

من النقل إلى الابداع

(المجلد الثالث) الابداع

(٢) الحكمة النظرية

(المنطق - الطبيعيات والإلهيات - النفس)

obeikandi.com

من النقل إلى الأبداع

المجلد الثالث : الإبداع

٢- الحكمة النظرية

المؤلف : د / حسن حنفي



المكتبة المصرية للطباعة

الكتاب ، المجلد الثالث ، الإبداع

٢- الحكمة النظرية

المؤلف : د / حسن حنفي

طبعة / ٢٠٠٨

رقم الإيداع / ٢٠٠٨/١٧١٣

الترقيم الدولي : ٨-٠٤٨-٠٤٧-٩٧٧

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشؤون الفنية

حنفي، حسن

من النقل إلى الأبداع / حسن حنفي

القاهرة : المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ، ٢٠٠٨

مج ٢ (ج ٢) ب ٢٤ سم

المحتويات : الأبداع

تدمك - ٠٤٧ ٤٠٧ ٩٧٧

تدمك ٨ ٠٤٨ ٤٠٧ ٩٧٧

تدمك ٦ ٠٤٩ ٤٠٧ ٩٧٧

١- الأبداع

أ - العنوان

١٥٣ ، ٣٥

رئيس مجلس الإدارة

محمد حامد راضي

العنوان والتليفون

٥ ش مصطفى مرموم

- المنيل - القاهرة

تليفاكس ٢٣٦٥٥٤٨٧١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

obeikandi.com

الإهداء

✿ إلى حكماء الأمة من جيلنا

✿ قضاء على التفريب في عصرنا

حسن حنفى

obeikandi.com

الباب الثاني

الحكمة النظرية

obeikandi.com

الفصل الأول

المنطق

أولاً: تعدد الاتجاهات:

١- أبعاد المنطق. لا يوجد منطق واحد على ما هو شائع، المنطق الصوري عند الفلاسفة. بل تعدد اتجاهات المنطق من منطق للحدود عند الكندي والفارابي وإخوان الصفا وابن سينا وأبي حيان إلى منطق صوري عند ابن سينا إلى منطق وجودي، منطق المستويات عند إخوان الصفا إلى منطق شعوري عند إخوان الصفا وابن سينا في "منطق المشرقيين" إلى منطق شرعي عند ابن حزم والغزالي في ضم الوافد إلى الموروث.

بل تعدد هذه الاتجاهات خارج منطق الفلاسفة إلى منطق الأصوليين عند ابن حزم في "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه" حتى يظهر الوافد من خلال الموروث وكما هو الحال في "أقيسة الرسول"^(١). وقد يتم رفض الوافد "نقد المنطق" والرد على المنطقيين" عند ابن تيمية دفاعاً عن المنطق والموروث وترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان" للصنعاني^(٢). وقد يتم جمع الوافد والموروث في منطق شرعي متكامل من أجل توسيع الرؤية وإكمال الناقص والجمع بين المصدرين كما هو الحال في الأعمال المنطقية عند الغزالي التي تتفاوت بين العرض للوافد مثل "محك النظر" و"القسطاس المستقيم" إلى التحول من العرض إلى التأليف والتراكم في "معيار العلم"^(٣).

(١) الامام ناصح الدين عبد الرحمن الأنصاري المعروف باسم الحنبلي: كتاب أقيسة النبي المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق وتقديم أحمد حسن جابر، على أحمد الخطيب، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٣. ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت (د.ت.).

(٢) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشر شرف الدين الكتبي، بمباي ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م. نقض المنطق، صححه محمد حامد الفقي، السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥١ الصنعاني: ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان، القاهرة (د.ت.).

(٣) الغزالي: القسطاس المستقيم، صححه والتزم طبعه مصطفى النقباني الدمشقي مطبعة الترقى، مصر ١٣١٨هـ - ١٩٠٠م. معيار العلم، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة ١٣٢٩هـ، محك النظر في المنطق، دار النهضة الحديثة، لبنان، (د.ت.).

وواضح أن كل فيلسوف يكتب فى أكثر من اتجاه مثل ابن سينا الذى يكتب فى منطق الحدود "رسالة فى الحدود"، وفى المنطق الصورى موسوعات الأربعة: "الشفاء" و"النجاه" و"الإشارات والتنبهات" و"عيون الحكمة"، وفى المنطق الشعورى "منطق المشرقيين" على الأقل على مستوى النوايا الخالصة التى لم تنفذ على عكس السهرودى فى "حكمة الإشراق" الذى أقام بالفعل منطقا إشراقيا فى مقابل المنطق الصورى القديم^(١). كتب فى كل اتجاهات المنطق باستثناء منطق المستويات.

كما كتب إخوان الصفا فى معظم اتجاهات المنطق: منطق الحدود، الحدود النفسية فى "رسالة فى الحدود والرسوم" ومنطق المستويات، منطق الوجود، والمنطق الشعورى. وركز بعض الفلاسفة فى اتجاه واحد مثل الكندى فى "رسالة فى حدود الأشياء ورسومها" والفارابى فى "قصص الحكم" وأبى حيان فى منطق الحدود، والغزالى فى المنطق الشرعى المتكامل.

ويظهر المنطق كمسائل متفرقة أولا عند الكندى والفارابى وأبى حيان دون أن ينتظمها نسق عام. ثم يتحول إلى نسق عند إخوان الصفا وابن سينا كمنطق للحدود والتصورات والغزالى كمنطق متكامل. وهناك عرض للمنطق وتعليقات عليه دون إضافة جديد وهناك محاولات إبداعية لتغيير مستوى المنطق من المنطق الصورى عند ابن سينا إلى المنطق الشعورى عند أبى حيان فى الحدود النفسية أو إلى منطق المستويات، منطق الوجود عند إخوان الصفا أو إلى المنطق الشرعى المتكامل عند الغزالى. مثال النوع الأول تعليقات ابن باجة فى المنطق. لم يصف جديدا على ما وضعه الفارابى وابن سينا وما قام به أبو حيان وإخوان الصفا والاكتفاء بتأكيدات معروفة سلفا مثل أن المنطق صناعة نظرية، وأنه معيارى، صناعة تعصم الذهن من الزلل فى كل تصور أو تصديق. وقد يرتبط بنظرية المعرفة أو مناهج البحث كما هو الحال عند الكندى مثل تفرقة ابن باجة بين نوعين من المعرفة، المعرفة التى تأتى من شخص لتوجيهها كالكاهن والخطيب والشاعر، وتكفيها كلية واحدة، والمعرفة التى تأتى من كليتين لتعم جميع الصنائع وهى التى تسمى علوما على الإطلاق وعلى التقديم. ومن له هذا المبدأ يكون ناطقا ولو بالقوة

(١) انظر دراستنا: "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا"، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٢٧٣-١٤٥.

كما هو الحال فى الانسان، وتحيل الطبيعيات إلى المنطق. وإن كثيرا من الأمور الطبيعية إنما ترد إلى المنطق نظرا لأن نظام العالم ونظام العقل نظام واحد^(١).

ويختلط المنطق بالرياضيات كما هو الحال عند إخوان الصفا والفارابى والموسيقى عند الكندى وابن سينا. فقد كتب ابن سينا رسالة "فى الموسيقى" إملاء كمدخل لها^(٢). وهى رسالة علمية خالصة، رياضية طبيعية مثل كتاب "الموسيقى الكبير" للفارابى والذى لا يشير إليه بالرغم من مصادره عند الكندى والفارابى دون تحليل لتقابل الألفاظ مع انفعالات النفس كما فعل الفارابى فى القصة المشهورة عن اللحن المبهج واللحن الحزين واللحن الفنىم. هى رسالة علمية خالصة تتفق مع نزعة الصورية وليس لها دلالة دينية أو حضارية مباشرة. لا تعتمد على واد أو موروث من قرآن أو حديث ولا حتى على موسيقى الشعر أو موسيقى القرآن أو الموسيقى العربية لحنًا أو تراثًا أو الموسيقى اليونانية^(٣). ويتألف علم الموسيقى من جزأين: التأليف وهو موضوع النغمة اتفاقها وتناظرها، والإيقاع وموضوعه الأزمنة المتخللة بين النغم والنقرات. والغاية من كليهما صنعة اللحن^(٤).

وتتضمن الرياضيات إلى المنطق فى التعليقات عند الفارابى. فمع الجنس والفصل، والموضوع والمحمول، والجوهر والعرض، والجزئيات والكليات والمقدمات والقياس والتمثيل، والأسماء المشتركة يضم تحديد النقطة والسطح والوحدة والعدد .. الخ^(٥).

٢- البنية والتاريخ. ويمكن عرض المنطق بطريقتين: الأولى تتبع مراحل تاريخه طبقا لتواريخ الحكماء ابتداء من الكندى حتى الغزالي مرورًا بإخوان الصفا والفارابى وأبى

(١) ابن باجه: الكون والفساد ص ٤٣٣، انظر أيضا دراستنا: الوعى والعقل والطبيعة، قراءة فى كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا، مجلة الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، العدد الأول، أكتوبر ١٩٩٩ ص ١٣٠-١٠٧.

(٢) ابن سينا: رسالة فى الموسيقى ص ١٢.

(٣) الآن تتنوع الموسيقى العربية بين ألحان قديمة مثل سيد درويش وألحان غربية خالصة مثل أبى بكر خيرت، وألحان عربية حديثة مثل عبد الوهاب وبلغ حمدى، وألحان هابطة إيقاعية راقصة تعبيرًا عن طبقة اجتماعية جديدة، عمال ليبيا والخليج مثل عدوية، وألحان وطنية ثقافية مثل الشيخ إمام، وألحان جماعية وطنية أو دينية مثل فرقة الأرض وأناشيد الجماعات الإسلامية، وأناشيد وطنية وموسيقى عسكرية.

(٤) ابن سينا: رسالة فى الموسيقى ص ٢.

(٥) الفارابى: فصول منترعة، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزى مثرى نجار، دار المشرق، بيروت ١٩٧١.

حيان وابن سينا. وبهذه الطريقة يفرض التاريخ نفسه على البنية بالرغم من تحولات التاريخ، وتكشف البنية في البدئية والوسط والنهاية. ويقع التحليل المنطقي في الحتمية التاريخية.

والثانية اكتشاف البنية المنطقية التي تتجاوز التاريخ إلى المنطق كعلم بمباحثه الأساسية وبنيتة الرباعية التي وضعها المناطق المسلمون واستعملها الفقهاء. المنطق إما تصور أو تصديق. التصور ينال بالحد، والتصديق ينال بالبرهان. وهذه الطريقة تضحي بتطور البنية وتكشفها في التاريخ، وتحيل المنطق إلى بنية عقلية خالصة.

والجمع بين الطريقتين، البنية من خلال التاريخ، والتاريخ من خلال البنية تعطي التطور حقه دون أن تقع في حتميته وإتصاله، وتعطي البنية حقه دون الوقوع في صوريته وانغلاقها. فالمناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو وقعت في القرن الرابع بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافي ولكنها من حيث البنية تضع إشكال المنطق والنحو، الوافد والموروث في حالة التضاد قبل أن يجمعهما الغزالي في كتبه المنطقية في حالة الوفاق. ومنطق الحدود الذي هو أحد جوانب البنية الأولى يظهر فيه التطور من منطق الحدود عند الكندي وإخوان الصفا وابن سينا وأبى حيان ومن خلاله يظهر منطق التصور والتصديق عند الفارابي. والمنطق الشعوري يتطور من إخوان الصفا والحدود النفسية إلى ابن سينا ومنطق المشرقيين. والمنطق الشرعي يتطور من أقيسة الرسول والتقريب إلى حد المنطق عند ابن حزم في القرن الخامس إلى نقض المنطق والرد علي المنطقيين لابن تيمية في القرن الثامن عودا إلى المنطق الشرعي الجامع بين الوافد والموروث في أعمال الغزالي المنطقية في القرن الخامس.

ثانيا: الوافد والموروث (أبو حيان).

والسؤال في المنطق هل هو وافد أو موروث؟ هل هو يوناني أم عربي؟ وهو سؤال عن شرعية المنطق. وقد أخذ هذا السؤال صيغا عديدة معظمها في مناظرات أدبية فلسفية بين المنطق والنحو، الحساب والبلاغة، النظم والنثر. ويتطور السؤال حول شرعية المنطق في الوسط بعد تمثله في البداية إلى قبوله، لا فرق بين منطق اليونان وأساليب القرآن (ابن حزم) أو رفضه بترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان (الصنعاني، ابن تيمية) أو ضمهما معا في منطق واحد، "محك النظر" و"معياري العلم" و"القسطاس المستقيم" (الغزالي).

١- المنطق والنحو. يفرد أبو حيان في "الامتناع والموانسة" للمناظرة بين النحو والمنطق مساحة كبيرة من أطول الليالي، الليلة الثامنة^(١). كيف بونت هذه المناظرة، من الذاكرة أم من مذكرات؟ هل رويت كما وقعت أم أن بها قدرا كبيرا من الخلق الأدبي والابداع الفني؟ هل كان أبو حيان شاهد عيان أم شاهد روح؟ وهل وقعت بالفعل أم أنها رواية أدبية عن واقع فلسفي وليست حدثا مكانيا زمانيا، والفكر هو الذى يخلق الواقع كما هو الحال فى الانتحال؟ قد تكون المحاوراة أقرب إلى الفن منها إلى العلم^(٢). وفن المناظرات فن عربى أصيل، مثل المناظرات بين الشعراء والأدباء والمتكلمين والظرفاء. يساعد العقل على التفكير على نحو جدلى فى جماليات التقابل، كما أنها وسيلة للتدريب الفكرى وشحن الذهن، وقبول التعددية فى الرأى ضد منطق التكفير والاستبعاد والاستثثار بالرأى ومنطق الفرقة الناجية.

تبدأ بمبادرة من الموروث، سؤال يهودى عن سهولة طريق الفلسفة وصعوبة طرق الفلاسفة^(٣)، تطويلا وشكوكا وربما غشا وسوء طباع، إتعابا وحسدا، معيشة وكسبا دون حب للحكمة وللعلم. والدافع على السؤال الإعجاب بالمنطق والفلسفة واغراء الوافد بعيدا عن الموروث. عيب الفيلسوف عدم تطابق فكره مع عمله^(٤). وتطابق النظر والعمل مقياس شرعى فى شروط الاجتهاد والافتاء. مع أنه حكيم إشراقى متأله متجرد عن الدنيا من أجل تزكية النفس. وحجة المنطق أنه الطريق إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، واليقين من الشك. هو آلة من آلات الكلام، يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وصالح المعنى من فاسده كالميزان. وحجة النحو أن النظم المألوف والأعراف المعروفة هو الطريق إلى معرفة صحيح الكلام من فاسده إذا كان الحديث بالعربية. أما صلاح المعنى من فساد فانهما يعرف بالعقل. ويرد النحو ويتساءل: أى منطق؟ المنطق مجرد شكل وصياغة. هناك الحدس الذى يمكن أن

(١) أبو حيان التوحيدى: الامتناع والموانسة ج١ ص ١٠٤-١٤٣ المناظرة نفسها ص ١٠٨-١٢٨، انظر دراستنا أيضا "جدل الوافد والموروث، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هموم الفكر والوطن ج١، التراث والعصر والحدائث ص ١٠٧-١١٨.

(٢) الامتناع والموانسة ج١/١٢٠.

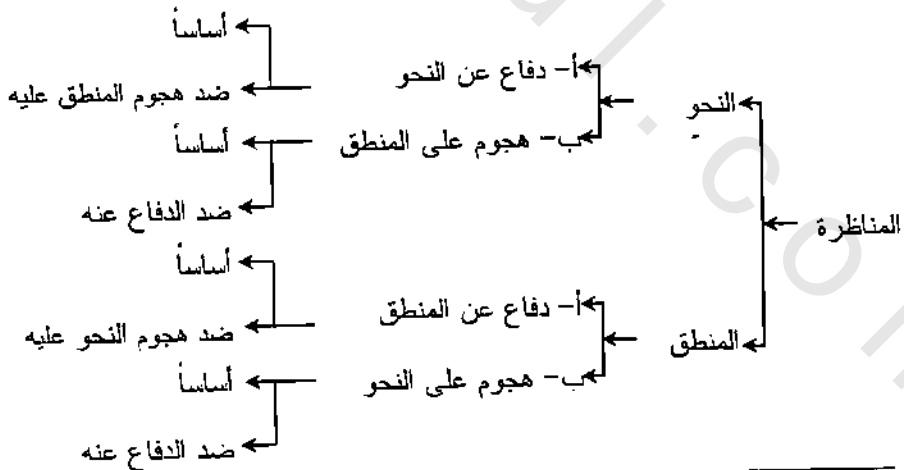
(٣) هو وهب بن يعىش الرقى.

(٤) يروى أن متى بن يونس كان سكيرا.

يكون أداة للمعرفة والتجربة المباشرة، وفهم الكلام بالقصد. وهو حوار بين الوافد والموروث في كل عصر، بين أنصار الغرب وأنصار السلف، منذ القرن الماضي وحتى هذا القرن. كان الغرب قديماً ممثلاً في اليونان. وكان عندهم ممثلاً في المنطق كما أن الغرب حديثاً ممثلاً في أوروبا. والعلم هو العلم الطبيعي وتطبيقاته.

ومتى في موقف الدفاع، والسيرافي في موقف الهجوم. وهذا هو حال الوافد مع الموروث. السيرافي يسأل ومتى يجيب. لذلك كان معظم الكلام للسيرافي وأقله لمتى. ويبدو في موقف السيرافي بعض التعالم، استناداً إلى شرعية موقفه الحضاري. في حين يبدو في متى موقف المتواضع إحساساً منه بأنه يسبح ضد التيار. وسؤال السيرافي له عن معنى "الواو" إخراج له لأن متى خير متخصص في النحو العربي تخصص السيرافي بالرغم من جمعه بين لغات عدة، وكشفه منطق النقل الحضاري وظاهرة التشكل الكاذب عندما تستعير حضارة لغة حضارية أخرى كأداة للتعبير دون استعارة معناها^(١). وكل الحاضرين ضد متى ومع أبي سعيد، نحويين أو أدباء. ويحاول أبو حيان الجمع بين الموقفين. فالكلام له معنيان: المنطق كما يقول متى، وهذا هو الاستدلال، والنحو كما يقول السيرافي، وهذا هو الاعراب.

ومادامت المناظرة بين فريقين، كل منهما يحاول الدفاع عن موقفه ضد خصمه فهناك على الأقل أربعة مجموعات من الحجج على النحو الآتي:



(١) التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١ ص ١٣٣-١٤٦.

ويمكن عرض المناظرة بطريقتين. الأولى تجميع كل مواقف متى حول أولوية المنطق على النحو كمقال متسق، وجمع كل مواقف السيرافى فى أولوية النحو على المنطق، ثم ترك المقارنة بين الموقفين للقارئ. والثانية عرض كل من الموقفين فى كل موضع، واحدا وراء الآخر حتى يظهر التناظر واختلاف الآراء حول الموضوعات مما يستلزم العرض الحجاجى. ويمكن الجمع بين الطريقتين، تجميع عدة موضوعات متشابهة ثم عرض الموقفين فيهما عرضا متسقا.

فى رأى النحو، ارتبط المنطق بلغة اليونان واصطلاحهم وعاداتهم وأعرافهم. فكيف يلزم الترك والهند والفرس والعرب؟ وإذا كانت الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا تحصل إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف لزمَت معرفة اللغة. ومن ثم كانت الدعوة لتعلم المنطق دعوة لتعلم لغة اليونان. والمنطقى لا يعرفها فهو إذن يدعو إلى تعلم لغة لا يعرفها! وقد انقضت منذ زمن طويل، وانقرض أهل يونان ولم يبق إلا ترجمات سريانية وعربية وليست من اليونانية مباشرة^(١). فهل لا حجة إلا عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه؟ ليس هذا خطأ وتعصبا وميلا مع الهوى؟ إن العلم مبنوث فى العالم بين جميع الأمم وليس حكرا على أمة بعينها. ولم يضع المنطق اليونانى اليونان كلهم بل رجل واحد منهم أخذ عن قبله كما أخذ عنه من بعده. وهو ليس حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير. وله مخالفون منهم ومن غيرهم. ولما كان الاختلاف فى رأى والنظر والبحث والمسألة والجواب سنج وطبيعة فكيف يأتى رجل واحد ليرفع الخلاف؟ وقد بقى الخلاف بين الناس قبل منطقه وبعده. ويصعب على المنطقى أن يجد اسما لصناعته وآلته إلا أن يستعير من العربية. كما يحتاج إلى اللغة، فليقلها للترجمة، وكثيرها من أجل التحقق من صحة الترجمة، واكتساب الثقة وحسن الصفة. ولا تطابق كل لغة غيرها من اللغات من جميع جهاتها، بحدودها، وأسمائها وأفعالها، وصروفها وتأليفها، وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها وتحقيقها، وتشديدتها وتخفيفها، وسعتها وحديثها ونظمها، ونثرها وسجعها، ووزنها وميلها. ومن ثم

(١) وذلك مثل ترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب السياسة لأرسطو من الفرنسية وليس عن اليونان مباشرة، مجرد نقل للواند دون تمثيل. فلم تحدث أثرا إلا عند الخاصة.

تستحيل الترجمة المطابقة للأصل^(١). عيب الترجمة فصل المعنى عن اللفظ والضعف اللغوى. ومن ثم يحتاج المنطقى إلى أن يتعلم العربية أكثر مما يحتاج أن يتعلم المنطق اليونانى. فالمعنى لا تكون يونانية ولا هندية فى حين أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركىة. فإذا أمكن معرفة المعانى بالعقل كما يقول المنطقى لم ينبق له إلا معرفة اللغة دون ازراء للعربية لصالح أرسطو^(٢). ولا يعقل أن يكون هذا التشقيق من عقول يونان، ومن ناحية لغتها، ولا يعقل بعقول الهند والترك والعرب. وقد دخل العجب على المنطقيين لظنهم أن المعانى لا تعرف إلا بطرقهم ونظرهم. فترجموا لغة هم فيها ضعفاء، وجعلوها صناعة. اللغة خاصة بكل شعب، والمنطق عام لكل الشعوب. وقد لاحظ الشافعى من قبل ارتباط المنطق اليونانى باللغة اليونانية، وأنشأ قياسا شرعيا غير قائم على القياس الأرسطى، تنظيرا للموروث مباشرة.

وفى رأى المنطق، المنطق يبحث فى الأغراض المعقولة والمعانى المدركة، وتصفح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة، والناس فى المعقولات سواء، والرياضيات واحدة عند جميع الأمم. وإن بادت اللغة اليونانية فإن الترجمة حفظت الأغراض، وأدت المعانى، وأخلصت الحقائق. صحيح أن العلم عند كل الأمم، ولكن اليونان من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة، والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه وعن كل ما يتصل به، وبفضل عنايتهم ظهر العلم، وانتشرت الصنائع. والحقيقة أن الترجمة تتطلب أكثر من معرفة الاسم والفعل والحرف. الترجمة المعنوية غير الترجمة الحرفية. تحتاج الترجمة إلى كل البناء اللغوى المنطقى فى اللغتين المترجم منها والمترجم إليها^(٣). وواضح ضعف حجج المنطق وقوة حجج النحو كما وكيفا.

فى رأى المنطق لا يحتاج المنطق إلى النحو فى حين أن النحو فى حاجة إلى المنطق. يبحث المنطق عن المعنى، ويبحث النحو عن اللفظ. وتناول المنطق اللفظ بالعرض، وتناول النحو المعنى بالعرض. والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أرفع من

(١) المجلد الأول: النقل، الجزء الثانى: النص، الفصل الأول: الترجمة.

(٢) قلم تررى على العربية وأنت تشرح كتب أرسطوطاليس مع جهلك بحقيقتها؟ الامتاع والموانسة جـ ١ ص ١١٦.

(٣) السابق جـ ١ ص ١١٧/١٢١.

المعنى. عند المنطقي هما تخصصان متميزان، المنطقي للمعنى، والنحوي للفظ. ولو سئل المنطقي عن النحو لما أقاد، ولو سئل النحوي عن المنطق لما عرف.

فى رأى النحو تغنى اللغة عن المنطق. فاللغة منطق العرب كما أن المنطق لغة يونان. الكلام والمنطق، واللغة واللفظ، والافصاح والاعراب، والابانة، والحديث والأخبار، والاستخبار والغرض، والتمنى والنهى والحض، والدعاء والنداء والطلب منطق للعرب. النحو منطق ولكنه مستمد من العربية. والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة.

هناك خلاف بين اللفظ والمعنى. اللفظ طبعى، والمعنى عقلى. لهذا كان اللفظ بائرا على الزمان يقفو أثر الطبيعة باثر آخر من الطبيعة. فى حين كان المعنى ثابتا على الزمان لأنه مستمد من العقل، والعقل إلهى فى حين أن اللفظ طينى مادى. ولا يمكن معرفة حرف "الواو" بمنطق أرسطو.

إن قول المنطقي إن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنى وأن المنطقي ينظر فى المعنى دون اللفظ مجرد ادعاء لأن المنطقي يحيل فكره فى المعانى، ويرتب ما يريد بالسائح والخابر والحسد والوهم. فاذا ما أراد التعبير عن ذلك للمتعلم والناظر له فانه يحتاج إلى اللفظ الذى يشتمل على مراده، ويكون مطابقا لقصده. يرفض النحوى هذا التمايز بين المنطق والنحو. فان النحو ينظر فى علاقة اللفظ بالمعنى من حيث سلامة اللفظ وجريه على العادة. وإن لم يكن متعلقا بالمعنى فانه يكون خارج البحث، ولا يرد إلى المنطق لأنه مجرد حشو. ولا توجد لغة موازية للغة فى الألفاظ المقررة بين أهلها. لغة المنطق كالسبب والآلة، والايجاب والسلب، والموضوع والمحمول، والكون والفساد، والمهمل والمحصور أقرب إلى العى والفهاة منها إلى اللغة والمنطق. والمنطقي لا يعرف المنطق ويخوض فيه. ولا يعرف الشعر والخطابة ويخوض فيهما^(١).

والحقيقة أن المنطق يتناول الألفاظ وإلا فقيم كان مبحث الأسماء الخمسة فى المدخل، والمقولات فى الكتاب الأول؟ وماذا عن منطق الألفاظ فى علم الأصول كوسيلة لاقتناص المعنى؟ وماذا عن منطق اللغة حاليا، فالمعنى لا يظهر إلا من خلال اللغة؟ صحيح أنه لا يمكن معرفة "الواو" لغويا بمنطق أرسطو ولكن الرابطة فى قضيته، فعل

(١) السابق ص ١١٣ ١١٦/١١٩/١٢٢-١٢٣.

وواضح ان السيرافى يوسع لغة المنطق، مثل الموضوع والمحمول إلى لغة العلم الطبيعي مثل السبب والكون والفساد. أصبح المنطق رمزا للوافد كله. وقد يكون نقد السيرافى للغة الوافد نقطة إبداع لنشأة المصطلح الفلسفى.

وإذا كان النحوى ينظر فى اللفظ وعلاقته بالمعنى ولا يبالى إن كان المعنى موافقا أم مخالفا يكون المنطق إذن ضروريا. كما أنه يقع فى ثنائيات: منطق نحو، معنى لفظ، عقلى طبيعى، باق باند، إلهى أرضى، ثابت متغير وهى ثنائيات جذلية لاستبعاد الخصم. فليس صحيحا أن المعانى ثابتة والألفاظ متغيرة. إلا تتغير المعانى أيضا وتثبت الألفاظ من خلال علم الاصوات والمعانى الاشتقاقية؟ وهل صحيح أن المنطقى يخوض فى المنطق والخطابة والشعر ولا يحسن ذلك كله؟

والحقيقة أن هناك ظلما وقع على المنطق من النحو. وواضح منذ البداية تحامل السيرافى على المنطق ومحابة النحو. فالمناظرة حجاجية تعرف الحق مسبقا، وتجادل الخصوم. لم يأت الوافد بنفسه بل بناء على طلب الموروث، وليس إجبارا عن طريق مراكز الثقافة الأجنبية فى البلاد، ومن موقع قوة ومرحلة انتصار وليس من موقع ضعف ومرحلة هزيمة. كانت الغاية تمثل الوافد وهضمه وليس تقليده والترويج له. عيب الموقف النحوى أنه سلقى النزعة، الموروث ضد الوافد، الشرعية ضد اللاشرعية، الأنأ ضد الآخر مما قد يؤدى إلى الانغلاق فيكون هو الممهد لموقف السلفيين مثل ابن تيمية عن علم، وابن الصلاح عن هوى. عند ابن تيمية باسم الحس والعقل، وهما ركيزتا الوحى. وعند السيرافى باسم النحو.

فى رأى النحو النحو يغنى عن الطبع والفطرة كما تغنى البديهة وعادة الناس عنه. كما يتعلم الانسان من اللغة أولا بالنشأة والوراثة، بالطبيعة والاكتساب قبل النطق الذى هو اجتهاد فى المعنى بالفطر والرأى. وان كانت الحاجة ماسة إلى كتاب البرهان كما يقول المنطقى فكيف استدل الناس قبل ظهور علم المنطق؟ وإذا كان الناس قد استطاعوا البرهنة قبل كتاب البرهان فانهم قادرون على ذلك بعده. ومن ثم يمكن الاستغناء عنه خاصة لو كان تخطيطا ورزقا وتهويلا ورعدا وبرقا! كل المنطق، وأشكاله وقضاياها

وطرق استدلاله خرافات وترهات ومغالق وشكيات وجودة العقل، وحسن التمييز، ولطف النظر، وثقب الرأي، ونور النفس يغنى عن ذلك كله بعون الله وفضله، ومن مفاتيح الله الهنية، ومواهبه السنية، يخص بها من يشاء من عباده. يجهل أهل المنطق النحو من بدل ووجوهه، والمعرفة وأقسامها، والنكرة ومراتبها. ولا يكفي أن يكون المنطق من عمل العقل لأنه على وجوه عديدة منها اللغة واللسان في حين أن النحو يساعد على فهم المراد من الكلام، وقد اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقد المعنى على اللفظ فلا ينقص منه.

يستعمل النحو هنا حجة البراءة الأصلية، أن العالم كان يفكر قبل المنطق، من علم الأصول. ثم جاء المنطق في مرحلة بناء العلم بعد ممارسته بالفعل. كان الناس يتعاملون مع الطبيعة عمليا قبل اكتشاف قوانينها نظريا. وكانوا ينثرون وينظمون قبل تعلم قواعد البلاغة وعلم العروض. البلبيل يغرد دون أن يعرف قواعد الموسيقى وأنواع اللحن، ويشبه ذلك نقد ابن تيمية للمنطق، أنه لا يفيد الذكي، ولا ينتفع به البليد. والفترة عند أبي حيان راويا المناظرة وقارئا لها ليست مجرد طبيعة بل مؤيدة من الله. والنور الفطري نور الهى. وماذا عن من لم يشأ الله تأييده بالنور الالهى والحدس الربانى، هل يظل بلا منطق أو يحتاج إلى منطق^(١)؟

والسؤال هو: إذا كان يمكن الاستغناء عن المنطق نظريا فهل يمكن الاستغناء عن تطبيقاته؟ إن منطق الطبيعيات عند الكندى فى صيغة نظرية المعرفة ومناهج البحث لا يهدم المنطق الصورى الخالص. بل حول الكندى بعض قضايا الطبيعىة إلى اللغة والنحو. ومنطق الشرع منطق إبداعى خالص لا يهدم المنطق الوافد.

ويستمر النحو فى الهجوم على المنطق مستبعدة إياه اعتمادا على أصالة الموروث وتبعية الوافد. فغاية الوافد الإيهام واستدلال أهل البلاد، والتهويل بالجنس والنوع، والفصل والخاصة والعرض الشخصى، واستحداث ألفاظ الهلية والأينية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيولىة والصورىة والأيسية والليسية والنفسية، ويتصورون أنهم يأتون بالسحر فى أشكال القضايا ورموزها، مرة بطريق الخلف، ومرة بطريق الاقتصاص، ومركب اللفظ لا يجوز مبسوط العقل. صحيح أن المعانى معقولة

(١) السيق ص ١١٣/١١٦-١٢٣-١٢٥.

ولكنها لا نصب فى ألفاظها. ولا توجد أية لغة أخرى تقدر عليه، وتتصب عليه سورا لا يخرج منه شيء، ولا يدخل إليه شيء خوفا من الاختلاط الجالب للفساد، خلط الحق بالباطل، والباطل بالحق. هذا النقاء اللغوى قبل المنطق وبعد المنطق. ولو عرف المنطقى كيف تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم ووقف على غور نظرهم، ونحوهم فى استنباطهم، وحسن تأويلهم، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المعنية، والجهات البعيدة والقريبة لما احتاج إلى المنطق ولا استصغر نفسه. وعدم إحاطة اللفظ بالمعنى حجة صوفية ضد المنطق. إذ كيف يتعامل المنطق مع معانى الألفاظ وهى حبيسة فيها^(١)؟

وتكرر نفس المناظرة فى "المقاييسات" فى صورة مختصرة وفى تقابل ثانى. المنطق نحو عقلى، والنحو منطق عربى. المنطق معنى أساسا وإن جاز الاختلال بالألفاظ وهى كالأعراض. والنحو لفظ أساسا ولا يجوز له الاختلال بالمعنى، وهى الحقائق والجواهر. المنطق عام للفهم، والنحو خاص للوصف. إفهام المنطق جيد للخاصة وردىء للعامة، وإفهام النحو جيد للخاصة فقط. المنطق آخر مطالب الإنسان، والنحو أول مباحث الإنسان. المنطق بالعقل، والنحو بالطبع^(٢). ولما كان الطبع أقرب من العقل كانت الحاجة إلى النحو أشد من الحاجة إلى المنطق. المنطق عقلى والنحو سمعى. فى المنطق الخطأ تناقض، وفى النحو لحن. وبالرغم من التقابل يمكن القول بأن النحو به بعض المنطق، وأن المنطق به بعض النحو. ومع ذلك فالمنطق شامل، حق وباطل للاعتقاد، خير وشر للفعل، صدق وكذب للقول، حسن وقبح للسلوك، وهى مصادر الطاقة فى الشعور، الإيمان والفكر والعمل والقول^(٣).

ويريد أبو حيان، كصوفى يوحد، الجمع بين المنطقين العقلى واللغوى كفيلسوف أديب، ويرفض ثنائية اللفظ والمعنى نظرا لحاجة كل منهما إلى الآخر. وهل يمكن تناول اللفظ دون المعنى أو المعنى دون اللفظ؟ المنطق يرتب المعنى والنحو يرتب اللفظ. يزن المنطق بالفعل، ويكيل النحو باللفظ. المنطق تحقيق المعنى بالعقل، والنحو تحقيق المعنى باللفظ. لا يزول المعنى بالمعنى، ويزول اللفظ باللفظ. تعتمد شهادة المنطق على العقل،

(١) السابق ص ١٢٣/١٣١.

(٢) المقاييسات ص ١٦٩-١٧٢.

(٣) من المفيدة إلى الثورة، المجلد الرابع، الإيمان والعمل والامامة ص ٥-١٤.

وشهادة النحو على العرف. دليل المنطق عقلى ودليل النحو طباعى. المنطق مبسوط، والنحو مقصود. المنطق للنفس، والنحو لللسنة. الحاجة إلى المنطق أقل، والحاجة إلى النحو أكثر. يستعير المنطق من النحو أقل، ويستعير المنطق من النحو أكثر. المنطق يدخل النحو محققاً له، والنحو يدخل المنطق مرتباً له. فى المنطق لا يفهم الغرض إذا عرى من العقل، وفى النحو قد يفهم الغرض إذا عرى عن النحو.

وأخيراً يمكن الاستعانة بالمنطق كعلم من علوم الوسائل لتحقيق علوم الغايات مثل معرفة الله والنفس والطبيعة على نحو كلى ثم بعد ذلك تفصيلاً. فالردىء والفساد معدوم من العالم. والنحو أيضاً ضرورى لإتقان العلم الإلهى. وكلما كان الأعراب صحيحاً فإن فهم نصوص الوحى والعلم الإلهى أكملها.

٢- الحساب والبلاغة. وعلى نفس نمط المناظرة بين المنطق والنحو هناك أيضاً مناظرة بين الحساب والبلاغة. الحساب يمثل الواقد باعتباره جزءاً من العلوم الرياضية مع الهندسة والفلك والموسيقى، والبلاغة تمثل الموروث مع الخطابة والشعر، التقابل بين علوم العدد وفنون الكلام^(١). وهى مناظرة محسومة منذ البداية لصالح الحساب أى الواقد كما كانت مناظرة المنطق والنحو محسومة منذ البداية لصالح النحو. وتتداخل مقاييس التفصيل العملية والنظرية. بل وتبدو العملية أهم من النظرية، حاجة المجتمع ومدى النفع العائد عليه من كل علم.

فالحساب علم يقينى، والبلاغة علم ظنى. الأول يقوم على البرهان والثانى على الاقتناع. الحساب أنفع وأفضل وأكثر تعلقاً بالملك، والسلطان اليه أحوج، وهو به أغنى من كتب البلاغة والانشاء والتحرير. الحساب جد، والبلاغة هزل. فى الحساب تحصيل واستدراك وتفضيل، وفى البلاغة تشوق وتفيق وكذب وخداع. الحساب صنعة معروفة المبدأ، موصلة إلى الغاية، حاضرة الجدوى، سريعة المنفعة، شبيهة بالماء فى حين أن البلاغة زخرفة وحيلة، شبيهة بالسراب. البلاغيون رعاء وحمقى، يستعين بهم الكتاب فى دور الخلفاء ومجالس الوزراء من رقاعة المنشئين وحماقة المعلمين وركاكة النحويين. والمنشئ والمعلم والنحوى أخوة فى الآفات والعادات والتفانص على درجات متفاوتة،

(١) وبلغة العصر الوسيط بين الرباعى والثلاثى.

تحتاج الدولة إلى مئات الحسابيين، ويكفيها بليغ واحد. والحاجة مقياس الشرف أو الخسة. مصالح العامة والخاصة معقدة بالحساب. يتعلمه الصغار والكبار، والعلية والسفلة. يتعلمه أولاد الحزم والتجارب، صنعة تقى من الفقر. أما البلاغة فتعبير عن النفس بلفظ ملحون أو محرف أو موضوع فى غير موضعه، تبليغا للمخبر أو اتهاما له. يكفى واحد. والزائد فضل. والفضل يستغنى عنه فى حين أن الأصل يفتقر إليه. وعادة ما يتهم البلغاء بالريبة وسوء النية ومخالفة الضمير^(١).

والحقيقة أن حتى لو طبق مقياس المنفعة فمن الصعب اتهام البلاغة بأنها يغير ذى نفع وأحد أوجه إعجاز القرآن نفسه فى بيانه. وماذا عن أحاديث الرسول الذى أوتى جوامع الكلم؟ وماذا عن خطب الحجاج وجمرة أمثال العرب وأشعارهم؟ وهل كل بلاغة تشدق وتقييق وكذب وخداع؟ وكما أن للحساب أصوله طبقا للعلوم الرياضية فللبلاغة أيضا أصولها طبقا لعلوم البيان. وفى كل منهما درجات متفاوتة من الضرورة والاحتمال. والعجيب التحيز ضد البلاغة وذكر عيوبها دون ذكر عيوب الحساب ودون مقارنة بين صفتين فى كل من العلمين. كما يتم الخلط بين البلاغة والبلاغيين. وتتحول الحجة ضد العلم إلى حجة ضد الشخص، ولا تتحول بنفس القدر ضد الحسابيين الذى يزورون ويغشون. والحساب نفسه فى حاجة إلى لغة وتعبير وكتابة. والرمز أحيانا قد لا يغنى عن الحرف. وكان السلف الصالح من الأدباء ولا يسترقعون. وجمعت أقاويل على فى نهج البلاغة. البلاغة مدخل إلى الاقتناع. وهما أحد أنواع الأقيسة مثل القياس الشرعى.

وفى مواضع متفرقة أخرى يذكر أبو حيان فضل البلاغة فى حد ذاتها دون مقارنتها بالحساب، تنظيرا للموروث وحدها وليس تقايلا مع الوافد. تحتاج الدواوين إليها، كما تحتاج الكتابة إلى البلاغة والحجج واللطائف. مبدؤها العقل، ومجراها على اللفظ، وقرارها فى الحفظ^(٢). فهى ليست ضد العقل، ولكنه عقل مرتبط بالغة والذاكرة. ويختلف مراد الكلام باختلاف الاعراب. ويتغير الحكم عليه بتغير الأسماء. ويتغير المفهوم باختلاف الأفعال. وينقلب المعنى باختلاف الحروف. الصياغة تؤثر فى

(١) الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ٩٦-٩٨.

(٢) وذلك مثل ديوان الجيش، ديوان بيت المال، ديوان التوقيع والدار، ديوان الخاتم، ديوان القضى، ديوان النقد والمعيار ودور الضرب، ديوان المظالم، ديوان الشرطة والأحداث، السابق ص ١٠٤-١٠٠/٩٨.

المعنى، والشكل يؤثر فى المضمون. وطالما تصارعت الدول من أجل حرف فى صياغة المعاهدات وسن القوانين. وطالما اندلعت حروب من أجل تأويل المتشابهات. ومنطق الألفاظ فى علم الأصول شاهد على ذلك. ولكل إنسان رأى واختيار وعادة ومنشأة ومألوف متى زحزح عنها قلق. فالبلاغة فردية مرتبطة بحياة الانسان ومكون من سلوكه اليومي. والاختلاف فى درجة الاحتياج لا تعنى تفضيل احتياج على آخر. فالاحتياج إلى الأساكفة أكثر من العطارين لا يدل على أن الأساكفى أشرف من العطار. والاحتياج إلى الأطباء أقل من الخياطين لا يدل على أن الطبيب دون الخياط. وتجتمع فى البلاغة صفات عديدة كما اجتمعت لجعفر بن يحيى: كتابة سوداوية، وبلاغة سحرانية، وسياسة يونانية، وآداب عربية، وشمائل عرفانية، مما يدل على ارتباط التفضيل بين العلوم بالتفضيل بين الشعوب.

ويأخذ موضوع البلاغة حيزا واضحا فى فكر أبى حيان. وهو موضوع عربى أصيل بصرف النظر عن المقارنات والمناظرات. وتدخل البلاغة فى الشعر والخطابة والنثر والمثل والعقل والبديهة والتأويل وكأنها منطق عام للغة. فبلاغة الشعر أن يكون مقبول المعنى، مكشوف اللفظ، لطيف الكناية، صريح الاحتجاج، سايق الوهم. وبلاغة النثر فى شهرة المعنى المتناول باللفظ، واستعمال التهذيب، وسهولة التأليف، وسلامة المراد، وعلو الرونق، ورقة الحواس، وصل الصغائر، وخفة الأمثلة، واتصال الهوادى، وتفصيل الاعجاز. وبلاغة المثل فى اقتضاب اللفظ، واحتمال الحذف، وحفظ الصورة، ولطافة المرمى، وخفة الإشارة، وسير العبارة. وبلاغة العقل سبق المفهوم من الكلام إلى النفس عن مسموعه إلى الأذن، وأن تكون الفائدة من المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ، وتقفيه الحروف، وأن تكون البساطة أغلب من التركيب، ويكون المقصود ملحوظ فى عرض السحى، وتلقى المرمى بالوهم لحسن الترتيب. وبلاغة البديهة أن يكون انحياس اللفظ لفظ فى وزن انحياس المعنى للمعنى فيقع التعجب للسامع لأن يتجه بفهمه على ما لا يظن أنه يظفر به. وهى قدرة روحانية فى جبلة بشرية، كما أن الروية صورة بشرية فى جبلة روحانية. وبلاغة التأويل اتساع أسرار معانى الدين والدنيا، بالاستنباط من كلام الله والرسول فى الأحكام الشرعية. وقد ضاعت هذه البلاغة لصياغ الروح، وبطل الاستنباط، وجولان النفس. واعتصار الفكر

يكون بهذا النمط. ويلاحظ توسيع مفهوم البلاغة بحيث يشمل كل شيء. وتتداخل مجالاتها وعمومية أحكامها، وإنشائية أسلوبها، وغياب الأحكام العقلية والتصورات المحددة. كما يبدو نقده لأحوال العصر، وضياح روح التأويل والاجتهاد^(١).

وينسأل أبو حيان عن ماهية البلاغة والخطابة، وهل هناك بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟ ويعتمد في إجابته على أبي سليمان، أن الحكم لا يكون صادقا إلا بعد معرفة جميع اللغات بمهارة وحذق، وفحصها واحدة واحدة مع التجرد عن الهوى والتقليد والعصبية. وقد تحقق أبو سليمان من هذه الشروط، وسمع لغات كثيرة، ولم يجد لغة قبل العربية أوسع منهاجاً، وألطف مخارجاً، وأعلى مدارجاً، وأتم حروفاً، وأعظم أسماء، وأوغل معانيها، وأشمل معارضها. النحو فيها مثل المنطق من العقل. اللغة العربية منطق العرب كما أن منطق اليونان لغة اليونان. المعاني طبقاً للألفاظ، والألفاظ طبقاً للمعاني، بها الكمال والجمال^(٢).

٣- النثر والنظم. ومن المناظرات الجدلية النثر والنظم وأيهما أكثر أثراً في النفس. وهو موضوع يتعلق بالشعر آخر كتب المنطق. ورواية عن أبي سليمان المنطقي، النظم أدل على الطبيعة لأنه من حيز التركيب في حين أن النثر أدل على العقل لأنه من حيز البساطة. يقبل الإنسان المنظوم أكثر مما يتطلب المنثور لأنه أقرب إلى الطبيعة منه إلى العقل. وقد يستكره اللفظ في المنظوم والعقل يطلب المعنى. فلاحظ للفظ وإن كان متشوقاً إليه معشوقاً. وتطلب النفس العي دون اللفظ الموشح بالوزن المحمول على الضرورة بدليل أنه إذا اسنح بالخاطر لم يهتم بما يقويه من اللفظ الذي هو كاللباس والثناء. ثم يتخير العقل لفظاً، ويعشق صورة، ويأنس وزناً. لذلك انقسم الكلام إلى نثر ونظم، وليس هذا في الطبيعة. وما تقبله النفس ما كان حلواً في السمع، خفيفاً على القلب، بينه وبين الحق صلة، وبينه وبين الصواب أصرة. تقبل النفس، ويصوب العقل. في النثر ظل النظم وإلا ما خف ولا حلا ولا طاب ولا انجلا. وفي النظم ظل النثر وإلا ما تميزت أشكاله، ولا عذبت موارده ومصادره، ولا انتلفت وصائله^(٣).

(١) السابق جـ ٢ ص ١٤١-١٤٢.

(٢) المقابسات ص ٢٩٣-٢٩٥.

(٣) هذا هو أيضاً موقف شلنج في الفلسفة الغربية.

ثم يروى أبو حيان الرأي الآخر رواية عن أبي إسحق الصائبي في رسالته عن تفضيل النثر على النظم. النثر أشرف جوهرا، والنظم أشرف عرضا لأن الوحدة في النثر أكثر. فالنظم دون النثر. ومع ذلك لا يطرب النثر كما يطرب النظم. والانسان يحب الطرب، وصورة الواحد فيه ضعيفة، إذا أشد ترنم. وقد وردت الكتب السماوية بألفاظ منثورة، غلبت عليها الوحدة. فلم ينتظم النثر من تلقاء نفسه، ولم يستطعه أحد، ولم يقدر عليه الناس. وتجاوز ما اعتادوه وألفوه بأسلوب حير سامعه، وأرشد الغاوى، وقوم المعاند، وأفاد اللبيب، وأجاب عن السؤال، ورد على الاعتراض، وهدى الضلال، ورفع اللبس، وأوضح الاشكال، ونشر التعلم، وحوى من الشرود. فنظهر الدعوة من أجل السعادة المنتظرة بين خير الأعوان في زمان محدد ينتهى ثم يعود من جديد حتى يتجدد وينتصر^(١).

فهى مناظرة تدل أيضا على تقابل الوافد والموروث اعتمادا على التجارب الذاتية. النثر وافر والنظم موروث. إذا عبرت الفلسفة عن الوافد فان الشعر هو الذى يعبر عن الذوق العربى. والوحى نوع أدبى خاص يجمع بين النثر والشعر، لما به من وحدة النثر وموسيقى الشعر، ببساطة النثر وتركيب النظم، عقل النثر وطبيعة النظم إلى آخر ما قاله البلاغيون فى إعجاز القرآن، بالإضافة إلى التأثير فى النفس والهداية والتوضيح والاجابة على الأسئلة المثارة. وقد حرمت الصور لأن النثر والنظم فنان سمعيان وليسا بصريين، أقرب إلى الذاتية منهما إلى الموضوعية^(٢). ويرتبط الوحي بالمكان والزمان فى "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ"، بالعين والأذن والخيال، والدورة والعبرة والعود علي بدأ والتجدد بعد أن تبقى العبرة بعد عوارض الزمن. فالنثر تفسير عن المكان، والنظم عن الزمان.

وتكرر المناظرة بين النثر والشعر، أيهما أفضل، وإلى أى حد ينتهيان، وعلى أى شكل يتفان، وأيها أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل فى الصناعة، وأولى بالبراعة؟ والاجابة على ذلك تتضمن كلاما على كلام أى تحليل النوعين الأدبيين. وهو أمر صعب لأن الكلام على المنقول والمحسوس أى صور الأشياء ممكن. أما الكلام على الكلام فانه دور والتباس. لذلك صعب المنطق والنحو، والنثر والشعر. الكلام على الكلام مثل رواية

(١) المقابسات ص ٢٤٥-٢٤٦/٢٦١، وهى متكررة فى "الامتناع والموانسة" ج٢ ص ١٢٠/١٢٧.

(٢) انظر دراستنا: "الفنون البصرية" والفنون السمعية أيهما أقرب إلى الذوق العربى، حصار الزمن (تحت الطبع).

الرواية وعلم العلم عندما يخضع العلم نفسه للتحليل. والفاضلة فضيلة إذا ما بعدت عن التعصب والمماحكات. الفاضل عمل أخلاقى.

ويروى أبو حيان عن أبى سليمان أن الكلام ينبعث إما عن عفو البديهة أو كد الروية أو يكون مركبا منهما بالأكثر والأقل. فضيلة عفو البديهة الصفاء، وعيها أن العقل أقل. وفضله المركب منهما وهو الوفاء. كما يروى عن أبى عابد الكرخى وصالح بن على عشر خصال للنثر. النثر أصل الكلام، والنظم فرع له، والأصل أشرف من الفرع. والكتب الالهية نثر مبسوط متباين الأوزان ومتباعد الأبنية. والوحدة فى النثر أظهر، وأثرها أشهر، وأبعد عن التكليف، وأقرب إلى الصفاء. وهو إلهى بالوحدة، وطبيعى بالمبدأ. والمبدأ فى الطبيعة كما أن الوحدة فى الالهيات بدأ مما يجعل الله والطبيعة نسقا واحدا. فالطفل ينطق نثرا قبل أن ينشد شعرا. والنثر سبق العروض بالذوق. والذوق طباعى. والذوق مخدوم الفكر، والفكر مفتاح الأمور الالهية. والنثر مبرا من التكلف عن الضرورة والاعتذار والافتقار والتقديم والتأخير والحذف والتكرير. النثر من العقل، والنظم من الحس. لذلك غلبت عليه العرورة، وحظت عليه الآفة. النثر كالحسرة، والنظم كالأمة حتى ولو كانت حلوة^(١). النثر منثور فى القرآن «إذ رأيتهم حسبتهم لؤلؤ منثورا» وانتثار نجوم السماء. الكلام المنثور كالموشى. والمنظوم كالنير المخطط. والموشى يروق مالا يروق غيره^(٢). استعمله الرسول فى الأمر والنهى، والخبر والاستخبار، والهداية والوعظ. الحاجة إلى النثر أكثر من الحاجة إلى الشعر فى الدفاع عن الدولة، ورواية صنوف الأحداث^(٣).

والحقيقة أن النثر لا يعنى التعدد والتناثر والفوضى بل النظام الطبيعى. كما أنه قد لا يكون بالضرورة أصلا والشعر فرعاً، والشعر أقرب إلى الانسان الأول. اذ يولد الانسان شاعرا أى فنانا. وهل تكلم الانسان نثرا أولا أم أصدر أصواتا لا هى نثرا ولا شعرا بل أقرب إلى التعبير عن الانفعالات قبل الصياغة الفنية؟ والقرآن نفسه ليس نثرا ولا شعرا بل مركبا من النثر والشعر، نوعا أدبيا ثالثا. وإذا كانت الوحدة فى النثر

(١) هذا هو رأى ابن طرارة.

(٢) هذا هو رأى أحمد بن محمد كاتب ركن النولة.

(٣) هذا هو رأى بن ثوبة الكاتب.

أظهر إلا توجد وحدة فى الشعر، وحدة القصيدة، وحدة البيت، ووحدة الموضوع، ووحدة العمل الفنى^(١)؟

وإذا كانت للنثر عشر خصال فإن للشعر ستا فقط. ومع ذلك فالشعر أفضل. إذ ليس النثر صناعة بأصلها فى حين أن الشعر صناعة. ولا يغنى النثر ولا يجدى ولا يؤهل للحن أو إيقاع. وجمال النثر باقتباس الشعر فيه، وليس جمال الشعر باقتباس النثر فيه. والمنثور ضائع، والمنظوم محفوظ، والاستشهاد بالشعر حجة^(٢). وللشعراء حلبة ليست للبلغاء. والمكانة الاجتماعية للشعراء أعلى من المكانة الاجتماعية للكاتب.

ويجمع أبو سليمان فضائل النثر والشعر معا. فالمعاني المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شئ قبل الفكر. إذا تعامل معها الفكر تحولت إلى عبارة، وتركبت من وزن وهو النظم للشعر أو الحديث للنثر. وكلاهما يخضع لنسبة صحيحة أو فاسدة، وصورة حسنة أو قبيحة، وتأليف مقبول أو ممجوج، وذوق حلو أو مر، وطريق سهل أو وعر، واقتضاب مفضل أو مردود، واحتجاج قاطع أو مقطوع، وبرهان ناصع أو غامض، وتناول بعيد أو قريب، ومسموع مألوف أو غريب. فلا فرق بين الشعر والنثر، بين النظم والحديث. للنثر فضيلة لا تتكبر. وللنظر شرف لا يجحد. ولكل منهما مناقب ومثالب. وما يهم هو النثر الجيد والنظم الجيد، السلامة والدقة وتجنب العويص، وما يحتاج إلى التأويل والتخليص. والحكم والأمثال نثر قصير حتى ولو كانت متحللة على الحكم الكبار لما فيها من بلاغة وصناعة بالقلم واللسان، توافى عند الحاجة. كما تختلط أبيات الشعر ومصارعها بالنثر الموزون والمنثور^(٣). والطرب بين الموسيقى والشعر. وكلاهما أجزاء من المنطق، ولكنه تعبير عن بيئة الطرب والغناء والسماع سواء عند الصوفية أو عن بلاط الخلفاء. وقد تم تناوله بعد الدعاء، فبعد السماع والغناء والسماع يقع الصوفى مغشيا عليه محبة فى الله. وفى بلاط الخلفاء الجوارى والغناء والطرب بما فى ذلك الجنس والدين واللواط والخمر والشعر، ليلة هنا وليلة فى الفلسفة مثل أبى سليمان^(٤).

(١) الامتاع والموانسة جـ ٢ ص ١٣٠-١٣٧.

(٢) الاستشهاد بالشعر حجة عند ابن نباته وللشعراء حلبة وليس للبلغاء عند الخالغ.

(٣) هذا عند المراغى.

(٤) الامتاع والموانسة، جـ ١٣٦-١٣٩/١٤٥-١٤٧/١٦٦.

وإذا كان الشعر صناعة فالنثر أيضا صناعة تتجلى في فن الخطابة. للخطابة لنديتها كما أن للشعراء حلياتهم. وإذا كانت للشعراء مكانة اجتماعية في بلاط الخلفاء فقد كانت للفلاسفة والنحويين والبلغاء والعلماء نفس المكانة. وخصائص النثر هي أيضا فضائل الشعر. وفي النهاية يجمع أبو حيان فضائل الشعر والنثر دون تفضيل أحدهما على الآخر. ويستشهد في "الامتاع والمؤانسة" بعدد من أبيات الشعر تأكيداً للمعاني. ويتزايد الاستشهاد تباعاً^(١). وأبو حيان في النهاية راو عن آخرين، ومجمع لأراء السابقين. فضله جمع الموضوع ووضعه في فن المناظرة.

ثالثاً: منطق الحدود والتصورات.

١- منطق الحدود العقلية. بعد إثبات شرعية المنطق بدأ المنطق في التكوين ابتداء من الحدود والتصورات قبل التصديقات والبراهين طبقاً لقسمه المنطق الرباعية عند المناطقة المسلمين. المنطق تصور وتصديق، والتصور ينال بالحد، والتصديق ينال بالبرهان.

أ- الكندي. بدأ الكندي منطق الحدود العقلية في رسالته "في حدود الأشياء ورسومها". واستمر عند إخوان الصفا والغرابي والتوحیدی وابن سينا. في منطق الحدود يتضح ارتباط أقسام الحكمة الثلاثة، المنطق والطبيعيات والالهيّات. إذ لا يوجد حد فاصل بين حدودها. تحديد المقولات العشر جوهر الطبيعيات، وكذلك تحديد معاني المادة والصورة، والقوة والفعل، والعلة والمعلول جوهر ما بعد الطبيعة. وهي مجرد حدود في مجموعات متتالية دون أن يجمعها نسق، مجرد موضوعات متفرقة، نوع من التذكير.

ب- إخوان الصفا. ويخصص إخوان الصفا أيضاً رسالة في الحدود والرسوم، الرسالة العاشرة من القسم الثالث في النفسانيات العقلية. فالحدود أدخل في نظرية المعرفة المرتبطة بالنفس منها في علم المنطق. وتتداخل حدود المنطق والطبيعيات والنفسانيات العقلية والالهيّات. فالرسالة مجرد تحديد للألفاظ المستعملة في الأقسام الأربعة. وتتجاوز الموضوعات الطبيعية مع الحدود المنطقية إلى حد كبير. وأحياناً تنتظم الحدود في مجموعات متتالية طبيعية ونفسية. ويربطها الإخوان بصفات الحكيم السبعة. وهي الأفعال المحكمة، والصناعات المتقنة، والأقاويل الصادقة، والأخلاق الجميلة، والآراء

(١) في الجزء الأول (عدد الشواهد) (٣٨)، والثاني (٥٣)، والثالث (١٥٩).

الصحيحة، والأعمال الذكية، والعلوم الحقيقية. ويعتمد فيها الاخوان على العقل الصرف دون واد أو موروث^(١).

والحد طريق إلى معرفة الحقيقة خلاف الأصوليين في نقدهم لمنطق الحدود خاصة ابن تيمية في بيانه أن التصور لا ينال بالحد. تعرف الأشياء البسيطة بمعرفة صفاتها، والمركبة بمعرفة بسائطها^(٢). تأتى المعرفة البسيطة أولا. والحد أقرب إلى الموضوعات منه إلى الألفاظ فيتداخل المنطق والطبيعية مما يدل على صعوبة الفصل بين العقل والوجود^(٣). وتقوم قسمة الأشياء إلى بسيط ومركب على رؤية ميتافيزيقية وليس بناء على تحليل عقلى أو طبيعى. فهل العالم الحى والوجود من البسائط؟ يبدو أن البسيط عند الاخوان هى مفاهيم ما بعد الطبيعة، والمركب هى الموضوعات الطبيعية. وتتداخل الأشياء المصنوعة مثل السرير مع الأشياء الطبيعية مثل الحيوان كنماذج للمركب. ويتم تعريف المبادئ مثل الأشياء دون تصنيفها إلى بسيط ومركب^(٤).

ومن حيث الشكل اللغوى تكون الحدود مفردة أو جمع^(٥). وقد تكون لفظا واحدا أو لثان أو مركبا من جملة^(٦). واللفظان إما موصوف وصفة أو مضاف إليه ومضاف. وقد

(١) تضم الرسالة أربعة أقسام: الأول مقدمة عن المعرفة والحقائق والصفات البسيطة والمركبة (ص ٣٨٤-٣٥)، والثانى نماذج الحدود (ص ٣٨٥-٣٩٢)، والثالث حديث عن الشكل والعدد والنسبة والهندسة والسطح والنبات والذئب والألوان والنور والخضرة والسعود والطعوم (ص ٣٢٩-٣٩٢)، والرابع خاتمة.

(٢) عدد الحدود (١٢٨)، البسيط (١٣٢)، المركب (٦).

(٣) لا تتجاوز مصطلحات المنطق الصرف الجنس والشخص والخاصة. وقد حاول ديكارت واسينوزا فى الفلسفة الغربية نفس الشيء.

(٤) هناك أمثلة ستة من المركب الطينى = ماء + تراب. السكنجين = عسل + خل. السرير = صورة + خشب. الكلام = الفاظ + معان. اللحن = نغحات حادة + نغحات غليظة. الحيوان = نفس + جسد. والبسيط مثل: الهوى، الصورة، الجوهر، الصفة، الشيء، الموجود، المعلوم، الحدم، القديم، المحدث، الأحداث، العلة، المعلول.

(٥) الجمع مثل الحركات، الجهات، المعادن، الرياح، الألوان، الثلوج، السيول، الأنهار، الزلازل، الجبال، الجزائر، البرارى، الوديان.

(٦) اللفظ المركب مثل العقل الفعال، الطبيعة الفاعلة، حنود الأنهار، قوس قزح، مركز الأرض، زيادة للبحر، الطبائع الأربعة، الأركان الأربعة، الأخلط الأربعة، المولدات الكائنات، أجرة الأجير. والجملة مثل: من أى موضع تجرى الأنهار كلها، عدد الألوان المتناهية بأصباغها، مد بحر فارس وجزره فى اليوم والليلة.

يكون اللفظان على التقابل مثل الهيولى والصورة، الوجود والعدم، العلة والمعلول، الجوهر والعرض مما يدل على بنية فلسفية واحدة، المركز والأطراف. وقد يكون التقابل بين الكلّي والجزئي، العام والخاص، البرودة والبارد، القدرة والقادر، الأحداث والمحدث. وقد يكون العموم والخصوص بتكرار الموصوف وتغير الصفة مثل الجسم والجسم الشفاف، الشعاع وانعكاس الشعاع. وقد يكون التقابل على التضاد مثل النور والظلمة، والنهار والليل، الحرارة والبرودة، الرطوبة واليبوسة، الزمان والمكان. وقد يتحدد موضوع واحد من جهتين مختلفين مثل حدود الأنهار ومن أى موضع تجرى الأنهار كلها، الأرض ومركز الأرض، البحار وزيادة البحر. وأحيانا يتم تحديد لفظين معا مثل الغيم والسحاب من أجل رفع التداخل بينهما. فالتعريف هنا للتشابه أو العلاقة بين موضوعين.

ويتم طرح أكثر من سؤال عن نفس اللفظ مما يدل على غياب التنظيم الدقيق للمنهج القاموسي، والانتقال من موضوع إلى آخر دون نسق، ربما لتتويه القارئ وسلب قدراته الفكرية من أجل تجنيده إلى الجماعة. وأحيانا أخرى يتم الحد بحد بين كما هو الحال فى منطق الحدود والتصورات والتعريف الذى يقوم على تصورين من أجل الوصول إلى تصور واضح بذاته، وهو ما يستحيل عند ابن تيمية فى نقض المنطق^(١). فكل سؤال عن خاصية يحتم الاجابة بخاصيتين مما يستدعى تحديد كل منهما بخاصيتين آخرين إلى ما لا نهاية^(٢). وأحيانا يتوقف التسلسل، ويصعب إيجاد تعريف لاحق لتصور فى تعريف سابق. وتكرر بعض الموضوعات مثل القيم، والقدرة، والارادة، والبخار، والدخان، والبرق، والأرض، والهواء، والفلك والرياح^(٣). وأحيانا يكون التعريف طويلا، وأحيانا قصيرا. ويكون كيفيا أو كميا مثل عدد الألوان المتناهية بأصباغها وعدد الأنهار ومن أى موضع قمرى، ومد بحر فارس جزره فى اليوم والليلة^(٤).

وتشمل الطبيعيات حوالى ثلث الموضوعات. لا فرق بين الانسان والطبيعة.

(١) الرسائل ج-٣، ص ٣٨٧.

(٢) مثل ما الفلك؟ جسم شفاف كرى محاط بالعالم. وما العالم؟ السابق ص ٣٨٧.

(٣) الغيم، السابق ص ٣٨٩، القدرة ص ٣٨٦/٣٩١، الارادة ص ٣٨٦/٣٩١، البخار ص ٣٩٨، الدخان ص ٣٨٨.

٣٨٩/، البرق ص ٣٨٨/٣٨٩، الأرض ص ٣٨٧/٣٩٠، الهواء ص ٣٨٧/٣٩٠، الفلك ص ٣٨٧/٣٩٠.

(٤) السابق ص ٣٨٩-٣٩٠/٣٩١.

فالإنسان كائن طبيعي، والطبيعة عالم إنسانى طبقاً للتقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر^(١). وتتراوح باقى الموضوعات بين الإنسانية وما بعد الطبيعة والالهية والدينية^(٢). والغالب عليها المثاليات ثم الباطنيات ضد التشيؤ والخارجية فى الفكر الدينى. فالغرض من الطبيعة إنضاج كل شىء بالحرارة طبقاً لترتيب الآلة للمنافع. وتظهر بعض الموضوعات الغيبية ضمن الموضوعات الطبيعية مثل الجن والشياطين.

وتدخل ضمن الحدود بعض المسائل الدينية مثل الإيمان والكفر، والإسلام والدين مع الطبيعيات وكأن الهدف دراسة الدين على نحو طبيعى أو دراسة الطبيعة على نحو دينى تجاوزاً للتقابل بين الدين والطبيعة أو الروحى والواقع ومتسربة وسط الطبيعيات. وهى تعريفات عادية لا اتجاه لها. إنما المهم هو درجات الشرف ورتبتها. ويغلب عليها طابع الاستسلام كما هو الحال فى الإيمان الشعبى^(٣). وتغيب التعريفات الفعالة مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. الإيمان تصديق، والإسلام تسليم، والدين طاعة، والطاعة

(١) الموضوعات الطبيعية (٩٩) مثل: الحرارة، البرودة، الرطوبة، الليبوسة، اللون، الدائمة، الصوت، الحركات، حالتهم فى الأفعال، النور، الظلمة، النهار، الليل، المكان، الزمان، العالم، الكواكب، الجسم، الجسم الشفاف، النار، الهواء، الماء، الأرض، الجهات، الطين، الزبد، البخار، النخاع، البرق، المعادن، الثبات، الحيوان، الإنسان، الرياح، الطبيعة الفاعلة، الأثير، النسيم، الزمهرير، الشعاع، انعكاس الشعاع، السحاب، المطر، الرعد، الصاعقة، الضباب، الآلة، قوس قزح، عدد الألوان المتناهية بأصباغها، التلوح، البرد، السيول، حدود الأتھار، من أى موضع تجرى الأتھار كلها، الزلازل، الضوف، الجبال، الجزائر، البرارى، العنزان، حركة الأرض، البحار، زيادة البحر، مد بحر فارس وجزره، فى اليوم واللييلة، الطائعات الأربعة، الأركان الأربعة، الأخلاط الأربعة، المولدات الكائنات.

(٢) الانسانيات (١٠): وتتعلق معظمها بنظرية الفيض مثل: العقل الفعّال، النفس، الإرادة، العقل الانسانى، القدرة، الاختيار، الجهل، الاعتقاد، الوهم، الالهيّات (٩) مثل: العالم، العلم، الحى، القادر، الفاعل، البارى، القدرة، الصفة. ما بعد الطبيعة (٢٤) مثل: الهيولى، الصورة، الجوهر، الشىء، الموجود، المعدوم، الوجود، العدم، القديم، المحدث، الأحداث، العلة، المعلول. الدينية (١٤) مثل: الإيمان، الإسلام، الدين، الكفر، الشرك، الجحود، المعصية، الطاعة، المعاد، الثواب، العقاب، المعروف، المنكر، أجرة الأجير، الدنيا، الآخرة، الجنة، جهنم، البعث، النوم، القيامة، الحشر، الحساب، الصراط.

(٣) الإيمان تصديق بما يخبر به الإسلام، تسليم بلا اعتراض، للدين طاعة من جماعة لرئيس ينتظر منه نيل الجزاء، المعصية خروج من الطاعة، للطاعة انقياد لأمر نهى الناهى، المعروف فعل ما جرت به العادة ولم تنه عنه الشريعة والسنة، المنكر فعل ما لم تجزبه العادة لا فى الشريعة ولا فى السنة جـ ٣ ص ٣٩٢. البارى علة كل شىء، وسبب كل موجود ومبدع المبدعات، ومخترع الكائنات ومقتنها، ومتممها، ومكملها ومبلغها إلى أقصى مدى غاياتها ومنتهى نهاياتها بحسب ما يأتى فى كل واحد منها جـ ٣ ص ٣٨٦.

انقياد. وأجرة الأجير بعد الثواب والعقاب وكان المؤمن أجير^(١). وفي مقابل ذلك تعريف البارى كسلطة مطلقة، سبب كل موجود، ومبدع المبدعات، ومخترع الكائنات، غاية كل شىء ومنتهاه، أيديولوجية الطاعة للناس، وأيديولوجية القوة للسلطان.

والصدق والكذب فى الأقاويل، والصواب والخطأ فى الضمانات، والخير والشر فى الأفعال، والحق والباطل فى الأحكام، والضرر والنفع فى الأشياء المحسوسة. فالمنطق منطق الشعور، ومنطق الأفعال، ومنطق الأشياء، لا فرق بين النظر والعمل، والفكر والقول، والقضايا والمعايير.

والدنيا بقاء النفس مع الجسد إلى وقت الافتراق بالموت. والموت ترك النفس لاستعمال البدن أو بقاء النفس بعد مفارقة الجسد وخلودها فى عالمها. والآخرة نشوء ثان بعد الموت، والجنة عالم الأرواح، المرتبة العليا، جنة النفس النباتية صورة الحيوانية، وجنة النفس الحيوانية صورة الانسانية، وجنة نفس الانسانية صورة الملائكة، وصورة الملائكة درجات ومقامات من الله، مقربين وغير مقربين. والبحث انتباه النفوس من نوم الغفلة ورقدة الجهالة. والتوم اشتغال النفس عن الجسد بغيره مع شمول عنايتها به. والقيامه قيام النفس من قبرها وهو الجسد الكائن الذى كانت فيه فزدها، ويعتد عنه. والحشر لجميع النفوس الجزئية نحو النفس الكلية، واتحادها به. والاتحاد امتزاج الجواهر الروحانية كامتزاج الدقيق والخليط فى اللحن. والحساب موافقة النفس الكلية النفوس الجزئية بما عملت عندما كانت مع الأجساد. والصراط المستقيم القاصد إلى الله^(٢). ويتم تأويل المعاد تأويلا باطنيا روحيا فى مراتب الشرف والكمال. ويتم تأويل ألفاظ المطلق مثل اللفظ والكلام والصدق والكذب وبعض موضوعات الهندسة مثل الشكل والعدد والنسبة والسطوح تأويلا روحيا.

ج- ابن سينا. وقد كتب ابن سينا "رسالة فى الحدود". ويظن البعض أن أشرف قوة فى تأليف الحدود. وقد يكون ذلك صحيحا فى العلم الطبيعى وليس فى المنطق، فالبرهان أشرف، البرهان المطلق الذى يجمع بين برهان الوجود وبرهان السبب. وقد كتبت الرسالة

(١) كما هو الحال فى وضع العربى فى الخليج الآن.

(٢) السابق ص ٣٩٧/٣٩٨-٣٩٩.

بناء على طلب بعض الأصنفاء مما يدل على أن تحديد معانى الألفاظ كان مطلباً ثقافياً فلسفياً فى القرن الرابع بعد أن شاعت منذ عصر الترجمة قبل ذلك بقرنين من الزمان. وهى شبيهة برسالة الكندى وإخوان الصفا والفارابى وأبى حيان. وقد ألفها ابن سينا على الارتجال والبدئية، من الذكرة دون الاستعانة بنصوص مدونة، وافدة أو موروثة^(١).

وتحديد معانى المصطلحات من أصعب الأمور سواء كان حداً أو رسماً نظراً للجهل بالمواضع التى منها تقصد الرسوم والحدود. لذلك وجبت الإشارة أيضاً إلى مواضع الزلل على قدر الوسع. ووجه الصعوبة فى الحد الحقيقى فى الحد ذاته وليس فى الحد. المهم فى الحد أن يكون دالاً على ماهية الشئ. ووجه الصعوبة فى الحد الناقص والرسم مطويه فى نفس ابن سينا دون الاعلان عنها. وينقد أدعياء العلم المتاجرين به عند الملوك. والجرأة على ذلك جهل بالمواضع. فالحد نقدى، سلبى وإيجابى.

والحدود مرة كبيرة مثل حد العقل والنفس والصورة، ومرة صغيرة مثل حد الكوكب والشمس والقمر. فالحدود الانسانية تحتاج إسهاباً، والطبيعية ألق وأقصر. والحد جزء من صناعة المنطق بشرط عدم الاطالة. وتستمر بعض الألفاظ المعربة مثل الأسطقس مع استبقاء العنصر. وتظهر بعض مصطلحات الطب مما يدل على أنه جزء من الطبيعيات فى علوم الحكمة، ولا تهم الألفاظ بل مضامينها، فلا مشاحة فى الأسماء. وفى تحديد بعض ألفاظ الطبيعة يتم تشخيصها. فالطبيعيات علم إنسانى، تحتاج كما يحتاج البشر^(٢).

ومن المحتمل أن يكون ابن سينا قد اتبع لا شعورياً المنهج الأصولى فى تحديد معانى الألفاظ المتشابهة كما هو معروف فى مباحث الألفاظ، المحكم والمتشابه. كل حد اسم مشترك يمكن التمييز فيه بين معنيين لرفع الخلط بينهما. الخلق اسم مشترك. الخلق لإقادة وجود كيف كان، والخلق لإقادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان دون أن يتقدمه شئ بالقوة. والابداع اسم لمفهومين، تأسيس شئ عن لا شئ وليس بواسطة شئ، وأن يكون للشئ وجود مطلق عن سبب بلا توسط ولا يكون موجوداً بذاته بل يفتقد ذاته افتقاراً تاماً. والأحداث يقال على وجهين، زمانى، إيجاد شئ بعد أن لم يكن

(١) الحدود، تسع ص ٧٢-٧٥.

(٢) السابق ص ٧٩-٨١/٩٠-٩١.

له وجود فى زمان سابق، وغير زمانى، إفادة الشئ وجود ليس فى ذاته فى كل زمان. والقديم يقال على وجه، بالقياس إلى زمان فى الماضى أكثر زماناً، والقديم المطلق الذى يقال على وجهين، بحسب الزمان مثل وجود شئ ما غير متناه، وبحسب الذات، الشئ الذى ليس له مبدأ زمانى، الواحد الحق. وكلها مصطلحات من لا شئ، لا بواسطة ولا بغير واسطة، على عكس الخلق الذى قد يكون من مادة أو صورة. المعانى الإسلامية حاضرة فى الذهن. وفى نفس الوقت، يقوم ابن سينا بنقد المعانى المضادة، والقرآن الحر فى اللاشعور فى كلتا الحالتين^(١). وهنا يبدو لله كعامل محدد فى المنطق، وأن المنطق فى أقصى صورته يتحول إلى الهيات. المنطق الهيات معلنة جهورية، والالهيات منطق صامت مكبوت.

٢- منطق الحدود اللغوية النفسية (أبو حيان). ويحاول التوحيدى فى "المقاييسات" رصد أهم التعريفات الفلسفية أسوة بالكندى وإخوان الصفا وابن سينا ويحولها من المستوى العقلى الصورى إلى المستوى النفسى الشعورى. فقد كان الكندى وابن سينا يساهمان فى الثقافة العالمية، ثقافة الخاصة فى حين كان أبو حيان وإخوان الصفا يساهمان فى الثقافة الشعبية، ثقافة العامة. ويغلب عليها طابع النقل والترويح الشعبى للفلسفة. ومعظمها مستمد من أبى الحسن العامرى وأبى سليمان المنطقى. ويغلب عليها النفسانيات الطبيعية ثم الأخلاقيات ثم المنطق ثم الالهيات^(٢). وأهم موضوعات المنطق: الكلام، الشعر، الغناء، الإبداع، النحن، النغم الوترية، الطنين، الجدل، المحال، الباطل، القسمة، المدخل، المنطق، للصناعة، الصدق، الحدة، الرسم، الخاصة، الممكن، الممتنع، القول المطلق، الكيفية، الكمية، الصدق، الكذب، الحق. ويضم منطق اليقين ومنطق الظن. كما يضم الموسيقى من الرياضى.

ومعظمها تعريفات قصيرة يسهل حفظها، واضحة بسيطة حتى يسهل استيعابها. وتتفاوت مستويات المناظرة من مجرد مقارنة إلى حوار طويل، لكل طرف ممثله مثل

(١) السابق ص ١٠١/٨١-١٠٢.

(٢) النفسانيات الطبيعية حوالى النصف، والأخلاقيات حوالى الثلث والمنطق الخمس، والالهيات لا تكاد تذكر. الحدود فى "المقاييسات" (١١٤)، الأخلاقيات (٣٢)، النفس (٢٧)، الطبيعية (٢٦)، المنطق (٢٦)، الالهيات (٣). المقاييسات ص ٣٠٨-٣١٩.

مناظرة النحو والمنطق بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى. يتجاوز أبو حيان منطق الحدود إلى منطق الجدل فى المناظرات، النحو والمنطق، النثر والنظم، البلاغة والخطابة، الحساب والبلاغة. وتتكرر بعض الموضوعات مثل اليقين، والذكر، والمعرفة، والنفس، والحس، والحركة، والفرح، والغناء. كذلك تتكرر بعض المناظرات مثل النثر والنظم والنثر والشعر.

ويتخلل هذا التحليل اللغوى للألفاظ معظم أعمال أبى حيان وليس فقط فى "المقاييس". وفى "الامتناع والموانسة" نقضى ليال بأكملها فى تحليل الألفاظ مثل الأول والآخ، الظاهر والباطن، القبض والبسط عن طريق ثنائية الحس والعقل. كما يتم تحليل ألفاظ غريبة لمعرفة أصلها وفصلها^(١). وفى "الهوامل والشوامل" تحلل المترادفات غير المطابقة مثل العملية والسرعة، الصمت والسكون، النطق والكلام، الفرح والسرور، الجلوس والوقوف، المزاح والهزل، النزوح والبعد، الحجب والصدور.

ونادرا ما تصاغ الحدود على المستوى المادى كما هو الحال فى المنطق العلمى مثل أن الموضوع هو الشيء الحامل للصفات، وأن الكلام هو الهواء فى الرأيتين كما هو الحال فى فزيولوجيا الكلام وعلم الأصوات. وأقل ندرة ما تصاغ على المستوى الصورى كما هو الحال فى المنطق التقليدى مثل ما قيل فى التضاد بين السلب والايجاب، فالسلب هو نفى شيء من شيء، والايجاب إثبات شيء من شيء. والحد ليس فيه حكم ولا إثبات. بل هو قول دال على أمر دلالة مفصلة كما أن الاسم يدل عليه دلالة مجملة. والفرق بين الكلى والكل أن الكلى متأخر عن أجزائه، والكل متقدم عليها. والكلى استقرائى والكل استنباطى. وقليل ما تصاغ عن طريق القسمة والترتيب فى أنواع. فالواحد بالجنس مثل الانسان، وواحد بالانواع مثل زيد وعمر، وواحد غير متجزىء مثل النقطة والشخص، وواحد فى الموضوع إما متصل بالفعل وكثير بالقوة أو واحد بالذات وكثير فى الحد، وواحد فى المناسبة، وواحد فى الحد وكثير فى الاسم. وأنواع الاختلاف ستة: بالاضافة،

(١) وهناك مثل: الجشهم، محم، لاثية، لاثية، الشاك، الذود، حرة، عكرة، عجرة، خطر، عرج، الال، الآتم، مناضيب، مناجيب، العروب، الضبهاء، المتدلى، المطير، القليل، الامتناع والموانسة جـ ١٢٦/٣-١٩١/١٢٧-٢٠١/٢٠٢.

والتضاد لأن المضاد لا يضاف، والقنية أى الوجود والعدم، والإيجاب والسلب^(١).

والغالب هو صياغة الحدود على المستوى اللغوى المنطقى ثم نقله إلى المستوى النفسى. فيغلب على المنطق التحليل اللغوى لألفاظ الطبيعة والأخلاق. فالمنطق لغة، واللغة كلام وطبيعة لأنها حديث النفس. وتشير إلى شىء فى الخارج. واللغة تبدأ من النفس وتهدف إلى التأثير فى النفس. منطق الحدود كما يبدو فى "المقاسبات" من عمل النحويين فى المنطق، وتمثل البلاغيين له، وإخضاع اللفظ للمعنى، والمنطق للشعر، والفلسفة للأدب. فعند أبى سليمان يهرج النحويون فى الكلام إعرابا وصيغا، ولكن المنطقيين يقيمون المعنى فى النفس بصورته الخاصة فيخرج اللفظ سليما. فإذا جنح اللفظ كان المعنى من قبل جانحا^(٢). لذلك كان شرط معرفة الألفاظ ليس فقط اشتقاقه وتصنيفه بل فهم معانيه. وفى عديد من المسائل تكون الاجابة عن المضمون، عن طريق تحليل اللغة لأنها قد تكون من باب الأسماء والصفات. ومن ثم يكون السؤال عن السؤال، والاجابة فى تحليل ألفاظ السؤال، كلام على كلام، وليس تحليل الأشياء كما يشير القرآن ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾. وهو موضوع بينى عربى خالص فى أهمية معرفة اللغة، وبسبب مزاحمة اللغات الأعجمية للعربية. ولا يقتصر التحليل فقط على المصطلحات الفلسفية بل يمتد أيضا إلى الألفاظ العربية العامة بما فى ذلك ألفاظ النباتات والحيوانات. وقد يصل ذلك إلى حد التقيقه والتعالم مثل عشر كلمات عيناها ولامها واحد^(٣).

ويضع أبو حيان بنية للألفاظ المترادفة تشبه بنية أحكام التكليف الخمسة فى علم الأصول ومبحث الألفاظ وربما أيضا بداية تحليل الألفاظ فى منطق العبارة فى منطق خمسسى يقوم على نسق مزوج بين اللفظ والمعنى ومضاعف بين الاتفاق والاختلاف ومستوى محايد بين الطرفين الإيجاب والسلب، والمطلق والنسبى على النحو الآتى:

(١) السابق ص ٢٨٤/٧٨ - ٢٤٠ - ٢٤١/٣٠٨/٣٢٧.

(٢) وهذا ما سماه عثمان أمين مثالية اللغة العربية، انظر "الجوانية" ص ١٤٩ - ١٨٤، فى اللغة والفكر ص ٣١ - ٣٦، فلسفة اللغة العربية ص ٢١ - ٥٦.

(٣) هى: البعوض، الجعوض، السم، السم، الصعوض، القموض، اللعوض، النعوض.

اتفاق اللفظ والمعنى	المترادفات
اتفاق الألفاظ واختلاف المعاني.	
تركيب اللفظ واتفاق بعض الحروف واختلاف الباقي.	
اختلاف الألفاظ واتفاق المعاني.	
اختلاف اللفظ والمعنى.	

فرض	الأحكام الخمسة	المتفقة	الألفاظ في منطق العبارة
منتوب		المتواطئة	
حلال		المشتقة	
مكروه		المترادفة	
حرام		المتباينة	

وفرق بين المعاني في النفس وكثرتها. وهي بلا نهاية. أما تراكيب الحروف فهي متناهية. وعادة ما يكون أحد المعاني سلباً والآخر إيجاباً. فالعجلة للجسم سلب، والسرعة للروح إيجاب. والهزل سلب، والمزاح إيجاب^(١). والصد سلب، والحجب إيجاب. وأحياناً يكون القياس الحسى والعقلى، السطح والعمق أو المكان والزمان أو الخارج (الموضوع) والداخل (الذات). البعد للمسافة، والنزح أكثر عمقا. والسرور في حاجة إلى فاعل والفرح لا يحتاج إلى فاعل. القعود بعد الوقوف، والجلوس بعد الاستلقاء، والسكون للكلام أو الأشياء، والصمت للإنسان المتكلم. كما يقدم أبو حيان ومسكويه في "الهوامل والشوامل" فروقا دقيقة للمعاني في النفس. فالمعنى قائم بالنفس، والمراد تحول المعنى إلى إرادة، والغرض انطلاقه كالسهم مما يكشف عن مسكويه اللغوى المغاير لحكم أبى سليمان عليه^(٢).

يظهر المنطق مرتبطاً باللغة، وليس بعمليات الفكر. فتحليل اللغة أقرب مدخل

(١) كان النبي يمزح ولا يقول إلا حقا، الهوامل والشوامل ص ١٢.

(٢) المقاييسات ص ١٣/٨-١٤.

شعبي إلى المنطق، تحديد معاني الألفاظ كما فعل سقراط من قبل. ولا حرج من تحليل لفظ الله تحليلاً لغوياً منطقياً. فالذات والصفات والأفعال والأسماء هي في النهاية ألفاظ. لفظ البارئ ليس محالاً لأنه ليس له صورة في النفس لأن له شهادة من العقل تثبت إتيته، وبارتفاع صورته اتفقت كقيته. ومن ثم فهو غير المحال. وهو تحليل لغوي خالص وليس تحليلاً عقائدياً كما هو الحال في علم الكلام^(١). كما يصف أبو حيان مراتب الاضافة، ويحيل إلى أبي سليمان الذي يجعل الاضافة كلها إلى الجزء الالهي. فالعالم هو المضاف والله هو المضاف إليه مما يدل على وجود الإلهيات كإطار مرجعي للمنطق وكأن الاضافة بالضرورة اضافة رأسيه لا أفقية، تكشف البعد الالهي أكثر مما تكشف البعد الطبيعي^(٢). وفي نفس الوقت يظهر الجانب الإشراقي في تعريف الحق على نحو إنشائي وكان الصوفي الأديب هو الذي تغلب على الفيلسوف اللغوي. فالحق بين منهاجه، منير سراج، معقول بيانه، معلوم برهانه^(٣).

ثم تتحول الحدود اللغوية المنطقية إلى أسسها النفسية. فالواحد مثلاً اسم مشترك يدل على معاني كثيرة. وأليق المعاني الذي يشار إليه من جميع معاني الوحدة والاتحاد. هي الوحدة المجردة التي لا توجد من حيث هي في النفس فتكون حاكمة عليها ولا التي توجد من الواقع. وعلى هذا الترتيب يصير الواحد هو أول موجود يستحق الوصف بأنه القوة الأول، أول معقول للذات الأولى، الوحدة المحضة. ثم بعد ذلك يأتي العقل الثاني ثم الأنا المحض وهو النفس والذي حصل له من الذات الأولى الوجود، ومن الذات الثانية الصورة. وهذا الفعل منه هو التوحيد أي تجريد الذات عن جميع الكثرات التي تتعلق على الذوات وتحيط بها من الصفات. ومع النفس تظهر الميتافيزيقيا، الواحد الذي يفيض عنه العقل الأول والنفس. وهو أحد معاني التوحيد أي تجريد الذات عن الكثرة والتعدد والصفات. تحيل النفس إلى الواحد، والواحد يحيل إلى النفس بحيث تتحول النفسانيات إلى الهيات والالهيات إلى عقليات ونفسيات^(٤). والفرق بين الوحدة والنقطة أن الوحدة نقطة

(١) السابق ص ٣١٩.

(٢) السابق ص ٢٤٠-٢٤١.

(٣) السابق ص ٣٢٧.

(٤) السابق ص ٢٨٦-٢٨٨.

مالا وضع له، والنقطة وحدة مالا وضع لها. الوحدة مبدأ الواحدية، وهى من الكم المنفصل، والنقطة مبدأ الكم المتصل. ووجود الوحدة موضوعها فى النفس المتوهم، ووجود النقطة موضوعها فى الجوهر الطبيعى ومتعلق الحس^(١).

وكما يهبط الفيض والواحد من الميتافيزيقا المجردة إلى أعماق النفس كذلك تنتقل اللغة من تحليل الأسماء إلى تحليل الأصوات. فالاسم مركب من حروف، والحروف أصوات مع تفصيل فى كيفية مخارج الحروف والهواء والحبال الصوتية. ثم ينتقل من الأصوات إلى صناعة الموسيقى، أحد التعاليم الأربعة، ومقارنة الصوت البشرى بالصوت الآلى وأثره على النفس، وإدراك الجمال ارتقاء، والقبح هبوطا بالإضافة إلى المقاييس الأخلاقى توحيدا بين الجمال والخير، والقبح والشر. ويستوى فى ذلك الموسيقى والشعر. بل إن البهائم والطير تنصت إلى اللحن الشجى. وقد يصير اسم من الأسماء أخف عند السماع من اسم طبقا للقدر المنظوم للنفس. فالاسم له وضع فى الجسم وفى النظم فى المفردات. يحدث أثرا فى النفس فتتشعر. وربما قام له شعر البدن وحدث منه دوار فى النفس.

ويمتد الأمر من الكلام إلى الشعر إلى الغناء إلى الموسيقى. ويتساءل أبو حيان: هل الغناء أفضل أم الضرب أى العزف؟ وأيها أفضل: المغنى أم الضارب؟ الموسيقى علم وقد يقرن بها عمل^(٢). إن كان الغرض إظهار أثر العلم للحس لتبيين النسب المؤلفة فى النفس وإظهار الحكمة فى ذلك كان جميلا ومستحسنا. فإن كان منظوما شعريا غزليا يقوم على تمويهات الشعر وخداعه فى تراكيب تحرك النفس وتكثر وجوه اشتدت النواعى وقويت على ما ينقض العفة ويثير الشبق لأن الشعر وحده يفعل ذلك. وهى أسباب شرور العالم. وسبب الشر شر. لذلك يعافه العقل، وتحظره الشريعة، وتمنع منه السياسة. ومن ثم تكون الموسيقى وحدها أفضل من الغناء الهابط المسف طبقا لمقاييس العقل والشرع والمجتمع^(٣). فالمنطق ما هو إلا بداية لاكتشاف عوالم اللغة والمجتمع والطبيعة.

(١) السابق ص ٢٧٩.

(٢) وذلك بناء على التوجه الفرائى (أو الشعراء يتبعهم الغاؤون، ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون، ويقولون

مالا يفعلون؟، الهوامش والشواهد ص ٢٠-٢٤/٢٦٢-٢٦٤/٢٢٠-٢٣٠-٢٣٣.

(٣) المقاييسات ص ٣٢٩.

٣- منطق التصور والتصديق (الفارابى). عرض الفارابى مسائل منطقية متفرقة بطريقة جزئية تحليلية دون بناء كلى للمنطق ودون موقف نقىض كما هو الحال فى "البكت فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم" الذى ينتقد فيه علم التنجيم مدافعا عن علم الفلك^(١).

وهى مجرد تصورات فى مجموعات متتالية دون أن يكون هناك نسق بينها، مجرد موضعات متفرقة لا نسق فيها، نوع من التذكير فى آخر أربعة رسائل فى "المجموع" و"عيون المسائل" و"المسائل الفلسفية"، و"قصص الحكم" و"التعليقات". هى أقرب إلى الفتاوى الفلسفية على طريقة الأحكام الشرعية. وتدل أسماء الرسائل الأربع على أنها مجرد تذكير، تأملات متفرقة قبل أن تتحول إلى بنية محكمة عند ابن سينا.

ويمتد منطق التصور والتصديق ليشمل أقسام الحكمة الثلاثة، المنطق والطبيعيات والالهيّات. إذ لا يوجد حد فاصل بين حدودها. فتحديد المقولات العشر هو جوهر الطبيعيات، وكذلك تحديد معانى المادة والصورة، القوة والفعل، العلة والمعلول، وهى الموضوعات الرئيسية فى علم ما بعد الطبيعة. فى "عيون المسائل" الأولوية للطبيعيات والالهيّات على الانسانيات والمنطق. فالمنطق أقلها. وفى "المسائل الفلسفية" الأولوية للمنطق ثم للطبيعيات والنفس أقلها. وفى "قصص الحكم" تغلب الموضوعات الاشراقية وتطغى على الموضوعات المنطقية كلية. وهى أقل القليل مما يدل على احتواء التصوف للفلسفة، والاشراق للمنطق، وتوارى الفارابى المنطقى أمام الفارابى الصوفى، وانحسار الفارابى العقلى أمام الفارابى القلبى. وهو نفس عنوان ابن عربى "قصص الحكم". وفى "التعليقات" الأولوية للطبيعيات ثم النفس ثم المنطق ثم الالهيّات دون ذكر اسم يونانى واحد، وذكر اسم "الله" مرة واحدة إشارة إلى التحول فى منظور المنطق من الواقف إلى الموروث.

(١) "عيون المسائل" (٢٢)، المنطق (٢) (٢-١)، الطبيعيات والالهيّات (١٧) (٣-١٩)، الانسانيات (٣) (٢٠-٢٢)، المجموع ص ٦٥-٧٥ وفى "المسائل المتفرقة" فى طبعة حيدر اباد، المسائل (٤٢)، المنطق (٢٦)، الطبيعيات (٢)، النفس (٣)، الدين (١). قصص الحكم، المسائل (٦١)، الاشراقيات (٥٩)، المنطق (٢) (٥٩-٦٠). التعليقات، مسائل (١٠٢) متفاوتة طولا وقصرا، الطبيعيات (٤٤)، النفس والعقل (٣٠)، المنطق (١٦)، الله (١٢).

ولما كان المنطق هو علم التصورات والتصديقات، يقسم الفارابى العلم إلى تصور مطلق وتصور مع تصديق. وأهمية التصور المطلق أن كل تصور يحتاج إلى تصور مسبق حتى ينتهى إلى تصور أول لا يحتاج إلى تصور آخر، هو التصور المطلق. وهذا إبداع جديد للفارابى لا نظير له عند أرسطو. اعتمد عليه أيضاً ابن تيمية فى نقد المنطق والشكل واللفظ والتصور والتصديق والمضمون والمحتوى لإكمال منطق أرسطو. التصور الأول شعورى، التصور الدينى للعالم الذى يوجه به الوحي الذهن. والتصديق يحتاج إلى تصديق آخر حتى نصل إلى تصديق أول وهى أحكام أولية للعقل مثل الكل أعظم من الجزء. بديهيات العقل إذن ليست فقط تصورات بل أيضاً تصديقات. لذلك يميز الفارابى بين التصور التام والتصور الناقص. التصور التام هو التصور الأدبى الذى لا يحتاج فى تصويره إلى تصور آخر. أما التصور الناقص فهو الذى يعتمد فى تصويره على تصور آخر. كما يميز بين التصديق اليقينى والتصديق الظنى. التصديق اليقينى هو التصديق البديهي الذى لا يعتمد على تصديق فى حين أن التصديق الظنى هو الذى يعتمد على تصديق آخر^(١).

والتصور بالعقل لشيء فى الخارج هو إحساس بشيء ثم عمل العقل فيه. فتحصل صورة الشيء فى الحس وفى العقل وفى الجسم أى فى الجسم بالانفعال. ويؤدى الحس المشترك إلى التخيل ثم إلى قوة التمييز الذى يقوم بتفكيح المحسوسات للعقل، وهنا يتحول المنطق الصورى إلى منطق مادى، والمنطق العقلى إلى منطق حسى. ويتحول المنطق كله إلى نظرية فى المعرفة العامة يتناول عدة موضوعات أخرى مثل السؤال عن الحفظ والفهم أيهما أفضل، يجمع بين المنطق والفلسفة وعلم النفس. والفهم أهم من الحفظ. الفهم للمعانى والحفظ للألفاظ. الفهم محدد بالقوانين فى حين أن الحفظ غير محدد بالألفاظ. الفهم يقين أما الحفظ فعرضة للنسيان والغلط. الفهم قياس على الكليات، والحفظ تمثيل قد لا تتشابه فيه الأجزاء والأشخاص. الفهم واحد للجميع بالأنواع والأجناس، والحفظ متباين طبقاً لقدرات الأفراد. الفهم مجد ومفيد، والحفظ غير مجد ولا مفيد. الفهم فعل الإنسان الخاص، قياس فى التدبير والسياسات، ونظر فى العواقب. أما الحفظ فانه اعتماد على

(١) عيون السائل، المسألتان الأولى والثانية، المجموع ص ١٠٥/٦٥. وهو يشبه ما قاله كانط بعد ذلك فى نقد الشكمانية انترنسندنتيالية مما يدل على أن الفلسفة الحديثة هى عصر وسيط فى إطار الذاتية.

جزئيات عرضة للخلط والضلال، والأمور بأشخاصها^(١).

ويعرض الفارابى موضوع الأسماء الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. ويتسائل هل الفصول داخلة تحت الجنس والنوع نظرا لأن الجنس والنوع كليان عقليان فى حين أن الفصل والخاصة والعرض العام حسية جزئية. والحد يؤلف من جنس وفصل، كلى وجزئى مثل "الانسان حيوان ناطق". فيكون الحيوان جنسا، والناطق فصلا. الحد لموجود والفصل هو الذى يحققه. وهو المقوم لوجوده. الحد لا يكون لشيء معدوم أو غيبى. ومن ثم لا يمكن حد الله لأن الله لا فصل له. وحقيقة الجنس والفصل أن يعقلا معان مختلفة تكون لها لوازم، يشترك الجميع فى بعضها، وهى الجنس، ويختلف فى البعض الآخر وهو الفصل. وهى لوازم لا مقومات بالاضافة إلى معانيها. وهى مقومات للمعنى العام من حيث المفهوم لأن المعانى العامة ليس لها وجود فى الأعيان بل فى الأذهان. واللوازم بحسب المفهوم لا بحسب الموجود مثل الحس والحركة والارادة لوازم للنفس ولكنها مقومات للحيوان من حيث مفهوم الحيوان فى الذهن. والنطق مقولة ذهنية. والبسائط لها لوازمها فى ذاتها، لاكثر فيها ولا فصل لها مثل الكيفيات. إنما الفصل للمركبات. يحاذى الفصل الصورة كما يحاذى الجنس المادة. والناطق ليس فصل الانسان بل لازم من لوازم الفصل وهو النفس الانسانية. ولا سبيل البينة الي معرفة الفصول المتنوعة وإدراكها. وإنما يدرك لازم من لوازمها. فلا سبيل إلى معرفة ما يفصل النفس النباتية عن الحيوانية وعن الناطقة. وما يقال أنها فصل هو من لوازمها. الناطق يدل على الفصل المقوم للانسان. وهو معنى أوجب له أن يكون ناطقا. والحد على هذا النحو يكون رسما لا حدا. وكذلك الأمر فيما تتميز به الأشخاص وما تتم به الأمزجة. والميت يحمل عليه الانسان باشتراك الاسم فيقال هو الانسان. وحمله غير واجب. فالانسانية تتضمن الحيوانية. ولا يصح أن يحمل على الميت أنه حيوان. وأقل الأشياء التى يحتاج إليها فى تعريف المجهولات شيان معلومان. والموضوع هو الشيء الحامل للصفات. والأحوال مختلفة مثل الماء والجمود والغليان، والثوب للسواد والبياض. فواضح أن المنطق عند الفارابى هو منطق الذهن والطبيعة وما بعد الطبيعة فى آن واحد. وهو

(١) المسائل، المجموع ص ٩٢ ولمحمد عبده مقل فى نفس المعنى فى العروة الوثقى.

نموذج للإبداع الجزئي الحديث الذي يبرز من التفكير في الموضوع^(١).

وتظهر مسائل متفرقة من مبحث الألفاظ مثل الاسم المشكل الذي قد يعنى الاسم المشترك الذي لم يقصد به معنى واحد أو الاسم المتواطىء. وله مسميات عديدة قد لا تتقدم وتتأخر وقد تتقدم وتتأخر مثل الجوهر والعرض، والقوة والفعل، والنهاي والأمر. والأسماء غير المخلصة لثلاثة معاني: العدم مثل جاهل أو أعمى، وضع الشيء عن أمر موجود مثل عدد الزوج، ورفع الشيء عن أمر لم يكن فيه أصلاً، لا في كله ولا في بعضه مثل الله لا ثابت، لا خفيف ولا ثقل. وهي الأسماء السلبية أو العدمية أو الناقصة كما هو الحال في اللاهوت السلبى^(٢).

ويعرض الفارابى للمقولات العشر. فالجوهر والعرض بين المنطق والطبيعات بل وما بعد الطبيعة لأن المنطق منطق وجود، والطبيعة صورية، وما بعد الطبيعة طبيعيات مقلوبة. والسؤال في الجوهر كيف يحمل بالتقدم والتأخر^(٣). والسؤال في العرض كيف يحمل على الأجناس العالية. والفعل والانفعال في الكيفية مقولة واحدة بالعرض ومقولتان بالجوهر. والفعل أثبت، والانفعال أقرب إلى الزوال. فيجمع الفارابى بين الوحدة والاختلاف في نظرة كلية واحدة كالعادة. وليس من المضاف بالرغم من اقترانهما بل من اللزوم. واللزوم أقوى من المضاف. المضاف نسبي (من النسبة) في حين أن اللزوم ضرورى، لا يتوقف أحدهما على الآخر. ومع ذلك، لا يتكافأ في لزوم الوجود. فالفعل أكثر لزوماً من الانفعال. ويعرض الفارابى للمقولات في صيغة تساوية حتى يمكن التحول من النقل إلى الإبداع مثل: هل ينقسم المضاف إلى أنواع ذاتية، وما هي هذه القسمة؟ ويتساءل على النسبة في صيغة "ه". وهل المساوى وغير المساوى الخاص الكم والشبه وغير الشبه الخاص؟ هل المساواة مقولة كمية والشبه مقولة كيفية^(٤)؟

ويتساءل الفارابى: كيف يكون وجود الأشياء العامة وهي الكليات وعلى أى جهة؟ الكليات توجد بالعرض في حين أن الأشخاص توجد بالأساس. الأولوية في الوجود

(١) المسائل، المجموع ص ١٠١-١٠٤/١٠٦-١٠٧/١٧٣-١٧٤، فصوص الحكم ص ١٧٤.

(٢) المسائل، المجموع ص ٩٤-٩٥/١١١-١١٢.

(٣) السابق ص ٩٥-٩٦.

(٤) سبق ص ٩٤-٩٨/١٠٤.

للأشخاص على الكليات. وهو ما يتفق مع النظرية الواقعية فى المنطق. ولا يعنى ذلك أن الكليات أعراض، فالكليات لها وجود فى الذهن. يجمع الفارابى بين النظريتين الواقعية والمثالية كما جمع بين أرسطو وأفلاطون. والكليات ضربان: كلى بالجوهر لا تعرف من موضوعاتها ذواتها، وكلى بالعرض تعرف من موضوعاتها ذواتها. والأشخاص ضربان، شخصى بالجوهر لا يعرف من موضوعاته ذواتها، وشخصى بالعرض تعرف من موضوعاتها ذواتها^(١).

وتتداخل موضوعات المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة مثل الهوية. فهوية الثبىء عينيته ووحده وتخصه وخصوصيته ووجوده المتفرد. له كل واحد لا اشتراك فيه. والهوى معناه الوحدة والوجود ويسمى رابطة لأنه يربط بين المعينين. ومعناه الوجود بالحقيقة. وإذا كان الموضوع اسما مشتركا تغيرت الرابطة بحسب تغير الموضوع فلا يكون واحدا.

وتقوم الشركة فى الصفات كلها إلا الوضع والزمان. فبهما يكون التشخيص. ولما كان الوضع ينتقل فإن التشخيص لا يدوم به. ومن ثم يتشخص الوضع بذاته وبالزمان (وليس بالمكان)، والزمان يتشخص بالوضع. وكل زمان له وضع مخصوص لأنه تابع لوضع مخصوص من الفلك. ويتشخص الوضع بالمكان لأن نسبه لما يحويه مغايرة لنسبة المكان الآخر لما يحويه. والحقيقة أن المشاركة ليست فى الوضع والزمان. كما أن الوضع لا يتشخص بالزمان. إذ قد يكون الوضع خاصا بالجمادى فى حين أن الزمان خاص بالإنسان إلا إذا كان المقصود زمان الفلك، وهو إسقاط من الإنسان على الطبيعة: والزمان لا يتشخص بالوضع وإلا كان خلطا بين الزمان والمكان، بل يتشخص بالفردية والوعى الذاتى.

وتبرز قضية الرابطة بين الموضوع والمحمول فى سؤال: هل قضية الإنسان موجود ذات محمول أم لا؟ وقد اختلف القدماء فيها بين الإثبات والنفى. والفارابى يثبت القولين، كل فى جهة. ففى العلم الطبيعى غير ذات محمول وفى البناء المنطقى ذات محمول. هى قضية فعل الكينونة الشهيرة بين اللغة العربية التى لا يظهر فيها واللغات

(١) السابق ص ٩٤/١١٠-١١١.

الأجنبية التي يظهر فيها. الوجود في اللغة العربية ليس في حاجة إلى إثبات في اللغات الأجنبية لأنه متضمن في الموضوع في حين أنه في حاجة إلى إثبات في اللغات الأجنبية لأن المحمول إضافة معنى. يميز الفارابي بين المنطق والطبيعة كما هو الحال في الرد على جالينوس في التمايز بين العلم الطبيعي والطب. ويتساءل عن المحمول والموضوع في كتاب القياس من أي الأسماء؟ ويرد بأنها من الأسماء المنقولة. الجوهر هو الموضوع، والعرض هو المحمول. لا يوجد إذن فرق في الأسماء بين المنطق والطبيعة، كلاهما يخضع لبنية واحدة^(١).

والمقدمات مكتسبة وليست بالفطرة. ولا يفصل الفارابي كثيراً فيها على عكس تفصيل القضايا، المتضادات والمقابلات. ليست المتضادات مثل البياض والسواد. كما أن العلم بالاضداد ليس واحداً بل من جهات متعددة. فقد يوجد حكمان متناقضان من جهتين مختلفتين كلاهما صحيح. وهي مسألة جدلية من حيث الممكن على الأكثر. أما المقابلان فهما الشئان اللذان لا يوجدان في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد. وهي أربعة: المضافان، والمتضادان، والعدم والملكة، والموجبة والسالبة^(٢).

والجوب والامكان والوجود هي جهات القضايا في المنطق أو تصورات ما بعد الطبيعة. وهي معاني مركوزة في الذهن لا يوجد أوضح منها. سماها المتكلمون منذ الجويني في "العقيدة النظامية" أحكام العقل الثلاثة، الجوب والامكان والاستحالة. وأصبحت في علم الكلام المتأخر أحكام العقل وأحكام الوجود في نفس الوقت. فالمنطق في علوم الحكمة يعادل نظرية العلم في علم الكلام، والطبيعية تعادل نظرية الوجود، والالهيات تعادل نظرية التوحيد والعدل، والانسانيات أي الاخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ تعادل النبوات، أو السمعية، النبوة، والمعاد، والايمان والعمل، والامامة^(٣).

وفي منطق البرهان يتساءل الفارابي: هل تتكافأ الأدلة، وجود دليل للشئ ونقيضه؟ ويجيب الفارابي بأن النفي المطلق والايجاب المطلق خطأ. إنما الأمر في حاجة إلى تخصيص للأمور. فإذا كانت الأمور إما ممكنة أو ضرورية فالممتنعة ضرورية

(١) السابق ص ٩٧/١٠٠.

(٢) السابق ص ٩٦-٩٧/١٠٩-١١٠.

(٣) عيون المسائل، المجموع ص ٦٥.

سلبية، وكأن الممكن يعتمد على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات. هنا لا تكافؤ الأدلة حيث لا يوجد دليل أو حجة. أما الأمور الضرورية فهي التى توجد، أو لا توجد، ويكون الدليل عليها صحيحا، والدليل على نقيضه واهيا. يبدو الفارابى هنا عالما مدققا لا يطلق الحكم. وهو أقرب إلى نفى تكافؤ الأدلة فى الحالتين كما هو الحال فى نظرية العلم فى علم أصول الدين^(١).

والتمثيل هو الحكم بالجزئى على الجزئى لاشتراكهما فى المعنى الكلى حين يكون أحدهما أقل ظهورا من الآخر. والقياس الجدلى هو رد الشيء إلى المشارك له فى علته للحكم بمثل الحكم الذى أوجبه العلة وهو التمثيل. وهو يتداخل مع القياس الشرعى والاشتراك فى العلة بين الأصل والفرع مع أن القياس الشرعى ليس حكما بالجزء على الجزء بل حكما بالأصل على الفرع أى بلغة المنطق بالكلى على الجزئى. وهذا نموذج تركيب الوافد على الموروث^(٢).

ونظرا لارتباط المنطق بالرياضة ظهرت الموضوعات الرياضية متداخلة مع الموضوعات المنطقية. فالنقطة كيفية فى الخط. وهو مثل التربيع لأنها حالة للخط المتناهى. ويعتبر السطح نهاية ومقدارا. وهو ليس مقدار بالجهة التى هو بها نهاية. المقدارية تفترض بعدين مثل الفصل والجنس وليس كالصورة والمادة كبعدين للجهة. والوحدة فاعلة للعدد. لذلك هى جزء له. والنقطة بالمماس. إذا بطلت المماس بالحركة لم تبقى النقطة، ولم يبق الخط الذى النقطة مبدأ له. هنا تتحول الهندسة إلى ميكانيكا، من هندسة ثابتة إلى هندسة متحركة. وكل ما له أول وآخر فنسبته اختلاف مقدارين كالوقت أو عددى كالواحد والعشرة أو معنى كالجنس والنوع. والوجود لا أول ولا آخر له بذاته. والعدد ضربان، أحدهما المعاد وهو النفس أى العقل والآخر المعدود وهى أعيان الموجودات. وكلاهما غير معدود. إنما المعدود هى الأعيان. وما فى الأعيان محدود دون زيادة أو نقصان إلا بالآفة وبالعرض. وما فى العقل غير محدود بقل الزيادة والنقصان بالذات. الأولى كم، والثانية كيف. فالرياضيات أيضاً لا تتفصل عن ما بعد الطبيعة^(٣).

(١) السابق ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) السابق ص ١١٢-١١٣.

(٣) فى الفلسفة الغربية المعاصرة كان السؤال عن العدد عند هوسرل فى "فلسفة الحساب" فى العقل أم -

ولما كانت الموسيقى جزءاً من العلم الرياضى، وكانت الرياضيات والمنطق على التبادل فقد بدأ الفارابى رسالة فى "إحصاء الايقاع" بالاضافة إلى "الموسيقى الكبير". ورسائل ابن سينا واخوان الصفا داخل الرسائل الرياضية. وهو غير كتاب "الايقاعات" أو "الايقاع" أو "فى الايقاع". ويظهر التراكم الفلسفى عند الفارابى بنقد كلام الكندى فى الايقاع على عكس ابن سينا الذى لا يشير إلى أحد من السابقين صمتاً على مصادره. بل إن الفارابى يذهب إلى أبعد من الكندى إلى مصادره عند الموصلى وأبى منصور بن طلحة، مصادر الكندى. ويذكر كتاب الموصلى "تأليف النغم" وكتاب "المؤنس" لمنصور بن طلحة. نقد الفارابى الكندى بأنه قد أسحق دون أن يختبر نفسه. فالعلم عنده تجربة ذاتية بناء على تجارب شخصية وليس نقلاً عن القدماء على عكس ابن سينا الذى حول الفهم إلى حفظ، والابداع إلى تجميع. ومن ثم يكون تطور الموسيقى من الكندى إلى الفارابى هو تطورها الطبيعى من النقل والتقليد إلى البحث والابداع. فقد ذهب على الموصلى أشياء كثيرة مع حذفه بالألحان المسموعة وارتياض دربته بالصناعة العملية كما يذهب على البادى بصناعة لم يسمع فيها شيئاً قبله. عيب الموصلى ربما الابداع الصرف دون تأصيل له فى التراث الموسيقى قبله. ويذكر الفارابى أسماء السابقين تأهيلاً للموضوع فى التراث وذاكراً لمن أتوا بعده مثل الكندى.

ويصحح الفارابى أخطاء السابقين مثل الكندى ومنصور بن طلحة من أجل إكمال العلم. ويراجع التراث الموسيقى، ويبين تقليد التلاميذ للأستاذة، وينعى نقص الابداع. فقد كان الكندى على مذهب إسحق الموصلى. ولما كان الفارابى ضد التقليد فإنه يراجع ويتحقق بنفسه. خطأ التقليد هو الاستمرار فى الخطأ الأول كما أخطأ إسحق وتبعه مقلدوه مثل الكندى ومنصور بن طلحة. فقد ظن الكندى أن بعض الايقاعات غير مستعملة فى عصره، وأن المستعمل هو الذى ذكره إسحق. وقد أخطأ إسحق فى ذلك. لم يتكلم الكندى عن بصيرة وخبرة شخصية بالايقاعات، وإنما تابع إسحق وقده من غير أن يمتحن قول إسحق فى الألحان. كما أنه لم يتأمل أشعار العرب وألحانهم حتى يجرب بنفسه ويقول عن بصيرة، ويحكم عن دراية عما استعمل ومالم يستعمل حتى لا يتابع إسحق فى أحكامه وينقل عن كتبه. ولما كان العلم شعوراً بالموضوع لم يشعر إسحق ومن تبعه مثل الكندى

في النفس وليس في الأعيان.

بالحزج ولا بشيء من ضرابه. فشرط الابداع هو الشعور بالموضوع^(١).

والتراث الموسيقى هو التراث المحلى، من إسحق الموصلى إلى الكندى إلى منصور بن طلحة فى حين لم تذكر بيئة الوافد إلا نادرا^(٢). ويحال إلى البيئة العربية فى بغداد وليس إلى بيئة جغرافية مغايرة. ويتحدث عن أهل زمانه وليس زمان غيره. والموضوع نفسه محلى صرف، وليس الموضوع اليونانى، مستمد مما اشتهرت به بغداد من موسيقى وألحان وغناء. وتبدأ الرسالة بالتراث المحلى وذكر إسحق أول صاحب لهذه الصناعة بالرغم من أن النص مبني من أوله.

وفى رأى الفارابى أن المؤسس الأول للموسيقى هو إسحق الموصلى، وأن المؤسس الثانى هو الكندى الذى أدخل الفلسفة على صناعة الموسيقى لتأسيس العلم والبحث فى القوانين ولكن الكندى أوهم أن ما كتبه مأخوذ عن اليونانيين وسماها بأسماء إسحق. قام الكندى بعملية "التضمن الكاذب"، المضمون من الوافد، واللفظ من الموروث. كان المحلى عند الكندى أضيق نطاقا، والوافد أوسع نطاقا. لذلك اختار الكندى ما اتفق من الوافد مع الموروث من إسحق الموصلى والوافد من اليونان من أجل وضع قوانين الموسيقى وسماها بأسماء إسحق وهى أسماء زمانه. كما أوهم أنها إيقاعات غير التسعة التى يستعملها العرب بل واحدة من اليونان، ولا يستعملها العصر. والإيقاعات التى كتبها الفارابى، وهو أفضل من تمثل الموروث، إنما هى مستمدة من الألحان العربية والأشعار العربية ومتداولة بين ملحنى العرب بالرغم من ذكر الكندى أنها غير مستعملة فى العصر وأن المستعمل هو ما ذكره إسحق مع أن إسحق قد أخطأ فى بعضها، وأن ما أصاب فيه صنف واحد فقط. ولم يؤلف بعد الكندى لحن عربى استعمل فيه إيقاع خارج الألحان القديمة فى زمانه. بل إن الألحان القوية المقننة فى زمانه كانت أكثر مما فى زمن الفارابى. ومع ذلك كل ما ذكره الفارابى كان موجودا فى زمانه وزمان إسحق^(٣).

لم يقتصر الأمر على بغداد حيث عاش إسحق بل امتد إلى خراسان حيث عاش منصور بن طلحة وقد كانا متعاصرين. تبعه الكندى، وقرا كتابه مع أن منصور تبع

(١) الفارابى: إحصاء الإيقاع، نصوص فلسفية ص ٦١-٦٢/٧٥-٧٧.

(٢) الموصلى (١٨)، الكندى (١٣)، منصور بن طلحة، العرب (٧)، اليونان (٢).

(٣) إحصاء الإيقاع، نصوص ص ٧٦-٧٧.

إسحق فى الإيقاعات دون زيادة علم. وثق به الكندى. ولو أنه تأمل الألحان بنفسه لوجد أن معظمها معطل فى الألحان العربية، وأن كثيرا مما ذكر أنها معطلة مازالت مستعملة فى أشعار العرب. للفارابى حس تاريخى، ما هو مستعمل وما هو غير مستعمل من الألحان بالإضافة إلى حس الإبداع، وضرورة ممارسة الموسيقى وليس مجرد نقلها. كان إسحق معذورا لأنه لم يكن صاحب فلسفة ولا مقتضى أثر الفلاسفة، ولا قصد أن ينحو نحوهم، ولا سمع مذاهبهم فى الموسيقى. إنما اجتهد بنفسه أن يلتقط ما خيل إليه من النعم والإيقاع والتي كان على دراية باستعمالها وسماعها. فأنبت ما عرف. وأصاب فى كثير مما كتبه. ولم يبعد فيما أخطأ فيه من الصواب. وهو مشكور عليه. وكل ما كتبه يعد رأيا له صائبا وشاهدا لما أوجبه البرهان التعليمى، يستند إليه ويصلح ما أخل به. ونظرا لإتباع الكندى له فإنه لا رأى له من نفسه عن بصيرة. وذكر أن بعض الألحان مستعملة فى عصره وهى ليست كذلك ولا فى أى عصر سواء بسيطة أو مركبة. وهى التى غلط فيها إسحق، وهى الخفيف والهزج. ويطالب الفارابى بالنظر فى كتاب الكندى المشجر المحقق من صدق حكمه. هنا يبدو الفارابى عالما ومؤرخا، مبدعا وواعيا بالتراث الموسيقى القديم. كما تبدو أهمية الجمع بين الفلسفة والموسيقى مثل الكندى والفارابى لاكتشاف قوانينها وليس فقط ممارستها كإسحق الموصلى. فالحقيقة مشروطة بالبحث النظرى المجرد. ومع ذلك التجربة موصلة أيضا للحقيقة. والأكمل ازدواجها مع البحث النظرى. أما التقليد فليس رأيا، والأفضل المراجعة والتحقق الذاتى وإلا صدرت أحكام خاطئة فى الزمان والتاريخ^(١).

رابعاً: المنطق الصورى (ابن سينا).

المنطق الصورى هو منطق ابن سينا فى موسوعاته الأربع "الشفاء" و"النجاة" و"الاشارات والتنبيهات" و"عيون الحكمة". وهو الذى أصبح نموذجاً لمنطق الفلاسفة. وهو بناء صورى محكم، النقل فيه أكثر من الإبداع، والتحليل الصورى فيه أكثر من التحليل المادى أو تحليل الشعور. وهو الذى فى حاجة إلى إعادة بناء وتغيير مستوى التحليل من المستوى الصورى المجرد الخالص إلى المستوى المادى الشعورى، وتحويله من منطق للقضايا والتراكيب المصطنعة إلى منطق للاستعمال.

(١) السابق ص ٧٨.

١- منطق "الشقاء". وهو المنطق النموذجي للمنطق الصوري المتكامل. لا تتساوى أجزاؤه من حيث المؤشرات والدلالات. فهناك أجزاء أكثر دلالة من غيرها مثل "العبارة" و"القياس" و"البرهان" و"الجدل" و"الشعر". هو حائظ مصمت، لا يمكن النفاذ إليه، باب مغلق لا يمكن الدخول إليه. يحدث عند القارئ رد فعل طبيعي ضد الصورية، ويحيله إلى مادة الفكر وإلى منطق الاستعمال ومناهج البحث. فالمنطق وسيلة وليس غاية، أداة وليس علما. وإذا كانت الأداة غير قابلة للاستعمال فأنها تصبح غاية في ذاتها، تتحجر، وتتيسس مما يدفع المنطقى إلى التحول كلية من الصورة إلى المادة، ومن أشكال القضايا إلى مضمون الفكر.

كان هدف ابن سينا هو عرض الوافد عرضا نسقيا دون سياق وافد أو موروث، ودون غاية أو هدف وكان علوم الوسائل غايات في ذاتها، مجرد تغطية الواقع بمعلومات كما هو الحال في هذا العصر مع الثقافة الوافدة من الغرب. ولابن سينا رؤية كلية للموضوع بالرغم من عرضه لأجزاء المنطق جزءا جزءا. ويعود إلى الفرض الأول حين الاحساس بالتطويل. والسؤال هو كيف عرف ابن سينا ذلك كله، فهمه وتمثله ووعاه وأعاد بناءه؟ هل يستطيع ذهن واحد أن يعي كل ذلك؟ جمع ابن سينا معرفة ثابتة غير متحركة، لا فرق بين رياضة وفلك وهنسة حساب، ومنطق وطبيعيات وإلهيات. هل ساعده آخرون كما يفعل بعض الباحثين المعاصرين غربا وشرقا في ترك المساعدين تجميع المادة لهم^(١)؟

ولا يهم اكتشاف هذا أو ذلك من الأشكال الصورية أو التحليلات المنطقية بل ما يهم هو الموقف الحضاري. فالإبداع لا يأتي على مستوى الغير بل على مستوى الذات. قد يكون هناك إبداع جزئي مستور، ويكون إبداعا فرديا وليس إبداعا حضاريا، تهميشا فرديا وليس موقفا حضاريا مبدئيا. ليست القضية ماذا أضاف لأرسطو ولكن القضية هو تمثيل الوافد، وإعادة عرضه عرضا نسقيا دون شرح أو تعليق أو توجه نحو غاية، ودون حاجة إلى أصول أو فروع، مجرد تمثيل وإخراج. ليس المهم الاكتشافات الصغيرة

(١) ابن سينا في الفلسفة أشبه بهيجل ومثل ابن عربي في التصوف. على الأقل عرف هيجل ذلك من أجل اكتشاف قوانين الحركة والجدل والروح. وإذا كان له أثر سيء فهو من تسرب الفلسفة الاشراقية المتمترجة بالتصوف عبر الغزالي وليس كآثر هيجل في اليوسار الهيجلي خاصة ماركس الشاب.

والإضافات الجزئية حتى لا يدور الإبداع فى كنف الآخر. الموقف الحضارى الكلى شرط الإبداع الذاتى. لا يهم الموضوع بل الموقف الحضارى. فالموضوع كاشف له ومرآة تعكس ما وراء الموضوع. لذلك يدرس "الشفاء" لمعرفة مواطن الإبداع فيه وتجميعها من الإضافات الجزئية والقراءات الشعرية أو اللاشعورية^(١).

ولابن سينا مهمة إصلاحية فى المنطق يقوم بدور التنبيه والتقويم له ويحيل إليه. يخلصه من انحرافات ومما لا جدوى منه بالرغم من تكرارها حسب العادة^(٢). أحيانا يعرض ابن سينا طبقا للعادة وأحيانا يخرج عليها. والنزول حسب العادة يدل على إحساس بالنقد دون أن يحدث، ولغاية تعليمية^(٣). العرض قبل النقد، والعلم قبل التطوير، والتحصيل قبل الاكمال. فى حين يتميز الفقهاء كابن تيمية بالحس النقدى أولا دون ما حاجة إلى عرض أو تعليم. وإذا ما احتاج كابن حزم والغزالي فإنه يستعمل الموروث أداة لعرض الوافد وكان الوافد خارجا من الموروث. لا يقوم ابن سينا بالشرح والتلخيص والتعليق فهذا دور الشراح والمفسرين. إنما يقوم بالمراجعة والتحقق من صدق القول. ويدعو إلى التجربة الذاتية^(٤). ويبحث عن الأصول التى يستند إليها العرض ويضرب له المثل. وإذا ما اكتشف الحقيقة بنفسه فإنه يقوم بنقد الشراح وبعض أخطائهم. ويستدل بأقوال الشعراء، مادة جديد أقرب إلى الفطرة والبدئية لعرض المنطق وإعادة بنائه. ويمكن مقارنة منطق "الشفاء" بمنطق أرسطو لمعرفة كيفية التحول من النقل إلى الإبداع، ماذا أخذ ابن سينا وماذا ترك، كيف قرأ وأعاد بناء الوافد طبقا لحاجات الموروث وتصورات.

(١) يذكر الناصر تواريخ الميلاد والوفاة بالتاريخ الميلادى على طريقة المستشرقين وليس بالتاريخ الهجرى على طريقة الباحثين الوطنيين.

(٢) "وهذه الأشياء إذا أهملت فى القضايا عرض منها مغالطات كثيرة فى القياسات على نحو ما ستذكر من تعليمنا تكيث المغالطين"، العبارة ص ٤٤. بل لهم أن ينحرفوا عن هذا إلى طريقة لهم قريبة من هذا فى هذا الباب، القياس ص ١٣٤. "وهذا رأى سخيى مختلف، القياس ص ٢٩. "وهذا أيضا من غفلاته، العبارة ص ٦٢.

(٣) الشفاء، القياس ص ٤٤/١٣٤، العبارة ص ٥٨.

(٤) "وَجرب أنت بنفسك"، العبارة ص ٦١. "ونحتاج الآن أن نقوم لتحقيق ما يجب من التحقيق من هذا الباب أصولا، ص ٧٩. فأما الحق فيمن من مثالي نمثله" ص ٨١.

و"الشفاء" أقرب إلى الأمالي أى الخطاب الشفاهى على عكس "النجاة" والاشارات والتنبهات، القراءة وليست الكتابة، المقروء وليس المكتوب، الشفاهى وليس المدون، الاملاء وليس التأليف فى حضارة تقوم على التراث الشفاهى. ويعترف ابن سينا ببعض مصادره المدونة وينقدها. ويدل نقده على فهم وإحاطة وعمق. كان يراجع ما ألف. فقد تمت مراجعة القياس بعد حوالى عشرين عاما من صيغته الأولى، وإضافة شروح أخرى عليه بعد التحقق من صحتها ومراجعتها على أصل القياس. ويدرك ابن سينا قضية الانتحال، ليس عن طريق النقد التاريخى للروايات والمصادر بل عن طريق نقد النص ذاته والى أى حد يعبر عن الأصل أو منحرف عنه، غامض، تقرير على الأصل دون مبالغة ودون انحراف عن القصد. وينقد أوجه الفساد فى القضايا وقياساتها وأدلة الانتاج والعقم فيها، وتعدد ضروب أشكالها. وينصح بعدم تعليمها لأنها زيغ وضلال. ويقدم نقدا مفصلا لهذا الكتاب المنحول بأنه لم يعرف الايجاب والسلب فى الشرطيات، وكيف تكون الكلية والجزئية والاهمال، وكيف تتضاد الشرطيات وتتداخل وتتناقض. وأضاف هذا كله إلى المفصلات. واشتغل بعكس الشرطى بنوع واحد. ولم يعرف جميع الاقترانات. كما اقتصر على اقترانات بين المتصلات والمنفصلات ولم يستوفها جميعها. وكثرها فوق العدد الواجب لأن عدد الأشياء الداخلة تحت الحكم واحد وكانها ذات أحكام مختلفة. كان يكفيه أن يرد الحكم الكلى دون تكثير أصنافها بحسب تعدد إيدالات المقدم أو الكمية أو الكيفية التى لا يتغير بتغيرها حكم. وظن بالعقيم أنه منتج، وأن الانتاج لا يحتاج إلى كمال القياس. وظن بالمنتج أنه عقيم، ولم يبين المنتج. وظن أن المنفصل يتميز فيه القالى عن المقدم. وعد التأليفات مرة فى شكل ومرة فى آخر، مقدما المشترك مرة ومؤخرا له مرة أخرى. وظن أن فى كثير من الاقترانات التى لا يوجد فيها الأوسط شيئا بعينه أنه قياس بسيط وهو فى حكم المركب. هذه هى وجوه الزيف فيه^(١). فهل صحيح اعترف ابن سينا

(١) "قد أدبنا ما وضحه من الكلام المختصر فى القضايا الشرطية وقياساتها. وقد كنا علمنا فى هذا الباب فى بلادنا كتابا كبيرا مشروحا غاب عنا فى أسفارنا ومعارفتنا لأسبابنا وكان موجودا فى البلاد التى كنا بها. وبعد أن كنا قد استخرجنا هذا الجزء من العلم بقریب من ثمانى عشر سنة ووقع إلينا كتاب فى الشرطيات منسوب إلى فاضل المتأخرين كأنه منحول عليه فانه غير واضح ولا معتمد ولا مبالغ فيه ولا مبلوغ به الغرض فانه فاسد فى تعريف حال القضايا الشرطية أنفسها وفى كثير مما يستصعبه من القياسات وفى وجوه الدلائل على الانتاج والعقم وفى تعدد الضروب والأشكال لأن مصنفه لم =

أنه غاب عنه أم حفظه ولخصه واعتمد عليه واستعابه من الذاكرة؟ وهو اعتراف في منتصف كتاب القياس وليس في أوله أو آخره. وهل هو صادق الاعتراف؟

ولما كان "الشفاء" عرضا نسقيا للوافد فانه ابن سينا يبدأ المنطق بعرض كتبه كتابا كتابا ابتداء من العبارة بعد إيساغوجي والمقولات مع كثرة الدلالات في العبارة والقياس والبرهان والجدل والشعر. ومن حيث الكم يتصدر القياس كل أجزاء المنطق ثم يأتي بعد ذلك الجدل ثم البرهان ثم العبارة ثم الشعر^(١). والاختصار أفضل من التلويح قراءة وتركيزا ووضوحا وغاية. ومن ثم فالشعر أفضل من حيث الهدف من القياس، وأقرب إلى الإبداع منه إلى النقل في حين أن القياس أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع. والقياس أضخم من البرهان مع أنه أقل أهمية.

أ- العبارة. يحتوى العبارة على مجرد مقالين. الأول مقسم إلى ثلاثة أقسام، والثاني إلى خمسة^(٢). وهو أضخم جزء في منطق القضايا. والعبارة قول جازم لاثبات أمر أو نفيه أو يحتمل الصدق والكذب. فلا يدخل فيه الاستفهام والطلب والتعني. هو القول الخبرى وليس القول الانشائي. وبالرغم مما يبدو عليه من نقل إلا أن ابن سينا

= يعرف بالإيجاب والسلب في الشرطيات، والكلية والجزئية والاهمال كيف يكون وكيف تتضاد الشرطيات، وكيف تتناقض، وكيف تتداخل. بل أضاف هذا كله إلى أجزاء المتصلات واشتغل من عكس الشرطى بنوع واحد. ولم يعرف جميع الاقتترانات بل اقتصر على اقتترانات بين متصلات ومنفصلات. ولم يستوف جميعها، وكثرت فوق العدد الواجب لأنه عند أشياء داخلة تحت حكم واحد كاشياء ذات أحكام مختلفة. وإنما يجب أن يورد الحكم الكلى فيها فيكفيه تكثير اصنافها بحسب تحديد ابدالات المقدم أو نال باختلاف الكمية والكيفية لا يتغير بتغيرها حكم. ثم ظن بكثير من العمم أنه منتج وخصوصا أول ما بعده في الكتاب. ثم ظن بكثير من هذه العمم بأنها ظاهرة الانتاج لا تحتاج إلى بيان لكمال قياساتها. ثم ظن في كثير من المنتجات أنها عقم. ثم لم يصب في إيانة كثير من المنتجات المحتاجة إلى بيان بل سلك سبيلا غير سديد. ثم ظن أن المفصل يتحيز فيه تال عن مقدم حتى عد التأليفات منه مرة في شكل ومرة في شكل آخر لأنه في أحدهما قدم المشترك فيه وفى الآخرة آخره. ثم ظن في كثير من الاقتترانات التى ليس الأوسط فيها شيئا بعينه أنه قياس بسيط لأنه يلزم منه شيء بقوة وسط واحد بعينه، وذلك فى حكم القياس المركب لأن القياس البسيط وسطه واحد بعينه بلا اختلاف. فهذه واشباهها وجوه زينة فى ذلك الكتاب، القياس ص ٣٥٦-٣٥٧.

(١) القياس تسع مقالات (٥٨٠ص)، الجدل سبع مقالات (٢٩٥ص)، البرهان أربع مقالات (٢٦٠ص)، العبارة مقالان (١٣١)، الشعر ثمانية فصول (٥٣).

(٢) الأول ٧٥ ص، والثاني ٥٦ ص.

أدخل عليه بعض التعديلات قبل أن يحاول الإبداع الخالص في "منطق المشرقيين" بالرغم من غلبة النقل عليه بعد إعلان النوايا في المقدمة عن ضرورة إبداع منطق خاص بالمشرقيين على خلاف منطق اليونان. أولا توسع ابن سينا في القضايا والأقيسة الشرطية. ثانيا، فصل بين المنطق كعلم وبين الجوانب الانشائية فيه. فالاثبات سابق على النفي منطقيا وليس لأن الإيجاب أشرف من السلب "فهذا نوع من العلم لا أفهمه ولا أميل إلى فهمه". كما يفرق ابن سينا بين المحصلة والمعدولة (التي لا يكون النفي فيها للمحمول) كما فعل المشاؤون المتأخرون. ثالثا أهمل العرب القضايا ذوات الجهة وهي الوجوب والامكان والامتناع لأنها أفضل في الميثاقيزيقا. عرضها ابن سينا في "النجاة" والإشارات والتنبيهات. وهي تعادل أحكام العقل الثلاثة في علم أصول الدين. رابعا، أضاف ابن سينا في تقابل القضايا حصر أنواع القضايا وجعلها أربعة: التناقض، والتضاد، والتداخل تحت التضاد، والمتداخل مع التركيز على الأول لأنه أوضحها وأقواها. وقد اعتنى أرسطو بالأول والثاني، واعتبر الثالث لفظيا لا منطقيا، وأهمل الرابع تماما. ولم يشر أرسطو إلى العكس كثيرا إلا في كتاب القياس. والعكس هو جعل المحمول موضوعا، والموضوع محمولا مع بقاء السلب والإيجاب، والصدق والكذب. ويتناول ابن سينا في القضايا ذوات الجهة زيادة على أرسطو، وينتهي إلى أنواع العكس الثلاثة وهي:

أ- الكلية السالبة والجزئية الموجبة تتعكسان عكسا بسيطا.

ب- الكلية الموجبة تنعكس بالعرض.

ج- الجزئية السالبة عكس النقيض^(١).

ويرفض ابن سينا إدخال فكرة الكم في المحمول لأنها تخرجه عن طبيعته، وتتناقى مع فكرة الحمل الأرسطية. كما أن القضايا التي يسور محمولها منحرقات عن أرسطو ومن وضع الشراح. يدافع ابن سينا عن أرسطو ولا يتبعه. وأراد التحرر منه والاستقلال عنه في الرأي في ميدان تابع فيه الفلاسفة المعلم الأول، وهو المنطق^(٢). وقد يكون كتاب

(١) الشفاء، العبارة ص ك - ن.

(٢) ولم يشغل بها المعلم الأول بل الواردون من بعده، المحبون للتكثير، الموجبون على غيرهم =

العبارة أكثر أجزاء الشفاء دلالة لما به من روح الفارابي المنطقي وإبداعاته الجزئية المتناثرة داخل النسق المنطقي.

ومع ذلك، يدل إعادة عرض ابن سينا في كتاب "العبارة" على توجهه من المعنى نحو اللفظ، وجعل المنطق تحليلاً في اللفظ وليس تحليلاً للمعنى وكأنه أقرب إلى أبي سعيد السيرافي من إلى متى بن يونس في المناظرة الشهيرة بين النحو والمنطق التي يرويها أبو حيان. يحول ابن سينا المنطق إلى نحو كما فعل الفارابي من قبل، ويقرأ منطق أرسطو قراءة لغوية، ويكتشف أن أرسطو لم يدخل الأداة. فالكلام اسم وفعل وحرف، وكان الواقد المنطقي الصوري يعاد تركيبه على الموروث في علم أصول الفقه. وإن لم يكن ابن سينا قد عرف اليونانية إلا أنه يقوم بمقارنات لغوية معتمداً على معرفته بالعربية والفارسية. كما قارن بين الجملة اليونانية والجملة العربية، والتخلى عن بنية الجملة الواحدة وتبنى بناء الجملة الموروثة حتى أنه ليتعد عن أرسطو. فليس الانتصاق بأرسطو هو المقياس لأن كتاب "العبارة" ليس شرحاً أو تلخيصاً أو جامعاً بل هو عرض أو تأليف في الواقد من أجل إيجاد نسق متكامل له لنقده أو إعادة بنائه.

ويكتشف ابن سينا غياب الرابطة في اللغة العربية في القضية الحملية وكما نيه على ذلك الفارابي من قبل دون الإشارة إليه نظراً لصمت ابن سينا عن مصادره^(١). وقد ذكرت صراحة في اللغتين اليونانية والفارسية لأن فعل الـ يكون فيهما يتجرد عن الزمان في حين أن القضية الشرطية في اللغة العربية تذكر فيها الرابطة مثل اللغة اليونانية. لم يحل أرسطو الرابطة واقتصر في ذلك على الحملية.

والقضية التي شغلت مبحث العبارة هي: هل اللغة توقيف أم اصطلاح؟ ويميل ابن سينا إلى الاصطلاح ليس تبعية لأرسطو ولكن كموقف مضاد للأصوليين ونظراً لحاجة التوقيف إلى الاصطلاح، وأن الاصطلاح أقرب إلى العلم، والعلم حكمة، في حين أن التوقيف أقرب إلى الدين. وهي مشكلة أصولية وليست مشكلة أرسطية. تظهر في بداية تحليل اللغة والبحث عن نشأتها في أول مباحث الألفاظ عند الأصوليين. وهي في الكتابة

= الشروع فيما لا يعني اضطراباً إلى الموافقة، العبارة ص ٥٦.

(١) وهو ما أبرزه عثمان أمين في عصرنا وجعله خاصية للغة العربية ضمن سمات الجوانية. انظر الجوانية ص ١٤٩-١٨٤، وأيضاً فلسفة اللغة العربية ص ٢١-٥٦.

فى تفسير نشأة الكتابة وليست فى المنطق. فالاعلام اثنان، نطق وكتابة، بالرغم من تعود المفسرين تفسير «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» بالنطق أكثر من الكتابة. الاعلام الأول بالنطق والاعلام الثانى بالكتابة لاعلام الغائبين. والكتابة بداية من الله وبإلهام منه^(١).

فابن سينا أقرب إلى الاصطلاح من عدم رفض التوقيف. يبين عدم كفاية التوقيف دون الاصطلاح، والدين دون الحكمة، والنقل دون العقل. وحتى لو كان التوقيف صحيحا فإنه لا يكفى دون أن يصرح ابن سينا بعدم كفاية الاصطلاح. إذا كان التوقيف افتراضا فإن الاصطلاح واقع. التوقيف احتمالات، والوضع احتمال واحد. إذا كان اللفظ توقيفا على الاحتمال فإن الحرف اصطلاح على اليقين. التوقيف بداية ميتافيزيقية، والاصطلاح مشاهدة عيانية. التوقيف فى الماضى، والاصطلاح فى الحاضر. يتغير التوقيف، ولا يضمن الاستمرار إلا الاصطلاح. بل قد يصعب التوقيف، ولا يبقى إلا الاصطلاح. والتراضى بين الافراد فى الاصطلاح غير ضرورى بعد تحول الأمر إلى ظاهرة اجتماعية عليه لا مشخصة. عيب التوقيف أنه مشخص. المعلم الأول فى التوقيف هو الله، وليس أرسطو، معلم واحد، والتوقيف متعدد طبقا للمجتمعات. وعلى هذا النحو ينتقل ابن سينا بحساسية شديدة من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الانسان، ومن النقل إلى العقل.

هناك إذن ثلاثة أشياء: اللفظ، والمعنى فى النفس، والحرف أول الكتابة. يتحول للمعنى النفسى إلى لفظ دال على معنى. ثم يتحول إلى حروف مكتوبة دالة على معنى. وهو أدخل فى علم صناعة اللغة والكتابة، ولا يتناوله المنطقى إلا عرضا. وظيفة

(١) وقد وقع الاضطراب إلى الاعلام الثانى للغائبين فى المستقبل كتابة بتكوين ما علم شفاهما من قبل، وإضافة ما يعلم فى المستقبل فتكمل المصلحة والحكمة الانسانية بالاشتراك. فإن أكثر الصنائع تتم بالتواصل بين اللاحق والسابق، واستتباط المتأخر من المتقدم كى ينتفع به الآتون من بعد. لذلك اخترعت الكتابة بهداية وإلهام إلهى لاجراج الصوت عما يدل على ما فى النفس من آثار. والتي فى النفس معان ومقاصد كما أن الآثار قياسا على الالفاظ معان. تكل للكتابة على اللفظ فى تركيب واحد محاذ توخيا للسهولة. وسواء كان اللفظ بوحى وإلهام من عند الله عن طريق والبعض من طريق آخر فالكل قائم على التوافق أى موافقة اللاحق السابق دون إلزام من فرد أو جماعة بصرف النظر عن طريقة معلم أول. فدلالة الالفاظ إنما تمت بالتعارف بسبب تراض المتخاطبين ليست ضرورة سواء كان ضروريا من عند الله بحسب المعلم الأول أو من جهة أخرى لأنها دلالة اصطلاحية، قبول الثانى من الأول وهو معنى التوقيف والمواطأة دون الزام بذلك. فقد تختلف الالفاظ بتغير التوقيف والمواطأة، الشفاء، العبارة ص ٣-٤.

المنطقى معرفة حال اللفظ من جهة دلالاته على المعانى المفردة والمؤلفة ليتوصل بها إلى حال المعانى أنفسها من حيث يتألف منها شئ. يفيد علماً بمجهول.

ويظهر البعد النفسى فى كتاب "العبارة" تحويلاً للمنطق من المستوى الصورى إلى المستوى النفسى كما فعل إخوان الصفا من قبل. وابن سينا يجعل هذا التحول فى علم آخر غير المنطق، يتناول كيف تتصور النفس صور الأمور، وكيف يحصل فيها ذلك، وما الذى يعرض للصور وهى فى النفس وهى خارج النفس، وما الفاعل سبب إخراج قوة التصور إلى الفعل. ويعنى بذلك علم النفس. فالمنطق الصورى يرد إلى المنطق النفسى.

ومما لا شك فيه أن منطق ابن سينا يتسم بالاسهاب والغموض فى آن واحد على عكس منطق الفارابى الذى يتسم بالتركيز والوضوح. أسلوبه صورى خالص، يفقد سمات الأسلوب العربى الموجز الواضح الذى يؤثر فى النفس، ويعتمد على التصوير الفنى. وتتحول احتمالات الفكر وكأنها ألعيب الكراسى الموسيقية فى أشكال العبارات بحيث يصبح الفكر مقلوباً على نفسه وكأن تحليل صورة الفكر غاية فى ذاتها، وليس متوجهاً نحو الواقع أو المخاطب للتأثير فيه كما هو الحال فى منطق الوحى^(١). وتتحول القضايا وكأنها أبيات شعر دون تجربة شعرية ودون أصل الشعر ومادته^(٢). ويشعر ابن سينا نفسه بذلك حين يخرج المنطق من كونه منطقاً ليصبح أشبه بالمماحكات الجدلية. ويتبع ابن سينا فى ذلك ما جرت عليه العادة^(٣).

ب- القياس. ونظراً لاتباع ابن سينا منهج العرض فإنه يكاد يلتقى مع أرسطو

(١) مثل: الانسان يوجد عادلاً

الانسان يوجد لا عادلاً

الانسان يوجد جائراً

الانسان ليس يوجد عادلاً

الانسان يوجد لا عادلاً

الانسان ليس يوجد جائراً

العبارة ص ٨٥.

(٢) مثل: كل إنسان يوجد عادلاً

لا واحد من الناس يوجد جائراً

لا واحد من الناس يوجد لا عادلاً

لا واحد من الناس يوجد عادلاً

كل إنسان يوجد جائراً

كل إنسان يوجد لا عادلاً

السابق ص ٩١.

(٣) "وقد اعتيد أن يختتم هذا الفن من المنطق بشئ ليس للمنطقى من حيث هو منطقى إليه حاجة وهو أشبه بالمباحثات الجدلية"، السابق ص ١٢٤.

فى كتاب القياس خطوة خطوة. إلا أنه أغزر مادة، وأكثر تفصيلا بعد أن ضم إليه بعض شروح المتقدمين والمتأخرين. فاختلطت الأرسطية بالمشائية كما هو الحال فى العصرين الهلنستى والمسيحى فى العصور الوسطى المتقدمة والمتأخرة. حاول ابن سينا عرض قياس أرسطو عرضا دقيقا. وأحيانا يأخذ عبارته بنفسها.

وابن سينا ليس مؤرخا يفصل بين ما لأرسطو وما للشرح، ويميز بين ما لأرسطو والشرح من ناحية وبين قراءته هو لهما وإضافته عليهما من ناحية أخرى. هذا التمييز بين الموضوعى والذاتى لا وجود له فى القراءة، إعادة بناء الآخر من منظور الأنا، وإعادة تركيب الواقع على الموروث. ومن ثم قد يعزى لأرسطوطاليس ما ليس له. وقد يعزو لنفسه ما لأرسطو. ليست مهمة الحكيم التاريخ بل البنية. ولا يهم إذا كانت معلومات ابن سينا التاريخية محدودة أو خاطئة أحيانا مثل أن أرشميدس لم يعرف المنطق فى زمانه مع أنه أتى بعد أرسطو بمائة عام لأن مهمة ابن سينا ليس التاريخ بل البنية^(١). لذلك يصعب التمييز بين ما للمعروض وما للعارض، ما للموضوع وما للذات، ما لأرسطو وما لابن سينا طبقا لعلم القراءة بما فى ذلك ضرب الأمثلة إلا إذا كانت واضحة متميزة، يونانية أم عربية. لا يتعامل ابن سينا مع أشخاص بل مع نصوص. ولا يتناول مؤلفين بل أعمالا. فيذكر كتاب "الأصول" فى الهندسة دون إقليدس^(٢). وقد يصل التعميم والاختفاء إلى أقصى درجة. تجاوز قول فلان وفلان من ناحية الألفاظ وتوجه مباشرة إلى بنية الخطاب^(٣).

وإذا كان القياس إما اقترانيا أو استثنائيا وكان الافتراضى إما حمليا أو شرطيا وكان الشرطى إما متصلا وإما منفصلا فإن أرسطو لم يفصل فى الشرطيات. وقد تدارك ذلك ثاوفرسطس والرواقيون. وأخذ عنهم ابن سينا مع بعض التعديل. وأثر الشرطيات لأنها أقرب إلى الاستعمال، وأشد علوقا بالطبع. فالفطرة أحد موجهات ابن سينا فى القياس. ويشير ابن سينا إلى أنه وقع فى يده كتاب فى الشرطيات يعزى إلى الاسكندر الأفروديسى أو فاضل المتأخرين. ويلاحظ أنه غير واضح، مملوء بالأخطاء، ويرجح أنه منحول.

(١) المعية الزمانية Synchronism، التتالى الزمانى Diachronism وهو ما أفعله أنا أيضا ترجيحاً للبنية على التاريخ مما يدل على بداية تحول فكرنا المعاصر من مرحلة النقل إلى مرحلة الابداع.

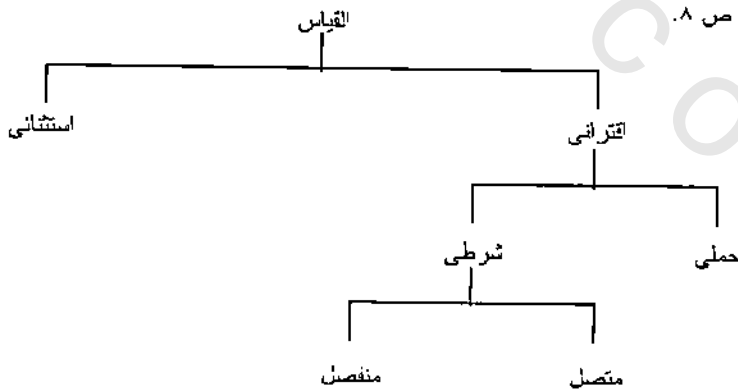
(٢) الشفاء، القياس ص ٤٣٣.

(٣) "وما علينا أن نناقش فى الألفاظ ونصر على أن قائلنا قال عن كذا دون كذا" السابق ص ١١٤.

وينتقص ابن سينا القياس الاستثنائي. وهو جانب هام فى المنطق الرواقى. لا يعرض ابن سينا إذن القياس على نحو "محايد" بل يوجهه طبقاً لأهدافه وبواعثه واهتماماته وربما طبقاً لسياقه الحضارى^(١).

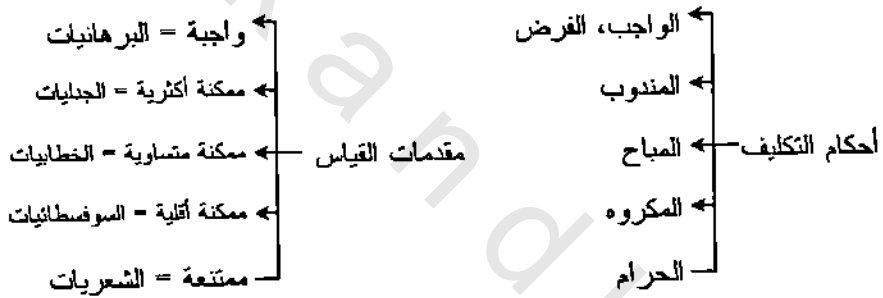
ولا يقلل ابن سينا إلا الأشكال الثلاثة للقياس، والأول أكملها. ويرفض الثانى وهو الرابع لأنه بعيد عن الطبع، ولا تكاد تسبق قياسيته إلى الذهن، وفى إثبات مجيبه كلفة وصنعة. والأخيران أقل وضوحاً من الأول. فالطبع أى الفطرة مقاييس الحكم على أرسطو. كما ابتعد ابن سينا عن أرسطو، وحاول حصر أشكال القياس على أساس مدى انطباق الحد الأوسط على الطرفين، وبالتالي لا توجد إلا أشكال ثلاثة. وقد وضع جالينوس فاضل الأطباء الشكل الرابع خروجاً على أرسطو. وتوسع فيه ثاوفرسطس. عرفه أرسطو ولكنه لم يعترف به. ومن ثم يأخذ ابن سينا صف أرسطو ضد الشراح. ويعتبر أن نظريته فى القياس كاملة لا تحتاج إلى زيادة أو نقصان، ومطابقة للعقل والفطرة، وهما مقياسا الوحى. وأحياناً يتبع ابن سينا الشراح السابقين خاصة ثاوفرسطس والرواقيين، ويعزو أقوالهم لأرسطو لأن المعلم الأول أعظم من أن ينسى شيئاً. وإن تعارض أرسطو مع الشراح يرجح أرسطو طبقاً لقواعد التعارض والتراجيح فى علم الأصول إذا ما تعارض القرآن والسنة وترجيح القرآن. ويعيب ابن سينا على جالينوس أنه خطأ أرسطو فى مقال ورد فى كتاب "النفس". فجالينوس له سبق فى الطب، ونكوص فى المنطق مثل ما فعل الفارابى فى الرد على جالينوس فى نقده لأرسطو. وفى القياس يبدأ ابن سينا والمناطق العربية بالصغرى ثم بالكبرى ليس أثراً من أمثلة أرسطو فى

(١) السابق ص ٨.



الشكل الأول ولكن تبعا لأصول الفقه والقياس التمثيلي، حكم الجزء على الجزء. لذلك عقد ابن سينا فصلا للقياسات الفقهية مبينا الصلة بينها وبين التمثيل المنطقي وإلى حد يكون التمثيل أوفى طرق البرهنة^(١).

ويحيل ابن سينا في كتاب القياس إلى الجدل والسفسطة وكأنهما أسبق وجودا. فترتيب المنطق إذن ليس هو ترتيب التأليف، والبنية غير التاريخ. فنقيض القياس هو الجدل مما يل على وحدة أجزاء المنطق، منطق اليقين ومنطق الظن. والقياس الكلي قبل الأقيسة الخاصة البرهانية والجدلية والسوفسطائية والخطابية والشعرية. ويضع ابن سينا نظرية ممكنة في تصنيف القياس بناء على مقدماته، وينتهي إلى وجوه خمسة ذات فائدة في الحياة العامة ومصالح المدينة تعادل لا شعوريا أحكام التكليف الخمسة، ومستمدة من أبي حيان دون ذكره وهي:



وبدل هذا التصنيف على إمكانية تركيب الوافد على الموروث وقياسات المنطق في أحكام التكليف، وهو إبداع شعوري أو لا شعوري من ابن سينا. وأحيانا يصنف ابن سينا كتب المنطق إلى ثلاثي: المقولات، والعبارة، والقياس، وإلى خماسي: البرهان، والجدل والسفسطة، والخطابة، والشعر. الثلاثي مقدمة، والخماسي نتيجة كما هو الحال عند الفارابي ودون ذكره. كما يقال الممكن عند العامة على معنى هو مطابق لمعنى غير الممتنع، وعند الخاصة على معنى آخر مطابق لمعنى غير الضروري. هناك مستويات عدة للمنطق طبقا للعامة أو الخاصة. وهي قسمة إسلامية في علم أصول الدين وعلوم الحكمة والتصوف. وهناك وحدة في فكر ابن سينا تتخلل أعماله كلها بالإضافة إلى طابعها

(١) وقد بدأ المنطقة في العصر الوسيط والمنطقة المحدثون بالكبرى قبل الصغرى مثل أرسطو.

الموسوعي. ففي القياس بحال أيضا إلى حى بن يقطان^(١).

ويغلب على القياس الطابع الصورى الرياضى العام حتى أن المنطق لم يعد فكرا بل أصبح رياضة خالصة مجرد معادلات رياضية فى تلازم المقدمات الشرطية وتقابلها. لذلك يبدو ابن سينا منطقيا لنفسه وليس مفكرا للآخرين. المعركة غير واضحة، من ضد من وبأية وسيلة ولأية غاية؟ وذلك على عكس علم الكلام وصراع الفرق^(٢). كما يبدو مسار الفكر وراء هذا الكم الهائل من التجميع لمواد مصممة لا غاية فيها ولا اتجاه. فقد بين ماهية القياس وضروبه، والفرق بين البسيط منه والمركب، والفرق بين الصحيح وغير الصحيح حتى يتم الانتقال به واكتسابه وتطبيقه. والطريقة المسهية التى اتبعها ابن سينا فى أشكال القياس لا يقدر المتعلم على تعلمها أولا ثم تطبيقها والاستفادة منها فى حياته العملية ثانيا^(٣). وأحيانا يبدو مسار الفكر جريا وراء العادة، نقلا لا إبداعا^(٤). ويخلو كتاب القياس من أى إطار ببنى موروث أو سياق حضارى إسلامى وكأنه مجرد اجترار للوافد له باستثناء الفصل الحادى والعشرين عن القياسات الفقهية والتعليلية.

واتباع ابن سينا طريقة القسمة ليس من أرسطو أو أفلاطون بل هو أحد طرق العلم فى فى الموروث كما وضح عند إخوان الصفا. استعملها أرسطو كما استعملها

(١) السابق ص ٤٥٣/١٦٢/٢١٨.

(٢) فصل فى القياسات المؤلفة من الحمية والشرطية فى الشكل الأول والحمية مكان الكبرى فى الأشكال الثلاثة، الشفاء، القياس ص ٣٢٥-٣٣٦. وأيضا فى القياسات المؤلفة من الحمية والشرطية والحملى فيها مشاركا للمقدم فى الأشكال الثلاثة، ص ٣٣٧-٣٤٨، والمعادلات الرياضية ص ٣٦٣-٣٧٢، وأيضا فى المقدمات الشرطية المنفصلة، وتقابل بعضها ببعض، وبالمتصلات، وحال التلازم فيها، معالات رياضية ص ٣٧٣-٣٧٦ وكذلك تحول الفكر إلى معادلات رياضية فى عكس القياس ص ٥١٣-٥١٦.

(٣) وقد اشتغلنا إلى هذا الحد بتبيين أن القياس ما هو، وكم ضروره، وما الفرق بين بسيطه ومركبه. وليس يكمل انتفاعنا بأن تعلم القياس الصحيح من غير الصحيح إذا لم تعلم كيف نكتسبه ونحصله. وذلك لأننا إذا احتجنا إلى معرفة شىء بالقياس لم يكفنا أن نعلم أن القياس ما هو. ويكون مثلنا كمثل من يعلم أن الدواء النافع لعله ما هو. وهذا لا يكفيه فى شفاء العلة ما لم يكن يعلم من ذلك وجه طلبه وتحصيله واتخاذ. فإنه إن اتفق أن صادفه معمولا محصلا انتفع به وإن لم يتفق ذلك بقى متميزا لا ينفعه علمه بماهيته وكيفية فى حاجته السانحة. فحرى بنا أن نشتغل بتعريف كيفية اكتساب القياس اشتغالا على وجه كلى، السابق ص ٤٤٦.

(٤) لكن العادة جرت فى استعمال الخلف وذلك فى القليل والكثير والغالب ما قلناه، السابق ص ٤١٠.

أفلاطون. وينظر ابن سينا إلى الحد الأوسط من ناحية المفهوم والماصدق معا للجمع بين الأجزاء في منظور كلي واحد كما جمع الفارابي بين أفلاطون الالهى وأرسطوطاليس الحكيم^(١). وظل فصل الاستقراء في القياس صغيرا للغاية ما دام "الشفاء" عرضا للوافد. فهكذا حجمه في منطق أرسطو^(٢). والاضافة ليست في علوم الحكمة بل في علم الأصول وعند الفقهاء الذين نقدوا صورة المنطق الأرسطي ووضعوا منطقا حسيا استقرائيا جديدا كما فعل ابن تيمية. وربما لم تكن لدى ابن سينا مادة استقرائية واحدة كما كان لديه في القياس من جالينوس والاسكندر وثامسطيوس واوديموس وغيرهم.

ويظهر البعد النفسى على استحياء، انتقالا من المنطق الرياضى إلى المنطق النفسى بالاحالة إلى أفلاطون ونظريته في أن التعلم تذكر، وقسمة المعرفة إلى عامية وخاصة، بالقوة وبالفعل، بالكلى والجزئى، ودور الوهم والظن. ويدخل ابن سينا مادة حية في أشكال القياس من أفلاطون أيضا. كما يختار أمثلة من علاقة الحبيب بالحبيب والعذرية والجسدية للتخفيف من حدة صورة الأقيسة وأفعال المحبة بلا جماع أثر في المحبة من الجماع، والأفضل هو الكمال مما يضع سؤالا عن أشكال القياس وسلم القيم بين المنطق والأخلاق^(٣).

وتبدو آليات الابداع المحدود في طريقة الربط بين الفقرات، الاعلان عما تم في السابق، وعما يتم حاليا وعما سيتم في المستقبل. وقد يتم الجمع بين الماضى والحاضر أو بين الماضى والمستقبل أو بين الحاضر والمستقبل^(٤). ويؤخذ الموضوع ثم يترك ثم يعاد اليه بعيدا عن التطويل والاستطراد^(٥). كما تظهر بعض الفقرات إعلانا عن بداية أو نهاية. وكلها ربط مفتعل بين فقرات أغلبها تجميع. ويظهر أسلوب المسلمين في تخيل الاعتراض سلفا والرد عليه سلفا^(٦). وتظهر فقرات رابطة أخرى للبيان والكشف

(١) وذلك على عكس الصراع بين أنصار المفهوم وأنصار الماصدق في الغرب بناء على العقلية التجزيئية، مقدمة في علم الاستقراء ص ٦٤٢-٦٦٤.

(٢) الشفاء، القياس ص ٥٦١-٥٦٧.

(٣) السابق ص ٥٤٥-٥٤٨.

(٤) السابق ص ٣٢٥/٣٩٧/١٩٧/٣٢٠/٣٧٣/١٨١/١٩٦/٢١٧/٢٧٠/٢٧٢/١٣٤.

(٥) السابق ص ٣٧٦/٣٨٩/٢٦٠/١٧١/٢٨٣.

(٦) السابق ص ٣٩٥/٢٨/١٥٠/١٨٦/٢٠٧/٢٧٨/٢٣٣/٢٦٥.

والتوضيح والشرح فى الماضى والحاضر والمستقبل^(١). وتظهر فقرات لمخاطبة القارئ. فالكتابة رسالة له كى يتحقق مع المؤلف من صدق القول^(٢).

ويظل كتاب "القياس" فى النهاية بغير ذى دلالة كبيرة إلا بعد فحص وتعمق واستقصاء، لأنه لأول وهلة يخلو من موروث صريح، آية أو حديث أو علم إسلامى. ولو كان "الشفاء" قد كتب بناء على طلب فى التأليف فى الوافد فىل يمكن ذلك دون إطار الموروث لامكانية التعريف بالوافد فى بيئة مغايرة؟ وبالتالي يظل إخوان الصفا هم الذين قاموا بذلك على أفضل وجه، صب الوافد فى الموروث، ووضع الخارج فى الداخل، ووضع العقل فى النقل بالرغم من اختيار الاخوان تيارا واحدا من الموروث لصب الوافد فيه وهو التيار الاشراقى الصوفى، النفسى الالهى.

ج- البرهان. وكتاب "البرهان" مقسم إلى أربعة مقالات متساوية تقريبا. يخلو من عناوين فرعية مما يدل على غياب التصورات والموضوعات^(٣). وكان من الكتب الممنوعة قراءتها لأنه عقل صرف، قد يمثل خطورة على النقل. وقد اعترف الفارابى، معلم ابن سينا بذلك، أنه قد تعلم إلى آخر كتاب البرهان. وكان الجزء الذى لا يقرأ بعد الأشكال الوجودية عند النصارى ثم قرأه المسلمون ابتداء من الأشكال الوجودية^(٤). وقد تناول ابن سينا فى باقى موسوعاته بالإضافة إلى الحكمة العروضية، "الحكمة العلانية" (بالفارسية) وفى "القصيدة المزوجة" فى المنطق وفى "منطق المشرقيين".

و"البرهان" يحاذى قول المعلم الأول كأنه يفسره أو يلخصه. وفى نفس الوقت

(١) السابق ص ٢٧/١٧١/٢٦/٤٧٨.

(٢) السابق ص ٢١٧/٤١٦/٤٠٧.

(٣) لم يحاول الناشر فى مقدمته وضع كتاب البرهان فى سياقه الحضارى. ولكتفى بالعرض والتكرار للموضوع من الخارج بداية من أرسطو وليس من ابن سينا، من الوافد وليس من الموروث، من الفروع وليس من الأصل لاثبات الحكم الشائع فى الاستشراق، تبعية ابن سينا لأرسطو، لجمهور استشراقى وكان الناشر مستشرق أو باحث غربى يستشهد بالشراح الغربيين، ويثبت براعته وقدرته على فهم حضارتين، حضارة الأنا، الغرب، وحضارة الآخر، الغرب أيضا. وقد وضع أيضا هذا الموقف الحضارى فى "أرسطو عند العرب"، أرسطو هو الأصل، والعرب أو المسلمون هم الفرع، ص ٢٨.

انظر دراستنا: الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنية عمل، حوار الأجيال ص ٢٩٧-٣٩١.

(٤) الشفاء، البرهان ص ٣٢.

يستطرد في بعض المواضع لإكماله ودفعه إلى أقصى حدوده ونتائجه القصوى. أرسطو نقطة البداية وليس نقطة النهاية. هو ليس تفسيرا لأنه لا يتابع النص جملة جملة، ولا يتعرض للمسائل اللغوية، ولا ينقل من النص المعروف. وهو ليس تلخيصا مثل ملخصات ابن رشد لأنه أكبر من النص الأصلي بمقدار الضعف. لم يتقيد بترتيب الأصل بل يتبع طريقة أكثر منطقية، ويضيف أشياء من تفكيره الخاص. ويطلق لنفسه العنان اعتمادا على تفاسير اليونان أو شرح الفارابي^(١).

ومصادر البرهان معروفة أكثر من مصادر القياس، نص أرسطو، بعض الشراح اليونان مثل ثامسطيوس، وبعض نصارى العرب مثل يحيى النحوى، وأبو يحيى بن إبراهيم المروزي، وابن الخمار، وأبو بشر متى بن يونس، وقويرى، وبعض الشراح المسلمين مثل الكندى والرازي والفارابي بالرغم من أن ابن سينا لم يذكر اسم شرح أو شارح. كان فى عراك مع شراح أرسطو العرب، من بغداد مدينة السلام لضعف هؤلاء البغدادية، ونقصيرهم وجهلهم وسهو المفسرين باستثناء الفارابي والشرح اليونان^(٢). وابن سينا على وعى تام بتطور المنطق من المتقدمين إلى المتأخرين. فقد غفل المتأخرون ما وصل اليه المتقدمون، وأسأوا تأويل أقوالهم طبقا للتصور الموروث اللاشعورى عند ابن سينا، أن السلف خير من الخلف، وهو سبب اختلاف ابن سينا مع المفسرين، مع أنه أيضا من الخلف.

ويبدو أن ابن سينا كان على قرب من النص المترجم نظرا لظهور مصطلحات النقل كما كانت تبدو عند الكندى مثل برهان اللم والهلية بالرغم من بعد السافة الزمنية بين مرحلة النقل ومرحلة التأليف. فالاشكال الأدبية أنماط حضارية بصرف النظر عن الزمان. ومع ذلك يظل السؤال: ما الجديد فى "البرهان"؟

يشهد تلميذه البوزجاني أن منطق "الشفاء" بدأ من أرسطو ولكنه لم ينته إليه. بل نقده حتى طال المنطق على عكس كتاب "الحيوان" الذى كان فيه أقرب إلى أرسطو^(٣). لم

(١) السابق، مقدمة ص ٤٠/٣٦.

(٢) وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يجرى مع القوم فى ميدان فيكاد يكون أفضل من سلف من السلف، السابق ص ٤١.

(٣) تمكن من الكتب فعرض من ذلك أن حاذها، وجرى على ترتيب القوم فيها، وتكلم على ما استكره من

يلتزم بمحاذاة أرسطو. أحيانا يقتبس منه نصا ثم يدمجه خلال كلامه دون تمييز بينهما كما هو الحال في "الشرح الأوسط" أو "التلخيص" عند ابن رشد. وأحيانا أخرى، وهو الأغلب، يعرض لمسائل أرسطو وموضوعاته دون التقيد بنص الموضوع. ويورد شواهد إما من المعلم الأول أو بالاستعارة من علم الطب. وأحيانا تأتي الشواهد من الطبيعيات والآثار العلوية ربما سبق إليها الرازي. فقد قام بذلك من قبل منتبيا إلى أن مقتضيات البرهان كما عرضها أرسطو لا تصلح لتحصيل الحقائق العلمية بل تقف دون تقدم العلم. ومن الضروري أخذ مقياس آخر أقل صلابة لتحقيق البرهان العلمي. فالعلم لا يعتمد على برهان العقل وحده بل أيضا على التجربة وأحيانا يكون الواقع أكثر غنى وثراء من العقل. وأحيانا تكون النسخ الموجودة من الأصل عند ابن سينا هي المسؤولة عن سوء الفهم لألفاظها أي أن ابن سينا يضع احتمال الصحة التاريخية للنص. فتوهم ألفاظ نسخة بما لا توهم به ألفاظ نسخة أخرى^(١). ربما أراد ابن سينا كتابة نص جديد كما أراد في "منطق المشرقيين" ولكنه لم يغير إلا بعض الشواهد.

ويرتب ابن سينا في "البرهان" أجزاء المنطق إلى ثلاثي وخماسي جاعلا البرهان ذروة المنطقي، الثلاثي مقدمة له، والرباعي بعد البرهان تطبيقات متعددة للانتفاع به في بعض الأحوال المننية أي السياسية كمادة للبرهان. ويصرح بأنه لا يصح الالتفات إلى من يقول إن البرهان لا يستعمل إلا في الضروريات والممكنات الأكثرية لأنه إذا أراد إنتاج صنف ممكن داخلي استعمل الممكن الداخلي أي استعمال في كل باب ما يليق به. والقوة التي يوجد بها البرهان إما أن تكون كالتأدية له أو تكون أشرفها. وقد يظن بقوة الحدود أنها أشرف ولكن في العلم الطبيعي وحده. أما في المنطق فالبرهان ثلاثة أنواع، برهان الوجود، وبرهان السبب، والبرهان المطلق الذي يعطى الوجود والسبب. وهو أشرف أنواع البراهين.

وبالرغم من هذه الدلالات الجزئية في البرهان يبدو الكتاب غريبا على السياق الحضاري الإسلامي، يخلو من أمثلة مباشرة من الشرع. ومن ثم يكون الموقف الحضاري للفقهاء أفضل كما فعل ابن حزم في "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه"،

أقوالهم فطال المنطق وتم بأصبيان" الشفاء، الجدل، مقدمة ص ٤٠-٤٤/١٠٦.

(١) "وأما لفظ الكتاب في نسختنا فيهم ... فيشبه أن يكون هذا معنى ظاهر النسخة التي عندنا، والأولى ما كتبناه أولا"، السابق ص ١٥٢.

عرض الوافد من خلال الموروث.

د- الجدل، ويتكون كتاب "الجدل" من سبع مقالات بلا عناوين في حين أنها عند أرسطو ثمان. ولكل منها فصول. لا يوجد فيها أى عنوان موروث باستثناء المقالة السابعة في وصايا السائل والمجيب التى تشبه أحكام السؤال والجواب فى علم أصول الفقه. وهو جزء من الخماسى طبقا لقسمه الفارابى وابن سينا لأجزاء المنطق الثمانية إلى ثلاثى وخماسى وليس إلى رباعى ورباعى حسب التقسيم المشهور.

وكما هو الحال فى القياس والبرهان، الجدل مملوء بالقواعد النظرية التى يصعب الاختيار بينها من أجل تطبيقها. فهو فى حاجة إلى اختصار. ويثير من جديد قضية المصادر، تجميع أم إبداع، مصادر مدونة أم من الذاكرة. لقد حاول ابن سينا الاعتماد على الكليات الخمس لتجميع التفصيلات ولكنها أتت حشدا ممزقا لا نسق فيها^(١).

والجدل قياس مؤلف من مقدمات مشهورة. والمشهورات متقابلة مختلفة فى القوة والضعف فى حين أن الحق والصدق واحد. قد تكون الدعوة حقا ولكنها تحتاج إلى نصره من مشهور وربما إلى حيلة. الجدل منهج وليس موضوعا، طريقة فى الإثبات وليس دعوى يتم التحقق من صدقها. الجدل قياس من مشهورات يحتاج إلى غلبة والزام وترجيح مشهور على آخر. وهو بهذا المعنى عند ابن سينا يلحق بالحوار السقراطى والجدل الأفلاطونى أكثر مما يتصل بالجدل الأرسطى الذى هو أحد أشكال الأقيسة مثل البرهان. وله منافع ثلاث: الارتياض والدربة على الجدل مع الخصوم، والقدرة على المباحث (المناظرة)، والنفع فى العلوم (الفلسفة)^(٢).

وجدل ابن سينا ليس ترجمة لجدل أرسطو أو تفسيراً أو شرحاً له. يعرض جدل أرسطو ويزيد عليه بعض التفصيلات والجزئيات خاصة فيما يتعلق ببعض المناقشات الإسلامية مثل النقاش حول القرآن. وقد استبدل ابن سينا لفظ المواضع الذى ترجم به اللفظ اليونانى "طوبيقا" لفظ الجدل، ترجمة للمعنى وليس تقريبا للفظ، والتحول من الموضوع إلى الجدل أى من الموضوع إلى المنهج.

(١) للشفاء، الجدل، تصنيف إبراهيم بيومى مذكور ص ١-٥.

(٢) السابق ص ٢٣-٢٧/٣٢-٣٦.

وإذا كان الجدل يتكون من ثلاثة عناصر: الطريق، والاستدلال من المشهورات، وعدم التناقض عند الجواب يتفق ابن سينا مع أرسطو في العنصرين الأخيرين، ويختلف معه في الثالث. فهو عند أرسطو طريق أو منهج وعند ابن سينا صناعة. عند أرسطو هو جزء من علم المنطق وعند ابن سينا هو فن وليس علما. والقضية هي: هل كان ابن سينا على وعى بكل هذه الفروق بينه وبين أرسطو أم كان يقوم بعملية التمثيل والاخراج كقصد حضارى وليس كتطابق أو خلاف جزئى أو كلى؟ هل كان ابن سينا على وعى بكل ذلك أم أنها تحليلات عرضية تجميعية^(١)؟

والعجيب أن ابن سينا لا يحيل إلى الموروث خاصة وأن لفظ الجدل مذكور في القرآن^(٢). كما يستعمل القرآن أساليب الحوار والجدل والمخاطبة مثل «إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ» فى استواء الضررين أو «قُلْ مَنْ يَحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» واكتشاف قياس الأولى كما فعل الكندى وابن حزم وابن تيمية. وهناك علم بأكمله هو علم الكلام يقوم على الجدل. ولم يشر إلى الفارابى، وهو الذى حاول أيضا تأسيس المنطق على نحو إنسانى لغوى اجتماعى تاريخى. ومعظم الأمثلة المستعملة مستقاة من الطبيعيات مع أن الموضوع ليس جدل الطبيعة. معظم الأمثلة طبيعية لغوية مثل الهواء وتعريف اللفظ والعشق الحسى اللغوى وتاليس الأخلاقى مع أن البيئة العربية الإسلامية مملوءة بأمثلة الجدل وطرق الحوار وأساليب المناظرة. كما يغيب التحليل الاجتماعى للجدل إلا فيما ندر مثل تحليل معانى الالفاظ طبقا للخاصة أو الجمهور، واختلاف دلالاتها طبقا للطبقات الاجتماعية^(٣).

وتظهر أحكام القيمة فى كتاب الجدل، تسعة موضوعات من تسعة عشر موضوعا. ويفرق بين منطق الرجحان ومنطق اليقين، بين منطق الجدل ومنطق البرهان، بين منطق الانشاء ومنطق الخير، بين منطق الذات ومنطق الموضوع، منطق ما ينبغى أن يكون ومنطق ما هو كائن. وهما مقولتان إسلاميتان، الظن واليقين «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى

(١) مقدمة الأهوانى تحليلية مبتكرة متعاطفة مع افتراض الابداع لا النقل عكس مقدمة بدوى للبرهان الاستشرافية التى تقوم على افتراض النقل.

(٢) ذكر الجدل فى القرآن (٢٩) بمعنى سلبى (٢٦) وإيجابى (٣)، مع الرسول، ومن الرسول، ومع أهل الكتاب.

(٣) الشفاء، الجدل ص ١١٢/ ٢١٠-٢١١.

من الحق شيئاً). فإذا كان الرجحان فى المباحث الانسانية واليقين فى المباحث الطبيعية فلماذا تظل الانسانيات منطقاً للظن والرجحان؟

وهل منطق البرهان فى العلوم الطبيعية يقين تاماً أم به نسبة من الظن والرجحان؟ يبدأ ابن سينا كتاب الجدل بهذه التفرقة بين منطق الجدل ومنطق البرهان على نحو متقابل. الجدل فى الانسانيات والبرهان فى الطبيعيات. مقدمات الأول مشهورة أو متسلمة من أهل الصنعة أو من الجمهور، ومقدمات الثانى بحسب الطبيعة والحق. يعتمد الجدل على المشهورات وأحكام الوهم خارج العقل وعلى التسليم المشترك فى حين يعتمد البرهان على العقل ومبادئه. الجدل نفى يخاطب الغير، والبرهان يقينى لكل الناس يخاطب به الإنسان نفسه. الجدل نفعه للنفس بالذات للغير بالعرض، والبرهان نفعه للنفس بالعرض وللغير بالذات. الجدل يقوم على التغليب أى الرجحان والاستحسان لمشهور على مشهور فى حين أن البرهان معرفة المجهول من المعلوم. الجدل صدقه من الخارج بما يقدمه من نفع وأهمية فى المنطق، وحقيقة فى الأمور المشتركة والمدينة فى السياسة والمجتمع، فى الدين والاخلاق. والبرهان صدقه من ذاته والشهرة من الخارج، من المصالح المشتركة بين الناس بما فى ذلك العقائد والتقاليد^(١).

وبعد هذا التقابل الحاد بين الجدل والبرهان يتم التقارب بينهما. الجدل فى حاجة إلى برهان للاقتناع. وهو أحد أنواع الأقيسة. والبرهان فى حاجة إلى جدل لما كان الإنسان فى مجتمع وليس عقلاً خالصاً وكان كل مجتمع فى حاجة إلى رئيس أو حاكم أو إمام أو مدير للمدينة يسوس الناس بتأكيد العقائد النافعة بالحجج المقبولة مثل إثبات الصانع والرسالة الالهية والمعاد أى الله والنبوة والمعاد. الأول من العقليات والثانى والثالث من السمعيات مع غياب أصل العدل، وتحول الايمان والعمل والامامة إلى علم مدنى خالص. فالقياس هو نقطة الالتقاء بين الجدل والبرهان. ويتميز بالطابع الانسانى، ويتضمن فلسفة إنسانية خالصة. موضوعه ليس فى الطبيعة بل حكمه حكم قيمة^(٢).

(١) السابق ص ١٧-٢١.

(٢) هذا هو رأى أحمد فؤاد الأهوانى فى حين يرى ابراهيم بيومى مذكور أن ابن سينا أخضع كليهما لمنطق القياس، وأن التفرقة بين المنطقيين من الرواقية والاستقراء هو الكامل، ويرد إلى الشكل الأول للقياس. ومقارنات الأهوانى وجهية بالرغم من نقد مذكور له.

والجدل مقصور على المحاور والمخاطبة. والمخاطبات ثمانية أنواع يطلق على الأربعة الأولى معنى الجدل، فى حين يطلق على الأربعة الثانية تجاوزا وهى:

١- التعليم وقد يتم بلا مشاركة.

٢- المجارة ولابد فيها من مشاركة.

٣- المناظرة، من النظر والاعتبار، وتلحق بالتعليم. ولا تدل على غلبة مثل الجدل.

٤- المعاندة لظهور نقصى من يدعى الكمال، لذلك يسمى قياس المعاندة.

٥- الاختبار أو الامتحان للتعرف على قوة المخاطب. ليس الغرض منه الإقناع. ويسمى قياس الامتحان.

٦- المجادلة وهى مخالفة تبغى إلزام الخصوم بطريق مقبول ومحمود عند الجمهور، فهى منازعة.

٧- الخطابة أى إقناع الناس فى الأمور الجزئية المدنية لا الرياضية أو الطبيعية، وهو غير الخطابة بمعنى البلاغة فى القول.

٨- الانشاء وهو الشعر الذى يقصد به التخيل وليس إقناع اعتقاد أو تصديق.

والجدل منطق مثل البرهان. يتطلب خطابا بين شخصين، سائل ومجيب. لابد فيه من غالب ومغلوب، منتصر ومهزوم. كان الناس فى الزمان القديم، زمان سقراط وأفلاطون أحرص على الحق منهم على المراءاة. أما فى أيام ابن سينا أصبح الجدليون حريصين على الغلبة وأخذ المقدمات من الخصوم. والمقدمة فى العلم تسمى مطلوبا، وفى الجدل تسمى وضعا. لذلك ترجمت الطويقا بالمواضع. وإن قرن بها استفهام تسمى مسألة. وأضاف ابن سينا مفهوم الدعوى. ويعنى المفهوم من الوضع. الدعوى قضية يراد إثباتها أو إبطالها. ويشترط فيها أن تكون محل خلاف دون حجة تؤيدها. والموضع حكم متفرد تتشعب منه أحكام كثيرة كل واحد منها جزء قياس، حكم مشهور أو مبادئ منطقية عامة. يفسره ابن سينا بأنه جهة، قصد الذهن، ووضع أمن أو خوف أو نظر أو انتافع أو

اعتبار أو حفظ، نوع من القصد العقلى نحو موضوع شعورى^(١). وهو يشمل تحليل الخطاب عند الأصوليين إلى أمر ونهى، وخبر واستخبار^(٢).

الجدل منطق إنشائى. وهو منطق شائع لا يثار الناس له. تتفاضل فيه المشهورات. وتتغير بتغير الأمم والأزمان. تمثل شريعة عامة غير مكتوبة، تعبر عن روحها، وتفسح عن مزاجها، وتوجه سلوك الناس مثل الأمثال العامية والسير والحكم والمواعظ التى كانت بديلا عن الدين والوحى قبل النزول. وتضم الفنون والشعر والسياسة وقواعد الحكم. وكل ما يتعلق بحكمة الشعوب وثقافة الجماعة التى تحافظ على وجودها فى التاريخ. هنا يظهر العقل العملى وليس العقل النظرى لتوجيه البشر. وأرسطو فى كتاباته الأولى فى محاورات فى عقائد الأمم والملل والنحل وشعائر الدين والعداء الجارية لم ينكر ما تتطوى عليه من أدلة لاثبات وجود الله، وخلود النفس حتى ولو أعوزتها الدقة العلمية، حتى بعد أن انفصل أرسطو عن الأكاديمية لم يترك الحكمة المشهورة محاولاً الجمع بين الحكمة العقلية والتجربة الإنسانية كالدين والفن والأخلاق والسياسة. لذلك كان الجدل من مباحث القيمة. ولم يكن القدماء يفرقون بين الوجود والقيمة منطقياً أو ميتافيزيقياً. فلسفة أفلاطون فلسفة قيمة لا وجود. والقيمة عند سقراط معنى كلى أخلاقى. وهى من مباحث الأخلاق والسياسة عند أرسطو. وكذلك لم يفرق المسلمون بينهما كما هو واضح عند الفارابى^(٣).

والمقدمات عند ابن سينا إما منطقية تتعلق بالايثار والتفضيل. ويسمى ابن سينا الجانب الموضوعى الأفضل والجانب الذاتى الشخصى الأثر. ويحلل ألفاظ القيمة مثل "أفضل"، "أولى"، "أثر". أحكام الوجود تقوم على التقرير، وأحكام القيمة تقوم على النسبة. وهو الفرق بين منطق اليقين ومنطق الرجحان. وتدل ألفاظ أخرى غيرها على "الأخلاقية" مثل: الأولى، الأحرى، الأشد، الأضعف، الأخير، الأزيد، الأنقص، الأكثر، الأقل، الأنفع، الأجمل، الأحق. ويقال الأفضل على ثلاثة وجوه: الزيادة والنقصان، الشدة والضعف، تساوى الفضيلتين مع زيادة طرف. كما يقال الأولى على وجهين:

(١) وذلك مثل القصد العقلى عند توما الأكوينى أو الشعورى عند هوسرل وبرجسون فى الفلسفة الغربية.

(٢) الشفاء، الجدل ص ٢٣-٢٤/٢٩-٣٦/٣٨-٤٠/٤١.

(٣) السابق ص ٣٩-٤٠/٤٢-٤٣.

الأفضل، والوسيلة التى تؤدى إلى غاية. فالعلة الموجبة إما بحسب الوقوع أو بحسب الجميل، إما طبقا لما هو كائن أو ما ينبغى أن يكون. والأثر هو الفاضل بين غائبتين، إحداهما بعيدة والأخرى قريبة. فالأمر الذى يخص الله أثر مما يخص الانسان. والاختيار بين أمرين له قواعد تفضيل وليس مجرد مزاج أو هوى أو اختيار عشوائى. وقد يكون التفضيل من جهة الشخص، الأديب أو الفقيه أو العالم، أو من جهة الموضوع، الصناعات والفنون مثل أن الفلسفة أفضل من الموسيقى، أو من جهة العموم والاطلاق وعند جميع الناس وفى جميع الأحوال. والمرجح للايثار إما اللذيق أو النافع أو الجميل، وإما الأشد أو الأكثر أو الأدم زمنا^(١).

وبالرغم من صورية الجدل الغالبة إلا أن البعد النفسى يظهر بوضوح فيه لأنه يقوم على الاقتناع المتبادل والتأثير فى الآخرين، وتطبيق البرهان فى أمور القعائد. فهو بطبيعته قد تجاوز الصورية إلى المادية، والنظرية إلى التطبيق. تعتمد القسمة، وهى إحدى طرق العلم، على أسس نفسية نظرا لتفاوت الناس فى مداركهم بعيدا عن أرسطو، ومخاطبة الناس على قدر عقولهم. وصناعة الجدل ملكة نفسانية يقدر بها صاحبها على استعمال موضوعات نحو غرض بالارادة صادرة عن بصيرة. الجدل نفس وإرادة وذهن. يقوم على استعدادات نفسية. هو ملكة يصدر عنها تأليف القياس أو الاستقراء الجدلى بغية الاقتناع والالزام. وتتفاوت الناس فيها بالفطرة بالإضافة إلى الحاجة إلى الارتياض. ولصناعة الجدل وممارسته شروط خمسة: الفطرة أو الاستعداد الفردى، التجارب من الممارسة واستعمال الجزئيات، القوانين الكلية، عدم مقاومة المادة، الأدلة المستخدمة. وتتدخل عوامل نفسية واجتماعية فى الجدل. منها شخصية الجدلى، حسن بيانه وصفاته، وانجذاب الناس اليه، واستقراؤه المصلحة العامة أى المشكلة فى الحق^(٢).

ويعتبر ابن سينا أن كتاب "السفسطة" لأرسطو لم يزد عليه أحد شيئا^(٣). وكان

(١) السابق ص ٤٣-٥٢/٥٠-٥٥. وقد حاول بنقام عمل قياس للذة من حيث الكم (الأكثر والأقل)، والكيف (الأشد والأضعف) فى الفلسفة الغربية.

(٢) السابق ص ٢٤-٢٩/٢٧-٣٢.

(٣) تأملوا ما قاله هذا العظيم.. وهل نبغ من بعده من زاد عليه فى هذا الفن زيادة؟ كلا، بل ما عمله هو التسام الكامل، الشفاء، السفسطة ص ١٦.

أرسطو بعد الجدل مع السفسطة كتابا واحدا لأنه أشار إلى السفسطة مرتين بعنوان الجدل. وربما كان كتاب السفسطة ملحقا للجدل (المقال التاسع والأخير). والترتيب ليس منه. وقد أخطأ المفسرون لأرسطو في جعلهم الجدل استمرارا للقياس البرهاني. ورفض ابن سينا تقديم الجدل على البرهان. وقد ظن المسلمون أن ترتيب كتب المنطق من أرسطو وليس من أندرونيقوس^(١). والمغالطة تمويه ليخيل أن ما يقوله حق. وتسمى سوفسطائية لو تشبه بالفيلسوف ومشاغبيه لو تشبه بالجدلي^(٢).

هـ- الشعر. كتاب "الشعر" جزء من "الشفاء" بالرغم من شك بعض المؤرخين. تنقصه الكوميديا كما يلاحظ المؤرخ. وربما حذف عن قصد حرصا على العرض النسقى. ولا يهم وضعه في الغرب فهذا مسار حضارى للآخر وليس للأنا. ما يهم هو كتاب "الشعر" في الموروث منذ لحظة النقل إلى لحظة الإبداع مرورا بمراحل الشرح والتلخيص والجوامع ثم العرض والتأليف والتراكم وليس تتبع آثاره في الثقافة العربية التي لا يتغير وجهها بكتاب واحد طبقا لمنهج الأثر والتأثر. فذلك رؤية استشراقية غربية توحد بين مسار الغرب ومسار العالم. بل وتفرض على ابن سينا ماذا كان يجب عليه أن يفعل وكأنه مستشرق أوربي يبحث عن عظمة أصله اليوناني. وإذا كان الفارابي قد أبدع أقساما للشعر لم يذكرها أرسطو فإن إبداع ابن سينا استمده من ثامسطيوس وباقي الشراح. فالموروث لا يبدع، وإنما الإبداع حكر على الواقع وحده^(٣).

لقد تجاوز ابن سينا التلخيص إلى الاجتهاد وتحول من النقل إلى الإبداع. وأعطى شواهد من الشعر العربي دون أن يبلغ منزلة ابن رشد. فقد أورد ابن رشد وجوه الشبه بين الشعر اليوناني والشعر العربي. وأكثر من الشواهد سواء كانت مطابقة أو غير مطابقة دون ادعاء بالتجديد. شواهد ابن سينا أقل، وفي المقدمة وحدها. واستمدها من الخطابة والبلاغة العربية في عصره. واستشهد في المحاكاة بصور أصحاب مائى أى أنه عرف فن التصوير. ولم ير حرجا في الاستشهاد به في حضارة سمعية تحرم التصوير والنحت وكل الفنون التشكيلية لأنها كانت حديثة عهد بالوثنية

(١) الشفاء، الجدل، مقدمة الأهواني ص ٧-٥٥.

(٢) السابق ص ٢٣.

(٣) ابن سينا: كتاب الشعر، مقدمة عبد الرحمن بدوي ص ٣-١٨.

وعبادة الأصنام. ويعلن ابن سينا صراحة أن كتاب الشعر لأرسطو ينطبق على الشعر اليوناني وليس على الشعر العربي.

ومصادر ابن سينا في كتاب الشعر هي أولاً كتاب الشعر لأرسطو وثانياً مقالة في قوانين صناعة الشعر للفارابي دون أن يذكره ابن سينا كعادة صمته عن مصادره وإثارة للنسق العقلي المستقل. أجاد تصوير المعاني الرئيسية في كتاب الشعر وحسن فهمه لموضوعاته ودقة فهم المحاكاة، محاكاة التراجيديا للأفعال وليس للمعاني الكلية مثل الفضائل والملكات، واستبقاء الألفاظ المعربة مثل "التراجيديا" دون ترجمتها غير الدقيقة بالمدح. وقد يكون في اللاشعور أن الشريعة لا مجاز فيها ولا محاكاة. إنما المجاز في العقيدة وحدهما نظرًا لضرورة التصوير الفني قياسًا للغائب على الشاهد. ويعتمد ابن سينا في عرضه على القسمة، وهي إحدى طرق العلم في الموروث مثل الفرق بين التخيل والتصديق، بين المنطق والشعر، بين الخطابة والشعر. تهدف الخطابة إلى التصديق، والتصديق متناه، في حين يهدف الشعر إلى التخيل، والتخيل لا متناه. الخطابة قريبة، والشعر غريب. وكذلك قسمة حيل الإبداع إلى لفظ ومعنى وقسمة النسبة بين الأجزاء إلى مشاكلة ومخالفة، وقسمة كل منهما إلى ناقصة وتامة.

وابن سينا شاعر قادر على الحكم على أرسطو. بقت من شعره شذرات، بعضها ملامح قصيرة، وبعضها مراثي ومقاطع غنائية. لم ينبه ابن سينا على هذه الأنواع الشعرية. تكفيه القصيدة العينية في النفس.

ويضع ابن سينا تقابلاً بين خصائص الشعر اليوناني وخصائص الشعر العربي مما يدل على التمايز بين الشعرين، وبالتالي بين الحضارتين. يبحث الشعر اليوناني في الأفعال والأخلاق. ويدور الشعر العربي حول وصف الموضوعات والانفعالات. يحاكي الشعر اليوناني الأفعال والأحوال. ويحاكي الشعر العربي الذات. الشعر اليوناني مثالي الطابع والشعر العربي طبيعي المنحى. يعبر اليوناني عن العقل وما يجب أن يكون، ويعبر العربي عن الفطرة وما هو كائن، والكمال فيها وليس خارجها. وبلغت الموروث، الشعر اليوناني أقرب إلى التأويل، والشعر العربي أقرب إلى التتزيل. ويكرر ابن سينا هذا الفرق باستمرار خلال صفحات كتاب الشعر. لم يطور هذا الحدس ولم يعط أمثلة عليه. والسؤال الآن: إلى أي حد يعبر هذا التقابل صحيحاً، ألا يصف الشعر العربي

أيضا الأخلاق والأفعال كما يصف الشعر اليوناني الموضوعات والانفعالات؟ إن العرب تقول الشعر لوجهين، للعجب أو للتأثير في النفس. واليونانيون يقولون الشعر ليحثوا بالقول على فعل أو ردع عن فعل. الشعر العربي عاطفي انفعالي، والشعر اليوناني إرادي عملي. وماذا عن القرآن الكريم باعتباره الإعجاز الأبي للعرب؟ هل هو أقرب إلى خاصية الشعر اليوناني أم إلى خاصية الشعر العربي أم يجمع بينهما؟

ويختتم ابن سينا كتاب الشعر بفقرة شهيرة تحيل إلى التحول من النقل إلى الابداع. فإذا كان تلخيصا لكتاب الشعر لأرسطو طبقا لما هو متوافر لديه من نصوص فإنه أيضا إعادة بناء له في عصر مختلف بعد ما يزيد على خمسة عشر قرنا. بقي منه جزء صالح، وانتهى منه جزء طالح. مهمة ابن سينا الاجتهاد من أجل عمل نظرية في الشعر طبقا لعادة أهل الزمان أي في الشعر العربي أكثر تفصيلا عن طريق التنظير المباشر للشعر العربي دون المرور بأرسطو، ثم نظرية في الشعر المطلق الذي يتجاوز اليوناني والعربي، الشعر من حيث هو شعر^(١).

وليس عيبا أن ابن سينا لم يحقق ما أعلنه من إنشاء نظرية في الشعر العربي، وإنشاء علم الشعر المطلق^(٢). فقد أعلن نفس الشيء بالنسبة لمنطق المشرقيين المخالف للمنطق اليوناني. إعلان النوايا يكشف عن المقاصد. وهي الموضوعات الحضارية بصرف النظر عن تحقيقها. إنما هي مهمة عدة أجيال وليست جيلا واحدا. لقد فتح ابن سينا الباب ولم يدخل فيه فأوصد. وفتح باب آخر من الغرب فعم التقليد، وازدوجت الثقافة في ثقافتين متفاعلتين ثم متجاورتين ثم متصارعتين. ليس خطأ ابن سينا دعوته إلى التجديد ثم جريانه على عادة أهل الزمان كما فعل في "منطق المشرقيين". بل هو شرط الربط بين القديم والجديد. لا يعني ذلك عجز ابن سينا ولكنها دعوة مفتوحة للأجيال القادمة^(٣).

(١) "هذا هو تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول. وقد بقي منه شعر صالح. ولا يبعد أن نجته نحن قنبذع في علم الشعر المطلق وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان كلاما شديد التحصيل والتفصيل. وأما ههنا فلنقتصر على هذا المبلغ" السابق ص ٧٥.

(٢) والمجيب هجوم عبد الرحمن بدوي على ابن سينا لأنه لم يف بما وعده، السابق ص ٣.

(٣) من العقيدة إلى الثورة كتاب في علم أصول على عادة أهل الزمان، نسق العقائد التقليدي ولكن بروح جديدة تهز النسق من داخله وتغير المضمون وإن بقي الشكل.

٢- منطق "النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" و"عيون الحكمة" و"الفصيدة المزدوجة". ومنطق النجاة لا يضيف جديداً إلى منطق "الشفاء" بل هو مجرد تلخيص له وإبراز لبعض جوانبه وكان الغاية منه تعليم المبتدئين. لذلك يحيل إلى منطق "الشفاء" وإلى كتاب "اللاحق". وهو تقليدي للغاية إلا في أقل القليل، واضح جداً، خال من الإشكالات، الحجج والحجج المضادة. المنطق صناعة، أقرب إلى الفن والآلة والتطبيق منه إلى العلم النظري. ويتميز عن غيره من العلوم. وهو آلة تعصم الذهن من الخطأ في التصور والتصديق الموصولين إلى الاعتقاد بالحق، وذلك باعطاء أسبابه ونهج سبله. المنطق آلة وطريق، يحدد سبيل الذات ونهجها لمعرفة الحقيقة. ينقسم إلى تصور وتصديق من أجل الوصول إلى حقيقة مستقلة عنه. يقوم بوظيفة الوحي، عصمة الذهن من الخطأ، وعصمة الحياة من الزلل. المنطق للذهن، والوحي للحياة. المنطق عصمة للخاصة، والوحي عصمة للعامة. المنطق للعصمة النظرية، والوحي للعصمة العملية.

ويعقد فصل في الأعيان والأوهام والألفاظ والكتابات عن وجود الشيء، عينا أو صورة أو لفظاً أو كتاباً، غير موجود في "الإشارات والتنبيهات". وأحياناً يخرج الفصل عن عنوانه. ففي فصل "في منفعة المنطق" يتناول ابن سينا الفرق بين الحد والرسم وأنواع الأقيسة الجدلية والخطابية والمغالطية والشعرية. وتظهر بعض القضايا الرياضية والرمزية على مستوى صوري خالص دون نقله إلى المستوى النفسي الشعوري مما يصعب فهمه أو نقله إلى مستوى آخر نفسي أو طبيعي أو شرعي^(١). وأحياناً تبدو قسمة الموضوعات غير دالة، عقيمة غير منتجة، تغطي الموضوع ولا تكشفه، باستثناء ظهور مفهوم العامة والخاصة كما ظهر في منطق "الشفاء" تفهم العامة من الممكن ما تفهمه الخاصة، هو عند العامة ما ليس يمتنع إنكاراً للممكن كواسطة، وعند الخاصة ليس بواجب ولا ممتنع إدراكاً للواسطة^(٢).

وقد كتب موسوعة "الإشارات والتنبيهات" بعد "الشفاء" سواء كانت قبل "النجاة" أو

(١) النجاة ص ٣-٥/١١/٢٤-٣١/٤٧/٩٣.

(٢) والعجب من الرياضيين والمنافذة الصوريين الذين يعيشون بالفعل مع مادتهم العلمية دون عواطف وانفعالات ولغة وصور فنية وواقع اجتماعي وسياسي. لذلك جمع بعض الرياضيين بين الرياضة والموسيقى أو الرياضة والتصوف مثل برجسون في الفلسفة العربية.

بعده، والأرجح بعده. وهو تأليف أوضح من "الشفاء" وأكثر عبارته وصياغته من "النجاة". هو في منزلة بين المنزلتين. كما أنه وسط بين الاسهاب والاختصار، بين الاطالة والتركيز. نادرا ما يحال إلى أسماء الأعلام فيه حرصا على الطابع التركيبى البنوي الخالص^(١). يكفى صاحب المنطق أو صاحب إيساغوجى على نحو غير مشخص. يضع حقائق موضوعية، لا بداية لها ولا قصد، لا افتراض فيها ولا إشكال وكأنه كتاب مدرسى فى المنطق على طريقة الكليات الخمس. وتخلو العبارات من الرموز الرياضية الموجودة فى "الشفاء" إلا القليل^(٢). وتؤخذ بعض الأمثلة من الطب مثل السقمونيا وغيرها^(٣).

ليس بها أثر أفلاطونى بل جمع بين الفلسفة والتصوف فى الفلسفة الاشراقية. ومصطلحاته نفسها تدل على المنحى الاشراقى الذى لا يظهر فى المنطق وكان إعلان النوايا بشيء وتحققها شيء آخر كما هو الحال فى "منطق المشرقيين". "الإشارة" و"التبنيه" مصطلحان صوفيان أو على الأقل لهما دلالات صوفية كما هو الحال فى "الحكمة المتعالية" لصدر الدين الشيرازى مثل لفظى "تهج" و"تنبيه" النهج هو الطريق، والتنبيه هو السانحة أو اللانحة أو اللامعة التى تأتى فى آخر الموضوع قبل أن ينتهى. ويتضمن عشرة "تهج" متقاربة كما^(٤). كما تتضمن الطبيعيات وما بعد الطبيعة كل منها عشرة أنماط وكل نهج له عنوان تقليدى لا إبداع فيه.

وتظهر بعض الدلالات الموروثة مثل استعمال لفظ التركيب الخبرى وهو اصطلاح أصولى، والإشارة إلى الطبع كمقياس سلامة القياس، ووضوحه دون كلفة ومشقة ربما بتوجيه لاشعورى من الفطرة. ويستطيع كل إنسان أن يسير عليها ويهتدى بها. "الإشارات والتبنيها" مجرد علامات على الطريق^(٥). ويدخل تصنيف العلوم فى

(١) ابن سينا: الإشارات والتبنيها جـ ١ ص ١٨ ص ١٠٣/١٠٨/١٣٤/١٣٨/١٤٦-١٤٧/٢٥٨-٢٦٠.

(٢) يحول ابن سينا إلى الشفاء (٢)، البرهان (١)، السابق.

(٣) أكبرها السابع (٥٠ ص)، الخامس (٤٨)، الرابع (٣٤)، الثالث (٢٢)، الأول (٢١)، العاشر (١٠).

(٤) الإشارات والتبنيها جـ ١/١٩٧.

(٥) مثل ١- فى غرض المنطق ٢- فى الخمسة المفردة والحد والرسم ٣- فى التركيب الخبرى ٤- فى مواد القضايا وجهاتها ٥- فى تناقض القضايا وعكسها ٦- ليس له عنوان ٧- وفيه الشروع فى التركيب الثانى للحجج ٨- فى القياسات الشرطية وفى توابع القياس ٩- فى بيان قليل للعلوم البرهانية ١٠- فى القياسات المغالطية.

المنطق دون الإشارة إلى الفارابي^(١).

ومع ذلك هناك نظرة تصحيحية تقويمية كالعادة في المنطق. فابن سينا يراجع ويتحقق من صحة ما يعرض، ويطالب بعدم الالتفات إلى الخطأ. ويوضح بعض الاشتباهات، ويرفع بعض الأغاليط والتناقضات. وعادة ما يفضل المتأخرين على المتقدمين. فالسلف خير من الخلف في نمط لاشعوري موروث^(٢). وتظهر وحدة الخطاب. كما يظهر مسار الفكر في عبارات الربط التي تحيل الحاضر إلى الماضي أو إلى المستقبل مما يدل على وجود قصد فكري وراء الصياغات اللفظية والعبارات^(٣).

أما المنطق في "عيون الحكمة" الذي ألفه ابن سينا في العشر سنوات الأخيرة من عمره فإنه موجز لا يتضمن إلا المعاني العامة دون التفاصيل، ولا يتطرق إلى خلاقات الآراء والمذاهب والحجاج بينها وكأنه مجرد قاموس مصطلحات. لا يذكر فيه أسماء أعلام يونانية وعربية. وهو واضح وسهل للتعليم، مجرد معلومات منطقية لا ابتكار فيها ولا دلالة مما يشير إلى ضرورة استئناف المنطق في لحظة حضارية ثانية مع الحضارات المجاورة^(٤).

وقد وضع ابن سينا "القصيدة المزدوجة" في المنطق ليسهل حفظه. وكان وضع العلم في صيغة شعرية أسلوباً للمتكلمين والحكماء والصوفية للتعبير عن العلوم في أسلوب الثقافة العربية وهو الشعر^(٥). وفي التراث الشعبي سأل ذو القرنين أرسطو ذلك

(١) "أيها الحريص على تحقق الحق، إني مهد إليك في هذه الاشارات والتنبيهات أصولاً وجملاً من الحكمة أن أخذت الفطنة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها"، السابق ص ٢١.

(٢) الاشارات والتنبيهات ج١/٢١٦/٢٦٣/٢٨١.

(٣) السابق ص ٢٧٥/٢٤٣/٣٥/٢٤/٢٣٠/١٤١. لا يعرف الناشر، وهو سليمان دنيا، أصول النشر العلمي فيضع النصوص الطويلة والقراءات المختلفة في صلب الصفحة لزيادة الهوامش وربما لأسباب تجارية خاصة لتضخيم الكتاب وزيادة الربح مع التشويق بأنها أفضل من طبعتي مصر ولیدن، الاشارات والتنبيهات ج١/٤ مع اقتباس مقدمة "منطق المشرقيين" كلها، والاحالة إلى الغزالي بلا مناسبة.

(٤) وقد شرحه الفخر الرازي (٦٠٦هـ) مما زاد حجمه مائة مرة. كما شرح "الاشارات". ثم اختصره نجم الدين الحكيم محمد بن عبيدان بن النلودي (٦٦١هـ).

(٥) وضعها ابن سينا إجابة على سؤال لأبي الحسن سهل بن محمد السهيلي في كركايخ ونصح أخيه على بحفظها أن أودع المنطق نظم الشعر . حتى يكون ثابتاً في الذكر

حتى يسهل تعلم المنطق كميزان للعقل يأمن من الزيغ^(١). والمنطق آلة لكل العلوم. وتظهر أحيانا بعض الألفاظ الموروثة مثل الخبر مع القضية^(٢). كما حكم على الفطرة أنها غير كافية لتبرير المنطق وهو ما يعارض ما قيل عن اتفاق المنطق والفطرة^(٣).

والسؤال الآن: لماذا تسمى مزدوجة؟ هل الازدواج صورة شعرية أى ذات الشطرين أو البيتين أم أن الازدواج يتعلق بالمضون لأنها ليست فى المنطق وحده بل أيضا فى النفس والأخلاق مثل الشيب والحكمة والزهد وفلسفة العمر وطريق الحياة والحب والحياة والكرم مع تكرار بعض الموضوعات مثل النفس والحكمة؟ وتبدأ كالتقصيدة العربية فى الشكوى وبيان حساده وشكوى الزمان والخمريات... وتبدأ بداية دينية عن الله والنفس مما قد يرجح معنى الاشراق للفظ المشرقين.

خامسا: المنطق الشعورى.

وبعنى المنطق الشعورى محاولة النزول من المنطق الصورى المجرد إلى المنطق الشعورى على مستوى النفس. حدث ذلك عند ابن سينا نفسه فى "منطق المشرقيين" على الأقل على مستوى إعلان النوايا وإن أخفق التحقيق وعند إخوان الصفا فى الرياضيات.

١- منطق المشرقيين (ابن سينا). ولقد خص ابن سينا دراسة خاصة مستقلة عن منطق الموسوعات الأربع باسم "منطق المشرقيين" دون الطبيعيات فى "طبيعيات المشرقيين" ودون الالهيات فى "الهيئات المشرقيين" وهى أولى. هناك تعبير الحكمة المشرقية فى حى بن يقظان بعد قراءة ابن طفيل للمسكوت عنه عند ابن سينا. ربما كتب ابن سينا "الشفاء" للعامة و"منطق المشرقيين" أو الحكمة المشرقية للخاصة. وهو عنوان مثير يوحى بالتمايز بين المشرقيين والمغربيين، بين الموروث والوافد، بصرف النظر عن

(١)	ميراث ذى القرنين لما سالا	..	وزيره العالم حتى يعمل
	لمن يريد النظر الميزانا	..	يأمن فيه زيغه أمانا
	فعل الحكيم ما قد سأل	..	لكن لم يبنه وفصله
(٢)	وانما الأول فيه النظر	..	ذاك اسم قضية أو خبر
(٣)	وفطرة الانسان غير كافية	..	فى أن ينال الحق كالتعانية
	وهذه الآلة علم المنطق	..	منه إلى جل العلوم يرتقى

المضمون ومدى تحقيق إعلان النوايا. وربما أجمل ما فى الكتاب العنوان، وإعلان النبىء، والتعبير عن القصد كما وضع فى المقدمة. هل شعر ابن سينا أنه من المشرقين لوجوده فى فارس؟ وماذا لو كان فى مصر أو الشام أو العراق أو الحجاز أو فى الشمال الأفرىقى؟ مما لا شك فيه أن "المغربيين" هم اليونان. واللفظ وارد عنده^(١). والمغربيون باستمرار موضع نقد. وهو ليس أرسطو لأن فيه يتوحد المشرقيون والمغربيون السلفيون. أما المغربيون الشراح فقد انحرفوا عن أرسطو الذى يحاول المشرقيون الدفاع عنه، وتصحيح مساره فى التاريخ. وجد أرسطو أنصاره والمدافعين عنه عند المشرقين أكثر مما وجده عند المغربيين. وينقد ابن سينا المتعصبين للمنطق اليونانى أو المنحرفين عنه من الغربيين اليونان. يشعر أنه يعيش فى عصر مغاير وليس فقط فى مكان مختلف والناس لا يفرقون فى زماننا بين المطلقة الوجودية وما يكون المفهوم منه^(٢).

ولا يعنى "منطق المشرقيين" منطق الاشراقيين. فاللفظان مختلفان مشرقيين وإشراقيين ولو أن الاشتقاق واحد. المشرقيون نسبة إلى جهة الشرق، والاشراقيون نسبة للمعرفة الاشراقية. ربما أراد ابن سينا هذا الاشتباه بين الجهة والمضمون، بين الجغرافيا والحكمة، بين الوجود والمعرفة، بين المشرقيين والاشراقيين خاصة وأن أهم ما يميز منطق المشرقيين هو الاشراق، النبوة والوحى، عن منطق المغربيين. وقد يكون أحد معانى المشرقيين ما له اتجاه عملى فى مقابل ما له اتجاه نظرى دون الربط الضرورى بين العملى والأخلاقي والدينى وإن كان ذلك موجها لا شعوريا فيه.

ويتميز "منطق المشرقيين" بوضوح الرؤية دون اسهابها مثل "النجاة" و"الاشارات والتنبهات". فهو منطق مختصر واضح ومركز. هو جزء من المنطق وليس لباقي الحكمتين الطبيعية والالهية^(٣). وهو علم اعتيادى، مواضعات واتفاقات من عادات الناس^(٤). ومع ذلك فهو علم معيارى، يضع القوانين يعد امتحانات تعصم الذهن من

(١) بنس ما فعل المغربيون حين اعتبروا .. وقال قائل منهم، منطق المشرقيين ص ٧٨.

(٢) السابق ص ٦٥.

(٣) السابق ص ٨١.

(٤) "ومن عادة الناس أن يسموا ما يحصل به التصور قولاً شارحاً أو قولاً بحسب الاسم. فمنه ما يسمونه حداً ومنه ما يسمونه رسماً. ومن عاداتهم أن يسموا ما يحصل من التصديق حجةً فمنه ما يسمونه قياساً، ومنه ما يسمونه استقراءً أو غير ذلك"، السابق ص ١٠/١٦. ومن عادة الناس ألا يقطنوا ص ٤٢.

الخطأ. وهو علم بعيد عن الهوى والتعصب. هو قول معتدل يكشف عن بنية النقل وقدرته على رؤية موضوعه^(١).

لم يستطع ابن سينا فى مرحلة الاخراج التحرر من أرسطو مع أن الكندى والفارابى استطاع ذلك فى مرحلة التمثيل. وما زالت فيه بعض الألفاظ المعربة مثل الأسطقسات. ومع ذلك استطاع بما لديه من قدرة على التجريد تخلص الموضوع من سياقه التاريخى وعدم الإحالة إلى أى أعلام. وربما كان الجديد فيه الترتيب. فهو مخالف للترتيب التقليدى. كما أنه أدخل تصنيف العلوم مع المنطق لتحديد الصلة بين المنطق وباقى العلوم خاصة علم النفس الطبيعى والالهيات مما يدل على أن المنطق آلة موجهة نحو الطبيعة وما بعد الطبيعة عبر النفس أى موطن المعرفة. البداية بتصنيف العلوم ليس من أرسطو بالضرورة بل قد يكون من أثر الفارابى أو حدس ابن سينا نفسه، وهنا تظهر القسمة الرباعية بإدخال الرياضى: طبيعى، رياضى، الهى، كلى، وهى أقسام العلم النظرى بعد أن يقوم الرياضى بدور المنطق، وإضافة علم رابع يتجاوز الحكمة الثلاثية وهو العلم الكلى الذى هو أشبه بالميتافيزيقيا العامة أو الانطولوجيا العامة.

ويسمى ابن سينا العلم الكلى العلم الآلى وهو المنطق لأنه آلة العلوم هو علم سلوك الفكر. ولا فرق فى هذه الحالة بين المنطق والميتافيزيقا، بين العقل والوجود. لذلك تشترك بعض المفاهيم بين المنطق والفلسفة وأصول الدين مثل الواجب والممكن^(٢).

والمنطق ليس مجرد عرض بل هو تحقق وتحصيل وإدراك. وهو مرتبط بالنفس ويحيل إليه. ويقوم ابن سينا بنقد اتجاهات منطقية عند الشراح. ويتهمهم بضعف النظر. وله مسار فكرى، بداية ونهاية، وقصد وغرض، وليس مجرد تجميع. وتتم مخاطبة القارئ. فالفكر مشروع مشترك بين المؤلف والقارئ ويظهر الأسلوب الإسلامى فى تخيل المعترض والرد عليه سلفا^(٣).

ولم يذكر شىء من الموروث على نحو مباشر على الإطلاق، أية قرآنية أو حديثا

(١) "ونحن يلزمنا أن نقول فى هذا ما هو القول المعتدل الذى لا تعصب فيه" السابق ص ٤٤/٤٦.

(٢) "فهذا العلم الذى يدل على كيفية السلوك المذكور من العلم الإلهى والمنطق" السابق ص ٧-٨.

(٣) السابق ص ٢٨/٣١/٥٠-٥١/٣٠/٤٢-٧٣-٧٤/٧٦-٧٧.

نبويا أو ثراثا منطقيا سابقا من الفارابى الذى تعلم ابن سينا منه أو من غيره. ومع ذلك هناك أمثلة جديدة متنوعة، أحيانا مادية من المحبة والعشق والجماع أو العدالة فى الشهوة والغضب من أجل شرح المنطق على نحو غير صورى^(١). كما تظهر بعض الأمثلة من الطب الجسمى مما يكشف عن اهتمامات ابن سينا الشخصية والمدنية. وقد تأتى الأمثلة من خصائص الشعوب مثل الزغبي ومقارنة بينه وبين الانسان والحيوان فى الضحك بسبب التعجب القائم على التمييز^(٢).

ويبدو قسم القضايا، القياس والبرهان، صغيرا بالنسبة للأفراط والعبارة بناء على توجه موروث فى أهمية اللغة وتحليل اللغة كما وضع عند الفارابى وإخوان الصفا. ويعرض ابن سينا دلالة اللفظ على المعنى، المطابقة والتضمن والالتزام كما هو الحال فى علم أصول الفقه. كما أن العموم. والخصوص ألفاظ فى الأصول. وكلما كان المنطق مختصرا إبداعيا ظهر التطابق مع علم أصول الفقه. لذلك يسهل عرض القضايا المنطقية فى صيغ لغوية مثل الأمر والتننى والتساؤل، ويذكر الجنس والنوع والفصل دون الخاصة والعرض العام. ويغيب من منطق المشركين الجدل والسفسطة والخطابة والشعر، ربما لأنها أجزاء تطبيقية سلبا لمنطق البرهان. وربما لأنها إسهاب يتجاوز حد الاختصار والتركيز. وربما لأن المشركين عرفوها باقتدار وليسوا بحاجة إليها. وربما لأنها منطق ظن ورجحان وليست منطق يقين.

وأهم ما فى الكتاب هى المقدمة التى يعلن فيها ابن سينا عن نواياه لتأسيس منطق للمشرقيين^(٣). ومع ذلك لا يختلف منطق المشرقيين عن المنطق التقليدى فى شئ فى عمومياته أو فى تفصيلاته إلا فى العنوان. فهل تحقق مشروعه فى تأسيس منطق خاص بالمشرقيين؟ هل تحقق تأسيس منطق خاص لسائر الأمم حتى تتنوع مصادر المنطق وأنواعه ولا يكون حكرا على أمة واحدة، عبقرية زمانها، ووحيدة عصرها، والمتفردة بين سائر الأمم، والمختارة بين الشعوب؟

(١) قد فهمت ذلك فى الأمثلة المذكورة، السابق ص ٦٦.

(٢) السابق ص ٥١.

(٣) وقد نقلها سليمان دنيا فى مقدمة الاشارات والتنبيهات دون سبب. كما سخر منها عبد الرحمن بدوى مثل سخريته من آخر فقرة فى الشعر التى يحدد فيها ابن سينا مسؤولية الأجيال.

ويمكن لهذا الجيل، في مرحلة جديدة من تطور علوم الحكمة تحقيق نوايا ابن سينا بالانتقال من منطق المغربيين إلى منطق المشرقيين، والتحول من المنطق القديم إلى المنطق الجديد. كان المنطق القديم محاولة لتمثل المنطق المعاصر، اليوناني في ذلك الوقت، وتمثله وإخراجه، وإعادة بنائه حتى أصبح منطقاً لغوياً حسياً شعورياً وإلهياً أحياناً عند اللقماء دون نقده أو رفضه كما فعل الفقهاء وإن كانت الدوافع والبواعث بين الحكماء والفقهاء واحدة. لم يحاول الحكماء ولا الصوفية إيجاد منطق بديل بما في ذلك "حكمة الأشراف" للسهروردي بل أعادوا بناء المنطق القديم على أسس جديدة^(١). واستطاع الفقهاء وحدهم بعد نقد المنطق القديم كما فعل ابن تيمية وضع منطق جديد هو علم أصول الفقه.

والآن تغير الظرف الحضارى. وتبدلت المرحلة التاريخية. ولم نعد في عصر ثقافة اليونان بل في ثقافة الغرب. وتم نقل أعمال منطقية حديثة، عرضاً وتأليفاً دون أن يحدث التراكم الكافي كي يتحول إلى إبداع خالص. أصبحت لدينا ثقافة منطقية حديثة شائعة تتحدث عن مناهج البحث، الاستنباط والاستقراء، والمنطق الرياضي الجديد، والمنطق الرمزي في ثنائيات متعارضة جديدة، العقل والحس، المعنى واللفظ، اللغة والرمز. لم تحدث حتى الآن محاولات إبداع منطق جديد، يتجاوز النقل والعرض والتأليف والتراكم، إلى الإبداع الخالص. مازلنا في مرحلة النقل والتحول. وإنها مهمة المناطقة المحدثين القيام بهذا الدور التاريخي نقلاً لثقافتنا المعاصرة من النقل إلى الإبداع.

ويمكن القيام بعدة تحليلات منطقية بناء على وضع الإنسان في العالم على النحو التالي:

أ- تحليل الشعور عن طريق مناهج الاستبطان، ودراسة الشعور لنفسه، عندما يتوجه العقل نحو موضوعه في الشعور بحيث لا يبدو الفرق كبيراً بين المنطق وعلم النفس وكما وضع عند إخوان الصفا قديماً وكما هو واضح في "الظاهرية" حديثاً.

ب- تحليل التجارب الاجتماعية المشتركة، وتحول المنطق إلى مناهج بحث في العلوم الاجتماعية في علاقة الأنا بالآخر، الفرد أو الجماعة. فالإنسان عالم كبير كما لاحظ إخوان الصفا.

ج- تحليل علاقات الشعور بعالم الأشياء وتحول المنطق إلى مناهج العلوم

(١) انظر دراستنا "حكمة الأشراف والفيونينولوجيا"، دراسات فلسفية ص ٢٧٣-٣٤٤.

الطبيعية. ما العالم الخارجى، بناؤه وتركيبه؟ ما جوهر الأشياء، ثباتها وحركتها؟ فالعالم إنسان صغير كما لاحظ أيضا إخوان الصفا.

د- تحليل الخطاب عندما يتحول المنطق الاستبطانى أو الانسانى أو الطبيعى إلى صياغات فى عبارات لمعرفة معانيها وإلى أى حد تعبر عن معنى خبرى أو مجرد خطاب إنشائى، وما هى طرق التحقق من صدقها كما هو الحال فى تحليل اللغة فى المنطق المعاصر أو تحليل الخطاب فى العلوم الاجتماعية المعاصرة.

٢- الرياضيات للنفسية (إخوان الصفا). ينتقل الاخوان من الرياضيات الطبيعية إلى الرياضيات النفسية فى القسم الرياضى من الجزء الأول. فى الرسالة الأولى فى العدد، الأعداد متحابية، وعلم العدد أساسه علم النفس. ويتم تحديد معانى الألفاظ الحسابية وفى الجبر والهندسة مثل الضرب والجزر والمكعبات^(١). يتداخل الحساب واللغة والطبيعة والالهيّات والأقل الحساب مثل إن الأصل هو الواحد وليس الصفر، والاشارة إليها بالحروف تأسيسا للهندسة التحليلية^(٢). ثم تستقل اللغة عن الحروف، وتظهر مباحث اللغة مثل صلة اللفظ بالمعنى. ثم يتم نقل مستوى الحساب إلى الطبيعة بألفاظ معربة مثل أسطوانات أو منقولة مثل أركان. وأخيرا يتم الانتقال من الحساب والطبيعيّات إلى الالهيّات. وتظهر قضية الصلة بين الواحد الرياضى والواحد الالهى كما هو الحال عند الكندى، والانتقال من فلسفة الرياضة إلى فلسفة الدين. كل شىء يقوم على التناسق، النسبة فى الأعداد، والتناسق فى الطبيعة. ولا وجود للتنافر أو الصراع بالرغم من وجود الاخوان تحت الأرض مما يحتم أحيانا الصراع بين الخير والشر، الحق والباطل، النور والظلام، الاسلام والجاهلية، الله والطاغوت^(٣).

(١) الرسائل ج١-٦٥/٦٦-٧٣ "الغرض منها رياضة أنفس المتعلمين للفلسفة المؤثرين للحكمة، الناظرين

فى حقائق الاشياء، الباحثين فى علل الموجودات بأسرها" ج١-٢١.

(٢) وقد بدأ ذلك عند ديكارت فى بداية الفلسفة الغربية فى القرن السابع عشر حتى أوجست كومت فى القرن التاسع عشر.

(٣) وهذا ما ظهر فى "معالم فى الطريق" الذى كتب سيد قطب فى غياهب السجن وتحت وطأة التعذيب. وهو أيضا ما انتهى إليه أبو الأعلى المودودى بالنسبة لاضطهاد المسلمين فى الهند. انظر دراستا عن المودودى وقطب فى "الدين والثورة فى مصر" ج٥- الحركات الدينية المعاصرة، ص ١٣٣-٣٠٠.

يعيد الاخوان بناء الأعداد على أسس نفسية. فالأعداد المتحابية تشخيص نفسى. وإذا كانت الرياضيات أول العلوم فإن العدد أولها لأنه مركز فى النفس بالقوة. بالنفس مثال لكل معلوم يتم الوصول اليه بالتأمل بالقوة الفكرية. أما مثالاتها بالخطوط الحسية فإنما تكون للمبتدئين المتعلمين. علم النفس أساس العلوم. ومن ثم لزم معرفة جوهر النفس. ولما كان العدد وأعراضه قوامه بالنفس، فالنفس جوهر لأن العرض لا يقوم إلا بالجوهر^(١).

وقد نظر الحكماء إلى الرياضيات من خلال الطبيعيات من أجل الوصول منها إلى الالهيات، الغاية القصوى لهم. ومعرفة النفس هو الطريق إلى معرفة الالهيات، جوهرها مصدرها وتميزها عن البدن ومعادها وثوابها وعقابها. معرفة النفس طريق إلى معرفة الرب. النفس هى البؤرة التى فيها تهبط الرياضيات والطبيعيات قبل صعودها إلى الالهيات. ومن ثم وجبت معرفتها ومعرفة جوهرها وتهذيبها. المسار إذن من الرياضيات إلى الطبيعيات إلى الالهيات، ومن الالهيات إلى النفسانيات إلى الالهيات مرة أخرى، من الصورى إلى المادى إلى الالهى، ومن الصورى إلى النفسى إلى الالهى. فالطبيعة والنفس كلاهما مرأتان تعكسان الرياضيات وتحولهما إلى إلهيات^(٢).



(١) كانت الخطوة الأولى للفصول، من المنطق الصورى إلى المنطق الشعورى هو ما قام به الاخوان من قبل. ويظل الفرق هو التأسيس الشعورى عند الاخوان اغترابا عن العالم، والتأسيس عندى عود إلى العالم والالتزام به. لذلك كنا نفرح بالالتزام عند الوجوديين دون أن نعلم أنه فى الموروث أيضا وليس فى الواقد فحسب.

(٢) السابق ج١-٦٥-٦٧. وهذا ما قاله هوسرل فى "فلسفة الحساب" فى الفلسفة الغربية. وكانت القراءة الأولى للاخوان قد كشفت عدم اتساق فى الموضوعات وسيادة الاشراف فى كل نقطة. وهذه القراءة أدت إلى إعادة تأسيس الرياضيات على أسس نفسية مثل ظاهريات هوسرل. وتتفاوت مستويات رسالة العدد بين الصورية والنفسية، فالصورية (ص ٨-٩٥) إلى القيمة الاجتماعية (ص ١١٢-١١٣). والسؤال المنهجي هو هل فهمي للاخوان مشروط بمعرفتي للظاهريات أم أن اكتشاف المستوى النفسى اكتشاف طبيعى فى كل حضارة فى مرحلة تاريخية محددة؟

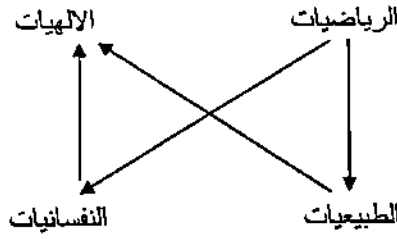
والغاية من ذلك ليس فقط العلم بل الدهشة ثم الاستسلام مثل نقد الغزالي للفلاسفة بأن منطقهم صحيح حتى يستسلم الناس إلى الالهيات. فالرياضيات صحيحة من أجل الاستسلام للالهيات. وهى مقدمة عقلية تشغل الانسان بعيدا عن مجتمعه، وإغرائه بالأسرار وسلب إرادته حتى يمكن بعد ذلك تجنيده للجماعة طبقا لمنطق الايحاء وأساليب الدعاة. مشروع الاخوان إذن تبسيط الفلسفة وتوضيحها بعد أن تمخضت وطالت بسبب ترجمتها ونقلها من لغة إلى لغة وإظهار علم النفس فيها المتفق مع علم النفس فى الوحي. الحكمة نفسية، والوحي نفسى ومن ثم وجبت إعادة بناء علوم الحكمة، الرياضيات والطبيعيات والالهيات وعلوم الدين وهى علوم المعاد على أسس نفسية. وقد قام الحكماء بما قام به الأنبياء بتأسيس الحكمة على أسس نفسية^(١). ومن ثم يصب علم العدد فى الدين، ويتم نقل الوافد إلى الموروث، والحكمة على النبوة، تأويلا للفلسفة بحيث تتفق مع الدين، وتأويلا للدين بحيث يتفق مع الفلسفة، والالتقاء فى بؤرة واحدة هو النفس أو الشعور^(٢).

وقد تكلم الحكماء فى علم النفس قبل نزول القرآن والانجيل والتوراة بقرائهم وعقولهم، وصنفوا الكتب الفلسفية. أحالوا الحديث ونقلوه من لغة إلى لغة ففحصت معانيها وأغراض مؤلفيها، وصعب على الباحثين معرفتها. مهمة الاخوان توضيحها. مشروع الاخوان إعادة بناء المعرفة الانسانية قبل نزول الوحي بما يتفق مع ما أبرزه الوحي. الوحي تأكيد للعقل، والحكيم مقدمة للنبي. لم يقصد الاخوان بالحكماء السابقين على الوحي اليونان وحدهم. إن انطبق ذلك على الانجيل فلا ينطبق على التوراة لأنها سابقة على اليونان.

وقد يبدو ذلك خروجا على موضوع العدد، البداية بشيء والانتهاى بشيء آخر، البداية بالعدد ثم الهبوط إلى أسفل فى الطبيعة ثم الدخول فى النفس ثم الصعود إلى أعلى فى الالهيات من الرياضيات إلى الطبيعيات إلى النفسانيات إلى الالهيات طبقا للتوجه القرآنى «وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون».

(١) وهو تراث سقراط وأوغسطين وديكارت ومين دى بيران ورافيسون وهوسرل وبرجسون وميرلوبوتى ووليم جيمس.

(٢) هذه هى ظاهريات الاخوان التلقائية مثل ما يقال عن ظاهريات العربية.



ومن ثم يصبح الله هو مركز الكون. جعل الأمور الطبيعية أربعة تحت فلك القمر في العناصر، وفوق فلك القمر في الله والعقل الكلى، والنفس الكلية، والهيولى الأولى، أربع مراحل للفيض^(١). وهى ليست أجسام. ونسبة الله من الموجودات كنسبة الواحد من العدد، ونسبة العقل منها كنسبة الأربعة. الرياضيات البدائية، والالهيات النهائية كما هو الحال عند الكندى فى رسالته فى الفلسفة الأولى. فى الظاهر الرسالة فى العدد، وفى الحقيقة فى التوحيد، تركيباً للخارج على الداخل، وللواقف على الموروث. خواص الأعداد تمرينات عقلية جيدة وتفصيلات من أجل الصعود.

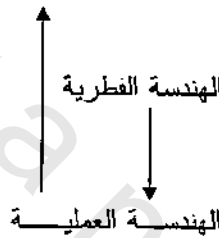
والرسالة الثانية عن الهندسة يتبين ماهيتها، وتصف تكوينها من النقطة الماسة للبصر، بل تتحول الهندسة إلى علم اجتماعى يبين حاجة الإنسان إلى التعاون وتطبيقاتها وثمرتها^(٢). يعيد الاخوان تأسيس الهندسة العملية مباشرة دون المرور من الهندسة النظرية إلى الهندسة العملية مباشرة دون المرور بالنفس فى دراسة هندسات الحيوان والعنكبوت والمساحة، انتقالاً من النظرية إلى التطبيق. ويتم التحول من العلم إلى العالم، ومن الهندسة إلى المهندس. فمن الناس من يستخرج صناعة بقريحة ونكاء نفسه. ومنهم من يأخذها توقفاً وتعليماً من الأستاذ. وهما نفس النظريتين فى نشأة اللغة عند الأصوليين، الاصطلاح والتوقيف، الوضع والتعليم. ويدخل علم الهندسة فى الصنائع كلها خاصة فى المساحة التى يحتاج اليها العمال والكتّاب والذهاقين، أصحاب الضياع والعقارات وجباية الخراج وحفر الأنهار، ويعطى الاخوان معلومات عن مقاييس مسح الأرضى بالعراق وهى خمسة: الأشل، والباب، والذراع، والقبضة، والاصبع. ولا تعطى

(١) مثل: الطبائع الأربعة، الأركان الأربعة، الأخلاق الأربعة، الأزمان الأربعة، الجهات الأربعة، الرياح الأربعة، الأوتاد الأربعة، المكونات الأربعة، فأكثر الأمور الطبيعية مربعات. وأصول الخط أربعة.

(٢) السابق جـ ١ ص ٦٥-٧٠.

الصناعة إلا لأهلها. يحول الاخوان الهندسة من الصورى إلى الحسى، ومن المجرى إلى المادى، ومن الفردى إلى الاجتماعى، ومن عالم الأذهان إلى عالم الاعيان دون المرور بالضرورة بالنفس، من الهندسة العقلية إلى الهندسة الحسية، ومن الهندسة النظرية إلى الهندسة التطبيقية، ومن علم الهندسة إلى فن الصنائع. وتظهر فى رسالة الهندسة حاجة الانسان إلى التعاون انتقالا من الفرد إلى العمران، ومن النظر إلى العمل، ومن الحاوى إلى المحوى. فالعلم صنعة وليس مجرد معرفة، والسياسة صنعة وليست مجرد "أيدىولوجية". وبعد ذلك يتم الانتقال من الدنيوى إلى الأخرى، ومن العمل فى الدنيا إلى النجاة فى الآخرة.

الهندسة الأخرى



ولا توجد إحالة إلى فيثاغورس والى الدلالة الرمزية للأشكال الهندسية خاصة الشكل الذهبى أو الدائرة بالرغم من اكتشاف الاخوان القرابة بين العدد والمثلث. فأصل الحساب وأصل الهندسة واحد، الواحد والنقطة، والحدود المسطحة بالزوايا، والمقصرات والمحدبات كما هو الحال فى الهندسة الوصفية. ومع ذلك رسالة الهندسة أقل توجهاً نحو الدين من رسالة العدد بالرغم من أن الحيوانات تمارس صناعة الهندسة العملية وكذلك الحشرات والنمل والعنكبوت، وهى صور قرآنية.

وتمثل هذه المعلومات الحد الأدنى لثقافة العصر. وقد تكون الغاية جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات النظرية والعملية لابهار الجاهل بالعلم حتى يفقد عقله ويصاب بالدوار، ويستسلم للداعية. قد تكون الغاية ليس العلم بل الدين، وليس النظر بل العمل، وليس المعرفة بل التوجيه، وليس المجرى بل المشخص. قد يكون المقصود جر القارئ لغاية أبعد، هى الاشرافيات والأسرار. فالاخوان خبراء فى علم النفس والتربية بالتبليغ

والدعوة مثل مدرسة الدعاة، مثل غياب الدولة وانتظارها مدة للتشويق والخلص عن طريق المهدي المنتظر^(١).

والرسالة الثالثة في علم الفلك يظهر فيها تجرد النفس واستيقاقها إلى عالم الأفلاك وكيفية سعادات الكائنات ومحاسنها، وارتباط العالم العلوى بالعالم السفلى وسبب تأثير الكواكب في الكائنات الفاسدة دون فلك القمر، وعدم دعاء المنجم علم الغيب فيما يخبر به من الكائنات. فالفلك إنسانى. ليس المقصود دراسة الفلك كعلم رياضى بل كعلم إنسانى^(٢). يعيد الاخوان تأسيس علم الفلك على أسس نفسية، والانتقال من الفلك إلى العشق. فالنفس تتجرد وتشتاق إلى عالم الأفلاك، وتشتاق إلى الصعود إلى الفلك، والنظر إليه معانية. ولا يمكن ذلك بالجسد الثقيل بل بالنفس بعد مفارقتها له. ولم يعقها شيء من سوء الأفعال أو فساد الآراء وتراكم الجهالات أو رداءة الأخلاق. فتصير إلى محبوبها فى طرفة عين كما تطير نفس العاشق إلى المعشوق. وليس عشق الجسد لذاته وشهواته والذي يمنع من الصعود إلى عالم الأفلاك وفتح أبواب السموات ودخول الجنة مع زمرة الملائكة. تبقى النفس الفلكية تحت فلك القمر ساجدة فى الأجسام المستحيلة المتضادة، تارة من الكون إلى الفساد، وتارة من الفساد إلى الكون. وكل الحكايات والأخبار دليل على بقاء النفس بعد مفارقتها للجسد. واضح النزعة الصوفية عند الاخوان فى تصورهم للعلوم الرياضية. فالمعرفة الحقة لا تقوم إلا على المعانية. وهى لا تتم إلا بعد مفارقة النفس للبدن^(٣).

والرسالة الرابعة "فى الجغرافيا" يظهر الحث على النظر فى الأرض للاعتبار بناء على توجيه الوحى للشعور نحو الأرض^(٤). ينتقل الاخوان من الجغرافيا الطبيعية إلى الجغرافيا البشرية أو النفسية. كان من الطبيعى أن تأتى الجغرافيا بعد الفلك نظرا لأثر الفلك فى الجغرافيا أى أثرها فوق فلك القمر على ما تحت فلك القمر. فالعلاقة بين الفلك والجغرافيا علاقة العلة بالمعلول. والجغرافيا بعد علم الفلك تطبيق حسى للرياضيات، فى

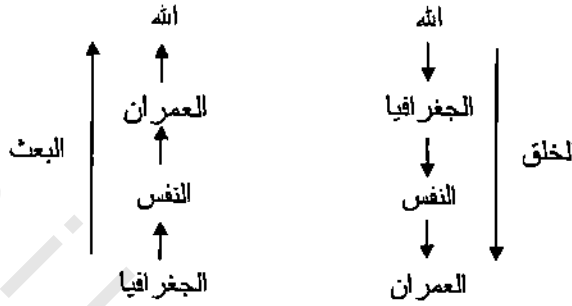
(١) السابق جـ ١ ص ٥٢-٥٥.

(٢) السابق جـ ١ ص ٨٩-٩٠/٩٩-١٠٠/١١٣. والغرض المقصود منها هو الهدى للنفوس من المحسوسات إلى المعقولات، ومن الجسمانيات إلى الروحانيات للصعود إلى عالم الافلاك واطلاق السماوات، السابق ص ٢٢.

(٣) لذلك قال أفلاطون الفلسفة تعلم الموت وعلى ما هو معروف فى أسطورة الكهف.

(٤) السابق جـ ١ ص ٦٥-٧٠.

الأرض بعد السماء. الهندسة عقلية في الفلك وحسية في الجغرافيا. والجغرافيا علم إنسانى لأن الأرض معمورة بالإنسان وميدان للعمران. الجغرافيا رؤية إنسانية للطبيعة، وتحدد بموضع الإنسان في الأرض. وطبقا لهذا الموضع تحدد رؤيته للسماء. ما ظهر له منها وما خفى عنه. وفي الأرض تتحدد طبائع العمران، المدن والقرى، والبرارى والقفار.



كما أن الله خلق الجغرافيا والنفس والعمران نزولا في الخلق، فإن الجغرافيا والنفس والعمران يعود كله إلى الله صعودا في البعث. الجغرافيا هنا موصل إلى الله لأنها النظر في الموجودات من حيث بارتها انتقالا من العلم إلى الدين، ومن العلوم الطبيعية إلى العلوم الشرعية^(١). والنظر في هذا العالم سبب لترقى النفوس إلى عالم الأفلاك مسكن الطين ومحل الروحانيين. وكثرة النظر في عالم الأفلاك سبب انتباه النفوس من الغفلة والجهالة والانبعاث من عالم الكون والفساد إلى عالم الدوام والبقاء، والحث على الرحلة من عالم الأجساد وجوار الشياطين إلى عالم الأرواح وجوار الملائكة المقربين. وبالرغم من التحديد الجغرافى مثل بحر الصقالية، والسند والهند وكأن الاخوان يتصورون الخرائط إلا أن الانتقال من الأرض إلى السماء، ومن الجغرافيا الطبيعية إلى العلوم الالهية دليل على الاغتراب الدينى^(٢).

وفي الرسالة الخامسة "فى الموسيقى" تتحول الموسيقى من علم رياضى كما هو الحال عند الفارابى إلى علم نفسى فى كيفية إدراك القوة السامعة للأصوات وامتزاج الأصوات وتناظرها وفى تأثيرها على الأمزجة وفى أصول الألحان، وفى قوانينها

(١) السابق جـ ١٣٧/١-١٤٦/١٤٠ والغرض المقصود منها تشويق النفوس الصافية.

(٢) السابق جـ ١٥٨/١-١٥٩/١٦٤.

وطبقاتها. ثم تنتقل الموسيقى النفسية إلى موسيقى النكون ونغمات الأفلاك فى حركاتها. والأعضاء الإنسان أنغامها، وللأشكال الهندسية مثل المربعات ألحانها، وللكلام موسيقاه. والغرض منها هداية نفوس العقلاء إلى أسرار العلوم، ويدخل علم صناعة الآلات وإصلاحها ضمن علم الموسيقى وصناعتها ونواذرها عند الحكماء^(١).

تتم دراسة الموسيقى وأثرها فى النفس والطبيعة وكطريق إلى الله. فهى موسيقى شعورية أكثر منها رياضية كما كانت عند الفارابى، بالرغم مما يحكى عنه عن قدرته على عزف الألحان التى تؤثر فى النفوس للنضح والبكاء والنوم كما حدث فى القصة المشهورة عنه فى مجلس سيف الدولة. نظرا للصلة بين الألحان والعواطف، بين المقامات والانفعالات. للموسيقى تأثيرات فى النفوس. ومن الأنغام والأصوات ما يحرك النفوس نحو الأعمال الشاقة والصنائع المتعبة، ينشطها ويقوى عزائمها على الأفعال الصعبة المتعبة للأبدان وكما هو معروف فى ألحان الحرفيين، الحمالون والبنائون، وعلاج الزواريق وأصحاب المراكب^(٢). ومن النغمات ما يسكن ثورة الغضب، ويحل الأحقاد، ويوقع الصلح، ويكسب الألفة. ويستعمل قادة الحروب لحن المشجع لكسب النفوس شجاعة وإقداما. كما يستعمل لحنا آخر فى المارستانات لتخفيف الآلام وشفاء الأمراض. ويستعمل لحن ثالث للتخفيف عن المصائب والأحزان والغوم فى المآتم لتعزية النفوس. ويستعمل لحن رابع لإدخال الفرح واللذة والسرور فى النفوس فى الأعراس والولائم. كما تستعمل النساء والأطفال ألحانا لتسكين البكاء وجلب الناس^(٣).

وتؤثر الموسيقى فى الحيوانات مثل حداء الإبل فى الأسفار وفى ظلمة الليل لتنشيط الجمال فى السير، ويخفف عنها ثقل الأحمال ويستعملها رعاة الغنم والبقر والخيول عند ورودها الماء. وتستعمل ألحان أخرى لتهدئتها للسفاد، وأخرى لحلب ألبانها. ويستعمل صائد الغزلان وغيرها من الحيوان والطيور ألحانا فى ظلمة الليل لإيقاعها حتى تؤخذ باليد. كما تؤثر الموسيقى فى الأبدان. فالأصوات الحادة حارة لتسخين مزاج أخلاط

(١) السابق جـ ١/ ١٦٧-١٧٩ والغرض منها التشويق للنفوس القاطعة الإنسانية الملكية للعودة إلى هنالك بعد مفارقتها الأجساد التى تسمى الموت جـ ١/ ١٢٣.

(٢) وهذا ما عرف به سيد درويش فى الموسيقى العربية الحديثة.

(٣) السابق جـ ١/ ١٨٣-١٨٥.

الكيموسات الغليظة. والأصوات الغليظة باردة ترطب مزاج أخلاط الكيموسات الحارة اليابسة. والأصوات المعتدلة تحفظ مزاج أخلاط الكيموسات المعتدلة وكيفيةها على حالها. والأصوات العظيمة الهائلة غير المتناسبة إذا وردت على السامع دفعة واحدة أقسدت المزاج، وأخرجته عن حد الاعتدال، وقد تحدث الموت. والأصوات المعتدلة المتزنة المتناسبة تعدل مزاج الأخلاط، وتفرح الطباع، وتستلذ بها الأرواح، وتسربها النفوس^(١).

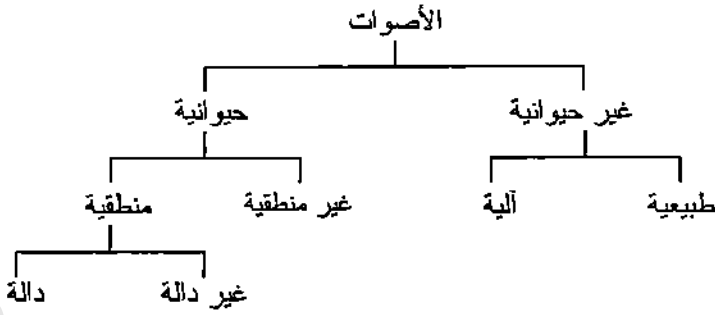
وتستعمل الموسيقى أيضا عند الدعاء والتسبيح والقراءة^(٢). تسمى المحزن، وترق لها القلوب، وتبكي العيون، وتكسب النفوس الندامة على سالف الذنوب، وتبعث على إخلاص السرائر وإصلاح الضمائر. للنغمات تأثيرات في النفوس الروحانية. ولكل صوت نغمة وصفية، وهيئة روحانية، وذلك تقديرا للعزير الحكيم الذي جعل السمع والأبصار والأفئدة. كما تستعمل في الهياكل وعند القرايين والصلوات. فالنغمات الغليظة الثقالة كالأجساد، والنغمات الحادة الخفيفة كالأرواح. إذا امتزجت بعضها ببعض صارت ألحانا وغناء.

وهناك موسيقى الكون، نفحات مماثلة لحركات الأفلاك والكواكب ومناسبة لها حتى تتذكر النفوس الجزئية التي في عالم الكون والفساد وسرور عالم الأفلاك ولذات النفوس في أحسن الأصول وأدوم السرور نظرا لصفاء النغمات وأطيب الألحان لأن هذا العالم أحسن تركيبا، وأصفى جوهرًا، وأحسن نظامًا، وأجود تأليفًا. تشاقق إليه النفوس إلى الصعود عن طريق اتساق الألحان، وتوافق النغمات.

وهناك موسيقى في الرياضة والأعداد. والأشكال الهندسية تقوم على التناسب والتناغم مثل فضيلة الثمانية. ويضع الاخوان الموسيقى داخل الأصوات عن طريق القسمة. إذ تنقسم الأصوات إلى غير حيوانية وحيوانية. وتنقسم غير الحيوانية إلى طبيعية وآلية. وتنقسم الحيوانية إلى غير منطقية ومنطقية. وتنقسم المنطقية إلى غير دالة كالضحك والبكاء ودالة مثل الكلام. وتقوم القسمة على نظرية في الدلالة قبل أن يتحول الصوت إلى تحليل طبيعي ثم إلى تأسيس نفسى قبل الصعود إلى الحكمة الإلهية.

(١) السابق جـ ١/ ١٩٥/ ٢٨٩.

(٢) كما هو الحال في الترانيم الكنسية وفي المعابد وفي السماع عند الصوفية.



ثم يتم الانتقال من الصوت إلى الغناء بإضافة الكلام ثم من الصوت والغناء إلى الرقص بإضافة الحركة. ولا يذكر الاخوان موسيقى الشعر أو موسيقى القرآن. الموسيقى عند كل الأمم والشعوب تنتقل من المستوى الطبيعي إلى المستوى النفسى إلى المستوى الإلهي^(١).

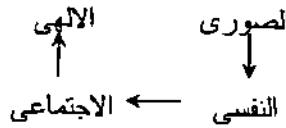
وأحيانا تكشف رسالة بأكملها عن هذا التحول من المستوى الصورى إلى المستوى الشعورى مثل الرسالة السادسة، فى النسب العددية والهندسية فى تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق. وفيها يتوجه الصورى إلى النفس والأخلاقى صراحة فى العنوان، بناء الخارج على الداخل. فالعلوم الرياضية كلها تقوم على النسبة فى العقل والنفس والجسد والطبيعة فى الحساب والهندية والموسيقى والفلك. والنسبة فى إيجاد التوازن والتناسق والتأليف ربما كرد فعل على الصراع والتناحر والتنافر والتبغض كما هو الحال عند الصوفية. هناك تقابل بين الألفاظ والأعداد، النسبة موضوع العلوم الرياضية التى تكشف فى عالم الشعور. الذاتية محور العلم. تعشق الروح النسبة والتناغم والتناسق فى الكون فتتجاوز العالم الحسى إلى العالم الروحى. ومن هنا يأتى شرف العلوم الرياضية وفى مقدمتها علم العدد لأن أساس العلوم والصناعات. وهو مثل الرسالة الأولى "فى العدد"^(٢).

ثم تتحول الرياضية إلى الصنائع العملية من داخل النفس إلى خارجها، إلى المجتمع والمنافع العامة كما هو الحال فى الرسالة السابعة "فى الصنائع العملية والغرض منها". تبدأ بوصف مثوية الإنسان وصفات الجسد والنفس، ومثوية قنية الإنسان، ومثوية

(١) الرسائل ج ١/١٨٧/١٨٨/٢٠٥-٢٠٦/٢١٦.

(٢) السابق ص ٢٥١-٢٥٧.

الأعمال ثم العلم والعلوم والتعليم والعلم، وأوجه السؤال، وأجناس العلوم. ثم تنتهى بالعلوم الالهية. فالمسار من الصورى إلى النفسى ثم من النفسى إلى الاجتماعى، ثم من الاجتماعى إلى الالهى.



ويعود نفس الموضوع فى الرسالة الثامنة بنفس العنوان لبيان حاجة الانسان إلى الآلات والأدوات وحاجة كل صناعة إلى الفكر والتعقل، وقابلية الانسان إلى الصنعة، وشرف الصانع، والغرض من الملك، وعدم تحرك الجسم ذاته. والرسالة كلها تقوم على وصف العلة الغائية فى النفس وفى المجتمع.

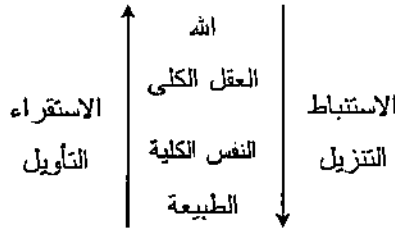
تدخل الصنائع العلمية والعملية مع الرياضيات مع التركيز على الجانب العملى كما يبدو فى اسم الصنائع وليس العلوم. ففى الانسان قابلية للصنعة. الصنائع تطبيق للرياضيات. كما أن علم العدد نظرى فى الحساب وتطبيقاته فى الهندسة. وتكرر الصنائع العلمية بعض الأفكار فى الرسائل الرياضية السابقة عن النسب العددية المادية ثم الانتقال بها إلى العالم الروحانى، نظرا فى المعرفة، وعملا فى الأخلاق. يجمع الاخوان إذن بين النظر والعمل، بين المعرفة والصنعة. إذ لا يعنى الاشراف مجرد تأمل صوفى دون حرفة.

وقد تكون غاية إخوان الصفا تبسيط فهم الواقع بإدخاله فى الموروث من أجل إعادة استخدامه. لا يهم العقل، ولا ضير من الخرافة أن يكون العلم النظرى فى النفس والصنعة العملية من تأثير النفس الكلية بقوة تأييد العقل الكلى بأمر الله. فالله عند الاخوان يدخل فى كل شئ حتى فى موسى المزين^(١). ويستعمل الاخوان لتوضيح ذلك الحكايات للاستدراج وإدهاش القارئ لتجنيده فى جماعة الاخوان.

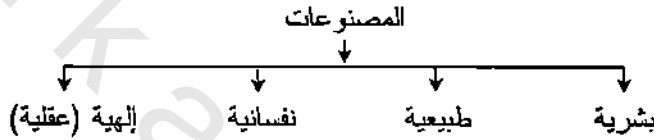
(١) السابق ص ٢٧٧/٢٧٩-٢٨٢-٢٨٣.

والعلم هو تصور المعلومات فى نفس العالم. والتعليم تنبيه نفس المتعلم من نفس العالم. العلم النظرى فى النفس، والصنعة العملية من تأثير النفس الكلية بقوة تأييد العقل الكلى بأمر الله. العلم ارتسام صورة للمعلوم فى النفس بالقوة. فإذا حدث صار المعلوم علما بالفعل. العلم إذن انتقال من القوة إلى الفعل. والأستاذ هو الدليل على الطريق. نفس الصبى عالمة بالقوة، ونفس المعلم عالمة بالفعل، والمعلوم هو المطلوب بالدليل، المدلول عليه. وكل نفس عالمة بالقوة إلى نفس عالم بالفعل. لذلك كان كل تلميذ فى حاجة إلى أستاذ، وكل أستاذ فى حاجة إلى أستاذ حتى الانتهاء إلى معلم البشر جميعا الذى لا يحتاج إلى معلم. إما أنه سخرجه من قوة نفسه وفكره ورؤيته واجتهاده كما يقول الفلاسفة وإما من معلم غير بشرى كما يقول الأنبياء. ولا أحد من الفلاسفة أو الأنبياء يحيط بعلم إلا بما شاء الله. شاهد الحكماء مصنوعات الطبيعة، وقاسوا عليها، وتعلموا منها. والطبيعة ذاتها مؤيدة بالنفس الكلية، والنفس الكلية مؤيدة بالعقل الكلى، أول الموجودات من الله. والله هو المؤيد لكل كيف يشاء، صانع الأسباب، والمؤيد لذوى الألباب. علم الحكماء استقراى صاعد من الطبيعة إلى الله، وعلم الأنبياء استنباطى نازل. علم الحكماء تأويل، وعلم الأنبياء تنزيل. ويستحيل الاستقراء من الأسباب دون الله. فالصعود هو فى الحقيقة نزول، والنزول هو فى الحقيقة صعود. التأويل تنزيل، والتنزيل تأويل. ولا يمكن معرفة شيء إن لم تكن قد تمت معرفته من قبل. المعرفة استدلال، تحول من الحدس إلى البرهان^(١). وطرق النفس فى العلم ثلاثة: الفكر أو الروية والبرهان، والحواس. وهى قسمة غير واضحة. الأولان عقليان، والثالث حسى. فهى ترجع إلى قسمة ثنائية الحدس والبرهان. ويغيب الإيهام أو الوحى منهما ونظرية التعليم التى نقدها الغزالى وضرورة الامام. العلم إذن هو العلم الشعورى. والتعليم عملية شعورية، من شعور معطى إلى شعور متلقى فى العلاقة بين العالم والمتعلم، والعلاقة بين الذوات، الشيخ والمريد بطريقة الصوفية وليس العقل والواقع بطريقة الأصوليين.

(١) ومن ثم يتأسس الاستقراء على أسس معنوية كما لاحظ ذلك لاثسيلييه فى القرن التاسع عشر فى الفلسفة الغربية. وهو ما سماه الشاطبى فى "الموافقات: الاستقراء المعنوى. انظر أيضا السيد محمد باقر الصدر "الأسس المنطقية للاستقراء".



والصنعة العملية أيضا من تأثير النفس الكلية بقوة تأييد العقل الكلى بأمر الله. والمصنوعات بشرية أو طبيعية أو نفسانية أو إلهية، توسيعا للفظ الصنائع ليشمل الانسان والله^(١). وفي قسمة اخرى الصنائع على أربعة أنواع بشرية وطبيعية ونفسانية وعقلية. فالمصنوعات الالهية هي المصنوعات العقلية. الله يصنع بالعقل، والعقل يصنع بالله.



ونحتاج الصنائع إلى ستة أشياء: الحركة، والآلة، والاداة، والزمان، والمكان، والهيولى. والسابع هو الصانع أو النفس في حين يحتاج الصانع الطبيعي إلى أربعة فقط: الحركة، والزمان، والمكان، والهيولى. ويحتاج الصانع النفساني إلى الحركة والهيولى فقط في حين يحتاج الصانع العقلى إلى صورة واحدة فقط، هو العقل الأول، أثر من مبدع البدائع.

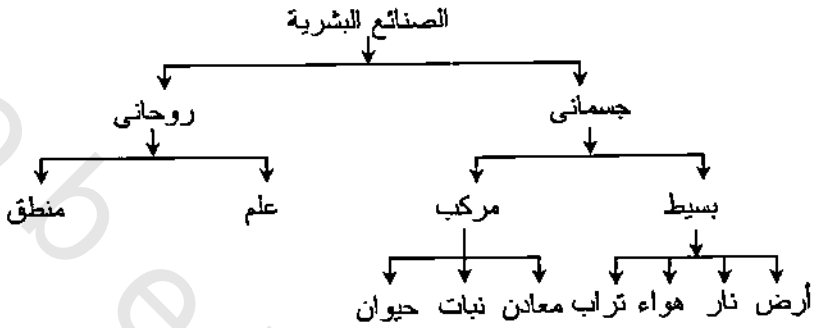
أما الله فانه لا يحتاج إلى شيء من ذلك، وأنها كلها مخترعاته ومبتدعاته. لذلك توجد في كل صنعة سبع حركات، واحدة دورية، وست مستقيمة وذلك طبقا للحكمة الالهية: تحت (فوق وأسفل)، نشر (أمام وخلف)، وثقب (يمين ويسار).

والصناعة البشرية نوعان جسمانى وروحانى (العلم والمنطق). وموضوعات الصنائع البشرية سبعة. تنقسم إلى بسيط ومركب. البسيط أربعة: الأرض والنار والماء والهواء، والمركب ثلاثة: المعادن والنبات والحيوان. وتدخل النار في كل شيء. وكل

(١) وهو المعنى الذى ترسخ فى وعينا الثقافة بإنشاء مدارس الصنائع.

من العقل إلى البدائع ٣ البدائع (٢ البصمة الفخرية)

صانع بشرى له أداة إما باليد (اليدن)، أو بالأداة (الفأس). وتختلف الصناعات فى استعمال الأدوات^(١).



والصناعات لها مراتب. إما بالقصد الأول مثل الحراثة والحياكة (الغزل، والنسيج، والحلج، والخياطة) والبناء، أو بالقصد التابع، تابع وخادم، متمم ومكمل، جمال وزينة. وهو ما يشبه أصول الفقه فى تقسيم المقاصد إلى ضروريات واجبات وتحسينات. والغاية منها كلها عمارة الدنيا. وتتفاضل الصناعات من وجوه خمسة:

أ- الهيولى مثل الصاغة والعطارين.

ب- المصنوعات مثل آلات الرصد.

ج- الحاجة الضرورية مثل الحراسة والحياكة والبناء.

د- المنفعة العامة مثل الحمامين.

هـ- الصناعة نفسها مثل المشعوذين والمصورين والموسيقين. فصناعة الفن مع

الحياة والمشعوذين. وينكرر موضوع أثر الموسيقى فى النفس.

والصناعة لطلب العوض، والتجارة لطلب الزيادة. لذلك كانت الصناعة أفضل من التجارة كما هو الحال عند ابن خلدون. وتتفاوت الناس غنى وفقرا طبقا للصناعة والتجارة. أهل الصناعة هم الأغنياء والفقراء هم المحتاجون إليها مثل العمال، والخوف من الفقر دافع على العمل صناعة أو تجارة من أجل إشباع الحاجات فى الدنيا.

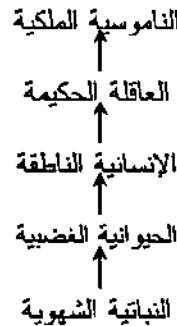
(١) الرسائل ج ١-٢٧٧-٢٧٩/٢٨٢-٢٨٣.

من العمل إلى الإبداع ٢ الإبداع (٢ المحبة النظرية)

وتحتاج كل صناعة إلى الفكر والتعقل مما يجلب لها الشرف. والحظ في الصناعة تشبه بالصانع الحكيم. كما أن الفلسفة تشبه بالاله بحسب طاقة لا إنسان. فانه أعلم العلماء، وأحكم الحكماء، وأصنع الصناع، وأفضل الأخيار. من زاد في ذلك درجة ازداد قربا من الله. ولا تكون الوسيلة إلا بعمل أو علم أو عبادة. والإنسان لا يملك إلا ما سعى^(١).

ثم يبدأ الاغتراب الديني بالتحول من الصناعة إلى الأخلاق إلى الله، من الحاجة إلى النفس إلى الله. ومن إشباع حاجات الدنيا إلى طلب الآخرة بأن تحصل النفس على المعارف الحقيقية والأخلاق الجميلة والآراء الصحيحة، والأعمال الزكية من أجل أن تصعد النفس إلى ملكوت السماء للنجاة من بحر اليهولى وأسر الطبيعة، والخروج من هاوية عالم الكون والفساد إلى فسحة عالم الأرواح فى لذة وفرح وسرور وخلود أبدى^(٢).

وفى الرسالة التاسعة "فى بيان الأخلاق وأسباب اختلاقتها وأنواع عللها ونكت من آداب الأنبياء وزيد من أخلاق الحكماء" تصب الأخلاق فى الدين. فنهاية الرياضيات الشعور فى طريقه إلى الله، والانتقال من المستوى الصورى إلى المستوى الشعورى ثم من المستوى الشعورى إلى الأخلاق العملية التى تؤدى بدورها إلى الدين الاشرافى الفلسفى اعتمادا على آداب الأنبياء. وهى أكثر الرسائل ذكرا للقرآن. ينكر فيها خلق آدم كما وجد فى بعض كتب بنى اسرائيل تطويلا وخروجا على الموضوع، ربما إيهاما للعامة بالعلم فتقبله على جهل، مع التدرج من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا، من النباتية الشهوية، إلى الحيوانية الغضبية إلى الانسانية الناطقة إلى العاقلة الحكيمة، إلى الناموسية الملكية.



(١) السابق جـ ١/ ٢٨٦-٢٨٧/ ٢٩٠.

(٢) الرسائل جـ ١/ ٢٧٧-٢٧٩/ ٢٨٢-٢٨٣.

لذلك تظهر فى النفس ثلاثة موضوعات: الأخلاق ثم النفس ثم العلم الإلهى. الإنسان قابل لجميع الأخلاق. وتختلف وجوها من جهة الأخلاق وتأثير البلدان فيها، وماهيتها وضرورتها للتربية. ثم تأتى الموضوعات النفسية فى مراتب النفوس واختلاف مناهجها، وترتيب الفضائل والردائل طبقا لمراتب الأخلاق والنفوس. ومراتب الناس الخلقية حسب الأعمال وتنتهى الرسالة بفضل طلب العلم والحرص على الزهد ودرجات الناس فيه وفى آفات الشبع وكثرة الأكل وخصال الزهاد ثم بيان علامات أولياء الله وعباده الصالحين، وما روي عن معرفة مكاييد الشيطان ومحاربتهم ومخالفاتهم جنود إبليس، وفصل التوبة والاستغفار والدعاء، وحس التكليف. وتختتم بذكر بعض المواعظ وكأن غاية العلوم الرياضية هى الأخلاق والدين، لا فرق بين الصورى والغيبى^(١).

وتكشف الرسالة التاسعة عن صبب الرياضيات فى الأخلاق والدين من خلال علم النفس. فقد طالب الأنبياء الناس بالإيمان الذى هو إقرار باللسان بما جاؤوا به، والاختبار عنه من الأمور الغائبة عن الحواس وعدم إنكارها وجودها. ومن يفعل ذلك يكون له جزاؤه فى الدنيا، ويهذى الله قلبه بالتصديق واليقين والأخلاق. والمفكر باللسان والفكر والقلب لا يقع فى الشك والارتباب والحيرة، آلام القلوب وعذاب النفوس. الاخوان هنا أقرب إلى المرجئة. فالإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان^(٢). ولا يظهر البعد الثالث، العمل بالاركان، على نقىض الخوارج والمعتزلة من أجل استلابه واغترابه خارج العالم. وما العيب فى الشك والارتباب والحيرة والدهشة والشك عند الجبائى أول الواجبات حتى قبل النظر؟^(٣).

والحقيقة أن الرسائل كلها الاثنتين وخمسين وليس القسم الرياضى وحده تهدف إلى إعادة الصورى إلى النفسى، والمجرد إلى الشعورى، انتقالا من الرياضيات إلى تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق. المنطق معرفة معانى الأشياء الموجودة والصورة فى النفوس. والطبيعات معرفة الأجسام ذوات الأبعاد الثلاثة من طول وعرض وعمق فى النفس. والالهييات معرفة الصور المجرد المفارقة للهوىلى مثل جوهر النفس والملائكة والنفوس

(١) السابق جـ ١/٢٩٦-٣٨٩.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الخامس، الإيمان والعمل والامامة ص ٥-١٤.

(٣) الرسائل جـ ١/٢٨٦-٢٨٣/٢٩٠/٣٤٤.

والشياطين والجن والأرواح بلا أجسام. الهدف هو بناء الخارج على الداخل، وتوجيه الوافد نحو النفس. ونادرا ما لا تتوجه رسالة إلى النفس^(١).

سادسا: منطق تعدد المستويات (إخوان الصفا).

١- المنطق اللغوى النفسى. وفى القسم المنطقى من الجزء الأول من رسائل إخوان الصفا، من العاشرة حتى الرابعة عشر يبدو المنطق تقليديا مع تغيير المستويات من المستوى الصورى إلى المستوى اللغوى النفسى^(٢). ويضم المستوى اللغوى مستوى اللفظ والمعنى، اللغة والفكر مما يجعل المنطق فى مستواه الأول منطق لغويا فلسفيا. ويضم المستوى النفسى مستويي الوجود والاشراق. فالمقولات العشر وجود، والمعرفة إشراق.

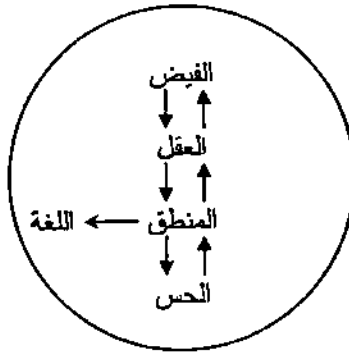
ليست الغاية من الرسائل المنطقية تحويلها فقط من المستوى الصورى إلى المستوى الشعورى كما هو الحال فى الرسائل الرياضية بل الكشف عن المنطق الحسى للغوى فى "المدخل"، والمنطق النفسى الفلسفى فى باقى كتب المنطق. إذ تتعدد مستويات المنطق بين الحس وعالم الأشخاص والأعيان، والعقل وعالم الصور والمعانى، واللغة وعالم الألفاظ والحروف، والاشراق عالم الوحي والالهام والفيض والأخلاق والدين.

المنطق إما لغوى لسانى وهو منطق الألفاظ أو حسى تصورى وهو منطق المعانى أو فكر روحانى وهو منطق الاشراق. وهنا تبدو قسمة المنطق ثلاثية وليست ثنائية. وتكون مهمة الاخوان إعادة بناء المنطق طبقا للمستويات الثلاثة، بعيدا عن المنطق التقليدى وأقرب إلى المنطق الشعورى أو المنطق الاشراقى توطئة لابن سينا فى "منطق المشرقيين"^(٣). ويتسق مذهب الاخوان. فالفيض وهو جوهر المنطق الاشراقى يحال فيه إلى رسالة "المبادئ العقلية"، ورسالة "الانسان عالم صغير"، ورسالة "الهيولى والصورة"، ورسالة "الصنائع"، ورسالة "التعليم"، ورسالة "خواص العدد".

(١) السابق جـ ١/٤٣/٧١ جـ ٧/٢.

(٢) وهو ما يسمى فى علوم اللغة الحديثة فى الغرب Psycho-linguistics .

(٣) وهو ما يطابق أنواع المنطق الثلاثة عند هوسرل طبقا لمعنى لفظ "يتكلم" اللفظ، والمعنى، والشئ ذاته، الشئ ذاته أى الحقيقة والمادية تعادل ما أطلق عليه الاخوان اسم الوحي.



والرسائل المنطقية أصغر حجما من الرسائل الرياضية^(١). ربما لأن المنطق أقل قدرة في الإقناع وأكثر صورية وتجريدا من الإيهام الذي يستطيعه منطق الإشراق. ووضع المنطق مع الرياضة وتال لها يدل على الصلة بين الاثنين. فالرياضة منطق صوري، والمنطق رياضة لغوية^(٢). وتمثل الرسائل وحدة واحدة بالرغم من تمايزها. أسماء الأعلام فيها قليلة يستعمل فيها الاخوان اسم "التحليلات الأولى" للقياس والتحليلات الثانية للبرهان تأكيدا على الطابع التحليلي للمنطق.

في الرسالة العاشرة "في إيساغوجي" لا يوجد نقل على المستوى النفسي أو الأخلاقي أو الاجتماعي إلا في أضيق الحدود. وتظهر نظرية العلم وعالم الصور والاعيان مع أهمية اللغة، وحاجة الإنسان إلى المنطق وتطابق ثنائية المنطق مع ثنائية الاخوان العامة^(٣).

وفي الرسالة الحادية عشر "في المقولات العشر" تظهر الميتافيزيقيا في تحديد معنى قدم الأشياء، ويتحول المنطق من لغوى نفسى إلى لغوى فلسفى ميتافيزيقى وجودى^(٤). والرسالة الثانية عشر "في معنى العبارة" لا جديد فيها، مجرد انتظار مؤقت حتى يتم الانتقال من مستوى إلى آخر، مجرد عرض للمنطق القديم قبل إعادة بنائه في

(١) النسبة بينهما ٥:٩ أى أكثر من النصف بقليل.

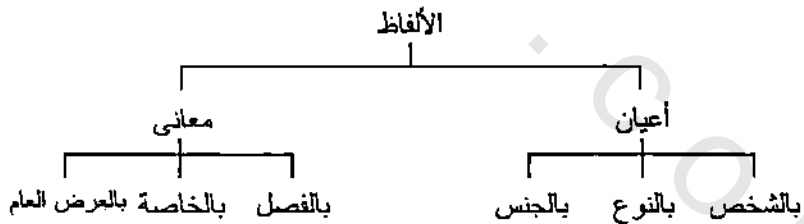
(٢) وهذا هو الإشكال في الفلسفة الغربية، هل يرد المنطق إلى الرياضة في المنطق الرياضى أو ترد الرياضة إلى المنطق في المنطق الرمزي.

(٣) الرسائل جـ ١/٣٩٠-٤٠٣.

(٤) السابق ص ٤٠٤-٤١٣.

لحظة أخرى وفي مرحلة جديدة^(١). والرسالة الثالثة عشر عن معنى التحليلات الأولى يظهر البحث عن العلة، والصلة بين المنطق والفلسفة والاعتماد على العقل^(٢). وفي الرسالة الرابعة عشر عن معنى أنالوطيقا الثانية، وهي أطول الرسائل وأكثرها فصولا تظهر حاجة الانسان إلى استعمال القياس. كما تكشف عن أوجه الخطأ فيه عند العقلاء والفلاسفة، وكيفية اعوجاجه والتحرز منه. وتتدخل موضوعات نظرية العلم مثل معقولات الحواس وأوائل العقول والمعلومات، وأن علة الشيء من ذاتياته، والمقدمة كلية، والحكم بالصفات الذاتية. وتحول نظرية العلم إلى نظرية في التعليم، وهو مصطلح شيعي^(٣). ثم يتم تطبيق القياس على موضوعات معينة مثل المعلول والعلة، وسبق العلة للمعلول، وعدم استعمال الأعراض في البرهان، والبرهنة على أنه ليس في العالم خلاء ولا ملاء، ومعنى قول الحكماء إن العالم قديم أو محدث. فيتحول منطق اللغة النفسى إلى منطق وجود. وترتبط الروحانيات بالالهيّات. وتتفاوت الحيوانات في الحواس ومعلوماتها. والانسان إذا ارتقت نفس صار ملكا. والمعلومات البرهانية مقدمة للأمور الروحانية^(٤).

في الرسالة العاشرة عن "المدخل" ينقل الاخوان فيها مبحث الكليات الخمس من المستوى العقلى الصورى إلى المستوى الحسى اللفظى. إذ تشير الألفاظ إما إلى أعيان أو إلى معانى. والأعيان إما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس. والمعانى إما بالفصل أو بالخاصة أو بالعرض العام. فالشخص المعين جزء من الألفاظ. فاللغة تشير إلى عالمين، المعانى والأعيان.



(١) السابق ص ٤١٤-٤١٩.

(٢) السابق ص ٤٢٠-٤٢٨.

(٣) السابق ص ٤٢٩-٤٥٢.

(٤) السابق ص ٣٩٨.

وفى مبحث الألفاظ يظهر الجانب الحسى اللغوى. فى كل لفظ هناك مسمى واسم، تسمية ومسمى، موصوف وصفة، وصف وواصف. المسمى هو الأصل، والصور تبدأ من الأعيان. فاللغة تحيل إلى العالم، اللغة منزل الوجود^(١). وفى دلالة الألفاظ على المعانى هناك الأسماء المشتقة والأسماء المتواطئة المتفقة فى اللفظ والمعنى، والأسماء المتباينة فى اللفظ والمعنى، والأسماء المترادفة المختلفة فى اللفظ المتفقة فى المعنى، والأسماء المشتركة المتفقة فى اللفظ المختلفة فى المعنى.

ثم تتحول الألفاظ إلى أجناس وأنواع أى إلى ألفاظ كلية تحدد معانى الأشياء وتراتب الوجود. إذا عدم الجنس عدم جميع أنواعه، فالجنس أعلى من النوع وأشمل منه. وإذا عدم النوع عدم جميع أشخاصه، فالنوع أعلى من الأشخاص وأشمل منها. وليس من الضرورى إذا وجد الشخص وجد النوع أو إذا وجد النوع وجد الجنس. فالأعلى يحتوى الأدنى، والأدنى لا يحتوى الأعلى، العقلى يحتوى الحسى ولا يحتوى الحسى العقلى^(٢). والأجناس أربعة، ثلاثة يستعملها صاحب اللغة. الأول جنس البلدى، والثانى جنس الصناعى، والثالث جنس النسبى، والرابع يستعمله الفيلسوف فى أقاويله. وهو عشرة ألفاظ كما هو الحال فى المقولات. هناك إذن صلة بين الأجناس والمقولات هى اللغة^(٣).

ولما كانت اللغة تحيل إلى عالم المعانى وعالم الأشياء وكانت المعانى أجناسا وأنواعا فإن الأشياء جواهر وأعراض لأن الصورة إما مقومة وهى الجواهر أو متممة وهى الأعراض. والله ليس كذلك. فالله هنا يقوم كفكرة محددة للمنطق. وكما يرتبط المنطق بمستويات اللغة والفكر والوجود فإنه يحيل أيضا إلى الالهيات.

٢- المنطق النفسى الفلسفى. ويظهر المنطق النفسى الفلسفى فى موضوع صلة اللفظ بالمعنى، اللغة بالفكر. فالمنطق نوعان. منطق لغوى للفظ ومنطق فكرى للمعنى. والدليل على ذلك أكثر الكلام فى النفوس^(٤). علم المنطق اللغوى يبحث فى الكلام وتصاريفه وما يدل عليه من المعانى. والمنطق الفكرى روحانى معقول. تصور النفس

(١) هذا هو التعبير الشهير عند هيدجر فى الفلسفة الغربية.

(٢) هذه من ضمن مقولات كانط فى "نقد العقل الخالص".

(٣) السابق ص ٣٩٢-٣٩٩/٤٠٣.

(٤) السابق ص ٣٩٠-٣٩٢.

معانى الأشياء فى ذاتها ورؤيتها لرسوم المحسوسات فى جوهرها وتمييزها لها فى فكرتها. وهو منطق الحدود. ويسمى هذا المنطق الفكرى الذى يبحث فى كيفية إدراك النفس معانى الموجودات فى ذاتها بطريق الحواس، وكيفية انتداح المعانى فى فكرها من جهة العقل وهو الوحي والالهام، والتعبير عنها بالفاظ بأية لغة هو المنطق الفلسفى.

المنطق اللفظى أمر جسمانى، ظاهرى جلى محسوس. وضع للناس كى يعبر به كل إنسان عما فى نفسه من المعانى لغيره من السائلين والمخاطبين. فالمنطقى اللفظى هو أداة الاتصال. المنطق الفكرى هو الأصل، والمنطق اللفظى هو الفرع. المعنى أصل، واللفظ فرع، الحروف الفكرية الأصل، والحروف اللفظية الفرع نظرا لأولوية المعنى على اللفظ واستقلاله عنه^(١).

الكلام فى الفؤاد واللفظ فى اللسان^(٢). اللفظ دال على المعنى فى النفس. اللفظ سمة دالة على المعنى فى النفس. اللفظ هو الجسد والمعنى هو الروح. والمعنى بلا لفظ روح بلا جسد، واللفظ بلا معنى جسد بلا روح^(٣).

والحروف إما خطية أو لفظية أو فكرية انتقالا من العين إلى الأذن إلى القلب، من البصر إلى السمع إلى الفؤاد، من الصورة إلى الصورة والصوت إلى الصورة الروحانية. والأدنى دليل على الأعلى. الفكرية الأصل والخطية واللفظية فرعان. المعنى فى الشعور سابق على الحرف فى اليد، واللفظ فى اللسان.



والمعنى هو العلم، صورة المعلوم فى نفس العالم. كما أن الصفة إخراج الصورة من نفس الصانع ووضعها فى الهيولى. المنطق والطبيعيات علم واحد، إلباس المعنى

(١) السابق ص ٣٩٣/٣٩٨.

(٢) ويذكر فى الموروث دائما هذا البيت، السابق ص ٣٩٣.

(٣) إن الكلام لفى الفؤاد وإنما . . . جعل اللسان على الفؤاد دليلا
الرسائل ج ١/٣٩٤-٣٩٨/٤٠٠-٤١٣.

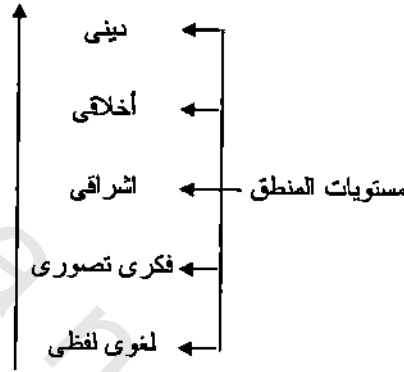
اللفظ، وإلباس الصورة الهيولى. المعانى صور ورسوم فى النفوس الجزئية، تأتى من الهيولى عن طريق الحواس. نفس العالم عالمة بالفعل، ونفس المتعلم عالمة بالقوة، والتعليم خروج ما بالقوة إلى ما بالفعل. العلم هو النفس الكلية. لذلك كانت الأقاويل فى النفوس نوعان: صالحة وفاسدة. الكلام الصالح مثل المديح والثناء والمواظ. والكلام الفاسد مثل التهديد والسبب. وهنا يبدو مضمون الكلام معياراً للتصنيف، فالمنطق ليس فقط شكل الفكر، كما هو الحال فى المنطق الوافد، بل أيضاً مضمونه.

وتبرز مصطلحات الموروث. فانقداح المعنى فى العقل يسمى الوحي والالهام. ومن ثم يدخل الوحي من حيث هو معنى ضمن نظرية المنطق الفلسفى، كما أفصح الكندى المجال للنبوة فى قسمة العلم وكما جعل ابن سينا الوحي مثل المنطق، كلاهما علم معيارى يعصم الذهن من الخطأ. بالعلم تحيا النفوس من موت الجهالة. وبه تنتبه من نوم الغفلة^(١).

ولو استطاع الناس فهم بعضهم البعض، المعانى التى فى النفوس دون ما حاجة إلى الفاظ لما احتاجوا إلى الأقاويل. وهى أصوات مسموعة، فيها كلفة على النفوس من تعليم اللغات، وتقويم اللسان، وإفصاح البيان. ونظراً لأن النفس مغمورة بالجسد لا ترى إلا من خلاله فكذلك المعنى فى حاجته إلى اللفظ، والتعبير عن معانى النفوس بأدوات وآلات مثل اللسان والشفيتين واستنشاق الهواء. ومن ثم لزم النطق اللفظى وتعليمه والنظر فى شرائطه. أما النفوس الصافية من أجسادها فلا تحتاج إلى الكلام والأقاويل كى تفهم بعضها البعض من المعانى والأفكار التى فاضت عليها النفوس الفلكية لأنها صفت من درك الشبهات، ونجت من بحر الهيولى واسم الطبيعة، واستغنت عن الكون مع الأجسام والظلمة وعالم الكون والفساد، وارتفعت إلى أفق العالم العلوى، وسرت فى الجواهر النيرة الشفافة. فإذا لم تقرن النفوس بالأجسام لم تحتج إلى كتمان أسرارها وإخفاء ما فى ضمائرها. وإذا كانت صافية وبريئة تحرق بالجواهر النيرة التى يترأى فيها الكل فى الجزء كالمرآة، وكما تعكس العين الواحدة صور الكل دون إخبار ولا سؤال. هنا يجمع المنطق الاشراقى بين المنطق الحسى والمنطق العقلى دون ما حاجة إلى لغة ويكون مسار المنطق من الصورى إلى النفسى، ومن النفسى إلى الاشراقى كما هو الحال فى مسار الرياضيات. ولا صلة لذلك كله ببايساغوجى بل هو أقرب إلى

(١) السابق ص ٣٩٩/٣٩١.

ثم تتم مخاطبة القارئ لكي ينتقل إلى المنطق الأخلاقي الديني ودعوته إلى الاجتهاد في كسب المعلومات كي تصبح أفعاله حكمة أزلية لأنها التقنية الروحانية. كما يجتهد أبناء الدنيا في اكتساب المال الذي هو التقنية الجسدية. وكما يتحكم المال في الدنيا وطيب العيش يتحكم العلم في النفس ولذات الآخرة. وبالعلم يتفاضل الناس، ويتم التقرب إلى الله. ويهدى العلم إلى طريق ملكوت السماء ويعين على الصعود. وهنا تبرز الحاجة إلى المنطق.



ثم ينتقل المنطق النفسى إلى مستوى المنطق الاشراقى الذى يغمر كل المستويات الأخرى من أول عالم الأعيان والصور حتى عالم النفوس الكلية. الأشياء كلها، صوراً وأعياناً، غيريات أفاضها الله على العقل الفعال. وهو جوهر بسيط مدرك لحقائق الأشياء. ثم فيض العقل الفعال على النفس الكلية الفلكية، نفس العالم بأسره. ثم تفيض النفس الكلية الفلكية على الهيولى الأولى. ثم تفيض الهيولى الأولى على النفس الجزئية البشرية التى تحمل تصورات الناس وأفكارهم بعد إدراكها بطريق الحواس.



وعلاقة الأعلى بالأدنى هي علاقة الفعل بالقوة، وعلاقة الأدنى بالأعلى علاقة القوة بالفعل. وعلاقة النفس الكلية الفلكية بالنفس الجزئية البشرية علاقة الفعل بالقوة. كلما قربت القوة من الفعل كانت أكثر تشبهاً بها. لذلك قيل في حد الفلسفة أنها التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية. ومن ثم يصب الوافد في الموروث ويصبح جزءاً منه. والغريب في مراتب الفيض ظهور مرتبة خاصة هي الهيولى الأولى بدلا من المادة، وانقسام النفس إلى كلية فلكية وجزئية بشرية. وهو ما يسمى بلغة العصر الوعى الشامل والوعى الفردى. وكيف تفيض النفوس الكلية الفلكية على الهيولى الأولى؟ كيف يفيض الوعى على اللاوعى؟ نظرية الفيض إذن ليست فقط بين الطبيعيات والالهيات ولكنها أيضا في المنطق. فهي نظرية معرفية بقدر ما هي نظرية وجود.

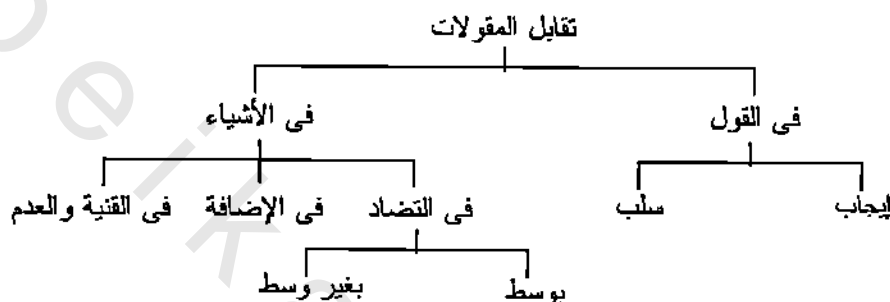
٣- المنطق التعليمي. وفي الرسالة الحادية عشرة عن "المقولات" يظهر المنطق التعليمي. ويسمى الاخوان الأجناس لبيان مدى التدخل بينها، ومحاولة إيجاد أنواع جديدة من العلاقات بينها. فالأجناس تنقسم إلى أنواع حتى يبدو الانتقال طبيعيا من المدخل إلى المقولات، وليكون إرشادا للمتعلمين إلى أحد طرق التعاليم. وهنا يبدو علم التعاليم أى العلم الرياضى ضامنا لعلم المنطق. الغاية منه التعليم والتدريب على الفكر وليس الفكر ذاته. فالمنطق مثل الرياضة آلة للعلم.

وطرق التعامل أربعة أنواع: التقسيم والتحليل والبرهان والحدود. ويعنى الاخوان بالتقسيم القسمة وهي أساس الكليات الخمسة والأجناس العشرة. والتحليل هو القياس، والبرهان. وتأتى الحدود فى النهاية وكأن غاية المنطق بما فى ذلك القياس والبرهان هو الوصول إلى الحد. منطق الحد هو الغاية من منطق التصديق. والحد هو الذى يفيد التصورات، والتصورات تفيد التصديق، والتصديق يفيد الحد، وهو الدور الذى لاحظته ابن تيمية بعد ذلك فى نقض المنطق.

ومن أجل التعلم، ونظرا لأن الأجناس العشرة لا يمكن احتواؤها إلا بمنطق للعلاقة أو بمنطق التشبيه والصورة وهو القياس التمثيلى من أجل التقريب إلى الافهام فان المقولات العشر تشبه بستانا به عشر أشجار، على كل منها فروع وأغصان، وعلى كل غصن قضبان، وعلى كل قضيب أوراق. وتحت كل ورقة أنوار وثمار. وكل ثمرة لها طعم ولون ورائحة فريدة. هنا يظهر منطق الهوية والاختلاف والوحدة والتعدد. والنفس

صاحب البستان تأكيداً على المنطق الشعورى. فالمقولات العشر غرس فى النفس وليست فى العقل. وقسمتها فى النفس مثل الشجرة فى الطبيعة بما فيها من ألوان وأزهار وواح وأنوار، وجنات الحكيم، وفواكه النفوس، ونزه الأرواح. العلوم بساتين النفوس، وفنون معانيها، وفوائدها ألوان الثمار، والعلوم غذاء النفس، كما أن الطعوم غذاء الجسد^(١).

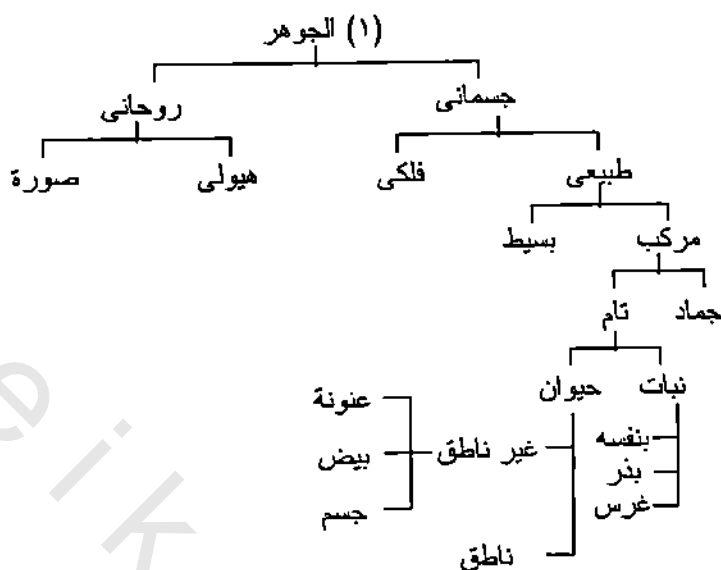
ولتحديد علاقة الأجناس العشرة يحاول الاخوان إيجاد منطق للتقابل بينها على النحو الآتى:



وهنا يبدو المنطق اللغوى الحسى فى قسمة التقابل إلى تقابل فى القول وهو اللفظ وتقابل فى الأشياء وهو الحس مع استبعاد العقل. وفى القول يظهر التقابل فى الإيجاب والسلب، فى الاثبات والنفى على ما هو معروف فى منطق القضايا، ويظهر التقابل فى الأشياء فى التضاد بواسطة أو بغير واسطة، والإضافة والقنية أى الوجود والعدم، ولفظ قنية الذى اشتقه الكندى مازال مستعملاً. والوجود والعدم هى نفسهما متضادان، تضاداً فى تضاد.

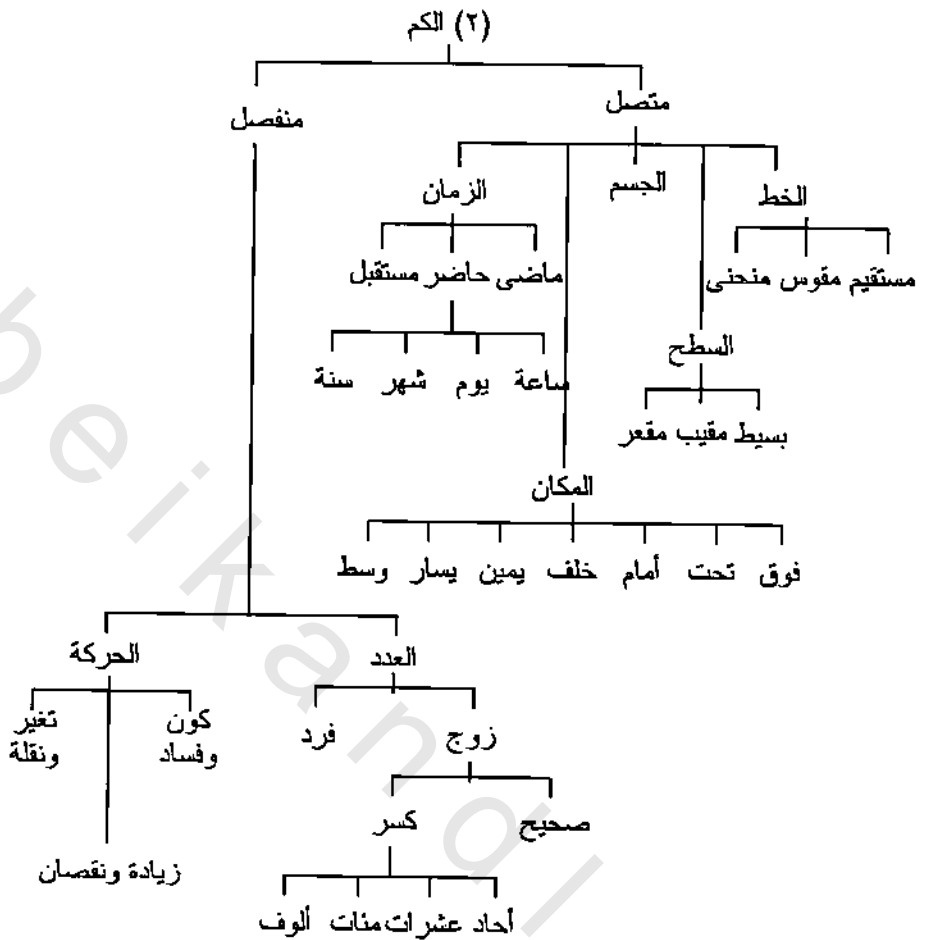
وتتفاوت قسمة المقولات العشر فى الحجم. أكبرها الأربعة الأولى، الجوهر ثم الكم ثم الكيف ثم الإضافة. ثم تصغر باقى المقولات الست، المكان (الأين)، والزمان (المتى)، والنسبة (الوضع)، والملكية، وأن يفعل، وأن ينفعل. ويتناول الاخوان المقولات العشر واحدة تلو الأخرى عن طريق التقسيم على النحو الآتى:

(١) السابق ص ٤٠٨/٢٥-٤١٣.



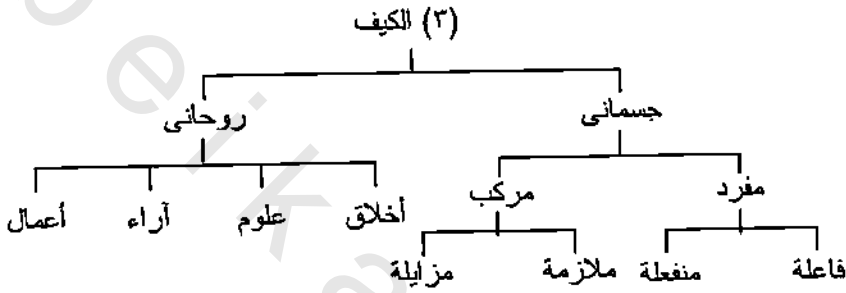
ويتضح من هذه القسمة إحالة المنطق إلى الطبيعيات والالهيات المنطق جسماني وهو الطبيعيات، وروحاني وهو الالهيات. كما تطول قسمة الجوهر الجسماني إلى ست مراحل في حين تقصر قسمة الجوهر الروحاني إلى ثلاث فقط. ولا تنكر أى من الأعراض التسع. ويتجاوز الاخوان صورة المركز والدائرة كصورة ذهنية للعلاقة بين الجوهر والأعراض^(١).

(١) السابق ص ٤١١-٤١٢.

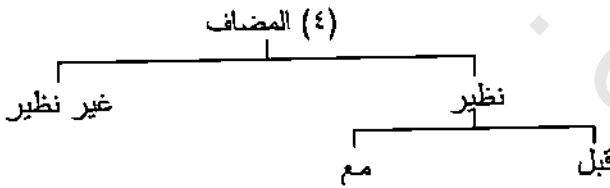


الكم متصل أو منفصل. والمتصل أقرب إلى الطبيعيات، والمنفصل أقرب إلى الرياضيات. المتصل خط وسط وجسم ومكان وزمان. وهنا تتداخل الرياضيات مع الطبيعيات. وكل منها ينقسم إلا الجسم. والمكان ثنائيات ثلاث، فوق وتحت، وأمام وخلف، ويمين ويسار ثم وسط بمفرده مع أنه ثنائي مع الطرفين. والزمان ماضى وحاضر ومستقبل، ثم قسمة الحاضر رباعيا إلى ساعة ويوم وشهر وسنة مع أن قبل الساعة الدقيقة والثانية. والعدد زوج وفرد. والزوج صحيح وكسر مع أن الفرد أيضا صحيح وكسر. والكسر رباعي القسمة، أحاد وعشرات ومئات وآلاف ثم عشرات الآلاف ومئات الألوف والمليون وعشرات المليون ومئات المليون والبلليون ثم عشرات البليون إلى ما لا نهاية.

ثم تأتى تحليلات جانبية دالة مثل قسمة القدم وهو من مقولات الزمان إلى قدم بالذات مثل العلة والمعلول، وبالمرتبة مثل الأعداد، وبالشرف مثل الشمس والقمر، وبالطبع مثل الحيوان والإنسان، وبالزمان. وهى دلالة بين الطبيعيات والالهيات فى موضوع قدم العالم وحدثه. كما يحيل المنطق إلى الطبيعيات والالهيات، تحيل الالهيات والطبيعيات إلى المنطق. وتظهر بعض الجوانب الالهية صراحة مثل تعلق الأشياء مع بعضها البعض فى البقاء والدوام على العلة الأولى وهو البارى كتعلق الأعداد طبقاً لظاهرة التشكل الكائني^(١).



وهنا تتداخل قسمة الكيف مع الجوهر من جديد. وتتكرر نفس القسمة لكل منها إلى جسمانى وروحانى وكأنه حدس مسيطر. وتتكرر قسمة الجسمى فى كل منهما إلى مفرد (بسيط) ومركب. وتزيد قسمة الكيف الجسمانى إلى مرتين عن قسمة الكيف الروحانى، مرتبة واحدة. وينقص قسمة الكيف الروحانى إلى أخلاق وعلوم وآراء وأعمال النسق، هل هى قسمة علوم أو صفات، نظر أو عمل أم أقسام الحكمة^(٢)؟



(١) السابق ص ٤٠٤.

(٢) يسهل الرسم الرأسى لأنه ممكن، الطبيعى إلى أسفل والروحانى إلى أعلى فى حين يصعب الرسم الأفقى لأنه لا توجد أعلى وأدنى بل يمين ويسار. لذلك قام اليمين بوظيفة الأدنى واليسار بوظيفة الأعلى. ومع ذلك يصعب إيجاد ترتيب واضح لعلاقات الشرف الأعلى والأدنى مثل قسمة الكيف الجسمانى والكيف الروحانى.

وَوَاضِحٌ أَنَّ الإِضَافَةَ تَقُومُ إِمَّا عَلَى مَنْطِقِ الْهَيُوتِ وَالِاخْتِلَافِ فِي قِسْمَتِهَا إِلَى نَظِيرٍ وَغَيْرِ نَظِيرٍ أَوْ عَلَى الزَّمَانِ فِي قِسْمَةِ النِّظِيرِ إِلَى قَبْلِ وَمَعَ مَعَ إِثَارٍ قَبْلَ عَلَى بَعْدٍ، بِالإِضَافَةِ إِلَى قِسْمَةِ النِّظِيرِ فِي مَرَحَلَةٍ تَالِيَةٍ وَعَدَمِ قِسْمَةِ غَيْرِ النِّظِيرِ^(١).

(٥) المركبة (الآين)

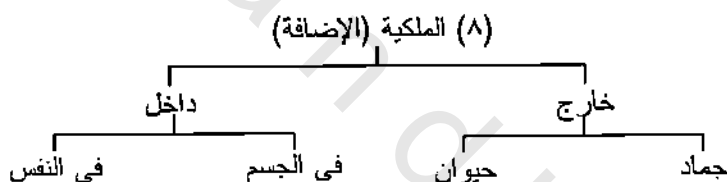
وَتَتَعَدَمُ الْقِسْمَةُ فِيهِ. وَهِيَ مَقُولَةٌ مَرْكَبَةٌ مِنَ الْجَوْهَرِ وَالْمَكَانِ^(٢).

(٦) الزمان (المتى)

وَقَدْ تَمَّ تَحْلِيلُهُ مَعَ الْكَمِّ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى تَدَاخُلِ الْمَقُولَاتِ، وَإِمْكَانِيَّةِ رَدِّهَا إِلَى قِسْمَةِ أَقْلٍ مِنْ عَشْرِ، فَالزَّمَانُ حَالَةٌ مِنْ حَالَاتِ الْكَمِّ.

(٧) النصبة (الوضع)

وَهُوَ تَرْكِيبُ جَوْهَرٍ مَعَ جَوْهَرٍ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى إِمْكَانِيَّةِ رَدِّ هَذِهِ الْمَقُولَةِ إِلَى مَقُولَةِ الْجَوْهَرِ.

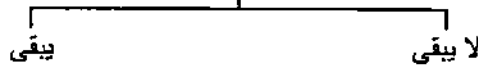


وَتَعُودُ الْقِسْمَةُ فِي الْمَلَكَةِ وَهِيَ الْمَلَكِيَّةُ، إِضَافَةً جَوْهَرٍ إِلَى جَوْهَرٍ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى إِمْكَانِيَّةِ رَدِّهَا أَيْضًا إِلَى مَقُولَةِ الْجَوْهَرِ. وَالْمَلَكِيَّةُ فِي الدَّخْلِ فِي الْجِسْمِ حَسَنٌ وَجَمَالٌ وَرَوْنَقٌ، وَفِي الدَّخْلِ فِي النَّفْسِ، عِلْمٌ وَعَقْلٌ وَحَلْمٌ. الْجَمَالُ فِي الْجِسْمِ وَلَيْسَ فِي الرُّوحِ. وَهِيَ قِسْمَةُ ذَاتٍ مَرْتَبَتَيْنِ مُتَسَاوِيَتَيْنِ.

(١) يُسَمَّى قَبْلَ وَمَعَ فِي السَّانِيَّاتِ الْمَعَاصِرَةِ التَّتَابُعَ الزَّمَانِي Diachronism، وَالْمَعْيَةَ الزَّمَانِيَّةَ Synchronism.

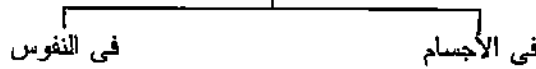
(٢) الرِّسَالَةُ ج ١/٤٠٨-٤١١.

(٩) أن يفعل



وهي قسمة ذات مرتبة واحدة

(١٠) أن يفعل

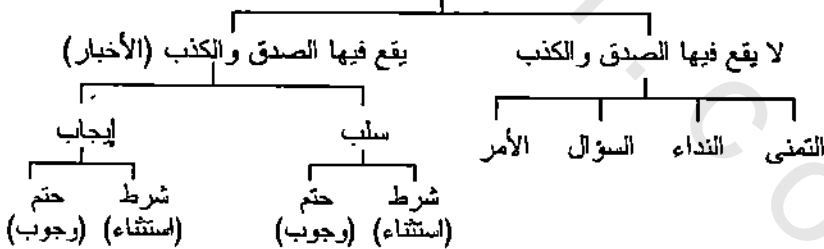


وهي نفس قسمة الملكة في الداخل مما يدل على إمكانية رد المقولات العشر إلى عدد أقل كما لاحظ الأخوان بعد ذلك وردها إلى طرق التعليم الأربعة في البداية.

٤- منطق القضايا. وتبدأ الرسالة الثانية عشرة عن "العبارة" عودا إلى المستوى اللغوي. فاللغة اسم وفعل وحرف. والاسم كل لفظ دال على معنى بلا زمان. والفعل كل لفظ دال على معنى في زمان. الفرق بين الاسم والفعل هو غياب الزمان وحضوره مما يدل على ارتباط المنطق بالنحو كما هو الحال في المناظرة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس^(١).

ومن اتساق الأسماء والكلمات (الأفعال) تنتج الأقاويل على النحو الآتي:

الأقاويل



(١) انظر دراستنا "جند الوائد والموروث، قراءة في المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي، هموم الفكر والوطن ج١، التراث والعصر والحدائق ص ٩١-١٠٦.

فالأقوال إما انشائية أو خبرية^(١). والانشائية تمنى ونداء وسؤال تعبيراً عن الذات أو نداءً للآخر. والخبرية يمكن التحقق من صدقها أو كذبها، سلباً أم إيجاباً. وكل منهما شرط وحتم أى استثناء ووجوب. تنقسم الأشياء مرة واحدة فى حين ينقسم السلب مرتين. والحكم هو وسيلة للتحقق من الصدق والكذب. وهو نوعان. الأول عندما يكون الصدق والكذب فيه ظاهراً وهو غير محتمل التأويل. ومحصور بسور. والثانى عندما يكون خفيين. وهو محتمل التأويل وغير محصور بسور، مخصوصاً كان أو مهملًا. وقد يكون السور كلياً أو جزئياً. وتحصل الأسوار الصفات للموصوفات. والصفة هو المحمول، والموصوف هو الموضوع. والحكم على ثلاثة أنواع، الأول الحكم بالقول على موصوف بصفة فى قضية ثنائية. والثانى الحكم بالقول على موصوف بصفة ومقرون به أحد الأزمنة فى قضية ثلاثية. والثالث الحكم بالقول على موصوف بصفة ومقرون بأحد الأزمنة وإحدى الجهات، الواجب والممكن والمستحيل فى قضية رباعية^(٢).

وتتكون كل قضية من حدين، موضوع ومحمول. ويمكن قلب الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً. والسلب والإيجاب حكمان متناقضان. وقد يكونان جزئيين أو كليين. وتختلف القضايا من حيث الكيفية إيجاباً وسلباً، ومن حيث الكمية كلا وجزءاً. وإذا كان الاختلاف كما وكيفاً فهو التناقض. وإذا كان كيفاً فقط فهو التضاد. والتضاد أحد أشكال التقابل مع التالى.

ويبدو المنطق التقليدى فى أبحاث العبارة. وتشبه تحليلات الأصوليين مع إدخال بعد التأويل. ومع ذلك تظهر على استحياء بعض الدلالات الإلهية مثل القدم وشبهات الميتافيزيقا فيه، قدم الوجوب بالنسبة إلى الامكان، وقدم الامكان بالنسبة إلى الامتناع. وهو حكم قيمة يستند إلى الإلهيات المتضمنة وراء المنطق. وعلى المستمع أن يلزم القائل ما يوجبه قوله ويطلبه به لا بما فى ضميره لأن الضمائر لا يطلع عليها إلا الله. فالمنطق تحليل لأقوال وليس استشرافاً لضمائر^(٣).

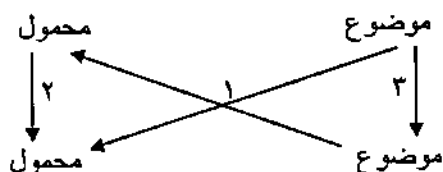
(١) انظر دراستنا "جدل الوائد والموروث، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى

سعيد السيرافى، هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحدائق ص ٩١-١٠٦.

(٢) السابق ص ٤١٤-٤١٥.

(٣) السابق ص ٤١٦/٤١٩.

والرسالة الثالثة عشرة عن التحليلات الأولى أى القياس فى المنطق القديم. وتسمى كل قضيتين مقترنتين ينتج عنهما حكم آخر مقدمتان والحكم نتيجة. وشرط الاقتران هو الاشتراك فى حد والتباين بحدين آخرين فى أشكال ثلاثة. ولا يشير الاخوان إلى الشكل الرابع.



وهذا هو القياس المنتج. فليس كل اقتران منتج. ومقدمات الشكل الأول منتجة كلها كلية أو جزئية، سالبة أو موجبة. ربما تكون المقدمات صادقة، ونتائجها كاذبة أو تكون كاذبة ونتائجها صادقة. وقد تكون المقدمات والنتيجة كاذبة كلها أو صادقة كلها. يمكن معرفة الصدق والكذب فى الشكل، اتساق المقدمات مع النتائج، وهو أحد ضروب الاستدلال، وظيفة النطق التحرز من الخطأ. وقد ينشأ الغلط عن جهل أو عن علم وقصد. لذلك وضع أرسطو سبعة شرائط حتى لا يستعمل قياس برهاني من مقدمتين سالبتين لا كليتين ولا جزئيتين ولا مهملتين ولا جزئية ولا خاصة. يقتصر على استعمال المقدمات الصادقة ذات النتائج الصادقة مضمونا وشكلا. فالبرهان المنطقى مماثل للبرهان الرياضى. هنا يدخل الوافد داخل الموروث كجزء من النسق. ثم يحول الاخوان مبحث القياس من المستوى الصورى إلى المستوى المادى، انتقالا من المنطق إلى الطبيعة. فالقياس المنتج والاقتران مثل تزويج الحيوان الذكور للاناث وإنتاج الأولاد. وليس كل اقتران منتجا كما أن ليس كل تزويج يكون ولودا^(١).

والمنطق ميزان الفلسفة، وأداة الفيلسوف. ولما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين. قيمة المنطق أنه أصبح أداة لأشرف غاية وهى الحكمة. المنطق معيارى، إعمال للعقل وتحرى للصواب^(٢).

(١) السابق ص ٤٢١-٤٢٥.

(٢) السابق ص ٤١٤-٤٢٧-٤٢٨.

ثم يظهر البعد الالهي فى المنطق. فالله هو الذى نصب المعايير والمقاييس والموازين فى النفس. وهى حكام بين الناس نصبها الله بين خلقه قضاء وعدولا تحكم فيما يختلف فيه الناس بالحرز والتخمين وحتى يحكموا بالحق، ويقضى الأمر ويفصل الخطاب، ويرتفع الخلق. وظيفة المنطق مثل وظيفة الوحي، عصمة الذهن من الخطأ كما هو الحال عند ابن سينا. وإذا كان حد الفلسفة هو التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية فلأن الله لا يقول إلا الصدق، ولا يفعل إلا الخير. صدق المنطق يرجع إلى الصدق الالهي^(١). كما أن اختلاف العلماء فيما يدعون من الحق والباطل والصواب والخطأ الذى فى ضمائرهم لا يتبين إلا فى أقوالهم، صادقة أم كاذبة^(٢).

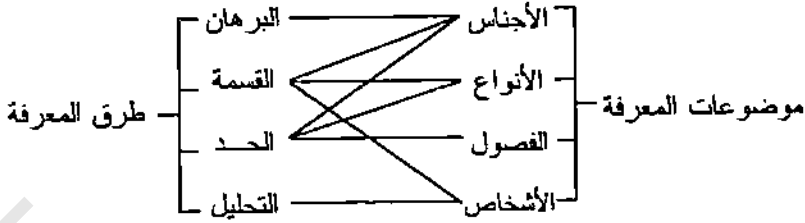
٥- منطق البرهان. وفى الرسالة الرابعة عشرة عن البرهان "التحليلات الثانية" فى المنطق القديم يعيد الاخوان التذكير بطرق التعليم الأربعة التى سلكها الفلاسفة لمعرفة حقائق الأشياء: القسمة، والتحليل، والحد، والبرهان. الحد طريق إلى معرفة التصورات بالرغم مما فى ذلك من دور كما لاحظ ابن تيمية لأن الحد لا يعرف إلا بالتصورات أيضا.

وإذا ما تم تطبيق القسمة على الموجودات ظهرت أربعة أنواع: جنس ونوع وفصل وشخص. الطريق إلى معرفة كل واحد غير الطريق إلى معرفة الآخر. القسمة تعرف حقيقة الأجناس من الأنواع، والأنواع من الأشخاص. وبالتحليل تعرف حقيقة الأشخاص. وبالحدود تعرف حقيقة الأنواع من أى جنس وبكم فصل بأجزاء الألفاظ. وبالبرهان تعرف حقيقة الأجناس، معرفة الصور المقومة التى هى ذوات أعيان موجودة، والفرق بينها وبين الصور المتممة لها التى هى كلها صفات لها ونعوت وأحوال ترادفت عليها. وهى موصوفة بها، لا تميزها الحواس لأنها مغمورة تحت هذه الأوصاف. وقد عرفت المقولات بالقسمة من قبل، كما تعرف الأشخاص بالتحليل. أما الأنواع والأجناس فتعرف بالحدود والبرهان فى التحليلات الثانية. وقد تكون طريقة التحليل أقرب إلى أهتمام المتعلمين لأنه الطريق إلى معرفة الأشخاص، وهى الأمور الجزئية المحسوسة. أما طريقة الحد وطريقة البرهان فهما أدق وألطف تعرف بهما الأنواع والأجناس. التحليل

(١) وهى نظرية معروفة عند ديكرات فى المعرفة وكائط فى الاخلاق فى الفلسفة الغريبة.

(٢) الرسائل جـ ١/٤٢٥.

والقسمة للموجودات، والحدود والبرهان للمعقولات.

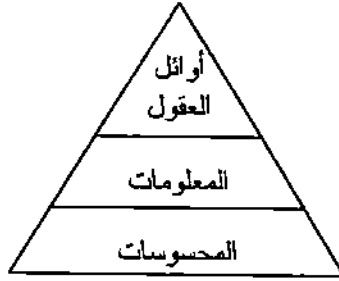


ولا يوجد تطابق تام بين منهج المعرفة وموضع المعرفة. فبينما بالتحليل يعرف حقيقة الأشخاص، وبالبرهان تعرف حقيقة الأجناس إلا أنه بالقسمة تعرف حقيقة الأجناس من الأنواع، والأنواع من الأشخاص. القسمة طريق لمعرفة ثلاثة أنواع من الموجودات. وبالحدود تعرف حقيقة الأنوع من الأجناس أى نوعين من الموجودات بالإضافة إلى الفصول ومتداخلة مع القسمة. وكما تسمى الخواص الأشخاص تغيب الإشارة إلى العرض العام فى هذه البنية الأولى^(١).

ويضم البرهان بعد إعادة قراءة المقولات القياس والبرهان معا. القياس تأليف المقدمات، واستعماله استخراج نتائجها. وهو ما يحتاجه الإنسان. وهى مأخوذة من المعلومات فى أوائل العقول المأخوذة بدورها من طرق الحواس. فهى معقولات الحواس. ونسبة المعلومات التى يدركها الإنسان بالحواس الخمس بالإضافة إلى ما ينتج عنها فى أوائل العقول كثيرة. العقل تجريد من الحس. كما أن نسبة المعلومات التى فى أوائل العقول بالإضافة إلى ما ينتج عنها بالبراهين والقياسات من العلوم كثيرة لأن أوائل العقول تجريد من المعلومات على نحو هرمى ثلاثى. هذه المعلومات التى تسمى أوائل العقول تحصل عليها نفوس العقلاء باستقراء المحسوسات، واحدة وراء الأخرى. فمن أوائل العقول أن المعلول لا يوجد قبل العلة. وأوائل العقول بالسوية لا يختلف العقلاء فيها ثم يقاس عليها ما يختلفون فيه. وقد تكون أوليات العقول هى المبادئ العامة التى يرتكز عليها كل فكر دينى أو فلسفى. ولا ضير أن تكون مستقاة من الحس. فالوحى يجمع بين

(١) السابق ص ٣٢٩-٣٣٢.

التنزيل والتأويل، بين خصوص السبب وعموم الحكم^(١).



وتدرك الحواس أن الأشخاص مركبة من جواهر بسيطة في أماكن متباينة وبأعراض جزئية في محال متميزة. هي أعيان غيريات موجودة. لا تعلم كمياتها وكيفياتها إلا بالقياسات الموضوعية المركبة. ولكل جنس من المحسوسات حاسة^(٢). وتحصل هويات الأشياء في النفوس بطريق الحوار، وماهياتها بطريق الفكر والروية والتمييز فالادراك إدراكان: حسى وعقلى. وبذلك تصبح النفوس عاقلة. وتتفاوت مراتب العقلاء فى المحسوسات والمعقولات. من كان منهم أعظم نظرا وأحسن تأويلا، وأجود تفكرا، وألطف روية، وأكثر اعتبارا كانت الأشياء التى تعلم ببداية العقول فى النفوس أكثر ممن كان ساهيا لاهيا، مشغولا بالم لذات الحسية. فالأخلاق شرط المنطق^(٣). كما تتفاوت الحيوانات فى المحسوسات وإدراكاتها. من الحيوان ماله حاسة واحدة. ومنه ما له حاستان أو له أكثر من حاسة كانت محسوساته أكثر.

ولما كان المنطق معيارا للعلم فانه من الضروري التحرز من الوقوع فى أخطائه واعوجاجه عند المستعمل الجاهل أو عند العقلاء والفلاسفة سواء قبل البحث والكشف أو بعد التجربة والتحقق، لا ينقل عنها لا العقلاء ولا العلماء ولا الحكماء. وأوهامه مثل أوهام التربية والتعليم، بالرغم من أن القياس مفطور فى النفس مثل الوعى، مثل بديهيات إقليدس من كثرة الإشارة إليه. الإنسان مطبوع على استعمال القياس منذ الصبا. كما أنه مجبول على استعمال الحواس بلا فكر ولا روية. وأول الأخطاء قياس الكل على الجزء.

(١) فى الفلسفة العربية صراع بين المذهب الحسى الذى ينكر أوائل العقول والمذهب العقلى الذى ينكر بدايات المحسوسات طبقا للعقلية التجريبية.

(٢) الرسائل جـ ١/٤٣٢-٤٤١.

(٣) هذا ما عرفته بالتجربة أثناء الشباب، أن العاطفة النبيلة سبب إدراك الماهيات.

كما تخطيء المسحوسات إذا ما تم الحكم على حقيقتها بحاسة واحدة^(١).

ولا تستعمل في البرهان الأعراض اللازمة لأن علم الشيء من ذاتياته وكلية المقدمات. فالحكم في البرهان بالصفات الذاتية الجوهرية، وهي ثلاثة أنواع: شخصية لا تصدق على الكل، ونوعية وجنسية في البرهان، وإن يكون المحمول في الموضوع على نحو أولى.

وأوائل كل صناعة مأخوذة من أخرى قبلها في الترتيب. لذلك تؤدي أجزاء المنطق بعضها إلى بعض. فصناعة البرهان وأوائلها مأخوذة من بدايات العقول. وهذه مأخوذة بدورها من الحواس. وهي نوعان: هندسية ومنطقية. ويقضى النظر في البراهين المنطقية النظر أولا في البراهين الهندسية مما يبرر ضم الرياضى والمنطقى فى قسم واحد من الرسائل.

وتظهر موضوعات ما بعد الطبيعة فى أمثلة البرهان مثل البرهان على وجود النفس مع الجسم. إذ تكفى فى ذلك ثلاث مقدمات. وهى مقدمات مقبولة فى أوائل العقول، وينتج منها أن النفس جوهر، ومثل البرهان على أنه ليس فى العالم خلاء ولا ملاء، والبرهان على سؤال الحكماء هل العالم قديم أو محدث. ويستطيع البرهان تبرير أوهام الفكر الدينى وأخطائه مثل الظن بأن الله خلق العالم فى مكان وزمان قياسا على ما يوجد فى أفعال البشر وصنائعهم. والظن أن البارى له جسم فلا يوجد فاعل إلا وله جسم قياسا للغائب على الشاهد، وهو أساس الفكر الدينى. والارتياض فى العلم الإلهى يثبت أن الامر ليس كذلك^(٢).

ويرتقى الإنسان فى درجات العلوم والمعارف حتى يصل إلى رتبة تسنح له فيها أمور يكون قد علم بها قبل البيان والكشف مثل ظنونه بالمحسوسات قبل معرفة حقائقها. وبلغة الأصوليين، التتزيل هو التأويل، والمعرفة البرهانية مثل المعرفة الكشفية. والنظر والنوق طريق واحد. ويستمر الإنسان فى الرقى إلى أن يصير ملاكا إذا سلك مذهب نفسه وتصرف فى أحوالها كما تصرف فى جسده فانه يبلغ أقصى درجات الإنسانية، وهى رتبة الملائكة. ويقترب من الله فيجازيه أحسن الجزاء. يسقط الإنسان عنه أوصافه

(١) الرسائل جـ ١/٤٣٧/٤٣٩/٤٤٩-٤٥٠.

(٢) السابق ص ٤٤٢-٤٤٨.

الناقصة ويكتمل بما هو أفضل وأشرف. وكل من كانت معلوماته حقيقية كان أشبه بالملائكة وأقرب إلى الله. لا فرق إذن بين المعلومات البرهانية والأمور الروحانية. إذا استخرجت الأولى بالقياس واستنبطت نتائجها كثرت في النفس فتصبح قوتها على الأمور الروحانية وهي صور مجردة عن الهيولى أكثر. فتشبه بها، وتصير مثلها بالقوة. فإذا فارقت الجسد بعد الموت صارت مثلها بالفعل، واستقلت بذاتها، ونجت من عالم الكون والفساد، وفازت بالجنة، ودخلت في عالم الأرواح، دار الحياة^(١).

سابعاً: المنطق المتكامل.

ويعنى المنطق المتكامل المنطق الناتج عن الجمع بين الوافد والموروث في عمل إبداعى مستقل. فلا فرق في الوظيفة بين المنطق والنحو. المنطق نحو اليونان، والنحو منطق العرب. ولا فرق في الدور بين المنطق والوحي فكلاهما معيار يعصم الذهن من الخطأ. وقد بدأ ذلك بنمط الوافد ثم إعادة إنتاجه من خلال الموروث كما هو الحال في "أقيسة الرسول" وفي "التقريب لحد المنطق والمداخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"^(٢). ثم تأتي مرحلة ثانية في صياغة منطق متكامل لا يكتفى بإعادة عرض المنطق الوافد بالمنطق الموروث بل يعيد صياغة المنطقتين معا في منطق واحد كما فعل الغزالي في "محك النظر" و"معيار العلم" و"القسطاس المستقيم"^(٣). ثم تأتي مرحلة ثالثة من أجل نقد المنطق الوافد باعتباره منطقاً صورياً عقيماً، "لا يفيد الذكى، ولا ينتفع به البليد" من أجل إبداع منطق خاص بالموروث إبداعاً عقلياً خالصاً كما هو الحال في قياس الأولى عند ابن

(١) السابق ص ٤٣٦/٢٤٨-٤٥٢.

(٢) الإمام ناصح الدين عبد الرحمن الأنصارى المعروف بابن الحنبلى (٦٣٤هـ): كتاب أقيسة النبى المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق وتقنين أحمد حسن جابر، على أحمد الخطيب، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٣. ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمداخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق د. إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت (د.ت.).

(٣) الغزالي: محك النظر في المنطق، دار النهضة الحديثة، بيروت ١٩٦٦. معيار العلم، مطبعة الكردي، القاهرة ١٣٢٩هـ. القسطاس المستقيم، صححه الشيخ مصطفى القبانى الدمشقى، مطبعة الترقى، القاهرة

١٣١٨ هـ - ١٩٠٠ م.

تيمية في نقض المنطق" و"الرد على المنطقيين"^(١).

ومن حيث جدل التاريخ تأتي الدعوة أولاً، "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" لابن حزم (٤٥٦هـ)، عرض الوافد من خلال الموروث، وقراءة المنطق اليوناني من خلال المنطق الإسلامي المبطن في القرآن والحديث. والسؤال هو: هل هي اكتشاف المنطق اليوناني في المنطق الإسلامي، وإثبات تطابق العقل والنقل أم هو إسقاط المنطق اليوناني على القرآن والحديث كنوع من أسلمة المنطق؟ وربما هو توحيد للثقافة بين الوافد والموروث بحيث تنتج ثقافة ثالثة تتجاوزهما معا وتعتبر عن طبيعة العقل الإنساني.

ثم يأتي مركب الدعوى ثانياً للغزالي (٥٠٥هـ) "مقياس العلم"، "محك النظر"، "القسطاس المستقيم" لتجمع بين الوافد والموروث في منطق متكامل يوسع آفاق الوافد، وينظر الموروث ويعقله. يعطي الطرفين حقهما من الاستقلال كمصدر ثم يجمع المصدرين في مصدر واحد يدل على تكامل العقل والنقل، توسيع العقل بالوحي، وتضييق الوحي بالعقل، العقل صورة والوحي مادة، والمنطق اليوناني صورة بلا مادة، والوحي الإسلامي مادة بلا صورة. والمنطق المتكامل هو الذي يجمع بين الصورة والمادة، صورة اليونان ومادة القرآن.

ثم يأتي نقيض الدعوى ثالثاً، "أقيسة النبي" للأنصارى (٦٤٣هـ) ليبين أن القياس الفقهي نابع من القرآن والحديث وليس وافداً عليه، ربما ضد منكرى القياس من الظاهرية، وربما لبداية ضعف الحضارة الإسلامية ونهاية فترتها الإبداعية العقلية الأولى، وبداية فترتها النقليّة في التدوين الثاني من الذاكرة الجماعية، فانتهى الوافد وتوارى من الذكرى وحضر الموروث باعتباره وريث الوافد الممتد عبر التاريخ.

(١) ابن تيمية: نقض المنطق، حققه الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة، الشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، محمد حامد الفقى، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١. الرد على المنطقيين، نشر عبد الصمد شرف الدين المكتبي، المطبعة القيمة، بمباي ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م.

ثم ينفك الجدل فى مرحلة رابعة بنقض النقيض فى "نقض المنطق" و"الرد على المنطقين" لابن تيمية (٧٢٨هـ) رفض المنطق الأرسطى ووضع منطق جديد بدلا عنه هو المنطق الفقهي خاصة أو المنطق الإسلامى عامة، وترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان كما يقول الصناعى أو "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام" كما يقول السيوطى. وجعله مسؤولا عما حدث من خلط العقائد وأنه ليس مجرد آلة بل هو رؤية للعالم، وليس مجرد وسيلة بل غاية.

ومن حيث البنية الجدلية خارج التاريخ تأتى الدعوة أولا، قبول المنطق اليونانى بل وتأليده بالقرآن والحديث كما هو الحال فى "التقريب لحد المنطق والممدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية" لابن حزم (٤٥٦هـ) وهو ما قام به الفقهاء حتى من أهل الظاهر.

ثم تأتى نقيض الدعوى، رفض المنطق اليونانى باسم المنطق الفقهي أو المنطق الإسلامى، وأنه لا يفيد الذكى ولا ينتفع به الدليل وكما عبر عن ذلك ابن تيمية (٧٢٨هـ) فى "نقض المنطق" و"الرد على المنطقيين"، وكما لخص الصناعى فى "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام". وقد قام بذلك الفقهاء الحنابلة خاصة المتأخرون. فالدعوى فى البداية فى القرن الخامس وفى النهاية فى القرن الثامن على مدى ثلاثة قرون.

ثم يأتى المركب من الدعوى ونقيضها فى ثلاثية الغزالى (٥٠٥هـ) "معيان العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم" للجمع بين المنطق اليونانى واكماله بالمنطق الإسلامى القرآنى فلا تعارض بين الوافد والموروث بل هناك تكامل بينهما بعد أن أقر الغزالى المنطق اليونانى باعتباره آلة للعلم، لا خلاف على صحته والثقة به كما عبر عن ذلك فى "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة" وفى مقدمة "المستصغى من علم أصول الفقه" حيث أعلن أن "من لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه". وهو مركب تركيبى، قراءة مزدوجة لكل المنطقيين من منظور الآخر، منطقة القرآن أو أسلمة المنطق بما فى ذلك من مزايا، وحدة الثقافة، وعيوب التوفيق.

ثم يأتى نوع جديد من مركب الدعوة والنقيض من الداخل وليست من الخارج،

عرض القياس الفقهي من داخل القرآن والحديث بعد أن توارى القياس اليوناني في الذاكرة الجمعية كما هو الحال في "أقيسة النبي" للأنصاري (٦٣٤هـ). بل إن اللفظ ليس يونانيا خالصا بل هو إسلامي أيضا في وصية عمر الشهيرة لليث بن سعد "قس الأمثال بالأمثال، والنظائر بالنظائر" والتي على أساسها قام علم "الأشباه والنظائر" أو "علم القواعد الفقهية".

ولا يهم أي الطريقين أصبح في العرض، جدل التاريخ وتاريخ البنية أم جدل البنية وبنية التاريخ. وقد يكون الطريق الثاني أكثر اتفاقا مع بنية الحكمة النظرية في علمها الأول "المنطق".

١- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية لابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ). وهي أول محاولة لتنظير الموروث من أجل استقبال الوافد أو تمثل الوافد في إطار تنظير الموروث، وعرض صورة المنطق اليوناني بمادة المنطق الإسلامي، منطق اللغة من الألفاظ العامة ومنطق الوحي من الأمثلة الفقهية.

ولا يدخل في العرض أيضا لأنه عرض الوافد من خلال الموروث أو قراءة الوافد من منظور الموروث في حين أن العرض هو عرض الوافد من خلال الوافد. العرض رؤية الموضوع كما هو عليه، والقراءة رؤية الموضوع من خلال الذات. العرض تمثل للوافد ونقل له في حين أن القراءة تمثل للوافد داخل تنظير الموروث، جمعا بين التنزيل والتأويل بلغة الفقهاء والصوفية.

ولا يخلو من نقد وتقييم للمنطق الذي تحذر منه الظنون وترك اليقين. لذلك من الضروري كشف غامضه وتسهيل مطلبه ضد تشنيع الجاهلين وشعوذة الممخرقين وحيرة المتوهمين^(١). التقريب إذن دفاع عن المنطق وليس رفضا له أو نقضا كما هو الحال عند ابن تيمية حتى ولو رفض ابن حزم القياس الفقهي وأبطل التعليل^(٢).

(١) "هذا هو حد المنطق الذي تحذر منه الظنون وترك اليقين. قد كشفنا غامضه، وسهلنا مطلبه، وكفينا صاحبه تشنيع الجاهلين وشعوذة الممخرقين وحيرة المتوهمين"، ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).
(٢) ابن حزم: في إبطال القياس والاستحسان والتعليل.

والكتاب دعوى، بلاغ وإفهام. لذلك يخاطب ابن حزم القارئ بصيغة إعلم^(١). وقد يتحول إلى أمر مباشر متتالي كطلفات الرصاص (اثنا عشرة مرة) المتتالية.

وينقسم الكتاب ستة أقسام دون ترقيم. الأول "المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي" على عادة القدماء بالبداية بمقدمة فرفوريوس قبل عرض المنطق الأرسطي كمدخل له. والثاني "كتاب الأسماء المفردة" قاطيغوريوس وهو مبحث المقولات تحويلا له من المنطق اليوناني العقلي "المقولات" إلى المنطق العربي اللغوي "الأسماء المفردة"، نقلا لمنطق الصورة اليوناني إلى منطق القول العربي. والثالث "كتاب الأخبار، باري ارمينياس" وهو مبحث العبارة نقلا على مستوى التسمية من اللفظ اليوناني المعرب إلى المصطلح العربي المستمد من الحديث وأصول الفقه وهو "الأخبار" أى العبارة أو القول أو الكلام أو القضية المنطقية. والرابع "كتاب البرهان" يجمع بين القياس والبرهان والسفسطة والجدل أى بين أربعة كتب من منطق أرسطو. فالقياس مادة البرهان. والسفسطة والجدل غياب البرهان، السفسطة قلب الحق باطلا والباطل حقا للتمويه، والجدل إقحام الخصوم بصرف النظر عن طبيعة المقدمات برهانية، أم ذائعة مشهورة مسلم بها ومستمدة من أقوال الخصوم. والبرهان لفظ قرأني وكذلك الجدل. أما السفسطة فهو لفظ معرب يقابل ألفاظ التمويه أو المغالطة. والخامس "كتاب البلاغة" وهو المصطلح العربي للفظ "الخطابة اليوناني". فالبلاغة منطق عربي، يقابل الخطابة القول اليوناني. والبلاغة أحد أقسام اللغة، وتضم البيان والبديع. والسادس "كتاب الشعر" وهو لفظ مشترك بين اليونان والعرب.

وتختلف هذه الأقسام الستة فيما بينها من حيث الكم. أكبرها البرهان لأنه يضم أربعة أجزاء من المنطق، القياس والبرهان والسفسطة والجدل ثم كتاب الأسماء المفردة نظرا لنقل اللغة العربية والنحو العربي باعتباره منطق العرب. ثم الأخبار متعادلا مع "المدخل" تقريبا. وأصغرها "البلاغة" و"الشعر" باعتبار أن التشويق بين اليونان والعرب أمر سهل وميسور^(٢).

(١) السابق ص ٢٠/٣١-٣٢/٣٥-٤٣/٤٥-٦٧/٧٤-٨٣/٨٨-٩٧/٩٥-١٠٢/١٠٠-١٠٧/١٠٣-١١٣/١١٠-١١٦/١٢٢/١٢٦/١٥٨/١٥٦/١٥٣/١٤٨/١٤٣/١٤١-١٤٠/١٣٨/١٣٢/١١٦-١١٣/١١٠.

١٧٨/١٧٧-١٨٢/١٨٤/١٨٨/١٩٠-١٩٤/١٩٢-١٩٧/١٩٥-١٩٩/٢٠١.

(٢) التوزيع الكمي من حيث عدد الصفحات: البرهان (٩٩)، الأسماء المفردة (٤٣)، الأخبار (٢٦)، -

ويطغى الموروث على الوافد. فالموروث هو الحاوي والوافد هو المحوى ومن الطبيعي أن يكون الحاوي أوسع من المحوى مثل الإناء ومحتواه وإلا فاض الإناء وقد وظيفته في الاحتواء ثم احتوى المحوى الحاوي بفيضه عليه.

فمن الوافد لا يظهر من أسماء الأعلام إلا أرسطو ثم فرفوريس ثم الاسكندر^(١). صحيح أن أرسطو هو أكثر الاعلام ترددا ولكنه بعد الرسول. ولا يظهرون باعتبارهم علماء أصحاب آراء أو اتجاهات أو مذاهب فلسفة بل باعتبارهم موجودين بالأخبار المتواترة مثل موسى وعيسى ومحمد ووقعة صفين والجمال والقسطنطينية عاصمة الروم والنصارى والنصرانية وصدق الأنبياء المرسلين^(٢).

ومن الوافد الشرقي لا يظهر إلا ماني ويحال إلى ستة مؤلفات لأرسطو، وواحد لفرفوريس هو المدخل. ولأرسطو يحال إلى بارى مينياس وقاطيغورياس وسوفسطيقا^(٣). ويحال إلى الألفاظ المعربة تخصيصا لليونان وليس المنقولة تمييزا للعرب^(٤).

ومن الموروث الأصلي يتم الاستشهاد أولا بالآيات القرآنية ثم بالأحاديث النبوية. مادة المنطق الأولى^(٥). ثم يأتي الأدباء والشعراء والمتكلمون والصحابية والصوفية والخلفاء أكثر دون الفلاسفة أو المناطق. فابن حزم يريد المادة العربية وليس الصورة اليونانية. ويأتي الرسول في المقدمة على الإطلاق. ثم يأتي بعده قدامة بن جعفر أحد رواد البلاغة والنقد العربي وأبو العباس الناشئ وجريروالحاتمي. ثم يأتي بعدهم المبرد وصاحب المقتضب في النحو، ومن الشعراء امرؤ القيس وجريرو زهير، ومن المتكلمين والأدباء الجاحظ، ومن البلغاء ابن دراج ويديع الزمان والحاتمي والحسن البصري والناشئ، ومن نقاد الشعر مثل قدامة ابن شهيد والحسن بن هانيء وحبيب بن أوس

= المدخل (٢٥) البلاغة (٢)، الشعر (٢). وتبلغ نسبة كل من البلاغة والشعر إلى البرهان ٥٠:١.

(١) أرسطو (٧)، فرفوريس (٢)، الاسكندر (١).

(٢) التقريب ص ١٥٧.

(٣) ماني (١).

(٤) إيساغوجي، قاطيغورياس (٢)، أفونقطيكا، أنولوطيكا، طوبيكا، سوفسطيكا (١).

(٥) القرآن (٥٧)، الحديث (٩).

والرومى والنديم ومن علماء اللغة الزجاجى، ومن الخلفاء المستظهر والمستكفى^(١).

ويحال إلى الموروث أكثر من الوافد فى مؤلفات أيضا وليس فقط فى أسماء الأعلام سواء مؤلفات ابن حزم أو غيره. يأتى الفصل لابن حزم فى المقدمة ثم أخلاق النفس له أيضا ثم السياسة له كذلك مما يدل على أن "التقريب" جزء من كل، وأحد جوانب المشروع العام لابن حزم "تأصيل الأصول" بتعبير أحد المفكرين العرب المعاصرين^(٢). ثم تأتى كتب البلاغة والنقد مثل الجمل للزجاجى و"المقتضب" للمبرد و"اللمع" لآبى الفرج القاضى و"نقد الشعر" لقدامة^(٣).

يبدأ ابن حزم فى المقدمة بالرد على من احتج بأن السلف لم يتكلموا فى المنطق ويورد أنواعا من تأليفهم فيه. ويبين غموض النصوص المترجمة مما دفعه إلى التقريب لحده وكتابة مدخل له اعتمادا على الألفاظ العامة أى اللغة، منطق العرب، والأمثلة الفقهية ثقافة العرب الجديدة التى تزوجت مع ثقافتهم القديمة، اللغة والشعر. ويدرك قيمة الكتب المنطقية ومنفعة المنطق فى العلوم، والغاية من التأليف عامة^(٤).

وبالإضافة إلى هذه المقدمات العامة هناك موضوعان أيضا تمهيديان. الأول مراتب الأشياء فى وجوه البيان، والثانى ضروب الناس فى النظر^(٥).

ويتناول القسم الأول المدخل إلى المنطق أو إيساغوجى قضية الكليات أو الأسماء الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام الأشبه بخمس دوائر متداخلة بين الأعم والأخص أو الهرم المتدرج بين القمة والقاعدة على النحو التالى:

(١) الرسول (٢٧)، أبو العباس الناشئ، المبرد، أبو الفرج القاضى، أحمد بن عبد الملك بن شهيد، امرؤ القيس، بديع الزمان، جرير، الحسن بن هاتى، الحسن البصرى، زهير بن أبى سلمى، عبد الرحمن الزجاجى، على بن عباس الرومى، عمرو بن عمر الجاحظ، المستظهر، المستكفى، النديم^(١). نسبة الرسول إلى من يليه ٥ و ١٣ : ١ ثم لمن يلوهم ١١:٢٧.

(٢) هو أدونيس فى الجزء الثانى من "الثابت والمتحول".

(٣) الفصل (٥)، أخلاق النفس^(٣)، السياسة، الجمل، اللمع، المقتضب، نقد الشعر^(١).

(٤) السابق ص ٢-١٠.

(٥) السابق ص ٤-٥.



ويضيف ابن حزم على فرفوريوس تحويل الكلام إلى أصوات مسموعة قبل أن يكون معاني في الذهن أو تصورات في العقل. كما يمد الكلام إلى القصد والاتجاه نحو الآخرين في الإحالة المتبادلة بين المتكلم والسامع أي الحوار.

وفي نفس الوقت الذي يعبر فيه ابن حزم عن احترامه الشديد للأوائل واتفاههم على بعض الموضوعات ورغبة في التواصل معهم وإكمالهم ينقد أخطاء المترجمين واعتبارهم أن الرسم غير مأخوذ من الفصول^(١).

ويدخل الموروث كإطار للوافد ولتوسيع منظوره خاصة وأن الموروث عقلي وقادر على احتواء كل عقلي وافد. يظهر الله كعامل محدد في المنطق، يكشف عن اختلاف المستويات. فالخالق "عز وجل" ليس حاملا ولا محمولا، وصفاته ليست حدودا، والوحي معنى وقصد بلغات شتى خارج الحد والرسم. فانه ليس موضوعا وصفاته ليست محمولا. لا يمكن جعل الله موضوعا في قضية وصفاته محمول لها. ويشير ابن حزم وينبه إلى أنه درس الموضوع في كتاب آخر له^(٢).

كما يضرب المثل بالملائكة والجن مع الناس والنجوم والنخل والتفاح والجراد والسواد والبياض والقيام والعقود كأمثلة على تداخل الجنس والنوع قياسا للغائب على الشاهد.

ويظل القسم الأول أقرب إلى الشرح العقلي الخالص من أجل توسيع الرؤية اعتمادا على العقل وحده دون النقل إلا القليل مثل الاعتماد على حديث الرسول لبيان أن

(١) السابق ص ١٢-٣٥.

(٢) انظر كتابنا التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

الكلاب أمة، وعلى آيتين قرآنيتين لاثبات الأجناس والأنواع^(١).

والقسم الثانى كتاب "الأسماء المفردة" ينقل المنطق اليوناني من مستوى التصورات إلى مستوى اللغة، وأنواع المقولات إلى أقسام الكلام^(٢). فالزمان في المقولات هو فعل الحال عند النحويين.

ويتم التقابل بين اللغة اليونانية واللغة العربية واللغة الفارسية. فالمنطق مرتبط باللغة. وكما ارتبط المنطق اليوناني باللغة اليونانية كذلك يرتبط المنطق العربي باللغة العربية وهو ما لاحظته الفقهاء جميعا من قبل منذ الشافعي في "الرسالة" حتى "الرد على المنطقيين" و"نقض المنطق" لابن تيمية^(٣).

وتظهر بعض الألفاظ المعربة مثل سبطائي، سوفسطائيين^(٤). كما تظهر بعض الألفاظ العربية الأصلية استعملها الاخوان من قبل مثل "النسبة" بديلا عن "الوضع".

وتدخل حركة الباري في قسمة الحركة. فالحركة المكانية النقلية قسمان، اختيارية وطبيعية. والاختيارية قسمان، تحريك الباري لأجرام الجو كما يشاء، وتحريك النفس للأجسام.

ويظهر إطار الموروث من جديد في الله كفكرة محددة. فأسماء الله تعالى المنصوص عليها غير مشتقة أما صفات الفعل فمشتقة. والأفعال أعراض حادث في الخلق وليست فيه. ومظاهر الحياة من حس وحركة وإرادة منفية عن الله. وليس له ضد ولا مضاد ولا منافي. والله غير خلقه نموذج مقولات الغير والخلاف والضد والمنافي والمقابل والعدم والقنية والمثل^(٥).

بل تبدو أحيانا بعض الأشعرية في إلحاق عمل الحواس في تحليل الكيفيات

(١) حديث "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها" والآيتان: هي «وَمَتَّ كَلِمَةَ رَبِّكَ صَدَقَ وَعْدًا لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ»، «وَعَلَّمَ أُمَّ الْأَسْمَاءِ كُلِّهَا»، التقريب ص ٢٩-٣٠.

(٢) السابق ص ٣٦-٧٨، خاصة ص ٦٢.

(٣) السابق ص ٤٨/٦٣/٧٥.

(٤) السابق ص ٣٧/٦٦.

(٥) السابق ص ٣٨/٤١/٤٥/٥٥/٦٨-٧٦.

من النقل إلى الإبداع ٢ الإبداع (٢ الحكمة النظرية)

الجسمانية بالتدبير الالهي "قسيحان المدبر، لا اله إلا هو". ولما كان كل فاعل جسما والبارى فاعل ومع ذلك البارى ليس جسما مما يدل على حدود المنطق الصورى بالنسبة للقضايا الالهية. لذلك أخطأ مثبوتوا الصفات مثل الأشعرية حين جعلوا الله سميعا بسمع وحياة حياة ومبصر مبصر لما يوجب ذلك من تشبيه وتجسيم. ويضرب المثل بالآيات القرآنية على الوعيد والتهكم والتعجيز^(١).

ولا يوصف البارى بالقديم لأن القديم فى آية «كالعرجون القديم» يعنى البالى. ولا يوصف بالحركة لأن الحركة من صفات المخلوقات.

وهو المبدع المركب المتم المدبر، والخلق آية له. والحركة فى خلقه فى الدنيا والآخرة، فى النعيم والعذاب.

والقسم الثالث "كتاب الأخبار" وهو كتاب العبارة^(٢). ولا يقتصر العرض على البيان والشرح بل يتم تصحيح الأخطاء الشائعة مثل اعتبار "ليس بعض الناس نهاقاً" أنها توجب النهيق لكل الناس فظن الناس أنها قضية كاذبة، وهو خطأ^(٣).

وقد توضح اللغة العربية ومواضع العرب على معانى الألفاظ بعض التحليلات اللغوية الغامضة فى اللغة اليونانية^(٤). كما يضرب المثل بالألفاظ العربية الفاحشة مثل العتقج، العجالط، القذعمل.

ويضرب المثل على القضية الكلية بآية «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» والقضية الجزئية حديث "القطع فى ربع دينار". وقد تكون الأحكام الجزئية أحكام الرسول الخاصة بفرد أو جماعة كما يستشهد بآية يشرحها الناس خطأ وهى «سبح اسم ربك الأعلى» على الفرق بين الاسم والمسمى، وأن التسبيح ليس للاسم بل للمسمى^(٥).

(١) الوعيد «اعملوا ما شئتم»، للتهكم «ذق إنك أنت العزيز الكريم»، التعجيز «قل كونوا حجارة أو حديدًا»، السابق ص ٤٠ والنعت مثل «أن الإنسان خلق هلوعاً» ص ٤٢، القديم «كالعرجون القديم» ص ٧٥. حركة المخلوقات «خلقاً بعد خلق».

(٢) السابق ص ٧٩-١٠٤.

(٣) السابق ص ٩٥.

(٤) السابق ص ١٠٤/٩٩/٣٩.

(٥) السابق ص ٩٧/٨٠.

من النقل إلى الهداج ٢ الهداج (٢ النسخة المطبوعة)

والخبر ليس فقط بالكلام بل قد يكون بالصمت مثل صمت البكر دليل على الرضا أو إقرار الرسول على حكم^(١).

وتستعمل الأمتلة الفقهية مثل الفرض أو اللازم على الواجب والمحذور أو الحرام على الممتنع، والمكروه أو المندوب على الممكن. فالأحكام الشرعية الخمسة ترد إلى أحكام العقل الثلاثة^(٢). كما يمكن قلب القضايا بين الإيجاب والسلب طبقاً للحلال والحرام فى الشريعة^(٣). كما يستشهد على صحة النبوة بالمعجزة وهو جعل الممتنع ممكناً. كما أن السؤال: هل يقدر الله أن يخلق مثله هو سؤال ممتنع. واعتبار القرآن مخلوقاً مثل المعتزلة أى حادثاً لا يعنى أن الله حادث.

والقسم الرابع "كتاب البرهان"^(٤). يبدأ بالخصوصية اللغوية، والتمايز بين لغة الوافد ولغة الموروث مع ذكر أسماء كتب أرسطو معرية، أنالوطيقا، أفوذطيقا، طوييقا، سوفسطيقا. ويقوم بمحاولات للنقل مثل السلجسموس باليونانية والجامعة بالعربية^(٥).

ويستنبط من الآيات بعض المقدمات مثل استنباط أن كل قضية تبطل ضدها من آية ﴿إن إبراهيم لأواه حليم﴾. فالعلم يقتضى نفى السفه وبالتالي انطوت القضية على أن إبراهيم ليس سفيهاً.

وكذلك يعتمد استنباط القضايا من آية ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾ على فهم اللسان العربى وغياب لفظ "فأحدثتم" اكتفاء بالمعنى المضمّر. وكذلك استنباط قضية من آية ﴿ذلك كفارة إيمانكم إذا حلفتم﴾ دون ذكر فحنتم اعتماد على الاضمار فى اللغة العربية. وكذلك استنباط قضية من آية ﴿فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة﴾ هو انتاج صحيح لا يعتمد على إضمار^(٦).

(١) السابق ص ٩٦.

(٢) السابق ص ٨٧/٨٨-٩٠.

(٣) السابق ص ١٠١.

(٤) السابق ص ١٠٥-٢٠٣.

(٥) السابق ص ١٠٦-١٠٧.

(٦) السابق ص ١٤٠-١٤٣.

ويضرب المثل بالأحكام الشرعية الشهيرة عن تحريم الخمر على عكس القضايا الجزئية والكلية، السالبة والموجبة^(١).

وتضرب أمثلة فقهية على أشكال القياس وضروبه. فالشكل الأول له أربعة ضروب^(٢):

والشكل الثاني عندما يكون الحد المشترك فيه محمولا في كلتا المقدمتين وله أيضا أربعة ضروب^(٣):

(١) مثل لبس شيء من السمكات حلالا أي ليس شيء من الحلال مسكرا السابق ص ١١١.

(٢) السابق ص ١٢١-١٢٢.

الشكل الأول			
الضرب	القياس اليوناني	المثل الفقهي	
	كل إنسان حي	كل مسكر خمر	
الأول	كل حي جوهر	كل خمر حرام	
	∴ كل إنسان جوهر	∴ كل مسكر حرام	
	كل إنسان حي	كل مسكر خمر	
الثاني	لا أحد حي حجر	كل خمر ليست حلالا	
	∴ لا واحد إنسان حجر	∴ كل مسكر ليس حلالا	
	بعض الناس حي	بعض المملوكات حرام وطوها	
الثالث	كل حي جوهر	كل حرام يفرض اجتناب	
	∴ بعض الناس جوهر	∴ بعض المخلوقات فرض اجتنابها	
	بعض الناس حي	بعض البيوع ربا	
الرابع	لا واحد من الأحياء حجر	ليس شيء من الربا حلالا	
	∴ بعض الناس ليس حجرا	∴ بعض البيوع ليس حلالا	

(٣) السابق ص ١١٩/١٢٢.

الشكل الثاني			
الضرب	القياس اليوناني	المثل الفقهي	
	كل إنسان حي	كل ذبح لما تملكه قد نهيت عنه	
الأول	لا واحد من الحجارة حي	ليس شيء حلالا مما نهيت عنه	
	∴ لا واحد الناس حجر	∴ ليس بك شيء لا تملكه حلالا	
	لا واحد من الحجارة حي	ليس شيء حلالا مما نهيت عنه	
الثاني	كل إنسان حي	كل ذبح لما لا تملكه نهيت عنه	
	∴ لا واحد من الحجارة إنسان	∴ ليس حلال ذبحك لما لا تملكه -	

والشكل الثالث عندما يكون الحد المشترك موضوعا في كلتا المقدمتين وله ستة ضروب (١):

والشروط في القضايا الشرطية مثل الشرط في العقود الشرعية مثل النكاح

=		بعض الناس حي	بعض الأباء كافر
	الثالث	لا واحد من الحجارة حي	ليس كل أحد يجب طاعته كافر
		بعض الناس لا حجر	بعض الأباء لا يجب طاعته
		بعض الحجارة ليس حيا	بعض الفروج من الممتلكات لا يطل وطؤه
	الرابع	كل إنسان حي	كل فرج زوجة من الممتلكات ليس مباحا
		بعض الحجارة ليس إنسانا	بعض الفروج من الممتلكات ليس مباحا

(١) السابق من ١١٩-١٢١.

الشكل الأول			
	الضرب	القياس اليوناني	المثل الفقهي
		كل إنسان حي	كل قاذف محصنة فاسق
	الأول	كل إنسان جوهر	كل قاذف محصنة يحد
		كل حي جوهر	بعض الفاسقين يحد
		كل إنسان حي	كل المحرمين نهى عن الصيد
	الثاني	لا واحد من الناس حجر	ليس أحد من المحرمين مباحا له النساء
		بعض الأحياء لا حجر	ليس بض المنهين عن الصيد مباحا لهم النساء
		بعض الأحياء نامس	بعض المصلين مقبول الصلاة
	الثالث	كل الأحياء جوهر	كل مصلّي مأمور باستقباله الكعبة
		بعض الناس جوهر	بعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال الكعبة
		كل إنسان حي	كل موزعة خمس رضعات حرام
	الرابع	بعض الناس جوهر	بعض المرضعات خمس رضعات أم
		بعض الحي جوهر	بعض الامهات حرام
		كل إنسان حي	ليس بعض القاتلين بغير حق يقار منه
	الخامس	بعض الناس لا حجر	كل قاتل بغير حق فاسق
		بعض الحي ليس حجرا	بعض من لا يقاد منهم فاسق
		بعض الحي إنسان	بعض الشروط مفسد للعقد
	السادس	لا واحد من الأحياء حجر	ليس شيء من الشروط متقدما للعقد
		بعض الحي لا حجر	بعض المفسد للعقد لا يتقدم العقد

والطلاق والبيوع والعنق^(١).

كما تحال القضايا المنطقية الكلامية مثل العالم إما محدث وإما أزلي إلى أمثلة
فقهية مثل هذا الشيء إما حرام أو غير حرام، أو هذا واجب أو غير واجب^(٢).

ويضرب مثال فقهى على صدق المقدمتين وكذب النتيجة^(٣). كما يضرب مثال
فقهى على صدق مقدمتين وصدق النتيجة^(٤). ويضرب المثل على كثرة المقدمات والانتاج
الصحيح بأية الميراث المقدمة الكبرى مستمدة من آية «وورثة أبواه فلأُمه الثلث»^(٥).
يعطى مثل فقهى على نوع من البراهين تكثر مقدماته وتوجب كل مقدمة منها المقدمة
التي بعدها^(٦). ويعطى مثل فقهى آخر للبرهان شرطى اللفظ قاطع المعنى بالرغم من
مشاغبة بعض المشاغبين بأن النافيتين لا تتجان^(٧). ويضرب المثل بقياس كلامى على

(١) السابق ص ١٢٧.

(٢) السابق ص ١٢٩.

(٣) السابق ص ١٣٤.

على أكثر فضائل من العباس.

العباس أقل فضائل من أبى بكر.

على أكثر فضائل من أبى بكر.

(٤) السابق ص ١٣٤.

على أفضل من أبى هريرة.

أبو هريرة أفضل من معاوية.

على أفضل من معاوية.

(٥) وهو: المال ثلث وثلثان.

والمال للأبوين ولأُمه منه الثلث.

الثلثان للأب السابق ص ١٣٥.

(٦) وهو: كل وطء صح علم الواطيء بباطنه وظاهره وحكمه فهو إما فراس وإما عهر

وكل مباحة العين للواطيء فراس وكل ما ليس فراسا عهر

والأمة المشتركة عهر، وكل ذى عهر عاهر

فكل واطيء أمة مشتركة عاهر

وكل عاهر فله الحجر

فكل واطيء أمة مشتركة فله الحجر، السابق ص ١٣٧.

(٧) وصف شىء بالإسكار وصف بالتحريم

ونفيذ التين إذا غلى وصف بالإسكار

نوع من البرهان تختلف مقدماته في الظاهر إلا أن الغرض في نفيها وإيجابها واحد. وهو نوع يصدق أبدا إذا رتب رتبة حسنة^(١).

ويضرب مثل بقياس كلامي على البرهان شرطى اللفظ قاطع المعنى ونفى التشبيه عن الله بنفى أشياء هي منفية عن كثير من خلقه^(٢).

ومثال على البرهان يؤخذ من نتيجة كذب بأن يصدق نفيها^(٣). ومثاله على البرهان المركب من نتائج كثيرة مأخوذة من مقدمات شتى^(٤).

ومن آية «لا يصلها إلا الأسقى الذى كذب وتولى» يمكن استنباط قياس الخارجى والمرجئى فى صلة الإيمان بالعمل، مقدمات يختلف انتاجها^(٥).

وبالرغم من إلحاق السفسطة بالبرهان إلا أن له كيانه المستقل بعنوان «باب أغاليط

- التحريم واجب لنبيذ التين إذا على، السابق ص ١٣٧.

(١) وهو: بعض الموجودات لم يزل

لا موجود إلا الخالق والجوهر والعرض

والذى لم يزل ليس هو الجوهر ولا العرض

فهو الخالق عز وجل، السابق ص ١٣٤-١٣٥.

(٢) وهو: العرض ليس جسما

والبارئ تعالى ليس عرضا

والجسم ليس عرضا

البارئ تعالى ليس جسما

(٣) العالم أزل

الأزلى ليس مؤلفا

العالم ليس مؤلفا، السابق ص ١٣٨-١٤٠.

كل مسكر حرام

المسكر ليس حلالا

الحلال ليس مسكرا

(٤) العالم لم يسبق المحدث

ما لم يسبق المحدث محدث

العالم محدث، السابق ص ١٣٩

(٥) السابق ص ١٤٤-١٤٥.

لوردناها خوفا من تشييب شغب بها في البرهان^(١).

وهو من حيث الكم يعادل البرهان. ولا يهدف ابن حزم إلى مجرد التقرير بل للحفاظ من أغاليط وشغب المغالطين في عكس المقدمات وأشكال القياس وضروبه. يبدأ بتعريف القدماء للمفصلة وهو ما أخذ من مقدمات فاسدة ويطبقه على المادة الإسلامية الكلامية والفقهية^(٢).

مثال ذلك عكس للموجبة الجزئية من "بعض الخمر كان عصيراً" إلى "بعض العصير كان خمرًا". فالثانية كاذبة للتسوية بين زمانى المخبر عنهما وزمان غيرهما. ويصح للعكس في الصفات اللازمة لهما^(٣).

ويستشهد ابن حزم بالحديث استشهاده عاديا دون توظيف منطقي مثل حديث "من غشنا فليس منا" من أجل نقد المغالطة^(٤). وآيات عديدة تطالب المغالطين بالبرهان «قل هلوتوا برهانكم ان كنتم صانقين»، وشهادة الحولس «فان شهدوا فلا تشهد عليهم» وضرورة التماؤل والمسائلة «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون». وهذا لا يعنى جريان الأمور بطريقة العلة والمعلول في الإتمان وفي الطبيعة. ويسرع ابن حزم بنفى التعليل. فليس في الشريعة علة أصلا. ويرجع التعليل إلى قياس الغائب على الشاهد.

ولحينا يتم عرض المغالطة دون أمثلة فقهية أو تحليلات لغوية التي يسميها ابن حزم "ألفاظا عامية". يكفي دور العقل، والعقل أساس للنقل^(٥).

ويظل مستوى تحليل المقدمات والقضايا والبراهين عند ابن حزم هو مستوى اللغة والتي منها تنشأ الأغاليط كما بين في باب من أحكام البرهان في الشرائع على الرتب

(١) السابق ص ١٤٥-١٨٥، البرهان (ص٤٠)، الأغاليط (ص٤٠).

(٢) السابق ص ١٢٣.

(٣) السابق ص ١٤٦.

(٤) السابق ص ١٤٧/١٦٨-١٧١.

(٥) وذلك مثل "تكر أشياء تلتبس على قوم في طريق البرهان" السابق ص ١٦٢-١٦٣، وأيضا "باب أقسام للسؤال عما تريد معرفة حقيقته مما يرتقى اليه بالدلائل الراجعة أى الأوانل التي قدمنا"، السابق ص ١٨٥-١٨٦، وأيضا عمل العقل، السابق ص ١٩٠-١٩٩.

التي قدرنا^(١). فالألفاظ الواردة في الشرائع بعد ثبوتها ومعرفة معانيها هي البدلية في البرهان والكشف عن أغاليط المغالطين.

فكل قضية عامة لها سور مثل حديث "كل مسكر حرام" أو عن طريق التأكيد مثل ﴿إنما الخمر والميسر والانصاب والأكزالم رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ ومثل ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾^(٢).

وقد يكون اللفظ كلياً والمعنى جزئياً مثل ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾ وأيضاً ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾.

وقد تخرج بعض الأدلة الصحاح عما يقتضيه ظاهر اللفظ مثل ﴿ولمهاكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة﴾ و﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ و﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ وذلك عن طريق براهين من ألفاظ أخرى يثبت المراد. فالمقصود بعض المرضعات وبعض الزواني وبعض السراق.

وقد يكون اللفظ كلياً والمعنى جزئياً مثل ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ و﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾.

وقد يعم اللفظ ذوى صفات ثنئى مثل ﴿ولا تتكحوا ما نكح أبواكم من النساء﴾ ومثل ﴿فلا تقل لهما أف﴾ وهو لفظ جامع للضرب والقتل وأيضاً ﴿وبالوالدين إحساناً﴾.

ومن مظاهر الغلط الواقع فى اشتباه الأسماء من جاهل معذور أو عامد منموم مثل غلط عدى بن حاتم بعد سماع آية ﴿فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾ عند ظننها خيوطاً حسية. والغالط المتعمد مثل اليهود الذى فسرُوا ﴿فراعنا﴾ وهى من المراعاة من الرعونة، ومثل من أحال اللفظ بالقرآن لأن القرآن لا يلفظ اعتماداً على الاشتباه فى لفظ القرآن بين اللفظ والشيء^(٣).

ومن أمثال المغالطات مكان الوقف فى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى

(١) السابق ص ١٤٩-١٥٦.

(٢) السابق ص ١٥٠-١٥٤.

(٣) السابق ص ١٧٤-١٧٥.

العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا) بعد "الله" أو بعد "والراسخون في العلم".

ثم يتجاوز ابن حزم مستوى الألفاظ إلى مستوى المعاني، وينتقل من اللغة إلى العقل، ومن الكلام إلى البرهان اعتمادا على الآيات القرآنية والأمثلة الفقهية، والكشف عن فساد بعض البراهين وخطأ من اعتبرها كذلك^(١). وهي براهين سماها الأوائل الاستقراء وسماها "اهل ملتنا" القياس. فاستقراء اليونان هو قياس المسلمين نظرا للطابع الاستقرائي المادى للقياس الشرعى المخالف للطابع الاستنباطى الصورى للقياس اليونانى^(٢). وهى حيلة ضعيفة سوفسطائية عندما أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، وسماوا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياسا، وسماوا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر ورود نص لاشتباههم فى بعض الأوصاف قياسا واستدلالا وإجراء العلة فى المعلول. وأرادوا تصحيح الباطل فسموه قياسا كى يقع جهال البربر فى الغلط واستحلال بعض المحرمات وهو ما حذر منه الرسول بأن قوما يستحلون الخمر ويسمونها بغير اسمها. صحيح أن التشابه والاختلاف موجود بين الأشياء ولكن لا يمكن الحكم على كل المتشابهات بحكم واحد وعلى كل المختلفات يحكمين مختلفين. وهو ما يؤدى إلى الخطأ والضلال.

وتتمثل هذه المغالطات فى الالهيات، مثل غلط من ينكر الفاعل المختار فى الانسان أو الطبيعة. فشهادة الحس على نقيض ذلك، وتثبت الفعل الاختيارى الحر. وكذلك خطأ قياس الغائب على الشاهد، واعتبار أن الأول الذى ليس كمثلته شيء جوهر يحمل الأعراض ولا يفارقها قط.

ويعطى ابن حزم نماذج من القياس المغالط فى أصول الدين أو فى أصول الشريعة بوجب مالا يجب، مثل تعليق أنه تعالى غير جسم بكونه عرضا والأصح تعليق البارى بما يوجب كى يكون القياس صحيحا^(٣).

(١) ذكر أشياء عدها قوم براهين وهى فاسدة وبيان خطأ من عدها براهانا، السابق ص ١٦٣-١٧٣

(٢) السابق ص ١٦٣/١٧٣.

(٣) مثل لو كان البارى غير جسم لكن عرضا

ولما يثبت أن البارى ليس عرضا

البارى جسم السابق ص ١٧٤

ولما كانت المغالطة جددا للعلوم يفرد ابن حزم "باب أقسام المعارف وهى العلوم" من أجل إثبات العلم أى الحقائق المستقلة^(١). فالعلم أمر الهى والعدل فيه توجه ربانى، التزام بالنفس، ولا ضير بالغير المنكرين لأوائل العقول وبداهات الحس والمعارف الضرورية. وما أكثر الآيات والأحاديث على ذلك.

هناك فرق بين الحق والباطل دون قلب الحق باطلا والباطل حقا. ومن ثم فالمسامحة فى طلب الحق لا تجوز أصلا فى الاختيار بين الحق والباطل. ولا يجوز أن يكون الشيء حقا باطلا أو لا باطلا حقا أو لا باطلا لا حقا. بل تثبت ضرورة العقل وهو إثبات الحق أو الباطل (فماذا بعد الحق إلا الضلال).

فإذا اعترض أحد سائلا هل الغناء حق أم باطل للإجراج فإن الإجابة "إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى". إذا كان القصد الترويح عن النفس والعون على الصحة والنشاط لأداء الواجبات فهو حق، وإذا كان القصد العبث فهو ضلال. فالحق والباطل حكمان نقيضان على موضوع واحد من جهتين مختلفتين. كما ورد حكمان على التعبير والتمر ونقل أحدهما إلى الزيتون والتين دون الآخر. فلا فرق بين ما تصح به الأحكام الشرعية وما تصح به القضايا الطبيعية فى مراتب البرهان. والخطأ فى الشرائع أضر وأشد فسادا فى الدنيا وأردأ عاقبة فى الآخرة وأوجب تصحيحا وتحرى الصواب اعتمادا على أوائل العقول وبداهات الحواس^(٢).

وبعد إثبات الحقائق ضد منكريها، وهو ما عرف عن ابن حزم أيضا فى "الفصل" يبين فضل قوة إدراك العقل على إدراك الحواس^(٣). العقل قوة أودعها الله فى النفس، والحس إحدى قواها الأخرى مع التخيل. وشرط عمل الحواس ارتباطها بالنفس. وقد

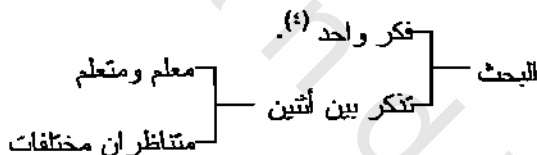
(١) السابق ص ١٥٦-١٦٢.

(٢) مثل (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله)، (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هى أحسن)، (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم)، (قل هل أنبؤكم بالآخرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا)، (ثم لهم أعين يبصرون بها أم لهم أذان يسمعون بها)، وحديث "لأن يهدى الله بهذا رجلا واحدا أحب إليك من حمر النعم"، السابق ص ١٦١.

(٣) السابق ص ١٧٦-١٨٢ وذلك قبل ديكارت بقرون.

تخدع الحواس فتصبح ظنا ويعض الظن لثم. وهو لكذب الحديث^(١). والعلم كشف الأشياء على حقيقتها وإلا فهو ظن، والظن لا يغنى عن الحق شيئا. ويقبح الفعل القائم على الهوى أو الظن إن أتى منه فعل على الإطلاق^(٢). والفعل تحقيق للقول وينقد ضعف العقول والحقم الغالب على معظم الناس كما وردت الآيات بذلك. أما التخيل فيسمع صوتا حيث لا صوت أو رؤية حيث لا رؤية كما أخبر الله بكذب التخيل في حين أن العقل صادق أبدا كما أخبرت الآيات أيضا. ويمكن تصحيح أخطاء العقل بالعقل ذاته وللعقل الموجبة لجزئيات الشرع. فلا فرق بين إرادة إله وعة للحكم الشرعى مثل تحريم قتل النفس، وعة تحريم لحم الخنزير. وقد سخر الله كل شيء فى الطبيعة لصالح الانسان. والعقل قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها، ومنفعته فى استعمال الطاعات والفضائل واجتناب المعاصى والردائل كما بين ابن حزم فى "أخلاق النفس"^(٣).

وطريق معرفة الحق بالاستدلال البحث الذى لا يكون إلا بفكر واحد أو عن تذكر بين اثنين إما من معلم إلى متعلم أو من متناظرين مختلفين متباحثين بكثرة التقصى والبحث فيه. وهو فى الحقيقة طريقان وينقسم الثانى إلى طريقين على النحو الآتى.



- (١) ويعتمد ابن حزم على آيات «إنها لا تسمى الأبصار ولكن تسمى القلوب التى فى الصدور»، «فخيل اليهم من سحرهم أنها تسمى»، «إن بعض الظن اثم»، وحديث «الظن اكذب الحديث»، السابق ص ١٧٨.
- وعلى آيات أخرى مثل «إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى»، «فبشر عباد الذين يستمعون للقول فيتبعوا أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الأبواب»، «لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون»، السابق ص ١٨١.
- (٢) وهى: «وان تطع أكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله»، السابق ص ١٨٠.
- (٣) مثل «فخيل اليهم من سحرهم أنها تسمى»، «وقلوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير، فاعترفوا بذنبيهم فسحقا لأصحاب السعير»، «وكأين من آية فى السموات والأرض يمدون عليها وهم عنها معرضون»، «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صائقين»، «ما أنتم هؤلاء حاجتكم فيما لكم به علم، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم»، «ويل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتيتهم تأويله»، السابق ١٧٨-١٨٠.
- (٤) باب أقسام السؤال عما تريد معرفة حقيقته مما يرتقى إليه بالدلائل الراجعة إلى الأوائل التى قدمنا، السابق ص ١٨٢-١٨٥.

ويحيل ابن حزم إلى مؤلفاته الأخرى مما يدل على أن "التقريب" جزء من كل جانب من مشروع أعم^(١).

وكما أن الجدل أيضا جزء من البرهان مثل المغالطة إلا أن له استقلاله الخاص^(٢). وهو أفضل من المغالطة لأنه يكشفها عن طريق المناظرة كما بينت الآيات القرآنية^(٣). ويكشف أهل الجدل القائلين بأن العالم لم يزل وأهل الثبوتية وأهل التثنية والملحدين ليكشف تناقضاتهم وفساد أقوالهم^(٤). وهو القادر أيضا على معرفة النحو وصلة المعاني بالألفاظ ومواضع الاعراب. وهو ما تم تحقيقه من قبل في كتاب "للجمل" لأبي القاسم عبد الرحمن بن (اسحق) الزجاجي الدمشقي.

والعقل ممتحن بصحابه. والعلم لا يورث إلا من يكسب الحسنات، والعالم ميت، والذكر والعالم رميم. وهو ما حدث لابن حزم ذاته معبرا عن تجربته الشخصية كعالم يحمل هموم الفكر والوطن «إنما يخشى الله من عبادة العلماء» و«من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين»^(٥).

وكما تنتهي المغالطة باثبات الحقائق ضد منكريها وطرق البحث عنها كذلك ينتهي الجدل بمصادر العلم ومقدماته^(٦). فتصنيف العلوم جزء من المنطق. فالعلوم الدائرة في عصر ابن حزم اثنا عشر علما ينتج منها علمان وهو غير تصنيف العلوم عند الأوائل. فلكل عصر قسمته. وهو أقرب إلى الأدلة الشرعية في علم أصول الفقه. تجمع بين العلوم النقلية كالقرآن والحديث والفقه (الفتيا) والعلوم العقلية النقلية مثل الكلام (مذاهب الملة

(١) يحيل ابن حزم إلى "قوى أخلاق النفس" و"أخلاق النفس والمسيرة الفاضلة"، و"السياسة" والفصل، السابق ص ١٨٠-١٨١.

(٢) السابق ص ١٨٥-٢٠٣.

(٣) مثل «وجادلهم بالتى هي أحسن»، «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة»، «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»، السابق ص ١٨٦.

(٤) السابق ص ١٩٨-٢٠١.

(٥) اعتقله المستنكى السلطان الجائر الظالم قليل الدين كثير الجهل الذى لا يؤمن قتله بتهمة صحبة المستظهر الذى أثار العيارون المستنكى عليه فقتله واعتقل ابن حزم الذى ألف "التقريب" وهو فى الغربة عن الأهل والوطن، ضحية للظلم والعدوان ومجاهرة بالحق، السابق ص ٢٠٠-٢٠١.

(٦) باب كيفية أخذ المقدمات من العلوم الظاهرة عند الناس بإيجاز، السابق ص ٢٠١-٢٠٣.

الاسلامية) والعلوم العقلية الخالصة الطبيعية مثل الطب، والرياضية مثل العدد والهندسة والفلك والنجوم على النحو الآتى:

- ١- علم القرآن، قراءته وإعراجه وغريبه وتفسيره وأحكامه وصحة نقله وثبوته ولغته وأحكامه. فيضم علم التفسير والسيرة.
- ٢- علم الحديث، روايته وأحكامه وروائه وشروط الرواية.
- ٣- علم المذاهب أى علم الكلام وما كان خارجا عن الملة الاسلامية اعتمد على العقل والحس وهو موضوع "الفصل".
- ٤- علم المنطق وهو آلة (عبارة) كل علم وهو موضوع "التقريب".
- ٥- علم الفتيا أى علم الفقه وأصوله الذى تعتمد مقدماته على القرآن والحديث اللذين ثبتا بالبرهان وإجماع العلماء، وهو موضوع عدة مؤلفات لابن حزم مثل "الاحكام".
- ٦- علم النحو، ومقدماته محفوظة من العرب فهم أدرى بلغتهم، ألفاظا ومعانى دون تعليله، دفاعا عن النقل ضد تيار القياس فى اللغة.
- ٧- علم اللغة وهو ما نقل عن العرب الثقة بالرغم من التفرقة الدقيقة بين علم اللغة وعلم النحو، العلم العام والعلم الخاص.
- ٨- علم الشعر وهو ما يستعمله العرب من أوزان ذكرها النديم فى كتابه، ونقد الشعر بين الحسن والقبح ونقد الروايات لضبط الانتحال.
- ٩- علم الخبر الذى يعتمد على التواتر كشرط لصحة الرواية، وهو علم التاريخ.
- ١٠- علم الطب وهو أحد فروع العلم الطبيعى ويقوم على التجربة لمعرفة أسباب الأمراض وتشخيصها وعلاماتها وطرق علاجها. وهو أيضا ما يرجع إلى العقل والحس.
- ١١- علم العدد والهندسة فى علم واحد ويعتمدان على أوائل العقل وحدهما دون ذكر الموسيقى.
- ١٢- علم النجوم وهو علم الفلك. وهو علمان: الأول علم هيئة الأفلاك وقطع الكواكب والشمس والقمر والسموات، ومقدماته راجعة إلى العدد والهندسة وأوائل العقل والحس. والثانى القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب والشمس والقمر. فى

البروج يعتمد صدقة على التجربة، ومالا يصدق يعتبر من أخبار القدماء.

وينتج عن هذه العلوم الاثني عشر علما: علم البلاغة وهو أحد أجزاء المنطق، وعلم العبارة المروى عن الرسول وفضلاء هذا العلم. والتوسع في هذين العلمين يتفق مع الطبع وأصل الخلق. وقد سمي المنطق أيضا علم العبارة على كل علم أى الآلة. فما هى العبارة المنقولة عن الرسول وآلته؟

والقسم الخامس "كتاب البلاغة". وقد تكلم فيه أرسطو، وأحكمه قدماء بن جعفر، وألف فيه أحمد بن عبد الملك بن شهيد. ويختلف من لغة إلى لغة طيفا لجمالياتها، لا فرق بين الخاصة والعامة. فكل بلاغة. وهو قسمان. الأول يميل نحو ألفاظ العامة كبلاغة الجاحظ، والثاني مائل نحو ألفاظ الخاصة مثل بلاغة الحسن البصري وسهل بن هارون. وقد يجتمع القسمان فى قسم ثالث مثل بلاغة عبد الله بن المقفع مترجم كليل وضمنة. أما نظم القرآن فقد حالت الصرفة بينه وبين الاتيان بمثله. وقد أحدث ابن دراج نوعا من البلاغة بين الخطب والرسائل. أما المتأخرون فانهم مبعدون عن البلاغة ومقربون من الصلف والتزيد باستثناء الحاتمي وبيع الزمان فهما أقرب إلى طريقة سهل بن هارون. وتتطلب البلاغة العلم بباقي العلوم خاصة إلى القرآن والحديث والأخبار وكتب الجاحظ على نحو طبيعى غير متكلف. فالعلم يتطلب الطبع والمعرفة^(١). البداية من أرسطو والنهاية بالجاحظ. كتاب البلاغة اذن ليس عرضا أو شرحا لأحد كتب المنطق بل هو استعراض لتاريخ من الأوائل الى الأواخر، ومن المتقدمين إلى المتأخرين.

والقسم السادس "كتاب الشعر" على نفس منوال كتاب البلاغة كما وكيف^(٢). ولا يذكر أرسطو على الاطلاق فى البداية أو النهاية، والبداية قضية الصدق. فكل شئ يزينه الصدق إلا الساعى والشاعر كما قال أحد الحكماء. الشعر كذب كما قال المتقدمون، لذلك منع الله النبى منه **«وما علمناه الشعر وما ينبغي له»**. فالشعراء يقولون ما لا يفعلون. ونهى النبى عن الاكثار منه لأنه كذب إلا ما خرج من حد الشعر فجاء بالحكم والمواظ ومدح النبى. وإن توخى الصدق فانه يصبح تحصيل حاصل^(٣). وإن كذب فانه يكون

(١) السابق ص ٢٠٤-٢٠٥.

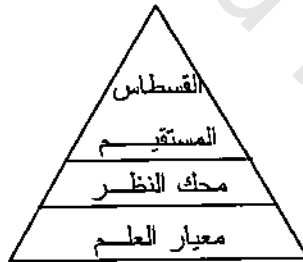
(٢) السابق ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٣) وذلك مثل: الليل ليل والنهار نهار . . . واليغل بغل والحمار حمار

موضوعا للسخرية من المبالغة (١). فالشعر حمق وملح.

ومع ذلك ينقسم الشعر إلى ثلاثة أقسام: صناعة، وطبع، وبراعة. فالصناعة تأليف جامع للاستعارة بالأشياء والتحليق على المعاني والكناية عنها كما فعل زهير من المتقدمين وحبيب بن أوس من المحدثين. والطبع الخالي من التكلف، لفظه عامي لا فضل فيه عن معناه، وجيز وكأنه نثر مثل جرير من المتقدمين والحسن من المحدثين. والبراعة التصرف في دقيق المعاني وبعيدها والإنكار فيما لا عهد للناس به وحسن التشبيه وتحسين المعنى مثل امرؤ القيس من المتقدمين وعلى بن عباس الرومي من المتأخرين وسائر الأشعار راجع إلى هذه الأقسام الثلاثة أو مركبة منها. التوسع فيها في نقد الشعر لقدامة بن جعفر وكتب أبى على الحاتمي. والشعر ليس تكسبا ولكنه حيلة ضرورية. لذلك يمكن التوسع في الأشعار وتدبرها.

٢- ثلاثية الغزالي: معيار العلم، محك النظر، القسطاس المستقيم. وهي ثلاثية مترجة في "فن المنطق" وهو العنوان الفرعي لمعيار العلم وفي "المنطق" وهو العنوان الفرعي لمحك النظر تحولاً من النقل إلى الإبداع، من إعادة عرض الواقع دون ذكر أى من أعلامه خاصة أرسطو في إطار الموروث مع تغيير أقسامه وترتيبه في "معيار العلم" وتركيزه على القياس في "محك النظر" حتى الإبداع الخالص في "القسطاس المستقيم في منطق الموازين".



=	والذيك ديك والحمامة مثله	١.	وكلامها طير له منقار
(١) مثل:	ألف السقم جسمه والأنين	٢.	ويراه الهوي فما يستبين
	لا تراه الظنون إلا ظنونا	٣.	وهو أخفى من أن تراه الظنون
	قد سمعنا أنينه من قريب	٤.	فاطلبوا الشخص حيث كان الأنين
	لم يعش أنه جليد ولكن	٥.	ذاب سقما فلم تجده المنون

وهى متدرجة أيضا فى الزمان. أولها "معيار العلم"، وبعده "محك النظر"، وآخرها "القسطاس المستقيم" كل مرحلة تؤدى إلى المرحلة التالية فى بناء هرمى ثلاثى من القاعدة إلى القمة.

وتختلف الثلاثة من حيث الكم أكبرها "معيار العلم"، وأوسطها "محك النظر"، وأصغرها "القسطاس المستقيم". وهو ما يتفق مع العلاقة بين القاعدة الكبيرة والقمة الصغيرة ووسط الهرم بين الكبير والصغير^(١). ومعيار العلم وحدة واحدة. يحيل كل كتاب إلى باقى الكتب الأخرى. يتميز بوحدة الموضوعية بالرغم من القسمة إلى الكتب^(٢).

أ- معيار العلم. وهو كما يدل العنوان المعيار الذى يقاس به العلم. وهو فى "فن المنطق". فالمنطق هو آلة العلم أو علم العلم^(٣).

والباعث على تأليف الكتاب اثنان: الأول باعث عام، تفهيم طرق الفكر والنظر والتعريف بمسالك الأقيسة. فالعلوم النظرية ليست موهوبة أو فطرية بل مكتسبة محصلة مما يستدعى التعرف على وسائل الطلب. فالمنطق بالنسبة للفكر كالعروض بالنسبة للشعر، والنحو بالنسبة إلى اللغة. والثانى باعث خاص، استئناف عرض "تهافت الفلاسفة" وتناول المنطق من جديد والأصح "مقاصد الفلاسفة" الذى يعرض لأن المنطق فى "التهافت" محط إعجاب ليقينه وعدم الخلاف عليه. إنما الخطأ فى الالهيّات. ويتكرر الهدف الأول فى آخر الكتاب "بيان طريق تعرف حقائق الأمور وتمهيد قانون النظر وتنقيف معيار العلم ليميز بينه وبين الخيال والظن القريبين منه"^(٤).

والأسلوب أدبى عاطفى انفعالى إنشائى مثل "المنقذ من الضلال" البحث عن اليقين. المنطق ليس علما مستقلا بذاته. هو يمثل إحدى مراحل الطريق بعد الحس إلى العقل إلى الولاية. ويخاطب الغزالي القارئ ليهيده إلى طريق الصواب. الغاية بيان أن العقل ما هو إلا مرحلة متوسطة بين الحس والولاية. يخطئ الحس كما تخطئ الولاية العقل.

(١) معيار العلم (عدد الصفحات) (١٧٦)، محك النظر (١٤١)، القسطاس المستقيم (١١٠).

(٢) معيار العلم ص ٤٠.

(٣) الغزالي: معيار العلم فى فن المنطق، المطبعة العلمية، القاهرة ١٣٢٩هـ.

(٤) السابق ص ١٩٥/٢٢.

ويظل المعيار لغة العرب مثل الألف واللام مما يفيدا الاستغراق^(١). والفرق بين العربية والفارسية.

ولا يعتمد فقط في مادة المنطق على العقلية أى الكلام والفقهيات أى الشرع أو اللغويات أى اللغة العربية بل أيضا الشعر، ثقافة العرب والأولى والأخيرة. إذ يستعمل العرب الشعر فى النثر. وتحليلات النفس تصدق عند الشعراء كما تصدق عند المناطقة والحكماء. وكما فى الأقيسة الصديق والكذب كذلك الأمر فى الشعر "وإن من البيان لسحرا"^(٢).

ومعيار العلم جزء من مشروع الغزالي العام. لذلك يحال إلى تهافت الفلاسفة "والمبادئ والغايات" و"تحصيل المأخذ" و"ميزان العمل"^(٣). "معيار العلم" يضع أصول النظر وميزان العمل يضع أصول العمل، الأول فى الدنيا والثانى فى الآخرة^(٤).

وينقسم إلى أربعة كتب: الأول "مقدمات القياس"، والثانى "كتاب القياس"، والثالث "كتاب الحد"، والرابع "كتاب أقسام الوجود وأحكامه". أكبرها الثانى عن القياس ثم الأول عن مقدمات القياس ثم الثالث عن الحد وأصغرها الرابع عن الوجود^(٥). فالقياس يشمل أكثر من ثلاثة أرباع العلم.

والعجيب إدخال مباحث الألفاظ فى المنطق العربى، وهى الاطار الموروث للمقولات فى المنطق اليونانى، وكذلك مفردات المعانى الموجودة ونسبة بعضها إلى بعض فى المنطق العربى وهو ما يعادل العبارة فى المنطق اليونانى داخل مقدمات القياس. فالقياس هو ذروة المنطق. المقولات والعبارة مقدمتان له، والبرهان نتيجة له مع السفسطة

(١) السابق ص ٦٧-٦٩/٩٦.

(٢) السابق ص ص ١٠٧-١٠٨.

(٣) تهافت الفلاسفة (٦)، المبادئ والغايات (٢)، تحصيل المأخذ، ميزان العمل (١).

(٤) وإذا كانت السعادة فى الدنيا والآخرة لا تتال إلا بالعلم والعمل وكان يشبه العلم الحقيقى بما لا حقيقة له وافتر سببه إلى معيار فكتلك يشبه العمل الصالح النافع فى الآخرة بخيره فيفتقر إلى ميزان تدرك به حقيقته فالنصف كتابا فى ميزان العمل كما صنفنا فى معيار العلم، السابق ص ١٩٥.

(٥) كتب القياس (عدد الصفحات) (٧٤)، مقدمات القياس (٤٢)، كتاب الحد (٢٥)، أقسام الوجود وأحكامه (٢٠) ونسبة القياس إلى المنطق كله ٧:٥، السابق ص ٣٤.

دون الجدل والخطابة والشعر ثم يأتي الحد في النهاية وهو أولى بالبداية في التعريف. أما أقسام الوجود فهي المقولات أو مبحث الجوهر والأعراض يجعل المنطق منطق وجود وليس منطق تصورات.

ويبدو البعد اللغوي في المنطق في الإشارة إلى كلام العرب ولغة العرب والفرق بين اللغة العربية واللغة الفارسية^(١).

ولا يذكر الوافد على الإطلاق، لا اسم علم يوناني ولا اسم كتاب معرب عن اليونانية باستثناء السوفسطائية والسفسطة والسوفسطائي وأسطقس. ولا إحالة إلى اللغة اليونانية. فقد قارب التأليف في المنطق الإبداع الخالص.

والموروث فيه هو الموروث الأصلي، القرآن والحديث^(٢). ومادته عقلية وفقهية. فمنطق العقل هو نفسه منطق الفقه وكما لاحظ ابن حزم من قبل. فالفقه كان هو المهم الغالب في العصر ومادته الأثرية حتى لقد صنف الغزالي في طرق المناظرة مأخذ الخلاف ولباب النظر وتحصين المأخذ في "المبادئ والغايات" على منهاج النظر العقلي. ولا غرابة في تأليف "معيار العلم" ضاماً إلى النظر العقلي الأمثلة الفقهية. فوظيفة صناعة التمثيل أي ضرب الأمثال تعريف الأقل معرفة بالأعرف فيعرف المجهول بالمعلوم. ينقد الغزالي استقلال العلوم العقلية عن النقلية دفاعاً عن ضرورة الأمثلة الفقهية في النظر العقلي. كما ينقد العلوم النقلية التي لا تستند إلى النظر العقلي دفاعاً عن العقل. فالعقل هو الحاكم على الحس بعد أن صدقت النفس بالحس والوهم. فالعقل هو القسطاس المستقيم والمعيار القويم والقادر على الحكم على ما تعلمته النفس منذ الصبا^(٣). والله هو واهب العقل ﴿نور السموات والأرض﴾ ويلتصق الوهم والخيال بالقوة المفكرة مما يصعب خلاصهما منها كما هو في الحديث "إن الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم". فإذا اختلف العقلاء يحتمل إلى شرائط البرهان أو إلى الولاية.

(١) السابق ص ٦٧/٣٦-١٤٥/٦٩.

(٢) السوفسطائية، السابق ص ١٢٦ ١٢٧/١٣٩، أسطقس ص ١٦٩.

(٣) القرآن (٢٤)، الحديث (٢).

ومضمون المنطق تعليم كيفية الانتقال من الصور الذهنية إلى الأمور الغائبة على ترتيب معين وعلى سبيل الاجمال. وعلى سبيل التفصيل العلم هو العلم بذوات الأشياء وهو التصور أو نسبة هذه التصورات بعضها لبعض وهو التصديق. فالبحث النظرى فى التصور والتصديق. والتوصل إلى التصور بالقول الشارح حداً أو رسماً، والمبادئ الموصلة إلى التصديق هو القياس مع التنبيه على شروط الصحة أو الغلط. مثال الحد الخمر شراب مسكر، ومثال التصديق أن للعالم صانعاً بالحجة والبرهان^(١).

ومن الموروث الاسمى لا يذكر إلا أبو بكر الباقلانى وأبو حنيفة والشافعى. كما يذكر الحنفى صاحب المذهب، والشافعية كمذهب^(٢). ومن أسماء الفرق يذكر الفلاسفة أو الفلاسفة القدماء، واصطلاح الفلاسفة^(٣). ويذكر المتكلمون وأقيسة المتكلمين واصطلاح المتكلمين ولغة المتكلمين والمعتزلة، واليهود والنصارى^(٤).

ويضم القسم الأول "مقدمات القياس" قسمة النظر فى القياس إلى أدنى وأقصى الاقصى هو البرهان. والبرهان نوع من القياس. القياس عام والبرهان خاص. ولا ينتظم القياس إلا بمقدمتين ولكل منهما موضوع ومحمول مخبر عنه وخبر. وكل منهما لفظ فى قضية يدل على معنى. فالقياس مركب يحل إلى مفردات^(٥).

ودلالة الألفاظ ونسبتها إلى المعانى سبعة من ثلاثة أوجه متباينة، الأولى المطابقة والتضمن والالتزام. والثانية العموم والخصوص أو الكلى والجزئى طبقاً للغة العرب. وواضح أنها قسمة أصولية. إذ يضيف الغزالى "قائدة فقهية" عن اختلاف الاصوليين فى الف ولام التعريف هل تفيد الاستغراق والعموم أم لا وهو يستغرقه والثالثة رتبة الألفاظ من مراتب الوجود الأربعة فى الأعيان والأذهان واللفظ والكتابة ويحال إلى القسم الرابع "أحكام الوجود ولواحقه". والرابعة الافراد والتركيب، والخامسة اللفظ المفرد فى نفسه. والسادسة نسبة الألفاظ إلى المعانى، المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة، مع

(١) السابق ص ٣٢-٣٣.

(٢) أبو بكر، أبو حنيفة، الشافعى (١)، الحنفى (٤)، فقهاء الشافعية (١).

(٣) الفلاسفة (٤)، الفلاسفة القدماء (١)، اصطلاح الفلاسفة (١).

(٤) المتكلمون (٣)، أقيسة المتكلمين، اصطلاح المتكلمين، لغة المتكلمين، واليهود والنصارى (١).

(٥) السابق ص ٣٤.

توضيح الالتباس بين المشترك والمتواطئة والزلل فى المتباينات. والسابعة اللفظ المطلق بالاشتراك على مختلفات، مستعارة ومنقولة ومخصوصة باسم المشترك مثل الحى الذى يطلق على الانسان والله^(١). والمستعار من أمثلة القرآن^(٢).

وإذا كانت دلالة الالفاظ ونسبتها إلى المعانى تبدأ من اللفظ فان دلالة المعانى ونسبة بعضها إلى بعض تبدأ بالمعنى وان دل عليه باللفظ. وتنقسم سبعة أقسام: الأولى نسبة الموجودات إلى مداركنا وهى المحسوسات والمعقولات والمتخيلات. والثانية نسبة الموجودات بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص. والثالثة نسبتها إلى التعيين واللاتعيين والرابعة نسبة المعانى بعضها إلى بعض، ويحال إلى كتاب الحدود. والخامسة نسبة الذاتى إلى نفسه والعرض إلى نفسه. ويضرب المثل على الفصل بأنه مسكر للشراب. فالسكر فصل ذاتى للشراب كالنطق للانسان. والسادسة فى أصناف الحقائق المذكورة فى جواب السائل عن الماهية والمثل أيضا للشراب مسكر^(٣).

وإذا ركبت المعانى المفردة حدثت عدة أصناف مثل الاستفهام والالتماس والتمنى والترجى والتعجب والخبر. والخبر هو موضوع المنطق. وهو مركب من عدة مقدمات يسمى كل منها قضية يحتل الصدق أو الكذب بالذات أو العرض. وتنقسم القضايا إلى سبعة أقسام. الأولى خبر ومخبر عنه أى محمول وموضوع فى قضية حملية أو شرطية ويسميه المتكلمون أى الأصوليون السبر والتقسيم. والثانية نسبة المحمول إلى الموضوع نفياً أم إثباتاً. والثالثة القضية بين العموم والخصوص، ومثل الكلية المهملة "الإنسان فى خسر" وهى آية قرآنية" ويحذر من المهملات فى الأقيسة إذا كان المطلوب نتيجة كلية مثال ذلك ما يقول الفقيه: المكيل ربوى، والجص مكيل، إذن الجص ربوى^(٤). والرابعة نسبة الموضوع إلى المحمول بالوجوب أو الجواز أو الامتناع. ويضرب المثل على

(١) مثل «وأنه فى أم الكتاب لتتذر به أم القرى ومن حولها»، «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة»، و «الصبح إذا تنفس»، «فأذاقها الله لباس الجوع والخوف»، «كلما أوقدوا نارا للحرب أطفاها الله»، «أحاط بهم سرادقها»، «فما يكت عليهم السماء والارض»، «واشتعل الرأس شيبا»، «فصب عليهم ربك سوط عذاب»، «ولما سكنت عن موسى الغضب»، «وأسأل القرية»، السابق ص ٤٨.

(٢) السابق ص ٣٥-٤٨.

(٣) السابق ص ٤٨-٦٣.

(٤) السابق ص ٦٣-٧٦.

الضرورية غير المشروط بقضية الله حي، والخامسة باعتبار نقيضها. ويضرب المثال على التناقض بين السلب والإيجاب بقضية كلامية، العالم حادث، العالم ليس بحادث فلا فرق في المادة المنطقية بين علم الكلام وعلم الفقه، بين العقيدة والشريعة^(١).

ومثال عدم التناقض نظرا لوحدة لوحدة الموضوع في المقدمتين هو ما يقال في الفقه. الصغيرة ولي عليها في بضعها، الصغيرة ليس ولي عليها في بضعها، فالقضية الأولى تتعلق بالثيب والثانية بالبرك. ومثال عدم التناقض لوحدة المحمول، المكره على القتل مختار، المكره على القتل ليس بمختار بل مضطر لأن المختار يطلق على معينين. ومثال شرط عدم التناقض إلا يكون المحمول في جزأين مختلفين من الموضوع في الفقه، السارق مقطوع، السارق غير مقطوع، مرة على اليد ومرة على الرجل أو الأنف. ومثال شرط عدم التناقض عدم اختلاف الإضافة في المضافات في الفقه المرأة مولى عليها المرأة، ليس مولى عليها أى مولى في البضع لا في المال، وقد يضاف إلى البضع كلاهما، ولا تناقض من جهة اشتراك لفظ المحمول. فعند أبي حنيفة عليها مولى وليس عليها مولى في حالة الإيجاب. وهو ما نقول به أيضا بعض فقهاء الشافعية. ومثال شرط عدم التناقض، عدم نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين آية ﴿لَوْ مَا رَمَيْتَ إِذَا مِتَ وَلَكِنِ اللَّهُ رَمَى﴾. وكثير مثل ذلك في الفقهيات. ومثال شرط عدم التناقض ألا تكون القضيتان في زمانين مختلفين. الخمر ليست حراما، الخمر حرام في زمانين مختلفين. والسادسة باعتبار عكسها. ولا تعطى أمثلة كلامية أو فقهية على ذلك لكتقاء بالعقل، والعقل أساس النقل.

وفي القسم الثاني "كتاب القياس" يتم أولا النظر في صورة القياس^(٢). يدخل القياس في نظرية أعم للحجج لإثبات العلوم التصديقية. فالقياس أحد أنواعه. وهي ثلاثة أقسام: قياس واستقراء وتمثيل. والقياس حملى شرطى متصل أو منفصل أو قياس خلف. وينقسم الحملى إلى ثلاثة حدود مثل الجسم والمؤلف والمحدث، المؤلف حدا وبسط والجسم حدا أصغر ومحدث حدا أكبر كمثال من علم الكلام والمسكر والخمر والحرام حدود والقياس

(١) السابق ص ٧٦-٧٢/٦٩/٦٥.

(٢) السابق ص ٧٧-١٠٥.

فى الفقه^(١). وهذا هو الشكل الأول. وما أسهل بعد ذلك من ضرب الأمثلة الفقهية والعنف أى الكلامية على ضروب القياس^(٢). ولا يضرب الغزالى مثالا فقهيا على الشكل الثانى الذى يكون فيه الحد الأوسط محمولا على الطرفين كما عرض ابن حزم فى "التقريب"، ويكتفى بالمثل الكلامى. كما لا يعطى أمثلة فقهية على الشكل الثالث عندما يكون الحد المشترك موضوعا فى المقدمتين، ويكتفى بالأمثلة الكلامية أى بالعقليات. كما يكتفى الغزالى بعرض ضروب الشكل الأول وإحالة ضروب الشكلين الثانى والثالث إليها^(٣).

والثانى الشرطى المتصل يتركب من مقدمتين إحداهما مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط والأخرى واحدة. مثال ذلك من العقليات إن كان العالم حادثا فله صانع لكنه حادث إذن له صانع. ومثاله فى الفقهيات إن كان هذا النكاح صحيحا فهو مفيد للحل لكنه صحيح إذن هو مفيد للحل أو إن كان الوتر يؤدي على الراحة فهو نفل لكنه لا يؤدي على الراحة فهو إذن نفل أو إن كان المصلى محدثا فصلاته باطلة لكنه محدث فصلاته باطلة. ويكون به السلب والایجاب مثل إن كان الإله ليس بواحد فالعالم ليس بمننظم لكن العالم منتظم فالإله واحد^(٤).

والثالث الشرطى المنفصل هو الذى يسميه الفقهاء السبر والنقسييم. مثال ذلك فى العقليات: العالم إما قديم أو محدث لكنه محدث فهو إذن ليس بقديم. ولا يحتاج إلى مثال

(١)

المقدمة	الكلام	الفقه
صغرى	كل جسم مؤلف	كل مسكر خمر
كبرى	كل مؤلف محدث	كل خمر حرام
نتيجة	∴ كل جسم محدث	∴ كل مسكر حرام

(٢) وأنت إذا أخطأت بالمعانى التى حصلناها لم تعجز عن ضرب المثال من الفقهيات والعقليات المفصلة أو المبهمة * السابق ص ٧٨.

(٣)

الضرب	المقدمة الصغرى	المقدمة الكبرى	النتيجة
الأول	كل مسكر خمر	كل خمر حرام	كل مسكر حرام
الثانى	كل مسكر حرام	لا خمر واحدا حلال	لا مسكر واحدا حلال
الثالث	بعض الاثرية خمر	كل خمر حرام	بعض الاثرية حرام
الرابع	بعض الاثرية خمر	لا خمر واحد حلال	ليس كل شراب حلالا

(٤) السابق ص ٨٨ - ٨٩.

فى الفقه، إذ يكفى السير والتقسيم عند الفقهاء. ولا يشترط فى الفقهيات الحصر القطعى بل الظنى فيه كالقطعى فى غيره. وهو ما يسمى ببلغة العصر حصر العلل ثم تصنيفها وعزل كل واحدة على حدة لمعرفة مدى تأثيرها^(١).

والرابع قياس الخلف وهو قياس حملى إذا كانت المقدمتان صادقتان كان قياسا مستقيما وإن كانت إحدى المقدمتين صادقة والأخرى كاذبة وأنتج نتيجة كاذبة يستدل بها على كذب مقدمة وصدق أخرى كان خلفا. مثال ذلك فى الفقه كل فرض لا يؤدى على راحلة والوتر فرض إذن لا يؤدى على راحلة. وهى نتيجة كاذبة لأن إحدى المقدمتين كاذبة وهى أن الوتر فرض ومثاله فى العقليات: كل أزلى لا يكون مؤلفا، والعالم أزلى فلا يكون مؤلفا. والنتيجة كاذبة لأن إحدى المقدمتين كاذبة وهى العالم أزلى^(٢).

والخامس الاستقراء وهو تصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلى واحد فالحكم على أحدها هو حكم على الآخر. ويكتفى به فى الفقهيات لأنه أقرب إلى التمثيل، الحكم بالجزء على الجزء. ومثاله الفقهي: الوتر لو كان فرضا لما أدى على راحلة باستقراء جزئيات الفرض، وقول الحنفى الوقف لا يلزم فى الحياة لأنه لو لزم لما اتبع شرط الواقف باستقراء تصرفات البيع والنكاح والعق والخلع فقوى الظن، وكذلك تكرار مسح الرأس لأنه وظيفة رئيسية فى الوضوء استقراء من غسل الوجه واليدين والرجلين، وعند الحنفى لا يتكرر باستقراء مسح التيمم ومسح الخف لأنه أقوى دلالة. ويكفى الاستقراء غير الكامل لأن الظن يكفى فى الفقهيات.

والسادس التمثيل وهو الذى يسميه الفقهاء قياسا، والمتكلمون رد الغائب على الشاهد وهو الحكم على الجزئى بحكم جزئى آخر يشبهه. مثله فى العقليات السماء حادث لأنه جسم قياسا على النبات والحيوان، وأيضا الله عالم يعلم لا بنفسه لأنه لو كان عالما لكان عالما يعلم قياسا على الإنسان لعله جامعة بينهما وهو العلم. وهو ما يثبت أن كل الإلهيات هى إنسانيات مسقطه على الله إيجابا لإثبات مظاهر الكمال أو سلبا لنفى صفات النقص. وهو رأى المهندسين فى الإلهيات^(٣). فالمعنى مقترن بالجزء. إذا

(١) السابق ص ٨٩-٩٠.

(٢) السابق ص ٩٠-٩١.

(٣) "ومن هذا القبيل قولك الله عالم يعلم لا بنفسه لأنه لو كان عالما لكان عالما يعلم قياسا على الإنسان."

وجد الإنسان وجدت الحياة، وإذا وجدت صحة الصلاة فقد وجد الشرط وهو الطهارة ولكن إذا وجدت صحة الصلاة فقد وجد الشرط وهو الطهارة ولكن إذا وجدت الطهارة فلا يلزم وجود الصلاة. فالمشروط مقترنا بالشرط في حين أن الشرط ليس مقترنا بالمشروط. ولا يعرف الحق بالرجال بل يعرف الرجال بالحق وإلا ضل المسلمون كما ضل اليهود والنصارى وسائر المقلدين. وإذا لم يكن التمثيل ممكنا في العقلية فإنه ممكن في الفقهيات مثل الحكم على الهرة بالطوافين ويدخل تحته الفأرة وقياس بيع العنب على التمر إذا جف ونقص وزنه. بشروط ستة. الأول شرط نصي. والثاني أن يكون الجامع بين الجزأين مناسبا للحكم مثل تحريم النبيذ قياسا على الخمر لأنه مسكر وسبب السكر ضياع العقل وذهاب المصالح. والثالث أن يكون للوصف الجامع تأثير كما يقول الحنفى في اليتيمة أنها صغيرة ويولى عليها كخير اليتيمة والرابع أن يكون ما فيه الاشتراك غير معدود ولا مفصل لأنه الأكثر وما فيه الافتراق واحدا لا مدخل له في الحكم مثل من اعتق شخصا له من عبد قوم عليه الباقي فتمسك الأمة عليه فلا يتغير حكم الرق بالذكورة والأنوثة. والخامس أن ما فيه الافتراق لا يعلم بقينا أنه لا مدخل له في الحكم إلا ظنا كما هو الحال في العتق والطلاق. والسادس أن يكون المعنى الجامع أمرا معينا متحدا مثل الوضوء طهارة حكمية عن حدث ويفتقر إلى النية كالتييم وهو اجتهاد ظنى. ولم يرد عن الصحابة إلحاق غير المنصوص بالمنصوص إلا ظنا. وهو ما اتفق عليه السلف من مشايخ الفقه على عكس المتأخرين الذين طالبوا باثبات العلة بمناسبة أو تأثير أو إحالة. وهنا قد يختلف النظر في الفقهيات عنه في العقلية. فالفقهيات تتعامل مع جزئيات وحالات فردية في حين أن العقلية تتعامل مع العموميات والكليات. لذلك كانت الخلافات جزءا من الفقه كتب فيها الغزالي "قضية المآخذ" و"المبادئ والغايات"، وقد تكون العقلية يقينا أما الفقهيات فظنيات.

والسابع الأقيسة المركبة والناقصة وهى كثيرة فى أكثر أقيسة الفقهاء لاسيما

= فيقال ولم قلت ان ما ينسب للإنسان ينسب لله فنقول لأن العلة جامعة. فيقال العلة كونه إنسانا عالما أو كونه عالما فقط. فان كان كونه إنسانا عالما فلا يلزم في حق الله مثله. وان كان كونه عالما فقط فاطرح الإنسان وتل كل عالم فهو عالم يعلم والبارى عالم فهو عالم يعلم. وعند ذلك انما ينازع في قولك كل عالم فهو عالم يعلم فان ذلك لم يكن أوليا لزمك أن تبين بقياس آخر لا محالة، السابق ص ٩٥.

المذهبية منها والمناظرات والمخاطبات التعليمية. وهو الوصول إلى نتيجة واحدة من مقدمات مختلفة حملية وشرطية منفصلة وهو أمر يطول. ولها أمثلة في العقليات^(١). ومثالها في الحديث "يموت المرء على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه". مقدمتان ذات نتيجة واحدة تنبئها على أن الدنيا مزرعة الآخرة، ومن كان في هذه أعمى فهو في الأخرى أعمى وأضل سبيلا^(٢).

ولما كانت أشكال القياس بالألفاظ المنقولة لا تكفى دون الحقائق المعقولة يتم التحول من النظر في أشكال القياس إلى مادة القياس^(٣). قد يصدق الشكل ولا يصدق المضمون. وقد يكذب الشكل ولا يكذب المضمون. فالكلام هو الصوت والحرف وحديث النفس والعلم القائم بها، باستثناء الشعر. مادة القياس أولا الأوليات العقلية المحضة، ثانيا المحسوسات، ثالثا الجزئيات. وقد شك المتكلمون فيها، وأنكروا العلية، وقالوا إن الله هو خالق الشيع والموت والاحتراق وهو ما نبه عليه الغزالي في تهافت الفلاسفة^(٤). ولا خلاف في إثبات العلية بل الخلاف في تفسيرها، بالارادة الالهية أوبا بالقانون الطبيعي المستقل عنها أم بجريان العادة. فالخلاف في تفسير وجه الاقتران بين العلة والمعلول وليس في الاقتران ذاته^(٥). رابعا القضايا التي عرضت لا بنفسها بل بوسط لا يغيب عن الذهن.

لما للمقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين فهي نوعان. الأول يصلح للظنيات الفقهية وهي المشهورات والمقبولات والمظنونات. المشهورات مثل حسن القاء السلام، وإطعام الفقراء، وصلة الأرحام، وملازمة الصدق، ومراعاة العدل. وهي كذلك بمقتضى العقل والحس. وهي ثابتة في النفس بخمسة عوامل: الأول رقة القلب بحكم الغريزة أو بسياسة الشرع على غير مبدأ العدل والصلاح والأصلح والتعويض عن الآلام

(١) مثال القياس المركب: العالم إما أن يكون قديما أو محدثا. فإن كان قديما فهو ليس بمقارن للحوادث. لكنه مقارن للحوادث من قيل أنه جسم، والجسم ان لم يكن مقارنا للحوادث يكون خاليا منها، والخالي من الحوادث ليس بمؤلف ولا يمكن أن يتحرك فإن العالم محدث، السابق ص ١٠٣ وأيضا: كل جسم مؤلف وكل مؤلف مقارن لمرض لا ينفك عنه. وكل عرض فحادث، وكل مقارن لحادث فلا يتقدم عليه، وكل مالا يتقدم على حادث فوجوده معه، وكل ما وجوده مع الحادث فهو حادث، انن العالم حادث، السابق ص ١٠٤.

(٢) السابق ص ١٠٢-١٠٥.

(٣) السابق ص ١٠٥-١٢٠.

(٤) السابق ص ١٠٩-١١١.

عند المعتزلة. والثاني جبلة الانسان من الحمية والأنفة وهي أشبه بالحسن والقبح العقليين. والثالث محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعاش. والرابع التأديبات الشرعية لاصلاح الناس مما يخرج عن الحسن والقبح العقليين. والخامس الاستقراء للجزئيات الكثيرة. أما المقبولات فهي أمور اعتقادية عن طريق الأحاد. تصلح للمقاييس الفقهية لأنها ظنية دون العقلية. أما المظنونيات فهي أمور أيضا تصديقية مع إمكانية نقضها ولكن النفس إليها أميل مثل "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" كمثل جاهلي قبل تفسير الرسول له على نحو إسلامي بأن نصرة الظالم بمنعه عن الظلم^(١).

والنوع الثاني لا يصلح للقطعيات ولا للظنيات بل لا يصلح إلا للالتباس والمغالطة وهي التشبيهات^(٢). وهي ثلاثة أقسام. الأول الوهميات الصرفة التي تقضى على غير المحسوس بما ألف في المحسوس. والثاني ما يشبه المظنونيات وهو أيضا يشبه المشهورات مثل النساء من الهنود والسودان فينفر الطبع وكما يذكر علم الحساب والمنطق فينفر الطبع لأنهما من علوم الفلاسفة الملحدتين.

والثالث الأغاليط من اللفظ أو معناه^(٣). وقد يكون اللفظ صريحا متواترا مثل ﴿ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم﴾ أو غير ذلك. وجملة الألفاظ الشرعية في القضية الكلية والجزئية أربعة أقسام: الأول كلية أريد به كلية مثل "كل مسكر حرام"، والثاني جزئية بقت جزئية مثل حديث الرسول في الذهب والابريسم "هذان حرامان على ذكور أمتي". والثالث كلية أريد بها جزئية مثل حديث "في سائمة الغنم زكاة" أو آية ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾. والرابع الجزئي الذي أريد به الكلي وهو كثير في القرآن^(٤). وحديث الرسول "اعتق رقبة" ومثل قول الشافعي إذا ليست نهشته حية أو عقرب بصرف النظر عن نوعها.

(١) السابق ص ١١٢-١١٥.

(٢) السابق ص ١١٥-١٢٠.

(٣) مثل: لفظ نور في ﴿الله نور السموات والارض﴾ ومكان الوقف في ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمانا به﴾ والذهول عن الاعراب في ﴿الله يرى من المشركين ورسوله﴾، السابق ص ١١٧.

(٤) مثل ﴿ومنهم من أن آمنه بدينار لا يؤده اليه﴾ ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾، ﴿ولا تقل لهما أه﴾، ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾، ﴿ولا تأكلوا أموال اليتامى ظلما﴾، السابق ص ١١٩.

والقياس مغالطات. فالمغالطات ليست كتابا منفصلا من كتب المنطق خارج القياس. وهناك سبعة منارات للغلط. الأول إلا يكون القياس في أحد أشكاله الثلاثة ومنها الوضع في الوقف في ﴿إلا الله والراسخون في العلم﴾ والثاني إلا يكون على ضرب منتج من الأشكال الثلاثة. والثالث ألا تكون الحدود الثلاثة متميزة متكاملة. والرابع ألا تكون الأجزاء الثواني وهى المقدمات متفاضلة مثل: كل ما علمه المسلم فهو كما علمه، والمسلم يعلم الكافر، فهو إذن كالكافر. فالمقدمات متميزة الحدود والخلل في الاتساق. والخامس أن تكون المقدمة كاذبة. والسادس ألا تكون المقدمات غير النتيجة فتصاير على المطلوب مثل المرأة مولى عليها فلا تلى عقد النكاح. والسابع إلا تكون المقدمات أعرف من النتيجة. وفي الفقهيات قول الحنفى يبطل صلاة المتيمم إذا وجد الماء في خلالها^(١).

وقد أدى خيال السوفسطائية إلى إنكار العلوم لتناقض أدلة المتكلمين في صورة القياس والشكوك التى بسببها الغلط في المقدمات. ومنها المقدمات المشهورة المخالفة لظاهر القرآن مثل وصف الله بالرحمة بطريقة العامة ووصفه النزول والمجىء^(٢). وهناك شكوك أخرى تتعلق بالنتيجة من وجه وبالمقدمة من وجه مثل أن التصور ينال بالحد والحد ينال بالتصور لأجزاء الحد، وهو دور، ومن ثم لا يمكن التصور. فماذا ينفع في تحديد الخمر انه شراب مسكر معتصر من العنب لمن لا يعرف الشراب والمسكر والعنب والمعتصر؟ لذلك استعمل القرآن الصورة الفنية مثل ﴿زيتونة لا شرقية ولا غربية﴾ ولا يمكن كسر الدور عن طريق معرفة الامام المعصوم الذى هو معرفة بالتقليد وليس بالبرهان^(٣).

(١) السابق ص ١٢٠-١٢٦.

(٢) وموضع المنع فيه وصف الله بالرحمة على الوجه الظاهر الذى فهمه العامة والله تعالى مقدس عنه. بل ان لفظ الرحمة والغضب موزون فى حقه كلفظ النزول والمجىء وغيرهما. فإذا أخذنا بالظاهر وسلم لا عن تحقيق لزمت النتيجة الكاذبة. وكونه رحاما بالمعنى الذى تفهمه العامة مقدمة ليست أولية وليس يدل عليها قياس بالشروط المذكور. فمحل الغلط ترك التأويل فى محل وجوبه وعلى هذا ترى تناقض أكثر أكيسة المتكلمين. فانهم ألّفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة ولتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ومن غير كونها أولية واجبة التسليم، السابق ص ١٣١.

(٣) السابق ص ١٢٦-١٤٠.

وفى القسم الثالث "لواحق القياس" توضع فصول متفرقة بمعرفتها تتم معرفة البراهين وابتداء من التفرقة بين قياس العلة وقياس الدلالة. فإذا كان الحد الأوسط علة للحد الأكبر كان قياس علة عند الفقهاء وبرهان اللم عند المناطقة. وإن لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة، وسماه المناطقة برهان الآن. مثل الفقهى هذه عين نجسة إذن لا تصح للصلاة، قياس علة، هذه عين لا تصح للصلاة فهى إذن نجسة قياس دلالة. وإذا تلازمت نتيجتان بعلة واحدة جاز الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى قياس دلالة^(١).

وينقسم قياس العلة قسمين. الأول: يكون الأوسط فيه علة للنتيجة ولا يكون علة لوجود الأكبر فى نفسه. والثانى أن يكون علة لوجود الحد الأكبر على الإطلاق مثل العدوان علة للتأثيم، والزنا علة للرجم، والردة ليست علة للقتل لأن القتل قصاص^(٢).

والبرهان الحقيقى يفيد اليقين. ولا يقين أعلى من وجود الله عقلا أو نقلا عن نبي صادق بشرط تواتر الخبر. وأمهاات المطالب أربعة: مطلب هل مثل هل الله موجود؟ هل الله مريد؟ هل العالم حادث؟ والثانى مطلب ما مثل ما الخمر؟ والثالث مطلب لم طلبا للعلة مثل لم كان العالم حادثا؟ وهو قياس الدلالة بلغة المتكلمين. والرابع مطلب أى لتمييز الشيء عن غيره. أما مطالب أين ومتى وكيف فليست من أمهاات المطالب. والذاتى أن يكون المحمول مأخوذا فى حد الموضوع، مقوما له، داخلا فى حقيقته أو أن يكون الموضوع فى حد المحمول. والأولى ما كان فى أول العقل لا يحتاج إلى وسط أو استحالة حملة على معنى آخر. وما يلتزم به أمر البراهين ثلاثة مبادئ وموضوعات ومسائل. الموضوعات ما يبرهن فيها، والمسائل ما يبرهن عليها، والمبادئ ما يبرهن فيها. فموضوع الفقه مثلا أفعال المكلفين من جهة الأمر والنهى أو الإباحة والتدب والكرامية. وموضوع أصول الفقه أحكام الشرع الخمسة والمسائل والقضايا الخاصة بكل علم نفيا أو إثباتا، فى الفقه التحليل أو التحريم، وفى الإلهيات القدم أو الحداث. وتحل شبهة قياس الدور، ارتباط الأسباب بالمسببات على نحو دائرى وليس على نحو طولى، بالأى يؤخذ الشيء سبب نفسه أى تفسير الطبيعة بالطبيعة وهو لا يزيل الاشكال. وما يقوم به البرهان

(١) الزنا لا يوجب المحرمية فلا يجب حرمة النكاح فان تحريم النكاح وحل النظر متلازمان. وهما نتيجتان

للوطة المقضى حرمة المصاهرة. السابق ص ١٤٠-١٥٠

(٢) السابق ص ١٤٠-١٤١.

الحقيقى هو أنه يكون كذلك على الأبد خارج الزمان أى الصورى وليس المادى. وهو غير وارد فى الفقهيات لأنها ظنيات فى الأفعال فى الزمان ولكن العمل بها قطعى. النظر ظنى والعمل قطعى. لا تورث علما بل تورث عملا. لذلك أولت الفلاسفة السعادة الأخروية بأنها بلوغ النفس كمالاتها بالعلوم وليس فى الشهوات، والعلم بالله وصفاته وملائكته وترتيب الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات، النفس باقية، الذات العارف، والموضوعات باقية الموضوع المعروف. والعلل أربعة فاعلة ومادية وصورية وغائية فى الفقه مثل الزنا والنكاح^(١).

والقسم الرابع كتاب الحد. ويضم قوانين الحدود المنفصلة. فالحد ضرورى للخمر. وهو شراب مسكر معتصر من العنب. ويكون بالجنس القريب والفصل البعيد. فلا يقال فى حد الخمر إنه مانع مسر بل شراب مسر لأنه أخص من المانع. والاعتماد على العقل أكثر من الاعتماد على النقل^(٢). ونموذج الحدود المفصلة مصطلحات الفلاسفة المستعملة فى الالهيات الخمسة عشر: البارى المسمى المبدأ الأول، والعقل، والنفس، والعقل الكلى، وعقل الكل، والنفس الكلية، ونفس الكل، والملك، والعلة، والمعلول، والابداع، والخلق، والاحداث، والقديم. والبارى لا حد له ولا رسم لأنه لا جنس له ولا فصل ولا خاصة ولا عرض عام^(٣). ويستعمل فى تحديد العقل حديث "أول ما خلق الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل". ويستعمل فى الطبيعيات خمسة وخمسين لفظا لا تعطى له أمثلة عقلية أو نقلية^(٤).

والقسم الخامس أقسام الموجود وأحكامه. وهو أقرب إلى الميتافيزيقيا التى يتحد فيها المنطق والطبيعيات بالالهيات عند المتكلمين والفلاسفة مثل الجوهر والكيفية والكمية والاضافة والدين والمعنى والوضع والعرض وأن يفعل وأن يفعل. وهذا ليس تكرارا للقضاء بل اثباتا له بالعقل والحس، وبيان اتفاق العقل والوجود. مما يدل على أن "معيار العلم" ابداع منطقى خالص^(٥).

(١) السابق ص ١٤١-١٥١.

(٢) السابق ص ١٥٠-١٦١.

(٣) التراث والتجديد، ص ١٤٠-١٤٦.

(٤) السابق ص ١٦١-١٧٥.

(٥) السابق ص ١٧٥-١٩٥.

وخلاصة القول، يكشف معيار العلم عن الآتى:

- ١- الاحساس بالجدة والابداع، وأن معيار العلم ليس شرحا أو تلخيصا أو عرضا للمنطق اليونانى بل إعادة بناء المنطق ابتداء من الموروث، العقليات والفقهيات.
- ٢- عدم ذكر اسم من الواقد ولا حتى أرسطو واضع علم المنطق. ولا يوجد أى لفظ معرب باستثناء لفظين سوفسطائية، وأسطقس.
- ٣- عدم ذكر أعلام الموروث من الحكماء السابقين على الغزالي خاصة الكندى والسجستاني والقارابي وابن سينا. ولا يذكر إلا الفقهاء خاصة أبو حنيفة والشافعي والمكلمون خاصة أبو بكر الباقلاني.
- ٤- معيار العلم عرض للوافد الموروث فى إطار الموروث الأصيل وهو ما يسمى بلغة العصر "أسلمة العلوم" من أجل التفهيم والاحتواء حفاظا على أصالة الموروث وقدرته على الابداع.
- ٥- الأسلوب أدبى إنشائى واضح يتجاوز مجردات المنطق الصورى وأشكال قياسه كما هو معروف فى كتاب القياس من الشفاء لابن سينا.
- ٦- توسيع إطار المنطق القديم وتعدد منظوره بحيث يشمل العقليات والفقهيات، القطعيات والظنيات، والتوجه من النظر إلى العمل، ومن عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، ومن العام إلى الخاص، ومن الكلى إلى الجزئى.
- ٧- القدرة على إيجاد التماهى بين المنطق اليونانى والمنطق العربى بالرغم من ارتباط كل منطق بلغته لدرجة العجب بوحدة منطق النقل مع منطق الوحي، منطق اليونان مع أساليب القرآن.
- ٨- ضم المنطق كله إلى بؤرة ومركز، القياس، ما قبله مقدمات له، المقولات والعبارة وما بعده نواحق له، للبرهان والمغالطة، وغياب الجدل والخطابة والشعر.
- ٩- تحويل مقدمات القياس من مستوى التصورات إلى مستوى اللغة، ومن مستوى المعانى إلى مستوى الألفاظ، ومن اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. وتكشف اللغة عن المستوى الشعورى للكلام بين الصوت والحرف والعبارة والقصد والأشياء فى العالم الخارجى.

١٠- تحويل مبحث الجوهر والأعراض إلى منطق وجود من أجل العودة بالمنطق إلى العالم، والخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان.

١١- علم أصول الفقه هو منطق المسلمين كما أن المنطق الأرسطي هو منطق اليونان. فلكل حضارة منطقها.

١٢- إبراز بعض الجوانب "التقدمية" في المنطق الاسلامي مثل. قطعية العقليات ووظيفية الفقهيّات، وتعدد الاجتهادات، والكل مصيب، ولا حرج في اعتبار الالهيات قياسا على الانسانيات، واستحالة كون الله موضوعا في قضية لأنه لا محمول له، لا نوع ولا جنس ولا فصل ولا خاصة ولا عرضا عاما.

١٣- الخلاف في المصطلحات والأسماء والمسميات واحدة. تعدد الثقافات إذن تعدد وسائل التعبير وليس الحقائق الإنسانية العامة الثابتة.

١٤- مازالت بعض أجزاء المنطق صورية الطابع عندما تغيب عنها الأمثلة الكلامية أو الفقهية فالعقل بلا مادة صوري تجريدي فارغ لدرجة أنه يمكن اعتباره تحصيل حاصل.

١٥- وتظل الأشعرية هي السائدة بالرغم من تأسيس المنطق وكما تبدو في نهاية بعض الفقرات بلازمة "الله أعلم"^(١). "والله أعلم بالصواب"؟.

١٦- و"معيّار" العلم دعوى وقضية، يخاطب القارئ ويطلبه بالفهم^(٢). والموضوع ذاته ليس حرفة بل رسالة، ليس صنعة بل قضية يعيشها الغزالي بتجربته الذاتية بالرغم من الطابع العقلي المجرد للمنطق^(٣). ويقبل الاعتراض المسبق من القارئ ويرد عليه.

ب- محك النظر. وهو نفس منظور معيار العلم ومانته. فكله مركز على القياس

(١) السابق ص ٦٣/٧٦/٨٩/١٠٢/١٢٠/١٤٠/١٨٤.

(٢) السابق ص ٧٢/٣٨/٥٦-٥٧.

(٣) "فاني قلت إني فهمت الآن شدة الحاجة إلى هذا الكتاب بما أوضحت من التحقيق ثم اشتدت رغبتي بما أوردته من التشويق، واتضح لي غايته وثمرته فأوضح مضمونه" السابق ص ٣٢.

"القول في شروط القياس"^(١). وهو ضعف في "محك الحد". ما قبله مقدمات وما بعده لواحق، أكثر عقلانية وأقل أمثلة فقهية أو كلامية. أقل عمقا ونفاذا وأكثر عرضا ووضوحا من "مقياس العلم" ويدرك الغزالي صغر حجمه وعظم قدره ويحيل في تفصيلاته إلى "مقياس العلوم". وهو مازال مشروع كتاب لم ينته بعد من تنقيحه. ولم يشأ إذاعة نسخته قبل الأوان بالتهذيب والحذف والإضافة والتحريف. ويعد بذلك أن استأخر الأجل واندفعت العوائق وانصرفت إليه المهمة كما ينوي ابن رشد مما يدل على أن الفكر مازال مفتوحا متجددا بتجدد تجارب العمر وتواصل الاجيال^(٢).

وهو جزء من مشروع الغزالي. فيحال إلى "المبادئ والغايات" و"شفاء الغليل" ثم تهافت الفلاسفة خاصة في موضوع العلية و"مقياس العلوم"^(٣).

والأسلوب عاطفي انفعالي حيوي وكأن المؤلف في "المنقذ من الضلال" يصف الطريق "الخطب جد، والسفر طويل، والزاد قليل، والبضاعة مزجاة، والحاضر من النقد زيف، والناقد بصير ولكن الجود غزير، والرب قدير". يخاطب القارئ ويبصره بالأمور بلازمة "اعلم"^(٤).

وفي "محك النظر" كما هو الحال في "مقياس العلم" إحساس بالجدة والابتكار من أجل "الارتفاع عن حضيض التقليد"^(٥). والمادة واحدة ولكن طريقة عرضها جديدة مبتكرة.

وهو كتاب مختصر يحذف الزيادة والتطويل. ولما كان يكرر "مقياس العلم" كان من الأفضل تحليله عرضيا وليس طوليا أي الأبعاد اللغوية والمنطقية والنصية فيه عبر الأقسام وليس تتبع الأقسام واحدا تلو الآخر حتى ولو تم تكرار اللغة والقضايا الكلامية والفقهية وتحويل النصوص إلى قضايا.

يغيب عنه الوافد كلية، لا اسم علم ولا مصطلح ولا بيئة ولا لغة. ويحضر

(١) الغزالي، محك النظر في المنطق، دار النهضة الحديث، بيروت ١٩٦٦ ص ١٤٥، شروط القياس (٩١)، محك الحد (٤٣).

(٢) المبادئ والغايات، شفاء الغليل (٢)، تهافت الفلاسفة، مقياس العلوم (١).

(٣) محك النظر ص ١٥/٨.

(٤) السابق ص ٦.

(٥) السابق ص ٤٠.

الموروث الأصلي، القرآن والحديث والفقه، الشافعي ثم الحجاج كنموذج للحاكم الظالم ثم أبو حنيفة والحنفي. ومن الفرق يتصدر الفقهاء ثم المتكلمون ثم المنطقيون ثم المعتزلة ثم النحويون والفلاسفة. ويذكر المسلمون واليهود والنصارى. ومن البيئة المحلية تذكر الحجاز ومكة ثم العراق. ومن الأقوام يذكر العربي والهند، ومن البشر ابن آدم^(١).

ولا تذكر الأمثلة الفقهية إلا في الفصل السادس من اللواحق "من القياس في حصر مدارك الأقيسة الفقهية"^(٢). عند الشافعي يلزم القصاص لأنه مكره مختار^(٣). وفي دلالة الألفاظ يظهر ارتباط تحليل اللغة بلغة العرب. فالمنطق مرتبط باللغة، المنطق اليوناني باللغة اليونانية، والمنطق العربي باللغة العربية^(٤). ولفظ الله لا شركة فيه على عكس لفظ الآلهة. ويطلق لفظ النور على الله مجازاً وإلا كان اللفظ أحد مصادر الخطأ. والألفاظ الشرعية ألفاظ حقيقية لا مجاز فيها مثل المنافق والفاسق والكافر واعلمه والصوم والصلاة.

وهناك فرق بين الاسم والمسمى. الخلاف بين النحويين والمتكلمين والفقهاء والمنطقيين هو خلاف في الأسماء وليس في المسميات. عند النحويين المبتدأ والخبر، وعند المتكلمين الموصوف والصفة، وعند الفقهاء المحكوم عليه والحكم، وعند المنطقيين الموضوع والمحمول. والمصطلحات ثلاثة، اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين بالإضافة إلى إبداع مصطلحات جديدة^(٥). نمط التعاند وهو على ضد نمط التلازم يسميه المتكلمون السير والتقسيم، والمنطقيون الشرطي المنفصل والغزالي التعاند. والخلاف بين

(١) الحديث (٧)، القرآن (٥)، الفقهاء (٧)، الشافعي (٥)، المتكلمون (٤)، المنطقيون، المعتزلة (٣)، المعتزلي، النحويون، الفلاسفة، المسلمون، اليهود، النصارى (١). الحجاج (٢)، الحنفي، أبو حنيفة، ابن الماجشون (١)، ابن آدم (١)، عربي، هندي (١)، الحجاز، مكة (٢)، العراق (١).

(٢) محك النظر ٩٤-١٤٤.

(٣) السابق ص ٨٢.

(٤) السابق ص ١٧-٢٢/٣٢-٣٣/٤٨/٥٢.

(٥) الأس بهذه الألفاظ الغربية فاني اخترت أكثرها من تلقاء نفسي لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة: اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين. ولا أؤثر أن اتبع واحدا منهم فيقصر فهمك عليه، ولا تفهم اصطلاح الغريبيين الآخرين، ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالتداول بين جميعهم واخترعت الألفاظ لم يشتركوا في استعمالها حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ. فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن ترده إليها وتطلع على مرادهم منها، السابق ص ٤٨-٤٩.

المتكلمين والمنطقيين فى اللغة والمصطلحات. فالمطلقات المجردة الشاملة يطلق عليها المتكلمون الوجوه أو الأحوال أو الأحكام. ويطلق عليها المنطقيون القضايا الكلية المجردة، فى الأذهان لا فى الأعيان^(١).

وتستنبط من آيات القرآن بعض الألفاظ والقضايا المنطقية مثل اختلاف لفظ القديم كوصف لله وكصفة للأشياء فى «كالرجون القديم». ويستشهد بالقرآن بطريقة شعبية عادية لإثبات رأى أو مناقضة رأى آخر كما هو الحال فى علوم التفسير مثل حصر مدارك الغلط فى القياس واعتبارها من عمل الشيطان المسلط على كل ناظر لتبليس الحق وقلبه باطلا لقوله «فبعزتك لأغوينهم أجمعين» باستثناء «إلا عبادك منهم المخلصين». وهو ما يقوم به المنطق دفاعا عن الوحي ضد غواية الشيطان. وفى حد الحياة يستشهد بآية «ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»، وهى الحياة الأبدية. وفى حد الروح يستشهد بآية «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي» للتنبيه على أنها خارج الحدود بأنها عرض أو جوهر أو جسم، مثل الله^(٢).

وتستنبط من الأحاديث مقدمة عامة مثل "لا تبيعوا الطعام بالطعام"، وعلى شمول الخطاب النساء مع الرجال فى حديث "لا يبولن أحدكم فى الماء الراكد"، وعلى تحديد أحد معانى الحياة وهو الخلود بحديث "أرواح الشهداء فى حواصل طيور معلقة تحت العرش". ويحكم بمساواة الأمة بالعبد بحديث "من أعقق شركا من عبد قوم عليه الباقي". كما يستشهد بالحديث أيضا على نحو عادى شعبى كما هو الحال فى علوم التفسير لاستنباط رأى أو حكم مثل حكم المكروه من حديث "أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار" أو حديث "من نام بعد العصر فاختلف عقله فلا يلو من إلا نفسه"^(٣).

وينقسم "كتاب القياس" إلى ثلاثة فنون، السوابق والمحك فى المقاصد، والواحق.

(١) السابق من ٣٠.

(٢) السابق من ١٣٦/١٣٥/٨٢/٣٧.

(٣) السابق من ١٤٣/١٣٥/١٠٠/٩٦/٤٤.

وتختلف فيما بينها كميا. أكبرها اللواحق^(١).

ويبدو الله كعامل محدد في المنطق. فالأجزاء سابقة على المركب حتى لا يوصف الله بالقدرة على المركب دون القدرة على الأجزاء^(٢).

وفي أحكام السوابق يضرب المثل بأن العالم حادث والبارئ قديم على القضايا التي يتطرق إليها التصديق والتكذيب، والعالم ليس بقديم والبارئ ليس بحادث على القضايا المنفية، والإنسان في خسر نموذج القضية المهمة، وليس الإنسان في خسر ويقصد به القضية الجزئية المنفية التي تصدق على الأنبياء الذين آمنوا وعملوا الصالحات، والإنسان في خسر ويراد به أكثر الخلق. ويضرب المثل على الشرط الأول للتناقض، أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ، المضطر مختار، المضطر ليس بمختار، المضطر آثم، المضطر غير آثم. كما يضرب المثل على الشرط الثاني للتناقض أن يكون الحكم واحدا ولا ثم متناقضا العالم قديم، العالم ليس بقديم ويعنى أحد القديمين آية ﴿كالعرجون القديم﴾. وفي الفقهيات والعقليات أغاليط كثيرة. كما يضرب المثل على الشرط الثالث أن تتحد الإضافة في الأمور الإضافية المرأة مولى عليها، المرأة ليس بمولى عليها وهما صادقتان بالإضافة إلى النكاح والبيع. والشرط الرابع التساوى في القوة والفعل مثل الله في الأزل خالق، الله في الأزل ليس بخالق. وشرط المتساوى في الزمان والمكان، العالم حادث، العالم ليس بحادث. وكنموذج للمغالطة يعطى قول الشافعي معلوم أن المطعوم ربوى والسفرجل مطعوم فيكون ربويا.

ويكرر الغزالي أشكال القياس وضروبه بأمثلة فقهية ويسمّيها الأنماط ونظمها في "نظم القياس" كأحد طرفي "محك القياس في المقاصد" فالنظم الأول أن تكون العلة حكما في إحدى المقدمتين محكوما عليه في الأخرى والثاني أن تكون العلة أي المتكرر في المقدمتين حكما أي خبرا. والثالث أن تكون العلة مبتدأ في المقدمتين جميعا^(٣). ويتبع شكل القياس شروط مقدماته. وفي النمط الأول تؤخذ الأمثلة الفقهية من قياس النبيذ على الخمر

(١) اللواحق (عدد الصفحات) (٧٧)، محك القياس في المقاصد (٢٨)، في السوابق (٢٦).

(٢) محك النظر ص ٣٢/١٣ - ٣٦/٣٧.

(٣) وهي نفسها في "معيار العلم" وبطريقة أوضح وأشمل لم نشأ تكرارها من جديد، معيار العلم ص ٧٧-٨٩ محك النظر ص ٤٠-٥٤.

لعلة السكر فى التفهيمات ومن الجسم والتأليف والحدوث فى العقليات. وفى للنظم الفرعية تعطى الأمثلة الفقهية من السفرجل والطعام والربا. وفى النمط لثانى ونظمه تؤخذ الأمثلة للفقهية من الوتر والنفل والصلاة على رحلة، ومن الصلاة والطهارة، ومن البيع، ومن الزنا والرجم. وتؤخذ الأمثلة العقلية من الحدوث والجسم والتأليف. وتؤخذ الأمثلة العقلية للنمط لثالث من العلم والحدوث، ومن الرؤية والوجود والجوهر والعرض. ويقتن القياس من شروط مقدماته وليس من معجزة نبى أى من اليقين للدخلى وليس من العلامة للخارجية كما هو الحال فى اعتقادات عوالم المسلمين واليهود والنصارى وللذى به محك للتفرقة بين الاسلام والكفر والتي يكون يقينها مشروطا بالتواتر^(١).

ويكرر الغزالى مادة القياس تحت اسم آخر 'مدارك اليقين والاعتقاد' وهى مبيعة : الأول الأوليات وهى العقليات للمحضة. والثانى للمشاهدات لبطانة أى الأحاسيس الطبيعية التى تعبر عن الحاجات الأساسية. والثالث للمحسوسات للظاهرة الناشئة عن الحواس الخمس. والرابع للتجربيات أى لطرد العادات مثل الماء مرو وللخمر مسكر، ومثل قراءة سورة الاخلاص أكثر من مرة فيزول المرض فيحدث الطم، لذلك قرن الله السمع والبصر بالقول فى القرآن. والخامس للتواتر كالعلم بوجود كله والشافعى وعدد الصلوات الخمس ومذهب الشافعى أن المسلم لا يقتل بالنمى. والسادس للوهيمات مثل الجهة شرط الموجود أو إنكار الخلاء والملاء وهو كذب لان الصالح هو حكم العقل وحده وإلا نفى البعض العلوم، وقالوا بتكافؤ الأئمة، وغلبوا لظن على اليقين. والسابع المشهورات وهى الاعتقادات التى تعتمد على شهادة لكل أو الأكثر أو للعلمة أو الأفضل مثل قبح الكذب وحسن الانعام وشكر المنعم وقبح كفر النعمة وما تقضى بها الفطرة وأكثر لقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء من هذا النوع^(٢).

وفى لولحق القياس يعرض كل ما تتطرق به الأمثلة فى العادات والمحاورات والفقهيات والعقليات وما يعرض فى معرض الدليل وللتعطيل بسبب قصور علم الناظر بأنماط لقياس ونظمه أو إهماله بعض المقدمات الواضحة أو الملتبسة. وهو أقرب إلى كتاب المغالطات. وتعطى الأمثلة الفقهية من الرجم والاحصاء فى الفقهيات أو لقدم

(١) السابق ص ٥٤-٥٧.

(٢) السابق ص ٥٧-٦٨.

والحدوث فى العقليات والحجاج والشجاعة والظلم من التاريخ وآداب المنصوفة، والله والعرش والجسم^(١).

ثم يتم التمييز بين الاستقرار والتمثيل، الاستقرار تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات، والتمثيل الحكم بالجزء على الجزء، والأمثلة من الفقه عديدة^(٢).

وتلزم النتيجة من المقدمات بمعرفة وجوه الدليل. والأمثلة الفقهية عديدة، منها الاستغراق، والحد الأوسط. وهذا الإنتاج على سبيل التولد عند المعتزلة، واستعداد الذهن لفيضان النتيجة من واهب الصور المعقولة عند الفلاسفة، وتضمن المقدمات النتيجة بطريق اللزوم عند الأشاعرة أو بقدرة الله وإجراء العادة عند الغزالي أو بنور يقذفه الله تعالى فى القلب عند الصوفية. وفى كل الحالات يثبت النظر ضد منكريه^(٣).

وينقسم القياس إلى قياس دلالة وقياس علة. قياس الدلالة أن يكون الحد الأوسط فى المقدمتين معلولا ومسببا نظرا لتلازم العلة والمعلول أو السبب والمسبب أو الموجب والموجب. فان كان الاستدلال بالعلة على المعلول كان قياس علة. وإن كان الاستدلال بالمعلول على العلة أو الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كان قياس دلالة. والأمثلة من الفقه كثيرة. قياس العلة من المحسوس إلى المعقول، وقياس الدلالة من المعقول إلى المحسوس. ولا تتأخر العلة عن المعلول فى قياس العلة فى حين يجوز تأخر الدليل عن المدلول فى قياس الدلالة. مثال قياس العلة فى الفقه الاستدلال بالسكر على التحريم، ومثاله فى العادات علم الفراسة الذى برع فيه الشافعى. فقد كان صادق الحدس فى التفرس. وأحيانا تصل العلامات ليس فقط للاستدلال ولكن للتعجب من قدرة الله تعالى وعجائب صنعه واتساع قدرته^(٤).

ومدارك الغلط فى القياس سبعة: الأول إذا تكون المقدمات صادقة بل تكون مقبولة بحسن الظن أو وهمية من الحس المعرض للخطأ. مثال ذلك إنكار كون الله على العرش وكون الحروف قديمة، واعتبار جواز ذبح الحيوانات أو إيلاهم البرىء بلا عوض أو

(١) السابق ص ٦٨-٧٢.

(٢) السابق ص ٧٢-٧٣.

(٣) السابق ص ٧٤-٨٠.

(٤) السابق ص ٨٠-٨٢.

تعويض قببح. الثاني أن يكون الخلل فى الصورة فى الأنماط والنظم. والأمثلة الفقهية على ذلك كثيرة مثل الحروف المشتركة الدلالة، وصدق المقدمات مجتمعة وظنها متفرقة أو العكس، صدقها متفرقة وظنها مجتمعة، والألفاظ المتواطئة. والثالث إلا يكون النظم جامعا للشروط التي تنتج القياس مثل اشتراك الحدود بين المقدمتين. والرابع إلا تكون مفردات المعارف متميزة بل مختلطة مثل تداخل المنافع. والخامس إلا تكون النتيجة غير المقدمة بل عينا ولكن استعمل فيها للتبليس لفظان مترادفان مثل قول الحنفى فى تثبيت النية فى زمان رمضان أنه صوم عين فلا يفترق إلى التثبيت. والسادس أن تكون المقدمات متميزة مفصلة دون حدود مشتركة. والسابع إلا تكون المقدمات أعرف من النتيجة بل مساوية لها أو أقل مما تنتفى معه الحكمة من القياس، استنباط المجهول من المعلوم^(١).

ويتم حصر مدارك الأقيسة الفقهية حتى لا تقع فى الغلط. وهى مادة مستمدة من علم أصول الفقه مما يدل على أن وضع المنطق الوافد فى إطار المنطق الموروث هو تحويله إلى فروع لعلم أصول الفقه. والمدرك إما بأصل العلم مثل وجوب الكفارة على الجماع أو ملحق به بالاستدلال مثل الفرق بين جماع الأهل وجماع الأجنى. وقد يكون الاستدلال لا بأصل العلة ولا وصفها بل من جملة المعانى المبهمة المناسبة أو المؤثرة^(٢). ويحيل الغزالى إلى كتبه فى الفقه وفى علم الأصول مثل "المبادئ والغايات" و"شفاء الغليل".

والقسم الثانى "كتاب الحد" الذى يبلغ كما نصف "كتاب القياس". والعجيب تقدم القياس على الحد وتأخر الحد على القياس فى حين أن التصور ينال بالحد والتصديق ينال بالقياس، وبالتالي يتقدم الحد على القياس عند المناطق.

وللحد قوانين ستة. الأول أن يكون جواباً على سؤال فى المحاورات أو عن بعضه بحيث تعاد صياغة السؤال بحيث يصح الجواب عن مطلب هل. فهناك أسئلة خاطئة وبالتالي تكون إجاباتها خاطئة. ونصف الإجابة فى طريقة وضع السؤال. ويكون الحد إجابة على مطلب ما بشرح اللفظ لغوياً أو للكشف عن مقوماته الذاتية أو إجابة عن مطلب لم للبحث عن العلة أو إجابة عن مطلب أى للتمييز بينه وبين شئ آخر. والثانى التفرقة

(١) السابق ص ٨٣-٩٤.

(٢) السابق ص ٩٤-١٠٣.

بين الصفات الذاتية والصفات العرضية. والثالث التفرقة بين الحد بالصفات الذاتية والرسم بالصفات العرضية. والرابع عدم اهتمام الحد بالبرهان. والخامس حصر مدخل الخلل في الحدود إما من جهة الجنس أو الفصل أو لأمر مشترك. والسادس حد المركب بالقول لشرح اللفظ أو للرسم لأن الحدود للأفراد^(١).

وهناك امتحانات ثمانية في محك الحد. الأول في حد الحد والاختلاف فيه بين حقيقة ونفسه وذاته، واللفظ المضمر بمعناه أو نصرة حد على آخر مع أن الشيء له وجود في اللفظ وفي الحرف وفي الأذهان وفي الأعيان. ويظل السؤال قائما بالنسبة للفظ "لقرآن" أو لفظ "الأمم" وهي ألفاظ مشتركة. ويمكن إضافة لفظ الله أيضا في التدلول الشعبي. والثاني الاختلاف في حد العلم بين المعرفة وهو حد لفظي وأضعف أنواع الحدود. والثالث حد للعرض، والرابع حد للحادث، والخامس حد للمتضادين، والسادس حد الحياة وما يلتبس معها روح ونفس. وهي ألفاظ قرآنية قد يخرج إحداها عن الحد وهو للروح بنص القرآن ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، والسايع حد للحركة، والثامنة حد للواجب في العقليات والقياسات^(٢).

ويمكن إجمال خلاصة "محك التنظر في الآتي":

- ١- هو أصغر حجما وعمومية وأقل إتقانا من "مقياس العلم"، وجزء من مشروع للفكر إلى العلم في إعادة بناء العلوم القديمة والاختياريين أصلها.
- ٢- تغلب عليه النزعة الصوفية الإشرافية والتشبيهات الشعبية مثل اعتبار المغالطات من عمل الشيطان.
- ٣- نقد المعترلة في نظرية توليد العلم وأصل العدل، والحسن والبيح العقليين، والتعرض عن الآلام.
- ٤- نقد الفلاسفة في إثبات اللبية والقول بالعادة في إقران العلة بالمعلول والاحالة إلى تهافت الفلاسفة.

(١) السابق ص ١٠٢-١١٨.

(٢) السابق ص ١١٨-١٤٤.

٥- نقد للفقه الحنفى وبعض أحكامه الفقهية كنموذج للمغالطات، وفى أضيق الحدود.
٦- الدفاع عن الشافعية وأحكام المذهب الشافعى وضرب الأمثلة للفقهية منه، وغياب المالكية والحنبلية.

٧- أولوية التحليلات العقلية على الشواهد النقلية، وغلبة أمثلة العقليات على أمثلة الفقيهات، وغياب لازمة "الله اعلم" أو "الله أعلم بالصواب".

٨- اختفاء اللوافد اليونانى كاية سواء أسماء الأعلام أو المصطلحات المعربة، والاحساس بالجدة والابتكار خاصة على مستوى المصطلحات.

٩- نقل المنطق القديم من مستوى التصورات إلى مستوى اللغة وملاءة القيلس، وتأخير الحدود على الأقيسة.

١٠- نقد لأصحاب التعليم ونظرية الإمام المعصوم كما هو الحال فى "المستظهرى".

ج- القسطاس المستقيم. وهو ذروة إبداع الغزالى فى المنطق بعد عرضه نقلا فى "مقياس العلم" فى فن المنطق وعقلا فى "محك النظر" فى المنطق. لذلك يخلو "القسطاس المستقيم" من عنوان فرعى ليحدد علمه أو موضوعه.

وهو ليس كتابا فى المنطق التقليدى كما هو الحال فى "مقياس العلم" و"محك النظر" وضعا للمنطق اللوافد الذى تحول إلى موروث فى إطار الموروث، تمثلا للوافد وتنظيرا للموروث. الباحث على تأليفه منظره جرت بينه وبين أحد الباطنية ونقد نظرية التعليم كما فعل من قبل فى "فضائح الباطنية". فهو كتاب جلى فى البدلية، صوفى فى النهاية. هو أقرب إلى منطق الجدل منه إلى منطق البرهان. وعلى هذا النحو يكون أضعف أجزاء الثلاثية. ويكون "مقياس العلم" لقراها. فالكتاب أشبه بالمحورة بين الاملى والغزالى حول العلم والتعليم^(١).

كان الدافع على الإبداع هو البحث عن القسطاس المستقيم، ميزان العدل للحقيقة فى مقابل موازين الشيطان. الرأى والقيلس الذى هو فى غاية التعارض والالتباس أو

(١) الغزالى: القسطاس المستقيم، صححه والتزم طبعه للشيخ مصطفى التبانى للنمى، القاهرة ١٣٦٨هـ / ١٩٠٠م.

نظرية التعليم والجدال معها بالتي حى أحسن طبقا للتوجه القرآنى ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾. الغاية تقويم مذهب التعليم بطريقة "إياك أعنى واسمعى يا جارة" اعتمادا على وزن المعقول بالمنقول كى يكون القول أسرع بالقبول وليس استناد المنقول إلى المعقول حتى لا يتخذ القرآن مهجورا. فالنقل أساس العقل عند الغزالى وليس العقل أساس النقل، وهو يؤسس المنطق!

ويخلو من الوافد اليونانى كلية، لا أسماء ولا مصطلحات معربة ولا أسماء لواقع بيني أو تاريخي. ويحضر الموروث الفارسي فى بيت شعري واحد.

ويغلب الموروث الأصلى. ويتصدر لفظ القرآن ثم آيات القرآن ثم الحديث. ومن الأنبياء يتصدر إبراهيم الخليل وعدوه نمرود ثم محمد ثم نوح وموسى وعيسى ثم آدم. ومن الملائكة جبريل. ومن الصحابة على. ومن العلماء الكسائى ثم ابن سيرين. ومن الفقهاء مالك. ومن الفرق المعتزلة ثم المتكلمون ثم المجسمة والمتأخرون، والأشعرية. ومن الطوائف النصارى ثم اليهود والمجوس. ومن البيئة الجغرافية دامغان وأصبهان واليمن^(١).

ويحال إلى باقى المؤلفات المنطقية والكلامية والصوفية. فإعادة بناء المنطق المتكامل جزء من مشروع عام للغزالى، إعادة بناء العلوم. يتصدر "جواهر القرآن" ثم معيار العلم و"محك النظر" ثم الاحياء و"الاقتصاد" و"المستطهرى" و"العواصم". وفى الكتابين الأخيرين رد مفصل على الباطنية ومذهب التعليم^(٢). وفى "جواهر القرآن" عديد من الموازين المقترحة فى "القسطاس"، ومن العجائب الكثيرة فى "الاحياء".

وهو طريق إبراهيم الخليل عندما حاج خصمه وقال ﴿ربى الذى يحيى ويميت﴾ ويرد الخصم ﴿أنا أحيى وأميت﴾ وهو الأوفى لطبعه والأقرب إلى فهمه. فتحدى إبراهيم

(١) لفظ لقرآن (٥٠)، آيات القرآن (٣٦)، الحديث (٦). الأنبياء: إبراهيم (الخليل) (١٨)، ونمرود عدوه (٣)، محمد (١٠) النبى (٢)، نوح، موسى، عيسى (٢)، آدم (١). الملائكة: جبريل (٢)، الصحابة: على، معاذ (٢)، ابن سيرين (١) العلماء: الكسائى (٣) الفقهاء مالك (١). الفرق: المعتزلة (٧)، المتكلمون (٣)، المتأخرون، المجسمة، الأشعرية (١). الطوائف، النصارى (٢)، اليهود، المجوس (١). البيئة الجغرافية: دامغان، أصبهان، اليمن.

(٢) جواهر القرآن (٤)، معيار العلم، محك النظر (٣)، الاحياء، الاقتصاد، المستطهرى، العواصم (١).

﴿إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر﴾ ظاناً أن العفو عن قاتل هو إحياء الموتى وقتل البريء إماتة الحي. ولا يفهم هذا الجدل إلا بنور من الله وإشراق من النبوة.

القسطاس المستقيم إذن هو ميزان العدل الذي تزن به الأمور. وهو تعبير قرآني ﴿وزنوا بالقسطاس المستقيم﴾. وهي موازين خمسون أنزلها الله على أنبيائه، من تعلمها منهم فقد اهتدى. ومن انحرف عنها إلى الرأي والقياس فقد ضل وارتنى. والميزان في القرآن ليس هو ميزان التجار بل ميزان معنوي ﴿الرحمن علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان﴾... ووضع الميزان، إلا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾، وأيضاً ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾، وأيضاً ﴿والسما رفعها ووضع الميزان﴾ وهو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته. فالله هو المعلم الأول، وجبريل الثاني، والرسول الثالث. وليس من الامام المعصوم. وهو ميزان القرآن. ولا يكفى القياس الذي يحصل من مقدمتين، الأولى تجريبية والأخرى حسية. كما أن الرأي والقياس حدث وتخمين لا يقيدان اليقين.

لم يبق إلا موازين القرآن الخمس. هي في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند. ثم ينقسم ميزان التعادل ثلاثة أقسام، الأكبر والأوسط والأصغر فتصير الموازين خمسة^(١).

ولا ينقسم إلى أقسام أو أن تكون ذروته القياس، مقدماته ولواحقه أسوة بالكتابين السابقين. ومع ذلك يضم تسعة عناوين. ستة منها بلفظ الميزان مفرداً وجمعاً. والسابع في الاستثناء بمحمد عن المنطق، والثامن في طريقة نجات الخلق بالتصوف، والتاسع في بطلان الرأي والقياس^(٢). أكبرها الثامن عن بيان طريق النجاة من ظلمات الاختلافات ثم

(١) السابق ص ١٦-٢٧.

(٢) وهي: ١- القول في الميزان الأكبر من موازين التعادل ص ٢٧-٤٠.

٢- القول في الميزان الأوسط ص ٤٠-٤٥.

٣- القول في الميزان الأصغر ص ٤٥-٥٠.

٤- القول في ميزان التلازم ص ٥٠-٥٦.

الأول فى بيان الميزان الأكبر من موازين لتعادل ثم للخمسة فى ميزان التعادل، وللتامع فى إبطال الرأى والتقليد، ثم للسامس فى موازين للشياطين لأهل التعليم، والسابع فى الاستفتاء بمحمد ثم الثالث فى الميزان الأصغر ثم الثانى الميزان الأوسط ثم الرابع ميزان للتلازم^(١). «وقل رب زدنى علماً». والفرق بين الموازين الثلاثة أن الأكبر يتسع لأشياء كثيرة، والأصغر عكسه، والأوسط بينهما.

ولما تميز "القسطاس المستقيم" بطبعه الخاص وخروجه على المألوف فى "معار العلم" و"محك النظر"، القيلس المركز والقلب واللبؤرة، ومقدماته ولواحقه فإنه يمكن عرضه طويلاً جزءاً جزءاً للكشف عن مسار إيداعه فى جملته.

والميزان الأكبر من موازين لتعادل هو ميزان إبراهيم الخليل الذى استعمله مع نمرود الذى لدعى الأكوهية لأنه يحيى ويميت، يحيى النطفة بالوقاع ويميت بالقتل. فتداه إبراهيم «إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ». ولتلى الله على إبراهيم «وَوَلِّكَ حِجَّتَنَا أَتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ» وعجز نمرود. أصل حسى بالمشاهدة والتجربة ولوليات العقل. وهى نفس الأمس التى قام عليها تحريم الخمر فى النظر الفقهى. كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، إذن كل نبيذ حرام يتوَلَّر الشرع. ونفس القيلس فى العقليات، أن الإنسان ليس حائناً بنفسه وأن له صانع. كل جائز له مسبب، واختصاص الإنسان أو للعالم جائز. إذن يلزم أن يكون له مسبب^(٢).

والميزان الأوسط فى دليل إبراهيم أيضاً يقوم على أصلين أن القمر آفل وأن الآله لا يكون آفلاً لاستتباطاً من آية «لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ». وقد طبق الرسول هذا الميزان كما

- ٥- القول فى ميزان التعادل ص ٥٦-٦٨.

٦- القول فى موازين الشياطين وكيفية وزن أهل التعليم بها ص ٦٨-٧٧.

٧- القول فى الاستفتاء بمحمد صلعم وبطماء أمته عن إمام معصوم آخر وبين معرفة صدق محمد صلعم بطريق أوضح من النظر فى المعجزات ولوثق منه وهو طريق العارفين ص ٧٧-٨٥.

٨- القول فى طريق نجاه للخلف من ظلمات الاختلافات ص ٨٦-١٠٠.

٩- القول فى تصوير الرأى والتقليد وإظهار بطلانها ص ١٠٠-١١٢.

(١) من الأكبر إلى الأصغر: الثامن (١٤)، الأول (١٢)، الخامس، التاسع (١٣)، السادس، الثامن (٩)، الثالث (٦)، الثانى، الرابع (٥).

(٢) السابق ص ٢٧-٣٩.

تكشف عن ذلك آيات أخرى مثل ﴿قل فلم يعذبكم بذنوبكم أنتم بشر مما خلق﴾.

ويقوم أيضا على أصليين: واحد تجريبي وهو أن البنين لا يعذبون، والثاني يعرف بالمشاهدة، أن البشر معذبون، والنتيجة نفى النبوة. وفي موضع آخر ﴿قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء الله دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين، ولا يتمنونه أبدا بما قدمت أيديهم﴾. فقد ادعى اليهود الولاية ولا يتمنون الموت إذن هم ليسوا أولياء^(١).

والميزان الأصغر مستمد أيضا من آية ﴿وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس﴾ وهو قياس منتج يقوم على أصليين أن موسى بشر، وأن موسى أنزل عليه الكتاب، فتكون النتيجة إن بعض البشر أنزل عليه الكتاب فتبطل بها الدعوى العامة أنه لا ينزل على البشر كتاب أصلاً. وهو ما يعرفه اليهود ولكنهم أخفوه ﴿يبيدونها ويخفون كثيراً﴾. الأصل الأول معلوم بالحس، والثانى معلوم باعترافهم^(٢).

أما ميزان التلازم فانه مستمد من آية ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾، ومن ﴿قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً﴾، ومن ﴿لو كان هؤلاء آلهة لما وردوها﴾ ويقوم على أصليين: لو كان للعالم آلهان لفسد ومعلوم أنه لم يفسد، فينتج عنهما ضرورة نفى أحد الالهين، ﴿ولو كان مع ذى العرش إلهة لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً﴾. ولما لم يبتغوا فلزم نفى آلهة سوى ذى العرش. يعلم الأصل الأول بالتجربة، والثانى بالحس والمشاهدة. ونظيره الفقهي إن كان بيع الغائب صحيحاً يلزم تصريح الإلزام، ومعلوم أنه لا يلزم تصريح الإلزام، فتكون النتيجة أنه ليس صحيحاً. يعلم الأصل الأول باستقراء الشرعى المفيد للظن وإن لم يفد العلم، والثانى بتسليم الخصم ومساعدته. وفي النظريات إن كان صنعة العالم وتركيب الإنسان مرتباً محكماً فصانعه عالم، ومعلوم أنه مرتب عجيب، إذن صانعه عالم. الأصل الأول عقلى، والثانى حسى. وإن كان صانعه عالماً فهو حى. ولما كان عالماً فهو حى. ولو كان حياً

(١) السابق ص ٤٠-٤٥.

(٢) السابق ص ٤٥-٥٠.

عالمًا فهو قائم بنفسه. فتستتبط كل الصفات بميزان التلازم^(١).

وميزان التعادل مستمد أيضا من تعليم الله للرسول في آية ﴿قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا وإياكم على هدى أو فى ضلال مبين﴾، وهو يقوم على أصليين: إنا وإياكم على ضلال مبين، ومعلوم أنا لسنا فى ضلال، فتكون النتيجة إنكم فى ضلال. ومثال ذلك فى العقليات: الموجودات إما كلها حادثة أو بعضها حادث وبعضها قديم، ومعلوم أن كلها ليست حادثة، فتكون النتيجة أن منها قديم.

والفرق بين الموازين الثلاثة، التعادل والتلازم والتعادل أن الأصليين فى التعادل متعادلان، وفى التلازم متلازمان، وفى التعادل حصر قسمين بين النفى والإثبات يلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر. وهى من إبداع الغزالي تفرد بها فى المصطلح والصياغة، واستمدها من القرآن. ولها أسماء أخرى عند المتأخرين. وعرفت بها باقى الأمم وتعلموها من صحف إبراهيم وموسى. تتفق مع الطبائع وأوائل العقول وشهادة الحس والتجربة. وصيغته المثل الفقهى الشهير: كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، إذن النبيذ حرام، أصلان وحد أوسط ونتيجة. بل يتجاوز الميزان إلى عالم الغيب وتفسير الأحلام وقياس الغائب على الشاهد كما فعل ابن سيرين فى تفسير حلم خاتم يختم به الأقواء والقروج بأنه صاحبه سيكون مؤذنا! ففى عالم الأرواح حقائق ﴿وكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾^(٢).

أما أحلام الشيعة، أهل التعليم، بالامام العائب فانها من موازين الشيطان التى تدخل من المنطق فى "معيار العلم" مفصلا وفى "محك النظر" مجملا. وقد ألقى الشيطان فى خاطر إبراهيم بعض هذه الموازين من الشيطان وكما نبهت الآيات ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته﴾ إشارة إلى مبادرته إلى الشمس وقوله ﴿هَذَا رَبِّى، هَذَا أَكْبَرُ﴾ فى قياس ذى أصليين. الشمس أكبر معلوم بالاتفاق، والشمس أكبر من الكواكب معلوم بالحس، إذن الشمس إله، وهو ضد ميزان التعادل، الميزان الأصغر. مثال آخر من مذهب أهل التعليم، أن الحق مع الوحدة والباطل مع الكثرة، ومذهب الرأى يفضى إلى الكثرة ومذهب التعليم

(١) السابق ص ٥٠ - ٥٦.

(٢) السابق ص ٥٦ - ٦٨.

يفضى إلى الوحدة، فيلزم أن يكون الحق مع مذهب التعليم. وهو ميزان الشيطان لأنه وصف لمذهبين متعارضين، مذهب الحق ومذهب التعليم بوصف واحد. قياس آخر. الحق إما أن يعرف بالرأى المحصن أو بالتعليم المحصن، وإذا بطل أحدهما ثبت الآخر، وباطل أن يكون مدركا بالرأى لتعارض العقول فتثبت أنه بالتعليم. وهو ميزان الشيطان أيضا الصفة بميزان التعاند وإغفال الفرق بين القسمة المنحصرة والقسمة المنتشرة التي تسمح بقسم ثالث وهو أن يدرك الحق بالعقل والتعليم معا. وفساد ميزان الشيطان إما من سوء التركيب مثل كبر الشمس ووحدة الحق أو من مادة القياس مثل قياس النار على الطين في قول إبليس (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) جوابا على (مما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي، استكبرت أم كنت من العالين). قد تفسد المادة وتكمل الصورة، وقد تفسد الصورة وتكمل المادة كما هو الحال في المغالطة والجدل. وقد تفسد الصورة والمادة وهو القياس الكاذب. وقد تكمل الصورة والمادة وهو القياس الصحيح. فالخيرية تكون من نوع واحد مثل خيرية إبراهيم من ولد نوح وإن كان إبراهيم من آزر وهو الكافر، ونوح من نسل نبي. سد مدخل الشيطان إذن من المادة التي تستعمل في النظر، وأن يكون كل أصل معلوما قطعاً إما بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر الكامل أو بأوائل العقول أو بالاستنتاج منها جملة. أما استعمال حجج الخصوم في المجادلة فإنها قد تتقلب عليهم إن لم تكن معلومة في نفسها^(١).

والعجيب أن يؤجل الغزالي إبطال الرأى والقياس حتى النهاية يعد بيان طريق محمد، طريق النجاة. الرأى والقياس مثل قول المعتزلة يجب على الله رعاية الأصلح لعباده طبقاً لاستحسان العقول مقايسة للخالق على الخلق وتشبيهه حكمته بحكمتهم. ويستعيد الغزالي مناقشة الأشعرى مع الجبائي عن الأخوة الثلاثة، واحد في الجنة بعمله، وواحد في النار بعمله، وواحد مات وهو صغير قبل التكليف لا في الجنة ولا في النار. فلما اعترض أنه لو عاش لعمل صالحا ودخل الجنة فهي أصلح له رد الله بأنه لو عاش لعمل سيئات فكان الأصلح له أن يميتة الله صغيراً. فالحقيقة أن ذلك ليس قياساً بل أحد جوانب أصل العدل وما ينتج عنه من القول بالواجبات العقلية. وكان الأصلح للبشر إدخالهم الجنة منة من الله دون استحقاق في دار البلاء وامتحان في الدنيا. كما أخطأت المجسمة بقولها

(١) السابق ص ٦٨-٧٧.

إن الله جسم لأنه فاعل صانع وكل فاعل صانع جسم قياسا على الشاهد وهو قياس باطل لأن المقدمة الثانية كاذبة لا يمكن تصديقها بالاستقراء أو القسمة المنتشرة، وأكثر أقيسة المتكلمين من هذا النوع. وقد أدتهم أيضا إلى إنكار الرؤية لأن كل مرئى جسم والله ليس جسما قياسا للغائب على الشاهد. والمقدمة، كل مرئى جسم كاذبة. وقد تكون المقدمة الأولى صحيحة مثل العالم حادث، والثانية كاذبة، كل حادث مصور قياسا على الشاهد ولا تصح إلا بعد السبر والتقسيم أى الإحصاء الشامل وليس الاستقصاء الحاضر. على عكس نظر الرسول والقرآن، الميزان القسط، القسطاس المستقيم^(١).

لم يبق إذن إلا الاستغناء بمحمد وبعلى وأمتة عن إمام معصوم آخر بناء على صدق محمد بطريق أوضح من النظر فى المعجزات وأوفق منه وهو طريق العارفين^(٢). فالعصمة للرسول وليست للإمام تقليدا للوالدين مثل اليهود والنصارى والمجوس. ولقد حذر القرآن من موازين الشيطان ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ ولم يقل سافروا إلى الإمام المعصوم للأبصار. وإذا كان لابد من تعليم من إمام فمن الله إلى جبريل إلى الرسول، وهو أوضح من النص والمعجزة وجميع المعارف الإلهية. بل إن أحوال المعاد متفقة مع ما جاء فى القرآن من أخبار. فثبت صدق الرسول بناء على معرفة الرجال بالحق وليس معرفة الحق بالرجال. ولا يحدث التصديق بالمعجزة إلا بعد بحث طويل ونظر دقيق. ولا يتعدى إيمان للعوام والمتكلمين وليس أرباب المشاهدة الناظرين. وهذه الموازين لا توزن بها فقط المعارف الإلهية بل أيضا العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية وكل علم حقيقى غير وضعى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾. والاختلافات لا تنقطع أبد الدهر حتى ولو كان رئيس الأمة وإمامها عليا بن أبى طالب ﴿لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مِنْ رَحْمِ رَبِّكَ وَلَئِنْ خَلَقْتَهُمْ﴾^(٣).

والطريق إلى نجاة الخلق من ظلمات الاختلاف منصوب عليه فى آية ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ وأنزلنا الحديد فالناس ثلاثة أصناف

(١) السابق ص ١٠٠-١١٢.

(٢) السابق ص ٦٨-٧٧.

(٣) السابق ص ٧٧-٨٥.

وعلاجهم بالكتاب والحديد والميزان على التوالي: عوام وهم أهل السلامة، والبله وهم أهل الجنة، وخواص وهم أهل الذكاء والبصيرة. ويتولد منهم طائفة أهل الجدل والشغب الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة. وعلاج الخواص بتعليمهم موازين القسط حتى يرتفع الخلاف بينهم لما يتمتعون به من قريحة نافذة وفطنة قوية وعطية فطرية وغريزة جبلية لا يمكن كسبها أولاً، وخلو باطنهم من التقليد والتعصب لمذهب موروث ومسموع ثانياً، أن يعتقد في أهل البصيرة بالميزان حتى يمكن التعلم منهم وهو أشبه بالتقليد. والبله وهم العوام ليس لهم فطنة لفهم الحقائق وإن كانت لهم فطنة فطرية. فهم غير مؤهلين للطلب لانشغالهم بالصناعات والحرف وليس لديهم داعية للجدل يتميزون من الأئمة لموعظتهم ماداموا غير قادرين على الحكمة، أو الجدل. وكما هو الحديث عندما جاء أعرابي الرسول يطلب منه أن يعلمه غرائب العلم "وماذا عملت في رأس العلم أي الإيمان والتقوى والاستعداد للآخرة؟ اذهب فاحكم رأس العلم ثم ارجع لأعلمك من غرائب". والعامي غير مطالب بالبرهان ولا بالجدل بل بالإيمان بما في القرآن من عقائد وإن تشابه عليه شيء يقول ﴿فقل آمنا كل من عند ربنا﴾. واعتقد في الله كل ما ورد في إثبات الصفات ونفيها بأنه ﴿ليس كمثله شيء﴾ بالرغم من اختلافات الأشعرية والمعتزلة بتحريك شيطان الجدل كما ورد في الخبر "أن الله لا يهلك قوماً إلا أن يؤتيهم الجدل"، فعلاج هؤلاء الحوالة على الكتاب في الأصول وعدم الانشغال بالفروع بل بما انفقت عليه الأمة في العقيدة والشريعة. ومن قدر على الاجتهاد دون التقليد فله أجره، "من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد". والاجتهاد مذكور في القرآن ﴿الذين يستنبطونه منهم﴾ وكما هو الحال في حديث الرسول لمعاذ موليا إياه قضاء اليمن. والشريعة مقدور عليها، ولا يجوز تكليف مالا يطاق مع أن التعليم والسفر إلى الإمام الغائب تكليف مالا يطاق. أما أهل الجدل فيدعون إلى التلطف بالحق والجدل بالتى هي أحسن وتطبيق موازين الحق كما أورده الغزالي في "الاقتصاد في الاعتقاد" أو اللجوء إلى فطرته وإلا فالحديد لعلاج تعصبه ولجأه ! الكتاب للعوام، والميزان للخواص، والحديد للمجادلين الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ولا يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم. المجادلون هم أصحاب النار، يمنعون من الجدل بالسيف والسنان لأن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن. كما علا عمر من سأل عن آيتين متشابهتين بالدرة وكما قال مالك في الاستواء "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان

به واجب، والسؤال عنه بدعة". وميزان القرآن هو الحق ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ لأن جميع العلوم غير موجودة بالقرآن بالفعل بل بالقوة مما يستدعي الخواص بالإحالة إلى الكتاب وتطبيق موازين العدل وهي أفضل من الامام المعصوم ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾ وتقليده. وكيف بأهل التعليم أن يتركوا العلم ويقعوا في التقليد؟^(١).

وخلاصة القول:

١- القسطاس المستقيم قد يكون أكثر كتب الثلاثية جدة وابتكاراً لأنه يعتمد على استخراج أقيسة من الآيات القرآنية دون أسلمة منطق أرسطو كما فعل ابن حزم في التقريب والغزالي نفسه في "مقياس العلم" و"محك النظر". وقد يكون أضعفها لأنه خلو من المنطق البرهاني لحساب المنطق الجدلي في جدل إبراهيم مع قومه وجدل الغزالي مع أهل التعليم. ومنطق الجدل لافحام أهل التعليم غير منطق البرهان الذي يوصل إلى الحقيقة. لذلك كانت إحدى المقدمتين مستقاة من الخصم حتى ولو كانت ذائعة أو مشهورة أو كاذبة. والأفضل تطبيق موازين العدل. ولا فرق بين مقدمة تجريبية وأخرى حسية، فالتجربة والحس والمشاهدة من نفس النوع.

٢- إبراهيم الخليل نموذج المنطقي الذي يستدل على وجود الله ووحدانيته، ولكن إلا توجد مآثر للعقل في العدل وفي الإيمان والعمل وفي الإمامة وفي باقى عقائد الإيمان؟ وما أبعد المسافة بين نظر إبراهيم والقياس الشرعي، بين التأمل النظري والحكم العملي.

٣- يوجد إسهاب كثير في المقارنة مع الميزان الحسي، اللسان والكفتان والعامود مما يجعل التشبيه ساذجاً لوضوحه، والصورة تعليمية تربوية توضيحية أكثر مما يجب خاصة وأن الصورة معروفة من الآيات القرآنية. وتتم صياغة الكتاب بأسلوب المحاورات بالمنهج الروائي القصصي.

٤- الحجاج ضد المعتزلة وأهل التعليم في أن واحد بالرغم من بعد المسافة بينهما، بين أصلى التوحيد والعدل والتنزيه وخلق الأفعال وبين مذهب التعليم والتقليد بل والحلول في الأئمة والعصمة.

(١) السابق ص ٨٦-١٠٠.

٥- يستعمل الغزالي مع المجادلين لغة الحديد والنار وسلاح التكفير، وقتل المرتد وهو ما يتنافى مع المنطق والبرهان، فالجدل سلاح مزدوج بين الخصمين، ولا يمتلك أحد الحقيقة، حيث لا حقيقة، ويستبعد الآخر لغياب منطق البرهان ومعياري الصدق.

٦- كثرة الاعتماد على النصوص، الآيات والأحاديث، وأولوية النقل على العقل يجعل من المستحيل تأسيس منطق عقلي خالص لا يتطلب الإيمان بالقرآن مسبقا، ويكون منطقا إسلاميا خاصا، منطقا للإيمان للمسلمين وحدهم وليس منطقا عاما للبشر جميعا فينقص المنطق عموميته وشموله.

٧- بل إن هذا المنطق الأيماني يخفى كلية لحساب التصوف والعرفان ونور اليقين. ومن ثم لا يختلف عن مذهب التعليم الذي يعتمد على تقليد الامام المعصوم. فالتصوف والتعليم تيار لا عقلاني واحد.

٨- وكيف يكون المنطق نفسه الذي يقوم على الرأي والقياس هو المدخل إلى موازين الشيطان؟ إن لب المنطق وبورته القياس أو إعمال الرأي والنظر بالمعنى العام، وهو موقف منكري القياس الديني يعتبرون إبليس أول من قاس وخط بين الكيف والكم.

٩- وكيف يكون القياس في الأمور الغيبية إلا قياسا للغائب على الشاهد؟ وما فائدته في أمور المعاد والغاية منه استنباط حكم عملي فيما لم يرد فيه نص تحقيقا للمصالح العامة. بل يتحول القياس في الأمور الغيبية إلى تفسير للأحلام كما حدث عند ابن سيرين.

١٠- لا يوجد خلاف بنوي بين مذهب التعليم الذي يقول بتقليد الامام المعصوم وطريق محمد وطريق العارفين، تقليدا بتقليد، والهام بالهام. فكلاهما لا يقوم على الرأي والنظر. ولا فرق بين عصمة الامام وعصمة الرسول، وغيبة الامام وغياب الرسول.

١١- القرآن هو الحل، به كل شيء، وما على العقل إلا الاتباع، وهو موقف الفقهاء النصيين، الحنابلة أهل السف وليس موقف الحكماء.

١٢- قسمة الناس إلى خاصة وعامة إلى أهل البرهان وأهل التقليد يقسم المجتمع قسمين، ويوصل تسليط فريق وطاعة فريق آخر، وكأنهما طبقتان أبديتن لا حراك بينهما.

٣- أقيسة الرسول. بلغت درجة الاعجاب بالمنطق عامة والقياس خاصة أن تم إعادة عرضه ليس باعتباره وأفدا من اليونان بل موروثا من الرسول في الحديث عند الانصارى أو من الفقه والأمثال العامة عند ابن حزم . ففي كتاب "أقيسة النبي المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم" للإمام ناصح الدين عبد الرحمن الأنصارى المعروف بابن الحنبلى (٦٣٤هـ) لا يقال صراحة إن القياس هو القياس الوافد بل أقرب إلى القياس الفقهي وقسمته المشهورة إلى قياس علة، وقياس شبه، وقياس دلالة. وهو أقرب إلى القياس "الاستقرائى" لأنه يستنبط العلة من الأصل ويستقرئها فى الفرع. فإن غابت العلة المباشر أن الشبه وهو نوع من العلة غير المباشرة، الملازمة أو المناسبة. وهى أضعف من العلة المباشرة. وإن غاب الشبه فهى الدلالة أى مجرد الحكم بالمصالح العامة وهى لازمة العلة، بالكيف دون الكم، بالمقصد الكلى دون الغاية الجزئية. ويزيد الأنصارى قياس الاحالة وهو الحكم بالمصلحة والاستدلال ورعاية المقاصد والمناسبة، وهو أضعف أنواع القياس^(١).

وربما القصد هو إثبات القياس الفقهي ضد منكريه مثل داود الظاهري. وقد يكون الهدف هو إثبات أن الموروث لديه أيضا قياسه الخاص بالاضافة إلى قياس الفلاسفة والذي قد يخطئ ويصيب طبقا لمقاييس البرهان. فالموروث ليس بأقل من الوافد. وقد يكون السبب هو عودة القياس من العلوم العقلية إلى العلوم النقلية بعد هجوم الغزالي عليها فى القرن الخامس.

ومعظم الأحاديث مروية بلسان أحمد بن حنبل، فالمؤلف حنبلى، فى صيغة "حدثنا أحمد" وهو الأكثر ثم التصديق على روايته بتخريج الصحيحين البخارى ومسلم أو بصحيح واحد إما البخارى أو مسلم. وأحيانا أخرى تكون الرواية عن البخارى "حدثنا البخارى" ويكون التصديق عليها وتخريجها فى مسلم. وأحيانا تكون الرواية من مسلم "حدثنا مسلم" ويكون التصديق عليها وتخريجها فى البخارى^(٢). وتوجد روايات أخرى من

(١) الامام ناصح الدين عبد الرحمن الأنصارى المعروف بابن الحنبلى: كتاب أقيسة النبي المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق وتقديم أحمد حسن جابر، على أحمد الخطيب، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٣ ص ٧٦-٧٧.

(٢) البخارى (٧٦)، أحمد (٨٦)، مسلم (٢٦).

الرواة دون تخريجها من الصحيحين أو من مسند أحمد^(١). وعموما يعلن المؤلف عنه أحيانا لفظ أو شرحه أو إحالته إلى كتاب آخر. وأحيانا يوصف بأنه قياس آخر إقرارى أى للتصديق. ويتم التقطيع أيضا بلازمة "وقال المصنف" أو "قال الشيخ المصنف"^(٢).

وقد تكون فى صيغ تساؤلية فيكون الأصل من المحاور، والفرع من الرسول حتى يقوم المحاور نفسه بقياس الفرع على الأصل بداهة. وقد تكون الصيغة المقابلة والعكس وهو نوع من قياس الأولى، الثواب على الحلال قياسا على العقاب على الحرام، وقياس فعل للآخرين على فعل الأنا ثوابا. وقد يضع الرسول المقدمة ويطلب من المحاور التسليم بها ثم استنتاج الرسول منها النتيجة فيقتنع المحاور بها. وقد يكون القياس صورة فنية تبحث فى النفس الاحساس بالفعل أو بالتترك اعتمادا على صور قرآنية مثل تشبيه الاعتبار بكل لحم الأخ الميت.

وقد يكون القياس مثلا بطريقة ضرب المثل. فإذا كان المثل واضحا قياس عليه الممثل الأقل وضوحا. وقد يتدخل بشرح القياس وتحديد نوعه مثل قياس الترجيح وهو ما يعادل الرهان. وترجيح احتمال يكون فيه المكسب أكثر من الخسارة. وقد يكون القياس عدديا حسابيا لا تلوح منه المناسبة أو قياس الأولوية أو الشبه أو شرح أركان القياس. وقد يكون الشرح وضعاً لسياق القياسى وظرفه الاجتماعى كما يبين أى الأقيسة يعمل به وأنها لا يعمل به. فالمنطق للاستعمال وليس مجرد تمرين عقلى. ويتدخل المصنف بالتعليق وتوضيح القياس مثل أنه قياس إثبات الرؤية بالرؤية لا المرئى بالمرئى حرصا على التنزيه. كما يبين مدى تكرار القياس وشيوعه فى الفقه، المكان الطبيعى له. وقد يعتمد الشرح على أقوال بعض العلماء مثل تفسير قياس فضل عائشة على سائر الناس على فضل الثريد على الطعام. وقد يكون القياس خاصا بالرسول ولم يقس عليه أحد من العلماء إما لخفائه أو لفرديته.

لا يوجد وافد على الإطلاق مما يدل على أنها قضية فى الموروث أساسا وليست فى الواقع. ولا توجد حتى معركة مع نفاة القياس والتعليل والاستحسان مثل ابن حزم

(١) انظر فهرس قضايا الأقيسة، السابق ص ٢٣٤ - ٢٣٨.

(٢) السابق ص ٨٤.

خاصة وأن المؤلف حنبلي يقول بسلطة النص دون تحليل، وبحجة العقل دون النقل. إنما الذي يحضر هو أسلوب الاعتراض الفقهي والرد عليه مسبقا.

ومع ذلك فيذكر أسماء حوالي مائة من المحدثين والرواة بأسمائهم أو كنياتهم ومنهم النساء والأبناء مما يجعل الإطار الفكري العام لأقيسة النبي هو الموروث الكلي بالرغم من اشتراك الموروث مع الوافد في لفظ "قياس". المعركة إذن في الداخل وليست في الخارج لإثبات القياس ضد منكريه من الحنابلة والأشاعرة والظاهرية أو الصوفية. ومن يقبل القياس الشرعي في الداخل قد يقبل القياس الصوري في الخارج بعد تمهيد الثقافة الشعبية له.

٤- نقد المنطق. وتنتهي دورة المنطق من تمثله عند الفقهاء وإعادة عرضه عند الحكماء إلى أخذ موقف منه عند الفقهاء ابتداء من إعادة عرضه من خلال الموروث كما فعل ابن حزم في "التقريب" إلى إعادة بنائه مع الموروث في منطق متكامل عند الغزالي في ثلاثيته الشهيرة "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم" إلى بيان أن الرسول نفسه قد عرف القياس الفقهي ومن ثم فهو قياس شرعي كما هو الحال عند الأنصاري في "أقيسة المصطفى" إلى نقد المنطق ورفضه وجعله مسؤولا عن الأخطاء في الالهيات، لا يفيد الذكي ولا ينتفع به البليد، من أجل إعادة فتح الفكر ضد الأنساق المغلقة والحث على النظر والاجتهاد بعيدا عن القوالب والأشكال، وهو موقف ابن تيمية في "الرد على المنطقيين" و"نقض المنطق"^(١).

ربما يغلب على فكر ابن تيمية الجانب السلبي أكثر من الجانب الإيجابي، نقد المنطق أكثر من إعادة صياغة المنطق كما فعل الغزالي. فالهدم أقوى من البناء، واعتبار الغزالي منطقيا حاول التوفيق بين منطق اليونان ومنطق الاصوليين لحساب اليونان!

والوحي هو معيار النقد، والنقل مقياس العقل كما هو الحال في المدرسة السلفية قديما وحديثا. وهنا يتوجه تنظير الموروث ضد تمثل الوافد بعد أن كان مكملا له، وكان الوافد مساعدا عليه.

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشره عبد الصمد شرف الدين الكنتي، مصدر بمقدمة العلامة السليمان الندوي، بمباي، ٣٦٨هـ - ١٩٤٩م ص ٣.

وبالرغم من تداخل الالهيات مع المنطق فإن نقد المنطق عن طريق القسم الرباعية وترقيم الحجج يجعل من السهل معرفة أوجه النقد والأدلة عليه. فالوضوح سمه العقل والنقل في آن واحد.

ويعود ابن تيمية إلى الشعر العربى الرصيد الأول للثقافة العربية قبل الإسلام وفى هذا العصر المتأخر الذى دونت الذاكرة الجماعية علومها فى الموسوعات الكبرى فاستدعت الشعر كأحد مكونات ذكريات الطفولة الأولى.

توجد قدرة على النقد والاعتراض والرفض والنقض فى موقف الفقهاء من المنطق تبعد شبهة التبعية والتقليد والنقل عن اليونان. يرفض الفقهاء مثل ابن تيمية منطق اليونان جملة وتفصيلا، ويوجد منطقا بديلا مازال فى مرحلة التكوين.

أ- الرد على المنطقيين. وهى موسوعة ضخمة من موسوعات ابن تيمية لا تتعرض فقط للرد على المنطقيين بل وعلى كل الحكماء فيما يتعلق بنتائج المنطق وتطبيقاته فى الالهيات^(١). وبه استطرادات كثيرة ثم عود إلى أصل الموضوع^(٢). وفساد المنطق إنما يرجع إلى فساد الالهيات. فالالهيات منطق معيارى فى الذهن وليس فى الخارج. فى حين أن المنطق التقليدى تصورات ذهنية طبيعية مجردة. ويمكن تصحيحه بالمنطق المعيارى عندما يلتقى كلاهما فى الشعور^(٣). تكثر أسماء الاعلام والنصوص والاقباسات والاستشهادات، ويقل فيه العرض النظرى الخالص إلا فى أجزاء قليلة خاصة بنقد المنطق مباشرة. وكان من الطبيعى ان يقوم الصناعى بتلخيصه فى "جهد النصيحة لأهل القرية"^(٤).

ويرد على الاعتراضات مسبقا كما هو الحال فى الأسلوب الاسلامى الفقهى. فهو

(١) وتبين لى أن كثيرا مما ذكره فى أصولهم فى الالهيات وفى المنطق هو من أصول فساد قولهم فى الالهيات، السابق ص ٤.

(٢) السابق ص ٣٥ ٩٦/٣٦-١٢٨/٩٧-١٢٩-١٣٤/١٣٥-٥٠٢-٥٠٥/٥٣٩-٥٤٣.

(٣) فإن الطالب والقصد مسبوق بشعور، السابق ص ٦١.

(٤) السيوطى صور المنطق وتكلام عن فن المنطق والكلام وفيه تلخيص ابن تيمية، أهل الايمان، نصيحة الصناعى: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان.

كتاب سجالي مع الحكماء والمناطقة والمتكلمين والملاحدة والمتفلسفة والصوفية والباطنية والصابئة والجهمية والقدرية، والمجوسية واليهود والنصارى وكل الفرق الهالكة.

والنقل والعقل هما مقياسا النقد. لذلك كثرت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية واللجوء إلى جدل الأنبياء في القرآن. وتتداخل المادة الفقهية مع المادة المنطقية كما هو الحال عند الغزالي. ويبدو علم أصول الفقه بمناهجه ومصطلحاته وكأنه هو المنطق البديل عن المنطق التقليدي الذي يجمع بين المنطق العقلي والمنطق الاستقرائي في آن واحد.

ومن الواقد من أسماء الاعلام يتصدر أرسطو الواقد والموروث معا. فهو واضع علم المنطق ومؤسس المدرسة المشائية. شرحه المسلمون ثم الاسكندر الأكبر، ثم ذو القرنين وهو غير الاسكندر، ثم بطليموس ثم أفلاطون، وفيثاغورس، ثم جالينوس وأبقراط، ثم فرغوريوس وثامسطيوس والاسكندر الأفروديسي وأبرقلس وسقراط. وذكر أرسطو مرة باسم المعلم الأول^(١). أرسطو هو واضع المنطق اليوناني الذي تابعه الاسلاميون وقلدوه. وهو الواضع لشروط الحد ولمنطق التمثيل^(٢).

وأرسطو هو وزير الاسكندر قبل المسيح بقرون أربعة وهو غير ذي القرنين الموحد بالله. ومن ملاحدة المتصوفة من اعتبر أرسطو هو الخضر في حوار مع موسى وهناك تسعة قرون فرق بين الخضر وأرسطو. كما يقال انه صاحب مدين الذي تزوج موسى ابنته هو أفلاطون اليوناني أستاذ أرسطو.

وأرسطو من عبدة الأوثان مثل المشركين العرب^(٣). وما قاله في "مقالة اللام" وهي آخر العلم الالهي ومنتهاه ليس به دليل على قدم العالم. ثم دخل الشرك دين

(١) أرسطو (٧٧)، بطليموس (٦)، الاسكندر (١٢)، ذو القرنين، بطليموس، أفلاطون، فيثاغورس (٥)، جالينوس، ابقراط (٣)، قسطنطين، فرغوريوس، ثامسطيوس، الاسكندر، الافروديسي، ايرقلس، هيلانة، سقراط (١).

(٢) الرد على المنطقيين ص ٣٢/٢٧/١٤ "ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم أنه أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء، ولا طلب العقلاء للعلم موقوف عليه. كما ليس موقفا على التعبير بلغاتهم"، السابق ص ١٧٧.

(٣) السابق ص ١٨٣/١٠٦/١٨٢-١٨٦/٢٠٨/٢٨٣/٢٨٩/٢٩٠/٣٣٧/٣٩٢/٣٩٥-٣٩٥.

النصارى. وقد تعلم اليونان من بنى إسرائيل. وذكر العامرى أنهم أتوا من اليونان إلى الشام، وأخذوا من الأنبياء داود وسليمان. وأخذ فيثاغورس معلم سقراط عنه. وأخذ أفلاطون الحكمة عن أفلاطون القبطى وهو موسى. لقمان الحكيم، وسقراط معلم أفلاطون، وأفلاطون معلم أرسطو. وكان الاسكندر قد غلب بنى إسرائيل فى الشام وطلب أن يكتب فى التوراة ثم اكتفى أن يؤرخ به. وكان أبقرراط من الصابئة دين الحنفاء مثل شريعة التوراة والإنجيل قبل النسخ والتبديل من اليهود والنصارى^(١).

ويشير إلى المنطق اليونانى، وفلسفة اليونان، وعبارات يونانية ودين اليونان والروم، واليونان تأكيداً للتمايز بين اليونان والعرب. اليونان مشركون، عبدة الأوثان مثل المشركين العرب وكأن العقل والأخلاق لم يغفرا لهم أساطيرهم فى حين أن أرسطو عند بعض المؤرخين نبى هذه الأمة، لو كان حيا زمن محمد لكان أحد الصحابة، وسقراط أحكم البشر^(٢). وقد ضل فيثاغورس واتباعه وأفلاطون واتباعه فى اعتبار الأعداد والمثل موجودة فى الأعيان لا فى الأذهان. وقد رد عليهم أرسطو^(٣).

وقد عرفت الأمة الكتاب والحق والميزان ولم تسمع قط بمنطق اليونان وغير محتاجة إليه^(٤). عرف الناس التفكير قبل منطق يونان فكيف يقال إنه لا يوثق بالعلم إن لم يزن به أو أن فطر بنى آدم فى الغالب لا تستقيم إلا به.

وقد دخل المنطق اليونان عند المتأخرين وظنوا أنه لا طريق إلى اليقين إلا هو. وأرسطو ليس سلطة. فكما نقد أرسطو القدماء يمكن نقد المتأخرين له. فلا نهاية للعلم ولا توقف للتطور^(٥).

وتظهر بعض المصطلحات المعربة هى أسماء كتب أرسطو مثل السفسطة

(١) السابق ص ٤٥٤ - ٤٥٥.

(٢) المنطق اليونانى (١٠)، اليونان (٤)، فلسفة اليونان (٢)، عبارات يونانية (١).

(٣) السابق ص ٣٠٨/١٤٧/١٣٤/٦٦.

(٤) وهذا موجود عند أمثنا وغير أمثنا ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان فعلم ان الأمم غير محتاجة إليه، السابق ص ١٧٩.

(٥) السابق ص ٢٠٧/١٩٨.

وسوفسطائى وسوفسطيقا، ثم قاطيغوريوس، أنالوطيقا. كما يحال إلى المجسطى لبطليموس وما بعد الطبيعة أو مقالة اللام لأرسطو^(١). والعقل فى لغة اليونان جوهر قائم بنفسه وهو غير العقل المذكور فى الحديث مناط الثواب والعقاب^(٢).

صحيح أن أرسطو هو المعلم الأول للمشائين أصحاب المنطق اليونانى وهو الذى وضعه أرسطو وما يتبعه من الطبيعيات والإلهيات والفلاسفة ليسوا من أمة واحدة. ولكل أمة مقالاتها الطبيعية والإلهية، مثل اليهود والنصارى والمسلمين. فكيف يصبح منطق أمة واحدة منطقاً للأمم كلها؟ كيف يصبح منطق شعب واحد منطقاً للإنسانية كلها؟^(٣).

وأتباع أرسطو من الأولين أبرقلس والاسكندر الأفروديسى وثامسطيوس صاحب الشروح والترجمة. واتفق هؤلاء لا يمثل إجماع الفلاسفة كلهم وما بينهم من اختلافات فى الطبيعيات والإلهيات. وقد عزوا إلى أرسطو أنه أول من قال بقدم العالم^(٤). ثم عرف أرسطو بالكتب المنسوبة إليه كما عرف بطليموس بالمجسطى وأبقراط وجالينوس بما نسب إليهما من كتب الطب. وقد تواتر عنهم الاعتماد على الحس والتجربة فى الرصد والعلاج^(٥).

ومن الواقد البابلى تتكلم شاه البابلى وكتاب درجات الفلك، وكتاب طمطم الهندى.

ومن الموروث الأصلى يتصدر القرآن ثم الحديث. كما يذكر التوراه والانجيل والقرآن. وترد النصوص على دقات على دفعات متتالية وكان النص حجة بذاته. أكثره النصوص تغنى عن العرض النظرى والتحليل العقلى^(٦). والحديث المشهور كل مسكر

(١) السفسطة، سوفسطيقا، سوفسطائى (١٢)، قاطيغوريوس، إيساغوجى، أنالوطيقا (٢)، فيلاسوفيا، اثولوجيا، المجسطى (٢)، ما بعد الطبيعة، اللام (١)، الرد على المنطقين ص ٣٢/١٧٧/٢٧/٥/٣٢٠.

(٢) السابق ص ٢٧٦.

(٣) السابق ص ٣٢٢.

(٤) السابق ص ٥٢٠/٤٦٠/٣٣٦.

(٥) السابق ص ٤٧١/٣٩٣.

(٦) القرآن (٣٠٠)، الحديث (٥٠)، التوراه، الانجيل، القرآن (٢).

حرام" ليس مقدمة في قياس بل هو من جوامع الكلم^(١). وقد وقع تنازع في اسم القياس هل يضم قياس الشمول والتمثيل وهو رأى الجمهور أم أنه حقيقة في التمثيل مجازاً في الشمول وهو رأى الغزالي والمقدسى أو مجاز في التمثيل حقيقة في الشمول وهو رأى ابن حزم^(٢). وقد وضع الغزالي مقدمة المستصفي وأعلن أنه من لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه. وصنف في ذلك ثلاثيته الشهيرة، ونسبة إلى تعليم الأنبياء وهو في الحقيقة من أرسطو وابن سينا.

وفي الأنبياء يتصدر إبراهيم الخليل ثم موسى، ثم هارون ثم داود وسليمان ونوح وصالح ومريم. وكل نبي معه عدوه، فرعون لموسى، والنمرود لإبراهيم. ومن الملائكة يذكر جبريل. علوم الأنبياء في مقابل علم المنطق على طرفي نقيض، مثل علوم الصدق وعلوم الكذب بالرغم من أن العلماء ورثة الأنبياء، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ودرأ تعارض النقل والعقل^(٣).

ومن أسماء الأعلام يتصدر ابن سينا ممثل المشائين والذي عرض المنطق اليوناني ثم الغزالي الذي روج للمنطق اليوناني ثم الرازي. ثم يتداخل حكماء الصوفية الذين يشاركون المتفلسفين في الكفر مثل ابن عربي وابن سبعين.

ثم يأتي الأئمة الأربعة أنصار الحق وفي مقدمتهم أحمد بن حنبل ثم الشافعي ثم أبو حنيفة ثم مالك. ثم يأتي المتكلمون الفقهاء مثل الباقلاني وأبو البركات البغدادي، والقاضي أبو يعلى، وأبو المعالي الجويني، والسهرودي المقتول ثم ابن النوبخت والكندي، والشهرستاني وابن حزم، والاسافرايني ثم ابن فورك والسيرافي ثم المحاسبي وأبو أسود الدقلى، ثم متى بن يونس، والقاضي عبد الجبار والخوارزمي وآخرون. يتداخل المتكلمون مع الفقهاء مع المحدثين^(٤). وكلهم أتباع أرسطو من المشائين المسلمين. تابع ابن سينا

(١) الرد على المنطقيين ص ١١٢.

(٢) السابق ص ٦.

(٣) الأنبياء: إبراهيم (٢٠)، موسى (١٨)، هارون (٢)، داود، سليمان، نوح، صالح، مريم (١). الاعداء: فرعون (٤)، النمرود (٣). الملائكة: جبريل (٢).

(٤) ابن سينا (٧١)، الغزالي (٣٠)، الرازي (٢٥)، ابن عربي، ابن سبعين (١٥)، أحمد بن حنبل (١٥)، -

أرسطو في شركه وقوله بالقوى الفلكية. وابن حزم من نصيرهم. أراد ابن سينا إصلاح أرسطو فوقع في شركه. فليس عند أرسطو حديث في واجب الوجود. إنما حديثه عن العلة الاولى. وقد نقد القدماء أرسطو ولكن ابن سينا هو الذى ألهه. كما اتبع ابن رشد أرسطو والسهروردى والرازى والآمدى والطوسى^(١).

وابن سينا مع الملاحدة الباطنية، الاسماعيلية العبيدية^(٢). وقد صنف أهل السنة والجماعة في الرد عليهم. آراء ابن سينا الجمع بين أقوال الفلاسفة وأقوال الأنبياء فخالفوا المعقول والمنقول^(٣).

ومن أسماء الكتب يأتى الغزالى فى المقدمة ثم الرازى ثم ابن تيمية ثم ابن سينا فعلم المنطق له أدبياته عند الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء^(٤).

= الشافعى (١٤)، أبو حنيفة (١١٢)، مالك (١١)، الباقلانى، أبو البركات (١١)، أبو يعلى (١٠)، أبو المعالى الجوينى السهروردي (٩)، دحية الكلبي أبو حاتم، ابن الجوزى، ابن رشد (٥)، الشهرستانى، القونوى، مسلم الفارابى، ابن عقيل (٤)، ابن حزم المقدسى. سيبويه، ابن النويخت، الكندى، الدارقطنى، الناشئ (٣)، اسحق الاسفرائينى، ابن فورك، أبو العباس الناشئ، أبو الخطاب، الطوسى، ليبيد، الميرافى، أبو بكر العربى، الخطاب، المحاسبى، المنادى، ابن كرام، الحقيقى، دحية الكلبي، الضحاك، ابن باجة (٢)، ابن طفيل، الحلوانى، يعقوب، أبو داود، الزاغوى، أبو الأسود الدؤلى، العبيدى، ابن فورك، يوسف بن أسباط، متى بن يونس، النسفى، أبو هاشم، عبد الجبار، الطوسى، مجيد بن الهيصم، الأنصارى، ابن كلاب، البصرى، البغوى، الواقدى، الخوارزمى، الخونجى، التلمسانى، ميمون القداح، ابن الصباح، العامرى^(١).

(١) الرد على المنطقيين ص ١٠٦/١٣٢/١٤٤-١٤٨/١٤٩-٢١٧.

(٢) السابق ص ١٤١-١٤٣.

(٣) السابق ص ٢٤٣.

(٤) الغزالى (٩) المضمون بها على غير أهلها^(٤)، معيار العلم، المستصفى، نهات الفلاسفة (٢) كيمياء السعادة، مشكاة الانوار، محك النظر، القسطاس المستقيم، مقاصد الفلاسفة^(١). الرازى^(٥): الأربعين، المحصل، المطالب العالية، نهاية العقول، شرح الاشارات^(١)، ابن تيمية^(٢): درء تعارض العقل والنقل، شرح الاصبهانية^(٢)، الرد على النصارى^(١). ابن سينا^(٢): الشفاء^(٤)، الاشارات^(٢). الجبر والمقابلة للخوارزمى، الفتحاح الملكية لابن عربى، رسائل اخوان الصفاء، المعبر لأبى البركات^(٢). التقريب والدقائق للباقلانى، شرح الارشاد لأبى القاسم الأنصارى، المال والنحل للشهرستانى، التجميع لسيبويه، الموجز، كشف الأسرار للخونجى، الآراء والديانات للنويختى، حى بن يقطين لابن طفيل، مصحف انقمر لابن معشر البلخى، زيح ثابت بن قرة، المبدأ والمعاد للسهروردى، =

ويذكر العرب بالتمايز مع اليونان، بعض العرب، لغة العرب، العربية^(١).
وأسماء المواقع الجغرافية كلها من الموروث: الشام والعراق ومصر والحجاز وحران
ومكة وبيت المقدس^(٢).

وهناك ما يزيد على مائة من الصحابة والرواة والمحدثين واللغويين ورؤساء
الفرق الكلامية والمفسرين والمؤرخين والقواد والملوك والصوفية والمترجمين والفقهاء
مما يدل على خروج "الرد على المنطقيين" من عمق الموروث واتساعه^(٣). صحيح أن ما
زاده المتكلمون في الكلام الالهى خير - كلام أرسطو. ومع ذلك يظل كلام الفريقين
أجهل من كلام اليهود والنصارى^(٤).

وفى الطوائف، ومعظمها ضالة يتصدر النصارى ثم اليهود ثم الصابئة من
الملل، ثم الجمهية من المتكلمين، والصوفية أو المتصوفة ثم الشيعة والباطنية

= شرح الاشارات للطوسى (١) السر المكتوم ومخاطبة النجوم للرازى.

(١) بعض العرب (٩)، عدنان، ربيعة، مضر (١)، العربية (٣)، بعض العرب قبائل العرب (١)،
إسماعيل (٣)، قحطان (٢).

(٢) مكة (٣)، العراق، حران (٢)، مصر، بيت المقدس (١).

(٣) من رؤساء الفرق الكلامية: سفيان الثوري، سهل السنري، من الصوفية: أبو سليمان الداراني،
الفاضل بن عياض، الكوفي، السرى القسطنطى، للجند، من المترجمين: ثابت بن قرة. من المؤرخين:
الأعشى، الواقدي، جرير، الاضطخري، الواسطى، البلخى. من اللغويين: سيبويه، الزجاج، المبرد.
من المفسرين: مجاهد، ابن عباس، مقاتل. من المحدثين والرواة: الهروي، ابن جريح، الحسن بن
الحسن، عكرمة، الزبيدي، ابن الحجاج، سعد بن خبير، مسلم البطين، ابن أبى طلحة، الجوهري،
معان بن صالح، ابن معاذ، ابن زائدة، المرزبان، مسروق، ابى ابن ابى كعب، ابو الرناد، جابر بن
يزيد، الثعلبي، أبو حاتم، أبو الحسن الميثمي، السجزي، الزنجاني، ابن المنذر، طائوس، محمد بن
اسحق، عبد الله بن زكريا، داود بن علي، الاسود العنسى، ابن الزبير، ابن مسعود، ابن سويد،
مطر الوراق، عمرو بن دينار، عكرمة، الزهري، علي بن الحسين، نعيم بن حماد، عبد الرحمن بن
يزيد، رجاء بن حيوة. من الفقهاء: ابن نعيم، الشيباني، حييش، الضحاك، الأوزاعي، ابن الجوزي،
الشاشي، الليث بن سعد. من الملوك والقواد: خالد بن الوليد، هولاكو، سليمان الفارسي من
النصارى، قس بن ساعدة، يحيى الراهب من الصحابة والخلفاء: عمر بن الخطاب، أبو هريرة (٤)،
أبو بكر، علي بن أبى طالب، عائشة أبو ذر (٣)، من الأئمة الشيعة: موسى بن جعفر، جعفر بن
محمد، أبو سعيد الجفائي، محمد بن إسماعيل، إسماعيل بن جعفر.

(٤) السابق ص ٢٣٤.

والاسماعيلية، ثم الملاحدة والمشركون والكفار، ثم القدرية والزنادقة والمجوس، ثم القرامطة، والهشامية، الضارية، النجارية، الكرامية، والمشاؤون، والمنجمون، والمنافقون، والاثنا عشرية، والعبدية^(١).

وكلهم مزيفون يشير إليهم ابن تيمية بألفاظ الافتعال والتكلف مثل المتفلسفة، المتكلمة، المتصوفة، المتفقهة. وقد استعملت كلها المنطق اليوناني^(٢). وخط الرازي بين علم المنطق والعلوم النبوية وقبله الفلاسفة، الغزالي وابن سينا والرازي والصوفية مثل السهرودي. هذه الفرقة الضالة هي من أتباع ابن سينا بعد أن مزجوا بين الكلام والتصوف^(٣). ما عند اليهود والنصارى أفضل مما عند الفلاسفة وما عند المسلمين أفضل مما عند اليهود والنصارى نظرا لتبديل شريعتهم أو نسخها^(٤). ولا يوجد فلاسفة، للإسلام بل متفلسفة أى خارجون على الاسلام^(٥). وجود الشيء فى الخارج عين ماهيته عند المتكلمين الصفاية على عكس أتباع ارسطو من المتفلسفين المسلمين^(٦). عند أهل السلف العقل غريزة وعند نفاة الطبائع هو مجرد علم^(٧). وقد رفض المتكلمون المتأخرون، أبو المعالى، وأبو حامد، والرازي، والمقدسى أن يكون القياس فى العقليات وجعلوه فى الشرعيات فحسب^(٨).

(١) للفرق الضالة: الصابئة (١٢)، النصارى (٣٠)، اليهود (٢٠)، الجهمية (١٠)، الصوفية (المتصوفة) (٧)، الباطنية، الاسماعيلية، الشيعة (٤)، الملاحدة، المشركون، الكفار (٣)، القدرية، الزنادقة، المجوس (٢)، القرامطة، الهشامية، الضارية، النجارية، الكرامية، المشاؤون، المنجمون، المنافقون، الاثنا عشرية، العبديّة (١).

(٢) الفرق الناجية: الحنفاء (٩)، المسلمون (٥)، أهل السنة والجماعة، أهل الحديث (٤) الفقهاء (٢) النجاة (١) الرد على المنطقيين ص ١٥-١٩/٣١/٤١-٤٧.

(٣) السابق ص ١٠٣-١٠٤.

(٤) السابق ص ١٣٣.

(٥) "وكان يعقوب بن اسحق الكندى فيلسوف الاسلام فى وقته، أعنى الفيلسوف الذى فى الاسلام، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا فى زماننا: وابن سينا من فلاسفة الاسلام فقال: ليس للاسلام فلاسفة"، السابق ص ١٩٩.

(٦) السابق ص ٦٥-٦٨.

(٧) السابق ص ٩٤.

(٨) السابق ص ١١٨-١١٩.

ويضع ابن تيمية المنطق فى قسمة رباعية هى فى الحقيقة ثنائية مزدوجة مرة سلبا ومرة إيجابا على النحو الآتى:

١- التصور لا ينال إلا بالحد.

٢- الحد يفيد العلم بالتصورات.

٣- التصديق لا ينال إلا بالقياس.

٤- القياس يفيد العلم بالتصديقات.

وتختلف هذه القسمة كميا. أكبرها الرابعة وأصغرها الأولى. وتتدرج القسمة من الصغر إلى الكبر من الأولى حتى الرابعة^(١).

فالقسم الأول، التصور لا ينال إلا بالحد ينقصها الدليل. والحاد يحتاج إلى حد قبل أن يبدأ حده، والحد إلى حد إلى ما لا نهاية بحيث تستحيل المعرفة عودا إلى الوراء. كما أن الأمم وأهل العلم والمقالات يعرفون الحدود الأولية دون حدود سابقة عليها مما يدل على استغناء التصورات عن الحدود. ولا يوجد اتفاق على الحدود بين العقلاء ومن ثم ينتفى العلم. ويتعذر التعرف على الذاتيات المقومة للحد إذ يحتاج الحد على الأقل إلى موضوع ومحمول من الكليات الخمس، النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض عام. والتصورات البسيطة لا تحتاج إلى حدود. والمستمع أن لم يكن عارفا من قبل بمعنى الحدود فإنه لن يفهمها، مما يدل على إمكانية المعرفة قبل الحدود. كما أن الحاد يعرف المعانى قبل صياغة الحدود دون حاجة إلى سماعها أو قرأتها من حاد آخر. والانسان قادر بحواسه أو بذهنه على تصور الأمور دونما حاجة إلى حدود وإذا كان الاعتراض على الحدود ممكنا فإن المعارض تصور المعانى قبل صياغة الحدود. ومن التصورات ما يكون بديهيا ليس فى حاجة إلى حد^(٢).

(١) عدد الصفحات: الرابعة (٣٠٠)، الثالثة (١٥٨)، الثانية (٧٦)، الأولى (٧).

(٢) السابق ص ٧-١٤ وينكر هذا البيت من أجل التعبير عن تحصيل الحاصل: أقام يعمل أياما رويته . وشبه الماء بعد الجهد بالماء، السابق ص ١٦٢.

والقسم الثانى، الحد يفيد العلم بالتصورات أيضا غير صحيح^(١). فالحد، مفردا أو مركبا لا يفيد معرفة المحدود لأن الحد مجرد قول الحاد ودعواه دون دليل وخبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم كما هو معروف فى منطق الأصول. ولو حصل تصور المحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد نظرا لإمكانية الاعتراض عليه وتصحيحه. كما أن معرفة المحدود تتوقف على العلم بالمسمى واسمه فقط مما يتطلب معرفة السامع لها. الحد مجرد منبه على ما فى ذهن السامع، وليس معطيا لمعنى. وهو ما اعترف به ابن سينا من أن من الأمور ما هو متصور بذاته. كما اعترف به الغزالي والرازي والسهرودي. وقد يعرف السامع المعنى ويجهل فقط دلالة اللفظ عليه. وتثبت الترجمة أن المترجم يعرف المعنى قبل اللفظ المترجم اليه. ومعرفة الحدود فى الدين معرفة شرعية لا تأتى عن طريق الحدود. والحدود اللفظية أحد أنواع الحدود وليست كلها. كما تتطلب الحدود الاجتهاد والتأويل فى فهم الالفاظ. ويمكن أن تطلب التصورات المفردة، ولكن هذا المطلوب قصد شعورى أى أنه معنى قصدى لم يحصل بالحد.

والفرقة بين الذاتى والعرضى فى الحد تفرقة باطلّة لأنه لا يوجد مقياس للتصنيف بين ما هو ذاتى وما هو عرضى، بين الماهية والوجود حتى مع التفريق بين الذاتى واللازم. واشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعى محض أى علمى تحريبي لا دخل فيه للحد. وهو من عمل الذهن. كما أن اشتراط ذكر الفصول مع التفريق بين الذات واللازم مستحيل. فكلاهما ظنون من عمل الوهم. كما تتوقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات، والذاتيات على ذاتيات أخرى مما يستلزم الدور. ويعطى ابن تيمية أمثلة تطبيقية على استحالة حضور "العلم" و"الخبر" بالحد^(٢).

والقسم الثالث، التصديق لا ينال إلا بالقياس. فالبرهان لا يفيد العلم بشيء من موجودات. البرهان يتعلق بعالم الأذهان وليس بعالم الاعيان. ولا يعلم بالبرهان واجب

(١) بعض العرب (٩)، عدنان، ربيعة، مضر (١)، العربية (٣)، بعض العرب قبائل العرب (١)، إسماعيل (٢)، قحطان (٢).

(٢) السابق ص ٣٢-٨٧ وتأكيذا على التمايز بين عالم الأذهان وعالم الاعيان يذكر هذا البيت:

وانى وانى، ثم انى، واننى . إذا انقطعت نعلى جعلت لها شمعاء السابق ص ١٦٢.

الوجود ولا العقول لأن أشرف الموضوعات لا يمكن الاحاطة به ولا يتحول إلى موضوع منطقي. والعلم الالهي عند الفلاسفة ليس علما بالخالق ولا بالمخلوق بل بموضوعات ذهنية من صنع الوهم. حلها في تحليل الأسماء والأفعال والحروف في كلام العرب^(١). والعلم الرياضي لا تكمل به النفوس وإن ارتاضت به العقول. لذلك حوله إخوان الصفا وفيثاغورس من قبل إلى علم أخلاقي لتطهير النفس وعلاجها بالانسجام والتآلف في العدد والموسيقى والكون. ولا يتم كمال النفس إلا بمعرفة الله مع العمل الصالح وليس بمجرد معرفة الله أو بمجرد حصول علم الفلسفة. ولا يفيد الزهاد أمور كلية واجبة البقاء في الممكنات. فالموضوع من نمط مخالف للمنهج في حين أن طرق الأنبياء في الاستدلال من نفس نوع موضوعها مثل قياس الأولى لإثبات البعث وحشر الأجساد، وقد صاغه الكندي لأول مرة من آية ﴿قُلْ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة^(٢)، لذلك اختلف النظار في الأسماء التي تطلق على الله وعلى العباد. وزعموا أن علم الله يحصل بواسطة القياس. كما يبطل القول بأن الاستدلال لايد فيه من مقدمتين. المنطق مجرد أمر اصطلاحي، وضعه رجل من اليونان خاصا به وبقومه، وليس منطقا للناس جميعا في حين أن تعلم العربية فرض كفاية وليس كالمنطق. وليس الخضر هو أرسطو ولا موسى هو أفلاطون القبطي. ولا يلزم الاستدلال بمقدمتين فقط إلا أهل المنطق. ويدافع ابن تيمية عن الغزالي المتصوف الأشعري لمحاولته التوفيق بين منطق اليونان ومنطق القرآن في ثلاثيته المعروفة، ناقدا محاولاته لإبداع مصطلحات جديدة. والعبارة المنطقية تنسم بالركة والعي. وقد التبست على طائفة لم يتصوروا حقايقه. والاستقراء ليس استدلالا بجزئى على كلى في حين أن قياس التمثيل هو اشتراك الجزأين في علة الحكم. ولا تعلم صحة القياس في قياس الشبه. ويعود الاقترانى والاستثنائى إلى معنى واحد. وقياس التمثيل لا يفيد إلا الظن عند المناطقة بخلاف الاستقراء.

وقد أورد النظار المسلمون إشكالات على قياس التمثيل يمكن الرد عليها. بل إن المنطق لم يفد المتفلسفة في شيء. فحقيقة التوحيد عندهم مجرد عمل ذهني، واحد لا

(١) هذا هو موقف الوضعية ومدرسة التحليل اللغوى في الفلسفة الغربية المعاصرة السابق ص ٨٨-٢٤٦.

يصدر عنه إلا الواحد، يجتمع فيه الخيال والوهم. في حين أن منطق الأصول الذى يقوم على تعليل الأحكام أكثر دقة وموضوعية وعلمًا.

والقسم الرابع، القياس يفيد العلم بالتصورات غير صحيح أيضا^(١). فالقياس المنطقي عديم التأثير في العلم. واستعمال طرق غير فطرية تعذيب للنفس بلا منفعة. وإذا كانت الحقيقة المعتمدة في كل دليل هو اللزوم فإن القياس لا يلزم منه شيء. لذلك لا تتوقف شريعة الإسلام على المنطق مثل العلم بجهة القبلة، واعتبار الجدى قياسا لمعرفة القبلة بدعة. وكل ردود المتكلمين على الفلاسفة قياسا بدع. ويتم المعرفة إجماعا لا قياسا مثل إجماع المسلمين على أن الفلك مستدير وإثباتا للآية ﴿كل في فلك يسبحون﴾. والعلم بالهلال أيضا بالعين المجردة وليس بالحساب وكذلك العلم بطلوع الفجر. أما حساب أن عدد الأفلاك تسعة فلا دليل عليه. كما اختلف النظار في مدة بقاء العالم. وظنوا أن الحوادث جميعها سببها حركات الفلك. تطبيق القياس خارج حدوده إذن هو تكلم بلا علم في الشرعيات وفي العقليات مما يسبب مخاطر جمة. فملك الله تعالى ليس هو عقول الفلاسفة. بالاضافة إلى المعيار المزدوج عند المتفلسفة، القياس في الظاهر والباطنية في الخفاء كما هو الحال عند ابن سينا والعبديين الاسماعيلية. لا يخرج القياس عن كونه من وضع أرسطو ومشركي اليونان وأعداء الأنبياء مثل النمرود بن كنعان عدو إبراهيم، وموسى عدو فرعون. وأصل الشرك ليس فقط في تعظيم القبور بل في عبادة الكواكب وتأليهها. وقد نشأ هذا الشرك في حران، مهد الصابئة. واستمر في النصرانية بعد تحول قسطنطين، في حين أن الأنبياء كلهم مسلمون. أما القياس وبالرغم من صحته لا يستغاد به في علم الموجودات. ولا يتوقف حصول العلم عليه^(٢).

ويفصل ابن تيمية أربعة عشر وجها في نقد هذا القسم الرابع، القياس يفيد العلم بالتصورات. وتذور معظمها على أنه يمكن العلم دون القياس. فأصناف اليقينيات عند المتفلسفة ليس فيها قضية كلية وهي مادة القياس مثل الحسيات، والوجدانيات الباطنة.

(١) السابق ص ٢٤٨-٥٤٥.

(٢) السابق ص ٢٤٨-٣٠٠.

وزعمهم تساوى النفوس هو سبب ضلالهم فى معرفة النبوات. ولا تستعمل القضايا الكلية فى شىء من الموجودات نظرا لتمييز عالم الأذهان وعالم الأعيان. ولا يوجد دليل عند المناطق على حصر أقسام الوجود فى المقولات العشر ولا الموجودات فى الجواهر الخمسة. أما دليل إبراهيم الخليل فانه دليل فطرى ينتقل من الحادث إلى القديم، ومن المتغير إلى الثابت، يجمع بين الحس والعقل. وعالم الغيب ليس هو العالم العقلى عند الفلاسفة بدعوى التنزيه. ويقوم على إثبات المجردات فى الخارج كما يفعل أفلاطون فى المثل، وبالرغم من نقد أرسطو لها. إن أمور الغيب، عند ابن تيمية ثابتة مشهورة لا تحتاج إلى قياس. وكل ما حاوله المتكلمون والفلاسفة أغاليط فى أغاليط، وأقيسة مبنية على قضايا كلية لا علم لهم بها. واعتبار التوحيد واجب الوجود عند الفلاسفة يقوم على افتراض تطابق عالم الأذهان مع عالم الأعيان، وهما عالمان غير متطابقين^(١).

إن المعين المطلوب علمه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها. وقياس الشمول مبناه على قياس التمثيل، والكلى استقراء من الأجزاء. والكليات افتراضات ذهنية وليست احتمالات واقعية على عكس طريقة القرآن فى بيان إمكان المعاد. ولا يفسد الامكان الخارجى بمجرد عدم العلم بالامتناع نظرا للتمييز بين عالم الأذهان وعالم الأعيان. إن أشكال القياس معارضة للفطر وتعاليم الرسل الجامعة للأدلة العقلية والنقلية معا.

ويرجع الاستدلال بالكليات على أفرادها فى المنطق التقليدى إلى الاستدلال بالجلوى على الخفى فى منطق الأصول. وقد تنفع المقدمات الخفية بعض الناس فى المناظرة. وقد اختلفت الفلاسفة فيما بينهم وعظم الاختلاف وكما بين الغزالى فى "المقاصد" و"التهافت" حتى فى فهمهم لواضع المنطق. لذلك رد عليهم أعلام الاسلام مثل النوبختى فى "الآراء والديانات"، وأبطل دعوام فى احتياج النتائج النظرية إلى مقدمتين^(٢).

ولا يدل القياس البرهانى على إثبات الصانع. فعلة الافتقار إلى الصانع تشبيه وإسقاط وحديث إنشائى خالص بناء على قياس الغائب على الشاهد. وجنس

(١) السابق ص ٣٠٠-٣١٥.

(٢) السابق ص ٣١٥-٣٤٣.

القياس في تركيبه ليس دليلا لأنه يقوم على المساواة بين الأشياء، والله متفرد بوجوده ليس كمثله شيء^(١).

والتصور التام للحد الأوسط يغنى عن القياس المنطقي. ويمكن تحويل كل تصور إلى تصديق وكل تصديق إلى تصور مما يجعل القياس مجرد دور منطقي^(٢). ومن الأقيسة ما تكون مقدماته ونتيجته بديهية، مجرد تحصيل حاصل، شكل للفكر دون مضمون^(٣). ومن القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط قياسى بالعقل أو بالتواتر^(٤). والأدلة قاطعة على استواء قياسى الشمول والتمثيل. فالكل يرد إلى الجزئى، والجزئى أصل الكل. وكل قياس فى العالم يمكن رده إلى القياس الإقترانى أى إلى التلازم. ومع ذلك يبطل اقتران العلة بالمعلول فى الزمان لإثبات حدوث العالم، بل هو اقتران ذهنى طبقا للعادة. الميزان العقلى هو المعرفة القطرية للتمائل والاختلاف دون ما حاجة إلى أشكال القياس^(٥).

وليس عند الفلاسفة برهان على علومهم الفلسفية لأن مادة القياس مستمدة من الحسيات والأوليات والمتواترات والمجريات والحدسيات. والعلوم الفلسفية ليست من المجربات. ومع ذلك يمكن الاعتماد على سنن الله فى الكون والتاريخ التى لا تنتقض بحال. والمتواتر عن الأنبياء أعظم من التواتر عن الفلاسفة مما جعل الفلاسفة أجهل خلق الله يرب العالمين^(٦).

ويرد ابن تيمية على ابن سينا والرازى فى القضايا المشهورة، الوهميات، أى الآراء المحمودة من اليقينيّات مع أنها مع اليقينيّات سواء فى الدلالة. فاقترض الفطرة لها واحد دون تمييز بينهما اعتمادا على الماهية أو التلازم أو العقل أو قرن الشبيه بالشبيه

(١) السابق ص ٣٤٤-٣٥١.

(٢) السابق ص ٣٥١-٣٦١.

(٣) السابق ص ٣٦١-٣٦٢.

(٤) السابق ص ٣٦٢-٣٦٤.

(٥) السابق ص ٣٦٤-٣٨٤.

(٦) السابق ص ٣٨٤-٣٩٦.

فالعلم هو القدرة على التعميم، وهذا في قدرة الله وحده أو اقتران العلة بالمعلول فهو أمر ذهني وليس وجوديا أو التضافيف فهو أيضا ذهني أو ضرورة التصديق لوجود الحد الاوسط أو اللازم لأن اللزوميات لا تنتهي أو الضرورة دون الاحتمال أو العلية أو اللزوم الذاتي. فالرازي لا برهان له حتى باثبات استحالة تسلسل اللزوميات. وقد رد ابن سينا على الحكماء في تفريقهم بين الصفات الذاتية واللازمة. لا دليل إذن على أن المشهورات ليست من اليقينيات حتى ولو كانت تعنى الحسن والقبح العقليين. فهناك الميثتون لهما كالمعتزلة، وهناك النافون لهما كالاشاعرة. وهى من اليقينيات الفطرية قبل القياس وصياغة أشكاله. هى من جملة القضايا الواجب قبولها إذ أنها تعبر عن خاصية العقل والفطرة استحسان الحسن واستقباح القبيح. فهى معلومة بالفطرة، من لوازم الإنسانية. وقد رد ابن سينا على نفسه فى قوله بأنها لا تترك بقوى النفس دون أن يعنى ذلك أن العقل بمجرد لا يقضى فيها بشيء. فالوجود كله مبنى على الحق والعدل. فالمنطق ليس فقط منطق عقل بل منطق وجود^(١).

ولا حجة للفلاسفة فى تكذيبهم بأخبار الأنبياء الخارجة على قياسهم^(٢). كما يبطل قولهم إن البرهاني والخطابي والجدلى هى المذكورة فى آية ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى حى أحسن﴾. فالحكمة لفظ عربى وليست لفظا يونانيا كما أن الحكمة، والموعظة الحسنة والجدل لا تعادل البرهان والخطابة والجدل عند المناطقة. الحكمة الإسلامية نتيجة لأخذ الله ميثاق النبيين على الإيمان بمحمد بما فى ذلك الصابئة، دين الحنفاء. أما إيمان الفلاسفة فكإيمان المنافقين والزنادقة واليهود والنصارى، يظهرون غير ما يبطنون، حتى ولو أقرؤا بوجود الصانع والمعاد فالיום الآخر فى القرآن غيره عند الفلاسفة. معتقداتهم ضلال مثل قدم العالم وتأويل الآيات، وخلود الأفلاك والعقول والنفوس. كما ضلوا بنفى علم الله وغيره من الصفات بالرغم من أدلة القرآن والحديث على إثباتها^(٣). أما نفى وجود الجن والملائكة والوحى فهو قول بلا علم^(٤).

(١) السابق ص ٣٩٦-٤٣٧.

(٢) السابق ص ٤٣٧-٤٣٨.

(٣) السابق ص ٤٣٨-٤٦٩.

(٤) السابق ص ٤٦٩-٤٧١.

ولا يفرق منطق الفلاسفة بين الحق والباطل إذ يكتفى بصورة الفكر دون مضمونه بخلاف منطق الأنبياء^(١). ويخطئون عندما يجعلون علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس، وجعل حركة الأفلاك علة تامة للحوادث، والحوادث الماضية منتقشة في النفس الكلية. ولا يلزم علم النفس الكلية بكل ما يحدث من الأمور. ولا يمكن نفي كون الأرواح تلقى الأخبار في نفوس البشر. والملائكة أحياء ناطقون وليست مجرد صور خيالية كما يدعى الفلاسفة. وقد أتت الأخبار المتواترة بمجىء الملائكة في صورة البشر، ونزولهم لنصرة الأنبياء وتأييدهم وبأخبارهم وأدوارهم في الحوار مع الله بعد خلق آدم وعبادتهم وطاعتهم، وحملهم العرش. وبواسطتهم يدمر الله أمر السماء والأرض. وبواسطتهم يحصل العلم في قلوب الأنبياء. وقد احتار الفلكيون، والفلك من العلوم الفلسفية، في أمر الكعبة ومالها من التعظيم والماهية. الصواب من إلهام الملك والخطأ من إلقاء الشيطان. ولا يمكن معرفة الغيب بدون توسط الأنبياء على عكس ما يدعى الغزالي. النبوة ليست جزءا من الفلسفة كما يريد الفلاسفة بل الفلسفة جزء من النبوة كما يريد ابن تيمية. بل إن معيار الولايات عند العارفين هو لزوم الكتاب والسنة وليس الإتيان بالخوارق والمعجزات أو الفناء المذموم، الاتحاد بالله دون الفناء المصمود، الإخلاص لله. شهود الخلق شهود كذبة عند العارفين في حين أن شهود الشرع شهود صادقة عند المؤمنين. وإذا أمكن نفي الشفاعة الشريكية فانه لا يمكن نفي الشفاعة الشرعية الثابتة بالآيات والأحاديث. وتفسير الفلاسفة للشفاعة عن طريق توسط الكواكب والأفلاك أعظم شركا من قول غيرهم. وتوسط البشر عند الحنفاء غير توسط العلويات عند الفلاسفة. والحكمة في إرسال الرسل بشرى إلى البشر وليس إلى الملائكة. والرسول مبلغ للقرآن عن الله وليس محدثا له^(٢).

ب- نقض المنطق. ولما كان من طبيعة المفكر الإسلامي القديم وربما الجديد التكرار فقد كرر ابن تيمية "الرد على المنطقيين" في "نقض المنطق" بصرف النظر عن أسبقية التأليف. وكما كرر الغزالي "محك النظر" من "معيار العلم" وبطريقة أقل إحكاما كذلك أتى "نقض المنطق" أقل إحكاما من "الرد على المنطقيين". غلبت عليه الموضوعات

(١) السابق ص ٤٧١-٤٧٣.

(٢) السابق ص ٤٧٣-٥٤٥.

الكلامية والعقائدية أكثر من الموضوعات المنطقية الفلسفية. الكلام هو الأساس والمنطق هو الفرع. فكثرت فيه الاستطرادات والخروج على الموضوع.

وغلِب على الكلام العقائد السلفية عند الفقهاء وأئمة المذاهب وعلماء الحديث وأهل السلف. فأصبح الفقهاء هم العلماء، الفلاسفة والمناطق، الحكماء والمتكلمون. ومن الفقهاء يتصدر الحنابلة والإمام أحمد ثم الشافعي والشافعية ثم مالك والمالكية ثم أبو حنيفة والحنفية مما يدل على سيادة الفقه الحنبلي.

ويخلو الكتاب من الأبواب والفصول التي تنظم في بنية محكمة. ولا يذكر إلا ثلاثة فصول دون ترقيم^(١). الأول في الصفات والثاني في المنطق والثالث في القياس.

وبقدر حضور الإلهيات بتعبير الفلاسفة تغيب الطبيعيات. فإله موضوع مستقل بنفسه دون حاجة إلى العالم بعد أن سقط من الوعي الفلسفي ومن الممارسة التاريخية في آخر الفترة الأولى، القرن الثامن، من تطور الحضارة الإسلامية.

وهي فتوى فقهية ردا على سائل عن مذهب السلف في الاعتقاد ومقارنته بمذهب المتأخرين مما يتضمن تصورا منهارا للتاريخ، من الوحدة إلى الفرقة، ومن النجاة إلى الهلاك، وعن المنطق هل هو فرض كفاية؟^(٢). كما أنه سؤال يتضمن الإقصاء والاستبعاد، وتصويب فريق واحد وتخطئه باقي الفرق. سؤال يفترض أن الحقيقة واحدة وليست متعددة. لذلك أتت الإجابة أن الصواب في جانب الفقهاء من أهل السنة والحديث والضلال من جانب المتكلمين والفلاسفة والصوفية، الكفرة الزنادقة الملاحدة. فالفتوى أولا

(١) فصل: في الصفات وبيان الحق في الآيات والنفي، نقض المنطق ص ١٣٥-١٥٥.

فصل : المنطق وفساده واشتماله على دعاوى باطلة، السابق ص ١٥٥-٢٠٠.

فصل: في القياس، السابق ص ٢٠٠-٢١١.

(٢) مسألة: ما قولكم في مذهب السلف في الاعتقاد، ومذهب غيرهم من المتأخرين؟ ما الصواب منهما، وما تتحلوه أنتم من المذهبين؟ وفي أهل الحديث: هل أنتم أولى بالصواب من غيرهم؟ وهل هم المرادون بالفرقة الناجية؟ وهل حدث بعدهم علوم جهلوا وعلمها غيرهم؟ وما تقولون في المنطق؟ وهل من قال إنه فرض كفاية مصيب أم مخطئ؟ السابق ص ١، الرد الكلامي، السابق ص ١-١٥٥، الرد المنطقي ص ١٥٥-٢١١.

فى علم الكلام ثم ثانيا فى علم المنطق. لذلك غلبت عقائد الفرق على كتب المنطق بالرغم من أن العنوان لا يشير إلا إلى المنطق ويستغرق الرد الكلامى ثلاثة أرباع الكتاب.

لذلك يشير ابن تيمية إلى الفرق بين المتقدمين والمتأخرين، بين الأوائل والأواخر، فالحق مع السلف والباطل عند السلف فى تصور أيضا منها للتاريخ من السنة إلى البدعة كما هو الحال عند السائل^(١).

ومع أن الكتاب فى "نقض المنطق" أى فى نقد اليونان إلا أن الموروث غلب على الوائد بطريقة واضحة. ويتصدر الموروث الأصولى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية^(٢). وتكثر الآيات والأحاديث على عادة الفقهاء وكان النص حجة بذاته دون تعقيل أو تنظير أو برهان حتى أن "نقض المنطق" يبدو وكأنه مجموعة من الآيات والأحاديث المتراسة، مجموعة أو متفرقة، اعتمادا على حجة السلطة وليس حجة العقل^(٣). ويأتى الشعر كرسيد أول وأخير للثقافة الإسلامية منذ نشأتها حتى نهايتها فى الفترة الأولى بما فى ذلك شعر الندم على الفكر والجهد^(٤). وقد تمت صياغة المقولات العشرة شعرا.

والقرآن له مستويات ثلاثة لترجمة معانيه وتفسيرها. الأول ترجمة مجرد اللفظ مثل نقل اللفظ بلفظ مرادف، وهو نافع للبعض الذى يقتنع ويكتفى بتفسير العبارة وهو ما يريده العامة. والثانى ترجمة المعنى وبيانه وكيفية تصويره لمزيد من التفهيم، وهو ما لا يقدر عليه إلا الخاصة. والثالث التحقق من صحة هذا المعانى وإيجاد الأدلة عليها العقلية

(١) السابق ص ٢٦.

(٢) القرآن (٢٣٠)، الحديث (٨٠).

(٣) نقض المنطق ١٠٢-١٠٤.

(٤) شعر الخطابى، نقض المنطق ص ٢٦/٦١-٦٢/١١٨ مثل قول الرازى:

نهاية أقدم العقول عقل	:	وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا فى وحشة من جسوننا	:	وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستقد من بحثنا طول عمرنا	:	سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
لعمرى لقد طغت المعاهد كلها	:	وسيرت طرفى بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر	:	على ثفن أو قارعا سن نادم.

والتجريبية، وهو مستوى العالم الخارجى الذى لا يقدر عليه إلا خاصة الخاصة^(١).

ومن الأنبياء يتصدر نوح ثم موسى ثم هارون ولقمان ودواد وسليمان والمسيح. ثم يذكر بنو آدم، البشر جميعا نسبة لآدم^(٢).

ثم يتصدر الفقهاء والمتكلمون. ومن الفقهاء يتصدر الأئمة الأربعة أحمد بن حنبل والحنابلة ثم مالك ثم الشافعى ثم أبو حنيفة ثم الأوزاعى والثورى مما يدل على حضور مذهبيهما فى التاريخ ثم باقى الفقهاء تباعا^(٣).

ومن المتكلمين يتصدر ابن كلاب والكلابية ممثل أهل السنة فى الصفات ثم الأشعرى والاسفرائينى والغزالى ثم الجوينى والرازى ثم الباقلانى من كبار الأشعرية^(٤). ثم يتوالى الفقهاء والمتكلمون والأصوليون تباعا مع صعوبة الفصل بينهما بالمنات مع تفاوت فى الأهمية^(٥). ومن الخلفاء والصحابة والتابعين، يروى عن أبى هريرة ثم عن

(١) نقض المنطق ص ٩٧-٩٨/

المقولات العشرة: زيد الطويل الاسود ابن ملك .: فى داره بالأمس كان يتكىء

بيده سيف نضاه فانتضى .: فهذه عشر مقولات سواء، السابق ص ١٦٨.

(٢) نوح (٤)، موسى (٣)، هارون ولقمان، داود، سليمان، المسيح (١). بنو آدم (٣).

(٣) الفقهاء: أحمد بن حنبل والحنابلة (٣٥)، مالك والمالكية (٢٠)، الشافعى والشافعية (١٨)، أبو حنيفة والحنفية

(٧)، الأوزاعى، الثورى (٦)، المتكلمون، ابن كلاب والكلابية (٢٤)، الغزالى، الاسفرائينى (١٦).

(٤) المتكلمون: ابن كلاب والكلابية (٢٤)، الأشعرى، الاسفرائينى، الغزالى (١٦)، الجوينى (١٢)،

الرازى (١٠)، الباقلانى (٦).

(٥) الشيوخان، ابن العربى، الليث بن سعد (٤)، البيهقى، ابن قتيبة، ابن الجوزى، اسحق الشيرازى، العز بن

عبد السلام، ابن حزم، ابن الصلاح (٣)، الحسن البصرى، ابن عساكر، الدمشقى، الهمذانى، المقدسى،

الأمدى، السلمى، محمد بن اسماعيل، اسحق أبو على، ابو الفرج، ابن عقيل، الكرجى، ابو الفرج سفيان

بن عيينة، عبد الله بن المبارك، اسحق بن راهويه، الشهرستانى (٢)، النظام، الصابونى، أبو هاشم، أبو

على، الربيع بن سفيان، سحنون، الحميدى، يحيى بن يحيى، الزهرى، الرازى، البن الخطيب، قتادة، ابن

فورق، ميمون القداح، اللباجى، النعمانى الحنفى، ابن عمر، اليملى، ابن أبى سرح، أبو عيسى الوراق،

النوبختى، المرغينانى، البيان، النولوى، أبو حاتم، أبو زرعة، الحاكم، هشكير، الزاغونى، رزق الله،

أبو بكر عبد العزيز المازرى، الخضرى، أبو زرعة، الحافظ ابن سيرين، هشام بن عبد الحكم، أبى بن

ابى كعب، سلمان الفارسى ابن الدرداء، أبو الدرداء، حنيفة بن اليمان، أسد بن خضير، سعد بن عباد،

عياد بن بشر، سالم مولى أبى حنيفة، سعد بن معاذ، عبادة الصامت، الأصبهانى، الايكى، =

عائشة وعمر ثم علي^(١).

ويتوارى الفلاسفة أمام الفقهاء. ومع ذلك فمن الفلاسفة يتصدر ابن سينا. وبالرغم من إنكاره النبوة وجعلها تخيلا إلا أنه أقر الشريعة العملية والواجبات الناموسية. ويقر ابن سينا أنه "اتفق فلاسفة العالم على أنه لم يقرع العالم ناموس أفضل من هذا الناموس المحمدي". كما ينتقص ابن سينا من قدر الصحابة ويعلى من شأن الحكماء عليهم. أما ابن رشد فإنه ينكر الصفات خوفا من التشبيه^(٢).

ومن الصوفية يتصدر القشيري ثم ابن عربي وابن سبعين وابن القارض والسهورودي^(٣). فابن عربي يفسر الآيات تفسيراً رمزياً مثل قول نوح ﴿اغفر لي ولوالدي﴾ أى العقل والطبيعة^(٤). ويرفع ابن عربي الولاية على حساب النبوة.

وتهمة الفلاسفة إنكار النبوة أو تأويلها أو تجهيل الأنبياء. ويثبت الفلاسفة ذلك عن طريق القسمة. فاما أن يعلم الرسل الحقائق أولاً يعلموها، وإن علموها إما يبينوها أو لا يبينوها وإن يبينوها فاما للخاصة أو للعامة^(٥). وهو قول الفارابي وابن سينا وكل حذاق الفلاسفة. فعند الفارابي النبوة جودة تخيل الأمور المعقولة في الصور المحسوسة. وعند ابن سينا أنه ما كان يحكى لموسى ولا لمحمد أن يبين كل منهما لأمتة، فظاظ العبرانيين أو جفاة العرب، الحقائق على ما هى عليه. وهو ما أقره الغزالي والرازي أيضاً والباطنية

= كعب الأحبار، عبد الله بن عمرو، ابن هشام، خراعة، دحية الكلبي، ابن مجاهد، الباهلي، اللبان، ابن شاذان (١).

(١) أبو هريرة، ابن عباس، معاذ بن جبل (٤)، عائشة، عمر (٣)، علي، أبو بكر (٢) عبد الله بن الزبير، جعفر الصادق، معاوية، عثمان، أبو ذؤ الغفاري (٣).

(٢) ابن سينا (١٠)، الفارابي (٢)، الكندي، ابن رشد، نقض المنطق ص ١٣٤.

(٣) القشيري (٤)، ابن عربي، ابن سبعين، ابن القارض، السهروردي (١) يقول ابن عربي: مقام النبوة في برزخ .. فريق الرسول ودون الوالى، نقض المنطق ص ١٤٠-١٤١.

(٤) نقض المنطق ص ٨٤-٨٧.

(٥) وتلخيص النكتة أن الرسل إما أنهم علموا الحقائق الخيرية والطلبية أو لم يعلموها. وإذا علموها فاما أنه كان يمكنهم بيانها بالكلام والكتاب أو لا يمكنهم ذلك. وإذا أمكنهم ذلك البيان فلما أن يمكن للعامة وللخاصة أو للخاصة فقط، السابق ص ٨٣/١٣١.

والاتحادية والقرامطة وإخوان الصفا. الفلاسفة أنبياء صغار، والأنبياء فلاسفة كبار. الفلاسفة أعلم من الأنبياء فى الأمور العلمية الصرفة، ولكنهم مثل الأنبياء فى الأمور العملية الأخلاقية.

وتذكر أسماء عديد من المؤلفات كلها من الموروث ولا شئ منها من الموافد. ويتصدر بطبيعة الحال الصحيحان ثم مؤلفات الغزالي ثم رسالة عبدوس إلى أحمد والفصوص وعنقاء مغرب لابن عربى، ورسائل إخوان الصفا والمثناء ثم الفصل لابن حزم، والدقائق للباقلانى، وعبادة الكواكب والأصنام للرازى، والرد على الزنادقة والجهمية لأحمد بن حنبل، وبداية الهداية لعمر بن عبد السلام، والفصول عن الأئمة والفحول للكرجى، والجفر عن حوادث التاريخ وسقوط الممالك. ويذكر أحيانا بعنوان "الجفر والحدثان" عن التنبؤ بالمستقبل وفلسفة التاريخ. فالغالب عليها علم الكلام أو علم الحديث أو علوم الفقه وليس علوم المنطق والحكمة^(١).

ومن الملل والفرق والطوائف الفلاسفة والمتفلسفة والحكماء ثم ابن كلاب والكلابية ثم المتكلمون وأهل الكلام والمتكلمة ثم أهل السلف وأهل الإثبات وأهل الحديث وأهل السنة والجماعة، ثم الصابئة والرافضة، ثم الجهمية، ثم اليهود ثم النصارى، ثم الشيعة والمتشيعه. ثم الخوارج والباطنية والصوفية والقرامطة وأهل الأهواء والاتحادية والقدرية والاسماعيلية وفرقها. وكلها باستثناء أهل السنة والجماعة من الملاحدة والكفرة والزنادقة^(٢). وواضح أثر حديث الفرقة الناجية على كتابة التاريخ والوعى بالفرق

(١) الصحيحان، الغزالي: المضمون به على غير أهلها(٤)، الأربعين، منهاج القاصدين، الأحياء، إلجام العوام عن علم الكلام(١) الدقائق للباقلانى، رسائل إخوان الصفا، المثناء (٢). الفصل لابن حزم، عبادة الكواكب والأصنام للرازى، الرد على الزنادقة والجهمية لأحمد بن حنبل، بداية الهداية لعمر بن عبد السلام، مختلف الحديث لابن قتيبة، الفضول عن الأئمة والفحول للكرجى، والجفر (نص مجهول المؤلف عن فلسفة التاريخ)، البطاقة لابن الحلّى، الجداول فى الهلاك والنفث عن جعفر وكثير من تفسير القرآن.

(٢) الفلاسفة، المتفلسفة، الحكماء (٢٥)، ابن كلاب والكلابية (٢٤)، المعتزلة (٢٢)، أهل السلف (٢٠)، المتكلمون، أهل الكلام، المتكلمة (١١)، الصابئة، الرافضة (١٥)، الجهمية (١١)، اليهود (١٠)، النصارى، أهل الحديث (٨)، الشيعة، المتشيعه (٧)، المشركون، الخوارج، الملاحدة، =

والطوائف. ويصدر الحكم الشرعى على الملاحدة والزنادقة والكفرة بالقتل^(١). وقد اتبعوا جميعا ثلاثة طرق: التخيل والتأويل والتجهيل، تخيل النبوة، وتأويل النصوص، وتجهيل الرسول، وضرورة وجود إمامة أو ولاية لظهار ما بطن منها^(٢).

ومن البيئة الجغرافية والتاريخية المحلية تذكر الشام ثم العراق ثم مصر والهند وخراسان^(٣). ومن التاريخ الاسلامى يذكر السلاجقة ثم المتوكل ثم دولة المهدي ومحمود بن سبكتكين والمتوكل ثم دولة المهدي، وبنو بويه، ونور الدين محمود، والمعتضد، والرشد^(٤).

أما الوافد فانه لا يكاد يذكر مع أنه موضوع النقض، المنطق اليونانى. ويتصدر أرسطو واضع المنطق وأحيانا المعلم الأول ثم ذو القرنين وهل هو الاسكندر المقدونى أو غيره ثم أفلاطون ثم فيثاغورس وسقراط^(٥). وكلهم تلاميذ الأنبياء. فقد سافر هؤلاء الأساطين الأوائل إلى بلاد الشام وتعلموا من داود وسليمان باستثناء أرسطو الذى لم يسافر إلى أرض الأنبياء ولكنه تعلم من الصابئة والصابئية الصحيحة. وموسى هو أفلاطون القبطى بالرغم مما بينهما من ثمانية قرون. وهو الذى تزوج موسى ابنته والذى يسميه الناس شعيب. وأرسطو هو الخضر عند الفلاسفة. ويعترض الفقهاء على هذا الخلط مع أنها قراءة الآخر من منظور الأنا، وإعادة بناء الوافد داخل الموروث. وذو القرنين فى القرآن ليس هو الاسكندر المقدونى عند الفقهاء لأن ذى القرنين كان موحدًا والاسكندر

= الباطنية (٥)، الصوفية، ابن كرام والكرامية، الفقهاء (٤)، القرامطة، أهل الأهواء، الاتحادية، الحشوية، القدرية، الزنادقة (٢)، الحزمية، الكفار، أهل الكتاب، المجوس، الاسماعيلية، الزيدية، النصيرية، الوقتية (١).

(١) ويستند ابن تيمية إلى واقعة عيد الله بن أبى سرح كاتب الوحي الذى ارتد ولحق بالمشرىكين فأهدر النبى دمه عام الفتح ثم أتى إلى عثمان فبايعه على الإسلام، السابق ص ٤٦.

(٢) السابق ص ٥٦-٥٧.

(٣) الشام (٤)، العراق (٢)، مصر، الهند، خراسان (١).

(٤) السلاجقة (٣)، المتوكل، محمود بن سبكتكين (٢)، دولة الهذلى، المهاجرون، بنو بويه، نور الدين محمود، المعتضد، الرشد (١).

(٥) أرسطو، المعلم الأول (١٩)، ذو القرنين، الاسكندر (٥)، أفلاطون (٢)، فيثاغورس، سقراط (١)، المنطق اليونانى، يونان (١).

المقدونى كان مشركا. وعند الفلاسفة الاسكندر موحد بالله قام بالفتوحات لنشر رسالة التوحيد التى تعلمها من أرسطو. وسيرة الاسكندر مثل سيرة محمد الفتح بعد توحيد شبه الجزيرة العربية لمحمد، والفتح بعد توحيد بلاد اليونان للاسكندر والانتشار شرقا إلى فارس وأواسط آسيا^(١).

ونتكرر حجج نقض المنطق فى قسمته الرباعية من "الرد على المنطقيين" بداية برفض أن يكون تعلم المنطق فرض كفاية وأن من لا منطق له فلا ثقة بعلمه^(٢). إذ قد يحصل العلم بدون المنطق. فالأقيسة عند الحكماء خمسة: البرهاني والخطابي والجدلى والشعرى والمغلطى السوفسطائى. وطبقوا التخيل على النبوة. والمشهورات جزء من مادة الأقيسة وكذلك مقدمات الخصوم مما يجعله أقرب إلى الظن منه إلى اليقين، والفطرة تكذبه. ومن يصدق بعلوم الأنبياء يجعلها حدسية من أوليات العقول. أراد الحكماء إدخال النبوة فى المنطق لتوحيد الوافد والموروث وأراد الفقهاء إخراج المنطق من النبوة حتى تطل النبوة منطق المسلمين ضد منطق اليونان. وقد فشلت محاولة السهروردى فى التقريب بين المنطقيين فى "حكمة الاشراق".

يستطيع الإنسان أن يعلم دون القياسات المنطقية، دون المقولات العشر والحدود، وقد تمت صياغة العلوم الدينية دون حاجة إلى منطق حتى قبل أن يعرب المنطق اليونانى. إنما استعمله أهل الكفر. والحق فى الالهيات قليل. وأغلبها فى الأذهان وليس فى الأعيان. والضلال مثل اليهود والنصارى والرافضة لاضلال الناس عن الحق.

استعمل الأوائل المنطق استعمالا حسنا فأفادوا الدين، وأصاغوه عربيا بعقول المسلمين، فوصلوا إلى كمال الإحاطة. ثم انحرف المتأخرون وضلوا وتركوا النبوة. وقد وضع المعلم الأول المنطق لمبتدعة الصابئة. وهى قسمان نظرية وعملية. النظرية مثل الحساب والرياضة، والعملية مثل إصلاح الخلق والمنزل والمدينة. قبل النبوة كان للمنطق فائدة، وبعدها أصبحت هى منطق المؤمنين. ولا يحتاج الإيمان بتوحيد الله وبرسله وباليوم

(١) نقض المنطق ص ١١٢-١١٣/١٣١-١٣٢.

(٢) السابق ص ١٥٥-١٨٢.

الآخر، وهي أمور متلازمة إلى المنطق^(١).

ويكرر ابن تيمية نقده للقسمة الأولى في المنطق، أن الحدود تفيد التصورات في ستة عشر وجها. فالتصور البيهقي لا يحتاج إلى حد. ولا يوجد اتفاق حتى الآن على حد من الحدود. والمتكلمون بها قليلون. وقد أتى الله بنى آدم بالحس الظاهر والباطن عنها. والحدود أقوال كلية يحتاج كل منها إلى حد فيستحيل العلم ويلزم الدور. والحد لا يفهمه السامع إلا إذا عرف معناه مسبقا دون حد. كما أنه يصعب التمييز بين الجنس القريب والفصل البعيد ليتم الحد. والأذهان تختلف فيما بينها بين الناس، ولا يوجد ذهن نمطي واحد لكل البشر. ويصعب إدراج كل الجزئيات داخل الحد الواحد. كلما قلت الجزئيات كان التمييز أسهل والحد أصغر. وكلما زادت الجزئيات كان التمييز أصعب والحد أشمل. ولا اشتراك في الجزئيات. ولما علم الله آدم الاسماء كلها فان ذلك يعنى أن الحدود الأولى توقيفية. فهو نقد عقلي خالص باستثناء النقد الأخير الذي يعتمد على النقل.

أما القياس المنطقي فانه معروف من القياس الفقهي، كل مسكر خمر، وكل خمر حرام. والقياس المنطقي لا يفيد إلا بكلية موجبة وحد أوسط وجزئية موجبة فلا ينتج عن سالبتان أو جزئيتان. ولا تعلم الأمور في الخارج إلا القياس التمثيلي، قياس الجزء على الجزء. وإذا لزمت الكلية فانه تكون معلومة بطريق آخر غير القياس وإلا لزم الدور. فهناك علوم حاصلة في الذهن دون القياس. أما مادة القياس، الأوليات والحسيات والتجريبيات فهي يقينية بذاتها دون قياس^(٢).

والخلاصة المشتركة بين "الرد على المنطقيين" و"نقض المنطق":

١- إنكار المنطق كلية واعتبار النبوة بديلا عنه، ورفض كل محاولة للعقل ذاته أن يضع قواعد للفكر، والعقل أساس النقل حتى لا ينغلق العقل على نفسه، ويصبح الفكر ذاتا وموضعا في آن واحد، والبقاء في عالم الأذهان دون الخروج إلى عالم الأعيان.

(١) السابق ص ١٨٢-٢٠٠.

(٢) السابق ص ٢٠٠-٢٠٩.

٢- ليس لليونان ولا للمعلم الأول أى فضل بالمرة. فالتناس كانت تفكر قبله وبعده دون حاجة إلى منطق. وهو منطق خاص مرتبط باليونان لغة وثقافة ودينا. بل إن الجيد فيه أخذ اليونان من الأنبياء بعد قدومهم إلى الشام. فالنبوة أصل العلم ولوعلم آدم الأسماء كلها الحدود توقيف.

٣- القسوة على الحكماء واتهام الفلاسفة بالكفر والالحاد والزندقة وما يستوجب ذلك من حكم شرعى بالردة والقتل ونسبة الكفر إليهم مع أن غرضهم كان تنزيه الذات، والبعد عن التجسيم فى أمور المعاد، وجعل الدين متفقا مع العقل باسم الدين، والوصول إلى دين العقلاء.

٤- وضع النبوة والمنطق على طرفى نقيض إما ... أو. النبوة تغنى عن المنطق، والمنطق بديل عن النبوة. مع أن الوحي والعقل نظامان متماهيان. ويصدق كلاهما فى الطبيعة. النبوة بلا منطق مجرد حدس بلا برهان يتحول إلى إيمان أعمى. والمنطق بلا نبوة مجرد برهان بلا حدس، والانتهاى إلى التجريد والصورية.

٥- جعل المنطق مسؤولا عن أخطاء الإلهيات تحميل المنطق مالا يمكن حمله. بل لقد اعترف الغزالى أن منطق الفلاسفة منطق صائب. إنما الخطأ فى الإلهيات. المنطق آلة للعلوم كلها، ومن لا منطق له لا ثقة بعلمه. المنطق مجرد وسيلة وليس غاية، منهج وليس موضوعا.

٦- الجانب الهدمى فى المنطق أكبر من الجانب الإيجابى. إذ من السهل نقد المنطق الصورى ولكن من الصعب إيجاد منطق بديل، منطق علمى يقوم على الملاحظة والتجربة. وهو ما حاوله الأصوليون فى القياس الشرعى، باستثناء قياس الأولى منذ الكندى.

٧- بناء المنطق البديل على أسس غيبية مثل الميثاق الذى عقده الله مع بنى آدم فى عهد "ألت" كما يقول الصوفية عندما تشهدهم على أنفسهم "ألت بربكم قالوا بلى". وقد لا يحتاج المنطق الأصولى هذا الأساس إذ كانت له مقوماته الذاتية وصدقه الداخلى.

٨- إدخال الشيطان كعامل فى التعرف على أسباب الخطأ فى القياس المغالطى. فالسفسطة لها قوانينها فى نوع المقدمات وطرق انتاجها واستنباط النتائج. مازال المنطق البديل نوعا من الالهيات وغير منفصل عنها.

٩- هناك تطور فى المنطق من الأوائل إلى الأواخر، ومن المتقدمين إلى المتأخرين. وهو تطور سلبى، من اليقين إلى الظن، ومن الصواب إلى الخطأ، ومن الوحدة إلى الفرقة طبقا للتصور العام للتاريخ، من الأفضل إلى الأقل فضلا، ومن الأكمل إلى الأقل كمالا.

١٠- والسؤال الآن: إذا كان نقد المنطق القديم قد أفسح المجال لإقامة منطق جديد فلماذا ينهار التاريخ من الأفضل إلى الأسوء ويتقدم من الحالة الراهنة للنقد السلبى إلى حالة قادمة لمنطق إيجابى بديل، من المنطق الصورى إلى المنطق الشعورى حتى ينشأ العلم فى النفس من جديد، ويشق طريقا ثالثا بين العقل القديم والمادة المعاصرة؟

الفصل الثانى الطبيعيات والإلهيات

أولاً: علمان أم علم واحد؟

إذا كانت الحكمة ثلاثة طبقاً للقسمة التقليدية عند ابن سينا فى موسوعاته الثلاث وكان المنطق آلة للعلم ومقدمة للعلوم كلها تبقى حكمتان الطبيعية والإلهية. والسؤال هو هل هما علمان أم علم واحد؟ فى الظاهر علمان وإلا لما انقسمت الحكمة إلى حكمة طبيعية وحكمة إلهية ولما انقسم العلم إلى علم طبيعى وعلم إلهى عند إخوان الصفا فى قسمتهم الرباعية وعند ابن سينا فى قسمته الثلاثية.

والحقيقة أنهما علم واحد فى اللغة والمفاهيم والتصورات والموضوعات والرؤى جعلهما الفارابى فى إحصاء العلوم علماً واحداً، العلم الرابع فى قسمته الخماسية، العلم الطبيعى والإلهى بعد اللسان والرياضيات والمنطق وقبل العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام. كما وضع ذلك عند الكندى فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى حيث تبدأ بالطبيعيات وتنتهى إلى الإلهيات. والمدقق فى مجموع الرسائل الطبيعية والرسائل الفلسفية يجد الاتفاق بينهما فى الموضوعات وإن اختلفت الرؤى، مرة إلى أسفل ومرة إلى أعلى. فالطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل. والإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى^(١). هى إلهيات طبيعية أو طبيعيات إلهية، وليست طبيعيات طبيعية تضع قواعد العلم الطبيعى دون أن تقلبه إلى طبيعيات إلهية أو تحاول الإلهيات وضع الهيات فتأتى طبيعيات قياساً للغائب على الشاهد. والربط بين الحكمتين بحرف العطف "و" أفضل من جعل الطبيعيات موصفاً والإلهيات صفة. فالطبيعيات لا توصف بالإلهيات أو جعل الإلهيات موصوفاً والطبيعيات صفة لأن الإلهيات اغتراب الطبيعيات. ولا يمكن للفرع أن يكون موصوفاً وأن يكون الأصل صفة.

(١) أثرت تجاوز القسمة التقليدية الحكمة إلى طبيعية وإلهية استمراراً لتقليد الكندى والفارابى وإخوان الصفا بالرغم من فصل ابن سينا بينهما وبالرغم من طول الفصل.

هو خطاب واحد بلغته ومصطلحاته وقسمته وثنائياته وموضوعاته مثل الجوهر والعرض، العلة والمعلول، الزمان والمكان، الكم والكيف، الصورة والمادة، الحركة والسكون. يشير طرف إلى الطبيعة مثل العرض والمعلول والمكان والكم والمادة والحركة، وهو الطرف الأضعف. ويشير الطرف الثانى إلى ما بعد الطبيعة بلغة الوافد أو الإلهيات بلغة الموروث إلى الجوهر والعلة والزمان والكيف والصورة والسكون وهو الطرف الأقوى. وهى مفاهيم متضاربة، يحيل كل طرف إلى الآخر، مثل الصغير والكبير، الأعلى والأدنى، الأب والابن، السيد والعبد، النفس والبدن. لا يذكر طرف إلا ويذكر الطرف الثانى ضرورة طبقا لمفهوم الالتزام فى منطق الألفاظ. إذا استعملت لغة التناهى فهى الطبيعيات، وإذا استعملت لغة اللاتناهى كانت الإلهيات. هو خطاب واحد، مرة إلى الحد الأدنى فهى الطبيعيات، ومرة إلى الحد الأقصى فهى الإلهيات. وهما علم واحد عن طريق النفى المتبادل. فكل إثبات لصفات الطبيعة هو نفى لها فى الإلهيات. وكل إثبات لصفات الإلهيات هو نفى لها فى الطبيعة. وما أسهل فى المنطق من قلب النفى إلى إثبات والإثبات إلى نفى فى القضايا الكلية. إثبات الصفات الطبيعية. ونفيها عن الله بدافع التنزيه، وإثبات الصفات الالهية ونفيها عن الطبيعة بدافع التعظيم والاحلال. الأول منطق الواقع والثانى منطق المثال.

وهما علم واحد ليس فقط على المستوى المعرفى اللغوى المنطقى بل أيضا على المستوى الموضوعى الأنطولوجى إذ لا يمكن وجود الطبيعيات دون إحالتها فى أحد مراحل العلم الطبيعى إلى إلهيات. فهى مخلوقات تحيل إلى خالق، ونتيجة تتطلب مقدمة، وفرع له أصل، ومعلول له علة. لذلك ارتبط الاسمان باسم واحد، الطبيعة وما بعد الطبيعة. فالطبيعة حد أوسط بينهما. لذلك كانت الطبيعيات مقدمة للإلهيات فى علم الكلام. والأدلة على وجود الله تكثير فى الطبيعة، فى الجوهر والعرض، والجزء الذى لا يتجزأ، والحادث والقديم، والممكن والواجب، البداية بالشاهد قبل الغائب، وبالطبيعة قبل ما بعد الطبيعة وهو ما حدث أيضا فى علوم الحكمة عندما تتقدم الحكمة الطبيعية الحكمة الالهية، الطريق صاعد وليس نازلا، والبداية بالجزئى قبل الكلى، وبالمحسوس قبل المعقول.

وإذا تم القفز إلى الإلهيات مباشرة فانه لا يمكن الحديث عن الله وصفاته وأفعاله دون الحديث عن الطبيعيات. فالعلم والكلام للبشر عن طريق الوحي ورسالات الأنبياء.

وهو علم حسى تجريبى عن طريق السمع والبصر. ولا يمكن الحديث عن الخالق دون المخلوق وعن الله دون العالم وإلا فما معنى الخلق أو الفيض أو حتى القدم واشتراك الله والعالم فى صفة القدم. فاثبات الخالق إثبات للمخلوق كما أن إثبات المخلوق إثبات للخالق. وهذا واضح أيضا فى نظرية الفيض خاصة وصدور العقل عن الواحد، والنفس عن العقل، والمادة عن النفس. فلا يرتبط العلمان عن طريق الدلالة كما هو الحال فى نظرية الخلق بل عن طريق مراتب الوجود. الخلاف بين العلمين اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع.

وهما علم واحد نظرا لوجود العناصر المتوسطة بينهما فى مراتب الوجود مثل عالم الافلاك والأجرام السماوية الذى أصبح موضوع علم أحكام النجوم والذى رفضه الكندى والفارابى وقبله إخوان الصفا. هى العوالم العلوية التى تشارك العالم والله فى أن واحد. تشارك العالم فى المادة والحركة وتشارك الله فى الصورة والثبات. كما أن الإنسان وجود متوسط بين العلمين. فهو باليدن جزء من الطبيعيات، وبالنفس جزء من الإلهيات عن طريق الاتصال بالعقل الفعال. النفس مجموع القوى الحيوية النباتية والحيوانية، موضوع للعلم الطبيعى. والنفس مجموع القوى الناطقة جزء من العلم الإلهى. وتلك ميزة إخوان الصفا والفارابى فى وضع رؤية إنسانية عامة لعلوم الحكمة. فغاية الإنسان الكمال عند القدماء والمحدثين، الاكتمال والتحقيق، ليس فى السماء فقط بل على الأرض أيضا، فى الأخلاق والسياسة، فى الفرد والمجتمع. الكمال هو تحقيق الخيرات والفضائل والحسنات، واستبعاد الشرور والنقائص والسيئات. والسبيل إلى ذلك ليس فقط المعارف العقلية، التأملية الاستبطانية بل أيضا المشاهدات الحسية والمعرفة الإحصائية بالواقع الاجتماعى والسياسى. ليست السعادة والشفاء فقط ما أعدته الفطرة بل ما اكتسبه الإنسان من نفسه ومن الأوضاع الاجتماعية. لا يوجد سعيدا بالفطرة أو شقيا بالفطرة كما هو الحال فى العقائد الأشعرية المتأخرة، "السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه". بل هناك جهد وعمل وكد وسعى متواصل فى العالم. السعادة والشفاء فى النهاية وليست فى البداية.

ويربط المنطق بين العلمين، الطبيعى والإلهى، فالمقولات الطبيعية أو الإلهية إنما تصدر من العقل، والعقل إحدى قوى النفس، والنفس عالم الشعور. عالم الأذهان

هو مصدر عالم الأعيان الذى ينقسم بدوره إلى عالمين، العالم المحسوس والعالم المعقول، فالنفس أو العقل عند الفارابى عنصر ربط بين العلمين. وهما مبدآن غير جسمانيين. وعلاقة النفس والعقل بالاجسام السماوية مثل علاقتها بالإنسان . النفس والعقل عنصران مشتركان بين الفلك والإنسان. هل هذا تشخيص للطبيعة أم اعتزاز بالحياة العقلية وبالنفس «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم»، «وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون».

وقبل البداية بالعلم الإنسانى وهو موضوع "السعادة" يبدأ الفارابى من البداية، إحصاء العلوم، العلوم الرياضية والطبيعية والميتافيزيقية ثم العلم الإنسانى. ولا يوجد منطق فى "تحصيل السعادة" كما يوجد فى "التنبيه على سبيل السعادة". وهو نفس النموذج فى "أراء أهل المدينة الفاضلة" دون إحصاء للعلوم بل بنظرية الفيض، العلم الإلهى ثم العلم الطبيعى. قد يكون الدافع على ذلك عدم كفاية العلوم الرياضية والطبيعية لبلوغ الكمال وضرورة الحاجة إلى مبادئ منطقية عقلية غير ما بعد الطبيعة، أشياء تحصل بالعقل، ويبلغ بها الإنسان الكمال. هذه المبادئ العقلية هى أيضا مبادئ الموجود، أشياء كثيرة غير طبيعية. يتم الانتقال من علم إلى علم وكأنها منظومة علمية واحدة، وكأن هناك علما واحدا، العلم الشامل، علم التوحيد. وهى قدرة تتميز بها علوم الحكمة^(١). وإن بداية الإنسانيات فى الخطاب الإنشائى فى الطبيعيات والإلهيات، لغة الكمال والنقص، والحاجة والاحتياج^(٢).

وإذا كان الحكماء يردون الطبيعيات والإلهيات إلى المنطق فإن أبا حيان يرد ذلك كله إلى اللغة. فالبحث فى المنطق يؤدى إلى البحث فى اللغة . فالمنطق كلام ، والفكر عبارة، والاستدلال قضية، والبرهان قياس. ولو أن الكمال مستطاع لكان من الضروري أن يكون المنطقى نحويا وأن يكون النحوى منطقيا. وكلاهما من المنطق الذى يعنى التفكير والكلام. وقد ترجم المنطق إلى اللغة العربية وأصبح مفهوما بها. ثم نشأ الخلل بعد ذلك بنقل المنطق بلغته الأولى المترجم منها دون تجديده باللغة الثانية المترجم إليها فساد

(١) الفارابى: تحصيل السعادة، الفقرتان السادسة والثامنة.

(٢) السابق، الفقرتان الخامسة والسابعة.

وهذا هو موقف التوحيدى فى تقديمه فصلا لغويا عن الطبيعة ومعناها عند أهل النحو واللغة. فقد سأل أبو حيان أبا سليمان عنها أهى فعيلة يعنى فاعلة أو مفعولة؟ وهو سؤال يشير إلى الطبيعيات من حيث هى فاعلة أى الإلهيات والطبيعة من حيث هى مفعولة أى الطبيعيات. وعند السيرافى هى من قبيل الأسماء المحضة لا الأسماء المشوبة. فهى فعل فى أصله. والطبيعة لفظ مشتق. السؤال الأول فى ظاهره لغوى وفى حقيقته فلسفى فى حين أن الاضافة الثانية تجعل السؤال لغويا خالصا وتعود إلى أصل الاسم فى الفعل، وأصل الفعل فى الاشتقاق، والاشتقاق عود إلى الطبيعة. وتعنى الطبيعة الهدف والقصد والغاية إذا كان المقصود بها النفس وهو ما عرفه الحكماء. يمكن فهم الطبيعة إذن باللسان العربى أو بالاعتبار النظرى، والتعريف بالتحقيق أن الصحيح هو تعريف أرسطو لها أنها مبدأ الحركة والسكون^(٢). ليست الغاية من اللغة اكتساب الطبيعة الخارجية بل العالم النفسى وراء اللغة كما أن الغرض من الجسد اكتشاف النفس.

ويربط علم التعاليم عند الفارابى بين العلمين الطبيعى والالهى فى "تحصيل السعادة" لأنه يتعلق بالمعلومات الأول فى جنس الموجودات والتى يؤدى فحصها إلى اليقين. وهذه الأجناس والأنواع هى الأسباب التى بها أو عنها أو لها، مادية أو غائية أو فاعلة. فهى مبادئ الوجود. مبادئ التعليم إذن هى مبادئ الوجود. وعلم التعاليم هو أول العلوم على عكس ما هو مقرر فى "إحصاء العلوم" أنه علم اللسان وفى "التنبيه على سبيل السعادة" أنه علم المنطق. وإذا لم تكن العلاقة بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود علاقة عليه فهى براهين وجود، هل الشئ؟ وليست براهين علة، لم الشئ؟ فإذا كانت مبادئ الوجود، ماذا؟ وبماذا؟ وكيف هذا؟ فإنها تشير إلى جوهر واحد ذى علتين، المادية والصورية. وماذا؟ ولماذا؟ ولأجل ماذا؟ فإنها تشير إلى العلتين الفاعلة والغائية. لذلك ينتقل الفارابى من علم التعاليم إلى العلم الطبيعى دون توسط المنطق وكان العلم الطبيعى هو علم التعاليم مطبقا فى أجناس الموجودات وأنواعها أى الطبيعيات الرياضية فى مقابل

(١) النحو واللغة العربية والمنطق مترجم بها، ومفهوم عنها، والخلل على قدر ذلك قد دخل فيها بنقل بعد

نقل، وشرح بعد شرح، التوحيدى: المقابسات ص ١٧٧.

(٢) السابق ص ١٧٤-١٧٧.

الرياضيات البحتة. ويبقى السؤال: هل المنطق قبل التعاليم أو بعده أو بعد الطبيعي؟ المهم هو أن الفارابي يوجد بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود أى بين الرياضيات والطبيعات من أجل تأسيس رياضيات طبيعية أو طبيعيات رياضية^(١). لذلك يسمى الفارابي العناصر الطبيعية الأربعة "مبادئ الموجودات" ويعنى عناصر الموجودات.

أجناس الموجودات فى علوم التعاليم. فالموجود نسق رياضى. والرياضيات أول أجناس الموجودات. علم التعاليم بهذا المعنى أول العلوم، علم الأعداد والأعظام. وأول أجناس الموجودات يقينا بعيدا عن الشك هى الأعداد والأعظام، الحساب والهندسة، أى علم التعاليم بجودة الترتيب وإمكان التأليف وحسن النظام. ثم تنقسم فى داخلها إلى علوم تعاليم صورية كالحساب والهندسة والموسيقى والفلك وإلى تعاليم مادية مثل المناظر والأكر المتحركة والأتقال والحيل وبعض العلوم بالجمع مثل علوم المناظر وعلوم الأكر المتحركة وعلوم الأجسام السماوية وبعضها بالمفرد مثل علم الموسيقى وعلم الأتقال وعلم الحيل. وعلم الموجودات هو العلم الطبيعى. توجد فيه أجناس الموجودات الأربعة والجزئيات. ويكون علم التعاليم له بمثابة الأوائل أى أنه يمكن التحكم فى الطبيعة بالرياضة. وأجناس الأشياء المحسوسة هى الأجسام السماوية ثم الأرض والماء والهواء والنار والأحجار والمعادن على سطح الأرض وفى عمقها بالإضافة إلى النبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق. ويمكن الارتقاء من مبادئ علم طبيعى إلى مبادئ علم طبيعى آخر معروفا أكثر حتى الانتهاء إلى المبادئ الأولى لكل العلوم تكون هى المبادئ الأولى لكل الموجودات.

المطلوب أولا المبادئ الأربعة واليقين منها سواء فى مبادئ الرياضة أو فى مبادئ الطبيعة. إذ يتداخل العلمان، أوائل العلوم وأوائل الموجودات كما تتداخل مراتب المعرفة والوجود سواء على المستوى الطبيعى أو على المستوى الإلهى.

وقد تتطابق مبادئ التعليم ومبادئ الوجود وقد لا تتطابق. فإن لم تتطابق فلأن مبادئ الوجود أكثر غنى واتساعا من مبادئ التعليم. الطبيعة أوسع رحابا من العقل. وقد تكون مبادئ التعاليم أكثر اتساعا لصورتها من مبادئ الوجود. فالعقل والخيال أرحب من

(١) وكما هو الحال فى الرياضيات والطبيعات الحديثة فى الغرب خاصة نظرية النسبية.

الواقع والحس. قد تكون الأولوية لمبادئ الوجود على مبادئ التعاليم. وهى أولوية معرفية وليست وجودية. الطبيعة تتقدم العقل وجوديا، والعقل يدرك الطبيعة معرفيا. وقد يكون ترتيب مبادئ التعاليم سبب معرفة مبادئ الوجود، فالمعرفة شرط الوجود.

هنا يحدث التباين بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود. ويتم الانتقال من الأولى إلى الثانية، من الأعلى إلى الأدنى على نحو استبطاني أو من الأدنى إلى الأعلى على نحو استقرائي. تضىء مبادئ التعليم مبادئ الوجود وتساعد على معرفة ما تبقى منها مجهولا بطريق الصعود. وفى نفس الوقت المبادئ التعليمية متأخرة فى وجودها على المبادئ الطبيعية فى حالة الصعود^(١).

ويتم الانتقال من النظر فى الأجسام الطبيعية صعودا إلى الأجسام السماوية والبحث عن مبادئها كأجسام طبيعية ليس كعلم رياضى هذه المرة وكان الأفلاك تدخل فى العلمين معاً، الرياضى والطبيعى. فيتم اكتشاف مبادئ لا هى طبيعية ولا هى غير طبيعية بل موجودات أكمل من الطبيعة ولكنها ليست أجسام ولا فى أجسام. وهنا ينشأ النظر فى علم ما بعد الطبيعة كوسيط بين علم الطبيعة وعلم التعاليم.

بعض العلوم تقوم على المبادئ الأربعة مثل العلوم الطبيعية، والبعض على ثلاثة فقط دون المادة مثل الرياضيات والميتافيزيقا. فهل يمكن أن تقوم علوم على مبدئين أو مبدأ واحد؟ ولماذا لا تكون هناك مادة لا متعينة مثل الهوىلى الأولى؟

العلم الأول هو الذى يستوفى هذه المبادئ الأربعة. ويكون هو المبدأ الأول. وتتكامل العلوم إذا كان المبدأ الأول قد انتهى إلى علم غير العلم المطلوب، والجمع بين هل ولم، المادة والصورة فى علم واحد. المبدأ الأول هو الذى يوضح كل شئ فى المبادئ المجهولة فى الرياضيات أو الطبيعيات. وبمعرفة المبدأ الأول يمكن معرفة المبادئ المجهولة الأخرى أو مبادئ وجودها. يعطى المبدأ الأول علم وجوده أو يعطى علم وجوده وسبب وجوده أى المعرفة الصورية والمعرفة المادية، المعرفة الذاتية والمعرفة الموضوعية. ويتم إثبات المبدأ الأول بأن كل جنس له مبدأ، وكل مبدأ له مبدأ حتى الوصول إلى مبدأ المبادئ وهو البرهان الشهير المعروف لاقيات وجود الله عن

(١) وهذا هو التقابل فى مناهج البحث فى العلوم فى الفكر الغربى بين الاستبطان والاستقراء.

طريق العلة أو هو النسق الرياضى المنطقى الحديث من أجل تأسيس علم للمصادر الأولى التى يقوم عليها المنطق والرياضة بل والوجود أيضا^(١). وعلى هذا المبدأ الأول يتأسس العلم فى الرياضيات والطبيعات. وهو الذى سمح بالجمع بين رأى الحكيمين.

والمبدأ الأول هو الموجود الأول نظرا للوحدة الأولى بين التعاليم والموجودات. والموجود الأول لا جنس له أصلاً، ولا تنطبق عليه مبادئ الموجودات الأربعة. "الله" فكرة محددة، تدفع إلى التنزيه والتعالى المستمر وليس علة فاعلة أو صورية أو غائية. وهى علل أشرف من العلة المادية كما هو الحال فى علم أصول الدين.

والحقيقة هناك اضطراب فى موقف الفارابى عن أول العلوم، علم اللسان كما هو الحال فى إحصاء العلوم، علم التعاليم كما هو الحال فى تحصيل السعادة أو علم المنطق كما هو الحال فى "التنبيه على سبيل السعادة" طبقاً للغاية من كل رسالة. ويظل "إحصاء العلوم" هو موقف الفارابى لأن موضوعه "الإحصاء" فى حين أن "التحصيل" و"التنبيه" غابتهما الأخلاق، وتأسيس الأخلاق وميتافيزيقا الأخلاق. وعنوان تحصيل السعادة عنوان خادع، ويصعب تحديد موضوعه، منطق أم طبيعة أم ميتافيزيقا؟ يوحى العنوان بالأخلاق، وموضعه فى الحقيقة إحصاء العلوم النظرية أولاً ثم العملية ثانياً. إحصاء العلوم هو الحسن الموجه. ويعنى جمع كل العلوم فى نسق واحد موحد للعلم حتى لا تنتشت المعارف وتتجزأ العلوم كما هو الحال فى العلوم الغربية الآن، مما يتطلب جهداً عقلياً ورؤية شاملة. وهو ليس كتاباً فى الأجناس العشرة. فالسؤال عن "ماذا" يتوجه إلى جوهر الشيء. وسؤال "هل" أقرب إلى السؤال عن المادة. والسؤال "بماذا" أقرب إلى العلة الفاعلة. والسؤال "عماذا" يشمل الفاعلة والمادية. والسؤال "كيف" عن الصورية. والسؤال "لماذا" أو "لأجل ماذا" يشير إلى الغاية باعتبارها فاعلة. هل يعتبر كل ذلك خروجاً على العلم المبنى أم أنه تأسيس له كعلم أولى حتى ولو كان تأسيساً بعيداً؟^(٢) إحصاء العلوم إذن حسن رئيسى يتكرر من أجل إعادة ترتيب المعارف لعمل تصور كلى شامل للعلم. مقياسه هو مدى حاجته إلى مادة. كلما صعدنا قل الاحتياج مثل علم التعاليم. وكلما نزلنا زاد الاحتياج. والعلم نظرى صورى بالضرورة مثل علم الأوليات.

(١) المصادر الأولى Axiomatics وهو ما حاوله ليبنتز فى الرياضيات الشاملة.

(٢) يمكن القيام بدراسة مقارنة بين الفارابى وليبنتز فى موضوع إحصاء العلوم أو علم المصادر الأولى.

وهناك طبيعيات متنوعة، ومداخل عديدة للعلم الطبيعى، يتداخل فيها التاريخ مع البنية وتتبادل فيها البنية مع التاريخ. هناك على الأقل ثلاثة مستويات للعلم الطبيعى لا تتعاقب بالضرورة فى الزمان.

١- البداية بالمحسوس، ووصف الطبيعة الحسية ابتداء من الجسد سواء كان جسد الحيوان أو جسد الإنسان ثم انتقالا إلى النفس ثم إحالة متبادلة بين الإنسان والطبيعة أى الإنسان فى العالم. والعالم إما العالم الطبيعى أو العالم الإنسانى الاجتماعى السياسى، فلا فرق بين الجسد والمدينة، الجسد للفرد والمدينة جسد الجماعة. كما تفتح النفس آفاق المعرفة والأخلاق. وقد مثل ذلك إخوان الصفا أولا ثم الكندى والفارابى وابن سينا ثانيا.

٢- البداية بالطبيعة الخارجية العلوية، علم أحكام النجوم، الكون الطبيعى وأثره على العالم الإنسانى، وهى الأشكال المتعددة للعلم سواء علم التنجيم أو علم الفلك. وهو أيضا إسقاط من الإنسان على الكون العريض، واتجاه الشعور نحو السماء، النجوم، بعد اتجاهه نحو الأرض، الحيوان والنبات والمعادن. وقد مثل ذلك إخوان الصفا والفارابى والنوحيدي وابن سينا.

٣- الطبيعيات العقلية التى تحذى حذى الأقسام الخمسة للعلم الطبيعى الوافد: السماع الطبيعى، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، النفس. وقد مثل ذلك أيضا الكندى وإخوان الصفا، والفارابى وابن سينا. وهى الطبيعيات التى تقوم على الثنائيات الشهيرة: المادة والصورة، الجوهر والعرض، المعلول والعللة، الكم والكيف، الحركة والسكون والتى تسمح فى النهاية بالانتقال من طرف إلى طرف، وبالتحول من الطبيعيات إلى الإلهيات. وواضح دخول إخوان الصفا فى الأنواع الثلاثة من الفكر الطبيعى مما يفسر غلبة طبيعياتهم على باقى العلم الطبيعى فى علوم الحكمة.

والسؤال هو: هل تحلل الرسائل الطبيعية السبعة عشرة رسالة حفاظا على وحدتها وقصدها ومستواها ومحورها وبؤرتها أم تدرس الموضوعات المتكررة مثل الجسد والنفس عبر الرسائل لبناء الموضوعات؟ ويمكن الجمع بين الطريقتين جمعا بين التكوين والندة، بين الحركة والثبات.

ثانيا: الطبيعيات الجسمانية (إخوان الصفا)

١- من الطبيعيات الوافدة إلى الطبيعيات الموروثة. تعنى "الطبيعيات الجسمانية" ما قصده إخوان الصفا فى القسم الثانى من الرسائل عن الجسمانيات والطبيعيات. وهى أكبر الأقسام مما يدل على أولوية الطبيعة من حيث الكم على المنطق والإلهيات . ويلاحظ :

١- إضافة الجسمانيات لها دلالتها على التحول من النقل إلى الإبداع. فليس المقصود الطبيعيات وحدها كما هو الحال فى الوافد وكما تابع ابن سينا أكثر أو أقل بل المقصود التحول من الطبيعيات إلى الجسمانيات، من الطبيعة إلى الإنسان، من أجل إيجاد التقابل بين العالم كإنسان كبير والإنسان كعالم صغير^(١). ووصف الإنسان فى العالم، والعالم فى الإنسان «وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون»، «أسرهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»، «فالبداية بالطبيعة قبل النفس، وبالعالم الكبير قبل العالم الصغير، من الخارج إلى الداخل قبل من الداخل إلى أعلى. لذلك أدخل الإخوان الطبيعيات الصغرى مع الطبيعيات الكبرى. وفصلوا العلم الطبيعى فى كتب ستة: السماع الطبيعى، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والمعادن، والنفس. ثم أضيف إليها الحيوان والنبات والطبيعيات الصغرى فى سبع عشرة رسالة^(٢)».

٢- ترك عنوان "السماع الطبيعى" وتفصيل مضمونه فى بيان الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان وما فيها من المعانى إذا أضيفت بعضها إلى بعض.

٣- ويضاف إلى "السماء والعالم" فى إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق إشارة إلى التحول من المستوى الطبيعى إلى المستوى النفسى الأخلاقى. وقد حدث نفس الشيء فى

(١) الرسالة الثانية عشر "فى قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير"، الرسالة الثانية "فى قول الحكماء إن العالم إنسان كبير".

(٢) معظم موضوعات الطبيعيات الصغرى تلحق بالطبيعيات الكبرى ، "الحاس والمحسوس" فى العاشرة، "مسطح النطفة"، فى الحادية عشرة، "حكمة الموت والحياة" فى الخامسة عشرة، وإضافة الحكمة على الموت والحياة نقلا من المستوى البيولوجى إلى المستوى العقائدى الأخرى، "فى خاصية النذات وفى حكمة الحياة والموت وماهيتها" فى السادسة عشرة بدلا من النذة والألم، وتكرار حكمة الحياة والموت. ج ٣/٢٦/٣٤-٥١ ج ٣/١٥/٤٢-٤٣/٤٥-٤٧.

الرسالة العاشرة "فى الحاس والمحسوس" وإضافة "فى تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق، انتقالاً من الطبيعيات الصغرى إلى المستوى النفسى الأخلاقى. مثال ذلك أيضاً فى الرسالة التاسعة فى الرياضيات وإنزالها إلى المستوى الإنسانى الأخلاقى.

٤- بعد الثالثة "فى بيان الكون والفساد"، والرابعة "فى الآثار العلوية" والخامسة "فى بيان تكون المعادن" يضيف الاخوان السادسة "فى ماهية الطبيعة" انتقالاً من العلم الطبيعى إلى ماهية الطبيعة دون إغفال التكوين فى الخامسة "فى بيان تكوين المعادن" والثامنة فى كيفية تكوين الحيوان وأصنافها". والغاية من ماهية الطبيعة ليس العلم الطبيعى بل تنبيه الغافلين على أفعال النفس و ماهية جوهرها^(١).

٥- إدخال النبات والحيوان فى العلم الطبيعى فى السابعة "فى أجناس النبات" والثامنة "فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها".

٦- إضافة لفظ التكوين أو التركيب والأجناس على الموضوع مما يوحى بالنظرة التصورية والنظرة البنيوية فى آن واحد. فالرسالة الخامسة "فى بيان تكوين المعادن" والثامنة "فى كيفية تكوين الحيوان وأصنافها"، والسابعة "فى أجناس النبات" دون إغفال سؤال الماهية كما هو الحال فى السادسة "فى ماهية الطبيعة" والتاسعة "فى تركيب الجسد". وفى كثير من الأحوال تدل الفصول فى الرسائل على بحث فى الماهيات. فهى طبيعيات ماهوية مثل ماهية الزمان كوسيلة للتحقق من أقوال العلماء فيه^(٢). وأحياناً يكون البحث عن المعنى وكان المعنى ماهية والماهية معنى^(٣). كما تستعمل ألفاظ أخرى مثل الاعتبار والمعرفة والادراك والرؤية التى تدل على البحث والتأمل والاستقصاء^(٤).

(١) الرسائل جـ ٢٨/١.

(٢) مثل فى ماهية الزمان من أقاويل العلماء جـ ١٧/١-٢٠. فى ماهية البروج جـ ٣٠/٢-٣١. فى ماهية الطبيعة جـ ٦٣/٤-٦٧. فى ماهية اللذة والألم والتعب والراحة وكيفية ادراك الحواس جـ ١٠/٤١٣. فى ماهية الحياة جـ ٣/١٥-٣٩-٤٠. فى ماهية الألم واللذة وكيفيةهما جـ ٣/١٦-٥٩-٦١. فى ماهية الشياطين وجنود إبليس أجمعين جـ ٣/١٦-٨١-٨٢.

(٣) فى معنى القيامة جـ ٢/٤٩-٥١. فى المعانى جـ ٣/١٧-١١٩-١٢٠.

(٤) جـ ١٠/٤٠٨-٤٠٧/١٢-٤٦٠ جـ ١٢/٤٦٢-٤٦٥ جـ ٣/١٢-٤٧٣ جـ ٢/١٥-٣٨-٣٩ جـ ٣/١٧-٩٠-٩٢/٩٥-٩٧-١١١-١٢٧-١٤٣.

٧- تكرر بعض الحدوس الرئيسية مثل "إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق" لبيان مستوى إعادة البناء من الطبيعي إلى النفسى الأخلاقى فى الرسالة الثانية وفى الرسالة العاشرة "تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق"، ثم تغيير كلمتى الإصلاح والتهذيب مرة للنفس ومرة للأخلاق، ومثل تكرر "ماهية الطبيعة" فى عنوان الرسالة السادسة، وفى الفصل الثانى من الرسالة الرابعة "فى الآثار العلوية".

٨- وأحيانا يكون الفكر عنوان رسالة مثل الرسالة الثانية عشرة "فى قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير" وأحيانا فصلا من رسالة مثل "الفصل الأول" معرفة قول الحكماء أن العالم إنسان كبير فى الرسالة الثانية. و"ماهية الطبيعة" عنوان الرسالة الثانية ثم الفصل الثانى من الرسالة الرابعة "فى الآثار العلوية" ومثل "فى حكمة الحياة والموت" كجزء من عنوان الرسالة السادسة ثم تصبح عنوان الرسالة الخامسة عشرة مع تغيير الترتيب.

٩- تنقسم كل رسالة إلى فصول بعضها بعناوين مستقلة، والبعض الآخر بلا عناوين، مع بعض الاستطرادات وتكرر نفس الأفكار^(١). وأحيانا تكون العناوين قصيرة مجرد عبارتين مثل الثالثة "فى الآثار العلوية"، والسادسة "فى ماهية الطبيعة"، والسابعة "فى أجناس النبات"، والتاسعة "فى تركيب الجسد"، والحادية عشرة "فى مسقط النطفة". وأحيانا تسبق العنوان ألفاظ البيان والحكمة مثل الثالثة "فى بيان الكون والفساد"، والخامسة "فى بيان تكوين المعادن" أو الخامسة عشرة "فى حكمة الموت والحياة" فى إيقاعى ثلاثى. وأحيانا تكون العبارة طويلة مثل الأولى "فى بيان الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان وما فيها من المعانى إذا أضيف بعضها إلى بعض" والثانية "الموسومة بالسماء والعالم" فى إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق.

١٠- تنتثر الموضوعات الطبيعية الستة القيمة بين الطبيعيات الكبرى والصغرى، الطبيعية أو الانسانية. ويتعدد موضوع الجسمانيات ويضم الطبيعيات الصغرى، التاسعة فى تركيب الجسد، والعاشرة "فى الحاس والمحسوس"، والحادية عشرة "فى مسقط النطفة"، والخامسة عشرة "فى حكمة الموت والحياة"، والسادسة عشرة "فى خاصية الذات وفى حكمة الحياة والموت وماهياتهما".

(١) مثل الملك، والملك والملك فى رسالة الحيوان جـ ٢/٨/٣٥٢.

١١- يظهر موضوع النفس وارتباطها بالجسد فى الثالثة عشرة "فى كيفية نشوء الأنفس الجزئية فى الأجساد البشرية الطبيعية". ثم تظهر نظرية المعرفة فى الرابعة عشرة "فى بيان طاعة الإنسان" فى المعارف وإلى أى حد هو ومبلغه من العلوم وإلى أى غاية ينتهى وإلى أى شرف يرتقى". فالغاية من الطبيعيات هى النفسانيات، رفع الطبيعة إلى مستوى النفس أو اكتشاف النفس داخل الطبيعة. فالطبيعة نفسية شعورية. والنفس نظرية وعملية، إدراكية وأخلاقية. وأحيانا يكون الموضوع الطبيعى نفسيا مباشرة مثل الحاس والمحسوس وباقى الطبيعيات الصغرى والغرض من الجسد اكتشاف النفس. وما أسهل بعد ذلك من التحول من النفس إلى الأشرى ومن الطبيعيات إلى الإلهيات^(١). ويتم تفسير الطبيعيات عن الغاية والقصد. فالطبيعة غائية. فالغاية من الأفلاك والأجسام والطعوم والزروع والحيوان والنفس هى كمال النفس والمعرفة الاشراقية. كل فعل متقن من صانع حكيم له غرض فى فعله. وكذلك غاية النفس معرفة الحقيقة والأخلاق العملية والآراء الصحيحة والأعمال الذكية التى تنفعها بعد مفارقة البدن.

١٢- هناك رسائل جديدة تماما شكلا وموضوعا مثل التاسعة "فى تركيب الجسد"، والثانية عشرة "فى قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير"، والثالثة عشرة "فى كيفية نشوء الأنفس فى الأجساد البشرية والطبيعية"، والرابعة عشرة "فى بيان طاقة الإنسان فى المعارف إلى أى حد هو ومبلغه من العلوم وإلى أى غاية ينتهى وإلى أى شرف يرتقى"، والسابعة عشرة "فى علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات. وهى خمس رسائل فى النصف الثانى من الطبيعيات بعد التاسعة.

ومن حيث الكم أطول الرسائل الثامنة "فى كيفية تكوين الحيوان وأصنافها". وليس المقصود الحيوان الطبيعى بل الحيوان لغة وأخلاقا ودلالة على الإنسان كما هو الحال فى كتاب "الحيوان" للجاحظ حتى "حياة الحيوان الكبرى" للدميرى. ثم الرسالة السابعة عشرة "فى علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات"، نظرا لأهمية اللغة الشفاهية بالنسبة إلى الإنسان وكان اللغة كائن حى طبيعى، وكان هناك ارتباطا بين الحيوان الذى يشمل الانس والجن والطير واللغة، أى بين الحياة واللغة^(٢).

(١) ج ٢٨-٣٤، ج ٣/١٥/٣٦-٤١، ج ٣/١٤/٣٢.

(٢) ترتيب الرسائل السبعة عشرة طبقا للكم على النحو الآتى (عدد صفحات):

وكل رسالة مكونة من فصول تكثر أو تقل، بعضها له عناوين دون البعض الآخر. وتدل عناوين الفصول على تفصيل موضوع الرسالة في موضوعات جزئية أى في تصورات. هناك رسائل يغلب عليها التصورات وأخرى تغلب عليها الطاقة السيالة أكثر من التصورات. وفي رسائل أخرى تتساوى التصورات مع الخطاب السيالي^(١).

-
- = ١- الرسالة الثامنة: فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها (٢٠٠).
٢- الرسالة السابعة عشرة: فى علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات (٩٤).
٣- الرسالة الخامسة: فى بيان تكوين المعادن (٤٥).
٤- الرسالة الحادية عشرة: فى مسقط النطفة (٣٩).
٥- الرسالة التاسعة: فى تركيب الجسد (٣٨).
٦- الرسالة السادسة عشرة: فى خاصة اللذات فى حكمة الموت والحياة وماهيتها (٣٢).
٧- الرسالة الثانية: الموسومة بالسماء والعالم فى إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق (٢٨).
٨- الرسالة السابعة: فى أجnas النبات (٢٨).
٩- الرسالة الثانية عشرة: فى قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير (٢٣).
١٠- الرسالة العاشرة: فى الحاس والمحسوس، فى تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق (٢١).
١١- الرسالة الرابعة: فى الآثار العلوية (١١).
١٢- الرسالة الأولى: فى بيان الهوى والصورة والحركة والزمان والمكان وما فيها من المعانى إذا أضيف بعضها إلى بعض (١٩).
١٣- الرسالة السادسة: فى ماهية الطبيعة (١٨).
١٤- الرسالة الخامسة عشرة: فى حكمة الموت والحياة (١٨).
١٥- الرسالة الرابعة عشرة: فى بيان طاقة الإنسان فى المعارف وإلى أى حد هو ومبلغه من العلوم وإلى أى غاية ينتهى وإلى أى شرف يرتقى (١٦).
١٦- الرسالة الثالثة عشرة: فى كيفية نشوء الأنفس الجزئية فى الأجساد البشرية الطبيعية (١٣).
١٧- الرسالة الثالثة فى بيان الكون والفساد (١٠).
- (١) الرسالة التى تغلب عليها التصورات للرسالة الأولى فى السماع الطبيعى والثانية فى السماء والعالم، والتاسعة عن الجسد، والعاشرة عن الحاس والمحسوس، والثانية عشرة عن قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير، والخامسة عشرة فى حكمة الموت والحياة. والرسالة التى تغلب عليها المادة السيالة أكثر من التصورات، الرابعة عن الآثار العلوية، السادسة عن ماهية الطبيعة، السابعة فى النبات، الثامنة عن الحيوان، الحادية عشرة عن مسقط النطفة، السابعة عشرة عن علل اختلاف اللغات والخطوط. والرسائل السيالة الخالصة دون تصورات مثل الثالثة عن الكون والفساد، والخامسة عن المعادن، والثالثة عشرة عن نشأة النفوس الجزئية فى الأجساد، والرابعة عشرة فى طاقة الإنسان فى المعارف. ورسالة واحدة على التساوى مثل السادسة عشرة فى خاصية اللذات.

وليس الحكمة الطبيعية مجرد عرض أو وصف أو تقرير بل هي نقد ومراجعة وتفنيد لأخطاء ونحوض تموهات ورفض أقوال، وتحقق من آراء من أجل نقد الأفكار الشائعة مثل توهم أن سطح الأرض هو أسفل الأرض المقابل وهو ما يدحضه علم الهندسة. وسبب ذلك معارف الصبا وغياب الروية والبرهان^(١). كما تبطل حركة الكواكب من المغرب إلى المشرق. وأحيانا تكون الفصول فى صيغة التنفى لاستبعاد الآراء الخاطئة بعد المراجعة ودحض الخطأ الشائع. فالعالم ليس له فراغ. وليس خارجه خلاء ولا ملاء، والأفلاك ليست خفيفة ولا ثقيلة، ولا حارة ولا باردة ولا رطبة^(٢).

وبالإضافة إلى التحقق ومراجعة أقوال الحكماء تتم دراسة الموضوعات مباشرة مثل الرسالة الثانية عشرة بأكملها فى قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير، بداية بالموضوع قبل الاستشهاد بالأقوال وبيانها^(٣). والأغلب فى هذه الحالة البيان والتوضيح. وقد يكون البيان توضيحا للقول أو توضيحا للشيء. وقد يكون بيانا للعلة^(٤). وبالرغم من الطبيعيات الإنسانية عند الاخوان إلا أنها تقوم على البحث عن العلل والأسباب، علل الظواهر الجغرافية من أمواج ورياح وفيضان وأنهار وكثرة عدد عروق الأشجار. وتنكر العلل المباشرة أكثر من ذكر الأسباب البعيدة جمعا بين العلم والحكمة. ولا فرق فى ذلك بين المعادن والنبات أو الآثار العلوية^(٥). وتصف الطبيعيات فقط عن الكيفيات والحالات بل تقيس الكميات والمقادير. وكل علم هو علم كمى قياسى بالعد والاحصاء. القياس الكمى أحد مراحل العلم^(٦). كما يتأسس العلم عن طريق إيجاد العلاقة بين ظاهرتين مثل

(١) الرسائل ج١/١٦٠-١٦١ وهو أيضا ما قاله ديكارت فى أسباب الشك. ج٢/٣٨-٣٩/٤٧.

(٢) الرسائل ج٢/٨٨/٢٩-٤٧.

(٣) ج٢/١٢-١٦، ج٢/١٢-٤٥٦، ج١/٢٤-٢٦، ج١/١٧-٢٠، ج٣/١٤-٣٣.

(٤) ج٢/٢٤-٢٦/٤٤-٤٣، ج٢/٧-١٦٠، ج٢/٨-٢٠٣، ج٢/٢٠٨-١٦٠، ج٢/١٠-٤١١.

٤١٢-، ج٢/٥-٢٣، ج٢/٢-٥٢، ج٢/٥-٨٧، ج٢/٣-١٤، ج٢/١٨-٤٦٨، ج٢/١٧٠-٤٧١.

(٥) البحث عن العلة ج٢/٤١-٤٥، ج٢/٩٥-٩٦، ج٢/٧٢-١٧٣، ج٢/٨-٢١٠.

٢١٢، ج٢/١٠-٤١٦، ج٢/١٦-٥٧، ج٢/٥٨-٨٤، ج٢/٤-١٦٢، ج٢/١٦٣.

ج٢/١٧٣-١٧٥.

(٦) التحليل الكمى ج٢/٣١-٣٤، القياس الكمى ج١/٤-١٦٨، ج٢/١٨٠-١٦٣، ج٢/٢٩-٣٠.

ج٢/١٣-١٣٠، الوصف الكيفى ج٢/١٧٨-٣٧٧، ج٢/٦-١٣٨، ج٢/٩-٣٨٢، ج٢/١٠-٤٠٣، ج٢/١١-٤١٩، ج٢/٣-٤٢٤، ج٢/١٥-٤٢٤، ج٢/٢٨-٤٢٨.

دوران زحل في البروج وحالاته من الشمس^(١). ومن الطرق العلمية إدراك أوجه الاختلاف والتشابه بين الظواهر من أجل معرفة قوانينها العامة. لذلك كثرت ألفاظ اختلاف ومقال أى تشابه في عناوين كثير من فصول الرسائل^(٢). ومن وسائل المعرفة العلمية إدراك الفرق بين البسائط والمركبات ومعرفة كيفية التركيب، وتحويل الظواهر الكلية إلى ظواهر جزئية.

والطبيعيات علم شامل لما فوق الأرض مثل الجبال والأنهار والبراكين وما فوق الأرض حتى الآثار العلوية لما يحدث في السماء.

ويمكن ضم أقسامها كلها، ما تحت الأرض مثل المعادن، وعالم الأرض عالم الكون والفساد المكون من العناصر الأربعة والنبات والحيوان وعالم ما فوق الأرض مثل ما يحدث في الجو، وهي الآثار العلوية إلى موضوع واحد هو الاستحالة بمعنى التحول بعد استبعاد السماع الطبيعي الذي هو أشبه بدراسة المقولات الأولى للعلم مثل الصورة والمادة والزمان والمكان، السكون والحركة، الجوهر والعرض. فالاستحالة على خمسة أنواع كما هو الحال في الأحكام الخمسة في علم أصول الفقه.



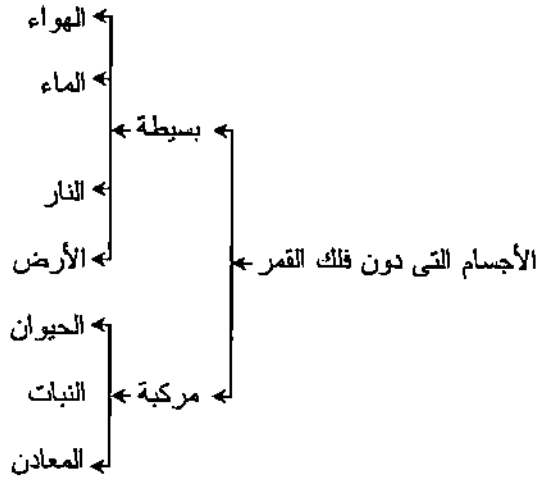
كما أن ماهية الطبيعة تقوم على قسمة الأجسام التي دون فلك القمر. فهي إما بسيطة أو مركبة. والبسيطة الأرض والنار والماء والهواء، والمركبة المعادن

= ٣٤٢، ج ١٦/١٦/٣، ١٦٨-٧٩-٨٠، ج ١٧/١٧/٣، ١٢٣-١٢٥، ج ١٢/٢.

(١) ج ٣٧٨-٣١٥، ج ٢/٢-٢٧/٢٨، ٤٣.

(٢) ج ٢/٢-٣٥، ج ١٦١-١٧١، ج ١٧/١٧/٣، ١٢٢-١٣٥، ١١٨-١١٤، ج ٢/٢-٣٩، ج ٢/٢.

٤٠-٤٢، ج ١٢/١٢/٣، ٤٦٨.



وكل أنواع المعادن التي يذكرها الاخوان لم يعرفها اليونان ولم ينكرها أرسطو بل مستمدة من البيئة الاسلامية وطبيعة الأرض فيها. وقد أضافوا على الجغرافيا القديمة موضوعات وأسماء ومشاكل من بينهم الخاصة بالاضافة إلى إيجاد مقابل للأسماء القديمة مثل خط الاستواء والسرطان والجدي. ومن الموضوعات البيئية الثقافية الجن والشياطين وطاعتها لرؤسائها وكيف تكون النفوس الشريرة من جنود إبليس وحزب الشياطين وكذلك كل الجانب الديني مثل تقدير الله للعالم، والعالم طريق إلى الله، ومعنى القيامة في الحديث عن السماء والعالم، ودوران الكوكب حول الأرض مثل دوران الطائفتين حول البيت الحرام، والانسان مختصر من النوح المحفوظ. وتلّى هذه الموضوعات الجديدة من التوجهات القرآنية مثل التقابل في الآيات ﴿وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ أو ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾^(٢). ومن الموضوعات الجديدة تركيب الجسد، وكيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجسام البشرية الطبيعية، وإدخال اللغة والخطوط كجزء من الطبيعيات ونقل الطبيعيات إلى المستوى الإنساني النفسى الأخلاقى الاجتماعى السياسى^(٣).

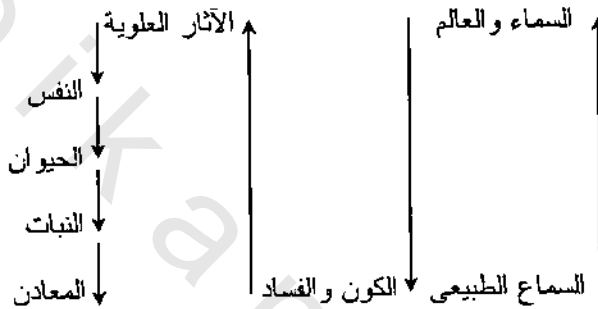
(١) جـ ٨٨/٥/٢، جـ ١٢٢/٦/٢، ١٤٩.

(٢) جـ ٣٠٩-٣٠٦/٨/٢، جـ ٨٠-٧٩/١٦/٣، جـ ٨٣-٧٩/١٦/٣، جـ ٤٥٦-٤٧٩/١٢/٢، جـ ٢٦/٢/٢.

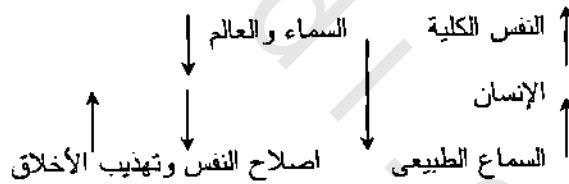
(٣) جـ ٣١٥-٢٧٨/٩/٢، جـ ٥١ ٢٤/٢/٢، جـ ٤١٦-٣٩٦/٢٠/٢، جـ ١٧-٥/١٣/٣، جـ ١٧٧-٨٤.

والغاية من الرسالة الثامنة بيان أن آخر مرتبة الحيوانية متصلة بأول مرتبة الانسانية وآخر مرتبة الانسانية متصلة بأول مرتبة الملائكة وهم سكان الهواء والأفلاك، وأن نفوس بعض الحيوانات ملائكة ساجدة لنفس الإنسان، خليفة الله في الأرض، ونفوس بعضها راكعة ونفوس بعضها شياطين عصاة في جهنم، عالم الكون والفساد^(١).

ويختلف مسار الطبيعة عند الاخوان عنه عند أرسطو. مسار الطبيعيات عند أرسطو من السماع الطبيعي إلى السماء والعالم إلى الكون والفساد إلى الآثار العلوية إلى النفس والحيوان والنبات والمعادن على النحو الآتي:



في حين أن مسار الطبيعيات عند الاخوان كالآتي:



مسار الاخوان من الطبيعة إلى الإنسان، من الطبيعة الجامدة إلى الطبيعة الحية، ثم من الإنسان إلى الله. فالطبيعة قصد نحو الإنسان، والإنسان قصد نحو الله. والله قصد نحو الطبيعة بوهبها الصور، وقصد نحو الإنسان بإلهامه بالمعارف وإرساله الأنبياء، نقبض من النفس الكلية على النفوس الجزئية وعلى الموضوعات المادية (الصورة)، ويتم الانتقال من الطبيعة إلى النفس، ومن الطبيعة إلى الموسيقى. وكما أن في قوى الإنسان ترتيباً طبقاً لمراتب الشرف كذلك الموجودات الطبيعية.

(١) جـ ٢٩/١.

ويربط الاخوان ماهية الطبيعة بالصنائع العملية فى مسألة بهذا العنوان فى القسم الرياضى. فالطبيعة صنعة هندسية، والأفضل أفعال الطبيعة. وترد الطبيعة أيضا إلى النفس، والنفس إلى الملائكة. فالطبيعة علوية فى الملائكة أو سفلية فى النفس.

وهناك اتصال بين المعادن والنبات والحيوان والانسان أكثر من الانفصال^(١). المعادن من الظواهر التى تحت فلك القمر. والكون والفساد فوق الأرض وتحت الأرض. أصل المعادن البراكين والجبال والأنهار ومنها يتم شرح القيامة أى نهاية العالم والحشر والحساب والميزان والصراط وكأنها أشياء. والبقاء مثل عالم الأفلاك دون اختلاط عناصر. يفسر الاخوان الفناء والبقاء تفسيراً علمياً طبيعياً على مستوى العصر، انتقالاً من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ومن العلم إلى الدين.

والعلة الفاعلة هى الطبيعة باذن الله وليس الله مباشرة أو من خلال الطبيعة. إذ تتحدث رسالة المعادن عن العلة الفاعلة وهى الزئبق والكبريت. والرسالة ليست فى الحيوان بل فى الإنسان، ووصفه فى الجغرافيا والتاريخ والاجتماع ثم فى علاقة الإنسان بالحيوان، فى استعباد الإنسان للحيوان أو فى شكوى الحيوان ضد بنى الإنسان. فالانتقال هنا من الطبيعة إلى السياسة^(٢). والانسان قد يكون ملكاً فهو خير البرية أو شيطاناً فهو شر البرية.

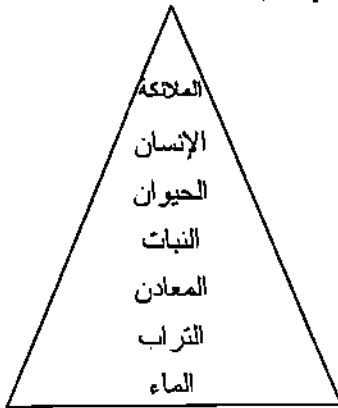
وبالرغم من أن عناوين بعض الرسائل الطبيعية لـ اخوان الصفا عناوين أرسطية مثل "الكون والفساد"، "الآثار العلوية"، "المعادن"، "النبات" إلا أن المضمون غير أرسطى، إنما هو نقل مادة الوافد فى تصور الموروث.

ففى الرسالة الثالثة فى "الكون والفساد" تبدو الموضوعات التقليدية مع إبراز تراتب الموجودات كما هو معروف فى نظرية الفيض. فالعالم بأسره كرة واحدة تتفصل إحدى عشرة طبقة. تسع منها أفلاك كريات حركاتها دورية، محيطات أو آخرها متصلة بأوائها، منها ما فوق فلك القمر ومنها ما تحت فلك القمر. وللموجودات تحت فلك

(١) يبدو الاخوان هنا أقرب إلى دارون منهم إلى برجسون جـ ١٣٢/٦/٢، جـ ١٥٠/٧/٢-١٧٢/١٥١.

(٢) للحيوان رسائل أخرى مثل: الحاس والمحسوس، النطفة، النفس والجسد، الموت والحياة، اللذة والألم، الإنسان عالم صغير.

القمر نظام وترتيب في الوجود الوجود والبقاء رأسيا لا أفقيا، متصل أيضا أواخره بأوائله كترتيب العدد وترتيب الأفلاك. والكائنات الجزئية، المعادن والنبات والحيوان صعودا أو الحيوان والنبات والمعادن نزولا. وكلما زادت المرتبة علوا زاد التعقيد وقلت البساطة. وكلما قلت الرتبة علوا قل التعقيد وزادت البساطة. فالمعادن متصلة أوائها وأواخرها بالنبات، والنبات متصل آخره بالحيوان، والحيوان متصل آخره بالإنسان، والإنسان متصل آخره بالملائكة. والملائكة لها مراتب ومقامات متصلة أواخرها بأوائها. كل مرتبة كبرى لها مراتب صغرى. وأول جنس من النبات متصل أوله بالمعدن وآخره بالحيوان. والنخل آخر مرتبة في النباتية مما يلي الحيوانية. وفي النبات مرتبة قريبة من النفس الحيوانية تتعلق بالأغصان ولا عرق لها في الأرض. وأول مرتبة بالحيوان متصلة بآخر النبات كما أن أول النبات متصل بآخر المعدنية، وأول المعدن متصل بالتربة والماء. والحلزون من الحيوان ليس له إلا حاسة واحدة لأن الحكمة الإلهية لا تعطى الحيوان عضوا لا يحتاج إليه في جلب المنفعة أو دفع الضرر. لذلك اقتضت إلا تجعل للنبات ألما. ومرتبة الحيوان ما تحت الإنسان من عدة وجوه وذلك لأن مرتبة الإنسانية معدن الفضائل. لا يستوعبها نوع واحد من الحيوان بل عدة أنواع. منها ما قارب الإنسانية بجسده مثل القرد، ومنها بالأخلاق النفسية كالفرس، وكالطائر الانس، والبق في ذكائه، والبيغاء والأطيار في الأصوات والألحان والنفحات، والنخل في الطاقة الصنع. وباقي الحيوانات تلي مرتبة الإنسانية^(١).



الملائكة
الإنسان
الحيوان
النبات
المعادن
التراب
الماء



(١) ج ٢٢٩ ٢٢١/٣/٢. ويمكن مقارنة ذلك مع نظرية التطور بأشكالها المتعددة المتصل عند دارون والمنفصل عند برجسون في الفلسفة الغربية.

وأدنى رتبة فى الانسانية تليها الحيوانية، رتبة الذين لا يعلمون إلا المحسوسات والجسمانيات، ولا يرغبون إلا الدنيا، ولا يشتهون إلا اللذات، الأكل والشرب مثل البهائم، ولا يتنافسون إلا فى الجماع كالخنزير والحمير، ولا يحرصون إلا على جمع متاع الدنيا كالنحل، ولا يعرفون من اللباس إلا الزينة كالطير، صورة إنسية وأفعال حيوانية. الانسان الحسى أقرب إلى الحيوان، والانسان العقلى أقرب إلى الملاك. فالجسد أحد الكائنات الفاسدة، كدر للنفس وسكن له^(١). ويمكن الاسترسال فى نموذج المراتب إذ يتميز الانسان بالفضائل. وقد تكون هناك مراتب متوسطة بين الانسان والملاك، الحكماء والأولياء والأنبياء.

وتتشاكل الأجسام طبقا للطبيعة وتتضاد طبقا لطبيعة أخرى. وإذا تشاكرت تجاورت المراكز، وإذا تضادت تباينت المراكز. وتبدأ الرسالة بالعرض المحايد أولا عن طريق القسمة حتى يمكن التجاور بعد ذلك. فالأجسام تحت فلك القمر، عالم الكون والفساد، تنقسم إلى جزئيات كالمعادن والنبات والحيوان وإلى أمهات هى العناصر الأربعة، الأرض والماء والنار والهواء. والأمهات مركبة من هيولى وصورة. والصورة مقومة نحو الوجود أو متممة نحو الكمال. مما يكشف عن جدل الوجود والكمال، والواقع والقيمة. وكل جسم له طول وعرض وعمق. واليبوسة تابعة لليبوس فهى رذيلة، وتابعة للحرارة فهى فاضلة.

والرسالة الرابعة "فى الآثار العلوية" تبحث فى العلل، علة كثرة الأمطار فى الشتاء وقلتها فى الصيف، والبحث عن العلل جزء من علم الأصول. لا تتعرض للجغرافيا الجوية بقدر ما تتناول اشتياق النفوس إلى الصعود^(٢). وتبدو ظاهرة "التشكل الكاذب" صراحة فى تعريف الطبيعة بأنها قوة من قوى النفس الكلية منبثة فى جميع الأجسام التى دون فلك القمر، سارية فى جميع أجزائها، وتسمى باللفظ الشرعى الملائكة الموكلين بحفظ العالم، وتدبير الخليفة، وباللفظ الفلسفى قوى الطبيعة الفاعلة فى الأجسام. فأنصار فعل الطبيعة إنكار للتسمية. الخلاف بين الدين والفلسفة خلاف فى

(١) جـ ٥٢/٢ - ٥٩/٥٣.

(٢) جـ ٨٣/٧٩/٤/٢ - ١١٦ - ١١٥/٥/٢.

الأسماء، واتفاق فى الموضوعات. والتفلسف فى أحد مستوياته هو استبدال اللفظ الفلسفى باللفظ الشرعى، مستوى اللغة ولكن لحساب إنكار فعل الاجسام، وهو ما يتفق عليه الفريقان الحكماء والمتكلمون^(١).

وفى الرسالة الخامسة "فى تكوين المعادن" تترتب المعادن طبقا لمراتب الشرف والكمال. فالذهب والياقوت أعلاها ثم تأثير الأعلى فى الأدنى وتأثر الأدنى بالأعلى نقلا لتصور الطبيعة إلى سلم القيم. وقد صرح الحكماء فى كتاب الأحجار أن فى الطبيعة تألف وتناسب، وتلاصق وتأنس، وتقاهر، وتقوية وتضاعف وتلاصب وتحاب، وتطيب وتفسد، وتباعد وتحاصر وتهارب، وتباغض وتمازج مع طبيعته. وهى طبيعة إنسانية تقوم على تصور الطبيعة على مستوى إنسانى وبألفاظ إنسانية، الحب والعشق، والألفة والمحبة، للجمع أو التناظر والتضاد والكراهية للفرق^(٢).

وفى الرسالة السادسة "فى ماهية الطبيعة" تبرز النفس. فالنفس بؤرة الطبيعة ومركزها الأول وقمتها المعلاة. الغرض منها التنبيه على أفعال النفس وماهى جوهرها، وبيان أخبار الملائكة التى يسميها الفلاسفة روحانيات الكواكب طبقا للشكل الكاذب. فالطبيعة قوة النفس الكلية سارية فى جميع الأجسام دون فلك القمر. كما تبرز الجغرافيا البشرية وتأثير الأشخاص الفلكية الثانية الموجودة الدائمة الدوران فى الأشخاص السفلية الكائنة عن حركاتها الفلكية القليلة النبات الدائمة السيلان. فما يهم من العلوى هو أثره فى السفلى^(٣).

والرسالة السابعة "فى النبات" بيان للرتبة أسفل الرتبة الحيوانية. وفيها يبدو الحيوان متجها نحو الانسان ورفعته إلى مستوى الانسان. فشكل جسم القرد قريب من

(١) "إن الطبيعة إنما هى قوة من قوى النفس الكلية مهيئة منها فى جميع الاجسام التى دون فلك القمر سارية فى جميع أجزائها كلها تسمى باللفظ الشرعى الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتبدير الخلقه بانن الله، وتسمى باللفظ الفلسفى قوى طبيعية وهى فاعلة فى هذه الأجسام بانن البارى جل ثناؤه. والذين أنكروا فعل الطبيعة إنما ذهب عليهم معنى هذه التسمية، وظنوا أنها متوجهة نحو الجسم والجسم من حيث لا فعل له البتة بالاجماع من الفريقين، بدلائل قد صحت وبراهين قد قامت" جـ ٦٣/٤/٢.

(٢) جـ ١١٠/٥/٢.

(٣) جـ ١٤١-١٣٨/٦/٢.

شكل جسد الانسان فصارت نفسه تحاكي أفعال النفس الإنسانية. والفرس كريم الأخلاق، مركب الملوك لأديه. فلا يبول ويروث بحضرة الملك. وله ذكاء واحترام وصبر في الحروب والفيل له ذكاء، يفهم الخطاب، ويمثل للأمر والنهي كالرجل العاقل^(١).

والرسالة الثانية الموسومة "في السماء والعالم" في إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق" يتضح نقل التصور اليوناني في "في السماء والعالم" ثم التصور الاسلامي الجديد "في إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق" صراحة وليس ضمنا، عن قصد وليس عن قصد. بل إنها رسالة لا تتفق مع باقى علوم الحكمة الطبيعية في الأسلوب والمصطلح وإن اتفقت في الاتجاه والفصد لأنها تنتقل من العلم إلى التصوف، ومن الطبيعية إلى الاثراق، مباشرة من الضد إلى الضد، ومن النقيض إلى النقيض. الحيوان يستشوق الهواء ما يبرد به الحرارة الغريزية ثم يرده بالتنفس. فالبدن طبيعة، به العناصر الأربعة من أرض وماء وهواء ونار. والطبيعة جسم. فالأجسام الفلكية محفوظة نظامها، وباقية أشخاصها مادامت ثابتة على دورانها. إذا توقفت عن الدوران سكنت وبردت ورطبت وتبددت وفسد النظام^(٢).

يتخلل الرسائل الطبيعية كلها حدس رئيسي، وحدة الانسان والطبيعة من أجل تأسيس طبيعيات إنسانية، خلق الكون بما يناسب الانسان وخلق الانسان بما يناسب الكون من هواء ودم وحرارة وبردة. الطبيعة قصد انساني، والانسان قصد إلهي، ومسار الطبيعيات من الخارج إلى الداخل، ومن الداخل إلى الأعلى^(٣).

وفي الرسالة العاشرة "في الحاس والمحسوس في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق" يظهر نفس التحول من التصور اليوناني الطبيعي النفسى "الحاس والمحسوس" إلى التصور الأخلاقى الاسلامي "في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق". فالمعرفة مقدمة للأخلاق توحيدا بين المعرفة والسعادة وقد كان التصور اليوناني مؤهلا لذلك التحول نظرا لربطه بين الذات والموضوع في "الحاس والمحسوس" فالحاس هو الذات والمحسوس هو

(١) جـ ١٧٠/٢/٢.

(٢) جـ ٥١-٢٤/٢/٢.

(٣) جـ ١٨٧/٨/٢-١٨٩.

الموضوع فى الذات^(١). وما أسهل بعد ذلك من الانتقال من الذات المعرفى إلى الأنا الأخلاقى بالرغم من أن التحول التام لم يتم وظلت الرسالة معرفية خالصة^(٢).

وتتم المعرفة الانسانية من ثلاثة طرق. الأول الحواس الخمس وهو أول الطريق. يعرف به الانسان منذ الصبا، ويشترك فيه الانسان والحيوان. والثانى العقل وبه يتميز الانسان عن الحيوان، ويظهر بعد الصبا فى سن البلوغ. والثالث أكبرها ويتفرد به قوم من العلماء دون غيرهم من الناس بعد النظر فى الرياضيات الهندسية والنطقية. يعلم الانسان من هذه الطرق الثلاثة لأن الانسان بدن جسمانى، ونفس روحانى. يعلم بجسده الجسمانى الصانع، وبنفسه الروحانى العلم. ولما كانت النفس متوسطة بين الكلى وهو الله، والعقل والصور المجردة التى هى الملائكة طبقا لظاهرة التشكل الكاذب، والأدنى مثل الهوى والطبيعة والأجسام، عرفت الأشياء الدنيا بالحواس المباشرة المماسية والمخالطة والمحيط، وعرف الأعلى ببرهان العقل دون مباشرة وإحاطة، معرفة بالذات والجوهر.

فنسبة العقل إلى النفس كنسبة الضوء من البصر، ونسبة المرآة إلى الناظر فيها. نور العقل يجعل النفس قادرة بالنظر بعين البصيرة، وبدونه ترى بعين الجسم. فالادراك الداخلى شرط الادراك الخارجى^(٣). ويكشف ذلك عن تقابل بين طرق المعرفة ومراتب الموجودات. لكل مرتبة معرفة، ولكل موضوع إدراك. ولا تدرك الأبصار الملائكة والنفوس لأنها جواهر شفافه نورانية ليس لها لون ولا جسم، ولا تتركها الحواس الجسمانية، ولا تراها إلا الابصار القوية اللطيفة مثل أبصار الأنبياء والرسل وأسماعهم لصنعاء نفوسهم، وانتباههم من نوم الغفلة، واستيقاظهم من رقدة الجهالة، وخروجهم من ظلمات الخطايا. انتعشت نفوسهم فصارت مثل نفوس الملائكة تراها وتسمعها وتأخذ منها الوحي ويبلغها الأنبياء إلى بنى البشر بلغات مختلفة لمشابهتهم بأجسادهم^(٤).

والقوة الحاسة ليست جزءا من النفس بل هى أقرب إلى البدن وطبيعة المحسوسات

(١) هذا هو الذى سماه هوسرل Noese, Noeme.

(٢) جـ ١٠/٢-٣٩٦-٤١٦.

(٣) مثل نظرية الشعاع المزدوج فى الظاهريات عند هوسرل التى بدونها لا يتم الادراك، شعاع من الداخل إلى الخارج، من فعل الشعور إلى موضوعه، وشعاع من الخارج إلى الداخل، من الشيء إلى الذات.

(٤) جـ ٢-٣٤٤-٣٤٥.

التي تصل آثارها إلى القوة المتخيلة في مقدم الدماغ. وبعض المحسوسات بالذات وبعضها بالعرض. وكلها أعراض جسمية مادية مثل الطول والعرض والعمق لأن الحاس هو الروح. المحسوسات أعراض جسمانية صورة في الهيولى تتركها النفس بقواها الخمس الحاسة. فالحواس آلات جسمانية. والحس تغيير مزاج تلك الحواس بمباشرة المحسوسات. والاحساس شعور الحاسة بتغيرات الأمزجة. وينشأ الخطأ في التصديق لا في التصور، في الحكم وليس في الإدراك. والعلم يتم بالقوة المفكرة وليس بحاسة واحدة. والخطأ والصولب بالقوة المفكرة وليس بحاسة واحدة أى بالحس المشترك^(١).

والمحسوسات الظاهرة خمس لتسعة وثلاثين مدركا حسيا كالآتي^(٢):

أ- البصر. ويدرك النور والظلمة والألوان والسطوح والأجسام، أشكالها وأوضاعها وأبعادها وحركاتها وسكناتها في عشرة مدركات بصرية.

ب- السمع. وينقسم إلى نوعين، حيوانى وغير حيوانى، إلى وطبيعى، منطقى وغير منطقى، دال وغير دال. فهما ثمانية مدركات سمعية.

ج- الشم. ويدرك الحلاوة والمرارة، والملوحة والدسومة والحموضة، والحرافة والعفونة، والعذوبة والقبوضة. فهي تسع مدركات ذوقية.

هـ- اللمس. ويدرك الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والخشونة واللين، والصلابة والرخاوة، والخفة والثقيل. فهي عشرة مدركات لمسية.

وأهمها السمع كما هو الحال في نظرية العلم عند الأصوليين^(٣). ويتم شرح كيفية كل حاسة فزيولوجيا مما يدل على أن الحواس أكثر ارتباطا بالبدن منها بالنفس^(٤).

والحواس الباطنة خمس ابتداء من المخيلة. وتسمى الحواس الروحانية نظرا لارتباطها بالأموال غير المحسوسة وهى المتخيلة والمفكرة والحافظة والناطقة والصانعة. وكما اختصت كل حاسة من الحواس الظاهرة بمحسوس فإن الحواس الروحانية الباطنية

(١) جـ ١٠/٣٩٧-٤١٠/٤١٣.

(٢) قوى النفس الظاهرة الخمسة والباطنة الخمسة جـ ١٢/٤٧١-٤٧٢.

(٣) انظر من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، المقدمات النظرية، القاهرة، مديولى ١٩٨٧ ص ٥١٤-٥٢٦.

(٤) جـ ١٠/٤٠٢-٤٠٩.

تتعاون فى مدركاتها. تتناول المخيلة رسوم المحسوسات كلها ثم تناولها إلى المفكرة للنظر فى ذواتها ثم تمدّها إلى الحافظة التى تمدّها بدورها إلى الناطقة عبر اللسان للاخبار عنها، والانباء عن معانيها وجواب السائلين عنها، وكساء المعانى الألفاظ. ولما كانت الأصوات لا تمكث فى الهواء اقتضت الحكمة الالهية تحويلها إلى صناعة الكتابة بالقوة الصانعة التى تصوغ الخطوط والأشكال بالأقلام وتودعها الألواح ليبقى العلم عبر الأجيال من الماضين إلى الحاضرين، ومن الأولين إلى الآخرين، ومن السلف إلى الخلف. وهذه من أهم نعم الله على الانسان. لذلك دونت الرسالة السابعة عشرة فى علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات^(١). وقد كانت أول آية وأول أمر "اقرأ"^(٢).

ويتم الانتقال من طاقة الانسان فى المعارف إلى مبلغه من العلوم وغايته وشرفه. فهناك أربعة أسئلة: الأول ما هى حدود طاقة الانسان فى المعارف وإمكانياته؟ والثانى إلى أى حد يستطيع أن يبلغ العلوم وهل هناك حدود للعلم أم أنه بلا حدود وكما يقول الصوفية؟ والثالث ما غاية العلم؟ والرابع أى شرف يرتقى إليه الانسان نظرا لارتباط العلم بالسعادة كما يقول الصوفية. وقد تعلم آدم علما ربانيا وسجدت له الملائكة مع أنه مخلوق من تراب فالسجود من أجل نفخ الروح فيه لاطهار العلم وهو العلم اللدنى كما يقول الصوفية.

والعلم الإنسانى إما طبيعى غريزى يدرك بالحس والعقل، وإما تعليمى مكتسب مثل الرياضيات والآداب وما يأتى به الناموس أى العلوم الشرعية. هنا يوحد الاخوان بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الحسية المؤلفة. كما يوحدون بين المعرفة الرياضية والأدبية والشرعية. فالعلم علمان وليس ثلاثة علوم. والعلم غذاء النفس كما أن الطعام غذاء البدن^(٣).

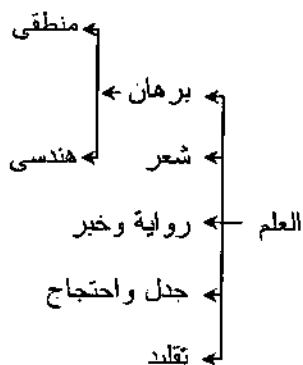
وطرق العلم على خمسة أنواع: التقليد وهو أدناها ثم الجدل والاحتجاج ثم الرواية

(١) جـ ١٠/٢-٨٤-١٧٧.

(٢) جـ ١٧/٢-٤١٤-٤١٦. وهو ما عناه دريدا! أحد المفكرين الفرنسيين المعاصرين يفن الكتابة De la Grammatologie.

(٣) قى بيان طاقة الانسان فى المعارف وإلى أى حد هو مبلغه من العلوم وإلى أى غاية ينتهى وإلى أى شرف يرتقى جـ ٣/١٤-٨-٣١.

والخبر أى المعرفة التاريخية، ثم الشعر، ثم البرهان الهندسى والمنطقى.



والمعرفة التاريخية عن طريق الرواية والخبر تكون للأمور الماضية القريبة وليست البعيدة بما فى ذلك قصص الأنبياء حتى آدم. أما فعل آدم من إخبار الملائكة والجان الذين كانوا يفسدون فى الأرض فلا يمكن معرفته إلا من الوحي. أما العلم بالمستقبل القريب فيمكن عن طريق دلائل النجوم واستدلال المنجمين بالقرانات^(١).

وهنا يقرر الاخوان واقعا ولا يضعون مبدأ نظرا لرفضهم علم التجيم. وتستفيد النفس بما معها من الحكمة والعلوم والفوائد ما ترتاض به من اتخاذ الصنائع والسياسات والتدبير والربوبية والتشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية. وهذا يدل فى نهاية الامر على أن المعرفة جزء من الطبيعيات. فالمعرفة طبيعية وليست فقط منطقية^(٢).

واللغة ظاهرة طبيعية، وهى اللغة الشاملة، علم الأصوات، الأصوات الفلكية، والأصوات الأرضية قبل خلق الحيوان والانسان. وأخيرا يأتى الكلام وهو أعلى درجة من تطور الصوت نظرا لارتباط الكلام بالمعنى. لذلك ارتبطت اللغة بالمنطق. وليس الكلام فقط النطق بل السمع. فاللغة قصد متبادل بين المتكلم والسامع^(٣).

٢- جدل الجسد والنفس. وتنزغ الحياة من المادة، والوعى من الطبيعة كما هو

(١) ترى بيان طاقة الانسان فى المعارف وإلى أى حد هو مبلغه من العلوم وإلى أى غاية ينتهى وإلى أى شرف يرتقى جـ ٣/١٤/١٨-٣١.

(٢) جـ ٣/١٤/٢٢ جـ ٣/١٥/٤٩.

(٣) ترى علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والتعبيرات جـ ٣/١٧/٨٤-١٧٧.

الحال في "حي بن يقظان" لابن طفيل ونظرية التولد الذاتي. وقد عرض الاخوان ذلك في رسالة كيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجسام البشرية". وهو عنوان طبيعي، يتفق مع العلم الطبيعي. إلا أنها أيضا رسالة إشراقية صرفة عن خروج النفس ومعرفتها بالله وارتقائها إلى الملأ الأعلى والمناجاة والنعمة والجنان. وكما أن عدم استكمال النفس في البدن يتبع منه الخرس والطرشان والزمن والمفالج فكذلك النفوس إن لم تستكمل بالمعارف^(١). وإذا كان الجسد يحيل إلى النفس فان الانسان إذا ادعى معرفة الأشياء وهو لا يعرف نفسه فانه قد جهل. فمعرفة النفس هي أولى المعارف. والمحسوسات أسهل في معرفتها من النفس لأنها أقرب إلى الروح.

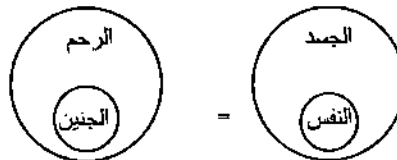
والحديث عن حالات الجسد وصفاته مقدمة للحديث عن النفس وحالاتها لأن حالات الجسد ظاهرة مكشوفة متخيلة مدركة بالحواس في حين أن حالات النفس غائبة عن الحواس، باطنة في عمق الجسد، مستورة فيه، تترك بالعقل. الشاهد من حالات الجسد يدل على الغائب من حالات النفس. الظاهر يدل على الباطن، والمكتشف على المستور، والجلي على الخفي، والمحسوس على المعقول. معرفة النفس، قبل معرفة الله، تقوم على قياس الغائب على الشاهد.

وحالات الجسد على النقيض من حالات النفس. الجسد لحم ودم وعظم وعروق وعصب وجلد. وهي أجسام أرضية مينة مظلمة ثقيلة متجزئة، متغيرة فاسدة. والنفس السماوية روحانية ناطقة نورانية غير ثقيلة ولا متجزأة وغير فاسدة بل متحركة باقية علامة مدركة لصور الأشياء وحقائقها^(٢). والجسد بالنسبة للنفس مثل الرحم. بالنسبة

(١) جـ ١٣/٥-١٧.

(٢) النفس: جوهر، سماوى، روحانى، نورانى، غير ثقيل، لا متجزى، ناطق، باق. البدن: جسم، أرضى، مادى، مظلم، ثقيل، متجزى، جامد، فاسد

- ٦ - نفوس الملائكة
- ٥ - نفوس الحكماء
- ٤ - نفوس العلماء
- ٣ - نفوس العقلاء
- ٢ - نفوس الباطنيين
- ١ - نفوس الصبيان



للجنين. النفس فى الجسد كما أن الجنين فى الرحم. وحالها بعد الموت مثل حال الطفل بعد الولادة لأن موت الجسد ولادة النفس وولادة الطفل خروجه من الرحم كما أن ولادة النفس مفارقتها للبدن^(١). وهو تصور مكائى لا ينطبق تماما على صلة النفس بالبدن. والنفوس ستة من الأدنى إلى الأعلى، نفوس الصبيان إلى نفوس البالغين إلى نفوس العقلاء إلى نفوس العلماء إلى نفوس الحكماء إلى نفوس الملائكة. وتخرج النفس من القوة إلى الفعل. فنفس الصبيان عاقلة بالقوة، ونفوس البالغين عاقلة بالفعل. ونفوس العقلاء عاقلة بالقوة ونفوس العلماء عاقلة بالفعل. ونفوس الحكماء الأخيار ملائكة بالقوة إذا فارقت أجسادها كانت ملائكة بالفعل. فالموت حكمة ورحمة. غاية النفس الترقى فى المراتب العالية بالنظر فى العلوم الإلهية والسلوك فى المذاهب الروحانية الربانية والتعبد فى الأمور الشريفة من الحكمة على المذهب السقراطى والتصوف والزهد والترهب على المنهج المسيحى والتعلق بالدين الحنيفى. وهو التشبه بجوهرها الكلى. ومن ثم يتفق سقراط والمسيحية والحنيفية على نفس الحقيقة فى حكمة واحدة خالدة^(٢).

وتقابل النفس والجسد مثل تقابل الصانع والدكان أو الساكن والدار المحكمة للبناء المقسمة للبيوت، المملوءة الخزائن، المسقفة السطوح، المفتحة الابواب، المعلقة الستائر على النحو الآتى^(٣):

الإنسان	قوى الإنسان	المنزل	الحرفة	الصناعة
الجسد	أعضاء الجسد	الساكن	الدكان	أدوات الصانع
النفس	قوى النفس	الدار	الصانع	قوى الصانع

وتتعدد قوى النفس بتعدد وظائفها وآلاتها على النحو التالى

النفس	الآلة الجسدية	الوظيفة
الناطقة	الدماغ	الفكر والتمييز
الحيوانية	القلب	الحس والحركة
النباتية	الكبد	الغذاء والنحو

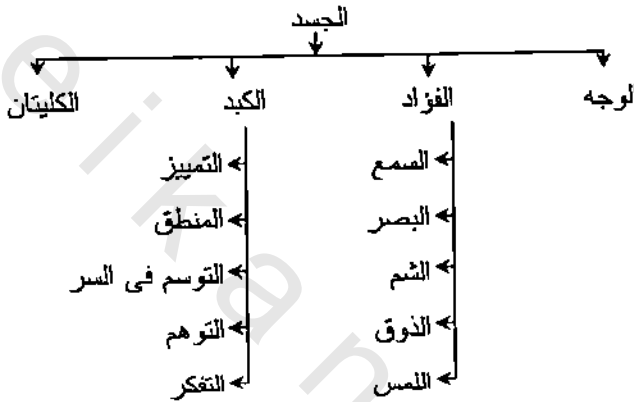
(١) جـ ٣/١٥/٣٩.

(٢) جـ ٣/١٥/٣٩.

(٣) جـ ١/٩/٢٨٤-٣٨٤، جـ ٢/١٠/٤١٠.

والموجودات إما جزئية أو كلية. والجزئية متجهة نحو الكمال بالجسم أو الروح. والكلية هي الموجودات الدائمة الأشرف والأتم. إذا اهتمت النفس بالمعارف الحقيقية والأخلاق الجميلة والآراء الصحيحة والأعمال الزكية تؤدي إلى النعيم في الآخرة. موت الجسد ولادة للنفس^(١). والصور والأشكال والهياكل والصفات في عالم الأجسام وجواهر الأجرام مقالات وأشباه وأصباغ لتلك الصور في عالم الأرواح.

وللجسد آلات للحواس تقوم بوظائف المنطق على النحو الآتي^(٢):



ولكل نشوء بداية ونهاية، وسيلة وغاية، أول وآخر ويتم الانتقال من الأول إلى الثاني في مسار الحياة من الجسد إلى الروح^(٣). والبداية بلذة الجسد زيادة أو نقصاناً، الأكل والشرب والجماع والراحة، وهي طبيعية في البشر. والألم هو الخروج على وجه الاعتدال. وجعلت الحكمة الالهية والعناية الربانية شهوة مركوزة في جيلة الذكر للاجتماع بالاناث. فالجنس طبيعي. وجعلت النفوس تلحقها الآلام والأوجاع من الأشياء المفسدة لأجسادها. والذات والآلام كثيرة لا يحصيها إلا الله^(٤). وقد يوجدان في وقت واحد مثل

(١) ج ١/٨/٢٧٦ في كيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية الطبيعية ج ٣/١٣/٥-١٧ ج ٣/١٤/٣٢ ج ٢/٥٠.

(٢) ج ٤/١١/٤١٥-٤١٥.

(٣) ج ٣/١٥/٤٢. وقد وضحت هذه الغائبة عند فشته وكانط وهيجل في الفلسفة الغربية الحديثة.

(٤) ج ٢/١٦/٧٢-٧٤ ج ٣/١٦/٥٣-٥٤/٦٦-٦٩.

لذة الجماع وتعبه، ولذة الطاعم وأوجاعه. واللذة والألم ليسا من الناحية الجسمية كظاهرتين للجسد فقط بل أيضا من الناحية الروحية للثواب والعقاب.

واللذات نوعان: جسدى وروحي. الجسدى فى متعة الجسد، والروحي فى متعة الروح. والذات الروحانية نوعان. الأول والنفس مقارنة للجسد مثل الأعمال الزكية والأفعال الخيرة والأخلاق الكريمة والاعتقادات والآراء الصحيحة وحقائق الموجودات. والثانى بعد مفارقة الجسد من ذاتها أو من خارجها، بجرائها على الأعمال أو برويتها لله. واللذة الروحية مشتركة بين البشر والملائكة.

وقد يتدرج هذان النوعان إلى أربعة أنواع: الأول الشهوانية الطبيعية من طعام وشراب وهى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات، والثانى حيوانية حسية مثل الجماع، وهى مشتركة بين الانسان والحيوان، والثالث إنسانية فكرية وهى المعانى وهى مشتركة بين الانسان والملاك، والرابع ملكية روحانية للنفوس الناطقة بعد مفارقة الجسد.

وتتم اللذات النفسية بتوسط الجسد مرتين. الأولى مباشرة من خلال الحواس وهى سبعة أنواع من الأدنى إلى الأعلى، من الانتقام إلى الجماع إلى المسموعات إلى الملموسات إلى الذوق إلى السمع إلى النظر. وهى المدركات الحسية الخمسة بالإضافة إلى الانتقام والجماع. والثانية مجردة غير مباشرة عن طريق التذكر وهى الطريق اللذات الروحية. وأفعال النفس كثيرة لا يحصىها إلا الله^(١).

ويتم الانتقال من الحواس الظاهرة إلى الحواس الباطنة إلى اللذة والألم للنفس، والتعب والراحة للبدن أى لانفعالات النفس. وشرح اللذة والألم بالاعتدال. ويشارك فيها الانسان والحيوان. وكل محسوس يخرج المزاج من الاعتدال فان الحاسة تكرهه وتتألم منه. وكل محسوس يرد المزاج إلى الاعتدال فان الحاسة تحبه وتلتذ به. الراحة هو الثبات على الصحة والاعتدال، والتعب هو التردد بين اللذة والألم^(٢).

ومادامت النفس مع هذا الجسد إلى وقت معلوم فانها تكون متعبة بكثرة غمومها لاصلاح الجسد وما يتكلف به من أعمال شاقة وصناعة متعبة لاكتساب المال والمتاع

(١) جـ ٣٨٧/٩/٢.

(٢) فصل فى ماهية اللذة والألم والتعب والراحة وكيفية إدراك الحواس جـ ٤١٣/١٠/٢.

والأثاث وما يحتاج الإنسان إليه في الدنيا. فلا راحة للنفس بمقارنتها للبدن.

والجسد مبدل بعشقتها كابتناء الحكيم بعشق الرعناء. ولا هناء لها إلا بمغادرتها والتسلى عن حبها وعشقتها. فالموت حكمة ورحمة، نعمة للنفوس الخيرة بعد فناء الأجساد. الموت نعمة وسرور، والحياة متاع وغرور. وأمراض النفس الأعمال السيئة والآراء والجهالات المتركمة. والأنبياء أطباء النفوس كما أن الأطباء أطباء الأبدان^(١).

والجسد مسود، والنفس سائس كما أن الدار مسوس ورب الدار سائس، والرعية مسوس والراعى سائس. كما تسوس النفس الجسد يسوس رب الدار من خدم وغللمان بسير عادته. ساس قبيلة ثم مدينة ثم الناموس الإلهى ثم صعد إلى عالم الأفلاك وسعة السموات، عالم الذوات ليجازى بما عمل من خير. فالموت حكمة. تكثر التشبهات لبیان علاقة النفس بالبدن، الجنين فى رحم الأم، الملاح فى السفينة، والأعمال الصالحة كبضاعة التاجر، والدنيا معبر، وأيام الحياة جسر، والموت ساحل، والدار الآخرة مدينة، والجنة ربح، والله المجازى، والدنيا ميدان، والأجساد خيل عتاق، والنفوس السابقة للخيرات فرسان، والله الملك الجواد. الدنيا مزرعة وأرحام النساء حرث، النفوس صناعات والأجساد دكاكين، والأعضاء أدوات^(٢).

الموت إذن حكمة، طريق الرجوع إلى الله بعد مفارقة النفس الجسد، فهو سبب فناء الجسد وبقاء النفس، ورضوان من الله للنفوس النيرة ونيل الجنان لعبادة الصالحين. والحيوانات تكره الموت وتحب الحياة. والإنسان مثله يحب الحياة ويكره الموت بالرغم من ذم الحياة عند تنغيص العيش، وتمنى الموت عند الشدائد^(٣). الجسد ميت بجوهره، والحياة عرض فيه لمجاورة النفس له. والدليل على ذلك أن الجسد يتغير ويتلاشى ويفسد ويعود إلى التراب بعد مفارقة النفس له.

والموت والحياة نوعان: جسدانى ونفسانى. الحياة الجسدانية استعمال النفس للجسد، والموت الجسدانى ترك النفس استعمال الجسد لها. والليقظة استعمال النفس

(١) جـ ٢/١٥/٣٩- ٥١ جـ ٣/١٣/١١.

(٢) جـ ٣/١٥/٤٢- ٤٨.

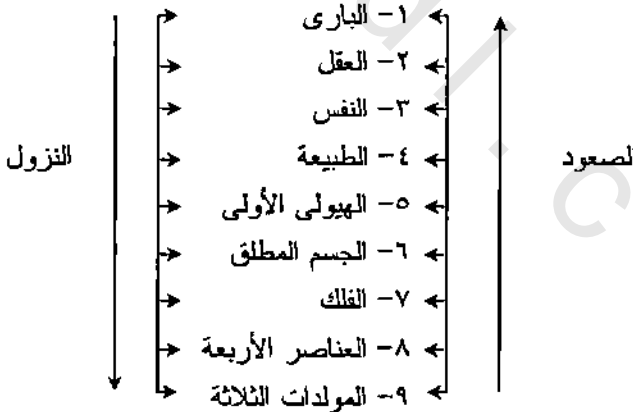
(٣) جـ ٣/١٥/٣٧- ٤٦/٤٠.

الحواس، والنوم ترك استعمالها لها. ليس الموت إذن ظاهرة طبيعية، موت الجسد، بل ظاهرة فلسفية، موت النفس.

ولماذا إثبات أن الموت حق؟ هل قدرية؟ وهل السبب الله أم الأعراض والحوادث؟ إلا يمكن مقاومة الموت لطول العمر؟^(١). وما العيب في حب الحياة وكراهية الموت؟ هل يقدم الفكر الاسلامي فلسفة الموت لا فلسفة الحياة وهو ما حاول محمد إقبال تغييره؟ وهل الغاية من الموت البعث أم الاحساس بقيمة الحياة؟ أليس القصد من البعث استمرار الحياة وانتصارها على الموت؟

وتستمر الثنائيات من أجل الترقى من عالم الجسد إلى عالم الروح، من عالم الموت إلى عالم اليقظة مثل اللذة والألم، الفرح والغم، السرور والحزن، الراحة والتعب، الجسماني والروحاني مثل التضاد في أحوال الصوفية.

وهي ليست ثنائيات معرفية نفسه أخلاقية عملية إنسانية في عالم الأذهان بل هي أيضا ثنائيات وجودية فعلية "أنطولوجية" في عالم الأعيان. فالموجودات جزئية أم كلية. والكلية تبدأ من أعلى إلى أسفل، من الأتم فالأنقص في تسع مراتب: الباري، والعقل، والنفس، والطبيعة، والهيولى الأولى، والجسم المطلق، والفلك، والعناصر الأربعة والمولدات الثلاثة، النبات والحيوان والإنسان على النحو الآتي:



(١) وذلك ما تؤيده الدعوات المعاصرة في مصر "ربنا يطول في عمرك" أو في الخليج "يا طويل العمر".

والنفوس الجزئية تفضل بعضها بعضا باحدى الخصال الأربعة: الأعمال والآراء والأخلاق والمعارف.

والنفوس المتجسدة الخيرة ملائكة بالقوة إذا فارقت أجسادها صارت ملائكة بالفعل. والنفوس المتجسدة الشريرة شياطين بالقوة إذا فارقت أجسادها صارت شياطين بالفعل. تؤسوس للنفوس الشيطانية بالقوة لتخرجها إلى الفعل. شياطين الانس نفوس متجسدة شريرة أنست بالأجساد. وشياطين الجن نفوس شريرة مفارقة للأجساد ومحتجبة عن الأنظار^(١).

والله يأمر الملائكة قصدا منه وغيظا على الكفار أخذهم ورميهم في الخندق. كلما أحرقت أجسادهم أعيدت إلى الرطوبة والدم حتى يشتعل ثانية كما اشتعل أول مرة^(٢). وهو تصور غير كريم لله، إسقاط من روح إنسانية "ماسوشية" تتلذذ بعذاب الآخرين، سوداوية العذاب في مقابل شبق الجنة ترهيب وترغيب، وتخويف وتشويق. وواضح أنه يقوم على قياس الغائب على الشاهد، من حالات السلب في الشاهد إلى حالات الإيجاب في الغائب.

ومن الاعتقاد ما هو مؤلم لنفوس معتقديها. ومنها ما هو مفرح ومسر وملذ لها. ومن الاعتقادات الفاسدة اعتقاد اليهود بأنهم قتلوا الرب، واعتقاد آخرين بأن الله الغفور الرحيم، الودود البار، المحسن الحنان، الجواد الكريم، الجميل، يأمر الملائكة بأخذ الكفار والعصاة ورميهم في خندق من نار كلما أحرقت جلودهم وصارت فحما ورمادا أعاد فيها الرطوبة والحياة ليعود العذاب، والاعتقاد بأنه يجامع في الجنة الأبقار ويلتذ منهم ثم تعود البكارة ويلتذ إلى مالا نهاية، والاعتقاد بأن أعمال الانسان توضع في كفتي ميزان، والاعتقاد بسؤال منكر ونكير في القبر لجسد الميت، وأن في الجحيم تتانين وثعابين وأفاعي لأكل الفساق، والاعتقاد بأنه بمجرد تمنى الطيور المشوية تتحقق الأمنية في الحال ثم أكلها حتى الشبع، والاعتقاد بأن الأمام مختف خوفا من مخالفته^(٣).

ومن هنا لزم التأويل لتجنب هذه الاعتقادات الفاسدة والوقوع في التفسير الحرفي

(١) في كيفية وصول الألام إلى النفوس الشريرة بعد مفارقة أجسادها، وكيف تكون من جنود إبليس وحزب الشياطين جـ ١٦/٣-٧٩-٨١.

(٢) جـ ١٦/٣-٦٢.

(٣) جـ ١٦/٣-٥٣-٧٢/٧٤.

الشيئى المادى للعقائد مما يدعو إلى الشك فيها أو الكفر بها. ونظرا للجهل بتأويل كتب الأنبياء ومعانى إشاراتهم ورموزاتهم ودقائق أسرارهم، تصوروا أمور المعاد على نحو حسى جسمائى. الجنة بساتين وأشجار عليها ثمار، وفيها قصور بينها أنهار. بها حور وغللمان وولدان وينظرون إليه، والملائكة يزورنهم بالهدايا والتحف، يشربون ويباشرون الأبقار، أحياء لا يموتون، شباب لا يهرمون، أصحاء لا يمرضون، لا يجوعون ولا يعطشون، يأكلون ويشربون، لا يبولون ولا يتغوطون، وبهم كل ما يتعلق بالأجسام الكائنة الفاسدة. وينتهى الأمر إلى الشك فيما أخبرت به الأنبياء وما يقصر الوصف عن معرفته فينكرونها بقلوبهم، ولا يظهرون هذا الإنكار بالأسنة مخافة السيف والصلب. لذلك ينشأ الكفر والضلال، والجهالة وعمى البصر لأنهم لا يؤمنون بظواهر الآيات. ولا يتفحصون حقائق أسرار كلام الله وأخبار الأنبياء، حقا أو صدقا كما يقتضى العقل^(١).

والناس ثلاث طبقات فى العلم. الأولى المبتدئون المتعلمون الذى يعرفون بالتقليد دون بحث أو كشف وهو طريق الصبيان والنساء وضعاف العقول. والثانية المتوسطون الذين يدركون الأسرار والاشارات. والثالثة المتبحرون فى الكشف والبحث وهم الذين يدركون الحقائق ذاتها، تاركين المثل إلى الممثل. لذلك جاءت أوصاف القرآن جسمانية للمبتدئين وجسمانية روحانية للمتوسطين، وروحانية خالصة للمتبحرين. المبتدئون يقرون بما جاءت به الأنبياء باللسان بلا اعتقاد. والمتوسطون يقرون به عن اعتقاد بلا تحقيق، والمتبحرون عن برهان وتصور الحقائق ذاتها ورغبتها لأن الانسان لا يطلب مالا يرغب فيه، ولا يرغب فيما لا يتحقق، ولا يتحقق بما لا يتصور، ولا يتصور الشيء الخفى إلا بالوصف البليغ. الغاية من التصوير التأثير فى النفوس والتقريب للأفهام، ومخاطبة الناس على قدر عقولهم ومراتبهم فى المعارف لأن دعوة الأنبياء لكل الناس، عامة وخاصة. أما المسيح فقد صرح بدعوته مباشرة بأوصاف روحانية. ولم يرمز لأن قومه قد هذبهم التوراة وكتب الحكماء، وكانوا غير محتاجين إلى الاشارات والتنبهات بل كانوا مهينين لقبولها. أما الرسول فقد بعث لأميين من أهل البوادي غير مرتاضين بالعلوم، ولا مقرين بالبعث والنشور، ولا عارفين بنعيم الآخرة فقربها إليهم بالأمور الحسية حتى يسهل عليهم

(١) جـ ٢٢/٣-٨٢/٦٦. وهو ما يسمى فى التأويل الغربى القضاء على الأساطير Demythization خاصة عند بولتمان.

فهمها لترغب نفوسهم فيها. لذلك كتب الاخوان فى أسرار الكتب الالهية والتزييلات النبوية، وكشفوا عن الرموز والتأويلات^(١).

وهو نقد مبطن لدين العامة الذي يؤيده فقهاء السلطان، الظاهرى التشبيهى الذى لا يقبل التأويل تهديدا بالسيف والصلب. ويسبب الكفر لخطورة الوقوع فى التشبيه الذى يؤدى إلى الشك والحيرة والانتكار. فالكفر رفض للباطل ويحث عن الحق بسبب التفسير الحرفى للنصوص، ومن ثم لزم التأويل. فالتأويل هو الوسيلة للحفاظ على الايمان فى القلوب. فجهم عالم الكون والفساد، والجنة عالم الأرواح، وأهل جهنم النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات، وأهل الجنة النفوس الملكية. جهنم سبع طبقات لأن الأجسام التى دون فلك القمر سبعة، العناصر الأربعة بالاضافة إلى المعادن والنبات والحيوان (المولادات). ولها سبعة أبواب لأن كل ما يجرى فى عالم الكون والفساد سبعة، وعليها تسعة عشر لأن هناك بروجاً اثنا عشر.

ويمكن إدراك موجودات العالم بتقابلها مع المقولات المنطقية والأعداد الرياضية. هنا يكون التقابل ثلاثيا بين ثلاث دوائر: الوجود والمنطق والرياضة. وقد يكون التقابل تاما على كل مستوياته وقد يكون ناقصا بغياب بعض المستويات، وهو ما يمكن اكتشافه فيما بعد مثل التقابل بين النفوس، والأجناس والأنواع، والأعداد. ولا يحصى عدد كل شئ إلا الله، قوى النفس، الأشخاص التى تحت الأنواع والأجناس والمحسوسات. ويكون التقابل التام على النحو الآتى:

المنطق	النفس
جنس الأجناس	النفس الكلية
الأنواع	النفس البسيطة
نوع الأنواع	الأنفس
الأشخاص	الأنفس الجزئية

(١) جـ ٧٨/١٦/٣.

ويكون التقابل الناقص على النحو الآتى:

النفوس	الأعداد
العقل الكلى	
النفس الكلية	الواحد
الأنفس البسيطة	الآحاد
الأنفس الجنسية	العشرات
النفس النوعية	المئات
الأنفس الجزئية الشخصية	الألوف

وهناك تقابل بين مراتب النفوس ومراتب الملائكة ومراتب البشر على النحو التالي:

مراتب النفوس	مراتب الملائكة	مراتب البشر
خيرة فاضلة	أجناس الملائكة	صالحوا المؤمنين والعلماء
شريرة رذيلة	مردة الشياطين وسحرة الجن	الفراعنة الدجالون
جاهلة شريرة	أنفس السباع الضارية	الجهال الاشرار
جاهلة غير شريرة	أنفس بعض الحيوانات كالغنم والحمام	

والمطلوب إيجاد نموذج للنفس الجاهلة غير الشريرة من عالم الانسان مثل نفوس الأطفال والصبية.

وللنفس الكلية قوى كثيرة مثل النفس الانسانية وهم الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم طبقا لظاهرة التشكل الكاذب.

وفى الرسالة الثامنة عن الحيوان يظهر التقابل بين الجسد الأرضى الثقيل من ناحية والروح الفلكى والنفس الناطقة الملكية من ناحية أخرى. وهو ما يفضل الحيوان على الانسان. ورئيس الملائكة المقربين الموكلين ببنى آدم وحفظهم هى النفس الناطقة الانسانية الكلية، خليفة الله فى الأرض. قرنت ببنى آدم لما خلق من التراب، وسجدت له الملائكة. وهى النفوس الحيوانية المنقادة لطاعة النفس الناطقة، خليفة الله فى الأرض، ورفض إبليس السجود لآدم هى القوة الغضبية والشهوانية والنفس الأمارة بالسوء. جوهر

النفس سماوى، وعالمها روحانى، حية بذاتها، غير محتاجة إلى الطعام والشراب واللباس والسكن، وكل ما يحتاجه الانسان من أعراض الدنيا فانما لهذا الجسد الفاسد، ولإصلاح شأنه وجلب المنفعة اليه ودفع المضرة عنه.

وللجسد عيوبه ومثالبه. الجسد للنفس صراط محدود بين الدنيا والآخرة. إذا عبرت النفس على هذا الصراط، وسلمت من آفاته سهل عليها ما بعد ذلك. ومن عيوبه أنه كنيف النفس، ينبوع كل القاذورات. وهو كافر محجوب عن الله، لا يعرفه ولا يدري من خلقه ورزقه، صاحب بدعة، يدعو إلى هواه، ويريد أن تكون الأمور بمراذه، جاهل عجول، شيطان من كثرة الدسائس، إبليس يدعو إلى العداوة، ميت على جنازة، غيم على الأبصار، رجل حكيم، خبير فى غربة، ابتلى بعشق امرأة رعاء فاجرة سيئة الخلق، رديئة الطبع. والسؤال هو: هل أمراض الجسد أم أمراض النفس المقترنة به؟^(١).

٣- جدل الحيوان والانسان. وتظهر الطبيعيات الانسانية بوضوح فى الرسالة الثامنة "فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها"، وهى أكبر الرسائل الطبيعية^(٢). ويبدو أنه من السهل التعبير السياسى على لسان الحيوانات مثل "كليلة ودمنة" وأدبيات الهند وفارس وكما هو الحال فى كتاب "الحيوان" للجاحظ و"حياة الحيوان الكبرى" للدميرى. وهى أقرب إلى الآداب الشعبية فى صياغتها^(٣). يتخللها بعض التكرار فى واجبات الملوك مما يدل على أن السياسة هو الهم الرئيسى فى الرسالة.

والعنوان خادع. فالرسالة ليست فى تكوين الحيوانات وأصنافها بل فى الانتقال من الحيوان إلى الانسان، ومن الطبيعة إلى المجتمع، ومن الأخلاق إلى السياسة. هى رسالة فى الطبيعيات من أجل نقل الوافد إلى مستوى الموروث، من الطبيعيات إلى الانسانيات فى أسلوب رمزى على لسان الحيوانات. أخذ الحيوان هنا كغطاء للسياسة كما هو الحال فى جماعات المعارضة فى كل عصر. عالم الحيوان مثل عالم الانسان، عالم سياسى له ملك

(١) جـ ٢٤٣/٨/٢ - جـ ٢٤٩/١٥/٢ - ٥١.

(٢) الرسالة الثامنة "فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها" جـ ١٧٨/٨/٢ - ٣٧٧. وهى تعادل ثلث الرسائل الطبيعية كلها (٢٨%). والرسالة السابعة فى الرياضيات الثلث الثانى.

(٣) يمكن تحويلها إلى قصص للأطفال بسهولة مثل لازمة يقال إنه لما توالدت أولاد بنى آدم جـ ٨/٢/٢٠٣.

ورعية وقضاة. وهناك عدل وجور، اتهام ودفاع. الحيوان إنسان سياسى كما أن الانسان حيوان سياسى. تم التصوير من خلال عالم الحيوان لخطورة الأوضاع السياسية فى أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع. فالسياسة من المحرمات قديما وحديثا. وزاد فى وجداننا المعاصر عليها الدين والجنس. تم الانتقال فيها من الحيوان إلى الانسان، ومن الانسان إلى المجتمع السياسى، واكتشاف استعباد الانسان للانسان بعد استعباد الانسان للحيوان وكان الاستعباد فى طبيعة الانسان والمجتمع المدنى من أجل خلق مجتمع مثالى^(١).

وتستمر المحاكمة لمدة ثلاثة أيام يظهر فيها تكوين المجتمع السياسى وعلاقة السلطة التنفيذية (الملك) بالقضائية (القضاء). وتكون فى أربع جلسات: الأولى شكوى الحيوان، والثانية زعماء الانس، والثالثة شكوى زعماء الحيوان مع رد الجن ورد الانسان ورد الحيوان فى حوار متبادل، والرابعة فى فضائل الانسان من جديد وردود الجن والحيوان^(٢). يشمل الانس الجن الذى يحسن طاعة الملوك والرؤساء. فالانسان عالم متوسط بين الجن والحيوان^(٣).

ولما كانت طبيعيات الاخوان طبيعيات إنسانية خالصة يحيل الحيوان فيها إلى الانسان ليس فقط على مستوى الجسم أو النفس بل أيضا على مستوى الأخلاق. إذ يبدأ الفصل الثانى من الدراما "فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها" فى بيان فضائل الحيوان وتفوقه على الانسان من أجل طلب التحرر بعد أن بدأ الانسان بيان فضائله وتفوقه على الحيوان من أجل إعطاء نفسه الحق لاستعباده. وقد انتهزت أخلاق الانسان إلى مستوى الحيوان وأصبحت أخلاقا سبعية. وتصدى لهذه المهمة البغل زعيم الحيوان إمعانا فى إذلال الانسان. وتظهر لكل حيوان ميزة طبقا لطباعه. وكان موضوع اختيار الرسل مناسبة للبحث من جديد عن طباع الحيوان. فالحيوان ليس مجرد آلة حية أو كائنا عضويا بل هو أخلاق وطباع وأمثال وأشعار كما دون الجاحظ من قبل فى "كتاب الحيوان".

(١) لذلك تنتهى كل جملة بهذه اللازمة: "إلا أيها الملاء أسيتم فانصرفوا إلى مساكنكم مكرمين لتعودوا غدا آمنين" جـ ٢٢٣/٨/٢.

(٢) الجلسة الاولى جـ ٢٠٦/٨/٢ - ٢٧٥، الثانية جـ ٢٧٥/٨/٢ - ٢٩١، الثالثة جـ ٢٩١/٨/٢ - ٣٣٧، الرابعة جـ ٣٣٧/٨/٢ - ٣٧٧.

(٣) "فى بيان طاعة الجن لروسانها وملوكها" جـ ٣٠٦/٨/٢ - ٣٠٩.

يريد الأسد استعمال القوة وليس الحوار، ولكن الإنسان قد اكتشف أيضا فنون الحرب وأنواع الخداع. وازداد بالسلح قوة صناعية تخفى ضعفه الطبيعي. ويذكر من رسل الحيوان تسعة عشر طائرا كلها تنسم بالفضيلة وخالية من الرذيلة وتذكر الله صفاتها إسقاطات إنسانية مثل الديك المؤذن، والحمام الهادي، والدراج المغني، والبلبل الحاكي. الخمسة عشر طائرا الأوائل صفات إنسانية، والأربعة عشر طائرا الثانية مناطق جغرافية. فتقابل الصفات النفسية والصفات الجسمية^(١).

ولكل طائر وظيفة. الهدهد جاسوس صاحب سليمان، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، والديك يؤذن للاستيقاظ مبكرا، والحمام هاديء يضرب به المثل للسلام. والدراج النادى المبشر في ندائه، والدراج المغني الماشى المتبخر، الطرب حسن الصوت، والقنبر الملحن للأصوات، والبلبل الحاكي القائل سبحان الله، والخطاف البناء الكثير التسبيح في الأسحار، والغراب الكاهن، والكركي الحارس الذي يسبح بالله، فالطيور تعرف الله وأصواتها تسبح له^(٢).

وكما أن للطيور فضائلها كذلك للحيوان صفاته وأخلاقه ومنافعه. وفضائله أكثر من رذائله مثل صفات الأسد بين السباع والوحوش، ملك السباع، والبيغاء زعيم الجوارح، والصرصور زعيم الحشرات والدلتان زعيم حيوان الماء، واليعسوب أمير النحل وزعيم الحشرات. ولكل ملك من الحيوان دولة وجند وأولاد كما هو الحال في مملكة الإنسان. وله سياسة وعدل وحكمة.

(١) وذلك مثل: شجاعة الأسد وجسارته، قوة النمر وجلده وغلبته وقهره وحمله وحفده وضعته وحميته، وثبة الفهد وقفزته وقبضه وبسطه، غارة الذئب وخصومته ومكابرتة، حيلة الثعلب وخفته والنفاثة ومكره، لصوصية ابن عرس وتجسسه واختفائه وسرقتة، خيلاء القرد ومجائنته ولعبه ولهوه ورقصه وضرب الطبل والدف، تواضع السنور والمؤال والمؤانسة، بصيصه القلب واتباع الأثر والحراسة والنباح، نبش الضبع القبور وجر الجيف، وإضرار الجرذ وإفساده وقرضه وقطعه وسرقتة، جـ ٢٣٩/٨-٢٤٣.

(٢) الهدهد الجاسوس، الديك المؤذن، الحمام الهادي، الدراج النادى، الدراج المغني، البلبل الحاكي، القنبر الخطيب، الخطاف البناء، الغراب الكاهن، الكركي الحارس، القطا الكنرى، الطيطيوى الميمون، العصفور الشيق، الشقراق الأخضر، الفاختة النغم، المورستان الجلى، القمري الملكى، الصقر الجلى، الزرزور الفارسى، السمان البادى، التلقاق القافى، العقق البستانى، البط الكمولى، مالك الحزين، أبو تيمار أخوه، الكركى البطانحى، الهزردستانى اللغوى الكثير الإحسان، الخواص البحرى، انعامه البنى، جـ ٢٣٩/٨-٢٤٣.

ويوصف كل حيوان أو طير أو حشرة بدنا ونفسا وسياسة مثل الأسد والعنقاء وابن أوى والشعابين والتتبن وعنقاء مغرب الذى جعله ابن عربى عنوانا لأحد رسائله. والكل مؤمن موحد بالله ومسيح به. والنحل أشهر مثل على ذلك لعجائب أموره وتصاريف أحواله وكرامات ومواهبه. يؤمن بالله الواحد فاطر السموات، وخالق المخلوقات، ومدير الأوقات، ومنزل القطرات والبركات، ومنبت العشب فى الفلوات، ومخرج الزهر فى النباتات، وقاسم الأرزاق والأقوات. فلا فرق بين الطبيعيات والالهيات، تحيل الطبيعة إلى الله، ويحيل الله إلى الطبيعة، الطبيعة قصد نحو الله، والله قصد نحو الطبيعة. ويبدأ خطابه فى اجتماع الإنسان والحيوان لسماع شكوى الحيوان من بنى الإنسان ببيان فضائله، الحمد لله والتسبيح له صباحا ومساء فى الصلوات والأذكار. وبعد الايمان تأتى صفة العلم والفهم والمعرفة والتميز ما يتجاوز به الإنسان. واليعسوب أمير النحل، اختصه الله بجزيل مواهبه ولطيف إنعامه وعظيم إحسانه بما لا يحصى من النعم. أتاه الله الملك والنبوة دون غيره من الحيوانات، وجعله ميراثا فى الآباء والأجداد، ذخيرة فى الأولاد والذرية، خلفا عن سلفا إلى يوم الدين، نعمتان عظيمتان مغبون فيهما أكثر الخلائق من الجن والانس وسائر الحيوانات. فالامامة تعيين وليست بيعة، وراثة وليست اختيارا. أنعم الله على النحل بالهمة ودقة الصنائع الهندسية، ومعرفة الأشكال الفلكية. وحل له الأكل من الثمرات، يخرج من بطونها الشراب الحلو. كما أنعم الله عليه بصورة وهيكلا، وجميل أخلاق، وحسن أفعال، وتعريف أمور، وحسن سياسات وتدبير رعية، عبرة لأولى الالباب، وآية لأولى الابصار، خلقة لطيفة وأشكال منازل إلهامات ربانية، ومعقولات روحانية. يأخذ الانس من العسل الصافى شفاء للأيدان وزوالا للأمراض. وإن أطيب ما يأكل الإنسان عسل النحل وهو لعباها. ولحسن الأخلاق لا يضايق الانس بل يصالحونهم، والصالح خير من العداوة، والخصومة تؤدى إلى الهلاك والخراب. فى النحل سلامة وقلة حقد وحسد. قلبه ملهم من الله. والالهام والحسد مع الحقد لا يجتمعان. جعله الله من المقربين الصالحين. ولا يلقى بمن يلقى عليهم الوحي أن يكونوا فاسقين^(١). فالنحل نموذج تجلى وحدة الطبيعيات والالهيات.

هناك تقابل بين الإنسان والحيوان فى الخواص والأخلاق. فأساس الأخلاق طلب

(١) جـ ٢٩٥/٨/٢٩٦ - ٣٠١/٢٩٦ - ٣١٤/٣٠٥

المنافع ودفع المضار. إنما الخلاف فى الوسائل، العنف أو الاغراء. والحيلة فى الحيوان والإنسان على حد سواء^(١). ولكل حيوان خاصة، وللإنسان خواصها جميعا^(٢). وأحيانا تبدو الخصال متضادة مثل : الشجاعة والجبن، الكرم والبخل، الفخر والتواضع، الوحشية والانسية، السرعة والبطء، العزة والذل، الضرر والنفعة الخ.

ومثل النحل الجراد، ودود القز، والزنابير الصفر والاحمر والسود، تبيض وتحضن وتربى أولادها عن علم وفهم ومعرفة وتمييز ودراية وفكر ورؤية وسياسة وتدبير، عناية من الله. فصفات الحشرات تثبت العناية الالهية، وليست كصفات الإنسان التى تؤدى إلى الجحد والنكران. والبراغيت والبق والديدان مهما تغير عليها الزمان، واضطراب الكيان، وتغالبت طبائع الأركان، وأسلمت أنفسها للنوائب والحدثنان، وانقادت للممات فلعلمها بالمعاد، وأن الله منشؤها ومعيدها فى العالم القابل للكون والفساد، كما أنشأها أول مرة.

ويبدأ الهزارداستان، وهو العنديل، أيضا خطابه بالتعبير عن الايمان بالله الواحد الأحد القديم، الأبد الدائم السرمد، لا شريك له ولا ولد، مبدع المبدعات، وخالق المخلوقات، وعلة الموجودات، ومسبب الكائنات من الجمادات والنباتات، وبارى المبروات، ومركب السموات، ومولد المولدات كيفما شاء وأراد. ثم يجادل الإنسان أن ما ظنه طيبا مثل المأكولات والمشروبات إنما هى عقوبات له. فى حرامها عذاب، وفى حلالها حساب، والإنسان بين الخوف والرجاء^(٣). كما أن هذه الميزات والطيبات تأتى بالكد والتعب والجهد والعرق، وتؤدى إلى الحساب، ثوابا أو عقابا، نعيما أو عذابا، فى

(١) لجلب المنفعة يستعمل السباع القهر، والكلب البصيصة، والعنكبوت الحيلة. كما يستعمل الملوك الغلبة، والمكدون السوال والتواضع، والصناع الحيلة والرفق. ولدفع المضار يستعمل السباع القتال، والأرانب الفرار، والقنفذ السلاح، والفار التحصن.

(٢) للإنسان شجاعة الأسد، وجبن الأرنب، وكرم الديك، وبخل الكلب، وعفة السمك، وفخر الغراب، ووحشية النمر، وإنسية الحمام، واحتيال الثعلب، ومسالمة الغنم، وسرعة الغزال، وبطء الدب، وعز الفيل، وذل الجمل، ولصوصية العقق، ورقبة الطاووس، وهذوء القط، وضلال النعامة، ومهارة النحل، وشدة التنين، وخيبة العنكبوت، وطى الجمل، وحقد الحمار، وكر الثور، وشموس البدر، وقرس الحوت، ومنطق الهزاردا والبيغاء، واستحالة الذئب، وبركة الطيطاوى، وضرر الفار، وجهل الخنزير، وشوم اليوم، ونفع النحل. وهى ثلاثة وثلاثون خاصية جـ ٤٧٤/١٢-٤٧٥.

(٣) جـ ٢٩١/٨-٢٩٨/٨/٣١٣.

الدنيا بالأمراض والعلل، وفي الآخرة بالنار. ولقد عصى آدم بسببها. وإذا كان الإنسان قد أصبح عبدا لشهوته ورغباته وأهوائه فكيف يكون سيدا على الحيوان؟

وبالرغم من أن الحيوان حيوان إلا أنه يعرف الطريق إلى الله وكأن القهر وسيلة لاكتشاف الدين، فالدين زفرة المضطهدين. للضفدع راكب على خشبة على ساحل البحر، ينق بأصوات هي تسيحات لله وتكبيرات، تحميدا وتهليلا لا يعلمها إلا الله والملائكة. وواضح أن تسيحات الحيوان لله الطبيعي، خالق الحب، ومنبت الزرع والشجر، ومسقط الماء، ومسير الطير، وخالق الحيوان. وكلها إسقاطات من أخلاقيات الإنسان وامتدادها إلى الحيوان. يتضح فيها أثر الأدب الهندي على لسان الحيوان وأثر آداب الشرق أكثر من آداب الغرب، اليونان القديم.

ويبدو أن الشعبية قد نطقت على لسان الحيوان. وأصبح التفاضل بين الشعوب يعلن عن نفسه بلسان التفاضل بين الحيوانات، وبين الحيوان والإنسان. فلكل شعب طباعه مثل طباع الحيوان. ولكل شعب فضائله وذرائله مثل فضائل وذرائل الحيوان.

ومع ذلك، فإن عظمة الإنسان في الحرية والاختيار، والرسالة والأداء، والتكليف والمسؤولية. وفضائل الحيوان قسر وجبر وجبلة وطبيعة لا عن اختيار. لذلك لم يكلف بالرغم مما هو شائع أن كل أمة، والحشرات والطيور والحيوانات أمة، قد أرسل الله إليها الأنبياء. هناك جدل إذن بين السلب والإيجاب، بين فضل الحيوان على الإنسان في الأخلاق، وفضل الإنسان على الحيوان في النبوة. يفخر الإنسان على الحيوان بعقله وعلمه، وأدبه وصناعته، برجحان العقل، وفنون العلم، وغرائب الأدب، ولطائف الحيل ودقة الصنائع، والفكر والتميز والروية ونكاء النفس. ينزل بنو آدم بذلك قرار البحار، ويصعدون قمم الجبال.

ثم سرعان ما يسرد الحيوان مكانته وفضل الإنسان عليه بالنبوة والتكليف. فارسل الرسل والأنبياء لبنى الإنسان ليس لفضل لهم بل لاستحقاقهم العقاب على ما اقترفوه من ذنوب وسيئات وعدم نهيمهم عن الفحشاء والمنكر. إذ ترسل الأنبياء إلى الأمم الكافرة الجاهلة، وإلى المشركين والمنكرين والجاحدين والمدعين. الأنبياء أطباء النفوس، لا يرسلون إلا إلى المرضى. فرض عليهم الغسل من النكاح والشبق، والصوم والصلاة

تكفيرا عن السيئات بين الغيبة والنميمة، والزكاة لتجميع فضول الأموال مما قد يأتي سرقة وغصبا. أرسلت الآيات المحكمات تعليما للإنسان الذى حرف كلام الله وعصى أمره. الشرائع قيد وأغلال وتأديب له، والأعياد تهذيب للنفس. فكيف يكون الإنسان سيدا؟ فى حين أن إيمان الحيوان فطرى طبيعى لا يأذى بنى جنسه، ويقوم على مصالحه^(١).

ويستمر الحيوان فى بيان مأسى الإنسان، فحسن لباس الإنسان إنما نشأ بعد خطيئة آدم واكتشاف عورته كما لاحظ ذلك زعيم السباع كليله أخو دمنة، وبعد التعبير عن الإيمان بالله القوى، خالق الجبال والآكام، ومنشئ النبات والأشجار، وخالق السباع، جاعلا أقواتها من جيف الأنعام، ولحوم الأنعام، وقاضيا عليها جميعا بالموت والفناء.

وفى بنى الانس، الفراعنة والنماردة والجبابرة والفسقة والمشركون والمنافقون والملحدون والمارقون والناكثون والخوارج وقطاع الطرق واللصوص والعيارون والطرارون والدجالون والباغون والطاغون والمرتابون والقوادون والمخائث والمؤاجرون واللواطه والسخافات والبيغايا والقمازون والكذابون والنباشون والسفهاء والأدعياء والمنافقون. فكيف يكون من بهذه الصفات أسيدا؟

وقد جعل أهل الديانات من سنتهم قتل النفوس من فنون العبادات. وأحكام الشرائع، وضعت لطب النفوس، وطلب النجاة من نار جهنم والفوز بنعيم الآخرة فى دار المعاد. وفى أهل المذاهب والديانات أخيار وأشرار. وأشر الأشرار من لا يؤمن بيوم الحساب، ولا يرجو الثواب، ولا يخاف عاقبة السيئات ولا يقر بوحدانية الله^(٢).

وإن يأجوج ومأجوج وراء السد أمتان صورتهم آدمية، ونفوسهما مبيعية، لا تعرفان التدبير ولا السياسة، ولا البيع ولا الشراء، ولا الحرفة والحرق والزرع بل الصيد من السباع والوحوش والسمك والتهب والغارات المتبادلة، يأكلون بعضهم بعضا. يأكلون لحوم الحيوان، وتأكلهم الديدان بعد الموت. فهم أكلون فى الحياة، ومأكولون فى ائمات. لذلك قال بعض الحكماء المنطقيون وهم فى الحقيقة المتكلمون بالصلاح والأصلح بالتعويض عن الآلام. ثم تتحول هذه الدورة بين الحياة والموت إلى فلسفة فى التاريخ

(١) جـ ٢٣٩-٣٢٤/٨/٢

(٢) جـ ٣٦٩/٨/٢

بتوجه قرآنى ﴿تلك الأيام ندولها بين الناس﴾^(١).

ثم يستعرض الحيوان ما يقتخر به الإنسان من مهن وحرف وهى خمس عشرة حرفة وطائفة، يفندھا واحدة تلو الأخرى على لسان التبيغاء فى مناقب فارس وهم: الملوك، والحرفيون، والشعراء، والمنجمون، والمتكلسفون، والمهندسون، والأطباء، والموظفون، والتجار، وأرباب النعم، والكتاب، والقراء، والفقهاء، والقضاء، والخلفاء.

١- إذا كان من الانس الملوك والرؤساء، ولهم أعوان وجنود ورعية فان للنحل والنمل والطيور والسباع رؤساء وأعداء جندا ورعية. وهم أحسن سياسة، وأشد رعاية من ملوك الانس. فأكثر ملوك الانس لا ينظرون فى أمر الرعية والجند والاخوان إلا لجلب منفعة لهم أو دفع مضرة عنهم. لا يفكرون فى غيرهم. وهذا ليس من شيمة الملوك والفضلاء، ولا عمل الرؤساء الرحماء المقتدين بسنة الله الجواد الكريم الرؤوف الرحيم بخلقه. وإن من ملوك الحيوان ما يتبع سنة الله أكثر من ملوك الانس، تأسيساً بالله الذى أنشأ الخلق ورباه وأنعم عليه، وأحسن اليه، لا يطلب منه جزاء ولا شكورا، فى حين أن الانس يتسم بلؤم الطباع، وسوء الأخلاق، وجور السيرة وردائة العادات، وسوء الأعمال، وقبح الأفعال، والمذاهب الضالة، والكفر بالنعم. لذلك أمرهم الله بالطاعة ولم يأمر الحيوان فكان منهم العقوق والكفران. وتوجه اليهم بالوعد والوعيد دون الحيوان لأن بنى الإنسان عبيد سوء، يقع منهم المكر والعصيان. فالإنسان أولى بالعبودية من الحيوان، والحيوان أولى بالحرية من الإنسان. هذه الخصال والطباع التى لا تصلح إلا للملوك والسلاطين والأمراء والقادة والولاة أليق بالنفوس السبعية وإن كانت الأجساد بشرية.

٢- وكون الانس صناعاً وأرباب حرف فان ذلك ليس بفضيلة لهم دون غيرهم بل يشاركهم فيه بعض الطيور والهوام وغير ذلك من الحيوانات والحشرات مثل النحل والعنكبوت ودود القز والخطاف والأرضنة. على عكس جهالة الانس، وقلة المؤنة. للعلم فى الحيوان طبيعة وفطرة، وفى الإنسان صنعة واكتساب. كل ذلك عناية من الله وحسن نظر منه إلى الحيوانات. فأيهما أكرم عند الله الذى عنايته به أكثر وأتم؟

٣- وإذا كان من الانس الشعراء والخطباء والمتكلمين والمذكرين فان لدى

(١) جـ ٢/ ٢٩٦- ٢٩٧.

الحيوان منطلق الطير، وتسبيح الحشرات والهوام^(١).

٤- وللمنجمين والراقين تمويهات وتوهيمات وتلبسات وقليل من العلم يستدرجون به الجهلاء من العوام والخواص والنساء والصبيان والحمقى، ويخفى على كثير من العقلاء والعلماء. يخبرون بالكائنات قبل كونها، ويرجمون بالغيب، ويتعاملون معه دون معرفة صحيحة به، ودلائل عقلية واضحة، ويраيين مثبتة. والمنجم جاهل بالقرب وما يدور في أسرته وحيرانه وقومه ويدعى معرفة البعيد والزمان القادم حتى لا يتحقق أحد من صدق قوله واكتشاف كذبه وتمويهه. فالتنجيم وهم علمي. لا يغتر بقول المنجم إلا الطغاة والبعاة من الملوك والجبابرة والفراعنة والنماردة والمقرون بعاجل الشهوة المنكرون أمر الآخرة، والجاهلون بالعلم السابق والقدر المحتوم مثل نمرود الجبار، وفرعون ذى الأوتاد، وشمود وعاد الذين طغوا في البلاد، فأكثروا فيها الفساد. ويظن المنجمون الذين لا يعرفون خالق النجوم ومديرها أن أمور الدنيا تدبرها الكواكب السبعة والبروج الاثنا عشر، ولا يعرفون المدبر، رب الأرباب، ومسبب الأسباب، مالك يوم الدين، بالرغم من ظهور إرادته وقضائه وقدره. ويزداد الانس غرورا وطغيانا بقول المنجمين. لا يعتبرون، ولا يتفكرون، ولا ينتبهون من جهالاتهم. ومن ثم لا فخر بوجود المنجمين من بين بنى الإنسان. فهو سلب لا إيجاب، ورذيلة لا فضيلة، ويحسب عليهم لا لهم. وما الفائدة من معرفة الكائنات قبل كونها بالدلائل والاستدلالات الزجرية والكهانية والنجومية، والفأل والقرعة، وضرب الحصى، والنظر في الكف، إذا كان لا يمكن دفعها ولا التحرز منها. بل يمكن ذلك فقط ليس على طريقة التنجيم بل بالدعاء والاستغاثة برب النجوم، والبقاء والتضرع بالصوم والصلاة والصدقات والقرايين، وصدق الثبات وإخلاص القلوب في بيوت العبادة بسؤال الله دفعها وصرفها. وهى سنن النواميس الإلهية وأحكام الشرائع النبوية.

وإذا كانت الدلائل النجومية والزجرية تخبر عن الكائنات قبل كونها مما سيفعل رب النجوم وجب الاستغاثة به وبالقوة التى فوق الفلك والنجوم. ربما يدفع الله عن الناس شر ما هو كائن. خطأ التنجيم هو التحرز بالجزء من الكل. الجزء هو النجوم، والكل رب النجوم. وعلى هذا تكون مداواة المرضى بالرجوع إلى الله تعالى أولا بالدعاء ورجاء

(١) جـ ٢/٨/٢٤٩-٢٤٩.

الشفاعة وليس بالرجوع إلى أحكام الطب الناقصة في الصناعة الجاهلة بأحكام الطبيعيات الغافلة عن معرفة رب الطبيعة وحكمته ولطفه في صنعته.

التنجيم مثل الطب، عامل مساعد البداية بدعاء الله ثم بعد ذلك اللجوء إلى التنجيم أو الطب لرفع مضار النكبات والتحرز منها. ويمكن تعاون التنجيم والدعاء كما حدث في مدينة عندما خرج منها الناس بعد تنبؤ المنجمين بوقوع حادث فيها واتباع نصيحة أهل الدين والورع والمتأهلين. فهلك الباقي ونجا الخارج. والحقيقة أن الاخوان هنا يصححون خطأ بخطأ آخر، ومجموع الخطأين لا يكون صوابا. فما يحدث قضاء وقدر لا يمكن معرفته بالغيب. واستبدال الدعاء والبيكاء والتضرع والاستغاثة وسؤال الله دفع الغمة ودرأ الكرب بالتنجيم أيضا خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. ومدادوة المرضى بالدعاء إلى الله أولا ثم بالطب ثانيا وليس بالطب أولا، فاذا عجز فبالدعاء ثانيا إنكارا للأسباب والعلل. وماذا لو تعارض التنجيم وأوامر الدين أيها أحق بالاتباع؟ وهل قضاء الحاجات بالعمل داخل بيوت العبادة أم في القضاء الفسح^(١)؟

٥- والمتفلسفون الطبيعيون والمنطقيون الجدليون، وليس الحكماء الالهيون يصلون بنى آدم عن المنهاج المستقيم، وصواب الطريق، وأحكام الشرائع، لكثرة اختلافهم، وتعدد آرائهم ومذاهبهم، قدم العالم مرة، وقدم الهيلولي مرة أخرى، وقدم الصورة مرة ثالثة، والقول بعلمتين أو أكثر، الصانع والمصنوع معا، بالنتاهي واللاتاهي، بالمعاد والفناء، إثبات الوحي وإنكاره، إثبات العقل والبرهان أو إنكارهما وإثبات التقليد. تعددت الآراء واختلفت وتناقضت. وتحير بنو آدم وتبلبلوا وتشككوا. في حين أن مذهب الحيوان واحد، الايمان بالله وعدم الشرك به، والتسبيح له بالغدو والأصاال، لا يضر أحد بشيء، ولا يفتر على أحد، راض بالقسمة، خاضع للحكام، لا يسأل عن علة أو سبب. لذلك نقد الاخوان علم الكلام باعتباره علم الفرقة وهم يدعون إلى الوحدة وكان التعدد في الآراء مردول وفي تبليين الاجتهادات نقص مع أن التعدد طبعي في البشر واختلاف الأئمة رحمة بينهم. وقد يكون اختلاف البشر أفضل من الفرقة الناجية وهو الحيوان المؤمن بالله. وهل الايمان كما يفعل الحيوان أفضل من البحث والسؤال عند الحكماء والمتكلمين والأصوليين؟ إلا يختلف الحيوان أيضا فمنه أكل ومنهم مأكول؟

(١) ج ٢/٨/٣٥٠-٣٥٥.

٦- والمهندسون والمساحون ليس لهم فخر في البراهين التي تنق عن الفهم، وتبعد عن التصور. تركوا العلوم الواجب تعلمها ولا يجوز الجهل بها. واشتغلوا بالقضولات التي لا يحتاج إليها. وهم جاهلون بتركيب الجسد، ومعرفة أسهل، وأوجب للتفكر فيها والاعتبار بها، وأرشد إلى معرفة الله. متى عرف نفسه فقد عرف ربه كما قال الرسول، وبالعلم بكتاب الله وأحكام شريعته ودينه وسنته التي لا يمكن الجهل بها. ومن ثم يتم الانتقال من الطبيعة إلى النفس ثم من النفس إلى الله، من الخارج إلى الداخل، ومن الداخل إلى أعلى. وواضح القسوة على العلوم الانسانية. فهل الهندسة والمساحة علوم لا نفع فيها والناس في حاجة إلى بناء؟ وهل تعارض الدين أم أن علوم الدنيا جزء من علوم الدين؟ ينقد الاخوان للعلم الدنيوي الخالص المنفصل من الدلالة الدينية قبل معرفة الشريعة، ومعرفة الجسد والنفس، فماذا يكسب الإنسان لو كسب العالم وخسر نفسه؟

٧- والأطباء يداوون البطون الرحبة، والشهوات النفسية، والنفوس الشرهة وما يتولد عن المأكولات من الأمراض المزمنة والأسقام المؤلمة والأرجاع المهلكة. فهم يزيدون العلل سقما، والمريض عذابا بمنعه من تناول أشياء قد يكون الشفاء في تناولها أو إعطائه أشياء قد تؤدي إلى مزيد من العلل. ولو ترك الأطباء المرضى لحكم الطبيعة لكان أفضل وأسرع في الشفاء. أما الحيوان فلا يحتاج إلى الطب لأنه لا يأكل إلا قوت يومه، وطعاما واحدا. فأيهما السيد وأيها العبد؟ الطبيعة خير طبيب، والمدينة سبب الأمراض.

٨- والرؤساء والذهاقون أسوء من العبيد الأشقياء والفقراء الضعفاء. فهم مشغولو القلب متعبو الأبدان، مغمومو النفوس، معذبو الأرواح طول النهار. يبنون ما لا يسكنون، ويغرسون ما لا يجنون، ويجمعون ما لا يأكلون. يعمرّون الدور، ويخربون القبور، أكياس في أمور الدنيا بلهاء في أمور الآخرة. يجمعون في الدنيا المتاع ويبخلون على أنفسهم، ويتركونه لورثتهم. يكدون لغيرهم، ويصلحون أمور سواهم. ولا راحة لهم إلا الممات. وهؤلاء هم الموظفون العموميون الذين يقضون مصالح الآخرين. وما المانع في أن يسعى الإنسان لمصالح أخيه وأن يكون خادم القوم سيدهم؟

٩- والتجار يجمعون المال حلالا أو حراما. ويبنون الدكاكين والحانات، ويملؤونها بالأمّعة ويحتكرونها، ويبخلون بها على أنفسهم وجيرانهم وأحبابهم، ويمنعون الفقراء والمساكين حقوقهم. ولا ينفقون حتى تذهب جملة، في طريق أو غرق أو سرقة أو

مصادرة أو قطع طريق أو سلطان جائر. وبيقون بحزنهم ومصائبهم معاقبين بما كسبت أيديهم. فلا زكاة ولا صدقة أعطوا، ولا يتيما يروا، ولا حقا لضعيف سدوا، ولا صلة عندهم لذى رحم، ولا إحسانا لصديق. لا يعدون للمعاد، ولا يقدمون للأخرة. وهو نفس نقد ابن خلدون لأخلاق التجار. وواضح أنهم أراذل التجار وليس فضلائهم، وللتجارة صورة قرآنية، والعرب تجار قبل الاسلام.

١٠- وأرباب النعم وأهل المروءات لو كانوا كذلك لما طاب لهم العيش إذا ما رأوا الفقراء والجيران واليتامى من أولاد إخوانهم والضعفاء من بنى جنسهم جياعا عراة، مرضى زمنى، من مغاليج مطروحين على الطريق، يطالبون كسرة، ويسألون خرقة دون الالتفات إليهم ورحمتهم والتفكير فيهم. فأين المروءة والفتوة وتهذيب النفس إلا أن يكونوا كالأنعام أو أضل سبيلا؟ يبدو أن أرباب النعم لا يمثلون حرفة أو مهنة بل هم طبقة الأغنياء والموسرين، أصحاب الصدقات والمنح.

١١- والكتاب والعمال وأصحاب الدواوين أشرار يعرفون أسباب الشر أكثر مما يعرفه غيرهم ويصلون إليه أكثر مما يصل سواهم لدقة أفهامهم وجودة تمييزهم، ولطف مكائدهم، وطول ألسنتهم، ونفاذ خططهم. يكتبون زخرف القول، وسجع الأنفاظ، وحلو الكلام، وفصيح الخطاب ليخفوا قطع الدابر والحيلة فى الإيذاء وإزالة النعم والنداء والمصادرة وأخذ الأموال، وهم كبار الموظفين.

١٢- والقراء والعباد يغرون الناس باظهار الورع والخشوع والتعسف والتعسف فى صور خارجية. حذق الوسيلة، تقصير الأكماء، تشجير الأزرار والسراويل، لبس الخشن، طول الصمت، كثرة التمسك، ترك العفة فى الدين، وتعلم أحكام الشرائع وسنن الدين وترك تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق، مع كثرة السجود والركوع دون علم حتى ظهر أثر السجود على جباههم، ونحلت شفاههم، وانحلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، وانحنت ظهورهم، وامتألت قلوبهم بالبغض والحقد والجفاء لمن ليس مثلهم. ونفوسهم مملوءة بالسائس والخصومة مع الله. وكلها خرافات ووسائل. هم أشرار عند الله وإن كانوا أخيارا عند الناس. والله لا ينظر إلى الصور والأشكال بل إلى القلوب والأعمال.

١٣- والفقهاء والعلماء يتفقهون فى الدين طلبا للدنيا وابتغاء للرياسة والولاية

والقضاء والفتاوى بالآراء والقياسات، يحللون ويحرمون بالتأويلات، ويتبعون المتشابهات. يتركون حقيقة التنزيل والآيات المحكمات. ويتبعون ما تتلو الشياطين على القلوب من الخيالات، طلبا للدنيا، ونكسيا للرئاسة من غير ورع ولا تقوى. وإن لم يتوبوا ويستغفروا فانهم وقود النار في الآخرة وهو ما وصف به الكندي من قبل رجال الدين الذين يدافعون عن مناهجهم المزورة وهم عديماء الدين. ترك العلماء أخلاق الملائكة، وأخذوا أخلاق الشياطين، المكابرة والمغالبة والتعصب والعداوة والبغضاء. فيتناظرون ويتميلون ويتصايحون فى السفاهات.

١٤- القضاة العدل المزكون أدهى وأظلم وأبطر وأشر سيرة من الفراعنة والجبابة. قبل الولاية يقعد الواحد منهم بالغدو والأصال فى المسجد حافظا الصلاة، مقبلا على العلم، ماشيا بين جيرانه، متواضعا بين الناس. وبعد ولاية الحكم والقضاء يركب البغلة الفاراهة والحمار المصرى بسرج ومركب وغاشية يحملها السودان، وحفاقين تبخر فى الأرض، ويؤيد القضاة السلطان الجائر بما يعطونه من أموال اليتامى ومال الوقف والسحت والبراطيل والرشوة. يرخص الجنائيات، ويقبل شهادة الزور، ويترك أوامر الأمانات والودائع. ويتركون الأدب والعقل والنصح والعدل.

١٥- والخلفاء وهم ورثة الأنبياء. إذا ولى أحدهم بدأ بالبغض على من تقدمت له حرمة لأبائه وأسلافه، وأزال نعمته، وقتل أعمامه وأخواله وأبناء أعمامه وأقرباءه أو كلهم وحبسهم ونفاهم وتبرأ منهم عن سوء ظن وقلة يقين، هربا من المقادير أو استجلابا الأخرى، حرصا على طلب الدنيا وشدة الرغبة فيها، وشحا عليها، وقلة الرغبة فى الآخرة، وقلة اليقين بالاستحقاق فى المعاد. وهذه ليست من شيم الأحرار^(١).

٤- صراع الحيوان والإنسان. وهو مثل جدل الخير والشر ثم صراع الخير والشر ثم انتصار الخير على الشر فى دراما طبيعية بطلها الحيوان والإنسان، لمن الخلافة على الأرض، وكيف يستبد الإنسان الحيوان ثم كيف يتحرر الحيوان من عبودية الإنسان؟^(٢).

(١) ج ٢/٨-٣٥٨-٣٦١/٢٤٣.

(٢) هذا هو نفس النموذج الذى تصور فيه كانط الدين فى حدود العقل وحده. انظر دراستنا: "الدين فى حدود العقل وحده" لمكانط، قضايا معاصرة ج ١ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر الغربى، القاهرة، ١٩٧٧ ص ١٣١-١٧٠.

فالإنسان خليفة الله في الأرض^(١). وسيرته فيها تحدد أهليته ليكون من أولياء الله يستحق الكرامة. له فضائله وخصاله المحمودة المرضية وصناعاته الحكيمة وسياسته الربانية. فالأخلاق شرط السياسة ومقدمة لها. الملوك هم خلفاء الله في أرضه. ملكهم البلاد وولاهم العباد ليسوسوهم، وليديروا أمورهم، ويمنطوا نظامهم وتفقد أحوالهم، ونصرة المظلوم، والقضاء بالحق. يأمرون بأمره، وينهون عن نواهيه، ويتشبهون به. فالله سائس الكل، ومدير الخلائق، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. مهمة الملوك نصرة المظلوم، وإقامة العدل والإنصاف، وإعانة الضعفاء، وإجارة المظلومين، وتطبيق أحكام الشريعة، والحكم بين الناس بالحق، وشكر نعم الله عليهم خوفاً من مساءلتهم يوم القيامة. هنا تبدو الحاكمية أو الثيوقراطية بلغة المعاصرين، الحكم لله من خلال حكم البشر، وحكم البشر من خلال حكم الملوك. الله هو الذى ولاهم واختارهم وليس الناس ليسوسوهم ويأخذونهم بالنواصي وليس لرعاية المصالح. الحكم جبر لا اختياراً، نص لا تعييناً كما هو الحال لدى الشيعة الإمامية. الله سائس الكل كما أن الملك سائس الناس. الله والسلطان سلطة واحدة. يحكم الله الناس باسم السلطان، ويحكم السلطان الناس باسم الله، ويصل الأمر إلى تأليه الملك. فالملك من الملك والملائكة. الملاك رحيم بالإنسان ورحمة الملائكة من رحمة الله. والملك صفة من صفات الله. تصور الله ملكاً يجعله إلهاً، وتصور الله ملك الملوك يجعل الملك إله الآلهة^(٢).

وهناك نقد مبطن للملك. فهو إن كان خليفة في الأرض إلا أنه أضعف من حشرة. فقد قتل النيق النمروذ أكبر ملوك بنى آدم وأعظمهم سلطاناً. والتراب الملوث القدمين يقضى على الملك بالأمراض، والناموس يلدغه فى مخدعه. ثم يضربه الملك فيضرب نفسه ويطيّر الناموس. وأعوان الملك بطانه سوء كما لاحظ الأسد، أشد على الملك، وأضر من المستأمن من الجند والأعوان لأنه يعرف أسرارهم وأخلاقهم^(٣).

والملك فى عالم الحيوان واحد، وفى عالم الإنسان متعدد. لذلك قل ملوك الحيوان،

(١) وهى الحجة التى يبدأ بها كل نظام حكم ثيوقراطى كما هو الحال عند الشيعة والأمويين باسم قميص عثمان.

(٢) جـ ٣٠٠/٢٧٥/١٧٩/٨/٢.

(٣) جـ ٢٥٧-٢٥٦/٢٤٧/٨/٢. وذلك مثل أغنية الشيخ إمام كلمات أحمد فؤاد نجم: نويت أصلى، صرصور دخلى، من جوه كمى، قعدت انلى.

وكثر ملوك الإنسان. والسبب في ذلك أولا كثرة مآرب الانس وفنون تصاريهم، واختلاف أحوالهم. ثانيا الملك في الحيوان في الجسد فقط، وفي الإنسان أكثر تشعبا في الادارة والسياسة والحرب والصناعة والخدمات العامة^(١). ثالثا تشعب الأقاليم السبعة، وكل إقليم إلى بلدان ثم إلى مدن ثم إلى خلائق ثم إلى شعوب لا يحصيها إلا الله، وهم مختلفون في اللسان والأخلاق والآراء والمذاهب والأمثال والأحوال والمآرب.

والسؤال هو: هل الخدم والغلمان والجواري والحجاب والندماء من لوازم الملك؟ وإذا كان العيرون هم الحاققون طبقيا فما العيب في ثورتهم؟ وهل يوضع الثوار والخوارج مع اللصوص وقطاع الطرق والغوغاء والعيارين ومن يريد الفتن والفساد في البلاد؟ وهل يقوم النشاط الاقتصادي في الدولة على سلم القيم، العسكر أولا ثم الوزراء ثم الزراع ثم القضاة والعلماء ثم العمال والتجار ثم الخدم؟ هل يتأخر ترتيب العلماء والفقهاء والقضاء بعد البنائين والدهائنين والزارعين؟ وهل تحتاج السياسة إلى دين، والدولة إلى شريعة كما يحتاج الدين إلى سياسة والشريعة إلى دولة^(٢)؟

وعلاقة الإنسان بالحيوان علاقة عنف وعدوان. ويبدأ الحوار ببيان فضائل الحيوان وخصاله المحمودة وطبائعه المرضية، وشمائله السليمة في مقابل طغيان الإنسان وبغيه وتعديه على ما سواه على ما سخر له من الحيوان وكفراه بالنعم وغفلته عن الشكر. قد يكون الإنسان فاضلا خيرا فيكون ملكا كريما. وقد يكون شريرا أثما فيكون شيطانا رجیما. إما أن يكون خير البرية أو أن يكون شر البرية. وإذا كان عدوان الإنسان على الإنسان واقعا فعدوانه على الحيوان أولى.

(١) مثل ١- حمل السلاح للبطش بالأعداء ومخالفة أمره من الثوار والخوارج واللصوص وقطاع الطرق والغوغاء والعيارين ومن يثير الفتن والفساد ٢- الوزارة والكتابة والعمالة والدواوين وجماعة الخراج وجمع الأموال والذخائر وعطايا الجند والثياب والأمتعة والآثاث ٣- البناء والاحصاء والزراعة والحرب والنسل وعمارة البلاد وقوام أمر المعاش. ٤- القضاء والعلم والفقهاء لاقامة الدين وأحكام الشريعة، فلا بد للملك من دين وحكم وشريعة تحفظ الرعية، ويسوس الأمة، ويدير أمورها. ٥- التجارة والصناعة والحرف والتعاون في المعاملات في المدن والقرى. ٦- الخدم والغلمان والجواري والحجاب والوكلاء و سحب الحزانن والرسل والندماء.

(٢) وهذا رأى ابن أبي عمير عن وضع العراق السياسى في الخلافة العباسية أو تعدد أجزائها في الدولة المترامية الأطراف. ج ٢/٨/٢٩٨-٣٠٠.

ويقص زعيم البهائم وهو البغل تاريخ اضطهاد الإنسان للإنسان وللحيوان منذ آدم في ثلاثة أوار:

١- عاش الجن في الأرض زمانا قبل آدم في هواء. وكان فيهم الملك والنبوة والدين والشريعة ولكنها طغت وبغت وتركت وصية أنبيائها، وأكثر في الأرض الفساد. فضجت الأرض ومن عليها من هذا الدور. هناك خطيئة الجن قبل خطيئة آدم. السعادة قبله والاستعباد بعده. وهو الصراع بين آدم وبنى الجان. بينهما عدوة طبيعية وعصبية جاهلية وطباع متافرة.

٢- ثم جاء الدور الثاني واستأنف القرآن. وأنزل الله جندا من الملائكة سكنت الأرض وطربت الجان. وأخذ عزرائيل وهو إبليس، فرعون آدم أسيرا وهو صبي وعلمته الملائكة، ونسبه بها في الظاهر، وصار رئيسا لها، ولكنه عاد للعيان وكان الطبع يغلب على التطبع.

٣- ونشأ دور ثالث أوصى الله الملائكة أنه جاعل في الأرض خليفة. فالإنسان خليفة الله في الأرض، بالرغم من مراجعة الملائكة خوفا من تكرار تجربة الجن، فوعد الله بأنه سيمحو الجن والملائكة والانس من الأرض. خلق آدم وحواء، وأمر بادخال آدم الجنة. فقد خلق في الأرض ثم أدخل الجنة حماية له من إبليس. وعلم الأسماء. ثم خدعه إبليس في صورة الناصح بالأكل من الشجرة. فطرد من الجنة، وكشفت عورته. وتاب الله عليه، وأرسل له ملكا ليعلمه الحرث والزرع والحياكة والدرس والحصاد والطحن والغزل والطبخ واتخاذ اللباس^(١).

وحقد بنو آدم على الجان لجريمته على أبيهم. ولما قتل قابيل هابيل، واعتقد الناس أن ذلك من تكبير الجان نشأ السحر والشعوذة. ثم أرسل هرمس (إدريس) للمصالحة بين الانس والجان وعلمهم بلغة الحكماء. ثم ظهر الفتق من جديد أيام الطوفان. وقذف إبراهيم في النار، ويوسف في الجب باعتقاد الجان. ثم أرسل موسى للرتق وأصلح بين الجان وبنى اسرائيل بالدين والشريعة فدخل كثير من الجن دينه. ثم ظهر الفتق من جديد لافتخار الجن بمعاونة سليمان ثم تسليم سليمان الانس على الجن بعد استسلام بلقيس. وتوجه

(١) ج-٢/٨/٣١٧٩/٢٢٧-٣٣٥.

سليمان ضد الجن بالرقى والعزائم والكلمات والآيات وملكوت السموات ثم استرقاق الجن للسمع. ثم ظهر محمد ودخلت قبائل الجن دينه وحسن إسلامها ولم تعد تظهر الأحقاد وتثير الضغائن. وهو استطراد فى الرواية، موضوع فى علم أصول الدين له دلالاته السياسية فى حصول الجن على السلطة الشرعية كما حصل عليها الأمويون فى الأرض.

التاريخ إذن هو تاريخ العصيان والنبوة، والسقوط والرفع، الملاك والشيطان. وهو لا يبعد كثيراً عن التصور المسيحى الدرامى عن السقوط والخلص. تاريخ الأديان إذن هو تاريخ الرقى والفتق والقران. هو مجمل الوحي المعاصر للخلق منذ البداية فى مراحل متتالية. فالأديان واحدة فى مراحل مختلفة. والوحي واحد على فترات. الوحي رسالة واحدة، والدين والشريعة والاسلام والملة متعددة. ونشأ العمران والحضارة والمدنية تكفيراً عن الذنوب على نحو علمى. أما الصناعة والتجارة فهى من مكتسبات البشر دون تعليم إلهى. ويبدو أن تاريخ الاضطهاد قدر إلهى لا خيرة للإنسان فيه. وهو تاريخ الصراع بين السيد والعبد. وهى قصة رمزية عن شكوى الحيوان من بنى الإنسان أو حديث الإنسان عن نفسه بلغة الغير. ويلاحظ أن اسم إبليس هو عزرائيل، الاسم العبرانى مما يدل على حضور تاريخ الأديان وتحوله إلى فلسفة فى التاريخ.

العدوان إذن ظاهرة تاريخية. وتأصيلها فى التاريخ أساس فهمها السياسى. فالوعى التاريخى هو أساس الوعى السياسى. يبدأ التاريخ من أول الخليقة حتى بعثة الرسول ودعوته الانس والجن إلى الاسلام، واستجابة طائفة من الجن وحسن إسلامها مدة من الزمان. ثم ركب قوم من التجار والصناع وأهل العلم وسائر أغنياء الناس، حوالى سبعين رجلاً من بلدان شتى أى اجتماع الرأسمالية التجارية والصناعية والبنكية مع مساندة أهل العلم فى مركب قذفت به الريح إلى جزيرة الجن وكأنها سفينة نوح أو صندوق موسى أو حى بن يقظان. ففترت منهم البهائم والأنعام وهربت. ولحقوا بها كما لحق حى بعاصم. واعتقدوا أنها عبيد لهم. فجمعت البهائم زعماءها وخطبامها، وذهبوا إلى بيراست الحكيم ملك الجن وهو اسم فارسى تشكو له من جور بنى آدم. فعند زعيم الانس البهائم والأنعام والسباع والوحوش عبيد للإناس وهم أسيادها. هم خول والناس موالىها. ومن هرب منها يكون أبفا عاصياً. ومنهم من بقى على كرهه منكراً للعبودية.

وطلبت الأنعام الانصاف والخلص من جور بنى آدم . واجتمعت عند ملك الجن

لمناظرة الانس فيما ادعوه من الرق والعبودية وسببه. هل كبر الجسم وعظم الخلقة وشدة القوة والغلبة؟ وبطالِب الملك باعمال الفكر والروية قبل المبارزة. منذ البداية لا ميزة للانسان على الحيوان. فكلاهما أكل ومأكول. والعيرة بخواتيم الأمور. وكيف تكون الأنعام والحيوانات والسباع والجوارح والثعابين والتنانين والتماسيح والكواسيح أقوى من الانس ويفتخر الانس عليهم؟ غرتهم الحيوانات الأليفة الكسيرة بين أيديهم. بل إن الانس فى حاجة إلى الحيوان فى تصارييف أمورهم كما يحتاج السيد إلى الخدم، ولا يعيش بدونه، نفس الحجة ولكن على نحو عكسى. فما حجة الإنسان؟^(١).

هنا يمتزج الواقع بالخيال. فالانس من بنى العباس مما يدل على ظلمهم. ولكل فرقة زعيم، وزعيم الانس مجهول الاسم وكأنها وظيفة وليست شخصاً نقيّة. وزعيم الحيوان البغل إمعانا فى إذلال الإنسان وصورة الكراهة والاضطهاد. ثم يتحول الواقع إلى خيال إذ كيف تكون فى جزيرة الجن بهائم وحيوانات؟ وهل تسكن الجن الأرض؟ ومع ذلك فالدلالات السياسية قديما وحديثا واضحة مثل نشأة الرأسمالية من بلدان شتى تتجاوز حدود الأوطان، واعتبار رأس المال هو الوطن البديل لأنه لا وطن له، رفض الحيوان فكرة التسخير والعبودية فكيف يقبلها الإنسان؟ رفض تدمير البيئة وضرورة الرفق بالحيوان، البداية بالنصر والنهاية بالنصر.

وبعد عدة محاولات للتحرير من العبودية عادت العبودية من جديد، فى جدل ضرورى بين السيد والعبد. وظهرت ضرورة التحرير من جديد. فبينتهى دور القرآن، ويظهر دور جديد، دور المخلص، الامام المنتظر كما تم خلاص إسرائيل من عذاب بنى فرعون وآل داود من عذاب نبختنصر، وآل حمير من آل تبع، وآل ساسان من عذاب اليونان، وآل عمران من عذاب أردشير. فأيام الدنيا دول بين أهلها بعلم الله طبقا لأحكام القرانات والأدوار^(٢). وفى تاريخ الصراع ضد العبودية أمكن استئناس بعض الحيوانات

(١) جـ ٢٠٤/٨/٢٠٩-٢٢٢/٢٣٩/٢٤٨/٢٥٧-٣٠٥.

(٢) مرة كل ألف سنة أو اثنى عشر ألف سنة أو ستة وثلاثين ألف أو ثلاثمائة وستين ألف، كل يوم مقداره خمسون ألف سنة جـ ٢٢٢/٨/٢٣٢-٢٣٣/٢٤٧/٢٥٨-٢٥٩. والألفية دورة للتحرر معروفة فى لاهوت التحرير باسم Millenarianism مضروبة فى اثنى عشر عدد الأئمة ثم فى ثلاثة أخرى ثم فى عشرة. وطول اليوم من أيام الله كما هو وارد فى القرآن.

فأصبحت أليفة مثل الكلاب والسنائير وخضعت إلى الانس منذ أن غلب بنو قابيل بنى هابيل حين أرادت بنو هابيل الأخذ بالثأر فهزمت ونهبت أموالها ومواشيها ونبحت الولائم والدعوات. فخافت الكلاب والسنائير، ورغبت في المعيش في الريف والخصب. ففارقت أبناء جنسها وصارت مستأنسة. واليوم قريب المجاورة للانسان في ديارهم العافية، ومنازلهم الدارسة، وقصورهم الخربة. ويعتبر بالقرون الماضية. فحدث له ورع وزهد وخشوع وتقشف، يصوم النهار ويحيى الليل. يعظ بنى آدم وينوح على ملوكهم الماضية والأمم السالفة. فالحيوان له وعى تاريخى ينتهى إلى وعى دينى. يتعلم من تاريخ البشر واندثار ملكهم وأثارهم بعد أن تصبح خرابا ينشق عليها اليوم.

التاريخ أول قصة للحرية^(١). والاستئناس رضوخ للظلم واستسلام للعبودية وتنازل من المقاومة، وإيثار الدنيا على الآخرة. هناك جدل أبدي بين السيد والعبد، ودورات بين العبودية والحرية ولفظ القران يعنى أيضا القران، تشابه خطى ولفظى صوتى له دلالة على الدورة فى التاريخ، وكما هو معروف فى حديث "خير القرون قرنى". وللتاريخ مجموع إرادة الله وقوانين التاريخ، القرانات والأدوار، أقرب إلى الحتمية الالهية والتاريخية دون إيراد لحريات الإنسان. والوعى بالتاريخ هو اليقين، الثقة بالله أى الثقة بالنفس وبالنصر ولما تقدم من التجربة البشرية وتراكمها فى الوعى التاريخى. ويستمد أصله من القران فى القصص عن أحوال الأمم السابقة ودورات التاريخ وقيام الحضارات وانهارها^(٢).

وقد تعلم الحيوان العدوان من الانس منذ عدوان قابيل على هابيل، وما يقع كل يوم من قتلى وجرحى وصراعى فى الحروب والقتال^(٣). ومضت السنون والأيام على ذلك الحال حتى بعث الله محمدا مدحا الانس والجن إلى دين الاسلام فأمنت به طائفة من الجن

(١) هذا ما لاحظته ايضا كروثته فى "التاريخ قصة للحرية".

(٢) مثل (كم تركوا فيها من جنات وعيون، وزروع ومقام كريم، ونعمة كانوا فيها فاكهين. كذلك أورتاها قوما آخرين، فما بكت عليهم السماء) جـ ٢٥٦/٨/٢. ويمكن إجراء رسالة جامعية عن فلسفة التاريخ عند إخوان الصفا حتى يساعد على إعادة بلورة وعينا التاريخى، وأخرى عن "الأشكال الادبية" وثالثة عن "الأدب الشعبى" ورابعة عن الرمز عندهم أيضا.

(٣) مثل أيام رستم وأسفنديار، جمشيد وتبع، الضحاك وأفريديون، سيواس ومتوجهر، دارا والاسكندر، نبختنصر ودأود، آل بهرام وآل عدنان، قسطنطين وأهل يونان، عثمان ويزدجرد، بنو العباسى وبنى مرد... الخ جـ ٢٢٥/٨/٢.

وحسن إسلامها. ثم ولى على بنى الجان ملك منها، بمراسم الحكيم، ولقبه شاه مروان أى ملك الانس فى جزيرة صاغريه. وكان فيها قوم من التجار والصناع والعلماء والأغنياء، وهم طبقات المجتمع الرأسمالى. وكان كريما منصفا سمحا، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ابتغاء مرضاة الله. ووقف حكما بينهم على لسان الترجمان. فالترجمة ضرورية للتفاهم واعتزازا بعصر الترجمة. والبيئة على من ادعى، واليمين على من أنكر، من قوانين حمورابى حتى الفقه الإسلامى. وبالرغم من عدله، يبدو منذ البداية متعاطفا مع الإنسان لان انتصاب القامة واستواء الجلوس من شيم الملوك، وانحناء الأصلاب، والانكباب على الوجوه من صفات العبيد. يستعمل حجة النقل لفهم الواقع، ويطلب تفسير (لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم). فكان الرد أنه فى يوم خلق آدم كانت الكواكب فى إشراقها، وأوتاد البروج قائمة، والزمان معتدلا، والمواد متهيأة لقبول الصور. فجاءت بنيته فى أحسن صورة، لا كبيرا ولا صغيرا. وجاء الحيوان أيضا كذلك. فلا فضل للإنس على الجن. الفرق بينهما أن الجن تتحرك علوا والانس يتحرك سفلا، الجن ترى الانس، والانس لا يرى الجن. ومع ذلك يخاف الجن من الانس لأن أرواح الانس فلكية فى حين أن أرواح الجن ليست كذلك. فالتراكم التاريخى هو الذى يفسر عداوة الانس للجن. واللييب العاقل هو الذى يصلح بين الأعداء، ولا يجلب على نفسه عداوة. يجر النافع إلى غيره، ولا يضر نفسه^(١). ومن الأفضل للملك الاستماع إلى حجج أخرى، بالرغم من فصاحة الإنسان، وقصور الحيوان وهى ميزة متضمنة للإنسان.

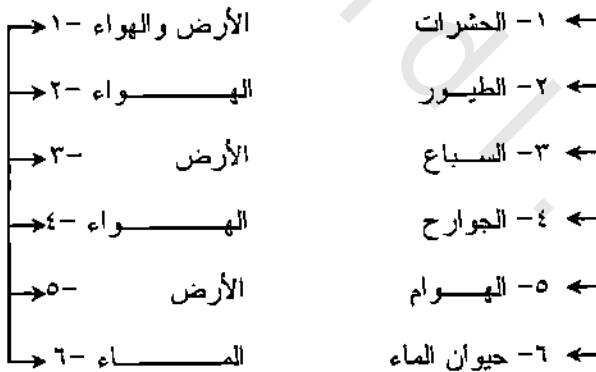
يدخل الجن حكما وقاضيا بين الإنسان والحيوان، وهو نموذج الحاكم العادل، تقاضى المنصف، نموذج النجاشى ملك الحبشة بين المؤمنين وقريش. الأمويون الانس، لسيد القاهر، والشيعه الحيوان، العبد المقهور. فهل الجن كقضاة هم العباسيون؟ ويقوم القضاء على الحجج والبراهين وأساليب البيان من الادعاء أو الدفاع. ويبدو الملك منحازا إلى الإنسان فكلاهما أهل قوة وسيطرة فى حين أن المستشار منحاز إلى الحيوان. ويعتمد الإنسان على انحياز الملك فى حين يعتمد الحيوان على مستشار الملك. يتعاطف الملك مع حجة السلطة وهو الإنسان واستمرار الوضع القائم. بينما يتعاطف المستشار مع حجة المعارضة وهو الحيوان بالرغم من أن حجة المستشار خرافية غيبية تعتمد على الكواكب

(١) جـ ٢٠٤/٨/٢ - ٢٠٩/٢٠٥ - ٢١١/٢٢٣/٢٢٣/٢٧٥.

والأفلاك والبروج. ويشارك المستشار المعارضة فى التأويل، ونظرية الحقيقة المزدوجة، الظاهر والباطن. فالحياة سلطة ومعارضة، أشعرية ومعتزلة، سنة وشيعة، تعبيراً عن الواقع، معارضة الشيعة لبنى العباسى الذين منهم زعيم الانس.

وبالرغم من هروب الجن من الإنسان وسوء ظن الإنسان بالجن والاعتقادات الخاطئة فيه، والتعود من شره إلا أنه قد حكم لصالح الحيوان ضد جور الإنسان، وأيد الحيوان فى شكواه من الإنسان خاصة وأن الإنسان لا يتوب من أخطائه. وينتهى الجن بالتعاطف مع الحيوان وهروبه بعيداً عن الإنسان إلى البرارى والقفار والمغاور والقلوات ورؤس الجبال والتلال وبطون الأدوية وسواحل البحار لما رأوا قبح أفعال الإنسان مع أن الجن لم يقتل إنسياً أو سرقه أو قطع عليه الطريق أو خرج على سلطان وكان طاعة السلطان فضيلة. والصوفية يؤخون الجن ويصادقونه.

يحتاج الادعاء والدفاع إلى فصاحة وبيان. لذلك يحتاج الحيوان إلى تعلمهما كما تعلمهما الانس. ويتم تدريب زعماء الحيوان وخطبائهم عليها وهم ستة: رسل الحشرات والطيور والسباع والجوارح والهوام وحيوان الماء بالاضافة إلى الحيوان نفسه فيكونون سبعة مثل الأئمة والعناصر والمركب منها على النحو الآتى:



وللخطاب الفصيح البليغ خصائص منها: البلاغة من حيث الوعظ والوضوح من حيث الخطاب، والدهشة والعجب، والظرف عند السامع، والطرافة فى المنفعة، والغوص فى الأفكار، والأحسن فى الاعتبار، وهى صفات القصص القرآنى، ومقياس التحقق من صدق الحكم هو تطابقه مع الفكر أولاً وهو العقل التاريخى. وقد بلغت الفصاحة فى كتب

الأنبياء وأقارب الحكماء إلى حد الأسرار لاختفائها عن الأشرار، ولا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم لأن القلوب والخواطر لا تتحمل فهم معانيها. لذلك قال الرسول "كلموا الناس على قدر عقولهم". وإفشاء سر الربوبية كفر. وأما الراسخون في العلم، وهم الخواص من الحكماء فلا يحتاجون إلى زيادة بيان لأنهم مطلعون على حقائق الأسرار والرموز التي لا يجوز على العوام الاطلاع عليها. وقد كتبت رسالة الحيوان بنفس الأسلوب الرمزي وليست مجرد تسلية للصبيان أو خرافات للاخوان. فالعادة كسو الحقائق ألفاظ وعبارات وإشارات. تستعمل السلطة الظاهر، وتستعمل المعارضة الباطن لتقويض الظاهر والقضاء على السلطة^(١).

ويقوم الجدل بين الحيوان والإنسان على قسمة رباعية على النحو الآتي:

١- هجوم الإنسان على الحيوان.

٢- رد الحيوان على الإنسان.

أ- بإعادة تأويل الحجج ونزع سلاح الخصوم.

ب- بحجج جديدة، واستعمال سلاح جديد.

٣- هجوم الحيوان على الإنسان.

٤- رد الإنسان على الحيوان.

وهجوم الإنسان على الحيوان ضعيف، ورد الحيوان على الإنسان قوى. وهجوم الحيوان على الإنسان قوى، ورد الإنسان على الحيوان ضعيف.

ويستعمل الإنسان حججا عقلية لاثبات عبودية الحيوان له. فالحجة العقلية حجة سلطة، وخير وسيلة للبرهان في مجتمع سلطوي. والسلطة سلطتان، الدينية والسياسية. مثال ذلك آيات تسخير الحيوان للإنسان^(٢). والحيوان يعيد تفسير هذه الآيات من سوء تأويلها من الانس لأنها مجرد تذكير بأحسان الله على الإنسان ونعمه الله عليه مثل تسخير

(١) جـ ١٧٩/٨/٢ - ٢٢٣/٢١٠ - ٢٢٧ - ٢٤٠/٢٥٥ - ٢٥٧/٢٤٣ - ٣٤٤/٣٧٧.

(٢) جـ ٢٠٤/٨/٢ - ٢٠٩ - ٢٢٢/٢٣٩ - ٢٤٨/٢٥٧ - ٣٠٥.

الشمس والقمر والسحاب والرياح. ولا تفيد معنى العبودية. كما أن كل شيء فى الأرض مسخر لبعضه البعض، جلبا لمنفعة أو دفعا لمضرة. وهذا هو معنى تسخير الحيوان للإنسان لا بمعنى العبودية له. يقوم الحيوان بتحليل مضمون شامل لفعل "التسخير" دون انتقاء أحد المعانى من إحدى الآيات والتي يدل ظاهرها على العبودية دون باطنها تاركا باقى الآيات التى تنفى العبودية. فالإنسان ينتقى من الآيات ما يوافق هواه ويفسرها على ظاهرها دون تأويل. والحيوان يأخذ كل الآيات ويؤولها تأويلا باطنيا من أجل أن يتحرر من العبودية^(١). الظالم يأخذ الظاهر، والمظلوم يؤول الباطن، وهو الصراع بين الفقهاء والصوفية، بين فقهاء السلطان وفقهاء الأمة. يستعمل السلطان النقل أكثر من العقل. فحجة السلطة تتفق مع وضع السلطان. فى حين تستعمل المعارضة حجة العقل فى مواجهة النقل، المعتزلة ضد الأشاعرة، فلا يفل الحديد إلا الحديد. التأويل إذن ضرورى لتحرير الحيوان من عبوديته للإنسان. والخلاف فى التأويل هو صراع على السلطة، سلطة العبودية وسلطة التحرر، سلطة السيد وتحرر العبد. وتظل حجة جلب المنفعة ودفع الضرر بالرغم من أنها مقياس شرعى، ضعيفة وغير مقنعة وتقوم على الأتانية. فما وجه المنفعة للحيوان فى تسخير الإنسان؟ هى منفعة الإنسان وضرر الحيوان، ركوبه وذبحه وأكله وإهماله وإهانته والسخرية منه ووصفه بالغباء. لذلك قال المعتزلة بوجوب تعويضه عن الآلام^(٢).

ويستعمل الإنسان حججا عقلية لاثبات عبودية الحيوان له. فالعقل مثل النقل قد يكون أداة لتبرير واقع القوة والسيطرة والعبودية مثل حسن الصورة، وتقويم البنية والهيكل وانتصاب القامة، وجودة ودقة التمييز، وذكاء النفوس ورجحان العقل. فالسيادة نابعة من الخلقة والسمات المتميزة بدنا وعقلا كما يدعى الرجل الأبيض فى الغرب لاسترقاق الأفارقة السود. وقد انبهر الملك بهذه الحجة لأنها توافق هواه. أما جسم الحيوان فتتقصه النسبة والتناسب. كما يصف الأبيض الاسود بالشفاة الغليظة، والأسنان الكبيرة، والجسم الضخم، والشعر الأجعد.

(١) انظر دراستا Human subserviance of nature, Islam in the modern World Vol. I
Religion, Ideology and Development, Anglo- Egyptian, Bookshop, PP. 267-235.

(٢) جـ ٢/٨/٢٠٣-٢١٠.

ويرد الحيوان بأن هذه الخلقة على هذه الصورة للإنسان والحيوان لا تدل على سيادة الإنسان على الحيوان ولا على عبودية الحيوان للإنسان لأن هذه البنية أصلح للثنتين، وهى مقولة المعتزلة. وهو تفسير وظيفى للخلقة^(١). أما جودة الحواس ودقة التمييز فإنها فى الحيوان أعظم منها فى الإنسان فلا فخر للإنسان بها^(٢). أما رجحان عقل الإنسان فلا دليل عليه لأنه ليس اكتسابيا منه. ومن ثم لا فضل له فيه بل بوصية من الله لمعرفة النعم والشكر عليها وطاعته. ويفتخر العاقل بأفعاله من الصنائع الحكيمة، والآراء الصحيحة، والعلوم الحقيقية، والمذاهب المرضية، والسنن العادلة، والطرق المستقيمة. ففخر الإنسان على الحيوان دعوى بلا حجة، وخصومة بلا بينة. والفخر بلا دليل دليل على السفاهة والعنصرية. وإذا بطل افتخار الإنسان على الحيوان بلا دليل فإن الحيوان، بنفس المنطق، يفخر على الإنسان وعن حق. فالحيوان يقدر المسؤولية، ويفهم الحكمة فى الطبيعة أكثر من الإنسان^(٣).

إن انتصاب القامة للإنسان وانحائها للحيوان ليست حجة على أفضلية الإنسان بل لأن الإنسان يأكل من الأشجار فقامته منتصبه، والحيوان يأكل من الأرض فقامته منحنية. وهو رد ضعيف لأن الإنسان يأكل من الأرض النبات والحيوان. يبذر ويزرع ويحصد فى الأرض. والحيوان يأكل أيضا من أعالي الأشجار كما يفعل الزراف. والحجة الأقوى عندما يقلب الحيوان حجة حسن الصورة على الإنسان بأن الغاية منها النكاح، تجميل الاناث للذكور، وتجميل الذكور للاناث من أجل الإنتاج والتناسل لبقاء النسل. فهى صورة وظيفية "بيولوجية" وليست ميزة. والحيوان لا يحتاج إلى هذا التجميل فى العين. قد يكون هذا التفاخر رمزا للشعوبية على لسان الحيوان.

وبعد حجج العقل تأتى حجج الواقع. فالوحي والعقل والطبيعة ثلاثة أبعاد منطق واحد^(٤). الواقع يشهد بيع الإنسان وشرائه للحيوان، وإطعامه وسقايته وكسوته وحمايته

(١) وذلك مثل طول رقبة الجمل والفيل وكبر أذن الأرنب.

(٢) وذلك مثل رؤية الجمل، وسمع القرس، ومعرفة الشاة طريقها.

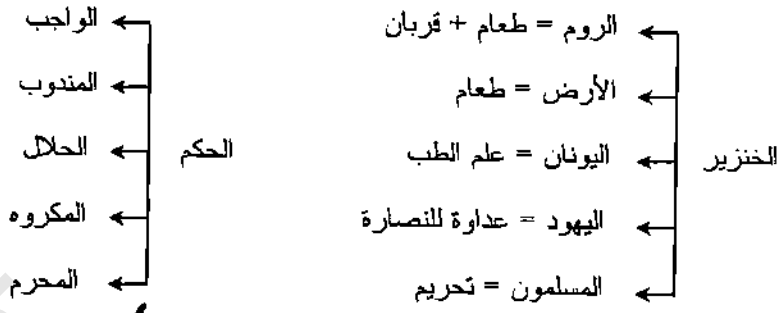
(٣) جـ ٢/٨/٢١٠-٢١٤.

(٤) انظر دراستنا: الوحي والعقل والطبيعة، قراءة فى كتاب القانون فى الطب لابن سينا، الفلسفة والعصر، العدد الأول، القاهرة ١٩٩٩ ص ١٠٧-١٣٠.

ومدلاواته إشفاقا عليه ورحمة به. وهذا سلوك الأرباب بعبدها، الاتفاق والتعليم وإطلاق الحرية ساعة العجز، ويرد الحيوان بأن تلك العناية والرعاية من الإنسان للحيوان لمصلحة الإنسان نفسه مخافة أن يهلك الحيوان فيخسر الإنسان. ثم يرد الحجة ويقلبها على الإنسان بأن البيع والشراء أيضا من الإنسان لبنى الإنسان، بيع أبناء فارس أبناء الروم وشراؤهم. وكذلك يفعل أبناء الروم بأبناء فارس. وكذلك يفعل أبناء الهند وأبناء السند بعضهم ببعض. فأين الموالى وأين العبيد؟ وكذلك يفعل أبناء الحبشة وأبناء النوبة بعضهم ببعض، وأبناء الأعراب والأكراد والأتراك بعضهم ببعض. إنها موازين القوى بين الشعوب ودورات التاريخ «لأنك الأيام نداولها بين الناس». ويدعم الحيوان موقفه بحالات تدل على العبودية والاضطهاد، سبع حالات واعية، وحالة مشتبهة، وحالة غير واعية. الحالات الواعية حالات اضطهاد الحمار والثور والكبش والجمال والفيل والفرس والبغل، وبالتعذيب الجسدى والمعنوى للحيوان بما فى ذلك رئيسهم وهو البغل. ويقلب الحجة على الإنسان، ويصف البشر بأوصاف السفاهة والجهالة والفقهاء، والقيح من الكلام، وقلة التحصيل، والأحوال المذمومة، والصفات القبيحة، والأخلاق الرديئة، والأعمال السيئة، والجهالة المتركمة، والآراء الفاسدة، والمذاهب المختلفة. لا يتوبون ولا يتعظون بمواعظ أنبيائهم، ولا يأنتمرون بوصايا ربهم^(١).

أما الحالة المتشابهة فهي حالة الخنزير الذى لم يتكلم إلا بعد تنبيه الجمل له. فالخنزير وعى ناقص، والجمال وعى زائد. الخنزير يمثل الوعى الخامل، والجمال الوعى اليقظ. ودوره فى إيقاظ الوعى. فالوعى يوجد بدرجات متفاوتة فى الطبقات. وتنبيه الجمل للخنزير مثل تنبيه الحمار للأرنب، وعدم وعى الأرنب مثل عدم وعى الخنزير. وينشأ اشتباه عند مستشار حكيم الجن حول شخصية الخنزير، من الأنعام أو من السباع؟ كما اختلف الانس فيه مما يدل على أهمية الخنزير سلبيًا أم إيجابيًا فى الثقافات الشعبية. ويتفاوت رأى الإنسان فى الخنزير على خمسة آراء طبقا لثقافات الشعوب تطابق لا شعوريا أحكام التكليف الخمسة على النحو الآتى:

(١) جـ ١/٨/٢١٤-٢١٩.



وفى صحوة الوعى يدرك الخنزير اختلاف الانس فى أمره. فهو عند المسلمين ممسوخ ملعون يستقبحون صورته، ويستقلون روحه، ويستقذرون لحمه، ويشاءمون من ذكره. وهو ما يعادل التحريم فى الأحكام الشرعية الخمسة. وعلى عكس من ذلك يتنافس الروم فى أكل لحمه فى قرايبنهم، ويتركون به إلى الله، وهو ما يعادل الواجب. ويأكله الأرمن إن لم يوجد غيره، وهو المندوب. أما اليهود فانهم بغضبون عليه، ويشتمونه وبلعنونه من غير ذنب ولا جناية. ولبداوة بينهم وبين النصارى يترك النصارى به لخصب أديانه، وسمن لحومه، وكثرة نتاجه، وغزارة ألبانه وهو ما يماثل المكروه. ويتداوى أطباء اليونان بشحمه ويتواصفون أدويتهم وعلاجاتهم به، مثل الحلال. فالدين ليس له رأى واحد، ولا المستشارين السياسيين ولا الطوائف مما يدل على نسبية الأحكام الدينية وقسوتها، والبداية بالتحريم قبل التحليل. تنشأ الحدود فى الأهواء الشخصية، ومعاداة الطوائف مثل موقف اليهود. كما تدل على التحيز والهوى. ثم يأتى دور المهنيين فماسة الدواب يخالطون الخنازير بدوابهم وعلفها لأن حالها يصلح بمخالطتهم وشم روائحها. والأساكفة والخرازون يتنافسون فى الانتفاع بشعورها لشدة الحاجة إليها. وبسبب هذا الاشتباه هل تشكر الخنازير الانس أم تتظلم منه مثل باقى الحيوان؟^(١) والدفاع عن الخيل بالرغم من اتهام الأرنب له بتأييده الإنسان ضد الحيوان جهلا إنما يعبر عن صورته الإيجابية فى الثقافة العربية.

ثم تظهر قضية المتعاونين من المقيورين مع القاهرين، من العبيد مع السادة مثل الكلاب والخيول والجوارح، ومعاونتهم للإنسان على النيل من الأرانب والغزلان وحمير

(١) ج ٢/ ٨/ ٢١٧-٢١٩.

الوحوش والبقر والابل والوعول فى الجبال. والجوارح والكلاب معذرون لأن لهم نصيب فى أكل اللحوم لأنها من السباع. والخيل بالرغم من أنها من معشر البهائم وليس لها نصيب فى أكل اللحوم إلا أنها معذورة بالجهل وقلة المعرفة والتحصيل للأمر والحقائق. سبب الخيانة أو العمالة إما المنفعة المباشرة مثل الكلاب والجوارح أو الجهل مثل الخيل. لذلك تخفى الحيوان فى الجبال والكهوف دفاعا عن النفس وحرصا على البقاء. والأرنب مقهور مرتين، من الإنسان والحيوان. وهو ما يطابق صورة الأرنب فى الثقافة الشعبية. وبالرغم من فضل الخيل على سائر البهائم بخصاله المحمودة وأخلاقه الجميلة إلا أنها معذورة بالجهالة وقلة معرفة الحقيقة. ولا توجد مصلحة مشتركة بين القاهر والمقهور بل هو صراع أبدى بين السيد والعبد^(١).

وقبل الحكم تتم المداولة. ويستشير الملك الفقهاء والحكماء. ومن أجل التأثير على القاضى اقترح البعض رشوة الوزير بشيء من الهدايا لتغيير الضمائر، وإبقاء الحيوان عبيدا للإنسان خشية من تحرير المشورة لهم. ويصمد صاحب العزيمة. ويقلل من مخاطر ذلك اختلاف الفلاسفة والحكماء وعدم اتفاقهم على رأى واحد. يخشى فقط من فقهاء السلطان الذين يفتون إرضاء للحكام. والقضاة خلفاء الأنبياء، والملوك حراس الدين. والسلطة ضرورية فى المجتمع، السلطة القضائية للفقه، والسلطة التشريعية للدين، والسلطة التنفيذية للدولة. والله يؤيد الملك العادل على نصرة المظلوم كما هو مدون فى كتب الأنبياء.

وتظهر مشورة الملك مع وزرائه أن المشورة عند الجان أكثر منها عند الإنسان، مشورة القضاة والفقهاء والحكماء وأهل الرأى. وتدل أسماؤهم وانتماءاتهم الأسرية والقبلية على الشعبية^(٢). ويسمع الجميع قصة البهائم وجور بنى آدم حتى يفتى الفقهاء وكان القصص نجاة وتخفيف من حدة العناء النفسى. ويتم الاستطراد فى صفات رسول الملك كما هو الحال فى صفات الامام عند الشيعة أو صفات الداعية من أدبيات الدعوة.

(١) جـ ٢٠٠/٨/٢٢٢-٢٢٣-٢٤٤/٢٤٥.

(٢) قضاة الجن من آل جرجيس، والفقهاء من بنى ناهد، وأهل الرأى من بنى بيران الحكيم، والحكماء من آل لقمان، وأهل التجارب من بنى هامان، والحكام والفلاسفة من بنى كيوان، وأهل الصراحة والعزيمة من آل بهرام.

فمن صفاته العقل وحسن الأخلاق، والبلاغة والحفظ، والاحتراز والأمانة، والوفاء بالعهود، والمراعاة للحقوق والكتمان، وقلة الكلام وعدم الإبداء بالرأى إلا ما فيه الصلاح، والترسط بين الشره والحرص، والتأقلم مع البيئة والنصيحة، وإبلاغ الرسالة كلها، وعدم الخشية من الدعوة. وهى صفات الداعية الشيعي^(١).

ولا توجد إلا ثلاثة احتمالات للحكم، طرفان ووسط. الأول عتق الحيوانات وتخليتها سبيلها. والثانى بيعها وأخذ أثمانها، تنتقل الملكية وتظل العبودية. والثالث التخفيف عنها والاحسان إليها. وهى حلول مستفاه من الشريعة بالنسبة للإنسان والعتق، والابقاء أو حسن معاملة العبيد كتمهيد للعتق. البيع والشراء أفعال حرة لا إجبار فيها خاصة وأن الحيوانات إرث مع وجود الشهود. وإذا طلبت الوثائق الأولى قيل أنها غرقت أيام الطوفان. وإذا طولب باليمين قيل البيئة على من ادعى، واليمين على من أنكر. فإذا طعنن البهائم قيل إنها حنئت باليمين، وتعطى البراهين على ملكية الإنسان لها. فالقضاء الشرعى لن يؤدى فى النهاية إلى التحرر من العبودية. لا يتجاوز بعض الوصايا التى وضعها المعتزلة فى مجموعة من الواجبات العقلية مثل العوض عن الآلام أو بعض البراهمة والشعراء مثل أبى العلاء بتحريم إيلاهم وذبحه . يقبل أهل المدن البيع، ويرفضه الأعراب والأكراد والأثراك والبوادر لأن الحيوان لا يبدل عنه فى الطعام والشراب والكساء والسكن بالرغم من حرية البيع والشراء فى المجتمع البدوى الاسلامى القديم والمجتمع الرأسمالى الحديث. وهناك حل رابع الهرب أى القوة والعنف بناء على حق التحرر، واسترداد الحق باليد. فهو حل طوباوى لأنه قد يصعب ذلك لفقد البهائم. أما فتح الجن للحيوان الأبواب فانه قد يخلق مشكلة أعظم. وماذا عن عبادة مصر القديمة والهند الحيوان تعظيما وإجلالا رمزا للطبيعة؟ لقد وضع الاخوان المشكلة، العبودية والتحرر، وأجادوا فى تصويرها الرمضى، شكوى الحيوان من بنى الإنسان، ولكن الحلول المقترحة غير عملية على المدى القصير. ولا يوجد تطابق بين الأساس النظرى والمشروع السياسى عند الاخوان، التحرر من خلال الاشراق إلا عند الصوفية والاشراقيين، التحرر الفردى الروحى. كما يجمع الاخوان بين قانون التاريخ وخرافة الأثر، أثر قرانات الكواكب على قيام الدول وسقوطها. والحل الشرعى مجرد احتمال تاريخى قد يتحقق على المدى الطويل مثل انتهاء عبودية

(١) جـ ٢/٨/٢٤٤-٢٤٤.

الأفراد القانونية ووقوعهم فى أشكال جديدة من العبودية، الاستغلال الفردى والجماعى، والتحول من عبودية الأفراد إلى عبودية الشعوب^(١).

٥- جدل الطبيعة والإنسان. ويتعدد التقابل فى الوجود بين العالم الكبير والعالم الصغير، بين الطبيعة والإنسان لافهام المتعلمين. الأصل واحد مثل الشجرة الواحدة، عروقها وأغصانها، فروعها وقضبانها، أوراقها ونورها وثمارها بألوان وطعوم وروائح. الشجرة مثل الإنسان ممثول، وهذا يدل على إمكانية رد الثنائية إلى الوحدة، وحدة الأصل، نموذج الشجرة، ورد الاختلاف إلى الهوية.

ولا يوجد تقسيم أمثل. أحيانا يكون التقابل ثنائيا أو ثلاثيا، وتكون المراتب رباعية أو خماسية أو سداسية أو أكثر.

ويصعب تحديد الدوائر المتداخلة أو المراتب التصاعدية نظرا لتداخل موضوعاتها وتكرارها بأكثر من صياغة.

وقد أصبحت هذه التقابلات موضوعا لعلم خاص عند الشيعة هو "علم الميزان" الذى عرضه حميد الدين الكرمانى فى "راحة العقل" الذى يقوم على التماثل فى الوجود.

وعلاقة الأعلى بالأدنى علاقة تفاضل وتكامل، تأييد واعتماد فى علاقة رأسية أو فى علاقة دائرية بين المركز والأطراف. فالأعلى فى التصور الرأسى هو المركز فى التصور الدائرى. القيمة من أعلى إلى أدنى تناقصا، ومن الأدنى إلى الأعلى كمالات. وهى نفس العلاقة بين الواحد والكثير. هى بنية واحدة تتعدد أشكالها بين المثلث والدائرة. الإنسان الطبيعى فى حقيقة الأمر إنسان إشراقى. فحقيقة الأفقى فى الرأسى.

وهذا ما يقتضيه الواحد الصانع، وما تتطلبه السياسة الربانية والعناية الالهية. فالكمل واحد لأن الصانع واحد.

وأفعال الطبيعة فعل النفس عند القدماء، وفعل الخالق عند الشرعيين. ولا خلاف بين الاثنين لأن الله لا يفعل مباشرة فى الطبيعة بل من خلال قوى النفس فيها حتى يفكر الإنسان فى نفسه وفى الطبيعة، ويتدبر فى داخله وفى خارجه، ويكشف صفة الصانع وحكمه

(١) ج ٢/ ٨/ ٢٣٤-٢٣٨.

الحكيم^(١). وفي آخر الرسالة السابعة عشرة في علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات العناية الالهية هي التي حولت الهواء والأصوات إلى الكتابة والتدوين.

وهناك تقابل بين الحواس الخمس والأنبياء الخمس أولو العزم. وكلاهما له وحدة أولى، النفس للحواس، والله للأنبياء. الأصل واحد والوظائف متعددة، والشرائع مختلفة. والحقيقة أن أولى العزم ستة: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. وبصعب التقابل بينهم وبين الحواس الخمس. فأى نبي يقابل أية حاسة؟ فالتقابل رؤية قبلية بصرف النظر عن الوقائع.

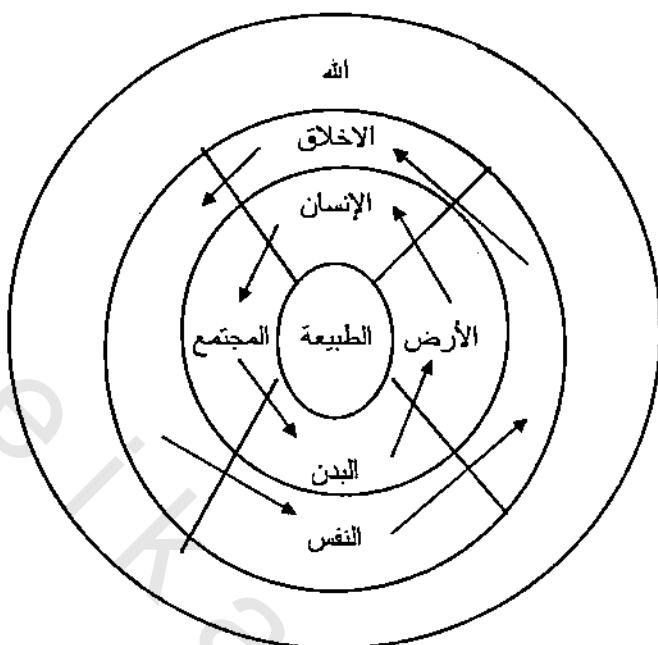
وأحيانا تتكرر قسمة الطبيعيات كمادة أولى خام قبل إظهار تقابلاتها مثل قسمة الموجودات تحت فلك القمر إلى بسيط ومركب، والبسيط إلى العناصر الأربعة (الهواء والرطوبة، الماء والبرودة، النار والحرارة، الأرض واليبوسة) والمركبة (النبات والنمو، الحيوان والحس والحركة، الإنسان والمنطق والفكر). والاختلاف ليس فقط في الدرجة بل في النوع، ليس كمياً بل كيفياً، ليس متصلاً بل منفصلاً. وهي مادة مكررة في الرسالة الثالثة^(٢).

هذا التماثل في الوجود يقوم على التفكير عن طريق القياس التمثيلي الشعري الذي يقوم على ضرب الأمثال. ويقوم التمثيل نفسه على القسمة. فالموجودات جواهر وأعراض، والجواهر صورة وهيولى ومركب منهما، والأعراض جسمانية، طول وعرض وعمق، وروحانية تدرك بالعقل. والجسد أعضاء مكون من الأخلاط الأربعة والكيموس والعناصر الأربعة والطبائع الأربعة في عالم الكون والفساد. والصور الروحانية هي المبادئ العقلية. والإنسان جسد مظلم ونفس روحانية.

الطبيعيات دورة الحياة والموت. مركزها حول دوائر عدة، الطبيعة أو الإنسان، مركزان أم مركز واحد؟ هناك جدل متبادل بين الإنسان والطبيعة، وبين الطبيعة والإنسان. الإنسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير. الطبيعة والإنسان وحدة واحدة. الطبيعة إنسان، والإنسان طبيعة.

(١) جـ ٣٩٤/٩/٢.

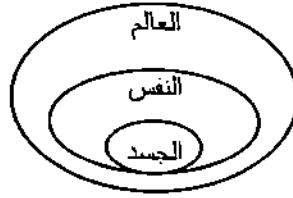
(٢) وهو الفرق بين التطور الآلى المادى الكمى المتصل عند دارون ولامارك وسبسر وانتطور الروحى الكيفى المنفصل عند برجسون فى الفلسفة الغربية.



ويبدو البعد الانساني في الطبيعة لأن الله خلق الطبيعة من أجل الإنسان، كما يبدو البعد الطبيعي لأن الإنسان موجود طبيعي^(١). ويعنى قول الحكماء السموات السبع والأرضين وما بينهما من الخلائق أجمعين الإنسان الكبير لأنهم يرونه جسما واحدا بأفلاكه وسمواته. له نفس واحدة سارية في جميع أجزاء جسمها. فتركيب العالم قبل تركيب الجسم، وتشريح العالم مثل تشريح الجسم، وسريان النفس من أعلى الفلك المحيط إلى منتهى مركز الأرض.

العالم ثلاث دوائر متداخله ومتقابلة بؤرتها النفس التي بها تتم معرفة الدائرتين المتوسطة وهو الجسد والكبيرة وهو العالم على النحو الآتي:

(١) في قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير جـ ٢/١٢/٤٥٦-٤٧٩، في بيان معرفة قول الحكماء إن العالم إنسان كبير جـ ٢/٢٤-٢٦، العالم إنسان كبير ذو جسم ونفس وحياة وعلم جـ ٢/٨٨/٥.



فقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم وصوره أكمل صورة، مرآة تعكس صورة العالم الكبير. ولما أراد الله إطلاع النفس على خزائنه وعلومه وعلم أن طاقة الإنسان لا تكفى لمعرفة العالم، ونظرا لقصر عمره وطول عمر العالم خلق عالما صغيرا مختصرا من العالم الكبير وصور فيه جميع ما في العالم الكبير وأشهده فشهد. لذلك معرفة النفس مفتاح جميع العلوم. فنتم المعرفة من ثلاث جهات. الأولى أحوال الجسد وتركيب بنيته وصفاته دون النفس. والثاني أحوال النفس وصفاتها دون الجسد. والثالث أحوالهما مقترنين وصفات هذه الوحدة الجديدة. ونظرا لتشابه كل شيء مع كل شيء كثرت التشبيهات التي تعبر عن التماثل في الوجود.

وبالرغم من أن الرسالة الثالثة عنوانها "في بيان الكون والفساد" إلا أن مضمونها يبين أن العالم إنسان كبير في خريطة متقابلة بين الطبيعة والعالم والإنسان، بين الإنسان الكبير والعالم الصغير على النحو الآتي:

العالم إنسان كبير	الإنسان عالم صغير
الفلك المحيط	جسم/ نفس
جسم العالم	الجسم الكلى
القوة الالهية المؤيدة للنفس الكلية	العقل الكلى
قوة النفس الكلية السارية في جميع الأجسام	الطبيعة الكلية
الجوهر الذى له طول وعرض وعمق	الهولى
الأفلاك والكواكب	الأجسام البسيطة
قوى النفس الكلية	الأنفس البسيطة
الحيوان والنبات والمعادن	الأجسام المولدة
قوى النفس البسيطة	الأنفس الحيوانية
أشخاص الحيوانات والنبات والمعادن	الأجسام الجزئية
قوى النفس الحيوانية والنباتية والمعدنية	الأنفس الجزئية

ويبدو أن مجرى حكم العالم ومجارى أموره بجميع الأجسام الموجودة فيه مع اختلاف صورها تجرى مجرى جسم الإنسان الواحد من الناس أو الحيوان بجميع أجزائه المختلفة الصور ومفاصله وهيبته، وأن سريان قوى نفس العالم فى جميع أجزاء الجسم مثل سريان قوى نفس الإنسان فى جميع أجزاء بدنه. العالم جسم ونفس، وهو الفلك المحيط وما يحوى من سائر الموجودات من الجواهر والأعراض. والجسم بجميع أجزائه البسيطة والمركبة مثل جسم إنسان أو حيوان بجميع أعضائه، وأن نفسه بجميع قواها السارية فى أجزاء جسمه المحركة والمديرة لأجناس الموجودات مثل نفس إنسان أو حيوان سارية فى جميع أعضاء بدنه المحركة والمديرة لعضو عضو، وحاسة حاسة. الجسم الكلى هو العالم بأسره، والجسم الجزئى هو جسم الإنسان. والعقل الكلى هو القوة الالهية المؤيدة للنفس الكلية مثل العقل الجزئى القوة النفسانية المؤيدة للنفوس الجزئية. والنفس البسيطة هى قوى النفس الكلية المحركة المديرة للأجسام السارية هى الملائكة الروحانيون طبقاً لظاهرة التشكل الكائناً^(١).

وقد يتجاوز التقابل عضوا بعضو، وشيئاً بشيء إلى تصور وظيفى كلى. فالسرة باب الغذاء فى الرحم قبل الولادة، والفم باب الغذاء فى الدنيا. والسبيلان مقابلان لتقابل بيتى زحل لبيتى النيرين. وكما أن فى الفلك بروج بها حدود ووجوه ودرجات كذلك للجسد أعضاء ومفاصل وعروق وأعصاب وعظام على النحو الآتى:

الإنسان	الطبيعة	الإنسان	الطبيعة
الأعضاء الأربعة (الرئس والمصدر والبطن والجوف)	العناصر الأربعة	الكلام	الرعد
المخاط والدموع والبصاق	والرياح والسحاب والأمطار	الاصوات	الصواعق
الجسد	الأرض	الضحك	ضوء النهار
العظام	الجبال	البكاء	المطر
المسح	المعادن	البؤس والحزن	ظلمة الليل
الجوف	البحر	النوم	الموت
		الحياة	اليقظة

(١) جـ ٢/٣/٥١-٦١ جـ ٣/٣/٢١٢-٢١٤.

الأمعاء	الأنهار	أيام الصبا	أيام الربيع
العروق	الجداول	أيام الشباب	أيام الصيف
اللحم	التراب	أيام الكهولة	أيام الخريف
الشعر	النبات	أيام الشيخوخة	أيام الشتاء
النبات	التربة الطيبة	حركات الأفعال	حركات الكواكب
بلا شعر	الأرض السنج	الولادة	الطوالع
من الوجه إلى القدم	العرمان	الموت والغيبوبة	الغوارب
الظهر	الخراب	استقامة الأمور	استقامة الكواكب
قدام الوجه	المشرق	التخلف	إدبار الكواكب
خلف الظهر	المغرب	الأعراض	احتراق الكواكب
اليمن	الجنوب	التوقف	توقف الكواكب
اليسار	الشمال	الارتفاع	ارتفاع الكواكب
التنفس	الرياح	الاجتماع	اجتماع الكواكب

وواضح أن الطبيعة تشمل الإنسان والحيوان والنبات والجماد وأن الإنسان يشمل المجتمع والتاريخ أى العمران^(١).

وهناك تقابل كلى بين الطبيعة الحيوانية والانسانية من ناحية وبين الجسد من ناحية أخرى. يتركب الجسد من أربع طبائع. ثم يتصاعد العدد من أربعة إلى تسعة إلى عشرة إلى أحد عشر إلى اثنا عشر ثم يضطرب إلى سبعة وخمسة واثنين وست وثلاث^(٢).

الطبيعة	الجسد
الطبائع الأربع	الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليابوسة
العناصر الأربعة	النار، الهواء، الماء، الأرض
الأخلاط الأربعة	الصفراء، الدم، البلغم، السودان
الجواهر التسعة	العظام، المخ، العصب، العروق، الدم، اللحم، الجلد، الظفر، الشعر

(١) تصل فى مشابهة تركيب جسد الإنسان بالأركان الأربعة جـ ١٢/٢-٤٦٦-٤٦٨.

(٢) ويكون المجموع ٢٤٨ عموداً، ٧٥٠ ربطاً تى كيفية تركيب الجسد، وكيفية أخلاط البدن ومزاج الطيانع جـ ٩/٢-٣٨٠-٣٨٣.

الرأس، الرقبة، الصور، البطن، الجوف، الحقو، الدركان، الفخذان، الساقان، القدمان	الطبقات العشر
العظام	الأعمدة
الأعصاب	الرباطات
العينان، الأذنان، المنخران، السبيلان، الثديان، الفم، السرة	الخزائن الأحد عشر
القوة الجانبية، الماسكة، الهاضمة، الدافعة، النامية، الغذائية، المصورة	الصناع السبعة
الرجلان	الحواس الخمس
اليدين	العمودان
قدم، خلف، يمنة، يسرة، فوق، تحت	الجهات الست
الشهوانية (الجن)، الحيوانية (الانس)، الناطقة والملائكة، الرئيس	القبائل الثلاث
الواحد هو العقل.	

ولما كان الإنسان بدنا ونفسا فقد يكون التقابل بينهما وبين الطبيعة والكون. ويتمثل تركيب الجسد مع تركيب الأفلاك، واعتبار أحوال الإنسان بأحوال الفلك، وسريان النفس في الجسد مثل سريان الملائكة والجن والشياطين والانس في السموات على النحو الآتي:

الإنسان	الكون	الإنسان	الكون
البدن	الأفلاك	الجسد	الأفلاك
النفس	الملائكة	النفس الجزئية	النفس الكلية

وهناك تقابل بين الجسد والفلك على النحو الآتي

الجسد	الفلك
العينان	بيتا المشتري
الأذنان	بيتا عطارد
المنخران والثديان	بيتا الزهرة
السبيلان	بيتا زحل
الفم	بيت الشمس
السرة	بيت القمر

كما تتقابل قوى الجسد وطبقات الفلك على النحو الآتى^(١):

الجسد	الفلك
تسع جواهر	تسع طبقات
اثنا عشر ثقباً	اثنا عشر برجاً
ستة تقوب	ستة أبراج
سبع قوى	سبعة كواكب
سبع قوى جسمانية	قوى الكواكب
أمران إضافيان	عقدتان في الفلك
(صحة المزاج وسوئه)	

ويتقابل أعضاء الجسد الأفلاك سبعة قوى في الجسد وسبعة بروج في الأفلاك، كل منها في الوسط، وسط الجسد أو وسط العالم على النحو الآتى^(٢):

الجسد	الفلك
القلب	الشمس (الشعاع و الحرارة)
الطحال	زحل (تماسك الصورة في الهيولى)
الكبد	المشتري
المرارة	المريخ
المعدة	الزهرة
الدماغ	عطارد (حس والشعور والعرفان من الملائكة والناس)
الرئة	القمر والجن والشياطين والحيوانات

والعالم على أربعة مستويات على النحو الآتى:

- الآله
- تحريك العالم السماوى للعناصر الأربعة
- النفوس المحركة
- المادة، العناصر الأربعة

(١) جـ ١٢/٢-٤٦٣-٤٦٥.

(٢) جـ ١٢/٢-٤٦٨-٤٦٩ ٤٧٧-٤٧٩.

وهناك تقابل بين الجسد والطبيعة. وهو تقابل وظيفي أو شكلي^(١). كما يتم تشخيص الطبيعة وشرحها وتكوينها ابتداء من العناصر الأربعة لإظهار التقابل بين الجسد والكون^(٢). ويتم تشخيص عناصر الطبيعة وكأنها عناصر روحية^(٣).

والكواكب على أنواع، الثابتة والسيارة والأفلاك والبروج. ويختلف شكل الكواكب بين أول الساعة ووسطها وآخرها أى أنها تعتمد على المنظور الانساني طبقا لحركتها ونسبتها إلى الأرض، وهى سبعة أرباب. كل منها يدبر الكون ساعة على مدى أربع وعشرين ساعة بالرغم من صعوبة القسمة.

(١) مثل الأمد فى الفم واللسان والسنبلة اللحية، والقوس وفقرات الظهر، والدلو والخصيان والذكر على النحو الآتى:

البرج	الجسد	البرج	الجسد
١- الحمل	شعر الرأس	٧- الميزان	المنكب واليدان والذراعان
٢- الثور	الجبهة	٨- العقرب	الصدر
٣- الجوزاء	العينان	٩- القوس	فقار الظهر
٤- السرطان	المنخران	١٠- الجدى	العظم والكليتان
٥- الأمد	الفم واللسان	١١- الدلو	الخصيتان والذكر
٦- السنبلة	اللحية	١٢- الموت	الساق والرجلان

(٢)

الكواكب	الجسد
١- القمر	الجلد والرأس
٢- المشتري	العظم فى الفقار
٣- عطارد	العروق والعصب
٤- المريخ	الدم والصفراء
٥- رحل	الشعر والظفر والسوداء
٦- المشتري	اعتدال المزاج وسلامة الجسد
٧- الزهرة	النقش والصورة

جـ ٤١٠-٤١٥/١٢١/٤١٥.

(٣) وذلك مثل الذهب والفضة والماس والرخااص والحديد والزئبق. فالحجارة كلى لا يذوب كالحجر الكريم الياقوت والماس والبعض يذوب. والحجارة تتحول من لون إلى لون كالياقوت أو تقبل الصبغة كالعقيق أو ينقص ويتفتت أو يزداد فى الأرض والحرمة من أجل الاصباغ.

ويدخل الجسد الانساني فى علم الميزان بين الكواكب والبروج من ناحية والحيوان والنبات والمعادن من ناحية أخرى. فكل شىء يقابل كل شىء. وواضح أن الزهرة لها كل شىء، القلب والصدر والوجه. واللسان المر له دلالة شعبية على سوء القول. وتتقابل الأبراج مع الشىء المخبىء طبقا لشعر الطبيعة وليس لقدرتها على الكشف عن المستور^(١).

وقد شاهد الحكماء العالم الجسماني فوجدوه شبيها بالانسان. فاذا كان الإنسان جسد ونفسا كان نموذجا مصغرا لما فى العالم من أفلاك وأبراج وحركات الكواكب وتركيب عناصره واختلاف معانده ونباته وحيوانه. كما أن أصناف الخلائق الروحانيين من الملائكة والجن والانس والشياطين فى نفوس الحيوانات وأحوالها مثل النفس الانسانية وسريانها فى الجسد. تعتبر إذن أحوال الإنسان بأحوال الموجودات.

ويكون التقابل بين الطبيعة والجسد والروح والمدينة. كل شىء يقابل كل شىء فى منظور تصورى مطلق على النحو الآتى^(٢):

الإنسان	البحر	الحيوان	الزراعة	الادارة
الجسد	السفينة	الذابة	المزرعة	مكتب
النفس	الملاح	الراكب	المحراث	صنى
الأعمال	الأمّعة	السباق	الحب والثمر	
الدنيا	البحار	الميدان	الحصاد	
الموت	الساحل		البيدر	
الآخرة	المدينة			

الكواكب	أول الساعة	وسطها	آخرها
١- الشمس	صغير النبات	ذهب، حلى مدور	رقيق نارى
٢- القمر	خفيف ردىء	مدور	زرنيخ أحمر
٣- عطارد	كتاب، ديوان، حساب	نبات أسود	حجر مقوب
٤- الزهرة	أبيض طيب الرائحة كالفضة	حسن طيب	ضعيف لين
٥- المريخ	طويل أحمر، نحاسى	أحمر عريض	حار طويل
٦- المشتري	جوهر، ياقوت، لؤلؤة	خزر، بلور	خاتم
٧- زحل	حديد، رصاص	نبات ثقيل	عنان، نبق

جـ ٣٤٥-٣٤٢/١١/٤

(٢) وفى قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير جـ ٤٥٦/١٢/٢، ٤٧٩، فى تركيب الجسد جـ ٣٧٨/٩-٣١٥.

وقد يكون هناك تقابل بين الدين والسياسة، بين الكون والدولة على النحو الآتي^(١):

الكون	الدولة
الله	الملك
الإنسانية	الأولاد الصغار
الفلك	الأولاد القصر
صورة الإنسان	المجالس
جسد الإنسان	الآداب
قوى النفس	العلوم

ولكى يؤدب الملك الحكيم أولاده بنى قصرا وصور فيه صورا ست تجمع بين تدبير المملكة وحياته، الخراج والكتاب والدواوين وأرزاق الجنود وحفظ الرعية والشعور بالجيوش والأنواع وبين علم الدين والملل والشرائع والسنن والحلال والحرام والحدود والأحكام على النحو الآتي:

١- صورة الأفلاك ودورانها وأبراجها.

٢- صورة الكواكب وحركاتها.

٣- الأرض، الأقاليم والجبال والبحار والبراري والأنهار والبلدان والمدن.

٤- علم الطب والطبائع، صور النبات والحيوان والمعادن.

٥- علم الصنائع والحرف، الحرث والنسل والمدن والأسواق والبيع والشراء.

٦- علم الدين والملل والشرائع والسنن.

وهناك تقابل بين الإنسان والمجتمع أو الدولة. فالإنسان مجتمع صغير والمجتمع إنسان كبير على النحو الآتي:

(١) ج ٢/ ١٢/ ٤٦٠-٤٦٣ ..

الإنسان	المجتمع/ الدولة
النفس	الملك
الجسد	الجند والأعوان والخدم والرعية
القوى والأفعال	المدينة

وهناك تقابل بين الفلك والملك فعالم الأفلاك دولة، والدولة علم الأفلاك على النحو الآتي:

الفلك	الملك
الشمس	الملك
اتصالات الكواكب	ملوك والرؤساء
انصراف الكواكب	انصراف الرؤساء
المريخ في نسبته إلى الشمس	صاحب الجيش في نسبته إلى الملك
عطارد في نسبته إلى الشمس	الكتاب والوزراء في نسبتهم إلى الملك
المشتري في نسبته إلى الشمس	القضاء والعلماء في نسبتهم إلى الملك
زحل في نسبته إلى الشمس	الخزان والوكلاء في نسبتهم إلى الملك
الزهرة في نسبته إلى الشمس	الجواري والمغنيات في نسبتهم إلى الملك
القمر في نسبته إلى الشمس	الخوارج في نسبتهم إلى الملك

وواضح التصور المركزي للكون والدولة في نمية كل شيء إلى الشمس وإلى الملك حتى المعارضة مثل الخوارج لأنها جزء من النظام، معارضة حكومية مستأنسة^(١).

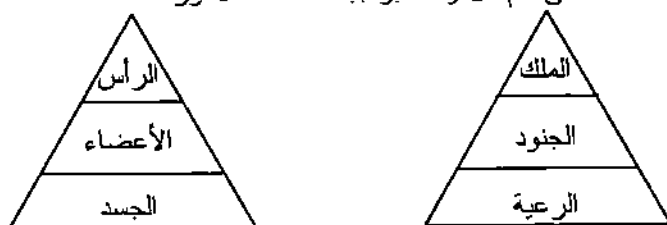
وهناك تقابل بين الجسد والدولة، بين الحواس الظاهرة والباطنة من ناحية وبين المجتمع السياسي من ناحية أخرى على النحو الآتي^(٢):

الجسد	الدولة
الحواس الباطنة	الندماء
الحواس الظاهرة	الجند والجواسيس
العينان	الديوبان
الأنفان	الأخبار
اليدين	الخدام
الأصابع	الصناع

(١) ج ٢/١٢/٤٦٨-٤٧١.

(٢) "في تركيب الجسد" ج ٢/٩/٣٨٣-٣٨٤.

وهناك تقابل بين الجسد والدولة وسبيل الملك تشيير الرأى ومشاورة أهل البصيرة ثم الأمر والنهى. وسبيل الرعية السمع والطاعة. فالملك من الرعية كالرأس من الجسد، والجنود الأعضاء. فمتى قام كل واحد بواجبه انتظمت الامور.



وهو تصور رئاسى للدولة. الملك فى القمة، والرعية فى القاعدة، والجنود فى المنتصف. الأول يأمر، والثانى يطيع، والثالث ينظم وينفذ. وهو التصور التسلى للدولة الذى يقوم على تشبيه المدينة بالجسد. وهو تصور المركز والمحيط، الرأس والقدم، الرئيس والمرؤس، المخدم والخادم، نظام أبدى فى الإنسان والحيوان. الأسد ملك الغابة. والغرفور تابع للسيد فى نظام كرنى أبدى.

ومن شروط الملك العقل والذكاء والألب والسخاء والشجاعة والعدل والرحمة، وعلو الهمة، وكثرة التمنن، وشدة العزيمة، والتأنى، والرأى والبصيرة، وفى نفس الوقت الشفقة على الرعية والحنان على جنوده. الملك يتحدد بصفات الملك، لا فرق بينها وبين نظام العالم ومصير البشرية. كلها حقوق بلا واجبات، صفات أخلاقية بلا واجبات سياسية. أما الرعية والجنود والأعوان فالسمع والطاعة والمحبة والنصيحة له، وأن تحسن المعرفة والصناعة والأعمال، وأن يعرف الملك أخلاقه وسجاياه لاستخدامهم، كل لما يصلح له^(١). الرعايا عبيد الملوك.

وإجبار الملوك على أحكام الشريعة محو للحرية الإنسانية، وقضاء على المصلحة كأساس للتشريع كما هو الحال فى الجماعات الإسلامية المعاصرة وكل جماعات المضطهدين، إجبار الناس على تطبيق الشريعة. ولا يوجد تحليل للثورة على الحاكم الظالم والخروج عليه بلغة القدماء. ولا يوجد وصف لواجبات الملك تجاه الرعية، وحقوق الرعية على الملك كما كتب محمد بن عبد الوهاب كتاب التوحيد الذى هو حق الله على

(١) جـ ٢٤٠-٢٤٢.

العبيد" دون حق العبيد على الله أو واجب الله تجاه العبيد.

وهناك تقابل بين الجسد والدار على النحو الآتي^(١):

الجسد	الدار	الجسد	الدار
الرجلان	الأساس	السبيلان	المجاري
الرأس	الغرفة العليا	العظام	الحيطان
الرقبة	الرواق	العصب	الأجناع
الحلقوم	الدهليز	اللحم	والعوارض
الصدر	الصحن	الأضلاع	الملاط
الأوعية	الخزائن	التجويفات	الأساطين
الرئة	البيت الصيفي	المخ	الصناديق
الخيشوم	البواهج	الثقب	الجواهر
القلب	البيت الشتوي	التنفس	الرواش
الكبد	بيت الشراب	الحدقتان	الايوان
العروق	المسالك	الغشاوات	بيت العرض
الطحال	خزانة الأثاث	الفم	الستور
المرارة	بيت السلاح	الأنف	الباب
الجوف	بيت الحرم	الشفتان	الطابق
الأمعاء	بيت الخلاء	الأسنان	مصراعا الباب
المثانة	بيت البول	اللسان	الدرازين
		العقل	الحاجب
			الملك

كما يظهر بين الجسد والمدينة على النحو الآتي:

(١) جـ ٤٨/١٥/٣.

المدينة	الجسد
المحال	الأعضاء والمفاصل
المنازل فى المحال	الأوعية والمجارى
البيوت فى المنازل والدكاكين فى السوق	الحجب والأغشية
	التجديفات
قبائل المدينة وشعوبها	النفس وقواها
الرؤساء والأشراف	القوى الأربع المفردات
العيارين والعصبية	أفعال القوى المريضة
السلطان والجند المقاتلون، القضاء والعدول والمصلحون	أفعال القوى فى الإخراج
السلطان والجند إذا تصالحوا	أفعال القوى فى الإخراج
النساء والصبيان والحمقى	النفس الشهوانية
الشیاطین والجهال والسفهاء	النفس العصبية
العلماء والقراء	النفس الناطقة
الحشار والجلابون	القوى الخمس
التجار والباعة	القوى الثلاث المتتواليات
السماسرة والباعة	المتخيلة
التجار	المفكرة
الخزان والوكلاء	الحافظة
أفعال الصناع فى المدينة	القوى السبع المقارنة
مدينة عامرة مأنوسة	حال اليقظة
إغلاق الأسواق	حال النوم
الخراب	حال الجسد عند مفارقة النفس
الأشراف والرؤساء	القوى الأربع المفردات

وأحيانا يتم وضع بناء المدينة ثم يبدأ البحث عما يقابلها فى تركيب الجسد. لذلك ازدهر الطب للعناية بالجسد، والجسد من الطبيعة، والطبيعة توجه قرأنى. وقوى النفس أربع وعشرون تعادل وظائف المدينة أربع مفردات كالرؤساء، سبع متعاونات كالصناع

والأعوان، خمس جلابون، ثلاث مناولات، ثلاث أرباب، ثلاث أمراء^(١).

وهناك تقابل ثنائي بين الحياة المدنية والحياة الاجتماعية، بين الأسرة والمجتمع، بين المجتمع الصغير والمجتمع الانساني من الكلى إلى الجزئى على النحو الآتى^(٢):

الأسرة	المجتمع	الأسرة	المجتمع
ساكن	منزل	الدار	القبيلة
أهل وخدم	مدنية	البيوت	الشعوب
صانع	دكان	الخزائن	البطون
تلاميذ وغلما	زبائن	الآلات والأولن والآث	الأفخاذ
صنائع	مدينة	الأهل	العشائر
ملك	مدنية	الخدم والغلمان	الأقارب

وقد يكون التقابل ثلاثيا بين السكان والمدينة والدولة على النحو الآتى:

السكان	المدينة	الدولة
المدينة	الأسوار	الملك
الرجال	المدينة	الحاشية
النساء	المحال والخانات والنواح	الأتباع
المشايع	الشوارع والطرق والأسواق	الخدم والغلمان
الشبان	المنازل والدور	الجيش
الصبيان	الخزائن أو البيوت	الرعية

وهناك تقابل بين العالم الاجتماعى والعالم الشرعى كمظهر من مظاهر التقابل بين العالم الطبيعى والعالم الانساني بين قطبين، الرئيس والمرؤوس، المدينة والملك، الأمر والأمر. فالعالم مثل الشريعة به أحكام وسنن متبانية وحدود مختلفة لدين واحد. له مذاهب متفرقة، ومقالات متغايرة، وأقاويل كثيرة. اللغة واحدة والعوالم مختلفة الطبيعة، الملائكة، الإنسان، الشرع. وهذا هو أحد معانى التوحيد، الوحدة الأصلية وراء الكثرة الظاهرية.

(١) جـ ٣٨٥/٩/٢ - ٣٩٤.

(٢) جـ ٢١٤/٣/٢ - ٢٢٠/٢١٩.

والملائكة لا تموت.

عالم الشرع	عالم الملائكة	العالم الطبيعي
المساجد، البيع، الصلوات الحبوس، الشرطة القضاء الجنات والميادين واليساتين الصناع والعمال والتجار والارزاق	الملائكة النفوس الشريرة نفوس الأنبياء لإنقاذ النفوس	الأفلاك جهنم والنيران، الهاوية مشاهد القيامة الجنة، الروح والريحان، أرواح الشهداء محاكمة النفس الكلية للأنفس الجزئية

وقد يكون التقابل بين الوجود والمعرفة مع صعوبة التمييز بينهما. فالمعرفة للوجود، والوجود للمعرفة على النحو الآتي:

الوحي	الدين	الله	الوحي
الإنسان	الجسد	الإنسان	العقل
الطبيعة	العالم	الطبيعة	الواقع

فالنقل معتمد على العقل والطبيعة. وهما أساسان إسلاميان، أضيف إليهما الوحي. فأصبح الوافد والموروث حقيقة واحدة. وهذا أحد معاني الابداع، إستكمال الحقيقة ذات الأبعاد الثلاثية وإعطاء الشواهد والأمثلة أى التطبيقات للبرهنة على صدق الحدس وتقريبا لأفهام المتكلمين وتسهيلا للباحثين.

وقد يكون التقابل بين الوجود والذات العارف على النحو الآتي

الوجود	المعرفة
الشمس	البارى
نور الشمس	العقل
القمر	النفس

من السهل إلى الابداع ٢ الابداع (٢ الحجم النظرية)

والله يفضل النفس على البدن. وللنفوس عنده منزلة وكرامة ليست لجواهر الأجسام وذلك لقربها منه وبعد الأجسام عنه. النفوس فاعلة والأجساد ومنفعلة ونسبة النفس من العقل كنسبة ضوء القمر من ضوء الشمس. ونسبة العقل من الباري كنسبة نور الشمس من القمر.

ثالثاً: الطبيعيات الكونية:

بعد جدل الإنسان والطبيعة ينشأ جدل الإنسان والكون، وبعد الطبيعيات الجسمانية تبدأ الطبيعيات الكونية على نحو علمي في علم الفلك عند الكندي والفارابي قبل أن تتحول إلى علم التنجيم عند إخوان الصفا. فالطبيعيات الكونية نوعان، علمية في علم الفلك ضد أحكام النجوم، وإشراقية في علم التنجيم.

ويمثل هذا الموضوع عنصر الربط بين الطبيعيات والالهيات ويبرهن مرة أخرى على أنهما علم واحد. فعلم التنجيم هو الصورة غير العلمية لعلم الفلك. ويتعلق بأثر العالم العلوي، الكواكب، على العالم السفلي، الأفعال والشرائع وأوقات الدعاء والتضرع والمواليد والسياسة والملك. علم الفلك علم طبيعي علمي، وعلم التنجيم فكر أسطوري عن تصور أن النجوم والكواكب لها قدرة نسبية أو مطلقة في حياة البشر طبقاً للثقافة القديمة مثل ديانات الصابئة، عبدة الكواكب التي كان عليها قوم إبراهيم. الأشكال في الأجسام الفلكية تدل على أن الطبيعيات والالهيات علم واحد لأنها صور بسيطة لا مزاج لها، وفي نفس الوقت متصلة بالعلم السفلي لأنها في مادة.

١- من علم أحكام النجوم إلى علم الفلك. أ- رفض علم التنجيم (الكندي). وقد ورث المسلمون مدرستين في علم أحكام النجوم. الأولى دينية وثنية تؤله النجوم، وترى أن لقاراتها وأحوالها آثاراً في حياة الناس والشعوب، وأنها علل وأسباب تقدر أعمال الأفراد ومستقبل الأمم، وتتذر بما سيكون من الأمور الآزلية. وقد عرف الكندي هذه المدرسة لتفسير العلاقة بين العالم العلوي والعالم السفلي. وكان أقرب إلى الفلاسفة منه إلى صناعة الكهان^(١). والثانية فلسفية إذ يستطيع الإنسان أن يصل إلى المبدأ الأول وهو

(١) وهذا هو اتجاه مدرسة أثينا في القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد وكان من نصاره إماميلبوس، وسوريانوس، وإيرقلس. وهم الذين قال عنهم أوليمبودورس في شرحه ليفيدون أنهم يقدمون =

العقل، والنجوم مجرد واسطة تنفع في تطهير القوى الانسانية النفسية لا العقلية.

فأى المدرستين انتقد الكندي؟ المدرسة الأولى، صابئة حران، وعبدة الكواكب، وإقامة هياكل لهم أم المدرسة الثانية فلاسفة اليونان، سقراط وأفلاطون وأرسطو معا؟ هل كان سقراط من عبدة الكواكب؟ وهل ما يروى عنه وقت شرب السم وحضرته الوفاة أنه أوصى بوفاء قربان له ديكا لهيكل الزهرة؟ هل الرواية صحيحة تاريخيا أم أنها رواية منتحلة لبيان مدى قرب سقراط من العالم العلوى ومدى تدينه على نحو تقليدى بتقديم القربان للآلهة؟^(١).

وقد بدأ ذلك الكندي في نظرية الخلق. فالعالم عالمان، ولا واسطة بين الاثنين إلا عن طريق الفعل والعمل الصالح بحيث ينتقل الإنسان من العالم إلى الله أو من المتناهى إلى اللامتناهى أو من الدنيا إلى الآخرة بجهده وعمله، وهو ما سمي في علم أصول الدين الطاعة وتجنب المعصية وفي علم أصول الفقه إلزام الأمر وتجنب النواهى.

وقد كتب الكندي رسالة في الموضوع بناء على سؤال موجه إليه. السؤال من الموروث، والحل نقد للوافت الأسطورية علم أحكام النجوم، وتبنى الوافت القرأنى^(٢). وهى مسألة عويصة على الروحانيين الفلاسفة وعلى عديمى الروح المنكبين على الأجساد أى على المدرستين معا، الأسطورية والعلمية. ويصعب عليهم أى صناعة الكهان حل مسألة تحرير وقت يرجى فيه إجابة الدعاء والتضرع إلى الله. فان هذا يعطى فى الوحي، ولا يمكن معرفته بالتنجيم نظرا للاختلاف بين العالم العلوى والعالم السفلى فيما يتعلق بالعلل والمعلولات. ما يمكن للفلسفة معرفته هو الأمور الشرعية. وهى غير التنجيم الذى يعنى دلالة القوى السماوية على الأشخاص الكائنة الفاسدة، وحصر تأثيرها فى اختيار وقت كل عمل نبتدىء به. قد يسهل تحديد مبدأ الاختيار من جهة التنجيم ولكن ليس لذلك أى أثر

= صناعة الكهان مع صناعة الفلسفة. خلطوا دينهم مع ديانات الشرق فى مصر وبابل، وجمعوا بين العلم والفلسفة. وأقاموا معابد للنجوم اشتهر منها معابد صابئة حران. ولفقوا كتباً لهرمس والكلدانبيين للدعوة إلى مذهبهم ومعارضة الشرائع.

(١) وهو اتجاه أفلوطين وفرفوربيوس، وأقرب إلى أفلاطون وأرسطو والشراح المتقدمين.

(٢) الكندي: رسالة فى تحرير وقت يرجى فيه إجابة الدعاء والتضرع إلى الله تعالى من جهة التنجيم، نشر محسن مهدي، مقدمة ص ٥٣-٥٨، الرسالة ص ٦٥-٦٨.

فى إجابة الدعاء. ولا واسطة بين الله والعالم كما يرى بعض الفلاسفة الموحدين الذين على غير شريعة الاسلام، وآخرون عادمون للفلسفة يقولون بالوساطة والفلسفة غير مسؤولة عن ذلك.

والسؤال هو: هل هناك أوقات خاصة للدعاء والتضرع أم أن الدعاء والتضرع ممكن فى كل وقت؟ هل الدعاء فقط وقت الشدة والحاجة فإذا أذهب الله الشدة ولبى الحاجة كأن الدعاء لم يكن بالأمس؟ لو كانت هناك أوقات دون أوقات غير ليلة القدر ويوم الجمعة ووقت الحج أو فى أماكن معينة مثل المسجد أو البيت الحرام وما هو معلوم بالشرع هل يمكن معرفتها؟ وإذا أمكن ذلك فهل الطريق إليه التتجيم؟

كان الموضوع مطروحا فى البيئة الثقافية القديمة نظرا لانتشار الاسلام بين ديانات منها الصابئة الذين جادلهم إبراهيم من قبل مما ساعد على التحول من التتجيم إلى علم الفلك. والسؤال مازال مطروحا نظرا لوروده فى الثقافة الشعبية بالرغم من وجود علم الفلك وعلم الجغرافيا البشرية. مازالت الخرافة والسحر والطلاسم والأحجية ممارسات شعبية فى حاجة إلى فلسفة جديدة ضد الوسائط بين العالمين.

وقد ستر المنجمون علومهم بالرمز لاجتنابها على أهل العلم بل كى لا يطلع السفهاء والجهلاء عليه فيستعملونها فى شهواتهم وفيما يضر ولا ينفع. فهل يظل العلم سرا على منجمي السلطان؟ وإذا كان التتجيم سرا فكيف ذاع إلى هذا الحد حتى أصبح جزءا من الثقافة الشعبية؟ وهل يظل مقياس النفع والضرر بأيدي المنجمين؟ قد يتحول المجتمع كله إلى مجتمع تتجيم، ويصبح لكل أسرة منجم كما أن لكل أسرة طبيبا بشريا أو نفسيا. هل هناك مقاييس واحدة أم أنها تختلف باختلاف الوضع الاجتماعى والسياسى، فمصلحة الغنى غير مصلحة الفقير، ومصلحة الحاكم غير مصلحة المحكوم، ومصلحة القاهر غير مصلحة المقهور؟ وهو علم باطل لا يستند إلى علوم طبيعية عملية أو إلهية نظرية؟

ويجمع القرآن والحديث وأصول الدين والفقه على بطلان هذه الصناعة وعلى إنكار تأثيرات النجوم ودلالة أوضاعها على ما سيكون^(١). الإيمان بالكواكب كفر بالنبوات

(١) مثل قول الرسول "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد، بعد أن ربط المسلمون بين الكسوف والخسوف وموت إبراهيم.

وايصال للشرائع^(١).

وقد شارك الفلاسفة فى إبطال هذه الصناعة وبيان ضعف مدركها من جهة العقل، ومضارها على الأخلاق. وأبطلوا صناعة التنجيم لبيان موافقة العقل والنقل وكأنهم فقهاء يدافعون عن الموروث ضد الوافد. فهى صناعة تدعى أنها تقوم على علم النجوم والرياضيات والطبيعة، وتعرض علوم الفلسفة، وأنها علم بالأسباب والعلل الضرورية، وأنها تقوم على التجربة فى حساب القرائنات على مر القرون. وهو اختصاص الفلاسفة أكثر من أهل الشرع وأقرب إلى بيان فسادها. فهل سقراط وأفلاطون من الفلاسفة الموحدين الذين يقولون بإمكانية معرفة أوقات الدعاء بحيل الكواكب واعتبارها وسائط بين الله والعالم؟ هل كانا يعرفان الدعاء إلى الله فى أوقات معلومة مع أنها مشكلة إسلامية محضة تم تركيبها على الوافد من أجل تمثله واستيعابه؟ وربما تم اختيار سقراط وأفلاطون لما فى فلسفتيهما من تدين واضح. لقد أغفل الكندى آراء أرسطو وبطليموس فى الفلك لأنه لا يعرض للفلك بل لنقطة واحدة هى الوسائط بين العالمين. وقد ذكر اليونان فى عرض المذاهب فى حل المشكلة التى تم السؤال عنها فى الواقع وليس جريا وراء اليونان وعرضا لنظرياتهم وترويجا لها فى بيئة ثقافية مغايرة^(٢).

يرى الفلاسفة الموحدون الذين هم على غير ملة الاسلام من جهة الشرائع الوضعية أن الكواكب إذا كانت على هيئة مقبولة يقبل دعاؤها فى ميلها، ويستجاب. فهى الوسائط بين الإنسان والله، خاصة المشترى. لذلك يعلون لكل كوكب من الكواكب السبعة هيكلًا يقدمون له القرابين ويعمرونه باقامة السدنة فيه. فلما انقرض الفلاسفة الموحدون أتى بعدهم قوم معادون للفلسفة، اتخذ لكل كوكب صنائم عبودها. وكانوا يقربون ويصلون لها كوسائط بينهم وبين الكواكب على غير ما رأى الفلاسفة. بعد انقضاء التوحيد الفلسفى تحولت الكواكب كوسائط إلى عبادة الاصنام. فالتوحيد الفلسفى هو الحافظ للشرعية. فعند الكندى عبادة الاصنام تالية تاريخيا للفلسفة مع أنها سابقة عليها لأن الكندى يتصور التاريخ فى انهيار، السلف خير من الخلف، والمتقدمون أفضل من المتأخرين.

(١) ذكر الله ست مرات، إثبات فى الدعاء، وإثبات فى الخاتمة، وإثبات فى عرض المشكلة. وذكر البارى جل وعلا يشير إلى التصور الدينى بالفاظ الموروث خارج نطاق التشكل الكاذب.

(٢) ذكر كل من سقراط وأفلاطون مرة واحدة.

واعتبار الكندى للفلاسفة من الموحدين يبين أن التوحيد ليس خاصا بالمسلمين ولا بالوحي. التوحيد حقيقة سابقة على الاسلام وعند أمم لم تلق الوحي. وهذا هو التوحيد الطبيعي. ويكون توصل الفلاسفة قبل الاسلام وخارج الوحي إلى التوحيد دليلا على اتفاق الفلاسفة والدين. وإذا كان الاتفاق بين البشر في التوحيد ممكنا بصرف النظر عن العقائد فإن الخلاف بينهم في الشرائع الوضعية وحدها، الاتفاق في النظر والاختلاف في العمل، الاتفاق في العقيدة والاختلاف في الشريعة. تتفق الفلاسفة والدين إذن على إمكانية التعرف على وقت استجابة الدعاء. إنما الخلاف في السبيل، في الدين مباشرة بين الإنسان والله، أم في الفلسفة عن طريق الكواكب كوسائط بين الإنسان والله. الاتفاق في الحكم والاختلاف في التعليل. وقد تكون هناك خطورة على التوحيد نفسه بعبادة الكواكب وكأن النتيجة تفرض مقدماتها، والشريعة تفرض عقائدها.

ويقوم الكندى بنقد عقلى وشرعى لصناعة التتجيم على النحو الآتى:

١- يقوم التتجيم على الخلط بين الأعلى والأدنى في مسألة العلل. فهناك دلالة للقوى السماوية على ما تحتها أى عالم الكون والفساد، أما على فوقها من العالم السفلى فلا. أوقات العالم السفلى محدودة في حين أن أوقات العالم العلوى غير محدودة. العالم العلوى لا يتوقف على إرادة الإنسان واختياره لأنه معلول لا لعل.

٢- يستحيل معرفة أوقات الدعاء والتضرع إلى الله من جهة التتجيم. والدعاء هو تحرير الإنسان من الأسباب والعلل القريبة إلى الأسباب والعلل البعيدة. حل الفقر ليس فى الاحسان بل فى إعادة توزيع الدخل. وحل الاضطهاد ليس فى التقرب إلى الرئيس بل فى إعادة تنظيم المؤسسة بقانون عادل. وحل الاسكان ليس فى التقريب إلى مدير الاسكان أو وزير الاسكان بل فى وضع سياسة قومية للإسكان، وجعل العرض أكثر من الطلب. اللجوء إلى العلة الاولى تبخير للمشكلة الاجتماعية وتحييد للصراع والغاؤه.

وكيف تستطيع الكواكب تلبية كل هذه المطالب؟ وماذا لو اختلفت المطالب بين الأفراد؟ وكيف يمكن التوفيق بينها وتلبيةها كلها؟ وماذا تطلب الكواكب فى المقابل، عمل صالح، تقوى باطنية، تنفيذ الطاعات وتجنب المعاصى؟ وماذا عن الكواكب الجديدة التى لم يتم اكتشافها هل هى قادرة بأوضاعها على تحقيق نفس المطالب أو مطالب جديدة؟ وإذا

كان الجهل بها لا يعنى عدم وجودها فهل هى موجودة دون وظائف تؤديها؟ ألا يجعل ذلك الكهان والمنجمين السلطة فى المجتمع والسيطرة عليه؟ ألا يستطيع السلطان شراءهم كشراء العلماء؟

وهل من المعقول ان يكون لكل طلب ميل؟ ومن الذى حدد هذه العلاقة بين الطلب والميل؟ وهى كلها طلبات فردية، مادية اجتماعية تعبيراً عن حرمان ورغبة فى الاشباع دون أن يوجه طلب جماعى لنهضة أمة وتحقيق مطالبها القومية فى الحرية والاستقلال أو نصرة جيوشها وتحرير أرضها والدفاع عن كرامتها. لا توجد مطالب معنوية بالاضافة إلى المطالب المادية، ولا توجد مطالب أخروية، وهى أقرب إلى الايمان، بالاضافة إلى المطالب الدنيوية. وإذا كان التنجيم صحيحاً فما بال المسلمين الآن مضطهدون مستغلون محتلون مهمشون وهم أهل صناعة وتنجيم وأهل دعاء واستجداء وما سماه إقبال فلسفة السؤال؟ وما بال الغربيين الذين عرفوا الأخذ بالأسباب ورفضوا التنجيم متقدمون مستقلون أقوياء؟ وإذا كان يمكن تحقيق المال بالدعاء فى وقت اتصال القمر بالمشتري من بيوت الزهرة فلم الناس فقراء، يموت منهم الآلاف جوعاً وقحطاً فى أفريقيا وآسيا؟ وإذا كان طلب الأهل بالدعاء فى وقت اتصال القمر بالزهرة من بيوت المشتري فهل يجوز الدعاء فى ذلك الوقت والأمة تعاني من زيادة السكان دون دعاء؟ وإذا كان الطلب هو المساكن والعقارات بالدعاء فى وقت اتصال القمر بزحل فلماذا تتفاقم أزمة الاسكان والمضاربات فى العقار كوسيلة للكسب السريع ورشاوى البلديات وحيثان الأحياء؟ وإذا كان الطلب للترتبة والرئاسة بالدعاء فى وقت اتصال القمر بالمريخ فلماذا يكثر العداء والكل يتسابق نحو الرياضات، ويستأثر بها دون غيره فلا يتركها إلا موتاً أو اغتيالاً؟ وإذا كان الطلب للعلم والكتاب بالدعاء وقت اتصال القمر بعطارد فلم الجهل المتفشى فى الأمة حيث تزداد نسبة غير المتعلمين أكثر من النصف وحيث العلماء إما فقهاء السلطان أو فقهاء الحيف والنفس باستثناء القلة؟ وإذا كان الطلب للوزارة والقضاء والفتيا بالدعاء فى وقت اتصال القمر بالمشتري فلم إطالة الدعاء حتى تكالب الناس على المناصب، وطالت طوابير الانتظار؟ وإذا كان الطلب الملك أو الدعاء وقت اتصال القمر بالشمس وسط السماء فلم طال الدعاء واستأسد الملوك من قريش والجيش؟ وإذا كان الطلب ولاية عهد أو نقلة وحركة بالدعاء وقت القمر فى موضع عز ومسعود فلم إطالة الدعاء حتى أصبح الكل فى

وهناك عدة تساؤلات حول نقد الكندي لعلم التنجيم بالرغم من أهميته في درأ الوسائط بين الإنسان والله دفاعاً عن التصور الثنائي بين الله والعالم. إذ يبدو أن الكندي متعاطف مع التنجيم بصرف النظر عن نقده له. فالتنقد الوحيد في التعليق بالوسائط نقد خارجي دون نقد داخلي. فلماذا تخصيص الكواكب ببعض الأعمال دون البعض الآخر؟ لماذا أسعد الكواكب المشتري والزهرة؟ لماذا المشتري في الطالع لابتداء الدعاء، والزهرة في الرابع لصالح العقابة في الدعاء؟ بالرغم من نقد الكندي للتنجيم ظل في الثقافة الشعبية في حساب الأفلاك والبروج وحظك اليوم، وما زال مؤثراً في حياة الناس اليومية. وكيف يمكن حساب الميل وما نسبة الخطأ فيه؟ وماذا عن عامة الناس غير القادرة على حساب الميل؟ ماذا عن اختلاف المنجمين في الطوابع؟ ماذا يفعل الداعي، وأيهم يتبع؟ ألا يؤدي ذلك إلى إنكار الأسباب الدنيوية؟ ليست الأمور سهلة إلى هذا الحد. والنظر إلى أعلى فيه خطر على حياة الناس دون النظر إلى أسفل، النظر في الكواكب دون الأخذ بالأسباب. الدعاء مجرد إشراق وتعويض ويأس من صلاح الدنيا كما هو الحال في التصوف، الطريق إلى الآخرة بالطلب دون الفعل، ليس للدنيا دعاء وللآخرة دعاء. ولماذا يكون الدعاء باستمرار للدنيا، المواليد والأرزاق والمناصب والدول وليس للعفو عن العقاب وطلب الثواب في الآخرة؟ الدعاء استجلاب للرزق في الدنيا والفوز في الآخرة ضد قانون الاستحقاق، ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾. وماذا عن الأضرار بالآخرين والدعاء عليهم. وهل منع الدعاء من وقوع الفقر والموت والجهل وكل شرور الدنيا؟ وهل هناك أوقات للدعاء والتضرع دون أوقات أخرى أم أن الدعاء والتضرع إلى الله في كل وقت، ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾؟

إن الكهانة، علما وعملا، تتعارض مع الشرع لأنها تقوم على التوسط بين الإنسان والله بعد أن تصدر الكهان مكان أهل الفتيا والرأي. بل إن الشرع أمر بقتل المنجمين. فالتوسط شرك بالله. والله مجيب الدعاء دون ما حاجة إلى توسط الكواكب أو غيرها. كل شيء يحدث في العالم من خير أو شر، نفع أو ضرر فيإرادة الله ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا﴾. كما ترى بعض الآثار الأخرى مثل "السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقى في بطن أمه" وبالتالي يتم تصحيح خطأ بخطأ آخر. والكواكب في القرآن مطيعة

لله ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.

ب- نقد أحكام النجوم (الفارابي). واستأنف الفارابي نفس النقد لأحكام النجوم على الأقل مرتين بطريقة أكثر جذرية وعلمية وتجريبية وعقلانية وبرهانية للقضاء نهائيا على أصحاب التنجيم وقراءة المستقبل والعرافة والكهانة والجزر والقال والطير^(١). وهو موقف إسلامي قرآني صريح. ينظر الفارابي إلى أحكام النجوم من خلال المنطق والعلم الطبيعي وعلم التعاليم والعلم المدني. فهو منطقيا سقيم، وطبيعيا سخي، ولا يمكن ضبطه تعليميا، ونصرته شرعية.

والنصان مجموعتان من التذاكير كتبهما الفارابي لنفسه كنوع من التأملات واستخراج الأفكار. الأول من خمس فقرات، والثاني من ثلاثين فقرة في أسلوب واضح، وتعبير سلس، وعبارة صريحة، وعلى نحو تلقائي ضد من سماهم الكندي أصحاب الفلسفة النجومية^(٢). ونظرا لأنها تذاكير لنفسه أفاض الحديث عن حمق المنجمين، وعيهم وجهلهم، وعدم نفع تجاربهم، وجهلهم بالعلوم الحقيقية. لا تقوم على علم بل على تكافؤ الحكمين، ما فرض سعدا وقد يكون نحسا، وما فرض نحسا قد يكون سعدا. وكلاهما حكم صائب يقوم على مقابلة كثير بكثير، والأمر كله ظن وتخمين.

والأحكام النجومية اسم مشترك عند الفارابي تطبيقا لقواعد منطق الاشتباه يطلق على ثلاثة أمور:

- أ- أمور ضرورية موجودة هي أجرام الكواكب وأبعادها وهو جزء من علم التعاليم.
- ب- أمور ممكنة مثل تأثيرات أمكنة الكواكب في كيفيات الطبيعة الأرضية إذا لم يمنعها مانع مثل التسخين، وهو جزء من علم الطبيعة.
- ج- أمور منسوبة إلى الكواكب بالظن والموضع وبطريق الاستحسان والحسبان

(١) الأول "في الجهة التي يصح عليها القول في أحكام النجوم"، نصوص فلسفية، تحقيق محسن مهدي ص ٥٨-٦١. والثاني "النكت فيما يصح وما لا يصح في أحكام النجوم" أو "فضيلة العلوم والصناعات"، المجموع ص ٧٦-٨٩. وقد تكون للفارابي نصوص أخرى مثل "في إبطال أحكام النجوم"، الرد على أحكام النجوم، يذكرها ابن أبي أصيبعة، السابق ص ٦٣.

(٢) وهو أسلوب ديكارت وبسكال وفوفنارج وفوننتل في الفلسفة الغربية خاصة في القرن السابع عشر.

كمن ظن أن كوكبا متى قارن أو اتصل بكوكب استغنى بعض الناس، وحدث به حادث. وهي أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة، لا يمكن ضبطها، ولا تنفع فيها التجارب، ولا يمكن معرفتها بالبحث. وليس السبب في ذلك قصور الإنسان عن إدراكها، وامتناع تقدم المعرفة بها. ولا يعنى ذلك إيمان الفارابى بالاتفاق وإنكار السببية بل هي أمور عرضية لا عليّة بينها ولا سببية فيها.

يبدأ الفارابى بفعل الاجسام السمانية في الأجسام التى تحتها، وتسلسل آثار أوضاعها وأحوالها. وهو ما يستند إلى علم التعاليم وعلم الطبيعة، ووصف مضادات التأثيرات والموانع والموانع فى عالم الأرض فالعلاقة بين العالمين علاقة تفاعل متبادل، وليست أحادية الطرف من أعلى إلى أدنى فحسب. وقد كان الأقدمون على رأيه. وقد وضع القدماء علامات فى السعد والنحس على طريق الألفاظ والرموز من أجل إشراك الجمهور. وهي مثالات وتخييلات وإيماءات إلى الأمور التعليمية والطبيعية. وفى هذه الحالة تكون صحيحة. الأولى من أجل إثبات التراث العلمى حول موضوع دراسة الفارابى ربطا للحاضر بالماضى، والثانية تأويلها على أنها مثالات وتخييلات وإيماءات حتى تتفق مع الرأى العلمى الصحيح الذى يمثل الفارابى. فتقدم العلم من المثال إلى الحقيقة، ومن الخيال إلى الواقع، ومن الرمز إلى الدلالة، ومن المجاز إلى الحقيقة، ولا يوجد ذكر لاسم علم يونانى أو غيره. والفاظ "الأقدمون" و"القدماء" لا تشير إلى اليونان خاصة بل إلى جميع القدماء بما فيهم الشرقيون.

وهو موقف أكثر جذرية من الكندى الذى كان يرى أنه يمكن قبول أصل دلالة الأحكام على ابتداعات الأعمال، وإن استعمل الرمز كان من أجل حصر منافع العلم على المستحقين وستر الصناعة عن الجاهل. أما الفارابى فيرفض ذلك. فاما أن يقبل الإنسان أن تكون الصناعة صحيحة. وهذا يتطلب القول بأنها مثالات لأمر تعاليمية وطبيعية أو أن تكون كاذبة إن لم تكن صناعة طبيعية بل صناعة يحكم بها المنجم على السعد والنحس للأعمال الإرادية المروية. وقد يقبل الفارابى حصر الصناعة فى الأشياء الطبيعية بما فى ذلك مزاج الإنسان ولكنه يرفض صحة الأحكام على الارادات التى تكون من روية وفكر.

ومقياس صحة أحكام النجوم اثنان:

١- عدم الاتفاق مع العلم الطبيعى والتحليل العلمى الذى يقوم على التجربة لأثر الأجسام العليا فى الأجسام السفلى عن طريق التسخين مع إضافة الزمن لقياس قدر الحرارة. وعلى هذا النحو وحده يمكن التنبؤ بالمستقبل. وعلى هذه الجهة فقط تصح أحكام النجوم. والأثر من العالم العلوى ليس أحادي الطرف، ومن أعلى إلى أدنى بل على التبادل فقد يكون هناك عائق طبيعى من العالم الأرضى أو إرادى من العالم الإنسانى يجعل الحكم محتمل الوقوع وليس ضروريا. وهناك عوامل مضادة وعقبات تؤخذ فى الاعتبار. فالعلل المضادة فى الطبيعة توحى بجدل الطبيعة وصراع الأضداد فيها. كما أن أثر الأجسام العلوية على الأجسام الأرضية يحدث على المستوى الطبيعى وربما يحدث فى أمزجة الناس باعتبارها طبيعة والارادات الناشئة عنها. فاما الارادات التى تكون عن روية وفكر صحيح فلا يحكم عليها بشيء من جهة الأجسام السماوية لأنها تعبر عن حرية الإنسان التى لا تخضع لجدل الطبيعة.

٢- عدم الاتفاق مع علم التعاليم، فحركة الأجسام العلوية تتم طبقا لقوانين رياضية. وإذا قصد القدماء علامات على طريق الألفاظ والرموز والمثالات حتى يشترك الجمهور معهم فهى صحيحة مادامت مجرد أسلوب فى التعبير مجازا لا حقيقة للتقريب إلى الأذهان. وإما إن كانت حقيقة فكاذبة عند أصحاب التعاليم. ويفيض الفارابى فى المقياس الطبيعى أكثر مما يفيض فى المقياس الرياضى. فهو ليس عالم رياضيات وإن كانت الطبيعة عنده علما انسانيا^(١).

وقد كتبت خاطرات الرسالة الثانية بناء على سؤال من إبراهيم بن عبد الله البغدادي الذى كان واثقا بصحة أحكام النجوم، شديد الحرص على معرفتها، صادق الرغبة فى تعلمها، كثير السعى فى طلبها، وإيمان النظر فى كتبها، مشغوقا بها، واثقا من صحتها، غير شاك فى أن الخطأ فيها راجع إلى قصور العلماء وقلة العناية بالحساب وأصحاب الأرصاد ومتخذي الآلات. فمتى كملت هذه النقائص ظهر إتقانها، وصحت أحكامها، وتم الانتفاع بتقدمة المعرفة فيها، والاحاطة بعلم الكائنات المستقبلية، وتكشفت المغيبات، وظهرت الخفيات. وكتب الأوائل أو كتب الحكماء وأصحاب الحقائق ليس بها شيء. فقد تخلو عنها. وأقوالهم غير متجهة نحوها. فتحول يقينه إلى شك، واعتقاده إلى ظن، والثقة إلى تهمة،

(١) الفارابى: فى الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم، المجموع ص ٦٩-٧٤.

والاخلاص إلى ريب. فلما ازدادوا شكا توجه بسؤاله إلى الفارابي وهو على مذهب الحكماء الأولين ناقدا لأحكام النجوم شاكيا فيها. فشرح له العلم قانونا قانونا^(١).

واضح أن الموضوع كان أزمة نفسية وفكرية في البيئة الثقافية القديمة. وبدل على ذلك مقدمة السائل وكأنها "المنقذ من الضلال" في البحث عن الحقيقة. فالعلوم أزمات وتجارب حية وليست نقلا ميقنا. وكانت أيضا تجربة معاشة عند الفارابي. والرسالة مكتوبة بأسلوب العقليين ابتداء من وضع عنوان دال على المسألة حتى ولو كان طويلا كما هو الحال في كتب فلسفات التاريخ أو بدايات العلوم مع مدخل منهجي للموضوع. فحل الموضوع في المنهج، وتناول الموضوع من أعلى كبنية وليس كأجزاء تفصيلية متناثرة هنا وهناك. ولا توجد إحالة إلى الواقف علما أو مؤلفا. وذكر القدماء على الإطلاق مرة واحدة، اختلافهم في الأجرام العلوية هل هي مضيئة بذواتها أم أنها تستمد نورها من الشمس. ولا يهم الخلاف. فكل الرأيين مقبولان. ولا يؤثر اختلافهما في المقصود، وهو التحقق من صدق الأحكام، علما أو وهما.

وتبدأ التذكير بعدة مقدمات منهجية عامة حول الموضوع والمنهج. إذ أن فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون من حيث شرف الموضوع مثل علم النجوم أو شرف المنهج واستقصاء البراهين مثل علم الهندسة أو شرف النتيجة وعظم الجدوى الحاضرة أو المستقبلية مثل العلوم الشرعية. والصنائع عند كل قوم وفي كل زمان، جمعا بين علوم الدين وعلوم الدنيا تشرف العلوم الشرعية والعلوم الدنيوية من حيث منفعتها وتحقيقها للصالح العام. وقد تجتمع هذه النواحي الشريفة الثلاث في علم واحد مثل العلم الإلهي الذي يجمع بين شرف الموضوع، الله، وشرف المنهج، العقل، وشرف النتيجة، التقوى. فهل شرف الموضوع،

(١) وبعد حوار السائل والمجيب كتب الفارابي له فصولا وتذاكر جمعها في أوقات فراغه كي يؤلف منها كتابا أو رسالة كعادته فانتسخها السائل وتأملها، وتحقق مراده، ووقف على كنه المطلوب، وذهب عن قلبه الوسواس، ووضح له سبيل الممكن والممتنع في الأحكام النجومية، الثمرة ص ٧٦-٧٧، ويرجع اختلاف الاسمين للنصين أن المقدمة التي كتبها إبراهيم بن عبد الله يسأل فيها عن علم أحكام النجوم منشورة مع النص نفسه في الثمرة ص ٧٦-٨٩، في حين سقطت من طبعة حيدر أباد التي بدأت بالنص نفسه الذي يبدأ بعبارة "فضيلة العلوم والصناعات" والتي استعملتها دائرة المعارف العثمانية عنوانا للرسالة. وهي نوع من التذاكر التي كتبها الفارابي على هيئة خاطرات مرقمة لم تؤلف بعد مثل "المسائل الفلسفية والأجوبة عليها" وتصوص الحكم. وبالإضافة إلى المقدمة تضم الرسالة ثلاثين فقرة.

يجعل الكواكب أفضل من النباتات والحيوان، والسماء أفضل من الأرض؟

ثم يحلل الفارابى أسباب الوهم والخطأ فى العلوم^(١). فقد يحسن الانسان الظن بعلم واحد أكثر أو أقل مما هو عليه كما هو الحال فى علم النجوم لأسباب عدة. قد يكون هناك نقص وبغض فى الطبع يمنعانه من معرفة حقيقة العلم. وقد يعجز عن معاندة صاحب العلم. وقد ينبهر بفضيلة المستنبط للعلم. وقد تخدعه كثرة العلماء وشيوعهم وانتشارهم. وقد يستحسن العلم لجريانه على الهوى الشخصى والفائدة الشخصية. وربما هذه الأسباب كلها مجتمعة يودى إلى رد الجزئى إلى الكلى أو اعتبار القياس العقيم منتجا أو اللابرهان برهانا. يبدو الفارابى هنا محللا نفسيا للعالم والمتعلم مع وضع العلم فى المجتمع وتحليل العلم باعتباره تجربة إنسانية. فالعلم حالة شعورية.

ويحلل مصدر الأحكام الخاطئة مثل الحكم على شيئين متشابهين بأن علة أحدهما علة الآخر بالضرورة بفعل الوهم. قد يكون التشابه عرضيا لا ذاتيا. وأحكام النجوم من هذا النوع. ويتحكم قياس الوهم فى قياس البرهان. لا يدرس الفارابى أحكام النجوم ولا يحكم عليها إيجابيا أم سلبا بل يدرسها كحالة خاصة من حالة أعم وهو الإدراك والحكم الخاطئ القائم على الوهم. ولا يحكم بنفسه بل يترك ذلك لمراجعة كل ناظر فى علم أحكام النجوم^(٢).

وقد يأتى الغلط من الأسماء المشتركة فيحكم على شىء بشىء آخر يختلف معه لمجرد اشتراك الاسم. فالأحكام النجومية مشتركة بين الضرورى كالرياضيات (الحسابيات والمقادير)، والممكن على الأكثر والطبيعيات (التأثيرات الكيفية والكمية)، والانسانيات (الظنيات أى الوهميات عند حدوث شىء فيظن أنها حدثت لاقترانات الكواكب). وكل علم مخالف للآخر، الرياضيات والطبييات والانسانيات. ولا تشترك إلا فى اسم الأحكام النجومية. فالاقترانات من نوع الظن والحسبان. ومن هنا ينشأ الالتباس عند الجهل بأنواع العلوم وعلى رأسها البرهانية. وهو مدخل لغوى لمعرفة أسباب الغلط فى المنهج وفى الموضوع.

(١) كما فعل ديكارت وبيكون فى الفلسفة الغربية فى القرن السابع عشر.

(٢) المجموع ص ٧٧-٧٨.

وبعد أن يحلل الفارابى الأخطاء من جانب الذات العارفة يحلل الأخطاء من جانب موضوع المعرفة أى العلية. فما يحدث فى العالم نوعان: الأولى له أسباب كالحرارة من النار والشمس توجد للأجسام المجاورة والمهادنة. والثانى أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان عن طلوع الشمس أو غروبها. فكل أمر له سبب معلوم يمكن أن يعلم ويضبط ويعرف لأن الاجرام العلوية علل له. وكل أمر من الأمور الاتفاقية لا يمكن ان يعلم ويضبط ويعرف لأن الاجرام العلوية ليست أسبابا له. توجد إذن أشياء اتفاقية والخطأ من الذات العارفة فى الربط بين شيئين لا رابط بينهما.

إن وجود أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة هو سبب الخوف والرجاء وبالتالي سبب الشرعيات والسياسيات التى تقوم على الخوف والرجاء. فلولاهما لما كسب أحد شيئا لغده، ولما أطاع رئيسه، ولما اعتنى رئيس بمروءته، ولما أحسن أحد إلى غيره، ولما أطاع أحد الله، ولا قدم معروفا. فمن علم أن جميع ما هو كائن فى غد لا محالة كائن ثم سعى إليه فهو عابث أحمق. الدين والسياسة لا يقومان على العلم بقدر ما يقومان على عاطفتى الخوف والرجاء. فإذا عرفت الأسباب انتهى الجهل والتسلط^(١).

لذلك كانت المعرفة بالشئ سابقة على وجوده حتى يمكن السيطرة عليه. وإن لم تتقدم المعرفة بالشئ وجوده استحالَت السيطرة عليه. مهمة المعرفة السيطرة على الطبيعة. لذلك اهتم الحكماء ابتداء من الكندي بموضوع تقدم المعرفة، وجعلوه أحد موضوعات الحكمة، وهو أقرب إلى فلسفة العلم وموضوع العلية والسيطرة على قوانين الطبيعة وهو ما يسميه الفارابى "العلوم المحصلة"^(٢).

والعلل والأسباب إما أن تكون قريبة أو بعيدة. القريبة معلومة بالضبط على أكثر الأمور مثل حمى الهواء من ضوء الشمس، والبعيدة قد تكون معلومة بالضبط فى أكثر الأمور، وقد تكون مجهولة. فالمضبوطة مثل ضوء القمر يسامت البحر فيسقى الأرض،

(١) وهذا ما وصلت إليه دراسات اسبينوزا وفورباخ، أن الإيمان بالمعجزات يقوم على الجهل بالأسباب (اسبينوزا)، وأن الدين هو اغتراب خارج العالم وموقف لا شرعى منه. (انظر ترجمتنا لاسبينوزا)، رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١ وأيضا الاغتراب الدينى عند فورباخ، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٤٠٠-٤٤٥.

(٢) المجموع ص ٧٨-٧٩.

وينبت الطلاب، ويرتعا الحيوان ويسمن، فيربح الإنسان ويغنى. وإذا لم تضبط الأسباب البعيدة يظن أنها من الأمور الممكنة المجهولة، وأنها اتفاقية مثل تسامت الشمس مع بعض الأماكن الندية فيرتفع بخار كثير تنفذ منه سحب، وتهطل منها أمطار، وتتكرر به أهوية، فتتعض أبدان فتعطب غيرتهم أقوام فيستقنون. فمن يزعم أن هناك سبيل إلى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته دون أخذ هذه الأسباب البعيدة اعتمادا على تقاؤل أو معاقبة أو حساب أو مناسبة بين أجسام وأعراض فهو مدع بما لا يقبله العقل. الأسباب البعيدة علم، والظن والحسبان خرافة^(١).

قد لا تكون العلية ضرورية إلا باجتماع مؤثر ومتأثر، فاعل ومنفعل. وكلما كان التهيؤ والقبول للتأثير أكبر كان الفعل أتم. ولولا بعض التمتع في المنفعل لكان الفعل ضروريا. العلية إذن ليست حتمية بل احتمالية، على الأكثر طبقا للعادة. ومن ثم يبطل علم النجوم لأنه يجعل العلية اتجاها واحدا، من العالم العلوى إلى العالم السفلى، منكرا للتفاعل بين العالمين، ومعارضة العالم السفلى أو على الأقل استعداده وقابليته للانفعال أو معارضته.

إن أثر الأجرام العلوية عن طريق الضوء المستمد من حرارة الشمس موضوع للعلم الطبيعي. واختلاف القدماء حول الأجرام هل هي مضيئة بذواتها أم لا لا يهم أيضا ولا يؤثر في موضوع الأحكام النجومية. كما أن أثر الأجرام المضيئة على الأجسام السفلية واختلاف الأثر بين الضعف والقوة طبقا لاجتماع الكواكب أو انفرادها موضوع للعلم الطبيعي. الاجتماع يقوى الضوء، والانفراد يضعفه، بالإضافة إلى فاعلية الجسم ومقدار تهينته للأثر لأن الاجسام متفاوتة القبول. هناك إذن عاملان للتأثير قوة الفاعل أو ضعفه، والتهيؤ لقبوله أو رفضه بالإضافة إلى عامل الزمان والمدة وتعاقب الأزمنة والمدد.

إن الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال فى البروج إنما هى بالإضافة إلى الأماكن بأعيانها لأنها فى أنفسها كذلك ولا صلة لها بمثلها فى الأجرام السفلية من

(١) قياسا على ذلك يمكن القول بأن يترول العرب سبب بعيد لما يحدث فى كثير من الظواهر الثقافية كالمرسح التجارى والأغانى الهابطة وارتفاع اسعار الايجار والعقار والاتجار بالجنس والهجرة إلى بلاد النفط، السابق ص ٨٣-٨٤.

حيوان ونبات. وإن الكمال والنقصان والاستقامة والاعوجاج فى الطبيعة لها أسبابها الطبيعية من ذواتها وليست من خارجها. وهذا هو جوهر التفكير العلمى. فتفسير الظاهرة بعللها الداخلية وليس بعللها الخارجية. إما أن تكون لحركات الأجسام العلوية تأثيرات على العوالم السفلية كما هو الحال فى العلم الطبيعى أو تكون ثابتة شريفة خارج الكون والفساد، تكون موضوعاً للدين بدلاً عن العلم ولكن ليس الجهل أو الخرافة أو الاغتراب^(١).

والحكم بأن زحل أبداً الكواكب والقمر أسرعها لماذا لا ينقلب إلى الضد، وأن يكون زحل أسرعها لأن ساحته أطول، والقمر أبطوها لأن مسافته أقصر؟ وهذه أخطاء علمية فى رصد الكواكب وحساب حركاتها بالاضافة إلى قرائن وأسباب بين العالمين الأعلى والانى، لا وجود لها.

وكثيراً ما تقع أشياء فى العالم لا عن ضرورة بل عن اتفاق. ويخطئ الإنسان فى عقد قرانات بينها. تحدث فى العالم أمور كثيرة مختلفة، خير وشر، محبوب ومكروه، جميل وقبيح، نافع وضار، بالاضافة إلى أمور كثيرة أخرى مثل حركات البهائم وأصوات الطيور بالاضافة إلى كلمات مدونة ونصوص مقروءة، بالاضافة إلى سهام منشورة وأسامى فى مقابل حركات النجوم. قد تقع مصادفات ومناسبات بينها يقاس عليها مع أسماء يعجب السامع لها والتأمل فيها. كل ذلك لا عن ضرورة أو وجوب إنما عن اتفاق محض.

أحكام النجوم إذن نتيجة وضع الإنسان قياسات وارتباطات بين أمور كثيرة لا علاقة بينها بين العوالم العلوية والعوالم السفلية نتيجة لضعف العقل والجهل بالطبيعة. وذلك ناتج عن ضعف ذاتى أو ضعف عرضى. فالضعف الذاتى مثل نقص التجارب لحدثة السن أو غباوة الطبع. والعرضى مثل غلبة بعض الآلام النفسية مثل الشهوة المفرطة أو الغضب أو الحزن أو الخوف أو الطرب. الأحكام النجومية إذن نتيجة الجهل أو الاغتراب وسيادة الانفعال والخروج عن الموقف الطبيعى فى العالم.

وإذا كانت الأمور الاتفاقية نتيجة لحركة الكواكب وأثرها فلماذا لا يكون النغم

(١) السابق ص ٨٠-٨٢/٨٥-٨٦.

والتوافق في الألمان والتتافر أيضا طبقا لنسبها وأعدادها كما هو الحال في المساعد والمناحس مع أن حركات الكواكب وأوضاع البروج إنما هي بالوضع لا بالطبع، وليس هناك تغير وتخالف طبيعي. يستعمل الفارابي هنا برهان الخلف لتفنيد الأحكام النجومية، ودفع المتناقضات إلى الحد الأقصى^(١).

إنه أمر اتفاقي أن يحدث كسوف فيموت ملك. ولو صح هذا الحكم واطرد كلما حجب ضوء الشمس حدثت مصيبة لوجب أنه في كل مرة يحجب ضوء الشمس بحجاب أو بقر فانه يموت ملك أو تحدث مصيبة. وهذا ما تنفر عنه طباع المجانين والعقلاء على حد سواء. يستعمل الفارابي مقياس اطراد قوانين الطبيعة والبداهة العقلية لنقد أحكام النجوم، ويبان أنها عملية نفسية، حجب الضوء يساوى الظلام، يساوى السواد، يساوى الشر. وهو نوع من شعر الطبيعة وصور فنية للتعبير والتأثير تكشف عن ضيق نفسى، وجهل بالعلم، وميل إلى الخرافة.

وعلى افتراض أن القمر وسائر الكواكب دالة على الأمور التي وصفها أصحاب النجوم في السبب في جعل الأمور الخفية المستور في وقت اضمحلال ضوء القمر لأن ضوء القمر على حالته لم يتغير ولم تلحقه زيادة ولا نقصان إلا بالقياس إلينا وليس في ذاته. فأحكام النجوم خاطئة لأنها تتصور الذاتى موضوعيا. كذلك الكواكب والشمس في نواتها ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة باتفاق العلماء.

فماذا يعنى الاحتراق الذى ادعاه أصحاب النجوم في الكواكب التي تقترب من الشمس؟ كما أنهم جعلوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين وعطارد دليلا على الكتبة. ومن كان طالعه قريبا من الشمس كان قريبا من السلطان. ومع ذلك جعلوا ذلك منحسة. ومن ثم لا قياس، ولا اطراد بل مجرد صور فنية، الشمس تسطع مثل الملك شمس الملوك، بدليل رؤيا يوسف، وسجود الشمس والقمر والكواكب له، وبدليل الشعر العربى:

أنت شمس والملوك كواكب
إذا طلعت لم يبد منهم كوكب

والنتيجة هو عدم اطراد شىء من أحكام النجوم فى المواليد والمسائل والتحاويل

(١) السابق ص ٨٤-٨٦.

مما يدل على أنها مجرد ظن وحسبان واستحسان وعرفة أى تمنيات وإنشائيات وأهواء^(١).

إن الأجرام العلوية باجماع العلماء وأولى المعرفة بالحقائق غير خاضعة للكون والفساد، وغير قابلة فى ذواتها للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف فى طباعها. وهناك خطأ آخر فى القياس. إذ لو وجب أن يكون كل لون من الكواكب مثل لون المريخ شبيها بلون الدم دليلا على القتال وإراقة الدماء لوجب أن يكون كل ما لونه أحمر فى الأجسام السفلية كذلك، وهو أقرب وأكثر عقلانية، ووجب أن تكون سرعة الأجسام السفلية أو بطؤها دليلا على السعد أو النحس فيها. فهى أقرب من الأجسام العلوية وأشد اتصالا وربما أثرا.

وهناك خطأ فى التشبيه أو التمثيل عندما وجد المنجم فى تعديد البروج بداية بالحمل فحكم بالحمل على رأس الحيوان خصوصا الإنسان وعلى الثور الذى يتلوه بالعنق والأكتاف إلى أن ينتهى إلى الحوت والحكم به على القدمين. فالحوث متصل بالحمل، والقدمان غير متصلتين بالرأس. الحكم غير مطرد. أعضاء الحيوان على الاستقامة، والبروج على الاستدارة. وكلها أحكام غير علمية لا يرد عليها إلا بأمثلة مثلها على نفس المستوى، ضعفا بضعف، وسخفا بسخف، ومعاودة بمعاودة.

ويستعمل الفارابى حجة إجماع العلماء بالاضافة إلى حجج العقل والعلم. إذ لا يوجد أحد اشتهر بأحكام النجوم والايامن بها واليقين فيها بغاية يعتمد عليها ليقطع أمرا فى حكم أو عاش طالع مولده أو مسألة شهادة أو عول عليه فى مال أو حرب أو سفر. فالدافع على الاشتغال بهذا الفن إما لتفكير وولوع أى بسبب الاغتراب الدينى وإما لنكث وتشوق وتعيش به أى بسبب اجتماعى وهو الرزق، وإما لحزم مفرط وعمل بالمثل السائر أن كل مقول محذور منه أى لنقص فى التخطيط والاقدام وهو عدم الثقة بالنفس^(٢).

إن الأمور الممكنة التى يتساوى وجودها مع عدمها، وليس وجود أحدها أولى من الآخر لا يجوز القياس عليهما لأن القياس تكون له نتيجة واحدة فقط إما موجبة أو سالبة. والقياس الذى ينتج الشئ وضده لا يفيد علما. إنما القياس يفيد وجود الشئ أو عدم وجوده دون أن يحيل الذهن إلى طرفى النقيض لأن الذهن متوقف قبل القياس بين وجود

(١) السابق ص ٨٧-٨٩.

(٢) السابق ص ٨٦-٨٩.

الشيء وعدمه. فإن لم ينتج القياس أحد النقيضين فإنه يكون باطلا. وهذا هو حال أحكام النجوم التى تتكافؤ فيها الأدلة، واستحالة تغليب حكم على آخر ومن ثم لا يصح عليها القياس، ولا تفيد العلم.

وكما ان للقياس العقلى حدودا فى الأمور الممكنة هناك أيضا حدود للتجربة. تتفع التجربة فى الأمور الممكنة، ولا تتفع فى الممكنة النادرة وعلى التساوى. وكما تتفع الروية فى الأمور الممكنة على الكثر فإنها لا تتفع فى الضروريات والممتنعات. ويرفض العقل كل محاولة عكس ذلك. أما الحزم فقد ينتفع به فى الأمور الممكنة فى الندرة والتى على التساوى أى الإرادة والاختيار. ومن ثم يمكن التوقف عن الحكم معرفيا على النجوم لغياب حكم قياسى ممكن وحكم تجريبي ممكن. يمكن فقط القيام بفعل. فالعلم ليس موضوعا للعقل النظرى بل للعقل العملى^(١).

ولما كانت الأمور الممكنة مجهولة سمي كل مجهول ممكنا. والحقيقة أن كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكنا. وقد خلط الوهم بين القضيتين وجعلهما متساويتين، وسمى كل مجهول ممكنا لأن كل ممكن مجهول، ووقع خلط بين الممكن والمجهول. والممكن يقال بنحويين: ممكن فى ذاته، وممكن بالنسبة لمن يجله وذلك من أجل الاعتراف بالمجهول، وهى أحكام النجوم، دون جعلها ممكنة.

وأكثر الناس الذين لا حيلة لهم لما وجدوا أمورا مجهولة بحثوا عنها وطلبوا علمها حتى وصلوا لها، وصارت لهم معلومة فأحسنوا الظن بما هو ممكن بطبعه، وظنوا أنهم يجهلونه لقصورهم عن إدراك سببه، وأنه يمكن معرفته بالبحث والتفتيش مع أن الأمر فى طبيعته ممتنع أن يكون به تقدم معرفته إذ أنه ممكن فى الطبيعة. وما هو ممكن فى الطبيعة يكون غير محصل، ولا يحكم عليه بوجود أو بعدم. وأحكام النجوم من هذا النوع. قد يكون ذلك ضد العلم والاجتهاد. وكيف يعرف الشيء أنه ممتنع وليس ممكنا؟ هل هناك وجود يتساوى فيه الوجود والعدم؟ وهل التوقف عن الحكم معرفي أم وجودي، لعدم العلم أو للاستنباه؟

هذه الحجج كلها ضد علم أحكام النجوم هو نوع من التحليل النفسى الاجتماعى

(١) السابق ص ٧٩-٨١.

للعلم^(١). فالعلم بناء شعورى. تمثل نموذجا للتفكير العلمى ضد الخرافة. ومع ذلك يظل السؤال الأهم: كيف استطاع الفارابى أن يأخذ هذا الموقف العلمى فى الطبيعيات ويقول بنظرية الفيض فى الالهيات التى تقوم على التوسط بين العالمين كما هو الحال فى أحكام النجوم؟

ج- عدم فائدة علم النجوم (أبو حيان). ويرفض أبو حيان علم النجوم مثل الكندى والفارابى على نحو عملى وليس على نحو نظرى، ما الفائدة منه؟ فعلم النجوم بالإضافة إلى أنه ليس علما لا فائدة منه. كل علم له فائدة. الحساب تصح به المعاملات، قيام الدولة، وحرس الملك، وجبى المال، وأمن الغن، وقيام الديوان، وقوة السلطان، واطمئنان الرعية. وعلم النجوم ليس كذلك لأنه لا يستطيع قلب الأعيان، ولا تصريف الأمور، ولا تغيير أحوال وقت، ولا يعصم عن ملمة حلت، ولا دفع سعادة وقعت. لا يستطيع أن يجعل الإقامة سفرا، ولا الهزيمة نصرا، ولا العقد حلا، ولا الأبرام نقضا، ولا اليأس رجاء، ولا الاخفاق توفيقا، ولا العدو صديقا، ولا الولى عدوا، ولا البعيد قريبا، ولا القريب بعيدا.

لا يحدث شئ فى الأرض من آثار الأجرام العلوية. كل شئ بأمر الله عن طريق متوسطات أخرى، الملك أو العقل أو النفس، وليس عن طريق الأجرام. ولولا هذه المشيئة لكان التعرض للخطأ حتميا. فأبو حيان ينضم إلى الموحدين بتعبير الفارابى، الفلاسفة الذين يقولون بالتوسط عن طريق العقل والنفس تنزيها للأفلاك وبعدا عن التشبيه. والتوسط واحد فى كلتا الحالتين. إنما الخلاف فى المتوسطات، حسيات أم معقولات. وهى نفس القضية فى علم الكلام، الفعل الالهى فى الطبيعى مباشرة أم عن طريق توسط الأسباب؟ يتوسط أبو حيان فى الأمر دون إفراط أو تفريط. فيجعل العلم بين الخطأ والصواب. يثبت الوسائط دون مبالغة فيها. ويوضع الإنسان بين الخوف والرجاء، والنجوم بين الترك والأخذ. ويترك للتاريخ الحكم عليه. كأن فى الماضى وقته. أما الآن فهناك أفضل منه. ما يبقى منه هو علم الفلك وعلم الأنوار والأمطار، وعلم الجغرافيا البشرية.

(١) وهو ما يفعله برجسون ووليم جيمس فى الفلسفة الغربية للتعرف على الأسس النفسية للأفكار الفلسفية.

وعند أبى سليمان علم النجوم ضد العقل وضد العلم وضد الإرادة والعمل والاجتهاد، وربما من وجهة نظر العقائد ضد التوحيد والسعى والأخذ بالأسباب. إن فائدة علم النجوم وأحكامه عند أبى سليمان لا تتجاوز التقويم. ولا يجوز فى الحكمة أن يكون مدركا مكشوفاً مخاطباً به معروفاً. ولا يجوز أيضاً أن يكون مقنوطاً منه مطرحاً مجهولاً بل التوسط فيه بين الاصابة والخطأ. لا يستغنى عن العباد بالله، ولا يقع اليأس فى القلب. لذلك خير الله الإنسان بين الأمور، وأقر بالثقة والطمأنينة فى التوحيد دون غيره^(١). وما ينفذ فى الخلائق يؤخذ بواسطة حتى تبلغ المصلحة غايتها. فهو علم عويص وعميق. يقوم على الحس والظن وعلى بعض التجارب القديمة التى تكنب مرة وتصدق مرة أخرى. بالصدق ينال الإنسان غاية، وبالكذب يعرّى عن فوائده. كان له وقت ولى. وهناك ما هو أهم منه وأجدى^(٢). وإذا كان المقصود بالنظر إلى النجوم هو الاهتداء بها فى البر والبحر أو التفكير فى خلق الله أو حساب مواقيت الصلاة فهو علم مفيد عملى ثم يصبح علم الفلك. ويمكن تحليل أثر النجوم على الأرض من خلال علم الجغرافيا مثل أثر القمر على المد والجزر. وهو علم نظرى برهاتى خالص على موضوعاته مثل التوصل إلى كرية القمر من اختلاف أشكاله.

ويعتمد أبو حيان على التراث الشرقى الآخر ضد علم النجوم مثل أنوشروان من المغفلين الأفاضل. فالتحجيم أيضاً من الثقافات الشرقية الوافدة الكلدانية واليهودية والصابئة بالإضافة إلى اليونانية.

ويبدو أن نظرية الفيض بديل عن التحجيم. بها روح التحجيم دون مادته، فيض الله على العقل، وفيض العقل على النفس، ثم فيض النفس على المادة. والخلاف بين التحجيم والفيض هو من بيده الأمر، النجوم أم الله؟ البنية واحدة، رعاية العالم بقوة خارجة عنه، وليس من داخله بقوانين الطبيعة الثابتة.

ومع هذا رأى المتوسط لأبى حيان تتم المقارنة بين علم الطب وعلم التحجيم، بين

(١) لقى الثورى منجما يهوديا (ما شاء الله) فقال له: أنت تخاف زحل وأنا اخاف رب زحل، وأنت ترجو المشتري وأنا أرجو رب المشتري. وأنت تعدو بالاستشارة وأنا أعدو بالاستشارة، المقابسات ص ٥٢/ ١٢٣٣-١٢٦٦.

(٢) السابق ص ١٢٠-١٢٣٨، الامتاع والموائسة ج ١/ ٣٩-٤٠، ج ٢/ ٨٥.

عمل الطبيب وعمل المنجم، وهو رأى العامرى. فكلاهما يتناول أشرف موضوع، يتناول الطب الأجسام البشرية، بينما يتناول التنجيم الأجسام الفلكية. وكلاهما شريف. فليس بسبب هلاك البعض بالطب يتم تحريره. فكذاك ليس بسبب هلاك البعض بالتنجيم يتم تحريره. هناك علم واحد يجمعهما هو علم المقابلات، ما سماه الكرمانى "علم الميزان"، وهو تقابل بين العلوم والموضوعات والمناهج كما لاحظ اخوان الصفا فى التقابل بين الإنسان والطبيعة. هناك تسع عشرة مقابلة دون تفسير له ربما لرمز العدد أو لفتح باب المجهول على النحو الآتى^(١):

عافية	الأبدان	مرضى
تمنى	الأحوال	فقير
علم	القلوب	جهل
بصر	العيون	عمى
يقين	الصدور	شك
نصح	المعاملات	غش
طاعة	الأعمال	معصية
حق	المذاهب	باطل
خير	الأفعال	شر
محبة	الطبايع	كراهية
وصل	العشرة	هجر
جودة	الأشياء	رداءة
سارية	الأمر	راقفة
رفعة	الرتب	صنعة
حسن	الصور	قبيح
فصاحة	الأسنة	فصاحة
سليمة	الأعضاء	مریضة
حياة	الأجساد	موت
سعادة	العواقب	شقاء

(١) فى أن الطبيب أخو المنجم وشيبيه، المقابسات ص ٢٠٧-٢٠٩.

د- نقد علم أحكام النجوم (ابن سينا). ونقد ابن سينا علم أحكام النجوم. فهو علم طبيعي. ومن ثم يرفض ابن سينا خطأين شائعين من الجهال من الطبيعيين الذين يعتبرونه علة الوجود عن طريق العناصر والذين يخيل إليهم أن كل قوة وكل طبيعة مرتسمة في القوة المصورة. وكلا المطلبين محال. والأفضل التوسط بين الخالق والمخلوق، وإدخال قوى فاعلة في الطبيعة. يعيد ابن سينا العلم إلى الطبيعيات عن طريق التحليل الكمي والقياس. وتظهر الأمثلة الطبية مثل السقمونيا وإسهال الصفراء والأقيثمون في إسهال السوداء. واستعمال لفظ الفيض هنا مجرد استعارة. وهو من أضعف الأجزاء في الطبيعيات، ما يقال عن الأفلاك العشرة، والكواكب الثابتة، وإحصاء الجرم الأقصى، زحل، والمشتري والمريخ، والشمس، وزهرة، وعطارد، والقمر^(١).

٢- من علم الفلك إلى علم التنجيم (إخوان الصفا). ويمثل إخوان الصفا ردة من علم الفلك إلى علم أحكام النجوم من جديد أو إلى علم التنجيم بعد أن نفده الكندي والفارابي وأبو حيان. فهم وحدهم الذين يشبّهون صحة علم التنجيم، ويقولون بأثر الأشخاص الفلكية العلوية على الكائنات السفلية^(٢). ففي القسم الثالث من الرسائل "النفسانيات والعقليات" تخصص رسالة إلى علم أحكام النجوم وتحويله من العلم إلى السحر، ومن العقل إلى الخرافة، ودلالات ذلك التحول على النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ. كيف إذن يهاجم إخوان الصفا هذا العلم وهم الممثلون له ولما ينشأ حوله من سحر وخرافات؟ هم ينقدون بعض أشكال التنجيم وليس التنجيم نفسه. فهو خلاف جزئي بين مثبتى العلم.

ونظرا لأن علم النجوم هو العلم الذى يربط بين السحر والأرض، بين العالم العلوى والعالم السفلى من موقف معرفى وإرادى فإنه يصبح نموذج علوم الحكمة. فهو ربط بين الطبيعيات والالهيات من خلال الاشرار وهو منطق نفسى. ومن ثم تضخم العلم علم النجوم وتداخل مع كل أقسام الحكمة.

بل لقد أصبح علم النجوم هو شرط كل علم طبيعى لأنه هو العلم الذى يدرس أثر

(١) ابن سينا: فى الأجرام العلوية، تسع رسائل ص ٤٠ ٥١.

(٢) فى ماهية الطبيعة ج ٢- ١٣٢/٦- ١٤٩ فى كيفية تأثير الكواكب على تكوين الجنين ج ٢- ١١/١٣٢،

فى كيفية وصول تأثير الأشخاص السفلية الكائنة عن حركاتها الفلكية القليلة النبات الدائمة السيلان ج ٢- ١٤١- ١٣٨/١/٢.

عالم الأفلاك على العالم الأرضى موضوع العلوم الطبيعية فعلم النجوم شرط لعلم الطب وعلم الطبيب أن يبدأ بعلم النجوم قبل أن يبدأ بعلم الطب. ينظر فى الطالع ويعرف أثر البروج والأفلاك والقمرات على حياة البدن صحة ومرضا. ويتداخل مع علم الحساب لأن بدايته علم الفلك وهو علم رياضى ثم أصبح علم النجوم وهو علم خرافى. وبالحساب يمكن السيطرة على المقادير والأوزان فى عمل الوصفات السحرية.

ويعتمد علم النجوم على وصف العالم السفلى وطبقاته والعالم العلوى ومراتبه ثم أثر الأعلى فى الأدنى، وقوة السماء وضعف الأرض. فالأعلى هو العلة والأدنى هو المعلول. وتمثل الثقافات القديمة الوافدة والموروثة الحديثة لوضع نسق نهائى للعلم. وهو فى الحقيقة إسقاط إنسانى على الطبيعة أو تشخيص للطبيعة، موقف نفسى من العالم، عجز فى الواقع وتعويض فى الخيال، وفى النهاية قول بلا برهان، وموقف بلا دليل.

ولا أثر للوافد أو الموروث إلا فى أقل القليل. إذ تتحول أسماء الكواكب على أساطير اليونان، الأورون هو الجوى، هروس الراعى، فوسدور البحر، مجرد تبادل القوى. ووقع تشكل كاذب. فهذه القوى الفلكية هى الملائكة، تنظيرا أو تعقلا، والتعبير عن الموروث بلغة الوافد. وبعض أسماء الحيوان المعروف فى الجزيرة العربية أخذت أسماء يونانية.

والغريب أن الغزالى لم يهاجم إخوان الصفا وهم من الحكماء. وهاجم الفارابى وابن سينا خاصة مع أن الإخوان أخطر على الإيمان من ابن سينا. ربما تعاطف الغزالى مع حكماء الاشرار مثل الإخوان ضد حكماء العقل مثل ابن سينا.

وبعض الألفاظ القرآنية توصف بها البروج مثل السنبلة والميزان والحوث والجدل والمصمت والاستقامة والاعوجاج. والألوان تشكيلات قرآنية، الأحمر والأخضر والأبيض.

أ- علم أحكام النجوم. ويعتمد علم النجوم على قسمة العالم عالمين، عالم سفلى وعالم علوى ثم محاولة إيجاد العلاقة بينهما عن طريق الخيال بناء على عجز الأدنى أمام الأعلى، وقوة الأعلى أمام الأدنى. والحقيقة أنه لا يوجد وصف للعالمين على حدة بل للعلاقة بينهما عن طريق التأثير والتحكم والعلية والحتمية. العالمان مجرد البداية والنهاية للعلم، والعلم واسطة بينهما.

ونظرا لأن العالم متناه لأنه كرى، وحركة الأفلاك سرمدية لأنها دائرية ظهرت العلاقة بينهما علاقة الأدنى بالأعلى، والمعلول بالعلة، والمنفعل بالفاعل. ولما كان عالم

الأفلاك إحدى صور الله أصبحت علاقة العالمين علاقة العلة بالمعلول وليس الخالق بال مخلوق. فعلم النجوم يتعلق بالفاعلية والأثر وليس بالخلق والإيجاد.

ونظرا لارتباط علم النجوم بنظرية الفيض فإنه يستحيل الفصل بين العالمين. وهو عالم واحد من منظورين مختلفين رأسيين، من أعلى فهو الله ومن أدنى فهو العالم، لا فرق بين عالم سماوى وعالم أرضى، الله صورة العالم، والعالم مادة الله.

تنقسم الأرض طبقا لتأثير الكواكب، ومراتب الكواكب طبقا لتأثيرها فى الأرض. فلا يوجد شيء يحدث فى الأرض إلا ومفتاحه فى السماء مع أنه لا يحدث شيء فى السماء إلا ومفتاحه فى الأرض مثل الجزاء على الاعمال.

ويعتمد على النجوم على علم الحساب للتحكم فى الأرض والصلة بينهما مثل صلة الملك بالوزير، العقل بالنص، الأصل بالفرع، المتنوع بالتابع. فالطبيعة نظام. كل شيء فيها بقدر موزون دون تقاوت. ويستعمل الاخوان الأشكال الهندسية والمربعات الرياضية لفوائدها فى السحر وتأسيس الخرافة علميا بخواص النسب، وتحويل الهندسة والموسيقى والحكمة والعلم الطبيعى كله إلى خرافة^(١). وتؤثر الكواكب بالنسب الموسيقية، أعظامها وأبعادها ومراكزها، وحركاتها السريعة والبطيئة^(٢). والكواكب السيارة تكون فى أوجاتها وإشراقها على النسب الأفاضل الموسيقية. وهو ما يدل على المزاج المعتدل والسعادة وعكسها النشاذ. هنالك لغة واحدة، لغة التأليف والتناثر فى الموسيقى والسعادة والنحس فى الإنسان.

ولكل برج فلك. ولما كانت الأبراج اثني عشر برجاً والأفلاك سبعة فهناك أربع وثمانون قرانا تتحكم فى الأرض. ولما تعددت الحالات وجب الاختصار. فيذكر لكل برج خمسة أفلاك باستثناء الشمس والقمر. فأصبح لكل برج خمسة أفلاك مختلفة الترتيب مع ظهور أسماء جديدة مثل بهرام. ويظهر التقابل بين الأبيض والأسود، اليابس والرطب، الحي والميت، الجيد والسيء، وأسوؤهم زحل كما هو الحال فى الأمثال العامة. وتكرر الدرجة، النباتات والحيوان على نفس السلم. وقد يكون موضوعان على نفس الدرجة^(٣).

(١) من خاصية الشكل المتسع تسهيل الولادة إذا كتب على خرفين لم يقع عليهما الماء وعلقا على المرأة التى ضربها الطلق، وان كان القمر فى التاسع سهل الولادة جـ ١١٢/٢-١١٣.

(٢) جـ ٤٣٢/١١/٢.

(٣) جـ ٣٤٩/١٢/٣.

ويمكن تفصيل ذلك بالرغم من التكرار^(١). ويتداخل النبات والحيوان والمعادن، واختلاف الترتيب مرة أعلى السلم ومرة أسفله^(٢).

- المشتري. جوهر أبيض وأصفر يعمل بالشار
- الزهرة، يابس أسود وتذبيب النار
- عطاردة. نقش سوداء ونبات أسود
- المريخ. طويل، نحاس
- زحل. حديد، رصاص، اسود، ردى، ميت
- الزهرة. نبات أبيض
- عطاردة. نبات
- المشتري. حيوان ذو أربعة قرون
- المريخ. حيوان يأكل اللحم
- زحل. جوهر خشن يابس
- عطاردة. طير عقبان يأكل اللحم، ويستأنس بالناس
- المشتري. إنسان طير نصير العنق
- الزهرة. طير مختلف ألوانه
- المريخ. حيوان، إنس، يأكل اللحم
- زحل. حيوان أسود
- بهرام.
- المشتري. ميدان ماء
- عطاردة. طين
- الزهرة. حيوان ماء
- زحل. أسود، احمر، ضخمة.

٥- الأمد. ٦- السنبلة. ٧- الميزان. ٨- العقرب. ٩- ثور. ١٠- الجدى. ١١- القوس. ١٢- الحوت، نفس الطريقة.

(١) تكرار المرأة والانسان والنبات وذى الأربع قوائم والبخل والذهب وذى الرجلين والعقرب والحية.

- (٢)
- ذهب
- نبات
- الأخضر
- ذو قوائم
- باقوت أحمر ٢- الثور
- حيوان ذو رجلين
- نبات
- صفر أبيض
- ذو رجلين
- نبات
- حجر
- روح وقوائم
- ذهب
- نبات
- إنسان
- صفر أبيض
- روح أبيض
- نبات
- شبه
- إنسان
- نبات
- رصاص
- دواب الماء
- أربع قوائم
- نبات الأرض
- ذو رجلين
- نبات
- جواهر، صف
- حجر
- نبات
- حديد
- بفل
- نبات
- جواهر
- دواب الماء

والنفوس على أنواع، ما لا أجسام لها ولا تسكن الجنة لعلوها عليها وهى النفوس الالهية. وهى بدورها نوعان: خيرة وهى الملائكة التى يتقرب إليها، وشريرة وهى الشياطين التى تستوجب الدعاء للاتقاء من شرها. وهناك نفوس أخرى متعلقة بجنة الكواكب، وتتصرف فى العالم الأرضى. أحدها بطباع أجسادها والأخرى بنفوسها مثل الجن. وهى أقرب إلى الصورة الفنية منها إلى السكن الجغرافى. فالكواكب هى الملائكة.

وتؤثر الأشخاص الفلكية الثابتة الوجود الدائمة الدوران فى الأشخاص السفلية. فصور النبات منكوسة إلى أسفل، رؤوسها نحو الأرض، ومؤخرها نحو الأفلاك. والانسان العكس، رأسه نحو الفلك، ورجلاه نحو الأرض. والحيوان متوسط بين النبات والانسان.

تسرى قوى النفس الكلية فى قعر الأجسام من أعلى سطح المحيط إلى مركز

=			
ذهب	صوف	نبات	ذنبور، عقرب
خو أربع قوائم	حرف	سهم	ذنب، قرة
إنسان	إنسان	ذو	فزاع، حداة،
حية	شاه	غراب وضعيع	وضمة
أسد	جاموس	طير يأكل اللحم ٨- العقرب	سيف
ذو أربع قوائم	طير	امراة	عقرب،
امراة	علق ماء	ملح	خيل
عقرب، حية	كاتب	هواب	سلحفاة
يفل، برذون	امراة	نبات	إنسن
			نعامة

ذهب	ضب	حرف	طير
نبات	صدف	إنسان	لولو صدف
إنسان	إنسان	طير، عنز	قوائم
نبات	حجاجة، ديك	بفيل، حمار	حيوان يأكل
نبات	فيل	حيوان غريب	يردون، رجل
جارية	روح	جوهر الماء	إنسان
نبات أخضر	سيف	خنزير	نمر، بنر
يردون، إنسان	فيل	نبات	سمكة
	إنسان	إنسان	

الأرض. فإذا سرت في الأفلاك والكواكب، وبلغت مركز الأرض رجعت إلى المحيط وهو المعراج والبعث والقيامة الكبرى. والموت مفارقة النفس الجريئة للنفس الكلية والبعث عودة النفس الجزئية من بطن النفس الكلية. والعرض من ربط النفس الجزئية بالنفس الكلية هو كمالها. ولا تترك الحقيقة إلا بعد الموت^(١).

فهل النفس الكلية خرافة إشراقيين وقد قال ابن رشد أيضا إمام العقليين بالعقل الكلي؟ هل تعليل القيامة بحركة الأفلاك تعليل خرافي لموضوع غيبي؟ وكيف يقاس العلم والمشاهدة على الخرافة (الغيب)؟ وسكان السماء خرافة ولساطير تبدأ بقياس الغائب على الشاهد بلا دليل. والأمران الخفيان يشيران إلى قوى خارج الحس، الملائكة والشياطين، وتحويل العقائد إلى مشاعر وقوى نفسية طبقا للتشكل الكائني. الكواكب ملائكة الله لعمارة العالم وتكبير الخلائق وسياسة البرية، خلفاء الله في الأرض، يسوسون العباد، ويحفظون شرائع الأنبياء بانفاذ أحكامه على عبادهم لصالحهم وحفظ نظامهم. ولكل مجموعة اسم أجناس، قبائل للملائكة، وأحزاب للشياطين^(٢).

وإذا كان للكواكب أثر على حياة الإنسان إيجابا أم سلبا وكان عاجزا عن إحداث أثر مقابل لم يجد أمامه إلا الدعاء والتقرب لها جمعاً بين الإرادة الكونية والإرادة الإنسانية فوقع حدث إنما يتم باجتماع هذين السببين مع توافر النية الصادقة^(٣).

ولما كانت أحكام النجوم والطوائع والأبراج أساس الأعياد السنوية للكواكب في الهياكل تذهب العامة إليها للتلذذ وتحقيق أمنياتها كما هو الحال في الدين الشعبي^(٤). بحيث أصبح شمهورش مشاركا الله في الأفعال.

(١) ج ٢/٦/١٣٨-١٤١/١٨٢، ج ٣/١٥/٣٧-٣٧، ج ٢/٨/١٨٨-١٨٩، ج ٣/١٥/٣٧-٣٧.

(٢) الكواكب ملائكة لعمارة العالم وتكبير الخلائق وسياسة البرية. فهم خلفاء الله ج ١/١٤٥/١٥/١.

٢٠٧. لا يحتاجون إلى طعام وشراب بل غذاهم التسبيح وشرابهم التهليل وفاكهتهم الفكر والروية

والعلم والشعور والمعرفة والاحساس واللذة والفرح والسرور والراحة ج ١/٥/٢٠٧.

(٣) ج ٤/١١/٢٩٥-٣٠٢.

(٤) الشمس في برج الحمل للولد واللذة والفرح، والقمر في النورة للأخوة والأخوات والقرانات والأسمار،

وبرج الأسد للديانات والربانيين والقضاء. ولكل واحد هيكله وصورته وتجور منفرد. وكل كوكب له

إيريق وثلاثة قضبان وسكين وحديد وخاتم حديد منقوش عليه صورة جرجاس رئيس الأبالسة.

والتصرع يكون له ولشمهورش قبل صباح الديك.

ومهمة الطالع معرفة ما يحدث على الأرض من سرقة وسقوط وحبس وطلب مال وطول عمر. فالمال والبنون زينة الحياة الدنيا. والكواكب أكبر كائنات حية مشخصة تعرف بها العروش وحتى بالنصف درجة^(١). والكواكب لها أعمار، كبرى ووسطى وصغرى بالسنوات. وهو إسقاط انساني خالص لا مقياس علمي له ولا قانون. وبعضها بلا أعمار وسطى كالمشتري. وتكثر التشعيبات والفروع وتضم في سنة وثلاثين أصلاً، وهو أيضاً كثير. وقد تمت أخطاء في أحكام العالم الأرضي في التطبيقات وليس في أحكام العالم السماوي، تبرئة للسماء وتخطئة للأرض، الخير من الله والشر من النفس بالرغم من ارتباط الاثنين. الخطأ في الأصل يؤدي إلى خطأ في الفرع في حين أن الخطأ في الفرع لا يكون خطأ في الأصل كما هو الحال في منطق الأصول. ومع ذلك يصعب وصف كل ما يحدث في العالم في كل وقت^(٢).

(١)

الطالع	الكوكب	الكبرى	الوسطى	الصغرى
١- صاحب الطالع	الشمس	١٢٠ سنة	٣٩,٥ سنة	١٩ سنة
٢- بيت شرفه	الزهرة	٨٢ سنة	٤٥ سنة	٨ سنة
٣- مثله	عطارد	٩٦ سنة	٤٢,٥ سنة	٢٠ سنة
٤- حده	القمر	١٠٨ سنة	٣٩ سنة	٢٥ سنة
٥- وجهه	زحل	٥٧ سنة	٤٣,٥ سنة	٣٠ سنة
٦- نويره	المشتري	٧٩ سنة	٢ سنة	١٢ سنة
٧- اثنا عشرته	المريخ	٦٦ سنة	٤٠ سنة	١٥ سنة
٨- الكوكب الذي يسير إلى درجة الطالع ومن في الطالع وغير الطالع.				
٩- سهم صاحب السعادة وصاحبه.				
١٠- صاحب بيت الشمس بالنهار والقمر بالليل جـ ٢٦٣/١١-٢٦٨.				

(٢) في الطالع تسعة أدلة، صاحب الطالع، وبيت شرفه ومثله وحده ووجهه ونويره واثنا عشرته والكوكب الذي يسير إلى درجة الطالع ومن في الطالع وغير الطالع، وسهم السعادة وصاحبه وبيت الشمس بالنهار والقمر بالليل. وتنقسم البيوت إلى برجين، بعضه من وتد الأرض، وبعضه من وسط السماء، يؤخذ بأكثر درجات الطالع. فإذا خرج الدليل من الطالع فالأمر قد خرج من اليد. وإذا كان الدليل هبوطاً كانت سرقة. وإذا انتقل فالسفر، وإذا كان النحس فالموت، وإن كان في الرأس فملك أو رئيس، وإن كان في الذنب فتهمة النساء، وإن كان مع الذنب فخصومة، وإن كان مع الرأس فكنز مدفون، وإن كان مع الثاني في الرابع فكيما، وإن كان برج النار فحرب، وإن كان النعب فسحر، وإن كان عطارد فسجن! جـ ٣٦٤/١١-٣٦٨.

أليس التقرب إلى الملائكة شركاً رفضه القرآن في رفضه عباده الاصنام (لوما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى)؟ هل التحرز من الشر ووقوعه يكون بالدعاء والتضرع والالتابة والصوم والصلاة والقربان والسؤال والتوبة أم بمعرفة أسبابه والسيطرة عليها كما تفعل الأحكام الشرعية من أجل تحقيق مقاصد الشريعة وليس التأويل؟ ومن ثم لا يحقق علم النجوم فوائدها، وهو التحرز من الشر قبل وقوعه ويقتصر على التكيف معه وقبوله بتأويلها من أجل الرضا عن العالم.

كما يقضى هذا التقرب والقربان والدعاء للاتقاء من شر الشياطين على العمل وجهاد النفس؟ ويتضح من مشاكل الطالع الأوضاع الاجتماعية مثل السفر والحيرة والخوف وطلب الرئاسة في الدين أو السياسة أو المجتمع، وفساد وخصومة، ورمال وحرب، ويتضح الكتب السياسى الذى لا حل له إلا فى السحر والطالع. ولو كان الأمر بهذه السهولة لما كان هناك فقر وسخط وجوع على ظهر الأرض ولما كان المسلمون أفقر خلق الله. هناك أسباب فعلية للغنى والفقر والسلطة والقهر وجدل السيد والعبد دون حاجة إلى تدخل الشمس والقمر فى السعد والنحس، وكأن وضع الانسان فى الكون قطعة شطرنج ينقل من مكان إلى مكان.

وينتقد الاخوان العلم الطبيعى أو العلل الأصولية وكان إثبات العلم والعلل الطبيعية خروج على العلم. إن التفاعل بين العوامل، عوامل السماء وعوامل الأرض علم مثل علم الجغرافيا الذى يدرس أثر العوامل الجغرافية على تكوين الحياة الأرضية، علم طبقات الأرض، والحياة الانسانية الجغرافيا البشرية. وهى قوانين طبيعية تتحكم فى التفاعل بين الطوائف الفلكية.

ويفسر اختلاف الحيوان كما بالأفلاك، بل تؤثر الأفلاك فى التكوين الجنينى للطفل، وفى تطوره من مرحلة الصبا إلى مرحلة البلوغ. وتنقله من مرحلة الحواس الخارجية إلى الحواس الباطنة، وإظهار القوة المفكرة. فالأفلاك تعمل فى النطفة^(١). وإذا كانت الكواكب

(١) من النطفة إلى الخروج ٢٤٠ يوما وهو المكث الطبيعى

فى فلكه	٤ أحوال	} كل كوكب
من الشمس	٤ أحوال	
فلك الحوامل	٤ أحوال	
فلك القروج	٤ أحوال	

تتحكم فى النطفة قبل البلوغ فلا مسؤولية ولا حساب.

وهذه أشعرية بديلة، الله المشخص والسلطان القوى، والحتمية الكونية عن طريق الخرافة الفلكية. هو نوع من القدرية الفلكية الكونية. والأشعرية على أية حال أفضل من الشرك. تتحكم السماء فى كل شيء على الأرض بحيث لم يعد للأرض شيء. وهل منطق الطالع محكم إلى هذا الحد من الحتمية والدقة فى تحديد مصائر الناس؟ وتحليلات الاخوان كثيرة تدفع إلى الثورة والغضب. فالأقدار لا تتغير بل تحكمها السماء.

وقد يكون تحكم السماء فى الأرض رد فعل دينى خيالى على تحكم الأرض فى السماء تحكم سياسيا وواقعا، من أجل أن تجعل السعود والنحس من السماء وليس من الأرض، حتمية لا يمكن الفكك عنها. كل من على الأرض عبيد لمن فى السماء. وماذا عن العبد الأبق، وثورة العبيد؟ أليست سيادة السماء على الأرض نوعا من العجز عن مواجهة الأرض والتعويض عن ذلك بمساعدة السماء؟

ألا يمكن تغيير الواقع إلا بمسار الكواكب والطوالع وهو مالا حيلة للانسان فيه. الانسان مكبل من الخارج ويتحرر من الخارج وغير مسؤول فى الحالتين، العبودية والتحرر.

ربما هى حالة إرباك للانسان حتى يأتيه الداعية بالخلاص. وكيف يكون التحول بعد ذلك بالتوفيق والمشئنة والسماء هى التى تتحكم فى الأرض؟ كيف يقال "إن شاء الله"

= المجموع = ١٦ حالة جنسية × ١٦ = ٢٦٥ حالة نوعية ٢٦٥ × ٣٦٠ = ٩٢,١٦٠ حالة مشخصة

صاعدة	مقارنة	الأوج	صاعدة
هابطة	مقابلة	الحضيض	البروج
راجعة	مشرقة	صاعدة	شمالي جنوب
مستقيمة	مغربية	هابطة	معوج مستقيم

تدبير النطفة لزحل لأنه أعلى الكواكب مما يلي تلك الجواهر الشريفة ومذهب القوى الروحانية وهو النفس القدسية ومستقر الأرواح الخيرة، ومبدأ القوى العقلية والملائكة العلامة المفكرة والأجرام المنيرة الشفافة. ومن هنا تنزل الملائكة بالوحي والتأييد والانباء والخير والبركات. وإلى هناك يصعد بالأعمال الصالحة، وإليه يصرح بأرواح المؤمنين وأنفس الخيار الصالحين من النبيين والصديقين والشهداء الصالحين، جـ ٢/١١/٤٢١ : ٤٢٢. والتدبير رئيسة الكواكب وملكة الفلك وقلب العالم جـ ٢/٢١/٤٢٢. رسالة فى مسقط النطفة جـ ٢/١١/٤١٧ - ٤٥٥، جـ ٢/١٠/٤١٢.

مع كل هذا الفعل للكواكب والنجوم والطوالع والنبوت؟ كيف يتم العلم بأن الناس لا يصيبهم إلا ما كتب الله لهم وفي نفس الوقت يحترزون من وقوع الشر بالدعاء؟ إلا يوقع علم النجوم في الشرك^(١)؟

وموضوعات الاهتمام موضوعات إنسانية خالصة تعبر عن أزمة المجتمع وعجز الإنسان عن حل أزوماته^(٢). وكلها أفعال محكومة بالقمر وتمثل نشاط الإنسان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. فالقمر أهم كوكب في السحر فيه صلاح الناس، وعلى صلة بالإنسان. فالإنسان ملك الكون كان القمر ملك الكواكب تشخيصا للفلك في مقولات الرئاسة وتشخيص القمر ككائن حيز والقمر ثمان وعشرون درجة، كل يوم درجة، توجهها من القرآن وتقدير القمر منازل. ولكل منزل إمام سلبا أم إيجابا، نهيا أم أمرا. ويصعب وعي أسماء المنازل وإسقاط ألقاظ الحرارة والبرودة عليها. وأحيانا يكون المنزل سلبا وإيجابا في الوقت طبقا للموضوع. ويتم التمايز بين أفعال الرجال وأفعال النساء. وقد يكون لكل منهما مصير مخالف للآخر. وكلها ثنائيات متعارضة، سعد ونحس، مضروبة في سعد ونحس أو ممتزجة بسعد ونحس^(٣). وهناك إجابات عن أعمار الإنسان وبيت

(١) جـ ٣/١١/٣٢٧-٣٢٨/٣٢٥-٣٤١.

(٢) وذلك مثل: النساء والجنس والزواج، شراء العبد، السياسة والسلطان، الزرع والحصد، التجارة والبيع والشراء للحواب والرفيق، لبس الثياب، المواجهة والصداقة، البغاء، الدعوات والطمعات والنيرحيات، وواضح اهتمامات المجتمع بالتجارة والكسب والمال والنساء والسلطة السياسية طلبا أو خوفا من سجن أو سكة أو سفر أو مرض أو موت كما يقال حتى الآن في قراءة الطالع.

(٣) ويرصد الاخوان منازل القمر كالآتي: (غياب اليوم الاول) ٢- البطين: سعدها يابس معتدل، يزيل الغضب للرجال، عطفة ومحبة بالملوك والاخوان، نصائح وأوامر، عدم الزواج أو شراء الرقيق، المولود ناسك والانسى فاجر ٣- اثريا: ممتزجة الحرارة والبرودة، تخص النساء، سفر، دخول الملوك، زواج، شراء، زرع حسن للخاتمة، صلاح المولود ٤- الديبران: نحس، أرض يابس، كل سلب لا دعوة ولا زرع ولا غرس ولا صنعة ولا علاج ولا زواج ولا سفر ولا عاقبة، خيب وشر وقتال، الأنثى فاجرة ٥- الهقمة: نحسة يابسة ممتزجة بسعادة أقرب إلى الجمع بين السلب والإيجاب، الانثى صالحة ٦- الهنعة: لينة، رياضية سعد، عطف مودة، صنعة دعوة، زواج رقيق، سفر، حسن السير، الانثى فاجرة مستورة ٧- الذارع، رياح لين سعد، محبة وعمل ودعوة وصناعة إخوان، زواج، شراء رقيق، دواب، ولد صالح ٨- النثرة: سعدة لينة ممتزجة بالنحس لا صفة ولا علاج، لا لبس ولا سفر، زرع وحصد ٩- الطرفة: مانية نحس لين لا عمل ولا دعوة، ولا علاج ولا لباس ولا ملوك ولا زواج ولا شراء، الذكر شرير منحوس متهتك وكذلك الأنثى. ١٠- الجبهة: مانية ممتزجة بالحرارة، =

للمال بعد التوجه بالسؤال في وقت معلوم.

إلى هذا الحد يتحكم القمر في مصائر الانسان وتتحدد أفعاله طبقا لمنازله، وهنا تبدو أهميته في الأمثال العامة والأدب الشعبي. وهى أوضاع أفرزتها الأرض والأوضاع الاجتماعية. ومعظمها أفعال تجارية زراعية أو صداقة أو شؤون أهل البيت أو علاقات سياسية مع السلطان للتخفيف من غضبه، وعلاقات مع العامة. وهى أقرب إلى الأساطير وديانات السحر التى يكون فيها لكل فعل تعويذة. وتكشف عن الأوضاع الاجتماعية مثل شراء الرقيق وبيعه. والقصد من تصنيف الأفعال إرباك المريد للاستسلام. يغلب على الأفعال السعد ثم النحس ثم السعد والنحس ثم النحس والسعد فى نسق ضمنى. وتوحى جميع النسب بقدر من التفاؤل مما يستدعى ممارسة علم النجوم^(١). والآنثى باستمرار موضوع جنسى. وفى حالة الامتزاج يختلف مصير الذكر والآنثى^(٢).

وعلم النجوم رؤية إنسانية تقوم على إسقاط رغبات الانسان وأحلامه وآماله وإحباطاته على الطبيعة العلوية. كله إنشائيات وإسقاطات ذاتية. ثم يتحول الإسقاط إلى تشخيص للطبيعة فتصبح رغبات الانسان بديلا عن الواقع، وإسقاط ما فى النفس على

= سعيدة مضروبة بنحس، زواج شراء، المولود بكار، والآنثى شهوانية ١١- الزيرة: نارية يابسة سعدة ملوك إخوان، زواج شماء، سفر حرب، سعيد، ذكر وأنثى ١٢- الصرفة: ممتزج بالجواهر، لا صفة ولا دعوة ولا زرع، المولود داهية عفريت، ١٣- العواء: رطبة يابسة، سعد مضروب بنحس، المولود مشؤوم والآنثى محبة، ١٤- السماك: أرض يابس نحس، لا أعمال إلا الحلق والحمنم، الذكر والآنثى مشؤومان، ١٥- الفئور: رياض سعد، ١٦- الرباني: رياض سعد مضروب بنحس الذكر ميمون والآنثى مشؤومة، ١٧- الاكليل: ممتزج بالنار رياحى، الذكر مشؤوم، ١٨- القلب: مائى سعد، ١٩- الشولة: مائى ممتزج بالنار، سعد مضروب بنحس، ٢٠- النعائم: سعد نارية، ٢١- البلدة: نحسة نارية، ٢٢- سعد الفليح: أرض نحس مضروب بسعادة، ٢٣- سعد بلح: أرض مضروب بنحس، ٢٤- سعد السعود: ممتزج بالرياح والأرض، ٢٥- سعد الأخبية: نحس رياحى ٢٦- مقم اللؤلؤ: سعد رياحى ٢٧- مؤخر اللؤلؤ: مائى سعد مضروب بنحس ٢٨- بطن الحوت: مائى سعد جـ ٤٢٧/١١/٤٥٩.

(١) الأفعال السعدة (١١)، النحس (٧)، السعدة والنحس (٧)، النحس والسعد (٣)، ومجموعها (١٧)، وبشواوى حاصل طرح السعادة والنحس (٤)، مع حاصل طرح ٧-٣ (٤). الأكثر سعادة (١١). ويستوى النحس والسعادة المضروبة بنحس (٧). ويقل النحس المضروب بالسعادة (٣). سعادة كاملة (٤) سعادة ممزوجة بنحس (١).

(٢) لو كانت الشمس فى السابع فخطب ولد امرأة ولو كانت فى السادس لمرض جـ ٣٦١/١١/٤.

الكون وقراءة النفس فى الكواكب والبروج ثم تشخيص الكون. فالماء سيولة، والصخر صلابة، والهواء خفة. وهو أقرب إلى شعر الطبيعة أو الطبيعة باعتبارها تجربة إنسانية، والانسان باعتباره متحققا فى الطبيعة، نوع من الفراسة فى الفلك. فلكل برج معنى^(١). وقد تتكرر نفس المعانى على نفس الأبراج. فالاسقاط ليس له قانون ويتم الاسقاط على الكواكب بنفس الطريقة^(٢). ومن ثم يصبح علم النجوم موضوعا للتأويل الرمضى والعودة من تشخيص الطبيعة إلى علم الطبيعة ثم إلى الانسان فى العالم وقدرته على التأثير فيه بالفعل^(٣). وفى التشخيص قد يكون القياس سلبا مثل الجنة لا تشبه الشمس أى قياس الغائب على الشاهد نفيًا.

وتتكرر الصفات فى أكثر من برج. وليس لكل برج ألوان. وقد يجتمع لونان فى برج واحد. والتشبيه بالزراعة يعبر عن رغبات سكان الصحراء مثل السنبلة والقصب والبردى.

والكل لوحة فنية شاعرية تجمع بين الشكل واللون واللمس والنسبة والوزن والرائحة والاتجاه والأثر على الأرض، الفنون السمعية والبصرية والشمية والحسية،

-
- (١) ١- الحمل ذو جثة مجوف، عظيم الوسط براق يتلألأ، صلب فيه اعوجاج.
 ٢- الثور مجوف، عظيم الجثة، خشن، كثير، متصل بصغير، أبيض وأبيض.
 ٣- الجوزاء دقيق الوسط عريض الطرفين، فيه اعوجاج ٤- السرطان كثير العدد، خشن يفتت
 ٥- الأسد براق يتلألأ، صلب عريض، طويل له انحراف ٦- السنبلة كثيرة العدد، مجتمعه على أصل واحد، خشن لها انحراف، أعلاها تغليظ وأسفلها دقيق ٧- الميزان طويل فسيح، ملتو على بعض ٨- العقرب طويل محور مجوف ٩- القوس مصمت النصف الأول، مجوف النصف الأخير، أصهب يابس، أحمر ١٠- الجدى كحلى مجوف مستقيم ١١- أخضر مصمت إلا خمس درجات فى آخره ١٢- الحوت أبيض أخضر فى النصف الأول، وأبيض فى النصف الثانى. ج- ٣/١١-٣٤١-٢٤٢.

- (٢) ١- الشمس مدور براق، تنقى وتجلي الأرض ٢- القمر مدور أكمل إلى الألوان، أسود صقيل
 ٣- عطارد منطوى، صغير خفيف ينمو ٤- الزهرة لها ثمان زوايا، مشرقة اللون براق، طيبة الرائحة
 ٥- المريخ مستطيل أحمر يابس ٦- المشتري مستطيل مع انحناء أصغر، كريم الجنس ٧- زحل مربع معوج، أسود صغير، كره المنظر والنظر.
 (٣) فالميزان هو العدل، والأوتاد فراغ العمل، والجد السعى، وذات الجسدين الشراكة والمؤاخاة، والجوزاء صناعة حساب منطقي، تجارة وترويج، والسنبلة أخذ، وعطارد كتابة وأدب، والقوس سلطان ورياسة، وجرأة ونجدة، والحوت غوص فى البحر، والبروج الثابتة الموافقة لكل عمر، والعقرب أخف الثابتة، والأسد أثبت، والذئب والنور أرطب.

جمعاً بين الحق والخير والجمال.

والتعود على الحس يقلل من العجب. ومع ذلك يتم الانتقال من المشاهدة الحسية إلى الصورة الفنية. الرأس للسعد والذنب للنحس صورة إنسانية لأفضلية الرأس على الذيل، والإنسان على الحيوان.

ولا يوجد دليل عقلي على ذلك كله إنما هي صورة خيالية لعلاقة المثال بالواقع، الحق بالوجود، فهي أقرب إلى الشعر منها إلى الفلسفة خاصة عند جماعة تهدف إلى إثارة الدهشة والتعجب من أجل إيقاع المريد بعد سلب لبه وعقله، الغاية تشويق القارئ واستكراج عقله في عالم الغرائب والوهم ثم إلقاء الأسئلة التي لا إجابات لها إلا بالاستسلام. وما الدليل على النويهات^(١)؟.

وواضح إغراق رسائل خوان الصفا فيما يتعلق بالنجوم في الخرافة. فهو علم أحكام النجوم أو علم التنجيم وليس علم الهيئة أو علم الفلك، وما يتبعه من علوم التنجيمات والتقاويم والتواريخ مما ينتهي إلى هدم العلم وليس الدفاع عن الدين، وإلى إثبات الخرافة باسم الدين، وتحويل الدين إلى خرافة والخرافة إلى دين. وواقعة واحدة مثل نزول الشمس في أرباع الفلك وتغيرات الأزمان ظاهرة يرصدها علم الفلك أو الجغرافيا وخرافة في علم النجوم^(٢).

تبدو رسائل الاخوان كلها وكأنها رد فعل على العقل والعلم في القرنين الثاني والثالث لمصالح الاشراف والخرافة مثل الفارابي وابن سينا في الفيض ومسكويه في الأخلاق الباطنية، باسم الفلسفة الروحية، والعلوم النفسانية، والتأييد الإلهي، والعناية الربانية. علم أحكام النجوم ليس علماً لموضوع بل هو موضوع لعلم النفس من أجل تحليل ظاهرة الاغتراب وشد الانتباه خارج العالم، التحرر من العبودية، وإطلاق الخيال في مقابل الأمر الواقع.

وإذا كان المنجم لا يدعى الغيب فإنه يقع في الخرافة. إذ أن معلومات الانسان إما ما معنى في الماضي أو ما هو موجود في الحاضر أو ما سيأتي في المستقبل. لذلك كانت

(١) جـ ٣٦١/١١/٤-٣٦٢.

(٢) جـ ١٢٨/٣/٢.

طرق العلم إما سماع أخبار الماضى أو الاحساس بالحاضر أو الاستدلال على المستقبل. ويمكن الاستدلال على المستقبل بخمس طرق: الخواطر والوحى والالهام، تأويل المنامات، الفكر والروية والاعتبار، الزجر والفأل والكهانة، النجوم والخواطر. الوحى والالهام مواهب من الله فى حين أن أحكام النجوم اكتساب من الانسان، وكذلك الزجل والفأل والنظر فى الكف وضرب الحصى والكهانة والقيافة والعرافة وتأويل المنامات. ويتفاضل الناس فيما بينهم فى ذلك. كما أن معرفة الغيب ليست فى صالح الجهد الانسانى والسعى والرغبة فى استكشاف المجهول وحب الاستطلاع والشوق إلى المعرفة. ولو علم الناس الغيب لاختاروا الواقع^(١). الأصلح للناس عدم معرفة الكائنات قبل حدوثها من أجل الاجتهاد فى المعارف وتبنيه النفس عليها.

لذلك حرم الفقهاء وأصحاب الحديث والمتسكون علم النجوم ونهوا عنه، "كذب المنجمون ولو صدقوا". ولا يعلم الغيب إلا الله. بل إن علم النجوم أحد أسباب تحريم النظر والفلسفة. والحقيقة أن تحريم الفقهاء لعلم النجوم ليس لأنه جزء من الفلسفة بل لأنه ضد الفلسفة والدين فى آن واحد، ضد الدين لأنه شرك بالله فى الجمع بين أثر الكواكب وإرادة الله، والقول بالوسائط بين الحق والخلق، وإدعاء التنبؤ بالغيب، وضد الفلسفة لأنه يقوم على الخرافة ضد العقل، وضد العلم لصالح السحر وإسقاط للنظرة الانسانية العاجزة على الطبيعة والتعويض عنها فى عالم من صنع الخيال، وبالتالي توقف السعى والكد والعمل لخلق عالم أفضل^(٢).

ب- علم السحر والطلسمات. وهو نتيجة طبيعية لعلم النجوم وعلم النفس وعلم الكيمياء لأنه هو العلم العملى لعلم النجوم باعتباره علما نظريا. هو العلم الجزئى المساعد لعلم النجوم باعتباره علما كليا. فهو علم نظرى وعملى يقوم بقراءة الطالع وعمل الطلسمات. لذلك ارتبط بالسحر والرقيا والأحجية وبالأداب الشعبية وممارسات "العمل" لجلب المنفعة للأصدقاء، والضرر بالأعداء. ولهذا أصبح السحر جزءا من علوم الحكمة،

(١) جـ ١٥٣/٣/١ - ١٥٧.

(٢) جـ ١٥٧/٣/١.

ملحقاً بعلم النجوم^(١). زيادة ضوء القمر زيادة فى الخير، ونقص ضوء القمر نقص فى الخير. علم السحر أقرب إلى علم الأسباب والمسببات، وإرجاع المسببات إلى أسبابها الأولى، إرجاع الرغبة إلى الملوك، والملوك إلى الملائكة، ووضع الجزء تحت الكل للتصفيه، ومن ثم استناد كل شئ إلى علم النجوم. فهو أساس علم السحر.

ولما كان علم النجوم مرتبطاً بعلم النفس، استدعاء العالم العلوى واستجداء به للسيطرة على العالم السفلى ظهرت الأسس النفسية للخيال العلمى، الاحساس بالعجز فى الواقع ثم التعويض عن ذلك بقوة الخيال. إذ تسرى قوى النفس العلمية فى الأجسام الكلية والجزئية كسريان نور الشمس والكواكب فى الهواء.

لذلك يظهر موضوع النفس فى بعض رسائل القسم الرابع، فى العلوم الناموسية الالهية والشرعية خاصة فى آخر رسالة "فى ماهية السحر والعزائم والعين" نظراً لارتباط موضوع الرؤيا والكهانة والنبوة بموضوع النفس. والعجيب كيف يوضع هذا الموضوع مع العلوم الناموسية الالهية والشرعية. وهو أقرب إلى علم النفس^(٢). ومعظم الرسائل فى القسم الرابع بحث فى "الماهيات" فى حين لا توجد ماهيات فى القسم الرياضى، وماهية واحدة فى القسم الطبيعى، وماهية واحدة فى النفسانيات والعقليات^(٣). ورسالة السحر ثانياً الرسائل طولا بعد "الحيوان" وقبل "اختلاف الآراء فى اللغات والأخلاق".

كما يتعلق علم السحر والطلسمات بعلم الكيمياء الخرافية أو العلمية مثل كتاب "الخواص" المشهور فى فعل المغناطيس^(٤). واستعمل تأثير المعادن بعضها على بعض لاثبات السحر وهى تفاعلا كيميائية. وقد يرتبط بعلم الطب باستعمال حجة أثر الأدوية فى

(١) ويضم ١٠٢٩ كوكبا منها سبع سيارة، وأفلاك تسعة، وبروج اثنا عشرة.

(٢) الرسالة السادسة من الطبيعيات، والسادسة من النفسانيات والعقليات والثانية والخامسة والسادسة والعاشر من العلوم الناموسية الالهية والشرعية.

(٣) مثل "ماهية الطبيعة"، فى "ماهية العشق"، فى ماهية الطريق إلى الله عز وجل، فى ماهية الايمان وخصال المؤمنين المحققين، فى ماهية الناموس الالهى وشرائط النبوة وكيفية خصالهم ومذاهب الربانيين الالهييين، ومثل أوغسطون فى البحث عن "ماهية النفس".

(٤) الكيمياء العلمية Chemistry، الكيمياء الخرافية Alchemy جـ ١/١١/٢٨٤-٢٨٥.

شفاء الأجساد وإثبات السحر عن طريق أثر الرقى والعزائم والوهم والزجر. ومن ثم ارتبط علم السحر بخمسة علوم: علم أحكام النجوم لإدراك ما كان ويكون، علم التجريد لمعرفة النفس ذاتها وتشوقها بعد تجريدها إلى مستقرها، وعلم السحر والطلسمات للاحاق الرعية بالملوك والملوك بالملائكة، وعلم الكيمياء الذى يقضى على الفقر (حجر الفلاسفة) ويكشف الضر، وعلم الطب الذى يحفظ الصحة والأجسام وينفى نوازل الأسقام.

علم الكيمياء أقرب إلى علم السحر لأن الأمان من الفقر عن طريق الكيمياء الخرافية تحويل الحجر إلى ذهب مثل علم أحكام النجوم لأدراك ما كان وما يكون. العلم الأول أفيون الشعب، والثانى خلط بينه وبين علم الهيئة ورجم بالغيب، والثالث مجرد صعود إشراقى عند استحالة الصعود الاجتماعى، والرابع علم صحيح، والخامس علم نفس لمعرفة الشعور وليس بالضرورة للمعاد المكانى.

هل تخصيص الرسالة الأخيرة للسحر والعين له دلالة على الاتجاه الخرافى فى النهاية؟ هل هناك علاقة بين السحر والنواميس لجعلها آخر رسالة فى هذا القسم الرابع، التأثير فى القوانين أو تحويل السحر إلى علم أو العلم إلى سحر؟ وكما أن رسالة الحيوان من أقوى الرسائل دلالة، شكوى الحيوان من بنى الانسان، فان رسالة السحر من أضعفها.

ومصادر رسالة السحر عند الاخوان ثلاثة: الأول التوراة، والموروث الدينى التاريخى القديم، بالاضافة إلى الموروث الاسلامى الأخير، القرآن. يذكر الاخوان قصص عن السحر من التوراة ومن القرآن خاصة قصة هارون وماروت، وفرعون وموسى وغيرها من القصص مثل يونس والحوت، آدم وقميصه والصيد، وشمشون ودليلة والشعر، وادم وحواء والغواية، وعيصو وصراعه مع ابن النمرود، ولابان ويعقوب، وشمويل، كلها راجعة إلى مراحل أولى من الوحي وليست فى المرحلة الاخيرة التى تعتمد على العقل والعلم. لذلك كثرت الحجج النقلية.

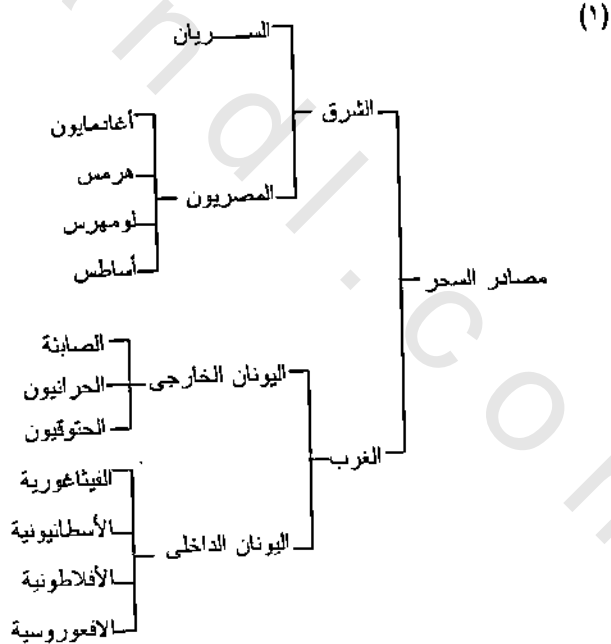
والثانى السحر الوافد من الحضارات السابقة من الشرق والغرب. من الشرق السريان والمصريون، أغادمايون وهرمس ولومهرس وأراطس. ومن الغرب، اليونانى الخارجى الذى يربط بين الشرق والغرب مثل الصابئة والحرانيين والحتوثيين، واليونانى

الداخلي، الفيثاغورية والأسطانونية والأفلاطونية والأفغوروسية^(١).

ويسترجع الاخوان كل التجارب السابق دون تمحيص أو نقد أو مراجعة بل إن كثرة النصوص الدالة على الخرافة تجعل استيعابها مستحيلا.

والثالث الثقافة الشعبية المحلية التي تبدأ بالروايات التاريخية الأسطورية حول المأمون مثل حلم المأمون من الموروث أو روايات أفلاطون في السياسة وأسطورة على منوال أهل الكهف، والخاتم الذى يخفى الانسان من الوافد خاصة أفلاطون فيلسوف الاشراق وليس أرسطو فيلسوف العلم. ويؤكد الاخوان على هذه المصادر التاريخية لاثبات السحر ضد منكريه.

ومن الثقافة الشعبية تأويلات العامة لما أنزل على الملكين بابل هاروت وماروت، وإعادة تفسير قصة القرآن بحكاية ملك الفرس كسبب نزول، بالاضافة إلى الاسرائيليات، وصراع العلم مع السحر. واحتمال مداواة الرسولين الملك بالعلمين



ج ٤/ ٢٨٧-٢٩٥/ ٣١٢-٣١٣.

الرياضى والالهى وليس بالسحر. بل ويكثر الاخوان من الحكايات والروايات حتى لتغلب الحكاية على الفكر والقصة على العلم. فالرسائل أشكال أدبية قبل أن تكون مضمونا فلسفيا^(١).

وبالإضافة إلى معرفة القدماء، الوافد مثل بطليموس واطع علم النجوم أساس علم السحر والموروث، والثقافة الشعبية هناك أيضا المعارف المباشرة والممارسات العملية الشعبية مثل الطلسمات^(٢). فالنيرنج نموذج الأخلاط الصحيحة طبقا للموازين المقدرة، وصحة الهمة والعزيمة والدقة، وكلام القوى الروحانية، والحفظ والحرز من العيون والأيدى اللامسة. يؤثر فى السباع والوحوش. ويعمل من أخلاط من دم وشحم ومرارة^(٣). و"الوصفات البلدية" هى ما تبقى من ثقافة موروث، أطعمة وأشربة للسحر. فكل عقدة ولها حل للتفريق أو للضم. وقد يكون لها أساس من الكيمياء فى الطب الشعبى والكيمياء الشعبية من سوق العطارين. وهل إيمان العوام أفضل من سحر الخواص؟

والسحر لغويا يعنى شينين: الأول سرعة البيان وإقامة الدليل والبرهان مثل سحر الكلام. والثانى كشف الغطاء وإزالة الشبهة مثل سحر العقول. لذلك قيل الحكماء سحرة وطبقا لحديث الرسول "إن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحرا".

والسحر فى اللغة العربية يعنى ستة معان. الأول البيان والكشف عن حقيقة الشيء وإظهاره بسرعة العمل وأحكامه. والثانى الاخبار بما يكون قبل كونه، والاستدلال بعلم النجوم وموجبات أحكام الفلك، وكذلك الكهانة والزجل والقال. لذلك قيل عن الحكماء أنهم سحرة لاخبارهم بالكائنات وكلامهم بالاشارات والانتذارات بما يكون فى العالم من سرور وخيرات وبركات ونفحات. ونسبوا إلى الكهانة لما جهلوا الأنبياء والنبوت، وزعموا أن لهم جنا تأتيهم بأخبار السماء. والثالث قلب الأعيان، وحقق العادات. لذلك قال القدماء كل من كانت له معجزة باهرة سمى ساحرا. والرابع خيالات وحكايات وتمثيلات وخرافات وأوهام ولباطيل. والخامس الدجل والشعوذة وهو نفس المعنى ولكن على مستوى الممارسات العملية. والسادس الدخور المنتنة التى تجلب الصرع والبله والحيرة وكما يبدو

(١) يمكن إجراء دراسة جامعية عن 'الأشكال الأدبية' فى رسائل اخوان الصفا.

(٢) الطلاس من مواد التمساح والبق والحيات والعقارب والزنابير كما روت الأخبار المتواترة، تواتر من؟

(٣) شحم الضيعة ودماعها، مرارة الطيرة، مرارة السنور الأسود، شحم الخنزير، دماغ الحمار، مرارة الغراب، دم الثعلب، شحم الأرنب.

اليخور فى الممارسات الشعبية.

والسحر اصطلاحا له معنيان. الأول مجازى أى التأثير فى النفس، والثانى حقيقى ويعنى الاخبار بالغيب أو خرق العادات بسبب الجهال أو الشعبة لعدم العلم أو الخيال والخرافات أو الممارسات الشعبية للنساء لذلك ارتبط بهن. وكلها معانى سلبية^(١).

والسحر نوعان: العقل وهو البيان والكشف عن حقائق الأشياء، والنفس وهو الاطلاع على ما كان. وهى قسمة قرآنية تقوم على النظر فى النفس وفى الآفاق أى الطبيعة. الأول عقلى إلهى للأنبياء، حلال، والثانى نفسى طبيعى للحكماء. وهو معنى مجازى عند الأنبياء وليس معنى اصطلاحيا حقيقيا. السحر فى الحياة الانسانية فى مقابل السحر فى الطبيعة، العقل فى الحياة الانسانية، والنفس للطبيعة. بل إن الطبيعة بعد السحر فى الانسان والمجتمع. والسحر فى الطبيعة ذاته رؤية إنسانية لتقابل العالمين، الأصغر والأكبر، النفس والآفاق. وأساس الحصر الطبيعى تركيز كل شىء فى واحد الالهى الطبيعى أو الطبيعى الالهى.

وللسحر أنواع شبيهة مثل الكهانة والزرر والفأل والطيرة وجميع صور التنبؤ بالمستقبل التى عرفها الفكر القديم. الكهانة عدم الاستعانة بالآلات والوسائل، تكفى جودة العقل والحفظ وذكاء النفس والزرر أول ما تقع عليه العين فى الوقت (الفأل) فى أول وقت المسألة بالنظر إلى الطالع^(٢).

وللسحر منطق يقوم على الحوار، موضوع السؤال، وسبب المسألة، وهل يمكن قضاؤها، وما عاقبتها قولاً أو قياساً. والبدائية معرفة الدليل. والخطوة الأولى معرفة حال البشر من المطامع بعد السؤال والنظر إلى الطالع وصاحبه، والقمر ورب بيته، والشمس ورب بيتها، وصاحب الساعة، وسهم السعادة. فإن لم يجد فالنظر إلى صاحب الطالع، وصاحب الشرق، وصاحب الجد، وصاحب المثلثة، وصاحب الوجه^(٣). وأحيانا لا تكون

(١) جـ ١١/٤ - ٣١٢ - ٣٢٧/٣١٤.

(٢) جـ ١١/٣ - ٣٥٢ - ٤/١١ - ٤٠٧ - ٤١٢.

(٣) ١ - بيت الأبدان: الحياة قصرا وطولا، قوة الجسم، الصورة أقلها تفصيلا ٢ - بيت المال: الجمع والاكتناز، أسباب المعاش، الأخذ والعطاء، المال والأعوان والمعاش، المروءة واللفظ ٣ - بيت الأخوة: الاخوان والأقرباء والأصهار، العلم والرأى والفقه والدين والخصومات والأديان والأخبار والكتب والرسول والأسفار والنساء والأحلام والقربات والزراعة. ٤ - بيت الآباء: الأصل والجنس، والأرضين -

الطوال متسقة بل متضاربة، النساء مع الدين والرعية مع الأخوة، والدنيا مع الآخرة، والحياة مع الموت. ويكرر موضوع واحد فى أكثر من بيت مثل النبوة والأخبار^(١).

ويتحول الأمر إلى منطق المصادر إذ يعتمد السحر على قراءة الكتب والمعرفة بتراث القدماء، وعلى العقل والقياس، وعلى التجربة والواقع، وعلى الحكيم أى سلطة الفرد وتجربة الساحر الشخصية.

لذلك يصعب أن يكون السحر علما سريا مخزونا لا يجوز الإفصاح عنه أو يحتاج فى تعلمه إلى وحى وإلهام وتخيل ورؤيا وفى نفس الوقت تكون رسالة السحر والعزائم ثائى الرسائل طولا بعد الحيوان، وله منطق نظر وعمل. كما يصعب أن يستغنى عنه الأنبياء، والبشر فى حاجة إليه، أن يكون كالتصوف فرض كفاية وفى نفس الوقت لا تتحقق مصالح الناس إلا به كشرعية عامة لذلك فى آخر الرسالة، وفى حوار إيداعى مثل "المضون به على غير أهله" رد على موقف الفقهاء بالتحريم. فالمحرمات لصحة الأجسام وليس لأبرائها. وبطل السحر مقبولا بالمعنى المجازى على الأقل أى سحر العقول وسحر الطبيعة^(٢).

ويؤول الاخولان الأنبياء والحكماء على أنهم سحرة. فمعجزات الأنبياء نوعان، نعمة ورحمة عند الطاعة أو سخطا ونقمة عند المعصية مثل طوفان نوح، وريح هود، ومعجزات صالح وفرعون، ومعجزات السيد المسيح.

= والقرى والمدائن والبناء، والكنوز، والعاقبة بعد الموت، والدفن والنش، والصلب والحرق، وأكل لحم الحيوان، والنفس والثواب والعقاب، والآباء والأمهات. ٥- بيت الولد: الرسل والهدايا والرجاء وطلب النساء والصدقة والمدن وأهلها والنحلات، والمولدة والملذات والأخبار والرسل ٦- بيت المرضى: الأمراض وسببها والزمانة، والصيبة والاماء، والوضعية والظلم والنقلة والعبيد والهمة ٧- بيت النساء: الترويج والخصومات والأضداد والسفر والسلف والمشرقة والنكاح والأضداد ٨- بيت الموت: العقل، والمواريث، والسموم، والخوف، والهلاك، والضلال، والودائع، والبطالة والكسل ٩- بيت السفر: الطرق، الربوبية والنبوة، الدين والعبادة، الفلسفة، تقدمه المعرفة، علم النجوم والكهانة، الكتب والرسل والأخبار والرؤية، والدين والعبادة والإصلاح وهو معنى مجازى لسفر الروح ١٠- بيت السلطان: الرفعة، والملك، والوالى، والقاضى، والشرف والذكر، والصناعة، والأعمال، والملائكة والوحى، والعز والولايات، والأمهات ١١- بيت السعادة: الرجاء الأصدقاء، والمحبة، والعناء، والآمال، والولد، والأعوان، والسخاء، والكرم ١٢- بيت الأعداء: الشقاء والحزن والفم والحسد والنميمة، والمكر والحيلة، والبغاء، والجيش.

(١) جـ ٣٥٣/١١/٤-٣٦٠.

(٢) جـ ٤٦٢-٤٦٠/١١/٤.

ويتفق الحكماء مع الأنبياء كما تتفق الحكمة والشرعية نظرا لما أتى به الأنبياء من سحر عقلى وأمر الهى لسحر عقول المؤمنين. الأنبياء أعلى طبقة فى العلوم العقلية والمعارف الربانية والحكم النفسانية. والحكماء أعلى طبقة فى المعارف الجسمية والصنائع. الحكماء علماء جسم أى أطباء، والأنبياء أطباء نفوس مع أن الحكماء قد تعرضوا للنفس قدر تعرضهم للبدن. وكتب الرازى "الطب الروحاني" فى مقابل الطب الجسدى. وقد بحث الحكماء عن حجر الفلاسفة، المغناطيس الأكبر والكبريت الأحمر. واستعمل الحكماء القوة فى السحر، الجن والشياطين والمردة كما استعمل الأنبياء الملائكة. فالسحر أحد مصادر المعرفة مثل النبوة. إنما هو الفرق بين السحر الحلال والسحر الحرام، السحر العلمى والسحر الخرافى. يهاجم الأخوان المنكر للسحر، ويكفر السحرة بدافع الجهل بالسحر أو للبله وقلة العقل أو يرجعونه لامرأة رعناء أو عجوز خرفة. وهو السحر لأغراض غير شريفة فى مقابل السحر لأغراض حسنة. السحر واقع يتساوى فى ذلك استعمال تأثيره للحق أو للباطل. فالسحر وسيلة وليست غاية، صورة وليس مضمونا. والقادر على السحر بعد ذلك يوجهه خيرا أو شرا. هناك أحكام شرعية لهذه الأفعال. ويظل للسحر، التجميع والتفريق، حدود (ولو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألقت قلوبهم ولكن الله ألف بينهم) (١).

وفى نفس الوقت الذى يقول فيه الأخوان بالسحر والخرافة يقولون بالعلية والتفسير العلمى. فلكل شىء علة حتى فيما يبدو أنه لا علة له. والغاية من ذلك إعطاء علة تسترعى الانتباه، علة تثير العجب. فالباء لم تنقط من تحت بنقطة واحدة إلا بسبب، والباء نقطتان من فوق لسبب، والألف لم تهمل إلا لعرض. وقد أجمع الفلاسفة والحكماء على أن الأشياء كلها معلولة، وأن البارى علتها، متقنها ومبدعها، متممها ومكملها (٢). والتعليل فى الظواهر الطبيعية من أجل السيطرة على القانون وليس من أجل الدهشة. وتفسير قانون الكتابة لمزيد من البحث وليس لجذب الانتباه ونزع سلاح التفكير العقلى، والاستسلام للنزعة الاشراقية الصوفية. العلية فى الظواهر العملية التى يحصل منها الانسان على فائدة عملية مثل الظواهر الطبيعية. فالنقاوب فى مجلس واحد عدوى النوم وليس سحرا. والمغناطيس علم الجاذبية وليست سيكولوجيا الطبيعة. إنما الحاجة إلى تعلم العلم ثم التمهيد

(١) لذلك لم يستعمله الأنبياء لأنه حيلة ومكر. فهو بهذا المعنى علم غير شرعى. وإذا كان الرسول لم يستعمله وهو قدرة، فللسحرة لا يتبعون القدرة. جـ ١/٣٦٩/٤٠٩ - ٤١٢/٤١٣ - ٤٢٥/٤٢٦ - ٤٤٤/٤٤٥.

(٢) جـ ١٢٤/٦/٤.

فى الصناعة^(١). إى العلم هو البديل عن السحر سواء بمعنى التأثير المباشر فى الطبيعة بمعنى قلب الصور والأعيان أو بمعنى التأثير فيها عن طريق علم أحكام النجوم.

إنما الذى استقر فى الثقافة الشعبية هو السحر وليس العلم، إخوان الصفا وليس الكندى. والسؤال الآن: نجوم فى السماء، وسحر فى الأرض فأين الإرادة الحرة (المعتزلة)، والثورة (الخوارج)، والعلل المادية فى الأفعال (أصول الفقه)؟ كيف يخضع الإنسان وظواهر الطبيعة للنجوم وللشعر وكأن الإنسان ليس صاحب أفعاله، وكأن الطبيعة لا تخضع لقانون؟ إن حمية الفقهاء وخرافة الإخوان نفس الشيء إن استعصى التأويل الاعتزالى والفلسفى والصوفى.

رابعاً: الطبيعيات الإلهية

بعد الطبيعيات الجسمانية التى تبدأ من الجسد عند إخوان الصفا، والطبيعيات الكونية التى تبدأ بالفلك عند الكندى والفارابى وأبى حيان وإخوان الصفا أيضاً تظهر الطبيعيات الإلهية الجزئية المتفرقة عند الفارابى وأبى حيان والطبيعيات الكلية العقلية عند ابن سينا.

١- الطبيعيات الجزئية. وتعنى الطبيعيات الجزئية ظهور موضوعات طبيعية متفرقة ومتناثرة قبل أن تنتظم فى طبيعيات كلية شاملة. وقد ظهرت هذه الطبيعيات الجزئية عند الفارابى وأبى حيان.

أ- للفارابى: فى أطول الفقرات فى "التعليقات" يحدد الفارابى موضوع العلم الطبيعى. ونسبته إلى ما تحته من العلوم الأخرى كنسبة العلوم الكلية إلى العلوم الجزئية. وهذا الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن وباقى الأعراض فيه، لا من حيث هو جسم فلكى أو عنصرى، سماوى أو أرضى مخصوص. الجسم موضوع العلمى الطبيعى بين الجسم الفلكى المطلق والجسم العنصرى الجزئى مع المزاج ثم ما تحته من حيوان ونبات. أما الأجسام الفلكية فهى بسيطة لا يعرض لها المزاج. صورها متوقفة على موادها.

ويمكن أن تكون الأعراض أجناساً لأعراض. وهذه فصول لأعراض وأجناس الفصول وفصول الفصول كما وضع فى "البرهان". فى "السماع الطبيعى" المكان عرض للجسم من حيث هو متحرك. ولكن هل المكان خلاء وهو عرض من أعراضه؟ هل

(١) يعرف اسبينوزا المعجزة بأنها فعل طبيعى يحدث طبقاً لقانون طبيعى تجهله، ونقدم العلم قادر على كشفه. انظر ترجمتنا لاسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

الزمان وهو من عوارض الحركة متناه؟ وماذا عن أعراض الحركة وفصولها مثل
الوحدانية والتضاد، والقسر والطبع والسرمدية؟ أما سؤال هل العرض جسم مؤلف من
أجزاء لا تتجزأ، وهل هو متناه أو غير متناه، وما شكل كل جزء فانه يتعلق بما بعد
الطبيعة لأنه من أحوال الجسم من حيث هو موجود لا من حيث هو واقع في الغير، هل
هو جوهر أو عرض، وإن كان جوهرًا هل هو متناه أو غير متناه لا من حيث أفعاله
وتأثيراته التي تتعلق بالعلم الطبيعي. وقد يبحث في علم النفس عن حال الحركة الإرادية
وفى مواضع حركة النمو. النظر في السماع الطبيعي إذن من الأمور العامة في
الطبيعات. والعلوم لا تشترك في مبادئ واحدة. العلم الطبيعي يثبت مبادئ ما هو فيها
أخص في مباحث ما هو أعم مثل الجسم الفلكي وما هو أخص في أحوال الأجسام
العنصرية. العلم الطبيعي بين موضوعين، مطلق مثل أجسام الأفلاك، ونسبي مثل الأجسام
الجزئية^(١). هذا هو العلم الطبيعي ككل، أول كتاب في الطبيعات الوافدة، السماع الطبيعي،
المبادئ العامة للطبيعات حيث يظهر الارتباط بين الطبيعة والمنطق في الأجناس
والفصول، والطبيعة وما بعد الطبيعة في الجوهر وكان علم الطبيعة يحيل إلى المنطق من
ناحية وإلى ما بعد الطبيعة من ناحية أخرى. الطبيعات منطق وجود، والمنطق طبيعات
فعل. كما أن الطبيعات إلهيات مقنونة إلى أسفل، والالهيات طبيعات مقنونة إلى أعلى.
وكل ذلك يدور في النفس. أحيانًا ينتصر العقل العملي في الطبيعة ويضعف في علم
النفس، ويستسلم نهائيًا للالهيات الثنائية الإشراقية في الثنائيات الإلهية المتطهرة، القسمة
العقلية الثنائية على مستوى التصورات التي تعادل للثنائية المانوية على مستوى النفس
والطبيعة. بل أن الصورة والمادة، والكيف والكم، والتخلخل والتكاتف، والجوهر
والعرض، والزمان والمكان، والفعل والانفعال، والحركة والسكون، والعلة والمعلول تقوم
على أن الطرف الأولى أعلى من الثاني وأشرف منه. ويظهر في الطبيعة قياس وتمثيل
وتشبيه مثل نسبة البخار إلى الماء كنسبة الغبار إلى الأرض كلاهما صاعد، هل هو عقل
أم وجود؟ كما يتراوح التضايف بين المنطق والموجود. إذ أن الإضافة من المقولات
العشر. وهو أيضًا تشابه ونسبة في الوجود مثل التخالف والتشابه. فالمتضادان متضايفان
بسبب النزاع، وتعقل ماهية كل منهما بالنسبة إلى الآخر. التضايف سبب التضاد وليس
التضاد سبب التضايف. قضايا الطبيعة حكمها في المنطق وليس في الطبيعة. فإذا قيل لا
خفيف ولا ثقيل أى أن ذلك متوسط بين الخفة والنقل. وكل المبادئ المماثلة مثل الوحدة

(١) انقاربي: التعليقات، فترات ٩٦-٩٧.

والكثرة داخلية في الطبيعيات والتعليميات. ومع ذلك فهي من عوارض علم أعلى من الطبيعيات وهو العلم الإلهي. الوجود من حيث هو موجود موضوع للعلم الطبيعي، ومن حيث هو مبدأ موضوع لعلم أعلى هو الرياضيات. وهي نفسها موضوع لعلم أعلى هو العلم الإلهي. فمبدأ الوجود كالجوهر موضوع في العلم الطبيعي. أما هل هو جوهر مادي أو غير مادي، علة أو معلول، فموضوع العلم الإلهي، وتتراتب موضوعات العلم الرياضي كالصلة بين النقطة الحسية والنقطة الهندسية. واضح أن الرياضيات أقرب إلى الطبيعيات أو تجريد لها منها إلى المنطق قبله أو بعده. وهو نفس موقف ابن سينا. لغة المنطق ولغة الطبيعة ولغة الرياضة ولغة الإلهيات لغة واحدة مثل الواحد والكثير، والجوهر والعرض، والصورة والمادة، والحركة والزمان. الفرق مرتبة العلم بين العام والخاص، بين الأعلى والأدنى.

ويمكن تجميع عديد من الفقرات حول موضوعات طبيعية أساسية مثل الصورة والمادة. فالصور ليست علة صورية للمادة بل صورة لها. وهي علة صورية للمركب. وكل شيء يكون بالفعل يسمى صورة. لذلك سميت الصور الجسمانية صوراً لأنها تقيم الأجسام بالفعل. ويمكن أن تطرأ عدة صور على التوالي فتتغير. إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل صورة جسمية وتحدث أخرى عن طريق التخلخل والتكاثف. فتغير الكم عن طريق التخلخل والتكاثف يؤدي إلى تغيير الكيف. والصورة الجسمية وهو البعد المقوم للجسم ليس قوامها المحسوسات بل هي مبدأ المحسوسات. هي عارضة للموجود بما هو موجود^(١).

وتفسر مقولتنا الفعل والانفعال عدداً من الظواهر الطبيعية. فالضوء انفعال في القابل عن المضيء طبقاً للعلم الطبيعي الصرف أو حصول أثر فيه من واهب الصور طبقاً لنظرية الفيض. والألوان تحدث في السطوح من حصول المضيء وليست في ذاتها موجودة. هي أعراض تحصل بواسطة المضيء. وسبب اختلاف الألوان هو سبب الاختلاف في الاستعدادات. اللون ضوء انعكاس وسبب الخضرة في السماء اختلاط المرئي واللامرئي. والهواء غير مرئي. والغبار المنبث فيه مرئي. والقابل إما أن يقبل من الخارج فيكون انفصالاً في الهيولى وإما من الداخل من ذاته فلا يكون انفعالا. لذلك يصح أن يطلق على الله. فانه قابل للانفعال من ذاته وليس من خارجه. وهنا يظهر الله

(١) الفارابي: التعليقات، ١٣/٣٥/١٠٢.

كعامل محدد أيضا في الطبيعة وليس فقط في المنطق. والحركة لا تبطل إلا ببطلان سببها وهي الحركة الأولى. فكل شيء في الطبيعة ممسوك من أعلى^(١).

وتستعمل مقولتا الكم والكيف أيضا لفهم البخار. فالبخار يتصعد. والكميات لها أجزاء. والكيفيات لا أجزاء لها. والأجزاء للجواهر المركبة وحدها. وتجمع مقولتا الاختلاف والتضاييف بين المنطق والطبيعة مما يدل أيضا على صعوبة الفصل بين العقل والوجود^(٢). فإذا قيل هذا أشد سوءا من ذلك فلا يعنى ذلك السواد المطلق بل يعنى بالاضافة. ويبدو أن الاضافة هي أساس التشابه والتضاد، فالمتخالفان والمتشابهان والمتضادان في الوجود من حيث الاضافة. أما إذا قيل لا خفيف ولا ثقيل فإنه يكون خارج الجنسین معا وليس متوسطا بينهما حيث تكون الاضافة^(٣).

وتظهر بعض المقولات الأقرب إلى الميتافيزيقا والتي تجمع بين المنطق والطبيعة مثل التخصص والتعين والتشخص والتفرد والوجود والعدم. المخصص هو ما يتعين به الوجود ويتفرد به التخصص من الخاصة في المنطق. والتشخص هو الحصول على معنى لا يشارك فيه غير المتشخص مثل الوضع والأين والزمان. والتشخص مبدأ التفرد، أقرب إلى الجوهر الذى لا يشارك فيه شيء غيره، عكس باقى الأعراض. أما باقى الصفات كالسواد والبياض ففيها مشاركة. والمعنى العدمى هو الذى فى قوته أن يصير شيئا آخر، وأن يصير له شيء فى الحال. والفرق بين الهیولى والمعدوم أن الهیولى معدوم بالعرض، موجود بالذات، والمعدوم معدوم بالذات، موجود بالعرض، وجوده فى العقل مثل تصويره فيه. فالعدم قد يكون إيجابا وليس سلبا. المعدوم له وجود فى العقل كتصور. والهیولى لها عدم لأن وجودها فى الصورة^(٤).

وينطبق مفهومها العلة والمعلول على الانقباض والانبساط فى النبض كمعلولين للانبساط والانقباض فى النفس، ولكن الآلة التى فى النفس أظهر فعلا وأقوى^(٥).

وفى "فصول المبنى" تفرض وحدة العلوم نفسها على بعض الموضوعات الطبيعية

(١) السابق، التعليقات ١١/١٨-١٩/٧١.

(٢) السابق، التعليقات ١١/١٢.

(٣) السابق، التعليقات ١٥-١٧.

(٤) السابق، التعليقات ٥٩-٦٠/٦٩-٧٠.

(٥) السابق، التعليقات ٨١-٨٢.

والالهية مثل الأجسام التي تنقسم إلى طبيعية وصناعية. ولكل منها مادة وصورة. الأجناس شبيهة بالمادة، والفصول شبيهة بالصورة أى وحدة المنطق والطبيعة. المادة قوة والصورة تحليلها إلى فعل انتقالا من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. وكل ما كان مركبا مؤلفا فهو ناقص محتاج إلى التركيب سواء كان كما أو مركبا من مادة وصورة. وفعل شيء فى شيء آخر هو لزوم ذلك الآخر عن الشيء. ويستفيد الشيء الآخر من الأول حركته ليفعل بها ثانيا. أما إذا كان الشيء الأول بجوهره فلا يحتاج إلى حركته. وهنا لا يبدو ثمة فرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة^(١).

ب- أبو حيان. وتستمر الطبيعيات المتفرقة عند أبى حيان ليس فقط تحديدا لمصطلحات بل أيضا وضعا لمسائل أو قضايا^(٢). فالطبيعة اسم مشترك يدل على عدة معان ابتدأ من الجزئى صعودا إلى الكلى، ومن الحسى إلى العقلى، ومن الخاص إلى العام. اللفظ مشتق من الطبع على وزن فعيلة. ويعنى أولا الحياة التى تنفذ فى الأجسام وهى الطبيعة البيولوجية. وهو أخص معنى للطبيعة. كما يعنى ثانيا النظر الطبيعى وهو المعنى الذى قصده أرسطو، مبدأ الحركة والسكون بالذات لا بالعرض، الصورة دون المادة. ويعنى ثالثا المزاج الخاص للفرد أو للنوع الانسانى أو المزاج لكل مركب أى طبيعة الأشياء بصرف النظر عن مستواها. وقد يعنى رابعا المركب، فالطبيعة مركبة من مادة وصورة، كم وكيف، فعل وانفعال. وقد يعنى خامسا ذات كل شيء عرضا أو جوهر، بسيطا أو مركبا. ويعادل لفظ الجوهر أو الوجود. وهو أهم معنى للطبيعة^(٣).

ويتأكد المعنى اللغوى اعتمادا على أبى سليمان على وزن فعيلة أو فاعلة بمعنى مفعولة، طبيعة طابعة وطبيعة مطبوعة، واعتمادا على أبى سعيد السيرافى فى اعتبار اللفظ من جمل الأسماء المحضة وليس من الأسماء المشوبة. أصله "فعل". والمعنى الهدف أى الغاية والاتجاه نحو الكمال^(٤). المعنى الأول باللسان العربى، والثانى بالاعتبار

(١) الفارابى: فصول المبنى، فقرات ٨٣/٨٢/٦.

(٢) تشمل المقابسات عدة موضوعات (١١٤)، المنطق (٢٦)، الطبيعيات (٢٧)، النفس (٢٧)، الالهيات (١٣)، الأخلاق (٣١) مثل : الطبيعة، الكون والفساد، الجمع، الانفراد، العنصر، الصورة، الهيولى، الجوهر، السماء، اللبس، البرودة، الحرارة، المؤلف، الوقت، المكان، الزمان، الجرم، الكثرة، الملازمة، الاجتماع، الحالة، الرطوبة، الحركة، العلة، الخلاء، الجوهر.

(٣) التوحيدى: المقابسات ص ٢٨٤-٢٨٥.

(٤) وقد استعمل اسينتورا نفس اللفظين فى الفلسفة الغربية فى القرن السابع عشر.

النظري. وحده في الاصطلاح أنه مبدأ الحركة والسكون كما أقر أرسطو^(١).

وأهمية هذه الطبيعيات المتفرقة هو تحديد مصطلحات الطبيعة، وتوضيح الأسماء المشتركة، والمداخل اللغوى إلى علم الطبيعة. فالعلم مازال في البداية من حيث البنية والتكوين. والمقابلة كشكل أدبى ليس بها وحدة موضوع. قد تبدأ بالطبيعيات وتنتهى بالنفس والأخلاقيات. وقد تتناول موضوعا طبيعيا وتنتهى بموضوع إلهى. يدخل الوافد، أرسطو، فى بنية أعم. والطبيعة لديه النظر الطبيعى أحد معانى ثمانية للفظ كاسم مشترك. والحديث عن الطبيعيين عامة وليس عن اليونان خاصة بعد أن تحول العلم الطبيعى إلى جزء من الثقافة العامة. وربما أحد أسباب أنها موضوعات متفرقة أنها جمع لأراء الآخرين وليس تفكيراً نسبياً خاصاً، مجرد حلقات من اللغويين والنحويين والمناطق والفلاسفة.

وهناك ألفاظ طبيعية أخرى مثل الجوهر والوجود يستعمل فى تحديدها نفس المنهج اللغوى لأنها من الأسماء المشتركة. فالجوهر اسم مشترك يدل على معان عدة. وتتوالى القسمة الثنائية عدة مرات لمحاولة التمييز بين الطبيعيات والالهيّات. فالجوهر المخصوص ينقسم بدوره إلى مركب وبسيط. والجوهر الذات على العموم. الأول موضوع لعلم الطبيعة والثانى لعلم ما بعد الطبيعة. وهو فى ذاته، هوىلى أو صورة، وفى تأثيره فاسد أو غير فاسد لافساح المجال للانتقال من الطبيعيات إلى الالهيّات. وهو بحسب الزمان حادث أو قديم، وبحسب الإدراك محسوس أو معقول، وبحسب الاعتقاد ثان أو أول، وبحسب الرتبة أرضى أو فلكى. ثم يستتبط من مبدأ الجوهر الصورة والمادة، ومن مبدأ الحكم النقطة والوحدة، ومن مبدأ الكيف السكون والحركة. والوجود اسم مشترك أيضا يدل على عدة معان، من الأدنى إلى الأعلى صعودا. إذ يعنى أولا ظاهر الذات وظاهر الفعل مثل الحرارة والبرودة، ويعنى ثانيا ظاهراً الذات وخفى الفعل مثل الكواكب. ويعنى ثالثا خفى الذات ظاهراً الفعل مثل الطبيعة. ويعنى رابعا خفى الذات خفى الفعل مثل الله. وتتنظم هذه المعانى بنية عقلية محكمة تتكون من لفظين الذات والفعل، ومن احتماليين، ظاهر وخفى. ومن ثم تكون الاحتمالات أربعة^(٢).

والخلاء من المصطلحات العامة فى مقابل الملاء، وكلاهما من مصطلحات

(١) التوحيدى: المقابسات ص ١٢٤-١٢٧.

(٢) السابق ص ١٥٦-١٥٧ (يحيى بن عدى) ٢٩١-٢٩٣، وكما بدت فى المناظرة المنامية بين أبى سليمان وابن العميد.

المكان. ويعنى عند الأوائل تقابلا بين الملاء والخلاء، الانبساط والانقباض، التكاثف والتخلخل، النقل والخفة، الغلظ واللطافة. وهى نفس الثنائية التى تفسح فى الطبيعيات مجالا بعد الطبيعة. وكلها من الواقد لتمثله حتى يضيف الموروث معنى لإكمال التصور العام فى كل جوانبه.

وأول مقولتين للطبيعة ملاصقين لها هما الهيولى والصورة بعد تعريب لفظ هيولى واستقراره. وهما على مشارف العلمين الطبيعى والالهى. تظهر فيهما ثنائيات الطبيعة والحكمة. الهيولى فى عالم الكون والفساد أقوى، والصورة فى عالم الحق أعلى. وتتحول ثنائية الطبيعة وما بعد الطبيعة، الهيولى والصورة إلى ثنائية متطهرة، طرف فان والاخر باق. ويصعب الحكم على هذه الثنائيات، هل هى فى الطبيعة أم فى الانسان، فى الخارج أم فى الداخل، فى الأرض أم فى النفس؟^(١).

وهناك فرق بين الفعل والعمل. الفعل ما ينقضى، والعمل الآثار التى تثبت فى الدورات بعد انقضاء الحركة طبقا لأبى سليمان. وهناك فرق آخر بين الفعل والانفعال. الفعل كيفية صادرة من الذات، والانفعال كيفية واردة على الذات. وهما مقولتان للوجود. التفاعل هو الصورة، والمنفعل المادة. الفاعل والمنفعل اجتماع الصورة والمادة. فالثنائيات تتعادل أطرافها فيما بينها^(٢).

والحركة والسكون مقولتان للطبيعة ولكن أيهما أقدم؟ عند أبى محمد العروضى عند الحس الحركة أقدم، وعند العقل السكون أقدم. وعند أبى سليمان سكون العقل فى نوع الحركة، وحركة الحس فى نوع السكون. المهم فى التعريبيين الرغبة فى أخذ الاحتمالين معا وتقريعهما على العقل والحس أى فى الإدراك. الحركة إدراك الحركة، والموضوع من خلال الذات. وصورة الحركة واحدة وموادها كثيرة عند يحيى بن عدى. والحركة كون وفساد، ونمو ونقصان، واستحالة وإمكان. الحركة فى العين طرف، وفى الحاجب اختلاج، وفى اللسان منطق، وفى النفس بحث، وفى القلب فكر، وفى الانسان استحالة، وفى الروح شوق، وفى العقل إضاءة واستضاءة، وفى الطبيعة كون وفساد، وفى العالم شوق إلى نظام. ليست الحركة موضوعا فى الطبيعة بل فى ما بعد الطبيعة. لقد تحولت الفلسفة من العلم إلى الأدب، ومن العقل إلى التجربة، ومن الفكر إلى الشعر. ومتى كانت الحركة بشوق طبيعى لم

(١) السابق ص ٢٤٨-٢٥٧.

(٢) السابق ص ٢٨٥/٢٨٠-٢٨٦.

تسكن البتة. وكلما كانت باختيار جاز أن تتحرك مرة وتسكن أخرى^(١).

والزمان الطبيعي يصبح هو الدهر الميتافيزيقي اعتمادا على أبي سليمان. فالدهر إشارة إلى امتداد وجود ذات من الذوات. وينقسم قسمين، مطلق وبسيط لأن الذوات إما أن تكون موجودة باطلاق أو بالحقيقة، لا بداية لها ولا نهاية، باضافة وشرط. والزمان ليس الدهر بل حركة الفلك^(٢).

ودراسة الألوان دراسة للموضوعات الطبيعية من خلال الحواس اعتمادا على أبي سليمان. فالبياض ينشر البصر، والسواد يجمعه، وربما كان العكس هو الصحيح لو كان الضوء هو المقصود. فالبيان يجمع البصر، والسواد ينشره^(٣).

وتظهر موضوعات الطبيعيات الصغرى مثل الحياة والموت مع العلم الطبيعي. فأسباب الحياة في وزن أسباب الموت. العقل طريق الحياة، والطبيعة طريق الموت طبقا لأبي سليمان لأن الطبيعة ميدان الضرورة، والعقل ميدان الاختيار. الطبيعة موت، والاختيار حياة^(٤).

والجسم موضوع طبيعي، الصحة والمرض، الشباب والكهولة، القتل والموت. الصرع مع الأمراض صعب العلاج. هو تشنج يحدث في الأعصاب، ومبدأ العصب الدماغ. ينمو الانسان طفلا فصيبا فشابا فكهلا، ولا يعود إلى الوراء لأن الطبيعة غاية وحركة، نشوء وتطور. وعندما يقتل رجل نفسه من القاتل ومن المقتول وهي مسألة كلامية في أصل العدل وفي الطبيعيات في الملامسة والمجاورة من موضوعات التوليد. والانسان واحد ولكنه متعدد القوى، الشهوية والغضبية والعاقلة، والذين يموتون شبابا أكثر من الذين يموتون كهولا لأن الحياة تابعة للمزاج. والخروج عن الاعتدال من أفات البدن، ويعطى أبو حيان تفسيراً فزيولوجياً لهذا الحكم الذي قد يختلف من مجتمع إلى آخر^(٥).

٢- الطبيعيات الكلية. وتعنى الطبيعيات الكلية تمثل الواقد ووضعها في تصور

(١) السابق ص ١٩١-١٩٢/٢٢٥-٢٢٦/٢٦٧-٢٦٨.

(٢) السابق ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٣) السابق ص ٢٦٥-٢٦٧.

(٤) السابق ص ١٤٦-١٤٧. عند الرواقية قدما وكانت حديثا وكل دعاة الدين الفطري، العقل والطبيعة نظام

واحد. الطبيعة حياة وموت، والانسان حياة وموت، وكلاهما ضرورة وحرية.

(٥) أبو حيان: الهوامل ص ١١٢-١١٣/١٢٤-١٢٥/١٥٤-١٥٥/٢٣٨-٢٤٠.

الموروث إما رؤية كلية إشراقية كما هو الحال عند إخوان الصفا أو رؤية كلية عقلية كما هو الحال عند ابن سينا. والغرض في كلتا الحالتين فتح الطبيعيات أكثر فأكثر وتحويلها إلى الهيات، وإكمال المثالية العقلية الوافدة بالروحانية الدينية الموروثة. إكمال من ناحية واغتراب من ناحية أخرى، من ثنائية عقلية، الجوهر والعرض، الصورة والمادة، العلة والمعلول، الفعل والقوة إلى ثنائية دينية، الجنة والنار، الثواب والعقاب، الخير والشر. الطبيعيات ليست مغلفة على نفسها بل مفتوحة على الله وكأنها طريق إليه، ومؤشر نحوه كما هو الحال في التوجه القرآني، وصورة الطبيعة في الوحي.

أ- الطبيعيات الإشراقية (إخوان الصفا). تصور الاخوان الطبيعة مؤشرا إلى الله وعلامة إليه ودليلا على وجوده وخلقه وعنايته وعلى بعث العالم وقيامه كما هو الحال عند المتكلمين. فقد جعل الله لكل جسم من الأجسام الكليات موضوعا مخصوصا ليق بوضعه. وهذا هو معنى التقدير في آية ﴿وذلك تقدير العزيز الحكيم﴾^(١). يدل المخلوق على الخالق، والصنعة على الصانع وإن كان محتجبا عن الأبصار. يشهد العقل أن الأركان الأربعة المتضادة القوى، المتنافرة الطباع لا تجمع ولا تألف إلا بقصد صانع حكيم حتى يتم التفكير في كيفية الصنع وعلته. ولا توهم بأنه ليس في قدرة الصانع غير ذلك، وإنكار الإرادة والاختيار والقصود في الصنع لأن من يقدر على اختراع مصنوع يكون أقدر على تغيير بنيته. فلا يتوهم أن المادة لا تقبل إلا هذه الصور لأنها موضوعة بقبول جميع الصور. فالحكمة لا تعنى الضرورة بل الاختيار وكان اختيار الله أولى بالاثبات من اختيار الإنسان وحرية. خلق الأفلاك ودوراته، وقسم البروج وأطلعها، وصور الكواكب وسيرها، وأرسل النفوس ووكلائها بأذنه ولطيف حكمته شرحا لا شعوريا لآية ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾. ويؤدي التأمل في الطبيعة ليس فقط إلى إثبات الصانع بل أيضا إلى إثبات وحدانيته كما هو الحال في دليل التمانع عند الأشاعرة^(٢).

وكل الحوادث التي ترى ضوء الهواء إما بشارات من الله بالرفض والخصب والسلامة للناس والحيوان والصلاح، أو انذارات وتخويفات من الحداث والجذب والقحط والغلاء والزلازل والوباء والموت والخسوف والحروب والفتن لاعتبار المكلفين بها، والارتداع عن المعصية، والانقياد إلى الطاعة. ويظهرون الدعاء والتضرع والتوبة

(١) ١٦٥/١٦٢/٤/١

(٢) ١٥٤/١٥٢/٧/٢ — ١٧٧/١٦٢/١٥٥/٧/٢ — ١٨٩/٨/٢ — ٢٢١/٢٢٢/٢٦٧

والندم، ويتطوعون بالصوم والصلاة والصدقة والقرايين فى الهياكل والمساجد والبيع والصلوات، تلقينا من الآباء إلى الأبناء، ومن العلماء إلى الجهال، وتنبئها إلى الغافلين عن معرفة الله. فالطبيعة مرشد إلى الله ودليل عليه ودعوة إلى الطاعة^(١).

وقد جعلت الحكمة الالهية الزمهرير حجابا بين كرة النسيم وكرة الأثير لتمنع ببرودها وهج الأثر عن الحيوانات والنبات وتحجب عنهما الضرر. كما اقتضت الحكمة الالهية والعناية الربانية أن يكون بعض وجه الأرض مكشوفاً ليكون مسكناً لحيوان البر وبعضه للنبات والأشجار، والزرع غذاء للحيوان، ومادة لأجسادها. وقد جعل البارئ الحكيم أوراق النبات زينة ومثارا لثمارها، ووقاية لحبوبها ونورها وزهرها من الحر والبرد والرياح والعواصف والغبار ووهج الشمس، وظلا للحيوانات، وسكناً وستراً وغطاء وغذاء لها ومادة أجسادها، وأدوية ومنافع كثيرة فى ثمارها وحبوبها وبذورها ولحائها وعروقها ولبها وقضبانها وفروعها^(٢).

ومن إتيان حكمته وعجيب صنعه، ولطيف تدبيره خلق الحيوان وحسن سياسته وجعله لكل داء وعارض دواء شافيا ألهمه إياه. واقتضت الحكمة عدم إعطاء الحيوان عضوا لا يحتاج إليه لجذب منفعة أو دفع ضرر لأنه سيكون عبئا عليه فى حفظه. جعلت الحكمة الالهية والعناية الربانية لكل حيوان الأعضاء والمفاصل والعروق والأعصاب والغشوات بحسب الحاجة فى جلب المنفعة ودفع المضرة ومن أجل بلوغ غاية، وجعل أبدانها مختصرة من أعضاء كثيرة، وأفواها واسعة حتى تقبض على الحشائش، وكل زوجين اثنين لبقاء النسل زمنا طويلا، وغذاؤها من أكل اللحمان^(٣).

ومن حكمة الله وتقديره خلق المعادن، تجمد وتتعد، وتصير درا صغيرة وكبيرة. ولهذه الجواهر المعدنية خواص غريبة، مثل خلق الدرة وتكوينها. وقد خلقها الله منافع للحيوان والناس، تثبت قايما للغائب على الشاهد أن للعالم محدثا، وإن كان كبيرا عظيما طويلا العمر^(٤).

(١) ج ٨٩-٨٥/٤/٢.

(٢) ج ٨٣/٤/٢، ج ٩٣/٥/٢، ج ١٦٢/٧/٢.

(٣) ج ١١١/٥/٢، ج ١٦٩/٧/٢، ج ١٨٥/٨/٢، ج ١٩٢-١٩٥.

(٤) ج ١١٣/٥/٢.

وتظهر عناية الله في تقدير خلقه وحسن سياسته للبشر وشفقته عليهم وكثرة ما أتاح من العلل في مرافقهم وجر المنافع اليهم من الهيولى المتأتى فيها أفعاله. حكمة الصانع في المصنوع. وأساس الحكمة جلب المنفعة ودفع الضرر. وهو مقياس أصولي وأساس تقوم عليه الشريعة. ومن مظاهرها اتفاق الطبيعة مع الانسان، والانسان مع الطبيعة، الشمس والقمر للضياء له، والهواء لنفسه، والنار لمنفعته، والماء لشاربه، كل ذلك توجه قرأتى من صورة الطبيعة في القرآن تفسيراً لا شعوريا لآية ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه﴾. وهو ما اتفقت عليه كل الحيوانات، الملك والقضاة والدفاع والاتهام^(١).

ثم تتناقض المشاهدة، الأدلة على وجود الله مع الإشراق، الحكمة التى لا يعلمها إلا الله. إذ كيف تكون الحكمة والمنافع الكثيرة لا يعلمها إلا الله وهى دليل على وجوده وعنايته بالعالم؟ كيف يكون جنود الله منصرفين لحفظ العالم وتبدير الخلائق والسياسة الكلية ومأرب أخرى لا يعرف كنهها إلا الله؟ كيف توجد أسباب وعلل وأغراض لا يعلم كنهها إلا الذى خلقها، فإذا غابت الأسباب ظهر الشك والحيرة والظنون والتحليل الفاسد والوهم الكاذب؟ كيف يطالب الانسان بمعرفة الحكمة والعناية عن طريق العلل والأسباب التى لا يعلمها إلا الله والراسخون فى العلم؟ وما الفائدة من الهوام التى لا يعلم عددها الا الله^(٢)؟

كل شيء فى الطبيعة يقود إلى الحكمة الالهية، وكل صنعة فيها يكشف عن العناية الالهية. فثبات النيران حسب المستعمل لها. والنار نور وإشراق. ولكل واحد من العناصر ركنه الخاص، بعضها محيط ببعض إلا الماء. فلا يحيط بالأرض من كل الجهات حتى لا يمتنع وجود الحيوان والنبات. يدعو الاخوان إلى النظر إلى هذه العناية الالهية الكلية والسياسة الربانية الحكيمة، والنظر بنور العقل إلى هذا الصانع الحكيم المدبر لهذه الأمور. كيف رفعت هذه الأشياء فى الهواء بمقدار الحاجة دون تغريط وتقصير فى البعد والقرب من الناس والحيوان والنبات. والعناية الالهية هى التى جعلت كرة النسيم عاليا ومركز السحاب مرتفعا، صعود السحاب إلى أعلى حتى لا يضر حدوث الرعد الحيوانات الضعيفة. والأمطار والثلوج لا تأتى فجأة حتى يستعد الناس

(١) جـ ٨/٢/٨، جـ ١٠٠/٥، جـ ٢٩٨/٢٧٦/٨.

(٢) جـ ١٧٧/١٦٢/٧، جـ ١٨٣/٨/٢، جـ ٢٦٧/١١/١٨٩.

والحيوان لها للتحرز من أضرارها^(١).

وبعد إثبات وجود الله من حكمة الطبيعة، وإثبات عنايته بالعالم يثبت حقه في السيطرة عليه والاحاطة به. فالأرض واقفة في مركز العالم وسط الهواء باندنه. وليس في العالم فراغ ولا خلاء ولا ملاء لأن الله محيط بكل شيء. وهي باقية بحالاتها إلى أن يشاء الله أن يفتنيها كما أبدعها وصورها واخترعها وركبها وحركها ودبرها شرحا لا شعوريا لآية ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾. الله محيط بكل شيء، ما تحت فلك القمر. وكل حادث في العالم له وقت معلوم لا قبله ولا بعده، وله سبب موجب لا يكون إلا به. وله بقعة مخصوصة لا يوجد إلا بها، ولا يعلم تفصيلها إلا هو. وقد جعل الله الفلك محيطا بالأرض من جميع الجهات. والصورة المتجهة للجسم المبلغة له إلى أفضل حالاتها لا يحصيها إلا الله. والجواهر المعدنية كثيرة الأنواع لا يحصى عددها إلا الله. فيها ما لا يعرفه الناس وما لا يعرفونه. وهو توجه قرأني للبحث عن المجهول واستحالة الاحصاء الكامل من أجل تقدم العلم وعدم الوقوع في القطعية والأحكام النهائية المطلقة. ويتكون العالم من امتزاج العناصر وضروب المتولدات من المعادن والنبات والحيوان المختلفة الأجناس والأنواع والأشخاص، لا يعلم كثرة عددها واختلاف أحوالها إلا الله^(٢).

ونظرا للطف الله بالعباد وشفقته عليهم ورحمته بهم وجب له الثناء والشكر والحمد والدعاء على الفضل والنعماء والاحسان كما هو الحال في الواجبات العقلية عند المعتزلة، شكر المنعم أو في مقام الشكر عند الصوفية، خاصة لو كانت النعمة المعطاة قد حرم آخر منها مثل ما أعطى للإنسان وحرم منه الحيوان. وهو قانون طبيعي وإنساني معا^(٣).

وعلى هذا النحو ينتقل الواصل إلى الموروث، وأرسطو إلى الاسلام، ويتم توسيع منظور الواصل من الطبيعيات المغلفة إلى الطبيعيات المفتوحة. الطبيعيات الاشراقية ما هي إلا تعبيرات إنشائية ليس المقصود منها إعطاء معاني حرفية كما هو الحال في "الحكمة في مخلوقات الله عز وجل" للغزالي.

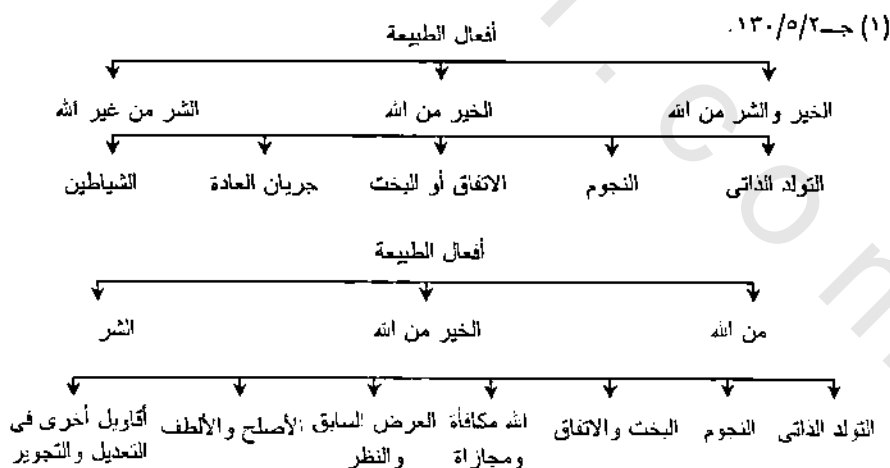
(١) جـ ٢/٣/٥٤/٥٧، جـ ٢/٤/٧٣-٧٩/٧٦.

(٢) جـ ٢/٢/٢٥/٢٧-٤٦/٤٧، جـ ٢/٥/١٠٤، جـ ٦/٦/١٣٩.

(٣) جـ ٢/٧/١٥٨، جـ ٨/٢٢٢.

وبالرغم من فعل الله في الطبيعة فإن للطبيعة فعلها. لذلك يرفض الاخوان الحتمية المطلقة التي تنكر أفعال الطبيعة لجعلها بماهية الطبيعة كما يرفضون إثبات أفعال الطبيعة والتولد الذاتي عند أصحاب الطبائع من المعتزلة. الطبيعة ملك من الملائكة الموكلة بتدبير العالم وإصلاح الخلق. وقد تنسب أفعال الطبيعة كلها إلى الله حسنة أو سيئة، خيرا أو شرا. وقد ينسب الخير إلى الله والشر إلى غيره. وقد ينسب هذا الخير إما للتولد الذاتي أو لأثر النجوم بذاتها دون أن تكون وسيطا للإرادة الإلهية أو البخت والاتفاق والمصادفة. وإنكار النظام في الطبيعة أساسا أو جريان العادة إنكار للعلية والإرادة الإلهية في أن واحد أو أثر الشياطين لأن الشياطين والملائكة مأمورون من الله. والملائكة هم الموكلون بحفظ العالم وإرادة الأفلاك وتسيير الكواكب وتوليد الحيوانات وتربية النبات وتكوين المعادن^(١). واضح أن الاخوان يتقنون نظريات المتكلمين ويسمونهم المجادلة الذين ينكرون أفعال الطبيعة لأنهم جهلوا ماهية الطبيعة نفسها والتي أفرد لها الاخوان الرسالة السادسة. وقد تعطى احتمالات أخرى لعللة الشر من غير الله مثل الجزاء على الأعمال والأصلح واللفظ وآراء كلامية أخرى في التعديل والتجوير.

وينشأ الجهل من نسبة كل شيء إلى الله وإنكار فعل الطبيعة نظرا للتعود على أن لكل فعل فاعل. ولما وجدت أفعال دون رؤية فاعلية لها نسبت إلى الله. فتصور الله كفاعل مرده إلى الجهل. ويحيل الاخوان إلى رسالة الآراء والمذاهب والديانات، وهي



أقرب إلى الكلام منها إلى الفلسفة^(١).

وتوجد أسباب في الطبيعة لا يعلم كنها إلا الله الذى خلقها وأبدعها. بعضها يدل على بعض لتنبيه النفوس، والتفكر فى غرائب المصنوعات، عبرة لأولى الابصار تفسيرا لا شعوريا لآية ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ و﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ ضد من يبطل الصانع والحكيم والغرض، ويقول بالاتفاق أو ينسبونها إلى الطبيعة دون معرفة ماهيتها أو إلى النجوم والأفلاك ولا يعرفون كيفية ذلك. والله لا يحتاج إلى أداة ومعاونين له. هناك القانون الطبيعى الذى تتحدد فيه الإرادة الإلهية بالقوى الطبيعية التى يعرفها الإنسان بعقله ويتحد معها بارادته للسيطرة عليها وتوجيهها لصالحه ولمنافع الناس^(٢).

وتتم إعادة قراءة السماء والعالم الوافد الطبيعى اليونانى فى الرسالة الثانية "فى السماء والعالم" من أجل تحويل التصور الجغرافى الكونى الوافد إلى التصور الإسلامى عما يحدث فى السماء فى الدنيا من كواكب وملائكة وشياطين وفى الآخرة، يوم القيامة والبعث والنشور. إذ يدوم دوران الفلك مادامت النفس الكلية مربوطة معه. فإذا فارقت قامت القيامة الكبرى. السماوات هى الأفلاك، وسميت السماء سماء لسموها، والفلك لاستدارته. والكرسى الواسع هو فلك زحل. والسماء زينها الله بالمصابيح. والإنسان مختصر من اللوح المحفوظ. والجنة عالم الأرواح والنار أو جهنم عالم الاجسام تحت فلك القمر طبقا لظاهرة التشكل الكاذب^(٣).

ودوران الكواكب حول الأرض كدوران الطائفين حول البيت الحرام. وهو تشبيه إنسانى مما يدل على أن الطبيعيات يمكن ردها إلى الانسانيات، وهو معنى أن الانسان عالم صغير وأن العالم إنسان كبير، لا فرق بين الانسان والطبيعة تقريبا للأفهام أو قياسا للغائب البعيد على الشاهد القريب، للشاهد الطبيعى على الشاهد الإنسانى، البيت وسط المسجد الحرام، والمسجد الحرام وسط الحرم، والحرم وسط الحجاز، والحجاز وسط بلاد الاسلام كمثل الأرض وسط الهواء، والهواء وسط القمر، والقمر وسط الأفلاك. كل متصل

(١) انظر هذا المجلد الثالث، الإبداع، الجزء الأول، التكوين، الفصل الأول، نقد علم الكلام.

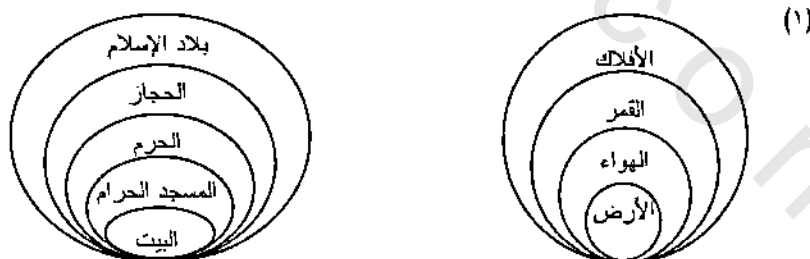
(٢) جـ ١٢٨/٥/٢ - ١٣٠، جـ ٦٤/٧/٢.

(٣) جـ ٣٩/٢٦/٢/٢ - ٤٩/٤٠، جـ ٦٠/٣/٢، جـ ٤٦٠/١٢/٢ - ٤٦١، جـ ٨٢/٤.

نحو إمام، وكل فلك نحو مركز. والاختلاف في السرعة في الحالتين طبقاً للشوق. يبدأ الطائفون من باب البيت، ويجتمعون عنده بعد سبعة أشواط، كذلك الكواكب تبدأ من موازاة أول دقيقة من برج الحمل ثم تدور حسب البروج ثم تعود إلى نقطة البداية قبل استئناف دورة جديدة^(١). ولا يفسر ذلك التعليل. فالتعليل فهم ظواهر الطبيعة بعضها ببعض أفقياً، والانفتاح على الله فهمها بعلل أولى رأسياً.

وتتخصص الطبيعة في الشياطين والملائكة لاحتواء طبيعيات اليونان. فقد حسنت طاعة الجن لرؤسائها. والنفوس الشريرة من جنود إبليس وحزب الشياطين^(٢). الله لا يباشر الأجسام ولا يتولى الأفعال بذاته بل يأمر الملائكة موكلين وعبادا مؤيدين، يفعلون ما يؤمرون كما يأمر الملوك، خلفاء الله في الأرض، عبيدهم وخدمهم ورعيته، ولا يفعلون بأنفسهم شرفاً وإجلالاً. وكما تجرى على عباده وتنسب إلى الله كما تنسب الأعمال العظيمة إلى الملوك في عصرهم وغيرهم قاموا بها. كذلك أعمال الملائكة والأنبياء والعباد، طبيعية أو اختيارية، يتم نسبتها إلى الله. كل ما يحدث في الكون من أعمال وصنائع وتآليف وتركيب وتجمع وتفريق وكون وفساد ونشوء وبلاء تنسب إلى الله لأنه خلق الفاعلين والصناع والعمال وأفعال البشر والجن والشياطين والملائكة. فأفعال الطبيعة مثل أفعالهم لأن كل ما في الكون جنوده وعبيده، علمهم وهداهم وأمرهم ونهاهم. منهم المطيع والعاصي، والخير والشرير، والفاضل والناقص، والمعذب والمنعم.

كل شيء في هذا الكون إنما يقع باذن الله. قوى النفس الفلكية السارية في جميع الأجسام المسماة الطبيعية، وتنقش وتصور وتصوغ من المزاجات والأخلاط أجناس



(٢) في بيان حسن طاعة الجن لرؤسائها وملوكها جـ ٣٠٦/٨/٢. في كيفية وصول الآلام إلى النفوس الشريرة بعد مفارقة أجساده وكيف تكون من جنود إبليس أجمعين جـ ٨١/١٦/٣. ٨٣.

الكائنات، الحيوان والنبات والمعادن باذن الله ومنافع الياقوت للشفاء من الطاعون باذن الله. إذا تختم به نبل في أعين الناس وسهل عليه قضاء حاجاته وأمور معاشه. وتأثير هذا الحجر الضعيف في هذا الجوهر الشريف عبرة لأولى الأبصار. فالمتسلط عليهما معا الصغير والكبير خالقهما. وكل هذه الأجسام مع اختلاف طبائعها وأشكالها وخواصها أدوات وآلات للفاعل الصانع المحرك للنفس الكلية الفلكية المؤثرة الفاعلة، وهي المسماة طبيعية والتي تعمل باذن باريها، فانه يؤثر في الأجسام بداية ولا يحدث الأفعال بنفسه إلا على سبيل الاختراع والابداع. فالاختراع هو الاخراج من الوجود إلى العدم. أما التأليف والتركيب والصنائع والأفعال والحركات بالآلات والأدوات في الزمان والمكان فبأمر الملائكة الموكلين والعباد المؤمنين بطاعة الأوامر كما يأمر الملوك الرؤساء عبيدهم وخدمهم وجندهم. فانه يؤثر في العالم عن طريق الوسائط. هذه الوسائط هي قوى الطبيعة. كل شيء يحدث باذن الله من خلال الطبيعة التي هي مجموعة من الوسائط في الكون. الفاعل فيها والمؤلف لأجزائها والمرحب لها هي الطبيعة باذن الله. وهو الذي خلقها ووكّلها للأركان، وأيدها بالقوة الإلهية على الأفعال والصنائع من تكوين المعادن والنبات والحيوان^(١). الطبيعة إذن ملك من ملائكة الله المؤيدين وعباده الطائعين، يفعلون ما يؤمرون، ولا يعصون الله فيما أمرهم، وهم في خشية مشفقون. هنا يجتمع العلم والدين، العقل والخرافة، المعقول واللامعقول. أن تكون الوسائط أفعال العباد فهو ما يتفق مع الشرع. أما أن تكون الوسائط النفوس الكلية وعالم الأفلاك فهذه هي الخرافة. أما إذا كان الأمر تتكلا كاذبا فالملائكة وسائط للتبليغ وللعمل خارج التكليف.

والعجيب أن الوسائط أيضا مبشرون ومنذرون، لا فرق في ذلك بين الملائكة والأنبياء، الأئمة والصوفية. وماذا عن باقى البشر المطيعين لأوامره؟ أليسوا وكلاءه ومنفذى أوامره ومحققى شريعته؟ وكيف تكون الطبيعة مثل الملائكة والشیاطين؟ هذه هي الخرافة، خطوة إلى الأمام بالعلم وهو التعليل، وخطوة إلى الخلف بالخرافة^(٢). والأمر كله لا يعدو صورة فنية لها دلالات معنوية. خطورة انفتاح الطبيعة على الله هو الاغتراب

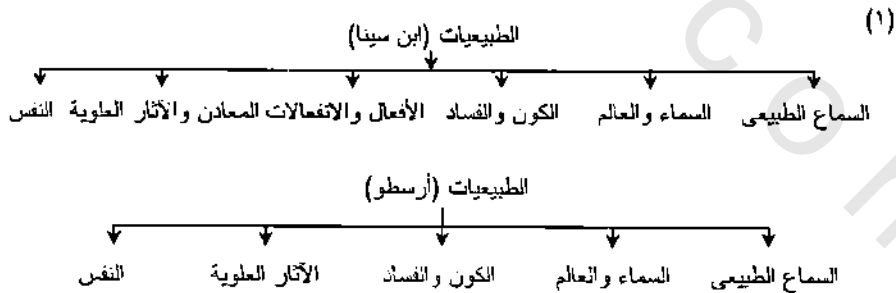
(١) ج ٢/٤، ٦٥، ج ٢/٥/١١٦٧/٥/٢٠١٢٩.

(٢) وقد سقطت الملائكة من الوعي العظمى الغربى وبقي العلم فى حين سقط العلم من وعينا الثقافى العربى وبقت الملائكة.

عنها فيه، للبعد عنها والقرب منه، اعتبارها سلبا وهو الايجاب. فتتفى الدلالة ويثبت المدلول، ويسقط المثل ويبقى الممثل.

ب- الطبيعيات العقلية (ابن سينا، ابن باجه). وتعنى البداية بالوفاد وعرضه عرضا عقليا قبل إعادة قراءته وصبه في التصور للموروث. إذ يعرض ابن سينا الطبيعيات في ست مقالات: السماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والأفعال والانفعالات، والمعادن، والآثار العلوية، والنفس. ويضيف الفعل والانفعالات بين الكون والفساد والآثار العلوية مع إضافة المعادن اليها خلافا لقسمة أرسطو الخماسية^(١). ولم يشر الكندي والفارابي إلى "الأفعال والانفعالات" ضمن كتب أرسطو. وهو ليس في قوائمه. والاشارة إليه غير صريحة في قائمة ديوجين اللايرسي لأنها يمكن أن تصدق على "الكون والفساد". وهما فكرتان واردتان عند أرسطو في معظم كتب الطبيعة. فأراد ابن سينا إبرازه في قسم جديد لاكمال بنية العلم الطبيعي. كما ضم ابن سينا المعادن إلى الآثار العلوية لجعل باطن الأرض، المعادن، وظاهرها، الأنوار، في علم واحد. وهل لأرسطو كتاب مستقل عن المعادن صحيحا أو منتحلا، مثل كتابيه عن النبات والحيوان؟

وهو أقل دلالة من "السماع الطبيعي" لا يحيل إلى أية أو حديث أو مصطلح أو لغة موروثه لأن موضوعات الكتاب خاصة وليست عامة. ومع ذلك يبدو ابن سينا فيه فيلسوفا صوفيا عالما. ومن حيث الكم أكبر الكتب الستة "السماع الطبيعي"، ثم النفس، ثم الكون والفساد، ثم السماء والعالم، ثم المعادن والآثار العلوية. وأصغرها الأفعال والانفعالات^(٢).



(٢) السماع الطبيعي (٣٣٠ص)، النفس (٢٣٧)، الكون والفساد (١٢٥)، السماء والعالم (٧٧)، المعادن والآثار العلوية (٧٧)، الأفعال والانفعالات (٦٦).

وقد أخضع ابن سينا هذه المقالات الست لترتيب عقلى من الكل إلى الجزء^(١).

يبدأ ابن سينا من أرسطو ولا ينتهى إليه. البداية من الواقد من أجل إعادة عرضه من منظور الموروث وفى إطار أعم وأشمل. يضيف وينقص، يؤول ويعمق فى استقلال تام مع نقد وتصحيح. فيعيب قول أنبأقليس أن سبب الملوحة عرق الأرض لأنه كلام شعرى لا فلسفى. المعادن جزء من الطبيعة وأحد مراحل تطورها. ينقل ابن سينا الطبيعيات اليونانية من مستوى الشعر إلى مستوى العلم.

ولا يوجد تراكم فلسفى كاف فى طبيعيات "الشفاء" بالرغم من إمكانية ذلك مثل الحديث عن "إحصاء العلوم" دون الإشارة إلى الفارابى. والاسلام نفسه باعتباره خاتمة الوحي كشف للبعد التاريخى قبل الاكتمال، وتأكيد المراحل السابقة، والاعتراف بدور الأنبياء السابقين. فلا بنية بلا تطور، ولا تطور بلا بنية. وربما اعتمد ابن سينا على علماء الطبيعة فى عصره مثل ابن الهيثم والبيرونى. وكان صامتا كالعادة على مصادره. ولا يحال إلى اليونان وحدهم بل إلى فارس والهند أى الواقد الشرقى^(٢).

يبدأ ابن سينا ببيان أنه بعد أن علم اللباب من المنطق وليس القشور يتوجه إلى الأشياء ذاتها ببيان غرضه وهو تعليم العلم الطبيعى وفقا لاجتهاده وما انتهى إليه نظره، ليس قارنا بل كاتباً، وليس مكررا بل مبدعا. البداية بترتيب المشائين مع بداية يقينية لا يختلف عليها إلا جاحد، ويمكن التساهل بعد ذلك. البداية مشائية وليست النهائية، نقطة البدا وليست نقطة الوصول. البداية جذرية يتفق عليها الجميع، والنهائية تأتى طبيعيا كما يتكشف الحق ويظهر الموضوع، ويبدو المخالف وجحده الحق. والرد عليه مضیعة للوقت وذهاب بالعمر. وأبلغ دليل على ذلك علم الكلام الذى انشغل بالرد على الخصوم. نهج الفلسفة

(١) فالفن الأول فى الأمور العامة فى الطبيعيات. والفن الثانى فى معرفة السماء والعالم والأجرام والصور والمحركات الأولى فى علم الطبيعة والأجسام غير الفاسدة والفسادة أى البحث عن العال الأولى. والفن الثالث فى عالم الكون والفساد وعناصره. ثم الفن الرابع فى أفعال الكيفيات الأعلى وانفعالاتها والأمزجة المقولة عنها. ثم الفن الخامس فى الأمور الكائنة مثل الجماد وما لا حس له ولا حركة إرادية ثم الأمور الكائنة الحية مثل النبات والحيوان. ولما كان تجوهر الذوات فى صورة هى النفس ومادة وهو الجسم والأعضاء كان الحديث عن النفس أولا النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية، الشفاء، النفس ص ٢٠١.

(٢) يحال إلى ديموقريطس وأنبأقليس وزينون الرواقى وأفلاطون وخاصة أرسطو، انظر المجلد الثانى "التحول" بأجزائه الثلاثة: العرض، والتأليف، والتراكم.

غير ذلك، نشر الصواب، والصفح عن الخطأ، وهذا هو السبب في عدم شرح كتبهم وتفسير النصوص حتى لا يتم التوقف على مواضع سهوا فيها وعذرهم وإيجاد حجة لهم أو الرد عليهم، والمجاهرة بنقضهم. وقد قام بهذه المهمة المترجمون والمفسرون والشراح والمخلصون. أما المعاني والعلوم فاتها مهمة "الشفاء" بالرغم من قصر العمر^(١).

وغاية ابن سينا تعليمية، يضع العلم على ما هو عليه ويتركه للأجيال القادمة. يشعر بضرورة الانتقال من مرحلة الشرح والتلخيص والجوامع إلى مرحلة العرض والتأليف والابداع. وهو إحساس تاريخي بروح العصر مما يجعل الفلسفة الإسلامية على غير ما هو شائع عنها، تعبيرا عن واقع، وليست مجردة منعزلة، تابعة هامشية. يرفض الجدل منهجا وموضوعا منتقلا من علم الكلام إلى الفلسفة. وابن رشد هو الذي عاد إلى طريقة المفسرين والشراح. فالحقيقة في النص كما هو الحال في الظاهرية، والعودة إلى الأصول الأولى كما هو الحال في السلفية^(٢). يؤثر جوانب الاتفاق على جوانب الاختلاف،

(١) 'وإذ قد فرغنا بتيسير الله وعونه مما وجب تقديمه في كتابنا هذا وهو تعليم اللباب من صناعة المنطق فحرى بنا أن نفتتح الكلام في تعليم العلم الطبيعي على النحو الذي تقرر عليه، رأينا وانتهى إليه نظرنا، وأن نجعل الترتيب في ذلك المقام مقارنا للترتيب الذي تجرى عليه فلسفة المشائين فنشدد فيما هو أبعد عن البداية والنظر الأول والمخالف فيه أبعد من الجاحد. ونسأله فيما نفس الحق تكشف صورته وتشهد على المخالف بمرانه وجدده وأن لا يذهب عمرنا في مناقضة كل مذهب أو العدول عن الاقتصاد في مناقضته على البلاغ. فكثيرا ما نرى المتكلمين في العلوم إذا تناولوا بنقضهم مقالة واهية أو أكبوا بيانهم على مسألة يلحظ الحق فيها عن كتب نفصوا كل قوة، وحققوا كل قسمة وشردوا كل حجة. فإذا تلججوا في الشكل وخلصوا إلى جانب المشتبه فردوا عليه صفحا. ونحن نرجو أن يكون وراء ذلك سبيل مقابلة لسيلهم ونهج معارض لنهجهم، ونجتهد ما أمكن في أن نشر عن قبلنا الصواب، ونعرض صفحا عما نظنهم سهوا فيه. وهذا هو الذي صدنا عن شرح كتبهم، وتفسير نصوصهم إذ لم نأمن الانتهاء إلى مواضع يظن أنهم سهوا فيها فنضطر إلى تكلف اعتذار عنهم أو اختلاف حجة وتحملها لهم أو إلى مجاهرتهم بالنقض. وقد أغنانا الله عن ذلك، ونصب له قوما بذلوا طوقهم فيه وخسروا كتبهم. فمن استهى الوقوف على ألفاظهم فشرورهم تهديه، وتغاسيرهم تكفيه. ومن نشط للعلم والمعاني فسيجدها في تلك الكتب منتورة وبعض ما أفاده مقدار بحثنا مع قصر عمرنا في هذه الكتب التي عملناها وسميناها كتاب "الشفاء" أي وتأييدنا ومحجوعا، والله عصمتنا. من هنا شرع في غرضنا منوكلين عليه. الشفاء، الطبيعيات ص ٣-٤.

(٢) أنظر دراستنا ابن رشد بين الأشعرية والظاهرية، المعهد العالي للدراسات الإسلامية، كلية المقاصد الإسلامية، بيروت ١٩٩٩.

والرؤية الواحدة على وجهات النظر. ويعطى الأولوية للبنية على التاريخ. فمزال المترجمون والشرح والمفسرون حتى الفارابي يمثلون مرحلة التاريخ. ويفضل الكل على الأجزاء، وتركيب العلم على تحليل مكوناته. يرى الأشياء ذاتها وراء الألفاظ والمعاني، ويتجه نحو الحقائق فيما وراء النصوص. يشعر بالقصد والمضمون مثل العبارة الشهيرة في آخر كتاب "الشعر" ومقدمة "منطق المشرقيين" بإعلان النوايا. مما يدل على قدرة فائقة على الانفتاح الحضارى على الآخر وتمثل الوافد وتفاعل أمة بدوية مع أكمل حضارات العصر، عقلا وعلمًا ونظمًا مدنية. ويكشف عن قدر كبير من الاعتراف بالآخر دون الوقوف في مرحلة نقله ثم تقليده. بل يعمل على إبداء الرأي فيه والاجتهاد عليه ثم تطويره، إكمال نقصه، وحذف زياداته، وترك أمثله، ووضع أمثلة أخرى لها.

ويبدو "السماع الطبيعي" عرضًا تقليديًا عقليًا صوريًا مجردًا. ومع ذلك فهو أكثر دلالة من باقى أجزاء الطبيعيات لأنه يتضمن فلسفة الطبيعة وليس مجرد علم الطبيعة كما هو الحال فى باقى الأجزاء. وتغيير ابن سينا المادة العلمية من الطبيعيات المجردة إلى علم الطب يدل على القدرة على التمييز بين التجارب العلمية وقوانينها، بين مادة العلم وصورته. مارس ابن سينا العلم الطبيعي، وفى صورة علم طبيعى محدد هو علم الطب. وانتقل من الحديث عن الطبيعة كفيلسوف كما هو الحال فى فلسفة العلم إلى الحديث عن الطبيعة كعلم كما هو الحال فى العلم. وقام بالمراجعة، مراجعة التصورات على مادة علمية جديدة من أجل إعادة ضبط هذه التصورات وتوسيع نطاقها حتى تنطبق على أكبر مساحة من التجارب، والقيام بتجارب جديدة والحكم بناء عليها. ويضم السماع الطبيعي بعض التحليلات الرياضية والفلكية. فالطبيعيات علم شامل. والرياضيات طبيعيات نظرية كما أن الطبيعيات النظرية رياضيات بحتة^(١).

و"السماء والعالم" أقرب إلى الاختصار منه إلى التفصيل. يعنى بالمبادئ وليس بالجزئيات. وفى نفس الوقت يعتمد على البراهين العقلية والقسم المنطقية. والسماء عند ابن سينا مبتدع، خلق من عدم.

(١) ينقسم إلى أربع مقالات : أ- فى الأسباب والمبادئ للطبيعيات (٧١ص) ب- فى الحركة وما يجرى معها (٩٥ص) ج- فى الأمور التى فى الطبيعيات من جهة ما لها كم (٨٤ص) د- فى عوارض هذه الأمور الطبيعية ومناسبات بعضها مع بعض والأمور التى تلحق مناسبتها (٧٣ص)، الشفاء الطبيعيات ص ١١٥.

و"الكون والفساد" أقرب إلى التويل. ويتطرق إلى المشاكل والحجج التفصيلية مع بعض الاستعانة بالمنطق التجريبي. ثم ينصب الوافد في الموروث، والطبيعات المغلقة في الطبيعات المفتوحة. ففي "الأثار العلوية" يبين ابن سينا أن نظام الكون لا يتعارض مع القضاء والقدر، وأن أحدا لا يستطيع معرفة الغيب أو أن يرى المستقبل بدقة. وهو إشكال إسلامي عملي ونظري، خلق الأفعال وحرية الإنسان أم ضرورتها والارادة الالهية. كما يبدو البعد الالهي في الطبيعات في مناقشة حجج البخت والاتفاق. ويبدو الدافع الاسلامي في الرد على القائلين بالخلاء لأن الله محيط بكل شيء وفي كل مكان. تبدو الطبيعات تطورا لعلم الكلام والرد عليه خاصة من غالي في إثبات الجوهر الفرد، الجزء الذي لا يتجزأ، وتصحيح آراء المتكلمين وحكماء الاسلام خاصة في الكون والفساد^(١).

وقد ألف ابن سينا كتاب "النفس" ولم يبلغ سن العشرين. وألحقه بالدراسات التجريبية كطبيب بعيدا عن الاشراق حتى حين الحديث عن العقل بالملكة، والعقل المستقاد، والقوة والفعل، والعقل الفعال. وهو موضوع تناوله الوافد والموروث على حد سواء^(٢). ويتكون من خمس مقالات: جوهر النفس، الحواس الظاهرة (النفس الحيوانية)، في الأبصار، في الحواس الباطنة، في النفس الناطقة (النفس الانسانية). وقد وضع ابن سينا للثالثة والرابعة عناوين دون الأولى والثانية والخامسة. وتفاوت الأقسام الخمسة من حيث الكم. أطولها الأبصار ثم النفس الناطقة ثم الحواس الباطنة ثم الحواس الظاهرة ثم جوهر النفس^(٣). وهذا يدل على أهمية الأبصار على موضوعات النفس وعلى باقى الحواس. والكتاب به مادة أغزر من أرسطو وإن كان متفقا معه في الترتيب^(٤). واعتبار النفس جوهرًا روحانيًا ليس أثرا من أفلاطون بل يتفق مع النظرة

(١) أبو الهذيل العلاف (٢٣٤هـ) أول من قال بالجزء الذي لا يتجزأ في حين رفضه تلميذه النظام (٢٣١هـ)، وقال بالكوم والطفرة. وكلاهما أراد نقض المبادئ الأرسطية. فالمتكلمون كانوا ينقضون الوافد لصالح الموروث.

(٢) الموروث من الكندي والفارابي وقسطا بن لوقا والرازي من الأطباء.

(٣) في الأبصار (٧٢ص)، النفس الناطقة (٥٧)، في الحواس الباطنة (٣٤)، الحواس الظاهرة (٢٣٢)، جوهر النفس (٣٠).

(٤) البصر عشرة أضعاف السمع، ١٢ مرة مثل اللمس، ١٨ مرة مثل الشم، ٣٠ مرة مثل الذوق. =

الاسلامية فى الأصول الاسلامية وكما عرضها الفلاسفة والصوفية خاصة (١). ولم يخل الكتاب من بعض التكرار (٢).

والحديث عن النفس يأتى فى القسم السادس فى الأمور الكائنة التى لها حياة وإرادة مثل النبات والحيوان. ولما كان النبات والحيوان متجوهرين بذاتهما عن صورة هى النفس ومادة هى الجسم والأعضاء ظهرت النفس. فالنفس اكتشفت طبيعى من النبات والحيوان، الطبيعة الحية الجديدة بعد الطبيعة الجامدة. ولا يمكن الحديث عن النفس أولا قفزا حرصا على تطور الطبيعيات من مستوى إلى مستوى. كما أن النبات يشارك الحيوان فى النفس فى أفعال النمو والتغذى والتوليد فى حين أن النفس الانسانية لها خصوصية نوعها. الاتصال بين النبات والحيوان أكثر من الاتصال بين النبات والحيوان من ناحية والانسان من ناحية أخرى. والانفصال بين النبات والحيوان من ناحية الانسان من ناحية أخرى أكثر من الانفصال بين النبات والحيوان. ومع ذلك وجب الحديث عن النفس أولا لأنها القاسم المشترك بين النبات والحيوان والانسان نزولا لا صعودا. فالعلم بالمشترك سابق على العلم بالفردى. ولما ارتبطت النفس بالبدن كان الحديث عن البدن مقدما على الحيوان والنبات. وهذا ترتيب مقترح من ابن سينا. وأى ترتيب آخر له معقولة يكون أيضا ممكنا. النبات أسوق من الحيوان من حيث قوى النفس ومن حيث التأليف من أن كليهما بعد النفس من حيث ترتيب أجزاء "الشفاء". لذلك تم تخصيص الفن السادس للنفس، والفن السابع للنبات، والفن الثامن للحيوان. وبذلك ينتهى العلم الطبيعى. فالحديث من النبات والحيوان جزء متمم للحديث عن النفس.

وكتاب النفس ليس فقط حديثا عن النفس بل حديثا فى كل شىء من "الفزيولوجيا" إلى علم النفس، ومن الطب إلى الدين. مقدماته محددة وليست عقلية عامة كما هو الحال فى المنطق وإن أمكن البرهنة عليها فتصبح أمورا عقلية مشابهة لموضوعات المنطق (٣). وهو كتاب علمى خالص، يكاد يخلو من الاشرافيات، يتضمن دراسة للحواس وليس

= فالذوق أقلها، ثم الشم (٤)، ثم اللمس (٦)، ثم السمع (٧).

(١) وقد أثر ذلك فى بسكال وديكارت وليبنتر.

(٢) الشفاء، النفس ص ٤٥.

(٣) الشفاء، النفس ص ٣٧.

لصفات الله التى لم تخطر لابن سينا على بال، وأقرب إلى تاريخ العلم الطبيعى الدقيق منه إلى تاريخ الفكر أو تاريخ الحضارة. وأحيانا تتحول بعض الموضوعات الجزئية إلى موضوعات مستقلة عن النفس مثل أشعة الانكسار وفزيولوجيا العين^(١). ويحيل ابن سينا إلى كتبه الطبية فى أسباب استعدادات الأشخاص المختلفة بجبلتها حسب اختلاف أحوالها، الفرح والغم والحلم والحقد والسلامة وغير ذلك^(٢). وهو كلام جديد لا وجود له عند المتقدمين^(٣). ويصل الأمر بالتحليل المادى للنفس إلى جعل الجهاز العصبى آلة لها.

وكتاب الحيوان، بعد كتاب النبات^(٤). ليس موضوعه النفس الحيوانية كما هو معلن بل البدن. وهو أقرب إلى "الانثروبولوجيا الفيزيائية" منه إلى علم النفس الحيوانى^(٥). جمع بين علم الأحياء وعلم الطبيعة وكأنه كتاب "بيولوجى" صرف. ولا يكتفى ابن سينا بتسريح الحيوان ووصف وظائف الأعضاء ولكنه أيضا يصف الأمراض ويعطى الدواء والعلاج عيادا بالله من علم لا ينفع. وهو أكبر من الالهيات حجما مما يدل على أهمية الطبيعيات عند ابن سينا. به بعض التكرار لأنه املاء على تلميذه الجورجاني شفاها وربما دون الاعتماد على مصادر مدونة.

ومن الواقد عرف العرب دراسات جالينوس "البيولوجية". كما اعتمد ابن سينا على أبقراط دون ذكره. وينتصر لأرسطو فى حالة خلافه مع جالينوس، فاضل الأطباء. ويدخل فى معارك الأطباء والفلاسفة. وبالرغم من نية ابن سينا فى عدم الدخول فى الخلافات والخصومات العلمية إلا أنه دخل فى خلاقات الأطباء حول وظيفة القلب وأثر الذكر على الأنثى فى التوالد ورفض جعل المشائين القلب مبدأ القوى النفسية. ولا تظهر الثقافة اليونانية وحدها بل أيضا الفارسية والهندية.

(١) السابق ص ١١٨-١١٩/١٨٧.

(٢) السابق ص ٢٣٢.

(٣) "وقد تكلمنا فى كتبنا الطبية فى أسباب الاستعدادات الأشخاص المختلفة بجبلتها وبحسب اختلاف أحوالها للفرح والغم والحلم والحقد والسلامة وغير ذلك كلاما لا يوجد للمتقدمين ما جرى مجراه فى تفصيله وتحصيله فليقرأ من هناك"، السابق ص ١٧٨.

(٤) يتكون الكتاب من تسع عشرة مقالة غير متساوية، أكبرها الثانية عشرة (٨١ص)، وأصغرها الحادية عشرة (١ص).

ومن الموروث أفاد ابن سينا من الكندي والفارابي بالاضافة إلى تراث العرب الزاخر منذ الشعر الجاهلي والأصمعي والسجستاني والمعتزلة خاصة الجاحظ. ولابن سينا قدرة فائقة على ذكر كل هذه الأسماء للحيوانات باللغة العربية وإيجاد مصطلحات جديدة مثل تسمية زعانف السمك أجنحة^(١).

إلا أن اعتماد ابن سينا الأول على ملاحظاته الشخصية على ما صادفه من طيور وحيوانات بجورجان وخراسان وما وراء النهر، ومقارنة حيوانات المشرق والمغرب، ومعرفته بعلم التشريح. وله إضافاته الخاصة مثل الاعتناء بالتنفس وتشريح الجهاز التنفسي، وهو ما فات أرسطو. فالإبداع عن طريق الإكمال. ومن حكمة الله أن تكون للإنسان رتتان إن تعطلت واحدة عملت الأخرى. يبدأ ابن سينا بتعاليم المعلم الأول ثم يخرج عنه متحولاً من النقل إلى الإبداع في تشريح أعضاء الإنسان جامعاً التشريح والمنفعة في موضع واحد وفي أشياء قليلة وإضافة معلومات فيها مع عرض نظري واجتهاد شخصي^(٢). ويبدأ ابن سينا برصد الاختلافات الكلية بين أعضاء الحيوان قبل وصف أجزائها فالكل يسبق الجزء^(٣).

ومع ذلك فنصيب الإنسان في الكتاب أكثر من نصيب الحيوان لقياس الحيوان على الإنسان وقياس الإنسان على الحيوان، في علم الحيوان الإنساني وعلم الإنسان "البيولوجي". الإنسان جسم والحياة جسد، والحيوان إسقاط من الإنسان عليه^(٤). يقاس الحيوان على الإنسان من حيث الطباع. أخلاق الحيوان إسقاط إنساني خالص^(٥). للحيوان

(١) الشفاء، الحيوان ص ٨-٩.

(٢) "ولنتكلم الآن في الحيوان محتئين في جميع هذا الكتاب حذو التعليم الأول إلا في تشريح أعضاء الإنسان فإنا نؤثر أن نجعل التشريح والمنفعة في موضع واحد في أشياء قليلة ونقص من الأخبار ما أفيض فيه ونورد من الكلام النظري ما يليق برأينا وميضاً لهذه الفنون"، الشفاء، الحيوان ص ١.

(٣) السابق ص ٢.

(٤) وذلك مثل فينومينولوجيا الجسد في الفلسفة المعاصرة وعلم النفس الحيواني في الغرب.

(٥) وذلك مثل هدوء الطبع وقلة الغضب والخرق للبقر، وشدة الجهل بعد الغضب للخنزير البري، والحلم والجزع عند البعير، ورداءة الحركة والاعتدال عند الحية، والجرأة والقوة والشهامة وكبر النفس والكرم عند الأسد، والقوة والاعتدال والوحشية عند الذئب، والاحتياط والمكر ورداءة الحركة عند الثعلب، وشدة الغضب والسفه والتملق والتودد عند الكلب، وشدة الكياسة والاستئناس عند الفيل والقرود، والحياة والحفاظ عند الأوز، والحسد والنفور والمباهاة بالجمال عند الطاووس، وشدة الحفظ عند الجمل والحصار، وتذكر -

أخلاق وانفعالات نفسانية كالأسد فإنه حليم كريم عند الشبع، صعب ردىء عند الجوع. وفي الطعام يختلف الحيوان فى الطباع اختلاف البشر فى الأخلاق. وكما تقاس أخلاق الحيوان على الانسان تقاس أخلاق الانسان على طباع الحيوان. فمن الناس من هو مثل السباع من الحيوان غير الناطق مثل أخلاق الصبيان. ويسيطر الجماع والجنس على الحيوان والمنى والرحم والإيلاج^(١). وتتظم أعضاء الحيوان والانسان معا بمنطق الرئاسة، هناك رئيس ومرؤوس كما هو الحال عند الفارابى^(٢). وتختلف الأخلاق باختلاف الذكورة والأنوثة^(٣).

ويوضع ذلك كله، الجنس والمنى والفرج والإيلاج فى نسق فلسفى كلى واحد مع المنطق والرياضيات والالهييات وفى منظومة كلية ورؤية فلسفية واحدة. وتوضع موضوعات النبات فى النفس لأن النفس واحدة. بل إن النفس أقرب إلى النباتية والحيوانية منها إلى الانسانية. وبعد العلم الطبيعى تأتى العلوم الرياضية فى فنون أربعة ثم العلم الإلهى ثم يردف بعلم الأخلاق، وينتهى الشفاء^(٤).

وطببيعات "النجاة" كما هو معروف تلخيص لطبيعات "الشفاء"^(٥). وتتقسم أيضا ستة أقسام. الأول بلا عنوان وهو يعادل السماع الطبيعى فى الشفاء. والثانى لواحق الأجسام ويعادل السماء والعالم. والثالث الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام، ويعادل الكون والفساد. والرابع الأجسام الأولى والقول فى قواها ويعادل الفعل والانفعالات. والخامس المركبات الناقصة والمعادن ويعادل المعادن والآثار العلوية. والسادس النفس مثل النفس فى "الشفاء". فعناوين المقالات أكثر تجريدا وأقل وضوحا. وأكبرها النفس مثل "الشفاء" ثم لواحق الأجسام، ثم الأمور الطبيعية وغير الطبيعية، ثم الأجسام الأولى

= المنسى عند الانسان.

(١) كما هو الحال عند فرويد فى علم النفس الغربى.

(٢) الحيوان ص ٦-٧/١٤/٩٣/١١١/١٣٧.

(٣) فالاناث أطوع وأقبل للرياضى وأنسى وأجزع وأضعف ما خلا الذنب والفهود. وذلك أيضا فى الانسان. فالتساء أرقى وأبكر وأحد والنح وأسب وأبغى وأجزع وأوقح وأكذب وأمكر وأبيل للمكر وأذكر لمحقرات الأمور، وأرقى وأكمل وأقوم بالتمهد وأقل حماية للبيضة.

(٤) الشفاء، النفس ص ٦٨/٢-١.

(٥) ابن سينا، النجاة ص ٩٨-٩٣.

وقواها، ثم الأولى، ثم المركبات الناقصة والمعادن^(١).

وتنقسم الطبيعيات فى "الاشارات والتنبيهات" إلى ثلاثة أنماط. الأول فى تجوهر الأجسام، والثانى فى الجهات وأجسامها، والثالث فى النفس الأرضية والسماوية. فقد تم اختزال الفنون الستة فى "الشفاء"، والمقالات الست فى "النجاة" فى أنماط ثلاثة. أكبرها الثالث، وأوسطها الثانى، وأصغرها الأول^(٢). وهى مجرد حجج وإشارات وتنبيهات على الموضوع. لذلك تكثر ألفاظ: وهم، إشارة، تنبيه، تذكير، نكته. وأحيانا يضم لفظين مثل: وهم وإشارة، وهم وتنبيه. الغاية منها التنبيه على جمل لاسبتصار من لا يقدر على الانتفاع بالعروض النسقية، أشبه بالمضنون به على غير أهله لشدة تركيزها ورموزها وإشاراتها حتى أصبحت أقرب إلى التصوف منها إلى الحكمة^(٣). ويرفض ابن سينا ما هو شائع بلبيل تعبيره، من الناس من يظن. ويخاطب القارئ، ويستدعى تجاربه كما يفعل الشيخ مع المريد. فى معظمه غير دال ولا توجد له نهاية^(٤). أما الطبيعيات فى "عيون الحكمة". فهى أطول الأقسام الثلاثة^(٥). تقوم على الاستدلال الداخلى. وتحاول إيجاد ونسق على لها عن طريق برهان الخلف وكثرة استعمال تعبير "وهذا خلف"^(٦).

ويبرز موضوع النفس كموضوع رئيسى فى الطبيعيات بسبب التركيز فى "النجاة" و"عيون الحكمة"، وبسبب الاشراف فى "الاشارات والتنبيهات". ويظهر منطق الرئاسة فى علاقة قوى النفس بعضها ببعض، الأعلى يرأس الأدنى، والأدنى يخدم الأعلى. فالعقل المستفاد أو العقل بالملكة رئيس للهولائى، والهولائى خادم له. والعقل العملى خادم لها جميعا. والوهم خادم للعقل العملى، والقوة الحافظة وجميع القوى الحيوانية تخدمه. وتخدم المتخيلة قوتان، النزوعية والخيالية. وتخدم الخيالية فنتاسيا، وهذه تخدمها الحواس

(١) السادسة (٣٧ص)، الثانية (٣٠)، الثالثة (٢١)، الرابعة (١٠)، الأولى (٧)، الخامسة (٦).

(٢) الأول (١٦ص)، الثانى (١٧١)، الثالث (١٠٧).

(٣) "هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالأصرح منها من تعمس عليه والتكلمان على التوفيق وأنا أعيد وصيتى، وأكرر التماسى أن يضمن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه فى أخذ هذه الاشارات"، الاشارات جـ ٨/٨.

(٤) السابق ص ٨.

(٥) ابن سينا: عيون الحكمة ص ١٦-٤٦.

(٦) السابق ص ٢٠-٢١/٢٣-٢٤.

الخمس. وتخدم الشهوة والغضب القوة النزوعية. وتخدم القوة المحركة الشهوة والغضب. وتنتهى القوة الحيوانية. وتخدم القوة النباتية القوة الحيوانية، والنامية تخدم المولدة، والغانية تخدم النامية والمولدة. وتخدم القوى الطبيعية الأربعة الهاضمة والماسكة والجاذبة والدافعة، والكيفيات الأربعة تخدم السابق كله، البرودة تخدم الحرارة، واليبوسة والرطوبة تخدم السابقين. أما النفس الناطقة فوظيفتها استقرار الكليات من الجزئيات وإيجاد العلاقات بين الكليات، ووضع المقدمات التجريبية والتحقق من الأخبار إلى يقع التصديق بها لشدة التواتر^(١).

والطبيعيات عند ابن باجه أقرب إلى الطبيعيات الحسية التى تقوم على ملاحظة الطبيعة وليس على نقل أقوال الطبيعيين^(٢). وأحيانا تبدو طبيعيات نظرية لا يتعرض فيها ابن باجه إلا للمقدمات النظرية ومفاهيمها الأولى. فالعلم الطبيعى صناعة نظرية^(٣). ولما كانت النفس جزءا من الطبيعة فان كل شىء هو غرام ما. الشىء نزوع



ابن سينا : النجاة ص ١٦٨/١٨٢.

(٢) "وقد شاهدنا أن المريخ كسف المشتري ثم خرج من تحته فى القران اتتالى لسنة خمسمائة للهجرة. فلما ماسه أو قارب ذلك روى لها شكل مستطيل متحنى الطرفين"، مؤلفات ص ١٠.

(٣) الموروث من الكندى والقارابى وقسطا بن لوقا والرازى من الأطباء.

ورغبة، والعالم شعور بالعالم. ومع ذلك تبدو على استحياء بعض الطبيعيات الالهية مثل الحركة والمتحرك، في أن كل متحرك له محرك لاثبات الخالق، وحرارة الشمس تدبر الشمس بما يفيض الله عليها مما يريد أن يفعله. وإذا وصف الانسان كيف يوجد قبل خلقه الله في الرحم. فالعلمان طريقتان في التعبير. ومن حيث الكم، العلم الالهي اختصار لأنه يحيل الطبيعة إلى فاعلها في حين أن العلم الطبيعي وصف لتكوين الموجودات^(١). العلم الالهي أقرب إلى التشبيه والأدب والمثل، والعلم الطبيعي وصف تقريرى. ومع ذلك تظهر عند ابن باجه وحدة العلم، الطبيعيات والالهيات والمنطق بالرغم من التمايز بينها. أحيانا يقع الموضوع في العلم الطبيعي مثل الكون والفساد وأحيانا خارجه. ويضرب ابن باجه المثل بالجبن والنجدة أى بالأخلاق لشرح المتضادات. ويصعب الفصل بين الطبيعة وما بعد الطبيعة عند أرسطو نفسه. فهي موضوعات واحدة مثل العلل الأربعة والصورة والمادة والزمان والحركة. والبرهنة على الأنواع التى لها شخص واحد تتجاوز حدود العلم الطبيعي^(٢).

ج- الطبيعيات الثنائية (ابن سينا). وتعنى الطبيعيات الثنائية دفع الطبيعيات العقلية المثالية إلى أقصى نتائجها، وقراءتها قراءة دينية إشراقية بحيث تعود المثالية العقلية إلى مصدرها الأول الذى نشأت منه وهى الثنائية الدينية، الله والعالم، الآخرة والدنيا، الثواب والعقاب، الجنة والنار، الملاك والشيطان، النفس والبدن، الخلق والبعث. لذلك كثيرا ما تنتهى هذه الطبيعيات الثنائية إلى أمور المعاد. الطبيعيات العقلية مقدمة والطبيعيات الالهية نتيجة. الأولى يحكمها العقل والثانية يطلقها الإشراق بتوسط النفس، العالم المتوسط بين الطبيعيات والالهيات.

تظهر الالهيات فى الطبيعيات وكأنه لا يمكن الحديث عن الطبيعة دون الاحالة إلى الالهيات كإطار مرجعى للطبيعيات مما يثبت مرة أخرى أن الطبيعيات والالهيات علم واحد وليس علمين، الالهيات من جهة "الملاك"، والطبيعيات من جهة "الكتابة" طبقا للمثل

(١) دخلت من قبل أعمال ابن باجه وشروحه على السماع الطبيعي والآثار العلوية والكون والفساد والحيوان فى المجلد الأول، النقل، الجزء الثالث، الفصل الأول، الشرح: ابن باجه: السماع الطبيعي ص ٧-٨.

(٢) ابن باجه: النفس ص ١٧٧، الوحدة والواحد ص ٢٤١، نظر آخر ص ١٧٣ تطبيقات بارى ارمنياس ص ٢١-٢٢.

المشهور عن الواجهتين للعملة الواحدة. هو حديث واحد، إيجابا يكون الطبيعيات، وسلبا يكون الالهيات أو سلبا يكون الطبيعيات وإيجابا يكون الالهيات. الطبيعيات ما ليس فى الالهيات، والالهيات ما ليس فى الطبيعيات. الطبيعيات والالهيات مفهومان متضايقان مثل الأب والأبن، والمعلم والتلميذ، والسيد والعبد، والله والعالم، يتضمن أحدهما معنى الآخر إيجابا أو سلبا. ويتضح ذلك عند ابن سينا فى تعبيرات "البارى عز وجل"، "الله تعالى"، "الخالق سبحانه" إلى آخر هذه التعبيرات التى تدل على السمو والرفعة. الطبيعيات الأرض، والالهيات السماء. الطبيعيات النظر إلى أسفل، والالهيات النظر إلى أعلى. الفرق بينهما فى اتجاه النظر والرؤية وأفق الإدراك، المعرفة الحسية التجريبية أو المعرفة الفيزيائية الالهامية. وهو أيضا فرق فى الفعل والسلوك، فى العمل أو الدعاء، إمساك الكف فى الأرض أو بسط الكف إلى السماء^(١).

وإدراك الطبيعة إلهيا يجعلها ملحقة بالله، طائعة له، مخترعة منه. هى الفرع وهو الأصل، علاقة المعلول بالعلة، والمخلوق بالخالق. تعريفها سلبا عن طريق الله باعتباره إيجابا. جوهر الفلك مخترع ومبدع من الله. وحركته المستتيرة تسبب لأمر الله وطاعة لأمره. وهو ما يتفق مع النقل. الفلك كالدخان أى أن جوهر السماء كان على حالة أخرى اختراعية لا على صورة أخرى طبيعية^(٢). الالهيات قراءة مغتربة للطبيعيات وإحالة الطبيعة إلى شىء آخر خارجها، موضوعا علميا أو ذاتيا إنشائيا^(٣).

الطبيعيات إلهيات غير مباشرة تقوم على ثنائية الأعلى والأدنى كما هو الحال فى طبيعيات المتكلمين: القدم والحدوث، الواجب والممكن وهى من عمل الذهن لأنها

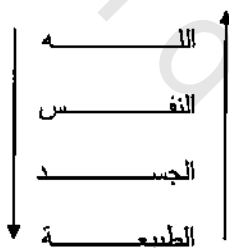
(١) "البارى عز وجل والروحانيون من الملائكة وجودهم عال عن المكان وعن أن يكونوا فى دحل أو خارج"، عيون الحكمة، الطبيعيات ص ٧، "الثانية قوة وحدة نحو النظر والفعل الخاص بالنفس وجهها إلى فوق وبها ينال الفيض الإلهي"، السابق ص ٣٣-٣٤.

(٢) بل وجود جوهر الفلك من أمر البارى وهو على سبيل الاختراع والإبداع. وهذا لا ينأى الكتاب العزيز. فإن الكتاب دل على أن الفلك كالدخان. فهذا يدل على أن جوهر السماء كان على حال أخرى اختراعية إلا أنه كان على صورة أخرى طبيعية، فى الأجرام العلوية، تسع رسائل ص ٥٦، "وأما حركته المستتيرة على سبيل التسبب لأمر الله تعالى أمره ولا يمكن أن يتحرك بالاستقامة البتة... التحريك المستبكر فى الموضوع الطبيعى طاعة لأمر الله تعالى"، السابق ص ٥٧.

(٣) "لا نقول الذى قالوه، ولا الجواب الذى أجبتا به من جنس الكلام البرهاني"، الشفاء، الطبيعيات ص ٢.

طبيعيات عقلية. والذهن قادر على أن يمدّها بمقولات أحادية مثل التوحيد إذا كان عقلا طبيعيا علميا أو مقولات ثنائية إذا كان عقلا إنشائيا وجدانيا إشراقيا ذاتيا مثل: الجنس والفصل، الكل والجزء، الواحد والكثير، العلة والمعلول، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، القوة والفعل، القديم والحادث. ولا تخلو الطبيعيات العقلية من طبيعيات الهية في موسوعات "العرض النسقى" حتى تبدو الطبيعيات مقدمة للالهيات، والالهيات مصب للطبيعيات^(١). الطبيعيات مقدمة، والالهيات نتيجة، الطبيعيات بداية والالهيات نهاية.

لذلك يدخل العقل كطرف ثالث ليوحد بين الطبيعيات والالهيات. فنظام العقل ونظام الطبيعة ونظام الوحي نظام واحد. والعقل هو المصدر الموحد للطبيعيات والالهيات ومنشؤها، وإليه يعودان. لا فرق إذن بين العقل والطبيعة، بين المنطق والوجود، كما لا فرق بين الطبيعيات والالهيات، بين العالم والله. ولا فرق بين العقل والالهيات، فالثنائيات العقلية هي أساس الالهيات "الدينية". كما أن الطبيعيات تعود إلى النفس نظرا لارتباط الجسد بالنفس. والجسد جزء من الطبيعة ثم تلحق النفس بالاشراقيات، وتتحدد بالالهيات، من الله إلى الطبيعة خلال النفس إلى إله من جديد، أو من الطبيعة إلى الله إلى الطبيعة خلال النفس إلى الله من جديد، أو من الطبيعة إلى الله إلى الطبيعة من خلال النفس (الاشراق) إلى الله من جديد على النحو الآتي:



يصعب إذن التمييز بين المنطق والطبيعيات والالهيات وكأنها علم واحد ترد الطبيعيات إلى المنطق في ثنائيات الفكر. ويرد المنطق إلى النفس في ثنائيات الاشراق. وترد الالهيات إلى الطبيعيات في قياس الغائب على الشاهد وإلى المنطق في المقولات

(١) ابن باجه: النفس ص ١٧٧، الوحدة والواحد ص ٢٤١، نظر آخر ص ١٧٣، تعليقات بارى أرميناس ص ٢١-٢٢.

الثنائية التى تعبر عن التنزيه العقلى للذهن. ولا توجد إلهيات مباشرة إلا من خلال المنطق والطبيعيات. الإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى ومنطق مغرور فى النفس. والطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل ومنطق مغرور فى النفس. فالنفس أى الذهن تتبع الطبيعيات والإلهيات. ويصعب أحيانا الحكم على الموضوع هل هو منطق أو طبيعيات أو إلهيات مثل الجوهر والعرض، المقولات العشر، الكل والجزء، الصورة والمادة. فلا توجد مقولات خاصة بكل علم مستقلة عن العلم الآخر. ويتضح ذلك فى المقالة الأولى "فى الواجب والممكن والممتع" أحكام العقل الثلاثة. ومبادئ الوجود منطق الوجود^(١). والمقالة الثانية "فى الجوهر وأقسامه"، والثالثة "فى الأعراض" وهو مبحث الجوهر والأعراض فى علم أصول الدين الذى شمل ثلاثة أرباع العلم ابتداء من القرن السادس نفس النوع من الإلهيات الطبيعية العقلية الثنائية التى يحى الفرق فيها بين الكلام والفلسفة. والرابعة "فى التقدم والتأخر والقوة والفعل"، والتام والناقص، وهى ثنائيات عقلية، الشرف والكمال. والخامسة "فى الأمور العامة"، الكل والجزء، والجنس والفصل والحد، وهى أقرب إلى المنطق. والسادسة "فى العلة والمعلول، والسابعة "فى الواحد والكثير" وهى التى سماها علم أصول الدين المتأخر "الأمور العامة التى استطاعت فيها هذه الثنائيات العقلية أن تعبر عن العقائد الدينية دون خوف من تكفير الفلسفة وتهافتها بعد الغزالي^(٢). لذلك كانت مقولة المضاف مهمة فى الإلهيات فى قياس الغائب على الشاهد، قياس الله على الإنسان وقياس الطبيعة على الله. ويكون التحدى هو كيفية الخروج من الأمور الذهنية العامة للتوجه نحو الطبيعة والوجود^(٣).

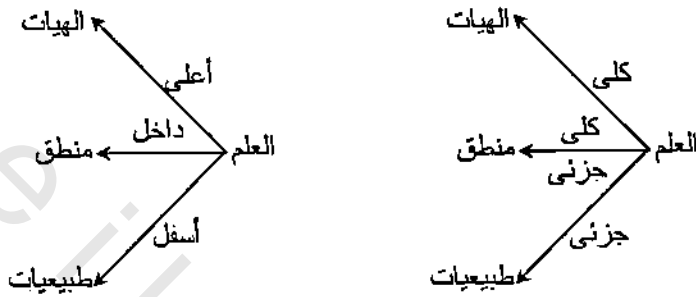
فاذا كانت الطبيعيات العقلية فى "الشفاء" فإن الطبيعيات الإلهية فى الرسائل الطبيعية خاصة رسالة "فى الأجرام العلوية"، ورسالة "فى علة قيام الأرض ومسط السماء" وغيرها من الرسائل الطبيعية التى تكون فيها البداية من موضوعات الوافد والنهية فى تصور الموروث.

(١) لذلك يمكن اعتبار ابن سينا هيجل المسلمين قبل ابن عربى فى التصوف.

(٢) الشفاء، الإلهيات ص ٥٢-١٦٠.

(٣) "جوهرية التكيف فى العلم الطبيعى وبعض الشبهات فى الطبيعيات أى امكانية التحيز وترك الأمور العامة والانشغال بالوجود"، السابق ص ١١٢/٩٤/٥٧.

تبدو الطبيعيات الالهية بوضوح فى رسالة "فى الأجرام العلوية" فى استحالة الفصل بين العلمين. فهما علم واحد فى اتجاهين مختلفين إلى أعلى فيصبح إلهيات وإلى أسفل فيصبح طبيعيات أو إلى الدخلى فيصبح منطقا. إذا كان العلم كليا يكون إلهيات وإذا كان جزئيا يكون طبيعيات، وإذا كان كليا جزئيا يكون منطقا على النحو الآتى:



وذلك مثل علاقة الأصول بالفقه كطرفين وعلم القواعد الفقهية أو الأشياء والنظائر كطرف ثالث بينهما، والسماع الطبيعى ثم الجماد والنبات والحيوان، والإنسان بينهما فى علوم الحكمة أو الأمور العامة والجوهر والأعراض والإنسان بينهما فى علم أصول الدين أو الجمع بين أصول الدين وأصول الفقه والتصوف بينهما، بين الأصول والفروع والقياس بينهما. فنسبة الطبيعى إلى الإلهى كنسبة الفقه إلى الأصول. يأخذ الطبيعى مبادئه مثل الصورة والمادة من الإلهى مما يجعل الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل والإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. لذلك قد يعنى الإلهى الطبيعى، والطبيعى الإلهى. يسمح الإلهى بوصف كل شيء طبيعى موضوعا لغرض، وتصور وجود العالم على كل وجه لا عيب فيه ولا تعطيل ولا بخت ولا اتفاق ولا وجودا تلقائيا، وأن تدبيره جعل اختلاف حركات السموات سببا لاختلاف الكائن فى العالم، وأن الحركة المستديرة علة لثبات الكون، وأن السببية فى الأرض منشؤها اختلاف حركات السماء. وهذا يكفى لبناء العلم الطبيعى دون الاعتماد على مزيد من الأمور الإلهية. الإلهيات موجبات للطبيعة والطبيعة ميدان تحقيق للإلهيات. فمن صفات الله الخلق والعناية والطبيعة ميدان تحقيق للإلهيات. ومن ثم من الخطأ تصور الطبيعة على نحو ألى. فالماء بارد بطبعه، والنار حارة بطبيعتها دون وضعهما فى حكمة وقصد وغاية. الله والطبيعة موضوع واحد من منظورين مختلفين، المثال والواقع، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، الكيف والكم، الواحد والكثير، العلة

والمعلول، الماهية والوجود أو الوجود والعدم. والسؤال الآن: أى العلوم أقرب إلى البدئية الجذرية، الالهيات أم الطبيعيات أم المنطق؟ لو كان الوعي فارغاً ولا يمتلئ إلا بعد الوعي بالعالم يكون الوعي بالطبيعة هو الأساس^(١). ولو كان الوعي فارغاً ثم يكتشف كما هو الحال فى الدليل الانطولوجى فكرة الكمال يكون الوعي بالله هو الأساس. ولو كان الوعي بالذات مملوءاً يكون المنطق هو العلم الاساسى أى المنطق وقوة التفكير دون موضوع طبيعى أو مفارق. فاذا كان التفكير فى الالهيات وهما خطأ فى الادراك واعتراباً عن الطبيعة فانها ترد إلى المنطق، ردا لموضوع التفكير إلى منهج التفكير، وردا للموضوع إلى الذات^(٢).

ونظراً لوجود الطبيعيات الالهية فى الطبيعيات وربما وجود الالهيات الطبيعية فى الالهيات ظهر الحكماء الطبيعيون الذين يجمعون بين هذين العلمين فى علم واحد، يقرأون الطبيعيات فى الالهيات كما يقرأون الالهيات فى الطبيعيات، ويجدون فى الأجسام البسيطة والحركة غير الحيوانية آلاف الأدلة على تدبير الحكيم. الطبيعة تحيل إلى المبدأ الكامل كما تحيل السياسة إلى المبدأ الغائى. هناك إذن علاقة بين الطبيعة والسياسة، بين الطبيعة الجامدة والطبيعة الحية. والفرق بينهما العلة الفاعلة فى الأولى، والغائية والقصد فى الثانية. يرفض ابن سينا الطبيعة المطلقة للجهال من الطبيعيين الذين يفسرون الطبيعة بالعناصر، وأن فى كل طبيعة أو قوة صورة وهو مستحيل. وجود الطبايع لها أسباب ثلاثة: الأول تدبير الصانع، وجوده وعدله وحكمته. هو الفاعل، أعطى الهيولى التى أبدعها من الصور طبقاً لعدل تقديره. والثانى القابل المادى، الطبيعة من قوتها الذاتية. والثالث الغاية والقصد والغرض من الحكمة. الأول العلة الفاعلة، والثانى العلة المادية، والثالث العلة الغائية دون ذكر للعلة الصورية لأن الله صورة العالم، والصورة والمادة لا يفترقان. فاذا كانت حرارة الجسم أو برونته من إرادة الصانع فلا عجب من جذب المغناطيس للحديد أو إذابة النار للحديد مع أن التفسير بالمغناطيسية والنار أكثر علمية من

(١) 'وكل هؤلاء يتقلدون مبادئهم وأصولهم تقلداً لفقهاء مبداءه وهو جود المعلم بنص الكتاب وخبر الرسول والاجماع والقياس عن المتكلم. فان حاول الفقيه تصحيح هذه الأصول فليس بما هو فقيه ولكن بما استحال متكلماً. كذلك الطبيعى يتقلد عن الالهى حال مبداء الأجسام التى هى الهيولى والصورة ثم يبنى بعد ذلك، الأجرام، تسع ص ٤٢.

(٢) لذلك ترد المسألة السابعة من أجوبة البيرونى إلى برهان الدور، أجوبة البيرونى ص ١٣٨.

التفسير المشخص بالكائن المدبر، وأن العلة القريبة أقرب إلى العلم من العلة البعيدة الأدخل في الفلسفة أو الدين^(١). كما ينتهى التصور الإلهي للطبيعة إلى إنكار الوحي ومعجزات الأنبياء والرؤيا والعين والكهانة والوهم والعرافة وكأن الوحي لا يثبت طبيعياً من داخلها وليس من خارجها^(٢). غالبية الحكماء من أنصار الطبيعيات الإلهية أى الطبيعيات المفتوحة، والأقلية فقط من أنصار الطبيعيات المغلقة. الطبيعة فى حاجة إلى استعداد إلهى. والاشتغال بها دون استعداد يؤدى إلى الضلالة. لا يمكن إذن معرفة علم دون علم. لا طبيعيات دون إلهيات، ولا إلهيات دون طبيعيات، لا حكمة إلهية فالعلم متكامل دون علوم طبيعية، ولا علوم طبيعية دون حكمة إلهية.

ونظراً لتوجه الإلهيات نحو الطبيعيات فقد أئزم ابن سينا الطبيعيين بالقول بقوة فى الجسم هو مبدأ حركة له بالذات وبأن الصانع لم يجعل للأجسام حركة ذاتية مختلفة إلا ولها مبادئ، وهى تلك الأجسام المختلفة الطباع كالنار والأرض. الأولى صاعدة بالذات، والثانية هابطة بالذات. والمحرك هو الله بتوسط الطبيعة الذاتية فيهما. هذا الاعتماد وهو مبدأ الحركة والسكون على سبيل التسخير هو الطبيعة، مجردة عن القصد، والنفس التى لها قصد. هذا ما استفاده الطبيعيات من الإلهيين، القول بالتوسط وهى الأسباب الطبيعية والنفس^(٣).

الإبداع للمادة والصورة عن لا شئ ودون زمان. ومبدعها يتقدم الكل بالذات لأن الزمان يحدث مع حدوث الحركة. فحدوث الأجسام على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين من شئ آخر. وهذه المعانى لا توجب مماثلة مع المبدع الأول القويم الواجب الحق المتعالى. فالموجودات المتوسطة بين الطبيعيات والإلهيات أكثر من الطبيعيات وأقل من الإلهيات.

يرفض ابن سينا إذن نقد تصورين الأول الأشعرى خاصة الغزالي الذى يثبت الإرادة الإلهية دون قوانين الطبيعة، والثانى التصور الاعتزالي عند أصحاب الطوائف، الذى يثبت قانون الطبيعة دون الإرادة الإلهية. فالمعركة داخلية وليست خارجية، الصراع

(١) ابن سينا: الأجرام، تسع ص ٤٩-٥٤.

(٢) وهذا هو تيار الدين الطبيعي المنفق مع الفطرة عند لسنج، دين الوحي ودين العقل ودين الطبيعة شئ واحد. لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) السابق ص ٤٣-٤٧.

بين النظرية الروحية العرجاء والنظرية الآلية الصماء من أجل ضم التصورين معاً، الوافد اليوناني والموروث الاسلامي في تصور واحد في إطار عملية التشكل الكاذب، بدلاً من الحديث عن الكون والفساد عند أرسطو يتم الحديث عن الخلق والبقاء عند المتكلمين والفلاسفة. كما يظهر الموقف الحضاري، والتحول من النظرة الآلية المادية للطبيعة الوافدة إلى النظرة المتكاملة الموروثة في الطبيعيات المفتوحة. الحق بذاته واحد، والمعرفة به أفضل من الجهل به. ولا خلاف بين العقل الصريح وموجب الشرع الصحيح، عبارة ابن تيمية في موافقة صحيح المنقول لصريح المنقول. العلم واحد، والمنهج واحد، والغاية واحدة، والحقيقة واحدة. ويظل السؤال: هل بالإمكان الإبقاء على هذه الوحدة أم أن مصيرها الفصم ثم الاغتراب؟

وفي السؤال عن "علة قيام الأرض وسط السماء" يجيب ابن سينا إجابة علمية خالصة دون أية دلالة إلهية من الذي يمسك بالأرض. وقد كانت الفرصة متاحة لذلك. ويحصر ابن سينا العلل الممكنة لا فرق بين وافد وموروث في منظور علمي واحد. قد تكون الأرض متحركة دائمة على الاستدارة أو هابطة إلى أسفل، وقد تكون ساكنة. ولذلك علل كثيرة. تقوم على الهواء بضغطها (ديموقريطس) أو واقفة عليه كالحبة أو تطفو عليه لعظمها أو تقف في الوسط. فليهب جهة أولى بجهة أو دورة الفلك وحركته وأقصاه الأرض إلى الوسط أو جذب الخلاء أو عشق كليتها. ثم يشفعها ابن سينا بفصول عشرة عن معنى الجهة وتحديد معنى المصطلح والاتفاق على المعاني. فبين تنافها، وأنه لا يمكن تصورهما إلا إذا كان الجسم له إحاطة على أجسام أو قضاء، وأن لكل جسم موضوعاً طبيعياً، وأن الحركة المستقيمة ليست طبيعية للجسم، وأنه لا يمكن أن يكون للجسم حركة طبيعية مستقيمة بلا نهاية، وأن كل جسم لا يتحرك بوصفه الطبيعي، وأنه لا تعجب من قيام الأرض وسط السماء، وقيام كل الأجسام وسطها. ولا عجب من الطبع، وأن الأرض قائمة في الوسط بطبيعتها. وينتهي ابن سينا ببيان عرض تاريخي لأقاويل العلماء القدماء في هذا الباب من غير تطويل لمناقضتهم. عند ابن سينا التاريخ بعد البنية، وعند أرسطو التاريخ قبل البنية^(١).

وقد تظهر بعض الالهيات متضمنة في الطبيعيات من أجل فتحها وجعلها أكثر

(١) جواب الشيخ الرئيس على سؤال إلى حسين أحمد السهل عن علة قيام الأرض وسط السماء ص ١٥٥٢ ١٦٤.

شمولا مثل أن الحركة المستقيمة غير طبيعية للجسم من أجل إثبات تنهاى الأجسام والاحتفاظ سلبا لله باللاتناهى. كما أن نفى الطباع والحركة الطبيعية قد يكون مقدمة لاثبات الإرادة الخارجية والعلة الفاعلة الأولى. ومع ذلك يرد العلم الطبيعى إلى عمل الذهن، وترد الطبيعة إلى الإدراك، والخطأ العلمى إلى الوهم مما يدل على الأساس الذاتى للعلم^(١). فترد الطبيعة إلى المنطق، والمنطق جزء من تحليل النفس والشعور. ومضمون الوهم ثلاثة أنواع، يتصور وبصدق، ويتصور ولا يصدق مثل قيام الحيوان فى مقابلنا فى جوارب الأرض، ولا يتصور ولا يصدق مثل نهاية العالم^(٢). لذلك تستكر النفس وتتعب من قيام الأرض بغير مثل فى الوسط، وقيام الحيوان عليه من كل جانب. وتستعمل قوى الإدراك الحسى للحاضر المكانى، والوهم لادراك المحسوسات حاضرا وغائبا، والرأى المحمود وتصديقه بالعقل أو بالحس أو بالدليل. وتنتهى الطبيعة إلى المنطق. فالعقل حاكم على الوهم^(٣). ويعتبر ابن سينا نفسه فى النهاية فيلسوف المنطق الذى تجاوز الأوائل^(٤).

وتأرجح "أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبى حيان البيرونى" بين الطبيعة العلمية الصرفة والطبيعيات الالهية. المسائل العشر الأولى تتعلّق بالسماء والعالم، وتظهر فيها بعض الطبيعيات الالهية فى حين أن المسائل الثمانية الأخيرة أقرب إلى العلم الصرفة وليست ثقافة وافدة لاحكامها وضبطها وإكمالها^(٥). وبالرغم من غياب السياق الحضارى العام والعلمى الخاص للرسائل إلا أنها تكشف عن خروج العلم الطبيعى الخالص من علوم الحكمة، وأن الحكماء هم العلماء، وأن العلم الصريح هو اتفاق العقل والطبيعة وإن كان موجها لا شعوريا من الوحى وعلى نحو مضمّر، والبحث عن الاتساق العقلى الذى

(١) وهذا جيد بالنسبة ليونان، وأقرب إلى روح الفلسفة العربية من ديكارت عبر كانط حتى برجسون وهوسرل.

(٢) الفصل الثامن، فى السبب الذى يقع به النفس التعجب والاستكثار لقيام الأرض بغير مثل فى الوسط وقيام الحيوان عليه من كل جانب ص ١٦١-١٦٢.

(٣) كل ما لم ير له الوهم مثلا وكان جميع ما يرى بخلافه فهو مستكر متعجب من غير مصدق به فى الوهم. إذا رأى الوهم بتوسط الحس أشياء على هيئة رؤية مستمرة متكررة ولم ير البتة خلافا لذلك لم يصدق بخلافه البتة، السابق ص ١٦٠.

(٤) وفى تمييز أفاضيل هذه القوى بعضها عن بعض صعوبة عظيمة فى التترز عن الغلط ومجانبية الزيف. وقد بلغت فيما صنفته فى المنطق مبلغا فى ذلك لم يبلغه أحد من الأوائل، فاه المستعان، علة قيام الأرض ص ١٦١-١٦٢.

(٥) جامع ص ١٢٠-١٥١.

يظهر من عبارة "وهذا خلف" والعقل أساس العلم والدين^(١). كما تبدو أهمية الرسائل في التراكم الفلسفي داخل علوم الحكمة. أرسطو عالم، والبيروني عالم، وابن سينا عالم، تراكم من الوافد إلى الموروث. والسؤال من الموروث عن الموروث إلى الموروث، من الفقيه المعصومي لابن سينا عن مسائل لابي الريحان البيروني^(٢). فقد استقلت الحضارة الإسلامية علميا بعد ظهور وعيها التاريخي العلمي الخالص. ويجيب ابن سينا بنفس الألفاظ حتى لا يقع في سوء القراءة والتأويل^(٣).

وتظهر الطبيعيات الإلهية في العشق لأن الطبيعة تعنى قوى النفس ووجود العقل في الطبيعة باطل لأنه لا عشق له خارجا من العشق المطلق الكلي. الطبيعة وضع إلهي للعشق. بل إن الحيوان غير الناطق وإن تحرك بعشقه الطبيعي المغرور فيه من العناية الإلهية تحركا اختياريا فإن الغاية فيه ليست مقصودة بذاتها. وإذا وجد فائز بفضيلة اعتدال الصورة المستفادة من تقديم الطبيعة واعتداله فإنه أثر الإلهي. فإله يتجلى في الطبيعة^(٤). وأحيانا يتفق العلمان على ما يجوز وما لا يجوز نظرا لقيامهما معا على العقل والتجربة كما تكشف بذلك عدة عبارات عن منطق الاستدلال ورفع المحال^(٥). ويحال في بعض الموضوعات إلى خارج العلم الطبيعي، إلى العلم الإلهي مثل العقل والعلّة الأولى بعد أن اغترب العلم مستقلا بذاته بعيدا عن العالم^(٦). وواضح أن الطبيعيات القديمة قد أعيد بناؤها على أساس من الخلق والحكمة والعناية الإلهية. وهو ما كان ينقص الطبيعيات الأرسطية. فالإله ليس خالقا وليس صانعا للعالم وليس معنتيا به ولا مديرا لأمره. الخلق والعناية إضافة من الموروث على الوافد الذي لم يعرف إلا التقدم والعشق.

(١) السابق ص ١٤٤.

(٢) وهي ثمان عشرة مسألة وجهها الفقيه المعصومي، عشرة ثم ثمانية. أكبرها المسألة الأولى ثم الخامسة من العشرة، والخامسة من الثمانية.

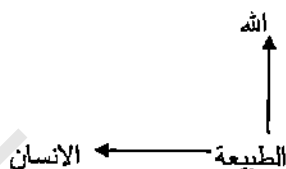
(٣) وأنا أورد ما سألت عنه بلغتك ثم أتبع كل مسألة الجواب عليها أجوبة البيروني، السابق ص ١٢٠.

(٤) العشق ص ١٠/٣.

(٥) مثل: هذا خلف، والعكس غير جائز، يرجع في التحصيل إلى برهان الدور، والنظم منتج والنتيجة صحيحة، من هذه المقدمات تبين، وإذا نقلنا النتيجة إلى القياس الشرطي المنفصل، ونضيف إلى هذه المقدمة مقدمة صغرى، السابق ص ١٢١/١٢٨.

(٦) السابق ص ٢٣.

والسؤال الآن: ما فائدة ذلك كله الآن؟ هل يتم تقييم الطبيعيات القديمة على علم الفيزياء الحالي فتبدو لا علمية خرافية أسطورية أم أن دلالتها هي الأهم وربما هي الأبقى. وقد يكون فيها حل لأزمة العلم الطبيعي الواقع حالياً. إن أهم دلالة للطبيعيات القديمة هي نزعتها الإنسانية، اتجاها نحو الإنسان، واتجاه الإنسان نحوها. فالإنسان والطبيعة متضايقان مما يحفظها من الطبيعيات اللانسانية، سبب التلوث والتصحر. كما أن الطبيعة مفتوحة على طرف آخر هو الله. فالطبيعة والله أو الله والطبيعة أيضاً متضايقان مما يحفظهما من الطبيعيات النسبية الخالية من القيمة ومن الله- الأفتوم.



ويذكر الله صراحة وعلى نحو مباشر في علوم الحكمة حتى لتبدو وقد عادت إلى علم الكلام بل أكثر وأصرح لأن علم الكلام استعمل أيضاً واجب الوجود والتقديم والعلّة الأولى في حين يستعمل الاخوان الله، الباري، الصانع، الحكيم. كما يستطرد الاخوان في حدس بسيط، الرؤية الدينية الكلامية التي لا جديد فيها. ما يهم هو تحويل الطبيعة من المستوى الصوري المادي إلى المستوى الشعوري الانساني الأخلاقي الديني. وما دلالة الحيوان؟ هل يمكن تحويله إلى فلسفة حياة عضوية وتحويل العضو الحي إلى طاقة حيوانية^(١)؟ وما دلالة النبات؟ هل يمكن تحويلها إلى رؤية وشعر، الصحراء الصفراء إلى اللون الأخضر.

ليس المهم هذه الطبيعيات الموروثة مع العلم الحديث الواقع أو اختلافها معه لأنها تمثل آخر مراحل التفكير العلمي. ما يهم هو الرؤية لا الحدث، والمنهج لا الموضوع، والمقدمات لا النتائج. المهم هو تطويرها من الموروث القديم إلى العلم الحديث من داخلها وليس بنقل جديد من خارجها يتزاوج معها ويجاورها فينشأ تعارض بين علمين وثقافتين وعصرين. المهم التحول من الطبيعيات العقلية الصورية المجردة أو الالهية المغتربة إلى

(١) هذا ما قام به فيتركر ودرش ودلتاي وجولد شنين وبرنتانو وبرجسون وهوسرل وأوكن وكل فلاسفة الحياة في الفلسفة الغربية.

تأكيد الموقف الطبيعي، الإنسان في العلم، من الطبيعيات الثنائية إلى الطبيعيات الواحدة كى لا تواجه مخاطر الاغتراب، والانتقال من الزمان الطبيعي، عدد الحركة، إلى الزمان النفسى، ومن الزمان الفردى إلى الزمان الجمعى والوعى التاريخى^(١). وهى الطبيعيات التى تحتوى على قيمتها فى ذاتها والتى تحمى من مخاطر تلوث البيئة. إن أهمية الطبيعيات الانسانية عند إخوان الصفا هو إمكانية تحولها إلى طبيعيات شعرية تجمع بين الدلالة والمنفعة، بين العلم والشعر، بين القانون الطبيعى والصورة الفنية. والآن، هل الزمان والحركة موضوعات طبيعية رياضية؟ ولماذا انتهى القدما إلى هذه الصورية؟ ونحن لم نحافظ على العقل واستئناف العلوم العقلية الخالصة، ومنها العلوم الرياضية والطبيعية ولا استبدلنا بها الاحساس بالطبيعة الحسية وإعمال العقل فى شؤون الدنيا. أليس من الواجب الآن تفجير العقل فى المجتمع، وتحويل الطبيعة الرياضية إلى طبيعة حية؟ الاتجاه إلى الصورية كان تعبيراً عند الشراح عن الاتجاه نحو العقل. فقد كان الواقع منتصراً. أما الآن فالإتجاه نحو العقل والواقع أى التظير المباشر للواقع فالعقل مازوم، والواقع مهزوم.

خامساً: نظرية الخلق (الكندى)

ونظراً لاستحالة الفصل بين الطبيعيات والالهيات فإنه توجد ثلاث نظريات لإيجاد الصلة بينهما. وهى اختيارات تمت بالفعل فى علوم الحكمة.

١- نظرية الخلق أو التصور الثنائى للعالم التى تجعل العالم متاهياً والله غير متاه. وضع أسسها الكندى. الفرق بين الله والعالم فرق فى النوع وليس فقط فرقاً فى الدرجة. ما يعطى الله يسلب عن العالم، وما يعطى للعالم يسلب عن الله. ولا صلة بين الاثنين إلا بالتحول الجذرى "خلفاً در" عن طريق العمل الصالح أو العبادة أى بالجهد والكد والسعى والعمل^(٢).

٢- نظرية الفيض أو الصدور أى التصور الهرمى للعالم التى تجعل العالم

(١) وقد تم هذا التحول من زينون إلى برجسون فى الفلسفة الغربية.

(٢) يمكن تقسيم الرسائل الفلسفية للكندى فى أربعة موضوعات رئيسية. الأول التصور الثنائى للعالم (نظرية الخلق)، وهو الموضوع الغالب على كل الرسائل الفلسفية، ثمان رسائل من مجموع خمس عشرة رسالة أى أكثر من النصف، مما يدل على أنه الحسنى الرئيسى الموجه لديه.

متدرجا فائضا عن الله، من الله إلى العقل إلى النفس إلى المادة. فهو بين التناهي واللاتناهي. المرتبة الأعلى لا متناهية بالنسبة للمرتبة الأدنى، والمرتبة الأدنى متناهية بالنسبة للمرتبة الأعلى. وهو الاختيار الذى فضله التوحيدى وإخوان الصفا والفارابى والسجستانى والعامرى وابن سينا. فالفرق بين الله والعالم فرق فى الدرجة وليس فقط فرقا فى النوع. ويتم التحول من الأدنى إلى الأعلى بصعود الدرج من جديد عن طريق التأمل وليس عن طريق الفعل، بالوعى الذاتى وليس بالعمل الصالح.

٣- نظرية القدم أو التصور الواحدى للعالم. وهو التصور الذى يجعل الله والعالم شيئا واحدا نظرا لقدم الزمان أو قدم الحركة أو قدم المادة أو قدم الصورة. ولا يوجد هنا فرق لا فى الدرجة ولا فى النوع. وهو اختيار الرازى الطبيب وابن رشد. لم يعلنه ابن رشد الا سلبا فى نقده لعلم الكلام الاشعرى فى "مناهج الأدلة"، ودفاعه عن الفلسفة فى "تهافت التهافت" لبيان إمكانية قدم العالم بالعقل والنقل^(١).

١- مصطلح "الفلسفة الأولى". وقد استعمل الكندى هذا المصطلح الأقرب إلى تعبير أرسطو نفسه Prwte Philosophia. كما استعمل الكندى والفارابى تعبير "ما بعد الطبيعة" وهو أقرب إلى تعبير كتاب الطبيعة قبل أن ينتقل من المعنى الحرفى إلى المعنى الاصطلاحى، من اللفظ إلى المعنى، ومن الشكل إلى المضمون. ثم استعمل ابن سينا لفظ "الالهيات" توجهها نحو المضمون مباشرة دون المرور باللفظ، والتعبير عن المعنى اليونانى باللفظ الاسلامى، التشكل الكاذب المعكوس أو "التضمن الكاذب" لما كان "التشكل الكاذب" هو التعبير عن المعنى الاسلامى باللفظ اليونانى. وقد سمي أيضا كتاب "الحروف" نظرا لقسمته إلى الحروف الأبجدية أى طبقا للشكل وليس المضمون. وهو الذى نسج على منواله الفارابى كتاب "الحروف". وقد لا تبعد هذه المصطلحات كلها عن مضمون الكتاب والفاظه مثل الحكمة، الفلسفة الأولى، العلم الالهى، ولكن المسألة أنها يصبح عنوانا للكتاب كله وبالتالي اسما للعلم.

لم يستقر المصطلح عند الكندى، لا لفظا ولا معنى. فمازال التفاعل على أشده بين الواقع والموروث. الفلسفة الأولى لا تتعرض للطبيعيات أو التوحيد بل لموضوعات الفلسفة

(١) من النقل إلى الابداع، المجلد الثالث، ج ١ الاول: تكوين الحكمة، الفصل الأول، نقد علم الكلام.

الخالصة مثل العلة أو مناهج البحث قبل أن تتحول إلى منطق. كما يبرز لفظ التوحيد متقدما من الموروث على الوافد، معبرا عن المضمون اليونانى باللفظ الاسلامى. فالكتاب يتضمن جزأين الأول التوحيد والاقرار بالوحدانية، والثانى ما دون الطبيعيات أى الفلسفة الخالصة. الوافد هو الفرع والموروث هو الأصل. الوافد المادة، والموروث الصورة^(١).

٢- الفلسفة والعلم. لم يتحدث الكندى كثيرا عن الالهيات كما تحدث ابن سينا صراحة بل عن الفلسفة الأولى أولا، وما بعد الطبيعة ثانيا، انفصالا عن علم الكلام وليس عودة اليه كما فعل ابن سينا. بدأت الفلسفة إذن علمية ثم اخترقها الاشراق (الفارابى) والباطنية (الاسماعيلية) عند إخوان الصفاء، والاثنا عشرية عند ابن سينا. بدأت الفلسفة علمية فى المنطقة العربية ثم وفد إليها التصوف والاشراق من مناطق فارسية تركية. وقد حاول ابن رشد إصلاحها من جديد فى الأندلس ولكنه كان بعيدا عن الزمان والمكان. بدأت الفلسفة علمية عند الكندى وانتهت عقلية عند ابن رشد، وما بينهما قوس إشراقى عند إخوان الصفاء والفارابى وابن سينا. خرجت نظرية الخلق من العلم (الكندى) والفيض من الاشراق (إخوان الصفاء، الفارابى، ابن سينا)، وقدم العالم من العقل (ابن رشد)^(٢).

ليست القضية إذن توفيقا بين الدين والفلسفة بل إدخال العلم فى التصور الدينى للعالم، وبزوغ العلم من الدين. ولا تهم النتائج العلمية التى قد تتغير من زمن إلى زمن بل المنهج والرؤية. يقدم الكندى فلسفة علمية عقلية، ويحلل العلم لرفع التناقض فى النسق. فالعلم قادر على حل التناقضات الصورية العقلية بتقديم التجربة والمشاهدة، فالعقل والطبيعة ريكزان للوحى. ولا توجد فى الرسائل العلمية الأحد عشرة أية رسالة لها عنوان دينى صريح كما هو الحال فى بعض الرسائل الفلسفية. ولم يستشهد بالقرآن إلا مرة

(١) وقد حدث هذا التطور أيضا فى الفلسفة المشائية من أرسطو إلى شراحه اليونان. كانت الفلسفة عند أرسطو العلم بالموجود بما هو موجود، وأصبحت عند المتأخرين العلم بالموجود الأعلى، انتقالا من الميتافيزيقيا إلى التاليف، ومن ما بعد الطبيعة إلى الالهيات، ومن العقل إلى الايمان. كذلك فضل المسلمون والمسيحيون الشراح اليونان المتأخرين.

(٢) ونظرا لأننا ضحية الميتافيزيقا والالهيات وقاطنون فى المشرق أخرجنا الرسائل العلمية وأبقينا المسائل الفلسفية وكان الفلسفة لا شأن لها بالعلم. وأنا طالب كان لدى احساس غامض بهذه الرسائل بين الوضوح والغموض، وضوح القصد، وغموض العرض، وراككة الأسلوب.

واحدة في رسالة "في العلة التي يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب الأرض"^(١).

ويعطى الكندي تعريفاً للفلسفة الأولى أقرب إلى التعريف العلمى الخالص مما يدل على نشأة الفلسفة من خلال العلم قدر نشأتها من خلال الدين. فقد كان الكندي عالماً قدر كونه فيلسوفاً.

الفلسفة هي العلم بالعلل والعلل على أنواع العلل الأربعة في العلم، والعلة الأولى في الفلسفة. الفلسفة هي الاحاطة بالعلل الأربعة^(٢). الفكر له موضوع وهو العلل، معرفة علل الأشياء وليس مجرد تأملات ميتافيزيقية. وهو ما سمي في الموروث معرفة الأسباب. وفي أصول الفقه السبب أول حكم من أحكام الوضع قبل الشرط والمانع والعزيمة والرخصة والصحة والبطالان^(٣).

لذلك لا يمكن إنكار الفلسفة لأن الإنكار يتطلب إيضاح علة ذلك الإنكار. والبحث عن العلة هو الفلسفة^(٤). وهي الحجة المشهورة التي تقال ضد منكرى العلم لأنه لا يمكن إنكار العلم إلا بعلم ومن ثم يثبت العلم. كما أنها نفس الحجة التي تقال ضد الشكاك إذ لا يمكن للشك أن ينكر اليقين لأن إنكاره هذا يقين وإلا كان إنكاره للشك شكاً. البحث عن الحق هو بحث عن العلة. وكل شيء له حقيقة يمكن معرفتها بالعلة، وكل حالة وجود لها حقيقة، وكل حقيقة لها علة. العلة هو الحق، والحق هو الوجود لأن كل ما له عليه يكون له وجود. يوحد الكندي بين العلة والوجود، وجود الشيء علته، وعلته وجوده. ولما كانت الفلسفة بحثاً عن العلة فهي أيضاً بحث عن الوجود^(٥).

(١) الرسائل جـ ٢، الجو ص ٨٩.

(٢) وقد تم هذا التحول من زينون إلى برجسون في الفلسفة الغربية.

(٣) الفلسفة الأولى ص ٧٨.

(٤) السابق ص ٨٢.

(٥)



وهو شبيه بموقف هيدجر في التوحيد بين الوجود والعلة (السبب) في كتابه الشهير

موضوع الفلسفة هو موضوع العلم، البحث عن العلل. لذلك كان الكندي مؤسس فلسفة علمية وليست إشراقية كالفارابي وابن سينا أو عقلية كابن رشد. الفلسفة علم، والعلم فلسفة مما يدل على وحدة المذهب^(١). ومن ثم لا يوجد فرق بين الطبيعية وما بعد الطبيعة مادام كلاهما بحثاً في العلل. لذلك كان الكندي ينتقل من الطبيعية إلى ما بعد الطبيعة ومن ما بعد الطبيعة إلى الطبيعية دون أن يشعر أنه ينتقل من علم إلى آخر. ويدل اختياره لبعض المسائل الطبيعية من ما بعد الطبيعة أنه يبحث في العلم وليس في الميتافيزيقا.

ومن ثم لا يكون الفرق بين الرسائل الفلسفية والرسائل العلمية كبيراً لأن الفلسفة هي العلم، وكلاهما علم بالعلة. ومن الرسائل العلمية الأحد عشرة ثمانية منها تذكر لفظ العلة (سبعة لفظ العلة وواحدة لفظ السبب) ومنها أكبر رسالة "في العلة الفاعلة للحد والجزر". ويذكر لفظ العلة في البداية باستثناء مرة واحدة في الوسط^(٢). يقوم البحث الطبيعي. كله على البحث عن العلل، علل تجمد البخار في الجو، ومقدار الارتفاع، وعلة معرفة مقدار الصحو والغيم في السماء، وتناهي العدد، وهو جزء من معرفة أوائل العلم الطبيعي لمعرفة الأسباب والعلل لابد من تحديد الظاهرة أولاً من أجل التعرف على عللها ومتى تم التعرف على العلل أمكن السيطرة عليها. فمعرفة الشيء معرفة علته^(٣).

ويبدأ البحث عن العلة بالبحث عن العلل الطبيعية الأربعة، نزولاً من العلم بالعلة الأولى إلى العلم بالعلل الأربعة. لذلك كانت المطالب العلمية أربعة طبقاً للعلل الأربعة.

والعلم بالعلل الأربعة علم بالحد. وكل محدود له حقيقته في حده. فالعلم بالعلل الأربعة علم بالمحدود. هنا يبرز المنطق على استحياء من ثنائيا البحث عن العلل وليس

Von Wesen des Grundes. =

(١) السابق ص ٧٨.

(٢) وهي مرتبة كما من الأكبر فالأصغر كالآتي: ١- في العلة الفاعلة للحد والجزر (ص ٢٤) ٢- في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض (١١) ٣- في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات (١٠) ٤- في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو من جهة السماء ويظن أنه لون السماء (٦) ٥- في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزهرير (٦) ٦- في العلة التي لا تكون بعض المواضع لا تمطر (٦) ٧- في الجرم الحامل بطبيعته اللون من العناصر الأربعة والذي هو علة اللون في غيره (٥) ٨- في علة كون الضباب (٣).

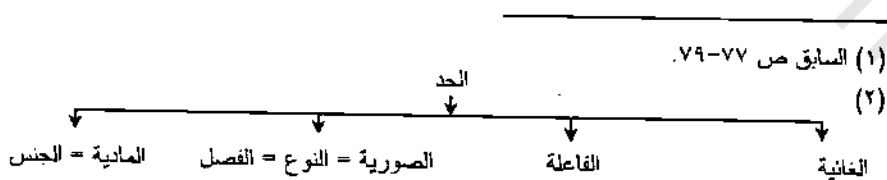
(٣) السابق، الجو ص ٩، الحيلة ص ٦، المطر ص ٧١.

البحث عن أشكال القضايا. إذ ينتقل الكندي من العلة الطبيعية الأربعة إلى الأجناس والفصول في المنطق، من العلم إلى الجنس، ومن الجنس إلى الفصل انتقالاتاً من الجزء إلى الكل. فالمادة الجنس، والصورة النوع. والعلم بالنوع علم بالفصل. والعلم بالعلل الأربعة علم بالحد. ويترك الكندي التقابل بين الطبيعة والمنطق في العلة الفاعلة والعلة الغائية^(١). فهناك علتان ناقستان، واسمان ناقصان، الخاصة والعرض العام طالما أن الصورة أخذت النوع والفصل. ولا يعقل أن تكون العلة الفاعلة والعلة الغائية مجرد خاصة وعرض عام. لذلك ترك الكندي التقابل، واكتفى بالمادة والصورة باعتبارها يضمنان العلم والفلسفة^(٢). هنا ينتقل الكندي من الطبيعة إلى المنطق، ومن الجزء إلى الكل من أجل أن ينتقل مرة ثانية من المنطق إلى الميتافيزيقيا، من المنطق الصوري إلى منطق الوجود وكان العلتين الفاعلة والغائية متروكان للميتافيزيقا.

ولما كانت الفلسفة علماً بالعلة الأولى فإنها تتطوى على العلم والدين معاً، وتكون أولى بالشرف وبالجنس وبالترتيب وبالزمان وبالكمال. ويتم الانتقال من الأولوية في المنطق من حيث العموم والخصوص إلى الأولوية في الزمان من حيث الخلق. وكما تفصح الطبيعيات المجال للمنطق يفسح المنطق المجال لما بعد الطبيعة.

ومعرفة العلة الأولى من العلم وليست من الدين لأنها جزء من البحث عن العلة. ترجع أهمية الكندي إذن إلى تحويل العلاقة بين الفلسفة والدين إلى العلاقة بين الفلسفة والعلم عن طريق البحث عن العلة. الفلسفة بحث عن العلة لأن العلم هو علم بالعلة. والدين هو البحث عن العلة الأولى فما يوحد بين الفلسفة والدين هو البحث عن العلة، العلة المتعددة في العلم، والعلة الواحدة في الدين، العلة المباشرة في العلم، والعلة الأولى في الدين.

والعلة الغائية هي العلة المطلقة. فانه غاية وليس فقط فاعلاً. وأفعاله تتم بالغاية والقصد. انه اتجاه نحو الأمام وليس فاعلاً من الأعلى أو دافعاً من الوراء شوقاً إليه وليس



دفعاً منه. تصور الله غاية للعالم ليس من أرسطو بالضرورة بل قد يكون من الموروث^(١).

لذلك كانت الفلسفة أعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشرفها مرتبة لأن العلم بالعلة الأولى أشرف من العلم بالعلل القريبة. فعمل العلة أشرف من العلم بالمعلول. والعلل القريبة فى النهاية معلولات للعلة الأولى. ومن الطبيعى أن نحيط الفلسفة كعلم بالعلم الأولى بباقى العلوم التى تبحث فى العلل الأربعة، وأن تكون أشرف العلوم وأعلاها. ويتم ذلك فى مجتمع دينى تعطى إليه الحقيقة عن طريق الوحي مما يعتبر تأكيداً لحرية الفكر ولضرورة البحث العلمى والنظر الفلسفى. كل شىء يأتى بالبحث النظرى وطلب البرهان حتى ولو كان معطى لدينا جاهزاً^(٢).

وتتنوع المسائل الطبيعية فتشمل العناصر والآثار العلوية وكل ما بين السماء والأرض من مطر وضباب ورعد وبرق وثلج وبرد وصواعق وزمهرير وبرودة وسخونة ولون السماء الأزرق والانتقال من المد والجزر باعتباره ظاهرة مرتبطة بالأفلاك (جاذبية القمر). فهناك ست رسائل فى الآثار العلوية وأربعة فى الفلك، واحدة فى الجواهر الخمسة. وكلها موظفة من أجل فتح الطبيعة على ما بعد الطبيعة. وكلها مسائل متناثرة باستثناء موضوع واحد هو الجواهر الخمسة أى أنها إشكالات وتساؤلات وليست اتساقاً كما هو الحال عند ابن سينا.

أما الرسائل العملية الثلاث الأخرى فأنها تمهد بالطبيعة لما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى لوضع أسس الدين العقلى الخالص الذى يجعل الطبيعة مفتوحة إلى أعلى^(٣). نفى الجواهر الخمسة إثبات أنها متناهية على عكس الراى الذى يجعلها قديمة. طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة. والعناصر والجرم الأقصى كرية الشكل. والشكل الكرى

(١) وهذا يشبه تصور هيجل لله، أن الله صيرورة وليس وجوداً وهو أقرب إلى الحركة منه إلى الثبوت. وهو نفس تصور الحقيقة والوجود والله والمسيحية. فتصور الله باعتباره علة غائية أو حركة موجود عند الحكماء دون ما حاجة إلى الذهاب إلى الفلسفة الغربية. ويكون اتهام الفكر الدينى القديم بالمضوية ظلماً لا يقوم على أساس.

(٢) السابق ص ٧٣-٧٩.

(٣) وهذه الرسائل مرتبة أيضاً من حيث الكم، الأكثر فالأقل هى: ١- فى الجواهر الخمسة (١٤ ص) ٢- فى الابانة عن أن طبيعة انلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة (٧) ٣- فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل (٦).

متناهى فى حين أن الشكل المستقيم لا متناهى مما يؤهل إلى أن العالم عالمان. فلا تخلو المسائل الطبيعية من اتصال بما بعد الطبيعة. كلاهما يلتقيان فى عالم متوسط هو عالم الأفلاك. وهو العالم العلوى الذى لا يكون ويفسد والذى أقيم من أجله علم بأكمله هو علم الفلك كعلم طبيعى أو علم التجسيم كعلم خرافى، كعلم وسط بين الالهيات والطبيعات. الرسائل العلمية بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، سواء بالبحث عن العلة لافساح المجال إلى العلة الأولى أو بيانا لمتناهى العالم وشكله الكروى، تمهيدا لجعل العالم عالمين، عالم متناهى وعالم لا متناهى. تكشف الرسائل الطبيعية فى مجموعها عن التصور الثنائى للعالم وهو أساس نظرية الخلق. وتتكرر نفس الفكرة من رسالة إلى أخرى وكأن الموضوعات الطبيعية مجرد صور متوسطة للتعبير عن التصور الثنائى للعالم.

وفى رسالة "الجواهر الخمسة" يرد الكندى على "القنماء الخمسة" للرازى فيظهر التقابل والتعارض بين تصورين للعالم، الثنائى عند الكندى فى نظرية الخلق، والواحدى عند الرازى فى نظرية القدم^(١). وهى المفارقة بين التصور الدينى والتصور العلمى بالرغم من اختلاف الجواهر الخمسة فى اثنين منهما، الله والنفس عند الرازى، والصورة والحركة عند الكندى، والاتفاق فى ثلاثة، الهوى والزمان والمكان^(٢). فالقضية داخلية

(١) رسالة الكندى فى الجواهر الخمسة مترجمة من اللاتينية لأن الأصل العربى مفقود ويصعب تطبيق منهج تحليل المضمون لأنها ليست بلفظها كما هو الحال فى التوراة والاتجيل. إذ تغيب المصطلحات العربية الأصلية بعد عملية النقل الحضارى، الحذف والإضافة والقراءة التى قام بها اللاتين. فقد صنفوا الديباجة والخاتمة اللتين يوحيان بالجو الدينى وطريقة السؤال والجواب، وهى طريقة الفقهاء. وقد زاد عليها اللاتين شروحا (موضوعة بين قوسين) لاندري هل كانت فى الأصل العربى صنفها اللاتين أم زيادة مقترحة فى الترجمة اللاتينية. وإذا استعصى العثور على اللفظ العربى ثم النقل من اللاتينية إلى العربية طبقا للمعنى. تبقى الفكرة العامة وبغيب النص الحرفى. ومن ثم يمكن تحليلها فكريا وليس لفظيا. وقد قام المسلمون بنفس الطريقة، النقل الحضارى فى ترجمة النص اليونانى إلى العربية. ومن ثم لا يمكن إدانة فريق وتبرئة آخر. فالنص عندما يترجم من بيئة إلى بيئة تتم إعادة بنائه وتوظيفه شكلا ومضمونا. وقد تكون هذه الرسالة أولى محاولات الكندى فى التأليف، الكندى: رسائل جـ ٢ ص ٥-٧.

الكندى	الرازى
الهوى	البارى
الصورة	النفس
المكان	الهوى
الحركة	الزمان
الزمان	المكان

(٢)

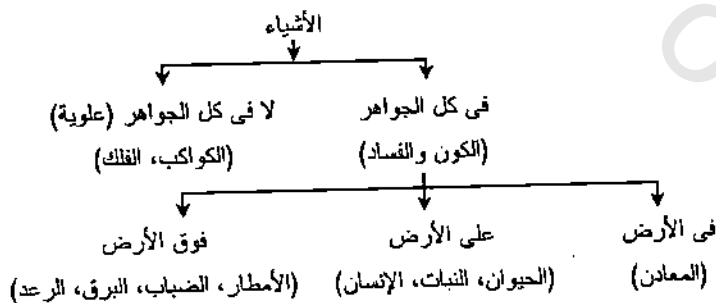
بين الكندي والرازي وليست خارجية بين أرسطو وشراحه أو بين أرسطو والكندي^(١). ويبرز الغرض الديني من الرسالة صراحة في قسمة الفلسفة، وظهور الفلسفة الإلهية طبقاً لمنهج القسمة، وفي قسمة النفس إلى عقل وحس ثم قسمة العقل إلى علم الأشياء المصنوعة وعلم الأشياء الإلهية. الأولى طبيعيات، والثانية إلهيات. كما أن الأشياء نوعان تتصل بالهولي وهي الطبيعيات، ومفارقة لها وهي الإلهيات مثل الأمور الربانية كالنفس مثلاً. وقد رتب الله الأشياء بين الكثيف واللطيف أو الغليظ والخفيف من أجل معرفة الثانية بالأولى^(٢). واللطيف لفظ قرآني، اسم من أسماء الله يفيد هنا معنى طبيعياً. ويبدو حضور الدين الصريح من تحليل الألفاظ الدينية مثل الإلهية والربانية والله تعالى^(٣). كما يبدو الدين غير الصريح، الدين العقلي في المصطلحات المثالية مثل الجواهر العلوية المفارقة التي لا تخالط الهولي ولا تتصل بها. فالأشياء إما في كل الجواهر مثل الكون والفساد أو ليست في كل الجواهر وهي الجواهر العلوية مثل الكواكب والفلك. والكون والفساد إما في الأرض (المعادن) أو على الأرض (الحيوان، والنبات، والإنسان) أو فوق الأرض (الأمطار، الضباب، البرق، الرعد). ومن ثم تنتظم الطبيعة. وفي نظام الطبيعة يتجلى ما بعد الطبيعة^(٤). والتمايز بين العلوم للتمايز بين الجواهر، الجواهر الحسية للطبيعيات والجواهر البسيطة لما بعد الطبيعة.

(١) لذلك لا يمكن ردها إلى أرسطو طالما أن الكندي لا يشير إلى أرسطو فيها. ويكون الباحث هنا ضحية الاستشراق، ونظرية ضرورة المطابقة، مطابقة الفرع (الموروث) بالأصل (الوافد). انظر دراستنا: من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع، مراجعة لكتاب أرسطوطاليس في الشعر لشكري عياد، حوار الأجيال، دار قباء ١٩٩٨ ص ٣٩٣-٤٠٨.

(٢) الجواهر الخمسة ص ١٠-١٢.

(٣) الإلهية (٤)، الربانية، الله تعالى (١).

(٤)



وأحيانا يذكر الموضوع دون أن تذكر دلالاته صراحة مثل رسالة "السبب الذى له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطوانات"^(١). فهي خالية من أية دلالة دينية مباشرة. ومع ذلك فإن موضوعها يبين تنهاى الجواهر الخمسة باعتبارها أشكالاً رياضية على هيئة مجسمات. كل واحدة منها ذات قواعد متشابهة الأضلاع، والخلاف بينها فى عددها^(٢).

هنا يبدو أن العلم علم وليس له دلالة دينية خاصة. ومع ذلك تظهر عبارات متناثرة هنا وهناك لا تدخل فى صميم الموضوع تكشف عن الدلالة الدينية مثل أن الطبيعة ترمز إلى أن علة الكل واحد غير منكثّر، لا خارج عن ذاته، لا يشبه شيئاً من معلولاته وكأننا فى التنزيه الاعتزالي. الغاية تأسيس الدين عقلياً وعلمياً من داخل العلم والتحليل العلمى ومن طبيعة العقل النظرى^(٣). وتظهر بعض الألفاظ والتعابير تكشف عن وحدانية الله جل وعز وأنه ذو القوة المبدعة للكل والقابض للكل والأحكم للفعل، والمريح للتجارة، والأفضل معرفته لتحقيق مزيد من الربح مما يكشف عن علاقة الدين بالمجتمع التجارى. والسماء عمل الروحانيين ذوى العقول النيرة والطباع الثابتة لا غيرهم ممن خلق الله مما يدل على تمايز العقول فى البشر. ويرى القدماء أن كل الذين فى السماء من خلق الله ذو حس وعقل فى حين أن الذى يعم الأرض هو التوليد وليس العقل والحس. كما أن الطبيعة ترمز إلى وحدانية الله وكل المجردات عن الهوى. والاله علة الكل، لا تلحقه الكثرة بجهة من الجهات ولا يضمحل، إذ ليس مما يلحقه الانفصال ولا النقص بجهة من الجهات. تبارك مدع الكل وممسك الكل ومحكم الكل المحجوبة عن الأعين الجسدية^(٤).

وفى رسالة "فى الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذى هو علة اللون فى غيره" يظهر اللون كيفية محسوسة للبصر فى الذات لا فى الموضوع^(٥). النار والهواء عنصران حاران، سيالان مشفان، والماء والأرض عنصران باردان، الماء سيال مشف، واليابس الأرض منحصر مقاوم للبصر، يرى بتوسط الهواء المضىء. والحامل

(١) الأشكال الخمسة أسطوانات أربعة متضادة، والفلك طبيعة خامسة خارج المتضادات، رسائل جـ ٢، الأشكال الخمسة ص ٥٤-٦٣.

(٢) النار والهواء والماء أربع قواعد مثلاث، والأرض ست قواعد مربعات، والهواء ثمان قواعد مربعات، والفلك اثني عشرة قاعدة مخمسات، والماء عشرون قاعدة مثلاث دون ما سبب علمى أو دينى واضح.

(٣) رسائل جـ ٢، الأشكال الخمسة ص ٦٠.

(٤) ترد الألفاظ كالاتى: الله (٦): إلهية، إله، الروحانيون، الدين (١)، السابق ص ٥٤-٥٥/٥٩-٦٠/٦٣.

(٥) رسائل جـ ٢/٦٤-٦٨. وهو موقف ديكرارت وكل الفلاسفة أنصار المثالية الذاتية، ومن الشعراء جوته.

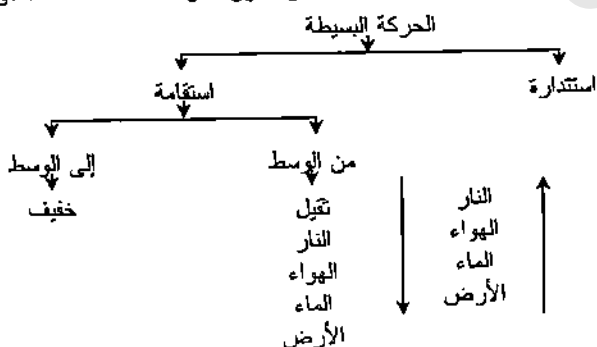
للون من العناصر الأربعة هي الأرض. لا تظهر الدلالة الدينية بوضوح، فالعلم هو العلم، إلا في البدايات والخواتيم، والدعوات والابتهالات. يبدو فيها اللاهوت السلبي من بقايا علم الكلام القديم الاعتزالي خاصة. فما زال الدين حاضرا لفظا ومعنى وسط العلم وكباعث عليه^(١). بسبب الدين وصل الكندي إلى العلم. وبالعلم استطاع ضبط الفكر الديني.

وتكشف رسالة "في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة" عن التصور الثنائي للعالم الذي تركز عليه نظرية الخلق. هناك عالم العناصر الأربعة وعالم الفلك من طبيعتين مختلفتين. والفلك طبيعة خامسة مخالفة لطبائع العناصر الأربعة وهي طبيعة واحدة^(٢). يظهر علم الفلك هنا على أنه صورة متوسطة تبين حدود عالم العناصر الأربعة. هو الموضوع العقلي الذي يتم التمرين عليه من أجل الانتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. لذلك يبرز السؤال: هل علم الفلك علم طبيعي أم علم ميتافيزيقي أي ديني الهي؟ وهل أبدع المسلمون فيه لأنه كان نقطة التماس بين الطبيعيات والالهيات؟ وهل لتوجيه القرآن للنظر نحو الطبيعة أثر في نشأة علم الفلك؟ كما أن تصور اتجاه الحركة يعبر أيضا عن أن العالم عالمان. فالحركة إما إلى أعلى أو إلى أسفل. الأولى إلى ما بعد الطبيعة، والثانية إلى الطبيعة. والحركة نوعان، دائرية أو مستقيمة. الدائرية متناهية، والمستقيمة لا متناهية. الأولى محدودة بالمحيط كالدائرة والثانية ممتدة إلى ما لا نهاية من الطرفين كالخط المستقيم. ويمكن القول أن الحركة الدائرية أيضا لا متناهية لأن بداية أحدها نهاية للآخرى^(٣). لذلك اختارها ابن سينا وابن رشد تعبيرا عن

(١) تردد الألفاظ : الله (٤).

(٢) هذه هي طريقة برجسون في تحليل الأفكار، البحث عن صورة متوسطة Image médiatrice.

(٣)

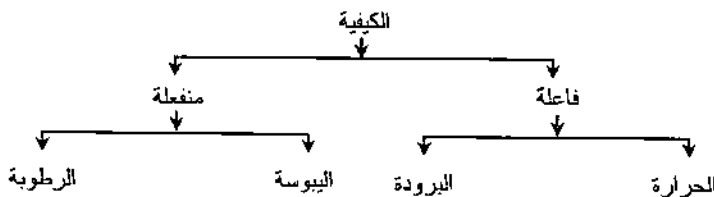


النتاهى واللاتناهى فى نفس الوقت. وهو شكل العالم. والأشكال الرياضية تعبير عن أفكار فلسفية^(١). والحركة المركبة للجرم المركب، والحركة البسيطة للجرم البسيط، نفس التقابل بين المركب وهو الطبيعة، والبسيط وهو ما بعد الطبيعة. الحركة من الوسط ثقيلة مثل سقوط الماء على الأرض، وإلى الوسط وتكون خفيفة مثل صعود الهواء والنار. الأولى تركز للطبيعة والثانية لما بعد الطبيعة. وطبيعة الأجرام البسيطة الحارة والباردة والرطبة واليابسة، السكون. إذا تحركت عادت إلى الوسط فتتأثر حركة كرية. وكل سيال كرى الشكل مثل تجربة غليان الماء والنار. والنار حارة يابسة تمتاز بالخفة والسرعة. والأرض باردة يابسة تمتاز بالثقل والبطء. والهواء حار رطب يمتاز بالخفة والسرعة. والماء بارد ورطب يمتاز بالثقل والبطء. والكيفية منفعة كاليبوسة والرطوبة أو فاعلة كالحرارة والبرودة. الأولى تشير إلى الطبيعة والثانية إلى ما بعد الطبيعة^(٢). وتتوازي الثنائيات طالما أن لها بنية واحدة. فالحرارة مسؤولة على النار والهواء، والبرودة مسؤولة على الماء والأرض. الحرارة سبب الخفة، والبرودة فاعلة الثقل، واليبس فاعل السرعة، والرطوبة فاعلة الأمطار. وقد تترايب الثنائيات فينشأ التصور الهرمى للعالم كما يظهر عند الفارابى بوضوح. فالماء ثقيل بالنسبة للهواء، ضعيف بالنسبة للأرض. والهواء خفيف بالنسبة للماء، ثقيل بالنسبة للنار. لذلك كان التصور الثنائى للعالم أساس نظرية الخلق مقدمة للتصور الهرمى للعالم أساس نظرية الفيض، نظرية الخلق مضاعفة.

والغرض من إثبات كرية الشكل إثبات التناهى على نحو علمى. فبداية التفكير العلمى الكرة وليس الخط، تفسير العلة بالمعلول، والمعلول بالعلة على التبادل وليس على التسلسل إلى علة أولى. ويجرى الكندى التجارب ويصحح أخطاء النظريات السابقة التى لا تقوم على فهم

(١) هذا ما لاحظته ديكارت فى 'قواعد لهداية الذهن'.

(٢)



واستقصاء يقع فيه المقصرون فى العلوم الطبيعية والمبرزين على حد سواء^(١).

ويتحدث الكندى عن الفلك بطريقة اللاهوت السلبي أى نفى صفات النقص عنه وهى كصفات العناصر الأربعة. وتضادها يجعلها متناهية عكس الفلك. وحركة الفلك غير متناهية. ولا تنتهى إلا بانتهاء المدة دون التطرق صراحة إلى قضية القدم والحدث كما فعل المتكلمون والحكماء والمتأخرون وكيف يفسد الفلك بعد انتهاء منته وهو ليس من طبيعة العناصر الأربعة؟ هل يظهر الله فيه الفساد حتى ينفى بطبيعته أم بفعل الإرادة الإلهية؟ لقد أودع الله الحركة فى الطبيعة، وجعل الطبيعة علة لجميع حركات الكائنات وهو ما يقارب تصور القانون الطبيعى عند ابن رشد.

لم يعرف أرسطو دوام حركة الفلك وقدمه وبقائه. فالفلك عند الكندى مدة قدرها البارى بعدها ينثر كما ابتداء أول مرة تأكيدا على حدوث العالم وكما هو الحال عند المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، والأشاعرة أكثر. الله هو القديم، وكل ما سواه حادث عند المتكلمين. وهو ما يتفق مع القول بوجود الله ووحدانيته، وأنه موجد العالم، وأن مدة بقاء العالم متوقفة على إرادة الله. ولا توجد أية إشارة إلى اليونان عامة أو إلى فلاسفة بأعيانهم خاصة. فالقضية داخلية صرفة حتى ولو كانت فى الظاهر تتناول موضوعا تطرق اليه اليونان فى علم الفلك.

هو نوع من الدين العقلى. وعلم بعد الطبيعة إثبات الإلهيات دون ما حاجة إلى عقائد أو نصوص كما يفعل المتكلمون. والإيمان العقلى أحد مظاهر التشكل الكاذب على مستوى التصورات. فالعالم عالمان تصور عقلى يعبر عن نظرية الخلق دون أن يشار إليها^(٢).

وأحيانا تكون الرسالة دالة على الانتقال من العلم إلى الدين مثل الرسائل التى توضح تنهاى جرم العالم، ووحدانية الله، وأن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل. فالكرة تدل على التناهى واللاتناهى فى نفس الوقت، الصورة المتوسطة بين العلم والدين، الكرة تنهى فى المكان ولا تنهى فى الحركة لدورانها المستمر حول المركز. لذلك كانت صورة الفلك التناهى. وحدث المادة فى المكان والزمان رمز الخلق. والخط صورة

(١) رسائل جـ ٢، طبيعة الفلك ص ٤٥.

(٢) السابق ص ٤٥/٤٦.

اللاتناهى فى الامتداد. وتشترك العناصر مع الجرم الأقصى، الأرض، الجرم الظاهر، فى شكل الكرة مما يدل على الطابع المتوسط للأفلاك والأجرام العلوية بين الطبيعيات والالهيات. فالأرض فى داخل الفلك كرية الشكل على مركز الكل، وكذلك الماء حول الأرض. ولماذا ليس الهواء أو النار؟ ولا يوجد خارج الكل ملاء ولا خلاء لأنها من مقولات المكان. فالجرم كرسى الخارج والداخل. وقد يؤدى ذلك لسبب دينى وليس لسبب علمى، وهو أن الله فى كل مكان^(١). وقد ورد ولفظ الله فى الرسالة الثالثة "فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل" فى المقدمة والخاتمة. ولم يذكر اليونان على الإطلاق لا على العموم ولا على الخصوص^(٢).

ويشار إلى الدين صراحة فى "علة الفاعلة للمد والجزر". إذ تذكر العناية الالهية، ولفظ "الأوتاد" وهو لفظ قرأنى. فالله مبدع الكل، هيا كل شىء بحكمته، والعلة والمعلول، والأوتاد الأربعة التي تقوم عليها الكائنات الفاسدة^(٣). كما يبرز الدين صراحة فى رسالة "فى العلة التي يبرز أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض" لتظهر قضية التناهى واللاتناهى من علم الكلام. إذ يقول الكندى بإمكانية اللاتناهى فى الموجودات الحادثة من حيث مدة بقائها فى المستقبل خلافا لإمكانية لاتناهىها فى الماضى. إمكان اللاتناهى بالقوة ممكن مع أن الأشياء لا متناهية بالفعل. وهى مشكلة كلامية من عصر الكندى تعرض لها أبو الهذيل العلاف. فالأشياء المحدثات كل وجميع ونهاية فى العلم بها والقدرة عليها ابراز للخلاف بين القديم والحادث بناء على مشاهدة الحس واعتمادا على بعض الأدلة النقلية مثل «إن الله على كل شىء قدير» وما شابهها من المعانى التى تفيد بأن الله بكل شىء عليم، بكل شىء محيط، أحصى كل شىء وعده عدا. فالأشياء متناهية بفعل الإحاطة. وهو ما يتفق مع الموقف الأشعرى. ثم تفرد ابن الراوندى بالقول بأن لما يقدر الله عليه ويعلم غايته ينتهى إليها لا تتجاوزها قدرته ولا يتعدها علمه. فرد عليه الخياط. وهى قضية يستعملها الكندى الفيلسوف دفاعا عن الخلق وليس إثباتا للبعث. فالعالم له بداية

(١) قى إيضاح تنهى جرم العالم، قى وحدانية الله وتنهى جرم العالم، قى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل، رسائل جـ ١٨٦/١-١٩٢/٢٠١-٢٠٧ جـ ٤٨/٢-٥٣، جـ ٢، العناصر ص ٥٠-٥٣.

(٢) تردد لفظ الله (٦).

(٣) رسائل جـ ١١٠/٢-١١٣.

وليس له نهاية في حين أنه عند ابن رشد بلا بداية ولا نهاية^(١).

وقد يكون السؤال رياضيا ولكن طريقة عرضه توحى باجابة دينية مثل المسألة الثالثة إذا كانت الأعداد بلا نهاية فهل يمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية والاجابة تتضمن توجيهها دينيا مباشرا. الأعداد متناهية بالفعل ولكن الله أخرجهما من القوة إلى الفعل وجعلها لا نهاية لها. وهنا يطغى علم الكلام الأشعرى على الرياضيات. ويلجأ الكندي إلى الارادة الالهية التي تجعل العدد المتناهي لا مقاهيا وليس باستدلال رياضى صرف يكون أقرب إلى الاعتزال^(٢).

وتكتفى بعض الرسائل العلمية بمجرد ذكر الله في المقدمة والخاتمة في الحمدلات والبيسملات والدعاء والتثناء دون أن تظهر هذه الانفعالات الدينية في صلب التحليل العلمى للظواهر الطبيعية مثل علة عدم المطر في بعض المواضع وعلة الضباب، وعلة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير. وفي هذه الرسالة الأخيرة يذكر الله جل ثناؤه الذى وضع عللا لظواهر الطبيعة اعترافا بقوانينها والبحث عن العلل البعيدة وليس فقط العلل القريبة. ومع ذلك يظل الحديث عن العلة الأولى بالمعنى العلمى^(٣).

٣- الفلسفة والدين. وتعرض معظم الرسائل الفلسفية بعد رسالة "الفلسفة الأولى" أى ست رسائل إلى نفس الموضوع الرئيسى فى الفلسفة الأولى وهو التصور الثنائى للعالم، والأساس الفلسفى لنظرية الخلق. وتمثل ضعف الرسالة الأولى من حيث الكم^(٤).

(١) السابق ص ٨٧-٨٩.

(٢) السابق ص ٩٩-١٠٠.

(٣) فى رسالة "اللون اللازوردى" ذكر الله مرتين فى المقدمة فى البداية وست مرات فى الخاتمة دون دلالة تذكر. وفى العلة التى لا تكون بعض المواضع لا تمطر" ذكر الله سبع مرات خمس فى المقدمة ومرتين فى النهاية. وفى علة لون الضباب" ذكر الله أربع مرات، اثنان فى البداية واثنان فى النهاية. وفى "علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير" ذكر الله خمس مرات أربع فى المقدمة وواحد فى الخاتمة. وفى إيضاح علل حدوث الثلج والبرد والرعد والبرق والصواعق القريبة والبعيدة التى جعلها الله جل ثناؤه أوائل وأسبابا وبوادر عنها يكون الثلج وأما علة كون الثلج البعيدة وعلة البرد البعيدة وعلة المطر البعيدة..... الثلج ص ٨٠.

(٤) مجموع هذه الرسائل ٤٦ صفحة وهى طبقا للترتيب الكمى كالتالى:

أ- كتاب الابتناء عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد (٢٤ ص).

رسالتان فقط، الأولى والثانية، موضوعهما العالم، والرسائل الأربع الأخرى موضوعها العالم والله. يعاد الموضوع نفسه وهو التحول من الطبيعيات المغلقة إلى الطبيعيات المفتوحة ليس باسم العلم ولكن باسم الدين، والفلسفة جامعة بينهما وليبيان وحدة الفلسفة والعلم والدين، العقل والطبيعة والنوحى.

وتتضمن هذه الرسائل الست باسم وحدة الفلسفة والدين ثلاث موضوعات لا تختلف كثيرا عن موضوعات الفلسفة والعلم وهى: أ- قضية العلية، العلة الأولى والعلة الثانية (الرسالتان الأولى والسادسة).

ب- قضية اللاتهاوى والتهاوى (الرسائل الثالثة والرابعة والخامسة).

ج- علاقة الله بالعالم (الرسالة الثانية).

أ- قضية العلية. لا يوجد فى هذه القضية أى أثر لأفلاطون أو غيره لاقترار أن الفلك الأول هو المفعول الأول، وباختلاف الحركات فيه يفعل فيما هو دونه فى الأرض، الكون والفساد، مادام الفلك مبدعا وكل ما يقع فيه من إرادة الله. إنما هى سلسلة الأسباب خاصة وأن خلق السموات والأرض قد تم قبل خلق الإنسان. ففى رسالة "فى الإبانة عن العلة القريبة للكون والفساد" دراسة للعلل المتوسطة كأسباب تسمى فى الثقافة القديمة الأشخاص العالية أو الأفلاك. ويعطى الكندى أمثلة ونماذج للشرح والتوضيح مما يدل على أنها تأليف وليست شرحا مثل إعطاء أمثلة للعلة البعيدة والعلة القريبة بالرامى والسهم^(١). وقد تقترب فكرة تسلسل العلل من مفهوم التطور الخالق أى الخلق المتدرج كل يوم حتى اليوم السادس الذى خلق فيه الإنسان. وليس هذا فيضا أو صدورا أو شركا أو قدما مادام الأول مبدعا من الله ومخلوقا منه، وهو السبب فى خلق الثوانى والمصدر لها.

والرسالة تمرينات عقلية تسبقها مبادئ عامة تقوم على القسمة وتنتج عنها نقاط

ب- رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل (١٨ص).

ج- رسالة فى وحدانية الله وتهاوى جرم العالم (٧ص).

د- رسالة فى إيضاح تهاوى جرم العالم (٧ص).

هـ- رسالة فى مائة مالا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له (٤ص).

و- رسالة فى الفاعل الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز (٤ص).

(١) رسائل ج- ٢١٩.

تطبيقية متفرقة فى النفس والمجتمع والتاريخ داخل التصور الثانى للعالم وليس خارجه. وهى أيضا مجموعة من التمرينات حول أنواع الحركة وأنواع العلل من أجل اثبات أن العالم عالمان، عالم الكون والفساد وعالم الفلك الأعلى. عالم الكون والفساد ذو كفيات متضادة وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وهو عالم ما دون فلك القمر، عالم العناصر الأربعة، كرات بعضها داخل بعض، النار فى أعلى، يليها الهواء إلى خارج العالم. ثم الماء والأرض إلى أسفل نحو مركز العالم. فالأرض مركز العالم وأجزاؤها تتحرك نحو المركز. وسطوح العناصر الأربعة كرية الشكل مما يدل على تناهيها. الكائنات الأرضية من إنسان وحيوان ونبات كائن وفاسدة فى جملتها والباقي صورها النوعية. وهى داخلة فى الزمان والمكان والحركة المكانية، عالم العناصر الأربعة وما يتركب منها. أما الجرم الأقصى للعالم من تحت فلك القمر إلى نهاية العالم فليست له هذه الكفيات. فهو إذن لا يكون ولا يفسد. كذلك العناصر الأربعة لا تكون ولا تفسد فى جملتها بل فى بعضها فقط. وإذا كان الفلك مكانا لكلية هذه العناصر الأربعة والزمان عدد الحركة فالزمان لا يفسد. وبالنسبة للعلل فإن العلة الغائية توجد بعد العلة الفاعلة. وقد تكون الغائية فاعلة أى ملجئة إلى الفعل أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها^(١). وواضح أن الغاية من الرسالة تحويل الطبيعيات المغلفة إلى طبيعيات مفتوحة لإفصاح المجال للإلهيات كما فعل فى مناهج البحث العلمى، الصيغة الأولى للمنطق عند الكندى. والسؤال هو: هل إعطاء الفلك عنصر رابط بين الله والعالم يحيل الثنائية إلى ثلاثية وإضافة عنصر ثالث موجود مشارك لله والعالم فى نفس الوقت، وهو الأساس النظرى للتكثيف فى العقائد المسيحية؟ وإذا كانت العلة أشرف من المعلول فما هى درجة الشرف للعنصر المتوسط الذى معلول لما فوقه وعلة لما تحته؟

ويتحول موضوع العلة، أثر ما فوق القمر على ما تحت القمر، أثر عالم الأفلak العلوى على عالم العناصر الأربعة السفلى إلى وصف جغرافى بشرى إجتماعى تاريخى لأثر الشمس والقمر على العمران وحياة البشر. فيقيس الكندى بعد الشمس والقمر عن الأرض، ويحسب ذلك بالدقيقة والثانية وموضع حركتهما فى كل زمن بدرجة عالية من

(١) السابق، العلة الفاعلة ص ٢١٨.

الدقة. فالقمر عون للشمس على تغيير العالم^(١). وتؤثر الحرارة بمماسستها البدن، وتؤثر قدر شدتها أو ضعفها وطبقا لاختلاف البدن في اليبس والرطوبة والاعتدال^(٢).

ويؤثر القمر في اعتدال الجو بما يحمله من بخار. وإذا كانت الأشخاص السماوية علة كون تأتي الشمس قبل القمر والقمر قبل الكواكب. ولا يقتصر الأمر فقط على مزاج البدن بل يمتد أيضا إلى أحوال النفس. فكما تختلف المزاجات البدنية باختلاف الأشخاص الغالية بالمكان والحركة والزمان والكيفية ابتداء من الجسم حتى الطباع والأخلاق^(٣). إذ يحدث لكل بدن حيوان خلق على قدر مزاجه، ومعركة في الأرحام^(٤).

قد يوحي هذا التحليل بنوع من العنصرية الجغرافية في وصف أشكال الشعوب. فهل صحيح أن أفاعيل النفس تتبع مزاج البدن؟ أليست هذه نظرية مادية في مقابل النظرية "المثالية" باستقلال النفس عن البدن التي ينتسب إليها الكندي؟ أم أنه يقع في ثنائية النظريتين، مادية للبدن ومثالية للنفس؟^(٥). فالمركبات من العناصر الحار والبارد والناس

(١) السابق، العلة الفاعلة ص ٢٢٧-٢٢٨/٢٢٣.

(٢) ففي حالة اعتدال النفاذ والمنفعل يحدث الهضم وإن كانت الحرارة أقوى أحدثت تحليلا. وإن كانت أقوى أحدثت جذبا وإن كانت أقوى أكثر أحدثت تيبسا ثم احتراقا. وإن كان البدن رطبا والحرارة معادلة أحدثت الحرارة تنفعا ثم هضما ثم تحليلا ثم جذبا تيبسا ثم احتراقا. وإن كان البدن مائلا إلى اليبس ومعتدل الحرارة والبرد حدثت شهوة ثم تغليظ كثير وتحليل أقل ثم تيبس أكثر وجذب أقل ثم احتراق أكثر وتفصيل أقل، ثم تفصيل أكثر وتلطيب أقل ثم تلطيف شديد. فالأشخاص الغالية تؤثر في الأبدان والهواء طبقا لسرعته واختلاف أحواله. لا فرق في ذلك بين الإنسان والحيوان لأنه أثر على البدن الحي.

(٣) وببيض اللون ويبسط الشعر، وتغلظ الأسافل لغلبة الرطوبة عليها. ولانحصار الحرارة في القلوب يغلب عليهم الوقار وشدة القلب والصبر على الشبق فتكثر العفة. أما أهل الاعتدال والتوسط فيقوى الفكر ويكثر البحث والنظر وتعتدل الأخلاق. وسكان البلاد الذين الذين تحت معدل النهار لشدة الحر ويزداد الشمس سود كالشيء المحترق، وشعرهم أجد متقطع كالشعر إذا ما قرب من النار. ودقت أرجلهم وتقرطحت الأنوف وجحظت العينان وغلظت الشفاه وطالت القامة لاجتذاب الرطوبة من أسفل إلى أعلى. واشتد الغيظ للأفراط في الحرارة واليبس وتغيير الرؤية لغلبة الغضب والشهوة. وكل ما يسكن القطب الشمالي لشدة البرد تصفر الأعين والشفاه والأنوف وببيض اللون ويبسط.

(٤) وهو موضوع الأنثروبولوجيا الطبيعية في الغرب. وقد دفع ذلك بعض الشرقيين مثل برنار لويس يتهم العرب وبالتالي المسلمين بالمعاداة للزنجية وبالتالي المعاداة للمامية. ويكون فريقا من الباحثين لتأصيل العنصرية في الكتابات العربية وتبرئة الغرب والصهيونية.

(٥) وهي الثانية التي بدنها ديكارت في العصر الحديث بين البدن الفسيولوجي والآلة الحيوانية من =

والمعدن كأنة فاسدة بكمال أشخاصها والباقي منها كبقاء العناصر. صورها مثل الانسانية والفربية والشجرية والمعدنية. فالأشخاص فانية ومثلها باقية كما هو الحال فى نظرية المثل. أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام، وتختلف المزاجات باختلاف الأشخاص العالية بالمكان والحركة والزمان والكيفية. وهل يمكن تفسير السلوك البشرى بفاعل واحد، عامل جغرافى، والوقوع فى نوع من الحتمية الكونية لا تختلف كثيرا عن الحتمية الالهية إلا فى مصدرها؟ فاختلاف أخلاق الشعوب وسلوك البشر قد يكون أيضا لعوامل ثقافية موروثة دون أن تكون بالضرورة وراثية من جيل إلى جيل، وإلا تم استبدال الحتمية الكونية والالهية بحتمية أخرى وراثية. لا توجد علاقة ضرورية حتمية بين سلوك البشر والظروف المحيطة. فانهلال الأوروبيين ليس لأسباب فسيولوجية، والاعتدال كفضيلة فى الأخلاق الاسلامية لم يودى إلى التخفيف من حدة الانفعالات عند العرب. ويظل سلوك الأفراد حرا بالرغم من انتمائهم إلى طبائع الشعوب.

ولا يؤثر بعد الشمس والقمر على الأرض فى المزاج البدنى والنفس للانسان بل يؤثر أيضا فى أحوال الحرث والنسل أى فى الزراعة والسكان وفى أحوال العمران أى أخلاق الشعوب وعاداتها وفى النظم السياسية ومعمار التاريخ. ففي المناطق الباردة نحو القطب الشمالى وفى المناطق التى تتجه نحو معدل النهار أى خط الاستواء التى يشتد حرها فيقل الحرث والنسل والعمران. ولو لم تكن الشمس بهذا البعد من الأرض لاحتترقت أو تجمدت واستحالت فيها الحياة. فان زاد الحر أو البرد فسد الزرع، وهلك الحيوان، وعم الوباء والفساد. ولولا تعاقب الليل والنهار من دوران الأرض حول نفسها، ولولا تعاقب الفصول من دوراتها حول الشمس لم تستقم حياة أو يعتدل مزاج ولذبل كل شىء. فيتغير الأزمان ينمو الحرث والنسل. الفصول الأربعة سبب كون الحيوان، طرفان ووسطان حتى لا تتناثر العناصر. والأزمنة الأربعة موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة. وكل ما يحدث على الأرض من تيبس العشب وإنضاج الثمار وخراب الأرض أو عمارها وعادات الناس وأخلاق النفس ومزاجها وتغير الدول كل ذلك يتوقف على وضع الأفلاك ووضع الأرض منها^(١). لا تقوم الحياة إذن إلا فى الاعتدال الجغرافى والمزاجى، البدنى

= ناحية والنفس المفكرة المتميزة عن البدن من ناحية أخرى.

(١) وهذا أيضا هو رأى هردر وكانط من مؤسسى فلسفة التاريخ فى الغرب وشاركهما فيه مونشكيو -

والنفسى والعمرانى. وهذا وصف لواقع وفى نفس الوقت تعبير عن الوعى الذى يبرز فضيلة الاعتدال ليس أثرا من أرسطو أو بطليموس بل نظرا لوحدة الوعى والعقل والطبيعة. وقد نشأ علم الفلك لنفس السبب، النظر فى الطبيعة بتوجيه الوعى وجعل الأهله لتحديد مواقيت الشعائر، وإعادة توظيف دين الصابئة^(١). ولا يوجد باب مستقل للجغرافيا والتاريخ فى علوم الحكمة ولكنهما داخلان فى الطبيعيات والالهيات، وفى الأخلاق والاجتماع والتاريخ. ومن ثم يكون ابن خلدون آخر القدماء الذين طوروا هذا الجزء من علوم الحكمة^(٢).

وواضح أن علم الفلك الذين هو واسطة بين الدين والفلسفة والعلم ضد علم التنجيم الذى دافع عنه إخوان الصفا والذى كان يبحث فى أثر الكواكب أيضا على حياة الناس على نحو خرافى سحرى. علم الفلك هنا جزء من الطبيعيات، بين العلم والدين. بدلا من انه يقال للفلك، وسط بين الخلق والقدم فى الكون والفساد، مخلوق باق، معلول علة. وكلها تمرينات فلسفية ونقاط تطبيقية للتصور الثنائى للعالم.

لذلك أصبح موضوع العلية موضوعا رئيسيا فى نظرية الخلق، العلية المباشرة من الأعلى إلى الأدنى أو العلية عن طريق المتوسطات الأفلاك أو الأسباب، العلة البعيدة أو العلل القريبة. وقد نشأ علم الفلك وعلم الجغرافيا للبحث عن العلل القريبة للكون والفساد من الفلسفة والدين اللذين يردان هذه العلل القريبة إلى العلة الأولى. والسؤال هو هل يتم تفسير الظواهر الطبيعية والانسانية طبقا للمزاج تحت أثر الأشخاص العالية أم طبقا لقانون طبيعى وبحسب نسب كمية رياضية لها أثرها فى الكائن الحى منذ نشوئه؟ هل يقوم العلم على تشخيص الطبيعة الحية أم على تحليل علمى للقوانين؟

ويظهر التصور الدينى صراحة يجعل تأثير الأشخاص العالية بارادة الخالق،

= فى النظرية الجغرافية لتفسير أخلاق الشعوب جـ ٢ العلة الفاعلة ص ٢٢٨-٢٣١، سجد الجرم ص

٢٤٧، العلة ص ٢٣٥-٢٣٦.

(١) آيات الطبيعة فى القرآن، وما أكثرها، دالة على ذلك.

(٢) وكذلك جمال حمدان من المعاصرين فى التفسير الجغرافى لكل شىء فى الحياة بما فى ذلك التنظيم

السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، وتكوين خصائص الشعوب والشخصيات القومية مثل

شخصية مصر.

وبالتالى الجمع بين العلة البعيدة والعلل القريبة. وبالرغم من وجود عبارات صريحة تدل على الخلق مثل أن الله سبب الزمان بالخلق إلا أن العلة الفاعلة تشكل كاذب أو متوسط بين الله والعالم، تكشف عن خلق الله للعالم وعنايته وتدبيره له. وهو الموضوع الأول فى الدين الجديد بعد أن تحول من الدين إلى الفلسفة، دفاعا فلسفيا عن الدين، واعترافا علميا بدور العلل الثانية قبل أن يصوغ ابن رشد دليلى العناية والاختراع. وتظهر الألفاظ والتعبيرات الدينية الصريحة مثل الله، الله جل ثناؤه، كاشفا عن الموضوع الدينى الشعورى قبل أن يتحول بالتشكل الكاذب إلى العلة الفاعلة أو العلة البعيدة للكون والفساد أو العلة الأولى المبدعة للكل أو غاية كل فاعل^(١). ويؤدى البحث عن العلل القريبة إلى الكشف عن العلة البعيدة. وأحيانا يظهر لفظ متوسط قديم جديد مثل "البارى" الذى يجمع بين الايمان الشعورى والتتريه العقلى. رسالة "علة الفاعلة" إذن رسالة فى التدبير والعناية بعد أن كانت رسالة "الفلسفة الأولى" فى الخلق^(٢). لا يفعل الله مباشرة بل من خلال قوانين الطبيعة أو الأسباب وهى عالم الأفلاك فى تصور القدماء مثل اعتدال الشمس وموقع الأرض من الشمس والقمر. والله موجد هذه الأجرام. هو العلة البعيدة وهى العلل القريبة وكان الكندى يعبر عقليا عن تصور قرأتى صريح دون استعمال النقل كما يفعل المتكلمون^(٣). ويسمى الكندى الأفلاك الأشخاص السماوية جمعا بين الأرض والسماء كعالم متوسط بين العالمين، فثنائية الله والعالم لها عنصر متوسط، الأشخاص السماوية أى الأفلاك. ولا ذكر لأرسطو أو لأفرائم. والمركبات من العناصر، الحرث والنسل والمعادية ليست من أرسطو، النبات والحيوان والمعادن. بل هى مصطلحات موروثه من القرآن. وأهم صفة للعلة الفاعلة العناية والتدبير وليس الخلق كرد فعل على تصور الوافد، تحرك العالم نحو الله بالعشق^(٤). ويكشف الكندى قناع التشكل الكاذب إلى

(١) فى رسالة العلة الفاعلة تردد لفظ الله (٤)، الله جل ثناؤه، إرادة البارى جل ثناؤه، ماهية البارى جل ثناؤه، خالقها جل ثناؤه، إرادة بارى الكون جل ثناؤه (١).

(٢) وذلك مثل «ذلك تقدير العزيز الحكيم»، «لا الشمس ينبغي لها أن تترك القمر، ولا الليل سابق للنهار»، «وكل فى فلك يسبحون».

(٣) رسائل جـ ١، العلة الفاعلة ص ٢٢٦-٢٢٧/٢٣١-٢٣٠-٢٢٠.

(٤) قمت وأنا طالب فى السنة الثالثة عام ١٩٥٣ ببحث فى هذا الموضوع منتهيا إلى الخلق والعناية فى مقابل القدم والتحرك بالعشق إلا أن الأستاذ (محمد مصطفى حلمي) رفض هذا التحليل واعتبره ناقصا لأننى لم أبين أثر افلاطون وأفلوطين على الكندى طبقا لأحكام الاشتراق الشائعة التى لا يؤيدها =

الدين الصريح المباشر، العناية الالهية فى آخر الرسالة. ويبين أثر العلل القريبة، وهى الأفلاك، مستمدة من العلة الأولى، بارى كل شىء، والتدبير والافتقان وحكمة الصنع منه. كل ذلك من أجل الأصلح. وهى مقولة اعتزالية علمية كونية وليست فقط دينية أخلاقية. والأنفع مقولة أصولية، والأقن مقولة فلسفية، والابداع مقولة كلامية، وكان الكندى قد جمع بين العلوم النقلية العقلية الأربعة^(١).

وتستمر ثنائية العلية فى رسالة "فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز" بعد عرض العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، وهى العلة المتوسطة، عالم الأفلاك لبيان أن الفاعل الحق الأول التام هو الله، وأن العلل المتوسطة هو الفاعل بالمجاز تأكيداً على التصور الأشعري، وبعيدا عن التصور الاعتزالي. وهو الصراع المكتوم فى الفلسفة بعد أن أخذت الفلسفة الاشراقية، الفارابى وابن سينا، التصور الأشعري، وأخذت الفلسفة العلمية العقلية، الكندى وابن رشد، التصور الاعتزالي^(٢). وفى هذا التقابل يوضع لفظ الثانى فى مقابل الأول حتى يكون التقابل كاملا بين الحقيقة والمجاز، التام والناقص، وهو تقابل أصولى فلسفى. فالحقيقة والمجاز من مباحث الألفاظ، والتام والناقص من مباحث العلل، والأول والثانى من مباحث الكلام. والموضوع هو التمييز بين العلة الأولى والعلل الثانوية، بين الله والعالم، من أجل إثبات الخلق والعناية وهما الاختراع والعناية والتدبير عند ابن رشد ضد تحريك العالم نحو الله بالعشق بعد أن صنع الله العالم وتركه (أفلاطون وأرسطو) أو فيض العالم عن الله وصدوره عنه (أفلاطون) بالرغم من غياب أى إشارة مباشرة لفلاسفة اليونان.

والفعل نوعان: الأول يقف بتوقف فاعله، ولا يترك أثرا محسوسا وهو أقرب إلى

= تحليل المضمون للنصوص لمعرفة مكوناته الرئيسية، الواقد والموروث.

(١) العلة الفاعلة رسائل جـ ١، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٢) وهى المشكلة التى عبر عنها ابن الأيدى وأبو شبيب فى علم الكلام فى صيغة استفهام: هل الله عالم قادر حى سميع بصير متكلم مريد بالحققة والإنسان كذلك بالمجاز أم أن الله عالم قادر حى سميع بصير متكلم مريد بالمجاز، والإنسان كذلك بالحققة؟ من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى التوحيد ص ٦٠٠-٦٠٩. وهى مشكلة فيورباخ على مستوى المعرفة والوجود والأخلاق وليس على مستوى اللغة، الانتولوجيا هى حقيقة الثيولوجيا، والثيولوجيا اغتراب لها، انظر دراستنا: الاغتراب الدينى عند فيورباخ، دراسات فلسفية ص ٤٤٥-٤٥٠.

الانفعال. والثاني يكون مصحوبا بفكر وقصد يترك أثرا وهو العمل. فالعمل أعلى قيمة من الفعل. ويتضح التشكل الكاذب في الفاعل الحق الأول التام وهو الله، والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز وهو العالم. ويذكر الله صراحة في هذه الرسالة القصيرة كشفا عن التشكل الكاذب^(١). للفعل الحق الأول تأسيس الأيسات عن ليس" وهو الإبداع خاصة لله تعالى. والفاعل الحق الذي لا يفعل البتة هو الباري فاعل الكل جل ثناؤه. أول الفاعلات بالمجاز، وكلها منفعة بالحقيقة من باريه تعالى، وهو العلة الأولى لجميع المفعولات بتوسط أو بغير توسط. الله هو الفاعل الحق الأول التام الحق أى أنه المؤثر وليس المنفع، الأول وليس الثاني أى المبدع، التام أى الذى هو غاية كل شيء فى مقابل الفاعل الثانى المنفع الذى هو بالمجاز والذى لا يكون غاية قصوى. وإن تسلسل العلل يجعل كلا منها فاعلة ومنفعة إلا الفاعل الأول الحق التام فهو فاعل غير منفع. العمل له وحده والفعل لغيره، ودونه فاعلات بالمجاز، منفعة. ولا خوف من القوابع القرية أى العلل المتوسطة والأسباب المباشرة لأنها كلها بإبداع الفاعل الأول التام الحق. هناك إذن إمكانية للعلم والفلسفة فى نفس الوقت كتعبيرين عن الدين ومشكلاته أو بيان له.

ب- تنهى جرم العالم. إذا كانت العلية تتعامل مع طرفين، العلة الأولى التامة الحق والعلل الثانية الناقصة المجازية فإن تنهى جرم العالم يتعامل مع طرف واحد هو العالم فقط. والجديد هو الاعتماد على المنهج الرياضى أى العقل الخالص. لم يذكر الكندى لا الواقف ولا الموروث، لا أرسطو ولا الله، لا الخارج ولا الداخل، بل اكتفى بالبرهان الرياضى الفلسفى^(٢). وقد تعود الثنائية إلى الظهور لاثبات تنهى جرم العالم ولا تنهى الله. فالعالم يعبر عنه سلبا مرتين، "مالا يمكن أن يكون لا نهاية له" لبيان قوة النفى وأن الحديث عن العالم نفى للحديث عن الله، و"مالا نهاية له" مجرد قول يعبر عن الله دون أن يعبر عن الله فى ذاته للفصل بين الخطاب وموضوعه^(٣). فانه لا يدخل موضوعا فى خطاب بل فى أقوال تعبر عن التنزيه أقرب إلى الذات منها إلى الموضوع^(٤). كل ما

(١) وهى أقل من ثلاث صفحات.

(٢) رسائل جـ ١، ١٨٦-١٩٢.

(٣) فى مائىة مالا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له ص ١٩٤-١٩٨.

(٤) السابق جـ ١/١٩٣-١٩٤.

فى العالم من حركة وزمان مبدع أى مخلوق محدث بتعبير المتكلمين ولكن على مستوى آخر من العقل وأعلى من التنظير. الإبداع لفظ الفلاسفة عند الكندى وابن رشد، والخلق أو الحدوث ألفاظ المتكلمين. الحدوث والقدم ألفاظ المتكلمين، والتناهى واللاتناهى ألفاظ الفلاسفة. ويؤكد الكندى على تنهاى الحركة والزمان بعد تنهاى الجرم، تنهاى الخاص بعد تنهاى العام، تنهاى الأجزاء بعد تنهاى الكل نغياً لقدم العالم الذى يعتمد على قدم الزمان والحركة دون إشارة إلى أفلاطون أو أرسطو أو حتى لفظ قدم العالم، وقد كان هو المنبه والمثير لعلم الكلام^(١).

ويظهر الطرفان أكثر صراحة فى وحدانية الله وتنهاى جرم العالم^(٢). وتكرر فقرات من الرسائل السابقة فى الفلسفة الأولى وعن التناهى واللاتناهى. فهو حدس واحد يتكرر فى الرسائل كلها. ويبدو أن هناك عدة فقرات قد كتبت، فقرات رئيسية تتدخل وتتخارج ثم يجمع بينها فى رسائل مما يفسر التكرار وغياب بنية الموضوعات^(٣). وتعبّر عن نفس الثنائية، الله والعالم، وحدانية الله وتنهاى جرم العالم، مرة تبدأ بالله إثباتاً ويكون العالم نغياً، ومرة تبدأ بالعالم نغياً ويكون الله إثباتاً (رسالة التناهى واللامتناهى). وتظهر صفة جديدة لله ليس التناهى بل الوحدانية وهى صفة فى علم الكلام كوصف سادس للذات. والدليل أن كثرة المحدثين تؤدى إلى التركيب فى الذات مع أنها تشارك فى صفة واحدة هى الأحداث والفاعلية، وتختلف فى تخصصها وهو ما يقتضى حدوث كل منها من جانب التخصص ووحدانية من جانب الصفة. والنتيجة استحالة أزلية الجرم لأن الجرم محدث اضطراراً، والمحدث محدث محدث إذ المحدث والمحدث من المضاف. فالكل محدث اضطراراً عن ليس. وهو دليل صورى يحاول تعقيل النص. وكلاهما عيب الصورية والتجريد، وعيب اللغة والتأويل، ودليل التمانع عند المتكلمين أوضح. أما أدلة

(١) يبدو أن الكندى يناقش معتزلة عصره عن حال الجسم حين خلقه الله، متحرك (النظام)، ساكن (عباد وأبو على)، لا ساكن ولا متحرك (أبو الهذيل)، لذلك يتهم الأشعرى على المتسلفة الذين يرون أن الجسم فى حال خلق الله له يتحرك حركة، الخروج من العدم إلى الوجود، وهذا هو الإبداع كما وصفه الكندى جـ ١ ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) قى وحدانية الله وتنهاى جرم العالم، رسائل جـ ١/ ٢٠١-٢٠٧.

(٣) وهو نفس أسلوب التأليف فى خاطرات بسكال فى "الخاطرات"، وبرجسون فى "رسالة فى المعطيات اليبديه للوجدان"، وأسلوب تأليف الانجيل وجمعه.

الصوفية بالتجربة الذاتية الحية فهي أوقع وأوضح وأبلغ. ويظهر تنهاى العالم صراحة وتطبيقاً على جرم العالم ووصف العالم بأن له جرم أى جسم وهو دليل التطبيق المشهور عند المتكلمين على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل. ثم يثبت الكندي تنهاى الحركة والزمان بعد تنهاى الجرم. فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الانية. فهما معاً. وهو دليل صعب لرغبة الكندي فى الخروج من الكلام إلى الفلسفة، ومن الموروث الخالص إلى الجمع بين الموروث والوافد القائم على مسلمة رياضية صرفة تقوم مقام النقل. ولا توجد إشارة إلى أرسطو أو أفلاطون أو غيره بل رد فعل على الوافد قوله بحدوث العالم وإثبات الخالق المبدع حتى قدم العالم. ويشارك ذلك المتكلمون والفلاسفة ضد الدهرية. وتكشف الرسالة فى النهاية عن التشكل الكاذب معلنة أن الغاية هو إثبات وحدانية الله وتبرئته مما ألحق به الملحدون من صفات^(١).

جـ- سجود الجرم الأقصى. ثم يزيج الكندي القناع، ويكشف صراحة عن التشكل الكاذب. فيظهر التصور الدينى الكلامى بل الأشعرى الذى يقوم على التشبيه دون التنزيه فى "سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل" وكأن الفيلسوف قد تحول إلى متكلم، والمعتزلى إلى أشعرى^(٢). وظهر "الله" صراحة فى العنوان. كما ظهر تشخيص العالم وإسقاط الإنسان عليه. فالسجود والطاعة لفظان إنسانيان. فبعد إثبات تنهاى جرم العالم ثم وصف الطرفين على التضاد فى علاقة التقاوى باللاتناهى هنا تأتى الذروة بسيادة أحد الطرفين على الآخر، سجود العالم وطاعته لله. وهنا البداية بالعالم وطاعته لله^(٣).

(١) قإن ليس كثيراً بل واحداً غير منكثّر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً لا يشبه خلقه لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه بته ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غير دائمين لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم، رسائل جـ ١ ص ٢٠٧.

(٢) الكندي: "فى الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل" رسائل جـ ١ ص ٢٤٤-٢٦١.

(٣) قلقل الآن فى الابانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه أنه حى مميز ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية بأقوال قطعية ظاهرة الايضاح" السابق ص ١٤٧. "فهذه هى القدرة الحق الفاعل الحق إذ هى اخراج كل ما هو بالقوة إلى الفعل الذى ليس بمحال وهو السجود الحق من السائس الحق للجواد فى الفيض بكل فعل غير محال. وهذه هى السياسة الحق من السائس هى الفعل الأصلى لكل مفعول. فهذه التى ينبغى أن تحس بها قدرة الله جل ثناؤه وسعة جوده وفيض فضائله واتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة"، السابق ص ٢٦١.

والرسالة إجابة على سؤال نصى حول تفسير آية ﴿والنجم والشجر يسجدان﴾. ويحول الكندي الصورة الفنية إلى معانى عقلية. وهو ليس سؤالا صريحا بل قولاً ينقل عن معنى الآية، يفسرها لايضاحه كنوع من التفسير العقلى للقرآن. وقد كان مطروحا فى الساحة الفكرية يساهم فيه الكندي مع المعتزلة. وتظهر الآية القرآنية بوضوح كموضوع للرسالة. فالفلسفة على صلة بالعلوم النقلية يعلم التفسير كما فعل ابن سينا فى تفسير "الصمدية" و"المعونتين" وفى "رسالة الحروف". يبدأ الموروث بالكشف عن نفسه وليس لافساح المجال له داخل الوافد كما هو الحال فى "فى كمية كتب أرسطو". وتظهر اللغة العربية وأهميتها والشعر العربى فى التفسير بالاضافة إلى العقل بل يبدأ وكأن الرسالة موجهة إلى عيوب العصر "نوى الدين والالباب" المتاجرين بالدين والمدافعين عن مناصبهم المزورة كما بين فى "الفلسفة الأولى". وتبدو آثار الاعتزال فى جعل الغائية فى الطبيعة التى تسمح لها بالقصد أى السجود طاعة لله. "ليس فى الطبيعة شئ عبث وبلا علة" تفسيراً لا شعوريا لآية ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه﴾. ويذكر الكندي "الله" و"الرسول" صراحة للثناء على الله ومدحه وإجلاله وللصلاة والسلام على الرسول ودون أن يذكر أرسطو مرة واحدة^(١). إنما ذكر القدماء مرة واحدة من غير اللسان العربى وعلى العموم ودون التمييز بين حكمائهم. ويتم تعريف القدماء من الوافد عن طريق التمايز عن حكماء الموروث^(٢). ويعتبر الكندي القرآن من رواية الصادق، ومن ثم ذكر الرسول مع الله، النبوات مع الالهيات، قسما التوحيد الأشعري.

والمطلوب إثباته هو أن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه حى مميز حتى تثبت طاعته الاختيارية. ونقضى إثبات الحركة الذاتية حتى تثبت الطاعة ثم إثبات العقل حتى يثبت الاختيار. أعطى الكندي صفتى العدل العقل والحرية للجرم الأقصى حتى يطيع الله عز وجل. ويعطى معنى فلسفيا طبيعيا للسجود، خروج ما بالقوة إلى الفعل أو الفيض بكل فعل غير محال أو فعل الأصلح لكل مفعول. وهنا تتزاج لغة أرسطو وفلوطين مع

(١) تردد الألفاظ : الله (١٧) بتعبيرات عديدة: باريها جل ثناؤه (٣)، الله (٢)، الله عز وجل، الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه، قدرة الله جل ثناؤه، باريها جل ثناؤه (٢)، الحمد لله رب العالمين (١)، الرسول (٦)، للرسول قول الصادق محمد صلوات الله عليه، رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، صلوات الله عليه، الرسول صلوات الله عليه، خبر الصادق محمد عليه الصلاة، الصلاة على محمد المصطفى.

(٢) "وكذلك ما سمي ذو التمييز من حكماء القدماء من غير أهل لساننا"، رسائل جـ ١، سجود ص ٢٦٠.

المعتزلة على مستوى الألفاظ وربما التصورات وليس على مستوى الأشياء ذاتها. كل شيء في العالم إنما هو تعبير عن قدرته العامة. فالعالم كله كحيوان واحد مفصل. هو جرم لا فراغ فيه. في أعلاه الجرم الأشرف، القوة النفسانية الشريفة الفاعلة وفيما دونه القوى النفسانية على الأصلح. وهو يشبه التصور الحيوى الذى يستمر عند إخوان الصفا.

وبالرغم من بلاغة الصورة الفنية إلا أنها فى نهاية الأمر تشخيص للطبيعة، وإسقاط العالم الانسانى على العالم الطبيعى. فالسجود والطاعة مقولات إنشائية صرفة لا تقال إلا على الحى العاقل الحر مثل الانسان. وهل هناك فرق بين الجرم الأقصى الحى الأبدى والجرم الأدنى الفاسد؟ يعنى الجرم الأقصى الكون كله وليس أحد الأفلاك صيغة مبالغة إنشائية مثل الخير الاقصى، ودفع المشاهد إلى الحد الأقصى، الغائية. صحيح أنها صورة قرآنية، الفلك الحى الكائن، تصوير فنى من أجل تطويع الانسان. وقد يكون من المفيد تصور سجود العالم لله وطاعته لتدريب الوعى الانسانى على الطاعة كما كان الوحي يفعل مع بنى إسرائيل. وبعد استقلال الوعى فان استقامة الهامة تصبح الصورة المثلى. فمنهج التفسير هو إيجاد الواقع المعاش داخل النص، نوع من تحقيق المناط الفلسفى اعتمادا على منهج تحليل الخبرات الشعورية. وهنا يتخلى الكندى عن البراهين الرياضية المنطقية ويقع فى التشبيه. يترك الاعتزال إلى الأشعرية، والفلسفة عاندا إلى علم الكلام.

د- اللاهوت السلبي. ويستعمل الكندى إحدى طرق الحديث عن الله والعالم وهو اللاهوت السلبي الأكثر عند المعتزلة. إذ يمكن الحديث عن الله بثلاث طرق: الأول طريق الايجاب، إثبات صفات الكمال لله. والثانى طريق السلب، نفى صفات النقص عن الله. والثالث طريق التشبيه أو المثل أو الاستعارة أو الصورة الفنية قياسا للغائب على الشاهد على نحو مجازى. ويقوم اللاهوت السلبي بنفى متبادل بين صفات الله والعالم. ما يعطى لله من صفات الكمال ينفى عن العالم، وما ينفى عن الله من صفات النقص يثبت للعالم. فانه ليس جرما، والجرم ليس أزليا. ومن ثم يعرف الموضوع بنفى المحمول مرة. وبعد قلب المحمول موضوعا والموضوع محمولا يعرف المحمول بنفى الموضوع مرة أخرى. فالعلاقة بين الله والعالم علاقة متبادلة أو متضايقة لا يمكن فهم الله اثباتا دون العالم نفيا،

ولا يمكن فهم العالم اثباتاً دون الله نفيًا^(١).

ويمتاز اللاهوت السلبي الذي لجأ إليه الكندي كخطوة للانتقال من الكلام إلى الفلسفة، نفي صفات النقص عن الله بأنه تطهير مستمر للذهن البشري وحمايته من الوقوع في مخاطر التآليه والتجسيم والتشبيه لللاهوت الايجابي، ووضع حد لآله المشخص والإسقاطات الإنشائية والأساليب الإنشائية حفاظاً على التنزيه العقلي. وهو لاهوت واضح يسهل تصويره، يديهى لا يرفضه العقل ولا يعترض عليه بعكس اللاهوت الايجابي الذي يخاطر بالتجسيم والتشبيه ويحتاج إلى شرح وتوضيح مستمر بدعوى السر عن طريق اللاهوت السلبي من جديد الله في اللاهوت السلبي فكرة محددة أو محررة للركود العقلي، تقوم على التمييز بين المستويات، الواقعة والماهية، الواقع والفكر، البعدى والقبلى، الحسى والعقلي، المشاهدة والغيب، وتحمى من الوقوع فى الرد التاريخى المادى الحسى التجريبي الوضعى الخالص^(٢). وهو فى نفس الوقت يدفع نحو التعالى والتجاوز ورفض القطعية واستحالة التوقف، والبحث المستمر وتجاوز حدود المعرفة الحالية، والبحث عن الكمال وارتداد المجهول، والطموح إلى ما هو أفضل، والتطلع نحو المستقبل، والترقى إلى أعلى دائماً أو التقدم إلى الأمام باستمرار^(٣). هو حركة دائبة من العقل لارتداد

(١) وذلك مثل: فقد تبين أن للأشياء جميعاً علة أولى غير مجانسة، ولا شاكلة ولا مشابهة، ولا مشاركة لها... فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات، ولا عنصر، وجنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فعل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالاضافة إلى غيره مثل واحد مرسل. ولا يقبل التكثير، ولا المركب كثير ولا واحد مما ذكرنا فالواحد الحق إن لا هو هوى، ولا صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، ولا موصوف شيء من المعقولات، ولا ذو جنس، ولا ذو فصل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصة، ولا ذو عرض عام، ولا متحرك، ولا موصوف بشيء مما بقى أن يكون واحداً بالحققة... الواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا ينكثرتة بجهة من الجهات، ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته، ولا من جهة غيره، ولا زمان، ولا مكان، ولا حامل، ولا محمول، ولا جزء، ولا للجوهر، ولا للعرض، ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكثر به، الرسائل جـ ١ ص ١٤٠-١٤١.

(٢) وكما فعل الأفغانى فى "الرد على الدهريين" بصرف النظر عن دلالة ذلك على لحظته التاريخية التى كانت تتطلب الرد على الروحانيين والدفاع عن الماديين. انظر كتابنا: جمال الدين الافغانى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٧-٧٦. وهو أيضاً موقف هوسرل وبرجسون والفلسفة المعاصرة فى الغرب.

(٣) وهى صفة عند ليبنتز، البحث الدائم عن الأعلى Solvitur in Exclsis. وهو أيضاً معنى للتعالى أو المفارقة عند كل فلاسفة الوجود، هيدجر، سارتر، ميرلوبونتي، ياسبرز، كيركارد بصرف النظر عن-

المجهول وتجاوز العقل لذاته باستمرار، فالحركة أفضل من الثبات، والنقد أفضل من القطع، والشك أفضل من اليقين، وإبقاء الذات ذاتا دون أن تتحول إلى موضوع. به قوة عظمى على النفي والرفض والنقد لما هو موجود سعيا نحو الكمال. الله غاية قصوى يتم الاتجاه نحوها كعلة غائية وليس كعلة فاعلة، كقصد وحركة ومستقبل إلى الأمام وليس أشرف وأكمل إلى أعلى من أجل تحرر الانسان والبشرية دون قهر أو جبر أو فرض. وهو ما يعبر عنه لفظ "التوحيد" كاسم فعل يدل على الحركة وليس اسما يدل على أقنوم ثابت. ميزته أنه يعتمد على الموروث وليس الوافد، له جذوره وأصوله في الداخل وليس في الخارج، (ليس كمثله شيء) دون أن يكون في ذلك عجز من التفكير أو عدم قدرة على التعبير أو وقوع في السر أو إعلان للجهل والانهاء إلى النسبية والشك واللا ارادية ثم العدمية^(١).

ومع ذلك فاللاهوت السلبى له عيوبه أيضا فى الحديث عن الله. فهو بطبيعته وقضاياه لا يقول شيئا إيجابيا. لا يضع قضية، ولا يصدر حكما، ولا يفيد قولاً. إنما هو مجرد نفى للأفكار الشائعة والأوهام الخاطئة والتصورات الموروثة عن الله. له قوة فى الهدم دون البناء، وفى التطهير من الموروث الثقافى دون إعطاء بديل. والفكر سلب وإيجاب، نفى وثبات، هدم وبناء.

كما أنه يعتمد على نفى ما هو معروف من مفاهيم وتصورات وألفاظ. وبالتالي فهو محدود بقدرات الانسان على الحس والتخيل وبما يرد على ذهن من صور وأمثال. لا يبدع بل ينقد ما تم إيداعه من قبل. لا يتعامل إلا مع المعطيات الموجودة، ولا يضيف أخرى جديدة. فهو المنظف والمطهر والناقد والرافض. يعتمد على إنجازات الغير علوما وألفاظا، ولا يقوم إلا بنفيها دون وضع علم جديد، مفهوما أو منهجا. فهو محدد باللاهوت الإيجابى وتال له. ولما كان كل تصور إيجابى لله إنما يعبر عن وضع نفسى واجتماعى للفرد والجماعة، وعن مرحلة تاريخية بأكملها. "الله قوة" تعبر عن مجتمع قوى. الله ما هو إلا مشروع للقوة، لا فرق بين الله والسلطان أو عن مجتمع يبحث عن قوة كتعويض له عن الضعف وكأداة للتحرر كما هو الحال فى لاهوت التحرير. "الله رحمة" تعبر عن مجتمع

= اتجاه المفارقة إلى أعلى أو إلى الامام.

(١) وهذا هو المزاج العام للوعى الأوروبى فى مرحلته الحالية.

رحيم. فالإنسان يخلق صورة الله على صورته ومثاله أو عن مجتمع قاس في حاجة إلى رحمة ويجد في الله دافعا على تحقيقها. لاهوت السلب إذن مرتبط أيضا بالتصورات النفسية والاجتماعية والسياسية التي يعبر عنها اللاهوت الإيجابي ويطبق عليه معيارا عقليا صرفا خارج التاريخ.

ولا يصمد اللاهوت السلبي أمام بعض الأحكام التي يصعب نفيها مثل "الله واحد" لأنه حكم أقرب إلى السلب منه إلى الإيجاب. الواحد مجرد تجاوز الواحد الرياضي في العدد. ومثل: الله موجود، أو "الله ذات" وهي أحكام تنزيهية في مرحلة ما قبل التشبيه، تلجأ إلى الحد الأدنى، وتعتمد على العقل الخالص أكثر من اعتمادها على الحس. يمكن فقط تحليل هذه العبارات لغويا ونفسيا لمعرفة مدى تعبيرها عن الوجود الانساني. فالإنسان أيضا فرد موجود وذات. ومع ذلك يظل الوجود والوحدانية والذاتية صفات خالية من التشبيه. كما قد يعارض بعض القضايا المثبتة في الموروث الأصلي مثل: الله سميع بصير، الله محيط الله مريد، الله رؤوف بالعباد، وقد زواج القرآن بين النفي والإثبات في (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير). صحيح أن الله يصف نفسه، وهو قادر على ذلك، وليس له صورة مشبهة عن نفسه. أما الإنسان فعندما يتحدث عن الله فانه ليس له صورة عنه، ويتحدث عنه قياسا للغائب على الشاهد.

قد يؤدي اللاهوت السلبي إلى نتيجتين متعارضتين طالما أن الحديث عن الله إيجابا مستحيل. الأول إعلان العجز عن إصدار الأحكام المثبتة طبقا للقول المأثور "كل ما خطر ببالك فانه خلاف ذلك". وقد ينتهي ذلك إلى نوع من الشك في كل إجتهدات العقل وقدرته على إصدار الأحكام أو إلى نوع من النسبية في الحكم طالما أن كل حكم إنما هو قياس الغائب على الشاهد، وإرجاع المجهول إلى المعلوم أو إلى نوع من اللاأرادية والعدمية والإنهاء إلى استحالة المعرفة. ومن ثم يصبح الله بعيدا عن العالم، لا شأن له به في التصورات أو الأفعال، متعاليا في برج عاجي، متطهرا مستكفا عن التشبه بالعالم كما يتصوره الاقطاعيون والرأسماليون. والثاني، نظرا لاستحالة الحديث عن الله إيجابا، وميل الذهن إلى الإيجاب طبقا لجدل السلب والإيجاب. قد يقع الذهن في السر، ويصبح الله سرا، مجهولا يند عن المعرفة. ولا يبقى أمام الإنسان إلا الإيمان كما هو الحال عند النصاري. الإيمان مجرد وازع داخلي وإرادة الاعتقاد. قد يؤدي اللاهوت السلبي إلى

نزعة صوفية طالما أنه يستحيل الحديث عن الله. ويبقى الله وازعا نفسيا، صوت الضمير، وغاية قصوى، وأملا يرتجى في الحياة، وخلصا بعد الموت. ومن ثم ينتهي اللاهوت السلبي نفسه لأنه لا يوجد ما يقوم بتطهيره. وقد ارتبط اللاهوت السلبي باستمرار بالنزعات الصوفية^(١). ومن ثم يتوقف العقل كلية عن التفكير إيجابيا لعدم الوقوع في التشبيه، وسلبا لأنه لا يوجد ما يتم سلبه.

وبالرغم من أن اللاهوت السلبي يعبر عن الله بطريق نفى صفات النقص عنه إلا أنه أيضا حديث عن العالم بطريقة غير مباشرة. وقد يكون لذلك بعض المميزات مثل عدم تأليه العالم ورده إلى حدوده الطبيعية ونزع أية ألوهية عنه لأنه لا يليق بها، والبحث عن علته وقوانينه القريبة أو البعيدة طالما أن الله لم يعد يرتبط بها على نحو إيجابى، وعدم التوقف عنده والبحث عن حلوله وأصول لها فى مصدر آخر غير الله، وهو أحد مظاهر تقدم العلم.

ومع ذلك، وبالرغم من المميزات الكثيرة للاهوت السلبي وعيوبه القليلة فى الحديث عن الله إلا أن له عيوباً كثيرة فى الحديث عن الطبيعة ومميزات أقل. يستعمل فى الله للتخلص من القطعية، ولا يستعمل فى الطبيعة من أجل التوجه إليها وتأسيس العلم. فهو يدين العالم، ويعتبر كل ما فيه غير جدير بوصف واحد لأنها من مظاهر النقص، والحقيقة أعلى منه. والله يتجاوز العالم ولا يقترب منه. لا يفعل فيه ولا يريد شيئا منه. فأنفى يمتد من الله إلى العالم، والسلب يعم الله والعالم على حد سواء. يخلط بين العلم والأخلاق. ويعتبر العالم خاليا من القيمة، غير جدير بالاعتبار. كله نقص. لا يجوز استعماله والتعبير به عن الكمال مع أن العالم كامل، وكل شيء فيه منقق مع غايات الإنسان كما لاحظ ابن رشد فى دليلى العناية والاختراع. والمرضى طريق الصحة، والجهل واقع على العلم، والقهر تفجر الثورة، والفناء لطب للخلود. فكل ما يظن تطهيرا أنه من مظاهر النقص هو فى الحقيقة من مظاهر الكمال.

والنتيجة الطبيعية لذلك هو إهمال العالم وعدم البحث فيه، وعدم التوجه إليه

(١) وذلك عند المعلم إكهارت، ويعقوب البوهيمى وسوينبيرج فى الفلسفة الغربية فى نهاية العصر الوسيط ومطلع العصر الحديث.

لمعرفة قوانينه والسيطرة عليها، إخراج العالم الطبيعي خارج دائرة الاهتمام، وإدانة الزمان والحركة والمادة. ويضيع الاحساس بشعر الطبيعة وجمال الطبيعة والتحرر من خلال العود إلى الطبيعة. وقد يؤدي التطهر من الطبيعة إلى اللجوء إلى التصوف تطهراً منها، وزهداً فيها، واستكافاً منها، والبحث عن الحقيقة خارجها وعن طرق الخلاص منها. وقد يحدث رد فعل آخر، من هذا الموقف المتطهر من الطبيعة والذي يبعدها عن الألوهية ويجعلها نقيضاً لها إلى جعل الطبيعة هو الله، والله هو الطبيعة كما هو الحال في وحدة الوجود عند الصوفية، والانتقال من الدال إلى المدلول، ومن المثل إلى الممثل، وهو في النهاية موقف غير رسمي. إذ يوجه الوحي الشعور نحو الطبيعة والنظر فيها والتأمل في ظواهرها، والبحث عن قوانينها، والاستدلال من المخلوق على الخالق. فهي ليست سلباً لأنها مخلوق، تتجلى فيه صفات الكرم والجود، لا فرق بين آية في الوحي وآية في الطبيعة.

٣- التصور الثنائي للعالم. وهو الأساس النظري لنظرية الخلق والذي يجرد الصلة بين الفلسفة والعلم، والفلسفة والدين في مستوى نظري صرف بالرغم من بدايات تكوين الخطاب الفلسفي الجامع بين الطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق^(١). وهو ما يتضح في "رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى"^(٢).

فمن البداية يعبر الكندي عن هذا التصور الثنائي للعالم في أول عبارة في الرسالة "إن الوجود الإنساني وجودان". وهي ثنائية كونية، وجودان، ومعرفية، عقلية وحسية، عقل وحواس، ومنطقية، كل وجزء، كيف وكم، جنس وفعل. والوجود هو الوجود الإنساني أي الحديث من موضوع مشاهد وليس الوجود الطبيعي أو الإلهي الذي لا يدرك إلا من خلال الوجود الإنساني. ثم يتم الانتقال من الوجود والمعرفة والحواس إلى المنطق، الأجناس للأنواع، والأنواع للأشخاص، والجزء والأشخاص للأنواع. الأشخاص حسية والأجناس والأنواع عقلية. والكليات التي تتمثلها النفس نقرها اضطراباً. فالمعرفة ضرورية في النفس. وبهذه الثنائية الوجودية المعرفية يسهل التعبير عن نظرية الخلق

(١) يمكن عمل رسالة جامعية عن "شأ الخطاب الفلسفي" عند الكندي أو "الجدل والبرهان" عند الكندي لبيان كيفية التحول من الكلام إلى الفلسفة.

(٢) الكندي: رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني.

وتأسيسها تأسيساً فلسفياً^(١).

ويتم الانتقال من الطبيعة والمنطق إلى ما بعد الطبيعة بمفهومى الخلاء والملاء كمفهومين عقليين نفسيين، وإنكار الخلاء المطلق لأن الخلاء مكان لا يمكن فيه. وكلاهما من المفاهيم الإضافية التى يسبق بعضها بعضاً. التحليل فلسفى منطقي نفسى خالص ولكن له دلالة دينية. فإنكار الخلاء لأن الله فى كل مكان، وبالتالي لا وجود لخلاء مطلق، ولا لملاء مطلق، وإثبات تنهاى الكم والكم المتناهى حتى يتفرد الله بصفة اللامتناهى^(٢). كل ذلك من أجل إثبات خلق العالم ونفى قدمه، وهى أهم مشكلة قديمة فى تصور فلسفى دون حجاج كلامى.

هذه هى المقدمات النظرية والأسس العقلية التى يمكن بعدها البحث فى الميتافيزيقا. الطبيعة والمنطق، الوجود والمعرفة، مقدمات نظرية عامة للميتافيزيقا كما هو الحال فى علم أصول الدين^(٣). تساعد مفاهيم المنطق والطبيعة على تأسيس الميتافيزيقا على التصور الثنائى للعالم مثل موضوع محمول، نوع وجنس، فصل وخاصة، كلى وحزنى، موجبه وسالب، صورة ومادة، علة ومعلول، كيف وكم... الخ.

والمنهج هو الاستدلال الداخلى والاتساق بين المقدمات والنتائج لقطع الطريق على الجدل الكلامى، وإيجاد براهين داخلية للفكرة بحيث تحتوى على يقينها ومقاييس صدقها من داخلها حتى يستحيل التناقض والخلق^(٤).

وبعد هذه المقدمات المنهجية عن مناهج البحث وتقسيم العلوم يظهر الحدس الدينى وهو التصور الثنائى للعالم، أن العالم عالمان، الأزلئ والفانى، المطلق والنسبى، الواجب والممكن تطويراً لمقولات الكلام، القديم والحادث. وقد ساعدت مفاهيم الفلسفة اليونانية بعد عصر الترجمة على إنشاء هذه المصطلحات وصياغة هذا الخطاب المثالى العقلى القادر

(١) السابق ص ٨٤-٨٦.

(٢) السابق ص ٨٧.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية.

(٤) منذ دراسائى فى الجامعة الأولى، وتعليقاتى على هذه الرسالة على مدى نصف قرن لم تتغير مما بذل على صدقها. فالثبات عبر عن مراحل العمر مقياس للصحة مثل التجربة المشتركة.

على التعبير عن التصور الدينى الثنائى للعالم.

الأزلى هو الموجود بذاته ليس له قبل، لا موضوع ولا محمول له. لا فاعل ولا سبب ولا علة له، لا جنس له وإلا كان له نوع، وبالتالي أصبح مركبا من جنس وفصل. لا يفسد لأن الفساد تبدل المحمول بضده. ولا ينتقل من النقص إلى التمام، خال من التصور والحركة، من الأقل فضلا إلى الأكثر فضلا، لا جرم له أى لا مادة له^(١). ثم تنفى صفات العالم عن الله كما تنفى صفات الله عن العالم. فلا يمكن أن يكون جرم أزلى لا نهاية له بالقوة أو بالفعل. الجرم نهائى له أول ونهاية، كم يتفاوت بين الصغر والكبر، الحركة والسكون. فكل كم له نهاية فى المكان والزمان. ولما كان الجرم ذا أبعاد ثلاثة فهو متناه.

وتدخل القسمة العقلية للموجود بين الموجود بذاته والموجود بغيره لتؤكد هذه الثنائية سواء كان الحديث عن الشيء والعالم أو عن الله. فهو موضوع واحد ذو جانبين مما يوحى بإمكانية التوحيد بينهما. وهى قسمة أصيلة من طبيعة اللغة العربية وبداهة العقل وليست وافدة^(٢). والموجود بغيره أربعة أنواع للموجود بذاته تقوم على قسمة ثنائية مضاعفة بين الأيس والليس، الوجود والذات. الأولى أن يكون. العدم موضوعا ومحمولا، لا علة ولا معلولا وهو خلف. والثانية أن يكون العدم معلولا والوجود علة. والثالثة أن يكون الوجود معلولا والعدم علة وهو خلف. والرابعة أن يكون الوجود معلولا والوجود علة وهو أيضا خلف. فالاحتمالات الأربعة خلف وبالتالي لا يكون الشيء علة لذاته^(٣).

ثم يأتى تمرين آخر يعتمد على قسمة لغوية منطقية تقوم على المعنى وهى الكليات الخمسة المعروفة: الجنس، والصورة (النوع)، والفصل، والخاصة، والعرض العام،

(١) الفلسفة الأولى ص ٩٠-٩٢.

(٢) أصبحت قسمة مشهورة فى الفلسفة المدرسية Per se, Per aliud وهو موضوع الفن الثالث من الجزء الأول لرسالة الفلسفة الأولى ص ١٠٠-١٢٢.

(٣) هذه الاحتمالات الأربع هى:

أ- أن يكون ليسا وذاته ليس = عدم + عدم.

ب - أن يكون ليسا وذاته أيس = عدم + وجود.

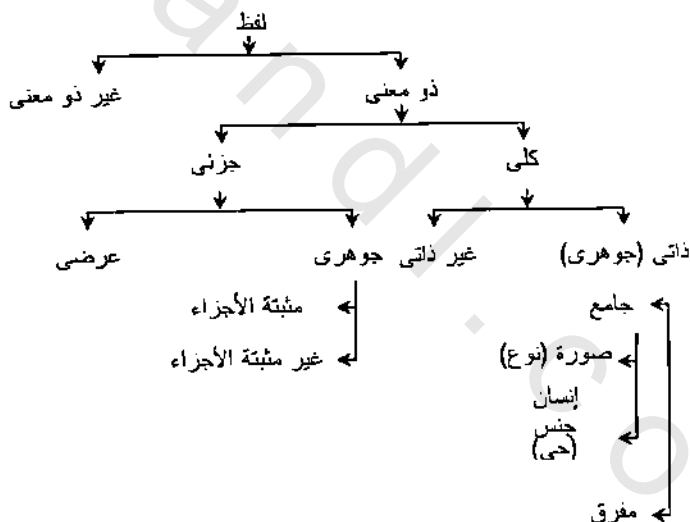
ج- أن يكون أيسا وذاته ليس = وجود + عدم.

د- أن يكون أيسا وذاته أيس = وجود + وجود، السابق ص ١٠٠-١٠٢.

يضاف إليها الشخص أى الجزئى. ويجمع الكل الجوهر والعرض. فالجنس والصورة والفصل تتعلق بالجوهر، والخاصة والعرض العام يتعلقان بالعرض^(١).

وهذه كلها مقدمات للحديث عن الواحد طبقا للتشكل الكاذب صريحا أو مؤولا لأنه لفظ اصطلاحى من الوافد والموروث على حد سواء. وهو ليس الواحد الأفلوطينى وليس الواحد الرياضى أو الميتافيزيقى عند فيثاغورس أو بارمنيدس بل هو الواحد العقلى الخالص اعتمادا على القسمة العقلية التى تقوم على إدراك الحس وبداهة العقل وطباع كل معقول^(٢). وهناك أربعة احتمالات أن يكون الواحد والكثير على التبادل أو على الجمع أو على الاستبعاد كضدين أما وحدة بلا كثرة أو كثرة بلا وحدة. والاحتمالان الأول والثانى احتمال واحد لأنهما مفهومان متضايقان. والاحتمالان الثالث والرابع فى حاجة إلى تنفيذ البرهان العقلى والقسمة الداخلية، ولا فرق فى البرهان بين المنطق والرياضة. فمقياس الصحة فى كليهما الاتساق كما يفيد بذلك عبارة "وهذا خلف لا يمكن"^(٣). ومن ثم يتبين أنه

(١) السابق ص ١٠٢ - ١٠٤.



(٢) السابق ص ١٠٥ - ١١٠.

(٣) وهذه البراهين التفصيلية هى استحالة الاتفاق بين الكثرة على حال واحدة، واستحالة وجود شئ يخالف الكثرة، واستحالة تشابه فى الكثرة، واستحالة الحركة لأن الحركة انتقال من حال الكثرة إلى حال الوحدة، والكثرة أشخاص وكل شخص أحاد، واستحالة أن يكون للكثرة حد، والحد وحدة، وأوانل العدد=

لا يمكن أن يكون للأشياء كثرة بلا وحدة لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة. كما نبين أنه لا يمكن أن تكون وحدة بلا كثرة بناء على القسمة العقلية^(١).

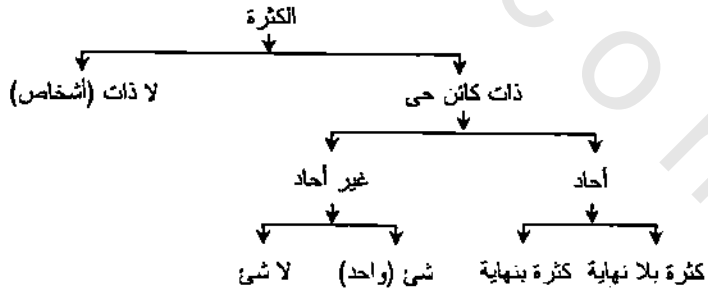
ويستحيل على الواحد التضاد والغيرية والاستثناء والتباين، والاتفاق والاختلاف، والاتصال والافتراق، والابتداء والوسط والأمر، والأشكال، والحركة والسكون والاتجاهات الستة والكون والفساد، والجزء والكل^(٢).

في الأشياء الوحدة مشاركة للكثرة والكثرة مشاركة للوحدة ولكن في الواحد الكثرة والوحدة متباينان. والاشتراك لا يكون بالبخت أى بالاتفاق بلا علة. والعلة الفاعلة إحدى صور الواحد. ولا يكون الاشتراك طباعاً لأن الطباع بمفردها إنكار للفاعل. فبعد إثبات الوجدانية المفارقة تثبت الغائية والقصدية مثل المعتزلة. إذ لا يمكن أن يكون الاشتراك بعلة من ذات الشيء لأنه لا شيء بالفعل بلا نهاية. لا يكون الاشتراك إلا بعلة أخرى غير الذات أرفع وأشرف وأقدم. فالعلة قبل المعلول في الذات.

وبعد إثبات الوحدة المبانية، العلة الأولى، لابد من إثبات هل هي وحدة بالمجاز أم بالحقيقة مع التمايز مع أشكال الوحدة الأخرى الطبيعية والمنطقية والرياضية والميتافيزيقية والانسانية (الأخلاقية والاجتماعية والسياسية)، وذلك عن طريق عدة تمرينات عقلية متتالية خاصة من الرياضيات ومفاهيم الواحد مثل العظيم والصغير،

- في الكثرة أحاد، واستحالة المعرفة لأن المعرفة بحال واحدة، والكثرة تتضمن الوحدة في الشيء المستكثر، السابق ص ١١٤-١١٥.

(١) السابق ص ١١٤-١١٥.



(٢) السابق ص ١١٥-١٢٢.

التويل والقصير للكمية المتصلة، الكثير والقليل للكمية المنفصلة وكلها مفاهيم إضافية^(١). كل شيء واحد بالمجاز إلا الله فهو واحد بالحق، لا يقع بنوع العنصر البتة.

والواحد ليس عددا إنما هو الأقل المرسل ليس الغرض الواحد الرياضى بل الواحد الالهى، الواحد الرياضى مجرد تكة وفرصة للتمرين العملى. الله هو الواحد الحق وليس الواحد الحسابى أو الطبيعى الشخصى أو المجازى.

والواحد لا يعنى الهوى لأن الوحدة لا تنقسم، والهوى مشاركة^(٢). لا حركة فيه ولا هوى لأنه لا هوى له ولاكثر فيه ولا أجزاء. والواحد الطبيعى العنصرى متغير. فهو إما فعل أو انفعال أو إضافة، ومنقسم وله أبعاد ثلاثة، ونهايات ست، وله أجزاء متصلة أو منفصلة. والوجود على أنواع فى الذهن والصوت والخط فى العالم، والواحد ليس فيها جميعا وإن كان الذهن قادرا على تصويره. يقوم الكندى بمحاولات لوصف الواحد وصفا فلسفيا تلقائيا لا صلة له بأفلاطون أو أفلوطين.

الواحد الحق هو العلة للوحدة فى الموجودات. فكل وحدة فى الموجودات وحدة بالمجاز، والواحد وحده كذلك بالحقيقة. وتظهر لغة الفيض فى النهاية دون الإيغال فى الاشرافيات مع بعض الألفاظ الدينية الصريحة مثل مبدع، خالق، وألفاظ التشكل الكاذب مثل صورة، محرك، فاعل. ولا توجد آية قرآنية واحدة أو حديث نبوى بالرغم من التعبير عن التصور الدينى للعالم^(٣). الواحد الحق ليس شيئا من المقولات ولا العناصر ولا الحركة أو النفس أو العقل^(٤).

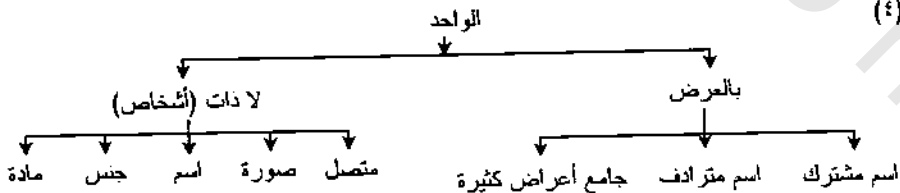
ومع ذلك فالتصور الثنائى للعالم بعض العيوب على مستوى النظر. منها أن العالم

(١) هذا هو موضوع الفن الرابع من "الفلسفة الأولى"، ص ١٢٢-١٤٣.

(٢) السابق ص ١٢٢/١٢٦/١٢٨-١٣٢-١٣٦.

(٣) السابق ص ١٤١-١٤٢.

(٤)



فان، حادث، لا قيمة له في ذاته مع أنه عالم الكد والسعى والجهاد. لا قوانين تحكمه نظرا لوجود المعجزات مع أن القوانين فيه مسخرة لعقل الانسان وإرادته. والبقاء خارجه وليس فيه، مع أن العمل في الدنيا كأن الانسان يعيش إلى الأبد فيها. الاغتراب عن العالم واليعد عنه والتوجه لما هو أبقي أو الانغماس فيها للفهم منها قبل فوات الأوان أو التظاهر بالأعلى تسترا على الأدنى.

هذا التصور الثنائي للعالم له بعض المميزات، فهو يطابق الاحساس الشعبي العام بالدين والثنائية للموروثه، الخالق والمخلوق، الأول والآخر، الرب والعبد. يمكن فهمها بسهولة والافتتاع بها مثل إيمان العوام، والآخرة والدنيا، الحلا والحرام، الثواب والعقاب، الملاك والشيطان، الخير والشر، الحسنة والسيئة، الإيمان والكفر، الطاعة والمعصية، النفس والبدن..... الخ. كما أنها تحافظ على البعد المثالي للشعور، وتحميه من الوقوع في المادية والانكباب على الدنيا، وتجعله باستمرار متساميا متعاليا لا يرد إلى ما هو أقل منه فالانسان يبذنه على الأرض، ويشعوره في عالم الماهيات لأن الخوف من رد الأعلى إلى الأدنى أعظم من الخوف من رد الأدنى إلى الأعلى كما هو شائع عند الصوفية يدعو إلى العمل الصالح، وإقامة الشعائر كوسيلة للتحويل من الدنيا إلى الآخرة، ومن القضاء على الخلود، وينل الجزاء الأبدى، ومجاهدة النفس، ومقاومة الشهوات، والسيطرة على الانفعالات، وتقوية الإرادة ، والتحكم في أهواء النفس. ويعطى إحساسا بالنصر بعد الجهد، وبالفوز بعد الكد. فالحياة امتحان واختبار ﴿أفحسبتم اننا خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾. وهو تصور له ما يقابله في النفس البشرية وفي الطبيعة الانسانية خاصة في لحظات الضنك كعزاء. فالمؤمن المصاب، ولا غالب إلا الله، والله مع الصابرين. وينظر إلى العالم بعين الزوال. لذلك كثيرا ما يؤدي إلى الزهد وأخذ الطريق الصوفى ﴿وتؤثرون الحياة الدنيا، والآخرة خير وأبقى﴾. وله ثقله في تاريخ الأديان، واتفاق كل الأديان عليه بطريقة أو بأخرى، ومن ثم إمكانية الحوار الدينى من أجل الوصول إلى دين واحد. إذ تغذى الأديان بعضها بعضا من أجل تقوية الحياة الروحية ومقاومة شهوات البدن ورغبات الدنيا. ويمكن الاعتماد عليه لنقد مادية الحضارات الأخرى، والتذكير بالبعد المثالي في الحياة وفي الكون، تمايز الأنا بالروح عن الآخر المادى^(١).

(١) وهو النقد الشبير للحضارة الغربية الحديثة وتمايز حضارات الشرق عنه.

وللتصور الثنائي بعض العيوب على مستوى السلوك. منها ازدواجية الشخصية، والعيش على مستويين، المادة والروح، الدنيا والآخرة، الأشباع للبدن وملاء الروح، الأخذ من نعم الله وطيبات الدنيا من الأموال والولدان من المال والبنون، من الزينة والنساء، وفى نفس الوقت التصديق، وأداء الشعائر والحج المبرور والذنب المغفور، مادية إلى أقصى حد، وروحية شعائرية كاملة. وهو ما ينافى حياة الفضيلة والأخلاق الكاملة ووحدة الإنسان وكمال الشخصية. وأحيانا تفقد هذه الثنائية المتعادلة التوازن فيكون إشباع الجسد على حساب الروح مادام شرعيا أو للروح على حساب البدن وإيثار للآخرة على الدنيا وابتغاء مرضاة الله. وأحيانا يتم استعمال المستوى الروحي الشرعى كغطية وستار على المستوى البدنى المادى. فيؤخذ الحج ذريعة للتجارة، والصلاة للشهرة، والصوم للدعاية، والزكاة لتبرير الغنى، وإضفاء الشرعية على المادة وتحليل الحرام. وهو مظهر من مظاهر النفاق فى القول والعمل. وأحيانا تسير الثنائية فى طريقين متعارضين، الروح والمادة، النفس والبدن، والتضحية بأحدهما فى سبيل الآخر. فإذا ما تمت التضحية بالدنيا والعالم ينشأ التصوف، وإذا ما تمت التضحية بالآخر لحساب الدنيا نشأت المادية إيثارا للشاهد على الغائب، وللحس على العقل. وأحيانا تصبح الروحية فارغة إذا ما اشتد الضنك، صورة من غير مضمون، مجرد حركات وسكنات. يخفى العمل الصالح والحكمة من الشعائر. وأحيانا تشتد مع الظن أنها طريق الخلاص، والعالم يتغير. وينتهى العمل المؤثر فى العالم أو فى النفس لحساب الشعائر. فخلاص الذات بالحد الأدنى أفضل من العجز الكلى عن خلاص العالم. ولما كان هذا التصور متققا مع المعنى الشائع ومصير الدين فى كل ثقافة، علاقة خاصة وقوية بالله تضيع خصوصية الاسلام ويتحول إلى بوزية أو مسيحية أو دين شعائرى ويهودية^(١). علاقة العالمين فى الحقيقة علاقة جدلية، المثال الذى يتحول إلى واقع من أجل أن يتحول الواقع إلى مثال عن طريق الفعل البشرى الفردى والجماعى.

سادسا: نظرية الفيض

ونظرية الفيض هى الغالبة على علوم الحكمة عند إخوان الصفا والفارابى

(١) انظر دراستا : التفكير الدينى وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة جـ ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ١١١-١٢٧.

والسجستاني والعامري وابن سينا. تُعطى افتراضاً ثانياً عن علاقة الله بالعالم، والالهيات بالطبيعيات، عن طريق ملأ المسافة بين الاثنين على نحو تدرجى متصل لردم الهوة السحيقة التى تركتها نظرية الخلق فى تصور الله والعالم متضادين، صفات الكمال فى الله وصفات النقص فى العالم، والانسان بينهما، بين كمال النفس ونقص البدن. الفيض تصور هرمى للعالم، ثنائى مضاعف. بين الله والعالم هناك درجات بين الألوهية والطبيعية. لم يخلق الله العالم بارأته من لا شيء «كن فيكون» بل فاض العالم منه بعلمه دون أن يفصل عنه. فالعالم امتداد طبيعى لله فى درجات أبعد. كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى الكمال المطلق، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى النقص المطلق. وما بينهما درجات بين الكمال والنقص. فى العالم العلوى، الكمال أكبر من النقص، وفى العالم السفلى النقص أكبر من الكمال. ولما كان الانسان لم يفصل عن الله بل فاض عنه يكفيه التأمل والتدبر حتى يعود بذنه إلى منشئه الأول دون ما حاجة إلى فعل فى الدنيا. فالفعل ضعف التأمل. يكفي "إلى الخلف سر" حتى يصعد الانسان إلى الكمال بدلا من "خلقا در" أى التوجه بالفعل والكد والسعى إلى الله وإعطاء الظهر إلى العالم. الفيض رد فعل على الثنائية الحادة المتعارضة فى الخلق، وعلى الانفصال بين الخالق والمخلوق، من أجل تصور العالم واحداً، لا فرق فيه بين الواحد والكثير إلا اختلافاً فى الدرجة وليس اختلافاً فى النوع. هى صورة شعرية ورؤية فنية للعالم بدلا من التحليل العقلى والحجج الصورية فى نظرية الخلق وأدلة وجود الله من الحدوث إلى القدم، ومن الممكن إلى الواجب، ومن المعلول إلى العلة.

١- إخوان الصفا. ولا يوجد عند الاخوان تصور واحد للفيض بل على الأقل ثلاثة تصورات. الخلق الفيضى الذى يجمع بين الخلق والفيض. يؤيد الخلق ثم يكتشف عيوبه، والفيض العددي لما كانت الأعداد هى الكائنات ووحدات الكون، والفيض الكونى أى مراتب الوجود، الله والعقل والنفس والمادة.

أ- الخلق الفيضى. والعجيب أن الاخوان يقولون بحدوث العالم، ويتقنون القول بقدمه باعتبارهم متكلمين ولكنهم يختلفون معهم فى نوع أدلة الحدوث كما اختلف ابن رشد مع الأشاعرة. ويستعملون أولاً أدلة من الفيض لاثبات الحدوث ثم يقولون بالفيض كفلاسفة، ويصفون فيض العالم عن الله ليس بطريقة الغرابى اعتماداً على فلك

بطليموس ولكن اعتمادا على أعداد فيثاغورس، فيض الوجود عن الأعداد. يقولون بالخلق كمتكلمين، وبالفيض كفلاسفة، وبالإشراق كصوفية. ولما كان القول بالخلق أقرب إلى الأشعرية لم تكن هناك مسافة كبيرة بين الخلق الأشعري والفيض الإشراقي. القول بحدوث العالم ونقد قدمه أقرب إلى علم العقائد منه إلى الفلسفة. بل إن الاخوان يستكرون الاختلاف حول العالم وينتهون إلى ضرورة القول بخلقه. ويعتمدون في إثبات حدوث العالم على العلم الطبيعي وتحليل الحركة في العالم والتحدى بمعرفة العالم أولا قبل إدراك حدوثه وقبل إثبات الصانع. ويستكرون إثبات حدوث العالم ببراهين إلا على نحو معين. الحجة المقبولة هو توسط الانسان في كل شيء في جسمه وقواه ورتبته وعلمه وحواسه. يثبت حدوث العالم عن طريق التفكير في حدوث الأشياء أولا قبل حدوث العالم وعلته، معرفة صورة العالم كما تدرکها الحواس وليس في الماضي أو المستقبل على كثرة الكواكب وأبعادها ومقاديرها وأعظامها وحركتها والمجرة وما نراه من أثر على وجه القمر، وعلة اختلاف أجناس المعادن وأشكال الناس وهياكل الحيوان. فالدليل في اللاهوت الطبيعي وليس في اللاهوت العقلي. القول بحدوث العالم هو العلم، والقول بقدم العالم هو الجهل^(١).

ولا يكتفى الاخوان بإثبات حدوث العالم إيجابيا بثقافة الفيض ولكنهم يعيدون الكرة سلبا بنقد قدم العالم عن طريق دليل الحركة الذي يقوم على مقدمتين. الأولى أن الحركات تدل على اختلافها، والثانية أن المتحرك المختلف لا يكون قديما. والنتيجة إن الله هو القديم. وهي مقدمات أشبه بقياس منطقي مجرد، والنتيجة تقوم على قياس الخلف. كما يدل اختلاف الحركات على أنها واقعة بقصد قاصد وصنع صانع وجعل جاعل وفعل فاعل حكيم قادر عالم. ويرجع خطأ القول بقدم العالم إلى الظن بأن العالم ساكن في حين أنه متحرك حركة الفناء والبعث. والقيامة نوعان، للعالم الكبير وللعالم الصغير.

ويستعرض الاخوان حجج الحكماء في إثبات الحركة أو نفيها لأنها لا معنى لها ولا حقيقة. ويحولون الحركة من المستوى الصوري الطبيعي إلى الحركة النفسية. فالحركة والسكون إما عن حس قادر تشخيصا لها وإما الحياة نفسها بالطباع. ويستطرد الاخوان في بيان أنواع الحركة والمحركات ووجهات الحركات المختلفة وسبب حركات

(١) جـ ٢٠١٤/٢٠-٢١٣، جـ ١٩٠/١٤/٣.

الركاب وحركات الحيوان. ويتحول الموضوع من الطبيعيات الالهية إلى النفسانيات والعقليات لأن النفس مبدأ الحركة وفي العلوم الناموسية الالهية والشرعية لدالتها على الحياة الاجتماعية والسياسية والقانونية^(١).

ويستعرض الاخوان آراء السابقين دون ذكر للكندى أو الرازى ربما صمنا عن المصادر، وللطابع التجميعى الموسوعى للرسائل، وربما للطابع السرى للجماعة، وربما لأولية الموروث على الوافد فيها، وربما للثقافة الشعبية التى تعرضها والتى لا تتحمل الثقافة العالمية عند حكماء البلاط.

ويدافع الحكماء عن أنفسهم ضد تهمة قدم العالم استباقا لدفاع ابن رشد ضد اتهام الغزالي لهم بذلك. ويحذرون من سوء الفهم لأقوالهم وإلصاق تهمة بهم بناء على خطأ شائع. وما أكثر الشائعات التى أطلقت على الحكماء وقد كان الحكماء يتعاملون مع الثقافة الوافدة والأفكار الشائعة فيها بالاضافة إلى الثقافة الموروثة. فينشأ ازدواج بين الثقافتين قراءة الموروث فى الوافد، وقراءة الوافد فى الموروث، مما يسبب خلطا بين عرض الوافد ونقد الموروث. وحجتهم ضعيفة وهى أن الحكماء لا يتصورون الصلة بين الله والعالم فى الزمان والمكان ومن ثم ينشأ القول بقدم العالم. وهى حجة افتراضية وليست لها صياغة منطقية على عكس صياغات ابن رشد لحججه العقلية الصارمة. الزمان عدد الحركة، والله لا يتحرك.

كما يدافع الاخوان عن استقلال الجوهر بنفسه كما يقول الحكماء أى استقلال الطبيعة فظن الناس أنهم يفكرون أنه بفعل فاعل مع أن الله هو الذى أبدع صفاته. لذلك يساء فهم قول الحكماء، ويتهمون بالقول بعجز الله، والله ليس عاجزا. العجز ليس بالضرورة من الفاعل بل لعدم تقبل المفعول أو من جهة الفاعل لضعف الفاعلة أو قلة معرفته أو غياب الأدوات، وغياب المكان والزمان والحركة أو من جهة المادة وعدم قبولها أو عسرها، وفهم آيات القدرة على أنها خصوص لا عموم. العجز فينا ثم تشبيهه الله بأنفسنا لأن الفكر الدينى يقول على التشبيه، قياس الغائب على الشاهد. والله منزّه عن

(١) الرسائل جـ ٢/٨/٣٢١-٣٢٨، والموضوع الثانى فى كمية الحركات، الرسائل جـ ٣/٨/٣٢٢-٣٤٣.

ويقدم الاخوان حجة على حدوث العالم عن طريق خرابه. فمادام العالم سينتهى يوم المعاد فما ينتهى لابد وأن يبدأ. نهاية العالم نتيجة طبيعية لبدائيته. ويحاول الاخوان صياغة هذه الحجة فى مقدمات قد لا تؤدى بالضرورة إلى النتيجة أو مقدمات هى فى ذاتها فى حاجة إلى إثبات وتعبر عن إيمان مسبق^(٢). والواضح منها لا يقدم جديدا لأنها تقوم على إثبات الفاعل الحكيم المختار والقصد والغرض والعناية. صحيح أن الخلق والبعث، البداية والنهاية مرتبطان ولكن القضية ما المقدمة وما النتيجة؟ ما العلة وما المعلول؟ هل الخلق مقدمة والبعث نتيجة وهو الأكثر اتساقا مع منظومة العقائد أم أن البعث مقدمة والخلق نتيجة كما هو الحال عند الاخوان؟ وكل ذلك تشبيه بالعالم الانسانى وإسقاطه على الله. وتعاد صياغة نفس الحجة على مستوى أخلاقى، الأثر الضار لقدم العالم على سلوك البشر، والأثر الحسن لحدوث العالم على حياة الناس. الاعتقاد بقدم العالم يؤدى إلى الجهل وعدم البحث فى حين يؤدى الاعتقاد بالحدوث إلى العلم والبحث. وهى حجة خطائية انشائية يمكن قلبها إلى العكس، الأثر الحسن للاعتقاد بقدم العالم، وأن الانسان باق فيه عاملا كادحا له قوانينه الطبيعية التى يقدر الانسان بعلمه على معرفتها، وبارادته على السيطرة عليها. فى حين يؤدى القول بالحدوث إلى إهمال العالم الفانى، والاستعداد للخلود الفردى خارج العالم، والارتكان إلى العلة الأولى، وإهمال العلة الثانية كما هو الحال اليوم^(٣).

(١) رسائل جـ ٣/٩/٣٥٦-٣٥٩.

(٢) هذه المقدمات هى:

- أ- الفاعل المختار هو الذى يقدر على الفعل والترك متى شاء.
- ب- كل فاعل حكيم مختار فعله فى فعله غرض.
- ج- الغرض عناية سابقة فى علم الصانع قبل إظهار صنعته ومن أجله يفعل ما يفعله. فاذا بلغ إلى غرضه قطع الفعل، وأمسك عن العمل.
- د- كل حكيم صانع إذا علم علما يقينيا أنه لا يبلغ إلى غرضه فى فعله فانه لا يعمل شيئا ولا يطلبه.
- هـ- محرك الأتلاك والكواكب فاعل مختار حكيم قادر.
- إذن العالم سيخرب يوما ما جـ ٣/٨/٣٢٨-٣٤٠

(٣) قى بيان الضرر لمن يعتقد أن العالم قديم غير مصنوع: الرسائل جـ ٣/٨/٣١٠-٣٤١. فى بيان مقدمات عقلية ضرورية تدل على أن العالم محدث مصنوع جـ ٣/٨/٣٢٤-٣٢٦.

ويتناول الاخوان موضوع العلية والعناية باعتبارها العنصر المتوسط بين الله والعالم فى نظرية الخلق، وهو تعبير كلامى أو حدوث العالم وهو التعبير الفلسفى. ففى رسالة "العلل والمعلولات" تظهر العلل الشعورية. فهى رسالة فى النفسانيات والعقليات أكثر منها رسالة فى الطبيعيات أو الميتافيزيقا الصورية نظرا لأن الطبيعة حية والانسان فى وسطها. وتهدف الرسالة إلى إثبات العدل بمعنى المتكلمين خاصة المعتزلة أو العناية عند الفلاسفة. فنعم الله كثيرة وفى مقدماتها الحكمة، والحكمة تأويل القرآن وليست الفلسفة اليونانية. فالعناية فى الطبيعة حدس لا شعورى من توجه قرأى "ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه" وحاجة العالم إلى العناية بعد الخلق مثل حاجة البناء إلى الصيانة بعد التشييد.

والعلة إجابة عن تساؤلات تسع هى الأعراض: هل ما، لم، أين، كيف، أين، متى، من؟ جمعا بين العلل الأربعة فى الفلسفة والأعراض. ويبحث الاخوان فى تعريف العلة والمعلول وتحديد أنواعها كما هو الحال فى رسائل الحدود والرسوم منذ الكندى حتى ابن سينا والجرجاني وواضعى رسائل التعريفات. ومعرفة الحقائق بمعرفة العلل أى الفكر العلمى الأصولى، وبالنفس الطاهرة، علم الطبيعة مع علم النفس مع علم الأخلاق. معرفة العالم الخارجى مشروطة بالعالم الداخلى. فالتعليل هو الحكمة، والبحث عن العلل هو عمل بالحكمة. فالعلوم وموضوعاتها متداخلة، لا فرق بين الالهيات والطبيعيات والنفسانيات والأخلاقيات والاجتماعيات.

ومسائل العلية لها إجابتان، واحدة للعامّة وأخرى للخاصة، قد تتفقان وقد تختلفان مثل: لم خلق الله العالم بعد أن لم يكن؟ لم خلقه فى الوقت دون وقت؟ لم خلقه على هذه الصورة؟ كيف خلق العالم وابتدأه أولا وآخر؟ والاجابة لحكمة وخير. فاش جواد حكيم، والخلق حكمة، ولعلمه بذلك الوقت نظرا لعلم الله المسبق، ومن أجل الحكمة والاتقان أو عن طريق الأعداد. فاش يعلم كل شىء فى الأرض من معادن ونبات وحيوان وكل ما فى الدنيا من كثرة بجرى مجرى واحد. وحركات الحيوانات وجهاتها وأشكالها وهياتها وصورها لا يعظمها إلا الله كما هو الحال فى التوحيد عند المتكلمين^(١).

وينتقل الاخوان من البحث عن العلل فى الطبيعة أى الحكمة من الانسان إلى

(١) الرسائل ج ٣/٢٤٥-٣٤٨، ج ٣/٢٢٨-٣٢٩.

الحيوان بحثاً في جبلة الحيوان عن أربعة أسباب: آلامها، عطب أبدانها، شقاوة نفوسها، هلاك هياكلها بالجوع والعطش والشهوات المختلفة واللذات الدلييلة.

الأم الحيوان حفاظاً على بقائها، وحماية لأجسادها ووضع حب الحرب والقتال فيها أو الهرب والفرار. لكل منها عمر يموت ثم يأكله حيوان آخر حتى لا تبقى الجثث جيفا وينشأ الضرر. والحكمة في الألفة بين الحيوان الجماع، وفي نفور بعضها للتباعد والانتشار والتباعد في الأماكن على عكس الانسان الذى فى حاجة إلى الزحام والتعاون فى المدن والقرى.

ويأكل الحيوان بعضه بعضاً للنفع على عكس ما قاله المعتزلة فى التعويض عن الآلام. ويظل الاعتراض قائماً لماذا يستعيد البعض على حساب البعض الآخر؟ وهناك عدة إجابات على ذلك من فعل الحكيم الشرير. فاللعالم فاعلان خير وشرير أو من فعل النجوم أو عقوبة لها على ما سلف من الذنوب فى الأدوار السالفة وهو رأى أهل التتاسخ أو العوض تحقيقاً للعدل أو للأصلح تبريراً للشر، وهو رأى المعتزلة أو للعجز عن الفهم أو غياب الحكمة مع أن أفعال البارى قسدية، تهدف إلى تحقيق النفع الكلى والصالح العمومى. وهو مقياس فقهى. إذ لا يمكن فهم الكل بالنظر الجزئى.

ومع ذلك يظل الاعتراض قائماً. لماذا يكون البعض مأكولاً والآخر آكلًا؟ لماذا لا تتحلل الجثث وتصبح تراباً؟ وماذا سيأكل الانسان الأخير أكل الانسان الأول؟ ولماذا يكون البعض أشرف والبعض الآخر أقل شرفاً؟

والحكمة فى اختلاف النبات منافع الحيوان نظراً للتراتب فى الوجود بين الأعلى والأدنى، من الانسان إلى الحيوان إلى النبات مثل التراتب بين الكلى والجزئى. وكما يوجد إسقاط من الانسان على الحيوان هناك إسقاط من الانسان على النبات^(١).

وعلة اختلاف اللغات والألوان والأخلاق والصور والأب واحد اختلاف الأماكن والأثرية والأهوية وطوالع البروج وساحات الكواكب والآراء من أجل الاجتهاد واستخراج العلم.

(١) ج ٣-٩-٣٥٩-٣٦٥.

والعالم عالمان، روحانى وجسمانى. والجسمانى أفلاك وأركان ومولدات والعالم الروحانى محيط بالعالم المادى، محيط بعالم الأفلاك، وعالم الأفلاك محيط بعالم الأركان الذى دون فلك القمر. وقد جعل الله عالم الأفلاك كرى الشكل مستدير الحركة لأنه أفضل الأشكال والحركات. والعدد اثنا عشر أفضل الأعداد، والأفلاك تسعة والكواكب سبعة لأنها أفضل الأعداد. فى الفلك عقدتان، وبعض البروج متقلبة، وبعضها ذو جسيدين. بعضها ثابت، وبعضها نارى، وبعضها ترابى لما فى ذلك من وجوه الحكمة وإتقان الصنعة. البروج المتقلبة لتقلب أمور الدنيا، والثابتة لثبات أمور الآخرة، وذوو الجسيدين لاتصال أمور الدنيا بأمور الآخرة. والعقدتان الملائكة والجن والشياطين والأرواح والنفوس. والكسوف للشمس والقمر ليلا لدفع الشك من نفوس المرتابين الذين يظنون وجود إلهين. ولقد خلق الله العالم عالمين، علويا للأفلاك وسفليا للأركان لاتقان الحكمة وللاعتبار فى الدنيا والآخرة. العالم الطبيعى مخلوق طبقا للعالم الانسانى: الشمس والقمر، الآخرة والدنيا، الزهرة السعد الأصغر، وزحل النحس الأكبر، والمشتري السعد الأكبر، والمريخ النحس الأكبر. فالدنيا والآخرة يفسران كل شئ فى نظام الكواكب. وعطارد مزج أى تعليق الدنيا على الآخرة. والمشتري سعادة أهل الآخرة وهى السعادة الكبرى، والزهرة سعادة أهل الدنيا وهى السعادة الصغرى. والمريخ محنة أبناء الآخرة، وزحل محنة أبناء الدنيا. الأمر إذن كله إسقاط إنسانى، إسقاط الأفضل على الطبيعة المستديرة. وتقسيم الكواكب إلى سعدين ونحسين وممتزج إسقاط للانفعالات الانسانية على الطبيعة، تحويرا لحديث "السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه"، وتحولا من الحتمية الأخلاقية النفسية إلى الحتمية الكونية. ومن ثم يكون الفارابى أفضل فى نقد علم أحكام النجوم.

وبعد استنفاذ الدفاع عن الحكماء ضد اتهامهم بالقول بقدوم العالم، وإثبات حدوثه والعلية والعناية فيه يكتشف الاخوان العلاقة بين الله والعالم على أنها علاقة فيض. والفيض هو حل وسط بين الخلق والقدم. فهو مثل الخلق فى تبعية الأدنى للأعلى، وسيطرة الأعلى على الأدنى، وهو مثل القدم فى الربط بين العالمين والتواصل بينهما ضد القطيعة بينهما فى نظرية الخلق. لذلك نتدخل نظرية الخلق والفيض عند الاخوان فيما يمكن تسميته "الخلق الفيضى". هو خلق ولكن دون ثنائية، وهو فيض دون قدمه. هو إلى

الفيض أقرب نظرا للتركيز على العلاقة بين الله والعالم أكثر من التركيز على الطرفين وأهمية الترتاب في الكون بين الأعلى والأدنى. إذا وقع الخلق دفعة واحدة فهو الخلق وإذا وقع تدريجيا فهو الفيض. وقد يكون الخلق للأمور الروحانية، والفيض للأمور الطبيعية أو العكس طبقا لإحساس الفيلسوف الميتافيزيقي. الفيض الروحي رأسى بالضرورة من الأعلى إلى الأدنى، والفيض الطبيعي قد يكون أفقيا تطوريا طبعيا. وكما أن هناك أدلة على الخلق هناك شواهد على الفيض. الخلق إفتراض عقلي أما الفيض فمشاهدة حسية^(١). في الخلق الفيضي، الفيض في الطبيعيات والخلق في الالهيات. الفيض في الماديات والخلق في الروحانيات. وقد يكون العكس صحيحا أيضا، الروح تفيض والمادة تخلق، التدرج في الروحانيات، والدفعة الواحدة في الماديات، التواصل في الفيض والانقطاع في الخلق. وكلاهما قرآني. فخلق العالم في ستة أيام فيض، وخلق العالم دفعة واحدة بالأمر الكوني ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾.

يرفض الاخوان وجود العالم في زمن الله كوجود بالقوة وصور للأشياء في ذهن الصانع لأن صور الأشياء استقراء في حين أن علم الله استنباط. والنزول أشرف من الصعود لأن الأعلى أشرف من الأدنى، والصوري أشرف من المادي، والله أكمل من العالم واليد العلى خير من اليد السفلى. وهو أقرب إلى الخلق لأن العالم خارج الذهن الالهي. ومع ذلك تنتهي حجج الاخوان من إثبات الخلق إلى إثبات الفيض. ويظل الموضوع متأرجحا في نقطة البداية، الله في الخلق أم الواحد في الفيض. وإذا كان الفيض أقرب إلى الحدوث منه إلى القدم إلا أن ميتافيزيقيا الفيض أقرب إلى القدم منها إلى الحدوث. الفيض أقرب إلى التواصل منه إلى الإنقطاع في حين أن الحدوث أقرب إلى الانقطاع منه إلى التواصل. الفيض تواتر بالمعنى الفلسفي وليس بمعنى الرواية والأخبار، والحدوث مثل السند المقطوع في علم الحديث. الفيض مستمر لأن الوجود باق، والفائض جواد كريم على المفيض عليه في حين أن الخلق عطاء مرة واحدة وليس صدقة جارية. كذلك لزمت العناية لإعادة التواصل، والبحث لإنقاذ الخلق عيب العناية التدخل في شؤون العالم، والنيل من الحرية الانسانية واطراد قوانين الطبيعة. لذلك فضل بعض الحكماء مثل ابن رشد صفة الحكمة على الإرادة على عكس الغزالي الذي فضل صفة الإرادة على

الحكمة. إذا كان الفيض في الطبيعة وفي الإنسان فإن حرية الأفعال تصبح موضع شك. فالأعلى أقوى من الأدنى، وفعل الأدنى مجرد مستقبل لفعل الأعلى. وهو أقرب إلى الدفاع عن الأشعرية ضد خلق الأفعال واطراد قوانين الطبيعة.

ب- الفيض العددي. وأحيانا تأخذ نظرية الفيض شكلا رياضيا. فكما تتراتب الأعداد تتراتب الموجودات نظرا للتماهي بين العقل والوجود. ومعرفة المبادئ العقلية أساس معرفة مبادئ الموجودات. الموجود عدده إثنان، ثلاثة، أربعة، خمسة، ستة، سبعة، ثمانية، تسعة. وكل فرقة وجدت لعدد. العدد اثنان للثنوية، والثلاثة للنصاري، والأربعة للطبايع، والخمسة للخرمية، والسابعة للشيعية، والثمانية للموسيقين، والتسعة للهند. وتعز السادسة. فالثنوية تقول بالصورة والهيولى^(١). والمتثلاث مثل الأبعاد الثلاثة، الطول والعرض والعمق^(٢). والمربعات مثل الطبائع الأربعة^(٣). وقد ينقسم كل طرف. فالهيولى في القسمة الثنائية تنقسم قسمة رباعية، الأولى وهو الجوهر، الكل وهي الأفلاك الطبيعية وهي الهواء والنار والماء والأرض. والصناعة هي النسب.

وتكشف نظرية الفيض العددي عن التحول من النقل للإبداع، من نظرية الأعداد عن الفيثاغوريين إلى نظرية الفيض عند إخوان الصفا. ومذهبهما واحد في العدد، والخلاف في المنظور الحضاري. الواحد أصل العدد كما أن الله واحد أصل الموجودات. لذلك تبدأ الأعداد باثنين. وتعتمد الأعداد على العقل كما يعتمد المعلم في حين يعتمد المتكلم على الحس أولا.

(١) والجوهر وهو العرض، العلة والمعلول، البسيط والمركب، اللطيف والكثيف، المشف والمعتم، النير والمظلم، الساكن والمتحرك، العالي والسافل، الحار والبارد، الرطب واليابس، الخفوف والثقيل، النافع والضار، الخير والشر، الثواب والخطأ، الحق والباطل، الذكر والأنثى.

(٢) وأيضا المقائير في الخط والسطح والجسم، الأزمان، الحاضر والماضي والمستقبل، والعناصر: الممكن والممتنع والواجب، والحكمة: الرياضية والطبيعية والالهية.

(٣) وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والأركان: النار والهواء والماء والأرض، والأخلاق: الصفراء والدم والبلغم والسوداء، والأمان: الربيع والصيف والخريف والشتاء، الجهات: المشرق والمغرب والشمال والجنوب، والأوتاد: الطالع والغارب والأرض والسماء، والأعداد: الأحاد والعشرات والمئات والألوف، والرياح: النسيم والجريار والبور والصبيا، وأيام العمر: الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة، رسائل جـ ١٧٩/١-١٩٩/١٨٠. انظر أيضا دراستنا: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، هاجر، كتاب المرأة، سيناء للنشر، القاهرة، ١٩٩٣ ص ٣٥-٥١.

وتبدأ نظرية الفيض العندى من الرياضيات إلى الطبيعيات، ثم من الطبيعيات إلى الالهيات. فالنظام الرياضى والنظام الطبيعى والنظام الالهى نظام واحد. فى رسالة "العدد" فى القسم الرياضى لا يوجد فيض، وفى الرسالة الأولى فى القسم الثالث النفسانيات والعقليات يظهر الفيض العندى ثم النفسى ثم الوجودى اعتمادا على فيثاغورس وليس أفلاطون. الطبيعة رياضة والرياضة طبيعة كما يتضح فى التقابل بين الجسد والعدد. بين ثقب الجسد والمتوالية الحسابية^(١).

وهناك ست ثنائيات مشتركة بين العدد وأفعال الله وأثنا عشر عددا خاصة بأفعال الله. وتجمع بين الثنائيات المنطقية والطبيعيات والصوفية والدينية الصريحة أى العقائدية. وهى ثنائيات فى المخلوقات لأن الوحدة من صفات الله، وهى لا تقبل المشاركة. ويتدخل الله فى كل مرحلة من مراحل الفيض بطريقة غير مباشرة. وكلها من خلق الله، ولا يوجد عدد إلا وله موجود مطابق له^(٢). والأشياء مزدوجة فى أفعال الله مثل الأعداد

(١) ١ = الجسد

٢ = اليمين واليسار.

٣ = ثلاث طبقات.

٤ = أربعة أمزجة، أربعة طبائع، أربعة عناصر.

٥ = خمس حواس، خمس طبائع، أول عدد دائر.

٦ = ست جهات، أول عدد تام، عدد سطوح المكعب.

٧ = سبع قوى فعالة، أول عدد كامل، عدد الكواكب.

٨ = ثمانية أمزجة، أربعة مفردة وأربعة مزدوجة، مناسبة فى الموسيقى.

٩ = تسع طبقات لتكوين الأبدان، أول عدد مجذور، طبقات الأفلاك.

١٢ = ثوبا للحواس، أول عدد زائد، عدد البروج.

٢٨ = أصعدة الظهر، عدد تام، منازل القمر.

٣٦٠ = عراقا، عدد درج بروج الفلك، أيام السنة، الرسائل ج ٢/٨/١٩٧، ج ٢/٢/٢٠٠-٢٠١، ج ٣/

١٨٣/١-١٨٤.

(٢) ١ - البارى (واحد). ← عزيزى. ← ناطقة

٢ - العقل ذو القوتين ← مكتسب ← حيوانية

٣ - النفس ذات الثلاث القاب ← نباتية

٤ - الهوى ذات الأربع إضافات.

٥ - الطبيعة ذات الخمسة أسماء.

٦ - الجسم ذات الست جهات.

الثنوية^(١). ومرة تصبح الثنائيات اسم فاعل وليس اسم فعل^(٢). وبعضها مشتق من الحيوان والنبات، الطبيعيات الخاصة، اثنان مشتركان وعشرة جدد^(٣). أبدع الله الموجودات ونظمها كمراتب للأعداد عن الواحد لتكون الكثرة دالة على الوحدة، ونسبتها إلى الخالق كنسبة الكثرة إلى الواحد. الله واحد بالحقيقة يتضمن الثنوية والكثرة من كل زوجين اثنين في الحيوان والنبات^(٤). فالكثرة تتضمن الوحدة، والوحدة تتضمن الكثرة. وليس من الحكمة جعل الموجودات كلها ثنوية بل مثلثات ومربعات ومخمسات ومسدسات ومسبعات. فالموجودات كليات وجزئيات. والكليات مثل تسعة آحاد.

= ٧- الفلك ذو المسبع المديرات.

٨- الأركان ذات الثمانية مزاجات.

٩- المكونات ذات التسعة أنواع.

١٠- المعادن (عشرات).

١١- ائنبات (مئات).

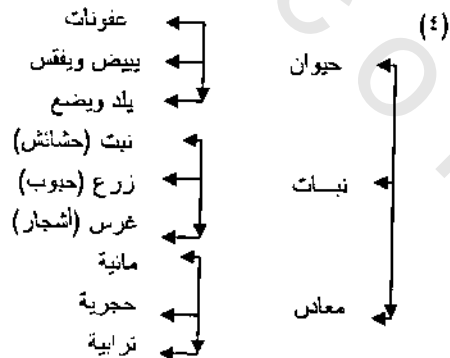
١٢- الحيوان (آلاف).

١٣- المزاج (واحد).

(١) وهي: الصورة والهيولى، النور والظلمة، الجوهر والعرض، الخير والشر، الاثبات والنفي، الإيجاب والسلب، الروحاني والجسماني، القلم واللوح، العقل والفيض، المحبة والغلبة، الحركة والسكون، الوجود والعدم، النفس والروح، الكون والفساد، الآخرة والدنيا، العلة والمعلول، المبدأ والمعاد، الفيض والبسط، الرسائل جـ ٢١٠/٢/٣-٢٠٣.

(٢) مثل المتحرك والساكن، الظاهر والباطن، العالى والسافل، الداخل والخارج، اللطيف والكثيف، الحار والبارد، الرطب واليابس، الزائد والناقص، النامي والجماد، انطاق والصامت، الذكر والانثى.

(٣) مثل الحياة والموت، النوم واليقظة، الصحة والمرض، اللذة والألم، النعمة والبؤس، السرور والغمة، الفرح والحزن، الإصلاح والفساد، النفع والضرر، الخير والشر، السعادة والمنحصة، الاقبال والادبار.



وأما الثلاثيات فهي ثنائيات ومتوسطات مركبات، طرفان ووسط^(١). والمربعات تقسم الأوتاد (المنازل) بحسب الأربعة من الاثني عشرة منزلة من منطقة البروج والأوائل (النجوم) وما يلي الوتد. فالأفلاك من الموجودات^(٢). والمخمسات مثل الكواكب المتحيرة، والأجسام الطبيعية، وأجناس الحيوان، والحواس الخمس، وأجزاء النبات الخمسة، والأشكال الفاضلة عند إقليدس، والنسب الموسيقية، والرسل أولو العزم، وأيام عربية وفارسية، وأركان الاسلام الخمسة، والفضلاء من بيت النبوة، وفرائض الحج، ومراقى المنبر، والأيام المعدودات بمنى وعرفات، وكتب موسى، والأصابع، والحروف فى أوائل سور القرآن^(٣). القرآن آخر مراحل الوحي بأفصح اللغات، والشرعية أتم الشرائع. وقد أنت الشرائع حسب الأعداد. وقد أنت الحروف أوائل السور حسب الأعداد أيضا^(٤). والمسدسات طبيعة الأفلاك وأقسام البروج وحالات الكواكب^(٥). وما من عدد من

(١) مثل: الصورة والهيولى والمركب منهما، الجواهر والأعرض والمركب منهما، الروحانى والجسمانى والمركب منهما، الخط والسطح والجسم، الطول والعرض والعمق، الماضى والحاضر والمستقبل، وفى الأعداد الزائد والناقص والتمام، وفى العناصر الواجب والمستحيل والممكن، وفى المكونات الحيوان والمعادن والنبات، وفى الحركات من الوسط وإلى الوسط وعلى الوسط.

(٢) الرسائل جـ ٢/٢٠٤.

(٣) الكواكب المتحيرة: زحل، والمشتري، والمريخ، والزهرة، وعطارد. والأجسام الطبيعية: الفلك والهواء والماء والنار والأرض. وأجناس الحيوان: الطير، السائح، المشار برجلين، المشار بأربع، المنساب على بطنه. وأجزاء النبات الخمسة: التمر، والزهرة، والورق، والعروق، والأصل. والأشكال الفاضلة فى إقليدس: النارى (أربعة أسطح مثله)، والأرضى (سطوح ومربعات)، والمائى (ثمانية سطوح مثله)، والهواء (عشرون قاعدة مثله)، والفلكى (ثمانية قاعدة مخمسات). والنسب الموسيقية: جزء مثل وأجزاء وضعف، الضعف والجزء، الضعف والأجزاء. والرسل أولو العزم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، الرسائل جـ ٢/٢٠٨.

(٤) المسدسات: البروج اثنا عشرة، ست ذكور وست إناث، ست نهائية وست لبائية، ست شمالية وست جنوبية، ست مستقيمة وست معوجة، ست فى حيز الشمس، وست فى حيز القمر، ست بالنهار وست بالليل، ست فوق الأرض وست تحت الأرض. وأيضا مقترنات ومقابلات، ومربعات، ومثلثات، ومسدسات. وأحوال الكواكب ستة: الأوج، والشرف، والهبوط مع الرأس ومع الذنب، والحضيض، الرسائل جـ ٢/٢٠٥-٢٠٦.

(٥) حروف العربية (٢٨)، الحروف أوائل السور حسب الأعداد (١٢)، عدد مفاصل البدن (٢٨)، فى اليمين (١٤)، فى اليسرى (١٤)، فى الحمود الفقرى (٢٨)، أعلى الصلب (١٤)، أسفل (١٤)، ريش جناح كل طير (١٤)، فقرات ذنب الحيوان الطويل (١٤)، حروف مضغمة (١٤)، حروف غير مضغمة (١٤)، -

الأعداد إلا وقد خلق البارئ جل ثناؤه جنسا من الموجودات مطابقا لذلك العدد قل أو كثر.

لما كان الله واحدا جعل الأشياء كثيرة منعاً للشرك فأنشأ الله واحداً حق وغيره كذلك بالمجاز كما عبر الكندي. والله هو الذى يعطى الواحد اسمه للموجود، والزوج والفرد، والصحيح والكسور فى الأعداد لها ما يقابلها فى الموجودات. الموجودات فى عالم الأرواح أفراد، وفى عالم الأجساد أزواج، وفى عالم الأفلاك صحيحة، وفى عالم الكون والفساد وكسور. فكل مرتبة فى الوجود مرتبة فى العدد.

بل إن أصل الهندسة هو العدد. فالعالم كرى الشكل. وتصاريف الأمور الجزئية أيضاً مستديرة، الأرض والهواء والحيوان والنبات والمعادن. والشكل الكرى أفضل الأشكال. وتضم الدائرة المنث والمربع والمخمس. ميزة الدائرة أن مساحتها أوسع وحركتها أسرع، وأبعادها عن الآفات، وأقطارها متساوية. المركز فى الوسط وتدور فى المكان. لا تماس غيرها إلا على نقطة وتحرك مستديراً ومستقيماً^(١).

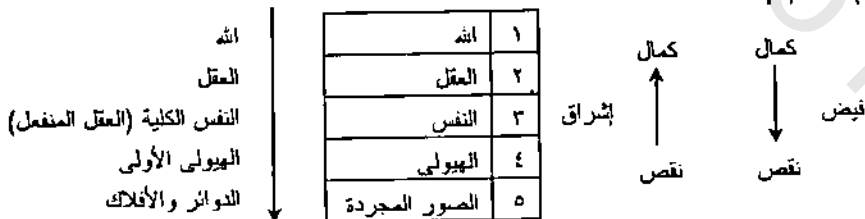
ويتبسط أكثر واختصار على خمس مراتب، الله واحد، والعقل اثنان، والنفس ثلاثة، والهيولى أربعة، والصور المجردة خمسة. وعلاقة الواحد بالمتوالية الحسابية مثل علاقة الله بالفصوصات الأربعة^(٢). ولكل مرتبة فى الوجود مرتبة فى العدد.

ويأخذ مسار الفيض وهو تطور رأسى من أعلى إلى أسفل عدة مراحل وليس تطوراً أفقياً من الخلف إلى الأمام، عدة مراحل، تميز اللطيف عن الكثيف، صور الأشكال الكرية الشفافة الفلكية، تتركب بعضها فوق بعض، استدارة الأجسام النيرة. ويمكن تمييز

= معجمة (١٤)، غير معجمة (١٤)، منازل القمر (٢٨)، شمالية (١٤)، جنوبية (١٤).

(١) فصل فى بيان نضد العالم وأنه كرى الشكل جـ ٢٠٩/٢-٢١١.

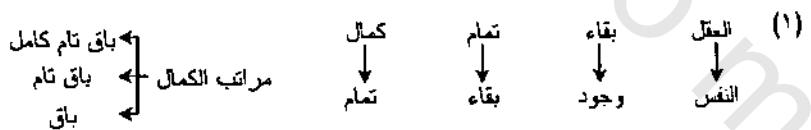
(٢) جـ ٣٠٣-٣٤٨/٩.



مسار آخر، تركيز مراكزها، تمييز الأركان الأربعة، ظهور نظامها وترتيبها. مسار التطور إذن، الشكل والتركيب والعلاقة والجوهر.

وعلاقة الأعلى بالأدنى هي علاقة كمال ونقص. بقاء الأعلى وجود الأسفل، وتام الأعلى بقاء الأسفل، وكمال الأعلى تمام الأسفل ومراتب الكمال ثلاث: أعلاها باق تام كامل، وأوسطها باق تام وأدناها باق^(١). الفيض من الكمال إلى النقص، والاشراق من النقص إلى الكمال. والفيض بضرورة الجود وليس فعلا إراديا. كما أن الاشراق تأمل عقلى وليس فعلا إراديا. والفيض ليس فقط في الوجود بل أيضا في النفس أى فى المعرفة والسعادة حيث يتوحد الوجود بالقيمة فى ملحمة كونية عامة.

وتظهر الفاظ الاختراع والابداع والفيض والخلق على التبادل دون فروق اصطلاحية دقيقة. فقد أوجد الله الكل وأبدع من غير واسطة ثم أوجد النفس بواسطة العقل ثم أوجد الهيولى. فالعقل جوهر روحانى فاض عن الله. وهو باق وتام وكامل. والنفس جوهر روحانى فاض من العقل وهى باقية تامة غير كاملة. والهيولى الأولى جوهر روحانى خاصة من النفس. وهو غير باق غير تام ولا كامل. العقل بلا واسطة والنفس بواسطة. والفيض من خلال الواسطة. كل مرتبة دنيا تفيض من المرتبة العليا حتى الرابعة. علاقة الفيض بدل عن علاقة العلة بالمعلول فى الخلق. العقل فاض عن الله، والنفس عن العقل، والهيولى عن النفس. والعقل يقبل الفيض من الله. والبقاء والكمال والتمام دفعة واحدة لأنه حدس لا واسطة، فى حين أن النفس تقبله بوساطة العقل. ولما كانت النفس بعيدة درجتين احتاجت إلى الشوق والكمال والتمام والبقاء أكثر مما يجعل الاشراق نتيجة طبيعية للفيض. الاشراق فى النفس والفيض فى الوجود. أما الهيولى فلا تحتاج لبعدها. فهذه هندسة كونية عقلية إشراقية^(٢). وأحيانا يستعمل إخوان الصفا لفظ



جـ ١٧٥/١/٣ - ١٨٥

(٢) جـ ١٨٩ - ١٨٥/١/٣

١- الوجود: كيفية مريان الجود فى الموجودات.

٢- البقاء: كيفية مريان البقاء فى الباقيات.

سريان. وينطبق على أوصاف الذات مثل الوجود والبقاء والوحدة وصفاتها مثل العلم والقدرة والحياة، وبها سياسة مثل الرياسة، وأسماء الربوبية والكمال والتمام.

ويبدو الترتيب الخماسي في نظرية الفيض، الله والعقل والنفس والهيولى والطبيعة أى عالم الأركان الأربعة. الله هو البداية والطبيعة هي النهاية. لما صدرت الموجودات من الأول يستحيل الحديث عنها دون بيان الأصل الذى صدرت عنه. إذا ثبت الله فالعالم يصدر عنه، وإذا ثبت العالم فالله خالفه. والالهيات تودى إلى الطبيعيات، والطبيعيات تودى إلى الالهيات. نظرية الفيض ربط بين الطبيعيات والالهيات بدلا من هذه الثنائية الخادة بين طرفيها في نظرية الخلق. هي أقرب إلى أساطير الخلق التى يتحد فيها الذات بالموضوع، والله بالعالم. الله هو الذى أوجد الزوجين الأولين، العقل والنفس، دائرتين محيطتين. الكون علو وسفل، حائط ومحوط، استمرارا للثنائية التقليدية بين الصورة والمادة، الذكر والأنثى، آدم وحواء، الله والعالم. ويصعب معرفة الأبوين، العقل والنفس أم آدم وحواء نظرا للتشكل الكاذب. تحولت الذاتيات إلى كونيات، تحولت الطبيعة إلى كتاب، والكتاب إلى طبيعة كما هو الحال في "علم الميزان" عند الشيعة. وتقوم القسمة الخماسية على قسمة رباعية باستثناء الله، وهذه على قسمة ثنائية، الأصل الفرع: وهما مصطلحان أصوليان^(١). العقل أصل والطبيعة فرع، والنفس فرع للعقل وأصل للنفس.

٣- الدوام: كيفية سريان الدوام فى الدائمات.

٤- كيفية سريان التمام فى التامات.

٥- الكمال: كيفية سريان الكمال فى الكاملات.

٦- الحياة: كيفية سريان الحياة فى الأحياء.

٧- العلم: كيفية سريان العلم فى ذوى العلم.

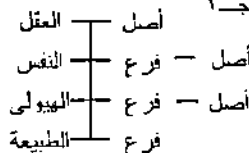
٨- القدرة: كيفية سريان القدرة فى ذوى القدرة.

٩- الرياسة: كيفية سريان الرياسة فى ذوى الرياسة.

١٠- الربوبية: كيفية سريان الربوبية فى ذوى الأرباب.

١١- الوحدة: كيفية سريان الكثرة من الوحدة المحضة.

(١) الرسائل ج٤/٨/١٩٩-٢٠٤/٢٧٧. ج٢



والنفس فرع للعقل وأصل للهيولى. وهى أيضا شائبة النظر والعمل. العقل نظر والنفس عمل، والطبيعة عمل دون نظر، والنفس عمل بالنسبة للعقل ونظر بالنسبة للهيولى. والهيولى عمل بالنسبة للنفس ونظر بالنسبة للطبيعة. وهى أيضا علاقة التنزيه بالتشبيه. الله تنزيه دون تشبيه والطبيعة تشبيه دون تنزيه، والعقل تشبيه بالنسبة لله وتنزيه بالنسبة للنفس. والنفس تشبيه بالنسبة للعقل وتنزيه بالنسبة للهيولى. ولا يوصف العقل بأنه الفعال كما هو الحال عند باقى الحكماء. والعجيب بعد تألية العقل إلى هذا الحد أن يسود اللامعقول والسحر والخرافة والجهل نظرا لارتباطه بما هو أعلى وليس بما هو أسفل أى الطبيعة، العقل العلمى وليس العقل الالهى.

ويتداخل علم الكلام مع نظرية الفيض. فالفلسفة تطوير لعلم الكلام، وعلم الكلام هو أحد المصادر الداخلية للفلسفة. ولما كان الله هو أول الموجودات برزت قضية الذات والصفات. ولا توجد صفة لا يشارك فيها الانسان، ما ينبغى أن يكون وهى صفات الايجاب، وما هو كائن وهى صفات السلب. وكلاهما إنشاء، مرة ايجابا ومرة سلبا. فهى صفات فى الانسان على الحقيقة وفى الله على المجاز^(١). والنبي فى زمانه، والحكيم فى وقته يفاض عليه من القوة المتصلة به من العالم الأعلى المخصوص بالعالم.

ويتم الفيض فى النفس على مراحل العمر. وهى سبع. ولكل مرحلة أوانها فى الادراك من الطفولة إلى الكهولة، من القوة الحساسة إلى الناطقة إلى العاقلة المميزة إلى الحكمية المستبصرة إلى الملكية المؤيدة إلى الناموسية الممهدة للمعاد أو المفارقة للهيولى حتى آخر العمر إلى المعراج^(٢). وتتأيد النفس النباتية بسبع قوى فعالة^(٣). والنفس باقية.

(١) ١- القوى الحساسة الحيوانية (٤).

٢- القوى الناطقة (١٥).

٣- القوى العاقلة الخيرة (٣٠).

٤- الحكمية المستبصرة (٤٠).

٥- القوى الملكية المؤيدة (٥٠).

٦- القوى الناموسية الممهدة للمعاد، المفارقة للهيولى فى آخر العمر.

٧- المعراج.

(٢) من العقيدة الى الثورة، المجلد الثانى، التوحيد ص ٦٠٠-٦٠٤.

(٣) هى الجاذبية والماسكة والهاضمة والدافعة والغائية والمصورة والنامية. ج٣/١٩٢-١٩٥.

النفسمانيات والعقليات هما الدرجتان الثانية والثالثة من الفيض. والجسمانيات هي الطبيعيات. ولا توجد إلهيات بل علوم ناموسية إلهية وشرعية بالاضافة إلى الرياضيات والمنطقيات. ومع ذلك فالكل إلهيات. ويبدو الفيض في النفس أقرب إلى التصور الحيوى للطبيعة الذى يضع روحا سارية فى كل شىء حتى فى الأركان الأربعة فى أفعال الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بل وفى تكوين المعادن. فكل شىء له نفس^(١).

وتختلف مراتب الفيض من رسالة إلى أخرى بين أربع وخمس وعشر والروح واحدة. الله يفيض على الملائكة الذين يفيضون من بعدهم على الأنبياء الذين يفيضون على البشر. والأنبياء والحكماء سيرة واحدة مما يدل على اتفاق الحكمة والشرعية. يفيض العلم من الله إلى الملائكة إلى البشر إلى حيوان البر وحيوان البحر. فلا حدود للفيض فى الحيوان والنبات والجماد^(٢).

الفيض من أعلى إلى أدنى هبوطا، والاشراق من أدنى إلى أعلى صعودا. ففيض المعارف على العقل والنفس الصافية، نفوس الأنبياء والأولياء.

وإذا كانت أفعال الطبيعة مستمدة من الوسائط وليس من الله مباشرة وأن أفعال النفوس الجزئية الانسانية مستمدة من قوى النفوس الكلية الفلكية تظهر نظرية الفيض لتفسر هذا المدد وهذا الصدور من أعلى إلى أدنى. فقد جعلت الحكمة الالهية والعناية الربانية الكواكب واسطة بين المركز والمحيط. إذا كانت فى الأوج قربت من الأشخاص الفاضلة واستمدت منها الفيض^(٣). وإذا كانت فى الحضيض أوصلت الفيض إلى العناصر فتكونت المعادن والنبات والحيوان. فحركات الأفلاك بين العلو والسفل، بين الأعلى والأدنى، تأخذ الفيض من أعلى وتصبه فى أسفل، من عالم ما فوق القمر إلى عالم ما تحت القمر، من عالم الأفلاك إلى عالم العناصر الأربعة. إذا سارت الفيوضات من هناك إلى مركز العالم نزلت البركات من السماء إلى الأرض، الأرزاق والرحمة والوحي

(١) وهو ما ظهر فى الغرب باسم المذهب الحيوى Animism, Vitalism.

(٢) الرسائل جـ ٣/١٤-٢٣-٢٤.

(٣) الرسائل جـ ٣/٨-٣٤٢-٣٤٣. فصل فى بيان مشاهدة العلماء والحكماء العارفين المستبصرين الذين هم أولياء الله المصطفون الذين يرون صانع العالم بعين البصرة جـ ٣/٨-٣٣٦/٣٣٨، جـ ٣/٩-٣٦٢.

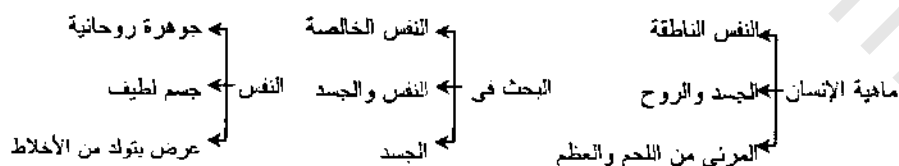
والتأييد والنصر^(١).

والنفوس الجزئية خادمة للنفس الكلية. إذا أحسنت في خدمتها وطلبت الأجر والجزاء من الله تنال منزلة جلية وكرامة، ومكافأة بعد مفارقتها هيكلها سواء كانت الخدمة في إصلاح الدين أو إصلاح الدنيا. فلا يضيع عند الله شيء احتساباً لوجهه. وأفعال الأنفس الجزئية من قوى النفس الكلية التي أنشأها الله، الخير والشر فيها، والثواب والعقاب عليها. مع أن هذا لا يحل قضية المسؤولية. فلو كانت الأفعال من النفوس الجزئية وجب الاستحقاق، وإن كانت من قوى النفوس الكلية امحت المسؤولية ولم يجب الاستحقاق. والنفوس الجزئية من قوى النفوس الكلية والفلكية، لا هي بعينها ولا منفصلة عنها مما يؤدي إلى نظرية الفيض. كما أن الجسد جزء من أجسام العالم لا هو كله ولا منفصل عنه وكذلك الأفعال. وقد ذكرت قوى النفس الكلية البسيطة التي تعمل أجناس النيات وأنواعها في كتب الأنبياء على أنها ملائكة الله وجنوده طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب، واستبدال النفوس الكلية بالملائكة. وإذا فارقت الأجساد تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة حتى تكمل وترتقى إلى حال أعلى تشبها بالله فالحكمة هي التشبه بالله. بحسب طاقة البشر. وماهية الإنسان تتدرج من أسفل إلى أعلى من اللامرئي، من اللحم والعظم إلى الجسد والروح إلى النفس الناطقة. لذلك يكون البحث إما في الجسد أو في النفس والجسد أو في النفس الخالصة، طرفان ووسط بناء على تعريف النفس أيضاً من أدنى إلى أعلى، من عرض يتولد من الأخلاط إلى جسم لطيف غير مرئي إلى جوهره روحانية^(٧).

(۱) الرسائل جـ ۲/۶-۱۳۵-۱۳۶



(٢) الرسائل جـ ١٢٤/٥/٢، ١٣٠/٦، ١٥٦/٧، ٥، جـ ٣٧١/٩/٢، ٣٧٢.



والحيوانات كالانسان والنبات على مراتب، البعض منها قريب من الفضائل الانسانية والبعض الآخر بعيد عنها. البعض منها شريف، والبعض الآخر خسيس^(١). والنبات واسطة بين الانسان والعناصر لطيف من الله وعناية منه. وترتيب النبات والحيوان والانسان أمر الهى يدل على الحكمة الالهية والعناية الربانية دلالة لأولى الأبصار والباحثين عن حقائق الأشياء. الحيوان يتغذى على النبات، والانسان يتغذى على الحيوان والنبات. كما وزع إله المواهب على كل الكائنات. وهى أوسع من أن يأخذها شخص واحد أو نوع واحد أو جنس واحد. والحيوانات تختلف فيما بينها فى طريقة التكاثر والطيوان لأنها تنقسم أيضا إلى العناصر الأربعة. فجسدها يكون أقرب إلى عنصر منه إلى الآخر.

والطبيعة والقيمة نظام واحد. الطبيعة قيمة، والقيمة طبيعة. ويتحدان معا فى الجغرافيا البشرية. ويبدو هذا الاتحاد أحيانا فى أسماء الحيوانات مثل "مالك الحزين"^(٢). الحيوان إما ناقص كالعنكبوت أو ناقص تام كالحشرات والهوام، بيض وقفس، أو تام الولادة من ذكر وأنثى. ويتقدم الناقص التام فى الزمان لحاجة التام إلى الزمان والكمال. وكل عضو خادم للآخر من أجل منعه وفائدته وتحقيق غرضه وكماله من أجل بقاء النسل. ومراتب الطبيعة وسلم القيمة من حكمة الصانع وجلال عظمتة. فالأجسام كلها من جنس واحد وجوهر واحد وهيولى واحدة. وإنما اختلافها بحسب صورها وشرفها وغايتها. فعالم الأفلاك أصغر وأشرف من عالم العناصر. والعناصر بعضها أشرف من بعض^(٣). والمراتب الثلاث الكبرى الانسان أشرف من الحيوان، والحيوان أشرف من النبات. والمعادن تتفاوت شرفا، وكلها من الزئبق والكبريت^(٤). وهما تركيب من العناصر الأربعة. وكل جسم يقبل صورة الكل يكون أشرف مما لا يقبلها، وهو الجسم الساذج مثل شرف النفس الجزئية لاستقبالها العلوم^(٥).

(١) الرسائل ج ٢/١٧٨، ج ٢/٨/١٨٠-١٨٢/١٩٧/٢٢٢-٢٢٢/٣٠٠/١٩٦-٢٠٣.

(٢) طائر يقعد بالقرب من المياه، فإذا انشقت وغاصت حزن على انسيابها.

(٣) النار أصفى من الهواء، والهواء أصفى من الماء، والماء أصفى من التراب.

(٤) اللياقوت أصفى من البلور، والبلور أصفى من الزجاج، والزجاج أصفى من الخزف، والذهب أشرف من الفضة، والنجاس أشرف من الحديد، والحديد أشرف من الرصاص.

(٥) الرسائل ج ٢/١٨١/١٩١، ج ٢/٩/١٠، ج ١/١٦٦/١٦٨، ج ٢/٥٣/٢.

وقسمت أجناس الكائنات إلى أقسام. الموجودات بحسب طبيعة الوجود مما يسمح بالمراتب والتفاوت. وقد اكتشف الحمار وهو يمثل المعارضة ضد السلطة التعددية في الطبيعة أكثر مما اكتشفتها السلطة، وفي نفس الوقت التعادل والكمال والجنس، وجدل السلب والإيجاب حتى الشمس والقمر. بها الكسوف والخسوف، الملائكة والشياطين، الانس والجن. فالكمال لله وحده. هذا هو حمار الحكيم.

ومراتب الطبيعة في تصور رأسى على شكل هرم في قمته الله. ثم يتدرج الهرم إلى أفلاك ثم الانسان ثم الحيوان ثم النبات ثم المعادن. وكلما صعدنا إلى أعلى زادت مراتب الشرف وقلت مراتب الخسة. وكلما نزلنا إلى أسفل زادت مراتب الخسة وقلت مراتب الكمال. والمراتب في التقدم والشرف وليس فقط بالزمان. وتتحد مرتبة الشرف بالغاية والقصد. لذلك يتقدمها الانسان جميعا. وتتفاوت مراتب الحيوان أيضا طبقا لظهور الحواس فيه، الحس، البذن، الحركة، الصوت. الانسان يتجه إلى أعلى، والنبات إلى أسفل، والحيوان أفقيا إلى الأمام. ونسبة صورة الانسان إلى سائر الحيوانات كنسبة الرأس إلى الجسد، السائس والمسوس، الملك والخادم^(١). وأوتادها المعادن، وهي مكونة من العناصر الأربعة. ومنها يتكون النبات مع زيادة التغذية والنمو، طولا وعرضا وعمقا. ويشارك الحيوان النبات، ويزيد عليه الحركة والحس. والانسان يشارك النبات والحيوان ويزيد عليها النطق. وكل زيادة انفصال وكسر في خط التطور^(٢). وكل تقدم في الكون لا يعني تقدما في الشرف. فالجماد متقدم على المعادن بالزمان، والمعادن

(١) ج-١٧٩/٨/٢-١٨٠-١٨٤/١٩٢.



(٢) وهو ما يسميه برجسون "التطور الخالق" في الفلسفة الغربية.

متقدمة على النبات، والنبات متقدم على الحيوان، والحيوان متقدم على الانسان. فالتقدم هنا يعنى سلماً أدنى من التطور، والتأخر يعنى سلماً أعلى. وهناك مراتب متوسطة داخل كل مرتبة. هناك حيوان أرقى من حيوان وأقرب إلى الانسان، وحيوان أخس من حيوان وأقرب إلى النبات. وكذلك الأمر في النبات. الأشرف الذي يقرب من الحيوان. والأخس الذي يقرب من المعادن. وهناك الانسان الأشرف الأقرب إلى الملاك، والانسان الأخس الأقرب إلى الحيوان.

والترتيب نفسه في حاجة إلى نظر. هل الهيولى الأولى تسبق الصورة المجردة؟ قد يلزم العكس. فالصورة أشرف من الهيولى حسب مراتب الشرف. وماذا تعنى الهيولى الأولى؟ هل هي مادة؟ كيف تكون هيولى روحانية؟ وكيف تخرج الطاعة منها؟ كيف يتحول هذا العالم الروحاني إلى مادي. فيض الروح من الروح سهل ميسور، وخروج المادة من المادة أيضاً سهل وطبيعي، ولكن فيض المادة عن الروح في حاجة إلى قفزة وانقطاع^(١).

في الطبيعيات هناك تقدم زمني، وفي الروحانيات لا يوجد ولكن هناك تقدم روحاني على المبادئ. فالنفس متقدمة على البدن ولاحقه عليه (المعاد)، عودة النفس إلى حالتها الأولى بعد الدهور والأعوام. هذا نوع من تاريخ الروح. وفي العودة تحتاج النفس إلى الأخلاق والتطهير. فكان التصديق هو طريق العودة وليس العمل الصالح والجهد والارادة في العالم. الله هو الفاضل الأول على العقل، ومن العقل إلى النفس، ومن النفس إلى الهيولى. فهو المصدر الأول للفيض. فهي تعددية فلسفية لا أفقية، تراتبية ليست على مستوى واحد. كما أن المصدر الأول والأكمل والأشرف في تصور هرمي، تعددية الطبقات وليست تعددية القوى. هذه هي ملحمة الوعي، موسيقى الكون، نغم الطبيعة، شعر الوجود، روح التاريخ. فالخلق قصة مثل الأساطير القديمة في فارس، أهرمان وأرمزدا، تفسير الأساطير الخلق والمعاد على نحو علمي متسق، متفق مع الحضارات القديمة ومستواها. هو تفسير للعالم بالمبادئ والغايات وفي نفس الوقت تقسيم العمل بحيث تؤدي كل مرتبة وظيفتها.

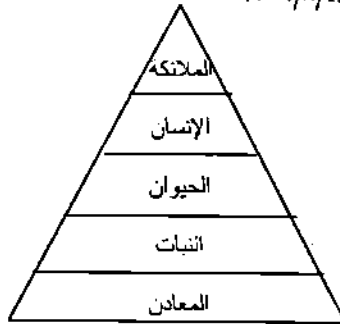
(١) الرسائل ج ٣/ ٩/ ٢٥٢-٢٥٦.

ولكل دائرة معرفة تخصصها، الملائكة والإنسان والحيوان والنبات والمعادن. فمراتب الفيض خمسة من أعلى إلى أسفل، وخمسة من أسفل إلى أعلى. وأفعال الروحانيين وهي الملائكة فيض من العقل والنفس. الفلاسفة تسميها روحانيات، والناموس يسميها ملائكة، ولا مشاحة في الألفاظ^(١).

والعجيب أنه في القسم الرابع "في العلوم الناموسية الإلهية والشرعية" تعود نظرية الفيض من جديد في الرسالة الثامنة "أحوال الروحانيين". ولا يعنى الروحانيون أعضاء المدينة الروحية مما يبرر وجود الرسالة في هذا القسم بل الموجودات الروحية، الملائكة والشياطين، وبالمناسبة العودة إلى نظرية الفيض، الله، والعقل، والنفس، والهيولى، والطبيعة، تفيض كل مرتبة لاحقة من المرتبة السابقة. وقد برر وضعها أن الناموس لا يعنى الشريعة الأخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية أو قانون التاريخ بل قد يعنى أيضا قانون الطبيعة وسنن الكون. وفي هذه الحالة تكون أدخل في الحكمة النظرية منها في الحكمة العملية.

تغلب على الرسالة السمعيات دون العقليات. ويشبه الموضوع آخر جزء من نظرية الوجود في علم أصول الدين بالسؤال عن وجود الجن والشياطين^(٢). وتبدو أهمية الموضوع عند الإخوان في ثنائية متصارعة يسهل استعماله للاقناع في الدين الشعبي. الموضوع من الموروث، عقاب الجن والشياطين لاسترقاق السمع كصورة فنية على

(١) الملائكة نازلون لفيض الأرواح وموت الأجساد، أعداد لا تحصى على الدواب. ملكهم بيده راية سوداء مكتوب عليها "لا إله إلا الله" جـ ٢٠٦/٨/٤.



(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية ص ٦٢٤-٦٢٦.

أهمية موسيقى القرآن ونغم الكون وعلى سماعه في العالم الانساني^(١).

ج- الفيض الكوني. بعد الخلق الفيضي، الفيض يتولد من الخلق، والفيض العددي، الفيض يتولد من الأعداد هناك الفيض الكوني الذي يتولد فيه الفيض من الأفلاك. يرفض الفيض ثنائية الخلق إلا أنه يضاعف ثانيته على نحو تراتبي في تصور هرمي للعالم. يبدأ التراتب بالثنائية. فالموجودات كلية وجزئية، والكلية أشرف من الجزئية والجزئية تفيض عن الكلية^(٢).

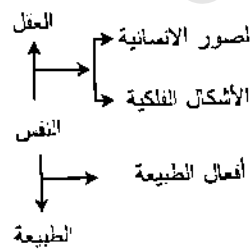
يبدو عالم الأفلاك في قلب نظرية الفيض. وهو متصل بالحركات النفسانية، إحالة من النفس إلى العالم، ومن العالم إلى النفس. النفس ذات طرفين تتخط منها قوتان، قوة مما يلي الطبيعة المتحدة بها من الأفعال الطبيعية، وقوة تتخط من الطرف القريب من العقل فتتوصل بالصور الانسانية، وتتشكل بالأشكال الفلكية. ومكانها من الأرض مواضع الملوك والرؤساء^(٣). وتتخط من دائرة الشمس إلى عالم الأرض دائرة لوضع ملائكة تسميها الحكماء روحانيات. ولهم صفات في الأسرار الناموسية والعلوم الشرعية تثليق بهم. هذه المنزلة أجل منازل الروحانيين الفاضلين وهم الملائكة المقربون. الدوائر السابقة هي الدوائر الفلكية السماوية والروحانيات الهابطة من الملأ الأعلى من لون العرش إلى منتهى المركز أسفل سافلين وبين فلك دائرة ودائرة فيها من السكان ما يظهر من أفعالهم في الزمان بموجبات القرآن. يثبت من جرم كل كوكب من الكواكب الثابتة قوة روحانية تسرى في جميع جسيم العالم من أعلى الفلك الثامن الذي هو الكرسي الواسع إلى منتهى

(١) جـ ١٩٨/٨/٤.

(٢) الرسائل جـ ٣٥٦/٩/٢-٣٥٩.

(٣)

الشمس	١
زحل	٢
المشتري	٣
المريخ	٤
الزهرة	٥
عطارد	٦
القمر	٧



مركز الأرض. وبهذه القوة مع هذه الملائكة يكون النور الذى تشرف به السموات، وتضىء الأفلاك، ويتصل بالشمس، الملائكة العالون سكان الكرسي الواسع وحمة العرش المحيط من فوقهم يمدونهم بالفيضانات الكاملة فى جوار رب العالمين المستمعون لكلامه، الفاعلون بأمره، حمة الوحى إلى الأنبياء. ودائرة الشمس فى العالم العلوى دائرة شريفة بمنزلة القلب من الجسد.

قرب الملائكة من الشمس صورة إنشائية وتعنى المشاركة فى العلو والسمو والرفعة مثل تقدم الأفلاك براية مكتوب عليها "لا اله إلا الله" مثل الطرق الصوفية. وهى نظرة إنشائية، توجه الفلك نحو الانسان، والانسان نحو الفلك فى لذة العيش وأنس الأرواح. يتحكم فيه جدل السلب والايجاب، السلب ممثل فى المشتري وزحل والايجاب فى المشتري وباقي الأفلاك. فالجدل أقرب إلى الايجاب منه إلى السلب. وبالحرور يتميز الخبيث من الطيب. فالسلب إيجاب، والايجاب سلب^(١). وتتحول ظاهرة التشكل الكاذب إلى خرافة. استعمال ألفاظ الفلك للتعبير به عن الملائكة والكرسي وحمة العرش ثم ظهورهم على الأرض بموجب أحكام القرآن.

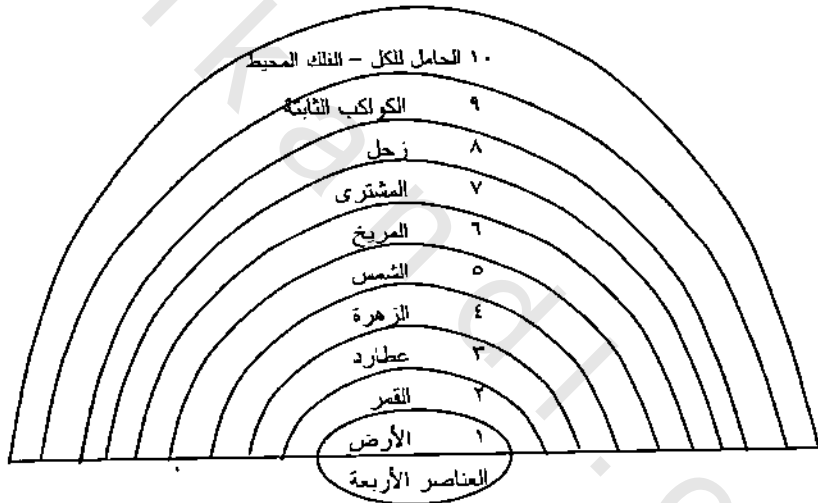
وقد خلقت الموجودات طبقا لبروج الأفلاك، وجسم العالم مركب من أحد عشرة كرة. والفلك مقسوم نصفين. وفيه اثنا عشر برجاً. والأرض ليست مجموعة متخلطة لكثرة المغارات والكهوف والأودية أما الكواكب فمصمتات^(٢). وهناك عدة دوائر أخرى بالإضافة إلى الدوائر الفلكية السماوية والروحانيات الهابطة. فى دائرة ما تحت فلك القمر لا توجد أعلام ولا ملائكة ولا مواكب لأنها عالم الكون والفساد، ثم الدوائر التى على سطح الأرض المساعدة، المعادن والنبات والحيوان والانسان ثم دائرة الناموس الإلهى ومعها دائرة الملك والعزة والسلطان، ثم دائرة أصحاب الحكم الفلسفية العقلية، ثم دائرة

(١) زحل سلبى، سواد وثقانة ووعورة ويقل. المشتري إيجابى، روحانى، ملائكة، أنبياء اعتدال، حفظ النظام، اعتدال الطبع. والمريخ سلب، قهر وغلبة وعز، وسلطة وحديد، وحروب فتق. والزهرة إيجاب، حسن العالم وزينته، واعتدال النيات، النساء والخدم، العشق والمحبة والقرين، الحلى والخواتم، وتعدد الألوان. وعطارد إيجاب، العلم والالهام، والكتب، والعمال وجباة الأموال والصناع. والقمر إيجاب، الكون والفساد والفضة واللون الأبيض وأصحاب العمارة وباتزراعة، الرسائل جـ ٢١٣/٨-٢١٥.

(٢) جـ ٣٧٦/٩-٣٧٧/٣٢٨١-٣٨٢، فصل فى المبادئ الروحانية والجسمانيات ومراتبها جـ ١٨٧/١-١٩٦. جـ ١٨٨-١٨٧/١/٣.

أدنى الصنائع. ولا يختلف هذا التصور، الدوائر المتداخلة، عن التصور الهرمي للعالم منظورا إليه من أعلى وذلك لأن الشكل الكرى أفضل الأشكال لأنه يجمع بين التناهي واللاتناهي عند الحكماء، ويقوم على الاتصال وليس على الانفصال، لا فرق بين عالم الروح وعالم الطبيعة، تحويل الطبيعة إلى شعر أى إلى صورة فنية تجمع بين الحق والخير والجمال^(١).

ومراتب الفيض هي مراتب الشرف والقيمة بين الأعلى والأدنى. وأول شيء اخترعه الله جوهرًا بسيطًا تامًا كاملاً. كل صور الأشياء فيه وهو العقل الفعال. ومنه فاضت الرتبة الكلية، وانجس من النفس الهيولى الأولى ثم الهيولى الثانية ثم عالم الأفلاك.

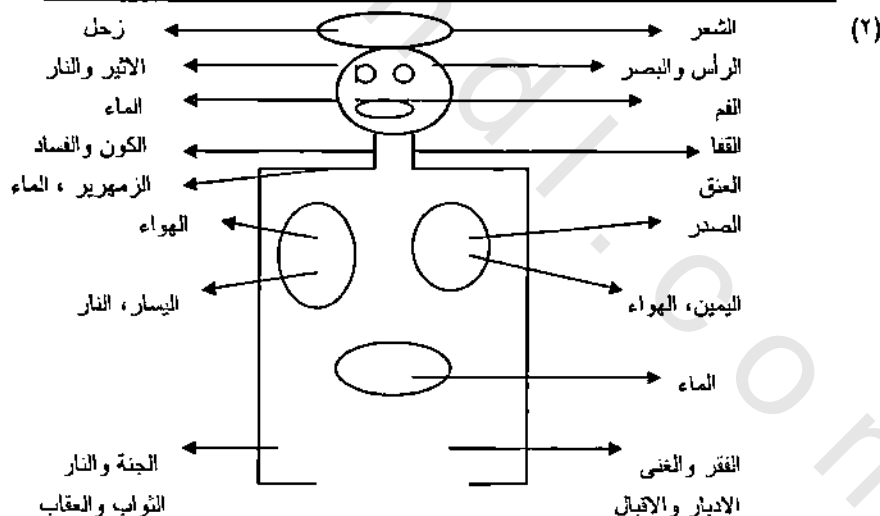


(١) وهي أ- دائرة الأثير وهي نارية منها يكون التضج والغذاء، حمراء. ب- دائرة الزمهرير من تحتها أزرق للبرد والرطوبة ج- دائرة الهواء وهي معتدلة للتخذية مساوية اللون د- دائرة الماء ملحة أو عذبة هـ- دائرة الأرض، التراب الأسود. جـ- ٢٢٥/٨/٤ - ٢٣٥/٢٣٥/٢٤٣.

الله	١
العقل الفعال	٢
الرتبة الكلية	٣
الهيولى الأولى	٤
الهيولى الثانية بعد قبول المقدار (الطول والعرض والعمق)	٥
عالم الأفلاك (الكري الشكل).	٦

وينتهى الفيض الكونى بإيجاد التقابل بين الطبيعة والانسان، بين الأفلاك وقوى النفس، فالانسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير^(١). بل يوجد تقابل بين جسد الانسان العضوى وعالم الأفلاك^(٢). ويلاحظ التطابق شبه التام بين العالمين، وتكرار الشمس والقمر. ويستمر التقابل فى أدق التفاصيل^(٣). وهذا ما يسمى بنضد العالم أى قيامه على بنية واحدة بصرف النظر عن تعدد مظاهره فى رسالة "كيفية نضد العالم بأسره"، الرسالة التاسعة من القسم الرابع فى العلوم الناموسية الالهية والشرعية، وتعرض الناموس على أنه قانون الطبيعة. يعنى النضد دوران كل شىء، الدوران كقانون عام،

(١)	الإنسان	الفلك
	سبع قوى روحانية حسنة	سبعة روحانيات، الكواكب
	القوى الخمس	الكواكب الخمس
	الناطقة العاقلة	الشمس والقمر
	النفس والعقل	عقد تام، الرأس والذنب
	مفاصل الجسد وأعضاء البدن وعروقه	درجات صعود الفلك ووجوهه
	أفعال المفاصل	أفعال قوى النفس فى الكواكب والبروج
	اتصال النفس بالبدن	اتصال النفس الكلية بالفلك



جـ ٢٣٥-٢٣٢/٨/٤

(٣) تسعة جواهر وتسعة أفلاك، اثنا عشر ثقبا واثنا عشر برجاً، قوى النفس وقوى الأفلاك، سبع قوى فى الجسد سبع الكواكب السيارة، سبع قوى جسمانية وسبع كواكب ذوات نفوس وأجسام.

الدورة، التصور الدائري للحياة والتاريخ، دورات الأفلاك، ودورات الفصول، والدورة الشهرية، ودوران الليل والنهار، ودورات الأمم ودورات التاريخ. ويقوم على التضاد بين طرفين، الأثير والزمهرير، النار والهواء، الماء والأرض حتى يتم الدوران في حركة دائرية تبدأ ولا تنتهي^(١).

٢- الفارابي. وقد بلغت نظرية الفيض الذروة عند الفارابي من حيث الاحكام النظرى والتحليل العقلى والخطاب الفلسفى بعيدا عن إنشائيات اخوان الصفا وأدبياتهم ورسائلهم وتشبيهاتهم ورموزهم حتى التقى بالفكر الشيعى عند العامرى والسجستاني والذى بلغ الذروة عند الكرمانى^(٢). ومع ذلك ظلت متأثرة فى عديد من أعماله بل وفى فقرات منقطعة ولم تصبح نسقا شاملا كما هو الحال عند السجستاني وابن سينا^(٣). ويغلب على كل عمل جانب منها. ففي "عيون المسائل" تغلب المسائل الطبيعية والالهية^(٤). وفي "المسائل الفلسفية" يسود المنطق. و"قصص الحكم"، وقد استعار ابن عربى نفس العنوان، أقرب إلى النص الصوفى. لذلك تسوده الالهيات النفسية أى الاشراق^(٥).

نظرية الفيض إسلامية صوفية، موروثه من التصوف كرد فعل على نظرية الخلق لحكام البلاط وفلاسفة السلطان. أصبح التصوف فى أواخر الثالث وأوائل الرابع أحد مظاهر المقاومة السلبية بعد أن عزت المقاومة الفعلية بعد استشهاد الأئمة من آل البيت. تحول الجهاد من فعل فى الأرض إلى طاقة روحية فى السماء تقذف بالمعارف والحقائق بعد أن زيفها حکماء الأرض. لذلك يخاطب الفارابى القارئ ليجذبه إلى الرسالة الجديدة التى تنزعه من الأرض الظالمة وتربطه بالسماء العادلة^(٦).

(١) ج١/٤/١٦١، ج١٠/٤/٢٧٢-٢٨٢.

(٢) السجستاني فى "الينابيع" والكرمانى فى "راحة العقل".

(٣) توجد نظرية الفارابى متأثرة فى "التعليقات"، "عيون المسائل"، "المسائل الفلسفية"، "قصص الحكم"، زينون، الدعاوى العقلية، "السياسات المدنية"، آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٤) ثلاثة أرباع المسائل فى الالهيات.

(٥) قصص الحكم (٦١ فصل)، الاشراق (٤٢)، الالهيات (١٩)، الوجود والمنطق (٢).

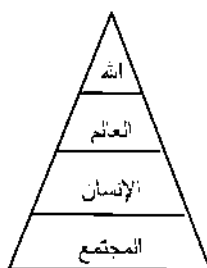
(٦) وإن كان مرتع بصرك فى ذلك الجنات ومذاقك من ذلك الفرات كفت فى طيب ولم تدعش" (فص ١٣)، انفذ إلى الأحذية تدعش إلى الأبدية. وإذا سللت عنها فهى قريب" (فص ١٤). فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمثته ضمائر كذا لا تجده (فص ١٩). "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى إمارات الصنعة،-

لذلك فإن الحديث عن أثر أفلوطين في نظرية الفيض إنما هو تغليب للوافد على الموروث، وللخارج على الداخل، وللنقل على الابداع. مع أن نظرية الفيض لا تحيل إلى اليونان إلا في أقل الحدود، الشيخ اليوناني زينون وليس أفلوطين. وتبلغ "السياسة المدنية" قمة الابداع. فلا تحيل إلى وافد أو موروث بل تعتمد على تحليل العقل الخالص. بل إن رسالة "زينون الكبير اليوناني" تشبه قواعد الايمان الست في علم العقائد، في الدلالة على وجود المبدأ الأول، في صفاته، نسبة الأشياء إليه، النبوة، الشرع، المعاد، وكأن المبادئ الست في الفيض هي قواعد العقائد الست في قواعد العقائد.

ويصعب التمييز في نظرية الفيض بين المنطق والطبيعيات والالهيات والانسانيات التي أفاض فيها إخوان الصفا وأصبحت المنظور العام للطبيعيات والالهيات وجعلها الفارابي ميدانه العملى بحيث لم يعد هناك فرق بين نظرية الفيض في نظرية المعرفة، المنطق الاشراقى وفي نظرية الوجود، مراتب الفيض الأربعة، الله والعقل والنفس والمادة، وفي نظرية الأخلاق، في المجتمع والسياسة. ويتضح ذلك من بنية "آراء أهل المدينة الفاضلة". فالفيض حدس واحد ينطبق على الله والعالم والانسان والمجتمع^(١). أصبح الفيض حدسا رئيسيا، ورؤية للعالم تقوم على التصور الهرمى المتدرج من أعلى إلى أدنى في مقابل التصور الثنائى للعالم الذى تقوم عليه نظرية الخلق كما هو الحال عند الكندى. المنطق معرفة، والمعرفة وجود، والوجود إله، والاله يفيض على العقل والنفس والمادة أو الهيولى الأولى قبل أن تتمايز فيها المادة والصورة. وكل منها له عالم يديره. الله يدير العالم، والعقل يدير الفلك، والنفس تدبر البدن، والصورة هي التي بها يتم تفرد المادة الأولى فتحولها إلى موضوعات جزئية. لم يعد المنطق فقط هي مناهج البحث أو

= ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض (فص ١٧/١٨).

(١)



طرق الاستدلال كما هو الحال عند الكندي بل أصبح نظرية عامة فى المعرفة الاشراقية التى تقبل المعارف من واهب الصور هبة وعطاء وليس استبطا من مقدمات منطقية أو استقراء من وقائع جزئية حسية.

ونظرية الفيض هى الأساس الميتافيزيقى لكل شىء فى المنطق مثل الأسماء الخمسة والالهيات والطبيعيات والانسانيات كما يتضح ذلك من "آراء اهل المدينة الفاضلة" وبنيتها الرباعية: الموجود الأول، الموجودات الثوانى، النفس، الاجتماع^(١). صحيح أن الاجتماع يشمل خمس الكتاب، وكل من الله والعالم والنفس خمس، ولكنه حس واحد، مرة فى الله، ومرة فى العالم، ومرة فى النفس، ومرة فى المجتمع. وهى نفس بنية "السياسات المدنية" بالرغم من تركيزه على خصال الرئيس أكثر من تركيزه على السياسات المدنية مما يدل على وحدة الله والسلطان على التبادل. فى "السياسات المدنية" يشمل الجانب النظرى عن "المبادئ الست" نصف الرسالة، والنصف الثانى تطبقها فى السياسة. وهى أقرب الرسائل إلى "آراء أهل المدينة الفاضلة". والمبادئ الست هى نفسها مراتب الفيض الأربع بعد التمييز فى الله بين الموجود الأول والموجودات الثوانى، والتمييز فى المادة بين الصورة والمادة حتى تطابق المبادئ الستة الأجسام الستة^(٢). المبادئ الثلاثة الأولى ليست فى أجسام، والمبادئ الثلاثة الثانية فى أجسام. الله بداية كل شىء. فأساسها الالهيات. لذلك تبدأ "آراء أهل المدينة الفاضلة" و"السياسات المدنية" بالالهيات المطلوبة مرة إلى أسفل فتصبح الطبيعيات أو إلى أعلى فتصبح الالهيات أو إلى داخل الفرد فتصبح

(١) الموجود الأول ص ١-٢١ ويضم خبيرين صغيرين عن كيفية صدور الموجودات عنه، مراتب الموجودات ص ١٦-٢٠. وهو أدخل فى الجزء الثانى وهى نظرية الفيض. وتحتوى على تسعة أقوال
٢- نظرية الفيض ابتداء من الموجودات الثوانى ص ٢١-٤٤ وتحتوى على عشرة أقاويل ٣- النفس ص ٤٤-٧٠ وتحتوى على ستة فقرات ٤- الاجتماع ص ٧١-١١٧ وتحتوى على إحدى عشرة فقرة.

المبادئ الستة	الأجسام الستة
الأول	الأجسام السماوية
الثوانى	الحيوان الناطق
العقل الفعال	الحيوان غير الناطق
النفس	النبات
الصورة	المعادن
المادة	العناصر الأربعة

(٢)

الأخلاق أو في المجتمع فتصبح السياسة. فتتأهل السياسة في الدين، والنظم الاجتماعية في العقائد، تأكيداً لوحدة النظر والعمل. والفيض يعم الكل، العالم العلوى والعالم السفلى، العالم الداخلى والعالم الخارجى. وتظل تعبيراً ميثاقياً عن إشكال الواحد والكثير.

أ- الله، واجب الوجود، الموجود الأول. هو الواجب لذاته بالكمال، غير واجب الوجود بغيره بالنقص. هو المعتبر بذاته فى مقابل ممكن الوجود المعتبر بغيره، مبرىء عن جميع أنحاء النقص. فهو كامل، فى غاية الكمال والبهاء، صورة فنية للحبيب.

هو واجب الوجود فى كل زمان فى حين أن ممكن الوجود فى زمان دون زمان. هو أزلى دائم الوجود، وجود بالفعل وليس بالقوة، أول وصف له. فيه ينحاز عن سواء. هو ذاته، انحيازه لوحده وذاته. وأحد معانى الوحدة الوجود الخالص. الوجود واحد، والواحد وجود. الوحدة تساق الوجود، والوجود يساق الوحدة.

واجب الوجود لا يخضع للعلية والغائية فهو علة ذاته وغاية ذاته بعكس ممكن الوجود الذى يتسلسل ويصل إلى واجب الوجود. لذلك يثبت واجب الوجود ببرهان العلية، استحالة تسلسل ممكن الوجود إلى ما لا نهاية مما يدل على استمرار الأدلة على وجود الله من الكلام إلى الفلسفة، ومن الجدل إلى البرهان. لا علة له لأن العلة الأولى فيه فى حين أن ممكن الوجود له علة، لا علة فاعلية أو صورية أو غائية. وإذا فرض واجب الوجود غير موجود لزم المحال بعكس ممكن الوجود. وهو الدليل الأنطولوجى الشهير على مستوى الله، واجب الوجود عروس الفكر. معانى واضحة فى الذهن، سميت الأمور العامة فى علم أصول الدين المتأخر^(١). ولا يوجد ما هو أظهر منها. ومن شروط التعريف تعريف الشيء بأوضح منه.

ماهيته عين وجوده على عكس ممكن الوجود الذى تباين فيه ماهيته وجوده. ليست الماهية سبب وجوده لأن ماهيته عين وجوده، ولا العلة فيه سبب المعلول. فليس للماهية وجودان، مفيد ومستفيد لأن إحداها ليست علة للأخر. وتستمر نظرية واجب الوجود فى معظم رسائل الفارابى الالهية. ففي "الدعوى القلبية" تبدأ بأحكام العقل الثلاثة الشهيرة فى

(١) الفارابى: التعليقات ص ٢٤-٢٥. عيون المسائل ص ٣-٤. فصوص الحكم (١)، المجموع ص ١١٥ -

١٢٥. زينون الكبير اليونانى (١١). الدعوى القلبية (١)

علم أصول الدين، الوجود والامكان والاستحالة والتي لم تتشكل إلا منذ الجوينى فى القرن الخامس فى "العقيدة النظامية" بعد الفارابى بقرن ونصف. ويسمى الفلاسفة الوجود الوجود لأنهم يتحدثون عن الله وليس عن حكم عقلى. ولا يتحدثون عن الاستحالة أو الامتناع بل عن أن الوجود والوجود نفس الشيء، واجب الوجود فى مقابل ممكن الوجود. فالوجود قاسم مشترك بين الوجود والوجود. كل شيء فى عالم الكون والفساد ممكن الوجود لأنه لو كان ممتنع الوجود لما وجب، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل. ممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود. كل ما له وجود عن ذاته هو ممكن الوجود. وكل ممكن الوجود وجوده من غيره. ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية. فلا بد من الوصول إلى واجب الوجود بذاته، علة نفسه، متقدم على كل المعلومات.

وواضح أن نظرية الفيض بالرغم من أنها تحاول تجاوز ثنائية نظرية الخلق إلا أنها مازالت قراءة لها بتضعيف الثنائية حتى تتحول إلى تصور هرمى للعالم. فالوجود أيضا فى نظرية الفيض وجودان، واجب وممكن، قديم وحادث، سورى ومادى، فعلى وانفعالى، أول وثانى، كلى وجزئى. ومع ذلك فهو جامع للطرفين معا. هو الأول والآخر، الفاعل والغاية. وتظل علاقة الواجب بالممكن نفس علاقة الشرف، علاقة الاستقلال والتبعية كما هو الحال فى العقائد الأشعرية. وقد كان الفارابى معاصرا له.

وبالرغم من أن نظرية الفيض إشراقية فى المعرفة إلا أنها مازالت عقلية جدلية برهانية مثل نظرية الخلق وإثبات واجب الوجود ببرهان العلية واستحالة تسلسل ممكن الوجود إلى ما لا نهاية، وتبنى التصور الطولى الدينى التقليدى الذى يقوم على الانفصال وليس التصور الدائرى العلمى الذى يقوم على الاتصال. وتستعمل البرهان المنطقى مثل التضافى للربط بين طرفى المعادلة. وقد يصل البرهان المنطقى فى صياغته إلى حد الرمز الرياضى.

وفى صفات الله يتم التركيز على الثلاثى، العلم والقدرة والحياة. وهى أكثر تنزيها من الرباعى، السمع والبصر والكلام والارادة فى علم الكلام لتبرير النبوة^(١). ويزاد عليه

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى، التوحيد ص ٤٠٩ - ٤٢٦، الفارابى: عيون المسائل (٥)، فصوص الحكم (١١-١٢) ص ١٣٣-١٣٥. زينون (٢-٣).

بعض صفات الفلاسفة مثل الحكمة والكمال. وتأخذ بعض الصفات صياغة العبارة وليس اللفظ باعتبارها تعبيراً إنسانياً عن انفعال داخلي مثل تمام القدرة، كامل الأفعال. فالأول تام القدرة والحكمة والعلم، كامل في جميع الأفعال دون خلل أو عجز أو تصور أو آفة أو عاهة، حادثة في الأشياء الطبيعية التي هي عاجزة بسبب المادة عن قبول النظام التام.

ويعقل الأول الفاسدات من جهة علها وليس من جهات حادثها. فالعلم الأشرف هو العلم بالأعلى وليس العلم بالأنفى، بالصورة وليس بالمادة. وعلم الأول واحد عقلى بسيط، علم فعل، علم واجب الوجود، فى حين أن علمنا مكتثر، علم نفسانى، علم ثان، انفعالى، علم ممكن الوجود. وهى نفس القسمة الكلامية القديمة للعلم، علم قديم وعلم حادث، الأول كلى والثانى جزئى.

ويعلم ذاته وبالكلى. وعلمه بالكلى بعد علمه بذاته. ثم يتحد الكلى بذاته. وهو الباطن والظاهر. كل ما يظهر من ذاته لا يدخل فى الزمان باعتباره ذاتاً. علمه لذاته لا ينقسم، وعلمه الثانى عن ذاته. إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته. ومنه يجرى القلم فى اللوح المحفوظ إلى يوم القيامة. هو عالم بذاته، والعلم بالذات علم بالغير مادام الغير موجوداً فى الذات. والعلم الأفضل هو العلم التام الذى لا يزول. وهو حكيم زيادة من علوم الحكمة، لا يفعل إلا ما هو حكمة لأنها علم بالذات وبالغير^(١).

وتستمر صفات الله، يفيض بعضها عن بعضها كما فاض العلم عن الوجود فى القدرة والحياة. فهو حى لأنه عاقل. وهو عالم لأنه يعلم بالعقل لا بالحواس. وهو الحكيم المطلق من ذاته، مريد لأنه ليس فيه ضدية للأشياء. وتبرز صفة الواحد. فهو واحد لا شركة فيه. ويظهر دليل التمانع على نحو فلسفى لاثبات الوجدانية تحولاً من الكلام إلى الفلسفة، وتوسيع التصور اعتماداً على العقل دون النقل. الواحد متقدم على الاثنين تقدماً طبيعياً. إذا كانا معا اشتركا فى جميع الأشياء ولم يكونا اثنين. وإن اختلفا يكون أحدهما سبباً للآخر. ويستحيل وجوب واجبين للوجود إذ لا بد أن يتخصص أحدهما بالماهية.

(١) وهذا هو الذى تحول فى الفلسفة الغربية إلى الوعى بالذات وأصبح مطلب الفلاسفة جميعها منذ "أعرف نفسك بنفسك" لسقراط حتى ظاهريات هوسرل مروراً بأوغسطين والقديس بونافنتورا وديكارت وكايت وهيجل وفيورباخ وشرنر وباور وشرلاوس وبولتمان.

وتظهر بعض الألفاظ الموروثة مثل "البارى" وليس لفظ "واجب الوجود" طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب. ويظهر القلق بين الكلام والفلسفة، بين التشبيه والتزيه، بين العقائد والحكمة، بين القلم واللوح المحفوظ من ناحية والعلم من ناحية أخرى.

ولا يوجد إحصاء دقيق لأوصاف الذات الست أو صفاتها السبع كما هو الحال في علم الكلام الأشعرى، ولا صياغة دقيقة لها. بل معظمها يغلب عليه الانشاء وكأنها تجربة شعورية للتزيه على أسس إشراقية. يقوم على الاتساق وليس التضاد. مع أن الاتساق يوقع في الصورية، والتضاد حيوية وصراع وتناقض وجهاد وغلبة.

وهل رد الحياة إلى العقل والعلم تعريف للحياة؟ هل ترد الحياة إلى العقل والعلم وحدهما دون أبعاد الحياة الأخرى خاصة العملية منها؟ قد يكون تعريف المتكلمين أفضل عندما جعلوها شرط العلم. الخطاب الإلهي إذن ما هو إلا خطاب مبالغات من أجل الذهاب دائماً إلى الأعلى، انتقالاً من الجزئى إلى الكلى، ومن الحسى إلى العقلى، ومن المرئى إلى اللامرئى، ومن النسبى إلى المطلق، ومن النهائى إلى اللانهائى، ومن المحدود إلى اللامحدود.

ويقوم هذا الانتقال على التشبيه. فنحن أحياء أولاً ثم وصفنا الله بأنه حى. نحن أحياء لا نحتاج إلى إثبات لأننا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك. الخطاب كله يقوم على التشبيه، وليس فقط بالإنسان ولكن أيضاً بالحيوان. فالحى يستعار لغير ما هو حيوان فيقال على كل موجود كان على كماله الأخير. وإذا كان فى الحياة الكمال الأخير فكيف يطلق على غير الكائن الحى؟ وكيف يكون الكمال الأخير لغير الحى؟

ويستعمل الفارابى الطرق الثلاثة للحديث عن صفات الله، طريق الإيجاب فى اللاهوت الإيجابى، إثبات صفات الكمال لله، وطريق السلب فى اللاهوت السلبى، نفى صفات النقص عن الله، وطريق التشبيه فى لاهوت المماثلة، قياس الغائب على الشاهد. واللاهوت الإيجابى أقل لصعوبته، واللاهوت السلبى أكثر لسهولة النفى. ولاهوت التشبيه هو السائد فى كل الحالات.

ويظهر اللاهوت الإيجابى فى أنه موجود وواحد وأن وحدته غير ذاته، ذات واحدة وجوهر واحد. وتتكرر صفات العلم والحكمة، والقدرة والإرادة. بل ويمتد الأمر

إلى الصفات الانشائية مادام الأمر هو مجرد انفعال بالتنزيه والتعظيم والتبجيل. فهو حق وحي وحياة. ويظهر أحيانا أفعال التفضيل فى اللاهوت الإيجابى. فهو أحق باسم الواحد من كل شىء.

ويتحول اللاهوت الإيجابى إلى لاهوت سلبى لتقوية الإيجابى. فالإيجاب دون سلب صورية أو إعلان وبيان دون تجربة حسية. فالعلم مثلا لا يحتاج فى علمه إلى ذات أخرى يستفيد منها خارجة عنه ولأن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه. هو مكتف بذاته فى أن يعلم ويعلم، علمه بذاته جوهره، عالم ومعلوم وعلم.

ونظرا لأن الأمر مجرد إفاضة فى التنزيه يغيب الاستدلال الداخلى على كل صفة، اكتفاء بالإعلان عن النوايا، ووضع الصفات بمنطق الثقة بالنفس، وبقوة الاعتقاد الفلسفى. وأحيانا يظهر الاستدلال على استحياء مثل استحالة التركيب فيه لأن التركيب نقص وعيب فى مقابل البسيط. هو استدلالى خلفى نفسى أقرب إلى نفى المماثلة وطريق التشبيه. وتستنبط كل صفة من صفة أخرى بناء على منطق الاتساق والعقل والاستدلال المنطقى البديهي.

ويظل اللاهوت الإيجابى عرضة لنقد اللاهوت السلبى ولاهوت التشبيه. ففى العلم بالذات ما يهم فى العلم ليس الموضوع الخارجى والاحاطة به بل وعى العالم بذاته، وهو ما يعطى الصدارة للذات على الموضوع. وما الداعى لصفة العلم مادام المعلوم موجودا فى العالم، عقل وعقل ومعقول، علم وعالم ومعلوم؟ وقد لا يتجاوز الأمر لتحصيل الحاصل، الاتساق مع النفس فى رغبتها فى التنزيه القائم على الاجلال والتعظيم. ويصعب أحيانا إطراد هذه القسمة الثلاثية للصفات بين الاسم واسم الفاعل واسم المفعول ونقلها من العلم إلى الحكمة والقدرة والحياة. فإذا كان الله عالما وعلماء، معلوما، عاقلا وعقلا ومعقولا فكيف يكون حكيما وحكمة ومحكوما لأن الله لا يكون موضوعا للحكمة؟ كيف يكون قادرا وقدرة ومقدورا والله لا يقدر عليه أحد؟ كيف يكون حيا وحياة وحييا؟ سامعا ومسموعا، مبصرا وبصرا ومبصرا؟ هل يجوز أن يكون الله مبنيا للمجهول فى صياغات عبارات التنزيه؟ هل مازال رد الفعل على التشبيه قائما وعلى ثنائية الذات والصفات واعتبار الصفات زائدة على الذات والمخاطرة بالوقوع فى التشبيه عند الأشاعرة؟ أم أنها صورة "الارستقراطى النبيل"، الواعى بذاته الذى لا يحتاج إلا إلى

نفسه، ولا يحب إلا نفسه، كل شيء فيه وله ومنه؟

ويقوم اللاهوت الإيجابي على وصف الله بكلمات الإنسان، بالإنسان الكامل، الإنسان كما ينبغي أن يكون، بأقصى ما يصبر إليه الإنسان من نفسه، بأعز ما لدى الإنسان من وعي ذاتي. الفرق فقط أنها تقال على الإنسان نسبيا وعلى الله باطلاق. وكلها صفات إيجابية ملوكية. للإنسان جوهر وأعراض، والله ذات وصفات، قياسا للغائب على الشاهد. في الإنسان مرئية وفي الله غير مرئية.

ويستفيض الفارابي في اللاهوت السلبي، تبرئة الله وتنزيهه من كل أنحاء النقص البشري. ليس في مادة، وليس له صورة وإلا كان مركبا. وهو ما يعادل وصف الذات بأنها لا تشبه الحوادث، وليست في محل في علم أصول الدين، ومن أجل التسمي والاستعلاء عن طريق نفى ما هو موجود لتجاوزه.

وقد يقوم النفي على استدلال منطقي لتخف حدة التعالي والانفعالات النفسية مثل نفى الشريك والصفة والحد عنه تعالى. يقوم نفى الشريك على إثبات المباينة لكل ما سواه أي أنه لا يشبه الحوادث كما هو الحال في علم أصول الدين. وهي صورة سلبية للتنزيه، وفي نفس الوقت رفض المباينة والتغاير والاثنيّة. فهو كل شيء واحد لا ينقسم. والدليل على نفى المباينة هو أنه لو كانت مباينة كان الذي باين فيه غير الذي شارك فيه. فيكون الشيء الذي باين به جزءا مقويا له، والذي اشتركا فيه هو الجزء الأخير، فيكون كل واحد منقسما ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته فلا يكون أولا، ولا يكون هناك موجود أقدم منه هو سببه وهذا محال. ويتكرر الدليل بالنسبة للأخر المبين المشارك لاثبات أنه ليس في المرتبة الأولى. فإذا كان الآخر هو الذي يباين ولم يكن هذا شيء يباين لزم أن يكون الآخر هو الوجود الذي يخص ذاك وهو وجود مشترك. فالآخر مركب من شيئين، شيء يختص به وشيء يشارك فيه. فالآخر منقسم، والذات بسيط. والتقسيم له سبب وجود وأنقص من البسيط فلا يكون في الوجود الرتبة الأولى. وهناك صيغة ثالثة وهو أنه لو كان مثل وجوده في النوع خارجا منه بشيء آخر لم يكن تام الوجود لأن التام هو الذي لا يوجد شيء خارجا عنه من نوع وجوده. فالتام في العظمة مالا يوجد أعظم منه. والتام في الجمال مالا يوجد أجمل منه. والتام في الجوهر مالا يوجد أكثر منه جوهرية. كل تام من الأجسام لا يمكن أن يكون من نوع شيء آخر غيره. وإذا كان الأول

تام الوجود فهو متفرد به وحده. فهو واحد من هذه الجهة.

ونفى الضد عنه استمرار اللاهوت السلبي الصريح، والاستدلال الدخلى، والمحااجة مع النفس دون إظهار الخصم بعد أن تحول الكلام إلى حكمة واعتمادا على العقل الخالص دون أدلة عقلية. وال ضد مابين للشيء. فهو إحدى حالات المباينة. ولا يمكن أن يكون ضد الشيء هو الشيء. وليس كل مابين ضدا، وليس كل مالا يكون الشيء ضدا. الضد ما كان معاندا، يبطل كل منهما الآخر ويفسده إذا اجتمعا. كل منهما يوجد وجوده مرهون بعدم الآخر. وال ضد فى الوجود وفى الحال أو الكيفية وفى الفعل أو فى الجوهر، والتضاد فى الجوهر لا يجعل الشيء قائما بذاته، أزليا باقيا أولا، ولا سببا لوجوده بل الضد هو سببه. وال ضد لهما مشترك، يجعل تلاقيهما ممكنا بحيث يبطل أحدهما الآخر، موضوع أو جنس أو غيرهما. ويكون وجوده أقدم منهما. وهما يتعاقبان عليه. ولما كان الضدان فى رتبة واحدة فالأول متفرد بوجوده دون مشاركة. فهو إذن واحد متفرد برتبته.

ويصل اللاهوت السلبي إلى حد النفي المطلق بل نفي النفي، فالتنزيه لا حدود له، والتسامى لا حد له. لا أفضل ولا أقدم منه، ولا أرفع من وجوده، لا يشوب وجوده عدم أصلا. ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة، ولا بوجه من الوجوه. ليس فى حاجة إلى أن يكون أزليا. لا يوجد وجود مثل وجوده أو مرتبة مثل مرتبته. ليس له سبب وليس له مادة. لا يقوم بمادة أو فى موضوع، لا صورة ولا غاية ولا غرض له.

أما نفي الحد عنه لأن الحد لا يمكن أن ينقسم بالقول الشارح الذى يدل على جزء من أجزائه وإلا كانت الأجزاء سببا لوجوده على جهة ما تكون المعانى تدل على الأجزاء وهو محال. ومادام لا ينقسم فى القول الشارح فأولى ألا ينقسم كما، لا عظم له ولا جسم له، وأحد معانى الواحد أنه لا ينقسم^(١).

ولا يختلف اللاهوت السلبي فى نظرية الفيض عنه فى نظرية الخلق، الحديث عن الله بلغة التطهير والتنزيه. ويتولى السلب تباعا لأنه إيقاع نفسى فى نفس الصياغات اللغوية يقوم على نفي المشاهدة الحسية. لا علة لوجوده، ولا يوجب بغيره، منزّه عن

(١) انقارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢-٧، السياسات المدنية ص ١٣-١٧.

جميع أحوال النقص، لا ماهية له مثل الجسم، لا جنس، ولا فصل، ولا حد له. لا يمازجه العدم، ليس له وجود بالقوة، لا يمكن ألا يكون، لا حاجة به إلى شيء يمد بقاءه، لا يتغير من حال إلى حال، لا يقبل التجزئ، لا كم ولا متى ولا أين، ولا تنطبق عليه كل الأعراض، والجنس والفصل والضد. لم تعد الصياغات تشير إلى شيء في الخارج بل تعبر عن عمليات نفسية تستبعد المماثلة والمثابة والقياس. واجب الوجود لا ينقسم بالفصول ولا بالحمل، لا جنس ولا فصل ولا نوع ولا ند ولا مقوم ولا موضوع ولا عوارض ولا ليس له. الحق لا ينقسم ولا يشارك غيره، ولا يقابل ضدا، ولا يتجزأ مقدارا ولا حدا، ولا يختلف ماهية وهوية، ولا يتغير ظاهريا وباطنيا. هو اقتضاء نفسى بنفى الجواز أن يكون جسما، سطحا وخطا ونقطة لأن الجسم مركب من مادة وصورة، وهما علقان للجسم، والموجود الأول واحد. كما تظهر لغة الاحتياج والأشباع الإنسانية فهو لا يحتاج، ومستغن عن كل شيء، لا يشبه أحدا، ويبين كل شيء لتفرده.

وللاهوت السلب بعض المميزات مثل التطهير والذهاب إلى ما هو أعلى وأبعد وتجاوز القطعية والأحكام النهائية والكشف عن التجربة الذاتية والموقف النفسى وراءه الذى قد يكون بداية الاشرار والتعرف على الله بطريق، بالرغم من محاولات الاستدلال والاتساق العقلى مثل دليل الممانعة، وجمعه بين التنزيه العقلى والإيمان القلبى، وإبتعاده عن التشبيهات الكلامية. ومع ذلك هذا النفى المطلق والسلب إلى ما لا نهاية قد ينتهى إلى العدمية المطلقة والوقوع فى الوهم، والذاتية الفارغة الخالية من أى موضوع. كما يؤدى نفى الحد عنه إلى استحالة الحديث عنه حتى سلبا. كما أنه يقضى على العالم، ويلقى عليه عرائض الاتهام من أجل نيرئة الله. فكل شيء فى هذا العلم نقص، والكمال خارجه. مع أن التضاد إيجاب فى العالم وهو شرط الابداع. ونفى الشرك يقضى على أساس العمل الجماعى خاصة وأنه كماله قد يتحول فى التجربة الصوفية إلى نموذج الحياة الفاضلة^(١).

كما أن نفى الوجود بالقوة فيه يجعل الله وجودا وليس صيرورة، ثباتا وليس حركة، مما ينتفى معه صفة المشروع والتحقق وإنكار الغائية والقصد والغرض مع أن التصورين محتملان، تصور الثبات «كل شيء هالك إلا وجهه»، «كل من عليها فان

(١) الفارابى: عيون المسائل (٥/٤) فصوص الحكم (٧-١٠)، المجموع ص ١٤٠/١٣٢، الدعاوى القلبية

(١١)، زينون (٢)، السياسات المدنية ص ١٢-١٥.

ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» والتصور الحركي «كل يوم هو في شأن»^(١).

في لاهوت السلب لا يدرك الله إلا بالنسبة إلى الإنسان سلبا. فالحديث عن الله بالنسبة إلى الإنسان هو رفض لتحديد الإنسان أو ما يتصور على أنه تحديد. ومن ثم تحدث ثلاثة أفعال للشعور. أولا وصف الإنسان وحدوده، وهو وصف نقدي لأنه الله في البال والنية باعتباره الضد مما يؤدي إلى إزاحة التصور الإنساني وإدانتها، فالناقص ينزوي أمام الكامل. ثانيا نفيه أي إصدار حكم قيمة عليه بأنه عيب ونقص، ومن ثم يصبح كمال الإنسان ناقصه. ثالثا قلب الوصف من السلب المتوهم إلى الإيجاب الوهمي فيأخذ الله صفة الكمال^(٢). ولماذا تكون صفات الإنسان بلحمه وعظمه وصفات الطبيعة المشاهدة عيوباً ونقائص وهي التي جعلت الإنسان يحمل الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان؟

ويقوم لاهوت السلب بالرغم من أهميته في التنزيه، على تبرئة الله وإدانة الإنسان، وتلك قسمة ضيزى. فالإنسان أولى بالدفاع، والله غني عن العالمين. فبعد وصف الإنسان كما هو عليه يتحول حكم الواقع إلى حكم قيمة، وينقلب الإيجاب إلى سلب. ثم يتم الاغتراب عن الإنسان بعد رفضه وإدانتها والبحث عن الكمال الموهوم. ولما كان الله أعز ما لدى الإنسان وأعلى ما لديه يتم تعليق هذا الكمال الضائع على الأرض عليه في السماء، ويتحول النفي إلى إثبات في الله بعد أن تحول الإثبات إلى نفي في الإنسان. ونفي صفات الإنسان تدمير له لحساب صفات الكمال الموهوم. مثال ذلك ما قيل عن صلة العقل والعقل في الإنسان على الاختلاف وحتى الله على الهوية^(٣).

(١) دافع عن التصور الحركي هيجل وكيرجارڊ وريمان وبرجسون وتياردي شاردان في الفلسفة الغربية.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني، التوحيد ص ٦٠٠ - ٦٦١.

(٣) نفي الصفات الإنسانية	إثبات الصفات الإلهية
١- الإنسان معقول، وليس المعقول منه معقولا بالفعل بل كان بالقوة ثم صار بالفعل.	- الله معقول، والمعقول منه معقول بالفعل وليس بالقوة ثم صار بالفعل.
٢- ليس المعقول هو الذي يحقل.	- المعقول هو الذي يعقل.
٣- ليس العقل هو المعقول.	- العقل هو المعقول.
٤- نحن نعقل لا لأن جوهرنا عاقل.	- يعقل لأن جوهره عاقل.
٥- ما نعقل ليس هو الذي تجوهرنا به.	- ما يعقل هو ما تجوهر به.

وإذا كانت الحركة والزمان والعدم موجودات ناقصة وبالتالي فإن معقولاتها ناقصة في حين أن الأشكال الرياضية، المثلث والمربع أكمل وبالتالي فإن معقولاتها أكمل. ومن ثم يمكن قياس كمال الموجود الأول على كمال الأشكال الرياضية، انتقالاً من الجزئى إلى الكلى، ومن الحسى إلى العقلى، ومن المرئى إلى غير المرئى. ولم إدانة الحركة والزمان والنهاية والعدم والحكم عليها بالنقصان وهى مظاهر للطبيعة، وقد تكون من كمالات الانسان أن يحولها إلى كمال؟ إلا يعبر ذلك عن الاغتراب الدينى والموقف النفسى المسبق بأن الثبات والخلود والوجود كمال؟ ولماذا الأشكال الرياضية أكمل وهى فارغة صورية، والزمان والحركة أفضل منها وأكمل، فيها عشق وحياة؟

وتستمر إدانة الذات وتبرئة الآخر، نوعاً من البطولة الزائفة. إذ يستحيل فصل الموجود الأول عن إدراكه بحيث يحى الفرق بين الذات والموضوع. الله من جهته غير معتاص الإدراك ولكن لضعف عقولنا نحن وملابستها المادة يعتاص الإدراك. وكلما كان الضوء أتم وأكبر كان إدراك البصر أتم. وقد يصاب الرائي بالعمى الضوئى إذا زاد الضوء عن الحد. وكلما اشتد الضوء ضعف البصر، والأمر على خلاف ذلك، مما يدل على قياس الرؤية الالهية على الرؤية الانسانية. فنقص معقوله فى نفوسنا وليس لنقصانه أو عسره لضعف عقولنا. فالتصورات نوعان. الأول متمتع من جهة ذاته أن يعقل فيعقل تصوراً تاماً لضعف وجوده ونقصان ذاته، والثانى مقبول من جهة فهمه وتصوره على التمام ولكن عقولنا ضعيفة، وكلاهما طرفاً تقيض. الأول فى غاية النقص، والثانى فى غاية الكمال. يجب فى الأول، وهو الغاية من كمال الوجود أن يكون معقولاً فى نفوسنا فى غاية الكمال. ويتطلب ذلك خلاص النفس من المادة وتطهيرها من العلائق والتشبه بالنفس والبصر الذى عليها قام علم المناظر. كلما تخلصنا من المادة كان تصورنا أتم وأيقن وأصدق^(١).

والطريق الثالث هو قياس الغائب على الشاهد، والحديث عنه بلغة المماثلة والتشبيه، اللغة الانسانية مدفوعة إلى حد الاطلاق. كما يظهر أفعال التفصيل وجمع أكبر قدر ممكن من صفات الكمال الانسانى والرغبات والأشواق والميول الانسانية^(٢). ولا فرق

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠-١٣.

(٢) وهذا هو الذى يسمى فى علم النفس فى الغرب Wishful Thinking، الفارابى: عيون المسائل (٥)-

بين لغة المنطق أو الطبيعيات أو الالهيات طالما أن المقصود هو المبالغة.

فهو كامل الأوصاف، مبرىء من جميع أنحاء النقص. وهو كمال إنساني مثل الخير والاشراق والبهاء والحكمة والعقل والجمال والبهاء إثباتا لا نفيًا، تشبيها لا تنزيها. وتستعمل لغة الاشراق مثل غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول. ويصل الأمر إلى وصف الله بالملتذ بذاته، الفرح بنفسه وهي من صفات النقص الانساني. فالفيض له لغته الاشراقية لغة المحبة والعشق والكمال والغاية والقصد. هو الخير بالحقيقة خير محض، والشر عدم ذلك توحيدا بين الوجود والأخلاق. الخير تشوق كل شيء في حده، وإتمام وجوده، وبلوغ رتبته، ونيل حقيقته.

والفرق بين الصفات الالهية والصفات الانسانية فرق في الدرجة وليس في النوع. لله أفعال التفضيل. فهو أكمل وأرفع وأفضل وأبهى وأجمل. يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، ويعلم أفضل معلوم بأفضل علم، ويدرك المدركات بأحسن إدراك، يعلم بالعلم الأتم، ويوجد الوجود الأتم. لذلك يسمى الانسان مجدا وجلالا وهما من صفاته تعالى. وفي هذه الحالة يكون أفعال التفضيل تنزيه شعوري. والأجمل والأبهى والأزین هي أيضا لغة الحبيب.

والحكمة أفضل الأشياء بأفضل علم، وأفضل العلم هو الدائم الذي لا يزول أي العلم بالذات. يكشف أفعال التفضيل عن المبالغات المستمرة، والتحول من النسبي الانساني إلى المطلق الالهي، أفضل الاشياء، وكأن الله شيء، أفضل العلم وكأن العلم على مراتب حتى تكون الحكمة أفضله.

وهناك صفات أخرى أقرب إلى المدائح والخطاب الانشائي تطلق على الله مثل العظمة والجلال والمجد له تعالى بعيدا عن الخطاب التصوري المجرد مع لفظ الاحتراز والتنزيه "تعالى". العظمة والجلال والمجد بحسب كماله في جوهره أو في عرضه أي في ذاته وصفاته وأفعاله. والجمال والبهاء والزينة صفات جمالية غزلية تعبر عن علاقة الانسان به تعالى وهو في حالة الوجد. جمالنا وبهاؤنا وزينتنا حسية ونسبية ناقصة وهي له تعالى عقلية ومطلقة وكاملة، قياسا للغائب على الشاهد، تصغيرا للنفس وتكبيراً للآخر.

= التعليقات (٤٣/٤٨) دعاوى القلبية (١).

واللذة والسرور والغبطة صفات نفسية وحياتية، تعبر عن حالة الفرح بالكمال. لا نفهم كنه لنته ولا مقدار عظمتها إلا بالقياس إلى ما نجده عندنا. والحب والعشق والاعجاب صفات عاطفية. تتحول علاقة الانسان به تعالى من التباعد إلى التقارب، ومن التصور إلى العشق، ومن العقل إلى القلب. وهى صفات مشتركة بين الانسان والله، والخلاف بينهما فى المقدار، فى الدرجة وليس فى النوع^(١).

وتصبح الصفات الانشائية خطابية فى صياغات أدبية وتلقائية فنية، تعبر عن الاشراف مثل صفات البهاء والجمال والزينة، بداية صفات الغزل والحب للجميل الفائق الجمال والبهاء. اللذة والفرح والسرور والغبطة بمعرفته. وهى لغة الحب الصوفى، لا فرق بين صفاته فى ذاته وتجلياته فى الذات الانسانية حين معرفته.

ويصل التشبيه الانسانى إلى حد أن لنته فى إدراكه لذاته أعظم من لذتنا قياسا للغائب على الشاهد^(٢). والخلاف فقط فى الدرجة، الأقل والأصغر والجزء. وهى صفات مشتركة بين الله والانسان. يصف الانسان الله بصفاته. الله موصوف بالاضافة. والصفات نوعان كما هو الحال فى علم الكلام، صفات ذاتية وصفات عرضية. الأولى مثل العلم

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧-١٢/٩-١٦ السياسات المدنية ص ١٣-١٤.

(٢) قاللذة التى يلتذ بها الأول لذة لا نفهم نحن كنهها، ولا ندرى مقدار عظمتها إلا بالقياس والاضافة إلى يسير ما نجده نحن من اللذة عندما نظن أن إدراكنا ما هو عندنا أجمل وأبهى إدراكا اتقن إما باحساس أو تخيل أو علم عقلى. وإذا كنا نحن عنده هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما يظن أنه فائق لكل لذة فى العظم ونكون نحن عند أنفسنا مغبوطين بما نلنا من ذلك غاية الغبطة. فقياس علمه وإدراكه الأفضل والأجمل إلى علمنا عنه. وإدراكنا الأجمل والأبهى هو قياس سروره بذاته واعتباطه بنفسه إلى ما ينالنا منه عند ذلك من اللذة والسرور والاعتباط بأنفسنا وإن كان لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه ولا لعلمنا إلى علومه. وإن كانت له نسبة فهى نسبة ما يسيرة. فاذن لا نسبة لذتنا وسرورنا واعتباطنا لأنفسنا إلا ما للأول من ذلك. وإن كانت نسبة فهى نسبة يسيرة جدا. فانه كيف تكون نسبة لما هو جزء يسير إلى ما هو مقداره غير متناه فى الزمان، ولما هو أنقص نقصانا كثيرا إلى ما هو فى غاية الكمال. وإذا كان ما يلتذ بذاته أكثر ويسره ويغبط به اعتباطا أعظم فهو يحب ذاته ويعشقها أكثر. فانه بين أن الأول يعشق ذاته ضرورة ويحبها ويعجب بها عشقا وإعجابا نسبة إلى عشقنا لما نلتذ به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلته هو وكمال ذاته إلى فضيلتنا نحن وكمالنا الذى نعجب به من أنفسنا. والمحِب منه هو المحبوب بعينه والمعجب منه هو المعجب بعينه. فهو المحبوب الأول، والمعشوق الأول، السياسات المدنية ص ١٥-١٧.

والحياة، والثانية مثل العدل والجور.

والسؤال هو: إلا توجد في الله معرفة بالآلام والشور والمعاناة؟ إلا توجد معارف يتألم لها الإنسان ويعتصر لها قلبه ويتأزم ويموت؟ إلا يتألم الله لآلام البشر ويحزن لحزنهم كما يفرح لفرحهم؟ وهل الألم والشقاء عيب ونقص؟ وما وجه الكمال الذي لا يتألم ولا يشقى (طه، ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى). هذا إقلال من شأن الذات وإعلاء من شأن الآخر، وهو أساس التملق الاجتماعي.

واضح أن الفلسفة أقرب إلى الثقافة المغترية وليست تعبيراً عن واقع حتى في تجربة الحب الإنساني. فليس الحب كله لذة وشوق وفرح وسرور، وأشواق وعناق. على الأقل يصور علم أصول الدين الواقع كما يبدو في تاريخ الفرق السياسية في حين أن علوم الحكمة لا تعبر عن واقع الفكر بل عن متطلباته وأمانيه.

وتشير أوصاف الحكمة والعقل والعلم إلى أن الفيض مازال مرتبطاً بالعقل كصفة كمال الله. ولمزيد من التخميم والتنظيم تضعف الصفات مرة واحدة مثل عقل وعاقل على وزن فعل وفاعل أو تضعف مرتين فتصبح ثلاثية الإيقاع عقل وعاقل ومعقول، عشق وعاشق ومعشوق، علم وعالم ومعلوم على وزن فعل وفاعل ومفعول ليبلغ الوصف قمة الكمال عندما يتحد الذات بالموضوع بعد أن تتوحد الذات، صفتها مع فعلها. قمة التفرد والتوحد الجمع بين العقل والعاقل والمعقول تأليها وضم الأكثر في الأقل، والكثير في الواحد على عكس الإنسان.

هو عقل وعاقل ومعقول، العقل ذات موضوع وإيحاء متبادل بين الذات والموضوع مثل الماهية والوجود والحال. ومع ذلك يظل واحداً، عقل ذاته بذاته، عقل عاقلاً وعقل معقولاً بمادة فهو صورة، والصورة عقل بالفعل. والمادة مانع أن يكون عقلاً بالفعل وأن يكون معقولاً بالفعل، ويكون ذلك قياساً على الإنسان. فالإنسان معقول، وليس المعقول منه معقولاً بالفعل بل معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل. والله ليس كذلك، لا ينتقل من قوة إلى فعل، ولا حركة فيه. وقد يحل البعض أنه عاشق أول ومعشوق أول عند الصوفية أنها لغة تدل على كبت وحرمان عاطفي وعدم تكيف مع العالم^(١).

(١) التعليقات (٧١/٢٥/٤٤)، زينون (٢).

وقد يكون هذا الطريق الثالث اعتراف باسقاط الصفات الانسانية على الله ودفعها إلى حد الاطلاق مع أن عظمة الكمال الانساني في نسبته والسعى نحو مزيد منه دون بلوغ الحد الاقصى.

كما أنه يجعل الله وعيا بذاته مغلقا على نفسه، دائرة مغلقة، الذات والموضوع، الذات وصورتها في مرآة ذاتها، الوعي الذاتي، التوحد الذاتي، الوعي الخالص، الرئيس الأوحد. وبالرغم مما في ذلك من رغبة في التنزيه إلا أنها تقع في النرجسية، حب الذات وعشقها لنفسها كموضوع للعشق، وتتحول لغة العقل إلى لغة الوجدان. وأين الآخر ووجوده بحيث يمكن أن تحقق الغاية من العشق، وهي الوحدة بين الأنا والآخر؟ الله فكرة محددة تجعل العقل يعرف حدود اللغة والتشبيه والقياس تدفعه إلى البحث عن الأكمل، والتوجه نحو الخالص دون الوقوع في التجسيم والتشبيه أو القطعية والتوحيد بين القصد وهو للتعالي والحكم أي القضية القائمة على اللغة والتصورات. وما الفائدة من إرادته لذاته؟ إلا يدل ذلك على نقص لأن الإرادة رغبة، والرغبة حاجة، والحاجة نقص، والنقص ضد الكمال، وبالتالي يتوجه التحليل كله عكس المقصود وضد التصور المسبق وهو الكمال.

وفى طريق التشبيه لا يدرك الله إلا بالنسبة للإنسان على المستوى الشعري الجمالي الأدبي. فالصورة الفنية أكثر بلاغة من الحجة العقلية. ومن ثم يصبح الدين في تعبيرات أقرب إلى الأدب منه إلى المنطق أو الطبيعة أو الميتافيزيقا.

كيف يكون الله عاشقا لذاته وفى نفس الوقت يصدر شيء عنه عن غير ذاته؟ إما أن يكون الشيء مخالفا له فكيف يصدر المخالف عن الشبيه، والاختلاف عن الهوية أو أن يكون مشابها له فيكون تأليها للعالم وتجسيما له. وكيف يكون الله غرض نفسه وفى نفس الوقت يصدر عنه شيء آخر مخالف ومباين؟ هل الحديث القدسي الشهير "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الحق فيه عرفوني" الذى يرويه الصوفية هو الماوراء الشعورى لنظرية الفيض؟ أليس فى إثبات الشوق إثباتا للغائية؟ وإذا كانت الغاية ذاته فما الفائدة من الغائية وهى تعنى أولا الاتجاه نحو الغير والقصد إليه؟ وهل حب الغير غير حب الذات؟ الحب خروج نحو الآخر وليس نحو الذات، تجاوز الأنانية إلى الغيرية إلا إذا كان فى ذلك إثبات أعظم.

ويحاول الفارابى الخروج من عمل الذهن إيجابا فى اللاهوت الإيجابى، وسلبا فى اللاهوت السلبى، وصورة فى اللاهوت الشعرى فى نوع من الدليل الأنطولوجى الشهير تحت عنوان "حق". فإذا كان المعقول فى النفس مطابقا لما هو فى الواقع وكان الموجود كاملا كان المعقول كاملا. وإن كان الموجود ناقصا كان المعقول ناقصا. فالحقيقة تقوم على تطابق عالم الأذهان مع عالم الأعيان^(١).

وقد يكون هذا التحول من التصور إلى العشق، ومن العقل إلى القلب أحد مظاهر الاغتراب والتعويض عن أزمة الأرض بحد السماء، وأزمة الواقع بالجوء إلى الخيال. يبدو أن الخطاب الالهى هو اقتضاء نفسى ومطلب خلقى بدليل ظهور لفظ "اقتضاء" فى الخطاب مثل "وهو مقتضى ذاته"^(٢). وتعنى لا يجوز، يجب، يلزم. كما تدل لغة الكمال والنقص على أنهما اقتضاء ومطلب. ويتم التحول من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة إلى الاخلاق بالانتقال من ممكن الوجود وواجب الوجود إلى التقابل بين النقص والكمال. ويكون السؤال أيهما الأصل وأيهما الفرع؟ هل الوجود أساس الأخلاق أم الاخلاق أساس الوجود؟ وقد تتحول الصور الفنية إلى حقائق كونية، ويتم الربط بين الالهيات والطبيعات عن طريق الصور الفنية فتصبح بديلا عنهما وكأن شيئا لم يكن، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف^(٣).

ويصف الخطاب الفلسفى أيضا الموجود الأول بأسماء مع الصفات دون تمييز بينهما كما هو الحال فى علم الكلام. وهى نوعان. الأول ما يدل على ذاته دون إضافة شئ آخر مثل الوجود والواحد والحي. وهو ما يعادل أوصاف الذات فى علم الكلام. والثانى ما يضاف إلى شئ خارجى مثل العدل والجود، وهو ما يعادل الأفعال تتجاوزا للصفات المتوسطة بين الأوصاف والأفعال.

والفرق فى استعمال الأسماء هنا وهناك هو فقط فى الدرجة، درجة الكمال، وليس فى النوع. فالموجود الأول الأعلى والأعظم والأسمى والأكمل والأعلم، والثانى الأدنى

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠-١١.

(٢) السابق ص ٢-٧، السياسات المدنية ص ١٢-١٧.

(٣) الفارابى: التعليقات (١).

والأقل والأنقص^(١). وهى الأسماء التى ينبغى إعطاؤها أى أن الأمر اقتضاء ومطلب، ما ينبغى أن يكون عليه الموجود الأول، وهو الوعى الكامل، والتعبير عنه إنشاء لا إخبار، تعبيرا عن اقتضاء وليس وصفا لواقع، مثل وصفه بأنه تعالى مجده مجرد مدح وتعالى. والأسماء كلها من الناس والبشر تم نزعها وإسقاطها على الموجود الأول قياسا للغائب على الشاهد. تطلق هنا ثم تسقط هناك، اتهامها للنفس وتبرأة للآخر، تصغيرا للنفس وتكبيراً للآخر. فيتم الاغتراب على نحو تصاعدى من أسفل إلى أعلى على النحو الآتى:

١- رؤية صفات الانسان الواقعية.

٢- إدانتها كنقص نتيجة للاغتراب واتهام الذات بالدونية.

٣- إطلاقها إلى حد الكمال تعزية وتعويضا.

٤- وصف الله بها بعد تجوهرها وتجسيمها ونقلها من الصفات إلى الجوهر، ومن الحالات إلى الموضوع.

٥- جعلها فى الله وحده على الحقيقة ثم إنكار كل العمليات السابقة خداعا للنفس وإيهاما لها.

وتظهر الأسماء من بقايا علم الكلام فى الفلسفة مع تطوير لها خاصة وأنها تسمح بأفعل التفضيل وبالإلشاء وبالمبالغة والتعبير عن الكمال والفضيلة إلى ما لا نهاية دون أن

(١) "الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول هى الأسماء التى تدل فى الموجودات التى لدينا ثم فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التى جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى أفضلها بل على الكمال الذى يخصه فى جوهره... وهذه الأسماء أما فيما لدينا فأنها تدل على فضيلة وكمال تكون إضافات إلى شيء آخر خارج عنه جزءا من ذلك الكمال حتى تكون الإضافة جزءا من جملة ما يدل عليه بتلك الأسماء بأن يكون ذلك الاسم أو بأن تكون تلك الفضيلة وتلك الكمال قوامه بالإضافة إلى شيء آخر. وأمثال هذه الأسماء قد نقلت وسمى بها الأول قصدنا أن يدل بها على الإضافة التى له إلى غيره بما فاض منه من الوجود. فينبغى أن لا نجعل الإضافة جزءا من كماله ولا أيضا نجعل ذلك الكمال المنلول عليه بذلك الاسم قوامه بتلك الإضافة جزءا من كمال ولا أيضا نجعل ذلك الكمال المنلول عليه بتلك الاسم قوامه بتلك الإضافة بل ينبغى أن تدل به على جوهر وكما نتبعه ضرورة. تلك الإضافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذى دل عليه بتلك الاسم"، أراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٠-١٢.

يدل كل اسم منها على جوهر محدد. كما تعبر عن قياس الغائب على الشاهد أساس الالهيات. وهى أسماء كثيرة تدل على جوهر واحد، ألفاظ متعددة لها معنى واحد، وتعبيرات مختلفة تدل على قصد واحد.

ثم يتفرد الله بالأسماء بعد انتزاعها من أصلها ثم إطلاقها عليه بالاضافة. وتدل عليه بمرور الزمن والتعود عليه أولاً مثل الوجود والواحد. وبعد ذلك تدل على غيره بالاضافة. كانت فى البداية كمالات الانسان ومثالاته ثم أصبحت أسماء الله المطلقة، ولا ينال الانسان منها إلا الأجزاء والنسب والاضافات. يتحول الأصل إلى فرع ثم يصبح الفرع أصلاً.

والأسماء المشتركة منها ما يعم جميع الموجودات، ومنها ما يعم بعض الموجودات. وتقال على غيره لما بينه وبينها من شبه. والأحق بها الأقدم، والأشكال من الأقدم؟ الأقدم فى الرتبة والشرف أم الأقدم من حيث منشأ اللغة؟ من حيث الرتبة والشرف الله هو الأقدم. ومن حيث نشأة اللغة الانسان هو الأقدم لأن الأسماء تعبير عن كمالاته ثم إضافتها إلى الله باعتبارها أعز ما لدينا. فلا يمنع أن يكون تسمية غيره بها أقدم فى الزمان من تسمية الله بها ثم حدث النقل منه إلى غيره دون أن يلحقه نقص لأن الغير أقدم بالطبع^(١).

ونظراً لإنشائيات الأسماء يظهر بعض النقص فى الاحكام النظرى. فإذا كان الله لا متناهياً كيف تكون له أسماء متناهية، تسعة وتسعون اسماً كما هو الحال فى علم الكلام بناء على الرواية المشهورة؟

وكل كمال فى الوجود انتزع منه وأعطى للأول، حركة سلب فى حاجة إلى حركة استرداد. ومن ثم وصف الله بصفات الكمال الانسانى وليس بصفات النقص التى

(١) والأسماء التى ينبغى أن يسمى بها هى الأسماء التى يدل من الموجودات التى لدينا على الكمال وفضيلة الوجود من غير أن يدل شئ من تلك الأسماء منه على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره... وأيضاً فمتى اتفق فى اسم من تلك الأسماء أن كان يدل عن بعض ما لدينا على فضيلة وكمال خارج جوهره فينبغى أن يجعل ما يدل عليه ذلك الاسم من الأول كمال وفضيلة فى جوهره....، الفارابى: السياسات المدنية ص ٢٠-٢١ انظر أيضاً دراستنا: الاغتراب الدينى عند فيورباخ، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٤٠٠ - ٤٤٥.

تتفى عنه كما هو الحال فى اللاهوت السلبي، من عمل الوهم والخداع. كلها ما ينبغي أن يقتضاء نفسى، ومطلب أخلاقى، ونزوع روحى، وتحقق وجودى. لا يمكن وصف الله فى ذاته أى فى جوهره بل فقط قياسا على الانسان، قياسا للغائب على الشاهد. وكل حديث عن الله تشبيه بالضرورة، حديث الانسان عن الله نفسه خارجا عنه. حديث الله عن نفسه بلغة الانسان، وحديث الانسان عن الله بلغة الانسان. لا توجد أى وسيلة لمعرفة الله فى جوهره إلا عن طريق ما يسقطه عليه الانسان من كمالاته. كل حديث عن الله ليس وصفا خبريا بل هو حديث إنشائى، ليس حديثا عن الله بل حديثا عن الانسان خارج نفسه، مزحزحا الله فى ذاته إلى الانسان المتجوهر خارج ذاته. حتى الصفات التى يظن أنه يتفرد بها هى أيضا من كمالات الانسان مثل الوجود والوحدانية. فالانسان موجود يحقق وجوده بالفعل بحرية الفكر والعمل. وهو واحد فى شخصيته وليس اثنين كما هو الحال فى النفاق وازدواجية الشخصية. ولماذا يكون الوجود والوحدانية من صفات ذاته والعدل والجور من صفات غيره تعطى له بالاضافة مع أن الوجود والوحدانية من صفات الانسان وكمالاته، والعدل دون الجور من صفات الله أيضا ولا يقلان عن الوجود والوحدانية تميزا له؟

هذه الأسماء كلها منقولة من الانسان إلى الله مسقطه من الانسان على الله. فالأسماء التى تنقل إلى الله إضافة إنما تفسيرها بردها إلى الانسان. الله مثل القمر الصناعى الذى وظيفته استقبال الصور ثم إرسالها إلى الأرض من جديد. هذه الأسماء المضافة لا تصف كمالات الله بل كمالات الانسان، فالانسان هو الأصل والله هو الفرع من حيث التسمية ثم بعد ذلك يتم القلب وتعطى إلى الله من حيث الأشراف والرتبة ثم تضاف إلى الانسان كفرع. والمسألة كلها تدور على مستوى الشعور الشعور، بالكمال، ثم على مستوى اللغة ونقلها من مستوى إلى آخر ثم يتم الارتقاء شيئا فشيئا حتى الوصول إلى الكمال المطلق، الوجود الأول، العلم الأول. وظيفة الشعور هنا هو التعالى المستمر للوصول إلى القمة^(١).

(١) Solvitur in Excelsis هذه الأسماء أما فيما لدينا فإنها تدل على فضيلة وكمال جزء ذاته وهو الاضافة التى له إلى شئ آخر خارج عنه حتى تكون تلك الاضافة جزءا من جملة ما ينل عليه ذلك الاسم وبأن تكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قوامه بما هو مضاف إلى غيره ... وأمثال هذه الأسماء =

وهذا عمل الوهم أى الشعور الخالص المتجرد من أى موضوع خارجى، خداع النفس الميتافيزيقى، الوهم الإيجابى، الذات عندما تتراءى لنفسها فى مرآة ذاتها.

ولما كانت نظرية الفيض نظرية فى المعرفة الاشراقية ونظرية فى الوجود الفيضى هناك طريقان للمعرفة، الطريق الصاعد من الخلق إلى الوجود المحض، والطريق النازل من الوجود المحض إلى الخلق. الأول رياضة ومجاهدة والثانى وحي وإلهام. ولا صلة لهذين الطريقين بأفلاطون أو أفلوطين بل هو تفسير لآية ﴿وَيُفْشِي السُّورَةَ مَا يَفْشِي﴾ ليلة الاسراء والمعراج. عالم الخلق إمارات الصنعة يؤدى إلى عالم

= متى نقلت وسمى بها الأول قصدا إلى أن يدل بها على الاضافة التى له إلى غيره بما فاض منه الوجود. وينبغى ألا تجعل الاضافة جزءا من كماله الذى دل عليه بذلك الاسم ولا على أن ذلك الكمال قوامه بتلك الاضافة بل ينبغى أن يجعل ذلك الاسم دالا على جوهره وكماله، وتجعل الاضافة تابعة ولاحقة لذلك الكمال وعلى أن قوام تلك الاضافة بجوهره وبذلك الكمال الذى له وتحصل الاضافة تابعة ولاحقة لذلك الكمال اضطرارا لما جوهره ذلك الجوهر الذى ذكره... الفارابى: السياسات المدنية ص ٢٠-٢١، وكثير من الأسماء التى يشارك فيها غيره يتبين فيه أن ذلك الاسم يدل أولا على كماله هو ثم ثانيا على غيره بحسب مرتبته من الأول... وكثير من الأسماء المشتركة التى تدل على جوهر الأول وعلى وجوده فانها إذا دلت على غيره فانما تدل على ما يتمثل فيه من الشبه فى الوجود الأول. أما شبه كثير أو شبه يسير فيكون هذه الأسماء تنقل على الأول بأقدم الانحاء وأحقها وتنقل على غيره بأثناء متأخرة. ولا يمنع أن تكون تسميتها الأول لهذه الأسماء متأخرة فى الزمان عن تسميتها بها لغيره فانه بين أن كثيرا منها إنما سمينا به الأول على جهة النقل من غيره إليه وبعد أن سميناه غيره فى زمان ما ولأن الأقدم بالطبع وفى الوجود لا يتمتع أن يكون متأخرا فى الزمان ولا يلحق ذلك الأقدم. فانه لما كانت عندنا أسماء كثيرة تدل على كمالات مشهورة لدينا وكان كثير منها أننا نستعملها دلالة على تلك الكمالات من حيث هى كمالات لا من حيث هى تلك الأنواع من الكمالات وكان من السببين أن لاكمال أفضل منه أولى بذلك الاسم ضرورة وكلما شعرنا نحن بكمال فى الموجودات أتم جعنا أحق بذلك الاسم إلى أن يرتقى بالعلم الذى هو نهاية الكمال فجعله هو المسمى الأول بذلك الاسم بالطبع ثم بجعل سائر الموجودات حالها من ذلك الاسم أحوال مراتبها من الأول فى ذلك مثل الوجود ومثل الواحد. وبعضها يدل على نوع من الكمال دون نوع. فمن هذه الأنواع ما هو فى جوهره الأول بأفضل الأنحاء التى يكون عليها ذلك النوع ومرفوعا فى الوهم إلى أعلى طبقات ذلك النوع حتى لا يبقى وجه من وجوه النقص أصلا. وذلك مثل العلم والعقل والحكمة. ففى أمثال هذه يلزم ضرورة أن يكون أولى وأحق باسم ذلك النوع وما كان من أنواع الكمالات يقتزن به نقص وخسة ما فى الوجود ثم كان إفراده عما يقتزن به يزيل جوهره على التمام فانه لا ينبغى أن يسمى باسم ذلك النوع من الكمال. فإذا كان كذلك فهو من أن يسمى بالأسماء التى يدل على خسة الموجود أبعد، السياسات ص ٢١-٢٢.

الوجود المحض الموجود بالذات ثم منه إلى عالم الخلق، صعودا ونزولا تفسيراً لآية ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد﴾. ويعتبر الفارابى المحور الأفقى النفس والآفاق، والمحور الرأسى عالم الخلق والعالم المحض^(١).

إذا كان الفيض حركة نزول من الله إلى العالم فإن المعرفة حركة صعود من النفس إلى الله. فيض الوجود من الله إلى العالم نزول، وإشراق المعرفة من النفس إلى الله صعود. الفيض إذن نوع من التنزيه ورفض التشبيه القائم على قياس الغائب على الشاهد، والإشراق ضمان له بتجريد النفس من المدركات الحسية. الوجود فى الفيض من أعلى إلى أدنى يقابل بالمعرفة الإشراقية من أدنى إلى أعلى، التفتق ثم الرتق، الذهاب ثم الإياب، السقوط ثم الرفع، البعد ثم القرب، الاختلاف ثم الهوية. هنا يتداخل علم النفس مع المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة فى علم واحد، لا فرق بين وجود ومعرفة. ومعرفة الحق تؤدى إلى معرفة الباطل، ومعرفة الباطل لا تؤدى إلى معرفة الحق. لذلك أشاح إبراهيم بوجهه عن الآفلين، وتوجه للذى فطر السموات والأرض^(٢).

وإذا كانت نظرية الخلق مازالت على الشواهد النقلية خاصة فى الأدلة على وجود الله كما هو الحال عند الكندى فإن نظرية الفيض لا تعتمد على النصوص قدر اعتمادها على التجربة الصوفية. فالمعرفة من القلب وليست من النص، من التأويل وليست من التنزيل، من الذوق وليست من العقل. لذلك أمحى منها الجدل الكلامى والمحااجة والأدلة العقلية. إذ تعتمد على الشعور والوجدان والاحساس الجمالى بالعالم. يغيب عنها الخصام والجدل وتفكير الخصوم بل تجمع الناس على رؤية وجدانية مشتركة للعالم. ومع ذلك تظهر بعض الشواهد النقلية تأكيداً للمعنى العقلى. الواجب لذاته هو الغاية التى ينتهى إليها كل شىء ﴿والى ربك المنتهى﴾. وكل غاية خير مطلق. البداية بالتجربة الروحية، والشاهد النقلى مجرد مؤكد لما عرفه الحكيم من قبل. المعنى من التجربة وليس من النص،

(١) "إذا اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل. تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا" الفارابى: فصوص الحكم (١٧) ص ١٣٩.

(٢) السابق (١٨-١٧/١٢) ص ١٣٤-١٣٥.

والنص شاهد عليه ومؤيد له^(١).

وفى "قصص الحكم" لا يذكر اسم يوناني واحد بل تذكر آيتان كشاهد بعدى على أن علم الله لذاته لا ينقسم وعلمه الثانى من ذاته. إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته وهى آية ﴿وما يسقط من ورقة إلا يعلمها﴾. ويستعمل الفارابى الصور الفنية الموروثة مثل الأحذية، الأبدية، الربوبية، القلم واللوح، السدرة والكلمة، العرش والكرسى، السموات والتسييح. فهناك عدة عوالم: الربوبية والأمر، والعرش، والكرسى، والسموات، والخلق^(٢). تحولت إلى موضوعات كونية بالاضافة إلى استعمال الأسلوب القرآنى الحر مثل يغشى السدرة ما يغشى، يلقي الروح، كل يسبح بحمده لكسر الحجة النقلية الحرفية والتوجه إلى مضمونها، وتحويل الصور الفنية إلى كون وطبيعة، والنص إلى تجارب ذاتية، واختفاء مصطلحات الوافد وشق مصطلحات موروثة جديدة عن الصور الفنية^(٣). فى نظرية الفيض بداية سيطرة التصوف على الفلسفة منذ القرن الرابع، والاتجاه إلى بواطن القلوب. وكان قد بدأ ذلك فى القرن الثالث عند إخوان الصفا واستمر فى الفكر الشيعى قبل محاولة ابن سينا الاحكام النظرى.

وهو السبب الأول أو العلة الأولى بلغة الخلق والفيض وطبقا لظاهرة التشكل الكاذب. وهو العقل الأول عندما يعقل ذاته يخلق موضوعه بفيضه عنه. فالذات تخلق موضوعها بالتركيز على ذاتها كما هو الحال فى الوعى بالذات، خلق الشعور للعالم بالتفكير فيه. الواقع مستتب من الفكر، والعالم من الله^(٤). يفيض العالم عنه بالعقل وليس بالارادة. بالكرم والجود وليس بالمنفعة والعناية.

(١) الفارابى: التعليقات (٢٥).

(٢) الفارابى: نصوص الحكم (١٣)، ١٨، ص ١٣٥/١٣٩-١٤٠.

(٣) عالم الربوبية

عالم الأمر

العرش، الكرسى، السموات

عالم الخلق

(٤) الفارابى: السياسة المدنية ص ١، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٦-١٩. وهذا هو نفس موقف المثالية الغربية منذ ديكرت حتى هوسرل منذ الدليل الانتولوجى عند ديكرت وهيجل حتى نشأة العالم فى الشعور Ursprung der Welt عند هوسرل.

وتصور الموجودات عنه ضرورة وليس حرية واختياراً، فهو بطبيعته فياض، كرم الذات وحتمية الطبيعة المتولدة عنه. الفيض صفة الكرم على نحو وجودى وليس بمعنى أخلاقى. لذلك ليس أحد من الموجودات سبب وجوده أو غاية له. ليس للأول وجود لأجل غيره لأن الموجودات تفيض عنه، وهو فياض على العالم. الأول مطهر من كل الغايات مثل اللذة واليسار والكرامة توها بأن ذلك كله نقص ثم تبرئة الموجود الأول منه وإلا لما كان أولاً، وكان غيره أول منه وبسبب وجوده. وجوده فى ذاته هو نفسه وجوده الذى يفيض دون قسمة إلى ذات وآخر ودون حركة خارجة أو آلة كخروج البخار من الماء. ليس وجوده فى ذاته أكمل مما يفيض عنه، وليس ما يفيض عنه أكمل من وجوده فى ذاته^(١). والارتباط بين مراتب الوجودات وبأحوالها وحالاتها مثل المحبة. والمحبة حال إنسانى، يتحول إلى جوهر طبيعى كما تتحول الذات إلى موضوع، والوعى إلى كون. الفيض إذن فعل المحبة كما هو الحال عند الصوفية. وقد كانت وحدة الوجود رد فعل على ثنائية الخلق، وأحد معانى التوحيد.

ويأتى الفيض وترتيب الموجودات بعد الذات والصفات والأسماء وكأنها تحل محل الأفعال فى نظرية الذات والصفات الأفعال الشهيرة عند الأشاعرة فى علم أصول الدين، ولما كان الفيض جود وعدل، وجود وقيمة أصبح معادلاً لأصل العدل مع التوحيد كما هو الحال فى علم الكلام الاعتزالى.

ويتم الحديث عن الأول عن طريق الحديث عن مراتب الموجودات. الأول ترتيب للطبيعة وتعبير عن نظامها. ليس المقصود الحديث عن مراتب الموجودات فى ذاتها بل عن صدورها من الموجود الأول تعبيراً عنه. فالموجودات كثيرة ومتفاضلة، ومتفاوتة بين الأعلى والأدنى، بين الأكمل والأنقص. تفيض من جوهر الوجود على مراتب متفاوتة من الكمال. والأكمل عند القرب منه، والأنقص حين البعد عنه. أول مرتبة للفيض من كماله مثله، وآخر مرتبة فيه نقص ينقطع فيض الوجود. ولا يوجد وجود بعدها. فانه هو أساس كل شىء. العالم الخارجى المادى هو نهاية الوعى بالذات وحدوده الخارجية. كما أن الله

(١) وذلك مثل حالة الاحسان فى الأخلاق المسيحية التى هى أقرب إلى الذات منها إلى الموضوع، المقصد وليس الشىء.

هو حده العلوى فى العمق والسمو^(١). الأول هو الوحيد الكامل وما دونه تقل فيه مراتب الكمال والشرف.

ويعبر الفيض عن نفسه بلغة الوحدة والكثرة. فالموجود الأول واحد فى حين أن مراتب الموجودات التى تفيض منه كثيرة. وتكون حركة الفيض من الوجود الأول إلى مراتب الموجودات، حركة ذهاب من الوحدة إلى الكثرة، ومن مراتب الموجودات إلى الموجود الأول، حركة إياب عن الكثرة إلى الوحدة. ويظل الموجود الأول بعد الفيض واحدا لا ينقسم. الواحد أساس الكثير كما هو الحال فى علم أصول الدين المتأخر.

تبدأ نظرية الفيض بوضع الموجود الحق باعتباره واجب الوجود. هو الأول والواحد دون المرور بالطبيعيات والأدلة الطبيعية على وجود الله. البداية بالله والطبيعة تفيض عنه، ولا تبدأ بالطبيعة والله نتيجة لها. ولا يوجد تمييز بين واجب الوجود وبين ما يفيض عنه وكأنه موضوع واحد لا فصل فيه بين الأول والثانى. الفيض جوهر واحد يجمع المفيض والفائض، المضيف والمضيف.

وإذا كان الله قد خلق العالم بالارادة فى نظرية الخلق كعلة فاعلة للعالم فإن العالم قد فاض عن الله فى نظرية الفيض بالطبيعة وليس بالارادة. فانه بطبيعته وبصيغة الجود والكرم، يفيض العالم منه. الله وجود جميع الأشياء منه، والموجودات كلها على الترتيب من أثر وجوده. يتم الفيض بالعقل لا بالارادة. فالفعل ضعف فى التأمل. الفيض ليس عن قصد ولا عن طبع، فالقصد إرادة والطبع حتمية.

تظهر الأشياء منه لأنه عالم بذاته، مبدأ نظام الخير وإيداعه حفظ ودوام الشيء. وتتحول العملية الكونية إلى أخلاق، من واجب الوجود إلى مبدأ نظام الخير. وتظهر لغة الاشتياق والاشتهاء والشوق واللذة هربا من العقل الكلامى والعالم المادى، وتصبح نظرية الفيض أقرب إلى التصوف منها إلى الفلسفة وأشبه بوحدة الوجود التى تتجلى تدريجيا كما هو الحال فى "فصوص الحکم" لابن عربى.

وتفيض الأشياء عن الله عن طريق الملائمة. فلا يصدر عنه إلا ما يلائمه لا ليكمل نفسه بفعله بل لأن الفعل أولى به وأليق وإلا كان ناقصا. يبدو الاستدلال أشبه

(١) هذا أيضا هو موقف أفلوطين، وهيجل، وفشته وشلنج. الفارابى: السياسات المدنية ص ١٠-١١.

بقياس الأولى ولكن على مستوى أخلاقي ذوقى يعبر عنه بلفظ "أليق".

الله مصدر كل شيء، وكل شيء منه فيفيض. الموجودات كلها من لوازم ذاته، ووجودها مستمد منه. صورها في العقول ومعلولها ومنقشة في نفوس الكواكب والأفلاك وإلا استحال تخيلها مطابقة لها. من طبيعة الأول الفيض. متى وجد الأول وجدت سائر الموجودات. تفيض عنه الموجودات بغير علية. والعقل والخيال ضروريان لمطابقة الموجودات لصورها في الأفلاك. العقل يدرك الموجودات، ويتخيل المطابقة لأن الأفلاك خارج نطاق الإدراك^(١).

كل الموجودات الأبدية لها نسب واحدة بعضها لبعض. وكلها معلولة للأول. وهي إما إضافية أو مضادية أو علية. وكلها نسب لا متناهية. كل منها علة لما تحتها ومعلولا لما فوقها. وتتداخل النسب فيما بينها. وكل من الموجودات له أكثر من نسبة، يكون متضافا، ومضادا ومعلولا وعلة. ومع ذلك قصورها وهيأتها المنقشة متناهية. والجسم لا يكون علة جسم أو نفس أو عقل. فالأدنى ليس مصدرا للأعلى. الفيض على مراتب تعبيراً عن معنى آية ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ خَلْقَاهُ بِقَدَرٍ﴾، وترتيب الأشياء بين الكليات والجزئيات، بين العلل والمعلولات.

ما زالت لغة وتصورات نظرية الخلق سائدة في نظرية الفيض مثل العلية والتصوير الثنائي للعالم. فهناك حل متوسطة بين الله والعالم في سلسلة من العلل والمعلولات. الله يفعل في العالم من خلال العلل المتوسطة. وهو علة أولى وليس معلولا لعلة أخرى. العلة الأولى لا متناهية في حين أن العلل المتوسطة قد تكون لا متناهية أو متناهية. والعلل المتوسطة توجد مع المعلول باستثناء العلة الأولى. والعلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللا بالحقيقة بل معدات أو معينات مثل الحركة وعلة الحرارة المطلقة وعلة النار، وماهية الصور، وفعل الاحراق دون أن تكون علة شخصية. وهذا تتويع على برهان العلية لإثبات وجود الله كما هو الحال في نظرية الخلق. في نظرية الفيض ليس المطلوب إثبات وجود الله بل إثبات فيض العالم عن الله. الله موجود لأن العالم موجود، والعالم موجود لأن الله موجود. والوجود بما في ذلك وجودنا، ليس في حاجة إلى إثبات.

(١) الفارابي: عيون المسائل (٥) ص ٧٢-٧٣، التعليقات (٧٣-٧٤).

ومع ذلك يظل الفكر الطولى من نظرية الخلق، إثبات العلة الأولى عن طريق استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية وهو التصور الدينى. ولما كان الفلك يتحرك إلى مالانهاية وهو التصور العلمى استحال أن يكون الشيء علة نفسه. لذلك يتم الفيض على وجه عقلى سببى ومسببى^(١).

مازالت نظرية الفيض تعيش داخل نظرية الخلق والتصور الثنائى للعالم. فالعالم فاسد، وفساده كونه مثل سائر الاجسام. الكون تركيب، والفساد انحلال، اجتماع وافتراق، وكلاهما فى الزمان الطويل والقصير، فى المبدأ المحض وفى النهاية المحضة. العالم متكون وفاسد، وكونه وفساده لا فى زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة، وكونها وفسادها فى زمان. والله هو الواحد الحق المبدع للكل، لا كون ولا فساد. الموجود الأول لا يفسد فى مقابل الكون الفاسد. فالحكم بفساد الكون فكرة مقلوقة من الموجود الأول الذى لا يفسد والعكس صحيح. فكلاهما متضايفان. كما أن هذا العالم يجمع بين التناهى واللاتناهى، تنهى الصور والهيئات المتنفسة للادراك ولا تنهى نسب التضاييف والتضاد والعلية.

ويعرض الفارابى ممكن الوجود على نحو منطقى ميتافيزيقى يتناول الهوية والوجود. فى الانسان ماهيته غير هويته أى وجوده. والماهية المعلولة ليست من ذاتها بل توجد لغيرها. فهى محدثة لا بزمان تقدم. لا يمتنع وجودها فى ذاتها وإلا لم توجد ولا يجب وجودها بذاتها وإلا لم تكد معلولة. فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود. وتجب بشرط مبدئها، وتمتنع بشرط مبدئها، هالكة فى حد ذاتها، وضرورية واجبة من الجهة المنسوبة إلى مبدئها. وهذا معنى آية (كل شيء هالك إلا وجهه)، إشارة إلى الممكن الموجود بداية ولا يكون واجب الوجود أو متمتع الوجود إلا بغيره ومبدئه وهو واجب الوجود.

وتقال كل ماهية على كثيرين ليس لماهيتها بل لغيرها لأن وجودها معلول لغير الذات. واشتراك الكثيرين فى الماهية ليس من ذاتها بل من خارجها لأنها معلولة. وبشبه ذلك المنطق. فالفصل لا مدخل له فى ماهية الجنس وإن دخل فى طبيعته أى إبنته. الأدنى لا يحكم على الأعلى أو الفصل لا يحكم على الجنس. فترتيب الكليات الخمس ترتيب ميتافيزيقى يتفق مع الفيض فى الوجود والاشراق فى المعرفة. يتقوم الجنس بالفصل من

(١) الفارابى: التعليقات (١٠-١١)، عيون المسائل ص ٧١-٧٣، المسائل الفلسفية ص ٩٣-٩٤، زينون (٣).

أجل حصوله على ذاته. وشخص وعين البحث عن ممكن الوجود سابق على واجب الوجود، من الطبيعة إلى الله مما يدل على أن واجب الوجود هو ممكن الوجود مقلوبا، منفيا، مدفوعا إلى نقيضه للبحث عن أساس له بالتمنى والتطهر دون أساس اجتماعي له.

وإذا كان تصور الماهية يستدعى تصديقا فإن ذلك لا يعنى أن الوجود من العوارض أو اللواحق لأنه فائض عن الموجود الأول، ووجود الله غير ماهيته مما يلزم بالضرورة أن يكون وجود الإنسان مخالفا لماهيته^(١). الله واحد، والإنسان اثنان. وهذا هو الفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود، بين المثال والواقع، بين الدين والعلم، بين التصوف والفلسفة، دون أن يتضمن ذلك حكم قيمة بالضرورة أن يكون الأول أفضل من الثانى وأكمل. فالوحدة بين الوجود والماهية ثبات وسكون وصورية فارغة، فى حين أن تحقيق الماهية فى الوجود، والوجود للماهية حياة وصراع وإبداع.

وكما تنفى نظرية الفيض العلية المباشرة فى نظرية الخلق فإنها أيضا تنفى الغائية المباشرة. فقد احتاجت نظرية الخلق إلى العلية والعناية للربط بين الله والعالم. ولما كان الله والعالم فى الفيض شيئا واحدا مع اختلاف فى الدرجة لم تعد هناك حاجة لا للعية ولا للغائية. لا يحتاج الفيض إلى غائية لأنه من طبيعة الموجود الأول وكرمه. وكما أن تسلسل الموجودات ليس تسلسلا فى وجوده فإنه أيضا لا غاية له ولا تفيد كمالا. إنما الغائية والفائدة لنا. الغائية لنا كمال والله نقص. والباعث على إنكار الغائية هو الحرص على القدم وباقي الأوصاف وإلا كانت الغاية أقدم من الأول مثل البقاء والوجود والواحد وعدم القسمة. الغاية من الخلق الفيضى معرفة الله وتحول الله من ذات إلى موضوع، مادام يفيض عن الثوائى سماوات دون سعى أو حركة. تفيض الموجودات عنه ولا تنفصل منه كما هو الحال عند ابن عربى "سبحان الذى خلق الأشياء وهو عينها"^(٢).

وكيف تكون الفائدة والغاية لنا مع الحديث المروى عن الصوفية "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفونى" الذى يدل على أن الموضوع خرج من الذات، والعالم فاض عن الله. وفى نفس الوقت لا يعرف الله إلا من العالم، والذات لا

(١) الفارابى: فصوص الحكم، المجموع ص ١١٥-١١٦/١٢٦-١٢١/١٣٤-١٣٥.

(٢) الفارابى: السياسات المدنية ص ١٨-١٩.

تعرف إلا باتجاه الموضوع نحوها؟ ولماذا استبعاد الغائية من الألوهية، والألوهية هي الغائية في التاريخ؟ وإنكار الغائية وقوع في السكون والثبوت والموت، فالغائية جوهر الحياة. ليست الغائية نقصا أو عيبا أو احتياجا بل تحققا وكمالا. والبديل عن الغائية العشوائية والصدفة واللامعقول وهي مظاهر نقص في الأول والثاني. وهل الإبقاء على الصورة والمادة أجدى من الإبقاء على العلية والغائية وهما جوهر الحياة العقلية، والعقل والنفس من مراتب الفيض؟ والغائية صريحة في القرآن، غائية الله والطبيعة والإنسان^(١). قد يكون السبب في نفى الغائية والقصدية عن الفيض هو سيادة الأشعرية الكلامية التي تتكرها أو حتمية الفيض وخروجه من طبيعة الألوهية. مادام الفيض خروجا فانه يكون بالضرورة قصدا، وجودا لغيره فيضا وكرما ومحبة.

ونظرية الفيض أقرب إلى عمل الخيال منها إلى عمل العقل، صورة فنية إشراقية حتى ولو تحولت إلى أساطير عقول الأفلاك ونفوسها. كيف يمكن تصور الإبداع على هذا النحو الإشراقي النفي الخالي من الصراع والضد والارادة المتجددة والوسائط وآلام الوضع وأحزان الزمان؟ كيف يكون إبداع ولا جديد في الوجود طالما أن كل فيض لاحق قد يتضمن في الفيض السابق والكل خارج وطائع ومقلد للمبدع الأول الذي فاض بطبيعته وليس بارادته. وقد توقع نظرية الفيض في تصور هرمي للعالم تعظم أخطارها عندما تتحول إلى بنية اجتماعية وسياسية فتننتج المجتمع الطبقي، والنظام السياسي الرئاسي باسم المدينة الفاضلة. الأعلى أفضل من الأدنى بالضرورة مما يجعل العلاقة بين السيد والعبد علاقة أبدية دون جدل السيد والعبد وتبادل الأدوار. كل شيء من الموجود الأول فهو عمادة البناء كله.

وكيف يمكن الخروج عن الذاتية في نظرية الفيض واللاحق بالعالم الخارجى الذى لا يكون نتيجة لانتشار الوعي أو الوعي المصمت بعد أن ينتهى الفيض ويصل إلى أُنْى درجة؟ هل يصدر شيء من مجرد تعقل الذات؟ إلى هذا الحد بلغت قمة الذاتية التي تخلق موضوعها؟ وهل يمكن لما يحدث في الذات الإلهية أن يحدث في الذات الإنسانية بدلا من ضياعها في عالم الأشياء وذوبانها فيه؟ وماذا يعنى الفناء في هذه الحالة، عودة ما خرج إلى الوجود الأول وهو لم يخرج منه؟ هل العودة كونية موضوعية أم معرفية ذاتية؟ وهل

(١) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

يستطيع الاشرار رنق ما أحدثه الفيض من فتق؟ وإذا كان الاشرار بعثا جديدا فهل هو وهم ذاتي إذا لم يبعث الكون معه؟ وما فائدة صياغة ملاحم شعرية وصور فنية في بناء علوى بديل عن العالم السفلى المحطم؟ وكيف يتم الفعل في العالم والجهاد في الأرض والسعى والكد والكدح فيها والتأمل يغنى عنه، والوعى بالذات يغنى عن الفعل في العالم؟ كيف يتم التغير في هذه الحتمية الكونية والهرم الثابت؟

وبالرغم من أن نظرية الفيض تحاول الرد على الاعتراضات على نظرية الخلق والتصور الثنائي للعالم والانفصال إلى درجة التضاد بين العالمين إلا أن الفيض لا يفسر كيف تخرج المادة من اللامادة أيضا كاختلاف في النوع وليس فقط كاختلاف في الدرجة. كيف يخرج الزمان من لا زمان بفعل التعقل، والكثير عن الواحد، والحادث من القديم، وهي حجج ابن رشد ضد نظرية الخلق دفاعا عن الفلاسفة لو قالوا بقدّم العالم؟ يطغى الاتصال على الانفصال، والوحدة على التنوع، والتشابه على الاختلاف.

كما أنها لا تفسر كيفية صدور الشر من الخير إلا إذا كانت تتكرر وجود الشر كلية لأنه خير من منظور أهم «عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون»^(١). كيف يصدر النقص عن الكمال وكيف ينتهي الكمال إلى نقص مطلق والله في كل مكان؟

وكيف يكون الفيض حتميا دون فعل حر؟ والكرم لا يكون كذلك إلا إذا كان عن قصد واختيار وليس عن طبيعة وحتمية. يبدو الفيض أحيانا عملية آلية رتيبة رياضية ليس فيها حياة ولا صراع ولا جدل بين الاخفاق والنجاح أو الهزيمة والنصر^(٢).

ويمكن الاعتراض على الفيض بأنه يقلل من شأن التوحيد، ويقول بالمشاركة، فيض العقل عن الله، والنفس عن العقل، والمادة عن النفس في علاقات عليّة متوسطة وكان الله في حاجة إلى هذه المتوسطات حتى يتم خلقه. إلا يشارك الموجود الله في صفاته مادام خرج منه، ويشاركه في أفعاله مادام يفيض عنه كما فاض هو عن الله؟ بل إن الفيض بالرغم من حرصه على التنزيه إلا أنه لم يسلم من التشبيه باستعمال الصور

(١) وهذا أيضا موقف ليبنتز .

(٢) تركز المسيحية وعقائد الشيعة على هذا العنصر الدراسي في السقوط والرفع، الخطيئة والفداء .

الإنسانية مثل الآلة والاحتياج والاستعانة.

ب- العقل (العقول الثناتى) العقل الفعال، الأجسام الأجرام، الأفلاك. ويفيض

العقل عن الموجود الأول. ويتولى الفيض فى عقول عشرة حتى العقل الفعال. كل عقل سابق أشرف من العقل اللاحق وكلها أشرف من الأمور المادية التالية كالتفكير والأجسام العلوية التى هى بدورها أشرف من الأجسام المادية المكونة من المادة والصورة. كمال الأشرف هو الأقدم فى ذاته. وعند الحكماء ما يحتاج إليه الشئ فى وجوده وبقاءه، كمال أول، ومالا يحتاج إليه كمال ثان. عندما يعقل نفسه تصدر عنه صورة تتعلق بالفلك والنفس والمادة. وإذا عقل الثانى ذاته صدر عنه أيضا فلك ونفس ومادة. فهناك عقول عشرة وأفلاك عشرة، ونفوس عشرة. العقل الأول عقل نفسه فصدر عنه عقل ثان لا وجود من ذاته بل يوجد من غيره.

وتبدأ عملية التوليد والاخراج للعقول من التعقل وتركيز الفعل على ذاته وتوليد الموضوع من خلال الذات. وكل عقل سابق هو واحد بالنسبة للعقل اللاحق وهو كثير. كل عقل إذن واحد وكثير فى آن واحد، واحد بالنسبة لللاحق، وكثير بالنسبة للسابق. فبالرغم من هذه العقول العشرة فإننا لا نملك إلا عقلا واحدا. وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذى يجب أن يظهر منه، فهى عملية حتمية لما ينبغى أن يكون وليست إرادة حرة. ما نقص فى الواقع وأصبح عجزا تحول فى الاغتراب وصار قوة^(١).

فهل العقل الأول هو الواحد أم أنه بعد الواحد؟ يبدو أن العقل الأول بعد الواحد وأحيانا يبدو أنه هو الواحد، عقل وعاقل ومعقول. هل الله هو العقل الأول يفيض عنه العقل الثانى أم أن العقل الأول يفيض عن الله ثم يفيض العقل الثانى عن الأول؟ ولم عقول عشرة ثم تتوقف؟ هل لأخذ الواصل كأداة للتعبير عن الموروث؟ هل هو تقدير للعقل، ومبالغة تحوله إلى أسطورة ثم تحجره وفصله عن حياة الناس؟ ولم تختلف هذه العقول بينها بالنوع مع أن الخلاف فى الدرجة فحسب؟ إلا يستطيع العقل الواحد أن يقوم بكل هذه الوظائف؟ إلا يكفى عقل واحد فى الإنسان وفى التاريخ بدلا من هذه العقول العشرة الأسطورية التى لا وجود لها؟ هل هو تعويض عن العقل الضائع فى الاشرار كما هو

(١) الفارابى: التعليقات (٢)، زنون (٣)، عيون المسائل (١٠).

الحال عند الصوفية أم هو رد فعل على عقل المتكلمين لصالح السلطة واستتباط الفقهاء لصالح السلطان؟

هى نظرة فنية للكون تقوم على التخرج كما هو الحال فى السلم الموسيقى، الأحد والأغظ، الأعلى والأدنى. والمصطلحات هى مجرد العلامات الموسيقية على السلم، الثنائيات المتتالية، الأشرف والأحسن، الأكمل والانقص، الأول والثانى، الصورة والمادة، الواجب بذاته والواجب بغيره، السماويات والأرضيات، الالهيات والطبيعيات، الأقدم والأحدث، فهى مجرد تسميات مختلفة لتصور واحد. لذلك يقال "والحكماء يسمون" أى أنها مجرد تسمية وألفاظ. هذه ملحمة العقول والنفوس والأفلاك، صورة شعرية تدل على الوجود والخلق والخروج والابداع المستمر لتقادم الثنائية الحادة فى نظرية الخلق، صورة خيالية تقوم على الاشتهاى والتمنى^(١). ولماذا يكون الأشرف هو الأقدم الممتد فى الزمان؟ إذا كان بمعنى العمق التاريخي فهو معنى إيجابى. وإذا كان الأحدث يعنى الجديد فهو أفضل من القديم وخطوة نحو المستقبل.

وتقيض صور الموجودات عن واجب الوجود عقليا، فالموجودات هى نفسها عقل. والعقل وجود مثل الله، لا تمايز فيه بين الماهية والوجود، وكذلك ما يصدر عنه لا تمايز فيه بين الموجودات والمعقولات. الهوية هى أساس الصلة بين المعقول والموجود وليس الاختلاف، ولو كان الاختلاف لأدى التسلسل إلى مالا نهاية طبقا لعلاقة العلة بالمعلول، أيهما علة وأيها معلول. ولما كان العقل علة والموجود معلولا كان السؤال وما علة العقل؟

وعقل الشيء هو عقله مجردا عن المادة. فان كان موجودا هكذا فى الأعيان كان معقولا لذاته. وهو أشبه بالدليل الأنطولوجى فى الوجود الفعلى والكمال العقلى^(٢). والمعقول من الشخص يكون محمولا عليه بل هو مشترك بين أشخاص كثيرة فالمعقول كلى والشخص جزئى. لذلك يصعب التمييز فى نظرية العقول العشرة بين عقل الموجودات وفيض كل منها عن عقل الآخر لها، وعقلها لذاتها الذى ينتج عن فيض الآخر

(١) "ولا يتعجب فانا تخيلنا المشتبهى اللطيف..."، الفارابى: زينون (٣).

(٢) الفارابى: التعليقات ٢٣، ٢٣، السياسات المدنية ص ٢٤-٢٥.

منها، بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود نظرا لوحدة المعرفة والوجود وكما هو الحال في الدليل الانطولوجي.

والعقل الفعال وسيلة لاكمال نقص الجواهر تحت السماء. وهو الذي يهب المادة الأولى صورة. فالمادة الأولى مجرد طبيعة وإمكان واستعداد. العقل الفعال والأجسام السماوية هما الوصيان على الأرض والمريبان لها. ويأتى العقل الفعال بعد فعل الجسم السمائي، ويساعد على المفارقة أى تحول المعقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل. فهي لا تكفل إلا بعقل خارجي هو الجسم السمائي وأجزاؤه. فالسما تتركب في الأرض، والأعلى يوجه الأدنى. ولا يحدث ذلك إلا في الانسان. فالانسان هو الغاية. ولا يكمل إلا الانسان بخلصه من المادة ويتحول عقله من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل. وتلك سعادة الانسان في وجوده المتجردة عن المادة وفي معرفته النظرية.

والسؤال: كيف تخرج الكثرة من الوحدة، والمادة من اللامادة، والناقص من الكامل؟ هل الكثرة دليل على البساطة أم أنها بداية التركيب والتجزئة والتعقيد؟ ولماذا هي فعالة؟ هل يفرض الله جزءا من فعله لها؟ ولماذا يفعل الله عن طريق الوسائط وهي تحت قدرة الانسان ومن أجله، أما العقول الفعالة فخارج قدرة الانسان وسيطرته؟ الوحدة من لوازم الوجود وليست طارئة عليه وفي نفس الوقت مفارقة من أجل إثبات وحدانية الله وفي نفس الوقت إثبات تجلياتها في الوجود. فانه تصور معرفي وصفاته تصورات للوجود. فهل الثواني والعقل الفعال والنفوس ناقصة؟ وما مظاهر نقصها؟ هل لأنها تستمد وجودها من غيرها؟

قد يكون تجوهر العقل خارج الذهن البشري وتجسيمه في الكون تعويضا عن العقل الضائع في المنطق لحساب التصوف. فانزوى العقل إلى السماء بعد أن تمت إزاحته من الأرض وفصله عنها. وهذا التحاب بين العقل والضم والعشق المتبادل ونحن في صراع دموي بين الفرقاء والخصوم أليس تعويضا عن حال الأمة، وإيجاد السلوى والعزاء في عالم أفضل، وإسقاط ما ينقصنا خارج الوعي، يهدوها ويسكنها؟ قد يكون المطلوب توحيد هذه العقول في عقل واحد، تعبيرا عن عالم الثمني في حالة العجز عن العود إلى العالم وإنزاله من السماء إلى الأرض واستقلاله عن تبرير النص وتبرير السلطان. لقد وضع في العقل الفعال كل القوى الضائعة في الأرض فلا يقوى على عقول

الفقهاء والسلاطين إلا عقول الأفلاك^(١).

ألا يعبر هذا التصور كله عن اقتضاء أخلاقي ومطلب نفسى؟ فالأعلى أشرف من الأدنى، والأشرف مثل الأكمل والأجمل والأبهى. كلها علاقات قيمة وليست علاقات وجود. ولماذا السماويات أشرف من الأرضيات، والسماء جزء من الطبيعة طبقا للحكمة القديمة؟ بل إن "السماء والعالم" أول كتاب بعد "سمع الكيان". ولماذا تكون السماء أفضل من الأرض إلا بناء على موقف مخترب من العالم؟ الكمال الأول والكمال الثانى كل ذلك يدل على أن التصور كله أخلاقي إنسانى وليس إلهيا طبيعيا، وأنه قول إنسانى وليس قولا خبريا.

وهى عقول فعالة كلها تنتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر فلك الأرض، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية، وسبب وجود العناصر الأربعة بواسطة الأفلاك. والعقل الفعال واحد كما هو الحال فى السبب الأول بالرغم مما قد ينتج عن ذلك من مشاركة فى صفة الوجدانية معه. ويعقل الأول والثوانى فى ذاته، ويعقل ما ليس بذواتها معقولات. يدرك ما فوقه وما تحته. المعقولات بذواتها هى الأشياء والمفارقة للأجسام التى ليست قوامها فى مادة وما ليس بذواتها معقولات كالحجارة والنبات، ولكن العقل الفعال يجعلها معقولات بالفعل، ويرفعها من الطبيعة إلى رتبة أرفع. العلم هو العلم بالعلو أى العلم الكلى.

والعقل الفعال هو الذى يجعل القوة الناطقة عقلا بالفعل. الجهد من الخارج، من أعلى، وليس من الداخل، من الانسان حتى يصبح العقل الانسانى مثل العقل الفعال، عقل وعقل ومعقول كالذات والموضوع والعلاقة بينهما، وبالتالي يحصل الانسان على السعادة فى المعرفة، ويتحول العقل الانسانى إلى عقل إلهى بعد أن كان هيولانيا، ويتشبه به. فكلاهما عقل وعقل ومعقول.

وظيفة العقل الفعال الاتصال بالحيوان الناطق أى بالكائنات الحية من أجل إيصاله إلى أقصى مراتب الكمال، السعادة القصوى. فالعلم يؤدى إلى السعادة، يجمع بين النظر والعمل، بين المعرفة والسعادة. مهمته تبليغ العلم والرسالات. فالحياة علم كما سيتضح بعد ذلك فى "حى بن يقظان". الحياة بنت اليقظة ممثلة فى حياة الشعور. والانسان قادر على

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ١٠-١١، عيون المسائل (١٠).

المفارقة، والاتصال بالعقل الفعل، ويكون مثله وفي مرتبته دون ما حاجة إلى جسم أو عرض. العلم يأتي من العقل الفعال كما هو الحال في "التنزيل"، ويصعد إلى العقل الفعال كما هو الحال في "التأويل". بين العقل الفعال والعقل المفعّل حركتان، نزول وصعود، ذهاب وإياب كما هو الحال في الوعي المتبادل على المستوى الرأسي بين الإنسان والله، وليس على المستوى الأفقي بين الإنسان والإنسان.

والصلة بين العقل الفعال والقوة الناطقة كصلة الشمس بالبصر، يعطيه الضوء. فالأمر تشبيهه وخيال وليس فكراً، تصوير إنساني وليس علماً. بفضل الضوء يصبح الإنسان مبصراً بالفعل. وهو أقرب إلى التشبيهات الصوفية. وكل شيء مرهون بالمساعدة الخارجية كما هو الحال في النسق الأشعري في علم الكلام.

والعقل الفعال هو العقل الأخير سبب النفوس الأرضية، يجب في الأسطوانات بحسب نسبتها من السماويات وامتزاجاتها لتستعد لقبول النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الآخر. ويكون كونها وفسادها بقرب العلل أو بعدها. وهذه هي الحركة. في العقل الفعال، والفعل من خارج الأرض. وسلب الإنسان فعله وجعله مع النفس في الأفلاك استلاباً للإنسان. كل ما يحدث في العالم من خير أو شر إنما هو ناتج من أعلى وليس من أسفل عن طريق وسائط الأفلاك والحركات الجسمانية. لماذا كل ما يحدث من أسفل لا بد وأن يحدث من أعلى وليس من أسفل وأن يحدث كل ما يحدث من أسفل يؤثر فيما من أعلى؟ إلا يتعارض ذلك مع ما قاله الفارابي من قبل في "النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم" وفي "الجهة" ضد الأحكام النجومية؟

ونظرية الاتصال بالعقل الفعال أحد الجوانب الحركية في الفلسفة الإسلامية بعيداً عن الطبيعيات الأرسطية، وأن الزمان عدد الحركة خضع لظاهرة التشكل الكاذب، هو الروح القدس، الروح الأمين، ورتبته رتبة الملكوت. كما أن الأول هو تبارك وتعالى، والمبدع الأول تعالى. ولا يوجد في الموروث أصل لهذا التصور. إنما أخذ الواقف أداة للتعبير عن الموروث^(١).

(١) "العقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشياء هذين الاسمين من الأسماء، ورتبته يسمى الملكوت، الفارابي: السياسات المدنية ص ٢، الدعاوى القلبية (٣)، زينون (٣).

والعقول الثوانى أسباب وجود الأجسام السماوية أولى مراتب الأجسام. سبب شريف لوجود شريف. وكل واحد من الثوانى سبب لوجود أحد الأجسام حسب مراتب الشرف. أعلى الثوانى ينتج عنه السماء الأعلى. فكل رئيس من درجة رؤوسه. وأدناها يلزم منه وجود الكرة التى بها القمر. والمتوسطات تلزم منها الأفلاك. والقمر أدناها لأنه أقرب الأشياء إلينا وأكثره سطوعا. فالقرب هنا يعنى الدنو المكاني. وبالتالي يتساوى عدد الثوانى مع عدد الأجسام السماوية. والثوانى هى التى يسميها الروحانيون الملائكة مما يكشف عن عملية التشكل الكاذب، ترك الملائكة كلفظ قديم وأخذ الثوانى كلفظ حديث. والروحانيون هم المتكلمون أو الصوفية ورجال الفكر الدينى الصريح الذين لا يتفلسفون. الفلسفة إذن ابتعاد عن تشخيص العقائد وتحويلها إلى كونييات فى الموجودات الروحانية كما هو الحال فى الكلام والتصوف.

والثوانى تعقل ذاتها وتعقل الأول أى ما فوقها وليس ما تحتها. المعرفة الصوفية من أعلى، والانسانية من أسفل، الأولى استنباط والثانية استقراء. والالهام نوع من الاستنباط المباشر. الأول والثوانى والعقل الفعال فى رتبة واحدة. كل منها يعقل ذاته ويعقل الأول. يقتبس وجوده من الأول ثم يفيض منه وجود آخر دون ما حاجة إلى شيء خارجه لهذه الولادة. يفيض من كل منها سماء من السماء الأولى حتى السماء الأخيرة التى فيها القمر. والسؤال: أين الشمس والكواكب؟ هل فى السموات الأولى حتى التاسعة؟

والموجودات دون السماوية فى غاية النقص. السماء كاملة والأرض ناقصة مما يعبر عن النظرة التطهيرية للعالم. وسبب نقصها أنها لم تتجوهر بعد. بل هى كذلك بالقوة وكان عدم التحقق نقص، والامكان نقص لم يتحول بعد إلى كمال التحقق. هى مادة فقط مازالت تسعى نحو الصورة وكان السعى نحو الكمال نقص وليس فى حد ذاته كمالا. والمادة الأولى هى جميع الجواهر تحت السماء. وهى متأخرة ومتخلفة وخسيسة فى وجودها، ناقصة عاجزة لا تسعى من تلقاء نفسها^(١).

فلماذا تسمى "الثوانى" على الإطلاق دون جعل التسمية وصفا للعقول؟ ولماذا عشرة، والقرآن مملوء بأعداد الأفلاك والبروج؟ وهل القول بها يخاطر بالشرك أم أنه

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٢٣-٢٢/٥/٢-١.

توجه نحو معرفة السببية فى الكون؟

إن إبداع العقل الأول تكريم له. من عملية التعقل، تعقل الأول لذاته، يخرج العقل الثانى فى صورة فنية. العقل فاعل ومفعول، عملية تعقل كما أن التوحيد عملية توحيد. العقل ذات وموضوع وعلاقة. العقل هو البداية والنهاية مما يدل على أهمية العقل دون تحجير وتصميم وتصنيع. هى أقرب إلى الصورة الفنية أو الملحمة الشعرية التى تقوم على الخيال ابتداء من العبارات الانشائية مثل الغبطة والالتذاذ والسرور. غبطة الثانى فى عقل الأول وليس فى عقل ذاتها فى حين أن عقل الأول على فضيلة ذاته، كله غبطة والتذاذ وسرور بعقل الأول أكثر من غبطته والتذاذ وسروره بعقل نفسه، وإيجاد للمتعة فى عقل الآخر وليس فى عقل الذات مما يوحى بالتبعية ويكون مقدمة للاغتراب. فالعشق والاعجاب للآخر حتى ولو كان أولا وليس للذات. الأول هو الأكمل والذات هو الأنقص، الخير من الله، والشر من النفس، تبرئة للآخر وإدانة للذات، بطولية زائفة، أو تضحية بلا ثمن كما هو الحال فى علم الكلام. أليس هذا تدميرا للذاتية والموضوعية معا عندما يصبح الأول ذاتا وموضوعا، ذاته موضوعه وموضوعه ذاته، مغتبط بنفسه وملئ بذاته، معجب بذاته وعشقه فيكون المحبوب الأول والمعجب الأول والمعشوق الأول؟ وحب الذات وعشق الذات والالتذاذ بالذات والغبطة بالذات نوع من النرجسية كما تصور ابن عربى أن الله يعشق ذاته لأنه لا يوجد معشوق أفضل منه والشرف والخسة مفهومان أخلاقيان وليسا طبيعيين مما يدل على أن الطبيعيات إنسانيات، إسقاط من الذات على الموضوع، ومن الإنسان على الطبيعة.

وتصور الموجودات الثانى عن العقول الثانى، لكل موجود عقل، ولكل عقل موجود. الموجود الأول هو الله. يفيض عنه الموجود الثانى، جوهر غير متجسم ولا هو فى مادة يعقل ذاته ويعقل الأول. وليس ما يعقل ذاته هو غير ذاته. وعندما يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث متجوهر بذاته يلزم من وجود السماء الأولى. ثم يتجوهر العقل ويعقل ذاته ويعقل الأول ويلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة. ثم يعقل الثالث الأول ويلزم عنه رابع لا فى مادة ويعقل ذاته ويتجوهر فيلزم عنه كرة زحل. ويستمر الفيض بنفس الطريقة حتى الخامس المشتري، والسادس المريخ، والسابع الشمس، والثامن الزهرة، والتاسع عطارد، والعاشر القمر. ويعقل الأول ويلزم منه وجود حادى عشر لا

فى مادة ويعقل ذاته والأول وينتهى عند الوجود. ولا تخرج منه مادة بل توجد الأشياء المفارقة وهى جواهر وعقول ومعقولات. فالمجموع أحد عشر عقلا وليس عشرة. الأول لا يصدر عنه إلا الكل وليس خطأ واحدا. والأشياء المفارقة وجودها فى المرتبة الحادية عشرة. وعند فلك القمر تنتهى الأجسام السماوية التى تتحرك دورا. والقمر أقرب الكواكب لنا وبالتالي فهو آخر مراتب الفيض^(١).

وبعد الموجودات الكاملة السماوية تأتى الموجودات الناقصة الأرضية. وتتراوح بين الأشرف والأخس. ويعبر عن مراتبها عن طريق أفعل التفضيل الموجب أفضل وأشرف، والسالب أنقص وأخس. كمالها تصاعدى حتى الأرقى فى حين أن الموجودات السماوية كمالها تنازلى، بين الكمال المطلق والنقص المطلق. والترقى والكمال فى طباع هذا الجنس وليس دخيلا عليه لأن الارتقاء على ثلاثة أنواع، الأول طبيعى وهو توطئة للارادى ومتقدم عليه فى الزمان، الأسطقتات الأربعة وما جانسها من بخار ولهب. والثانى إرادى. والثالث المركب من الطبيعى والارادى مثل المعادن والحجارة وأجناسها والنبات والحيوان الناطق وغير الناطق. وهذا هو بداية الاغتراب الدنيى، الكمال إلى أعلى والنقص إلى أسفل. وإذا كان الكمال فى الجوهر فماذا عن الأعراض والجواهر لا تتفك عن الأعراض؟ هل هناك حد لبلوغ الكمال يجعله يخترق حجب الأجسام الأرضية إلى مرتبة الأجسام السماوية أم أن الترقى فى مستوى لا يصل إلى مستوى آخر طبقا لجدل التواصل والانقطاع؟ هل الأجسام الأرضية بهذا المعنى أفضل من الأجسام السماوية لأن الكمال فى طباع الأولى فى حين أن الكمال فى الثانية يبيط عليها من العقل الأول أى من مصدر خارجى؟ وكيف يؤدى عقل الأول إلى هبوط دون صعود؟ كيف يؤدى عقل الكمال إلى نقص؟ هل تتفاوت الموجودات السماوية فى مراتب النقص والكمال تنازليا؟ هل تتفاوت العقول العشرة أيضا فى مراتب الكمال والنقص وهى كلها علوية؟ هل العقول العشرة مفارقة وهى متجورة فى أجسام سماوية؟ ولماذا تنقيس الكواكب والأفلاك وربطها بالعقول؟ هل لأنه العالم العلوى، صورة الكون المثلّى؟

إن الموضوع أقرب إلى الصورة الفنية والاعتزاز بالوعى الذاتى. عندما يعقل ذاته

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢١-٢٣ عشر فقرات، خمسة فى الموجودات السمائية (١/ ٥-٨)، وأربعة فى الأرضية (٢-٤/ ٩-١٠) وواحدة مشتركة (٤).

تنتج عنه السماء الأولى. فالموضوع ينتج عنه وعى بالذات بذاتها، التركيز على الذات الذى يخلق موضوعه. والثالث يعقل الأول وليس الثانى أى أنه قادر على تجاوز المتوسطات. فعقل الأول هو سبب الفيض وحتى العاشر. والكل يعقل الأول. وهل يتجوهر اللاجسم؟ وهل التجوهر بالذات الذى يلزم عنه الجسم تجوهر تلقائى أم بسبب عقل الذات أم بسبب عقل الأول؟ وماذا عن السماء الأولى؟ هل هى مختلفة عن الكواكب العشرة؟ وبطل السؤال: كيف تخرج المادة من اللامادة؟ كيف يحدث التجوهر من الذات؟ وهو نفس السؤال الموجه إلى نظرية الخلق والذى حاولت نظرية الفيض الإجابة عليه. وهل هذه العملية آلية إلى هذا الحد دون إرادة حرة أو إبداع؟ وماذا عن المشاركة فى الخلق مع الموجود الأول ومن صفاته نفى الشريك ونفى الضد عنه؟

وتحدث هذه المراتب أيضا عن الأجسام السماوية واختلاف حركاتها، وتحدث أشخاص كل نوع منها على أنحاء من القوى كثيرة لا تحصى. وهو ما يسميه الفارابى "المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية والموجودات الإلهية" أى الاشتراك فى المراتب فى نظرية الفيض بحيث يكون الإنسان فى أعلى مرتبة والمادة الأولى فى أدنى مرتبة. والعلاقة بين الاثنين علاقة الثنائيات المتطهرة من أعلى إلى أدنى، الله والعالم، الصورة والمادة، الفعل والقوة. تبدأ الموجودات الأرضية من الأخس فى الأجسام السماوية، من الأول إلى الثانى الكائنة عن الأول ابتداء من التى ليست بأجسام ولا هى من أجسام ثم السماوية. وأفضل المفارقة فى الثانى التى ليست بأجسام ثم الأجسام حتى الحادى عشر. وأفضل السماوية هى الأولى ثم الثانية حتى الحادى عشر فلك القمر. والأشياء المفارقة بعد الأولى عشرة والأجسام تسعة. فكلها تسعة عشر. وكل واحد فى مرتبة. لا يمكن تغييره فى حتمية كونية. كل مرتبة خاصة. ولا يمكن لطبقة أن تأتى مكان طبقة. وكل مرتبة ليس لها ضد بل متجانسة مع التى قبلها والتى بعدها. ومن ثم لا أضداد بينها ولا صراع. وليس له نوع آخر غيره لأن الفكر السلبى ليس له ضد ولا نوع ولا مادة. وتحدث الأضداد فى أشياء، جواهر متضادة أو فى شىء واحد نسبة أحواله متضادة مثل الحر والبرد أو القرب والبعد. فالأول لا ضد له فى جوهره ولا فى أحواله ولا نسبة من الثانى فى القرب والبعد متضادة. والثانى ليس فيه تضاد ولا الثالث حتى العاشر. كل واحد يعقل ذاته ويعقل الأول. ويحسب زيادة فضيلة الأول عليه على فضيلة اغتباطه

بنفسه أكثر من اعتباطه عندما يعقل ذاته. وزيادة التنازه بذاته بما عقل الأول بحسب زيادة كمال الأول على كمال ذاته، وزيادة التنازه بذاته بما عقل من الأول على إعجابه بذاته وعشق لها بما عشق من ذاته بحسب زيادة الأول وجماله على بهاء ذاته فيكون المحبوب والعجب الأول ثم ذاته. فالأول بالنسبة للعشرة هو المحبوب الأول والمعشوق الأول. ويتضح أسلوب الانتشاء مثل زيادة فضيلة ذاته، زيادة فضيلة اغتباطه، زيادة التنازه بذاته، وزيادة إعجابه بذاته وعشقه لها بحسب زيادة بهاء الأول وجماله على بهاء ذاته وجماله. هو المحبوب الأول والمعجب الأول، والمعشوق الأول^(١).

والأجسام السماوية تسعة في تسع مراتب. كل واحدة تشتمل على جسم واحد كرى. الأول يحتوى على جسم واحد فقط، ويتحرك حركة دورية سريعة جدا. والثانى يحتوى على أجسام حركتها مشتركة، وحركتان اثنتان يشترك جميعها فيها. والثالث حتى السابع يشتمل كل واحد على أجسام كثيرة مختلفة فى حركات يخص كل واحد منها حركة ويشترك فى الآخر^(٢). جنسها واحد. وتختلف فى النوع. وكل نوع واحد بالعدد والموجودات الهيلولائية متجانسة مثل الصور والجوهر. ليس لصورها أصداد. وكل موضوع يقبل تلك الصورة وحدها ولا يكون خلوا منها. والموضوعات لا تعوق صورها وتكون عقولا بذواتها. وتظهر نظرية العقول العشرة، كل واحد بصورته، عقل بالفعل، يعقل بها ذاته المفارق الذى عنه وجد الجسم ويعقل الأول. يفارق الأول والعشرة المتخلصة من الهيلولى. ويشاركه الإنسانى فى المادة. وهو مغتبط بذاته ليس بما يعقل من ذاته ولكن بما يعقل من الأول. يشارك المفارق فى عشقه للأول وباعجابه بنفسه وبما استفاد من بهاء الأول وجماله. وأفضل الأشكال الكرية، رمز التناهي واللاتناهي، وله أفضل الكيفيات أى الضياء مثل الكواكب. وبعض أجزائها مشفة لأنها مملوءة بالنور لا فرق بين الضياء الحسى والنور الروحى.

هذا التصور أشبه بالآلة ذات التروس التى يحركها جميعا ترس كبير يحركه ترسان كل منهما يحرك ترسين حتى الترس التاسع تمثل علاقة الواحد بالكثير والعلّة بالمعلول. وهو تصور ضرورى لا تفاوت فيه ولا خلل تعبيراً لا شعورياً عن آية «إنا كل

(١) السابق، ص ٢٦-٢٨.

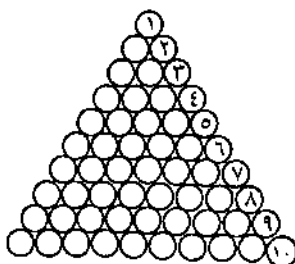
(٢) السابق ص ٢٨-٣٠.

شئ خلقناه بقدر»، «لا ترى في خلق الرحمن من تفاوت»، «وأنقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل شئ موزون» وتغيب المعارضة والمقاومة في هذا النظام الأبدى الخالد، الأول صورة الاقطاعي الرأسمالي، لا فرق فيه بين الله والسلطان. كما تظهر الانشائيات ولغة الفرح والسرور والاعتباط والعشق، لغة النور والضياء والاشراق^(١).

والأجسام السماوية لم تعط من أول الأمر ما إليه تتحرك وكان الأمر مجرد حركة، بلا هدف مسبق. كل جسم في مكان حول جسم ما. والانتقال ليس في النوع. وللنوع أجزاء وللجسم أجزاء. وليس جزء أولى بجزء من أجزاء الحول، ولا بوقت دون وقت، فماذا يعنى كل ذلك، تفسير حركة الأجسام السماوية بالأجزاء؟ هل هذا موضوع تأملات أو بحث طبيعى فلكي؟ وهل يمكن تطبيق تحليلات العلوم الطبيعية على الأجسام السماوية قياسا؟ إلا يقوم ذلك على افتراض الجزء الذى لا يتجزأ أو القسمة وهى من آثار علم الكلام؟

وتغيب الدلالة أحيانا. ويصبح الأمر مجرد تكرار لا دلالة له، أسطورة غيبية لا أصل لها فى فلسفة أو دين، مجرد تعبير عن هوى أو مستوى ثقافى للعصر لايجاد الاتساق بين المعارف وفهم العالم دون وجود هدف محدد. إنما هو تصور الفارابى للأجسام وكأنها تدور طبقا لتصوراته ومزاجه. واستعمال أفضل التفضيل "أخس" يدل على أن الخطاب كله إنشائى، وأن النظرة كلها إنسانية. وتبرئة الأجسام السماوية عن التضاد وإشارة إلى الأرض ومن عليها فان التضاد نقص وعيب وخسة فيكف الناس عن التضاد والصراع. ولا يوجد فى السماء شئ يجرى قسرا وكان هناك حرية فى السماء وجبرا على الأرض.

(١) وذلك على النحو الآتى:



أما الأحوال التي توجد بها الحركات الدورية وفي الطبيعة المشتركة لها فالمتفاضل ليس في حركاتها بحسب إضافتها بل لها في أنفسها وندواتها. فالذات أكمل من الغير، والموجود بذاته أكمل من الموجود بغيره.

وكثير من الأجسام السماوية أوضاعها من الوسط وما تحتها مختلفة. ولأجل هذا الاختلاف تلحق بأعراضها خواص.

والأرض مركز الحركة والأجسام السماوية تسرع حولها أحيانا وتبطيء أحيانا مما يدل على التفاوت. وهناك ضبط للسرعة وهو الثبات. البطيء بطيء دائما، والسريع سريع دائما أي أنه لا يوجد تغير في حركة الأفلاك. وكلاهما قياس على حركة زحل إلى حركة القمر لأن زحل هو المرتبة الرابعة والكواكب الأول والقمر المرتبة العاشرة والكوكب الأخير مثل المركز والمحيط. وهو تعبير لا شعوري عنه «وكل في فلك يسبحون»، «لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق للنهار». نجتمع أحيانا وتفترق أحيانا وتكون على نسب متضادة. تقترب أحيانا مما تحتها وتبتعد عنه. تظهر أحيانا وتختفي أحيانا، فالمتضاد في نسب الحركة مثل الطلوع والغروب، وليس في الحركة أي في العرض لأن الأجسام السماوية جواهر. والجسم السماوي أول الموجودات الذي يلحقه التضاد وبه نسبة المتضادات لأنه أقرب إلى المركز الذي يضم كل الحركات الدائرية للأجسام الأخرى.

والأجسام طبيعة مشتركة وهي تحركها بحركة الجسم الأول، منها ثلاثة أنواع من الحركات. الأولى حركة دروية في اليوم والليلة. والثانية تباين في جواهرها من غير تضاد مثل مباينة زحل للمشتري، وكل كوكب لكل كوكب، وكل كرة لكل كرة. والثالثة يلحقها التضاد في نسبها، تتخلى عن نسبة ثم تعود إليها بالنوع لا بالعدد. نسب تتكرر، ويعود بعضها في مدة أقصر وبعضها في مدة أطول. ونسب لا تتكرر، فيمكن أن يكون لبعضها نسب إلى شيء واحد متضادة أي أن تكون قريبا من شيء وبعضها بعيدا عن شيء.

والسؤال هو: هل تتفاضل الكمالات؟ هل هناك كمال أعلى وكمال أنقص؟ وهل تكون كمالات في هذه الحالة؟ هل السرعة والبطء كمال ونقص أم أنهما طبقا للتشائيات

المتطهرة تعبير إنشائي خالص؟ وإذا كان التضاد بين الخسيس والنقص فالجسم السماوى يلحقه النقص، وهو صادر عن الأول وهو الكمال. وقد يكون تبريرا فلسفيا لا شعوريا لنهاية العالم وليوم القيامة. وإذا كانت الأجسام السماوية بها نزاع بين الكمال والنقص هل تكون فى هذه الحالة أقرب إلى الله أم أقرب إلى الأرض؟ هل هناك اختلاف فى الكمالات من حيث المبدأ؟ هل هناك أعراض فى الكمالات؟ وهل الخواص فى الكمالات فطرية أم مكتسبة. وكلها أسئلة عقلية تبين أن الموقف الإنسانى الوجدانى من العالم لا يكفى بمفرده كى يتحول إلى موقف عاقل.

ولماذا تختلف الأجسام من الوسط ومن أسفل وليس من أعلى؟ هل هذا هو المركز والمحيط أم أن الأسفل قريب من الأرض حيث التعدد، والأعلى قريب من السماء حيث الوحدة؟^(١).

وتظهر بعض الموضوعات الميتافيزيقية الخالصة المشتركة بين الطبيعيات والالهيّات مثل الوجود والعدم والإمكان، والتضاد والمعارضة والتقابل، والحركة والقوة والفعل، والمادة والصورة، والمفارقة والعناصر، والكمال الأول والكمال الآخر. وهو جنس واحد يتكرر عدة مرات فى عدة تمرينات عقلية يتمّ التفلسف من خلاله فى بدايات جديدة.

ويختلط فى الأجسام تحت السماوية الوجود بالعدم. وهما أنقص من الأجسام السماوية. ولا يوجد وسط بين الوجود واللاوجود. لذلك تكون الأجسام تحت السماوية ممكنة أى وجود معرض للعدم. وإذا كان السبب الأول وجودا فقط يهب وجوده دون عدم فمن أين يأتى العدم للأشياء؟ كيف تستمد الأجسام تحت السماوية وجودها ماديا أو معنويا؟ ليس هذا جمعا بين المادة والصورة من ناحية فى ثنائية الخلق والفيض من ناحية أخرى ويتم الحفاظ على الوجود بطريقتين. إما أن تكون صورته التى بها وجوده قوة أخرى (الداخل) أو أن يكون ما يحفظ به وجوده فى جسم آخر خارج عنه (الخارج) بجسم واحد خادم أو بأجسام كثيرة خادمة.

وتتكرر قسمة واجب الوجود وممكن الوجود فى كل مرحلة أدنى من عقل إلى عقل حتى يكون كل عقل واجب الوجود بالنسبة للعقل الذى يليه ممكن الوجود بالنسبة

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣٠-٣٢.

للعقل الذى يسبقه، الممكن له وجودان، وجود ولا وجود، وجود وعدم.

والموجودات الممكنة ليست لها غاية لأنفسها ولا تسعى من تلقاء أنفسها وبالتالي يلزم لها وجود من الخارج، فاعل يحركها وينهضها. وهو الجسم السمائي الكائن الأقل. هو لازم الطبيعة الممكن ضروريا. والغاية من ذلك إفساح المجال لفعل الجسم السماوى فيها. فالفاعل من الخارج وليس من الداخل مما يقضى على مفهوم الطبيعة والفطرة، لصالح تحكم السماء فى الأرض طبقا للنسق الدينى لصلة الله بالعالم^(١).

والأجسام الممكنة الوجود بالطبع منها ما وجوده لأجل ذاته ولا يصدر عنه فعل ما. ومنها ما وجوده يصدر عنه فعل إما فى ذاته أو فى غيره. ومنها ما يقبل فعل غيره. وهى قسمة عقلية موجهة دينيا وليست قسمة طبيعية. ومفهوم الفطرة هو مفهوم الطبيعة. كل شيء مفطور على أن يكون لذاته أم لغيره.

ولا يتحدث الفارابى إلا على الموجود الأول المفطور لأجل ذاته لأنه هو نموذج الفيض من الأول على الأشياء وفى غياب العائق الذاتى تصل الأشياء إلى كمالها الأخير فى مقابل كمالها الأول العادى. فالكمال الأخير هو المثال، والكمال الأول هو الواقع مثل الكاتب النائم والكاتب المنتبه أو الكاتب المتعب والكاتب المستريح^(٢). والعاشق مثل الفاعل من الخارج، مثل إعاقه الشيء المستتر بحائط من نور الشمس.

وإذا كان الفيض قد تحقق فى الماضى فلم يبق إلا القليل فى المستقبل. وهذا هو سبب حركة الأجسام السماوية فى المستقبل وسعيها ودوام حركتها وسعيها نحو الكمال وإتمام الفيض. والسؤال مادامت هناك حركة وسعى فهناك غائية وإمكان بالرغم من أن ما تم منها أصبح كاملا ولا يقبل صورة أخرى^(٣).

ولكل ممكن مقابل، ليس أحدهما أولى من الآخر. والمقابل للممكن هو العدم أو الضد أو كلاهما. وتوجد المتقابلات فى ثلاثة أوجه فى وقتين أو فى وقت واحد من جهتين مختلفتين أو فى شيئين، كل منهما فى مقابل الآخر. والمتقابلات تكون بالصور المتضادة،

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٣١-٣٢.

(٢) يفرق هوسرل بين الشعور النائم والشعور اليقظ. كما يفرق برجسون بين الوعى المتعب والوعى المستريح.

(٣) هذا مثل بعض النظريات المعاصرة فى الغرب فى نشأة الكون واقتراض كواكب لم يصل إلينا ضوءها بعد.

والمتضادات تكون بالمادة. والتقابل في المادة يعنى أن الشيء لغيره والغير للشيء.

والموجودات الممكنة على مراتب. أدناها ما ليس له وجود محصل ولا بواحد من الضدين. وهى المبادئ الأولى. وما حصل له وجود بالأضداد التى تحصل فى المادة الأولى، وهى العناصر فى الأسطقات. إذا حصلت بصور أمكن وجود التقابل. ويستمر التقابل بين الصور حتى تصل إلى الصور الأولى، وهى أشرف الموجودات الممكنة والمادة الأول أخسها.

ويحدث التضاد فى الأجسام. فالأجسام لها قوة تعطى صوراً شبيهة لها، وبصادفها قابل بأضداد الصور فتحتاج إلى قوة أخرى لازالة الصور المضادة. وقد يكون هناك فاعل آخر يقوم بصور مضادة ضد الفاعل الأول، كل يرمى إلى إبطال صورة الآخر. إذن تلزم قوة أخرى لمقاومة المضاد فى ذاته مقترنة بصورة أو خارجه عنه، بآلة (التي للذكر) أو خادمة بانتزاع المادة المعدة له من امتداد الجسم (الأفاعى). إذ تتعين أجزاء العناصر وثلاث طرق: طريق المادة، وطريق الخدمة، وطريق الآلة. كما تتعين الموجودات بنفس الطرق، النبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق. كل مرتبة عليها تستخدم المراتب الدنيا بنفس الطرق الثلاث. الانسان يأكل الحيوان (المادة)، ويركبه (الخدمة) ويجر محراثه (الآلة). الأشرف يستخدم الأدنى، ولا يستخدم الأدنى الأشرف. الأسطقات خادمة للمعادن، والمعادن خادمة للنبات، والنبات خادم للحيوان غير الناطق، والحيوان غير الناطق خادم للحيوان الناطق، والحيوان الناطق ليس خادماً لأحد الا عرضاً. الانسان (الحيوان الناطق) إن لم يكن له جنس آخر أفضل منه فليس مادة ولا خدمة ولا آلة لشيء أصلاً أو بالطبع. فالانسان ملك الكون. والانسان يتحرك بالمنطق والارادة وليس بالطبع لأنه موجود حر. يفعل الانسان بالمنطق ما يصير بالعرض خدمة مثل غرس الأثمار وتقيير المياه، وبذر النبات، وإنتاج الحيوان أى أعمار الأرض، ولا يخدم إلا نوعه، وليس آلة لشيء آخر^(١).

والتضاد ناشئ عن قوى خارجية من حركات الأجرام السماوية وأثرها على الأرض. هو تضاد فى الطبيعة وليس فى المجتمع مع أنه لا فرق بين الطبيعة

(١) الفارابى: الميلاسات المدنية ص ٢٢-١/٢٢ ٢٣.

والممكنات لها قوى بفعل بعضها فى بعض. قد تضاد الأجسام السماوية وقد تشاكلها. وتشاكل الصور وتضادها يعين بعضها على بعض، ويعوق فعل بعضها بعضا على تبادل وتعاقب، يعينه فى وقت على ضده، ويعوقه فى وقت آخر، ويعين ضده عليه عن طريق زيادة الحرارة والبرودة أو نقصان ما من شأنه أن يفعل أو أن يفعل نظرا لاشتراك الأجسام السماوية وتحت السماوية فى إعادة الأولى وفى كثير من المواد القريبة. ويكون ذلك إما على الأكثر أو الأقل أو على التساوى. فالمضاد يعوق والمشاكل يعين إذ أن الطبيعة كيف وكم^(١).

واشتباك هذه الأفعال فى الموجودات الممكنة وانتلافها وحصول الامتزاجات واجتماعها على الانتلاف والاعتدال والتقدير والقسوم بالطبع إما بحسب المادة أو بحسب الصورة أو بحسب الأمرين معا. إذا كان بحسب الصورة فاما لذاته أو لغيره أو للأمرين معا. ما ينقسم بحسب الصورة نظرا لأنها غاية المادة.

والحيوان الناطق بحسب صورته لذاته وليس لأجل نوع آخر لا على طريق المادة ولا على طريق الآلة والخدمة. وما سوى ذلك يكون إما لغيره أو للأمرين معا. والسؤال هو: ما هو مثال الأمرين معا؟ هل هى الموجودات المتوسطة؟ أليس الانسان لذاته ثم لغيره مثل الأب والابن؟

وقد تحدثت معارضة فى الأجسام تحت السمائية لقوى الأجسام السماوية، إذ تمتنع الأولى عن قبول أفعال الثانية. كما قد تمتنع القوى تحت السمائية عن قبول أفعال بعضها البعض. الممكنة التى فيها قوة فاعلة يمكن ألا تعقل إما لضعفها أو لامتناع أضدادها عليها أو لقوة أضدادها أو لأن أضدادها يقينها من خارج أشياء مشكلة لها أو أن يعوق فعل الفاعل عائق آخر مضاد من جهة أخرى. وليس ذلك عيبا فى الأجسام السماوية بل لامتناع موضوعات الأجسام الأرضية حتى يظل الجسم السماوى قادرا وسبب الامتناع من فاعل آخر من الممكنات.

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٣١-٣٥.

والأشياء المفارقة للمادة بجواهرها على كمالاتها الأخيرة لأن لا أضداد لها ولا لموضوعاتها فلا عائق لها. التضاد نقص. والأجسام السماوية أيضا على كمالاتها الأخيرة ولا تضاد فيها من خارج، ولا تنقطع حركاتها. أما الأجسام الممكنة فهي التي على كمالاتها الأولى وأحيانا على كمالاتها الأخيرة لأن بها متضادات، تقدم وتأخر. والمقصود منها أن تكون على كمالاتها الأخيرة. والشيء يكون بالطبع لا بالقسر على كماله الأول ليحصل عنه الكمال الأخير، طريق إليه أو عون عليه. فالطبيعة تتجه نحو الكمال. وقد يأتي الكمال من خارجها، من المعقولات الأخر^(١).

أما أشكال الأسطوانات والأجسام المعدنية حسب ما تتفق من فعل فاعلها أو الأشياء المحيطة بها، مقاديرها غير محدودة، ولكنها ليست غير متناهية في العظم تجتمع أجزاؤها اتصالا أو تماسا. ليس اتصالها أو انفصالها طبقا لقانون بل كيفما اتفق بحسب الفاعل أو اجتماعها وافتراقها. المهم أن يحدث كمالها، وكان حدوث الكمال لا يسير وفقا لقوانين الطبيعة. أما الحيوان والنبات فبالطبع.

ولماذا لا تكون المعارضة مثل التضاد في الطبيعة وليست في المجتمع؟ وإذا كانت الطبيعة تقاوم وليست لها إرادة حرة فالأولى مقاومة الإرادات الحرة الفردية والجماعية. ولماذا يكون الكمال لا حركة فيه ولا تقدم ولا تحقق ولا مشروع دفعة واحدة؟ وقد يبدو تناقضا أن تتحول الطبيعة قسرا وتتجه نحو الكمال في آن واحد. فالقسر مناقض للكمال، والكمال ليس مقولة طبيعية بل مقولة إنسانية. ومن ثم ليس في الحيوان والنبات والمعادن كمال مما يدل على أن الفيض تصور شاعري للطبيعة وإسقاط إنساني عليها.

وكل شيء له وجودان، وجود بالمادة، وهو وجود غير محصل، ووجود بالصورة وهو وجود محصل. والممكن على نحوين، ما يمكن أن يوجد شيئا ولا يوجد وهو المادة، وما يمكن أن يوجد في ذاته ولا يوجد وهو المركب من المادة والصورة. والقوى صور في الأجسام مبطورة فيها لئلا تكون آلات أو خادمة لغيرها. إن كانت مقترنة بالجسم فهي غير مفارقة، وإن كانت في أجسام أخرى فهي مفارقة. ولكل موجود استيهاً، حق المادة للمادة، أن يوجد الموجود الذي هو له، وحق الصورة، أن يوجد الموجود الذي هو

(١) السابق ص ٣٥-٣٩.

له إما لذاته أو لغيره أو أن يكون غيره مفطورا لأجله أو أن يكون نوع واحد يجتمع فيه الأمران جميعا، لذاته ولغيره. وما هو لأجل غيره بحق صورته أو يكون غيره له مفطورا لأجله إما أن يكون له مادة أو تكون له آلة أو خادما له.

والأشرف والأخس درجات متوسطة كلما كان الشيء أقرب إلى المادة كان أخسا، وكلما كان أقرب إلى الصورة كان أشرفا. المتوسطات إذن مفطورة لأجل ذاتها أو لأجل غيرها. وعلاقة الأخس والأشرف علاقة تبعية واستقلال. وهما مقولتان أخلاقيتان مسقطتان على الطبيعة. فالمادة توجد لغيرها وليس لذاتها، غايتها سبب وجودها. لذلك لا توجد مادة مفارقة لصورتها. أما صورة الصور فتوجد لذاتها. لكل واحد استيهالان، واحد بمادته وواحد بصورته، الأول للزوال والتضاد، والثاني للبقاء والدوام. والعدل أن يوجد كلاهما كما هو في عالم الكون والفساد. العدل أن يوجد لكل شيء مادة وصورة. الأولى للزوال والتضاد، والثانية للبقاء والدوام. وهو تصور إنساني للطبيعة. يقتضى العدل التقابل في المادة، أن يكون الشيء كغيره والغير للشيء على التبادل والشركة. العدل مقولة إنسانية. والفطرة مقولة طبيعية. والنظام في الطبيعة تعبير عن تصور قرآني، لكل شيء قدر موزون.

لما خرج العقل كان لابد له من وظيفة. فكانت الأفلاك عقول الكواكب بالقوة لا بالفعل. ولا تعقل أو تتحرك دفعة واحدة بل تدريجيا. ونظرا لأنها كثيرة فأنها ناقصة لأن الكثرة أحد مظاهر النقص، والوحدة أحد مظاهر الكمال. والوحدة من لوازمها غير مفارقة لها^(١). ومع ذلك موضوعات الوحدة لا تقوم الوحدة. وليست فصولا مع أجناسها لأن هناك اختلافا في النوع بين الأشياء ومعانيها، بين الموضوعات والتصورات. ونظرا لأنها مركبة من مادة وصورة فإن فيها أيضا نقضا لأن الكامل لا يكون إلا بسيطا مثل الأول والعقول الفعالة. وكل عقل يعقل نظامه فيكون سببا ومبدأ لما يوجد فيه.

الفلك يعقل ثم يتخيل في حين أنا نتخيل ثم نعقل. عندما يعقل الفلك يستفزه الالتذاذ فتتبعه الحركة. فالحركة نتيجة للتعقل. وتنتج عن الالتذاذ كما هو الحال عند الإنسان عندما يتخيل فيلتذ فيتحرك. والفرق بين الفلك والإنسان أن الفلك يتصور الغاية في حين لا

(١) الفارابي: زينون (٢٣-٢٩)، التعليقات (٥٥-٥٧/٦٦).

يتصورها الانسان. وما يحدث للفلك عندما يعقل من الأول يكون كالوجد الذي يلحق بالانسان عندما يتخيل. وكل ما تعقله النفس يكون مشوبا بالتخيل.

ومن الطبيعي أن يعقل الفلك ذاته لأنه يعرف ذاته ثم يتخيل بعد هذا التعقل. أما الانسان فلا أنه لا يدرك الفلك إدراكا مباشرا فانه يبدأ بالتخيل ثم يعقل ما يتخيل. التخيل مقدمة للتعقل. والسؤال هو: هل يقصد الفارابي النبوة، أن النبي يتخيل قبل أن يتعقل؟ وما القصد من هذا كله، عالم العقول والأفلاك أم النبوة قبل أن تتأصل نظريا عند ابن سينا؟

وكيف لا يتصور الانسان الغاية في حين يتصورها الفلك، والغاية مقولة إنسانية؟ والغاية مثل الوجد والحركة والخيال والالتذاذ والعشق حديث صوفي وجداني خالص. وهي صورة شعرية مثل المسيحية، وجد صوفي مسقط على الطبيعة.

وبصعب التمييز بين العقول والكواكب. فالعلاقة بينهما علاقة الصورة بالمادة أو النفس بالبدن. ومع ذلك هما على درجة واحدة من الفيض من الله إلى العقل إلى النفس إلى المادة. الله مدبر البدن، والمادة الأولى أصل الموجودات المادية. والسؤال هو: لماذا عقول الكواكب بالقوة وليست بالفعل؟ كيف يعقل عقل بالقوة ويصدر عنه وجود؟ قد يكون العقل هنا بالمجاز وليس بالحقيقة، صورة فنية وليست ملائكة ناطقة بالفعل. ويشعر الفارابي بالاعتراض على النسق ويرد عليه مسبقا كما يفعل المنكلمون. فمادامت الكواكب كثيرة ففيها مواد ونفوس إسقاطا من الانسان إلى أعلى مع رتبة الشرف. فالمادة الأثير وليست البدن، والحركة دائرية وليست مستقيمة، والزمان خالد وليس فانيا.

وما الفرق بين الأفلاك والكواكب؟ هل الأفلاك مسارات الكواكب ومداراتها كما يشهد بذلك القرآن ﴿وكل في فلك يسبحون﴾؟ ومن أين تأتي الأفلاك؟ هل تفيض من الأول كما يفيض العقل؟ وما هي وظائفها؟ وأين يوجد العقل فيها داخلها أم خارجها؟ وإن كان خارجها فكيف يدخل فيها، وإن كان داخلها فهل هو صورتها؟ هل يصدر الفلك من الأول مثل صدور العقل الأول أم أنه يصدر عن العقل الأول عندما يعقل ذاته. ويظل اعتراض ابن رشد على نظرية الخلق قائما. كيف تخرج المادة من اللامادة؟

وتبدو علاقة العقل بالأجسام السماوية علاقة الذات بالموضوع لكن على نحو مشخص في الكون، وهي تشبه الجواهر المركبة من مادة وصورة لأنها منقسمة إلى

أجزاء وهي غير مكتفية بذاتها، وبالتالي يحصل عنها شيء آخر غيرها. ولا يبلغ كمالها وفضيلتها إلا بعد أن يفيض عنها فعلا في غيرها دون أن يحصل لها وجه آخر خارجها^(١). والسؤال كيف يفيض عنها شيء دون أن تتخرج وتبقى في ذاتها؟ هل تتخرج كم أم كيف؟ وباقي المقولات هل هي أجسام فعلية وتخرج مادي له أعظام وأقدار ومساحات؟ هل هو تفاضل في الأمكنة بين الأعلى والأدنى؟ هل هو تفاضل موضوعي أم إسقاط ذاتي من سلم القيمة؟^(٢).

والحركات مستديرة من الإرادات المتصلة. تتحرك الأفلاك استدارة على شيء ثابت تحاكيها الأسطوانات الأربعة. ويكفي محرك واحد وهو طلب الكمال إلى مالا نهائية على سبيل العشق حتى تتوالى الحركات. فحركة الفلك كماله. والفلك كامل في كل شيء إلا من حيث الحركة والزمان. وإذا كانت الحركة دائرية والزمان عدد الحركة يكون الفلك كاملا لأن الحركة والزمان لامتناهيين. طبيعة الفيض وجوده بحركة نفسانية لا طبيعية، لا شهوة أو غضب بل لتشوقه للتشبه بالعقلانيات المغارقة للمادة.

وهناك تقابل بين العالم العلوي والعالم السفلي، حركة مستديرة في مقابل حركة مستقيمة، مادة خامسة هي الأثير في مقابل العناصر الأربعة، عدم الكون والفساد في مقابل الكون والفساد، العلة في مقابل المعلول، الحركة الوضعية في مقابل الحركة المكانية والكمية والكيفية، والأجرام في مقابل الأسطوانات، الميل الطبيعي للفلك والميل القسري للأجسام. وتميز الفلك بمادة مستقلة هي الأثير تجعله بين الطبيعيات والالهيّات. يشارك الله في اللانهاية والتأثير وعدم الفساد ويشارك الطبيعيات في المادة والحركة. والفرق بين الميل الطبيعي والميل القسري أن الأول دوري والثاني مستقيم. الأول للفلك والثاني للأجسام. والصراع بين الدائرة والمستقيم في الطبيعة هو صراع بين الفكر العلمي والفكر الديني^(٣).

وتتشبه إرادة الفلك بالأول فتتبع إرادته هذه الحركة. ويلزم عن حركته وجود الكائنات باعتبارها كمالات ثوان. والغرض من حركة الفلك ليست الحركة باعتبارها

(١) وهذا يشبه التخرج عند هيجل.

(٢) مثل علاقة الذات بالموضوع في الشعور عند هوسرل.

(٣) الفارابي: عيون (١٠)، التعليقات ٣٨/٥٨/٦١/٦٥/٧٦.

حركة بل حفظ طبيعة الحركة أى نوع الحركة الجزئية. وإن كانت حركة الفلك متجددة فهي واحدة بالاتصال والدوام وأشبه ما تكون بالثابتة. غاية الطبيعة الجزئية شخصية جزئية. أما الأشخاص التى لا نهاية لها فهي غاية للقوة السارية فى جواهر السموات التى تتبعها الحركات اللانهائية للأكوان التى لا نهاية لها. وتتحرك دورة الفلك بحركة واحدة فى الشرق والغرب، هذه لاحقة وهذه فائتة. كل شئ فى حركة فى السماء. الكواكب فى ذاتها متحركة على مراكزها فى أفلاك تدويرها.

ولا تدخل الحركة على جوهر الفلك وإنما هى طارئة عليه. ولذلك قيل إن الفلك ليس فى الحركة والزمان بل معهما. الزمان متصل ومنقطع بالحركة ولا يجوز للحركة أن يكون لها ابتداء زمانى ولا نهاية زمانية. فلكل متحرك محرك حتى الوصول إلى المحرك الأول لأن وجود محركين محال. القوى المتحركة متناهية وهو محرك واحد. وربط الزمان بالحركة خلط بين الزمان والمكان، ونسيان الزمان الشعورى، والحركة والتاريخ^(١).

وكل جسم له مكان خاص يجذب اليه. وله قوة يكون منها ابتداء حركته بذاته. المكان سطح الجسم المحوى. ولا فراغ فى العالم ربما لأولية الوجود على العدم أو لأن الله فى كل مكان، ومحيط بكل شئ. وهو خروج على التصور الوافد إلى تصور أكثر تعبيراً عن الموروث وإن لم يصل بعد إلى تصور المكان على أنه انتشار فى الأرض إلى العالم والحركة والتاريخ.

ويظهر الكلام كمصدر أول للفلسفة مثل قضية حدوث العالم وقدمه، إثبات الحدوث وإنكار القديم مع أن الزمان لا أول له ولا نهاية. ولما كان الزمان مرتبطاً بالمكان فالمكان قد يكون كذلك أيضاً. فإذا كان وجود العالم بعد وجود الله بالذات فهناك قبل وبعد أى زمان واتصال ومشاركة فى القدم^(٢).

وتظهر بقايا علم الكلام فى الجزأ الذى لا يتجزأ. والغرض من إثبات تنهاى العالم إثبات لا تنهاى الله، وإثبات المحرك الأول بدليل الحركة، ووضع قوة فى الجسم تحولا

(١) وقد نيه برجسون على هذا التمييز بين الزمان الطبيعي والزمان الشعورى فى الفلسفة الغربية.

(٢) الفارابى: عيون المسائل ص ٧٠-٧٣.

من الطبيعيات المغلقة إلى الطبيعيات المفتوحة دون وضعها في المجتمع. ويستمر التقابل بين الكلى والجزئى، الثابت والمتحرك، اللامتناهى والمتناهى لهذا السبب. وإذا كانت القوة المحركة غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية فإن قوة الفلك تشارك معها صفات الموجود الأول في القوة.

وبالرغم من ظهور اللاهوت السلبي في الحديث عن الفلك نظرا لقربه من الله، لا حار ولا بارد، لا ثقيل ولا خفيف، لا ضد له ولا يخرقه شيء، ليس به شهوة أو غضب، والمحرك الأول ليس بذى عظم ولا جسم ولا متجزئ ولا متكرر إلا أن الاشتراقيات تظهر أيضا في نفس الوقت في لغة العشق والشوق.

ويستمر تشخيص الفلك وكأنه كائن حى له إرادة وعقل ونفس، مع نظرة تطهيرية له. فهو جوهر خال من الزمان والحركة. وكل شيء يحدث في السماء وليس على الأرض. السماء إيجاب مطلق والأرض سلب مطلق. وما الفائدة من إبقاء النفس والعقل والارادة والحياة خارج العالم الأرضى وإبقائهما في حركة دائرية في السماء دون إحداث تقدم على الأرض؟

وقد توجب حركة بعض الكواكب شيئا وحركة غيره تمنع فيتصادم الموجدان فيحدث شيء آخر. وقد تتخيل الكواكب الأشياء فيصير تخيلها سببا لحدوث أشياء أخرى، كما أن حركاتها سبب لحدوث حركات أخرى. وقد يكون تخيلها سببا لوقوع تخيلات في نفوس البشر فتبعث على فعل أشياء أو وقوع أمور طبيعية مثل تخيل حرارة الهواء فتحدث دون توسط. وقد تتصور الكواكب الحركة الجزئية تناقض الحركة الأولى في حين يستحيل التناقض بين ما تتخيل الكواكب وما يتخيل البشر. والحل يكون بصفاء القابل. فالفلك لا غبار في تخيله ولا خطأ ولا محال ولا كذب بل هو تخيل الواجب والحق، ولكن تخيل النفس قد ينتج عن فساد المزاج كما يحدث أثناء النوم بفعل القوة المتخيلة. أما العقل الفعال فلا يفيض من خلاف في التخيلات. يقوم الخيال بدور «(كن فيكون)» بمجرد تخيل الكواكب شيئا يقع ذلك الشيء في النفس أو في الطبيعة. فالخيال فعل وحركة. فهل في حركة الأفلاك تضاد ينتج عنه شيء آخر؟ أليس

ذلك من شيمة الأرض لأن عالم الأفلاك أقرب إلى الاتفاق منه إلى الاختلاف^(١).
فالتدافع على الأرض وليس في السماء «ولولا وضع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الأرض». وهل من المعقول تصادم حركات الكواكب وهى لا فساد فيها إلا إذا كان المقصود المعنى الإيجابى للتصادم وهو التعارض والاختلاف؟

والخيال خلق وإبداع كما هو الحال عند الصوفية خاصة ابن عربى، ولا يوجد حكم على ذلك بالصواب والخطأ بل هو مجرد تصور شعري للعالم^(٢). ولا يوجد تصور للفعل كقوة محركة لتاريخ مثل فعل الشهيد.

وليس الفلك حركة مضادة أى قسرية. حركته نفسانية لا طبيعية لأن النفس بها حياة وعقل. ليس للفلك شهوة. لا يتحرك بالعشق نحو معشوقه. وهى أيضا نظرة إنسانية تطهيرية مسقط على الطبيعة. فالعشق قوة طبيعية كما هو الحال فى التصوف كقوة روحية. كل فلك يعشق بمعشوقه وهو عقله. والكل يعشق المعشوق الأول تصويرا لآية «فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيد»؟ وهو إسقاط من الانسان على الكون. فالفلك له نفس وعقل مثل الانسان. الطبيعة إنسان والانسان طبيعة كما هو الحال عند إخوان الصفا. للطبيعة لغة، تخاطب وتسمع مثل الانسان. والحيوان عالم وأمم مثل الانسان ولكن الانسان هو الذى لا يفقه التسبيح. واستعمال تعبيرات "يجوز" و"لا يجوز" يدل على أن الأمر اقتضاء أخلاقى ومطلب نفسى وتحديد ما ينبغى أن يكون. لا يهم التناقض العقلى. إذ كيف تكون العناصر الأربعة كرية الشكل وتشارك الأجسام السماوية صورتها مع أن حركتها فى الأرض مستقيمة؟ ألا يودى إلى إثبات كروية الأرض؟ والعجيب قبول الاستدارة فى السماء ورفضها فى الأرض نظرا لرفض التسلسل إلى ما لا نهاية؟ وهو التقابل بين الفكر الطولى الدينى والفكر الدائرى العلمى.

والأجرام السماوية معلومات جزئية وكلية تنتقل من حال إلى حال على سبيل التخيل. ومصدر التخيل الجسمانى هو مصدر الحركات الجسمانية التى تصير مصدرا لتغير العناصر الأربعة وما يقع فى العالم من كون وفساد.

(١) الفارابى: التعليقات (٧٦/٧٨)، المسائل الفلسفية ص ١٠٨-٣٠١، دعاوى القلبية (٤-٦).

(٢) كما هو الحال عند شلنج.

واشتراك الأجسام السماوية فى معنى واحد هو الحركة الدورية سبب اشتراك المواد الأربعة فى مادة واحدة، واختلاف حركتها سبب اختلاف الصور الأربع للمواد بالرغم من مخالفة مادة الأجرام السماوية وصورها لمادة العناصر الأربعة وصورها. فمواد العناصر الأربعة لها أبعاد ثلاثة مفروضة. وصورها لا تفارق مادتها على عكس الأجرام السماوية. الأجسام السماوية كثيرة تتحرك باستدارة حول الأرض، حركات كثيرة، تلحقها جميعها قوة السماء الأولى. بحركتها يتحرك الجميع نظرا لصدارة الأول على الثانى.

ويحرك الجسم السماوى الأجسام تحت السماوية بعدة طرق . منها التحريك بغير وسط وبغير آلة من الشيء إلى الصورة التى بها وجوده مباشرة، إعطاء المادة قوة ينهض بها الجسم من تلقاء نفسه فيتحرك بها نحو الصورة التى بها وجوده، وهى الحركة التلقائية، إعطاء شيء قوة يحرك بها الجسم إلى الصورة، وهى الحركة عن طريق الواسطة، إعطاء شيء قوة تعطى شيئا قوة تحرك بها الجسم من المادة إلى الصورة، وهى الحركة عن طريق الواسطة المزدوجة. وقد يكون التوسط بثلاث أشياء أو أكثر أى بسلسلة من المتوسطات. والحركة انتقال من المادة إلى الصورة وليس انتقالا من الصورة إلى المادة أى انتقال الخسيس إلى الشريف وليس الشريف إلى الخسيس. الصراع إذن بين الحركة الخارجية والحركة الداخلية، الأولى بفعل فاعل والثانية بفعل الطبيعة، وهو الصراع بين الفكر الطبيعى والفكر العلمى. وهناك صراع آخر بين الحركة المباشرة والحركة المتوسطة. وهو حل وسط يقضى بأن يحرك الله العالم عن طريق الوسائط، الأجسام السماوية أو قوانين الطبيعة. وهناك صراع ثالث فى الحركة المتوسطة بين متوسط واحد ومتوسطين وثلاثة متوسطات أو أكثر^(١).

وحركات الأجرام السماوية اللامشخصة تصبح الأحداث السفلية المشخصة أى أن المجهول يصبح مصدرا للمعلوم حتى النسب فى الدنيا تقع نتيجة لاختلاف الحركات العلوية. وتتحد الجهات بالجسم السماوى لأنه محيط ومركز. لذلك كان نافعا فى معرفة التوقيت والأهلة.

(١) الفارابى: عيون (١٠٠).

لا فرق إذن بين الطبيعيات المقلوبة إلى أعلى، والالهيّات المقلوبة إلى أسفل. فهو نفس الخطاب الثنائي. فانه فكرة محددة رادة غيرها إلى عكسها. فالفعل متناه، ولا وجود لخلاء ولا ملاء لأن الله في كل مكان. والحركتان إلى أعلى وإلى أسفل للعناصر الأربعة النار والهواء في مقابل الأرض والماء، طبيعيات إلهية أو إلهيات طبيعية. ويستعمل الله أحيانا لكسر حدة الشكل الكاذب وبروز الموروث كاشفا عن نفسه وكأن الفيلسوف قد عاد متكلمًا والمتكلم عاد فقيها.

ولا تتجزأ الأجسام السماوية كالأرضية إلى الجزء الذي لا يتجزأ وذلك بناء على حجة الأولى التي تقوم على الأشرف، وهي حجة نفسية. وهي بسيطة لا تتألف من أقسام، حركة أو زمان. ولا توجد أضداد لها. فلا توجد حركة عن طريق الأضداد. ولا توجد أضداد في جواهرها بل في إضافاتها بعضها إلى بعض أو بعضها إلى الأرض أو إلى الأمرين معا في حين أنه في الأجسام تحت السماوية التضاد حقيقي وكأن التضاد عيب في الأجسام العلوية وهو نقص. وفي كلتا الحالتين يوجد التضاد في المادة. ويلزم من قوتها المادة الأولى المشترك لجميع ما تحت السماء ووجود الصور الكثيرة فيها. تختلف الأجسام السمائية نظرا لاختلاف أوضاعها فيما بينها، وبالنسبة للأرض اقترابا وبعدا، اجتماعا واقتراقا، ظهورا وخفاء، سرعة وبطئا.

جواهر الأجسام السماوية كثيرة. وهي مراتب الموجودات مثل مراتب العقل. ولكل واحد منها عقل مفارق يشترك إلى التشبيه، يشارك الكل في عشق الموجود الأول^(١). وبها نوع من التغير التخيلي أي مجرد وهم ثم يتبعه تغير جسماني أي تغير في النفس ثم في الجسم. وهي تعلقات كلية وأخرى جزئية.

والجواهر غير الجسمانية كاملة ليس بها نقص مما يعتري الصور والمادة. فكل جوهر غير جسماني لا يتقوم في موضوع، يوجد لذاته لا لغيره، لا لمادة ولا لآلة ولا خدمة ولا حاجة إلى غيره، لا يزيد وجوده في المستقبل بفعل في غيره أو بفعل غيره فيه، لا ضد له، ولا عدم يقابله. الجواهر غير الجسمانية أولى أن تكون بهذا الاسم من الجواهر الجسمانية المركبة من الصورة والمادة. وتبلغ قمة التطهير في استعمال اللاهوت

(١) لغارابي: عيون انساب (١٧)، السيناسات المدنية ص ٤-٥/١٠-١١.

السلبى أيضا للفلك. فهو لا يتجزأ ولا ياتلف مما لا ينقسم، ولا يمتد أى رفض صفات العناصر الأربعة. وهى لغة البراءة والادانة. فالمادة عيب ونقص، والصورة كمال وشرف. فالأجسام السماوية مبرنة من النقص. وهل البهاء والجمال فى الكمال أم فى النقص؟ فى الغنى أم فى الفقر؟ فى الحسن أم فى القبح، فى القصر أم فى الكوخ؟

ج- النفس. إذا كانت الحياة شرط العقل فلا بد من نفس. هناك إذن نفوس وعقول. كل فلك له عقل ونفس مثل علاقة الذات بالموضوع. وجوهر واحد من السموات مركب من شيئين: موضوع فى نفس، ونفس فى موضوع. وفى كلتا الحالتين النفس عقل بالفعل تعقل ذاتها ويعقل الثانى الذى خرجت منه، وتعقل الأول بالرغم من سؤال كيف تكون النفس عقلا بالفعل وهى فى عملية التعقل أى الحركة؟ أليس التعقل حركة ذهن^(١)؟

والنفس أربعة أنواع. نفس الأجرام السماوية، والنفس الانسانية والنفس الحيوانية والنفس النباتية. وكلها نفس واحدة بالرغم من تمايز مستوياتها. نفس الأجسام السماوية متبرنة من النقص الذى الصورة والمادة. ومع ذلك فهم فى موضوعات، وبالتالى تشابه الصور. موضوعاتها ليست مادية وبالتالى تخالف الصور. بها بعض النقص مثل الثوانى وأكثر منها لأن كثرتها أزيد. كلما صعدنا قلت الكثرة وزادت الوحدة، وكلما نزلنا زادت الكثرة وقلت الوحدة. الأنفس السماوية كثيرة فى مقابل النفس الانسانية الفردة. وهى مبيانة للنفس الناطقة وغير الناطقة فى النوع ومتفردة عنها فى الجوهر. بها تتجوهر الأجسام السماوية وتتحرك حركات دائرية. وهى أكمل وأشرف من النفس الحيوانية. هى بالفعل دائما وليست بالقوة وكان التحول من القوة إلى الفعل ليس من مظاهر النشاط، وبذلا للجهد وتحقيقا للابداع. إذ ليس لها من النفس إلا النطق دون الحس والتخيل وكأنما نقصان، والمعرفة النبوة تعتمد على بدهاء الحس وخصوصية الخيال. معقولاتها الجواهر المفارقة، كل منها يعقل الأول، ويعقل ذاته، ويعقل الثوانى والذى أعطاها جوهرها. تشبه النفس الانسانية فى النطق مع أن النطق قوة فى الانسان ووسيلة للدراك والتمييز بين الحسن والقبح. والأنفس السماوية لا تحتاج إلى ذلك. النطق سند لحرية الافعال وعدم الوقوع فى الخطأ. والأنفس الانسانية لا تحتاج إلى ذلك لأنها ليست حرة وليست معرضة للاختيار بين الحسن والقبح. التعقل انتقال من القوة إلى الفعل كما هو

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٤-١٠/١١.

الحال فى النطق الإنسانى. ولما كان التعقل الإنسانى للمعقولات الأرضية وتعقل الانفس السماوية للمعقولات السماوية كانت أشرف. فما تعقله النفوس السماوية غير ما تعقله النفس الإنسانية وكأنه جهل ونقص تترفع عن معرفته النفوس السماوية. وما الفائدة من عملية التعقل هذه إن تمت فى السماء دون الأرض؟ ولماذا تكون أشرف من النفس الناطقة وهى قادرة على الاتصال بالعقل الفعال؟ إن علاقة السماء بالأرض مازالت علاقة شرف ونقص، وهو تصور إنشائى للعالم يعبر عن الثنائية المتطهرة أساس كل دين.

والقلق فى النفس أنها فى الكواكب وفى الإنسان وفى الحيوان وفى النبات. فهل هى مفارقة للمادة أم حالة فيها؟ فإذا كانت مفارقة مثل نفس الإنسان فليح تفارق نفس الكواكب والنفس الحيوانية والنباتية؟ وإن كانت غير مفارقة فكيف يتم الثواب والعقاب للنفس الإنسانية؟ الفلك له نفس مثل الحيوان إما حظه من شأن الفلك أو رفعه لشأن الحيوان^(١).

والنفوس النباتية والحيوانية ليست صورا مادية مع أنها فى المادة ولكنها ليست منطبقة فى المادة. والشبهة فى قواها النباتية والحيوانية كيف تبطل ببطلان المادة^(٢). وحركة النفس من الداخل وليست من الخارج، من الإرادة وتسمى طبيعة. إذا تساوت الحركات من غير إرادة تكون النفس النباتية، ومع إرادة تكون الحيوانية والفلكية.

وطبيعة الإنسان من حيث هو إنسان لا كائنة ولا فاسدة بل مبدعة. أما الفاسد الكائن فهم الأشخاص. وكذلك طبيعة كل من العناصر الأربعة مبدعة أما أشخاصها فهى فاسدة. هناك عنصر الخلود والابداع فى الطبيعة وكان النفس هى الطبيعة، ومن العناصر الأربعة تنشأ الكيفيات الأربعة، الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة نظرا للمتغلبة من العناصر فالحرارة تتغلب فيها النار، والبرودة والرطوبة الماء، والهواء واليبوسة الأرض. حقيقة المزاج إذن هو تغير الكيفيات الأربع وانتقالها من ضد إلى ضد فتتشأ القوى الأصلية وتأثيرها المتبادل حتى تحصل كيفية متوسطة. وتلك حكمة البارى، خلق الأصول وظهور الأمزجة منها. وتخصيص كل نوع بمزاج. وكل نوع أبعد عن الاعتدال يكون أبعد عن الكمال. ونوع البشر فى الاعتدال لقبول النفس الناطقة. ولكل نوع من النبات

(١) الغارابى: عيون المسائل (٧٠).

(٢) وهذا هو رأى إسبينوزا فى أن النفس صورة البدن.

نفس صورة النوع. ومنها تظهر القوى التى تبلغ به كمالا بالآلات، وكذلك نوع الحيوان. يحدث من العناصر (الأركان) الأمزجة المختلفة طبقا لنسب الاختلاط، فتصبح النفوس النباتية والحيوانية والناطقية من جهة الجوهر^(١).

وغذاء الروح هو النسيم يتغذى به. والرطوبة غذاء مستقره هو القلب. فإذا لم يجد منفسا يطل كالسراج، وينطفئ ولا يقنى الذهن.

وتظهر الكيفيات بناء على جدل الطبيعة وقوى الاختلاط، الفعل والانفعال وقواها، وهى قوى فعالة ومنفصلة مثل الذوق واللسان والفم والشم فى آلة الشمس. تنشأ الكيفيات المحسوسة والأمزجة وتتغير الكيفيات حتى تحصل كيفية متوسطة أقرب إلى الاعتدال وهى مزاج البشر كى تقبل النفوس الناطقة، النبات ثم الحيوان. الاعتدال أكمل من التضاد. وهو نفى للصراع عن طريق الكمال. هناك عالم النسب والأمزجة والأخلاق، وهو عالم النفس، ثم بعد ذلك عالم الكون والفساد وهو عالم البدن. والسؤال هو: هل تتكون النفوس من العناصر الأربعة؟ هل تتكون المادة والنفس من نفس العناصر، ويكون الخلاف بينهما فى النسبة فقط، فى الدرجة وليس فى النوع؟ أليست هذه هى النظرية المادية التى تجعل النفس من جنس المادة، مجرد مزاج للبدن وقواه الحية^(٢)؟ وهل مبدأ العالم غير قادر على خلق النفوس مباشرة دون توسط العناصر الأربعة والأفلاك؟

الجسم شرط وجود النفس ولكنها لا تحتاج إليه فى بقائها. إذا فارقته ولم تكن كاملة كانت لها تكميلات أخرى يدونه. البدن شرط وجود وليس شرط كمال. والنفوس كلها فى حاجة إلى أن تستكمل بالفعل، وهى مستعدة لذلك. وإن لم تكن النفس فى البدن فإن قواها فى البدن، مشتركة بينها ومنبعثة من قواه العملية. فالنفس مجموع القوى العملية فى البدن وإن كانت متميزة عنه. النفس بهذا المعنى هى الغائية ولا تنتقل النفس الانسانية بالرغم من أنها قائمة بذاتها من بدن إلى بدن لأن كل نفس خاصة ببدنها، وكل بدن مخصص لنفسه مما يدل على رفض الفارابى لتناسخ الأرواح الذى تقول به بعض فرق الشيعة. كما

(١) الفارابى: التعليقات (٨٦/٢٢/٣١)، الدعوى القلبية (٤)، عيون المسائل (٧٠-٦٩/١٠).

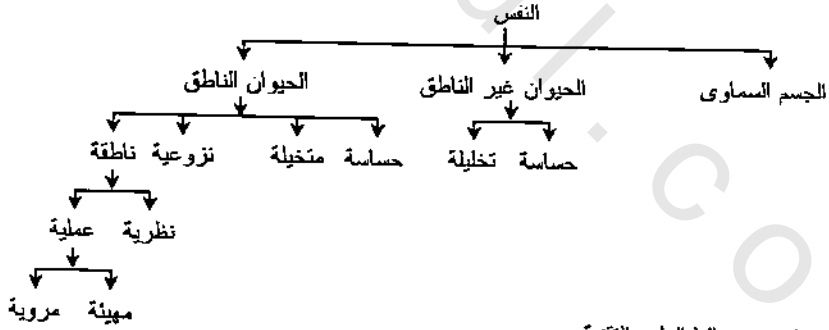
(٢) وقد انتشرت هذه النظرية فى الغرب منذ ديكارت وشايفيه الشهيرة حتى الحسين الانجليز وهوبز لوك وهيوم، والفرنسيين مثل كاندياك وشاركود، والألمانيين مثل قند وأفيناريوس وإينجهاوس وماخ ونقد لينين فى كتابه الشهير "المادية والنقدية التجريبية".

يرفض وجودها السابق على البدن كما هو الحال عند أفلاطون^(١).

والنفس الطبيعية هي مجموع الوظائف الحية^(٢). وهي غير النفس المفارقة التي تسمى العقل. وهي تعمل لا بآلة. ولها قوى ثلاث. الغذائية والمربية (النامية) والمولدة. ولها قوى مدركة ظاهرة هي الحواس الخمس الباطنة، المفكرة، والذاكرة، والوهم، والمتخيلة. ولها قوى محركة، الغضبية والشهوانية. كل منها تفعل بآلة وليس أى منها مفارقة^(٣). وبداخل نفس الأجسام السماوية تكون هناك ثلاثة نفوس: الأجرام السماوية، والحيوان غير الناطق وله قوتان حاسة ومتخيلة، والحيوان الناطق له بالإضافة إلى الحساسة والمتخيلة النزوعية، والناطقة التي تنقسم بدورها إلى نظرية وعملية والتي تنقسم إلى مهينة ومروية. المهينة مجرد استعداد، والمروية تحقيق هذا الاستعداد. ويغيب في هذا التقسيم النفس النباتية. وهناك ثلاث وظائف للنفس الناطقة. الأولى حوزة العلوم والصناعات، باتصالها المباشر بالطبيعة^(٤). والثاني التمييز بين الجميل والقيبح وهو ميدان الأخلاق، حسن الأفعال وقبحها، والعلاقات مع الآخرين (المتخيلة). والثالث التروى في الفعل، أو عدم الفعل وإدراك المنافع والمضار والمذى والمؤذى، وهو علاقة النفس مع نفسها^(٥).

(١) الفارابي: التعليقات (٤٧/٣٢-٤٩/٥٠-٥٤/٥٠)، عيون المسائل (١٠/٦٩).

(٢) وهذا هو رأى المدرسة الفيزيولوجية في الغرب المعاصر مثل بيثا في فرنسا، أن النفس مجموع وظائف الأعضاء.



(٤) وهو ما يسمى حالياً العلم والتقنية.

(٥)

الموضوع	النفس
الجميل والقيبح	١- الناطقة
المضار والمنافع	٢- المتخيلة
المذى والمؤذى	٣- الحواس الخمس

والادراك للنفس، وليس للحاسة إلا الاحساس بالشئ. وليس للمحسوس إلا الانفعال. والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفصل عن المحسوس وتكون النفس لاهية ولا يتم الإدراك^(١). وتترك النفس الصور المحسوسة بالحواس والصور المعقولة بتوسط الصور المحسوسة إذ تستفيد معقولة الصور من محسوسيتها. ويكون المعقول مطابقا للمحسوس وإلا لم يكن معقولا. أما المجردات فإنها تدرك الصور المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير. إدراك الجزئيات بالحواس ثم إدراك الكليات بتجريد الجزئيات فتصبح النفس عالمة بالقوة. وقد تحصل أوائل العقول مباشرة دون مرور بالحس. وهى أشبه بالأفكار الفطرية دون ما حاجة إلى آلات بدنية^(٢).

وتستمد النفس معارفها من القوة الخيالية وتستكمل ذاتها. وإذا فارقت كانت مستعدة لقبول فيض العقل الفعال. والمقدمات والاندازات دليل على اتصال النفس بالأوائل^(٣). ويستعمل الخيال فى الهندسة عندما يتصور فى اللوح عند تعلم البراهين فلا يتشوش على العقل استيفاء البرهان. ينشغل الخيال بجنس الشئ وليس بالشئ فلا يفارق ولا يمانع الروية حتى تستعد النفس لقبول الصور من واهب للصور.

وتحفظ المتخيلة رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركها وتقلعها فى اليقظة والنوم عن صدق أو كذب وإدراك النافع الضار واللذيق والمؤذى، وتأتى العلوم للنفس عن طريق الخيال. وقد يكون أعلى مما يأتى عن طريق العقل دون التصريح بأن ذلك تمهيد لافساح المجال للنبوة كما هو الحال عند ابن سينا، وقبله الكندي عن طريق الإلهام. فالهندسة والنبوة من نفس العلم ومن نفس القوة وهو الخيال، هندسة الكون وهندسة الروح.

والقوة النزوعية طلب الشئ أو الإحجام عنه، اشتياقه أو كراهيته، إثارة أو اجتبابه. وبها تكون المحبة والبغض، والصداقة والعداوة، والأمن والخوف، والرضا

(١) وهذه هى تفرقة هوسرل بين الانتطاع الحسى والادراك أو بين الشعاع من الخارج إلى الداخل والشعاع المقابل من الداخل إلى الخارج فى نظرية الشعاع المزدوج.

(٢) يشبه ذلك نسق كانط فى نقد العقل الخالص فى الفرق بين صور الحس، ومقولات الذهن، ومثل العقل. ويستعمل ديكارت الأفكار الفطرية كدليل على تمايز النفس عن البدن.

(٣) الغارابى: التعليقات (٥١/٥٣)، السياسات المدنية ص ١٢-١٣.

والغضب، والرحمة والقسوة. فهي مجالات الانفعالات والارادات والبواعث، والدوافع، والاقدام والاحجام^(١). والقوة الناطقة النظرية تحوز العلوم والصناعات، تميز بين الجميل والقيح، والقيح من الأخلاق فى الأفعال، ومعرفة ما ينبغى. والقوة الناطقة العملية المهيئة منها يحوز بها الانسان الصناعات والمهن. والمروية التى بها مأخذ الفكر والرؤية فيما ينبغى أن يفعل ولا يفعل. وهى أقرب إلى الأخلاق العملية، والعقل العملى النظرى^(٢). والسؤال: هل القوة النظرية هى التى بها يحوز الانسان على مالا يعلمه أصلا ويحتاج فيه إلى نبوة؟

والسؤال الآن: إلا توجد عند الحيوان قوة مخيلة أم أن فرار الشاة من الذئب مجرد عادة مكتسبة؟ وهل يشارك الانسان النبى فيها؟ إلا توجد عند الحيوان قوة نزوعية مثل رعاية القط لأولادها؟ وأين القوة المحركة التى يضيفها ابن سينا والتى يشارك فيها الحيوان الانسان؟

وتستببط القوة العملية ما يجب فعله. ويتم به جوهر النفس فيصير جوهرًا عقليًا بالفعل وله مراتب: الهولانى ثم بالملكة ثم المستفاد ثم يصير بالفعل. هذه القوى التى تترك المعقولات جوهر بسيط وليست بجسم. ولا تخرج من القوة إلى الفعل وتصير عقلا تاما إلا بسبب عقل مفارق هو العقل الفعال الذى يخرج به إلى الفعل. ولا تنحصر المعقولات فى شىء متجزئ أو ذى وضع لأنه مفارق للمادة، يبقى بعد الموت، لا يكون ولا يفسد، جوهر أحدى، الانسان على الحقيقة. له قوى تتبعث من الأعضاء هى قوى النفس. وظهوره من واهب الصور عندما يكون صالحا مستعدا لقبوله، وهو الجسد أو الروح الكائن فى القلب وهو النفس. وإذا أخذت النفس علومها بعد المفارقة من العقل الفعال فما الفائدة؟ وهل المقصود علوم البشر أم علوم النبوة؟ وإذا كانت النفس مجموعة من القوى والعقل الفعال هو الذى يخلد بفعل العقل المفارق فكيف تكون للنفس سعادات وشقاوات اللهم إلا إذا كانت النفس الناطقة هى العقل بالفعل المتصل بالعقل الفعال واتجاه الانسان للشوق والاحتياج وتحقيق الرغبة تكشف عن الرغبة المكبوتة وعدم تحقق الذات.

(١) هذا ما سماه هوسرل دائرة الارادة.

(٢) هذا هو تعبير كانط.

ونظرا لصعوبة الواقع كان الكمال إلى أعلى كما هو الحال عند الصوفية^(١).

وتتداخل النفس والعقل في الوظائف، ولكن العقل سابق على النفس في الفيض. العقل إذن بديل عن الروح التقليدي، ويعنى مراتب العلم، ودرجات التعلم. ويكون العلم من واهب الصور نقشا من أعلى وليس استقراء من أسفل مما يبرر النبوة والالهام. فالعقل بالفعل بفضل العقل الفعال وليس من تلقاء نفسه. يعرف الكلليات فقط دون الجزئيات. فالعلم علم بالكلية. وهو عقل مفارق يبقى بعد البدن ولا يفنى، جوهر أحدى مشابه لصفة الوجودانية. وهو الذى يجعل الانسان إنسانا على الحقيقة. فالانسان هو الوعى العاقل. له قوة مؤثرة فى البدن أى أنه فاعل فيها. والسؤال هو: كيف يتم كمال النفس خارج البدن، وخارج الحياة لا يوجد تكليف؟

والنفس قادرة على إدراك ذاتها أى الوعى بالذات إذا ما تجردت عن البدن. ومادامت ملامسة للبدن فأنها لا تعرف مجرداتها ولا شيئا من صفاتها المجردة ولا أحوالها لأنها ليس لديها الوعى بالذات. فإذا تجردت عن ملامسة الهيولى زال عنها العائق فتعرف ذاتها وأحوالها وصفاتها. وتمنع القوى البدنية النفس عن التفرد بذاتها لأنها تدرك الأشياء متخيلة معقولة لانجذابها إليها واستيلائها عليها لأنها لم تأتلف بالعقلانيات، وتعودت على الحسيات فتتق بها وتتوهم أنه لا وجود للعقلانيات، وتعتبرها مجرد أوهام. وإذا أدركت النفس شيئا فأنها تطلب الاستكمال حتى تدرك ذات الشيء المدرك^(٢). فادراك النفس للشيء يتجه نحو ذات الشيء حتى يكون الإدراك كاملا كما هو الحال فى الحدس الذى يتجه نحو كنه الأشياء^(٣).

وإذا كان الوعى الخالص لا يحتاج إلى حواس خارجية أو آلات البدن فكيف يمكن إدراك العالم الخارجى؟ إلا يضحى ذلك بالخارج فى سبيل الداخل؟ وماذا لو انتهى إلى التصوف وترك العالم الخارجى وخطأ الحواس؟ وهل الانسان مجرد معرفة أم معرفة ووجود، وبالتالي ضرورة البدن كأداة للمعرفة وللوجود فى آن واحد؟ يبدو أن تجرد النفس عن البدن حتى تتمكن من إدراك المعقولات رد فعل دفاعى عن الذات ضد محاولة

(١) الفارابى: عيون المسائل (٧-١٠).

(٢) الفارابى: التعليقات (٤-٢٨/٥).

(٣) هذه وظيفة الحدس عند برجسون.

البدن الاستيلاء عليها وتوهم أن كل المدركات حسية وإنكار المعقولات. هل هو حرب بين الحس والعقل، بين البدن والنفس أم أن الوجود وجودان، والمعرفة معرفتان كما هو الحال عند الكندي؟ تمثل المعرفة الاشراقية إذن بداية الثنائية الصوفية المتصارعة^(١).

وإذا كثرت النفس الحاسة والمتخيلة قاربت على المفارقة إلا أن تظل مرتبطة بالمادة والصورة. أما النفس الناطقة إذا ما عقلت تقترب أيضا من الأشياء المفارقة. وكمال العقل ليس فقط في أن يعقل الأشياء التي فوقه بل أيضا تلك التي دونه، فالعلم من أعلى استنباط ومن أسفل استقراء، الهاما ونبوة أو حسا وإدراكا، من العقل الفعال أو من الجزئيات المحسوسة. وهى نفس مفارقة لا تحتاج إلى آلة بعد المفارقة^(٢). ويبدو أن الخلود من الخارج، من واهب الصور وليس من عمل النفس كمجموع القوى الحسية. تترك النفس الناطقة ذاتها مثل باقى المفارقات على عكس التي توجد بغيرها كالقوة المبصرة فانها لا تترك ذاتها. تعقل النفس الانسانية ذاتها لأنها مجردة على عكس النفوس الحيوانية غير المجردة التي لا تعقل ذاتها. فعقل الشيء تجريده عن المادة. لذلك تترك الكليات لأنها قائمة بذاتها. أما المحسوسات فتتركها النفس بواسطة آلات محسوسة ومتخيلة. المفارقة هو الوعي بالذات.

ويعلن الفارابى بعد أن بلغ الذروة فى الاشراق أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر القادرين فقط على معرفة خواص الأشياء ولوازمها وأعراضها دون الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقتها. فلا يمكن معرفة حقيقة الأول أو العقل أو النفس أو الفلك ولا العناصر الأربعة ولا حقائق الأعراض ولا حقيقة الجوهر بل بعض خواصه مثل كونه موجودا لا فى موضوع ولا حقيقة الجسم بل بعض خواصه مثل الأبعاد الثلاثة ولا حقيقة الحيوان بل بعض صفاته مثل حواسه، لذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء لإدراك لوازمها المختلفة. ومادام الباب ترك مفتوحا للتصوف والتيل من الحس فى سبيل العقل، والخوف من البدن واللجوء إلى النفس، بدت المعرفة وكأنها صعبة، وموضوع المعرفة وكأنه مجهول، وأنه ليس فى وسع البشر. لا تعرف إلا الخواص والأعراض واللوازم ولا تعرف الأجناس والأنواع والفصول المقدمة الدالة على

(١) هذه الثنائية المتعارضة بين الحس والعقل تمثل أيضا مسار الوعي الأوروبي منذ القرن السابع عشر.

(٢) الفارابى: السياسات المنية ص ٢-١٢/١٣، التعليقات (٤٥/٣٢)، عيون المسائل (٧-١٠/٢١/٧٤-٧٥).

حقيقة الشيء. يجرفنا الحس بعيدا عن العقل، وإلى الجزئيات بعيدا عن الكليات. وبالتالي لا نعرف الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك بل ولا العناصر الأربعة. لا تعرف الجواهر بل لا ندرك إلا الأعضاء. ثم يقع الخلاف في ماهيات الأشياء نظرا لاختلاف الإدراكات. فلا يمكن معرفة النفس أو الأول معرفة بعيدة من العوارض واللوازم بل من الانية والماهية. ومن هنا نشأ المنطق والحاجة إليه للتعرف على الأجناس والأنواع والفصول والخواص والأعراض العامة. المنطق إذن قادر على معرفة حقائق الأشياء قياسا على منطق الإشراق. ومن ثم يكون مسار الفارابي من علم النفس الحسي إلى المنطق الصوري إلى علم النفس الخالص إلى الالهيّات.

وللنفس بعد الموت سعادات وشقاوات. وهي أحوال متفاوتة للنفس وأمور مستحقة طبقا للعدل والاستحقاق كما هو الحال عند المعتزلة. ومع ذلك فالتوفيق من الله. كل ميسر لما خلق له. الفلسفة هي تحول من الأشاعرة إلى المعتزلة، من التوفيق إلى خلق الأفعال. ومع ذلك عناية الله محيطه بكل شيء، متصلة بكل كائن، وكل كائن بقضائه وقدره، خيرا أو شرا وإلا لما كان الكون والفساد. والشر ضروري للخير والخير ضروري للشر. لم يتحول الجزء الخاص بالمعاد إلى عقلانية وبقي أقرب إلى علم الكلام منه إلى الفلسفة^(١).

د- المادة. والمادة مع الصورة هما المستوى الرابع من الفيض أو المبدآن الخامس والسادس في الفيض^(٢). ويصعب التفرقة بينهما لارتباطهما معا. والصورة هي مبدأ التفرد والتي بها يصبح الجوهر جوهرًا بالفعل، الصورة تحويل الجسم من جسم بالقوة إلى جسم بالفعل، من مادة لا متعينة إلى مادة متعينة. توجد في المادة، والمادة حامل لها. كل منها ليس له تفرد بذاته بل يحتاج كل منهما إلى الآخر. المادة للصورة، والصورة للمادة. وكلاهما الطبيعية، ولا شيء باطل فيها. والطبيعة بالصورة أحق. إن لم توجد الصورة لم توجد المادة، وكان وجودها باطلا، ولا باطل في الطبيعة. على مستوى الطبيعة لا توجد مادة غير متصفة أو صور مفارقة. وتفضل الصورة المادة لأن المادة موجودة لها. فالغاية أشرف من الوسيلة. وفي نفس الوقت تفضل المادة الصورة لأن

(١) الفارابي: السياسات المدنية ص ٢-١٢/١٣.

(٢) المبادئ الستة: الأول، الثواني، العقل الفعال، النفس، الصورة، المادة، وتقابلها الأجسام الستة: الأجساد السماوية، الحيوان الناطق، الحيوان غير الناطق، النبات، المعدن، العناصر الأربعة.

وجودها لا يحتاج أن يكون فى موضوع. والمادة لا ضد لها ولا عدم يقابلها وكأن المادة لا معنى بذاتها فى حين أن الصورة لها عدم وضد. ولما كان ما ليس له ضد أو عدم يكون أفضل تفضل المادة الصورة. ويفسر المبدآن كل شىء. فالبصر صورة العين، والعين مادة البصر. النفس صورة البدن والبدن مادة النفس، والنفس قبل أن تستعد للحصول على المحسوسات والتخيلات المعقولات تكون أشبه بالمادة. وإن كانت الصور هنا تشبيها بالصور المادية. فالصورة اسم مشترك يشمل صور الأشياء الطبيعية المادية وصورها الحسية وصورها المتخيلة، وأعلاها الصور الناطقة. وتكاد تكون مفارقة للمادة وغير مشابهة للصور فى المادة. فإذا حدث العقل بالفعل لا يكون صورة ولا شبيها بالصورة، وبالتالي يمكن التمييز بين الصور غير المفارقة والصور المفارقة^(١). والسؤال هو: هل النفس تتكون من العناصر الأربعة وبالتالي تكون نائية الهوى فى الفيض أم أنها تفيض من العقل والفلك وبالتالي تكون سابقة عليها؟ والمادة تقبل الصور المتضادة وكأنها ليس لها أى دور فى اختيار الصور متفقين أو متضادين، وكأنه لا توجد صورة أولى من غيرها وبدون قانون للاختيار. وهو قبول إلى دون علاقة ضرورية بين الصورة والمادة. وكيف تقبل المادة والفاعلية الصورة؟ وهل التضاد فى الصور أم فى الأفكار والغايات، جمعا بين الجدل العقلى والجدل المادى. إلا يوجد قانون للطبيعة للوجود والعدم لتركيب الصور على المواد ولاتجاه المواد نحو الصور بصرف النظر عن تأثير الأجسام السماوية على الأجسام الأرضية وعن مراتب الكمال والنقص. فالمتكلمون هنا أكثر طبيعية من الفلاسفة الذين فى حموة الالهيات تنتهى الطبيعيات.

ولماذا تكون الصورة سببا للمادة؟ ولماذا جعل الصورة والمادة كليهما من سبب آخر خارجهما؟ أليس فى ذلك قضاء على الطبيعة؟ كما أن تصور الصراع بين العناصر الأربعة وغلبة عنصر على عنصر ونفيه من المجتمع تأكيد لجدل الطبيعة ونفيه عن الجدل الاجتماعى.

والمادة والصورة بداية الموجودات الناقصة. المادة بلا صورة وجود بالقوة ومع الصورة وجود بالفعل. والصورة بلا مادة هى الصورة المفارقة. والهوى آخر الهويات وأخسها. ولولا قبول الصورة لكانت معدومة. فقوامها من خارجها. الصورة هى التى

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٧-١٠، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٤-٢٥.

تخرج الهيولى من القوة إلى الفعل، وتحولها إلى جوهر ثم تضع فيه العناصر الأربعة^(١).

وهناك فرق بين الهيولى باعتبارها هيولى والهيولى باعتبارها استعدادا. الأولى مادة، والثانية صورة. وكلاهما فى الهيولى مثل الجنس والفصل فى الحد المنطقى وليس مفارقين. ولا يمكن تحديد البسيط بالحد المنطقى المركب من الجنس والفصل لأنه لا أجزاء فيه. وهذا ما يميز الفيض عن الخلق. الخلق يقوم على الارتباط بين الطرفين، والخلق يقوم على الفصل بينهما. يوحد الفارابى بين المادة والصورة أى الاستعداد فى الطبيعة كما وحد بين الوجود والماهية فى الله، والموجود والمعقول فى العقول، نفس الحدس التوحيدى ثلاث مرات، فى الله وفى العقول وفى الطبيعة. ولماذا تكون الموجودات من المادة والصورة ناقصة وهى الأشياء التى تصنعها وتبدع فيها؟ أليست علاقة الصورة بالمادة علاقة المعشوق بالعاشق، الموجود لغيره بالموجود لذاته؟ أليست المادة كمال الصورة تتجه إليها، وتكمل المادة إذا حصلت على الصورة؟

والمادة الأولى تأتى من الطبيعة المشتركة أو من اختلاف الجواهر ينشأ وجود الأجسام المختلفة. وعن تضاد النسب تنشأ الصور المتضادة. وعن تبدل متضادات النسبة وتعاقبها ومن النسب المضادة والاضافات المتعاقبة إلى ذات واحدة فى وقت واحد من جماعة تنشأ أجسام فيها اختلاط فى الأشياء ذات الصور المتضادة. ومن أصناف تلك الامتزجات تحدث أنواع كثيرة من الأجسام. ومن إضافاتها التى تتكرر تعود الأشياء ويعود بعضها فى مدة أقصر، وبعضها فى مدة أطول واما لا يتكرر من إضافاتها وأحوالها.

إن حدوث الصورة الأولى ممكن. فهى من طبيعة الواحد، كلاهما صورة خالصة، أما بالنسبة إلى المادة الأول فيظل سؤال: كيف تخرج المادة من اللامادة قائما والذى كان بسببه ظهر افتراض قدم العالم أنه الأنسب مثل قدم الله؟ وهل الأجسام العلوية مختلفة حتى تنشأ عنها الأجسام المختلفة أم متفقة؟ أليست الصور قبلية فهذا أشرف، والقبلى لا ينشأ من البعدى نظرا لاختلاف النوع؟ وما الدليل على ذلك كله؟ هل هو موضوع للتأمل أو لعلم الفلك؟ ما هى التصورات الدينية التى وراءه؟ وما هو الوافد الذى يتم استعماله كأدوات للتعبير؟ وما الفائدة من الدخول فى أسباب الحركة وأنواعها؟

(١) الفارابى: المسائل الفلسفية (٢٥)، التعليقات (٣١)، أراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٤-٣٥.

هل هذا علم إلهي أم علم طبيعي؟

وإذا كانت كل الموجودات من مادة وصورة مما يفسر وجودهما ودوامهما تتعاقب الصور على الهبولى. ولما كانت الصور متضادة فلكل جسم حق واستتهال صورة أخرى بمادة للوجود الذى له. وليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر. حق للصورة هو حق الوجود. وحق المادة هو الصراع الذى يحفظ الوجود وهى أربعة: قوة فى الجسم الذى فيه صورة، وقوة فى جسم آخر آلة مقارنة لحفظ وجوده، وجسم آخر أعلى يحفظ مثل الجسم السماوى، واجتماع هذه كلها.

والمضاد المتلف للأسطقسات من الخارج إذا كان لا ضد له فى جسمه. والكائن اختلاط قليل التركيب، المضادات التى فيه يسيرة، وقواها ضعيفة ومنكسرة. لذلك كان المضاد المتلف له ضعيف من الخارج. والمضاد الأقل تركيباً التضاد فيه أكثر وأقوى من الداخل وعن الخارج معاً. والنبات والحيوان يتحللان من الداخل لوجود أشياء مضادة لهما. والذى يتلف من الخارج يحفظ بآلات بعضها فى الداخل وبعضها خارج جسمه فيحتاج إلى آلات تقوم مقام التآلف. ويكون ذلك إما أشخاصاً أو من يخلف الأول يحدث بعد زمان. وإلا كانت الأسباب السماوية مرا فذة للأسطقسات وسبب تلفها. فهى إما تفيد أو تضاد دون إبطال فعل القوة بل تحدث امتزاجاً إما للاعتدال أو يزيله الاعتدال. وتكرر الأفكار فى القوى على الأكثر أو على التساوى أو على الأقل.

أما مادة التضاد فمشتركة. وتضاد الموجودات يجعلها مشتركة فى المادة على حالتين: الأولى المادة التى تكتسى صورة بعينها مثل الجسم الذى يتغذى بآخر. والثانية المادة التى تكتسى صورة النوع. وما يستوفى به الشيء مادته من ضده إما بقوة مقترنة وصورته فى جسم أو بقوة مقترنة وصورته فى جسم آخر (آلة مفارقة) أو بالأمرين معاً أو فى جسم آخر يرأسه (سمائية أو غيره) أو اجتماع هذه كله. ويكون الجسم مادة لآخر إما أن يوفيه صورته تماماً أو بأن يكسوه صورته وينقص من عزته. والآلة تكون إما على التمام أو على النقص^(١).

وهو أطول الأبواب مما يدل على أهميته بالرغم من تجريده. ويثير عدة تساؤلات:

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٨-٤٢.

هل التنازع فى المادة أم فى الصورة؟ وإذا كان فى الصورة كما هو واضح فإن وجود المادة خال من أى ترجيح. ويمكن مد ذلك من المستوى الطبيعى إلى المستوى الإنسانى. فالإنسان قادر على الصراع والتضاد لأنه أعقد تركيباً.

وإذا كانت المادة تسبق الصورة فهل هناك مادة غير متعينة بلا صورة؟ ومن أين أتت المادة ولا يوجد خلق من عدم؟ كيف تخرج الأجسام الأرضية من العقول العشرة؟ كما تبدو أهمية هذا التحليل فى الكشف عن إتساق نسق العقل مع نسق الطبيعة. فلا فرق بين التحليل العقلى والتحليل الطبيعى فى ثنائية متطهرة تضم الطبيعيات والالهيات باعتبارهما علماً واحداً.

كما يكشف عن الاسقاط الإنسانى فى التشخيص الأخلاقى فى الحل وهو العدل. فالطبيعة عادلة، وأخلاطها ونسبها تتم توفية للعدل. فمن العدل إلا يبقى الشئ واحداً بالعدد بل بقاء الدهر كله واحداً بالنوع. فالطبيعة فى احتياج مثل الإنسان. ويتم المقارنة بين المادة والصورة من حيث الفضل، وهو مفهوم أخلاقى وليس مفهومهما علمياً. ولغة الاشتياق والوجد فى الطبيعة، وعدم الاستغناء، والاتحاد بين طرفين، الصورة والمادة، والله الإنسان والعقل الفعال والعقل الإنسانى، والله والعالم لغة إنسانية خالصة. هى نظرية إنسانية خالصة تستعمل صور العشق والعاشق والعشوق. ومن ثم يكون الفيض أقرب إلى التصوف الفلسفى أو الفلسفة الإشراقية. فالمادة بها حياة وارتقاء نحو الصورة.

ويظهر موضوع الجوهر والعرض بين الكلام والفلسفة لتحليل العناصر الأربعة فى الطبيعة. الجوهر لا فى موضوع والعرض فى موضوع، والأسباب الطبيعية أربعة: الفاعل والقابل والصورة والمادة. الحرارة والبرودة فعل، والرطوبة انفعال سريع، واليبوسة انفعال بطيء. البالغ فى الحرارة النار، والبالغ فى الرطوبة الماء، والبالغ فى الميعان الهواء، والبالغ فى الجمود الأرض. ومن اجتماع العناصر الأربعة يحدث المزاج طبقاً لنسب الاختلاط والعنصر الغالب. وتتغير الصور إذا اشتد عنصر وغلب عنصر. والفساد هو تبدل النسب والكيفيات فى الأجسام المكونة من العناصر الأربعة وعلى هذا النحو الطبيعى يمكن فهم نهاية العالم.

وقد وضعت حكمة الصانع أصولاً وخلقت منها أمزجة شتى، وأعدت لكل مزاج

نوعا، وجعلت إخراج الأمزجة عن الاعتدال لاجراج الأنواع عن الكمال. فانه يفعل من خلال المتوسطات تحولات تدريجيا من الدين إلى العلم. لذلك تدخل الموضوعات الطبيعية فى رسالة "الدعوى القلبية"^(١). وهو تعبير لا شعورى عن تصور قرأنى (أربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه)^(٢). وهو ما ظهر عنه المعتزلة فى الغائية والقصد والصلاح والأصلح.

ويضرب المثل بالألوان والحركة على الأعراض. فالسؤال عن الألوان وفى أى جسم مجرد استعراض آراء عن اللون، أنه يحدث فى الأجسام التى تحت الكون والفساد، وليس الأجسام العلوية ولا العناصر والأجسام البسيطة. وهو رأى أكثر القدماء باستثناء من قال إن الأرض من سائر العناصر سوداء. وللنار إشراق. وحدث الألوان فى الأجسام المركبة من امتزاج العناصر إذا غلبت النار كان أبيضاً، وإذا غلبت الأرض كان أسوداً. وهو مجرد استعراض لتاريخ العلم فى موضوع تطرق إليه الكندي فى علة اللون اللازوردى. ويقدم الفارابى تعريفات للون على أنها نهاية الجنس المستشف. وكذلك السؤال عن الممازجة كفعل كيفيتين أحدهما فى الأخرى، وهو أدخل فى تاريخ العلوم. كما يبحث تحت أى مقولة يمكن وضع التخلخل والنكاتف ويجد أنها مقولة الوضع لوضع الطبيعة فى تصورات، وكذلك الخشونة والملامسة. ويتساءل عن الأشياء الكثيفة وموقفها من الصلابة واللين. أما الحركة فليس لها حد لأنها من الأسماء المشككة. إذ يقال على النقلة والاستحالة والكون والفساد والخروج من القوة إلى الفعل. وقد يقال على النقلة أساساً كمحكم ثم بتقديم وتأخير على المعانى الأخرى. كما تعتمد بعض المسائل الطبيعية الأخرى على القسمة مثل الجوهر هيولانى وصورى، والجسم طبيعى وصناعى، والطبيعى ليس له حياة كالعناصر، وله حياة كالحيوان^(٣). وهى ثنائيات الطبيعيات والالهيات: المادة والصورة، القوة والفعل، النقص والكمال، العاشق والمعشوق.

ويتراوح التحليل بين الطبيعيات والالهيات، بين العلم والدين. فوجود الأعراض والصور المادية فى ذاتها، وهو وجودها فى موضوعاتها. فهى ليست مفارقة، ولا تنتقل من موضوع إلى موضوع. وهو تحليل علمى. والغايات فى الأمور الطبيعية هى فى نفس

(١) الفارابى: الدعوى القلبية (٧)، 'ولا يمكن أن يوجد فى الأمور الطبيعية شيئاً باطلاً، السياسات المدنية

ص ٩-١٠.

(٢) الفارابى: زينون (٢٣-٢٩)، التعليقات (٥٥-٥٧/٦٦).

الوقت وجود الصورة فى المادة لأن الطبيعة تتحرك لتحصل الصورة فى المادة. فغاية المادة الصورة، وهو تحليل إلهى. والحديث عن الهيولى ووصفها بأنها أخس الهويات حديث أخلاقى إنسانى مسقط على الطبيعة.

وهذا الوضوح ليس من أرسطو بل من وضوح الموروث اعتمادا على العقل والفطرة. كما يدل على أن الفيلسوف هو العالم والفقيه فى نظرة حضارية متكاملة.

ويقال الأجسام السماوية وليست الأرضية. فالفكر يتحدد بالنفى. الأرض نفى للسماء. والسؤال هو : هل الخلاف بينهما فى الدرجة أم فى النوع؟

والأسطقسات الأربعة صور متضادة، ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة الأسطقس وضدها. والموجودات فيها أسطقسات ومنها أخلاطها. ومن الأخلاط أكثر تركيبا وأقل تركيبا. والعناصر بسيطة وهى أصل المركب. وتحصل من العناصر الأربعة الأمزجة المختلفة على النسب المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذى هو سبب أكران العالم. وتتحدد العناصر الأربعة بأعلى وأسفل، بالمركز والمحيط، من الوسط إلى خارجه، ومن الخارج إلى الوسط، ومن أسفل إلى أعلى (النار والهواء) ومن أعلى إلى أسفل (الماء والأرض). ويستعمل الفارابى التعابير المزاجية من الدين لوصف ظواهر الطبيعة. فقد وصلت السماء بدورانها، والأرض برجحانها، والماء بسيلانه، والمطر بهطلانه. وقد لا يشعر الإنسان بصلابتها "ولنكر الله أكبر"! وهى رؤية قرآنية تقوم على تشخيص الطبيعة وأنسنتها. فالطبيعة لا وجود لها إلا فى خضم الاشراف، والصلة بين الطبيعة والله من خلال الإنسان. وكما أن الإنسان عاشق فالموجودات الطبيعية أيضا عاشقة^(١). ومازالت الألفاظ المعربة أسطقسات وهيولى موجودة بالرغم من استعمال لفظ مادة وعناصر.

أما الحركة فنوعان: إما ارادية طبيعية أو اتفاقية. والحركة الارادية هى حركة من الداخل إما من الطبيعة أو من النفس بلا إرادة أو بارادة. والحركة الارادية إما حيوانية أو فلكية. وقد يتبع الحركة عارض لها وهو الزمان. وقطعه هو المكان. والحركة لا ابتداء ولا نهاية لها فى الزمان. والخلاء لا وجود له. والحقيقة أنه لا توجد فى الطبيعة أشياء

(١) الفارابى: المسائل الفلسفية (١٠٦/٣٨)، ص ١٠٨/١٤٤، الدعاوى القلبية (٤)، عيون المسائل (١٠).

اتفاقية لا توجد عن سبب. والأسباب الطبيعية والأسباب الارادية تعطى إمكانية إقامة علم طبيعي حتمى وعلم انساني يقوم على الحرية دون خلط بين الاثنين^(١).

والسؤال هو: هل تحتاج الصورة إلى المادة أم أن المادة هي التي تحتاج إلى الصورة؟ إلا يحتاج الأدنى الأعلى أكثر مما يحتاج الأعلى الأدنى أم أن احتياج أحدهما لا يقل عن احتياج الآخر مثل الذكر والأنثى؟ إن لغة النقص والكمال والاحتياج بين الصورة والمادة تدل على أن الأمر كله تصوير إنساني وإسقاط من الذات على الطبيعة.

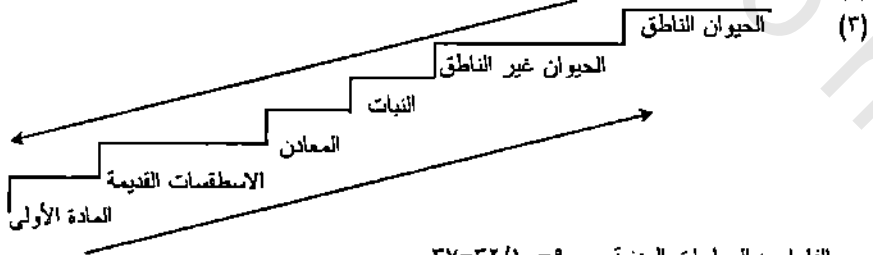
وهل صحيح أن الصورة واحدة بالنوع، ولأنها تتبادل بينها على المادة أم أنها واحدة والخلاف بينها في الدرجة وليس في النوع؟ وما الغاية من هذا الترتيب كله وتكراره أكثر من مرة؟ يبدو أن الحدس الرئيسي واحد، والتفلسف هو فعل البداية المستمرة^(٢).

والعناصر الأربعة أدنى صور المادة. وهي واحدة بالنوع. تتبادل فيما بينها من حيث المادة. أعلاها الحيوان الناطق ثم يتلوها نزولاً الحيوان غير الناطق ثم النبات ثم المعادن ثم العناصر الأربعة في خمس مراتب. وإذا أضيفت المادة الأولى تكون ست مراتب^(٣). وتتشأ باقي الصور من اختلاط العناصر الأربعة وسيادة عنصر عليها، الهواء للحيوان، والماء للنبات، والنار للمعادن، بالرغم من احتياج كل المستويات إلى العناصر الأربعة، والحيوان والنبات والمعادن إلى الماء والهواء والأرض والنار.

يحدث في الاسطقات قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها دون قوى في الخارج، تتصارع وتتقابل وتتضاد. وتعمل فيها الأجسام السماوية. فيحدث من اجتماع الفعلين أصناف من الاختلاطات والامتزاجات بغير تضاد. فالعامل الخارجي هو الذي يلغى

(١) وقد تم هذا الخلط في العلوم الانسانية في الغرب في القرن التاسع عشر.

(٢) كما هو الحال عند هومرل في تعريف "البداية الجذرية".



الفارابي: السبلات المدنية ص ٩-١٠/٣٢-٣٧.

التضاد، ويحقق المصالحة بين القوى الداخلية المتصارعة. ومن القوى الطبيعية يحدث اختلاط ثان، وتحدث أجسام متضادة بالصور، ويحدث كل منها قوى فاعلة وقوى منفعة، وقوى تتحرك من تلقاء نفسها بغير محرك من الخارج، وتعمل الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض. تعمل الأسطوانات وتعمل هي في الأسطوانات فتحدث اختلاطات أخرى كثيرة تبعد بها عن الأسطوانات والمادة الأولى. ثم يحدث الاختلاط الثاني من جديد أكثر تركيباً من الأول إلى ما لا نهاية إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الأسطوانات فيقف الاختلاط. بعض الأجسام تحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر. كل مرتبة عليا تحدث من اختلاط المرتبة السفلى. فالمعدنيات تحدث من اختلاط أقرب الأسطوانات وأقل تركيباً ويكون بعدها عن الأسطوانات برتبة أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً وأبعد عن الأسطوانات برتب أكثر. وكلما صعدنا إلى أعلى زاد التركيب. ويحدث الحيوان غير الناطق باختلاط أكثر تركيباً من النبات. الإنسان وحده هو الذى يحدث عن الاختلاط الأخير، يحدث في كل نوع قوى تتحرك بها من تلقاء نفسه، وقوى يفعل بها في غيره، وقوى يفعل بها فعل غيره. وموضوعات الفعل ثلاثة: على الأكثر وعلى التساوى وعلى الأقل، سواء كان من الغير إلى الذات أو من الذات إلى الغير أو من الذات إلى النفس. وفعل كل واحد إما بأن يرفده أو أن يضاده. والأجسام السماوية تفعل في كل واحد منها مع فعل بعضه في بعض بالرفد والتضاد، مرة هذا ومرة ذلك فيحدث من اقترانها امتزاجات واختلاطات كثيرة.

والترتيب بين الأدنى والأعلى على التبادل، تنازلى من الإنسان إلى المادة الأولى وهو طريق الفيض أو تصاعدي من المادة الأولى إلى الإنسان وهو طريق الاشراق. فالمعرفة تعادل الوجود، وترفع النقص إلى الكمال. كما يتحول التعليل من الخارج إلى الداخل. إذ تتحرك الأسطوانات بقوى من داخلها ثم تتفاعل مع القوى الخارجية من الأجسام السماوية، ويكون هو العامل الحاسم الذى يلغى التضاد ويحقق المصالحة بين الداخل والخارج. وإذا كانت القوى ثلاثاً، فاعلة أو منفعة أو من تلقاء ذاتها فانها قسمة عقلية بديهية، اتساق العقل مع الطبيعة.

٣- ابن سينا. إذا كان الكندي هو فيلسوف الخلق، وإخوان الصفا فلاسفة الخلق

الفيضى، والفارابى فيلسوف الفيض فان ابن سينا فيلسوف الفيض الفلسفى أو الفيض العقلى، نقلا لنظرية الخلق من علم الكلام إلى علوم الحكمة وليس إلى علوم التصوف كما فعل إخوان الصفا والفارابى.

وقد عرض ابن سينا الالهيات فى موسوعاته الأربع "الشفاء" و"النجاة" و"الاشارات والتنبيهات" و"عيون الحكمة". ليس الخلاف بينها فقط فى الاسهاب والتركيز بل أيضا فى مستوى الفهم والتحليل، فاذا كان الفيض فى "الشفاء"، و"النجاة" مختصر له، أقرب إلى العقل، والفيض العقلى فانه فى "الاشارات والتنبيهات" أقرب إلى الإشرافى الصوفى، وفى "عيون الحكمة" أقرب إلى الفيض الطبيعى القائم على وصف الطبيعة وليس التأمل الالهى.

تظهر نظرية الفيض فى "الشفاء" فى المقالة التاسعة حول الصلة بين الله والعالم بالتعارض مع قدم العالم وليس مع الخلق بالاضافة إلى بعض الموضوعات العقائدية الكلامية المباشرة مثل الشر والقضاء الالهى والعناية والمعاد^(١). ولا توجد عناوين للمقالات تبرز موضوعاتها العامة والخاصة وأبنيتها الكلية والجزئية. وتتكون كل مقالة من عدة فصول^(٢). وأكبر المقالات الثالثة عن الأعراض مما يدل على سيادة الطبيعيات الكلامية. تختلط فيها الميتافيزيقا بالمنطق بالطبيعيات لأنها حكمة واحد، مرة من أسفل إلى أعلى، الميتافيزيقا، ومرة من أعلى إلى أسفل، الطبيعيات، ومرة من الخارج، أعلى وأسفل، إلى الداخل وهو المنطق.

ويوجد قدر كبير من تمثّل الوافد خاصة فى المقالات الأربعة الأولى مع تشكل كاذب واضح فى المقالين الثامن والتاسع وسيادة الموروث خاصة فى المقالة العاشرة الدينية المباشرة عن الوحي والالهام والأولياء والأنبياء والملائكة والعبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة.

وتختصر إلهيات "النجاة" المقالات المنطقية الطبيعية الأولى من الأولى حتى

(١) تتكون إلهيات "الشفاء" من عشر مقالات أطولها الثالثة (٦٨ص)، ثم التاسعة (٦٠)، ثم الخامسة (٥٨)، ثم الأولى (٥٢)، ثم السادسة (٤٤) والثامنة (٤٤)، ثم الثانية (٣٣) ثم الرابعة (٢٩)، ثم السابعة (٢٢) وأصغرها العاشرة (٢١).

(٢) أكبر الفصول الثالثة (١٠فصول)، ثم الخامسة (٩)، ثم الأولى (٨)، ثم الثامنة والتاسعة (٧)، ثم السادسة والعاشرة (٥)، ثم الثانية (٤)، ثم الرابعة والسابعة (٣).

السابعة التى تبدو فيها الطبيعيات متجهة نحو الالهيات باعتبارها طبيعيات مقلوبة ومقتربة إلى أعلى ابتداء من ثنائياتها التقليدية التى تضع التمايز منذ البداية بين العالمين، العالم الطبيعى والعالم الالهى دون الدخول فى جدل مع المشككين والمبطلين وهم المتكلمون.

كما تختصر الثامنة جزئيا وتستعيد التاسعة والعاشره بحذاقيرهما لأنهما يمثلان الدين المباشر باستثناء آخر فصلين من العاشرة، الرابع عن عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية فى ذلك، والخامس فى الخليفة والامام ووجوب طاعتها والاشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق أى اختصار الجانب التشريعى لأنه أدخل فى الحكمة العملية، والإبقاء على الجانب العقائدى الصريح مثل النبوة والمعاد أو التشكل الكاذب، واجب الوجود. وبالتالي تتحول إلهيات "النجاة" من عشر مقالات إلى مقالين، الثانية ثلاثة أضعاف الأولى. وفى كل منهما فصول دون ترقيم^(١). "النجاة" إذن تلخيص فعلى للمقالات الثمانية الأولى، تلخيص الخمسة الأولى إلى حد الصفر لأنها أقرب إلى المنطق والطبيعة ثم يقل التلخيص فى المقالين الأخيرين.

ويتم حذف الوافد من المقالات الثمانية الأولى والإبقاء على الموروث فى المقالين الأخيرين مما يدل على أولوية الموروث على الوافد وأن الصلة بينهما صلة الأصل بالفرع. غاية "النجاة" الكشف عن حقيقة الشفاء، تنويع الوافد بالموروث ابتداء من المنطق والطبيعيات والالهيات غير المباشرة، وإزاحة النقاب عن التشكل الكاذب، الاقلال من أسماء الأعلام والمعلم الأول، واختصار الموضوعات الواقعة، والاشارة إلى المتكلمين على أنهم المقصودون بالغلط، وإسقاط كل الجدل السابق، تحولا من التاريخ إلى البنية، ومن الوافد والموروث معا إلى الابداع الخالص. فابن سينا لا يقول شيئا نقلا مباشرا بل يعبر عن الأشياء إبداعا. لا يعطى أحكاما بل تصورات. فالموسوعات الأربع خاصة "النجاة" تصورات لا تصديقات، وصور لا أحكام، وشعر لا مقال. لا يحيل إلى الفارابى، وهو معلمه، وهو أول من تكلم عن الواجب والممكن. تبدو وكأن الميتافيزيقا لا موضوع لها بل هى تحول من المنطق والطبيعة أى من العقل والواقع بفعل الاغتراب.

وإلهيات "عيون الحكمة" أقرب إلى إلهيات "النجاة" من حيث التحليل العقلى.

(١) الأولى (٢٧ص)، الثانية (٨٥)، الأولى (٢١ فصلا)، الثانية (٣٨)، التلخيص قبل ص ٢٥١ وبعدها نقل مباشر.

معظمها طبيعيات (سمع الكيان) مثل أحكام الهيولى والصوره، إثبات القوى، أحكام العلل والمعلولات، الوجود وبيان انقسامه إلى جوهر وعرض. يغلب عليها اللاهوت السلبي. لا تحيل إلى وافد أو موروث، وتقوم على تشكّل كاذب ظاهر. ولا يظهر إلا في البسمة في البداية والدعوة بالتوفيق في النهاية^(١). تخلو من الربط بين الفقرات أو بيان مسار الفكر. الفكر يضع ذاته أو الوجود يصف نفسه. صحيح أنها من أعمال الشباب وعنفوانه.

أما الإلهيات في "الإشارات والتنبيهات" فأقل اتصالا بالطبيعيات خاصة في الأنماط الثلاثة الأولى منها بالإلهيات التي تقتصر على الأنماط السبعة الأخيرة. فالإلهيات أكثر من الطبيعيات. أكبرها الرابع "في الوجود وعلة" مما يدل على أهمية نظرية الوجود التي يتجلى فيها الفيض العقلي، وأصغرها الثامن "في البهجة والسعادة". عناوين الأنماط ليس من ابن سينا مما يدل على غياب الموضوعات الجزئية داخل الموضوع الكلي. وفي كل نمط عدة مسائل ابتداء من النمط الرابع. والخامس أكثرها مسائلًا، والسادس أصغرها.

تنقسم إلهيات "الإشارات والتنبيهات" إذن إلى ثلاثة أقسام. الأنماط الثلاثة الأولى في الطبيعيات، تجوهر الأجسام وجهاتها، والنفس ذروتها، والأنماط الثلاثة الثانية، في الفيض العقلي أو الفيض الإبداعي، الوجود وعلة، والصنع والإبداع، والغايات ومبادئها وترتيبها، والأنماط الأربعة الأخيرة في الإشراق أي نظرية المعرفة المقابلة للفيض، الفيض ذهاب والإشراق إياب، في التجريد والسعادة، ومقامات العارفين وأسرار الآيات. الفيض الطريق النازل، والإشراق الطريق الصاعد. والنمط السابع في التجريد عن العلم الإلهي ملتقى الوجود والمعرفة، الفيض والإشراق وفي نفس الوقت، جمعا بين العقل والقلب، النظر والدوق^(٢).

(١) ابن سينا: عيون الحكمة ص ٤٧-٦٠، بسم الله الرحمن الرحيم، ص ٤٧، الله ولي تسهيل سيلنا إليه بتوفيقه ص ٦٠.

(٢) النمط الأول: تجوهر الأجسام (١١٦ص)، (مسائل ١٢).

النمط الثاني: جهات الأجسام (١٧١)، (مسائل ١٥).

النمط الثالث: النفس (١٥٧)، (مسائل ١٢+٤).

النمط الرابع: في الوجود وعلة (٦٥)، (مسائل ٦).

النمط الخامس: في الصنع والإبداع (٤٩)، (مسائل ١٠).

النمط السادس: في الغايات ومبادئها في الترتيب (٤٦)، (مسائل ٣).

وإذا كانت إلهيات الشفاء، عقائدية تشريعية، وإلهيات "النجاة" فلسفية عقلية، وإلهيات "عيون الحكمة" طبيعية عقلية فإن إلهيات "الاشارات والتنبهات" صوفية إشراقية. لذلك كتبت فى نوع أدبى جديد، مجموعة من الفقرات تحت ألفاظ إشراقية مفردة مثل: تنبيه، إشارة، وهم، تبصرة، تحصيل، هداية، نصيحة، تذكرة، وصية.... الخ مما يوحى بالتأويل، أو مزدوجة مثل وهم وتنبيه، زيادة تبصرة، تنبيه وإشارة، إشارة وتنبيه، زيادة تحصيل، خاتمة روحية، هداية وتحصيل، تكملة وإشارة... الخ^(١).

أ- الإلهيات باعتبارها علم الابداع. ولما كانت نظرية الفيض عند ابن سينا أقرب إلى الفيض العقلى فإنه حاول تأسيس الإلهيات باعتبارها علما، وتأسيس نظرية عامة فى العلم، وبيان مكانة الإلهيات فيها. تبدو الفلسفة عند ابن سينا أنها تطوير لنظرية العلم عند المتكلمين والأصوليين والنحويين. يعرض ابن سينا للخبر الذى يكون عن شئ متحقق فى الذهن لأن المعلوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب. وإن أخبر عنه بالسلب يكون له وجود فى الذهن. وهنا تتحول قضية الخبر إلى قضية الوجود فى الأذهان والوجود فى الأعيان. الأخبار عن معان موجودة فى النفس. والوجود فى النفس أولا وفى الخارج بالعرض^(٢). الفلسفة إذن تصحيح لأخطاء علم الكلام فيما يتعلق بالخبر كمصدر للمعرفة. فقد جهل المتكلمون أن الخبر يكون عن معانى النفس وإن كانت معدومة فى الأعيان، ويكون الخبر عنها أن لها تعلقا بالأعيان مثل القيامة، فهى معنى فى الذهن يتعلق بوجود فى العين بمعنى مستقبلى أو قياسا على المستقبل فى الماضى^(٣).

- النمط السابع: فى التجريد (١٦)، مسائل (٨).

النمط الثامن: فى البهجة والسعادة (١٠)، مسائل (٧).

النمط التاسع: فى مقامات العارفين (١١)، مسائل (٧).

النمط العاشر: فى أسرار الآيات (١٨)، مسائل (٥).

(١) إشارة (٦٧)، تنبيه (٦٢)، وهم وتنبيه (١٧)، تنبيه (١٠)، زيادة تبصرة (٤)، فائدة، تنبيه وإشارة، إشارة وتنبيه، زيادة تحصيل، تذكرة أو تنبيه، مقدمة أخرى (٢)، هداية وتحصيل، حكاية، تكملة لهذه الاشارة، تكملة وإشارة، أوهام وتنبيهات، نصيحة، تذكرة وتنبيه، إشارة وتنبيه، تنميم، تبصرة، زيادة وتنبيه، تذكير، استشهاد، نكت، مقدمة، خاتمة ووصية (١).

(٢) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (١) ص ٣٢-٣٤.

(٣) السابق ص ٤-٥، الجوهر النفيس ص ٢٦١.

ومبادئ الفنون فى صناعتين. وتعنى الفنون هنا العلوم. الأولى البرهانية مثل الالهيات، الفلسفة الأولى، ما وراء الطبيعة أو ما قبلها. وقسم منها يسمى أثولوجيا أى الربوبيات ومبادئ الوجود. أثولوجيا لا تعنى "ثيولوجيا" بل "أثولوجيا" وما تظهر فيها من عناية. ومن ثم يخرج ابن سينا عن نظرية الذات والصفات والأفعال للوجود ولا تثبات العناية والحكمة والتدبير وهو معنى تسميتها الربوبيات أى الرب المعنى بالعالم. والثانية الجدلية أى الكلام. الفلسفة برهانية والكلام جدلى، قبل صياغة أنواع الأقاويل الفلسفية، الخطابى والجدلى والبرهانى عند ابن رشد.

وموضوع العلم الالهى بالحقيقة إشارة فى كتاب "البرهان". فهو موضوع برهانى. لا حد ولا تصور ولا تصديق ولا أى من الأسماء الخمسة يجوز عليه. لغة المنطق اذن هى لغة اللاهوت السلبى^(١).

ومن مظاهر وضع الوافد فى إطار الموروث هو تسمية "ما بعد الطبيعة" العلم الالهى، وأول من قام بذلك هو الفارابى. ويسميه ابن سينا "ما بعد الطبيعة" و"ما قبل الطبيعة" أى الفلسفة الأولى أى ما قبل الخلق وهو الله أو ما بعد الطبيعة، وهو الدليل البعدى. فالتسمية تتعلق بمنطق البرهان. أما تسمية "العلم الالهى" فلمعارضته للمتكلمين وتشخيص الموجود الأول فى نظرية الذات والصفات والأفعال. موضوع العلم الالهى هو الموجود من حيث هو موجود. وهو علم لأنه معرفة الله والأمور المفارقة للمادة. ليس شخصا معنا بل الوجود ذاته.

واضح إذن أن الالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى، وأنه لا حديث فى الالهيات مستقلا عن الطبيعيات، وأنها كموضوع مستقل وهم. الالهيات طبيعيات سلبية عن طريق النفى، كما أن الطبيعيات إلهيات سلبية عن طريق الإثبات. الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى

(١) "وللعلم أسماء عديدة: الفلسفة الأولى لأنه العلم بأول الأمور فى الوجود، وهو العلة الأولى، وأول الأمور العامة وهو الوجود والوحدة وهو الحكمة، أفضل عالم بأفضل معلوم أى العلم اليقينى بالله تعالى، ثم معرفة الأسباب القصوى للكل، وهو المعرفة بالله، وهو علم الأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود، الالهيات (١) ص ١٥، "ومهما تعددت التعريفات، العلة الأولى، الوجود، الوحدة، الحكمة، السبب الأقصى، المعرفة بالله، العلم بالأمور المفارقة فإن المضمون واحد. وكثيرا ما تسمى الأشياء من جهة المعنى الأكثر والغاية"، السابق ص ٢٣.

أسفل والالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى، الطبيعيات إلهيات نسبية والالهيات طبيعيات مطلقة. وكلاهما منطقيات وجدانية، تنزيهات عقلية تلقائية، موقف مغترب من العالم^(١).

هى بنية ذهنية واحدة تعبر عن نفسها فى مقولات مزدوجة متعددة وكأنها مستمدة من قاموس فلسفى واحد لدراسة المنطق والطبيعيات والالهيات. هو علم واحد، علم الذهن أو تصورات العالم فى عالم الأذهان. ثم نخرج إلى أعلى فيصبح إلهيات أو يهبط إلى أسفل فيصبح طبيعيات. ومن ثم تصبح قضية عالم الأذهان وعالم الأعيان قضية جوهرية تعبر عن مدى التطابق بين العقل والوجود. لذلك جعل القدماء الوجود فى الأعيان وهو الشئ. وفى الأذهان أو النفس وهو المعنى، وفى اللفظ وهو اللغة.

تظهر هذه الثنائيات فى لغة المنطق مثل الجزئى والكلى، اللفظ والمعنى، التحليل والتركيب، الاستقراء والاستنباط. وفى الطبيعيات فى الحسى والعقلى، والمنحرك والثابت، والمادة والصورة، والمكان والزمان، والتكاثف والتخلخل، وفى الميتافيزيقيا مثل الحادث والقديم، الممكن والواجب، الناقص والتام، الكثير والواحد، المركب والبسيط، العدم والوجود، الاختلاف والهوية، وكلها مفاهيم إضافة، إذا عرف أحد المضامين عرف الآخر. وتستنبط كلها من بعضها البعض. يكفى البداية بأحدها حتى تتوالى الأخرى كحبات العقد.

وقد تتحول إلى ثلاثيات مثل الواجب والممكن والمستحيل لأن كل ثنائية، الواجب والمستحيل، لها توسط الممكن، الوجود والعدم والحال^(٢). وفى هذه الحالة يمكن تعريف أحد الطرفين بنفى الآخر. فالواجب هو الذى إن فرض غير موجود لزم منه محال. فالمحال داخل فى تعريف الواجب عن طريق النفى.

والحقيقة أن ذلك كله مقتضى نفسى، وبنية شعورية تم تجريدها إلى حد التنزيه فى بناء هندسى للعقل أو شعر للطبيعة أو مواجيد إلهية. كلها فى عالم الأذهان وليست فى عالم الأعيان، فى الذات وليست فى الموضوع، تعبر عن عالم ما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن، تحقق الوثام المعرفى مع للعالم حقيقة أو وهما، وتعطى الرضا

(١) ابن سينا: النجاة، ص ٢٠١.

(٢) وقد عرف منطق هيجل بهذا الإيقاع الثلاثى مثل الوجود والماهية والضرورة.

والطمأنينة فى النفس.

ونظرية الخلق أو الخلق الفيضى أو الفيض الابداعى تنحصر فى علوم ثلاثة: الطبيعية والتعليمية والالهية. وهنا يبدو استبعاد المنطق باعتباره آلة للعلم ثم وضع التعاليم بين الطبيعى والالهى، كسلم ارتقاء من العالم إلى الله، من الموقف الطبيعى إلى الموقف المغترّب.

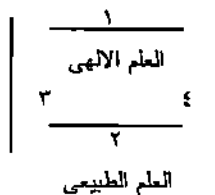
تبحث الالهية عن الأمور المفارقة بالقوام والمدة وعن الأسباب الأولى للوجود الطبيعى والتعليمى، وعن سبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الاله تعالى". موضوع العلم الالهى أنية الله تعالى. ووجوده ليس سلما بل مطلوب إثباته، افتراض يتم التحقق من صحته. ليس البحث الالهى يبعد عن العلوم الرياضية. أليس الله واحدا والواحد من الموضوعات الرياضية؟

وتبدو الالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. فقد بان فى الطبيعيات أن الاله ليس بجسم ولا مادة ولا حركة. الطبيعيات إلهيات سلبية نافية. والالهيات طبيعيات سلبية نافية^(١).

ويبدو الفرق بين الالهيات والطبيعيات فرقا فى القول، القول الالهى والقول الطبيعى على مستوى اللغة. فهناك أربعة احتمالات: الأول القول الالهى فى نفسه، وهو غير ممكن لأن الله لا يتحدث عن نفسه فى العلم الالهى بل هو حديث المتكلم أو الفيلسوف على نحو طبيعى ثم مقلوبا إلى أعلى. والثانى القول الطبيعى وهو فى نفسه ممكن قبل أن يتحول إلى قول الهى. والثالث القول الالهى الذى يقول فى الطبيعة كمقدمة للقول الالهى. والرابع القول الالهى الذى يقول فى الطبيعة عن طريق ثنائية النسبى والمطلق، وهو قول طبيعى مزدوج مرة إجابا ومرة سلبا. والرابع القول الطبيعى الذى يقول فى الالهى شيئا وهو اغتراب عن الموقف الطبيعى^(٢). هو قول واحد مرة فى الطبيعى إجابا وفى الالهى

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١) ص ٦.

(٢)



سلبا أو فى الطبيعى سلبا وفى الله إيجابا، مرة استقراء فى القول الطبيعى، ومرة استنباطا فى القول الالهى. أحيانا يكون قول الالهى طبيعيا من أجل البداية بالحس والملاحظة والواقع، وأحيانا يكون طبيعيا إلهيا مقتنصا الدلالة، ومنقلا من الجزء إلى الكل. لا يوجد قول إلهى مباشر دون المرور بالقول الطبيعى حتى لو كان القول الالهى على أعلى درجة من التنزيه والتجريد. ويستحيل القول الالهى دون الطبيعى وقياس الغائب على الشاهد سلبا أم إيجابا على نحو عكسى متبادل، الإيجاب للغائب والسلب للشاهد أو الإيجاب للشاهد والسلب للغائب.

وتستعمل باقى العلوم الموروثة لبيان الصلة بين العلمين مثل الفقه والكلام، الفقه وأصول الدين، الفقه وأصول الفقه. الفقه علم جزئى عملى، والأصل علم كلى نظرى^(١). فاعتماد الطبيعى على الالهى مثل اعتماد الفقه على الكلام (الأصول) وكان الطبيعيات ما هى إلا تطبيق للالهيّات. الطبيعيات علم عملى، والالهيّات علم نظرى. الطبيعيات إلهيات تطبيقية، والالهيّات طبيعيات نظرية. للفقيه مبادئ يستمدّها من المتكلم كوجوب العلم بنص الكتاب أو خبر الرسول أو الاجماع أو القياس. وليس عليه إثبات هذا المبدأ من حيث هو فقيه. العلم الطبيعى له أصول وفروع، كليات وجزئيات. والحديث فى الجزئيات يعود إلى الكليات التى يعتمد عليها العلم. العلم علم بالكلى. لذلك كانت الالهيّات العلم الكلى للطبيعيات.

والصانع والعقل فى علم كلى، والمبادئ العامة فى علم كلى آخر، انتقالا من الأنطولوجيا إلى الميتافيزيقيا أو الأنطولوجيا الصورية. وهذا هو السبب فى البداية بتصنيف العلوم من أجل تأسيس وجهة نظر كلية شاملة للالهى والطبيعى، للنظرى والعملى، للكلّى والجزئى. لذلك يتحدث ابن سينا أولا عن الصانع فى علم كلى بطريقة المتكلم، الذات والصفات والأفعال، وتحويلا لها إلى نظرية واجب الوجود فى الفلسفة ثم يتحدث ثانيا عن المبادئ العامة للوجود، تحويلا للأنطولوجيا الخاصة إلى الأنطولوجيا

- ابن سينا: الجوهر النفيس ص ٢٦٥-٢٦٩.

(١) يعنى ابن سينا بالمتكلم عالم أصول الفقه والأئمة الشرعية الأربعة نظرا لأن علم الأصول علم واحد بشقيه، أصول النظر وهو علم أصول الدين، وأصول العمل وهو علم أصول الفقه.

لذلك يرفض ابن سينا نظريتي الخلق والفيض معا. فالخلق من عدم تعطيل لله عن وجوده. فاما التسليم بأن الله كان قادرا قبل أن يخلق أو أنه ليس غير قادر. والأول يثبت قدم العالم، والثاني يؤدي إلى التعطيل. العالم مخلوق من عدم ولكنه قديم. كان الله وخلق لا أنه كان ثم خلق لأن القول بحدوث العالم على نحو ما قصور. أحداث المتفلسفة الاسلامية ينتهون إلى وقوع التغير في الله ويسميه ابن سينا المعطلة لأن حدوث العالم يؤدي إلى التعطيل، وجوب واجب الوجود قبل أن يوجد العالم^(٢). وهذه بالضرورة لا يرضى عنها المتكلمون أشاعرة ومعتزلة. فانه حتى، يخلق أو لا يخلق. لذلك قال ابن سينا بقدم الزمان لا الحركة، وأصبح الله مماسا للعالم، لا يوجد بين الاثنين مسافة زمنية^(٣). واعترض على أنصار نظرية الخلق والزعم بوضع زمان قبل الزمان بلا نهاية، حجة جدلية تميل إلى البرهان^(٤). والحدوث لا تحتمله أكثر العقول.

أما العقول العشرة فهي نظرية متهافئة، فلكية طبيعية في الأساس ثم استخدمت في الالهيات على نحو غيبي أسطوري.

ونوحى رسالة "بيان الجوهر النفيس" أنها في النفس وهي في الأجرام العلوية باعتبارها جوهرها نفيسا. تبدأ باحصاء العلوم من أجل الهجوم على علم الكلام وتأسيس العلم الالهي الطبيعي أو الطبيعي الالهي، المبادئ والمسائل والموضوعات^(٥). يرفض ابن

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١) ص ١٠٤-١٢٦/١٣٣، الجوهر النفيس ص ٢٦١-٢٦٣.

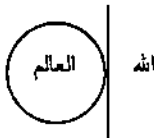
(٢) هم معاصرو ابن سينا مثل أبي القاسم الكرمانى.

(٣) فصل في انه يلزم على قول المخالفين أن يكون الله تعالى سابقا على الزمان والحركة بزمان، النجاة ص ٢٥٦-٢٥٧.

(٤) فصل في أن المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية وهو بيان جدلي إذا استعصى حال البرهان، النجاة ص ٢٥٧-٢١٨.

(٥) تشمل الرسالة ستة فصول:

(٢)



أ- قسمة الأجسام إلى بسيط ومركب.

ب- أصول الأجسام الكلية والجزئية.

ج- مبادئ الطبيعيين من الالهييين.

د- مبادئ الطبيعيين من الطبيعيين.

سينا أثر الأجرام السماوية على جرم الأرض كما هو الحال فى الفيض أثر الأعلى فى الأدنى إلا من خلال علم الجغرافيا. ويلاحظ اشتراك عدد من الأفلاك فى عدد من الآثار^(١). ومع ذلك تبقى لغة الفيض التقليدية مثل أن الجرم الأقصى يفيض منه الاستعداد الكلى للمادة الكلية إلى الجسم الكلى والتبؤ لقبول العقل بالفعل فى النفس الانسانية وهو العلم اليقضى الذى يفيض عنه الجرم الثانى تتميم ما انبعث من الأول كالتشكيل والترتيب والاستعداد لقبول رأى المحمود الذى تتم به معايشة أشخاص الناس! أحيانا يؤكد ابن سينا على الفيض العلمى وأحيانا أخرى يبين أن العلم الحق لا يؤخذ من الحواس، وأن العلم الطبيعى له حدود من أجل إفساح المجال للعلم الإلهى^(٢).

يتأرجح أثر الأجرام العلوية على السفلية عند ابن سينا بين العلم والخرافة، بين الحقيقة والوهم. الأول أحكامه نسبية والثانى أحكامه مطلقة. الأول يودى إلى الإبداع، والثانى إلى النفيض. قد يكون السبب فى ذلك أنه بعد أن تحول علم النجوم إلى علم الجغرافيا تحول علم الجغرافيا إلى علم النفس فى علم النفس الفلكى أو علم الفلك النفسى فعاد من جديد إلى علم التنجيم كما هو الحال عند إخوان الصفا. وانحسر علم الفلك الطبيعى من الوعى العلمى.

ويفضل ابن سينا استعمال لفظ الإبداع بدلا من الخلق والفيض نظرا لعدم المماثلة بين الجواهر البسيطة الروحانية كالصورة أو غيرها مع المبدع. فالمبدع ليس هو

= هـ- القوى الطبيعية (من أجل اثبات العناية والتكبير والحكمة).

و- الفلك عند الطبائعيين (خرافة الفيض). ابن سينا: بيان الجوهر النقيض، جامع ص ٢٥٨-٢٧٩.

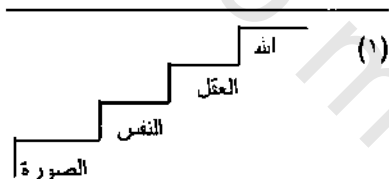
(١) زحل يؤثر فى البرد والجمود واليبوس والتغير والاستحالة والتخيل والتذكر والتوهم والتفكر فى الطبيعة وفى النفس. والمشتري يؤثر فى الكمال والآيات والاعتدال والاستعداد لقبول قوى الحسن، والمريخ يؤثر فى الحرارة والتغير والاستعداد لقبول القوة الغضبية الحركية الزائدة. والشمس تؤثر فى الكمالات المزاجية والاستعداد لقبول القوة الطبيعية الحركية الزائدة. والنزرة تودى إلى البرودة والاستعدادات المتولدة. وعطارد يودى إلى اليأس والاستعدادات النامية. والقمر يودى إلى الرطوبة الطبيعية والاستعدادات الغازية.

(٢) "خاتمة مهمة جدا": كما أن الشمس البيضاء تسود، والحركة التى لا توصف بالحرارة تسخن زحل وهو غير بارد وكذلك غيرهما. ومن هنا يتبين أن العلم الحق لا يؤخذ من الحواس كما هو شأن كثير من الناس الذين انخدعوا عن الثوابت بخداع المشعر الحاس وقوة الوسواس، اللهم جنبنا العذاب وثبتنا على الهداية، آمين، السابق ص ٢٧٩.

المفيض. الابداع حالة متوسطة بين الخلق والفيض ولو أن أنصار الخلق يجعلونه أقرب إلى الخلق منه إلى الفيض، وأنصار الفيض يجعلونه أقرب إلى الفيض منه إلى الخلق^(١). ولما كانت البسائط على درجات ظهر الفيض من الله إلى العقل إلى النفس إلى الصورة. هنا يمكن فهم العلاقة بين الله والعالم بتوسط الأجرام السماوية فيكون الفيض أو مباشرة كالنفس والعقل فيكون الخلق^(٢). الفرق بين التكوين والابداع، بين الفساد والفناء أن الأول مقولة الطبيعيين في حين أن الثاني مقولة الالهييين. فالخلاف في اللغة أولا وفي التصور ثانيا. ويظل السؤال قائما. هل مراتب الابداع الأربع متصلة أم منفصلة، في الدرجة أم في النوع؟ إن كانت متصلة، وأن الخلاف بينها مجرد خلاف في الدرجة وليس في النوع فالابداع أقرب إلى الفيض. وإن كانت منفصلة وكان الخلاف خلافا في النوع وليس فقط في الدرجة كان الابداع أقرب إلى الخلق.

وبالتالى يتحول ابن سينا من علم الكلام إلى الفلسفة، ومن الخلق إلى الفيض والفيض الخلقى إلى الابداع، الخلق الابداعي الذى لا يستبعد الفيض أو الفيض الابداعي الذى لا يستبعد الخلق كما خلط علم الكلام بين الوجود والمعرفة فاستحال الفصل بين وجود الله وطرق اثباته كما هو واضح في نظريات الحدوث والقدم والممكن والواجب مما سمح بالتشخيص وإسقاط الانسانيات على الأفلاك.

يجمع ابن سينا بين الخلق والفيض بوجود مدير صانع عادل أيدع الهوى من الصور طبقا للحكمة والعدل. فالابداع من الصور أى من العلم النظرى، ويفيض طبقا لاستعدادها وأمزجتها. ولها غاية وغرض وصفة الحكيم فيها. يجمع ابن سينا بين الاتصال والانفصال، بين الداخل والخارج، بين الخلق والكون، بين العلل الصورية والمادية والفاعلة والغائية.



(٢) وبعد أن عرفت أن الفلك ليس من عالم الكيان وأنه موجود على سبيل الابداع والاختراع وأنه لا ضد لصورته، السابق ص ٢٧٦.

وبالرغم من محاولة ابن سينا الخروج من الاختيار بين الخلق والفيض إلى الابداع إلا أن بعض التساؤلات العلية مازالت قائمة حول أثر الأفلاك. لماذا أثر القمر على الغذائية، وعطارد على النامية، وزحل على الناطقة، والزهرة على المولدة، والمريخ والشمس على الحركة؟ ولماذا يعطى الفلك هذا القدر الضخم من الروحانية والمخاطرة بالشرك؟ الفلك موضوع طبيعي، جزء من العالم، موضوع علم الفلك وهو ما حاول ابن سينا تأسيسه في عصر البيروني ولكنه كان مازال تحت أثر الفيض فاستسلم له. وأحيانا تتوه القضية ويغمض الاختيار وسط الالهيات الصورية. فهي جزء من كل، والتركيز ليس عليها بل على بنية الالهيات كلها.

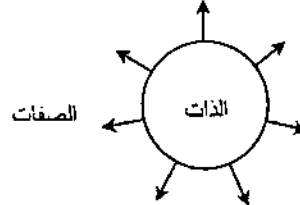
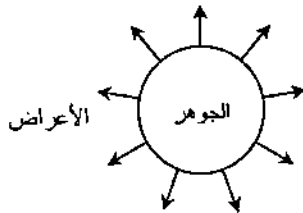
ثم يبين ابن سينا نسبة واجب الوجود إلى الموجودات وأول الأشياء التي وجدت منه دون استعمال لفظ الفيض صراحة، وكيف تترتب منه الموجودات مبتدئة من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الكلية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان، وكيف تعود إليه هذه الأشياء، وكيف هو مبدأ لها فاعلى، وكيف هو مبدأ لها كمالى، وماذا تكون حال النفس الانسانية إذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة وأى مرتبة تكون مرتبة وجودها^(١).

وتتقدم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود. الصورة مبدأ التفرد طبقا للنزعة المثالية ابتداء من الكندي^(٢). وهى نفس ثنائيات القديم والحادث، المتقدم والمتأخر، الواحد والكثير، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، القوة والفعل، التام والناقص، العلة والمعلول، الكلى والجزئى، الواجب والممكن، الفعل والانفعال. وتصور المركز والدائرة هو التصور الموروث من علم الكلام متطورا إلى الفلسفة من الذات والصفات إلى الجوهر والأعراض. فالواحد يساق الوجود. بل إن قسمة الأعراض إلى ذاتية وعرضية هو استمرار لقسمة الجوهر والأعراض على مستوى الأعراض^(٣).

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١) ص ٢٧-٢٨.

(٢) السابق ص ٨٠ النجاة ص ٢١٤-٢١٦ "ك على عكس توما الاكوينى الذى جعل المادة مبدأ التفرد.

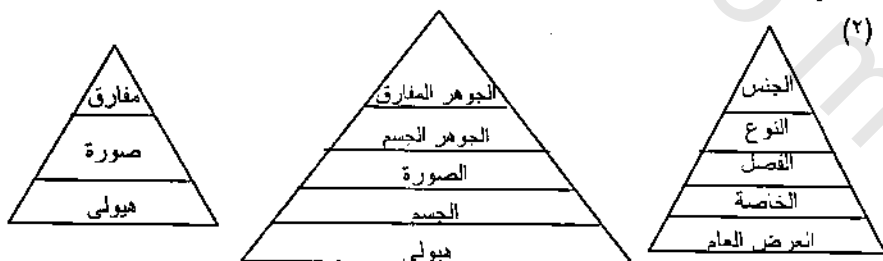
(٣)



والواحد عند الكندي، والواحد الموجود عند الفارابي، والموجود عند ابن سينا يبين مسار الفلسفة من الواحد إلى الوجود، وهو انتقال طبيعي من الرياضة إلى الميتافيزيقا أو من الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا^(١). ولواقع الوجود بالعدد المساواة والمماثلة والمطابقة والمجانسة والمشاكله والهوهو وأنواع الكثير من المقابلات لذلك ولواقعه الغيرية واللا مقابلة واللامماثلة واللامساواة واللامجانسة واللامشاكلية. فالتضاد هنا عن طريق النفي. كذلك تتدرج الكليات الخمس بين الكل والجزء، بنية منطقية متفقة مع ترتيب الموجودات والفيض الوجودي. ولا يهم عدد الدرجات، ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية. فالترتيب والتراتب يخدم الاهيات صعودا وهبوطا. ما يهم هو التراتب ذاته ومنطقه. وتستمر الثنائيات في الطبيعيات على نحو مثالي عقلى مثل التخلخل والتكاتف والخلاء والملاء. ويظهر اتحاد المنطق بالطبيعيات في المقولات العشر. وهى نفسها الأعراض التسع حتى علم الاخلاق برده إلى العلم الطبيعي الذى هو علم الهى مقلوب إلى أسفل^(٢).

والأجرام العالية ذوات نفوس ناطقة لأن الأجسام مانع عن قبول الفيض الالهى. والأجسام المركبة أكثر قبولاً للفيض الالهى من الأجسام البسيطة. لذلك تظهر التأثيرات الالهية فى الأجرام العلوية. ولما كانت أقرب الأشياء من الأمر الالهى وأول الأشياء قبولاً حتى جرى على لسان أكثر الأمم أن الله تعالى على السماء وعلى العرش وإليه ترفع الأيدي فى الدعاء وهو ما سماه إقبال فلسفة السؤال، الانسان شحاذا ماداً يده إلى الله وكما هو الحال فى الدين الشعبى. ولما كان الانسان، وهو أصغر الجواهر الأرضية وأعدلها وأبعدها عن التضاد، شابه هذه الأجرام العلوية، استعد لقبول الفيض الالهى. وهذا يدل

(١) فصل فى مساواة الواحد للموجود باعتبار ما وأنه بذلك يستحق لموضوعيته هذا العلم، النجاة ص ١٩٨٩ فصل فى بيان الأعراض الذاتية والقريبة ص ١٩٨-١٩٩، فصل فى بيان أقسام الموجود واقسام الواحة ص ٢٠٠-١٩٩.



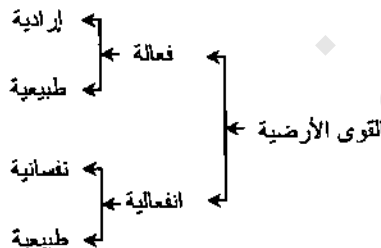
على أن الأجرام العالية ذوات نفوس ناطقة^(١).

وهناك صراع بين القوى السماوية والقوى الأرضية، فكل ما يحدث في هذا العالم ينتج عن مصادمات القوى الفعالة السماوية. فالسماوات تتحكم في الأرض. وهو تشخيص كوني لله، انتقالاً من الكلام إلى الفلسفة. وكل ما يحدث من القوى الأرضية لسببين، فعال وانفعال، إيجاب وسلب، والفعال إرادي أو طبيعي، والانفعال نفسى أو طبيعى. فالطبيعة قاسم مشترك بين الفعال والانفعال، أو الإرادى مثل النفس^(٢).

وإحداث القوى السماوية لآثارها على الأرض على ثلاثة وجوه: تلقائية أو شركة مع الأرضية أو الاتفاق والقضاء والتقدير أو تأثير الأرضة فى السماوية. وكل من التلقائية والشركة إما طبائع نفسانية إرادية أو جسمانية طبيعية. والشركة بين القوى السماوية والقوى الأرضية لأن النفوس السماوية تدرك الجزئيات على نحو لا عقلى لا ادراكها أسبابها الفاعلة الطبيعية أو الإرادية الموجبة التى هى لا فطرة ولا جازمة ولا تنتهى إلى القسر. فالقسر إما عن طبيعة أو عن إرادة. والادراكات لها أسباب توجبها. ولا توجد إرادة بلا إرادة وإلا ذهبت إلى ما لا نهاية، ولا عن طبيعة لأن الطبيعة إرادة لأنها تحدث بعقل هى الموجبات. والدواعى تستند إلى إراديات وسماويات توجب الإرادة. وإذا كانت الطبيعة ثابتة فهى أصل. وإن كانت فرعا فقد حدثت لأمر سماوية وأرضية. فإذا عرفت الأوائل تم استنباط الثانى منها. ولا شىء يحدث فى الأرض اتفاقاً أو مصادفة أو عبثاً^(٣).

(١) ابن سينا: السعادة، ص ١٤-١٥/١٧-١٠.

(٢)



(٣) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (٢) ٤٣٦-٤٣٨.

الاتفاق أو القضاء أو التقدير أم تأثر الأرضية فى السماوية أو كلاهما

ويبدو في هذا النسق اجتماع الطبيعة والارادة، الحتمية والحرية، التاريخ والانسان، الجماعة والفرد، الطرف التاريخي والقرار الارادى الحر. ليست الحوادث على المستوى الطبيعى، سخونة وبرودة بل على المستوى الانسانى الفردى والاجتماعى. والتعبير ليس فقط فى ظواهر الطبيعة بل أيضا فى الحياة الانسانية. ولم إنكار تأثير الأرض فى السماء وهو أساس الدعوات والعبادات والصدقات. كما أن تأثير السماء فى الأرض يمكن معرفته عن طريق معرفة قوانين الطبيعة والمجتمع والتاريخ.

الأجرام السماوية هى نقطة التقاء بين الالهيات والطبيعات مثل النفس، فيض من العقل والطريق إلى واجب الوجود. المهم هو طبيعة هذه العلاقة، أحادية الطرف، أثر السماء فى الأرض أم على التبادل مع أثر الأرض فى السماء؟ وهل الأجسام المركبة أكثر قبولا للفيض من الأجسام البسيطة؟ وأيهما أبسط العلوية أم السفلية؟ وتظهر مصطلحات القرآن مثل سدره المنتهى، عرش الرحمن وبعض مصطلحات الصوفية مثل الهياكل الالهية.

ويعطى ابن سينا البراهين على وجود العقل المفارق وعلى ترتيب العقول والنفوس السماوية والأجرام العلوية. وهى نفس البراهين على تميز النفس عن البدن، نفس التصور ونفس الاستدلال بصرف النظر عن نقاط التطبيق بالرغم من مسائله عن كيفية عقل ذاته فى الأشياء وعقل الأشياء فى ذاته. لا يذكر العقل الفعال كالفارابى ربما لأنه أدرك أن العلم الفعلى فى الأرض وليس فى السماء^(١).

ويحرك المحرك الأول على سبيل التشويق إلى الاقتداء بأمره الأول حتى يتشبه العقل به، فكل مرتبة تتحرك بالعشق نحو المرتبة الأعلى حتى تفيض المرتبة الأعلى عليها. الأدنى يقتدى بالأعلى، والأعلى يكافؤ الأدنى بالفيض عليه. وهى صورة فلسفية للدعاء ثم الاستجابة، الطالب ثم العطاء، العمل ثم الجزاء. وإذا كان لكل جزء محرك مفارق فبالعشق كان الله هو المحرك الأول للعلل، مبدأ الجميع. والمعشوقات ليست أجساما ولا أنفُس أجسام لأن المعشوق لا يكون إلا مفارقا بعيدا كاملا منزلها حتى يتم التوجه إليه بالعشق. والسؤال هو: هل يوصف الله بالعشق والالتذاذ حتى لو تم تداركه

(١) من الصيحات التى كان يمكن للافغانى إطلاقها: أعجب لشعب جاهل عاجز يؤله العقل الفعال.

إلى إدراك الحيز الملائم؟ أحيانا تتم الاستفاضة في التعبيرات على نحو إنشائي مما يبين أن الالهيات هي مواجيد وأذواق عقلية^(١).

والفاعل القريب للحركة الأولى النفس مما يبرر قربها من الله في مراتب الوجود. وحركة السماء مع أنها نفسانية إلا أنها طبيعية. لذلك أتت في الرتبة الثانية بعد النفس، والثالثة بعد المحرك الأول، ويرفض ابن سينا مقالات القدماء، أن الله خلق النفس ثم اشغل بتدبير الهوى وتصورها فلم يحسن التدبير ولا أكمل حسن التصوير فتداركها البارى وأحسن تقويمها.

وتظهر لغة الفيض في رسالة "السعادة". إذ تستمد النفس وجودها وعلومها من الفيض الالهى. والمعانى الكلية الأولية المتعلقة بما يحصل في النفس تحصل إما بتصفح الجزئيات وهى المعرفة الانسانية أو بفيض علوى عن طريق الالهام. فالفيض له معنى دقيق وهو الالهام، وهى معانى صحيحة وموثوق بها، والفيض العلوى والنور الالهى مصدر نفعها. وشرط ذلك السيطرة على أهواء النفس والكف عن الانهماك في الجسد حتى لا تنقطع السكينات الالهية عن صورته، ويمتتع الفيض الربوبى عن الحلول فيه. فاللذات العاجلة مانعة من الفيض الالهى. ومن تأمل حال نفسه بشئ من النية الخالصة الالهية التى تزكى بها نفسه بقوتها العملية نال السعادة. ومن انهمك فى شئ منها تعذر عليه خلاص النية الالهية. ويصعب عليه الاتصال بالفيض العلوى الالهى. لذلك لا يكون الفيض الالهى لكل الأجسام بل المستعدة لكمالها ليس لأن الله يعطى واحدا ويمنع الآخر لأن الله جواد كريم. وإذا فارقت النفس اتصلت بالفيض الالهى عند سدره المنتهى تحت عرش الرحمة. وتنقلب فى ذاتها إلى جوهر الفيض الالهى. فالفيض الالهى فى معارفها وفى أفعالها مستمدا من الجور الالهى فتقبل على كسب خيرات الدار الالهية بتقطع البلاد القاصية قصدا نحو الهياكل الالهية. لا يودى الفيض إلى المعرفة فقط بل إلى نيل السعادة كما هو الحال عند الصوفية. والسعادة هى البقاء السرمدى فى الغبطة الخالدة فى جوار من له الخلق تبارك وتعالى^(٢).

(١) ابن سينا: النجاة ص ٣٤٦-٣٧٩، الشفاء، الالهيات (١) ص ٣٥٨-٣٦٢.

(٢) ابن سينا: السعادة ص ٢-٣/٧-٨/١٣/١٧-٢٠.

يبدو الله في نظرية الفيض أنه الوعى الذاتى، فعل وفاعل ومفعول، عقل وعقل ومعقول، عشق وعاشق ومعشوق. فهو الوعى باعتباره الذات والموضوع فى آن واحد. كل شىء فيه، العالم فيه وليس خارجا عنه^(١). وهو الدلالة البعيدة للحديث المروى عن الصوفية، صحيحا أو ضعيفا "كنت كنزا مخفيا" ضد الوعى الذاتى الفارغ، الذات بلا موضوع. فتخرجت الذات فى موضوع بعكس ذاتها وتعرف نفسها فيه. الوعى بالذات الفارغة يجعلها تتوالد وتتخلق وتتحقق فى موضوع من صنعها وطلقها وخصوبتها. الذات لا تتحقق إلا فى موضوع. فالتخارج ضرورى للذات حتى تنقسم كما تنقسم الخلية الحية إلى خليتين هما واحد واثنان فى نفس الوقت. الذات تتخرج والموضوع يتداخل، الأنا تعيش الآخر، والآخر يعيش الأنا، العالم يتولد عن الله ثم يعود إلى رحمة. وهى عملية معرفية ووجودية فى آن واحد. أحب الله أن يعرف فخلق الخلق أى خاض الخلق عنه فيه عرفه الناس. الفيض فعل معرفى للذهاب، والمحبة فعل إرادى للإياب. هذا هو معنى الخلق الإبدعى أى الفيض الوجودى.

ب- واجب الوجود. ويعرض ابن سينا تصوره الجديد متأرجحا بين الكلام والفلسفة. فانه هو الواحد وهو الوصف السادس للذات فى علم الكلام فى مقابل الكثير، طبقا لاشكال الواحد والكثير فى الفلسفة^(٢). وهو المبدأ الأول وهو التعبير الفلسفى الجديد. وهو عالم وقادر وحى كما هو الحال فى الثلاثى فى علم الكلام. وهو وجود وحق وخير وهى صفات الفلاسفة^(٣).

علم الله شامل ومحيط، فعل للذات بالرغم من حملة الغزالي على الفلاسفة واتهامهم بانكار علم الله بالجزئيات. هو عالم لا لأنه مجتمع الماهيات بل لأنه مبدؤها يفيض عنه وجودها. وبلغة الفيض هو واهب الصور. كل شىء منه ولا يشاركها فى شىء، مبدأ كل شىء وليس من الأشياء. وهو قادر الذات أيضا. وإثبات قدرة الذات وعقل

(١) هو ما سماه هوسرل قالب الشعور ومضمون الشعور Noème, Noëse. وقد اتهم هذا الموقف بأنه مذهب الأنا وحدى Solipsism لحضور الموضوع فى الذات، ابن سينا، الشفاء، الالهيات (١) ص ٣٥٧-٣٥٨، النجاة ص ٢٤٣.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى، التوحيد ص ٢٠٤-٢٢٨.

(٣) السابق ص ٤١٨-٤٢٤.

الذات إثبات للتوحيد بين الذات والصفات مثل المعتزلة، قادر الذات ب كله لا بجزئه، بذاته لا بفعله، على العموم وليس على الخصوص، ومن مفاهيم التوحيد أن العلم لا يخالف القدرة والارادة والحياة. كل ذلك واحد لا يتجزأ. وهو حتى أى أنه لا يفسد. وهو واحد الوجود أى لا نظير له، متفرد الوجود^(١). وهو معقول وجود الذات أى أنه مبدأ عقلى يمكن البرهنة عليه، والعقل مساوق للوجود. وهو حتى أى أنه لا يزول، وأن وجوده الاعتقاد به لأن الاعتقاد يعترض الوجود كما هو الحال فى الدليل الأنطولوجى الشهير. وهو خير أى أنه كامل مبرئ عن الضعف والنقص^(٢). ومن الرباعى يختار ابن سينا أنه متكلم لاثبات النبوة.

ويستعمل ابن سينا اللاهوت السلبى الوارد فى الكلام والفلسفة. فالبارى عز وجل لا حد له ولا رسم لأنه لا جنس له ولا فصل ولا تركيب فيه ولا عوارض، لا يتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بالأجزاء للقيام وللحد أو للاضافة. لا يتغير لا بالذات ولا بالعرض^(٣). وكل نفي يتبع من النفي السابق استدلالاً. فأنه لا ينقسم فلا جزء ولا جنس له. ولأنه لا جنس له فلا فصل له. ولأن ماهيته أنيته أى وجوده فلا ماهية يعرض لها الوجود ولا جنس له لأنه لا مقول عليه وعلى غيره إجابة على سؤال

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١)، الأصل الثانى، المقالة الثالثة ص ٩٧-١٠٣، فى معرفة المبدأ الأول للوجود كله ومعرفة صفاته، السابق ص ٣٢٧-٣٧٠، النجاة ص ٢٤٩-٢٥١.

(٢) ابن سينا: عيون الحكمة ص ٥٨-٥٩. الفصل الرابع: فى الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود. الخامس: كأنه تأكيد وتكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج. السادس: فى أنه تام بل فوق التام وخير مفيد كل شىء بعده وأنه حتى وأنه عقل محض ويعقل كل شىء، وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته وكيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات وعلى أى وجه لا يجوز أن يقال يتركها. السابع: فى نسبة المعقولات إليه وفى إيضاح صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب عن ذاته كثرة وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهى، وفى تفصيل حال اللذة العقلية، الشفاء الالهيات (١) ص ٣٤٣-٣٧٠. فى أن مالم يجب لم يوجد، فى كمال وحدانية واجب الوجود وأن كل متلازمين فى الوجود متكافئين فيه فلهما علة خارجية عنهما فى بساطة الواجب، فى أن الواجب تام وليس له حالة منتظرة، فى أن واجب الوجود بذاته خير محض، فى أن الواجب حتى بكل معانى الحقيقة، فى أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل ولا ضد، فى أنه واحد من وجوه شتى، فى البرهان على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجب الوجود أى أن الوجود الذى يوصف به ليس هو لغيره وإن لم يكن من جنسه ونوعه، فى إثبات واجب الوجود، النجاة ص ٢٢٦-٢٣٥.

(٣) ابن سينا: رسالة الحدود، تسع رسائل ص ٧٨-٧٩، عيون الحكمة ص ٥٨-٥٩.

الماهية. ولأنه لا جنس ولا فصل له فلا حد له. ولأنه لا موضوع له فلا ضد له. ولأنه لا نوع له فلا ند له. ولأنه واجب الوجود فلا تغير فيه. ومن ثم يستحيل حد الله لأنه لا حد له. لا كيفية ولا كمية ولا أين ولا متى ولا ند ولا شريك له نفيا للأعراض عنه، لا كثير ولا مثل ولا ضد له.

إلهيات ابن سينا تقوم على التوحيد والتنزيه كما هو الحال عند المعتزلة على نحو عقلى خالص. ثم تظهر لغة الفيض والاشراق، لغة الوجدان، بألفاظ الغاية والكمال والشوق والعشق. وتظهر صفات التعظيم الأخرى مثل غاية الجلالة، اللذيق وهي صفة أقرب إلى المدرك منها إلى المدرك وتنعى اللذة العقلية. وله بعض صفات المبالغة مثل فوق التام، البهاء الأعظم، الجلال الأرفع، المجد غير المتناهي.

فالله منطقي لا حد له، وطبيعيا الخلق والعناية، وإلهيا واجب الوجود، لا برهان عليه وهو برهان على كل شيء. وهل واجب الوجود يحتاج إلى إثبات مادام اقتضاء نفسيا أخلاقيا نزوعيا غائيا، وأن براهين المتكلمين في عالم الأذهان وليست في عالم الأعيان؟

ومع ذلك يظهر لفظ "الله" كثيرا كاشفا عن ظاهرة التشكل الكاذب، وكذلك صفة الالهى والبارى مع صفات التبجيل والتعظيم والإجلال مثل "تعالى"، "تعالى جده"، "تبارك وتعالى".

وإذا كان موضوع "الرؤية" قد ظهر في علوم الحكمة فانه تطوير لنفس المسألة في علم الكلام: هل تجوز الرؤية إما في باب ما يجوز على الله بعد ما يجب له وما يستحيل عليه، وإما في صفة ليس في محل أى القيام بالنفس لما تتطلبه الرؤية من شينية وموضوعية في مقابل العين؟ ينكر ابن سينا الفيلسوف رؤية الله مثل المعتزلة كى يثبتها في مكان آخر كصوفى. وهو موضوع وثيق الصلة بالفيض نظرا للطابع الاشراقي للرؤية.

وحجة ابن سينا في نفى الرؤية في الدنيا وإثباتها في الآخرة أن الإدراك يكون إما لشيء خاص كزيد أو لشيء عام كإنسان. الخاص موضوع للرؤية البصرية، أما العام فليس موضوعا لها، يمكن إدراك الخاص باستدلال أو بدون استدلال في حين أن المشاهدة

بالذات تتم بلا واسطة، الاستدلال بالشاهد على الغائب. إدراك المشاهد هو المشاهدة. وما لا يستدل عليه ويحكم بانيته فليس بغائب. والذات الأحدية لا يمكن إدراكها بل تعرف صفاتها. وأقصى طريق إليها هو الاستبصار على عكس ما يرى الجاهلون الذين لا يدركون تعالى الله. الحق الأول لا تخفى عليه ذاته، ولا يدرك باستدلال. إنما تجوز على ذاته المشاهدة. هو كمال في ذاته. فإذا تجلى لغيره أغنى ذلك عن الاستدلال. فهو مرئى بلا مماسة ولا مباشرة من الغير. ولو جازت المباشرة لكان ملموساً أو مذوقاً. وإذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوة هذا الإدراك في البصر بعد البحث جاز أن يكون مرئياً بعد القيامة دون تشبيه أو تكيف أو مماسة أو محاذاة، الرؤية بالبصر إذن جائزة بعد الموت دون مباشرة أى محاذاة ومقابلة. وترسم المقولات في الروح من الفيض الإلهي كما ترسم الأشباح في المرايا الصقيلة. الفيض هنا مجرد انعكاس الصورة في مرآة النفس^(١).

يحاول ابن سينا هنا التحول من الدين إلى الفلسفة مباشرة دون المرور بالضرورة بعلم الكلام، وإن كان المعتزلة قد حاولوا نفس الشيء قبل ذلك حفاظاً على التنزيه في موضوع الرؤية. ويبدو ذلك عند ابن سينا خاصة في رسائله أكثر مما يبدو في موسوعاته. ويظهر التشكل الكاذب في مصطلحات الحق الأول، الذات الأحدية جمعاً بين الموروث والوافد في اللغة مثل "الذات الأحدية"، كما تظهر المصطلحات الموروثة مثل الله، البارئ عز وجل، تعالى، بل المصطلحات العقائدية مثل الملائكة، الوحي، اللوح، القلم، التنزيل، السماوات والأرض، الغيب أو العقائدية الفلسفية مثل الفيض الإلهي، الملكوت الأعلى، الروح القدس، الروح الملكية، الأحلام. يتضح الدين غير المباشر في المقاليتين الثامنة والتاسعة، والدين المباشر في العاشرة. فالمقالة الثامنة في الله أى التوحيد، والتاسعة في العالم أى العدل، والعاشرة في السمعية أى النبوة والمعاد والامامة والإيمان والعمل أى العبادات وهي أدخل في الحكمة العملية.

جـ- العناية والعناية. وإذا كان واجب الوجود يشير إلى أصل التوحيد فإن العناية والعناية يشيران إلى أصل العدل بتعابير المعتزلة. فالعناية هي التي تربط في نظرية الخلق بين الله والعالم، العلة والمعلول. في مقابل قدم العالم. والعناية هي التي تبين اعتناء الله بالعالم طبقاً للتصور الموروث في مقابل تحرك العالم نحو الله بالعشق، التصور

(١) ابن سينا: القوى الانسانية ص ٦٦-٧٠/٦٣.

الوافد، وما يتضمنه من خلق الأفعال، والحسن والقبح العقليين وما سماهما ابن سينا، القضاء والقدر والشر في العالم.

فى موضوع العلية تتحول ثنائية واجب الوجود وممكن الوجود إلى ثنائية العلة والمعلول الذى يكشف التقابل بين التصور الطولى الدينى والتصور الدائرى العلمى^(١). وتظهر ملامح نظرية الفيض بالانتقال من الله إلى النفس إلى العالم^(٢). مع أن ابن سينا لا يستعمل لفظ الفيض كما يستعمله الفارابى ولكن مراتب الموجودات داخلة فى الالهيات الصورية دون وضع خاص لها. والعجيب أن يرفض ابن سينا التصور الدائرى العلمى دفاعا عن التصور المستقيم الدينى من أجل الوصول إلى علة أولى، ويكسر الدورة المتناهية لاثبات الخط اللامتناهى، وقطع الزمان المتصل الواحد لافساح المجال للأبدية. ويرفض الحركة المستديرة فى المعرفة ويقبلها فى الوجود. ويخشى من التصور الدائرى العلمى إلى الانتهاء إلى أزلية الحركة، ووضع الوقت كله فى الله على وتيرة واحدة دون تغيير. وكلها براهين عقلية لايجاد نسق داخلى للعقل، برهان للحقيقة من الداخل.

ولماذا تقع الحوادث بالحركة وتحتاج الحركة إلى علل باقية؟ ولماذا الثبات أعظم من الحركة^(٣)؟ ولماذا يفسر اختلاف حركات الأدنى بالأعلى. ولا تفسر حركات الأعلى بالادنى؟ ومن هذا الترتيب يبدو الله على نموذج الاستقراطى اليونانى، العقل والعقل والمعقول، العشق والعاشق والمعشوق، الفعل والفاعل والمفعول. ومن تحليل تعبيرات مثل "لا يمكن أن"، "ليس يجوز أن" يظهر أن الموضوع اقتضاء، وأن الامتناع أخلاقى.

(١) فصل فى أنه لا يمكن أن تكون الممكنات فى الوجود بعضها علة لبعض على سبيل الدور فى زمان واحد وإن كانت عددا متناهيا، النجاة ص ٢٣٥-٢٣٦. فصل آخر فى التجرد لاثبات واجب الوجود وبيان أن الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج إلى علل باقية وبيان أن الأسباب القريبة المحركة كلها متغيرة، السابق ص ٢٣٦-٢٤٠. فصل فى إثبات انتهاء مبادئ الكائنات إلى العلل المحركة لحركة مستديرة، السابق ص ٢٤٠-٢٤٣. لما كانت عناوين الشفاء للفصول من الناصر وعناوين النجاة من ابن سينا كانت عناوين النجاة أدق.

(٢) وهى مثل العقل الثلاثة عند كانط. ابن سينا: النجاة ص ٢٣٥-٢٧٨. فى حالة تكون الأسطوانات عن العلل الأولى طبقا لمراتب الموجودات ص ٢٨٠-٢٨٤.

(٣) هيجل ودارون وهوبتيد وبرجسون من أنصار الحركة وكذلك محمد بن كرام يجعل الله محلا للحوادث، فصل فى دوام الحركة، النجاة ص ٢٥٢-٢٥٧/٢٥٥-٢٧١ انشاء، الالهيات (٢)، ص ٣٧٣.

ومبحث العلل كله نموذج لاستعمال الطبيعيات من أجل الالهيات من أجل اثبات العلة الأولى، وهو دليل العلية المعروف في الفكر الدينى. فالعلل فى التراث الفلسفى أربعة: المادية المستمدة من العلم الطبيعى، الصورية من العلم الرياضى، والفاعلة والغائية من العلم الالهى. العلة الفاعلة للخلق والعلة الغائية للعناية. وأمثلة ابن سينا من الطب. فالطب علمى طبيعى. واتصال الهيولى بالصورة، والصورة بالهيولى من ذاتها بل بصفة صانع مقدس يوصى بالخلق. ويرفض وجود أشياء فى الأزل تتحرك بطباعها حركات غير منتظمة لأن البارى أعان طبيعتها ونظمها. يرفض ابن سينا أى خلق أو فيض ينال من قدرة الله أو يشرك معها شىء كالطبائع أو ينال من حسن الصنع^(١). ويضع ابن سينا الفلاسفة الالهيين فى مقابل الفلاسفة الطبيعيين. فعند الالهيين ليست العلة فقط فاعلة بل مؤثرة محركة موجودة فى حين أنها عند الطبيعيين محركة فقط.

وتبدو الفصول الثلاثة الأولى للمقالة الثامنة كلها فى إلهيات "الشفاء" فى موضوع العلية. إذ يبين الفصل الأول تنهاى العلل الفاعلة والقابلة لاثبات تنهاى العلم من أجل اثبات لا تنهاى الله. والثانى يرد على المخالفين والشكاك. والثالث يثبت تنهاى العلل الغائية والصورية ويثبت المبدأ الأول مطلقا، والتمييز بين العلة الأولى على الإطلاق لتفرد الله بها والعلة الأولى المقيدة مع سائر العلل^(٢). فانه علة فاعلة وليس فقط غاية وهادفا إكمالا للتصور الوافد بالموروث. وفى النمط الرابع فى "الاشارات والتنبهات" البداية بالعلة والمعلول مباشرة دون مبحث الجواهر والأعراض.

ثم تنتقل العلية من مستوى الطبيعة إلى الانسان بمناسبة التصرع والدعاء. ينقد ابن سينا المشبهة من الفلاسفة الذين ينكرون العلل والأسباب وهم المتكلمون الأشاعرة. كما يرفض الاتفاق والبخت والمصادفة والعبث لأن ذلك إنكار للتعليل. كما يرفض القضاء والتقدير لأنه إنكار للارادة الانسانية. فكل الموقفين خطأ ومجموع الخطأين لا يكون

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١) ص ١٨٣ (٢) ص ٢٥٧.

(٢) الفصل الأول: فى تنهاى العلل الفاعلة والقابلة، الفصل الثانى: فى شكوك تلزم ما قيل وحلها. الفصل الثالث: فى اباتة تنهاى العلل الغائية والصورية وإثبات المبدأ الأول مطلقا. وفصل القول فى العلة الأولى مطلقا وفى العلة الأولى مقيدا وبيان أن ما هو علة أولى مطلقا علة لسائر العلل، الشفاء، الالهيات (١) ص ٣٢٧-٣٤٣.

صوابا. يثبت الغائية مع المعتزلة ضد الأشاعرة، ويعطى تفسيراً علمياً للقضاء والقدر ضد التفسير الأشعري الذي ينكر الأسباب. لا شيء يحدث اتفاقاً أو عبثاً أو قهراً من إرادة مشخصة بل طبقاً لعلل طبيعية. التقدير هو القدر. القضاء عام والقدر خاص. ليس القضاء أمراً إلهياً مشخصاً بل هو قانون تاريخي. هناك تفسير لما يقع باجتماع الإرادة والحمية، الفعل الانساني والفعل الكوني، العلة الانسانية والعلة الطبيعية.

ومعرفة الحوادث الحاضرة يمكن أن تكون مقياساً لمعرفة الحوادث المستقبلية، استقراء لقوانين التاريخ. وهذا هو أساس علم أحكام النجوم. وبهذا المعنى يمكن معرفة الغيب. أما اعتماد أحكام النجوم على أمور السماء وحدها دون الأرض فباطل وينتهي إلى التجسيم حتى لو ادعى المنجم التجربة أو الوحي أو القياسات الشعرية والخطابية لأنه ينكر البرهان، بالإضافة إلى أنه لا يعرف كل ما في السماء. يكفي الاعتماد على العلل الأرضية. أما السماوية فهي العلل الجغرافية واشتراكهما هي قوانين التاريخ.

والإلهامات والدعاء والعقوبات والصدقات (العبادات) أحد جوانب الصراع بين القوى السماوية والقوى الأرضية والقوى المشتركة خاصة تأثير القوى الأرضية في السماوية. فالدعاء والتضرع ليس مجرد كمال بل فهم لقوانين التاريخ وفعل مضاعف فيها ومعها. الدعاء والتضرع يستدعي القوة المؤثرة كما يستدعي التفكير البين. وعلى هذا النحو يمكن فهم الاستشفاء وكل فعل خير ينتج أثراً خيراً. وهذا هو قانون الاستحقاق على الأرض، أما الشر فإنه عقوبات على الأفعال. وقد ألف ابن سينا كتاب "البر والاثم" لتبرير العقاب الإلهي علمياً بمعنى المشاركة بين القوى السماوية والقوى الأرضية^(١). إذن ما يقربه الجهمور ويفزع إليه حق. إنما العيب في المشبهة من الفلاسفة جهلاً بالعلل والاسباب. وهو ما يفسر أيضاً قوانين التاريخ وانهيار الأمم ووقوع الهزائم والانتصارات.

وهو السبب في الدعاء والصدقة وحدث الظلم والاثم. مبادئ كل هذه الأمور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق. الطبيعة مبدؤها سابق عليها، والإرادة الإنسانية كائنة بعد أن لم تكن. وكل كائن له علة، وكل إرادة لها علة، وعلتها ليست الإرادة المتسلسلة

(١) وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فتأمل شرح هذه الأمور من هناك وصدق بما يحكي من العقوبات الإلهية النازلة على من فاسدة وأشخاص ظالمة، وانظر إلى الحق كيف ينصر، ابن سينا، الشفاء، الإلهيات (١) ص ٤٣٨-٤٤٠.

إلى ما لا نهاية بل إلى أمور من الخارج أرضية وسماوية. والأرضية تنتهي إلى السماوية، ولجتماعها يوجب المراد.

يحدث الاتفاق عن مصادمات تعتمد على مبادئ إيجابها تنزل عن الله. القضاء من الله هو الوضع الأول البسيط، والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج^(١). يبرز ابن سينا الجانب العلوى للفعل، ويربطه بعالم السموات كنوع من المثالية الدينية. ففي "سر القدر" إجابة عن معنى قول الصوفية "من عرف سر القدر فقد أُلْهِدَ". يفسر ابن سينا القدر على هذا النحو العلمى حتى ولو تمت إزاحة حرية الاختيار لصالح الحتمية الكونية. فالتصوف أحد مصادر علوم الحكمة مثل علم الكلام^(٢).

والحكمة من ربط العلمين الطبيعي والالهي في علم واحد ليس فقط إثبات العلية أى إثبات التوحيد بل أيضا إثبات العناية أى إثبات العدل. ويستعمل ابن سينا لذلك لفظ الربوبية. فانه الذى يعتنى بالعالم هو الرب، وترتيب الموجودات من صنع الربوبية. والعالم الربوبى عظيم جدا^(٣). والابداع بلا عناية يكون تعطيلا، التعطيل ليس فى الصفات كما هو الحال فى الاتهام الشائع من الأشاعرة ضد المعتزلة بل فى العناية بالعالم. ويحتاج ابن سينا المعطلة، معطلة الله عن وجوده بحجج جدلية. إن كان الله قادرا قبل الخلق أن يخلق جسما متحركا فى أوقات وأزمنة تنتهى إلى وقت خلق العالم أو يبقى مع خلق العالم ألم يكن قادرا على خلق الخلق إلا حين ابتداء؟ وذلك يوجب الانتقال من العجز إلى القدرة، وانتقال المخلوقات من الامتناع إلى الامكان بلا علة مع أن السماء حيوان مطيع لله تبارك وتعالى. عناية الله سبب وجود الحيوان، كل ما فيه من أعضاء، الحيوان أو النبات يودى إلى الصالح. العناية إذن لها تفسير طبيعى علمى^(٤).

وإذا كان الله يعتنى بالعالم فمن أين يأتى الشر؟ ومن المسؤول عنه؟ الشر على ثلاثة أنواع: أمراض وآلام، ذنوب ومعاصى، وقحط وجذب. الأول للبدن، والثانى

(١) فصل فى المبدأ والمعاد ويقول مجمل وفى الإلهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وسائر الأحوال ومنها الكلام على التجسيم ومنها الكلام على القضاء والقدر، ابن سينا: النجاة ص ٢٩٩-٣٠٣.

(٢) ابن سينا: سر القدر، جامع ص ٢٤٥-٢٤٩ وربما له رسالتان بنفس العنوان، الحكمة المشرقية ص ١-٢٥.

(٣) ابن سينا: الشفاء: الإلهيات (٢) ص ٣٦٥-٣٦٦.

(٤) السابق ص ٣٨٠-٣٨١ النجاة ص ٢٥٧-٢٥٨ الإلهيات (١) ص ٣٢٠.٥/٤٣٨-٤٣٩.

لنفس، والثالث للطبيعة. الأمراض والآلام مسؤولية الانسان عن جسده. والذنوب والمعاصي مسؤولة الانسان في اتباع العقل وحرية الارادة. والقسط والجذب مسؤولية الانسان في عدم السيطرة على الطبيعة وهو لا يتنافى مع الشرع لأن استثناء من الخير وليس قاعدة. فهو لا يوجد إلا فيما تحت فلك القمر، وهو عالم أصغر بالنسبة للعالم العلوى. نظام العالم من وضع الله لصالح الانسان. والثواب والعقاب نتيجة للمعاد بناء على إرادة الانسان وحرية اختياره وهو طفيف بالنسبة للعناية بالرغم من أن الشرع يعتبر أن من قتل نفس فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحيا نفسا فكأنما أحيا الناس جميعا. وهو تطوير لموضوع الصلاح والأصلح عند المعتزلة، وأقرب إلى تبرير الشر ووضعه في إطار أعم من الخير. فالشر عرض وليس جوهرًا، وقتى وليس دائماً، سلب وليس ايجاباً، ذاتى وليس موضوعياً، معرفى وليس وجودياً^(١).

وترتبط بالعناية ووجود الشر في العالم الغائية. فطبائع المطبوعات ثلاثة: الأولى العلة الفاعلة وهو الصانع الحكيم الذى ركز عليه الروحانيون والذى أعطى كل شىء كما توجبه الحكمة، صانع عظيم وفاعل حكيم أعطى الهبولى التى أبدعها من الصور ما وجب فى الحكمة والعدل. والثانية العلة المادية واستعدادها ومزاجها والتى يركز عليها الماديون. وهى الاستعداد للتخليق والتصوير والتطبيع والتخصيص والتقوية قبل الفيض وبعده، يختلف باختلاف الامزجة. والثالثة العلة الغائية التى تبرز القصد والعناية، غرض الحكمة من صنع الصانع. ويضل بعض المتفلسفة الذين لا يفهمون الطبيعيات مثل الطب عند الحديث عن الطبائع فى العناصر (الماديون) أو فى الحكمة كلها (الروحانيون)، وظهور الأمثلة الطبية عند ابن سينا تبين أن العلم الطبيعى أحد مصادر تكوين علوم الحكمة، من الداخل وليس من الخارج.

ويقسم ابن سينا الناس ثلاثة أصناف: المستعدون لعلوم الخوارق وهم الأكثر، والمتفرغون لها وهم الأقل، والصابرون معها وهم أقل الأقل. فالدرجات كمية وليست كيفية مثل مراتب اليقين عند الصوفية علم اليقين، حق اليقين، وعين اليقين. وطبقات الناس: العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة، ومراتب العلماء: الفقهاء، والمتكلمون، والفلاسفة والتى صاغها ابن رشد بعد ذلك فى أنواع الأقاويل الثلاثة: الخطي

(١) وهو نفس موقف ليبنتز، ابن سينا: الشفاء، الإلييات (١) ص ٢٣-٢٥.

يحتاج ابن سينا الماديين لاثبات الحكمة والصنع^(٢). بل إن العلة الغائية هي التي تقتض العلة الفاعلة، من القصد إلى القاصد مثل جذب الحديد، واثبات المغناطيس على رأى الماديين. فهل خطورة المادية في إنكار المعجزات والوحى؟ وهل يؤدي إثبات الحكمة بالضرورة إلى القول بالخوارق؟ وعلى هذا النحو يكون ابن سينا قد مهد لنقد الغزالي للفلاسفة مضحيا بالقاعدة من أجل الندرة. فهل كل من ليس أشعريا لا يكون فيلسوفا، وكل أشعري يكون فيلسوفا؟ وهل إثبات المعجزات أو إنكارها هو معيار الموقف الفلسفى^(٣)؟

وربما يعطى ابن سينا الأولوية للعة الغائية على باقى العلل. فالعلة الغائية تتقدم سائر العلل، بل إنها علة العلل. وهى نفسها العلة الغائية إن كان الفاعل متأخرا^(٤). فهى الباعث والدافع على تحقيق الشيء. هى العلة الفاعلة من الأمام عن طريق الجذب وليس من الخلف عن طريق الدفع كما هو الحال فى العلة الفاعلة^(٥).

وبالرغم من محاولة نظرية الفيض تجاوز عيوب نظرية الخلق، الثانية الحادة المتصارعة بين العالمين وما ينتج عن ذلك من آثار سلبية فى السلوك مثل الازدواجية، وعدم القدرة على عدة تساؤلات مثل: كيف تخرج المادة من اللامادة، والمرئى من اللامرئى، والنقص من الكمال، والشر من الخير، إلا أن نظرية الفيض تقع فى عيوب

(١) ابن سينا: الجوهر النقيص ص ٢٧٢-٢٧٥/٢٦٤-٢٦٥.

(٢) وذلك مثل قول فولتير: لا حكمة دون حكيم، ولا صنعة دون صانع.

(٣) ولضلال بعض المتفلسفة يطلب سببها من العناصر كما يطلب أن يتخيل كل ما يقال فى الحكمة. وكلا المطلبين محال، السابق ص ٢٧٣.

(٤) وذلك مثل فتنه وكناط. فصل فى أقسام العلل وأحوالها، ابن سينا: النجاة ص ٢١١-٢١٣. وهو يعادل المقالة السادسة، الفصل الأول فى الهيات الشفاء.

(٥) "والغاية بما هى شىء فانها تتقدم سائر العلل، وهى علة العلل فى أنها علل وبما هى موجودة فى الأعيان قد تتأخر فى الشئينة عن الغاية وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللا بالفعل لأجل الغاية وليست هى لأجل شىء آخر. وهى توجد أولا نوعا من الوجود فتصير العلل عللا بالفعل. ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول فى كل شىء هو الغاية، ابن سينا النجاة ص ٢١٢.

أخرى تحاول نظرية القدم تجاوزها بدورها وهى نفس التساؤلات وأكثر. كيف تخرج المادة من اللامادة عن طريق التدرج، والاختلاف فى الدرجة فى الفيض لا يختلف كثيرا عن الاختلاف فى النوع فى الخلق؟ كيف يخرج النقص من الكمال والأدنى من الأعلى؟ هل الكمال بطبيعته سناه؟ والكمال لا يزيد فيكون أكثر كمالا، ولا ينقص فيكون أقل كمالا^(١).

كما تقوم نظرية الفيض على نظرية حتمية آلية للكون كالعطب المتداخلة التى تتخارج مرة بالفيض وتتداخل مرة أخرى بالاشراق أو كالكوب المتدرج الذى يفتح مرة بالفيض وينغلق مرة بالاشراق ومن ثم يغيب الابداع. الفيض بالطبيعة والكرم، والاشراق بالتأمل دون الفعل. خطورة الفيض التضحية بالعلم فى سبيل التصوف، وبالعقل لصالح الاشراق، وبالعالم فى سبيل الله، وبالتالي الوقوع فى الأشعرية الصوفية التى مازالت سائدة حتى الآن فى الوعي الفلسفى التاريخي.

وتؤدى نظرية الفيض إلى التبعية المطلقة للأدنى للأعلى طبقا لمراتب الشرف والكمال فى تصور هرمى للعالم يصبح فى الوعي التاريخي أساس البيروقراطية، والتصور الرأسي للعالم الذى تكون القمة فيه أكثر قيمة وقدرة وسيطرة على القاعدة مما يؤدى إلى مجتمع القهر والتسلط لا فرق بين الرئاسة فى الكون والرئاسة فى المجتمع. ويكون السؤال أين الأصل وأين الفرع؟ الطبيعة أم المجتمع؟ وكيف يكون التغيير، من الكون إلى المجتمع أم من المجتمع إلى الكون، من الفكر إلى الواقع أم من الواقع إلى الفكر؟^(٢). نوحى نظرية الفيض بالعبودية فى الكون. فعلاقة المراتب علاقة الرئيس بالمرؤوس، المخدوم بالخادم، الأعلى بالأدنى، عبادة المعادن قبولها للنفس والصورة. وهو فى الحقيقة تشبيه. كما أن عبادة النبات حركته مع الهبولى، وعبادة الحيوان خدمة للإنسان، وعبادة الإنسان فيما أوجبه الله، الأمانة والشرف فى النطق.

نظرية الفيض تصور شعري خالص لله والطبيعة والإنسان من منظور الوحدة بلغة إنسانية فياضة تتجاوز لغة الفلسفة والعلم إلى المجاز الأدبي. فالطبيعة تسبح وتُسجد

(١) انظر دراستنا: التفكير الدينى وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة ج١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى ١٩٧٦ ص ١١١-١٢٧.

(٢) انظر دراستنا: الأيديولوجية والدين، السابق ص ١٢٨-١٤٦.

وتركع. وقد تتحول الصورة الفنية إلى أسطورة دينية وملحمة كونية.

ليس عيب الفيض الموقف الشرعي، الوساطة بين الحق والخلق وتأليه الكون بل الخروج على استعمال اللغة بسبب الاعترا ب عن العالم، وتوهم أن اللغة الانشائية المستعملة في الفيض والتي تعبر عن مواجيد النفس لغة العودة إلى الموقف الطبيعي وتحليل اللغة. وهو ما حاوله أبو حيان التوحيدي كأديب الفلاسفة بالرغم من مواقفه الصوفية كفيلسوف الأدباء.

فعلم الله المحيط ليس اعتقادا بل هو مطلق الاصطلاح. لا يمكن الوصف ذاتيا مع الجهل بالموصوف موضوعيا وإلا كان الأمر مجرد عرفان، ذاتية فارغة بلا موضوع^(١). تكشف لغة الفيض عن عالم التمني، الرغبة في المثال والواقع، في الله وفي العالم، في الآخرة والدنيا، في الحسنين معا، فالإيمان تجربة إنسانية، يعود الكلام إليها، مثل الوجدانية التي لا تقبل الشركة وتصور واجب الوجود أوصافا وصفاتا. تحليل اللغة هو السبيل إلى العود إلى التجارب الذاتية قبل اغترابها في الكون وتشخيصها وتشيينها وتكلسها في موضوع يتحول إلى صنم عبر التاريخ^(٢). اللغة في نظرية الفيض مجاز لا حقيقة، صورة فنية وليست موضوعا حسيا، إنشاء لا خبر^(٣).

(١) وعلى ذكر الله تعالى بم يحيط العلم من المشار إليه باختلاف الاشارات والعبارات، أهو شيء يلصق بالاعتقاد أم هو مطلق لفظ بالاصطلاح أم هو إيماء إلى صفة من الصفات مع الجهل بالموصوف أم هو غير منسوب إلى شيء يعرفان، التوحيدي: الهوامل والشوامل ص ٥٥. وأما سؤالك بم يحيط علم الخلق من المشار إليه بقولنا علم الله باختلاف الاشارات والعبارات مع سائر ما ذكرت فغير معترف بشيء منه ولا يقول أحد أنه يحيط علمه بشيء من هذا، ولا يلصق به كما ذكرت ولا يعترف أيضا بهذه النعوت به، السابق ص ٥٩.

(٢) ألم قال الناس لا خير في الشركة؟ السابق ص ٦٤-٦٦. ما معنى قول الناس هذا من الله، وهذا بالله،

وهذا إلى الله، وهذا على الله، وهذا من تدبير الله، وهذا بتدبير الله، وهذا بإرادة الله، وهذا بعلم الله؟

(٣) "إن جميع ما يطلق على الله، تعالى ذكره، من هذه المعاني وما ينسب إليه من الأفعال والأسماء والصفات إنما هو على المجاز والتسميح وليس يطابق شيء من حقائق ما نتعارفه بفننا بهذه الألفاظ شيئا مما هناك"، السابق ص ١٠٨-١٠٩. "ولست أطلق شيئا من هذه الحقائق في الله عز وجل إلا مجازا فاني لا أقول إن فعله ابتداء ولا نهاية ولا له استعانة بشيء فتطلق عليه الباء أعني أن ما يقال هذا بتدبير الله ولا تدبير هناك ولا حاجة به إلى هذا الفعل ولا غيره. وكذلك أقول في سائر الأفعال المنسوبة إليه وكذلك أقول في الأسماء والصفات التي أطلقت رخص فيها صاحب الشريعة وإنما اتبع فيها =

الله إذن عند ابن حيان لفظ يمكن تحليل استعمالاته اللغوية النفسية تحليلاً أصولياً لا عقائدياً يكشف عن استعمالاته للتعبير عن حالات الاستحسان والانبهار والفرح أو الحزن والألم والأسى مثل "الله... الله"، "يا الله"، وإذا أراد الإنسان أن يقنع بقراره ويؤكد على صدقه فإنه يقسم "بالله" أو يعبر عن حالات التعجب أو الاستكار^(١). فالتعبيرات الدينية هي جزء من تاريخ الأدب الشعبي، وتحليل لغة الحياة اليومية، لا يشير إلى شيء في الخارج بل يعبر عن مواجيد النفس وانفعالاتها كما هو معروف في النظرية الانفعالية أو الأمرية في اللغة.

سابعا: نظرية القدم.

إذا كان الكندي فيلسوف الخلق، وإخوان الصفا والفارابي وابن سينا فلاسفة الفيض فإن الرازي الطبيب هو فيلسوف القدم. أما ابن رشد فإنه يضعه مجرد احتمال اختاره بعض الفلاسفة نقاداً لعيوب الخلق مثل احتمال الخلق وعلى محل جدلي بحجج عقلية ونقلية مشهورة دافعاً عن الفلسفة ضد هجوم الغزالي عليها.

لم يقل ابن رشد إذن بقدّم العالم إلا على ثلاثة أنحاء. الأول بيان أنه احتمال وارد في علم العقائد، وأن الخلق بالمعنى الأشعري ليس هو الاحتمال الوحيد، وأنه يمكن إيجاد براهين عقلية ونقلية على القدم. يقول ابن رشد هنا بقدّم العالم كقول جدلي في مقابل قول

= الأكثر وامتنل باستعماله الأمر وإلا فمن ذا الذي يطلق حقيقة الرحمن الرحيم وغيرهما من الأوصاف على البارئ المتعالى عن الانفعالات. وإنما الرحمة انفعال للنفس تصدر بحسبها أفعال محمودة بيننا. وليس هنالك شيء من هذه المعاني والحقائق ولكن لما كان الإنسان قدير الجهد والوسع ليس عليه مالا يفى به تعالى كمثل السميع العليم والجبار العزيز وأشباهها. وأنا أعتقد أن الشرع خاصة أطلق لنا هذه الأسماء والصفات. ولو خلتنا ورأينا بشيء من هذه الأسماء والأفعال والحروف منسوبة إلى الله تعالى نظرنا فيه: فإن كان مطلقاً في الشريعة أطلقناه ثم تأملنا مراد قائله فإن كان خيراً وحكمة وعدلاً تركناه ورأيه. وإن لم يكن كذلك ولا لانقا باضافة اليه أبطلناه وزيفناه وكذبنا قائله ونزهاً بارعنا الواحد المنزه المتعالى عن هذه الأوصاف الباطلة، السابق ص ١٠٩-١١٠ ثم إذا أبصر الإنسان صورة حسنة أو سمع نغمة رخيمة قال: والله ما رأيت مثل هذا قط، ولا سمعت مثل هذا قط. وقد علم أنه سمع أطيب من ذلك وأبصر أحسن من ذلك. أما بحسب اللغة أو مقتضى اللغة فهو غير حائث ولا مخطيء لأن شيئاً لا يماثل شيئاً بالاطلاق... فأما من جهة أخرى وهي جهة طبيعية فإن الحس سيال... فقول الإنسان حسب الحاضر وحضور الذكر أو غيبته... السابق ص ١٣٩.

(١) وهذا هو الذى يسمى فى الغرب الحديث Psycho - linguistics

جدلى آخر وليس قولاً برهانياً. والثانى دفاعاً عن الفلاسفة ضد الغزالي، وأن القول بالقدم ليس أقل احتمالاً من القول بالحدوث، وأن القول بالحدوث ليس أقل عرضة للنقد من القول بالقدم. وهو أيضاً قول جدلى وليس قولاً برهانياً. والثالث دفاعاً عن أرسطو لأن القول بأزلية العالم كان مجرد مثل يضرب فى المنطق بالنسبة للمقدمات المشهورة والذائعة، وقسمة المقدمات إلى خلقية وطبيعية ومنطقية، والطبيعية مثل قولنا هل العالم أزل أم لا. وهو ما لاحظته الفارابى من قبل فى "الجمع بين رأى الحكيمين".

ويقوم هذا الاختيار على التصور الواحدى للعالم، أننا أمام عالم واحد طبيعى إلهى أو إلهى طبيعى. وهو نفس اختيار أصحاب الطوائع من المعتزلة، معمر وثمامة والجاحظ والنظام. وهو نفس اختيار الصوفية القائلين بوحدة الوجود "سبحان الذى خلق الأشياء وهو عينها" كما قال ابن عربى فى توحيدهِ بين الحق والخلق. وربما هو المغزى من الرواية المنقولة عن المقابلة العرضية بين ابن رشد حين قال عن ابن عربى "إنه يشاهد ما أعلم" وقول ابن عربى عن ابن رشد "إنه يعلم ما أشاهد".

١- القدماء الخمسة. أبو بكر الرازى هو القائل بالقدماء الخمسة طبقاً للروايات المنقولة عنه. وكتاب "العلم الإلهى" للرازى مقتطفات من كتب الآخرين يعرض فيه الرازى آراء القدماء ونسبها إليهم مثل سقراط وأفلاطون. وينسب قدم العالم إلى المذاهب القديمة بشمال البادية مثل الحرانيين والصابئة. وقد كانت تهمة كل معارضيه جذرية على مدى العصور إلا أنها أفكار مستوردة من الخارج وليست نابعة من الداخل، من الواقف وليست من الموروثة. كما ينسب البيرونى قول الرازى بقدم العالم إلى المذاهب الثنوية فى فارس مثل المانوية والاحالة إلى كتاب مانى "سفر الأسرار" أو إلى حوارهِ مع تلميذه سيسن والرد على الثنوية^(١). كما اتهمه ابن حزم فى "الفصل" بالأفكار المستوردة فى موضوع النفس والجسد. فالقدماء الخمسة شرك من الثنوية وإبطال النبوات باسم العقل من البراهمة والتناسخ فى النفس من عوام الصابئة. ويضعه مع الملحدين والمخالفين القائلين أنه ليس فى العالم خلاء ولا ملاء، والمدة بعد أن أحدث الله الفلك بما فيه من الأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها^(٢).

(١) الرازى: الرسائل ص ٨١.

(٢) السابق ص ١٧٠-١٧١.

ولم تصل آراء الرازي كلها. إنما ورد البعض منها على أفواه الخصوم والردود عليه. فقد ورد عليه البلخي الكعبي رئيس معتزلة بغداد. كما رد عليه الفارابي، وابن الهيثم، وابن حزم، وابن رضوان الطبيب، وناصر خسرو، وموسى بن ميمون. ثم رد الرازي على الكعبي البلخي. لم تكن الفلسفة إذن مجرد خطابات منجارية أو متلاحقة بل كانت متحاربة ومتراكمة. فقد كان الحوار في الداخل والخارج على حد سواء^(١). ساهم الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء والحكماء والعلماء والأطباء، سنة وشيعة، مسلمين ويهود، في الرد عليه.

وقد ذكر كتاب "في العلم الإلهي" في السيرة الفلسفية. ويحتوي على عدة مقالات يبسط فيها الرازي مذهبه في القنماء الخمسة. وقد تناول الرازي أهم باينين في علم أصول الدين: الإلهيات والنبوات. في الإلهيات قال بالقنماء الخمسة وفي النبوات قال بالعقل ناقلًا الكلام إلى الفلسفة كما حاول الكندي قبله. وربما أتى ذلك من أثر الطب على الإلهيات، والفكر العلمي على الفكر الديني. إذ يقوم العلم على وحدة الظواهر الطبيعية وتفسيرها بذاتها، عللاً ومعلولات في تصور دائري لعلاقة العلة بالمعلول. في حين يقوم الدين على ثنائية الرؤية بين الطبيعة وما يعد الطبيعية، وتفسير الطبيعة بخارجها عللاً ومعلولات في تصور طولي لعلاقة العلة بالمعلول وصولاً إلى العلة الأولى^(٢).

(١) وصلت من الردود:

أ- الكعبي رئيس معتزلة بغداد (٣١٩ هـ).

ب- الفارابي (٣٣٩ هـ): كتاب الرد على الرازي في العلم الإلهي.

ج- ابن الهيثم (٤٣٠ هـ) نقض على أبي بكر الرازي المتطبيع رأيه في الإلهيات والنبوات.

د- ابن حزم (٤٥٦ هـ) كتاب التحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكريا الطبيب.

هـ- ابن رضوان الطبيب المصري (٤٦٠ هـ): الرد على الرازي في العلم الإلهي وإثبات الرب.

و- ناصر خسرو (٤٨١ هـ) رد عليه في "زاد المسافر" و"بستان العقل".

ز- ابن ميمون (٦٠١ هـ) نقد الرازي في أحد فصول "دلالة الحائرين" وأشار إليه في رسالة إلى

شمونيل بن يهوذا بن طيفون مترجم الكتاب إلى العبرية. وضاع الأصل العربي وبقت الترجمة

العبرية وبها عبارة من كتاب العلم الإلهي الذي ألفه الرازي. هو له إلا أنه عديم الفائدة لأن الرازي

كان طبيباً فقط.

(٢) ذكره أيضاً البيروني وابن أبي أصيبعة وصاعد وابن حزم وأشار إليه ابن ميمون بعنوان "الإلهيات".

وذكره ابن النديم والقطبي بعنوان "الصغير في العلم الإلهي". وسماه البيروني "الإلهي الصغير على رأي

سقراط". وربما هو الذي ذكره ابن أبي أصيبعة بعنوان "في العلم الإلهي على رأي افلاطون". =

ويشعر الرازي بالتراكم الفلسفي قبله. فيعتمد على الكندي فيما ينسب إليه من القول بأن حركة الفلك واحدة وبالزمان متناه من البداية ولكنه غير متناه من النهاية، متناه بالفعل، ولا متناه بالقوة إلى مدة معلومة حتى تنتهي المدة يوم البعث والنشور. ولا يقبل الرازي هذا الحل الوسط من الكندي بين الحدوث في البداية والقدم في النهاية الذي يؤدي في النهاية إلى الحل الفقهي الأشعري والقول بحدوث العالم^(١). وهي حجة واهية بأننا موجودون في زمان بطليموس لأننا نتصور الزمان منقسم وأنه عدد الحركة.

هذه القدماء الخمسة هي: الباري، النفس الكلية، الهيولي الأولى، المكان والزمان المطلقان. وهو تتويع على نظرية الفيض ومراتبها الأربعة بعد إسقاط العقل وزيادة المكان والزمان. وهي اضطرارية لأن القدم والضرورة متلازمان. ويعنى الاضطرار هنا اضطرار الفيض فالقدم قراءة توحيدية له. ويظل السؤال كيف يكون الله والنفس اضطرارين لو كانت الهيولي والمكان والزمان اضطرارية؟ أليست أفعال الله والنفس أفعالا حرة؟

وهناك تمييز في القدماء الأربعة باستثناء الله بين المطلق والنسبي، النفس الكلية والنفس الجزئية، الهيولي الأولى والهيولي الثانية، المكان والزمان المطلقان في مقابل الزمان والمكان النسبيين. المطلق قديم والنسبي محدث. وهو حل أصولي يقوم على التمييز بين العام والخاص.

والفرق بين القدم والفيض أن القدم يضع القدماء الخمسة على نفس المستوى، الله والنفس والهيولي والمكان والزمان في حين أنها في الفيض على التوالي، الله ثم العقل ثم النفس ثم المادة.

ويتبع النفس الله لأنها من كيفية واحدة. ويتبع المكان والزمان الهيولي لأن الهيولي

= كما نسب ابن التنديم إلى الرازي رسالة لطيفة "في العلم الالهي". وذكر كتاب "الحاصل في العلم الالهي" الذي سماه البيروني "المحصل". وقال ابن أبي أصيبعة أن غرضه فيه ما يحصل من العلم الالهي عن طريق الأخذ بالحرص وطريق البرهان.

(١) "وحكى عن أبي يوسف بن اسحق الكندي أنه كان يزعم أن حركة الفلك واحدة والزمان واحد لم يزل، وأن غدا موجود غدا، معنوم اليوم، وأن اليوم موجود اليوم معنوم غدا، وأنهما غير منفصلين في وجود ولا وهم"، الرازي: ما بعد الطبيعة، الرسائل ص ١٣١.

متصورة بالتركيب. ولما كانت متمكنة فهي في حاجة إلى مكان. واختلاف الأحوال عليها يقتضى الزمان. فالزمان هنا آخر يقين في القدماء الخمسة، المتأخر والمقدم، الحدث والأقدم. وأحيانا يكون الترتيب على نحو تصاعدي: الهیولی، والزمان، والمكان، والنفس، والباری. النفس والعقل من مستلزمات الوجود الحسی. فهل تشبه النفس الكلية العقل في الفیض أو العقل الكلى عند ابن رشد؟ وكيف یأتى المكان قبل الزمان، والزمان له أولیة على المكان وأقرب إلى النفس؟

ونظرا لقرب الرازی من الكندی فقد تشابهت القدماء الخمسة عندهما. إلا أن الكندی ینفرد بالصورة والحركة، والرازی ینفرد بالباری والنفس^(١).

والهیولی المطلقة لا تتجزأ. والدلیل على قمتها أن شیئا لا یكون من لا شیء^(٢). والجواهر هیولی مطلقة وخلاء. والعناصر الأربعة الأخرى هی اجتماع الهیولی مع الخلاء. فان كانت نسبة الخلاء أكثر تكون النار أو أقل یكون الهواء والماء والأرض. ولجأ الرازی إلى عدة حجج عقلیة لإثبات المكان والزمان إعتמادا على بداهة العوام دون النفاذ إلى آراء المتكلمین ومنازعاتهم. فعند العامة تدل العقول على وجود خارج هذا العالم، امتداد أو فضاء یحیط به. ولو ارتفع الفلك ولم یوجد دورانه مر بنا شیء هو الزمان^(٣). فالزمان جوهر یجرى. والمكان هو الأقطار، والأقطار هو المكان لأنها محیطة به. والمكان مطلق أو مضاف. المطلق وعاء للأجسام. إن رفعت الأجسام بقى الوعاء، مع أن رفع الافلاك عن الوهم لا یرفع الوهم. المكان المضاف هو المتمكن كالجوهر بالنسبة للعرض. وهذا كله من عمل الوهم^(٤). والفرق بین الزمان والمدة وقوع العدد على

الرازی	الكندی	(١)
الباری	١- الهیولی	
النفس	٢- الصورة	
الهیولی	٣- المكان	
الزمان	٤- الحركة	
المكان	٥- الزمان	

(٢) السابق ص ٣٢٠-٣٢٨.

(٣) السابق ص ٣٠٦-٣٠٧.

(٤) السابق ص ٢٦٤/٢٦٧-٢٦٩.

الثانية لأن العدو متناهى والمدة لها أول وآخر، الدهر لا أول له ولا آخر. هناك زمان مطلق هو المدة، والدهر قديم متحرك غير ثابت، وزمان محصور بحركات الأفلاك^(١). فالعالم عبر الزمان المطلق لا ينقضى ولا يفنى مثل حركة الدهر. والحركة على أنواع طبيعية وقسرية وخلقية. والحركة الثالثة إضافة من الرازي على أرسطو.

٢- هل العالم قديم؟ وفي نفس الوقت الذى يروى فيه عن الرازي القول بالقدماء الخمسة يظهر نقد الرازي لقدم العالم. وتبدو حججه على حدوثه أشبه بأدلة المتكلمين على دلالة الصنع على الصانع، والاتقان على الحكمة والتكبير والعلم، وكان الرازي يجمع، لو صحت الرواية، بين القدم والعناية، وينكر فقط الخلق من عدم. وهو احتمال لا يستبعده ابن رشد ويجده متفقا مع العقل والنقل. كما يرفض الرازي أدلة قدم العالم عند أرسطو، قدم الحركة بآثار قدم المحرك الأول لأن الجسم والمحرك حادثان. العالم يصدر عن صانع حكيم إما بالطبع أو بالارادة. وعند الفلاسفة الطبع أكثر تنزيها من الارادة التى غلبت. كان قصد الرازي مخالفة أرسطو كما لاحظ ابن سينا وابن رشد. كما يقول بتناهى الحركات وحدوث الزمان والأجسام وتناهى العالم وحدثه. ويرد على من قال بقدمها ولا تنهايتها. وقدم الهيولى لا ينفى الخلق بل هو أحد تصورات الابداع دفعة واحدة لا بالتركيب الواقع، أن العالم تركيب من تلك الأمهات التى هى الهيولى المطلقة. فقد ركب الباري العناصر الخمسة منها (الأربعة والأفلاك). كما أن قدم النفس الكلية واشتقاقها إلى الهيولى وهبوطها فيها وتشتبها برهان قاطع على حدوث العالم. فالعالم نتيجة تعلق النفس بالهيولى وتصورها فيها. القدم يضاف إلى الاشتقاق، العلم مضاف إليه التصوف.

وقد حفظ التاريخ للرازي أقواله فى نقد قدم العالم أكثر مما حفظ أقواله التى تناقلتها الفرق أو الخصوم فى قدم العالم. كما حفظ الردود على الرازي أكثر مما حفظ أقواله. كان الرازي مثل الكندى أحد المتكلمين قبل ان يكون فيلسوفا يستعمل حججهم لاثبات حدوث العالم ونفى قدمه. وقد رد أبو حاتم الرازي عليه إثباتا للتصور الدينى التقليدى الذى يقوم على معرفة الحقيقة مسبقا، ويعتبر كل فكر رجسا يعاذ بالله منه. ويدافع عن علم الله وقدرته وليس عن علم الانسان وقدرته، ونسبة كل فعل لله، اعتمادا على

(١) السابق ص ٣١١-٣١٣، والحركة الثالثة مثل المصراط.

الدين الشعبي، أن الله وليس سواه خالق كل شيء^(١).

لم يعش التصور الواحدى للعالم طويلا، واستبعد منذ البداية سواء فى علم أصول الدين أو فى علوم الحكمة. لذلك لم يحفظ التاريخ مؤلفات أصحاب الطوائع من المعتزلة، معمر وثمامة والجاحظ والنظام، وابن الراوندى والرازى. ولم تبقى إلا الردود عليهم. فالدولة أقوى من خصومها. ومؤرخو السلطان لا يدونون التاريخ إلا تدعيما للصراع السياسى، ودفاعا عن النظم السياسية وإضفاء الشرعية عليها.

يبدو الرازى أحيانا من أنصار التصور الثنائى للعالم بالرغم مما نقل عنه من القول بالقدماء الخمسة. يرفض الرازى أن يكون الدليل على وجود الطبيعة أفعالها وقواها المنبثقة فى العالم الموجبة للأفعال. ووضع دليلا بديلا يثبت به حدوث العالم عن طريق العناية الإلهية والتدبير الإلهى كما هو الحال عند ابن رشد. ويعطى الرازى أدلة تثبت أن الطبيعة لها مدبر مثل: كيف تؤدي الطبيعة إلى فعلين متضادين، حركة وسكون فى آن واحد؟ وإذا كانت الطبيعة لا تخرع الأجسام لأنه غير معقول يكون الله قادرا على ذلك وهو الحى القادر. إذن العالم يصدر عن صانع حكيم إما بالطبع أو بالارادة، وعند الفلاسفة الطبع أكثر تنزيها من الارادة التى غلب عليها التصور الأشعري، فانه صانع قادر رحيم بالطبع مما يؤدي فى النهاية إلى التمايز عن نظرية الخلق المادة «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون».

فلماذا أنكر الفلاسفة القائلون بأفعال الطبيعة أن يكون الله هو الموجب بذاته لساثر أفعالها وقواها لطوائعها؟ لماذا إنكار أن الله خالق الطبيعة وقد وصفت بصفات الله؟ فهى جوهر لم يزل، ليس بجسم، لا تستحيل ولا تتغير ولا يعتريها كون أو فساد، تدبر الكل، وكل أفعالها حكمة وصواب. يبدو أن الرازى يحاجج أصحاب الطوائع الذين يقولون بأن الطبيعة تخرع أجسامها مع أن وجود أجسام فى الطبيعة لا تخلقها الطبيعة أكبر دليل على خلق الله لها. ويدحض أن تكون الطبيعة جوهرًا غير قائم بذاته على غير عادة الفكر الدينى فى اعتبارها غير قائمة بذاتها لأن الله خالقها والمدبر لها، وأن الجوهر لديه لا

(١) السابق ص ٣٠٨-٣١١.

يعنى أكثر من الجسمية. وهذا لا ينفى الحدوث^(١).

القول بالجواهر الخمسة القديمة حتى ولو صحت الرواية عند الرازى لا يعنى قدم العالم. هى قديمة والعالم محدث، ولا تعارض بين الاثنين.

الله البارى أى الخالق المعنى بالعالم. وضم الرازى النفس مع الله من أجل إثبات حدوث العالم. ويحدث العالم بسبب شهوة النفس لايجاد عالم، وعدم قدرتها على النظام فأعانها الله. الله معين للنفس، ومحقق لرغباتها ومساعد لها على النظام. والعالم مخلوق طبقا لرغبة النفس ولأجلها وليس لأجل الله. الله مثل التربوى، يحترم رغبات النفس ويجعلها تتعلم من نفسها. وهذا أكبر رد على الدهرية وقدم العالم الذى يجعل النفس بلا عالم مخلوق لها. الله مرشد ومربى للنفس. أحيانا يتركها لتتعلم بنفسها كما يترك الوالد الصبى الذى يشتهى البستان الذى فيه شوك وهوام دون كبتة ومنعه حتى لدغته العقرب حتى يمتنع من نفسه. ويستعمل الرازى فعل "تجبل" للنفس. فالنفس تتجبل فى العالم. وهو غير فعل "يفيض". فالفيض كرم، والتجبل طبيعة. والتجبل لا ينقص من القدرة الإلهية بل إنه أتم للحكمة، وأبلغ فى الرحمة^(٢).

ويرفض الرازى تشخيص الطبيعة ووصفها بما يوصف به المختار العالم الحكيم. كما ينكر الغائية فى الطبيعة لأنها تتضمن القصد وهو من صفات الكائن الحى. ويعطى الرازى مجموعة من الحجج فى صيغة تساؤلات مثل: كيف تكون الطبيعة وهى موات غير حية ولا حاسة ولا قادرة ولا مختارة ولا عالمة حية ومختارة وحكيمة؟ ولماذا لا تستكمل صفات الكائن الحى مثل النطق؟ هل الغضب والرضى والكرهية والارادة والحب والفيض أفعال النفس أم أفعال الطبيعة؟ ولماذا لا تفعل الأعراض نفس المقاصد والغايات التى تفعلها الجواهر؟ هل تستطيع الطبيعة أن تبنى دارا كما يفعل الإنسان؟ هل يمكن للطبيعة أن تكون نفسا نامية وناطقة وحية كما يمكن للنفس أن تكون طبيعية؟ هل تخترع الطبيعة أجساما؟ هل فساد الإنسان يؤدى إلى فساد الطبيعة لأنه فساد الأسطوانات

(١) الرازى: مقال فى ما بعد الطبيعة، مقدمة ص ١١٣-١١٥، النص ص ١١٦-١٣٤.

(٢) "إنما أقول إن الخمسة قديمة، وأن العالم محدث.... وليست لنا على الدهرية أوكد من هذه وإن لم يكن هكذا فلا حجة لنا عليهم بته بته لأننا لا نجد لاحداث العالم علة تثبت بحجة ولا برهان، السابق ص ٣٠٨-٣١٠.

التي منها تتكون الطبيعة؟ وجمع الرازي بين التساؤل والسخرية. ويرفض بناء الخطاف لوكره والزنابير لبيوتها بناء على حكمة وقصد لأن فعل الحيوان ليس بالطبع، إنما الطبع في الجماد^(١).

يبدو أن الرازي يرفض المفهومين المتعارضين للطبيعة: الأول أن لها حكمة وغاية لأفراح المجال لإثبات وجود الله كأننا حيا مريدا عاقلا، والثاني أنها غير حكيمة ولا قصد لها لأن ذلك ضد الحكمة الإلهية. كما يرفض أن تكون الطبيعة فوق الفلك أو دونه. كما يرفض القول بأن العالم واحد، عنصر لا نهاية له لغيب العلة، وحجة الفلاسفة أنه لا تثبت سنبلة في صحراء واسعة تقوم على عدم التمايز بين الأشياء، وتفترض أن العالم واحد. وما المانع في وجود عوالم لا نهاية لها وراء الخلاء؟

مقال ما بعد الطبيعة إذن أكبر محاجة على حدوث العالم ورفض قدمه. يبدأ بالطبيعة وينتهي إلى ما بعد الطبيعة. كل فقرة تبدأ بالطبيعة. فالإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى، والطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل. ولا يمكن الحديث عن الله دون الحديث عن الطبيعة كما هو الحال في علم أصول الدين في نظرية الوجود (الجوهر والأعراض) في المقدمات النظرية، وإثبات حدوث العالم، وبالتالي إثبات أن الله قديم^(٢).

ولكن هل يمكن تجاوز نظرية القدم؟ يمكن للعالم الطبيعي والفيلسوف الطبيعي أن ينتهيا إلى أن قدم العالم يقضى على كل ثنائيات الخلق المتقطعة، وثنائيات الفيض المتواصلة إلى وحدة العالم الطبيعي والقضاء على كل مظاهر الاغتراب فيه ومنه. فالعالم عالم واحد، يبحث العالم الطبيعي فيه لمعرفة قوانينه. والعمل فيه اعتمادا على الذات، والخلود فيه بالذكرى والعمل الصالح دون ما حاجة إلى ازدواجية الفكر والسلوك والتي تؤدي إلى النفاق والرياء.

يمكن تطوير نظرية القدم، ونقل القدماء الخمسة من الطبيعة الكونية إلى العلوم الاجتماعية. فالهيوولي الأولى تصبح الشعب أو الأمة، والزمان هو التاريخ، والمكان الأرض والحركة التقدم، والنفس الوعي، والبارى الثقافة. وبالتالي تتحول الطبيعيات

(١) السابق ص ١١٧-١١٨/١٢٤/١٣٤.

(٢) وهو يشبه الدليل الكوني أو الفيزيقي في العصر الوسيط، قبولاً عند توما الاكويني ورفضاً له عند كانت.

الالهية أو الالهيات الطبيعية إلى إنسانيات صريحة بعيدا عن التكلس والتحجر، عودا إلى علم العقائد القديم.

كما يمكن تجاوز نظرية القدم والتحول كلية من المستوى الطبيعي الالهي الذي مازالت تعمل فيه نظريات الخلق والفيض والقدم إلى المستوى الانساني الخالص. فالعالم ينشأ في الشعور بمجرد الوعي به والعمل فيه، نجاحا أو إخفاقا. ومن ثم لا يوجد إلا النفس والعالم، الذات والموضوع. والله في النفس مثل أعلى للتحقق، وفكرة محددة تحمي من القطعية، وتدفع إلى المفارقة المستمرة. والزمان والمكان بعدا الفعل في العالم. وبالتالي تتحول ثنائية الخلق، الله والعالم إلى ثنائية النفس والعالم، وتتحول ثنائيات الفيض المتتالية رأسيا، نزولا في الفيض وصعودا في الإشراق إلى إحياء أفقى متبادل بين الذات والموضوع، النفس والعالم. ويتحول قدم العالم من شعر الطبيعة إلى شعر الطبيعة والنفس، وحدة الطبيعة والروح. "إنها تمطر في السماء كما تمطر في قلبي"^(١).

(١) وقد أخذ هوسرل هذا الموقف في كتابه *Die Welt* ... "الشيء الأخير بيت شعر لقرلين".

الفصل الثالث

النفس

أولاً: هل النفس موضوع مستقل؟

إذا كان المنطق علماً مستقلاً، علم قواعد النظر وطرق الاستدلال، علاقة الذات بنفسها، وكانت الطبيعيات والالهييات علماً واحداً، علاقة الذات بموضوعها، فإن النفس موزعة بين هذين العلمين المستقلين في النفس الناطقة أى النفس العاقلة، والنفس الطبيعية قوى التغذية والنمو والتوليد والحس والحركة، والنفس الأخلاقية بما فيها من انفعالات وإرادات ورغبات وأشواق، والنفس الالهية، النفس الخالدة التى تتجاوز البدن ونتجه نحو المعاد.

هى جزء من المنطق لأن المنطق يعتمد على المدركات الحسية والمجربات خاصة فى الاستقراء. كما أن التصورات والأحكام أعمال ذهنية. والعقل من قوى النفس، والنفس الناطقة، أداة العلم.

وهى جزء من الطبيعيات نظراً لاتصالها بالبدن. فهناك النفس النباتية ووظائفها فى النمو والتغذى والتوليد. والنفس الحيوانية التى تشارك فى وظائف النفس النباتية وتضيف عليها الحس والحركة. وهناك النفس الناطقة التى تشارك فى جميع وظائف النفس النباتية والنفس الحيوانية بالإضافة إلى الحواس الداخلية والنفس الأخلاقية وقوى الشهوة والغضب والعقل.

وهى جزء من الالهييات فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال والنبوة والوحي والالهام والمقامات والملائكة، والتحول من العقل إلى الإشراق ومن النفس إلى الله. وعلى هذا النحو تصبح النفس موضوعاً للحكمة النظرية.

ونظراً لارتباط النفس بالنزوع والرغبات والأهواء والانفعالات والإرادات فإنها تكون أيضاً بداية الحكمة العملية وأساسها، الأخلاق والاجتماع والسياسة. فهى حامل الفضائل، العفة، والشجاعة والحكمة طبقاً لقواها الثلاث، الشهوية والغضبىة والعاقلة كما فعل مسكويه خاصة. وهى أساس علم الاجتماع والسياسة أو العلم المدنى بتعبير الفارابى

فهدف هذا العلم هو تحصيل السعادة. وربما تكون النفس هي العامل الأول المحرك في حركات الشعوب ومسار التاريخ.

النفس إذن ليس لها موضوع خاص بل هي حاضرة في كل موضوعات الحكمة النظرية والحكمة العملية. بدايتها في الحكمة النظرية في المنطق والطبيعات والالهيات ونهايتها في الحكمة العملية، الأخلاق والاجتماع، السياسة والتاريخ.

يتراوح الحديث عن النفس إذن بين هذه المستويات الثلاثة: الطرفان والوسط. فهي نفس "فزيولوجية" على صلة بالبدن والأخلاق والعناصر الأربعة. وهي نفس نفسية روحية تتصل بالعقل الفعال والملائكة والروح والروح والقلم والكرسى والعرش، محط النبوة. وهي نفس ترسم فيها المقولات عن طريق الحواس وبها قواها الإدراكية من حس وتخيل وتوهم وحفظ وعقل.

وقد تطرق الفلاسفة جميعا لموضوع النفس مع اختلاف التركيز على النفس الناطقة مثل الكندي والفارابي وأبي حيان أو النفس الطبيعية مثل ابن سينا وابن باجه أو النفس الخالدة مثل إخوان الصفا.

ليس في الفلسفة الأولى عند الكندي تحليل للنفس أو للعقل أو للنوم والرويا أو ما يتعلق بهذا العالم الانساني المتوسط بين الطبيعيات والالهيات في تصور ثنائي للعالم دون نفس وكأن الفلسفة الأولى فقط هي مناهج بحث وتصنيف علوم أو العلاقة بين الفلسفة والدين. فبالرغم من إشارات الكندي إلى موضوع النفس في الفلسفة الأولى إلا أنها موضوع ملحق بها قبل أن تنقسم الحكمة في بنية ثلاثية محكمة عند ابن سينا.

توجد النفس فقط عرضا في تحليل الواحد والكثير، وبيان أنواع الوجود الأربعة، في العين، وفي الفكر (الذهن)، وفي اللفظ، وفي الخط. وكلها مرتبطة بالنفس، العين حاسة، والذهن تصور، واللفظ لغة، والخط رسم باليد. الأولان لهما وجود ذاتي داخل النفس، والآخران لهما وجود عرضي خارج النفس. الأولان ذات، والآخران موضوع بما في ذلك اللغة. كما يظهر موضوع الكليات وارتسامها في النفس. وهو موضوع منطقي يضيف إليه الكندي حلا رابعا وهو الوجود في النفس (الشعور) بعد الوجود في الأذهان (المتالية)، والوجود في الأعيان (الواقعية)، والوجود في الألفاظ (الاسمية).

ليس الكندي فيلسوف النفس مثل إخوان الصفا أو ابن سينا. فمن مجموع الرسائل الفلسفية هناك قليل منها في النفس. أحدها تأليف في الوافد، أفلاطون وأرسطو. وأخرى مترجمة. والمطبوع والمخطوط والمعروف منها لا تمثل إلا نسبة ضئيلة من مجموعة مؤلفات الكندي^(١). ففي رسالة "في أنه توجد جوهر لا أجسام" مقدمة عامة للنفسانيات تعادل الفلسفة الأولى كمقدمة عامة للالهيات يتم تفصيلها في "كلام وجيز في النفس" و"مختصر الكلام في النفس". تعرض للنفس فقط دون الإشارة إلى باقي الجواهر المفارقة كما هو الحال في علم أصول الدين في مبحث الجوهر في المقدمات النظرية الأولى مثل الله والملاك والعقل والنفس. و"العقل" رسالة مستقلة. والله في التصور الثنائي للعالم والملاك أحد موضوعات الدين الصريح. الواحد الحق لا نفس له ويمكن استخدام موضوع النفس والعقل، الحسيات والكليات من أجل إثبات الوحدة الحقة وليس الواحد بالمجاز، وليس من أجل تأصيل حكمة إنسانية وبعد إنساني مستقل عن التصور الثنائي للعالم^(٢).

وإخوان الصفا هم وحدهم قبل ابن سينا الذين أفردوا الجزء الثالث من الرسائل للنفسانيات والعقليات بعد الجزء الأول عن المنطق والرياضة، والجزء الثاني عن الطبيعيات. أما الهيات فقد ظهرت في التاموسيات الإلهية والشرعية أي في الحكمة

(١) الكندي، رسائل جـ ١ ص ٢٦٥-٢٦٩. وهذه الرسائل هي: ١- رسالة في أنه توجد جواهر لا أجسام (٥ ص) ٢- رسالة في القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو أفلاطون وسائر الفلاسفة (٨) ٣- كلام الكندي في النفس، مختصر وجيز (٢) ٤- رسالة في ماهية النوم والرويا (١٩) ٥- رسالة في العقل (٦) ٦- رسالة في دفع الأحران (٢٧). وهي ست رسائل من مجموع ٤٢ رسالة تمثل ١٦% من مجموع الأعمال. وهناك ثلاث رسائل مترجمة من مجموع ٤٢ بنسبة ٧% وهي ١- هل يجوز أن يتوهم مالا يرى؟ ٢- رسالة في الفراسة، ٣- في الرويا والعنام. والمعروف كله مطبوعا ومخطوطا حوالى ١٥ رسالة من جملة ٣٦١ بنسبة ٤% منها: ١- كتاب في أوائل الأشياء المحسوسة ٢- كتاب (رسالة) في أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الأجسام ٣- كتاب (رسالة) في مائة الإنسان والعضو الرئيسي فيه ٤- كتاب (رسالة) في خبر اجتماع الفلاسفة على الرموز القسمية ٥- رسالة في ما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها ٦- آداب في النفس ٧- رسالة في علم الحواس. ومجموع صفحاتها ٦٧ ص في مقابل ٣٧ ص في الفلسفة، وما يزيد على ١٠٠ ص في الفلسفة الأولى. ومن مجموع الأعمال المخطوطة والمطبوعة والمترجمة تمثل النفس ١٤% ومن المؤلفات المعروفة وحدها ١٥%.

(٢) الكندي: الفلسفة الأولى ص ١٣٤-١٣٥.

العملية وليست في الحكمة النظرية بالرغم من أن الأقسام الأربعة تقود كلها إلى الالهيات. ونظرا لسيادة موضوع النفس عند الاخوان فانه يصعب تصنيف أعمالهم في المنطق أو الطبيعيات أو الالهيات لأنها كلها نفسانيات.

وقد غلبت على الجميع النظرة الانسانية خاصة عند إخوان الصفا والتوحيدى وإلى حد كبير عند ابن سينا فيلسوف النفس وكما تجلت عند الصوفية.

إخوان الصفا هم الذين أفردوا جزءا من أقسام الحكمة إلى النفسانيات والعقليات. وهى عشرة رسائل يتضح منها أن النفس بداية تأسيس أنثروبولوجيا طبيعية وعقلية وإنسانية واجتماعية وسياسية وتاريخية دون أن تظهر رسالة صريحة بعنوان النفس. إذ تظهر الطبيعيات صراحة فى الرسالة التاسعة عن العلل والمعلولات. كما يظهر المنطق فى الرسالة العاشرة عن الحدود والرسوم. فالنفس والعقل هما نقطة البداية التى تحيل إلى النسق كله، المنطق والطبيعيات والالهيات. كما تحيل النفس إلى مبادئ الموجودات العقلية أى إلى التماهى بين الوجود والعقل، والعقل إحدى قوى النفس، وأن المبادئ روحانية وجسمانية لارتباط النفس بالبدن كما هو واضح فى الرسالتين الأولى والثانية والتأكيد على أن العالم كرى الشكل. كما تحيل النفس إلى الانسان، ويحيل الانسان إلى العالم من جديد فى تقابل بين العالم كائنات كبير، والانسان كعالم صغير. ثم تظهر موضوعات الدين والطبيعة والتاريخ مع النفس والعقل، انتقالا من موضوع إلى آخر لتجنيد القارئ وإغراقه فى عالم الوحدة الشاملة. ففى الرسالة الثانية عن كمية أجناس الحركات فى الفصل السادس بيان مشاهدة العلماء العارفين المستبصرين الذين هم أولياء الله المصطنعون الذين يرون صانع العالم بعين البصيرة. والفصل السابع فى بيان وجود العالم عن الله عودة إلى نظرية الفيض، والرسالة السابعة فى البعث والقيامة، وتظهر الأنثروبولوجيا التاريخية صراحة فى الأكوار والأدوار، وهى مفاهيم شيعية ظهرت عند السجستاني^(١). ومع ذلك يظل الفارابى هو فيلسوف السياسة وابن سينا هو فيلسوف النفس.

والسؤال هو ترتيب النفس وقواها، بأيها تكون البداية؟ هل تبدأ بقوى النفس الناطقة

(١) الرسائل العشر هي: ١- فى مبادئ الموجودات العقلية على رأى الفينثاغوريين ٢- فى المبادئ العقلية على رأى إخوان الصفا ٣- فى معنى قول الحكماء ان العالم انسان كبير ٤- فى العقل والمعقول ٥- فى الأدوار والأكوار ٦- فى ماهية العشق ٧- فى البعث والقيامة ٨- فى كمية أجناس الحركات ٩- فى العلل والمعلولات ١٠- فى الحدود والرسوم.

ثم النفس الطبيعية ثم النفس الالهية طبقا لترتيب أقسام الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية أم بالنفس الطبيعية "الفزيولوجية" الحس والحركة ثم النفس الناطقة لما كان العقل من قوى النفس الناطقة وأخيرا النفس الخالدة؟ فى الحالة الأولى تسبق النفس الناطقة النفس الطبيعية، وفى الحالة الثانية تسبق النفس الطبيعية النفس الناطقة. وفى كلتا الحالتين تأتى النفس الالهية أو النفس الخالدة فى النهاية. فى الحالة الأولى يكون المسار من الفلسفة إلى العلم إلى الدين، وفى الحالة الثانية يكون المسار من العلم إلى الفلسفة إلى الدين.

وهو كله نسق فكرى حضارى واحد، لا فرق بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، الشئ والبدن والنفس والمجتمع والتاريخ كما هو الحال فى "علم الميزان" عند الشيعة. وهى تجربة إنسانية عامة، والانتقال من النفس إلى الطبيعة فى التشبيه أو من الطبيعة إلى النفس فى التنزيه فى نصف عالم الشعور (وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون)، (فسرهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) (١).

والانسان يجمع كل هذه المستويات، النفس الطبيعية، والنفس العاقلة، والنفس الأخلاقية، والنفس الخالدة. ويذكر لفظ الانسان صراحة على أنه أحد مراتب الغيظ كوحدة واحدة، لا بدن ولا عقل ولا نفس ولا روح. البداية بالانسان الطبيعى ومجموع قوى النفس، ترتيبها وعددها. ويأتى البدن قبل النفس فى ترتيب الانسان الطبيعى، إحصاء أعضائه ومراتبها، وأى قوة فى أى عضو، وأى قوة هى الرئيسية، ومراتبها فى الرياسة، وأبها الخادمة. ثم حدوث الانسان من الانسان، والذكر والأنثى وترتيبهما وقوة كل واحد، وكيف يتم التوليد ونسبة كل منها من الذكورة والأنوثة وأى الأعضاء يحدث أولا ثم تظهر النفس العاقلة كيف يحدث العقل وكيف يفعل العقل الفعال فى الجزء الناطق وأصناف المعقولات الأول وكيف تحدث النفس الأخلاقية، ومعنى الإرادة والاختيار والفرق بينهما، ومعنى السعادة والشقاء، ومصير الانسان إلى أحدهما باختياره، ومعنى الأفعال الجميلة الفاضلة والأفعال القبيحة الرذيلة. وأخيرا تظهر النفس الخالدة، المنام وأصناف الرؤيا لأى جزء من النفس، وما الرؤيا الصادقة وقوتها فى النفس، وعلى أى شئ تدل، وكيف تدل، والتعبير عنها، وصدق الإنذار بما سيكون، واتصال النفوس الانسانية بالعقل الفعال حتى تبقى وتبقى النفوس الحية، لا فرق فى ذلك بين الموروث والوافد، أفلاطون وأرسطو، الوحي وبأى قوة يكون، والملاك الذى يبلغه والانسان المبلغ به أى النبوة. فالوحي جزء

(١) وكما قال فيرلين "إنها تمطر فى السماء كما تمطر فى قلبى".

من العلم الانساني. والنفس من موضوعات العلم المدني أيضا لأن علاقتها بالبدن مثل علاقة الامام بالمدينة^(١).

ثانيا: النفس الطبيعية

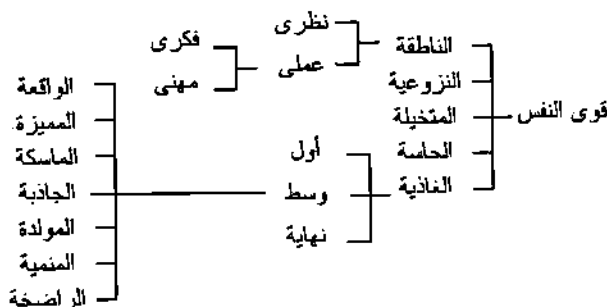
وتعنى النفس الطبيعية، النفس الفزيولوجية، النفس المادية، النفس فى علاقتها بالبدن، كوظيفة من وظائف الكائن الحى. النفس تبرز من البدن وتظل به، وتقنى بفنائه.

١- غياب النفس الطبيعية (الكندى). ولم يتعرض الكندى إلى النفس البدنية إلا قليلا فى رسالته "فى ماهية النوم والرؤيا"، أطول رسالة فى النفس. موضوعها البحث عن الماهيات. ويعتبرها الكندى من لطيف العلوم الطبيعية مما يدل على أن النفس موضوع طبيعى وليس علما إنسانيا مستقلا، والنظرة إلى الانسان نظرة طبيعية. ويظهر موضوع القوة والفعل باعتبارهما حالتين للنفس. كما يضع إخوان الصفا تقابلا بين الأخلاط الأربعة والأمزجة الأربعة.

٢- قوى النفس الطبيعية (الفارابى) ويصعب الفصل بين النفس الطبيعية والنفس للعائلة والنفس الأخلاقية والنفس الخالدة عند الفارابى. إذ أن قوى النفس خمس على الترتيب من أدنى إلى أعلى: الغذائية، والحاسة، والمتخيلة، والنزوعية، والناطقية^(٢). الغذائية هى النفس الطبيعية، والحاسة والمتخيلة هى النفس العاقلة، والنزوعية هى النفس الأخلاقية، والناطقية هى النفس الخالدة. يصعب الفصل بين النفس كظاهرة طبيعية (الحواس)، وظاهرة إنسانية (الإرادة)، وظاهرة إلهية (الالهام). والغائية لها أول مثل الخبز واللحم ووسط مثل ما منه الدم فى المعدة، وآخرها اللحم والعظم. وينقسم وسط

(١) الفارابى: فصول المدني ج ٨٣-٨٤، كتاب الملة ص ٦٣، التعليقات (٥٤).

(٢) الفارابى: فصول المدني ص ٢٧-٣٠ الفقرة ٧.



الغاذية الذى منه الدم فى المعدة إلى سبعة أقسام: الراضخة، والمنحية، والمولدة، والجاذبة التى تجذب من مكان إلى مكان، والماسكة التى تحفظه فى وعاء، والمميزة التى تميز الغذاء من الفضلات، والدافعة التى تدفع الفضلات. وتنقسم المولدة إلى قسمين، مادية للأنثى وصورية للذكر. فعلاقة الأنثى بالذكر علاقة المادة بالصورة. وتنقسم قوى الحس إلى الخمس المعروفة للجميع. أما القوة المتخيلة فوظيفتها حفظ رسوم المحسوسات فى غيبتها، تتركب وتتفصل. بعضها صادق وبعضها كاذب. وتعمل فى اليقظة وفى النوم.

ويتكرر خمس الخادم والمخدوم فى قوى النفس عودا من الاثراق إلى الفزيولوجيا، ومن الأخلاق إلى علم النفس. فالنفس الغاذية لخدمة البدن، والحس والمتخيلة لخدمة الناطقة. فالخدمة قد تكون بالجملة، اثنان خادما لواحد، والكل خادم للأعلى، والناطقة العملية لخدمة الناطقة النظرية. النظر هو الهدف الأسمى وليس العمل على عكس أصول الفقه وميزان العمل. النظرية لا تخدم أحدا بل هى الطريق إلى السعادة.

ويبدو أن الفارابى يتحدث عن النفس كميا وليس كيفيا. يتناول أجزاء النفس أو قوى النفس مع أن القوة كيفية وليست كمية ^(١). وفى نفس الوقت هناك طب عقلى صورى قد لا تؤيده التجربة. فهل غذاء اللحم يذهب إلى اللحم، والعظم يذهب إلى العظم؟ وإذا كان خضارا فأين يذهب؟ ويمكن تأويل ذلك طبيا تجريبيا. فاللحم يذهب إلى ما يحتاجه الجسم إلى بروتين، والعظم بما فيه من كالسيوم يذهب إلى العظم، والخضار إلى الدم لما فيه من "فيتامينات".

وفى قسمة ثنائية أخرى بين النفس والعقل تظهر النفس الطبيعية كمزاج للاثسان أقرب إلى الاعتدال فى اختلاط العناصر الأربعة حتى يكون أكثر استعدادا لقبول النفس الناطقة.

وللنفس آلات للفعل، آلات جسمانية بالإضافة إلى آلة للعقل لا جسمانية وهو العقل. فالعقل آلة لا جسمانية للنفس، والقوى الناطقة ليست فى جسم وليست لها آلة. والسؤال هو: كيف تكون الروح من جملة أجزاء البدن وهو أنها؟ وكل حس يقوم بوظيفة، ولكن الإدراك العقلى ليس له آلة جسمانية بل الروح الانسانية تتلقى المعقولات. الحس من عالم الخلق، والعقل من عالم الأمر. وما فوقها سر يكشف. كما أن البدن من

(١) وذلك على نفيع القديس أوغسطين. فالنفس عند كيف لا كم.

عالم الخلق والروح من عالم الأمر. وهى قسمة فقهية، الارادة التكوينية والارادة التشريعية، وقسمة صوفية وفلسفية بين الكون والانسان، بين الطبيعية والارادة^(١).

وفى قسمة أخرى يضع الفارابى النفس الطبيعية فى بنية ثنائية، الحواس والروح، العلن والسر، الظاهر والباطن، العلن الظاهر الأعضاء والحواس، والسر الباطن قوى الروح، وهو لفظ قريب من معنى النفس.

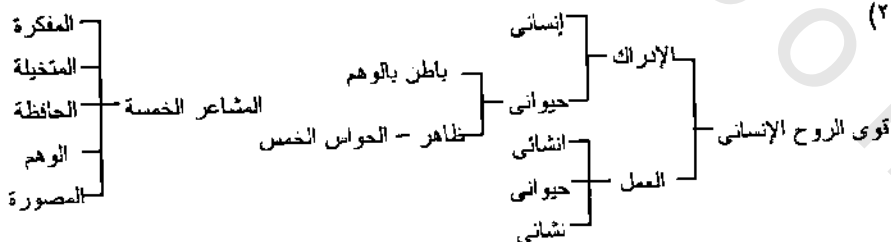
وللروح قوى خمس يشارك الانسان فيها غيره. وهى نظرية (الادراك)، وعملية (الفضائل)، والادراك إما حيوانى ظاهر كالحواس الخمس أو باطنى فى الوهم أو انساني. والعمل إما إنشائى مهمته التوليد كما هو الحال فى النبات أو حيوانى لجلب النفع ودفع الضرر بدافع الخوف أو إنسانى فى الاختيار. والادراك مثل صورة الشمعة. والخاتم ثم وجود النقش مع غياب الخاتم. وبناء المحسوسات بعد غياب المنبه يتوقف على الشدة والزمان^(٢).

ويسمى الفارابى هذه المرة الحواس الباطنية المشاعر الباطنة وهى خمسة مرتبة من أدنى إلى أعلى: المصورة فى مقدم الدماغ تثبت صور المحسوسات بعد غياب موضوعات الحس. والوهم إدراك من المحسوس مالا يحس مثل إدراك الشاة عداوة الذئب. والحافظة خزانة الوهم كما أن المصورة خزانة الحس. والمتخيلة إعادة ترتيب الخزائتين إذا استعملها الخيال. والمفكرة إعادة ترتيب الخزائتين إذا استعملهما العقل^(٣).

وفى هذه الثنائية يتم وصف عمل الحواس عضويا وفى نفس الوقت الحديث عن الروح خرافيا وأسطوريا.

(١) الفارابى: الدعوى القلبية، فقرات ٨-٩، السياسات المدنية ص ١٥٧ - ١٦٢.

(٢)



(٣) الفارابى: السياسات المدنية ص ١٤٧ - ١٤٩ / ١٥٢ - ١٥٦.

وما زالت النفس الطبيعية وثيقة الصلة بنظرية المعرفة نظرا لتحليل الحواس الظاهرة والباطنة، وبنظرية الوجود نظرا لتحليل الجسم في العالم^(١). والحس لا يدرك لأن الإدراك عملية معقدة تحتاج إلى كم ووضع وكيف وأين. والحس لا يعطى إلا الصورة الحسية. هناك إذن فرق بين الانطباع الحسى والإدراك. الأول خارجى والثانى داخلى. وبالنسبة للحواس الباطنة تكون المحسوسات مخلوطة بعد غياب المنبهات الحسية. والروح العامى ضعيف، لا يجمع بين الحسین الظاهر والباطن. إذا مالت إلى الظاهر تحت وطأة الدنيا غابت عن الباطن. وإذا مالت إلى الباطن أيضا تحت وطأة الدنيا وهربا منها غاب عنها الظاهر. وتختل الحواس فيها إذا اعتمدت على مشعر غائب عن الآخر. يختل البصر والسمع، ويشتغل الخوف عن الشهرة، وتشتغل الشهوة عن الغضب، وتصد الفكرة عن الذكر، ويبعد التذكر عن التفكير. والحقيقة أن قسمة الروح إلى قدسى وعامى مثل قسمة الناس إلى خاصة وعامة، وهى القسمة الشائعة فى كل العلوم العقلية والعقلية.

وفصل الفارابى أجزاء النفس وقواها فى الجزء الثالث من "آراء أهل المدينة الفاضلة" بعد الله والعالم وقبل الاجتماع. ويتناول ستة موضوعات: أجزاء النفس وقواها اعتمادا على التحليل، كيف نصير هذه القوى والأجزاء نفسا واحدة اعتمادا على التركيب، والقوة الناطقة، والفرق بين الإرادة والاختيار فى السعادة مما يدخل فى النفس الأخلاقية، وسبب المنامات، والوحى ورؤية الملك مما يدخل فى النفس الخالدة^(٢).

وتظهر قوى النفس بمجرد ظهور الإنسان فى نظرية الفيض. فالإنسان هو قوى النفس أى الوعى مثل حى بن يقظان عند ابن سينا وابن طفيل. وهى أربعة. الأولى الغذائية والثانية الحاسة. وهى خمس: اللمس للحرارة والبرودة، والذوق للطعوم، والشم للروائح، والسمع للأصوات، والبصر للألوان. والثالثة المتخيلة، حفظ ما يرتسم فى النفس من المحسوسات بعد غيبتها من مشاهدة الحواس، تركيبها وتحللها، بعضها كاذب وبعضها صادق، وبها تزوع نحو ما يتخيله. والرابع الناطقة لعقل المعقولات والتمييز بين الجميل والقيبح، وحيازة الصناعات والعلوم، وبها نزاع نحو ما يعقله، وهى أعلى ما فى الإنسان.

(١) وذلك مثل ميرلوبونتى فى "ظواهريات الإدراك الحسى" و"بنية السلوك".

(٢) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٤ - ٦٨. أكبرها وحدة النفس ثم المنامات ثم أجزاؤها ونطقها

ثم الأخلاق والوحى، السابق ص ٤٤ - ٤٥.

والنفس غذاء أولاً قبل أن تكون حساً وخيلاً ونطقاً مما يدل على أهمية الخبز. وبعد الغذاء يأتي الحس أولى درجات الوعي. ومع الحواس ينشأ النزوع والاستيقاظ أو الكراهة والنفور. فهناك بعد نفسى للحواس. وتضم القوة الحاسة الحواس الخمس المتفرقة فى أعضاء الحس. كل حاسة تنقل خبراً فى ثقافة الرواية والسمع. وكلها ترتبط بحاسة رئيسية، القلب. والقوة المتخيلة ليس لها مواضع متفرقة بل هى واحدة فى القلب لحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وحكمة عليها، تفردا وتركيبها. والخيال إما تخيل شئ ماضى أو متوقع أو تمنى (دون ارتباط بالاحساس) أو تخيل ما يرد من الاحساس (الخوف أو الأمل) أو من النطق. فالتخيل نزوع مرتبط بالانفعالات.

والقوة النزوعية وظيقتها الاستيقاظ والكراهة مستقلة عن الحس والنطق وهى القوة الإرادية التى تنزع نحو الإدراك الذى قد يكون بالحس أو التخيل أو النطق. والقوة الناطقة لا واضع لها مثل المتخيلة. وهى رئيسة الكل. والقوة الفكرية هى التى يكون بها الفكر والروية والتأمل والاستبطان (١).

ويلاحظ ارتباط النزوع بالحواس مع أن النزوع ميل أى اتجاه وقصد وليس مجرد انطباع حسى. فالقوة النزوعية عملية وليست إدراكية. قد تودى العلم أو العمل. وقد تؤثر فى البدن أو فى أحد أعضائه بمعاونة الأعصاب والعضلات والأعضاء. وكلها آلات جسمانية خادمة للقوة النزوعية التى فى القلب، مركز الاحساس والرغبات. والمتخيلة جزء من قوى النفس الباطنة الخمس فى مقابل الحواس الخمس الظاهرة. وكيف تحكم على القوى الحسية وهى ناشئة منها؟

ويتم تحليل شعاعات البصر دون صياغة نظرية فى الرؤية والشعاع المزدوج بين الذات والموضوع (٢). ولا يبين الفارابى إن كان ترتيب الحواس له دلالة، اللمس فالذوق فالسمع فالبصر كما هو الحال عند المتكلمين، وإعطاء الأولوية للسمع والبصر على اللمس والذوق والشم ثم إعطاء الأولوية للسمع على البصر. والحكمة فى ازدواجية القوة الناطقة والقوة الفكرية أن الأولى إمكانية والثانية تحقق. الأولى مادة والثانية صورة. فإذا

(١) السابق ص ٤٥-٤٨.

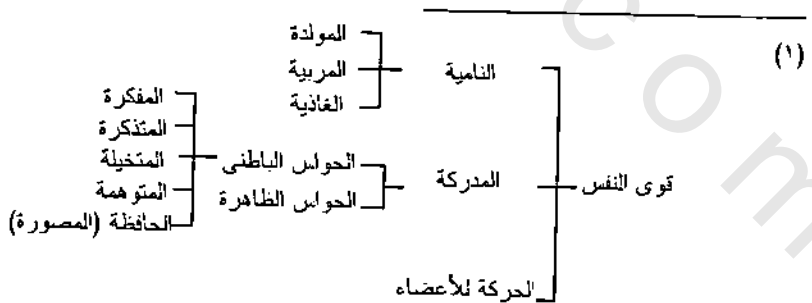
(٢) هى نظرية الحسن بن الهيثم فى "الابصار"، وأعادها هوسرل فى الظاهريات.

كانت الناطقة مازالت مرتبطة فى النزوع فان الفكرية تتجاوزهُ إلى المنطق الخالص وطرق الاستدلال. وإذا ما تعلقت القوة الناطقة بالنزوع فان القوة الفكرية ميدان العقل الخالص. ويظل السؤال: كيف تكون القوة الناطقة قمة التطور وأعلى ما فى الانسان والفيض ينزل عليها من أعلى إلى أسفل مع أنه عند الانسان يبدأ التطور صعوداً من أسفل إلى أعلى، من الغذائية إلى الحاسة إلى المتخيلة إلى الناطقة فينقلب الفيض صعوداً؟

وتتقسم النفس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية عند الفارابى وابن سينا. ويفصل ابن سينا الحاستين المتحركة والناطقة، والحواس الداخلية والخارجية، والحركة الارادية والنزوعية والناطقة وأنواع العقول. قوى النفس ثلاثة: النامية والمدركة والمحركة للأعضاء. وتشمل النامية الغذائية والمربية والمولدة. وتشمل المدركة الحواس الظاهرة والحواس الباطنة: الحافظة (المصورة)، والمتوهمة، والمتخيلة، والمتذكّرة، والمفكرة. وكلها قوى غير مفارقة.

ولكل منها واقع وخواص طبقاً لتصوير العلاقة بين الأعلى والأدنى بالسيد والخدام، والرئيس بالمرؤوس. الغذائية مرؤوسة والحاسة رئيسة، والحاسة مرؤوسة والمتخيلة رئيسة، والمتخيلة مرؤوسة والناطقة رئيسة. كل قوة متوسطة رئيسة لما دونها ومرؤوسة لما هو أعلاها إلا الرئيسة الأولى أى الناطقة والمرؤوسة الأخيرة أى الغذائية. والسؤال هو: لماذا تصور العلاقة رأسية باستمرار بين الأعلى والأدنى وليست أفقية بين الأمام والخلف^(١)؟

ويقوم على الفكر التشبيهي، الأعصاب بنوعها للحس والحركة، والشرابين أرضية بالطبع كالأودية والأنهار. والبدن مثل المجتمع له رئيس ومرؤوس. وهناك خلاف بين



الفارابى: الدعاوى القلبية، فقرات ٨-٩.

جالينوس وأرسطو في الرياسة، القلب أم الدماغ. فهل القلب ينبوع الفروع ورئيس الدماغ، والقلب هو مركز الدم للقوى الغذائية؟ وكل قوة لها رئاسات داخلية وروافع وخدم. للغذية اللحم والمعدة، وللقلب الكبد والطحال والمرارة والكلى والمثانة، والسؤال هو: كيف تقوم الأعضاء بوظائفها إذا تم استئصالها؟

وبالرغم من تعدد قوى النفس إلا أنها واحدة عن طريق الترتيب. فعلاقة كل قوة منفى بالقوة العليا علاقة المادة بالصورة، وعلاقة كل قوة عليا بالقوة الدنيا علاقة الصورة بالمادة. الغذائية مادة للحاسة، والحاسة صورة للغذية. الحاسة مادة للمتخيلة، والمتخيلة صورة للحاسة. المتخيلة مادة للناطق، والناطق صورة للمتخيلة. وبين الطرفين، المادة الخالصة مثل الحاسة، والصورة الخالصة مثل الناطقة. أما النزوعية فإنها تابعة للحاسة والمتخيلة والناطق مثل وجود الحرارة في النار.

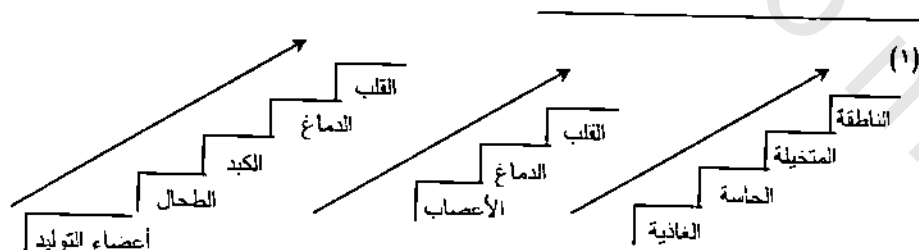
ويوجد نفس الترتيب في البدن. فالقلب هو الرئيس ثم الدماغ. القلب مثل صاحب الدار، والإنسان يخدمه ويخدم سائر الأهل. القلب ينبوع الحرارة الغريزية إلى سائر الأعضاء. وإليه ترد الروح الحيوانية الغريزية والعروق والدماغ. يعدل الحرارة التي تعمل من القلب إلى الأعضاء حتى تصل إليها ملائمة لها. والأعصاب صنفان: آلات لروافع القوة الحساسة التي في القلب، أن يحس كل واحد الحس الخاص به، وآلات الأعضاء التي تخدم القوة النزوعية في القلب للحركة الإرادية أي أعصاب الحس إلى مركز الحس وأعصاب الحركة إلى العضلات. والدماغ يخدم القلب في ردف أعصاب الحس ما يبقى به قواها ورفد أعصاب الحركة. ومفارز الأعصاب في النخاع، والنخاع بالدماغ.

ولما كانت الأعصاب بنوعها للحس والحركة أرضية بالطبع، سريعة القبول للجفاف احتاجت إلى أن تبقى رطبة إلى لدانة مؤاتية للتمدد والتقاصر، وكانت أعصاب الحس محتاجة إلى الروح الغريزية الذي ليست فيه دخانية وهو حال الروح الغريزية في الدماغ. ولما كان القلب مفرط الحرارة نارياً لم يجعل مفارزها فيه حتى لا يسرع إليها الجفاف فتتخلل وتبطل قواها. لذلك جعلت مفارزها في الدماغ وفي النخاع لأنهما رطبان، تنفذ في الأعصاب رطوبة تبغيها لدنة، وتستبقى بها القوى النفسانية. وبعض الأعصاب يحتاج إلى رطوبة نافذة فيها مائية غير لزجة، وبعضها محتاج إلى لزوجة. الأولى في الدماغ، والثاني في النخاع. وما احتاج إلى رطوبة قليلة كانت مفارزها أسفل الفقار

والعصعص. وبعد الجهاز العصبى يأتى الجهاز الهضمى، بعد الدماغ الكبد ثم الطحال ثم أعضاء التوليد. وتستغل قوى أعضاء الجسم وتتصل فيما بينها بالاتصال مثل اتصال الأعصاب بالدماغ والنخاع. وله طريق ومسيل مثل الفم والرئة والكلية والكبد والطحال للجهاز الهضمى (القوة الغذائية). وأول ما يتكون من الأعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم باقى الأعضاء، ومنها أعضاء التوليد وهى أكثرها تأخرا (١).

يجمع الفارابى بين علم النفس والفزيولوجيا ووظائف الأعضاء والتصور الاشراقى فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال فيما بعد. وقد تتجلى نظرية الفيض فى الفزيولوجيا، فيض القلب على الأعضاء حرارته الغريزية مما يضع سؤال أصل نظرية الفيض، هل هى إلهية كونية أم نفسية اجتماعية. يبدو الفارابى طبيبا، مؤسسا للطب الفلسفى بما لديه من معلومات عن البدن والأجهزة العصبية والهضمية دون ذكر لباقى الأعضاء مثل المعدة والفم والمرى والأمعاء فى الجهاز الهضمى وهل هى أعضاء ارتباط. وتتدخل أعضاء التوليد فى الجهاز العصبى والهضمى. ويعتبرها الفارابى أكثر تأخرا فى النشوء إسقاطا لنظرة متطهرة على الجسم لأنها موطن الشهوة، والدماغ أعلاها لأنها موطن الحكمة. وربما هى فى النهاية لعدم حاجة الانسان إليها إلا متأخرا بعد البلوغ. رياستها فى البدن يسيرة بالرغم من حفظ الاثنين الحرارة الذكرية. يبدأ النشوء فى الرحم حتى يصل إلى القلب والدماغ مروراً بالكبد والطحال.

وقوة التوليد منها رئيسة ومنها خادمة. الرئيسة القلب والخادمة أعضاء التوليد. والقوة التى بها التوليد اثنتان: المادة التى منها يتكون الحيوان (الأنثى)، والصورة لذلك النوع من الحيوان (الذكر). علاقة الأنثى بالذكر علاقة المادة بالصورة. والعضو الذى يخدم مادة الحيوان هو الرحم. والعضو الذى يخدمه فى إعطاء الصورة هو المنى. المنى فى رحم الأنثى بمقابلة الدم يتحرك فتحدث أعضاء الانسان وصورة كل عضو وصورة الانسان.



والدم المعد في الرحم هو مادة الانسان، والمنى محرك المادة التي تحصل فيها الصورة. الدم في الرحم مثل الأنفحة. ويتكون من دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللبن الحليب، والابريق من النحاس. ويتكون المنى في الأوعية وهي العروق التي تحت جلد العانة. وهي نافذة إلى المجرى الذي في القضيب. والمنى آلة الذكر. والآلات منها موصلة ومنها مفارقة. فاليد آلة الطبيب، والمبضع آلة اليد. والدواء آلة مفارقة. وقد يكون الطبيب غائبا أو ميتا. أما المبضع فمتصل. المنى آلة للقوة المولدة ولكنه مفارق. وأوعية المنى والانثيان آلة موصلة للبدن. العروق التي هي آلات المنى بالنسبة للقوة الرئيسة التي في القلب مثل يد الطبيب التي بها الدواء، ويعطيه قوة محرركة يحرك بها بدن العليل إلى الصحة. والعروق التي يستعملها القلب بالطبع آلات تعطى المنى قوة يحرك بها الدم المعد في الرحم إلى صورة النوع.

وأول ما يتكون هو القلب. إذا ظهرت معه القوة الغاذية التي تعد المادة تكون سائر الأعضاء أنثى. وإن حصلت القوة التي تعطى الصورة تكون سائر الأعضاء ذكرا. وتظهر باقى الأعضاء في الأنثى والذكر بعد ذلك سواء. والقوتان الذكورية والأنثوية في الانسان مفترقان في شخصين، وفي النبات مقترنان في شخص واحد. فالنبات يعطى المادة والصورة. وقد يحدث الاقتران في الحيوان كذلك. وقد يحتاج إلى معونة خارجية مثل البيض وأجناس السمك الذي يلقى البيض فينبعها الذكور، وتلقى الرطوبة لتصيب أى بيضة ينتج عنها حيوان، والباقي يفسد. والقوتان الذكورية والأنثوية متميزتان في شخصين. ولكل واحدة منهما أعضاء تخصه. وباقى الأعضاء مشتركان. ويشتركان في قوى النفس كلها سوى هاتين. وما يشتركان فيه من أعضاء فانه في الذكر أسخن، وفي الحركة أقوى. والعوارض النفسانية المائلة إلى القوة مثل الغضب والقسوة أضعف في الأنثى، وأقوى في الذكر. وما كان من العوارض مائلا إلى الضعف مثل الرأفة والرحمة فانه في الأنثى أقوى. وقد توجد صفات عوارض في الاناث وفي الذكور، وصفات الذكور في الاناث. أما في القوة الحاسة والمتخيلة والناطقة فلا فروق^(١).

يفصل الفارابي النفس المولدة دون النامية والغاذية. فيكمل ابن سينا تفصيل الثلاثة فيما بعد. ولا توجد إحالة إلى أرسطو في "الطبيعيات الصغرى" أو أثر منه. ويركز على الفروق الفورية بين الذكر والأنثى في الأعضاء التناسلية ودون فروق في القوى الحاسة والمتخيلة

(١) السابق ص ٥٤-٥٧.

والناطقة مع أن الخيال والمنطق أقوى في الذكر. فالذكور هم غالبية الشعراء والعلماء والحكماء. والحب الجنسي بلا قلب ضعف. والحب القلبي بلا جنس قوة. فالقلب أول ما يتكون من الأعضاء. لذلك كانت له الرياسة في حين أن المخ لا يظهر إلا في الشهور الأخيرة.

وهناك قوة مشتركة بين الحس الظاهر والحس الباطن وهو ما يحدث أثناء النوم في الحلم بمجرد هدوء الوعي وغياب الحس، فيرى الإنسان حركته ويسيطر عليه. وإما أن يعجز ويسيطر عليه الخيال. رؤية أشباح وسماع أصوات بعدها يلوح شيء من الملوكوت الأعلى فأخبر بالغيب. وقد لا تحتاج الرؤية إلى عبارة فتختزن في الحافظة. وقد تحتاج فتنتقل إلى المخيلة، ويظهر التعبير. تعبير الرؤيا إذن موضوع يتعلق بالحواس.

وقد يقرب ذلك من التفسير العلمي لولا الاشراف بالمعنى الغيبي وهو ما يعادل الحدس أو الابداع بالمعنى العلمي مما يوقع التحليل العلمي في ثنائية متصارعة متطهرة توقع في السر الصوفي المسيحي وضياح العقل والبرهان. ويأتى هذا الجانب الاشرافي للفارابي من نفس المصدر الذي نهل منه إخوان الصفا بالرغم من نخبوية الفيلسوف وشعبية الأخوان.

٣- النفس والروح (التوحيدى). ويصعب تحديد النفس لنقصان التعريف. وعدم الاكتفاء بالرسم والوصف لا يفى بالغرض لأنها ليس لها جنس ولا فصل. النفس مثل الله لا تدخل في جنس أو فصل وبالتالي يستحيل الحد^(١). واللفظ الشعبي "النفس" يفى بالغرض طبقا للحس الشعبي بعيدا عن أقوال الفلاسفة وحيرتها. فخطوها أكثر من صوابها. فقد حددها الحكماء بأنها مزاج الأركان، وتآلف الأسطقسات، وعرض محمول بذاته، وهوائية، وروح حارة، وطبيعة دائمة الحركة، وتماثل الجسم الطبيعي ذى الحياة، وأخيرا جوهر ليس بجسم ومحرك للبدن.

ويمكن تجميع هذه الأقوال كلها في أربعة من أسفل إلى أعلى: الأسطقسات الأربعة، والعرض، والجسم الطبيعي، والجوهر. ومع ذلك البسيط لا يعرف^(٢). وأصعب شيء معرفة النفس. يمكن معرفة النفس بالنفس، عن طريق التصفية والأخلاق^(٣). والنفس

(١) التراث والتجديد ص ١٢٧-١٣٥.

(٢) وذلك مثل أوغسطين وبرجسون.

(٣) الامتاع ج ٣/١٠٦-١١٠.

قوة إلهية تؤدي إلى الله^(١). وهي واسطة بين الطبيعة والعقل، الجسد ظاهر، والنفس باطن. والنفس محل الفكر والروية.

ويعرف أبو حيان النفس طبقاً لروايات الفلاسفة عدة تعريفات دون أن يحاول التآليف بينها مرة سلباً ومرة إيجاباً، مرة في علاقتها بنفسها، ومرة ثانية في علاقتها بالبدن، ومرة ثالثة في علاقتها بالله. فالنفس جوهر لا عرض، حية قائمة موجودة، قابلة للأضداد، ليست بهيولى ولا بجسم، تعرف من الزمان في النوم واليقظة، وأشبه بالأمر الإلهي من البدن ولا تموت. تفعل بذاتها من غير حاجة إلى البدن^(٢). ويفصل أبو حيان بعض هذه الخصائص. فالنفس تقبل الأضداد مثل العلم والجهل، والبر والفجور، والشجاعة والحبس. وحركة النفس جزء من نظرية عامة للحركة. فالحركة إما داخلية أو خارجية، والداخلية في النفس أو الطبيعية، والخارجية في السهم أو في الجر^(٣).

وهناك فرق بين النفس والروح. الروح جسم لطيف منبث في الجسد أما النفس الناطقة فانها جوهر إلهي وليست في الجسد بل مديرة له. والإنسان إنسان بالنفس وليس بالروح وإلا لما كان هناك فرق بينه وبين الحيوان. فالحيوان له روح ولا نفس له. أما النفس الشهوية والنفس الغضبية فانهما أقرب إلى الروح منهما إلى النفس وإن كانت النفس الناطقة تنبرهما. ليس لكل ذي روح نفس في حين أن لكل ذي نفس روح^(٤). تغنى الروح عن النفس في جنس الحيوان وليس في الإنسان. وتستغنى النفس عن الروح نظراً لأن الروح فعل النفس في البدن. الروح آلة النفس كما أن الجسم آلة الروح.

النفس تمل والبدن يكل. يطلب البدن الراحة، وتطلب النفس إذا ملت الروح. يستفيد البدن بالحجام حين النصب والضجر، وتطلب النفس الروح في حلة الملل والحر. البدن كثيف النفس يرى بالعين. والنفس لطيفة البدن، لا توجد إلا بالعقل. النفس صفاء البدن والبدن كدر النفس. للنفس أمراض كأمراض البدن (ابن حبيب) إلا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن في الشر والضرر كفضل النفس على البدن في الخير.

(١) كما هو الحال عند أوغسطين وإخون الصفا.

(٢) التوحيد: الامتاع والموانسة جـ ١٩٨/١٩٩.

(٣) السابق جـ ١٩٨/٢٠٦.

(٤) السابق جـ ١٣٣/٢، جـ ١٠٦/١٠٧-١١٤/١ جـ ٢٧/٢٨-٦٣.

النفس ليست قائمة بذاتها لأنها لا توجد إلا في الجسم المركب بالرغم من اعتراض أبى سليمان. هي في البدن على سعة. ليست النفس في حكم الجن ولا حالها اللاتقة بها حال الكائن الفاسد (الصيمري) ^(١). وتقتصر اللغة عن التعبير عن جوهر النفس. وأقصى ما قاله الفلاسفة هو تفصيل قواها المولدة والمقرة والمربية والغاذية.

والجسم له طول وعرض وعمق في حين أن النفس ليست جسما ولا عرضا. لذلك تنشأ شبهة انحلال الرباط بين النفس والبدن وانحلالهما معا ^(٢).

ويعطى أبو حيان عدة تشبيها لعلاقة النفس بالبدن مثل علاقة الرئيس بالمرؤوس. وأحيانا تبدو النفس عالما متوسطا بين الله والبدن. فانه رئيس النفس كما أن النفس رئيس البدن ^(٣). وعلاقة النفس بالبدن بمنزلة الصانع من الدكان، والأعضاء بمنزلة الآلات. فإذا انكسرت الآلات وخرب الدكان فإن الصانع لا يقرر على عمله ^(٤).

وهناك خلف في النفس والروح بين المسلمين واليونان. النفس أعلى من الروح عند المسلمين نظرا لاتصال الروح بالجسم. وعند اليونان وفي التراث اليهودي المسيحي الروح أعلى من النفس نظرا لارتباط النفس بالبدن (أرسطو) ^(٥).

والفرق بين نفس البشر الفردية وأنفس الحيوان مثل الفرق بين ضوء الشمس والشمس. التفرّد في نفس الحيوان لا وجود له لأنها ضعيفة وتابعة لأبدانها. الانسان وحده هو الفرد. أما أنفس الحيوان فانها ناقصة غير كاملة وضعيفة لأنها لم تجد إلا الإحساس والحركات، لم يشع فيها نور النفس الشريفة، ولم ينبت فيها شعاع العقل الكريم. فوجب أن تكون تابعة لأبدانها، جارية على مشارفها ^(٦).

٤- أحوال النفس (ابن سينا). والنفس أول موضوع وآخر موضوع ألف فيه ابن سينا بينهما أربعون عاما. النفس من طبيعيات "الشفاء" ومن "النجاة" وما يشابهها في

(١) التوحيدى: المقابسات ص ٢٨٠-٢٨٢/٣٢١-٣٢٦.

(٢) السابق ج١-١٩٨/٢٠٦.

(٣) السابق ج٢-٢٠٥.

(٤) السابق ج٢-٩٠.

(٥) السابق ج٣-١١١.

(٦) السابق ج٣-١٢٢/١٢٣.

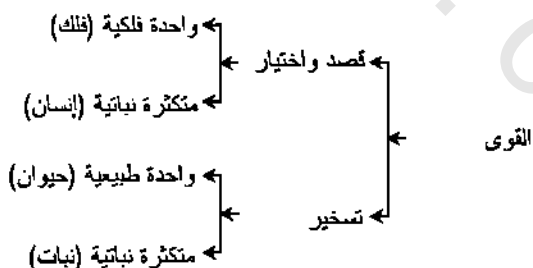
رسالة "أحوال النفس"^(١). وهو الذى فصل موضوع النفس وأكملته ونسق قواها النباتية والحيوانية والناطقة.

وتتراوح النفس عند ابن سينا بين المستوى الفيزيولوجى والنفس الاشرافية الخالصة مع النفس الفلكية. فقوى النفس نوعان: تسخير واختيار. والتسخير طريقتان: متكثرة وهى النباتية وواحدة طبيعية وهى الحيوانية. والقصد والاختيار نوعان: متكثرة وهى النفس الانسانية، وواحدة وهى النفس الفلكية^(٢). فتتدرج النفس من أسفل إلى أعلى، من النباتية إلى الحيوانية إلى الانسانية إلى الفلكية ضمن قوى النفس.

ثم يحذف ابن سينا النفس الفلكية فى قسمة تفصيلية لأحوال النفس النباتية والحيوانية والانسانية. وتنقسم النباتية إلى غاذية ومنمية ومولدة، والحيوانية إلى محركة باعثة وفاعلة، ومدركة من الخارج (الحواس الخمس) ومن الداخل (الحواس الداخلية الخمس) والانسانية العالمية والعالمية. ويفصل ابن سينا الحواس الداخلية الخمس: الحافظة وهى الذاكرة، والوهمية وهى المعانى غير المحسوسة، والمتخيلة فى الحيوان، والخيال كصورة فى الانسان، والفانطاسيا وهو الحس المشترك. ويفصل عمل الحواس بأنها تتم بادراك أول ثم ثان، تدرك ولا تفعل ثم تدرك وتفعل، وتدرك صور المحسوسات بالحس ومعانى المحسوسات بالعقل^(٣). وكل مدرك بآلة، وإدراك النفس لا يكون بآلة.

(١) لابن سينا أربعة رسائل مطبوعة فى النفس: ١- مبحث فى القوى الانسانية ٢- معرفة النفس الناطقة وأحوالها. ٣- رسالة فى الكلام على النفس الناطقة. ٤- فى السعادة والحجج العشرة على أن النفس جوهر.

(٢)

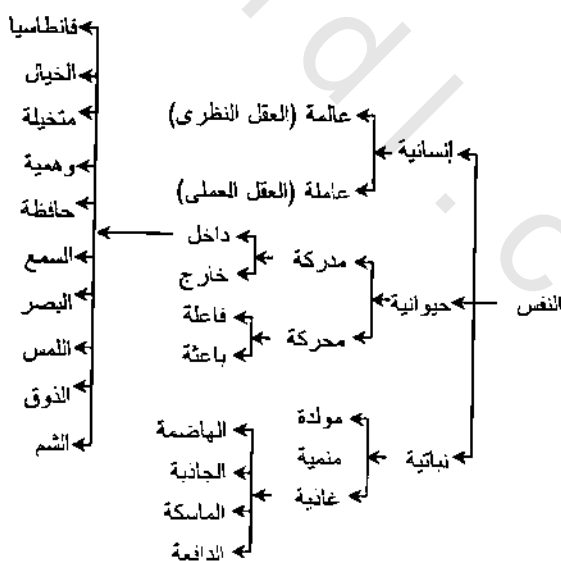


(٣) ابن سينا: أحوال النفس ص ٦٧-٦٨/٧٤-٧٨.

وتنقسم الغذائية إلى الدافعة والماسكة والجاذبة والهاضمة. وتنقسم القوى المحركة إلى الشهوة والغضببية وهى النزوعية التى تصب مع الخيال فى القوة المتخيلة. والشهوة الحيوانية والقوى الحافظة تصب فى الوهم ثم إلى العقل العملى. والأخلاط الأربعة هى الرطوبة واليبوسة والبرودة والحرارة.

وهناك تقابل بين الفرد والمجتمع فى قوى النفس. فالقوى المحركة فى الحيوان غير الناطق هو الأخير المخدوم، والحواس الخمس الجواسيس، والقوى المتصورة صاحب البريد، والقوى المتخيلة الفيج الساعى بين الوزير وصاحب البريد، والقوى المتوهمة الوزير، والذاكرة خزانة الأسرار.

وفى رسالة "فى القوى الانسانية وإدراكاتها" تتم قسمة الانسان إلى علن وهو الجسم وسر وهو الروح. وينقسم الروح إلى إدراك وعمل. ثم ينقسم الإدراك إلى حيوانى وإنسانى. وينقسم الحيوانى إلى الحواس الخمس الظاهرة البصر والسمع واللمس والذوق والشم، والمشاعر الأربعة الباطنة، الوهم والحافظة والمخيلة والذاكرة. ثم ينقسم العمل إلى منشئ (نباتى) وحيوانى ومنشئ إنسانى^(١). والإدراك الانسانى يهدف إلى الاتصال.

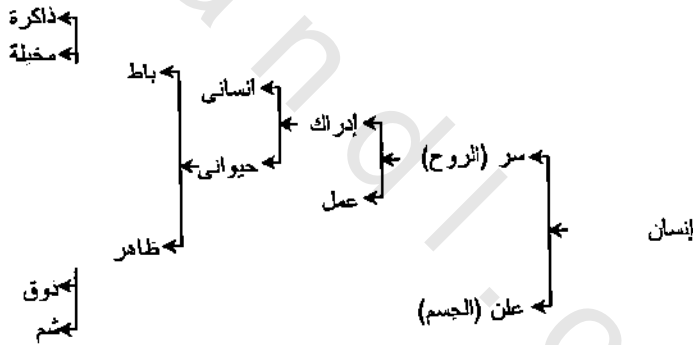


(١) ابن سينا : فى القوى الانسانية وإدراكاتها فى سبع رسائل ص ٦٠-٧٠.

فالنفس مرآة تعكس الله إذا وصلت إلى درجة من التطهر.

وفي "مبحث عن القوى النفسانية" وصف ابن سينا النفس ومراتبها من النفس البدنية حتى النفس الاشراقية. فصولها عشرة. أكبرها الحواس الظاهرة كما هو الحال في الكيفيات في علم الكلام ثم مراتب النفس وجوهريتها ثم النفس الحيوانية وإثبات الجوهر العقلي المفارق، ثم باقى الفصول^(١). ووضح استقلال موضوع النفس عن الطبيعة وتكوينها من العناصر الأربعة ثم التدرج من النفس النباتية إلى الحيوانية إلى الانسانية بقواها الظاهرة والباطنة وإثبات جوهر فيها بطريقة المنطقيين أى على نحو رياضى من أجل إثبات مفارقتها.

وتتكرر نفس البنية في "رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها" التى ألفها بعد الأولى بأربعين عاما مما يدل على أن موضوع النفس لديه موضوع ثابت ودائم حتى



(١) الحواس الظاهرة (ص٥)، مراتب النفس (٤)، جوهريتها (٤)، النفس الحيوانية وإثبات الجوهر العقلي المفارق (٣)، باقى الفصول (٢)، وعناوين الفصول العشرة كالاتى ١- فى إثبات القوى النفسانية، ٢- فى تقسيم القوى النفسانية الأولى ٣- فى أنه ليس شئ من القوى النفسانية حادثا عن امتزاج العناصر الأربعة بل وارد عليها من الخارج ٤- فى تفصيل القوى النباتية ٥- فى تفصيل القوى الحيوانية ٦- فى تفصيل القول فى الحواس الظاهرة ٧- فى تفصيل القول فى الحواس الباطنة ٨- فى ذكر النفس الانسانية مع مرتبة بدنيتها إلى مرتبة كمالها ٩- فى إقامة البراهين الضرورية فى جوهرية النفس الناطقة على طريقة المنطقيين ١٠- فى إقامة الحجج على وجود جوهر عقلى مفارق للأجسام عن القوى النفسانية ص ١٧٢-١٧٥.

ليقال بحق إنه فيلسوف النفس^(١). وتقوم بنية هذه الرسالة الثانية على خطوات ثلاث: التمايز بين النفس والبدن، بقاء النفس بعد فناء البدن، مراتب البقاء وأحواله^(٢). والأولان موضوعان فلسفيان بالأصالة، والثالث موضوع كلامي وكان الفلسفة هي مزيد من العقلانية للعقائد وتأسيس فلسفى لها. وتبدو هذه المراحل الثلاث وكأنها صعود من الجسم إلى النفس إلى العقل^(٣). فكيف يتهم الغزالي الفلاسفة بانكار حشر الأجساد وهو ما يقول به اعتمادا على الشرع وحده؟

وتهدف هذه التقسيمات كلها إلى إثبات خلود النفس بالإضافة إلى بعض البراهين الرياضية، ويقدم ابن سينا ثلاثة: الأولى ثبات النفس وتغير البدن، والثاني مبدأ السلوك، والثالث أنها ليست فى محل.

هناك إذن عوامل ثلاثة: عالم الجسم وعالم النفس وعالم العقل، من أدنى إلى أعلى أو من أعلى إلى أسفل فى وجود ترائى، العقل والنفس والجسم. العقل أول ما خلق الله، وهو جوهر روحانى، نور محض لا فى جسم ولا فى مادة، إدراك للذات وخالقه، عقل محض اتفق عليه الحكماء الالهيين والأنبياء مما يدل على اتفاق الحكمة والشرعية. له ثلاث تعقلات: يعقل خالقه، ويعقل ذاته واجبة بالأول، ويعقل كونه ممكنا لذاته. وحصل من تعقل خالقه عقل هو أيضا جوهر، عقل آخر كحصول السراج من السراج. وحصل عن تعقله ذات واجبة بالأول نفس هي أيضا جوهر روحانى كالعقل إلا أنها فى الترتيب أقل منه. وهو التشبيه الأثير عند الصوفية الذى يتجاذب مع التشبيهات العلمية مثل انجذاب ابرة إلى جيل عظيم من المغناطيس لتشبيه انجذاب النفس إلى الأنوار الالهية. نظرية

(١) وتتكون من مقدمة وخاتمة وثلاثة فصول، والخاتمة أكبر من الفصول، وأكبر الفصول الأول وأصغرها الثانى. وهى أصغر فصولا من رسالة أحوال النفس.

(٢) ١- فى إثبات أن النفس جوهر مغاير للبدن ٢- فى بقاء النفس بعد البدن ٣- فى مراتب النفوس فى السعادة والشقاوة بعد مفارقة النفس عن البدن. وواضح بنية هذا الفكر والفلسفة الحديثة منذ ديكارت، إما قولاً بالأثر والتأثر طبقاً للمنهج التاريخي أم بنية الفكر فى كل حضارة طبقاً للمنهج البيئوي.



ابن سينا: معرفة النفس ص ١٨٤-١٨٩.

العقول إذن هي الرباط بين النفسانيات والطبيعيات والالهيّات.

ويحدث ابن سينا عن العلاقة بين النفس والجسم، بين الفعل والانفعال، في رسالة "الفعل والانفعال". بالرغم من أنها ليست في النفس صراحة إلا أنها أقرب إلى موضوعات النفس ومضمونه كمقدمة لتبرير الوحي والمعجزات والآيات والكرامات والالهامات والمنامات والسحر والأعين والمؤثرات والطلسمات والثيرنجيات والحيل كما هو الحال عند إخوان الصفا في رسالة "السحر والعزائم". فالفعل والانفعال هو المدخل لدراسة النبوة والوحي والالهام والمعجزة.

وتقوم على قسمة رباعية عقلية محكمة اعتمادا على أربعة مفاهيم: الفعل، والانفعال، والنفس، والجسم، من أدنى إلى أعلى. وفي هذه الحالات الأربع تأثير البساط وليس تأثير المركبات في بعضها رغبة في الاختصار، تخلو من أثر الكواكب والأجرام العلوية^(١).

١- أثر الجسماني في الجسماني كما يبدو في النيرنجيات والطلسمات والحيل (الأجسام المعدنية). وتعتمد على خواص الأجسام الأرضية والعناصر فيها مثل جذب المغناطيس للحديد وللكيمياء، وتفاعل المواد، وتأثير الأجسام المعدنية بعضها على بعض وعلم الحيل والهندسة.

٢- أثر الجسماني في النفساني. وهو ليس حالة خاصة بل الصنف الثاني من السحر بعد الصنف الأول وهو أحد أقسام النفساني في النفساني. والصنفان الأولان يشملان نوعين من الخيال والوهم. وهو تأثير الصور والأشكال والألوان والتحريكات والتسكينات في النفوس مثل تأثير المعشوق في العاشق، وقد كتب ابن سينا في ذلك من قبل في "رسالة العشق" واستعمال مفهومى القبض والبسط لوصف حالة العاشق. ويشمل أيضا تأثير صور الحيوانات الحسنة في أصحابها. والتحريكات والتسكينات مثل الأغاني والمعارف والملاهي والرقص. وهو أقرب إلى السحر الطبيعي بالمعنى المجازي ومثل تأمل العبر في السموات والأرض، وهو ليس مفروضا "إن من البيان سحرا".

٣- أثر النفساني في الجسماني، وهو النوع الثالث من المعجزات، كرامات الأولياء ومعجزات عيسى بمعنى خرق قوانين الطبيعة. والكرامات لقوم مخصوصين من استجابة الدعوات، وهي ليست أنواعا كبيرة مثل أثر النفساني في النفساني، وهي إما نعمة

(١) ابن سينا: الفعل والانفعال ص ٢-٣.

أو نعمة، إما استشفاء وخلص أو وباء وقحط، وأمراض للمؤمنين والكافرين على السواء.

٤- أثر النفساني في النفساني. وهي أكثر الآثار الأربعة تفصيلاً، يحاول فيه ابن سينا إيجاد مقولة علمية للأمور الدينية مقبلاً تفسيراً علمياً نفسياً لها ويتضمن:

أ- الوحي والكرامات. فالوحي إلقاء خفي في النفوس البشرية المستعدة من الأمر العقلي بإذن الله، في حالة اليقظة وفي حالة النوم، كما يشمل النفث في الروح.

ب- الآيات والمعجزات. وهي ثلاثة أصناف: الأول فضيلة العلم بأن يؤتى المستعد للتعليم العلم من غير تعليم بشري وهو حال الرئيس الأمي. النفس كبريت والعقل الفعال نار. والثاني تخيل القوم أي إعطاء القوة على تخيل الماضي والمستقبل وهو ما يعادل الاخبار بالغيب عند المتكلمين مثل إخبار الرسول بموت النجاشي وهو ما يسمى الرؤيا. ويكون ذلك للأنبياء في حالتَي النوم واليقظة. وهما يتعلقان باعجاز القرآن.

ج- الإلهامات والنامات ويتداخل مع تأثير النفساني في الجسماني، وتكثر وتقل حسب استعداد النفوس وصفاتها وخلوصها عن المحسوسات وندس الأبدان ومقتضى العادات. وقد تصنق بروعة الأمر على ما هو عليه دون تأويل أو محاكاة شيء قريب أو بعيد مما يتطلب تعبيراً وتأويلاً. والسبب في ذلك محاكاة القوة المتخيلة لكل ما يلقاها في حالتَي النوم واليقظة، قوة أو ضعفاً، أما إذا كان السبب مزاج البدن أو غلبة أحد الأخلاط وليس صفاء النفس فهي أضغاث أحلام.

د- أنواع السحر والأعين والمؤثرات، ويتم ذلك عن طريق تأثير النفوس البشرية في قوتَي التخيل والوهم في النفوس الضعيفة مثل البله والصبيان، تخيل في الداخل في الخارج. التخيل في النفوس مثل سحرة موسى التي أبطلها الله. ويدخل فيه مسيس الجن. والوهم في النفوس ليس للخير وصلاح العالم بل للشر للأشخاص مثل غرز الابري في الأجسام والتوسط إلى ذلك بالأصنام، وأثر العين في الرقى والتعاويذ والتمائم^(١).

والسؤال هو: كيف يوضع الوحي والمعجزات مع الكرامات والأولياء؟ كيف يوضع الوحي والمعجزات مع السحر والطلسمات وهي كاذبة وخبيثة؟ وهل الوحي خفاء

(١) السابق ص ٩-٣.

أم تجل وظهور فى العالم طبقا لأسباب النزول والنسخ والمنسوخ أى دخول فى المكان والزمان؟ ولقد استقر الأمر أن الوحي والمعجزات للأنبياء وأن الالهام والكرامات للولياء. كما أن دليل الوحي داخلى وليس خارجيا، الإعجاز وليس المعجزة. وهل نتوقف للالهامات والمنامات على درجة صفاء النفس أم على حاجة المجتمع وكمال الرؤية؟

وإذا تساوت معجزات الأنبياء السابقين فان معجزة محمد هو الإعجاز القرآنى وليس خرق قوانين الطبيعة. هو إعجاز أبى وليس تدخلا فى قوانين الطبيعة الثابتة. قد أثرت معجزات الأنبياء فى البعض دون البعض الآخر. لذلك تحولت المعجزة إلى إعجاز «وما منعا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون»، «وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلالها تقيجرا أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتى بانه والملائكة قبىلا أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء، ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا».

واضح ان ابن سينا هنا تجاوز الاشراق الصوفى إلى الاغراق فى تصوف القرن الرابع وما به من كرامات وإلهامات، وأنه تحول من العقليات إلى السمعيات فى علم الكلام فى إطار من القسمة الفلسفية وبأقصى قدر ممكن من التحليل العلمى الطبيعى.

تدخل نظرية النبوة إذن مرة فى الطبيعيات والالهيات كصلة بين السماء والأرض، النبوة كأحد أبعاد الوجود، ومرة كأحد مظاهر النفس والعقل فى نظرية الاتصال، ومرة ثالثة فى الاجتماع والسياسة، النبوة كضرورة اجتماعية وكنظام سياسى.

ويتجلى موضوع النفس فى علاقة الله بالعالم طالما أن النفس هو الرابط بين الالهيات والطبيعيات الالهية فى صراع بين التصور العلمى للنفس والتصور الالهى لها. وهى عبارة تكشف عن الالهيات المقلوبة لافساح المجال لعمل القدرة الالهية. وتعمل العناية الالهية بالتدرج. خلقت أولا القوة المنمية ثم الغاذية لحفظ الجسم ثم المولدة لابقاء الجسم كما هو الحال فى التطور الأفقى. كما أنها تبدأ من أعلى إلى أسفل طبقا لنظرية الفيض والتطور الرأسى. واجتماع الطبيعة والعناية الالهية لا يؤدي إلى شىء ضار فى الطبيعة، ولا يمنع شيئا نافعا. فالطبيعة مضافة إلى الله تنتج منفعة لا

ضررا. وهو مقياس أصولي. والعناية الالهية هي التي حولت الطبيعة من العناصر الأربعة إلى الطبيعة المتفلسة ذات النفس لأن الطبيعة بذاتها عاجزة أن تخلق فيها حياة. والحواس الظاهرة في الحيوان، والخمس الباطنة من صنع العناية الالهية في الطبيعة. وضعت القوة المبصرة في الحيوان. والحاسة المشتركة والقوة المتصورة لحفظ صور المحسوسات، المتذكرة والحافظة والمتوهمة والمتخيلة. ومهما تم وصف الطبيعة فإن التصديق لا يتم إلا بالعناية الالهية^(١).

٥- النفس الجسمية (ابن باجه). ويركز ابن باجه على النفس الطبيعية كم يركز إخوان الصفا والفارابي وابن سينا على النفس الخالدة. ويتناول موضوع النفس في حديثه عن علم النفس باعتباره أشرف العلوم، ودخول القيمة في الطبيعة واستعمال حجة الأشرف والأخلق والأولى. فمعرفة النفس أولى من معرفة غيرها^(٢). ويعني الأشرف الأول والأساس أى البعد الميتافيزيقي وليس النزوع الذاتي الاثراقي، الانتولوجي وليس المعرفي، الموضوعي وليس الذاتي. وكل ذلك يقوم على منطق الأخلق والأحرى والأولى على المستوى النفس والأخلاقي والكوني وليس المنطق الصوري مثل علاقة الأنواع بالأجناس بالفصول.

ومعرفة النفس أساس تأسيس العلوم: المنطق والطبيعات والالهييات والانسانيات أى العلم المدني. وإذا كان شرف العلم بيقينه فعلم النفس أشرف العلوم ليقينه. وإذا كان شرف العلم بموضوعه فعلم النفس أشرف العلوم مثل علم الفلك لشرف النفس والفلك.

وكما يربط علم النفس في الحكمة النظرية بين المنطق والطبيعات والالهييات فإنه يربط أيضا في الحكمة العملية بين الأخلاق والاجتماع والسياسة، بين الفرد والمجتمع والسلطان. هو نموذج الحكمة النظرية والحكمة العملية بعد الحكمة النقلية والدخول في المعاني والموضوعات بعد تحليل النصوص والتحول من الشكل إلى المضمون.

وهناك ثلاثة مستويات للعلم من أدنى إلى أعلى: اللواحق الذاتية العامة وهو العرض

(١) ابن سينا: أحوال النفس ص ١١٣، القوى النفسانية ص ١٥٦-١٥٩.

(٢) وهو معنى عبارة السيد المسيح الشهيرة "ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك" وآية ﴿لَا يَغْيِرُ اللَّهُ مَا يَقُومُ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ﴾.

العام على سبيل الاستعارة، واللواحق الذاتية الخاصة وهو العرض الخاص، والجوهر^(١).

وابن باجه هو فيلسوف النفس ولكنه لا يذكر ابن سينا نظرا لارتباطه بالفارابى.

لذلك برزت لديه النفس المنطقية والسياسية أكثر من النفس النزوعية.

ويشارك الانسان الجماد والحيوان فى أمور، ويختلف معهما فى أمور أخرى.

أفعال الجماد والحيوان اضطرارية وأفعال الانسان إرادية اختيارية. ويتضمن الأعلى

الأدنى ولا يتضمن الأدنى الأعلى. كلما صعدنا زادت درجة الاختيار والعقل والكمال.

وكلما هبطنا زادت مرتبة الضرورة والحيوانية والنقص. ويشترك الحيوان والجماد فى

الأسطقس فى الهبوط والصعود القصريين^(٢). ويشارك الحيوان الانسان فى النفس العادية

والمولدة والنامية. كما يشاركه فى الحس والتخيل والتذكر. ثم يتخرج الهرم صعودا،

ويتفرد الانسان بالقوة الفكرية. لذلك امتاز الانسان بالتذكر دون غيره واستدعاء الذاكرة

من ثانيا المادة^(٣). كما يتميز الانسان بالاختيار تعبيرا عن آية ﴿إنا عرضنا الأمانة على

السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان﴾، وبأنه عقل

وإلهام كما هو الحال فى مبدأ العدل عند المعتزلة الذى يشمل الحرية والعقل مما يدل على

أن الفلسفة تطوير للاعتزال، وأن المعتزلة هم حكماء المتكلمين، والفلاسفة متكلمو

الحكمة، بل ان تدبير المتوحد أول أصل من الأصول الخمسة عند المعتزلة، التوحيد. ومن

ثم جمع ابن باجه فى تدبير المتوحد بين أصلى التوحيد والمعدل^(٤).

والغاية من هذا التحليل كله هو الفعل الإلهي، وهو الفعل الفكرى من الدرجة

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٤٢-٤٣.

(٢) مثل هوسرل وبرجسون وفلسفة المستويات.

(٣) وذلك مثل برجسون فى "المادة والذاكرة".

(٤) ابن باجه : تدبير المتوحد، الباب الثانى ص ٤٩-٥٤.



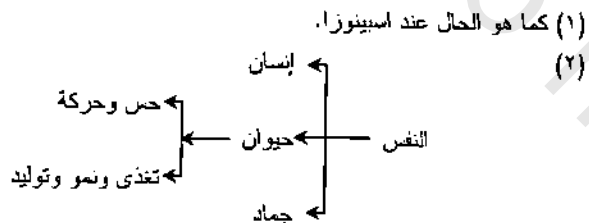
الثالثة حيث يصبح الفعل الانسانى فعلا إلهيا^(١). وتعنى "إلهى" هنا مجازيا الكامل الفاضل العلوى. فلو لا الله فى النفس لكان الانسان حيوانا. وفضائل الحيوان شكلية لأنها تمام النفس البهيمية. تتفق الفلسفة والأخلاق والتصوف إذن على إمكانية أن يصير الانسان إلهيا عمليا بالرقى صراحة. وهو ما يظهر أيضا فى علم أصول الدين عن لا وعى، من التجسيم إلى التشبيه إلى التنزيه. وتقرب الحكمة هنا من أحوال الصوفية وهى مواهب الهبة.

النفس إما جماد أو حيوان وظائفها التغذية والنمو والتولد والحس والحركة أو إنسان بإضافة النفس الناطقة^(٢).

والأجسام ثلاثة أنواع. الأولى تتفرد بأجسامها مثل الحيوان الذى لا توجد له حركة محصلة مثل تربية الأولاد، والنمل والنحل والعنكبوت مع الانسان (الرضاع). والثانية مشتركة للجميع أيضا وقد تتفرد بها بعض الأجسام لبعض الحيوان مثل الذباب والدود. والثالثة مشتركة للجميع لا تتفرد بها أجسام دون غيرها.

والأجسام إما حاضرة، مشتركة بين الانسان والحيوان، وقد توجد مفردة فى بعض الحيوان، وإما غائبة. فالجسم ليس بالضرورة مرثيا.

وتتحدد أحوال الانسان بأطوار العمر فى ثلاثة أطوار. الأول الطفولة حيث التغذية والنمو، والثانى فى السنوات المتقدمة ابتداء من وجود الصور الروحانية بالطبع وللحيوان وحده حتى تمام المدة للانسان وحده. والثالث ظهور باقى الأسنان (ضرس العقل) ابتداء من الكهل المتدبر، والشيخ صاحب جوده الرأى والهرم الحكيم، وفى حالة النقص يتحول الطور الأخير إلى طور بهيمى أشبه بالحيوان^(٣).



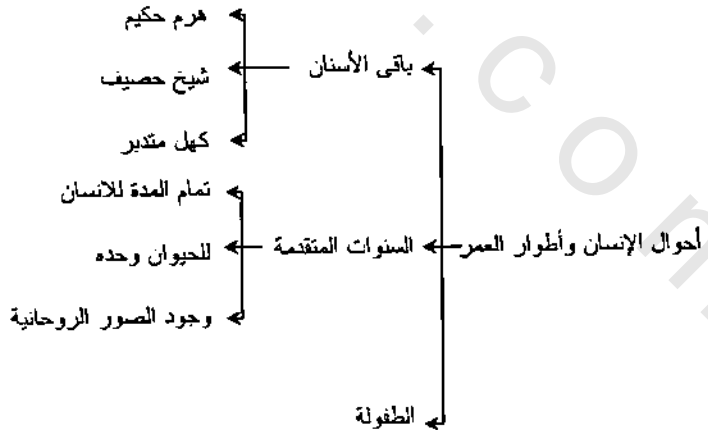
(٣) ابن باجه: تيسير المتوحد ص ٨٨ ٩٣.

ثالثاً: النفس الناطقة

وتعنى النفس الناطقة ظهور العقل فى النفس متجاوزاً الحس والحركة. ويبرز موضوع اللغة هل هو أقرب إلى النفس البدنية أو النفس العاقلة أو إلى كليهما لأن المنطق نفسى أيضاً. وتشمل قسمين: العقل بكل درجاته ابتداء من الحس حتى الخيال، والنبوة ونظرية الاتصال وكل ما يتعلق بالوحي والالهام.

١- العقل. ويضم العقل الحس وجميع أنواع العقول، الهولانى والمستفاد، بالقوة وبالفعل، والعقل الفعال.

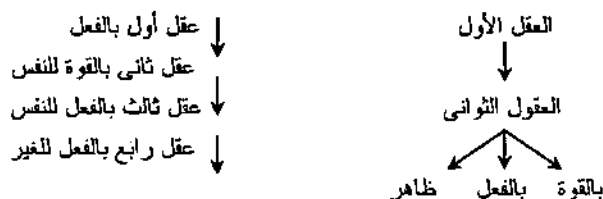
أ- نظرية العقول (الكندى). العقل أحد مظاهر النفس. لذلك دخلت رسالة "فى العقل" ضمن الرسائل النفسية مع "القول فى النفس" و"الكلام فى النفس". الصور العقلية فى النفس، والنفس شىء واحد مما يدل على وحدة الذات والموضوع. ويتم الانتقال من العقل إلى النفس ثم إلى الصورة والمادة وكأن الموضوع مازال فى النفس الطبيعية. يرتبط العقل بالنفس، فالمنطق إحدى قوى النفس، والمعقولات تنشأ باتحاد النفس بالكليات. وتصبح النفس عاقلة بالفعل يعد أن كانت عاقلة بالقوة. والعقل المستفاد أو العقل بالفعل أو العقل بالقوة هو النفس وليس العقل.



ويقسم الكندي العقل إلى عقل أول وعقول ثوانى من أجل إفساح المجال للتصور الدينى للعالم. فالعقل الأول هو الله، والعقول الثوانى عقول البشر، وهى نفسها قضية الوحدة والكثرة التى يظهر فيها التوحيد الإسلامى والتصور الثنائى للعالم، تفرد الله بعقل واحد وتكثر العقول الانسانية. العقل الأول علة لجميع المعقولات الثوانى. والعقل الثانى القوة للنفس إن لم تكن النفس عاقلة بالفعل. والثالث هو العقل بالفعل الذى للنفس مكتسب كالكتابة فى الكاتب استعدادا يستعملها متى يشاء. وهو عقل ظاهر للنفس متى أخرجته كان موجودا لغيرها بالفعل الثالث فنية للنفس أى امكانية واستعداد. والرابع تحقق العقل بالفعل. فإذا كان الثالث الاستعداد الداخلى فالرابع التحقق الخارجى. أسماء العقول المتكثرة مجرد أسماء تدل على مراحل التعليم والاستفادة من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل إلى مرحلة الظاهر. ولا حاجة إلى العقل الظاهر إلا إذا كان هو العقل عندما يتحول إلى علم وصور فى النفس بعد أن كان مجرد ملكة أى التمييز بين العقل الفطرى (بالفعل) والعقل الظاهر (المكتسب) ^(١). العقل الثالث البرهان للنفس. والعقل الرابع البرهان للآخر. الأول نظرى والثانى عملى. وأهمية نظرية العقول أن بها تغير وحركة واستفادة وقضاء على الجهل والثبات والتفكير. إنما السؤال هو: من أين يأتى الجهد، من الأنواع والكليات أم من الانسان؟ صحيح أن التركيز على فاعلية الأنواع والكليات يجعلها قادرة على الابداع. فالفكر يولد ذاته. ويتم ذلك أيضا من خلال الجهد الذاتى وإلا تحول الفكر إلى آلة، والنشاط الذهنى إلى آلية. لا تهم الأنواع بل الفكرة العامة حتى لا يتحول الفكر إلى مجرد نسيج. كما لا تهم النفس أو العقل بل الانسان كذات عارفة ونشاط ذهنى.

ويتم ارتقاء النفس بالعلم والتعليم بتحويل العلوم الرياضية من المستوى الصورى والعلوم الطبيعية من المستوى المادى إلى مستوى النفس. يهبط الصورى إلى النفسى والاجتماعى والسياسى. ويرتفع المادى إلى النفسى والاجتماعى. ثم يرتفع النفسى

(١) الكندي: فى العقل، رسائل ج ١ ص ٣٥١-٣٥٧.



والاجتماعى إلى الروحى. ويتم التحول من النظر إلى العمل، من الغربة إلى الاغتراب، من الصورى والمادى إلى النفسى، ومن النفسى إلى الالهى.

فالنظر فى الهندسة العقلية ومعرفة خواص العدد والأشكال يعين على فهم تأثير الأشخاص الفلكية وأصوات الموسيقى فى نفوس المستمعين. والنظر فى كفيات تأثيرات الحس فى منفعلاتها يعين على فهم كيفية تأثير النفوس المفارقة فى النفوس المتجسدة فى العالم. ويتداخل علم النجوم باستمرار مع علم النفس من أجل شد الانتباه وجذب النفس خارج العالم والوقوع فى الاغتراب. وتكشف موسيقى الكون ونغم الطبيعة وتناغم الأعداد عالم النفس ثم عالم الروح. وهو غرض الحكماء من استعمال الألحان الموسيقية ونغم الأوتار فى الهياكل وبيوت العبادات عند القرايين نظرا لخاصية الألحان فى تليين القلوب القاسية وتذكير النفوس الساهية وكأنها نظرية فى الخلاص عن طريق الموسيقى والسمع عند الصوفية. فتستغنى النفس عما هو مكتوب فى الألواح لأن موسيقى القرآن أبلغ من كتابته. العلم فى النفس حتى يشرق الله فيها، وتزهر العناية والاختراع والابداع، ألفاظ الاخوان قبل ابن رشد. فالله والروح مرتبطان بالنفس^(١). العلم قضية النفس، والسؤالات الفلسفية هى المقولات العشر فى المنطق. فالمنطق علم نفسى.

ب- نظرية الاتصال (الفارابى). والنفس الناطقة عند الفارابى هى القوة الخامسة بعد الغذائية والحاسة والمتخيلة والنزوعية. وهى جزءان: نظرى للرياضيات، وعملى للأخلاق. والعملى قسمان: فكرى للروية، ومهنى للصناعات. النظرى للنظرى الخالص، والعملى للسلوك والأفعال. ومقياس التمييز بين النظرى (الرياضى) والفكرى (العملى) أن الأول لا يمكن تغييره فى حين أن الثانى يمكن تغييره، تميزا بين الحتمية والحرية، بين الضرورة والارادة، بين الطبيعة والاختيار، بين الثابت والمتحول. والمهنى والصناعى قبل التجارة والفلاحة والطب والملاحة^(٢). لذلك يقسم الفارابى أحيانا النفس إلى قوى

(١) فصل فى العلم والمعلوم والتعلم والتعليم وأوجه السؤال جـ ٢٦٢/٧-٢٦٦ والفصل فى اجنس العلوم تلخيص للعلوم الرياضية والمنطقية جـ ٢٦٦/٧-٢٧٢. وأيضا جـ ١٠١/١١٣/٢-١٠١/٤/١ جـ ١٩٩/٥/١-٢١١/١٨٦/٢٠٨/٢٠٠.

(٢) النفس الناطقة
نظرى
فكرى
عملى
مهنى

حساسة ومتخيلة ونزوعية، وناطقة عملية، وناطقة نظرية، مسقطا الغاذية، ومقسما الناطقة إلى عملية ونظرية.

والبشر من حيث فطرهم مختلفون بالنسبة إلى قبول المعقولات الأول نظرا لتفاضلهم بالطبع والمقدمات. وهم ثلاث فرق من أدنى إلى أعلى. الأولى من لا تقبل بالطبع شيئا من المعقولات الأول. والثانية من تقبلها على غير جهتها مثل المجانين. والثالثة من تقبلها على جهتها وهم أصحاب الفطر الانسانية الذين ينالون السعادة. وذو الفطر السليمة لهم فطر مشتركة لقبول معقولات مشتركة للسعى بها نحو أفعال وأمر مشترك. ثم بعد ذلك تأتى الفروق الفردية والجماعية. والبعض معد لقبول معقولات خاصة ليست مشتركة. فهناك نوعان من المعقولات، عامة للجميع وخاصة للبعض كما هو الحال عند الصوفية وقسمة الناس إلى عامة وخاصة. والمعقولات الخاصة لجنس آخر لا يشارك فيها أحد. البعض معد لمعقولات لجنس واحد، والبعض الآخر معد لمعقولات تصلح لجميع ما فى ذلك الجنس. فالتفاضل موجود فى القوى الاستنباطية من معقولات واحدة. يمكن لواحد أن يستنبط شيئا أقل، وللآخر أن يستنبط شيئا أكثر. يمكن لواحد أن يستنبط شيئا واحدا فى الجنس، وللآخر أن يستنبط جميع ما فى الجنس.

قد يتساوى اثنان فى القدرة على استنباط الأشياء بعينها ولكن واحدا أسرع من الآخر فى استنباط أفضل ما فى الجنس، والآخر أبطأ فى استنباط أحسن ما فى الجنس. وقد يتساوى اثنان فى قوة الاستنباط، والبعض ليس له هذه القدرة. وقد يتساوى اثنان فى كل شيء، ويختلفان فى القدرة على الأفعال البدنية أى فى الفروق الجسمية^(١).

وترتبط النفس بالادراك الحسى حتى الاشراف عليها. والادراك للملائم أى المنافر، للذة إدراك الملائم والأذى إدراك المنافر. وكل إدراك له لذته وكماله سواء كان ملائما أو منافرا. وكمال الادراك المنافر يستطيعه مثل القلب للغضب، والرجاء للوهم. وكل كمال معشوق لقوة إدراكه. فالكمال فى التحقق. والادراك الأخلاقى هو الادراك الدينى الروحى الصوفى. فكمال النفس فى إدراك كمالها الأول. وينتهى الاتصال بين الذات والموضوع، بين المدرك والمدرك إلى لذة الاتصال وتقنى عن ذاتها. فإذا رجعت تأفتت. ولا يتم الأمر

= الفارابى: فصول المبنى ص ٢٧-٣٠ الفقرة ٧.

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٤٦-٥٠.

ألياً بين العاشق والمعشوق طبقاً للحاجة بل بعد كشف الغطاء. فليس كل محتاج إلى صحة يظن لها، وليس كل ممرور يستعذب الحلو، وليس كل جائع يحتاج إلى طعام. وكشف الغطاء مفهوم صوفى، كشف عن النفس حتى يشاق الحب إلى ما ينقصه. وبعد رفع الحجاب تشاهد الذات الملكوت. ويعشق الحق لذاته كما هو الحال فى الحسن والقبح عند المعتزلة، وحب الله لذاته عند الصوفية^(١).

ومعرفة الحق تتطلب الالتزام. فالنظر عمل ولا وسط بينهما إلا خمولا أو عجزاً، وهو نوع من الجذرية فى عدم وجود وساطة بين الإيمان والعمل مثل الخوارج مما ينل على أن التصوف صعود إلى أعلى خارج العالم. كما أن الخوارج نزول إلى أسفل داخل العالم^(٢).

ويتضح الجانب الصوفى فى نظرية المعرفة عند الفارابى، واستعمال عبارات صوفية وأحاديث نبوية وكأننا فى "المنقذ من الضلال". كما يظهر القرآن الحرفى مثل وكلكم آتية يوم القيامة فرداً. ويتوجه الفارابى إلى القارئ بالتداء وكأنه شيخ فيجذب المريد وصاحب دعوة بين الناس. والسؤال هو: لماذا يكون إدراك الكمال الأول للنفس إلى أعلى وليس إلى أسفل، خارج العالم وليس داخله؟ هل الاتصال الدائم لذة أم الاتصال بعد الانقطاع هو اللذة؟ قد تدل لغة الإدراك والعشق واللذة على حب إنسانى ضائع والتسامى به، حب الاسلام الضائع والحق المهضوم. وقد يكون حباً جنسياً مكبوتاً يجد عوضه فى الحب الصوفى.

وفصل الفارابى فى "آراء المدينة الفاضلة" القوة الناطقة وكيف تعقل وسبب ذلك وهى نظرية العقول، المنفعل (الهولانى وبالقوة)، والعقل بالفعل، والعقل الفعال. ترتسم المعقولات فى النفس الناطقة. والمعقولات إما فى جوهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل، وهى الأشياء البرينة من المادة أو معقولات ليست بجوهرها معقولة بالفعل كالحجارة والنبات وكل ما هو جسم. والعقل الانسانى هيئة فى مادة معدة لقبول رسوم المعقولات، عقل بالقوة أو عقل هولانى. وهى أيضاً بالقوة معقولة وسائر الأشياء التى فى مادة. لا يمكن أن تصير من تلقاء نفسها معقولات بالفعل بل تحتاج إلى شىء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل تصير عقلاً بالفعل إذا حصلت المعقولات التى تصير كذلك بالفعل بفعل فاعل. هو ذات، جوهر، عقل بالفعل، مفارق للمادة. وهو العقل الفعال الذى يعطى

(١) السابق ص ١٤٠-١٤٤.

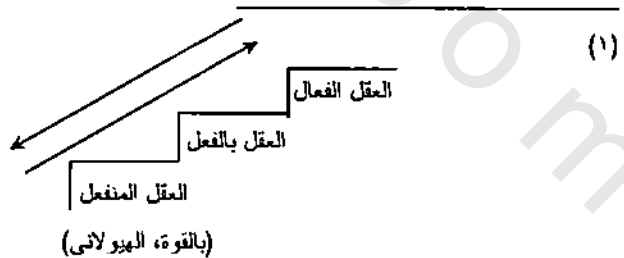
(٢) الفارابى: السياسات المدنية ص ١٤٠-١٤٤.

العقل الهولاني ضوءا كالشمس بالنسبة للمبصر^(١).

والمعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف: الأولى أوائل الهندسة التعليمية أى الرياضيات دون ذكر للمنطق وكان الرياضيات بديل عنه. والثانية أوائل الجميل والقيح فى سلوك الإنسان وهى الأخلاق. والثالثة أوائل أحوال الموجودات التى يعقلها الإنسان ومبادئها ومراتبه مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادئ الأخر وهى الالهيات والطبيعات.

تمتاز نظرية العقول باعتبارها تفصيلا للقوة النظرية بالحركة والتدرج والانتقال من النقص إلى الكمال، ومن القوة إلى الفعل، وليست آلية مادية. وينتقل الفارابى من المستوى المادى الطبيعى فى تحليل المعنى والأنثيين فى النفس الطبيعية إلى تحليل العقول على المستوى الغيبى فى ازدواجية ربما مازالت قائمة حتى الآن. ولا يظهر تعبير عقل مستفاد أو عقل بالملكة. ربما لا يعنى شيئا إلا مجرد المزاج الوقتى والاحساس باللغة. ليس المهم أسماء العقول، بالقوة هولاني، منفعل، فهى كلها مصطلحات وألفاظ وتعابير وليست أشياء. وكذلك بالفعل أو مستفاد فهى تعبيرات عن عملية التعلم عن طريق العوامل الخارجية والداخلية، الخارجية المتمثلة فى العقل الفعال والداخلية فى العقل الانساني وجهده فى اكتساب المعارف. وإذا كان العقل مع الله والثوانى والنفس وكل الجواهر المفارقة كصفات لله تحولت إلى وجود وأسباب الطبيعة الأبدية. فان العقل الفعال هو المرتبة العاشرة. جمع بين الأعلى والأسفل، لقربه من السماء والأرض.

نظرية العقل الفعال هى فى الحقيقة نظرية الرؤية والأبصار ولكنها مشخصة فى الوجود على نحو كونى وليس على نحو معرفى فقط. هى نظرية فى الإدراك تقوم على أن الشعاع يأتى من الخارج إلى العين وليس على صدور الشعاع من موضوع البصر إلى العين أو من العين إلى موضوع البصر. وتكرار صورة الشمس والبصر يدل على أن



الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٧-٦٠.

الخطاب أدبي إنشائي وليس خطابا علميا. ويكون ابن الهيثم على حق فى تحويل الصورة الفنية إلى نظرية فى الابصار، تقوم على الشعاع المزدوج بين العين والشئ فى علاقة أفقية وليس بين العقل الفعال والعقل المنفعل فى علاقة رأسية.

ونظرية الاتصال بالعقل الفعال بين النفس الناطقة والنفس الأخلاقية، نظرية فى المعرفة ونظرية فى السعادة فى آن واحد. وتكون السعادة باعطاء العقل الفعال الإنسان المعقولات الأول التى هى المعارف الأول. فالنفس تعرف الخير بالعقل الفعال، وتستاقه بالقوة النزوعية، ويعمل ويروى فيها بالقوة العملية. والقوتان المتخيلة والحساسة مساعدتان للقوة الناطقة حثا للنفس على الخير. يصعب التفارقة إذن بين القوة النظرية للمعرفة والقوة العملية للأخلاق. فحصول القوة الناطقة وتحول العقل الهولانى إلى عقل مستقاد وإلى عقل بالفعل كل ذلك مقدمة للفعل الخلقى من أجل السلوك الفاضل.

والعقل الفعال يخرج العقل من القوة إلى الفعل فيصبح عقلا بالفعل. والقوة العملية من أجل السلوك والفعل حتى يصبح العقل عقلا بالفعل، وينتقل من العقل الهولانى إلى العقل المستفاد. وبقدر ما تتم تصفية القلب يشرق العقل الفعال. وأحيانا يضع الفارابى التقابل بين العقل النظرى والروح. فوظيفة العقل النظرى التجرد والتصفية. والروح مرآته، وهو صقل لها. المعقولات ترتسم فيه من الفيض الإلهى. والصقل للخلاص من الشهوة والغضب والحس والتعبد. هذا يتطلب جهدا ومعاناة وتحولا، تحول المعرفة إلى سعادة بالاتصال باللذة العليا. فالأخلاق شرط المعرفة. ويستعمل الفارابى تعبير الروح القدسية التى لا يشغلها العالم السفلى عن العالم العلوى، ولا يشرف حسبها الظاهر حسبها الباطن. وقد يتعدى تأثيرها من بينها إلى الأجسام العالية. تقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعلم. لا يشغلها شئ مما يشغل الروح العامى.

والسؤال هو: هل إخراج العقل من القوة إلى الفعل يتم بجهد العقل الفعال فى النفس أم بالجهد الإنسانى وتصفية النفس أم بكليهما والجهد المشترك كسبا وموهبة، تحصيلًا وإلهامًا، نقلًا وإبداعًا؟^(١)

والكليات فى الأذهان لا فى العين، والمثل والصور الطبيعية ليست مفارقة فى حين أن التعليمات الرسومية ليست مفارقة. وهو ما سيعود إليه ابن سينا فى الحديث عن

(١) الفارابى : السياسات المدنية ص ١٥٣ - ١٥٦.

ما قبل الكثرة (الموجودات المفارقة)، ومع الكثرة (الرياضيات) وبعد الكثرة (الصور الحسية للمجردات).

وقد تضعيق القوى النظرية والعلمية المعرفية من العالم الخارجى فى النظرية الاشراقية والمعرفة من الفيض الالهى. وبذل أن تعمل الحواس عضويا يعمل العقل ليصقل مرآة الروح لتعكس الفيض الالهى.

والروح القدسية هى روح إنسانية سامية، روح بالمعنى المجازى أى النفس الطاهرة الصافية القادرة على تلقى العلوم من الملائكة مباشرة دون تعلم واكتساب. ليس لها حواس ظاهرة أو باطنة مثل النفس. قد ترمز إلى الوعى الخالص قبل أن تتحول إلى وعى مغترب خارج العالم^(١).

وبحصول العقل الفعال يتم الانتقال من المعرفة إلى الأخلاق على عكس أصول الدين عند المعتزلة الذى يبدأ بالفعل الحر كأول فعل للعدل ثم يظهر العقل بعد ذلك فى الحسن والقبح العقليين. "أنا أريد إذن أنا أفكر" فى الكوجيتو الاعترالى، و"أنا أفكر إذن أنا أريد" فى الكوجيتو عند الفلاسفة. فالمعرفة عند الفارابى ليست مجرد معرفة بل حنين وشوق ونزوع. لا يحب الإنسان إلا المعرفة أى الحب العقلى وليس حب الأشياء أو العالم أو الاشخاص.. لا يحب الإنسان إلا المعانى والأفكار.

ج- الحس والعقل واللغة (التوحيدي). نظرا لاعتماد التوحيدي على أبى سليمان فان ما يرد على لسانه يعبر فى نفس الوقت عن رأى الاثنين. فالرواية اختيار، والتبليغ رسالة. ولم يحدث تراكم فلسفى كاف عند أبى حيان والكندى إلى الفارابى ربما لأن أبى حيان أديب أولا وفيلسوف ثانيا أو لأنه يمثل الثقافة الشعبية فى حين يمثل الحكماء الثقافة العالمية. لذلك أنت أفكاره متقطعة جزئية قصيرة النفس، حدوس وروى أكثر منها أنساقا وبراهينا.

عند أبى حيان توجد ثنائية الحس والعقل، الأدنى والأعلى، الحيوان والإنسان. ويتم عرض الموضوع ابتداء من الغناء وليس النفس. فالمغنى إذا سنده آخر يكون أذا وأطرب تأييدا للغناء الجماعى و"الهارمونى" والتقابل الصوتى. فالحس واحد والمسموع واحد. واجتماع الحسين يصحح بعضهما البعض مما يدل على أهمية التناغم والتوافق.

(١) يمكن إجراء عدة رسائل عن الخاصة والعامة، دراسة فى طبقات المعرفة عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية.

والفن لا يخاطب الحس فقط بل العقل أيضا. التقابل بين الحس والعقل هو تقابل بين التهييج والسكون. وللسمع والبصر الأولوية على باقى الحواس الجمالية. والعقل كالوجدان يشناق^(١). نموذج الفن الموسيقى وليس الرسم أو التصوير فى حضارة الشعر^(٢).

وطبقا لقسمة وسائل المعرفة إلى حس وعقل ينقسم العلم إلى معرفة وعلم، جزئى وكلى، حسى وعقلى. وأحيانا يدخل الالهى فتصبح القسمة ثلاثية حسى: وعقلى وإلهى، وكان الله هو الضامن لصنق المعرفة^(٣). ولا يستغنى الحس عن العقل. ووجود الالهى يسمح بالبعد الجديد، المعارف الالهية. الله هو علة المحسوسات والمعقولات (النوشجاني). فالعلاقة بين المعارف علاقة شمول وكمال. والموجودات أيضا تنقسم إلى حسية وعقلية، فيحدث تطابق بين الوجود والمعرفة^(٤). والعقل له معانى عديدة، هوى فى البداية، ومستفاد فى الوسط، وفعال فى النهاية، صعودا أو فعال فى البداية، مستفاد فى الوسط، وهوى فى النهاية نزولا. وهو فى حوار مع العقلاء لا مع الحمقى^(٥). والحس والقبح عقليان.

والعلم أيضا هو العلم الشعورى، والكلام هو الكلام الشعورى. العلم صورة المعلوم فى النفس ينتقل من القوة إلى الفعل.

ثم يفصل العلم عن النفس ويصبح منطقا مستقلا، كليات بسيطة وجزئيات مركبة، من الأولى إلى الثانية استنباط، ومن الثانية إلى الأولى استقراء. وهى نفس ثنائية العقل والحس على مستوى مناهج التفكير، من العقل إلى الطبيعة أو من الطبيعة إلى العقل،

(١) التوحيدى: الامتاع والمواتمة جـ ١/٤٠-٤١/٦٥ جـ ٢/٨٤-٨٧/١٨٥ جـ ٣/١١٣.

(٢) وذلك مثل الأوبرا، الفن الشامل عند هيجل.

(٣) كما هو الحال عند ديكرات فى نظرية الصدق الالهى واسبينوزا فى المعرفة من الدرجة الثالثة، ويعتبر كانط فى الفلسفة الحديثة أكبر تراكم فلسفى من العصر الوسيط كله خاصة الاسلامى بروح البرهان. وهو أفضل من الصراع المقتل بين لوك وليبنيتز بين هيوم وكانط، بين بيكون وديكرات. وتأتى شهرتهم من الخطأ، رد الكل إلى أحد أجزائه والصراع بين الأجزاء والحيرة النظرية. انظر: مقدمة فى علم الاستغراب ص ٦٤٢-٦٦٥.

(٤) هل هناك غير المعقول والمحسوس، التوحيدى: المقاييسات ص ١٨٢-١٨٣، فى أن الفاعل الأول هو علة المحسوسات والمعقولات ص ١٨٢-١٨٦. فى أن الموجود على ضربين : موجود بالحس وموجود بالعقل ص ١٩٢-١٩٣. فى أن اسم العقل يقال على معانى كثيرة ص ٢٨٩. فى أن الأشياء التى توجد بالعقل وبالحس كلها اتبعت العال ص ٣٥١-٣٥٤. ومعظمها آراء أبى سليمان ص ٢٧٢.

(٥) التوحيدى: الامتاع جـ ١/٤٠-٤١/٦٥ جـ ٢/٨٤-٨٧/١٨٥ جـ ٣/١١٣ المقاييسات ص ٢٩٨-٢٩٩.

مجرد تدريبات عقلية متتالية، الطبيعة من البسيط إلى المركب، والعقل من المركب إلى البسيط. وكلاهما في حاجة إلى توسط^(١). الكلى مفتقر إلى الجزئى، والجزئى مفتقر إلى الكلى فى نظرة شاملة متكاملة مثل الفارابى فى "الجمع بين رأى الحكيمين".

وللتعريف حدود. فالحد ليس حقيقة وبينهما بون شاسع. الحد من الذات، والمحدود من الموضوع. الحدود متعددة والمحدود واحد^(٢). وإثبات الذات الإبداعية يغنى عن البحث عن ماهياتها وكأن وجودها ماهياتها. وهناك علاقة بين الزائد والنقص، بين الإيجاب والسلب، بين الذات والغير. وهى علاقة أحادية الطرف، علاقة الجنس بالنوع، العقل بالطبيعة. فالمتقدم بالذات غير المتقدم إلينا. والعلم هو العلم بالمبادئ الأولى لكل صناعة مع ضرب المثل بالموسيقى. ويمكن دراسة مصطلحات المنطق من ناحية نفسية لتأسيس المنطق النفسى خاصة إذا كانت مصطلحات تجمع بين المنطق الصورى والمنطق المادى والمنطق الشعورى^(٣). وهو فكر دينى مقنع على مستوى المنطق والطبيعة، ثنائية الله والعالم، الآخرة والدنيا، النفس والبدن. كما تظهر لغة الافتقار والاستغناء.

ومعارف الإنسان وأصولها ثنائيات أو ثلاثيات تكشف عن الأساس الشعورى للعلم مثل: الوهم والظن، العقل والحدس، الشك واليقين، السابق والغالب، الإيجاس والإيهام، السانح والخابر واللائح، القلة والكثرة، الضعف والقوة، اللين والشدة، المزاج والهيئة، الطبيعة والخلط، العادة والمنشأ، التقليد والاستبداد^(٤).

وينشأ الضحك طبقاً لأبى سليمان من قوة ناشئة بين المنطق والحيوانية، حركة النفس بين الداخل والخارج، تدريجياً باعتدال (الفرح والسرور) أو دفعة واحدة (الغضب). تتجاذب قوتان فيحدث الاستهزاء والقهقهة، جمعا بين التفسير الفزيولوجى والتفسير الشعورى. والحس يرتبط بالنفس الغضبية. والعمى عمى القلب والفؤاد. فهناك فرق بين

(١) هذا هو رأى العامرى وأبى النضر النفيس، الامتاع جـ ٨٤/٢-٨٧.

(٢) التوحيدى: الامتاع جـ ١١٣/٣.

(٣) مثل: الذكر، الذهن، الذكاء، الشك، الارتياح، اليقين، العلم، الحكمة، التمييز، العزم، اليقين، المعرفة، الجزم، الوهم، التوهم، التصور، الحفظ، الحس، التخيل، الإدراك، الروية، العقل، الوقت، البصر، النفس، الكل.... الخ، المقايسات ص ٣٠٨-٣٠٩.

(٤) اعتماداً على أبى زيد الملىخى فى أقسام العلوم وعيسى بن على. وهى أيضاً بين الفلسفة والادب مثل الجاحظ وأبى حيان وابن حزم، المقايسات ص ٤٨، واعتماداً على أبى سليمان فى معارف وأقسام العلوم بالقول المجلد على التقريب، السابق ص ١٧٨-١٧٩.

البصر والبصيرة كما هو الحال عند الصوفية. ويرتبط العقل بالانفعال وهو رأى أبى سليمان. العقل غير صورى بل شعورى. والانفعال هنا له معنى إيجابى. والحسن والقبح تجربتان شعوريتان. ويرتبط العقل بالنفس (الحياة)، وبالبدن (العافية)، وبالمجتمع والفقر والغنى وهو رأى عيسى بن على^(١).

واللغة دليل على النفس فى ثنائية اللفظ والمعنى، والكثرة والوحدة، والاختلاف والاتفاق، وتكشف عن الأساس النفسى لها. والأدب مادة التحليل. فالكلام المعد سلفاً يبدأ من اللغة واللفظ. والسليقة تبدأ من المعنى النفسى. ومن هنا ينشأ الصراع بين المحفوظ والمطبوع، بين النقل والابدع، بين الصنعة والطبيعة^(٢).

واللغة هى المدخل للفكر، أساس تقسيم العلوم إلى منطق وطبيعيات وإلهيات. النحو منطق الفكر، منطق الطبيعة، والإلهيات منطق اللغة، تحليل العبارات التى فيها الله موضوعاً للقضية. واللغة أساس قسمة الظرف إلى زمان ومكان، والمكان إلى لطيف وكثيف. ولسان الجاحد أشد من قلب الجاهل لأن الأول وهم والثانى عجز. وعدو عاقل خير من صديق جاهل^(٣). والعقل من العقال أى الربط. وتعجز اللغة عن وصف الأمور الباطنية^(٤).

والناس فى عقولهم على مراتب من أسفل إلى أعلى. الأولى مغمورة بالشهوات، والثانية منتبهة ولكن مخلوطة بالجهل، والثالثة ذكية ملتبهة ولكن عامية عن الآجلة، والرابعة مضيئة من الله^(٥).

والانسان أيضاً على ثلاث مراتب من أسفل إلى أعلى: الإنسان الطبيعى وهو المائت ثم الحى ثم الناطق. المائت الحى يشارك فيه الحيوان، والناطق يتفرد به بنور العقل من قبل الاله. وهو ما يتجاوز قول القدماء من أنه حى ناطق مائت، حى من قبل

(١) السابق ص ٢٢٢/٢٣٤-٢٣٨-٢٤٤/٢٤٥-٢٠٢/٢٠٤/٢٧٤.

(٢) هذا ما عرقه شيلزر بعد ذلك فى الأدب الغربى فى القرن الثامن عشر فأصبح من دعائم الرومانسية، السابق ص ١٤٤-١٤٥.

(٣) فى ظرف الزمان وظرف المكان إجابة على سؤال الأندلسى عن كثرة ظرف الزمان على ظرف المكان، السابق ص ١٧٢-١٧٤. فى علة تفاوت وقع الألف فى السمع والمعانى فى النفس سؤال أبى بكر القومسى، السابق ص ١٥٨-١٥٩. فى السماع والغناء وأثرهما فى النفس وحاجة الطبيعة إلى الصناعة، المقابسات ص ١٦٣-١٦٥. فى أن تقرير لسان الجاحد أشد من تعريف قلب الجاهل، السابق ص ٢٣١.

(٤) السابق ص ٣٥١.

(٥) التوحيدى: الامتناع والمؤانسة ج ١/٢٠٤-٢٠٥.

الحس والحركة وناطق من قبل الفكر والتمييز، مانت من قبل السيلان والاستحالة. من حيث هو حى شريك الحيوان الذى هو جنسه. ومن حيث هو مانت شريك ما يتبدل ويتحلل، ومن حيث هو ناطق إنسان عاقل حصيف، ومن حيث يبلغ إلى مشابهة الملك بقوة الاختيار والنور الالهى، وينعت بصمة العقيدة وصلاح العمل وصديق القول. هو ملك أو جامع لصفاته. وكما يرتقى الجنس إلى نوع كامل يرتقى النوع إلى شخص كامل^(١).

وغاية المعرفة الاتصال بالمعروف. والنفس علم، والبدن جهل. النفس فى الأصل علاقة، والعلم صورتها. ولما لا يست البدن وصار البدن بها إنسانا اعترضت حجب بينها وبين صورتها كثيفة ولطيفة فصارت تمزق الحجب بكل ما استطاعت لتصل إلى غيبتها. فصارت تعلم الماضى بالاستخبار، وتعلم الآتى بالتلقى، وتعلم الحاضر بالتعارف والمشاهدة. وكلها علوم زمانية بين الماضى والحاضر والمستقبل. فالعلم فى الزمان. أما المعرفة خارج الزمان فخاصة بالله وحده. ولا يقاس على المعرفة الإنسانية فى الزمان بالرغم من اشتراك الأسماء والصفات^(٢). وفعل النفس إثارة العلم من مظانه، واستخلاصه من العقل بشهادته، واستفادة صور ومنافع بمنهج العيان والمشاهدة.

وتتدرج الوسائل والغايات، ويترتب النقص والكمال، وتتعدد بمنهج مراتب العبودية والطريق إلى الله فى ثنائيات وثلاثيات أو رباعيات تدل على الطريق والحركة من أسفل إلى أعلى مثل أغلال النفس، وأفعال القلوب والسبب الداعى، ومراتب التقرب، وتعرف على الذات بحسب المنتهى، ومراتب العيش فى الآخرة، ومراتب العبودية فى المعيشة الدنيوية، ومراتب العبودية بحسب القوة العملية وفراق العبد للمولى^(٣). وتتوالى الثنائيات

(١) السابق ص ٢٠٤/١ جـ ٢٠٢/٣-٢٠٣.

(٢) السابق جـ ١١٠/٣-١١١.

(٣) انحلال النفس: بالكمل وعلاجه استشعار التقوى، وبالعبادة وعلاجه المحافظة على العبادات، وبالقحة وعلاجه الاتفاق وسبيل الأنس، وبالانتهاءك وعلاجه السيطرة على النفس. وأفعال القلوب: بالزین وعلاجه النداء، وبالعبادة وعلاجه اليقين بالآخرة، وبالختم وعلاجه التصديق بالرسالة. ومراتب انفعالات النفس: المدرجة، فالغيرة، فالمحبة. والسبب الداعى إلى الفعل: الترد أو اللذة أو الرئاسة أو المحمدة. ومراتب التقرب حسب العمل: الخدمة، والطاعة، والعبادة. ومراتب القربى: التوبة، والتفويض والاتصال. والتعرف للذات بحسب المنتهى بعدة تساؤلات: لماذا هو؟ كيف السبيل إليه؟ ما الذى يحتاج إليه فى التوجه نحوه؟ وما الذى يعوق عن بلوغه؟ والتعرف على موضوع الذات بعدة تساؤلات أخرى: ما هو؟ ومن جاء به وكيف جاء؟ ومراتب العبودية بحسب القوة العملية: المتقين من علائق الخوف، والمحسنين من علائق الرجاء، والأولياء من علائق المحبة، والصالحين من علائق الاستقامة، ومراتب

الخلقية المروية عن الصوفية خاصة أبى سليمان^(١).

د- الصور الروحانية (ابن باجه). والنفس الانسانية بها ثلاث قوى: الحس والعقل والحنس. ويجعل ابن باجه الالهام والاتقاء فى الروح جزء من الحنس. وهى تدخل ضمن الانفعالات العقلية ولا يعتبرها جزءا من العقل حتى لا يتحول إلى عقل إشراقى، وفى نفس الوقت إفصاح المجال للنبوة بالمعنى الاشراقى، التأويل، وليس بالمعنى الفقهى، التنزيل^(٢).

وموضوع النفس "الصور الروحانية". وهو العنوان الوحيد فى "تدبير المتوحد"، وموضوعه الفرد والجماعة وكان وظيفة الفرد المعرفة الخالصة والاشراق والمدن الفاضلة. وتبدو أهمية عالم الصور، صور الأشياء الذهن. فالعالم صور ذهنية. وتختلف فيما بينها خسة. ورفعة. وتتغير الصور. والأجسام صور ارتفاعا وانخفاضاً والجسم صورة. أما المعقولات فليس فيها ارتفاع ولا انخفاض، رفعة ولا خسة. فهى كيف لا كم.

والروح على درجات لأنها لفظ مشترك عند الفلاسفة. وقد يعنون به الحار الغريزى أى الروح المادى^(٣). ويعنى الأطباء بالروح ثلاثة أشياء: الطبيعى للتغذى والنمو والتوليد، والحاس للحس الداخلى والخارجى، والمحرك للحركة الارادية وغير الارادية.

المعيش فى الآخرة: الاغتياب بنيلها، والاغتياب بالأمن من زوالها. ومراتب العبودية فى المعيشة الدنيوية: الاهتمام بالسعادة والسلوك اليه، والحصول عليها، والاستحسان بها. وفراق العبد للمولى بالقطع، والطرد، والحسر، والحجب، السابق ص ٣٠٣-٣٠٥/٣٢٦-٣٢٧.

(١) وذلك مثل: إذا سعد العبد بوصول مولاه على الحقيقة فقد صارت دنياه آخرته وموته حياته، وفقره غناه، ومرضه صحته، ونومه يقظته، وضعفه قوته، وهمه فرجه، السابق ص ٣٠٥. الحواس مهالك، والأوهام مسالك، والعقول ممالك. فمن خلص نفسه من المهالك قوى على المسالك. ومن قوى على المسالك أشرف على الممالك، شرفا يوصله إلى الممالك. الحواس مضلة، والأوهام مزلة، والعقل مدلة. فمن اهتدى فى الأول وثبت فى الثانى أدرك فى الثالث. ومن أدرك فى الثالث فقد أفلح. ومن ضل فى الأول وزل فى الثانى خاف ومن خاف. فى الثالث فهو من الهمج، السابق ص ٣٢٦.

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٨٦-٨٧/١٠٢.



(٣) وذلك مثل نيكارت فى انفعالات النفس ولوك وهوبز وهيوم وكل التيار المادى فى المصور الحديثة فى الغرب.

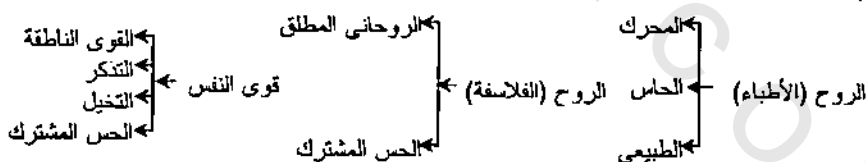
وعند الفلاسفة الروح على مرتبتين، من أدنى إلى أعلى: الحس المشترك أو الروحانية الخالصة، والروحاني المطلق أى العقل الفعال للمعقولات الروحانية العامة. فتتحول القسمة الرباعية عند الأطباء إلى قسمة ثنائية عند الحكماء، والقسمة المزدوجة إلى قسمة بسيطة بعد استبعاد الصور الفلكية وضم الثانية والثالثة بدلا منها فى مقابل الرابعة.

وتنقسم قوى النفس من جديد إلى أربعة قوى من الأدنى إلى الأعلى: الحس المشترك، والتخيل، والتذكر، والقوة الناطقة^(١). وقد يتساءل البعض عن أولوية التخيل والتذكر فى الترتيب أيهما أقرب إلى الحس وأيهما أقرب إلى العقل.

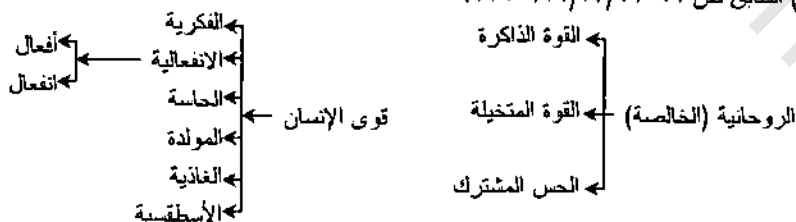
وقد تنقسم الصور الروحانية الخالصة التى لكل جسم كائن فاسد فى وسائل إدراكها إلى قسمة ثلاثية: الحس المشترك، والقوة المتخيلة وهى الفضائل الإنسانية وهى محبوبة بالطبع، والقوة الذاكرة فحسب دون الناطقة. وهناك روحانية أقل أو أقرب إلى الجسمانية وتسمى الصنم.

وقد تنقسم قوى الإنسان قسمة سداسية: الأسطوقسية وهى الاضطراب، والغاذية وهى باضطراب أيضا، والمولدة وهى أقرب إلى الاختيار، والحاسة وهى أيضا أقرب إلى الاختيار. فالتلمس باضطراب والبصر باختيار، والانفعالات مثل الحس مع الأفعال الاضطرابية فى الحيوان والاختيارية فى الإنسان، وأخيرا الفكرية، التصور والتصديق باضطراب ولكن أفعالها باختيار. تقسم قوى الإنسان إذن طبقا لمقياس الاضطراب والاختيار أى الفعل الحر. فإذا كان المنطق اضطرابا وكذلك أفعال الطبيعة فان أفعال النفس والأخلاق اختيار فى القوى الفكرية. وكل الأفعال الاختيارية مرتبطة بالناطققة. وكل النظام والترتيب فى أفعال الإنسان من أجل النفس الناطقة، وهو ترتيب من الأدنى إلى الأعلى^(٢).

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٥٥-٥٨.

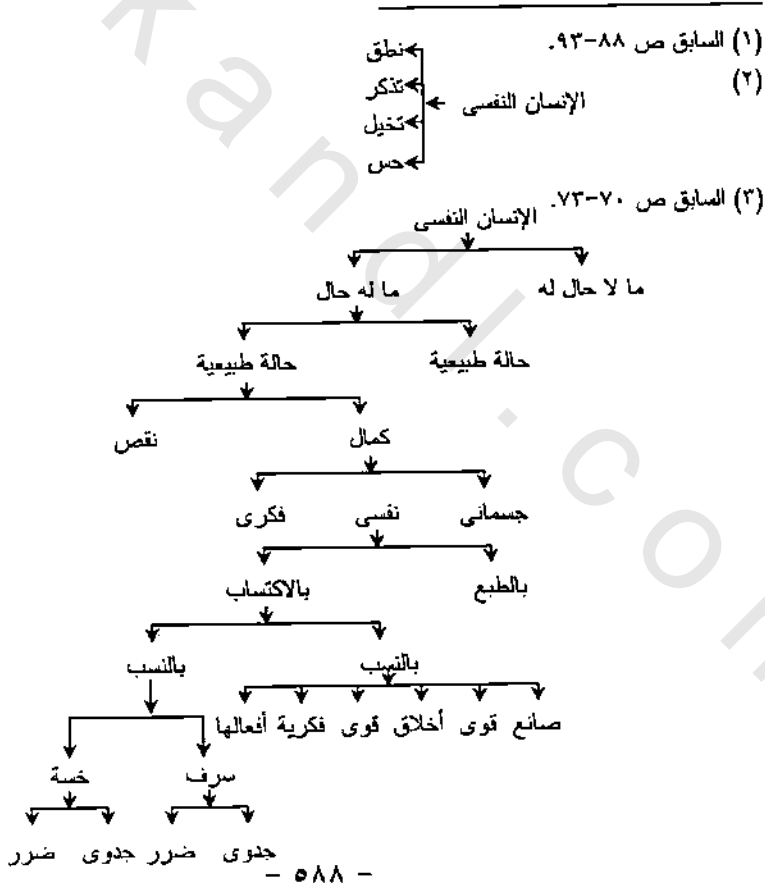


(٢) السابق ص ٦٦-٦٩/٧٣/١٢١-١٢٦.



والأحوال التي توجد للصور الروحانية الخاصة من حيث نسبتها العامة إحساسات أو خيالات^(١). والإنسان النفسي حس وتخيل وتذكر ونطق^(٢).

وتتقسم الصور الروحانية إلى ما له حال وما لا حال له. وما له حال إما له حالة طبيعية مثل الولد والوالد أو حالة طبيعية نقصا مثل التشويهاة والأمراض أو كمالات مثل حسن الصورة والفضائل. والكمال جسماني أو نفسي أو فكري. والنفس فكرية. وقد تكون القسمة غير دقيقة أو مكررة الأطراف، قسمة ما له حال إلى حالة طبيعية وحالة طبيعية مما لا يستدعي القسمة، وقسمة الاكتساب بالنسب وبالنسب. وقد تتكرر نفس القسمة لشبطين مختلفين مثل قسمة كل من الشرف والخسة إلى الجدوى والضرر. المهم هو التصور العام للصور الروحانية ومراتبها. ولا تذكر نقائص الفضائل الفكرية. وإذا كانت الفضائل بالطبع فلا استحقاق^(٣).

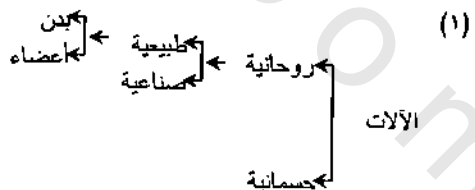


والآلات جسمانية وروحانية، والجسمانية صناعية وطبيعية. والطبيعية أعضاء وبدن^(١). وذلك كمقدمة للحديث عن الواحد والمحرك فى رسالة "اتصال العقل بالإنسان". وجود العقل الإلهى فى الحيوان مجرد تشبيه أى القوة الدافعة. فاللغة الدينية تشبيهية تقريبية فى مراحل ما قبل العلم، وكذلك لفظ الروح والروحانيين^(٢).

أما بالنسبة للموضوع فالصور الروحانية على أصناف من أدنى إلى أعلى: المعانى الموجودة فى قوى النفس، الحس المشترك أو التخيل والتذكر، والمعقولات الهيولانية، وصور العقل الفعال إلى الفعل المستفاد، وصور الأجسام المستديرة، صور الأفلاك. الأولى وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية، والثانية لها نسبة هيولى، والثالثة غير هيولانية، والرابعة خارج الذات، موضوعية خالصة. وهناك نسبة بين الذات والموضوع، بين الحس والمحسوس. لذلك تكثر الإشارة إلى "الحس والمحسوس".

وتتفاوت الصور الروحانية فى مراتبها الجسمانية. كلما نزلت زاد الجسم وقلت الصورة. وكلما صعدت قل الجسم وزادت الصورة. وتتفاوت فيما بينها بين الأكثر والأقل من أدنى إلى أعلى: الجسمانية والروحانية الخالصة والروحانية العامة. الجسمانية مثل الفلاحة، والروحانية الخاصة مثل الصناعات، والروحانية العامة المعقولات مثل التعليم والشعر. الصور المتوسطة ليست غايات بل توجد منها أكثر الصناعات فى حين أن المتوحد يبحث عن العلوم النظرية الخالصة تعففاً من الصناعات وفى حضارة أعطت الأولوية للفضائل النظرية على الفضائل العملية. العالم كله صور، المهن والصانع والعلوم.

وفى رسالة "الوقوف على العقل العقال" بالرغم من الشك فى صحتها تنقسم مراتب الوجود إلى أربعة مما يكشف عن التشكل الكاذب الخالص: الأسطقات، والمتكون،



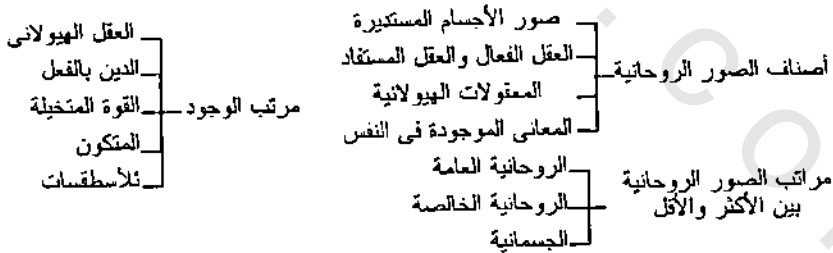
(٢) هذا ما قاله فيكو وكومت ومعظم فلاسفة التاريخ الوضعيين. فالفلسفة الغربية فى العصور الحديثة مجرد التركيز والإبراز لجزء يتحول إلى كل بدلا من الكل الذى يطمس كل الأجزاء فيه مثل الفلسفة الغربية فى العصر الوسيط وتراثا القديم.

والقوة المتخيلة، والعقل الهولاني الذي بالفعل. ويمكن الوقوف على العقل الفعال عن طريق القياس بين التوطنات والغايات. فالتوطنات أسباب لوجود الغايات في الأجسام. والغايات أسباب وجود التوطنات في الوجود المعقول^(١).

والصورة ونسبتها إلى الحس نوعان، بالعرض أو بالذات. ولو رأى أحد انسانا راكبا فرسا ثم رأى الفرس ذكره بالإنسان^(٢). وللحيوان المحصل بعض الصور الروحانية الخاصة مثل الثعلب والذئب والفيل الذكي، وفي الإنسان مثل تحريك العيون والحدقة في علم الفراسة. والطبيعة بذاتها لا تفيد إلا صورة روحانية صادقة وملزمة لها. والبلد هو الذي تقتصر فيه الصورة المحسوسة على القدر الذي يخصها من الروحانية. والأرعن هو من اقتضت الصورة المحسوسة عنده على روحانيتها التي يستفيد منها الحس^(٣).

والحمل المنطقي هو تباين النسبتين بين الجسمي والصورى أى بين المشخص والعام. فعن طريق الصور الروحانية يتحول علم النفس إلى منطق، والمحسوسات إلى معقولات. فأصول الاعتقاد مظنونة أو يقينية. والمظنونة كاذبة أو صادقة، وهى الصور الروحانية. وهى أقل رتبة من البرهان اليقيني الصادق ضرورة وأعلى من الظن الكاذب. فى مرحلة متوسطة بين اليقين والظن، بين الصدق والكذب. يصدق الإنسان بها أو يكذب.

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٥٥-٥٨/١١٠-١١٢ الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٧



(٢) هذا هو الارتباط الشرطى الذى عرف به بافلوف. وقد ارتبطت الفكرة به لأنه أول من قال بها فى الغرب بعد هيوم وتداعى المعانى بالارتباطات الحسية نظرا لمركزية الغرب وجهاز إعلامه وسيطرته، ومرحلته التاريخية بعد إسقاط الغطاء النظرى الوسيط وإخفاء مصادره.

(٣) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ١١٧-١١٩.

وأفضل الصور الروحانية الصادقة أو ما مر بالحس المشترك^(١). وأكذبها ما لم يمر بالحس المشترك مثل يأجوج ومأجوج. منها أمور بعيدة لا تعتمد على الشهادة الحسية مثل الأخبار وشروط التواتر مثل امرؤ القيس. ومنها نتخيل مالا نشاهد دون حس مشترك مثل يأجوج ومأجوج. وقد لا يمر الصادق بالحس المشترك ولكن يمر بما يقوم مقامه وهو اسم أو ما يدل عليه ومر بالصورة واستقر في الذكر. الصادق مثل امرؤ القيس، والكاذب مثل كليله ودمنة والأخبار الموضوعية.

والأمور المستقبلية مثل الرؤيا الصادقة والكهانات من قبل العقل الفعال بتوسط القوة الناطقة. وهي ليست باختيار الإنسان وليس لها أثر في وجوده في فرد دون فرد، وفي زمان دون زمان. وليست موضوع صناعة ولا تدبير، أشبه بالالهامات الإلهية، خارجة عن التدبير، ومن له هذه القوة هو المحدث وصاحب الظنون الصادقة. والفرق بين المحدث وصاحب الظن الصادق أن الثاني يتقدم لديه بالوضع أحد جزئي التناقض فيسبق إليه فيظن أنه أبداً على غير قياس. والمحدث ينشأ لديه الأمر الصادق دون أن يتقدم مع نقيضه ودون منكر، ولا يتشوق إلى علم ذلك بفكر أو قياس. صاحب الظن الصادق ينشأ لديه التصديق دون التصور. والمحدث ينشأ لديه التصور والتصديق معا^(٢).

وهذه الصور الروحانية زائدة على الأمور الطبيعية لأنها إلهية. وليست موضوع صناعة أو تدبير لأنها في أقل الناس. إنما التفاوت في الدرجة. عند البعض أكثر الظنون صادقة، قريب الظن. وعند البعض الآخر أكثرها كاذبة، بعيد الظن.

والظن حاضر حسب الأحوال. والموضوع يتوقف على الفحوص والوضوح، والقلة والكثرة، والكيف والكم. وما حكته العرب في الظن ممكن مثل: زيد نحوى. والضرورى والأكثر يحول الإنسان بالتجربة والامعان في النسب إلى المتحكك. والمتحككون هم الذين عركوا التجارب، وقليل ما يخدعون.

وقد تكون الأمثال صوراً روحانية كاذبة فيما لا وجود له أو ما له وجود مثل ما

(١) وهذا ما حاوله ديكرت في الحس المشترك ونقله من مستوى الظن في العصر الوسيط إلى مستوى العقل في

العصور الحديثة. وهو ما سماه كانت أيضاً السيمانية الترنسندنتالية Schématisme Teanscendentale.

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٥٨-٦٦.

كانت تحكيه العرب عن زرقاء اليمامة وتأبط شرا وما تحكيه النصارى عن بناء الهياكل لقوم بأسمائهم، قتلوا ثم أحيوا ثم أحرقوا ثم أحيوا بالرغم مما قد يكون لذلك رصيد فى التجربة البشرية. تجعلها صادقة فى البداية كاذبة فى النهاية. وهى غير الصور الروحانية الكاذبة التى تقع بالحس والتى تأتى صناعة المشعبذين.

وإذا اجتمعت القوى الثلاث حضرت الصورة الروحانية وكأنها محسوسة، وتكون صادقة. وهو ما ظنه الصوفية غاية الإنسان فى دعائهم "جمعك الله وعين الجمع" وبقصورهم عن الصور الروحانية المحضة التى قامت هذه الصور الروحانية مكانها. تدبير المتوحد إذن أعلى من التصوف. التصوف خيالات، وغاية الصوفية بالعرض لا بالذات، وغاية المتوحد بالذات لا بالعرض.

والصور اليقينية فى محمولات الصور الخاصة توجد فى أشخاصها وتترك بالحس. تمر بالحس المشترك مثل الميت الحى. ووقوع اليقين فى محمولات من الصور الروحانية بالذات وفى الأخبار وتواترها بالعرض لاعتمادها على الحس، الحواس الثلاث. الأخبار إذن مثل التصوف أقل من المعرفة اليقينية. فالرواية غير الدراية. ويقين السند قد لا يؤدى إلى يقين المتن بالضرورة^(١).

والصور الروحانية العامة نوعان: الأولى عامة بالعرض كالصور الروحانية الخاصة، والثانية عامة بذاتها كالألوان والأجناس. الأولى فى التذكر وتعمل بالحس، والثانية بالذات وتعمل فى العقل. فالصور الروحانية فى نفس الوقت موضوع للنفس وموضوع للمنطق.

والصور الروحانية مع نسبتها العامة نوعان: الأولى تمر بالحس المشترك، والثانية لا تمر بالحس المشترك. الأولى فى النفس الطبيعية، والثانية فى النفس المنطقية. والصور الروحانية الخاصة تهدف إلى الافادة العامة إما للحيوان من خلل الحواس أو للطبيعة كالعطش للماء وإما للإنسان من خلال الفكر أى الروية أو العقل الفاعل دون روية أى الالهامات والرؤى الصادقة. هى إما متجهة إلى أسفل نحو الجسم أو إلى أعلى

(١) انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٦٦ ص ١٣١-٢٤٣.

نحو العقل، نحو الطبيعة أو نحو ما بعد الطبيعة.

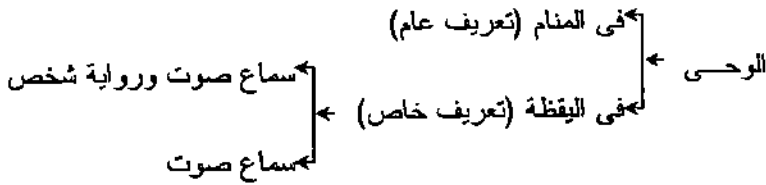
كما تعرف الصور الروحانية بالخيال إما عن طريق الحواس الخمس والصور الجسمانية أو عن طريق الحس المشترك خاصة البصر. وتغلظ الخيالات بسبب ألفاظها. لذلك أنت الاستعارة وأنواعها. وهى قاصرة على الإنسان دون الحيوان. ولا يحتاج الخيال إلى الحس إلا فى وجود الأجسام القابلة للصور. ويظل السؤال هل يمكن أن توجد صورة روحانية مخترعة مادتها القريبة لم يمر نوعها بذلك الحس المشترك؟ ويتصل الخيال بالنزوعية من أجل الحركة. والنزوعية إما بالعرض أو بالذات. وهى حالة طبيعية تقوم على الملائمة ضد الملل والسآمة.

والفكر إما استنباط يخص الإنسان وحده أو إلهام دفعة واحدة وقد يوجد للحيوان والحشرات. ويقوم القياس والبرهان على الصور الروحانية أى المعقولات. بها صدق وكذب بل يكثر الكذب فيها عن الصدق. وتتدخل فيها الأمانى وأقوال الشعراء. أما ما وجد عن العقل الفاعل فصانق^(١). هنا يتم الانتقال من علم النفس إلى المنطق. فالمعقولات كلية ضرورية.

٢- النبوة. وتبدأ الموضوعات الدينية الصريحة فى النفس الخالدة مثل الرعى والنبوة والنام والمملك وتأويل المنامات والرؤى، والجن والشياطين، وأمور المعاد من ثواب وعقاب، وجنة ونار. وهى ما سمي فى علم العقائد السمعيات أو النبوات فى مقابل الالهيات أو العقليات. فالأخوان فى نسق العقائد أحياناً تضحى بالعقليات من أجل السمعيات. ومن السمعيات يتم التركيز على النبوة والمعاد والإيمان دون الإمامة. فالائمة خلفاء الرسل فحسب. فإذا استعملت حجة عقلية تأتى ملحقة بالحجج النقلية وشواهد التاريخ.

١- المنامات والأحلام (إخوان الصفا). الوحي إنباء عن أمور غائبة تقدم فى النفس من غير تكلف ولا قصد. وهو أقرب إلى تعريف الأحوال عند الصوفية. ويكون الوحي فى اليقظة إما سماعاً لصوت أو سماعاً لصوت ورواية عن شخص وهو تعريف خاص. وقد يكون فى المنام والنوم وهو استعمال النفس للحواس، وهو تعريف عام.

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ١٠٥-١١٦.



ويتم الوحي في اليقظة، وترى الملائكة ويسمع كلامهم. والانسان وسط بين طرفين الملائكة والحيوان. وله ثلاث مراتب. الأولى المؤمنون المصدقون، الأخيار الفضلاء الأبرار. والثانية الصديقون. والثالثة الأنبياء. والوسط أقرب إلى الطرف الأعلى لوجود قاسم مشترك بينهما هو النفس. ولا فرق بين المهام الملائكة ووحى الأنبياء. وكلام الملائكة إشارات تستلزم التفسير والتأويل. والوحى كلام من الناس، عبارات وألفاظ، ومن الملائكة إشارات وإيماءات. وكلاهما يتوجهان نحو المعانى. الوحي من الملائكة إلى الأنبياء وإيماءات وإشارات. ثم تختار الأنبياء ألفاظ أممها. فالوحى بالمعنى وليس باللفظ. ويتفاوت فهم الناس لخطاب الأنبياء حسب قدرات إفهامهم حتى الصلاة^(١).

والحقيقة أن الوحي نداء للواقع وإجابة على سؤال يطرحه الواقع^(٢). الوحي لا يكون فى المنام إلا فى تاريخ الأديان، إبراهيم ويوسف. أما الرسول فله الدعوة والدولة فى اليقظة والوعى، والارادة والقصد. الوحي واحد لا يتغير، معانى خالدة أبدية فى العلم الالهى. تتغير ألفاظه وتبدل فى النبوات كما قال ابن عربى فى أبياته الشهيرة. وإذا كان التشابه فى المعانى والصور وليس فى المحكمات أى الشريعة فإنه يمكن تأويل الشرائع كما هو الحال عند الشيعة.

ويستعمل الاخوان تفسير الأحلام وتأويل الرؤى لاثبات جوهرية النفس مما يوقع فى الدور. جوهرية النفس تثبت الوحي، والوحى يثبت جوهرية النفس. والسؤال هو: هل الأحلام دليل على جوهرية النفس أم أن الأحلام لها تفسير علمي؟ وما الضامن ألا تكون أضغاث أحلام؟

واختلف المفسرون فى تفسير الأحلام بين خلط سوداوى ومزاج خليط، وفكر

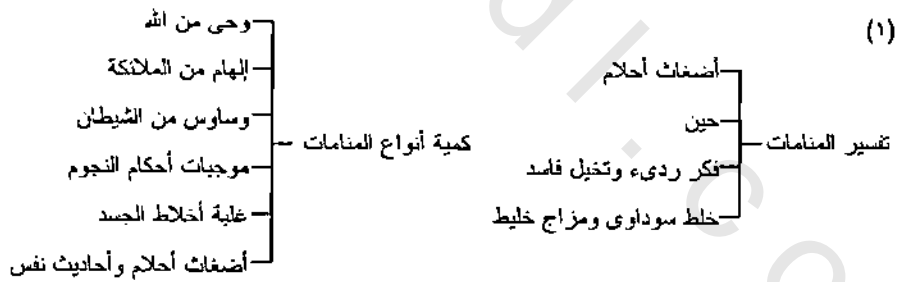
(١) إخوان الصفا: الرسائل جـ ٤/٥/٨٤/١١٦-١١٧/١٢٢.

(٢) انظر دراستنا: الوحي والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن جـ ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨ ص ١٧-٥٦.

ردىء وتخيّل فاسد، وحين، وأضغاث أحلام^(١). وأحيانا تتدخل موجبات أحكام النجوم ووساوس الشيطان وإلهام الملائكة والوحى الإلهى، وتبدأ من أسفل إلى أعلى من التفسير الفزيولوجى. فالسوداوى يرى السواد، والبلغمى الأمطار، والدموى الفرح، والصفراوى الحريق. وأضغاث الأحلام استمرار لما يراه الإنسان فى بقلته من هموم الدنيا. وأحكام النجوم لها دور فى المنامات، ولا فرق بين الملائكة والشياطين والله فى نفس الوظيفة.

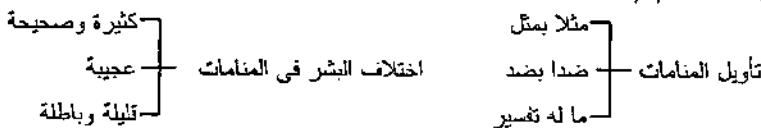
ويمكن تأويل المنامات مثلا بمثل، حلم بسفر فيقع السفر، وضدا بضد، حلم ببكاء فيقع الفرح، وما له تفسير، حلم بطيران فيقع السفر، ولكل رمز معنى لقرينه بينهم مثل سواد البدن الذى يعنى سواد الوجه عند الله، وطول الشعر الذى يعنى الحزن، والبئر الذى يعنى الهاوية.

ويمكن تأويل التأويل. فالأحلام عن طريق الضد نتيجة للحرمان والتعويض والذكريات الأولى بالرجوع إلى الوراثة، وتمنى الخلاص فى المستقبل^(٢). فالمنام حديث النفس الباطنى تعبيراً عن مكونات الماضى وليس تنبؤات المستقبل. وكثيراً ما بدأت الإبداعات النظرية والعملية بحلم ورؤيا على نحو فردى للملوك والسلاطين والعلماء. كما يلاحظ فى بنية الحلم ثنائية الدنيا والآخرة، الظاهر والباطن، الخارج والداخل^(٣). تدل



(٢) الفقر الفقر بعد الموت. العرى = الأعمال الصالحة. الجوع والعطش = شهوات الدنيا. سواد البدن = سواد الوجه عند الله. طول الشعر = الحزن. تلويث البدن = الأفعال. الجبل الشاهق = الجبل. الملك الوعر = طريق الآخرة. الوادى = جهنم. البئر = الهاوية.

(٣) الرسائل جـ ٤/ ٨٦-٩٩.



المنامات على النزعة الصوفية الباطنية وإيجاد معانى للأشياء كما هو الحال فى الآداب الشعبية، حركة الجفن الأيمن شر، والأيسر خير.

ويرتبط تفسير الأحلام بقوة البروج وأوضاعها وحركاتها كما هو الحال فى التصورات الشعبية^(١). والحقيقة أن علم الفلك ليس له هذا الدور الذى للعلوم المياسية والاقتصادية أى الحكمة العملية ومنطق الشعور والنزعة الانسانية الطبيعية.

ثم يتم تفصيل إلهام الملائكة والشياطين فى موضوع واحد. ويتم التحول من موضوع الوظيفة إلى موضوع ماهية الشخص، الملائكة والشياطين وكل منهما لفظ، إلهام الملائكة ووسوسة الشياطين. والعجيب أن يتم التركيز على إلهام الملائكة ووسوسة الشياطين أكثر مما يتم التركيز على الإلهام من الله. وصدق الوحي أو صحته ترجع إلى مصدره، إلهام الملائكة أو وسوسة الشياطين أو إلى مضمونه الأخلاقى. فكل رؤيا فيها موعظة أو دلالة على النفوس أو حث على الخير أو ترهيد فى الدنيا أو ترغيب فى الآخرة أو ذكر المعاد فهو إلهام من الملائكة. الأخلاق شرط الدين^(٢). ويروى الاخوان قصة تدل على أن الشذوذ الجنسى من عمل الشياطين^(٣). وقد يدل لفظ الملائكة على المعنى المجازى. فنفوس المؤمنين ملائكة بالقوة بالرغم من وجاهة سؤال : ولماذا لا تكون نفوس الأشرار شياطين بالقوة؟ هل لأن الطبيعة خيرة، والنفس من روح الله؟ وما يقال فى الملائكة يعاد من جديد فى الشياطين عن طريق القلب. وقبول نفوس الأخيار إلهام الملائكة ويتحول بالقلب إلى قبول نفوس الأشرار وسواس للشياطين.

زواج ونكاح	الوحي والزجر والكهانة	١- الزهرة
معاملات وثمار وأخذ وعطاء	العبادات والصوم والصلاة	٢- المشتكى
الحراب والخصومات والمناعات	الذهاب فى المطالب وطلب البشارات	٣- المريح
المحاسبات والمحاورات والخصومات	العلوم الدقيقة والأسرار الخفية	٤- عطار
الملوك والسلطين	الهيكل وبيوت العبادات والأعياد والجماعات	٥- الشمس
المشايع الأكابر.	أسفار بعيدة وأمور قديمة	٦- زحل
العوام وجمهور الناس.	الأحاديث والأخبار والروايات	٧- القمر

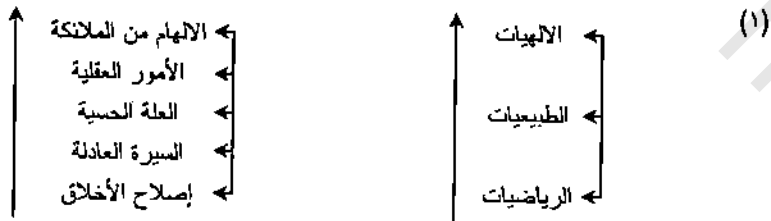
(٢) وهو موقف كانط وفشته فى الفلسفة الغربية.

(٣) الرسائل جـ ٤/٥/١٠٨-١٢١.

وتتجهى النفس للإلهام ابتداء من إصلاح الأخلاق. ودرجات الإلهام من الملائكة مشروطة بدرجات صفاء النفس ومعرفة العلوم. ومراتب العلوم ثلاثة صعوداً، الرياضيات والطبيعات والالهيات. وترتقى النفس فى العلوم من إصلاح الأخلاق حتى الإلهام إلى السيرة العادة إلى العلة الحسية فى الطبيعيات إلى الأمور العقلية فى الالهيات إلى الإلهام من الملائكة. فالمقدمة إما الأخلاق أو الرياضيات. ولابد من الرياضيات فى كثير من الأمور والمعارف لتصور هذه الأمور^(١). ونظراً لتفاوت الناس فى العقول فانهم يختلفون فى درجات العلوم. وقد تمت مخاطبتهم بألفاظ مشتركة حتى يفهمها كل واحد على قدر فهمه.

وترتقى نفوس الملائكة فى درجات الجنان ومقامات المعارف كما ترتقى النفوس الانسانية. ولما كان الارتقاء قانون الأحياء ترتقى نفوس الحيوانات كذلك إلى الرتبة الانسانية. فالحيوان إنسان فى نزعة إنسانية وتصور إنسانى للأحياء. وأحق الناس بالارتقاء الأشقياء حيواناً أم إنساناً. النفوس المتعوبة فى التعبد، المنقادة إلى أحكام الشريعة، الخادمة فى الهياكل والمساجد والبيع والصلوات والصوم والقرايين والدعاء والتأليه. هى النفوس الملائكية الواصلة. وإذا كانت الملائكة لا تسلم إلا على أبناء جنسها فهل بها إمكانية للترقى وهى نموذج الكمال؟

ويعيد الاخوان إلى بناء الموضوع كله بين الإنكار والاثبات، مرة من جانب الموضوع، ومرة ثانية من جانب الذات، ومرة ثالثة من جانب الغاية. فمن جانب الموضوع الموجودات إما أجسام بلا أرواح ولا معارف ولا شعور وهو الجماد أو مركبة وهو الحيوان أو أرواح لا أجساد لها وهى الملائكة. ومن حيث الذات تتفاوت الحيوانات فى شعورها ومعارفها من حاسة واحدة إلى حاستين إلى ثلاثة إلى أربعة إلى خمسة. كما تتفاوت الناس فى العلوم والمعارف بين بلهاء وعقلاء، جهلاء وعلماء. ويتفاوت العلماء فى



مراتب العلوم ودرجات المعرفة. فصاحب المعلومات الروحانية أقرب إلى الملائكة مثل الأنبياء. ومن ناحية الهدف كل نفس ملك بالقوة، ويمكن أن يصير ملكا بالفعل إذا سلكت مسلك الأنبياء. وهى شيطان بالقوة إذا سلكت مسلك الشياطين. الملائكة سكان الجنان الأربعة جنة الفردوس والنعيم والخلد والماوى والدور الأربعة، دار السلام والمتقين والمقامة والقرار. والشياطين سكان النيران وهى سبع طبقات: جهنم، وجحيم، وسقر، ولظى، وحطمة، والسعير، والهاوية^(١). الإنسان فى أول درجة فى النار وآخر درجة فى الجنة مما يدل على أن كل ذلك إسقاط إنسانى.

وهناك تمييز بين اليقظة والنوم، بين الحس والحلم. فالنفس لها بعد باطنى. فهى قادرة على الإلهام بالوساطة، بمزاج منتهى أو تطهير وتصفية. والناس ذهماء وعوام، نفوس كدرة بالجهل أو خاصة ترتقى فى المعارف وذلك لافساح المجال للنبوة^(٢).

لذلك يشار إلى الكهانة والغيب والتنجيم والنبوة. وهى موضوعات تظهر فى الالهيات فى الاشراف، وفى الطبيعيات فى علم أحكام النجوم. فللنبوة ميدانها، وهى موضوع حساس قد يؤدى إلى الاتهام بالكفر. الكهانة لأمر الدنيا قبل الآخرة، والحاجة إليها للتخلص من شوائب الحس، ويخطئ الكاهن كما يخطئ المنجم بسبب عدم خلاص نفسه.

والسؤال هو: هل يخطئ صاحب النبوة ولو على طريق السهو والخطأ؟ وماذا عن حديث تأبير النخل ثم الرجوع عن رأى؟ فالأنبياء إما صادقون معصومون أو كذبة محتالون.

والكلام له ثلاث مراتب: الدنيا والوسطى والغاية التى لا غاية وراءها وهى النبوة. وبعض المسائل توجد بالفكر والرواية وبعضها بالخواطر والإلهام. ويختلف العلماء فى

(١) السابق جـ ٤/٤/١٢١-١٢٢.

(٢) فى أن اليقظة التى لنا بالحس هى النوم والعلم الذى لنا بالفعل هو اليقظة (ثابت بن قرة)، المقاييس ص ١٧٩-١٨٠. فى علة امتناع الرويا فى المنام ص ١٩٠-١٩١. فى أن كل شئ فى اليقظة يجوز فى المنام إلا التركيبات ص ٣٤٩-٣٥١. فى الكهانة وما يلحق بها من أمور الغيب ص ٢٢٦-٢٣٠. فى أن بعض المسائل توجد بالفكر والروية وبعضها بالخواطر والإلهام ص ٢٣٨-٢٤٠، فى اختلاف العلماء بين بطلان الرقى والعزائم وبين صحتها وفى شئ من أقوال العلماء ص ٢٧٠/٢٤٨-٢٧٢.

الرقى والعزائم بين صحتها وبطلانها.

ويدل على وجود النفس الباطنة إمكان كتمان السر. فالشعور فى حالة عطاء، والانسان ذات وموضوع، داخل وخارج، معنى ولفظ. وهو إحساس بشرف النفس، الخطأ من الطبيعة والصواب من العقل. فالطبيعة هنا مضادة للعقل^(١). والنفس ليست فعل الملكية لا يملك الإنسان نفسه كما يملك الثوب. فالعلاقة بينهما ليست علاقة ملكية. الشئ فى النفس، وحضور الأشخاص فى الشعور^(٢). وحديث النفس قد يتحول إلى عادة مثل حديث الوالدة، وحديث صاحب الشريعة، وحديث الموت، وحديث الله^(٣). ومع ذلك يتحدث أبو حيان عن النفس الفلكية تقليدا للفلاسفة دون برهان.

وهناك قصة مشابهة رمزية من قصص الأنبياء إلى عالم الأفلاك والنجوم. فقد اجتمعت سادة النجوم ورؤساء الكواكب فى بيت المريخ وتشاوروا بينهم، الشمس، وزحل، والمشتري، والمريخ، والناحية، وأخوهم الأصغر، والقمر أم النجوم وهم سبعة لكل منها شخصيته الانسانية^(٤). وتشخيص الأفلاك يقوم على إسقاط العالم الانسانى فى العالم

(١) عكس الرواقية وكاظم.

(٢) مثل مارسل وهيدجر وميرلوبوتى.

(٣) فى كتم السر وعلة ظهوره، المقابسات ص ١٤٥-١٤٦. فى قول الإنسان حدثت نفسى بكذا وكذا إجابة على سؤال أبو زكريا الصيرمى ص ١٦١-١٦٢. هل يقال الإنسان ذو نفس كما يقال - ذو ثوب؟ ص ٨١. فى شئ من مذكرات المؤلف مع بعض الأطباء (أبو سليمان) ص ٢١٤-٢١٥. فى حديث النفس وما يقلب عليها ويصير دينا لها. سؤال الصيرمى لأبى سليمان، والسؤال أعمق من الإجابة ص ٢٧٥-٢٧٨.

(٤) الشمس تدل على العظمة والرياسة والسلطان والفرد والمتعة والأبهة والبهاء والمدح والتناء والبذل والعطاء. وزحل يدل على الحلم والوقار والصبر والثبات وبعد الغور وعلو الهمة والحفظ والأمانة والفكر والروية. والمشتري القاضى العدل، صاحب الدين والورع، الخير والصلاح، العدل والانصاف، الصواب والصدق، والوفاء والصيانة والمروءة. والمريخ صاحب الجيوش اليقظ، والعزم والصراع، والنجدة والشجاعة، والهمة واليساقة، والظفر والغلبة، والبذل والسخاء. والناحية أخت النجوم، لها اتحسن والجمال، والتمام والكمال، والرأفة والرحمة، والزينة والنظافة والحب والمودة، السرور واللذة. وأخوهم الأصغر أخفاهم منظرا، وأجلهم مخبرا، صنعته أظهر، وعلومه أكثر، وعجائزه أشهر، صاحب الفصاحة والنطق والتمييز والفطنة والنظر واللطافة والقراءة والنعمة والعلوم والحكمة. والقمر أم النجوم، صاحبة النور والبهاء، والزيادة والنماء، والحركة والتنقل وبلوغ الآمال والسير والأخبار وعلم مواليق الأجل، الرسائل ج ٣/٧/٣١٧-٣١٩.

الطبيعى لايجاد التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، دفعا للأرض إلى السماء وجذبا للسماء إلى الأرض. بعض الأسماء فارسية مع العربية مثل كيوان (زحل)، بهرام (المريخ)، برجيس (المشتري). وهناك ألفاظ أخرى ليس لها مقابل عربى مثل الناهيد أخت النجوم. وهناك ألقاب دون أسماء مثل أخيهم الأصغر، وكنيات مثل أم النجوم للقمر، لا فرق بين مذكر ومؤنث. وقد يكون المقصود إعادة توظيف الصابئة ووضع الكواكب فى الوجدان، والنجوم فى الشعور دون تألية وكما فعل القرآن فى سورة يوسف عندما خرت الشمس والقمر له ساجدين. ويتم الحديث عن المسلمين كآخر مما يدل على أن الشارح لا ينتمى إليهم.

ويتم تفصيل مرحلة الابن السادس، آخر الانبياء، فقد مكث فى الرحم أربعين يوما، وهو عدد رمزى فى القرآن، مواعدة موسى أربعين ليلة، عشرون منها فى الرضاع. وقد تعنى أربعين سنة قبل النبوة أصبح بعدها أدبيا عالما حكيما، ملكا عزيزا، إماما عادلا، نبيا مرسلا. فولاه أبوه المملكة. قهر ورفع، أعز وتحكم ثلاثين يوما ثم أعجبته نفسه فأحبته العين فاعتدل وبقي فى الفراش ألف يوم. ثم تحول إلى دار أخرى فسكر من خمرها، ودخل إلى كهف أبيه، ونام مع أخوته حتى أتى الميعاد، يوم الجمعة. مكث أربعين يوما فى الرحم، وثلاثين يوما فى الحكم من أيام الشمس، وعشرين يوما فى الاجتماع. وكلها أعداد رمزية فى القرآن أصابته العين حسدا، والحسد أيضا مذكور فى القرآن، وتشير القصة إلى العدد ثمانية (ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية) أو (سبعة وثمانهم كليهم). كان أشبه بالأخ الثالث، إبراهيم نظرا للتشابه بين المشتري وعطارد. صفاته الأدب والعلم والحكمة. جمع بين العلم والنجاح فى الدين، بين الحكمة النظرية والحكمة العملية، بين المثال والواقع.

مرض وتحول إلى دار أخرى، الهجرة وربما الآخرة، مرض مائة يوم قمرى (ويوم ربك ألف سنة مما يعدون). تم له النصر فى النهاية، ثلاثين يوما من أيام الشمس. ولا يوجد إعلان صريح بالموت. ربما تكون الدنيا رمزا صريحا للجنة. وتبدأ مشاهد القيامة فى نهاية الزمان. وعلامات اليقظة النفخ فى الصور، وهى علامات الميلاد الجديد. ب- الوحي والرؤى (الفارابى). وعند الفارابى يتم الانتقال من المعرفة إلى

الأخلاق إلى الدين في حركة نحو الكمال^(١). فبعد قوى النفس وأنواعها يتم الانتقال إلى الموضوعات الدينية الخالصة من أجل إفساح المجال للموروث في الوافد واتساع تصور الوافد بحيث يحتوى الموروث. الوافد يعطى قوى النفس البدنية، والموروث يكملها بقواها الروحية.

تظهر المقولات الدينية المباشرة مثل الروح والنبوة والملائكة والرسل واللوح وكل المفاهيم المكونة لنظرية النبوة. وتتحول نظرية الإدراك إلى نظرية في النبوة، من الله وعالم الأمر والروح الخالص بعيدا عن النفس والبدن والحواس.

والنبوة مرتبطة بالروح القدسية التي يدعن لها العالم المخلوق كما يدعن البدن للروح فتأتى بمعجزات خارجة عن العادات. ولا يصدر أو ينتقش علمها من اللوح المحفوظ بل عن طريق ذوات الملائكة. وهى رسل تبلغ ما عند الله إلى الخلق. ويتلقى القلم معانى الأمر، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية^(٢).

وهذا الجزء من أضعف الأجزاء في فلسفة الفارابى. فالنبوة تعتمد على روح واحد في الإنسان وفي النبوة، فهى جزء من كل. وفي نفس الوقت يقول الفارابى بذوات حقيقية للملائكة مخالفة لذوات الناس حرصا على التنزيه واعترافا بالتنشيبه قياسا للغائب على الشاهد وتشبيه الروح الانسانية بالروح الملائكية. كما أنها لا تشير إلى الواقع، أسباب النزول الذى كان الوحي استجابة له وردا على أسئلته. فالوحي ليس من أعلى فقط بل من أسفل أيضا دفاعا عن مصالح الناس. ليس الوحي فقط من الملاك عن طريق اتصال الحس الظاهر والباطن للإنسان بالملاك بل هو قياس على الواقع بداية منه فى أسباب النزول ونهاية له فى الناسخ والمنسوخ. وهو خروج أيضا عن الطرق الثلاث المعروفة المستنبطة من آية ﴿لما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا﴾، الطريق المباشر أو غير المباشر من وراء حجاب أو بإرسال رسول. كما تستحيل المعجزات فى آخر مرحلة من مراحلها بنص الوحي ﴿وما معنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾.

(١) وذلك مثل مراحل الحياة عند كيركجارد، من الجمال إلى الأخلاق إلى الدين.

(٢) الفارابى: السياسات المنفية ص ١٤٥-١٤٦/١٦٢-١٦٤، فصول المدنى ص ٨٣-٨٤، التعريفات ص

٥٤، وأيضا كتاب العلة.

واللوح المحفوظ مجرد صورة فنية للتكوين، فالعلم ليس فقط فى الأذهان بل فى الأعيان. ويمكن تأويل القلم والروح والنفس. فالكتابة تصوير للتكوين والحفظ لأن الحقائق فى الذهن وفى الواقع مثل فى اللوح المحفوظ وفى الألواح والصحف.

والرسل بشر وليسوا ملائكة، يأكلون الطعام ويمشون فى الأسواق^(١).

وفصل الفارابى مكونات النبوة فى الروح والانسان والملائكة وكأنه من كبار الصوفية. فالنبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخالق الأكبر. كما تدعن غريزة عالم الخلق الأصغر. فتأتى بمعجزات ولا تصدأ مرأتها، ولا يمنعها شئ من انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب وذوات الملائكة. وتقوم الرسل بتبليغ ما عند الله إلى الخلق.

والروح من جوهر عالم الأمر. لا يتشكل بصورة، ولا يتخلق بخلقه، ولا يتعين بإشارة، ولا يتردد بين سكون وحركة. لذلك تترك المعدوم الذى فات والمنقظر الآت، وتسبح فى عالم الملكوت، وتنقش من خاتم الجبروت.

والانسان مركب من جوهرين. الأول مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم. والثانى مبين لهذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات. يناله العقل ويعرض عنه الوهم. جمعت من عالم الخلق وعالم الأمر. الروح من الله، والبدن من خلق الله.

والملائكة ذوات مثل الله والانسان، ذوات حقيقية لها ذوات بحسب قياس الناس الذوات الحقيقية الأمرية. يشابهها من حيث البشر الروح القدسية الانسانية. إذا تخاطبت انجذب الحس الباطن والظاهر إلى أعلى فيمثل لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها. فترى ملكا على غير صورته، وتسمع كلامه وهو الوحى. فالوحى من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وهو الكلام الحقيقى. فالكلام تصوير باطن المخاطب إلى باطن المخاطب. فاذا عجز عن ذلك مس الخاتم الشمع فجعله مثله. اتخذ من الباطنيين سفيرا من الظاهرين، يتكلم بالصوت أو يعبر بالكتابة والاشارة. وإذا كان المخاطبان روحين لا حجاب بينهما تم اللقاء كما بين الشمس والماء. والمنقش إذا كان قويا يسبح فى الباطن

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ١٤٥-١٤٦/١٦٢-١٦٣.

فينطبع فينتلقى الوحي ويتمثل صورة الموحى اليه، ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش والغش للموحى اليه^(١). وعلى هذا النحو يتحول المنطقى العقلى العالم إلى الاشراقى الصوفى الالهى الملكوتى الغيبى.

ويفسر الفارابى سبب المنامات بتوسط القوة المتخيلة بين الحاسة والناطقة، فالخيال متوسط بين الحس والعقل، قوة جامعة، وقوة فى التوسط. يفعل الحس، وتتفعل المخيلة بما يورده عليها الحس. كما تكون مشغولة بخدمة القوة الناطقة وبارفاد القوة النزوعية. فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها الأول بالأفعال أفعالها كما هو الحال فى النوم تفردت المخيلة بنفسها، وتخلت عن خدمة القوى الناطقة والنزوعية، وترسم ما اختزنته من الحواس ورسوم المحسوسات المحفوظة، فتركب بعضها إلى بعض، وتفضل بعضه عن بعض بالاضافة إلى فعل ثالث وهو المحاكاة، محاكاة الأشياء المحسوسة المحفوظة فيها. تحاكيها المحسوسات بالحواس الخمس أو تحاكي المعقولات أو تحاكي القوى الغاذية أو القوى النزوعية، وتحاكي أيضا مزاج البدن. وإذا كان المزاج يابسا حكك ببوسة البدن وحرارته إذا كان مزاجه كذلك. ولما كانت قوة نفسانية فانها تقبل طبقا لقدرتها وهيئتها طبقا للأجسام^(٢).

وهكذا يتم الانتقال من علم النفس إلى التحليل النفسى، ومن الفزيولوجى إلى الخالص إذ أن عمل المنامات فى المختبرات فى النفس عن طريق التحليل والتركيب ودون أن يكون لذلك أدنى صلة بأرسطو فى "الطبيعيات الصغرى" فى موضوع النوم واليقظة. والموضوع بعد فى الموروث لتفسير رؤيا الحلم والرؤيا والوحي وافساح المجال فى الثقافة الوافدة وتوسيع أفقها بحيث تكون أعم وأشمل لميدان جديد من الموروث فى نظرة عامة شاملة تجمع بين المصدرين، الوافد والموروث.

وتحدث المحاكاة طبقا لاستعداد المخيلة وقواها. وإن كانت فى جوهرها محاكاة الشيء الذى ارتسم فيها تم ذلك بوجهين. الأول أن تقبله كما هو وكما ألقى عليها. والثانى أن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التى تحاكي هى بدورها الشيء لأنها لا تعقل

(١) السابق ص ١٤٥-١٤٦/١٦٢-١٦٣.

(٢) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٣-٦٤.

المعقولات، ولو أعطتها القوة الناطقة معقولات حاكتها بالمحسوسات. وقد أعطاهما المزاج محسوسات حاكتها بأخر مشابهة. وقد تحاكي القوة النزوعية فتقوم القوة المتخيلة بأفعال النزوعية تشبها بها فيكون الإنسان كالهازل أو الميت. وقد يتدخل المزاج ويتم المحاكاة طبقا للمزاج ويتوسط بين المخيلة والنزوعية. فالمزاج يتبع شهوة النكاح في القوة النزوعية فحاكت القوة المتخيلة أمثال النكاح فتتهض أعضاء النكاح استعدادا للفعل لا من شهوة ومثير في ذلك الوقت. وكذلك إذا قام إنسان من نومه وضرب آخر دون أن يكون المنبه موجودا بالفعل.

وتتم محاكاة السبب الأول والأشياء المفارقة بأفضل المحسوسات وأكمل مثل الأشياء الحسنة المنظر والمعقولات الناقصة بأخس المحسوسات وأنقصها مثل الأشياء القبيحة المنظر. القوة النظرية للمعقولات الكلية، والقوة العملية فعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلية. ويعطى العقل الفعال القوة المتخيلة من الجزئيات بالمقامات والرويات الصادقة، ويعطيها من المعقولات فتحاكيها بالكهانات على الأشياء الالهية.

المحسوسات والمعقولات موضوعات للمحاكاة. أما محاكاة القوى الغذائية والنزوعية واليدنية أيضا فتثير بعض التشكك والتردد. كما أن تفسير محاكاة مزاج البدن عن طريق الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة تفسير فزيولوجي خالص. إذا كان المزاج رطبا حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة مثل الحياة والسباحة. وإذا كان المزاج يابسا حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي تحاكي اليبوسة. وكذلك تحاكي برودة البدن وحرارته إذا كان مزاجه كذلك. والسؤال هو: كيف تكون القوى نفسانية وتحاكي الغذائية والأمزجة؟ هل هي محاكاة للبدن وللمحسوسات أم أنها تصوير الأشياء اعتمادا على قياس الغائب على الشاهد قياسا خطبيا إقناعيا تأثيريا وليس قياسا منطقيا برهانيا؟ هل تتعامل القوة الناطقة مع المتخيلة وتعطيها معقولات وتهبط المعرفة من أعلى إلى أسفل أم أن المعرفة صعود من أسفل إلى أعلى، من المحسوسات إلى المتخيلات إلى المعقولات؟ هل تحاكي القوة المتخيلة المعقولات؟ كيف يحاكي الخيال مالا يستطيع نبذه أو إدراكه؟ وهل المعقولات موضوع للخيال فحسب؟ تبدو نظرية العقول من جديد وكأنها مفتاح سحري يحل كل شيء ما يحس ويتصور وما يحاكي ويتخيل^(١).

(١) السابق ص ٦٤-٦٨.

والنوع الأول من المحاكاة القائم على التقليد والمطابقة ليس محاكاة بل تقريرا وصفيا. المحاكاة لما لا يظهر للحس والعقل والتعبير عنه بالصورة الفنية على نحو جمالى مثل تصوير الثواب والعقاب بالجنة والنار. المحاكاة إذن ليست لحقائق أبدية بالصورة الفنية ولكنها مرتبطة بالحواس والنزوع وأقرب إلى إثارة شهوة النكاح بتخيل المثير دون وجوده بالفعل. وهو تفسير فزيولوجى خالص للخيال أو المخيلة أو المتخيلة.

أما التنبؤ بالمستقبل فليس بفضل العقل الفعال وتدخله فى المخيلة بل له أصوله وقواعده فى العلم الطبيعى فيما سماه الكندى "تقدمة المعرفة". كما أن الرؤيا الصادقة ليست بتدخل العقل الفعال بل بكثرة الهموم والقدرة على معرفة مسار الحوادث وقوانين التاريخ. وليست الكهانات على الأشياء الإلهية بتدخل العقل الفعال فى المعقولات لوجود تمييز بين الكهانة والوحى. الوحى يتم فى اليقظة والكهانة فى النوم. الوحى فى الكليات والكهانة فى الجزئيات. وهو قياس الغائب على الشاهد على مستوى الوجدان.

ويطبق الفارابى موضوع الرؤية على الوحى والملك. وهو موضوع موروث خالص بعد تنظيره على مستوى ثقافة العصر. وما دامت إمكانية الرؤية قد ثبتت فما أسهل بعد ذلك من إثبات الوحى والملك الموضوع مع الحامل، الرسالة مع المرسل معه. وإذا كانت القوة المتخيلة فى إنسان قوته جدا كاملة، وكانت المحسوسات الواردة عليها من الخارج لا تستولى عليها بأسرها ولا خدمتها للقوة الناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بالأعلى والأدنى فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التى تخصها سواء فى وقت اليقظة أم فى وقت النوم. وكثيرا مما يعطيه العقل الفعال تتخيله القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية وتعود فترسم فى القوة الحاسة التى تراه بالبصر كأنه رسوم فى الهواء بشعاع البصر ثم يعود الشئ إلى العين وإلى الحس ثم إلى القوة المتخيلة فيصير متخيلا مرثيا للإنسان مادامت قوى النفس مرتبطة بعضها ببعض^(١). وكل ذلك معاونة

(١) السابق ص ٦٩-٧٠.



للقوة الناطقة. فإذا كانت المحسوسات المتخيلة فى غاية الجمال والكمال قال الذى يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن أن توجد فى سائر الموجودات أصلاً. ومحاكاة المعقولات تؤدى إلى النبوة بالأشياء الإلهية وهى أكمل المراتب فى النوم واليقظة. ولا يحتاج التخيل هنا إلى بصر. وأقل من هذا من يرى ذلك فى النوم فقط. وقد تكون الأولى كرامة، والثانية نبوة.

وبتفاوت الناس فى تحقيق الأقاويل (التعبير) على رموز وألغاز وإبدالات وتشبيهات فى سبع طبقات: قبول الجزئيات ورؤيتها فى اليقظة فقط دون المعقولات ، قبول المعقولات ورؤيتها فى اليقظة دون الجزئيات، قبول بعضها ورؤيتها دون البعض الآخر، رؤية شىء فى اليقظة وعدم قبول البعض فى النوم، عدم قبول شىء فى اليقظة، وقبول الجزئيات فى النوم دون المعقولات، قبول شىء من هذا وشىء من هذه وهو حال أكثر الناس الذين يتفاضلون فيه، وأخيراً قبول شىء من الجزئيات فحسب، ويبقى البعض زماناً، والبعض إلى وقت ما ثم يزول، وهو حال النبى والولى. وقد يفسد المزاج ويرى البعض تحايل لا وجود لها، وهم المحرورون المجانين. ويلاحظ أن هذه الطبقات السبع على التقابل باستثناء الطبقة السابعة بناء على ثنائيات الجزئيات والكمالات والنوم واليقظة.

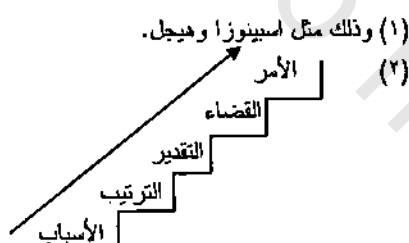
وبالرغم من محاولة الفارابى تفسير الرؤيا علمياً عن طريق قوى النفس إلا أنه جعل الوحى رؤياً مثل الاسراء والمعراج وليس تنزيلاً طبقاً لأسباب النزول والناسخ والمنسوخ. جعل الوحى أقرب إلى الموضوعات الغيبية الصوفية مثل رؤية عظمة الله وجلاله المشروطة بالقوة المتخيلة التى تعمل مع الحاسة والعقل الفعال وكان من ليس لديه قوة حاسة البصر لا يستطيع أن يرى عظمة الله وجلاله. الوحى رؤية أشياء عجيبة وليس دفاعاً عن مصالح الناس، فيتحول الدين إلى أوهام وغيبيات. ومن يرى عظمة الله وجلاله لا يشعر بما تم فى عقله من قبل، وأن صراخه قد تم بناء على أشياء سابقة فى مخيلته. وإذا كان المقصود التصوير الفنى فإن ذلك لا يتم فى رؤية بل فى تحليل لغوى نفسى لها لمعرفة مدى إثارتها للخيال والتأثير على النفس. مازال الفيلسوف هو النموذج وليس النبى، العقل وليس الخيال، الحكمة وليست الكهانة، الخاصة وليست العامة.

وبعد إدراك الوحى والنبوة والقلم واللوح والكتابة تنشأ عقيدة القضاء والقدر من مجرد صورة فنية عن العلم والارادة والقضاء من القلم، والتقدير من اللوح. يشمل القضاء

على مضمون أمره الواحد، ويشتمل التقدير على مضمون التتزيل بقدر معلوم. ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السموات ثم يفيض إلى ملائكة الأرض ثم يحصل المقنور فى الوجود. فالحتمية الكونية والقضاء والقدر نهاية الالهيات مثل ابن سينا فى موسوعاته الثلاث، ولكنها حتمية طبيعية كونية وحرية إنسانية^(١). الحتمية الكونية ضرورية للعلم، وحرية الارادة والاختيار أساس العلم المدنى فى الأخلاق والاجتماع والسياسة.

كل ما يحدث فى العالم عن سبب وإن لم يكن بسبب وصار سببا فان ذلك لسبب. هناك إذن سببية شاملة فى الكون دون اختيار، ويرتقى كل شىء إلى مسبب الأسباب، العلة الأولى. وتستند الأسباب إلى الرتب، والرتب إلى التقدير، والتقدير إلى القضاء، والقدر من الأمر^(٢).

ويعطى الفارابى سبع حجج ضد الاختيار دفاعا عن الضرورة الكونية يمكن الرد عليها بسهولة. أولا أن الاختيار ليس مصاحبا للإنسان من أول الوجود. وهذا صحيح قبل حالة الوعي والاستقلال الذاتى. فذا حدث الوعي الذاتى ظهرت الحرية. ثانيا أنه لا يوجد اختيار أول والسبب فى ذلك إسقاط العلل من أجل الوصول إلى العلة الأولى. وهو نموذج التفكير الطولى الدينى وليس التفكير الدائرى العلمى. كما أن الاختيار الأول يتم فى الدنيا بعد الخلق وليس قبله، وبعد الوعي الذاتى وليس قبله وهو ما سماه الأصوليون العقل أو التكليف. ثالثا أن لكل حادث سبب والاختيار له سبب. هذا صحيح ولكن لا يعنى ذلك أن وجود سبب للاختيار الوقوع فى الحتمية، فالسبب ذاتى، والاختيار الحر. فالحرية علة ومعلول. رابعا هناك اختيار لا عن اختيار وهى الضرورية الذاتية، الاختيار بناء على الرسالة فى الحياة والغائية فى الكون. فالحرية فى موقف، والاختيار يقوم على باعث. خامسا الاختيار التزام وتلك طبيعة الحرية. وفرق بين الالتزام الذاتى والالزام الخارجى.

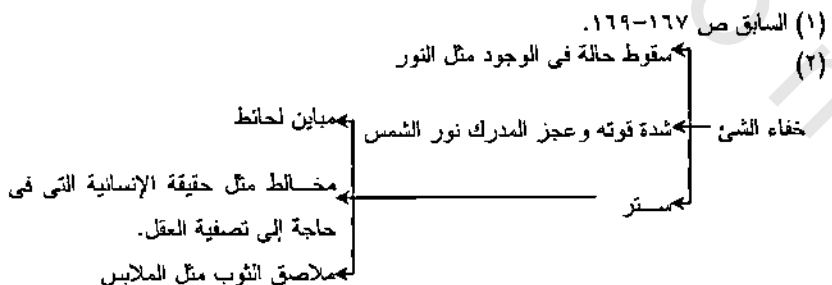


الفارابى: اراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٦٤-١٦٦.

سادسا كل شيء له سبب في الأزل، والأصح أن كل شيء له سبب في الواقع وليس في الأزل، والواقع هو ميدان ممارسة حرية الاختيار. سابعا وأخيرا الشرور من الأزل، والحقيقة الشرور من الواقع وليست من الأزل ومن تخلى الإنسان عن مسؤولياته ومن صراع الاضداد. وهى سنة الكون فى التدافع والكد والكدر والسعى «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون». كما أنه لا يمكن نفى الاختيار وإثباته بحجج صورية جدلية فارغة، فالحرية شعور باطنى لا تقضى عليه المماحكات الجدلية وعلى هذا النحو يكون أصل العدل الاعتزالي فضل من هذه النهاية الحتمية فى علوم الحكمة.

ولا تجوز رؤية الله. فالادراك إما للخاص أو للعام. الأول بحاسة والثانى بغير حاسة بل استدلالا. ولا يدرك الغائب إلا استدلالا. وما ينال بالاستدلال ويحكم على إنيته ويثبت فانه لا يكون غائبا وتكون المشاهدة بملاقاة ومباشرة كما هو الحال فى الرؤية أو بلا ملاقاة ومباشرة. والحق الأول لا تخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال بل بالمشاهدة لذاته وكماله. فإذا ما تجلى أغنى عن الاستدلال وكان بلا مباشرة أو ممارسة وكان مرئيا لأن المباشرة تعنى اللمس. والله قادر على أن يخلق فى البصر إدراكا يمكن أن يكون به مرئيا بعد البعث يوم القيامة من غير تشبيه ولا محاذاة. وهو تحويل لموضوع الرؤية إلى موضوع الإرادة، من الله كموضوع إلى الله كذات، بالإضافة إلى التحول من الدنيا إلى الآخرة، ومن الواقع إلى الامكانية، ومن الحكمة إلى الإرادة^(١).

ويكون خفاء الشيء إما لسقوط حاله فى الوجود مثل النور الضعيف أو لشدة قوته وعجز المدرك نور الشمس وإما لستر مابين كالحائط أو مخالط مثل حقيقة الإنسانية التى فى حاجة إلى قشر العقل عن الأمور والتصفية وإما ملاصق الثوب الملابس^(٢). ويخفى الموضوع الحقيقة عندما يتبع الانفعالات من اللواحق الغريبة كالنظفة الصغيرة عندما



تتحول إلى إنسان ضخم. والحق ليس به قرب أو بعد مكاني. فالقرب مكاني أو عضوي، والمكاني اتصال من قبل الوجود. والعضوي اتصال من قبل الماهية وكلاهما لا ينطبقان على الله. فانه وجوده عين ماهيته دون ملاصقة أو قرب.

حاول الفارابي الجمع بين نفى الرؤية كالمعتزلة وإثباتها في الآخرة مثل بعض الأشاعرة والمعتزلة. وتقوم كلتا الحالتين على قياس الغائب على الشاهد، ورؤية الله على رؤية الأشياء، والله على الطبيعة. وفي موضوع الرؤية تبدو سيادة التصوف على الفلسفة لحساب الاشراق والفيض كما هو الحال عند إخوان الصفا. والحققة أن رؤية الله تعني رؤية الذات لموضوعها في الشعور حدسيا عن طريق الاستبطان. كما أن رؤية الحق لذاته هو الوعي الذاتي والادراك الذاتي عندما يكون الذات والموضوع واحدا.

ولا تدرك الذات الأحدية بل تعرف بصفاتهما وغاية ما يمكن إدراكه هو أنها لا يمكن إدراكها كما هو الحال في اللاهوت السلبي، الحد والرد والنفي، ورفض كل مظاهر التشبيه، وهو الوعي الخالص. ويتداخل مع اللاهوت الإيجابي في القضايا الإنسانية مثل إثبات الكمال والظهور في مقابل النقص والخفاء. والوحدانية ليست فارغة بل تتطور وتتخرج، تظهر وتتجلى^(١). والله يدرك ذاته وليس من موضوع خارجي مثل إدراك الوعي لذاته توحيدا بين الذات والموضوع. الله عالم بذاته وليس مفارقا له. الصفة ليست ذاته بل ملازمة لها كما هو الحال عند المعتزلة في التوحيد بين الذات والصفات. والله يعلم الأشياء قبل كونها، يعلمها بالأمور الكلية والقوانين وليس بالجزئيات. وهي التهمة الشائعة التي أطلقها الغزالي على الحكماء، إنكار علم الله بالجزئيات، دون قبلية أو بعدية في الزمان بل بالذات^(٢). فالقبل له خمسة معاني: بالزمان مثل الشيخ والصبي، وبالطبع مثل الواحد والاثنين، وبالترتيب مثل الأول والثاني، وبالشرف مثل أبي بكر وعمر، وبالذات وهو استحقاق الوجود. وهي قسمة تشابه قسمة المتكلمين لأنواع التقدم. وتبدو حتمية الكونية من جديد في عبارة أراد الله فكان الشيء وليس كان الشيء فأراد الله عسيرا لا شعوريا لآية «كن فيكون». والحق له ثلاثة معاني من أسفل إلى أعلى: الحق المنطابق للخبر والمخبر عنه كما هو الحال في المنطق، وموج. لحاصل كما هو الحال

(١) وذلك مثل هيجل في «ظاهريات الروح» وبرجسون في «التطور بخلق»

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٧٠-١٧٦.

فى الطبيعة، ومالا سبيل إلى بطلانه كما هو الحال فى الالهيات. وهو أقرب إلى نفى
النفى منه إلى التعريف، والحق بالمعنى الثالث يشمل المعانى كلها. وهو باطن لأنه شديد
الظهور. غاب ظهوره على الإدراك فحفى. لذلك لا يمكن إدراك الذات إلا بالحدس
الباطنى وبالوعى الذاتى الخالص لأنها هى هذا الوعى فى ذروة التركيز عليه^(١).

كما تظهر المبادئ العامة فى علم الكلام مثل الواحد والكثير، الله واحد والعالم
كثير، وما بينهما مراتب الوحدة والكثرة، واتصاف الله بالوحدانية لا الكثرة لتفادى الكثرة
فى الذات. المشكلة كلامية، والفلسفة تطوير للكلام فى مواجهة الوافد غير الخارجى كما
كان الكلام تطويراً للعقيدة فى مواجهة الموروث، غير الداخلى. ولا يهم هنا الأثر
التاريخى. فقد تكون مسألة الواحد والكثير قد عادت إلى الكلام المتأخر من الفلسفة
وأصبحت جزءاً من بنائه النظرى فى المبادئ العامة فى أول نظرية الوجود وهى فى
أصلها صفة الوحدانية من أوصاف الذات فى علم الكلام تحولت إلى الفلسفة بعد ذلك،
والفكر الدينى يتحول إلى فكر فلسفى وينتقل من "الثيولوجيا" إلى "الانطولوجيا".

وهذا كله استعادة لموضوع الذات والصفات دون نسق بل مجرد خطاب إنشائى
تتداخل فيه الصفات بلا ترتيب ودون تمييز بين الأوصاف والصفات والأسماء. والتوحيد
بين الذات والصفات اعتزال فى التوحيد والقول بالارادة والاختيار اعتزال فى العدل.
ومع ذلك ينتهى التوحيد إلى الفناء الصوفى، لذة الإدراك وظهور العالم الأعلى، عالم
الربوبية يصدر عن الأول كل شىء. هو أول الوجود والغاية، وأول الزمان، وأول بمعنى
أن كل شىء فيه. وهو الآخر لأن الغاية القصوى وهى تعبيرات قرآنية. وهو المعشوق
كما يعرفه الراسخون فى العلم. وكل ذلك اقتضاء، والتعبير عما ينبغى أن يكون كما يبدو
من عبارات "لا يجوز أن يقال أن"، وكما يبدو أيضاً من عبارات التتزيه مثل: تقست
أسماءه، جل ثناؤه، سبحانه وتعالى، تعالى الله عما يصفون.

جـ- تأويل الرموز (ابن سينا). يظهر الدين المباشر فى المقالة العاشرة فى
إلهيات "الشفاء". وهى أصغر المقالات وبدون عنوان. وتشمل فصولاً خمسة. الأول فى
المبدأ والمعاد، ويتداخل مع موضوع الفصل الثانى عن النبوة بقول مجمل فى الإلهامات

(١) "من العقيدة إلى الثورة" المجلد الأول، المقدمات النظرية ص ٤٧٢-٤٧٤.

والمنامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وأحوال النبوة وحال أحكام النجوم، وهو موضوع من الطبيعيات. ويسمى المعاد وهو الموضوع الثانى فى السمعيات فى علم أصول الدين، المبدأ والمعاد، البداية والنهاية. المعاد كنهاية يفترض الخلق كبداية والخلق كبداية تفترض المعاد كنهاية. والثانى فى إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى إلى الله والمعاد إليه. فالنبوة وهى الموضوع الأول فى السمعيات يشمل أيضا المعاد مما يدل على تداخل الموضوعين معا فى التاريخ العام، النبوة ماضى البشرية، والمعاد مستقبلها^(١). والثالث فى العبادات ومنفعتاتها فى الدنيا والآخرة وهو ما يعادل الايمان والعمل فى علم أصول الدين. والرابع فى عقد المدينة وعقد البيت والنكاح والسنن الكلية وهو استمرار للعمل على المستوى الاجتماعى فى الامامة أو ما يعادل الناموسيات والشرعيات عند إخوان الصفا. والخامس فى الخليفة والامام ووجوب طاعتهما، والاشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق وهو ما يعادل الامامة فى علم أصول الدين^(٢). ونظرا لأنها آخر المقالات، مع أنها أصغرها إلا أن دلالتها كبيرة، وهو أن الدين المباشر هو القصد والغاية للالهيات التى ينتهى إليها. فالوفاة يصب فى الموروث، ويعاد التعبير عن الوفاة بالفاظ الموروث.

والموضوع شائع ومتكرر فى رسائل ابن سينا مثل قى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم^(٣). والموضوع محلى صرف، لا أثر لليونان فيه بالرغم من استعمال الثقافة اليونانية الفلسفية الشائعة بعد تحريكها وتحويلها إلى جزء من الثقافة العربية الاسلامية. وهو قول صريح بالتأويل. فالدين رموز وأمثال. ولما كان ابن سينا من أصل شيعى فإنه التأويل لديه صدى لنظرية المثل والممثل على نحو فلسفى. فالتأويل ليس فقط منهجا اعتزاليا أو صوفيا بل هو أيضا فلسفى. الغرض منه إزالة الشكوك فى تصديق النبوة لاشتغالها على دعاوى لا برهانية ولا جدلية بل ممتعة مثل الخرافة. فهى وسيلة للاثبات لا للنفى، وللدفاع لا للهجوم فى مواجهة اعتراضات العلماء والعقلانيين والملحدين والطبيعيين، خصوم النبوة ومنكريها.

(١) أكبرها الأول ثم الرابع ثم الخامس ثم الثالث وأصغرها الثانى.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع: النبوة - المعاد، المجلد الخامس: الايمان والعمل - الامامة مديولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٣) ابن سينا: النبوات ص ١٢٠-١٣٠.

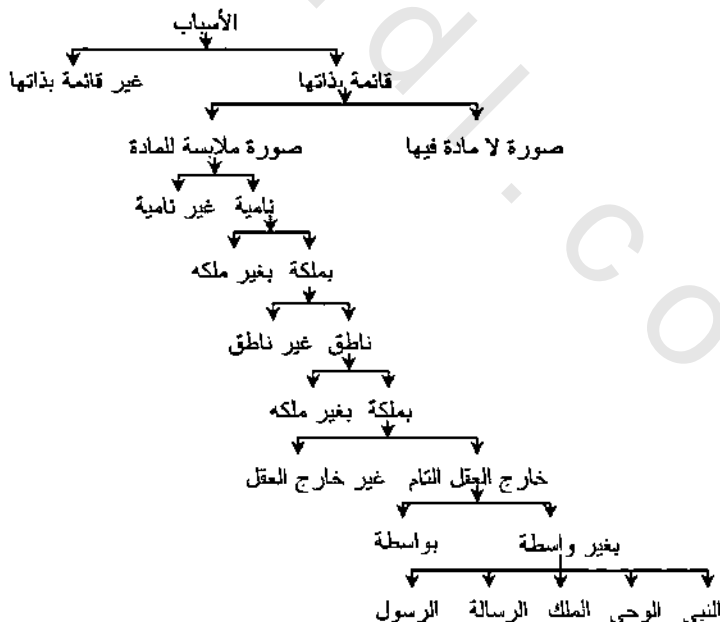
وتبدأ الرسالة ببيان السياق العام للتأليف والاجابة على سؤال، ثم بالطبيعيات كمقدمة عامة، ثم بالنفس كمقدمة خاصة لاثبات النبوة، ثم إثبات صحة نبوة محمد، ثم تفسير الآيات والأحاديث القدسية الخاصة بها. البداية بالنظرة العقلية الصرفة، القسمة الثنائية، فعل وقوة، ذات وعرض، وهى ثقافة العصر، المثالية اليونانية التى تعبر عن الوجدان الدينى كما ظهر طبيعيا وثقائيا فى التنزيه. البداية بالمعانى التجريدية والنظريات الخالصة دون حجج نقالية أو حتى عقليه جدلية، فالعقل أساس النقل. البداية من عل وعن بعد تأصيلا للموضوع فى الذهن أو التاريخ منذ آدم. ونظرا لثقافة العصر تظهر مصطلحات العقل الفعال، والعقل المنفعل، والعقل الكلى، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد. وقد ارتبط إثبات النبوة وصحتها بهذه المصطلحات وهذه الثقافة دون السؤال فاذا ما اهتزت هذه المصطلحات وتغيرت هذه الثقافة فماذا يكون مصير النبوة؟ ويبدو الأسلوب أحيانا غير عربى أو لأن الأسلوب تجرىدى الطابع أو لأن المؤلف فارسى الأصل أو لأنه ينقل من مصادر مكتوبة وصامت عنها.

وتثبت النبوة وملحقاتها، الوحي والملك والرسالة، بنظرية عامة فى السببية وفهمها على نحو علمى. فالأسباب إما قائمة بذاتها أو غير قائمة بذاتها. والقائمة بذاتها إما صورة لا فى مادة أو صورة ملابسة للمادة. والصورة الملابسة للمادة إما نامية أو غير نامية. والنامية إما بملكة أو بغير ملكة. وما بالملكة إما ناطق أو غير ناطق. والناطق إما بملكة أو بغير ملكة. وما بالملكة إما خارج العقل التام أو غير خارج العقل التام. وما خارج العقل التام إما بغير واسطة أو بغير واسطة. وما بغير واسطة هى النبوة والوحي والملك والرسالة والرسول، وما بواسطة هى السياسة. فالى النبى ينتهى التفاضل فى الصورة المادية. فهو يرأس جميع الأجناس. والوحي هو هذه الافاضة. والملك القوة المقبولة المفوضة كأنها عليه إفاضة متصلة بافاضة العقل الكلى. وسميت الملانكة بأسماء مختلفة لمعانى مختلفة، والعملية واحدة غير متجزئة. والرسالة وضع الوحي أى الافاضة فى عبارة استصوبت ليحصل بأرائه صلاح العالم الحسى بالسياسة والعلم العقلى بالعلم^(١).

ويغلب على القسمة الطابع الثنائي المتتالي من البداية حتى النهاية كما هو الحال في نظرية الفيض. وأحيانا تتوالى القسمة مرة من أعلى مثل القيام بالذات والنامى والملكة والتام والمباشرة وأحيانا من أسفل مثل الصورة الملابس للمادة. الأعلى هو المتخارج، والأسفل هو المتداخل، والمباشر مثل النبی أدخل من اللامباشر. والأفضل يرأس المفضول. تثبت النبوة بتصور رأسى لا أفقى مما يتفق مع نظرية الفيض. ويتحد الوجود بالقيمة فى الأفضل والأثم والأكمل.

ويستعمل ابن سينا أحيانا الألفاظ على نحو مجازى من أجل التعبير عن فيض العلم ونقله من أعلى إلى أدنى. وفى نفس الوقت يحول التشبيه إلى تنزيه، والأشياء إلى دلالات، والرموز إلى معانى. والهدف من هذا كله وضع مصطلحات جديدة لثقافة قديمة لايجاد وحدة بين القديم والجديد، والقضاء على دينية القديم وعلمانية الجديد.

وتظهر صحة نبوة محمد للعقل. فالعقل شرط التصديق مقارنة بتاريخ الأديان وتطور الوحي فى التاريخ. ويتحدث الأنبياء رمزا أو إيماء كما يذكر أفلاطون. ولم يوقف محمد العلم على الأعرابى الجافى بل هو مبعوث للبشر جميعا. وسياسة الأنبياء واضحة



والتكليف ليس فى حاجة إلى تأويل. لذلك يبدو ابن سينا مجدداً للغة فى "رسالة التوحيد" فى إثبات النبوة على الإطلاق ثم إثبات صحة نبوة محمد دون الحديث عن الوحي ممكن الوقوع وانتشار الإسلام فى التاريخ.

ويظهر موضوع النبوة فى تحليل قوى النفس ووصف أحوالها. فالموضوع علمى وإن كانت الدلالة دينية، ونفسى وإن كانت خاتمة دينية مع موضوعات متعلقة بها قبل الملائكة والسعادة والشقاوة أى ما يتعلق بأمور المعاد.

إذ تحصل النبوات للنفس فى حالة اليقظة والأحلام الصادقة فى حال النوم. تثبت النبوة بثبوت الرؤية وتعبير الرؤيا، واشتراك غير الأنبياء فيها بعد تقسيم الناس ثلاث طبقات: حسية وخيالية دون تعبیر وخيالية وتعبير. وفى الدرجة الثالثة تتم مشاهدة صور إلهية عجيبة وسماع أقاويل إلهية على النحو التصاعدي الآتي:

١- من مشاهدة لا شيء حسى إلى تخيل شيء آخر.

٢- من الخيال إلى الرؤيا دون تعبیر.

٣- من الخيال إلى الرؤيا بتعبير (النبوة فى حال اليقظة).

لا فرق إذن بين النبوة فى علوم الحكمة وفى علم أصول الدين ما دامت فى كلا العلمين رأسية، إلهاماً ومعجزة. فى علم أصول الدين هناك على الأقل إعجاز القرآن، دراسة لغوية. وهناك الرسالة وتحليل اللغة والخطاب. وفى علوم الحكمة يتحول إعجاز القرآن إلى نظرية فى التخيل، من علم اللغة إلى علم النفس، من الكلام إلى الفلسفة^(١).

والسؤال هو: هل النبوة فى البعد الرأسى أم فى البعد الأفقى؟ أليست النبوة حركة فى التاريخ وتقدم فى الوعي الإنسانى عبر تاريخ الأنبياء؟ فالنبوة فعل فى التاريخ، عمل وممارسة، وحركة وبطولة أفراد وشعوب، أنبياء وأمم، قادة وجماهير. ولماذا يكون المدخل إلى النبوة عرفانياً بالضرورة؟ هل هذا هو المدخل الأوحى؟ وهل النبوة بالضرورة تصوير ما يحدث فى المستقبل؟ أليس هذا هو التصوير اليهودى؟ والفعل "تياً" قد يكون بمعنى رؤية المستقبل وقد يكون بمعنى الارتفاع. والارتفاع شرط الرؤية عن بعد. وقد

(١) السابق ص ١١٤-١٢١، أحوال النفس ص ١٢١.

يكون بمعنى الخروج أى تحول المجتمع فى تطوره التاريخى من مرحلة إلى مرحلة. إن غاية النبوة تحرير الحاضر بناء على تجارب الماضى والاعداد للمستقبل طبقا لقوانين التاريخ. ليس الأنبياء أصحاب أحوال وصرع وغشى وكأنهم دراويش صوفية بل هم قادة وأبطال الشعوب. ليست النبوة ألغازا وأسرارا صوفية بل هى رؤى للعالم وأيديولوجيات سياسية واقتصادية واجتماعية تبنى أوطانا وتحقق مطامح شعوب.

وترتبط النبوة بالعقل طالما أنها مرتبطة بالنفس. والعقل إحدى قوى النفس، النفس العاقلة. إذ يتميز الحيوان الناطق عن غير الناطق بقوة تصور المعقولات وهى النفس الناطقية. والعقل النظرى على أنواع: العقل الهولانى، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل والعقل القدسى.

وتحصل الصور فى العقل الهولانى على ضربين: الأول الإلهام الإلهى من غير تعلم أو استفادة من الحواس كالبدهييات. والثانى الاكتساب القياسى والاستنباط البرهانى مثل الحقائق المنطقية والأمور الطبيعية، وإثبات المبدع الأول، ومعرفة السياسة الإلهية والطبيعية الكلية والعناية الأولية والوحى والنبوة والروح المقدسى الربانى والملائكة العلوية وحقيقة تنزيه المبدع عن الشرك والتشبيه ومعرفة ما أعد للمحسنين من ثواب وللمسيئين من عقاب، واللذة والألم للنفس بعد فراقها الأبدان.

وتتصل القوة المنطقية فى بعض الناس بالعقل الكلى دون مقياس أو روية بل بالإلهام والوحى مثل الأنبياء فالإلهام هنا بديل عن الاستنباط دون الاعلان عن مساوئته للبداهة. تستعد القوة المنطقية فى بعض الناس من اليقظة والاتصال بالعقل الكلى بما ينزهاها عن المفرع عند التصريف إلى القياس والرؤية. تكفيها مؤونة الإلهام والوحى. وتسمى هذه الخاصية التقديس. وتسمى بحسبها روحا مقدسا. ولن ينال هذه الرتبة إلا الأنبياء والرسل^(١).

وليس الفيض أو الإلهام خاصا بالنبوة وحدها بل يكون عاما يشارك فيه الحكيم. فالفيض الإلهى مثل الحس والتجربة أحد مصادر المعرفة. الجوهر العقلى فى

(١) ابن سينا: أحوال النفس ص ٦٧-٦٨، قوى النفس ص ١٦٨/١٧١/١٧٦، ابن سينا: فى ذكر النفس الانسانية من مرتبة بدنها إلى مرتبة كمالها، قوى النفس، الفصل الثامن ص ١٦٨-١٦٩.

الأطفال خال من كل صورة عقلية وفيه المعقولات البديهية من غير تعلم ولا روية، إما من الحس والتجربة أو بفيض إلهي متصل. وكلاهما مستفاد من فيض إلهي متصل بالنفس المنطقية^(١).

وإذا كان الالهام يعادل البديهيات فإن ذلك نوع من عقلانية الوحي بالرغم من أن الفلسفة الإلهية برهانية وليست بديهية وإذا كانت المعرفة كسبا والهاما فإن هذه هي قسمة الصوفية العلم إلى إنساني ولدني ومقامات وأحوال. والتجربة وحدها أى العلم الانساني لا يفيد حكما^(٢).

ويفسر ابن سينا آية النور ﴿الله نور السموات والأرض﴾ تفسيراً فيضياً إشراقياً على درجات محولا الآية إلى نظرية عقلية ابتداء من ثقافة العصر. فالنور إما ذاتي مثل كمال المشف (أرسطو) أو مستعار وهو الخير أو السبب الموصل إلى الخير. فالنور له معنى حسي وافد ومعنى عقلي موروث. والعقل الأول واحد من جهة وكثير من حيث هو صور كلييات كثيرة. فليس بواحد بالذات وهو واحد بالعرض. وهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات، وهو الواحد جل جلاله. والسموات والأرض هما الكل بالرغم من ثنائيتيهما وفتقهما. والمشكاة هو العقل الهولائي والنفس الناطقة. والزجاجة مرتبة بين العقل الهولائي والعقل المستفاد، والكوكب الدرى الشفافة، والشجرة المباركة الزيتونى التى توفد هى القوة الفكرية لا شرقية ولا غربية. ويكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار مدح للقوة الفكرية. فآله خير بذاته. وسبب كل خير. راعى التمثيل وشرائطه حين جعل أصل الظلام النور^(٣).

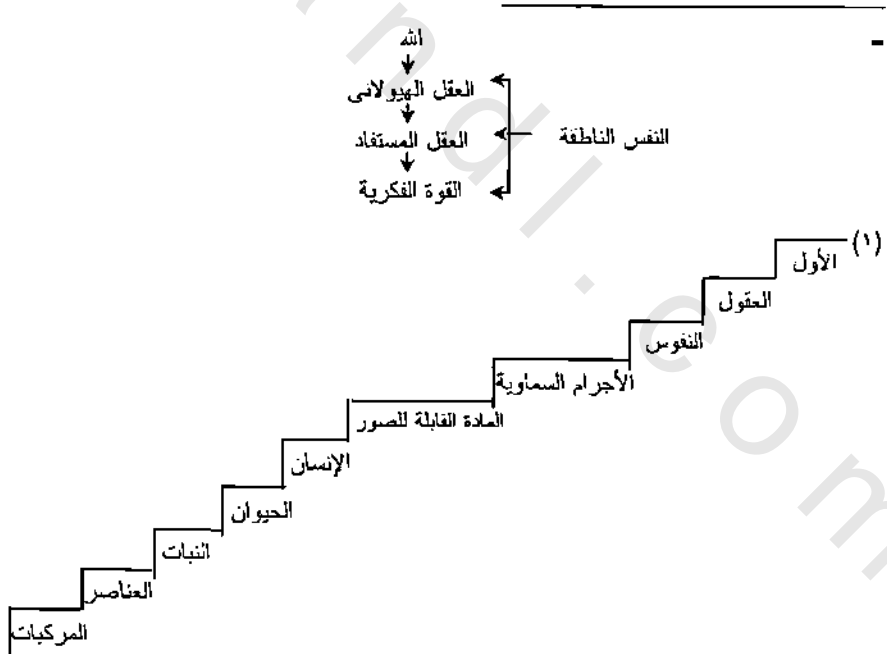
(١) وهى نفس الأمثلة الديكارتية فى الأفكار البديهية. والسؤال هو: هل هذا التشابه بين ديكارت وابن سينا توارد خواطر أم أثر وتأثر، وهو ما لم يطبق حتى الآن لمعرفة المصادر الشرقية للفلسفة الأوروبية، إبقاء على المعجزة اليونانية المستمرة من اليونان القديم إلى الغرب الحديث. كما يتحدث ابن سينا عن التحليل والتركيب كما يتحدث ديكارت. فأبداع ديكارت بهذا المعنى أسطورة. أخذ من العصر البسيط الذى يقبع المسلمون فيه، وعبر عنه بروح المصور الحديثة، العقلانية وليس القطعية.

(٢) وهذا أيضا عند كانط. هناك إذن أسطورة الفلسفة الحديثة. هى مجرد اتجاه عقلانى فى الدين حمل لواءه المفكرون المسلمون.

(٣) ابن سينا: النبوات ص ١٢٥-١٢٨.

ولا ترتبط النبوة بالنفس فحسب أى بالمعرفة بل أيضا بالوجود أى بالفيض. والنفس هى حلقة الاتصال بين المعرفة والوجود. فهى النفس الناطقة وفى نفس الوقت الفيض الثانى بعد العقل الفيض الأول. فالنبوة تقتضى وجود الملائكة وثبات الموجودات الروحانية عن طريق مراتب الوجود فى تصور هرمى للعالم يبدأ بالله ثم تقل درجات الشرف تدريجيا، سقوطا وانهيارا، من الله إلى العقول إلى النفوس إلى الأجرام السماوية. العقول هى الملائكة الروحانية المجردة، والنفوس هى الملائكة الروحانية العملة. أما المادة المقابلة للصور فتترتب نزولا من الانسان إلى الحيوان إلى النبات إلى العنصر إلى المركبات. فالانسان أرقى الموجودات الطبيعية. وهو أقل من الموجودات السماوية. ومع ذلك فهو أفضل الموجودات على الإطلاق^(١).

النفس اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الانسان والحيوان والنبات والانسان والملائكة السماوية. وأول الكائنات من الابداء إلى درجة العناصر العقل والنفس



انشاء: الالهيات (٢) ص ٤٣٥ ٤٣١، النجاة ص ٢٩٩، الحدود فى سبع رسائل ص ٨٩/٨١-٩٠.

والأجرام. ومن الأجرام تحدث نفوس وعقول، وبفيض الكل من البارى. وتفيض الصور من المبادئ من الأعلى إلى الأدنى. والملك جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلى غير حادث، واسطة بين البارى والأجسام الأرضية. منه عقل، ومنه نفس، ومنه جسمانى. والجن حيوان مشف الجرم، يتشكل بأشكال مختلفة.

والسؤال هو: كيف يمكن معرفة الجن نقلاً أم عقلاً، مشاهدة أم علماً؟ النقل متعدد وتختلف مستويات اليقين فيه. والعقل مبرر للمعطيات سلفاً وقادر على البرهنة على كل شيء فى ثقافة دينية موروثة ومثالية وافدة. وكيف يمكن الحصول على معنى لو استعصى الحد أو الرسم؟ هل هو موضوع طبيعى أم إلهى أم نفسى؟ هل هو مصطلح عقلى أم نقلى^(١). وهذا هو أضعف جزء فى علوم الحكمة، القوى والأجرام السماوية مما لا يتفق مع نزعتها العقلانية والعلمية.

النبوة الكونية ربط بين الله والعالم والانسان، بين الالهيات والطبيعات والنفس فى مراتب الوجود، الخلاف بينها فى الدرجة وليس فى النوع، تحويلاً للمطلب إلى وجود، والذات إلى موضوع، والمعرفة إلى كون^(٢).

النبوة استمرار للفيض ولمراتب الموجودات على مستوى الانسان. فالنبي أكمل البشر. يتميز بالكمال النفسى والعقلى. وكلاهما مراتب الوجود الروحانى. يجمع النبي بين العقل والنفس. وهو محصل الأخلاق والفضائل العملية. فى قواه النفسية خصائص ثلاث: سماع كلام الله، رؤية ملائكته بعد أن تتحول إلى صور مرئية، والوحى إليه^(٣).

وتتعرض "الاشارات والتنبيهات" إلى النبوة والمعجزة والسحر والنيرنجيات والطلسمات وذلك أن الأمور الغريبة تتبعث فى عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة: الهيئة النفسانية وخواص الأجسام العنصرية مثل جذب الحديد للمغناطيس، والقوى السماوية التى بينها وبين أمزجة الأجسام الأرضية هيئات وضعية أو بينها وبين قوى النفوس أرضية

(١) هو الموضوع الأخير فى نظرية الوجود فى علم أصول الدين. انظر: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات لنظرية ص ٦٢٣-٣٢٦.

(٢) وهو نفس التوحيد عند كانط وفشته بين المطلب Existence والوجود.

(٣) الشفاء: الالهيات (٢) ص ٤٣٥-٤٣٦.

مخصصة بأحوال ملكية فعلية أو إنفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة^(١).

ويبقى السؤال: هل هناك أمور عينية في الطبيعة؟ هل قوى النفس أمور غريبة؟ هل خواص الأجسام العنصرية كذلك؟ هل القوى السماوية مثل قوى النفس وخواص الأجسام قوى غريبة؟ وهل الإصابة بالعين حقيقة؟ وهل يكفى الدليل النقلى على ذلك دون دليل عقلى طبيعى؟ وهل هى واقعة طبيعية أم حالة نفسية، حدوث تغيير فى قوانين الطبيعة أم مجرد تفسير نفسى، حدوث ما يتوقعه الحاسد من شر للحدود ولولا هذا الحسد لما تم الإدراك أو إدراك ما يقع له من خير؟ وهل النبوة فى حاجة إلى معجزة كما هو الحال فى مراحل الوحى السابقة أم إلى إعجاز أدبى وفكرى وتشريعى كما هو الحال فى المرحلة الأخيرة؟ وهل الكرامات والنيروجات من نفس المنبع والمصدر وعلى نفس المستوى؟ إن هذا الجزء أضعف الأجزاء فى فلسفة ابن سينا، يبدو فيها شعريا غزاليا. وهو هنا مثل إخوان الصفا، إزاحة العقلانية عند الفارابى والعلمية عند الكندى ووضع التصوف محلها.

تعتمد النبوة على علوم سابقة فى الطبيعيات والالويات بالرغم من أن بعض نتائج هذه العلوم غير صحيحة وبعضها مشكوك فيها مثل: لكل معلول علة وهو صحيح فقط فى إطار ممكن الوجود. الحركة السماوية اختيارية وهو إسقاط من الانسان على السماء دون برهان موضوعى. الاختيار الكلى لا يوجب جزئيا وهو أشبه بانكار علم الله بالجزئيات. وخطأ المقدمات فى الطبيعيات والالهييات أنها السبب فى تصور النبوة رنسيا لا أفقيا. ولو أن المقدمات من العلوم الاجتماعية والتاريخية ظهرت النبوة أفقيا لا رأسيا.

رابعا: النفس الأخلاقية:

وهى النفس التى تتجاوز النفس الناطقة إلى شرط المعرفة النظرية وهى الأخلاق، والتحول من الحكمة النظرية إلى الحكمة العملية. فكمال العقل فى الأخلاق.

١- انفعالات النفس (الكندى). وكما يظهر ارتباط النفس بالحواس والعقل عند الكندى يظهر أيضا ارتباطها بالانفعالات. والأخلاق أحد موضوعات الحكمة العملية. الحركة موجودة فى النفس. والفكر ينتقل على صور الأشياء بما فى ذلك الأخلاق أى

(١) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات ص ٢٥٤ - ٢٥٦.

انفعالات النفس، السرور والآلام والغضب والفرح والحزن. وكلها عرض للنفس. فالنفس واحدة ومتكثرة وكما هو واضح فى رسالة "الحيلة فى دفع الأحزان".

٢- طب النفوس (إخوان الصفا). وينتقل إخوان الصفا من النفس الطبيعية إلى النفس الأخلاقية. فالصرع لا يفسر فقط بالنفس الطبيعية أو بالسحر فهو ظاهرة نفسية أخلاقية مثال ذلك قصة هاروت وماروت. ويتم تشخيص الظاهرة عن طريق البحث فى الآفة. والآفات نوعان، فى الجسد من الرطوبة والبرودة أو الحرارة واليبوسة، وفى النفس من القوة الحيوانية والشهوانية أو من القوة الناطقة والعاقلة. فالحيلة من جهة الطبائع الأربع، غلبة أحد الأمزجة وضياح الاعتدال والتناسب. ويكون التشخيص بالوسائل الحسية مثل جس النبض أو الانسانية العامة مثل سؤال المريض لمعرفة تاريخ الحالة والحديث معه. ولو اشتغلت النفس الناطقة بالالهيات احترق الجسد، ولو اشتغلت بالجسد احترقت النفس.

وهو ما يتفق مع المواصل والأغانى الشعبية فى أن طبيب النفوس أصعب وأعز من طبيب الأبدان. هناك إذن موازنة بين علم النفس وعلم الطب، بين علاج النفوس وعلاج الأبدان اعتمادا على حديث الرسول عن علم الأديان وعلم الأبدان. وقد يكون ذلك أحد أسباب ازدهار الطب، لا فرق بين العقل والطبيعة. فنظام الوحي هو نظام العقل هو نظام الطبيعة. مداواة الأبدان إذن ليست سحرا أو حراما بل هى علم. ليست قلبا لقوانين الطبيعة بل اتباعا لها. السحر الحرام إذن هو الذى يدخل الفساد كما يقتل الطبيب المريض بجهله^(١). العلم مفيد لأنه طبيب العيش فى الدنيا، وطريق الخلاص إلى الآخرة. وهو الذى يدرس أثر السحر على النفس والوصايا الدينية وسيطرة النفس العاقلة على الغضبية والشهوية. ويذكر الإخوان حكاية طبيب دخل المدينة وكلها مرضى لا يشعرون بعلّة مرضهم. وخشى رفضه ومعاداته. فطلب رجل من أفاضلهم ودواه فبرىء بشرط أن يحضر له مريضا آخر، والثانى ثالثا حتى برأت المدينة كلها سرا وعلانية، وهو طريق الأنبياء وانتشار الدعوة، محمد ثم الأقرباء، موسى وأخوه هارون، المسيح والحواريون. فالأنبياء أطباء النفوس مع أولياتهم وخلفائهم. دعوتهم واحدة. فالعلم علما، علم الأبدان وعلم الأديان. والطبيب الذى يداوى النفوس أصعب من الطبيب الذى يداوى الجراح.

(١) رسائل جـ ٣/١١/٣٢٥-٣٣٠.

وما دام السحر يتعلق بالنفوس فإنه يتعلق أيضا بالأخلاق والعادات. وهى نوعان: بهيمية وروحية. البهيمية بلا فكر ولا روية ولا علم ولا فكرة ولا نصرة دين أو تصفح مذهب والروحية بشرية تتجو أو تغرب. ومن ثم يمكن معرفة مستقبل الانسان بعد وفاته.

وهناك عدة مذاهب عملية تطبع السلوك مثل الافراط فى ذبح الحيوانات وأكل اللحوم، وقتل النفوس وأخذ الأموال، والجدل والمناظرة، والتوحش والتشفي. وهى أقرب إلى طبائع البشر. كلها سلبية. هى أخلاق الناس فى الانسان ولكنها أظهر فى الحيوان، لا فرق بين أخلاق البشر وطباع الحيوان. تشترك فيها الحيوانات كلها، وتختلف فيها مع الانسان فى القلة والكثرة. ويمكن لعلم الفراسة استخراج طبائع الانسان. ويتميز الانسان بالضمير طبقا لحكماء الهند وغيرهم. وهو مصطلح لغوى يدل على الذات ونفسى شعورى يشير إلى النفس وحاسة خلقية تميز الانسان على الحيوان^(١).

والرسالة التاسعة كلها فى تهذيب الأخلاق، وهو نفس عنوان كتاب مسكويه الشهير الذى أصبح عنوانا للأخلاق الاسلامية. فهناك خمسة نفوس، نباتية شهوية، وحيوانية غضبية، وإنسانية ناطقة، وعاقلة حكيمة، وناموسية ملكية.



ولكل منها وظيفة. النباتية الشهوية للغذاء، والحيوانية الغضبية للجماع والانتقام والرياسة، والانسانية الناطقة للعلوم والصنائع. والترقى والعاقلة الحكيمة للعلوم والمعارف والوحي، والناموسية الملكية للتصوف وكلها بتأييد من الله، وفى الطريق إليه. الطبيعة مفتوحة إلى على نحو الفضل الالهى. والنفس تشارك الله فى صفة البقاء بفيض النفس الكلية على النفوس الجزئية دفعة واحدة من الجود الالهى. النفس الكلية خالدة والنفوس الجزئية فى الزمان. وهو النموذج الرأسى الذى يوقع الانسان فى الاعتبار.

(١) فى كلام حكماء الهند وغيرهم فى الضمير، السابق جـ ٤/ ١١/ ٣٦٠-٣٦١/ ٢٩٧.

والحقيقة أن النفوس أكثر من ذلك. فالنفوس الخمسة هي الانسانية تضاف إليها نفوس سبعة فوق الانسانية ونفوس سبعة تحت الانسانية فيكون مجموع النفوس تسعة عشر نفسا يشعر الانسان بخمسة منها فقط هي النفوس الانسانية ولا يشعر بباقي النفوس ما فوق الانسانية وما تحتها.

ولكل منها تصاريف طبقا للجبله والروية، الطبيعة والحرية. فالنفس النباتية الشهوانية والحيوانية الغضبية جبله طبيعية بلا روية وحرية. والنفس الانسانية اختيارية ثوابا وعقابا، مجازا أو مأخوذا. والنفس العاقلة الحكيمة عقلية فكرية، نفس الحكيم الفيلسوف في مقابل الجاهل الرذل. والنفس الناموسية الملكية سياسية تقوم على الأمر والنهى، الخير والشر، المحمود والمذموم. الناموس أى الشريعة الالهية أعلى شئ مع الله وكأننا فى الحاكمية عند الاسلاميين المعاصرين^(١).

بل إن لقب "إخوان الصفا" ذاته حقيقة لا مجازا، يفيد صفاء النفس إلى حد الطمأنينة فى الدين والدنيا. فحقيقة الصفاء خلاص النفس من البدن نظرا لربط الأجسام بالأمور الفلكية للوصول إلى أعلى مرتبة. فالمراتب ثلاث صعودا من أدنى إلى أعلى . الأعلى لا علما ولا عملا، ولا سعادة فى الآخرة ولا فى الدنيا. والثانية علم وعمل وسعادة فى الدارين. والثالثة علم وعمل وسعادة فى الآخرة دون الحظ فى الدنيا. والشريعة فى المرتبة الثانية، والتصوف فى الثالثة مثل الاخوان.

هل هذه الطبقات دائمة ثابتة لا تتغير، عامة وخاصة، جاهلة وعالمة أم أنها تتغير بالعلم والمعرفة، وأن التحول الطبيعى للمجتمع والتطور التاريخى فى القضاء على الأمية وازدياد المتعلمين؟^(٢).

٣- بواعث النفس، الإرادة والاختيار (الفارابى). وترتبط الأخلاق عند الفارابى بالنفس النزوعية أى البواعث التى تخدم الحاسة والمتخيلة والناطقة. فالانسان بواعث وحواس، ودوافع وإدراك، وحركة ومعرفة. والخدمة لا تتم إلا بالقوة النزوعية نحو

(١) والله والنفس هما المحوران الرئيسيان على التبادل فى فلسفة أوغسطين، السابق جـ ١/٩/٢١٣/٣١٦-٣١٩، جـ ١/١/١١.

(٢) رسائل جـ ١/٩/٣١٢-٣١٩.

الإدراك. يتم إدراك السعادة بالنظرية، وتتشوق بالنزوعية، وتستببط بالروية بمعاونة الحس والتخيل، وتُفعل بالنزوعية. وأفعال الإنسان كلها خير وجمال. فإذا لم تعلم السعادة ولم تنصب غاية وشوقاً بل شيئاً آخر، وتشوقت بالنزوعية، واستببطت بالروية بمساعدة الحواس والمتخيلة ثم فعلت بالنزوع كانت الأفعال كلها غير جميلة^(١). وتضم النفس النزوعية الشوق والكراهة، الطلب والهرب، الايثار والتجنب، الغضب والرضا، الخوف والإقدام، وتستعمل البدن، وكأننا في أحول الصوفية.

والسؤال هو: هل السعادة مطلوبة لذاتها أم أنها تحقيق المنافع العامة كما هو الحل في أصول الفقه؟ هل الأخلاق فردية تطهيرية إشراقية نظرية أرسطوطيية أم أنها أخلاق جمعية اجتماعية عقلية عملية جماهيرية؟

وعند الفارابي كما ترتبط الأخلاق بما بعدها، الاجتماع والسياسة والتاريخ في الحكمة العملية فإنها ترتبط أيضاً بما قبلها النفس. فالأخلاق فردية، نزوتها الحكمة، فضيلة النفس الناطقة، مناط الخير والشر. ويتم بلوغ الخير أو الشر، السعادة أو الشقاء بالطبع أو بالارادة. يأتي الطبع من الأجسام السماوية لا عن قصد لمعاونة العقل الفعال وليس لمعاندته. كما أن العائق له من الطبيعيات ليس عن قصد من الأجسام السماوية لمضادة للعقل الفعال. وبالرغم من أن الأجسام السماوية تربط بين الطبيعيات والالهييات إلا أن الربط الجوهرى بينهما النفس من خلال الاتصال بالعقل الفعال الذى يعطى النفس المعقولات فى الجزء الناطق منها بعد أن يتقدم فى الإنسان الجزء الحاس والجزء النزوعى الذى به الشوق والكراهة التابعة للحاس. هناك إذن باستمرار عوامل مساعدة طبيعية ولا طبيعية (الأجسام السماوية) وإنسانية (الحس والنزوع) ثم العقل الفعال. وكلها خارجية إلا الحواس، مرة من السماء، ومرة من الأرض، ومرة من الروح (العقل الفعال).

إذا اجتمع الجزء الحاس والجزء النزوعى الذى به الشوق والكراهة التابعة للحاس تحصل الارادة. فالارادة شوق عن إحساس، والشوق نزوع، والإحساس حس. وبعد ذلك يحدث الجزء المتخيل من النفس والشوق التابع له فتحدث إرادة ثانية. وبعد ذلك تحدث المعارف الأول من العقل الفعال فتحدث الارادة الثالثة، وهو الشوق غير النطق. وهو

(١) الفارابى: عيون المسائل ص ١٠٧-١٠٨ آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٠-٦٢.

المعروف باسم الاختيار. وهو الانسان دون الحيوان. وبالتالي يستطيع الانسان أن يفعل المحمود والمموم والجميل والقيبح ويكون منوطا بالثواب والعقاب. الارادتان الأوليان في الحيوان غير الناطق. فإذا حصلت الثالثة في الانسان سعت به نحو السعادة أى فعل الخير لا لذاته بل لأجل نقصه في السعادة. وكل ما عاق السعادة فهو الشر. فالخير طريق إلى السعادة. الشر الارادى مجرد عدم شعور قوى النفس بالسعادة. هو تحديد للشر عن طريق نفى الضد.

يحدث كل من الخير والشر في الانسان بالارادة وعلى وجه واحد. يقع الشر إذا كانت الغاية في الحياة اللذيذ والنافع والكرامة دون تكميل الجزء الناطق، وكان الاشتياق بالنزوعية، واستتبط ذلك بالقوة الناطقة العملية والنزوعية وبمساعدة المتخيلة والحاسة. إذن كل ما هو دون الناطقة النظرية فهو شر. والخير في استعمال القوة النظرية. وكذلك يكون الشر إذا أدرك الانسان السعادة وعرفها إلا أنه لم يجعلها كده وغايته، ولم يتشوقها أو تتشوقها بضعف، وجعل غايته شيئا آخر^(١). والانسانى اختيار الجميل والنافع في القصد حتى العبور من الحياة إلى الآخرة وكأن الدنيا مجرد معبر للآخرة، من الأقل إلى الأكثر. ويؤثر الانسان العدل على السفه، مهتديا بالعقل السليم المدعم بالتجارب وحسن العشرة والأدب القائم على سلامة العقل. فالانسان هو حرية الاختيار القائم على الحسن والقيبح الذاتيين كما هو الحال عند المعتزلة في أصل العدل القائم على الحرية والعقل. ثم يتحقق الاختيار في المجتمع المدنى. فالأخلاق الفردية تؤدى إلى تأسيس المجتمع المدنى.

هناك إذن صراع إرادات ووجود بين كائنات خيالية، أجسام سماوية وعقل فعال وليس في المجتمع والانسان، قذفا للصراع إلى السماء وتمويهها على الصراع فى الأرض. فى نطاق الأخلاق والسياسة يعود العقل الفعال للتأثير فى الأرض.

وما زالت السعادة نتيجة تقبل بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية، من فعل آخر علوى معطاء وجهد إنسانى خلاق مشروط بالجبلية والقطرة. ومادام قبول المعقولات شيئا جبليا فطريا فما ذنب من لا جبلة له أو له جبلة مخالفة كالمجانين؟ أين المسؤولية الفردية والاختيار الارادى الحر؟ القطرة قضية عامة ووضع كونى عام ثم تظهر الفروق الفردية والجماعية من كسب الانسان.

(١) الفارابى: السياسات المعينة ص ٤٤-٥٠.

والتوحيد بين الخير والشر من ناحية والسعادة والشقاء من ناحية أخرى تحويل للموضوع إلى الذات وكأن الخير والشر ليسا لهما وجود موضوعي إلا من خلال رؤية الذات لهما.

وترتبط النفس بالارادة والاختيار بالرغم من أنها جزء من الطبيعيات كقوة إلا أنها تتعلق بالارادة الانسانية والاختيار الحر. فالقوى والملكات والأفعال الارادية تحقق غاية الانسان في العالم وهو الخير. وما يعوقه هو الشر. ويتم الاختيار بين الأشياء الممكنة بينما الارادة على الأشياء غير الممكنة. فالارادة أعم من الاختيار. كل اختيار إرادة وليست كل إرادة اختياراً.

عندما تحصل المعقولات يحدث بالطبع تأمل وروية وذكر ونشوق إلى الاستنباط ونزوع إلى العقول وشوق إليه وهو الارادة. لو كانت المعرفة من إحساس وتخيل الارادة. وإن كانت من روية ونطق سميت الاختيار وذلك في الانسان خاصة. الفرق بين الارادة والاختيار أن الارادة عن حس وتخيل ويشارك فيه الحيوان في حين أن الاختيار عن روية وتأمل لا تخص إلا الانسان.

وحصول المعقولات في الانسان هو استكمال الأول كي يتم كماله الأخير. وتلك هي السعادة. فالسعادة انتقال من الكمال الأول إلى الكمال الأخير، تغيير نفس الانسان من الكمال في الوجود بحيث تتخلص عن المادة وتصبح بريئة عنها وأن تبقى على تلك الحال دائماً ولكن تظل دون العقل الفعال. ومادامت دون العقل الفعال فإن كمالها يظل إنسانياً أى ناقصاً دون الوصول إلى درجة المغارقة. وقد تبلغ ذلك بأفعال إرادية، بعضها فكرية وبعضها بدنية بأفعال محدودة مقصودة عن ملكات محدودة ومقصودة. فمن الأفعال الارادية ما قد يعوق عن السعادة. والسعادة مطلوبة لذاتها، والأفعال إليها هي الأفعال الجميلة التي تصور عن هيات وملكات هي الفضائل. فهي خيرات لذاتها بل لأجل السعادة لذاتها. والفضائل وسيلة لها أى لغيرها. والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور. وهي الأفعال القبيحة. وتصدر عن هيات وملكات هي النقائص أو الرذائل والחסائس. هناك إذن توحيد بين الجمال والأخلاق. وعكس الجميل غير الجميل وليس القبح نغياً للشر في العالم.

ويتم نيل السعادة بعد الموت، فالفاضل لا يجزع من الموت، ولا يظنه شرا عظيما
أو أن يفوته خير عظيم. إنما يفوته فقط أن يستكثر فعل ما يزداد به سعادة بعد موته. لا
يناله بالموت شر أصلا، فالخير الذى معه لا يفارقه بالموت. ما يفوته هو ربح أكثر كان
يناله لو كان عاش أكثر. لذلك يجب البقاء ليزداد سعادة^(١).

ولا ينبغي للفاضل استعجال الموت بل ينبغي أن يحتال فى البقاء ما أمكن ليزداد
من الأفعال التى بها ينال السعادة، ولئلا يفقد الناس نفعه بفضيلته. ينبغي أن يقدم على
الموت إذا كان فيه نفع للمدينة كالاستشهاد أكثر من حياته. وإذا حل به الموت كرها فلا
ينزعج. لا تنزعج من الموت إلا المدينة الجاهلة والفاسقة الجاهلة. إذ تفوتها الخيرات من
الدنيا، اللذات أو الأموال أو الكرامات، والفاسقة لما يفوته فى الدنيا أو أن السعادة تفوته
بالموت فهو أشد جزعا من الجاهلية لأن الجاهلية لا تعلم سعادة بعد الموت أصلا فلا
ينزعجوا لفواتها. أما الفساق فيندمون ويموتون مغتمين^(٢).

والمجاهد الفاضل إذا خاطر بنفسه فانه يعلم أنه سيموت وإلا كان أحمقا مع أنه
يبالى إن مات أو عاش وإلا كان متهورا. بل يرى أنه يحس إلا يموت، ولكنه لا يفزع من
الموت، ولا يخاطر بنفسه إذا كان ما ينال بلا مخاطرة. ولا يخاطر إلا إذا علم أن ما يناله
لا ينال إلا بمخاطرة سواء له أو لأهل المدينة. ولا ينبغي أن يناح على الفاضل إذا قتل بل
يناح على أهل المدينة بمقدار غنائة فيها، ويغبط بالحال التى صار اليها مقدار سعادته
تنتظيرا للموروث وتوجيها لا شعوريا منه ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أموالا بل
أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله...﴾ دون اشارة إلى الحجة
النقلية، واكتفاء بوصف التجربة الانسانية العامة.

لذلك ترتبط أخلاق الشهادة باثبات مفارقة النفس للبدن على ثلاثة آراء. الأولى
ليس الإنسان حكيما. إنما يصير كذلك بعد مفارقة النفس للبدن. وذلك هو الموت. فان كان
حكيما بمثل ذلك ازدادت حكمته بعد ذلك وكملت. فالموت كمال. أما مقارنة النفس للبدن

(١) هذا هو موقف برنشتيج من عدم الانزعاج بالموت لأنه خير ينشر فى آخر صفحة فى الجريدة ولا
يقروء عكس جيريل مارسل الذى ينزعج منه لأنه يضع حد لحياته.

(٢) الفارابى: فصول المبنى ص ٨٤-٨٧ فقرات ٧٧-٨١.

فسر^(١). والثانى يكون الشرير كذلك بمقارنة النفس للبدن، وبمفارقتها بصير خيرا. لذلك وجب قتل النفس وقتل الناس. ويقولون إنهم مدبرون بالله وبالملائكة وبأولياء الله. ولا نملك ذلك من نفسنا لا مقارنة النفس ولا مفارقتها. وهم الذين يدبرون أحوالنا وأعلم بمصالحنا. والثالث مفارقة النفس للبدن ليست بالمكان ولا بالمعنى. إذ يتلف البدن وتبقى النفس أو العكس. بل تعنى أنها لا تحتاج فى قوامها إلى البدن كمادة أو كآلة أو كقوة أصلا (الوعى الخالص). فالنفس هو العقل النظرى. إذا صار كذلك يكون مفارقا للبدن سواء كان يحيى أى يتغذى ويحس أو بطلت قوته. إن لم تحتج النفس إلى الحس والتخيل صارت إلى الحياة الأخيرة، ويكون تصورهما لذات المبدأ الأول أكمل، يدركه العقل من غير حاجة إلى مثال، رؤية الله (الفلاسفة). وهى مفارقة بالمعنى مثل المعاد الروحانى عند ابن سينا. وربما هناك تنظير لا شعورى للموروث، حديث الرؤية^(٢).

٤- فضائل النفس (التوحيدى). ويصعب التمييز بين النفس العالمة والنفس الفاضلة. فمراتب العلوم هى مراتب الفضيلة^(٣). فعند كل عالم علمه أشرف العلوم لأن العلم صورة فى النفس. وكما أن النفس عاقلة فانها فاضلة. وهنا يتم الانتقال من العلم إلى الأخلاق. وكما يؤدى الحس إلى العقل يؤدى العلم إلى الأخلاق. والأخلاق فهم إنسانى عقلى للدين^(٤). العلم والعمل وجهتان لشيء واحد. لذلك قل العالم الفاضل والعلم الفاضل. قليل شريف هو العلم والمعرفة، وكثير خسيس هو الجهل. وأفضل فضيلة للنفس العلم. والحكمة سكنة إلهية. العلم حياة والجهل موت^(٥).

وهناك صلة بين الطبيعة والعادة والحرية. هناك حرية فى العادة لأنها قامت أولا على حرية الاختيار قبل أن تتحول إلى عادة أى إلى طبيعة ثانية. والحال مسالك الاشياء،

(١) الرأى الأول أشبه برأى أفلاطون، والثانى بالصوفية، والثالث بالفلاسفة.

(٢) هذه هى أخلاق البطولة عند كارلايل وبرجسون.

(٣) حتى ولوع كل ذى علم بعلمه ودعواه أن ليس فى الدنيا أشرف من علمه، المقابسات ص ١٤٧-١٤٩.

(٤) فى كيف يفعل العاقل اللبيب ما يندم عليه، المقابسات ص ١٩٩-٢٠٠.

(٥) فى أن العلم حياة الحى فى حياته، والجهل موت الحى فى حياته. فى حكم بعض الحكماء وفى بيان حال العالم غير العامل، مقابسات ص ٢٦٢-٢٦٥. فى أشرف العلم والمعرفة والفضائل هو سبب قتلها فى هذا العالم ص ٣١٩-٣٢٠. فى أنه ليس فى الدنيا خصلة يحسن الانسان منها إلى نفسه ويحمد عليها إلا العلم ص ٣٤٨-٣٤٩.

اتفاقية بالمصادفة، تدبيرية أو صناعية بالارادة أو طبيعية بالقانون^(١). والمريد قد يكون صناعيا طبيعيا إراديا خلقيا أو فكريا إلهيا في تراتب تصاعدي. والعاقِل يندم على ما يفعل لأن لديه الاختيار والاستطاعة والقوة والقدرة والحزامة والعزيمة والرأى والشهامة ونصريمة والتحصيل والنظر. وهذا موجب الربوبية ومقتضى العبودية. فالحرية سبب لوم العاقِل تعبيراً عن الأمانة التى قبل ان يتحملها اختياراً^(٢).

وإصلاح النفس هو إصلاح الأخلاق، وتهذيب الأخلاق طريق الزهاد وأصحاب النسك^(٣)، تطهير النفس وتجردها من الشوائب البدنية. النفس قابلة للفضائل والردائل، الخيرات والشرور. النفس تدبير أولى الألباب والطبيعة أولى الغفلات. والفكر فى مرآة لنفس يريها خيرها وشرها^(٤).

وتتحول الأخلاق الانسانية إلى أخلاق صوفية فى صياغات أدبية شعرية اعتماداً على أقوال أبى الحسن العامرى نموذج الحكيم الصوفى خاصة فى كتابه "النسك العقلى"

(١) بناء على سؤال فيلسوف عن العادة، تخفى فى السر وتفضح فى العلانية وهو مشابه لرأى برجسون ورافيسون وجيتون. الفلسفة الغربية أسلوب ومنهج وفكر فى واقع عارى عكس العصر الوسيط، مذاهب وكل شيء مغطى. الحديث هو إسقاط الغطاء وإخراج شيء واحد ويتم تضخيمه حتى يصبح كالبالون، فتتم فرقهته، الامتاع جـ ٨٤/٢/٩٠-٩١، المقاييسات ص ٢١٤-٢١٥.

(٢) وهذا أيضاً هو فهم كانط.

(٣) السابق جـ ١١٨/٢-١١٩ المقاييسات ص ٢٤٦/٢٤٧-٢٧٣.

(٤) وهى خمسة عشر باباً:

- ١- إيثار الخير على الشر فى الأفعال والحق على الباطل فى الاعتقادات، والصدق على الكذب فى الأقوال.
- ٢- ذكر السعادة وأن يحصلها يكون باختيار دائماً، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرأ ونفسه.
- ٣- التمسك بالثريعة ولزوم وظائفها.
- ٤- حفظ المواعيد حتى إنجازها وأولها ما بين الانسان والله.
- ٥- قلة الثقة بالناس بترك الاسترسال.
- ٦- محبة الجميل.
- ٧- الصمت فى أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل.
- ٨- الاقدام على كل من كان صواباً.
- ٩- حفظ الحال التى تحصل بشيء حتى نصير ملكة ولا نقصد بالاسترسال.
- ١٠- الاشفاق على الزمان الذى هو العمر ليستعمل فى المهم دون غيره.
- ١١- ترك الخوف من الموت والفقر وعمل ما ينبغى وترك الدنيا.
- ١٢- ترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لنلا يشغل بمقابلتهم والانفعال لهم.
- ١٣- حسن احتمال الغنى والفقر والكرامة.
- ١٤- ذكر المرض وقت الصحة والههم وقت السرور والرضى عند الغضب ليقل الطغى واليغى.
- ١٥- قوة الأمل وحسن الرجاء والثقة بالله وصرف جميع البال إليه، فإذا أصلح نفسه تفرغ بعد ذلك إلى إصلاح غيره وألا ييخل على أحد بنصيحة، المقاييسات ص ٣٢٥.

توحيداً بين الجمال والكمال. يتحول العقل إلى إشراق، والشك العقلي إلى يقين ذوقي في صياغات أدبية عن المعرفة عن طريق العيان وطلب الكمال وميزان الصدق وتدبير النفس وسؤال واهب العقل، والبدا بالأول^(١).

٥- إشراق النفس (ابن سينا). ويتجاوز ابن سينا النفس الطبيعية والنفس العاقلة والنفس الاخلاقية إلى النفس الخالدة. فأطول فصول رسالة "أحوال النفس" الخامس عشر في سعادتها وشقاوتها بعد الفراق مما يدل على أنها الغاية القصوى من دراسة أحوال النفس كما هو واضح في العنوان الفرعي "في بقائها ومعادها". بلوه الثاني "في تعريف القوى الانسانية على سبيل الاختصار" أى أن أهم شيء في النفس هو تحليل قواها ثم الأول في حد النفس ثم الثالث عشر "في اثبات النبوة". وأصغرها الثامن "في أن حدوثها مع حدوث البدن"، والعاشر "في ابطال النتائج"، والسادس عشر "في محل هذه الرسالة" لأنها موضوعات درست من قبل أو لسياقها وهو الفصل الأخير من ستة عشر فصلاً. وقمتها أيضاً في قبول إلهام العقل الفعال، وظهور الاشراقيات المختلفة في عدة عبارات مثل "الروحانية المطلقة"، واستعمال ألفاظ لا عقلية مثل "قدسية" وظهور لفظ "الأخروي" وصفة الأخروية وكأننا في السمعيات في موضوع المعاد في علم الكلام، وتتازل العقل في علوم الحكمة عن المسببات في علم الكلام.

وخصص ابن سينا الفصل السادس عشر لسياق الرسالة بدلاً من المقدمة، ورغبته

(١) في كلمات في الزهد وترك الدنيا المقابسات ص ٢٩٥-٣٠١. في حكم فلسفية من كلام أبي الحسن العامري مثل: المعرفة لا بالنفس بل ببيان النفس وتشبيهه لا بالكمال بل بكمال الجمال، وطلبه لا للاتحاد ولكن لاستخلاص الاتحاد. الوثوق لا بالصدق بل بميزان الصدق. من جعلك مريدا فاجعله مرادك. وزن النفس بالنفس هو العبادة بالنفس ورح النفس بالنفس هو العلاج للنفس، وعون النفس بالنفس هو التدبير للنفس، وانتساب النفس بالنفس هو التعرف للنفس، وعشق النفس هو المحرض. سل واهب العقل إضاءة العقل ولا حظ الحقائق بنور الحق. البدا بالأول في إثبات الأولى. واعرب الأولى بإيثار الأول، مبدا وجمال الأحسن هجران الأقبح ومنشور الرأي الأقوم وجدان الأصلح. المختار الأول عاشق للأحسن والمقدم الأول مريد الأتقن. أمن والمؤنة أشرف القبيات، وإخلاص العمل أشرف - الأعمال وعداوة الشيطان أشرف من المجاهدات والتهيو لاجابة الداعية لشرف الافعال وتمييز البقاء من انقضاء أشرف من النظر. دوام الصحة للفضلاء من اسادة يروض الطبع على الحميد من السعادة، وإجالة الفكر في نظام الخليفة يحلى النفس بجمال الفضيلة، ليس اللطف في تزيين الشيء بل اللطف في تانيق التزيين. الحال لا يجب ان تكون حال الصبي... السابق ص ٣٠١ ٣٠٢.

فى ترك الأمور الظاهرة فى علم النفس أى من علم النفس الطبيعى إلى علم النفس الباطنى الذى يسمح بالاشراق الالهى، ويكون مضموننا به على غير أهله، ولا يعرفه إلا الاخوان. وفى نفس الوقت لا يريد ابن سينا الوقوع فى الأسرار وتوارثها مثل الباطنية بل يريد البرهنة، ومن ثم غلبة الحكمة على الاشراق، ودون البحث عن الرمز والتأويل كما هو الحال فى العصر مع إيثار الایجاز. فالتجارب الشخصية خير مصداق للرسالة لأن الله شاهد عليها. وهنا يبدو ابن سينا الصوفى الحكيم على التبادل. فهو من حكماء أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس، وصوفى عندما كان التصوف علما لبواطن القلوب^(١).

أما رسالة "فى الكلام على النفس الناطقة" فهى أصغر الرسائل وأكثرها إيغالا فى التصوف، وتمثل رأى ابن سينا فى آخر حياته متجها نحو الفلسفة المشرقية. لا هى شرقية ولا مشرقية بل إشرافية، وتشبه "الاشارات والتنبيهات". لا تتعرض لصلة النفس بالبدن من أجل التمييز بين الاثنين بل لتلقى الفيض الالهى، وتنقل من علم النفس الطبيعى إلى علم النفس الاشراقى.

ويظهر هذا الجانب الصوفى أيضا فى "الاشارات والتنبيهات" فى المقامات والأحوال، ارتقاء الزاهد إلى العابد إلى العارف، من العرض من متاع الدنيا إلى المواظبة على العبادة إلى الفكر ونور الشمس. فالمقامات ثلاثة. وكذلك الارتقاء من الارادة وهى مرحلة المريد إلى الرياضة إلى الأوقات إلى الغواشى. فالمقامات هنا أربعة. والتصوف تجربة شخصية ذاتية تتطابق مع القياس والعقل. فيتطابق الذوق والنظر مثل تطابق النوم واليقظة، الحلم والتفكير.

وكما وضع ابن سينا فى آخر الشفاء علم العقائد ونقل الكلام إلى الفلسفة وضع فى آخر "النجاة" و"الاشارات والتنبيهات" التصوف، ونقل التصوف إلى الفلسفة، ممهدا بذلك الطريق إلى الغزالي. فالغزالي استمرار للاشراق وليس عدوا لحكماء الاشراق. ويتحدث ابن سينا ويصلى ويسلم وكأنه فقيه محدث صوفى^(٢).

(١) ابن سينا: أحوال النفس ص ٤٥/٥٥/١٣٩-١٤١/١٤٢-١٠٦/١٠٧. ويمكن القول إن الفلسفة الحديثة هى تطوير لعلم الكلام المدرسى كما أن الفلسفة الاسلامية تطوير لعلم الكلام الاسلامى.

(٢) ابن سينا: الاشارات والتنبيهات ص ٢٢٥/٢٢٨-٢٢٩/٢٣٠-٢٤٢.

ويعتبر إخوان الصفا وابن سينا هما المسؤولان عن التحول من الفلسفة العقلانية العلمية عند الكندي والمنطقية اللغوية عند الفارابي إلى الفلسفة الاشراقية. ثم جاء الغزالي وأجهز على الفلسفة من خارجها، ضربة من الداخل ثم الاجهاز عليها من الخارج، الحكماء الاشراقيون من الداخل ثم الصوفية من الخارج الذين رأوا في الاشراق حكمة أكثر مما رأوا فيها فلسفة. ثم حاول ابن رشد الاصلاح والعودة إلى العقل فأجهز الفقهاء عليه. ثم تسربت الحكمة إلى علم الكلام من الباب الخلفى فى القرون من السادس إلى الثامن حتى استولت على علم العقائد فى المقدمات النظرية. فهى آخر ما بلعته العلوم الاسلامية الثقيلة العقلية من عقلانية قبل أن ينحصر الكلام الأشعرى فى الذنوات أو السمعيات بعد أن كانت الالهيات أصولا عقلية دينية.

وتبدو النفس الاشراقية فى "الوصية"، وفيها الأولوية لله فى كل شىء تصعد اليه النفس فى حركة ذهاب وتعود منه فى حركة إياب. وشرط هاتين الحركتين تصفية النفس وتطهيرها، وتمثل ما ينبغي أن يكون من فضائل دون الوقوع فى إسقاط التدبير على ما يفعل بعض الصوفية، والقيام بالشرائع والمعاملات. وهى رسالة كلها إنشائيات وأساليب أدبية مما يدل على طابعها الوجدانى الانشائى لا الخبرى التعبيرى ولا الوصفى التقريرى العقلى العلمى. وهى موجهة إلى صوفى بنفس لغته ومضمونه، النغمة الروحية مما يضع مفارقة بين الجهد الفلسفى الموسوعى وبين التصوف عند ابن سينا.

كما يظهر الدين الاشراقى المباشر فى "القصيدة المزدوجة" ويصوغ "منطق المشرقيين" شعرا طلبا للنجاة يوم القيامة، حامدا الله فى آخر كل موضوع وذاكرا أمثلة من الدين أو من البيئة المحلية أو الفقهية. ومن عنوان الفصل العاشر فى "مبحث القوى النفسانية" تظهر ألفاظ الاشراق مثل المفارقة والضوء والينبوع فى إثبات جوهر عقلى مفارق للأجسام، يقوم للنفوس البشرية مقام الضوء للبصر ومقام الينبوع، وإثبات أن النفوس إذا فارقت الأجساد اتحدت به.

الاشراق هو الانتقال من المحسوس إلى اللامحسوس، ومن الظاهر إلى الخفى، ومن الواقع إلى المثال. والقيص الكونى يقابله الاشراق الوجدانى، والصدق الموضوعى يقابله الاشراق الذاتى مما يودى أيضا إلى القول بوجود خالق حكيم. ومقصود الحكمة التشبيه بالأول تعالى. ويتجلى الاشراق فى تعريف الانسان بأنه نفس لا بدن. والنفس

جوهر روحانى خاص على هذا القلب، وأصبح آلة للعلوم والمعارف، يستكمل بها جوهره، ويعرف بها ربه، ويصير ملكا. وهو مذهب الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين. ووافقهم على ذلك أصحاب الرياضة والمكاشفة والانسلاخ عن الأبدان والاتصال بالأنوار الالهية. فالحكماء هم الرابطة بين المتكلمين والصوفية. ولما كانت الادراكات الانسانية والالهية فى النفس وليست فى البدن، لا فرق فى ذلك بين مدركت إنسانية أو إلهية، كان ذلك دليلا على تمايز النفس عن البدن، وبقاء النفس^(١).

والناس فى العلم والعمل على ثلاث مراتب من أدنى إلى أعلى ولو أن ابن سينا يرتبها من أعلى إلى أدنى وهى:

١- الكاملون فى العلم دون العمل. وهم المنزهون من أهل الشرائع الذين يعلمون المصطلحات، ويؤمنون بالله وباليوم الآخر، ويتبصرون الضياء فى الأمر والنهى دون زيادة بسط فى حقائق العلوم وأسرارها وأسرار التنزيلات الالهية وتأويلاتها. فإذا ما تخلصوا من أبدانهم انجذبت نفوسهم إلى نفوس الافلاك، وخرجوا إلى السموات فشاهدوا ما قيل لهم فى الدنيا من أوصاف الجنة فى غاية الشرف والرتبة. بلبسون السندس والاستبرق، وحلوا أساور من فضة، متكئين على الأرائك، لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا إلى آخر هذه الصور القرآنية. فينغمسون فى اللذات الحقيقة التى لا يمكن شرحها أو التعبير عنها أو التشبيه لها.

٢- الكاملون فى العمل دون العلم ومادون ذلك فى الكمال العلمى والعملى، وهم المتوسطون المحبوبون من العالم العلوى مدة حتى يتخلصوا من الهيئات الظلمانية والأعمال الردية فى حياتهم الدنيا. وتزيد الهيئة النورانية قليلا فيصلوا إلى عالم القدس والطهارة ويلحقوا بالمرتبة الأخيرة. وربما هم المتكلمون والفقهاء الذين تنقصهم تحويل العقائد والشرائع إلى علوم عقلية وأخلاقية.

٣- الكاملون فى العلم والعمل، العلم بواجب الوجود وصفاته وكماله وتنزيهه وعنايته وعلمه وقدرته ثم سريان وجوده إلى الجواهر العقلية ثم إلى الأجسام العنصرية

(١) ابن سينا: القوى النفسانية ص ١٧٦-١٧٨، معرفة النفس ص ١٨٣-١٨٥، منطق المشرقيين ص لز- لظ/٢-٤/١٤.

البسيطة والمركبة من المعادن فى النبات والحيوان ثم النفس الانسانية وأوصافها، وأنها ليست فى جسم ولا جسدانية، وأنها باقية بعد البدن، منعمة معذبة، وهو القدر من العلم الذى لا يعطى الانسان السعادة ويقربه من الله^(١).

والمرتبتان الأولى والثانية نقيضان، علم بلا عمل، وعمل بلا علم، سلب وإيجاب، مندوب ومكروه. والمرتبة الثالثة العلم والعمل نقيض مرتبة افتراضية لا علم ولا عمل مثل الواجب والمحرم. ويغيب المباح، الانسان الطبيعى، بعض العلم وبعض العمل دون ادعاء بطولية أو ممارسة نفاق. كما تبدو المرتبتان الأولى والثانية نظرية خالصة، الكمال فى العمل دون العلم، والكمال فى العلم دون العمل. فلا يوجد عمل بلا حد أدنى من العلم، ولا علم بلا حد أدنى من العمل حتى ولو كان فعل العلم نفسه. ولماذا الحجب عن العالم العلوى وهناك المغفرة؟ هنا تتعدد علوم الحكمة من الأشعرية والاله المشخص إلى الاعتزال وقانون الاستحقاق. ميزة هاتين المرتبتين الأوليين إمكانية الترقى إلى مرحلة التكامل بين العلم والعمل فى حين أن المرتبة الثالثة هى نهاية المطاف.

وهذه القسمة أقرب إلى مراتب الصوفية وقسمة العلم إلى عمل اليقين وحق اليقين وعين اليقين أو قسمة الناس إلى عامة وخاصة وخاصة الخاصة. وسيلة الارتقاء من مرتبة إلى أخرى هو الطريق الصوفى، طهارة النفس، وتخليصها من عوائق البدن. وخاتمة الرسالة صوفية خالصة، كشف الأسرار التى عميت عنها أبصار الناس، وغفلوا عن أنفسهم وأحوالهم، ويزاح منها القدر الكافى للطالبيين الهداية والرشاد. ويظل السؤال: هل العلم هو الطهارة القدسية أم الأسس النظرية للعمل، علم بالأرض أم علم بالسماء؟ العلم الكامل هو الذى يفرض نفسه فى العمل^(٢). ليس الكشف الربانى هو العلم بل هو وسيلة كشف الحقائق العقلية وتطابق الوحي والعقل، معيار الصدق.

(١) واجب الوجود

الجواهر العقلية

النفوس الروحانية والفلكية

الأجسام العنصرية

ابن سينا : معرفة النفس ص ١٩١-١٩٢.

(٢) هذا هو الدليل الامطولوجى على مستوى الحرية والفعل عند فئته وليس على مستوى وجود الله عند ديكرت.

ويختص الانسان عن سائر الحيوانات بقوة إدراكه للمعقولات. وتسمى هذه القوة عدة أسماء: النفس الناطقة، النفس المطمئنة، النفس القدسية، الروح الروحانية، الروح الأمرية، الكلمة الطيبة، الكلمة الجامعة الفاصلة، السر الالهي، النور المدبر، القلب الحقيقي، اللب، النهى، الحجى. وهى مصطلحات قرآنية. معظمها ثنائى الايقاع، وثلاثة فقط لأحادية الايقاع، وواحدة ثلاثية الايقاع. البعض منها مستعار من علوم الحكمة مثل النفس الناطقة، والآخر من علوم التصوف مثل النفس المطمئنة. وكلها وجدانيات وليست تصورات علمية، أقرب إلى التشبيهات والانشائيات منها إلى المعقولات والتصورات. وكلها ايجاب وليس بها سلب مثل النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء. بها توحيد بين النفس والروح، بين الداخل والخارج. يشوبها بعض التكرار مثل الروح الروحانية ربما فى مقابل الروح الجسدية. ويستعمل لفظ النفس والروح والكلمة أكثر من مرة^(١). البعض أوضح من بعض. فالحجى مثلاً غير مألوفة مثل اللب والنهى. والسر هو الذى وصف فقط بالالهي دون غيره من مرادفات النفس. كما أن النفس تشارك فى بعض الأوصاف الالهية مثل الأمرية والمدبر. ويستعمل منها البعض مجازياً مثل القلب. تجتمع فيها الوظائف الدينية والأخلاقية النظرية والعملية. وتوجد فى كل إنسان بصرف النظر عن البلوغ والعقل والصحة دون تمييز بين مراحل العمر وبين وجودها بين القوة والفعل.

وسعادة النفس الناطقة بتكميل جوهرها وتزكيتها بالعلم بالله، والعمل لله، والعمل بالله أى تطهيرها من الرذيلة والصفات الذميمة والعادات السيئة عقلاً وشرعاً، وتحليتها بالعادات الحسنة والأخلاق الحميدة والملكات الفاضلة عقلاً وشرعاً. العلم لله أن تحصل لها ملكة تنتهى بها للمعقولات من غير اكتساب فتحصل لها بالفعل، وتعكسها مرآة النفس، وتنطبع فيها صور الأشياء. التركيبة العملية بوسائل الأخلاق، والحفاظ على الوظائف الشرعية، والسنن الملية والعبادات البدنية، التزاماً بحدود الشرع وأوامره لتطويع النفس الأمارة بالسوء وتحويلها إلى النفس المطمئنة أى تسخير القوى البدنية الشهوانية والغضبية للنفس الناطقة المطمئنة^(٢). وبالتالي تتفق الحكمة والشرعية على الحسن والقبح العقلين كما هو الحال عند المعتزلة. والسؤال هو: لماذا يكون التضاد فى الطبيعة والنفس ولا

(١) مثل: النفس (٣)، الروح، الكلمة (٢).

(٢) ابن سينا: النفس الناطقة ص ١٩٥-١٩٧.

يكون فى المجتمع والسياسة والتاريخ؟ لماذا يكون الصراع فى الداخل وليس فى الخارج؟ وهل التصال فى هذا العصر ميؤوس منه؟

كما يتجلى النفس فى موضوع العقول والأفلاك العشرة. إذ تحيل النفس الناطقة إلى نظرية الفيض بين الطبيعيات والالهيات مما يدل على أن النفس بين عالمين. فقد تبين فى العلوم الطبيعية أن الأجرام العلوية ليست من امتزاج العناصر الأربعة وأنها خالية من الأضداد. وكان هذا هو المانع من قبول الفيض الالهى والالهام الربانى الذى به تكشف الحقائق العقلية. فكما كان المزاج أقرب إلى الاعتدال كان الشخص أقرب استعدادا إلى قبول الفيض. فإذا تم الاتصال بالفيض الالهى أى الجوهر العقى ويسمى بلغة الفيض ملكا، وبلغه الحكمة عقلا فعلا شابه الأجرام الفلكية، وشابه السبع الشداد أى الأفلاك السبعة.

خلق الله عقلا ثم بواسطته خلق عقلا آخر وفلكا، وبواسطته خلق عقلا ثالثا وفلكا ثانيا على الترتيب. فالعقول أوائل العقل. فان زكت النفس بالعلم والعمل شابته جواهر أوائل العلل أى العقول. وإذا اعتدل المزاج بغياب الأضداد، شابه السبع الشداد، وفارقت صورته بدنه ثم شابه العلل الأوائل أى العقول المجردة^(١). ولماذا التوقف على العدد عشرة وهو ليس عددا رمزيا كالسبعة؟ هل السبب نظرية بطليموس القديمة، مستوى ثقافة العصر؟

وواضح التشكل الكاذب فى نظرية العقول العشرة بين الملك والعقل الفعال، السبع الشداد والأفلاك السبعة. العقل الأول ليس له فلك. لذلك زاد عدد العقول عن عدد الأفلاك عقلا واحدا. وتكرر نظرية العقول العشرة فى كل موضوع مما يدل على استحالة فصل النفس عن الالهيات. ويظل السؤال: لماذا يخلق الله العقل الثانى بواسطة العقل الأول وليس مباشرة؟ هل فى ذلك إقلال من شأن القدرة الالهية أم أن الفنان فى حاجة إلى وسيط، والفيض تصور فنى للعالم؟ ولماذا بعد العقل النفس أو الفلك؟ هل الذات تتطلب الموضوع كما يقتضى الله العالم طبقا لحديث "كنت كنزا مخفيا.." أو "أول ما خلق الله خلق العقل..." أو هو شرح حديث "من عرف نفسه فقد عرف ربه"؟

(١) السابق ص ١٩٧-١٩٩.

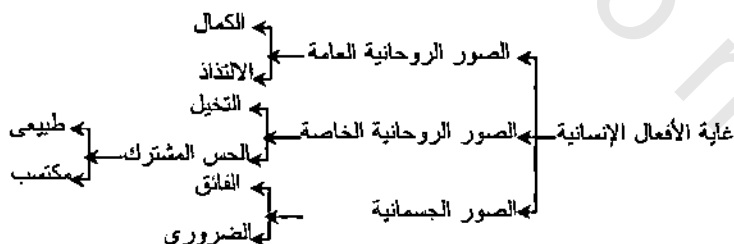
إن افتراض أن للأفلاك نفوسا افتراض الحياة طبقا للتصور الحيوى للعالم مما يدفع إلى تحليل نظرية العقول. وقد يكون كل ذلك قياسا للغائب على الشاهد. فهناك قياس بين الأجرام العلوية التى تخلو من الأضداد وبالتالي لا تقبل الفيض الالهى، والنفس الانسانية التى تتأبها الأضداد؟ فالكمال فى الأجرام لا يزيد ولا ينقص فى حين أن النفس الانسانية تكمّل وتتقص. الانسان ليس ملكا ولا حيوانا.

٦- غايات النفس (ابن باجه). هى الأفعال الانسانية ذات الغرض، المقصودة عن روية، وليست الأفعال البيهيمية التى تهدف بأفعالها إلى أغراض أخرى^(١). أما الأفعال المادية الانسانية فهى بالعرض وليست بالأصالة. والغاية جزء من الصلاح والأصلح والحسن والقيح عند المعتزلة. وبعض الانفعالات بهيمية مثل الخشية والخوف والفرع.

وقسمة الصور الروحانية هى قسمة الأفعال الانسانية طبقا لغاياتها. وغاياتها ثلاث من الأدنى إلى الأعلى. الأولى الصور الجسمانية، الضرورى منها مثل الطعام والشراب والسكن والغائق مثل الدثار. والثانية الصور الروحانية الخاصة، الحس المشترك، وهم المتجملون أو التخيل وهو الانفعال. والثالثة الصور الروحانية العامة، الالتذذ والكمال^(٢). والالتذذ كالتبسم والتودد والبر والهزل وحسن الحديث وحفظ الأخبار والأمثال وهو الأدب الاجتماعى والظرف فى المعاملات. والكمال فقط هى الفضائل الفكرية والعلوم والعقل، وصواب المشورة وجودة الاستنباط. والفضائل الشكلية كالسخاء والنجدة والآفة والآلف وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة. والفضائل المذمومة كالبسار وإفراط الغيرة والأنفة. والقصد أن تولد فى النفس خشوعا ثم كرامة. وقد لا يقصد منها شيء بل لذاتها

(١) وذلك مثل أرسطو وكاظم. ابن باجه: تبيين المتوحد: ص ٤٩-٥٤.

(٢) ابن باجه: تبيين المتوحد ص ٧٥-٨٣.



لكمال صورتها الروحانية. وإذا حدث كذبا يكون رياء. وإذا حدث انفعالا يكون شوقيا (فى حالة طلب الكرامة) أو مثل الكرامة فى حالة طلب الخشوع. وهو عمل فاضل أجره على الله مع الاستشهاد بحديث "إنما الاعمال بالنيات"، أعمال الذكر الحسن، والاستشهاد بالشعر والأخبار. وهى أفعال فى بعض السير أخفى وفى بعضها أكثر. وتقال بطريقة أكمل بالخيال مع استطراد فى موضوع الشعر بتوجه قرأنى ربما من آية «والشعراء يتبعهم الغاؤون». فما يقصد الشاعر لا مدخل له فى العمل الفاضل. وإنما هو شوقى أو ما يجرى مجراه. والغريب والمعجب نوعه أو قدره أو مآته قد يصنعه الأفاضل، ليس من أجل نيل الذكر بل لأجل كمال العمل. وهو شائع عند كبار الأنفس والمستأهلين لتدبير المدن. جاء فيه الوعيد لأفعال النقائص كالرياء والأفعال الجسمانية. والشعر نوعان: الغريب الذى يتداوله الناس إعجابا به أو المتذكر لسيرة الأمة والمحافظ للأقاويل الموزونة. وفى الذكر تبقى صورة الانسان الروحانية مدة أطول. وهو معنى جديد للخلود من خلال العمل فى أذهان الآخرين وفى الحضارة كوعى جمعى. والذكر نوعان: كذب يهلك، سريع محوه، قليل فى الألسنة، وصادق طويل بقاءه. والأفعال الروحانية نوعان: ما يجرى مجرى الشوقى بالعرض أو لشيء آخر، والشوقى الذاتى دون أو فخر. وهو موهبة الهية لأن المال قد يرزقه الله للانسان على يد إنسان آخر وكأننا فى أحوال الصوفية. وتتداخل فضائل الانتداز مع فضائل الحس المشترك والخيال. ومن ثم لا توجد حدود فاصلة بين الفضائل الأربعة^(١).

ويلجأ ابن باجه إلى التجربة الذاتية والاجماع عليها فى حكمة الشعوب كتتحقيق مناط النص بالاضافة إلى الشعر والأمثال العامة والنوادر الشعبية. والصور الجسمانية فحسب مثل السكر ولعب الشطرنج والصيد مما تمارسه الطبقات العليا سبب انهيار الدول. وهى تحليلات أصولية لمقاصد الشريعة مثل الضروريات الخمس وأولها المحافظة على الحياة، الضروريات والحاجيات والتحسينات. وتكشف هذه القيم المادية مثل الدثار عن أسلوب حياة ملوك الطوائف فى الأندلس وسبب انهيارها. وهو قريب الشبه بابن خلدون فى تصنيفه قيم البدو وقيم الحضرة وأسباب قيام الدول وانهيارها.

والأفعال الانسانية إما صور جسمانية أو صور روحانية خاصة نسيية متوسطة،

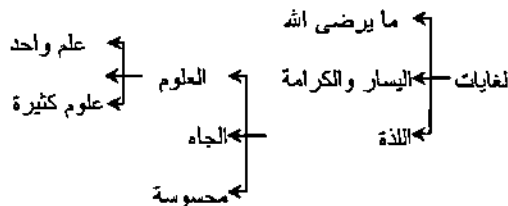
(١) السابق ص ٧٥/٨٠-٩٣.

غايتهما ليست غايات، وصور روحانية عامة وهى المعقولات^(١).

والأخلاق أخلاق الهيبة. فالغاية غايتان. الأولى ما يحسب كل قوم أن يرضى الله، والثانية مركبة من غايات اليسار، يسير الكرامة، التهويل والملبس والمركب والتزين والتلذذ. والأعمال التى يبتغى بها رضى الله محمودة. وقد ادعى الغزالي أنه شاهد أمورا إلهية، وسمع أصواتا إلهية فى اعتزاله. وقال أرسطو فى الحادية عشر من "نيقوماخيا" أنه متى كان السعيد سعيدا بالحقيقة وعمل بأعمال السعادة كان فى التذاد دائم وتحف وهدايا إلهية. ويمكن معارضة هذه الظنون بعلم النفس وماهيتها وبالأجرام المستديرة وبالاله جل ثناؤه وتفصيل هذه العلوم والتذاذاتها. فهذه العلوم ليست عبثا ولا باطلا، ولا تترك خاصة علم الله. تتال النفس السعادة الأبدية. فالدائم من جهة الزمان غير دائم. والدائم هو الذى لا يشمل زمان، وهو الله معطى الدوام^(٢).

وتبدأ رسالة "الوداع" بالرغم من جمال اسمها بالعلّة الغائية كما هو الحال فى علم الأخلاق وفى "تدبير المتوحد"، وبالتحرك والمحرك فى علم الطبيعة ثم الانتقال من الطبيعة إلى علم النفس بتحليل الحركة فى النفس طبقا للقسمتين الثنائية للاله، البدن والنفس. فالاله نوعان: جسم وهو البدن، ونفس ما به يتحرك البدن. الحركة فى النفس من الطبيعة إلى النفس، من الخارج إلى الداخل (وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون). والغاية نوعان. عكسها فى الضلال والعبث، وفى نفسها وهم الأفاضل الراشدون. وهى قسمة ثنائية متطهرة تأخذ أشكالا عديدة أو ثلاثية بها وسط. وهنا يتم الانتقال من النفس إلى الأخلاق إلى الاجتماع. والغاية ثلاثة أنواع. اللذة، واليسار والكرامة، وما يرفض الله. واللذة إما محسوسة أو الجاه الحمود أو المذموم أو العلوم.

(١) ابن باجه، تدبير المتوحد ص ٩٣ - ٨٣.



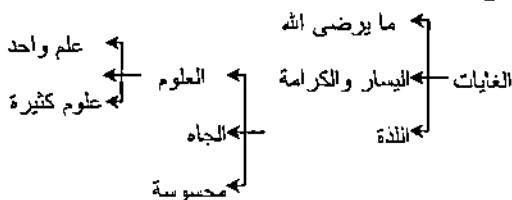
(٢) ابن باجه: الغاية الإنسانية ص ١٠٢ - ١٠٠.

والعلوم إما كثيرة أو واحدة^(١). والغاية ينتهى إليها الطبع بالسلوك إليها. فهي داخلة فى الطبيعية. والطبيعة غاية، والواقع قيمة. هنا يصعب التفرقة بين نظرية العلم ونظرية الأخلاق. وتتفاوت العلوم فى مراتب الشرف. فبعض العلوم توصل إلى الله عند البعض مثل ابن الجلاب والغزالي. والعلم له لذتان: الأولى تعقب الشوق المحرك، والثانية لذة كل من علم شيئا، وهذه لا اسم لها. وهى دائمة ملازمة أبدا للعالم. لذة العلم ربح فى مقابل اللذة العقلية الخالصة لذاتها (الارستقراطية) أو لمعرفة الله (التصوف).

والتمامات نوعان: الآلات الصناعية مثل الكيفيات الجسمانية والخدمة والثانية الفضائل النفسانية لأن الغايات نوعان: آلية صناعية جسمانية، وفضائل نفسانية لا توجب لصاحبها شرفا ولا كمالا، ولا مدحا ولا ذما.

وتصل ذروة الأخلاق الفردية فى نظرية الاتصال، اتصال النفس الناطقة بالعقل الالهى. فالامكان نوعان طبيعى يدرك بالعلم، وإلهى يدرك بمعرفة إلهية، وهى النبوة. إذ لما أراد الله عز اسمه تتميم مواهبه على الناس أعطاهم العلم وما جاءت به الشرائع من حض عليه «الراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا» أى الامكانيات الالهية. وأيضا «إنما يخشى الله من عباده العلماء» لأن من علم الله حق علمه علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه. وأعظم السعادة رضاه والقرب منه. ولا يكون القرب منه إلا بمعرفته. لذلك قال الرسول "خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر. وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أحب إلى منك". فالعقل أحب الموجودات إلى الله. به فضل الانسان. وهذا هو التشابه بين الانسان والله فى العقل، مثل التشابه بينهما فى المحبة عند الصوفية. لذلك كان الانسان أحب المخلوقات إليه. رضى الله عنه بالعلم. فالعلم مقرب من الله، والجهل مبعد عنه. وأشرف هذه العلوم وأجله مرتبة تصور الانسان ذاته حتى يتصور ذلك العقل. وهو نهج الأسلاف، رضى الله عنهم ورضوا

(١) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١١٣ - ١٣١.



عنه وذلك الفوز العظيم^(١).

والسؤال هو: ما الحاجة إلى النبوة مادام العقل كاملاً؟ هل هذا خطاب مزدوج، في الظاهر إثبات النبوة وفي الباطن نفى لها؟ وحديث "أول ما خلق الله خلق العقل" حديث قنسي. وهو مفتاح قلب الحضارة ومركزها، في الموروث لا في الوافد. لذلك يعتمد ابن باجه على السلف الصالح. والعقل ثواب الله. هنا يظهر الموروث طويلاً الوافد في نهاية المطاف، وتظهر الأشعرية الإشراقية. العقل نور، ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده. الطاعة لله ثم الجزاء عليها وهو العقل. والشرعية مكملة للفكر. والعقل مع الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين. والعقل هو العقل النظري والعقل العملي في آن واحد^(٢). وهنا تتراوح الأخلاق بين الأخلاق في ذاتها والأخلاق الدينية.

وما زال لفظ القنية مستمرا من الكندي حتى ابن باجه والذي يعنى خصائص الشيء الذاتية. فإذا كانت الأخلاق تقوم على التفرقة بين الطبيعة والارادة، بين الضرورة والاختيار فإن القنية الطبيعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: عدم المبالاة بالجسد والأعضاء، وكثرة التوقي وعدم النهوض إلى شيء، ثم التوسط بينهما في جدل الأطراف والوسط^(٣). وتنقسم القنية الارادية أيضا إلى ثلاثة أقسام نفس القسمة بناء على نفس الجدول: عدم المبالاة بالآلات وحراستها حتى تفسد، حفظ الآلات وصيانتها لدرجة العبودية لها دون الالتذاذ، ثم حراستها وقت الحاجة وعدم المبالاة حين استعمالها إذا تلفت أم لا.

وهناك ثلاثة أجناس من النسب: الرأى والخيال والنزوع، والنفس إلى الآتياء، ثم المعرفة أى أن نسبة الصانع إلى آلاته متدرجة من أدنى إلى أعلى. والتّماتات التى تتال بالأفعال الانسانية أيضا ثلاثة أنواع: الآلات الصناعية مثل الشهوات، والأعضاء والبدن مثل اللذات وهى الفضائل الشكلية، ثم الأخلاق الفاضلة. والتّماتات أيضا لفظ من الكندي بمعنى الغايات.

واللذة على أنواع: إما بالعدد وهى اللذة الكمية أو بوجود الوجود وهى اللذة

(١) وذلك مثل قول نجيب محفوظ فى "أولاد حارتنا" ابن الجبلوى مات وهو عن عرفة راض. السبق ص ١٤١-١٤٢، قول ينلو رسالة المودع ص ١٤٩-١٥٠.

(٢) ابن باجه: اتصال العقل بالإنسان ص ١٦٢.

(٣) يعطى ابن باجه نماذج عملية لهذه القسمة. الأولى المستظهر، والثانية على بن السلى، والثالثة الشجعان.

الحسية أو بوجود الفاعل وهى اللذة العقلية. ولما كانت اللذة العددية والوجودية لذة حسية انقسمت إلى قسمين فقط، طبيعية حسية، ومعنوية عقلية^(١).

ويتحدث ابن باجه كما يتحدث الفارابى عن الانسان كمقولة مستقلة كما يتحدث عن الفطرة الانسانية. واللفظ مشتق من الانس أى الألفة وليس من النسيان كما هو الحال فى المفهوم الشعبى وخيال الشعراء.

والانسان من جهة ما هو حيوان خيال. وما توجهه الروية والتحرك فى الانسان ليفعل فعلا إنسانيا إنما يحصل عند الفكر كما يحصل الخيال عند الحس. والانسان أكثر الحيوانات قنية لتفنن صنائعه.

وكل إنسان أى كل موجود كائن فاسد. والانسان المتصور أن تلك الآلات المنسوبة إليه تشرفة ليس شريفا بذاته. والانسان الأول ذو المحرك الأول، والبدن مجسم آلهته. وهو فى هذا مثل الحيوان. فنسبة الانسان إلى آلهته الارادية كنسبة المحرك الأول الذى فيه إلى آلهته الطبيعية التى هى البدن. وإذا عدم الانسان الآلات الارادية لا يمكن أن يعمل أعمال تلك الآلات. هو المحرك الأول على التحقيق، وليس مؤلفا من شيئين، آلة وصانع.

إنما أحوال الانسان بالنسبة له بالذات وبالطبع أى بماهيته وجوهره. ووجوده متدبرا بالنفس النزوعية. إذا حصل على الكمال نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها والنفس وقواها، فى سكينه وفرح وسرور دائم. فالدائم من جهة الزمان غير دائم. وهذا ما يخص الانسان وقنيته. وينسب الكمال إلى الانسان كما ينسب التمام إلى القوة. فالتمام موجود فى الانسان. وقد يكون الكمال بالصناعات العملية.

وفضل الانسان هو ذلك العقل بعينه لا فرق بينهما. الانسان هو العقل، والعقل فى الانسان. ويكون الانسان إنسانا، والمتوحد متوحدا بالقوة الفكرية. تنزل عليه الصور الروحانية فيتذكرها أو ينساها. وعن طريقها يتصل الانسان بالعقول. يحصل الانسان أولا على الصور الروحانية ومراتبها ثم يتصل عن طريقها بالعقول. وكل فعل غير التعليم هو للانسان لا بتوسط. والانسان الفاضل لا يكون متوسطا لأنه لا يخدم أحدا. فالانسان غاية

(١) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١١٧/١٢٧/١٢٩.

وليس وسيلة لغاية أخرى. هو الرئيس^(١).

وأساس التدبير واحد للفرد والمجتمع حتى يتم الوصول إلى القوة الناطقة بلا جسمية. يستعمل التدبير الإنسانى هذه النسب نظرا لدخول هذه الصور الروحانية الخاصة فى العلم السياسى، الخيال السياسى، الذاكرة السياسية أى الوعى التاريخى، والعقل السياسى أى تحليل العقل وليس الخطابة، والحس المشترك أقرب إلى ثقافة الجماهير.

ولا يقوم العلم المبنى على الصور الروحانية عند الصوفية لأنها بالعرض لا بالذات، وغاية المتوحد بالذات لا بالعرض. وتتأسس الأخلاق والعلم المبنى على اليقين وليس على الظن أو الكذب.

والصور الروحانية الخاصة والمتوسطة ليس لها غايات لأنها أمور حاصلة أكثرها بالطبيعة بغير الإرادة. وما يظن أنه محمود بالإرادة فهى داخله فى أمور ثلاثة: الصور الجسمانية كالعلاقة، والروحانية الخاصة كالصناعات، والمعقولات أى التعليم والشعر. فالروحانية الخاصة نوعان، بالطبيعة وبالإرادة.

والمتوحد لا شأن له بالجسمانى، وواجب عليه فى بعض السير أن يعتزل الناس أو يهاجر. ولا يناقض ذلك العلم الطبيعى أو العلم المبنى لأن الإنسان مبنى بالطبع. والمتوحد ينعزل بالعرض لا بالذات. ونسبة الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس. وكما أن الصحة أمر طبيعى للجسد، وكثرتها خارجة عن الطبع فكذلك السيرة الامامية هى الأمر الطبيعى للنفس. وهى واحدة. وكثرتها خارجة عن طبيعة النفس^(٢).

واضح أن الأخلاق أساس الاجتماع والسياسة، وأن النفس أساس الأخلاق، الغاية نظرية فى السياسة والنهاية نظرية فى العلم عن طريق النفس ثم الأخلاق.

وتتفاضل الأعمال الإنسانية بالغايات. غاية المرائى المعصية، وغاية العابد الطاعة. وغاية اللقاء أربعة: الشوقى وهو التذاذى بيهيمى، والمبنى الإنسانى للتعاون على النافع، والعقلى للعلم والتعلم، والالهى. والعقل الالهى موجود فى هذه اللقاءات الأربعة

(١) ابن باجه: اتصال العقل بالإنسان ص ١٦٤، الغاية الإنسانية ص ١٠٢-١٠٤، رسالة الوداع ص ١١٦-١٤٢-١٣٣/١٣١.

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ١١٧-١١٩.

على مستويات عدة، العقل الالهى موجود فى الحيوان. والجوهر الفاعل عقل إلهى عند أرسطو. وما دون ذلك يسمى قوى. لذلك رأى الأولون أن السماء يسكنها الروحانيون.

ويحلل ابن باجه النفس فى "تدبير المتوحد". فالمتوحد ليس فقط مقولة انسانية، هذا الغريب، بل أيضا مقولة وجودية تشير إلى النبات أى ما ينبت متوحدا فى بيئته، ما يخرج ويتأخرج ويند ويبرر^(١). والتدبير يعنى التخلص من أمور خارجة عن الطبع والعودة إلى الفطرة والقضاء على الاغتراب مثل الطبيب الذى يحفظ الصحة للمريض أو يسترجعها. وإذا أراد النبات الحصول على السعادة فكيف ينالها إذا كانت موجودة وكيف يزيل الأمراض المانعة عنها؟ الأول مثل الطب الوقائى والثانى مثل الطب العلاجى. والطب إما للجسام (الطبيب) أو للنفوس (الفيلسوف الاشراقى) أو للمعاشرات (الفيلسوف المدنى). الانسان مدينة صغيرة والمدينة إنسان كبير^(٢).

وفى قول يتلو رسالة الوداع" يتم الانتقال من علم النفس والأخلاق وتأسيسها فى ما بعد الطبيعة، فى المحرك الأول أى فى الالهيات. "رسالة الوداع" الحديث على الاجمال، والقول الذى يتلوها فى الانسان بعينه^(٣). وفى رسالة "اتصال العقل بالانسان" تبدو النزعة الصوفية وكأنها تتويع على التوحيد. موضوعها الواحد الذى يقال إما بالعدد أو بالنوع والخير.

وفى "الغاية الانسانية" تتحول الالهيات إلى إنسانيات. وتبرز أهمية العلة الغائية بالرغم من أنها تبدأ بالرياضيات وبالموجود الرياضى المنطقى. تختلف الغايات فيما بينها. وأعلاها الغاية القصوى، غاية الغايات، وهو الله طبقا للشكل الكاذب. وتتفاوت الغايات فى المراتب طبقا للرئيس والمرؤوس، والمخدوم والخادم. وواضح ان ابن باجه فارابى النزعة. ولّد ابن رشد كما ولّد الفارابى ابن باجه، ابن سينا المغرب.

وهناك نوع من التكرار فى حاجة إلى تجميع من أجل اكتشاف البنية، هو حدس واحد يتكرر باختلاف اللغة. والعلم مرة لغة الطبيعة، ومرة لغة النفس، ومرة لغة

(١) وهو ما وصفه محمد عبيد بأنه "العكف على شأنه، الخير بأهل زمانه.

(٢) وذلك مثل جان جان روسو، ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٤٧.

(٣) ابن باجه: قول يتلو رسالة الوداع ص ١٤٨-١٤٧.

الأخلاق، ومرة لغة المنطق، ومرة لغة ما بعد الطبيعة.

ويظهر تحليل الشعور والتجارب النفسية في الأسلوب مثل "نازعتنى نفسى" وكما هو الحال في آية ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُم مَوْسَىٰ فَارغًا﴾ وقلّت لنفسى فى خلاء ألومها^(١). ويلاحظ نشأة المصطلحات المستقلة مثل الأفاضل، الراشدون. وأحيانا لا تنشأ الألفاظ ويتم التعبير عن المعانى سلبا.

خامسا: النفس الخالدة.

والنفس الخالدة هى النفس الالهية بعد تميزها عن البدن وارتقاها من الحس إلى العقل إلى الارادة. ومن الطبيعى أن تكون خاتمة الالهيات فى النفس وبدايتها الأخلاق فى النفس. وتشمل النفس الخالدة قسمان: الأول البراهين على خلود النفس وتميزه عن البدن. والثانى أمور المعاد وإثبات البعث والملائكة والعرش واللوح والقلم.

١ - خلود النفس. وقد أثبت الحكماء خلود النفس وتميزها عن البدن بعدة براهين ذائعة ومشهورة عند الكندى وإخوان الصفا وابن سينا بالرغم من إتهام الرازى بالقول بتناسخ الأرواح.

أ- النوم والرؤيا (الكندى). ولا تظهر النفس الالهية كثيرا عند الكندى. فالتباعد بين الله والنفس يجعل الكندى ممثلا للفلسفة العلمية بعيدا عن الاشراف بالرغم من رسالة ماهية النوم والرؤيا، ودور الخيال فى الاتصال بالعقل الفعال. ويدل ارتباط العقل بماهية النوم والرؤيا على التصاقهما معا، وظهور "الفنطاسيا" كأداة للمعرفة الاشرافية. وتبدو لغة الاتحاد والاتصال دون نظرية إشرافية متكاملة.

ويظهر الدين صراحة فى رسالة "ماهية النوم والرؤيا" فى إضافة الرؤيا إلى النوم وليس إلى اليقظة كما فعل أرسطو. الموضوع إسلامى واللفظان قرآنيان شائعان من سورة يوسف مثل باقى موضوعات الرسائل الفلسفية الأقرب إلى الإسلامية منها إلى اليونانية.

وتقدمة المعرفة هى معرفة الأشياء قبل وقوعها وارتباط ذلك بالتنبؤ والنبوة والرؤيا. فالنفس ترمز بالأشياء قبل كونها وتنبؤها بأعيانها. الرمز تمثل فى اليقظة، وقد

(١) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١٢٥/١٢٧.

كان شائعا في الثقافات القديمة. ويحاول الكندي في النصف الثاني من الرسالة الاجابة على أربعة أسئلة: لماذا نرى الأشياء قبل كونها؟ لماذا نرى أشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء قبل كونها؟ لماذا نرى أشياء بتأويل أضدادها ؟ لماذا نرى أشياء فلا تقع ولا يمكننا تأويلها ولا تقع أضدادها به؟

والفانطاسيا أو التوهم قوة ما بين القوتين الحسية والعقلية أو القوة المصورة. فالحس يدرك صور الأشياء محمولة في مادتها ولكن الصورة تترك صور الأشياء كما هي دون مادتها ومع غيبة حاملها المادى فى الحس الظاهر^(١). القوة الحسية تعمل فى اليقظة. والمصورة تعمل فى النوم واليقظة معا. والاستغراق فى الفكر يجعل الانسان أكثر تجردا من الحس وأكثر قربا من الصورة، وهم الخاصة فى مقابل العامة. والقوة المصورة تدرك النفس المجردة بواسطة الدماغ (المخ مباشرة) أى المركز العصبى. القوة الحسية ناقصة، والقوة المصورة كاملة. فصور النفس أكمل من صور اليقظة. والآلة الأولى معرضة للقوة والضعف. لذلك كنت أنقص من الآلات الثانية.

وقد يوحي هذا التحليل بتصور بيولوجى فزيولوجى للنفس الطبيعية ولكنه فى الحقيقة بداية علمية من أجل إفساح المجال للوحى والنبوة، وهو البعد الجديد للحضارة الإسلامية، الوحى فى صياغته العلمية وبيئته الثقافية القديمة. وبالرغم من أن لفظ "فانطاسيا" تعريب عن اليونانية إلا أنه لا شأن له باليونان من حيث المعنى. وهو أقرب إلى نظرية فى الخيال.

وينتهى الكندي إلى تحديد العلاقة بين قوة الذات ورؤية الموضوع فى صيغة قوانين علمية على النحو الآتى:

- أ- إن كانت النفس قوية على قبول الرمز الصادق فهى الرؤية الرمزية الصادقة.
- ب- إن كانت الآلة ضعيفة على قبول الرمز جاءت الرؤية مضادة مثل رؤية الميت وقد طالبت مدته.

(١) هذا ما قاله أيضا كانط فى "الشيماغية" "لترنسندنتالية"، وجان بول سارتر فى "المخيلة" والخيال. وانه جدوره أيضا فى العصر الوسيط والعصور الحديثة خاصة عند ديكرات واسبينوزا.

ج- وإن ضعفت أكثر كانت الرؤية لا نظم لها، مجرد خليط، أضغاث أحلام.
كما يحدد الكندي العلاقة بين رؤية الموضوع ومنطق البرهان على النحو الآتي:

أ- الرؤية المنبئة فى أعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذى يبدأ بمقدمات صادقة
تؤدى إلى الحقائق.

ب- الرؤيا الرمزية كالفكر الظنى، مرة مطابق للحقيقة ومرة مخالف لها.

ج- الرؤيا الكاذبة التى تنبئ بالضد كالفكر الذى يسير على مقدمات غير صادقة
فتؤدى إلى ضد الحق.

د- الرؤيا كأضغاث أحلام كالفكر المختلط، سقط الكلام ونكس القول.

ب- تناسخ الأرواح (الرازى). وضد ثنائية النفس والبدن، والدنيا والآخرة، والفناء
والبقاء اتهم الرازى بالقول بتناسخ الأرواح^(١). ولا يوجد فى نصوص الرازى ما يؤيد هذا
الالتهام إلا فى نص "السيرة الذاتية" فى معرض الدفاع عن سقراط وعن نفسه وعن شخص
القيسوف سواء كان هذا أو ذاك أو عن نمط مثالى للفيلسوف. ويبدو أنها قصة مقحمة إما
عن سوء نية لتسويه آراء الرازى أو عن حسن نية. وقد هوجم الرازى لثلاثة آراء: القول
بالقضاء الخمسة، والقول بالعقل وإنكار النبوات، والقول بتناسخ الأرواح. وهو نسق واحد.
فالعلاقة بين إنكار النبوات وتناسخ الأرواح علاقة المعلول بالعللة. إذ ينتج إنكار النبوات من
تناسخ الأرواح دون تفرقة بين نبوة صادقة ونبوة كاذبة. والقول بالقضاء الخمسة رد فعل
على ثنائيات الله والعالم، النفس والبدن، الوحي والعقل، المرسل والمرسل إليه. قد يكون ذلك
أثر الفكر العلمى الدائرى على الفكر الدينى الطولى، أثر الطب على الحكمة، والعلوم
الطبيعية على العلوم الانسانية، وإعطاء الأولوية للسماء على الأرض.

(١) وأتهم أيضا أحمد بن حابط، وأحمد بن باتوش تلميذه وأبو بكر الخراسانى والقرامطة من الاسماعيلية وغالية
الرافضة. كما يفكر ابن حزم فى "الفصل" أنه لا سبيل إلى تخلص الأرواح عن الأجساد المتصورة
بالمصور البهيمية إلى الأجساد المتصورة بصور الانسان إلا بالقتل والذبح ومن ثم لا يجوز ذبح شئ من
الحيوان البتة، رسائل الرازى ص ١٠٥، السيرة الذاتية ص ١٠٥. وينكر ناصر خسرو أن الرازى فى
تعلق النفس الكلية بالهيولى وتخليصها منها أن نفوس الأثوار التى صارت شياطين تتجلى لبعض الناس فى
صور الملائكة، وتأمروهم بالذهاب إلى الناس وإخبارهم بحضور الملك وإبلاغ الرسالة حتى وقع الاختلاف
بين انسان وقتل الكثير نتيجة لتدبير نفوس الشياطين، رسائل الرازى ص ١٧٨.

ويرفض الفارابى القول بتناسخ الأرواح. فالنفس الانسانية حادثة ومخلوقة فى البدن. ولا توجد النفس قبل البدن وتكرارها على أيدان كثيرة ثم مفارقة النفس للبدن والعودة إليه^(١).

ج- إثبات خلود النفس (إخوان الصفا). ويركز إخوان الصفا على إثبات وجود النفس ضد منكره. فمن ضمن الخطابات الخمسة الموجهة فى الدعوة إلى الله خطاب إلى المشاركين فى أمر النفس المتحيرين فى أقاويل العلماء فيها. وهو أطولها مما يدل على أهمية موضوع النفس عند الإخوان. فمن هم هؤلاء الذين يشكون فى أمر النفس ويثيرون فى أقاويل العلماء فيها، من الداخل أم من الخارج، من الموروث أم من الوافد؟ ربما يكون ردا على جالينوس فى قوله أنه لا يدرك ما جوهر النفس باعتباره طبييا وليس حكيما. وربما هو قول مشابه من الداخل ليس أعلم من جالينوس عبر عنه القرآن ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾. وهى إجابة أقرب إلى روح العلم الذى لا ينطرق إلى ما هو خارج موضوعه ومنهجه. يخاطب الإخوان أهل العلم الفاضلين عن أمر النفس والمعرضين عن معرفة جوهره دون تحديد لهم، هل هم بعض العلماء الذين يعتبرون النفس خارج موضوع العلم؟ كما أن إختلاف آراء الفلاسفة ليس عيبا أو قدحا فيهم. فالحوار والمراجعة والتحقق هو السبيل لحل الخلاف فى مسائل اجتهادية ظنية. وإختلاف الأئمة رحمة بينهم، وشرعية الخلاف حق مكفول. الكل راد، والكل مردود عليه^(٢).

ويمكن رصد حجج المنكرين للنفس والردود عليها على النحو الآتى:

أ- الجسد هو المحسوس، وما غاب عن الحواس لا يمكن معرفته. والرد عليها أنه يمكن ردها إلى المحسوس قياسا للغائب على الشاهد بالرغم مما فى هذه الحجة من ضعف نظرى لإختلاف المستويين بين المادى والمعنوى.

ب- الإحساس بوجود الذات والانسان ولا يعلم عن نفسه شيئا. والرد على ذلك أن

(١) الفارابى "الدعوى القلبية فقرات ٨-٩.

(٢) انظر دراستنا حق الإختلاف- هموم الفكر والوطن ج١ الذات والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٢٢٩-٢٣٨.

هذه تجربة وجود لا تثبت أو تنفى جوهرًا مستقلًا^(١).

ويعطى الإخوان أدلة عديدة على وجود النفس وإثبات جوهريتها. على النحو الآتى:

أ- النفس مع الجسد جوهر آخر مليوس. وهو دليل ضعيف أقرب إلى الصورة والمثل منه إلى الدليل المنطقي البرهاني.

ب- تجربة النوم واليقظة التى تثبت وجود وحدة للحياة فى كلتا الحالتين وهو دليل أقوى خاصة فى أحلام النوم واليقظة^(٢).

ج- معرفة الماضى والمستقبل وليس فقط الحاضر عن طريق الحواس مما يدل على امتداد النفس عبر الزمان والتغير.

د- معرفة البارى ذاتا وصفاتا عن طريق معرفة النفس، فأنه حال فى النفس^(٣). لذلك روى القدماء "من عرف نفسه فقد عرف ربه" تحويلا لسقراط من المستوى الأفقى إلى المستوى الرأسى.

هـ- النفس أقرب الأشياء إلى الانسان، إدراك الذات قبل معرفة الغير. وإدراك الذات بهيمية لا تحتاج إلى إثبات. لذلك قال سقراط "اعرف نفسك بنفسك"^(٤).

ولأن قوما من أهل الجدل ينكر النفس يستطرد الإخوان من جديد لبيان جوهر النفس. ويقدمون دليلين جديدين. الأول أن بدن الحيوان له جوهر ولكن فى حالة الموت تفقد الجنة كل شىء. والدليل ليس فزيولوجيا بل لأن الحيوان غير مسؤول، لا حساب ولا عقاب. والثانى بكاء الناس على موتاهم وحزنهم على فراق النفوس، وهو حزن على الانس والوجود والعمل والمشاركة والرؤية وليس على النفس ولا على البدن، بل إن أحدا لا يرى البدن لأنه يتحلل. وقد يفترض المادى بأن النفس فى الدماغ لأن الفكر لا يكون إلا بوسط الدماغ، والرد على ذلك أن فعال النفس لا تحتاج إلى آلات مثل المنملات ولكن فعلها حرة لا تحتاج فيها إلى أدوات جسدانية ولا آلات جسمانية وهى رؤيتها فى

(١) رسائل جـ ٤/٧/١٨١-١٨٦.

(٢) وهى حجة ديكارت لإثبات الفكر.

(٣) هذا هو موقف سقراط وأوغسطين وبونافنتورا وأوسليم وديكارت فى الفلسفة الغربية.

(٤) الرسائل جـ ٤/٧/١٩١-١٩٥.

المنامات^(١). ويحاول الإخوان منكرى وجود النفس والمنامات ورؤية الله. فالإنسان ليس هو هذا المشار إليه أى الجسد كما يقول أحد المتكلمين، وليس صاحب بنية مخصوصة أو مزاج معلوم أو تأليف ما. فهناك اختلافات بين البشر ترجع إلى النفس وليس إلى البدن. فالنفس هى الروح التى تعطى الإنسان فرديته ومسؤوليته. والجدل إنكار ومحاجة وليس برهانا يؤدى إلى إنكار العقل والبداهات^(٢).

وتتطلب معرفة النفس سبعة مباحث هى:

- أ- ما الغرض من كونها مع الجسد ثم مفارقتها؟ وهو موضوع أن الإنسان عالم صغير.
- ب- أين تكون بعد المفارقة؟ وهو موضوع البعث والقيامة.
- ج- أين كانت قبل رباطها؟ وهو موضوع مسقط النطفة.
- د- ما كيفية رباط النفس مع الجسد؟ وهو موضوع رسالة تركيب الجسد.
- هـ- كم أجناس النفوس فى العالم؟ وهو موضوع العالم إنسان كبير.
- و- هل النفس عرض؟
- ز- هل النفس شيء؟ وهو موضوع رسالة البرهان.

ويجب الإخوان على هذه الأسئلة السبعة فى رسائل سبع مما يدل على مركزية موضوع النفس عند الإخوان. وتقوم الأسئلة والأجوبة على تصور ثنائى تقليدى، ثنائية النفس والبدن وتمايزها، وبقاء النفس بعد فناء البدن ووجودها قبله، واستعمال بعض الألفاظ الشيعية مثل ربط وحل، وربما سيادة التصور المسيحى لخطيئة السقوط بجناية أولى فى عالم الأرواح مما يبرر الخلاص بالمسيح أو بالرسول أو بالنبوات^(٣). ومع ذلك فالنفس تعشق الجسد كما تعشق المرأة الرجل.

وتقوم هذه الأسئلة والأجوبة على تصورات مسبقة تقليدية، ثنائية النفس والبدن،

(١) وذلك مثل رد برجسون على فشنر وفوند وشاركود، ويمكن أن يكون موضوع النفس موضوع الرسالة

جامعية جـ ٨٤/٥/٨٦٠.

(٢) السابق جـ ٨٤/٥/١٠١-١٠٤.

(٣) وذلك مثل ثنائية النفس والبدن عند الفلاسفة العقلانيين مثل ديكارت.

بعض المصطلحات المسيحية مثل اللاهوت والناسوت نظرا لارتباط الاخوان بتاريخ الأديان، الخطاب الأخلاقي الملئ بالمواعظ.

وبعد إثبات وجود النفس يثبت الاخوان خلودها كم هو الحال في رسالة قى بيان اعتقاد إخوان الصفا ومذهب الربانيين". وهى رسالة بسيطة عادية لا تميزهم بشئ. فخلود النفس معروف عند جميع المتكلمين والفلاسفة والصوفية وفي كل الديانات والملل. تبدو فيها النزعة الفردية الاشرائية القائمة على الثنائية المتطهرة وضرورة اغتراب الفرد عن الجماعة حتى يمكن أن يصل إلى المعرفة والسعادة كما يصف ابن باجه بعد ذلك فى "النوابت".

النفس جوهر سماوى نوارنى حى، علاقة فعالة حساسة ودراكة لا تموت بل تبقى مؤيدة ملتدة متألمة^(١). ولا يعطى الاخوان براهين عقلية وأدلة منطقية على خلود النفس كما هو الحال عند ابن سينا^(٢). وكلها تشبيهات وقصص وتأويلات ورموز أكثر تأثيرا وأقوى إقناعا مثل الدعوة إلى ركوب سفينة نوح مع الإخوان وهى سفينة النجاة، وصورة الملابس البيضاء فوق بدن وسخ، دم وبول وغائط وقاذورات مما يستدعى تنظيف البدن أو لا ضد النفاق واختلاف الباطن عن الظاهر. وهو أسلوب شعبى أدبى مؤثر فى حياة الناس، يجذب الناس إلى قراءة الرسائل وتبنى مواقفها ورؤيتها^(٣). ويصور الاخوان فى قصة شعبية حال بقاء النفس مع البدن وفراقها له. بها ظاهري وباطني مثل موسى والخضر، والرويا درجة من درجات النبوة، والتعاون فى الدنيا والفرار إلى الآخرة مثل رسالة الطير لابن سينا^(٤)

ويؤول الاخوان كل العادات الشعبية والتاريخ المحلى لاثبات خلود النفس. فالجهاد

(١) الرسائل جـ ٤/٨/٢٤٣.

(٢) السابق جـ ٤/٣/١٥-٢٩/١٨-٣٠.

(٣) الأشكال الأدبية أو الأدب الشعبى عند إخوان الصفا يمكن أن يكون موضوع رسالة للدراسات العليا.

(٤) يقص الإخوان حكاية جزيرة مثالية ركب البعض منها البحر فرماهم إلى جزيرة أخرى مناقضة أهلها قردة، وبها طير كالرخ يأكلون القردة. أسس القردة الناس وعاشوا معهم. ثم رأى أحدهم فى المنام أنه عاد إلى بلده وهو يظن أنه يقظ. وقرر بناء مركب والتعاون على ذلك والمغادرة. وخطف الطير رجلا وطار به والقاء على سطح بيت فوجد منزله وأهله. وحزن الآخرون على فراقه وهم لا يدرون حتى سعادته. وذلك مثل الفيلم الشهير "مليون سنة قبل الميلاد". ويمكن اعتبار رسائل إخوان الصفا مثل ألف ليلة وليلة من الأدب الشعبى على مستوى الفلسفة.

والشهادة تعنيان تخليص النفس من البدن ومن ثم يكون العدو الأعظم هو الجرمانية أى المادية التى تقول بالجرم أى بالمادة والجسم. وهو معنى الحديث الذى يشكك فى صحته المعاصرون، الرجوع من الجهاد الأكبر جهاد العدو إلى الجهاد الأصغر، جهاد النفس. والبكاء على الموتى ليس على الجسد الموجود بل على الروح المفارقة. ويفسر الاخوان عديدا من الممارسات الاجتماعية ومراسيم وطقوس الموت بناء على خلود النفس مثل زيارة القبور الصالحين والأولياء والخيار لطلب الغفران واستجابة الدعاء. وهى أقرب إلى العادات الشعبية لا تثبت فناء البدن أو خلود النفس^(١).

ويشير الإخوان إلى حكماء الهند الذين يقولون باماتة البدن لاهياء النفس، وحرقت الأبدان لخالص النفوس مع أن الإسلام يحترم الأبدان، صحة وعافية وقوة فى الحياة، وغسلا وكفنا وطيبا فى الموت. وماذا عن جمال البدن الإنسانى؟ وهل يتطلب بقاء النفس وصلاحتها التمثيل بالبدن؟^(٢).

ويعيد الاخوان قراءة تاريخ الأديان كله من منظور نفسى لاثبات خلود النفس، تأويل موسى وعيسى كبقاء النفس. فقد نقد السيد المسيح اليهود بأنهم ركنوا إلى الدنيا والبدن، وتركوا الآخرة والروح، فالمسيح قام بالخالص، خلص النفس من البدن. ويستشهد الاخوان بكثير من أقوال السيد المسيح من الإنجيل، لا فرق بين صحيح وموضوع فكلها أناجيل منتحلة أى إبداعية خلقها الوعي المسيحى للجماعة الأولى^(٣). وتذكر نصوص حرة للأنجيل لأن الأنجيل كذلك ولأن كل استشهاد بنص كذلك. والقرآن نفسه قصص على لسان الأنبياء لإعادة بناء الموقف وليس رواية تاريخية صرفة.

وتدل معجزات السيد المسيح على خالص الروح من البدن وليس إزاحة علل الأبدان. وهى معجزات عند الحواريين أيضا. والمسيح يصلب من جديد عشرات المرات من أجل تطهير النفس وخالصها من البدن. فالصلب يعنى خلاص اللاهوت من

(١) السابق ج٤/٣/٢٢-٣٩/٣٧/٤٠.

(٢) وذلك أيضا مثل اليابان المعاصرة وطقوس الشهادة والبطولة وراء للعار أو أداء للواجب.

(٣) التصوف والمسيحية والتشيع والمسيحية يمكن أن يكونا موضوعى رسالتين فى الدراسات العليا، لدراسة الصلة بين الأدب والدين Dramatization of God، ونقد الفارابى لتصورات "الاله المذبوح"، وليس بين المسيحية والسنة نظرا للجهاد وتأكيده العالم عند أهل السنة.

الناسوت^(١). واستشهاد على واستشهاد الحسين أيضا لنفس الغاية. ويستعمل الاخوان قصص الأنبياء للدلالة على أن البشرية في سجن وقد أن الأوان للخلص. كانت البشرية نياما في كهف آدم وهي الجنة ثم خرجت منها مما يدل على أن الشيطان له دور إيجابى. وقد أن الأوان للعودة، وهي أسطورة السقوط والخلص، الذهاب والآياب في المسيحية. ويؤول تاريخ الأنبياء كله على أنه تاريخ النجاة، سفينة نوح، موسى وفرعون... الخ^(٢).

وتتم قراءة الفلسفة اليونانية كلها أيضا لاثبات خلود النفس خاصة أفلاطون. فالخلص بالموت لتحرير النفس، والفلسفة تعلم الموت. وهذه دلالة أسطورة الكهف وهيكل عازيمون لرؤية الأفلاك والعراج إلى السماء. وتتم قراءة سقراط وفيثاغورس وأرسطو لنفس الغرض، أرسطو المنتحل الاشراقى لا فرق بين فلاسفة اليونان وأنبياء القرآن، أفلاطون وادم^(٣).

كما تتم قراءة الفلسفة الشرقية، فارس والهند أيضا لاثبات خلود النفس. فظلمة أهرمن لرؤية النيران وإشراق النور منه في مسخه فريمون. وتروى حكاية عن فارسى حكيم وزير خيشوان، ملك الهياطلة في مواجهة فيروز ملك الفرس وخدعة الحكيم بالتضحية بالبدن، قطع الأيدى والأرجل، خداعا لفيروز، والتشفية في الصحراء، وقبول الصلح والاذعان لأن خيشوان قطعه لأنه نصح بالصلح^(٤).

وكل قراءة تأويل. والحقيقة لقد نقد المسيح ركون اليهود إلى البدن والعالم ليس لتعتيل البدن أو للزهد في الدنيا بل لايجاد التعادل بين النفس والبدن، بين الدنيا والآخرة طبقا لقانون الفعل ورد الفعل حتى أتى الاسلام فحقق التوازن بين العالمين. ولا توجد نصوص مضبوطة اعتمد عليها الاخوان بل كلها قص فنى من الأداب الشعبية. ولا يهم الاخوان التحريف في المسيحية والانحراف في العقائد والتبديل فيها فتلك نظرة فقيهة كلامية. ما يهم هو مدى انفتاح الحضارة الاسلامية في القرن الثالث على تاريخ الأديان شرقا وغربا.

(١) وقد كان ذلك بدايات تفكير هيجل الأولى في أعمال الشباب.

(٢) عند ماسنيون الصلب حقيفة مستقلة عن المسيحية تتجلى في ديانات أخرى كما تجنت في صلب العلاج.

(٣) الرسائل جـ ٢٩/٣/٤ ٢٣-٢٢/٣٠.

(٤) مثل قصيدة أمل ونقل لا تصالح.

والحقيقة أن التفكير في خلود النفس ينشأ في حالة اكتفاء البدن كما هو الحال عند اليونان. فالفلسفة والبحث عن الاشباع العقلى هو أحد مظاهر الأرسطراطية، تحقيقاً لمطلبى البدن والنفس، والزمان والخلد، المادة والصورة. وقد ينشأ تعويضاً عن مآسى البدن عند الفقراء والمغتربين والنوابت والمفلوكين من أجل أن يعيش الانسان فى الدنيا سعيداً حتى ولو بالوهم والخيال. وهو الموقف الصوفى بعد أن عزت المقاومة الفعلية وانتهت إلى طريق مسدود، باستشهاد الأئمة وثبات الحكم الجائر. وتقوم على ثنائية متطهرة. إذا تعثر جانب منها حدث التعويض فى الجانب الآخر. وقد يكون هذا الموقف دائماً لغيب بديل آخر، وقد يكون موقفاً حتى يقوى الحق وتعود المقاومة ويظهر الامام. إذ لا تكفى المقاومة الروحية، وإنقاذ الذات دون العالم بل يتحول الواقع إلى مثال كما يتحول المثال إلى واقع. وشهادة الناس يوم أحد حرب ومقاومة وليست إفناء للبدن وبقاء للنفس. كما أن غزوات الرسول جهاد وحرب وليست فناء للبدن وخلصاً للنفس. وشهادة الحسين لمقاومة الظلم وليست لخلص النفس من البدن. وقد تساعد الثقافة الشعبية الفارسية الهندية القديمة والتي كانت الوعاء الثقافى للتجربة الصوفية. إذ تقوم الثقافة الاسلامية على الالتزام بالعالم والعمل فيه والتضحية بالنفس والاستشهاد دفاعاً عن الحق وليس الهروب منه أو التخلي عنه.

ويظل السؤال هو: هل خلود النفس فى المكان أم فى التاريخ، فى الزمان المكانى أم فى القلوب والذاكرة كنبراس للأجيال القادمة؟ فهناك عدة تساؤلات حول هذا الخلود الفردى المكانى الزمانى. فأين تستقر النفوس الانسانية فى الأرض أم فى البرزخ أم فى السماء؟ وهل تنتظر منذ خلاصها من البدن إلى يوم البعث والنشور؟ وماذا تفعل فى هذا الانتظار الطويل؟ هل تتغير وتزيد معارفها وتتذكر؟ هل هى جزئية فردية أم تصبح جزءاً من النفس الكلية على طريقة ابن رشد؟ هل تكون بمفرها أم مع غيرها، الأخيار مع الأخيار والأشرار مع الأشرار لو أمكن معرفة ذلك قبل صدور الحكم؟ هل تتفعل، تفرح وتتألم إذا رأت الأحباب أو الأعداء؟ هل تعيش فى الزمان أم فى الخلود؟ وهل هناك زمان قبل البعث وبعد مفارقة النفوس للأبدان؟ هل للنفوس وجود موضوعى يراها أصحاب طب الأرواح تتحقق على نحو مادى أم هى الوعى الذاتى الخالص الذى يبقى فى الفرد والجماعة والتاريخ؟ ولماذا تعود الأجسام ذاتها على

نحو مثالي إلا لاحترام البدن والفردية.

وتجنباً لكل هذه التساؤلات الخلود هو استمرار الحياة بعد الموت وانتصار العدل على الظلم فى عالم لا يظلم فيه أحد. هو تحول للوعى الفردى إلى وعى جماعى، والابداع الشخصى إلى إبداع حضارى. فبعد أن يوجد الانسان فى هذا العالم يمكن أن يخلد ويضمن استمراره فى المستقبل بالعمل والإنتاج. فالخلود اكتساب وليس موهبة، حق مكتسب للفرد وليس هبة عامة للناس جميعاً بلا استحقاق، ممكن وليس ضرورياً، فى النهاية كنتيجة وليس فى البداية كمقدمة، بالعمل والفعل والشهادة وليس بالدليل العقلى وثنائية النفس والبدن.

وقد اتفق الحكماء على أن النفس جوهر خالد باق. وقد يمنع اليقين فى ذلك من الكدح فى الدنيا. إنما تسعى النفس التى استبعدتها الشهوات الغالبة والعقيدة الرديئة والأفعال القبيحة والمعوقه لها إلى الصعود إلى معانق الفلك ومخارق النجوم، وعالم الأرواح، ومقعد الصدق، ومقام الأمن، ومحل الكرامة، ومراد الخلد، وبلد الأبد، ومعانى الصمد. فالدليل على خلود النفس دليل عملى وليس دليلاً نظرياً، السعى والكد والكدح فى الدنيا لتحقيق بقائها فى الدنيا والآخرة، فى الحياة وبعد الموت^(١).

ثنائية النفس والبدن مثل ثنائية الله والطين أو الله والعالم. لذلك احتاج البدن إلى الحياة عن طريق النفس. وتبقى النفس ولا يدخل عليها فساد أو بلى فى حين يبلى الجسد ويفنى. وما دمت النفس ليست جسماً ولا عرضاً فليس لها نفس لبساطتها. وتصل إلى جنة الخلد دون حاجة إلى علم العالم السفلى^(٢).

والنفس الجزئية مستمدة من النفس الكلية لا هى بعينها ولا منفصلة عنها. كما أن الجسد جزء من جسد العالم لا هو كله ولا منفصل عنه^(٣). وذلك مثل علاقة الوعى الفردى بالوعى العام أو الخلود الفردى بالخلود العام. والنظر فى حال النفس بعد الممات مبنى على الظن والوهم أو قياس للغائب على الشاهد. ويمكن إثباته بالبرهان العقلى

(١) السابق جـ ٣٨/٢ ٣٩/١١٤-١١٥.

(٢) السابق جـ ١١١/٣-١١٢/١١٩.

(٣) السابق جـ ١١٤/٢.

والاستدلال المنطقي بالإضافة إلى الإحياء الحسي. ففي كل محسوس ظل من العقول وليس من كل معقول ظل من المحسوس. فالعقل خليفة الله في هذا العالم.

وقد تساءل القومسي: هل المعاد حق أو تواطؤ من الأقدمين؟ وأجاب بأن المعاد أثبت في النفس وأرسخ في العقل وأعلى بالذهن وليس راجعا إلى التواطؤ والتشاعر أو مروبوا إلى مجرد الاصطلاح. وقد أتت به الكتب القديمة والأسفار الصحيحة والشرائع الصادقة. وبنيت عليه الأذهان الجديدة وشهدت له الفطر السليمة، ودعت إليه العقول الراجحة. والنوم شاهد على المعاد. فالنوم هو الموتة الصغرى قبل الموتة الكبرى^(١).

والإنسان جسد وروح، بدن ونفس. وأعلى رتبة في البدن سرير الملك. والفرد والسلطان على الأجساد. وأعلى رتبة في الروح الصفاء. في الدنيا الجسد سلطان، وفي الآخرة النفس سلطان. وكلاهما عقلية السلطان وأيدولوجية السلطة والعلبة.

والنفس أشرف العلوم لأن بها لقاء الله في الدنيا والآخرة. وشرف العلم من شرف موضوعه. ومن يدرس علم النفس ينال السعادتين في الدنيا والآخرة. والهدف من دراسة النفس أنها مصدر الخير والشر، تجعل العيب في الإنسان وليس في المجتمع.

ثم تتحول الأخلاق الفلسفية عن الفضائل، العفة والشجاعة والحكمة إلى الأخلاق الدينية، الإيمان والتوكل والاخلاص والصبر والقضاء والقدر والطاعة والخوف والرجاء والزهد، وهي مقامات الصوفية.

د- براهين خلود النفس (ابن سينا). وفي "رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الانسانية جوهر وأنها لا تقبل الفساد وفي استمدادها من الفيض الالهي وفي أن الأجرام العلوية ذوات أنفس ناطقة وفي أحوالها عند مفارقتها" يبدو ارتباط السعادة بالنفس، والأخلاق بالمعرفة. والعنوان طويل مقسم إلى قسمين الأول البداية بالجزء، والثاني إثبات أن النفس الانسانية جوهر للدلالة على أن المقصود والنهاي هو استمدادها من الفيض الالهي.

ويقدم ابن سينا عشر حجج على أن النفس جوهر وهي: إدراك المعقولات، ليس

(١) التوحيدى: المقاييسات ص ١٦٥-١٦٨/٣٤٤-٣٥٧/٣٥٨.

لها محل، إدراك المتضادين، النفس فعل (إيجاب)، النفس انفعال (سلب)، فى الزمان ضعف الأبدان وقوة النفس، طواعية البدن وممانعة النفس (اعتمادا على علم النفس الطبيعى)، عدم مفارقة أجزاء الجسم للجسم ومفارقة النفس له، إدراك الصور الهندسية والعديدية التى لا تنقسم، هى محل للعلم، تعقل ذاتها وغيرها. والنتيجة النهائية لهذه الحجج العشر أن النفس لا تقبل الفساد، وهى نتيجة متقنة مع الموروث النصى. لذلك جاء أسلوبها صوفيا وفى نفس الوقت عقلى ببنى الإيضاح^(١).

والحديث عن النفس باعتبارها كيفاً وليست كما، جوهرًا مفارقًا للبدن، ليس لها محل كأنها صورة مصغرة لله. ومن ثم تتم معرفة الله قياساً للغائب على الشاهد أى قياس الله على النفس^(٢). وتدرك المعقولات وليست المحسوسات كما هو الحال فى الاستقراء المعنوى عند الأصوليين خاصة الشاطبى. فالنفس حامل للمعاني. ويظهر لفظ الإنسان صراحة وكان النفس ما هى إلا صورة مصغرة للإنسان.

ويستعمل ابن سينا عدة براهين على تميز النفس عن البدن كمقدمة لإثبات خلودها. فليس شىء من أجزاء البدن يجمع هذه الإدراكات والأفعال. فالأذن لا تسمع والعين لا تبصر، ولكن النفس هى مجموع هذه الإدراكات والأفعال الإلهية. وقد يكون هذا دور: إثبات مفارقة النفس وتمايزها عن البدن بالمعارف الإلهية، وإثبات المعارف الإلهية بإشراق النفس. تعتمد النتيجة على المقدمة ثم تعتمد على النتيجة.

والإنسان يرى فى نومه، ويسمع أشياء، ويدرك الخيب فى المنامات الصادقة. وهو برهان على أن جوهر النفس لا يحتاج إلى البدن. فإذا كان كاملاً بالعلم والحكمة، والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة، وقاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة، ويشاهد النعيم الذى خلقه الله فى السموات من الحور العين، مرتبة المتوسطين. وقد اتفقت على صحة أحوال الأرواح البشرية بعد المفارقة عن الأجسام والمهاجرة إلى دار الآخرة والوحى الإلهى والآراء الحكمية، لا فرق بين دين فلسفة^(٣).

(١) وتشبه هذه الحجج حجج الفلاسفة العقلين ديكارت واسبينوزا وليبنتر ومالبرانش وكان الفلسة الحديثة هى عود إلى الفكر الإسلامى.

(٢) كما هو الحال عند أوغسطين.

(٣) ابن سينا: معرفة لنفس ص ١٨٤-١٨٩.

والعلم الالهي أحد أدلة خلود النفس ومعادها. وهو الدليل الذي يذكره الفلاسفة في المعاد الروحاني. يثبت ابن سينا جوهرًا عقليًا مفارقًا للأجسام، يقوم للنفوس البشرية مقام الضوء للبصر ومقام النبوع. إذا فارتقت النفوس الأجسام اتحدت به. والجوهر العقلي في الأطفال خال من كل صورة عقلية توجد فيه المعقولات البديهية من غير تعلم ولا تروية، بالتجربة أو بفيض إلهي، ومتصل بالنفس المنطقية. إذن تبقى النفس بعد الموت خالدة متعلقة بالجوهر الشريف، وهو العقل الكلي. وهو ما يسمى بالعلم الالهي بلغة الشريعة. النفوس باقية وتسعد بالبقاء^(١).

والإنسان عند ابن باجه وسط بين الموجودات، بين الفناء والسرمدية. وهي نفس الثنائيات المتطهرة بين المحسوس والمعقول، والإنسان أقرب الموجودات إلى الروحانيات، الموجودات المتوسطة موجودة دائمًا في الكون. فالنبات متوسط بين الجماد والحيوان متوسط بين النبات والإنسان. لذلك كان الإنسان قادرًا على الحركة إلى أعلى وإلى أسفل. فالإنسان حرة. الإنسان الطبيعي متوسط، والإنسان الميتافيزيقي سرمدى. وماذا عن الإنسان المنطقي؟ هنا يظهر الإنسان كمقولة، نوع الإنسان، صورة الإنسان، والسؤال هو: ما هو الكائن الأعلى من الإنسان. الذي يتحرك الإنسان إلى أعلى إليه؟^(٢).

٢- المعاد. وقد اتفق الفلاسفة والحكماء على ذم الدنيا والإقرار بالمعاد وجزاء الأعمال^(٣). بصرف النظر عن اتجاههم وآرائهم في أقسام الحكمة.

أ- إثبات البعث (إخوان الصفا). ومن الطبيعي أن تأتي رسالة "البعث والقيامة" بعد رسالة العشق، الرسالة السابعة من القسم الثالث النفسانيات والعقليات. فالبعث مرتبط بخلود النفس، وخلود النفس مرتبط بالنفس وتميزها عن البدن. لذلك كانت العقائد نتيجة طبيعية لتحليل النفس مما يدل على طابعها الذاتي وكأن مسار الفكر من الخارج إلى الداخل أي من الجسد إلى النفس ثم من الداخل إلى أعلى أي من النفس إلى البعث. لذلك كان موضوعها ماهية البعث والقيامة وكيفية المعراج.

(١) ابن سينا: قوى النفس ص ١٧٦-١٧٨.

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ١٢١-١٢٦.

(٣) السابق جـ ١٢٤/٦/٤.

ومن هنا لزمّت معرفة النفس والروح أولاً قبل إثبات خلود النفس لاثبات القيامة، وحشر الأجساد ولاثبات البعث. ومعرفة النفس قبل معرفة الحقائق، والمقدمات تسبق النتائج، والذات قبل الموضوع. والجهل بالنفس يجعل الانسان يتجه إلى البدن. وإذا عرفها اتجه إلى الآخرة والمعاد. وهذا ما عرفه الحكماء وأوصوا به المريدين. وبعد معرفة النفس والمعاد يزول الخوف من الموت^(١). وقد تحدى الله اليهود بتمنيهم الموت لحرصهم على الحياة.

والتمييز بين النفس والبدن مقدمة لمعرفة النفس من أجل معرفة المعاد. ويقدم الاخوان حجة لغوية، النفس مؤنث والجسد مذكر اعتماداً على لغة القرآن مع أنه يمكن كما هو الحال في لغة المحبين الإشارة إلى المؤنث بالمذكر وإلى المذكر بالمؤنث. كما يستعمل الاخوان حجة تشبيهية، النفس روحانية نورانية، والبدن جسدي ترابي. وهي ليست تعريفات بل تشبيهات تقوم على الثنائية المتطهرة المتعارضة. وتعلق الله بالعالم مثل تعلق النفس بالبدن، وتعلق الحاكم بالمحكوم، علاقة الايجاب بالسلب. والسؤال هو: إلا توجد معرفة للنفس تؤدي إلى الدنيا ومعرفة للجسد تؤدي إلى الآخرة، فالضد يؤدي إلى الضد كما أن الشبيه يؤدي إلى الشبيه؟

ثم يتبين شرف العلوم، وأن الغاية منها النجاة، وأن العلماء هم أهل الورع والايمان بالآخرة عن يقين وبصيرة وليس عن تقليد ورواية. فأمور البعث والقيامة محجوبة عن اثنين، إبليس إذ لا يطلع عليه أحد إلا من رضى الله عنه مع أن إبليس يستعمل العقل والقياس وأهل التقليد بلا برهان، وهي ممكنة فقط لأولياء الله. ويستطيع أولياء الله الصالحين رؤية الله كما يقول المسيحيون عن ظهور العذراء للمؤمن وليس للكافر مع أن رؤية الله عليها خلاف بين المتكلمين بين الاثبات والنفي، بالعين أم بالقلب، في الدنيا أم في الآخرة، في حين أن رؤية العالم وبؤس البشر وجمال الطبيعة ليس عليها خلاف. معرفة الآخرة أم معرفة الدنيا، الاغتراب أم الالتزام؟.

ولا تعرف هذه العلوم إلا من أهلها، أهل الصنعة والصناعة وهم الاخوان وكانهم وحدهم ورثة الأنبياء. وغيرهم يعرفون بالاجتهاد والاعتماد على النفس. وهل المعرفة هدم لنظرية العلم وإدخاله في منطقة السر والعلم الخاص الذي لا يمكن إلا التلميح به؟^(٢).

(١) وذلك مثل برنشفيج الذي لا يخاف الموت وجانبريل مارسل الذي يرتعش منه. العفلائي المؤمن في مواجهة الوجودى المتأزم.

(٢) الرسائل جـ ٣/٧/٢٨٧-٢٩٠/٣٠٢.

وأشرف العلوم معرفة الله ووحدانيته ثم الخلق والمعاد وكأن العدل، الحرية والعقل، والإيمان والعمل والإمامة ليست أيضا من العلوم الشريفة. ويشمل المعاد أمور البعث والقيامة بكل ما يقرن بها من ميزان وصراط وبعث وقيامة وحشر وحساب وجزاء. وتتضح النتيجة، أمور المعاد، على حساب المقدمة، خلود النفس والشهداء أحياء عند ربهم يرزقون. أشرف العلوم معرفة المعاد لأنها معرفة النهاية ومذكورة في القرآن بأسماء شتى لا يعلم تأويلها إلا الله^(١). وأمور المعاد في نسق العقائد من السمعيات وليست من العقليات كاللوحيد، ومن ثم فهي ظنية وليست يقينية. ولماذا تتفاوت العلوم في الشرف ولا تكون كلها شريفة؟ ولماذا لا تتكامل العلوم من حيث المعرفة وليس من حيث الموضوع؟ ولماذا يكون تحليل البراز والدم أقل شرفا من تحليل قوى النفس وإثبات خلودها لاثبات أمور المعاد مادام لا فرق بين علم الأبدان وعلم الألبان؟

والناس في الآخرة على مذهبين الأول منكر، فالإنسان بعد الموت كالحيوان والنبات وهو رأى الدهريين، ولا حرج من تفسير الدهر بمعنى قوانين الحياة والطبيعة وسنن الكون. والثاني مقر باللسان دون تصور بالقلب أو معرفة بالعقل، مجرد إيمان وتسليم بأقوال الأنبياء عن طريق التقليد أو مقر باللسان بالاضافة إلى الاحساس بالقلب والمعرفة بالعقل، وهم أهل البرهان.

والمنكرون للأخرة منكرون أيضا للبعث والقيامة وكل ما يتعلق بها من حشر ووقوف وحساب ووضع موازين وجواز على الصراط^(٢). والدافع على ذلك الشك لعدم معرفتها موضوعيا قبل معرفة النفس ذاتيا. فهي أمور نفسية وليست أمورا موضوعية. كما أنه علم صعب يتم الاذعان له تسليما، ويؤخذ من الملائكة إلهاما^(٣). ولا يستطيع البرهنة عليه إلا أصحاب النفوس الزكية، وليس المبتدئ في العلوم الحكمة. وشرط البراهين الفلسفية تهذيب النفس ووعي الشعور، وعدم الغضب للأراء والمذاهب

(١) وهو ما يسمى في الغرب علم المستقبلات. انظر دراستنا "علم المستقبلات"، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٥١-٥٩٩.

(٢) ربما يصحح محمد بن صفوان س... بها.

(٣) كما د... شعور... ككائنات: نماذج من الله.

والارتياض فى العلوم الحكمية.

والمنتظرون للآخرة إما حدوثها فى الزمان، فى المستقبل، موضوعيا وعلى نحو حسى أو كشفا ذاتيا على نحو نفسى. والأول يستحيل فلا يعلمه أحد فى حين أن الثانى لأنه تجربة ذاتية. الآخرة ليست فى الموضوع بل فى الذات، ليست فى الخارج بل فى الداخل، ليست فى المكان بل فى الزمان. الآخرة مفهوم إضافى بالنسبة إلى الدنيا، وقياس الغائب على الشاهد نفيًا. ويمكن الاعتماد على حجة لغوية. فالدنيا من الدنو أى القرب، وليس الإسقاط. والآخرة من التأخر وليس العلو. فالدنيا أولى بتقبلها من الآخرة مثل الإنسان والله، الزمان والخلود. وهناك حجتان أخريان لاثبات القيامة والبعث. الأولى لغوية، قام يقوم والهاء للمبالغة أى قيام النفس من وقوعها، والبلاء والبعث انبعاثها من جديد^(١). والثانية حجة حسية، التأمل فى حال النفس والجسد والحياة والماضى وإدراك أن كل شيء زائل، فيثبت النقيض من النقيض.

ومن حيث الدلالة، الدنيا حياة النفس مع الجسد والآخرة حياة النفس مع عالم الأرواح. وتترك النفس الجسد لسبيين. الأول عرضى داخلى مثل الأعراض أو خارجى مثل القتل. والثانى طبيعى مثل الهرم. والموت حتم قبل خراب الدكان^(٢). لذلك لزم العمل. فالموت دافع على العمل^(٣).

وهناك آراء فى الحدوث والمعاد وهى الآراء التى تساعد النفس على البقطة. فالاعتقاد الصحيح منبه للنفس وليس شيئًا كما هو الحال فى العقائد اليهودية مثل الاختيار، والمسيحية مثل التجسد، منبها إياها على الآخرة.

أهمية الحدوث أنه يفسح المجال للبعث. فالعقيدتان مرتبطتان. الأولى فى البداية، والثانية فى النهاية، الأولى مقدمة والثانية نتيجة. ويعنى الحدوث الوجود من لا شيء، والانتهاى إلى لا شيء، وبقاء العالم حتى يبعث من جديد. ومن ثم يفقد العالم وجوده وكيانه فى البداية وفى النهاية كما تفعل المسيحية فى الإنسان فى حصاره بين الخطيئة فى البداية

(١) هذا هو رأى تولستوى فى رواية "البعث".

(٢) وهذا هو رأى الوجوديين مثل ماركس وهيدجر.

(٣) وهذا هو رأى سيمون دى بوفوار فى "كل البشر قانون".

والخلاص فى النهاية وكأنه لا يوجد قانون طبيعى لابقاء العالم من داخله بدلا من ارتكازه على عدم أو وجود غير ذاته. فمن يعتقد بالحدوث يكون قلبه معلقا بربه، مستندا إلى ما هو أبقي واغترابا عن العالم. أما من يعتقد باستقلال العالم فانه يعرض عن ربه فى موقف طبيعى من العالم. فقد يكون للحدوث أثر سىء فى السلوك. ينتج عنه الكسل وعدم الاعتناء بالعالم، والاغتراب خارجه، وتحويل الموضوعية إلى ذاتية فارغة، من الطبيعية إلى النفس، وتدمير العالم نتيجة الحدوث موضوعيا، والقضاء على الفعل فرديا، وإنكار العقل والارادة اللذين يسيران الانسان فى العالم، وقيام هذا العالم على أساس غيره، وجودا وعندما^(١).

والمعاد هو الاعتقاد الثانى الصحيح، من الخلق إلى المعاد، ليس فقط من البداية إلى النهاية بل مسار التقدم والارتقاء. الحياة ارتقاء من الأنقص إلى الأكمل، سقوط و خلاص على المستوى الأفقى وليس على المستوى الرأسى. وللمقرين بالمعاد علامات أربع. الأولى استواء الأماكن والأزمان وتغاير الأمور والأحوال أى الهوية فى المكان والزمان والأحوال الشعورية. ليست الخصوصية فى الواقع بل فى الفكر. فالمؤمن لا يهيمه المكان والزمان ولا الأحوال لا فى الخارج ولا فى الداخل. وهذا أقرب إلى حالة السكينة والفناء الصوفى، رؤية العالم بعين الوحدة كما يقول الصوفية. والثانية الاستجابة لدعاتهم بشرط معرفتهم لأنهم من اختيار الله. والثالثة عدم التعلق بالأسباب؛ والاستسلام للقدر بالرغم من إقرار الشريعة بضرورة الأخذ بالأسباب. والرابعة الخلاص من جهنم الروحانية، طبقة أهل الأهواء والجهالات. فالعذاب روحانى كما قال ابن سينا فيما بعد، لمة وراء أمة طبقا للصورة القرآنية. ويستعمل الاخوان القصص الفلسفى. فقد جرى حوار بين ولى من أولياء الله وعباده الصالحين الناجين من ناحية وآخر من الهالكين المعنيين من ناحية أخرى. كلاهما فى وهم النعمة والرضى بالسلامة بناء على فعل ما اعتقد. نعمة الهالك فى محاربة أعدائه والمخالفين له فى مذهبه حتى لو قال لا إله إلا الله. يدعوه أولاً ثم يحاربهم ثانياً. فان لم يقدر يدعو عليهم ويلعنهم فى الصلاة تقربا إلى الله. فان لم يصيهم شىء فعلى الأقل يهدأ نفسيا. فالذاتية بديل عن الموضوعية. ويستعمل سلاح النين ضد الأعداء. ويحكم الناجى عليه بأنه معذب النفس ويستسلم للقدر، ويصبر

(١) الرسائل جـ ٣/٧-٢٩٨-٢٩٩.

على حكم الله لا يريد لأحد سوء، ولا يضرهم لهم غلا، ولا ينوي لهم شرا. نفسه فى راحة وأمان، ويرضى بدين إبراهيم. وهى قصة ترمز إلى ثنائية الظاهر والباطن، الصراع بين الفقهاء والصوفية، بين التنزيل والتأويل^(١). قد يرى البعض أن النعيم فعلى، وأن العذاب للروح والتخويف.

والمعاد هو الاعتقاد الثانى الصحيح، من الخلق إلى المعاد، ليس فقط من البداية إلى النهاية بل مسار التقدم والارتقاء. الحياة ارتقاء من الأنقص إلى الأكمل، سقوط وخلص على المستوى الأفقى وليس على المستوى الرأسى. وللمقرنين بالمعاد علامات أربع. الأولى استواء الأماكن والأزمان وتغاير الأمور والأحوال أى الهوية فى المكان والزمان والأحوال الشعورية. ليست الخصوصية فى الواقع بل فى الفكر. فالمؤمن لا يهتم المكان والزمان ولا الأحوال لا فى الخارج ولا فى الداخل. وهذا أقرب إلى حالة السكينة والفناء الصوفى، رؤية العالم بعين الوحدة كما يقول الصوفية. والثانية الاستجابة لدعاتهم بشرط معرفتهم لأنهم من اختيار الله. والثالثة عدم التعلق بالأسباب، والاستسلام للقدر بالرغم من إقرار الشريعة بضرورة الأخذ بالأسباب. والرابعة الخلاص من جهنم الروحانية، طبقة أهل الأهواء والجهالات. فالعذاب روحانى كما قال ابن سينا فيما بعد، أمة وراء أمة طبقا للصورة القرآنية. ويستعمل الاخوان القصص الفلسفى. فقد جرى حوار بين ولى من أولياء الله وعباده الصالحين الناجين من ناحية وآخر من الهالكين المعذبين من ناحية أخرى. كلاهما فى وهم النعمة والرضى بالسلامة بناء على فعل ما اعتقد. نعمة الهالك فى محاربة أعدائه والمخالفين له فى مذهبه حتى لو قال لا إله إلا الله. يدعوهم أولا ثم يحاربهم ثانيا. فان لم يقدر يدعو عليهم ويلعنهم فى الصلاة تقربا إلى الله. فان لم يصبرهم شئ فعلى الأقل يهدأ نفسيا. فالذاتية بديل عن الموضوعية. ويستعمل سلاح الدين ضد الأعداء. ويحكم الناجى عليه بأنه معذب النفس ويستسلم للقدر، ويصبر على حكم الله لا يريد لأحد سوء، ولا يضرهم لهم غلا، ولا ينوي لهم شرا. نفسه فى راحة وأمان، ويرضى بدين إبراهيم. وهى قصة ترمز إلى ثنائية الظاهر والباطن، الصراع بين الفقهاء والصوفية، بين التنزيل والتأويل^(٢). قد

(١) السابق جـ ٣/٧/٣١٢-٣١٤.

(٢) السابق جـ ٣/٧/٣١٢-٣١٤.

يرى البعض أن النعيم فعلى، وأن العذاب للروع والتخويف.

والعلم بالبعث بطرق خمسة. الحواس والسمع والأخبار، الفكر والروية والتأمل والعقل الغريزي، والوحى والالهام موهبة من الله للأنبياء وحدهم، وأخيرا القياس والاستدلال للحكماء. وأكثر الناس يؤمنون بالمعاد تقليدا كعميان، يد كل واحد على كتف الآخر، يسرون كالقطار، فإن لم يوجد قائد تاهوا كلهم. ويبدو فى هذه الطرق الخمسة أن الحكماء أعلى من الأنبياء، وأن المعرفة التاريخية أعلى من المعرفة الحسية، وأن العقل الغريزي يقوم على الوحى والقياس، وأن العقل عقلان: عقل غريزي وعقل استدلالى. والاخوان وحدهم هم ورثة الأنبياء، وهم حاملون لعقائد البعث والقيامة. إن استعصى وجودهم فبالاعتماد على الجهد الذاتى وعلى تدبير النفس. وإن استعصى ذلك فبالمنطق والبرهان، وهو طريق الحكماء، طريق المنطق والاستدلال. وعن طريق القياس يكون البعث إما للأجساد وحدها أو للنفوس وحدها أو للأجساد والنفوس معا. عندما يبطل الاحتمالان الأولان يصح الاحتمال الثالث كما هو الحال فى السبر والتقسيم عند الأصوليين.

وهناك ثلاثة تصورات للبعث طبقا لمستويات الثقافة. الأول التصور الشعبى الذى يقوم على أن الدنيا شر، والجسد شهوة مما يستدعيان المقاومة حتى ينال الانسان الخير والثواب فى الآخرة، ويتجنب العقاب طبقا للثنائية المتطهرة. وهو التصور الشعبى للجهال والنساء والصبية والعوام ومن لا ينظر فى حقائق العلوم ولا يعرفها. فالانسان ليس إلا هذا الجسد المحسوس، والبعث إعادة هذا الجسد على نفس الحال. يحشر ويحاسب من جور السلطان، وحسد الاخوان، وعداوة الجيران، ومقاساة غيظ الأقران. البعث مجرد مفارقة النفس للجسد واستقلالها بذاتها وتفردا ومشاهدتها والحق بالصالحين. يحق لهم عمل الخير، وترك الشر، واجتناب المعاصى، وفعل الطاعات، وآداء الأمانات، وترك الخيانات، والوفاء بالعهود، وصحة المعاملة والنصيحة فيها، وحسن الخلق، صلاحا لهم ولمن يعاملهم ويعاشرهم فى الدنيا حتى الممات. يتم بعث الأجساد عن طريق رد النفوس إليها. والغرض منه المجازاة. ولا مصلحة للشريير فيه خوفا من العقاب، ورغبة الخير فيه طمعا فى الثواب. فائبات البعث أو نكاره يتوقف على أخلاق الانسان فى الدنيا خيرا أم شرا.

والثانى رد النفوس إلى أجساد أخرى أكثر روحانية كما هو الحال فى تناسخ الأرواح فى حالة الثواب. وهو تصور أفضل وأقرب إلى الحق، وفيه صلاح معتقديه.

والثالث النفوس فى الأجساد فى الدنيا امتحان، خلق وإبداع وتحرر، والمعاد روحانى وهو تصور غير صائب وإن كان يؤدى إلى إختلاف درجات العلم والصلاح والعمل. فالدنيا تحرر من حكام خمسة: الفلك الدوار، والطبيعة المركوزة فى الجبل، والناموس وأحكامه وحدوده، والسلطان الجائر، وأخيرا شدة الحاجة إلى المواد التى بها قيام الجسد. هذا هو المأزق البشرى. الأول تحرر من الضرورة الكونية، والثانى من الطبيعة المادية، والثالث من الدولة وقوانينها، والرابع من النظام السياسى، والخامس من حاجات البدن. فهو تحرر من جميع أنواع السلطات المادية والدينية والسياسية^(١).

والبعث له ثلاثة معانى: الأول الأجساد للعوام. والثانى بعث النفوس الجهلة من الغفلة وإحيائها من موت الجهالة للخواص، والثالث بعث الأنبياء الأول ليس له معنى حسى بالضرورة بمعنى حشر الأجساد وإحياء العظام وهى رميم بل يمكن أيضا بعث النفوس وبعث الأمم^(٢). وبعث النفوس إلى بارئها أفضل من تعبها بعودتها إلى أجسادها. ويمكن رد هذه المعانى الثلاثة إلى معنيين فحسب. الأول رد النفوس إلى الأجساد وكما يتصور الجاهل. والثانى النفوس وقيام الأرواح وكأن النفس لم تفتنى حتى تبعث وكأنها نفس خالصة بلا جسد^(٣).

وتبلغ نرة خلود النفس فى مشاهد القيمة، الذات عندما تعى ذاتها كذات وموضوع كنفس وبدن، كفرد وعالم فى قصة فلسفية فى رسالة "البعث والقيامة" عن ملك وأبنائه الستة. وتقوم على التشبيه بين سياسة النفس، للجسد وسياسة الصانع أو المهندس للمدينة. وكلاهما من تدبير الله. ويجهل أصحاب التشريع أى الفقهاء كيف تدبر النفس الجسد، وكيف يدبر الله النفس. وترمز المدينة هنا إلى العالم كله وليس إلى المدينة الفاضلة مما يكشف عن مدى قرب النفس إلى الله. فالله هو المهندس الأعظم،

(١) السابق جـ ٣/٧/٣٠٢-٣١٠.

(٢) مثل رواية "البعث" لتولستوى عن نهضة روسيا بعد احتلال نابليون ومثل حزب البعث العربى

الاشتراكى لبعث الأمة العربية.

(٣) الرسائل جـ ٣/٧/٢٩٩-٣٠٢.

والمعلم الأكبر وتحت مهندسان تلميذان النفس وربما النبی أو الحكيم. وفي هذه الحلة تكون المدينة المجتمع وليس الكون. النفس ساكن في الجسد وليست بانيتها في حين أن الله باني العالم وليس ساكنا فيه. والأبناء الستة مختلفون. الأول أباح لهم الملك كل شيء إلا أن يكون أحد في مثل مرتبته. ثم عزه الناس فطلب فسقط وهرب وندم ونام مع الناس إلى يوم الجمعة. وهي مرتبة آدم والثاني حليم وقور شكور. ولاه أبوه بعض مملكته. لم يسمع الناس له لأن كان يشبه زحل. صبر ثم شكى فغضب الأب ورماهم في الماء فحزن الابن ونام. وترك إلى يوم الجمعة مما يدل على قسوة الأب ضد المعارضة ودون معرفة سبب الرفض وعدم الطاعة. وعجز الابن عن الحوار مع أبيه والدفاع عن شعبه وهي مركبة نوح. والثالث خير فاضل عالم محتاج لم يسمع له الناس، يرج المشتري لارتباطه بالدين. بنى لأبيه هيكلًا، ونذر له قربانًا، وعمل مناسكا ونادى في الناس، وترك أيضا نائما إلى يوم الجمعة. بقى بناءه في النفوس دون فهم والاقتصار على ظاهر الهيكل دون معرفة باطنه. يقومون بالمناسك دون فهم، توجهوا لا شعوريا من «صم بكم عني فهم لا يعقلون». وهي مرتبة إبراهيم. والرابع جلد قوي، جرىء، مقدم، برج المريخ. وقع عصيان ومبارزة. غلبهم ثم بقى وحيدا كالغريب، يدعو فلا يجاب، يأمر ولا يهاب مع أنه لا يوجد ملك يقتل شعبه، وهي مرتبة موسى. والخامس هاديء رشيد، طيب رقيق، برجه الزهرة. أطاعته القلة ثم وثبوا عليه وأخذوا القميص الذي خاطته أمه فاستنفر عليهم أبوه بجنوده وأيده بروح منهم فتحكم في لاهوتهم قصاصا لما تحكموا في ناسوته. وهي مرتبة السيد المسيح. والسادس مختلف عن الباقيين، من اختيار الملك. رسالته إيقاظ باقي الأنبياء «فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا». برجه عطارد، قبل يوم الجمعة أي أنه قبل ختم الأنبياء وله الحكم والقضاء. وهي رتبة محمد. ستة أبناء وقد يكون الأب هو السابع حتى يكتمل العدد الرمزي.

وهكذا يتحول قصص الأنبياء إلى فلسفة في التاريخ. وهي مراحل الأنبياء الست أولى العزم، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد على ما هو معروف في الفكر الشرعي خاصة عند السجستاني ودون ذكر للامام السابع الغائب، مرحلة المستقبل بعد المراحل الماضية. وهو تحول أيضا لحديث الأيام الستة، لكل يوم دين ابتداء من الأحد

حتى الجمعة خاتم الأنبياء، وفي اليوم السابع استراح الرب، جمعا بين الترائين الاسلامي واليهودي. ولا فرق بين التاريخ والكون، بين البشر والفلك، فالمصير واحد. وظيفة الدين تخويف الناس وترويضهم، ولكن سرعان ما يتحول إلى قرابين ومناسك ظاهرية بلا روح، أشكال بلا مضمون كما هو الحال عند الفقهاء. ومن ثم يفشل الدين التقليدي في التغيير الاجتماعي وينام أصحابه ودعائه حتى يأتي يوم الجمعة وينهض الدين الفلسفي، خاتم النبوة، ويرث ملك الأخوة عباد الله الصالحون، عودا إلى نخبة الأمة خاصة وأن القصة كلها تعتمد على استعمال قوة الملوك دون الشعوب^(١).

ب- المبدأ والمعاد (ابن سينا). ويظهر المعاد في "الشفاء" كموضوع الفصل السابع والأخير من المقالة التاسعة "فصل في المعاد"، ويستأنف في المقالة العاشرة في الفصل الأول "في المبدأ والمعاد"، وفي الفصل الثاني "في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله تعالى والمعاد إليه. فالمعاد مرتبط بالنبوة كما هو الحال في علم أصول الدين، وكلاهما بعدا التاريخ، الماضي في النبوة، والمستقبل في المعاد، البداية والنهاية. فهو فصل عام يشمل الالهامات والنبوات والدعوات المستجابة والعقوبات وأحوال النبوة وأحكام النجوم.

ويعرف المعاد بطريقتين: طريق الشرع (السمعيات) وطريق العقل (العقليات). العقل تصديق للنبوة وهو طريق الحكماء الالهييين، طريق القياس والبرهان وإن كانت الكيفية مجهولة. فالشرع مصدر من مصادر المعرفة كالفلسفة العقلية. ويسميه ابن سينا الشرع كما سيفعل ابن رشد ويسميه الشريعة وليس الدين أو الوحي أو النبوة تأكيدا على النظرة الشرعية وكأن الفلسفة تعقيل للشرع وليس للعقيدة كما هو الحال في علم الكلام. وطريق العقل في إثبات المعاد الروحاني تؤيده النبوة. والحكماء لا يهتمون إلا بالمعاد الروحاني ولا ينكرون حشر الأجساد كما أنهم الغزالي. يثبت المعاد الجسماني سمعا في حين يثبت المعاد الروحاني عقلا. لقد هاجم الغزالي الكلام في "الجامع للعوام"، والمعتزلة في "الاقتصاد في الاعتقاد"، والحكماء في "تهافت الفلاسفة"، والباطنية في "المستظهرى أو فضائح الباطنية". ولم يهاجم الأصول في "المستقصى" أو المنطق النظري في كتبه المنطقية الثلاثة أو المنطق العملي الأخلاقي في "ميزان العمل" أو

(١) السابق جـ ٣/٧/٣١٥-٣١٧.

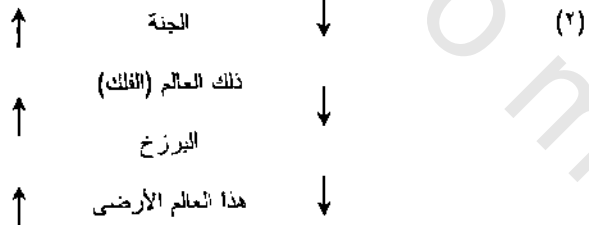
التصوف في "الاحياء" وهو نفس موقف حكماء الاشراق^(١).

ويثبت المعاد أيضا على نحو طبيعي. فالمعاد أى المصير ضرورة بالطبع، وكل ميسر لما خلق الله. البعض للجنة والبعض للنار. تقتضى الحكمة نوعا من الجبرية المطلقة فى نظام الكون بما فى ذلك أمور المعاد. هنا تبتد الحكمة عن الاعتزال. المعاد ظاهرة طبيعية، مصير الكائنات الحية. والسؤال هو: هل المعاد الطبيعى حكم موضوعى على الطبيعة أم إسقاط ذاتى من الرغبة فى تجاوز الموت واستمرار الحياة؟ ونظرا لسيادة الخير على العالم ينتهى مصير البشر جميعا نهاية سعيدة، فالكل فى الجنة، ورحمة الله واسعة.

وتتعرض رسالة "المبدأ والمعاد" ليس فقط للمعاد بل أيضا إلى المبدأ. فالمعاد يفترض الخلق، والنهائية تتطلب البداية. والرسالة إجابة على أربعة أسئلة بطريقة الفتاوى، السؤال والجواب. كما يتكرر نفس الموضوع فى "الأضحوية" وفى بعض الرسائل النفسية. ويبدو العالم فى مكان تحيط به الأفلاك طبقا للثقافات الوافدة القديمة. والعالم الإنسانى عالمان: دنيا وآخرة، عمل وجزاء، فناء وبقاء. وهناك دورة بين العالمين، من الجنة إلى ذلك العالم إلى هذا العالم ذهابا وإيابا، ومن هذا العالم إلى ذلك العالم مروراً بالبرزخ إلى الجنة إيابا^(٢).

فالموضوع مكانى وليس زمانيا فى حين أن العالم يوجد فى الزمان وليس فى المكان. العالم ينشأ فى الشعور لحظة الوعى به، ويتحول إلى قضية وجود الإنسان فى

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١) ص ٤٢٢-٤٣٢/٤٣٥-٤٤٣، النجاة ص ٢٩٠-٢٩٨، الاشارات والتبهيئات (٢) ص ٢٠٧-٢٠٩.



ابن سينا: رسالة المبدأ والمعاد ص ٢٥١-٢٥٥.

العالم ووجود العالم فيه^(١). وهو ما عناه الحكماء من أن أداة التحول من الذهاب إلى الإياب العقل وما جاء به الرسل مما يدل على وحدة الحقيقة والشرعة والحكمة والنبوة. وقد توحى هاتان الحركتان، الذهاب والإياب بالتناسخ والبرزخ مفهوم صوفى بالرغم من أنه لفظ قرأني.

والسؤال هو: هل المعاد تعويض عن الدنيا ومآسيها أم أنه استمرار لهذه الحياة من خلال الفعل والأثر؟ هل هو وظيفة سلبية أم إيجابية؟ وطبقات الناس ومراتبهم فى العمل، بين من يعمل ومن لا يعمل، فى العمل الصالح وليس فى الثروة والسلطان هل هى استمرار للدنيا أم تعويض عنها فى الآخرة؟ إن المعاد نموذج لمعنى فى الذهن وليس له وجود فى الخارج. هو بعد المستقبل فى حياة الإنسان كما أن النبوة بعد الماضى، والعمل الفردى والجماعى، المواطن والدولة بعد الحاضر.

والسؤال الأول عن العلة المادية: من أى موضع جئنا من هذا العالم، من فوق فلك الزهرة إلى فلك البروج، وحد العالم من فوق الفلك المستقيم إلى تحت مرتبة العلم وهو العقل؟ ويرد ابن سينا: مجيئنا من الله، حظيرة القدس، قدس القدوس، فوق العالم العلمى والعقلى. هذا العالم دار عمل، وذلك العالم دار جنة، والجنة دار المحسنين. جئنا من الجنة إلى ذلك العالم، ومن ذلك العالم إلى هذا العالم. ومنه نذهب إلى البرزخ، ومن البرزخ إلى ذلك العالم، موضع الحساب والعقاب الأبديين، للوصول إلى الصور الموافقة لأرواحهم إلى الجنة على عكس صور اللذة فى الدنيا بحسب الطبع وقيد الطبيعة، ويتحولون إلى قيد العقل وما جاء به الرسل.

والسؤال الثانى عن العلة الغائية فى الحياة: لأى شىء جئنا؟ ويرد ابن سينا: مجيئنا إلى هذا العالم لم يكن باختيارنا وإرادتنا رغما عنا. فمرا نأتى وقهرا نخرج^(٢). غاية المحيى الطهارة والتحصيص والامتحان والاختبار والرسالة. وتكون الطهارة

(١) وهو معنى البيهقي من الشعر لمحمد أقبال

أرى الكافر حيرانا : له الأفاق فيه

وأرى المؤمن كونا : تاهت الأفاق فيه

(٢) وهو معنى قول عمر الخيام.

لبثت ثوب العيش لم أستشر : وحرث فيه بين شتى الفكر.

للنفس. والتوجه إلى المعاد بالعمل الشرعى والعلم الالهى أى باتفاق الشريعة والحكمة. طهارة الجسد بالماء، وطهارة النفس بالعلم الذى هو أساس العمل. فكل من أتى بعمل شرعى يصل به إلى العلم الالهى كى يعلم حقيقته ويقينه فإنه يخلص عند مفارقة الدنيا سجن المؤمن.

والسؤال الثالث عن العلة الغائية بعد الموت: حين الخروج عن هذا العالم إلى أين المرجع؟ ويرد ابن سينا: كل انسان يخرج من هذا العالم لتلقاه ملائكة الرحمة أو العذاب فيحملونه إلى البرزخ، قبر النفس^(١). فإن كانت مؤمنة فتحت أبواب الجنة، وإن كانت غير مؤمنة فتحت باب النار. سفلى البرزخ علو العالم، وحد سفلى العالم علو البرزخ. والهدف من الشرائع عمل الانسان من دار العمل إلى دار البرزخ. وبالقوة السابقة تكون حركته فى البرزخ، وبالتامنة يفارق البرزخ، وبالتاسعة يحاسب، وبالعاشرة يصل إلى المعاد، حيث آدم وأولاده.

والسؤال الرابع عن الجهة والكيف ما حالنا بعد مفارقة الدنيا؟ الوجود فى البرزخ إيقاظ فى لذات روحانية وصور مصاحبة من هذا العالم من العلم والعمل فى الخير والشر، محكمة ذاتية، متفرغة متميزة. وتكون فى البرزخ كالنطفة فى الرحم، والبذر فى الأرض، ينبت على ما فى الأصل الذى جاءت من ظهر الأب حتى إذا اتصلت بها القوة السابعة صارت إلى كون آخر. ويجد الكافر عذابا بمعاناة الصور المستتكرة المكروهة طبقا لعمله.

والحقيقة أن المجيء إلى العالم قهرا والخروج منه قهرا هو شرط الحرية. فالحرية فهم الضرورة. ومع ذلك الانسان حر لأن الحرية تنشأ فى لحظة الوعى بالوجود، والموت أحد أبعاد الحرية. وما أوله جبر وآخره جبر يكون وسطه إمكانية وحرية. ولماذا يدخل المؤمنون كارهين تحت العقل؟ وهل العقل قيد وإجبار وإكراه من العقل أم من التنظيم؟ وهل الشرائع كره أم طبيعة أم تعود؟ وفى كل الحالات تدل الاجابات على نزعة هندية صوفية للخلاص من الدنيا، سجن المؤمن. والمحكمة ذاتية، محاكمة الضمير لذاته، فى الداخل وليس فى الخارج. فلا دليل على وجود البرزخ فى

(١) ابن سينا: رسالة المبدأ والمعاد ص ٢٥١-٢٥٥.

المكان بل هو وعى الانسان بذاته فى الزمان.

والقصد من ذلك كله تحول الدين إلى فلسفة، والعقائد إلى نظريات جمعا بين العقل والأسطورة، والتعبير عن الموروث بلغة الوافد، وعن عقائد الإيمان بمصطلحات اليونان، وتتبادل مصطلحات الشرع مثل الملائكة والبرزخ مع مصطلحات الفلسفة وقوى النفس، فتكون الغلبة لهذه مرة، ولتلك مرة.

وقد كتب ابن سينا رسالة "الأضحوية" مرة ثانية فى المعاد، رسالة إلى شخص معين، شيخ أمين يبدو أن له فضلا على ابن سينا فى معرفته الصوفية. يظهر فيها الأسلوب الأدبى والقصد الصوفى الرمزى. والبنية جدلية محكمة. البداية بالتاريخ، والنهاية بالفكر. البداية بالآخر، والنهاية بالذات. الفصل الأول "ظاهرياتي" يبحث فى الماهية. والفصلان الثانى والثالث عرض للآراء السابقة ونقد الباطل منها. والفصلان الرابع والخامس عن الاتية المنفصلة عن البدن والتي توجد بدون البدن ولا يوجد البدن بدونها مما يثبت خلود النفس، وهو أطول العناوين. والفصلان السادس والسابع عن المعاد وطبقات الناس بعد الموت والنشأة الثانية، وهو الموضوع الرئيسى للرسالة بعد أن تم التمهيد له بموضوعين: الآراء السابقة وتمايز النفس عن البدن. وهو موضوع دينى كلامى خالص له ما يشابهه فى السمعيات وبمقولات الكلام مثل المؤمن والكافر والعاصى.

تتكرر الأقلية المعاد، وتثبت الأغلبية. والمثبتون له إما للبدن أو للنفس أو لكليهما. وإثبات المعاد للبدن وحده لا يدل على شيء إلا بالنسبة إلى العمل فى الدنيا بين برمئاب وفاجر معاقب إلى الأبد فى قسمة ثنائية أو بين مؤمن مثاب وكافر معاقب إلى الأبد، وبينهما درجة متوسطة وهى المؤمن الفاسق، متروك لمشئته الله إلى الأبد أو معاقب دون خلود. والخلود المتروك للمشئته إما للثواب دون العقاب أو دون ثواب وعقاب. والمثبتون للمعاد للنفس والبدن المسلمون والنصارى. والمسلمون فرق ثلاث فى النفس، إما روحانية أو جسم لطيف أو العقاب والثواب للنفس والبدن عقلى وحسى. وعند النصارى المعاد روحانى فقط للثواب والعقاب. أما القول بالمعاد للنفوس وحدها فالاختلاف فى تعريف النفس إما جسم أو جوهر نورانى مخالط لجوهر مظلم وهو البدن أو تناسخ وكرور فى الأبدان أو احتباس فى العالم العنصرى وانفلات منه أو استكمال لجوهرها وخلوصها من

الطبيعة، وهو موقف الحكماء الفاضلين. والجوهر النوراني المخالط لجوهر البدن المظلم هو موقف المجوس أو الثنوية أو المنيوية. وعند الثنوية السعادة فى النور، والشفاء فى الظلمة. والقول بالتناسخ إما كرور النفس فى الأجساد النباتية والحيوانية أو فى الحيوانية فقط أو فى الانسانية فقط إما للنفس الشقية حتى تسعد أو للنفس الشقية والسعيدة. الأولى فى الأبدان المتعبة، والثانية فى الأبدان المستريحة.



ويلاحظ على هذه القسمة أن الفلاسفة مثل النصارى يقولون بالمعاد الروحاني والثواب والعقاب الروحانيين، وأن الخلاف في الخلود مشترك بين القول بالمعاد للأبدان وحدها وللنفس والبدن وحدهما. ولا يوجد فرق في القائلين بالمعاد للنفوس وحدها بين الفرقة الأولى القائلة بتجسيم النفس، والثانية المعتبرة إياها جوهرًا نورانيًا. ففي كلتا الحالتين النفس جسم والخلاف في القسمة والنور. ولا فرق بين الفرقة الثالثة القائلة بالتناسخ، والرابعة القائلة بالاحتباس في العالم العنصري والانفلات منه، والخامسة القائلة باستكمال جوهرها وخلوصها من آثار الطبيعة وهو رأى الحكماء الفاضلين.

وينقد ابن سينا المعاد بالأبدان وحدها كما ينقد التناسخ. لا ينفي حججه ولا ينقد الرأى القائل بمعاد النفس وحده أو بمعاد النفس والبدن معًا. ويعتمد على حجة الشرع مما يدل على أن الرأى من الموروث وليس من الواقد وكرد فعل على الحكماء ومخالفتهم تعصبا، وإنكار وجود النفس أو الروح أصلا بصرف النظر عن تحديد هويتهم، حشوية حرفية مادية من المزايدين في الايمان. فقد صرح الشرع ببعث الأموات فظن الناس أن المقصود هو البدن. وقد يكون الشرع موجها إلى خطاب العامة لأن الجمهور غير قادر على تصور التوحيد العقلى الخالص مثل العرب العاربة أو العبرانيين الأجلاف غير القادرين على تصور المجردات واعتبارها معدومات. لذلك أتى التوحيد تشبيها للبعث وتنزيها للبعث الآخر لأنه يأتى عاما للناس جميعا على اختلاف مراتبهم فى العلم. ولا يأتى خاصة لمرتبة يعينها عامة أو خاصة. ولم يرد فى القرآن نص صحيح أو غير صريح لاثبات هذا الرأى. وإذا كان التوحيد تشبيها فالأولى لغيره من العقائد أن يكون كذلك.

ويظهر الدين المباشر كحجة عقلية لإبطال أن المعاد بالبدن وحده. فمعرفة أن المادة الموجودة للكائنات لا تفنى بأشخاصها إذا بعثت من وضوح الفعل الالهى الأزلى فى العلم الطبيعى والالهى. كما يعتمد المعاد على نتائج العلم الالهى، أن الفعل الالهى واحد لا يتبدل من واجب الوجود. وإذا كان البعث للبدن وحده حالة الموت فهل يبعث المجدوع والمقطوع يده فى سبيل الله على هذه الصورة؟ وهذا قبح لا يجوز فى حق الله. وإن كان سبب التناسخ الله والملائكة فهم باقون. وقيل إنها أذنبت فعوقبت بسجنها فى البدن أو هربت من سخطها إلى البدن. وإذا تم ذلك بتقدير إلهى أو تدبير سماوى فالأبدان الإنسانية والحيوانية غير الإنسان داخلة فى ذلك التقدير والتدبير. فلا يمنع أن تسكن النفس

فى الأبدان الانسانية. ولا يمكن أن يكون التناسخ عن طريق البخت والاتفاق لأن ذلك يبطل الحكمة الالهية^(١).

وتتدخل الثانية المتطهرة بين الدين المباشر والتشكل الكاذب. فالملائكة مقياس للنفس مرة إلهيا ومرة إنسانيا مثل المعانى الثابتة والصور الروحانية والمبدأ الأول للوجود كله والملائكة الربانية وحقائق الأجرام السماوية والعنصرية. كلها عوالم مجازية للعالم العقلى وعلى موازنه. بناؤها روحانى ربانى لطيف مقدس. ولا يمكن قياس الخير والذلة التى تخص جواهر الملائكة على الخير والذلة التى تخص جواهر البهم والسباع. والنفس الانسانية لا محالة من الجوهر الملكى إن كانت مستكملة لأنها صورة عقلية مفارقة مثل صورة الملائكة إلا أننا لا نحس بهذه الذلة ونحن فى الأبدان. لذلك لا تتم السعادة الأخروية إلا بخلاص النفس من البدن وأثار الطبيعة وتجردها، كاملة الذات، ناظرة نظرا عقليا إلى ذات الله وإلى الروحانيين الذين يقومون بعبادته وإلى الملائكة الأعلى. وما ينزه النفس عن أدان الطبيعة العبادة الالهية واستعمال ما تدعو اليه الشريعة النبوية. فانها حصن النفس وجنتها من هذه الآفة^(٢).

والعجيب هو قول الحكماء بالتناسخ وفى نفس الوقت بالمعاد الروحانى. فالتناسخ يعنى بقاء الأرواح والأبدان فى دورات متعاقبة بين الحياة والموت طبقا للأعمال. قد يقصد حكماء الهند إذ لم يعد اللفظ يشير إلى حكماء اليونان وحدهم.

وترتبط أمور المعاد ببعض الموضوعات السمعية فى علم الكلام مثل القلم واللوح والعرش والكرسى والملائكة ارتباطها بالنبوة وبنظرية الفيض وبالنفس. فقد حصل من تعقل العقل الأول لله العقل الثانى، ومن تعقل الثانى والثالث حتى العقل العاشر. وحصل من تعقل ذاته ممكن لذاته، جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى وهو العرش. والعقل الأول عقل للفلك الأقصى ومطاع له. وحدث من العقل الثانى عقل ونفس وجسم. والجسم هو الفلك الثانى فلك الثوابت وهو الكرسى، وتعلق النفس الثانية بهذا الفلك. ويحصل من كل عقل ونفس وجسم حتى العقل العاشر، ويحصل منهم العالم العنصرى. والحركة شوقية تتحرك النفس بها، النفس الكلية الفلكية شوقا وعشقا إلى العقل الأول. فاذا بذل الإنسان الجهد فى التزكية العملية

(١) السابق ص ٤٤-٤٥.

(٢) السابق ص ٥٣/٥٦-٨٤/٨٥/٩٠/١١٦-١١٨/١٢٠.

واكتسب ملكة الاتصال بالفيض الالهى أى بالجواهر العقلى الذى يكون الفيض الالهى بواسطته يسمى فى لسان الشرع ملكا وفى لسان الحكمة العقل الفعال^(١).

ويتم الانتقال من النفس الفردية إلى النفس الكونية، من الطبيعيات إلى الالهيات من خلال الاشرافيات الإلهام من أعلى إلى أسفل أو صعودا من أسفل إلى أعلى. وتتحول النزعة العقلية العلمية عند أرسطو إلى إغراق فى السمعيات والوجدانيات ويسمى علم العقائد لغة الشرع، وتعود الفلسفة إلى أصول الدين بعد أن كانت قد خرجت منه. لا تهم التصورات بل صياغة العواطف الايمانية عقليا، ويكشف التشكل الكاذب موضوعات واحدة، بلغة الفلسفة مرة وبلغة الشرع مرة أخرى. فالفلك الأقصى بلغة الشرع العرشى. الخلاف فى الأسماء لا فى المسميات. والجسم هو الفلك الثانى، فلك الثوابت، وهو الكرسي بلغة الشرع. والعقل الفعال هو الملك فى لسان الشرع، لا فرق بين أن يكون العقل الفعال بعد الله أى العقل الأول وأن يكون هو الله أو العقل العاشر الذى يتصل بكوكب الأرض.

حاول ابن سينا تحويل التشبيه فى أمور المعاد إلى تنزيه عن طريق نظرية العقول والتشكل الكاذب ولكن بقى التشبيه ربما لسيطرة الأشعرية وعن طريق التأويل الرمزي الروحي الصوفي وليس العقلى الأدبى التصويرى المعتزلى البلاغى. لذلك تظهر

(١) ابن سينا: معرفة النفس ص ١٨٩-١٩٠/١٩٨.

الفيض	الكون	الحكمة	الشرع
الله			
العقل الأول			
العقل الثانى	العقل	الفلك الأقصى	العرش
العقل الثالث			
العقل الرابع			
العقل الخامس	النفس	الفلك الثانى	الكرسي
العقل السادس		(فلك الثوابت)	
العقل السابع			
العقل الثامن	الجسم		
العقل التاسع			
العقل العاشر		العقل الفعال	الملك
	العالم العنصرى		

مصطلحات الصوفية ويظهر النبي وكأنه أحد مجازيب الصوفية في حالة الغشية ثم الصحو.

وهل عرش الرحمن من وراء هذه الجنان؟ هل هو في مكان؟ وكيف وراء؟ هل هي مقامات أم مجرد أسماء حسب المعنى والتركيز، وهي متشابهة ومترادفة؟ لا حل إلا التأويل وتنوq الصورة الفنية للعظمة والعلو والقدر.

وتظهر في المعاد بعض موضوعات العدل مثل الاستحقاق والشفاعة والقضاء أو ما يرمز اليها مثل اللوح والقلم ولعرش. تبدو الحتمية الكونية عند ابن سينا في إثبات القضاء تأويلا للقلم والتقدير تأويلا للوح، وتحويل القضاء والقدر إلى سببية شاملة ترجع إلى السبب الأول، القضاء من الله إلى الكون رأسيا، والقدر من الكون إلى الكون أفقيا. فبعض الأسباب في مراتب خمسة حتى القدر^(١).

وكيف يكون اللوح ملكا روحانيا وهو مكتوب عليه؟ كيف تكون الذات موضوعا؟ كيف يتحول مراد الملك لوحا إذا كان الوحي لوحا من مراد الملك للروح الانساني بلا واسطة؟ ويتم الاتصال بالباطن عن طريق قوى الادراك. إذ يعرض للقوى الحسية شبيه الدهش وللموصى إليه سبيل الغشى ثم يتسرى عنه. وهي صورة الألواح في التوراة.

والقلم ليس آلة جمادية. واللوح بسيط مسطح، والكتابة نقش مرقوم. بل القلم ملك روحاني، والروح ملك روحاني، والكتابة تصور تلقائي. يتلقى القلم ما في الأمر من المعاني، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم، والتقدير من اللوح. ويشمل القضاء مضمون الأمر الواحد، ويشمل التقدير مضمون التنزيل بقدر معلوم. ومنها يسبح للملائكة في السموات ثم يفيض إلى ملائكة الأرض ثم يحصل المقدر في الوجود. فكل ما كان وكل ما لم يكن له سبب. وتستند الأسباب الخاصة إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير إلى القضاء، والقضاء ينبعث عنه الأمر، ثم يعود من الرأس إلى الارادة الالهية^(٢).

- (١) ١- أسباب
٢- ترتيب
٣- تقدير
٤- قضاء
٥- قدر

وهو جمع بين الحتمية الكونية والحرية الانسانية مثل اسبينوزا.

(٢) ابن سينا: قوى النفس ص ١٧٦-١٧٨/٦٦-٦٩.

obeikandi.com

المحتويات
الباب الثانى
الحكمة النظرية
الفصل الأول
المنطق

الموضوع	الصفحة
أولاً: تعدد الاتجاهات	١١
١ - أبعاد المنطق	١١
٢ - البنية والتاريخ	١٣
ثانياً: الواقد والموروث	١٤
١ - المنطق والنحو	١٥
٢ - الحساب والبلاغة	٢٣
٣ - النثر والنظم	٢٦
ثالثاً: منطق الحدود والتصورات	٣٠
١ - منطق الحدود العقلية	٣٠
أ- الكندى	٣٠
ب- إخوان الصفا	٣٠
ج- ابن سينا	٣٤
٢ - منطق الحدود اللغوية والنفسية (أبو حيان)	٣٦
٣ - منطق التصور والتصديق (الفارابى)	٤٢

٥١	رابعاً: المنطق الصوري (ابن سينا)
٥٢	١ - منطق الشفاء
٥٥	أ- العبارة
٥٩	ب - القياس
٦٥	ج- البرهان
٦٨	د- الجدل
٧٤	هـ- الشعر
٧٧	٢ - منطق النجاة والاشارات والتبهيّات وعيون الحكمة والقصيدة المزدوجة
٨٠	خامساً: المنطق الشعوري
٨٠	١ - منطق المشرقين (ابن سينا)
٨٥	٢ - الرياضيات النفسية (إخوان الصفا)
١٠١	سادساً: منطق تعدد المستويات (إخوان الصفا)
١٠١	١ - المنطق اللغوي النفسي
١٠٤	٢ - المنطق النفسي الفلسفي
١٠٨	٣ - المنطق التعليمي
١١٤	٤ - منطق القضايا
١١٧	٥ - منطق البرهان
١٢١	سابعاً: المنطق المتكامل
	١ - التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية لابن
١٢٤	حزم الأندلسي

٢ - ثلاثية الغزالي: معيار العلم، محك النظر، القسطاس المستقيم ١٤٤

أ- معيار العلم ١٤٥

ب - محك النظر ١٦٠

ج- القسطاس المستقيم ١٦٩

٣ - أقيسة الرسول ١٨٠

٤ - نقص المنطق ١٨٢

أ- الرد على المنطقيين ١٨٣

ب - نقص المنطق ١٩٨

الفصل الثانى الطبيعيات والإلهيات

الموضوع	الصفحة
أولاً: علماى أم علم واحد	٢٠٩
ثانياً: الطبيعىات الجسمانية (إخوان الصفا)	٢١٨
١ — من الطبيعىات الموافدة إلى الطبيعىات الموروثة	٢١٨
٢ — جدل الجسد والنفس	٢٣٥
٣ — جدل الحيوان والإنسان	٢٤٦
٤ — صراع الحيوان والإنسان	٢٥٨
٥ — جدل الطبيعة والإنسان	٢٧٤
ثالثاً : الطبيعىات الكونية	٢٩١
١ — من علم أحكام النجوم إلى علم الفلك	٢٩١
أ- رفض علم التنجيم (الكندى)	٢٩١
ب- نقد أحكام النجوم (الفارابى)	٢٩٨
ج- عدم فائدة علم النجوم (أبو حيان)	٣٠٩
د- نقد علم أحكام النجوم (ابن سينا)	٣١٢
٢ — من علم الفلك إلى علم التنجيم (إخوان الصفا)	٣١٢
أ- علم أحكام النجوم	٣١٣
ب- علم السحر والظلمات	٣٢٥

٣٣٣	رابعاً: الطبيعيات الإلهية
٣٣٣	١ - الطبيعيات الجزئية
٣٣٣	أ- الفارابي
٣٣٧	ب - أبو حيان
٣٤٠	٢ - الطبيعيات الكلية
٣٤١	أ- الطبيعيات الاشراقية (إخوان الصفا)
٣٤٩	ب - الطبيعيات العقلية (ابن سينا، ابن باجه)
٣٦٠	ج- الطبيعيات النائية (ابن سينا)
٣٧١	خامساً: نظرية الخلق (الكندي)
٣٧٢	١ - مصطلح الفلسفة الأولى
٣٧٣	٢ - الفلسفة والعلم
٣٨٥	٣ - الفلسفة والدين
٣٨٦	أ- قضية العلية
٣٩٣	ب- تهاى جرم العالم
٣٩٥	ج- سجد الجرم الأقصى
٣٩٧	د - اللاهوت السلبي
٤٠٢	٤ - التصور الثنائي للعالم

الموضوع	الصفحة
سادساً: نظرية الفيض	٤٠٩
١ - إخوان الصفا	٤١٠
أ- الخلق الفيضي	٤١٠
ب- التفيض العددي	٤١٨
ج- الفيض الكوني	٤٣٢
٢ - الفارابي	٤٣٦
أ- الله، واجب الوجود، الموجود الأول	٤٣٩
ب- العقل (العقول الثواني)، العقل الفعال، الأجسام، الأجرام، الأفلاك	٤٦٧
ج- النفس	٤٩٢
د - المادة	٥٠٠
٣ - ابن سينا	٥٠٨
أ- الالهيات باعتبارها علم الإبداع	٥١٢
ب- واجب الوجود	٥٢٥
ج- العلية والعناية	٥٢٨
سابعاً: نظرية القدم (الرازي)	٥٣٧
١ - القدماء الخمسة	٥٣٨
٢ - هل العالم قديم؟	٥٤٢

الفصل الثالث النفس

الموضوع	الصفحة
أولاً: هل النفس موضوع مستقل؟	٥٤٧
ثانياً: النفس الطبيعية	٥٥٢
١ - غياب النفس الطبيعية (الكندى)	٥٥٢
٢ - قوى النفس الطبيعية (الفارابي)	٥٥٢
٣ - النفس والروح (التوحيدى)	٥٦١
٤ - أحوال النفس (ابن سينا)	٥٦٣
٥ - النفس الجسمية (ابن باجه)	٥٧١
ثالثاً: النفس الناطقة	٥٧٤
١ - العقل	٥٧٤
أ- نظرية العقول (الكندى)	٥٧٤
ب- نظرية الاتصال (الفارابي)	٥٧٦
ج- الحس والعقل واللغة (التوحيدى)	٥٨١
د- الصور الروحانية (ابن باجه)	٥٨٦
٢ - النبوة	٥٩٣
أ- المنامات والأحلام (إخوان الصفا)	٥٩٣
ب- الوحي والرؤى (الفارابي)	٦٠٠
ج- تأويل الرموز (ابن سينا)	٦١٠

٦١٩	رابعاً: النفس الأخلاقية
٦١٩	١ - انفعالات النفس (الكندي)
٦٢٠	٢ - طب النفس (إخوان الصفا)
٦٢٢	٣ - بواعث النفس، الإرادة أو الاختيار (الفارابي)
٦٢٧	٤ - فضائل النفس (التوحيدى)
٦٢٩	٥ - إشراق النفس (ابن سينا)
٦٣٦	٦ - غايات النفس (ابن باجه)
٦٤٤	خامساً: النفس الخالدة
٦٤٤	١ - خلود النفس
٦٤٤	أ- النوم والرؤيا (الكندي)
٦٤٦	ب- تناسخ الأرواح (الرازي)
٦٤٧	ج- إثبات خلود النفس (إخوان الصفا)
٦٥٥	د - براهين خلود النفس (ابن سينا)
٦٥٧	٢ - المعاد
٦٥٧	أ- إثبات البعث (إخوان الصفا)
٦٦٦	ب- المبدأ والمعاد (ابن سينا)

* لنفس المؤلف *

أولاً: تحقيق وتقديم وتعليق:

١- أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، جزءان، المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢- الحكومة الإسلامية للامام الخميني، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخميني، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً: إعداد وإشراف ونشر:

١- اليسار الإسلامي، كتابات في النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربي للبحث النشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً: ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثاً عن العقل لأنسليم، الوجود والماهية لتوما الاكويني)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج: تربية الجنس البشري وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً: مؤلفات بالعربية:

- ١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.
- ٢- قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٨.
- ٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية للقاهرة ١٩٨٧.
- ٤- دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.
- ٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.
- ٦- دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.
- ٧- الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢ - ١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.
- ٨- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى).
- ٩- مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.
- ١٠- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، حـ ١ التراث والعصر والحداثة، حـ ٢ الفكر العربى المعاصر.
- ١١- الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.
- ١٢- جمال الدين الأفغانى، الماتوية الأولى (١٨٩٧ - ١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.
- ١٣- حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

- 1- Les Méthodes d'Exégèse essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilm usul al – Fiqh, le Caire, 1965.
- 2- L'exégèse de la phénoménology, l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.
- 3- La phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1988.
- 4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.
- 5- Islam in the modern world, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop Cairo, 1995.