

فلسفة الإسلام والتنوير المفقود من الميتافيزيقا التأملية إلى وحدة الوجود

د. عبدالحكيم بن يوسف الخليلي*

* مدرس الفلسفة الإسلامية بقسم أصول الدين، بكلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية - جامعة قطر.

ملخص البحث:

شهد العالم الإسلامي في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة حركة ثقافية إسلامية متميزة، تمثلت في حركة الترجمة من سنة ١٣٦-٣٩٨ هـ، حيث نقلت مختلف أنواع المعارف والعلوم اليونانية إلى العربية، وكان من جملة ذلك: كتب فلاسفة اليونان: أفلاطون، وأرسطو، وغيرهم. وحصل - بذلك - تلاقي قوي ومؤثر بين الثقافة العربية واليونانية، امتد قرونا طويلة، ودخلت نظريات جديدة، بعضها يتعارض مع المفاهيم الإسلامية، مما تسبب في هجوم عنيف على الفلسفة وأهلها، في حين برز للساحة الفكرية معالم فلسفة إسلامية. فما الدور الذي لعبته هذه الفلسفة في البيئة الفكرية الإسلامية؟

لم تكن الفلسفة في الوقت المبكر أكثر من محاولة لتقديم تفسير [ميتافيزيقي] للواقع، حيث ثبت مبدأ الغائية كمبدأ تربط به الطبيعة بما بعد الطبيعة، وهذا ما جعلها فلسفة منغلقة.

ثم كان للفلسفة الإسلامية إسهامات علمية، في مجالات متعددة. إلا أن ذلك - والحق يقال - كان يتم من خلال تلك الرؤية الوجودية وتحت مظلتها. ولعل هذا ما حكم المسار الذي ينبغي أن تسلكه في البيئة الإسلامية. فهو قد حدد - ومنذ البداية - أن الطريق الذي ستتطور فيه لن يكون سوى شكلا آخر من أشكال الفكر الميتافيزيقي، وهو ما أعنيه بكون عقيدة وحدة الوجود هي الأثر المباشر للفلسفة الإسلامية.

إن كون ابن عربي هو النتاج الطبيعي للفلسفة الإسلامية يوضح لنا أمرين في غاية من الأهمية.

فهو، أولا، يبين لنا أن التوحيد بين التنوير وبين العقل الفلسفي كان إسقاطا نفسيا، أكثر منه معرفة بطبيعة العقل الفلسفي الإسلامي وما يمثله.

وحدة الوجود عند ابن عربي يمكن تفسير نشأتها من خلال التفاعلات الداخلية في الفكر الإسلامي نفسه؛ فلا نحتاج إلى البحث عن الأصول التاريخية لعقيدة وحدة الوجود خارج الفكر الإسلامي.

إن كون عقيدة وحدة الوجود - عند ابن عربي - هي نتاج للعقل الميتافيزيقي للفلسفة الإسلامية ربما وضح لنا كيف أن عقيدة وحدة الوجود عادت فيما بعد لكي تلتحم مع الفلسفة الإشرافية في المشرق، لتخرج لنا فكراً عرفانياً في غاية من العمق والتعقيد، هو في الحقيقة مزيج من الفلسفة ووحدة الوجود، وذلك على يد صدر الدين الشيرازي.

ومن الملاحظ علمياً وعملياً: أن تاريخ الفكر الفلسفي يطلعنا على أن الميتافيزيقيا التأملية تعقبها دائماً وحدة الوجود، كما قد نتجت الفلسفة الرواقية عن فكر أفلاطون وأرسطو، ثم كان ابن رشد، وابن سينا، حيث عقبهما ابن عربي، وفي العصر الحديث كان ديكارت، فتلاه سبينوزا قائلاً بوحدة الوجود!

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،
نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة شهد العالم الإسلامي حركة ثقافية لم يشهد العالم القديم لها مثيلاً، ألا وهي حركة الترجمة. لقد بدأت حركة الترجمة عام ١٢٦هـ، واستمرت حتى عام ٣٩٨هـ، تم خلالها نقل مختلف أنواع المعارف والعلوم اليونانية إلى اللغة العربية. من جملة ما تم ترجمته كانت الفلسفة الإغريقية، ممثلة في مؤلفات أعلامها كأفلاطون و أرسطو وغيرهم من فلاسفة اليونان. ومع ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية بدأت البيئة الفكرية الإسلامية تشهد بروز تيار فكري يحمل لواء الفلسفة في الإسلام، بدءاً من الكندي، ومروراً بالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من أعلام الفلسفة الإسلامية ممن تمثل الفكر الفلسفي اليوناني، وقاموا - على أساس من ذلك - بمحاولة تشييد لعلم جديد يقوم على أساس من سلطة العقل، وذلك في مقابلة النص الديني، مع ما يعنيه ذلك من اعتداد بالعقل كأداة مستقلة عن النص الديني وقادرة في الوقت نفسه على الوصول إلى الحقيقة^(١).

لم تكن البيئة الإسلامية - والحق يقال - قبل دخول الفلسفة اليونانية خلوا من النظر العقلي. فقد شهد هذا ازدهارا قبل ذلك على يد المتكلمين من مختلف الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة منهم، تم في إطاره مناقشة أغلب القضايا الفكرية، سواء ما تعلق منها بالإلهيات أو ما تعلق منها بالطبيعيات. بيد أن ما قدمته الفلسفة اليونانية كان شيئاً مختلفاً. فبعد أن كانت وظيفة العقل في النقاش العقلي الكلامي: الانطلاق من النصوص الدينية بهدف نصرتها، أصبحت

(١) الفلسفة الإسلامية وإن اتخذت العقل مبدأ لها في الوصول إلى الحقيقة إلا أنها في جوهرها فلسفة دينية. فهي تلتقي - وكما يؤكد أصحابها - مع أساس الدين في قضايا المبدأ والمعاد. ولعل هذا هو السبب في قيام فلاسفة الإسلام بمحاولاتهم للتوفيق بين الحكمة والشرعية.

مهمة العقل، مع الفلسفة، معرفة الأشياء بحقائقها، وذلك بغية الكشف عن الطبيعة النهائية للواقع، وبصفة مستقلة عن الوحي. وكان أن عززت الفلسفة ذلك باستخدامها للغة برهانية المنهج، عالمية الطابع، تتجاوز الأديان جميعا مما ضمن لها مكانة مرموقة. فالكندي - وهو أحد فلاسفة الإسلام - يقرر: "أن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة"^(٢). وهذا طاش كبري زاده، وهو أحد مؤرخي العلوم الإسلامية، يتحدث عن العلوم الفلسفية بوصفها: "العلوم الحقيقية التي لا تتبدل باختلاف الأزمان، وتجدد الملل والأديان"^(٣).

إلا أن ذلك لم يكن انطباع علماء الدين عن الفلسفة. فلقد قوبلت الفلسفة من قبلهم بهجوم عنيف، على اعتبار أنها فكر أجنبي دخيل قصد منه إفساد عقائد المسلمين. ولا أدل على ذلك من شيوع الرواية التي تشير إلى أن توفير كتب الفلسفة للمسلمين لترجمتها كانت مؤامرة من قبل أعداء الإسلام بهدف إفساد عقائدهم وبلبله أفكارهم^(٤). ولقد ساعد على ذلك ما بدا من كون الفلسفة تنضح بآراء واعتقادات تبدو مصادمة لثوابت العقيدة الإسلامية. وكان أن توج ذلك الهجوم بحملة الإمام الغزالي عليهم وتكفيرهم في كتابه "تهافت الفلاسفة".

إن النتيجة التي أسفر عنها هذا الهجوم هي أن نزحت الفلسفة ذات النزعة المشائية إلى المغرب، لتواصل مسيرتها مع ابن باجة، وابن طفيل، وانتهاء بابن رشد الذي بوفاته توقفت مسيرة هذا النوع من التفكير، فلم نشهد بعده فيلسوفا في مثل حجم أفكاره. أما في المشرق فكان أن استمرت الفلسفة مع أبي البركات البغدادي، مرورا بالسهروردي، وانتهاء بصدر الدين الشيرازي والذي على يديه اندمجت الفلسفة مع تصوف وحدة الوجود لتنتج لنا فكرا عرفانيا هو مزيج منهما.

(٢) الكندي، الفلسفة الأولى، ص ٧٧.

(٣) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ٦٨/١.

(٤) انظر القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢٣.

على الرغم من استمرار الفلسفة في المشرق الإسلامي إلا أن توقفها في المغرب بعد موت ابن رشد كان مدعاة للتساؤل، وهو المسار الذي يهتم به هذا البحث. فلقد نظر إلى توقف مسيرة الفلسفة الإسلامية مع موت ابن رشد على أنه فشل للمشروع العقلاني في الإسلام، وذلك على الرغم من النجاح الذي حققه في الغرب اللاتيني عندما تمت ترجمة التراث الفلسفي الإسلامي إليه^(٥). وكان أن ثارت الأسئلة عن سبب موت الفلسفة في البيئة الإسلامية وما نجم عنه من غياب للتنوير العقلاني وسيادة للفكر الديني النصي، هل كان مرده المؤسسة الدينية، أو المؤسسة السياسية، أو العقلية السامية الراضة بطبيعتها للتفكير الحر؟^(٦) بيد أن السؤال الذي لم يطرح هو هل يحتمل أن يكون السبب في غياب الدور التنويري المفترض للفلسفة مرده هو طبيعة الفلسفة ذاتها؟ لقد كانت الفرضية الأساسية لدى دارسي الفكر الإسلامي هي أن الفلسفة تعني العقل، بما يمثله من تفكير حر وواع، يكون رافضاً بطبيعته للانغلاق والتقليد. والنتيجة المترتبة على مثل هذا التوحيد بين الفلسفة والعقل هي أن أثر الفلسفة لن يكون بطبيعة الحال سوى أثر تنويري؛ ذلك أن الفلسفة كنظام فكري تهدف في المقام الأول إلى بيان كيف أن العقل - وبلاستناد إلى مقدمات عقلية خالصة - يمكنه أن يكشف عن القوانين الكلية للوجود في كل من الطبيعة وما بعد الطبيعة، وأن يربط بينهما في بناء عقلي محكم ومتماسك. وعليه فالتنوير هو الإيمان بسيادة العقل والثقة بقدرته والعمل بمبادئه باعتباره المرجع الذي ينبغي الاحتكام إليه. أما وقد شهدنا توقف الفكر الفلسفي وشيوع الفكر الديني ممثلاً بالفكر السني في البيئة الإسلامية بعد ابن رشد على الرغم من محاولته

(٥) انظر أركون، "ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير"، ص ١٨؛ العراقي، "الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد"، ص ٦٩.

(٦) وضع الفلسفة في البيئة الإسلامية والتفسيرات المختلفة لما آلت إليه كان ولا يزال محل بحث وموضع أخذ ورد بين دارسي الفلسفة الإسلامية من إسلاميين ومستشرقين. لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر، طرابيشي، مصائر الفلسفة، ص، ١٣-٢٤؛ ص، ٦٧ وما بعدها.

لرد الاعتبار للفلسفة وتصديه لهجوم الغزالي عليها، فإن ذلك اعتبر دليلاً على أن الفلسفة لم تؤت أكلها في البيئة الإسلامية، وأدى بالتالي إلى غياب الدور التنويري المفترض لها.

الحق، أن هذا الحكم يحتاج منا إلى مراجعة. ذلك أن الربط بين التنوير العقلاني وبين الفكر الفلسفي فيه غمط للدور الحضاري للإسلام وما أشاعه من ازدهار كبير للعلوم: العقلية منها والطبيعية على حد سواء. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الحكم بتوقف الفلسفة بعد ابن رشد فيه قصر لاستمرارية الفكر الفلسفي على الممارسة التقليدية للفلسفة، والمتمثلة في الاشتغال بالعلوم الفلسفية ابتداء بالمنطق، ومروراً بالطبيعيات، وانتهاء بالإلهيات، وفيه - أيضاً - غفلة عن أن تطور الفكر الفلسفي وأثره يتحددان أيضاً بقدرة هذا الفكر على توليد المواقف الفلسفية الجديدة.

والحق أن هذا هو ما يهدف هذا البحث إلى بيانه. ففي رأيي أنه كان للفلسفة الإسلامية - بعد ابن رشد - أثر في البيئة الإسلامية، إلا أن هذا الأثر لم يكن أثراً تنويرياً. ذلك أن ما قدمته الفلسفة الإسلامية كان عبارة عن عقلانية ميتافيزيقية تأملية كان لها أكبر الأثر في نشأة أكثر الأفكار بعداً عن التنوير في البيئة الإسلامية، أعني بها عقيدة وحدة الوجود وذلك كما نجدها لدى محي الدين ابن عربي. لبيان ذلك سيعتمد هذا البحث إلى قراءة الفلسفة الإسلامية قراءة تاريخية، وذلك بغية وضعها في سياقها التاريخي الخاص بها - لكي يتسنى لنا فهم المشروع الفلسفي في الإسلام ضمن الثوابت التي عملت على تأطيره في البيئة الإسلامية، وبالتالي حكمت تطوراتها اللاحقة، وذلك بدلاً من أن يحكم على الفلسفة الإسلامية بمقارنتها بما حدث في بيئة فكرية مختلفة عنها هي بيئة الغرب اللاتيني.

ينقسم هذا البحث إلى قسمين. في القسم الأول، أتناول الرؤية الوجودية للفلسفة الإسلامية، وذلك من خلال علمين من أعلامها هما ابن سينا وابن رشد. وتكمن أهمية ذلك في أنها سوف تكشف لنا عن طبيعة هذا العقل الفلسفي وخصائصه والكيفية التي من خلالها مارس نشاطه الفكري في البيئة الإسلامية.

وسوف يتضح لنا من خلال ذلك كيف أن العقل الفلسفي الإسلامي لم يكن في حقيقة الأمر سوى عقل ميتافيزيقي غائي، شكلت الغائية بالنسبة إليه الأساس الميتافيزيقي لرؤيته الوجودية في الطبيعة وما بعد الطبيعة. أما في القسم الثاني سوف أناقش نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي، موضحاً أنها كانت التطور الطبيعي للفلسفة الإسلامية عندما تبنت العقل الميتافيزيقي الغائي. في نهاية البحث أختتم باستعراض لأهم النتائج والأفكار التي أسفر عنها هذا البحث. وعليه فإن هذا البحث إذ يبدأ بابن سينا ليمر بابن رشد، فإنه سيتوقف عند ابن عربي، فلا يتعرض للتطورات اللاحقة للفكر الفلسفي في الإسلام.

أولاً. الرؤية الوجودية للفلسفة الإسلامية:

بداية ينبغي علينا أن نقوم بتحديد السمات العامة للمشروع العقلاني للفلسفة الإسلامية؛ كي نستطيع أن نقوم بعملية تقييم سليمة لهذا المشروع. فنلاحظ أنه على الرغم من تشعب المواضيع الفلسفية، وتناولها لمسائل متعددة من منطق وطبيعيات وإلهيات، إلا أنه يمكننا أن نقرر مطمئنين أن أبرز ملامح المشروع العقلاني للفلسفة الإسلامية تتمثل فيما يلي:

١ - التفسير السببي للظواهر الطبيعية. وذلك من خلال ربط الظواهر الطبيعية بعضها ببعض، ربطاً سببياً بحيث يستطيع العقل الإنساني بواسطته أن يحدد الأسباب الطبيعية التي أدت إلى حدوث هذه الظاهرة أو تلك. فكل ظاهرة طبيعية تحدث فإن حدوثها ناتج عن وجود أسباب طبيعية أدت إلى حدوثها، وتكون بالتالي هي السبب المباشر والقريب الذي يفسر به حصول هذه الظاهرة.

٢ - تفسير الظواهر الدينية كالنبوة والوحي والمعجزة وما يبدو وكأنه خارج عن القانون الطبيعي تفسيراً طبيعياً؛ وذلك بإرجاعها إلى أسباب طبيعية تكون هي السبب في حدوثها. وهو ما يعني عقلنة الظواهر الدينية واستبعاد التفسير الغيبي لها، والبحث بدلاً من ذلك عن أسباب حدوثها ضمن ما هو متاح من قوانين طبيعية في العالم.

٣ - فتح باب التأويل للنصوص الدينية بما يجعلها تتسع لمثل هذه الأفهام والاجتهادات. والحق أنه يمكن اعتبار هذه النقطة نتيجة منطقية للنقطة السابقة.

يمكننا أن نلاحظ أن الموقف الفكري الذي يقف وراء هذه النقاط السابقة هو التأكيد على أهمية توسيع نطاق استخدام العقل الإنساني، ليشمل الظواهر الطبيعية ويتعداها إلى تفسير الظواهر الدينية تفسيراً عقلياً. وليس الغرض من هذا البحث تقديم عرض مفصل لسمات وملامح المشروع العقلاني للفلسفة الإسلامية أو استعراض للمسائل التي من خلالها نتبين هذه السمات؛ فالكتب والمقالات التي تتناول هذه الجوانب كثيرة وفي المتناول^(٧). إن ما أهدف إليه هنا هو محاولة الكشف عن الأساس الميتافيزيقي للمشروع العقلاني للفلسفة الإسلامية، وذلك بغية التعرف على الأسباب التي أدت إلى إخفاق هذا المشروع في البيئة الفكرية في الإسلام.

في هذا الصدد يجدر بنا أن نميز ضمن الفلسفة ذاتها - وهي العلم الأشد تجريداً - بين مستويين من الممارسة الفلسفية.

المستوى الأول: هو ما يتعلق بالجانب الفني للنظرية الفلسفية؛ ويتمثل في البناء المنطقي لها وقوة إحصاءه ومدى تجانسه، وفي المحاجات المنطقية التي تقدم لدعم النظرية، وأخيراً في المصطلحات الفنية التي طورتها النظرية الفلسفية والتي من خلالها يمكنها أن تعبر عن نفسها بلغة علمية رصينة.

المستوى الثاني: هو ما يتعلق بالرسالة الفكرية التي يهدف النشاط الفلسفي إلى توصيلها من خلال تلك النظرية؛ وهو ما يمكن تسميته بالرؤية الوجودية للفلسفة. وما أعنيه بالرؤية الوجودية للفلسفة هو تصورهما للطبيعة النهائية للواقع، وانعكاس ذلك على النشاط الفكري للإنسان. والحق أن الجانب

(٧) يمكن الإشارة هنا إلى بعض الكتب على سبيل المثال لا الحصر. فبالنسبة لتفسير الفارابي للنسبة تفسيراً طبيعياً يمكن الرجوع إلى د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ١/ ٧٣-١٠٣؛ وفيما يتعلق بالمعجزة وتفسير ابن سينا تفسيراً طبيعياً لها يمكن الرجوع إلى د. غرابية، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص ١٣٧، هامش ٢.

التنويري المفترض للفلسفة ينبغي أن نلتمسه في هذا الجانب بالذات. ذلك أن شرط وجود نشاط تنويري مرهون بوجود رؤية وجودية للعالم ولعلاقة الإنسان به ككائن مفكر وواع يمكنها أن توفر مناخا صحيا وملائما لنشأة مثل تلك العقلانية التنويرية وازدهارها.

إن التمييز بين هذين المستويين في الممارسة الفلسفية أمر مهم للغاية عند قيامنا بمحاولة لتقييم الدور التاريخي الذي لعبته الفلسفة في البيئة الإسلامية. فعلى الرغم من استخدام الفيلسوف للمنهج البرهاني المنطقي، إلا أن الذي لا ينبغي أن يخفى على أحد هو أن ذلك كله يتم ضمن المنطلقات الأساسية التي تحكم رؤيته كفيلسوف؛ إذ أن هذه المنطلقات هي التي تحدد ما يقبله وكيف يقبله، وما لا يقبله، ولماذا لا يقبله. بمعنى أن معالجته لقضايا الطبيعة وما بعد الطبيعة تكون دائما محملة بالرؤية الوجودية التي ينطلق منها. إن التعامل مع الفلسفة من هذا المستوى سيسمح لنا بالنظر إلى الفلسفة كفكر يرى لنفسه دورا يلعبه في صياغة الحياة الفكرية في الإسلام من خلال تفاعله مع بقية التيارات الفكرية الأخرى. وعليه فإننا لن نهتم كثيرا بالجانب الفني للنظريات الفلسفية إلا بالقدر الذي يساعدنا في فهم النظرية الفلسفية قيد المعالجة؛ بل ستركز جهدنا على الجانب الفكري الذي يكشف لنا عن الرؤية الوجودية التي ينطلق منها.

في بيئة فكرية يكون الدور الأساسي فيها لمذاهب مركزية الألوهية، يمكن فهم الرؤية الوجودية لتلك المذاهب بصورة أفضل من خلال بيان تصورها لطبيعة العلاقة بين الذات الإلهية والعالم. لبيان ذلك سأتناول نظريتين فلسفيتين هما نظرية العناية الإلهية عند ابن سينا وعلاقتها بتفسير الخوارق، ونظرية السببية عند ابن رشد. وفيما يتعلق بابن سينا فقد سبق لي وأن تناولت نظريته في العناية وعلاقتها بتفسيره للخوارق في موضع آخر^(٨). بيد أنني سأذكرها لأنه يمكن البناء عليها والانطلاق منها نحو بيان الفكرة الأساسية من هذا

(٨) انظر الخلفي، الفعل الإلهي بين الوجوب والاختيار، ص ١٥٨-١٦٤.

البحث. وفيما يتعلق باختياري لهذين الفيلسوفين هو أنه على الرغم من تباعدهما زمانياً، وجغرافياً، واختلاف وجهات نظرهما حيال كثير من المسائل الفلسفية؛ إلا أنهما - وكما ستكشف لنا عنه هذه الدراسة - يذعنان لنفس الرؤية الوجودية، ما يسمح باعتبارهما ممثلين للعقلانية الميتافيزيقية في الإسلام.

١- نظرية العناية الإلهية عند ابن سينا وتفسير الخوارق:

دأب دارسو الفلسفة الإسلامية على معالجة نظرية العناية الإلهية عند ابن سينا من حيث علاقتها بمشكلة الشر. والحق أن هناك جانباً آخر ينبغي الالتفات إليه فيما يتعلق بنظرية العناية، وهو أنها يمكنها أن تشكل لنا مدخلاً مناسباً لفهم العلاقة بين الألوهية والعالم، وما يتعلق بذلك من تقديم تفسير لطبيعة الخوارق.

تقرر نظرية العناية الإلهية السينوية أن العالم الحالي ينبغي أن ينظر إليه على أنه مظهر للكمال الإلهي. وليس هذا وحسب، بل إن ابن سينا يقرر أن هذا العالم قد وجد على أفضل الأشكال الممكنة، فلا يمكن تصور ما هو أكمل من هذا العالم الموجود بالفعل. ففي الإشارات والتنبيهات يوضح لنا ابن سينا رأيه كالتالي:

"إشارة، فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام. وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الحق الأول. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل." (٩)

فالعالم الحالي، وكما يقرر ابن سينا، هو أفضل العوالم الممكنة. إذ هذا العالم قد وجد على "أحسن النظام"، وبالتالي فلا يتصور نظام هو أفضل من نظام العالم الحالي. إن كون هذا العالم قد وجد على أحسن النظام مرده إلى أن الواجب تعالى هو "منبع لفيضان الخير" فلا يمكن أن يوجد إلا ما هو خير

(٩) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ٣/٣١٨.

على أحسن الوجوه. وبحصر ابن سينا لأفضل ما يمكن أن يوجد من عوالم ممكنة في هذا العالم الموجود بالفعل، فإن ذلك مؤداه أن العالم الحالي هو الخيار الوحيد بالنسبة للألوهية، مما يمكن معه القول بأن هذا العالم يمثل أقصى ما يمكن للألوهية أن تعطيه.

إن تصورا كهذا لعلاقة الألوهية بالعالم سيفضي بنا إلى النتائج التالية: فمعنى كون هذا العالم يمثل أقصى ما يمكن للقدرة الإلهية و الكمال الإلهي أن يعطياه، يعنى في المحصلة النهائية مساواة الألوهية بالعالم الحالي. فهذا العالم قد استوعب كل ما في الألوهية من كمال وقدرة فلا يمكنها أن توجد ما هو أفضل منه. فالقدرة الإلهية: بحسب هذا التصور، لا يمكنها تجاوز هذا العالم بأن توجد غيره، لأن ذلك سيعني أن بدائل الإمكانيات ما زالت متاحة لها. ولكن لما كان ذلك غير ممكن، لما ذكرناه، فإن هذا العالم يجب ثباته واستمراره على الصورة التي وجد عليها.

إن هذا مؤداه أن العالم - في تصور كهذا - سيصبح عبارة عن نظام مغلق ومكتف بذاته، ما يعني حتمية النظام الكوني الموجود بالفعل، وأن العالم في نهاية التحليل ضروري من حيث وجوده وتعيناته. وعليه فإن السبيل الوحيد لتفسير أي ظاهرة تحدث في هذا العالم سيكون بالرجوع إلى النظام الداخلي للعالم وما هو متاح فيه من قوانين طبيعية.

والحق أن ذلك هو ما انعكس على تصور ابن سينا لكل ما يبدو وكأنه خارج عن القانون الطبيعي كالنبوة والمعجزة والسحر: من أنه ينبغي النظر إليها على أنها جارية على وفق قوانين الطبيعة. ويخصص ابن سينا النمط العاشر والأخير من كتاب "الإشارات والتنبيهات" والمعنون بـ "أسرار الآيات" لتفسير هذه الظواهر تفسيراً طبيعياً. فنلاحظ، أولاً، تأكيد ابن سينا وفي مواضع عدة من هذا الفصل على أنه ينبغي البحث عن أسباب هذه الظواهر في الطبيعة نفسها؛ إذ هي في حقيقة الأمر ليست مضادة لقوانين العالم الطبيعي، مما يدل على أن العقل البشري يمكنه أن يهتدي إلى أسباب حدوثها، وبالتالي تفسيرها تفسيراً طبيعياً. يتضح لنا ذلك من خلال تكرار ابن سينا للعبارات التالية:

"فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة"، وقوله "فلقد تجد إلى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة"، وكذلك "فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة"، أو "فإن لأمثال هذه الأشياء أسبابا في أسرار الطبيعة" (١٠).

وفيما يتعلق بالنبوة يقرر ابن سينا أنها ليست سوى ظاهرة طبيعية يقوم فيها النبي، بواسطة قوته الناطقة، بتلقي الفيض العقلي من العقل الفعال، بحيث تقوم بعد ذلك القوة المتخيلة بتصوير هذا الفيض العقلي بصور حسية ما يجعله قادرا على إيصال هذه المعاني لأتباعه من جمهور المؤمنين. فالنبوة ليست سوى ضرب من المعرفة يصل إليها الناس على حد سواء، ما يجعلها في نهاية التحليل أمرا مكتسبا وليست اصطفاة إلهيا (١١).

وكذلك هو الحال بالنسبة إلى المعجزة. فليست المعجزة عند ابن سينا خرقا أو كسرا للقانون الطبيعي، بل هي جارية وفقا للقانون الكوني، من حيث كونها مرتبطة بالنفس النبوية، كأن تدمر قوما بريح عاصفة، أو بصاعقة، أو بطوفان، أو بقلب العصا حية إلى غير ذلك (١٢). فالمعجزة في نهاية الأمر أثر من آثار النفس النبوية، وقد بلغت درجة تستطيع أن تؤثر في مسار العالم الطبيعي، وليست - بأية حال من الأحوال - أثرا لتدخل إلهي في مسار العالم الطبيعي. وبتفسير المعجزة على أنها أثر من آثار النفس النبوية يكون ابن سينا قد فسر المعجزة تفسيرا طبيعيا، بأن أرجعها إلى ما هو معروف من الأسباب الموجودة في العالم الطبيعي من دون أن يلجأ في تفسيرها إلى ما يتجاوز هذه القوانين المتاحة.

وتأثير النفس البشرية في العالم المادي سببه أن النفس الناطقة عند ابن

(١٠) ابن سينا، المرجع نفسه، ٣/٣٩٧، ٣٩٨، ٤١٣.

(١١) ابن سينا، المرجع نفسه، ٣/٣٩٩-٤١١

(١٢) ابن سينا، المرجع نفسه، ٣/٤١٣، وانظر - أيضا - حمودة غرابية، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٧، هامش ٢.

سينا علاقتها بالبدن علاقة تصرف وتدبير. وإذا كان الأمر كذلك يقرر ابن سينا أنه لا يستبعد: " أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها، ويكون لقوتها كأنها نفس للعالم" (١٣).

وبالنسبة للسحر، نجد أن ابن سينا يربطه - أيضا - بالنفس الإنسانية للساحر وما لها من قدرة على التأثير في العالم المادي. وما يميز الساحر عن النبي - في هذا الصدد - ليس القدرة على التأثير في عالم العناصر المادي؛ فكلاهما يمتلك هذه الخاصية. بل الفرق بينهما، عند ابن سينا، يكمن في أن النبي يهدف من تأثيره في العالم المادي الخير، ولذلك يسمى فعله بالمعجزة. وكذلك الحال فيما يتعلق بالولي ويسمى فعله كرامة. أما الساحر فإن الهدف من تأثيره في العالم المادي يكون الشر وليس الخير (١٤).

وأخيرا يجمال ابن سينا رأيه فيما يحدث في الطبيعة من أمور غريبة في الأسباب التالية:

- (١) أن يكون سببه هيئة نفسانية، كما هو الحال في المعجزة، والكرامة، والسحر.
- (٢) أن يكون سببه خواص الأجسام العنصرية كجذب المغناطيس للحديد.
- (٣) أن يكون سببه تأثير القوى السماوية في عالم العناصر الأرضية (١٥).

إن ربط ابن سينا لكل من المعجزة والكرامة والسحر بتأثير النفس الإنسانية مرده تمسك ابن سينا بالكوزمولوجيا الأفلوطينية المحدث (١٦). فبحسب نظرية الفيض الأفلوطينية فإن الأول يفيض عنه العقل، ومن العقل تفيض النفس، وأخيرا تفيض من النفس المادة. فالمادة تقع إذا في آخر مراتب الوجود. وقد احتفظ فلاسفتنا بهذا التصور لترتيب العالم عندما تبنا نظرية

(١٣) ابن سينا، المرجع نفسه، ٤١٤/٣.

(١٤) ابن سينا، المرجع نفسه، ٤١٧/٣.

(١٥) ابن سينا، المرجع نفسه، ٤١٧-٤١٨/٣.

(١٦) فيما يتعلق بالفلسفة الأفلوطينية المحدثه انظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٢٣-١٤٥.

الفيض الأفلوطينية مع إدخالهم لبعض التعديلات المتعلقة بالأفلاك وعددها والعقول والنفوس المرتبطة بهذه الأفلاك، مما لا يمس جوهر النظرية في شيء من كون العالم مرتبا ترتيبا تنازليا يبدأ بالعقل مروراً بالنفس وانتهاءً بالمادة. وكما ورث فلاسفتنا هذا النظام الكوني ورثوا معه التصور القائل بأن ما ينتمي إلى مرتبة وجودية عليا يمكنه التأثير في ذلك الذي ينتمي إلى مرتبة أدنى من مرتبته. وبالنسبة لموضوعنا فإن النفس هي أولاً أسبق من المادة. وثانياً هي أشرف من المادة، إذ هي تنتمي إلى عالم هو أفضل من عالم المادة، فهي بسيطة غير مركبة والمادة مركبة. وعليه فإن النفس بإمكانها إحداث تأثير في عالم المادة لكونها أفضل وأشرف من المادة. ومن هنا أمكن لابن سينا تفسير كل من النبوة والمعجزة والسحر تفسيراً طبيعياً، وذلك بتفسيرها من خلال ما هو متاح من قوانين طبيعية موجودة في هذا العالم، من دون أن يلجأ في تفسيرها إلى ما يتجاوز هذه القوانين.

٢ - نظرية السببية عند ابن رشد:

يقدم ابن رشد نظريته عن السببية ضمن سجله مع الغزالي في كتابه الشهير "تهافت التهافت". وهو يكرر هذا الموقف في مناسبات متعددة ضمن كتبه الأخرى، مثل "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، وكتاب "فصل المقال"، وكتاب "تفسير ما بعد الطبيعة". وعليه فإن فهما أولياً لموقف الغزالي من السببية، يمكن أن يعتبر مدخلاً مناسباً لعرض نظرية السببية عند ابن رشد.

يرى أبو حامد الغزالي - وهو في ذلك يصدر عن موقف يعتبر من ثوابت المذهب عند الأشاعرة - أن الارتباط الحاصل بين الأسباب ومسبباتها الطبيعية كما هو حاصل بين النار والإحراق، وبين السكين والقطع، هو ارتباط عادي، ويمكنه أن يتخلف، إذ لا علاقة ضرورية عنده بين السبب ومسببه. فالارتباط الحاصل في مثل هذه الحالات لا يعبر عن علاقة ذاتية بين كل من هاتين الظاهرتين. وحجة الغزالي الرئيسة في هذه المسألة هو التجويز العقلي. فلما كان العقل يجوز أن توجد النار ولا يوجد الإحراق، دل ذلك عنده على أن الارتباط بينهما هو ارتباط عادي، ولا يعبر عن ضرورة عقلية بينهما، وبالتالي

يمكنه أن يتخلف. إذ الضرورة الذاتية بين الأشياء تتحقق عنده - فقط - بين المفاهيم العقلية: كالزوجية والأربعة، والجسم والتحيز، وغيرها من الأمثلة التي لا يمكن للعقل أن يتصور المفهوم الأول دون أن يتصور المفهوم الثاني.

أما بالنسبة للظواهر الطبيعية: فإن العقل يجوز الارتباط بين أي ظاهرتين طبيعيتين من دون أن يعتبر ذلك الارتباط دليلاً على وجود علاقة حتمية بين السبب والمسبب. فالغزالي وإن كان يقر بالمفهوم العام للسببية من أن لكل حادث محدثاً إلا أنه - مع ذلك - يرى أن العقل يجوز وجود أي سبب لأي مسبب^(١٧).

لم يصادف موقف الغزالي هذا قبولا من قبل ابن رشد؛ بل رأى فيه رداً للعقل ومناقضة للعلم معاً^(١٨). إذ العالم، كما يتصوره ابن رشد، يخضع للحتمية السببية. فكل ظاهرة تحدث في هذا العالم فإنها مرتبطة بسبب معين، وأنه إذا ما تكرر حدوث هذا السبب فإن هذه الظاهرة سياتكرر حدوثها - أيضاً - مرة أخرى. ففي رأيه أن الارتباط بين الأسباب والمسببات في هذا العالم هو ارتباط حتمي وضروري، ولا يمكنه أن يتخلف.

ومرد ذلك عند ابن رشد هو الاعتقاد بأن لكل شيء طبيعة خاصة به، بموجبها تصدر عنه الأفعال والآثار المختصة به. فالنار - مثلاً - فعلها الإحراق؛ فإذا لاقت قطنة فلا بد وأن تحرقها^(١٩). وكذلك الحال فيما يتعلق

(١٧) انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٩٠-٢٠٥. وفيما يتعلق بموقف الأشاعرة قبل الغزالي من نظرية الاقتران العادي للظواهر الطبيعية انظر د. النشار، مناهج البحث، ص، ١٥٦-١٦١.

(١٨) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٢٢. إن ما يقرره ابن رشد - هنا - من كون رأي الغزالي مخالفاً للعقل وللعلم يمكن تصوره من فيلسوف كابن رشد والذي يصدر عن رؤية ميتافيزيقية للطبيعة كما سيتضح من خلال هذا البحث. بيد أن الذي تجدر الإشارة إليه في هذا السياق: هو أن تطور العلم الحديث يكشف لنا عن أن النظر إلى الظواهر الطبيعية على أنها اقترانات عادية لا تحتملها الضرورة العقلية كان هو جوهر المنهج التجريبي الحديث. ويشير د. النشار إلى أن عالم الكيمياء المسلم جابر بن حيان (توفي بعد عام ١٦٠هـ) قد قال بالاقترانات العادية في علم الطبيعة، وذلك قبل الأشاعرة بوقت طويل. انظر د. النشار، مرجع سبق ذكره، ص، ٣٥٩-٣٧٠.

(١٩) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨١.

بالثلج والتبريد، والسكين والقطع، وغيرها من الأمثلة التي تدل على ارتباط السبب بمسببه. وإذا لم تفعل النار فعلها فيما هو قابل للإحراق، فإن ذلك مرده إلى وجود عائق أو مانع أعاق أو منع فعل النار؛ مثل ما يقال في حجر الطلق مثلاً، من غير أن يؤدي ذلك إلى سلب صفة الإحراق عن النار. إذ لا يمكننا أن نسلب عن النار صفة الإحراق، وهي التي ما زالت تسمى باسم النار^(٢٠).

والقول بالخصائص الثابتة لكل شيء، في رأي ابن رشد، هو الذي يمكننا من فهم الموجودات، وتمييزها عن بعضها وتصنيفها في فئات، وبالتالي التعامل معها وتفسيرها بصورة منهجية. إذ بدون إثبات الخصائص الثابتة للموجودات لا نستطيع تمييز موجود عن موجود. فأفعال الموجودات من إحراق وتبريد وقطع إنما اختلفت لاختلاف ذواتها. وهذه بدورها اختلفت فيما بينها لاختلاف أسبابها الذاتية، وصفاتها الجوهرية. ومن هنا كان رفع الأفعال الخاصة عند ابن رشد مؤدياً إلى رفع طبائع الموجودات. إذ لو لم يكن لكل موجود فعل يختص به، لم تكن له طبيعة تخصه، وتميزه عن غيره من الموجودات. وإذا لم تكن له طبيعة تخصه لم يكن له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً. فإذا كانت النار تحرق اليوم وتبرد غداً، لم يمكننا التمييز بينها وبين الثلج بصورة منهجية؛ بمعنى أنه يصبح حينئذ بالإمكان أن يصدر أي فعل اتفق عن أي موجود اتفق وعن أي فاعل اتفق؛ وهذا - بحسب ابن رشد - يؤدي إلى اختلاط الذوات والحدود، وإبطال المعارف^(٢١). إذ العقل إنما يدرك نظام الأشياء وترتيبها من جهة إدراكه لأسبابها وقدرته على الربط بينها، ومن ثم الحكم بتمايزها. ومن هنا جاءت عبارة ابن رشد بأن "من رفع الأسباب فقد رفع العقل"^(٢٢).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا - وكما يقرر ابن رشد - ندرك أن

(٢٠) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٢١.

(٢١) ابن رشد، المرجع نفسه، ص، ٥٢٠؛ تفسير ما بعد الطبيعة، ١١٣٥-١٢٣٦.

(٢٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص، ٥٢٢.

هناك توافقا بين شكل يد الإنسان وعدد أصابعها ومقدارها وبين الوظائف التي يمكنها أن تقوم بها من إمساك وكتابة وغيرها بحيث لا يمكن أن يقال: إنه لا يوجد فرق بين أن يزود الإنسان بيد وبين أن يزود بحافر مثلا^(٢٣).

إن هذا التوافق - في رأي ابن رشد - ينبغي أن يفسر بناء على وجود خواص جوهرية للأشياء تحدد ماهياتها الذاتية. بمعنى أن العلاقات التي تربط بين الأشياء يمكن أن تستخلص من طبائعها الثابتة، ومن هنا كانت قابلة للتفسير الموضوعي.

ويفسر ابن رشد هذا التوافق على مستويين: طبيعي، وديني فعلى المستوى الطبيعي يطالعنا ابن رشد بنظرية أرسطو في العلل الأربع والتي من خلالها يفسر تركيب الأجسام الطبيعية وأفعالها الخاصة بها^(٢٤). فبحسب هذه النظرية يتقوم الجسم الطبيعي من عنصرين أو مبدئين هما العلة المادية، وهي المادة التي يتكون منها الجسم، والعلّة الصورية، وهي الصورة التي تتخذها تلك المادة. وهما مبدآن متضايقان، حيث إن المادة تمثل القوة أو القابلية، والصورة تمثل الفعل أو التحقق. وبالإضافة إلى هذين المبدئين المقومين للجسم الطبيعي، هناك مبدآن آخران خارجيان: هما العلة الفاعلية، وهي التي تفيض الصورة على المادة؛ والعلّة الغائية، وهي التي تفسر الغاية والعلّة التي من أجلها وجدت الصورة في المادة. ذلك أن وجود الصورة للمادة ليس أمرا اعتباطيا، بل لأن تلك الصورة تحقق الكمال الطبيعي لتلك المادة. ففي كل مادة يوجد ميل طبيعي نحو تحقيق الكمال الخاص بها، وهو ما لا يتم بوجود أي صورة ما، بل بوجود صورة معينة لها. فالعلّة الغائية على هذا تفسر سبب اختصاص الصورة المعينة بهذه المادة مثلا. فالصورة على هذا هي الغاية التي من أجلها يسعى كل موجود طبيعي.

(٢٣) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٦٧.

(٢٤) فيما يتعلق بنظرية ابن رشد في الجسم الطبيعي يمكن مراجعة الدراسة القيمة: العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، للدكتورة زينب عفيفي، ص ١٩-٣٧، والتي استقت منها في دراستي الحالية.

والحق أن الصورة - بحسب ابن رشد - مبدأ محوري في الطبيعة. بل هي السبب الذي من أجله وجدت المادة. فكما أن في الصناعة توجد المادة من أجل الصورة، كذلك في الطبيعة توجد المادة من أجل الصورة. ويضع ابن رشد هذه المسألة كالتالي:

"المادة والأمور المادية إنما وجدت من أجل الصورة، وذلك ظاهر عند التأمل، إذ كانت هي الغاية الأولى في الكون. ولو كانت الصورة من ضرورة المادة، لما كان هاهنا فاعل، كما يرى ذلك كثير من قدماء الطبيعيين، ولكان مبدأ الأمور الطبيعية الاتفاق" (٢٥).

فالتطبيعة وإن كانت تتكون من مادة وصورة، إلا أن الصورة هي الغاية الأولى في الكون. إذ لما كان الكون يسعى في حركته لنيل كماله الخاص به، وهو ما لا يتحقق إلا بوجود الصورة، كانت الصورة، بما هي كذلك، هي الغاية الأولى من الكون. ومن هنا صح القول: بأن المادة إنما وجدت من أجل الصورة. أما لو كانت المسألة بالعكس، أي أن المادة وجدت من أجل الصورة، لترتب على ذلك عدم وجود فاعل، بالإضافة إلى كون الأمور الطبيعية تفسر بالاتفاق.

ففي محاولته لتفسير ارتباط الأسباب بمسبباتها، وما يترتب على ذلك من كون العالم يدل على وجود إتيقان ونظام يسودان جميع ظواهره الطبيعية، يقدم ابن رشد احتمالات ثلاثة، هي كالتالي:

١ - أن يكون ارتباط الأسباب بمسبباتها وما عليه العالم من نظام وإتيقان هو لكون هذا النظام ضرورياً له، مثل كون الإنسان متغذياً.

٢ - أن يكون هذا النظام والإتيقان بسبب كونه هو الأفضل، مثل كون الإنسان له عينان.

٣ - أن لا يكون بسبب الأفضلية أو الضرورة، ولكن ما يشاهد من ارتباط بين الأسباب ومسبباتها هو من جهة الاتفاق وبغير قصد.

ويرفض ابن رشد الاحتمال الأخير القائل: بأن ما يشاهد من ارتباط بين الأسباب ومسبباتها هو من جهة الاتفاق، وذلك لما فيه من رفع للحكمة، ونفي

(٢٥) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص ٤٢.

لدلالة العالم على الصانع. و يخلص ابن رشد إلى أن ما عليه العالم من نظام وإتقان هو إما لكون ذلك له من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل^(٢٦). وبعبارة أخرى: فإن الارتباط الحاصل بين الأسباب ومسبباتها يفهمه ابن رشد على أنه يكون دائماً معبراً عن الكمال الذي تسعى إليه تلك الظواهر لتحقيقه طبقاً لعلتها الغائية، سواء أكان ذلك الكمال كاملاً أولاً، كما في حال التغذية بالنسبة للإنسان، أو كان كاملاً ثانياً كما في حال الكتابة بالنسبة إليه.

لاح مما سبق الدور الهام الذي تلعبه الصورة في فلسفة ابن رشد. فليست الصورة - إذن - إحدى المكونات الأساسية في الأشياء الطبيعية، بل هي السبب الذي من أجله وجد تناسق ونظام في الطبيعة. فهي، والحالة هذه، مبدأ تفسيري^(٢٧). إذ بواسطتها يمكننا أن نسأل عن السبب الذي من أجله وجدت هذه الظاهرة أو تلك، وهو ما يتفق مع المهمة الرئيسة للفلسفة. ذلك أن مهمة الفلسفة الرئيسة هي تفسير وجود الأشياء، وذلك بمعرفة السبب الذي من أجله وجد العالم، واتخذ الشكل الذي هو عليه من بين جميع الأشكال المحتملة.

وفيما يتعلق بالمستوى الديني، فإن هذا التفسير الغائي للطبيعة نجده يرتبط عند ابن رشد بتصوره للإرادة الإلهية وعلاقتها بالعالم. فكونه تعالى مريداً، بحسب ابن رشد، معناه أن فعله صادر عن علم. فالإرادة إذن صفة يستوجب ثبوتها ثبوت صفة قبلها هي صفة العلم. ولما كان العلم، من حيث هو علم، صالح لأن يتعلق بكل من المتقابلين من الموجودات، تأتي الإرادة الإلهية لتخصص أفضل المتقابلين بالصدور دون الأخس منهما. فهو تعالى - وكما يقرر ابن رشد - فاعل أفضل الفعلين المتقابلين، مع أن كليهما ممكن^(٢٨).

(٢٦) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص، ١٦٧.

(٢٧) الارتباط بين الصورة والتفسير الغائي يعود في الحقيقة إلى تأثير أفلاطون والذي تمثل الغائية أحد الركائز الأساسية لفلسفته. فيذكر الأستاذ جوثري أن ما أخذه أرسطو من أفلاطون أمران هما: ١- النظرة الغائية، ٢- الاعتقاد بأن الواقع يجد حقيقته في الصورة. انظر. Guthrie, The Greek Philosophers, p. 126.

(٢٨) ابن رشد، تهافت التهافت، ص، ١٦٠.

فالوجود لما كان أفضل للموجودات من العدم تعلقت الإرادة الإلهية بإخراج الموجودات من الوجود إلى العدم. وفي ذلك يقول ابن رشد: "وهذا هو حال الإرادة الإلهية مع الموجودات، فإنه إنما يختار لها أفضل المتقابلين، وذلك بالذات وأولاً"^(٢٩). وهكذا تتفق وتتجانس الغائية مع القول بالإله الذي يختار أفضل المتقابلين.

إن هذا يوضح لنا الأساس الميتافيزيقي للحتمية السببية عند ابن رشد. فإذا كان العالم يجب أن يتخذ أفضل الأشكال الممكنة، فإن تعيين الصور في العالم على ما هي عليه هو في الحقيقة مرتبط بهذا المبدأ الميتافيزيقي. فالأفضل للعالم أن يحصل الإحراق مع النار، لا مع الثلج، وأن يحصل التبريد مع الثلج لا مع النار، وهكذا. ومن هنا كان القول بأن حصول الإحراق مع النار مساو لحصوله مع الثلج، ما دام العقل يجيز مثل ذلك في التصور، هو قول لا معنى له. إذ لما كان هذا العالم تعبيراً عما هو أفضل، لم يحتمل إلا حالة واحدة هي الأفضل^(٣٠).

إن خير مثال يوضح لنا تصور ابن رشد للسببية هو كيفية فهمه لطبيعة العلاقة بين المنشار وقاطعته للخشب. فقطع الخشب - في رأيه - لا يمكن أن يحصل إلا مع المنشار، والذي هو آلة مقدرة في الكمية، والكيفية، والمادة. بمعنى أنه لا يمكن أن يكون المنشار من غير الحديد، ولا يمكن أن يكون بغير شكل المنشار، ولا يمكن أن يكون بأي قدر اتفق. ومع ذلك كله - وكما يقرر ابن رشد - لم يقل أحد: إن المنشار واجب الوجود^(٣١). وبعبارة أخرى فإن قطع الخشب لكي يتم لا بد وأن يكون بالمنشار، والذي هو بدوره لا بد من أن يكون بمواصفات معينة، وإن لم يعن ذلك أن المنشار واجب الوجود. لا أن القطع

(٢٩) ابن رشد، المرجع نفسه، ص، ٣٩.

(٣٠) الحق أن كون هذا النظام المشاهد في العالم والترتيب الذي فيه هو أفضل الأشكال الممكنة، وأنه لا يمكن أن يوجد ما هو آتقن ولا أتم منه أمر يؤكد ابن رشد وفي مواضع عدة من كتبه. انظر على سبيل المثال: تهافت التهافت، ص، ٧٥، ٢١٧؛ الكشف عن مناهج الأدلة، ص، ١٦٨.

(٣١) ابن رشد، تهافت التهافت، ص، ٩٢.

يمكن أن يحصل معه ومع غيره ما دام العقل يجوز حصول مثل ذلك في التصور؛ إذ أن هذه، في رأي ابن رشد، كلها ظنون في بادي الرأي. فوجوب حصول القطع في مثالنا مع المنشار - مع عدم إمكانية حصوله مع غيره - لأن ذلك هو الأفضل بالنسبة لهذا العالم.

إن هذا يطلعنا على مفهوم السببية عند ابن رشد. فالسببية عنده لا تعني أن لكل ظاهرة علة وفقط. بل هي تعني بالإضافة لذلك أن هذه الظاهرة مرتبطة بهذه العلة المعينة، وأنها لا يمكنها أن تحدث إلا عند حدوث هذه العلة بعينها. فهي تتجاوز المعنى العادي للعلة؛ لكي تطرح تصورا ميتافيزيقيا للعلة قوامه الارتباط الحتمي بين العلة ومعلولها على نحو لا يسمح للمعلول أن يحدث إلا بواسطة هذه العلة المعينة؛ فلا يمكن حدوث الإحراق إلا بالنار، ولا التبريد إلا بالثلج، ولا القطع إلا بالسكين. وبالتالي يمكننا أن نضع الفرق بين ابن رشد والغزالي في هذه المسألة كالتالي: فبينما يرى الغزالي أن حصول قطع الخشب مع المنشار هو مثلا أحد الخيارات الممكنة، وأنه كما يحصل القطع معه يمكن أن يحصل مع غيره مما ليس بالضرورة أن يكون آلة صلبة وحادة، ما دام ذلك لا يخرق قوانين العقل الضرورية، يرى ابن رشد أن ذلك هو الخيار الوحيد. فالعالم، حسب ابن رشد، لا يقبل ولا يحتمل إلا حدوث صورة واحدة هي الأفضل؛ لا أنه يقبل الصورة وضدها ما دام العقل يجيز ذلك.

ومن هنا نفهم رفض ابن رشد للإمكان العقلي كما يتصوره المتكلمون، ذلك لأن في القول بمثل هذا الإمكان تقويضاً للأساس الميتافيزيقي الذي يستند إليه العالم ويحكم شكل هذا العالم وتعيناته، أعني به القول بالغائية.

نعم، يقدم ابن رشد هجومه على مفهوم المتكلمين للإمكان على أنه مناقض للحكمة المعقولة من ضرورة ترتب الأشياء بعضها على بعض بما يتفق والقانون العام الذي يحكم الظواهر الطبيعية^(٣٢). فالعقل يدرك - مثلا - أن القطع لكي

(٣٢) يتردد نقد ابن رشد لمفهوم الإمكان عند المتكلمين وبخاصة الأشعرية منهم في مواضع عدة من كتبه. انظر على سبيل المثال: تفسير ما بعد الطبيعة، ١/٤٤؛ تهافت التهافت، ص، ٥١، ٩٢؛ الكشف عن مناهج الأدلة، ص، ١٦٦-١٧١، ١٧٣-١٧٧.

يحصل لابد من وجود آلة حادة وصلبة تقوم بمثل هذه المهمة. إلا أن الذي لا يجب أن يخفى علينا هو أن هذه الحكمة المعقولة من الارتباط السببي بين الظواهر الطبيعية بعضها ببعض قد ارتبطت عند ابن رشد بمبدأ ميتافيزيقي، حيث أصبحت تعبر عن الحالة الأفضل التي ينبغي أن توجد عليها الأشياء.

هآنحن، مرة أخرى، أمام القول الذي صادفناه لدى ابن سينا والذي مؤداه أن هذا العالم يمثل أفضل العوالم الممكنة بالنسبة للإرادة الإلهية، مما يعني حصر الحكمة الإلهية - وبالتالي الكمال الإلهي - في هذا العالم. والحق أن حصر الفلاسفة للحكمة الإلهية في هذا العالم كشف عن عجزهم عن أن يتصوروا ألوهية تفضل عن هذا العالم. فالعالم وبسبب كونه حتمياً وضرورياً أصبح بحيث لا يمكن تجاوزه حتى من قبل الإرادة الإلهية، مما يمكن معه القول بأن هذا العالم استوعب كل ما في الألوهية من كمال وقدرة. فكان أن أصبح العالم، في مثل هذا التصور مساوياً للألوهية. والحق أن هذا ما أخذه محي الدين ابن عربي وانطلق به إلى نتيجته المنطقية ألا وهي وحدة الإله بالعالم كما سيتضح لنا فيما بعد.

٣- الغائية كمبدأ ميتافيزيقي:

لاح لنا من خلال هاتين المسألتين كيف أن أخذ فلاسفتنا بمبدأ العلة الغائية كمدخل لتفسير علاقة الألوهية بالعالم، كان هو الأساس الميتافيزيقي لرؤيتهم الوجودية^(٣٣). فإيجاد العالم لم يكن، -حسب هذا المبدأ - فعلاً إلهياً حراً، بل كان بسبب غاية بعثت الإرادة الإلهية على الفعل. وبسبب تسليم فلاسفتنا بهذا المبدأ

(٣٣) يمكن القول: إن مرد ذلك هو ما ورثه فلاسفتنا من الفلسفة اليونانية، وبخاصة أفلاطون وأرسطو من القول بالعلة الغائية كأساس في نظرتهم للعالم. فيذكر أولف جيغن أن "الأكاديمية والمثنائية والرواقية تقول بوجود كون واحد، لأن الكون الذي ندركه هو - أيضاً - في نفس الوقت أكمل الصور التي يمكن أن يتصورها الفكر، مع إضافة أن الكمال لا يوجد إلا على صورة واحدة". أولف جيغن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص ٢٧٢.

الميتافيزيقي الذي حكم علاقة الفعل الإلهي بالعالم، أصبحت مهمة الفلسفة الرئيسة هي أن تجيب على السؤال التالي: لماذا وجد الواقع الخارجي على هذا النحو بالذات دون غيره من الأنحاء الممكنة؟ فلم يعد ممكناً - حسب هذه النظرة - أن ينظر إلى الظواهر الطبيعية على أنها يمكن أن تأخذ هذا الشكل أو غيره من الأشكال الأخرى التي يقدرها العقل. بل إن النظرة المقبولة، حسب هذه الرؤية، هي أن يوضح لماذا كان وجودها على هذا النحو بالذات ضرورياً؟. وكان السبيل الوحيد لجعل ذلك ممكناً هو تفسير الظواهر الطبيعية من خلال خواص وطبائع جوهرية: يمكن من خلالها ربط هذه الظواهر ربطاً ذاتياً، على أن تفهم هذه الخواص الجوهرية على أنها الكيفية الوحيدة التي ينبغي للظاهرة أن تسلكها؛ لكونها تمثل الحالة الأفضل بالنسبة لها. وترتب على ذلك أن أصبح العالم ثابتاً وغير قابل لأن يكون على خلاف ما هو عليه؛ ونظاماً مغلقاً غير قابل للتدخل الإلهي.

وعليه فلا بد من اللجوء إلى القوانين الذاتية للعالم؛ بغية تفسير ظواهره الطبيعية. والحق أن هذا هو منشأ التفسير الطبيعي لكل من الخوارق والمعجزات عند فلاسفتنا. فما بدا من رجوع إلى القانون الطبيعي واستبعاد للتدخل الإلهي في العالم لم يكن - والحق يقال - خطوة تقدمية نحو تأسيس منهج تجريبي. بل كان في جوهره ثمرة لاعتقاد فلاسفتنا بخضوع العالم لذلك المبدأ الميتافيزيقي، أعني به القول بالعلّة الغائية^(٣٤).

(٣٤) تشير د. زينب عفيفي إلى أن أخذ ابن رشد بالنظرة الغائية ورده الأسباب إلى السبب الغائي كان سبباً رئيساً في إعاقه تقدم البحث العلمي لقرون عدة. انظر د. زينب عفيفي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦-٣٧. ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد ما يقرره ولترستيس من أن أحد أهم ما يميز العقل الحديث هو تخليه، وذلك تحت وطأة تأثير العلم الحديث، عن النظرة الغائية للعالم والتي كانت تميز التفكير الديني والفلسفي في العصور الوسيطة. انظر ولترستيس، الدين والعقل الحديث، ص، ٣٧. فالنظرة الغائية تقرر أن العالم يتجه وبطريقة تصاعدية إلى الألوهية، كما أن الكون الأرسطي يتجه إلى المحرك الذي لا يتحرك. فهناك في الأسفل المادة، وفي الوسط الإنسان، وفي الأعلى الألوهية. ومن هنا كان التصور العضوي للعالم وما يعنيه ذلك من ترتيب لأنواع الوجود ترتيباً تصاعدياً. وتحقيق هذا التصور التصاعدي لأنواع الوجود كان يتم من خلال الماهيات العقلية المتدرجة (جماد، نبات، حيوان، إنسان، عقل فعال، عقول =

ويربطهم الطبيعة بما بعد الطبيعة على هذا النحو، أدى ذلك إلى شيوع نوع من التفكير الميتافيزيقي التأملي، والذي يذهب إلى أن إدراك الواقع الخارجي لا يتحقق عبر التماس المباشر مع معطيات الخبرة، وإنما يكمن في الإدراك والتأمل العقليين لتلك الحقائق الضرورية، كالماهية والجنس والفصل، والتي يجد الواقع الخارجي تفسيره النهائي فيها. وبمعرفتنا بتلك الحقائق العقلية حق المعرفة نكون قد امتلكنّا المعرفة التامة بالعالم كما ينبغي أن يكون عليه. ولما لم يكن للعالم سوى مسار وحيد وشكل معين محدد سلفاً، يمثل الأفضل بالنسبة للظاهرة الطبيعية، أصبحت معرفة تلك الحقائق العقلية معرفة بطبيعة العالم وبكيفية عمل الإرادة الإلهية والتي لم يكن أمامها - في واقع الأمر - سوى ذلك الخيار الوحيد. ومن هنا يمكننا أن نفهم مغزى العبارة القائلة: بأن الفلسفة هي التشبه بالإله قدر الطاقة البشرية.

نحن الآن في وضع يمكننا فيه أن نتبين ملامح المشروع العقلاني كما تمثله الفلسفة الإسلامية. ففي كل من عقلنتها للظواهر الدينية، وأخذها بالحتمية السببية كأساس في تفسيرها للظواهر الطبيعية تفسيراً سببياً كانت الفلسفة الإسلامية تستند في ذلك كله إلى عقلانية ميتافيزيقية غائية شكلت الأساس

= سماوية). فكان أن أصبحت وظيفة العلم لا تكمن في الكشف عن الصفات الكمية للأشياء كما هو الحال في العلم الحديث؛ بل في التعرف على صورة الشيء أو ماهيته العقلية، وذلك من خلال أوصافه الكيفية، ما جعل التفسير العلمي مبنياً على القول بالصور والعلل الغائية للظواهر الطبيعية. ومن المهم أن نشير في هذا الصدد إلى أن ارتباط فكرة الماهية بالميتافيزيقا الأرسطية كان - ومنذ البداية - أمراً واضحاً للمتكلمين وعلماء الأصول. فيقرر د. النشار أن المتكلمين وعلماء الأصول - وخلافاً لفلاسفة الإسلام المشائيين - لم يوافقوا على فكرة التعريف بالحد الأرسطي، كونهم أدركوا ارتباط مبحث التعريف بالحد بالميتافيزيقا الأرسطية، وذلك لارتكاز مبحث الحد على فكرة الماهية من ناحية، واستناد الحد على مبحث العلل الأرسطية من ناحية أخرى؛ وأنهم لأجل ذلك قاموا بتطوير مناهجهم الخاصة بهم. فيما يتعلق بالعلم الحديث ونبذه للغائية كأساس ميتافيزيقي للعلم انظر، Burt، The Metaphysical foundations of Modern Science؛ وبالنسبة لموقف المتكلمين والأصوليين من الحد الأرسطي انظر د. النشار، مرجع سبق ذكره، ص ٤٧-٤٨؛ ص، ٨٩-١٠١.

الفلسفي للمشروع العقلاني للفلسفة الإسلامية. فسيادة العقل في الفلسفة الإسلامية تنطلق من خلال التسليم بالغائية كمبدأً تفسيري في الطبيعة وما بعد الطبيعة، بدءاً من الله تعالى الذي أوجد هذا العالم لأنه أفضل العوالم الممكنة، وانتهاءً بالظواهر الطبيعية التي تسعى إلى تحقيق كمالها الخاص بها حسب ما تقتضي به علتها الغائية.

صفوة القول: أن الرؤية الوجودية والتي قدمها كل من ابن سينا وابن رشد في تصورهما للعلاقة القائمة بين الذات الإلهية والعالم قد انتهت إلى أن العالم الحالي هو أفضل العوالم الممكنة. إلا أن فكرة أفضل العوالم الممكنة كشفت عن الدور المحدود للذات الإلهية في عالم هو في الأساس من إبداعها. فكون العالم لا يقبل إلا ما هو عليه من صورة وشكل مرده في الحقيقة أن حقائقه الجوهرية لا يمكن أن تسمح له بأكثر من ذلك. ومن أجل ذلك أصبح الخيار الوحيد لوضع العلاقة بين الألوهية والعالم هو القول: بأن هذا العالم يمثل أفضل العوالم الممكنة بالنسبة للذات الإلهية. ونتج عن ذلك أن فكرة إيجاد الله تعالى للعالم لا تلعب عندهم سوى دورٍ محدودٍ يتمثل في كونه تعالى علة قصوى للعالم. أما بالنسبة للعالم فإنه وإن كان يستمد وجوده من الله تعالى، إلا أنه يجد تفسيره النهائي في تلك الماهيات العقلية والخواص الجوهرية.

ثانياً: ابن عربي ووحدة الوجود:

ما إن توفي ابن رشد حتى شهدت الساحة الفكرية في الإسلام انطلاقة لتيار فكري جديد هو فلسفة وحدة الوجود. وقد ابتدأ هذا التيار محي الدين بن عربي في المغرب^(٣٥)، وساح وانتشر في المشرق الإسلامي وصولاً إلى إيران والهند. وكان أن برزت أسماء لامعة ممن حمل لواء هذا الفكر بعد ابن عربي أمثال ابن الفارض، وابن سبعين، وصدر الدين القونوي، وعبدالكريم الجيلي،

(٣٥) ولد ابن عربي في عام ١١٦٥/٥٦٠ وتوفي ابن رشد في عام ١١٩٨/٥٩٥. ويحكي ابن عربي في الفتوحات المكية عن لقاء تم بينه وبين ابن رشد. انظر الفتوحات المكية، ج١، ص ١٥٣-١٥٤.

والعفيف التلمساني وغيرهم من معتنقي هذا التيار الفكري الجديد. وهذا التعاقب التاريخي ليس مجرد اتفاق، وإنما لوجود رابطة بينهما. ومهمة هذا البحث تجلية هذه الرابطة.

إن الأثر الحقيقي للفلسفة الإسلامية ينبغي أن نتلمسه في تصوف وحدة الوجود. فهذا التيار الفكري في ذهابه إلى القول بوحدة الإله بالعالم قد تمثل بحق أهم ما تمخض عنه الفكر الفلسفي الإسلامي كما عبر عنه ابن سينا وابن رشد، وبالتالي شيد عليه مذهباً ميتافيزيقياً في غاية من العمق والتعقيد. فتصوف وحدة الوجود هو التعبير الأكمل للعقلانية الميتافيزيقية الإسلامية حين ذهبت إلى مساواة الألوهية بالعالم. فما كان نتيجة عند الفلسفة الإسلامية أضحى عند ابن عربي نقطة البداية التي ينطلق منها نحو وحدة الوجود، مما يمكن معه القول: بأن دور الفلسفة الإسلامية تمثل في التمهيد لعقيدة وحدة الوجود، وذلك من خلال تقديمها للأساس النظري لمثل تلك الوحدة.

ولعل هذا يفسر الصبغة العلمية التي تميزت بها وحدة الوجود كما نجدها عند ابن عربي. وبالفعل، فمع ابن عربي لم تعد وحدة الوجود مسألة عرفانية تنتمي إلى ذوق الصوفي وأحاسيسه الوجدانية، بل غدت نظرية ميتافيزيقية لها إطار معرفي ينتظم مسائلها، وأصبحت تقدم نفسها بواسطة مجموعة من المصطلحات الفلسفية المحددة. نعم كانت هناك إشارات وعبارات صدرت من متصوفة إسلاميين قبل ابن عربي تشي بوحدة الوجود، إلا أنها لم تبلور نفسها في شكل مذهب فلسفي متكامل. كانت تلك الإشارات بسبب افتقارها للأساس النظري أقرب إلى الأمور الوجدانية منها إلى النظرية الفلسفية. أما مع ابن عربي فقد أصبحت عقيدة وحدة الوجود علماً قائماً برأسه، له قواعده ومصطلحاته. والحق أن هذا ما لاحظته أحد أئمة صوفية وحدة الشهود في الهند حيث ذكر أن جهد ابن عربي في عقيدة وحدة الوجود تمثل في أنه "بوبها، وفصلها، ودونها تنوين الصرف والنحو" (٣٦).

(٣٦) السرهندي، المكتوبات، ٢٨٧/١، ١١٧/٣.

لا يمكن التعرض لنظرية وحدة الوجود عند ابن عربي دون التعرّيج على نظرية أخرى له تتعلق بها تمام التعلق هي نظريته عن الأعيان الثابتة. وعلى الرغم من الجوانب المتعددة التي تلعبها نظرية الأعيان الثابتة عند ابن عربي، إلا أنها تستمد أهميتها من حقيقة كونها تقدم الأساس النظري لقيام وحدة ذاتية بين الذات الإلهية والعالم^(٣٧). فمن خلال الأعيان الثابتة أراد ابن عربي أن يربط بين حقيقة الذات الإلهية وحقائق الممكنات، وذلك بإدخال الذات الإلهية في التركيب الماهوي للأشياء جميعاً: بحيث يصبح محالاً عنده اكتساب معرفة حقيقية بالممكنات دون تصورها من خلال الذات الإلهية.

في عرضي لوحدة الوجود عند ابن عربي والدور الذي تلعبه نظرية الأعيان الثابتة في هذا المجال سوف أقصر حديثي عنهما على الجانب المتعلق بكيفية إيجاد العالم.

الأعيان الثابتة وإيجاد العالم:

أشرت سابقاً إلى مسألة التعاقب التاريخي من كون وحدة الوجود نشأت على يد محي الدين ابن عربي مباشرة بعد موت ابن رشد. إن هذا التعاقب التاريخي لافت للنظر فعلاً. إلا أنه غير كاف في بيان أن اللاحق كان ثمرة السابق؛ بل لا بد من وجود رابط فكري بين اللاحق والسابق يوضح أن اللاحق كان استمراراً لنفس الرؤية الوجودية، وتطويراً للإشكاليات الموجودة لدى السابق. بمعنى أن نشأة اللاحق يمكن أن تفسر في ضوء المشاكل التي خلفها السابق.

ولنعد قليلاً إلى فلاسفة الإسلام. فلقد كانت صورة العالم كما قدمها هؤلاء الفلاسفة هي عبارة عن عالم تحكمه الطبائع والخواص الجوهرية للأشياء. وبهذا يكون الفلاسفة قد ألغوا فكرة الفاعل المختار وأرجعوا تفسير جميع ما يحدث في العالم إلى الخواص الذاتية للأشياء، مع الإبقاء على الله تعالى كعلة

(٣٧) لعرض مفصل للجوانب المتعددة لنظرية الأعيان الثابتة ودورها في مذهب ابن عربي يمكن مراجعة الدراسة القيمة، محي الدين بن عربي وليبنتز؛ د. محمود قاسم، وقد استفدت منها في دراستي الحالية.

قصوى للعالم. إلا أنهم بقولهم بعالم يجد تفسيره النهائي في الطبائع الجوهرية للأشياء مع احتفاظهم في نفس الوقت بفكرة الإله كعلة قصوى، يكونون في الحقيقة قد أبقوا الصلة غير واضحة بين الطبائع الجوهرية والذات الإلهية. فهم من جهة لم يمكنهم أن يرجعوا هذه الطبائع الجوهرية إلى مبدأ يتجاوزها هو الله تعالى، لما في ذلك من إلغاء لفكرة الخواص الجوهرية للأشياء، وقبول بالتصور الديني للفاعل المختار والخلق الحر للعالم من عدم. من جهة أخرى، لم يمكنهم أن يلغوا فكرة الإله والإبقاء على الطبائع الجوهرية كمبدأ نهائي ووحيد لتفسير العالم، لأن في مثل هذا قبولاً بالتصور الدهري للعالم. وبهذا يكونون في الحقيقة قد قالوا بمبدأين نهائيين لتفسير العالم، مع عدم إمكانية إرجاع أحدهما للآخر^(٣٨). فإما أن يلغى أحدهما لصالح الآخر، أو أن يجمع بينهما بأن يدمجا معا في وحدة ذاتية وبذلك تقفل الدائرة. وكان الحل الأخير هو ما اختاره ابن عربي.

يصور ابن عربي عملية إيجاد العالم على أنها نتيجة لفيوضات ذاتية تحدث للذات الإلهية تبرز من خلالها من حالة الخفاء إلى الظهور في صورة العالم المادي. ففي الأزل هناك الذات الإلهية، ولا يمكن معرفتها أو وصفها لكونها متعالية عن كل وصف وتحديد. وهذه هي مرتبة الوجود المطلق البحت والكنز المخفي. ولهذه الذات المطلقة اعتباران: فبالنظر إليها من حيث هي تكون

(٣٨) إحدى مشاكل فلاسفة الإسلام تكمن في تصورهم لطبيعة العلاقة القائمة بين الله تعالى والعالم، وهو ما يسجله عليهم الإمام الغزالي، في مسائل مختلفة من كتابه "تهافت الفلاسفة". فهو يلاحظ، مثلاً، أن قول الفلاسفة بثبات العالم على أوضاعه وأشكاله هو بعينه مذهب الدهريين من القول بالاستغناء عن الصانع، مع أن الفلاسفة لا يقولون بذلك. وفي مسألة أخرى هي قضية قدم العالم بقرر الإمام الغزالي أنه يوجد في المسألة موقفان يمكن للعقل تصورهما: الأول: من يقول بحدوث العالم وبالتالي يعتقد بوجود سبب لحدوثه، وهو موقف المليين. الثاني: من يقول بقدمه كما هو عليه مع عدم وجود صانع له، وهو موقف الدهريين. وهو يقرر أنه موقف مفهوم وإن كان يحتاج إلى إبطال. أما الفلاسفة فيلاحظ أنه بذهابهم إلى أن العالم قديم، ثم قولهم: بأن له صانعا يكونون، في الحقيقة، قد جمعوا بين موقفين متناقضين. انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص، ٧٢-٧٣، ص، ١١٠.

غنية عن العالمين، ومن حيث هي إله ورب تحتاج إلى المألوه والمربوب^(٣٩). وسبب تجلي هذه الذات وبروزها من الخفاء إلى الظهور هو الحب. إذ أن الذات الإلهية - في رأيه - تحب أن ترى كمالاتها وآثار أسمائها في الخارج؛ وذلك لكي تعرف. ويحتج ابن عربي - في هذا الصدد - بحديث، هو في رأيه صحيح كشفاً غير ثابت نقلاً، والقائل: "كنت كنزاً مخفياً لم أعرف، فأُحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، وتعرفت إليهم، فعرفوني". وبناء عليه يقرر ابن عربي أن الحب تعلق من تعلقات الإرادة، وهي لا تتعلق إلا بمعدوم غير موجود يريد المحب وجوده أو وقوعه. ولما كانت الذات الإلهية مشتملة على الأسماء الإلهية، وهذه تطلب رؤية آثارها، وهو مالا يتحقق إلا بإيجاد صور العالم، حصل الكرب في الباطن، ولهذا الكرب وقع التنفس وأظهر نفس الرحمن العالم لإزالة حكم الكرب. فبهذا النفس رحم الحق تعالى ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم^(٤٠). وبسبب من هذا التجلي الحبي الذاتي حصلت الأعيان الثابتة واستعداداتها في الحضرة العلمية أو العلم الإلهي.

التجلي الثاني هو الفيض المقدس. وذلك أن الأعيان الثابتة - وهي ثابتة في العدم - تطلب بلسان الحال لا بلسان المقال أن يمن عليها الحق بالإيجاد، فيقع هذا التجلي الثاني. وبواسطته تبرز الأعيان الثابتة من الوجود العلمي إلى الوجود الخارجي^(٤١). وهذه هي المرحلة الثالثة للذات الإلهية والتي تظهر فيها في صورة العالم المادي الخارجي. وبهذا تصبح المراتب الوجودية لتجليات الذات الإلهية ثلاث مراتب: الوجود البحت، والأعيان الثابتة، والعالم الخارجي، والتقدم والتأخر فيها منطقي وليس زمنياً.

على الرغم من استخدام ابن عربي للغة شاعرية مكثفة لوصف عملية إيجاد العالم، إلا أنه مع ذلك يحرص على إيصال أفكاره من خلال مصطلحات

(٣٩) ابن عربي، فصوص الحكم، ١/١١٩.

(٤٠) ابن عربي، الفتوحات المكية، ٢/٣٩٩؛ فصوص الحكم، ٢/١١٢.

(٤١) ابن عربي، الفتوحات المكية، ١/٣٢٣.

فلسفية محددة، مما ييسر للباحث مهمة تفسير كلامه. والحق أن هذا ما نكتشفه من قراءة دقيقة لعملية تجلي الذات الإلهية عند ابن عربي. فمن اللافت للنظر استخدام ابن عربي لمصطلح الفيض في وصفه لعمليتي التجلي الأقدس والمقدس. وهو كما سنرى له دلالة كبيرة بالنسبة لمذهب وحدة الوجود كما يفهمه ابن عربي.

يرتبط مصطلح الفيض بنظرية الفيض الأفلوطينية عند حديثها عن صدور العالم عن الأول. فهو يستخدم من قبل أفلوطين لوصف عملية فيض العقل الأول من الواحد. ويشير مصطلح الفيض عند أفلوطين إلى أن عملية إيجاد العالم هي عملية لا إرادية من قبل الواحد، بل هي ضرورية وتلقائية^(٤٢). وعندما تبنى الفارابي وابن سينا نظرية الفيض الأفلوطينية، تبنيا معها مصطلح الفيض لوصف عملية إيجاد الله تعالى للعالم؛ فكانت عملية إيجاد الله تعالى للعالم بالنسبة لهما أيضا ضرورية وتلقائية.

وفيما يتعلق بابن عربي فإن مصطلح الفيض قد احتفظ بدلالاته الأصلية من كون عملية التجلي كانت عملية ضرورية وتلقائية من قبل الذات الإلهية. ففي كل من الفيض الأقدس والفيض المقدس كانت عملية التجلي أو الفيض عملية ضرورية، لا بد أن تحدث، ولا أدل على ذلك من الألفاظ التي يستخدمها ابن عربي في هذا الصدد لتعزيز تلك الفكرة مثل "الحب" و "الكرب" والتي تدل على أن عملية التجلي كانت لا بد وأن تتم كونها في الأساس استجابة لباعث خارجي أكثر منها تتم بإرادة مطلقة تتساوى بالنسبة لها عملية الفيض من عدمه^(٤٣).

(٤٢) انظر Armstrong, An Introduction to Ancient Philosophy, p. 186.

(٤٣) إن هذا يذكرنا بفكرة الغائية كأساس لفهم العلاقة القائمة بين الذات الإلهية والعالم؛ تلك الفكرة التي صادفناها لدى فلاسفتنا الإسلاميين، وما يترتب عليها من كون هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة. والحق أن فكرة أفضل العوالم الممكنة تعتبر من ثوابت المذهب لدى ابن عربي؛ فهو يعود إليها في عدة مواضع، سواء في الفتوحات المكية أو فصوص الحكم. انظر على سبيل المثال الفتوحات المكية، ٢٥٩/١، ١٠٣/٢، ٢٤٥؛ فصوص الحكم، ١٧٢/١. قارن أيضا محمود قاسم، مرجع سبق ذكره، ص ٦١-٧٥.

ففي الفيض الأقدس كان التجلي لإظهار آثار الأسماء الإلهية والتي تطلب أن ترى آثارها من خلال الأعيان الثابتة. وفي الفيض المقدس كان التجلي بسبب طلب الأعيان الثابتة أن تظهر آثارها في الخارج. وفي كلتا الحالتين لم يكن التجلي أو الفيض فعلا إيجابيا حرا صادرا عن الذات الإلهية، بقدر ما كان فعلا ضروريا بالنسبة لها، لكي تبرز من خلاله الأعيان الثابتة إلى الوجود العلمي أولا، ثم إلى الوجود العيني ثانيا.

هذا فيما يتعلق بمصطلح الفيض من ناحية وصفه لعملية تجلي الذات الإلهية. إلا أن لهذا المصطلح دلالة أخرى مهمة أيضا، وهي فكرة الأصل أو البداية. فمصطلح الفيض يتعلق أيضا ببيان أن العالم صادر في الحقيقة عن الذات الإلهية. والحق أن هذا يبقى أمرا مفهوما في ظل نظرية تقول بالألوهية المفارقة، كما هو الحال مع الفارابي وابن سينا. إلا أن استخدامه في نظرية تقول بالألوهية المحيطة أمر يحتاج إلى تفسير. وفي رأيي فإن توظيف ابن عربي لهذا المصطلح له دلالة هامة فيما يتعلق بنظريته عن وحدة الوجود. فمن المهم أن نلاحظ في هذا الصدد أن وحدة الوجود عند ابن عربي لا تكتفي فقط بتقرير أن العالم والذات الإلهية هما شيء واحد وحسب. بل، وهذا هو المهم، إن هذه النظرية معنية أساسا ببيان كيف أن العالم الخارجي ينبغي أن ينظر إليه على أنه مرتبة أخيرة بلغتها الذات الإلهية بعد سلسلة من الفيوضات الذاتية المتعاقبة. فنلاحظ أن العالم الخارجي عند ابن عربي كان نتيجة لمرحلتين: هما الفيض الأقدس، والفيض المقدس؛ تتعلق الأولى بكيفية وجود الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، وتوضح الثانية كيفية انتقال الأعيان الثابتة من الوجود العلمي إلى الوجود الخارجي. وبخصيصه مرحلة يوضح من خلالها كيفية وجود الممكنات في العلم الإلهي يكون ابن عربي في الحقيقة قد منحها مرتبة وجودية لها أحكامها الخاصة بها، والتي تجعلها مستقلة عن الموجودات الخارجية، مما يذكرنا بالمثل الأفلاطونية والمعدومات الثابتة عند المعتزلة. إلا أنه يختلف مع كل من أفلاطون والمعتزلة في أن الأعيان الثابتة عنده ليست مستقلة أو مباينة للذات الإلهية، بل هي في الحقيقة صادرة عنها.

إن وظيفة الفيوضات الذاتية المتعاقبة هي أنه، من خلالها، أراد ابن عربي أن يحقق أسبقية الذات الإلهية على العالم؛ تلك الأسبقية التي لم تفلح الفلسفة الإسلامية في تحقيقها. فلقد كانت إحدى مشكلات الفلسفة الإسلامية هي ترسيم العلاقة بين الذات الإلهية والعالم. بيد أن الحل الفلسفي والقائم على السبق الذاتي لا يحقق تماماً أسبقية الذات الإلهية على العالم؛ إذ هو في الحقيقة يقوم على افتراض قديمين: هما الذات الإلهية والعالم، والتمييز بينهما بأن الله تعالى قديم بالذات، والعالم قديم بالزمان، لا يغير من حقيقة كونهما متساويين زمانياً. فأراد ابن عربي من خلال تلك الفيوضات أن يبين كيف أنه يمكن أن يرجع العالم ومن قبله الأعيان الثابتة، أو حقائق الممكنات، بعد منحها مرتبة وجودية خاصة بها، إلى الذات الإلهية، والسؤال كيف أمكن لابن عربي أن يرجع حقائق الممكنات أو الأعيان الثابتة إلى الذات الإلهية في ظل نظرية تقوم على الوحدة الذاتية بين الإله والعالم؟

إن الحل الذي قدمه ابن عربي يقوم على ما يمكن تسميته بالسبق المنطقي والذي يفترض حصول تقدم وتأخر يقعان ضمن ذات واحدة. فللذات الإلهية، بحسب تصوره، مراتب ثلاث هي: مرتبة الوجود البحت، ومرتبة الأعيان الثابتة، ومرتبة العالم الخارجي.

فهو يبدأ بافتراض مرتبة للذات الإلهية معرأة عن الأوصاف، تعلو على كل مراتب التكثر، سواء منه العقلي أو الخارجي، بحيث تكون كل من هاتين المرتبتين تجليات لاحقة لتلك المرتبة الأولى. فهناك في الأزل ذات مطلقة، ووجود بحت، معرّى عن كل وصف ونعت. ثم إن هذا الوجود البحت يبدأ في الظهور والتجلي، وذلك عن طريق الفيوضات الذاتية التي تحدث لهذا الوجود المطلق، إلى وجود عقلي أولاً، ثم إلى وجود خارجي. فالعالم الخارجي لم يكن له تحقق في مرتبة الأعيان الثابتة، وهذه بدورها لا تحقق لها في مرتبة الوجود البحت؛ إذ هي في الحقيقة تعود إلى ذات مطلقة عن الأوصاف والنعوت، ولا سبيل إلى تحديدها. وبالتالي تصبح عملية الفيض تجلياً وظهوراً لهذا الوجود البحت، ولتلك الذات المطلقة في مراتب الكثرة العقلية منها والخارجية. وبهذا تصبح هذه الذات المطلقة ومرتبة الوجود البحت تتقدم منطقياً على مراتب

الكثرة والظهور، والتي هي تجل لاحق لهذا الوجود البحت؛ بحيث تصبح مراتب الكثرة والظهور لا يمكن تصورهما إلا بافتراض ذات مطلقة لا توصف بشيء تكون سابقة عليها. وما تكتسبه هذه الذات من أوصاف من كونها إلهاً للمألوه، وربما للمربوب، إنما تكتسبه لاحقاً ومن خلال عمليات التجلي التي تحدث لها أي في مراتب الكثرة والظهور. أما هي في حد ذاتها فلا توصف بشيء من تلك الأوصاف. فهذه الأوصاف وما يتحقق للذات من ظهور في صور الكثرة، العقلية منها (مرتبة الأعيان الثابتة) و الخارجية (مرتبة العالم الخارجي)، إنما يتحقق لتلك الذات في مراتب لاحقة من مراتب التجلي، وذلك نتيجة لعمليتي الفيض الأقدس والمقدس، ولا يمكن ظهورها أو تحققها في المرتبة المتقدمة. فمرتبة الأوصاف والتكثر مسبقة بمرتبة لا وصف ولا نعت، والتي تكون من هذه الناحية شبيهة بالعدم. وبإرجاعه للأعيان الثابتة إلى مرتبة لم تكن متحققة فيها تكون الأعيان الثابتة أو حقائق الممكنات غير متساوقة مع مرتبة الذات المطلقة والوجود البحت؛ فهي من هذه الناحية وكأنها قد برزت من العدم وهو ما يحقق السبق المنطقي.

ليست حقائق الممكنات - إذن - عبارة عن صور علمية لحقائق الممكنات متحققة في علم البارئ تعالى، بل هي ذات وجود عقلي خاص بها ومستقل عن الموجودات الخارجية، كونها قد أصبحت تمثل مرتبة من مراتب تجليات الذات الإلهية. وبعبارة أخرى لم يعد ممكناً النظر إلى الأعيان الثابتة أو حقائق الممكنات في الوجود العلمي على أنها مجرد صور علمية مباينة في طبيعتها للذات الإلهية؛ بل هي في وجودها العلمي عبارة عن ظهور لتلك الذات الأحدية في صور حقائق الممكنات، بمعنى أن ما كان واحداً يكون قد ظهر في صورة حقائق عقلية متكثرة. ومن هنا يتضح لنا أهمية الدور الذي تلعبه نظرية الأعيان الثابتة في هذا الصدد. فهي، أولاً، تقرر مرتبة وجودية لحقائق الممكنات في مراتب تجليات الذات الإلهية؛ ثم - وهذا ثانياً - تجعل حقائق الممكنات منتشأة من طبيعة الذات الإلهية نفسها. وبذلك يكون ابن عربي قد عمل على تحقيق الوحدة بين الذات الإلهية والممكنات على المستوى الماهوي، وذلك قبل أن توجد في الخارج، موجداً بذلك الأساس النظري لوحدة الذات الإلهية بالعالم.

إن التوحيد الذي يقيمه ابن عربي بين حقائق الممكنات وبين الذات الإلهية يحتم على ابن عربي أن يفسر التنوع والاختلاف بين حقائق الممكنات بما يتفق والتصور الجديد الذي أتى به. وهو قد فعل ذلك بإلغائه للماهيات العقلية بالمعنى المنطقي. ذلك أن القول بالماهيات العقلية هو قول بوجود فروق نوعية تميز بها الأشياء بعضها عن بعض، وهو ما يؤدي إلى اعتبار التكثر أمراً حقيقياً، ونظريته تقوم على الضد من ذلك. وإلغائه للماهيات العقلية قام ابن عربي بفهم التكثر والتعدد في العالم الخارجي على أنه اختلاف هذه الموجودات المتكثرة في درجة تمثيلها للذات الإلهية. فالألوهية ظاهرة في كل شيء، ولكن بدرجات متفاوتة. فلا فرق نوعياً بين الأعيان الخارجية، وإنما هو فرق في درجة إظهارها وتمثيلها للألوهية، أو إن شئت بظهور الألوهية فيها. وعليه فلا يمكن الوقوف عند الكثرة واعتبارها شيئاً حقيقياً، فالكثرة إذا اعتبرت على أنها شيء حقيقي تميز به الأشياء نوعياً بعضها عن بعض تكون وهما وخيالا، إذ هي لا تعبر عن تكثر حقيقي بين حقائق الممكنات. بل الواجب أن يتم تجاوز تلك الكثرة إلى ما يمثل الحالة الحقيقية وهي الوحدة. فالكثرة محض وهم وخيال، والوحدة هي الحقيقة والأصل.

هنا يتضح لنا الجانب الفكري لعقيدة وحدة الوجود. فهي ليست حالة وجدانية يتعرض لها الصوفي ويعبر عنها بشطحات تجري على لسانه. بل هي نشاط فكري مهمته إقناعك أن ما تشهده من كثرة هو في الحقيقة وهم وخيال. فالنشاط الفكري للعقل يجب أن يتجه لبيان كيف أن ما نشاهده من تكثر وتعدد في الواقع الخارجي لا ينتمي إلى الحقيقة في شيء. فأنت لا تنظر إلى ما تدركه من تكثر وتعدد في العالم الخارجي على أنه يمثل الحقيقة. إذ أن هناك مستوى آخر من الحقيقة يمكن من خلاله أن يبين أن ما هو متعدد ومتكثر هو في حقيقة الأمر شيء واحد. وهذا هو السبب في أن عقيدة وحدة الوجود غدت عملية تأويل معقدة، الهدف منها بيان أن التكثر هو أمر وهمي وعارض، ولا يمثل حقيقة الأمر.

لاح مما سبق أن وحدة الوجود عند ابن عربي كانت استجابة وتجاوزا في

نفس الوقت للوضع المتأزم الذي انتهت إليه الفلسفة الإسلامية في تصورهما للعلاقة القائمة بين الذات الإلهية والعالم. فبعد أن ذهب الفلاسفة إلى أن العالم ثابت ومكتف بنفسه في أنه يفسر نفسه بنفسه بقوانينه الذاتية، لم يعد للإله دور يقوم به في هذا العالم بعد أن تم تعويض ذلك الدور بالطبائع الثابتة والخواص الجوهرية. فكان أن نظر إلى وجوده مفارقاً على أنه خلل منهجي ينبغي إصلاحه. وكان أن تم ذلك الإصلاح عبر دمج الذات الإلهية مع العالم في وحدة ذاتية؛ إذ لما كانت هذه الطبائع الجوهرية حتمية وضرورية، ولا يمكن تجاوزها، تكون النتيجة المنطقية هي دمجها في الذات الإلهية ببيان أنها هي والذات الإلهية شيء واحد، وهو ما فعله ابن عربي.

الخاتمة

كان لا بد، لكي نقيّم الفلسفة الإسلامية ونتبين الدور الذي لعبته في البيئة الفكرية الإسلامية، من أن نضعها في سياقها التاريخي، وأن نقرأها قراءة تاريخية. فنسأل: كيف فهمها أصحابها؟ وما هي الأسئلة التي حاولت هي، كنشاط فكري، الإجابة عنها؟ وما الأفكار الأساسية التي قدمتها كإجابة لهذه الأسئلة، والتي كانت قابلة لأن تطور من قبل غيرهم من المفكرين من متكلمين أو متصوفة في تلك البيئة الفكرية؟ ثم - وهذا هو المهم - ماذا كان مصير هذه الأفكار؟ عندما نتمكن من الإجابة عن هذه الأسئلة يمكننا أن نقيّم الدور الذي لعبته الفلسفة الإسلامية في البيئة الفكرية في الإسلام.

لم تكن الفلسفة في ذلك الوقت أكثر من كونها محاولة لتقديم تفسير ميتافيزيقي للواقع. وهي قد فعلت ذلك من خلال تبنيها للغائية كمبدأ تفسيري تربط به الطبيعة بما بعد الطبيعة. ولعل هذا ما جعلها تنغلق في إطار فكر ميتافيزيقي جعل من مهامه الرئيسية النظر إلى الطبيعة على أنها امتداد لما بعد الطبيعة. فالطبيعة في مثل هذه الرؤية كان يتم التعامل معها بواسطة أفكار ذات أصل ميتافيزيقي.

أجل كان للفلسفة الإسلامية إسهامات علمية وفي مجالات متعددة. إلا أن ذلك - والحق يقال - كان يتم من خلال تلك الرؤية الوجودية وتحت مظلتها. ولعل هذا كان ما حكم المسار الذي ينبغي أن تسلكه في البيئة الإسلامية. فهو قد حدد ومنذ البداية أن الطريق الذي ستتطور فيه لن يكون سوى شكل آخر من أشكال الفكر الميتافيزيقي، وهو ما أعنيه بكون عقيدة وحدة الوجود هي الأثر المباشر للفلسفة الإسلامية.

إن كون ابن عربي هو النتاج الطبيعي للفلسفة الإسلامية يوضح لنا أمرين في غاية من الأهمية. فهو.

أولاً، يبين لنا أن التوحيد بين التنوير وبين العقل الفلسفي كان إسقاطاً

نفسيا أكثر منه معرفة بطبيعة العقل الفلسفي الإسلامي وما يمثله، والسياق التاريخي الذي من خلاله مارس دوره في البيئة الإسلامية. الأمر الثاني: هو أن وحدة الوجود عند ابن عربي يمكن تفسير نشأتها من خلال التفاعلات الداخلية في الفكر الإسلامي نفسه؛ فلا نحتاج إلى البحث عن الأصول التاريخية لعقيدة وحدة الوجود خارج الفكر الإسلامي.

والحق أن هذا بدوره ينعكس على رؤيتنا لفكرنا الإسلامي. إذ سوف نكون حينئذ قادرين على أن ننظر إليه على أن له حركته الذاتية، وسياقه الخاص به والذي يمكن في ضوءه تفسير التطورات الفكرية التي تعرض لها بالرجوع إلى عوامله الداخلية. إن كون عقيدة وحدة الوجود عند ابن عربي هي نتاج للعقل الميتافيزيقي للفلسفة الإسلامية ربما وضح لنا كيف أن عقيدة وحدة الوجود عادت فيما بعد لكي تلتحم مع الفلسفة الإشرافية في المشرق، لتخرج لنا فكرا عرفانيا في غاية من العمق والتعقيد، هو في الحقيقة مزيج من الفلسفة ووحدة الوجود، وذلك على يد صدر الدين الشيرازي.

بقيت ملاحظة أخيرة هي: أن تاريخ الفكر الفلسفي يطلعنا على أن الميتافيزيقية التأملية تعقبها دائما فلسفة وحدة الوجود. ففي القديم كانت هناك ميتافيزيقية أفلاطون وأرسطو، والتي أعقبتها الفلسفة الرواقية؛ وهي فلسفة تدين بعقيدة وحدة الوجود. ثم في العصور الإسلامية هناك ابن سينا وابن رشد وتلاهما كما رأينا ابن عربي. وفي العصر الحديث كانت هناك ميتافيزيقية ديكرت والتي تلتها وحدة الوجود عند سبينوزا. إن هذا التعاقب لافت للنظر، غير أن تتبع الأصول الفكرية لعقيدة وحدة الوجود عبر تاريخ الفكر الفلسفي أمر يقع خارج نطاق هذا البحث.

المراجع

المراجع باللغة العربية

- ١ - ابن رشد، محمد بن أحمد. تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د. عثمان أمين، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨.
- ٢ - تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١.
- ٣ - تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢.
- ٤ - السماع الطبيعي، ضبط وتعليق د. رفيق العجم ود. جيار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٤.
- ٥ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق مصطفى حنفي، إشراف د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
- ٦ - ابن سينا، الحسين بن عبدالله. الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ هـ ش.
- ٧ - ابن عربي، محي الدين محمد بن علي. الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د. ت.
- ٨ - فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠.
- ٩ - أركون، محمد. "ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير"، مجلة عالم الفكر، عدد خاص عن "ابن رشد رائد التنوير" مجلد ٢٧، عدد ٤ ص. ٢٦-٩، الكويت، أبريل / يونيو ١٩٩٩.
- ١٠ - بدوي، عبدالرحمن. خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩.
- ١١ - جيجن، أولف. المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦.
- ١٢ - الخلفي، عبدالحكيم بن يوسف. "الفعل الإلهي بين الوجوب والإختيار" ضمن أعمال المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة الإسلامية بعنوان "دور العقيدة

في حياة المسلم المعاصر" والمنعقد بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة،
١٩٩٨.

١٣- ستيس، ولتر. الدين والعقل الحديث، ترجمة د.إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة
مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨.

١٤- السرهندي، الشيخ أحمد. المكتوبات، تعريب محمد مراد القزاني، طبع
بالأوفست عن المطبعة الميرية، اسطنبول، ١٣١٧.

١٥- طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى. مفتاح السعادة ومصباح السيادة،
تحقيق كامل كامل بكري و عبدالوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة،
١٩٦٨.

١٦- طرابيشي، جورج. مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقى،
بيروت، ١٩٩٨.

١٧- العراقي، محمد عاطف. "الحس النقدي عند ابن رشد"، مجلة عالم الفكر،
عدد خاص عن "ابن رشد رائد التنوير"، مجلد ٢٧، عدد ٤ ص. ٦٧-١٠٢،
الكويت، أبريل / يونيو ١٩٩٩.

١٨- عفيفي، د. زينب شاكر. العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مكتبة النهضة
العلمية، القاهرة، ١٩٩٣.

١٩- غرابية، حمودة. ابن سينا بين الدين والفلسفة، دار الطباعة والنشر الإسلامية،
القاهرة، دت.

٢٠- الغزالي، محمد بن محمد. تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، دار
المشرق، بيروت، ١٩٩٠.

٢١- الكندي، يعقوب بن اسحق. الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار
إحياء الكتب العلمية، القاهرة، ١٩٤٨.

٢٢- قاسم، محمود. محي الدين ابن عربي ولينتنن، مكتبة القاهرة الحديثة،
القاهرة، ١٩٧٢.

٢٣- القفطي، جمال الدين علي بن يوسف. أخبار العلماء بأبناء الحكماء، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت.

٢٤- مدكور، ابراهيم. في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦.

٢٥- النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧.

المراجع باللغة الإنجليزية

- 1 - Armstong, A. H. An Introduction to Ancient Philosophy, Methuen, London, 1965.
- 2 - Burt, E. A. The Metaphysical Foundations of Modern Science, Humanities press, Atlantic Highlands, N.J. 1992.
- 3 - Guthrie, W. K. C. The Greek Philosophers, London. Routledge, 1997.