القطيعة المعرفية بين فلسفة ابن سينا وابن رشد
(قراءة في مقاربة محمد عابد الجابري)

Epistemological rupture between Avicenna and Averroes reading in Mohamed Abed Al jabri approach

د. يموتن علجية*
كلية العلوم الاجتماعية بجامعة وهران 2/ الجزائر

تاريخ الارسال: 2018/04/19 تاريخ القبول: 2018/10/26 تاريخ النشر: 2019/01/16

ملخص بالعربية: (10 أسطر على الأكثر)يقسم الجابري الفكر الفلسفي الإسلامي في العصر الوسيط إلى قسمين منفصلين ومستقلين: المدرسة الفلسفية في المشرق وترتبط بالفارابي وابن سينا والغزالي ... والمدرسة الفلسفية في المغرب وترتبط ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون ... مستخدماً في ذلك مفهوم القطيعة الابستيمولوجية، وبناءً على هذا المفهوم يؤكد الجابري أن الفلسفة في المغرب والأندلس ليست استمراراً للفلسفة في المشرق، بل هي مستقلة عنها تمام الاستقلال، فالفلسفة في المغرب أحدثت قطيعة مع الفلسفة في المشرق سواء من حيث الإشكالية أو المنهج أو الرؤية أو المفاهيم.

ويصف الجابري فلسفة ابن سينا بالظلامية واللاعقلانية، بينما يصف فلسفة ابن رشد بالعقلانية والعلمية والواقعية، ويؤكد ان فلسفة ابن رشد قطعت كليا مع فلسفة في المشرق.

كلمات مفتاحية: فلسفة ابن سينا، فلسفة ابن رشد، القطيعة الابستيمولوجية، الجابري

Abstract (English): : Mohamed Abed Al _Jabri divides the philosophical Islamic thought in the middle age into two separate and independent sections : the philosophical school in the Orient which is associated with the Al- Farabi, Avecenna , Al_ghazali ... and the philosophical school in the Arab Maghreb which is associated with Avempace, ,Averroes ...using the concept of epistemological rupture. Based on this concept, Al_jabri asserts that philosophy in the Arab Maghreb and Andalusia is not a continuation of the Eastern Philosophy, but it is completely independent from it. Thus, it caused a rupture with the Eastern philosophy in term of problems, methods, visions or concepts.

Al_jabri describes Avecenna's philosophy as irrational, spiritual and obscurant; whereas, he finds Averroes's one as rational, realistic, scientific and secular. For him, Avecenna reached a level of rationality in Islamic philosophy that no one reached before and preceded, so that he cut with and Avecenna philosophy in the Orient as a whole.

Keywords: Avecenna's philosophy. Averroes's philosophy. Epistemological rupture.Al jabri

* - الباحثة المرسل yamoutenm@gmail.com/ مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

مقدمة

أحدثت فلسفة ابن رشد قطيعة مع الفلسفة في المشرق سواء من حيث الإشكالية أو المنهج أو الرؤية أو المفاهيم، ويقول الجابري معبراً عن ذلك: " الفلسفة في المشرق كانت محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي إشكالية علم الكلام، أما في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم كلام ولا فرق ولا تعدد، في المشرق اخذوا الميتافيزيقا لأنهم كانوا يحتاجون إليها في التوفيق بين الفلسفة والدين وعلم الكلام، أما في المغرب والأندلس فقد اخذوا الرياضيات والطبيعيات والفلك والطب والمنطق، وأصبح أرسطو هو الأصل وأصبح الفكر الفلسفي أرسطيا محضاً، خالياً من الأفلاطونية المحدثة، والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها ." [1]

ولإثبات هذه القطيعة يقدم لنا الجابري نماذج لفلاسفة من المشرق وأخرى لفلاسفة من المغرب، منها ابن سينا وابن رشد. فكيف برر الجابري تشطيره للفكر الفلسفي في الإسلام إلى مشرق ومغرب؟ وكيف أثبت أن الفلسفة الرشدية المغربية أحدثت قطيعة مع الفلسفة السينوية المشرقية؟

- أولا: الفلسفة الإشر اقية اللاعقلانية لابن سينا

يحدد الجابري هدفه من قراءة فلسفة ابن سينا، وهو الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفلسفته المشرقية خاصةً، ويعتمد في هذه القراءة على استنطاق نصوص ابن سينا مؤكداً أن " القراءة استنطاق... وما يهمنا هو النصوص التي تقبل الاستنطاق لأنها تمتنع عن "النطق "أما تلك التي تنطق بما فيها فهي لا تقبل استنطاقا ولا تتحمله "[2]، كما يعتمد على الفارابي باعتباره صاحب فضل كبير على ابن سينا وبشاهدة هذا الأخير نفسه، وعلى الذين كتبوا عنه كالسهروردي وابن الطفيل وابن رشد، فابن سينا كما يقول الجابري: " لا يمكن أن يقرأ في غيبة الفارابي ولا بدون " شهادة " آخرين غيره"[3].

وينطلق في قراءته لفلسفة ابن سينا من التفريق بين نوعين من مؤلفاته على أساس تمايزهما ابستيمولوجياً، مؤلفات تعليمية تضم الشفاء والنجاة وقصائد ورسائل منطقية، ومؤلفات يعرض فيها فلسفته المشرقية وتضم كتاب الحكمة المشرقية والإنصاف والإشارات والتنبيهات ورسائل رمزية ورسائل في النفس وغيرها.

وقبل أن يمضي الجابري في دراسته لفلسفة ابن سينا يصدر حكماً مسبقاً وقاسياً عليه فيقول: " لقد كان ابن سينا يمثل الوجهين معاً: لقد مثل الازدهار الكمي للثقافة العربية الإسلامية بضخامة مؤلفاته ووضوح تفكيره وسلامة أسلوبه، وأيضا بكثرة ادعاءاته، ولكنه مثل إلى جانب ذلك، الوجه الأخر لنفس

[1]- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات) المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991، ص 328.

[2] - الجابري، محمد عابد، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993 ص 90.

[3] - المصدر نفسه، ص 88.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

الثقافة، فكان رغم كل ما أضفى على نفسه وما أضفى عليه، من أبهة وجلال، المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط"[1] وفضلاً عن ذلك "عمل على تكريس لاعقلانية صميمية في الفكر العربي تحت غطاء "عقلانية " موهومة "[2]

ثم يبدأ الجابري في قراءة فلسفة ابن سينا المشرقية والتي بواسطتها كرس ابن سينا "اتجاهاً روحياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده عن عقلانيته المتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهروردي الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها..."[3].

ويحاول الجابري البحث عن الأساس الذي أقام عليه الشيخ الرئيس فلسفته المشرقية، حيث يؤكد أنه أعتمد على المنظومة الميتافيزيقية التي شيدها الفارابي، ولكن ابن سينا لم يأخذ هذه المنظومة ككل، أي كمادة معرفية وكمضمون إيديولوجي، بل أخذ المادة المعرفية ووظفها حيث أصبحت تحمل مضمونا إيديولوجياً مغايراً للذي كانت تحمله مع الفارابي، وفي نظر الجابري " لم يضف الشيخ الرئيس أية عناصر جديدة إلى هذه المنظومة، ولم يحذف منها أي شيء، وبالتالي لم يقم بإجراء أي تغير في هيكلها العام كل ما فعله هو أنه أبرز عناصر معينة محملاً إياها بالفعل ما كانت تتضمنه بالقوة، في حين أهمل عناصر أخرى ناقلاً إلى ميدان القوة ما كانت تحمله بالفعل "[4].

ويجتهد الجابري في الكشف عن نقاط الاختلاف بين الفارابي وابن سينا مبرزاً عقلانية متفتحة للفارابي ولا عقلانية ظلامية قاتلة لابن سينا، فلقد سعى الفارابي إلى إبراز الوحدة والنظام في الكون وعد العقل "مبدأ النظام والوحدة"[5]، بينما سعى ابن سينا إلى إبراز الثنائية و"يتجلى ذلك بكيفية خاصة في تأكيده على الفرق النوعي بين طبيعة العالم العلوي وبين طبيعة العالم السفلي، وبين النفس البشرية وبدنها "[6] وكذلك يختلف ابن سينا عن الفارابي في مسألة النفس ومسألة السعادة ومسألة الأجرام السماوية.

أما عن النفس فيرى الجابري أن الفارابي اهتم بالعقل وأهمل النفس، واعتبر النفس من القوى المرتبطة بالجسد المتوقفة في وجودها عليه، بينما صرف ابن سينا كل اهتمامه لأمر النفس وأهمل العقل، وعدَ النفس جوهر روحاني مستقل عن البدن، ويرى الجابري في ذلك عناصر من الفلسفة المشرقية

[1]- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص 100.

[2]- المصدر نفسه، ص 100.

[3]- المصدر نفسه، ص 39

[4]- المصدر نفسه، ص 101-102

[5]- المصدر نفسه، ص 107.

[6]- ا لجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص 107.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

السينوية ويقول:" فمن العناصر الأساسية في فلسفة ابن سينا المشرقية القول بأن النفس إنما تتخذ البدن آلة لها لاستكمال حقيقتها، والرجوع إلى الحضرة الإلهية بحيث تعيش في سعادة أبدية "[1] .

وهنا يختلف ابن سينا عن الفارابي، فالسعادة عند ابن سينا تكون بتحرر النفس من البدن «فالسعادة هنا سعادة نفسية شخصية تتوقف على التحرر من "أدران البدن" وبالتالي على استعجال الموت"[2]، أما السعادة عند الفارابي فليست متوقفة على مفارقة النفس للبدن، بل هي سعادة الإنسان في المدينة الفاضلة.

أما عن مسألة الأجرام السماوية فلقد رأى ابن سينا أن الأجرام السماوية "تحس وتتخيل علاوة على أنها تتعقل"[3]، في حين رأى الفارابي انه "ليس في الأجسام السماوية من الأنفس، لا الحاسة ولا المتخيلة، بل إنما لها النفس الناطقة "[4] .

وحتى يثبت ابن سينا قوله في الأجرام السماوية أنها تحس وتتخيل كان عليه أن يعدِل من نظرية الفيض الفارابية، فبعد أن كان الفيض ثنائياً عند الفارابي أصبح ثلاثياً عند ابن سينا " فبينما يصدر عن كل عقل من العقول السماوية عقل مثله وكرة سماوية جرماً ونفساً حسب رأي الفارابي، يصدر عنها حسب رأي ابن سينا ثلاثة موجودات مختلفة بالطبيعة، عقل، ونفس، وجرم فلكي ...

فالعقل الأول الصادر عن الله (واجب الوجود):

1-يعقل ذاته باعتبار صادر عن واجب الوجود بذاته (أي يعقل مبدأه) فيصدر عنه عقل مثله.

2-ويعقل ذاته باعتبار" ممكن الوجود بذاته واجب بغيره " فتصدر عنه نفس سماوية.

3-ويعقل ذاته بوصفه ممكن الوجود فيصدر عنه جرم فلكي، ومن هنا كانت الأجرام السماوية عند ابن سينا تحس وتتخيل وتعقل: هي تحس وتتخيل لان لكل جرم سماوي نفس تخصه مستقلة عنه ومتجوهرة بنفسها، وهي تتعقل لأن بإزاء كل نفس وجرم سماويين عقل سماوي مستقل ومتجوهر بنفسه كذلك "[5]

هكذا قسم ابن سينا الموجودات إلى ثلاثة أصناف: واجب الوجود بذاته وهو الله، وممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهو العالم ككل، وممكن الوجود وهو الحوادث المتغيرة، ويرى الجابري أن مفهوم الممكن بذاته الواجب بغيره يفهم منه الأجرام السماوية بوصفها آلهة أو ذات طبيعة إلهية، لأن "مفهوم الممكن بذاته الواجب بغيره " ينفي عن الموجود الذي يقال عنه، حالة الإمكان ويجعله في حالة الفعل

[1] - المصدر نفسه، ص 111-112.

[2]- المصدر نفسه، ص 112

[3]- المصدر نفسه، ص 108.

[4]- المصدر نفسه، ص 108.

[5]- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص 109-110.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

أبدا، ولما كانت حالة الإمكان حالة نقص وكانت حالة الفعل حالة الكمال، فإن القول عن موجود من الموجودات انه واجب الوجود بغيره معناه نفي النقض عنه لأن هذا الغير هو نفسه كامل لا يصدر عنه نقض "[1].

كما أن طرح ابن سينا ل " الممكن بذاته الواجب بغيره " كقيمة وسطى بين الواجب بذاته والممكن بغيره – على الصعيد المنطقي – يجعل منه على الصعيد الانطولوجي واسطة بين الله وعالم الكون والفساد (عالم ما تحت فلك القمر)، وهذا يعني أن الأجرام السماوية من طبيعة إلهية، ويدلل الجابري على رأيه هذا بنص ابن سينا: " ... يؤثر الواجب في العقول والعقول تؤثر في النفوس والنفوس في الأجرام السماوية حتى تحركها دائما على حركة الدورية الاختيارية تشبها بتلك العقول واشتياقا إليها على سبيل العشق والاستكمال، ثم الأجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذي تحت فلك القمر ..."[2]، وهذا التأثير الذي تمارسه الأجرام السماوية ليس تأثير طبيعي بل هو تأثير نفساني روحاني، فيرى ابن سينا أن "الكواكب لها قوة التخيل، وهذه القوة لها تامة، فلهذا تؤثر فينا ".[3]

ويكشف الجابري عن العلاقة الصميمية – بتعبيره – التي تربط فكرة ابن سينا القائلة أن الكواكب لها قوة التخيل بمفهومه المنطقي الشهير : الممكن بذاته الواجب بغيره، فصفة الوجوب تستلزم حتماً القدم، وبالتالي الممكن بذاته الواجب بغيره لا يمكن أن يكون إلا قديماً ومن هنا كانت الكواكب قديمة، غير أن ما يربط فلسفة ابن سينا بمذهب أهل الشرق – في نظر الجابري – ليس القول بقدم العالم، فقد قال بذلك أرسطو والفارابي وابن رشد، بل القول بنوع خاص من القدم يقتضي القول بروحانية الكواكب وألوهيتها، فما كان يهم ابن سينا هو تأكيد اعتقاد معين، أي فلسفة دينية تقوم على الاعتقاد في روحانية الكواكب وألوهيتها.[4]

وإلى الرأي نفسه ينتهي الجابري من تحليله قصة حي بن يقضان والتي يشرح فيها ابن طفيل أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس، فيقول:" إن ما يلفت النظر في رحلة حي بن يقضان هذه هو هذا الإلحاح على التشبه بالأجرام السماوية وبيان أنواعه وكيفياته، الشيء الذي يجعلنا لا أمام فكرة عارضة، بل أمام عقيدة دينية ذات طقوس منظمة قائمة على تعظيم الكواكب، بل على عبادتها..."[5].

[1]- المصدر نفسه، ص 118.

[2]- المصدر نفسه، ص 118.

[3]- المصدر نفسه، ص 118.

[4]- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص 118-119.

[5]- المصدر نفسه، ص 123.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

بهذا يجعل الجابري من مسألة الأجرام السماوية العنصر الأساسي والمحور الذي تدور عليه فلسفة ابن سينا المشرقية، أما عن أصل هذه الفلسفة، أي البنية الأم التي اشتقت منها فيجده الجابري في مدرسة حران*، ويقول :"إن التشابه بين عناصر "الفلسفة المشرقية" السنيوية كما عرضنا لها ،وبين العناصر المقابلة لها في الفلسفة الدينية الحرانية تشابه واسع جداً، وذلك إلى درجة تسمح بالقول بوجود تطابق شبه تام بين بنية الفكر الفلسفي الديني الحراني و"الفلسفة المشرقية" كمنظومة دينية فلسفية ونحن نصف هذا التطابق ب "شبه تام" فقط لأن ابن سينا قد صدر في فلسفته عن منظور إسلامي، في حين كان الحرانيون يعبدون الكواكب..."[1].

أما عن المضمون الإيديولوجي الذي حملته الفلسفة السنوية تلك الفلسفة التي جعلت من "التنجيم والسحر والعزائم والطلاسمات والرقي والتعلق بالموتى وغير ذلك من مظاهر اللامعقول "علوما " تجد مكانتها " الطبيعية "في منظومته "العلمية" الفلسفية التي طلاها بطلاء أرسطو طاليسي كاذب".[2] هذا المضمون الذي تولى الجابري عناء كشف الستار عنه فيبحث عنه عند تلميذه شهاب الدين السهروردي ذلك إن "حكمة الإشراق السهروردية لا تتجاوز الحكمة المشرقية معرفياً "[3]. ولهذا تفسرها إيديولوجياً، وبما أن الإيديولوجية القومية الفارسية هي التي حركت السهروردي، فان الفلسفة المشرقية السنيوية بدورها " إحدى تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم، ولكن الحي دوماً، المتطلع إلى استعادة نفسه باستمرار..."[4]، إذن الدوافع التي دفعت بابن سينا إلى إنشاء فلسفة مشرقية هي دوافع قومية مما "يجعل من هذه الفلسفة مشروعاً إيديولوجياً منذ البداية "[5].

هكذا ينتهي الجابري إلى كشف حقيقة الفلسفة المشرقية" بوصفها استمراراً على الصعيد الفكر المجرد لايديولوجيا سابقة استنفدت كل طاقتها "الثورية" وأصبحت إطاراً يحمل محتوى معرفياً مختلفاً لم يعد قادراً، بعد أن تلاشى مضمونه الإيديولوجي، على تقديم أي حل لأية مشكلة سوى الهروب من عالم المشاكل، عالم الواقع الحي المتموج المضطرب...إنها الإيديولوجية الإسماعيلية ..."[6].

---

*- وتمثل مدرسة حران في نظر الجابري أحد تياري الأفلاطونية الجديدة، فهذه الأخيرة اتخذت -في نظره – صيغتين، صيغة مشرقية (حرانية – فارسية) انتشرت في سوريا والعراق وشمال إيران إلى خرسان، وصيغة مغربية (اسكندرانية – مسيحية) انتشرت في روما والإسكندرية والمدارس المتفرعة عنها.

[1]- المصدر نفسه، ص 128.

[2]- المصدر نفسه، ص 154

[3]-الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص 157.

[4]- المصدر نفسه، ص 158.

[5]- المصدر نفسه، ص 159.

[6]- المصدر نفسه، ص 160.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

ويصدر الجابري حكمه النهائي على ابن سينا بتحميله تبعات عصر الانحطاط والركود، وبتحميل فلسفته المشرقية مسؤولية اغتيال العقل العربي فيقول "الفلسفة المشرقية السينوية كانت، إذن امتداد على صعيد الفكر المجرد لايديولوجيا ثورية فشلت في تحقيق نفسها فتحولت مع الشيخ الرئيس، الذي أعاد إنتاجها في وقت حقق فيه العلم والمنطق تقدمًا كبيراً، إلى فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة "[1] .

ولكن إلى أي مدى كان الجابري علمياً وموضوعياً في التعامل مع فكر ابن سينا؟ وهل ما كشفه من أراء إشراقية عنده كافياً للحكم عليه باللاعقلانية والظلامية؟

للإجابة عن هذا السؤال سنعود إلى نصوص ابن سينا نفسه نصوصه – في النفس، وفي الأجرام السماوية، وفي السعادة، حتى نكشف إن كانت تحمل ما دفع الجابري إلى وصف الفلسفة السنيوية ب"اللاعقلانية" و"الظلامية" و"الغنوصية" والحكم على ابن سينا انه سعى إلى التخلص من أرسطو ليؤسس فلسفته على العرفانيات الحرانية.

لكن قبل ذلك نتوقف عند رأي الجابري بخصوص الفلسفة المشرقية والتي ورد ذكرها عند ابن سينا – والتي أولها على أنها فلسفة اشراقية (عرفانية) مؤسساً رأيه هذا على القول بالتعارض بين مؤلفات ابن سينا ذات الطابع المشائي مثل "الشفاء" و"النجاة" ومؤلفات ذات مسحة عرفانية اشراقية مثل "الإشارات والتنبيهات" و"منطق المشرقيين" ثم الربط بينها وبين حكمة الإشراق التي قال بها السهرودي.

الواقع أن أراء الجابري بصدد الفلسفة المشرقية عند ابن سينا تتفق مع ما ذهب إليه بعض المستشرقيين منهم هنري كوربان الذي يؤكد أن ابن سينا هو أستاذ السهروردي، هذا الأخير الذي اخذ على عاتقه تنفيذ مشروع الفلسفة المشرقية[2]، وماسنيون الذي ذهب إلى أن ابن سينا كان يسعى من خلال فلسفته المشرقية إلى التوفيق بين الفلسفة اليونانية والحكمة السامية التقليدية[3] .

بل هناك من الباحثين العرب من اعتنق رأي المستشرقين هذا، ومنهم احمد فؤاد الاهواني الذي يقول في مقدمته لرسالة ابن سينا "في النفس وبقائها ومعادها" الفلسفة المشرقية هي التي تعبر عن فلسفة ابن سينا أصدق تعبير وأنها هي التي ارتضاها لنفسه في أخر حياته، فان كان قد سلك مسلك المشائيين

[1]- المصدر نفسه، ص 165

[2] - korbin- Henri –Histoire de la philosophie islamique – publication Gallimard paris 1986.

[3] Massignon La philosophie orientale d ibn sénat et son alphabétique. Opéra Minora-publication de l'institut français 1954

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

وذهب إلى إمكان تحصيل المعرفة بعد النظر إلى الجزئيات المحسوسة، فانه عدل عن هذا الطريق وآثر طريق الفيض والاتصال والإشراق[1].

وفي مقابل هذا الرأي هناك من الدارسين - من المستشرقين والعرب - من حاول إبعاد تهمة الإشراق عن ابن سينا، من هؤلاء المستشرق نلينو الذي عمل على إثبات أن فلسفة ابن سينا الصوفية لا تمت بصلة إلى حكمة الإشراق، فحكمة الإشراق كما تمثلت عند السهروردي تختلف اختلافاً جوهرياً عن فلسفة ابن سينا، والدليل على ذلك نفي السهرودي أن يكون ابن سينا قد تخلص من حبسه المشائي قائلا:" ولهذا صرح الشيخ أبو علي في كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة بأن البسايط ترسم ولا تحد، وهذه الكراريس وإن نسبها إلى المشرق فهي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة، إلا انه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفاً لا يباين كتبه الأخرى بوناً يعتد به، ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد علماء الخسراونية فانه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخالصة"[2].

ويرفض نلينو تفسير حكمة المشرقية التي ورد ذكرها عند ابن سينا على أنها مذهب في الإشراق ويرى أن كتاب الحكمة المشرقية المفقود لا يقوم دليلاً على أن ابن سينا اتجه في أخر حياته اتجاهاً اشراقياً غنوصياً، وأن ما بقي منه (المنطق) مختلف تماما عن حكمة الإشراق كما مثلها السهروردي أو أية مذاهب صوفية مستوردة. ويؤكد أنه ليس هناك اختلاف بين "الشفاء" و"الحكمة المشرقية" سوى أن الأول ألفه ابن سينا على مذهب أرسطو بينما تحرر في الثاني من قيود المشائية اليونانية، وأن اختلاف "الحكمة المشرقية" عن كتب ابن سينا الأخرى ذات الطابع المشائي، اختلافاً في طريقة العرض وتوزيع المواد أكثر من أن يكون اختلافاً في المضمون والجوهر[3].

وإلى هذا الرأي ذهب طرابيشي حيث يؤكد أن الفلسفة المشرقية لا تحيل إلى الإشراق وأن علينا أن نفهم لفظ "المشرق" على انه اسم علم من أعلام البلدان يشير إلى خراسان، ويرى أن من الطبيعي أن ينسب ابن سينا إلى الإقليم الذي ولد وعاش وتثقف ومات فيه بعض مؤلفاته ككتاب "الحكمة المشرقية" حيث كان التقليد السائد في الثقافة العربية حينها أن ينسب المؤلف بعض كتبه إلى بلدان معينة.[4]

[1]- ابن سينا، أبو علي، أحوال النفس وبقائها ومعادها، تحقيق احمد فؤاد الاهواني القاهرة 1965 المقدمة بقلم الاهواني ص32

[2]- نقلا: حمد، محمود محمد علي، المنطق الاشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع ط -1999 ص 89.

[3]- بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة، 1940 ص 269 وما بعدها عن مقال لكرلوا ألفونسو نلينو "محاولة المسلمين في إيجاد فلسفة مشرقية".

[4]- طرابيشي، جورج، نقد نقد العقل العربي، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي لبنان، ط1، 2002، ص 101-104.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

لكن من أشد المدافعين عن ابن سينا المستشرقة أميلي ماري غواشون التي تنفي أن يكون في كتب ابن سينا أي اثر للغنوص، وإن كنا نجد في بعض مؤلفاته كما هو الشأن في " الإشارات والتنبيهات " وبعض رسائله الصغيرة بعض الصبغة الصوفية لكنها تبقى ذات طابع علمي فلسفي مثل كل كتب ابن سينا[1].

وبناءً على هذه الدراسات يظهر بأنه ليس هناك تمايز ابستيمولوجي بين كتب ابن سينا، فليس هناك تناقض بين الشفاء والنجاة من جهة، وبين منطق المشرقيين وبعض رسائله من جهة أخرى، وكل ما في الأمر أن الشيخ الرئيس لم يلتزم في فلسفته بحدود المشائية الأرسطية وحاول إثرائها بعناصر جديدة.

أما فيما يخص أراء ابن سينا والتي من خلالها حكم عليه الجابري بالغنوصية، كرأيه في النفس والذي تبناه عن النظرية الهرمسية التي تقوم على اعتبار أن النفس جوهر روحاني مغاير للبدن، وأنها باقية بعد فناء البدن وأنها من أصل الهي، والذي يرى فيه الجابري خروجاً عن مذهب أرسطو في النفس بوصفها كمال أولي للبدن، متقومة به وليست مستقلة عنه، فإننا نجد أن التمييز بين النفس والجسد كان معروفاً قبل ابن سينا، وذلك في الفلسفة اليونانية منذ ديموقراطيس، وحتى أرسطو انتهى إلى نوع من التمييز بين النفس والجسد، ففي تعريفه للنفس يقول أنها " كمال أول لجسم طبيعي إلي " وهو يعني بقوله " كمال أول " أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول "[2]، بل إن التمييز بين النفس والجسد ساد في التفكير المسيحي والتفكير الإسلامي، إذن تأكيد ثنائية النفس والجسد ليس توظيفاُ سينوياً – كما يعتقد الجابري- لأحد عناصر الفلسفة المشرقية، بل هي فكرة كانت سائدة في تاريخ الفكر الإنساني ولم تكن حكراً على ديانة أهل حران .

كما أن ابن سينا في تعريفه للنفس لم يشذ عن تعريف أرسطو لها، فيقول في الشفاء:" النفس التي نحدها هي كمال أول لجسم طبيعي إلى له أن يفعل أفعال الحياة"[3]، ولكنه في الوقت ذاته محكوم بعقيدته الدينية، ثم إن القول بخلود النفس ليس خاص بابن سينا، فهذا ابن رشد، الذي يضرب به الجابري المثل في العقلانية يؤكد أن النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود[4]. ومن ناحية أخرى فإن ابن سينا وإن أكد أن النفس لا تفنى بفناء البدن، فإنه يؤكد في مرات عديدة أنها لا توجد قبله، وهو رأي أرسطو ذاته، فمن أقواله في النفس أنها "محال أن تكون وجدت قبل البدن "[5].

[1] - Goichon-AM-Récit de Hay ibn yaqzan commente par des textes d'Avicenne – dexlee de Brouwer paris 1959 p8-9.

[2]- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1936-202.

[3]- ابن سينا، أبو علي، الشفاء-الطبيعيات 6 – النفس، تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1975 ص 10.

[4]- ابن رشد، أبو الوليد، تهافت التهافت، تحقيق سلمان دنيا، ج2 -دار المعارف – مصر –ط3 ص 858.

[5] - ابن سينا، أبو علي، أحوال النفس ص 96.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

أما فيما يتعلق بمسألة السعادة، واختلاف ابن سينا والفارابي حولها، حيث يرى الجابري أن ابن سينا يرى أن السعادة تكون بعد مفارقة البدن، في حين يسخر الفارابي من الذين يعتقدون أن السعادة تكون بعد الموت، فان للفارابي رأياً أخر حيث يقول في مؤلفه إحصاء العلوم:" إن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة وهي الحياة الآخرة"[1].

أما بخصوص القسمة الثلاثية للوجود (الواجب بذاته، الواجب بغيره الممكن بذاته، الممكن) والتي يرى الجابري أنها قسمة غير بريئة، حيث يذهب إلى أن ابن سينا بقوله بالواجب بغيره أراد تأكيد ألوهية الأجرام السماوية، فيبقى مجرد تخمين لإن ابن سينا جعلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها والواجب بغيره لا يمكن أن يكون إلهاً لأنه محتاج في وجوده إلى غيره.

أما إثبات ابن سينا أن للأجسام السماوية ضرب من التخيل والحس والذي يرى فيه الجابري تمهيدا لجعلها آلهة، فالواقع أن ابن سينا لم يكن الوحيد الذي قال بذلك فأرسطو وان نفى الحس والتخيل عن الأجسام السماوية إلا أنه اثبت لها التعقل.

وهكذا يتضح أن الحجج التي اعتمدها الجابري في حكمه على فلسفة ابن سينا حجج ضعيفة تقوم على الانتقائية، ولأنه فصل منذ البداية بين العقل النظري والعقل العملي واستبعد العلم من دائرة اهتمامه بحجة انه ظل بعيداً عن مسرح العقل العربي، فانه تناول "الشفاء" و"الإشارات" ولم يتناول "الكليات في الطب"، فأصدر حكمه على فلسفة ابن سينا باللاعقلانية والظلامية دون أن يرى في ذلك تناقضا مع الممارسة العلمية لابن سينا باعتباره أحد كبار الأطباء في الإسلام.

-ثانياً: الفلسفة العقلانية النقدية لابن رشد:

إن كان ابن باجة قد مثل بداية القطيعة الابستيمولوجية بين الفلسفة في المشرق والفلسفة في المغرب فان ابن رشد – في رأي الجابري – قد مثل قمتها، حيث يذهب إلى أن ابن رشد أحدث قطيعة مع الفلسفة في المشرق ومع فلسفة ابن سينا بالذات، تلك الفلسفة لتي كانت تهدف إلى دمج الفكر الفلسفي اليوناني مع بنية الفكر الديني الإسلامي بالاستعانة بالفكر العرفاني لمدرسة حران، بينما سعى ابن رشد والذي "يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة "[2] إلى فصل الدين عن الفلسفة، وبناءً على هذا يحكم الجابري بوجود" "روحان "و"نظامان فكريان" في تراثنا الثقافي : الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم : الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وأنه داخل الاتصال

[1]- الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، حققه عثمان أمين، دار الفكر العربي 1949 ص 102.

[2]- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية لنظام المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي 2) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 6، 2000، ص538.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة "القطيعة الابستيمولوجية "بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد : المنهج والمفاهيم والإشكالية "[1] .

ومن هنا يتضح لنا أن ابن رشد– في نظر الجابري-قد قطع مع الفكر الفلسفي في المشرق على مستوى الإشكالية والمنهج والمفاهيم.

1-القطيعة على مستوى الإشكالية:

يذهب الجابري إلى أن فلاسفة المشرق وعلى رأسهم ابن سينا إن كانوا قد سعوا إلى دمج الدين في الفلسفة على أساس أن ما في الدين مثالات لما في الفلسفة، "فإن ابن رشد قد فصل فصلاً كلياً بين الدين والفلسفة، وعمل على فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها وأصولها، فلقد عمل ابن رشد على "إعادة ترتيب العلاقة بين الحكمة والشريعة على أساس أن لكل منهما أصولاً وطريقةً في الاستدلال خاصة، وإن كان يلتقيان عند الهدف: الحث على الفضيلة "[2].

لكن هل فعلا استطاع ابن رشد أن يتحرر كلياً من إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين؟

للإجابة عن هذا السؤال سنبحث في نصوص ابن رشد والتي تناول فيها العلاقة بين الفلسفة والدين، الحكمة والشرعية.

يقول ابن رشد " إنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع "[3]، كما أن ابن رشد قد جعل من أمور الشرع ميداناً للبحث الفلسفي، وهذا بالضبط ما فعله عندما عالج مشكلات كلامية مثل الجسمية والرؤية والجهة وبعث الرسل والقضاء والقدر والعدل والمعاد وفق رؤية فلسفية[4]. إن ابن رشد وإن لم يسع إلى دمج الدين في الفلسفة فإنه لم يسع كذلك إلى الفصل بينهما كل الفصل بل يرى أنه "لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع "[5] ولا يرى تناقضاً بين الفلسفة والدين، بل كلاهما حق و"الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له "[6].

فكيف يجزم الجابري أن ابن رشد فصل كلياً بين الفلسفة والدين، وهو الذي يقول إن: "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة"[7] فهل هناك أدل من هذا على أن ابن رشد لم ينظر للعلاقة بين الفلسفة والدين على أنها علاقة فصل واستقلال؟

[1]- الجابري – نحن والتراث ص 212.

[2]- الجابري – التراث والحداثة، ص 196

[3]- ا ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر ط2 ،1983 ص 31.

[4]- انظر ابن رشد، أبو الوليد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة أنجلو، مصر ط2 ،1964 الفصل الثالث والرابع والخامس.

[5]- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال لما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص 31.

[6]- المرجع نفسه، ص 31-32.

[7]- ابن رشد، فصل المقال لما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص 67.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

والدليل على أن ابن رشد لا يقر فصلاً بين الشريعة والفلسفة قوله أن الشريعة مصدرها العقل بالإضافة إلى الوحي " فكل شريعة كانت بالوحي، فالعقل يخالطها ومن سلم أنه يمكن أن تكون هاهنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي"[1] .

وخلاصة القول أليست تسمية ابن رشد لأحد مؤلفاته "فصل المقال لما بين الحكمة والشريعة من الاتصال "دليل على انشغاله بإشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين، وأن لم تكن الإشكالية الوحيدة والمحورية في الفلسفة الرشدية، وبعد هذا هل يبقى هناك مكان للقول بقطيعة ابستيمولوجية أحدثها ابن رشد مع فلاسفة المشرق على مستوى الإشكالية؟

2-القطيعة على مستوى المنهج

يذهب الجابري إلى أن ابن رشد بمنهجه البرهاني قد أحدث قطيعة مع طريقة المشرقيين في الاستدلال، والتي تتمثل في قياس الشاهد على الغائب، فلقد شن فيلسوف قرطبة حملة قاسية على منهج المتكلمين وعلى ابن سينا الذي سلك في نظره نفس طريقة المتكلمين في الاستدلال، فهو ينظر -حسب الجابري – "إلى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج "[2].

ويبدو للجابري أن المشرقيين، فلاسفة ومتكلمون ولغويون وأصوليون اعتمدوا منطقا ثلاثي القيمة– بعكس منطق أرسطو الثنائي القيمة، فآلية الاستدلال بالشاهد على الغائب – بتعبير المتكلمين – أو القياس بتعبير الأصوليين والنحاة – تكاد تنحصر – في اعتقاد الجابري – في البحث عن قيمة ثالثة تكون جسرا بين الشاهد والغائب أو بين المقيس والمقيس عليه، حتى يتمكن القائس من تمديد حكم الشاهد إلى الغائب، ويقول: "فالمنطق الإسلامي ... لا يهدف إلى البحث عن النتيجة، كما هو الشأن في القياس الأرسطي، بل كل هدفه البحث عن الحد الأوسط، ذلك لأن النتيجة معطاة سلفا، وهي الحكم الشرعي الوارد في القرآن أو السنة بالنسبة للفقه، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين والنص اللغوي – بما فيه القرآن – بالنسبة للنحاة"[3].

إن كنا نتفق مع الجابري في أن ابن رشد كان قمة العقلانية النقدية في الفلسفة الإسلامية وأنه اعتمد على البرهان في معالجته للكثير من القضايا، لكن هذا لا يعني رفض آلية الاستدلال كما مارسها الأصوليون والمتكلمين والنحاة ... ذلك أن هذه الآلية وإن كانت لا ترقى إلى مستوى البرهان من حيث اليقين فإنها تبقى آلية من آليات التفكير.

3-القطيعة على مستوى المفاهيم

يتناول الجابري في هذا المستوى جملة من المفاهيم والتي تشكل في نظره بنية الفكر النظري الفلسفي في المشرق والتي خالف فيها ابن رشد المشرقيين وسنعرض لبعض لهذه المفاهيم لنقف على طبيعة هذا الخلاف وإن كان فعلاً يرقى لدرجة القطيعة الابستيمولوجية كما يزعم الجابري.

[1]- بن رشد: تهافت التهافت –ج2 ص 869.

[2] - الجابري – نحن والتراث ص 214.

[3] -المصدر نفسه، ص 215.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

أ-مفهوم الحدوث والقدم:

يذهب الجابري إلى أن ابن رشد يرى "أن المفهوم الحدوث والقدم عند ابن سينا والمتكلمين مفهوم خاطئ لأنه مأخوذ من الشاهد فقط، ذلك أنهم يفهمون من الحدوث "الحدوث من الشيء وفي زمان وبعد العدم" وهذا كما يقول ابن رشد إن كان ينطبق على أشياء العالم فهو لا ينطبق على العالم كله "[1]، ذلك أن أجزاء العالم تتغير وتتبدل فهي مرتبطة بالزمان، أما العالم ككل فأحداثه منسوب إلى الله، والفعل الصادر عن الله لا يرتبط بزمان ولهذا يقول الجابري سمي الفلاسفة –في نظر ابن رشد – "العالم قديما تمييز له من الحدوث المنسوب إلى أجزاء العالم، والأولى في نظر الفيلسوف قرطبة أن يوصف العالم ككل بكونه " دائم الحدوث ..."[2]

وفي واقع الأمر إن هذا المفهوم للقدم والحدوث والذي ينسبه الجابري على لسان ابن رشد للمتكلمين وابن سينا لا يشمل إلا المتكلمين، أما ابن سينا فتصوره للحدوث والقدم غير ذلك، وقد سبق الجابري أن أبرزه وأكد أن ابن سينا تأثر فيه باعتقادات الحرانيين وأن العالم عنده قديم بالزمان حادث بالذات وهو يصدر صدورا ضروريا مماثل لصدور الأشعة عن الشمس[3].

وبعبارة موجزة يمكن القول أن ابن سينا يختلف مع المتكلمين الذين يقولون بالخلق من العدم، وأن تصوره لمفهوم الحدوث والقدم لا يصدر فيه عن الشاهد – كما يقول الجابري – بل يصدر فيه عن مفهومه لواجب الوجود بذاته، حيث يقول إن " واجب الوجود بذاته واجبا للوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية "[4]، أي أن الله متشابه الأحوال فلا يعرض له التغير وتبدل، ومادام خالقا فالخلق شانه أبداً وأزلاً.

ب -مفهوم النهاية واللانهاية:

ومن المفاهيم التي يستند عليها الجابري لتكريس مفهوم القطيعة الابستيمولوجية بين المشرق والمغرب مفهوم النهاية واللانهاية، فالمتكلمون وبناءً على اعتقادهم بحدوث العالم قالوا بنهاية أجزائه أي نظرية الجوهر الفرد، وذلك راجع إلى قياسهم الشاهد على الغائب، يقول الجابري على لسان الأشاعرة: "إن الشاهد يدلنا على أن بعض الأجسام أكبر من بعض، وأن كل جسم مؤلف من أجزاء ثم يستنتجون من هذه المشاهدة قولهم: أنه لو كانت أجزاء كل جسم تتجزأ إلى ما لا نهاية له لكان عدد أجزاء الجسم الكبير

[1]- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص 219.

[2]- المصدر نفسه الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، ص 218.

[4] ابن سينا، أبو علي، الإشارات وتحقيق سلمان دنيا، ج3، دار المعارف، مصر، ط 3 ص 108.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

وهي لا نهائية، أكثر من عدد أجزاء الجسم الصغير وهي أيضا لا نهائية، وبالتالي لكانت اللانهاية أكبر من اللانهاية "[1] .

أما ابن رشد فقد رفض فكرة النهاية وقال بتسلسل الأحداث إلى مالا نهاية، وهذا يتناسب مع فكرته عن الحدوث الدائم، وأكد أن الخطأ الكامن في هذا الاستدلال هو تشبيههم "الكمية المنفصلة بالكمية المتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، وذلك أن الكثرة والقلة إنما تقال في العدد أي في الكمية المنفصلة " أما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه "ولذلك يقال فيه أنه " أعظم وأكبر " لا " أكثر وأقل"[2]

وفي حقيقة الأمر إن المتكلمين هم الذين رفضوا فكرة تسلسل الأحداث إلى ما لانهاية أما الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا فقد أكدوا عكس ذلك، يقول الشيخ الرئيس:" قد ثبت أن ترتيب الأسباب والمسببات بلانهاية ".[3]

ج-مفهوم الممكن والواجب:

ومن المفاهيم التي خالف فيها ابن شد ابن سينا والتي على ضوئها أسس الجابري تصوره عن القطيعة بين الفكر الإسلامي في المشرق ونظيره في المغرب مفهوم الممكن بذاته الواجب بغيره، فابن سينا وخلافاً لقسمة أرسطو والفارابي الثنائية للعالم إلى ممكن وواجب، قسم العالم إلى ثلاثة أصناف: واجب بذاته، واجب بغيره ممكن بذاته وممكن .يرى الجابري أن ابن رشد رفض مفهوم الواجب بغيره الممكن بذاته وعده "مفهوم ساقط وزائل" ويقول: "إنما كانت هذه الزيادة عندي فضلاً وخطأ، لأن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة، وواجبة من جهة ...لان الممكن نقيض الواجب".[4]

وعلى الرغم من اتهام الجابري لابن سينا بالخروج عن القسمة الثنائية للوجود التي قال بها الفارابي وأرسطو وتأكيده أن تبني ابن سينا للقيمة الثلاثية كان تحت تأثير الفكر الحراني وجدنا أن أرسطو نفسه قسم الوجود إلى ثلاثة أصناف:"قسم يتحرك ويسكن من ذاته"، وهو الموجود القابل للحركة والذي لا يفارق المادة، أي الموجود الطبيعي، وقسم لا يتحرك إلا أنه لا يوجد مفارقا للمادة، وهو الموجود الرياضي، وقسم أزلي لا يتحرك ولا يوجد في مادة، وهو الموجود الإلهي "[5] .

[1]- الجابري – نحن والتراث ص 220.

[2]- المصدر نفسه، ص 220.

[3]- ابن سينا، أبو علي، كتاب المباحثات، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2 1978، ص 164.

[4]- الجابري – نحن والتراث ص 222.

[5]- نقلا: فخري، ماجد، أرسطو المعلم الأول، الطبعة الكاثوليكية، بيروت 1958.ص21.

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

د-مفهوم الفيض:

من المفاهيم التي اسقط عليها الجابري منطقه عن القطيعة الابستيمولوجية مفهوم الفيض أو مشكل صدور الكثرة عن الواحد، حيث يؤكد أن ابن رشد رفض نظرية الفيض الفارابية السينيوية، ورأى أنها " كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين "، وأن فلاسفة الإسلام بقولهم بالفيض إنما ذلك راجع إلى تأثرهم بمنهج المتكلمين، أي الاستدلال بالشاهد على الغائب، حيث يلاحظ أن الفاعل الذي في الشاهد لا يصدر عنه إلا فعل واحد، ولما كان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً عسُر عليهم فهم كيفية حصول الكثرة عنه فقالوا بالفيض، وهذا في نظر ابن رشد خطأ، لأن الفاعل الأول فاعل مطلق والفاعل في الشاهد فاعل مقيد، والفاعل المطلق لا يصدر عنه إلا فعل مطلق، ولا يختص بمفعول دون مفعول[1].

بالإضافة إلى رفض ابن رشد لقياس الفلاسفة – قياس الشاهد على الغائب – في نظرية الفيض رفض ألفاظهم مثل: الفيض، صدر، لزم، فاض، إذ رأى أنها لا تصح أن تقال على المفارقات إذ " ليس هناك صدور ولا لزوم ولا فعل حتى نقول أن الفعل الواحد يلزم أن يكون عن فاعل واحد، وإنما هناك علة ومعلول على جهة ما نقول أن المعقول هو علة العاقل ".

لذلك اعتبر ابن رشد أن ألفاظ الصدور هي "من صفات الفاعلين، فان الفاعل... ليس يصدر عنه شيء إلا إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وليس هاهنا، في عالم المفارقات قوة، ولذلك ليس هناك فاعل وإنما ثمة عقل ومعقول ..."[2].

وواقع الآمر أن استخدام الفارابي وابن سينا لألفاظ مثل الصدور أو الفيض ...في عالم المفارقات إنما هو على السبيل المجاز، ويشير ابن سينا إلى هذا المعنى فيقول:" العقل يفعل المعقولات ...فهو يفعلها في ذاته وعن ذاته وفي غيره أيضا ... ومعنى قوله " يفعلها " ليس بالفعل العامي الذي بعد أن لم يفعل، بل معنى وجود لازم كما نعلمه "[3].

هـ-مفهوم العلم الإلهي: العلم بالكليات والعلم بالجزئيات

تعد مشكلة العلم الإلهي من بين المشكلات التي ثار حولها جدال عنيف بين المفكرين المسلمين، المتكلمون قالوا أن الله يعلم الكليات والجزئيات، لكن في نظر الفلاسفة والفارابي خاصة القول بأن الله يعلم الجزيئات-والجزيئات متغيرة-يؤدي إلى القول بأن علم الله متغير، وبالتالي حصول التغير في ذاته وهذا شنيع، ولكن القول بأن الله يعلم الكليات فقط دون الجزيئات يؤدي إلى إسقاط الجزاء والعقاب على أفعال الإنسان لأنها من الجزيئات، ولقد حاول ابن سينا الخروج من هذا الإشكال فقال أن الله

[1]- الجابري – نحن والتراث ص 222.

[2]- ابن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج3 دار المشرق، بيروت ص:1653

[3]- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث ص 1652

0592 – 2253 :ISSN/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)

يعلم الجزئيات على نحو كلي. أما ابن رشد – حسب الجابري – فقد رفض كل هذه الآراء، بل ذهب إلى أن هذه الإشكالية - إي هل يعلم الله الكليات فقط أم يعلم الجزئيات كذلك – إنما هي مشكلة زائفة وأنها "نتيجة لقياس الغائب على الشاهد، أي قياس علم الله على علم الإنسان، وهذا في نظر فيلسوف قرطبة خطأ... ذلك أن علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه أحد العلمين بالأخر فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة، وذلك نهاية الجهل "[1]، وبهذا يؤكد ابن رشد أن القول بأن الله يعلم الجزئيات لا يؤدي إلى القول بالتغير في ذاته سبحانه . ويرى فيلسوف قرطبة أن العلم هو إدراك النظام والترتيب في العالم، وهو تابع للنظام والترتيب الذي يوجد في العقل الإلهي، لهذا لا يقال على العلم الإلهي انه جزئي ولا كلي، لأنه أصل كل النظام الذي في العالم[2].

في الأخير وإن كنا نؤكد أن ابن رشد خالف المتكلمين والفلاسفة في مسألة العلم الإلهي، لكن الخلاف في مسألة لا يمكن أن يؤسس عليه قطيعة ابستيمولوجية، فلو حكمنا على كل خلاف حول مفهوم أو مسألة بأنه يشكل قطيعة لكان كل مفكر يشكل قطيعة مع غيره من المفكرين، ولما أمكن لنا أن نتحدث عن تاريخ الفكر الإنساني، إذ ليس ثم تواصل بل قطائع باستمرار.

خاتمة

هكذا ينتهي الجابري إلى تشطير الفكر الفلسفي الإسلامي في العصر الوسيط إلى مدرستين: مدرسة مشرقية، لاعقلانية، غنوصية، روحانية، ظلامية، مدرسة وإن كانت تمارس نوع من العقلانية فإنها تنتهي دائما إلى نوع من التصوف والعرفان، وهذا ما يجسده ابن سينا والذي يمثل قمة تطور هذه المدرسة، وفي مقابلها نجد المدرسة المغربية، التي قطعت مع مدرسة المشرق، وأهم سماتها العقلانية والواقعية والعلمية والعلمانية، وأبرز ممثليها ابن رشد.

وأن كنا لا نختلف مع الجابري في أن ابن رشد بلغ بالفلسفة الإسلامية مستوى من العقلانية لم يسبقه إليه أحد، لكن هذا لا يعني انه قطع مع ابن سينا أو مع الفلسفة في المشرق ككل، وإنما زادها غنى وعمق وتنوع، وهذا إنما كان نتيجة حتمية لتطور الفكر الفلسفي في الإسلام، وعلى هذا يمكن القول أن تاريخ الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب تاريخ متواصل، وأن الكندي والفارابي وابن سينا وابن حزم وابن طفيل وابن رشد إنما هي محطات تتمم بعضها في مسيرة الفكر العربي الإسلامي، فالثقافة العربية الإسلامية في المشرق والمغرب، ثقافة تركيبية تأليفية، تمثلت الفكر السابق والموروث الخارجي وبلغت درجة عالية من الابتكار والأصالة.

[1] - المصدر نفسه ص 223.

[2] - المصدر نفسه، ص 224.

ISSN: 2253 – 0592/ الإيداع القانوني: 2751 – 2012 صنف (ج)