الأبعاد اللامعقولة
في الفلسفة الإسلامية الخالصة

أ. د. إبراهيم محمد تركي
أستاذ الفلسفة الإسلامية ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة كفر الشيخ

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

تمهيد

إذا كان قد أصبح من المسلم به أن الفلسفة الإسلامية في معناها العام تشتمل على عدة مجالات هي : علم الكلام، والتصوف، وفلسفة فلاسفة الإسلام، أو الفلسفة الإسلامية الخالصة، وتاريخ العلوم عند العرب في جانبه المنهجي وعلم أصول الفقه في جانبه المنطقي، فإننا إذا أردنا أن نتحدث عن الفلسفة الإسلامية وكيفية قراءتها قراءة نقدية معاصرة، فإنه لابد من تخصيص الحديث عن مجال واحد من هذه المجالات، لأنه من الواضح أن هذه المجالات تختلف فيما بينها من حيث الأصالة التي تتمثل في الاقتراب من الواقع الحضاري للمسلمين أو التقليد والأخذ عن الثقافات الأخرى.

وبغض النظر عن الحديث التفصيلي عن هذه المسألة، فإننا قد ألمحنا إليها لكي ننتقل منها إلى التأكيد على أهمية عدم تعميم الأحكام على جوانب الفلسفة الإسلامية المتعددة، إذ إن لكل مجال خصوصيته سواء من حيث النشأة أو من حيث المسائل المطروحة أو من حيث تلبية احتياجات الروح الحضارية الإسلامية في ذلك العصر.

وفي ضوء ذلك، فإنه يكون من المنطقي أن نقصر حديثنا في هذه الصفحات على الفلسفة الإسلامية الخالصة، وذلك في محاولة تقديم قراءة نقدية معاصرة لها تميط اللثام عن جوانبها اللامعقولة، وذلك على الرغم من أن الفلسفة في جملتها ما هي إلا بحث عقلي في مسائل تتسم بالشمول والكلية والتجريد وما إلى ذلك.

مفهوم اللامعقول:

إذا كانت الأشياء تعرف بأضدادها، وإذا كان لفظ اللامعقول إنما يتكون من مقطعين هما حرف النفي ((لا)) واسم المفعول ((معقول))، فإننا نستطيع أن نقدم تعريفاً للامعقول بالإشارة إلى المعقول الذي يُسبق بالنفي.

فمن جهة، فإن المعقول هو الذي يمكن للعقل أن يتصوره أو يفكر فيه. وبذلك يكون اللامعقول هو ما لا يمكن للعقل أن يتصوره أو يفكر فيه، أي أنه خارج نطاق النشاط العقلي.

ومن جهة أخرى، فإن المعقول يطلق على القضية التي تم التوصل إلى صحتها عن طريق البرهان بالمعنى المنطقي المعروف الذي يعني في بساطة الانتقال من مقدمات صحيحة وصادقة إلى نتائج لابد أن تتصف بهاتين الصفتين. وهذا يعني أن اللامعقول قد

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يطلق على القضية التي لم يتم التوصل إليها بالبرهان الصحيح، وبالتالي فإنها لا تكون صحيحة من الناحية العقلية أو التجريبية.

ومن جهة ثالثة، فإن المعقول هو الذي يمكن تفسيره تفسيراً عقلياً بالاستناد إلى مبدأي العلية والاضطراد في وقوع الأحداث الطبيعية باعتبار أن مبدأ العلية يعني أنه إذا كان العقل البشري يسلم بأن لكل معلول علة، فإن التجربة تثبت أن الأمور المتشابهة في الظروف المتشابهة لابد أن تؤدي إلى نتائج متشابهة. وإذا كان الفكر السليم الذي يتوافق مع العقل والتجربة يؤكد أن إنتاج العلل للمعلولات إنما يكون على نحو واضح ويمكن التحقق منه بأية وسيلة من وسائل التحقق، فإن الفكر اللامعقول أو غير السليم إنما يعتمد على الحديث عن علل لا يمكن إثبات صحة إنتاجها لمعلولاتها عن طريق وسائل التحقق التجريبي المعروفة.

ومن جهة رابعة وأخيرة، فإنه إذا كان الفكر المعقول يلتزم بخطوات المنهج العلمي المعروفة، وهي : افتراض الفروض، ثم التحقق من صحتها، ثم التوصل إلى النظرية، فإن الفكر اللامعقول لا يلتزم بهذه الخطوات وإنما قد يقف عند الخطوة الأولى بأن يفترض فرضاً ثم يسلم بصحته وكأنه قد أصبح نظرية قائمة بذاتها.

وإذا كانت الأفكار أو القضايا أو الآراء اللامعقولة على هذا النحو من عدم إمكانية جعلها موضوعاً للتفكير العقلي، أو عدم البرهنة على صحتها أو النظر إليها باعتبارها معلولات لعلل غير معلومة، أو اعتبارها مجرد فروض فقط، فإننا نستطيع أن نلاحظ بسهولة أن الفلسفة الإسلامية الخالصة، أو فلسفة فلاسفة الإسلام إنما تشتمل على بعض جوانب الفكر اللاعقلاني.

وحتى لا نكون مبالغين أو مجانبين للصواب، فإننا نستطيع أن نؤكد أن جميع فلاسفة الإسلام كانت لديهم أبحاثاً متعددة تدخل في إطار الفكر العقلاني السليم الخاضع لقواعد المنطق ومعطيات التجربة. إلا أننا نود أن نشير هنا إلى أن ليس كل ما قدمه الفلاسفة الإسلاميون القدماء كان داخلاً في إطار الفكر العقلاني، وإنما كانت هناك بعض جوانب الفكر اللاعقلاني التي ربما كانت هي المسؤولة عما حدث للفلسفة و الفلاسفة من سوء ظن بهم أو استهجان لآرائهم برمتها.

ولكي ننتقل من الكلام المرسل إلى الوقائع المحددة، فإننا سنكتفي في هذه الصفحات بالحديث عن بعض النماذج والأمثلة التي توضح الجوانب اللاعقلانية في الفلسفة الإسلامية الخالصة.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الفلسفة الإسلامية الخالصة
تشتمل على ألوان من الفكر اللامعقول

لسنا في حاجة إلى الإشارة إلى تلك العبارة المشهورة التي مؤداها أن الفلسفة هي أم العلوم التي كانت شائعة في العصرين القديم والوسيط.

وفيما يتعلق بالفكر الإسلامي، فإننا نلاحظ أن الفلسفة الخالصة قد استوعبت العديد من العلوم سواء منها ما لا يخرج عن نطاق العقل مثل المنطق، والعلوم الرياضية، والعلوم الطبيعية كالطب والصيدلة والنبات والحيوان والفلك، والعلوم الإلهية، ثم العلوم العملية من سياسة وأخلاق، أو ما كان خارجاً عن نطاق العقل مثل علوم التنجيم، والسحر والطلسمات والنيرنجات، وما إلى ذلك من العلوم التي لا يمكن أن توصف إلا بأنها من مظاهر التفكير الخرافي الذي يبتعد عن العلم والعقل بمعناهما المحدد.

ومما يؤيد صحة ما نذهب إليه أنه إذا كان الفارابي قد اقتصر في كتابه ((إحصاء العلوم)) على الحديث عن العلوم المعقولة فقط، ونقصد بالمعقولة هنا التي يمكن فهمها أو البرهنة عليها بالعقل،فإننا نلاحظ أن إخوان الصفا في موسوعتهم الفلسفية الضخمة المعروفة باسم ((رسائل إخوان الصفا)) قد تطرقوا إلى الحديث عن عدد من العلوم اللاعقلية مثل السحر والتنجيم، إلى جانب حديثهم عن العلوم العقلية التي كانت معروفة في عصرهم.

ونستطيع من جانبنا في شيء من الاطمئنان أن نؤكد على القول بأن إخوان الصفا هم الذين فتحوا الباب على مصراعيه لإقحام العلوم والآراء اللاعقلية في مجال الفلسفة الإسلامية بعد أن كانت الإشارة إليها قبل ذلك على استحياء شديد.

ومما يؤيد صحة هذه الفكرة أننا نلاحظ أن أبا سليمان السجستاني الذي انتهت إليه رئاسة المناطقة في بغداد كان على وعي تام بأن الفلسفة الإسلامية في عصره كانت تحوي إلى جانب العلوم والآراء العقلية علوماً وآراء تبتعد إلى حد كبير عن مجال العقل، وقد يتضح ذلك فيما ذكره أثناء تعليقه على رسائل إخوان الصفا التي تحاول التوفيق بين الدين والفلسفة عندما انتهى إلى ضرورة الفصل بينهما، لأن الشريعة ((ليس فيها حديث المنجم في تأثيرات الكواكب، وحركات الأفلاك، ومقادير الأجرام، ومطالع الطوالع ومغارب الغوارب، ولا حديث تشاؤمها وتيامنها، وهبوطها وصعودها، ونحسها وسعدها، وظهورها واستسرارها، ورجوعها واستقامتها، وتربيعها وتثليثها وتسديسها ومقارنتها، ولا

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

حديث صاحب الطبيعة.... ولا فيها حديث المهندس.... ولا فيها حديث المنطقي.... على أن وراء هذه الطوائف جماعة أيضاً لهم مآخذ من هذه الأغراض، كصاحب العزيمة، وصاحب الطلسم، وعابر الرؤيا، ومدَّعي السحر، وصاحب الكيمياء، ومستعمل الوهم)) (أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل ودكتور أحمد رشدي شحاته عامر، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣، ص٢٠٣-٢٠٤ (الليلة السابعة عشر))، فهؤلاء جميعاً ممن ينتسبون إلى الفلسفة.

ومما يدل على صحة هذه النظرة أن ابن خلدون (المقدمة، تحقيق دكتور علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٦، ص ١٠٠٦ – ١٠٨٠) عندما صنف العلوم إلى ثلاثة ميادين رئيسة هي : العلوم الدينية، والعلوم اللسانية، والعلوم العقلية، فإنه جعل هذه الأخيرة تشتمل على علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم الهيئة (الفلك) وعلم المنطق، وعلم الطبيعة، وعلم الطب، وعلم الفلاحة، وعلم الإلهيات، وعلوم السحر والطلسمات، وعلم أسرار الحروف، وعلم الكيمياء.

وإذا كان ليس من مقاصد هذه الدراسة أن نتحدث عن هذه العلوم اللاعقلية باعتبارها من مجالات الفلسفة الإسلامية، فإننا قد أردنا فقط أن نشير إلى المفهوم الذي كان شائعاً حول الفلسفة الإسلامية الخالصة والذي ربما توارثته الأجيال عبر الزمن، وإن كان الواقع على المستويين التاريخي والموضوعي يؤكد أن هذه العلوم اللامعقولة كانت موضع انتقاد بعض كبار الفلاسفة وإن اشتغل بها بعضهم الآخر.

ولذلك، فإننا سنحاول إلقاء الضوء هنا على بعض الأفكار والشخصيات التي استخدمت أفكاراً لامعقولة في أنساقها الفلسفية.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الأبعاد اللامعقولة في تصور نشأة الكون
لدى بعض أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة

إذا كان هذا المقام ليس مخصصاً للحديث عن آراء فلاسفة الإسلام حول نشأة الكون (راجع تفصيل ذلك في كتابنا : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠١)، فإننا في هذه العجالة سنحاول الإشارة إلى نظريتين من النظريات التي قدمها أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة حول نشأة الكون من حيث إنهما تعبران عن الجانب اللامعقول، وهما نظرية القدماء الخمسة لدى أبي بكر الرازي ونظرية الفيض لدى الفارابي وابن سينا.

ولسنا في حاجة إلى القول بأن قضية نشأة الكون كانت محور تفكير الإنسان عبر مختلف عصور التاريخ، حيث عالجها الإنسان البدائي في الأساطير القديمة، كما عالجتها الأديان الوضعية والسماوية على السواء، وقد كانت موضع اهتمام العديد من الفلاسفة وخاصة في العصرين القديم والوسيط، كما كانت موضع اهتمام العلماء المحدثين والمعاصرين.

فإذا أردنا أن نلقي الضوء على نظرية القدماء الخمسة لدى أبي بكر الرازي باعتبارها إحدى النظريات التي وضعها أحد أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة في نشأة الكون، وذلك من حيث إنها تعد أحد النماذج التي تعبر عن الجانب اللاعقلاني في الفلسفة الإسلامية الخالصة، فإنه يمكن الإشارة إلى أن الطبيب والفيلسوف المعروف أبا بكر محمد بن زكريا الرازي قد أدلى بدلوه في الموضوع قيد البحث في إطار قوله الذي اشتهر به عن ((القدماء الخمسة))، ذلك القول الذي حاول أن يقدمه على أنه تعميمات لقضايا تؤيدها المشاهدة الحسية.

فلقد أشار الرازي إلى أن ثمة قدماء خمسة هي أصل هذا العالم المشاهَد، وهي الباري سبحانه، والنفس الكلية، والهيولى الأولى، والمكان المطلق، والزمان المطلق. هذه القدماء الخمسة قد حاول الرازي إثباتها استناداً إلى قياس الغائب على الشاهد (رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٩٣، ص ١٩٥).

والجدير بالذكر أن هذه النقطة الأخيرة تعد ذات أهمية في بحث مسألة نشأة الكون لدى الرازي، بل إنها ينبغي أن تعد مدخلاً لهذا البحث. إذ ينسب إلى الرازي (رسائل الرازي الفلسفية، ص ٣٠٨) أنه قال : إن الجواهر الخمسة قديمة وإن العالم محدث.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

والعلة في إحداث العالم أن النفس اشتهت أن تتجبل (أو تتشخص عن طريق اتحادها بالهيولى) في هذا العالم، وحركتها الشهوة لذلك، ولم تعلم ما يلحقها من الوبال إذا تجبلت فيه. واضطربت في إحداث العالم، وحركت الهيولى حركات مضطربة مشوشة على غير نظام وعجزت عما أرادت، فرحمها الباري جل وتعالى وأعانها على إحداث هذا العالم، وحملها على النظام والاعتدال رحمة منه لها وعلماً بأنها إذا ذاقت وبال ما اكتسبته عادت إلى عالمها، وسكن اضطرابها، ونالت شهوتها، واستراحت، فأحدثت هذا العالم بمعاونة الباري لها ولولا ذلك لما قدرت على إحداثه. ولولا هذه العلة لما أُحدِث العالم.

وطبقاً لهذه الرواية، فإن النفس قد اشتهت أن تتجبل في هذا العالم واضطربت في إحداثها له، فأعانها الباري برحمة منه لها، وكان الباري يعلم أنه بذلك سيلحقها الوبال. إلا أنه أعانها وأوقعها في هذا الوبال، وكان أولى بالرحمة لها ألا يعاونها على إحداث هذا العالم ويمنعها من التجبل فيه، ولكنه لم يقدر على منعها من ذلك. إلا أن هذا لا يعنى، في نظر الرازي، إلزام الباري العجز. ويوضح الرازي ذلك بأن يمثل هذا الأمر برجل له ولد صغير يحبه ويرحمه ويشفق عليه ويمنع عنه الآفات. فتطلع ولده هذا في بستان، فرأى ما فيه من الزهور والنضارة. وفي البستان شوك كثير وهوام تلسع، والصبي لا يعرف ما فيه من الآفات، إنما يرى الزهرة والنضارة. فتحركه الشهوة وتنازعه نفسه إلى الدخول إلى هذا البستان ووالده يمنعه لعلمه بما في البستان من الآفات، وهو يبكي وينزع إلى ذلك جهلاً منه بما يلحقه من الوبال من جهة الشوك والهوام. فيرحمه والده، وهو يقدر على منعه من الدخول، ولكنه يعلم أنه لا ينتهي حتى يدخله فتشكه شوكة أو يلسعه عقرب، فعند ذلك ينتهي وتزول شهوته وتستريح نفسه. فيخليه حتى يدخله، فإذا دخله لسعه عقرب فرجع ثم لم تنازعه نفسه بعد ذلك على العود إليه، واستراح. فهكذا مثال النفس مع الباري جل وتعالى. وهذا معنى القول بأن الله لم يقدر على منعها مع عدم إلزامه العجز (رسائل الرازي الفلسفية، ص ٣٠٩ - ٣١٠).

ويمكن الإشارة هنا، تعقيباً على رأي الرازي في كيفية نشأة الكون وسبب حدوث الموجودات، إلى أنه من الملاحظ أن فكرة الرازي عن كيفية نشأة العالم، وما تتضمنه من إيضاحات عن علة عملية الإحداث، لا تعطي لله الدور الرئيس في عملية الخلق، حيث يقتصر دوره فقط على مساعدة النفس لتحقيق رغبتها. وهذا يعد تشبيهاً لله بالصانع (الأفلاطوني أو ربما الإنساني)، إذ كانت مهمته فقط هي تركيب الأجسام من أجزاء الهيولى على الصورة التي تحقق اللذة للنفس.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وأياً ما كان الأمر،فإنه من الواضح أن أبا بكر الرازي قد حاول أن يعبر عن رأيه في نشأة الكون بأسلوب ذي طابع أسطوري واضح يكاد يتلاءم مع فكرته عن نشأة الكون التي تصطبغ بالصبغة الأسطورية أيضاً. وإذا لم يكن هناك غضاضة في استخدام الأساطير للتعبير عن الأفكار الفلسفية، فإنه ليس من اللائق إلباس الأفكار الأسطورية ثياباً فلسفية.

أما إذا أردنا أن نتحدث عن نظرية الفيض لدى الفارابي وابن سينا باعتبارها تعبيراً عن الجانب اللاعقلاني في الفكر الفلسفي الإسلامي، فإننا نود أن نشير منذ البداية إلى أن هذه النظرية كانت أوسع انتشاراً لدى أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة من سابقتها.

وحتى لا يطول بنا الحديث في التعريف بهذه النظرية والأسباب التي دعت إلى تبنيها، فإنه يمكن الإشارة إلى أن هذه النظرية تعالج قضية كيفية صدور الموجودات عن الله. وقد اهتم الفارابي بهذه المسألة اهتماماً كبيراً. وهو يعد أول من قال بها أو أول من أقحمها في الفكر الفلسفي الإسلامي، وسوف يتلقاها ابن سينا عنه ويفصلها.

وفي هذا المقام، فإنه لابد من الإشارة إلى أن الفارابي كان يذهب إلى القول بالفيض أو الصدور وهو متأثر إلى حد كبير في هذه النقطة بالفلسفة السكندرية، إذ إنه قد عرف آراء أفلوطين السكندري إلى حد كبير وخاصة كما وردت في كتاب ((أثولوجيا أرسطوطاليس)). ولكن هذا لا يعني أن نظرية الفيض أو الصدور الفارابية كانت موجودة بنصها لدى أفلوطين، إذ إنه من المرجح أن الفارابي قد استفاد في صياغته لهذه النظرية بمزج أفكار كل من أرسطو وبطليموس الفلكي بالإضافة إلى أفلوطين.

والواقع أن مشكلة كيفية صدور الموجودات عن الله أو كيفية صدور الكثرة عن الواحد أو صدور المادة عن اللامادي قد شغلت الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين. وقد كانت نظرية الفيض إحدى الحلول المقدمة لهذه المشكلة، بل كانت هي الحل الذي ظنه الفارابي وسطاً بين القول بالخلق من العدم، والقول بعدم فاعلية الله في إيجاد العالم.

فإذا كان الفارابي قد قرر وحدانية الله المطلقة وتنزهه التام عن مشابهة ما سواه وعلوه المطلق عن الاتصال بالمادة التي هي مبدأ الكثرة والتغير، فإن الكون قد وُجد عن الله عن طريق الفيض. ولكي يوضح الفارابي هذه الفكرة اعتمد على عدة قضايا :

أ- **الواحد لا يصدر عنه إلا واحد** : فإذا كان الله واحداً من كل وجه، فإنه لابد أن يصدر عنه موجود واحد، هذا الموجود الذي صدر عن الله هو العقل الأول.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وهو واحد بالعدد. إلا أن الكثرة تلحقه من حيث الاعتبار : اعتباره ممكناً بذاته واعتباره واجباً بالله.

ب- **الفيض حدث نتيجة للتعقل** : أي أن الله عندما تَعقَّل ذاته صدر عنه هذا الموجود. فالعلم والقدرة شيء واحد في حق الله، إذ يكفي أن يعلم الله ذاته، وأنها علة الوجود حتى يفيض عنها موجود آخر.

ج- **الفيض أزلي** : أي أن هذه العملية قد تمت منذ الأزل. فلم يكن هناك فاصل زمني بين وجود الله وتعقله لذاته وفيض العقل الأول عنه.

د- **الفيض ضروري وتلقائي** : فهذه العملية قد تمت لأن ذات الله تستلزم وجود الموجودات، كما أن أشعة الشمس تستلزم وجود الضوء.

ه- **الفيض دائم** : هذا الفيض الأزلي الضروري دائم لا ينقطع، لأنه لو انقطع لتوقف الوجود ولباد الكون. فاستمرار عملية الفيض تعتبر شرطاً لاستمرار الوجود.

و- **الفيض يتم في تدرج هرمي تنازلي** : فالله الواحد صدر عنه العقل الأول وهو واحد بالعدد كثير من حيث الاعتبار. فوحدة العقل الأول كانت له من الله. أما الكثرة التي فيه، فكانت له من ذاته : إذ إن ذاته ممكنة الوجود بالذات واجبة الوجود بالله. وتعقل العقل الأول لله وتعَقله لذاته الممكنة بذاتها الواجبة بالأول أدى إلى صدور العقل الثاني والفلك الأعلى بمادته وصورته : إذ إن العقل الثاني صدر عن العقل الأول نتيجة لتعقله لواجب الوجود بذاته، وصورة الفلك الأعلى أو نفسه صدرت عن العقل الأول نتيجة لتعقله لذاته وأنها واجبة الوجود بالأول تعالى، ومادة الفلك الأعلى صدرت عن العقل الأول نتيجة لتعقله ذاته ممكنة الوجود بذاتها. وتتسلسل هذه العملية كما يلي : عن العقل الثاني صدر العقل الثالث وكرة الكواكب الثابتة، وعن العقل الثالث صدر العقل الرابع وكرة (أو فلك) زحل، وعن العقل الرابع صدر العقل الخامس وكرة المشترى، وعن العقل الخامس صدر العقل السادس وكرة المريخ، وعن العقل السادس صدر العقل السابع وكرة الشمس، وعن العقل السابع صدر العقل الثامن وكرة الزُهرة، وعن العقل الثامن صدر العقل التاسع وكرة عُطارد، وعن العقل التاسع صدر العقل العاشر وكرة القمر، والفارابي يسمي العقل العاشر بالروح القدس أو الروح الأمين، وهو همزة الوصل بين العالم العلوي والعالم السفلي، وهو الذي يدبر

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عالم ما تحت فلك القمر. وقد نشأت الأسطقسات الأربع (النار والهواء والماء والأرض أو التراب) التي تكوِّن مادة عالم ما تحت فلك القمر من الأفلاك بطريقة لم يحددها الفارابي، وبفعل دوران الأفلاك السماوية تهيأت هذه الأسطقسات لقبول الصور التي فاضت من العقل العاشر، فكانت الموجودات التي تحت فلك القمر، وكان ترتيبها أن ظهرت المعادن ثم النباتات ثم الحيوانات ثم الإنسان وهو أرقى هذه الموجودات (اعتمدنا في الحديث عن هذه المسألة على مؤلفات أبي نصر الفارابي الآتية : عيون المسائل، ضمن مجموعة رسائل الفارابي، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٠٧. السياسة المدنية (مبادئ الموجودات)، تحقيق دكتور فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٤. آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة الحسين التجارية، القاهرة ١٩٤٨).

وبغض النظر عن الملاحظات التي يمكن أن تثار حول هذه النظرية من الناحية الفلسفية البحتة، فإننا نلاحظ أن هذه النظرية لم تلق فقط نقداً أو رفضاً من قِبل المتكلمين الذين كانوا على خلاف تام مع أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة، كما تجلى ذلك في انتقادات الغزالي لنظرية الفيض عندما حاول بيان تهافت الفلاسفة، وإنما انتقدها أيضاً بعض أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة في إطار ما يعرف بالنقد الذاتي، حيث كان ابن رشد يقرر أن هذه النظرية قد أضاعت هيبة الفلاسفة، كما انتقدها أبو البركات البغدادي لأنها من النظريات التي لم يقم عليها الدليل الصحيح.

وعلى أية حال، فإنه يمكن الاكتفاء هنا بالقول بأن نظرية العقول العشرة (وهي الوجه الآخر لنظرية الفيض) قد وردت لدى الفارابي وابن سينا من غير أي سند برهاني، فهي أشبه بالأخبار النقلية المرسلة منها بالأنظار العقلية المبرهن على صحتها. وهذا هو السبب الرئيس الذي جعلنا ننظر إليها على أنها نموذجاً مهماً للأبعاد اللاعقلانية في الفلسفة الإسلامية الخالصة.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

التصور اللامعقول لحيوية الأجرام السماوية
لدى أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة

إذا كان تأثر أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة بآراء فلاسفة اليونان بدرجات مختلفة وفي موضوعات متعددة قد أصبح من الأمور التي لا تحتاج إلى مناقشة خاصة بعد أن تم إثبات انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، فإننا نستطيع في شيء من الاطمئنان أن نقرر أن العديد من فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالتصور اليوناني عن بناء الكون (S.H. Nasr : An Intoduction to Islamic Cosmology , Cambridge 1964).

فلقد تحدث أفلاطون عن العالم العلوي وفَرَّقَ بينه وبين العالم الأرضي، متأثراً في ذلك بالآراء الفلكية التي كانت شائعة في عصره، حيث إنه قد رأى أن بين السماء والأرض فروقاً أساسية من حيث العنصر والصفات والحركات، إذ إن طبيعة العالم الأعلى تختلف اختلافاً شديداً عن طبيعة العالم الأدنى. وربما يكون أفلاطون قد تأثر في ذلك أيضاً بتلك الفكرة الدينية التي كانت تعني بإظهار الفرق بين السماء والأرض فتصور الأولى أسمى من الثانية، وذلك لأن السماء مأهولة بالموجودات النقية الخالدة في حين أن الأرض مسكونة بكائنات دنسة.

وقد تبنى أرسطو القول بسمو العالم العلوي، وأرجع ذلك إلى علة طبيعية مؤداها أن السماء تتحرك حركة مستديرة وهي أسمى الحركات التي لا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بمقتضاها. ولذلك، فإن عنصر الموجودات السماوية يختلف عن عنصر الموجودات الأرضية، إذ إن الأجرام السماوية المكونة من الأثير وهو عنصر سامٍ يختلف عن العناصر الأربعة الأخرى لأنه لا يقبل إلا الحركة المستديرة. كما تبنى أرسطو القول بألوهية الأجرام السماوية، وهذه الأجرام السماوية المؤلهة لها تأثير في العالم الأدنى.

وقد ظهرت هذه الأفكار عن سمو العالم السماوي وتأثيره في العالم الأرضي لدى الأفلاطونية المحدثة، إذ وُجدت لديها الأفكار السابقة عن كروية العالم وانقسامه إلى عالمين.

ويبدو أن الفلسفة اليونانية لم تتحرر تماماً من التصورات الأسطورية والرموز الدينية التي كانت تؤدي إلى القول بأن كل ما هو سماوي فهو روحاني، ولذلك كان العالم العلوي أفضل من العالم السفلي.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

والجدير بالذكر أن هذه الفكرة اليونانية ذات الطابع الديني قد كان لها تأثير واضح في الفكر الفلسفي في العصور الوسطى باعتبارها إحدى الأفكار الرئيسة في الفلسفة اليونانية، إذ إن القول بكروية العالم وبأن الأرض هي مركز هذه الدائرة قد ظل مسيطراً على العقول لفترة طويلة (جورج سارتون : تاريخ العلم، الترجمة العربية بإشراف دكتور إبراهيم مدكور وآخرين، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٨، ج ٣ ص ١١ – ١١٧ وص ٢١٤ -٢١٨)، خاصة وأن آراء بطليموس الفلكية قد أيدت هذا الرأي.

وفي ضوء ذلك، فإننا نستطيع أن ننتقل إلى الحديث عن رأي بعض أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة حول بناء الكون وما يترتب عليه من القول بحيويته.

فمن الملاحظ أن الكندي، فيلسوف العرب وأول فلاسفة الإسلام وهو يمثل الحلقة الوسطى بين مذهب المعتزلة العقلاني والفلسفة الإسلامية الخالصة، قد سلم بالتصور اليوناني عن بناء الكون وما يتضمنه من انقسام العالم إلى عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، باعتبار أن الثاني يخضع للأول في تدبير الحوادث وكون الأجسام وفسادها، إذ إن الأول يعد أشرف من الثاني، وذلك عندما سلم بمعطيات الفلسفة الطبيعية الخاصة ببناء الكون التي كانت شائعة في عصره، تلك المعطيات التي تفسح المجال بسهولة للقول بحيوية الأجرام السماوية، وبأن الكون في مجموعه كائن حي.

ولكي تتضح حقيقة موقف الكندي في هذا الصدد، فإننا نود أن نشير إلى أنه قد قرر أن الإنسان عالم صغير انطوت فيه خصائص العالم الأكبر أو الكون الأعظم من حيث كون الجرم الأقصى كائناً حياً عاقلاً مكتمل الإبداع لا عبث فيه، إذ إنه لما كانت حركة الفلك الدائمة هي علة الحياة على وجه الأرض، فلابد إذن أن يكون الفلك الأقصى حياً ناطقاً، ولكن ليست حياته من جنس حياة الحيوان من حيث إنه لا ينمو ولا يتكون ولا يفسد، إلا أن الكندي يثبت له من حواس الكائن الحي الحسين الشريفين السمع والبصر من حيث ضرورتهما لنيل الفضائل العلمية.

وبغض النظر عن التفصيلات المتعلقة بهذه النقطة (لقد توسع الكندي في بيان أن الفلك الأقصى كائن حي ناطق في رسالته ((في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل))، ضمن مجموعة رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٥٠، ج١ ص ٢٣٨ – ٢٦١)، فإن الكندي كان يؤكد حياة الفلك الأقصى بما فيه من أجرام مختلفة مستنداً إلى أنه لو لم يكن كذلك مع أنه علة الحياة في الكائنات الحية في العالم الأدنى، لكان المعلول أشرف من العلة، وهذا غير

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ممكن، ولكن الفلك الأقصى إذ قد أثر في الكائنات بالحياة والنطق، فلابد من أن يكون حياً ناطقاً على نحو تام.

وبذلك يمكن القول بأن الكندي لا يجعل تأثير الأجرام السماوية في الكائنات الحية وفقاً لقوانين الطبيعة وإنما وفقاً للمذهب الحيوي في إحدى صوره، حيث إنه كان يضفي على الأجرام السماوية روحانية تسقط معها سائر صفات الكائنات الحية من غضب وشهوة. وذلك في رأي الكندي هو ما يتسق مع تدبير الإله الحكيم، إذ كيف لا يكون في هذا الكون من الناطقين غير الإنسان مع قلة عدد أفراده وضآلة جرم الأرض وسط هذا الكون الفسيح، فلا يعقل أن يكون أغلب العالم جماداً أو حيواناً لا نطق فيه، إذ إن الله جلت قدرته وحكمته لابد أن يكون أكثر خلقه الأفضل أي الناطق.

وإذا ما انتقلنا من الكندي إلى أبي بكر الرازي، فإننا نلاحظ أنه يقول بحيوية الكون، وذلك بناءً على وجهة نظره في نشأة الكون عن طريق امتزاج النفس الكلية بالهيولى الأولى. إلا أن الرازي لم يتحدث كثيراً عن بناء الكون وحيويته.

أما إذا ما وصلنا إلى أصحاب نظرية الفيض من فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، فإننا نستطيع أن نعثر بسهولة على القول بحيوية الكون.

وبغض النظر عن التعرض للتفصيلات التي تتعلق بالكونيات عند الفارابي وابن سينا، فإنه لابد من الإشارة إلى أن أصحاب نظرية الفيض الإسلامية قد سلموا بالقول باختلاف طبيعة الأجرام السماوية عن الطبائع الأربعة التي يتكون منها عالم الكون والفساد (الفارابي : عيون المسائل، ص٢٦، وابن سينا : رسالة في الأجرام العلوية، ضمن كتاب ((تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات))، دار العرب للبستاني، القاهرة ١٩٨٩، ص ٥٧). الأمر الذي أدى إلى قبول التفرقة بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، والقول بأن الأجسام الفلكية غير مكونة ولا فاسدة على عكس الأجسام التي تحت فلك القمر (رسالة في الأجرام العلوية، ص ٤٦). وكذلك سلموا بالتفرقة بين العالم الجسماني والعالم الروحاني، أو عالم الخلق وعالم الأمر، فعالم الخلق متناهٍ وعالم الأمر غير متناهٍ (يتضح ذلك في رسالة فصوص الحكم للفارابي والرسالة النيروزية لابن سينا).

وعلى أية حال، فإننا نستطيع أن نقرر أن ابن سينا قد توسع فيما أجمله الفارابي بشأن الاعتقاد بحيوية الأجرام السماوية، حيث قرر أن لكل جرم من الأجرام السماوية عقلاً ونفساً، فهي إذن كائنات حية عاقلة، إلا أنها ليست فانية بل إنها موصوفة بالسرمدية (كتاب الهداية، تحقيق وتعليق دكتور محمد عبده، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة ١٩٧٤،

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ص ٢٧٤ – ٢٧٩. الشفاء (الإلهيات)، تحقيق محمد يوسف موسى، وسليمان دنيا، وسعيد زايد، مراجعة دكتور إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٦٠، ص ٣٨١ – ٤٠٩).

كذلك،فإن أبا سليمان السجستاني المنطقي المعروف قد تحدث عن حيوية الكون عندما سلم بالفكرة الشائعة عن بناء الكون وأنه ينقسم إلى عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، وأن الأجرام السماوية ذات أنفس ناطقة (رسالة في أن الأجرام السماوية ذوات أنفس ناطقة، نشرها دكتور عبد الرحمن بدوي مع كتاب ((صوان الحكمة)) للسجستاني، طهران ١٩٧٤، ص ٣٦٧ – ٣٧١).

ولم يكن هناك اختلاف واضح عن هذه الآراء الكونية التي ظهرت لدى فلاسفة المشرق حول حيوية الكون طبقاً لتصور بنائه لدى أعلام الفلسفة الإسلامية في المغرب.

فلقد سلم كل من ابن باجة (رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقافة ودار النشر المغربية، بيروت – الدار البيضاء ١٩٨٣، ص ١٧٩ – ١٩٦) وابن طفيل (دكتور عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩، ص ٦٥ – ١٠٣) بهذه التصورات حول بناء الكون وما يترتب عليها من الإقرار بحيويته.

وبالإضافة إلى ذلك، ومع اعترافنا بما لدى ابن رشد من نزعة عقلية، فإننا نلاحظ أنه كان يعتقد بحيوية الكون. وقد يتضح ذلك عندما نعلم أنه قد شبه العالم بأنه كائن حي، وقد أطلق على الفلك الذي يحوي الأجرام السماوية أنه حيوان، كما أشار إلى أن للجمادات فعلاً وإن لم يكن صادراً عن عقل وإرادة، وذلك لأن كل موجود في العالم فإنما يتحرك وأن الحركة هي حياة ما للموجودات الطبيعية.

وإذا كان ابن رشد قد شبه العالم بحيوان، أو قال بأنه كذلك، فإنما كان يريد بذلك أن يوضح أن ثمة قوة روحانية سارية فيه هي التي تحفظ عليه وحدته وترابط أجزائه ووجوده، وأن هذه القوة إنما هي فائضة عن المبدأ الأول، ولولا ذلك لما كان ها هنا نظام وترتيب، وإن كان لم يوضح لنا ماهية هذه القوة وكيفية صدورها عن الله. (الفصل الخامس من الباب الثالث من كتابنا : نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي).

وبغض النظر عن التوسع في بيان أقوال أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة فيما يتعلق ببناء الكون وما يترتب عليها من الاعتقاد في حيوية الأجرام السماوية، فإننا نود ألا

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

نترك هذا المقام من غير الإشارة إلى نقطتين مهمتين تتعلقان بالموضوع قيد البحث والمناقشة.

تتمثل النقطة الأولى في أن معظم أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة ومن تأثر بهم من مفكري الإسلام كانوا متأثرين بالتصور العام لبناء الكون في الفكر اليوناني. ومن المعلوم أن هذا التصور الذي انتقل إلى الفكر الإسلامي كان من أهم مواضع الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، حيث إن المتكلمين كانوا يقررون أن العالم الطبيعي العلوي والسفلى، أي الأجرام السماوية والكائنات الأرضية غير الحية، إنما هو عالم غير حي ولا عاقل، خلافاً للفلاسفة المشائين المتأثرين بالفلسفة اليونانية وخاصة في هذه المسألة. وقد اتضح هذا الموقف الكلامي تجاه النظر إلى الكائنات الطبيعية، وخاصة الأجرام السماوية باعتبارها كائنات غير حية في انتقادات متكلمي الإسلام لأقوال الصابئة فيما يتعلق بتأليه الكواكب والأجرام السماوية، كما اتضح في انتقادات بعض المتكلمين لآراء الفلاسفة القائلين بحيوية الأجرام السماوية.

أما النقطة الثانية، فإنها تتمثل في القول بأن تصور فلاسفة الإسلام لبناء الكون، وهو بلا شك تصور مستورد من الثقافة اليونانية والثقافات المتأثرة بها، وما يترتب عليه من الاعتقاد في حيوية الأجرام السماوية باعتبارها كائنات حية عاقلة لها تأثير في هذا العالم المشاهد، إنما هو تصور يقترب إلى حد كبير من التصورات ذات الطابع البدائي عن حيوية الكون، وهو التصور الذي يرد الحياة والحركة في الموجودات إلى قوة باطنة في المادة هي ((النفس))، وبذلك يمكن النظر إلى العالم على أنه كائن حي يحوي بداخله كائنات حية هي أجزاءه (انظر : مادة (Animism))) في دائرة معارف الدين والأخلاق ودائرة المعارف البريطانية والموسوعة الدينية).

ويبدو أن الفكرة التي ظهرت لدى بعض المشتغلين بالفلسفة في الحضارة الإسلامية عن الكون باعتباره حيواناً كبيراً إنما هي ترديد لهذه الفكرة البدائية في شيء من التهذيب.

وأياً ما كان الأمر، فإننا نعتقد أننا لا نكون مبالغين أو مجانبين للصواب إذا أكدنا على القول بأن آراء معظم أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة فيما يتعلق ببناء الكون وحيويته إنما هي تعبير واضح عن الجانب اللامعقول في الفلسفة الإسلامية الخالصة، وذلك إلى جانب أمور أخرى سنتحدث عنها تباعاً.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

التنجيم باعتباره أحد الأبعاد اللامعقولة لدى بعض أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة

إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن هناك اعتقاداً شائعاً في الفلسفة الإسلامية الخالصة بحيوية الأجرام السماوية لأنها كائنات حية عاقلة، فإنه كان من الطبيعي أن يظهر لدى المعتنقين لهذا الرأي القول بتأثير هذه الأجرام في عالم الكون والفساد، وهو العالم الأرضي أو عالم ما تحت فلك القمر.

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن فكرة تأثير الأجرام السماوية في الكائنات والأحداث الموجودة على سطح الأرض قد اتخذت مظهرين أساسيين، يتمثل أحدهما في القول بأن هذه الفكرة قد جاءت باعتبارها نتيجة نظرية للقول بحيوية الأجرام السماوية (كما يبدو ذلك بصفة خاصة لدى القائلين بنظرية الفيض)، في حين أن المظهر الثاني لهذه الفكرة قد تمثل لدى بعض أعلام الفلاسفة في الحضارة الإسلامية الذين اشتغلوا بالتنجيم وذلك في محاولة للتنبؤ بالغيب.

أما فيما يتعلق بالقول بتأثير الأجرام السماوية على الكائنات والأحداث الأرضية باعتباره نتيجة منطقية للاعتقاد بحيوية الأجرام السماوية، فإنه يبدو بصورة واضحة في نظرية الفيض وخاصة كما تحدث عنها الفارابي وابن سينا.

فلقد سلم الفارابي (الدعاوى القلبية، ضمن مجموعة رسائل الفارابي، القاهرة ١٩٠٧، ص٥-٦) وابن سينا (الإشارات والتنبيهات، تحقيق دكتور سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٨، ج٣ ص ١٩٢، ورسالة في الأجرام العلوية، ص ٥٧ -٥٩) بتأثير حركات الأفلاك في عالم ما تحت فلك القمر. ولكن الفارابي (نكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، ضمن ((مجموع رسائل الفارابي))، ص ٧٠ وما بعدها)، فالمقصود فقط هو بيان أن تغير حركة الأفلاك هو الذي يؤثر في الأربعة ويسبب اختلاطها وظهور الأمزجة المستعدة لقبو الصور من العقل الفعال.

فإذا كان الفارابي قد أقر بتأثير الأجرام السماوية في الموجودات الأرضية على هذا النحو، وإذا كان ابن سينا (الهداية، ص ٢٨٠، والشفاء (الإلهيات)، ص ٤١٠ – ٤١٤) قد تابعه في هذه الفكرة، فإننا نلاحظ أن موقف ابن سينا من القول بتأثير الأجرام السماوية في العالم الأرضي يحتاج إلى إيضاح.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فهناك من الباحثين (هوارد ر.تيرنر : العلوم عند المسلمين، ترجمة فتح الله الشيخ، مراجعة أحمد عبد الله السماحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٤، ص ١٤٢) من قرر أن العديد من الفلاسفة قد عارضوا التنجيم ومن بينهم ابن سينا، ومما يؤيد صحة ذلك أن ابن سينا قد وضع رسالة بعنوان ((رسالة في إبطال أحكام النجوم)) (ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق دكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت بلا تاريخ، ص ٤٥٨)،وكان يرى أن التنجيم ما هو إلا نوع من الهراء والدجل، وأنه عبارة عن دعاوي وهمية لا تقوم على دليل ولا تستند إلى حجة (دكتور محمد الصادق عفيفي : تطور الفكر العلمي عند المسلمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٠، ص ٩٢)، إلا أننا نلاحظ أن موقف ابن سينا من رفض التنجيم لم يكن واضحاً تماماً.

ولكن من جهة، فإننا نلاحظ أن ابن سينا قد صار على نهج الفارابي وأكثر فلاسفة الإسلام من حيث إنهم لا يعتبرون أحكام النجوم من الأقسام الفرعية للحكمة الطبيعية، كالطب والفراسة وتعبير الرؤيا وما أشبه ذلك، باعتبار أن المراد بعلم أحكام النجوم إنما هو البحث في دلالات الكواكب على ما يقع في مستقبل الأيام وحاضرها أو ما وقع في ماضيها (أبو نصر الفارابي : إحصاء العلوم، تحقيق دكتور علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٩٦، ص ٥٧. دكتور توفيق الطويل : التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٥، ص ١١٧ – ١١٨).

ومن جهة أخرى، وعلى العكس من ذلك، فإننا نلاحظ أن ابن سينا (رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن كتاب ((تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات))، دار العرب للبستاني، القاهرة ١٩٨٩، ص ١١٠) قد صنف علم أحكام النجوم (=التنجيم) على أنه من فروع الحكمة الطبيعية، حيث إنه قد ذكر أنه ((علم تخميني، والغرض فيه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض وبقياسها إلى درج البروج، وبقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والتسايير والاختيارات والمسائل)).

ومن جهة ثالثة، فإنه من الملاحظ أن ابن سينا قد تحدث عن التنجيم والمنجمين فذكر أنه ((ليس لنا إذن اعتماد على أقوالهم، وإن سلمنا متبرعين أن جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة.))، فابن سينا وإن كان يقر بوجود قصور من المنجمين عن الإحاطة بجميع المقدمات المطلوبة لمعرفة الغيب، فإنه لا يستبعد إمكان قبول أحكامهم بناءً على ما لديهم من مقدمات محدودة.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فابن سينا لم يحسم الأمر فيما يتعلق بموقفه من التنجيم، وهذا ما يؤيده قوله: ((فليس لنا إذن اعتماد على أقوالهم، وإن سلمنا متبرعين أن جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة)) (الشفاء (الإلهيات)،ص ٤١٠-٤١٤).

وعلى أية حال، فإنه من الملاحظ أن العديد من فلاسفة الإسلام الذين تبنوا القول بحيوية الكون قد أقروا بتأثير الأجرام العلوية على الكائنات الأرضية، وذلك على النحو الذي أشرنا إليه في غير هذا الموضع.

إلا أن هناك فريقاً آخر من المشتغلين بالفلسفة الإسلامية الخالصة قد تبنوا القول بتأثير الأجرام السماوية في الكائنات الأرضية، ثم تطور الأمر لديهم إلى الاعتقاد بأن معرفة أحوال الأجرام السماوية يمكن أن يؤدي إلى التنبؤ بالغيب، وهذا هو ما يعرف بعلم أحكام النجوم، وهو العلم الذي يرمي إلى معرفة كيفية الاستدلال بدوران الفلك وطوالع البروج وحركات الكواكب على الكائنات قبل كونها تحت فلك القمر. وهذا العلم قد رفضه العديد من فلاسفة الإسلام، وإن كان عدد قليل منهم قد أقر به (كرلو نللينو : علم الفلك (تاريخه عند العرب في القرون الوسطى)، روما ١٩١١، ص ٢٣ – ٣٠. ودكتور الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، ص ١١٧).

وإذا كان من المعلوم أن علم أحكام النجوم أو علم التنجيم يتداخل مع علم الفلك في العصرين القديم والوسيط، فإنه من الملاحظ أنهما قد دخلا في نطاق البحث الفلسفي إما باعتبارهما من فروع العلم الرياضي أو باعتبارهما من فروع العلم الطبيعي، ومن المعلوم أن كلا من العلمين الطبيعي والرياضي كانا يشكلان فرعين من فروع علم الفلسفة بمعناها التقليدي.

وعلى أية حال، فإنه من الثابت تاريخياً أن العديد من المشتغلين بالفلسفة في الحضارة الإسلامية قد اشتغلوا بالتنجيم أو بعلم أحكام النجوم. وقد كان الكندي، وهو أول فلاسفة الإسلام، من أبرز المشتغلين بهذا العلم.

وإذا كان لا يعنينا هنا كثيراً حديث الكندي عن ماهية تأثير الأجرام السماوية في العالم الأرضي وتعليل الحوادث الكونية، أو تفسير الكون والفساد بحركات الأشخاص العالية، فإن الذي يعنينا بيانه هو القول بأن الكندي قد حاول، طبقاً للمعارف الطبيعية والكونية التي اطلع عليها، أن يبين أن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد على هذه الأرض هي حركة الأجرام السماوية أو الأشخاص العالية على ما هي عليه بالنسبة للأرض.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وبالإضافة إلى هذه الفكرة التي تبناها الكندي عن تأثير الأجرام السماوية على الكائنات الأرضية، فإننا نلاحظ أن هناك من الباحثين من قرر أن الكندي فضلاً عن اشتغاله بالأبحاث الفلكية العلمية وتميزه فيها، فإنه كذلك قد اشتغل بالتنجيم القائم على ربط الحوادث الأرضية بحركات النجوم وعوارض الأفلاك ومطالع الكواكب (مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني، القاهرة ١٩٤٥، ص ٤٣).

ونحن نستطيع من جانبنا أن نؤكد صحة هذا الرأي بالإشارة إلى أن هناك من المؤرخين (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٢٨٥ – ٢٩٣) من ينسب إلى الكندي عدة رسائل في التنجيم منها :

- رسالة في الخبيء والضمير.
- رسالة في الزجر والفأل من جهة العدد.
- رسالة في الحيل العددية وعلم إضمارها.
- رسالة في قدر منفعة صناعة الأحكام.
- رسالة إلى زرنب تلميذه في أسرار النجوم وتعليم مبادئ الأعمال.
- رسالته الأولى والثانية والثالثة إلى صناعة الأحكام بتقاسيم.
- رسالة في قدر المنفعة بأحكام النجوم.

وإذا كانت هذه الرسائل لم يتم العثور عليها فيما نعلم حتى الآن، فإن هناك من الباحثين (دكتور أحمد فؤاد الأهواني : الكندي فيلسوف العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥، ص ٢٠٦ – ٢١١) من نشر رسالة للكندي بعنوان ((في المواضع التي يظن أن الدفين فيها من كنز أو غيره))، وهي تشير إلى أن الكندي قد استعان بالنجوم على معرفة بعض الأمور الغيبية، حيث قال : ((إذا أردت أن تعلم أفي الدار كنز أو غيره من دفين أو لا، فأقم الطالع والأوتاد، فإن وجدت في الطالع سعداً، كان في الموضع كنز أو دفين. وعلى قدر السعد وقوته وضعفه يكون قدره. فإن كان السعد منحوساً بنحس قوي، فقد بطل الكنز، وأخذ من موضعه، أو قد أخذ أكثره. فإن كان السعد مسعوداً، فهو هناك)) (دكتور الأهواني : الكندي فيلسوف العرب، ص ٢٠٦ -٢٠٧).

فمن الواضح أن الكندي قد تحول تحولاً فجائياً من نزعته العقلانية المعتمدة على المنطق من جهة وعلى النزعة العلمية من جهة أخرى إلى النزعة اللاعقلانية التي لا تعبأ بالعقل أو التجربة، كما أنها لا تعبأ بحقائق الشرع ومعطيات الدين. وكأنه بذلك قد فتح الباب لتسرب الاتجاهات اللاعقلانية في الفلسفة الإسلامية الخالصة.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ومما يؤيد صحة ذلك أننا نلاحظ أن أحد أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة وهو أبو سليمان السجستاني قد جعل التنجيم من فروع الفلسفة، كما أشرنا إلى ذلك في موضع سابق من هذه الدراسة.

ولم يقتصر موقف السجستاني من الاتجاهات اللامعقولة على جعلها من فروع الفلسفة، وإنما نلاحظ أيضاً أنه فيما يبدو كان من المشتغلين بالتنجيم والمقرين بصحة علم أحكام النجوم (أبو حيان التوحيدي : المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسن، دار الآداب، بيروت ١٩٨٩، ص ١٧٣ – ١٧٤ (المقابسة الخمسون)، وص ٧٤ (المقابسة الثانية)).

ومما يؤكد صحة ذلك أنه من الملاحظ أنه في أحد المجالس العلمية التي كان يعقدها السجستاني تناول بعض الحاضرين من تلامذته وأتباعه قضايا تتعلق بعلم التنجيم مثل : حقيقة هذا العلم ومدى صحته، ولماذا لا يعد من العلوم اليقينية حيث يخطئ المنجم ويصيب أحياناً ؟ ولماذا خلا علم النجوم من الفائدة والثمرة وليس علم من العلوم كذلك ؟ وما إلى ذلك من المسائل.

فلقد ذكر أحد الحاضرين الذي لم يذكر الراوي اسمه، وهو في سبيل الدفاع عن علم التنجيم، أن هذا العلم حق ولكن الإصابة بعيدة. وليس كل بعيد محالاً، ولا كل قريب صواباً. وإنما كان العلم حقاً، والاجتهاد في طلبه مخلصاً، والقياس فيه صواباً، وبذل السعي دونه محموداً، لاشتباك العالم السفلي بذلك العالم العلوي، واتصال هذه الأجسام القابلة بتلك الأجرام الفاعلة، وإذا صح هذا الاتصال والتشابك، صح التأثير من العلوي وقبول التأثير من السفلي.

وطبقاً لذلك، فإن علم أحكام النجوم يختلف باختلاف الناظر إليه، إذ إن هناك من يقر بصحته وهناك من لا يقر، كما أن هناك من المنجمين من يصدق في أحكامه وهناك من لا يصدق.

أما فيما يتعلق بتبرير عدم صدق بعض المشتغلين بعلم أحكام النجوم في تنبؤاتهم، فإن ذلك يرجع في نظر بعض الحاضرين لهذا المجلس إلى أن المنجم قد يغفل اعتبار حركات كثيرة وتفصيل أحوالها وتحصيل خواصها، مع بُعد حركة بعضها وقرب حركة بعضها وسرعتها وبطئها وتوسطها والتفاف صورها والتباس تقاطعها وتداخل أشكالها.

وقد أشار أبو الفتح النوشجاني، وهو أحد متفلسفة بغداد في القرن الرابع الهجري الذين كانوا يجتمعون مع أستاذهم السجستاني، إلى هذه الفكرة بقوله : ((إنما يؤتى أحد

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الحاكمين لأحد الملكين لا من جهة غلط في الحساب، ولا لقلة مهارة في العلم، ولكن يكون في طالعه أن يصيب الحكم، ويكون طالع ذلك الملك أن لا يصيب منجمه في ذلك الحكم. فمقتضى حاله وحال صاحبه يحول بينه وبين الصواب. ويكون الآخر مع صحة حسابه، وحسن إدراكه، قد وجب في طالع نفسه وطالع صاحبه ضد ذلك، فيقع الأمر الواجب ويبطل الآخر الذي ليس بواجب. وقد كان المنجمات، من جهة العلم والحساب، أعطيا الصناعة حقها، ووفيا ما عليهما، ووقفا موقفاً واحداً على غير مزية بينة ولا علة قائمة. فقال أبو سليمان : ما أحسن هذا)) (المقابسات، ص ٦٦ (المقابسة الثانية)). فمن الواضح أن النوشجاني يرجع الخطأ في علم أحكام النجوم إلى سبب غير عدم تحصيل مبادئ هذا العلم، حيث إنه قد أرجعه إلى طوالع النجوم نفسها. وهذا تفسير لاعقلي خالص لهذه المسألة.

وهناك تفسير مختلف للخطأ أحياناً في أقوال المنجمين والصدق أحياناً أخرى، وهو تفسير ذو طابع ديني واضح، مؤداه أنه ((لحكمة جليلة ضرب الله دون هذا العلم بالأسداد، وطوى حقائقه عن أكثر العباد. وذلك أن العلم بما سيكون ويحدث ويستقبل علم حلو عند النفس واقع عند العقل.... فبنعمة من الله لم يصح هذا الباب، ولا انكشف دونه الغطاء، حتى يرتعي كل واحد روضته، ويلزم حده ويرغب فيما هو أجدى عليه وأنفع له إما عاجلاً أو آجلاً)) (المقابسات، ص ٦٧ (المقابسة الثانية)).

وفي هذا السياق، فقد ذكر أحد الحاضرين، وهو أبو محمد العروضي، أنه قد يقوى هذا العلم في بعض الوقت حتى يُشغف به ويدان بتعلمه بقوة سماوية وشكل فلكي، فيكثر الاستنباط والبحث وتشتد العناية والفكر، فتغلب الإصابة حتى يزول الخطأ. وقد يضعف هذا العلم في بعض الدهر فيكثر الخطأ فيه لشكل آخر يقتضي ذلك. وحتى يسقط النظر فيه ويُحرَّم البحث عنه، ويكون حاظراً لطلبه والحكم به. وقد يعتدل الأمر في دهر آخر حتى يكون الخطأ في وزن الصواب، والصواب في قدر الخطأ، وتكون الدواعي والصوارف متكافئة،ويكون الدين لا يحث على طلبه كل الحث ولا يحظر طلبه كل الحظر. وهذا إذا صح تعلق الأمر كله بما يتصل بهذا العالم السفلي من ذلك العالم العلوي. فإذن الصواب والخطأ محمولان على القوى المنبثة، والأنوار الشائعة، والآثار الذائعة، والعلل الموجبة، والأسباب المتوافية. ورأيت أبا سليمان يرتضي هذا القول، ويصوب هذا الرأي (المقابسات، ص ٧٤ (المقابسة الثانية)).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وإذا ما انتقلنا إلى أبي الحسن العامري باعتباره أحد أعضاء الجماعة الفلسفية التي يتزعمها السجستاني، وفي الوقت نفسه باعتباره أحد أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة، فإننا نلاحظ أن هذا الفيلسوف لم يرفض التنجيم، وإنما أقر بإمكان قيام هذا العلم وجواز صحة أحكامه، وذلك عندما أشار إلى أن ((الطبيب أخو المنجم ونظيره وشبيه الحال به)) (المقابسات (المقابسة الثالثة والأربعون)).وقد تحدث عن هذه الفكرة في كتابه ((الأبحاث عن الأحداث)) الذي بحث فيه عن تأثير القوة الإلهية السارية من العالم العلوي، ولاسيما الأجرام السماوية، إلى العالم السفلي، وأن هذه القوة الخلاقة ذات غاية تسعى إليها ولا تحققها إلا عبر المادة. ومن ثم يخضع فعلها لتأثير عوامل متعددة ينتج عنها تشويهات وانحرافات ترافق السعي نحو الغاية، ووجود هذه ((الانحرافات)) لا يقدم دليلاً على انتفاء ((العناية)) و((الغاية))، لأنه الاستثناء على الأصل. ولكي تتضح حقيقة الصلة بين الطب والتنجيم، فقد ذكر أنهما يتصلان بالقوة السارية من العالم العلوي، باعتبار أن السبب في إخلاء المصنفين في الطب والتنجيم كتبهم من المأخذ البرهاني هو أن طريقة هذين الفنين من أصناف العلوم النظرية هي من فرط الدقة بحيث لا يقوى على تحقيقها إلا الفائز بشرف الحكمة الإلهية الذي لا ينالها إلا من تمتع بفرط الثقة بمولاه جل جلاله وصادق يقينه به عز اسمه، وما يؤدي إليه ذلك من حصوله على الكمال الروحاني الذي يستغني به في استصلاح بدنه والاطلاع على مغيباته عن معونة الصناعيين (أبو الحسن العامري : رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، تحقيق دكتور سحبان خليفات،منشورات الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٨، ص ٤٦٨).

وهكذا، فإننا نلاحظ أن الأمر فيما يتعلق بتقييم علم أحكام النجوم قد انتهى لدى أبي الحسن العامري إلى الربط بين الطب والتنجيم من جهة، والعناية الإلهية والمعونة الربانية من جهة أخرى. وهذه فيما يبدو كانت محاولة من جانب العامري للخروج من المأزق الذي وضع فيه بعض أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة أنفسهم عندما أقروا بصحة علم التنجيم وما أدى إليه ذلك الموقف من النظر إليهم على أنهم يمثلون نماذج لظهور الجانب اللاعقلاني في الفلسفة الإسلامية الخالصة.

وعلى أية حال، فإنه من الملاحظ أن أبا سليمان السجستاني والعديد من تلاميذه ورفقائه كانوا مقرين بقيمة علم التنجيم أو علم أحكام النجوم، وإن كانوا يعترفون بوجود بعض الأحكام الخاطئة للمنجمين.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وربما يكون شيوع الاهتمام بعلم أحكام النجوم في دائرة الفلسفة الإسلامية الخالصة هو الذي دفع بعض المؤرخين إلى رواية بعض الأخبار عن ابن سينا تفيد أنه قد خاض في هذا العلم، مع أننا قد لاحظنا في موضع سابق من هذه الدراسة أنه متأرجح بين قبوله ورفضه.

فلقد ذكر ابن أبي أصيبعة (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٤٥٣ – ٤٥٤) أن ابن سينا قال : إن هذه الأبيات إذا قيلت عند رؤية عطارد وقت شرفه فإنها تفيد علماً وخيراً بإذن الله تعالى :

عطارد قد والله طال ترددي — مساءً وصبحاً كي أراك فاغنما
فها أنت فامددني قوى أدرك المنى — بها والعلوم الغامضات تكرماً
ووقتي المحذور والشر كله — بأمر مليك خالق الأرض والسما

وإذا كان ابن أبي أصيبعة لم ينف صحة هذه القصيدة إليه، فإنه قد تردد في نسبة قصيدة أخرى إليه يبدو فيها إقراره بصحة ما يمكن التنبؤ به عن طريق التنجيم.

وعلى أية حال، فإنه إذا كانت هذه الأبيات المنسوبة إلى ابن سينا تؤيد اشتغاله علم أحكام النجوم، فإنه فيما يبدو لم يكن متبحراً أو متعمقاً فيه. والأرجح عندنا أن حسم هذه المسألة يحتاج إلى حديث فيه من التفصيلات ما لا يحتمله هذا المقام.

وأياً ما كان الأمر، فإنه إذا كان التنجيم ليس سوى النظر في الأجرام السماوية من حيث مواقيت ظهورها وسيرها ومواقعها بهدف التعرف إلى تأثيراتها في العالم الأرضي وخاصة الإنسان، وإذا كان عدد من العلماء والمتفلسفين المسلمين قد اشتغلوا بهذا العلم، فإن فريقاً كبيراً من مفكري الإسلام، سواء من رجال الدين أو من المتكلمين أو من الفلاسفة، قد أنكروا هذا العلم وبينوا فساده، وذلك لاعتبارات متعددة تؤكد في مجملها أن التنجيم من حيث مفهومه أو غايته أو أسسه الفكرية إنما هو تعبير واضح عن الجانب اللاعقلاني في التصورات الكونية لدى بعض أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة ومن تابعهم من العلماء الذين لم يكن لهم اهتمامات فلسفية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه من الواضح أن هذا العلم لم يظهر في البيئة الإسلامية إلا بعد الانفتاح الفكري على الثقافات الأخرى. وإذا كنا لا نود في هذا المقام أن نفصل القول في المصادر الأجنبية التي اعتمد عليها المشتغلون بالتنجيم في الحضارة الإسلامية، فإننا نستطيع أن نؤكد على القول بأن بطليموس الذي تأثر به مفكرو الإسلام في مجال علم

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الفلك كانت له بعض الإسهامات في مجال التنجيم التي لا شك أنها كانت معروفة في الحضارة الإسلامية.

فمن الثابت تاريخياً أن هناك عدداً من المؤلفات التي ترجمت إلى اللغة العربية في علم التنجيم ونالت شهرة واسعة بين مثقفي ذلك العصر. وكان من بين مؤلفي هذه الكتب بطليموس الفلكي المعروف صاحب كتاب المجسطي الذي كان إلى جانب اهتمامه بعلم الفلك (أو علم النجوم التعليمي) مهتماً بالتنجيم، حيث إنه قد ألف فيه عدة رسائل ومقالات يروى أنها قد ترجمت إلى العربية، كما يروى أن بعض أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة قد استفادوا منها.

فإذا ما ترجح القول بأن علم أحكام النجوم كان من العلوم الدخيلة على الفكر الإسلامي، فإننا نستطيع أن نفهم بسهولة السبب الذي جعله من العلوم المستهجنة، وقد اشتد هذا الاستهجان ليس فقط لأنه من العلوم الدخيلة، وإنما أيضاً لأنه تعبير عن الجانب اللاعقلاني في الفكر الفلسفي الإسلامي.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

اللاعقلانية في إمكان خرق النواميس الكونية

إذا كان من الملاحظ أن أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة ومن وافقهم من مفكري الإسلام المتمسكين بالجانب العقلي في تفكيرهم كادوا أن يجمعوا على أن الأمور الطبيعية تسير وفق قوانين طبيعية محددة هي التي عبروا عنها باسم ((الطبائع))، وأن هذه القوانين الطبيعية تتسم بالحتمية، وما يستتبع ذلك من الإقرار بمبدأي الاطراد في وقوع الأحداث الطبيعية والضرورة في إنتاج العلل لمعلولاتها، ومع ذلك، فإنه من الملاحظ أن هناك من أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة من كان يعتقد أن هذه الحتمية التي تتسم بها القوانين الطبيعية ليست مطلقة، أي أنها لا تنطبق على جميع الأحوال، إذ إنه من الممكن خرقها على يد بعض الأشخاص من غير الأنبياء، وهم الذين تفوق نفوسهم سائر النفوس البشرية سواء من حيث العلم والمعرفة أو من حيث المناسبة أو التوافق مع النفوس الفلكية.

وحتى لا يطول بنا الحديث في هذه المسألة التي يحتاج بيانها إلى تفصيلات لا يحتملها هذا المقام، فإننا نستطيع أن نكتفي هنا بالإشارة إلى اثنين من أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة، وهما : أبو بكر الرازي في فكرته عن إمكان تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة، وابن سينا في حديثه عن السحر والطلسمات أو في حديثه عن إمكان خرق العادات على يد الأولياء.

ولكي يتسنى لنا الولوج في الحديث عن هاتين الشخصيتين باعتبارهما من أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة وما لديهما من نظرات لامعقولة، فإنه يمكن الإشارة إلى تلك الملاحظة التي مؤداها أنه إذا كان هناك بعض الفلاسفة الذين تحدثوا عن العلاقة المتبادلة بين الإنسان والطبيعة قد اختلفوا فيما بينهم حول ما إذا كان التأثير إنما يكون من قِبل الطبيعة في الإنسان أم أنه يكون من قِبل الإنسان تجاه الطبيعة، كما أنهم قد اختلفوا حول ما إذا كانت هذه العلاقة بين الإنسان والطبيعة إنما هي علاقة جوازية أم حتمية، فإننا نلاحظ أن كلا من الرازي وابن سينا قد أدليا بدلوهما في هذه المسألة، وإن كان ذلك على نحو عابر.

فنحن نستطيع أن نشير هنا إلى أن الرازي كان يقر بإمكان تأثير الإنسان على الطبيعة، وقد يتجلى ذلك بصورة واضحة في مجال علم الكيمياء الذي يبحث في تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

كما أننا نستطيع أن نشير إلى أن ابن سينا عندما تحدث عن السحر من جهة وعن كرامات الأولياء من جهة أخرى، فإنه كان على وعي بإمكانية تأثير الإنسان في الطبيعة.

أما فيما يتعلق بفكرة أبي بكر الرازي عن إمكان تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة، فإننا نلاحظ من جهة أن له عدة رسائل في هذا الموضوع هي : كتاب المدخل التعليمي،كتاب المدخل البرهاني، كتاب الإثبات، كتاب التدبير، كتاب الحجر، كتاب الإكسير، كتاب شرف الصناعة وفضلها، كتاب الترتيب، كتاب التدابير، كتاب الشواهد ونكت الرموز، كتاب المحبة، كتاب الحيل، كتاب الأحجار يبين فيه الإيضاح عن الشيء الذي يكون في هذا العمل، كتاب الأسرار، كتاب التبويب، كتاب رسالة الخاصة، كتاب الحجر الأصفر، كتاب رسائل الملوك، كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في الممتنع، كتاب محنة الذهب والفضة والميزان الطبيعي (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٤٢٢).

ومن جهة أخرى، فإن معظم المصادر التي ترجمت للرازي قد ذكر مؤلفوها أنه كان في أول أمره قد عُني بعلم السيمياء والكيمياء وما يتعلق بهذا الفن، وأنه يقول أيضاً : ((أنا لا أسمي فيلسوفاً إلا من كان قد علم صنعة الكيمياء، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس، وتنزه عما في أيديهم ولم يحتج إليهم)) (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٤١٩).

وبغض النظر عن الانتقادات الموجهة إلى ما قاله الرازي وذلك بالنظر إلى أحواله في أخريات حياته (ابن العبري : تاريخ مختصر الدول، تحقيق الأب أنطون صالحاني اليوسعي، بيروت ١٩٨٢ ص ٢٧٥)، فإننا نستطيع أن نشير إلى أنه من المتعارف عليه أن أبا بكر الرازي كان مشتغلاً بعلم الكيمياء، وهو العلم الذي يتم البحث فيه عن خواص الأجسام وعن تغيرات بنائها الداخلي الذي ينتج عنه تغير في الشكل الخارجي. ومن الثابت تاريخياً أن الباحثين في هذا العلم في العصرين القديم والوسيط قد اختلفوا فيما يتعلق بالعوامل التي تؤدي إلى حدوث هذه التغيرات، فمنهم من قرر أنها عوامل طبيعية لا يمكن للإنسان أن يتدخل فيها، ومنهم من اعتقد أن الإنسان لديه القدرة على التحكم في هذه العوامل وبذلك يمكنه إحداث هذا التغير في البناء الداخلي والشكل الخارجي للأجسام، وما يؤدي إليه ذلك من إمكانية تحويل بعض الأجسام إلى مواد نفيسة كالذهب والفضة.

وفي هذا الصدد، فإننا نستطيع أن نذكر أن القول بإمكان تحويل بعض العناصر إلى بعض كان شائعاً في الحضارة الإسلامية وإن وجد معارضون لهذا القول (حاجي خليفة :

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، وكالة المعارف التركية، اســتانبول ١٩٤١، ص ١٥٢٦ – ١٥٣٤).

وإذا كانت أقوال الرازي في إمكانية تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة ليست متاحة لنا في الوقت الحالي، فإنه يمكن القول بأنه من المحتمل أن يكون الرازي قد حــاول استخدام ما يسمى بحجر الفلاسفة في هذه العملية. وهذه فكرة ذات أصول تاريخية ترجــع إلى العهد المصري القديم (إبراهيم أسعد محمد : القوى الخفية (نظرات في تاريخ السحر)، مطبعة الأمانة، القاهرة ١٩٧٧، ص ٤٧٣ – ٤٩٨)، وهي محاطة بالغموض. الأمر الذي أدى إلى القول بأن اسم هذه الصناعة ((الكيمياء))، وهو عربي، واشتقاقه من كمى يكمــي إذا ستر وأخفى. ويقال : كمى الشهادة يكميها إذا كتمها. والمحققون لهذه الصناعة يسمونها الحكمة على الإطلاق، وبعضهم يسميها الصنعة (محمد بن أحمد بن يوسف الخــوارزمي : مفاتيح العلوم، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨١، ص ١٤٦).

وعلى أية حال، فإن المهم لدينا أن نشير إلى أن أبا بكر الرازي كــان مــن أعــلام الفلسفة الإسلامية الخالصة القلائل الذين أقروا بإمكان تحويل المعادن الرخيصة إلى معادن نفيسة. وهذا فيما يبدو كان اعتقاداً منه بإمكان التحكم في النواميس الكونية، تلك القــوانين التي تقضي بالاختلاف النوعي في الأجسام الجامدة وهي التي تعــرف بالمعــادن، وهــي قوانين ثابتة ومطردة لا يمكن خرقها منه قِبل الإنسان العادي.

وإذا كان معظم أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة بالإضافة إلى رجال الدين الموثوق بآرائهم كانوا يقرون تعذر فعل الناس لما انفردت الطبيعة بفعله، الأمر الذي يترتب عليــه ضرورة النظر إلى آراء القائلين بإمكان تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيــسة علــى أنها من خُدَعَ أهل هذه الصناعة وحيلهم التي هي في حقيقتها ليست ســوى دلالات علــى الجوانب اللاعقلانية في الفلسفة الإسلامية الخالصة.

فإذا ما انتقلنا إلى أن سينا وآرائه في مسألتين من المسائل التي تعبر عــن الجانــب اللامعقول وهما مسألتي السحر وكرامات الأولياء باعتبارهما مظهرين من مظاهر خــرق نواميس الطبيعة أو التحكم فيها من قِبل بعض من هم من غير الأنبياء والمرسلين.

ويبدو أن الذي يجمع بين السحر وكرامات الأولياء إنما هي فكرة مؤداها أن النفوس الإنسانية مناسبة للمفارقات (أي مشابهة لها من حيث القدرة علــى التــأثير فــي المــادة بالتصور)، وتطيعها المادة العنصرية كما في بدنها. أي أن التغيرات المزاجية التي تتبعهــا

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

حركة الأعضاء ليست ناتجة عن التأثيرات الطبيعية الخارجية، بل عن التصورات النفسية الداخلية.

وطبقاً لذلك، فإنه ليس من المستبعد أن بعض الأشخاص من ذوي النفوس القوية تذعن لهم مادة خارجة عن بدنهم، إذ هي من طبع بدنهم ومادته، وأن تتسخر لهم مادة العالم تسخيرها لما يناسبهم من الأمور المفارقة، منطبعة بما يتصور فيها، فيحدث في العالم معجزات (أو ما يشبهها من الكرامات أو الأفعال الغريبة) (الهداية، ص ٢٨٨).

ومعنى ذلك أن ابن سينا (الإشارات والتنبيهات، ج ٣ ص ٢٥٤ – ٢٥٥) يُرجع إمكان خرق قوانين الطبيعة (مثل : السحر والمعجزات والكرامات) إلى سبب أساسي وهو تلك الهيئة النفسانية التي يمتلكها شخص ذي مواهب عقلية وروحية فائقة.

ويمكن توضيح ذلك من وجهة نظر ابن سينا بأن هناك أخباراً عن العارفين تشير إلى قلب العادة. وهذه الأخبار ربما لا يمكن تكذيبها، لأنه قد ثبت أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع، وإنما هذه العلاقة من ضرب آخر. كما أنه قد ثبت أن تمكّن هيئة العقد منها وما يتتبعه قد يتأدى إلى بدنها مع مباينتها له بالجوهر.

ولذلك، فقد قرر ابن سينا أنه ليس من المستبعد أن تكون لبعض النفوس مَلَكة يتعدى تأثيرها بدنها، ويكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم.

وبناءً على ذلك، فإنه ليس من المستنكر لدى ابن سينا أن تكون لبعض النفوس هذه القوة، حتى يفعل (الشخص الحاصل على هذه القوة النفسانية) في أجرام أخر تنفعل عنه انفعال بدنه. كما أنه ليس من المستنكر لديه أن تتعدى (هذه النفوس) إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها.

والنتيجة التي يريد ابن سينا أن ينتهي إليها هي أن الذي يقع له في جبلة النفس، ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه، فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء. والذي يقع له هذا،ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر، فهو الساحر الخبيث (الإشارات والتنبيهات، ج ٣ ص ٢٥٢ - ٢٥٤).

وبغض النظر عن الحديث عن وجهة نظر ابن سينا في معجزات الأنبياء، فإننا نلاحظ أنه قد جعل كلاً من السحر وكرامات الأولياء من جنس واحد،وإن كان قد فرق بينهما طبقاً لخيرية الشخص وشريته، حيث إن الشخص الخيّر هو الذي تحدث على يديه

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الكرامات الخارقة للعوائد، بينما الشخص الشرير هو الذي يأتي بالسحر باعتباره أفعالاً خارقة للعوائد أيضاً.

ولا ينبغي أن نترك هذا المقام من غير أن نشير إلى أنه إذا كان من الشائع أن السحر إنما هو ذلك العلم الذي يستفاد منه حصول مَلَكة نفسانية يُقتدر بها على الإتيان بأفعال غريبة بأسباب خفية (كشف الظنون عنة أسامي الكتب والظنون، ص ٩٨٠)، وإذا غضننا النظر عن الإشارة إلى موقف مفكري الإسلام من هذا العلم، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى ما قرره ابن سينا بشأن أنواع السحر، حيث ذكر أن السحر على ثلاثة أقسام : الأول يدخل تحت تأثير النفساني في النفساني، وهذا كما كان على شكل سحرة موسى (عليه السلام) حين ألقوا حبالهم وعصيهم حتى صار موسى يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى، حتى أبطل الله تعالى ذلك بما أظهر على رسوله، فانقلبت عصاه ثعباناً يلقف ما يأفكون. والثاني يدخل تحت تأثير النفساني في الجسماني، كما يسلط الواحد من أرباب السحر قوته الوهمية على التأثير في آخر بعزيمة قوية، فإذا صحت فيها تلك العزيمة وقويت أنهكت الشخص المقصود وأثرت فيه الأثر المطلوب. والثالث يدخل تحت تأثير الجسماني في النفساني، كتأثير الصور والألوان والأشكال وضروب التحريكات والتسكينات في الأنفس البشرية (ابن سينا : رسالة في الفعل والانفعال، ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس، حيدر آباد الدكن ١٣٥٤ ه، ص ٦-٩).

وأياً ما كان الأمر فيما يتعلق باشتغال ابن سينا بالسحر على المستوى العملي أو حتى بتأليف رسائل في كيفية الاشتغال به، لأنه ليس هناك روايات تاريخية صحيحة تؤيد ذلك، كما أن الكتاب الوحيد المطبوع بعنوان ((مجربات ابن سينا الروحانية)) (المطبوع بمؤسسة النور للمطبوعات من غير ذكر مكان أو تاريخ الطبع) لا يمكن إثبات صحة نسبته إلى ابن سينا بسهولة. ومع ذلك، فإننا نود أن نشير هنا إلى أن ابن سينا كان مقراً بوجود هذا العلم باعتباره من العلوم التي تحتاج إلى نفوس تفوق أقرانها لما بينها وبين النفوس السماوية من مناسبة. ويكفي هذا دليلاً على تسرب الأبعاد اللاعقلانية في فكر الشيخ الرئيس، وإن كان قد قرر أن عدد من يعرفهم من المشتغلين به من الفلاسفة قليل جداً، ومما يؤكد ذلك قوله (رسالة في الأجرام العلوية، ص ٥٣– ٥٤) : ((والمحققون من الحكماء ففرقة موجبة لوجود جميع هذه الأشياء (الوحي ومعجزات الأنبياء والرؤيا والعين والكهانة والوهم والعرافة وكثيراً من أمثال هذه الأشياء) لما أمعنت في البحث إمعاناً مستقصياً.وفرقة مجوزة لما كادت أن تبلغ درجتهم و (لكنها) لم تبلغ بعد.والمشهورون من أهل الدرجة الأولى

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عددهم قليل، ويوشك أن يكون عدد من أعرفه منهم في هذه الستة آلاف سنة من المتفلسفة ثلاثة أو أربعة. ولهذا، نحن ننكر أن يشتغل الناس بهذه العلوم، فإن المستعدين لهـا قليـل والمستفرغين من المستعدين أقل والصابرين بعد الفراغ أقل كثيراً)).

ومن الجدير بالذكر أن السحر مرتبط بالمستوى الحـضاري والثقـافي للمجتمعـات الإنسانية، فكلما انحط أو انحدر المستوى الحضاري للمجتمع، انتشرت الممارسات السحرية، حيث يسود في مثل هذا المجتمع أساليب التفكير الخرافي التي يعتبر السحر من أهمها.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هناك ملاحظة أخرى تتعلق بربط ابن سينا بـين الـسحر وكرامات الأولياء من حيث إن كلاً منهما يصدر عن النفوس القوية ذات الصلة بـالنفوس السماوية، وإن فرق بينهما من حيث إن الكرامات إنما هي خرق للعادة على يد شخص ذي نفس خيرية في حين أن السحر يأتي على يد شخص ذي نفس شريرة. فإذا كانت الكرامات إنما تأتي على أيدي الأولياء من الصوفية، وإذا كان التصوف هو البعد الجـوّاني للـدين، فإنه من الثابت أن هناك فروقاً جوهرية على مختلف المستويات والأصعدة بـين الـسحر والدين، وبالتالي بين السحر والتصوف (دكتور إبراهيم تركي : مقدمة في فلـسفة الـدين، دار الكتب القانونية ودار شتات للنشر والبرمجيات، المحلة الكبرى– القـاهرة – الـشارقة ٢٠١٥، ص ٨٥ -٩٠). خاصة وأن السحر يعبر عن الغرور الشخصي للـساحر بينمـا التصوف يعبر عن النزعة الإنسانية التي تدعو إلى التسامح.

ومع ذلك، فإن ابن سينا قد تحدث عن كرامات الأولياء عنـدما أشـار إلـى تلـك العجائب والغرائب وخوارق العادات التي تنسب للعارفين (الإشارات والتنبيهات، ج ٣ ص ٢٣٩ – ٢٥٥)

وأياً ما كان الأمر، فإن حديث ابن سينا عن هذه الأمور الخارقة للقـوانين الكونيـة إنما هو حديث يمثل بجلاء ووضوح بعداً مهماً من الأبعاد اللاعقلانية لـدى أحـد أعـلام الفلسفة الإسلامية الخالصة الذي اشتغل بعلم المنطق وبرع فيه كما اشتغل بالعلوم الطبيعية وعلى رأسها الطب وبرع فيها، حيث إنه قد استفاد من دراساته المنطقية ضرورة الاعتماد على العقل،كما أنه استفاد من دراساته العلمية ضرورة الاعتماد على التجربـة، وخاصـة فيما يتعلق بتقرير الأمور التي تكون موضع خلاف بين الناس.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

تعقيب

بعد أن تحدثنا عن بعض جوانب الأبعاد اللاعقلانية في فلسفة فلاسفة الإسلام، حيث ركزنا على الحديث على بعض التصورات الكونية لدى بعض أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة، فإننا نود أن ندلي في التعقيب على هذه الدراسة ببعض الملاحظات التي يمكن أن نذكر منها :

(أولاً): لقد ركزنا على بعض الأفكار التي يبدو فيها الجانب اللاعقلاني واضحاً. وقد حصرنا هذه الأفكار في مجالات أربع هي :

أ- في مجال نشأة الكون، تحدثنا عن نظريتي أبي بكر الرازي في القدماء الخمسة والفارابي وابن سينا في الفيض. وقد انتهينا إلى أن كلا النظريتين يبتعد عن بداءة العقل ومعطيات المنطق وتجارب العلوم وحقائق الدين، الأمر الذي يؤدي إلى القول بأنهما يصطبغان باللاعقلانية الواضحة، وذلك إما للطابع الأسطوري الذي تميزت به إحداهما، وإما للطابع الفرضي الخالص الذي لم يقم عليه أي برهان والذي تميزت به الأخرى.

ب- في مجال تصور بناء الكون الذي استورده مفكرو الإسلام عن اليونانيين قد أدى إلى الاعتقاد بحيوية الكون. ومن الثابت أن الخلاف الأساسي بين الفلسفة الإسلامية الخالصة وعلم الكلام إنما يتمثل في هذه المسألة، حيث تصور المتكلمون أجسام العالم العلوي والسفلي على نحو واحد من حيث طبيعة كل منهما. وقد كان أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة في جملتهم يرفضون رأي المتكلمين هذا، ويبدو أنهم كانوا في هذا الرفض قد ابتعدوا عن الجانب العقلاني وتمسكوا إلى أقصى حد بأحد أبعاد الجانب اللاعقلاني في الفلسفة الإسلامية الخالصة، وهو الاعتقاد بأن الأجرام السماوية كائنات حية عاقلة خالدة، ومنهم من حاول التوفيق بين الدين والفلسفة في هذه المسألة فضاهى بين هذه الأجرام السماوية والملائكة، وهذا في رأينا خلط وليس توفيقاً.

ج- الاعتقاد بتأثير الأجرام السماوية على الحوادث الأرضية، وذلك على نحو ما ظهر في التنجيم بصفة خاصة، وهو ما يختلف عن الاعتقاد بالتأثيرات العامة للأجرام السماوية في حدوث الكيفيات الأربعة على سطح الأرض

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

(الحرارة، الرطوبة، البرودة، اليبوسة) وهي من الأمور الطبيعية التي لا تدخل في مجال التنجيم، وهو المجال الذي اختلف فلاسفة الإسلام في الاعتقاد بصحته. وقد تبين أن الرافضين لصحة قضايا علم أحكام النجوم كانوا متمسكين بضرورة الالتزام بالجانب العقلاني في أبحاثهم الفلسفية، في حين أن المقرين بصحة علم أحكام النجوم كانوا قد خلطوا بين المعقول واللامعقول في تفكيرهم، والغريب أن منهم من كان مشتغلاً بالمنطق ومقراً بصحة أحكام النجوم في الوقت نفسه.

د- إمكان الإتيان بخوارق النواميس الطبيعية على نحو ما حدث لدى بعض الفلاسفة الذين اشتغلوا بتحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة في إطار اشتغالهم بعلم الكيمياء،أو ما ظهر في آراء بعض فلاسفة الإسلام الذي تحدثوا عن السحر وكرامات الأولياء باعتبارهما من غرائب الأفعال التي يستطيع الشخص القيام بها إذا قويت نفسه حتى أصبحت مناسبة للنفوس السماوية. ومن الواضح أن هذه الأمور اللاعقلانية تخالف قانون السببية من جهة والاعتقاد بالفاعلية الإلهية المباشرة في الكون من جهة أخرى.

(ثانياً): من الملاحظ أن معظم المسائل التي أشرنا إليها باعتبار أنها نماذج من الأبعاد اللاعقلانية لدى بعض أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة يمكن أن تعد في كثير من جوانبها غريبة عن روح الحضارة الإسلامية.

- فنظريتا القدماء الخمسة والفيض إنما هما نظريتان قد ثبت بالدليل القاطع أنهما نظريتان غريبتان عن روح الحضارة الإسلامية، تلك الروح الذي يمثل الدين الإسلامي أهم عناصرها. إذ إنه من المعلوم أن نظرية القدماء الخمسة لدى أبي بكر الرازي وما نتج عنها من تصور لنشأة الكون تكاد أن تكون صورة معربة لآراء الصابئة مع تأثر بفكرة أفلاطون عن الصانع. أما نظرية الفيض، فهي مزيج من التصور الأفلوطيني لصدور الكثرة عن الواحد والتصور البطلمي عن الكواكب والأفلاك السماوية.
- وكذلك، فإن تصور معظم أعلام الفلسفة الإسلامية الخالصة، إن لم يكن كلهم، لبناء الكون المستمد أساساً من الفكر اليوناني هو الذي سمح بظهور التصور اللامعقول للكون على أنه كائن حي وأن الأجرام السماوية كائنات حية عاقلة

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

سرمدية. ومن الواضح أنه تصور غريب عن الحضارة الإسلامية لأنه يتشابه مع التصورات البدائية عن حيوية الكون، ولأنه يخالف التصور الإسلامي الصحيح عن الأجرام السماوية باعتبار أنها أجسام مثل سائر الأجسام التي يتألف منها العالم المشاهد.

- وقد ظهر التنجيم أو علم أحكام النجوم في الفكر الإسلامي باعتبار أنه نتيجة طبيعية لتصور بناء الكون والاعتقاد بحيويته، حيث إنه لم يظهر فقط القول بتأثير العالم العلوي في كائنات العالم الأرضي تأثيراً طبيعياً فقط، وإنما ظهر أيضاً القول بمعرفة بعض الأمور أو الحوادث التي تحدث للإنسان عن طريق معرفة أوضاع الأجرام السماوية وأفلاكها وأبراجها وعلاقة بعضها ببعض. ومن الثابت أن هذا العلم يعتبر من العلوم المستهجنة شرعاً والمرفوضة عقلاً،كما أنه من الثابت أنه علم غريب عن الحضارة الإسلامية.
- وأخيراً، وليس آخراً، فإن الحديث عن خوارق القوانين الطبيعية قد اتخذ جانباً لامعقولاً لدى بعض فلاسفة الإسلام. فإن علم الكيمياء باعتباره العلم الذي يهدف إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة هو في حقيقة أمره علم مستورد من الحضارات الأخرى. أما السحر وكرامات الأولياء، فإن الحديث عنهما لدى ابن سينا كان متفرعاً عن تصور بناء الكون وحيويته، باعتبار أنهما لا يحدثان إلا إذا قويت النفس الإنسانية حتى أصبحت مناسبة أو مواقفة لبعض النفوس الفلكية التي تمدها بالقدرة على إحداث هذه الأمور الخارقة لقوانين الطبيعة.

(ثالثاً): إذا كان لا يخفى علينا أن الفلسفة الإسلامية، وبصفة خاصة الفلسفة الإسلامية الخالصة، إنما هي جزء من تراثنا الفكري الذي أصبح محور اهتمام العديد من الباحثين والدارسين في مختلف المجالات، فإننا نود أن نشير هنا إلى أن هذا الاهتمام بدراسة التراث قد أفرز عدة مسائل وقضايا فكرية مهمة كان من بينها قضية إحياء التراث، تلك القضية التي تتمحور حول سؤالين أساسيين هما :

- ما المقصود بإحياء التراث ؟ هل هو مجرد طباعة المخطوطات بعد تحقيقها وإثبات صحة نسبتها إلى مؤلفيها، أم أنه لابد أن يعقب هذه العملية عملية أخرى هي فرز عناصر هذا التراث وبيان الغث منه من النفيس.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

إننا نعتقد من جانبنا أن الإجابة عن هذا التساؤل لابد أن تؤكد على الاحتمال الأخير الذي يهتم أساساً بالنظرة النقدية إلى التراث التي تؤدي إلى تنحية مثالبه وإحياء وتنمية إيجابياته.

وإذا كنا نعتقد أنه توجد في تراثنا الفكري المتعلق بالفلسفة الإسلامية الخالصة بعض الجوانب اللامعقولة التي تعبر عن قصور العقل الإنساني وبدائيته، تلك الجوانب التي أشرنا إلى أهمها في شيء من الإيجاز في الصفحات السابقة، فإنه لابد من النظر إلى هذه المسائل على أنها من الأمور السلبية في تراثنا الفلسفي، تلك الأمور التي ينبغي تجاوزها وعدم الاهتمام بها بالقدر الذي نهتم به في دراستنا لجوانب أخرى من هذا التراث.

ولابد أن نستدرك هنا فنشير إلى أن النظر إلى هذه الجوانب وأمثالها باعتبارها من الأمور السلبية في التراث إذا كان لا ينبغي إعطاؤها الاهتمام الكافي، فإنه لا ينبغي أيضاً تجاهلها تماماً وعدم الإشارة إليها على وجه الإطلاق، لأن من حق الأجيال المعاصرة أن تعرف كيف كان أجدادنا الأقدمون يفكرون، ويستفيدون من ذلك بمعرفة الدروس المستفادة من طرق تفكيرهم وحلهم لمشكلاتهم الفكرية.

وهناك سؤال آخر يتعلق بدراستنا للتراث، وهو يدور حول ماهية العلاقة بين التراث والمعاصرة. إلا أن هذا التساؤل لا يعنينا في هذا المقام بالقدر الذي كان للتساؤل السابق، لأنه من المفترض أن المسائل التي تعبر عن الجوانب اللاعقلانية في تراثنا الفكري لا ينبغي أن تكون من المسائل التراثية التي تصلح لصياغتها صياغة معاصرة تتناسب مع معطيات كل من الدين والعقل والعلم.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com