الاتجاه الفلسفي عند أبي البركات البغدادي

أ.د. أحمد محمد الطيب*

Abstrak

Makalah ini membahaskan pemikiran falsafah Abū al-Barakāt al-Baghdādī, khususnya pandangan beliau terhadap aliran Peripatetik. Ia memuatkan satu sorotan ringkas pandangan ahli falsafah Islam terhadap aliran Peripatetik yang terbahagi kepada dua kelompok; kelompok pendokong dan golongan yang menentang. Seterusnya pandangan dan sikap Abū al-Barakāt terhadap aliran Peripatetik ini dikemukakan. Ini dibentangkan melalui analisis pandangan beliau terhadap karya-karya warisan falsafah (al-turāth al-falsafī) dan juga asas-asas kaedah yang mendalangi pandangan tersebut. Perbincangan diakhiri dengan suatu penilaian terhadap pandangan dan sikap Abū al-Barakāt terhadap falsafah Peripatetik.

مقدمة

الحديث عن الفلسفة الإسلامية حديث ذو شعب متعددة النواحي والاتجاهات، فهي فلسفة إسلامية في نتاج علم الكلام على مختلف مدارسه ودوائره، وهي فلسفة إسلامية في التراث الصوفي الإسلامي بكل ما يزخر به هذا التراث من علوم التخلية والتحلية. ثم هي فلسفة إسلامية في ذلك التراث المشائي بكل ما يضطرب فيه من أفكار ونظريات.

---

* الأستاذ الدكتور أحمد محمد الطيب، مفتي ديار مصر ومن كبار علماء الأزهر الشريف. وهو أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة وعميد سابق بكلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر بأسوان.

وإذا كان الإسلام، في منبعيه الكريمين؛ كتاب الله وسنة رسوله، قد يرضى عن معظم المضامين الكلامية والصوفية، ضرورة أن هذين العلمين قد نشئا وترعرعا في رحابه وعلى هدى من تعاليمه ومقرراته، فإن الأمر قد لا يكون كذلك فيما يتعلق بالفلسفة المشائية أو التيار الفلسفي الأرسطي الوافد من بيئات فكرية غريبة على روح الإسلام وتصوراته وأنماطه العقلية والنقلية. ومن ثم بدأ تساؤل على جانب كبير من الأهمية يطرح نفسه بهذه الصورة: هل توافقت هذه الفلسفة مع الإسلام أو انحرفت عنه؟ وهل نجح الفلاسفة الإسلاميون المنتمون للمدرسة الإغريقية، على اختلاف عصورها، في إزالة ما بين فلسفة لعبت الوثنية أو الشرك في تصوراتها الميتافيزيقية دورا خطيرا، وبين دين حنيف تنـــزلت فيه آيات التوحيد من فوق سبع سماوات؟

وقد كان هذا السؤال يبدو هكذا هاما وبسيطا في ذات الوقت، وكنت أظن أن الإجابة عليه قد لا تكلف الباحث أكثر من جولة خاطفة بين ربوع تراثنا الفلسفي يتعرف فيها على القول الفصل في هذا الأمر، بيد أنه ما كدت أولي وجهي شطر البحث عن هذه الإجابة حتى وجدتني قد تفرقت بي السبل نحو مداخل شتى لهذا الهدف؛ ففي علم الكلام بمختلف مدارسه وقفة أو وقفات متميزة ضد الفلسفة المشائية، وفي التراث الصوفي وقفة أو وقفات نقدية ضد الفلسفة المشائية، وفي محاولة الإمام الغزالي نقد واضح الملامح والقسمات للفلسفة المشائية، ولأهل السلف مطاعن ومآخذ زخرت بها مؤلفاتهم في الرد على الفلسفة المشائية.

فأي هذه المداخل ينبغي أن نلجأ لنصل من خلاله إلى المقصود؟ وازداد الأمر صعوبة والمشكلة تعقيدا، وبدا لي أن كل هذه المداخل ينبغي أن يصرف عنها النظر، لماذا؟ أولا، لأن نقد المدرسة المشائية في علم الكلام نقد مبعثر ومتناثر عبر مراحل متطاولة ساوقت نشأة هذا العلم وتطوره واكتماله، ثم إنه لابد من مراجعة كل التراث الكلامي في كل اتجاهاته مراجعة يراعي فيها التطور الزمني لهذه المدارس في المنهج والتطبيق حتى يمكن تكوين مذهب نقدي يقوم على أسس منهجية في نقد الفلسفة

المشائية، وأمر كهذا قد يتطلب فترة زمنية متطاولة، فضلا عن أنه عمل مرهق ومضنى وقد يصل فيه الباحث إلى بغيته وقد لا يصل. ثانيا، والتراث الصوفي شبيه بالتراث الكلامي في هذا الأمر، وهذا بالإضافة إلى دقائقه ورقائقه التي تستوجب في الباحث عنها استعدادا خاصا ينفذ من خلاله إلى مرامي القوم وإشاراتهم، وأمر كهذا قد ينفق فيه العمر وقد يكون وقد لا يكون[1]. ثالثا، ومحاولة الإمام الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة** محاولة نقدية رائعة، إلا أنها مقصورة على بعض مناحي هذه الفلسفة. ثم هي مع ذلك مقتولة بحثا ودرسا، بحيث يغدو الكلام فيها أقرب إلى التكرار منه إلى البحث عن جديد في هذا الصدد.

ثم صادفتني عبارة الشهرزوري في كتابه **نزهة الأرواح وروضة الأفراح** وهو يؤرخ للرازي، يقول فيها: "إن أكثر الشبه التي أوردها على الحكماء هي لأبي البركات اليهودي". وقد لفتت هذه العبارة نظري إلى أبي البركات البغدادي اليهودي، فطفقت أبحث عنه في التراجم وكتب الطبقات. وهنا بدا لي أنني عثرت على ضالتي التي ركضت وراءها طويلا، وما كدت أحث السير في هذا الاتجاه حتى تأكدت من هذا الذي بدا لي من قبل.

فأبو البركات ينقد الفلسفة المشائية نقدا شاملا في الفيزيقا والميتافيزيقا على السواء، ثم هو فيلسوف غير متقيد ولا ملتزم إلا بمنهج قد انتزعه من الفلسفة انتزاعا، ثم هو يؤكد لقارئه أنه باحث عن الحقيقة الفلسفية في هذا التراث لا يبغي عنها حولا، وأن له في ذلك منهجا — وقد ألمع إليه — يلتزمه ويتقيد به.

وإذن فأبو البركات البغدادي، في هذا الإطار، هو خير من يقدم لنا نقدا يشهد لهذه الفلسفة أو عليها، لأن نقده ثمتئذ سيكون نقد الفيلسوف الخالص للفلاسفة، أو نقد الفلسفة الخالصة للفلسفة. ونقول هنا

---

[1] للشيخ الصوفي شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي مخطوط بعنوان: **رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية**، (ميكروفيلم) بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة، وهو مخطوط صغير (١٦٢ ورقة) لا يكفي لإعداد رسالة تهتم بنقد المدرسة المشائية.

"فيلسوف خالص" و"فلسفة خالصة" لأن أبا البركات حين ولى وجهه شطر الفلسفة يمحصها ويقومها ما كان يهدف — مسبقا — إلى أن تتهافت الفلسفة أو لا تتهافت، بل الأمران عنده سواء، أما الذي كان يهدف إليه منذ البداية فهو مدى صدق هذه الفلسفة واتساقها ومدى رصيد الحق واليقين في نظرياتها ومضامينها.

وأبو البركات، في هذا الإطار، شيء مهم إذا أردنا أن نعرف هل كانت الفلسفة المشائية، بما هي في ذاتها فلسفة حقا أو كانت غير حق، لأن الحكم هنا حكم فلسفي بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، واحتمال التحامل أو التحيز أو التحيف مشجوب منذ البداية، لأن الفيلسوف هنا ممتلئ الإهاب شكا وحيرة في أمر هذا التراث الفلسفي وأمر الحقيقة الفلسفية فيه. فالموقف إذن موقف فلسفي هيئت له كل مقومات التفلسف وخصائصه. وماذا ننتظر من فيلسوف يمسك الشك بتلابيبه إزاء تراث فلسفي أخذ على عاتقه أن يصلحه ويقومه، إلا أن يجيء نقده فلسفيا خالصا سواء كان هذا النقد مما يقف إلى جوار الفلسفة المشائية أو مما ينقضها ويحطمها.

من هذا المنطلق رأيت أن محاولة أبي البركات البغدادي في نقده أو تقويمه للفلسفة المشائية محاولة جدير بالبحث، فكان أن عقدت العزم وتوكلت على الله في اختيارها موضوعا لهذه المقالة. فإذا ما وصل بنا هذا الفيلسوف اللاملتزم بشيء إلا بمنهجه الفلسفي إلى أن هذه الفلسفة خاطئة في معظم اتجاهاتها، فإن هذا الحكم لا بد وأن تطمئن إليه النفس ويقر معه قرارها، وبذلك تغدو محاولة المشائين الإسلاميين للتقريب بين الدين والفلسفة محاولة مشكوكا فيها إلى حد بعيد، وذلك من منطلق أن هذه الفلسفة في ذاتها يعوزها اليقين وينقصها الاتساق ويتخللها الباطل وضلال الفكرة وفسادها. ومن منطلق أن هذا الحكم حكم فيلسوف همه الأول والأخير أن تبين الحقيقة الفلسفية في ذاتها بصرف النظر عما يترتب على ذلك من موافقة أو مخالفة لأي فكر أو مفكر كائنا ما كان هذا الفكر أو ذلك المفكر.

١) موقف الفلاسفة الإسلاميين من الفلسفة الإغريقية

لقد قدر للفلسفة الإغريقية أن تنتقل إلى قلب العالم الإسلامي في بغداد قادمة من حران وأنطاكية بعد أن جفت منابعها في مدرسة الإسكندرية ورحلت عنها أيام الفتح الإسلامي[٢]. وقدر كذلك لهذه الفلسفة الغريبة الوافدة أن تلقى بظلالها على نخبة ممتازة من مفكرين إسلاميين، هاموا بمنهجها وافتتنوا بمضامينها التي كانت أشبه بأخلاط مزجت مزجا من

---

[٢] حين فتح المسلمون "مصر"، كانت مدرسة الإسكندرية هي المدرسة اليونانية الوحيدة الموجودة في تلك البلاد التي غزاها المسلمون في مرحلتهم الأولى، وقد كانت هذه المدرسة هي المنفذ الذي نفذت منه علوم اليونان إلى بلاد العرب وقد كان السبب وراء انتقال الثقافة اليونانية من الإسكندرية أن هذه المدينة – بعد الفتح الإسلامي – لم تعد لها أهميتها التي كانت لها من قبل إذ أصبحت جزءا من الإمبراطورية الإسلامية الفتية، وكانت دمشق هي العاصمة التي تمركزت فيها الثقافة والعلوم والمعارف، على أن هذه المدرسة قد انتقلت إلى أنطاكية في أيام الخليفة عمر بن عبد العزيز، ولعل السبب في اختيار أنطاكية بالذات أنها كانت على الحدود بين الإمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية مما يجعل مهمة إحضار الكتب اليونانية إليها مهمة سهلة وميسورة وينقل لنا ابن أبي أصيبعة عن الفارابي أن التعليم قد استمر في هذه المدرسة الأنطاكية إلى أن بقي بها معلم واحد تتلمذ عليه رجلان، أحدهما من حران والآخر ممن مرو. وعن طريق هذين الرجلين وبفضل ما صحباه معهما من كتب انتقلت الفلسفة من أنطاكية إلى حران بعد أن استمرت في المدرسة الأولى ما يقرب من ١٤٠ سنة. وقد كان انتقال التعليم من أنطاكية إلى حران في أيام المتوكل (٢٣٢هـ)، ثم استمر التعليم في حران فترة ٤٠ عاما تقريبا رحل بعدها إلى بغداد في خلافة المعتضد (٢٧٩-٢٨٩هـ) حيث كان الكندي من أوائل المتصلين بهذا التراث اليوناني والمتفاعلين معه، انظر: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ط. المطبعة الوهبية، ١٨٨٢م، (جـ ٢: ص١٣٥). على أننا وجدنا إلى جوار هذا الاتصال المباشر بين العرب والعلوم اليونانية، مدارس أخرى مثل "الرها" و "نصيبين" في البلاد التي كان يتحدث أهلها السريانية، وكان لها اهتمام بعلوم اليونان فكانت تدرس فيها الفلسفة والرياضة والفلك والسحر، كما كانت الأديرة المنتشرة في ذلك الحين أوكارا يعشش فيها الفكر اليوناني بكل أخلاطه وشوائبه. وهذه المدارس والأديرة قد عرفها المسلمون فيما بعد وعرفوا رجالها من يعاقبة ونساطرة، يراجع في هذا الصدد؛ ماكس مايرهوف، "من الإسكندرية إلى بغداد"، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٥، الصفحات ٥٤، ٦١ و ٦٤. وأيضا الدكتور محمد البهي، **الجانب الإلهي في الفكر الفلسفي الإسلامي**، القاهرة، ١٩٦٧م، مبحث متعلق بـ "مدرسة الإسكندرية الفلسفية"، ص٢١٦-٢٢٢.

عناصر فلسفية ودينية. نعم لقد ألقت هذه الفلسفة بظلها كثيفا على ثلة من مفكري الإسلام في أول أمرها فظلت فترة طويلة بمنأى عن النقد الجاد القائم على أسس فلسفية بحتة، إلى أن جاء الإمام الغزالي فكان رائدا في هذا المجال، وإن كانت محاولته قد عبرت عن اتجاه ديني كان يصدر عنه في كتابه **تهافت الفلاسفة**. ثم يظهر علينا أبو البركات بموقفه النقدي ليواجه به فلسفة الإغريق مواجهة نفذت إلى عمق هذه الفلسفة. وإذن فقد كان موقف المشائين الإسلاميين إزاء الفلسفة اليونانية في مرحلته الأولى موقف قبول وتعاطف مع هذا الفكر الوافد، ثم ما لبث هذا الموقف أن انقلب عند البعض الآخر إلى موقف معارضة ورفض، وبيد هذين الموقفين وجدنا موقف النقد والتمحيص وهو موقف زعم فيه صاحبه أنه يضع على عاتقه مهمة إصلاح الفكر وتقويمه من جديد، وهنا وفي حدود هذا الموقف النقدي نلتقي بفيلسوفنا أبي البركات بمحاولاته ومزاعمه التي لا يكف عن ترديدها.

ولإبراز مكانة أبي البركات وموقفه من الفلسفة المشائية يلزمنا أن نجمل القول في موقف الفلاسفة الذين سبقوه سواء أكانوا ممن رضوا عن هذه الفلسفة أم ممن عارضوها ونقدوها.

أولا: موقف القبول

وقد مثل هذا الموقف كل من الكندي والفارابي وابن سينا، أولئك الفلاسفة الأعلام الذين استقبلوا هذه الفلسفة استقبال الجديد الباهر، فما لبثت أن ملكت عليهم مناحي تفكيرهم فراحوا يتخذونها مادة خصبة يستنفذون فيها عبقريتهم العلمية ونشاطهم العقلي يبدعون مرة ويلفقون أخرى ويخفقون ثالثة، وهم في كل ذلك يدورون حولها منهجا وفكرا إلى أن تجمع لنا من هذه المحاولات العقلية تراث عقلي أطلق عليه الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المشائية في الإسلام[٣].

---

[٣] سانتلانا، **تاريخ المذاهب الفلسفية**، ص ١٢.

ولكن لماذا رضي هؤلاء عن هذه الفلسفة؟ وللإجابة على هذا التساؤل يلزمنا أن نلقي بعض الأضواء على ماهية الفلسفة المشائية التي وصلت للعرب بعد أن مرت بمدرسة الإسكندرية ومدارس السريان إلى أن دخلت بغداد مع ترجمات عديدة من السريانية إلى العربية في مختلف المناحي الفكرية الفلسفية.

أ- ماهية الفلسفة المشائية

والحقيقة أن المفكرين العرب كانوا ينظرون إلى هذا التراث على أنه نتاج العبقريتين الخالدتين؛ العبقرية الأفلاطونية والعبقرية الأرسطية، وقد كان لهذين الرجلين في نفوس الإسلاميين المنفتحين على هذا التراث الإغريقي جلال المقام ورفعة القدر، يزيد على ذلك ما سنجده عند هؤلاء، وبالذات عند الفارابي، من إضفاء العصمة المطلقة على هاتين العبقريتين بحيث يمتنع بالضرورة أن يكون بينهما ما يشبه التعارض أو الاختلاف، وما سينتهي بهم أيضا من القيام بما يسمى بالنزعة التوفيقية أو التلفيقية في الفلسفة الإسلامية التي كانوا بمثابة روادها الأوائل.

ولكن تاريخ الفكر الفلسفي يظهرنا على أن الفلسفة التي وجدها العرب بين أيديهم لم تكن خالصة النسبة إلى أفلاطون وأرسطو، وإنما كانت فلسفة تضم – إلى جانب العناصر الأفلاطونية والأرسطية الحقيقية – عناصر أخرى أضيفت إليها عبر السنين الطويلة التي تنقلت فيها الفلسفة اليونانية بين بيئات كانت لها ألوان متباينة من غنوص ووثن، كما كانت لها نزعات صوفية واتجاهات دينية من يهودية في أول الأمر ثم مسيحية بعد ذلك. وقد كان أمر ضروري الحصول أن تتغير الملامح الحقيقية للتفكير اليوناني الممثل في قطبيه؛ أفلاطون وأرسطو، وأن تختلط بهذا التفكير زوائد شتى من هنا ومن هناك وتمتزج به امتزاجا لا يكاد يبين عن أسسه وأصوله الحقيقية.

وهذا ما حدث للفكر اليوناني الحقيقي عبر الحلقة المسماة بالأفلاطونية المحدثة. فقد كانت هذه الأفلاطونية تيارا جديدا استغرق القرن الأول قبل الميلاد والقرنين الأول والثاني بعد الميلاد، وقد كانت

تتميز باتجاه فكري جديد يفصلها عما كان قبلها من الاتجاه الفلسفي اليوناني[٤]، ومن العسير علينا هنا أن نتتبع الشخصيات التي حملت على عاتقها مهمة هذا اللون الجديد من التفلسف مثل فيلون السكندري اليهودي وأرمنيوس سكاس وأفلوطين المصري وفورفوريوس، ولكن يهمنا هنا الطابع العام الذي كانت تبرز فيه هذه الفلسفة الجديدة، لأن التفكير الفلسفي الذي انفتح عليه المسلمون في بغداد كان إلى حد كبير وليد هذه الفلسفة إن لم يكن نفسها.

وكما يؤخذ عن عنوان هذه المدرسة فإن الفلسفة الأفلاطونية كانت المحور الذي تدور عليه عملية التفلسف هنا، ولكن لم يكن أفلاطون – في نفس الوقت – هو المنبع الوحيد، بل ائتلفت معه أفكار أخرى كما قلنا سابقا. فمثلا تفاعل الدين اليهودي مع الفلسفة اليونانية في هذه المدرسة على يد فيلون المتوفى سنة ٤٠ بعد الميلاد، وكان هذا التفاعل صدى لنفسية فيلون الموزعة بين الفلسفة والدين، "فلقد كان مؤمنا أشد الإيمان بالحقائق النقلية، وكان إلى جانب هذا شديد العناية بالفلسفة اليونانية"[٥]. ومن ثم كان على فيلون هنا أن يقوم بالدور الذي سيقوم به الفارابي من بعد في الفلسفة الإسلامية وهو دور التوفيق والتأويل، ونتيجة لهذا كان تفكير فيلون خليطا من الفلسفة والدين. على أن الفلسفة التي تدخل جزءا هاما في تكوين فلسفة فيلون لم تكن الفلسفة الأفلاطونية فحسب، بل كانت مزيجا من أفلاطونية وأرسطية ورواقية[٦].

ومما تجدر الإشارة إليه أن التفكير الفيلوني إذا كان يدور على فكرة التوفيق بين الفلسفة والدين اليهودي فلابد أن تنشأ في تفكيره نزعة التأويل الرمزي أو التفسير الإشاري لبعض نصوص التوراة، إذ ما دام لا يفصل بين الدين والفلسفة بل يتخذه أصلا لها فلا بد وأن تكون الحقائق

---

[٤] عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، القاهرة، ١٩٧٩م، ص١٠٩.

[٥] **نفس المرجع**، ص٨٩.

[٦] نجيب بلدي، **تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣م، ص٨١. وأيضا يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م، ص٢٤٨.

الفلسفية محتواة ومتضمنة في النصوص الدينية، وغير خاف أنه لكي يتم استنباط هذه المعاني الفلسفية من نصوص التوراة فلابد — في أحيان كثيرة — من صرف هذه النصوص عن ظواهرها واللجوء إلى إلباسها ثوب الرمز والإشارة حتى تتلاءم مع المضامين الفلسفية المبتغاة. وصفوة القول إن الأفلاطونية المحدثة — موضوع اهتمامنا — قد لعب فيها التقريب بين الفلسفة والدين دورا كبيرا بحيث أصبحت فيما بعد فلسفة قريبة إلى قلوب المسلمين حين دخلت بغداد.

كذلك وجدنا في الأفلاطونية المحدثة مظهرا آخر من مظاهر اختلاط الفلسفة بالدين وأعني به المؤلفات الهرمسية، وهي عبارة عن دروس أو مجموعة من الأقوال التي لا تصطنع الجدل العقلي في الحوار كما هو الحال بالنسبة للمحاورات الأفلاطونية مثلا، وإنما تستهدف في المرء تهيئة الروح واستثارتها ليتقبل هذه التعاليم الهرمسية وليعمل بمقتضاها. والأقوال الهرمسية تعتمد أول ما تعتمد على الفكر القديم، وعلى وجه التخصيص الفكر الأفلاطوني والفكر الفيثاغوري، ولكن بعد أن تعتبر هذا الفكر نابعا في الأساس من أنبياء الشرق، فالمنطلق أساسا منطلق وحي ودين، وتفضيل الوحي والإلهام على البحث العقلي الاستدلالي في معرفة الحقيقة كان نقطة تحول في الفلسفة الهرمسية، وذلك بالنسبة إلى فيلون الذي كان ذا نظرة متعادلة لكل من الدين والفلسفة، فقد غامر هؤلاء بالذي تهيب منه فيلون فلم يروا بأسا من الاعتماد على الميراث الديني — في البحث عن الحقيقة — أكثر من الاعتماد على الميراث الفلسفي، وإن كان كل منهما يفضي إلى نفس النتيجة ضرورة أن المنبع أو المنشأ واحد وهو أنبياء الشرق[٧]. فالطابع الهرمسي كان طابعا دينيا بحيث يمكن القول بأن الفكر الهرمسي كان فكرا مفتوحا التقى فيه الوحي بالفلسفة بل ومع العلم أيضا.

ثم بلغت الأفلاطونية المحدثة ذروة مجدها العلمي على يد أفلوطين المصري (٢٠٥-٢٦٩م) الذي تتلمذ على يدي أستاذه أمونيوس سكاس وبينهما من الشبه ما بين أرسطو وأستاذه أفلاطون، وفي روما صاغ

---

[٧] نجيب بلدي، **تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها**، ص٩٣.

فلسفته التي أملاها على تلميذه فرفريوس الذي رتب رسائل أستاذه ونظمها، تلك التي عرفت بـ **التاسوعات**.

وقد كان التصوف أبرز ما في هذه الفلسفة لأنها كانت تعتمد على خلاص النفس من سجنها المادي، وحجر الزاوية عند أفلوطين هو التجربة الدينية المفهومة على نحو صوفي، أو بعبارة أخرى: المحصلات الوجدانية للتجربة الدينية[٨]. أما الإطار العام لهذه الفلسفة فإنه وإن كان ذا مظهر فلسفي يوناني وذلك حين يستخدم منهج الجدل النازل الذي يفسر به مشكلة صدور العالم المتكثر عن الواحد من جميع الوجوه بتوسط العقل ثم النفس الكلية، بين الواحد والمادة، نقول بالرغم من هذا الإطار العقلي فإن مضامين هذا الإطار ما كانت لتلتقي إلا على أساس من النزعة الصوفية الحادة والتي ذهبت إلى أبعد أبعادها حين جعلت الاتحاد بالله تعالى أمرا داخل دائرة الإمكان.

هذه لمحة خاطفة عن الأفلاطونية المحدثة في أعم مظاهرها واتجاهاتها، قصدنا منها أن نرسم صورة — ولو في ظلال باهتة — للفكر الفلسفي الذي انتقل للمسلمين عبر مدرسة الإسكندرية ومدارس السوريان في الشرق ولنستطيع أن ندعم زعمنا بأن السبب الأول الذي أوجد تعاطفا وميلا عند فلاسفة الإسلام تجاه هذا التراث المختلط هو هذه العناصر الدينية والروحية التي كان يزخر بها هذا التراث سواء كانت عناصر أساسية في بنية المذهب والاتجاه أو كانت وليدة التوفيق بين الدين والفلسفة.

هكذا وصلت الأفلاطونية المحدثة إلى الفكر الإسلامي على شكل فلسفة دينية إلهية تعني بوحدة الإله كما تعني بالزهد وسعادة النفس وتحررها من قيود الحس وسجف المادة، وتقف من الدين والفلسفة موقف التقريب والتوفيق، فكان أمرا طبيعيا أن يجنح إليها المفكرون المسلمون أول الأمر، وما لبثوا أن تطرفوا في جنوحهم إليها فحسبوها معصومة من الخطأ

---

[٨] محمد البهي، **الجانب الإلهي**، ص١٤٨، كمال اليازجي، **أعلام الفلسفة العربية**، ص ٢٤٨، وأحمد أمين، **ضحى الإسلام**، القاهرة، ١٩٦٤م (ط. السابعة)، ج١: ص٢٥٩.

ومن الضلال إلى أن انتهى بهم الأمر إلى وضع الفلسفة جنبا إلى جنب مع الدين، كلاهما ينبع من ذات منبع وكلاهما يهدي إلى حقيقة واحدة. ومن جديد بدأت نزعة التوفيق أو التلفيق تطل برأسها في المناخ الإسلامي كنتيجة ضرورية للنظرة التي تعادل بين الشريعة والحكمة. وقد كانت هذه النزعة هي الأساس في تيار التفلسف المشائي في الفكر الإسلامي، ظهرت على استيحاء عند الكندي، وبلغت أوجها عند أبي نصر وأبي علي.

ب– موقف الكندي

إن ما اشتملت عليه هذه الفلسفة من مباحث الإلهية والصوفية قد أثار اهتمام الفكر الإسلامي الذي استقبل هذه الفلسفة، وقد كان فكرا يعني أول ما يعني بالدين وبالإله، ومن ثم فقد مست هذه الفلسفة قلبه ومركز الدائرة فيه، وإذا كانت فلسفة أفلوطين قد دارت حول فكرة "الواحد من كل وجه"، وكيفية صدور العالم منه، فأمر طبيعي أن ينعطف المفكرون الإسلاميون شطر هذه الفلسفة التي تطرح القضايا العقيدية في أطر عقلية جدلية وبمناهج منطقية دقيقة، وهنا يظهر المنطق الأرسطي – الذي وجد فيه المسلمون نهجا جديدا من حيث أنه طريق موصل لليقين – سببا قويا في تعلق الفلاسفة المسلمين بهذه الفلسفة إلى حد الارتفاع بها إلى مستوى فوق مستوى النقد أو الخطأ والزلل.

ولكن أكان إغراء الفلسفة اليونانية عند فلاسفة الإسلام بالغا مداه إلى الحد الذي اعتقدوا معه بالعصمة المطلقة لهذه الفلسفة، أم أن احترامهم لها قد نشأ من نظرتهم إليها كوسيلة نافعة في إثبات حقائق الدين ومضامينه؟

ومع الاعتراف الكامل بقيمة الدين ومكانته في قلوب فلاسفة الإسلام، فليس لدينا شك في أن الفلسفة في ذاتها وبغض النظر عن مدى صلاحيتها لخدمة المفاهيم العقدية الإسلامية، قد حظيت عند هؤلاء بتقدير ومكانة قد لا نبالغ لو قلنا إنها نفس مكانة الدين أو شيء قريب منها. والذي دفعهم إلى هذه النظرة المتعالية هي المضامين الفلسفية ذاتها سواء في نهجها المنطقي أو في مادتها الفلسفية العقلية. فإذا ما ذهبنا إلى الكندي –

أول فلاسفة الإسلام — وجدناه يدافع عن هذه الفلسفة دفاعا ينحى فيه باللائمة على علماء الدين الذين أنكروا هذا اللون من التفلسف، بل قد كان أمرا غريبا أن تستهوى الفلسفة "فيلسوف العرب" إلى حد يخلع فيه ربقة الإسلام عن علماء الدين الذين اتهموا هذه الفلسفة بالكفر والزندقة، ولنستمع إليه يقول: "ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها (علم الفلسفة) وسماها كفرا، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع ..." إلى أن يقول: "فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفسية عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا"[٩]. هكذا يوجب الكندي على المسلمين طالب الفلسفة وتعلمها لأنها العلم الجامع لكل العلوم الأخرى الإلهية وغير الإلهية، وهو يجهد الجهد كله ليثبت مطلوبه هذا وهو "وجوب قنية علم الأشياء بحقائقها"، فيقسم الأمر على علماء الدين ليلزمهم بهذه القنية في نهاية الأمر: "وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أو لا يجب، فإن قالوا: إنه يجب، وجب طلبها عليهم، وإن قالوا: إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانا، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرارا عليهم"[١٠].

إلى هذا الحد يرتفع الكندي بالفلسفة الإغريقية، وهو — فيما نعتقد — ارتفاع مبالغ فيه كثيرا، فهل لو أراد العلماء أن يغضوا النظر عن هذه الفلسفة ويضربوا عنها صفحا أكان عليهم أن يفقهوا المنطق أولا حتى نتقبل منهم قولهم: إنها لا تجب! وهل يمكننا في هذا النص أن نتوسم فروقا ذات بال بين مكانة الدين ومكانة الفلسفة! ثم ما هو موقف الكندي إزاء المفاهيم العقدية الإسلامية قبل أن تفد على بلاد المسلمين علوم الفلسفة؛

---

[٩] **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٣م، ج١: ص١٠٤-١٠٥.

[١٠] **المصدر السابق**، ص١٠٥.

إن في منهجها أو في مادتها! ألا يجوز لنا أن نقسم – بدورنا – الأمر على "فيلسوف العرب" فنقول: إن المفاهيم الإسلامية – قبل أن تلتقي بالمنطق والفلسفة – إما ألا تكون حقا في نفسها وهذا ما يرفضه الكندي رفضا مطلقا، أو تكون حقا وحينئذ لا تكون قنية هذا العلم واجبة ما دام قد أمكن الاستغناء عنه، ثم ما بال الكندي – وهو المتشبث بالفلسفة الإغريقية بكل ما تشتمل عليه من علوم وبخاصة العلم الإلهي – قد رفض في صورة حاسمة فلسفة أرسطو الإلهية حين قرر (الكندي) أن العالم حادث وأن الحركة والزمان والمكان كلها أمور حادثة، وحين قرر فكرة الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالكون من منطلق إسلامي بحت، وكل هذه أقوال لا تتفق مع الاتجاهات الأرسطية وإنما تتعاكس معها تماما![11]

ج– موقف الفارابي

وإذا ما ولينا وجهنا شطر المعلم الثاني الفيلسوف أبي نصر الفارابي وجدناه يغالي في تقدير هذه الفلسفة مغالاة يتجاوز بها مغالاة سالفة. فالكندي وإن كان قد استهوته الفلسفة اليونانية إلى المدى الذي رأيناه، إلا أنه (الكندي) يقرر – ضمنا على أقل تقدير – أن هذه الفلسفة ليست معصومة من الخطأ وإلا لما كان هناك مبرر لأن يدير ظهره لأرسطو فيختلف معه في أهم المسائل الفيزيقية والميتافيزيقية. أما المعلم الثاني فإن أولى خطواته في التفلسف أنه قد آمن إيمانا مطلقا بوحدة الفلسفة في ذاتها، وما كان أمام الفارابي – وقد داخل روعه أن الفلسفة معصومة من الخطأ – إلا أن يعمد إلى فكرة وحدة الفلسفة فيدافع عنها دفاعا يمكنه من الانتقال من فكرة "وحدة الفلسفة" إلى فكرة "التوفيق بين الشريعة والحكمة". ومعنى هذا أن محاولة الفارابي للتوفيق بين الدين والفلسفة كانت محاولة ذات اتجاهين، أولا: في مجال الفلسفة ذاتها وذلك حين يعمد إلى إزالة ما قد يبدو أو يتوهم من أمور الخلاف في داخل النطاق الفلسفي، حتى إذا ما أصبحنا أمام حقيقة فلسفية واحدة أمكن أن ينتقل

---

[11] أبو ريدة، **مقدمة رسائل الكندي الفلسفية**، ص٨٠ (١٤).

إلى المجال الثاني فيوفق بين الفلسفة والدين باعتبارهما حقيقتين متعانقتين أو — إن شئت — مظهرين لحقيقة واحدة.

وأما في المجال الأول فقد يذكر المؤرخون أن الفارابي قد ألف رسائل عديدة لإثبات وحدة الفلسفة وأنها بمنأى عن التضارب والاختلاف، ولكن لم يبق من هذه الرسائل إلا رسالة **الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس**[١٢]. وهذه الرسالة بمفردها تعكس مدى حرص الفارابي على الفلسفة ممثلة في زعيميها الكبيرين، وما دامت الحقيقة الفلسفية واحدة فلا يمكن أن يختلف كبار الحكماء في هذه الحقيقة، لأن المنبع الذي استقى منه هؤلاء الحكماء نبع واحد هو الحقيقة المطلقة التي لا يعتريها تبدل ولا تغير. وقد كان على فيلسوفنا إزاء هذا الظن الحسن أن يجهد نفسه ليوفق بين أفلاطون وأرسطو فيما اختلفا فيه، ليصل إلى أن اختلافهما هذا وليد نظرة سطحية غير متعمقة، أما حقيقة الأمر فلا خلاف على الإطلاق. ويبني الفارابي نظرته هذه على مسلمتين:

الأولى: أن حد الفلسفة وماهيتها متفق عند هذين الحكيمين فهي "العلم بالموجودات بما هو موجودة"، ولا اختلاف بين هذين الحكيمين على هذا التحديد.

الثانية: أن كافة ذوى الألباب الناصعة والعقول الصافية — أو أكثرهم — مجمعون على أن هذين الحكيمين هما "مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر"[١٣].

ومن هاتين المسلمتين — في نظره — يتأدى الفارابي إلى تقرير الوحدة التامة بين هذين الحكيمين لأن احتمال وجود خلاف أو تناقض بينهما

---

[١٢] اليازجي، **أعلام الفلسفة العربية**، ص٥٣١، وخليل الجر وحنا الفاخوري، **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت، ١٩٥٧م/ ١٩٥٨م، ج٢: ص٩٧.

[١٣] الفارابي، "رسالة الجمع بين رأيي الحكيمين"، ضمن **المجموع**، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٧م (ط. الأولى)، ص٢.

يعني أحد أمور ثلاثة: إما أن يكون حد الفلسفة غير صحيح، أو يكون اعتقاد الأكثرين في فلسفة هذين الحكيمين اعتقادا مدخولا، أو يكون اعتقاد الخلاف بينهما اعتقادا غير صحيح.

فأما الأمر الأول فغير صحيح، لأن حد الفلسفة مطابق فعلا لهذه الصناعة، إذ الفلسفة تتعلق بموضوعات جميع العلوم من حيث استنباط هذه الموضوعات واستخراجها، سواء كانت هذه العلوم إلهية أو طبيعية أو منطقية أو رياضية أو سياسية. وإذا كانت العلوم لا تخرج عن هذا الحصر فلا ريب أن تكون الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة. ومن هذا المنطلق يؤكد الفارابي أنه "لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية"[١٤]. فحد الفلسفة بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، حد صحيح ولا اختلاف عليه.

وأما الأمر الثاني وهو احتمال زيف اعتقاد الجميع – أو الأكثرين – في أن أفلاطون وأرسطو هما الإمامان المبرزان في هذه الحكمة فمرفوض عند الفارابي كذلك لأن العقل يستبعد اجتماع هذه الكثرة الكاثرة على حكم خاطئ، فأقوى الحجج وأحكمها ما كان منبثقا عن اجتماع الآراء الكثيرة على الشيء الواحد، ويرى الفارابي أن العقل الفردي قد يتعرض للضلال أو الخطأ من جهة اشتباه الطرق أو الأمارات التي يتعرف بها على الشيء المعقول، والعقل بهذه الصفة الفردية لا ينتهض حجة على أمر ما من الأمور، ومن ثم كان العقل الفردي في حاجة إلى اجتماع عقول كثيرة معه على نفس الحكم ليرقى إلى مستوى الحجة القاطعة والبرهان الذي لا يرد.

وقد يعترض على الفارابي بأن اجتماع الآراء الكثيرة على حكم لا يبرر – منطقيا – صحة على الحكم وعصمته من الخطأ. فقد يجتمع أناس كثيرون على رأي أو آراء مدخولة زائفة، وبالتالي ينهار الأساس المنطقي الذي يبنى عليه الفارابي عصمة العقل الجمعي وحجيته. لكن مثل هذا

---

[١٤] نفس المصدر والموضوع.

الاعتراض غير وارد فيما يرى الفارابي، لأن هذا الإجماع الخاطئ إنما هو ضرب من التقليد ومجرد الاتباع، ولذلك كانت هذه العقول الكثيرة المجمعة على رأي خاطئ بمنزلة عقل واحد لا يتأبى عن الخطأ، إذ عماد الحكم هنا هو حسن الظن بالمحكوم عليه دون فحصه أو تأمله. وإذن فالأمر على ما يقرر الفارابي من أن "العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت وإنارة الأماكن المتقابلة فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه"[١٥].

وهكذا إذا أجمع الكل أو الأكثر على الإمامة الفلسفية لهذين الحكيمين فإن هذا الإجماع يغدو أمرا لا يصح أن يتطرق إلى صدق مقرراته شك أو ارتياب.

وإذا بطل الأمران الأولان فلا مناص من ثبوت الأمر الأخير، وهو مطلوب الفارابي وهدفه الذي يرمى إليه من وراء هذه المناقشات التي يفصل فيها القول تفصيلا، يقول أبو نصر: "وإذا كان هذا هكذا فقد بقي أن يكون في معرفة الظانين بهما أن بينهما خلافا في الأصول، تقصير"[١٦].

وقد لا يعنينا هنا أن نذهب مع الفارابي في محاولاته المتعددة الأبعاد والتي يهدف من ورائها إلى تقرير الوحدة في الفلسفة، ولكن ننتهي إلى أن "المعلم الثاني" قد كان حريصا الحرص كله على أن يدرأ عن هذه الفلسفة ما قد يظن بها من شبهات التناقض والتضارب، ليضفي عليها — في نهاية الأمر — وحدة فلسفية لها طابع العصمة والحقيقة المطلقة.

أما المجال الثاني الذي نلتقي فيه بمحاولة الفارابي فهو مجال التوفيق بين هذه الفلسفة من جانب والدين من جانب آخر، وقد كان ما وقر في صدر الفارابي من عصمة هذه الفلسفة ووحدتها هو نفس المنطلق في محاولته للتوفيق بينها وبين الدين، كما كان من قبل نفس الباعث على محاولة شجب ما بين جوانبها المتعددة من مظاهر الاختلاف والتباين، ولا شك أن محاولة التوفيق هنا في هذا المجال تقتضي بالضرورة تحيفا على

---

[١٥] المصدر السابق، ص٤.

[١٦] نفس المصدر والصفحة.

المفاهيم الدينية، تلك التي تنفرد بخصائص قد لا تلتقي مع الخصائص الفلسفية من قريب أو بعيد. ومهما يكن من أمر فإن محاولة التقريب هذه قد نعثر عليها في مظهرين؛

مظهر وضعت فيه الحقائق الدينية في أطر فلسفية بحيث تبدو في اتفاق وتلاؤم مع الروح الفلسفية، وبعبارة أخرى: شرحت الحقائق الدينية بأسلوب فلسفي يقربها إلى المعسكر الفلسفي بقدر ما يبعدها عن مصدرها الأصيل الذي صدرت عنه، وفي هذا المظهر نلتقي بنظريات الفارابي أو بمحاولاته في فكرة الواجب والممكن وقدم العالم ونظرية العقول وفكرة النبوة، وقد لا نعدو وجهة الحق لو قلنا: إن المضامين العقدية كما جاء بها الدين قد اختلفت مع المضامين الفلسفية في هذا المظهر اختلافا لا سبيل معه إلى اللقاء بحيث ظل الدين دينا والفلسفة فلسفة وذلك بالرغم من محاولة الفارابي التي استنفذت منه جهدا عقليا وقد يقصر عنه الوصف.

أما المظهر الثاني فقد حاول فيه الفارابي إلباس النصوص الدينية ثوب الرمز بحيث تبدو وهذه النصوص غير مرادة في معانيها القريبة الواضحة وإنما تساق عبر رموز وإشارات إلى معان فلسفية غريبة أريد لها — عن قصد — أن تكون هي المحتوى الذي تشتمل عليه النصوص: "لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسط مسطح، والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحاني، واللوح ملك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق، فالقلم ما يتلقى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء من القلم، والتقدير من اللوح، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة التي في السماوات ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرضين ثم يحصل المقدر في الوجود"[١٧]. وهكذا كان القلم واللوح والكتابة موجودات روحية ومراتب وتنزلات يفيض عبرها القضاء والقدر من الواحد متنقلا من عالم إلى عالم إلى أن ينتهي إلى عالمنا هذا، والروح الأفلاطونية هنا ومصطلحاتها: الواحد والفيض، أمر لا تخطئه عين. وقريب

---

[١٧] الفارابي، "فصوص الحكم"، ضمن المجموع، ص ٦٧-٦٨.

من هذا ما يفسره الفارابي من بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: "هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم"[١٨].

يقول الفارابي: "هو أول من جهة أنه منه وعنه يصدر كل موجود لغيره، وهو أول من جهة أنه أول بالوجود، هو أول لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولا أثره وثانيا قبوله لا بالزمان ..." إلى أن يقول: "هو غالب أي مقتدر على إعدام العدم وعلى سلب الماهيات ما تستحقه بنفسها من البطلان وكل شيء هالك إلا وجهه"[١٩].

قيمة توفيق الفارابي: ولسنا في حاجة إلى الإشادة بالإبداع العقلي الذي طالعنا به الفارابي في هذا الصدد، فهذا مما لا يكاد يقع فيه اختلاف، لأن محاولته المضنية في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة من حيث الإبداع الفلسفي قد كانت أمرا يدعو إلى الإعجاب والتقدير.

ولكن هل كان لهذه المحاولة ثقل في ميزان الحق من حيث هو حق؟ لا نجد حرجا في أن نجيب على هذا التساؤل بالنفي القاطع، ذلك أن محاولة الفارابي لإثبات وحدة الفلسفة وإزالة ما بين قطبيها الكبيرين من أمور الخلاف والتعارض كانت تعتمد في تصوير آراء أرسطو على كتاب **أوثولوجيا**، وقد كان الفارابي يظن أن هذا الكتاب لأرسطو، في حين أنه في الحقيقة ونفس الأمر أن هذا الكتاب هو أحد أجزاء تاسوعات أفلوطين ومعنى هذا أن المحاولة قد أنصبت على جانب واحد هو أفلاطون وآراؤه المطورة عند الأفلاطونية المحدثة وإذن فهي محاولة غير حقيقية للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، ولا يزال أمر الخلاف قائما — كما هو — بين هذين الإمامين، ومن ثم فادعاء الفارابي وحدة الفلسفة وامتناعها عن منازع الخلاف لتصبح في مستوى الحقيقة الواحدة ولتمكن مقارنتها بالدين بعد ذلك، ادعاء غير حقيقي وقد عاد مجرد دعوى لا دليل عليها.

---

[١٨] **سورة الحديد**، ٥٧: ٣.

[١٩] **المصدر السابق**، ص٧٢-٧٣. ويراجع في هذا الصدد الدكتور محمد البهي، **الجانب الإلهي**، ص٢٩٠-٣٠٤ والدكتور محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة في رأي ابن سينا وفلاسفة العصر الوسيط**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨م، ص٥٦-٦٢.

ولقد كان غريبا حقا أن يتنبه الفارابي إلى احتمال زيف هذه الآراء بالنسبة لأرسطو، وذلك حين يقرر الفارابي أن أرسطو قد أثبت الصور الروحانية في كتابه المعروف بـــ **أثولوجيا** وصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية. فإذا أنكر أرسطو "المثل" بعد ذلك فمعنى ذلك أن الأمر لا يخلو من أن يناقض بعض من أراء أرسطو البعض الآخر، أو أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر منتحلا عليه، أو يكون لها معان وتأويلات تتفق مع بواطن هذه الأقاويل رغم تباينها في الظاهر[٢٠].

ولو أن الفارابي قد وقف قليلا عند الفرض الثاني متبرئا من نزعة التقديس إزاء الفكر اليوناني لاستطاع أن يدرك أن هذه الآراء قد زيفت على أرسطو تزييفا، وأن أرسطو قد أنكر الصور الروحانية في مقابل إثبات أستاذه لهذه الصور، وأن الخلاف بينهما أمر حقيقي واقع بالفعل، ولما وسعه — آنذاك — إلا أن يضع هذه الفلسفة في موضعها الصحيح، موضع النتاج البشري الذي لا يكف لحظة عن الاختلاف والتضارب. لكن راح يستبعد الفرضيين الأول والثاني ليغرق في تأويلات النصوص الأثولوجية تلك التي لا تمت لأرسطو بأدنى سبب.

أما توفيقه بين الدين والفلسفة أو الوحي والعقل فقد كان — فيما أعتقد — توفيقا بين جانبين غير متكافئين. وعدم التكافؤ هنا ناشئ من اختلاف طبيعتي الدين والفلسفة وموقف كل منهما بالنسبة للإنسان، فالدين أعرف — دائما — بطبيعة الإنسان من الفلسفة، لأنه يستغل فيه إلى جانب الطاقة العقلية كامنة فيه، طاقة أخرى هي طاقة الوجدان، وهي طاقة إنسانية هامة ولا يمكن تجاهلها أو إغضاء الطرف عنها أو إسقاطها من الحساب، تماما كما لا يمكن تجاهل العقل في الإنسان أو إهماله. والدين — بهذه النظرة الأبعد والأعمق — يهيئ الإنسان لتقبل الحقائق الغيبية التي تعلو بطبيعتها على مستوى العقل ولكنها في نفس الآن لا تتعارض مع طبيعة هذا العقل أو تناقضها، فالدين يعرف للعقل قيمته ويقدره حق قدره ولكن في ذات الوقت يعرف له إمكاناته ومجالاته التي

---

[٢٠] الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص ٢٦.

يغدو فيها حكما وفيصلا، فإذا ما تجاوز مجالاته هذه كان كاذبا فيما يدعى لأنه لا سند له في هذا التجاوز يبرر له ما يزعمه من قضايا وأحكام. ومن ثم وجب على العقل أن يصغي إلى منطق آخر هو منطق الهدى الإلهي. وإذن فطبيعة الدين حينما تخاطب الإنسان تعتمد على جانب العقل وعلى جانب الاعتقاد أو الإيمان دون فصل بينهما، وهي بهذا تنظر إلى الشخصية الإنسانية نظرة متكاملة متسقة لا يطغى فيها جانب على آخر.

أما الفلسفة فطبيعتها الاعتماد الكلي على الجانب العقلي في كل بناءاتها وتصوراتها. وقد يكون هذا أمرا جديرا بالعقل في مجالات معينة، لكن حين يتطاول العقل فينصب من نفسه حكما في مجالات أسمى وأعلى فماذا يكون الأمر؟ مثلا حين يحاول العقل معرفة نشأة الكون — وهو أمر وراء حدود إمكانات العقل — فما هي أسسه المنطقية التي تلزمنا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فيما يصل إليه من نتائج؟ لا شيء على الإطلاق، لأن عماد المحاولة هنا هو الظن والتقدير والترجيح. وإلا لما وجدنا الميتافيزيقا الفلسفية تختلف منذ اللحظة الأولى لحركة التفلسف، وبماذا تفسر اختلاف طاليس وأنكسمندر وفيثاغورس وهرقليطس وبرمينيدس، بل وأفلاطون وأرسطو اختلافا جعل من كل مفكر من هؤلاء صاحب مذهب واتجاه قد لا يلتقي مع الآخر أدنى لقاء! أليس تضارب هؤلاء منذ بداية الطريق دليل صدق على أن العقل البشري في أوج توقده وأخصب مراحله قد غدا — في مجالات معينة — ألعوبة تتلهى بها الحقائق المتعالية!

وإذن فما قيمة "الحقيقة المطلقة" التي يخلعها الفارابي على هذا النتاج العقلي ليقارن بينه وبين الوحي وليلبس الدين ثوبا يجره به إلى الفلسفة! لو كان الفارابي قد أبقى كلا في مكانته لاستطاع أن يفيد من هذه الفلسفة بأن يوظفها لخدمة الدين ضاربا صفحا عن كل ما يبدو له منها غير متناسق مع روح هذا الدين ومضمونه. إن مفكرا كبيرا قد أدرك هذه الحقيقة فنادى بوجوب الفصل التام بين الشريعة والفلسفة، هذا المفكر هو أبو سليمان السجستاني تلميذ يحيى بن عدي الذي كان تلميذا للفارابي.

يروي عنه تلميذه أبو حيان أنه قال حين عرض عليه رسائل إخوان الصفا وقد زعموا أن الكمال لا يحصل إلا بانتظام الفلسفة اليونانية مع الشريعة الإسلامية: "ظنوا ما لا يكون، ولا يمكن، ولا يستطاع، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة في الشريعة، وأن يضموا الشريعة في الفلسفة، وهذا مرام دونه حدد". قيل له و لم؟ قال: "إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي ... وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه، ولابد من التسليم للداعي إليه والمنبه عليه، وهنا يسقط "لم"، ويبطل "كيف"، ويزول "هلا"، ويذهب "لو" و"ليت" في الريح"[٢١].

ويبرر السجستاني موقفه هذا فيقول: "لو كان الجمع بين هذين الطرفين جائزا وممكنا لكان الله قد نبه عليه، وكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة، لكنه لم يفعل ذلك، ولا وكله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه، بل إنه على العكس نهى عن الخوض في هذه الأشياء"[٢٢].

د- موقف ابن سينا

أما ابن سينا فقد كان امتدادا لنهج أستاذه الفارابي سواء في تعاطفه وميله إلى الفلسفة اليونانية أو في محاولة التوفيق بين هذه الفلسفة وبين الدين، وسوف لا نتناول هنا موقفه في شيء من التحليل — كما فعلنا في موقف الفارابي — لأن الموقف الميتافيزيقي لابن سينا سوف يغدو الموضوع الرئيسي الذي تتجه إليه سهام أبي البركات النقدية.

ولا يذهبن بنا الظن إلى أن الشيخ الرئيس كان يمثل الحلقة الأخيرة في سلسلة النظام المتعاطف مع الفلسفة اليونانية، فلقد امتدت هذه السلسلة قرابة مائتي عام بعد وفاة الشيخ الرئيس ممثلة في تلاميذه الذين خلفوه من بعده.

---

[٢١] أبو حيان التوحيدي، "الإمتاع والمؤانسة"، نقلا عن الدكتور محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص٦٧.

[٢٢] **نفس المصدر والصفحة.**

وأول هؤلاء التلاميذ وأشهرهم هو أبو الحسن بهمنيار من المرزبان المتوفى سنة ٤٥٨هـ، عاش بعد وفاة شيخه ثلاثين عاما مخلصا أشد الإخلاص لمبادئه وفلسفته[٢٣].

أما ثاني هؤلاء التلاميذ فهو أبو عباس اللوكري وكان تلميذا لبهمنيار، وعن طريق اللوكري هذا انتشرت علوم الفلسفة بخراسان، وقد كان أقوى تمسكا بمنهج الشيخ الرئيس وفلسفته من أستاذه بهمنيار وكتابه "بيان الحق وضمان الصدق" يشهد بتأثر عميق بالمشائية السينوية، وقد توفي – كما يذكر بروكلمان – سنة ٥١٧هـ[٢٤].

أما ثالث هؤلاء التلاميذ فهو أفضل الدين الغيلاني، وقد كان تلميذا لأبي العباس اللوكري، وقد أورد فخر الدين الرازي بعض آراء هذا الحكيم بصدد نقده لمشكلة الزمان عند أرسطو، وقد سماه الرازي "الإمام أفضل الدين"[٢٥].

وقد تتلمذ على أفضل الغيلاني، صدر الدين أبو علي محمد بن علي السرخس المتوفى سنة ٥٤٥هـ، ثم خلفه من بعده تلميذه فريد الدين داماد النيابوري الذي كان أستاذا لنصير الدين الطوسي[٢٦]. وهنا دخلت

---

[٢٣] كان إيرانيا مجوسيا وقد أعجب به ابن سينا فضمه إلى حلقته، وما لبث أن صار عينا من أعيان تلاميذه وكان في بادئ أمره لا يحسن العربية وما أن تعلمها حتى أجادها وألف بها كتبا ورسائل في الحكمة. وقد أملى عليه ابن سينا **كتاب التعليقات**، وتذكر المصادر أنه أسلم وإن كانت لم تحدد الفترة التي أسلم فيها، قارن في هذا محمد الخضيري، "سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام"، ضمن **مقالات المهرجان الألفي لابن سينا ببغداد**، ص٥٤. وأيضا عبد الرحمن بدوي في تصديره لكتاب **التعليقات** لابن سينا، ط. القاهرة، ١٩٧٣م، ص٧.

[٢٤] انظر تصدير عبد الرحمن بدوي لكتاب **التعليقات** لابن سينا، ص٨. ويقرر الدكتور بينيس أن كتاب اللوكري **بيان الحق بضمان الصدق** ليس إلا شرحا مختصرا – ولكن في التزام أمين – لطبيعيات **كتاب الشفاء**، وهذا الالتزام يعكس لنا بحق مظهرا من مظاهر تسلط المشائية السينوية على الدوائر الفكرية آنذاك، وذلك رغم حملة الغزالي على هذه المشائية.

[٢٥] فخر الدين الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، ط. الحسينية، ١٣٢٣ هـ، ص٦٢.

[٢٦] الخضيري، **سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا**، ص٥٧.

المشائية مرحلة جديدة هي مرحلة الدفاع عنها ومحاولة تجديدها على يد الطوسي بعد أن كادت تتقوض تحت الضربات النقدية إلى سددها نحوها أبو البركات البغدادي ومن بعده فخر الدين الرازي[٢٧].

ثانيا: موقف المعارضة

وهنا لا نستطيع أن نتبين، في صورة محددة، البداية الزمنية لمعارضة التراث اليوناني في الشرق الإسلامي، وذلك لأن معارضة هذا التراث قد بدأت في شكل محاولات متناثرة وفي غيبة عن الإطار المنهجي الذي يقدمها في كل منسق منتظم. فقد كان للمعتزلة — مثلا — وقفات نقدية لا يمكن تجاهلها، إزاء بعض المفاهيم الفلسفية وخصوصا عند إبراهيم بن سيار النظام في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، حيث ألف في الرد على انبادوقليس وأرسطو[٢٨]. كذلك كان للأشاعرة صولات وجولات في هذا الصدد ولكن كل هذه المحاولات — زعم قيمتها النقدية — لم تبلغ شأن الحملة النقدية المنظمة التي شنها الإمام الغزالي على الفلسفة والفلاسفة في نهاية القرن الخامس الهجري. ولذا نجد بعض المؤرخين يعتبر الإمام الغزالي الممثل الحقيقي لموقف المعارضة وأن ما قبله من محاولات لم يكن يستند إلى أصول عامة أو يقوم على دراسة عميقة[٢٩]. ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف فسنكتفي هنا بلمحة عاجلة عن موقف الإمام الغزالي باعتباره أبرز من وقف للفلسفة المشائية وقفة نقدية قبل ظهور أبي البركات.

ودون دخول في بيان المنحى الفكري لإمام الغزالي والتطورات التي انتهت به إلى معارضة الفلسفة نقول: إن موقفه من الفلسفة اليونانية، ممثلة

---

[٢٧] محمد بن سليمان التناكبي، "قصص العلماء"، ص ٣٧٨، نقلا عن:
S. Pines: Nouvelle etudes sur Awhad al-Zamân Abu'l-Barakât al-Baghdâdî, *Mémoires de la Societé des Etudes Juives* I, p. 7.

[٢٨] أبـــو ريدة في ترجمته لكتاب دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، القاهرة، ١٩٥٧م، هامش ص٣١٧.

[٢٩] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص ٣١٧ (من الترجمة العربية).

في الفارابي وابن سينا[٣٠]، قد كان موقفا واعيا وذكيا عرف ما لها وما عليها، ومن ثم وجدنا لهذا المفكر الإسلامي شيئا غير قليل من التحرر استطاع من خلاله أن يقول كلمته التي كانت — فيما أرى — صادقة إلى مدى بعيد. فالغزالي لم يقع في أسر هذا الفكر ولم يدر في فلكه كما صنع الفلاسفة المسلمون من قبله، وهو في نفس الوقت لم يرفضها في جملتها منذ البداية معتقدا أنها شر وخطر. وقد عاب الإمام الغزالي على المتكلمين نقدهم للفلاسفة دون الوقوف على ماهية هذه الفلسفة مما كان سببا في أن يجيء نقدهم في صورة "كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض"[٣١]. ومن ثم قصد الغزالي إلى دراسة الفلسفة أولا متفرغا لها على مدى ثلاث سنوات حتى إذا ما استطاع أن يقف على أغوارها قصد إلى تأليف كتابه **مقاصد الفلاسفة** لخص فيه العلوم الفلسفية، ثم قفى عليه بكتاب سماه **تهافت الفلاسفة** ناقش فيه بعضا من الأفكار الفلسفية التي انتهت به إلى تكفير الفلاسفة وتفسيقهم. ومقدمة **كتاب المقاصد** تبين لنا موقف الغزالي من الأقسام المختلفة لعلوم الفلاسفة، فهو يتفق معهم فيما يتعلق بالعلوم الرياضية لأنها تقوم على أساس عقلي لا يتطرق إليه الخطأ. أما الإلهيات فالصواب فيها نادر وأكثرها قائم على الخطأ. وبالعكس من ذلك المنطقيات، فأكثرها على نهج الصواب والخطأ فيها نادر. أما الطبيعيات فالحق فيها مختلط بالباطل والصواب فيها متداخل مع الخطأ[٣٢]. لكن كتاب **تهافت الفلاسفة** يضع أيدينا — في صورة محددة — على الجوانب الفلسفية التي رفضها الإمام الغزالي واعتبرها مخالفة للحق، وقد كانت هذه الجوانب مما يتعلق بالإلهيات والطبيعيات من العلوم الفلسفية. ومعنى هذا أن نقد الغزالي للفلاسفة كان في مسائل معينة تعلق أكثرها بالإلهيات كما

---

[٣٠] سليمان دنيا، في مقدمته لكتاب **مقاصد الفلاسفة** للغزالي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠م، ص١٩.

[٣١] الإمام الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: عبد الحليم محمود، القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٨٥٥م، ص٣٥.

[٣٢] الإمام الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠م، ص٣١-٣٢.

تعلق بعض منها بالطبيعيات، وهذه المسائل التي اقتصر عليها الإمام الغزالي هي مسائل دينية أو ذات مجال مشترك بين الدين والفلسفة، وقد كان للفلسفة فيها حديث لا يرضى عنه الدين فضلا عن النتائج السيئة التي تلتصق به من جراء هذا الموقف الفلسفي المتهافت. ومعنى ذلك أن نقد الإمام الغزالي للفلسفة لم يكن نقدا شاملا استعرض فيه المباحث الفيزيقية والميتافيزيقية بغرض التقويم والتمحيص، بل كان نقدا محدودا في مجال ضيق هو المجال الذي تواجهت فيه الفلسفة مع الدين، ومن ثم نستطيع أن نحكم أن محاولة الغزالي هذه ما كان الهدف منها تكوين موقف فلسفي يستطيع من خلاله – رفض هذه الفلسفة أو قبولها وإنما كان الهدف انتزاع الثقة من العقل الذي هو العمود الفقري لهذا النظام الفلسفي وبالذات في مجال الميتافيزيقا ليتسنى له اللجوء إلى الوحي لاقتناص الحقائق الغيبية الخالدة. وإذن فنقد الغزالي هنا لا يتعلق بالتفصيلات والجزئيات بقدر ما يتعلق بالأساس الذي تقوم عليه هذه البنايات الفلسفية. وهدف الغزالي يكاد ينحصر في تنفير الناس من الفلسفة بإثبات عدم جدواها في المجال الميتافيزيقي، وهو هدف استطاع الإمام الغزالي أن يثبته ويصل إليه عبر نقاش عقلي حر بعيد كل البعد عن استخدام الأدلة النقلية، وإن كانت غايته من هذا العمل غاية دينية محضة.

بيد أن الغزالي في نقده هذا قد أعلن أنه لا يلتزم مذهبا بعينه ولا منهجا بعينه، لأن موقفه في هذا النقد موقف إنكار ورفض منذ البداية، هو موقف النفي والسلب لا موقف الإثبات والإيجاب. وقد كان أمرا طبيعيا أن يفتح الإمام الغزالي الأبواب لكل فكرة أو مذهب يقف إلى جواره ضد هؤلاء، لأن الهدف إذا كان هو الرفض وإثارة الغبار في وجوههم فليحشد كل هذه المواقف المعادية للفلسفة من أجل هذا الهدف. يقول الإمام: "لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورا مذهب الواقفية، ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع

الفرق إلبا واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيـــل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليـــهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد"[٣٣]. ونستنتج من هذا النص أمرين:

الأمر الأول: أن الذي دفع الإمام الغزالي لشن حملته الشعواء على الفلسفة هو تعرض هؤلاء الفلاسفة لأصول الدين، الأمر الذي يجعل نقد الغزالي — وإن استخدم فيه الحوار العقلي الفلسفي — نقدا من وجهة نظر دينية، أو بعبارة الأخرى: هو الرد الديني على بعض المباحث الفلسفية المدعم بالعقل والحجة للوصول إلى بيان تهافت هذه الفلسفة في مجالات معينة.

الأمر الثاني: إن نقد الغزالي هذا كان لا يصدر عن اتجاه محدد يلتزم به ويطبقه على جميع المباحث الفلسفية: الطبيعية والميتافيزيقية، بل كان — كما رأينا — موقفا تلفيقيا من شتيت من المذاهب والاتجاهات، وفقدان الالتزام هنا بمنهج محدد يغض — إلى حد ما — من قيمة هذه النقد، وذلك من وجهة نظر منهجية محضة، لأنه أولا: يغدو نقدا محصورا في نطاق ضيق لا يتخطاه إلى مجال نقد شامل مطبق في كل مناحي هذه الفلسفة، ولأنه ثانيا: لا يرتكز على منطلق محدد ثابت وملزم، وأن القاعدة الأساسية في كل نقد صحيح هي أن يقوم العمل النقدي على مبدأ أو مبادئ محددة، أما النقد على أساس مواجهة المذهب بمذهب آخر أو مذاهب أخرى تقف منه موقف النقيض فهذا أمر لا ينكشف عن معاناة حقيقية للعمل النقدي وخصوصا إذا كان مثل هذا النقد مطبقا في مجال كمجال الفلسفة حيث لا يوجد اتجاه إلا وله ما يضاده من الاتجاهات الأخرى. وقد كان على الإمام الغزالي إزاء حملته هذه أن يصدر عن موقف نقدي محدد واضح القسمات والملامح لا أن يشكل مذهبا نقديا، كل لبنة فيه من مدرسة قد لا تلتقي من قريب أو بعيد مع مدرسة الإمام الغزالي. ومن هنا نستطيـــع القول بأن فائدة نقد الغزالي إنما تكمن في هذه

---

[٣٣] الإمام الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦م، ص٨٢-٨٣.

المواجهة التي انتصرت فيها المفاهيم الدينية على مقررات الفلسفة المشائية.

أما المنطق فإن الإمام وإن كان قد قبله ورضى عنه إلا أننا نجزم بأن مبعث رضاء الإمام الغزالي هنا ما كان هو العبقرية الإغريقية وما لها من عصمة أضفاها عليها الفلاسفة السابقون، لأن الإمام الغزالي ما تصباه الفكر الإغريقي إلى الحد الذي يعتقد فيه يقينية هذا الفكر، ولكن — وحسبما أعتقد — لأن الغزالي رأى في المنطق علما عاما لا يختص بالفلاسفة وحدهم، وإنما نعثر عليه في كل مجال يتنفس فيه الفكر البشري. ونستدل على ذلك بأمرين:

أولا: نص من كتاب **تهافت الفلاسفة** يقول فيه: "نعم. قولهم: إن المنطقيات لابد من أحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام "كتاب النظر" فغيروا عبارته إلى "المنطق" تهويلا، وقد نسميه "كتاب الجدل" وقد نسميه "مدارك العقول"، فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة"[٣٤].

ثانيا: المحاولة التي قام بها الغزالي في كتابه **القسطاس المستقيم** والتي جرد فيها المعاني المنطقية من أسمائها التي وضعت لها، ثم اجتهاده في إلباس هذه المعاني مصطلحات جديدة لم تستعمل فيها من قبل، وإصراره — بعد ذلك — على استخراج هذه القوانين المنطقية من القرآن الكريم. فمثلا: يسمى الشكل الأول من أشكال القياس الحملي "الميزان الأكبر من موازين التعادل"، ويسمى الشكل الثاني "الميزان الأوسط"، وأما الشكل الثالث فيسميه "الميزان الأصغر"، كما يطلق على القياس الشرطي المتصل "ميزان التلازم"، وعلى القياس الشرطي المنفصل "ميزان التعاند"[٣٥].

ومعنى ذلك أن المنطق في نظر الغزالي ليس غريبا على روح القرآن الكريم وإنما هو متضمن فيه بشكل غير مباشر، وهذا يجعلنا نعتقد أن

---

[٣٤] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص٨٥.

[٣٥] الغـــزالي، "القسطاس المستقيم"، ضمن **مجموعة القصور العوالي**، نشر الجندي، القاهرة، ب.ت.

مبعث احترام الغزالي للمنطق ليس لأنه أرسطي لكن لأنه منهج ذو طبيعة يتخطى حدود الزمان والمكان، وآية ذلك تلك المحاولة التي قام بها للتدليل على أن القرآن الكريم يحمل بين ثناياه هذا المنهج.

ويعرب الغزالي عن قصده في صراحة ووضوح حين يدير في كتابه هذا حوارا بينه وبين سائل من أهل التعليم يقول فيه السائل: "هذه الأسامي أنت ابتدعتها، وهذه الموازين أأنت انفردت باستخراجها أم سبقت إليها؟"، ويجيب الغزالي: "أما هذه الأسامي فإني ابتدعتها، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن الكريم، وما عندي أني سبقت إلى استخراجه ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسماء أخر سوى ما ذكرته، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى — صلى الله عليهما وسلم — أسامي أخرى كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى — عليهما الصلاة والسلام — وإذن بعثني على إبدال كسوتها بأسامي أخرى غير ما سموها به ما عرفت من ضعف قريحتك وطاعة نفسك إلى الأوهام"[٣٦].

وإذن فهذا النص قاطع في أن هذه الموازين من حيث هي موازين، فيما يرى الغزالي، مستخرجة من صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام، وأنها من هذا المنطلق تند عن أن تكون — بذاتها — أثر بيئة خاصة ذات مكان محدود وزمان معين، وبالتالي فلها صفة العموم، وأن الذي تفعله كل أمة هو الكسوة التعبيرية الاصطلاحية التي تخلعها على هذه الموازين، ومن ثم كان للغزالي تعبيراته الخاصة التي تتواءم مع الفكر الإسلامي.

وهكذا نستطيع أن نقول: إن رضا الغزالي عن المنطق كان — في النهاية — مما يمت إلى الدين بوشيجة قربى، فما دامت هذه الموازين ذات صلة بالنبع الإلهي فليس أمام الغزالي إلا أن يتقبلها ويخلع عليها ثوبا تقع به في النفوس موقع رضا وطمأنينة. وإذن فموقف الغزالي من الفلسفة اليونانية مرتبط بعقيدته الأشعرية أشد الارتباط، بل لا نجاوز الحد لو قلنا:

---

[٣٦] المصدر السابق، ص١٧٥.

إن عقيدته هي كانت وراء موقف الرفض والنقد، وهي هي بعينها كانت وراء موقف القبول كذلك.

٢) الاتجاه الفلسفي عند أبي البركات البغدادي

أما أبو البركات فإنه وإن أمكن اعتباره امتدادا للتيار النقدي الذي بدأه الإمام الغزالي من قبله، إلا أنه كان نمطا آخر في نقده للفلسفة المشائية بحيث يمكن القول بأنه كان ظاهرة غير متوقعة في الامتداد الفكري الفلسفي في الشرق الإسلامي. وبالرغم من الدور العظيم الذي اضطلع به الإمام الغزالي قبله فقد كنا لا نزال في حاجة إلى ظهور موقف نقدي ذي منطلق فلسفي خالص نتعرف من خلاله وعبر تأملاته العقلية المحضة على هذا الاتجاه المشائي في الفلسفة، وقد كان أبو البركات — إلى مدى بعيد — هو صاحب هذا الموقف النقدي المرتقب.

وأول شيء يفجؤنا به هنا في هذا المجال هو خروجه على التقليد الفلسفي الذي كان سائدا من قبل، وأعني به محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة باعتبارهما مظهرين لحقيقة واحدة، فمسائل الخلاف بين الدين والفلسفة لا تستهوي نزعة التجديد التي كانت تضطرب بين جنبات فيلسوفنا، ثم إن أبا البركات ما كان حسن الظن بهذا التراث الفلسفي حتى يزاوج بينه وبين الدين، بل ما كان هذا التراث — في نظره — إلا فيضا من الإفساد المستمر وسوء التأويل للحقيقة الفلسفية القديمة في حد ذاتها[٣٧]. وهذا هو معقد الطرافة في فيلسوفنا حين يتنبه بحدسه الباطن إلى زيف هذا التراث وأنه لا يمثل الحقيقة من حيث هي هي، فيقف منه موقف الشك والريبة ثم موقف الاتهام والنقد، وهو بهذه الخصيصة فيلسوف بكل ما تحمل هذه الكلمات من معنى بغض النظر عن النتائج التي يسلم إليها هذا الموقف الشكي النقدي.

إن مقدمة **كتاب المعتبر**، رغم اختصارها وإيجازها، تغدو هنا ذات أهمية قصوى في التعرف على الاتجاه الفلسفي لأبي البركات، إذ كانت

---

[٣٧] هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، ١٩٦٦م، ص٢٦٨.

هذه المقدمة – من بين سائر كتبه ومؤلفاته – المجال الوحيد الذي صرح فيه أبو البركات بشيء ينم عن اتجاهه، وفيما عدا هذه المقدمة لا يكاد يصل الباحث عن الأصول الفكرية لفلسفة أبي البركات ولموقفه النقدي إلى شيء ذي بال إلا بعد مشقة وعسر شديدين. وأكبر الظن أن اهتمامه بنقد المشائية وإصلاحها قد كان شغله الشاغل الذي استغرق تفكيره كله بحيث لم يعد مهما لديه – بعد هذا – أن يبين لنا في شيء من الصراحة والوضوح الينابيع المباشرة أو غير المباشرة لفلسفته النقدية، وقد يكون هذا فرضا مقبولا إذا أخذنا في الاعتبار سيطرة الفلسفة المشائية وتسلطها في الشرق الإسلامي بعد ابن سينا.

ومهما يكن من أمر هذه الينابيع فإن مقدمة كتاب المعتبر تربط بين أمرين ذوي قيمة كبرى في التعرف على المنهج الفلسفي عند فيلسوفنا، هذان الأمران هما:

أولا: تصوره الشخصي للتاريخ العام للفلسفة وما يترتب على هذا التصور من نتائج خطيرة.

ثانيا: منهجه الذي يلمح إليه في إشارة خاطفة بعد ذلك.

أ- نظرة أبي البركات للتراث الفلسفي

أما عن الأمر الأول، فإن أبا البركات يرى أن التعليم الفلسفي في قديم الزمان كان يتم عبر طريق التلقي والمشافهة بين الأستاذ والتلميذ، وفي زعمه أن هذا النهج في التعلم هو خير ضمان لاستمرار الحقيقة الفلسفية سليمة نقية. لماذا؟ لأن طبيعة هذا الضرب من التعلم ذات إمكانات لا تكاد توجد في غيرها من الضروب الأخرى؛ فهنا يلتقي الأستاذ مع تلميذه التقاء مباشرا يصبح معه استعداد التلميذ لتلقى العلم أمرا واضحا لدي الأستاذ، ومن ثم يعطيه أستاذه القدر الذي ينبغي أن يعطاه في وقته المناسب وعلى قدر ما عنده من المعرفة والعلم اللازمين لهذا التلقي المباشر[٣٨]. والنتيجة في هذا النظام التعليمي عند أبي البركات هي: "ألا

---

[٣٨] أبـــو البركات، **المعتبر في الحكمة**، الدكن: إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ هـــ، المقدمة ص٢.

يصل علمهم (الحكماء) إلى غير أهله، ولا إلى أهله في غير وقته، ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم"[٣٩].

ومما ساعد على أن تظل الحقيقة الفلسفية خالصة في هذا المنهج أن العلماء الحكماء وتلاميذهم في عصورهم السحيقة كانوا كثيري العدد، طويلي الأعمار، فكانت العلوم تنتقل من جيل إلى جيل على أتم تمامها لا تعدو عليها عوادي الضياع، ولا تطويها آفات النسيان، ثم — وهذا هو الأهم في نظر أبي البركات — لا يقع منها شيء إلى غير أهله.

وقد استمر أمر التعليم هكذا حتى إذا "ما قصرت الأعمار وكلت الهمم وانقرض كثير من العلوم لقلة المتعلمين والناقلين أخذ العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها لتنحفظ فيها العلوم وتنتقل من أهلها إلى أهلها في الأزمان المتباينة والأماكن المتباعدة، واستعلموا في كثير منها الغامض من العبارات والخفي من الإشارات اللذين يفهمهما أرباب الفطنة ويعرفهما الأكياس من أهل العلم صيانة منهم للعلوم من غير أهلها"[٤٠]. وهنا يزعم أبو البركات أن أولى مراحل الانحطاط الذي أصاب الحقيقة الفلسفية هي تلك الفترة التي اضطر فيها الحكماء لتقييد العلم وكتابته وتدوينه في الصحف والقراطيس نتيجة نقصان عددهم وقصر أعمارهم، وقد اضطرب الحكماء لذلك لكيلا تضيع هذه العلوم، ولكي تصل إلى أهلها عبر توالي الأزمنة وتباين الأمكنة. ومرد انحطاط الحقيقة الفلسفية في هذه الفترة هو اضطرار الحكماء إلى استعمال الكثير من العبارات الغامضة والإشارات الخفية حتى لا تصبح هذه الحقائق العلمية حصى مباحا يتقحمه من لم يكن من أهله، فالغموض والخفاء هنا سوف يغدوان في مرحلة تالية مثار اجتهادات وتفسيرات شتى يشاب فيها الحق بالباطل ويختلط فيها العلم بالجهل. وهنا المرحلة الثانية — فيما يزعم فيلسوفنا —

---

[٣٩] **نفس المصدر والصفحة**. وأيضا:

S. Pines (1960), Studies in Abu'l-Barakat al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics, *Scripta Hicrosolymitana,* VI, p. 124.

[٤٠] أبو البركات، **المصدر السابق**، ص٣، وأيضا:

Pines, *Nouvelles*, p.9-11

لضياع الحقيقة الفلسفية، إذ قد ترتب على انتشار هذه المؤلفات بما تحمل من رموز خفية وإشارات غامضة أن كثر الشارحون والمؤولون من كل صوب، وكانت النتيجة أن اختلط كلام الفضلاء بكلام غيرهم، وضاعت الحقيقة بين هذه الشوائب والأخلاط.

ويضيف أبو البركات إلى زعمه هذا سببا نراه وجيها إلى حد بعيد، ذلك هو اختلال عبارات القدماء بسبب الترجمة والنقل من لغة إلى لغة ومن عصر إلى آخر مما يجعل احتمال التغيير والتبديل في العبارات والمعاني أمرا قائما، وعنده أن الشراح المتأخرين قد ساهموا بنصيب غير منقوص في ضياع العلم الحقيقي بسبب تطويلهم وتكرارهم وبعد كلامهم عن مراد الأقدمين.

وهكذا أوصد أبو البركات الباب في وجه التراث القديم كما أوصده في وجه التفاسير والشروح التي جاء بها المحدثون... أما بالنسبة للتراث "فلاختصاره واختلال عبارته في نقله من لغة إلى لغة"، وأما بالنسبة لكلام المحدثين – ولعله يقلد ابن سينا بالذات – "فلأجل طوله (الكلام)، وبعد دليله عما يدل عليه، وحجته عن محجته وأعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع إما للغموض وإما للإعراض، فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح، والعلم لأجل الدليل والبينة"[٤١].

ونستخلص من هذا الموقف الذي يقفه أبو البركات من التاريخ العام للفلسفة ما يلي:

أولا: أن العصر الذهبي للحقيقة الفلسفية هو أيام كان البحث فيها عن طريق التلقي الشفهي وحضور التلميذ أما الأستاذ حضورا مباشرا.

ثانيا: أن الحقيقة الفلسفية لها طابع السرية والغموض ضرورة لجوء الحكماء إلى استعمال الرمز والإشارة في معالجة المضامين الفلسفية.

ثالثا: أن هذه الحقيقة قد اختلط فيها الحق بالباطل حين انتقلت من ميدان التعليم الشفهي إلى ميدان الكتابة والتدوين.

---

[٤١] أبـــو البركات، مقدمة **كتاب المعتبر**، ص٣. وأيضا مقدمته لـــ **شرح سفر الجامعة في التوراة**، لوحة رقم ٥ (مخطوط).

وأبو البركات في هذا الموقف الذي وقفه من التاريخ العام للفلسفة ممثلا في النقطتين؛ الأولى والثانية، متأثرا أشد التأثر بالمفكرين المسلمين الذين سبقوه في هذا المضمار. فالفارابي يذكر: "أن أفلاطون كان يمنع في قديم الأيام عن تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية، فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه، حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها، اختار الرموز والألفاظ قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها والمستوجبون للإحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا"[٤٢]. وابن سينا يذهب في بعض رسائله إلى أن "أجلة فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعلمون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون"، وأن أرسطو قال في رسالته التي بعث بها لأستاذه أفلاطون الذي لامه على تدوين كتبه: "لقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء العقلاء"[٤٣]. ويدرج البيروني في نفس الدرب فينقل عن جالينوس أن تعليم الطب كان قاصرا على أسرة بعينها هي أسرة أسقليبيوس، وقد كان بين هذه الأسرة أيمان وعهود على أن يبقى تعليم الطب بينهم لا يبرح ساحتهم إلى غيرهم، وقد ظل تعليم الطب قاصرا على هذه الأسرة في مدرستي "رودس" و"قبرص" لا يغادرهما، إلى أن أشفق بقراط على الصناعة وخشي عليها الضياع، فلجأ إلى تخليدها في كتاب. أما طريقة التعلم في هاتين المدرستين فقد كانت طريقة التلقي والاستماع. ويعلق البيروني على حكاية جالينوس هذه فيقول: "وهذا الذي حكى عنهم هو أحد الأسباب الحافظة للصناعة عن التخليط"[٤٤]. أما ابن نديم فإنه يذهب في هذا الصدد إلى نفس ما ذهب إليه سابقوه تقريبا. فالحكمة — في

---

[٤٢] الفارابي، **المجموع**، ص٢٣.

[٤٣] ابن سينا، "رسالة في إثبات النبوات"، ضمن **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، القاهرة، ١٩٠٨م، ص١٢٤.

[٤٤] البيروني، **رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي**، تحقيق بول كراوس، باريس، ١٩٣٦م، ص٢٦.

العصور الخوالي – كانت حجرا على أهلها، وقد كان دأب الفلاسفة أن ينظروا في المواليد تلاميذ الحكمة "فإن علمت منها أن صاحب المولد في مولده حصل ذلك له استخدموه وناولوه الحكمة وإلا فلا"[٤٥].

وإذن فأمر يكاد أن يكون متفقا عليه أن الفلسفة الحقيقية قد كانت – في بادئ أمرها – تؤخذ شفاها عن الفلاسفة والحكماء وأنها كانت مصونة عن التبديل والتحريف. ثم لما اضطر العلماء لتدوين هذه الحقائق دونوها بأسلوب يحفظ عليها نقاءها وصفاءها، وقد كان هذا الأسلوب هو أسلوب الرمز والإشارة. ويرى بعض الباحثين أن أساس هذه الفكرة نص أفلاطوني في **محاورة فيدوس** يحذر من تدوين العلوم إلا إذا كان على طريقة الرمز[٤٦]، وأن هذه الفكرة دلفت فيما بعد إلى الفلسفة الإسلامية كما رأينا عند الفارابي وابن سينا وغيرها، كما تأثرت بها أيضا الفلسفة اليهودية ممثلة في الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون الذي تقلد هذه الفكرة فزعم أنه في كتابة **دلالة الحائرين** متقيد بمنهج القدماء في منعهم المطلق لتعميم الحقيقة بين الناس كما ادعى أيضا أن مذهبه الحق مشتت مبعثر عبر كتابه السالف الذكر[٤٧].

وهكذا يلتقي أبو البركات مع الفلاسفة المسلمين واليهود في هذا التصور للتاريخ العام للعلم والفلسفة، ولكن بينما يتوقف هؤلاء عند هذا الحد الذي لا تعتبر فيه الحقيقة الفلسفية أمرا موجودا بالفعل ولكن في ثوب رمزي، إذا بأبي البركات يستغل نفس الفكرة ليتجه بها صوب هدف معاكس تماما؛ فما دامت الفلسفة قد دونت في الكتب بصورة غامضة ذات ألغاز وأسرار فلا بد وأن تقوم محاولات لفض هذه الأسرار وفتح مغاليقها، ولا بد أيضا أن تنشأ شروح وتفاسير لا تعبر عن هذه الحقائق المكنونة وراء عوائق التلميح والتلغير بقدر ما تعبر عن انطباعات أصحابها وأفكارهم. فإذا نظرنا إلى هذه الشروح والتفاسير ابتداء من

---

[٤٥] ابن نديم، **الفهرست**، ص٢٤١.

[٤٦] Paul Kraus (1942), *Jabir Ibn Hayyan,* Le Caire, p. xxxl.

[٤٧] **دلالة الحائرين**، ص٣، ٤ و٢٢.

العصور القديمة للفلسفة وعبر تلك الآماد والآباد استطعنا أن ندرك صعوبة التعرف على العلم الحقيقي من بين هذه الأكداس المتراكمة من النظريات والاتجاهات، نعم لا بد أن تضيع معالم هذا العلم وتختفي ملامحه وقسماته ليصبح أثرا بعد عين[٤٨]. وهنا تفترق نظرة أبي البركات عن نظرة سابقيه؛ فإذا كان هذا التصور عند هؤلاء قد انتهى بهم إلى إقرار الحقائق العلمية والفلسفية وإثباتها وإمكان الوصول إليها إذا توفرت في الباحث عنها أهلية البحث والاجتهاد والتنقيب، فإن نفس هذا التصور قد انتهى بفيلسوفنا إلى فكرة ضياع الحقيقة وانطماسها وذوبانها في سلسلة طويلة المدى من البسط والتفصيل والتكرار والتطويل كما يقول. وهنا أيضا ينفذ أبو البركات إلى مقصوده الذي يبتغيه من وراء هذه المناقشة وهو أن التراث الفلسفي السائد في عهده تراث مزيف، فيه من الجهل بقدر ما فيه من العلم، وفيه من الحق مثل ما فيه من الباطل، وأن كل هذا قد اختلط فيه اختلاطا لا يدري معه وجه العلم ولا سمت الحق.

ومما لا شك فيه أن محاولة أبي البركات هذه وموقفه من الفلسفة أو من العلم بوجه عام تتأدى في النهاية إلى أن الفلاسفة الإسلاميين الذين سبقوه في مجال التفلسف لم يدركوا الحقيقة أو العلم إلا على وجه مشوش مزيف وبالتالي تكون آراء هؤلاء — وعلى رأسهم الشيخ الرئيس — آراء مزيفة في نظره، إذ هي مبنية على تراث تطرق إليه الزيف والتحريف عبر سنين طويلة. وأبو البركات وإن كان لا ينص على هذا الزعم الخطير صراحة، إلا أن نصوصه تتضمن هذا الزعم وتلح في الإشارة إليه. ولنستمع إليه في هذا النص الذي يقول فيه: "فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكمية بقراءة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين، والتفاسير والشروح والتصانيف التي شرحها وصنفها المتأخرون، كنت أقرأ كثيرا وأكب عليه إكبابا طويلا حتى أحصل منه علما قليلا لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته في نقله من لغة إلى لغة وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه

---

[٤٨] أبو البركات، المعتبر، ج١: ص٣.

وحجته عن محجته وأعواز الشرح والبيـــان المحققين في كثير من المواضع إما للغموض وإما للإعراض، فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح، والعلم لأجل الدليل والبينة"[٤٩].

وهكذا يقسم أبو البركات أمر العلم والمعرفة باعتبار مظانهما، فهي إما كتب القدماء أنفسهم، وإما شروح المتأخرين وتفاسيرهم، وقد كانت العقبات التي وقفت دون تحصيله للعلم من كتب القدماء التي نقلت عنهم هي الاختصار واختلال العبارة بسبب النقل من لغة إلى لغة أخرى. أما كتب المتأخرين — وهو ما يعنينا هنا — فهي سرد وتطويل، يبعد فيه الدليل عما يدل عليه، كما ينقصه التحليل والشرح اللازمان لكشف مرامي الكلام. ثم ينص أبو البركات على استحالة الفهم وتعذر العلم في هذه الشروح التي اضطلع بها المتأخرون إزاء علوم الأقدمين. فهل بعد هذا الزعم الذي زعمه فيلسوفنا يصبح للفلسفة المشائية — تلك التي كانت تمثل التفاسير والتصانيف التي تعبر عن هذه العلوم الحكمية في عهد أبي البركات — قيمة أو مكانة ذات خطر في نظره واعتباره، وهل يصبح فلاسفتها — حسبما يرى — أرباب سيطرة علمية حقيقية كما كان عليه الأمر أبان عهد أبي البركات؟

إننا نكاد نعتقد أن أبا البركات بحديثه هذا كان يحوم حول هذه النقطة التي يريد أن ينتزع فيها هذه الزعامة الفلسفية التي كان يتربع على عرشها الشيخ الرئيس ليضفيها على نفسه من جديد باعتباره مصلحا ومجددا لهذا الفكر المثقل المرتبك.

وإذن فنحن هنا — وحسبما يريد لنا أبو البركات — أمام موقف من مواقف الشك الفلسفي الذي كان يتقلده بعض الفلاسفة على تنائي أوطانهم وتباعد أزمانهم. وحقيقة يشبه هذا الموقف الشكي — إلى حد كبير — ذلك الموقف الذي سيقفه الفيلسوف الفرنسي ديكارت "أبو الفلسفة الحديثة" من التراث الفلسفي القديم، وبالرغم من اختلاف المنطلق عند كل منهما إلا أنهما قد التقيا تحت مظلة الثورة على هذا التراث

---

[٤٩] مقدمة كتاب **المعتبر**، ص ٣.

والشعور بضرورة التمحيص، وربما كان أبو البركات أكثر جدية في توجيه النقد إلى هذا التراث من ديكارت. ذلك أن ديكارت حينما شك في المبادئ التي تقوم عليها الأفكار والمعارف القديمة ضرب صفحا من هذه الأفكار دون التعرض لنقدها على صورة جزئية يتناول فيها مسألة مسألة أو يتناول فيها طائفة من المسائل كنموذج لنقده هذا[٥٠]. أما أبو البركات فإنه وإن شك في هذا الفكر جملة وعلى وجه كلي في بادئ الأمر إلا أنه ما لبث أن كر بشيء غير قليل من النقد المفصل لمعظم مشاكل هذا الفكر بحيث لم يطرح المضامين الفلسفية الأرسطية إلا بعد أن وضعها على محك النقد والاختبار ووقف أمامها طويلا قبل أن يدلى فيها برفض أو قبول، وهذا ما لم يفعله الفيلسوف الفرنسي الذي اكتفى بتوجيه النقد للأسس التي قام عليها الفكر القديم دون الدخول في ثنايا مضامينه ونظرياته.

وأبو البركات بهذا الموقف الشكي القائم على منهج فلسفي يعتبر ظاهرة نادرة في ذلك العصر الذي كان من أخص خصائصه تقديس الفلسفة الأرسطوطاليسية والتكبل بأغلالها وقيودها. وحقيقة كان موقف أبي البركات ثورة على الجمود العقلي في مجال الفلسفة آنذاك، كما كان بمثابة نقطة التحول من فلسفة عقلية ضالعة في التمسك بالعقل والارتداد إليه في كل شاردة وواردة، إلى فلسفة جديدة تفتح الأبواب للحدس والتأمل الذاتي وتحفل بهما أكثر مما تحفل بالاستدلال العقلي المجرد.

ومما ينبغي أن نعيه هنا أن هذا المنهج التأملي لا يحملنا على القول بأن أبا البركات كان فيلسوفا إشراقيا أو كان نقطة تحول من المشائية إلى الإشراقية كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[٥١]، لأن هذا التأمل — فيما نعتقد — هو أقرب إلى الرؤية العقلية منه إلى الإدراك الذوقي الصوفي.

---

[٥٠] ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، الترجمة العربية: عثمان أمين، القاهرة، ١٩٦٩م (ط. الرابعة)، ص٧٢. وأيضا:

S. Pines, *Abū'l-Barakāt's Poetics and Metaphysics,* p. 126.

[٥١] د. أبو ريان (باشتراك مع الدكتور سامي النشار)، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٣٩٩ وما بعدها.

وأكبر الظن أن فيلسوفنا حين شغف بالتأمل الذاتي كمنهج يقبض عليه بكلتا يديه إنما كان منه ذلك لأنه أراد أن يكفكف من غلواء المنهج العقلي الصارم الذي استمسكت به الفلسفة المشائية في قوة وعنف شديدين، ولأنه أيضا يقضي على التفرقة التي يتمخض عنها هذا المنهج العقلي بين الخاصة التي يمكنها إدراك الحقائق الفلسفية بما لها من أهلية البحث والتجرد، والعامة التي يتعذر عليها الاستشراف لمثل هذه الحقائق لأنها تفقد مثل هذا المنهج، فاللجوء إلى هذا المنهج الذي لا يمتنع على عامة الناس يتفق وطبيعة الفكر عند أبي البركات تلك التي تتعاكس مع طبيعة الفكر المشائي وتختلف معه.

وإنا وإن كنا نلتقي ببعض لفتات صوفية ذوقية عند فيلسوفنا إلا أن هذه اللفتات — وبرغم ندرتها — ذات ظلال باهتة بحيث لا تغدو شيئا ذا بال في منهج أبي البركات، وعلى أن هذه اللفتات الصوفية الإشراقية — فيما أعلم — أمر مشترك نعثر عليه لدى جميع الفلاسفة المسلمين على تباين مناهجهم واختلاف أذواقهم، إنها أثر العقيدة الدينية على هؤلاء المفكرين الذين اشتغلوا بالفلسفة الإغريقية، كما أنها أيضا أثر الأفلاطونية المحدثة المختبئة في التراث الإغريقي الذي نهل منه هؤلاء الفلاسفة الإسلاميون وغير الإسلاميين، ولعل الذي حمل هؤلاء الباحثين على اعتبار أبي البركات فيلسوفا إشراقيا هو ما لاحظه هؤلاء من تأثر السهروردي شيخ الإشراق بكثير من أفكاره ونظرياته، بيد أن مثل هذا التأثر لا يدل على وحدة الاتجاه، وإلا فنحن نعلم أن الإمام الرازي قد تأثر بأبي البركات في موقفه من الفلسفة اليونانية[٥٢] ومع ذلك فقد ظل الرازي مفكرا عقليا بحيث لا نستطيع أن نعتبره فيلسوفا إشراقيا.

---

[٥٢] يذكر الشهرزوري: "إن أكثر الشبه التي أوردها (الرازي) على الحكماء هي لأبي البركات اليهودي"، انظر كتابه: **نزهة الأرواح وروضة الأفراح** (في ترجمة الرازي)، لوحة رقم ٢٦٥ (مخطوط)

ب- الأسس المنهجية لموقف أبي البركات البغدادي

وهنا لا نتوقع من أبي البركات – وقد زعم هذا الزعم – أن يعتمد في نقده للفلسفة المشائية لا على كتب الفلسفة ولا على الفلاسفة أنفسهم لأن كلا من هذين المصدرين مدخول ومضطرب حسبما يرى. وإذن فعليه أن يولي وجهه شطر مصدر يثق فيه ويغدو لديه معيارا منطقيا يفترق به الصواب عن الخطأ ولا يلتبس فيه الحق بالباطل، وقد كان هذا المصدر – حسبما جاء في مقدمة **المعتبر** وعبر لفتات منهجية نثرها في ثنايا هذا الكتاب – هو التأمل الذاتي المعتمد على فكره الشخصي، وهذا ما يعنيه أبو البركات حين يقول: "وكنت أجتهد بالفكر والنظر في تحصيل المعاني وفهمها والعلوم وتحقيقها فيوافق في شيء لبعض ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في أقاويلهم"[٥٣]. ومعنى ذلك أن أبا البركات في تحقيقه للعلوم الفلسفية كان ينهج نهجا فكريا منبعثا عن فكره الذاتي، وأن هذا المنهج قد انتهى به إلى تصويب بعض الأفكار وتخطئة البعض الآخر. ثم يقول فيلسوفنا في نص تال: "وسميته كتاب المعتبر لأنني ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه وتممته، لا ما نقلته عن غير فهم أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار، ولم أوافق على ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبيرا لكبره، ولا خالفت صغيرا لصغره، بل كان الحق من ذلك هو الغرض، والموافقة والمخالفة فيه بالعرض"[٥٤].

ومن هذين النصين نستطيع أن نؤكد أن أبا البركات حين شك في هذا التراث وحين شعر بأن مهمته هنا مهمة تحقيق وتقويم قد لجأ إلى الارتداد إلى الذات كمقياس أو كمنهج يمارس من خلاله نقده وتقويمه، لأن هذا الارتداد إلى الذات هو كل ما تبقى لفيلسوفنا ليستلهمه بعد أن ضرب صفحا عن كتب الفلسفة وعن الفلاسفة.

وبرغم أن أبا البركات لم يوضح في مقدمته ماذا يقصد بالفكر أو النظر المستعمل في تحقيق العلوم إلا أننا حين نضع هذه العبارة في ضوء

---

[٥٣] أبو البركات، **المعتبر**، ص٣.

[٥٤] **نفس المصدر**، ص٤.

مفاهيم أخرى تعرض لها في **كتاب المعتبر** نستطيع أن نقول: إنه يقصد بالفكر والنظر "التأمل القائم على عمومية الفكرة وشمولها". والفكرة العامة عنده ضرب من المعرفة يسميه المعرفة الأولية أو العرف العامي أو أوائل الأذهان[٥٥]، وهذا الضرب من المعرفة له صفة العموم والانتشار بين أكثرية العقول، فهو قدر مشترك بين الأذهان السليمة النقية، وبالتالي له من البساطة والوضوح ما يجعله بينا بذاته. ونستطيع أن نقول: إن هذه الأفكار العامة التي ألح فيلسوفنا في الرجوع إليها والتشبث بها قد كانت عنده بمثابة البدهيات التي هي الأفكار الواضحة البسيطة والتي هي أيضا شارة الحقيقة عند الناس جميعا مهما تفاوتت حظوظهم من العلم ودرجاتهم من المعرفة.

وإن نظرة دقيقة وشاملة للجانب الفيزيقي – مثلا – في فلسفة أبي البركات تظهرنا على أن هذه الأفكار الواضحة قد كانت بمثابة المنطلقات الفكرية عند هذا الفيلسوف، بل كانت في بعض المشاكل الفيزيقية، المعيار الذي على أساسه طرح تصوراته الخاصة ورفض تصورات الآخرين. فمثلا مشكلة كمشكلة المكان في طبيعيات كتابه **المعتبر**، يعرض فيها أبو البركات لرأي المشائين الذي يحدد المكان بأنه "السطح الداخل من الجسم الحاوي المحيط بالسطح الخارجي من الجسم المحوي". وبعد نقاش طويل يطرح تصوره في هذه المشكلة فيقرر أن المكان هو الفضاء الثلاثي الأبعاد ثم يقول: "فالمكان الآن هو هذا بحسب التعارف العام والخاص، ولا حاجة إلى تحويله عن تعارف الجمهور"[٥٦]. ومما لا شك فيه أن الأساس المنهجي الذي صدر عنه أبو البركات في هذه المشكلة قد كان أمرا مختلفا تماما عن الأساس المنهجي المشائي. فإذا كانت التجربة الحسية هي المنطلق في التصور المشائي فإن الارتداد إلى المفهوم العامي عند فيلسوفنا كان الفيصل في الحوار المشتعل الأوار بينه وبين المشائين في تلك المشكلة.

---

(٥٥) أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص٦٨.

(٥٦) **نفس المصدر والصفحة**.

ومشكلة أخرى ينطلق فيها أبو البركات من العرف العامي أو أوائل الأذهان بحيث يغدو هذا العرف العامي الأساسي الذي يكون الأبنية الفكرية الأخرى في هذه المشكلة، وأعني بها مشكلة الزمان، تلك التي يقول فيها أبو البركات: "وأما تصوره (الزمان) ومعرفة ماهيته الموجودة فإنه في العرف العامي من البين الجلي، وفي التعريف التام المنطقي العقلي من الغامض المشتبه الخفي، فنحن الآن نبتدئ بمعرفته العامية ونجعلها موضوعا لما نحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية"[٥٧]. وهكذا كان العرف العامي البين الجلي أو إن شئت، الأفكار الواضحة بذاتها، المنطلق أو الأساس المنهجي الذي نعثر عليه إذا ما رحنا نحلل أفكار هذه الفيلسوف باحثين من خلفياتها المنهجية.

كذلك رأينا أن فيلسوفنا يعتمد أحيانا، على أحكام القوة الوهمية[٥٨]، وهي قوة من قوى النفس يرفضها المشاؤون طريقا إلى اليقين في الحكم، أو بعبارة أخرى لا يرون في القضايا التي تنشأ عن القوة الوهمية أساسا منطقيا يبرر صدقها أو يقينها، ومن ثم قرر هؤلاء أن الوهم إذا ما تجاوز دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول فإنه يفقد قيمته كطريق موصل إلى المعرفة الصادقة، وممن ثم أيضا كان لابد للوهم من الاستناد إلى حكم العقل في تصحيح تصوراته أو تزييفها، وكثيرا ما حذر الفلاسفة المشاؤون من الانسياق وراء أحكام هذه القوة لأنها مكمن للخداع والتضليل فيما ينبعث عنها من الأفكار.

أما أبو البركات فإنه لا يصطنع في فلسفته النقدية، هذه التفرقة التي اصطنعتها الفلسفة المشائية. فالوهم عنده طريق لمعرفة الحق والصواب وهو في هذا يصدر من نفس المنطلق السالف، أعني الاعتداد بآراء الجماهير

---

[٥٧] **نفس المصدر**، ج٢: ص٦٩.

[٥٨] هي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه وأن الولد معطوف عليه، والمشاؤون لا يعتمدون على هذه القوة للوصول إلى المعرفة ولا بد من الاستعانة بحاكم العقل ليردها إلى الصواب وليكمل سلسلة التجريد، ابن سينا، **النجاة**، القاهرة، ١٣٣١هـ، ص٢٦٦.

والعامة، وإذا كانت بديهة العقل عند المشائين هي الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فإن بديهة الوهم عند فيلسوفنا كبديهة العقل تماما سواء كانت في المحسوسات أو في المعقولات، بمعنى أن بديهة الوهم لو حكمت بتصور ما ولم يمكن العقل مناقضتها فهذه البديهة حق وليست في حاجة إلى حكم العقل عليها، أو فحصها أو اختبارها عن طريق هذا العقل.

وقد لجأ أبو البركات إلى بديهة القوة الوهمية هذه في مشكلة النهاية واللانهاية المقولتين في المكان، وذلك حين أثبت اللانهاية بحجة قامت على توهم سهم نافذ خارج كرة العالم، ورغم أن عماد هذه الحجة — وهو الوهم — كان مناط الرفض عند المشائين لقبول هذه الحجة، إلا أن نفس الوهم هذا كان مناط الرضا والقبول عند أبي البركات، لأن التوهم هنا لا يعارضه نظر عقلي، فلا حرج في أن يكون حكمه ملزما وتثبت به اللانهاية في المكان. يقول أبو البركات: "فإن قال (أي المعارض لحجة أبي البركات): إن هذه الحجة وهمية أيضا، وهي تفسير حكم الوهم في الحجة الأولى لا حجة أخرى، قلنا: كيف تكثرت حججك في الخطوط وهي أوهام بطلت بالنظر العقلي من حيث توهمت، وهذه قد تم توهمها ولم يمكن توهم ضدها ولا وجد العقل سبيلا إلى ردها"[٥٩].

وأغلب الظن أن الوضوح الذي يبدو في الأحكام العامة أو الأحكام الوهمية هو الذي حمل فيلسوفنا على احترام هذه الأفكار واللجوء إليها، فعنده أن مقاييس الحق والصواب لا يتأتى لهذا أبدا أن تصطدم بالوضوح أو النور الفطري الذي تستمتع به هذه الأفكار"[٦٠].

---

[٥٩] أبو البركات، المعتبر، ج٢: ص٨٧.

[٦٠] يذهب بينيس إلى أن اللجوء للأفكار العامة البديهية كمنهج قد كان ظاهرة أصيلة متكررة عند كثير من الفلاسفة في العصور الوسطى والعصر الحديث، ويرى أن الفيلسوف محمد ابن زكريا الرازي (المتوفى سنة ٣١١ أو ٣١٣ أو ٣٢١هـ) قد اتخذ هذا المنهج في كثير من نظرياته الفلسفية، وكذلك صنع ديكارت أبو الفلسفة الحديثة مثل ما صنع أبو البركات والرازي من قبل، حيث لجأ إلى الحس أو الذوق السليم (*le bon sens*) الذي يتمثل في الكثرة المشتركة بين الناس، وقد أسس فلسفته — منطلقا من هذا اللجوء إلى الحس

وأمر آخر يشير إليه أبو البركات وهو يتحدث عن منهجه النقدي يسميه "صحيفة الوجود" أو "النسخة الوجود". وهذه الصحيفة أو النسخة هي محض الحق وصريح الصواب، إذا وافقها الفكر صح وصدق، وإذا خالفها كذب وتهافت، وفيلسوفنا يلمح — في لفتة عابرة — إلى أنه رجع إلى صحيفة الوجود في تحقيقه للعلوم واكتشف في هديها مفاهيم وآراء لم يقل بها أحد من قبله، وقد جاءت هذه اللفتة في مقدمة كتاب حيث يقول: "وتحصل بإشباع النظر في صحيفة الوجود من ذلك ما لم يقل أو ينقل"[٦١].

وصحيفة الوجود هذه مقصود بها عند أبي البركات — في أغلب الظن — الطبيعة أو الوجود الطبيعي، وذلك في مقابل المعقولات أو الوجود العقلي، وهنا يكون الوجود الطبيعي هو الأساس والأصل، والعقليات هي الصورة أو المفاهيم المنعكسة عن هذا الأصل. ومن ثم كانت صحيفة الوجود معيارا توزن به الأفكار من حيث الصواب والخطأ، فإذا توافقت الفكرة مع صحيفة الوجود كانت صادقة وإلا فلا.

ولكن ما الطريق إلى قراءة صحيفة الوجود وفهم ما فيها؟ هل هو التجربة الحسية أو هو التأمل الذاتي المنبثق من أعماق النفس أو الاتصال بالملأ الأعلى الذي تنكشف فيه هذه الصحيفة انكشافا تاما؟ هنا لا تمكن الإجابة المحددة، ولكن بشيء من التتبع والاستقراء للإطارات الفكرية التي ورد فيها هذا المصطلح في كتاب **المعتبر** نستطيع أن نرجح أن فيلسوفنا يمزج بين لون إشراقي ولون حدسي تأملي فيما يتعلق بأمر هذه الصحيفة، فلقد رأيناه يعتمد على صحيفة الوجود في نقده لابن سينا في قوله بجوهرية الصورة التي تنضم للهيولى ويتكون منهما الجسم، ولكن صحيفة الوجود

السليم — على البديهيات والأفكار الواضحة المتميزة، وهذا المنهج الذي اتخذه هؤلاء الفلاسفة لا يسمح بإقامة تفرقة بين عامة وخاصة، بل الحقيقة فيه في متناول الناس جميعا وليست متعذرة على الأغلبية العظمى كما قرر من قبل المشاؤون المسلمون والمشاؤون اليهود كابن ميمون وابن كمونة مثلا، انظر:

Nouvelles Etudes, p. 17 (note 3).

[٦١] مقدمة كتاب **المعتبر**، ص ٣.

هنا معراة تماما عن المعاني الإشراقية مما يؤكد لنا أخذها ضمن معاني التأمل الذاتي، يقول أبو البركات: "ويتضح لك هذا الموضع من العلم إذا تأملت الصور الوجودية في الأجسام الطبيعية، وقابلت الكلي المعقول بالأمر الموجود، ولم تجعل الكتاب المنقول عن قائل عالم أصلا تقابل به نسخة الوجود كما فعل هذا القائل (يقصد ابن سينا ومتابعته لأرسطو) حين أخذ يتمحل لما وقع له من مفهوم كلام القدماء في الصورة ورد حكم الوجود إليه، فلم يستتب له ذلك في كل شيء مع كل شيء، ولا اتسق ولا تحقق، مع أنه طول الكلام ودقق النظر، بل تنظر بحسب ما اتضح لك هاهنا، وتجعل الأم الوجود وتقابل به الكتاب المنقول، فيقصر عليك التطويل، ويتسق المختلف ويتحقق المشتبه من أمر الصورة الطبيعية"[٦٢].

واضح هنا أن فيلسوفنا في تحذيره من أتباع الذين يجعلون الكتاب المنقول أصلا لنسخة الوجود، لا يجعل هذا الأمر قاصرا على أولى البصيرة أو أصحاب المعارف الإشراقية الفيضية، وقد يكون هذا المعنى ملاحظا في نفس أبي البركات ولكنه على كل حال يطلقه كذا إطلاقا مما يجعل احتمال إرادة المنهج التأملي في هذا الموضع أمرا قائما بل مرجحا لأنه يغدو هنا ذا صلة بالأفكار العامة التي لا يفتأ فيلسوفنا يذكرها وينبه على أهميتها كلما سنحت له فرصة ذلك.

ولكن وجدناه في **كتاب النفس** وهو يعرض لخواص النفوس الشريفة ونوادرها وأحوالها يعود إلى صحيفة الوجود باعتبارها الكتاب الخاص الذي لا يقرأه إلا أرباب النفوس الشريفة من الأنبياء ومن هم على شاكلتهم من أهل البصائر والقلوب، وقراءة هؤلاء في صحيفة الوجود أيسر بكثير من قراءة الصحيفة بالنسبة لصاحب البصر: "وأنت إذا أنصفت نفسك علمت أن الوجود الكتاب الذي لا غلط فيها، وعلم الله به أم الكتاب، والوجود كنسخة المنسوخة من علم الله لم يغلط ناسخها، فقراءتها عند ذي البصيرة أسهل من قراءة الصحيفة عند ذي البصر، وشواهدها لا تكذب، ودلائلها لا تخطئ، فمن كانت له بصيرة فقرأ فيها

---

[٦٢] المعتبر، ج٢: ص١٢٤.

فعلم، لا يضره في علمه كونه لا يكتب ولا يقرأ حتى يقرأ في نسخة النسخة التي يغلط كاتبها ويصحف، ويجهل مصنفها ولا ينصف"[٦٣].

وهنا نجد أنفسنا أما تعبيرات أقرب إلى المنهج الصوفي الذوقي منها إلى المنهج التأملي الاستبطاني، بل هنا أيضا عنصر جديد وغير متوقع في منهج فيلسوف الفكرة العامة، فبعيد ما بين منهج يخلد إلى عموم الفكرة ووضوحها وبساطتها، ومنهج يرتبط بعالم أسمى تشرق فيه الحقيقة إشراقا، وبعيد أيضا ما بين معتبر لصحيفة الوهم وأحكامها، ومعتبر لصحيفة الوجود وحقائقها، وقد يكون أبو البركات في هذه القفزة غير المنتظرة قد نزع به الحنين إلى اليهودية العرفانية، وأكبر الظن أنه كذلك، لأنه يردف بعد ذلك مباشرة: "قال سليمان بن داود عليهما السلام: وأحذرك أكثر من هذا من كتب مصنوعة لا نهاية لها وهذيان كثير يتعب البشر"، ويعقب أبو البركات بقوله: "وعنى بذلك صحائف الخواطر وأمالي الأوهام ومصنوعات المقاصد ... إذا اشتغل بها الإنسان لم يسعه العصر لقراءتها فكيف لاختيار المختار منها، فكيف لتفهمه وتعلمه، فكيف لاستخراج الحق من الباطل من مضمونه"[٦٤]. وسواء أكانت صحيفة الوجود هذه مما يقرأ فيها عن طريق إشراقي أو طريق تأملي أو هما معا، فإن الرجوع المتكرر في **كتاب المعتبر** إلى هذه الصحيفة واتخاذها فيصلا في التفرقة بين المشاكل الفلسفية المعقدة أمر لا يمكن أن يتجاوزه باحث في أفكار هذا الفيلسوف.

وهكذا نستطيع أن نقرر أن منهج فيلسوفنا الذي طبقه في موقفه النقدي إزاء المشاكل الفلسفية المشائية كان مركبا من هذه العناصر الثلاثة أعني بها: الذوق العام أو الحس العام المشترك، وبداهة الوهم حين لا يعارضها العقل، ثم صحيفة الوجود أو كتاب الوجود.

---

[٦٣] **نفس المصدر**، ج٢: ص٤٣٧.

[٦٤] **نفس المصدر والصفحة**.

ج- قيمة الموقف النقدي عند أبي البركات

ولكن هل استطاع أبو البركات أن يطالعنا بتصورات مستقلة ومتميزة عن مثيلاتها في المذاهب الفلسفية الأخرى، أو أن دعواه التفرد والاستقلال ظلت مجرد زعم لم يتمثل في جانب تطبيقي في موقفه هذا؟

لا شك أن أبا البركات قد طرح في موقفه السالف تصورات كثيرة كان لها طابع الاستقلال وطابع التأمل الذاتي بحيث عكست هذه التصورات — في وضوح وإلى مدى بعيد — الروح النقدي الأصيلة في فيلسوفنا. وحقيقة كان أبو البركات مخلصا لمبادئه الذي التزمه، ومتقيدا بالنتائج التي ترتبت عليه وإن خالفت المشهور أو المعتقد من مذاهب الفلسفة أو من مقررات الدين.

لكن بالرغم من كل ذلك فإننا نزعم أن أبا البركات ما استطاع أن يبرأ تماما من التأثر بآراء السابقين عليه، فكثيرا ما كانت الأفكار الأفلاطونية تطل برأسها من جديد في **كتاب المعتبر**، وإذا أمكن هنا إغضاء الطرف عن هذا التأثر الواضح بالآراء الأفلاطونية التي ربما كانت تمثل في ذهن أبي البركات جلال القدم فإن الذي لا يمكن أن نغض الطرف عنه هو تأثره بالشيخ الرئيس حين اقتبس منه فصلا كاملا من **كتاب الشفاء**[٦٥]، نقله بكلماته نقلا، مما نعتبره عيبا شائنا عند فيلسوفنا بل نكوصا وصدعا في البناء الشامل لمنهجه، ومن ثم لا نجد بأسا في أن نقرر أن أبا البركات لم يستطيع أن يتحرر كل التحرر من أسر التقليد والاتباع.

ولكن كان عليه حين يرتضي بعض المذاهب المقررة أن يبين لنا الأساس المنهجي الذي ارتضى بناء عليه هذا المذهب أو ذاك، لا أن يورده في صورة توهم بأنها من ذات فكره الخالص. والاقتباس هنا من رجل

---

[٦٥] الفصل الخامس والعشرون في "الحركة المتقدمة بالطبع" من **كتاب المعتبر**، ج٢: ص ١٠٣، وقد احتذى فيه أبو البركات الفصل التاسع من المقالة الرابعة من طبيعيات **كتاب الشفاء** (الطبيعيات والإلهيات مع تعليقات ملا أولياء وسيد أحمد وجمال المحققين)، ط. طهران، ص ١٤٦.

يعتقد فيه أبو البركات التمويه والتطويل بدون فائدة أمر معيب، ومزر بخطر المزاعم التي زعمها من قبل. نقول هذا بالرغم من أن بعض الباحثين قد اعتبر كل الأفكار التي احتواها **كتاب المعتبر** أفكارا أصيلة وجديدة وذات تميز استقلال، وأن ما يرى من تشابه قليل ونادر بينه وبين ابن سينا فليس مرده إلى تأثره بالشيخ الرئيس، وإنما كان هذا التشابه لأن أبا البركات قد قبل هذه الأفكار السينوية — شكلا وموضوعا — بعد أن ألفاها متفقة مع صحيفة الوجود ومتلائمة معها، فهي أفكار ذات أصالة لا لأنها مقتبسة من هذا الفيلسوف أو من غيره، ولكن لأنها لا تتعارض مع المعايير والمقاييس التي اتخذها فيلسوفنا منهجا لبيان صحة الآراء من زيفها. يقول كوربان: "وقد يحصل للمؤلف (أبي البركات) أن يتقبل أفكارا أخرى كبعض الصفحات من **كتاب الشفاء** لابن سينا وذلك بالطبع لما يجد فيه من تلاؤم مع ما قرأه في كتاب الوجود"[٦٦]. ولعل الذي حمل كوربان على هذا التبرير تلك العبارات التي أطلقها أبو البركات والتي رفع فيها عقيرته بأنه سوف لا يتأثر بفيلسوف كائنا من كان هذا الفيلسوف، لكن لا ينبغي أن نؤخذ هذه العبارات على عمومها، وإنما ينبغي أن توضع ضمن الإطار الكلي لكتاب **المعتبر** حتى يمكن تبين الأبعاد الحقيقية لهذه العبارات، ثم إن فيلسوفنا حين اقتبس هذه الصفحات ما نبه — كما هو دأبه — على أن وراء قبول هذه الآراء نفس منهجه الذي يلتزمه ويستمسك به، وإنما تركنا نعتقد تأثره بابن سينا في هذه الصفحات. إننا نسجل عليه هذه الانتكاسة المنهجية برغم تفاهة حجمها وقلة خطرها وهذا ما يقتضيه الواجب العلمي إزاء ما له وما عليه.

ومهما يكن من شيء فلقد كان موقف أبي البركات بمثابة انتفاضة وصحوة على الخط المشائي السائر في شكل رتيب مملول، وهي صحوة ما كانت سهلة ولا ميسورة لأنها كانت في بيئة فكرية أغريت بالمذهب المشائي إغراء، وتصباها أرسطو وابن سينا فراحت تدور حول فلسفتهما

---

[٦٦] **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (الترجمة العربية)، ص٢٦٩.

بحثا وتحليلا، ولنا أن نتصور هاهنا قسوة المواجهة التي اضطلع بها أبو البركات باعتباره فيلسوفا غريبا في مجتمعه يقف في وجه أعتى مذهب فلسفي يحظى بانتشار عريض وتأثير بالغ في معظم الدوائر الفكرية في ذلك الحين.

وبرغم أن محاولة فيلسوفنا هذه قد لقيت إزراء وهوانا من بعض العلماء والمفكرين المعاصرين له إلا أنه لم يعدم من انتصف له وعرف لموقفه هذا قيمته وقدره الحقيقيين، فقد قال الملك العادل فرامز بن علي ملك الري للإمام عمر الخيام: "ما تقول في اعتراضات الحكيم أبي البركات على كلام أبي على (ابن سينا)؟ فقال له الإمام عمر: أبو البركات لم يفهم كلام أبي علي وليست له رتبة الإدراك لكلامه فكيف يكون له رتبة الاعتراض عليه وإيراد الشكوك على كلامه؟ فقال له ملك علاء الدولة: أمن المستحيل أن يكون حدسي أقوى من حدس أبي علي أم من الممكن؟ فقال الإمام عمر: ليس من المستحيل. فقال له الملك علاء الدولة: ساواك عبد غيرك، أنت تقول: ليست له رتبة الإدراك والاعتراض، وغلامي يقول: له رتبة الإدراك والاعتراض والزيادة، تتكلم بما لا يزيد به كلامك على كلام مملوك ولا يميل إلى سفاهة، غلامي أقدر عليها منك، فتشور (خجل) الإمام عمر. فقال الملك علاء الدولة: الحكيم يهجن كلام غيره بالبرهان، والجدلي السفيه بالوقيعة والبهتان فاطلب أعلى الدرجتين ولا تقنع بأخس الرذيلتين فقام الإمام عمر مجلما بالسكوت"[٦٧]. كما يذكر جمال الدين القفطي أن الفارابي وابن سينا "دققا وحققا وحملا علمه (أرسطو) على الوجه المقصود، وأعذبا منه لوارد منهله المورود، ووافقاه على شيء من أصوله فكفرا بكفره، وجعل قدرهما بين أهل الشهادة كقدره، ولو قصدا الرد عليه كما فعل صاحب المعتبر لسلما، ولكن ما الحيلة في رد القدر!"[٦٨]

---

[٦٧] ظهـــير الدين البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، تحقيق: محمد كرد على، دمشق: مطبعة الترقى، ١٩٤٦م، ص١١٧-١١٨.

[٦٨] **نفس المصدر**، ص٥١.