المنهج، المنطق، المعرفة

في الاتّجاه النقديّ عند أبي البركات البغداديّ

الدكتور خنجر حميّة

الوحدة

لم يـأتِ نقـد أبي البركات البغـدادي للفلسفـة المشائية في موقع المعـاداة للفلسفة كفلسفـة أو المعـاداة للفكر اليوناني؛ بل هو نَقَدَها من موقـع الفيلسوف الذي رأى فيها انحرافاً عمَّا وضعت له أصلاً، بعد أن أغرقت في الترميز والتعقيد واللغو اللفظي.

ويرتكـز منهج أبي البركات في كل معالجة على ما يسمّيـه بالمعرفة الأوليّة أو أوائل الذهـن ولكن أيضاً على اعتبار أهمية ما ينتجـه الوهم دونما تبخيس بدور العقل. ثثم عندمـا يعالج المنطـق الأرسطي فلا يقـترف في معالجة فن المشاء بل هـو يقرُّ المنطق الأرسطي كما هو لكنّه يعتبر أن المنطق لم يوضع لكلِّ الناس،

١- تمهيـــد ومـدخـــل

صادفَـتِ الفلسفة اليونانيّة - علـى تعدّد منابعها واتّجاهاتهـا - موقفين متعارضين في البيئـة العربية الإسلاميّة، عند أولئك الذين اتصلوا بالعلم اليوناني في أول عهد الترجمة، موقفاً اتسم بالقبول والتسليم، وهو كان في العموم موقف أولئك الذين استهوتهم جدة هذه العلـوم ودقتها وما تنطوي عليه من معقوليّـة، وجذبهم إليها اعتقادهم بما يمكن أن تفتحه لعلـوم الدين من آفـاق. وموقف الرفضـ والمعارضة، الذي تجسّد في أفضـل صورة في ردّة فعـل الفقهـاء والمتكلّمين وعلماء الشريعة، ممـن اعتقدوا بما يشكّله هـذا العلم من خطر. ولقـد اتّخـذ هذا الموقف مداه الأوسـع والأكثر تنظيماً في حركة الـكلام الأشعريّ وروافده، كمـا تجلّـت متوازنة في أعمال الفخر الـرازيّ والغزالي، ثم متطرّفـة مندفعة مع ابن تيميّة والحنبليّة الجديدة عموماً.

ولـن نجد انشغالاً بالعلم اليونانيّ مستقلاً ومتحـرّراً، وتقويماً لمعانيه خالياً من المواقف المذهبيّـة والمسلّمـات إلا عند أبي البركات البغـدادي[١]، بالرغم من صدوره في تفكيره عن نزوع مشائيّ واضح وراسخ، وبالرغم من حرصه على تأكيد انتمائه لهذا الإرث المعرفي، فقد وجد أنّه لا بدّ من إعادة تقويم شامل لجماع ما قدَّمه فلاسفة الإسلام حول هذا التراث من نتاج خصوصاً نتاج ابن سينا، يتجاوز التقليد الأشعريّ من جهة، والشروحات و التفسيرات والردود التي حاولت أن تنتصر له في تراث المشّائيّة المتأخّرة.

ولقـد أخـذ هذا الرجل على نفسه أن يتجرّد قدر الإمكان من أيّ موقف مسبق أو من أيّ رأي جاهـز أو فكـرة راسخة، اللهـم إلا ما تفرضه عليه بداهة العقـول أو ما تؤكّده الفطرة في أشـدّ مواقفها صفاءً وأكثرها وضوحاً، أو ما يعرضه الوجود أمام وعيه من معارف عامّة يقبلها العقل بلا تردّد أو تشكيك.

ولأنّ أبـا الـبركات كان يطمـح إلى الحقيقـة دون سواها، ويرغـب في المعرفة والحكمة مجـرّدة عـن أيّ دافع مذهبـيّ أو دينيّ، فإنّه لم يكن يجد حرجـاً في تفنيد مزاعم المشّائين وأقاويلهم في كلّ موضع وجد أنّه يفتقر إلى الحجّة أو يعوزه البرهان؛ ولأجل ذلك كلّه أيضاً كان نقـد أبـي الـبركات مختلفاً أشدّ ما يكـون الاختلاف عمّا سبقه من نقـد أو تأخّر عنه، ممّـا رسّخته الأشعريّة وامتداداتها تقليـداً لا تحيد عنه. فهذا كان ينهض على دوافع دينيّة جدليّـة خالصة، هدفها التوهـين والزخرفة، والإقصاء والنبذ، وحمايـة الذات والهويّة في مجابهـة علـم دخيـل[٢]... وكان يطمح نقـد أبي الـبركات إلى تنقية الفلسفـة من رواسب

التاريخ، بالرجوع بها إلى ينابيعها الصافية، وإلى تخليص منهجها ممّا لحقه من تشويه أو تحريف أو تزيّد فرضه تطاول الزمن وتباعده. فنقده إذن إنّما قصد منه الانتصار لجوهر الفلسفة، وإعادة إحياء الروح الذي حرّكها على مدى الزمن، والرجوع بها إلى أصولها الصافية وبداياتها النضرة الغنيّة... قبل أن يشوّهها تقلّب الأزمنة وتعاقب الأجيال وتراكم سوء الفهم والتفسير. ومن مثل هذا الموقف بالذات تنبع أصالة أبي البركات، وتكمن قيمة ما قدّمه من فكر، وما أبدعه من نتاج.

ولأنّه كان يدرك أن أيّ جهد نقديّ يطمح إلى التصويب والتصحيح والتقويم لا يكفي فيه الهدم والتقويض، بل لا بدّ معه من التأسيس والتشييد، فلقد كان حريصاً كلّ الحرص على أن يعرض لنا، ولو بإيجاز واختصار، المنهج الذي يقوم عليه جهدُه ويتأسّس فكرُه وينهض مشروعه، والمنطق الذي يحكم رؤيته للمعرفة وطريقته في امتحان العلم.

على أنّ هذا الجهد على سعته لم يكن يجري على سنّة واضحة وطريقة بيّنة خالية من الهنات، شأنُه شأن كلّ فكر على الإطلاق، ولقد كان يتبدّى ذلك ها هنا تارة في محاولة التأسيس للمنهج وبناء الطريقة وتبيان الأسس، وأخرى في تطبيق ذلك في كلّ خطوة من خطوات الفكر ومرحلة من مراحل التأمّل. كما سوف يتبدّى لنا في ما يأتي في مطاوي هذه الدراسة.

٢- المنهج الفلسفيّ عند أبي البركات

أولاً – التراث والحقيقة الفلسفيّة «التأسيس للمنهج»

لم يكن إذن نقد أبي البركات البغداديّ امتداداً للتيّار النقدي الذي بلغ ذروته مع الغزالي، بل نمطاً آخر من النقد، وانشغالاً استثنائيّاً على الفلسفة المشّائيّة ذا نزعة فلسفيّة خالصة، تتجاوز التقليد الذي ترسّخ زمناً في البيئة الفكريّة للمسلمين، والذي قام أساساً على مبدأ التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الوحي والعقل، أو بين الشريعة والحكمة، «باعتبارهما مظهرين لحقيقة واحدة.»[٢] وهو لم يستهوه، في كلّ مراحل تفكيره الاستغراقُ في تأويل مسائل الخلاف بين الدين والفلسفة ولا التنظير لوحدة منطلقهما، وما يقصدان إليه من أهداف. ولم يكن يجد أنّ صرف الجهد في سبيل ذلك يأتي بالنفع أو يفيد، أو يقدّم للدين وللفلسفة كليهما ما يمكن أن يؤسّس عليه أو يستلهم.

ولقـد كان الرجـل موقناً – من جانب آخر – أنّ التراث الفلسفيّ برمّته، حتّى ذاك الذي ورثـه العرب عن اليونان في مجمل مراحله، إنّما هو في أحسن أحواله تجربة إفساد مستمر للحقيقـة الفلسفيّة، التـي ساهم تعاقب الأزمان وسوء تأويل البشـر لها وتعاملهم معها، في احتجابها خلف كمٍّ هائلٍ من الشبهات والأقاويل والآراء الفاسدة، واستتارها وراء العبارات الموهمـة الحمّالة لوجوهٍ من المعاني كثيرة ومتباينة، وعليه فلقد كانت نقطة البدء في تجربة أبي البركات هي الارتقاء بالنقد الفلسفيّ فوق حدود البحث عن تأويل يخدم وحدة الفلسفة والدين، ويطمح إلى تأكيدها، ليصبح نقداً متحرّراً من أيّ غرض سوى البحث عن الحقيقة الفلسفيّة في حدّ ذاتها[٣] من جهة؛ ووضع التراث الفلسفيّ برمّته في دائرة المساءلة والشك، ومحاولة التحقق من مقدار ما يحتويه أو ينطوي عليه من هذه الحقيقة من جهة أخرى.

ولأنّ أبـا البركات كان يطمح إلى نقـد فلسفيّ متجاوز يخدم الفلسفة ومنهجها، ويحقّق أغراضهـا وما تصبو إليـه، ولأنّه لم يكن يصدر في نقده عن موقـف دينيّ أو مذهبيّ، فلقد وضـع نفسـه أمام مهمّـة اكتشاف منهج للفلسفـة مختلف تماماً، ورؤيـة جديدة تمكّنه من تجـاوز ما آل إليه النظر الفلسفـيّ التقليديّ من إخفاقات، أو بالأحرى طريقة هذا التعليم، التي ساهمت في وصول التراث الفلسفيّ القديم إلينا مضطرباً مشوّشاً، وفي غياب الحقيقة الفلسفيّة واحتجابها خلف كم كبير من الشروحات والتفاسير والتعليقات الغامضة الملتبسة والضبابيّـة. ذلك أنّ التعليـم الفلسفيّ في العصور الذهبيّة للحكمـة كان يتمّ بشكل مباشر عـبر المشافهة والتلقّي. ولقد كان الأستاذ في مثل هذا النمط من التعليم يأخذ بيد تلامذته مراعيـاً ما يتمتّعون من طاقـات وقدرات، آخذاً بعين الاعتبار مناسبة الوقت وقابليّة المتلقّي فـلا يلقـي عليه من الحكمـة، إلا ما يملك قدرة فهمـه فينقله بهدوء ويسـر من مرحلة من مراحـل الفهـم إلى أخرى أعلـى وأعمق، ما يجعل حكمـة الحكماء تنتقـل في الأجيال وفق نظـام، فلا يصل علمها إلى غير أهلها ولا ينقل في غير وقته، ولا على غير الوجه الذي يليق بهذا العلم وبأهله.

يقـول أبو البـركـات مفتتحـاً كتابـه المعتبـر:

«إنّ عـادة القدمـاء من العلماء الحكماء كانت جارية، في تعليم العلوم لمن يتعلّمها منهم وينقلها عنهم، المشافهة والرواية دون الكتابة والقراءة، فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونـه ويذكرونه لمن يصلح من المتعلّمين والسائلين في وقت صلوحه كما يصلح، وبالعبارة اللائقـة بفهمه وعلى قدر ما عنده مـن العلم والمعرفة المتقدّمين، فلا يصل علمهم إلى غير

أهلـه، ولا إلى أهلـه في غير وقته، ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم»[٤].

ولقد كان الحكماء وتلاميذهم في العصور الأولى للفلسفة كثيري العدد طويلي الأعمار، ما سمح للعلم أن ينتقل من جيلٍ إلى جيلٍ على أكمل وجه وأتمّ صورة، وساهم في أن تحافظ الحقيقـة الفلسفيّـة على صفائها وتوهّجهـا، لا تعدو عليها عوائد الضيـاع ولا تطويها آفات النسيان، ثم لا يقع منها شيء إلى غير أهله حسب تعبير أبي البركات[٥].

ولم يكـن أبـو البركات وحده من افترض أنّ الحكمة دوّنـت في الأزمان السالفة من قبل الحكماء بأسلوب الرمز والإشارة والتلميح، ضناً بها على غير أهلها، وصوناً لها عن أن تقع في غـير محلّها. فذلك يكاد يكون سنّة في التراث الفلسفيّ القديم والحديث، ولقد وردت في نصـ لأفلاطون مقالة يحـذّر فيها من تدوين العلوم إلا بطريقة الرمز ونسب الفارابي ذلك إليـه بـلا تحفّظ فقال: «إنّ أفلاطـون كان يمنع في قديم الأيام عن تدويـن العلوم وإيداعها الكتب... فلمّا خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه، وتعسُّرَ وقوفه عليه... اختار الرموز والألفاظ قصداً منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها، والمستوجبون للإحاطة بها طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً.»[٦]

وادّعـى ابـن سينا كذلك: «أن أجلّة فلاسفة اليونان كانـوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشـارات التـي حشوا فيها أسرارهـم كفيثاغورث وسقـراط وأفلاطـون.»[٧] ونسب إلى أرسطو أنّه قال في إحدى رسائله إلى أستاذه أفلاطون: «لقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء العقلاء.»[٨]

ولقـد كان مثل هذا النمط مـن التعامل مع التراث عند الفلاسفـة المسلمين دليلاً على اعتقادهم ببقاء الحقيقة الفلسفيّة في التاريخ منقولة في بطون الكتب، بلغة رمزية، فلا يقع عليها إلا أهلها القادرون على النفاذ إلى دلالات عبارات الحكماء وألغازهم، المؤهلون لفهم الأسـرار المودعـة خلف حجاب ألفاظهم. لكنّ أبا الـبركات استثمر ذلك في اتّجاه مختلف، وافترض أنّه لمّا كانت الفلسفة دوّنت في الكتب بلغة غامضة وأسلوب مبهم مستغلق، وحجبت معانيهـا خلف كمّ هائل مـن الألغاز والأحاجي، فلقد مسَّت الحاجـة عند من وصلتهم هذه الكتـب إلى وضع شروحات عليها وتفاسير، تطمع إلى فك ألغازها وكشف أسرارها وإيضاح دلالاتهـا ومعانيهـا، فتراكمـت جيلاً بعد جيـل أكداس مـن الآراء والنظريّـات والمعتقدات والتصـوّرات التي كانت تعبّر في الحقيقة عن انطباعات أصحابها وأفكارهم، فاختلط فيها

الحـق بالباطـل والعلم بالجهل، ما زاد في غموضـ الحقيقة الفلسفيّـة واحتجابها، وضياع معالمهـا واختفـاء ملامحهـا، وذوبانهـا في سلسلة طويلة مـن البسط والتفصيـل والتكرار والتطويل، حتّى أصبحت في العصور المتأخرة أثراً بعد عين حسب تعبير أبي البركات.[٩]

ولم يكـن ممكناً لأبـي البركات وهو يقرّر هذا الحكم الخطـير أن يكتفي بموقف مجمل مـن تـراث الفلسفة برمّته من غير أن يعود إليه تفصيـلاً ليدلّل على زيفه في كلّ موضع من مواضعـه، وفي كلّ محطة من محطّاته، وليحاكمـه في معظم ما عبّر عنه من نظريّات وآراء ومواقف، وليفنّد خطوةً بخطوة، مبيّناً زيفه كاشفاً عقمه وخواءه مدلّلاً على فساده وتهافته، بعد أن يضعه أمام محكّ النقد والاختبار، مستنداً إلى ما قاده إليه نظره من منهج وأرشده إليـه تأمّله من طريقة. على أنّ مثل هذا الموقف من أبي البركات كان يقتضي منه رفض كلّ التراث الفلسفيّ بلا استثناء، وإعادة استئناف قول فلسفيّ جديد مبتكر، له منهجه الخاص وأدواتـه ومنطقه، وهو موقـف لا يقبل مساومة أو تجزئة. لكنّنا حينما نفحص نتائج الرجل نجده يستشهد في مواطن كثيرة بنصوص كان يفترض أنّها مرفوضة، أو هي على أقلّ تقدير موضع حذر وشك، خصوصاً أنّه كان يستعملها استعمال المؤمن بمضمونها الواثق بصحّة ما تحتويـه من آراء وتصوّرات ومعتقدات، المتأثّر بمـا تكشف عنه من مضامين وآفاق. فالآراء الأفلاطونيّـة المتناثرة في كتابه المعتبر، والتي استقاها ممّا عرفه العرف من كتب أفلاطون أو شرّاحـه أو مـن الكتب الكثيرة التي انتشـرت منسوبةً إليه في البيئـة العربيّة الإسلاميّة، والآراء المنسوبة إلى يحيى النحوي أو يحيى بن عدي، والفصول الكاملة التي نقلها عن ابن سينـا من كتابه الشفاء، كلّ ذلك يخلّ بالموقف المنهجيّ الأساسي لأبي البركات، والذي قرّر مـن خلالـه بأنّه لا يتأثّر في ما يعرضه من فكر بأيّ نظـر فلسفيّ سابق عليه، ولا يقلّد في ما قرّره من مواقف أيّ نتاج فلسفيّ مهما علا شأنه وجلّت مكانته.

وإذا كان أبـو البركات إنّمـا يستشهد بمثل هذه النصوص؛ لأنهـا تتوافق مع مذهبه، أو تنسجـم مع منهجه الـذي قرّره وآمن به أو تتـلاءم مع رؤيته الفلسفيّـة ومعتقده، فإنّه كان ينبغـي عليه أن يبيّن ذلـك، وأن يكشف عن الأبعاد الحقيقيّة التـي أوجبت عليه الاستشهاد بهـا ونقلها والاستنـاد إليها، ليكون ذلك منسجماً مع قاعدة فكره متلائماً مع الحقيقة التي يطمح إلى كشفها والإعلان عنها.[١٠]

علـى أنّ مثل هذا الانشغال كان يقتضي منه أن يكـون حذراً إزاء التراث الفلسفيّ الذي بـين يديه، فلا يطلق عليه حكمـاً كلياً يسِمُه بالزيف والفساد، ولا يقـرّر دعوى عامة تحمِّله

في مجملـه مسؤوليّة ضياع الحقيقة الفلسفيّة واندثارها، ثمّ يعود فيستند إليه ويستشهد به ويستثمره. أفلا يكشف هذا عن أنّ التراث الفلسفيّ لم يكن بمجمله كما وصفه أبو البركات عنـد تقرير منهجه وتبريـر استئناف انشغال فلسفيّ جديد ومتميّـز؟؟ وأنّ في هذا التراث شيئاً من الحقيقة وبعضاً من علم يستفاد منه وينتفع به؟ وكيف كان فأبو البركات، بالرغم مـن موقفـه المنهجيّ من التراث الفلسفـيّ، نجده في كثير من محطّات فكـره متأثّراً بشكل أو بآخـر بالـتراث الفلسفيّ السابـق عليه، منتفعاً به، مستلهماً الكثـير ممّا احتواه من آراء وتصـورات وأفـكار. فل يبرأ فيلسوفنا كلية كمـا يبدو من أثر هذا التقليـد الذي طغى على عصره، وعلى ما تقدّم عليه من أزمان.

ثانيـــاً – خطوات المنهج عند أبي البركات

ولقد كان يوجّه نقد أبي البركات للفلسفة – مضافاً إلى اعتقاده بضياع الحقيقة الفلسفيّة في خضـم تراث مضطرب ومشوّش– ميلـه إلى البساطة والوضوح، ونزوعه التجريبيّ الذي يقـدّم عالم الوجـود الطبيعيّ على عالم الفكرة المجرّدة، وانتصـاره للتأمّل الداخل ضدّ كلّ نزعـة عقليّة منطقيّـة صارمة، ولأجله فهو لم يـتردّد أبداً في إظهار تحفّظـه على الإفراط في اللجـوء إلى العقـل كمرجعيّة وحيدة تحاكم من خلالهـا الآراء والأفكار ويستند إليها كلّ نسق فلسفيّ. فمثل هذا الاحتكام للعقل يجعل الفلسفة حكراً على الخاصّة التي تملك أهليّة البحـث والتدقيق، ويحرم العامّـة نعمة العلم، ويحجب عنها نور الحكمة، ويحول بينها وبين الحقيقة.

وأبـو الـبركات لم يكن يقصد في الحقيقة أن يقف ضدّ العقـل، أو ضدّ كلّ نزعة عقليّة، وهو لم يكن يتنكّر للمكانة التي يحتلّها وللدور الذي يضطلع به، لكنّه كان يرغب في التخفيف قـدر الإمكان من غلواء النزعة العقليّة الصارمة، والتجريد المفرط اللذين استمسكت بهما المشّائيّة في قوّة وعنف شديدين، ليفسح في المجال أمام طرائق أخرى للمعرفة لا تقلّ أهميّة عـن العقل، أطلق عليها تارة اسم التأمّـل الذاتيّ، وثانية الحدس، وثالثة الاعتبار، وهو كان يقصد بها الالتقاء المباشر بموضوع المعرفة؛ حيث تَمَثُّل الحقيقة صافية أمام الوعي من غير توسّـط براهـين معقّدة أو حجج متكلّفة، وحيث يتمّ إدراكهـا في موضوعات العالم البسيطة وأشيائه العاديّة.

ومثـل هذا الموقـف لا يحيل إلى نزعة إشراقيّة صوفيّـة[11]، ولا إلى نوع من الاستبطان،

بـل هـو يحيل على نمط مـن التأمّل العقليّ الشخصـيّ الذي ينكفئ علـى المعرفة في أبسط أشكالهـا وأوضح صورها، كما تتجلّى على صفحة الوجود. ومثل هذا النوع من التأمّل نجده في كلّ المذاهـب الفلسفيّـة على اختـلاف نزعاتها، وهو كان في ما يبدو مـن أثر الدين على التفكـير الفلسفيّ من جهة ومن آثار النزعـة الأفلاطونيّة التي تغلغلت في كلّ حنايا التفكير الفلسفيّ للمسلمين من جهة أخرى[١٢]. والكلام هذا حول المنهج الفلسفيّ عند أبي البركات عـام يحتـاج إلى أن نفحص خطواتـه، بعد أن قرَّر أبـو البركات استغنـاءه في بناء مذهبه عمّـا رسّخه التراث الفلسفيّ قبله واحتوته مدوّنات الفلسفة وكتبها، فما هي هذه الخطوات التـي محضها أبو البركات ثقته واعتبرها معياراً يميّـز به الصواب عن الخطأ، والحق عن الباطل، والعلم عن الجهل، وافترضها طريقاً إلى الحقيقة وسبيلاً إلى المعرفة؟

التأمّـل الذاتـي

سمّـى أبو البركات منهجَه، الذي يرتضيه طريقـاً إلى المعرفة، بالتأمّل الذاتي أو الفكر الشخصيّ أو الحدس، ولقد عرضه في نصٍّ مقتضب من المعتبر فقال: «وكنت أجتهد بالفكر والنظر في تحصيل المعاني وفهمها والعلوم وتحقيقها فيوافق في شيء منها لبعض، ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في أقاويلهم».[١٣]

ولقـد أشـار إلى مثل هذا الموقـف المنهجي في نصٍّ آخـر باسم الاعتبـار، الذي لا يبعد كثـيراً في معناه عن التأمّل الذاتيّ أو التفكـير الشخصيّ فقال: «وسمّيته كتاب المعتبر لأنّني ضمّنتـه ما عرفته واعتبرته وحقّقت النظر فيـه وتمّمته، لا ما نقلته عن غير فهم أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار، ولم أوافق على ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبيراً لكـبره، ولا خالفت صغيراً لصغره، بل كان الحقّ من ذلـك هو الغرض، والمخالفة والموافقة فيه بالعرض».[١٤]

وهـذان النصّان لا يـكادان يكشفان لنا سـوى أنّ فيلسوفنا قد ارتـدّ إلى الذات متّخذاً منها مقياساً أو منهجاً يتسلّح به في محاولة نقده للفكر الفلسفيّ وتقويمه لمضامينه، بعد أن أعرضـ عن كتب الفلاسفة ومذاهبهم وأفكارهم. لكنّنا لا نكاد نعثر فيهما على ما يرشدنا إلى معرفته جوهر مثل هذا الارتداد ومعناه، أو فهم ما يقصده من التأمل الذاتيّ أو النظر أو الاعتبار. وسوف لن يتحقّق لنا ذلك إلا في ضوء مفاهيم ثلاثة قرّرها على نحو مجمل في سياق مناقشاته لمشكلات فلسفيّة طبيعيّة وميتافيزيقيّة.

أوّل هـذه المفاهيـم، هو مفهوم المعرفـة الأوليّة أو العرف العامـي أو أوائل الأذهان،[١٥] والثـاني أحكام القـوّة الوهميّة، والثالث صحيفـة الوجود. والمفاهيم الثلاثـة هذه - والتي سنعرضـ رؤية أبي البركات لها - تكشف بلا أدنـى التباس عن أنّ أبا البركات كان يقصد بالتأمّل الذاتيّ أو الفكر أو النظر والاعتبار، والذي ارتضاه منهجاً لفكره، التأمّل الشخصيّ القائـم على معارف عاميّة أوّلية لا يرقى إليها الشك، أو المستند إلى أحكام القوّة الوهميّة، أو المطابق لما ينكشف أمام الوعي من أشياء العالم الطبيعيّ وموجوداته.

أمّا المعارف العامية أو أوائل الأذهان، فهي ضرب من المعرفة لها صفة العموم والشمول، مـن جهـة، لأنّها قدر مشترك بين كافة العقول النقية، ولها صفـة البساطة والوضوح، لأنّها تـدرك بـلا تكلّف مشقّة أو تكبّـد جهد. فهي إذن بمثابـة البديهيّات التي تـدرك بالمباشرة والارتجـال، والتـي يستند إليها الناس عفـو الخاطر لشدّة وضوحهـا في نفسها، ولأنّها من البساطة بمكان بحيث يتّخذها الناس سبيلاً إلى الحقيقة مهما تفاوتت حظوظهم من العلم ودرجاتهم من المعرفة.[١٦]

ولقـد كانت هـذه الأفكار العامية هي التـي وجّهت - في العموم - فكـر أبي البركات في الجانـب الفيزيقيّ مـن مشروعه الفلسفيّ، أعني في المشكلات التي تتّصل بما اصطلح عليه بالفلسفـة الطبيعيّـة. فعلى أساسها مثلاً يرفض الفهم الفلسفـيّ المشّائي لمفهوم المكان من حيـث إنّـه «السطـح الداخل من الجسـم الحاوي المحيـط بالسطح الخارجـيّ من الجسم المحويّ». واستناداً إليها يقرّر أنّ المكان هو الفضاء الثلاثيّ الأبعاد مفترضاً أنّ المكان بحسب التعارف العام والخاصّ هو هذا، من غير حاجة إلى تحويله عمّا تعارف عليه الجمهور.[١٧] فللمـكان في الفهـم العامي معنى بسيـط غاية البساطة، واضح بمـا لا مزيد عليه، وهو من البداهـة بحيـث يتبدّى في الذهن من غير حاجة إلى أن يقدّم له تعريف يكشف عن حقيقته ويبيّن معناه.

وسـوف تكـون الأفكار العاميـة أو أوائل العقول المرتكـز الذي على أساسـه قدَّم نقاشه المفصلي حول تصوّر الزمان في الفلسفة المشّائية، حيث يقول: «وأمّا تصوّره ومعرفة ماهيّته الموجودة، فإنّه في العرف العامي من البيّن الجليّ، وفي التعريف التامّ المنطقيّ من الغامض المشتبه الخفيّ، فنحن الآن نهتدي بمعرفته العامّية ونجعلها موضوعاً لما نحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظريّة العقليّة.»[١٨]

ولقـد ربط الفكر المشّائي الزمان بعالم الأجسام والحركات، ما أسبغ عليه إطاراً حسياً

مادياً، وحصر معرفة حقيقته ومفهومه بالعقل مستعيناً بالحسّ. لكنّ أبا البركات يتخطّى في محاولة فهم الزمان أمر الحسّ وأمر العقل كليهما، ويحاول أن يتفحّصه في عالم آخر مختلف كلّ الاختلاف هو عالم الشعور، أعني أنّه يحيل إدراكه إلى المباشرة والمعاينة والشعور الداخلي، حيث تدركه النفس وتعيه وعياً مباشراً لا تكاد تحتاج معه إلى أقيسة أو تحليل عقلي.[١٩] إنّه شعور مباشر أصيل لا يتقوّم ولا يتحقّق من خلال ملاحظة الأشياء ومقارنتها بعضها بالبعض الآخر، ولا يرتبط ببواعث أو مثيرات مادية... فالشعور هذا بالزمان إنّما يتحقّق بمعزل عن كلّ ذلك وفي استقلال تامّ عنه. وكأنّ أبا البركات يريد أن يقرّر في خصوص الزمان أنّه إنّما يدرك بشعور فطريّ أوّلي، يشبه إدراك الذات لذاتها وإدراكها للوجود، فهي معرفة ذاتيّة فطريّة أوليّة لا تحتاج إلى وسائط أو أدوات. وتلك طريقة في التفكير تحيلنا بوضوح على المنهج الذي رسَّخ أبو البركات دعائمه وارتضاه ركيزة لتفكيره، والذي يحلّ الشعور البسيط والإدراك المباشر الساذج للأشياء والوعي الملتصق النابع من مواجهة النفس لموضوعاتها، في المكانة الأعلى على حساب التحليل العقليّ والمبالغة في التجريد، مقاماً على فكرة أنّ ما يتمخّض عنه الشعور هو أكثر صدقاً ويقيناً مما تسفر عنه عمليّات التحليل العقليّ. ضرورة بساطة الشعور وتعقد الفكرة، والأبسط أصدق على الدوام وأشدّ وضوحاً.[٢٠]

أمّا القوّة الوهميّة فهي عند أبي البركات طريق موثوق به لمعرفة الحق. وبديهة الوهم عنده كبديهة العقل التي يعتدّ بها المشاؤون سواء بسواء. لا فرق في ذلك عنده بين أن يكون موضوع الإدراك عقليّاً أو حسّياً... ولقد رفض المشاؤون اعتبار الوهم طريقاً إلى المعرفة اليقينيّة، وقرّروا أن لا أساس منطقياً يبرّر صدق القضايا التي تنشأ عن قوّة الوهم.

فإذا تجاوز الوهم دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول فَقَدَ قيمته. ولم يصحّ الاستناد إليه كطريق إلى المعرفة بأيّ حال من الأحوال. فمنفعته إنّما تنحصر في دائرة الحسّ لا تتجاوزها ولا تعدوها. وهو يحتاج على الدوام من أجل تصحيح تصوراته أو تزييفها إلى حكم العقل.. وإلا لو ترك ونفسه فهو مكمن الخداع والتضليل. ولعلَّ تمسّك أبي البركات بأحكام القوّة الوهميّة إنّما نشأ من انحيازه إلى الأفكار العامّية واعتداده بآراء الجماهير التي تتّسم في عمومها بالوضوح والبساطة، وتبتعد عن الغموض والتعقيد... والوضوح والبساطة هما عنده مقياس الصواب وميزان الحقّ اللذان لا يأتيهما الباطل من بين يديهما ولا من خلفهما.

ولقد لجأ أبو البركات إلى أحكام القوّة الوهميّة في مناقشته للكثير من آراء المشّائين في موضوعات تنتمي في مجملها إلى حدود الفلسفة الطبيعيّة، كمشكلة الخلاء والنهاية واللانهاية في المكان وغيرها من المشكلات. فقد أثبت على سبيل المثال اللانهاية في المكان بحجّة قامت على توهّم سهم نافذ خارج كرة العالم، وهي حجّة رفضها المشاؤون لاستنادها إلى حكم الوهم، وهو عندهم لا يفيد علماً، ولا ينتج يقيناً.

لكنّ أبا البركات لم يجد حرجاً في الاستناد إليها لإثبات اللانهاية، ما دام لم يقم عليها دليل عقلي بديهي يبطلها. وقرّر ذلك قائلاً: «فإنْ قال (المعترض): إنّ هذه الحجّة وهميّة أيضاً... قلنا كيف تكثّرت حجّتك في الخطوط وهي أوهام بطلت بالنظر العقليّ من حيث توهّمت، وهذه قد توهّمها ولم يكن توهّم ضدّها، ولا وجد العقل سبيلاً إلى ردّها».[٢١]

وثالث المفاهيم التي تكشف طبيعة منهج أبي البركات الفلسفيّ هو ما أسماه بصحيفة الوجود. وأغلب الظن - كما أشرنا سابقاً - أنّه يقصد من هذا المصطلح عالم الأشياء الطبيعيّة الذي هو الأساس في ما يكوّنه العقل من أفكار وتصورات.

ولقد ورد هذا المصطلح مرّتين في مقدّمة كتاب المعتبر مجملاً من غير تفصيل ومبهماً من غير تعريف. قال في الأولى: «وتحصَّل بإشباع النظر في صحيفة الوجود من ذلك (الأفكار) ما لم يُقَل أو ينقل»[٢٢] وفي الثانية: «وقابلت جميع ذلك بالكتاب الأصلي، والصحيفة الأولى، اللتين إذا نقل الكاتب منهما أصاب أو قابل بهما صح الكتاب.»[٢٣]

لكنّ الذي يتبين من مجمل اللفتات المنهجيّة التي بثّها أبو البركات في مطاوي أبحاثه في كتابه المعتبر هو أنّ المقصود من صحيفة الوجود أو نسخة الوجود العالم الطبيعيّ أو عالم الأشياء الطبيعيّة، الذي يقع في قبال العالم العقليّ أو عالم المفاهيم والأفكار، وهو يرى أنّ هذا العالم هو العالم الأصليّ، وهو محض الحقّ وصريح الصواب، أمّا العالم العقليّ فهو عالم المفاهيم والصور المنعكسة من هذا العالم، المتمثّلة لحقائقه ووقائعه.

ومن ثمَّ كانت صحيفة الوجود معياراً توزن به المفاهيم والأفكار والمعتقدات؛ ليعرف صحيحها من فاسدها، وحقّها من باطلها، والعالم الذي إذا ما تأمّله الإنسان وتبصّر في معانيه ودلالاته اكتشف في هديه من المفاهيم والآراء ما لا تفيده الكتب ولا تكشف عنه الأقوال.

لكن إذا كانت صحيفة الوجود هي التي يقرأ منها أبو البركات وينتفع، وعلى أساسها

يقيـم الأفكار ويزن الآراء، فبأيّـة طريقة تُقرأ، وكيف يستطيع المـرء أن يفهم ما فيها، وأن يسبر غورها، ويكشف عن معانيها؟

هـل من خلال التجربة الحسّية، أو عبر التأمّل الذاتـيّ، أو من خلال الاتّصال بالعوالم القدسيّة التي تنكشف فيها هذه الصحيفة انكشافاً تاماً؟

تكشف نصوص أبي البركات عن فرق[٢٤] بين التأمّل الذاتي المستند إلى الاختبار الحسّي المباشر والمعاينة الملتصقة والحميمة، وبين لون من المعرفة الإشراقيّة.

فهو في نقده لابن سينا في قوله بجوهريّة المادة التي تشكّل مع الصورة الجسم الطبيعيّ يستعمـل هذا الاصطلاح بمعنى التأمّـل الذاتي المستند إلى الحسّ فيقول: «ويتّضح لك هذا الموضـوع من العلم إذا تأمّلت الصور الوجوديّة في الأجسام الطبيعيّة، وقابلت الكلّي المعقول بالأمـر الموجود، ولم تجعل الكتاب المنقول عن قائل عالم أصلاً تقابل به نسخة الوجود، كما فعـل هـذا القائل (يعني ابن سينا) حين أخذ يتمهّل لمـا وقع له من مفهوم كلام القدماء في الصـورة ورد حكـم الوجود إليه، فلم يستتبّ له ذلـك في كلّ شيء مع كلّ شيء، ولا اتّسق ولا تحقّـق، مع أنّه طـوَّل الكلام ودقّق النظر، بل تنظّر بحسب مـا اتّضح لك هاهنا...، وتجعل الأم الوجـود، وتقابِل به الكتاب المنقول، فيقصر عليـك التطويل، ويتّسق المختلف، ويتحقّق المشتبه من أمر الصورة الطبيعيّة.»[٢٥]

فأبـو البركات ينصّ على ابن سينا وأمثاله في هـذا النص أنّهم يجعلون الكتاب المنقول أساسـاً ينطلقون منه، ثم يحاولون فهم العالم الموجود أو نسخة الوجود من خلاله، فيقعون في التناقـض، ويسقطـون في مهـاوي الحيرة والتردّد. وهـو يرى أنّهم لو جعلـوا الوجود هو الأصل أو الأساس ثم حاولوا أن يفهموا ما في الكتب بالإحالة إليه، وأن يحاكموا ما فيها من أقوال على ضوء تأمّله وسبر أغواره واستيعاب مضامينه، لزال اشتباههم وانتفى تردّدهم، ولسلمـوا من الحيرة والضيـاع. ومثل هذا الموقف منه ينسجم مـع منهجه العام الذي يعلي مـن شأن المعارف العامية، وينتصر للوضـوح والبساطة اللذين يتمتّع بهما الوجود الطبيعيّ وأشياؤه المباشرة.

لكنّ أبا البركات يكشف لنا في نصّ آخر اعتقاده بأنّ صحيفة الوجود هي كتاب خاص لا يقـرؤه إلا أربـاب النفوس الشريفة ممّن صفت فطرتهم وارتقـت ذواتهم وارتفعت عقولهم واستنـارت قلوبهـم، كالأنبياء ومن هم على شاكلتهم من أهـل البصيرة والقلوب، يقول في

صـدد ذلـك: «وأنت إذا أنصفت نفسـك علمت أنّ الوجود الكتاب الـذي لا غلط فيه، وعلم الله بـه أمّ الكتاب، والوجود كنسخة منسوخة من علم الله لم يغلط ناسخها، فقراءتها عند ذوي البصـيرة أسهل من قراءة الصحيفة عند ذوي البصر، وشواهدها لا تكذب، ودلائلها لا تخطيء، فمن كانت له بصيرة فقرأ فيها فعلم، فلا يضرّه في علمه كونه لا يكتب ولا يقرأ، حتّى يقرأ في نسخة النسخة التي يغلط كاتبها ويصحف، ويجهل مصنّفها ولا ينصف.»[٢٦]

ولعـلّ مثل هذا النـزوع العرفانيّ الصـوفيّ الذي يتبدّى في هذا النصّ هو مجرّد حنين إلى اليهوديّـة العرفانيّة كما أشار إليه بعض الباحثين،[٢٧] وهو عنصر جديد في منهج أبي الـبركات، لكنّه لا يـكاد يخلّ بالعناصر الأساسية لهذا المنهج التـي التزمها أبو البركات في سياق نقده للمشائية التزاماً صارماً وسار على هديها في كلّ خطوات تفكيره.

٣- المنطـق والمعرفـــة

أولاً: المنطـق وبعض مشكلاتـــه

يعترف أبو البركات البغدادي في مفتتح بحث المنطق من كتابه المعتبر، بأنّ ما نُقل إلينا عـن أرسطـو من مباحـث، تتّصل بهذا الجانب مـن الفكر الفلسفيّ، هي أكمـل ما نُقِل عن المفكّريـن والفلاسفـة. وهي تكاد تحوي - بنظره - كلّ الأغراض التي تقصد منها وتطلب بواسطتـه. ولأنّ أبـا الـبركات لم يكـن يتعاطى مع الـتراث اليونانيّ في عمومـه من منظور مذهبـيّ ومـن خلال خلفيّة معرفيّة مسبقـة يفنّد على أساسها المنطـق الأرسطيّ ويعالجه، فإنّـه لم يمهّـد لعرضه المنظّم لهذا العـالم بأيّ تمهيد، ولم يقدّم له بأيّـة مقدّمة سوى تلك التـي تبيّن لنا موقفه المبدئيّ والعام من آلة الفكـر، أو من الأساس الذي تستمدّ منه قيمتها وتكتسب مشروعيّتها.[٢٨]

أ- الأساس المعرفي لمشروعيّة المنطق

يؤسّـس المنطق الأرسطيّ مشروعيته المعرفيّة استناداً إلى مشروعيّة غايته، إذ المفترض أنّـه العلم الذي يرشدنا في خطـوات تفكيرنا وينظّم لنا إدراكاتنا ويجنّبنا الخطأ في الفكر، ويمكّننا من التمييز بين الحقّ والباطل من الآراء والصواب والخطأ من الأحكام.

ولأنّ مثـل هذه الغاية حاجـة ضروريّة وطموح أكيد، فإنّ العلم الـذي يحقّقها وينجزها يصبح مطلوباً لأجلها، ويستمدّ مشروعيّته منها ومستنداً إليها.

ولقد جرى أبو البركات[٢٩] في تعليل مشروعيّة المنطق على نفس الطريقة التي جرى عليها المتقدّمون فافترض أنّ الذين يطلبون العلم بالموجودات من العلماء ويطمحون إلى بلوغ الحقيقة وإدراكها، يختلفون في نتائج أنظارهم وما يتأدّى إليه تفكيرهم، ولا يتميّز عندهم الصواب من الخطأ، ولا الصدق من الكذب، ولا الحقّ من الباطل، وتضطرب أمامهم طرق المعرفة ومسالكها، فتختلف مذاهبهم، وتتعارض قناعاتهم، وتتضارب معتقداتهم. ومثل هذه الحقيقة تكشف - حسب أبي البركات - عن واقع أنّ الإنسان يعجز عن الوصول بواسطة فكره إلى الحقّ الذي يحصل له به اطمئنان اليقين، ويتعذّر عليه من خلال الاستناد إلى قدراته العقليّة بلوغ الحقيقة؛ إذ لو كان بمقدور البشر أن يصلوا إلى غاياتهم من الحقّ بمجرّد إعمال عقولهم لما استمر الاختلاف بينهم في أعلى مراتبه وأبلغ صوره، حتّى لا يكادون يتّفقون على مذهب أو يجتمعون على رأي. من هنا، مسّت الحاجة إلى أن يطلب العلماء ما به يتوصّلون إلى الحقّ، وأن يوفّروا الآلة التي يستعينون بها لتنظيم خطوات تفكيرهم، والوسيلة التي تيسّر لهم اكتساب المعرفة من أسلم سبلها وأقرب مداخلها وأسهل أبوابها، والتي تساعدهم على التمييز بين الحقّ والباطل من المعتقدات والصواب والخطأ من الفكر، والصادق والكاذب من النتائج.[٣٠]

هذا هو إذن الأساس الذي يمنح المنطق مشروعيّته المعرفيّة، كما نظَّر لها المناطقة السابقون على أبي البركات، فهو الآلة التي تحدّد لنا طرق المعرفة الصحيحة، وتنظّم لنا فكرنا لنحسّن استثمار ما نملكه من معارف ومدركات، وتضع بين أيدينا القواعد والركائز التي ترشد عمليّة التفكير في كلّ خطواتها، ثم هي تمكّننا - بعد ذلك - من تمييز الخطأ من الصواب والحقّ من الباطل. ومثل هذا الأساس يقتضي في ما يقتضيه الإيمان بافتقاد الإنسان في أصل جوهره إلى ما يجنّبه الخطأ في الفكر، والزلل في الإدراك والاعتقاد، وأنّه يحتاج ليبلغ ذلك إلى آلة مصنوعة يضعها بنفسه، ويدبّر طرائقها على ضوء تجربته، لا فرق في ذلك بين فرد وفرد، مهما تفاوتا فيما بينهما في صفاء الفطرة أو تكدّرها، أو اكتمال الملكات أو نقصانها. فالمنطق حاجة إذن لكلّ فكر، وميزان لكلّ اعتقاد وتدبّر وإدراك، يستوي البشر في الحاجة إليه، والافتقاد إلى عونه.

وإذا كان أبو البركات التزم بوضوح مثل هذا الأساس الذي تقوم عليه مشروعيّة المنطق فهو لم يقبله على إطلاقه؛ إذ المنطق عنده حاجة ضروريّة لكن ليس لكلّ فكر، فالنفوس الإنسانيّة، بنظره، مختلفة في طبائعها وغرائزها.

وهدايــة الأذهــان إلى حقائق المعارف والعلــوم، وردّها عن الخطــأ والزلل - وهي غاية المنطــق - منهــا ما هو أوّلي ومنها مــا هو تعلّمــي، والأولية هي الحكمــة الغريزيّة الموجودة بالفطــرة لنفوس دون غيرهــا، بها يميّزون الحقّ من الباطل، وصائب الفكر من خطئه، بلا حاجــة إلى آلــة مصنوعة تحقّــق لهم ذلك وتعينهم عليــه. أمّا التعليميّة فهــي الهداية التي تكفلهــا قوانين مصنوعة يبتكرهــا البشر مستندين إلى هداية الفطرة، أو بعبارة أخرى هي الهداية التي يبلغها أولئك الذين لا يملكون الحكمة الغريزيّة، مستندين إلى من يملك هداية الفطرة. فمثل هذه القوانين يتعلّمها فاقد الغريزة من واجدها.[٣١]

والذيــن يملكــون الحكمــة الغريزيّة قسمــان - حسب أبــي البــركات:

الأول: يتمثّل في أولئك الذين حافظوا على صفاء فطرتهم ونقاء غريزتهم ونأوا بها عمّا يدنّسها ويشوّه صفاءها.

والثــاني: يتمثّــل في أولئــك الذين تدنّست فطرتهــم بما طرأ عليها من عــادات وتعاليم ومعتقدات باطلة. والأوّلون قدوة لأنفسهم ولغيرهم، والآخرون يحتاجون إلى الأوّلين ليقابلوا غريزتهــم بغريزتهم مقابلة النسخــة بالأم فيصلحون ما طرأ عليها مــن فساد، ويبرؤونها مما خالطها من شوائب، ويقوّمون اعوجاجها.[٣٢]

أمّــا الفاقدون، فهــم قسمان كذلك: من يقبــل الهداية ومن لا يقبــل. والقابل هو الذي تنعــدم عنده الغريزة الأصليّة، وينعــدم كذلك ضدّها المانع من تعلّمهــا، فيهتدي بالتعليم، ويستفيــد منه بقدر ما يتعلّم من القوانين المستنــدة إلى الغريزة الأصليّة والمستنبطة منها. أمّا الثاني وهو غير القابل، فهو الذي تنعدم عنده الغريزة ويتحقّق فيه ضدها فيكون بطبعه خارجاً عن الحكمة الفطرية، ومثله لا يستفيد من التعلم، ولا ينفعه الكسب، ولا يقبل الهدى لمانعٍ من طبعه وغريزته.[٣٣]

وإذا كانــت هذه هي أصناف البشر باعتبار حصــول هداية الفكر لهم وعدم حصولها، فإنّ الأوّل منها - أعني صاحب الغريزة الصافية، والفطرة السليمة - لا يحتاج إلى المنطق، ولا إلى أيّــة آلة أخــرى، ولا يفتقر إلى قضاياه ومسائله، ولا على طرقــه ومسالكه وقوانينه، لاستغنائــه بفطرتــه عنه، ولأنّ لــه من غريزته الأوليّــة ما يغنيه عن تكلّــف طرق مصنوعة مبتدعة تقوده إلى الحق، وترشده إلى الصدق.

أمّا من تنعدم فيه غريزة الحكمة ولا قابلية عنده للتعلم والكسب، فلا ينفعه المنطق بأيّ

حال من الأحوال، لافتقاره في الأصل إلى الحكمة، ولخلوّ فطرته منها، ولأنّ طبعه يمنعه من اكتساب الهدى فلا تفيده آلة ولا تنفعه طرق ولا تنجيه قوانين. والثاني والثالث - وهما من يملك غريزة لكنّه دنّسها بما شابها من تعاليم ومعتقدات، ومن لا يملك غريزة لكنّه قابل للتعلم - ينتفعان من المنطق بتفاوت، ويحتاجان إليه كلّ حسب مرتبته، بمعنى أنّ الحاجة عندهما متحققة لكنّها متفاوتة، لأنّ الأول يحتاجه لتقويم ما يملكه بالطبع والفطرة، والثاني يحتاجه لتقويم ما يكتسبه ويتكلّفه بالجهد والمشقة والتعلّم. فحاجة الثاني إذن أقوى، وانتفاعه منه أكبر وأشدّ.[٣٤]

فأبو البركات إذاً، لا يؤمن بأنّ الحاجة إلى آلة الفكر حاجة عامة شاملة في كلّ فكر، وبأنّ المنطق يعود بالنفع على كلّ فرد؛ إذ ثمّة في مذهبه واعتقاده من لا ينتفع من المنطق البتة من جهة، وهم أولئك الفاقدون لأهليّة التعلّم والاكتساب ولقابليّة الهداية، وثمّة كذلك من لا يحتاجه على وجه مطلق، وهم أولئك الذين صفت فطرتهم، واستغنوا بغريزتهم الأصليّة عن كلّ طريق مصنوع للمعرفة.[٣٥]

ومثل هذا الموقف يذكّرنا بموقف نظّر له السهروردي، حينما افترض أنّ المنطق حاجة للبحث ضروريّة - أعني للتعلّم والاكتساب - عند أولئك الذين يحتاجون في الوصول إلى الحقيقة إلى أن يتوسّلوا أساليب النظر والفكر والاستدلال، لكنّه ليس حاجة للمتألّهين الذين ارتقت ذواتهم وصفت فطرتهم، بحيث يبلغون المعرفة وينالون الحقيقة بإشراق داخلي جوّاني، وبانكشاف روحيّ باطنيّ. وهو يذكّرنا كذلك بموقف ابن تيمية - وهو هنا مستفيد من أبي البركات منتفع من موقفه ورأيه، متأثّر بمذهبه وفكره - الذي يرى أنّ المنطق لا ينتفع به الذكي، ولا يستفيد منه البليد.

ب- التصوّر، الفهم والمعرفة

وإذا كانت الألفاظ - حسب أبي البركات - إنّما تدلّ على المعاني أولاً وتدلّ على موجودات الأعيان بواسطتها، فإذا حضر معنى اللفظ في الذهن ثمّ حضرت العين التي كان ذلك المعنى مثالاً لها وصورة عنها قيل حينئذٍ: إنّ هذا هو ذاك، ولولا ذلك لم يكن لمن رأى شخصاً مرّة ثم غاب عنه سبيل إلى أن يعلم إذا شاهده مرة أخرى أنّه ذلك الأوّل، و أنّه ليس هناك فرق بين المشاهدة الأولى والثانية. بل لم يكن ثمّة سبيل لمن رأى شخصاً أو أشخاصاً من أفراد الناس أن يرى شخصاً آخر غيرهم فيعرفه بأنّه إنسان. وإنّما معرفته

لذلـك تنشأ من أنّه يجد الصورة المقرّرة في الذهن مـن الأول موافقة للصورة التي تقرّرت مـن الثـاني. ومعرفـة أنّ الصورة المنطبعة مـن الشخص المشاهد ثانياً هـي نفس الصورة للشخصـ المشاهد أولاً وتطابقها إنّما تنشأ من مطابقة صورته التي كانت تمثلت في الذهن أولاً لما أدرك منه ثانياً.[٣٦]

فلكلّ صورة حاضرة في الذهن ثلاث حالات من الحضور. فالصورة التي تتمثل في الذهن مـن مشاهدات الأعيان هـي عند أبي البركات تصورٌ. وما يحصـل من دلالات الألفاظ من المعاني والمفاهيم يسمّيه أبو البركات فهماً. وموافقة الصورة الحاصلة من دلالة الألفاظ لما يحصل من مشاهدات الأعيان يسمّيه معرفة.[٣٧]

ولأنّ أبـا الـبركات يميل إلى الاستنـاد في كلّ معرفة على الإطـلاق إلى الواقع الطبيعي وأوائل الأذهان، فالتصوّر عنده متقدّم رتبة على الفهم والمعرفة؛ إذ المُخاطب بلفظ ما، إذا لم يكن سبق إلى ذهنه تصور معناه، فإنّه لا يفهم ما يخاطب به ولا يدلّ عليه ما يسمعه من لفـظ. ويتحقّق ذلك فقط عندما يتقدّم تصوّر المعنـى ومعرفته، فإذا سمع لفظه انتقل منه إليـه. ومن شاهـد شيئاً - كذلك- لا يكون قد سبق له تصوّر معنـاه، لا يُقال: إنّه قد عرفه، بـل يُقـال تصوّره، وإنّما تحصل لـه معرفته إذا كان سبق له تصوّر معنـاه ثم شاهده ثانياً، فوافـق مـا أدركه مـن المشاهدة ما كان سبق لـه أن تصوّره منه أولاً، فيُقـال حينها: إنّه قد عرفه. ومثاله من يرى زيداً فيحصل له منه صورة، ثم يغيب عنه، ثم يشاهده ثانية، فتوافق صورتـه الثانية - أعنـي الصورة الحاصلة مـن مشاهدته الثانية - صورتـه الأولى. فيقال حينئذٍ: عرف.[٣٨]

ثانيـاً: المعـرفـــــة والإدراك

أ- مـدخـــل

يبنـي أبو البركات البغداديّ رؤيتـه الفلسفيّة حول طبيعة الإدراك - سواء كان حسّياً أم عقليّـاً - على نقاش مفصّل لنظريّة القوى النفسيّـة التي علّلت الفلسفة المشّائية بواسطتها الإدراك الحسّـي، وبيّنت من خلالها طبيعته وكيفيّة حصوله، وقرّرت على أساسها انقسام المـدركات والمعـارف إلى حسّية وعقليّـة، وجعلـت إدراك الأولى وظيفة الحواسّ الظاهرة والباطنـة، وإدراك الثانيـة وظيفـة العقل - وحده - لا تشاركه فيها أيّـة قوّة أخرى من قوى

النفس الإنسانيّة على الإطلاق؛ ولأنّ أبا البركات سوف يذهب بعيداً في مخالفته لما قامت عليه نظريّة الإدراك في الفلسفة المشّائية، وفي معارضته للنتائج التي تمخّضت عنها وخلصت إليها، فإنّه وجد لزاماً عليه أن يقدّم موجزاً لهذه النظريّة، في فروضها وما تدّعيه، وفي الخطوات التي قامت عليها، والحجج والبيّنات التي ارتكزت إليها، ليكون ذلك تمهيداً ضرورياً لمناقشة هذه النظريّة خطوة خطوة، بغية إثبات فسادها وتهافتها وعجزها عن تفسير الكثير من الإشكاليّات التي تحيط بالمعرفة البشريّة والإدراك، وليكون ذلك مقدّمة لازمة لعرض وجهة نظره في المعرفة والإدراك وأقسام المدركات وأنواعها وفي علاقة النفس بالعالم.

ونحن لا يعنينا هنا ما في رؤيته من جوانب الصواب أو الخطأ، ولا ما تتمتّع به من إحكام وتماسك منطقيّ، ولا النتائج التي تمخّض عنها تفكيره في قضايا المعرفة والإدراك. ما يعنينا على وجه خاص هو نظراته الثاقبة التي تبدّت في معالجته لنظريّة القوى النفسيّة، ولدور هذه القوى في عملية الإدراك، وآراؤه القيّمة حول علاقة النفس بالعالم، والكيفيّة التي تحصل بها المدركات، سواء كانت حسية أم عقلية، وغير ذلك من الآراء المبثوثة في حنايا مناقشاته، والتي سنعرض لها في مواضعها من هذه الدراسة.

ب- الإدراك الحسي، ورفض فكرة القوى النفسيّة «بين المشّائين وأبي البركات»

يتحقق الإدراك الحسي - في النظريّة المشّائية، وفق عرض أبي البركات الموجز لها- وفق نهجين:

الأوّل: يكون فيه الإدراك في صورة خارجيّة، وهو يحصل عبر أدوات الحسّ الظاهر، أعني الحواس الخمس الظاهرة، وهي السمع والبصر والذوق والشمّ واللمس.

الثاني: يكون فيه الإدراك في صورة داخليّة، عبر قوى وآلات مركوزة في باطن الإنسان، وتسمّى الحواسّ الباطنة - وهي تطابق في مذهب ابن سينا الحواسّ الظاهرة في عددها[٣٩] وهي الحسّ المشترك، التصوّر أو الخيال، التفكير أو التخيّل، الوهم، الحافظة أو الذاكرة.

والحس المشترك، حسٌّ باطني تلتقي عنده كلّ الإحساسات التي يتم تلقّيها عبر الحواس الظاهرة، مهما بلغت من الكثرة والتعدّد والاختلاف، وعليه فهذا الحسّ هو كالمركز بالنسبة إلى سائر الحواس الظاهرة؛ لأنّه يقبل صور المحسوسات الآتية إليه من أدوات الحسّ الظاهر. وللحسّ هذا علاقة مباشرة بالقوّة المصورة والقوّة الواهمة؛ إذ الأولى

تحفـظ الصور الحسية الـواردة إلى الحسّ المشترك وتختزنها، بمعنـى أنّ الصور لا تصل إلى القـوّة المصـوّرة لتخزّن فيهـا إلّا بعد ورودها على الحسّ المشـترك، وحصولها فيه قبل ذلك. أمّا الواهمـة فوظيفتها إدراك المعاني الجزئيّة الموجودة في الصور الحسّية، وبالتالي فهـي تتعامل مع الصور التي حصلت سابقاً في الحسّ المشترك. وللحس المشترك - كذلك - علاقة بكلّ من الحافظة الذاكرة والمتخيّلة؛ لأنّ الأولى منهما إنّما تحفظ المعاني الجزئيّة التـي يدركها الوهم من الصـور المحسوسة المنبثقة في الحسّ المشـترك. ولأنّ الثانية تجمع أو تفـرّق بـين الصور المحسوسة والمعاني الجزئيّة، وكلاهما ممّـا له أوثق الصلات بالحسّ المشترك.

أمّا وظيفة هذه القوّة، والمبدأ الذي يحتّم وجودها فيقرّرهما ابن سينا بقوله: «أليس قد تبصّر القطر النازل خطاً مستقيماً؟ والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً؟ كلّ ذلك على سبيـل المشاهدة. لا على سبيل تخيّل أو تذكّـر، وأنت تعلم أنّ البصر إنّما ترتسم فيه صورة المقابـل والمقابـل، النـازل أو المستدير، كالنقطـة لا كالخط، فقد بقـي في بعض قواك هيئة مـا ارتسم فيـه أولاً، واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر، فعندك قـوّة قبل (وراء) البصر، إليهـا يؤدّي البصر، كالمشاهدة، وعندما تجتمع المحسوسات فتدركها، فهي المسمّاة بالحسّ المشترك.»[٤٠]

فنحـن حينمـا نبصر الخطّ المستقيـم لا نكاد نشـكّ في أنّه خط مستقيـم، لكنّ الواقع أنّ مثـل هـذا الخطّ إنّما هو نقـاط حصل بعضها في إثر بعض. لكـنّ الحسّ المشترك الذي ترتسـم فيه صورة مشاهدتـي لنقطة ما في مكان بعينه، ترتسم فيـه صورة مشاهدة نقطة أخـرى في مكان تالٍ مع بقاء الصورة الأولى مرتسمـة فيه، وهكذا ترتسم صورة الانتقالات المتلاحقـة للنقطة؛ ليحصل إحساس بـأنّ هذا الخطّ المستقيم ممتدّ في الهواء لا على شكل نقاط متتابعة.

وللحسّ المشترك وظائف أخرى تضاف إلى هذه الوظيفة أو تكمّلها.

- منهـا: إدراك المحسوسات الخارجيّة، المشتركة الآتيـة عن طريق الحواسّ الظاهرة، مـع ما يحيط بها مـن ملابسات وأحوال، ومع مـا بينها من علائق الشـكل والمقدار والعدد والحركة والسكون... إلخ.

- ومنهـا: إدراك الإدراك، أو بعبـارة أخـرى الشعـور بتحقّـق الإدراك؛ إذ لـولا الحسّ

المشـترك لما أمكن للإنسان أن يتثبّت من نفسه حـين يكون في حالة رؤيةٍ أو سماعٍ أنّه راءٍ أو سامعٌ. فالحواسّ وحدها لا تمنح هذا الشعور؛ لأنّها لا تدرك ذاتها، أو لا تنعكس على نفسها، لأنّ أفعـال الحواسّ غـير موضوعاتها. فالعين تبصر موضوعها، الذي هو الشكل أو اللون أو المقـدار، لكنّهـا لا تبصر فعلها الذي هو الإدراك أو المشاهدة. فـلا بدّ حينئذٍ من أن ينبعث شعوري بإدراكي، من مكان آخر، هو الحسّ المشترك الذي تنتهي إليه جميع المحسوسات.

وعلـى أيّ حال فنظريّة القوى النفسيّـة، التي فسَّر بواسطتها المشاؤون المسلمون المعرفة أو الإدراك الحسّـي، نظريّـة أرسطيّـة بامتيـاز، كان للمسلمين فضل شرحهـا وتوضيحها، واستخلاص أبعادها، وإضافة عناصر إليها تكمّلها.

ولقد نشأت هذه النظريّة -في ما يظهر- في محاولة لتبرير العلاقة بين النفس التي يعتقد بتجرّدهـا وبساطتها ووحدتها، وبين مـا يصدر عنها من أفعالٍ متعـدّدة مختلفة ومتباينة، ولتأكيد أنّ العلاقة بين النفس وبين أفعالها تشبه علاقة التأثير المتبادل، فالنفس من خلال هـذه العلاقـة تتأثّر بقواها فتهتـزّ مثلاً عند تعلّق القـوى الغضبيّة أو الشهويّـة بمتعلّقاتها، وتؤثّر في قواها عندما ينعكس شعورها عليها فتهتزّ، كما لو استشعرت في نفسك جانب الله، وفكّرت في جبروته، فيقشعرّ جلدُك ويقف شعرك، حسب تعبير ابن سينا.[٤١]

لكـن ما المانع مـن أن تصدر عـن النفس الواحـدة البسيطة كلّ هذه الأفعـال المختلفة المتنوّعة؟ ولم نحتاج من أجل تبرير مثل هذه العلاقة إلى وسيط كالقوى النفسيّة مثلاً؟ هنا يجد المشّاؤون أنفسهم أمام مبدأ أرسطيّ راسخ، مفاده أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فـإذا كانت هويّة النفس بسيطة، وأمراً واحداً لا تركّب فيه ولا تعدّد، فكيف تصدر عنه إذن مباشرة كلّ أفاعيلها، على ما بينها من ضروب الاختلاف والتعارض؟ ثمّ إنّ النفس لو كانت هي المبدأ المباشر لأفعالها - ومنها الإدراك - وجب أن يقتصر تأثيرها في صدور فعل واحد عنها بعينه. فكيف نفسّر صدور أفعال أخرى كثيرة عنها في وقت واحد بعينه؟

مـن هنـا، نشـأت فكرة القـوى الإدراكيّـة لتقوم بـدور الوسيـط بين النفـس الواحدة، ومدركاتها الكثيرة المتنوّعة، الظاهرة والباطنة.

وأوّل مـا يثـيره أبو البركات البغـدادي،[٤٢] في وجه نظريّة القـوى النفسيّة، التي ترتكز إليهـا نظريّة الإدراك في الفلسفة المشّائية، هو الضـرورة التي تحتّم علينا الانتهاء إلى مثل هـذا العدد المحدّد للقـوى، والمبرّر المنطقي الـذي يوجب علينا حصرهـا في خمس لا تزيد

عليهـا ولا تنقصـ. والذي يـراه أن ليس ثمّة من داعٍ للاقتصار على مثـل هذا العدد، وليس هناك تبرير منطقـيّ يوجبها ويقتضيها. ولم يقدّم المشاؤون -حسب نظره- حجّة صريحة أو مضمـرة على ذلك، ولا دليلاً معتبراً يؤيّد دعواهم، ويشهد لها ويدلّل على صوابها، فمن الممكـن أن نزيـد هذا العدد أو أن ننقص منـه بلا أدنى التباس أو إشـكال، ومن الممكن أن نجعل في كلّ عضلة من عضلات جسمنا قوّة عنها تصدر الأفاعيل، وتكون واسطة بين النفس وبين العالم.[٤٣]

وليسـ هناك حسب أبي البركات من معنى لمقابلـة الحواس الباطنة أو القوى بالحواس الظاهـرة، فـإذا كانت الأخيرة خمساً حسـب الاصطلاح، فلمَ تكـون الأولى خمساً كذلك؟ علـى أنّ المشّائـين أنفسهم تردّدوا في أمر الحواس الظاهرة مـن غير أن يستقرّ رأيهم فيها على حال. فابن سينا، مثلاً، افترض أنّ حاسّة اللمس ليست قوّة واحدة، بل هي أشبه بجنس لأربع قوى مختلفة، قوّة تحكم في التضادّ الذي يوجد بين الحارّ والبارد، وأخرى بين اليابس والرطب، وثالثة بين الصلب واللين، ورابعة بين الخشن والأملس.[٤٤]

وينقـل أبو الـبركات هذا النصّ عن ابن سينا، ثم يعقّب عليـه بالقول: إنّه لمَ لمْ يجعلوا للذوق قوى عدة كذلك، واحدة تفرّق بين الحلو والمر، وأخرى بين الحامض والحريف.

ومثل هذا الكلام من الممكن أن يجري في كلّ الحواس الظاهرة بلا استثناء. فتردّد ابن سينـا إذن كاشف عن أنّ حصر الحواس الظاهرة في خمس هو مجرّد اصطلاح، ولا يوجب ذلك أن تكون حواس الباطن خمساً كذلك على طبقها.[٤٥]

وكما تردّد ابن سينا في أمر الحواس الظاهر، تردّد في أمر حواس الباطن، فاحتار في أنّ الحافظـة والمتذكّرة قوّة واحدة أو قوّتان، ثم يطالعنا في نصّ من الشفاء يحسم فيه تردّده، ليختـار أنّها قـوّة واحدة ذات وظائف متعـدّدة فيقول: «ويشبه أن تكون القـوّة الوهميّة هي بعينهـا، المتفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة، وهـي بعينها الحاكمة، فتكون بذلك حاكمة بحركاتها وأفعالها، متخيّلة ومتفكّرة، متفكّرة بما تعمل من الصور والمعاني، ومتذكّرة بما ينتهي إليه عملها. وأمّا الحافظة فهي قوّة خزانتها.»[٤٦]

ولا يكتفـي أبـو الـبركات ببيان فساد حَصر القـوى النفسيّة في خمسـ - من جهة عدم قيـام دليـل على ذلك؛ ولأنّ المشّائين أنفسهم اضطربـوا في كيفيّة بيانها بعد حصرها - بل هـو يحـاول أن يهدم الأساس الذي قامت عليه القوى مـن أساسه، وهو القول بأنّ الواحد لا

يصـدر عنه إلا واحد، مفترضاً أنّه مبدأ زائـف لا يقوم على أيّ سند منطقيّ من جهة، وهو منقوضـ بالمقاييـس المشّائية نفسها مـن جهة أخرى؛ لأنّ نفس الإشكاليّـة التي نشأت حول علاقة النفس بأفعالها استناداً إلى هذا المبدأ تبقى قائمة. وتنبثق من جديد، ذلك أنّ القوّة النفسيّة أمرٌ بسيط ووحدانيّ الذات فكيف تتكثّر أفعالها كذلك؟

ثـمّ إنّه ما المـراد من الواحد في هذا المبدأ الأساس؟ إذ الواحد إمّا واحد بالجنس، وإمّا واحد بالنوع، وإمّا واحد بالعدد.

وحسب هذا المبدأ يلزم أن يكون الواحد بالجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالجنس، وعن الواحـد بالنـوع إلا واحدٌ بالنوع، وعن الواحـد بالعدد إلا واحد بالعـدد. ويلزم من ذلك أن تكـون القوّة النفسيّة الواحـدة بالعدد لا يتصوّر لها إلا أن تفعل فعـلاً واحداً فقط ثم تبطل بعـد ذلك، لأنّ المبدأ هنـا يلزمنا بأن لا يصدر عن الواحد إلا الواحـد. وكلّ قوّة نفسيّة هي واحدة بالعدد لا ريب، فكيف إذن صدرت عنها أفعال متعدّدة لا تقع تحت حصر؟[٤٧] وعليه فليـس من الضـروري أن تنشأ كثرة في القوى بسبب كثرة ما يصـدر عنها من أفعال وآثار. وإذا أمكن أن تصدر الأفعال الكثيرة بالعدد عن قوّة واحدة بالعدد، فلتصدر الآثار الكثيرة بالنـوع عـن قوّة واحدة لا تكثّر فيهـا لا بنوع ولا بعدد، ولتصدر كلّ هـذه الأفعال والآثار عن النفـس مباشـرة من غير حاجة إلى توسّط قوى بينها وبين آثارهـا، وعليه فليس ها هنا إلا النفس وآلاتها من القوى الحسّية دون قوى باطنة تتوسّط بينها وبين آلاتها.[٤٨]

وهكذا يسقط أبو البركات الأساسَ الذي قامت عليه فكرة القوى الإدراكيّة، ليفتح المجال أمـام علاقة مباشرة بين النفس وعالم الواقع، لا تتوسّط فيها إلا الآلات الحسّية الإدراكيّة، من غير أن يخلّ ذلك بوحدة النفس وبساطتها، كما سوف يأتي في ما بعد.

فالنفـس إذن حاضرة أمـام أفعالها بشكل دائم، ولها معها علائـق شعوريّة، تستوي في ذلـك أفعالها الطبيعيّة وأفعالهـا الإدراكيّة، لكنّ شعورها بأفعالهـا الطبيعيّة شعور مضمر غـير واضح ولا متميّز، وشعورها بأفعالها الإدراكيّـة متفاوت بين مدرك ومدرك. فثمّة عور للنفس بأفعالها نستثبت فيه المشعور به وندركه في تميّز ووضوح، وشعور أضعف من السابق، بحيـث لا يتحقّق فيه تميّـز ولا وضوح. وسبب تفاوت هذين الشعوريـن، هو أنّ الإدراك يمرّ عـبر مراحل محـدّدة، فأوّل ما يُستثبت الشيء بالملاحظة، ثم يحفظ بعدها، ثم يتذكّر عند الحكم. والإدراك بهذا الترتيب لا يكاد يبلغ إلا أفعال النفس الإدراكيّة، أما أفعالها الطبيعيّة كالجذب والمسك.. والهضم إلخ، فلا تستثبته النفس في تميّز ووضوح، ذلك أنّ هذه الأفعال

الأخيرة إنّما تجري على نهج الاتّصال المستمرّ، فهي على وتيرة دائمة واحدة، سواء في حركاتها أو أماكنها، والشيء الذي لا تفاوت في حركته ولا تتغيّر حركته بسرعة أو ببطء، ولا ينتقل من حدّ الحركة إلى حدّ السكون أو بالعكس، لا نعثر فيه إلا على استمرار متجانس الأنحاء متشابه الحدود، بحيث لا يلاحظ فيه تميّز أو اختلاف. ومن ثمّة يتشابه الأمر على الإدراك، وتستوي حياله أنحاؤه وأرجاؤه... مع أنّ النفس إنّما تفعل مثله عن شعور، لكنّه شعور غير واضح ولا متميّز. ومثل هذا الذي يجري في الأفعال الطبيعيّة يجري في بعض الأفعال الإدراكيّة، التي لا نعثر فيها إلا على استمرار متجانس الأنحاء، فأنت «لا تشعر - مثلاً - ببصرك ولا تعرف تغيّرَ ما تتشابَه حالاتُه ويستمرّ تغيّره، ما لم تكن في حركته وقفة، أو طفرة، أو سرعة، أو بطء، وتستثبت منه حالاً سبقت في ذهنك فتقابلها بحال أخرى مخالفة لها وتدركها فيه، فإنّ الشمس في حركتها لا يشعر بها من استمر على مشاهدتها وتأمّلها، حتى يستثبت موضعاً معيّناً ممّا يدرك فيه حركتها، فيحفظه ويتذكره بعد مدّة تمتد، ومسافة طويلة تنقطع، يقيس فيها بين الموضعين فيجد الفرق بينهما، ويشعر بالحركة من أحدهما إلى الآخر شعوراً معقولاً لا محسوساً.»[٤٩] فشعورنا إذن بمثل هذه الإدراكات شعور غير متميّز ولا واضح، مثله مثل شعورنا بأفعالنا الطبيعيّة، وبالتالي يستحسن أبو البركات تسميته بالشعور العقليّ أو النفسيّ، في قبال شعور النفس الواضح الذي يسمّيه بالشعور الحسّي. ويمثّل للفرق بينهما بالإنسان يُعطى قدراً من ألم شديد في صورة شديدة البطء، وعلى حدود شديدة التدرّج، فلا يشعر بألمه حينئذ، في حين أنّ نفس المقدار من الألم لو باغته جملة لشعر به شعوراً واضحاً متميّزاً، أعني شعوراً حسياً.[٥٠]

ولقد اتّضح من كلّ ما مرّ أنّ أبا البركات لا يرتضي ما قرَّره المشاؤون من وسائط بين النفس وبين أفعالها في عمليّة الإدراك، فالنفس عنده هي أصل الإدراك وفاعله ومصدره، وهي تلتقي بالموضوع المدرَك التقاء مباشراً عبر آلاتها الحسّية، أعني الحواسّ الظاهرة، التي هي مجرّد حوامل وأدوات، تدرِك بها النفس مدرَكاتها، من غير أن يكون لها أيّ دور إدراكيّ إيجابيّ.

وأوّل ما يستمسك به أبو البركات لإثبات نظريّته هو الشعور الذاتيّ وهو شيء قرَّره جزءاً من منهجه الذي يعتمده ليميّز به صحيح الآراء من فاسدها -كما مرَّ معنا سابقاً- ذلك أنّنا نشعر في نفوسنا شعوراً محقّقاً لا يشوبه تردّد، بأنّ الواحد منّا هو الذي يبصر ويسمع ويفكّر ويشتهي ويكره ويرضى...إلخ، وأنّه هو بذاته الواحدة التي لا تعدّد فيها ولا

انقسام وراء كلّ ما يصدر عنه من أفعال وآثار وما يلابسه من أحوال. وهو إذ يدرك ذلك بشعور ذاتيّ واضح، فإنّه يشعر كذلك بأنّ ذاته هذه لا تنقسم ولا تتغيّر ولا تختلف، حينما يحصل ذلك كلّه في أفعالها وآثارها وأحوالها. فالذات واحدة. وهي بالرغم من تغيّر آثارها واختلافها وتعدّدها، لا يعتريها تغيّر، ولا تلحقها كثرة، ولا يصيبها تعدّد.[٥١]

فالأمر هنا يدور إذن؛ بين نفس مدرِكة وآلة أو محلّ للإدراك، لا دور لها إلا كونها آلة، فالعين مثلاً محلّ للإدراك فاعل، وكلّ امرئ لو خلّي وشعوره الداخليّ لا يشعر بأنّ في الآلات هذه قوى تفعل فيها الإدراك، بل يشعر بأنّ ذاته هي الفاعلة للإبصار في آلة هي العين مثلاً وللذوق في آلة هي اللسان، «فيكون الباصر الذي أعرفه وأشعر به هو أنا، أعني نفسي التي هي ذاتي وهويّتي، وما سواها إمّا حامل أو موصل، كالعين والروح (يعني الحياة) التي فيها، وليست هذه الروح الموصلة قوّة باصرة، فإنّي لا أنتفع بإبصارها، بل بقبولها واتصالها.»[٥٢]

وإلغاء القوى المتوسّطة بين النفس وآلاتها الخارجيّة في عمليّة الإدراك ووضع النفس مباشرة أمام مدركاتها، يجعل الخلاف بين أبي البركات وبين المشّائين خلافاً بعيداً وجذرياً، لا في طبيعة الإدراك فحسب، بل كذلك في صورة حصول المدرَكات كذلك. فإذا كانت النفس إنّما تصل إلى مدركاتها عند المشّائين عبر قواها الحسّية الباطنة والفاعلة، فإنّها عند أبي البركات تلتقي بمدرَكاتها من غير وسائط فاعلة أو قوى مدركة، ولا يبقى ها هنا إلا الآلات القابلة.

ويترتّب على هذا الخلاف افتراقٌ لا ريب فيه، بين الفلسفتين حول طبيعة الإدراك؛ إذ يعرِّفه ابن سينا فيقول: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بما به يدرك.»[٥٣] وهذا معناه أنّ الإدراك هو قبول المدرِك لصورة المدرَك، ومثل هذا القبول قد يكون قبولاً لصور المحسوسات في الحواسّ، وهو الإدراك الحسّي، وقد يكون قبولاً لصور المعقولات في العقل، وهو الإدراك العقليّ. ويتحقّق مثل هذا الإدراك أو الحضور بانطباع الصور في القوى المدرِكة، التي هي الحواسّ الباطنة أو الظاهرة. والنفس تدرك ذلك أو تعرفه حين تستشرف هذه القوى، وتستطلع ما فيها من صور ومُثُل.

لكنّ الإدراك عند أبي البركات ليس انطباعاً لصورة المدرَك في القوى المدرِكة، بل هو إضافة للشيء المدرِك أولاً وبالذات إلى الشيء المدرَك.[٥٤]

فليس الأمر إذاً، أمرَ صورٍ ترحل عن أشيائها أو موضوعاتها لتنطبع في قوّة مدركة أو حاسّة، بل الأمر هنا يدور بين مدرِك ومدرَك، وحالة ثالثة بين هذين، تنشأ حين يتّجه الأوّل إلى الثاني، وهي ما يسمّى بالإدراك، وهي حالة ترجع أوّلاً إلى المدرِك أعني إلى النفس، فوجود طرفي الإدراك معاً غير كافٍ لانبثاق معنى الإدراك وحصوله، وإلا كانت النفس الإنسانيّة تدرك كلّ موجود، ولا يعزب عنها حال من أحوال الموجودات على الإطلاق، فلا بدّ إذن من وجود أمرٍ ثالث هو هذه الحالة الإضافيّة بين النفس وبين الأشياء. وإذا كانت الإضافة تقضي بالضرورة بوجود مضاف ومضاف إليه، فالإدراك لا يكون إلا بين طرفين موجودين، ومن ثمّ يغدو القول بإدراك المعدومات عبثاً محضاً لا طائل تحته.[٥٥]

وتنشأ الحالة الإضافيّة هذه بين النفس ومدركاتها، حين تلفت الحواس الظاهرة النفس إلى شيء مما يزخر به عالم الأعيان من أشياء ووقائع وأحوال. فثمة إذن علاقة حميمة بين نشاط النفس وبين هذه الحواس، الأمر الذي ينتج عنه دائماً نشوء حالات إضافيّة متكثّرة بين النفس ومدركاتها.

إذن يرفض أبو البركات كلّ القوى النفسيّة التي جعل لها المشاؤون فعلاً مؤثراً في صميم عمليّة الإدراك، ويحصر الأمر بين النفس من جهةٍ ومدركاتها من جهةٍ أخرى. أمّا الحواسّ الظاهرة، فليست سوى أدوات أو حوامل للإدراك.

وإذا كانت قضيّة الاعتبارات المادية التي تحيط بالمدرَك فتمنع النفس - لتجرّدها- من أن تنال الموضوعات الخارجيّة بشكل مباشر، شكّلت حجر عثرة في بناء نظريّة الإدراك عند المشّائين، فإنّها تكاد هنا في نظريّة أبي البركات تختفي اختفاء مطلقاً؛ لأنّ الصورة المدركة ها هنا هي الوجه الآخر للصورة الحسّية الموجودة في الخارج، أو فقل للموضوع الخارجيّ، ومعنى ذلك أنّها ليست محسوسة حتّى ينشأ الإشكال الذي تثيره طبيعتها المادية وملابساتها الحسّية، بل هي صورة معقولة. وهي بمعقوليّتها تحصل في النفس مباشرة دون أن تمرّ عبر سلسلة من القوى الحسّية، تتدرّج فيها من الحسّ إلى العقل كما ترى النظريّة المشّائية -كما سيأتي عند الحديث على الإدراك العقليّ- فعالم النفس حينئذٍ هو عالم الصور، وهو بريء من المادّة وملابساتها، فلا عجب حينئذٍ، إذا ما نظرنا إلى الجبل، أن ترتسم في أنفسنا صورة هذا الجبل بكلّ ما تحكيه أو تعكسه من أبعاد وأحجام ومقادير. فالصورة ليست هي الذات المادّية للجبل ولا هي شبح مادّي يرحل عنه وينطبع في النفس، بل انعكاس عقليٌّ تقوم به النفس حين تكون أمام الأشياء، وهو عالم تسقط فيه الاعتبارات

الحسّيــة والمادّية، فلا حــرج أن تتكاثر الصور وتتعاظم. فالنفس إذن تدرك الشيء في ذاته على ما هو عليه من جهة ومقدار ومسافة ومكان، لا صوراً منتزعة من الأشياء في أوضاعها وملابساتها. يقول أبو البركات معبّراً عن ذلك: «ويبقى الذي لا شكّ فيه الآن ممّا يشعر به الإنســان، وما أوضحته المشاهــدة والبيان، أنّ المبصر من الإنسان نفسُه التي هي ذاته التي يشعــر بها شعوراً لا يرتاب بــه أنّها هي التي أبصرت، ولكن بالعــين، وسمعت، لكن بالأذن، ويتحقّق أنّه هو الرائي لا غيره، والسامع لا غيره، وليس الرائي فيه غير السامع، مع أنّه يرى الشيء في مكانه وعلى مقداره لا مثاله في داخل دماغه.»[٥٦]

وإذا كان هــذا هو تفسير أبــي البركات للإدراك الحسّي، فما هو حــال الإدراك العقليّ عنــده؟؟ وهــو أمر يحتــاج إلى معالجة مفصّلة لا يتســع لها المقام، ولعلنــا نوفق إلى متابعة البحث في محل آخر.

الهوامش:

١- هـو هبـة الله أبو البركات بن علي بن ملكا البغدادي، فيلسـوف وطبيب من القرن الخامس، كان يهودياً فأسلم. نشأ في بغداد ودفن بها.

٢- يلاحظ حوله: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج١، ص ٣٧٩، القاهرة؛ والزركلي، الأعلام، ج٣، ص ١٥٦؛ وإسماعيل البغدادي، هدية العارفين، ج٢، ص ٥٠٧. ومصادر أخرى كثيرة.

٣- حتـى نقد الغزالي لم يخلُ من مثل هـذا النزوع بالرغم من عمق اطلاعه على مباحث الفلاسفة وتأثّره بمنهجهم وطريقتهم ومنطقهم... ذلك أنّ الدوافع التي حرّكته لمواجهة العلم اليونانيّ انطلقت من كونه يتعرّض لأصول الدين. يلاحظ: تهافت الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠م، ص ٨٢- ٨٣.

٤- أحمد الخطيب، الجانب النقدي، ص ٧٨.

٥- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص ٢٦٨. ويقارن الجانب النقدي، ص ٧٨.

٦- المعتبر، المقدمة، ص ٢.

٧- المصدر نفسه.

٨- الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، القاهرة، ١٩٠٧م، ص ٢٣.

٩- ابـن سينـا، «رسالة في إثبات النبوّات» ضمـن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيـات، القاهرة، ١٩٠٨م، ص ١٤٤.

١٠- المصدر نفسه.

١١- المعتبر، المقدمة، ص ٣.

١٢- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص ٢٦٩.

١٣- محمـد علي أبو ريان، وعلـي سامي النشار، تاريخ الفكر الفلسفـيّ في الإسلام، القاهرة، ١٩٣٥م، ص ٣٩٩.

١٤- الجانب النقدي، ص ٨٦.

١٥- المعتبر، المقدمة، ص ٣.

١٦- المصدر نفسه.

١٧- المعتبر، ج٢، ص ٦٨.

١٨- الجانب النقدي، ص ٨٨.

١٩- المعتبر، ج٢، ص ٦٨.

٢٠- المعتبر، ج٢، ص ٦٩.

٢١- الجانب النقدي، ص ٢٢٦.

٢٢- المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

٢٣- المعتبر، ج٢، ص ٧٨.

٢٤- المعتبر، المقدمة، ص ٣.

٢٥- المصدر نفسه، ص ٤.

٢٦- الجانب النقدي، ص ٩١.

٢٧- المعتبر، ج٢، ص ١٢٤.

٢٨- المعتبر، ج٢، ص ٤٣٧.

٢٩- الجانب النقدي، ص ٩٣.

٣٠- المعتبر، ج١، ص ٥.

٣١- المصدر نفسه، ص ٥.

٣٢- المصدر نفسه، ص ٥.

٣٣- المصدر نفسه، ص ٧.

٣٤- المصدر نفسه.

٣٥- المصدر نفسه.

٣٦- المصدر نفسه، ص ٧.

٣٧- المصدر نفسه.

٣٨- المعتبر، ج١، ص ٣٤- ٣٥.

٣٩- المصدر نفسه، ص ٣٥.

٤٠- المصدر نفسه، ص ٣٦.

٤١- لم يعرف أرسطو سوى ثلاث من هذه الأدوات، هي: الحس المشترك والتخيل والذاكرة.

٤٢- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ١٤٢.

٤٣- الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص ٣٣٢.

٤٤- المعتبر، ج٢، ص ٣١٠.

٤٥- المصدر نفسه، ج٢، ص ٣١٠.

٤٦- ابن سينا، النجاة، ج٢، ص ٢٦٠. والمعتبر، ج٢، ص ٣١٠- ٣١١.

٤٧- المعتبر، ج٢، ص ٣١٠ – ٣١١.

٤٨- الشفـاء، ج١، صـ ٣٣٤. ويلاحظ صدى مناقشـة أبي البركات حول عدد القوى عنـد المتكلّمين، انظر مثلاً: الفخر الرازي، المباحث المشرقية، حيدر آباد، ١٣٤٣هـ، ج٢، ص ٢٦٠.

٤٩- المعتبر، ج٢، ص ٣١٤. ويرى أبو البركات أن هناك من التزم بأن كلّ فعل يحدث ويبطل فعن قوة تحدث وتبطـل كذلـك، وهو يـرى أن مذهباً كهذا لغو وعبث، لأننا ندرك بالبداهة أن ما يفعـل اليوم من أفعال هو نفسه مـا فعـل بالأمس، ولأن شعورنا قائم على استمرار القوى مع حدوث الأفعال وبطلانها، وهذا الشعور عنده أصدق بكثير من الاعتبارات الحسية.

٥٠- م.ن. ويلاحظ هذه الفكرة فيما بعد عند الرازي في: المباحث المشرقية، ج٢، ص ٢٤١.

وفي: شـرح الإشـارات، ج١، صـ ١٥٥. وكذلك عند.... في: المواقف، مصر، مطبعـة السعادة، ١٩٠٧م، ج٧، ص ١٠٢.

٥١- المعتبر، ج٢، ص ٣١٥.

٥٢- المصدر نفسه، ص ٣١٦ و ص ٣١٧.

٥٣- المصدر نفسه، ص ٣١٨.

٥٤- المصدر نفسه، ص ٣١٩.

٥٥- الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ١٣٠.

٥٦- المعتبر، ج٢، ص ٣٢٣.

٥٧- المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

٥٨- المصدر نفسه، ص ٣٣٣. ونحن قد نجد هذه الفكرة عند السهروردي الإشراقي.

يلاحـظ: حكمة الإشراق، ط قديمة، مع شرح القطـب الشيرازي عليها، طهران، ١٣١٥هـ. ص ٤٥٤. وينقله عنـه السبـزواري بلا تردّد. يلاحظ: شرح المنظومـة، ط طهران، د.ت. ص ١١٢. وثمة أثـر واضح للأفلاطونية المحدثـة في مثل هـذا المذهب، لأنها ترى أن النفس هي المبصرة بذاتها من غير قـوة مدركة تكون وسيطاً، لأنها بذاتهـا تحتـوي على جميع الحقائق الوجودية. وعندما تلتقي بالأشياء تحصـل لها عملية الإدراك. يلاحظ حول الفكرة: أفلوطين، التاسوعة الرابعة، تح. فؤاد زكريا، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ١٢٩- ١٣٢.