

فلسفة القصيدة «العينية» في النفس لـ «ابن سينا»

أحمد رفيق عوض *

مدخل أولي :

إنَّ الشهرة التي اكتسبتها عينية ابن سينا تدفعنا حقاً إلى التساؤل عن سبب ذلك؟! فهل هو السؤال المفتوح على القلق الأبدى؟!

أم الصرخة الإنسانية باتجاه السماء في محاولة لإيجاد الجواب الشافي؟!
أم ذلك المعمار الشعري الجميل في هذه القصيدة؟

أم لأنها لمست ما لم تلمسه القصائد وأثارت ما لم تنكأه القصائد؟!

ربما كان الجواب هو كل ما سبق، وربما كان أبعد من ذلك وأعمق، وهو ما سنحاول في هذه العجالة تلمسه والإجابة عنه والحفر حوله وتحتة.

فالقصيدة التي بين أيدينا هي التعبير الأجل والأوضح عن فلسفة ابن سينا، تلك الفلسفة التي تحولت إلى أساس حيوي وفاعل من إيمان جماعات وطوائف أثرت ولا تزال تؤثر في مجمل النشاط العام لهذه الأمة على اختلاف مواقعها وتوجهاتها.

في هذه القصيدة التي نحن بصدد إضاءة ما حولها لنتمكن من إضاءتها، يقوم ابن سينا بإعادة إنتاج رؤيته الفلسفية من خلال نصّ شعري له قوة التأثير والخلود، مستعيناً في ذلك بهندسة لغوية وسمعية وبنائية تشبه تماماً بناءه الفكري القائم أصلاً على تراثية البناء وهمية المنازل. وسنعود إلى مسألة التشابه هذه فيما سيأتي من كلام.

ولكن وقبل كل شيء من هو ابن سينا أصلاً؟!

سندھش حقاً عندما نقرأ سيرة ابن سينا، فقد عاش حياة مضطربة، في القصور تارة وفي السجون تارة أخرى، ينتهز المتع بين شفرة سيف وأخرى، حياته حياة نموذجية لأولئك الأشخاص الطموحين في القرن العاشر والحادي عشر، الذين يصعدون بسرعة ويهبطون بسرعة، الذين يقتلون لأتفه الأسباب أو يسجنون أو ينفون. ولكن من الواضح أن ابن سينا فاق أولئك جميعاً في الطموح العلمي والشخصي، فهو نهم حقيقي وفذ لكل شيء، للعلم والشهوات جميعاً، مع ميل شديد نحو الأثنية والتمركز حول الذات.

ولد في إحدى قرى بخارى، حيث كان والده حاكماً لها من قبل نوح بن منصور الساماني (1)، ولم يتجاوز صاحبنا السادسة عشرة حتى صار معلماً في الطب بمدينة بخارى، حتى أنه أشفى نوح بن منصور نفسه، فمحه هذا أن يدخل دار كتبه التي ضمت آلاف الكتب، ولما قرأها ابن سينا حرقها حتى لا يستفيد منها أحد غيره، وربما كان ذلك السبب في خروجه على وجهه قاصداً خوارزم دون عمل أو مال، إلى أن زاول التعليم في مدينة جرجان وهناك كتب كتابه الشهير في الطب «القانون». شهرته تلك دفعت شمس الدولة ابن بويه إلى استوزاره، ولكن أنانية الرجل غلبت عليه، أو أن العالم فيه والفيلسوف أقوى وأوضح من الإداري، الأمر الذي دفع الحنين بالثورة عليه ونهب ماله وتخريب داره، وطلبوا من شمس الدولة أن يقتله، ولكن الأمير لم يرغب بقتل طبيب نابغة، فاكتفى بنفيه، فخرج صاحبنا مطروداً مهاناً مفلساً من همذان واتجه إلى بلاط تاج الدولة بن بويه، فاستقبله على مضض، ولكن ابن سينا وبما جبل عليه من أنانية وحب الشهوات والإفراط فيها، تورط في خيانة منكرة، فسجنه الأمير في إحدى القلاع انتظاراً لقتله، ولكن ابن سينا استطاع الفرار متنكراً إلى أمير أصبهان علاء الدولة، الذي أكرم الرجل وهذا من روعه، ولكن ابن سينا الذي أدمن كل شيء، التفكير والشهوات، لم يطل به المقام، فقد أنهكت الذات جسمه فأصيب بداء وبيل، فذهب إلى همذان ليتداوى هناك، ولكن يد المنون كانت أسرع من كل تدبير، ومات الشيخ الرئيس عن ثمانية وخمسين عاماً بعد أن ملأ الدنيا وشغل الناس.

نلاحظ أن الرجل لم يدبر حياته بشكل جيد، وأنه كان من النوع الذي يخاطر بكل شيء من أجل شهواته، ورافق ذلك ميل شديد نحو التفكير المنطقي القائم على التعامل مع معطيات الواقع ووضع المقدمات المنطقية للوصول إلى نتائج منطقية - الأمر الذي أنقذه أو ورّطه في منطق فلسفي صارم دفعه إلى بناء رؤية فلسفية جعلت منه خاصاً ومميزاً على صعيد الثقافة التي كان يعيش فيها - فابن سينا، ولد لأب يدين بالإسماعيلية وهي فرقة باطنية مغالية، وعاش في ظل الدولة السامانية الفارسية الشيعية، التي كانت تشجع القومية الفارسية فكراً ولغة وأسلوب حياة (2)، ففي ظل هذه الدولة وتشجيع منها كتب الفردوسي «الشاهنامه» عن التاريخ الفارسي الأسطوري وبلغته فارسية، أيضاً.

وحتى ندرك أبعاد الجو الثقافي الذي عاش فيه صاحبنا، فلا بد لنا من أن نلقي نظرة سريعة على معتقدات الإسماعيلية، وهي حركة دينية وسياسية متعددة الأوجه والأمكنة، فهناك إسماعيلية القرامطة إسماعيلية الفاطميين، وإسماعيلية الحشاشين، إسماعيلية الشام، والإسماعيلية الأغاخانية، والإسماعيلية الواقفة وجمعها انتسابها للأمام السابع إسماعيل بن جعفر الصادق مع اختلافات حول شروط ذلك وظروفه (3)،

وتقوم عقيدة الإسماعيلية عموماً على النفي المطلق للصفات عن الله لأنه فوق متناول العقل العاجز عن إدراك كنهه، وأن لا وجود للوحي، بل هو العقل الذي يدبر الكون ويزعمون بأن الوحي هو «ما قبلته نفس الرسول من العقل، وقبله العقل من أمر باريه» (4).

وقد شكّلت الإسماعيلية على اختلاف اجتهاداتها الفكرية والسياسية تياراً عريضاً من الانشقاقات والدماء تمثلت في بناء الدول وتأليف الكتب والأنماط الاجتماعية والسياسية والعقائدية التي ما زلنا نشهدها حتى اليوم، وإذا كانت الإسماعيلية في يوم من الأيام تعبيراً عن ثورة اجتماعية أو أحقاد دنيئة أو مؤامرات هدامة، فإنّ ما يميزها بشكل خاص هضمها لثقافات الأمم السابقة ومحاولتها بناء معتقد يقوم على الفلسفة الإغريقية والرؤى الإشرافية الفارسية والهندية وخلطها بما جاء به الإسلام خلطاً يبدو مزيجاً عجيماً وطريفاً، فإذا كانت الفلسفة الإغريقية تقوم على ثنائية الروح والمادة، والرؤى الفارسية تقوم على ثنائية الخير والشر، والإشراق الهندي يقوم على فكرة الفناء والذوبان، فإنّ الإسلام لا يعترف بذلك كلّه أبداً، فالإسلام لم يحقر شيئاً على حساب شيء، ولم يطمس أو يغمط عاملاً على حساب آخر، ولكن الإسماعيلية التي تؤمن عادة بالستر والتقية، كانت مضطرة إلى البناء على الإسلام أو بجواره حتى تلقى القبول (5).

الإسماعيلية، إذن، تجرد الله من جميع أسمائه وصفاته، وتحوّلها إلى أول مبدع أبدعه الله تعالى، وهو كما يزعمون، العقل الأول، ويصف الكرمانى أحد دعاة الإسماعيلية هذا العقل الأول بالقول: «إذا كان الله عرياً من كل صفة، فإن صفات الكمال موجودة في أول مبدع أبدعه، فهو الحق والحقيقة وهو الوجود الأول وهو الوحدة وهو الواحد وهو الأزل وهو الأزلي، وهو العقل الأول، وهو المعقول الأول وهو العلم وهو العالم الأول وهو القدرة وهو القادر الأول وهو الحياة وهو الحي الأول» (6).

وأطلق الإسماعيليون على هذا العقل الأول اسم السابق، وقام هذا السابق بإبداع النفس الكلية مستدلين على ذلك بتأويل آية «ن . والقلم وما يسطرون»، وسميت النفس الكلية بالتالي، ومن العقل الأول والنفس الكلية أو من السابق والتالي وجدت جميع المبدعات الروحانية والمخلوقات الجسمانية (7).

وتعتقد الإسماعيلية أن العقل الأول أو الكلي أبداع، أيضاً، الهيولي أو الصورة أو عالم المادة والأرض أو ما يسمونه العقل القائم بالقوة، أما النفس الكلية - التي هي أحد إبداعات العقل الكلي - فتسمى العقل القائم بالفعل (8)، أما الفرق بين العقل القائم بالقوة والعقل القائم بالفعل هو أن العقل بالقوة يتميز باستعداده للتحصيل قبل أن يحصل شيئاً أما العقل القائم بالفعل فهو حين يدرك بحواسه شيئاً مادياً، وهذا العقل متأثر بالعقل الفعال حين يدرك الإنسان المعنى الكلي المعقول الذي ما كانت الصورة المحسوسة إلا مثلاً يندرج تحته، فإدراك المعاني الكلية ليس تحصيلاً من الإنسان يحصله من الأشياء التي تقع له في تجربته الحسية، بل هو نقل عن العقل الفعال المفارق للإنسان والذي يعلوه في المرتبة (9).

وهذا يعني أن المعرفة لا تأتي عن طريق الحس، بل هي مجرد هبة من العقل الأول الكلي. ويمضي الإسماعيليون في بناءهم هذا، فيقولون إنّ النفس الكلية أو العقل القائم بالفعل أبدعت سبعة عقول أخرى،

كل عقل يقابل كوكباً في السماء، ويعبر عن أمر من أمور شريعتهم، أما الهولي أو العقل القائم بالقوة، فقد أبدع العقل الفاعل أو الآباء ويقابلهم الأفلاك والكواكب، وأبدع، أيضاً، العقل المنفعل أو الأمهات ويقابلها الأركان أو العناصر الترابية، ومن تزواج الفاعل بالمنفعل نتج كل ما نراه من نبات ومعادن ومواليد وحيوان وإنسان (10). وعلى هذا فإن الروحانية الموجودة في الإنسان تأتي إليه من العقل القائم بالفعل (أو النفس الكلية) أما صورته وشكله وتركيبه فيأتي إليه من العقل القائم بالقوة أو (الهولي). فكرة الفيوضات هذه كانت ثمرة أو نتيجة أو استخلاصاً لذلك الكمّ الهائل من الفكر الغنوصي الذي تمثل في الفيثاغورية الحديثة (التي تتخذ من الأعداد والحروف أداة لعرض أفكارها، ولهذا نجد لدى مختلف الحركات الباطنية اهتماماً خاصاً بالأعداد، ومنها الإسماعيلية التي اعتمدت الرقم (7)، فكل شيء هو سبعة أو أحد مضاعفاته)، وكذلك تمثل هذا الفكر الغنوصي بالأفلاطونية الحديثة التي حاولت التوفيق بين واقعية أرسطو ومثالية أفلاطون عن طريق جسر الهوة بين عالم المادة وعالم الروح من خلال تذوق عرفاني تأويلي - وهو ما سنجد لدى ابن سينا لاحقاً ويجب ألا ننسى أن المؤثرات الباطنية الأخرى في الشرق من صابئة وثنوية ومانوية ديوانية وهرمسية التي تعتمد العرفان كأسلوب معرفي وحيد كان لهم الأثر الأكبر في بلورة معتقدات الإسماعيلية.

ونجد تشابهاً هائلاً بين ما ذكرته الأفلاطونية المحدثة عن خلق العالم وبين معتقدات الإسماعيلية، فقد تصدى الفيلسوف أفلوطين للردّ على سؤال خلق العالم بالقول: إن ما ذكره أرسطو عن قدم العالم سيقود إلى الكفر وإن ما ذكرته الروايات الدينية عن العالم مناقض للمنطق الفلسفي، ولهذا كان لا بدّ من إيجاد قاسم مشترك بين القضيتين، فرأى هذا الفيلسوف أن الله كائن مطلق بسيط فوق الإدراك، وأنه الموجود الأول، وأنه عندما تأمل ذاته (أي يعقل بذلك نفسه) يفيض أو يصدر عنه كائن واحد هو العقل الأول، هذا العقل هو صورة الله ولكنه ليس الله نفسه، وعندما يعقل هذا العقل ذاته يصدر عنه كائن آخر هو النفس الكلية التي تملأ العالم، ثم تفيض هذه فتخرج منها كائنات متعددة، ثم يستمر الفيض فتصدر عن كل كائن كائنات أخرى أقل شبيهاً بالعقل الأول المطلق (البريء من المادة)، حتى تفيض الهولي، وهي أدنى درجات الفيض لأنها مادة مطلقة فوضى لا صورة لها البتة. وهكذا فقد أعتقد أفلوطين أنه سوّى المشكلة بين الفلسفة، وخاصة فلسفة أرسطو الصارمة والدين (11).

هذا البناء الفكري القائم على العرفانية (بمعنى المعرفة الإلهامية أو الإشراقية) دفع إلى تأويل النصوص الدينية حتى لا يكتفى بمعانيها الحرفية التي لا يمكن تبريرها أو لا يمكن اعتبارها منطقية كأساطير التوراة، وعلى هذا فقد تم اعتبار التأويل هو روح النص المقدس وأن التفسير الحرفي للنص سيؤدي إلى الكفر (12)، وقد حمل لواء ذلك الفيلسوف اليهودي فيلون، حيث انتقل هذا المفهوم إلى النصرانية ومنه إلى الإسلام أو إلى الجماعات الباطنية منه، عن طريق أشخاص مثل عبد الله بن سبأ، اليهودي، أيضاً. الأفلاطونية الحديثة ومن منطلق ميلها إلى عدم معارضة الدين، اضطرت، أيضاً، إلى قبول فكرة التناسخ أو ما هو قريب منها، فإذا كانت فكرة التناسخ هندية أصلاً ويهودية، أيضاً، (موت العزيز وقيامته) فإن

أفلاطون يعتقد، أيضاً، وأن نفوس البشر المتصلة بالنفوس الكلية تتأمل دائماً في الذات الإلهية، فإذا اتفق أن نفساً منها غفلت عن تأملها ابتعدت عن الألوهية ولا تزال تبتعد حتى تسقط من الملائ الأعلى على الأرض ثم تدخل في جسد، فإذا مات الجسد رجعت النفس إلى مقرها بعد أن تكون قد عوقبت على غفلتها بتقلبها في جسد منحط آخر (13).

ويجب الانتباه تماماً لهذه السطور السابقة لأننا سنجد محتواها في العديد من العقائد الباطنية لدى الإسماعيلية والدرزية والنصيرية، ولأننا سنجد صداها، أيضاً، لدى ابن سينا في آرائه. مما سبق يتضح لنا أن مفهوم الألوهية لدى الإسماعيلية حاول التوفيق بين فكرتين : الأولى : أن الله خالق الكون . الثانية : أن العقل هو المدبر لهذا الكون .

المزاوجة القسرية والقائمة على تعسف كبير بين الله والعقل والجسر بينهما عن طريق ذلك البناء التخيلي أو العرفاني إن شئت جاء للتوفيق بين ما قالت به الفلسفة الإغريقية وما جاءت به الأديان على اختلافها، هذه الإشكالية (المتعلقة) سنجد صداها منذ المتكلمين الأوائل وحتى يومنا هذا، من خلال مدّ وجزر، ومعارك تخبو أو تشتد حسب الظرف التاريخي الذي تعيشه الأمة، ففي أوقات القوة تتخذ هذه الإشكالية مظهرها المبدع، وفي أوقات الضعف تتخذ مظهرها البائس (14) .

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن نظرية الفيض هذه - التي نادى بها أفلوطين تأسيساً على رؤى أفلاطونية أصلاً - كانت المخرج المقبول عقائدياً وسياسياً لدى تلك الجماعات الباطنية التي حاولت البحث عن مرجعيات غير المرجعيات السنّية الإسلامية، كانت مسألة إيجاد مرجعيات عقائدية توافقت تكويناً أو إنشاءً الدول البعيدة عن الخلافة أو التي ناصبت الخلافة العداء، ولهذا فإنّ كل الدول الشيعية المغالية والفارسية والباطنية اعتمدت ذلك البناء الفكري المؤسس على التأويل الذي يدفعها دفعاً إلى أحضان ذلك البناء الغنوصي الذي يسمح بتحويل النص القرآني الذي فهمه السنّة على وجه واحد - إذا لم يكن هناك ما يدعو إلى التأويل - إلى نص مختلف تماماً قد يدعو إلى الضحك في كثير من الأحيان (15) .

أمام هذا كلّ، وفي أحضان هذا كلّ، ولد صاحبنا ابن سينا وعاش ودرس وفكّر ثم تدبّر، وكعادة كل الفلاسفة الذين عاشوا في ظل الثقافة الإسلامية، فقد كان عليهم - بشكل يبدو وكأنه قانون رياضي - أن يوفقوا بين (نقل) الشريعة الإسلامية و (عقل) الفلسفة الإغريقية.

فما هي ملامح تجربة ابن سينا في ذلك !؟

يتحدث الدكتور زكي نجيب محمود عن مشروع ابن سينا الفلسفي فيقول : « هو ككل الفلاسفة، فقد استعان بأفلوطين وفورفوروريوس الذي حاول أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو، وهو بتوجيهه فكر أفلاطون وجهة تقربه من الواحدية الدينية قد مكّن المسلمين من أن يوفقوا بين المعتقدات والمعتقدات الدينية والفكر اليوناني، ولقد أحرزت فكرة ابن سينا عن الله الذي يتوحد في ذاته الوجود والماهية، أقول إنها أحرزت

رواجاً واسعاً في الغرب وخاصة على يدي الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون والفيلسوف المسيحي توماس الاكوينى، والأمر كذلك فيما يترتب على هذه الفكرة من نتيجة تنص على أن الماهية في جميع الكائنات المخلوقة منفصلة عن الوجود الذي ليس سوى عرض من الأعراض، ولما كان ابن سينا قد قبل فكرة أرسطو عن العالم، وخاصة فكرة قدم المادة، فقد اصطدم بالمسلمة الدينية، مسلمة «الخلق من العدم»، يضاف إلى ذلك أن الخليفة نتيجة ضرورية تلزم عن وجود الله من حيث هو وحدة مطلقة بسيطة تندرج فيها المعرفة والإرادة والقدرة بماهيته، والله هو العلة الأولى التي لا علة لها، ومن هنا كان هو الخالق بالضرورة» (16) انتهى كلام الدكتور زكي نجيب محمود، ونقول هنا : إنَّ الفقرة الأخيرة التي اعتبر فيها ابن سينا أن الله هو العلة الأولى التي لا علة لها هي التي دفعت كثيرين من القدماء والمحدثين إلى عدم اعتبار ابن سينا خارجاً عن ملة الإسلام، رغم أنه تمسك بشدة بفكرة أرسطو عن العلة والمعلول الأمر الذي أدى إلى اشتباكه الميرير مع علماء الكلام وأولئك الذين يؤمنون بالجبرية الدينية، وتعليقاً على كلام الدكتور محمود السابق .

نقول : إنَّ ما ذكره الدكتور عن فلسفة ابن سينا هي الترجمة أو (أسلمة) نظرية الفيض التي جاء بها أفلوطين نفسه، وهدفت إلى جسر الهوة بين كون الله خالقاً لمادة قديمة أزلية، ولهذا لا بد من إيجاد وسيط بين الله كخالق وبين عالم قديم أزلي، فكان هذا العقل الأول الذي يفيض ويفيض ويشكل إجباري ليس لشيء إلا لأنه (تأمل ذاته فعقلها). ولكي يسدَّ ابن سينا الفجوة ما بين الوحي والعقل، فقد لاذ بنزعة صوفية عقلية في كتابه «الإشارات»، فالصوفي المتأمل (العارف) الذي بلغ أعلى مرتبة من المعرفة يصل إلى الاتحاد العقلي مع الله عن طريق الإدراك الحسي (17) (لاحظ أنه أشار إلى الإدراك الحسي وليس العرفاني، إذ لم ينس أنه طيب في الأصل، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنَّ ذلك أمانة فكرية بناء على مسألة العقل القائم بالفعل والعقل القائم بالقوة، ومن ناحية ثالثة، فإنَّ حياة ابن سينا الشخصية تميزت بالإيغال في البحث عن المتع الحسية تعبيراً عن رغبة فارسية عميقة في البحث عن المتع). كان صاحبنا لا يطبق المعرفة التذوقية القائمة على التزهده فهو لا يطبق التزهده أصلاً.

ويتقدم ابن سينا إلى الأمام في إرضاء نزعاته الدينية أو إرضاء التيار الثقافي العام بالقول : إن السعادة الإنسانية لا تتيسر إلا في مجتمع بشري لا غنى فيه عن النبوة والشريعة، فهما شرطان لبقاء الإنسان وسعادته، وفيما وجدَّ الفارابي النبي المشرع بالملك الفيلسوف (في إشارة إلى وحدة العقل والنقل)، فإنَّ ابن سينا يرفع النبي درجة أعلى من الفيلسوف، فيجعل هذا النبي يتلقى معرفة حدسية تلقائية (وهنا نجدّه يعود إلى المعرفة الإشراقية بحالة النبي ويتخلّى عن المعرفة الحسية ومن هنا كان ابن سينا مزيجاً خاصاً بين فلاسفة المسلمين، والمنتقد الوحيد لأرسطو رغم أنه كان من المعجبين به وبفلسفته، وخاصة فيما يتعلق بمنطقة حول العلة والمعلول وقدم العالم، الأمر الذي أثار حفيظة وغيره الإمام الغزالي، فكتب كتابه الشهير : «تهافت الفلاسفة» ليردَّ به على ابن سينا بالذات، رغم كل ما أبداه الأخير من محاولة لإرضاء التيار الثقافي العام في ذلك الوقت).

تذبذب ابن سينا ما بين المعرفة الحسية والمعرفة الإشراقية دفع بالدكتور سعادت جبر إلى القول : «منهج ابن سينا ليس عقلياً فحسب، وإنما هو فلسفة تعتمد الإشراق كمنهج معرفي، تتم له المعرفة عن طريق الرياضة والتأمل ليصل إلى ذروة الحقيقة، ولدى ابن سينا نزعة صوفية تدل على إحاطته بأراء المتصوفة، لكننا نستطيع القول بأن تصوفه لم يكن عملياً أو قلبياً، بل كان تصوفاً عقلياً (18) هذا التذبذب سنراه واضحاً في القصيدة التي نحن بصدها بشكل جلي.

ويرتبط اسم ابن سينا بنظرية الفيض في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ونظرية الفيض هذه لا تختلف إطلاقاً عما أورده أفلوطين وفيلون ومن شايعهما من الفلاسفة الذين انضوا تحت لواء ما سمي بالذهب الإسكندري وانبثقت عنه الأفلاطونية الحديثة، الذي يقوم على خصائص معينة أهمها : الدقة والتفكير، الغموض في المعاني، التعبير عن الحقائق بالرموز والإشارات (19) (من اللافت للنظر أن اسم كتاب ابن سينا هو «الإشارات»).

نظرية الفيض التي اقترحها ابن سينا، ومن العجيب أنها لا تخالف ولا تعارض فيوضات افلوطين ولا تخالف ولا تعارض عقيدة الإسماعيلية لا من جهة كلامه عن الشريعة الإسلامية والنبي وضرورتها للبشرية، وهو ما دفع المستشرق أ.ج.اربري إلى الأشادة بموقف ابن سينا الراض للفلسفة الإسماعيلية رغم تأثير بيئته الطاغية عليه. ففي الوقت الذي انتقد هذا المستشرق الفلسفة الإسماعيلية واصفاً إياها بأنها مزيج غير أصيل من عناصر الفلسفة الإغريقية وروحيات المشرق القديمة ومبادئ الإسلام (العربي)، فإن ابن سينا تجاوز ذلك باحثاً عن أصالة ما (20) .

ودفاع المستشرق عن ابن سينا بهذا الصدد مفهوم تماماً، فقد كان صاحبناً أكثر أماناً ودقة وانسجاماً في بنائه الفكري من فلسفة الإسماعيلية التي لم تكن تهمها الحقيقة قدر اهتمامها ببناء مرجعية مختلفة، تفيدها في صراعها السياسي والاجتماعي والعقائدي.

ولكن، رغم ذلك وصحته إلا أن ابن سينا لم يخرج بعيداً عن المظلة الإسماعيلية في بنائها الكبير وإطارها العريض، وهو رأي نستطيع الدفاع عنه، من خلال ملاحظة التشابه والتماثل الدقيق حتى للكلمات والتعبيرات المستخدمة لدى كل الطرفين، وكذلك للأهداف البعيدة لكل منهما فالله الذي يضطر إلى الإبداع (حسب المصطلح الإسماعيلي) أو الفيض (حسب مصطلح ابن سينا) نجده لدى الطرفين، والنفس الكلية (أو العقل القائم بالفعل) والهبولي (العقل القائم بالقوة) موجودان لدى الطرفين، أيضاً، إلى آخر تلك التراتبية العجيبة، ولكن، وفي الوقت الذي هدفت فيه الرؤية الإسماعيلية إلى تطبيق ذلك على النص الديني لآخراجه عن محتواه من خلال تأويل غريب عجيب، فإن ابن سينا لم يذهب هذا المذهب، فلم يكن يعنيه أو إن أمانته العلمية والفكرية دفعته إلى أن يجعل من رؤيته هذه - نتيجة لإعجابه الشديد بالفلسفة - توفيقاً بين الشريعة الإسلامية والفلسفة الإغريقية، وهو التحدي الذي شغل الكندي والفارابي من قبل ثم ابن رشد وابن طفيل فيما بعد حيث إن جميع هؤلاء حفروا تحت هذا المعنى وأنتجوا مركباً وصفته الموسوعة الفلسفية المختصرة بأنه «مركب من أكثر ضروب التفكير طرافة في تلك الفترة» (21) وكلمة طرافة

ليست من عندياتنا، بل هي من وضع مؤلفي تلك الموسوعة ولأنَّ الأمر لا يخلو من طرافة، فقد كتب الشيخ تقي الدين النبهاني مقررًا «ومن الظلم وخلاف الواقع والدس على الإسلام أن تسمي الفلسفة التي اشتغل فيها أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من فلاسفة المسلمين فلسفة إسلامية، لأنها لا تمت إلى الإسلام بصلة، بل هي تتناقض مع الإسلام تناقضاً تاماً من حيث الاساس أو من حيث كثير من التفاصيل» (22).

ويبرِّر الشيخ النبهاني قوله هذا بالإشارة إلى أن هؤلاء انطلقوا من مرجعية البحث عن البراهين العقلية وأنهم لا يقفون دفاعاً عن الإسلام وأن أبحاثهم غير إسلامية، بل هي أبحاث فلسفية محضة، وما ينتج عنها لا يعتبر آراءً إسلامية، وهذا الكلام نراه وجيهاً جداً، فنظرية الفيض لم تهدف إلى إغناء الفقه الإسلامي أو علم الأصول أو الحديث، بل هدفت إلى إرضاء طموح عقلي رأى في النص المقدس مشاكل وإشكالات تدعو إلى القلق والتساؤل فرد عليها بهذا «الركب» الطريف . (وعلى أيامنا هذه، تنور هذه المشكلات من جديد، حيث للنص المقدس على أنه جزء من ظاهرة تاريخية أو/ وأنه مشروط بظروف بشرية تجعله مجالاً ينظر للدراسة المخبرية والإنسانية على اختلاف أنواعها، وكما في الماضي، نرى في الحاضر، مطالبة الكثيرين بإعمال العقل من أجل تقريب أو مقارنة النص القرآني، في محاولة من هؤلاء لجعل هذا النص جزءاً من الزمن لا خارجاً عنه، وذلك حتى يبقى هذا النص حيويًا وفاعلاً ومؤثراً كما يدعون، وهذه ملاحظة نسجلها هنا فإذا كان مفكرو العهود القديمة قد حاولوا (عقلنة الإسلام) بالفلسفة الإغريقية، فإن مفكري العهود الحديثة قد حاولوا (عقلنة) الإسلام بالعلوم الغربية الحديثة التي صارت من التنوع والغنى بحيث أن كل الدراسات الأنثروبولوجية والسوسولوجية واللغوية والتاريخية تطبق بسرعة على النص القرآني من أجل هذه (العقلنة) المزعومة، وبالعودة إلى الشيخ النبهاني فإنه يعتقد أن الإسلام أمة غير متفلسفة، يتوجب عليها تقبل الإيمان وإعمال العقل في المحسوسات فقط وما عدا ذلك فهو خارج عن حظيرة الإسلام (23) .

فيما سبق حاولنا أن نضيء الخلفيات الثقافية والفلسفية التي حكمت ابن سينا في بناء مشروعه الفلسفي الذي حاول أن يكون أميناً للمنطق الأرسطوي وأن يكون في الوقت ذاته مراعيًا لما جاءت به الشريعة الإسلامية، فاضطر إلى اعتماد مبدأ المعرفة الحسية والحدسية، واضطر إلى كسر قاعدة العلة والمعلول الأرسطوية، ولكنه ورغم ذلك كله، تماشى مع ذلك الطرح الذي يجعل من الذات الإلهية مطلقة وبسيطة وبعيدة عن التفاصيل والجزئيات وأنها مضطرة إلى الخلق أو مجبرة عليه بسبب إدراكها لوجودها، واضطر إلى أن يبني هرمًا من الدرجات والمراتب في عملية الخلق ليجد العلل المناسبة للخلق ذاته. وكأنتنا به يصالح الإسلام فيلسوفنا بأنه لم يغتن عن دينه (24).

بعد هذا كله، لننتقل إلى فضاء العينية الشهيرة.

القصيدية :

أول ما نلاحظه في القصيدة أنها تخلو من حرقه و (ذوق) المتصوّفين العارفين، أولئك الذين تتميز قصائدهم بالكتافة والرمز والحرارة، قصائد المتصوفة الذين عانوا ذلك تتميز عادة بعدم رغبتها في الافصاح أو الترتيب المنطقي أو حتى رغبتها في الإقناع. خذ مثلاً قصيدة أبو يزيد البسطامي الصوفي :

فنبئت عني ودمت أنتَ	«أشار سرّي إليك حتى
سألتَ عني فقلتَ أنتَ	محوت اسمي ورسم جسمي
فحيثما درتَ كنتَ أنتَ» (25).	فأنتَ تسلو خيال عيني

هذا الكلام له منطقته الداخلي، هو لا يبرر نفسه ولا يبحث عن منطق أو إقناع، وفيه من الأسرار الداخلية والرموز ما يجعل منه دائرة مغلقة على نفسها تبدأ وتنتهي بكلمة (أنت)، إنه لا يشرح ولا يقدم نفسه ولا يتأنق في اختيار الكلمات، على العكس من ذلك، إنه يختصر ويركز ويستعمل أقل الكلام .

العينية تخلو من ذلك، ففيها تقسيم وتوقيع وفيها نزعة تعليمية واضحة، وربما نقول : إن فيها أكثر من الميل إلى التعليمية، فهناك، ما هو أقرب إلى التلقين بالمفهوم المدرسي، القصيدة تصدر عن شخص منطقي ومرتب يشرح نفسه ويشرح فكرته ويدلل على صدقيتها، هذا بالإضافة إلى أنها قيلت لهدف غير هدف الشعر، فهي نظم أكثر مما هي شعر، وفيها تكلف زائد على الحاجة، خاصة في البيتين السادس والسابع. وهي ليست نوعاً من الشعر التأملي الذي يسأل أكثر مما يجيب، فهي تقدم الإجابات مباشرة رغم أن البيت الأخير يطلب من القارئ أن يجيب عن السؤال الخالد، فالقصيدة هنا تناقض نفسها، إذ أنها أجابت عن سؤالها وبالتالي تحولت إلى درس وموعظة، فالقصيدة تقرر سلفاً مسألة الهبوط والمراتب الروحية وضرورة الخلق، وبالتالي تنفي سؤالها وتمنع التأمل، بل تجابه السامع أو القارئ بتقرير الحقائق سلفاً، حتى الروح أو النفس التي يتكلم عنها موصوفة بدقة تدعو إلى العجب، فهي ذات تمنع وتفجع، وإنها غير أليفة وأنها تتشوق إلى العلا، فماذا يبقى إذاً للقارئ؟!

وهي على هذا، قصيدة لا تصوّر الحنين أو الحرقه أو المعاناة أو الوجد الذي عرفه المتصوفة، بل تصور الرؤية العقلية التي يؤمن بها ابن سينا.

فاذا وضعنا القصيدة حسب نظرية الفيض التي طرحها صاحبنا فإننا نجد التطابق الحرفي بين ما ادعاه فلسفة ونطق به شعراً.

فالبناء الفكري الذي رأيناه لدى ابن سينا يفترض الفيض من أعلى إلى أسفل، أي أنّ هناك هبوطاً متدرجاً حتى الدرجات الدنيا التي تضمّ الناس والموجودات الأخرى التي نراها، وهذه موجودات حقيرة لا تستحق الالتفات، وهكذا فإنّ الروح الهابطة من أعلى إلى جسم حقير في أدنى مراتب العالم، ستأنف أن تسكن في

مثل هذا السجن أو الشرك الكثيف كما وصفه ابن سينا، ومن هنا، كانت رغبة الروح في التفلت والرغبة في الانتقال إلى أعلى.
هذه الفكرة وجدناها لدى أفلاطون وأفلوطين وفيلون وعقائد الإسماعيلية من قبل، الأخطر من هذا فكرة أن الله مضطر إلى الخلق بسبب كماله ووعيه بذاته، وعلى هذا يقرر ابن سينا :

«فهبوطها إن كان ضربة لازبٍ وتعود عالمة بكل خفية
لتكون سامعة لما لم تسمع في العالمين فخرقها لم يرقع».

هبوطها الروح ضربة لازب لتسمع (أو لتعاقب أو لتتطهر) ومن ثم تعود إلى أعلى مطهرة عالمة بكل شيء بعد أن تم انتهاك براءتها ونصاعتها، أي أن عقاب الروح بهبوطها كان ضرورياً بسبب ميكانيزم الفيض الضروري لخلق العالم ذاته.

نلاحظ هنا تأثير العرفانية المشرقية (هندية وفارسية) التي تؤمن بأن الروح تتوق إلى الذوبان والاتحاد مع خالقها وصولاً إلى حقيقة الحقائق، وهي فكرة عززتها مثالية أفلاطون الذي يعتقد أن عالم الصور (العالم المحسوس) ما هو إلا ظل باهت لعالم المثل أو العالم الحقيقي. تلتنقي هنا فلسفة الإغريق بعرفانية المشرق في مسألة واحدة، لم يعترف بها الإسلام ولم يقل بها أبداً ولم يطلب من أتباعه الإيمان بها، وكذلك نرى الأمر في الأديان السماوية الأخرى .
وعلى هذا فإن سؤال ابن سينا الذي قال فيه :

«فلأي شيء أهبطت من شامخ عالٍ إلى قعر الحضيض الأوضع».

هو سؤال زائد على الحاجة تماماً، فهو يعرف تماماً أن هبوطها (ضربة لازب) وعن هنا أجاب عن السؤال سريعاً لأنه ببساطة يعرف الجواب أو يدعيه !!
ولأن الروح أو النفس التي يتحدث عنها ابن سينا هي روح متخيلة أو مدعاة أو عقلية، فقد افترض أن هذه الروح تفرح بمغادرة جسدها وتتفجع ساعة الحلول فيه وهو ما لا برهان عليه لا من المشاهدات الحسية ولا من المنقولات الشرعية، ومن هنا فإن ما يدعيه ابن سينا من أن :

«حتى إذا قرب المسير عن الحمى وغدت مفارقة لكل مخلف سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت
ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع عنها حليف التُّرب غير مشيع ما ليس يدرك بالعيون الهجج».

وهنا التباس حقيقي أو تأويل اعتادت عليه الباطنية بأجمعها، فكشف الغطاء ساعة الموت (أو مفارقة الروح للبدن) التي ذكرها القرآن الكريم (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) لا تقصد ما يقصده ابن سينا فيما يذهب إليه، ولا نقول ذلك جزافاً، بل نقوله بناء على جمع القرائن وفهم المقال من الإشارات التي يزخر بها النص.

فابن سينا يقصد أن الروح التي شبهها بالحمامة ستسجع سروراً بالانتقال إلى الفضاء الأوسع لأنها ستصعد إلى أعلى أو إلى مرتبة روحية أعلى من هذا السجن (حليف التراب).

وهنا إشكالية أخرى، فابن سينا الذي يعتقد أن الله تجسدت فيه الماهية والوجود معاً، يفترض أنه هذان الأصلان انفصلا تماماً من خلال العقل الكلي والنفس الكلية وبهذا فإن الفيوضات المتتابعة أبعدت ما بين الماهية والوجود، ولم يجتمعا إلا في لقاء العقل الفاعل بالعقل المنفعل، وهكذا صار في العالم روح ذو جوهر لطيف وجسم كثيف دنيء وحقير، وعلى هذا فإن الروح تأنف من أن تسجن، وهذه الثنائية غير موجودة في الإسلام، الإسلام لم يحقر الجسد بل كرمه ولم يمجد الروح على حساب الجسد على الرغم من أنه قرّر أن الروح نفخة من روح الله وأن جسد الإنسان خلق من صلصال كالفخار (ولكن ذلك لم يمنع من سجود الملائكة النورانية لجسد من صلصال وفي هذه القصة القرآنية دلالات كثيرة لا يتسع المجال لذكرها هنا).

ولكن، رغم كل هذا، يقرر ابن سينا أن الجسد مجرد (ذي الأجرع أو الأرض الرملية التي لا يثبت فيها شيء) أو أنه معالم ذو طول خربة أو خراب بلقع وهذا كله تحقير للجسد لم يعرفه الإسلام ولم يقل به أبداً، بالعكس من ذلك تماماً، أما الآية الكريمة التي تقول: «ثم رددناه أسفل سافلين» فإنها لا تسمح ولا تعطي الإشارة لابن سينا لأن يعتبر الجسد محتقراً ودنياً إلا في حالة تأويل تلك الآية تأويلاً يخرجها عن سياقها العام.

وإشارات ابن سينا واضحة إلى مراتب الفيض التي ذكرتها الأفلاطونية المحدثة على يد أفلوطين وكذلك كما وردت في عقائد الإسماعيلية وكما وردت أصلاً في نظرية الفيض التي قال بها ابن سينا. ولهذا فإن الروح لديه، تهبط في مراتب تبدأ بالأعلى إلى الأسفل، ثم تصعد، أيضاً، بذات الطريقة، وعليه فإن الروح التي يتحدث عنها ابن سينا:

«وأظنها نسيت عهداً بالحمى
تبكي إذا ذكرت عهداً بالحمى
ومنازلاً بفراقها لم تقنع
بمدامع تهمي ولم تنقطع».

هي روح تتذكر عهداً أو أزمنة وتتذكر كذلك منازل أو مراتب أو درجات، أليس هذا ترجمة حرفية لما أوردناه آنفاً؟! هل يمكن اعتبار هذا الكلام نوعاً من الإيمان، أو يفتح باب الإيمان بالتناسخ الذي آمنت بها الإسماعيلية وجماعات باطنية مختلفة !!

أليس هذا كلاماً جاء من ثقافات ورؤى لا علاقة لها بالإسلام إطلاقاً؟!
والسؤال الذي نود طرحه هنا : هل كانت شهرة القصيدة من هنا، من هذا الكلام بالضبط!
وأن من فرضها على الوعي والذوق كان يعرف أن القصيدة تحمل إشكالياتها المثيرة للجدل منذ أن بدأ
الإنسان يؤصل لوعيه ويؤسس لتعامله مع العالم. (وإذا أردنا أن نجد شيئاً في هذا الكلام فإن ابن سينا
هنا قد يقصد بعض أنشطة الإنسان فوق الطبيعية المتعلقة بالتخاطر والاتصال عن بعد وتذكر حوادث أو
توقع أخرى وهذا أتى من خبرته كطبيب، ولذا يمكن القول إنه يصف نشاط الروح وليست طبيعة ميلادها
أو انبثاقها من مكان وحينها للعودة إليه).
ولكن الأمر - ومن خلال سياق القصيدة - لا يبدو كذلك، فابن سينا يبني قصيدته حسب نظريته ولا شيء
أكثر .

يمكن القول : إن القصيدة في إطارها العام وفي تفاصيلها، أيضاً، تتعارض مع ما جاء به الإسلام
(الروح لم تهبط حسب المفهوم الإسلامي، بل كانت نفخة من روح الله ولم يكن ذلك عن اضطرار أو ضرورة
فاله سبحانه وتعالى غني عن العالمين)، وكانت مجرد إعادة إنتاج لنظرية معينة كانت مرجعياتها متعددة
ومختلفة، وعليه فإن القصيدة اكتسبت شهرتها من نظريتها وليس العكس، وكانت إثارة عقلية وليست
شعورية أو تذوقية أو حتى تأملية. القصيدة مثيرة بمعنى أنها تصدم وتفاجئ .

مقاربة مختلفة

نعرف أننا نغامر هنا بنوع من المقاربة قد لا تفيد أو لا تضيف، ولكنها قد تفتح، أيضاً، مجالاً آخر أو
مفتاحاً آخر لفهم اشاري للقصيدة. إذ أننا سنعتبر هذه القصيدة قادمة من عالم باطني قائم على التأويل
واستعمال الرموز والأرقام والإشارات، وسنتلمس شيئاً من هذا في القصيدة، ونسجل هذه الملاحظات :
أولاً : حرف الروي في القصيدة هو حرف العين، ويقابل حرف العين في حساب الجمل الرقم (70) وهو
من مضاعفات العدد (7)، ومن المعروف أن الإسماعيلية تقدر العدد (7) وتقف عنده (26)، وتعتقد أن
العالم له دورات متعاقبة تقوم على مبدأ الرقم (7).
ثانياً: اعتبرت الإسماعيلية أن للحروف خصائص معينة كحروف الميم والسين والعين (27)، وأنها تعبير عن
أفكار.

ثالثاً: اعتبرت الإسماعيلية أن أرواح المعاندين أو المكابرين تدخل في أدوار متكررة من العذاب تتقمص في
كل دور (70) قميصاً، أولها الرجس وهو قميص البشر الذين لا يصلحون للمخاطبة كالزنج والترك
وأخرها الوسخ وهو ظهوره في داخل المعدن والحجر. (28)
رابعاً: عدد أبيات القصيدة هو (21) بيتاً من مضاعفات العدد (7).
خامساً: من العجب أن يكون عدد حروف كل بيت من أبيات القصيدة يتراوح ما بين (35 - 42) حرفاً،
وهما من مضاعفات العدد (7)، أيضاً.

سادساً: قد تقول هذه المصادفات شيئاً وقد لا تقول، وقد تفهم من خلال ما سقناه من سياقات وقد لا تفهم. ولكننا حاولنا أن نؤل إبداعاً شعرياً من خلال ثقافته ورموزه وإشارته، فكان أن ظهر الرقم (7) ومضاعفاته، ذلك الرقم الذي تقدسه الإسماعيلية تقديساً خاصاً.

سؤال مهم

يقول الدكتور ماهر الشريف: «إن الرهان على قدرة فلسفة القرون الوسطى على تغيير الواقع الراهن هو رهان غير واقعي، ولن تجدي المحاولات الرامية إلى بعث «سلفية فلسفية» حتى وإن كانت عقلانية، وذلك على اعتبار أنه ما من عقلانية مجردة متسامية على تاريخية البنية الثقافية الاجتماعية التي تحويها» (29). يأتي كلام الشريف هذا في معرض رؤيته حول فلسفة ابن رشد «العقلانية» وإمكانية استغلالها في محاولة لرصد الجذور العقلانية في التراث العربي الاسلامي ومن ثم البناء عليها الآن ضمن تحديات جديدة وظروف تاريخية مختلفة.

الشريف في مسعاه هذا يذهب مذهب الكثيرين الذين يحاولون الانتقاء من التراث بما يناسب توجهاتهم وأرائهم وميولهم، ويعتقد الشريف - مثل غيره - أن في التراث قوى عقلانية وأخرى لاعقلانية (30)، وهنا مرة أخرى، نجد ابن هذه الثقافة العربية الإسلامية بين اختياريين أو بين طريقين ليرد على التحدي الخارجي، إما طريق العقل أو طريق (اللاعقل)، وقد طرح هذا التحدي في عصور القوة وطرح في عصور الضعف، أما في عصور القوة فقد تم تجاوزه عن طريق الهضم والتمثل المبدع والتقدم إلى الأمام على شكل انتصارات عسكرية وحركة بناء وعمران وفنون، أما في عصور الضعف فقد تم عن طريق إما التجاهل أو التقوقع أو التمسك بأطروحات تتجنب الخوض في الصراع.

بكلمات أخرى، لماذا نعتقد أن ثقافتنا الإسلامية كانت غير كافية للرد على كل التحديات؟! وهل هي حقيقة لا تكفي لاستيعاب حركة العقل وحركة المجتمع وحركة التاريخ؟! أم أن المسألة برمتها لا تتعدى كونها نوعاً من الاختيار؟! بمعنى أنني أختار البحث عن الاجابات خارج هذه الثقافة ومن خارج سياقاتها؟! نحن هنا لا ندعو إلى الإنغلاق وعدم التعامل مع الآخرين أو سدّ الأبواب للحكمة الواردة أو الوافدة، بالعكس من ذلك، نحن ندعو إلى البحث عن إجابات من داخل هذه الثقافة وتطوير الإجابات من مرجعياتها ليس إلا. وعلى هذا الأساس، سنأخذ ابن سينا مثلاً على ما نقول، وسننظر إليه من هذا المنطلق، فقد تناول هذا الفيلسوف فكرة الله وفكرة خلق العالم وفكرة الروح وحاول أن يقدم إجابات معينة من خلال منهج لا يمكن الاستفادة منه حالياً، هذا فضلاً عن استحالة أو صعوبة التعامل مع إجاباته وردوده.

حتى الدكتور ماهر الشريف يرفض استعمال فلسفة ابن رشد العقلانية باعتبار أن الظرف تجاوز ذلك، ولكنه يأمل باستغلال منهجه الفكري، فما بالك بمنهج ابن سينا ونتائج؟!!

ولكن ما فعله ابن سينا والآخرين هو أنهم نبتوا على جذع ثقافة طاغية ومسيطرته تستطيع دائماً أن تقدم إجاباتها بسهولة ويسر في حالة الرغبة والنية الصادقة في إيجاد تلك الأجوبة والبحث عنها.

والحقيقة هي أنه لا يمكننا انتقاء التراث كما نريد وكما نهوى، عملية الانتقاء عملية غير علمية وغير أمينة وغير مأمونة، أيضاً. لا يمكن فصل ابن سينا عن الغزالي، ولا يمكن فصل أبي هذيل العلاف عن ابن تيمية، والبديل عن عملية الانتقاء هو فهم السياق كله، بمضامينه كلها وعوامله كلها الخارجية والداخلية، لا يمكن القول إن تاريخنا أو تراثنا هو تراث عقلائي أو لاعقلائي، أو أن الثنائيات تحكّمه، أو أنه كان بلا نظريات، أو أننا أمة ذات صفات معينة، هذا كلام لا يفيد ولا يؤدي إلى نتائج. نحن أمة عريقة وحيوية وذات إمكانيات وطاقات ظاهرة وخفية، عبقريتها في دينها، أي في ذلك النص الخالد، الذي دارت حوله كل الاجتهادات، والرؤى والأعمال والفتوحات والإخفاقات. إن دراسة النص بنيتة صادقة في تفعيله وتشويره وإضاءته بما يضمن إظهار عناصر القوة والفعالية فيه لهي من أكثر المهام قدسية ونضالية في عصرنا الحاضر وفي كل عصر.

إن الحكم على هذا النص مسبقاً بأنه تاريخي وبشري وابن ظرفه ومن خلال تاريخه وأنه محكوم بطريقة فهمه وأسلوب تناوله، ودراسته من خلال حركة المجتمع لا من خلال بنيته الداخلية ولا زمنيته، سيجعل من أسلوب دراسته كأولئك الذين درسوا النص من خلال تأويل ظالم. بمعنى أن الذين أولوا النص في العصور الماضية يشبهون أولئك الذين يدرسون النص من خلال تاريخيته في هذه العصور، كلا الطرفين يدرس النص باعتباره (ظاهرة) وليس باعتباره (معجزة) تشكل مصدر المصادر ومرجعية المرجعيات (31). ثقافة هذه الأمة هي ما صدر عن هذا النص من اقتراب أو ابتعاد ولا شيء غير ذلك، ولهذا فإنه لا يمكن لعمليات الانتقاء أن تفيد في صياغة نظرية كاملة ترد على الإشكال القائم. من هنا، نقول إن انتقاء أسماء أو رموز معينة من التراث والبأسها ما نريد من أفكار ورؤى سيضر بنا والتراث وبما نريد من أهداف. ولنتذكر معاً ما جرى في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي وكيف تحولت أسماء مثل أبي ذر الغفاري وحسين الأهوازي والقرمطي إلى أعلام في تاريخنا كتعبير عن الثورة الاجتماعية والفكرية ضد التيار الثقافي العام، وكيف تحولت هذه الرموز إلى مفاعيل ثقافية أكبر من حجمها وأكبر من دورها التاريخي، وكان ذلك فشلاً لدى أولئك الذين رغبوا أو أرادوا أن يبتروا هؤلاء عن سياقاتهم.

وهناك من الألبس المتصوّفة كالنقري والسهروودي والحلاج ما لا يمكن لهؤلاء أن يلبسوا أو يطيقوا، وتحول هؤلاء إلى أعلام روحية وثقافية وكان الثقافة الإسلامية لم تنتج غيرهم.

وهناك من جعل النظم والعلاّف أنبياء المادية في ثقافتنا، وهناك من جعل ابن مسكويه فيلسوف التاريخانية في تراثنا، وهكذا تحول تاريخنا في كل مرة كما يريد هذا أو ذاك، حتى ضاعت هويته أو وجهته الحقيقية، وسيسأل سائل: ما هي هوية تاريخنا ووجهته الحقيقية!!

والسؤال يفترض جواباً، ونحن بدورنا نحيل الجواب إلى قارئ هذه السطور، ونحن نعيش في الألفية الثالثة، وفي ظل واقع لم تشهد الأمة له مثيلاً.. وبعد ذلك ليسأل القارئ نفسه ما الذي نريد من ثقافتنا.. هل نحتاج إلى ثقافة عقلانية تعتمد على الحوار مع «الأخر» أم نحتاج إلى ثقافة خاصة تعتمد على الحوار مع الذات؟!.

هكذا نحاول فهم ابن سينا وقصيدته العينية التي يدعي فيها أن هبوط الروح إلى الجسد كان ضرورة أو (ضربة لازب) على حدّ تعبيره !!

قضية أخرى

ما نلاحظه أن هناك نوعاً من النمطية في تقديم شخصياتنا التاريخية التراثية. وهي نمطية ضارة حقاً تعزّز الجهل والرؤية المسبقة، فابن سينا هو الشيخ الرئيس الذي احترمه الغرب، وكأنّ احترام الغرب هو جواز المرور حتى نحترمه نحن، ونعتقد جازمين اننا لم نقرأ مرجعاً تكلم عن ابن سينا حتى نجد الإشارة إلى أنه يعرف في الغرب باسم كذا وان كتبه طبعت في عدة عواصم غربية ودرست في عدة جامعات إلى نهاية القرن السادس عشر، ولكننا لم نقرأ أبداً عن الإشارة إلى فلسفته وكأننا نؤجل الخلاف معه أو كأننا لا نريد أن نكشف عن نقاط الخلاف معه، وكأنّ هناك نوعاً من المؤامرة الصامته على إظهار ابن سينا بأنه العالم والطبيب ولكن ليس الفيلسوف الذي نشأ في بيئة إسماعيلية مغالية.

وقسّ على ذلك الكثير الكثير من شخصياتنا الكبيرة والكبيرة جداً، فعالم البصريّات المشهور الحسن بن الهيثم يقدم على أنه العالم الفذ ولكن لا يقدم على أنه شيعي متعصب (ونحن هنا لا نهجم الشيعة الأثنى عشرية أو ننقص من احترامنا وتقديرنا لها ولكننا نقرر الحقائق التاريخية ولا شيء أكثر).

نلاحظ أنّ هناك نوعاً من الصمت المريب حول ذلك. فالرياضي الخوارزمي كان دهرياً معطلاً، والمتنبي كان قرمطياً، والمأمون كان معتزلياً يميل إلى الفرس، والفلكي الشهير الطوسي كان واحداً من الذين شجعوا هولاء على تخريب بغداد، والجغرافي الذائع الصيت الإدريسي أهدى كتابه الأشهر ملك صقلية رافضاً العمل في خدمة حاكم مسلم. (الإدريسي أول من قال بكروية الأرض).

هناك عملية بتر وتخطيط لتراثنا وهي عملية تشبه في ضررها عملية الانتقاء، والحل هو فهم السياق العام، هو عرض السياق العام لأمة مثل أمتنا وثقافة عريضة حيوية مثل ثقافتنا.

وهكذا نفهم ابن سينا، أيضاً، نفهمه من خلال بيئته، ومن خلال شخصه، ومن خلال تحديات عصره، ولا نعطيه أكثر مما يستحق ولا نبخسه حقه، نفخر به عندما يستحق الفخر ونجادله عندما يتوجب ذلك.

عينية (ابن سينا) الشهيرة في النفس

ورقاء ذات تعزز وتمنع
وهي التي سفرت ولم تتبرقع
كرهت فراقك وهي ذات تفجع
ألفت مجاورة الخراب البلقع
ومنازلاً بفراقها لم تقنع
عن ميم مركزها بذات الأجرع
بين المعالم والطلول الخضع
بمدماع تهمني ولم تتقطع
درست بتكرار الرياح الأربع
قفص عن الأوج الفسيح المربع
ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
عنها حليف الترب غير مشيع
ما ليس يدرك بالعيون الهجع
والعلم يرفع كل من لم يرفع
عال إلى قعر الحضيض الأوسع
طويت على الفذ اللبيب الأورع
لتكون سامعة لما لم تسمع
في العالمين فخرقها لم يرقع
حتى إذا غربت بغير المطلع
ثم انطوى فكأنه لم يلمع
عنه فنار العلم ذات تشعشع

هبطت إليك من المحل الأرفع
محجوبة عن كل مقلة عارف
وصلت على كره إليك وربما
أنفت ولا أنست فلما واصلت
وأظنها نسيت عهداً بالحمى
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت
تبكي إذا نكرت عهداً بالحمى
وتظل ساجعة على الدمن التي
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها
حتى إذا قرب المسير عن الحمى
وغدت مفارقة لكل مخلف
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق
فلأي شيء أهبطت من شامخ
إن كان أهبطها الإله لحكمة
فهبوطها إن كان ضربة لازب
وتعود عالمة بكل خفية
وهي التي قطع الزمان طريقها
فكأنها برق تألق بالحمى
أنعم برد جواب ما أنا فاحص

* روائي فلسطيني يقيم في بيرزيت - رام الله.

- هوامش :

- (1) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، الفجالة، القاهرة، 1954، ص388 وما بعدها .
- (2) فيليب حنّي، تاريخ العرب، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط9، 1994، ص537، 539، 546 .
- (3) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ط2، 1989، ص45 وما بعدها .

- (4) د. أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مكتبة الأقصى، الأردن، ط1، 1984، ص85 وما بعدها .
- (5) المصدر السابق .
- (6) المصدر السابق ص87 .
- (7) المصدر السابق ص 88 .
- (8) المصدر السابق ص 90 .
- (9) الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت. ص 290، بدون تاريخ .
- (10) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص91 .
- (11) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 38 .
- (12) د. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، مكتبة مصر، القاهرة ص 11، 12 .
- (13) د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1972، ص 48 .
- (14) د. محمد جابر الانصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1996 .
- (15) للوقوف على تأويل الآيات القرآنية انظر : الشهرستاني : الملل والنحل، ود. محمد جابر عبد العال، حركات الشيعة المتطرفين .
- (16) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 17 .
- (17) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 17 .
- (18) د. سعدات جبر، موجز الفلسفة العربية، جامعة القدس المفتوحة، 1996، ص 59 .
- (19) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1971، ص 80 .
- (20) الفكر العربي وصراع الأضداد، ص 302 .
- (21) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 318 .
- (22) الشيخ تقي الدين التبهاني، الشخصية الإسلامية، دار المة للطباعة والنشر ، 1994، ص125 .
- (23) الشخصية الإسلامية، ص 127 .
- (24) تاريخ الأدب العربي، ص 389 .
- (25) د. عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص141 .
- (26) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص37، 90 .
- (27) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 37، 90 .
- (28) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 115 .
- (29) د. ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، منشورات وزارة الثقافة الفلسطينية، 2000، ص327 .
- (30) المصدر السابق، ص 326 .
- (31) لمتابعة هذه الدراسات انظر : حسن حنفي، خلل عبد الكريم، محمد أركون، جابر عصفور وآخرين .

