فصل المقال فيما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال عند الحكيم بديع الزمان

أ.د. طه عبد الرحمن[1]

نستهل هذا البحث باتخاذ إجراء اصطلاحي أساسي، وهو أن نخصص (من الآن فصاعدا) لفظ ''الفلسفة'' بالدلالة على المعرفة التي وضعها الإنسان من عنده، فنقول: ''الفلسفة الإنسانية''، ولا نقول: ''الفلسفة القرآنية''، كما نخصص لفظ ''الحكمة'' بالدلالة على المعرفة التي جاء بها الوحي من عند الله، فنقول: ''الحكمة الإلهية''، ولا نقول: ''الحكمة الفلسفية'' أو ''حكمة الفلاسفة''، ولا بالأوْلى نُطلق اسم ''علم الحكمة'' على الفلسفة، ولا اسم ''الحكماء'' على الفلاسفة.[2]

ولا يخفى أن هذا الإجراء الاصطلاحي يضاد كليا نظيره الذي قام به ابن رشد، فقد خص كلمة ''الحكمة'' بإفادة معنى ''الفلسفة'' في مقابل ''الشريعة'' كما جاء ذلك في عنوان كتابه المعروف: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال؛** ومن شأن تخصيص الفلسفة بالحكمة ومقابلتها بالشريعة أن يوهم بأن الحكمة اجتمعت كلُّها في الفلسفة وأن الشريعة ليس شيء فيها حكمة، بحيث تَرِد على هذا الإجراء شبهة التخليط أو التغليط؛ ولا دفع لهذه الشبهة إلا بتغيير عنوان هذا الكتاب بأحد الطريقين: إما الاستبدال أو التقييد؛ والطريق الأول منهما يقوم في أن نضع لفظ ''الفلسفة'' مكان لفظ ''الحكمة''، فنقول: **فصل المقال فيما بين الفلسفة والشريعة من الاتصال،** ولا

سيما أن المصطلح الذي اختار ابن رشد أن يستعمله في أول كلامه في كتابه هذا هو لفظ ''الفلسفة''، وليس لفظ ''الحكمة''؛ والطريق الثاني يقوم في أن نخصص طرف الحكمة من طرفي هذه المقابلة بواسطة الإضافة، فنقول: **فصل المقال فيما بين حكمة الفلسفة وحكمة الشريعة من الاتصال** أو نخصصه بواسطة الإسناد، فنقول: **فصل المقال فيما بين الحكمة الفلسفية والحكمة الشرعية من الاتصال.**

وبعد هذا التوضيح الاصطلاحي الضروري، نتَّبع في عرض موقف بديع الزمان من العلاقة بين ''الفلسفة'' و''الحكمة'' الطريق الذي يُؤثِر هو نفسه اتباعَه في بسط أفكاره وآرائه، لأننا نكون بذلك أقرب إلى فهم هذا الموقف مما لو نحن نتَّبع في ذلك طريقا غيرَه من طرق العرض والإيضاح والتحليل المعلومة؛ وليس هذا الطريق المفضل لدى بديع الزمان إلا طريق التمثيل والتشبيه؛ فلنوضح إذن موقفه من هذه العلاقة بتشبيه تمثيلي مخصوص نتأوَّله ونتعرف من خلاله على الصفات التي يتميز بها هذا الموقف؛ وليكن هذا التشبيه كالتالي:

فكما أن ''كوبيرنيك''[3] أحدث انقلابا في تصور العلاقة بين الأرض والشمس، فكذلك بديع الزمان أحدث انقلابا في تصور العلاقة بين الفلسفة والحكمة أو قل، على جهة التشبيه، بين **أرض** الفلسفة **وشمس** الحكمة؛ غير أن هذا الانقلاب الجديد أخذ مسارا معاكسا لانقلاب فكري آخر نُعِت هو أيضا بكونه ''كوبرنيكيا''، وهو بالذات الانقلاب الذي أحدثه ''كانط''[4] في تصور العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف؛ فيتعين إذن أن نحدد خصوصية انقلاب بديع الزمان – هذه الخصوصية التي تَثْبُت له معها الصفة ''الكوبرنيكية'' وتنتفي عنه الصفة ''الكانطية'' – كما يتعين تحديد نوع الإنسان الذي يتولد من هذا الانقلاب الفكري الجديد.

ومعلوم أن مفهوم ''الانقلاب'' أخص من مفهوم ''التغيير''، إذ هو تغيير الشيء إلى ضده أو نقيضه، بحيث يكون الموقف من العلاقة بين الفلسفة والحكمة الذي انقلب إليه بديع الزمان مضادا للموقف الذي انقلب منه؛ فلننظر الآن في هذا الموقف المُنْقَلَب منه، حتى نَتَبَيَّن قدر التحوّل الذي سوف يطرأ على فكر صاحبه.

١. بديع الزمان الفيلسوف والوصل بين الفلسفة والحكمة

يقر بديع الزمان بأنه اشتغل بالفلسفة مدة وتعلق بها تعلقه بالعلوم العقلية كما اشتغل وتعلق بها غيره من المفكرين،[5] بحيث يصح أن نَعُد هذه الفترة من حياته

الفكرية **فترة تفلسف** صريح جعله يتخذ من العلاقة بين الفلسفة والحكمة نفس الموقف الذي اتخذه فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد،[6] وهو، على التعيين، موقف **الجمع** أو **الوصل** بينهما، بمعنى أن الفلسفة لا تخالف الحكمة، وإنما توافقها.

والواقع أننا إذا دققنا النظر في هذا الجمع – أو الوصل – وجدنا أنه يتخذ صورتين اثنتين: إحداهما، الصورة التي اشتهر بها الكندي والفارابي وابن سينا؛ والثانية، الصورة التي اشتهر بها أبو سليمان السجستاني وابن رشد؛ فلنبسط الكلام في هاتين الصورتين للوصل بين الفلسفة والحكمة.

١.١. جمع التداخل بين الفلسفة والحكمة: إن الصورة الأولى التي اتخذها الجمع بين الفلسفة والحكمة هو أنه عبارة عن **تداخل**، بمعنى أن الفلسفة والحكمة تدخل إحداهما في الأخرى، فما تقرره الحكمة تثبته الفلسفة وما تدعيه الفلسفة تؤيده الحكمة، بحيث تنزلان منزلة **الأختين الشقيقتين**؛ ويقوم هذا الوصل التداخلي، حسب ما جاء في نصوص بديع الزمان، على مبدأين أساسيين:

أحدهما، **مبدأ تأسيس النقل على العقل**: ومقتضاه أن النقل يُؤوَّل على مقتضى العقل متى ظهر تعارضه معه.

والثاني، **مبدأ التوسل بالعقل في النقل**: ومقتضاه أن المفاهيم العقلية تكون وسائط في بيان الحقائق النقلية.

وقد عَمل بديع الزمان بهذين المبدأين في فترة تفلسفه، إذ يخبرنا أنه كان يقيم الحقائق الإسلامية على أدلة عقلية كما هي طريقة الفلاسفة، داخلا في مناظرة خصومه وخصوم الإسلام؛[7] كما نجد أنه كان يلجأ في توضيح المعاني الإسلامية إلى المفاهيم الفلسفية كشأنه مع معنى ''العدل''، إذ لجأ في بيانه إلى نظرية ''أفلاطون'' في الفضائل الأربع – أي العفة والشجاعة والحكمة والعدل – وأيضا إلى نظرية ''أرسطو'' في مفهوم ''الفضيلة'' باعتبارها وسطا بين الإفراط والتفريط.[8]

٢.١. جمع التصاحب بين الفلسفة والحكمة: أما الصورة الثانية التي اتخذها الجمع بين الفلسفة والحكمة، فهي أنه عبارة عن **تصاحب**، بمعنى أن الفلسفة والحكمة، ولو أنهما تعبّران عن حقيقة واحدة، تبقيان مستقلتين إحداهما عن الأخرى، إذ تكون لكل واحدة منهما لغتها وجمهورها ومنهجيتها ومقصديتها الخاصة، فتكون العلاقة بينهما

علاقة تساوق وترافق أشبه بترافق **الصديقتين**؛ والأصل في القول بهذا **الوصل التصاحبي** هو الاعتقاد بأن الفلسفة تأخذ بمبادئ ثلاثة لا تأخذ بها الحكمة:

أحدها، **مبدأ الاندهاش**: ومقتضاه أن فعل التفلسف يتولد من الشعور بالدهشة – أو العجب – إزاء الآثار في النفس أو إزاء الأشياء في الأفق.

والثاني، **مبدأ الاستشكال**: ومقتضاه أن الفيلسوف لا يفتأ يضع الأسئلة تلو الأخرى، باحثا عن الأجوبة عنها.

والثالث، **مبدأ الاستدلال**: ومقتضاه أن الفلسفة تستند في إثبات حقائقها إلى الأدلة العقلية التي قد تبلغ أعلى مراتب اليقين.

وقد عَمل بديع الزمان بهذه المبادئ الثلاثة، هي الأخرى، في فترة تفلسفه، إذ كان يتمتع بقدرة اندهاشية قَلَّ نظيرها، فلا يرى شيئا في نفسه أو في أفقه إلا ويرى فيه سرا عجيبا ينبغي استكناه أمره؛ وأيضا كانت الأسئلة المصيرية تملك عليه مشاعره وتستحوذ على مداركه، فيشغله طلب الأجوبة عنها طويلا، معاودا النظر فيها، إن تصحيحا أو تعميقا؛ ولم يكن بديع الزمان يجد من طريق أسلم في استكناه الأمور التي يندهش لها ولا في الجواب عن الأسئلة التي تهجم عليه إلا طريق البرهان العقلي، لكي تطمئن نفسه التي بين جنبيه ويقتنع خصمه الذي بين يديه.

وعلى الجملة، كان بديع الزمان الفيلسوف كغيره من فلاسفة الإسلام يسلم بمبدإ الجمع بين الفلسفة والحكمة، سواء اتخذ هذا الجمع شكل **التداخل** كما عند الفارابي وابن سينا أو شكل **التصاحب** كما عند ابن رشد.

٢. بديع الزمان الحكيم والفصل بين الفلسفة والحكمة

هاهنا يجب التنبيه على حقيقة أساسية، وهي أن هذا الجمع بين الفلسفة والحكمة، إذا كان النظر العقلي المجرد يجوِّزه ولا يحيله، فإن الواقع الحي يكذبه ولا يؤيده؛ ذلك أنه حدثَ على مرأى ومسمع من بديع الزمان انقلاب سياسي اجتماعي تصدَّع له التاريخ واهتز له المجتمع وصعق له الإنسان؛ ولم يكن هذا الانقلاب السياسي الاجتماعي إلا أثرا من الآثار التي انعكس بها على المجتمعات الغربية الانقلاب الفكري الذي قامت به الفلسفة الحديثة ضد الحكمة الدينية والذي يمثله خير تمثيل فكر الفيلسوف الألماني "كانط".

وكان لا بد لهذا التعارض الغريب بين تجويز العقل للجمع بين الفلسفة والحكمة

وتكذيب الواقع المعيش له من أن يشغل بال بديع الزمان طويلا ويدعوه إلى مراجعة موقفه الفلسفي وبالتالي إلى تجديدِ النظر فيما تقرر بين فلاسفة الإسلام من أن الفلسفة والحكمة متصلتان اتصالَ تداخلٍ كالشقيقتين أو اتصالَ تصاحبٍ كالصديقتين.

من هنا يبدأ العهد الجديد لبديع الزمان، إذ يتجرد من لباسه الفلسفي القديم ليلبس لباسا جديدا، ألا وهو لباس الحكمة! أو قل هاهنا نشهد **موت بديع الزمان الفيلسوف وولادة بديع الزمان الحكيم**،[9] ونسوق في هذا المقام نصا بهذا الشأن لا غبار عليه، وهو التالي:

"راجعت أول ما راجعت تلك العلوم التي اكتسبتها سابقا أبحث فيها السلوة والرجاء؛ ولكن كنت – ويا للأسف! – إلى ذلك الوقت مغترفا من العلوم الإسلامية مع العلوم الفلسفية ظنا مني – ظنا خطأ جدا – أن تلك العلوم الفلسفية هي مصدر الرقي والتكامل ومحور الثقافة وتنور القلب، بينما تلك المسائل الفلسفية هي التي لوثت روحي كثيرا، بل أصبحت عائقة أمام سُمُوي المعنوي.

"نعم، بينما كنت في هذه الحالة، إذا بحكمة القرآن المقدسة تسعفني، رحمة من العلي القدير، وفضلا وكرما من عنده سبحانه، فغسلت أدران تلك المسائل الفلسفية، وطهرت روحي منها – كما هو مبين في كثير من الرسائل – إذ كان الظلام الروحي المنبثق من العلوم الفلسفية يغرق روحي ويطمسها في الكائنات، فأينما كنت أتوجه بنظري في تلك المسائل فلا أرى نورا ولا أجد نفسا، ولم أتمكن من التنفس والانشراح حتى جاء نور التوحيد الساطع النابع من القرآن الكريم الذي يلقن 'لا إله إلا الله'، فمزق الظلام وبدده، فانشرح صدري وتنفس بكل راحة واطمئنان."[10]

ويتخذ هذا التحول الجذري في حياة بديع الزمان مظهرين اثنين: أحدهما مظهر نقدي والثاني مظهر بنائي.

١.٢. انقلاب بديع الزمان ونقد الوصل بين الفلسفة والحكمة؛ يتجلى المظهر النقدي لهذا التحول في كون بديع الزمان اشتغل بنقد الجمع بين الفلسفة والحكمة في صورتيه الاثنتين: التداخل والتصاحب نقدا مثلَّثا: نقدا منطقيا ونقدا أخلاقيا ونقدا إشاريا؛ ولا عجب في ذلك، فالحكيم أصلا لا يكتفي بالنقد المنطقي للآراء كما يكتفي به الفيلسوف، بل يتعداه إلى النقد الأخلاقي لها، لأنه لا ينظر إليها مجردة، وإنما مقترنة بالعمل، فيقوّمها بحسب أثرها العملي، ثم يرتقي بها درجة، فينظر إليها من جهة قيمتها الجمالية، فيأتي بنقده الإشاري لها.

فلنبدأ بتوضيح كيف مارس بديع الزمان هذا النقد المثلَّث على الضرب الأول من الوصل بين الفلسفة والحكمة، وهو الضرب التداخلي الذي ينبني، كما تقدم، على مبدأين اثنين هما: ''مبدأ تأسيس النقل على العقل'' و''مبدأ التوسل بالعقل في النقل''.

١.١.٢. نقد التداخل بين الفلسفة والحكمة:

أ. النقد المنطقي: يرى بديع الزمان أن مبدأ تأسيس النقل على العقل الذي ينبني عليه جمع التداخل هو عبارة عن ترجيح بغير مرجِّح، ذلك لأن العقل ليس أقل من النقل حاجة إلى التأسيس، ولا يمكن أن يكون هذا التأسيس بطريق العقل نفسه متى كان هذا العقل هو ''العقل الدائر بين الناس''[11] ولم يكن عقلا من نوع جديد لا عهد للفلسفة به[12]؛ كما أن هذا المبدأ يحمل على تأويل النقل بما يفضي إلى تحريفه، لأن العقل المعلوم ليس له من السعة والتجرد ولا من القدرة على الانطلاق ما يستوجبه فهم هذا النقل.[13]

ويرى بديع الزمان كذلك أن مبدأ التوسل بمفاهيم العقل في بيان معاني النقل الذي يقوم عليه هذا الضرب الأول من الوصل لا يرفع من شأن النقل، وإنما ينزل به، لأن فيه إيهاما بأن الأسس العقلية أعمق وأرسخ من الأسس النقلية؛ كما أنه لا يفيد في الظهور على الخصم، لأنه يبقى منحصرا في دفع الاعتراضات بالطريق العقلي المجرد الذي يأخذ به هذا الخصم، ولا يرقى إلى عرض حقائق النقل بالطريق الذي يمتزج فيه العقل بالقلب والذي تختص به هذه الحقائق[14]، هذا إن لم يؤد إلى تزييفها تزييفا كاملا.[15]

ب. **النقد الأخلاقي**: يؤكد بديع الزمان أن تعاطي المتفلسف لتأسيس النقل على العقل يصيبه بأمراض قلبية، في مقدمتها مرض الغرور، ذلك لأنه يجعل من عقله الناقص والمحدود معيارا للوحي الذي هو كلام لا حد لكماله؛[16] كما يؤكد أن التوسل بالمفاهيم الفلسفية – ولا سيما الطبيعية و''الميتافيزيقية'' – في مباحث القرآن يفضي بصاحبه إلى تقديس الطبيعة وترك تقديس خالقها.

ج. **النقد الإشاري**: إن مَثَل الفيلسوف القائل بالتداخل بين الفلسفة والحكمة عند بديع الزمان كمَثَل من يسلك طريقا في جوف الأرض – أي نفَقا – أو من يأوي إلى كهف[17]، فيكون عبارة عن شبح لا يُرى شخصه وإن عُرفت عينه وشُهِد أثره، وينتهي بالهلاك في هذا النفق اختناقا ولَمَّا يُكمِّل سيره، وتكون منزلته في القرآن – الذي هو معدن الحكمة – منزلة الضال.[18]

من ثمَّ، يصبح الفيلسوفان اللذان ذكرهما بديع الزمان بالاسم مرات عديدة، وهما: الفارابي وابن سينا معدودَين عنده في زمرة الضالين،[19] إذ كانا يقولان بالتداخل بين الفلسفة والحكمة، وهو قول أشبه بسفسطة النصارى؛ وقد ذهب ابن سينا في العمل بهذا القول إلى أبعد مما ذهب إليه الفارابي؛[20] ولما كان بديع الزمان قد انخدع بدهائهما واعتقد الصحة في رأيهما، فقد كاد هو نفسه أن يضل كما ضلاّ لولا أنّ الله تجلى عليه باسمه ''الحكيم''، فأضحى أهدى سبيلا وأقوم قيلا.

وعلى هذا، فإن العمل بمبدإ تداخل الفلسفة والحكمة يُنتِج إنسانا رقيق الإيمان ضعيف الحجة متعلقا بالظاهر مغترا بنفسه وتائها عن طريقه.

ولننعطف الآن على الضِرْب الثاني من الوصل بين الفلسفة والحكمة، وهو الضرب التصاحبي، فنبين كيف مارس عليه بديع الزمان هذا النقد المثلَّث، مع العلم بأن هذا الضرب يقوم على مبادئ ثلاثة هي: ''مبدأ الاندهاش'' و''مبدأ الاستشكال'' و''مبدأ الاستدلال.''

٢.١.٢. نقد التصاحب بين الفلسفة والحكمة

أ. النقد المنطقي: فبالنسبة لمبدإ الاندهاش الفلسفي، الصواب أن الفلسفة لا تصدر عن الشعور بالعجيب الخارق، وإنما عن الشعور بالغريب الشاذ؛[21] وشتان بين الشعورين، فالأول مداره على كمال الخلقة الذي في الأشياء، بينما مدار الثاني على نقص الخلقة الذي فيها؛ والدليل على ذلك أن الفلسفة لا تتأمل المألوفات، بل تحسب كل مألوف معلوما، بل إن أكثر معلوماتها مبنية على المألوف والعادي، وليس على المعجز والخارق.[22]

وأما عن مبدإ الاستشكال الفلسفي، فالصواب أنه غير مضبوط في مقاصده المتعلقة بالكائنات، فيقع في الخبط والانتشار في كل اتجاه؛ كما أنه غير مشفوع بالجواب المطلوب، فيقع صاحبه في الحيرة البالغة، بل في العذاب الشديد[23].

وأما عن مبدإ الاستدلال الفلسفي، فالصواب أنه سلسلة من القضايا التي يتهددها الوهم على الدوام؛ فلو فرضنا أننا نريد أن ندفع عنها هذا التهديد، فحينئذ يلزم أن نستدل على كل قضية من هذه القضايا بسلسلة أخرى من القضايا يتهددها بدورها الوهم، وهكذا دواليك؛ فلا نكاد ندفع الوهم عن سلسلة حتى نجلبه إلى سلاسل من دونها بلا انقطاع.[24]

ب. **النقد الأخلاقي:** لما كان الاندهاش الفلسفي في أصله استغرابا، ولم يكن أبدا استعجابا، أوقع المتفلسف في محذورين:

أحدهما، **سد طريق الاعتبار**: إذا كانت الفلسفة لا تتعجب من العاديات والمألوفات، فإنها لا تمكِّن صاحبها من استخراج العِبر والعظات منها.

والثاني، **فتح طريق النكران:** إذا كانت الفلسفة تُلقي بغطاء الألفة على الأشياء، فإنها تحول دون معرفة القدرة الإلهية والإقرار بأفضالها غير المتناهية.

ولما كان الاستشكال الفلسفي تساؤلا غير منضبط، أفضى إلى أمرين كلاهما حرمان هالك:

أحدهما، **فقدان سر التوحيد**: إن كثرة الأسئلة بدون مقاصد موجِّهة (بكسر الجيم المشددة) ولا أجوبة مُرْضية تدل على أن صاحبها محروم من سر التوحيد، إذ أنه لو كان متحققا بهذا السر، لدارت أسئلته على مقاصد محددة، وظفر بالأجوبة عليها ضمن هذه المقاصد التوحيدية.[25]

والثاني، **فقدان الشعور بالسعادة:** إذا لم يجد المتفلسف أجوبة على أسئلته المتفرقة ولا استجابة لمطالبه المتباينة، فلا بد من أن يشقى شقاء عظيما.[26]

ثم لما كان الاستدلال الفلسفي سلسلة مهددة بالوهم، أفضى إلى أمرين كلاهما شر بالغ:

أحدهما، **التعلق بالأسباب دون المسبب:** تقتصر الفلسفة في استدلالاتها على الكائنات دون المكوِّن سبحانه، أي باصطلاح بديع الزمان تأخذ بالنظر الاسمي، لا الحرفي؛[27] يلزم على ذلك أنها تُوقِع المشتغل بها في عبادة الأسباب.[28]

والثاني، **التعلق بالذات دون غيرها:** كما ينظر المتفلسف من الكائنات إلى أسبابها الطبيعية، فكذلك ينظر إلى نفسه نفس النظر الاسمي؛[29] يلزم من ذلك أنه يقع في عبادة النفس.[30]

ج. **النقد الإشاري**: إن مَثَل الفيلسوف القائل بالتصاحب بين الفلسفة والحكمة عند بديع الزمان كمَثَل من يسلك طريقا على وجه الأرض في صحراء شاسعة، فتأتيه الأهوال من كل جانب بين غضب البحر وتهديد العاصفة وظلمة السماء، فتصيِّره أشلاء مبعثرة على حافة الطريق، وتكون منزلته في القرآن الحكيم منزلة المغضوب عليه.[31]

وإذا قارنا بين هذا النقد الإشاري للتصاحب والنقد الإشاري السابق للتداخل، تبيَّن

أن القائل بالتصاحب أسوأ حالا من القائل بالتداخل، ذلك أن في سلوك الأول لطريق فوق الأرض، أي طريق تحت السماء – التي هي رمز الوحي – وتحت الشمس – التي هي رمز النور–، إشارةً إلى أن تحديه لربوبية الحكيم يزيد درجات عن غرور الثاني، فهذا لا يسلك إلا طريقا تحت الأرض، لا يرى فيه شمسا ولا سماء؛ كما أن في إلقاء البحر أشلاء الأول على جانب الطريق إشارةً إلى أن عمله أشبه بعمل فرعون، فاستحق أن يلقى نفس المصير موتا واعتبارا،[32] بينما لا نظفر من الثاني إلا بشبح، فلا يكون عبرة للناس ببدنه، وإنما بآثاره وحدها.

من ثمَّ، يصبح الفيلسوف المشائي الكبير الذي لم يرد اسمه على لسان بديع الزمان إلا قليلا، وهو: ابن رشد، معدودا عنده في زمرة المغضوب عليهم،[33] إذ كان يقول بالتصاحب بين الفلسفة والحكمة ويعمل على مقتضاه، وهو عمَلٌ فَسق به فسوقا أشبه بتمرد اليهود[34]؛ ولما كان بديع الزمان قد انخدع بدهائه هو الآخر واعتقد الصحة في رأيه، كاد أن يتعرض هو نفسه لغضب الله لولا أنّ الله تجلى عليه باسمه ''الرحيم''، فهداه الصراط المستقيم.

وعلى هذا، فإنّ العمل بمبدإ تصاحب الفلسفة والحكمة يُنتج إنسانا غير بصير ولا معتبِر ولا معترف ولا سعيد ولا ناج.

وبعد أن أنهينا الكلام عن الجانب النقدي في الموقف الانقلابي الذي اتخذه بديع الزمان من العلاقة بين الفلسفة والحكمة، نمضي إلى بيان عناصر الجانب البنائي في هذا الموقف الجديد.

٢.٢. انقلاب بديع الزمان والقول بالفصل بين الفلسفة والحكمة؛ يتمثل الجانب البنائي من هذا الانقلاب الفكري في كون بديع الزمان يستبعد كلا الجمعين المذكورين بين الفلسفة والحكمة – أي جمع التداخل وجمع التصاحب – ويأخذ **بضده**، أي يأخذ بفصل أو تفريق مخصوص بينهما، متوسلا في ذلك بآلية خطابية محددة.

١.٢.٢. الفصل الاستتباعي بين الفلسفة والحكمة: يستبعد بديع الزمان جمع التداخل الذي يُنزل الفلسفة والحكمة رتبةً واحدة ما لم تتعارضا، ويأخذ **بتمييز وتفريق**– أو **فصل– في الرتبة** بينهما ولو لم تتعارضا، ممارسا آلية القلب على المبدأين اللذين يتقوَّم بهما هذا الجمع، أي ''مبدأ التأسيس العقلي للنقل'' و''مبدأ التوسل بالعقل في النقل''؛ ومقتضى القلب، كما هو معروف، تغيير الرتبة، فإن كان الشيء مقدَّما، صيَّره مؤخرا، وإن كان مؤخرا، صيّره مقدما؛ وحينئذ، يصبح المبدءان اللذان

ينبني عليهما هذا الفصل هما بالذات: ''مبدأ التأسيس النقلي للعقل'' و''مبدأ التوسل بالنقل في العقل''؛ وبيان ذلك كما يلي:

أ. مبدأ تأسيس العقل على النقل: يذهب بديع الزمان إلى أن العقل – أي العقل الدائر بين الناس – والنقلَ – أي النقل في معناه الأعم – كليهما يحتاج إلى التأسيس، ولا يمكن أن يأتي التأسيس من هذا العقل الناقص كما لا يمكن أن يأتي من النقل العام، بل لا بد من طريق ثالث لا يكون فيه نقصان العقل ولا عموم النقل، بل يجمع إلى العقل الأكمل النقل الأخص؛ وليس هذا الطريق الثالث إلا القرآن الحكيم، ففيه من أسباب كمال العقل ما يؤهله لتأسيس العقل الدائر بين الناس، وفيه من أسباب خصوصية النقل ما يؤهله لتأسيس النقل عامة.[35]

ب. **مبدأ التوسل بالنقل في العقل**: يذهب بديع الزمان إلى أن العقل – وتمثله الفلسفة البشرية خير تمثيل – لا يقدر على أن ينفع الناس وأن يحقق لهم السعادة حتى يتوسط بالنقل – ويمثله الوحي الإلهي أفضل تمثيل –؛ وبدون هذا التوسط، لا يخلو العقل من أسباب النفع والإسعاد فحسب، بل ينقلب بالضرر على الإنسان ويبلغ فيه هذا الضرر أقصاه،[36] لأنه لا مفر من أن يضل الطريق ويتعرض لغضب الله.

وبهذا، يصير النقل – ممثَّلا بحكمة القرآن – هو الأصل والعقل – ممثَّلا بفلسفة البشر – هو الفرع متى ثبتت موافقته لما جاء به النقل؛ لذا، جاز أن نسمي التفريق – أو الفصل – في الدرجة بين الحكمة والفلسفة الذي قابل به بديع الزمان الوصل التداخلي بينهما باسم ''**التفريق**– أو **الفصل** – **الاستتباعي**''، حيث إن الفلسفة تصبح تابعة للحكمة وخادمة لها؛[37] وهذا بالذات ما يستفاد من تمييز بديع الزمان بين الفلسفة النافعة والفلسفة الضارة في رسالة موجهة إلى طلاب الفلسفة الحديثة[38] الذين أقبلوا على رسائل النور؛ فبصرف النظر عن الاعتبارات الظرفية التي قد تدعوه إلى مثل هذا التمييز كرغبته في استمالة هؤلاء الطلاب المتفلسفة وتشجيعهم على المضي في قراءة هذه الرسائل واتقاءِ شر الخصوم، فإنه يجعل الفلسفة النافعة خادمة لحكمة القرآن كما لو كانت متفرعة عليها، نظرا لأنها ''تخدم الحياة الاجتماعية البشرية، وتعين الأخلاق والمثل الإنسانية، وتمهد السبل للرقي الصناعي.''[39]

ومن شأن العمل بهذا الفصل الاستتباعي أن يخرج لنا إنسانا راسخ الإيمان قوي الحجة ناكرا لذاته غير متعلق بالظاهر ولا تائها عن الطريق، أو قل بإيجاز **إنسانا مَهديا**.

٢.٢.٢. الفصل الاستبدالي بين الفلسفة والحكمة: يستبعد بديع الزمان أيضا جمع

التصاحب بين الفلسفة والحكمة، ويأخذ **بتفريق** – أو **فصل** – **في النوع** (أو الطبيعة) بينهما، ممارسا **لآلية الاستبدال** عليهما؛ ومقتضى الاستبدال هنا هو جعل الشيء بدلا من غيره، بحيث يصير البدل قائما بوظائف المُبدَل منه على أحسن وجه؛ وحينئذ، تصبح الحكمة عند بديع الزمان بديلا عن الفلسفة، ناهضة على أفضل وجه بالمبادئ الثلاثة التي تدعي الفلسفة الاختصاص بها، أي ''مبدأ الاندهاش'' و''مبدأ الاستشكال'' و''مبدأ الاستدلال''؛ وتوضيح ذلك كما يلي:

أ. **مبدأ الاندهاش**: يرى بديع الزمان أن الصورة الأبلغ والأكمل لمبدإ الاندهاش تتحقق في حكمة القرآن المبين، وذلك من وجهين:

• إن القرآن يخرق ستار العادة المسدول على الأشياء في أنفسنا وفي الآفاق من حولنا، فيجعلنا نتعجب من الأسرار المودعة فيها ونكتشف ما تنطوي عليه من خوارق القدرة الإلهية وعجائبها العظيمة.

• إن القرآن كلام معجز، ومعلوم أنه لا صفة أبلغ من ''الإعجاز'' في إثارة الاندهاش، فما بالك إذا كان إعجازا من قبيل الإعجاز القرآني! فعندئذ، لا بد أن يبلغ اندهاش المرء نهايته.

وعلى هذا، فإذا كان التفلسف، كما قيل، يبدأ بالاندهاش، فإن الاندهاش الذي هو بداية الحكمة ليس فوقه اندهاش، حيث إنها تحظى به في تأمل إعجاز القرآن الداعي إلى منتهى الاندهاش، بما أنه هو مجلي اسم الحكيم من أسماء الله الحسنى؛ ومن هنا، ندرك لِمَ بدأ بديع الزمان مساره في الحكمة بالاشتغال ببيان إعجاز القرآن، عملا بالرؤية الصادقة التي رآها، وهي رؤية انفلاق الجبل المذكورة أعلاه، إذ جاءه فيها شخص عظيم بِأمر مخصوص، قائلا: ''بيِّن إعجاز القرآن.''[40]

ب. **مبدأ الاستشكال**: يرى بديع الزمان أن الصورة الأصح والأتم لمبدإ الاستشكال تتحقق هي الأخرى في حكمة القرآن، وذلك من وجهين هما:

• إن القرآن يحدد أفضل نطاق يمكن أن توضع فيه الأسئلة، ذلك أن السؤال لا يستقيم إلا إذا دار على مقصد مخصوص، والقرآن له مقاصد أصلية هي: ''التوحيد'' و''الوحي'' و''الآخرة'' و''الاستقامة'' أو، بتعبير بديع الزمان، ''إثبات الصانع'' و''النبوة'' و''الحشر'' و''العدالة''[41]؛ فما من آية من آياته البينات إلا وتتعلق بمقصد واحد أو أكثر من هذه المقاصد الأربعة، بل إن الآية الواحدة، على قِصَرها، قد تشتمل

عليها جميعها، نازلة بذلك منزلة القرآن كله؛ وأما ما جاء فيه من مقاصد أخرى تتصل بالكائنات وخصائصها، فهو تابع لهذه المقاصد الأربعة وخادم لها؛ وعلى هذا، ينبغي أن تدور أسئلة الحكيم على هذه المقاصد وحدها، ولا تخرج إلى التساؤل عن الخواص الطبيعية للموجودات إلا أن يكون ذلك بغرض تبيُّن هذه المقاصد الأصلية من ورائها.

• إنّ القرآن يجيب على أفضل وجه عن الأسئلة الموضوعة، فقد تقدم أن هذه الأسئلة ينبغي أن تتعلق بالمقاصد الأربعة المذكورة، أي أن تكون كالتالي: ''من أين؟ وبأمر من تأتون؟ من سلطانكم ودليلكم وخطيبكم؟ وما تصنعون؟ وإلى أين تصيرون؟''[42] والقرآن هو وحده القادر على إيراد الأجوبة الصحيحة على مثل هذه الأسئلة والتي تكون شفاء لما في الصدور.

ج. **مبدأ الاستدلال**: يرى بديع الزمان أن الصورة الأشمل والأيقن لمبدإ الاستدلال تتحقق هي الأخرى في القياس التمثيلي الذي تأخذ به حكمة القرآن، وذلك من الوجوه الآتية:

• إن هذا القياس يفيد في إقناع كافة الناس ولا يقتصر على فئة معدودة منهم، كما أنه يتسع لفنون مختلفة ولا ينحصر في فن واحد منها،[43] نظرا لأنه يُلْبس الحقائق المخبَر بها لباس مألوفات الجمهور ومتخيلاته، ولا يكلفه إدراكها على صورتها المجردة.[44]

• إنه يُمكِّن من تحصيل منظور تقريبي لِما يجاوز طور العقل المجرد من الحقائق الإلهية وشؤون الربوبية،[45] فيكون أقدر من هذا العقل.

• إنه يؤمِّن طاعة الخيال للعقل، فيحُدُّ من تشكيكاته وتهويماته التي تتهدد عادة استدلالاته غير التمثيلية،[46] فيكون أقوى من هذه الاستدلالات.

• إنه يجمع بين الطريقين الإدراكيين المتقابلين للإنسان، وهما: طريق العقل وطريق الوجدان[47]، فيكون استدلالا متكاملا.

• إنه يُثبِت قانونا كليا بإظهار حالة خاصة منه في صورة مثال جزئي[48]؛ ومعنى هذا أن المثال عند بديع الزمان ليس مجرد شيء مشابه للشيء المُمَثَّل، بل يحكمه نفس القانون الذي يحكم هذا الشيء، بحيث يكون التمثيل عنده أقرب إلى الاستقراء منه إلى الاستنباط (أو القياس الجامع).[49]

ومما تقدم، يتبين أن الحكمة لا يمكن أن تجتمع مع الفلسفة، لأن الخير والحق يصيران كلاهما في جانب الحكمة والشرَّ والباطلَ يصيران كلَّهما في جانب الفلسفة، فتكونا متباينتين تباين النوعين؛ لذا، صح أن نسمي هذا الفصل النوعي بينهما باسم ''الفصل الاستبدالي''،[50] إذ تصبح الحكمة البديل الذي لا غنى عنه.

ومن شأن العمل بهذا الفصل الثاني أن يُخرج لنا إنسانا متبصرا ومعتبرا ومعترفا وسعيدا وناجيا، أو قل **إنسانا مَرْضيا عليه**.

وإذا اجتمعت للإنسان الهداية والرضى، كان إنسانا منعَما عليه؛ فإذن الحكيم الذي يختص بكونه يجعل الحكمة تسود الفلسفة، بل يجعلها تستغني كليا عن خدمة الفلسفة يكون حقّا من أولئك الذين أنعم الله عليهم.

وخلاصة القول من هذا التحليل لموقف بديع الزمان من العلاقة بين الفلسفة والحكمة هي أن بديع الزمان **انقلاب** من **حال الفيلسوف** الذي يوافق فلاسفة الإسلام في القول بالوصل بين الفلسفة والحكمة، إما وصل تداخل يجلب الضلالة أو وصل تصاحب يجلب غضب الله، إلى **حال الحكيم** الذي يقول بضرورة الفصل بينهما، إما فصلا استتباعيا يجلب الهداية، فتكون الفلسفة في خدمة الحكمة، أو فصلا استبداليا يجلب رضى الله، فتكون الحكمة بديلا عن الفلسفة.

وواضح أن هذا الانقلاب انقلاب ''كوبيرنيكي'' بحق؛ فبعد أن كانت الفلسفة تُعَدّ موصولة بالحكمة، صارت تُعَدّ مفصولة عنها؛ وبعد أن كانت الفلسفة تستتبع الحكمة في حالة الاختلاف بينهما، أصبحت الحكمة هي التي تستتبع الفلسفة في حالة الاتفاق بينهما؛ وبعد أن كانت الفلسفة تضاهي الحكمة وجودا، أضحت لا تضاهيها في هذا الوجود، بل أضحت تفقده بوجود الحكمة.

وحينئذ، لا نستغرب أن يلح بديع الزمان أيما إلحاح على وجود طورين متضادين في حياته: سعيد القديم وسعيد الجديد؛ ولذا، نعتقد أن العناصر التي تفرِّق بين هذين الطورين ينبغي البحث عنها في الموقفين المتعارضين اللذين وقفهما من العلاقة بين الفلسفة والحكمة، بحيث يكون الوصل بينهما هو المعيار الذي نحدد به فكر سعيد القديم ويكون الفصل بينهما هو المعيار الذي نحدد به فكر سعيد الجديد.

لكن هذا الانقلاب ''الكوبيرنيكي'' هو نقيض للانقلاب ''الكوبيرنيكي'' الذي قام به ''كانط''؛ فإذا كان ''كانط'' قد جعل الحكمة تابعة للفلسفة في حال اتفاقهما، فإن

بديع الزمان، على العكس من ذلك، يجعل الفلسفة تابعة للحكمة في الحال ذاته؛ وإذا كان ''كانط'' قد جعل الفلسفة بديلا عن الحكمة في حال تعارضهما، فإن بديع الزمان، على العكس من ذلك، يجعل الحكمة بديلا عن الفلسفة في الحال ذاته.

ومن هنا، يظهر جليا أن البُعْد الذي يكتسبه إنتاج بديع الزمان لا ينحصر في تركيا حيث آثار الفلسفة ''الكانطية'' قد فعلت فعلها وبدَّلت قِيَم أهلها تبديلا، ولا هو ينحصر في الأمة الإسلامية التي تفككت أوصالها وفقدت وِجهتها، وإنما يتعدى ذلك إلى العالم بأسْره لِيُنقذ الإنسان، خاصِيّه وعامِيّه، من سلطان فكر فلسفي أضر بوجوده في هذا العالم؛ ومن كان هذا عمله، فما أجدر به أن يُعدَّ في حكماء العالم الذين رفعوا همة الإنسان إلى الاضطلاع بأمور روحه كاضطلاعه بأمور جسمه، ومهدوا الطريق إلى تجديده، **فاستوى إنسانا آخر في عالم آخر**.

* * *