# الفلسفة العربية الإسلامية

## ملف بحثي

2014 / 12 / 09


- نبيل علي صالح
- فؤاد بن أحمد
- إبراهيم بورشاشن
- يوسف بن عدي
- إبراهيم أنزار
- محمد أحمد الصغير

# الفهرس:


تقديم ..... 3

الفيلسوف الإلهي: صدر الدين الشيرازي ونظرية الحركة الجوهرية ..... 5

ابن رشد الفيلسوف: السياق والامتداد ..... 35

أبو نصر الفارابي في الدراسات المغربية وتعدّد القراءة: ..... 53

أثر القول الرشدي بين «موسى بن ميمون وابن طملوس» ..... 79

التأويل عند الكِنْدي (180-256هـ) ..... 87

حوار مع: الدكتور علي عبود المحمداوي ..... 103

مقاومة الحداثة الغربية أم حداثة "المقاومة المبدعة" ..... 107

# تقديم:

لعلّه في حُكم النافل من القول أن يسمَ المرءُ الفلسفة في الحضارة العربية بأنها إسلامية، وهو أمْر اختبط فيه الكثير من المؤرخَين والمفكرين والمستشرقين خبط عشواء، حتى أذاعُوا في الناس أنَّ الفلسفة الإسلامية العربية ليست إلاَّ قراءات للمنقولِ اليوناني. ويتحصّل من هذا أنّها أقلّ ما يقالُ عنها، إنّها تقليد لا تجديد فيه. ولئن تأمّلنا هذا الأمر لوجدناه يجدفُ في مدار الاختصار المخل والتعميم المبتسر، فضلاً عن خضوعه لعقدة المركزية الأوروبية.

لقد سعى نفر من المفكرين وأهل النظر من «المتكلمّة» سعياً قلَّ نظيره إلى نفي سمة الأصالة وصبغة الاستقلال الفلسفي عن الحضارة الإسلامية العربية؛ بعلَّة غياب الجدّة الإشكالية والقوّة النظرية عنها، إذ لمْ يَكُن من صلبها وجوفها غير إعمال الفكر والتعقل في التوفيقَ بين القول الفلسفي اليوناني والنظر الشرعي، وكأنها المطمح والمطمع في نقل المضمون العقلي اليوناني وتعقيل المضمون النقلي الإسلامي.

وبيانُ ذلك، أحاديث فلاسفة الإسلام عن الحكمة والشريعة وعالمِ الأجناس العليا وعالم الكون والفساد وعالم العقول العشرة...إلخ.. بمضامين ومحتويات أرسطية مشائية حيناً وأفلوطينية إسكندارنية حيناً آخر. ألم يكن هاجس الفلسفة الإسلامية العربية هو ترسيخ مشروعية الفلسفة في دائرة العلوم الإسلامية؟ أليس النظر العلمي عصرئذ هو جزء من القول الفلسفي العربي؟

هل استطاع الباحثون اليوم أن يفحصوا مدى وإيقاع حضور آثار «سمبليسيوس» و«بروقليس» و«يحيى النحوي» و«هِرْميا» على الفلسفة في الفضاء الإسلامي العربي؟

إذن، أمام غياب أجوبة شافية وقاطعة عن هذه الإشكالات والتساؤلات، فإنّ صورة الفلسفة الإسلامية العربية التي نرثها عن فهمنا وتأويلنا، أو فهم بعض المتأخرين لها، هي صورة التوفيق بين النظر الفلسفي والنظر الشرعي.

كلُّ ذلك من شَأنه أن يُخلّف، بل خَلَّف، في أذهان العرب والمسلمين والمفكرين غرباً وشرقاً صورة الفلسفة الإسلامية العربية وكأنها تصقلُ أسلوب كتابتِهَا، وتختزلُ لبّ تعقلها وتأويلها ونظرها في تقريب النظر العقلي للنظر الشرعي. أو نقولُ، بلغة ابن رشد، هل النظر العقلي الفلسفي واجب أو مباح أو مكروه أو حرام من جهة نظر الشرع؟

بهذا الاعتبار قامتْ الكثير من الأقلام منذ العشرينات من القرن العشرين على ترسيخ هذه الصورة -التي هي جزء من المشهد الفلسفي العام- في تاريخ الفلسفة الإسلامية وفي أعلام الفلسفة في الإسلام، بل منهم من نظر إلى الفلسفة الإسلامية من زوايا المنهج من قبيل «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (1944) لمصطفى عبد الرازق، و«نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (1977) لسامي النشار، بيد أنّ هاجس الفصل أوالوصل بين الحكمة والشريعة حاضر في تأليفهم ومكتوباتهم حضوراً مهولاً.

لسنا نتزيّدُ في القول والحكم حينما نقرّ أيّما إقرار أنّ هذه الصورة الذهنية التي نتمثلها عن الفلسفة الإسلامية هـي صورة مختزلة وضيقة، توشـك أن تقع بين الحقيقة التاريخية والتمثـل الإيديولوجي. هبْ انّ هذه الصورة الذهنية حقيقة لا غبار عليها، ألا يستدعي المرء التشكيك في مصدرها وقنوات تصريفها وترسيخها؟

انظر كيف أنّ مؤرّخ الأفكار والفلسفات قد يرسّخ صورة أو فكرة على غير ما هي عليه بالفعل. وآية ذلك قولُ ابن صاعد الأندلسي في ابن حزم أشـدّ مخالفة لأرسـطو. والحال أنّ العودة إلى نصوص فقيه الظاهرية من قبيل «تقريب حد المنطق» يؤكد تأثر ابن حزم بأرسطو في صياغة كتاب «باري أرمينياس» وترتيب موضوعاته.

لا غرابة إذن، أن يقرأ القارئ الكثير من الدراسـات والمقالات حول الفارابي وابن باجه وابن رشـد ولا يقرأ إلا نادراً مقالاً بصدد منطق ابن زرعة شـارح أرسـطو، ولا ينظر في قول «يحيى بن عدي» في علاقة المنطق بالنحو عقب المناظرة الشهيرة التي دوّنها «أبو حيان التوحيدي». ثم هل نعرف بالفعل رؤية ابن البناء المراكشي العددي النقدية لنظرية البرهان؟

من المعلوم أنّ الفلسفة الإسلامية العربية، إنّما تحيلنا بوعي أو بدون وعي إلى دوائر ومجالات الكلام والتصوّف والفقه والأصول. ممّا يدفع المرء إلى التساؤل عن معنى ودلالة الفلسفة الإسلامية. والمتأتّى من ذلك تحصيل الخلط كذلك، وهو يضاف إلى الصورة التي توقفنا عندها أعلاه، بين علاقة الفلسفة بالطابع القومي والديني والعرقي. إذ متى قُلنا الفلسفة العربية كان الأمر له طابع قومي، ومتى قلنا الفلسفة الإسلامية كان الأمر له طابع ديني عقدي. وبالضدّ من ذلك تدلُ الفلسفة العربية الإسلامية على الفضاء الحضاري الثقافي. وسرُّ ذلك وجود النقلة والمترجمين بتعدّدِ مللهم ونحلهم ومذاهبهم. ألم يكن ابن الروندي والرازي من المساهمين في القول الفلسفي والديني؟

لننعطف ونقول إنّ المتخصّصين والباحثين المعاصرين في الفلسـفة الإسلامية العربية ومدارها قد تمكّنوا من معاودة النظر في صورة الفلسـفة الإسـلامية القديمة بُغية انتشالها وتحريرها من أمرين هما: التحرير الأوّل هو تحرير الفلسفة الإسلامية العربية من الرؤية الإيديولوجية العربية والاستشراقية المُفلسة والمهزومة التي لم تخلف لنـا إلا الارتداد والاسـتلاب. وأمّا التحرير الثاني، فهـو تحريرها من الرؤية التاريخية التي تنجلي في اسـتحضار مبررات مشروعية القول الفلسفي في الحضارة الإسلامية العربية.

وعلى هذا، لا نخال أنّ الفلسـفة الإسلامية العربية إلا في مدار الوسط العادل على قول أرسطو بين التحريريين المومأ إليهما أعلاه، وهو أنّ البحث في الفلسـفة الإسـلامية يتجسّـد بالفعل في طرق موضوعات جادّة على المستوى الإشـكالي وجديدة على المسـتوى الاسـتدلالي من قبيل تحقيق المخطوطات العربية وإخراجها إلى النور، ومن قبيل الحفر المعرفي والمنهجي عن شرّاح أرسطو من المدرسة الإسكندرية، مثل: «أمونيوس ساكاس» وأمونيوس هرميا» و»بروقليـس» وشروحـات يحيى النحوي... بل تجديد النظر أيضاً في امتدادات القول الرشـدي في المنطق والفقه والطبيعـات. فانظر كيف أنّ صورة الفلسـفة الإسـلامية العربيـة اليوم صارت على غير ما هـو متداول في تراثنا العربي الإسلامي. إنّها صورة تدلّ على القوة والاستعداد من جهة، وتدلّ على الكمال والفعل من جهة ثانية.

ويحتوي هذا الملفّ، الذي نقدّم له، على دراسـات ومقالات ذات قيمة معرفية معتبرة، كما أنّها موسومة بنظر متنوع على مستوى المنهج والموضوع، من الكندي والفارابي وابن رشد... إلى صدر الدين الشيرازي.. . وهو تنوّع في الموضوعات، نتمنى أن يكون جاذباً لاهتمام القارئ.

# الفيلسوف الإلهي:
# صدر الدين الشيرازي ونظرية الحركة الجوهرية
# التكامل النفسي ما بين العلم والفلسفة

نبيل علي صالح
كاتب ومفكر سوري

## الملخص التنفيذي:

من الصعب الادعاء أنّ صدر الدين الشيرازي ونظريته في المعرفة والوجود والإنسان تجدف بأفكارها وتصوراتها خارج المقول الفلسفي وفضائها الإسلامي العربي. إذ مقروءاته ومرجعياته تنجلي في السجال مع الفارابي وابن سينا والسهروردي وابن عربي..وغيرهم من الأولياء والعرفاء. وبهذا الاعتبار، لم يعد الصدام متواصلاً بين القول الفلسفي والقول العرفاني.

ومن قبل ومن بعد، نقول إنّ هذه الدراسة: "الفيلسوف الإلهي: صدر الدين الشيرازي ونظرية الحركة الجوهرية. بين التكامل النفسي ما بين العلم والفلسفة"، تشهد على تقاطع ما يحدث في العلم المعاصر ونظريات الفيزياء وبين مقول العارف صدر الدين الشيرازي في الحركة الجوهرية.

لقد حدّد الشيرازي رؤيته الوجودية والأنطولوجية في أربعة أسفار: السفر من الخلق إلى الحق، والسفر بالحق في الحق، والسفر من الحق إلى الخلق بالحق، وأخيراً السفر بالحق في الخلق. ويتحقق من هذا أنّ "العالم المادي ما يزال بالمطلق في حالة سيرورة وتجدد مستمرّين".

لا جدل أنّ الشيرازي من الذين ناهضوا القول الأرسطي في تصوراته للعالم والقوة والوجود والفعل والزمان والحركة...إلخ. فلما كان الجوهر في تصورِ التصور الأرسطي هو الثابت الذي لا يتغير في مقابل العرض المتغير، فإنّ الجوهر عند صدر المتألهين الشيرازي هو الحركة المستمرة والمتواصلة. فالمادة في جوهرها متغيرة من وضع إلى آخر. إذاً، كلُّ ظاهرة مادية متجددة ومتغيرة في ذاتها وجوهرها بكون وجودها في كلِّ لحظة غيره في لحظة أخرى، ممّا فضي إلى الخلق المستمر من قبل بالذات الالهية. ومن ثمةَ، صارت الحركة، كما وضحتْ الدراسة، حسب تصور هذا الفيلسوف هي تحقق قابلية الشيء تدريجياً.

وبيان ذلك يتحصّل عن طريق توظيف الشيرازي لجملة من الأدلة والبراهين العقلية والفلسفية التي حدّدها الباحث في الأدلة الثلاثة:

أ- الدليل الأول العلة الطبيعية الجوهرية والمعلول بالعرض.

ب- والدليل الثاني تمثل في ارتباط الأعراض وأصل التغير.

ج- والدليل الثالث تصدى للنظر في حركة الجوهر وحقيقة الزمان.

كلُّ ذلك من شأنه أن ينافح عن تصور إشراقي رفيع، مفاده أنّ الوجود أو الجوهر، أو المادة والروح إنما ينشأ وينمو ويتقدم ويتحرك ويتدرج ويتكامل وفق الشدة والضعف. فمتى وجدنا اشتداد الوجود تحقق معه التكامل في المـادة ذاتهـا لا في صفاتها. وبالتالي، صارت الروح هي كمال جوهري يحقق المادة. بل والأكثر من ذلك، لم يعد الوجـود متعـدداً ومتفاوتاً ومتبايناً، بل يكون الوجود هو ذاته ينتقـل من وضع إلى وضع بفعل الحركة الحاصلة فيه.

وعلى هذا، لم يعد العلم المعاصر إلا عقلاً مؤيداً لنتائج ومحصلات تفكير صدر الدين الشيرازي من اعتبار أنّ العالم ليس إلا الحركة فقط. وأنّ العالم فيه الحدوث الذاتي والزماني. وبهذا، لم يعد الصراع بين المادي والروحي، وبـين مفارقة النفس للبدن، وخلق العالم والمعاد الجسـماني وأزلية المادة.إنّها نظرية في المعرفة والإنسـان تعبّد الطريق نحو إعادة النظر في فهم العالم.

يعتبر «صدر الدين الشيرازي»[1]، من كبار الفلاسفة والحكماء في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، وقد سطع مجده الفكري والفلسفي والعرفاني في القرن العاشر الهجري، وكان من أهم إبداعاته الفكرية نظريته المعروفة حول «الحركة في الجوهر» التي شرحها في كتابه «الأسفار العقلية الأربعة»[2] الذي يعد بحق مرآة فلسفة الملا صدرا، والمدخل الأساسي لمعرفة رؤيته الفلسفية، ونظرته إلى الكون والوجود والحياة.

ظهر هذا الفيلسوف «المتألّه» في عصر كان مسار نجم الفلسفة إلى أفول تقريباً، ولا ناصر لها (للفلسفة) فيه إلا فئة قليلة ممن انحازوا وانتصروا لهذا العلم، في ظل رفض المجتمع التقليدي لمجمل العلوم العقلية والفلسفية والعرفانية، مما دفع رجال الفكر العقلي والفلسفي للابتعاد عن الناس، والانزواء جانباً، والتستر وراء ستار التقية حفاظاً على حياتهم، وحقناً لدمائهم، وخوفاً من بطش وعنف وسطوة الجهلاء وفقهاء البلاطات الرسمية آنذاك، ممن كانت لهم صولة وجولة في تلك الأيام المظلمة، حيث حضور أهل الجمود شديد قوي، وقلم الفقهاء وخصوم الفلسفة أمضى من حد السيف... ولو لم يكن لمذهب التصوف بصيص نور وأنصار قليلون من الذين استنارت قلوبهم بنور العقل لكان هذا الفيلسوف الإلهي صريع جهل أهل عصره وقتيل عصبيتهم، ولكان جزاؤه على علمه جزاء العارف الكبير شهاب الدين السهروردي[3] -القتيل الشهيد- على قناعته وفكره[4]

---

[1] محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي الملقب بـ«الملا صدرا» أو بـ«صدر المتألهين» آخر حكماء المذهب الشيعي الاثني عشري (نسبة للأئمة الاثني عشر من أهل البيت).. ولد الشيرازي في العام 1566 م، وتوفي في العام 1642م، أي أنه عاش حوالي الثمانين حولاً، جمع فيها بين فرعي المعرفة النظري والعملي... أي أنه ينسب إليه نهج الجمع بين مجالي «الفلسفة والعرفان»، والذي كان يسمى بـ«الحكمة المتعالية». وكان طرحه متطوراً جداً على مستوى النظر والتأمل والإشراق والكشف «الشهودي»، متجاوزاً حدود عصره، الأمر الذي صعب على معاصريه أن يستسيغوا أفكاره أو أن يقبلوه، فلاقى من مجتمعه ومن معاصريه شتى أنواع المضايقات والضغوطات النفسية والمادية بسبب قناعاته وتأملاته وآرائه العرفانية الباطنية، فتم تكفيره ورميه بأبشع التهم والصفات السلبية حتى طرد من بلدته، فما كان منه إلا أن مشى وحيداً، وهجر القوم إلى القرى النائية منقطعاً إلى الرياضة الروحية حتى تجلت له العلوم الباطنية، فعاد على البشرية بحكمته المتعالية، أو ما يعرف بـ«الأسفار العقلية الأربعة». (راجع دراسة: الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي حياته وشخصيته وأهم أصول فلسفته، للدكتور «محمد علي آذرشب»، الموقع على النت: http://azarshab.com/Default.asp?Page=ViewData&Dir=AlShirazi&File=33 ). راجع أيضاً: **«الفلسفة الإشراقية عند صدر الدين الشيرازي»، د. محمد عبد الفضيل عبد العزيز، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين بالقاهرة، رقم:** 3056).

[2] يعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب التي أبدعها وخطّها يراع الفيلسوف الشيرازي «الملا صدرا». وقد عرض فيه لأهم أفكاره وطروحاته الفلسفية والعرفانية.. يقع هذا الكتاب - في طبعته الحديثة الصادرة عن دار إحياء التراث العربي عام 1981م- في تسعة مجلدات، وهذه النسخة مصورة عن نسخة إيرانية قام بتحقيقها ونشرها العلامة السيد: «محمد حسين الطباطبائي» صاحب تفسير الميزان. ويمكن أن نعد هذا الكتاب بمثابة موسوعة فلسفية متكاملة، سعى مؤلفه (من خلال تعمقه في آثار الفلسفة الإشراقية والمشائية، وتمرّسه العميق في مختلف علوم أهل الكشف، وإلمامه بالمأثورات الواردة في الشريعة المحمدية الحقة، والسير في أفكار الأفلاطونيين الجدد منهم والقدماء، والإحاطة بجميع الأفكار والمشارب) سعى إلى أن يؤسس طريقة جديدة راجحة ومتقدمة على كل التيارات والمذاهب الفلسفية، حيث استطاعت هذه المدرسة أن تهضم الأفكار العميقة للشيخ الرئيس ابن سينا، ولأتباع المدرسة المشائية وآراء الأفلاطونيين الجدد، والرؤى المعروفة بدقتها وعمقها، مضافاً إلى أفكار الحكماء والإشراقيين، وتتمثلها وتستوعبها بتمامها. (راجع: «المدرسة التفكيكية» للسيد محمد رضا حكيمي، ص29، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت عام 2000م، عدد الصفحات: 184 صفحة).

[3] أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، ويلقب بـ «شهاب الدين»، واشتهر بالشيخ المقتول تمييزاً له عن صوفيين آخرين هما: «شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي» (توفي: 632هجرية)، مؤلف كتاب «عوارف المعارف» في التصوف، وصاحب الطريقة السهروردية، أما الآخر فهو «أبو النجيب السهروردي" المتوفى سنة (563هجرية)، وأبو الفتوح فيلسوف إشراقي، شافعي المذهب، ولد في «سهرورد» الواقعة شمال غربي إيران، قرأ كتب الدين والحكمة ونشأ في مراغة، وسافر إلى حلب، وبغداد.. وكان مقتله بأمر القائد المسلم «الناصر صلاح الدين» بعد أن نسب البعض إليه تهمة «فساد المعتقد»، حيث توهم «صلاح الدين» أنّ السهروردي يفتن ابنه بالكفر والخروج عن الدين، فكان مقتله في قلعة حلب سنة 586 للهجرة. مع أنه كان من كبار المتصوفة والعرفاء في زمانه، ومن أفقه علماء عصره بأمور الدين والفلسفة والمنطق والحكمة. وسمي لاحقاً مذهبه الذي عرف به بمذهب «الإشراق» أو بـ«حكمة الإشراق»، وله كتاب بهذا الاسم. ومن كتبه أيضاً «رسائل في اعتقادات الحكماء» و«هياكل النور». (راجع: الزركلي، خير الدين، موسوعة الأعلام، مكتبة العرب، ووفيات الأعيان لابن خلكان).

[4] راجع دراسة: «الفيلسوف الإيراني الكبير صدر الدين الشيرازي حياته وشخصيته وأهم أصول فلسفته»، أ.د. محمد علي آذرشب، الموقع على النت: (http://azarshab.com/Default.asp?Page=ViewData&Dir=AlShirazi&File=33). راجع أيضاً كتاب: "المدرسة التفكيكية"، للسيد: محمد رضا حكيمي، ص: 31، دار الهادي للطباعة والنشر، مصدر سابق.

لقد تمكن الشيرازي، بالرغم من كل الضغوطات المجتمعية التقليدية التي تعرّض لها، من إبداع نظريته الفلسفية الكبرى في الحركة الجوهرية. وهذا الإبداع «الفلسفي-الديني» المتمثل في وصول صدر المتألهين إلى معرفة علة الوجود، انطلق أساساً من خلال كل تلك التجليات والتأملات العرفانية الفلسفية لهذا الفيلسوف الذي اختلى في جبال مدينة قم الإيرانية، مفضلاً الابتعاد عن أهل زمانه من أهل الخشبية والجمود العقلي والفلسفي، فصنّف كتابه المذكور للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، وأبرز حكمة ربانية للطالبين لأسرار حضرة ذي الجلال والجمال.

وكان ترتيب تلك الأسفار العقلية التي أبدعتها حكمته المتعالية، كما يلي[5]:

السفر الأول: وهو السفر من الخلق إلى الحق في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه.

والسفر الثاني: السفر بالحق في الحق.

والسفر الثالث: السفر من الحق إلى الخلق بالحق.

والسفر الرابع: السفر بالحق في الخلق.

سنحاول في هذه الدراسة إلقاء بعض الضوء الفكري العقلي والعلمي على هذه النظرية المهمة التي سلك فيها صدر المتألهين -في مجال أزلية المادة وعلة الوجود- مسلكاً وفّق فيه بين الدين (بما هو ميل الإنسان نحو عالم الكمال المطلق، وحالة في الفكر والإحساس والممارسة) والفلسفة (كعلم يشتغل على التفكر العقلي والتأمل الروحي والبحث في شؤون معرفة الذات والعالم والخلق والوجود)، فأنتج نظريته "الحركة الجوهرية"، وهي في غاية الغموض والإبهام، وتكاد تشبه نظرية آينشتاين في الطاقة التي أضاف إليها عامل الزمن كبعد رابع. كما أنه يعسر فهمها إلا بالإمعان والتدبر العميق في فلسفة الملا صدرا، ومعرفة كثير من ألفاظه واصطلاحاته.

ويمكن أن نعتبر أنّ هذه النظريّة ـ ومجمل آثارها العميقة على الفكر الفلسفيّ للمسلمين- ليست بأقلّ أهمّيّة في النظريّة النسبيّة عند آينشتاين في الفيزياء أو فلسفة «وايتهد» العمليّة. ويشكّل هذا الأصل أساس الرؤية الكونيّة عند صدر المتألّهين، حيث بيّن من خلاله بشكل فلسفيّ ودقيق مسائل من العلم الطبيعيّ وما بعد الطبيعيّ؛ من جملة ذلك: الحدوث الزمانيّ للعالم، الرابطة بين الثابت والمتغيّر، خلق العالم، الخلق المستمرّ، ارتباط النفس بالبدن، المعاد الجسمانيّ ومسائل متنوّعة أخرى لها علاقة بالمعاد، كي يحلّل ويبين بأسلوب فلسفيّ واسع وعميق قصّة الحركة والتحوّل وعموميّتها، بالإضافة إلى توابعها ونتائجها الفلسفيّة[6].

---

[5] راجع: الأسفار العقلية الأربعة، للفيلسوف: صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي بيروت، عدد الأجزاء: 9، الطبعة رقم: 3، سنة الطبع 1981م. والإشارة الواردة في المتن أعلاه هي من الجزء الثاني، صفحة: 13، حيث يقول الشيرازي هنا: «واعلم أنّ للسّلاك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة: أحدها: السفر من الخلق إلى الحق. وثانيها: السفر بالحق في الحق. والسفر الثالث: يقابل الأول، لأنه من الحق إلى الخلق بالحق. والرابع: يقابل الثاني من وجه، لأنه بالحق في الخلق».

[6] راجع بحث «النتائج الفلسفية للحركة الجوهرية» للدكتور: رضا أكبريان، ترجمة الدكتور: علي الحاج حسن، البحث صادر عن معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، حارة حريك. رابط المعهد وعنوان البحث:

http://www.shurouk.org/StudyDetails

تتأسس هذه النظرية على مقدمة أساسية هي أنّ «العالم المادي ما يزال بالمطلق في حالة سيرورة وتجددٍ مستمرين. فالمادة -في جوهرها- في الآن الثاني غير المادة في الآن الأول، وهي متحركة دائماً بحركة جوهريّة، وللهيولى والصورة -في كل آن- تجددٌ مستمرٌ».

وبهذه النظرية استنتج الملا صدرا وجود علاقة توفيقية قوية بين الدين والفلسفة، من جهة أنّ الدين، إنّما أراد من الحدوث تجددَ المادة وحركتها حركة جوهرية، وهي حادثة في كل آن، وإن لم يكن لها مبدأ زماني. وهذا الأمر يوافق العلم والرؤية العلمية المادية المكتشفة، بل لا اختلاف بينهما; إذ كل منهما يقول بالحدوث والتحول بهذا المعنى والمبنى؛ أي تجدّد المادة تجدّداً جوهرياً، وكل منهما يقول بالقدم، لأنه لا يتصور عقلاً حدوثها من العدم البحت حتى يُتصور لها مبدأ زماني.

## أولاً: نظرية الحركة الجوهرية التكاملية

سبق لنا أن أشرنا خلال المقدمة إلى هذه النظرية الفلسفية العملية التي أبدعها وصاغها الفيلسوف الشيرازي، وأثبت من خلالها إمكانية وجود وحدوث الحركة في الجوهر، بعكس الفلاسفة السابقين الذين نفوا الحركة واعتبروها من اللاممكنات.

كما استطاع الشيرازي -إضافة للإبداع السابق- البرهان على أنّ الحركة لا تمسّ الظواهر الطبيعية وسطحها العرضي فحسب، بل إنّ الحركة في تلك الظواهر- ليست إلا جانباً من التطور الذي يكشف عن جانب أعمق وأشدّ جوهرية، وهو التطور في صميم حركة الطبيعة، وفي عمق حركتها الجوهرية، على اعتبار أنّ الحركة السطحية في الظواهر- لمّا كان معناها التجدد والانقضاء- فيجب لهذا أن تكون علتها المباشرة أمراً متجدداً، غير ثابت الذات أيضاً، لأنّ علة الثابت ثابتة، وعلة المتغير متغيرة[7]، وعلة المتغير المتجدد متغيرة متجددة، فلا يمكن أن يكون السبب المباشر للحركة أمراً ثابتاً، وإلا لم تنعدم أجزاء الحركة، بل هي ستصبح قراراً وسكوناً[8].

ولا ينظر صدر المتألهين -في تقريره الفعلي لهذه النظرية- إلى العالم، بل ينظر بشكل استقلالي إلى كلّ نوع من الطبيعة، ويرى أنّ عالم الطبيعة مليء بالأنواع التي يكون وجودها عين التغير والتجدد والسيلان، ويحكم في ظل هذه النظرية بأنّ كلّ طبيعة سيالة تحتاج إلى موجود مجرد ومفارق عن المادة والماديات، ولأنّ أنواع عالم الطبيعة متنوعة، فأرباب نوعها متكثرة أيضاً.

---

[7] باقر الصدر، محمد. فلسفتنا. ص: 202-202، طبعة المجمع العلمي للشهيد الصدر-إيران-1990م.

[8] يعتبر صدر المتألهين «الجوهر السيال» هو ملاك ارتباط المتغيرات بالثابت والحادثات بالقديم، حيث يملك هوية «متصرمة» يعتمد من الناحية الوجودية على علة نفسه. في الواقع هكذا موجود يملك جهتين: جهة ثبات وجهة تغير، وينتسب إلى الخالق من جهة ثبات هويته، لأنّ ما يفاض عليه من العلة هو وجوده. بمعنى أنّ الخالق لا يعطيه الحركة بل يفيض عليه ذاته. وهذا الوجود (الذي نسبته إلى الخالق نسبة الثبات) هو عين التحول والسيلان. وهكذا يكون موجود ما منشأ للتحول في العالم حيث أنه ثابت من وجه، ومتغير من وجه آخر.

وتقدّم لنا نظرية الحركة الجوهرية أهمّ التفسيرات الفلسفية لمفهوم «الخلق المستمر». وعلى مدى تاريخ الفكر الإسلامي كان لهذا المضمون توضيحات متعددة بأساليب متنوعة من قبل المفكرين. فإلى جانب مذهب أصالة الذرة الأشعري، والذي هو نموذج للقراءة العقلانية للمسألة، ظهر هذا الأمر في تجدّد الأمثال العرفاني من قبل ابن عربي.

وبالرجوع إلى ما صدر عن صدر المتألهين في هذا الباب، كلّ موجود في هذا العالم يملك بذاته إمكاناً فقرياً وجودياً. وهذا الكلام لا يعني سوى أنّ كل شيء في هذا العالم يملك بذاته العدم أو «عدم الموجودية». ويعتبر صدر المتألهين موجودات هذا العالم موجودات «تعليقية»، حيث يكون وجودها عين تعلقها، بحيث لو صرف النظر ولو لحظة واحدة عن تعلقها، فإنّ هذا سيؤدي إلى عدم كونها بالاستناد إلى فقرها الذاتي. وكون كلّ موجود يميل بما يقتضيه فقره الوجودي إلى نفي ذاته، فهو مفهوم السيلان والتجدد بذاته، المعلوم في الحكمة المتعالية. وهنا يمكن القول بناء على نظرية الحركة الجوهرية إنّ كلّ ظاهرة مادية متجددة ومتنوعة في ذاتها وجوهرها يكون وجودها في كل لحظة غيره في لحظة أخرى، ويفاض بشكل دائم فعل الخلق المستمر من قبل الذات الإلهية المطلقة.[9]

وهنا يتحقق مفهوم الخلق الجديد أو الخلق المستمر بناء على هذين العاملين؛ أي الفقر الوجودي لكامل الموجودات والإفاضة الدائمة من قبل المصدر المطلق.

إذاً لقد أوضح الشيرازي أنّ «مبدأ الحركة هو ضرورة فلسفية»، وبذلك استطاع أن يحلّ الكثير من الإشكالات الفلسفية التي كانت تتصل بمسألتي الزمان والمكان[10]، وقضية تكامل المادة، وتجرّدها، والعلاقة بين النفس والجسم... إلى غيرها من المسائل الفلسفية المعقدة.

وحتى نتمكن من إدراك حقيقة هذه النظرية - فيما سيأتي من تدقيق وبحث فكري- لابدّ من تحليل وفهم معنى وطبيعة الحركة في الجوهر. وذلك من خلال تفكيك الأسس العامة التي استند عليها الفيلسوف صدر الدين الشيرازي لوضع نظريته الحركية الجوهرية، وتوضيحها بمجموعة أمثلة عملية توخياً لمزيد من التبسيط والفهم غير المخل بعمق الفكرة النظرية المطروحة.

وهنا يجدر بنا في البداية، وقبل خوض غمار نظرية (الحركة الجوهرية) من الناحية الفلسفية، التوقف المتأمل أمام المصطلحات والمفاهيم الجزئية المكوّنة لهذه الحركة الجوهرية.

---

[9] راجع بحث «النتائج الفلسفية للحركة الجوهرية» للدكتور: رضا أكبريان، ترجمة الدكتور: علي الحاج حسن، البحث صادر عن معهد المعارف الحكمية. مصدر سابق نفسه.

[10] ما تزال قضيتا الزمان والمكان من أهم القضايا الفلسفية والعلمية التي لم تحل إشكاليتهما الفيزيائية والرياضية بصورة حاسمة منذ أيام نسبية أينشتاين، بالرغم من كل النظريات والقوانين الرياضية العلمية التي اكتشفت في هذا السياق. وقد شكل أيضاً -هذان المفهومان الفلسفيان- أهم المحاور الأساسية في نظرية الحركة الجوهرية للشيرازي موضوع بحثنا هذا. وقبل نظرية النسبية العامة كان هذان المفهومان منفصلين حتى جاء أينشتاين وربط كل منهما بالآخر رياضياً وفيزيائياً، طارحاً مجموعة أسئلة فلسفية في هذا السياق، لم تحل رياضياً حتى اليوم كما سلف القول.

## ماهية الحركة:

تعـرف الحركة بالمصطلح الفلسـفي عـلى أنها «خروج الشيء من القـوة إلى الفعل على سـبيل التدرج». وهذا التعريف يتكون من ثلاثة عناصر رئيسة هي:

أ) الخروج من القوة.

ب) إلى الفعل.

ج) على سبيل التدرج.

ويقصـد بالقوة قابليـة الشيء وإمكانيته. ولهذا، فإنّ قولنا: إنّ هذا الطفـل طبيب بالقوة، يقصد منه أنه قابل ولديه استعدادات لكي يكون طبيباً، أي لديه من الميول والقابليات الذاتية النفسية ليجتهد ويدرس ويتعلم ويتدرج في العلـم والمعرفـة، حتى يصبح طبيباً في المسـتقبل، وذلك ممكن وليس بمحال. أو كقولنا: إنّ هذه البذرة شـجرة بالقوة، ونقصد بذلك أيضاً أنها من الممكن أن تكون شـجرة، أو إنّ لها القابلية أو الاسـتعداد كي تصبح شـجرة في المسـتقبل. وأمّا معنى الفعل، فهو عبارة عن وجود الشيء حقيقةً. ومنه اشتقت كلمة الفعلية[11]. ومثال ذلك قولنا: إنّ هذه الشـمعة مشـتعلة بالفعل إذا كانت مشـتعلة حال كلامنا عنها، حيث نراها متجسـدة بفعل الاشتعال أمام ناظرينا.

أمّـا معنى قولهم: «على سـبيل التـدرج» فهو أنّ هذا الانتقال من حال القابلية إلى حـال الفعلية لا يكون دفعة واحدة وخارج إطار الزمن، بل لا بدّ أن يكون متدرّجاً في حصوله، أي السير درجة درجة ومرحلة مرحلة.

وبهذا يمكننا القول: إنّ الخروج من حال العدم إلى حال الوجود لا يسمى حركة، وإلا لزم وجود حالة ثالثة بين الوجـود والعـدم كما توهمه البعض. والحقيقة هي أنّ الوجود والعدم مفهومان لا يجتمعان (يثبتان) ولا يرتفعان (يسلبان) عن موضوع واحد من جهة واحدة.

مـن هنا يمكننا إعـادة صياغة تعريف الحركة على أسـاس أنها تحقُّـق قابلية الشيء تدريجيـاً. ويصدق هذا التعريـف على كل أنواع الحركة كالحركة في المكان، والحركة في الكيف، والحركة في الكم، والحركة في الجوهر الذي هو محل حديثنا هنا.

---

[11] هناك فرق جوهري كبير بين «الحقيقة» و«الواقع». بين حقيقة الشيء وواقعه. فالشيء الواقعي هو الشيء كما هو موجود في الواقع الخارجي، أي الشيء كما نراه ونعاينه ونشاهده ونتعاطى معه. أما الوجود الحقيقي للشيء، فهو الشيء كما ينبغي أو كما يجب أن يكون عليه في الواقع. إذاً، الواقع شيء، والحقيقة قد تكون شيئاً آخر. وقد تأتي الحقيقة «الجوهرية» معاكسة كلياً ومغايرة تماماً لواقعها «العرضي» الذي نراه ونتلمّسه.

أمّا معنى الجوهر فيعرف على أنه «الموجود لا في موضوع» على العكس من العرض المعرّف على أنه «الموجود في موضوع». وتوضيح معنى العرض أولاً ضروري لفهم معنى الجوهر تبعاً. إذن، فالعرض «ماهية مستقلة بحسب نفسها، ومفهومها، لا مستقلة بحسب وجودها، إذ هو بحاجة في وجوده إلى الوجود في غيره». ومثال ذلك: اللون الذي يمتلك معنى مستقل بذاته عقلاً، إلا أنه في الخارج لا ينفك عن الحلول في جسم ما. أمّا الجوهر، فهو الماهية المستقلة مفهوماً ووجوداً. وفي مثالنا السابق يكون الجوهر هو الجسم. والجسم ذو معنى مستقل ولا يحتاج في وجوده إلى الحلول في غيره إذ هو مستقل بذاته، والعرض والجوهر عنوانان عامّان أحد مصادقيهما اللون والجسم تبعاً، ولهما مصاديق أخرى كثيرة.

- الأدلة والبراهين التي أقام الشيرازي صرحه الفلسفي عليها:

اكتشف الملا صدر (صدر الدين الشيرازي) عن طريق البراهين العقلية أنّ التغير والحدوث المتجدد لا يختص بصفات المادة وعوارضها بل يتطرّق هذا التغير إلى ذات المادة بمعنى أنّ الكون بجميع ذراته في تحول وتغير مستمر، وأنّ ما يتراءى للناظر من الثبات والاستقرار والجمود في مادة الكائنات الطبيعية ليس إلا من خطأ الحواس، إذ الحقيقة هي غير ذلك، فكل ذرّة من ذرّات المادة خاضعة للتغير والتبدل والسيلان والصيرورة.[12] وبفضل هذا الكشف -الذي توصل إليه الشيرازي عن طريق الإشراق الروحي- تبين تعدي التغير من سطوح الطبيعة إلى أعماقها، ومن ظواهرها إلى بواطنها.

ويمكننا بدايةً، وضع التبويب التالي الجديد لدراسة تلك الأدلة طلباً لمزيد من الوضوح والسهولة في فهم نظرية الحركة الجوهرية:

الدليل الأول- العلة الطبيعية «الجوهرية» والمعلول «العرضي»:

يتألف هذا الدليل من مقدمتين ونتيجة، تتحدث أولاهما عن أنّ «التحولات العرضية معلولة لطبيعتها الجوهرية الذاتية». أما الثانية، فإنها تركز على أنّ «العلة الطبيعية للحركة لا بدّ أن تكون متحركة»، فتكون النتيجة هي أنّ الجوهر -الذي يعتبر علة للحركات العرضية- لا بد أن يكون متحركاً[13]. وإذا أردنا أن نصبّ المعنى في قالب منطقي، فإننا نقول:

الطبيعة الجوهرية علة للتغيرات العرضية

العلة الطبيعية متحركة

الطبيعة الجوهرية متحركة

---

[12] راجع: الهادي، جعفر. الله خالق الكون. دراسة حديثة للمناهج والنظريات المختلفة حول نشأة الكون ومسألة الخالق. جعفر الهادي، ص: 576، الطبعة الثانية، مؤسسة الإمام الصادق-قم/إيران2005م. عدد الصفحات: 726 صفحة.

[13] الشيرازي، صدر الدين (صدر المتألهين). الأسفار العقلية الأربعة، الجزء الثالث، صفحة: 61-64، طبعة إيرانية قديمة (انتشارات إيراني)، مدينة قم، عام 1984م.

إذن، الحركة (الجوهرية) بحسب الشيرازي، «كما تجوز في الكم والكيف تجوز في الصور الجسمانية، كما أنّ للسواد عند اشتداده فرداً شخصانياً زمانياً مستمراً بين المبدأ والمنتهى منحفظاً وحدته بواحد بالعدد، فكذلك للجوهر عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار، ومتصل تدريجي باعتبار، وله حدود كذلك، والبرهان على بقاء الشخص هناك، فإنّ كلاً منهما متصل واحد زماني، والمتصل الواحد له وجود واحد، والوجود عين الهوية الشخصية. ولو لم تكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بأنّ السواد في اشتداده غير باق حقاً».[14]

في الواقع هناك أصل معروف ثابت يتعلق بالطبيعة، وهو مسؤوليتها المباشرة عن جميع الحركات، كونها فاعلاً قريباً يتدخل في الذات بلا واسطة استناداً لمبدأ العلية أو (قانون العلة والمعلول)[15]. فمثلاً، وعلى ضوء هذا المبدأ العقلي نعرف أنّ الإشعاع المنبثق عن ذرة الراديوم له سبب، وهو الانقسام الداخلي في محتوى الذرة. وأنّ هذا الانقسام يولد الإشعاع الخاص، بصورة حتمية وذلك بعد استكمال الشروط اللازمة. كما أنه –على ضوء المبدأ السابق– نعرف أنه لا يمكن لشجرة التفاح أن تعطي ثماراً ناضجة من دون توافر مجموعة مقدمات وشروط ومناخات أولية (مسببات) لازمة لنموها وإثمارها، من قبيل تهيئة التربة المناسبة للزرع، وتوفر الماء، ووجود الطقس البارد... إلخ.. فهذه العوامل الطبيعية –وغيرها– تدخل في مجال التغيرات العرضية الممهدة للإثمار، ثم إنّ اللون الأحمر للتفاحة أيضاً هو تحول عرضي معلول بالذات للطبيعة الجوهرية الذاتية لشجرة التفاح، أي للخلية النباتية التي تحتوي بداخلها على نواة فيها مورثات تحمل صفات كثيرة من بينها صفة اللون. لكن: هل يمكن لثمرة التفاح –التي تكون في البداية خضراء اللون وغير ناضجة– أن تأخذ لونها الطبيعي (الأحمر مثلاً) جوهرياً من دون التوفر على الشروط السابقة (تحولات اللون معلولة لجوهر الشجرة)؟ طبعاً لا، لذلك نقول هنا إنّه لا توجد حركة في الخارج يمكن أن ننسبها مباشرة إلى الفاعل المجرد.

أمّا بالنسبة إلى المقدمة الثانية، فنعرضها كما يلي: «إنّ العلة القريبة وبلا واسطة للمعلول إذا كانت أمراً ثابتاً فستكون نتيجتها أمراً ثابتاً أيضاً»[16]. بمعنى أنّ جريان الأعراض المتحركة –التي تتقدم على مرّ الزمن– علامة على أنّ علتها جارية معها. فنحن عندما قلنا سابقاً، إنّ تحول لون التفاحة إلى اللون الأحمر (تحول عرضي) خاضع (معلول) لمجموعة من الصفات الوراثية في نواة الخلية النباتية، فهذا يعني أنّ تلك الصفات هي التي تسببت في حدوث اللون فأصبحت علة له، وتحوّل اللون هو حركة في العرض، وعلته سببت حركة له. وهذا يعني أنّ العلة متحركة، وأنّ آثارها اتسعت تدريجياً، واحتلت مواقع جديدة أخرى.

---

[14] راجع الأسفار العقلية الأربعة، م. س، ج3، ص 96

[15] يعتبر مبدأ العلية (قانون العلة والمعلول القائل إنّ لكل شيء سبباً) من أهم المبادئ العقلية الموجود بصورة طبيعية فطرية في صميم الإنسانية، ويتوقف على أساس هذا المبدأ إثبات الواقع الموضوعي الخارجي للإحساس، وكل النظريات، أو القوانين العلمية، المستندة إلى التجربة. ولمن يرغب بالاستزادة حول هذا الموضوع ننصح بمراجعة كتاب_«فلسفتنا» للسيد: محمد باقر الصدر، ص 261-262، مجمع الشهيد الصدر العلمي والثقافي، مطبعة نمونة، قم/إيران، عام: 1990م. أو أية طبعة أخرى متوفرة له كطبعة دار التعارف في بيروت مثلاً.

[16] مصباح، محمد تقي. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. ج2/ص327، دار التعارف الإسلامي للمطبوعات، بيروت، سنة النشر: 2001م.

الدليل الثاني- ارتباط الأعراض وأصل التغيير:

يتكون هذا الدليل من مقدمتين ونتيجة.

تقول المقدمة الأولى: ترتبط حركة الأعراض بشكل أو بآخر بأصل الموضوع، حيث تكون الآثار الناتجة عنها غير مستقلة عن أصل الجوهر، بل هي - في حقيقة الأمر- من شؤون وجود الجوهر. ولإيضاح ذلك نضرب المثال التالي:

تعتبر الإشعاعات المختلفة والمتعددة الناتجة عن حركة الإلكترونات ضمن المستويات الطاقية في الذرة، ومن الآثار الجانبية والظواهر العرضية التي هي في المجمل من آثار المادة، وليست أصل المادة. لذلك، تعتبر هذه المرحلة المتقدمة وجوداً آخر غير مستقل لأصل الجوهر (لحقيقة المادة). كنتيجة لذاتية الموضوع، الأمر الذي يمكننا أن نعتبره متعلقاً بالشؤون الذاتية لجوهر حركة المادة. وأمّا بالنسبة للمقدمة الثانية، فهي تؤكد على أنّ أيّ تغير يطرأ على موجود ما، يدلّ على حقيقة تغيره في الداخل في مستوى علاقته بحركة الخارج، من موقع التفاعل المتبادل بينهما في العمق.

الجوهر علة العرض

تغير العرض يدل على تغير الجوهر (العرض متغير)

الجوهر متغير

فعلى سبيل المثال: نجد أنّ جميع الصفات الخارجية للإنسان خاضعة للصفات الوراثية الباطنية (الجينوم الوراثي) التي تنقل من إنسان لآخر، ومن جيل لآخر، من لون الشعر، ولون البشرة، ولون العينين، والطول، والقصر، وغير ذلك من الأعراض التي أثبت العلم ارتباطها بأصل التغيرات الداخلية الذاتية (الوراثة)؛ أي أنّ جميع الحركات العرضية الخارجية تشير إشارة واضحة إلى حدوث أصل التغير في عمق وحقيقة الوجود الجوهري. يقول صدر المتألهين الشيرازي: «إنّ لكل موجود جسماني وجوداً واحداً، وهو متشخص ومتعين بذاته، وأعراض كلّ موجود، إنّما هي تجليات وأشعة لوجوده، حيث يمكن عدّها علامات على تشخصه، وليست هي علة لتشخصه. وبناء على هذا، يصبح تغير هذه العلامات علامة على تغير صاحب العلاقة، إذن، حركة الأعراض تغدو علامة على حركة الوجود الجوهري».[17] وبذلك، يُعلم أنّ «المحرك» في الحركة في الأعراض هو الجسم نفسه، فالجسم نفسه هو العلة، والحركة في الأعراض هي المعلول. ونستنتج من هذا أنّ أوصاف الجسم (مثل اللون والحجم وباقي الصفات الوراثية المتمظهرة خارجاً على الهيئة والشكل) معلولة لذات الطبيعة التي تخلق تلك الأوصاف في إطار شرائط ومعدات خاصة.

[17] الشيرازي، صدر الدين، كتاب: الأسفار الأربعة، (مصدر سابق، ج3/ ص 61-64).

الدليل الثالث- حركة الجوهر وحقيقة الزمان:

أثبت الفيلسوف الشيرازي أنّ هناك علاقة جوهرية بين الزمان والوجود وكذلك الموجودات، على أساس تابعية الزمان للحركة وعلتها له.

المقدمة الأولى: تتصف الموجودات المادية -وما ينتج عن تفاعلها وتكيفها مع المحيط الخارجي- بالبعد الزماني، فيما يمثله الزمان كامتداد سيال، وحركة كلّ متصرّم ومتفاعل مع الوجود والموجود. وهذا البعد داخل - كما أسلفنا- في كل الأشياء، ولا يوجد قانون علمي إلا وله تابعية (كليّة أو نسبية) للزمان.

المقدمة الثانية: تقول: «كلّ موجود يتميز ببعد زماني يكون تدريجي الوجود». فالإنسان يتكامل في مراحل تدريجية اعتباراً من البويضة الملقحة، حتى يشتد ويصبح كائناً معقداً، وفي كل مرحلة من هذه المراحل، يكون الزمان متعاقباً معه بصورة أنّ كل جزء يأتي ويتحقق خارجاً، بعد أن يمضي الجزء الآخر منه وهكذا، لذلك تخضع كل الكائنات والوجودات والموجودات -سوى واجب الوجود، علة العلل، أو العلة الأولى- لذلك الامتداد في ذاتها أولاً، ثم تتكامل المراحل تدريجياً حتى تصبح لها أجزاء، وامتدادات، وتقسيم في الواقع، «بحيث لا يجتمع أبداً جزءان زمانيان منهما مع بعضهما البعض، ما لم يمر واحد فيهما وينعدم، فإن الجزء الآخر منه لا يوجد. وبالنظر إلى ذلك يمكننا أن نستنتج بأن وجود الجوهر تدريجي ومتصرم ومتجدد، وهذا هو معنى الحركة في الجوهر»[18]. ومن ذلك، تكامل حركة الجوهر النباتي وكذلك الحيواني، وتكامل حركة الإلكترونات في المستوى الذي يسمح بإصدار الطاقة الإشعاعية ضمن تدريج زمني. وكما أنّ للجوهر المادي مقاييس هندسية، وأبعاداً مكانية، فإنّ له أبعاداً أخرى تسمى الزمان (وهي تشكل البعد الرابع)، كما أنّ امتداداته الدفعية الحصول تعتبر -بحسب ما يؤكد الفيلسوف الشيرازي- من الأوصاف الذاتية لوجوده، وليس لها وجود منحاز عن وجود الجوهر المادي، فكذلك امتداده التدريجي الحصول فإنه وصف ذاتي له ولا يقبل الانفكاك عنه، كما أنّ الهوية الشخصية لكل جوهر جسماني لا تتحقق أيضاً من دون البعد الزماني، ولا يمكن فرض أي موجود جسماني، حيث يكون منسلخاً عن الزمان، وبالتالي فإن نسبته إلى جميع الأزمنة تكون على السواء. إذن، الزمان مقوم لوجود أي جوهر جسماني ولازم ذلك أن يصبح وجود كل جوهر جسماني تدريجي الحصول، وأن توجد أجزاؤه التي هي بالقوة متعاقبة ومتجددة[19]. وهذا يعني: الجوهر الطبيعي موجود زمني (الزمن مقوم له). الموجود الزمني تدرجي الوجود (متحرك). الجوهر الطبيعي تدريجي الوجود (متحرك). إذاً، نستنتج أنّ الاستدلال على أصل وطبيعة الحركة الجوهرية متوقف ومرهون بتوفر عاملين اثنين، هما: العامل الأول- الحركة والتغير: فالعلة الرئيسة لجميع الحركات العرضية والسطحية في كل الأجسام الطبيعية والميكانيكية، هي قوة خاصة قائمة بالجسم. والجسم إذا تمّ تحريكه من مكانه الأول استمرّ في حركته، طالما أنّ قوة التحريك موجودة، ولم يعوّق مسيرته أي شيء خارجي،

[18] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، للشيخ: محمد تقي مصباح، مصدر سابق، ج1/ ص 320، م.س.

[19] الأسفار الأربعة، مصدر سابق، ج3/ ص 103- ص 115-118 والجزء9، ص 290-295

بحيث أنّ العامل الخارجي المنفصل ليس علة حقيقية للحركة، بل هي (أي الحركة) قوة قائمة بهذا الجسم، وما يصدر عنها من آثار خارجية هي مثيرات لها.

العامل الثاني- تناسب العلة والمعلول:

يتم هذا التناسب بين العلة والمعلول في الثبات والجمود وفي الحركة والتجدد، فإذا كانت علة الحركة ثابتة ومستقرة كان المعلول ثابتاً ومستقراً، بمعنى أنّ آثارها ونتائجها تكون تابعة لأصل الحركة وتطورها، وبالتالي تسكن الحركة وتستقر، وهذا عكس معنى الحركة والتطور[20].

## ثانياً: الحركة الجوهرية وقضية الإبداع العلمي

لقد أثبت الفيلسوف الشيرازي من خلال إبداعه الفلسفي المتمثل في نظرية الحركة الجوهرية وجود أسبقيّة للفلسفة والعلوم العرفانية والعقلية، ممّا يدفع باتجاه وجود إمكانية عملية لمزيد من البحث العلمي في عمق الفكر الفلسفي الإسلامي بهدف المساهمة في إيجاد حلول لأصل المشاكل المعرفية المتصلة بجوهر وجود الإنسان في الحياة، وتجسيد ذلك عملاً واقعياً من خلال النتائج والآثار المترتبة على ذلك.

كما أعطى هذا الإبداع بُعداً إيجابياً آخر لطبيعة القيمة العلمية للفكر الإنساني المؤسس على الانطلاق نحو التكامل العلمي والفلسفي، من خلال إظهاره للعلاقة الوثيقة بين العلم والفلسفة، فها نحن الآن نحكم بالصدق شبه الكامل على هذه النظرية وذلك بوسائلنا العلمية، ومن خلال ما وفرته لنا التقنية الحديثة التي توصل الإنسان إلى معرفتها واكتشافها عبر مسيرته التكاملية حتى العصر الحاضر، وما تشكله من نظرية في واقع الحياة.

ولا يُظن من خلال هذه الإشارة، أنّنا نعتبر العلم هو المعيار والمقياس والمصداق الأوحد النهائي للحياة والوجود، ولنظم حركة الواقع وإثباتها بكل آفاقها وامتداداتها الواسعة والمتنوعة، بل إنّ المسألة تتعلق بطبيعة العلاقة المتبادلة والتكاملية بين العلم والفلسفة، على أساس أنَّه يمكن الوصول إلى نتائج أكثر دقة، وذات مفاهيم كليّة شاملة وعامة في المسلك الفلسفي، ربما تكون أقوى وأمتن وأعمق وأضمن من المسلك العلمي. لأننّا نتصور أنّ القيمة النظرية للعلم لا تعطينا مصداقاً حقيقياً لتبيان أصل الوجود ومعناه وهدفيته مثلاً، لأنّ العلم بذاته هو بحاجة إلى إثبات الأساس الذي أُقيم عليه[21]، وبالتالي أشاد بنيانه الراسخ، فحتى اللحظة لم تصل الأبحاث والدراسات العلمية

---

[20] طبعاً، الوجود كله، بما فيه الموجودات والخلائق كلها، ما عدا واجب الوجود، تحتاج (وجودها معلول) إلى مبدأ العلية أو قانون العلة والمعلول الطبيعي العقلي البديهي. لأن الموجود –أي موجود- يحتاج إلى علة لإيجاده وخلقه، وهي حاجة ذاتية جوهرية لا تنفك عن ذات الموجود بما هو موجود معلول لعلة قبله. ولا يمكن تصور أي موجود متحرر من هذه الحاجة الذاتية الجوهرية، ولأن سبب الافتقار إلى العلة سر كامن في صميم الموجود. ويترتب على ذلك أنّ كل موجود معلول لعلة؛ أي أنه لابد للعلة من معلول لها، أمّا هي -أي العلة- وبوصفها علة، فلا تتطلب علة فوقها.

[21] لم يتفق العلماء وأساطين العلم والمعرفة والفلسفة البشرية على رؤية معرفية واحدة فيما يتعلق بأصل نظرية المعرفة الإنسانية، والمصدر الأساسي لها. فمن قائل بالاستذكار الأفلاطوني إلى قائل بالنظرية العقلية، إلى ثالث يقول بالنظرية الحسية التجريبية، إلى رابع يقول بنظرية الانتزاع. لكن بقيت النظرية العقلية جامعة وركيزة لقياس صحة الفكرة

إلا إلى مستوى معرفة آثار وخصائص وصفات المادة بالعرض وليس بالذات النهائي الحاسم؛ أي لم تدرك حقيقة المادة بالذات في الواقع الحقيقي الجوهري.

طبعاً، نحن لا ننكر أبداً الآفاق العظيمة والفتوحات العلمية والامتدادات الواسعة التي كشفت عنها وفتحتها التجربة العلمية ومختلف النظريات العلمية أمام الإنسان في الحياة، لكنّ الأساس في ذلك كان وجود المقدمات العقلية الفلسفية.

من هنا سننطلق، لنؤكد على أهمية النتائج الفلسفية العلمية الباهرة التي حققها الشيرازي من خلال نظريته الحركة في الجوهر، حيث توصل إلى النتائج نفسها التي وصل إليها العالم الفيزيائي الكبير آينشتاين في مستوى آرائه الفيزيائية الرياضية المرتبطة بقضية فلسفة العلوم. فالشيرازي كما ذكرنا- استطاع أن ينتزع الزمان من حركة الجوهر ومن خلال آثارها، كما قدَّر كمية الحركة في الجوهر، ووصل العالم آينشتاين إلى النتائج نفسها عملياً من خلال القوانين الرياضية والفيزيائية، مدركاً أنّ أصل العالم ليس شيئاً غير الحركة، والحركة فقط. وأنّ هناك حجماً رباعياً للطبيعية والوجود، ثلاثة منها مكانية معروفة ومفهومة، وآخر رابع هو الزمان.[22]

من هنا نفهم كيف توصل هذان المفكران العظيمان - وعلى اختلاف زمانهما ومكانهما وبيئتهما- إلى النتائج ذاتها تقريباً عن طريقين مختلفين في الأسلوب وفي حركة المنهج، ومرتبطين في الأصل (الجوهر).

وفيما يلي سنحاول استعراض بعض أوجه التشابه والتقارب بين النظريات العلمية الحديثة التي حاولت تفسير الوجود، والبحث في مجهولات الحياة وأصل العالم، وبين نظرية الحركة الجوهرية، على أساس أنّ قمّة الإبداع الذي جاءت به هذه النظرية قد ظهرت نتائجه كما أسلفنا في عصرنا الراهن من خلال تلك الأبحاث المعاصرة في حقل الفيزياء الذرية وفيزياء الفلك وعلم الكونيات ومبحث جراحة الدماغ، من أنّ العقل والروح والإرادة والمبدأ الإنساني هي جميعاً النظريات العلمية المعاصرة.

### أ- نظرية غاموف (الانفجار الكوني العظيم):

ظهرت هذه النظرية عام 1948 على يد العالم «جورج غاموف»، ثم أكّدتها الأبحاث العلمية المتلاحقة في عامي

---

أو إظهار خطئها. بما يعني أن اعتماد النظرية العقلية على المبادئ العقلية والفطرية والقبْلية (مبدأ العلية -مبدأ عدم التناقض- الحادث لا يوجد من دون سبب. النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد...إلخ) يجعل ميدان المعرفة أوسع من مجرد تجربة ونظرية حسية وتجارب مخبرية. وعلى ضوء هذه النظرية العقلية، نعلم ونعي كيف انبثقت وتفجرت مفاهيم العلة والمعلول، الجوهر والعرض، والوجود والوحدة، في الذهن.

[22] إنّ اتصاف الجسم بالمكان دليل على كونه ذا أبعاد ثلاثة هي (الطول والعرض والعمق) بالذات، كذلك اتصافه بالزمان علامة على أن للأجسام والكائنات المادية هذه بعداً رابعاً هو «الزمان». ولو أنّ الفلاسفة أدخلوا الأبعاد في حقيقة الجسم معرفين له بأنه ما يكون له أبعاد ثلاثة، فإن نظرية الفيلسوف الشيرازي في الحركة الجوهرية تضيف إلى الجسم بعداً آخر هو البعد الزماني، فلا بد من تعريفه بأن الجسم ما يكون ذا أبعاد أربعة، الطول والعرض والعمق والزمان بمعنى السيلان والجريان الذي هو عين التقدم والتأخر. وبما أنّ حقيقة الجسم ذات تصرّم وسيلان انتزع منه الزمان، ووصف بالتقدم والتأخر، وكان الزمان على هذا عجيناً بالجسم وجزءاً من جوهره، وبعداً رابعاً له على جانب الأبعاد الأخرى. (راجع: الله خالق الكون، مصدر سبق ذكره، ص 593).

1960 و1970، حيث أنّ جورج غاموف ذهب إلى القول بوجود تحرّك بدئي في المادة أو الكون في مجال لا يتجاوز حيّز البروتون الواحد.[23]

وقـد أدّى تعرّض المادة هنـاك إلى تصعيد في درجة الحرارة ثم إلى ضغط هائل غير متصور، إلى حدوث انفجار فيها وجدت على أثره في المكان والأبعاد الأخرى، مما نجم عنه الكون كله. وإنجاز من هذا النوع ما كان ليحدث ويتم إلا بوجود قوة لا محدودة التأثير والطاقة؛ أي أنّ كرة النيران فائقة الحرارة تمددت بسرعة كالانفجار ثم بردت. ثم بيَّن غاموف أنّ الجسيمات دون الذرية، التي كانت موجودة في أسبق المراحل، أنتجت (تحت تأثير درجات الحرارة والضغوط اللاحقة) ذرات الكون حديث النشـأة. ثم بيّن أنّه نتيجـة لعمليات التمدّد والتبريد، لا بدّ من وجود وهج خافت من الإشعاع الأساسي بشكل منتظم في جميع أرجاء الكون. ومن الواضح أنّ هناك تماثلاً بين كلتا النظريتين، حيث تقول كلّ منهما بوقوع الحركة الأولى في المادة الأولى، والملا صدرا (صدر المتألهين) يؤكد على وقوع الحركة في أصل الجوهر، ثم تصاعدها وتكاملها باتجاه الطبيعة ثم النبات ثم الحيوان فالإنسان.

### ب- فلسفة الزمان وقانون النسبية:

لم يحسـم علماء الطبيعة والفلاسـفة قضية ومفهوم الزمن حتى الآن، بالرغم من أنه من أكثر المفاهيم سهولة وبداهـة لدى عامـة البشر. وقد اتخذ هذا الخلاف أشـكالاً أفقية ورأسـية تبعاً للمفاهيم العلمية والفلسـفية. فقد تعددت تعريفاته كثيراً، بدءاً من فلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو، مروراً بالفلاسفة المسلمين المتقدمين: الفارابي والكندي وابن سـينا، والمتأخرين كصدر الدين الشـيرازي المعروف بالملا صـدرا، ونهاية بعلماء الطبيعة كإسحق نيوتن إلى ألبرت آينشتاين.

وقـد تطور مفهـوم الزمن حتى أصبح من أكثر المفاهيم المعرفية تعقيداً. ومـن المعروف أنّ هذا المفهوم قد تمّ تناوله أول الأمر على يد الفلاسـفة الذين لم يصلوا إلى نظرية متكاملة تكوّن أرضية صلبة لأغلب إشـكالات الفلسفة ومزالقها إلا على يد الفيلسوف صدر الدين الشيرازي صاحب ومبدع نظرية الحركة في الجوهر.

وقد كان الرأي السائد عند الفلاسفة قبل صدر الدين الشيرازي، هو أنّ الحركة تقع في الأعراض دون الجواهر. وأوردوا إشـكالات عديـدة على القائل بوجود الحركـة في الجوهر. وكان القول بالحركـة الجوهرية نتيجة مباشرة لنظريـة صدر الدين الشـيرازي (أصالة الوجـود) في مقابل نظرية (أصالة الماهية) السـابقة لها. ويمكن تلخيص معنى الحركة الجوهرية على أنها «قابلية الجوهر واستعداده الآن لأن يكون موجوداً بالفعل فيما بعد الآن»، أو «إنّ

---

[23] تتألف الذرة من نواة وإلكترونات تدور في مدارات حول النواة. والبروتون هو جسيم عنصري صغير جداً يدخل في تركيب نواة الذرة. وتعني كلمة بروتون (وهي كلمة إغريقية) الأول. وكان يظن في بادئ الأمر أنه جسيم أولي (لا يتكون من جسيمات أصغر). ولكن تبين فيما بعد خطأ هذا الزعم، وللبروتون شحنة كهربية موجبة مقدارها 1.6 × 10−19 كولوم، تعادل تماماً الشحنة التي يحملها الإلكترون، إلا أن الإلكترون شحنته سالبة، وكتلة البروتون مقدارها:

1,672621637 × 10-27 كيلوغرام، أو ما يقارب 1800 ضعف كتلة الإلكترون. ونظراً لصغر كتلة البروتون بالكيلوجرام، حيث إنّ العدد صغير جداً يصعب حفظه عن ظهر قلب، يستعمل الفيزيائيون وحدة MeV للتعبير عن كتلة الإلكترون وهذه تعادل 938 MeV.

الحركة الجوهرية هي في الواقع المتجدد المستمر لوجود الجوهر». إذن، لا علاقة بين الحركة الجوهرية وبين حركة الذرات والجزيئات، ولأنّ كلّ هذه الحركات تحدث في أعراض المادة وليس في جوهرها.

وقد اشتهر بين الفلاسفة (قبل صدر الدين الشيرازي) من يقول إنّ «الزمان جوهر مستقل منفصل عن المادة»[24] أو بتعبير آخر «إنّ الزمان موجود مستقل سواء أكان هناك موجود آخر أم لا، حيث إنه يوجد حتى إذا لم يخلق الله سبحانه سواه من الأشياء وحيث لما خلق الله المادة صارت جليسة للزمان، فالمادة في سكونها وثباتها والزمان في سيلانه وتصرمه كالجالس في نهر جار».[25]

وقد أبطلت نظرية الحركة الجوهرية هذا الرأي وفندته، فبناء على القول بها لا يصبح معنى للزمان بدون الحركة ولا للحركة بدون الزمان، فهما وجهان لعملة واحدة، وهما ينفصلان عقلاً وتحليلاً فقط، لا أنهما منفصلان فعلاً في الخارج. يقول صدر الدين في الأسفار: «ومن تأمّل قليلاً في ماهية الزمان يعلم أنّه ليس لها اعتبار إلا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما، بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات. ومثل هذا العارض لاوجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه، إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني».[26]

وبحسب هذا الرأي، فإنّ كثيراً من المشكلات الفلسفية التي استعصت على الفلاسفة قبلاً قد حلت إشكالاتها. وعلى سبيل التمثيل، فإنّ الزمان لا يصبح قديماً، ولا أزليّاً بل إنّ له بداية ونهاية، هما بداية الحركة ونهايتها من الكون. وزبدة المخاض، إنّ الحركة هي الزمان والزمان هو الحركة. وبما أنّ الحركة لها مبتدأ ولها منتهى ولا يمكن أن يتقدم المتأخر ولا يتأخر المتقدم فيها، فالزمان كذلك لا يمكن لأجزائه المتقدمة أن تتأخر أو العكس. ويعبّر عن الزمان بأنه «حقيقة سيالة متدرجة الحصول» متصرم الوجود. فهو سيال لأنه غير متوقف، وهو متدرج الحصول لأنه لا يوجد إلا جزءاً جزءاً. وهو متصرم الوجود لأنّ أجزاءه لا تجتمع معاً. وحدوثها يتحقق بتحقق جزء وانتفاء جزء سابق له. ولكلّ جسم زمانان: زمان خاص به، وزمان عام. ويحصل الزمان الخاص بسبب حركته، أمّا الزمان العام (المطلق) فهو الذي يشترك فيه مع غيره من الأجسام.

وأمّا مفهوم السرعة المرتبط بالحركة فتتراوح قيمته ما بين الصفر إلى ما لانهاية. كما ذكر ذلك محمد تقي المصباح في تعليقته على نهاية الحكمة للسيد الطباطبائي قائلاً: «من المفاهيم المتعلقة بالحركة السرعة، ويعني بها ثلاثة معان؛ أحدها ما يحصل من نسبة المسافة التي يقطعها المتحرك إلى زمان قطعها، وهو لازم كل حركة، ويتراوح في ما بين الصفر واللانهاية».[27]

---

[24] راجع: الله خالق الكون، مصدر سابق، ص 550

[25] المصدر السابق نفسه، ص 550-551

[26] الأسفار الأربعة، م. سابق، ج5، ص 103-104

[27] الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ج2، تعليق: محمد تقي المصباح، ص157-158، دار التعارف للمطبوعات-بيروت 1995م.

لقد أثبت الشـيرازي حركيّة الزمان، كما أثبت الحدوث الزماني للعالم، وأنّ الزمان مقوم أساسي للعالم. وهذه هي إحدى أهم الثمار والنتائج العملية لنظرية الحركة الجوهرية.

وقد قام الفيلسـوف صدر المتألهين الشـيرازي - مـن خلال أصل الحركة الجوهريـة- بإثبات الحدوث الذاتي والزمانـي للعالم، كما أبطـل الحدوث الزماني للعالم، والذي يعني البدء الزمانـي. فهو على عكس المتكلمين الذين يـصرّون على الحدوث الزمانـي للعالم ويعتبرونه لازماً للمعلولية، يحاول الشـيرازي أن يثبـت أنّ الزمان هو أحد الممكنات، ومن موجودات هذا العالم، وفي الأصل ليسـت مسـبوقية الشيء بالعـدم في الزمان ملاك الحاجة إلى علة. وبرأيه، فالشيء يحتاج إلى العلة عندما لا يكون له استقلالية في الوجود.

ولفهم مسـألة الزمن عند آينشـتاين لابدّ من العودة إلى نيوتن (العالم الفيزيائي الإنكليزي) الذي كان يعتبر أنّ الزمن الرياضي الحقيقي المطلق بنفسـه وبطبيعته الذاتية يجري بالتسـاوي ودون أيـة علاقة بأي شيء خارجي. ولم يكن نيوتن يعني بذلك إلا أنّ الزمن يسـير بالتسـاوي في جميع أنحاء الكون. والعلماء الذين جاؤوا بعد نيوتن اعتمدوا على إمضاء هذا المفهوم، إلى أن جاء ألبرت آينشـتاين وقلب الطاولة أمام مفهوم نيوتن. فقد وجد آينشـتاين أنّ «الزمن يتباطأ كلما زادت السرعة».[28]

ويمكن فهم مقولة آينشتاين بناءً على أمور بدهية في حياتنا، إذ أننا كلما زدنا السرعة لقطع مسافة ما قلّ الزمن الـلازم لهـا تبعاً لذلك. غير أنّ هذا المعنى لا علاقة له بما يعنيه آينشـتاين مطلقاً؛ فالمعنـى الذي يذهب إليه هو أنّ الساعة على كوكب الأرض (قد) تساوي عشر دقائق في مكان آخر من الكون وقد تساوي عشرين ساعة. وعلى سبيل التمثيل لو وجد حدث كوني قمنا بقياس مدته، من بدايتها حتى نهايتها، ووجدناها تساوي ساعة كاملة، فإنّ مدة هذا الحدث، من مكان آخر من الكون، لا تساوي بالضرورة المدة التي قسناها على كوكب الأرض، بل يمكن أن تزيد أو تنقص حسب سرعة الراصد في المكان الآخر.

---

28 تعطي النظرية النسبية الخاصة المعادلة التالية لاعتماد الزمن على السرعة:

$$\Delta t' = \frac{\Delta t}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}$$

حيث:

$\Delta t$ الزمن بين حدثين طبقاً لساعة المشاهد.

$\Delta t'$ الزمن بين نفس الحدثين التي يسجلها المسافر على صاروخ يتحرك بسرعة $v$.

$v$ السرعة النسبية بين المشاهد وراكب الصاروخ.

$c$ سرعة الضوء.

يتبين من تلك المعادلة أنّ الساعة الموجودة على صاروخ (يتحرك ويسير بسرعة الضوء) تمشي ببطء، إذا ما قورنت بساعة أخرى واقعة في إطار غير متسارع. وتبلغ السرعات المعتادة على الأرض، $v/c \ll 1$، وهي سرعات صغيرة لا نستطيع من خلالها ملاحظة تلك الفوارق. حتى بافتراض السفر بسرعة الصاروخ فتلك سرعات قليلة أيضاً ولا تُحدث فرقاً ملحوظاً، وإنما نبدأ ملاحظة تلك الفروق الزمنية عند سرعة 30,000 كيلومتر /ثانية، أي عند 10/1 سرعة الضوء، وهي سرعة كبيرة جداً. (راجع: تاريخ موجز للزمان، تأليف ستيفن هوكنج. دار الثقافة الجديدة، عام: 1990م).

ويذهب طرح النسبية إلى ما هو أغرب من ذلك، فالماضي والحاضر والمستقبل فقدت معانيها الكونية المطلقة التي كانت سائدةً؛ فالماضي لم يعد يعني اللحظة الزمنية الفائتة وما قبلها. والمستقبل ليس اللحظة الزمنية القادمة. واللحظة التي نعيشها -الآن- ما هي إلا أننا نحن وحسب. والتعاريف التي تتبنى مثل هذا التحديد تعاريف نسبية لا تصلح كقيمة كونية مطلقة، فالماضي والحاضر والمستقبل قد يكون لها ترتيب آخر في مكان آخر من الكون.

بمعنى أنه لو وقعت ثلاثة حوادث كونية الآن -مثلاً- كانفجار ثلاثة نجوم: الأول يبعد عن الأرض بمسافة سنة ضوئية، والثاني بسنتين، والثالث بثلاث سنوات ضوئية، فإنّ الراصد على كوكب الأرض لن يشاهد انفجار النجم الأول إلا بعد مرور سنة كاملة حسب مقاييسنا نحن، كذلك لن يشاهد الانفجار الثاني إلا بعد سنتين، ولن يشاهد الثالث إلا بعد ثلاث سنوات.

وهذا يعني أنّ السهم الزمني - بالنسبة لنا على الأرض- سيمرّ بحدث النجم الأول ثم الثاني ومن ثمّ الثالث. لكنّ هذا لا ينطبق على مراقب آخر في منطقة أخرى من الكون، يبعد موقعه عن النجم الأول بمسافة ثلاث سنوات ضوئية، وعن الثاني سنة ضوئية واحدة، وعن الثالث سنتين.

إنّ سهم الزمن لن يمرّ بالترتيب السابق نفسه على الأرض؛ لأنّه سيبدأ بحدث النجم الثاني ثم الثالث ومن ثم الأول. إذن، فإنّ حادثاً في هذا الكون قد يكون في الماضي بالنسبة لمشاهد، وفي الحاضر بالنسبة لمشاهد آخر، وفي المستقبل بالنسبة لمشاهد ثالث. وهذا يفضي إلى عدم وجود زمن مطلق (ساعة مطلقة) يشمل الكون ويستند عليه في تحديد الماضي والحاضر والمستقبل للكون كله.

إنّ الفرق الجوهري بين الكون الكلاسيكي (كما كان يراه نيوتن[29] ومن هم قبله)، وبين ما تراه النسبية، هو وجود حدّ أعلى للسرعة، النظرية النسبية تضع (سرعة الضوء) حداً أعلى للسرعة، وهذا الحد في «كون» النسبية لا يمكن للأجسام الوصول إلى الحد الأعلى للسرعة (سرعة الضوء) فضلاً عن تجاوزه. إضافة إلى ثبات سرعة الضوء بالنسبة لكل شيء، فهي الثابت الوحيد في الكون. ولم تقتصر النسبية على ما ذكر من مفاجئات، بل إنّها وضعت

---

[29] عالم فيزياء إنجليزي. وهو من أبرز العلماء مساهمة في كثير من نظريات وقوانين الفيزياء والرياضيات عبر العصور وأحد رموز الثورات العلمية عبر العصور. شغل نيوتن منصب رئيس الجمعية الملكية، كما كان عضواً في البرلمان الإنجليزي، إضافة إلى توليه رئاسة دار سك العملة الملكية، وزمالته لكلية الثالوث في كامبريدج. صاغ نيوتن قوانين الحركة وقانون الجذب العام التي سيطرت علي رؤية العلماء للكون المادي للقرون الثلاثة التالية. كما أثبت أنّ حركة الأجسام على الأرض والأجسام السماوية يمكن وصفها وفق نفس مبادئ الحركة والجاذبية. وعن طريق اشتقاق قوانين كبلر من وصفه الرياضي للجاذبية، أزال نيوتن آخر الشكوك حول صلاحية نظرية مركزية الشمس كنموذج للكون.

صنع نيوتن أول مقراب عاكس عملي، ووضع نظرية عن الألوان مستندًا إلى ملاحظاته التي توصل إليها باستخدام تحليل موشور مشتت للضوء الأبيض إلى ألوان الطيف المرئي، كما صاغ قانون عملي للتبريد ودرس سرعة الصوت. بالإضافة إلى تأسيسه لحساب التفاضل والتكامل، ساهم نيوتن أيضاً في دراسة متسلسلات القوى ونظرية ذات الحدين، ووضع طريقة نيوتن لتقريب جذور الدوال.

كان نيوتن مسيحياً متديناً، لكن بصورة غير تقليدية. فقد رفض أن يأخذ بالتعاليم المقدسة للكنيسة الأنجليكانية، ربما لأنه رفض الإيمان بمذهب الثالوث. كما أمضى نيوتن كثيراً من الوقت في دراسة الخيمياء وتأريخ العهد القديم، إلا أنّ معظم أعماله في هذين المجالين ظلت غير منشورة حتى بعد فترة طويلة من وفاته.(راجع موسوعة ويكيبيديا).

أيدي العلماء على السر الذي من خلاله يمكن للزمن أن يتباطأ بسببه. هذا السر هو السرعة، وباختصار شديد: إنّ الزمان النسبي للأجسام يتباطأ عند تسارعها قياساً بالأزمنة النسبية للأجسام الأخرى الأقل تسارعاً.

لقد كان آينشتاين قد وضع نظريته النسبية في بدايات القرن العشرين، إذ استطاع من خلال التجارب وقوانين الرياضيات الوصول إلى تحديد البعد الرابع (وهو البعد الزماني)، وقام بعد ذلك بضمه إلى الأبعاد المكانية المعروفة (x-y-z). وهذا الإبداع الرياضي العملي التطبيقي يماثل تماماً ما توصّل إليه الفيلسوف الشيرازي منذ أكثر من 250 سنة، عندما أثبت وجود أصل الحركة في الجوهر، واعتبر الزمان مقوماً أساسياً لأيّة مادة طبيعية كانت أم ميكانيكية، على أساس أنّ الزمان بُعدٌ متصل سيال ومتحرك غير مستقر (حيث إنه وبعد ثبوت الحركة في الجوهر، فإنّه يصبح لكل الموجودات الطبيعية بُعداً زمانياً، وأيّ موجد مادي لا يوجد منفكاً عنه لزوماً بل لا يكون دهرياً على الإطلاق). وهذا الزمان تعرض الأجسام عليه بواسطة الحركة، كونه غير قابل للانقسام في الخارج (على نحو عيني).

حدوث المادة وحركة المتغير:

تؤكد نظرية الانفجار العظيم (big bang)، على أنّ المادة الأولى اتسعت وامتدّت بسرعة كبيرة إلى ما لا نهاية، بعد مرورها بمراحل متعددة. وتبعاً لذلك يشير العلماء إلى زمن بدء الكون بما يقرب من (12–20 مليار سنة)، حيث كانت المادة قبل عملية البدء موجودة كلها في حيّز مكاني وفراغ صغير للغاية لا يتجاوز حجم جسيم البروتون الذي هو أحد مكونات الذرة (وزن البروتون يعادل 1836 مرّة ضعف وزن الإلكترون، ووزن الإلكترون يساوي إلى واحد مقسوم على واحد وأمامه تسعة وعشرون صفراً من الغرام)[30]. وهذا يدلّ على عدم أزلية المادة وبالتالي حدوثها؛ بمعنى أنّ بداية الزمان أمر لا مناص منه، هذا من جهة العلم ونظرياته الحديثة واكتشافاته وتطبيقاته التجريبية المذهلة.

أمّا من جهة الحركة الجوهرية، فالأمر لا يختلف كثيراً عن المنحى السابق، فعالم الوجود المادي في تطور وتجدد وتغيّر مستمر، بمعنى:

كل متحرك حادث.

الكون متحرك.

الكون حادث.

إنّ المقدّمة الأولى تثبت وجود زمان لم يكن فيه المتحرك موجوداً، على أساس أنَّ الحركة تعني الانتقال والسير

30 نظرية النسبية العامة، جلال الحاج عبد، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ص177، عام 2000م.

من حدّ إلى آخر ومن موقع أول إلى موقع ثان. وأمّا المقدمة الثانية، فهي معروفة ومثبتة لأنَّ الكون يساوي الحركة فقط. إذن، فقد وجد زمان لم يكن فيه الكون والعالم موجوداً، وهذا ما تؤكده الدراسات العلمية الحديثة.

## ثالثاً: الحركة الجوهرية ومسألة التجرّد

ذكرت معاجم اللغة أنّ كلمة المجرَّد التي هي اسم المفعول من «التجريد»، تعني ما نزع عنه شيء، لكن في المسائل الفلسفية اصطلح على استعمال كلمة المجرّد فيما يقابل المعنى المادي (الجسماني) الذي له أبعاد مكانية وآخر زماني. بمعنى آخر: المجرّد مفهوم منتزع يطلق على الأشياء التي لا تخضع للمدركات الحسّية المادية في مستوى ارتباطها مع الواقع الخارجي، حيث لا يتحقق لها أي مصداق مادي ما، كونها -الأشياء المجردة- فاقدة تماماً لخصائص ومميّزات الحالة المادية. وبهذا المعنى لا يقبل الموجود المجرّد الانقسام، وبالتالي فنسبة المكان والزمان إليه تكون مختلفة (عند حديثنا عن روح الإنسان مثلاً).

وقد أظهرت نظرية الحركة الجوهرية عمق العلاقة العضوية بين الحركة والمادة والتجرّد، وخاصة فيما يتصل بواقع عمق الأنا الذاتية للموجود الإنساني مثلاً، على أساس أنّها تشكّل الأساس لتحقق حركة المصداق الوجودي لها، من خلال مجموعة من الشروط والمقدمات الأساسية للوصول إلى كمال فاقد للماديات الأولية، وداخل في مستوى بعدي جديد متجرد، وبصفات وشروط وخصائص أخرى جديدة تتناسب والمستوى الجديد. والروح -كما أثبتت نظرية الحركة الجوهرية- ليست إلاّ نتاج الحركة الجوهرية الاشتدادية في عمق المادة، حيث إنّ المادة تنتقل وتتبدل من وضع أوّلي إلى أوضاع أخرى. ونتيجةً لتأثير الحركة الجوهرية في المادة تتكامل وتصعد في مستويات تدريجية انتقالية متتابعة مستمرة حتى تصل إلى مرحلة تفقد فيها (هذه المادة) خصائصها ومزاياها المادية وشروطها الجسمانية، فتدخل في بعد جديد، يحتويها -مفهوماً وليس واقعاً- وتتركز في طاقة حيوية تحرك وتوجه في مستوى تصعيد وتركيز أعلى نحو الأمام؛ أي أنّ المادة في مسيرة تطورها وتكاملها، تمتد، فضلاً عن أبعادها الثلاثة التي نسميها بالأبعاد المكانية، وفضلاً عن البعد الزماني الذي يمثل مقدار الحركة الذاتية الجوهرية، إلى بعد جديد، وهو بعد جديد مستقل عن الأبعاد الأربعة المكانية والزمانية، ونحن إذ نسمي هذا الامتداد بعداً فليس لأنه نوع من أنواع الامتدادات، أو لأنه مثل سائر الكميات (الأشياء ذات المقدار) قابل للتجزئة العقلية، بل المقصود هنا هو أنّ المادة تعثر على اتجاه جديد تمتد فيه، ذلك الاتجاه الذي تفقد فيه كل خصائص المادة كليّاً.[31]

صحيح أنّنا لا نرى إلاّ المادة، ولم نستطع حتى الآن أن نمتلك وسائل وأدوات عينية لاستكناه حقائقها كاملةً أو لتفسير ظواهرها، حيث يقتصر تعاملنا مع المحسوسات والماديات... إلخ، لكنّ هناك فرقاً بين أن نلاحظ الشيء لنقف عنده، وأنْ نلاحظه بغية ملاحقته قبلاً وبعداً لنفكر فيه، ونعي حقيقة ما وراءه، وماذا هناك بعده. فالمادة البسيطة

[31] مطهري، مرتضى. أصالة الروح، محاضرات في الدين والاجتماع، ص: 11، منظمة الإعلام الإسلامي، إيران، العام: 1992م.

التي هي عنصر وحيد معدومة الحياة، لكنّها في مرحلة لاحقة عندما تتحوّل إلى مركبات عديدة ذات عناصر مختلفة، تتفاعل فيما بينها (الأجزاء) وتتكامل في حركتها، فتصبح على أثر ذلك، مستعدة –كما أسلفنا– لتقبّل وظهور الطاقة الحيوية الحياتية الأصلية، وبالتالي حدوث الحياة، وظهور خصائصها وشرائطها. يقول كريسي موريسن[32] في كتابه سرّ الخليقة: «إنّ المادة لا تؤدي عملاً إلاّ إذا كان هذا العمل ضمن قانونها ونطاقها. فالذرات تقع تحت سيطرة قوانين جاذبية الأرض والتفاعلات الكيماوية وتأثيرات الهواء والكهرباء، لا تبتكر المادة شيئاً بذاتها، إنّما الحياة هي وحدها التي تبتكر شيئاً جديداً في كلّ لحظة وتعرض بدائعها إلى عالم الوجود..». و«ليس للمادة قدرة على الابتكار بحد ذاتها، إنّما الحياة هي التي تبتدع في كلّ لحظة خطة جديدة بديعة».[33] قال تعالى: «ما لكم لا ترجون لله وقاراً وقد خلقكم أطواراً» (نوح: 14). إذن، هل هناك مانع يمنع وجود «إمكانية ما» لتجرّد المادة من مراحل تكاملها، وتحوّلها إلى كائن آخر جديد له خصوصية ذاتية ومستوى حركي محدد ومعين؟ وهل هناك حدود فاصلة بين المستويين؟

في الواقع: إنّ الحركة –التي هي في الأساس سير تدريجي من القوة إلى الفعل كما يقول الفلاسفة– تؤسس من خلال حركة التكامل الممنوحة في الذات الجوهرية، لحركات عارضة أخرى، الأمر الذي يؤدّي إلى ظهور مختلف أنواع الأجسام وتكوّنها على أساس هذا القانون (أي الحركة الجوهرية).

من هنا، نجد أنّ الروح هي أيضاً من حاصلات قانون الحركة. إنّ مبدأ تكون المادة نفسها جسماني، وللمادة القدرة على أن تربي في أحضانها كائناً يتوافق مع ما وراء الطبيعة، بل ليس هناك حائل أو جدار بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، فليس ثمة ما يمنع أنْ يتحول كائن مادي في مراحل تطوره وتكامله إلى كائن غير مادي. إنّ علاقة الروح بالجسد أشبه بعلاقة بُعد ما بسائر الأبعاد. يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر في هذا الصدد: «.. وهذه الحركة الجوهرية هي الجسر الذي كشفه الشيرازي بين المادة والروح، فإنّ المادة في حركتها الجوهرية تتكامل في وجودها وتستمر في تكاملها، حتى تتجرّد عن ماديتها ضمن شروط معينة وتصبح كائناً غير مادي. أي تصبح كائناً روحياً، فليس بين المادي والروحي حدود فاصلة، بل هما درجتان من درجات الوجود والروح، بالرغم من أنّها ليست مادية ذات نِسَب مادية لأنّها المرحلة العليا لتكامل المادة في حركتها الجوهرية».[34] لكنّنا نتساءل: كيف يمكن إظهار طبيعة العلاقة الكائنة بين البعدين المادي والروحي؟

إنّ الروح ليست من خصائص المادة وآثارها، وإنّما هي كمال جوهري يتحقق للمادة، وتكون هي بدورها منشأ المزيد من آثار المادة وتنّوع تلك الآثار. وبدهي أنّ هذا لا يقتصر على الإنسان أو الحيوان، بل هو عام ومطلق

---

32 هو الرئيس السابق لأكاديمية العلوم بنيويورك، ورئيس المعهد الأمريكي لمدينة نيويورك، وعضو المجلس التنفيذي لمجلس البحوث القومي بالولايات المتحدة، وزميل في المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي، وعضو مدى الحياة للمعهد الملكي البريطاني.

33 أصالة الروح، مصدر سابق، ص ص 24-25

34 فلسفتنا لمحمد باقر الصدر، م.س، ص 326

في كلّ حياة. بمعنى أنّ الحركة الجوهرية لا تنشـأ أصلاً من نفس المادة، لأنّ الحركة (كل حركة) خروج الشيء من القوة إلى الفعل (والقوة لا تصنع الفعل– الإمكان لا يصنع الوجود). ولهذه الحركة الجوهرية سـببها خارج نطاق المادة المتحرّكة، والروح التي هي الجانب غير المادي في الإنسـان نتيجة لهذه الحركة، والحركة نفسـها هي الجسر بين المادية والروحية.

بتلخيـص ما تقـدم نقول: إنّ الوجود واحد، حالـة متكاملة لا يتجزأ ولا يتعدد (على مسـتوى النظم القانوني الدقيق والمحسوب)[35]، بل هناك انتقال لحركة الموجود في عمق وجوده من وضع إلى آخر، بحيث أنه عندما تتكامل المادة في ذاتها تتكوّن في داخلها درجة معينة من الوجود، تكون أكمل من سـابقتها، بحيث تفقد خصائص ومزايا الماديـة والجسـمية، وتتحـول عندئذ إلى لا مادية ولا جسـمانية فتكون الخصائص الروحيـة وآثارها متعلقة بتلك الدرجـة من الوجود.[36] أي أنّ المادة فاقدة للحياة (للطاقـة الحياتية) بذاتها، ثم تظهر حركة الحياة وتدبّ الروح في المادة عندما تظهر في داخلها اسـتعدادات وقابليات لهذا الطور الجديد. والآن يمكن أن نتسـاءل: بما أنّ الحركة الجوهرية تسبب عملية الحدوث والتغيّر التدريجي في خط التكامل، فما هي العلاقة بينها وبين مسألة أصالة الحياة والطاقة الحياتية؟ هل تمثل الطاقة الحياتية البعد الآخر في مستوى أعلى متقدم فيما يتصل بتكامل المادة بالذات؟ أم أنّهـا هي الحياة في اسـتقلالها بذاتها بعيداً عـن تأثيرات الداخل والخارج؟ إذن نحـن الآن أمام ثلاثة احتمالات تساؤلية:

الأوّل: هل يمكن اعتبار الطاقة الحياتية مجرد طاقة تتميز بخصائص وسـمات محددة، تماماً كبقية الطاقات الأخرى المعروفة (ضوئية، نووية،.. )، وهي التي تعطي الحياة في حركة الإنسان والوجود؟

الثانـي: هل هناك فرق وتمايز بين طاقة الحياة وبين الشيء الذي هو يمتاز بالحياة؟ أي هل هناك اسـتقلالية بين الطاقة وبين الشيء الذي أضيفت إليه في بعد معنوي روحي متقدم؟

الثالث: هل الطاقة هي فقط الحياة كمقدار ثابت وكمية مادية انتقالية تكاملية؟

في الواقـع، إنّ الكائنـات الحيّة التي ظهـرت، بل تدرّجت في ظهورهـا ووجودها، منذ الآمـاد البعيدة، امتازت بخاصيّة التكيّف مع المحيط والبيئة التي نشـأت وعاشـت فيها. هذا التكيّف الذي هو في الواقع مجموعة من الآثار والخاصيات والفاعليات المتعددة التي يقوم بها الكائن الحي تجاه التغيّرات الحاصلة في المستوى الخارجي، وهذه

---

35 هناك كثير من الحركات الكونية تبدو لنا غير نظامية ولا تخضع لأي قانون، ممّا يناقض ما نقوله عن النظم القانوني وحالة اللا فوضى والمعيار الغائي الهدفي الذي نعتقد أنّ الكون قائم عليه. ولكن ما قد يبدو لنا أنّه حالة عشوائية عبثية فوضوية هو ليس على هذه الحال، لأننا لم نتمكن بعد من الوصول علمياً وتجريبياً لمعرفة تفاصيل وبنية حركته الأساسية، وآليات اشتغاله الأولى، التي قد تكون منظمة ومرتبة وفقاً لقوانين ومعادلات رياضيات دقيقة، ولكننا حالياً لا نمتلك وسائل وأدوات معرفتها.

36 أصالة الروح لمطهري، م.س، ص 25

«الفاعليات» لا تحدث إلاّ في الكائن الحي الذي يتمتع بخاصية الحياة «الحركة». وهذه الخصائص الفعلية الموجودة في الكائن الحي، والتي يفقدها الكائن الميت، هي السبب الكامن وراء تجدده وتكامله، حيث يزيد الكائن من طاقته، حتى يصل إلى مرحلة للإبقاء على النوع عن طريق زواله هو وبقائه في الجيل الذي ينتجه. وبالتالي، فهذا الشيء - بظروفه وامتداداته- يعطينا فكرة وينبئ عن وجود هدف وغاية متقدمين في الحياة، على أساس إرادة الحياة لهذه الكائنات التي تعرف طريق حركتها ووجهة سيرها نحو هدف التكامل اللازم والخاص بها، كلّ حسب إمكاناته وقابلياته في قاموس الحياة.

ضمن هذا الإطار، أجرى الباحثون والعلماء تجارب مختلفة لإدراك حقيقة أصالة الحياة والطاقة النفسية، وظهر ذلك من خلال تجليات بحوثهم أنّ طاقة الحياة تضاف على المادة خلال مسيرة الطبيعة، وأنّ آثار الحياة تنشأ عن هذه الطاقة، ولكن ليست هي كلّ العلة لتركيب أجزاء المادة وجمعها وتحليلها وتأليفها، فتركيب أجزاء المادة وجمعها وتحليلها وتأليفها شرط لازم من شروط ظهور آثار الحياة، ولكنّه ليس شرطاً كافياً.[37] إنّنا نتصور أنّ نظرية داروين النوعية تثبت هذه الأصالة للطاقة الحياتية كونها أبرزت ظاهرة الانتقاء والاصطفاء الطبيعي، وأظهرت حقيقة وواقع التكيف (تكيف الكائن مع بيئته ومجاله الحيوي الطبيعي) كقوة ذات فعالية وهدفية في الحياة الحيّة. وكأنّ هناك منهجاً تكاملياً للإنسان وللطبيعة يسيران في وحدة للتحقق والتجسيد. وقد يتساءل البعض: لماذا تسير هذه الكائنات في هذا الاتجاه المتحرك؟ وكيف؟ وكأنّه مسبق في الوجود بالفعل. إنّنا نعتقد أنّ أصالة طاقة الحياة (حيث إنّ الحركة مظهر أساسي فعّال من مظاهر الطاقة)، تتميز بوجود بعدين متكاملين:

الأوّل: البعد المادي: من خلال تركيز خصائص المادة في مرحلة أدنى ثم حدوث التطور والتكامل في مراحل متقدمة أعلى.

الثاني: البعد المعنوي (الروحي): فيما وراء الطبيعة والمعرفة المادية، باعتبار أنّها -المعنوية- ليست من خصائص المادة، بل هي تظهر الحياة في المادة لاحقاً؛ أي تتركز طاقة الحياة الممنوحة في مرحلة عليا في المادة، لتظهر آثار الحياة عندما تستعد لتقبل ذلك. يقول القرآن: «ربنا الذي أعطى كل شيء خَلقَه ثم هدى» [طه: 50].. «الذي خلق فسوّى والذي قدّر فهدى» [الأعلى: 3].

ولا شكّ بأنّ الفصل بين المادة من جهة وطاقة الحياة في مظهرها الأعلى من جهة أخرى، سيوقعنا في مطبات لقضايا فلسفية وطروحات فكرية خاطئة قال بها بعض الفلاسفة (كما ظهر لدى أفلاطون في نظريته المسماة بنظرية الاستذكار، وهبوط النفس من عالم المجردات والمثل والتحاقها بالمادة). ثم إنّ العلم الحديث قد وصل إلى حدّ التأكيد على استحالة الوصول إلى حالة الخلق في المادة غير الحيّة، وتحويلها إلى مادة حيّة متحركة من قبل البشر، حيث كان ظهور الإنسان العاقل المفكر بين الحيوانات أمراً أخطر وأشدّ غموضاً من أن نتصوره على أنّه

37 أصالة الروح، م. سابق نفسه، ص 29

نتيجة لما يطرأ من تحوّلات، وأنّه ليس لخالق يد في الأمر، وإلاّ فإنّ الإنسان لا بدّ أن يكون آلة ميكانيكية تديره يد أخرى، فلنَر من الذي يدير هذه الآلة؟ وأي يد هذه التي تديره؟ فالعلم التجريبي الحسي لم يستطع حتى الآن أن يصل إلى معرفة هذه اليد المدبرة والقوة المحركة الأولى، ولكن الذي يسلم به العلم هو أنّ هذا المدير والمدبر والقوي ليس تركيباً مادياً بالمعنى الذي نعرفه.[38]

نعم، يمكن للعلماء أن يوصلوا قابلية المادة إلى مستوى الاستعداد لتقبل إفاضة الحياة، وارتفاعها إلى درجة الكمال. فالإنسان كما قيل: «فاعل الحركة لكنّه ليس فائضاً للوجود»، يقول القرآن: «أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون» [الواقعة: 59]؛ أي أنّ إفاضة الحياة وقبضها بيد الله، وقد يستطيع الإنسان أن يكتشف قوانين إفاضة الحياة وقبضها، وبها يستطيع أن يهيئ في المادة القابلية والاستعداد لاستقبال الحياة أو طردها. لكنّ هذا الأمر لا يعني –كما ذكرنا– أنّ هناك حجماً ومقداراً تشغله طاقة الحياة بخصائصها المختلفة، في خط التكامل عبر النقل والانتقال في الطاقات...إلخ، لأنّ الحياة منذ أن نشأت على الأرض آخذة في التصاعد والازدياد.

لاشك في أنّ الحياة والموت هو نوع من البسط والقبض، ولكنّه بسط وقبض ينبع ممّا هو فوق درجة وجود الطبيعة. إنّه قبض يأتي من الغيب ويعود إلى الغيب كما يقول العلامة مطهري. فالله تعالى هو منشئ الحركة ومانح الحياة ومبدئ الوجود وخالق المادة، قال تعالى: «ربي الذي يحي ويميت» [البقرة: 258].. وقال تعالى: «الذي خلق الموت والحياة» [الملك: 2].

هذا وبالرغم من التطوّر الكبير والفتح الفلسفي والعلمي الواسع الذي تجلت مظاهره وآثاره المتعددة أمامنا من خلال إبداع نظرية الحركة الجوهرية، تبقى هناك جملة أسئلة متعددة تراود الذهن الإنساني من موقع الفطرة التي جُبل الإنسان من خلالها على البحث والتأمل والتدبر في ذاته وفي آفاق الحياة والوجود، قد نتمكن من الإجابة عنها عبر ما قد يتوافر بين أيدينا من فكر ومعرفة وحب للاستكشاف والاستطلاع، في مستوى معرفتنا المحدودة، والتي لها ارتباط بالمستوى المادي أكثر من ارتباطها بالمستوى الروحي، على أساس ما نختزنه وما نعيه من حقائق الوجود والحياة التي تعرفنا عليها أو وصلنا إليها باستخدام ما نملكه من حواس وطاقات ومدركات.

فيا ترى: ما هي حقيقة هذه الشروط المعينة اللازمة لحدوث حركة التحوّل والتجرّد في مستوى عملية الخلق والإبداع؟ والتي أوجزها تعالى في قوله: «يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه». وما هي الكيفية المعقدة لوضع أصل الحركة في الجوهر في البداية؟ وهل يمكن أن يصل العلم من خلال عمليات البحث والاستكشاف –في مراحل مقبلة من حركة تطوره– إلى اكتشاف الأبعاد المختلفة التي يثبتها الدين والفلسفة؟ وهل نستطيع أن نفهم ذلك من خلال حركة التجربة والمادة فحسب، على الرغم من محدوديتها كونها عاجزة عن إثبات صحة نفسها –أو غيرها– من دون الاعتماد على البدهيات والمقدمات العقلية الضرورية؟ أم أنّ الأمر متروك للفكر الإلهي من خلال

[38] أصالة الروح لمطهري، م. سابق، ص 31

جملة المفاهيم الكليّة التي يختزنها في مضمونه الداخلي؟ أو أنّ المسألة بحاجة إلى اتباع سلوكية معينة لتزكية النفس (وسلوك طريق المجاهدة والعرفان)، ومحاولة الوصول إلى مرحلة أو مستوى متقدم في صنع الشخصية الإنسانية وتزكية النفس التي قاعدتها الاتصاف بصفات الله تعالى والتخلق بأخلاقه، كما جاء في الأحاديث والمأثورات الشريفة.

إنّنا نتصور أنّه يجب أن يكون هناك تعاون وثيق بين مختلف تيارات ومدارس الفكر الإنساني، لأنّني أزعم أنّ هناك فرقاً بين تناول المفاهيم الكليّة وتحديدها وتقييدها في أصل ما، وبين إطلاقها وانفتاحها على مستويات أوسع وأعلى خدمة للإنسانية، لأنّنا، وإن كنا على بيّنة من بعض الحقائق التي يمكن الإجابة من خلالها أو على الأقل تفسير بعض التساؤلات المجهولة المختلفة لتضعنا أمام أفكار كليّة عامة، فإنّ هذا لا يمنع من الاطلاع على معارف وأفكار الآخرين، خصوصاً تلك الأفكار التي تدخل في نطاق العلاقة المتبادلة بين العلم والفلسفة.

إنّنا نعتقد، أنّه ما دام الإنسان إنساناً، محباً للبحث والاستطلاع في عمق حركية ذاته وجبلّته الطبيعية التي خلقه وفطره الله عليها، ستبقى هناك مجالات واسعة لإثارة وطرح مثل هذه التساؤلات المختلفة.. كيف؟ لماذا؟ ما هي؟ ممّ يتكون؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تتوارد على الذهن، وتضغط على العقل للتفكر والتأمل واستخلاص العبر والدروس والنتائج العملية. لذلك، سيتحرّك الفكر، وبالتالي سيكبر الواقع، وتتضخم المشاكل وتتعقد المواقع الحياتية، وتطرح الحلول، وفي النهاية هناك كلمتان يراد لهما أن تجسِّدا عملياً -من قبل الإنسان- هدف الوجود وحركة الحياة، الحب والعدالة. فالأصل هو الحب، والله تعالى هو مبدأ وأصل وأساس الحب الدافق المعطاء في مسيرة الإنسانية كلها منذ فجر الخليقة حتى نهايتها.

## رابعاً: بين العلم والفلسفة

تُعدّ القضايا والبدهيات العقلية من أهمّ الأسس التي يقوم عليها البناء الفلسفي، فيما تمثله تلك الأفكار من مبادئ مطلقة قبلية ثابتة لا تخضع للتجربة والحّس، كونها هي التي تعطي الواقع التجريبي بُعداً تصديقياً حقيقياً لاشتمالها على حركة الكليات وثبوتها في مستوى الزمان، بحيث يصبح من المحتّم عدم تغيّرها تبعاً لحركة العلم وتطوره.

وتعتبر الفلسفة مصدراً أساسياً لحركة المعرفة الإنسانية، لأنّ الإنسان سيظل في عمق فطرته وكينونته الذاتية، متواصلاً مع حركة المظهر الخارجي للوجود، ليسأل: كيف؟ لماذا؟ مِمَ جاء،؟ ومن أين جاء؟ ومم يتكون؟ وإلى أين المسير،؟ وما هو المصير والنهاية؟ إلى آخر هذه التساؤلات الأساسية التي يمكن أن نسميها بأسئلة الخلق الأولى.

ولذلك لا سبيل إلى فهم ومعرفة الحقائق الكونية وبداية تلمّس طريق الإجابة الحقيقية على تلك «الأسئلة- الإشكالية» إلاّ من خلال الرؤية الكونية الفلسفية، كونها تشكل محوراً عملياً للاستخدام العقلي في التفكير في

مستويات الوجود المختلفة، وبالتالي يمكن -عبر ذلك- الوصول إلى نظرة عامّة تمثل المادّة الخام للارتكاز عليها في بناء الكمال الإنساني وتحقيق السعادة الفردية والمجتمعية.

نعم، إنّ طبيعة القداسة والحرمة التي تحظى بها أصل المفردات الدينية - والتي تعطيها النظرة الدينية لطبيعة التفكير الفلسفي المنسجم معها- تعتبر معياراً أساسياً في حركة الإنسان نحو كماله الخاص، لذلك لا تكون الرؤية الكونية أساساً للأيديولوجية إلاّ في حالة واحدة، وهي تلك الحالة التي تجمع فيها بين سعة التفكير الفلسفي وعمقه، وحرمة الأصول الدينية وقداستها كما يقول العلامة مطهري. أمّا العلم، فإنه يعتمد في تكوين مفرداته وتثبيت معاييره ومنهجه وسلوكيته على الملاحظة العيانية والتجربة المختبرية المادية، حيث تتميز نتائجه وحساباته بالدقة، وبكونها جزئية ومحدودة، بما يمكنه ويجعله قادراً على منح الإنسان آلاف آلاف المعلومات التي تدور حول موجود جزئي واحد.

أي يمكن للعلم أن يملأ كتاباً من المعارف والمعلومات التي تدور كلها حول ورقة شجر معينة مثلاً، لكن حركة العلم التجريبي عاجزة تماماً عن إعطاء إجابات شافية وكافية عن الأسئلة المتعلقة بطبيعة حركة الكون وأصل الوجود والحياة، بشكل كلي عميق وشامل، لذلك فهي معرفة مؤقتة رهينة ومرهونة ومشروطة بمعايير وضوابط ونظم محددة، وهي يمكنها أن تعطي كشفاً معيناً عن واقع جزئي ومحدود في دائرة صغيرة، بمعنى أنّ للعلم قيمة نظرية كاشفة وليس له قيمة عملية فنية واقعة واسعة. ونحن لو دققنا النظر قليلاً، فإننا سنلاحظ كيف أنّ العلم يعتمد أساساً على جملة من المفاهيم العقلية والمقدمات الفلسفية لإثبات جميع قضاياه وقوانينه، التي تفقد قيمتها وصحتها وتسقط من حقيقة المصداق الواقعي، في حال إنكار دورها -دور المقدمات العقلية- وعملها البرهاني الكلي. لكنّ المسألة الأساسية التي نجد ضرورة بحثها هنا، أو بالأحرى الدعوة إلى ملاحقتها في واقعنا العربي والإسلامي عموماً، ترتبط أولاً بماهية هذه العلاقة الكائنة بين العلم والفلسفة، وهي بالأساس يفترض أن تكون علاقة تكاملية، وثانياً بكيفية ممارستها وتطبيقها واستثمارها لمصلحة البشرية، وذلك بناء على ما أنتجته تطورات الواقع العالمي الإنساني في العصور القليلة الماضية، من مجريات وأحداث، حيث بدأت تنطلق خطواتها بصورة متسارعة نحو مزيد من الاستثمار والاستخدام الأمثل والأفعل لموضوعة العلم والتطور العلمي التقني والصناعي، بما يمكن أن يحقّق للإنسانية مراتب متقدمة على مستوى زيادة رفاهيتها وسعادتها أو مزيداً من الاستغراق في المادية والانفلات الشهواني الغرائزي. فكيف يمكننا هنا أن نوفّق عملياً بين حركة الواقع الفلسفي ببنيته النظرية القيمية المفاهيمية المتينة (فيما نتبناه من قضايا ومبادئ) وبين حركة العلم التقني الحديث المتطور والمتغير باستمرار؟ لنخلص من خلال ذلك إلى إمكانية تحقيق مستوى متقدم لشعوبنا ومجتمعاتنا، بعد أن أصبحنا نعيش في وضع مأساوي خطير، لا تزال تسيطر عليه مفاهيم التخلف وقيم القهر والاستبداد والانكسار الحضاري.

إنّنا لا نستطيع أن ننطلق في هذا الاتجاه -ولو على المستوى النظري- من دون معرفة الأسس التي تقوم عليها العلاقة بين الفلسفة والعلم. لأنّنا نتصور أنّه كلما بيّنا طبيعة تلك العلاقة، بل قوة العلاقة الكائنة بين حركة العلم

والفلسفة، استطعنا أن نحقّق للفكر التنويري والعقلاني الإسلامي قفزات نوعية في واقعه الذاتي وبالتالي في علاقاته الموضوعية الخارجية. وليس المقصود من ذلك أنّ الإسلام بحاجة إلى عامل مساعد خارجي، حتى ينهض ويواجه وينطلق فقط، بل إنّنا نتصور أنّ المسألة أعمق من ذلك بكثير بسبب طبيعة هذا التلازم بين النظرة الفلسفية والعلمية، وبين حرمة وقداسة المبادئ والقيم الدينية المحركة للإنسان في خط إقامة العدل وتحقيق التكامل الخاص للإنسانية.

من هنا، لا نؤيد كثيراً بعض المحاولات الفكرية التفسيرية التي قام أصحابها باختزال معرفة الإسلام والقرآن في مستوى حركة العلم المادية، ممّا أدى إلى نتيجة عكسية ظهرت في محاولة تحجيم نطاق الإسلام في علاقاته واتجاهاته المتعددة في مجموعة من التفاسير والأقوال العلمية. مع العلم أنّ القرآن كتاب هداية، وليس كتاب علم أو اقتصاد أو سياسة. نعم، تحدّث القرآن عن العلم والحياة والاقتصاد والسياسة الاجتماعية وغيرها مما يتصل بدور الإنسان في الحياة في علاقاته الخاصة والعامة. كما تحدّث القرآن في آيات كثيرة عن بعض القضايا والقوانين والحقائق العلمية التي لم تكن معروفة في زمن نزول الوحي والرسالة، ولكنها اكتشفت وعرفت لاحقاً، وقد أراد الله بذلك أن يصدم مجتمع الوحي ببعض حقائق الوجود، وأن يدلل ويشير - ولو بصورة جزئية بسيطة- إلى وجود إعجاز علمي في كتاب الله. ولكنه لم يتوسع في الحديث أو في ذكر كلّ النظم والقوانين العلمية. فهو - في البداية والنهاية- كتاب هداية وحمّال أوجه، وهو يفسّر مع الزمن وبمرور العهود والدهور وتطورات الأيام.

وبالعودة بعد هذا الاستطراد الموجز إلى التأكيد على أهمية العلاقة بين العلم والفلسفة، نعتقد أنّ للمسألة أبعاداً أعمق من ذلك، لأنّنا قد بدأنا نلحظ بوادر الانفتاح في الواقع في علاقة العلم بالفلسفة من خلال حركة العلماء في مختلف الاتجاهات والميادين، لكنّها ما تزال بسيطة وخجولة، وبحاجة ماسّة إلى ثوابت وركائز تستند عليها، حتى تؤسس لنفسها جذوراً وامتداداً راسخاً في حركة الواقع، ثم لتنطلق بعد ذلك في الاتجاه الأعمق الذي يستطيع أن يربط الجزء بالكل والكل بالجزء خدمة للإنسانية على طريق تطورها وتحقيقها لكمالها الممكن لها.

طبعاً نحن لا نقصد، من خلال التأكيد على فهم أساسيات هذا أو ذاك، أن نحدث فصلاً أو قطعاً معرفياً عملياً بين الفلسفة والعلم، بل إنّ العلاقة بينهما علاقة عضوية شديدة، أعمق من أن يختزلها أحد في كلمة أو جملة، على أساس ما يقدّمه العلم (في بعض ميادينه) من حقائق معينة تحتاجها الفلسفة كي تستطيع أن تقوم بعملية التوازي وتطبيق المبادئ العقلية المطلقة عليها، فيما يمكن لمثل هذا العمل أن يعطينا نتائج وقوانين فلسفية جديدة. فمثلاً، نلاحظ أنّ العلم أثبت إمكانية تحويل العناصر البسيطة (غير المركبة) بعضها إلى بعض. وهذه حقيقة علمية تتناولها الفلسفة كمادة لبحثها، وتطبق عليها القانون العقلي القائل إنّ الوصف الذاتي لا يتخلق عن الشيء، فنستنتج أنّ صورة العنصر البسيط - كالصورة الذهنية- ليست ذاتية لمادة الذهب، وإلاّ لما زالت عنها وإنّما هي صفة عارضة. وهنا تنطلق الفلسفة لتعطينا نتيجة فلسفية من خلال تمهيد تجريبي وتقول: إنّ الصفة حتى تتحقق على المادة، فهي تحتاج إلى مسبب خارج عنها. كذلك تعطي الفلسفة -كما ذكرنا- العلم صحته وقيمته ومصداقيته من خلال مبادئها العقلية المطلقة من قبيل:

1- قانون العلة والمعلول وضرورته وتناسبه.

2- مبدأ الانسجام بين العلة والمعلول.

3- مبدأ عدم التناقض الذي يحكم باستحالة اجتماع النفي والإثبات معاً.

فالعالم التجريبي الذي يشتغل على الطاقة النووية -مثلاً- لا يستطيع أن يحكم بصدق القانون العلمي القائل "الطاقة النووية تولد الطاقة الكهربائية" الذي توصل إليه من خلال التجربة والبحث المخبري، إلاّ بعد توافر مجموعة من المقدمات اللازمة لإضفاء صفة الكليّة واليقين العلمي الحقيقي من قبيل "حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد". وذلك حتى لو كرر تجربته آلاف المرات.

من هنا دعوتنا لضرورة عدم وجود حواجز كبيرة تفصل بين قوانين الفلسفة وقوانين العلم، بل على العكس يجب أن يكون هناك اتصال وثيق فيما بينهما كما أظهرنا. وكلّ ما في المسألة أنّ العلم محتاج في كلّ قوانينه إلى الحسّ والتجربة، ثم في مستوى أعلى إلى المقدمات الفلسفية التي تعطيه إيّاها الفلسفة لإثبات صحته، بينما توجد لدى الفلسفة مجموعة حقائق كليّة ثابتة وجاهزة ليست بحاجة إلى مادة خام حسيّة على حد تعبير الشهيد الصدر تستعيرها من التجربة. فالفلسفة بالرغم من ذلك قد لا تحتاج في بعض الأحيان إلى تجربة إطلاقاً، بل تستخلص النظرية الفلسفية من المعارف العقلية القبلية، ولأجل هذا قلنا ليس من الحتم أن يتغيّر المستوى الفلسفي باستمرار تبعاً للتجربة، ولا من الضروري أن يواكب الكل الفلسفي قطار العلم في سيره المتدرج.[39] والفلسفة كذلك لا تحتاج أبداً، حتى تقرر صحة القانون التالي: «إنّ الأشياء لا تتصاعد إلى غير نهاية» إلى تجربة علمية لإثباته، بل تستخرجه من خلال مقدماتها العقلية بصورة مباشرة.

لذلك، ندعو جميع القّيمين على جامعاتنا ومراكز البحث العلمي إلى ضرورة البحث عن إمكانات عملية للعلاقة القائمة بين العلوم والفلسفة، وربط العلوم بشبكة أمان منطقية فلسفية، توفر للطالب أو الدارس مساحة واسعة للتدبر والتأمل والبحث الواعي، بما يعود بالنفع والفائدة على الأمّة وأجيالها، في مستوى العلاقة بين الإنسان وحركة العلم والفلسفة، فلا ضير أن تدرّس بعض العلوم التجريبية المختلفة في المدارس أو المعاهد الدينية، لأنّ هذه العلوم تشكل دعماً قوياً، ودعوة عميقة للتفكر والإيمان بالله تعالى، بمعنى أنّ التفكير بالطبيعة وبالتالي معرفة سننها ونواميسها وتسخيرها للإنسان، هو مقدمة للوصول إلى معرفة الله، والاستفادة من سننه ونواميسه الكونية.

من هنا نجد أهمية تغيير مسار التدريس قليلاً وذلك على قاعدة الوعي والفهم الدقيق لكلّ حركة تجديد منشودة، وعلى أساس أنّ الفكر الفلسفي هو القادر وحده على أن يعصم النتائج العلمية التجريبية من الوقوع في مسالك الخطأ والزلل، بما يمنعها من الشطط أو العبث واللامعقول الفكري والعلمي. وما تزال هناك قضايا علمية كثيرة

[39] فلسفتنا لمحمد باقر الصدر، م.س، ص ص 92-93

معلقة في هذا المجال، فيما يتعلق بأصل المادة بالذات لا بالعرض، حيث توصل بعض العلماء، مثل «هايزنبيرغ»[40] إلى أنّ بنية الكون وأساسه حقيقة غير مادية. وهذه الفكرة بلا شك هي فكرة وقضية وإشكالية فلسفية عقلية بامتياز. كما أنّ هناك قضايا أخرى من قبيل الزمن الفيزيائي والزمن الفلسفي وحقيقتها وتأثيراتهما.

والبحث والتجارب العلمية ما تزال تتحرك من أجل تحقيق مزيد من الكشوفات العلمية في المستويين الكبيرين (مستوى بنية الذرة- مستوى المجرات والعوالم الكونية الأخرى). أي مستوى حركة عمق المادة وبنيتها ومكوناتها، ومستوى حركة الكون السحيق بامتداداته الرحبة علمياً وفلسفياً.

---

40 فيرنر كارل هايزنبيرغ فيزيائي ألماني، حائز على جائزة نوبل عام 1932. اكتشف أحد أهم مبادئ الفيزياء الحديثة، وهو مبدأ عدم التأكد. من مؤلفاته الجزء والكل والفلسفة والفيزياء والطبيعة في الفيزياء.

وجاء اكتشاف هايزنبيرغ في علم الفيزياء، تحديدًا اكتشافه ميكانيكا الكم، فالميكانيكا هي الفرع من علم الفيزياء الذي يهتم بالقوانين العامة للتحكم في حركة الأشياء المادية. إنه أهم فروع علم الفيزياء، وفي السنوات الأولى من القرن العشرين، أصبحت قوانين الفيزياء المعروفة غير قادرة على تفسير حركة الأشياء الصغيرة كالذرات وجزيئات الذرات.

وفي سنة 1925 قدّم فيرنر "هايزنبيرغ" قوانين جديدة تختلف تماماً عن تلك الصيغ التي قدّمها نيوتن قبل ذلك. أمّا نظرية "هايزنبيرغ"، وقد أدخل عليها عدد آخر من العلماء بعض التعديلات المهمة لاحقاً، فقد أصبحت قادرة على تفسير حركة كلّ الأشياء صغيرها وكبيرها. ومن أهم نتائج نظرية هايزنبيرغ في تفسير حركة الذرات مبدأ اسمه مبدأ عدم التأكد، كما قلنا آنفاً. ويعتبر هذا المبدأ من أعظم المبادئ أثراً في تاريخ العلم الحديث حيث أنه يضع حدوداً لقدرة الإنسان على قياس الأشياء.

أمّا المعنى العملي لهذا المبدأ، فهو أنه لا يمكن قياس خاصتين فيزيائيتين (كالمكان والسرعة مثلاً) لجسيم كمي (كالإلكترون) بلحظة معينة دون وجود قدر من (الشك والارتياب) عدم التأكد من أحد الخاصيتين أو كليهما. فإذا عرفنا مكان الإلكترون بلحظة أصبح مستحيلاً علينا معرفة سرعته بدقة، لأنّ إلكتروناً متحركاً في لحظة من الزمن (خلال فترة زمنية تتناهى إلى الصفر) سيبدو ساكناً. إذاً هناك قدر لا يمكن معرفته ولا نستطيع أن نكون على يقين منه.

## المصادر والمراجع:

1- **القرآن الكريم**.

2- الشــيرازي، صدر الدين. **الأســفار العقلية الأربعة**. 9 مجلدات، مطبوع في إيران (طبعة قديمة). 1984م، ونسخة أخرى اعتمدنا عليها أيضاً، صادرة عن دار الكتاب العربي في بيروت، عام 1981م، طبعة ثالثة.

3- باقر الصدر، محمد. **فلســفتنا**. طبعة دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1990م. وطبعة مجمع الشــهيد الصدر العلمي والثقافي، طبعة مطبعة نمونة- مديمة قم/إيران، عام 1990م.

4- مصباح، محمد تقي. **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**. دار التعارف، بيروت – لبنان 1998م.

5- مطهري، مرتضى. **أصالة الروح**. سلسلة محاضرات في الدين والاجتماع منظمة الإعلان الإسلامي–إيران-1992م.

6- عبد العزيز، محمد عبد الفضيل. **الفلســفة الإشراقية عند صدر الدين الشــيرازي**. رســالة دكتوراة، كلية أصول الدين بالقاهرة، رقم: 3056

7- حكيمي، محمد رضا. المدرسة التفكيكية. دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت عام 2000م، عدد الصفحات: 184 صفحة.

8- الزركلي، خير الدين. **موسوعة الأعلام**. مكتبة العرب، عام 1995م.

9- الطباطبائي، محمد حسين. **نهاية الحكمة**. ج2، تعليق: محمد تقي المصباح، دار التعارف للمطبوعات- بيروت 1995م.

10- هوكنج، ستيفن. **تاريخ موجز للزمان**. دار الثقافة الجديدة، عام: 1990م.

11- جرانت، جون. **فكرة الزمان عبر التاريخ**. سلسلة عالم المعرفة الكويتية لعام 1992م.

12- الحاج عبد، جلال. **نظرية النسبية العامة**. الهيئة المصرية للكتاب لعام 2000م.. عدد الصفحات: 185

# ابن رشد الفيلسوف:
# السياق والامتداد[1]

فؤاد بن أحمد
مؤسسة دار الحديث الحسينة، الرباط

## الملخص التنفيذي:

لم تكن الكتابة والتأليف، هذه المرّة، في الفلسفة الرشدية في جوانبها المنطقية أو الميتافيزيقية أو الطبيعية أو الأخلاقية... عن طريق تأويل وتفسير نصوصها ومتونها، بل إنّها كتابة تستند إلى الإنصات إلى الوثائق والشواهد والشهادات قصد إنشاء صورة تاريخية "حقيقية" عن مسارات ابن رشد. يتحصل عن هذا، أنّ صورة فيلسوف قرطبة وعلاقاته بعصره ومحنته وتلامذته وتأثيراته لم تأخذ نصيبها الأوفى من التدقيقِ والفحصِ العلميْن حتى اليوم. بهذا الاعتبار، جاء كتاب "ابن رشد الحفيد دراسة وثائقية" (1999) للبحاثة والمحقق محمد بن شريفة ليسدّ ثغرة من ثغرات مصادر الفلسفة الرشدية. ومن ثمة، تصدّى الباحث المغربي فؤاد بن أحمد مهمة تقريب محتويات الكتاب ومضامينه بغية بيان أنّ القول الرشدي وامتداداته ما زال تربة خصبة للمحققين والباحثين. من هنا، عرّج الباحث فؤاد بن أحمد على بعض خصائص وسمات هذه السيرة الرشدية لأهميتها وقيمتها الفلسفية والتاريخية، بل قلْ دورها في محو بعض الأحكام المسبقة التي صارت، للأسف، من مداخل التأليف في الفكر الرشدي.

لقد لفت قارئ المُؤلَّف إلى أمور مهمة من قبيل شرح ابن رشد وابن طملوس لأرجوزة ابن سينا. الأمر الذي يشي بضرورة معاودة النظر في علاقة الأستاذ بتلميذه، أو بالأحرى القول بسكوت الثاني عن الأول. ثم التريث في إصدار الأحكام والأقاويل بشأن علاقة ابن رشد بابن تومرت بعد أن تصدر نشرات محققّة لـ"شرح الحمرانية" و"كيفية دخوله في الأمر العزيز" و"الكشف". إنّها نصوص لا شكّ، سوف تلقي أضواء جديدة على القول الرشدي السياسي والمذهبي.

لننعطف ونقول أيضاً، إنّ جدّة المؤلف "ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية" (1999) تتمثل في إعادة النظر في نكبة ابن رشد التي لطالما خاض فيها الخائضون بنوع من المبالغة والتحسر. وبالضدّ من ذلك، إنّها محنة لحظية وظرفية، بل والأكثر من ذلك، طالتْ الفقهاء والشعراء وأهل الأصول من اتهامهم بتعاطي علوم الأوائل والسير في بحور الأوهام، كما يقول المرسوم الصادر ضدّ أبي الوليد بن رشد. فضلاً عن ذلك، توقف الباحث فؤاد بن أحمد على

[1] قراءة في كتاب محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية.

- ألقيت الصيغة الأولى لهذا العرض ضمن فعاليات اليوم الدراسي **قراءات في الأعمال الرشدية الصادرة في الألفية الثالثة** من تنظيم الجمعية المغربية للبحث في الفلسفة الإسلامية (الرباط، 2 نونبر 2013).

أمر هو مراجعة خلاصة رينان في مكتوبه: "ابن رشـد" بأنّ الفلسـفة لم تعد لها قائمة وريادة تُذكر في دُنيا العرب بعد وفاة واضطهاد الشـارح الأكبر، وهو قول يعضده كلام "هنـري كوبان" حينما قال إنّ العرفان يقود البرهان إلى مثواه الأخير.

وعـلى هـذا نقولُ، إنّها خلاصة بائسـة؛ بعلَّةِ أنّ أبـا الوليد قد تتلمذ عليه أكثر من أربعين عالماً في شـتّى العلوم القديمـة والملّيـة. وهذا الأمر علامة على مدى أثر ابن رشـد بعد وفاته. لهذا تقع على الباحثين مسـؤولية كبيرة، كما يقـول فؤاد بن أحمد، في تعقّب هذه التأثيرات في الفقـه والبلاغة والمنطق والطب والنحو. هذا الأخير الذي أبدع فيه ابن رشـد أيّما إبداع، حتى بلغ بمؤلف "ابن رشـد الحفيد سـيرة وثائقية" مبلغاً يقول فيه إنّ ابن رشد قد فاق ابن مضاء القرطبي.

وبكلمة نقول: إنّ كتاب "ابن رشـد الحفيد، سـيرة وثائقية" (1999) قد قدّم بالفعل صورة عن فيلسـوف في التاريخ، وليس خارج التاريخ، عن طريق بيان علاقته بأعلام عصره ومحيطه الاجتماعي والسياسي والمذهبي. إنّها صورة تدلّ على تواصل ابن رشد مع معاصريه.

محمد بن شريفة، شـيخ المحقّقين المغاربة اليوم، معروف في أوسـاط الدارسـين داخل المغرب وخارجه بولعه الشديد بالوثائق والمخطوطات. وقد أخرج آثاراً وحقّق أعمالاً ستخلد في الأرض، نرجو له طول العمر ودوام الصحة. وإلى ذلك، فالرجل معروف بين المشـتغلين بالفلسفة الإسلامية بكتابه عن **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية** الذي صـدر في الدار البيضاء عن مطبعـة النجاح الجديدة، عام 1999. وأقول إنّه الكتـاب الثاني المكتوب بالعربية بعد **المتـن الرشـدي** للراحل جمال الدين العلوي،[1] الذي أخذ بعقول الدارسـين في الغرب قبل العالـم العربي. لقد غدا الكتاب بسرعة واحداً من الأدبيات بخصوص سيرة ابن رشد، ولعل طبيعته التوثيقية، وهي الهويّة التي يعلن عنها عنوانه، هي ما جعل إجماع الدارسين المهتمين بحياة ومحيط ابن رشد يستقر بخصوصه، بحيث لا تجد دراسة في الموضوع إلا وقد وضعته ضمن لائحة مراجعها، بل إنّ مقالات فرنسية حديثة الصدور ما هي إلا ترجمات مختصرة لمحتويات الكتاب.

لكنّ الذي يجعلنا نَعُدّ الكتاب دراسـة فلسـفية أيضاً، هو أنّ الرجل محبّ لابن رشـد ومتعاطف معه في وقت ازداد فيه كارهوه؛ والأهم من ذلك أنّ بن شريفة لا يخفي حبّه. لكنّ حبّه لابن رشـد غير محكوم بالتملك على غرار ما حصل لبعض الرشديين؛ حب بن شريفة لابن رشد حب لا عصبية فيه ولا غلبة، حب شريف. هذا الحب في نظرنا هو الذي دفع الرجل في بعض الأحيان إلى الدفاع عن ابن رشـد النموذجي في وجه ابن رشـد النص. هذا الحب هو الذي جعل بن شريفة لا يقبل لابن رشـد أن ينخرط في متاهات المنافرات بين العرب والبربر؛ إذ لمّا قال ابن رشـد في **تلخيص كتاب الخطابة**: "إنا نبغض البربر ويبغضوننا"، علّق بن شريفة قائلاً: "سواء أكان مثال ابن رشد يدل عن حقيقة أم يعبر عن واقع فلعله كان في غنى عنه".[2]

هـذا الحب أيضـاً هو الذي دفع بن شريفة إلى مدّنا بوثائق تظهر ابن رشـد ليس محطّ حقد البعض فقط، بل محطّ دفاع وإعجاب وتقدير وثناء ومديح كثيرين من معاصريه ومجايليه. وزجل ابن قزمان وشهادة ابن طملوس وغيرهمـا تعفينـا من التطويل في هذا الباب. والكتـاب في الحقيقة مليء بعبارات وشـهادات في الدفاع أو الثناء عن ابن رشد لبعض معاصريه. وهذا "من شأنه أن يجعلنا نعيد النظر في التصورات الشائعة حول موقف أهل عصره منه"[3] (وفي هذا السـياق، فعندما يقرأ المرء كتاب **ابن رشد طموحات مثقف مسلم** لدومينيك أورفوا الذي صدر في 1998، أو بعض المواضع من كتاب "**ابن رشـد سـيرة وفكر**"[4] للراحل الجابري، قد يشعر كأنّ ابن رشد كان يعيش في وسط ليس يملأه سوى "وحوش" أو "ناكري جميل.")

---

[1] جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي. مدخل لقراءة جديدة** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986).

[2] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 255

[3] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 324

[4] (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

يقدّم المؤلف كتابه على أنه "إسهام متواضع" بمناسبة سنة ابن رشد، سنة 1998. والحق أنّ الاشتغال على موضوع سيرة ابن رشد قد شغل بال دارسين كُثر، وقد صدرت كتابات كثيرة تعالج سيرة ابن رشد.[5] والمؤلف نفسه قد انشغل بالموضوع سنوات من قبل، وأخرج دراسات ونصوصاً في ذلك الموضوع،[6] لكنّ المناسبة هي التي حملته على "إعداد هذا المجموع الذي يضمّ بين دفتيه نصوصاً متعددة ومواد مختلفة تنفع في كتابة سيرة مفصلة وموثقة لأبي الوليد التي ما تزال في حاجة إلى البحث والدراسة والكشف والإبانة"[7] وبالفعل، فقد بذل بن شريفة جهداً كبيراً في تتبع النصوص التي توثق لسيرة ابن رشد، وجمعها من مصادر متعددة ومراجع مختلفة. وبعض هذه النصوص والوثائق يخرج لأول مرّة، فيما يعيد نشر البعض الآخر مع خصوصيات وتحقيقات وتعليقات.[8]

وقد صنّف المؤلف هذه النصوص والمواد ضمن مجموعات، واختار لكلّ مجموعة عنواناً مناسباً، ورتّب مواد كلّ واحدة بحسب أوليتها أو أهميتها.[9] لذلك، جاءت محتويات الكتاب على الشكل التالي:

تقديم

تعريفات

تحليلات

كيف دخل ابن رشد في الأمر العزيز؟

قبل المحنة

حول محنة ابن رشد

شهادات

إفادات

تأثيرات

مثالات

المخطوطات الرشدية ونساخها

المظاهر الأدبية في أعمال ابن رشد

---

[5] Miguel Cruz Hernández, *Abū-l-Walīd Muhammad ibn Rushd (Averroes): Vida, obra, pensamiento, influencia*, 2ª ed (Córdoba: C - jaSur Publicaciones, 1997); Roger Arnaldez, *Averroès, un rationaliste en Islam* (Paris: Balland, Le Nadir, 1998); Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, (Paris: Flammarion, 1998).ابن رشد سيرة وفكر. دراسة ونصوص (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)Ali Benmakhlouf ,*Averroès*, (Paris: Les Belles lettres, 2000).

[6] محمد بن شريفة، «نصوص جديدة حول ابن رشد» ضمن ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف (الكويت: منشورات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1995) (549-607).

[7] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 6

[8] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 6

[9] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 6

ملحقات

خاتمة

صور خطية لبعض المخطوطات

عشرة فهارس

هناك مسحة من الطمأنينة والهدوء تخيّم على كتاب **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية**، بل هناك مجهود كبير في التقريب والأخذ بيد القارئ. وفي الواقع لا يترك بن شريفة للقارئ فرصة أن يكتشف بنفسه ما يميز الكتاب عن باقي السير التي نشرت في سنة ابن رشد، بل يعلن بنفسه صراحة عن خصوصيات سيرته. ويحصي إحدى عشرة خصوصية لسيرته هذه، نوردها كاملة بإجمال، على أن نقف عند بعضها فقط ببعض من التفصيل.

تقف عند حدود السيرة ولا تتجاوزها إلى الغوص في عصر ابن رشد أو في آثاره.

تحرص على جمع أقصى قدر ممكن من المادة المتعلقة بحياة ابن رشد وسيرته.

تحرص على توثيق المادة حرصاً شديداً، وذلك بنسبة كلّ قول إلى صاحبه وإرجاع كلّ مادة إلى مصدرها.

لا تترك اسماً أو علماً من الأسماء أو الأعلام الذين يجري ذكرهم دون الإحالة على مواطن تراجمهم أو التعريف بهم.

تشتمل على مواد جديدة وعناصر مجهولة في سيرة ابن رشد.

تلقي شيئاً من الضوء على نشأة ابن رشد وبدايته.

تقدّم تفسيراً تفصيلياً للمحنة غنياً بالمعطيات المختلفة التي تبيّن خفيّها وتحدّد حجمها.

إنّ هذه السيرة تقدّم لأول مرّة شهادات في الدفاع عن ابن رشد لبعض معاصريه، ومن شأنها أن تجعلنا نعيد النظر في التصورات الشائعة حول موقف أهل عصره منه.

إنّ الباحث يجد فيها بعض ما يدفع ما قيل عن إحراق كتب ابن رشد، وذلك بالاستدلال بأسمائها المدونة في كتب التراجم، ونسخها الخطية الباقية التي كتبت في عصره أو في وقت قريب من عصره.[10]

ممّا تتميز به هذه السيرة أنها تشتمل على لائحة مفصلة لتلاميذ ابن رشد، وهي مستخرجة من كتب التراجم وغيرها، وقد أشارت إلى بعض تأثيرات أبي الوليد في عدد من تلاميذه وتلاميذ تلاميذه. وكان من رأيي أنّ حركة الاسترداد هي من أسباب ضياع جزء من تراثه، وضعف تأثيره بين بني قومه، وهذه نقطة غفل عنها الذين تكلموا في هذا الموضوع.

[10] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 324

ويمكن القول بإجمال، إنّ هذه السيرة تبرز تواصل ابن رشد مع معاصريه وتواصلهم معه.[11]

في هذه الورقة، التي نرجو أن نتوفق فيها، سنقف عند أربع نقط محورية في الكتاب، ولا ندّعي الإحاطة فيها ولا الارتقاء إلى مقام الجهد الذي بذل من قبل المؤلف.

يعيد بن شريفة في القسم المعنون بتعريفات إخراج وثائق تؤرخ لحياة ابن رشد أو للتعريف به، وهكذا يضعنا منذ البداية أمام المواد التي سيشتغل عليها في كلّ الكتاب. يجد القارئ تقديماً لنصوص من **التكملة** لابن الأبار؛ ومن **المُغرب** لابن سعيد المغربي؛ ومن **صلة الصلة** لأحمد ابن الزبير؛ ونصوصاً من **الذيل والتكملة**. وفي هذا السياق، وجب أن نشير إلى أنّ القارئ سيجد الترجمة كاملة لابن رشد كما وردت في **الذيل والتكملة**، بعد أن كان إرنست رينان قد نشرها منقوصة. وعموماً، فهذه النصوص تقدّم لنا نُبذاً عن حياة ابن رشد وسيرته واهتماماته وتدريسه وكتبه، كما تقدّم لنا روايات عن أسباب محنته.

أمّا المواد التي وضعها بن شريفة ملحقات في نهاية الكتاب، فهي إمّا عبارة عن وثائق تعرف وتخرج لأول مرّة إلى الناس، وإمّا معالجة عمودية لبعض الموضوعات التي كان تعرّض لها في ثنايا الكتاب. وفي الحالتين معاً، فهي تلقي الكثير من الأضواء على شخصية ابن رشد وعلاقاته بمحيطه. من بين الوثائق المهمة حين نشر الكتاب إخراجه لديباجتي شرحي ابن رشد وتلميذه ابن طملوس على **أرجوزة ابن سينا في الطب**.[12] وإذا كان الشرحان يظهران الحفاوة الكبيرة التي استقبل بها النظار في الغرب الإسلامي نص **أرجوزة** ابن سينا، فإنّ النص الثاني، وهو شرح ابن طملوس، يكشف عن طبيعة العلاقة العميقة التي كانت تجمع ابن طملوس التلميذ بشيخه ابن رشد؛ إذ فضلاً عن تعبير ابن طملوس عن تقديره الكبير لأبي الوليد (حيث يرد في صدر **شرح الأرجوزة الطبية لابن سينا:** "رأس الحكماء وفاضل الحكماء وفاضل العلماء الشيخ الفقيه الأجل القاضي أبي الوليد محمد بن رشد رضي الله عنه.") يخلص بن شريفة إلى القول بناء على بينات من النص، إنّ ابن طملوس قد شرح النص بإيعاز أو بتحريك من ابن رشد.[13] وإلى ذلك، فقد تضمن الملحق أيضاً شجرة جنيالوجية لآل ابن رشد وترجمة لبعض أعلامها، وقد تضمنت الشجرة ثمانية عشر علماً ابتداء من الجد الأعلى رشد وانتهاء إلى عبد الرحمن آخر المعروفين من الأسرة الرشدية.[14]

---

[11] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 324

[12] شرح ابن طملوس ينتظر التحقيق والنشر، فيما أخرج عمار الطالبي شرح ابن رشد انظر: شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا في الطب (الجزائر: شركة دار الأمة، 2011) وهناك نشرة إسبانية إلكترونية للشرح نفسه، انظر:

Cordero, Jaime Coullaut. Vallina, Emiliano Fernández. Averroes, *Avicennae Cantica*: texto árabe, versión latina y traducción española (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010).

[13] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 233

[14] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص ص 316-322، 316، هـ.12

### * ابن رشد وابن تومرت، أو كيف دخل ابن رشد في الأمر العزيز؟

علاقة ابن رشد بالمهدي بن تومرت وبعقيدته وبالدعوة الموحدية عامة من الموضوعات التي شغلت مؤرخي الدولة الموحدية كما شغلت مؤرخي فلسفة ابن رشد. وفي هذا السياق، يحاول بن شريفة إعادة ترتيب الوثائق والأحداث. لكنّ الصعوبة الحقيقية التي يمكن أن تواجه كل دارس للموضوع هي مسألة التواريخ. فباستثناء تاريخي الولادة والوفاة، تظلّ كتب التراجم فقيرة بخصوص الحياة الطويلة والمتشعبة التي عاشها ابن رشد. فقد أغفل أصحاب كتب التراجم تواريخ مراحل مهمة من حياة ابن رشد كسنوات وظائفه مثلاً. من أجل تغطية هذا النقص يعود بن شريفة إلى نصوص ابن رشد، حيث ذكر بنفسه بعض التواريخ أو نصّ في آخرها على تواريخ الفراغ من تأليفها.

يحصي بن شريفة عدداً من النظّار الذين سارعوا إلى الالتحاق بالدعوة الموحدية (الأمر العزيز)، ومنهم: أبو الحسن بن الإشبيلي، أبو محمد عبد الله بن محمد المالقي، أبو بكر محمد بن ميمون العبدري، ابن مضاء، أبو عبد الرحمن بن طاهر المرسي، أخيل بن إدريس الرندي، ابن طفيل، أبو عبد الله محمد بن عميرة، أبو الحسن عبد الملك بن عياش، أبو الحسن علي بن هردوس.[15] ويعلّق بن شريفة: "ونحن نقدّر أنّ الدوافع التي حدت هؤلاء وغيرهم إلى الإقبال على الموحدين لم تكن كلها رغبة فيهم، وإنّما كان بعضها تقرّباً إليهم لنيل مكاسب منهم، وكان بعضها الآخر مداراة لهم وتقديراً لما قد ينشأ عن التأخر عن نصرتهم، ولاسيّما أنّ بعض هؤلاء المذكورين خدموا الدولة السابقة".[16] هذه الملاحظة تنسحب على ابن رشد إلى حد بعيد. يقول: "وابن رشد الذي خدم جده ووالده دولة المرابطين كان أحوج من غيره إلى الانخراط في النظام الجديد، وما إن وصل الموحدون إلى قرطبة في سنة 543هـ حتى فكّر وهو في الثالثة والعشرين في الدخول في الأمر العزيز، ولو وصلت إلينا رسالته التي كتبها في هذا الموضوع لعرفنا ظروف ذلك وكيفيته، ولكننا نحسب أنه ربما كان ضمن وفد قرطبة الذي وصل مع وفد إشبيلية إلى مدينة سلا في أول سنة 546".[17] فما دام يظهر من كتاب **تلخيص السماء والعالم** أنّ ابن رشد كان بمراكش عام 548، فإنه قد يفهم من هذا أنّه كان ضمن الوفد القرطبي على عبد المؤمن عام 546هـ. ولعل وجود ابن رشد بجبل درن يقترن بوجود عبد المؤمن في تينمل لزيارة قبر المهدي.[18]

يعرف المؤرخون أنّ عبد المؤمن بعد أن استولى على مدينة مراكش قرّر تكوين أنصار متشبعين بعقيدة المهدي وفكره، فاستدعى مجموعة من صغار السن من أبناء إشبيلية وقرطبة وتلمسان وفاس فانتخبوا من النجباء الحفاظ من كل بلد، ووصلوا إلى مراكش صحبة أساتذتهم. ومن بين هؤلاء الأساتذة الذين سمّتهم الحوليات:

---

[15] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص ص 45- 46

[16] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 46

[17] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 46

[18] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص ص 51- 52

الأستاذ أبو الحسن نجبة والأستاذ أبو بكر الحصار؛ وهذان الشيخان الإشبيليان من طبقة أبي الوليد. لكن السؤال الذي يطرحه بن شريفة ويمكن أن يطرح في هذا السياق، هل كان ابن رشد من الحفّاظ الذين تحدثت عنهم هذه الأخبار؟

لعل الجواب عن هذا السؤال يوجد في عمله المفقود: **مقالة في كيفية دخوله في الأمر العزيز وتعلمه فيه ما فصل من علم المهدي**، وهو من المقالات التي نسبها ابن عبد الملك لابن رشد، كما أنّ هناك مقالة أخرى مفقودة هي **شرح الحمرانية**، وهي كما يظهر من العنوان شرح لأحد نصوص ابن تومرت في العقيدة. ولسنا ندري هل ألّفه ابن رشد من تلقاء نفسه أو أنه كلف به. لكن ممّا لا شك فيه أنّ ابن رشد قد قرأ أثناء إقامته في مراكش بين 546 و548 أعمال ابن تومرت؛ ولكن لا يُعلم متى ألف هذا **الشرح**.

وفي هذا السياق، يمدّ بن شريفة عموم القراء بوثيقة في غاية الأهمية، وهي مقطع من **شرح الحمرانية**. يقول فيها ابن رشد: "وأمّا مرتبة جميع المؤمنين في المتشابه فهم الذين لا يشعرون بما ورد في الشرع منه، لقوة إيمانهم، ولعلمهم بأنه من عند ربهم، وهم الذين واظبوا على الوظائف الشرعية والتزموا تعظيم الحقوق الإسلامية وسلكوا على الطريقة الحنفية السمحة، وإليهم الإشارة بقوله تبارك وتعالى: "ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى". صدق الله العظيم، وفي الحديث أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أكثر أهل الجنة البله، وليس بلههم في الخير وإنما بلههم في الشر لا يعرفونه، وفي ذلك أنشدوا:

ولقد رأيت البله قد بلغوا المدى وتجاوزوه وازدروا بأولي النّهى

ولما علم الإمام المهدي أنّ في الطريقة الجمهورية الاحتياط والسلامة من كلّ عيب، والنجاة من كلّ تشويش وفتنة، وخاف من الترديدات النفسية والخواطر التشبيهية، وعلم أنّ علم المتشابه من علم الخواص أهل الاختصاص، وعلم أنّه لا ينبغي أن يتعرّض لتأويل المتشابه إلا راسخ في العلم، سكت عن مرتبة الراسخين وجاء بكلام مجمل بديع يشير به إلى الانكفاف عن تأويل المتشابه، وهو طريق السلامة وكان ذلك منه رضي الله عنه والله أعلم، خوفاً على جمهور المؤمنين أن يسبق إلى أحدهم الخطأ في معتقده بتشبيه أو تعطيل، أو بما لا يليق بالباري سبحانه أو بإبطال الآيات والأخبار رأساً. فقال رضي الله عنه: وما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف إلى آخر كلامه رضي الله عنه، وإلى ما ذهب الإمام المهدي رضي الله عنه من الانكفاف عن تأويل المتشابه ذهب جمهور السلف الصالح من هذه الأمّة، وهو المجدّد لما درس من الكتاب."[19]

ويعتقد بن شريفة أنّ **شرح الحمرانية** كان مقدّمة لما تلاه من مثل كتاب **فصل المقال** وكتاب **الكشف عن مناهج الأدلة**. لكن من المسائل التي يمكن أن تطرح بخصوص علاقة هذا الشرح بكتابي **الفصل والكشف** هو

19 ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص ص 47-48

مسألة تاريخ التأليف. فاحتمال أن يكون الشرح مقدّمة للكتابين قد يجعل مسألة تاريخ تأليفه تعود إلى فترة قريبة من فترة كتابة **الفصل والكشف**. ومهما يكن، فإنّ الفقرة من **شرح الحمرانية** تتوافق إلى حد بعيد مع نسخة **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** المحفوظة بخزانة كوبرولو. ولذلك، فإنّ إخراج هذه النصوص الثلاثة (**شرح الحمرانية، والدخول في الأمر العزيز، والكشف**) من شأنه أن يلقي أضواء جديدة على علاقة ابن رشد بعقيدة الموحدين وبابن تومرت، ومن شأنه أن يحسم في بعض التقاطبات على مستوى التأويلات بخصوص هذا الموضوع.

### * حول محنة ابن رشد

يقول بن شريفة عن الخصوصيّة السابعة لسيرته إنّها "تقدّم تفسيراً تفصيلياً للمحنة غنياً بالمعطيات المختلفة التي تبيّن خفيها وتحدد حجمها".[20] وشهرة محنة ابن رشد قد تعدّت دائرة المهتمين إلى عموم القراء والناس.

وفي الواقع، إنّ محنة ابن رشد هي أبرز حدث في حياته من الناحية التاريخية والفكرية العامّة، ولهذا سجّلتها الحوليات التاريخية وفصّل القول فيها مؤرخو ذلك العصر. فقد ذكرها أبو الحجاج يوسف بن غمر الإشبيلي، وابن أبي أصيبعة وعبد الواحد المراكشي وأبو مروان الباجي وابن عبد الملك المراكشي وابن عذاري وآخرون. انطلاقاً من نصوص هؤلاء يحاول محمد بن شريفة أن يقف على طبيعة هذه المحنة ومداها من جهة، وأن يقدّم من جهة ثانية مجموعة من الأسباب التي قد تكون وراء المحنة التي عاشها أبو الوليد آخر أيام حياته.

### الأسباب

يعرف الدارسون كمّ الدراسات التي دبّجت في الموضوع، وأنّه لا وجود لرأي نهائي بخصوص موضوع أسباب محنة ابن رشد أو نكبته. لذلك، فقد وضعنا كتاب **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية** أمام مجموعة من الأسباب مراجعاً بعضها ومشككاً فيه ومصححاً للبعض الآخر مؤكداً عليه. ولذلك أيضاً، فقد انبرى بن شريفة إلى مدّنا بالوثائق التي تركز على عناصر المحاسدة والمنافسة والمجاورة، على الرغم من أنّه يعتبرها عناصر إلى جانب أخرى. يقول بن شريفة: "إنّ المنافسات والخصومات بين الأعلام في ذلك العصر كانت من أسباب محنة ابن رشد."[21] وفي هذا السياق تحصل الإشارة إلى المحاسدات والمنافسات المعلنة وغير المعلنة بين ابن رشد ونظار الأندلس من فقهاء ومتكلمين وقضاة وغيرهم. فقد كانت هناك منابذة ومهاجرة ومنافرة طويلة الأمد بين أسرة بني ربيع الأشعري وأسرة ابن رشد، وربما ذلك بسبب من تطلع بني ربيع إلى منصب القضاء في قرطبة، والذي احتكره آل ابن رشد لمدة طويلة. كما كانت هناك "منافسة واضحة"[22] بين ابن رشد وأبي بكر بن زهر؛ لكن لا يتّضح من الكتاب هل

20 ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 324

21 ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 62

22 ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 62

كان أبو بكر بن زهر هذا أحد الكائدين لابن رشد أم أحد الذين سعوا عند السلطان إلى إطلاق سراحه والعفو عنه[23] أو هما معاً.

العامل السيكولوجي حاضر أيضاً في المحنة، ونعني به أنّ المنصور لم يكن يطيق طريقة مخاطبة ابن رشد له. لكنّ بن شريفة متردد في الكتاب بخصوصه، ففي الوقت الذي يصادر فيه على الرواية التاريخية الشهيرة التي تقول: "إنّ المنصور ما كان يقبل أن يخاطب بتسمع يا أخي أو بملك البربر"،[24] وبين التشكيك فيها انطلاقاً من عادة ابن رشد في الحفاظ على التقاليد المرعية في مخاطبة الأمراء والسلطان، كما تشهد بذلك بعض كتاباته من قبيل **شرح أرجوزة ابن سينا في الطب** المشار إليها.[25]

يمكن القول أيضاً، إنّ كتابات ابن رشد قد جرّت عليه خصومات وعداءات من عدّة جهات؛ إذ يكفي المرء أن يطالع **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** و**الضروري في أصول الفقه** ليقف على كمّ النقد الذي يوجّهه ابن رشد لفقهاء عصره مباشرة، وخاصة فقهاء فروع المالكية، الذين شعروا أنّهم مهدّدون لا في سلطتهم فقط، وإنّما في مصادر رزقهم. تماماً كما يمكن أن يقف في **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وفي فصل المقال وفي تهافت التهافت** عن كمّ القدح الذي يكيله ابن رشد لعلماء الكلام الأشعرية خاصة. ومن ثمّ، فمن الطبيعي أن تكون هناك ردود فعل وكتابات ومكائد ضدّ ابن رشد. وقد ردّ فعلاً بعض النظّار الأشاعرة بكتابات من قبيل **كتاب تحقيق الأدلة في عقائد الملة ودفع الشبه المضلة والأقوال المضمحلة بالحكمة البالغة والحجة الدامغة** لصاحبه أبي عامر يحيى بن أبي الحسين بن الربيع من أسرة الأشعريين المذكورة أعلاه. ومن الواضح أنّ الكتاب ردٌ على **كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** لابن رشد. أمّا كتاب ابن رشد **الضروري في السياسة**، فيمكن للمرء أن يقف فيه على بعض النقد الموجّه لنظام الحكم الموحدي على زمنه، "مع أنّ الكتاب مهدى إلى يعقوب المنصور".[26]

مجمل القول: "إنّ أسباب محنة ابن رشد متعددة، فبعضها اجتماعي يرجع إلى التنافس بين الأسر والتحاسد بين الأفراد، وبعضها الآخر ديني يتعلق بالاختلاف المذهبي والعقدي وبعضها الآخر سياسي".[27] لكنّ بن شريفة يبدو غير مقتنع بكلّ هذه الأسباب، لذلك نجده يشير دون تفصيل إلى عامل حاسم في نظرنا. ففي غياب المؤسسات في القرون الوسطى الإسلامية حيث شخص الخليفة أو بالأحرى مزاجه وميوله هي الفاعل المركزي وربما الوحيد،

[23] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 215

[24] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 63

[25] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 305

[26] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 74

[27] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 74

ومن هذه الجهة، فـ"الواقع أنّ ابن رشد كان ضحية عصر المنصور وسياسته المتقلبة".[28] وقد عرف عنه أنّه امتحن الفقهاء وعفا عنهم، كما امتحن الفلاسفة فرجع عن ذلك، وامتحن الصوفية، وقيل إنّه انقلب متصوّفاً في آخر أيامه.

## طبيعة المحنة ومداها

أحد أهمّ الأحكام التي يودّ بن شريفة مراجعتها في الكتاب هو الانسياق إلى إقامة مشابهات بين محنة ابن رشد وبين ما حصل لبعض الفلاسفة والعلماء في أوروبا. يقول: "إنّ الدارسين ولاسيما المحدثين قد بالغوا في الكلام على هـذه المحنة ولم يتبيّنوا طبيعتها، وحسـبوها من قبيل ما وقع لبعض رجـال العلم والفكر في أوروبا خلال القرون الوسطى"،[29] كما هو الشأن بالنسبة لجيودانو برونو أو غاليليو غاليلي.

يحاول بن شريفة تنسـيب الهالة التي أحيطت بمحنة ابن رشـد من جهتين: أولاً من طريق القول إنّها لم تطل أبـا الوليـد وحده، وإنّما أيضاً مجموعة من النظار الذي كانوا لا يتعاطـون بالضرورة لعلوم الأوائل، إذ كان بينهم الأصولي والفقيه والشاعر.[30] وثانياً من طريق القول إنّ الأمر يتعلق بمحنة مؤقتة؛ أي أنّها كانت "ضرورة عابرة"[31] أو "أمراً ظرفياً".[32] ويبدو أنّ هذه هي الأطروحة الأساسـية لمحمد بن شريفة بخصوص موضوع محنة ابن رشـد. وفي هذا السياق يؤكد: "أنّ محنة ابن رشد اقتصرت تقريباً على محاولة إثارة الرأي العام ضده".[33] و"عندما ينظر الباحث في أمر هذه المحنة يجد أنّها كانت أشـبه بتمثيلية مـن بعض الوجوه، وكأنّما اضطر إليها المنصور لإرضاء العامة مؤقتاً".[34] ولعل تراجع المنصور هو أكبر دليل على أنّ المحنة كانت أمراً ظرفياً، إذ أنّه بعد "وصوله إلى مراكش نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسـفة، وأرسـل يسـتدعي أبا الوليد من الأندلس للإحسان إليه والعفو عنه".[35]

## * حول الامتداد الفكري لابن رشد

### تلامذة ابن رشد

بموت ابن رشد (ت.595 هـ/1198م) دُفنت الفلسفة في الغرب الإسلامي، خاصة لأنّه لم يُوجِد لنفسه مدرسة تحمل فكره، وانقلب عليه أبناء دينه وعصره. هذه هي الخلاصة التي قد ينتهي إليها المرء من قراءة الفصول الأولى

---

[28] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 74

[29] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 67

[30] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 65

[31] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 66

[32] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 66

[33] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 67

[34] ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 66

[35] المعجب، 306-307، ورد في ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، ص 66

من كتاب **ابن رشد والرشدية** لإرنست رينان.[36] وهي خلاصة أقلّ ما يمكن أن يقال عنها إنّها تبعث على اليأس من تتبع آثار مدرسة رشدية عربية في الغرب الإسلامي، وهو اليأس ذاته الذي تبعث عليه قراءة الفصل المخصص لما بعد ابن رشد في كتاب دومينيك أورفوا **ابن رشد طموحات مثقف مسلم**.[37] تُرى كيف يمكن للمرء أن يتخلص من سلطة إرنست رينان التي رهنت الكتابات عن ابن رشد وعن تراثه إلى اليوم؟ يمكن للمرء أن يقول، بنوع من التحدّي، إنّ ما بدأ يظهر ويدرس من مخطوطات يجعل الدفاع عن رأي رينان أو التمسك به أمراً صعب القبول. ومن جهة ثانية، فقد أحصى محمد بن شريفة في كتابه هذا **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية** ما يقرب من أربعين عالماً تتلمذوا على فيلسوف قرطبة.[38]

نعتبر الفصل المخصّص لتأثيرات ابن رشد أقوى لحظات الكتاب على الإطلاق، لأنّه يضعنا أمام معطيات جديدة تراجع ما استقر من أحكام بين الدارسين منذ إرنست رينان، كما يضعنا نحن معشر الدارسين المهتّمين بتراث ابن رشد أمام مسؤولية حقيقية، وهي مهمّة تتبع مصائر نصوص هذا الكمّ الكبير من التلامذة الذين درسوا عن ابن رشد.

والفصل محاولة لإظهار الامتداد الطبيعي لفكر اشتغل وأنتج لأزيد من أربعين سنة، فكان من الطبيعي أن يكون الرجل قد تفاعل مع محيطه، وأن يكون قد حظي بأنواع عدّة من التلقي والاستقبال. يقول التراجمة إنّ ابن رشد درّس الفقه والأصول وعلم الكلام "وغير ذلك"، والعطف الأخير يشير إلى أنّ أبا الوليد قد درس علوم القدماء. والتراجمة أنفسهم عند حديثهم عن بعض تلامذته يذكرون أنّهم قد صحبوا ابن رشد وأخذوا عنه علومه.

فضلاً عن أربعة أبناء لابن رشد وحفيده، يحصي بن شريفة 34 تلميذاً لابن رشد. نذكر هنا البعض منهم فقط،: (يوسف بن طملوس، أبو الحسن سهل بن مالك الغرناطي، وأبو القاسم محمد بن أحمد التجيبي المرسي، وأبو بكر بندود القرطبي، وأبو جعفر بن سابق القرطبي، وأبو عبد الله محمد بن سحنون الندرومي، وأبو موسى عيسى بن أحمد بن محمد بن نادر الأموي القرطبي، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله الزرهوني، وأبو القاسم عبد الرحيم بن ابراهيم الخزرجي، وأبو محمد عبد الله بن حوط الله المالقي، وأبو محمد عبد الكبير بن محمد الغافقي وآخرون...).[39] وإلى جانب هؤلاء الذين اشتغلوا بالعلوم الحكمية، فإنّ هناك لائحة أطول اهتمت بالعلوم الدينية. والقائمة كما يقول بن شريفة: "ليست نهائية"، ولكنها تدلّ أيضاً، "على أنّ أبا الوليد أعطى العلوم الإسلامية نصيباً كبيراً من وقته، كما تدلّ على إقبال أهل العلم للأخذ عنه والتتلمذ له، وإذا كان جلّ هؤلاء قد درسوا عليه الفقه

---

[36] Cf. Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essaie historique*, 4ème éd. (Paris: Calman Lévy, 1882) p. 37

[37] انظر أورفو، ابن رشد طموحات مثقف مسلم (بالفرنسية)، ص 147. يورد أورفوا ضمن تلامذة ابن رشد الذين أخذوا عنه علوم الفلسفة، واحداً من أبنائه وهو عبد الله، (ص 163) وابن سابق [؟] وأبو بكر بن داود (ص 164)، وعبد الكبير الغافقي (165)، وابن الفرس (166)، كما يورد اسم ابن طملوس محرفاً إلى ابن طاحلوس[؟]، ويورد تعريفه عند ابن الأبار بأنه آخر الأطباء في شرق الأندلس. ص 166. علما أنّ أورفوا كان قد تحدث عن هذا التلميذ وذكره باسم ابن طملوس في بداية الفصل الثامن من الكتاب. ص ص 147. وكأن الأمر يتعلق بعلمين في اعتقاده، علماً أنّ اسم الرجل قد ورد سليماً في استدراك على كتاب ابن الأبار. ومهما يكن الأمر، فمن المستغرب ألا يتحدث أورفوا عن ابن طملوس وكتابه المعروف بالمدخل لصناعة النطق ضمن الفصل المخصص للحديث عن تلامذة ابن رشد، أو عن شرح الأرجوزة الطبية عندما ذكر تلامذته في الطب.

[38] محمد بنشريفة، ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص ص 232-244

[39] محمد بنشريفة، ابن رشد الحفيد. سيرة وثائقية، ص ص 232-242

والأصول وعلم الكلام وغيرها من العلوم الأصيلة، فإنّ آخرين استفادوا منه في العلوم القديمة، وإن كان أكبر حظهم منها هو قراءة كتب أستاذهم وانتساخها وتداولها بينهم، وربما كانت لبعضهم كتابات فيها ولكنها لم تصل إلينا، وقد ذهب رينان وغيره إلى أنّ ابن رشد لم يترك أثراً في مواطنيه وأنه جهل من قبل أهل دينه تماماً، ونرى أنّ في هذا تعميماً قابلاً للمراجعة، فقد ظهرت تأثيرات ابن رشد في بعض تلاميذه كابن طملوس وابن بندود وفي تلاميذ تلاميذه كابن عميرة وحازم القرطاجني وفي طبقة أخرى جاءت بعد هؤلاء كالسجلماسي صاحب **المنزع البديع** والآبلي والرقوطي وابن خميس والحرالي [...] ويمكن تتبّع التأثيرات في بعض كتب المنطق والبلاغة والأصول والطب التي ألفت بعد ابن رشد وكذلك في بعض كتبه التي ظلت متداولة بين الناس".[40]

لم يذهب بن شريفة في اتجاه البحث عن اتصال الفكر الغربي بابن رشد، عن طريق البحث عن تأثيرات ممكنة لفلسفة ابن رشد في فلسفة سبينوزا أو كانط على غرار ما قام به بعض الرشديين المغاربة، على خلاف ذلك حاول بن شريفة البحث لابن رشد عن امتداد فكري في مجاله الطبيعي وفي عصره وبين بني جلدته. إذ المهم ليس فقط أن نثبت وجود مدارس رشدية في الغرب الأوروبي، بل أيضاً أن نثبت أنّ ابن رشد لم يكن استثناء في سياقه، ومن ثم الإسراع إلى القول إنّ مجاله الأول لم يكن يملك المادة القابلة لاحتضان فكره. ولعله في هذا تكمن الخصوصية العاشرة لسيرته، والتي يقول عنها: "ممّا تتميز به هذه السيرة أنّها تشتمل على لائحة مفصلة لتلاميذ ابن رشد، وهي مستخرجة من كتب التراجم وغيرها، وقد أشرت إلى بعض تأثيرات أبي الوليد في عدد من تلاميذه وتلاميذ تلاميذه، وكان من رأيي أنّ حركة الاسترداد هي من أسباب ضياع جزء من تراثه، وضعف تأثيره بين بني قومه، وهذه نقطة غفل عنها الذين تكلموا في هذا الموضوع".[41]

## تلقي كتب ابن رشد

لم يكن قصد بن شريفة من تخصيص قول لنساخ النصوص المخطوطة لابن رشد كتابة فهرس لها، وإنّما مراجعة حكم درج الناس على تداوله دون فحص، ويتعلق الأمر بقصة إحراق مؤلفات ابن رشد. وتُعد هذه النقطة تاسع الخصوصيات لكتابه، إذ تعالج مسألة تداول نصوص ابن رشد في عصره وبعد عصره.

معروفٌ الأمر الخليفي الموجّه إلى أبي بكر بن زهر بإحراق كتب الفلسفة، ونجد رواية ذلك في **المعجب** لعبد الواحد المراكشي وفي **عيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة. يقول بن شريفة: "يبدو أنّ ما قيل عن إحراق مؤلفات ابن رشد ليس صحيحاً، أو أنّه لا يؤخذ على عمومه. وممّا يدل على ذلك مسارد هذه المؤلفات التي ذكرت في **البرنامج** الذي وضعه أبو العباس يحيى حفيد أبي الوليد وفي **الذيل والتكملة** لابن عبد الملك المراكشي وفي **عيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة نقلاً عن أبي مروان الإشبيلي. وممّا يدل على ذلك النسخ الخطية الموجودة في عدد من المكتبات في

[40] محمد بنشريفة، ابن رشد الحفيد. سيرة وثائقية، ص ص 243-244

[41] محمد بنشريفة، ابن رشد الحفيد. سيرة وثائقية، ص 324

الشرق والغرب، ومنها ما يرقى إلى عصر ابن رشد أو يقرب من عصره".[42] ومن أجل تصحيح هذا الحكم، أحصى بن شريفة عدداً من نسّاخ مخطوطات ابن رشد، وهم إمّا من تلاميذه وأصحابه أو من تلاميذ تلاميذه. ومن هذه الأسماء: أبو موسى عيسى بن أحمد بن نادر الأموي القرطبي، وهو تلميذ لابن رشد،[43] وأبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الملك بن حاضر، ويُظن أنّه تلميذ لابن رشد أيضاً،[44] وعبد الكبير الغافقي، ومحمد بن علي بن عفيف وغيرهما. وهذا دليل على تداول كتب ابن رشد في عصره وبعد عصره في الأندلس وبلاد المغرب. وفي هذا "بعض ما يدفع ما قيل عن إحراق كتب ابن رشد، وذلك بالاستدلال بأسمائها المدوّنة في كتب التراجم ونسخها الخطية الباقية، التي كتبت في عصره أو في وقت قريب من عصره".[45] لا شكّ أنّ جزءاً من كتب ابن رشد قد ضاع، لكن ليس نتيجة الإحراق كما ورد في الرواية التاريخية وفهم منها، وإنّما نتيجة إخراج المسلمين من الأندلس.[46]

وبخصوص هذه النقطة، يمكن أن نضيف من جهتنا أنّ نصوص ابن رشد المنطقية قد ظلت حاضرة في الكتابات التي جاءت بعد ابن رشد. وهكذا فإنّ هناك وثيقة تشهد بأنّ **الضروري في المنطق** لابن رشد قد ظلّ متداولاً في مجالس التدريس، يتعلم منه دارسو المنطق إلى حدود القرن السادس عشر.[47]

### * ابن رشد الأديب والنحوي

على الرغم من الحدود التي رسمها بن شريفة للمجال الذي سيتحرك فيه في الكتاب، وهي أنّ الكتاب يقف عند حدود السيرة ولا يتجاوزها إلى الغوص في آثار ابن رشد، فإنّ هذا الفصل الذي عالج فيه المظاهر الأدبية في أعمال ابن رشد هو من الفصول التي خرج فيها عن حدود السيرة، ليدلي برأيه في إحدى أعوص المسائل التي تثيرها شروح ابن رشد على كتابي **الخطابة والشعر** لأرسطو. وهكذا فقد تعرّض بن شريفة للجانب الأدبي من سيرة ابن رشد قبل أن ينظر في اجتهادات ابن رشد في باب العلاقة بين القواعد الأرسطية والأمثلة العربية.

لم تكن اهتمامات ابن رشد الجد وأعماله تخرج عن مجال الفقه وفروعه، إذ كانت ثقافته فقهية خالصة، وكذلك كان والد ابن رشد الذي استند إلى مكانة والده. أمّا أبو الوليد، فقد خرج في نظر بن شريفة عن التقاليد العلمية لأسرته في أمرين كبيرين: الأمر الأول هو اشتغاله بعلوم الأوائل، والأمر الثاني اتصاله بعلوم العربية وآدابها.[48]

---

[42] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 274

[43] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 274

[44] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 275

[45] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 324

[46] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 279

[47] أبو جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي الغرناطي الأندلسي ثبت أبي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي (توفي 938/ 1532م)، دراسة وتحقيق عبد الله العمراني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)، ص ص 201-201

[48] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 282

وقد أشـار من ترجم لابن رشـد، بخصوص النقطة الثانية، إلى الجانب الأدبي من تكوينه، إلى حفظه أشـعار العرب في الجاهلية والعصر العباسي وخاصة شـعر أبي تمام والمتنبي، وكذلك متابعته للحركة الشـعرية والأدبية والنقدية في بلده وعصره وإسـهامه فيها. وفي هذا السـياق، يشدّد بن شريفة على ملمح متميز من صورة ابن رشد الأدبية، وهي صلته بنوعين شـعريين اخترعهما وبرع فيهما الأندلسيون وهما الموشحات والأزجال، وهو الأمر الذي لم ينتبه إليه بعض دارسي ومحققي **تلخيصي الخطابة والشعر**.[49]

والحق أنّ تلخيص ابن رشد لكتابي **الشعر والخطابة** شاهدان قويان على الثقافة الأدبية الرفيعة لأبي الوليد. لكنّ قوة صنيع ابن رشد لا تكمن في هذه الثقافة وفي استثمارها من أجل الشرح، بل من أجل بلورة موقف سيكون لـه مـا بعده في الأندلس. يقول بن شريفة: "يمكن أن نعتبر عمل بن عميرة ثاني مجهود أندلسي في سـبيل المزاوجة بين البلاغة اليونانية والبلاغة العربية أو محاولة تطبيق الأولى على الثانية، أمّا المجهود الأندلسي الأول فهو الذي قام به ابن رشد من خلال تلخيصه لكتابي **الخطابة** و**الشعر**، إذ أنّه أول من كسا القوانين البلاغية اليونانية في هذين الكتابين بشواهد من الشعر العربية ومن القرآن والحديث في بعض الأحيان".[50]

وفي ظلّ التعارض الشـديد بين الدارسـين بخصوص تقويم مجهود ابن رشد هذا، بين من يرميه بالفشل (عبد الرحمن بدوي) ومن يصفه بالتميّز (محمد سـليم سـالم)، يقول بن شريفة: "ونحن نظن أنّ قيمة صنيع ابن رشد تكمـن في أنّـه فتح الباب أمـام التطبيقات العربية على مبادئ تلكـم الصناعة النظرية. وقد تابعـه في هذا الصنيع أعلام كأبي الحسـن سـهل بن مالك وأبي المطرف أحمد بن عميرة وحازم القرطاجني ثم ابن القوبع وابن رشـيد ثـم السـجلماسي وابن البناء، وهم يشـكلون ثـلاث طبقات أو ثلاثة أجيـال حاولوا أن يؤسسـوا بلاغة تقتبس من اصطلاحات الأورغانون وتجتهد في تطويعها وتتوسـع في تطبيقها على كلام العرب، غير أنّ جهودهم لم يكتب لها أن تتطور وتسـتمر وتشـيع وتنتشر، كما أنّه لم يظهر من يصوغها في متن أو متون تعليمية تضمن لها السيرورة، ولهذا كانت الغلبة لعبد القاهر الجرجاني والسكاكي في البلاغة".[51]

مجمل القول بخصوص هذه النقطة: إنّ "ثقافة ابن رشد الأدبية لم تكن دون ثقافته الفلسفية أو الفقهية".[52] هـذا مـا انتهى إليه بن شريفة في غياب نصّ أسـاسي كان سـيقوّي بكل تأكيد من حكمه هـذا، وهو **الضروري في النحـو** الـذي اعتبره مفقـوداً في ذلك الوقت.[53] والحق أنّه لم ينشر النص إلا بعد سـنوات. وسـيعود بن شريفة إلى الموضوع مباشرة بعد اطلاعه على مخطوطة الكتاب ليخرج لنا بدراسة حول "كتاب **الضروري في النحو** لابن رشد الفيلسـوف". يقول في إحدى خلاصاته: "أرى أنّ محاولة ابن رشـد في النحو كانت أهم من محاولة ابن مضاء التي

[49] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص ص 283-292

[50] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 251

[51] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 252

[52] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 293

[53] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 292

كانت جزئية ومحدودة وسلبية أيضاً، أمّا محاولة ابن رشد فقد قدّمت بناء جديداً متكاملاً وتقعيداً مبتكراً شاملاً. ولكنه لم يُؤخذ به مع الأسف ولم يُعمل به، لأنّه يخالف ما اعتاد عليه الناس؛ وصعب على الإنسان ما لم يعود، ولعل **كتاب الضروري في النحو**، إذا نشر تكون فيه فائدة للغتنا الخالدة علاوة على فائدته في إغناء المكتبة الرشدية".[54]

هكذا تضعنا إشارات بن شريفة بخصوص مجهودات ابن رشد الأدبية والنحوية أمام حقيقة مُرّة، وهي أنّ أفكار ابن رشد وتلامذته في الآداب وفي النحو هذه المرّة لم يؤخذ بها، وبالمناسبة فهو الجو اليائس ذاته الذي انتهى به كتاب جمال الدين العلوي **المتن الرشدي**، لكن بخصوص أفكار ابن رشد الفلسفية.

**ملاحظات:**

يمكن لقارئ الكتاب أن يسجل بعض الملاحظات التي منها ما توقعه الكاتب نفسه وأشار إليه.

لا يعلن بن شريفة عن خصومه، لكن أهم ضحايا كتابه **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية** كتاب **ابن رشد والرشدية** لإرنست رينان. فبدل أن ينشغل المؤلف بالكتابات التي صدرت في زمن قريب من زمن صدور الكتاب، فضّل الارتقاء في الزمان إلى الكتاب الذي مارس سحراً على عقول الدارسين واستقرّت أحكامه، بل تسلمت من هؤلاء الدارسين وكأنها حقائق للتدريس إلى اليوم. وهكذا، فعلى الرغم من أنّ بن شريفة يصرّح بمواطن انفصال سيرته عن باقي الكتابات التي ظهرت بمناسبة سنة ابن رشد، فإنّه لا يحاورها بقدر ما نجده يعود إلى القرن التاسع عشر ليردّ على كتاب **ابن رشد والرشدية** لإرنست رينان. ويبدو المبرر مقنعاً تماماً، مادام أنّ الأخطاء التي سقط فيه **كتاب** دومينيك أورفوا على سبيل المثال والذي ظهر سنة 1998 إنّما هي راجعة إلى متابعته إرنست رينان في بعض أحكامه دون فحص. وإذا كان يمكن التماس بعض العذر لرينان في ظل ندرة النصوص آنذاك، فإنه لا معنى من مسايرته في أحكامه إلى اليوم. وفي جميع الأحوال فإنه من الصعب بعد اليوم التمسك ببعض خلاصات إرنست رينان.

صحيح أنّ بن شريفة لم يحفل كثيراً بالكتب التي ألفت عن سيرة ابن رشد أو عن فكره على الرغم من كثرتها وشهرة أصحابها. لكنه لا يتردد في الإشارة إلى بعض من عالج هذا الجانب أو ذاك من سيرة ابن رشد أو فكره. لذلك نجده لا يتردد في تدقيق ما ورد غامضاً وعامّاً من الأحكام عند بعض الدارسين كإرنست رينان[55] وعبد الرحمن

[54] محمد بن شريفة، "حول كتاب الضروري في النحو لابن رشد الفيلسوف،" مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة (2001/1422) (27-42) ص 16

[55] يقول: «إنّ الملحق المعنون سيرة ابن رشد لابن أبي أصيبعة في كتاب رينان هو في واقع الأمر لأبي مروان الباجي، وينبغي من باب التدقيق أن ينسب إليه وليس إلى ابن أبي أصيبعة كما يرد عند بعض من كتبوا عن ابن رشد». ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 164

بـدوي[56] ومحمد الفاسي[57] وأحمد شـحلان؛[58] والتنبيه على بعض الأخطاء التي سـقط فيها البعض الآخر من قبيل دومينك أورفوا[59] وليفي بروفنسال.[60]

ظاهرة التكرار في بعض المواضع من الكتاب هي من الأمور التي يمكن ملاحظتها. ولكن يمكن القول إنّه تكرار دعت إليه اعتبارات تتعلق إمّا بتعدد الروايات كما قال المؤلف نفسه، وإمّا باختلاف زوايا المعالجة. فقد تجد فصلاً مخصّصاً لمحنة ابن رشـد، يعالج موقف النظار الأندلسـيين منها؛ وتجد موضعاً آخر من الكتاب يسلط ضوءاً أكبر على علاقات ابن رشد بهؤلاء النظار واحداً واحداً.

الملاحظة التي يبدو لنا أنّها موضع أسـف حقيقي بالنسـبة للمؤلف ولباقي مؤرخي الفلسفة الرشدية. هو أنّ المؤلف لم يتوفق في تذييل هذا العمل بنصّ **شرح الحمرانية** كما كان متوقعاً. يقول المؤلف: "كنا نطمع في أن نذيّل هذا العمل بنص جديد لابن رشد، ولكنّا ما نزال ننتظر الحصول عليه وسننشره عندما نتوصل به إن شاء الله".[61]

الملاحظة الأخيرة، وهي التي قد تبدو غير ذات موضوع بالنسـبة للأجيال السـابقة من الدارسـين والمحققين، وتتعلـق بمضامين بعض النصوص التي لا يروي المؤلف عطشـنا بخصـوص مصادرها وأصحابها. إذ ماذا يمكن لقـارئ متعطـش للمعلومة ينتمـي إلى جيل السرعة والحـق في المعلومة مثلي أن يفهم من عبـارات من قبيل: "من مخطوط عند بعضهم" (هامش 22 ص 47) أو "من مخطوط خاص" (هـ 24، ص 48)؟.

## خاتمة

يضعنا كتاب بن شريفة أمام صورة فيلسـوف من التاريخ. أهمّ ما تتسـم به هذه الصورة التي رسمها الرجل بحرفية وحذق وحب أيضاً هي ميزة الحيوية أو الحياة. فقد موضع ابن رشد في سياق حركي متفاعل مع شخصيات وأحداث حقيقية في زمنه. لقد موضع بن شريفة ابن رشد في سياق أقرب إلى الواقع، سياق يملؤه أشخاص حقيقيون يتحركون ويتفاعلون فوق جغرافيا الأندلس والمغرب على امتداد نصف قرن. فضلاً عن الخلفاء والأمراء وابن طفيل وابن عربي الذين اعتدنا سـماع الحديث عن علاقات ابن رشـد بهم. يضعنا بن شريفة أمام مشـاهد حقيقية فيها المئات من الأشخاص الذين احتك بهم الفيلسوف ابن رشد، ناظر بعضهم وخاصم بعضهم وقضى في أمور بعضهم وعلّم البعض الآخر. والفصول المعنونة بشـهادات وإفادات وتأثيرات هـي الفصول المعنية بهذا الكلام. وهكذا فقد

---

[56] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 291

[57] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 161

[58] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 256

[59] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 24، هـ 3؛ ص 35، 1

[60] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 17، هـ 10

[61] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 6

تعامل ابن رشد مع بني الربيع الأشعريين وبني خروف وبني الصفار وبني زهر وبن طاهر المرسي وابن مرتين والخطيب بن حجاج وغيرهم كثير. ولعل هذا ما عناه بن شريفة بقوله عن الخصوصية رقم 11 لسيرته "إنّ هذه السيرة تبرز تواصل ابن رشد مع معاصريه وتواصلهم معه".[62]

صحيح أنّ أهمية الكتاب في عدد الوثائق والنصوص التي يخرجها للناس لأولّ مرة، وهو ما يفسّر الشهرة الواسعة للكتاب بين المهتمين في العالم الغربي بالتوثيق لحياة ابن رشد ومحيطه الفكري وتلقيه، لكنّ قوة الكتاب تكمن في كمّ النصوص والوثائق التي استقرأت وفحصت. خلال الكتاب كله لم ينطق الرجل بتأويل قبل أن يأتي بنص يشهد له بذلك. فعلى غرار الدارسين المحققين يولي بن شريفة في هذا الكتاب، كما في غيره، الوثيقة أهمية أكبر من الاستنتاجات والتأويلات. ومن هذه الجهة، فالرجل ليس محترفاً فقط، بل هو نموذج من أراد أن يسلك هذه الطريق. يقول في موضع آخر "إنّ القراءة المتأنية والمراجعة المتكررة للنصوص، تقود القارئ المتيقظ والباحث المتنبه إلى اكتشاف خباياها وإيضاح خفاياها. والذين يداومون على قراءة النصوص يخرجون دائماً بعد كل قراءة بشيء جديد".[63] والكتاب فيه من الجديد الشيء الكثير. وإذا اعتبرنا أنّ "الغرض هو تقديم أكثر ما يمكن الحصول عليه من المادة التي تتصل بسيرة أبي الوليد، ولاسيما إذا كانت مادة جديدة من شأنها أن تزيد الدارسين معرفة به"،[64] فإنّ الرجل قد وفّى بالغرض إلى حدٍ بعيد.

[62] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 324

[63] محمد بن شريفة، «أبو الحجاج يوسف بن غمر مؤرخ دولة يعقوب المنصور: تعريف وتصحيح تصحيف»، مجلة الأكاديمية، المملكة المغربية، العدد 10، سنة 1993، ص ص 83-84

[64] ابن رشد الحفيد، سيرة وثائقية، ص 324

# أبو نصر الفارابي في الدراسات المغربية وتعدّد القراءة:
## من الفحص الأيديولوجي إلى الفحص الدلالي

إبراهيم بورشاشن

### الملخص التنفيذي:

تتطلع دراسة الباحث إبراهيم بورشاشن إلى تعريف القارئ بأمر جلل، وهو قلّة إنتاج المغاربة في أبي نصر الفارابي، والمثير هو وجود خمس مقالات معدودات في هذا المعرض، وهي: مقالات الجابري والحبابي ومحمد المصباحي ومحمد مرسلي وعلي آيت وشان.

وبهذا، شرع الباحث في رسم خطة بحثه من خلال توزيع تلكم المقالات الخمس إلى مدارين اثنين: المدار الأول، يعلن عن مقاصده الإيديولوجية مع الحبابي والجابري، والمدار الثاني ينخرط بإيقاعات مختلفة ومتباينة ضمن الفحص الدلالي.

أحسب أنَّ من يقرأ هذه الدراسة ومصادرتها المتمثلة في قلّة الإنتاج المغربي في فكر الفارابي يتذكرها؛ إذ لا تكاد تلك المصادرة تُتلفُها قوة المقالات الخمس الفلسفية وعمقها النظري في تقريب قول الفارابي. ممّا يشي أن التفكير المغاربي في مشروع المعلم الثاني كان تفكيراً يضيف الجدة الإشكالية والرؤية المتجددة.

لقد سعى الحبابي من مقاله حول الفارابي، مع رشاقة منهجه، إلى إبراز أصالته وواقعيته التي أتاحتْ له ترسيخ معالم الإنسية الأخلاقية. فضلاً عن ذلك، قدرة الفارابية على الاندماج والتشخصن مع عصره وانفتاحه على الكائن والكينونة. وهو الأمر الذي انبرى له محمد عابد الجابري برؤية منهجية أكثر تماسكاً ودقّة في بيان الدور الإيديولوجي والمعرفي لفكر الفارابي عن طريق النظر في كتابات: "الحروف" و"آراء أهل المدينة الفاضلة" و"الملة" و"السياسة المدنية" و"الجمع بين رأيي الحكيمين". كلّ ذلك من شأنه أن يعبّر عن الفارابي الإيديولوجي الذي كتب عن "المدينة الفاضلة"، من حيثُ هي صوت قوى اجتماعية تقدمية نامية.

أمّا فيما يتعلق بالفحص الدلالي، فقد استطاع المصباحي النظر في نظرية العقل وحضورها عند الفارابي. هذا الأخير الذي حار بين المنحيين الأرسطي والإسكندراني، بل أكثر من هذا، سجن الإنسان والطبيعة في العقل الفعّال، مما جعل اختفاءهما عائقاً في وجه تطوير القول في الذات والعلم والإنسان. وقد يكون لهذا الأمر علاقة قوية في تصور الفارابي للواحد والوحدة التي كانت قراءة تخفي مفاتيحها ومنطلقاتها ممّا استدعى المصباحي، في هذه

الحالة، إلى كشف خلفيات المعلم الثاني المذهبية والفلسفية؛ ليخلص إلى أنّ هناك نزعة فارابية تعلن أخذها بالمعنى المشكك للواحد ونزعة فاربية ثانية تتعلق بالوحدانية المطلقة. أمّا مقول محمد مرسلي فقد اتجه إلى اعتبار أنّ النظر في الحروف والأدوات عند الفارابي من شأنه أن يسعفنا معرفة بسبب تطور المنطق العربي خارج لغته وحضارته من قبل الوسطويين، ثم يعرج الباحث، أخيراً وليس آخراً، على بيان دور التخييل الشعري عند الفلاسفة في بناء الشعرية العربية القديمة وتجريح تساؤلات جديدة مع علي آيت أوشان.

عندما نتأمل الدراسات الفلسفية في مجال الفلسفة الإسلامية في المغرب، نجدها ما تزال في بداياتها لعدم وجود تغطية كافية لحقل الدراسات الفلسفية الإسلامية، سواء من حيث الأعلام أو الموضوعات المطروقة، ذلك ما نلمسه مثلاً ونحن نتصفّح ما أنتجه المغاربة في أبي نصر الفارابي[1]، فمن حيث المقالات المنشورة عن الفارابي لم نعثر حتى الآن إلا على خمس مقالات، هي: واحدة للأستاذ محمد عزيز الحبابي[2] وأخرى للأستاذ محمد عابد الجابري[3] واثنتان للأستاذ محمد المصباحي[4] وواحدة للأستاذ محمد مرسلي[5] وإشاراة لدراسة علي آيت أوشان عن "التخييل الشعري في الفلسفة الإسلامية"، وهو الكتاب الذي أفرد فيه جزءًا للحديث عن التخييل الشعري عند الفارابي.[6]

عندما نتأمل هذه الدراسات، يخال إلينا أننا أمام ستّ قراءات للفارابي، هي: قراءتان تعلنان عن مقاصدهما الإيديولوجية منذ البداية، وتغرقان فيها، حتى إنهما لأن تكونا تقريراً إيديولوجياً أقرب من أن تكونا بياناً فلسفياً، ودراسة تفصح عن هذه المقاصد في النهاية، لكن تظلّ في روحها فلسفية، والدراسات الثلاث الأخرى يهمّها البحث الدلالي: الأولى في دلالة الواحد، والثانية في دلالة الحرف، والثالثة في دلالة التخييل، دون أن تخرج الدراسة الثانية عن هذا الإطار لاشتغالها على مفهومي المعرفة والسعادة.

**-1-**

يمكن القول إنّ دراسة الأستاذ الحبابي عن الفارابي جاءت عرضاً بعد دعوته إلى مؤتمر بغداد حول المعلّم الثاني، إذ لا نجده بعد ذلك يعرّج على هذا الفيلسوف، رغم إشادته الكبرى به في هذه الدراسة التي اعتبر فيها "الفارابية فلسفة أثرت الثقافة وساهمت في حوار الأجيال"، و"أنّها تساير تقدم الفكر وتحرره".[7] والحبابي في دراسته هذه، التي لا تتميز كثيراً بانسجامها المنطقي، كما سنجد في دراسة الجابري التي تغرف من النهر نفسه ولكن بمنهجية أكثر اتساقاً وانسجاماً يجعلها محورين كبيرين، محور يفرده للعناصر الإبستملوجية لتاريخية الفارابي، ومحور يفرده للعناصر الوجودية لتاريخية الفارابي، لكننا نجده يضيف مرحلة ثالثة لإبراز المباحث البارزة في فلسفة الفارابي، قبل أن يأتي بمرحلة رابعة لمتفرقات، فضلاً عن مقدمة للعرض وخاتمة.

---

[1] من الكتب المنشورة عن الفارابي ثلاثة كتب، أحدها للأستاذ عبد السلام بنعبد العالي عن السياسة عند الفارابي، والآخر للأستاذ محمد قشيقش عن الإنسان عند الفارابي، والثالث للأستاذ حمو النقاري عن نظرية العلم عند الفاربي.

[2] محمد عزيز الحبابي، أبو نصر الفارابي، المنظر للمجتمع المدني المثالي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1988

[3] نشرها تحت عنوان «مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية» في كتابه «نحن والتراث»، نشرة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ماي 2006، وهي عبارة عن محاضر كان المرحوم الجابري قد ألقاها ببغداد بمناسبة الذكرى ألف ومائة وعام على ميلاد الفارابي.

[4] الأولى تحت عنوان «أبو نصر الفارابي، البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة»، منشورة ضمن كتاب «من المعرفة إلى العقل» بحوث في نظرية العقل عند العرب، والثانية منشورة في كتاب، وتشكل الفصل التاسع منه تحت عنوان «إشكالية أنحاء الوحدة وعلاقاته عند الفارابي، قراءة في كتاب الواحد والوحدة» لأبي نصر الفارابي.

[5] في كتابه «دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر نشر د. محمد مرسلي دراسة حول الفارابي تحت عنوان «الأدوات عند الفارابي من خلال الألفاظ المستعملة في المنطق»، عرض وتأويل، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2004

[6] نشر عنها ملخصاً في مجلة البيت التي يصدرها بيت الشعر في المغرب، العدد 9 شتاء 2006

[7] محمد عزيز الحبابي، أبو نصر الفارابي، المنظر للمجتمع المدني المثالي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1988 ص 43

فماذا يقصد الحبابي بالتأريخيّة؟ وما هي عناصرها الإبستمولوجية والوجودية؟ وما قصد الحبابي من دراسته هذه عن الفارابي؟

التأريخية عند الحبابي هي ضد عن التأريخ، فإذا كان التأريخ ضرباً من عرض الأحداث في تسلسلها التاريخي، من حيث "تلخيص آراء الفارابي أو شرحها"، فإنّ الحبابي يريد أن يتميز عن المؤرخ، فهو فيلسوف يبحث في التأريخية؛ إنه يقصد إلى تأويل آراء الفارابي، لكن ليس التأويل بمعنى "الرجوع إلى المعنى الأول"، وإنما التأويل بمعنى "التفسير المكيف لما يمكن أن تحمله الفارابية من معان ظاهرة وأخرى محدوسة"[8]، ويعتقد الحبابي أنّ ذلك هو المنحى المنهجي نفسه الذي سلكه الفارابي حين "جعل من التأويل ركن الزاوية في منهجه"[9]، ولا يتحرّج الحبابي في التصريح بأنّه سيقرأ الفارابي قراءة إيديلوجية حين يسم مقاربته للفارابي بأنها ضرب من "استغلال" الفارابية "، على ضوء ما تمثله بالنسبة لعصرها وما يمكن أن توحي به بالنسبة لعصرنا، عسانا نتفهمها أكثر وأحسن، وندخل في حوار معها ملتصقاً بالقضايا الحالية للعالم العربي/الإسلامي".[10] فالحبابي واع، كما سيعي الجابري، أنّ عمله "عمل موجّه وغير بريء"[11]، ولن يرفض الفارابي ذلك، عنده، بل سيرحب بتجاوز حرفية آثاره لإبراز إشكالاتها[12]، لذا سيسعى الحبابي لإعطاء صورة مصغرة عن الفارابية، قد تكون نظرة مختصرة لكنها متكاملة عن فلسفة الفارابي، تجمع إلى جانب النظر في "تآليف الفارابي" ما يمتد في حدس الحبابي "من مضمرات، وتساؤلات، وأجوبة، وتساؤلات بلا أجوبة"[13]، وهكذا يضعنا الحبابي، كما سيضعنا الجابري، في فضاء إيديولجي صارخ، بؤرته "قارئ يميز تلقائياً ما يلائم طبعه واهتماماته". فنحن هنا أمام ذات متمركزة على نفسها تريد أن ترى في الفارابي "عناصر الرسالة الخاصة التي وجّهها الفارابي إلى محمد عزيز الحبابي"[14]، وهي رسالة "تخاطبنا من خلال لغة اليوم وفي نطاق مشاكلنا الخاصة"[15]، ويسعى الحبابي إلى التقاطها والتعبير عنها.

فماذا أراد الفارابي أن يقول لفيلسوفنا الشخصاني؟

أراد أن يقول له إنّ فلسفته "تولّدت عن أزمة سياسية ومجتمعية" دفعته إلى البحث "عن المجتمع الأمثل في مدينة فاضلة رغبة في تحقيق السعادة القصوى وتحقيق مستقبل بدأ ولمّا ينته"[16]، ومن هنا يصوغ الحبابي

---

[8] محمد عزيز الحبابي، أبو نصر الفارابي، المنظر للمجتمع المدني المثالي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1988، ص 9

[9] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[10] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[11] المصدر نفسه، ص 10

[12] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[13] المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[14] المصدر نفسه والصفحة نفسها

[15] المصدر نفسه ص 43

[16] المصدر نفسه، ص 10

أطروحة عرضه، وهي أنّ "الفارابية إنسية في حوار متتابع عبر الأجيال".[17] وسيحدّدها بأنها "إنسية أخلاقية"[18]، ويتفرع عن ذلك أمران اثنان: أصالة الفارابي، وواقعية فلسفته.

ـ فالفارابي فيلسوف أصيل، على العكس من المستشرقين الذي رأوا في فلسفة الفارابي امتداداً لفلسفات سابقة، فإنّ الحبابي دون أن ينكر تأثر هذه الفلسفة بتلك الفلسفات إلا أنّ حضور "الرسالة المحمديّة" واضح، فضلاً عمّا أضافه المفسرون والفقهاء والمتكلمون "ممّا يجعل الفارابية حصيلة حوار، لا عملية نقل... حوار بذهنية إسلامية تأثرت بتراث العديد من الأمم".[19] ولإبراز هذا البُعد الإسلامي في شخصية الفارابي الذي ميّزه عن فلاسفة اليونان سيجعل الحبابي الفارابي فيلسوفاً ملتزماً "انغمر في الجهاد من أجل تحقيق نزوع مستقبلي لا يتعارض فيه [الفلسفي] مع أصول الإسلام"[20]، ولا يخفى هنا أنّ الحبابي يسقط على الفارابي شخصانيته الإسلامية، فيراه بعيون وجودية ذات سمة إسلامية، إذْ الفارابي عنده "تشخصن وحمل معه ممكناته ما ظهر منها وما بطن"[21]، فأنشأ فلسفة إنسية كان الإنسان محور تفكيرها، والمسؤولية أساسها والحرية مستلزمها[22]، بل إنّ كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة يجسّد مشروعـ[ـه] المستقبلي الأصلي متجاوزاً مساوئ حاضره الذي يربطه بالتاريخ".[23] ومن هنا لم يكن الفارابي صوفياً منعزلاً يعيش على الهامش كما روّج له البعض[24]، بل كان في قلب المعركة يعيش "حياة فيلسوف" و"حياة فنان"[25]، فكانت فلسفته بذلك فلسفة تقدمية.[26] لقد ارتبط الفارابي بتأريخيته فكان فيلسوفاً ملتزماً ومفكراً مسلماً يؤمن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[27]، لذا كانت فلسفته "جزءاً من ذاكرة الأمّة الإسلامية"[28]، ممّا يدلّ على أنّ فلسفته لم تكن فلسفة منقولة فقط، فالفارابي بأخلاقه الزهدية الإصلاحية وبمنهجه العقلاني التجريبي[29] أنشأ فلسفة ذات نسق نقدي إصلاحي[30]، ومن هنا البعد الثاني، وهو واقعية فلسفة الفارابي.

ـ ترتبط واقعية فلسفة الفارابي بأصالته كذلك، لكن أيضاً بنقد القراءات التي تجعل هذه الفلسفة ذات بعد ميتافيزيقي تجريدي ليس غير؛ فالحبابي بعد أن يقدّم تعريف الفارابي للفلسفة وأنها "العلم بالموجودات بما هو

---

17 المصدر نفسه والصفحة نفسها

18 المصدر نفسه، ص 36

19 المصدر نفسه، ص 11

20 المصدر نفسه، ص 12

21 المصدر نفسه، ص 42

22 المصدر نفسه، ص 24

23 المصدر نفسه، ص 23

24 المصدر نفسه، ص 12

25 المصدر نفسه، ص 13، وص21، وص22

26 المصدر نفسه، ص 34

27 المصدر نفسه، ص 23

28 المصدر نفسه، ص 43

29 المصدر نفسه، ص 35 -36

30 المصدر نفسه، ص39

موجوده"[31]، يؤوله تأويلاً يخرجه عن سياقه الفلسفي الإنطلوجي، بل "يستغله" كما يصرّح، ليؤكّد من خلاله الطابع الواقعي لفلسفة الفارابي، فيصبح العالم عنده هو العالم الملموس، علته العقل الفعّال، أمّا الله فهو الذي وهب العقل وأبدعه.[32] أمّا عن أهميّة الإلهيات في فلسفة الفارابي فلا يمكن أن نفهمه خارج تصنيفه في إحصائه للعلوم، حيث وسم الإلهيات بميسم إسلامي، وأبان عن معرفة عميقة بعلم الكلام ونزوع قوي للتوفيق بين الدين والفلسفة، وهو النزوع الذي سيخطئه فينسب تاسوعات أفلوطين إلى أرسطو.[33] إنّ فلسفة الفارابي عند الحبابي، هي فلسفة إلهية واقعية، حيث إنّ "مسائل الله والإيمان مسائل جوهرية... [وهي] بُعد من أبعاد الشخصية الإسلامية [و] من هنا اكتسبت الواقعية"[34]، بل إنّ الحبابي يرى في اعتناء الفارابي بتعريف أصول الفقه دعوة "إلى الاجتهاد والقياس"، وهي في تقديره "صيحة إصلاحية تقدميّة أطلقها الفارابي في وجه الذين نادوا بغلق باب الاجتهاد"[35]، وهكذا تكون فلسفة الفارابي "نتاج تأمل وتنظير صدرا عن مشاهدات وتجارب تختص بما هو كائن في واقع العالم الإسلامي"[36]، إنّها "تأمّل نقدي وتساؤلي"، غايتها أن تخوّل الإنسان الاندماج في محيطه".[37] بل إنّ واقعية الفارابي تتجلى في أنّ فلسفته هي معرفة هادفة وموجهة توجيهاً جماهيرياً وليس فلسفة نخبوية"، وهذا الفارابي نفسه يصرّح أنّ فلسفته علم يستعمل "في تعليم العامّة وجمهور الأمم والمدن".[38] وهي قريبة من ذلك، لأنّ الفارابي حين فضّل الجانب العملي في فلسفته ركّز على الأخلاقية [39] وجعل فلسفته مصدر السعادة[40]، وجعل السعادة تتمّ بالتعاون، والتعاون بتقسيم المهام وملاك ذلك كله المسؤولية[41]، وآخى بين النبوّة والفلسفة حين جعلهما مسؤولتين "عن تحرير المجتمعات والأفراد"[42]، وجعل الدولة وسيلة لتحقيق الإنسان الفاضل.[43]

وأخيراً، لقد تجنّب الحبابي التأريخ؛ أي حصر الفارابي في لغة عصره واهتمامات عصره، وقال بـ "التأريخي"؛ أي تبنّى إشكالية الفارابي، وأوّل لغته تأويلاً كان غرضه إضفاء ضرب من "الأسلمة" على فلسفة الفارابي[44]، وإبراز طابعها الوجودي / الشخصاني. وكأنّ الحبابي يرى في الفارابي "شخصاني" عصره، كما رأى الجابري

---

[31] المصدر نفسه، ص 14

[32] المصدر نفسه، ص 14

[33] المصدر نفسه، ص 16

[34] المصدر نفسه، ص 18

[35] المصدر نفسه، ص 31

[36] المصدر نفسه، ص 25

[37] المصدر نفسه والصفحة نفسها

[38] المصدر نفسه ص 20

[39] المصدر نفسه ص 42

[40] المصدر نفسه، 24

[41] المصدر نفسه، ص 30

[42] المصدر نفسه ص 30

[43] المصدر نفسه والصفحة نفسها

[44] انظر استشهادات الحبابي بالقرآن الكريم ص ص 31- 32- 37- 40

فيه "روسو" عصره، يبرران معاً كيف يمكن أن نستفيد نحن المعاصرين من الفارابي.[45] وإن لم يحل دون ذلك والحبابي أن يوجه انتقادات خفيفة لأبي نصر.[46]

سمّى الحبابي قراءته بالقراءة "الحواريّة التأويليّة"[47]، لكنّه لم يدّع أنّها القراءة الوحيدة الممكنة، فقال بحدودها، فهي "قراءة من عدّة قراءات ممكنة" و"رواية من عدّة روايات ممكنة".[48] فما القراءات الأخرى التي قدّمت للفارابي؟ وما الحكايات الأخرى التي حكيت عنه؟

**- 2 -**

حكاية المرحوم الجابري قريبة من حكاية المرحوم الحبابي. لكن إذا كان من فضل للأستاذ الجابري على الفلسفة الإسلامية في المغرب على الخصوص، فإنّ هذا الفضل يتجلّى في أنّه أعاد الحياة للفلاسفة المسلمين، وأقامهم من مرقدهم، وحدّد لهم وجهتهم، ليناضلوا معه في أكثر من واجهة في حياته السياسية، فقد كان ذلك قصداً أوّل له، وليس قصداً ثانياً أو ثالثاً كما كان عند الحبابي.

لقد استحضر الجابري الفلاسفة المسلمين، والفارابي على الخصوص موضوع بحثنا، استحضاراً إيديولوجياً انسجاماً مع منهجه الذي اختاره في قراءة الفلسفة الإسلامية، والذي يبدو أنّه كان منهج "العصر"، إذ ليست هناك قراءة بريئة عنده، كما هو الأمر عند سلفه؛ فأن نقرأ الفلسفة قراءة إيديولوجية واعية أفضل من أن نقرأها قراءة غير واعية[49]، وهو في هذا يتفق مع القراءة الحبابية للفارابي، ومن هنا أيضاً هذا الوضوح الكبير الذي تقاسمته الدراستان، فلا صعوبات ولا إشكالات، والتأويلات المختلفة لا محلّ لها، فهناك تأويل واحد، به نردّ على المستشرقين، وعلى الذين يفصلون الفكر عن الواقع:

ـ فالمستشرقون مهووسون بالنظر إلى امتدادات الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية، وقد قال أكبرهم إنّ هذه الفلسفة ليست في المطاف الأخير إلا فلسفة يونانية مترجمة، ويردّ عليهم الجابري ببيان مظاهر الإبداع في الفلسفة الإسلامية التي لم تكن قراءة للفلسفة اليونانية فقط بل قراءة لواقعها؛ ممّا أضفى عليها طابعاً من الأصالة، وتتجلى بعض مظاهر هذه الأصالة في أنّ الفارابي جمع بين أفلاطون وأرسطو، ولم يقصر فكره على أفلاطون، ممّا يدلّ على أنّ الفارابي لم يكن فيلسوفاً ناقلاً كما يزعمون[50]، وفي أنّ قراءة الفارابي للفكر اليوناني كانت قراءة عربية إسلامية، وقراءته للملّة الإسلامية قراءة فلسفية يونانية[51]، فلم ينقل أجدادنا الفلسفة اليونانية

---

[45] المصدر نفسه ص 42

[46] المصدر نفسه، ص ص 39، 40، 41

[47] المصدر نفسه ص 41

[48] المصدر نفسه، ص 42

[49] نحن والتراث، مرجع سابق ص 134

[50] نحن والتراث، ص 114 -115

[51] مرجع سابق، ص 122

إلا لدوافـع عميقة مرتبطة بواقعهم، وهو الأمر الذي سـيفصّل فيه الجابري القول ليبيّن الارتباط القوي للفلسـفة الإسلامية في شخص الفارابي بواقعها الحضاري العام.

ـ يبدو هذا الربط وكأنّ المرحوم يكتب تقريراً عن الحياة الفلسفية في زمن الفارابي من خلال نصوصه، وكأنّ فلسـفة الفارابي تعكس بطريقة مرآوية "معطيات عصره ومشـاكل مجتمعه"[52]، أو كأنّ النص عبارة عن تقرير إيديولوجـي أو خـبر تاريخي عن واقع معين، فـكل شيء واضح[53]، ولا نحتاج "تأويـلات"[54]؛ فكأنّ الفهم قبلي وما على نصوص الفارابي سوى أن تجيب. وإذا بدت مشكلة تركت[55]، وأحياناً يكتفي بتسجيل ملاحظات مكتفياً بفهم القـرّاء لكتب الفارابي[56]، وكأننا أمام تعاقد ما في فهم فلسـفة أبي نصر. فكيف قـرأ الجابري المعلم الثاني، وكيف روى حكايته؟

ينطلق الجابري من مصادرة يزعم فيها أنّ الفارابي أنشـأ منظومة جمعت بين الميتافيزيقا والدين والسياسـة والاجتماع جمعاً اندمجت فيه الثقافة اليونانية بالثقافة العربية، وليس المطلوب، كما يقول، إلا فهم الدوافع والغايات واسـتيعاب الإشـكالية التي عاشـها بكلّ جوارحه ودفعت به إلى إنشـاء هذه المنظومة.[57] هذا ما ينبغي أن تتكاتف حوله الجهود لتقديم "الجواب الصحيح".

ولمّا كانت مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة هي محور الجهود الفكرية والفلسفية في التراث العربي الإسلامي[58]، فإنّ الجابري يرفض تأويلاً مقدّماً لهذه العلاقة، ويعتبره تأويلاً سطحياً يعتمد على عنصر الصدفة دون أن يقدم مصادره التي اعتمد عليها.[59]

ينطلـق الجابري من تآليـف الفارابي، فمن "الجمع بين رأيي الحكيمين" إلى "كتاب الحروف" إلى "كتاب الملّة ونصوص أخرى" إلى كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"، وكأنّ هذا الترتيب في الكتب يدلّ على الترتيب الذي سـلكته فلسفة الفارابي، فالجمع بين آراء معاصريه من خلال الجمع بين أفلاطون وأرسطو من خلال كتاب كان الفارابي يشعر في قرارة نفسه أنّه كتاب منحول[60]، يستجيب لإشكالية الفارابي العامة، إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة.

---

[52] مرجع سابق، ص 132

[53] ينقل الجابري نصاً للفارابي، ويقول إنه يكشف عن أنّ الدافع لقراءة الفارابي دافع إيديلوجي مكشوف ص 113، وبعد أن يعرض الجابري نصاً للفارابي في علاقة الدين بالفلسفة يقول: «هذا النص واضح تماماً»، ثم يلخصه في ست أفكار ص 120- 121، وبعد أن يعرض نصاً آخر يقول: «واضح أنّ مقصود الفارابي... هو إضفاء المشروعية على مشروعه... المدينة الفاضلة التي يندمج فيها الدين والسياسية في الفلسفة» ص 133، بل إنّ الجابري يطرح سؤالاً، ويدعو إلى تكاتف الجهود لتقديم «الجواب الصحيح» ص110، وكأننا في مجال العلم وليس في مجال الفلسفة؛ المجال الأكبر للتأويلات وتعدد القراءات.

[54] يذكر الجابري أربع تأويلات ويرفضها قائلاً: «إننا نرفض مثل هذه التأويلات» ص 128

[55] نم ص 112

[56] ص 123

[57] نحن والتراث ص 110

[58] ص 111

[59] ص 111، يذكر فقط في هامش 12 من ص 128 بحث جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا

[60] مرجع سابق ص 114

فالجمع بين رأيي الحكيمين هو المقدمة الأولى للجمع بين الفلسفة والدين، وليس الفارابي هو الذي يحدّد هذه القراءة، إنّما "القارئ هو الحضارة العربية الإسلامية، بكل أبعادها....ممثلة في شخص الفارابي الفيلسوف"[61]، ولمّا كانت الغاية واضحة ومقصودة فلا بأس من "قراءة خائنة" لأرسطو وأفلاطون، بل لا بأس "بتأويل إيديولوجي، تأويل هادف، يحقق رغبة في نفس المؤوّل، ويستجيب لإشكاليته الفكرية العامة"[62]، ولذا فليس هناك دور خطير لكتاب أوتولوجيا أرسطو، إذ الفلسفة الأرسطية التي كان يريدها الفلاسفة العرب هي ما عبّر عنها هذا الكتاب، وهو التأويل الذي لم يكن من الممكن الانصراف عنه، لأنّه "التأويل الذي فرضه عليهم واقعهم الاجتماعي السياسي الثقافي"[63]، وحتى يقدّم الأستاذ الجابري تبريره لاختيار الفارابي لأرسطو، رغم أنّ قصد الفارابي، على ما يبدو، لم يكن أرسطو وإنّما كان أفلاطون، يقرأ تاريخ الثقافة الفلسفية في الإسلام قراءة يونانية؛ فكما انتقلت هذه الثقافة الأخيرة من "الميتوس" إلى "اللوغوس" عبر سلسلة من التطورات التي أوصلتهم إلى "دولة الإسكندر المقدوني التي كان أرسطو فيلسوفها الأكبر... الذي أمدّها بالحكمة.... كما يقول الفارابي"[64]، فإنّ الحضارة العربية الإسلامية ستعرف التطورات نفسها، حتى تصل إلى "دولة العقل والتنظيم العقلاني" مع المأمون، وهو التطور الذي جعل الحاجة إلى علوم أرسطو ماسّة لتنتظم القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية في نسق عقلاني، وإذا كان أهل اليونان قد استفادوا من علوم الشرق في بناء حضارتهم، فكذلك صنع المسلمون مع الفكر اليوناني، "وبدأوا في عهد الفارابي بالذات في عملية دمج الفكر اليوناني في الفكر العربي الإسلامي...[أي ] ما اعتدنا التعبير عنه بالتوفيق بين الدين والفلسفة"[65]، إنّها عملية حضارية إذن، لم يكن الفارابي سوى معبّر عنها، ولذا خفّف من التعارض بين الثابتين؛ اليوناني والإسلامي، وجمع بين أفلاطون وأرسطو، وبنى نوعاً جديداً من علاقة الملّة بالشريعة، وأنشأ تصوراً عاماً منسقاً "للكون يربط بين العالم الإلهي والعالم الطبيعي والعالم الاجتماعي في مدينة فاضلة تحقق في الخيال ما عجزت القوى الاجتماعية النامية عن تحقيقه في الواقع".[66]

وانطلاقاً من المنحى نفسه، يدعونا الأستاذ الجابري إلى الدخول إلى عالم "كتاب الحروف" وإلى عالم "كتاب الملّة"، ليشير "باختصار شديد إلى نوع القراءة التي قرأ بها [الفارابي] سلسلة التطورات التي مرّ بها الفكر اليوناني من نشأته إلى أفلاطون وأرسطو من جهة، وسلسلة التطورات التي مرّ بها الفكر الإسلامي منذ الوحي المحمدي إلى الكندي والفارابي من جهة ثانية".[67]

إنّ المقايسة بين تطور الفكر اليوناني وتطور الفكر الإسلامي ثابت دوماً في قراءة الفارابي، وهو إذ يعرض نوعاً من الفلسفة للتاريخ، مستعرضاً تطور الفكر البشري، فإنّ قصده من ذلك هو أن يثبت الأسبقية الزمنية

---

[61] نحن والتراث مرجع سابق ص 112

[62] المرجع السابق ص 114

[63] المرجع السابق، ص 114

[64] المرجع السابق، ص 116

[65] مرجع سابق، ص 116 117

[66] مرجع سابق، ص 118

[67] مرجع سابق، ص 118

للفلسفة على الدين كما صنع في "كتاب الحروف" وأسبقيتها المنطقية أيضاً كما هو شأن "كتاب الملة".[68] ففي الكتاب الأول "يتحدث الفارابي عن مراحل تطور الفكر اليوناني من نشأته إلى قيام المسيحية، قارئاً هذا التطور قراءة عربية إسلامية"، وعندما يقدّم قول الفارابي: "على هذا الترتيب تحدث الصنائع القياسية في الأمم متى حدثت عن قرائحهم أنفسهم وفطرهم"، يقول المرحوم بثقة كبرى: إنّ الفارابي "يقصد بذلك حالة العالم الإغريقي المسيحي".[69] إذ كل شيء واضح عنده. أمّا عندما تتعارض الملّة والفلسفة، وهي الحالة التي يعرض لها الفارابي أيضاً في الكتاب نفسه، فإنّ الجابري يقرأها من خلال "حالة الفرس والهند"[70]، أمّا في حالة الأسبقية المنطقية للفلسفة على الملّة فهي حالة المجتمع الإسلامي، وهي الحالة التي عرض لها الفارابي في "كتاب الملّة"[71]، والفارابي في كلّ ذلك مقصوده "واضح"، وهو "إضفاء المشروعية والمعقولية على مشروعه الأساسي: المدينة الفاضلة التي يندمج فيها الدين والسياسة في الفلسفة"[72]؛ فما قصة المدينة الفاضلة عند الجابري؟

يدخلنا الجابري إلى كتابي "آراء أهل المدينة الفاضلة" و"السياسية المدنية" من خلال ملاحظات يسجلها، لأنّ "المجال لا يسمح بتحليل شامل للمدينة الفاضلة"[73]، وهذه الملاحظات ستعينه "على استخلاص المدلول الإيديولوجي لفلسفة الفارابي السياسية الدينية".

يمكن إجمال هذه الملاحظات في أنّ المعلم الثاني قد أدمج الميتافيزيقا والسياسة من خلال منهج أكسيومي، وبنى الموجودات على أساس تراتب هرمي، ليشيد المدينة الفاضلة على غرار مدينة الله، وأنّه أبرز التناظر بين تركيب عالم العقول وعالم الإنسان ثم عالم الاجتماع الديني لإبراز دور رئيس المدينة الفاضلة، وأنّه أبرز أهميّة المخيلة من أجل "حلّ مشكلة النبوة وإقامة جسر بين النبي والفيلسوف وبالتالي إسناد رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبي الفيلسوف". واصطنع الجدلين؛ النازل والصاعد، الأول عند تحليل العالم الالهي والثاني عند تركيب العالم السفلي، مهمّة الجدل النازل هو تقريب الله من العالم، ومهمة الجدل الصاعد "الحفاظ على اتجاه التقدم، وذلك بالارتفاع بالإنسان إلى ملكوت الإله، ومن ثمّة فتح الباب أمام إمكانية تحقيق ملكوت الله على هذه الأرض"، وهاتان المهمتان جعلتا "كثيراً من المشاكل التي أثارها المتكلمون تصبح غير ذات موضوع"[74]، فارتفاع الإنسان إلى درجة العقل المستفاد، ليتصل بالعالم الإلهي مباشرة، وسمو الإنسان "بنظامه الاجتماعي إلى الشكل الذي جعله يحاكي النظام الكوني "يحوّل المشكلة الكلامية؛ مشكلة الجبر والاختيار، "إلى مشكلة الجهل والعلم [الأمر

---

[68] مرجع سابق، ص 118

[69] المرجع السابق، ص 119

[70] المرجع السابق، ص 119

[71] ص 120

[72] المرجع السابق، ص ص 122- 123

[73] المرجع السابق، ص 123

[74] ص ص 123 124

الـذي] يفتـح الباب على مصراعيه في وجه التقدم"[75]، وبما أنّ العلم وكذلـك الجهل "درجات"[76] فإنّ الأمر في المدن الفاضلـة والمـدن الجاهلة كذلك. وقد اسـتوحى الفارابـي أفلاطون ليخلع عـلى الرئيس صفـات، وينيط به مهام "يتجلى فيها الطابع الإسـلامي منظـوراً إليه بمنظور القوى الاجتماعية الناميـة، في عصره"[77]؛ فرئيس المدينة هو سـبب وجودها، وهـو الأول "الرئيس الذي لا يرأسـه أحد...خليفة الله في الأرض"[78] "نبي وفيلسـوف". ويخلص الجابري، بعد أن بسط ملاحظاته السريعة، إلى ما انتهى إليه ديبور من أنّ "هذا الرئيس هو أفلاطون في ثوب النبيّ محمـد".[79] وفي الرؤسـاء الثواني تتجلى "آراء الفارابي السياسـية التي يعبّر فيها عن تطلعـات القوى الاجتماعية النامية في عصره"، فالحديث عن الرئيس الأول اسـتوحاه الفارابي من شـخصية النبي صلى الله عليه وسلم ـ، أمّا حديثه عن الرؤسـاء الثواني فيتسـم بالجدة؛ إذ هذا الرئيس الثاني هو فيلسوف ضرورة، وإلا كان هناك رئيسان: أحدهمـا حكيم والآخر فيه الشرائط الأخرى من "العلم بالشرائـع.. والقدرة على الاجتهاد.."وقادراً على حماية أمن البـلاد، لكن للرؤسـاء الثواني، مع الحفاظ على شريعـة الرئيس الأول، الحق في تعديل هـذه الشريعة إذا كان ذلك الأصلح للزمان؛ إنّها "ثلاثة عناصر جديدة كلّ الجدّة في التفكير السياسي في الإسلام" كما يرى الأستاذ الجابري.[80]

يـدلّ كلّ ذلك عند الجابري على أنّ الفارابي كان يعـبّر "بطريقة واعية عن مجموع القوى الاجتماعية النامية، قوى التقدم في عصره، في تطلعاتها ومخاوفها...وكانت المشـكلة الأساسـية التي تعانيها هذه القوى الجديدة هي مشـكلة تحقيق الوحدة في مجتمع أصبـح مهدداً بالتفكك لطغيان "الكثرة الكاثرة"، ولمّا لم تسـتطع أيّ من هذه القـوى فرض سـيطرتها كان من الطبيعي البحث عن عوامـل الوحدة في الميدان الفكري. ولمّـا كان هذان التياران يمثـلان "تيار النقـل" و"تيار العقل"، ولمّا كان من غـير الممكن رفض الدين، وهو الذي كان وراء نشـأة المجتمع الجديد، فقد كان من الضروري تأويله لينسجم مع الظروف الجديدة "بالشكل الذي يخدم التقدّم ويحقق سيطرة العقل".[81]

لقـد رفعـت القوى الجديدة شـعار "التأويل" مع المعتزلـة أولاً، ثم في مرحلة النضج مـع الفارابي؛ محاولات توفيقية بين الدين والفلسـفة للبحث "عن الجسر الذي يصل القوى القديمة بالقوى الجديدة، ولمّا كان الأشـاعرة والماتريديـة، وهـم "المعبّرون عن القوى المتفتحة في التيار الأول، وكان الفلاسـفة هم المعبّرون عن القوى الناضجة في التيار الثاني"، فإنّ كليهما عمد إلى نوع من التوفيق من أجل وحدة الأمّة، فبين الرجوع إلى السلف والرجوع إلى العقل يظلّ الدين "وهو محور التوفيق في عمقه لا يناقض العقل، ولا يخالفه إلا مظهرياً" ومن هنا أهمية التأويل، لكن أيّ تأويل؟

---

[75] المرجع السابق، ص ص 124 125

[76] العلم درجات لكن الجهل دركات، انظر صفحة 125

[77] مرجع سابق، ص 125

[78] مرجع سابق، ص 125

[79] المرجع السابق، ص 126

[80] المرجع السابق، ص 127

[81] المرجع السابق، ص 129

إنّ تأويل المعتزلة لم يكن ناجحاً، فأدّى إلى المزيد من البلبلة والاضطراب. أمّا مع الفارابي، فقد كان ناجحاً لأنّه أبرز "وحدة العقل" في كتاب الجمع، وأبرز قدرته "على إعطاء تأويل كُلّي شامل لمثالات الدين"، وهو هذه الميتافيزيقا الفيضيـة، وثالثاً عمل على التركيز على "مهمّة بناء المجتمع والدولة بناء جديداً، يسـتجيب لاتجاه التقدّم".[82] ولذا، فإنّ المواصفات التي خلعها الفارابي على الرئيس كان الغرض منها التعبير "عن رغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل"، يعطي للدولة إيديولوجيتها "بشـكل يسـاوق التطور الفكري والاجتماعي، ويفسح المجال لبناء دولة العقل، حتى لو تطلّب الأمر إدخال تغييرات على الشريعة الإسلامية"[83]، وهي المهمّة الموكولة للرؤساء الثواني الذين يجب أن يكون من بينهم فيلسوف لبناء دولة العقل "بعد أن ضاقت دولة الدين بنفسها".[84] إنّ الرئيس الفيلسوف عـلى قمّة هرم الدولة هو الذي ينشـئ التشريعات، أمّا النخبة المثقفة الموزّعة بحسـب هـذا النظام الهرمي فتتكلف "بتطبيقاتهـا في جميع المجالات، وعلى كل المسـتويات". والجديد عند الجابـري أنّ "مشروع التنظيم المجتمعي في المدينـة الفاضلة هو الذي أوحى بالنظام الهرمي على الصعيـد الميتافيزيقي" ويعتبرها "ظاهرة من ظواهر القلب الإيديولوجـي".[85] والفارابـي في انتقـاده للمدن المضـادة كان ينتقد مجتمعه كما يظهـر في "الفصول الأخيرة من آراء أهل المدينة الفاضلة"، وفي ثنايا كتاب "السياسـة المدنيـة"، ويعتقد الجابري أنّ ما قدّمه الفارابي في "فصول مبادئ وآراء أهل المدينة الفاضلة" من كتاب الملّة، لدليل على ما ينزع إليه.[86] فالفارابي جاء بمدينته الفاضلة ليقدّم "البديـل الذي كانت تتوق إلى تحقيقه القوى الاجتماعية النامية وينشـده "الأفاضل" مـن أهل المدن الجاهلة".[87] ويقف الجابري عند مفهوم المدينة، ليزيل لبسـاً قد يقـع فيه البعض عندما يعتبر أنّ مفهوم المدينة يوناني، ليؤكّد أنّ الفارابي يقصد بالمدينة "الاجتماع الذي يربط الناس لتحقيق كمالاتهم، هذا الرباط مرهون بالتبعة الاقتصادية والكمـال مرهـون بالكمال الاقتصـادي. وإذا كان موضوع البحث عـن الفارابي هو الآراء فـلأنّ وقته لم يكن فيه "العامل الاقتصادي" ظاهر التأثير.[88]

ينهي الأسـتاذ الجابري دراسـته عن الفارابي بالردّ على المسـتشرقين مبرزاً اختلاف بينية الفكر الإسلامي عن بينيـة الفكر اليوناني، باعتبـار أنّ الأول ثلاثي القيم في حين أنّ الثاني ثنائي القيم. إنّنا "أمام بنيتين فكريتين لكلّ منهما منطقها الخاص"، وبالتالي فرغم تفاعل المسـلمين مع الفلسـفة اليونانية، فإنهـم أخضعوها لمنطق فكرهم الخـاص، ويقـدّم الجابري أمثلة متعدّدة لذلك. ومـا دام حديثنا عن الفارابي، فإنّ المثال الذي يهمّنا هو "مسـألة العقول ومراتبها وأسـماؤها"؛ فالفكرة يونانية وأفلاطونية لكنّ الفارابي سـيجعل العقول عشرة "بشكل منسجم مع مراتب العالم العلوي في المنظور الإسـلامي، وهي الله، ثم سـدرة المنتهى ثم السـماء العليا ثم السـموات السبع الطبـاق... وأطلق الفارابي أسـماء إسـلامية على موجودات العالم العلـوي... لأنّه قرأها قراءة إسـلامية". وعندما

---

[82] المرجع السابق، ص 130 131

[83] المرجع السابق، ص 131

[84] ن.م، الصفحة 131

[85] المرجع السابق، ص 132

[86] المرجع السابق، ص 132

[87] المرجع السابق، ص ص 132 133

[88] مرجع سابق، ص 133

يتحدث الجابري عن علاقة الفكر الفلسفي بواقعه، وهو ما حاول أن يثبته في دراسته عن الفارابي نجده أكثر تواضعاً هذه المرّة، حيث يصرّح بأنّ العملية معقدة، وخاصّة في مجتمع عربي إسلامي "لم يكتب بعد تاريخه كتابة علمية"[89]، لكنّ الجابري مع ذلك يؤكد أنّه في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وقد بلغ المجتمع العربي أوج تقدمه، لا بدّ أنّ "هناك قوى اجتماعية معينة هي التي قادت هذا التقدّم". حقاً، إنّ البحث لم يكشف بعد عن هويّة هذه القوى، لكن "لا شيء يمنع من أن نحاول إقامة نوع من الروابط بينها وبين الفكر السياسي الديني الفلسفي الذي خلّفه لنا الفارابي،" إنه مشروع قراءة إذن، لكنها قراءة مليئة بالبياضات التي ملأها القول الإيديولوجي الذي أنتجه الأستاذ الجابري بكثير من الاحترافية، في هذه الدراسة الرائدة التي التقت مع دراسة الحبابي في البوح الإيديولوجي واختلفت معها في العمق المنهجي.

- 3 -

بين نظرية العقل ومفهوم الوحدة والذهاب من الوجود إلى الذات تجد نفسك مع الأستاذ المصباحي لا تقرأ الفلسفة وإنّما تمارسها، ومن هنا أهميّة قراءة نصوصه. حقاً لا يخفي المصباحي أحياناً خيانة قراءته، كما نجد في مقالته: "البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة" عند أبي نصر الفارابي[90]، حيث يريد للعقل الفلسفي الإسلامي أن يتحوّل إلى عقل حديث[91]، ويقرّر أنّه وهو يحلّل نظرية العقل عند الفارابي قد وضع يده على العائق الأكبر لذلك، وهو "العقل الفعّال"، لكنّ المصباحي، وإن كان ينهي مقالته هذه بالدعوة إلى إتلاف هذا العقل أو على الأقل تذويبه في عقل واحد وإدماجه في الطبيعة أو في الإنسان لإصلاح وضعية العقل، فإنّه لا يكتب مقالته بلغة إيديولوجية، بل بلغة فلسفية تجبرك على التفكير معها، وهو ما يصنعه في مقالته عن" إشكالية أنحاء الوحدة وعلاقاته عند الفارابي"[92]، وإن كان في هذه المقالة المتأخرة عن المقالة الأولى يكشف عن أفق مغاير للقراءة. لكن لعل أهمّ ما يثير في مقالته الأولى على الخصوص، ردّه العلمي على كلّ من الحبابي والجابري، وإن كان الأمر يتعلق أكثر بالردّ على الجابري. فضداً على قراءتين تربطان الفارابي بالسياسة، نجد المصباحي يقيم قراءة الفارابي على الجانب الأنطولوجي المرتبط بـ "العقل الفعّال". ففي معرض إبرازه لمكانة العقل الفعّال في فلسفة الفارابي، وهي مكانة رئيسة وقوية، يومئ المصباحي إلى نقد عميق لقراءة الجابري الذي نظر إلى المشروع الفلسفي للفارابي على أنّه ضرب من تسييس الفلسفة، لأنه تجاهل الثقل المذهبي لمفهوم العقل الفعّال عند الفارابي؛ إنّ مصير المجتمع المدني وبنيته وتدبيره والعلاقة بين فئاته تتوقف على الكيفية التي يتمّ بها تصوّر مهمة "العقل" البشري ضمن محور العلاقة بينه وبين العقل الفعّال، وليس العكس؛ "فالعقل هو الذي يتجلى في السياسة وليست السياسة هي التي تنعكس في العقل". إنّ العقل الفعّال عند الفارابي قد ألّه الإلهيات[93]، مما يبرز مكانته القوية عنده. وبقوله: «لا يمكن أن يقال عن فلسفة أرسطية غارقة في أفلاطونية منحرفة أن يكون هاجسها الأساسي هو السياسة، بل هو

---

[89] المرجع السابق، ص 136

[90] مرجع سابق.

[91] الأفق هنا أفق ديكارتي مرتبط بالكوجيطو الديكارتي وأفق كنطي مرتبط بالأنا الترنسندنتالي لكنط، ص 44

[92] مرجع سابق

[93] ن. م، ص 33

الميتافيزيقا..» يكون المصباحي قد صفّى حسابه مع مشروع القراءة الذي اقترحه الجابري على الخصوص آنفاً. ثم يصفّي حسابه مع صاحب «الإنسية الأخلاقية» عندما سيصرّح في آخر مقالته، إنّ فلسفتنا لم تستطع بلوغ العصر الحديث لطغيان الهمّ الميتافيزيقي عليها، عكس ما حاول الحبابي نفيه، حيث اختل التوازن لصالح عقل فعّال متعال عن العقول الفردية والواقع معاً، لينتهي في الأخير إلى السيطرة على خالقه الإنسان، فيصبح الإنسان يفكر لا ليثبت ذاته، ولكن ليثبت الآخر، فيغدو إنساناً بالآخر الذي هو اللاإنسان. لقد ضاع الإنسان في فلسفة الفارابي، والحديث عن نوع من «الإنسيّة» في فلسفته هو ضرب من التأويل بعيد.

أ ــ

تشكّل مقالة «البحث عن السعادة في تخوم ما بعد الطبيعة» فصلاً من كتاب، فهل يمكن قراءة مقالة منفصلة من كتاب يتميز بضرب من الوحدة في الموضوع من خلال زوجين مرتبطين؛ المعرفة والعقل؟ طبعا لا يمكن ذلك، وفي انتظار أن تتمّ هذه القراءة الضرورية نقف هنا عند هذه المقالة في شبه انفصال، لنتساءل عن هذه العلاقة التي يطرحها العنوان بين السعادة وتخوم ما بعد الطبيعة عند الفارابي؟

يقسّم الأستاذ المصباحي مقالته إلى أربع جمل؛ ثلاثة حول العقل والرابعة خاتمة صغيرة يختم بها قوله في الفارابي؛ تعالج الأولى «طبيعة النفس»، والثانية تعالج «تشكل العقول البشرية ووظائفها»، والثالثة يخصصها لـ«العقل الفعال، أبعاده وحدوده». فما الإشكال الذي ينتظم هذه الجمل؟ وما الفرضية التي يدافع عنها الأستاذ المصباحي؟ وما المفاهيم التي يوظفها من أجل ذلك؟

إنّ إشكال النفس عند الفارابي يتحرك في مناخين مختلفين؛ المناخ الأرسطي، في امتداداته الإسكندرية، حيث النفس «مبدأ فاعل صوري وغائي للكائن الحي، كالحال بالنسبة للطبيعة إزاء الكائنات الأخرى»[94]، والمناخ الأفلوطيني، حيث «النفس والعقل شيء واحد»، وبالتالي «فالنفس مفارقة للجسم وللمادة في حقيقتها وفعلها ومكانها وزمانها»[95]، وبعد أن يقدم الأستاذ المصباحي الحجج الخمس التي تؤكد مفارقة النفس وتثبت مغايرتها الجذرية للبدن، ويصنّفها على أساس «أنّ الحجتين الأوليتين والحجة الأخيرة تقوم على إثبات مفارقة النفس على أساس مبدأ أنّ الشبيه لا يدرك إلا الشبيه ولا يؤثر إلا فيه، فالروحي لا يؤثر إلا في الروحي، والمادي لا يؤثر إلا في المادي، في حين تعتمد الحجة الثالثة على سريان مبدأ عدم التناقض على المادة على العكس من النفس التي هي في منجى من الخضوع لهذا المبدأ. أمّا الحجّة الرابعة، فتعود إلى مبدأ الذاتية»، يرى أنّ لهذا الإثبات آثاراً إيجابية، حيث تصبح النفس جوهراً وذات طبيعة عقلية وبسيطة وواحدة، وأخيراً يتم «الإقرار بثباتها الذاتي وبخلودها»، وهذه الصفات السبع تشكل مجتمعة نسقاً متماسكاً، «كما أنّ هذه الصفات تغطّي مجالات الزمن والوجود والماهية من النفس».[96]

---

[94] أبو نصر الفارابي، البحث عن السعادة.... مرجع سابق، ص 22

[95] المرجع السابق، ص 23

[96] ن. م، ص 24

لكن ما علاقة النفس بالبدن؟ وما علاقة قوى النفس فيما بينها؟

بالنسبة للسؤال الأول؛ تختلف هذه العلاقة باختلاف موضوع العلاقة؛ فإذا كان الموضوع هو الفعل، فإنّ النفس لا تنفصل عن الأعضاء، أمّا إذا كان الموضوع هو الجوهر فإنّ علاقة النفس بالبدن ستكون علاقة تعارض، ويصبح الجسم عائقاً أمام تحقيق النفس ماهيتها.

أمّا بالنسبة للسؤال الثاني، فإنّ الفارابي يتبنّى موقفاً تراتبياً ووحدوياً؛ إنّه الموقف الأرسطي الذي «يعتبر نسبة النفس إلى الطبيعة كنسبة العقل إلى النفس»، ويقول بـ«تبعية العقل للحواس في فعله المعرفي زيادة ونقصاناً متبنياً تقسيماً من نمط أرسطي للنفس، مصنفاً «قواها إلى ناطقة ونزوعية وخيالية وحسية إلخ»، منظماً «العلاقة فيما بينها على أساس أنّ الأعلى يتحكّم في الأدنى، كما أنّ الأدنى يكون أساس الأعلى وأداة فعله وشرط وجوده».[97]

وليتنقل الأستاذ المصباحي للجملة الثانية، يتساءل عن وضعية العقل ومصيره بالقياس إلى الجسم والنفس والعقل الفعّال، في ظلّ «المناخ التراتبي والوحدوي على صعيد قوى النفس، والمتوتر على مستوى العلاقة بين النفس والجسم».

يحدث العقل الفعال في النفس تدخلاً معرفياً، فإذاً ثلاثة عقول بشرية تقوم أمامنا؛ العقل الهيولاني؛ وهي الحالة الأولى للنفس وتسمى أيضاً العقل بالقوة وأحياناً القوة الناطقة أو العقل الإنساني، ثم العقل المنفعل أو العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد.

وعندما يقف الأستاذ المصباحي عند العقل الهيولاني ويتحدث عن عناية الفارابي به، بالحديث عنه في رسائل متعددة، لا ينسى أن يشير إلى ما بعثه البحث في طبيعة هذا العقل «من المواقف والصعوبات والتناقضات»، وهو جوهر البحث الفلسفي الناجم عن النظر الإشكالي في النصوص؛ وسيقود هذا البحث الأستاذ المصباحي إلى نتيجة هي أنّ الإشكال العقلي لم يظهر عند الفارابي كما ظهر بطريقة حادة عند ابن رشد، والسبب في ذلك أنّ الفارابي، رغم أنه اعتبر العقل الهيولاني «شيئاً أو ذاتاً ما، فإنّه أبعد النفس عن الجسم واعتبرها جوهراً روحانياً لا صورة ماديّة للجسم، كما سيصنع ابن رشد من بعده، لتظل نظرية الفارابي العقلية «تحت طائلة الإشكال النفسي الذي يوجد مركز توترها بين النفس والجسم لا بين النفس والعقل».[98]

لكن أين يدرج الفارابي هذا العقل الهيولاني؟ هل يدخل ضمن عالم الطبيعة كما تنطق بعض التحليلات والتشبيهات؟ يبدو أنّ الأمر كذلك، وممّا يؤكده أنّ الفارابي يعتبر هذا العقل فطرياً، لا يتطلب الحصول عليه أيّ جهد نظري أو عملي، إنّه عقل مشترك بين الجميع، لكنه مع ذلك هو «عقل فردي ومن ثم حادث ومعرّض للفساد». لكن ما القول في المراتب العليا للعقول؟ إنها مراتب ليست في مكنة آحاد الناس.[99]

---

[97] ص 25

[98] ن. م، ص 26

[99] ن. م، ص 27

يتحرك الفارابي عند الأستاذ المصباحي ضمن الطّرحين: الطرح الإسكندري من قبله، والطرح الرشدي من بعده؛ فالفارابي قريب من الإسكندر حين يثبت فردية العقل الهيولاني وبالتالي حدوثه وفساده وماديته، لكن ينفصل عنه عندما «يدعم فيه روحانية النفس وجوهريتها ويعتبر العقل الهيولاني جزءاً أو قوة من قواها»، لكن تنتصب قرائن أخرى تقرب موقف الفارابي من الموقف الرشدي حين يعتبر الفارابي «العقل الهيولاني مادة أو موضوعاً أو ذاتاً ترتسم فيها الصور أو المعقولات»، إلا أنّها تمتاز بكونها معقولة وعقل بالقوة، بينما سائر الأشياء المادية هي «معقولات بالقوة ويمكن أن تصل معقولات بالفعل».

لا يكتفي الأستاذ المصباحي بعرض المواقف، بل يستخلص بعض نتائجها النظرية الممكنة، فهنا بالضبط يستخلص المصباحي من هذا الطرح الفارابي قرب الفارابي من وضع اليد على المادة العاقلة، لكن يرى أنّ رغبة الفارابي وحرصه على الجمع بين رأيي الحكيمين حال دون ذلك، وعندما تخلّص ابن رشد من هذه الرغبة استطاع أن يستثمر كافة الإمكانات النظرية.

لكن ما طبيعة العقل الهيولاني؟

إنّ طبيعته هي استعداد؛ استعداد لانتزاع الماهيّات واستعداد لقبول رسم المعقولات واستعداد لصيرورته عقلاً بالفعل؛ ويسعى الفارابي لربط هذه الضروب الثلاثة من الاستعداد برباط وثيق، ويلاحظ المصباحي أنّ تحليل الفارابي لخاصيّة الاستعداد الغرض منه إثبات قدرته على التحوّل من القوة إلى الفعل، وتجعل العقل الهيولاني أو العقل النظري «مُعدّاً لكي يدخل في مسلسل ارتقائي فينتقل من لحظة العقل المنفعل إلى لحظة العقل بالفعل، وهما معاً ضربان من الكمال: اللحظة الأولى كمال ملكة، والثانية كمال ممارسة. وعندما يستوعب العقل بالفعل استيعاباً كليّاً جميع المعقولات ويصير العقل بالفعل معقولاً بالفعل ينتقل العقل بالفعل إلى رتبة العقل المستفاد[100]، وفي هذه الرتبة «يمتلك الإنسان الصور الخالصة ويتّحد بالعقل الفعال...[قادراً] على الإدراك الحسي المباشر للماهيات باعتبارها خاصة بذاتها»[101]، وهنا يتساءل الأستاذ الباحث عمّا إذا كان من حقه أن يستخلص «وجود علية صاعدة من العقل الهيولاني... لحصول العقل بالفعل... لحصول العقل المستفاد»، أم تفهم العلاقة عكسية على غرار التراتب الموجود بين النفوس الثلاث التي تكون النفس الناطقة؟

إنّ المسافة الموجودة بين العقل الهيولاني والعقل الفعّال تتغير حسب منظورنا إلى هذا العقل، فإذا اعتبرناه صورة الإنسان وهيأته الطبيعية الأولى كانت بينه وبين العقل الفعّال رتبتان؛ حصول العقل المنفعل بالفعل ثم حصول العقل المستفاد. أمّا إذا نظر إلى العقل الهيولاني على أنّه مادة للعقل المنفعل الحاصل بالفعل وكان هذا الأخير صورة للعقل الهيولاني، فستكون بينه وبين العقل الفعّال رتبة واحدة فقط هي العقل المستفاد؛ الصورة التامة للعقل البشري وجواز ولوج عالم الطبيعة، حيث الحياة مع الصور المفارقة.

[100] المرجع السابق ص 29

[101] المرجع السابق ص 30

كيف الاقتراب من العقل الفعال؟ هنا يظهر ما سماه المصباحي بـ«دينامية التطهير النظري والعملي من المادة والجسم».[102]

بعد هذا العرض، يقف الأستاذ المصباحي عند العقل المستفاد بين الفارابي والإسكندر والكندي الذي كان حاضراً عنده مفهوم العقل المستفاد كمضمون وكلقب ولكن بأبعاد مختلفة.[103]

لكن هل كان الفارابي يؤمن بإنجاز الاتصال بالعقل الفعال؟

يرتاب كلّ من ابن طفيل وابن باجة وابن رشد في ذلك، ويفسّر المصباحي هذا الأمر بكون الفارابي «لم يكن يتصور وجود إمكانية لحلول عقل فعّال متعال ووحيد في عقل جزئي وفردي»، ولعل الأثر الإسكندري من أسباب هذا الأمر، لأنّ القول بطبيعة العقل المادي يجعل فتح معرفة جديدة للعقل البشري يمتدّ إلى الميتافيزيقا فيها كثير من الحرج، وقد اتخذ ابن رشد منحى غير هذا[104]. أمّا الفارابي، فيبدو لنا بين موقفين؛ موقف يقدمه شرحه لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، والذي لا يقول فيه سوى بإمكانية معرفة نظرية وسعادة مدنية، وموقف تقدّمه رسائله الأخرى التي تؤكّد إمكانية المعرفة الميتافيزيقة، وفيها يعطي أهمية كبرى للعقل الفعّال في سبيل ذلك.[105]

ويخلص المصباحي من هذه الجملة الثانية إلى القول إنّ «نظرية العقل الفارابية يهيمن عليها أساساً محور النفس، العقل الفعال» للوصول إلى المعرفة وإلى السعادة العظمى، مع العلم أنّ الأسبقية عند الفارابي تعود إلى العقل الفعّال «الذي يخلق النفس وجودياً ويهبها المعرفة إبستومولوجياً، ويفرض عليها السعي نحوه للاتصال به لتحقيق السعادة المطلقة». ويخلص المصباحي إلى نتيجة يعبّر عنها بقوله: «وفي هذا المناخ تكاد الطبيعة ومن ضمنها الإنسان يختفيان من ساحة الفعل».[106]

في الجملة ما قبل الأخيرة، يقف بنا الأستاذ المصباحي عند العقل الفعّال من خلال أبعاده وحدوده. لكن ما طبيعة العقل الفعّال عند الفارابي؟

أوّل خاصيّة تتجلّى في العقل خاصيّة المفارقة، وهي مفارقة أولاً مكانية وثانياً مفارقة أنطلوجية، وقد استخلص الفارابي خلوده ووحدته من خلال توظيفه للأفلاطونية وليس للأرسطية. ومن أجل أن يبرز دوره المعرفي يستعمل الفارابي تشبيه الشمس الأفلاطوني وليس تشبيه النور الأرسطي[107]، وهذا التشبيه يثير مفارقة؛ يفهم منه أنّ

---

[102] نم ص 31

[103] عند الكندي العقل المستفاد لا يتحد بالعقل الفعال بل بالإله ذاته، أمّا العقل المستفاد فكان يعني عنده «حضور الصورة العقلية الخارجة إلى الفعل في نفس الإنسان». ص ص 31–32

[104] حيث ضحى بالأطروحة الإسكندرية الفارابية وعوضها بأطروحة العقل المادي الواحد من أجل ضمان ثقل الأنطلوجي لهذا العقل يقتدر به على الاتصال بالعقل الفعال ص32

[105] ن. م، ص 32

[106] ن. م، ص 33

[107] ن. م، ص 34

الفارابي يقول بتعطيل العقل البشري، فإذا كانت الشمس تمنح الإشفاف للعين في الوقت الذي تضيء فيه الألوان والهواء، فإنّ هذا يعني أنّ العقل الفعّال هو الذي يخرج قوة المعرفة وأدواتها إلى الفعل، وبالتالي، فالعقل البشري إزاء ماهيته وحيال الماهيات الخارجية لا يملك إلا القبول؛ أي قبول ذاته وقبول المعقولات جاهزة وغير مفتقرة إلى فعله التجريدي.[108]

بعد أن يعرض المصباحي هذه الأطروحة يجد أنّها غير صادقة تماماً، إذ في أعمال الفارابي ما يشير إلى أنّ عملية الإخراج إلى الفعل تتمّ في لحظتين: لحظة أولى يرسم فيها العقل الفعّال في العقل بالقوة استكمالاً على شكل العلوم الأولى المشتركة والثابتة، مما يجعل العقل قادراً على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى كمالاته الأخرى، وبخاصة الكمال الأخير «الذي هو التعقل الملموس الذي يتجلى في تجريد الخيالات لتصير معقولات»، لكن إخراج العقل الفعال للعقل بالقوة له أيضاً جانب أنطولوجي، إذ فيه نوع من تحقيق ماهية العقل البشري ومن هنا نفهم كيف يقترب الإنسان من العقل الفعّال ويتشبه به بشكل مفارق؛ فالإخراج إلى الفعل يجعل العقل بالقوة مستقلاً ذاتياً لكن العقل لا يكتسب شخصيته إلا بغيره، وهي تتأكد عندما يقترب من العقل المفارق، وهذا الطابع الأنطلوجي للإخراج إلى الفعل ينسحب أيضاً على المعقولات؛ فوجود المعقولات بالفعل يختلف عن وجودها كصور؛ فوجودها كصور يخضعها قوانين الطبيعة، أمّا عندما تصبح معقولات بالفعل فتصبح «أحد موجودات العالم» أي أنها «تعد من حيث هي معقولات في جملة الموجودات».[109]

للعقل وظيفة معرفة أخرى، يصفها المصباحي بالغرابة، حين يتجّه فعله إلى الخيال وبخاصة بصدد ظاهرتي: الأحلام والوحي.

أمّا الوظيفة الأخيرة للعقل الفعّال، والتي وسمها المصباحي أيضاً بأنها «تثير شيئاً غير قليل من الصعوبة» فهي جديرة بأن تضفي على العقل الفعّال بعضاً من النقص؛ فالعقل الفعّال ينتج المعرفة، لكنه هو أيضاً يتلقى معرفة من غيره، في الوقت الذي نعرف أنّ ذات العقل الفعال هي خارجة إلى الفعل أبداً، لكن للعقل الفعّال معرفة بمبادئه، لأنّ منطق الفيض يقوم على «مقولة صدور الوجود من التعقل»، إنّ العقل الفعال موجود في أدنى مرتبة العقول المفارقة، وهي مرتبة التلقي، وهو قادر بتدخله في وظيفة المخيلة على معرفة جزئيات عالم الكون والفساد. فالعقل الفعّال يعلم مبادئه وبالتالي فهو يتصف بشيء من القوة في ذاته، وهو ضعف ظاهر.

وبعد أن يبيّن المصباحي اختلاف الدور المعرفي للعقل عند الفارابي عنه عند ابن رشد[110]، يعرض لوظيفة العقل الفعّال الكوسمولوجية المتمثلة في فيضه الصور على الأشياء، لذا سُمّي واهب الصور، وبعد أن يفصّل القول في هذا الجانب مفرّقاً بين العملية المعرفية والفعل الكوسمولوجي للعقل الفعال[111]، يقف عند الوظيفة الأخلاقية

---

[108] ن. م، ص 35

[109] ص 37

[110] العقل الفعّال عند ابن رشد مجرد فعالية للتجريد لا للمعرفة ص 38

[111] ص ص 38 39

العملية التي يضعها تحت لافتة مفهوم السعادة مقصود الإنسان وكماله الأقصى، إذ إنّ غاية المعرفة هي التحرر من الطبيعة من أجل معرفة مطلقة تخلّص النفس من كل ارتباط بالمادة، وهذه المهمة هي غاية كلّ فعل معرفي وكسمولوجي للعقل الفعّال، وهنا يلفت الأستاذ المصباحي الدارسين إلى تناقض الفارابي؛ فهو «في الوقت الذي ينصح فيه الناس أن يقوموا بتطهير نفوسهم من البدن، ينيط مسؤولية هذا التطهير بالعقل الفعّال وخصوصاً أنه هو الذي يجرد المعقولات».[112]

إنّ آليّة الوصول إلى السعادة تقتضي ضرباً من المفارقة؛ تقتضي فعلاً صادراً من العقل الفعّال وفي الوقت نفسه تقتضي جهداً نظرياً عقلياً للتحرر شيئاً فشيئاً من روابط المادة والجسم، وهو الأمر الذي قاد المصباحي إلى صياغة معادلة تتساوى فيها عناصر المفارقة والكمال والسعادة. إننا نصدر عن العقل الفعّال لنسعى للعودة إليه بفضل تدخله في العقل بالقوة، ليدفع به في مسلسل المعرفة المترقية للوصول إليه؛ في عملية الهبوط تلتقي الكسمولوجيا بالميتافيزيقا بالإبستيمولوجيا، أمّا عملية الصعود فهي معرفية أخلاقية أساساً. وتتحقّق السعادة متى تحقق الاتصال بالعقل الفعّال. وفي فضاء السعادة، تصير نفس الإنسان هي العقل المستفاد، ويصبح العقل والعاقل والمعقول واحداً، وتصبح سعادة الواحدة هي سعادة الآخرين.

إنّ المصباحي، وهو يقرأ الفارابي بعيون الإنسان الحديث، يرى أنّه في هذه التخوم تبتلع العلوم بعضها بعضاً، ويضيع العقل البشري على حساب نفوذ العقل الفعّال، وتذيب الميتافيزيقا العلم الذي تحتها، وبالتالي يصبح المجال غير صالح «لتبرير قيام العلم والصناعة داخل نظرية العقل، في مقابل فتح المجال أمام سعادة مثالية اعترف هو نفسه بصعوبة نيلها». هكذا يختم الأستاذ المصباحي الجملة الثالثة من مقالته القيّمة هذه، التي سيختمها بجملة أخيرة قصيرة ومركزة يطرح فيها سؤال التوازن بين النفس والعقل الفعال.

**ب ـ**

في هذه المقالة ينتقل بنا المصباحي إلى أفق آخر ليس بعيداً عن الأفق الأوّل، فهو هنا يمارس بحثاً دلالياً من خلال قراءة كتاب «الواحد والوحدة» لأبي نصر الفارابي، في حين مارس في القول السابق تأويلاً فلسفياً يهمّ إشكال السعادة، إلا أنّ الأول يدخل في إطار العقل العملي والثاني في إطار العقل النظري، والبحث الثاني يؤسس الأول، وإن كان الظاهر من مقصد الفارابي الفلسفي هو الغايات العملية المتعلقة بتدبير المدينة، كما ظهر في معالجته لإشكالية السعادة.

والبحث الدلالي شرط أساس في كلّ بحث فلسفي أسّسته مقالة الدال لأرسطو، ليصبح تقليداً فلسفياً القصد من ورائه بيان أنحاء الدلالات التي يحملها المفهوم من أجل تحديد الدلالة المتوخاة عند النظر الفلسفي، فكيف قدّم الفارابي دلالات مفهوم الوحدة والواحد؟

[112] ن. م، ص 40

يقدّم لنا الأستاذ المصباحي في مقالته هذه عرضاً لكتاب أبي نصر، من خلال سبع جمل ومقدمّة: جملة عن تجريبية الكتابة الفارابية، وجملة عن جنس القول في كتاب الواحد والوحدة، وجملة عن مداخل لقراءة مضمون كتاب الواحد والوحدة، وجملة تصنيف أنحاء الواحد، وجملة عن أنحاء الواحد بين الدلالة المشتركة والدلالة المشككة، وجملة عن الواحد بين العرضية والذاتية، وجملة أخيرة عن علاقة الواحد بالوجود بين المساوقة والتراتب.

يشعرنا المصباحي أولاً أننا أمام كتاب تتعاوره الصعوبات من جوانب متعددة؛ وسبب هذه الصعوبات «تكراره للمعطيات نفسها مراراً عديدة»، ثم إنّ الفارابي «كتم عنّا مفاتيح قراءة كتاب الواحد»[113] فلم يخبر لا بغرض الكتاب ولا بجهته، كما أنّه «سكت عن البوح بنوعية الأدوات التي يستخدمها»، كما ترجع هذه الصعوبة إلى التباس العبارة في الكتاب وكذلك إلى تجريبية الكتابة فيه، ممّا أفقد الكتاب وحدته.[114]

أوّل مسألة تنتصب أمام المصباحي هي مسألة تجريبية الكتابة الفارابية، وهو يقارن كتاب الفارابي بالكتابة الأفلاطونية والكتابة الأرسطية لعله يتلمس معالم الكتابة الفارابية؛ بالنسبة للكتابة الأولى المصباحي يجد أنّ روح كتاب الفارابي تختلف كثيراً عن روح محاورة بارمنيد، بسبب أنّ الفارابي سلك طريق الاستدلال التقريري، وهي طريق مستقيمة تتنكب النقد والشكوك. أمّا بالنسبة للكتابة الثانية، فإنّ المقارنة بين الكتاب ومقالة الدال والياء تُظهر تقارباً من الناحية الشكلية، لكنّ الفارابي لم يتقيّد حرفياً بالطريق الأرسطي في مقالة الدال. أمّا جوّ مقالة الياء، فيختلف كثيراً عن جوّ كتاب الفارابي. النتيجة من هذه المقارنات أنّ المصباحي يخلص إلى أنّ كتابة الفارابي تضرب إلى الكتابة التجريبية؛ بفضل مقاربة لا تلتزم النظام ممّا أضفى على الكتاب طابعاً من تكرار واضح.

في الجملة الثانية، ينتقل المصباحي إلى الحديث عن طبيعة القول الذي يعرضه الفارابي في هذا الكتاب، فيجد الأمر أصعب.

إذا كان كتاب الواحد ليس كتاباً مذهبياً، لأنّ الفارابي لا يقدّم فيه نظريته في طبيعة الواحد، أو يعكف على تتبع كلّ المباحث المتصلة بالواحد، أو معالجة الصعوبات التي يثيرها النظر في الواحد في علاقتها بالكثرة، فإنّ الأستاذ المصباحي من أجل أن يوضح هذا الأمر يقارن بين كتاب الفارابي ومقالتي الدال والياء؛ مقالة الدال كتاب دلالي ومقالة الياء كتاب في فحص طبيعة الواحد وتجليه المقولي والتقابلي. إنّ كتاب الفارابي هو أقرب إلى مقالة الدال من مقالة الياء، لأنّ غرض الفارابي على الأقل في الظاهر كما يقول المصباحي، كان الوقوف عند المستوى الدلالي وليس طبع كتابه بطابع ميتافيزيقي. لكن هذا ليس على إطلاقه، لأنّ هناك مطالب في الكتاب تتجاوز نطاق مقالة الدال إلى عالم مقالة الياء؛ فالكتاب إذن في ظاهره مقدمّة دلالية، لكن في عمقه يحمل إشارات مذهبية تعكس موقف الفارابي الفلسفي من الواحد.

ينقلنا السؤال عن المؤشرات التي تبشر بآراء الفارابي الفلسفية إلى الجملة الثالثة، حيث يقدّم المصباحي مداخل لقراءة مضمون كتاب الواحد والوحدة، ويحدّد قضايا ونظريات وحدوية لقراءة ما سمّاه بالبصمات المذهبية

[113] ن. م، ص 243

[114] ص ص 244 245

المتناثرة على مساحة كتاب الواحد والوحدة، وهي قضايا أربع، وقضيتان لازمتان عنها؛ أمّا القضايا الأربع فهي «دور الواحد في إمكان قيام علم الموجود بما هو موجود»، ثم نظرية الدلالة، ثم نظرية ذاتية أو عرضية الواحد، ثم رابعاً علاقة الواحد بالموجود، أمّا القضيتان اللازمتان عنها فهما: قضية طبيعة الواحد وطبيعة المبدأ الأول.

وبعد أن يجول المصباحي في التصورات التي أفرزها تاريخ الفلسفة من خلال اللحظات الخمس التي قدّمت إجابات عن المسائل التي خلّفها تاريخ النظر إلى الواحد، وهي لحظة بارمنيد ثم لحظة أفلاطون ثم لحظة أرسطو ثم لحظة أفلوطين ثم لحظة الكندي بصدد هذه القضايا، يحدّد العلاقة التي تربطها، مبتدئاً بأرسطو في نظرته إلى الدور الدلالي الإبستمولوجي والدور الأنطولوجي وقد أناطهما بالواحد، يطرح السؤال كيف شقّ الفارابي طريقه بين هذه النماذج «الإينولوجية»؟

وهو ما سيجيب عنه في الجملة الخامسة، لكنه في الجملة الرابعة يقف قبل الإجابة عن سؤاله هذا ليلقي من خلالها نظرة عامة على مطالب الكتاب، ففي هذه الجملة يعرض المصباحي مطالب كتاب الواحد والوحدة عبر تقسيمات أنحاء الواحد المختلفة ولأنحاء العلاقة فيما بينها وبين الكثرة كعلاقات التقابل والحدوث والموضوع.[115] لكنّ هذه التقسيمات غير متطابقة في عددها ولا متواترة في انتظامها، ويفسر المصباحي ذلك بتعدد الزوايا التي كان من خلالها الفارابي ينظر إلى علاقة الواحد بالكثرة، ولما كانت القسمة الشاملة لكل أنحاء الواحد تتضمن ثمانية أنحاء يذكرها الأستاذ الباحث كلها ويضعها في جدول[116]، وعند قراءته للجدول يسجل المصباحي «انعدام الحدود الفاصلة بين أصناف الأنحاء المختلفة للواحد»، ممّا يجعل القارئ في حيرة فيما يخصّ مسألة الانتماء كما هي وضعية المتصل[117]، ويفسر المصباحي هذا الاضطراب بفرضية تقول إنّ الفارابي «مزج بين تصنيف مقالة الدال وتصنيف مقالة الياء المنتميتين إلى فترتين مختلفتين من حياة أرسطو الفكرية»؛ تصنيف مقالة الدال التي تقسم الواحد إلى سبعة أنحاء وتصنيف مقالة الياء التي تقسمه إلى أربعة أنواع. وسيستمر هذا الإحصاء إلى آخر الكتاب يرافقه موضوع هام أيضاً هو موضوع التقابل، والذي ينظر إليه الفارابي من عدة زوايا أيضاً[118]؛ تقابل أنواع الواحد بعضها لبعض وتقابل أنواع الواحد لأنواع الكثرة وأوجه التقاء التقابل مع الحدوث في حيز الكثرة ثم التقابل الإضافي الذي يسمح باجتماع المتقابلين عكس التقابل الضدي والتناقضي وتقابل الملكة والعدم. وبعد أن يعرض المصباحي كل أنواع الواحد يلاحظ أنّ ما يجمع كلّ أنواع الواحد هو عدم الانقسام، حيث ينتهي كتاب الفارابي بالتعريف العام للواحد والإشارة إلى طبيعته.

في الجملة الخامسة، يقف المصباحي للبحث عن نوعيّة الدلالة التي ينظر من خلالها الفارابي إلى معاني الواحد، ورغم أنّ الفارابي لم يعلن عن نوعية هذه الدلالة، فإنّ ما أسماه المصباحي بـ«فلتات اللسان» مستعيراً لغة التحليل النفسي تشير إلى نوع من أنواع الدلالة سواء كانت دلالة اشتراك أو دلالة تشكيك أو دلالة تناسب،

---

[115] ص 261

[116] ص ص 262 263

[117] ص 264

[118] ص ص 265 270

والفارابي في الكتاب يقول بدلالة التشكيك لكن ليس بصريح العبارة[119]، لكنّ الاستئناس بكتاب الحروف قد يدعم ذلك، لكننا نجده أيضاً يقول بدلالة الاشتراك في الاسم.[120] بعد مسألة الدلالة يقف المصباحي عند «الواحد المنحاز بالماهية» الذي أولاه الفارابي أهمية خاصة باعتباره علة للوحدة في مجموعة أنحاء الواحد، ويخلص المصباحي من تحليله إلى أنّ الفارابي قال بمركزيتين دلاليتين للوحدة؛ هما الواحد بالعدد والواحد المنحاز بالماهية لا بمركزية دلالية واحدة.

في الجملة السادسة، ينطلق المصباحي من انعكاس الوضع المزدوج للوحدة على طبيعتها وعلى علاقتها بالأشياء: هل هي علاقة ذاتية أو عرضية؟ أمّا عن طبيعة الوحدة، فهي عدم الانقسام، بمعانيه المتعددة «بحسب نسبته إلى أنواع الواحد».[121] لكن عند حديث الفارابي عن مسألة ذاتية الواحد أو عرضيته بالنسبة للأشياء فإنّ قول الفارابي فيه متردد؛ فمن القول بالوحدة العرضية[122] إلى القول بذاتية الواحد حتى بالنسبة للأشياء الحادثة.[123] إنّ وضعية الواحد عند الفارابي وضعية مزدوجة إزاء علاقته بالأشياء، وهي وضعية لا مناص منها. لكن ما القول في وضعية الواحد في علاقته بالموجود؟ هل في مرتبة أنطولوجية واحدة أم إنّ أحدهما متقدّم على الآخر؟

يفرد المصباحي الجملة الأخيرة للبحث في هذه الأمر؛ فيجد أنّ أبا نصر كان يتردد بين مواقف ثلاثة؛ مذهب مساوقة الواحد للموجود، ويلاحظ المصباحي أنّ هذه المساوقة لم يذكرها الفارابي في كتاب الحروف وردّدها في أكثر من موضع في كتابه هذا[124]، كما يلاحظ أنّ مفهوم المساوقة ملتبس عند الفارابي عندما يجعله على مستوى الخاص الحادث أيضاً.[125] وقد ذهب الفارابي بالمساوقة مذهباً أبعد «ليكرّس معنى التساوق حتى بين الأول ومعنى الوجود والواحد اللذين يقالان عليه».[126] بعد علاقة المساوقة يقف المصباحي عند مذهب الواحد علة للموجود، فالواحد أسبق من الموجود مرتبة عند الفارابي، «لأنّه بسببه يصير الشيء موجوداً ويغدو الكثير واحداً وكثيراً». ويقدّم المصباحي بعض التأويلات لفهم العنوان الملتبس للكتاب، وذلك أنّ الفارابي لمّح فيه إلى وجود تمييز بين الواحدة والوحدة، واختار كلمة الوحدة، لأنها تدلّ في الوقت نفسه على الموجود، كما تدلّ على الكثرة، لذا كانت الوحدة «بمعنييها الربطي والعددي، هي علة الوحدة في الكثرة، وعلة الكثرة في الوحدة، كما أنّ هذا العنوان يقيم تمييزاً ضمنياً بين الواحد والوحدة، فيقترب من الكندي الذي كان يعتبر أنّ كلّ وحدة، عدا الواحد الأول، هي وحدة عرضية. لكن هناك شواهد أخرى من الكتاب تقدّم موقفاً ثالثاً يعطي الأسبقية للوجود على الواحد، فعبارة الفارابي «الواحد المنحاز بالماهيّة» تبيّن تبعية الواحد للموجود، طالما أنّ الجوهر هو علة الوحدة في معظم أنواع الواحد. لكنّ

---

[119] ص ص 276-277

[120] ص 277

[121] ص 279

[122] ص 280

[123] ص 281

[124] ص 283

[125] ص 284

[126] ص 285

الوحدة أيضاً هي الفصل عند الفارابي الذي به يتميز الموجود، وهو ما يدلّ على تقدم الوجود على الواحد أيضاً. كما أنّ انـصراف الفارابـي إلى البحث عن كيفية تجلي الموجود في معانـي الواحد لمن القرائن القوية على إعطاء الفارابي الأسبقية للموجود على الواحد، فما كان يهمّه أكثر جانب الكثرة في علاقتها بالوحدة، وحدوث الوحدة داخل الكثرة، وعلاقات التقابل المختلفة بين أصناف الوحدة مع أصناف الكثرة، وأصناف تقابل الكثرة فيما بينها، الأمر الذي دفع المصباحي إلى المجازفة حسب تعبيره بالقول إنّ همّ الفارابي كان أنطولوجياً، على الرغم من عنوان الكتاب الخادع.

يختم المصباحي هذه الجملة السابعة بالتساؤل عن انعكاس مواقف الفارابي من القضايا السابقة على إمكانية قيام علم للموجود بما هو موجود؛ ويخلص المصباحي من خلال قرائن عدّة في كتاب الوحدة والواحد إلى أنّ موقف الفارابـي يقتـضي وجود «علم عام للوجود»، ووجـود رغبة حثيثة لديه لبناء «موقف خاص به يقع بين الإنسـاني والإلهي، موقف يحلّ مأزق علم الموجود بما هو موجود لصالح الجوهر المقولي.. ثم لصالح جوهر متعال... جوهر يفعـل بمنطق الواحد بالعدد الذي يسـوق إلى العلم الإلهي»، وليس «بمنطـق الماهيّة التي تفضي إلى الأنطولوجيا».

لقد قام المصباحي كما قال بقراءة مزدوجة، دلالية ومذهبية لكتاب الواحد والوحدة، ومادام الفارابي قد فضّل التـواري وعـدم الظهور فقد قام المصباحي «بقراءة له من بين السـطور» ليجد أنّ الأمـر يتعلق بفارابيين؛ فارابي يقول بالمعنى المتشكك لاسم الواحد، فينتصر للقول بوجود حيّز عام للوجود والواحد، وفارابي يبحث عن علة أولى تمتاز بوحدانية مطلقة، وكلّ وحدة خارجة عنها هي وحدة باطلة بالقياس إليه، ممّا يجعل قيام علم عالم للموجود متعذرة.

وينهي المصباحي مقالته بالتساؤل عن غاية الفارابي من البحث في الواحد والوحدة؟ هل كان يسعى إلى تبرير قيـام علم للإلهيات أو علـم للطبيعيات؟ يرجح المصباحـي ميل الفارابي إلى تركيب بـين المشروعين، لأنه لم يقبل بتعطيل أحدهما من أجل الآخر.

إنّ مقالتي المصباحي عن الفارابي ذواتا نَفَسـين مختلفين، وتدلّ معالجته لهما على تطور بيّن، في مقاربة كان فيها مهموماً أكثر بالفكر الخالص، وأمعن في الاستغراق في العمل الفلسفي.

- 4 -

تدخل محاولة الأستاذ مرسلي في قراءة الفارابي ضمن اتجاه جديد يؤرّخ للمنطق «كمبحث معرفي مستقل»[127]، وإذا كان تاريخ المنطق العربي يشـكو من غياب دراسـات متخصّصة، فإنّه يضع الدارس له أمام وضعية مركّبة لارتباطه بالمنطق اليوناني من جهة الأصل والمنبع، وبالشـكل اليوناني واللاتيني من جهة «التطور العام للمعرفة الإنسانية»، حيث اعتبر المنطق العربي مرحلة وسيطة في هذا التطور. ومن هنا عند مرسلي ضرورة أخذ هذه الأشكال بالاعتبـار عنـد التأريخ لهذا المنطق مع الانتبـاه إلى الخصائص النحوية والدلالية والتداوليـة لتلك اللغات، خاصة

[127] مرجع سابق ص 10

عندمـا يتعلق الأمر بفحص ما يسـميها الباحث بالمفاهيم المنطقية الرحالـة.[128] كما أنّ الحديث عن المنطق مطالب بعدم إهمال مجمل المعارف والعلوم التي أنشـئت مع الترجمات عن اليونانية، وبالوعي بمظهرين، تعددية اللغات الحديثة المستعملة في قراءة المنطق العربي وتعددية المنطلقات المنهجية والمذهبية للكتاب المعاصرين حوله.[129]

وبعد أن يحذّر مرسـلي من «مخاطر انزلاق الدلالات» الناتج عن تسارع وتيرة ترجمة الأعمال المنطقية العربية عـلى اللغـات الغربية الأجنبيـة»، وبعد أن يعرض للمنطلقـات والمنهجيات الثلاث التي قورب بهـا المنطق العربي؛ منهجية التاريخ لحضور جسـم غريب ضمن بيئة مغايرة، ومنهجية التاريخ للمنطق للتعرّف على نظريات الماضي على الأفكار السـباّقة التي «ستتشـكل منها النظريات المنطقية في ثوبها المعاصر»، ومنهجية التنقيب عن «أصول» الحدود والألفاظ والمعاني والمذاهب المهاجرة لتوظيفها بإرجاعها إلى تلك الأصول»،[130] يقدّم منهجيته التي فرضها عليه اختيار موضوعه، وهي المنهجية التي تستجيب للمطالب التي يمليها تعقّد الوضعية التاريخية والمعرفية.

إنّ هذه المنهجية هي المنهج الفيلولوجي المقارن، «الوسـيلة» الوحيدة المسـتعملة عند المستشرقين، لكنّ الفرق بين الاسـتعمالين، أنّ المسـتشرقين قصروا هذا المنهج على مقاربة وحيدة الاتجاه، في حين أنّ مرسلي بدل أن يشتغل بالتطابقات اللفظية الاصطلاحية بين العربية واليونانية [سـيقوم] بكثير من المقارنة للتمكن ليس فقط من وضع اليد على التشابهات الاصطلاحية بل، وهو المهم، لمحاصرة الاختلافات المفهومية».[131]

ويقترح مرسـلي مقاربة سـلميّة تتكون من خمس درجات،[132] بتنويع اتجاهاتها سيصبح أرسطو متكثراً. إنّ مرسـلي يعتقد أنّ تقنيته المعتمدة هي تقنية خصبة وضرورية «، مع ما قد تطرحه من مشاكل جمّة تزعج الباحث المتسـرّع المتعـوّد على إصدار الأحـكام المطمئنة للرأي الشـائع الوحيد»[133]، ويدعم هذه التقنيـة بدعامتين؛ المنطق الأرسـطي المترجم والمنطق الرمزي؛ الدعامة الأولى تكون نموذجاً تأسيسـياً لاكتشاف خصوصيات التعليم المنطقي العربي، والدعامة الثانية تسهّل عملية التواصل وتهدف إلى الإيجاز.

إنّ مقاربة مرسـلي المتنوعة، والتي تجمع إلى جانب فهمه للمنطق العربي اطلاعه على اللغة اليونانية واللاتينية واسـتفادته منهما في مجال ما سـماه «المقاربة السلمية» تجعل متابعته ليست هيّنة، وإن كان فهم ما يعرضه غير عسير.

فكيف تصوّر مرسلي نظرية الفارابي عن الأدوات؟

---

[128] نم ص 11

[129] ص 12

[130] ص 12

[131] ص ص 13 14

132 الدرجة الأولى: بين الألفاظ العربية للنص المترجم والألفاظ اليونانية لنص الأصل، الدرجة الثانية: بين ألفاظ المترجمين والشراح، الدرجة الثالثة: بين ألفاظ الشراح في شروحهم المباشرة وألفاظهم في مؤلفاتهم الخاصة، الدرجة الرابعة: بين هذه الألفاظ الأخيرة وما يناظرها في العلوم المأصولة، الدرجة الخامسة: اللجوء إلى الترجمات اللاتينية للنصوص العربية ص 14

[133] ص 14

يُقدّم مرسلي ملاحظات تاريخية يقارن بين أصل كلمة حرف من خلال استعمالاتها اللاتينية وجذورها العربية، مؤكداً أنّ المترجم العربي للنص الأرسطي، وكذلك الفارابي يستعملان الكلمة حرف لتلك الكلمات التي يضعها أرسطو تقوم بالفعلين؛ فعل الكينونة، باعتباره رابطة وفعل الدلالة، مما دفع المترجم العربي إلى اللجوء إلى صيغة مركّبة: تدلّ مع ما يدلّ عليه. وهكذا يقول الفارابي مع المترجم العربي عن «كل ولا أحد»، وعن «ليس»، وعن «يوجد» أنّها على التوالي حروف السور وحرف السلب وحرف يوجد[134]...

ويخلص مرسلي من هذه الملاحظة التاريخية الأولى إلى أنّ «التعليم المنطقي العربي المتعلق بالحروف غير خارج عن عملية تأويل ناجحة للنصوص المعربة لأرسطو، وإنّ حضور دراسة الكلمات التي اشتهرت باسم syncategoreumato الحروف، غير بعيد على الإطلاق عن جذوره في النصوص الأرسطية.[135]

أمّا الملاحظة الثانية، فيقارن فيها مرسلي بين التقليدين: العربي واللاتيني، فيجد التقليد الثاني يخلص لأرسطو في القول إنّ هذا النوع من الكلمات لا دلالة لها، وإنّما تدلّ عندما تدخل على ألفاظ دالة...في حين يقول الفارابي إنّ الحروف تُعدّ من الألفاظ الدالّة لكونها وضعت دالّة على معانٍ، ورغم هذا الاختلاف الظاهري يجد مرسلي اتفاقاً؛ لأنّ الفارابي يقول أيضاً إنّ «كلّ حرف من هذه قرن بلفظ فإنّه يدل على أنّ المفهوم من ذلك اللفظ هو بحال من الأحوال، أضف إلى ذلك أنّ دلالتها لا تستقيم، ولا تكتمل إلا بضمّها إلى غيرها من الألفاظ الدالّة، إذ إنّ معانيها لا تُدرك باستقلال عن الأسماء والأفعال[136]، وهو ما نحا إليه بويس، ليخلص مرسلي إلى اتفاق الثلاثة؛ أرسطو وبويس والفارابي على وجود صنف من الألفاظ المفردة مغاير للأسماء والأفعال، صنف لا يمكن لعناصره أن تدلّ ما لم يتمّ تأليفها مع غيرها من الألفاظ ذات الدلالة الكاملة[137]، لكنهم يختلفون في أشخاص ما ينطبق عليه ذلك المفهوم. لقد ظلّت الفكرة عامّة جداً عند أرسطو، أمّا ما استخلص من كون الكلمات: كل، لا أحد، يوجد، ألفاظ متميزة بوظائف منطقية معيّنة ضمن ألفاظ اللغة..فما ذلك إلا بفعل جهود الشرّاح. وإذا كان أرسطو في كتاب الشعر قد انصرف إلى الاهتمام بالروابط والواصلات فإنه لم يكن واعياً بما لهذين النوعين من علاقات بما في كتاب العبارة من ألفاظ: كل لا أحد يوجد، وكذلك بويس لم يكن واعياً بذلك. أمّا الفارابي، فقد استعمل اسماً مخصوصاً لكلّ تلك الألفاظ السينكاتيجوريماتية، واستبعد من التصنيف فعل الكينونة، لأنّ الرابطة الحملية عنده فعل وليست حرفاً أو أداة.[138]

بعد هذا يعرض مرسلي للحروف عند الفارابي وأقسامها ووظائفها؛ فمع الفارابي هناك فكرة واضحة عن هذه العلامات اللغوية، ممّا جعله يقوم بتفصيل القول فيها، باعتبارها ألفاظاً «مستعملة في المنطق»، مستعيناً بالأسماء النحوية اليونانية، رغم أنّه يصرّح أنّ عمله مختلف عن نحاة اليونان، لأنّه لا يراعي غير الوجوه المنطقية

---

[134] ص 42

[135] ص 42

[136] ص 43

[137] ص 44

[138] ن. م ص 44

لتلك الحروف، ويعتقد مرسلي أنّه من يؤاخذ الفارابي على خروجه عن اصطلاحات النحاة فقد أخطأ[139]، فتصنيفه للحروف هاجسه منطقي لا غير.

بعد هذا يذكر مرسلي الحروف عند الفارابي من خلال كتاب «الألفاظ المستعملة في المنطق»، فيجمعها في خمسة أصناف، هي الخوالف والواصلات والواسطات والحواشي والروابط، ويقف عند كلّ صنف على حدة ليبيّن ما جمع كل صنف من حروف[140]، ليخلص إلى ما أسماها محاولة تأويلية لعرض الفارابي.[141] وينهي مقالته القيّمة بخاتمة يطرح فيها سؤالاً محرجاً يتعلّق بتطور المنطق العربي خارج لغته وحضارته، لأنّ المناطقة العرب لمّا عزفوا عن دراسة الأدوات المنطقية بشكل مستقل ومتكامل من خلال تناول عموم النظرية المنطقية وفي كل تفاصيلها، قام المناطقة الوسطويون بذلك بإفرادهم المجلدات لدراسة هذه الحروف، فكان سبباً في تطوّر المنطق العربي على أيديهم.[142]

**- 5 -**

كتب الأستاذ علي أيت أوشان كتاباً سمّاه «التخييل الشعري في الفلسفة الإسلامية»،[143] وأفرد جزءاً منه للحديث عن التخييل عند الفارابي. والكتاب، كما قال مؤلفه، يندرج في إطار نقد الشعر، ويسعى إلى الانفتاح على موضوع الخيال. ويصرّح صاحب الكتاب أنّ قصده من «إعادة بناء تصورات الفلاسفة المسلمين للتخييل الشعري...بناء الشعرية العربية القديمة وتسييغها بأسئلة جديدة، ومن ثم بناء نظرية الأدب في الفكر العربي بناء يقلّص المسافة بين الخطابين الفلسفي والنقدي»[144]، فما طرحه الفلاسفة من أفكار وقضايا حول التخييل الشعري قادر على إغناء نظرية الأدب العربية ويفتحها على أسئلة جديدة، لكن بما أنّنا لم نعثر على الكتاب لاستخلاص نظرية التخييل عند الفارابي، فإننا نرجئ الحديث عن هذا الموضوع إلى حينه.

وأخيراً، يكشف هذا العرض عن ندرة الدراسات المنشورة عن الفارابي في الحقل الفلسفي المغربي، خاصّة فيما يخصّ المقالات المفردة، كما يكشف عن تعدّد المقاربات ما بين نشأة الاهتمام ونضجه؛ حيث تمّ الانتقال بين مناهج متعدّدة تتراوح بين المقاربة الأيديولوجية والمقاربة الدلالية الإشكالية والمقاربة الفيلولوجية؛ مقاربات قدّمت لنا وجوها مختلفة عن الفارابي متعدد الاهتمامات، الفيلسوف الملي، المدني، والفيلسوف الدلالي، والفيلسوف المنطقي، في بعديه الأداتي والشعري.

---

[139] ص 45

[140] من ص 46 إلى ص 48

[141] من ص 49 إلى ص 54

[142] ن. م ص 55

[143] مجلة بيت الشعر مرجع سابق ص 153

[144] ن. م ص 154

# أثر القول الرشدي بين «موسى بن ميمون وابن طملوس»

يوسف بن عدي

## مقدمة

لا أحسب أننا نتزيّدُ بالقول إنّ اللحظة الرشدية قد خلّفت عَلمين كبيرين، هما: موسى بن ميمون (1135-1204) وابن طملوس (1124-1223)، وهما اللذان أسهما في توسيع القول الرشدي في الغرب الإسلامي من وجهة نظر مختلفة.

كانت لحظة ابن رشد، كما هو معلوم، تسعى نحو ترسيخ دعائم المعرفة العلمية عن طريق القول البرهاني. والحقُ أنّ مؤلفات الشارح الأكبر في العلم الطبيعي والمنطق وعلوم التعاليم وما بعد الطبيعة لم تكن غايتها القصوى غير الوصول «بالإنسان إلى أعلى درجات الكمال؛ أي تحقيق الحد الأقصى للإنسان كحيوان ناطق».[1]

ويترتب على هذا أنّ الرهان هو شرط بناء القول الرشدي، وهي السمة التي عمل من أجلها ابن طملوس بلغة تخفي أكثر ممّا تفصح في سياق تاريخي وسياسي حرج، وهو الأمر ذاته الذي اقتنع به الرشدي العبراني ابن ميمون، رغم تعرّضه للاضطهاد والنفي خارج الأندلس.

ولعل من المفارقة أنّ ابن طملوس وظّف آليات الحذف والإلغاء والتلاعب بأفكار المتن الرشدي المنطقي ومحاولة إخفائه في ثوب الفارابي والغزالي. بالضد من ذلك، تجرّأ ابن ميمون على استعمال آليات الاستعمال والاستشهاد كدليل على الانتماء لدائرة القول الرشدي البرهاني. إنّها لعبة الإضمار والتصريح في بناء الخطابات وتشكلها. وعلى هذا، سارع بعض الباحثين المغاربة اليوم إلى اشتكال اللحظة الرشدية وما بعدها بالحفر المعرفي والتاريخي والنظر المنهجي "عن الأسباب التي جعلت من حضور الفلسفة في الغرب الإسلامي، وخصوصاً الانتصار لأرسطو ممكناً في الفترة الممتدة من القرن 9م إلى القرن12م وتعذراً بعد ذلك".[2]

ولئن تأملنا مليّاً قولنا، فإنّ الأمر يبدو أو يكاد يكون الحسم فيه صعباً بالإقرار أنّ هذا القرن هو قرنُ الجدل، وذاك قرن البرهان. ألم يحضر القول البرهاني والجدلي في صراع وتصادم على الدوام؟

من هنا كانت صعوبة الجابري كبيرة إزاء منتقديه، لأنّ المسألة حينما تتعلق بسمات وخصائص النظام البرهاني أو العرفاني، ونحاول سحبها على حقب تاريخية وثقافية يكون الأمر مدار جدل وسلب أكثر منه مدار توافق وثبوت.

---

[1] أبلاغ (محمد)، مقال: «الانتقال من البرهان إلى الجدل في مغرب القرنين 13م و14م»، ص 148 ضمن كتاب «التحاجج، طبيعته ومجالاته ووظائفه»، حمو النقاري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 134، الطبعة الأولى 2006

[2] المرجع ذاته، ص 152

علاوة على ذلك أيضاً، قولُ عبد المجيد الصغير إنّ "بيان ابن طملوس لفائدة هذه "الصناعة" يكاد يكون مستوحى من مقدمة "المستصفى" للغزالي، مادام يؤكد كالغزالي أنه "لايمكن أن يكتب في علم من العلوم على وجه الصواب إن لم يكن لها (صناعة المنطق) فيه مدخل".[3] بل الأكثر من ذلك، هل يكفي أن نسوق من الشواهد التي تؤكد على تجريح ابن طملوس لفقهاء العصر المرابطي والعصر الموحدي، حتى نرفع عنه قول بلاثيوس إنّ الرجل كان سكوته عن أستاذه ابن رشد سكوت تقيّةٍ وخوف من أن يطاله أثر النكبة؟[4]

إنّ ثمة ضرورة للعودة إلى المتن المنطقي لبيان مدى تأثير فكر الغزالي في مكتوبات ابن طملوس وابن ميمون. إذ قد يكون القول في كثير من الأحيان غير الشواهد والوثائق، أو أنّ اللغة كما يقال: تقول ما لا تعني.

## 1ـ موسى بن ميمون والقول في القضية المهملة

لقد أسهم يهود الأندلس الذين عاشوا أيام الأمويين في مجال الطبّ والحساب والمنطق والعقائد، وفي تأثيث الفضاء الفكري والعملي. ولا نبالغ إذا قلْنا إنّ موسى بن ميمون (1135-1204م) يمثّل ذروة هذا الفكر، "لا سيّما في كتابه "دلالة الحائرين" الذي ألف بالعبرية وترجم إلى العربية واللاتينية وعدّة لغات أوروبيه[5]، وهو الفيلسوف الذي كانت له صلة وثيقة بأستاذه ابن رشد ومصدر إلهامه،[6] رغم تزامن عمرهما، أعني التلميذ موسى بن ميمون وأبا الوليد بن رشد الحفيد.

ويترتب على هذا أنّ ابن ميمون قد لعب دوراً فعّالاً في "نشر الفلسفة والأفكار الإسلامية في العالم الغربي. لم يكتفِ مفكرو اليهود باعتناق آراء فلاسفة الإسلام ونظرياتهم، بل عملوا على نقلها إلى المدارس المسيحية، فوصلوا الشرق بالغرب، وربطوا حلقات التاريخ بعضها ببعض".[7]

---

[3] الصغير(عبد المجيد)، «فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال»، ضمن مجلة المناظرة، مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج، العدد3- السنة الثانية، يونيو 1990، ص 34

* يقول الصغير كذلك: «إنّ عدم إشاراته إلى كتب ابن باجه وابن رشد المنطقية راجع إلى كونها كتباً ظلت منعزلة عن الثقافة الإسلامية، ولم تتطعم هذه الثقافة بها. إذ ظلّ المنطق لدى الفلاسفة علماً يونانياً خالصاً لم يندمج ضمن الثقافة الإسلامية، في حين أنّ الواجب هو تحقيق ذلك التطعيم الذي تحقق في رأيه على مستوى علم الكلام»، ص 35.

[4] ابن رشد «عاجلته المنية، ولم يتمكن من العودة لاستئناف الكتابة بعد أن أعيد له اعتباره لدى نهجه، فيخوض في الكتابات الفلسفية الإلهية على الطريقة الرشدية، خاصة وقد أعيد الاعتبار لأستاذه ولفلسفته، وقد عاش بعده خمساً وعشرين سنة؟»، ص 33 من المرجع المذكور أعلاه.

[5] بنشريفة (محمد)، مقال: «التسامح الديني وابن ميمون والموحدين»، ضمن كتاب: «حلقة وصل بين الشرق والغرب أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، أكادير 27-29 نونبر سنة 1985، ص 36 و37

* يقول إسرائيل ولفنسون: «وممّا يؤسف له أنّ مصنفاته لم تنشر بين الناطقين بالضاد الانتشار الجدير به، وذلك يرجع الى أنّ كثيراً من مدوّناته لا يفهم فهماً صحيحاً إلا إذا كان القارئ واسع الاطلاع كثير البحث في الآداب العبرية، وإلى أنّ مؤلفات ابن ميمون العربية كانت مدوّنة بالعلم العبري كما كان يفعل أغلب علماء اليهود في الأندلس ومصر»، ص(ك) ضمن كتاب «موسى بن ميمون حياته ومصنفاته»، تأليف إسرائل ولفنسون (أبو ذؤيب)، الطبعة الاولى، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، 1936

[6] بنعبد الله (محمد العزيز)، مقال: «الفكر الإسلامي وأثره في فلسفة موسى بن ميمون وتطور التقاليد اليهودية»، ضمن كتاب: «حلقة وصل بين الشرق والغرب أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، أكادير 27-29 نونبر سنة 1985، ص 109

[7] مدكور(إبراهيم)، مقال: «موسى بن ميمون وعقدة الاتصال بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية»، ضمن مجلة الرسالة، مجلة أسبوعية للآداب والعلوم والفنون، العدد 91، السنة الثالثة، منشورات القاهرة، مصر، 1 إبريل 1935، ص 495

والحـقُ أنّ منزلة ابن ميمون في الفكر الفلسـفي العربي بالغرب الإسـلامي منزلـة رفيعة وقوية. وعلامة ذلك، اعتراف القاضي السعيد بن سناء شاعر السلطان صلاح الدين به بقوله مادحاً إيّاه:

**أرى طبّ جالينوس للجسم وحده وطبّ أبي عمران للعقل والجسم**
**فلـو أنـّه طبّ الزمـان بعلمـه لأبراه من داء الجهالـة بالعلـم**

كما أنّ آخر رسـالة أملاها موسى بن ميمون على اليهود بفرنسـا بقوله: "إنّ المتاعب العلمية والمرض قد أنْحلا جسـمه، ولم يسـتطع الخروج من داره، وهو يرى أنّ العلم قد هجر الديار الأندلسية وجميع الأقطار الشرقية، ولم يبقَ من حاملي الحضارة اليهودية غير يهود جنوب فرنسـا"[8]، إلى أن توفي يوم الاثنين الثالث عشر من ديسـمبر من سنة أربع ومائتين وألف بعد الميلاد، وحُملت جثته إلى طبرية بفلسطين، ودفن هناك.[9]

من نافل القول، إنّ مصنفات موسى بن ميمون الفلسفية والكلامية والطبيّة، إنّما تتسم بروح "النظام والبحث المنطقي اللذين امتاز بهما في جميع مدوّناته".[10] والشـاهد على ذلك الرسالة المنطقية التي وضعها بالأساس ليهود الأندلـس الذيـن يهتمون بـالأدب العربي بُغيةَ الإلمـام بقواعد المنطق، لتسـعف نظراتهم في اللغـة وتنظيم فكرهم وتعقلهم. يقول ولفنسـون في هذا المعرض: "وهكذا يشرح في أربعة عشر فصلاً أسـس المنطق لمن يريد أن يدرسه، وقـد وضـع في نهاية كلّ فصل جملـة مصطلحات منطقية شرحها شرحاً وافياً، حتى جمع في رسـالته ما يزيد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح".[11]

لننعطف ونقول إنّ القضية المهملة كانت في مكتوب ابن ميمون من أهم القضايا التي أثارتْ الجدل الفلسـفي والمنطقي، وهو الأمر الذي سـوف نعتمدُ فيه على دراسـة أكاديمية وعلمية دقيقة لجان فرنسوا موُنْتِي.[12] من نافل القول إنّ القضية المهملة هي التي تخلو من الأسـوار سـواء كانت كُليّة أم جزئية، وهي التي تعرّض لها موسى بن ميمون عن طريق استحضار مثالين[13] هما: الإنسان حيوان، والإنسان كاتب.

---

[8] إسرئيل (ولفنسون)، كتاب «موسى بن ميمون حياته ومصنفاته»، تأليف إسرائل ولفنسون (أبو ذؤيب)، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، 1936، ص 24 و25

[9] المرجع ذاته، ص 25

[10] المرجع ذاته، ص 42 و41

-* «Aristote'd pensée la de fidèle plus le interprète'l comme apparaissait lui qui,Rushd ibn était auteur'l de maitre vrai seul le», p55: 1er 1991 ,? je-suis que,Averroisme'L et Averroès ,libera de Alain et hayoun ruben-maurice

[11] المرجع ذاته، ص 42

- وكانت هذه الرسالة قد لفتت أنظار العلماء المسيحيين فترجمها سباستيان مينسر (Munster Sebastian) إلى اللغة اللاتينية سنة 1527، وكان العالم موسى مندلسون (Mendelsohn Moses) الذي عاش من سنة 1729 إلى سنة 1786، وهو أكبر فيلسوف في القرن الثامن عشر، قد أشار على تلاميذه وأنصاره بدراسة هذه الرسالة، فكان ذلك السبب المباشر لترجمتها إلى اللغة الألمانية»، نقلاً عن إسرئيل ولفنسون، الهامش 1/ ص 42

[12] عنوان الدراسة: «حول الترجمات العِبرية لنصّ كتبه ابن ميمون الفصل الثاني من مقالة «في صناعة المنطق»»، ترجمة عزيز هلال، منشور ضمن مجلة «المشرق»، كاثوليكية، العدد السادس والسبعون-الجزء الأول- كانون الثاني- حزيران 2002

[13] مونتي (جان فرانسوا)، مقال: «حول الترجمة العبرية لنصّ كتبه ابنُ ميمُون الفصل الثاني من مقالة «في صناعة المنطق»»، منشورات مجلة المشرق، كاثوليكية، دار المشرق، السنة السادسة والسبعون، الجزء الأول، كانون الثاني- حزيران 2002، ص 233

يُستفاد من هذا أنّ أرسطو لم يكن يستعمل أداة التعريف. فـ"إست أنثربوس لكوس" ( αντροπος εστιν λακος ) إنّما يتم ترجمتها: «يوجد إنسان أبيض» كدلالة على أنّ قوة القضية المهملة، وإنْ بدتْ كُليّة، فهي تدلّ على قوة موجبة جزئية. ألم يقل الغزالي فهو «مهمل إذْ يحتمل الكلّ ويحتمل الجزء، وتكون قوة المهمل قوة الجزئي..؟»[14]

وهو الأمر ذاته الذي تنبّه إليه ابن رشد حينما أقرّ أيّما إقرار بأنّ «المهملات قد يمكن فيها أن يكون حكمها حكم المتضادة وتحت المتضادة، والسبب في ذلك أنّ الألف واللام وما قام مقامهما في سائر الألسنة، مرّة تدلّ على ما تدلّ عليه الأسوار الكليّة، ومرّة تدلّ على ما تدلّ عليه الأسوار الجزئيّة».[15]

يتحصّل من هذا أنّ «ابن ميمون فهم بعض القضايا المهملة الشكل الضال الذي لم يفارقها منذ أن تسرّب لها- كنتيجة حتمية لخطأ في الترجمة- ذلك التعريف غير الموجود في النص اليوناني. إنّه لخطأ فادح، إذ ما كان يفيد عند أرسطو قضية موجبة جزئية أصبح يفيد فصاعداً قضية سالبة كليّة».[16]

يترتب على هذا أيضاً أنّ قول "الإنسان حيوان" قضية مهملة كليّة مقيّدة بـ"كل"؛ إذ إنّ الحيوانية هي بالذات في الإنسانية. وأمّا قول "الإنسان كاتب"، فيستلزم تأويلها في سياق قوة جزئية مقيّدةٍ بـ"بعض". ذلك أنّ الكاتب ليس مشمولاً على جميع الناس، بل على بعضهم أو قلتهم، وبالتالي، كانت الكتابة هي بالعرض في الإنسان وليست بالذات.

فلما كانت القضية المهملة، إنّما ترد عند "تريكو" في مدارين: الجزئية أو الكلية[17]، فإنّ "جان فرنسوا مونتي" يعتبر هذا التصور أقرب إلى التقليد. والشاهد على ذلك أنّ "توما الأكويني" أكثر سعة ودقة من تريكو، لأنّه لفت الانتباه إلى أنّ اللغة اللاتينية لا تستعمل أداة التعريف. يقول منوتي في هذا المعرض: "لا يعطي "تريكو" مثالاً عن الجزئية المهملة، لا يعطي المثال الذي كان عليه أن يستعيره من ترجمته كتاب العبارة، لأنّه على علم بأنّ القضية الإنسان أبيض، هكذا مصحوبة بأداة التعريف، يردُّ مالها إلى قضية كُليّة، ولايمكن هذه الكليّة الباطلة أن تعادل الجزئية بعض الإنسان أبيض".[18] وأنّ ثمّة خطأ وقع في الترجمة، حيث نقلت أداة التعريف كعلامة على الطابع الكلي والشمولي للعبارة.

وعلى الجملةِ، نقول إنّ القضية المهملة عند "ابن ميمون" لا يشترط فيها المعنى اللغوي بقدرما يقيّدها بالمعنى الاصطلاحي المنطقي. فـ"عندما يقول ابن ميمون إنَّ المهملة قوتها "عندنا" قوة الجزئية، فهو لا يعني عندنا رأيه

---

[14] الغزالي(أبوحامد)، كتاب «معيار العلم في فن المنطق»، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت /لبنان، الطبعة الثالثة،1981، ص 87

[15] ابن رشد (أبوالوليد)، «تلخيص العبارة»، حققه المرحوم محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدّم له وعلّق عليه، تشارلس بترورت، أحمد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة 1981، ص 73

[16] المرجع ذاته، ص 234

«هنا لابد من تقرير شيئين: تحذف الترجمات العبرية القضية المهملة الكلية، ولايشيرأي تحقيق للنص الأصلي إلى هذا الحذف»، ص 234

[17] المرجع ذاته، ص 234

[18] المرجع ذاته، ص 236

* «وجود هذه القضية المهملة في النص العربي الأصلي لا يستقيم مع الفكرة التي تدعو أهل المنطق، لأن يتعاملوا دائماً مع المهملة كأنها جزئية»، ص 240

الشـخصي، بـل رأي المنطقيين. فقوة المهملـة هي دائماً عند المنطقيين قوة الجزئية، مهمـا كان المعنى الذي تعطيه إيَّاهـا الذات المتكلمة".[19] وهـذا يعني فتح المجال لتأويل القضية المهملة كقضية جزئية. ومن ثمة، فالقضية الكليّة يمكن فهمها جزئية، وبالضد من ذلك يثير الجدل والغموض، أعني فهم الجزئية كما لو كانت كليّة. فالكليّة تنطوي على الجزئية، والجزئية لا تنطوي على الكلية.[20]

## 2- ضدّ الواقع الثقافي الأندلسي في مشروعية صناعة المنطق

لا أخال الفيلسـوف الأندلسي ابن طلموس إلا منتقداً ومقوّماً للواقع الثقافي والعلمي بالغرب الإسـلامي في كتابه "المدخـل لصناعـة المنطق" الذي هو كتاب في المنطق، ولكنه أيضاً كتاب في التاريخ الثقافي العربي. إذ إنه يُحاول أن يرصد لنا العقلية والرؤية الثقافية السائدة مواقفها إزاء علوم الآلة وعلوم الملّية.

لا غرابـة إذن، أن يكـون علم المنطق من بـين الصناعات والعلوم التي لقيت إهمالاً كبـيراً. يقول ابن طملوس: "فلم يبق علم لم يتداوله علماء الإسلام، حتى تكثّر التأليف فيه والمناظرة بينهم بسببه في المجالس التي تداولوها إلا صناعة المنطق، فإني رأيتها مرفوضة عندهم مطروحة لديهم لا يحفل بها ولا يلتفت إليها. وزيادة إلى هذا أنّ أهل زماننا ينفرون عنها ويُنفّرون، ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة".[21] وكأنّ الأمر لا يتعلق بهذه الفترة التاريخية فقط، بل إنّ نظرة أهل الأندلس للمنطق غير مشجعة في عصر ابن حزم، حتى بلغ القول مع أبي الوليد الباجي فعدم جواز المنطق والاشـتغال به "إلا ببيان فسـاده"[22]، ونقل عن أهل الأندلس المنطقي عندهم مستحقر ومستضعف. وينجـم عن هذا أنّ صناعة المنطق كانت تنعتُ بالبدعة والزندقة، وقد رسـم هـذا الأفق فتاوى كلّ من ابن الصلاح والشافعي وابن تيمية والوليد الباجي.

بيد أنّ الامر الذي لا يُستساغُ هو قولُ ابن طملوس، بالرغم من البيانات الدامغة والمعطيات التاريخية العينية، علمـاء الأندلس عصرئذ لـم تكن بضاعتهم في المنطق هي وما عند العوام من الناس. يقول الرجل: "فلما رأيتُ هذه الصناعة غريبة وقع في نفسي أن أمتحن العلماء الذين ألقاهم في عصري هذا، وأباحثهم عمّا عندهم فيها، فلقيتُ من مشـايخ العلماء عدداً كثيراً ممّن يؤتمر لأمره ويثق بقوله ومعرفته، فسـألتهم عنها وباحثتهم هل اطلعوا منها على شيء؟ فلم أجد عندهم في أمرها إلا ما عند الدهماء والعوام، وما وجدتُ إنساناً منهم اعترف بأنه رأى منها حرفاً قطّ، وإنّما مستندهم السماع فيما يقول به في جهتها ويعتقده في أهلها".[23]

---

[19] المرجع ذاته، ص 240

*-«...رأي بول-رويال أن أية قضية يكون موضوعها مقترناً بأل الجنسية فهي قضية كلية، سواء كانت مادتها-بالمعنى الأسكولائي ضرورية أم ممكنة.»، ص241

[20] المرجع ذاته، ص 242

[21] ابن طملوس(أبو الحجاج يوسف)، كتاب «المدخل لصناعة المنطق»، الجزء الأول المقولات والعبارة، أعاد نشره وقدّم له وحققه محمد العدلوني الإدريسي، منشورات دار الثقافة، مطبعة النجاح، الدار بيضاء، الطبعة الأولى،2006، ص 29

[22] ابن حزم (أبو محمد علي)، كتاب»ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل»، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1960

[23] ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف)، كتاب»المدخل لصناعة المنطق»، وقف على طبعه ميكائيل اسين بلاتيوس السرقسطي، الجزء الأول المقولات والعبارة، طبع بالمطبعة الإيبرية، ص 9 و8

* يقول حسان الباهي:»لقد اتخذ الرفض أشكالاً مختلفة ومتفاوتة ما بين الأصوليين والمتكلمين والفقهاء وفقهاء اللغة، وذلك بحسب مجال البحث المتعلق بكل طرف»، ص

وبهذا تطلعت إرادة أبي الحجاج يوسف إلى مراجعة التمثلات الراسخة في نفوس علماء الأندلس إزاء القول المنطقي من غير اطلاع ولا دراية، ولا نظر أو تأمل، وهو الأمر الذي يجافي التقاليد العلمية والمعرفية وقواعدها الصحيحة.

إنّ في نقد وتشهير ابن طملوس بضَعفِ صناعة المنطق في الغرب الإسلامي الكثير من المبالغة، بل قلْ التهويل، ووجه التهويل نتلمسه في قوله: "فلمّا أردتُ مطالعتها لم يكن بيدي فيها كتاب أنظر فيه، غير أنّي عندما تصفّحتُ كتب أبي حامد الغزالي رأيتُ من تلويحاته وإشاراته التي تكاد تكون تصريحاً أنّ له فيها تآليف ورأياً في تسميتها عن أن يسميها باسم المنطق(...) لكنّ أبا حامد غيّر أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها، ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة من ألفاظ مألوفة عند الفقهاء معاندة الاستعمال عند علماء زمانه، وما فعل هذا إلا حذراً أو توقياً من أن يجري عليه ما جرى على غيره من العلماء الذين أتوا بالغريب وغير المألوف من الامتحان والامتهان..."[24] نستنتج من هذا النصّ أمرين مهمين هما:

*الأمر الأول: أنّ ابن طملوس يرنو إلى طرح صناعة المنطق وأعطاب تراجعها وعدم الاشتغال بها ترتد إلى مخالفة المألوف، أو بالأحرى قواعد المجال التداولي الإسلامي العربي لغة ومعرفة.

*والأمر الثاني: هو استحسان مشروعية المنطق في الثقافة الإسلامية العربية من مدخل الفقه، أعني تفقيه المنطق هو الأساس في دفع الناس للاشتغال به. كلّ هذا من شأنه أن يصبح الغزالي هو النموذج الأمثل في تقريب الأرغانون، وجعله يتحدث لغة الضاد من حيث الأساليب والصيغ والأمثلة.

وهكذا يصير المنطق والشرع صنوين لا يفترقان، بل قُلْ إنّ الشريعة تحثّ على استعمال القياس، والقياس هو المنطق ذاته. فلمّا كان ابن رشد قد أفلح في التوفيق بين الفلسفة والشريعة، فإنّه فشل عن طريق مفهوم المخالفة من قول ابن طملوس في إنشاء توافق بين المنطق والدين أو الواقع الثقافي والفكري الأندلسي. يقول أبو الحجاج: "فاطلعت على هذه الكتب المذكورة من كتب الغزالي وفهمت ما فيها، فلم أجد شيئاً ينكر في الشرع، بل وجدتها إنّما تعطي قوانين في المعاني التي يستعملها الناس في أصناف المخاطبات شبيهة بالقوانين التي تعطيها صناعة النحو في الالفاظ".[25] وكأنّه ليس في علاقة المعنى واللفظ أيّ إشكال يُذكر. إنّ كلّ المشكلات والشناعات بمنطق الغزالي منبعها ومصدرها سوء فهم المعنى من اللفظ، بسبب تداخل الاشتراك والتواطؤ والتشكيك والترادف.

ولنستمع إلى كلام ابن طملوس: "واستعنتُ فيه بغيري حتى فهمت أكثره بحسب ظني فوجدتُ ما فيه موافقاً لما في كتب الغزالي، ليست بينهما مخالفة إلا في العبارة، فإنّ أبا حامد لم يأتِ بألفاظ أهل الصناعة وإنّما أتى بألفاظ

96: راجع مقال: «طرق التدليل في التقليد العربي الإسلامي ضمن كتاب: «جوانب من تطور الأفكار العلمية حتى العصر الوسيط»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بدعم من مؤسسة كونراد اديناور، الطبعة الأولى، 2000، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 83

[24] المصدر ذاته، ص 13

- يمكن العودة إلى كتاب «المدخل لصناعة المنطق» لابن طملوس، أعاد نشره وقدّم له وحققه محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، الطبعة الأولى 206

[25] المصدر ذاته، ص 14

* من البيّن أنّ ابن طلموس نفسه يقع في مدار الحيرة والريبة في الأوليات من المعارف. يقول: «وإنّ هذه الصناعة قد كانت كملت قبل الإسلام بزمان ولم أدر في أي كتاب ولا لأي شخص تعزى الصناعة كاملة»، ص 14: المصدر أعلاه.

ومثالات فقهية وكلامية، وبالجملة ما اعتاده أهل زمانه ولم ينكروه، وأبو نصر أتى في كتابه بألفاظ أهل الصناعة لم يعدل عنها، ولم يبال أهل زمانه، فجرى عليه بسبب ذلك ما جرى من يستند إلى البدعة والكفر، وسلم أبو حامد من هذه الفتنة، وهما يشتركان في الرأي والعلم".[26]

والمتأتى منه أنّ ابن طملوس يحكمه هاجس السياق والتداول أكثر ممّا يحكمه النظر في نسق العلوم وبنائها ومكوناتها. بل والأكثر من ذلك، رسّخ أبو الحجاج يوسف فكرة أنّ الاختلاف بين الفارابي والغزالي ليس إلا اختلافاً في المصطلحات والعبارات، إذ لا مشاحة في الألفاظ. والحُق أنّ اختيار لفظ دون غيره أو مفهوم بدلاً من الآخر لم يكن اعتباطياً، بل كان إيديولوجياً إن جاز القول. وعلى المستوى المذهبي لم يكن الفارابي إلا أرسطياً مشائياً، أو حتى أفلوطينياً[27] في فهمه للعقل ذاته والمنطق كعلم برهاني كوني وتعريفه للنفس... وغيرها من القضايا الفلسفية والفكرية الرائجة في الفلسفة العربية الوسيطية. وفي كلمة، وبمنطق الإيديولوجيا نقول: إنّ المعلم الثاني كان يراهن على الخطاب الفلسفي الكوني البرهاني، بالضد من ذلك، كان الغزالي يروم ربط المنقول اليوناني بقواعد المجال التداولي الإسلامي العربي.

فإذا كان الأول ينتسب إلى النظام "البرهاني"، فإنّ الثاني يعمل على التشريع لنظام عرفاني غنوصي. بيد أنّ المفارقة هي إيمان ابن طملوس بأنّ البرهان هو الغاية القصوى لكل أجزاء الأرغانون الأرسطي. يقول: "فالجزء الرابع هو أشدها تقدماً بالشرف والرياسة. والمنطق إنّما التمس به على القصد الأول الجزء الرابع وباقي أجزائه إنما عمل من أجزاء الرابع، فإنّ الثلاثة التي تقدمه في ترتيب التعليم هي توطئات ومداخل وطريق إليه، والباقية التي تتلوه فلشيئين أحدهما أنّ في كلٍّ واحداً منها".[28] فانظر واعتبر.

نستجمع ما سبق ونقول إنّ أثر القول الرشدي في عصره وأتباعه بمختلف مللهم ونحلهم ومذاهبهم هو أمر أضحى اليوم من الأوليّات والمسلّمات في أدبيات الناظر في الفلسفة العربية الإسلامية والوسطوية. فانظر كيف أنّ أبا الوليد بن رشد قد خلّف لنا، على جهة المثال لا الحصر، علمين من أعلام الفكر الفلسفي في الغرب الإسلامي: الأوّل ذو ملّة يهودية، كان مستشاراً لصلاح الدين الأيّوبي، هو موسى بن ميمون الذي أسهم في نقل السجال المشهود حول التوفيق بين الشرع والعقل في الثقافة الإسلامية العربية إلى التراث العبراني. والثاني ابن طملوس الفيلسوف والمنطقي المسلم الذي عاصر نكبة أستاذه ابن رشد الحفيد. ألا يدلّ هذا الأثر الرشدي على قوّة فكره وعمق نظره في عصره؟

---

[26] المصدر ذاته، ص 14

- يقول حسان الباهي: «فأين كتب ابن رشد حتى يصرح ابن طملوس بأنه ومنذ أن عزم على تعليم المنطق لم يجد أمامه سوى كتب الغزالي التي دلته على كتاب الفارابي الذي أحاله بدوره على أرسطو. بل يصرّح بأنه استعان بشخص ما لفهم كتاب «المختصر الكبير» للفارابي، وكذلك لفهم أرسطو»، ص 42. راجع مقال: «من ابن رشد إلى ابن البنا، أو من البرهان إلى الجدل» ضمن كتاب «العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 94، تنسيق بناصر البعزاتي، الطبعة الأولى، 2001

[27] يقول محمد المصباحي:»لكن الفارابي في كتبه لا ينسبها إلى أرسطو يعبر عن موقف آخر يدخل في إطار المناخ الأفلوطيني، حيث يتابع خط الكندي في اعتبار النفس والعقل شيئاً واحداً»، ص 22 و23: كتاب «من المعرفة إلى العقل. بحوث في نظرية العقل عند العرب»، منشورات دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1990

[28] ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف)، كتاب «المدخل لصناعة المنطق»، وقف على طبعه ميكائيل اسين بلاتيوس السرقسطي، الجزء الأول المقولات والعبارة، طبع بالمطبعة الايبرية، ص 29

# التأويل عند الكِنْدي (180-256هـ)

إبراهيم أنزار


## الملخص التنفيذي:

تنطلق هذه الدراسة من فرضية مفادها أنّ كلَّ فهم هو تأويلٌ. وكلّ تأويل هو تأويل لبنية النص وبنية الفكر كيفما كان هذا الفكر في معرض حقبة تاريخية وثقافية.

إنّها فرضية فيها الكثير من المغامرة الفلسفية والنظرية، متى علمنا أنّ التأويل هو تأويل لمعنى موجود في بنية الذات أو الفرد، وليس معطى خارجياً يُلهث وراءه من أجل اكتشافه أو حتى استنباطه بالعقل والمنطق. ومع ذلك استطاعت الدراسة أن تُبرّر اختيارها المنهجي والمعرفي بالقول إنّ أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (180هـ/795م- 256هـ/870م) هو ممثل لبراديغم تأويلي عربي في مدار الفلسفة الإسلامية العربية. وبهذا، فإنّ الدائرة التأويلية عند الكندي مكوَّنةٌ من الفهم واليقين والظن والشك، وكلُّها تتطلع إلى رسم معرفة عقلانية للعالم وسائر الأشياء. إنّه تأويل يبحث عن المعنى كرهان فلسفي ومذهبي وكلامي لا ينفصل عن الاستعانة بالخيال كبعد أساس في تأويل الرؤيا والحلم.

ومن البيّن أنّ تأويل الكندي لقضايا الوجود (الأيس) والعدم (الليس) والواحد والفعل هو تأويل يتأرجح بين ترسيخ معقولية العالم وحدوثه ضداً على القول بقدمه؛ إذ إنّ لهذا الأخير شناعات ومفارقات تشهد على التسلسل اللانهائي للكون والوجود، وبين الدفاع عن مبحث الإلهيات من جرّاء القول إنّ الواحد والوحدانية تدلّ أيّما دلالة على صفة الكمال واللاانقسام والتجزء. وينتج عن هذا، القول بالوحدة الأنطولوجية. لتخلص الدراسة إلى تأويل كلامي ما يفتأ يتطلع إلى التمييز بين الفاعل بمعنيين: الفاعل الحق؛ أي غير المنفعل بفعله، وفعله موسوم بالكمال والتمام والإرادة المطلقة، والفاعل بالمجاز الذي ليس إلا مثال الشيء والحقيقة وليس الحقيقة ذاتها. ومن ثمة، أليس تأويل الكندي لقضايا الوجود والمعرفة هو تأويل قد يجاري منجزات الدرس الهيرمنْيُوطيقي التأويلي المعاصر؟

تنطلق فرضية بحثنا هذا من فكرة تقول: إنّ كل قراءة تروم استخراج المعاني وتحقيق الفهم لا تخلو من حسٍّ تأويلي. قد يتفاوت مستوى التأويل حسب عمق القراءة، لكنه يبقى في الحالات جميعها ممارسة للفهم وسعياً وراء المعنى، بحسبانهما شرطاً لكلّ تأويل ممكن.

إنْ كان افتراضنا هذا ينسحب غالباً على مجمل تاريخ المعرفة البشرية، فإنّ اختيار نموذج يمثّل الحقبة الوسيطية في تاريخ العلم والفلسفة، وتحديداً في السياقات العربية والإسلامية، هو كفيل بأن يعكس لنا أشكال الفهوم الممكنة في تلك الحقبة التي وُجّه أغلبها نحو الذات العربية أساساً في احتكاكها بإشكاليات فلسفية التصقت بما أنتجه السياق العقدي والسياسي. إنّ الأمر يتعلّق هنا **بأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي** (180هـ/795م-256هـ/870م). كما نفترض بالإضافة إلى ذلك أنّ كلّ هذه الأسباب وغيرها كانت مدعاة، ليوجّه المفكّر في تلك المرحلة أنظاره إلى كلّ ما من شأنه أن يُفهم، ويؤوّل، وتُستخرج منه الحجج الكفيلة بإعادة توجيه المجتمع توجيهاً يسمح بتجاوز إشكالياته.

كانت إشكاليات المجتمع العربي الإسلامي في عصر الكندي متداخلة الأطراف؛ لا يكاد يمكن التطرق لما هو سياسي من دون تناول العقدي ضمنه، واللغوي والفلسفي والعلمي. كان الكندي نموذجاً لعقل انشغل بكلّ هذه القضايا، ولم تكن قراءاته فيها أبعد عن كونها إجابات على أسئلة سياقه. فما مظانّ ذلك؟ وكيف يمكن ترصّد قراءات الكندي لبعض هذه الإشكاليات؟ وما مظاهر التأويل فيها؟ وإلى أي حد يمكننا استخراج معالم نظرية تصف لنا منهجية الكندي وممارساته التأويلية؟

## مكانة التأويل عند الكندي

يتنزّل التأويل منزلة مهمّة داخل النسق الفلسفي للكندي. وإنْ كنّا لا نجد قولاً صريحاً ومباشراً في التأويل بوصفه قضية ينكبّ الاهتمام عليها بشكل خاص، فإنّ ما يعكسه التصور المنهجي الفلسفي والعلمي في متن الكندي يسمح بالقول: إنّ ثمة انتباهاً كبيراً لضرورة تقويم آليات الفهم، لتستقيم مع حقيقة ما ينبغي أن يكون عليه الفكر في علاقته بذاته وبالعالم الخارجي.

يصعب الادعاء بأنّ الكندي قد فكّر في التأويل، ونظّر له. ولكن يجوز أن نستخلص من مجمل متنه، بشكل عام، محاولات متواصلة تعبّر عن سيرورة تفكير في استقامة «الفهم». كما أنّ الفهم بهذا المعنى، لا يسعى بشكل دقيق لاستهداف عنصر معرفي مُرمّز يحتاج للانكشاف واستخراج بواطنه؛ إذْ إنّنا قد نلحظُ أنّ الدعوة إلى التأمل، وفهم العلل وتفسير الحوادث، كلها بدون تجزيء، أشكال تأويلية متنوعة ومتفرعة، لكنها تلتقي في الأخير عند المقصدية البعيدة للفلسفة، والتي هي كشف معاني الكون.

سيكون السعي هنا منكبّاً على تبيين المكانة التي يتبوّأها التأويل ضمن المنظومة الفلسفية للكندي. وقد راهنّا لبلوغ ذلك على مفهومين اثنين هما: «الفهم» و«المعنى». وقد استند رهاننا عليهما، في أنّ اهتمام الكندي بهما في مختلف لحظات متنه، يُمكنُ أن يعكس إلى حد بعيد مدى حضور الوعي التأويلي عند الرجل.

## مفهوم «الفهم»:

«الفهـم»: [هو ما] يقتضي الإحاطة بالمقصود إليه»[1]؛ فهو غاية ترومها الذات في العملية الإدراكية للموجودات في العالـم. وينطلق هذا التعريف، الذي يقدمه الكندي، من فرضية أساسـية تقـول إنّ «الفهم» بالضرورة يقتضي إحاطـة تامـة بشروط إمكان وجود موضوع الفهم؛ حيث تكون الذات الممارسـة لعمليـة الفهم آنئذٍ أمام مقصدية محددة تسعى إلى بلوغها لتحقق تأويلاً مناسباً.

إلا أنّ الحديـث عن مفهـوم "الفهم" بعيداً عن مفاهيم أخرى، نعتبرها متداخلة مع معانيه، هو أمر لا يسـمح بـإدراك التصـور الأعم لدلالات هذا المفهوم؛ ذلك أنّ غرضنا في هذا المقام هو صياغة تصوّر مُسـتنتج من "الفهم" بوصفه مقولة ضرورية في كلّ نشاط تأويلي. ولمّا كان الأمر كذلك، صار لزاماً علينا إبراز المفهوم الأقرب إلى "الفهم" مـن حيـث مقاصد هذا الأخير، ألا وهو مفهوم «"اليقين": [و] هو سـكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان»[2]. يبدو أنّ «اليقين» مفعول لـ«الفهم» بما هو سيرورة إدراك الذات للأشياء والعالم من حولها. ويرتبط «اليقين» من حيث هو غاية «الفهم» بهذا الأخير في كونه الموجّه الأول لكل نشـاط يروم «الفهم»، ومن خلاله التأويل أيضاً، باعتبار أنّ «(...) مـا وقـع على حقيقة الـشيء كان تأويلاً؛ أعني ما يُرمزُ به»[3]. تبقى العمليـة التأويلية إذن، فكّاً للرّموز قصد بلوغ الحقيقة اليقينية.

على الرغم من الوظيفة المنهجية لكل من «الفهم» و«اليقين»، فإنّ جانباً ما من هذين النشاطين لا بدّ أن يكتنفه شيء مـن «الشـك: [بما] هو وقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك بالظـن»[4]. إذن، فالخريطة المفاهيمية المؤطّرة لكلّ عملية إدراك تروم «الفهم» لا تبتعد عن مقصدية هي «اليقين»، وعن الارتياب من أحد أطراف «الشك» الذي ينطلق هو الآخر من فكرتين ظنّيتين، يسـتلزم الأمر تخلّيه عن إحداهما ضرورة. هذا أمر يدفعنا إلى استدماج مفهوم رابع صار أقنوماً رئيسـاً في العملية التّشـكيكية، التي تُشكّل لحظة اتخاذ القرار الحاسم بخصوص معنى وحقيقة الموضوع المُدرك. إنّ الأمر يتعلق بمفهوم «الظّنّ» نفسه، فكيف ينظر إليه الكندي؟

يقـول الكنـدي: «الظّن: هو القضاء على الشيء مـن الظاهر، ويُقال: لا من الحقيقـة والتبين من غير دلائل ولا برهان ممكن عند القاضي بها زوال قضيته»[5]. إنّه حمل لحقيقة الشيء على ظاهر يبدو أنه الصورة الممثّلة لجوهره، ويكون الحكم عليه بموجبها. يفتقد هذا «الظنّ» في الغالب إلى البراهين، التي هي أسّ المعرفة اليقينية عند الكندي، ممّا يجعل «الفهم» أثناء نشاطه يكون أمام اختيارات ظنّية كثيرة، لا يستطيع البتّ فيها إلا حين يتدخّل «الشك» في ذلك، فيحسم في الأمر وفق ما يقتضيه مقام «الفهم»، وموضوع «الفهم»، والغاية من ذلك.

---

[1] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة في حدود الأشياء ورسومها**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ الجزء الأول، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة- مصر، 1950م، ص 170

[2] المصدر نفسه. ص 171

[3] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسالة في ماهية النوم والرؤيا**؛ وردتْ هذه الرسالة منشورة ضمن سلسلة فلاسفة العرب التي يُشرف عليها: يوحنا قُمير، دار المشرق، الطبعة الرابعة 2005م، بيروت- لبنان، ص 76

[4] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة في حدود الأشياء ورسومها**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ الجزء الأول، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة- مصر، 1950م، ص 175

[5] المصدر نفسه، ص 171

بهذا المعنى، سنكون أمام شبكة مفاهيمية هامّة ودقيقة جداً، تتكون من أربعة مفاهيم كبرى، هي: «الفهم»، و«اليقين»، و«الشك»، و«الظّنّ»، وهي جزء من مضامين رسالة موسومة بـ: «**رسالة في حدود الأشياء ورسومها**». لقد اعتبر نصّ هذه الرسالة أوّل محاولة جديّة لصياغة معجم خاص بالمصطلحات الفلسفية داخل الثقافة العربية الإسلامية. لذلك، فإنّ انطلاقنا من هذه المفاهيم هو ميلٌ إلى: أولاً، **اختيار منهجي:** يسمح بفهم نُظُم التفكير عند الكندي. وثانياً، **اختيار معرفي:** يقودنا إلى سبر أغوار الحمولة الدلالية للمفاهيم التي نراها تؤشّر على إمكان حصول وعي نظري بشروط التأويل وآلياته في فلسفة الكندي. لقد انتبه أنطوان سيف إلى أنّ هذه الرسالة، التي خصّصها الكندي لشرح المفاهيم الفلسفية[6] المهمة، هي في حد ذاتها عملية تفسير وتصحيح وتقويم للمعاني، هذا علاوة على النقد والتصويب الذي سيمارسه عليها في الرسائل الأخرى. وبالتالي «(...) فالأرجح أنّ «التصحيح» كان تفسيراً للنص ونقداً له في الآن نفسه»[7].

يصعب علينا الوقوف على نظرية في التأويل عند الكندي بشكل مباشر وصريح. وهذا أمر انتبهنا إليه، ليس فقط داخل هذه النصوص النظرية ذات الصبغة التعريفية والتوضيحية، ولكن حتى في النصوص التي عبّر فيها الكندي نفسه عن ممارسة تأويلية فعلية؛ حيث نجد أنّ حضور الممارسة لا يعقبه أو حتى يسبقه تعبير عن الخطوات المنهجية الضرورية لكلّ تأويل ممكن. لا يلتزم التأويل داخل متن الكندي بقضية معينة بذاتها؛ فكما يحضر النص الديني، تحضر معه مقولات فلسفية، وأقيسة منطقية واستدلالات. لكن ما أحالتنا عليه تلك المفاهيم الأربعة (الفهم، اليقين، الشك، الظن)، هو تعبير ضمني عن وعي منهجي بما ينبغي توفره في الذات أمام كلّ ظاهرة تستوقفها، وتستدعي فهمها. غاية «الفهم» إذن، هي «اليقين». ووسيلة بلوغه هي كشف الظنون والتشكيك فيها إلى أن يتم ترجيح إحداها، فترجح بميزان التأويل نحو معنى معيّن، وبالتالي نحو «فهم» معيّن.

كلّ هذه المحطات أحالتنا على الطريق المباشرة لحصول «الفهم». لكنّ الكندي، في «**رسالة في ماهية النوم والرؤيا**»، يقترح علينا إمكان وجود تأويل معاكس لما هو معطى في الذهن أو الحواس. ذلك أنّ الرؤيا مثلاً قد لا تقبل تأويلاً مباشراً يحلّ رموز عناصرها، بقدر ما يكون التأويل المعاكس للمعطيات أقرب إلى الصحّة. ونجد أنّه تحليل نظري مهم يفسح المجال أمام إمكانات جديدة للخيال أثناء عملية تأويل رؤيا معيّنة. وهو أمر قد لا يصحّ فقط في هذا الموضع (تفسير الرؤى والأحلام)، بل قد يكون تقنية منهجية بديلة للممارسة التأويلية على نطاق أوسع ممّا تقترحه المعطيات الحسية والعقلية. يقول الكندي «(...) فأمّا إذا ضعفت الآلة[8] عن قبول قوة الرمز الذي هو شبيه قوة الظن جاء الشيء بالضد، فإنّ الظانّ أبداً ظناً ضعيفاً هو المخطئ، فالضدّ إذن أبداً حق؛ وهذه هي الرؤيا التي تُري رائيها ضدّ ما يرى في منامه، كالذي رأى إنساناً مات فطالت مدّته؛ ورأى إنساناً افتقر، فكثر ماله»[9].

---

[6] نقصد هنا تحديداً: «**رسالة في حدود الأشياء ورسومها**».

[7] سيف (أنطوان)؛ **الكندي: مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية**؛ دار الجيل، الطبعة الأولى 1985م، بيروت- لبنان، ص 82

[8] الظاهر أنّ المقصود بـ«**الآلة**» هنا هو: **العقل**.

[9] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسالة في ماهية النوم والرؤيا**؛ وردتْ هذه الرسالة منشورة ضمن سلسلة فلاسفة العرب التي يُشرف عليها: يوحنا قُمير، دار المشرق، الطبعة الرابعة 2005م، بيروت- لبنان، ص 77

إنْ كان "الظـنّ" يأخذ بنا مسـاراً ينطلق من الحسيّ (الظاهر) إلى المجرّد (المعنـى والحقيقة)، فإنّ ما اقترحه الكندي في سـياق حديثه عن تأويل الرؤى والأحلام، يسـمح باسـتدماج عنصر "الخيال" كبعدٍ في التأويل؛ حيثُ لا يتعيّن على المؤوّل الاكتفاء بمعطيات الحس، وما يجد له دليلاً في العقل، ولكن فكّ رموز بعض القضايا من شـأنه أنْ يجنح بالذات المؤوّلة إلى البحث عن تفسـيرات أخرى أبعد ما تكون عن الطريقة العادية المعهودة، مثل ما ارتآه الكنـدي، في تأويل عكسي لبعض الرؤى وما تقدّمه من معطيـات تُؤخَذ عادة بظاهرها، وبِفكِّ الرموز التي تحملها من دون قلب معانيها. أمام هذه الإمكانية، سيكون الكندي قد اقترح قِبْلات جديدة للذات المؤوّلة، تسمح بأن تُقَلّب القضية الواحدة مرات عديدة، ممّا سيسمح بالتالي بلوغ نتائج وفهوم جديدة أيضاً.

إنّ ما سعينا إليه في هذا المحور، هو أن نبيّن المكانة التي يتبوّأها التأويل عند الكندي بما هو قضية نظرية، وهو أمر دفعنا إلى اختيار المفاهيم الأربعة، ومقاربتها على ضوء الدلالات التي أرادها لها الكندي.

### "المعنى» بوصفه غاية:

مـا مـن محاولة فهـم إلا ووراءها غاية. وكلّ غاية هـي نتاج ومفعول هذا الفهم أو ذاك. ولم تكن الفلسـفة في تاريخها شيئاً أكثر من محاولة فهم للذات وللعالم من حولها. «(...) ليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه»[10]، وكلّ اسـتعمال للفلسـفة في غياب مقصدية واضحة هو عبث فكري لا يحترم مبادئ التفكير التي وُضعت لهذه الغاية المعرفية للفلسـفة. إنّ ما تسـعى إليه الفلسـفة هو «المعنى»، حسـب الكندي، وليس لها غرض آخر في استكشـاف المحسوس والمجرّد سوى تفسير شروط إمكان وجوده وعلّته. الأمر نفسه نجد له من الحجج ما يبرره؛ حيـث يدافـع الكندي عن التأويـلات الممكنة للدين، ويعتبر أنّ بـروز معناه وحقيقته لا يتأتّى إلا بأشـكال تأويله الموضّحة لمقاصده: «فأمّا من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلّم ـ، وصدّقه، ثم جحد ما أتى به، وأنكر ما تأوّل ذوو الدين والألباب، ممن أخذ عنه، صلوات الله عليه، فظاهر الضعف في تمييزه»[11]. لا يمكن، بهذا المعنى، إنكار دور التأويل في إبلاغ الناس معنى الدين؛ إذْ لا سبيل إلى بلوغه من دون فهمه وتفسيره وإضفاء معنى ما عليه؛ ليتحقق تأويله وفق المقاصد التي جاء من أجلها. يُرجِع الكندي أصل الرسالة الإلهية إلى مقاصد الفلسفة وأغراضها، مبيّناً إمكان التوفيق بين الحكمة والشريعة، فيقول: «إنّ الرّسـل الصّادقة، صلوات الله عليها، إنّما أتت بالإقرار بربوبية اللـه وحده، وبلـزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائـل في ذواتها، وإيثارها»[12]. داخل هذا النص نجد بوادر نزعة توفيقية تلوح في الأفق، من خلال دمج الغاية التي جاء من أجلها الدين بالمضامين الأخلاقية للفلسـفة اليونانية (الفضيلة، الرذيلة...). إنّها نظرة اسـتباقية للمعنى، تسـتشرف نقطة الالتقـاء البعيدة للدين والفلسـفة ومـا يحثّان عليه من أخـلاق. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ المعطيات المفسّرة لقـول الكندي بإمكانية مطابقة

---

[10] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ القسم الأول، مطبعة حسان، الطبعة الثانية 1978م (منقّحة ومصححة)، القاهرة-مصر، ص 59

[11] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة إلى أحمد بن المعتصم بالله في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ الجزء الأول، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة- مصر، 1950م، ص 254

[12] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ القسم الأول، مطبعة حسان، الطبعة الثانية 1978م (منقّحة ومصححة)، القاهرة-مصر، ص 35

مقاصد الحكمة ومقاصد الشريعة، تستند إلى ثلاثة دواع: أولها، أنّ الدّين جزء من الفلسفة؛ وثانيها، أنّ الوحي والمعرفة الفلسفية سيان، وكلاهما يؤدي إلى الحقيقة؛ وثالثها، أنّ التفكير المنطقي استمرار للرسالة الإلهية[13].

إنّ ما يُخفيه الشيء هو ما يريد أن يقوله لكن بوساطة ما. لا يكون الإفصاح مباشراً للمعنى، ولا ينكشف بسهولة. فهو مجبولٌ على التخفي الدائم، والتواري وراء الظاهر (نصّاً كان أم موضوعاً ما من الموضوعات). وبالتالي، فليست العلاقة بين الإنسان والعالم علاقة سلسة مباشرة، تسمح له باستخراج المعاني بصورة مباشرة، بل إنّ «(...) من المعلوم أنّ المعنى يقوم مقام التوسّط بين الإنسان والعالم»[14]. فالمعنى يتوسط ذاته، ويوفر للمُؤَوّل أسباب الوصول إليه، ويسعى بإمكاناته إلى تقليص الهوّة بين الإنسان والحقيقة، ومنها إلى المعنى.

كان الهاجس التعليمي المتدرِّج حاضراً بالدوام عند الكندي. فقد تبيّن لنا من خلال مجمل رسائله (التي وصلتنا)، أنّ الرجل يأخذ بعين الاعتبار مستوى المُخاطَب ومقدار علمه بموضوع الرسالة. وفي هذا الأمر وعي بشروط فهم الغير-المُخاطَب، لمعرفة السبيل الأقوم الذي سَيَعْبُر المعنى من خلاله إليه. ولهذا الغرض، نجد أنّ أسلوب الكندي في الكتابة لا تكلّف فيه، بل قد نجد فيه من التبسيط ما قد يعود على التعبير بـ«الركاكة». وعلى الرغم من أنّ الكندي قد اتُهم بأنه ركيك الأسلوب في الكتابة، فإنّ لذلك مقاصد مهمة: تأتي على رأسها مسألة توخي البساطة والتوضيح قصد تحقيق المعنى وإبلاغه. ويخبرنا عن ذلك أنطوان سيف، فيقول: «(...) الركاكة والغموض هما الصفتان اللتان وُصف بهما أسلوب الكندي. على أنّ الركاكة لم تكن تعني مجرّد الأسلوب بقدر ما كانت تعني أيضاً صياغة المصطلحات لتأدية معنى المفردات الفلسفية الإغريقية»[15].

إلا أننا قد نجد لدى محمد محمد الحاج حسن الكمالي رأيا آخر، يمكن اعتباره مخالفاً تماماً لرأي أنطوان سيف؛ إذْ يقول: «(...) إنّ أسلوب الكندي قويٌّ لغوياً، لكنه يحتاج من القارئ إلى تفطن ومتابعة حتى يصل بينها وصلاً منطقياً. إنّ الكندي يهتم بالمعنى أكثر من اللفظ. (...) [و] إنّ الغموض الظاهر على عبارات الكندي إنما هي المعاني الفلسفية اليونانية نفسها، وإنّ الكندي كان يجنح إلى الإيجاز، والاقتصاد من الألفاظ وبضبط المعنى»[16]. ومن هنا نفهم أنّ الكندي إنّما رام تحقيق المعنى على حساب البيان في غالب الأحيان.

لقد تمّ الوقوف عند مفهومين اثنين هما: «الفهم» و«المعنى». وأردنا من خلالهما تبيين مكانة التأويل عند الكندي. فخلصنا من ذلك إلى أنّ «الفهم» قراءة للعالم ومعانيه ورموزه، وأنّ الوعي التأويلي من خلاله كان حاضراً بشكل ضمني عند الكندي، حين اعتبر أنّ «الفهم» سبيل لبلوغ الحقيقة عبر اختبار فرضيات «الظّن» ثم «التشكيك»

---

[13] انظر:

Sharif (M.M); **A history of Muslim philosophy: with short accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim lands;** Vol 2, 1966, Otto Harrassowitz, Rutgers university library. P: 425

[14] عون (مشير باسل)؛ **الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي**؛ دار المشرق، الطبعة الأولى 2004م، بيروت- لبنان، ص 10

[15] سيف (أنطوان)؛ **الكندي: مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية**؛ دار الجيل، الطبعة الأولى 1985م، بيروت- لبنان، ص 72

[16] الكمالي (محمد محمد الحاج حسن)؛ **محاضرات في الفلسفة الإسلامية: نظرية المعرفة في ثوب جديد**؛ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1993م، بيروت- لبنان، ص 44

فيهـا لاسـتخلاص واحدة يراها المـؤوّل أقدر على بلوغ «المعنى» الأقـرب إلى الصحة. ولمّا كان غـرض «الفهم» هو تحقيق إدراك جيد للموجودات في العالم، كان لزاماً على «المعنى» أن يكون غاية في حد ذاته، ويقف وراء كل ما هو ظاهري يعرض نفسه منذ الوهلة الأولى على الذات المُؤَوّلة. فكان «المعنى» بذلك وسيطاً لبلوغ حقيقة العالم، وغاية تتحقّق بوصفها نتاجاً لسيرورة «فهم».

نستخلص من ذلك، أنّ لدى الكندي تصوراً معيّنًا لمنهج وآليات في ممارسة التأويل. فإنْ لم نجد نصاً يُنظّر فيه بشـكل مباشر للتأويل، فهذا يعني عدم اتخاذه موضوعاً للتفكير والتفلسـف، لكنه حاضر في لحظات عديدة وعلى مستويات متباينة.

## من قضايا التأويل عند الكندي

عقدنا العزم في ما سبق على تبيين المكانة التي يحتلها التأويل عند الكندي، وأبرزنا أنّ الذات المؤوّلة تعمل عند الكندي عملاً مباشراً لا تخصِّص على الهامش مصنفاً خاصاً بشروط التأويل أو مناهجه أو آلياته. فإنَّ التأويل عند الكنـدي يحضر حضوراً قوياً ومتداخلاً في الآن ذاته؛ فهو قوي لأنّه آلية نقدية تفسـيرية وتوضيحية لمجمل الأفكار التـي اشـتهرت في عصره، أو كانت موضع اهتمام الفلسـفة في تلك المرحلة. لا يمارس الكنـدي تأويلاً صرفاً يتجّه بشـكل مباشر نحو موضوع يشـكّل هدفه، بل عادة ما يكون تأويل نصّ ما أمراً عارضاً على موضوعه، ممّا يعكس الطابـع الإجرائي والتقني للتأويل عند الكندي، كما يبيّن ذلك أيضاً الاتجاهات المتنوعة التي يصوّب نحوها الكندي أفهامه التي يريد من ورائها معاني معينة.

في هـذا المقام، نروم الوقوف عند بعض القضايا التي شـغلت مجمل متن الرجـل. وقد انتبهنا إلى الحجج التي تتكرر وتتخذ أشـكالاً متعددة في رسـائل متنوعة، فتخضع في هذه الرسـالة لتأويل، وفي رسالة أخرى لتأويل آخر، حسب مقتضى الحال وما يسمح به المقام. لا يعني تكرار الحجج حول قضية واحدة سوى التأكيد على توجّه تأويلي معيّن يريد الكندي من خلاله الجواب على جملة من أسئلة عصره. فما مَظانُّ ذلك؟

### الوجود (أيس) والعدم (ليس):

تُناقش إشـكالية الوجود والعدم عند الكندي إمكانيتين اثنتين: أولاً، إمكانية الوجود من وجود. وثانياً، إمكانية الوجود من عدم. ولكلا الإمكانيتين ما يُثبته أو ينفيه. لكنّ الكندي في هذا الصدد نراه يُنافح بقوة عن فكرة الوجود من عدم، مسـتعيناً في ذلك بالمرجعية القرآنية وبالمقولات المنطقية. يتحدث عبد الهادي أبو ريدة عن تأويل الكندي لإشـكالية «الوجود من عدم» من وجهة النظر القرآنية، وانطلاقاً من الآية: «كُنْ فيكون»[17]، فيقول: «ومن هنا نجد الكنـدي يتنبّـه لما تتضمّنه الآية من إشـكال وهو: كيف يمكن توجيه الخطاب: «كُـنْ» إلى المعدوم؛ أعني الشيء قبل

[17] **القرآن**؛ سورة **يس**، الآية: 82

كونـه؟»[18]. هـو أمر مهـمٌّ انتبه إليه أبو ريدة في هذا الصـدد؛ حيث انطلق الكندي من تفسـير «تخاطبي» يفترض فيـه بالضرورة متكلّماً ومُخاطَباً. فصيغة الأمر «كُنْ» تفـترض في اللغة مأموراً، لكنها هنا لا توجّه الخطاب لمأمور معـيّن؛ لأنّـه لا يـزال في العدم. وبالتالي فسـيفسر الكندي الآية القرآنيـة: «إنّما أمره إذا أراد شـيئاً أن يقول له كنْ فيكـون»[19] قائـلاً: «(...) إنّما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد، جلّ ثناؤه وتعالت أسـماؤه عن ظنون الكافرين؛ إذْ ليـس مخاطِباً»[20]. يكون المخاطب هنا غير معني بالخطاب؛ لأنّ قوله «كُنْ»، حسـب الكندي، تقديرها: فعلٌ يريده اللـه بـإرادة، وليس بخطاب أو نداء. فالخطاب هنـا مجازي في محلّ أمر. والظاهر أنّ حلول الأمر هنا، حسـب ما يريده الكندي، يعود إلى أصل أبعد متمثل في الإرادة الإلهية التي لا تفترض وجود مادة أولى للشيء كي يوجد. فهي إرادة تتمتّع بالقدرة على الإيجاد من اللا وجود (العدم). لكنّ «الله» في هذه الآية أيضاً لا يُحاور العدم؛ لأنّه حسـب الكندي لا شيء في العالم يمكن اعتباره عدماً.

يؤوّل الكندي الوجود واللا وجود باسـتعمال مفهومي "الخلاء" و"الملاء". فينظر إلى الوجود بوصفه تعيّناً في مكان (التّمكّن). ثم ينظر إلى اللا وجود بما هو اسـتحالة الحلول في المكان (اللا تمكّن). إنّ مفهوم "المكان" إذن، يشكّل معياراً مُجرّداً لما يتحدّد به الوجود والعدم في حقيقتهما. والعدم بما هو عدم حصول الحلول في المكان، فإننا لا نستطيع الحديث عنه لأنّ مقولات الوجود لا تؤطّر اللا وجود، بل تنفيه وتُبعده. «(...) إنّ معنى "الخلاء": مكان لا متمكن فيه. والمكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً؛ فإنْ كانا كان متمكناً اضطراراً، وإنْ كان متمكناً كان مكاناً اضطراراً. فليس إذن، يمكن أن يكون مكان بلا تمكّن؛ ونعني بـ"خلاء": مكاناً بلا تمكّن، فليس يمكـن إذن أن يكـون الخلاء المطلق وجوداً»[21]. خارج العالم إذن، لا يوجد امتلاء ولا يوجد اختلاء، ولكن يوجد عالم يحمل في طيّاته شروط وجود معيّنة، ومن دونها لا يمكن تبرير وجوده. وبالتالي فالقول بوجود العدم مثلاً هو من باب التجريد في المفاهيم الفلسفية. والغاية منه ليس تعيينه في الواقع، ولكن ليكون مقولة وصفية لما يُصنّف خارج الوجود.

كل مـا يهمّ في هذا المقام، نريد منـه أن نبيّن الكيفية التي يحضر بها كلّ من مفهومي «الوجود» و«العدم» عند الكنـدي؛ حيث يشـكّل الثاني نقطة انطلاق ممكنة لبدء الأول وشرط وجوده. فمـا دام الحديث عن العدم ضعيف الحجة، فإنّ الكندي سـيجد في النص القرآني دلائل تدعّم هذه الأطروحة. وسيتناول معنى الآية: «قل يُحييها الذي أنشأها أوّل مرة وهو بكل خلق عليم»[22]، ليقول: «فأيّ دليل في العقول النيّرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بل إنْ لم تكن، فممكن، إذا بطلت بعد أنْ كانت، وصارت رميماً أنْ تكون أيضاً؟ فإنّ جمع المتفرّق أسـهل

---

[18] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ الجزء الأول، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة- مصر، 1950م، ص 362

[19] **القرآن**؛ سورة **يس**، الآية: 82

[20] الكندي (يعقوب بن اسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه في تحصيل الفلسفة**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ الجزء الأول، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة- مصر، 1950م. ص 375-376

[21] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ القسم الأول، مطبعة حسان، الطبعة الثانية 1978م (منقّحة ومصححة)، القاهرة-مصر، ص 41

[22] **القرآن**؛ سورة **يس**، الآية: 79

مــن صنعه أيْس {يقصد إيجاده} ومن إبداعه»[23]. لا يتوانى الكندي عن اســتخدام قياســه العقلي-المنطقي في مثل هذه القضايا الشائكة. فنحن قد نجده يُبرّر ويُمدّد دلالة الآية لتوافق قضية تتعلق بمواضيع أنطولوجية، في الوقت الذي تســتعرض فيه الآية قدرة الخالق على أشــكال الخلق التي لا تُشْكِلُ عليه. ولمّا استقر قرار الكندي على إمكانية الوجــود مــن عدم، لم يجد من العلل المادية ما يُســنده إلى كلّ موجود في هذا العالم. فســحب كلّ علة مادية ممكنة وجعلهــا متناهيــة بالضرورة، واعتبر أنّ بداية الوجود من العدم، إنّما هو بفعل فاعل يســتطيع إيجاد الشيء من لا شيء، فكيف لا يقتدر على جمع مكونات هذا الشيء والثانية أسهل من الأولى؟

إنْ كان هذا هكذا، فأيّة إشكالية تطرحها مسألة وجود علّة مادية بعد «الله» تُعتبر الأصل الأول للمادة المخلوقة، مع الاعتراف التام بوجود الخالق.

لــم يكــن الكندي ليذهب بمعنــى الآية الأخيرة أبعد ممّا ذهب إليه؛ ذلك لأنّ القــول بضرورة إرجاع كلّ مادة إلى أصلها المادي الأول، وعبر سيرورة متواصلة ومتسلسلة، سيفضي بنا إلى علّة أولى أقدم. فإن قلنا إنّه لا مشكلة هنالك في أن تكون العلة المادية الأولى قديمة؛ لأنّ هنالك إلهاً فوقها، يجيبنا الكندي بلسان حال زمانه، قائلاً إنّه لا ينبغي أن يوجد ثمّة قديمان لأنّ القدم صفة لا تنسجم إلا مع قدرات وإمكانات «الله»، وبالتالي فلا يوجد أصل للمخلوقات غير «اللــه» بوصفه خالقاً لها. فلنأخذ مع الكنــدي مثال «النار»، ولنرَ كيف اتخذها نموذجاً حيّاً لتأويل حقيقة الوجود واللا وجود على ضوء هذه الإشــكالية التي أثارتها آية قرآنية تقول: «الذي جعل لكم من الشــجر الأخضر ناراً فإذا أنتــم منــه توقدون»[24]. يؤوّل الكندي هــذه الآية قائلاً: «فَجَعَلَ من لا نار ناراً، أو من لا حــارّ حاراً، فإذن، إذْ الشيء يكــون مــن نقضيه-اضطراراً (...) فإذن لم تكن نار بعد أنْ لم تكن: والنيران موجودة، بل بعد أن لم تكن، ودائرة بعــد أن كانــت. فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار. وكلّ كائن من غــير ذاته كان، فكلّ ما هو كائن مكوّنه من «لا هــو»»[25]. لقد دافــع في هذا الصدد عن فكرتي «إمكان الوجود من العــدم»، و«الوجود من النقيض»، حتى لا يكون الحــادث في الأصــل أبديّاً. إنّ النار يجوز لها أن تكون مــن غيرها، حتى لا تكون النار من نار إلى ما لا نهاية فتكون سرمــداً، وهــذا لا يجوز لمخلوق. وهــو معنى ما أردنا أن نقوله بخصوص تأويل الكنــدي للآية كي تدعّمه في إثبات «إمــكان الوجود من عدم»، من خلال فتح نافذة صغيرة عــلى «إمكانية الخلق من النقيض»، كبديل تأويلي إجرائي يسمح بتنويع وجهات النظر في النص الواحد. إنّ الطابع العقلاني المهيمن على عصر الكندي، سمح لهذا الأخير بأن يتعامل مع النص الديني تعاملاً عقلانياً[26].

---

[23] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه في تحصيل الفلسفة**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ الجزء الأول، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة- مصر، 1950م، ص 374

[24] **القرآن**؛ سورة **يس**، الآية: 80

25 الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه في تحصيل الفلسفة**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ الجزء الأول، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة- مصر، 1950م، ص 373-374

[26] انظر:

Adamson (Petter); **AL-Kindi and the Mu'Tazila: Divine attributes, Creation and Freedom;** Arabic sciences and philosophy, Vol 13, 2003. P: 59

### في دلالات «الواحد»:

كثيرة هي القضايا التي تطرّق لها الكندي من زوايا مختلفة. فنجد أنّ المسألة تأخذ عنده أشكالاً ومعاني كثيرة. وما فتئ الرّجل يجمع بين مقدماته التي كوّنها عن تلك القضية، لتتضافر وتفرز لنا في الأخير معنى أبعد، يجسّد مجموع التأويلات الممكنة. وإنْ كان الأمر في هذا المقام يتعلّق بمفهوم «الواحد»، فلأنه مفهومٌ تختلف دلالاته حسب استعمالاته السياقية.

يرى الكندي أنّ "الواحد" ليس له معنى كميّ رياضيّ، بل هو ذو معنى كيفي قيمي أيضاً، و«(...) إنْ قُلنا إنّ الواحد عدد، نظنّ أنّه يلحقنا من ذلك شناعة قبيحة جداً؛ لأنه إن كان الواحد عدداً، فهو كمية ما، وإن كان الواحد كميّة، فخاصّة الكميّة تلحقه وتلزمه؛ أعني أنه مساو وغير مساو (...). فالواحد {بذلك} منقسم»[27]. ويعني ذلك أنّ «الواحد» لا ينبغي أن يكون واحداً ومنقسماً في الآن ذاته؛ لأنّ الوحدة بطبعها لا تقبل التجزيء والانقسام. ولا يدخل الواحد تحت الكميّة، بل تحت مقولة أخرى. كما يقال عن الواحد وباقي الأعداد إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع لارتباط الواحد بالوحدانية والتفرد والطبع. إذن، فـ«الواحد» قيمة أنطولوجية، تحدد الموجود وفق شروط ذاتية غير قابلة للاختزال أو التجزيء. ثُمَّ إنْ كان الكندي يسحب من مفهوم «الواحد» سمته الكميّة والمادية، فلأنه لا ينظر إليه إلا بما هو دلالة على الابتداء، وإذا اعتبر عدداً فإنّ ذلك ليس من صفاته الجوهرية. لأنّ من صفات العدد التناهي، والواحد لا يخضع لهذا المحدد؛ إذْ لا يقبل أن يتجزّأ إلى غيره أو ينبثق عنه جزء يُعرّضه للفساد، كما تفسد جميع الموجودات المادية. إنّ غرض الكندي من هذا المسار التأويلي، هو تأسيس معنى جديد لمفهوم «الواحد» وفق تصور يستعين بالمنطق والفلسفة، محترماً المقولات المؤطرة للميتافيزيقا. لهذا الغرض نجد مفهوم «الواحد» يرتبط بمفهوم «الوحدانية» الحاملة لمعاني إفراد «الله» بصفة «الواحد». وفي هذا السياق، استوقفنا نص جواب الكندي على رسالة تضمّنت إشارة طويلة إلى مفهوم «الواحد»، كإحالة على «الله» ثم كمفهوم رياضي وفلسفي، فهو يقول: «(...) وإنّي أسألك عن هذا الواحد الذي دعوتنا إلى الإقرار بوحدانيته، كيف تُفهمنا أنّه واحد، وعلى كم نحو يقال للواحد واحداً؟ فإذا أنبأتنا بذلك علمنا أنك صادق في ما ادعيت من عبادة هذا الواحد، وإن ألفيت غير عالم به، فأين تبصّرك؟ ألا تعلم أنّ الواحد لا يقال له واحد إلا على ثلاثة أوجه: إمّا في الجنس، وإمّا في النوع، وإمّا في العدد؟ ولست أرى أحداً يدّعي غير هذا»[28]. إنّ الدقة التفسيرية للكندي، تجعله لا يستخدم مصطلحاً فلسفياً كيفما كان إلا وهو على يقين بما يمكن أن يأخذه هذا المصطلح من دلالات عبر مختلف سياقات الاستعمال. وإذْ نحن بصدد مفهوم «الواحد»، فإنّنا أمام أهمّ أقنوم في الأنطولوجيا العربية الإسلامية نظراً لتقاطعه مع جُلّ نُظم التفكير الديني والثقافي والسياسي والاجتماعي الإسلامي. لذلك نرى الكندي يبدأ من تحديد دلالته من وجهة نظر منطقية أو فلسفية أو رياضية، موجّهاً تأويلاته نحو غاية دينية صِرفة، تروم استثمار «الواحد» باعتبار أنّ

---

[27] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ القسم الأول، مطبعة حسان، الطبعة الثانية 1978م (منقّحة ومصححة)، القاهرة- مصر، ص 87

[28] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسالة الكندي: رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي إلى عبد المسيح بن اسحاق الكندي يدعوه بها إلى الإسلام، ورسالة الكندي إلى الهاشمي يردّ بها عليه ويدعوه إلى النصرانية**؛ التكوين للنشر والتوزيع، دمشق- سوريا، 2005م، ص 34

«الواحـد الحـق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثر بجهة من الجهات، ولا ينقسـم بنوع من الأنواع»[29]. هذا ومن دون أن يخلّ ذلك بنظم التفكير المنطقية أيضاً. يتبين بهذا المعنى أنّ الكندي في نشاطه التأويلي يستحضر جلّ الإكراهات السياقية التي يفرضها موضوع التأويل. ويأخذ بعين الاعتبار ما سيؤول إليه كلّ تأويل ينتجه على ضوء إشكاليات مجتمعه معرفياً وعقدياً وسياسـياً كذلك. و«الواحد» ضمن هذه القضايا الحساسـة والحرجة في عصر فيلسـوفنا، نظراً للتقاطعات الكثيرة التي تميز وضعيته.

## مفهوم «الفعل»:

اخترنا أن تكون القضية الثانية من القضايا التي انصبّ عليها تأويل الكندي متعلّقة بمفهوم «الفعل» ودلالاته، وهـو الأمر الذي دفعنـا إلى اعتبار مفهوم «الفعل» واحداً من قضايا التأويل عنـد الكندي. «الفعل» مفهوم خالص أصيل لا يقبل التجزيء. ولا يمكن أن يعرف «الفعل» لحظات متفاوتة في دلالته. فإمّا أن يكون الفاعل فاعلاً، وإمّا ألا يكون كذلك. وفي كونه فاعلاً، فإن ثمّة تقسيماً جديداً يفصل فيه بين الفاعل الحق والفاعل المجازي. وفي الحالات كلّهـا، فإنه «(...) ليس للفاعل فاعـل»[30]؛ ومعنى ذلك أنّ صفة الفاعل التي تعود إلى «الفعل» في الأصل لا يمكن أن يحملها إلا من يفعل فعلاً لا يقدر عليه آخر. يُعلّق أبو ريدة على ذلك، فيقول: «تقسـيم الكندي للفعل إلى قسـمين، هو أشـبه بتحديد أو وضع للاصطلاح بحسـب نوعين للفعل: الفعل الذي ينتهي بوقوف فعل فاعله، ولا يترك أثراً محسوسـاً، لأنه أشـبه بانفعال الفاعل نفسـه، والفعل الذي يكون مصحوباً بفكر ويقصد منه ترك أثر له. وهذا ما يسـمّيه الكندي باسـم «العمل»»[31]. سـنكون إذن، أمام مفهوم جديد، يعتبر نتيجة لـ«الفعل المحض»، إذا جاز لنا ذلك، وهو مفهوم «العمل». يبدو أنّ الحمولة التي يريدها الكندي لهذا المفهوم تعكس معنى الفعل الذي يكون فيه الفاعل حقيقيا. **فليس كل فعلٍ عملاً، ولكن كلّ عملٍ فعلٌ.**

هـذه هي أبعاد الفعل في الأصل عند الكندي. وهكذا سـينطبق على كلّ فاعل المعيار المناسـب إمّا ليكون فاعلاً حقـاً أو منفعـلاً. يحدّد الكندي مفهـوم "الفعل الحق" ويقـول: «إنّ الفعل الحقّ الأول تأييس [إيجاد] الأيسـات [الموجـودات] عـن ليس [العدم]»[32]. وهذا النوع من الفعل هو ما يسـمى «إبداعاً». والظاهر أنّ من يسـتبد به هو «اللـه» مـن دون غيره، لكونه يقتدر على إيجاد الشيء من العدم، ومن نقضيه أيضاً. ولا يلحقه من ذلك أيّ عارض؛ لأنّـه لا يخضع لمقولات الإدراك الضرورية التي تؤثر في كلّ فعل يفعله. فهو بالتالي فعلٌ يصدُر عن «الفاعل الحق»، بالنسـبة إلى الكندي، بحسـبانه ذلك الفاعل «(...) الذي لا ينفعل بتّة (...) فاعل الكل، جلّ ثناؤه. وأمّا دونه؛ أعني

---

[29] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ القسم الأول، مطبعة حسان، الطبعة الثانية 1978م (منقّحة ومصححة)، القاهرة- مصر، ص 104-105

[30] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، إلى علي بن الجهم**؛ وردتْ هذه الرسالة منشورة ضمن سلسلة فلاسفة العرب التي يُشرف عليها: يوحنا قُمير، دار المشرق، الطبعة الرابعة 2005م، بيروت-لبنان، ص 52

[31] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ الجزء الأول، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة- مصر، 1950م، ص 181

[32] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ الجزء الأول، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة- مصر، 1950م، ص 182

جميع خلقه، فإنّها تسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة»[33]. تعيق «الفاعل بالمجاز» مقولات الإدراك والزمان والمكان عن إيجاد الشيء من العدم، أو من نقيضه؛ لأنه معيار «الفاعل الحق» الذي أوَّله بأنه «الله». و«الفاعل المجازي» هو الذي ينفعل بنتائج الفعل أو بالفعل نفسه أيضاً. يرى الكندي أنّ الزمان لا يكون شرطاً في الفعل بالنسبة إلى «الفاعل الحق»، ويستند في ذلك على الآية: «أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم»[34]، معتبراً أنها آية تعكس قدرة الفاعل على الفعل دون اشتراط الزمان؛ حيث يقول: «ثم قال لما في قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السماوات، لما ظنّوا من مدة زمان خلقها- قياسا على أفعال البشر؛ إذْ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج إلى مدّة أطول في عمل البشر؛ (...) إنه، جلّ ثناؤه، لا يحتاج إلى مدّة لإبداعه ممّا أبان؛ لأنّه جعل «هو» من «لا هو»؛ فإنْ بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام، فأخرج أيس [الوجود] من ليس [العدم]، (...) [لا يحتاج] أن يعمل في زمان».[35]

إنّ إنجاز الفعل في الزمان هو إنجاز ضمن شروط مفروضة على ذات الإنسان. لقد تتبّع الكندي دلالة «الفعل» من منطلق فلسفي نحو دليل ديني يُظهر إمكانية إنجاز «الفاعل الحق» (الله) فِعْلَ الخلق بعيداً عن شروط إمكان الفعل الواقعية التي يَفْعلُ ضمنها الإنسان فعله. وبالإضافة إلى الزمان، فإننا سنجد مفهوم «الحركة»، بوصفه تجسيداً لهذا الفعل على أرض الواقع، وبما هو لحظة مفصلية في توضيح دلالة أبعد لـ«الفعل»، وبالتالي البحث عن تأويل جديد يعترف بهذا المفهوم. إنّ «الحركة» عنصر ضروري للفاعل، وشرط إمكان فعله. لكنها تختلف من «الفاعل الحق» إلى «الفاعل المجازي»؛ ذلك أنّ «الفاعل الحق» إذا كان يعمل خارج مقولة الزمان، وبعيداً عن تأثيرها، فإنّ الزمان والحركة متلازمان لا ينفصلان. فمن لا يؤثّر فيه الزمان لن تؤثّر فيه «الحركة». أمّا بخصوص «الفاعل المجازي» فإنّه لا يفعل شيئاً خارج مقولتي «الزمان» و«الحركة»، ولا يحصل له «إبداع»، ولا تنجو ذاته من أثر الفعل الذي تُنجزه. وفي هذا المعرض، أثارنا الدليل الذي احتجّ به الكندي على رافضي فكرة إمكانية وجود الفعل خارج الزمان، حين اعتبر أنّ من لا يتأثّر بالفعل ولا ينفعل به، هو أبعد من أن يتأثّر بأعراض الزمان والحركة. فإنْ كان معيار الفعل في المثال الأخير هو «الزمان»، فإنّ «الحركة»، كما أشرنا سابقاً، هي تجسيد لهذا الفعل على الواقع. ذهب الكندي أبعد من ذلك في هذا الاتجاه، حيث ضرب مثلاً قال فيه: «(...) الكتابة موجودة بالإمكان لمحمد، وليست فيه بالفعل».[36] يُحمل الفعل في هذا المعرض على جهة الإمكان. ووجوده وجودٌ ممكن وليس ضرورياً. والإمكان جهة منطقية إذا حُمل عليها موضوع ما، كان هذا الموضوع أمام افتراضين: إمّا أن يتحقق وإمّا لا؛ ويعني ذلك، أنّ حصول إمكانية ممارسة فعل «الكتابة» موجود بالقوة، وأمّا حصوله بالفعل فهو غير متحقق. فنموذج «محمد» (يقصد النبي) إذن، هو حالة بين قضيتين لا يمكن البتّ فيها من خلال موضعها البيني هذا، اللهمّ إلاّ أن تنتمي إلى أحد الطرفين؛ إمّا إلى الذي يمنع الكتابة عن «محمد»، أو إلى الذي يقول بكون الكتابة له بالفعل.

---

[33] المصدر نفسه، ص 183

[34] **القرآن**؛ سورة **يس**، الآية: 81

[35] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه في تحصيل الفلسفة**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ الجزء الأول، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة- مصر، 1950م، ص 375

[36] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ القسم الأول، مطبعة حسان، الطبعة الثانية 1978م (منقّحة ومصححة)، القاهرة- مصر، ص 52

أمّا في مثال «الفعل الكلامي»[37]، فإنّنا نجد الكندي قد قرَنَ تحققه إذا خضع لشرط يأخذ بعين الاعتبار مسألة أنّ «(...) الحروف الصوتية التي رُكّب منها الكلام (...) ليست هي الكلام؛ لأنّ الكلام صوت مؤلف [من] موضوع دال على شيء مع زمان، والحرف صوت طباعي لا مؤلّف. فإنْ كان العدد المقر به عند الكل مؤلفاً من آحاد، فالواحد ركن العدد، فليس بعدد، وليس الواحد ركن ركّب منه».[38] لقد ذهب الكندي أبعد من ذلك في تحليله لبنية الكلام؛ حيث انطلق من جزئياته الصغيرة إلى بنيته الكليّة الكبرى. وارتأى أنّ الفعل الكلامي لا يحصل بمجرّد توفّر الشروط الجزئية، ما لم تتكاثف لتقدّم لنا كلاماً له معنى ما. هو تأويل إذن، أراد الكندي أن يصل به إلى معنى القول في أصوله الصوتية-التركيبية، وأن يتتبع أصول المعنى في علاقة الجزيئات الصغيرة المكوّنة للكلام بغيرها. فمعنى «الكلام» إذن، هو تضافر الصوت والتركيب واجتماعهما لصياغة قول له معنى.

وما انفكّ هذا «الكلام» يخضع بدوره لمقولات تحدّد نمطه وطبيعته. ومن أبعد التفسيرات التي يقدّمها الكندي لاختلاف الأنواع الصوتية، هو «التفسير المَناخي» لطبيعة الصوت. باعتبار أنّ لكل طبيعة صوتية معيّنة أصلاً طبيعياً يؤثّر فيها، ويجعل من يفعل فعلاً صوتياً، مثل المغني، خاضعاً لهذه الحتمية. «[ف] من كان تركيبه البرودة واليبوسة، كان صوته أبحّ خشناً، وذلك لأنّ البارد يقبض، واليابس يخشّن ومن ذلك تكون البحوحة-، فينبغي له أن يتغنّى في الزمان الحار الرّطب».[39] الأمر نفسه نجده في حديث الكندي عن الموسيقى، وتأويله لاختلافات أنواع الأفعال الصوتية؛ إذْ يقول إنّ ثمة علاقة بين «النغمة» والمَناخ (الحرارة والبرودة)[40].

## التناهي واللا تناهي:

إنّ إشكالية «التناهي واللا تناهي» من أعرق الإشكاليات الفلسفية التي سعت الفلسفة نفسها إلى تفسيرها والبحث عن حجج تصوغ من خلالها تصوراً واضحاً بخصوصها. امتد عُمرُ هذه الإشكالية إلى أنْ اقتحمت السياقات العربية والإسلامية، فانخرطت في سجالات يلتقي عندها الفكري والمعرفي والعقدي. إشكالية «التناهي واللا تناهي» في أصلها بحث عن منطق وصفي للكون والموجودات. ويستلزم كل جزم، إمّا بـ«التناهي» أو بـ«اللا تناهي» حضور أدلّة تثبت صدقية القول. وما دام تاريخ الفلسفة منذ القدم يخوض في مثل هذه القضايا، فإنّه أوجَدَ لكلّ من عُنْصُرَي الإشكالية حججاً تثبته أو تنفيه. وإنْ كنا نبتغي تقريب صورة هذه الإشكالية أكثر، فسنقول: إنّ حضورها الدائم في تاريخ الفكر والدين ناتج عن حضور متجدّد لتأويل الظواهر في ماديتها، وأيضاً تأويل النص، الذي يكون دينياً في غالب أحيانه.

إنّ إشكالية "التناهي" و"اللا تناهي" في التراث الفلسفي الإسلامي، لم يكن من النافل الخوض فيها؛ إذْ تعكس بأشكال مختلفة القضايا السجالية اللاهوتية بين الفرق الإسلامية خصوصاً، وبين أرباب الديانات عموماً. وداخل

---

[37] هذا مفهوم نستعمله بشكل إجرائي وليس كما تقدّمه فلسفة اللغة المعاصرة.

[38] المصدر نفسه، ص 90

[39] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسالة أجزاء حبرية في الموسيقا**؛ وردتْ هذه الرسالة منشورة ضمن سلسلة فلاسفة العرب التي يُشرف عليها: يوحنا قُمير، دار المشرق، الطبعة الرابعة 2005م، بيروت- لبنان، ص 102

[40] انظر: المصدر السابق. ص 101

إشـكاليتنا هاته لابدّ من أن نقف على نموذج مسـألة "قدم العالم" على ضوء قراءة الكندي لها، ومن خلال الحجج النصيّة التي يسـتحضرها، وانطلاقاً من المفهوم الذي يُسـقطه عليها. يقول الكندي: «وقد يظن أنّه يمكن أن يكون جرم الكلّ [يقصد العالم] كان سـاكناً أولاً، وكان ممكناً أن يتحرك، ثم تحرك. وهذا ظنّ كاذب اضطراراً؛ لأنّ جرم الكلّ، إنْ كان أولاً سـاكناً ثم تحرّك، فلا يخلو من أن يكون جرم الكلّ كوناً عن ليس، أو لم يزل (...) فليس يمكن أن يكـون جرم الـكلّ لا نهاية له لإنيّته: فإنيّة جرم الكلّ متناهية اضطـراراً، وجرم الكلّ لا يمكن أن يكون لم يزل [قديمـاً]».[41] الظاهر من هذا القول أنّ الزمـان عنصر متناه والحركة متناهية أيضاً، وجرم الكلّ [العالَم] له نهاية كذلك، وأنّ هذا الأخير لا يسـبق الزمان، بل يكون ضمنه، ممّا يعني أنّ الحركة ليس سـابقاً عليها، وهي عارضة له لتكون علّة فساده.

بهذا المعنى، يكون الكندي قد اسـتثمر ترسـانة منطقية وجّهت مقولاتهـا الميتافيزيقية لبناء خطاب حجاجي يقـول بحـدوث العالم. ذلك أنّ فكرة الدفاع عن قدمه، توقِعُنا حسـب الكندي في تناقضات لا نهاية لها. أولها، حين تكون شروط وجود محدّدة مسـبقاً؛ ومعنى ذلك أنّه يوجد ويعيش ضمن تلك الشروط. وثانيها، أنّ من أوْجَده هو نفسـه من أوجـد تلك الشروط. والعالم بما هو مجموع الـشروط المادية المتحققة فيزيائيـاً والمُتمثّلة ميتافيزيائياً، فإنّه لا بد له من موجِدٍ؛ لأنّ وجوده محدود بـ«الزمان» و«الحركة»، وهما علتا الفساد الذي يتحتم على كل موجود حـادث- مخلوق. «(...) ليسـت مدة الجـرم بلا نهاية، وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة. فإنيّة الجرم ليسـت لا نهاية لها، (...) وممتنع أن يكون جرم لم يزل [قديماً]».[42] يُعلن الزمان عن تأطير فعلي للموجودات، يُحدّد بموجب ذلـك بداية الشيء ونهايته. وقد اسـتعان الكندي بمثال من الرياضيات ارتـأى من خلاله أن يبيّن لنا تناهي الأعداد نفسها، وأنّ صفة عدم تناهيها هو أمر عارض وليس أصلاً فيها ولا طبعاً. إنّ التناهي يكون بالفعل، لأنه علّة وجود المفعولات الحادثة. واللاتناهي عَرَضٌ يوجد بالقوة ويجوز أن يكون لا متناهياً إلى ما لا نهاية؛ لأنّ «جميع خلق الله عزّ وجلّ معدودات، فهي متناهية بالفعل؛ (...) لأنّ كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً، فمعدود».[43]

من هنا نفهم أنّ الكندي يوجّه تأويله نحو الفلسـفة اليونانية في مفاهيمها، مسـتخلصاً من ذلك ما يخدم النقد الديني والفلسـفي لفكرة اللا تناهي (قِدم العالم). وبذلك تكون العملية التأويلية عند الكندي موجهة قِبلة التراث اليوناني كمرجعية معرفية ومنهجية، ومنه إلى قضايا الذات العربية والإسلامية في إشكالياتها الكبرى التي عاصرها الكندي وأدلى بدلوه فيها هو الآخر.

---

[41] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ القسم الأول، مطبعة حسان، الطبعة الثانية 1978م (منقّحة ومصححة)، القاهرة-مصر، ص 53-54

[42] المصدر نفسه، ص 57

[43] الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسائل الكندي الفلسفية: رسالة في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض**؛ تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ الجزء الثاني، دار الفكر العربي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة- مصر، 1953م، ص 99

نجد نصاً آخر يعبّر عن المعنى نفسه، ويقول فيه الكندي: «**وإذْ جرم الكل [العالَم] ممكن أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة – أنْ يُتوهّم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائماً، فإنه لا نهاية في التزيّد من جهة الإمكان- فهو بالقوة لا نهاية له؛ إذْ القوة ليست شيئاً سوى إمكان أنْ يكون الشيء المقول بالقوة**». الكندي (يعقوب بن إسحاق)؛ **رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، إلى علي بن الجهم**؛ وردتْ هذه الرسالة منشورة ضمن سلسلة فلاسفة العرب التي يُشرف عليها: يوحنا قُمير، دار المشرق، الطبعة الرابعة 2005م، بيروت- لبنان، ص 49

كانت هذه المحطات نماذج لقضايا تعرّضت لكثير من التفسير والتأويل من طرف الكندي. ففي الوقت الذي نرى فيه الرّجل يشرح ويلخّص ويوضح ما أشكل على الفهم في رسائله، نستشف بنظرة تأويلية مزدوجة (تؤوّل كلامه، وتؤوّل تأويله)، أنّ داخل كل عملية تقديم وعرض لموضوعة ما، يحضر حسّ نقدي تأويلي عميق سرعان ما يقول بموجبه الكندي قوله، بشكل يتخذ فيه قراراً بخصوص معنى ما ينبغي تبنّيه في تلك المرحلة، ووفق ما يتطلّبه السياق.

إنّ وقوفنا عند: «**الوجود واللا وجود**»، **وعند مفهوم «الواحد»، وعند مفهوم «الفعل»، وعند «التناهي واللا تناهي»**، كلّها تعبيرات عن رأي الكندي وفهمه لإشكاليات عصره. ويبقى أن نقول إنّ اختيار هذه القضايا هو مثال بسيط لأرضية ينشط فيها التأويل عند الكندي، ولا يتجاوز غرضنا من الوقوف عندها إبراز المشهد التأويلي وإثبات أهميته. فإنْ كنا لا نجد حديثاً مستفيضاً عن التأويل كقضية منهجية ومعرفية مستقلة، فإننا نستخلص من هذه الأنشطة التأويلية المُطبَّقة على هذه القضايا، ما يُفضي بنا إلى جمع عناصر تقنية نعتبر الكندي يستند إليها في كلّ ممارسة للفهم والتأويل.

## على سبيل الختم:

رأينا إذن أنّ الحديث عن «التأويل عند الكندي» ليس من السهل رسم معالمه، ولا حصر أماكنه على صعيد متنه. وكلّ محاولة للجزم واعتبار عقل الكندي عقلاً تأويلياً يبقى خاضعاً لحجج تؤثثها مقاربات متنوعة الجوانب. وهذا لا يعني نفي وجود ممارسة تأويلية عند الكندي، لكننا نقصد تحديداً مدى حضور الوعي التأويلي لدى الرّجل.

بهذا المعنى، سنكون قد تفحّصنا متن الكندي بقصدية استخراج مظاهر التأويل. وبناءً عليه يمكن القول إنّ التأويل يحضر عند الرجل كآلية وليس كنظرية. وإنْ كنّا قد ادّعينا وجود بعض المفاهيم المؤشرة على "وعي تأويلي" فإنّ ذلك لا يبتعد كثيراً عن منطقه في الفهم عامّة من دون الانتباه إلى تقويم مسار هذا الفهم، أو ابتداع بديل عنه. كما لاحظنا أنّ حديث الكندي عن سوء الفهم، وما على الذات الباحثة توخيه لتجنّب ذلك، هو أمر نابع عن وعيه بعلّة السّجالات المُحتدمة حول تأويل النصّ الديني في عصره، وما أثارته من تأجيج للصراعات بين الطوائف الدينية ومنها إلى السياسية.

مقاربتنا لمسألة "التأويل عند الكندي" ليست أكثر من محاولة لإثارة جانب نراه جديراً بالاهتمام. كما نرى أنّ اعتبار الكندي، مُفتتح العقل الفلسفي العربي وأحد روّاد التأويل من وجهة نظر فلسفية، من شأنه أنْ يُدرج الرّجل ضمن قائمة الفلاسفة والعلماء الذين كان التأويل عندهم اختياراً معرفياً ومنهجياً لا غنى عنه.

# حوار مع: الدكتور علي عبود المحمداوي

يوسف بن عدي

***بادئة، من هو البحّاثة علي عبود المحمداوي؟**

– لعلّ السؤال عن الذات من أصعب الأسئلة التي ما يزال الفكر الفلسفي يجوب في ثناياها بشقاء، ويتأرجح في الخوض فيها، لكن اسمح لي أن أعرّف تعريفاً شبه رسمي أو أكاديمي، وهو أنني: تدريسيّ الفلسفة في كلية الآداب- جامعة بغداد، متخصص في الفلسفة المعاصرة والسياسيّة، والأمين العام للرابطة العربيّة الأكاديميّة للفلسفة، واعتقاداً منّي أنَّ ما ينجزه الإنسان هو جزء منه بصورة أو بأخرى، فإنَّ ما نكتبه هو الجزء الأهم من ذلك الإنجاز. فقد أنجزتُ مجموعة من المؤلفات (الفرديّة): «الإشكاليّة السياسيّة للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل»، و«خطاب الهويّات الحضاريّة من الصدام إلى التسامح»، و«العنف والشموليّة وإمكان استعادة الفعل السياسيّ: استحضار حنّه آرنت في فهم الواقع السياسيّ العراقيّ»، و«الفلسفة السياسيّة: كشف لما هو كائن وخوض فيما ينبغي للعيش معاً»، ومجموعة من الأعمال (الجماعيّة) التي أشرفتُ عليها وساهمتُ كتابة فيها، ومنها: «فلسفة التاريخ: جدل البداية والنهاية والعود الدائم»، و«فلسفة التأويل: المخاض والتأسيس والتحولات»، و«فلسفة الدين: مقول المقدس واليوتوبيا والتعدديّة»، و«موسوعة الأبحاث الفلسفيّة: الفلسفة الغربيّة المعاصرة»، ومجموعة أُخرى نأمل أن تكون جزءًا مؤثراً في الثقافة الفلسفيّة العربية.

*** من المعلوم أنّ ما ينشر من مكتوبات ومؤلفات في الفلسفة ولواحقها: السياسة والتاريخ والعلوم...إنّما ينصبّ في إشكال جوهري لم يتخلص الفكر العربي منه بعدُ. إنّه الموقف من التراث والحداثة، كيف تنظرون إلى هذا الأمر؟**

– لاشك أنّ ما تفضّلتم به هو جوهر التفكير داخل المنظومة الشاملة للعقل العربي، ولو تفحّصنا الأمر أكثر؛ فهو في حقيقة الأمر الشغل الشاغل لكلّ التفكير الإنساني وليس العربي فقط، إذ العلاقة بالتراث والتقاليد والاقتباس منها أو الردّ عليها أو القطع معها دون مراجعة، هي مدارس واتجاهات حكمت التفكير الغربي كما تحكم العربي اليوم. ولذلك، فإنني أرى أنّ العقل العربي منشطر بدوره إلى:

– العقل الغارق: الذي يجب معه تفكيك مقولة «السلف خير من الخلف»، وهذا العقل هو العقل الغارق في التراث والمحكوم بكلام الموتى كما يمكن أن يقال، دون مراجعة أو فحص أو احتمال للتخطئة له.

– العقل المارق: الذي يجب معه مراجعة إشكالية الانقلاع من الجذور ونفي الهوية، وهو العقل الذي ينفي الارتباط بالماضي والتقاليد والتراث إيماناً منه بأنّ القادم هو الأفضل دوماً، وأنّ ما كان ليس أفضل الإمكان، ولذلك يجب ألا نلجأ للموتى بقدر ما يجب العمل من أجل الأحياء.

– العقل الفائق: وهو العقل التأسيسي لمخرج معقول اتفاقاً: نحو مطلب براجماتية عربية. وهو فائق بمعنى أنّه يمكن أن يتناول الموضوع بنوع من عدم القطع أو الغرق في التراث من خلال التمسك بما يُعدّ مفيداً لنا زمناً ومكاناً، والحال مع الحداثة كذلك. ولكن يجب أن نلحظ في خضم كلّ هذه المعيارية البحث عن الذات الحقيقية، أو لنعرض أنفسنا لتساؤل إمكان وجودها أصلاً، بسبب الضياعات في الانتكاسات والاستغرابات والتواريخ العنفية والكثير من معطيات التاريخ والجغرافيا.

*** يعد الفيلسوف هابرماس من الفلاسفة القلائل الذين يطلعون على الحقول المعرفية الأخرى في تفاصيلها وتعقدها من أجل بناء رؤيته في نظرية التواصل وأخلاقيات الحوار...إلخ. وعلى هذا،هل هذا شرط أساس ومبرر لاهتمامكم بفكر هابرماس؟ أم فقط لأنه صاغ رؤية قوية في إشكالية الحداثة؟**

– نعم، كان لاهتمامنا بهابرماس مسوغه الأخلاقي والسياسي، وأنا أتكلّم عن الأخلاقي في هابرماس يعني أنَّ ما نستحضره في واقعنا من غياب للاتصال السليم وغير المشوّه في مجتمعات منخورة بالفراق والنفاق، ومجتمعات ما زالت تعاني هيمنة الآخر وهشاشة الذات، في مجتمعات ما تزال متشظّية مزدوجة الهوية، لايمكن أن يكون الهمّ الأخلاقي بتواصل شفاف يعقد اتفاقات مقبولة ويؤسس لنقاء اجتماعي وتحرّر ذاتي، ألا يلقى من الاهتمام شيئاً، وأمّا عن السياسي من منجز هابرماس، فإنّ الواقع المرير سياسياً في بلداننا العربية، بالرغم من كلّ تشوهات النماذج المطروحة باسم الديمقراطية إلا أنّها تبقى الأمل الوحيد أو السبيل الذي يمكن تصحيحه مرّة أخرى إلى أن يوصل كلّ شعوب المنطقة إلى برّ الأمان. والمطلب الديمقراطي بالتاكيد ليس هو الأفضل بصورة مطلقة، فهو أفضل

بنسب وشروط ومقتضيات، قد تفارق بأجمعها واقعنا العربي لما فيه من ضياع للهم المواطني وحقوق الإنسان وتأمين الحريّات. وقد كان لهابرماس أن حاول أن يحلّ كلّ هذه الأزمات في الواقع الغربي وعلى مستويات كونية كذلك، فأمكن لنا أن نقرأ تأسيسه لفكرة دولة القانون التشاورية بوصفها نموذجاً لتفعيل المشاركة السياسية كفالة للكثير من الحقوق السياسية للمواطنين، ممّا يجعله موضوع اهتمام لتحرر آخر في مجتمعاتنا، وهنالك مستويات ومسوغات أخرى للاهتمام بهابرماس، وهذا لا يعني أننا نتفق معه تماماً، فلدينا الكثير من الانتقادات لتأسيساته الفلسفية ونتائجه على صعيد الأخلاق والسياسية والمجتمع واللغة، يراجع بشأنها كتابنا: الإشكالية السياسية للحداثة.

*** إلى أي حدّ يمكن الحديث عن الفلسفة السياسية في الفكر العربي المعاصر على غرار كلام الفيلسوفة «حنا آرندت»؟**

ـ أقول: إلى أيّ حدّ يمكن لفلسفة حنه آرنت السياسية أن تجد لها مقبولية في الواقع السياسي العربي؟ فالاهتمام الفكري العربي بآرنت قد لا يرتقي لأهمية آرنت نفسها، وأنا هنا أشير إلى دراستي التي أنجزتها عن حنه آرنت كمشروع للتخرّج في كلية العلوم السياسية، بعد الدكتوراه في الفلسفة، إذ أنجزت هذا المشروع بعنوان: «العنف والشموليّة وإمكان استعادة الفعل السياسيّ: استحضار حنّه آرنت في فهم الواقع السياسيّ العراقي»، وفيه حاولت حقاً أن أبيّن ما لآرنت من أهمية على صعيد فهم واقعنا والتنبؤ بالقادم منه، لأنّ كثيراً من تجارب عالمنا لعربي هي شبيهة بالتجارب الشمولية في ألمانيا والاتحاد السوفيتي في حقبة معينة من ذلك التاريخ. ولو نظرنا لأسس الشمولية هذه لوجدناها تلخص في وجود نظام بوليسي حاكم يسيطر على الإعلام والاقتصاد والقرار السياسي والعسكري، وينتج إرهاباً ورعباً وتصحّراً لأفراد مجتمعه، هذا الحال يجد تكراره في الكثير من بلداننا العربية، والعراق كان واحداً من هذه البلدان، ويحاول الآن أن يستعيد عافيته على سبيل محاولة استعادة الفعل السياسي، وهنا نلتقي كذلك مع ما تطرحه حنه آرنت في برنامجها نحو تفعيل المجال العام وتأمين الحريات وإقرار المساواة والقضاء على الشمولية حركة ونظماً كمطالب لتحقيق الفعل السياسي واستعادة السلطة بمفهومها القديم، وهو المشاركة في الحكم.

من كل ما سبق، يبدو الاهتمام بفكرها ضرورة، على الأقل مرحليّة، لغرض فهم أوجه التشابه والاتفاق بين بيئات هذا الفكر وواقعه السياسي في مقابل بيئتنا وواقعنا.

*** تجربة الرابطة العربية للأكاديمية الفلسفية تجربة رائدة في العالم العربي لأنها حاولت ان تؤسّس لتقليد علمي فريد هو رصد أهم القضايا الفكرية والإيديولوجية والفلسفية السائدة في الفكر المعاصر. حدثنا عن هذه التجربة.**

ـ تُعدّ الرابطة العربيّة الأكاديميّة للفلسفة أُولى الشبكات البحثيّة التي انبثقت عن الواقع الافتراضيّ، وهي الأولى كذلك في جمعها لفلاسفة ومتفلسفة العالم العربيّ من المغرب إلى العراق مروراً بالجزائر وتونس وسوريا ومصر وغيرها من الدول العربية عبر الاتصال الإلكتروني. ويمكن توصيفها بأنّها مجموعة أكاديميّة تمتهن الفلسفة، وتعمل على

تحويل الخطاب الفلسـفيّ إلى خطـاب تحرير وعقلنة لمجتمعاتنا التي ما تزال تقبـع تحت مطارق الجهل والإقالة لماهـو عقلاني. وقد جاء في بياننا التأسـيسي توضيح لكل ما نعـوّل عليه ونعمل من أجله ونناضل من أجل تفعيله، فبالرغـم من الأسر الـذي يعاني منه الفكر العربي من لدن ثنائيات لامتناهية التكاثر: الأصالة/المعاصرة، التقليد/الإبداع، التراث/الحداثة، التنوير/التأصيل، ورغم وجود ما هو أبعد وأهمّ من كلّ ذلك إنه إبداع النصوص الأصيلة، فالنص مأوى الفكر، والإبداع تخريج للحرية في ثوب الأسلوبية، وذلك أبعد وأهم من المطارحات الأيديولوجية التي اسـتهلكت قرون السؤال الفلسـفي العربي، قد تخرج براءة الفكر المتسـائل في دروب المتعدد والمختلف، أقوى من زخم التكاثر للنصوص المتاخمة حول نص مركزي؛ فإنّ ثمة «من» يريد أن يكتب نفسه، ويشعل زخمه في أثرِ ما.

ونأمل أن يشكّل مشروعنا مراجعة فلسفية لمنجزات الحداثة الفلسفية المؤجّلة، كما نطمح أن يكون قطيعة تنظيرية مع المطارحات الأيديولوجية، واستئنافاً للقول الفلسفي في روحه الأكاديمية. ونحن نعي أنه يجب ألا يخلو مشروعنا مـن هموم نضالية، أو أن يفرغ من هواجس القضية الفلسـفية اليـوم (قضية التحرر)، لذلك فلتكن الحرية ماهية الفكر المسـؤول، ولتكن الفلسـفة رهاناً تحررياً نضالياً (من البيان التأسـيسي). أمّا عن إصـدارات الرابطة، فأهمّ الكتب التي صدرت: كتاب الفلسـفة السياسـيّة المعاصرة من الشـموليات إلى السرديات الصغرى، وكتاب مدرسـة فرانكفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والاعتراف، وكتاب فلسـفة الدين وكتاب فلسـفة اللغة، وكتاب فلسفة التاريخ، وكتاب هايدغر في منظار عصره، وكتاب إدوارد سـعيد، وكتاب الموسـوعة الفلسـفية الغربية، في مجلدين، والموسوعة الفلسفية العربية، وكتاب خطابات المابعد، وكتاب الماركسية الغربية ومابعدها، وأعمال أخرى. ومن أهمّ الملتقيات والندوات التي أقمناها هي: الملتقى الفلسـفي الأول للرابطة بعنوان: (السـؤال السياسي وخطاب الحداثة وما بعد الحداثة) وندوة: (التراث العربي وتحديات العصر).

*** ماهو الجديد الفكري الذي تشتغلون عليه الآن؟**

ـ نعمـل الآن عـلى مـشروع تأليفي في نقد الآخـر ومن ثم الذات لإنجـاز مقول في قبالهمـا، الأول يختص في عرض المركزيـة العقلية الغربي ونقدها، وهو على سـبيل الإنجاز، ومن ثم في جلد الـذات الدينية وإعادة فحصها، لتوثيق مـا قدّمته من تقسـيم لمكونات العقل العربي، أي لإنجاز ما كلمتكم عنـه في العقل الفائق أي الطريقة البراجماتية. وأنجزت قبل أيام قليلة كتابي: الفلسـفة السياسية: كشـف لماهو كائن وخوض فيما ينبغي للعيش معاً، وقد طبع وصدر في بيروت.

*** شكراً لكم دكتور علي عبود المحمداوي على هذا الحوار الفكري الممتع.**

ـ العفو، أهلاً ومرحباً بكم دوماً.

# مقاومة الحداثة الغربية*
# أم حداثة "المقاومة المبدعة"

بقلم: محمد أحمد الصغير

قبل أن نقوم بتفكيك المضامين الإبستمولوجية التي حواها كتاب الدكتور طه عبد الرحمن (الحداثة والمقاومة)، لا يمكننا إغفال العنوان بما حمله من دلالة سيميائية معبّرة؛ فالحداثة سبقت المقاومة، وكان بإمكان المؤلف أن يضع المقاومة قبل مفردة الحداثة، لكنه تعمّد أن يأتي العنوان بهذا الشكل؛ ليضع القارئ من الوهلة الأولى أمام إشكالية معرفيّة حاصلة في مجتمعاتنا، وهي جدلية (الحداثة) و(المقاومة)، وهي جدلية تاريخية ومعرفية، يأتي الدين قاسماً مشتركاً فيها.

ومن دواعي إثارة الجدل أكثر، وشحذ عقلية القارئ، أن يأتي العنوان بهذا الترتيب السياقي والدلالي للمفردات، فيتصوّر المرء منا أنّ الحداثة الغربية بما تحمله من دلالات إبستمولوجية ومضامين أيديولوجية تواجه لدينا -نحن العرب- نوعاً من المقاومة، أو يظن البعض أنّ المؤلف قصد نوعاً جديداً من الحداثة يمكن أن نطلق عليها "حداثة المقاومة" المبدعة.

ولا شك أنّ إشكالية الحداثة والمقاومة من أكثر الإشكالات المعرفية التي عولجت وتعالج باستمرار لدى الباحثين والمفكرين العرب، ولا يمكن عند مناقشتها إغفال سائر الكتابات والأدبيات الفكرية والفلسفية التي تناولتها، ابتداءً بمحمد أركون المفكر الجزائري في كتابه "الإسلام – أوربا – الغرب"، مروراً بعبد الوهاب المسيري في كتابه "صراع حضارات أم حوار ثقافات"، والدكتور حسن حنفي، وكمال عبداللطيف أستاذ الفلسفة المغربي، والدكتور طه عبد الرحمن من خلال كتابه الذي بين أيدينا، ناهيك عن الكتابات الغربية الكثيرة لبيتر تايلور وكولن فلنت أستاذ الجغرافيا السياسية ونعوم تشومسكي عالم اللسانيات والمفكر الأمريكي المعاصر، وغيرهم كثير.

يبدأ المؤلف باختزال غير مخلّ في مقدمته، فيقذف فيها مباشرة بإشكالية موضوعه دون إسهاب أو تطويل، وينتقد كل ما كتب ويكتب عن الحداثة شرقاً وغرباً لما فيه من تهويل يصور الحداثة كأنها: إله يتحكم في مصائر الناس.

ولا يُسلم المؤلف بهذا التهويل الحاصل بين مفكرينا، وإنما يفرّق بين شيئين مهمّين في الحداثة وهما: "ما ينزل منها منزلة اللبّ فيجب حفظه، وما ينزل منها منزلة القشور فيجوز تركه [..] ويأتي على رأس العناصر التي تشكل لبّ الحداثة فعل الإبداع [..] فلا يتّصف بالحداثة إلا من أبدع [..] فلو فرضنا أنّ ثمة مقاومة ثبت إتيانها بأفعال مبدعة لزم أن نعتبرها سلوكاً حداثياً حتى لو كانت مقاومة للحداثة نفسها"[1].

---

*- قراءة في كتاب: «الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية والدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى، 2007م

1 **طه عبد الرحمن**، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية والدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى، 2007م، ص ص 13-14

هكذا يستدرج المؤلف القارئ إلى الفرضية التي يروم البرهنة عليها، وهي فكرة المقاومة المبدعة، حتى لو كانت مقاومة للحداثة ذاتها، ما دامت أبدعت في وسائلها فلابد أن نعتبرها من الحداثة، أو قل: سلوكاً حداثياً.

بالطبع، أنا أقبل وجود أنماط لمقاومة الحداثة كنسق من داخل الحداثة نفسها، والدليل كتابات "يورغن هابرماس" الفيلسوف الألماني المعاصر وغيره، لكن في الوقت نفسه لا يمكنني قبول الفرضية الجدلية التي تحاول البرهنة على وجود حداثة لدى الهنود الحمر ـ بالمعنى المتعارف عليه في عصرنا- حتى لو أبدعوا في مقاومة عدوهم الذي يملك كل التقنيات الحداثية من (مطابع ومدافع ونظم عقلانية مؤسسة لسائر التنظيمات المجتمعية). لكن لعل المؤلف قصد من هذا الاستهلال المنطقي البرهنة على شيء آخر.

من هنا، يلخّص المؤلف فكرته التي قصد البرهنة عليها تلخيصاً وجيزاً فيقول: "إنّ المقاومة التي تتصدى للعوائق الوجودية التي تمنع الأمّة من إنشاء حداثتها، كالاحتلال والهيمنة والتبعية والاستبداد واحتكار السلطة والظلم الاجتماعي" هي مقاومة حداثية مبدعة. "وغير خافٍ أنّ هذا هو حال المقاومة الإسلامية في لبنان، فلقدت حققت بانتصارها على المحتل تحولاً وجودياً في الأمّة نقلها من طور العجز إلى طور القدرة [..] وإذا كان الأمر كذلك لزم أن تنتمي أفعال المقاومين إلى الحداثة".[2] ويكمن المأزق الدرامي ويتكامل لدى المؤلف الذي يبرهن على فرضية لا يمكن البتّ فيها أساساً، وهي فكرة حداثية المقاومة الإسلامية المعاصرة.

وتتصاعد وتيرة القياس المنطقي الذي أبدع فيه المؤلف للتسلل بخفّة إلى عقل القارئ، وقبوله لفكرة المقاومة المبدعة كنوع من أنواع الحداثة. فالمقاومة في لبنان ـ حسب وجهة نظر المؤلف- "فتحت للأمّة طريق الحداثة من جهة ليست هي الجهة التي اتخذها "النهضويون" و"الأنواريون" و"الثوريون" في الغرب"، فهؤلاء ـ بحسب رؤية المؤلف أيضاً- حققوا حداثتهم بإبداعهم في "قطع الصلة بالقيم الموروثة" طالبين التحرر من الدين، "واعتبروه ظلمات لا تنال الحداثة إلا بالخروج منها ناسبين إليه المساوئ والآفات"، بينما المقاومون يحاولون تحقيق حداثتهم من خلال "إبداعهم في التصدي للاحتلال"، وكان "صحيح تدينهم هو مدخلهم إلى الحداثة".

ويعود المؤلف ويؤكد في مقدمة كتابه على أنّ فكرة المقاومة المعاصرة في الإسلام، هي ما يجدد للأمّة وعيها الديني، ويستأنف مسيرة الأمّة العربية الإسلامية في العطاء، ويدفع بها نحو حداثة إسلامية ثانية، ويرى المؤلف أنّ الإسلام تجلى في المقاومة الإسلامية في لبنان بحالة جديدة هي بالذات التكاملية؛ أي "أنها أعادت للدين وظيفته المتكاملة، ولقيمه أبعادها المتفاعلة"، وسوف نجد أنّ فكرة التكاملية تعاود الظهور مرة أخرى في الجزء الخاص بها من الكتاب.

---

[2] **طه عبد الرحمن**، الحداثة والمقاومة، المرجع السابق، ص ص 14-15

## - روح الحداثة وقيم الإسلام

يفتتح المؤلف هذا الفصل من كتابه "الحداثة والمقاومة"، برفع التهويل عن مفهوم الحداثة، بعد أن ساءه وأزعجه ما فعله مفكرونا من مغالاة شديدة حول المفهوم، "حتى كأنّ الحداثة تأتينا بإنسانية أخرى وتاريخ آخر، بل كأنّ الإنسان لم يبدأ إنساناً إلا مع الحداثة، وكأن التاريخ لم يبدأ تاريخياً إلا معها".[3]

وأخطار هذا التهويل لا تقتصر فقط على تزييف الحقائق، بل تتخطاه إلى جلب المضار على الأفراد والأمم وتصنيفهم إلى فئتين متعارضتين: "فئة الحداثيين" و"فئة الرجعيين أو بالأحرى "التقليديين" أو "المحافظين"، وإن شئت قل "فئة غير الحداثيين"، وينتهي الأمر في النهاية إلى "توريث غير الحداثيين عُقداً تجعلهم يستعجزون أنفسهم عن أن يأتوا بما أتى به الحداثيون، فضلاً عن اللحاق بهم ومنافستهم على مقامهم الرفيع.[4]

هذه القضية التي يثيرها المؤلف هي من أخطر القضايا التي من الممكن أن ترهب الناس وتعجزهم، وتبثّ في نفوسهم الهزيمة والشعور بالعجز. إنّها معركة نفسية بالأساس تكون الغلبة فيها للآلة الإعلامية الجبّارة بما تملكه من قوة في تزييف الحقائق، يساعدها في ذلك ثلة من المفكرين باعوا أنفسهم وأوطانهم للشيطان، متذرّعين بأنهم يمسكون بطوق نجاة فوق سفينة الحداثة الناجية.

وهنا ينتصر المؤلف لصالح هؤلاء المغلوبين على أمرهم، هؤلاء الضائعون دون سند فكري محرر يحمي عقائدهم أو يمنحهم الثقة في ثباتهم على خصوصيتهم وقوميتهم، فيقيم تعريفه للحداثة على مسلمتين أساسيتين هما:

"أولاهما: أنّ التاريخ الإنساني مبناه على الارتقاء بالإنسانية في مراتب الكمال.

والثانية: أنّ كلّ زمن من الأزمنة المختلفة لهذا التاريخ يختصّ بواجبات محددة لتحقيق هذا الارتقاء"[5].

فهاتان المسلمتان الجديرتان بالنظر، هما اللتان أسّستا هذا التعريف المهم، الذي استوحاه من فكرة أنّ حداثة أيّة أمة كائنة ما كانت تكمن في نهوضها بواجبات زمنها، وبناء على ما سبق يؤسس المؤلف تعريفاً للحداثة، فيقول: "إنّ الحداثة عبارة عن نهوض الأمة، كائنة ما كانت، بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختصّ بهذا الزمن من دون غيرها وتتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل الإنسانية".[6] وفائدة هذا التعريف ليس فقط أنه يرفع عن الحداثة التهويل التي ذاع عنها، واختلط بها، إذ هي لدى البعض "أشبه بكائن تاريخي عجيب يتصرّف في الأحياء والأشياء على حد سواء تصرف الإله الذي لا راد لقضائه".[7]

---

3 **طه عبد الرحمن**، الحداثة والمقاومة، مرجع سابق، ص 19

4 **نفس المرجع، ص 19**

5 **المرجع السابق، ص 20**

6 **طه عبدالرحمن**، الحداثة والمقاومة، مرجع سابق، ص 20

7 **المرجع السابق، ص 20**

وبذلك يُخرج المؤلف الحداثة من لبوسها الغربي، فيجعل لكل مجتمع في زمن محدد حداثته الخاصة.

التفريق بين واقع الحداثة الغربية وروحها:

الالتباس الحاصل لدى الكثيرين من الباحثين أنهم يخلطون بين واقع الحداثة التي عادة يشار إلى الغرب على أنه قائدها ورائدها، وبين روح الحداثة التي هي مجموعة المبادئ التي يمكن عن طريق تطبيقها الحصول على واقعيات حداثية متعددة، وتبقى الروح أصلاً ثابتاً لا يتغير.

إنّ الحداثة الغربية تطبيق وتجسيد وتحقيق خاص لحقيقة الحداثة، "فلو نظرنا إليها بوصفها واقعاً، تبين أنها لا تعدو كونها مجرد تطبيق خاص للحداثة، وإذا نظرنا إليها بوصفها تاريخاً، ظهر أيضاً أنها لا تعدو كونها مجرد تجسيد خاص لعقيدة الحداثة، وإذا نظرنا إليها بوصفها خلقاً، اتضح أنها لا تعدو كونها مجرد تحقيق خاص لأمر الحداثة"[8]، وهذه الأوجه الثلاثة (حقيقة الحداثة، عقيدة الحداثة، أمر الحداثة) هي ما أطلق عليه المؤلف مسمى "روح الحداثة".

"ولا يخفى أنّ لكل روح، كائنة ما كانت، تجليات متعددة، فيلزم أنّ لروح الحداثة إمكانات تطبيقية متعددة ليس الواقع الحداثي الغربي إلا واحداً منها، أو أنّ لها آفاقاً تجسيدية متعددة ليس التاريخ الحداثي الغربي إلا واحداً منها، أو أخيراً، أنّ لها مظاهر تحقيقية متعددة ليس الخلق الحداثي الغربي إلا واحداً منها".[9]

وبعد أن أرسى الدكتور طه دعائم التفريق بين "روح الحداثة" وبين "الحداثة الغربية" بوصفه أحد تجلياتها الواقعية أو التاريخية أو الخلقية، يستمرّ في بيان المبادئ العامة التي تحكم هذه الروح، وتجعلها تسري في أي قوم قاموا بتطبيقها بشكل حاذق وماهر.

"إنّ روح الحداثة هي عبارة عن مبادئ ثلاثة أساسية: أحدها: مبدأ الرشد؛ مقتضى هذا المبدأ أنّ الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد. والمراد بالقصور هنا هو التبعية الفكرية والسلوكية [..] والمراد بالرشد هو تحصيل الاستقلال والإبداع في التفكير والسلوك".[10]

وفي هذا المبدأ، يرى المؤلف أنّ الحداثة الغربيّة وقعت في نقيض مقصودها، حين ظنّت أنّ الاستقلال عن الدين هو الذي يفضي إلى الحرّيّة، فدخلت في "آفة النسبيّة"، كما أنّ التطبيق الغربيّ لمبدأ الرشد اختزل مفهوم الإبداع في الانفصال عن قيم التراث، في حين أنّ في تلك القيم ما لا تبلى فائدته أبدًا، فلا ينبغي أن يقدّر الإبداع بقدرته على الانفصال، وإنّما بقدرته على الارتقاء بالإنسان، وهنا وقعت الحداثة الغربيّة بما يعبّر عنه المؤلف بـ "آفة الانفصاليّة".

---

[8] المرجع السابق، ص 22

[9] المرجع السابق، ص 22

[10] المرجع السابق، ص 23

وثانـي مبـادئ روح الحداثة: مبدأ النقد: مقتضى هذا المبدأ أنّ الأصـل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد. والمقصود بالاعتقاد هو التسـليم بدون دليل عقليّ، فيما الانتقاد هو الاسـتدلال العقلي على الأشياء والفصل التقنيّ بين مجالاتها.

في هذا المبدأ الثاني، يشـير المؤلف إلى أنّ الحداثة الغربيّة اختزلت مفهوم الاسـتدلال في ممارسـة العقل الأداتيّ الـذي لا يعنى إلّا بالوسـائل والتقنيّات، فعلقت بذلك في "آفـة الأداتيّة". كما اختزلت مفهوم الفصل في التفريق بين بنيات الأشياء، بما يجعل هذه الأشياء أشبه بجواهر أو ماهيّات قائمة بذاتها وبهذا واجهت "آفة التجزيئيّة". وثالث مبادئ هذه الروح هو مبدأ الشمول: مقتضى هذا المبدأ الأخير هو أنّ الأصل في الحداثة الانتقال من حال الخصوص إلى حال الشـمول. والمراد بالخصوص نوعان: خصوص المجال، وخصوص المجتمع؛ فالشمول إذن، هو القدرة على تجاوز هاتين الخصوصيّتين، والتأثير في مجمل المجالات الحياتيّة ومختلف المجتمعات الإنسانيّة.

وهنا أخيرًا، يشير المؤلف إلى أنّ الحداثة الغربيّة قصرت مفهوم التأثير في مجالات الحياة على التأثير المادّيّ، ممّا أوقعها في "آفّة المادّيّة"، كما قصرت مفهوم التأثير على المجتمعات على التأثير الفردانيّ وحده، فوجدت نفسـها في شرك "آفة الفردانيّة".

## - القيم الإسلاميّة القادرة على درء آفات الحداثة الغربيّة

بعد أن عرّف المؤلف المبادئ الثلاثة التي تحكم روح الحداثة، والآفات التي علقت بالتطبيق الغربي لها، انطلق يبـيّن أهم القيم الإسـلامية القادرة على درء هذه الآفات التي التصقت بالحداثـة الغربية. ويرى المؤلف أنّ المقاومة الإسلاميّة في لبنان، ممثلة في "حزب الله" هي واحدة من أفضل الأمثلة على قدرة الشعوب العربيّة في أن تكون شعوبًا حداثيّة، إذ إنّها اسـتطاعت أن تقدّم نموذجًا مميّزًا للقيم الإسلاميّة القادرة على تخطّي آفات الحداثة الغربيّة لتبني حداثتها، وإن دخلت هذه المقاومة الحداثة من حيث خرجت المجتمعات الغربيّة، وهي بوّابات "الدين"، و"التراث".

ويقدّم المؤلف علاجاً لبعض الآفات التي علقت بالحداثة الغربية، مستوحياً هذا العلاج من وحي القيم الإسلامية الأصيلة في ديننا وتراثنا العربي والإسلامي، ويذكر منها:

- آفـة النسـبيّة: يعتـبر المؤلف أنّ الإنسـان لا يمكن أن يصل إلى الاسـتقلال الدال على الرشـد، إلّا إذا توجّه في أقواله وأفعاله إلى الله (المطلق)، وهذا التوجّه إلى المطلق لا تحقّقه إلّا قيمة «الإخلاص». والمقاومة الإسـلاميّة بقيادة حـزب الله اللبناني، منذ أن بدأت المعركة، عمدت إلى نسـبة رجالهـا وتصرفاتها إلى الله، فالمقاومون هم رجال الله، والتصرّفـات هـي أقدار الله، والنـصر هو نصر من الله، ومن هنا جاءت تسـمية الحزب بـ«حـزب الله»، وفي هذه التسمية دلالة واضحة على الخضوع التام، حتى قبة المسميات والأيقونات الدينية.

- آفّة الانفصاليّة: القيمة الإسـلاميّة، بحسـب المؤلف، القـادرة على مواجهة هذه الآفّة هـي «الكمال»، ذلك أنّ المؤمن كلّما ازداد طلبًا للكمال في صنعه، ازداد إبداعاً وتفنّنًا فيه. وهذا ما وجده مؤلف الكتاب – بحسب رأيه- لدى

المقاومة الإسلاميّة في لبنان التي استطاعت امتصاص الصدمة القويّة التي أرادها العدو لها، من خلال تجدّد صلتها بتراثها الإسلاميّ واستثمارها على أحسن وجه ذاكرتها الروحيّة التي حفظت أسمى التضحيات. وليس أدلّ على ذلك من الخطابات ذات النزعة الحماسية التي نجدها لدى قائد الحزب الحالي»حسن نصر الله».

– آفّة الأداتيّة: يشير المؤلف إلى أنّ الاستدلال الحقيقيّ لا يتوصّل إليه بالحساب العقليّ الآليّ، وإنّما بتكييف هذا الحساب بـ»الإيمان»، والمقاومة الإسلاميّة مع حزب الله لم تكتف بما تحقّقه عقلانيّة الوسائل، كفنون التدريب العسكريّ وأدوات التحصين، بل حرصت على أن تكون هذه العقلانيّة مسنودة وموجّهة بعقلانيّة قيميّة غير آليّة، وهي عقلانيّة المقاصد، وأهم هذه المقاصد «الدفاع عن الأمّة ووحدة أراضيها».

– آفّة التجزيئيّة: ويمكن تجاوزها من خلال قيمة «التكامل»، ذلك أنّ مجالات الحياة في الإسلام يأخذ بعضها بأسباب بعض، متبادلة التأثّر والتأثير، بل إنّ بعضها يكمّل بعضًا، متداركًا نقصه ودافعًا عنه خلله. ويشير مؤلف الكتاب في هذا المجال إلى أنّ المقاومين الإسلاميين لا يحترفون المقاومة المسلّحة حتّى ينتسبوا إليها، بل هم يتقلّبون بين أشكال المقاومة وأعمال أخرى مختلفة، تشحذ روحانياتهم وتقوي من عزمهم.

– آفّة المادّيّة: ويحدد المؤلف القيمة المادّيّة التي يمكن أن تحفظ هذه المجالات الحياتيّة من الاختلال، وهي «الروحانيّة». فالروحانيّة إذا خالطت الأشياء المادّيّة، بثّت فيها القوّة التي تجعلها تتجاوز مادّيّتها. والمقاومة الإسلاميّة مع حزب الله اللبناني، لمّا كانت متعدّدة الجوانب ومتقلّبة الأدوار، أمكنها أن تتحرّك في مختلف المجالات بروحانيّة عزّ نظيرها، ناقلةً إلى كلّ مجال منها أسباب الانبعاث من جديد، وهذا الحاصل هو السبب وراء انتصاراتها المتكررة على العدو الصهيوني الغاشم.

– آفّة الفردانيّة: والقيمة الإسلاميّة القادرة على دفع هذه الآفة هي الرحمة، ذلك أنّ الرحمة هي المظهر الذي تتجلّى فيه عناية الفرد بغيره قدر عنايته بنفسه. والمقاومة الإسلاميّة مع حزب الله اللبناني، وهي تضحّي بالنفس والنفيس، أحيت روح التراحم والتعاطف في الناس، بل وهي تنازل العدو في الميدان لم تقطع أسباب الرحمة معه، لأنّ روح الدين الإسلامي تلزم ذلك، ووصايا رسول الإسلام دائماً تدعو إلى ذلك.

ويقرّر المؤلف أن التطبيق الحداثي لا يكون تطبيقاً لروح الحداثة حتى يستوفي شرطين عامين أساسيين، هما:

– الشرط الأول: الانبعاث من الداخل: بمعنى أنّ التطبيق الحداثي في مجتمعاتنا ينبغي أن يكون تطبيقاً داخلياً، نابعاً من إبداعها الحضاري والثقافي، وليس تطبيقاً خارجياً مقلداً للحداثة الغربية.

– الشرط الثاني: الالتزام بالاجتهاد: ويقصد به أن تجتهد الأمّة في تطبيق حداثتها، فيكون بذلك تطبيقها تطبيقاً مجتهداً لا تطبيقاً مقلداً، فالحداثة لا تنال إلا بطريق الاجتهاد. اجتهاد في الاستقلال، واجتهاد في الإبداع، واجتهاد في استدلال الأمة على الأشياء، والفصل بينها، وأخيراً اجتهاد في تعميم مبدعاتها على مختلف الأمم.

وبهذين الشرطين تستطيع كلّ أمّة أن تنشئ حداثتها الداخلية، «والحال أنّ كلّ دولة إما أن تنشئ حداثتها الداخلية أو لا حداثة لها».

### - مقاومة الشعب وحداثة الإسلام: (حرب 31 تموز 6002 نموذجاً)

ويواصل المؤلف وضعه لشروط أخرى تكميليّة تساعد على حصول الحداثة للأمّة بالمقاومة، فلا يكتفي بالمبدأين السابقين «الانبعاث من الداخل» و«الالتزام بالاجتهاد»، وإنّما يرى ضرورة أن تكون هذه الحداثة منبعثة أيضاً من القاعدة الشعبية، وهو المبدأ الذي يسميه «الانبعاث من القاعدة. ينبغي أن تكون هذه الحداثة حداثة صاعدة من القاعدة التي تمثلها الشعوب وليست نازلة من القمة التي تمثلها الأنظمة»، نظراً لتعارض المصالح في أحيان كثيرة بين مصالح القمّة الحاكمة ومصالح القاعدة الشعبية في عموم الدول الإسلامية.

أمّا المبدأ الثاني المكمل، فهو ضرورة «الالتزام بالاستئناف؛ ينبغي أن تكون الحداثة الإسلامية، لا حداثة ابتداء، قاطعة صلتها بتاريخ الأمّة كما تريد لها أنظمة الحكم بتقليدها لحداثة الآخرين، وإنّما حداثة استئناف، مع العلم بأنّ هذا التاريخ عرف حضارة سابقة، ولا استئناف بغير أن تقطع أسباب المغلوبية والمظلومية التي أبقت الأمّة في حال التخلف التاريخي [...] ولا يتأتّى قطع هذه الأسباب القاهرة والجائرة إلا إذ انبعثت في مجموع الأمّة روح انتفاضة شاملة، تبتكر المقاصد والوسائل القادرة على إحداث التغيير الذي يصل الأمّة بقوة دفعها الحضاري الأول».[11]

ومن جملة المبادئ والشروط السابقة التي أقرّها المؤلف، لتكون الحداثة حداثة إسلامية مبدعة وأصيلة، يخرج بقناعة مفادها، أنّ الحداثة الإسلامية ـ إن وجدت ـ لا تكون إلا حداثة المقاومة الشاملة، فحيثما وجدت المقاومة في بلدان العالم الإسلامي، فثمة ممارسة حداثية على قدرها، أي ثمة معالم لتطبيق روح الحداثة من غير واسطة، بحيث قد تتفاوت هذه الممارسة من مقاومة إلى أخرى، فالمقاومات الإسلامية لو أنها كلها لم تسهم في المشروع الحداثي للأمة، فإنّ أقدارها منه مختلفة، فقدر «المقاومة الأفغانية» من هذا المشروع غير قدر «المقاومة الفلسطينية»، وقدر «المقاومة الشيشانية» منه غير قدر «المقاومة العراقية»، وهكذا.

لو كان المؤلف ينتمي إلى حقل الصحافة، أو السياسة ما وقع في هذا الفخ الغريب، الذي أراد به أن يستدلّ على سائر المقاومات التي حدثت في المجتمعات الإسلامية، ويضعها جميعاً في سلة واحدة تحت مسمى أنّها مقاومات إسلامية، غير عابئ بأنّ هذه التسمية بمفردها قادرة على نسف المشروع الذي أقامه حول الحداثة، فليست الشعوب العربية والإسلامية على درجة واحدة في النوع أو الدرجة من قيامها بأعباء المقاومة الوطنية أو القومية المخلصة، ناهيك عن كونها دول عالم ثالث تعاني ما تعانيه كافة الدول التي أخضعت تحت نير الاستعمار الغربي. على كل حال، تبقى المبادئ الستة التي أرسى دعائمها المؤلف حاضرة في الذهن، تحتمل التأويل دون ضرب الأمثلة، وهذه المبادئ هي:

---

[11] المرجع السابق، ص 36

«الاستقلال الراشد» و«الإبداع الراشد» و«الاستدلال النقدي» و«الفصل النقدي» و«التأثير الشامل في الحياة» و«التأثير الشامل في العالم». وهو يرى أنّ هذه المبادئ الستّة انطبقت انطباقاً تامّاً أو جزئياً على المقاومة الإسلامية في لبنان، أيام حرب 13 تموز سنة 2006م ضد الاحتلال الإسرائيلي.

ويرى المؤلف «أنّ الاستقلال الحقيقي لا يحصل بقطع الصلة بالدين، وإنّما بالإخلاص في الأعمال، والمقاومة الإسلامية مع حزب الله، منذ أن بدأت المعركة، عمدت إلى نسبة رجالها وتصرفاتها ومكاسبها إلى الله، فالمقاومون هم رجال الله والتصرفات هي أقدار الله والنصر هو نصر من الله» [ص 37]، لذا يكون الحزب هو حزب الله. وهذا كلام لا يستند إلى دليل حقيقة وإن كان في مجمله إشادة بارعة وحاذقة بحزب الله اللبناني.

ويرى المؤلف أيضاً أنّ الإبداع الحقيقي لا يحصل بقطع الصلة بالتراث، وإنما بطلب الكمال، والمقاومة الإسلامية في لبنان، مع أنها فوجئت بهول العدوان وهمجيته، سرعان ما استوعبت طلائعه المدمرة واستعادت المبادرة القتالية، واضعة في الحسبان أنّ المواجهة قد تطول.. إلخ».[12]

الذي لا يعرف السياسة لا يستطيع أن يحسب الأمور هكذا، والمؤلف ينتمي إلى الحقل الفكري والفلسفي ولا شأن له بالسياسة إلا في نطاق نظرياتها وليس له ممارسة عملية في هذا الشأن، فلا يحق لنا أن نطلق عليه رجل سياسة وإنما نطلق عليه رجل فكر وفلسفة، والذي يرى دفاعه يظنه من المقاتلين.

وفي ختام هذا الفصل من الكتاب، يخلص المؤلف إلى مجموعة من النتائج، هي في مجملها إشادة مبدئية بحزب الله اللبناني وتنظيماته وعقلانيته ورجالاته. أمّا الإشادة الكليّة فسوف تتحقق في الفصل الذي يليه.

## - المقاومة الإسلامية والتجديد التكاملي للوعي الديني

يبحث المؤلف في هذا الفصل الأخير من الكتاب في الأسباب التي أدّت إلى انتصار المقاومة الإسلامية بقيادة حزب الله، ويخلص منها إلى حقيقة مفادها: «أنّ الوعي الديني الذي حصلته هذه المقاومة يملك خصوصية تضمن لها الانتصار في معاركها»[13]، ومن أجل البرهنة على هذه الحقيقة، يبدأ بوضع تعريف عام للمقاومة الإسلامية منطلقاً فيه من التداول اللغوي العربي، ثم يبني عليه دعوى خاصة بالمقاومة التي يقودها حزب الله.

هكذا يستهل الدكتور طه فصله الجديد، والذي يقف على التعريف الذي وضعه المؤلف عن المقاومة يستغرب من قدرة الرجل على انبعاث الحياة في التداول اللغوي، بالإضافة إلى تحليله المنطقي للقضايا.

فالمقاومة في التداول العربي تبيح لنا الجمع بين معان أربعة أساسية هي: «القوم» و«القيام» و«القيمة» و«القوامة». «ذلك أنّ المقاومة ينهض بها قوم مخصوصون، وأنّ هؤلاء القوم يقومون بدفع شر قائم بين أظهرهم،

---

12 المرجع السابق، ص 38

13 طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية والدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى، 2007م، ص 51

ويتوسلون في ذلك بقيم مثلى، عاملين على تحقيق قومة مخصوصة، فتكون القومة عبارة عن نهوض بالقيم».[14]

ويضع الدكتور تعريفاً عامّاً للمقاومة الإسلامية في عمومها، يربط فيه بين المقاومة والتمسك بالقيم والفضائل، فيقول: «إنّ المقاومة الإسلامية هي قيام طائفة من المسلمين بدفع الشرور التي ابتلي بها الناس في الزمن القائم، مجددة الوعي بالقيم الإنسانية التي اكتملت مع الدين القيم [..] والمراد أنّ الفعل المقاوم باعث للقيم، فإن ماتت أحياها، وإن عدمت أوجدها، وإن ضعفت قواها، وإن فسدت أصلحها».[15]

وينطبق هذا التعريف ليس فقط على المقاومة اللبنانية في نموذجها المعروف، وإنّما يتعداه إلى ما سواه من مقاومات أخرى يمكن أن تظهر في عالمنا العربي.

ويذكر المؤلف في إحدى إحالاته المرجعية بالكتاب أنّ هناك من رجال الصحوة الإسلامية، وعلى رأسهم (عبدالسلام ياسين) من اتخذ مفهوم (القومة) مصطلحاً محورياً في مشروعه الفكري، بيد أنّ استعمال المؤلف لهذا المفهوم ظهر أول الأمر في كتابه (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي)، تأكيداً منه على تأثيل المصطلحات، فقد جعله مرتبطاً أساساً بمعنى (القيمة)، واستند في ذلك إلى القول المنسوب إلى معاذ بن جبل، مخاطباً أبا موسى الأشعري، والذي يرد فيه هذا اللفظ: «أما أنا فأحتسب نومتي كما احتسب قومتي»، ممّا يدلّ على أنّ معناه يتفق مع التعريف السابق حول القوامة في دلالته على القيام بالعبادات والصالحات.

## تعقيب: المقاومة الإسلامية في نموذجها الشيعي

لا أستغرب صدور هذا الكتاب عن الدكتور طه عبدالرحمن، وإن كنت احترزت كثيراً قبل الخوض في القراءة، أن الفت انتباه القارئ من البداية إلى أنّ المقاومة التي يقصدها أستاذنا الكبير «طه عبدالرحمن» وقت إصداره للكتاب، كان يقصد بها تحديداً دون مواربة أو تماهٍ، المقاومة الإسلامية في نموذجها الشيعي بقيادة «حزب الله اللبناني»، بعد أن أضحت في الفترة التي أعقبت تنفيذ «عملية الوعد الصادق» التي هزّت أركان الكيان الصهيوني، ليست مجرد مقاومة مذهبية أو حزبية، وإنّما هي نموذج إسلامي يحتذى في مقاومة العرب لأعدائهم الصهاينة. وعلى الرغم من تغير الظروف في الموقف من «حزب الله اللبناني» بعد مناصرته لطاغية الشام ووقوفه إلى جانبه، إلا أنّ الكتاب يبقى شاهداً على صاحبه الذي اعتاد دائماً أن يناصر المسألة العربية والإسلامية بعقل وفكر متحرر يتغاضى أحياناً عن النعرات الطائفية التي تجد لها رواجاً بداخل مجتمعاتنا الأثنية (سني/شيعي)، لذا لا نستغرب عندما نجد أنّ الذي قدّم للكتاب في طبعته الأولى هو الشيخ شفيق جرادي، مؤلف كتاب «العرفان ألم استنارة ويقظة موت»، ومدير معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة التي صدر عنها الكتاب.

ولأنّ الإشادة بالتنظيمات الشيعية بشكل عام يثير الريبة والشك، ويحدث في نفس المنغلقين والإقصائيين الكثير من الأزمات، التي تعجزهم عن التواصل مع الفكر المستنير، الذي يقارب ولا يفرق بين المسلمين، ويوحد صفهم

14 المرجع السابق، ص 51

15 المرجع السابق، ص 52

أمـام عدوهم المشـترك، ويحضّهم عـلى تنحية الخلافات المذهبيـة جانباً، حتى تتجمع القـوى لديهم ويحصل لهم الكرامة بالمقاومة.

والمناط به القيام بذلك هم ثلة من مفكرينا الأفذاذ الذين استلهموا روح الدين الإسلامي القويم وتشربت قلوبهم هديه وهداه، واعتملت بصائرهم بقول الله تعالى: (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا).

ولأنّ إشادة الدكتور طه عبد الرحمن في الجزء الأخير من كتابه واضحة بحزب الله في أسلوب مقاومته ودفاعه المسـتميت عن اسـتقلال إرادته، أمام عدوه الغاشـم، «إنّ المقاومة الإسـلامية بقيادة حزب الله هي أقدر مشـاريع التجديـد الدينـي الحديثـة قياماً بتجليات الإسـلام المختلفة، حيث تمكـن الأمّة من قومة متكاملـة تدخل بها عهد الانتصار على قوى الظلم والشر».[16]

ولا يخفـى عـلى أحد أنّ حزب اللـه عندما انتصر على إسرائيـل في إحدى معاركه الشـهيرة، كان الجميع فرحاً مسروراً، سنياً وشيعاً، سادت في الأمّة حالة من الألفة والتآلف منقطعة النظير، سرعان ما تبدّد هذا الشعور عندما استبدل حزب الله استراتيجيته في المقاومة، ووجّه أسلحته إلى الصدور العارية من أبناء سوريا الآن.

وفي ظني أنّ الدكتور طه عبد الرحمن لو كان يعلم ما آلت إليه الظروف والأحوال إلى ما آلت إليه الآن، ما تحمس عندما تحمس الجميع من أبناء الوطن العربي بعد تنفيذ (عملية الوعد الصادق)، وأصدر هذا الكتاب.

ولكن لي وقفة هنا؛ أليس حزب الله اللبناني وهو إحدى التنظيمات العسـكرية الشيعية، هو الذي أحرز السبق في النصر على العدو الصهيوني في عصر تقاعسـت فيه بعض الدولة السـنّية عن النيل من الصهاينة وعقدت معهم التحالفات والاتفاقيات؟ وهنا أستعير عبارة الأستاذ فهمي هويدي بأنّ "لشيعة من داخل البيت المسلم وليسوا من خارجه"، حتى لو اختلفنا معهم مذهبياً، فليس هذا يدعو إلى عدم الفرح والإشـادة بهم عندما يحرزون نصراً على عدونا المشترك.

لعل الإشـادة بالمقاومة الإسـلامية في نموذجها الشـيعي (حزب الله اللبناني) جاءت تأكيداً على القناعات التي أرسى دعائمهـا الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه "العمـل الديني وتجديد العقل" الداعية إلى التحرر من التعصب المذهبي في عالمنا الإسـلامي، حتى تحدث اليقظة الإسـلامية التي تفتقر إلى "سـند فكري محرر على شروط المناهج العقليـة والمعايـير العلمية المسـتجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلهـا بتأطير منهجي محكـم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصر فلسـفي مؤسـس...ولا يسع المسـلم المتيقظ الذي ينظر في هاتين الظاهرتين المشبوهتين، وهما: الغلو في الاختلاف المذهبي، والخلو من السند الفكري إلا أن يتدبر النتائج الوخيمة التي يمكن أن يترتب عليهما".[17]

وفي الختـام، لا يسـعنى إلا أن أذكر بأن المشروع النهضوي الذي حمله الدكتـور طه عبد الرحمن، يحاول على الدوام إيقاظ الهمم وإحياء اليقظة الدينية المعاصرة، ولفت النظر إلى الآفات التي تعتريها.

---

16 **طه عبد الرحمن**، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية والدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى، 2007م، ص 52

17 **طه عبد الرحمن**، العمل الديني وتجديد العقل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1997م، ص 9

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

**info@mominoun.com**
**www.mominoun.com**