بحوث في الفلسفة الإسلامية:
من العقل إلى الوجود

ملف بحثي

2015 / 03 / 10

- د. الطيب بوعزة
- د. يوسف بن عدي
- سليمة مقصودلو
- محمّد الحاج سالم
- د. عبد اللطيف فتح الدين
- محمد مزوز
- د. غيضان السيد علي
- يوسف بن عدي
- هربرت أ. ديفيدسن
- سعيد البوسكلاوي

ملف بحثي

بحوث في الفلسفة الإسلامية:
من العقل إلى الوجود

الفهرس:

تقديم وتنسيق — 3
د. الطيب بوعزة
د. يوسف بن عدي

الفلسفة الإسلاميّة:
من الديني إلى السياسي — 7
بقلم: سليمة مقصودلو
ترجمة: محمّد الحاج سالم

الوضع الاعتباري للمنطق الفقهي عند الغزالي — 15
د. عبد اللطيف فتح الدين

مفهوم الطبيعة لدى ابن رشد — 39
محمد مزوز

العقل وممارساته الأيديولوجية في فلسفة ابن باجة — 47
د. غيضان السيد علي

حوار مع الدكتور سعيد البوسكلاوي — 85
حاوره: يوسف بن عدي

يحيى النحوي مصدراً لأدلّة الخلق الإسلاميّة واليهوديّة في العصر الوسيط — 95
تأليف: هربرت أ. ديفيدسن
ترجمة وتقديم: سعيد البوسكلاوي

تقديم وتنسيق

د. الطيب بوعزة
د. يوسف بن عدي

يمكن اختزال زاوية النظر الفاعل في الإنتاج الفلسفي العربي الوسيط في كونه محاولة لترسيخ نظرية العقل والوجود، عن طريق تأويل النصوص الفلسفية الإغريقية، وخاصة الأرسطية والأفلاطونية. وهو الأمر الذي تصاعد إيقاعه الإشكالي والنظري إلى حد التدقيق في قواعد الاستدلال وإعادة البناء الدلالي للمفاهيم.

فما هي محددات الإسهام الفلسفي العربي في إشكالية العقل والوجود؟ وما هي تحولات العقل والوجود في تاريخ الفلسفات والمذاهب في العصر الوسيط؟

من المعلوم أنّ دور فلاسفة مدرسة الإسكندرية مع "أمونيوس ساكاس" و"أفلوطين" و"فورفوريوس" و"بروقليس" و"هرميا" و"سمبليقيوس" و"يحيى النحوي".. كان دوراً محدداً بسبب ما أنتجوه من شروح وتأويلات لنصوص السماع الطبيعي والمنطق والميتافيزيقا والطب... وقد كان لتلك الشروح تأثير ملحوظ في بناء مفاهيم العقل والنفس ومراتب المعرفة والوجود، بل الأكثر من ذلك قام الإسكندرانيون بإعادة ترتيب ثنائية للعالم العلوي والعالم السفلي، أي عالمي المعقولات والمحسوسات. ويبدو أنّ النظر في العقل أدى إلى صياغة الوجود والعالم صياغة روحانية تنحو تارة منحى فلسفياً، وتنحو تارة منحى دينياً، كما هو الحال مع "فيلون الإسكندري".

وبهذا الاعتبار، ليس من المبالغة في شيء أن نقول إنّ التراث الإسكندري القائم على تأويل أرسطو وأفلاطون ومؤلفاتهما، قد أسهمَ في بلورة تصورات دينية ومعرفية وكلامية عند فلاسفة ومتكلمة العصر الوسيط. وآية ذلك تآليف الفارابي وابن باجة في نظرية العقل عن طريق النظر في قوى النفس وأفعالها، وكيفية إدراكها للمعقولات وعلاقتها بالعقل الفعال والعقل بالفعل والمستفاد والهيولاني. ونجم عن هذا حضور لافت لمفاهيم الكمال والجوهر والقوة والفعل والصورة والمادة في بلورة رؤية للوجود والعالم، ولشروط اتصال الإنسان بالعقل.

ومن الملاحظ أنّ حضور يحيى النحوي الملقب بـ"فيلوبونوس" الإسكندري النصراني كان قوياً أكثر من غيره من فلاسفة مدرسة الإسكندرية وأثينا وروادها. ويظهرُ ذلك بيّناً حينما نرصد كيفية بناء وإنشاء المتكلمة لدليل حدوث العالم وامتناع وجود ما لانهاية له، ودليل الأعراض، وخلق الجواهر... ويترتب عن هذا تأثيره في الجدل الفلسفي والديني المتداول في العصر الوسيط حول أعوص القضايا الميتافيزيقية، التي اندفعَ الغزالي إلى تكفير الفارابي وابن سينا بسبب بعض مواقفهم التأويلية من قدم العالم، وعلم الله، والبعث.

والحقُ، أنّ مسألة قدم العالم إنما يسفرُ عنها النظر في لواحقها العرضية والذاتية من قبيل النظر في الزمان والحركة واللامتناهي والأجرام السماوية والعقول... والمحصلة من ذلك أنّ رد يحيى النحوي على الفلسفة الأرسطية كان يستهدف أولاً الحدّ من أثر وحضور المشائية، وثانياً خلق الشكوك والإشكالات التي يمكن أن تعوقَ تمرير قدم الهيولى وتقويض فكرة الخلق.

ومن نافل القول الإشارة إلى أنّ ردود أفعال الفلاسفة والشراح والمتكلمين من مختلف الملل والنحل إنما مردّه إلى المدافعة المذهبية، التي تقتضي منهم جميعاً محاولة إعادة شرح ما قاله أرسطو، أو بالأحرى تأويله حتى يوافق مقتضيات مبادئ نظرية العقل والنفس الأرسطية.

لهذا ليس من العجب أن يتصدى سمبليقيوس وبروقلس للرد على منكري الوجود بالقوة والوجود بالفعل. ويسارع الغزالي إلى إدراج المنطق الأرسطي في مبحثي التصور والتصديق، أو الحد والبرهان في الفقهيات بُغية تحصين قواعد الاجتهاد والتجديد في التراث الإسلامي العربي. ألم يكن حضور التراث اليوناني، رغم ما في الأمر من تعميم، في فكر الغزالي هو حضور في جانبه المنطقي مع أرسطو أمراً لافتاً في مختلف تآليفه؟

لكن هذا لا يعني أنّ حضور الفكر الفلسفي اليوناني في الحضارة الإسلامية كان بحس التقليد النافي لكل إبداع، بل ثمّة اجتهادات وتطويرات في النظرية والمنهج الفلسفيين عند فلاسفة المشرق. كما جاء تصور فلاسفة الغرب الإسلامي عامّة وابن باجة على وجه التحديد فريداً في إعادة الاعتبار للعقل من حيث هو ماهية يتم النظر في ذاته، ومن حيث النظر في تجلياته الأخلاقية والسياسية والعملية. فضلاً عن ذلك، دافع ابن باجة عن اتصال الإنسان بالعقل لما فيه من شروط الاستعداد. ولقد كان ابن باجه يستحضّ مفهوم القوة والفعل الأرسطي لمحاولة تفسير العالم الطبيعي وقدمه عن طريق دليل الممكن والواجب.

وبعد كل هذه الاعتبارات والأسباب نقول إنّ أثر التراث الفلسفي اليوناني في الحضارة الإسلامية العربية الوسيطة والحديثة أمر ملحوظ، وإن كانت تجلياته ومظاهره تستوجب منا المزيد من البحث والتأمل والفحص بعلة تداخل النصوص الأصلية والمنحولة وتأويلها تارة من جهة أفلاطونية، وتارة أخرى من جهة أرسطية.

وبهدف تعميق البحث جاء هذا الملف الذي يصدره قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، بجملة من الدراسات، نوجز الإشارة إليها تمهيداً وتحفيزاً للقراءة:

جاءت ترجمةُ د. محمد الحاج سالم لمقال الباحثة الإيرانية سليمة مقصودلو "الفلسفة الإسلاميّة: من الديني إلى السياسي" لبيان مقومات الفلسفة في الإسلام من خلال الحكمة الدينية أو اللاهوت السياسي. أما دراسة الباحث المغربي عبد اللطيف فتح الدين: "الوضع الاعتباري للمنطق الفقهي عند الغزالي"، فالتوكيد على أنّ الغزالي لم يلجأ

إلى مبادئ المنطق الأرسطي، في التصور والتصديق إلا بعد قناعته بأنه آلة تحتاجها جميع العلوم، ومنها بالأساس علم أصول الفقه والفقه.

وهـذا له صلة وثيقة بدراسـة الباحث المغربي محمد مزوز: "مفهوم الطبيعة عند ابن رشـد" التي تعرضتْ لأشـكال تصور مفهوم الطبيعة عند ابن سـينا وابن رشـد. مع بيان الدوافع النظرية الخفية التي تتعلق برهان الشيخ الرئيس على إخضاع الفيزياء للميتافيزيقا، وطموح الشارح الأكبر إلى تخليص الطبيعة من الإلهيات.

أمّا دراسـة الباحث المصري غيضان السـيد علي: "العقل وممارسـاته الأيديولوجية في فلسفة ابن باجة" فقد كان رهانُها المعرفي والفلسـفي بيان تصور ابن باجة للعقل وماهيته وقدرته على الاسـتعداد إلى الاتصال بالعقل الفعـال من جهة، ودور العقل في تفسـير العالم الطبيعي عبر دليـل الواجب والممكن حتى صار العقل هو المرجع والمنطلق في الغرب الإسلامي على وجه أعم.

كمـا يضمّ الملف حواراً مع الباحث سـعيد البوسـكلاوي حـول بعض أهم القضايا الفلسـفية والمعرفية التي ينشـغل بها من قبيل اهتمامه بالفيلسوف الإسـكندراني يحيى النحوي مدة طويلة جعلته يتعقل لغته الفلسفية ونصوصه الطبيعية والمنطقية والميتافيزيقية. وهذا ما أوضحهُ الباحث البوسـكلاوي في دراسـته العلمية: "يحيى النحوي مصدراً لأدلّة الخلق الإسلاميّة واليهوديّة في العصر الوسيط" التي أوضحت بدقة كيفية حضور الأدلة على حدوث العالم للفيلسـوف الإسكندراني النصراني "يحيى النحوي" في مؤلفات وشروحات الفلاسفة والمتكلمة من المسلمين وغيرهم.

وعلى الجملة، نقولُ إنّ ثراء أوراق الفلسفات الإسلامية، على حد تعبير محمد عزيز الحبابي، إنما يأتي من جهة النظر في العقل والوجود، وتحولاتهما الفائقة والهائلة في بناء تصورات ومطارحات تستحقُ المطالعة والمراجعة في تفاصيلها المعرفية والأنطولوجية.. فهذا هو بُغيتنا من وراء هذا الملف.

بحوث في الفلسفة الإسلامية:
من العقل إلى الوجود

الفلسفة الإسلاميّة:
من الديني إلى السياسي[1]

بقلم: **سليمة مقصودلو**[2]
ترجمة: **محمّد الحاج سالم**
مستشار بمعهد لندن للاقتصاديّات والعلوم السياسيّة

الملخص التنفيذي:

ليس من الغريب أن تقتفي الفلسفة لباس العرفانية الإشراقية بعد أن كانت تحيا في مدار المشائية الأرسطية. هذا ما أوضحته الباحثة الإيرانية «سليمة قصودلو» من انتقال الفلسفة الإسلامية من الديني إلى السياسي. فضلاً عن ذلك الإقرارُ بأنّ الفلسفة ظلتْ مستمرة بعد وفاة ابن رشد الحفيد بفضل مجهودات الشيرازي الذي رفعها إلى مرتبة النظر الأنطولوجي. هذا ما حاول كريستيان جامبي (Christian Jambet)، تلميذ هنري كوربان، توضيحه والتدليل عليه.

*****

بقطعه نهائيّاً مع كلّ نزعة استشراقيّة متعجرفة، يبيّن كريستيان جامبي (Christian Jambet) وجود فلسفة قائمة الذات في ديار الإسلام، متنزّلة بين الحكمة الدينيّة واللاهوت السياسي.

تبدو طبيعة الفلسفة الإسلاميّة (أو الفلسفة في الإسلام) وخصائصها منبعاً لا ينضب لمساءلات ما زالت تربك منذ القرن التاسع عشر على الأقلّ المفكّرين والمختصّين في المجال الإسلامي. بل هي ما تزال إلى يومنا هذا تحفّز الباحثين

1- عرض لكتاب:

Jambet (Christian), Qu’est-ce que la philosophie islamique?, Paris: Gallimard, coll. Folio essais, 2011 (472 pages).

وقد نشر العرض باللغة الفرنسيّة على موقع laviedesidees.fr بتاريخ 27 جويلية 2012:

Maghsoudlou)Salimeh), Du religieux au politique: la philosophie islamique.

2- سليمة مقصودلو: باحثة من أصل إيراني، بدأت دراستها الأدب الفارسي الكلاسيكي في جامعة طهران إلى جانب دراستها اللغة الفرنسيّة قبل أن تتحوّل إلى فرنسا لمتابعة دراسة الماجستير في الدراسات الإسلاميّة في المدرسة التطبيقيّة للدراسات العليا (EPHE) بباريس، وهي حاليّاً بصدد إنجاز أطروحة حول فكر الصوفي الإيراني عين القضاة الهمداني تحت إشراف الأستاذ دانيال دي سمات (Daniel De Smet). وتتناول أطروحة الباحثة السياق التاريخي والفكري الذي أنتج «الوجه المتعدّد» لعين القضاة، ومدى تأثّره بالمدارس الفكريّة الثلاث السائدة في عصره (القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي)، وهي المدرسة الكلاميّة الأشعريّة، وفلسفة ابن سينا، والتصوّف. ويشكّل تحليل الأسباب التي أدّت إلى صلب هذا المتصوّف الكبير (525 هـ/1131 م) جوهر هذا العمل.

المهتمّين على تقديم إجابة جديدة عن السؤال المألوف: «ما الفلسفة الإسلاميّة؟». وبهذا، فإنّ الإشكاليات تمتدّ من الحسم في التسمية ذاتها (هل هي الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة العربيّة أو الفلسفة في الإسلام)، وصولاً إلى ممارسي هذا العلم / النشاط (هل هم فلاسفة أم متصوّفة أم حكماء)، مروراً بالمضامين التي يمكن تصنيفها تحت هذا أو ذاك من العناوين.

وفي هذا الكتاب البليغ يحاول كريستيان جامبي أن يقدّم تحليلاً لما يراه يشكّل طبيعة الفلسفة الإسلاميّة وخصوصيّتها، مبرزاً ما يجعلها ذات طابع ديني. ولا يقدّم هذا الكتاب تأريخاً جديداً للفلسفة في ديار الإسلام، وهو الذي يدّعي الإرث الفكري لهنري كوربان (Henry Corbin)، بقدر ما يقترح قراءة تحليليّة للثروة الوفيرة من التراث الفكري الفلسفي الذي يغطّي منطقة جغرافيّة شاسعة تمتدّ من المغرب العربي والأندلس إلى خراسان وآسيا الوسطى.

الفلسفة الإسلاميّة أم الفلسفة العربيّة؟

ينخرط كتاب جامبي في ذاك التقليد الطويل المتخصّص الذي عمل، منذ استشراق القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، على إعادة صياغة المفاهيم الأساسيّة التي شكّلت أساس بناء المجال الإسلامي. وقد شهدت طرائق التحليل والمقاربات المعتمدة في دراسة هذا التراث على مجرى التاريخ ـ وهو ما تبلوره بالفعل التسميات الثلاث لهذه الفلسفة[3] - تطوّرات وتغيّرات إلى حدّ يمكّننا من رصد ما اضطرم داخلها من اتّجاهات ومقاربات متباينة[4].

نجد أوّلاً التيّار الاستشراقي ممثّلاً أساساً في عمل إرنست رينان (Ernest Renan) الذي حاول التقليل من الدور البارز الذي لعبته الفلسفة العربيّة، وهو ما انعكس بوضوح تامّ على أطروحة الفيلسوف الألماني هيغل، ومؤرّخ القرون الوسطى الفرنسي إتيان جيلسون (Etienne Gilson) فقد تناولا المرحلة العربيّة في تاريخ الفلسفة بوصفها مرحلة عابرة وانتقالية بين الفلسفة اليونانية والمدرسيّة اللاتينيّة، وهو ما يمثّل انعكاساً للموقف الاستشراقي من تاريخ العلم في العالم (ص 54-62). فحسب أنصار هذا الاتّجاه، فإنّ الفلسفة في ديار الإسلام قضت نحبها تحت ضربات أبي حامد الغزالي (ت 1111م)، المعروف في النصوص القروسطيّة باسم الغزال (Algazel)، بعد اتّهامه الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» بالابتداع لدعمهم ثلاث قضايا تتعارض مع ثوابت الإسلام، حتّى أنّ ابن رشد (ت 1198 م) نفسه، وفقاً للاتّجاه الاستشراقي الذي يعتبره آخر فيلسوف عربي، لم يكن قادراً على إعادة الاعتبار للفلسفة في الإسلام[5].

---

3 لأخذ فكرة عامّة حول آراء المتخصّصين في هذا المجال حول التسميات التي يمكن ويجب إطلاقها على الفلسفة في ديار الإسلام، راجع:

Anawati (Georges), «Bilan des études sur la Philosophie médiévale en terre d'Islam », Mélanges d>Institut Dominicain d>Études Orientales (MIDEO), n° 5, 1958, p. 181- 192.

4 من أجل دراسة وجيزة لهذه الاتّجاهات، راجع:

Gutas (Dimitri), «The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy», British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 29, n° 1, 2002, p. 5- 25.

5 يمكننا التأكّد من استمرار النزعة الاستشراقيّة، المتحوّلة إلى خُواف علميّ من الإسلام، في كتاب سيلفان غوغنهايم (أرسطو في جبل سان ميشيل). وقد كان الكتاب موضوع

وعلى نقيض هذا الاتجاه، نجد أعمال هنري كوربان، أستاذ كريستيان جامبي، الذي قام من خلال سلسلة من الإصدارات والمطبوعات بنشر نصوص باللغتين العربيّة والفارسيّة، بإعادة الاعتبار لدور الفلسفة الإسلاميّة ومكانتها. وقد ساهم كوربان في زعزعة تلك الأحكام المسبقة بإبراز استمراريّة الفلسفة الإسلاميّة بعد ابن رشد، تحت رداء ما يُعرف باسم الفلسفة الإشراقيّة، خاصّة في فارس وشرق البلاد الإسلاميّة. فالفلسفة لم تمت أبداً، بل غيّرت اتّجاهها ومصطلحاتها ونسابتها فحسب. لقد استبدل كوربان نعت «العربيّة» بنعت «الإسلاميّة»، معتبراً أنّها لم تكن فلسفة من إبداع العرب حصراً، وإنّما هي نتيجة مساهمات فكريّة لأعراق وأجناس مختلفة، عربيّة وتركيّة وأندلسيّة وفارسيّة... إلخ. وباستبعاد العامل العرقي، يكون هنري كوربان قد أوضح حقيقة أنّ جميع تلك الشعوب التي ساهمت في تاريخ الفلسفة كانت تحت مظلّة الإسلام بوصفه العنصر الوحيد الذي كان يجمع بينها. وبتأكيد جامبي خيار كوربان، فإنّ تبنّي نعت «الإسلاميّة» الذي أفرغ نعت «العربيّة» من دلالته الاستشراقيّة المغشوشة، يضحي اختياراً اصطلاحيّاً أكثر حياديّة من الناحية العلميّة.

ويبرّر المؤلّف خياره على النحو التالي: «إنّ مصطلح «فلسفة عربيّة» يشير إلى فلسفات القرون الوسطى عربيّة اللغة. وهي لا تشمل الأعمال التي كتبت باللّغة الفارسيّة» (ص 60). فعبارة «الفلسفة العربيّة» صحيحة إذا اقتصرنا فحسب على ما كُتب باللّغة العربيّة، وهي لغة العلم في البلدان الإسلامية التي كتب بها فلاسفتها. وقد يستقيم هذا الأمر إذا نُظر إليه بمنظور مؤرّخ الفكر القروسطي الذي يمثّل تاريخ الفلسفة العربيّة جزءاً منه، إلاّ أنّ جامبي لا يرى هذا الرأي لأنّه «لو تساءلنا حول ما يُكسب الفلسفة الإسلاميّة خصوصيّتها، فإنّ المنظور يختلف» (ص 60). فالمؤلّف لا يسعى إلى النظر في الفلسفة الإسلاميّة باعتبارها فرعاً من فروع الفلسفة القروسطيّة، بل هو يسعى بدلاً من ذلك، نحو فهم وإيضاح «معنى المنحنى الكامل للتفلسف في الإسلام، وهو ما تواصل بالفعل بعد العصور الوسطى، وتوضيح معاني نُظم الفكر في الإسلام التي أنتجت كائنيّة (أنطولوجيا) الإسلام وأخلاقيّاته وخلاصيّاته الفلسفيّة»(ص 60). إنّه خيار دالّ يجعل مجال البحث رغم رحابته محدوداً، إذ يتمّ استبعاد الفلاسفة المسيحيّين واليهود من هذا المشروع، وتأكيد أولويّة الكائنيّة (الأنطولوجيا) واللاهوت والأخرويّات.

انتقادات واسعة، لاسيّما في العمل الجماعي (الإغريق والعرب ونحن). انظر عرضاً لهذه الانتقادات على الرابط:

http://www.laviedesidees.fr/L-islamophobie-deconstruite.html

1- Gouguenheim (Sylvain), Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne, collection: L'Univers historique, Paris: éditions du Seuil, 2000.

Büttgen (Ph.), (A.) De Libera, (M.) Rashed, (I.) Rosier-Catach (éd.), Les Grecs, les Arabes et nous, Paris: Fayard, 2009.

ملاحظة من المترجم: يمكن للمهتمّين بمسألة الخُواف العلمي من الإسلام مراجعة مقالنا حول كتاب (أرسطو في جبل سان ميشال): «هل سطعت شمس الله على الغرب حقّاً؟» على الرابط:

http://www.alawan.org/article3305.html

وكذلك مقالنا حول كتاب (الإغريق والعرب ونحن): «تفكيك الإسلاموفوبيا»، على الرابط:

http://arab-unity.net/forums/showthread.php?t=6879

هذه هي النقطة التي يختلف فيها كريستيان جامبي، على غرار كلّ المفكرين المتأثّرين بتوجّه هنري كوربان، عن بقيّة المعاصرين المختصّين في الفلسفة في الإسلام ممّن يتبنّون المقاربة التاريخانيّة، معتبرين الفلسفة الإسلامية إحدى فلسفات العالم القروسطي[6]. فنعت «الإسلاميّة» حسب هؤلاء ذو دلالة ثقافيّة لا دينيّة فقط، في حين أنّ الفلاسفة حسب جامبي «ليسوا فلاسفة على الرغم من الإسلام، بل انطلاقاً منه، ومعه، وداخله» (ص 62).

ولا يخلو هذا الإطار النظري للدراسة من تأثيرات على التعريف الذي يسنده المؤلّف لمفهوم الفلسفة نفسه، وعلى المضمون الذي يمكن مقاربته بوصفه فلسفيّاً: «الفلسفة هي وسيلة تفكير ومعرفة لأنّها دليل رحلة، رحلة الروح في ابتعادها عن المناطق المظلمة التي هي جحيم الأهواء والأوهام، والاقتراب من المناطق المشرقة التي هي جنّة العلم والواقع» (ص 13). وإن كان الجزء الأوّل من هذا التعريف لا يثير أيّ استغراب إذ الفلسفة هي منهج، وهي مجموعة من الخطوات المنطقيّة والمنظّمة من أجل الوصول إلى نتيجة، هي المعرفة؛ فإنّ الجزء الثاني هو الذي يوجّهنا نحو رؤية المؤلّف الخاصّة: الفلسفة بوصفها «رحلة الروح» من ظلمة الميول (الجسديّة) نحو نور العلم والواقع. إنّ هذا المعجم، باستخدامه موضوعة الرحلة ورموز النور والظلمات، يذكّرنا بالمصطلحات السهروردية، وهو ما يمكّننا من الكشف عن الجانب الروحاني الذي يتّفق، في مقاربة المؤلف، مع التأمّل الفلسفي. هذا هو الإطار الذي يستكشف فيه المؤلّف حدود مشروعه: «إذا كان علينا تبرير ما نقدّمه، فإنّنا نقول إنّنا لا نقترح هنا تلخيص (كيف يكون ذلك ممكناً؟) محتوى العلوم الفلسفيّة كما كانت وما تزال في أرض الإسلام، بل دراسة علاقة الإسناد بين «الفلسفة» و«الإسلام» في العبارة المعتادة (الفلسفة الإسلامية)» (ص 19). ويترتّب على ذلك فهم الفلسفة بالمعنى الواسع للمصطلح. فالمحتوى الفلسفي ليس حصراً عمل الفلسفة المشائيّة. الفلسفة، بالمعنى الواسع، يمكن أن تكون إسلاميّة، وهي الخاصيّة التي كرّس المؤلّف كتابه هذا في سبيل استكشافها.

الحكمة والفلسفة

ولعلّ إحدى نقاط التباعد الرئيسيّة بين المقاربة التأويليّة لكوربان وبين أنصار المقاربة التاريخانيّة تكمن في حدود تعريف كلمة «الفيلسوف» نفسها في ديار الإسلام. فوفقاً لمقاربة كوربان، فإنّ الفلسفة في الإسلام توسّع دوائرها ليمكنها أن تغدو «شكلاً مخصوصاً من أشكال الفلسفة التي يُشار إليها باسم العرفان» (ص 41). وبالمثل، فإنّ الفيلسوف ليس فحسب ذاك الذي يتبع نهجاً مشائيّاً أفلاطونيّاً جديداً لمعالجة موضوعات المعرفة، بل يغطّي المصطلح أيضاً المتصوّفين والعارفين. وإنّنا لنجد توافقاً بين التجربة الصوفيّة والعلم الاستنباطي في لحظات يمكن تحديدها في تاريخ الفكر الإسلامي على غرار الفصول الأخيرة من الإشارات والتنبيهات لابن سينا (ت 1037م) التي تتناول

6 على رأس هذا الاتّجاه يمكن أن نذكر ديمتري غوتاس (Dimitri Gutas). انظر تحليله لـ«الفلسفة الإسلامية» في:

Gutas (Dimitri), «Certainty, Doubt, Error: Comments on the Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science», Early Science & Medicine, Vol., 7, n° 3, 2002, p. 276.

مسألة التجربة الصوفيّة، والعمل الضخم لابن عربي (ت 1240 م) الصوفي الأندلسي الذي طوّر نوعاً من علم التصوف التأمّلي، والطريقة الإشراقيّة للسهروردي (ت 1191م) التي أدخلت التجربة الصوفيّة مجال التعقّل الفلسفي.

لقد عملت التيارات الفلسفيّة المتأخّرة على المواءمة بين المعرفة التأمليّة والتجربة الصوفيّة على حدّ تعبير المؤلف: «العرفان أو الحكمة والعلم الكامل، هو الفلسفة التأمليّة التي تهدف إلى توحيد جميع مساهماتها النظريّة أو جزء منها في توليفة تغلّف إرث الفلسفة، أي الحكمة، وخاصّة الفلسفة «الإشراقيّة»، والكائنيّة (الأنطولوجيا) والإناسة (الأنثروبولوجيا) الباطنيّة لابن عربي وأسلوبه في تفسير القرآن؛ وأخيراً، نظام المطابقة بين عالم كتاب الله وعالم الإنسان والكون» (ص 41-42).

وفي هذا السياق، فإنّ استخدام لفظ «باطني» من قبل المؤلف لوصف النشاط الفلسفي يحتمل معنيين: 1) أنّه مقصور على فئة معيّنة من الناس لأنّ الفيلسوف يكتب بأسلوب مُعمّى، أي بلغة رمزيّة بهدف إخفاء ما لا يدركه المبتدئون من حقائق[7]؛ 2) هو باطني لأنّ خطاب الفيلسوف يتأوّل «الكشوفات الربانيّة» أو «المفاهيم العقلانيّة» حسب عدّة مستويات من التفسير ووفق عدّة مستويات من الفهم (ص 110). وبهذا تكون ميتافيزيقا ابن سينا باطنيّة، ليس لأنّها تتضمّن حقائق محجوبة، بل لكونها مقصورة على صفوة العلماء وخافية على العوامّ من غير أهل الإشراق، في حين تكون رسائل ابن سينا أو السهروردي الرمزيّة، باطنيّة بصفة «مضاعفة». وفي نظر لجامبي، فإنّ النشاط الفلسفي هو في جميع الحالات «باطني»، لأنّه ممكن التصنيف وفقاً للمعنى الأوّل أو الثاني للفظ (ص 111). وبالمثل، يمكن للدين أن يكون باطنيّاً. وهذا الدين الباطني الساعي إلى إدراك الحقيقة الخفيّة للرسالة النبويّة، هو ما يدّعيه الفلاسفة. وفي هذا المناخ من الباطنيّة، تتلبّس الفلسفة تدريجيّاً بلبوس الحكمة في أشكالها الرئيسيّة المتمثّلة في: دوام الميتافيزيقيا، والأخرويّات، والفهم الفلسفي للرسالة النبويّة الواردة في القرآن، وتثمين المعارف الخاصّة (المعرفة)، والمعرفة الروحيّة (العرفان)، والعلم الربّاني الكامل.

إنّ الفلسفة تغدو حكمة لأنّها تتّخذ أنبل ما في اللاهوت موضوعاً لها (ص 257)، وهو ما يمكّن من اختزال الميتافيزيقا برمّتها في اللاهوت. وبهذا المنظور، يمكن للفلسفة أن تتّخذ وجهتين: الأولى نظريّة والثانية عمليّة. فمن جهة أولى، يتعلّق الأمر بمعرفة الحقيقة من أجل «بلوغ كمال العقل»، ومن جهة أخرى بواجب «حسن معرفة العمل في سبيل استحقاق السعادة» (ص 166). وبهذا، تشمل الحكمة تلازم ثنائيّة الحقيقة والفضيلة، بحيث يهدف النشاط النظري إلى معرفة الحقيقة التي ينفد إليها العقل، لا الحواسّ، بينما يهدف النشاط العملي إلى تحصيل الفضيلة من خلال «التوحّد بالله» (ص 167).

---

7 هذه هي مقاربة ليو ستروس (Leo Strauss) ويرى أنّه ما من فلسفة عربيّة إلاّ وهي مدموغة بالصّراع بين الدين والفلسفة، وأنّ الخوف من الاضطهاد دفع الفلاسفة العرب إلى الكتابة المُعمّاة وعدم التصريح علناً بما أرادوا قوله. من أجل فهم أفضل لمقاربته، راجع:

Brague (Rémi), «Leo Strauss et Maimonide» in: Shlomo Pines & Yirmiyahu Yovel (eds.), Maimonides and Philosophy, Dordrecht & Boston, 1986, p. 246- 268.

وهكذا الفلسفة فنّاً للعيش. ويصرّ جامبي على حضور هذا المفهوم المفضّل عند بيير هادو (Pierre Hadot) في الفكر الإسلامي. ومن هذه الزاوية، يكون الفيلسوف زاهداً حقيقيّاً يسعى، من خلال التفكّر والرياضة الروحية إلى «تأليه الذات» من خلال مسار دائري: تصاعدي وتنازلي (ص 164). لا بدّ في البدء من حركة تصاعديّة لبلوغ «المبدأ غير المشروط» الذي يهدف إلى التوحّد بالله، تليها حركة تنازليّة كي يغدو المرء شيخاً «يهدي مريديه إلى نموذج المدينة الفاضلة» (ص 165). وسيكون التوحّد بالله ناقصاً دون تهذيب خُلُق الذات والغير. ففي هذه الحركة، لن ينشغل الفيلسوف بخلاصه الشخصي فحسب، بل بخلاص الآخرين أيضاً. فدور الفيلسوف، وفقاً لتعاليم الفلسفة اليونانية التي اعتمدها الفلاسفة المسلمون مثل الفارابي، هو نفسه دور النبيّ والمشرّع، وهذا ما يفضي بنا إلى العلاقة المعقّدة التي تنسجها الفلسفة بالسياسة.

اللاهوت السياسي

يقود التركيز على العامل الديني في تبلور الفلسفة الإسلاميّة إلى التدقيق في دور الفلسفة في المجال السياسي. وفي هذا السياق، تحتلّ الميتافيزيقا مكانة أساسيّة، إذ يمتح العلم العملي والسياسي والأخلاقي من الميتافيزيقا (ص 331). وبالتالي، ليست السياسة هي ما يوجّه الميتافيزيقا، بل العكس. وما يبتغيه الإسلام هو تولية الحكّام القادرين على تحقيق سعادة المؤمنين في الدنيا والآخرة، وهو لا يولّي ملوكاً فلاسفة، بل النبيّ والخليفة في الفرع السنّي، والنبيّ والإمام في الفرع الشيعي. فالسياسة، بوصفها جزءاً لا يتجزّأ من الميتافيزيقا، تعتبر سياسة إلهيّة حسب نمطين مختلفين: أوّلهما، النمط الأفلاطوني المحدث الذي يؤكّد على رؤية وجوديّة تفترض أنّ سلطان الله مطلق لأنّه المصدر الوحيد المانح للوجود، ولا لزوم بالتالي لأيّ تسييس، ولا حكم بشري يعلو حكم الله؛ وثانيهما، النمط الأرسطي الذي يفترض أنّ الله فوّض التدبير للإنسان وأنّ هذا التفويض يمكن ترشيده بنظريّات النبوّة، وبهذا يمكن للدّولة الإسلاميّة أن تتشكّل ويمكن للفقيه أن يحلّ محلّ الملك الفيلسوف.

ووفقاً لهذه الرؤية، تغدو الميتافيزيقا مقتصرة على اللاهوت (ص 255). ويؤدّي تأثير الميتافيزيقا المختزلة إلى اللاهوت بالدرجة الأولى إلى السعي نحو إضفاء الشرعيّة على النشاط الفلسفي في أزمنة الإسلام الأولى. فقد كانت الفلسفة تبحث عن مكانة لها داخل نظام توحيدي يلعب فيه التوحيد على المستويين السياسي والمذهبي دوراً أساسيّاً في الحفاظ على وحدة المجتمع الإسلامي وتجانسه. أمّا التأثير الآخر فيتمثّل في أنّ لدينا نموذجاً للحكمة، إلى جانب الفلسفة، يقترح مثالاً آخر للسلطان هو الهيمنة الروحيّة. وقد عرف مسار هذا اللاهوت السياسي نقاط تحوّل هامّة، أوّلها تدنّي مرتبة الكائنيّة (الأنطولوجيا) داخل الميتافيزيقا بعد ابن سينا. فقد تعرّض نسق المدرسة الأرسطيّة التي طوّرها الفلاسفة المسلمون إلى بعض التغيير من قبل فلاسفة مدرسة أصفهان النشطة في إيران خلال الفترة الصفويّة. وأخذ المنطق، وهذا ما يرصده المؤلّف، يفقد الكثير من وزنه لصالح الكائنيّة (الأنطولوجيا) إلى حدّ أمكن معه لأحد شرّاح القرن السابع عشر في إيران أن يشير إلى أنّ الفلسفة بمعنى الحكمة تُعلي من

شـأن النشاط الميتافيزيقي وتفصله عن النشـاط المنطقي، وأنّ المدركات النظريّة، وهي موضوع المنطق، لا تعامل بوصفهـا مواضيـع منطقيّة، بـل بوصفها موجودات (ص 365). ولا مندوحة من التسـليم بأنّ هـذا التطوّر كان نتيجة تغيّر أكبر تولّاه الملاّ صدر الدين الشيرازي (ت 1636 م)، وهو أهمّ فلاسفة هذه المدرسة، حين قام بإدخال إصـلاح كبير على هذا العلم مقترحاً أصالة الوجود واسـتبدال «البحث في مقولات الوجود بالبحث في الوجود الفعلي لا باعتبـاره مقولة لما هـو كائن، بل باعتباره وجوداً بالفعل، أي فعل وجـود»(ص 359-360). وعلاوة على ذلك، فإنّ القول إنّ طرائق الوجود هي مفاهيم ميتافيزيقيّة وليست منطقيّة يدفع إلى القول إنّ «واجب الوجود ليس هو الموضوع والغاية فحسب، بل هو موضوع علم الوجود» (ص 366). فميتافيزيقا الكينونة هي لاهوت خالص تكون فيه مسـألة السـلطان الإلهي على المحكّ. وإلى جانـب هذه الخلفيّة الوجوديّة، الضروريّـة لقيام نظريّة في اللاهوت السـياسي، تتبنّى الفلسـفة القضايا الكلاميّة أي اللاهوت الإسلامي. وهناك أخيراً، في هذه السيرورة البطيئة تقريب لدور الفيلسوف من دور الإمام، أي المرشد الروحي.

بيد أنّ للفيلسـوف الإشراقي تأثيراً آخر على المجال السـياسي. فوفقاً لنظريّتة المعرفيّة، فإنّه لا يمكن ضمان ألا تنقلـب قضيّة عامّة، والتي يجب أن تكون ضروريّة وصحيحة دائماً، في أيّ وقت إلى عكسـها عن طريق اكتشـاف اسـتثناءات. فهـذا الاحتمال أو إمكانيّة التبدّل تنطوي على التشـكيك في امتداد مفعول الشريعـة. ولهذا فإنّ العلم المكتسـب بـ«الحضـور» في وقت معيّن، الذي ترى فيه الذات العارفة موضـوع معرفتها، هو العلم اليقيني الوحيد الـذي لا يمكن الشـكّ في امتداد مفعولـه. وهذا العلم المباشر والحدسي هو أسـاس الشرائع. ولكـن بما أنّ الشرائع ستتجدّد في المستقبل، فإنّنا نحتاج دوماً فيلسوفاً قادراً على هداية المجتمع من خلال معرفته المباشرة. وبهذا يتحوّل اللاهوت السياسي، الذي كان في السابق تدنيساً للإمامة بالفلسفة، إلى نظريّة في السلطان الإلهي لا تميّز الفيلسوف من الإمام، وتجعل الخلاص الأخلاقي والفلسـفي لا يختلفان عن الإمامة السياسـيّة. وهذا ما سـاعد بكلّ تأكيد على ولادة النظريّة السياسـيّة الشيعيّة، وأدّى إلى ظهور شـخصيّة الفقيه على مسرح الأحداث. ففي غياب الإمام، يعتبر الفقيه نفسه أعلى سلطة في مجال العلم الإلهي، ويحلّ محلّ الفيلسوف. وبهذا يجري «استبدال الفيلسوف بالفقيه الذي يكتسـب مكانة المشرّع الذي سـيكون مصدر إرباك واضطهاد للعرفان، المقاوم لهـذه العقلنة البطيئة ولهذا التسـييس للفلسـفة، ومصدر غموض الوضع المؤسّسي للفلسـفة»(ص 371). ويختتم المؤلّف كتابه بالتساؤل عن شرعيّة المكانة التي يشـغلها الفقيه في المجتمع الإسـلامي المعاصر وقضيّة الحرية، لا في مثل هذا المجتمع، ولكن في الفلسفة الإسلاميّة التي لم يغيّرها تدخّل الفقيه[8].

إنّ كتاب كريسـتيان جامبي يقدّم رؤية مفصّلة وشـاملة للوجه الإسـلامي من الفلسـفة في ديار الإسلام. وهو

8 من أجل رؤية أوضح لتطوّر النظريّة السياسيّة عند الشيعة، راجع:

Amir-Moezzi (Mohammad-Ali) & Jambet (Christian), Qu'est-ce que le Shî'isme?, Paris: Fayard, 2004; Jambet (Christian), «Les conditions religieuses et philosophiques de la révolution islamiques», Rue Descartes, n° 4 (Le théologico-politique), Avril 1992, p. 121- 139.

ينجح رغم التحدّيات التي يطرحها هذا الاختيار، في تجاوز منهج كوربان التأويلي البحت، ويتمكّن من بسط معظم الأحداث والتعرّض لأبرز الشـخصيّات التي شـكّلت الوجه الإسلامي لهذه الفلسـفة، وهذا ما نلحظه بصفة خاصّة في إبرازه الطابع العملي والخلاصي للفلسـفة، دون إغفال ممثّليها من الفلاسـفة الشيعة والتيّارات الصوفيّة. ولعلّ حقيقة أن يكون الكتاب موجّهاً إلى الجمهور العريض من القرّاء غير المتخصّصين، من شأنها تبرير التعميمات ذات الطابـع التاريخـي التي لا تخطئها عين المتخصّص. ورغم ذلك، فإنّ الكتـاب يفتح الطريق أمام فهم أفضل للعقل الإسلامي بعيداً عن الأحكام المسبقة التي تسكن ضمير الرجل الغربي الحديث حيال هذه الظاهرة الغريبة المتنامية التي تمثّلها الفلسفة الإسلاميّة.

الوضع الاعتباري للمنطق الفقهي عند الغزالي

د. عبد اللطيف فتح الدين

الملخص التنفيذي:

تسعى هذه الدراسة إلى النظر في علاقة المنطق بالفقه وأصول الفقه وكيفية ترسيخ الغزالي لما يسمى بـ«المنطق الفقهي». ومدار البحث على توكيد أنّ المنطق عند حجة الإسلام لا يتعلقُ بعلم من العلوم فحسب، بقدر ما يتعلق بجميع العلوم. وهذا هو سياق قوله: من لم يهتم بالمنطق فلا ثقة في علمه.

إنّ المدخل الرئيس إلى المنطق هو مباحث التصور والتصديق، فالتصور يروم النظر في المفرد والاسم، والتصديق يرنو إلى بيان الدليل والحجة. ولذا ركز الباحث على إبراز دور الدلالة بأنواعها المختلفة: العقلية واللفظية والوضعية والطبيعية ولواحقها في بناء مبادئ المنطق الفقهي. وينجم عن هذا أنّ دور الدلالة اللفظية واضحٌ في علم التفسير والأبحاث الفلسفية وتأويل المعاني.

ومن المعلوم أنّ التقسيمات المنطقية بين اللفظ الكليّ واللفظ الجزئي شائعة في التقليد الأصولي رغم الاختلاف البارز بين الغزالي وابن سينا في هذا الامر.

غير أنّ نظرية الحد ونظرية القياس هما اللتان أسهمتا بقوة في إنشاء الحقل المعرفي الفقهي في الإسلام. فالأولى هي باب للمعرفة، والثانية هي باب للعلم. وهو ما تسجله الدراسة أنّ الأقيسة وأنواعها: الشرطي المتصل والمنفصل والحملي وقياس الخلف قد لعبت أدواراً كبيرة وهائلة في ترسيخ الاستدلال عن طريق أمثلة فقهية. ويتحصل بالجملة، أنه بالرغم من أهمية المنطق عند الغزالي وتسخيره في الفقهيات فهو لا يخلو من إشكالات عملية تطبيقية، أشارت إليها كتابات ابن رشد.

ا- مبادئ المنطق الفقهي

ظهر المنطق الفقهي أول ما ظهر في الفقه الإسلامي في أحضان علم يسمى أصول الفقه[1]. فما المقصود بمصطلحي «الفقه» و«أصول الفقه» في الفكر الفقهي الإسلامي؟

1 نقصد بلفظة الأصوليين العلماء الذين ألفوا مصنفات في أصول الفقه.

الفقه لغة: الفهمُ كما يقول الآمدي. أمّا في اصطلاح الفقهاء، فقد تمحّض هذا اللفظ للدلالة على العلم المستمد من مجموع الأحكام الشرعية الفرعية المستنبطة عن طريق النظر والاستدلال[2].

ويشمل مدلول هذا اللفظ كما يبين ذلك «م.ج. شاشت»: «كل مناحي الحياة الدينية العامة والخاصة. فإضافة إلى القواعد المنظمة للعبادات أوامرها ونواهيها، يشير هذا المصطلح إلى كافة الأحكام الشرعية المتصلة بالأسرة والفرائض وحق الملكية والعقود والالتزامات، أي باختصار إلى جملة الأحكام المتصلة بما يجري في الحياة الاجتماعية من معاملات ومسائل شرعية. كما تشمل لفظة الفقه القانون الدستوري والقواعد الخاصة بتسيير شؤون الدولة، وكذلك ما يتصل بتدبير أمور الحرب».[3]

ولئن كان الفقه، بوصفه علماً للفروع، يشمل المؤلفات ذات المحتوى الشرعي الصرف، فإنّ علم أصول الفقه يتطرق إلى قواعد الشرع من جهة صياغتها وتأويلها وأشكال تطبيقها، كما يتطرق إلى فلسفة الفقه والإبستيمولوجيا الفقهية والمنطق الفقهي. الواقع أنّ نشأة الفقه الإسلامي وتطوره في كنف الشريعة الإلهية إنما أملاه ما كان يعرض في حياة المسلمين اليومية من مستجدات وتقلبات مستمرة. وإذ تبين أنّ النصوص بعددها المحدود وكمها المتناهي لا تكفي إزاء الوقائع الطارئة والنوازل التي لا حد لها، صار من اللازم أن تتبلور وتنشط مواكبة فقهية دينامية. وقد انتبه إلى هذا الأمر ابن رشد، إذ قال إنّ النصوص متناهية، أما الوقائع فغير ذلك.

ولمّا كان من المحال الحكم بما هو محدود على ما هو غير محدود، فإنه يغدو من اللازم اللجوء إلى الاجتهاد الفردي والاحتكام إلى القياس الفقهي للبتّ في ما يعرض من القضايا والمسائل، فكان أن ظهر علم الفقه فيصلاً وأداة لوضع القواعد وسنّ الأحكام.

يُعدّ الفقه بصفة عامة بمثابة المنهجية التي تقدّم ما يُحتاج إليه من الطرائق والمناهج، إنه يقوم من القانون مقام المنطق من الفلسفة.

والسؤال الذي يفرض نفسه بدءاً هو: هل من الممكن تعريف مفهوم المنطق الفقهي (كما تداوله الفقهاء) وتحديد عناصره ومكوّناته؟

إنّ الجواب الذي قدّمه الغزالي وبعض المتأخرين يبقى على جانب كبير من الراهنية، وبذلك فهو حري أن يُدرج في النقاش الذي ما فتئ يجري بين الباحثين والمؤلفين في حقل المنطق الفقهي حول طبيعة هذا المبحث وخصوصيته. لقد نحا الغزالي في المدخل الشهير الذي خص به كتابه «المستصفى» منحى يصنفه اليوم في خانة الصورانيين في مجال المنطق الفقهي. إنّ المنطق في نظره كلٌ لا يتجزأ، ومن ثم فليس هناك منطق مخصوص بعلم الفقه، بل إنّ الفقه،

2 الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 5

3 انظر المقال المعنون:» الفقه» في موسوعة الإسلام.

شأنه في ذلك شأن سائر العلوم العملية والنظرية، إنما يتوسل بصناعة المنطق في وضع التعريفات وإقامة البراهين على أسس متينة. ويحذرنا الغزالي من مغبة الحكم على هذا المدخل ـ الذي يشتمل على تلخيص لكتابيه: «محك النظر» و«معيار العلم»، وهما يتطرقان للمنطق الأرسطي بالبيان والتلخيص ـ حكماً يرى فيه جزءاً من أصول الفقه أو مقدمة لهذا المبحث. إنّ هذا المدخل هو، حسب تعبيره، مدخل إلى العلوم جميعها. والعالم الذي يفتقر إلى مثل هذه التوطئة لا يُطمأن إلى علمه. إنّ سائر العلوم النظرية تحتاج إلى هذا المدخل حاجة علم أصول الفقه إليه[4].

وهذا الموقف الذي تمسّك به الغزالي سيترك أثره في علم الأصول زمناً طويلاً. هكذا أمسى ينظر إلى المنطق الأرسطي من بعده كشرط أساس ومقوم ضروري لحصول الاجتهاد كما يلاحظ ذلك لدى ابن رشد. فالأصول في منظوره أداة نافعة في الجدل الفقهي، أداة يتسنى بها التوصل إلى الاحتجاج للمبادئ والقواعد الفقهية احتجاجاً يتحرى الصواب والموضوعية. من ثم فالأصول تُعد آلة يتيسر بها السبر وقانوناً تقاس به صحة الاستدلال داخل الجدل الفقهي. أمّا تساؤلنا الثاني المتعلق بالمكونات التي يتألف منها المنطق المعمول به لدى أهل الفقه في الإسلام، فالجواب عليه لن يكون باليسر الذي وسم السؤال الأول. يمكن أن نجمل مختلف المفاهيم التي يتسنى رصدها من خلال استقراء مؤلفات الأصوليين خلال القرون الهجرية الخامس والسادس والسابع، ككتاب «المستصفى» للغزالي (505)، و«الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي (631)، في ما يلي: مدخل جامع بين مباحث وعلوم متعددة (يتناول الفقه في علاقته بالنحو والمنطق) يشتمل على سيميائات فقهية وثيقة الصلة باللغة الطبيعية. ذلك أنّ المنطق الفقهي ما كان ليستغني عن دراسة للمصطلحات والألفاظ.

وليس يخفى في هذا الصدد ما يقوم بين المنطق واللغة والنحو من وشائج وطيدة. ولا غرو، فعلم الأصول قد رأى النور من خلال تضافر جملة من المسائل المتشابكة ذات الطابع الفقهي والأخلاقي، وهو ما يفسر كون هذا الفرع المعرفي مشبعاً بالتلوينات المصطلحية. ونظراً للتنوع الهائل الذي نلمسه في أبواب هذا العلم، فإنه يستعصي على الدارس أن يقف على كل ما تداوله فقهاء الإسلام من رصيد مصطلحي. سنعمد إذن إلى النهل من كتب الآمدي والتهانوي، لا سيما فيما يخصّ تطبيق الدلالة، ثم نقوم باستقراء المسائل والأبواب التي تشكل الجزء الأكثر تنوعاً وثراء في هذا المنطق الفقهي الذي أثار بعض الجدل حول اقتحام المنطق اليوناني مجال الفقه.

إنّ الموضوعات الكبرى في هذا المنطق تتصل بمفهومين جوهريين أسهما في تحديد معالم هذا العلم، وهما التصور والتصديق. على أنّ القضايا التي انشغل بها المنطق الفقهي، والمماثلة بين هذا المنطق ومنطق الأوائل، هي أمور برزت إلى الوجود بفضل توظيف بعض المفاهيم الأساس التي سنتطرق إليها بالاستناد إلى ثنائية التصور والتصديق. في هذا السياق يتبدى مصطلح «الدلالة» مفهوماً بالغ الأهمية عظيم القيمة، ذلك أنّ معظم الدراسات المنصبّة على القرآن والحديث من قبل أهل التفسير والفلسفة كان يلزمها أن تخوض في معاني الكلمات وتأويل

4 الغزالي، المستصفى، القاهرة، 1937، ص 7

الألفاظ في ضوء السياق النصي. لقد بين التهانوي أوضح البيان في مؤلفه «كشاف اصطلاحات الفنون» مدى الثراء والتنوع اللذين يتسم بهما مفهوم الدلالة. هذه بعض التفاصيل المسهبة التي أوردها في شرح هذا اللفظ. الملاحظ أنّ هناك مفاهيم جوهرية أخرى كانت مثاراً للمسائل التي انشغل بها أصحاب المنطق الفقهي وكذلك المماثلة بين هذا المبحث وبين منطق القدامى، لا سيما المنطق الأرسطي. من هذه المفاهيم الزوج التقابلي: «العام والخاص»، هذه الثنائية ستشكل اللحظة الثانية من المبحث الأول الخاص «بالتصور»، الذي سنتطرق إليه بالاستناد إلى مذهبي كلٍ من الآمدي والغزالي. في مرحلة ثالثة، يلاحظ أنّ الحد أو التعريف أسهم في تبلور علم الأصول. إذ إنّ الدور المنهجي الذي يضطلع به هذا المبحث من حيث تيسير الجوانب اللغوية والفنية يجعل منه أداة مفهومية لا غنى عنها في حقل الدراسات الفقهية، لأنّ أي علم يوجد في طور البناء والنمو ليس بمقدوره أن يستغني عن جملة من التعريفات، أو بتعبير أصح، من المواضعات تكون له بمثابة المنطلق، وتطور العلم إنما هو تطور يطال هذه التعريفات لتصبح مجموعة من المسلمات والبدهيات.

ينتمي مصطلح «الحد» إلى الفكر الأرسطي، إنه مستوحى من الميتافيزيقا والمنطق، وهو مفهوم يراد به تحديد جوهر الأشياء. يتعلق الأمر بخطاب واصف للسمات الجوهرية التي بها تتبين ماهية الشيء المعرف. على أنّ هذا التصور لمفهوم الحد ما كان ليحظى بالإجماع داخل التقليد الأصولي. فهذا ابن تيمية يتصدى له بالنقد اللاذع والرفض المطلق. فهو يرى أنّ ما ينطوي عليه الحد في المنظور الأرسطي من لزوم الاشتمال على كل خصائص الشيء الجوهرية، أي النوع والفصل، ليس بالضروري لبيان حقيقة علم ما. فهناك أنواع لا تحتاج إلى التماس الحد كي يتسنى تصورها. فالحد في نهاية التحليل إنما يقدم تمييزاً أو رسماً وصفياً للفصل والسمات الخاصة.

من هذا المنطلق أرسى ابن تيمية أسس تصور جديد للحد، تصور يفصل فصلاً واضحاً بين طبيعة الحد الجوهرية وطبيعته الوظيفية القائمة على التمييز كما يراد له أن يكون في التقليد الأصولي. إنّ الهاجس الحاضر بإلحاح في كلّ أجزاء هذا المنطق هو توخي تطبيقه في الفقه، والتعرض بالنقد للتخريجات والاستدلالات الفقهية بالاستناد إلى قواعد المنطق السليمة. ونظراً لما تتسم به الدراسات الفقهية من تشابك وتعقيد وما تثيره من الخلاف والاختلاف، فقد سعى الفقهاء إلى تحصينها بقواعد ثابتة ومنهج متماسك. فكان أن اتخذوا القياس[5] ركيزة لاستدلالهم الفقهي. هي إذن المرحلة الثانية ـ مرحلة التصديق كما أطلق عليها- انصرف إليها الفقهاء بعد مرحلة التصور، والتي سنحاول أن نستقرئ بين ثناياها مواطن الائتلاف والاختلاف إزاء ما ذهب إليه المعلم الأول. يجب التذكير بأنّ نظرية القياس تشكل أكثر المباحث ثراء وتنوعاً في المنطق الذي درج عليه فقهاء الإسلام. إنّ المنزلة التي حظيت بها هذه النظرية بين سائر أصول الفقه ومصادر التشريع مردها ليس فقط إلى اعتبارها طريقة في

5 لنلاحظ أن استعمال لفظة «القياس» يشوبها بعض اللبس في العربية، فمعناها لا يتحدد بدقة إلا بحسب المبحث الذي تستعمل فيه. فهو عند الفلاسفة العرب مقابل القياس الأرسطي syllogisme.

أما الفقهاء، فيستعملون هذا اللفظ للإشارة إلى الاستدلال التمثيلي. انظر كتاب التعريفات للجرجاني، منشورات الحلبي، القاهرة، 1938، ص159. انظر أيضاً المقالين المخصصين للقياس في موسوعة الإسلام، وهما يدرسانه من الناحية الفقهية.

الاستدلال الفقهي (وربما قاعدة من قواعد التخريج والتأويل)، وإنما وبالأساس إلى الأهمية التي تكتسيها بالنسبة إلى الباحث المنشغل باستجلاء الجانب العقلاني في الفكر الفقهي الإسلامي.

ولا غرابة، فصفوة الخطاب الصادر عن الفقهاء كان مداره بالأساس مبحث القياس وحضوره في اجتهاداتهم ودراساتهم. لقد عرفت هذه النظرية صياغتها النهائية في الفقه الإسلامي على يد الشافعي في رسالته الشهيرة. وقد تناول ثلة من تلامذته – من الشافعية وبعض الحنفية على الخصوص- بمزيد من الشرح والتفصيل بعض الأبواب التي تطرق إليها. على أنهم التزموا في ما أتوا به بمذهبه في القياس عموماً. بيد أنّ الشـافعي وإن بيّن أوضح البيان كيفية إعمال القياس ووظيفته في الممارسة الفقهية وكذلك أساسه المنطقي، فإنّ المتأخرين عليه عجزوا عن الاتفاق حول تعريف واحد مقبول للقياس الفقهي[6].

---

6 بصرف النظر عن الدراسات التي تطرقت إلى القياس بوصفه أحد أصول الشريعة في الفقه الإسلامي، يسوغ لنا أن نلاحظ أنه لم يتم إلا لماماً الخوض في مختلف أبواب المنطق الفقهي لدى الفقهاء المسلمين.

على أنه يجدر التنويه ببعض الأبحاث التي تناولت بالدرس هذا الموضوع، ونذكر منها:

ابن شعيب، الحجاج الفقهي في الفقه الإسلامي، مجلة العالم الإسلامي، 1909، ص ص 86-69

مذكور، أرغانون أرسطو في العالم الإسلامي، الفصل السادس: «المنهج الأرسطي وعلما الكلام والفقه في الإسلام».

النشار، مناهج مفكري الإسلام ونقدهم للمنطق الأرسطي، القاهرة، 1947.

R. Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm. Paris, vrin, 1956, pp 217-248. Sur la logique et le problème du droit musulman..

وهذا المؤلف يتطرق إلى المنطق وعلاقته بالفقه الإسلامي.

حسن حنفي، مناهج التفسير، القاهرة، 1956.

Ch. Chehata, Logique juridique et droit musulman,Studia Islamica; 1965, pp 5-25.

R. Brunschvig, logic and law in classical Islam, dans “logic in classic islamic culture “, ed. par Von Grunboum, weisbaden, Otto Harrasswitz, 1970, pp. 9-20.

Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l’Islam , dans «Oriente et occidente nel medievo filosofia e scienze», Convegno Internazionale, Roma, Accademia Nationale dei lincei, 1971, pp. 185-209.

Valeur et fondement du raisonnement par analogie d’après al-Gazâlî, Studia Islamica, 1971, fasc. 34, pp. 57-58.

H. Laoust, la politique de Gazali, Paris Paul Geuthner, 1970, pp. 175-77.

فهمي جدعان، تأثير السفسطائية في الفكر الإسلامي، بيروت، دار المشرق، 1968، ص ص 98-43

حمو النقري، المنهج الأصولي والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، سلسلة بدايات، الدار البيضاء، 1991

مؤلفات الأصوليين القدامى:

الشافعي (820-204): الرسالة.

البصري(1044-436): المعتمد في أصول الفقه.

ابن حزم (1064-456): الإحكام في أصول الأحكام.

الغويني (1085-478): البرهان في أصول الفقه (مخطوط).

الغزالي (1111-505): المستصفى.

الآمدي(1234-631): الإحكام في أصول الأحكام.

إنّ تاريخ الفقه الإسلامي برمته يشهد، فيما يخص علاقة الفقه بعلوم الأوائل وبالمنطق الأرسطي تحديداً، أنّ هذا الفرع المعرفي وسم بمواقف إزاء تطبيق المنطق اليوناني تراوحت بين الرفض الصريح بحكم أنّ هذه الأداة تنطوي على نقائص وأخطار جمّة، وهو رفض يستتبع تنويها بالتقليد الديني وبأسلوبه في الاحتجاج، وبين محاولة تكييفه مع متطلبات الشرع الإسلامي المستجدة ومع احتياجات العلوم العربية.

في هذا السياق يُعدّ أبو حامد الغزالي وأبو الوليد ابن رشد من أبرز أقطاب التقليد الأصولي الذين احتلوا مقاماً رفيعاً في تاريخ الفقه الإسلامي.

يمثل الغزالي (505-1111) نموذج التجديد في التقليد الأصولي، فقد حاد عن الطريقة المعهودة لدى المناطقة السابقين إذ عمد إلى إعمال القياس في مجال الفقه، لكن من غير أن ينصرف عن الأنماط المدروج عليها في الاستدلال الإسلامي، هاجسه في ذلك الجمع بين منطق الإغريق والاستدلال التقليدي لدى فقهاء الإسلام.

أما ابن رشد (1126-1198) فقد رفض من اللحظة الأولى طريقة الفقهاء وسلك مسلكاً جديداً أفضى به إلى إعمال استدلال مخصوص هو الاجتهاد الذي ينحصر في دائرة اختصاص الفقيه المقتدر. هذا المنهج هو نقيض التقليد الذي طالما دأبت عليه النحل والمذاهب على اختلاف مشاربها، إذ اكتفى أصحابها، عن عجز أو عن قصد، باجترار أقوال المشايخ والاستكانة إلى أفكارهم وتعاليمهم. إنّ الفقيه في رأي ابن رشد ليس كأي عالم في الشريعة، إنما ينبغي له، إن هو أراد أن يضطلع بدوره كاملاً، ألا يكتفي بتأويل النصوص، بل أن يعمل على كشف ما بطن من معانيها وما خفي من مدلولاتها حتى يتيسر له إيجاد الحلول الملائمة للقضايا والإشكالات المطروحة. ويفترض فيه أيضاً أن يمتلك من المبادئ والضوابط ما يتيح له النظر في الخلافات التي تطرأ بين المذاهب الدينية.

ويستشف من الطريقة التي يتبعها ابن رشد في كتابيه: «المختصر» و«البداية» أنه لا يتوخى فرض إجابات نهائية حلولاً لما أشكل من المسائل الفقهية، بل يقدم حلولاً شتى مؤكداً أنّ الغرض من مؤلفه إنما هو الإتيان بشروح تبيّن وتعلل ما يثار بين المذاهب من الاختلاف، وفي هذا الخيار ضرب من التحرر غير معهود لدى فقهاء المالكية. إنّ هذا المنهج ينمّ عن تأثر ابن رشد الفقيه بابن رشد الفيلسوف.

وهكذا فحضور ابن رشد الفيلسوف يظلّ قوياً سواء في التبويبات التي يرتضيها لمؤلفاته الفقهية أو في النزعة المنطقية التي يوظفها في خطابه. يتضح مما سبق أنّ العطاء الرشدي في المجال الفقهي يحمل صراحة بصمة الفيلسوف، سواء من حيث الهدف المتوخى أو من جهة الطريقة المتبعة والتصور المأخوذ به. من هنا صعوبة التمييز بين لغتي هذا المفكر، بين لغة الفقيه ولغة الفيلسوف.

ابن تيمية (1328-728):

القياس في الشرع الإسلامي، ترجمه إلى الفرنسية هنري لاووست.

الرد على المنطقيين.

1 - موضوع المنطق الفقهي:

هنـاك تقليد شـائع يقتضي أن يعمد الدارس بدءاً إلى تبيان الخطـوط العريضة من التصميم الذي يريد اتباعه في دراسـته. هكذا دأب الأصوليون على أن يسـتهلوا معظم كتاباتهم بالإشارة إلى خطة العمل المعتمدة والغرض من بحثهـم. الواقـع أنّ موضـوع المنطق ظلّ مثار خلاف في الأزمنة الغابرة وكذلك زمن السـكولائية القروسـطية. إنّ اسـتفهامات من قبيل: هل المنطق دراسـة نظرية أو عملية؟ وهل هو علم أو فن؟ هي من التسـاؤلات التي ما فتئت تشغل أذهان المفكرين من أيام الأفروديسي إلى يومنا هذا. على أنّ مثل هذا الجدل، وإن بدا لنا غير ذي فائدة تذكر، فإنه كان مع ذلك كبير الأثر من الناحية التاريخية.

يحدد أرسـطو موضوع المنطق في مسـتهل مؤلفه «الأنالوطيقا» فيقول: «ينبغي أن نوضح أولاً ما هو موضوع بحثنا وما هو المجال الذي ينتمي إليه. إنّ مدار عملنا هو البرهان وعلم البرهنة المتصل به...».[7]

هذا النص يبين ما يوليه أرسطو من عناية خاصة للبرهان ونيّته الصريحة في وضع أسس علم البرهنة والاستدلال. فموضـوع «الأنالوطيقا» هو البرهان وعلم البرهنة. والمراد بالبرهان عند أرسـطو القياس وكلّ ما ينطوي عليه من اسـتنباط. وبناء على ذلك، فإنّ محور دراسـة المنطق في المنظور الأرسطي إنما هو القياس، ويحده أرسطو على أنه استنباط أو استدلال وبرهنة. يقول أرسطو في حد القياس: «هو خطاب يتضمن عدة عناصر محددة تحديداً ومبينة بدقـة، ينضاف إليها عنصر آخر يترتب عنها ضرورة.»[8] حري بنـا أن نفكك الخاصيات الواردة في هذا التعريف في شكل قياس حتى يتسنى لنا تحديد موضوع المنطق تحديداً واضحاً:

أ- إنه خطاب يتضمن عناصر عدة؛

ب- هناك عنصر مباين للعناصر الأخرى؛

ج- هذا العنصر يترتب ضرورة عن العناصر الأخرى.

هكذا يكون القياس خطاباً مؤلفاً من ملفوظات منطقية تستخلص منها نتيجة ضرورية عن طريق الاستنباط. إنّ القياس كما يتبدى في التحليل الأرسـطي هو اسـتدلال يتألف من ملفوظين يعرضان محمولين وتتبعهما نتيجة تستفاد منهما وتختلف عنهما. وهناك أيضاً علاقات لازمة ضرورية تجمع الحدين الأكبر والأوسط بالنتيجة بحيث يغدو الاسـتدلال عبارة عن ضرورة لا مجرد خلاصة يفضي إليها العقل بمحض المصادفة. إننا هاهنا بإزاء تعريف صريح مداره خاصية منطقية ذات أهمية بالغة لن تلبث أن تطبع بطابعها منطق الأصوليين.

---

7 Aristote, Premières Analytiques Trad. J. Tricot. ed Vrin 1979. I,1 24a 10. 1-2.

8 أرسطو، ن.م.1-1 24ب، 15- 4-5

لقد استرعى موضوع المنطق ومحتواه اهتمام الأصوليين وأثار الخلاف بينهم. يوجز لنا التهانوي في هذا الصدد أوجه هذا الخلاف مستعملاً صيغتين متباينتين، إحداهما تأخذ منحى ميتافيزيقياً: «ويبحث المنطق عن المعقولات الثالثة وما بعدها من المراتب فإنها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية، فالقضية مثلاً معقول ثان يبحث عن انقسامها وتناقضها وانعكاسها وإنتاجها إذا ركبت بعضها مع بعض، فالانعكاس والإنتاج والتناقض والانقسام معقولات واضحة في الدرجة الثالثة مع التعقل، وإذا ركبت مع بعضها بعضاً فالانعكاس والتناقض والانقسام معقولات واضحة في الدرجة الثالثة مع التعقل، وإذا حكم على أحد الأقسام، أو أحد المباحث المنطقية بشيء كان ذلك الشيء في الدرجة الرابعة من التعقل، وعلى هذا القياس.»[9] على النقيض من هذا التعريف الذي كان متداولاً عند أصحاب السكولائية اللاتينية، هناك تعريف آخر يخلو من كل صبغة ميتافيزيقية، وهو التالي: «يبحث المنطق في العبارات التي لها دور التمييز».[10]

حقاً، فالمنطق الأصولي ما كان ليظل قصراً على العبارات والألفاظ بما هي علامات يسهل إخضاعها لعملية التحليل والتأليف. ها هو ذا ابن سينا الفيلسوف يرفض مثل هذا الفصل بين منطق للمقاصد ومنطق للألفاظ. فهو يرى أنه: «من المتعذر على الروية أن ترتب من غير أن يدل معها ألفاظها بل يكاد يكون الروية مناجاة من الإنسان ذهنه بألفاظ المخيلة.[11] إنّ ابن سينا وهو يشدد على الصلة بين اللفظ والمعنى يرى أنّ موضوع المنطق لا ينبغي أن ينحصر في المستوى اللفظي بل لا بدّ أن يتعداه فيسعى إلى التوفيق بين اللفظ والمعنى.

2 – أقسام المنطق:

ينقسم المنطق إلى فرعين رئيسين:

المنطق الصوري

المنطق المادي

هذان المكونان، المادي والصوري، يتخللان العلوم جميعها، ويبقى الاختلاف فقط في التفاوت بينها من حيث رجحان هذا الجانب أو ذاك فيها. فبعض العلوم هي إلى الصورية أقرب منها إلى المادية والعكس صحيح.

وإذا كان بعضهم يرى في المنطق مبحثاً صورياً لا غير بحكم أنه ينصب على عمليات مجردة صرفة يقوم بها الفكر، فإنّ البعض الآخر يذهب إلى أنّ دراسة الأشكال والصور ودراسة المضامين والمحمولات هما وجهان لعملة واحدة، ولا انفصام بينهما لمن يروم بلوغ الحقيقة.

9 التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص ص 48-47

10 التهانوي، ن.م، ص 48

11 A - M. Goichon, Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina. Paris, Deslée de Brouwer, 1938, p. 371.

وقد أدرك الأصوليون والفلاسفة أنّ المنطق القديم في حاجة إلى الإصلاح والتجديد حتى يكون قميناً بالاستجابة للجديد من انشغالاتهم واهتماماتهم. فكان أن عمدوا إلى إدراج طريقة جديدة في مقارباتهم التفسيرية وأعادوا النظر في نظريتي التصور والتصديق. يقول الشاوي في هذا المعنى: «إنّ هذا الموضوع تشكله التصورات والتصديقات، إذ بها يتسنى بلوغ علم لا وجود له».[12]

II- مفهوما التصور والتصديق

نقرأ في مستهل كل مؤلف عربي موضوعه المنطق:» كل معرفة هي إمّا تصور أو تصديق، فما يفضي إلى التصور يسمى حداً (أو تعريفاً)، وما يفضي إلى التصديق يسمى قضية».[13] والتمييز بين التصور والتصديق هو مبدأ أخذ به كلّ المناطقة والفلاسفة المسلمين من الفارابي وابن سينا إلى الغزالي وابن رشد، وهلم جراً.

يوضح الغزالي أنّ التصور هو إدراك الذوات والإفصاح عن جواهرها بواسطة الألفاظ المفردة...أو هو بتعبير آخر إدراك الفرد باعتباره لفظاً. يجب أن ننوه هنا بأنّ المناطقة العرب أولوا أهمية عظمى لدراسة اللفظ، ومن هذا المنطلق شرعوا في صياغة مكونات التصور المحورية، فجعلوا يتفحصونه من زاوية علاقته بما يحيل إليه من مدلولات.[14]

1 – نظرية الدلالة:

لقد ذكرنا آنفاً أنّ دراسة التصور لا مناص لها من بحث اللفظ والكلمة. يقول ابن سينا:»بما أنّ ثمة صلة ما بين اللفظ والمعنى، وأنّ الواحد منهما يتغير بتغير الآخر، لزم أن ينظر في الألفاظ من جهة علاقتها بمدلولاتها».[15]

ولا غرو، فالدلالة هي من المسائل اللغوية التي لا يكاد يخلو منها أي مؤلف عربي موضوعه المنطق، وعلى الأخص المصنفات التي أفردت للنظر في أبحاث التفسير التي قام بها الفقهاء بما يتخللها من جدل حول مظاهر اللبس والغموض في معاني الألفاظ وحول أوجه تأويلها وفهمها من خلال سياقها داخل النص القرآني.

هذه إحدى الأسباب التي أدت إلى أن تتخذ نظرية الدلالة الأساس والمنطلق في كل الأبحاث المنصبة على التفسير. فعلام المدار في دراسة الدلالة؟

---

12 أبو سهلان الصاوي، البصائر النصيرية، ص 6

13 التهانوي، ن.م، ص 489

14 يرفض البغدادي هذا الضرب من البحث والنظر إذ يراه أبعد من أن يمثل صلب المنطق الأرسطي، ولا يتطرق إلا لجانب لغوي محض.

15 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الفصل المعنون: «تأثير الكلمة في الفكرة»، ترجمة غويشون، منشورات فرين، باريس، 1951، ص ص 81-80

يـرى القابسي أنّ الدلالــة هي «الحال التي يكون عليها شيء بحيث يصير من اللازم معرفة شيء آخر للحصول على معنى هذا الشيء».[16] «ويقدم التهانوي تصنيفاً مفصلاً، وإن كان لا يخلو من بعض الإيجاز، فيه بيان للتصور الأصــولي للدلالة. هكذا يقســم الدلالة إلى دلالــة لفظية، حيث يكون الدال لفظاً ودلالة غــير لفظية حيث يكون غير ذلك.»...لأنّ الدال إن كان لفظاً فالدلالة لفظية وإن كان غير لفظ فالدلالة غير لفظية».[17] وكلتاهما تتشعب إلى ثلاثة أنماط دلالية هي: الدلالة العقلية، والدلالة الطبيعية، والدلالة الوضعية.

أ- الدلالة اللفظية:

أ ـ أ - الدلالة العقلية:

تقوم بين الدال والمدلول علاقة علية، بمعنى «استلزام المعلول للعلة»

مثال: الدخان يشير إلى النار

السعال يشير إلى اضطراب في الصدر.

أ ـ ب - الدلالة الطبيعية:

تقــوم بين الدال والمدلــول علاقة طبيعية، علاقة تتقبلها طبيعة الإنســان عندما يلتقــي دال فيزيولوجي ودال مادي: مثال: الملامح تشير إلى طبع الإنسان.

احمرار الوجه يشير إلى الخجل.

صرخة الإنسان: «أي، آ» تشير إلى شعور داخلي.

أ ـ ج - الدلالة الوضعية:

تستلزم هذه الدلالة أن يكون الاتفاق بين الدال والمدلول صادراً عن مواضعة. وتتفرع هذه الدلالة بدورها إلى:

أ - ج - أ - دلالة مطابقة:

وتقتضي أن يســتغرق اللفظ تماماً المعنى إذ يشــير إليه، فلفظ: «الإنســان» مثلاً، يعني ذلك الحيوان الناطق، ومفردة «البيت» تدل على كل أجزاء المنزل.

16 الخبصي، شرح الخبصي، القاهرة، الطبعة الخامسة.

17 التهانوي، ن.م، الجزء الثاني، ص 274

أ ـ ج ـ ب - دلالة تضمن:

ومفادهـا أنّ اللفـظ قد يدل على جزء من المعنى الذي يحمله، فمفردة «الإنسـان» مثـلاً قد تعني «الحيوان» أو «الناطق»، كما أنّ لفظة «البيت» يمكن أن تشير فقط إلى «الجدار» لأنّ الجدار سمة دلالية يتضمنها معنى البيت.

أ ـ ج ـ ج - دلالة استتباع:

ومفادهـا أنّ الكلمة قد تدل عـلى معنى آخر تابع باللزوم لمدلولها الأصلي (أو الإثـالي). فلفظ «الابن» يحيل إلى «الأب» بالضرورة.[18] على أنّ هذا الضرب من الدلالة قد ووجه بالنقد الشديد من قبل الغزالي نظراً لما ينطوي عليه من الاستتباع، وهي علاقة تجعل اللفظ الواحد حمّالاً لقدر لا حدّ له من الدلالات، ومن ثم تفقده سمة التعيين والتحديد. فلفظ «الابن» قد يشير إلى الأب والجد والأم والجدّة، وهكذا دواليك من غير أن يقف الأمر عند دلالة محددة.[19] وعليه فمدار الأمر في المنطق إنما هو دلالة المطابقة ودلالة التضمن، ليس غير.

ب- الدلالة غير اللفظية:

يشكل هذا النوع الفرع الثاني من التصنيف الذي قدّمه التهانوي للدلالة، وينقسم بدوره إلى:

دلالة غير لفظية عقلية

دلالة غير لفظية طبيعية

دلالة غير لفظية وضعية

تتسـم هـذه الأضرب من الدلالة غير اللفظيـة عموماً بكون اللفـظ لا يدخل في عملية الدلالة، ذلـك أنّ المدلول يتخذ شكل علامة. على أننا لن نخوض في هذه الدلالة غير اللفظية، إذ إنّ معظم الأصوليين لم يلتفتوا إلا إلى الدلالة اللفظية، كما يؤكد ذلك التهانوي.[20]

---

18 التهانوي، ن.م.

19 الغزالي، معيار العلم، دار الأندلس، 1973، ص 43

«الدلالة بطريق الالتزام والاستتباع كدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، ودلالة الإنسان على قابل صنعة الخياطة وتعلمها، والمعتبر في التعريفات دلالة المطابقة والتضمن. فأما دلالة الالتزام فليس لأنها ما وضعها واضع اللغة بخلافها، لأن المدلول فيها غير محدود ولا محصور، إذ لوازم الأشياء لا تنضبط ولا تنحصر فيؤدي إلى أن يكون اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني وهو محال».

20 الأمثلة المتعلقة بالدلالة مأخوذة من:

التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.

عادل فاخوري، المراجعة المنهجية لبعض نظريات المنطق، وهو مؤلف استند فيه الكاتب إلى التصنيف الوارد في الكشاف للتهانوي.

إبراهيم مذكور، أرغانون أرسطو في العالم العربي، ص ص 63-60

خطاطة بيانية

الدلالة

غير لفظية

عقلية – طبيعية – وضعية لفظية

عقلية – طبيعية – وضعية

دلالة مطابقة

دلالة تضمن

دلالة استتباع

يمكن أن نستنتج من هذا الهيكل العام للدلالة مدى الأهمية التي يوليها التهانوي للدلالة اللفظية، ذلك أنّ الأبحاث في علم التفسير والدراسات الفلسفية تتطلب في الغالب الأعم استجلاء للألفاظ في سياقاتها النصية وتأويلاً لمعانيها بكل ما تتسع له من دلالات.

ولمّا كانت الدراسات اللغوية قديماً لا تكاد تخلو من التأملات المنطقية والميتافيزيقية غدا النظر في مسألة الدلالة ممارسة دارجة دأب عليها بعناية الدارسون في العلوم الأصيلة، مستعملين في ذلك أنماطاً من الدلالة تتسم بالحصانة إزاء ما هو ميتافيزيقي. هكذا نبذ الغزالي الدلالة العقلية لأنها تنبني على مبدأ العلية، هذا المبدأ الذي تصدى له بالنقد الشديد في مواضع أخرى.[21] أمّا الدلالة الوضعية وفروعها (من استتباع وتضمن ومطابقة) فإنها تتسم، حسب رأي التهانوي، بملاءمتها للمسائل التي يتطرق إليها علم التفسير في الإسلام.

غير أنه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ نظرية الدلالة هذه تستعيد فيما يبدو جملة من المسائل التي تطرق إليها كتاب «الآلة» أو» الأرغانون»، وعلى وجه التحديد الباب الأول من «المقولات» «قاطيغورياس»، وهو الباب الذي أطلق عليه اسم antéprédicament ويتناول بالتحليل المترادف والمشترك المحمولات القبلية، اللفظي والمتشابه من الألفاظ، أي بتعبير آخر مسألة الألفاظ ودلالاتها.[22]

---

21 في تهافت الفلاسفة، يبين الغزالي الأسس التي يرتكز عليها تصوره للسببية، حيث يميز بين الأشياء التي نعرف أن بينها علاقة ضرورية والأشياء التي تكون الصلة التي ندركها بينها غير ضرورية وإنما اعتيادية عرفية. «إنّ الصلة بين ما جرت العادة أن نعتقده سبباً وما نعتقده نتيجة ليست ضرورية بالنسبة إلينا. بل على العكس، فلا وجود الشيء ولا عدم وجوده يقتضي بالضرورة وجود شيء آخر أو عدم وجوده إذا كان هذان الشيئان غير متماثلين...فهذا ليس ذاك والعكس صحيح. إذن فلا وجود هذا ولا عدم وجوده يقتضي بالضرورة وجود ذاك أو عدم وجوده». إذا حاولنا أن نعيد صياغة هذا النص صياغة مجردة كي نستوعب فحواه، فإننا سنفضي إلى ما يلي: ليكن شيئان: «أ» و»ب».

1 - إذا كان «أ» ليس «ب» و» ب» ليس»أ».

2 - إذا كان الإقرار بوجود «أ» لا يقتضي الإقرار بوجود «ب»

3 - إذا كان نفي وجود «أ» لا يقتضي نفي وجود «ب»ونفي وجود «ب» لا يقتضي نفي وجود «أ».

4 - إذن لا توجد بين «أ» و»ب» أية علاقة ضرورية.

وعليه فالصلة الضرورية الوحيدة الممكن تصورها بين شيئين هي صلة التساوي(الملفوظ1) أو صلة التضمن(الملفوظان 2 و3). وليس هناك أي تناقض في أن يبقي هذان الشيئان الصلة التي تجمعهما أو ألا يبقياها.

22 أرسطو، الأرغانون، 1،5،10،15.ترجمة تريكو.

2 – اللفظ الكلي واللفظ الجزئي:

هذا تصنيف شائع في التقليد الأصولي، فقد ذكره الآمدي في مصنفه «الإحكام في أصول الأحكام» قائلاً: «اللفظ إمّـا جزئي أو كليّ، فالجزئي ما كان تصور مدلوله يمنع الاشـتراك في المعنى كالتصور الحاصل من قولك «زيد».[23] أمّا اللفظ الكليّ فهو «ما كان تصور مدلوله لا يمنع حصول الاشـتراك في المعنى».[24] وحري بنا أن نشـير إلى أنّ هذا التفريـع لا يخلو من الشـبه مع ما ورد في تـراث الإغريق. إنه يرجع بالتحديد إلى أرسـطو.[25] وإذا كان الأصوليون قد أخذوا بهذا التقسـيم فليس ذلك سـعياً منهم إلى إدماجه في لسـان العرب، وإنما بهدف إعماله في معالجة بعض المسائل اللغوية.

يبـيّن الغـزالي في معرض تحليلاته المتصلة بتصنيف الألفاظ بعض السـمات الخاصة باللغة العربية من حيث التمييـز بين الكلي والخاص. ويؤكد أنّ صفتي الكليّ والخاصية في المفـردة العربية مناطهما قرينة التعريف «ال»: «اللفظ الكليّ في لغة العرب هو كل اسـم اتصل بـ«ال» شريطة ألا يدل على شيء سـبق تعيينه، كالرجل فهو اسـم جنس، فإنك قد تطلقه وتريد به رجلاً معيناً عرفه المخاطب من قبل، فتقول «أقبل الرجل»، فتكون الألف واللام فيه للتعريف أي الرجل الذي جاءني من قبل. فإذا لم تكن هذه القرينة كان اسـم الرجل اسـماً كليّاً يشترك في الاندماج تحته كل شخص من أشخاص الرجل».[26]

وفي كتابه «معيار العلم»، يورد الغزالي باباً تحت عنوان «فائدة فقهية» يثير فيه بعض الإشكالات اللغوية: «قد اختلـف الأصوليون في أنّ الاسـم المفـرد إذا اتصل به الألف واللام هل يقتضي الاسـتغراق، وهل ينزل منزل العموم كقـول القائـل الدينار أفضل من الدرهم والرجل خـير من المرأة، فظن الظانون أنه من حيث كونه اسـماً مفرداً لا يقتضي الاستغراق لمجرده، ولكن فهم العموم بقرينة التعريف وقرينة التفضيل للذكر على الأنثى. وإنما هو لعلمه بنقصـان الدرهمية على الدينارية ونقصان الأنوثة على الذكـورة. وأنت إذا تأملت ما ذكرناه في تحقيق معنى الكلي فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أنّ اللفظ الكلي يقتضي الاستغراق بمجرده ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه. فإن قلت: ومن أين وقع لك هذا الغلط؟ فستفهم ذلك من القسمة الثالثة في بيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود».[27]

---

23 نجد تقديماً لهذا التصنيف لدى كل من الزركشي في كتابه البحر المحيط (ويوجد مخطوطه في المكتبة الوطنية بباريس)، ولدى الآمدي في مؤلفه الإحكام في أصول الأحكام والغزالي في معيار العلم.

24 الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام.

25 خاصة في مصنفه التأويل، 717ب 39، حيث يقول: «أقصد بالكلي ما ينسحب على أعيان كثيرة، وبالخاص ما لا ينسحب على أعيان كثيرة، مثال: الرجل هو لفظ كلي، وإلياس لفظ خاص.

26 الغزالي: معيار العلم، ص 43. «...والكلي هو الذي لا يمنع الشركة فيه، فإن امتنع، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه، كقولك الإنسان والفرس والشجر وهي أسماء الأجناس والأنواع والمعاني الكلية العامة، وهو جار في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه الألف واللام لا في معروض الأحوال على معلوم معين سابق، كالرجل فهو اسم جنس، فإنك قد تطلقه وتريد به رجلاً معيناً عرفه المخاطب من قبل، فتقول «أقبل الرجل»، فتكون الألف واللام فيه للتعريف أي الرجل الذي جاءني من قبل. فإذا لم تكن هذه القرينة كان اسم الرجل اسماً كلياً يشترك في الاندماج تحته كل شخص من أشخاص الرجل».

27 الغزالي: معيار العلم، ص 46

وقد سبق أن تناول ابن سينا المسألة ذاتها بالدرس والتحليل فذهب إلى أنّ المدلول المقترن بـ«ال» لا يندرج في مبحث المنطق بقدر ما يندرج في النحو.[28] يشير ابن سينا في هذا الصدد إلى أنه «إن كان إدخال الألف واللام يوجب تعميماً وشركة وإدخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهملة في لغة العرب، فلا يطلب ذلك في لغة العرب، وليطلب ذلك في لغة أخرى. وأمّا الحق في ذلك فلصناعة النحو ولا تخالطها بغيرها...واعلم أنه إن كان في لغة العرب قد يدل بالألف واللام على العموم فإنه يدل به على تعيين الطبيعة، فهناك لا يكون موقع هو موقع الألف واللام هو موقع كل، ألا ترى أنك تقول: الإنسان عام ونوع، الإنسان هو الضاحك ولا تقول: كل إنسان عام، كل إنسان نوع، ولا تقول: كل إنسان هو الضاحك، وقد يدل به على جزئي جرى ذكره أو عرف حاله فتقول الرجل ويعنى به واحد بعينه وتكون القضية حينئذ مخصوصة».[29]

III- المنطق الفقهي عند الغزالي

لقد تحول المنطق الفقهي الأصولي مع الغزالي إلى مبحث أكثر ثراء وتنوعاً. ذلك أنّ اصطلاحات جديدة رأت النور لتصبح حجر الزاوية في مفهوم «التصور» وفي نظرية الاستدلال الفقهي. نقرأ في مقاصد الفلاسفة: «ليس المنطق حكراً على الفلاسفة، إنما هو طريقة ضرورية تزودنا بآلة للفكر يتوسل بها في مجالات أخرى».[30] ويعود الغزالي إلى التنويه بالمنطق في مقدمة كتابه «المستصفى» حيث يؤكد: «لا ثقة بمن لا يحيط بعلمه أصلاً».[31] والملاحظ أنّه جنح في هذا المدخل إلى استخدام اصطلاحات عربية صرفة مستوحاة من الأمثلة الواردة في الدراسات الفقهية.

1 – نظرية الحد:

يقول الغزالي في «المحك»: «المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس».[32]

---

28 ابن سينا: كتاب الإشارات والتنبيهات، منشورات النصر، ص ص 119-117

(ترجمة غويشون، ص 119)؛ يقول في إشارة إلى الخصوص والإهمال والحصر: «إذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة، إما موجبة وإما سالبة، مثل قولنا زيد كاتب. زيد ليس بكاتب، وإذا كان موضوعها كلياً ولم يتبين كمية هذا الحكم أعني الكلية والجزئية بل أهمل فلم يدل على أنه عام لجميع ما تحت الموضوع أو غير عام سميت مهملة، مثل قولنا الإنسان في خسر، فإن كان إدخال الألف واللام يوجب تعميماً وشركة وإدخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهملة في لغة العرب، فليطلب ذلك في لغة العرب، وليطلب ذلك في لغة أخرى، وأما الحق في ذلك فلصناعة النحو ولا تخالطها بغيرها... واعلم أنه إن كان في لغة العرب قد يدل بالألف واللام على العموم فإنه يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع هو موقع الألف واللام هو موقع كل، ألا ترى أنك تقول الإنسان عام ونوع، كل إنسان هو الضاحك ولا تقول الإنسان ولا تقول كل إنسان هو الضاحك، وقد يدل به على جزئي جرى ذكره أو عرف حاله فتقول الرجل وتعني به واحداً بعينه وتكون القضية حينئذ مخصوصة.»

29 يعرض ابن سينا في الإشارات لتقسيم اللفظ إلى كلي ومخصوص، ويعدّ هذا التقسيم لحظة بالغة الأهمية في بلورة تصوره. هكذا يقسم الكلمات إلى بسيطة ومركبة، والبسيطة منها إلى كلية ومخصوصة. المخصوص مطلق أو نسبي، فالأول لا يشتمل إلا على فرد واحد كزيد وعمرو، والثاني هو في الحقيقة لفظ كلي لكن له دلالة أدنى شمولاً من دلالة لفظ آخر. فلفظ الإنسان كلي بالقياس إلى أفراده، ومخصوص بالقياس إلى لفظ الحيوان. والكلي هو الذي يمكن أن ينسحب مفهومه على أفراد كثيرة كقولك لإنسان... والحديث عن الكلي يفضي بنا إلى الكلام عن المفهوم والماصدق والتصنيف والحد، وهي كلها مكونات تدخل في باب التصور.

30 الغزلي، مقاصد الفلاسفة.

31 الغزالي، المستصفى،ج1، ص 7. «لا ثقة بمن لا يحيط بعلمه أصلاً.»

32 الغزالي، المحك، ص 34

«المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس».

فالحد والقياس هما بحق القطب الذي عليه المدار والذي حوله تنتظم كل مادة معرفية. ومن الناحية الإبستيمولوجية، يندرج الحد، حسب تعبير الغزالي، ضمن المعرفة، أمّا القياس فهو من باب العلم. «إنّ التعريف في نظر الغزالي هو أساساً الحد الذي يستكنه الأشياء في جوهرها وماهيتها الحقة. على أنه قد يكون أيضاً مجرد رسم يُجتزأ فيه بالوصف.

فما هي إذن الجواهر التي يستند إليها الحد في أداء دوره التصوري كاملاً؟ يجيب الغزالي: إنّ المكون الأهم في صياغة الحد إنما هو الجنس والفصل: «وإذا أشار إلى إنسان وقال: ما هو؟ فنقول إنه إنسان»؛ فإن قال: ما هو الإنسان؟ فجوابك: إنه حيوان ناطق مائت، وهو تمام حده، والمقصود أنه يجب أن تذكر ما يعمه وغيره وما يخصه، لأنّ الشيء هو باجتماع ذلك (أي باجتماع الجنس والفصل)، وبه تتحصل ذاته».[33] فإذا افتقر الحد إلى أحد مقوماته كان أعجز من أن يؤدي وظيفته التصورية على وجه التمام. «والماهية إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء، فينبغي أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيباً، وذلك بذكر حده فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه. فإذا أشار إلى خمر وقال ما هو؟ فقولك شراب ليس بجواب مطابق لأنك أخللت ببعض الذاتيات وأتيت بما هو أعم، بل ينبغي أن تذكر المسكر».[34]

إنّ تصور الحد على هذا النحو يعكس تماماً فكر ابن سينا الذي يؤكد في إشاراته وتنبيهاته: «الحد هو القول الدال على ماهية الشيء ويكون لا محالة مركبّاً من جنسه وفصله».[35]

ويعمد الغزالي في كتابه «المستصفى» إلى ابتكار اصطلاحات جديدة فيما يخصّ الحد، فيميز بين أنواع ثلاثة: الحد اللفظي والحد الرسمي والحد الحقيقي.[36] وينتقد الغزالي الحد الرسمي إذ يعده غير خليق البتة بأن يقوم مقام الحد الحقيقي الذي يرى فيه تعريفاً لجوهر الشيء. كما يشدد الغزالي على ما يفرق بين الحد والرسم من سمات يجملها على النحو التالي: «يتألف الحد أساساً من الذاتيات وهي الجنس والفصل، فهو يتضمن إذن كلّ مقومات الشيء المعرف. أمّا الرسم فهو يعرف بواسطة ذاتيات الشيء. فالحد التام للمثلث مثلاً هو أنه شكل له ثلاث زوايا غير مساوية لخطين مستقيمين، وحدّ الإنسان هو أنه حيوان مجبول على الضحك».[37] ومجمل القول إنّ الحد

---

33 الغزالي، معيار العلم:

«وإذا أشار إلى إنسان وقال: ما هو؟ فنقول إنه إنسان»؛ فإن قال: ما هو الإنسان؟ فجوابك: إنه حيوان ناطق مائت، وهو تمام حده، والمقصود أنه يجب أن تذكر ما يعمه وغيره وما يخصه، لأن الشيء هو باجتماع ذلك ((أي باجتماع الجنس والفصل) وبه تتحصل ذاته.»

34 الغزالي، ن.م، ص 72

35 ابن سينا، الإشارات، ص ص 250-249

36 الغزالي، المستصفى، ص ص 13-12

37 لمزيد من التفاصيل والشروحات بخصوص التمييز بين هذين اللفظين، انظر:

ابن سينا: المنطق، ج1، ص 48، وج5، ص ص 317-261؛ ومؤلف منطق المشرقيين، ص ص 57-29؛ والإشارات، ص ص 107-104؛ وكتاب العلم، ص ص 33-32؛ وكذا معيار العلم، ص ص 152-151، والمقاصد، ص ص 16-15 للغزالي.

بالرسم لا يغوص في جوهر الأشياء وكنهها كما هو الشأن بالنسبة إلى الحد الحقيقي، وإنما يكتفي ببيان أعراض الشيء وخاصياته.

2 - نظرية القياس:

بعد أن تطرق الغزالي إلى التصورات والأحكام، انصرف إلى لحظة ثانية هي ما سُمّي بالتصديق، فنظر حينئذ في القياس على وجه الخصوص. وقد استخدم الغزالي في مؤلفه «معيار العلم» مصطلح «الحجة» للإشارة إلى مبحث القياس، ففرع الحجة إلى أضرب ثلاثة هي: القياس والاستقراء والتمثيل. وينقسم القياس بدوره إلى أربعة أنماط هي: القياس الحملي والقياس الشرطي المتصل والشرطي المنفصل وقياس الخلف.[38]

لنلاحظ بدءاً أنّ الغزالي إذ عدّد في كتابه «المعيار» هذه الأنماط الأربعة لم يعبر عنها باصطلاحات عربية صرفة كما سبق أن فعل في توطئته للمستصفى، باستثناء النمط الثالث: «القياس الشرطي المنفصل»، حيث أشار إلى أنه معروف لدى المتكلمين تحت اسم «السبر والتقسيم».[39]

لقد ساق الغزالي في «المستصفى» تسميات مغايرة لمختلف أنماط القياس: هكذا وسم القياس الشرطي المتصل «بنمط التلازم»، وأطلق على القياس الشرطي المنفصل اسم «نمط التعاند»، ولم يستثن إلا القياس الحملي، حيث لم يفرد له مصطلحاً مخصوصاً، واكتفى بالإشارة إليه بعبارة «النمط الأول».

يحاول الغزالي في كتابه «المعيار» أن يبين الفائدة التي تجنى من القياس في التقليد الأصولي؛ ولبلوغ هذا المسعى انتقى أمثلته من مجال الفقه، كما يتضح ذلك من خلال النظر في القياس الافتراضي.

2-1 - القياس الافتراضي:

دأب أهل الأصول، كلما سعوا في إعمال القياس اليوناني في مجال الفقه، على أن يستهلوا كلامهم بنظرية القياس الافتراضي أو المقولي الأرسطية، لينتقلوا بعد ذلك إلى القياس الشرطي المتصل والشرطي المنفصل.[40]

تتعلق الزمرة الأولى من الأمثلة بالأقيسة المقولية الأرسطية، ويسميها المناطقة العرب أيضاً «الأقيسة الحملية» و«الأقيسة الاقترانية». يقول الغزالي في هذا الباب:

---

38 الغزالي، معيار العلم، ص 114

39 الغزالي، ن.م، ص 113

40 انظر على سبيل التمثيل كتابي الغزالي، المستصفى، ص ص 26-24، ومعيار العلم، ص 131-111. وكذا كتاب الإحكام للآمدي، ج3، ص ص 179-176. سنتحرى إذن في عرضنا الحفاظ على الترتيب نفسه.

«[الشرطي المتصل] يتركب من مقدمتين: إحداهما مركبة من قضية قرن بها صيغة شرط، والأخرى حملية واحدة هي المذكورة في المقدمة الأولى بعينها أو بصيغة النفي، ويقرن بها لفظ الاستثناء، مثاله: إن كان العالم حادثاً فله صانع. فنقول: «إن كان العالم حادثاً فله صانع» مركب من قضيتين حمليتين قرن بهما حرف الشرط وهو قولنا «إن». وقولنا: «لكن العالم حادث» قضية واحدة حملية قرن بها حرف الاستثناء. وقولنا: «فله صانع» نتيجة، وهذا ما يكثر نفعه في العقليات والفقهيات. فإنا نقول إن كان هذا النكاح صحيحاً فهو مفيد للحل، لكنه صحيح، فإذن هو مفيد للحل...وكذلك نقول: «هذا المصلي محدث فصلاته باطلة»، لكنه محدث فيلزم بطلان الصلاة، لكن الصلاة ليست باطلة وهو نقيض التالي، فيلزم أنه ليس بمحدث وهو نقيض المقدم فلا يلزم صحة الصلاة ولا بطلانها».[41] وإنه لأمر لا يخلو من أهمية أن تكون الأمثلة في معظمها مأخوذة من مجال الفقه، ممّا يشي بسعي إلى تملك أداة المنطق لتسخيرها في إقامة بنيان معرفي متصل بعلم الشريعة. لنذكر المثالين التاليين بخصوص القياس:

كل مسكر حرام، كل أنواع الخمر تسكر، فإذن كل أنواع الخمر حرام.

كل عبادة تستلزم النية، كل وضوء هو عبادة، فإذن كل وضوء يستلزم النية.

ليكن «ب» الحد الأوسط، و«أ» الحد الأكبر، و«ج» الحد الأصغر، سنقول إذن:

كل «ب» هو «أ»

كل «ج» هو «ب»

فإذن كل «ج» هو «أ».

هكذا يسترسل الغزالي في عرض صيغ الاستدلال والاستنتاج بمختلف أوجهها مستنداً في ذلك إلى أمثلة مستقاة من الفقه.[42]

2-2 - القياس الشرطي المتصل:

عند الغزالي والآمدي الأقيسة المشتملة على قضايا شرطية تتفرع إلى متصلة ومنفصلة[43]. أما القياس الشرطي المتصل فيشتمل على مقدمتين: تتألف الكبرى منهما من قضيتين مسبوقتين بصيغة الشرط، بينما تتضمن الصغرى إحدى القضيتين أو نقيضها. إنّ الاستدلالين الصحيحين هما اللذان ينتفي عن مقدمتهما الصغرى إما المقدم

41 الغزالي، معيار العلم، ص 112

42 انظر: المستصفى، ص ص 26-24، وعلى الأخص معيار العلم، ص ص 151-149

43 انظر: مدخل المستصفى، ص ص 27-26، ومعيار العلم، ص155-151، وكذا الإحكام للآمدي، ج3، ص ص 180-179

الموجب أو نقيض التالي السالب. هذه بعض الأمثلة التي يستقيها الغزالي من الفقه ليدلل على هذين الضربين من الاستدلال:

إذا كان المصلي محدثاً فصلاته باطلة؛

إنه محدث؛ فإذن صلاته باطلة.

إذا كان المصلي محدثاً فصلاته باطلة؛

لكن صلاته صحيحة، فهو إذن ليس بمحدث.

يمكن أن نوجز الترسيمة الاستدلالية المتصلة بهذين الضربين من المحاكمة العقلية على النحو التالي:

إذا كان «س»، إذن «ش».

لدينا «س»، إذن نفضي إلى «ش».

و- إذا كان «س»، إذن «ش».

فإن انتفاء «ش» يفضي إذن إلى انتفاء «س».

نلاحظ منذ الوهلة الأولى أنّ هذين الضربين من القياس يطابقان مسلمتي الرواقيين الأولى والثانية على التوالي، اللتين يتلخص Indémontrables أنموذجاهما في الصيغتين التاليتين:

إذا حصل الأول حصل الثاني، الأول حاصل، إذن الثاني حاصل. و- إ ذا حصل الأول حصل الثاني، انتفى الثاني، إذن ينتفي الأول. هذا ويبقى الغزالي وفياً لأفكار الفلاسفة (كالفارابي وابن سينا) بما تقتضيه من تقسيم القياس الشرطي المتصل إلى إيجاب ونفي بحسب جودة الاستدلال. ويكمن الفارق بين هاتين الصيغتين في ما يمتنع في المقدمة الصغرى. ففي حالة الإيجاب تقصي المقدمة الصغرى القضية السابقة، أما في حال النفي فإنها تقصي نقيض القضية اللاحقة. إنّ الصيغ غير الصحيحة هي التي ينتفي في مقدمتها الصغرى إما اللاحق وإما نقيض السابق. هكذا فإذا كانت الصلاة صحيحة، فإنّ المصلي يكون قد توضأ. لكن كون المصلي قد توضأ لا يعني لزاماً أنّ الصلاة صحيحة أو أنها باطلة، لأنّ الصلاة قد تبطل لأسباب أخرى.[44]

ويحصل الأمر نفسه إذا نحن أقصينا نقيض القضية السابقة: «لكن الصلاة باطلة»، فلا ينتج عن هذا المصلي توضأ أو أنه لم يفعل.[45]

44 الغزالي، المستصفى، ص 26

45 الغزالي، ن.م، ص 26

2-3 - القياس الشرطي المنفصل:

ويسمّيه المتكلمون والفقهاء «السبر والتقسيم». إنها طريقة استعملها هؤلاء - وإن كان إعمالهم إياها يخلو من الصرامة المنطقية- قبل أن يتم إدراج الأقيسة المقولية والشرطية في دائرة الفقه الإسلامي.[46] إنّ القياس المنفصل هو كما بينا آنفاً قياس شرطي شأنه شأن القياس المتصل. وهذا دليل آخر على مدى وفاء الأصوليين للدرس الفلسفي العربي، درس ابن سينا والفارابي على الأخص. يتألف القياس الشرطي المنفصل من مقدمتين ونتيجة. تشتمل المقدمة الأولى، وهي شرطية، على قضيتين أو أكثر تعبران عن خيار يميز بين طرفيه حرف التخيير «أو». وفي حال اعتماد قضيتين فقط تقصي المقدمة الصغرى إحدى القضيتين أو نقيضها. هكذا نحصل على أربع صيغ صحيحة.[47] والأمثلة التي يوردها الغزالي لبيان كيفية إعمال القياس الشرطي المنفصل هي أقرب إلى دائرة الكلام منها إلى مجال الفقه. ومنها يطالعنا هذا المثال على وجه التحديد:

العالم قديم أو مخلوق؛

العالم مخلوق؛

إذن هو ليس بالقديم.

ويرى الغزالي أنّ المقدمة الصغرى من القياس الشرطي المنفصل قد تتألف من حدود عدة. وليس لزاماً أن تتكون الكبرى من حدين فحسب، إنما يجب ضرورة أن نعدد فيها ما أمكن من الحدود.[48]

ويضرب لنا مثلاً بمقدمة كبرى مؤلفة من ثلاثة حدود، وهو عدد يساوي أو يزيد أو ينقص عن أي عدد آخر. فعندما نقصي من الصغرى أحد هذه الحدود فإننا نخلص إلى نقيض الحدود المتبقية عدا واحداً. وعندما نضع في الصغرى نقيض هذه الحدود جميعها إلا واحداً فإنّ هذا الأخير يحتفظ به في النتيجة. وعلى المنوال ذاته، يقول الغزالي، فعندما تشتمل المقدمة الصغرى على نقيض حد واحد، فإننا نحصل في النتيجة على الحدين المتبقيين.[49]

---

46 انظر مناهج البحث... للنشار، ص 95-92 وص 108-107. وكذا «فان إس»

J. Van Ess, The logical structure of islamic theology, in " Logic in classical islamic culture ", Otto Harrassowitz, wiesbaden, 1970, pp. 21-50, en particulier, p 41.

47 بخصوص القياس الشرطي المنفصل، لا يقدم الغزالي والآمدي أمثلة فقهية في مؤلفيهما المستصفى (ص 27 من المدخل) والإحكام،ج3، ص 180. ويعلل الغزالي في المعيار عزوفه عن سوق أمثلة من الفقه تمثل للقياس الشرطي المنفصل بكون هذا النمط من الاستدلال مألوفاً معهوداً لدى الفقهاء.

48 الغزالي، المستصفى، ص 27

49 الغزالي، ن.م.

خاتمة:

يتضح ممّا سبق مدى ما يوليه الغزالي من أهمية لنظرية القياس، كما يتبين سعيه الحثيث إلى امتلاك آلة المنطق لتسخيرها في تكوين حقل معرفي ذي صلة بالفقه. هنا تبرز جملة من الإشكالات سنحاول التطرق إليها بعد حين. لنسجل بدءاً في هذا الصدد الملاحظتين التاليتين:

أ- أمّا الأولى فتتعلق بما أتى به الغزالي من اصطلاحات جديدة أشرنا إليها باقتضاب في مطلع هذا المقال.

ب- وأمّا الثانية فلها صلة بتبيان ما عرفه الغزالي من إكراهات وهو يسعى إلى إعمال آلة المنطق في شرح القضايا الفقهية.

في ما يتعلق بمسألة المصطلحات المنطقية التي ينعتها الغزالي بكونها إبداعاً خاصاً به مقصوراً على مذهبه، يبقى السؤال الملح هو: هل ابتكر الغزالي هذه الاصطلاحات ابتكاراً أم أنه سبق تداولها في تراث المناطقة العرب؟

إنّ الجواب، كما أسلفنا، لا يمكن أن يكون بالإيجاب إطلاقاً، يكفي أن نرجع إلى «منطق المشرقيين» كي نرى بوضوح الأصل السينوي لهذه الاصطلاحات.[50]

الملاحظ أنّ الباحثين المعاصرين ينسبون هذا التأثير الاصطلاحي، لا سيما في مبحث القياس، إلى الرواقيين. هكذا يذهب فهمي جدعان إلى أنّ «الرواقيين وبالأخص «كريزيب» هم الأجدر بالذكر عند الحديث عن القضايا والأقيسة الشرطية في المؤلفات المنطقية العربية».[51]

يتضح من هذا الكلام أنّ التجديد الذي أقدم عليه الغزالي لا يعدو كونه تكراراً لتراث أرسطو والرواقيين. إنّ الغزالي، وإن لم نلمس لديه أصالة تذكر في ما يخص صياغة رصيد اصطلاحي جديد، إلا أنه امتاز عن سائر المناطقة بكونه عمّق النظر في جملة من المسائل وطبّق آلة المنطق في علوم شتى، حيث أعطى مقابلات لمصطلحات المنطق في حقول الكلام والفقه والنحو. إنّ أهم سمات الأصالة التي أبان عنها الغزالي تتمثل في كونه حاول في جلّ أعماله أن يضيف إلى الأمثلة المعهودة التي يقدمها أهل المنطق أمثلة مستقاة من مجال الفقه.[52]

---

50 ما يسميه الغزالي «قضية متصلة» يطلق عليه ابن سينا عبارة «المتابعة والتلازم»؛ أما «القضية المنفصلة»، فيسميها ابن سينا «المفارقة والانفصال». انظر كتابه منطق المشرقيين، ص ص 61-60. والملاحظ أن الغزالي يرجع باستمرار في كتابه المعيار إلى مؤلفات ابن سينا كالإشارات والشفاء.

51 فهمي جدعان، تأثير السفسطائية في الفكر الإسلامي، ص ص -120 121

52 درس الغزالي الشريعة والفقه ببلدة طوس مسقط رأسه، ثم بجران ونيسابور. وقد يسر له هذا التكوين الانصراف إلى علوم الدين بهدف إثبات العقلانية التي ينطوي عليها الوحي القرآني وقوانين المنطق على السواء.

انظر في هذا الباب كتاب لاووست:

La politique chez Gazâli..

ويوضح الغزالي نفسه في «معيار العلم» أنّ هذا الكتاب يمكن الإفادة منه في علوم الشريعة، إذ إنّ منهج النظر في المسائل العلمية لا يختلف عن منهج البحث في المسائل الفقهية.[53] «ولمّا انصرف الناس في أيامنا عن مختلف العلوم إلى الفقهيات واقتصروا عليها دون غيرها، فإننا ارتأينا في كتابنا أن نسوق أمثلة فقهية حتى يكون ذا فائدة أكبر».[54] من هذا المنظور يتبين أنّ مؤلفاته في المنطق كانت غاية في الأصالة والتفرّد. لقد كان الهاجس المهيمن الذي تهجس به كل أجزاء هذا المنطق هو إعمال هذا المبحث في الفقه.[55]

ويترتب عن ذلك أنّ هذا التسخير لآلة المنطق في شرح المسائل الفقهية لا يخلو من أن يثير بعض الإشكالات العملية التطبيقية التي تتعلق بضرورة الأخذ بمنطق خليق بأن يقاوم كل لبس وغموض. فما هي إذن طبيعة هذا الإشكال من الناحية العملية؟ يتعذر أن نسوق هاهنا عناصر للإجابة عن هذا السؤال ما لم نرجع إلى أقوال الغزالي حول المنزلة التي يتنزلها المنطق بالنسبة إلى المباحث الأخرى.

فمن المعلوم أنّ الغزالي يتحامل على الفلسفة ويرفضها بشدة، خاصة في شقها المتعلق بالميتافيزيقا أو ما يُسمى الإلهيات، إذ يرى في هذا الضرب من الدراسة مساساً بالعقيدة الدينية وإضراراً بها.[56] ويتجلى موقفه المعادي للفلسفة في مؤلفين اثنين هما تهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال.

على أنّ الغزالي يعتبر أنّ ثمة علمين من العلوم الفلسفية لا يتعارضان مع الدين وهما: الرياضيات والمنطق.[57]

تشتمل الرياضيات على الحساب والهندسة والفلك، وهي علوم لا تتعارض والدين. إذ إن كل القواعد الرياضية تقوم على البرهان، والبرهان استدلال يقبل الدحض.[58] ومع ذلك، فإنّ الرياضيات قد تكون مصدراً لمنزلقين اثنين، أحدهما أن من ينصرف إلى هذا العلم قد تغويه الصرامة التي تتسم بها مبادئه وصيغه الدقيقة الجازمة. ومن ثم فقد يخيل إليه أن علوم الأوائل جميعها تمتاز بمثل هذه الصرامة وهو أمر لا أساس له من الصحة. فيجعله هذا الظن يطمئن شيئاً فشيئاً إلى الفلسفة حتى إذا أفضى به الأمر إلى التطرق إلى أفكار فلسفية تناقض الدين تصور أنّ

---

53 بمعنى أن شكل الاستدلال وقواعده هي هي في العلوم العملية والعلوم النظرية. يبقى الفرق بينهما في المادة المستعملة. «فإنا سنعرفك بأن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط.» (المعيار ص 28.)

54 الغزالي، ن.م، ص ص -28 29

55 من بين الأمثلة المتداولة في هذا الصدد، لنذكر في ما يلي:

يتخذ الغزالي في قياسه «الخمر» حداً أوسط، و»مسكر» حداً أصغر، و»حرام» حداً أكبر. وعن طريق هذه الألفاظ يبين مختلف أوجه القياس.

يستعمل خلال كلامه عن القضية الشرطية المنفصلة مصطلح «السبر والتقسيم» الذي يستعمله أهل الكلام.

56 يقول الغزالي بصدد «الإلهيات»: «إنها هي التي تحوي معظم أغلاط الفلاسفة. فهؤلاء عاجزون عن إيراد البراهين التي وضع المنطق شروطها، لذلك اختلفوا في هذا المجال.» انظر: المنقذ من الضلال.

57 الغزالي، ن.م، ص 76

58 يرى الغزالي أن «الحساب والهندسة والفلك ليس لها صلة موجبة أو سالبة بالمسائل الدينية، بل إنها تتطرق فقط إلى ما يخضع للبرهان وما لا ينكره منكر بمجرد أن يعرف ويفهم». (المنقذ، ص 22)

ما تقوم عليه من أدلة يضاهي في دقته وإحكامه الأدلة الرياضية. والواقع أنّ ما أورده الفلاسفة القدامى من أدلة في الرياضيات هي أدلة برهانية، بينما أدلتهم في الإلهيات إنما هي أدلة تقريبية. من ثم فليس غريباً أن ترى دارس الرياضيات يرغب عن الدين ويحيد عن سبيل التقوى.

أمّا ثاني المنزلقات فمأتاه كون بعض علماء الدين قد يرفضون وينبذون عن جهل النسبيات الرياضية، وهذا يحدو المهتم بالفلسفة إلى الاعتقاد بأنّ الإسلام يقف موقف العداء من الحقائق التي مصدرها العقل.[59] أمّا المنطق[60]، فهو علم يقوم على قواعد يراد بها حد الأشياء والبرهنة عليها، وهي قواعد تشكل عدة للمناطقة والمتكلمين على السواء.

إنّ المنزلقين المذكورين من شأنهما أن ينالا من المنطق. ذلك أنّ الفلاسفة إذ يتطرقون إلى المنطق يضعون قواعد صارمة للبرهنة، بينما تراهم يهملون تماماً هذه القواعد بمجرد الانتقال إلى ميدان الإلهيات. إنّ دارس المنطق قد ينخدع عندما يظن أنّ المسائل الميتافيزيقية يستدل عليها استدلالاً صارماً قطعياً، إنه آنذاك يحيد عن الصواب. فالمنطق والميتافيزيقا هما في حد ذاتيهما متاحان مباحان، وإنما منعا للعامة وللعقول البسيطة[61] لما ينطويان عليه من عيوب وما قد يفضيان إليه من منزلقات.. ألسنا نرى أنّ معظم من ينشغلون بهذه المباحث ينتهي بهم الأمر إلى الوقوع في البدع. لذا حظرت هذه العلوم على السذج من الناس مثلما يحظر على الداخل في الإسلام أن يخالط الكافرين خشية أن يتعلق بهم. أما عند الباحثين وأهل العلم والدين، فدراسة المنطق تتبوأ أشرف المراتب وتُعد من أولى الأولويات والضروريات بين العلوم.

يقدم الغزالي في توطئته للمعيار عرضاً يوضح فيه بتفصيل أهمية المنطق وضرورته ويبين البواعث التي وجهت تفكيره وهو يؤلف هذا المصنف. هذا بيان موجز لكلامه: «فإنّ العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة، وليس كل طالب يحسن الطلب، ويهتدي إلى طريق المطلب، ولا كل سالك يهتدي إلى الاستكمال، ويأمن الإقرار بالوقوف دون ذروة الكمال، ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب آمن من الانخداع بلامع السراب، فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصقيلاً للذهن، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر(...) لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب».[62]

---

59 الغزالي، ن.م، ص 21

60 «ليس للمنطق صلة بالعقيدة -يؤكد الغزالي في هذا الصدد - إذ إنه لا ينتصر لها ولا ينكرها، بل يقتصر على النظر في المناهج والأدلة وأنماط الاستدلال. إن المعرفة بالنسبة إلى المنطق تتعلق إما بالتصور(ومدار الأمر هنا الحد) وإما بالتصديق (ومدار الأمر هنا البرهان)»، الغزالي، ن.م، ص 21

61 الغزالي، ن.م.

62 الغزالي، معيار العلم، ص ص 26 -27

وفي ختام مقدمته يبين الغزالي موقف من يزعمون أنّ المنطق علم قشـور، وأنّ العقل كاف لبلوغ الحقيقة من غير لجوء إلى المنطق. ويعترض على هذا المذهب قائلاً إنّ هناك ثلاثة أنواع من المعارف تستند إلى ثلاث حاكمة تقود الذهن البشري، يتعلق الأمر بالحس والوهم والعقل. «ولنتحقق قبل كل شيء أنّ فيك حاكماً حسـياً وحاكماً وهمياً وحاكماً عقلياً، والمصيب من هؤلاء الحكماء هو الحاكم العقلي، والنفس في أول الفطرة أشـد إذعاناً وانقياداً للقبول مـن الحاكم الحسي والوهمي، لأنهما سـبقا في أول الفطرة إلى النفس وفاتحاهـا بالاحتكام عليها، فألفت احتكامها وأنسـت بهما قبل أن أدركها الحاكم العقلي...». فيغدو بعـد ذلك من الصعب الاحتكام إلى العقل وإن كانت أحكام الحـس بينـة الخطأ ظاهرة الخطأ في بعض الأحيان. أمّا الوهم فإنـه لا يتصور كائناً إلا وضعه في وجهة معينة، أو نسـب إليه علاقة بالكون متصلة أو منفصلة. إنّ المعارف المكتسـبة بطريق الحس والوهم هي إذن عرضة للخطأ والغلط. وحتى نتحوط ونحترز مما يصدر عن هذين الحكمين الضعيفين من الأحكام الخاطئة، لزم أن نتبع قواعد العقل ونحتكم إلى قوانين المنطق.[63]

ومثل هذا الكلام يطالعنا أيضاً في المدخل إلى «المستصفى»: «المنطق هو مقدمة كل العلوم، ولا ثقة بمن لا يحيط بعلمـه أصلاً».[64] من خـلال هذا العرض المنصب حول الوضع الاعتباري المنسـوب إلى المنطـق في مؤلفات الغزالي، يسوغ لنا أن نخلص إلى الملاحظات التالية:

أ- يبدو الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال منشغلاً بالإشكال الذي تطرحه «الإلهيات» أمام الاستدلال المنطقي. فالتمييـز الذي يقيمه بين الدليل البرهاني في الرياضيات والدليل التقريبي في الإلهيات هو مثال ينتقد الغزالي عبره الشـطط والتمادي في إعمال الرياضيات والمنطق وتسـخيرهما للتدليل على ما هو ميتافيزيقي تسخيراً فيه كثير من الاضطراب والارتباك.

ب- إنّ الاسـتعمال الحقيقي للاسـتدلال المنطقي هو الذي نجده مفصلاً في «معيار العلم»: إنه جملة التقنيات الملائمة لتنظيم وترتيب مادة برهانية، إنه الأداة الفعالة التي بها يتسنى إيراد الدليل العقلي الذي يميز الصواب عن الخطأ من غير أن يدعى في الصواب بلوغ الدقة في البرهان الميتافيزيقي.

واضـح أنّ الهاجـس المهيمن هاهنا هـو التحرز والتحـوط إزاء كل ادعاء يزعم الوصـول إلى اليقين المطلق في الاستدلال المنطقي.

ج- إن هـذا الاحـتراز يبقـى دأب الغزالي وديدنـه في كتاب تهافت الفلاسـفة الذي يروم أساسـاً تبيان قصور الفلاسفة في تأويل النصوص الدينية.

63 الغزالي، ن.م، ص ص 29- 30

64 الغزالي، المستصفى، ص ص 2-3

فالغزالي يرى أنّ هذه العلوم ضرورية لتأويل النصوص، لكنه يرفض دعوى الفلاسفة أن تظل حكراً عليهم. فقد يكون المرء مختصاً في الرياضيات أو المنطق من غير أن يكون فيلسوفاً. كما يؤكد أنّ الفلسفة ما كانت لتتدخل في ما يعرض في المسائل الدينية من خلافات. والتناقض والتباين في الرأي بين الفلاسفة إنما يولد الشك والارتباك، ومن ثم يكشف عقم مناهجهم. والغزالي إذ يهاجم الفلاسفة فإنه يهاجمهم فقط بوصفهم مؤولين مفترضين للدين. ونظراً للمرتبة الرفيعة التي كان الغزالي يحتلها في العلوم الإسلامية الأصيلة، فقد ترك بصمته في علم الأصول زمناً طويلاً. فقد ترسخت من بعده القناعة بأن المنطق الأرسطي شرط ضروري لاكتمال الاجتهاد في الفقه.

على أنّ أقوال الغزالي وتحامله على الفلاسفة حدت ابن رشد إلى الرد عليه في كتاب تهافت التهافت. والحق أنّ فيلسوف قرطبة لم يكن يروم إنتاج خطاب برهاني يقيني بقدر ما كان يهمه إنتاج خطاب جدلي تتكاثر فيه الحجج وتتنافس في حجيتها وقدرتها على الإقناع. اتسم منهج ابن رشد إذن بالسلب والنفي، إذ الهاجس فيه ليس بيان قدرة الفلاسفة على تأويل النصوص الدينية وإنما بيان مواطن القصور والعجز لدى المتكلمين. يدحض ابن رشد منذ الوهلة الأولى «الموضوعية» المزعومة التي ينعت بها الغزالي مذهبه، ويصفه بأنه لم يفصح عن هدفه من تأليف كتاب تهافت الفلاسفة، وكتم انتصاره لفرقة مخصوصة هي الأشاعرة. وإذا كان كلام ابن رشد في تهافت التهافت منصبّاً على بيان قصور المتكلمين في مجال تأويل النصوص الدينية على دحض مذهبهم ومنهجهم الذي لا تستوعبه العامة، والذي يبقى مع ذلك أبعد من أن يشكل استدلالاً يقينياً، فإنّ فيلسوف قرطبة يسلك في مؤلفاته الفقهية كالبداية والمختصر مسلكاً مغايراً يروم من خلاله النظر في الشروط التي تحدد ممارسة الفقهاء كما يسعى في أن يبين بموضوعية جملة الآراء الصحيحة المتصلة بهذه المسألة أو تلك من المسائل المشهورة. وبتعبير آخر، فالهدف المتوخى هاهنا هو بيان وقياس مدى قدرة الفقيه على إعمال الطريقة المثلى والمنهج الأنسب في العرض الموضوعي لأسباب الخلاف بين المذاهب الفقهية، لينصرف الفقيه بعد ذلك إلى ممارسة الاجتهاد متوسلاً بقواعد المنطق. إنّ استخدام القيم المنطقية في خضم الجدل الفقهي يبقى استخداماً رفيع المستوى لدى ابن رشد، وهو استخدام لا يبرحه هاجس العمل المنظم والمنهج العقلاني الذي ديدنه الموضوعية والبحث عن اليقين، وهي سمات وسمت مؤلفاته الفقهية وجعلته ينأى عن المذاهب التقليدية وعن أنماط الاستدلال المعهودة لدى الفقهاء.

مفهوم الطبيعة لدى ابن رشد

محمد مزوز
جامعة محمد الخامس، الرباط

الملخص التنفيذي:

لعل النظر في الأسماء والدلالات هو جزء من القول الفلسفي الأرسطي. وهذا يظهر عندما نفحص أشكال الطبيعة وعلاقتها بالمبادئ الأربعة والعلل الأولى سواء في مدار السماع الطبيعي أو في مدار الميتافيزيقا، وعلاقة العلم الطبيعي بعلم ما بعد الطبيعة. إنها علاقة مؤسسة على تصور ميتافزيقي سينوي للطبيعة وتصور فيزيائي رشدي للطبيعة. ذلك ما تحاول إيضاحه دراسة الباحث المغربي محمد مزوز.

تقديم

إشكال مفهوم «الطبيعة» هو إشكال ورثته الفلسفة الإسلامية عن أرسطو، وهذا الأخير ورثه عن الحكماء الطبيعيين الأوائل. ولا يخفى موقف أرسطو الرافض لمواقف أولئك الحكماء، بدعوى أنهم فهموا «الطبيعة» فهماً متواطئاً. وذلك بإرجاعهم أصل الوجود الطبيعي إلى عنصر واحد (الماء أو الهواء أو النار..)، في حين أنّ هذا الوجود لا يختزل في علة واحدة أو ماهية واحدة. فأرسطو يرى أنّ علل الوجود الطبيعي لا ترجع إلى «الواحد»، كما ذهب إلى ذلك الطبيعيون الأوائل، وإنما يعود إلى مجموعة من المبادئ (العلل الأربع).

ناقش أرسطو تلك المبادئ وغيرها في الجزء الأول من المنظومة الطبيعية، ونقصد بذلك كتاب «السماع الطبيعي»، وبخاصة في المقالة السابعة والثامنة. كما ترك نقاشاً مستفيضاً لهذه المبادئ وعلاقتها بالجواهر المحسوسة في كتاب ما بعد الطبيعة، وبخاصة في مقالتي الزاي واللام. بعد ذلك جاء دور الشراح اليونان والمسلمين على السواء، وحاولوا التدقيق أكثر في أمر العلاقة بين موضوع الطبيعة من جهة، وما يسميه أرسطو بـ«المبادئ الأول» لذلك الموضوع بوصفه جوهراً محسوساً من جهة أخرى. وقد جنح النقاش بالجميع إلى القول إنّ مبادئ الوجود الطبيعي لا تتبين في العلم الطبيعي (الفيزياء)، بل تتبين في علم أعلى هو علم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا).

يعود الفضل إلى ابن رشد في إدراكه لخطورة هذا الإشكال، وذلك بوقوفه على الأبعاد التي يتضمنها مثل هذا القول. بمعنى أنّ المصادرة على كون مبادئ موضوع العلم الواحد لا تتبين في ذلك العلم، وإنما تتبين في علم آخر

أعلى وأشمل؛ هو قول سيفضي لا محالة إلى إخضاع الفيزياء للميتافيزيقا أي هيمنة الثانية على الأولى. لذا وجد ابن رشد نفسه أمام إرث ثقيل من الشروحات التي عملت على ترسيخ المصادرة السابقة، فراح يعيد النظر في تأويلات المفسرين وينزع أغلفة التقليد، لعله يهتدي إلى رسم العلاقة بين العلوم الدنيا والعلوم العليا من جهة، وبين موضوعات تلك العلوم ومبادئها من جهة أخرى.

إنها المهمة الشاقة التي ندب لها ابن رشد جهده، واستغرقت منه حياته الفكرية بأسرها، أعني العودة إلى الأصول الأرسطية إن جمعاً أو تلخيصاً أو تفسيراً.

1ـ تحديد مفهوم الطبيعة

يقول ابن رشد: «غرض هذا الكتاب المترجم بالسماع الطبيعي هو النظر في الأسباب العامة الأول لما يوجد بالطبيعة من جهة ما هو موجود بالطبيعة، وفي اللواحق العامة لهذه الأسباب. وأنه يجب أن يوضع أولاً لهذا النوع أنّ هاهنا أسباباً أربعة تتقوّم بها الموجودات الطبيعية، على جهة ما يوضع موضوع الصناعة للصناعة. ولذلك يقول أرسطو ليس على صاحب العلم الطبيعي أن يبرهن أنّ الطبيعة موجودة، كما ليس ذلك على صاحب علم من العلوم، بل يضعها وضعاً سواء كانت بيّنة بنفسها أو لم تكن. وإن كان الظاهر من كلام أرسطو ومن تبعه من المفسرين أنّ وجودها بيّن بنفسه وأنّ القول الشارح هو حدّ، إلا ابن سينا، وسيأتي القول في هذا عند حدّ الطبيعة..»[1]. بمعنى أنّ جميع المفسرين متفقون على أنّ الطبيعة وجودها بيّن بنفسه في العلم الطبيعي، إلا ابن سينا هو الذي خرج عن هذا الإجماع.

إنّ العلم الطبيعي (والسماع الطبيعي هو الجزء الأول منه) ينظر في «الأسباب العامة الأول لما يوجد بالطبيعة.. وفي اللواحق العامة لهذه الأسباب». هذا يعني أنّ مجال العلم الطبيعي ليس محدوداً ولا مختزلاً في المفهوم الضيق للطبيعة باعتبارها تغيراً محضاً وحركة فقط، بل يتجاوز ذلك إلى النظر في الأسباب العامة واللواحق العامة. أي أنّ العلم الطبيعي يمكن أن ينظر ـ بالإضافة إلى الموجودات المتغيرة - في أسباب موضوعه (المادة الأولى والمحرك الأقصى)، ويمكن أن ينظر في الصورة والغاية والفاعل بوجه ما. ومن البدهي أنّ هذه الأسباب بما هي أسباب لا تخضع للحركة، لأنها ليست أجساماً وإنما هي مفاهيم لا غير. إذن فموضوع العلم الطبيعي لا يقتصر على الموجود المتغير، بل يمتد إلى طرفيه أيضاً. فبالإضافة إلى النظر في أسباب الأجسام في الطرف الأول، يمكنه النظر في لواحق هذه الأجسام مثل الزمان والمكان والاتصال والانفصال والتناهي واللاتناهي والتتالي والتشافع في الطرف الثاني.

إذن فالطبيعة بهذا المعنى هي «مبدأ وسبب لأن يتحرك به ويسكن الشيء الذي هي فيه أولاً وبذاته، لا بالعرض. وإنما قلنا أولاً وبذاته لا بالعرض، لأنّ هاهنا أشياء صناعية مبدأ تحريكها فيها بالعرض كالطبيب يبرئ نفسه.

1- ابن رشد: جوامع السماع الطبيعي، طبعة حيدر أباد 1365 هـ، ص 6

وإنما قلنا أولاً[2]، لأنّ هاهنا أشـياء صناعية مبدأ تحريكها فيها ليس، أولاً كالسفينة تتحرك عن الملاح نفسه». وإذن «فقد ظهر من هذا القول ما هي الطبيعة، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ ابن سينا متعسف على المشائين في قوله إنّ هذا الحد ها هنا للطبيعة غير بيّن بنفسه وإنّ صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يتكفل بيان ذلك.. وإذا كان أراد بذلك أنّ الطبيعـة مجهولة الوجود ـ كما هو الظاهر من قوله - وأنّ صاحب العلم الإلهي يبرهن وجودها، فقد أخطأ. وذلك إن تبرهنـت فإنمـا تبرهن من الأمـور المتأخرة التي في هذا العلم أعني العلم الطبيعـي، ولو تبرهنت في العلم الإلهي لوجب أن تبرهن من أمور هي أقدم منها وأعرف عندنا، وذلك غير ممكن».[3]

لـم تتبـين الطبيعة بوضوح لدى ابن سـينا وهي بيّنة عند ابن رشـد، لأنّ ذلك يعود إلى تبايـن في الفهم لمعنى الطبيعة. فابن رشـد ـ سـيراً على طريقة أرسـطو- يميز في الطبيعة بين الوجود المـادي الخارجي، وبين «الطبع» أي تأثير الأسـباب في المسـببات أو ما يدعى عندهما بـ«الطبيعة السارية بين الأجسـام». بينما يركز ابن سينا على الطبيعـة بالمعنـى الأول، أي الوجـود المادي الذي يعتبره وجـوداً ممكناً بذاته واجباً بغيره، ومـن ثم فهو لا يحمل المقومات الضرورية لبقائه وثباته الدائمين. إنّ الطبيعة بالمعنى السينوي ليست ضرورية وإنما هي جائزة، بمعنى أنّ وجودها يجوز أن يتغير ويفسد ما دامت مجموعة من الجزئيات. وبما أنه لا علم بالجزئي بل العلم يكون بالكلي، إذن فلا برهان على الجزئيات. في حين أنّ الطبيعة بالمعنى الرشدي يعطينا فهماً آخر يتلخص في النظر إلى «العلاقة» بين الجزئيات وليس إلى الجزئيات، إنّ تلك العلاقة العلية هي ضرورية وثابتة لا يعقل جوازها أو إمكانها.

بما أنّ الطبيعة بيّنة الوجود بنفسـها داخل حقل العلم الطبيعي عند ابن رشد وغير بيّنة الوجود عند ابن سينا داخل الحقل نفسـه، فإنّ العلم الإلهي (ما بعد الطبيعة) هو الذي يتكفل ببيانها إذا لم تكن بيّنة بنفسـها، أما إذا كانت بيّنة الوجود فلا مجال لتدخل العلم الإلهي من أجل بيانها. هكذا نجد أنفسنا أمام تصورين متناقضين حول مفهوم الطبيعة وموقعه داخل الحقل الإبستيمولوجي للعلم الطبيعي: تصور سينوي يعمل جاهداً من أجل إلحاق الطبيعة بالعلم الإلهي، وتصور رشـدي يعمل جاهداً لحصرها في مجال العلم الطبيعي. إننا باختصار أمام تصور ميتافيزيقي للطبيعة من جهة، وتصور فيزيائي من جهة ثانية.

يمكـن أن نقـرأ هذه الهموم النظرية (العلميـة) في علاقتها بالرؤية التي يصدر عنها هـذا الموقف أو ذاك، من خلال الدوافع التي كانت وراء القيام بعملية الشرح ذاتها للنص الأرسطي. أي لماذا تم اختيار النص الأرسطي دون

2- بصدد معنى «الأول» الوارد في تعريف الطبيعة عند ابن سينا: «وقد حدت الطبيعة بأنها مبدأ أول.. »، يرى أنّ «معنى قولنا: أول، أي قريب لا واسطة بينه وبين التحريك، فعسى أن تكون النفس مبدأ لبعض حركات الأجسام التي هي فيها ولكن بوساطة». (ابن سينا: السماع الطبيعي، ص 31).

وإذا كانت الطبيعية مبدأ أولاً بهذا المعنى أي وجود واسطة في عملية التحريك، فإنّ النفس بما أنها تفعل الحركة بتوسط بعض الأعضاء (الأجسام الطبيعية)، فهي بذلك تقع خارج الطبيعة لأنها مبدأ فاعل من خارج. في حين أنّ الطبيعة إذا كانت مبدأ أولاً ولكن بمعنى أنّ الأول ذاتي للشيء الطبيعي، فهاهنا سنخرج برؤية حول النفس باعتبارها مبدأ طبيعياً غير مفارق، أي سنصل إلى الموقف الرشدي.

3- ابن رشد: جوامع السماع الطبيعي، ص ص 14-13

غيره من النصوص ـ الفلسـفية والعلمية ـ التي انتقلت من اليونان إلى بلاد الإسـلام؟ وأكثر من هذا كيف تفرعت تأويلات متناقضة للنص الواحد، وظهرت «أحلاف» متناحرة على المستوى النظري؟

2ـ تجريد القول العلمي في الطبيعة

نقرأ في الديباجة التي صدّر بها ابن رشـد «جوامع السـماع الطبيعي»، الدافع الذي وجّهه إلى شرح هذا الكتاب وغـيره من الكتب العلمية: «.. قصدنا من هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسـطو فنجـرد منها الأقاويل العلمية التي تقتـضي مذهبـه أعني أوثقها، ونحذف مـا فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانـت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفـة مذهبـه. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشـد إقناعاً وأثبتها حجة. وكان الذي حركنا إلى هذا أنّ كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده».[4]

فالانتصار للأرسطية لا يعني الانتصار لشخصية أرسطو، بل هو انتصار للعلم الذي وجد إحدى تجلياته في هذا المذهب. وحذف أقاويل القدماء يعني حذف الأقاويل اللاعلمية. لذا فإنّ ما يبرر شرح النص الأرسطي هو الخلط الذي وقع فيه الخطاب العلمي، بفعل الترسـبات التي راكمتها الشروح والتفاسير اللاحقة. حيث تسربت أقاويل القدماء اللاعلمية إلى جسم الخطاب العلمي بعد أن قعّده أرسطو، بل إنّ المفسرين الذين أدخلوا هذه الأقاويل اللاعلمية بدؤوا ينتقدون الأرسـطية بعد امتزاجها بتلك العناصر الغريبة. من هنا تصبح المهام المطروحة على العالم / الفيلسـوف هي تخليص الأرسطية من تلك الشوائب التي علقت بها خلال تاريخها الطويل، ثم الرد على المفسرين الذين انتقدوا أرسطو دون أن يميزوا بين الأرسطية «الحقة» وأرسطية المفسرين والشراح. إنها مهمة مزدوجة: إعادة بناء الأرسطية من جديد ثم الرد على النقاد والمشائين الذين لم يفهموا «حقيقة» النص الأرسطي. إذن فالدافع الذي كان وراء الاتجاه نحو شرح النص الأرسـطي، هو العودة إلى النص الأصلي ونزع الترسبات التي غطت ملامح المذهب في نقائه الأولي. والهـدف مـن هذه العودة هو نشر العلم في المجتمع، «وقد كان أبو حامد رام هذا المرام في كتابه المعروف بالمقاصد، لكنـه لـم يف بما رام من ذلك[5]. فرأينا أن نقصـد قصده، لما رجونا في ذلك لأهل زماننا مـن المنفعة التي رجاها».[6]

الهـدف من العودة المأمولة إلى النص في صفائه الأرسـطي / اليوناني، ليـس هدفاً علمياً / نظرياً في حد ذاته، بـل هو هـدف منفعي / مصلحي. أي أنّ هذه العودة وهذا العناء الحاصل مـن النظر في كتب القدماء والمفسرين،

4 ابن رشد: جوامع السماع الطبيعي، ص 2

5 لم يف أبو حامد الغزالي بالمشروع العلمي الذي بدأه في كتابه «مقاصد الفلاسفة»، إذ سرعان ما انقلب المشروع إلى هدف مضاد في «تهافت الفلاسفة». ومن هنا يكون مسار هذا المشروع قد عرف كبوة أثناء طريق إنجازه، وإذا كان «لا بد للجواد من كبوة، فكبوة أبي حامد في وضعه هذا الكتاب» أي كتاب «تهافت الفلاسفة» (ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، الطبعة الثانية ـ بيروت 1987، ص 108).

6 ابن رشد: جوامع السماع الطبيعي، ص 2

ومحاولة استعادة النص «المفقود» بين شروحات المفسرين، هذه العودة لها علاقة بالمدينة المغربية- الأندلسية بالنسبة لابن رشد. إننا نلمس ها هنا رؤية سابقة على اعتناق المذهب، ومحاولة لإقامة نوع معين من الثقافة تتأسس داخل حدود يشترط فيها أن تكون واضحة المعالم. هذه الحدود التي ستجعل من مفهوم «الطبيعة» مجالاً يلزم أن ينحصر في حقل العلم الطبيعي، لكي تنبني عليه رؤية فيزيائية للعالم عندما ننتقل إلى الوعي.

3ـ القول العلمي في الطبيعة بين الاضطرار والاختيار

لكننا حينما نعود إلى ابن سينا، نجد أنّ هناك هاجساً آخر هو الذي دفعه إلى قراءة الفلسفة المشائية وغير المشائية. إذ لم يكن الهدف ـ كما هو الحال عند ابن رشد- هو تخليص الأرسطية من الشوائب التي علقت بها، واستخراج القول العلمي وفصله عن شروحات المشائين، بل الأمر لا يعدو أن يكون انحيازياً اضطرارياً للخطاب المشائي السائد. أي أنه «لما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء للمشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين. إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه، وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً، ونحن بدخلتهم شاعرون وعلى ظله واقفون. فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل. فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة، بحيث لا يشكون فيه، ويشكون في النهار الواضح. وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عيون عقول هؤلاء الذين في العصر، فقد بلينا برفقة منهم كأنهم خشب مسندة، يرون التعمق في النظر بدعة، ومخالفة الجمهور ضلالة، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث».[7]

إنّ عودة ابن سينا إلى النص الأرسطي هي عودة اضطرارية، فرضتها ظروف الثقافة وسيادة الخطاب المشائي. لهذا لم يجد ابن سينا مفرّاً من ولوج ثقافة العصر، فراح يشرح النص الأرسطي على الطريقة المشائية، فوضع كتاب «الشفاء» لتفسير المنظومة المنطقية والطبيعية والإلهيات. لكنّ هذا التقليد المفروض لم يمنعه من حشر آرائه المخالفة للمشائين في بعض الحالات التي يتعذر فيها التوفيق بينه وبين الأرسطية، ومجموع تلك الآراء هو ما يؤسس فلسفته المشرقية.[8]

---

7 ابن سينا: منطق المشرقيين، دار الحداثة 1982، ص ص 21-20

8 الفلسفة المشرقية «كانت بحثاً كاملاً في الفلسفة في ثلاثة أقسام (المنطق والطبيعيات والإلهيات)، ولم تكن كما اعتقد حتى الآن كتاباً في التصوف المستور. وإذا كان قد ثبت أنّ المنطق الناقص المطبوع في القاهرة بعنوان: «منطق المشرقيين» هو كتاب «الحكمة المشرقية»، وإذا كنا قد بينا في جلاء ووضوح أنّ هذه الحكمة «المشرقية» مختلفة اختلافاً شديداً عن «حكمة الإشراق»، أي عن مذهب السهروردي المقتول، فإنه ينتج أيضاً بوضوح أنه لا أساس مطلقاً للسبب الوحيد الذي اتخذه الباحثون من أجل القول إنّ العنوان «الحكمة المشرقية» لابن سينا عنوان مزور غير صحيح، وهو العنوان الوارد في مخطوطتي أكسفورد وإستامبول، وعلى العكس مما كان معتقداً حتى اليوم، فإنّ هذه هي الحقيقة، وهي أنّ الكتاب يبحث في المنطق والطبيعيات والإلهيات لا في مذاهب صوفية مستورة، نقول إنّ تلك الحقيقة نفسها دليل يؤيد احتمال صحة الكتاب الموجود في هاتين المخطوطتين وصحة عنوانه».

هذه هي الخلاصة التي انتهى إليها ألفونسو نلينو في بحثه: «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة مشرقية»، والتي نشرها عبد الرحمن بدوي في كتابه: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية». وما يعنينا من هذه الخلاصة هو أنّ عرض موقف ابن سينا يمكن أن يتم سواء بالاعتماد على كتاب «الشفاء» أو «النجاة» أو بالاعتماد على «الفلسفة المشرقية»

هذه الآراء التي حشرها ابن سينا في النص الأرسطي هي التي سيتصدى لها ابن رشد بالنقد العنيف. وهذه الآراء التي حشرت داخل الأرسطية هي التي دفعت به أيضاً إلى إعادة النظر في النصوص المشائية / الأرسطية، للتمييز بين ما ينتسب لأرسطو فعلاً وما تأوّله عليه المشاؤون. ولكن بما أنّ قراءة النص الأصلي ستؤدي إلى تأويل ولا بدّ، فإننا سنجد تأويلين متعارضين للنص نفسه. وها نحن أولاء نقف ـ بالنسبة للعلم الطبيعي ـ عند قراءتين متضادتين لمفهوم واحد وقوي تتأسس عليه الفيزياء المشائية بأسرها، وأعني به مفهوم «الطبيعة». فإذا كان الفيزيائي لا يستطيع البرهنة على موضوع علمه، فهذا دليل على أنّ الطبيعة ليست بينة الوجود بنفسها عند ابن سينا. في حين أنّ العكس هو الصحيح عند ابن رشد، أي أنّ استحالة البرهنة على الطبيعة من طرف الفيزيائي دليل على أنها بينة الوجود بنفسها، فلا حاجة إلى البرهنة عليها.

4ـ دلالة الموقف الرشدي

إذا سلمنا بالموقف الرشدي، فإنّ معنى قولنا: الطبيعة بينة الوجود بنفسها، يدل على أنّ الفيزيائي قادر على بيان مبادئ موضوعه، أي أنّ أسباب الجوهر المحسوس يبينها العلم الطبيعي، وإذا كنا نعلم أنّ مبادئ الجسم الطبيعي أربعة، فإنّ «صاحب العلم الطبيعي يطلب أن يعطيها في موجودٍ وليس يقتصر على القريبة منها دون أن يعلم قبل ذلك البعيدة المشتركة، وذلك فيما يمكنه منها في هذا العلم وهي المادة الأولى والمحرك الأقصى. إذ كان أحد هذين هو السبب الأقصى في التحريك والآخر في التحرك والانفعال، وهما جهتا الاشتراط المأخوذ في نظر صاحب العلم في الموجودات. وليست كذلك الصورة الأولى والغاية الأولى، فلذلك لم يكن إعطاؤهما في هذا العلم»[9].

إذا كان العلم الطبيعي بإمكانه أن يبرهن على المادة الأولى والمحرك الأقصى، فهذا سيطرح إشكالاً إبستمولوجياً خطيراً داخل حقل الأرسطية. لأنّ ذلك سيؤدي إلى إحداث تحول جذري في قناعة قديمة كانت تطمئن إلى التمييز الواضح بين العلم والميتافيزيقا من حيث موضوعهما. فإذا كان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس القابل للتغير والحركة، فإنّ موضوع الميتافيزيقا هو الجواهر المفارقة. لكن إذا سلمنا مع ابن رشد بأنّ العلم الطبيعي قادر على برهنة مبادئ الطبيعة، فهذا يعني أنّ موضوعه سيمتد إلى الجواهر المفارقة. وبذلك سيغيب

إذا صح أنّ «منطق المشرقيين» هو مقدمة لهذه الفلسفة (يراجع اعتراض الأستاذ محمد عابد الجابري على موقف نلينو في بحثه المتعلق بـ: «ابن سينا وفلسفته المشرقية» ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، منشورات كلية الآداب، الرباط 1980).

ويقول ابن سينا في «منطق المشرقيين»: «نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد، ونورد العلم الآلي ونورد العلم الكلي ونورد العلم الإلهي ونورد العلم الطبيعي الأصلي، ونورد من العلم العملي القدر الذي يحتاج إليه طالب النجاة. وأما العلم الرياضي، فليس من العلم الذي يختلف فيه» (منطق المشرقيين، ص: 28).

هذا يعني أنّ «الفلسفة المشرقية» هي بحث في المنظومة المنطقية (العلم الآلي) وفي المنظومة الطبيعية (العلم الطبيعي الأصلي) وفي الإلهيات (العلم الكلي والعلم الإلهي)، بالإضافة إلى أجزاء العلم العملي. لذا فإنّ كتاب «الفلسفة المشرقية» لا يضيف إلى موقف ابن سينا الشيء الكثير، و»من المحتمل كثيراً أن يكون اختلاف «الحكمة المشرقية» عن كتب ابن سينا الأخرى ذات الطابع المشائي، اختلافاً في طريقة العرض وتوزيع المواد، أكثر من أن يكون اختلافاً في المضمون والجوهر» (نلينو: المصدر السابق نفسه). هذا إذا افترضنا أنّ كتاب «الفلسفة المشرقية» هو مؤلف مستقل على رأي نلينو. وسواء صادقنا على صحة هذا الافتراض أو على عدم صحته، فإنّ ذلك لن يغير شيئاً من استخلاص موقف ابن سينا من مؤلفاته المتوفرة.

9 ابن رشد: جوامع السماع الطبيعي، ص 18

ذلــك التمييز القديم بــين موضوع الفيزياء وموضوع الميتافيزيقا، القائم على معيــار الحركة أو عدمها. بمعنى أنّ العلم الطبيعي لا يكتفي بالنظر في الجســم (المركب من المادة والصورة)، بل ينظر بالإضافة إلى ذلك في المادة الأولى وحدها والمحرك الأول الذي ينقله الجســم من حالة إلى أخرى. وهذا النوع من النظر الطبيعي في المادة منفصل عن الصورة أو في المحرك الأول بغض النظر عن الجســم المتحرك عنه، هو نظر في مبادئ الجســم المحســوس وليس في الجسم المحسوس. وظاهر أنّ المبادئ لا تخضع للحركة مثل الأجسام، لأنها مفاهيم وليست مواد مركبة. إنّ الرؤية الجديدة التي يرتكز عليها ابن رشــد تهدف إلى ســحب البســاط من تحت الميتافيزيقا (علم ما بعد الطبيعة) التي أعطتها الشروحات امتياز الاختصاص في المبادئ، واقتصار العلم الطبيعي على النظر في الأجسام فقط.

أما ابن سينا فسيجد أمامه تراثاً غنياً من شروحات المشائين والفلسفات غير المشائية، لتكريس هيمنة الميتافيزيقا عــلى العلم الطبيعــي. فهو ينطلق من الميتافيزيقا ليصــل إلى الطبيعة، أي من واجب الوجــود إلى العالم المادي عن طريــق عمليــة الفيض. لذا كان لا بدّ من البرهنة على مبادئ موضــوع العلم الطبيعي من طرف علم أعلى هو العلم الإلهي. بينما يتخذ ابن رشد مساراً آخر: من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، عن طريق الحركة وتتبع أنواعها للوصول إلى أبســط مكوناتها، أي إلى الهيولى أو المادة الأولى. إذن فالعلم الطبيعي يقودنا ضرورة إلى التســليم بوجود محرك أول ومادة أولى، أما الســبب الفاعل (الذي هو صورة بوجه ما) وكذلك الســبب الغائي فلا يمكن أن نتوصل إليهما بواســطة العلم الطبيعي، وإلا ســقطنا في أطروحات المتكلمين الذين يبرهنون على الفاعل انطلاقاً من الطبيعة، أي الاستدلال على وجود الخالق بالارتكاز على الحوادث.

هكذا نخلص مع ابن رشد إلى موقف يرتكز على نظر العالِم الطبيعي في مبادئ موضوعه، وبذلك تمتد دراسته إلى حدود أكثر اتســاعاً من تلك التي يفرضها الاقتصار على موضوع الحركة والتغير فقط. ومن ثم يصبح مفهوم الطبيعة بيّناً بنفســه في مجال العلم الطبيعي، ولن يكون في حاجة إلى طلب المســاعدة من الميتافيزيقا من أجل بيان مبادئه أو البرهنة عليها.

بحوث في الفلسفة الإسلامية:
من العقل إلى الوجود

العقل وممارساته الأيديولوجية في فلسفة ابن باجة

د. غيضان السيد علي
مدرس الفلسفة بكلية الآداب
جامعة بني سويف – مصر

الملخص التنفيذي

خلصت هذه الدراسة إلى أنّ ابن باجة هو أهم فلاسفة الغرب الإسلامي منافحة عن الاتجاه العقلي، فالعقل هو الهادي والمرشد إلى السعادة القصوى. ولبيان هذا الأمر شرع الباحث برصد مشكلات العقل عند ابن باجة التي حددها في مشكلات إنطولوجية ومعرفية وعملية.

اعتبر ابن باجة العقل هو القوة الخاصة في الإنسان، وهو أيضاً علم بالماهيات. بيد أنّ من أعوص المشكلات في هذا الصدد هو العقل بين الوحدة والكثرة التي طرق ابن باجة بابها من خلال قوله في العقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الهيولاني والعقل الفعال. هذا الأخير الذي هو واحد غير متكثر. وهذا غاية الإنسان ومهمته الجوهرية. ولم يكن من الممكن تحقق هذا الانتقال من الإنسان إلى العقل الفعال أو من الحس إلى العقل إلا عبر الانتقال من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية. أو قلْ «الطريق الصاعد» و«الطريق الهابط». وبهذا الارتقاء المعرفي للإنسان الباجوي لا يحققُ مقصده وغايته إلا السعداء أو الواصلون.

كما تطرقت الدراسة إلى مشكلة العقل وعلاقته بالوجود وتفسير العالم الطبيعي وقدم العالم التي انكب فيلسوف سرقسطة على بيان ذلك بدليل الحركة ودليل الممكن والواجب.

كل ذلك من شأنه أن يؤكد لنا فكرة أساسية وهي أنّ العقل عند ابن باجة هو المرجع والمنطلق. والشاهد أنّ الله بعث الرسل والأنبياء إلى الناس الذي يقعون في الخلط والخطأ وهم رعايا المدينة غير الكاملة. في الوقت الذي يكون فيه العلم النظري وسيلة للإنسان المتوحد لبلوغ سعادته وشوقه في الاتصال حتى يصير هو الشيء ذاته.

مقدمة

يُعـدّ مصطلح العقل من أهم المصطلحات الفلسـفية عـلى الإطلاق، وهو مصطلح له معـان متعددة ومختلفة تطالعنا بها القواميس والموسـوعات الفلسـفية، فإذا رجعنا إلى موسوعة لالاند الفلسـفية[1] نجد صاحبها يقدم من خلالها أكثر من معنى لكلمة العقل. كما تذكر الموسـوعة الفلسفية العربية[2] أربعة معان تختلف إلى حد ما عن تلك المعاني المختلفة التي قدمها لالاند، كما يشـترك د. جميل صليبا مع لالاند في بعض المعاني ويختلف معه في أخرى من خلال المعاني التسعة التي يذكرها الأول في معجمه الفلسفي،[3] ولا يختلف الأمر كثيراً في المعجم الفلسفي[4] الذي أصدره مجمع اللغة العربية تحت إشراف د. إبراهيم مدكور أو معجم د. مراد وهبة الفلسفي[5] الذي أورد كل منهما مجموعـة تعريفات متنوعة للعقل يشـترك بعضها في تلك المعاني السـابقة للعقل وبعضهـا يختلف. أي أنه يمكن القول إنّ معاني العقل قد تعددت[6] واختلفت من عصر إلى عصر ومن فرقة فلسـفية إلى أخرى، بل من فيلسـوف إلى فيلسوف، ولا نجانب الصواب إذا قلنا إننا من الممكن أن نجد أكثر من تعريف واحد للعقل عند فيلسوف واحد.

وذلـك لأنّ مفهـوم العقل مفهـوم فضفاض غني بدلالاته قابـل للدخول في صيغ وإشـكاليات معرفية وعملية متباينة قد لا تجمع بينها سوى لفظة العقل، وكما هو الحال عند فيلسوفنا فإشكال العقل عنده يجيش بجملة من الإشكالات التي تغطي جوانب أنطولوجية ومعرفية وإنسانية ودينية أو ما يمكن تسميتها بالممارسات الإيديولوجية للعقل.

لذلك كان من الضروري عند التصدي لبحث العقل عند أي فيلسوف أن يحدد الباحث منذ البداية السياق الذي سـيطرح من خلاله تلك الإشـكالية، فهل سـيتناول بحث العقل من حيث هو طبيعة أنطولوجية، أو بعبارة أخرى هل سيبحث العقل في ذاته بعيداً عن أوجه نشاط العقل العملي والنظري، وبمنأى عن علاقته بالنقل أو التاريخ أو الإيديولوجيا؟ أم أنه سيدرس العقل من خلال انفتاحه على كل هذه المجالات السابقة وغيرها؟

ولمـا كان مصطلـح العقل عند ابن باجة هو العنصر الأول في مراتب الأهمية، فالمعرفة الصحيحة عند ابن باجة تكون بالعقل، والمعرفة المطلقة تكون بالعقل، والسـعادة تنال بالعقل، والأخلاق مبنية على العقل، والعقل صادق

---

1 أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية , الترجمة العربية، جـ3 ,(R – Z) تعريب: خليل أحمد خليل, نشر عويدات، ط1 , بيروت, 1996 ص 1159 – 1166. (مادة عقل).

2 د. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية, معهد الإنماء العربي, المجلد الأول، (الاصطلاحات والمفاهيم) بيروت, ط1 , 1986, ص-596 602(مادة عقل).

3 د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية, الجزء الثاني (ط - ي) دار الكتاب اللبناني, بيروت , ط1 , 1973 , ص 84 – 89. (مادة عقل).

4 المعجم الفلسفي: إصدار مجمع اللغة العربية تحت إشراف د. إبراهيم مدكور , الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية, القاهرة, 1979, ص 120 – 121(مادة عقل).

5 مراد وهبة: المعجم الفلسفي, ص 456 –463(مادة عقل).

6 انظر: د.حمزة السروي: مفهوم العقل عند أرسطو، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا،1999، ص5

فيما يعرف، والإنسان بعقله فقط يستطيع أن يدرك كل شيء من أدنى إدراكات الوجود المادي إلى أعلى درجات الوجود الإلهي.

كان يجب علينا أن نتناوله من كلتا الناحيتين، لأننا لو اقتصرنا على بحث العقل من الناحية الأولى، أي كطبيعة أنطولوجية؛ لبدا لنا أولاً صعب التحديد، وثانياً مبحثاً منغلقاً على ذاته ما دام قد رفض الدخول في أي علاقة أو حوار مع المباحث النظرية والعملية والآلية الأخرى. لذلك رأينا أن نتناول الإشكال العقلي عند ابن باجة من خلال جانبين أساسيين: الجانب الأول: يتناول ماهية العقل وأقسامه، أي النظر إلى العقل بما هو عقل بعيداً عن ممارساته أو انعكاساته الاجتماعية والثقافية والتاريخية. الجانب الثاني: ويتناول دور العقل في بحث المشكلات الفلسفية، وكيف اعتمد ابن باجة على العقل في مواجهة الإلهام الديني لدى الغزالي في الوصول إلى معرفة الحقيقة الكاملة، ومعرفة الوجود والله. ونتناول كلا الجانبين من خلال المباحث الأربعة التالية:

1- ماهية العقل

العقل عند ابن باجة قوة خاصة بالإنسان ولا يوجد في سائر الكائنات الأخرى، وهو وحده الذي يستطيع أن يحلل ويركب جميع مدركاته حتى يتوصل إلى مدركات كلية تختلف كل الاختلاف عن المدركات الأخرى سواء كانت هذه المدركات حسية أو خيالية؛ وبذلك تكون هذه القوة هي المسؤولة عن تكوين العلم الكلي المؤلف من المعاني الجزئية.[7]

وهذا العقل الذي يتحدث عنه ابن باجة «لا نقدر أن نراه بذاته بل نرى أثره في غيره، ولذلك نراه في بعض المعقولات رؤية هي أقرب من ذاته وفي بعضها رؤية هي أبعد، ويراه الراؤون برؤية متفاضلة على بصائرهم. كما نرى الشمس على تفاضل الأبصار، فأما رؤيته بذاته وهي ممكنة كرؤية الشمس دون متوسط إن أمكن ذلك أو بمتوسط لا يؤثر في رؤيتها إن وجد ذلك».[8] فهو جوهر بسيط غير مرئي نرى تأثيره من حيث هو مدرك للأشياء بحقائقها، فهو قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان. حيث ترى الأولى أنّ هناك علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات، بينما تنكر الأخرى هذه العلاقة وتقول بالجواز والإمكان.

ويورد ابن باجة تعريفاً للعقل في إحدى رسائله فيقول: العقل هو علم ماهيات الموجودات، والموجودات قسمان: موجودات نعقلها ولا نقدر على إيجاد الموجود منها، وموجودات نعقلها ونقدر على إيجاد الموجود منها وذلك مثل الموجودات الصناعية.[9]

---

7 د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية, دار الوفاء، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2000، ص 255

8 ابن باجة: رسالة الوداع , تحقيق د. ماجد فخري، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، دار النهار، بيروت، 1968، ص 139

9 ابن باجة: نظر آخر يقوي تصور ما تقدم, ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة, تحقيق: جمال الدين العلوي, دار النشر المغربية, الدار البيضاء, المغرب، ص 170 ؛

ومـن خصائص هذا العقل أنه متكثر بتكثر معقولاته، ولا يجوز افـتراض واحدية العقل، لأننا إذا افترضنا أنّ العقل واحد، فسـوف يترتب على ذلك شـناعات ومحـالات منها «أنّ الأناسي الموجوديـن والذاهبين والغابرين واحد بالعدد، غير أنّ هذا مشـنع وعسى أن يكون محالاً. وإن كان الأناسي الموجودون والذاهبون والغابرون ليسـوا واحداً بالعدد، فهذا العقل ليس بواحد».[10]

وبالرغم من هذا نجد ابن باجة يشير إلى محالات وشناعات مماثلة تنتج عن اعتبار العقل متكثراً أو كثيراً حيث يقول: «وإن نحن لم نضعه واحداً (أي العقل) لزم ذلك الوضع أيضاً محالات ليسـت بدون ذلك، من ذلك أن يكون للمعقول الذي عندي وعندك معقول آخر، وذلك إلى ما لا نهاية وما لا نهاية على هذا النحو غير موجود».[11]

وهنا يبدو النص الباجي متناقضاً حائراً. فهل العقل واحدٌ أم كثير؟ ولكنه يمكن رفع هذا التناقض الظاهر وحسم تلك الحيرة إذا ربطنا بين العقل والمعقولات، حيث نجد لابن باجة إشارات عديدة تشير إلى التوحيد بين العقل والمعقول. حيث يقول: «فالمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل، فإنّ العقل بالفعل هو المعقول بالفعل»[12] فهل المعقولات واحدة في جميع العقول أم أنها تختلف بين عقل وعقل؟ فبالنظر إلى المعقول وجد أنه مرتبط بالموضوعات التي هو معقول لها، فإنّ هذه المعقولات المتولدة في العقل تحت تأثير الموضوعات الخارجية تختلف باختلاف عدد هذه الموضوعات والصفات الخاصة بكل منها، وعلى هذا لم يكن معقول نوع من الأنواع واحداً في عقول جميع الناس.[13]

ولذلـك كان المعقـول الواحد يختلف في عقل زيد عنه في عقل عمرو؛ وذلك لأنّ الموضوعات التي حصلت في ذهن زيد غير الموضوعات التي حصلت في ذهن عمرو، ويوضح ابن باجة ذلك من خلال المثال التالي: «ومثال ذلك: المعنى الكلي الذي يدل عليه بقولنا فرس هو معنى معقول. على ما تبين في مواضع جمة. وإنما صار معقولاً عن أشخاص هي غير الأشـخاص التي صار عنها معقولاً لزيد، الخيل مثلاً، وغير الأشـخاص التي عنها صار لك معقولاً. وكذلك الفيل ليس معقولاً لنا، إذا لم نشاهده وكذلك الزرافة. فإنّ المعنى المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند من لم يشاهد شخصاً منها معقولاً، إلا عن طريق التشبيه. فأما المعنى المعقول بعينه فلا. فأما عندي، إذ قد شاهدتها، فمعقولها عندي ولكن مرتبط بالشخص الذي شاهدته».[14] وهكذا فالمعقول الواحد يختلف من شخص إلى آخر.

ولمـا كان المعقـول الواحد يختلـف في ذهن زيد عنه في ذهن عمرو، وكان السـبب في ذلـك أنّ الموضوعات التي حصلت في ذهن كليهما مختلفة، ترتب على ذلك أنّ المعقول فان بفناء المضاف إليه, فإذا فنيت الأفراد التي حصلت

وأيضاً: د. محمد إبراهيم الفيومي: الفلسفة الإسلامية في المغرب, دار المعارف, الطبعة الأولى, القاهرة, 1992, ص 423

10 ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان, تحقيق د. ماجد فخري، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، دار النهار، بيروت، 1968، ص 161

11 ابن باجة: المصدر السابق, ص 161

12 ابن باجة: المصدر السابق, ص 160

13 علي عبد الفتاح المغربي: فلاسفة المغرب, توزيع مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، 1990، ص ص -166 167

14 ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان, ص 163

عنها المعقول فني المعقول، وحتى إذا كان المعقول مرتبطاً بالصور الروحانية فهي تالفة مع وجود الإنسان وذلك بالنسيان، وينتج عن ذلك أيضاً أنّ المعقول الواحد يتكثر بتكثر العقول التي تعقله؛ وذلك لأنّ عقول الجمهور عقول هيولانية[15] كما يقول ابن باجة: «فهم إذن هيولانيون وعقلهم هيولاني».[16]

وبذلك تتكثر العقول فيظن أنّ العقل كثير، وذلك أنّ المضاف مضاف لما هو مضاف إليه، ولما كان المعقول عندهم مضافاً وأشخاص إضافته كثيرة؛ فإنّ إضافة معقول الإنسان إلى الإنسان أشخاصه عند جرير غير إضافة معقول الإنسان إلى أشخاصه عند امرئ القيس. وبهذه الإضافة كان الإنسان معقولاً عندهما وعند جميع الجمهور.[17]

ولما كانت الإضافات كثيرة غير متناهية، كانت العقول إذن كثيرة غير متناهية، ومن جهة أخرى كانت واحدة. فهذا العقل المتكثر هو العقل الهيولاني، أمّا العقل الفعال فهو واحد غير متكثر، وهو العقل الذي معقوله هو بعينه، ولذلك يقول ابن باجة: «فأمّا العقل الذي معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولى».[18]

إذن فالعقل الفعال هو عقل واحد أمّا العقول الهيولانية فإنها عقول متكثرة، وسوف نفصل القول فيهما عند الحديث عن مراتب العقول، وذلك بعد الحديث عن أقسام العقل عند فيلسوفنا. حيث يقسم ابن باجة العقل إلى قسمين عملي ونظري.[19]

1 - العقل العملي:

وهو عبارة عن قوة النفس الناطقة التي تدرك المعاني وتوجهها إلى العمل، ويستمد هذا العقل تلك المعاني من التجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس والتخيل، لذلك اتصفت هذه المعاني بالجزئية فهي إذن حادثة بحدوث القوة المدركة لها فاسدة بفسادها.[20]

ويرى ابن باجة أنّ الإنسان من خلال العقل العملي يستطيع أن يعقل الموجودات الصناعية التي له قدرة على إيجادها، وإنّ كماله أن يعقلها ويوجدها، وبين أنّ وجودها يكون بإرادة الإنسان وأعضائه معاً، حيث إنّ أعضاء

15 د. على عبد الفتاح المغربي: فلاسفة المغرب, ص 167

16 ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان, ص 166

17 ابن باجة: المصدر السابق, ص 166

18 ابن باجة: المصدر السابق, ص 166

19 د. محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب, دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص 423

20 د.زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص 256

الإنسان لا تتحرك من ذاتها لعمل ذلك المصنوع وإنما تتحرك بإرادة الإنسان. ويوجد مثال المصنوع خارج الإنسان وهـذا المثـال خيال متخيل للقوة المتخيلة من النفس فيه عموم، ويزول هذا المثال ويحصل آخر، هكذا أبداً كلما أراد الإنسان أن يصنع شيئاً يقيم في الخيال مثال ذلك المصنوع.[21]

فالعقـل العملي إذن يبسـط في القوة المتخيلة مثال المصنوع على مقدار ما يقصـده من مقدار وهيئة، ثم تأخذ القـوة المحركة للأعضاء من قوى النفس بما تحرك الأعضاء الحـركات التي تدبرها، فتدبرها وتوجد ذلك المصنوع الـذي مثالـه في القوة المتخيلة. فالعقل إذن أولاً هو الصانع لذلك المصنوع لا الأعضاء التي تتحرك بالنفس ولا القوة المحركة للآلات، بل العقل الذي يدبر تلك الحركات، ويأخذ القوة المحركة للأعضاء بإيجاد الحركات.[22]

إذن فالمصنـوع يوجـد أولاً في العقل ثم في القوة المتخيلة ثم بواسـطة الأعضاء. وعن دور القوة المتخيلة في عمل العقـل العمـلي يقول ابن باجـة: «إنّ القوة المتخيلة في وقت إيجاد الشيء تسـتعين بالحس لتحـضر فيها ما فعلته الأعضاء ليرى العقل هل ما تخيل في القوة المتخيلة في الحس على مثال القوة المتخيلة. وللعقل نحوان في ذلك: أحدهما أن يصور فيها مثال ما يراد إيجاده، والثاني أن يحصل فيها عن الحس ما تفعله الأعضاء المتحركة في ذلك الشخص الذي هو خارج النفس».[23]

وعن فائدة العقل العملي يقول ابن باجة: «والعملية على الإيجاز مهن وقوى، والمهن كل ما اسـتعمل فيه البدن كالتجارة والسكافة، وهذه أعدت نحو معقولاتها لتخدم غيرها. فإنّ الصنائع المستعملة لغاياتها لو لم تكن الغاية موجـودة لكان وجودها عبثاً وباطلاً فهـي بالطبع خادمة. وأما القوى فهي كالطـب والملاحة والفلاحة والخطابة وقـود الجيـوش. وبـين أنّ هذه القوى مرؤوسـة، فقود الجيوش إنما هـو نحو صلاح المدينة لتعمـل ما أعدت له، والخطابة إنما أعدت لتعطي الإقناع فيما استنبطته الحكمة».[24]

2 – العقل النظري:

وهـذا العقل لا يوجد لسـائر الناس كما يقول ابن باجة بل لقلـة منهم. وهذا العقل ليس بمعدٍّ أصلاً ليخدم به الإنسان شيئاً ما بوجه ولا على حال، بل إنما هو معدٌّ ليكمل به ذلك المحرك الأول بالحقيقة، ويقصد ابن باجة بهذا المحرك الأول العقل بالفعل حيث يقول: «وهو الذي نعني بقولنا: أفعل وفعلت، وهو المضمر في قوله: «أقول لها وقد طارت شعاعاً»، فإنه في الإنسان ناقص».[25]

---

21 ابن باجة: نظر آخر يقوي تصور ما تقدم، 170 171-

22 ابن باجة: نظر آخر يقوي تصور ما تقدم، ص171

23 ابن باجة: المصدر السابق 172

24 ابن باجة: رسالة الوداع, ص 136

25 محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام, مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1949، ص 211

والعقل بالفعل هو أحد المراتب الأربع للعقل كما بينها ابن باجة وهي: العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال. «وكان يرى كالفارابي أنّ لكل عقل من هذه العقول وظيفة مزدوجة؛ فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى، أي مادة للعقل الذي يليه وصورة للعقل الذي يسبقه، فهناك إذن نوع من التدرج في الوظائف العقلية لدى الإنسان، فالعقل المستفاد هو الذي يفيض من العقل الفعال وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التي تفيض عليه، ولكنه في الوقت نفسه صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل بالفعل، وهذا الأخير مادة له لكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهيولاني».[26] فأدنى هذه العقول كما رتبت في المنظومة الباجية للعقل هو العقل الهيولاني، ولذلك سنبدأ الحديث عن مراتب العقل حيث نراعي الصعود من الأدنى إلى الأعلى. التي يمكن القول عنها إنها طبيعة الفكر الباجي عامّة.

أ- العقل الهيولاني:

لم يكن هذا العقل عند ابن باجة سوى مجرد استعداد نستطيع به أن ندرك ماهيات الأشياء وصورها دون موادها، وذلك عن طريق احتكاكه بالحواس التي تزوده بالمعرفة عن طريق العالم الخارجي، فقابليته تشبه قابلية الهيولى للتشكل بأي صورة، ومن هنا جاءت تسميته بالهيولاني، وابن باجة هنا شديد التأثر بالفارابي الذي يعرف هذا العقل بأنه «نفس ما أو جزء نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته مُعدّة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها، وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها».[27]. الأمر نفسه نجده أيضاً عند ابن سينا الذي يقول: «فهذه القوة التي تُسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً إياها باستعداد الهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة.[28]

والعقل الهيولاني مرادف للعقل بالقوة، وهو العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل.[29] ويرى ابن باجة أنّ من خصائص هذا العقل أنه فان مثيل بالمادة، وهذا ما يؤكده ابن رشد حيث ذكر أنّ ابن باجة أنكر البدعة القائلة إنّ العقل الهيولاني ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بني الإنسان.[30] أي أنّ هذا العقل يُعدّ واقعاً تحت طائلة الزمن، حيث ينشأ ويفنى بفناء النفس باعتبارها صورة للجسم لا تبقي بعد اندثاره، ولذلك يمكن التحدث من خلال العقل الهيولاني وعلاقته المزدوجة بالنفس والبدن عن مصير مشترك في الكون والفساد، ولكنه لا يمكننا القول إنّ العقل الهيولاني قوة جسمانية أو قوة في جسم.

26 الفارابي: رسالة في معاني العقل, ضمن الثمرة المرضية , نشره ديتريشى, ليدن, 1892, ص42

27 ابن سينا: النفس, م 1, ف 5, ص 39

28 د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي, مادة عقل, ص 85

29 د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام, ص 211

30 ابن باجة: رسالة الاتصال, ص 161

ومـن خصائـص هذا العقل أيضاً عند ابن باجة أنه كثير ولا يمكن أن يكون واحداً، لأنه لو كان واحداً لكان كل الأنـاسي الموجوديـن والذاهبين والغابرين واحداً بالعدد غير أنّ هذا مشـنع وعسى أن يكون محالاً، وإن كان الأناسي الموجودون والذاهبون والغابرون ليسـوا واحداً بالعدد فهذا العقل ليس بواحد».[31] إذن فهو كثير وغير متناهٍ وعن طريقـه تختلف المعرفة من شـخص إلى آخر ويحدث التفاوت بين البشر «فهـم إذن هيولانيون وعقلهم هيولاني». ونود أن نشـير في نهاية الحديث عن هذا العقل إلى أنه لا يخفى على الباحث في فكر ابن باجة أنّ إشـاراته إلى العقل الهيولانـي إشـارات قليلة جداً، وهـو على أية حال حاول تحديـد العقل الهيولاني وذلك بربطه بالاسـتعداد لقبول المعقولات الكائنة في الصور المتخيلة.[32]

ب- العقل بالفعل:

ويأتـي العقـل بالفعل في مرتبة أعلى مـن العقل، وهو صورة للعقل الهيولاني ومادة للعقل المسـتفاد حسـب المنظومة الباجية لمراتب العقل. فإذا كان العقل الهيولاني ينتزع ماهيات الموجودات وصورها دون موادها فإذا تمّ لـه هذا الانتزاع وتحقق، انطبقت فيه صور المحسوسـات، وغدت جزءاً لا يتجـزأ منه، وصار عقلاً بالفعل وصارت المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت قبل ذلك معقولات بالقوة.

ويؤكد ابن باجة على أنه إذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذٍ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات. حيث إنه يميل إلى التسـوية بين كل عقل وبين ما يقابله من المعقولات، أي أنه يسـوي هنا بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل.

وهكذا يذهب ابن باجة إلى القول إنّ المعقولات لها وجود حقيقي، وهي تدرك بذاتها، فهي تفكر كالإنسان، وإذا فكرت أصبحت عقلاً مستفاداً، أما إذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهي عقل بالفعل.[33]

وهنا يوجه أبو البركات البغدادي نقده اللاذع إلى الفلاسـفة المشـائين القائلين إنّ العقل والمعقول شيء واحد، حيـث ذهـب إلى التأكيد أنّ العقل غير المعقـول، والدليل على ذلك أنّ العاقل إذا عقل فرسـاً فلا يمكن أن يصير هو فرسـاً، أو يصير الفرس عقلاً، وكذلك إذا عقل غيره من سـائر الأشـياء. فإذا عقل أشـياء كثيرة هل تصير كل هذه الأشـياء الكثيرة وهو واحداً بعينه؟ وينتهي إلى إثبات أنّ العقل هو محل للمعقولات فهو هيولى لها، وذلك كالنفس للصور التي تعلمها، فالنفس محل لما تعقله والأشياء كالصورة الحالة فيها، ولا يختلف العقل عنها.[34]

31 د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة (دراسة في فلسفة ابن باجة), بيروت, دار اقرأ, ط1, 1985, الهامش, ص 136

32 د. محمود قاسم: في النفس والعقل, ص 212

33 أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة، ج3, حيدر آباد, الدكن ط1, 1357, ص 142 – 143

34 الفارابي: رسالة في معاني العقل, ص 45

والمعقـولات بالفعـل عنـد ابن باجة هي التي يعقلها العقـل بالفعل عـن طريق إدراك ذاتـه ومعرفتها، ونجد مراحـل انتقال العقل من القـوة إلى الفعل مفصلة وملخصة عند الفارابي، ويبـدو أنّ ابن باجة قد تأثر بها، حيث يقول الأول: «فإنها ـ أي الذات المعقولة ـ عقلت أولاً على أنها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها، وعلى أنها كانت معقولات بالقوة وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا في موادها، وعلى أنها معقولات بالفعل، فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنا نقوله أولاً أنه بالفعل هو الآن العقل المستفاد».[35]

ومن هذا المنطلق يرى بعض الباحثين أنّ العقل بالفعل يمتاز بأنه متشـعب الإدراك، فإذا اتجه بإدراكه نحو المحسوسات سمي عقلاً ممكناً أو بالقوة، وإذا اتجه نحو معرفة ذاته ليعرف ذاته ويفكر فيها سمي عقلاً بالفعل، وله بعد اكتماله أن يتجه نحو معرفة المعقولات المجردة، فإذا استطاع بلوغها أصبح عقلاً مستفاداً.[36]

والعقل بالفعل هو قوة فاعلة، حيث إنه يجذب المعقولات نحوه، والمعقولات تصعد بدورها نحو العقل بطريقة تشبه طريقة هبوط الأجسام الطبيعية نحو أماكنها التي لها بالطبع، والفرق الوحيد هو أنّ المعقولات تتحرك صعداً إلى أعلى في حين أنّ الأجسام الطبيعية تتحرك هبوطاً إلى أسفل، فهما في هذه الحالة يسيران في اتجاهين متعاكسين».[37]

ولكـن ثمة سـؤال يطرح نفسـه بقوة هنا، وهو كيف يتسـنى للعقل أن ينتقل من القـوة إلى الفعل؟ من كونه جوهراً يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء إلى عقل بالفعل؟ يرى ابن باجة أنّ الفاعل الذي ينقل العقل بالقوة إلى العقـل بالفعـل هو العقل الفعال، وأنّ ذلـك العقل الفعال هو الذي يحتاج إليه العقل بالفعل لكي ترتسـم فيه المعقولات ويصير عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة.

ويبدو ابن باجة هنا أرسـطياً خالصاً حيث إنّ اختصاص العقـل الفعال بمهمة الانتقال بالعقل الهيولاني من القوة إلى الفعل هي المهمة نفسـها التي نسـبها أرسـطو للعقل الفعال؛ فالعقل الفعال عند أرسطو هو الذي ينقل العقل الهيولاني القابل للصور من حال الاسـتعداد والقوة إلى حال الفعل، ولولاه لبقي العقل غير قادر على تجريد الماهيـات العقلية من المحسوسـات، ومن الواضح هنا أنّ العقل بالقوة يُعد أسـبق زمانيـاً من العقل الفعال، ولكن هذا التقدم يبدو بغير ذي قيمة؛ نظراً لأنه لا معرفة تتم بالعقل بالقوة إلا بوجود العقل الفعال من ناحية كونه هو الوحيد القادر على تحويل الاستعداد بالقوة إلى وجود بالفعل , «بمعنى أنّ كلّ ما قصده أرسطو هنا هو التأكيد على أنّ القدرة على التفكير لدى الإنسان تسبق التفكير الفعلي. وبالطبع فلا قيمة لهذه القدرة إلا إذا تحولت إلى فعل».[38]

35 د. كمال اليازجي, أنطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية, مكتبة لبنان, ط4, 199, ص 548

36 د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة , ص 139

37 د. مصطفي النشار: أرسطو طإليس – حياته وفلسفته, دار الثقافة العربية، ط1،القاهرة،2002 ص 101

38 Asin placios: EL - Regimen de solitario , Madrid , Granada , 1949 , p 12

ولكن ما هو موقف ابن باجة من خلود هذا العقل المسمى العقل بالفعل؟ في الحقيقية لا يرد على وجه التصريح في مؤلفات ابن باجة التي وصلت إلينا نص صريح يقول بفناء أو خلود هذا العقل، ولكن إذا حاولنا استنطاق بعض النصوص الباجية فسوف نجد أنّ هذا العقل بالفعل مثله مثل العقل الهيولاني قابل للكون والفساد وهو يفسد بما أنه لا غنى له عن المادة. ويوضح ابن باجة ذلك أو يشير إليه في معرض حديثه عن العقل المستفاد (العقل الذي يلي العقل بالفعل) حيث يرى أنّ العقل المستفاد في غنى عن المادة أصلاً، بعكس العقل الهيولاني والعقل بالفعل، وهو وحده (أي العقل المستفاد) الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل الفعال.[39]

ومن ناحية أخرى يمكن الاستدلال على فناء هذا العقل الذي هو بالفعل، حيث إنّ ابن باجة قد أشار فيما سبق ذكره إلى التوحيد بين العقل والمعقول حينما قال: «فالمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل، فإنّ العقل بالفعل هو المعقول بالفعل».[40]

وعلى ذلك يكون هذا العقل فانياً بفناء المعقول وكان المعقول فانياً بفناء المضاف إليه. أي أنه إذا فنيت الأفراد التي حصل عنها المعقول فني المعقول، حتى لو كان المعقول هذا مرتبطاً بالصور الروحانية فهي تالفة مع وجود الإنسان وذلك بالنسيان.

نخلص من هذا القول بفناء هذا العقل الذي هو بالفعل عند ابن باجة وننتقل إلى العقل الذي يليه، ويُعدّ في الوقت نفسه بمثابة الصورة لهذا العقل، وذلك حسب المنظومة الباجية التي سبق القول عنها.

ج- العقل المستفاد:

ويعد هذا العقل أعلى مراتب العقل الإنساني وأرقاها درجة، والعقل المستفاد هو أيضاً العقل بالفعل عندما يعقل المعقولات المجردة ويصبح في استطاعته أن يدرك الصور المفارقة، أي تلك التي لم تكن في مادة أصلاً كالعقول السماوية.

وإذا كان قد تبيّن فيما سبق أنّ العقلين السابقين ـ أي العقل الهيولاني والعقل بالفعل ـ لا غنى لهما عن المادة فإنّ العقل المستفاد عكسهما تماماً حيث إنه لا يدرك الصور العقلية بانتزاعها من المحسوسات وإنما يدرك المعقولات مجردة بطبيعتها وبشكل مباشر. وفي ذلك يقول ابن باجة: «وأمّا هذا العقل المستفاد، فلأنه واحد من كل جهة، فهو في غاية البعد عن المادة لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية ولا يرى التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة».[41] فهو أبداً واحد وفي لذة صرف وفرح وبهاء

39 ابن باجة: رسالة الاتصال, ص 160

40 ابن باجة: رسالة الوداع , ص 141

41 عند الكندي (الصورة التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ـ الفعال ـ الذي هو نوعية الأشياء التي بالفعل أبداً) الكندي: رسالة العقل, تحقيق: د. الأهواني ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد, مكتبة النهضة المصرية , 1954 , ص180. وعند الفارابي الحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنتسب إلى الهيولى والمادة) الفارابي, رسالة في معاني العقل ص 46. وعند ابن سينا هو ماهية مجردة عن المادة مرتسخة في النفس على سبيل أصول من خارج) ابن سينا رسالة الحدود, ضمن

وسرور وهـو مقـوم للأمور كلها والله عنه راضٍ أكمل مـا يكون من الرضى. أمّا إذا أردنا اسـتقصاء أصول فكرة العقل المسـتفاد فلن نجدها عند أرسـطو؛ لأنه لم يذكر سوى عقلين فقط هما العقل المنفعل والعقل الفعال. ولكننا نجد إشـارة لهذا العقـل المستفاد عنـد (الإسكندر الافروديسي) ضمن تقسيمه للعقل ثم عند فلاسفة العرب أمثال الكندي والفارابي وابن سـينا، وهو عندهم مجرد من المادة.[42] وهو تلك المرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها حدساً وإشراقاً ما يهبه العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء إلى وساطة الحواس.[43]

لكـن مـا هو موقف هذا العقل من الخلود عند ابن باجة؟ هل يفنى بفناء معقولاته مثل العقلين السـابقين؟ أم أنه خالد لا يقبل الفناء ولا يفسد بفساد ما قبله؟

قد سـبق القول إنّ العقل المسـتفاد ـ عند ابن باجة وجميع فلاسفة العرب السابقين عليه ـ بعيد كل البعد عن المـادة بعكس العقـل الهيولاني والعقل بالفعل، لذلـك كان وحده الجزء الخالد في النفس وهـو القريب من العقل الفعال، فلما كان هذا العقل خالداً وأزلياً ولا يمكن فيه النسيان، اللهم إلا أن يكون ذلك خارجاً عن الطبع[44] كان من خصائص صورته الروحانية أو معقولاته أنها واحدة بالنوع وهي موجودة أبداً، وكانت غير كائنة ولا فاسـدة على العكس من معقولات العقل الهيولاني والعقل بالفعل؛ لأنّ من خصائصهما ـ أي الهيولاني والعقل بالفعل ـ إدراك المعقـولات مـع علائقها بالمادة، فإن فنيت هذه المادة فنيا معها. أمّا العقل المسـتفاد فلأنه بلغ مرتبة يسـتطيع عن طريقها تلقي المعقولات مباشرة من العقل الفعال، ويصبح بغنى عن المادة فلا يفنى بفنائها.[45] ولذلك نجده يقول: «فبين أنّ ذلك العقل الذي لا يدركه البلى ولا السـن وسـائر ما كتب في النفس ولا يفسـد بفساد ما قبله».[46] ولما كان الذي ينتقل بالعقل الإنسـاني من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد هو العقل الفعال، وجب علينا الحديث عن طبيعة هذا العقل المسمى بالعقل الفعال الذي تمّ عن اتحاده بالعقل بالفعل ذلك العقل المستفاد.

د- العقل الفعال:

ما من قضية أثارت جدلاً وخلافاً كما أثارته قضية العقل الفعال على صعيد الفكر الفلسـفي قديمه ووسـيطه وبخاصـة عند فلاسـفة العرب، وكان السـبب الرئيس في هذا الجـدال وذلك الخلاف إشـارة مختصرة لا تخلو من الغموض جاءت في الباب الثالث من كتاب النفس لأرسطو ورد فيها: «وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل، لأنّ الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، ولا نستطيع أن نقول إنّ هذا العقل يعقل تارة ولا

تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) مطبعة الجوائب, الطبعة الأولى, قسطنطينية, (حد العق), ص 55 - 56

42 هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية, ترجمة نصير مروه ـ حسن قبيسي, منشورات عويدات, بيروت 1969, ص 248

43 ابن باجة: رسالة الوداع, ص 130

44 د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية, ص259

45 ابن باجة: قول يتلو رسالة الوداع , ص 152

46 أرسطو: النفس, الكتاب الثالث, الفصل الخامس (430 و20 – 25), ص 112

يعقـل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً». وكأنما كان لهذه العبارة العرضية[47] مفعول السـحر عند الشراح في العصر الهليني وعند الفلاسـفة المسلمين والمسيحيين على حدٍ سواء، فذهبوا في تأويلها وتفسيرها مذاهب، ربما لم تخطر أبداً على بال المعلم الأول، أو تلامذته المتقدمين أو على حد تعبير د. عبد الرحمن بدوي فعلوا بها الأفاعيل؛ إذ أنهم وجدوا فيها النزعة الروحانية التي كانت تناسـبهم بدرجات متفاوتة، والتي تؤكد أنّ أرسطو أيضاً من القائلين بعقل مفارق وبالتالي بخلود النفس. وخلود النفس عند هؤلاء كانت عقيدة العقائد، لأنه الكفيل بإقامة البناء الديني على أصلٍ راسخ؛ إذ به يمكن افتراض الحساب والعقاب وما يترتب عليه من أخرويات هي عصب الدين عند المؤمنين، بل هي عند شـعورهم الباطن أكبر مبرر لوجود الله، ووجـدوا أيضاً في تلـك العبارة العرضية الطريقة المثلى للجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسـطو، حيث يقوم الاتجاه الأفلاطوني وبخاصة في صورته المحدثة على فكرة خلود النفس.[48]

إذن فقـد اهتمّ الشراح على مختلف عصورهم وديانتهم بفكـرة مفارقة العقل الفعال، ووصلوا بها إلى نهايتها المنطقيـة المحتومـة، رفضوا القول إنّه يفـارق حيناً ولا يفارق حيناً آخر، إنما هو مفـارق في جميع الأحيان، وهذه المفارقة لا تكون بمعنى أنه منا ثم يفارقنا، وإنما هو جوهر يفيض علينا من الخارج وهو جوهر إلهي، وهذا العقل هو الذي يهدي الإنسان ويضيء له المعقولات.[49]

يـرى أحد الباحثـين أنّ هذا الرأي هو رأي الإسـكندر وثامسـطيوس وفيلوبون وغيرهم مـن مفسري اليونان وجميع الفلاسفة العرب دون استثناء.[50]

ولكـنّ هـذا التعميم قد يغفل الكثير مـن الفوارق الهامة بين رؤية كلّ واحد من هؤلاء الفلاسـفة لوجود العقل الفعـال ومفارقتـه، فهل هو في النفـس؟ أم خارج النفس؟ ويمكن توضيح ذلك في إيجـاز حتى لا نخرج عن إطار بحثنا. فالإسـكندر الأفروديسي جعل هذا العقل هو الله، أمّا ثامسـطيوس فيراه قوة من قوى النفس المفارقة، أمّا الكندي فيرى أنه مفارق، ولكن بأي معنى؟ هل هو قوة من قوى النفس إن كان مفارقاً، أم أنه خارج النفس أصلاً؟ فالموقف عنده غير واضح، وإن كانت نصوصه تميل إلى القول إنّه خارج النفس، حيث يرى أنّ العقل الأول (الفعال) لا يكون هو ومعقولاته في النفس شيئاً واحداً، بينما الصور العقلية في النفس هي ومعقولاتها شيء واحد.[51]

---

47 ووردت هذه الجملة في ترجمة إسحاق بن حنين لكتاب النفس هكذا «ولست أقول إنه مرة يفعل ومرة لا يفعل, بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان, وبذلك صار روحانياً غير ميت» أرسطو طاليس: في النفس, ترجمة: إسحق بن حنين، وكالة المطبوعات، الكويت ـ دار القلم، بيروت (م3 , ف5 , ص 75).

48 د. إبراهيم عاتي:الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1993، ص 169؛ وانظر أيضاً تصدير د. بدوي لكتاب النفس لأرسطو, ص 1

49 د. أحمد فؤاد الأهواني: أصول نظرية المعرفة عند الفارابي, مجلة الأزهر 1363 هـ , المجلد 15, جـ4 , ص 197

50 د. أحمد فؤاد الأهواني: المرجع السابق, ص 198

51 انظر الكندي: رسالة العقل , ص 180

على أية حال فالكلام عن العقل الفعال عند الكندي ينقصه الوضوح الكافي؛ ولذلك قرّر الفارابي أن يوضح القول فيه فرفض رأي الإسكندر وثامسيطوس معاً، ورأى أنّ العقل الفعال هو «صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعال، ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة»[52] والرأي نفسه نجده عند ابن سينا.[53] ومن الملاحظ التأثر الباجي الواضح بنظرية العقل الفعال عند الفارابي. فقد احتل العقل الفعال عند ابن باجة مكانة عظيمة حيث خصه برسالة خاصة به للوقوف على حقيقته.[54]

فالعقل الفعال عنده هو عقل واحد في مقابل العقول الهيولانية المتكثرة.[55] فهو واحد لأنّ معقوله واحد، ومعقوله هذا هو بعينه، وفي ذلك يقول ابن باجة: «فأمّا العقل الذي معقوله هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر؛ إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولى».[56]

وبالإضافة إلى أنه واحد غير متكثر فهو أيضاً «صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام، فعلمه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التي تفيض منه، فإذا تعددت صور الأشياء أو معانيها فذلك يرجع إلى وجودها في المادة، وتلك الأخيرة كما يقول أرسطو هي السبب في اختلاف الأفراد. ولكنّ هذه الصور الراهنة التي توجد في الأشياء المادية ليست في العقل الفعال سوى صورة واحدة مجردة. ولكن ليس معنى التجريد هنا هو معناه لدى أرسطو، أي أنها لم تكن موجودة في المواد ثم انتزعت منها».[57]

فأول ما يجب أن نلاحظه هنا أنّ هذا العقل الفعال يُعدّ صورة مفارقة، أي هو جوهر مجرد عن المادة، لأنه لم يكن في مادة ولا يمكن أن يكون أصلاً.

وقد استعان ابن باجة بالقياس البرهاني للوقوف على العقل الفعال، وإمكانية وجود صورة ليست في مادة أصلاً، ولكنها ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها، وسلك لإثبات ذلك أربع طرق، وهي كالتالي:

الطريق الأولى: يقول فيها ابن باجة: «إنّ وجود جسم في لا مادة أصلاً، فذلك بين إذا تتبعت الأجسام الكائنة الفاسدة من حيث هي كائنة فاسدة فإنّ الأجساد الكائنة الفاسدة خوادم للأجرام المستديرة من حيث هي غير كائنة

52 الفارابي: رسالة في معاني العقل, ص 47

53 انظر ابن سينا: رسالة الحدود, ص 56

54 وهي رسالة الوقوف على العقل الفعال» نشرها ماجد فخري ضمن رسائل ابن باجة الإلهية, دار النهار , بيروت, 1968, ص 107 – 109

55 ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان, ص 166

56 ابن باجة: المرجع السابق , ص 166

57 د. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام, ص ص 212 - 213

ولا فاسـدة وذلك كالأسطقسات، فالأسطقسـات غير كائنة بكلها، كائنة بأجزائها وذلك أنواع الموجودات الهيولانية وإذا نحن تأملنا أجزاءها، وهي الكائنة، لزم من ذلك ضرورة صورة لا يمكن أن تكون في مادة أصلاً».[58]

الطريق الثانية: وفحوى هذه الطريق أنّ الانفعال مردّه إلى المعنى الكليّ القائم في الفاعل، وليس إلى الفاعل من حيـث هـو كائن جزيء. ويضرب ابن باجة لنا مثالاً على ذلك فيقول: «مثال ذلك هذه الحلفاء فإنها إذا صارت ناراً عن نار أخرى، وليس تأخذ من نارية الفاعل شيئاً ولا أيضاً تصير ناراً بعينها، إنما تصير ناراً شبيهة بالنار الفاعلة لها، أي نار اتفقت».[59]

الطريق الثالثة: تتميز القوة الناطقة في الإنسـان عن القوة المتخيلة في الحيوان، فالإنسـان يسـتطيع عن طريق العقل أن يميز بين المعنى الكلي والمعنى الجزئي، أمّا القوة المتخيلة الموجودة في الحيوان فلا تصل إلى مسـتوى ذلك العقـل الإنسـاني في التميز، فالحيوان لا يطلب ماء بعينه ولا غـذاء بعينه، ولا يميز بين المعنى الكلي لهذا الطعام أو الشراب وبين وجودهما بالفعل في الواقع إنما يطلب الماء والطعام لما فيهما من معنى الإرواء والإشباع الكلي. ولذلك غلط جالينوس عندما ظنّ أنّ الحمار يدرك الطريق الكلي؛ لأنه اعتقد أنّ القوة المتخيلة هي العقل.[60]

الطريـق الرابعـة: أنّ العقل لا يدرك الموضوع الجزئي ما لـم يكن له محمول كلي، وفي إدراك الموضوع الجزئي يحتاج الإنسـان إلى قوة الحس، ويحتاج في إدراك هذا الإدراك إلى التخيل لما في الموضوع من ازدواج ناجم عن صلته بالمادة. والحال في العقل على خلاف ذلك فهو يدرك ويدرك، إنّه يدرك بقوة واحدة؛ لذا استحال أن يكون جسماً أو قوة في جسم، ووجب أن يكون صورة لا في مادة.[61]

وهكذا ينتهي ابن باجة إلى أنّ العقل الفعال ليس جسماً ولا قوة في جسم، وهو صورة مفارقة يعقل ذاته شأن العقول المفارقة من عقلها ذواتها وكون العاقل والمعقول منها شيئاً واحداً من كل جهة.

ومـن مهام هذا العقل الفعال أنّه هو الذي ينقل العقل الهيولاني القابل للصور من حال الاسـتعداد والقوة إلى حـال الفعـل، ولولاه لبقي العقل غير قادر على تجريد الماهيات العقلية من المحسوسـات، ولذلك يشـبّهه ابن باجة بالضـوء بالنسـبة للعين وللشيء المرئـي. فالعين هي مبصرة في الظـلام بالقوة وكذلك الأشـياء الموجودة في الظلام مرئية بالقوة، فإذا وقع عليها الضوء أصبحت مرئية بالفعل، وإنما سُمّي العقل الفعال فعّالاً بسبب فعله في العقل الهيولاني ونقله له من مجرد الاسـتعداد إلى مرتبة العقل المسـتفاد. أي أنه يصيره إلهياً بعد أن كان هيولانياً. وذلك

58 ابن باجة: الوقوف على العقل الفعال, ص 107

59 ابن باجة: المصدر السابق, ص 108

60 ابن باجة: المصدر السابق , ص 108

61 ماجد فخري: مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية, دار النهار , بيروت , 1968, ص 24 - 25

في محاولة العقول الإنسانية تحصيل الصور العقلية. فكأنّ الغاية الإنسانية عند ابن باجة هي أن يعقل الإنسان معقولات هذا العقل، فهي الغاية التي تراد لنفسها، وهي التي إذا حصلت اكتفي بحصولها.[62]

إذن فمن مهام هذا العقل نقل العقل الهيولاني من حال الاستعداد بالقوة إلى الفعل. ومن هنا كان العقل الفعال غاية الإنسان وأمله، «فالعقل الإنساني إذا بلغ أقصى كمال له صار قريباً في جوهره من جوهر هذا العقل.. ويحتذي (أي العقل الإنساني) في تكميل جوهره حذو هذا العقل، وإنه هو الغاية على هذا الوجه الذي يحتذي حذوه، وهو غاية على أكمل الوجوه».[63] وكأن الكمال الإنساني لا يتحقق إلا بالاتصال به، فإذا حصل له هذا الاتصال صار إحدى الموجودات الإلهية، وحصل أقرب ما يمكن من الله تبارك وتعالى، وحصل له رضاه، وحصل في خيرات إلهية لا تحصى ولا تُعد، وخرج من الظلمة الصرف.[64]

وقد أقرّ ابن باجة طريقين للاتصال بالعقل الفعال، نفصل القول فيهما عند الحديث عن العقل والمعرفة. وتلك هي مراتب العقول الإنسانية كما ذكرها ابن باجة، فهناك عقول كثيرة وهي العقول الهيولانية إلى جانب عقل واحد بالفعل هو العقل الفعال، فما هي علاقة هذه العقول المتكثرة بذلك العقل الواحد؟ وكيف يتمّ الاتصال؟ هل تتلقى هذه العقول صور المعقولات مباشرة باستخدامها طريق العلم والمعرفة؟ أم أنّ هذا العقل الفعال هو الذي يفيض بمعارفه وصوره على العقول؟[65]

يمكن القول إنّه هنا تظهر إشكالية محتواها، لو اتصل العقل الهيولاني بالعقل الفعال فكيف يتصل ما هو كائن فاسد بما هو خالد أزلي؟ أو كما يقول أحد الباحثين: «كيف يتحد الأزلي الخالد مع الزائل»؟[66]

وإذا كان العقل الفعال يفيض بمعارفه على العقل الهيولاني، أفلا يُعدّ هذا نوعاً من الإلهام وهو ما كانت ترومه الصوفية وينكره ابن باجة؟ هذا ما سوف نناقشه من خلال الموضوع التالي تحت عنوان العقل والمعرفة، محاولين من خلال هذا الموضوع الخروج من دراسة العقل في حد ذاته إلى دراسة دور العقل في بحث المشكلات الفلسفية، وكيف دخل العقل ذاته باعتباره مصدراً من مصادر المعرفة في صراع عنيف مع الإلهام أو الكشف الصوفي الذي يدعمه الجمهور والسلطة.

---

62 ابن باجة: في الغاية الإنسانية, ضمن رسائل ابن باجة الإلهية, دار النهار، بيروت, 1968, ص 101

63 الفارابي: فلسفة أرسطو طإليس, تحقيق: محسن مهدي, دار مجلة شعر, بيروت, 1961, ص 129

64 ابن باجة: رسالة الوادع, ص 139

65 د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية, ص 236

66 Zeller (E): outlines of the History of Greek philosophy, 13 th Edition, revised by Dr: Wilhelm Nestle and translated by L. R. Palmer, London, NewYourk, 1931, p. 187.

2 - العقل والمعرفة

إنّ المعرفة التامة عند ابن باجة هي السبيل الموصل إلى السعادة، ويرى أنّ لها مراتب مختلفة لا بُدّ للمرء من اجتيازها واحدة إثر الأخرى، إذا شاء أن يصل إلى السعادة.[67]

(أ) مراتب المعرفة:

ويوضح لنا ابن باجة هذه المراتب المختلفة للمعرفة بقوله: «فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها، ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر. فالارتقاء إذن من الصور الروحانية يشبه الصعود، فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد، أشبه بالهبوط».[68]

ولكن ماذا يقصد ابن باجة بالصورة الروحانية، والمعقول، والعقل الآخر؟ إنّ الصورة الروحانية عند ابن باجة كما تبرزها نصوصه هي الحس نفسه.[69] حيث يقول ابن باجة: «فإنّ كل حيوان فهو حساس، والحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الجسم، فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة».[70] أمّا فيما يتعلق ببيان المعقول فنجد ابن باجة يقول: «فأمّا المعقول فإنه ليس صورة لهيولي أصلاً، ولا هو صورة روحانية لجسم، ووجود ذلك الجسم بها كالخيالات، بل هي صورة هيولاها الصور الروحانية الخيالية المتوسطة.[71]

ويرى تيسير شيخ الأرض أنّه من هذا الكلام يتضح أمران: حقيقية المعقول ما هي، وعلاقته بالصور الروحانية. إنّ المعقول ليس صورة للهيولى ولا صورة روحانية، ولكن له علاقة بالصور الروحانية مع ذلك؛ لأنّ الصور الروحانية هي بمثابة الهيولى بالنسبة إلى المعقول، والمعقول هو صورة تلك الصور الروحانية... كما يرى أنّ المعقولات مرتبطة بالقوة الفكرية التي هي من خصائص الإنسان، حيث لا تحصل القوة الفكرية للإنسان إلا إذا حصلت المعقولات، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه، أي أنّ المعقولات مرتبطة بالقوة الفكرية كما ترتبط الصور الروحانية بالقوة الحسية التي هي من خصائص الإنسان والحيوان معاً.[72]

أمّا العقل الآخر عند ابن باجة فإنه يعني العقل الفعال، ذلك العقل الواحد الذي سبق لنا الحديث عنه، والذي لا يستطيع الاتصال به إلا من أثابه الله وأنعم عليه، فهو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده.

---

67 تيسير شيخ الأرض: ابن باجة, دار الأنوار، ط1، بيروت، 1965، ص 117

68 ابن باجة: رسالة الاتصال, ص 165

69 تيسير شيخ الأرض: ابن باجة , ص 118

70 ابن باجة: رسالة الاتصال, ص 159

71 ابن باجة: المصدر السابق, ص 160

72 تيسير شيخ الأرض: ابن باجة, ص 118 – 119

(ب) من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية:

مما سبق يمكن القول إنّ نظرية ابن باجة في المعرفة تعتمد على التمييز بين الوجود المحسوس والوجود المعقول والصعود من الأول إلى الثاني، فهناك وجود محسوس وهو إدراك المعنى في هيولى ووجود معقول وهو إدراك المعنى مجـرداً من الهيولى، وذلك بناءً على أنّ الحس يدرك الأجسـام المشـار إليها والمركبة من المـادة والصورة، أمّا العقل فإنه يدرك ماهيات تلك الأجسام وفيه تصير معقولات وعقلاً إذا جرّدها العقل من الأمور القائمة بها أي من الصور والمادة، ولا يمكن عنده أن يوجد شيء في العقل ما لم يمرّ بالحس أولاً.

وكمـا يصعد ابن باجة من المعرفة الحسـية إلى المعرفة العقلية, ينتقل من المعنـى الجزئي إلى المعنى الكليّ, إذاً ليس العلم علماً إلا بالكليّ. فالعلم بالأشـخاص هو حس وخيـال, أمّا العلم بالكليات فهو العقل؛ ولذلك كان العقل عنده هو علم ماهيات الموجودات بشكل كليّ.

لذلـك تجده ينقد وينفي في الوقت نفسـه القول بوجود كليات مفارقـة، وكان صريحاً في ذلك حتى يبين لنا أنّ الكليّ لا بُدّ أن يسـتند إلى الجزئي والمعقول، لا بُدّ أن يسـتند إلى المحسـوس وكانت عباراته وأمثلته في ذلك صريحة جداً ولا تحتمل أي معني آخر حيث يقول: «ولذلك الفيل ليس معقولاً لنا, إذ لم نشاهده وكذلك الزرافة, فإنّ المعنى المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند من لم يشـاهد شخصاً منها معقولاً إلا عن طريق التشبيه. فأمّا المعنى المعقول بعينه فلا، فأمّا عندي إذ قد شـاهدتها فمعقولها عندي، ولكن مرتبط بالشـخص الذي شـاهدته، وهذا بين لنفسه، والتطويل فيه فضل من القول».[73] أي أنّ المعنى الكلي إن لم يشاهد موضوعه, فلن يكون له معنى حقيقي عند من لم يشـاهد أشـخاصه إلا عن طريق التشـبيه. ولذلك يرى ابن باجة أننا إذا تأملنا حصول المعقولات فينا ظهر أننا مضطـرون في حصولهـا إلى الحس أولاً ثم إلى التخيل ثانياً، وبعد ذلك يمكننا أخذ الكليّ الذي أصبح الوجود الحسي ضرورة لوجوده, ومن فاتته حاسة من الحواس نقصه علم من العلوم، أو فاته معقول ما.[74]

ونلحظ هنا تأييد باجي لموقف أرسـطو الذي يرمي إلى أنّ المعرفة ليسـت تذكراً كما ذهب أفلاطون.[75] ولكنها تعتمد على الحواس، وأنه لا يمكن لأحد أن يتعلم عند عدم الحاسـة. فهناك إذن تأكيد باجي على تلك الصلة القوية بين الحس والخيال والعقل, وأنّ الحس والخيال ليسـا مضافين للعقل, بل العقل مكمل لهما, والكليات تجتمع في الذهن من الجزئيات المحسوسـة, وليس هناك كليات مفارقة خارج النفس لها وجود حقيقي, وأنّ المعقولات ليس لهـا وجـود خارج الذهن بما هـي معقولات, وإنما وجودها خـارج الذهن بما هي محسوسـات. أي أنّ العقل يبدأ

---

73 ابن باجة: رسالة الاتصال , ص 163

74 ابن باجة: كتاب النفس, تحقيق: محمد صغير المعصومي، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق، ط1، 1960، ص 145

75 حيث إنّ أفلاطون يرى «أنّ أي معرفة إنما ترجع إلى ذكريات تحفظها النفس مما سبق أن شاهدته أثناء وجودها في العالم المعقول وقبل أن تحل في البدن لتكون عملية التذكر إذن هي الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون, ومن شروط هذا التذكر مثول المحسوس أمام الحس فتتذكر النفس شبيهه الذي شاهدته في العالم المثالي». د. محمد على أبو ريان, تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية), الجزء الأول, دار المعرفة الجامعية, الإسكندرية, 1980 ص 203

في مرحلــة الصعود بإدراك الصور المادية للجســمانيات ثم يدرك الصور المتوســطة بين الحــس والعقل ثم العقل الإنساني ذاته، إلى أن يصير عقلاً فعالاً وهناك يدرك عقول الأفلاك المفارقة ثم الواحد.

طور الإنسان حتى يصل إلى ما هو إلهي.[76]

ولذا كان الاتصال بالعقل الفعال عند ابن باجة هو غاية الإنســان ومهمته الجوهرية. إذن فوجود الإنســان عند فيلســوفنا من أجل غاية عقلية، وعليه أن ينمي قواه الإنسانية الأخرى إلى جانب استعداداته الأخلاقية منفرداً أو في جماعة حتى يســتطيع عن طريق ســيادة النفس العاقلة وسيطرتها على النفس الحيوانية أن ينجز مهمته العقلية، وأن يكــون قادراً على بلــوغ تلك الحال من البقاء الدائم والوجود المجــرد وأن يحقق غايته القصوى وهي الاتصال بالعقل الفعال.

لذلــك كان لزامــاً علينا أن نفصل القول في مســألة الاتصال لما لها من مكانة مهمــة ودور فعال ومؤثر في فهم نظرية المعرفة عند فيلسوفنا.

(جـ) مشكلة الاتصال:

عرض ابن باجة لمســألة الاتصال في كثير من رســائله ومؤلفاته؛ بل خصّص لها رســالة خاصة بها, لما لها من أهمية سواء على الجانب المعرفي أو غيره من الجوانب الأخرى، فكما يشير أستاذنا د. عاطف العراقي «أنّ البحث في موضوع الاتصال لا يُعد داخلاً في الإطار المعرفي فحســب؛ بل له بعض الأبعاد الميتافيزيقية, تلك الأبعاد التي تتمثل في إشــارات هذا الفيلســوف أو ذاك من الفلاسفة الذين بحثوا في مشكلة الاتصال, إلى السعادة, وإلى كيفية الاتصال بالله تعالى, سواء قلنا باتصال فكري عقلي ذهني, أو قلنا باتصال على النحو الذي يزعمه الصوفية, أي اتصالاً يقوم على الذوق والوجدان».[77]

ويصف ابن باجة مثله مثل معظم فلاســفة العرب الاتصال أو اتحاد العقل الإنســاني بالعقل الفعال الذي منه فاض, باعتبار هذا الاتصال هو البهجة العظمى والغاية للحياة الإنسانية. وتستيقظ الحياة في العقل الكامن في الإنسان بواسطة أثر العقل الفعال على هذا العقل, ولكن الحياة الأبدية تتكون من اتصال كامل بين العقل والعقل الفعال.[78]

---

76 قارن: الفارابي: كتاب قاطيغورياس (أي المقولات) تحقيق: د. نهاد ككليك, مجلة المورد, المجلد الرابع العدد الثالث, دار الحرية للطباعة, بغداد, 1975, ص 148 - 149

77 د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد, ص 120

78 M. Saeed shaikh: Studies in Muslim philosophy, first published , Delhi , India , 1994 , p. 157.

وأيضاً: ديلاس أوليري: الفكر العربي ومكانته في التاريخ, ترجمة: د. تمام حسان, مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي, وزارة الثقافة والإرشاد القومي, المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر, 1961, ص 252

ولكن هل يتصل الإنسان بالعقل, أم يتصل العقل بالإنسان؟ فالطريقان جد مختلفان متعاكسان, فإذا رجعنا إلى عنوان رسالته في الاتصال لم نجد لها عنواناً من وضع المؤلف, بل نجده قد بدأها كما تبدأ الرسائل بالسلام على صاحبه الذي يوجهها إليه. وقد ذكر ابن أبي أصيبعة رسالة الاتصال لابن باجة عندما أورد كتبه باسم «كتاب اتصال العقل بالإنسان» وذكر له أيضاً «فصول تتضمن القول على اتصال العقل بالإنسان»، ولعل الكتابين واحد. وذكر قبل ذلك كلام أبي الحسن علي بن عبد العزيز الإمام, وهو من تلاميذ ابن باجة وأحد أصحابه, فجاء ذكر هذه الرسالة بعنوان «اتصال الإنسان بالعقل الفعال».[79]

ولا شك أنّ عدم تحديد عنوان الرسالة واختلاف المترجمين حوله قد جعل الباحثين يختلفون في تحديد الطريقة التي سلكها ابن الصائغ في الاتصال, حيث إنّ هناك فرقاً بين «اتصال العقل بالإنسان»، وبين «اتصال الإنسان بالعقل»، فكل طريق منهما يختلف اختلافاً جوهرياً عن الآخر، وإن اتفقا في الغاية وهي الاتصال.[80]

فأي العنوانين أصح؟ أو أيهما كان يقصد ابن باجة؟ يمكن القول إنّ كلا الطريقين كان مقصوداً عند ابن باجة؛ إذ هما يمثلان طريقين للاتصال: إمّا أن يكون عن طريق اتصال الإنسان بالعقل الفعال عن طريق تدرجه عبر الصور الروحانية فيتصل بالمعقول ومن المعقول إلى العقل، هذا التدرج أو الارتقاء يشبه الصعود ولذلك يسمى هذا الطريق بالطريق الصاعد. وإمّا أن يكون عن طريق أخر وهو أنّ هذا العقل الذي هو منّة من الله يهبط على القلة من الناس وكأن لا خيار لهم في ذلك على الإطلاق ويُسمى هذا الطريق بالطريق الهابط وهو الطريق الثاني للاتصال, فالإنسان يمكنه الاتصال إما بالطريق الصاعد وهو طريق أرسطو أو بهداية من الله عز وجل كالأولياء, أي بواسطة الطريق الآخر وهو الطريق الهابط.

وكلا الطريقين كان مقصوداً عند ابن باجة كما سبق القول, ونحن هنا نتفق تمام الاتفاق مع د. زينب عفيفي التي رفضت ما زعمه بعض الباحثين بأنّ ابن باجة قد نفى طريق الهبوط. معترضة بأنهم استخدموا لإثبات ذلك بعض النصوص الباجية الغامضة.[81]

وبالرغم من اختلاف الطريقين اختلافاً كلياً وجذرياً إلا أنه يمكن التوفيق بينهما لصالح طريق واحد يمكن الإفصاح عنه بعد تفصيل القول في الطريقين:

1 – الطريق الصاعد:

يتمثل هذا الطريق عند ابن باجة في الارتقاء من الحس إلى المعقول إلى العقل في ذاته. ويلاحظ أنّ هذا الطريق

79 د. أحمد فؤاد الأهواني: مقدمه لتلخيص كتاب النفس لابن رشد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،1950 , ص ص 49 - 50

80 د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية, ص 267

81 د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية, ص 269

يسـاير الطريق الذي سـلكه في نظرية المعرفة والذي يتلخص في ارتقاء الإنسان بمعارفه من الجزئيات إلى الكليات, فهو يبدأ من المحسوس حيث يقوم الحس في هذه المرحلة بانتزاع صور المحسوسات، وتظل هذه الصورة على علاقة بمادتها إلى أن تدخل في نطاق الخيال فيجردها بدوره تجريداً أشد من المادة حتى تصل إلى العقل فيقوم بتجريدها تجريداً تاماً عن المادة، وتصبح المعاني أو المعقولات كلية بعد أن كانت جزئية.[82]

والإنسـان الكامل حسـب هذا الطريق يعيش وفق دواعي العقل، فهو يسـتند إلى العقـل وحده لكي يصل إلى تكامله, حيث إنّ الكمال إنما يكون بالاتصال بالعقل الفعال والنظر العقلي المجرد.

ومن هنا كان ابن باجة مؤسساً لاتجاه إبستمولوجي مختلف في المغرب العربي عن ذلك الذي كانت له السيادة في المشرق. وهذا الاتجاه هو الاتجاه العقلي التأملي الذي يقوم على العلم النظري في مقابلة الاتجاه الحدسي الصوفي الذي يقوم على الذوق والمجاهدة القلبية.

2 – الطريق الهابط:

وهـذا الطريـق هو طريـق الهبوط من العقل الفعال إلى الإنسـان، وهو ثواب الله ونعمتـه على من يرضاه من عبـاده، فمـن أطاع الله وأرضـاه أثابه بهذا العقل وجعل له نـوراً بين يديه يهتدي به، أما مـن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه، فبقي في ظلمات الجهالة.[83] إذن فهو هبة من الله وإشراق منه على بعض عباده المختارين, ولا فضل في هذا الطريق للإنسـان ولا حيلة. وتحدث ابن باجة عن المكانة المرموقة التي يبلغها من جُعل له هذا العقل فيقول: «ومن جعل له هذا العقل فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار يسبّح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً».[84]

ويكـون ذلك عن طريق «الفطر الفائقة المعدة لقبول الكمال الإنسـاني, وهـذه الفطر هي المُعدّة لقبول العقل الإنسـاني, ثـم لقبول عقل إلهي وعقل مسـتفاد مـن الله عز وجل لا يـدرك (إلا بها)، وهي الفطـر التي تعلم الله وملائكته وكتبه ورسـله واليوم الآخر والسـعادة التي هي بقاء لا فناء معه وسرور لا كدرات فيه والعلم (فيها) أن يرى ببصيرة نفسه التي هي موهبة من الله عز وجل».[85] ويرى ابن باجة أنّ هذه البصائر القلبية تتفاضل تفاضلاً عظيمـاً, وأعظم البصائـر موهبة من الله بصائر الأنبياء صلوات الله عليهم يعلمـون الله عز وجل ومخلوقاته حق علمه, ويرون ببصائرهم الفائقة في نفوسـهم ذلك العلم العظيم دون تعلم ولا اكتسـاب «ودون الأنبياء أولياء الله

82 د. زينب عفيفي: المرجع السابق, ص 267

83 ابن باجة: رسالة الاتصال, ص 162

84 ابن باجة: رسالة الاتصال, ص 162

85 ابن باجة: الفطر الفائقة والتراتب المعرفي, ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة, نصوص فلسفية غير منشورة. دار الثقافة بيروت, دار النشر المغربية, الدار البيضاء, د. ت , ص 175

الذيــن فطرهم على فطر فائقة يأخذون بها من الأنبياء ما يوصلهم إلى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورســله واليوم الآخر والسعادة القصوى».[86]

إذن فكلا الطريقين موجود عند ابن باجة متضمن في كتبه ورسائله. ولكن أيهما يريده ابن باجة ويبتغيه؟ فقد عرض لكليهما ولم يحدد أي الطريقين قد ســلك، ولم ينــف طريقاً ويثبت الآخر كما زعم بعض الباحثين المحدثين الذين ادعوا أنه قد نفى طريق الهبوط.[87]

ولو صح ما ادعاه هؤلاء لكان ما السبب الذي جعل ابن رشد يقول إنّ ابن الصائغ قد جعل الاتصال موهبة من مواهب الله, وأنه قد وقع فيما وقع فيه الصوفية من الخروج عن النظام الطبيعي المعقول.

ولكنه في الحقيقة كان متجنياً على ابن باجة في هذه المسألة، كما سيتضح فيما بعد. فقد كان ضرورياً أن يقر ابن باجة الطريقين الصاعد والهابط, حيث إنّ الأول هو طريق الفلاسفة والثاني هو طريق الرسل والأنبياء وأولياء الله الصالحين وكل من أخلص لله وصدق.

ولــو نفــى ابن باجة الطريق الهابط لكان هناك نكران واضح ونفي للنبوة, وهذا ما لا يســمح به العصر الذي عاش فيه فيلسوفنا ولم يجترئ عليه فيلسوف مسلم, وإن كان قلما يتحدث عن الأنبياء ودائماً ما كان حديثه عنهم حديثاً مقتضباً جداً.[88]

ولكن هل يمكن التقريب بين طريقي الاتصال عند ابن باجة لصالح طريق واحد؟ وهل يمكن استنطاق بعض النصوص حتى تمكنا من الوقوف على الطريقة التي ارتضاها ابن باجة ولم يصرح بها؟

أرى أنّ الإجابة عن هذين الســؤالين ممكنة, حيث إننا من الممكن أن نقرب بين الطريقين لصالح الطريق الأول (الصاعــد)؛ إذ أنّ ابن باجة يرى أنّ كلا الطريقين يعتمدان على اكتســاب الإنســان وجهــده في محاولة الارتقاء من المحســوس إلى المعقــول إلى العقــل؛ إذ أنّ منّة الله ومعونتــه لا تأتي إلا لمن هو أهل لها، أي لمن أعدلها واســتعد لها استعداداً خاصاً, وهذا يعني أنّ الطريق الثاني لا يخلو من جهد إنساني، وإن كان يختلف عن الطريق الأول الذي يعتمد أولاً وأخيراً على الجهد الإنساني.[89]

ويقول ابن باجة مؤكداً على ذلك مخاطباً من وهبهم الله فطرة وبصيرة يرون بها حقيقة ما جاءت به الرســل

86 M. S. H. Alm asume: Avempace – the great philosopher of Andalus, p. 101

87 انظر تيسير شيخ الأرض, ابن باجة, ص 122

88 د. محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، 1993, ص 438 - 439

89 د. على عبد الفتاح المغربي: فلاسفة المغرب, ص 160

قائلاً: فليهتد بهداه وليلتزم أوامره وما جاءت به الرسل وليوالي على التفكر وعلى ذكر الله، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً، فإنه ينكشف له العلم بالله وبمخلوقاته فيكون من الذين هداهم الله الصراط المستقيم».[90]

نخلص من هذا أنّ هذا الطريق لا يخلو من جهد إنساني إذا فقده أصبح من المغضوب عليهم وصار بغير موهبة «والمنعم عليهم إذا وهبهم الله الموصلة إلى القرب منه، فعملوا بما يرضاه، وجعلها لهم نوراً يمشون بها على الصراط السوي. والمغضوب عليهم هم الذين وهبهم الله موهبة توصلهم إلى القرب منه فيعملون بما لا يرضاه ويتبعون هواهم. والضالون هم الذين يمشون بغير موهبة».[91]

ومن جهة أخرى يرى أحد الباحثين أنّ طريق العقل وطريق الوحي يلتقيان في بعض أمور؛ منها أنهما لا يخلوان من المعونة الإلهية، حيث إنّ مراحل الترقي الفكري والروحاني ليست إنسانية كلية، وإنما يتم استكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدور من يختارهم. وعلى هذا فالعقل الإنساني في مراحل ترقيه العليا في حاجة إلى فيض العقل الفعال وإلى معونة إلهية وإشراق إلهي.[92]

ولعل هذا ما دعا ابن رشد إلى أن يقف موقف الرافض لنظرية الاتصال الباجية معتقداً بأنها قد تؤدي من بعض جوانبها إلى نحو من المسلك الصوفي.

هذا عن السؤال الأول، أما عن السؤال الثاني وهو هل يمكن استنباط بعض النصوص الباجية كي تدلنا على الطريق الذي سلكه ابن باجة ولم يصرح به؟

بناء على ما سبق نجد أنّ ابن باجة قد جعل العقل أداة معرفية تتولد ذاتياً، وأنه ليس في حاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه، فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضى طبعه بعيداً عن أي وصاية من الخارج، وقد كشف عن ذلك في شخصية المتوحد التي ستطور فيما بعد ليؤسس عليها ابن طفيل قصته «حي بن يقظان»، وهذا الأمر يؤكده أحد الباحثين حيث يقول: «وفي تقديري أنّ حي بن يقظان لابن طفيل هو التجسيد المتطور لمتوحد ابن باجة في مرحلة جديدة هي مرحلة دولة الموحدين حيث الازدهار والاستقرار والنضج العقلي».[93]

كما يعد نقد ابن باجة الحاد للصوفية دليلاً آخر على تأكيد ما نسعى إلى إثباته؛ حيث نجده يوجه نقده الحاد إلى الطريق الصوفي الذي سلكه الإمام الغزالي معتبراً إياه مفكراً من الدرجة الثانية، وأنّ هذا الطريق لا يمكن

90 ابن باجة: الفطر الفائقة والتراتب المعرفي, ص 178

91 ابن باجة: المصدر السابق, ص 178

92 د. علي عبد الفتاح المغربي, فلاسفة المغرب, ص ص 185 - 189

93 محمود أمين العالم: مدخل إلى قراءة حي بن يقظان لابن طفيل, مجلة أدب ونقد, العدد 106, مصر, يونيه 1994، ص 106

الوصول به إلى الحقيقة والسعادة كما كان يدعي، وأنّ ادعاءاته بمشاهدة أمور إلهية وبلوغ قمة السعادة خلال اعتزاله ما هي إلا أوهام باطلة وأفكار وهمية زائفة وكاذبة.[94]

وإذا كانت إشارات ابن باجة القليلة والموجزة لطريق الهبوط تعكس نوعاً من التفضيل لطريق الصعود، فإنّ تفضيل ابن باجة لهذا الطريق الأخير يتجلى أكثر ما يتجلى في إعلائه وتفضيله للفلاسفة على الأنبياء. وكما يرى أحد الباحثين المعاصرين أنه يمكن الوقوف على رأي ابن باجة عندما يتحدث عن أولئك الذين تشرق عليهم الحقيقة، أولئك الأفراد الإلهيين، ولم يكن يقصد الإشارة إلى الأنبياء وإنما إلى الفلاسفة، أرسطو وأمثاله على وجه الخصوص. ولا شك أنّ ابن باجة كان يدرك أنّ القارئ غير المزود إلا بقليل من المعرفة النظرية سيعرف أنّ المقصود بأولئك الذين يهبط عليهم نور الحقيقة، والذين يصلون إلى الدرجة العليا من درجات المعرفة إنما هم الفلاسفة لا الأنبياء.[95]

وينعكس تفضيل ابن باجة للفلاسفة على الأنبياء من خلال أنه قلما يذكر الأنبياء وإذا ذكرهم تحدّث عنهم بعبارات غامضة وكأنه لا يريد الإفصاح عن قناعته الشخصية في تفضيله الفلاسفة على الأنبياء حتى لا يتعرض لسخط الفقهاء والعامة، بل يمكن القول إنّه أراد من إشاراته القليلة للأنبياء أن يتملق الفقهاء والعامة وبالطبع لا تصمد هذه المحاولة أمام استغنائه التام عن الرسل في مدينته الفاضلة وجعلهم من لوازم المدينة الناقصة التي انتزع منها النخبة الممتازة وتركها لقدرها. وهذا هو لسان حاله وإن سكت عنه لسان مقاله.[96]

ومن هنا يمكن القول إنّ كمال المدينة وكمال المتوحد لا يتوقفان على الشريعة أو على أي قانون شرعي، وإنما يتوقفان على إدارك الحقيقة والوقوف على المعرفة العقلية والاتصال بالعقل الفعال، والاتصال بالعقل الفعال عبر الوحي أقل درجة من الاتصال عبر النظر العقلي، وهذا ما رامه ابن باجة وأفصح عنه تقريباً حينما فرق بين أصحاب الرأي الصادق، وأولئك الذين يكتسبون المعرفة عن طريق الحدس والإلهام، معتبراً أنّ أصحاب الرأي الصادق متقدمون على أصحاب الحدس والإلهام، لأنهم يعرفون المقدمات والوسط والنتائج، في حين أنّ أصحاب الإلهام لا يعرفون إلا النتائج دون المقدمات، وإذا كان الفلاسفة هم وحدهم الذين يعرفون التصورات والبراهين فإنهم وحدهم دون غيرهم يستطيعون تحصيل المعرفة التامة، وهو وحدهم الذين يتمتعون بهذه المعرفة الكاملة.[97]

كلّ هذه الدلائل تدل على أنّ ابن باجة كان عقلانياً مفضلاً للطريق العقلي على الطريق الصوفي – كما اتضح مما

94 انظر ابن باجة: تدبير المتوحد ص55 ؛ وأيضاً رسالة الوداع, ص 121

95 د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة, ص 39

96 د. محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية, ص 438

97 د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة, ص 39

تقدم – وخاصة عندما أعلى مرتبة الفلاسفة على مرتبة الأنبياء, وأنه ما كان يريد من ذلك إلا أن يخلص إلى «النتائج المنطقية التامة لمنهجه الخاص في التفسير العقلي للإسلام».[98]

وهكذا يؤثر ابن باجة الطريق العقلي في الاتصال بالعقل الفعال مؤكداً أنّ هذا الطريق العقلي هو طريقه المتبع في المعرفة التي تبدأ بالمحسوس ثم المعقول ثم العقل في ذاته، معلياً بذلك من قدر العقل الذي بوسعه أن يدرك العالم المحسوس وأن يتصل بعالم العقول أو بالله تعالى، منتهياً إلى نتيجة هامة فحواها أنّ العقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية، والنظر العقلي هو السعادة القصوى والغبطة العظمى.

ولهذا يكون من الصحيح القول إنّ ابن باجة قد شقّ الطريق أمام المدرسة العقلية في بلاد الأندلس. وخاصة ابن رشد أكبر فيلسوف عقلي في تلك البلاد، فإذا كان ابن باجة قد تحدث عن مشكلة الاتصال وآثر الطريق العقلي على طريق المتصوفة الذي يقوم على الزهد والعبادة، فإنّ ابن رشد قد اتبع الطريق نفسه، ووصفه بأنه طريق برهاني، وأنّ البرهان هو أسمى صور اليقين, فكأن الاتصال عندهم ما هو إلا منهج علمي وبحث نظري وتعقل فلسفي.[99]

(د) منازل الناس من حيث المعرفة العقلية

تبين مما سبق أنّ مراتب المعرفة عند ابن باجة ثلاث، هي: الصور الروحانية, والمعقول, والعقل الآخر (الفعال). وأنّ سبيل الارتقاء من هذه المراتب هو سبيل الصعود من الأولى إلى الأخيرة, فإنّ هذه المراتب من المعرفة توازي مراتب نصنف الناس بحسبها, وهي تبدأ من المعقول في ارتباطه بالصورة الهيولانية ثم تنتقل إلى المعقول في صورته المجردة ثم تصل إلى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال. ولذلك كان هناك ثلاث منازل للاتصال، هي:

أولاً: المرتبة الجمهورية

يطلق ابن باجة على هذه المرتبة (المرتبة الطبيعية), وأصحاب هذه المرتبة يكون المعقول عندهم مرتبطاً بالصور الهيولانية. أي أنهم لا يدركون المعقول إلا مرتبطاً بالصور الهيولانية، ولا يعلمونه إلا بها وعنها ومنها ولها ويدخل في هذه المعرفة جميع الصنائع العملية.[100]

98 E – I – J Rosnthal: political thought in medieval Islam , Cambridge: the university press,1962.p163.

99 د. عاطف العراقي: ثورة النقدعالم الأدب والفلسفة والسياسة, القسم الثاني, كتب وشخصيات, من منظور الثورة النقدية, الجزء الأول, دار الوفاء, الإسكندرية, 2000, ص 124؛ وانظر أيضاً محمد مصطفي حلمي: تدبير المتوحد لابن باجة: موسوعة تراث الإنسانية ـ الجزء الثالث, المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر, الدار المصرية للتأليف والترجمة, المجلد الثالث, ص 823

100 ابن باجة: رسالة الاتصال , ص 167

ولذلك تمثل هذه المعرفة المرتبة الدنيا من الإدراك؛ حيث إنها تعتمد على الحس مباشرة, وهي تكاد تكون المعرفة المشتركة للجميع الذين يعلمون عن طريقها الكليات, وإن اختلف فيما بعد ذلك أهل المرتبتين التاليتين في تجاوز ذلك الحد من المعرفة.

ثانياً: مرتبة النظار

أما النظار فيختلفون عن الجمهور بالرغم من كون المرتبة النظرية مرتبة طبيعية أيضاً إلا أنها تصل إلى الذروة من الطبيعة، فأصحاب هذه المرتبة ينظرون إلى المعقولات أولاً, ثم إلى

الموضوعات الجزئية التي تستند إليها ثانياً وحال الجمهور بعكس ذلك. ومع ذلك فهؤلاء النظار لا يجردون المعقول عن موضوعه كل التجريد فكانوا يرون المعقول ولكن بواسطة « كما تظهر الشمس في الماء, فإنّ المرئي في الماء هو خيالها لا هي بنفسها، والجمهور يرون خيال خياله، مثل أن تلقي الشمس خيالها على الماء, وينعكس ذلك على مرآه، ويرى في المرآه الذي ليس له شخص».[101]

ثالثاً: مرتبة السعداء (الواصلون)

وأصحاب هذه المرتبة هم السعداء، وهم الذين يرون الشيء بنفسه وهي أعلى المراتب الثلاث وأسماها, وهي الغاية القصوى، وهذا النوع من النظر شبيه برؤية الضوء، ففي هذه الرؤية تكون الصورة المبصرة والضوء الذي نبصر به شيئاً واحداً «فكما أنا إذا لم يكن لنا ضوء كنا نجد في بصرنا عمى, والعمى سوء، والفرق بين سعي البصر في الضوء وسعيه في الظلمة معلوم بنفسه, فكذلك الجاهل ومن ليس عنده علم بالشيء».[102]

إذن فالواصل إلى هذه المرتبة يستطيع أن يحصل على الضوء الذي هو أصل كل رؤية فتتبدى له أمور كثيرة لا تتبدى لسواه، لذلك تحدث له المعرفة الكاملة. فهم يتصلون بأصل كل معرفة, وبذلك يكون الواصل إلى هذه المرحلة هو العالم الذي تتبدى له أشياء كثيرة لا يراها الجاهل، وهو المتردد دون الوصول إلى هذه المرتبة، والعالم أشبه ما يكون بالمبصر في الضياء والجاهل أشبه بالملتمس طريقه في الظلام.[103] والعلم في هذه المرحلة يكون بمعرفة محمول الشيء الذي هو معقول بالذات, أي أنّ المعرفة هنا هي اندماج المحمول بالموضوع اندماجاً عقلياً بحيث لا تكون هناك حاجة إلى التفريق بينهما ثم جمعهما في قضية منطقية كما هو الحال في المرتبة النظرية. فالمعرفة هنا إذن تعني الرؤية للمعقول ذاته بعد القضاء على أشخاصه, وتعني اتحاد الموضوع والمحمول في وحدة عقلية.

101 ابن باجة: المصدر السابق, ص 167

102 ابن باجة: المصدر السابق, ص 168

103 ابن باجة: المصدر السابق, ص 168

ويوضح لنا ابن باجة فكرته المنطقية هذه عن طريق بعض التشبيهات الحسية، فيرى أنه كما تحتاج العين التي ترتسم فيها المبصرات إلى الضوء لكي ترى، فكذلك يحتاج العقل بالفعل الذي ترتسم فيه المعقولات للعقل الفعال لكي ترتسم فيه المعقولات.

ويقيم ابن باجة مفاضلة بين هذه المراتب الثلاث معتبراً أهل المرتبة الأولى في بداية طريقهم, وأهل المرتبة الثانية في منتصف الطريق، أما أهل المرتبة الثالثة فهم الذين وصلوا. يقول ابن باجة: «فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس منها فيرونها بل يرون الألوان كلها في الظل. فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل، وجميع الجمهور فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة لحال الظل، ولم يبصروا قط ذلك الضوء. كما أنه لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به، أما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان ورأى جميع الألوان على كنهها. وأما السعداء فليس لهم في الإبصار شبيه، إذ يصيرون هم الشيء. فلو استحال البصر فصار ضوءاً, لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء».[104]

ويرى ابن باجة أنّ أرسطو وصل إلى مرتبة السعداء. وفي هذه المرتبة تصير الكثرة وحدة

ولا عجب في ذلك؛ إذ أنّ تكثر العقول إنما يرجع إلى تكثر المعقولات، في حين أنّ الاتصال بالعقل الفعال إنما يعني الاتصال بعقل واحد، معقوله هو بعينه, ولذلك فسائر السعداء واحد بالعدد لا فرق بينهم إلا فيما ضربه ابن باجة مثلاً حين قال: «لو أقبل ربيعة بن مكرم وقد لبس درعاً وحمل بيضة حديد وقناة وسيفاً فرأيناه في هذا الزي، ثم غاب عن أبصارنا وأقبل وقد لبس جوشناً وفي رأسه الحلة المصنوعة من الريش، وقد عمل مزراقاً ودبوساً، فسيق إلى الظن أنه غير ربيعة بن مكرم».[105]

وهكذا الواصلون إلى مرتبة السعداء إنما يصلون إليها بالمعرفة الواحدة يستمدونها من العقل الفعال الذي يوحد بينهم بمعقولاته الواحدة وينقلهم من حال الكثرة إلى حال الوحدة، وهذه هي الغاية التي من أجلها وجد الإنسان بما هو إنسان وبها يحقق كماله.[106]

104 ابن باجة: المصدر السابق, ص 168 – 169

105 ابن باجة: رسالة الاتصال, ص 170

106 د. رجاء أحمد علي: النفس عند ابن باجة, ص 59

3 - العقل والوجود

اهتم ابن باجة بدراسة مشكلة الوجود اهتماماً كبيراً شأنه في ذلك شأن جميع فلاسفة العرب سواء الذين وجدوا في المشرق العربي أو المغرب العربي.

فقد اهتم ابن باجة بفلسفة أرسطو الطبيعية، وعني بشرحها وتفسيرها فشرح له كتاب «السماع الطبيعي» الذي يُعد من أكبر النصوص التي تركها لنا ابن باجة، وكتاب «الآثار العلوية» و«الكون والفساد» و«الحيوان»، كما عني بوضع عدة مؤلفات في الجانب الطبيعي تهتم بدراسة الزمان والكائنات الحية والإسطقسات وماهية الشوق الطبيعي، تأثر فيها بآراء أرسطو في طبيعياته، وما خلفه لنا ابن باجة في هذا المجال يدل على أنه برع فيها وبلغ فيها مبلغاً عظيماً.

ومن الملاحظ أنّ ابن باجة لا يفصل فصلاً تاماً بين الجوانب الفيزيقية والجوانب الميتافيزيقية حين دراسته للوجود؛ حتى يمكن القول إنّه قد يضفي على بعض المجالات التي يدرسها داخل النطق الفيزيقي بعض الدلالات الميتافيزيقية، ويُعدّ هذا شيئاً طبيعياً عند فلاسفة العرب ولا غرابة فيها, فكما يرى أستاذنا د. عاطف العراقي أنه من الصعب الفصل بطريقة حاسمة بين الجوانب الفيزيقية والجوانب الميتافيزيقية عند فلاسفة العرب, إذ يبدوان أحياناً كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في آن واحد، ولكن يمكن القول إنّ هذه مشكلة يغلب عليها الطابع الفيزيقي، وتلك مشكلة أخرى يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي.[107]

إنّ دراسة ابن باجة للوجود تتطلب بحثاً خاصاً بها, ودراسته تفصيلاً مما لا يتحمله نطاق بحثنا، ولذلك ستقتصر دراستنا هنا على بيان كيفية اعتماد ابن باجة على العقل في دراسته للوجود، من خلال رد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل. ويتضح ذلك من خلال موقفه من المسائل الآتية وتفسيره لها: قدم العالم، مشكلة الفيض، تفسير الظواهر الفلكية.

أولاً: مشكلة قدم العالم

لا شك أنّ هذه المسألة تُعد من أهم المسائل التي كانت سبباً للخصومة بين الفلاسفة والمتكلمين. هؤلاء (المتكلمون) يرون أنّ القول بقدم العالم على أي نحو كان وصدوره ضرورة عن الله كالمعلول عن العلة، ومساوقته له تعالى في الزمن يعتبر إنكاراً للخلق وتعريضاً لوجود الله للجحود، وذلك لأنهم يرون أنّ الخلق والإحداث هما الكون عن عدم، فلا يتصور كون العالم مخلوقاً لله إلا إذا أوجده بعد مدة كان معدوماً فيها, بل كان الله هو الموجود وحده، أما الفلاسفة فلا يرون في القول بالقدم إنكاراً للخلق, ولا تعريضاً لوجود الله للجحود فإنهم يرون أنّ من العسير حقاً تصور «الخلق والحدوث» للعالم دون أن يسبقه «العدم». أو بعبارة أخرى دون أن يسبق وجود العالم زمان

107 د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل, القاهرة, دار المعارف, ط5, 1992، ص 107

كان معدوماً فيه، إلا أنهم يرون فيما يتصل بالعدم أنه يكفي أن يتقرر عقلاً أنّ العالم ما كان يوجد من نفسه لو لم يوجده الله، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه لو لم يوجد عن سببه وعلته. وكذلك رفع الزمان بين وجود الله ووجود العالم عنه بعد ذلك، وأما مسألة الخلق والإحداث وثبوت هذا العمل عن الله، فيكفي في هذا أن يقال بحق إنّ المخلوق هو المعلول عن الخالق وإن لم يتقدم الفاعل عنه بزمان.[108]

ولم يكن موقف ابن باجة من القول بقدم العالم موقفاً مشروعاً في ذلك الوقت؛ نظراً للهجوم القوي والشرس الذي شنه الغزالي على الفلاسفة وتكفيره من قال منهم بقدم العالم. وبالرغم من ذلك تحمس ابن باجة لموقفه العقلي دون خشية أو رهبة وأعلن صراحة القول بقدم العالم مؤيداً ذلك بالحجج والبراهين العقلية التي يمكن إيجازها في أربعة براهين هي: أزلية الحركة، وأزلية الزمان، وأزلية المكان، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها تفسر ظواهر الكون.[109]

وتُعدّ نظرة ابن باجة في هذا المجال نظرة عقلانية في المقام الأول، حيث إنه قد أكد على العلاقة الضرورية ـ كما بدا لنا ـ بين الأسباب والمسببات، والعقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

ثانياً: ابن باجة ومشكلة الفيض

رأينا أنه لكي تكتمل الصورة ويتجلى لنا دور العقل في الفلسفة الطبيعية لابن باجة أن نعرض الآن لموقفه من مشكلة الفيض. وهل كان ابن باجة من القائلين بالفيض أم لا؟

في محاولة للإجابة عن هذا التساؤل ذهب أحد الباحثين المعاصرين[110] إلى القول إنّه ليس بأيدينا من آثار ابن باجة ما يسمح بالزعم بأنه كان من القائلين بالفيض سواء تعلق الأمر بالمستوى الأنطولوجي أو بالمستوى المعرفي, كما أننا لا نملك أيضاً نقداً باجياً مباشراً لما اصطلح على تسميته بنظرية الفيض. يُعدّ هذا القول صحيحاً بالرغم من أنّ لفظ الفيض قد ذُكر في إحدى عشرة رسالة من مجموع اثنتي عشرة رسالة هي مجموع رسائل هذا القسم»،[111] وأنّ لفظ الفيض أيضاً قد وضع عنواناً لرسالتين متتاليتين؛ هما الرسالة السابعة التي تحمل عنوان «فيض العلم الإلهي»، والرسالة الثامنة وعنوانها «في الفيض والعقل الإنساني والعلم الإلهي».[112]

---

108 د. محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط , دار المعارف بمصر , 1959, ص 199

109 لمزيد من التفاصيل انظر: غيضان السيد علي: الفلسفة الطبيعية والإلهية، دار التنوير، بيروت، 2009، ص 253-249

110 د. جمال الدين العلوي: مقدمه رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة - نصوص فلسفية غير منشورة, دار الثقافة بيروت, دار النشر المغربية, الدار البيضاء, د. ت, ص 58

111 انظر د. جمال الدين العلوي: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة (المفاهيم المستعملة في رسائل القسم الثاني, ص 66 - 72

112 انظر: د. جمال الدين العلوي: مقدمه رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة - نصوص فلسفية غير منشورة, ص -179 181؛ وانظر: جمال الدين العلوي: مؤلفات ابن باجة، دار الثقافة, بيروت, دار النشر المغربية, الدار البيضاء, 1983, ص 57, 59

وإن كان بعض الباحثين[113] الذي استغل تأثر ابن باجة الشديد بالفارابي واعتماد مصادر فلسفته الرئيسة على آرائه, وأنه دائماً ما يتبع خطاه وينسج على منواله, واستنتج من ذلك أنّ تفكيره هو مجرد صورة مكررة لتفكير الفارابي الذي قال بالفيض, ولذلك عدّه من القائلين بالفيض.

ولكن لا يمكن لأحد أن يقول إنّ ابن باجة قد قال بالفيض؛ لأنّ هذا يتنافى مع مذهبه بصورة عامة، وإنّ الفيض إنما قد قال به فلاسفة المشرق العربي دون فلاسفة المغرب الذين رفضوا القول به. كما أنه لا يوجد نص صريح يدل على أنّ ابن باجة قد قال بالفيض أو أنه من أنصار القائلين به، وإن كان قد ذكره في مواضع عديدة إلا أنّ هذا لا يعني أنه قد قال به، فقد يكتب مثلاً باحث ما كتاباً يسميه (العنقاء)، وينتهي في آخر هذا الكتاب إلى إنكار وجودها.

ثالثاً: تفسير ابن باجة للعالم الطبيعي

بعد أن تحدثنا عن قدم العالم عند ابن باجة وكيفية صدوره عن الله تعالى، نتحدث الآن عن كيفية تناول ابن باجة لهذا العالم نفسه, وإلى أي مدى كان للعقل دور في دراسة العالم عنده.

يتخذ ابن باجة من تأليف العالم من العناصر الأربعة، ومن حركة النقلة أساساً لتقسيم العالم إلى قسمين: عالم ما فوق فلك القمر, وعالم ما تحت فلك القمر، وهذه القسمة للعالم أخذها ابن باجة عن أرسطو.[114] ولما كان كلا العالمين متمايزاً عن الآخر، يرى ابن باجة أنّ عالم ما فوق فلك القمر يتميز بالأزلية والأبدية، أي أنه لا كون فيه ولا فساد، فمن خصائص أجرامه أنها غير متكونة ولا فاسدة، ولا تقبل النماء ولا النقصان، ولا الاستحالة الأثيرية، وهي مرتفعة عن أنواع التغيرات التي تلحق الكائنات الفاسدة من حيث هي كائنة فاسدة.[115] وترجع سرمدية عالم ما فوق فلك القمر إلى طبيعة حركة المادة المكون منها. وكانت حركة عالم ما فوق فلك القمر حركة دائرية؛ لأنه اتخذ شكلاً كروياً، ولما كان الشكل الكروي هو أفضل الأشكال في نظر الأقدمين كانت الحركة الدورية أفضل الحركات وهي وحدها مستديمة وواحدة وأزلية.[116] بينما يتركب عالم ما تحت فلك القمر من الأجسام البسيطة والأجسام المركبة؛ ولذلك كان قابلاً للكون والفساد، فهو يسمى أيضاً عالم الكون والفساد.

وهكذا قدّم ابن باجة تفسيره للعالم الطبيعي بشقيه محاولاً الربط بين العالم العلوي والعالم السفلي. وهو تفسير يحاول من خلاله رد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل, رافعاً شعار العقل في بحثه للطبيعة مبتعداً عن مجال القول بالعادة أو الاقتران.

113 د. يحيي هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1966, ص 155

114 د. زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية , ص 136

115 د. زينب عفيفي: المرجع السابق, ص 137

116 د. زينب عفيفي: المرجع السابق, ص 137

وإن كان يحسب لابن باجة تناوله العقلاني للعالم الطبيعي وربط الأسباب بالمسببات فإننا أيضاً لا نستطيع أن نعيب عليه في العديد من الأخطاء المتعلقة والناتجة عن التصور القديم للأفلاك ذلك التصور الذي أصبح في نظر العلم الحديث لا أساس له, أي أنه لا يصح أن نقيّم من عاش في القرن الثاني عشر على ضوء الإمكانات الموجودة في القرن الحادي والعشرين.

4 - العقل والله

ويُعدّ هذا الجانب في فلسفة ابن باجة من الجوانب المهمة التي تشهد باتجاه ابن باجة العقلي وكيف أنه تمسك بالعقل والبرهان. وسوف نتناول في هذا الجانب أدلة ابن باجة على وجود الله وهل قام ابن باجة بالفصل أم بالتوفيق بين الفلسفة والدين؟ وما هو رأي ابن باجة في الرسل والأنبياء؟

أولاً: أدلة ابن باجة على وجود الله

كان منتظراً من ابن باجة أن يقدّم دليلاً أو أكثر على وجود الله، شأنه في ذلك شأن كل السابقين عليه أو اللاحقين به بدءاً من الكندي حتى ابن رشد. بل يمكن القول إنّه كان لزاماً عليه أن يقدم ذلك خاصة بعد حملة الإمام الغزالي الشعواء على الفلاسفة وذهابه إلى أنهم قد وقعوا في التناقض حينما قدموا أدلة على وجود الله في حين أنهم قالوا بالقدم, فالغزالي يرى أنّ من يقول بحدوث العالم هو الذي يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله, أما القائل بالقدم فإنّ تدليله على وجود الله يكون بلا معنى ولا أساس له، نظراً لأنه ارتضى لنفسه القول بالقدم.[117]

ولا شك أنّ الغزالي قد فاته التمييز بين ما يقصده الماديون وبين ما يقصده الفلاسفة, حيث إنّ الماديين يرون أنّ العالم بجميع أركانه وأجسامه يُعدّ قديماً أزلياً لا خالق له, أمّا الفلاسفة فيقصدون بالقدم قدم المادة الأولى أساساً مع الإقرار بأنّ العالم له صانع وهو الله.

وإذا كان ابن باجة لم يقدم على تفنيد آراء الغزالي فقد يكون مرد ذلك هو ألا يكون قد وصل إليه كتاب الغزالي الموسوم بـ«تهافت الفلاسفة»، إلا أنه مع ذلك قدّم أدلة على وجود الله،[118] يمكن استنباطها من نصوص مختلفة له، منها:

(1) البرهان الطبيعي (دليل الحركة)

يرى ابن باجة «أنّ الحركة لازمة بالطبيعة وكأن الطبيعة بها حية، فإنّ الحركة أشهر أعلام الحياة وأخصها

117 د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل, ص 127

118 نود أن نشير إلى أنّ ابن باجة لا يحدد أسماء لهذه الأدلة ولا يفصل بين دليل وآخر وكل ما نجده لديه مجموعة من الأفكار يمكن أن تؤدي بنا إلى الذهاب بأنه يقيم أكثر من دليل على وجود الله, القول بعدد لهذه الأدلة وتحديد أسماء لها إنما هو مجرد اجتهاد من الباحث.

بها وأعرف عند الحس, ولذلك الذين يموهون في الموتى أنهم أحياء يرومون أن تظهر لهم حركة ما، والقول في وجود الحركة لازم للرأي في العالم, وكل من يروم أن يقول في صفة العالم أشياء فهو يضع حركة».[119]

هذا هو برهان ابن باجة الرئيس والأساسي على وجود الحركة, فبواسطة الإدراك الحسي وبواسطة التجربة التي هي بدورها محصلة الإدراك الحسي يتأسس وجود الحركة, ليرتقي بعد ذلك إلى المحرك الأول القريب ثم المحرك الأول البعيد وهو المحرك الأول بإطلاق عبر تراتبية الحركات التي تبدأ بالأدنى وتنتهي بالأعلى».[120] فابن باجة يثبت أولاً وجود الحركة كي يستطيع أن يثبت وجود المحرك الأول البعيد, لأنّ إثبات أحد طرفي السلسلة التراتبية للحركات أمر أساسي لإثبات وجود الطرف الآخر، وفي ذلك يقول ابن باجة: «إنّ كل متحرك فعن شيء ما يتحرك وحركته من غيره، وذلك إما أن يحرك وهو يتحرك وإما أن يحرك ولا يتحرك, فواجب أن يكون هنا محرك أول لا يتحرك عن غيره, فإنه إن لم يكن محرك أول لم يكن محرك آخر, لأنه إن مر إلى غير نهاية لم يكن هناك أول, وإذا لم يكن أول فليس هناك أخير».[121]

إذن يرى أنّ إثبات وجود أحد الطرفين ينفي إمكانية تسلسل الطرف الآخر إلى ما لا نهاية, وكأنه يريد القول إنّ الإمساك بأحد طرفي السلسلة هو إمساك بالطرفين معاً في آن واحد، ويذهب إلى أنه ما دامت هناك حركة فإنه يلزم عن هذا وجود متحرك وإلا فبمَ تكون الحركة؟ وما دام هناك متحرك فإنّ لهذا المتحرك محركاً، حيث إنّ كل متحرك فله محرك وهذا المحرك متحرك بدوره, ولأنه متحرك فله محرك, حتى نصل إلى محرك أول لا محرك له, أي أنّ سلسلة المحركات لا يمكن أن ترتد إلى غير نهاية، وأنه لا بُدّ لهذه السلسلة من أن تنتهي عند محرك أول لا محرك له، دائم الوجود, واحد لا جسم له ولا عظم.

والجدير بالذكر ونحن بصدد الحديث عن برهان الحركة أن نقول إنّ آراء ابن باجة في علم الطبيعة قد تضافرت مع آرائه الفلسفية الميتافيزيقية في ضرورة التوقف عند حد أقصى لتسلسل الحركات في العالم الطبيعي لإثبات أنّ ثمة علة أولى للحركة تكون هي ذاتها غير متحركة, وتلك العلة المحركة التي لا تتحرك هي ما أطلق عليها ابن باجة «المحرك الأول بإطلاق» أو «المحرك الذي لا يتحرك»، وهو مصدر كل حركة، وما من حركة إلا وترتد إليه.[122]

وقد وصف ابن باجة هذا المحرك بعدة صفات منها أنه غير متحرك لا بالذات ولا بالعرض؛ لأنه لو كان متحركاً لكان منقسماً إلى جزئين جزء محرك وجزء متحرك، ومن ثم لتساءلنا بالطريقة نفسها ما هي علة حركة هذه العلة المحركة وجسمها؟

---

119 ابن باجة: شروحات السماع, ص 151 – 152

120 معن زيادة: الحركة من الطبيعية إلى ما بعد الطبيعة , ص 160

121 ابن باجة: شروحات السماع, ص 174

122 ابن باجة: المصدر السابق, ص 107

وهكذا يقودنا التساؤل إلى افتراض وجود محرك أول لا يتحرك بذاته ولا بغيره، وهو واحد أزلي, سرمدي دائم, معطي الدوام, لا عظم له ولا جسم، ومن ثم يكون الله.

(2) دليل الممكن والواجب

بالرغم مما يذهب إليه د. معن زيادة في القول إنّ ابن باجة لم يقدم سوى البرهان الطبيعي

كدليل على وجود الله.[123] إلا أنّ نصوص ابن باجة تشـير إلى القول بوجود دليل آخر هو دليل الممكن والواجب الذي قد يكون قال به تحت تأثير الفارابي الذي تأثر به كثيراً كما سـبق القول مراراً. يقول ابن باجة: «ومتى كان الفاعـل له فاعل, وتسلسـل إلى ما لا نهاية لـه, وجب ألا يوجد موجود بوجوده, إذ مـا لا نهاية له من الفاعلين غير موجود فلذلك يجب بالضرورة أن ينتهي الفاعلون إلى فاعل أول واجب الوجود بذاته وهو السبب الأول».[124]

أي أنّ ابن باجة يقوم بتحليل فكرة الوجود ذاتها عقلياً كي يخلص إلى أنّ الموجودات تنقسم إلى قسمين: واجب الوجود، وينقسـم واجب الوجود إلى واجب الوجود بغيره وهو الذي لا يوجد بذاته بل بغيره, وواجب الوجود بذاته هو الذي لا يكون وجوده بغيره, وإذا فرضناه غير موجود لزم عنه محال، يقول ابن باجة: «إنّ واجب الوجود بذاته لا يكون وجوده بغيره إلى ما لا نهاية له, والواجب الوجود بغيره لا يوجد بذاته فمتى رفع الغير الذي هو به وجوده كان ممتنع الوجود بذاته. فإذن متى أخذ وجوده بغيره وجب وجوده, ومتى أخذ وجوده بذاته كان ممكن الوجود, إمـا أن يوجـد وإما ألا يوجد. لأنه بالإضافة إلى غيره يوجد وبرفع هذه الإضافة لا يوجد وهو بحسـب ذاته معرض لأحد الوجهين إلى وجود وإلى لا وجود, وهذا هو من طبيعة الممكن».[125]

ويـبرز الجانب العقلي في هذا الدليل حيث يسـتخدم ابن باجة مبدأ العلية لإثبـات تناهي الموجودات إلى الواحد الواجب الوجود؛ حيث يرى أنّ الممكنات لا يمكن أن تستمر في الوجود إلى ما لا نهاية؛ لأنّ ما لا نهاية له من الفاعلين غـير موجـود, بل لا بُدّ له من سـبب أول تنتهي إليه وهذا السـبب الأول هو واجب الوجود بذاتـه. يقول ابن باجة: «والواجـب الوجـود بذاته لا يكون وجوده بغيره, فليس له سـبب عنه كان وجـوده ولا فاعل له ولا صورة في مادة ولا غاية ولا له أجزاء كان عنها وجوده, فهو واجب الوجود بذاته من كل الجهات, فهو واجب الوجود بذاته وسبب الوجود لكل ما سـواه, وكل ما سـواه واجب الوجود به, فهو السبب الأول والواحد بذاته، البريء من أنحاء النقص الكامل الوجود, وليس وجوده لسواه، وليس يمكن أن يكون وجوده إلا له, فقد انفرد به».[126]

123 د. معن زيادة: المرجع السابق, ص 199

124 ابن باجة: في الواجب الوجود والممكن الوجود, ص 188

125 ابن باجة: المصدر السابق, ص 188

126 ابن باجة: المصدر السابق, ص 189

وهكذا استدل ابن باجة على وجود الله بهذين الدليلين اللذين يعتمدان أولاً وأخيراً على العقل، خاصة فيما يتعلق بالدليل الأول (دليل الحركة), أما الدليل الآخر فيوجه إليه بعض النقد على لسان أستاذنا د. عاطف العراقي الذي يرى أنّ قسمة الموجود على الطريقة الفارابية إلى ما له عله وما ليس له عله، ليس من الأشياء الواضحة بذاتها, أي ليس من الأمور اليقينية العقلية، كما يرى أنّ فكرة الإمكان تعتمد على مقدمات جدلية قد تؤدي إلى نفي العلاقات بين الأسباب ومسبباتها.[127]

ثانياً: العلاقة بين الفلسفة والدين

اهتم معظم فلاسفة العرب بالتوفيق عموماً, فنراهم يوفقون تارة بين المذاهب التي تبدو متعارضة، كمحاولة الفارابي التوفيق بين مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو وذلك في كتابه: «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس»، أو كمحاولات أكثر فلاسفة العرب الذين ذهبوا إلى التوفيق بين الدين والفلسفة.

والتوفيق هو «مذهب أو منهج أو طريقة تحاول الجمع والتأليف بين مجموعة من الآراء التي تبدو متعارضة وذلك على أساس دقيق ومعقول».[128] وبناءً على هذا التعريف هل يمكن الحديث عن عملية توفيق بين الدين والفلسفة لدى ابن باجة؟

يمكن القول بناءً على ما تقدم إنّ ابن باجة كان حريصاً على بيان أهمية العقل، حيث إنّ العقل عنده لا يُعد عاجزاً عن الوصول إلى الحقيقة على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام, بل إنّ العقل الإنساني بإمكانه أن يصل إلى معرفة ذاته ومعرفة الآخرين. فربما يكون تقديس ابن باجة للعقل وإعلائه لأهميته ومكانته هو رد فعل لمحاولة الغزالي هدم الفلسفة وتهميشه لدور العقل في المشرق العربي, بحيث تكون محاولة ابن باجة هي الطرف المناقض لرأي الغزالي.

وإذا أعملنا النظر فيما تركه لنا فلاسفة العرب جميعاً وجدنا لديهم اتجاهات توفيقية بين العقل والنقل خلا ابن باجة؛ فالكندي (فيلسوف العرب) يوفق بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة في كثير من رسائله.[129] كما يميز ويوفق أيضاً بين طريق الإلهام الإلهي وطريق الاكتساب البشري في مواضع متفرقة من رسائله. كما نجد كلاً من الفارابي وابن سينا يحاولان التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال دراستهما للعديد من المشكلات الفلسفية، ومن بينها مشكلة الفيض أو الصدور ومشكلة خلود النفس ومشكلة النبوة ومشكلة السعادة والبحث في الصفات الإلهية والتدليل على وجود الله.[130]

---

127 د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية, دار المعارف, ط 6, 1993, ص 113 - 114

128 د. عاطف العراقي: نحو معجم للفلسفة العربية - مصطلحات وشخصيات (مادة توفيق), ص 31

129 انظر على سبيل المثال: الكندي: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى, تحقيق د. الأهواني, ط1, عيسى البابي الحلبي, القاهرة, 1948

130 د. عاطف العراقي: نحو معجم للفلسفة العربية - مصطلحات وشخصيات (مادة توفيق), ص 32

ومـا يقال عن فلاسـفة المشرق العربـي من حيث اهتمامهم بالتوفيق بين الدين والفلسـفة يقال أيضاً عن ابن طفيل، وذلك في قصته «حي بن يقظان»، كما اهتم ابن رشد اهتماماً كبيراً بمسألة التوفيق.

إذن فعـدم سـعي ابن باجة إلى التوفيق بين الدين والفلسـفة أمر له دلالته الخاصـة، حيث إنه يضع العقل في أعلى مرتبة مؤكداً على القدرة الذاتية للإنسـان من حيث هو إنسـان، ومؤكداً أيضاً ـ على حد قول أحد الباحثين[131] ـ عـلى الإبـداع الذاتي الخالص للعقل من حيث هو أداة مكتفية بنفسـها معرفياً, يهتدي بها الإنسـان إلى الحقائق اهتداء السـاري في الظلمة بالنور الذي يشع من داخله, فالعقل عند فيلسوفنا مكتفٍ بذاته، ليس بحاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه، فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضى طبعه الذي فطر عليه، بعيداً عن أي وصاية من الخارج أو أي عون يزوده به «النقل».

وهنا يمكننا القول مع أسـتاذنا د. عاطف العراقي إنّنا نجد لدى ابن باجة نوعاً من الفصل بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى.[132] ويمكن الاستدلال على هذا القول من خلال النقاط الآتية:

1 – عـدم قيـام ابن باجة بعمليـة التوفيق بين الدين والفلسـفة مخالفاً بذلك كل الفلاسـفة العرب, ألا يحمل هذا بين طياته قولاً بالفصل وإعلاءً للفلسـفة وللعقل على ما سـواهما؟ وذلك إذا استعملنا فكرة التحليل الوجودي للصمت، بالرغم من كونها فكرة عدمية صرفة.

2 – إعـلاء ابن باجة للطريق الصاعد أو طريق العقـل على الطريق الهابط أو طريق الوحي، أو بصيغة أخرى تفضيله للفلاسـفة على الأنبياء كما يظهر من خلال حديثه عن أولئك الأفراد الإلهيين وأنه ـ كما يرى أحد الباحثين ـ لم يكن يقصد الإشـارة إلى الأنبياء وإنما إلى الفلاسـفة, أرسـطو وأمثاله على وجه الخصوص, وعلى أي حال فإنّ ابـن باجـة قلما يذكر الأنبياء، وهو حين يفعل ذلك فإنه يتحدث عنهم بعبارات غامضة, وكأنه لا يريد الإفصاح عن قناعته الشخصية في تفضيله الفلاسفة على الأنبياء.[133]

3 – يـرى ابـن باجة أنّ الذين يعتمدون على العقل في تحصيل المعرفة هم أصحاب الرأي الصادق. وحين يفرّق بينهـم وبين الذين يكتسـبون المعرفة عن طريق الحدس والإلهام يعتبر أنّ أصحـاب الرأي الصادق متقدمون على أصحـاب الحدس والإلهام؛ لأنهم يعرفون المقدمات والوسـائط والنتائج, في حين أنّ أصحاب الإلهام لا يعرفون إلا النتائج دون المقدمات.[134]

---

131 د. جابر عصفور: أنوار العقل, الهيئة المصرية العامة للكتاب, الطبعة الثالثة, 1996، ص ص 9 - 10

132 د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل, ص 114؛ وأيضاً د. قدري حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، دار المعارف بمصر، 1960 ص 169؛ وأيضاً د. عمر فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية, مكتبة منيمنة، بيروت، 1945، ص 31

133 د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة, ص 39

134 د. معن زيادة: المرجع السابق, ص 39

إذن فهو يفصح عن حقيقة ما يجول في نفسه وعن إيمانه المطلق بالعقل وقدرته؛ إذ يجعل الفلاسفة وحدهم هم الذين يعرفون التصورات والبراهين, لينتهي من ذلك إلى أن يجعلهم هم دون غيرهم الذين يستطيعون تحصيل المعرفة التامة, وهم وحدهم الذين يتمتعون بهذه المعرفة الكاملة.

4 – عدم وجود أي أثر للدين في مدينته الفاضلة أو في مدينة المتوحدين باستخدام لغة فيلسوفنا, حيث إنّ ابن باجة يتجه إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة, وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى, ولكن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين أيضاً, من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر.[135]

ومن هنا كان كمال المدينة وكمال المتوحد لا يتوقفان على إدراك الحقيقة والوقوف على المعرفة العقلية والاتصال بالعقل الفعال. والاتصال بالعقل الفعال عبر الوحي, أقل درجة من الاتصال بهذا العقل عبر النظر العقلي, وهكذا فإنّ ما تحتاجه المدينة الفاضلة إنما هو الفيلسوف، أمّا النبي فهو أشد ما تكون الحاجة إليه في المدينة غير الكاملة.[136]

5 – وما يؤكد صحة القول بالفصل بين الدين والفلسفة عند ابن باجة وعدم سعيه إلى التوفيق بينهما هو إننا إذا كنا نجد الدين يدعو إلى المشاركة والتعاون والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبادات التي تجمع بين الناس جميعاً في كل مكان إلا أننا نجد عند ابن باجة نوعاً من التفرد, نوعاً من البعد, بل التزاماً تاماً بالابتعاد عن الجماهير. ولكن الأمر ليس كما يتراءى للبعض أنّ ابن باجة يطلب الانسلاخ من الهيئة الاجتماعية, فيحسب أنّ معنى هذا هو العزلة التي يأمر بها المتنسكون، ولكن الحقيقة أنّ العزلة التي يأمر بها ابن باجة ليست انقطاعاً عن الناس وإنما معناها أن يظل الإنسان متصلاً بالمجتمع, غاية الأمر أن يكون دائماً أمير نفسه وسيد شهواته، وألا ينسحب في تيار رذائل الهيئة الاجتماعية، وبعبارة أخرى أن يتمركز في نفسه ويشعر دائماً أنه مثال يحتذى, ومشروع يقنن القواعد للمجتمع بدل أن ينماع في هذا المجتمع.[137]

فدعوة ابن باجة إذن ليست دعوة إلى انعزال الناس كافة ولا إلى مخالطتهم كافة, فإنه إذا كان يدعو إلى العزلة والابتعاد عن مشاركة الإنسان العادي (الجمهور) في أفعاله فإنه في الوقت نفسه يدعونا إلى الاتصال بالشيوخ الذين يتميزون بالعلم والحكمة والخبرة. ويرى أنّ هذا أفضل من الاتصال بالشبان؛ لأنّ الشيوخ في أفعالهم أقرب إلى المتوحدين, والشبان في تصرفاتهم أقرب إلى العموم والاشتراك والتقليد.[138] أي أنه يدعو إلى مخالطة أهل العلوم

135 د. العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل, ص 117

136 د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة, ص 39

137 د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية في المغرب, دار إحياء الكتب العربية, 1948, ص 38؛ وأيضاً: د. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين, راجعه: عباس العقاد, ود. زكي نجيب محمود, الدار المصرية للتأليف والترجمة, د. ت, ص 276

138 د. العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل, ص 117

والابتعاد عن غيرهم, وفي ذلك يقول ابن باجة: «والمتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه ألا يصحب الجسماني ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسميه, بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم. ولكن أهل العلوم يقلون في بعض السير ويكثرون في بعض, حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا, ولذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية, أو بقدر الضرورة أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم, إن كانت موجودة».[139]

وأياً ما كان الأمر فالانعزال عن الجمهور والبعد عن المجتمع حتى لو كان جاهلاً فإنّ ذلك يُعد منافياً لروح الدين الذي يرى أنّ على الفرد محاولة إصلاح المجتمع وعدم تركه وانعزاله, فالدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم, عالمهم وجاهلهم، والدين المعاملة والاختلاط وليس الانعزال، فالمؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً. إذن فابن باجة بهذا القول ينافي المعتقدات العامة لدى المسلمين، ويختلف مع الدين اختلافاً كلياً ذاهباً في تمجيد العقل إلى أعلى مداه متجاهلاً بجواره الأديان والشرائع، الأمر الذي يمكن القول معه إنّ الفارابي – أستاذ ابن باجة – قد جعل العقل النقطة المركزية لاهتمامه, وأولاه رتبة سياسية بأن جعله قمة المجتمع أو ملك المدينة , إلا أنّ الفارابي لم يصل إلى درجة ابن باجة في تمجيد العقل وإعلائه لدوره.

وقد عبّر بعض الباحثين العرب عن هذه النتيجة السابقة وبنوع من المبالغة حيث نجد أحدهم يقول: «لعل ابن باجة ـ من بين فلاسفة العرب ـ الوحيد الذي يستحق لقب فيلسوف, فهو أول من فصل البحوث الدينية عن البحوث العقلية, وعزل العامة جملة واحدة عن الفلسفة, ولهذا لم يتقيد الفلاسفة المغاربة لا بالدين ولا بالعامة, فقد فصلوا الفلسفة عن الدين، ولعل لسان حالهم يقول: إنّ العقل يغني عن النقل، وعلى صاحب الفطرة الفائقة أن يعلم نفسه بنفسه دونما حاجة إلى سماء أو وحي, فالإنسان يستطيع بمجرد تطور قواه الادراكية وبالدرس والتأمل وبانتفاعه بحسنات الحياة وابتعاده عن مفاسدها, أن يتصل بالعقل الفعال المنبثق عن الله, وأن يبلغ من ثم السعادة القصوى والغبطة العظمى».[140]

ننتهي من ذلك كله إلى أنّ ابن باجة هو الذي فصل أول ما فصل البحوث الدينية كلية عن البحوث العقلية وعزل العامة جملة عن الفلسفة. ولم يذهب في أي محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين. فكما يقول د. معن زيادة: «فقد رفض أي مساومة بين الموقف الفقهي من جهة والتفسير الفلسفي العقلاني من جهة أخرى».[141]

---

139 ابن باجة: تدبير المتوحد, ص 90؛ وأيضاً: عاطف العراقي: الفلسفة العربية (مدخل جديد) الشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان, ط 1, القاهرة, 2000, ص 204

140 د. محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية.

141 د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة, ص 40

ثالثاً: بعث الرسل

يقـول ابن باجة: «وإنّ صالح السـلف قالوا إنّ الإمكان صنفان: صنف طبيعـي وصنف إلهي. فالطبيعي هو الـذي يدرك بالعلم ويقدر الإنسـان على الوقوف عليه مـن تلقائه. وأما الصنف الإلهي فإنما يـدرك بمعونة إلهية، ولذلك بعث الله الرسـل، وجعل الأنبياء ليخبرونا معشر الناس بالإمكانات الإلهية, لما أراد عزّ اسـمه من تتميم أجلّ مواهبه عند الناس وهو العلم».[142]

ويُعـدّ هـذا النص القصير ذا دلالة مهمة؛ فهو يلخص إلى حد بعيد جميع النصوص التي ورد فيها ذكر الأنبياء والرسل, حيث إنه يتحدث عن ضرورة بعثهم, وطبيعة عملهم التي هي إخبار الناس بالإمكانات الإلهية.

والإمـكان كمـا يصفه ابن باجة هو الوصـول إلى الحقيقة والاتصال بالعقل الفعال وبلوغ السـعادة القصوى والغبطة العظمى. والإمكان عنده كما ورد في النص السـابق صنفان: صنف طبيعي وهو الذي يعتمد على العقل, وآخر إلهي وهو الذي يدرك بمعونة إلهية بواسطة الأنبياء والرسل.

كمـا يبـين لنا أيضاً هـذا النص حقيقة مهمة تحمل تفسـيراً خاصاً لعدم وجود الأنبيـاء في مدينته الفاضلة أو مدينة المتوحدين؛ حيث إنهم معتمدون على الإمكان الطبيعي الذي يسـاعدهم على الاتصال, أما الذين يعجزون عن الاتصال بهذا الإمكان الطبيعي فإنّ الله يرسل إليهم الأنبياء والرسل ليرشدوهم إلى ما يوصلهم إلى الاتصال. يقول ابـن باجـة: «ودون الأنبياء أولياء الله الذين فطرهم على فطر فائقة يأخذون بهـا من الأنبياء ما يوصلهم إلى العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة القصوى».[143] ولذلك جعل ابن باجة الأنبياء والرسل من لوازم المدينة الناقصة أو غير الكاملة على حد قوله.

خلاصة القول إنّ الله يرسل الرسل والأنبياء إلى هؤلاء الذين لا يستطيعون التحرر من الآراء الخاطئة ـ التي تعتمد على الوهم والخيال وتدور حول الأهواء ـ وهم رعايا المدن غير الكاملة, أما الإنسان الذي يحق له أن يكون عضواً في مدينة المتوحدين فهو الإنسان الذي يرى أنّ العلم النظري وسيلة يكمل بها الإنسان ويبلغ بها غايته القصوى. فسكان هذه المدينة لا يحتاجون إلى أنبياء أو رسل وإنما يحتاجون العقل فقط ويعتمدون عليه أولاً وأخيراً. وما يؤكد ذلك أنّ ابن باجة يذكر عقب النص السابق من رسالة الوداع الحديث الشريف مؤثراً إياه عن النبي صلى الله عليه وسلم «خلق الله العقل, فقال له أقبل فأقبل, ثم قال له أدبر فأدبر، فقال وعزتي وجلالي, ما خلقت خلقاً أحبّ إليّ منك».[144]

---

142 ابن باجة: رسالة الوداع, ص 141

143 ابن باجة: الفطر الفائقة والتراتب المعرفي, ص 176؛ وانظر أيضاً:

M. S. H. AL Masumi: Avempace – the Great Philosopher of Andalus, P. 101.

144 انظر ابن باجة: رسالة الوداع , ص 141

ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنّ ابن باجة إذا كان قد استغنى في مدينته الفاضلة عن الأطباء والقضاة، وهم عصب كل مدينة، فأولى به أن يستغني عن الأنبياء والرسل وما جاؤوا به من أديان وشرائع, فقد تجاهلهم وتجاهل شرائعهم حتى لا يبقي غير العقل هادياً للإنسان ومرشداً, فإذا ما تأتى له أن يتحدث عنهم كان حديثاً مقتضباً جداً رفعاً للعتب وذراً للرماد في الأعين.[145]

فقد حلّ العقل إذن محل كلّ شيء عند ابن باجة, فالإنسان عنده ـ وعلى حد تعبير أحد الباحثين ـ[146] يستطيع بهدي من نور عقله وحده, ودون وساطة من الخارج، أن يصل إلى إدراك المدركات أو يفعل الخير لذاته وبذاته ويتجنب الشر.

وإذا كان ابن باجة يذكر الأفراد الملهمين والأنبياء, فهو لم يتجاهلهم كليّة, وهو يرى أنهم يتلقون إلهاماتهم من العقل الفعال, إلا أنه أنكر أن يكون لهم أي دور في وضع المدينة الكاملة, فلقد كان اهتمامه منصباً بالدرجة الأولى على المتوحد وتدبيره, الأمر الذي يمكن تحصيله فقط عن طريق العقل لا عن طريق الوحي.[147]

وهكذا ينتهي ابن باجة دائماً إلى النتيجة نفسها عند مناقشة أي مشكلة حيث يجعل العقل في المرتبة الأولى جاعلاً ما سواه في مرتبة أدنى, فجلّ اهتمامه منصبٌّ على العقل في المرتبة الأولى والمقام الأول.

لقد كان ابن باجة مخلصاً لاتجاهه العقلي إلى أبعد الحدود, فلقد أبدى لكل ما سواه نوعاً من اللامبالاة وعدم الاكتراث حتى لو كان ما سواه هم الأنبياء والرسل أنفسهم؛ كي لا يبقي غير العقل هادياً ومرشداً لمتوحده أو إنسانه العقل أو الإلهي.

145 د. محمد عبد الرحمن مرحبا: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية, ص 438

146 د. جابر عصفور: أنوار العقل, ص ص -9 10

147 معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة, ص 40

حوار مع الدكتور سعيد البوسكلاوي

حاوره: **يوسف بن عدي**

مرحباً بكم على منبر مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

*** لعل من المباحث الأساسية التي لا يُلقي لها التأليف الفلسفي العربي اليوم بالاً أو اهتماماً هو مبحث السيرة الفلسفية التي هي جزء قوي ومضيء لفكر الفلاسفة، قبل أن أعود إلى هذه النقطة، أقول ما هي سيرتكم الفلسفية؟**

سعيد البوسكلاوي

ـ قبل الجواب عن سؤالكم، أرى من الواجب عليّ أن أعبر لكم عن مشاعر امتناني وشكري على هذه الالتفاتة الكريمة إلى سيرتي المتواضعة في حقل تاريخ الفلسفة الإسلامية، كما لا أغفل أن أنوه بالعمل الهادف الذي تقوم به مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" وتجربتها المتميزة في العالم الإسلامي العربي، وأتمنى أن يمتد نسيمها في الزمان والمكان، وفي الخطاب والروح، بل وأن يمتد في سلم الرقي والجودة أيضاً من أجل أن يساهم في الارتقاء بحسّنا العلمي والديني والجمالي والإنساني؛ فما أحوج أرواحنا إلى نسائم الحرية والجمال والخير! فالحرية علم وفن وزهد والعبودية جهل وعنف وجشع. وعن سؤالكم، أجدني في حرج؛ إذ لا يمكنني أن أتحدث عن سيرتي "الفلسفية" لأنني ببساطة لا أملك مثل هذه السيرة، فأنا لست فيلسوفاً لكي تكون لدي سيرة فلسفية، ولا أطمح إلى ذلك؛ أنا باحث مبتدئ يتلمس طريقه في درب المعرفة، ومؤرخ يتعلم أصول الصنعة ويشق خطواته الأولى في مسار البحث التاريخي في الفلسفة الإسلامية. أقول التاريخي، لا الفلسفي، لأنه لا بُدّ من التمييز بين التفلسف والتأريخ للأفكار الفلسفية، وشغلي هو التاريخ لا الفلسفة. ولعل شرط التفلسف "الإسلامي"، أي الإنتاج الفلسفي بالمعنى الكامل للكلمة، أي بما هو انخراط في حركية الفكر الفلسفي العالمي، غير متاح في السياق الإسلامي الراهن عموماً، لأسباب كثيرة ليس هاهنا ربما مجال الخوض فيها.

وإذا كان لا بُدّ من سرد سيرتي الأكاديمية، فثمة مدارس ساهمت في تشكيل مساري الأكاديمي وتوجيه خطواتي نحو تخصص تاريخ الفلسفة، والفلسفة الإسلامية تحديداً، ونحو آفاق في البحث غير الآفاق التقليدية الغالبة في الكتابات العربية عموماً، بفضل ثلة من الأساتذة الذين كانوا ويظلون قدوتي الصالحة في العلم والسلوك. وهم أساتذتي الذين أجلهم وأقدر مساهمتهم ودورهم في تكويني ووجودي الفاعل في جامعتي فاس والرباط وغيرهما. فإذا تجاوزت المرحلة السابقة عن التخصص (حيث تدرجت من تكوين تقليدي إلى تكوين أدبي إلى تكوين فلسفي، وفي هذا الأخير تدرجت من تكوين عام في الفلسفة والعلوم الإنسانية، إلى تخصص تاريخ الفلسفة ومنه إلى الفلسفة الإسلامية)، يمكن أن أقف عند أربع محطات أو مدارس أساسية: جامعة فاس وجامعة الرباط وجامعة يائل الأميريكية (Yale University) وجامعة وجدة.

إنّ مدرستي الأولى هي مركز الدراسات الرشدية بفاس، حضني الأول، وهو يمثل مدرسة متميزة في الفلسفة الإسلامية ومساهمة رواد هذه المدرسة معروفة على المستوى الدولي وخاصة في مجال تحقيق نصوص ابن رشد وابن باجة والمكلاتي وغيرهم. وأنا فخور بانتمائي إلى هذه المؤسسة العلمية الرائدة في المغرب. والأفق الذي أشتغل فيه هو نفسه أفق هذه المدرسة التي يمثلها ثلة من الباحثين، أذكر من الرواد، لا على سبيل الحصر، المرحوم جمال الدين العلوي والمرحوم محمد ألوزاد والأستاذ محمد المصباحي

والأستاذ أحمد علمي حمدان أطال الله في عمرهما، وفي عمر تلامذتهما، علاوة على أستاذين بارزين في الفلسفة الحديثة والمعاصرة حافظا دوماً على علاقة رفيعة بالمركز وهما الأستاذان عبد الحي أزرقان وعز العرب لحكيم بناني. ولا أنسى جماعة من طلبة هؤلاء وخريجي هذه المدرسة، وهم اليوم باحثون مرموقون في الفلسفة الإسلامية وأساتذة الفلسفة في مختلف جامعات ومعاهد المغرب. وقد أفدت من هؤلاء جميعاً، وكل واحد منهم طبع مساري بطابعه الخاص. وقد اتخذ الجديد عموماً مع مدرسة فاس وجهين: الأول، تكريس منهج ينحو منحى تاريخياً وبيبليوغرافياً وتحليلياً ونقدياً في دراسة الموضوعات التقليدية، مثل ابن رشد وفلسفته؛ فمع هؤلاء نشأ أفق وترسخت تقاليد ممارسة علمية تقوم أولاً على دراسة النصوص بدءاً بتحقيقها وإخراجها إخراجاً علمياً. أمّا الثاني فهو توسيع دائرة البحث حتى تشمل المحيط العام وفلاسفة ودارسين "مغمورين"، مثل ابن مسرة وابن باجة والمكلاتي وغيرهم؛ وفي هذا الاتجاه يمكن إدراج توجهي نحو الاشتغال على ابن باجة ويحيى النحوي في التراث الفكري الإسلامي، وكذلك ميلي إلى الاشتغال على الفهرسة والترجمة والتحقيق، إلى جانب ثلة من زملائي وأصدقائي.

المحطة أو المدرسة الثانية هي اشتغالي مع فريق البحث في تاريخ العلوم وفلسفتها بكلية الآداب بالرباط واحتكاكي بنخبة من أساتذتها، وهم أساتذة منطق وإبستمولوجيا وتاريخ علوم وعلى رأسهم الأستاذ بناصر البُعزاتي وحمو النقاري والمرحوم سالم يفوت ومحمد مرسلي وغيرهم. واحتكاكي بهؤلاء العلماء فتح عيني على طرائق وأدوات وعوالم أغنت تجربتي السابقة وصقلتها. فقد شاركت مع هذا الفريق في مجموعة من الموائد المستديرة التي كان ينظمها بمراكش بتعاون بين كلية الآداب ومؤسسة كونراد أديناور؛ كما ساهمت في مناقشة مجموعة من الأطاريح في المنطق والإبستمولوجيا وتاريخ العلوم والفلسفة ضمن وحدتي الدكتوراه "تنقل الأفكار العلمية حول البحر الأبيض المتوسط قبل العصر الحديث" التي يشرف عليها الأستاذ بناصر البعزاتي، بالإضافة إلى وحدة "فضاءات الفكر في الحضارة العربية الإسلامية" التي يشرف عليها الأستاذ محمد المصباحي الذي انتقل إلى الرباط منذ زمن وكان وراء تأسيس الجمعية المغربية للبحث في الفلسفة الإسلامية، إلى جانب ثلة من الباحثين المشتغلين بهذا الحقل من مؤسسات وجامعات مختلفة.

المحطة الثالثة هي انفتاحي على الجامعة الغربية، والأميريكية بالخصوص؛ حيث كانت لي فرصة التلمذة، ولو لفترة وجيزة، على يد أستاذين كبيرين في جامعة يائل: الأستاذ دمتري غوتاس في قسم الدراسات اليونانية العربية بمركز لغات وحضارات الشرق الأوسط والأستاذ جيرهارد بويْرينغ بقسم الدراسات الإسلامية بشعبة الدراسات الدينية، وكذلك الاحتكاك بغيرهم من أساتذة الدراسات الإسلامية والعربية وطلبتها. لقد غيرت هذه التجربة أشياء كثيرة في مساري الأكاديمي وغيرت نظرتي إلى الجامعة والبحث العلمي... أدركت معنى أن يكون المرء باحثاً في جامعة توفر كل شروط البحث في محيط منخرط في مشاريع، في مقابل جامعة تفتقر إلى أدنى تلك الشروط في محيط لا مشروع له. أدركت أنّ من يختار البحث الأكاديمي في مجتمعنا يسبح ضد التيار، يختار شيئاً "لا شيء" للأسف يشجع عليه في جامعاتنا ومجتمعاتنا، بل إنّ "كل" شيء في المحيط يشجع على تركه نحو فضاءات مغرية وسهلة، مثل الكتابة العامة، السياسية أو الدعوية الإصلاحية أو الصحفية المغلفة في صورة فكر أو فلسفة، وما أكثرها! "كل شيء" يغري بالدعوة والانخراط في كلام الإصلاح والكتابة الموسوعية، أقول كلام الإصلاح، لأننا نقوم بكل شيء ومنه الدعوة إلى الإصلاح، ولا نقوم بالإصلاح نفسه، كلنا ندعو إلى الإصلاح؛ فمن سيقوم بهذا الإصلاح يا ترى؟ نقول كلاماً ونأتي عكسه، بحثاً عن السلطة والجاه ومغريات كثيرة. لعل كل فرد منا مدعو إلى إصلاح ذاته أولاً ومجاله ثانياً، وعلى النحو نفسه تقوم كل فئة في قطاعها بعمل متواصل دون ضجيج وكلام غليظ. لقد أدركت على نحو جوهري أنّ الباحث لا يمكن أن يكون في الآن نفسه مصلحاً أو داعية أو رجل سياسة أو غير ذلك، إنه لا يمكن أن يكون سوى ذاته أي باحثاً في مجال معين. وإذا صار داعية فقد تخلى عن هويته الأصلية، وكذلك إذا مارس السياسة فإنه يأخذ هوية أخرى ويفقد بلا شك هويته الأصلية ومعها يفقد حريته ووقته؛ بل إنه إذا كان باحثاً في العصر الوسيط لا يمكنه أن يكون متخصصاً في العصور جميعها، وإذا كان متخصصاً ومرجعاً في موضوع لا يمكن أن يكون مرجعاً في الموضوعات جميعها. أدركت أنّ العالم عالم، لا تاجراً ولا صحفياً ولا سياسياً ولا غير ذلك. العالم لا يخاطب الرأي العام، بل يقدم نتائج أبحاثه إلى الجماعة العلمية، أي إلى زملائه وطلبته من أهل الاختصاص لا إلى الرأي العام؛ فثمة وسائط أخرى لنشر المعرفة العلمية. فكل شخص في مكانه المناسب، ولكل دوره الخاص. إنّ مثل هذه التقاليد نفتقدها في جامعاتنا، أقول جامعاتنا، ولك أن تتصور حال مجتمعاتنا. ومن النافل القول إنّ مطلب الجودة والمساهمة العلمية لا يتأتى إلا عن طريق البحث عن الإضافة لا اجترار القول، وهذا بدوره لا يتأتى إلا بالانخراط في البحث على المستوى الدولي والانخراط في الجماعة العلمية والتقيد بمبادئ العلماء وأخلاقهم. وهذا يقتضي توجيه الخطاب العلمي لكي يستهلكه العلماء، أولاً، أخذاً وردّاً لا عموم الناس؛ كما يقتضي إنشاء قنوات الصرف والتصفية وانتخاب الأفكار حماية للحاضر والمستقبل. ولعل السؤال هنا يطرح عن سياسة الدول واستراتيجياتها وموقع الجامعة في مجتمعاتنا وما ينتظر منها ومن سياستها وتكوينها.

والمحطة الأخيرة هي تجربتي في التدريس في شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بوجدة التي كانت وتظل تجربة قوية، وإن كانت صعبة أحياناً، لكنها أفادتني كثيراً على مستويات كثيرة. لقد أغنت نظرتي إلى الفلسفة الإسلامية ومباحثها وتاريخها ومكانتها في تاريخها الخاص، أي تاريخ الدراسات الإسلامية من جهة، وفي تاريخها العام، أي تاريخ الفلسفة والعلم. وقد أعدت النظر في كثير من الأحكام الخاطئة التي يتداولها بعض

طلبة الفلسفة عن جهل، كما أدركت هول الفراغ المنهجي الذي يخيم على جلّ التكوينات الجامعية عندنا، وعلى رأسها تكوينا الدراسات الإسلامية والدراسات العربية، وهول الأوهام والخطوط الحمراء التي يسطرها بعض أهلها بين طالب العلم والعلم. ومن المؤكد أنّ كثيراً من العمل ينتظرنا من أجل النهوض بأوضاعنا التعليمية لأنّ التربية أساس التمدن والإنتاج الحضاري.

وعموماً، فقد سمحت لي هذه التجربة، والتجارب السابقة، بأخذ العصا من الوسط وتلمس طريق المنزلة الوسطى التي هي منزلة الإنسان ولا شيء غير الإنسان. أحرص على أن أتعلم دائماً ولا أدّعي أبداً امتلاك الحق. أحاول أن أرتقي بطبيعتي نحو مرتبة الإنسانية دون طموح أكثر، لأنّ من يعتقد أنّ هذه المرتبة معطاة وفطرية يقلل من شأن دور التربية والتثقف والتعلم في الارتقاء نحو منزلة الإنسانية والمدنية الحقة فكراً وسلوكاً، والارتقاء لا يكون أبداً عن طريق التخلص من الطبيعة وإنما من خلال تهذيبها بالثقافة والعلم؛ أحاول أن أرتقي بإرادتي إلى مرتبة المسؤولية والحرية دون طموح طبيعي أكبر، لأنني مقتنع تمام الاقتناع بأنّ غايات السلطة والهيمنة وفرض الرأي بالقوة هي للإنسان من جهة ما هو طبيعة وبهيمة لا من جهة ما هو إنسان. وما يجعل من الأخير ما هو ثلاثة مسالك: علم وفن وزهد، كما ألمحت إلى ذلك في البداية.

*** قلتم إن شرط التفلسف "الإسلامي"، أي الإنتاج الفلسفي بالمعنى الكامل للكلمة، أي بما هو انخراط في حركية الفكر الفلسفي العالمي، غير متاح في السياق الإسلامي الراهن عموماً، هلا وضحتم ذلك أكثر؟**

ـ قد نجد توضيحاً فعلياً عند كثير من المحققين من أهل العلم الذين لا يعملون سوى على تحقيق النصوص التراثية ودراستها من جهة؛ وترجمة النصوص المعاصرة من لغات العلم في العصر الحديث ودراستها (أو العكس، أي ترجمة النصوص التراثية إلى لغات العلم الحديثة) من جهة أخرى، بعيداً عن مزاعم الإبداع. وفي كلا العملين يقوم هؤلاء بعمل أصيل يهيئون بفضله شروط التفلسف والإبداع ويعيدون إلى المساهمة الإسلامية في العلم والفلسفة منزلتها في التاريخ. إنهم يمارسون النقل المباشر إلى العربية لا النقل المغلف ويعرفون ويعترفون بأنّ أفضل ما يمكن القيام به، في اللحظة التاريخية الراهنة، هو النقل لا محاولة الإبداع من فراغ أو من شبه فراغ لأنّ الأمر ببساطة غير ممكن في الوضع العام الحالي في غياب مشروع علمي حضاري إسلامي يحقق العمل المزدوج المشار إليه، أي استئناف النظر القديم جنباً إلى جنب مع استئناف النظر الحديث. حقاً، لا يمكن الإبداع دون امتلاك التراث الفلسفي الإسلامي الوسيطي والفلسفة الحديثة والمعاصرة على السواء، ولا يمكن امتلاك التراثين معا دون امتلاك التراث اليوناني والشرقي القديمين وغيرهما. والأمر ينطبق على مختلف العلوم الحكمية النظرية والعملية والتقنية والمهنية، دون إغفال أنّ إيقاع الإبداع والبحث الفلسفي والعلمي والفني والتقني سريع جداً في الغرب والصين واليابان وغيرها من بقاع العالم غير الإسلامي. لذلك يجب ألا نستغرب إن ظلت مزاعم الإبداع والتجديد لدى المسلمين محصورة عموماً في الجانبين الأخلاقي والديني؛ مع مفارقة كبرى هي أنّ الواقع اليومي الحالي يبين بالملموس أننا لا نمتلك لا هذا ولا ذاك لا عملاً ولا نظراً، أي لا بوصفهما سلوكاً فردياً ومدنياً ولا قيماً عليا فلسفية وتربوية، أقصد لا بوصفهما قيماً عملية راسخة في حياة المجتمع ولا أفكاراً نظرية ثابتة في روح مؤسساته، إذا استثنينا حضورهما لدى أفراد وأسر وفئات قليلة من مجتمعاتنا. ولعله من النافل الإشارة إلى أنه رغم كثرة مظاهر التدين والعفة والكلام المثالي في المجتمعات الإسلامية، فإنّ الواقع لا يعكس ذلك؛ إذ غابت قيم التدين الحقيقي عن كثير من المتدينين. وعلى النحو نفسه، فإنه رغم كثرة الكلام في الدين وباسم الدين غاب علم الكلام بما هو علم الجدل في أصول الدين اعتماداً على المنطق والمعارف العلمية. وفي المقابل، انتشرت قشور الأفكار والتظاهر بالقيم وازدواجية السلوك والجشع المادي بمختلف مظاهره والبحث عن سلطة الدين والدنيا بكل وسيلة، ومعه تنامت أسهم الأنانيات والعصبيات والطائفيات فغابت قيمة الإنسانية عن الإنسان، وصار المرء يصبو نحو الألوهية وهو لم يتجاوز بعد عتبة البهيمية، لمكان غياب الوسط الإنساني، الذي أشرت إليه، بغياب الغرض العقلي الذي ترسخه التربية الأخلاقية العقلية ويفرضه تطبيق القانون. وإذا غابت هذه المنزلة الوسطى غابت الغاية الإنسانية عن الأفعال التي يأتيها الناس (ولا أقول الأفعال الإنسانية، وشتان ما بين الأمرين)، وغاب السعي في خير الإنسان بما هو إنسان. ويمكن تلمس بعض عناصر فهم هذه الظاهرة في أنّ المجتمعات الإسلامية توجد في حالة تحول وانتقال عنيف أحياناً؛ فالبنيات التقليدية التي تعود إلى قرون سحيقة كان لا بُدّ أن تنكسر، مع انبلاج صبح العصر الحديث فكراً وتقنية وتواصلاً، ومعها انكسر الكأس بما له وما عليه، دون أن يتفتت كليّة طبعاً، بل امتدت شظايا الانكسار في المكان والزمان. فإذا كان يلاحظ غياب عمق ديني عند الناس فلمكان غياب عمق علمي وأخلاقي وجمالي وتربوي عندهم لا العكس، بل وقد يصح العكس في كثير من الأحيان أيضاً، وإن كان ليس من شرط هذا ذاك. وهذا موضوع آخر.

نحن نعيش مرحلة النقل لا مرحلة الإبداع، ولا يقوم هذا دون ذاك؛ وفي إتقان الأول إتقان الثاني. ويبدو أننا كثيراً ما نسيء فعل الأول وندعي الثاني فنضيعهما معاً. إنّ جلّ من يكتب في الفلسفة، في بلاد المغرب الكبير مثلاً، ينقل من نصوص الغربيين، لكن القليل من ينسب العمل إلى أهله في شكل ترجمة معلنة وهادفة. ويغلب النقل عن الفرنسيين بشكل فج، بل وننقل أحياناً بشكل سيّئ دراسات وأفكار نشأت في بيئات ثقافية ولغوية مختلفة مثل الألمانية والإنجليزية وغيرها. وحتى لا أبتعد عن موضوع السيرة، أقول إنّ سيرة الباحث وحدها قد تبين لنا ماذا قرأ، وعلى يد من، وأين؛ أي في أي مدرسة تخرج وبأي أدوات ومناهج، قبل أن نصل إلى ما كتب ومن

تتلمذ على يديه. أعطيك مثالاً بسيطاً، إذا كان بين يديك كتاب عن فلسفة ابن سينا، لنقل بالإنجليزية أو الفرنسية على سبيل المثال، وتعرف من خلال سيرة صاحبه أنه لا يتقن العربية، فلا يمكن أن تعتد بتلك الدراسة وبأحكامها في الفلسفة الإسلامية. وإذا كنت تقرأ كتاباً عن فلسفة كانط (بالعربية أو الفرنسية مثلاً) وتعرف أنّ صاحبه لا يتقن الألمانية، فأنت تضيع وقتك، بل ويجب أن تعي أنك معرض لآفة سوء الفهم الأصلي. إنّ إتقان اللغة شرط أساس، غير أنه ليس كافياً وحده؛ إذ ليس كلّ من يتقن الألمانية يمكن أن يفهم كانط. فلا بُدّ من تملك أدوات أخرى بالإضافة إلى اللغة. أعطي مثالاً آخر، عندما تقرأ كتاباً عن فلسفة ابن رشد، بأي لغة كان، من تأليف شخص لم يتدرج في دروس الفلسفة، أي لم يقرأ أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا وابن باجة، وهؤلاء يناقشهم ابن رشد، فماذا عساه يقدمه للقارئ؟ ترى ماذا عسى أن يفهم قارئ لا يمتلك أدوات المنطق واللغة الفلسفية من نص ابن رشد أو غيره من الفلاسفة، وماذا عساه يوصل إلى الناس من أفكاره الفلسفية؟ ولعل ما نفتقده في مجتمعاتنا التي صارت تتعقد أكثر فأكثر هو التخصص المنتِج واحترام قيمته المثلى، والوعي بأهميته الاستراتيجية؛ فلا يمكن اليوم لـ"فقيه القرية" أن يكون هو العالم في كل شيء، فقط لأنه يعرف أن يكتب ويقرأ ويخطب في جماعة من الناس البسطاء لم تتح لهم فرصة التعلم أصلاً أو لم تتح لهم فرصة الإلمام بأدوات التحليل ونقد الخطاب. ونلاحظ للأسف أنّ الكثيرين صاروا مثل "عالم القرية" من مشتغلين بالطب والفلسفة والحديث والميكانيكا والفلاحة والخدمات والهندسة والسياسة والاقتصاد والإعلام وغير ذلك؛ يخوض "علماؤنا"، أقصد علماء القرية والإعلام، في كل شيء ويفتون في كل موضوع. وهذا مظهر من مظاهر غياب دور الجامعة عندنا وغياب القيم التي أشرت إليها داخلها وخارجها على السواء تقريباً.

*** ألا تعتقدون، وأنتم كما أعرفكم تدافعون عن النظر في ما لم يدرس في فكر فلاسفتنا القدامى (الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد، وغيرهم كثير)، بأنّ سير هؤلاء وما كتبه التراجمة وكتب الطبقات هي المدخل لإنارة فكرهم من جديد وتوضيح الملتبس فيه؟**

ـ طبعاً يجدر بالبحث والباحثين طرق الجوانب غير المدروسة واستثمار نتائج السابقين ومحاولة النظر أو إعادة النظر في الموضوعات المطروقة أو الأعلام المعروفين من زوايا أخرى. والإنسان بطبعه مقلد وتغريه الشهرة، شهرة أعلام وموضوعات ومسائل ومناهج. ولا يكاد يعرف المبتدئ في الميدان من فلاسفة الإسلام سوى الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، في حين أنّ هؤلاء يخفون غابة شاسعة من الأشجار المثمرة. فالفيلسوف ابن رشد، على سبيل المثال، لم يخرج من فراغ ولا كان هو نهاية النظر في الغرب الإسلامي، بل سبقه فلاسفة أفاد منهم واستثمر أبحاثهم وناقش أفكارهم أخذاً وردّاً وترك بدوره تلامذة وهؤلاء خلفوا أيضاً تلامذة. وهؤلاء الأساتذة كما التلامذة تركوا نصوصاً ضخمة أحياناً، وكثير منها غير منشور مع الأسف؛ ولا يكاد يعرف الناس سوى أسماء هؤلاء وبعض المقدمات أو النصوص التي كان لها حظ النشر، أعطي هنا مثال ابن باجة الذي كثيراً ما يخلط الناس اسمه باسم ابن ماجة، (فعلى سبيل النكتة لا تستغرب إن عثرت على منشور عربي يرد فيه اسم ابن ماجة في عمل حول ابن باجة؛ فقد يتدخل أحدهم (وقد يكون مسؤولاً عن النشر) فيصحح الاسم، عن "حسن نية"، معتقداً أنّ ثمة خطأ وقع في اسم ابن ماجة، لأنه لم يسمع أبداً بشخص اسمه ابن باجة)، والأمر كذلك بالنسبة إلى ابن طملوس والمكلاتي وغيرهم. وابن رشد نفسه قبل أن تنشر شروحاته كان الناس يعرفون فقط ثلاثيته (فصل المقال، والكشف، والتهافت)، وكانوا يبنون عليها أحكاماً تعمّ فلسفة ابن رشد. غير أنّ نشر شروحاته سمح بإعادة النظر في كثير من الأحكام سواء تلك التي تخص ابن رشد نفسه أو التقاليد التي تفاعل معها في الشرق أو في الغرب الإسلاميين. والبحث ما زال يراوح بداياته سواء حول ابن رشد أو أساتذته (المباشرين أو غير المباشرين) أو تلامذته (المباشرين أو غير المباشرين) أو المحيط الذي عاش فيه. فكثير من الأمور ظلت غامضة في جوانب مهمة من حياته وتكوينه، ومن يقرأ كتاب محمد بن شريفة عن سيرة ابن رشد سيكتشف هول ما نجهله عن الرجل وسياق فكره. وابن رشد أخذته هنا مثالاً وحسب، فما قلته هنا ينطبق على جميع علماء الإسلام فلاسفة وأصوليين وصوفية وغيرهم.

أتفق معكم في أنّ السيرة مبحث عزيز ومفيد في معرفة وفهم كثير من القضايا التي تطرحها نصوص المؤلفين. ومن المؤكد أنّ سيرة المؤلف ومسار تكوينه، إلى جانب حيثيات عصره التاريخية العامة، قد تساعد كثيراً على تسليط الأضواء على جوانب من أفكاره ومقاصده. وأتفق معكم تماماً في أنّ كتب الطبقات هي المدخل دائماً في معرفة سير الفلاسفة المسلمين ومؤلفاتهم وتوضيح معالم فكرهم وتسليط الضوء على جوانب غامضة في نصوصهم، غير أنها ليست بديلاً عن نصوص هؤلاء الفلاسفة المحتفظ بها. إنها المدخل الضروري إن شئتم، لا المبتدأ والمنتهى. وفي كل الأحوال، تبقى كتب الطبقات مفيدة جداً في الكشف عن أعلام مغمورين ومؤلفات مفقودة، فنفهم كيف أنّ العثور على نصوص معينة قد تغير نظرتنا إلى كثير من القضايا وقد تصحح كثيراً من الأحكام السائرة، فما وصلنا من مؤلفات الكندي قليل جداً ممّا ألفه في الأصل، وبعض نصوصه احتفظ بترجمات لها في لغات أخرى، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفارابي وأبي بكر الرازي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد والمكلاتي وغيرهم. وفي القرن الماضي اكتُشفت، على سبيل المثال، نصوص كلامية كثيرة؛ فكتب المعتزلة كان جلها، حتى لا أقول كلها تقريباً، في عداد المفقود وشاءت الأقدار أن تكتشف وتنشر (وما زالت تكتشف وتنشر) نصوص كثيرة للمعتزلة خاصة ما اكتشف منها في اليمن وصرنا نعرف أكثر فأكثر عن فكر المعتزلة خاصة المتأخرين منهم مثل القاضي عبد الجبار وابن متويه والزمخشري والقاسم بن محمد بن علي والحسين البصري والملاحيمي وتقي الدين النجراني وغيرهم. بالفعل، إنّ إلقاء نظرة على لوائح مؤلفات

علماء الإسلام التي يقدمها مؤلفو الفهارس القديمة ومقارنتها بما احتفظ به من نصوص، تجعلنا ندرك هول الفاجعة وحجم الخسارة التي لحقت الحضارة الإسلامية من جراء عدد المؤلفات في مختلف العلوم والفنون التي ضاعت إلى الأبد من جهة، أو الكم الهائل من النصوص التي ظلت مخطوطة إلى يومنا هذا، وكثير منها يلحقه المصير نفسه عندما لا تصان أو لا تجد أياديَ أمينة وخزانات رحيمة تعتني بها حفظاً وصيانة. وإنّ إلقاء نظرة على فهارس خزانات تركيا وأوروبا وأمريكا ومصر والمغرب وغيرها لكفيل بأن يبرز الكم الهائل من المخطوطات التي تنتظر أن تمتد إليها أيادي الباحثين بالدراسة والتحقيق.

غير أنه لا بُدّ من الإشارة إلى ضرورة الحذر أثناء التعامل مع مضامين الفهارس القديمة، ولا بُدّ من التعامل معها، كما مع غيرها من المصادر، على نحو نقدي. فليس كل ما أورده ابن النديم وابن القفطي وابن أبي أصيبعة وغيرهم قرآناً منزلاً؛ إذ نقف عندهم على مظاهر خلط بين أسماء الأعلام وسيرهم وتواريخهم وعصورهم ومللهم وأفكارهم ونسب مؤلفات إلى غير أصحابها ونقل خاطئ وما ينتج عنه من تحريف الأسماء والمعلومات التاريخية. وهي أمور لا بُدّ من الانتباه إليها واستحضارها، بل وضبطها قبل الشروع في بناء المقدمات، اعتماداً على هذه المصادر، وما يترتب عنها من أحكام واستنتاجات و"حقائق" يكررها "العلماء" دون تمحيص ويأخذها عنهم الطلبة ويكررونها فتكثر الأفكار الخاطئة و"الحقائق" الزائفة لمكان فقدان ذلك الأصل المنهجي الأول، علاوة على ما نلاحظه اليوم من سعي "محموم" إلى بناء الأفكار الكبيرة دون التدقيق في المعلومات البسيطة. ولا بُدّ من تتبع تلك الأخطاء نفسها أولاً والبحث في مصادرها؛ هل يمكن بناء حقائق دون تفنيد ما قد يشوبها من وجوه اعتراض ومن شبه ومقدمات غير مضبوطة؟ وهل يمكن تشييد أفكار بعيدة عن الواقع والتاريخ واللغة؟ ولعل هذا ما أعطى ويعطي الشرعية للبحث التاريخي والنقد الفيلولوجي؛ فهل يمكن أن يقوم تاريخ للأفكار الفلسفية دون أن يستند على هذه الطرائق وإعادة النظر في نتائج المؤرخين السابقين وطرائقهم ومن بينها هذه الطرائق نفسها؟ لكن دون أن يعني هذا تبديلها بطرائق تعوم في الهواء وتستغني عن التاريخ واللغة والنصوص المصدرية؛ بل ينبغي، بالأحرى، إغناء تلك المناهج والتدقيق في نتائج أصحابها والكشف عن عناصر خلفياتها ومكامن ضعفها بغية تطويرها والمساهمة في تقدم البحث والحصول على معرفة أدق. وهل يمكن بناء منظومات فكرية على أسس ومعلومات خاطئة؟ وهل يمكن أن نكوّن أجيالاً بطرائق النقل والحفظ والاجترار دون مساءلة الأصول التي نبني على أساسها أحكامنا، ودون مساءلة ووضع طرائق واضحة بسيطة لاستخراج الأحكام من تلك الأصول؟ تقدم لنا مادة "يحيى النحوي" مثالاً صارخاً في هذه الموسوعات السير- فهرسية التي أجمعت على أنه عاش في العصر الإسلامي والرجل توفي قبل مجيء الإسلام بزمن؛ فانظر إلى هذا الخطأ التاريخي، وكيف يتكرر إلى يومنا هذا في الكتابات العربية وأحياناً في كتابات في "تاريخ الفلسفة الإسلامية"! وهذا النوع من الأبحاث والموضوعات، وما أكثرها، هي التي يجب أن نوجه إليها مجهوداتنا وأنشطتنا العلمية.

*** أعرف أنكم نظّمتم في جامعة وجدة مجموعة من الأنشطة العلمية، وتحرصون على المشاركة في أشغال الندوات المتخصصة في المغرب وخارج المغرب، التي تسير في هذا الاتجاه؛ فما أهم الندوات التي قمتم بها إشرافاً أو تنسيقاً أو مشاركة تصبّ في هذا المجال، أي مجال إحياء القول الفلسفي العربي القديم؟**

ـ بالفعل، أشرفت على مجموعة من الندوات والكتب الجماعية بعضها منشور وبعضها قيد النشر أو قيد الإعداد، جلها من تنظيم فريق البحث في الفلسفة الإسلامية (كلية الآداب، جامعة محمد الأول) بتعاون أحياناً مع مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وأحياناً أخرى مع المركز الوطني للبحث العلمي، (ونتمنى أن نتعاون أيضاً في المستقبل مع مؤسستكم الرائدة في هذا المجال)؛ أذكر منها: آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط (نشرت أعمال الندوة عن مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة، بتعاون مع الزميل توفيق فائزي)؛ قضايا في الفلسفة، عروض في كتب منشورات الكلية (قريباً)؛ العلم والتعليم في بلاد المغرب بين القرنين التاسع والثاني عشر الهجريين (منشورات مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة (قريباً)؛ قضايا في علم الكلام (قريباً)؛ الكندي ومدرسته، أعمال مهداة إلى الأستاذ محمد المصباحي (قريباً)؛ قضايا في التصوف (قريباً). ومن المرتقب أن ينظم فريق البحث في الفلسفة الإسلامية (كلية الآداب، جامعة محمد الأول) هذا العام ندوتين دوليتين بحول الله: الأولى في موضوع الفارابي ومدرسته وأخرى في موضوع الفكر العملي عند محمد بن عبد الكريم الخطابي، وغير ذلك. ولعله من المفيد الإشارة إلى أنّ طريق البحث العلمي يمرّ عبر الجامعة وعبر الانخراط في المؤسسات العلمية ومناقشة آخر ما يستجد في الساحة مع زملاء متخصصين في مؤتمرات وندوات وأيام دراسية وموائد مستديرة ومجلات وكتب جماعية متخصصة وغير ذلك. وقد أدركت أهمية ذلك بتوجيه من أساتذتي الأجلاء؛ فأنا عضو في هيئات علمية متخصصة وأشارك في جلّ الأنشطة التي تنظمها هذه المؤسسات بدءاً بفريق البحث الذي أتشرف بتنسيق أنشطته؛ كما شاركت وأشارك في مختلف أنشطة مركز الدراسات الرشدية بفاس؛ وساهمت في سلسلة من الندوات التي كان ينظمها فريق البحث في تاريخ العلوم وفلسفتها (كلية الآداب، الرباط) بمراكش بتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور وجلها منشور؛ وأحرص على المشاركة في الندوات التي تنظمها الجمعية المغربية للبحث في الفلسفة الإسلامية بالرباط؛ وأساهم كلما سنحت الفرصة في الأنشطة التي تنظمها جمعيتان دوليتان لهما وزنهما في تاريخ العلوم والفلسفة الإسلامية، أقصد الجمعية الدولية لتاريخ العلوم والفلسفة العربية بالمعهد الوطني للبحث العلمي بفرنسا؛ والجمعية الدولية لدراسة الفلسفة في العصر الوسيط بألمانيا؛ وغير ذلك.

*** أعلم أنكم تشتغلون على مشروع دراسة مفهوم الإرادة في الفلسفة الإسلامية، وقد نشرتم الجزء الأول من هذا المشروع البحثي الواعد بعنوان مفهوم الإرادة في الفلسفة الإسلامية المشائية، وهو موضوع غير مدروس، على ما يبدو، وذو أهمية خاصة، فما بواعث بحثكم في هذا الموضوع؟ وما أهم الخلاصات والآفاق المرتقبة؟**

ـ موضوع الإرادة هو نافذتي التي أطلّ من خلالها على العالم، فبأي عين نظرتُ، لا أرى في العالم غير الإرادة ومنتوجاتها؛ لا أرى في الأشياء والبهائم والناس والإله غير الإرادة، فهي المبدأ والغاية، وهي الأصل الأول لكل فعل: إنها أصل الوجود ومبدأ استمراره واستمرار الحركة فيه، والأمر سيّان في العالمين الكبير والصغير، عالم الطبيعة كما عالم الحيوان مع تداخلات واحتواءات وانفلاتات قد يعبر عنها بالحرية والحتمية أو بالاختيار والضرورة وغير ذلك؛ وما هي إلا تداخلات، لأنّه لا شيء من هذه الثنائيات يوجد مستقلاً وكاملاً، لكن مع تمييزات ودرجات ومنازل وتبعاً لظروف وأحوال وغير ذلك. لقد أخذ بلبي هذا الموضوع منذ بحث الإجازة عندما اخترت الخوض في مفهوم الإرادة عند هيجل تحت إشراف الأستاذ عبد الحي أزرقان عام 1993، وتناولته فيما بعد في السلك الثالث عند أرسطو وابن باجة في إطار سؤال الأخلاق، تحت إشراف الأستاذ المرحوم محمد ألوزاد، ووسعته في الدكتوراه لكي يشمل فلاسفة إسلاميين آخرين مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، (مع تركيز أكبر على ابن سينا ممثلاً الفلسفة المشرقية وابن باجة ممثلاً الفلسفة المغربية دون إعطاء أهمية تذكر لهذا التمييز الجغرافي، بل فرضته اعتبارات تتعلق بموضوع البحث نفسه وتوافر مادته وإبداع هذين الفيلسوفين فيه خاصة في الحقل الفيزيائي والسيكولوجي، وعلى الأخص ابن باجة الذي أبدع بحق في الفيزياء ولم تولَ مساهمته بعد ما تستحقه من عناية)، وقد ناقشت أطروحتي عام 2003 بفاس بعنوان: إشكالية الإرادة لدى فلاسفة الإسلام، القول الطبيعي والمدني والإلهي، تحت إشراف الأستاذ المرحوم محمد ألوزاد والأستاذ أحمد علمي حمدان. ولأنّ موضوع الإرادة موضوع فلسفي بامتياز يرتبط به كثير من مفاهيم الفلسفة النظرية والعملية على حد سواء، فقد كان فرصة لتذوق حلاوة فعل التفلسف في تشعباته وفي مصادره ولدى أهله، ومعرفة معنى الفلسفة وقيمتها، لكن لا أكثر. وقد اكتشفت أهمية هذا الموضوع باكراً، إلى حد ما، مع كانط وهيجل وشوبنهاور وغيرهم من الفلاسفة المحدثين قبل أن أغير الوجهة نحو أرسطو وفلاسفة الإسلام.

أما بواعث الخوض في هذا الموضوع فهي كثيرة؛ منها ما أشرت إليه من أهمية الموضوع في ذاته؛ فهو مفهوم فلسفي خالص يسمح بتعلم أبجديات الفلسفة، لمكان اختراقه لجلّ مباحث الفلسفة من فيزياء وميتافيزياء وسيكولوجيا وأخلاق وسياسة وقانون وغير ذلك، ويسمح في الآن نفسه بالبحث فيما وراء الظواهر الطبيعية والنفسية والسلوكية الفردية أو المدنية. إنه مفهوم مركزي في الفلسفة يجمع بين النظر والعمل، وبين الطبيعة والروح، وبين الجسم والنفس، وبين الغريزة والعقل، بين النبات والحيوان، وبين الحيوان غير الناطق والحيوان الناطق، وبين الإنسان والإله. ومنها ما يتعلق بأهميته في محيطنا الإسلامي؛ إذ من شأن الوقوف على مفهوم الإرادة عند المسلمين أن يفيد كثيراً في الجواب عن كثير من الأسئلة الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والتشريعية التي تطرحها المجتمعات الإسلامية اليوم علينا وعلى العالم بإلحاح شديد. وقد أولاه الفلاسفة والأصوليون القدامى عناية كبرى، غير أنه لم يدرس في السياق الإسلامي الحديث. ندرس الأخلاق والسياسة والقانون، غير أننا نادراً ما ننتبه إلى ما يشكل مبدأها جميعاً، أي الإرادة التي هي مبدأ الأخلاق والسياسة والاقتصاد والقانون. بل إننا نولي أهمية أكبر للعقل في حين نغفل عن الإرادة التي هي مبدأ كل إنتاج عقلي (نظري وعملي على السواء)؛ نولي أهمية للحرية أيضاً ونغفل الإرادة التي هي مبدأ كل مسؤولية وحرية. إنّ المفهوم المرسخ عن الإرادة في الإسلام، منذ الترسيم العقائدي، ما زال حاضراً بقوة في مجتمعاتنا الإسلامية ينتج ويعيد إنتاج المنظومات التقليدية نفسها على مستوى الروح الجمعية. والملاحظ أنه تغلب على محيطنا الإسلامي، عموماً، ثقافة لا تنظر إلى الإنسان بوصفه إرادة، فتسلب عنه أعز مبدأ في المبادرة والإبداع؛ وتغفل أنّ الإرادة مبدأ كل تقدم وازدهار لأنها مبدأ كل إنتاج وصناعة وثروة مادية ورمزية. إنّ ما ينتج الحضارة ليس هو العقل، بل الإرادة، أي العقل العملي. والعقل وحده لا ينتج شيئاً إذا لم يكن مدفوعاً بإرادة البحث والمغامرة الفكرية والعملية؛ بل الانتاج العقلي هو نفسه غرض من بين أغراض الإرادة حتى لا أقول وسيلة لتحقيق أغراض عملية اقتصادية وسياسية وأخلاقية وتقنية وحضارية في النهاية. إنّ الإرادة هي التي تدفع في طلب ذلك العلم وهي من يستثمر نتائجه. وليس العقل، في آخر المطاف، سوى آلة في يد الإرادة لا العكس، إنه جزء منها وليست هي جزءاً منه. ولذلك، فإنّ ما يجب العمل على تكوينه هو الإرادة الطيبة الحرة المبدعة من خلال التربية الحرة المبدعة لا شحن العقول بأصناف المنقولات وبطرائق عفا عليها الزمان. والعقل قد يستعمل في الخير والشر على السواء والإرادة وحدها من يقرر ذلك. وإذا كانت شريرة تبع العقل ضرورة في حين أنه إذا كانت الفكرة شريرة، فإنّ الإرادة الحرة الخيرة وحدها تقول لا. فمن الأهم، إذاً، ومن المقرر ومن الحاكم: العقل أم الإرادة؟ ومن المفيد التذكير بأنّ التربية السياسية تقوم على الفلسفة لا على غيرها، على فلسفة الإرادة وفلسفة الإنسان لا على غير ذلك.

وقد تناولت أطروحتي في أربعة أبواب نشرت منها الأبواب الثلاثة الأولى: الباب الفيزيائي ويتناول الإرادة بوصفها مبدأ طبيعياً؛ ثم الباب السيكولوجي ويفحص الإرادة بوصفها مبدأ حيوانياً؛ والباب المدني ويدرسها بوصفها مبدأ إنسانياً والباب الإلهي وينظر فيها بوصفها مبدأ إلهياً. وقد اكتفيت بنشر الأبواب الثلاثة منها، وفي مخططاتي القريبة والمتوسطة استكمال البحث في باب الفلسفة الإلهية فلسفة وكلاماً وتصوفاً، وإنجاز دراسة شاملة حول مفهوم الإرادة في الفلسفة الإسلامية، أي دراستها في الفلسفة

والكلام والتصوف والتشريع. وإذا كنا نجد في العصر الإسلامي الكلاسيكي اهتماماً كبيراً بالإنسان، وهو اهتمام تراجع اليوم كثيراً، إلا أنّ هذا لا يعني أنّ العصر الكلاسيكي عرف تصوراً مهماً للإرادة، وخاصة لدى الفلاسفة المشائين. ولعل أهم خلاصة انتهيت إليها في بحثي هي أنه رغم الأهمية التي أولاها فلاسفة الإسلام لموضوع الإرادة، مقارنة بأرسطو مثلاً، ورغم أنهم جعلوا من الإرادة عنصراً جوهرياً في حد النفس، وخاصة منهم ابن سينا وابن باجة، وحددوا وظيفتها في السياسة في حين حصروا وظيفة العقل في العلم، إلا أنهم وضعوا، في آخر المطاف، غرض الإرادة الحقيقي فيما وراء ذاتها، أي في النظر لا في العمل، وفي التأمل لا في الفعل.

*** تعتبر الفهرسة التي تقومون بها من أهم وأرسخ الطرق العلمية في التقاليد الغربية المعاصرة. لماذا تتجهون دائماً نحو اتخاذ مسلك تحليلي ونقدي ومسلك الفهرسة كرصد للأفكار أو المراجع أو الاهتمامات..؟**

ـ لا علم دون تحليل ونقد. يشكل التحليل والنقد جوهر المعرفة العلمية. المعرفة التي تقوم على التلقي السلبي وعلى استهلاك المضامين الجاهزة وتصورات الغير للعالم هي مرحلة سابقة عن المعرفة الحقة، أي المعرفة الفاعلة. صحيح أنّ الإنسان لا يختلف كثيراً عن الحيوان غير الناطق في الإدراكين الحسي والخيالي، ولا يصح حسبان المعرفة السلبية المشار إليها مرحلة طفولية بالضرورة لأنه يمكن للطفل أن يتعلم أدوات التحليل والحذر في تعامله مع المعلومات التي ترد عليه في فترة متقدمة من العمر. فهذه أدوات وتقنيات تتعلم وترسخ بالممارسة، وهي شرائط ضرورية في كل معرفة علمية يوضحها ويكرسها درس الفلسفة في المرحلة الثانوية مع التكوين النهائي، أو يكاد، لشخصية الإنسان الحر المدني الواقعي صاحب رأي وتصور للعالم وصاحب مشروع في الحياة، فما بالك بمن اختار طريق البحث العلمي؟ ولأننا لا نكوّن، في مدارسنا في الغالب، شخصية التلميذ والطالب وإرادته، بل نشحن عقله بكثير من الأفكار والأوهام التي تستمر في العمل الجامعي إلى درجة صرنا معها نفتقد إلى أوليات المعرفة العلمية ومبادئها الأولى البسيطة في جامعاتنا ومنتوجاتها. فالفهرسة أو وضعية البحث شرط أول في كل مشروع بحث بعد تحديد مجال البحث وموضوعه. فلا بُدّ من معرفة ماذا كتب عن الموضوع الذي نود أن ندرسه. والعمل الفهرسي هو أول خطوة في البحث الجاد، وهي خطوة منهجية لا ننى نكررها أمام طلبتنا. لكن شتان ما بين القول والعمل؛ فنحن نقول ما لا نفعل في مؤسساتنا الأسرية والسياسية والتربوية وهذه مشكلة كبيرة جداً. نقول لأولادنا وطلبتنا أموراً نظرية جميلة ونأتي عكسها. إنّ ما يتعلمه الباحث المبتدئ أولاً في طرائق البحث هو تحديد وضعية البحث في الموضوع الذي اختار الخوض فيه؛ أي رصد كل ما كتب عنه تمهيداً للجواب عن سؤال أين وصل البحث في ذلك الموضوع. وهذا الأمر ممكن ومتاح اليوم، والعالم العربي ليس جزيرة منعزلة، بل العالم قرية صغيرة وإمكانات التواصل والحصول على النصوص والترجمة متاحة. أقول ذلك لأنّ هذا الأمر لم يكن متاحاً لدى الجيل السابق مثلاً، ومع ذلك فقد ترك لنا أعمالاً عظيمة.

وانشغالي بالفهرسة في أعمالي لا يخرج عن هذا الإطار، أي محاولة الالتزام بقواعد البحث العلمي وأولياته والمساهمة في توفير شروطه. فجلّ ما نشرته، على سبيل المثال، عن الفيلسوف اليوناني يحيى النحوي إلى حد الآن يندرج في هذا الإطار، أي إطار السيرة والفهرسة التي هي الخطوة الأولى في البحث. وفي الإطار نفسه يندرج عمل آخر اشتغلت عليه هذا العام هو فهرسة الدراسات الفارابية الصادرة في الألفية الثالثة في مختلف اللغات. ويشرفني أنكم استمعتم وناقشتم شخصياً عرضين في هذا المنحى ألقيتهما ضمن أنشطة الجمعية المغربية للبحث في الفلسفة الإسلامية مؤخراً بالرباط، الأول بعنوان "يحيى النحوي في الكتابات العربية الحديثة" والثاني "فهرس الدراسات الفارابية (2000-2013)، ملاحظات أولية". وفي نيتي توسيع الدائرة حتى تشمل فلاسفة إسلاميين آخرين، غير الفارابي، وذلك بغرض توفير المادة الضرورية للباحثين الذي يعتزمون البحث في الفلسفة الإسلامية حتى يكون المنطلق صحيحاً. وقد وقفت على حجم الدراسات التي كتبت عن أبي نصر الفارابي في العقد الأخير، في موضوعات مختلفة، خاصة في الفارسية والتركية والإنجليزية وغيرها، والتي قد لا يسمع بها الباحثون عندنا فيزعم بعضهم أنهم يطرقون موضوعات لأول مرة. وقد يعتقد بعضهم ممن يقدم عملاً لنيل شهادة أو غير ذلك أنه فتح فتحاً مبيناً، وأنه أول من افتتح القول في ذلك الموضوع، ولا تجد في لائحة مراجعه ما كتب عنه من أعمال رصينة بالعربية، فبالأحرى بلغات العالم. فيصير صاحبنا، بعد نيل الشهادة، هو العالم المرجع بين عامة الناس، فيضيع العلم والأخلاق وتضيع ثمرتها. وهذا يكشف عن النقص الذي يلازم كل دراسة لا تبدأ من حيث يجب البدء، أي معرفة ما كتب عن موضوع الدراسة واستثمار نتائج الدراسات السابقة ومحاورتها من أجل التقدم في البحث وإتيان إضافة حقيقية ومساهمة يذكرها التاريخ. وبسبب هذه الثغرة المنهجية، إلى جانب ثغرات أخرى طبعاً، كثرت في جامعاتنا الكتابة الإنشائية الفارغة التي تفتقد إلى إشكالية بحث وطموح إلى الإضافة والدفاع عن أطروحة مدعمة بشواهد ودلائل قوية. والباحث إذا أضاع فرصة الدفاع عن أطروحة علمية جيدة، فقد يضيع مساره العلمي جملة.

*** قليلون هم من يعرفون أنّ الدكتور سعيد البوسكلاوي يهتم بيحيى النحوي (فيلوبونوس) الذي قال فيه أبو أصيبعة في عيون الأنباء: "إنه من الذين شرحوا كتب جالينوس"، كما شرح أرسطو وغيره، علاوة على ما كتبه من ردود قوية على أرسطوطاليس وبرقلس في موضوع قدم العالم، وكان له تأثير كبير في الفلسفة الإسلامية حتى قال البيهقي في أبي حامد الغزالي إنّ "أغلب ما أورده حجة الإسلام الغزالي ـ رحمه الله ـ في تهافت الفلاسفة هو تقرير كلام يحيى النحوي". أنا أعرف أنّ البحث في هذه الشخصية تطلبت منكم سنوات طويلة لإعادة فهرسة كتبه ومعاودة النظر في ما كتب عنه في**

الثقافة العربية. فما الدراسات التي قمتم بها حوله؟ ألا يحتاج هذا البحث إلى التسلح باللغات الحديثة والقديمة من إنجليزية ولاتينية ويونانية..؟

ـ بالفعل، أشتغل منذ أكثر من عقد من الزمان على هذا الفيلسوف المتكلم اليوناني الإسكندراني النصراني وحضوره في الفلسفة الإسلامية. والمشروع انطلق كما سبقت الإشارة من مركز الدراسات الرشدية بفاس. وهو مشروع يربط الفلسفة الإسلامية بتاريخها السابق، وتحديداً بمدرسة الإسكندرية في القرن السادس الميلادي. وهذه المدرسة استمرت في الإسلام بكتبها وأساتذتها ومذاهبها في الوجود والمنطق والأخلاق. وقد رمت أولاً رصد مواضع ومعالم حضور يحيى النحوي لدى الفلاسفة والمتكلمين؛ وثانياً جمع وتحقيق نصوصه؛ وثالثاً، ترجمة بعض نصوصه والدراسات المنجزة عنه. ففي الجانب الأول، نشرت بعض الفصول من هذا المشروع كما يلي: "مدرسة الإسكندرية وبعض عناصر استمرارها في العصر الإسلامي"؛ "يحيى النحوي في المصادر البيو-ببليوغرافية العربية"؛ "مؤلفات يحيى النحوي في العربية"؛ "دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلمين"؛ "يحيى النحوي والغزالي في أدلة الخلق[بالإنجليزية]" وغيرها. كما درست حضوره لدى كثير من فلاسفة الإسلام في فصول أخرى جلها غير منشور وبعضها حرر باللغة الإنجليزية. وأيضاً درست مؤلفاته: "كتاب الرد على أرسطوطاليس وحضوره في العربية"؛ و"كتاب الرد على برقلس وحضوره في العربية"؛ و"رسالة في حدث العالم وحضورها في العربية"، وسوف تنشر هذه الأعمال قريباً. وفي جانب الجمع والتحقيق من المشروع عمدت إلى جمع نصوص يحيى النحوي المحتفظ بها في العربية، وأنا أشتغل على تحقيقها أو إعادة تحقيقها وإخراجها في عمل واحد ييسر على الباحثين الاطلاع على بعض أعمال هذا الفيلسوف المبدع. ومن هذه النصوص أجزاء مهمة من كتاب في حدث العالم، وأجزاء من شرح السماع الطبيعي وأجزاء من شرح كتاب النفس، ومقاطع من كتاب الرد على أرسطوطاليس، ومقاطع من كتاب الرد على برقلس وغيرها. وفي مجال الترجمة نقلت إلى العربية بعض الدراسات الكلاسيكية التي صارت بمثابة مصادر لا غنى عنها اليوم في موضوع يحيى النحوي وتلقيه في الفلسفة الإسلامية، جمعتها في كتاب سوف ينشر قريباً بعنوان يحيى النحوي في التراث الإسلامي. وفي مخططاتي ترجمة أو استعادة كتابيه في الرد على برقلس والرد على أرسطوطاليس المفقودين في العربية.

ولا أخفي أنّ هذا البحث دفعني إلى تعلم لغتين: الإنجليزية واليونانية القديمة، وهي أدوات لا غنى عنها لمن أراد أن يشق طريق البحث في الفلسفة الإسلامية وفي غيرها اليوم. وقد سعيت في الحصول عليهما ولو بعد أن تقدم بي العمر نسبياً، وهي أمور يجب أن نعمل على إتاحة التكوين فيها في السنوات الأولى من الإجازة في برامجنا الجامعية. أقصد تكويناً حقيقياً في اللغات الحديثة والقديمة على السواء. وأشير، في هذا السياق، إلى أنني حصلت قبل سنتين فقط على شهادة الإجازة في الدراسات الإنجليزية، وكنت أحرص قبل ذلك على تحرير بعض دراساتي، وتحديداً مداخلاتي في المحافل الدولية، في هذه اللغة وأترجم دراسات غيري إلى العربية. وأقرأ (أو بالأحرى أتهجى) باللغة اليونانية القديمة، وأحاول أن أقرأ أيضاً بلغات أخرى حين لا يكون لي بدّ من ذلك، مع استثمار وسائل الترجمة والقواميس الحديثة.

لقد أثرتم سؤالاً في غاية الأهمية يتعلق بالأدوات الضرورية لممارسة العلم. ولعل من بين أدوات ممارسة البحث في تاريخ الفلسفة إتقان اللغات القديمة، وعلى رأسها اليونانية، وكذلك اللغات التي ينتج بها العلم حديثاً، وعلى رأسها الإنجليزية، لتتبع آخر ما يصدر في مجال التخصص، علاوة على لغات أخرى ضرورية حسب كلّ تخصص. ويمكن أن نجمل الأدوات الأساسية في دراسة التراث الإسلامي في التحقيق والفهرسة والتأريخ واللغة وغير ذلك. ولا بُدّ من النبع من المصدر في عمل يروم بعض الأصالة، ولا بُدّ في ذلك أيضاً من التسلح بأدوات الصنعة والتدرج في مراتبها وملازمة معلم أو معلمين والنهل من مصادر مختلفة، وأختصر بالقول على لسان الفيلسوف الكندي إنه لا بُدّ من "عشق لازم وصبر جميل وروع خال وفاتح مفهم ومدة طويلة".

*** أخيراً، ماهي مشاريعكم الفكرية والفلسفية؟ منشورات ومخطوطات؟**

يشكل المشروع السابق العمل الرئيس الذي أشتغل عليه في الوقت الراهن، وأرجو أن أتوفق في إخراج بعض أجزائه قريباً، أقصد خلال السنتين أو السنوات الثلاث المقبلة، وهو مشروع حضور يحيى النحوي لدى فلاسفة الإسلام، دراسة وتحقيقاً وترجمة. تشمل الدراسة، كما سبقت الإشارة، رصد معالم حضوره في كتب الطبقات والفلسفة والكلام؛ ويهم التحقيق أو إعادة التحقيق كل ما احتفظ به من نصوصه في العربية؛ والترجمة تهم بعض مؤلفاته وأهم الدراسات التي أنجزت حوله في اللغة الإنجليزية. وفي نيتي التفرغ، بعد هذا المشروع، لاستكمال مشروع مفهوم الإرادة في الفلسفة الإسلامية فلسفة وكلاماً وتصوفاً وتشريعاً، وقد ذكرته سلفاً. وقد فتحت نوافذ بحثية أخرى بحيث جمعت مادة مهمة في تاريخ الفرق والمذاهب في الإسلام على مدى سنوات تدريسي هذه المادة في كلية الآداب بوجدة، وقد يكون من المفيد نشر هذا العمل إذا سمح لي الوقت بالتفرغ له، مستقبلاً، من أجل تطويره وإغنائه. كما فتحت نافذة أخرى على تاريخ علم الكلام في الغرب الإسلامي فوجدتها شيقة ومثيرة جداً، وكتبت بعض الدراسات في الموضوع قد أوسعها مستقبلاً في كتاب يرصد ملامح علم الكلام في بلاد المغرب في القرنين الثامن والتاسع الهجريين. علاوة على مباحث ومشاريع أخرى في الفهرسة والترجمة أشرت إلى بعضها. وثمة مخططات أخرى في المستقبل إذا أطال الله في العمر.

وأختـم بالتأكيد على أننا نحتاج إلى النبش أكثـر فأكثر وإعادة الكرّة مراراً مـن أجل فهم أفضل وأعمق للتراث الفكري الإسـلامي ومسـاهمة أعلامهم في تاريـخ الفلسـفة والعلم ودراسـتهم في سـياقهم التاريخـي في علاقتهم بالسـابقين وبمحيطهـم وبلاحقيهـم. وفي كل ذلـك نحتـاج إلى دراسـة نصوصهـم ونصـوص معاصريهـم وتلامذتهم مـن أجل تجاوز القشـور وإعادة النظر في الأحكام السـائرة التي ليسـت صحيحـة دائماً، وذلك من أجل الوقوف على حقيقة مسـاهمة المسـلمين في المجال العلمي والفلسفي، أعنـي في قضايـا دقيقة، وهو أمر لا يتأتـى إلا بمعرفة ما نقلوه عن غيرهم وكيـف، والمدارس التي تفاعلوا معها وأين ومتى وفيم وكيف، وما أضافوه ومـا نقله غيرهم منهم وكيف، وغير ذلك من الأسـئلة. أعطـي مثالاً واحداً فقط، وهو مثال دال: إنّ تفاعل المسـلمين مع النصارى واليهود في مختلف المراحل التي مرت بها الحضارة الإسـلامية لم يدرس بشـكل كاف، ناهيك عن دراسـة تفاعلهم مع الحضارات السـابقة والتالية في مختلف جوانبها. إننا لم نتجاوز التصورات والأحكام التقليدية، سـواء من داخل المجتمعات الإسـلامية (وهي الأخطر) أو من خارجها، حول أهمية الفلسـفة والعلم في الإسلام ومكانتهما في تاريخ الحضارة الإسلامية وفي تاريخ الفلسفة والعلم العالميـن. ولعل أكبر تحدٍ يواجه حكماء المسـلمين اليوم هو إعادة الاعتبار إلى مكانة الفلسفة والعلم في تاريخهما الخاص، أي في الحضارة الإسلامية، وفي تاريخهما العام، أي في الحضارة الإنسانية. ولا بُدّ من إدراك أنّ التمييز في الحضارة بين الفلسـفة والعلم تمييز غير ذي جـدوى، لأنّ العلم، كيفما كان نوعه هو ابن الفلسـفة والسؤال والبحث الإنساني الجزئي والنسبي لا ابن المعرفة اللاهوتية الشمولية والمطلقة. فالفصل الذي يحاوله البعض بين العلوم والفلسـفة في الحضارة الإسـلامية غير ممكن إلا في إطار التخصص الدقيق في إطار المعرفة الفلسـفية التاريخية الإنسـانية العامة التي تشكل المعرفـة اللاهوتية جزءاً منها لا العكـس. إنّ مصائبنا الأصلية الكبرى التي نعانـي منها اليوم خرجت مـن كهف التاريخ، ويجـب تتبعها إلى أصولها فهناك يكمن حلها أيضاً.

*** تحيـة وتقديـر للأسـتاذ والصديـق الدكتور سـعيد البوسكلاوي.**

بحوث في الفلسفة الإسلامية:
من العقل إلى الوجود

يحيى النحوي مصدراً لأدلّة الخلق الإسلاميّة واليهوديّة في العصر الوسيط

تأليف: **هربرت أ. ديفيدسن**
ترجمة وتقديم: **سعيد البوسكلاوي**

الملخّص

تفيد معلومات من عدّة مصادر أنّ كتاب يحيى النحوي في الردّ على أرسطوطاليس، وهو ردّ على أدلّة أرسطو على قدم العالم، كان معروفاً ولو جزئيّاً لدى الفلاسفة العرب في العصور الوسطى. يبيّن هذا المقال أنّ الكاتب العربيّ اليهوديّ سعديا استخدم مجموعة من أدلّة الخلق تعود في أصلها إلى يحيى النحوي (يوحنّا يحيى النحوي). وانطلاقاً من هذه النتيجة نستخلص النتائج الأخرى التالية:

استعمل الكندي بدوره مجموعة من الأدلّة تعود في الأصل إلى يحيى النحوي؛

إنّ أدلّة كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له في العصر الوسيط يمكن أن تردّ إلى يحيى النحوي؛

لقد نشأ دليل «الأعراض»، وهو الدليل المعياريّ على الخلق لدى المتكلّمين، باعتباره إعادة صياغة لأحد أدلّة يحيى النحوي.

المحتويات:

كتاب يحيى النحوي في الردّ على أرسطوطاليس في التراث العربيّ

يحيى النحوي وسعديا

الكندي، أدلّة من التركيب

أدلّة من امتناع وجود ما لا نهاية له

الدليل المعياريّ على الخلق لدى المتكلّمين

نسخة الجويني من الدليل المعياريّ في علم الكلام

خلاصة

تقديم:

نضع بين يدي القارئ العربيّ إحدى أهمّ الدراسات عن حضور يحيى النحوي في التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي واليهودي لصاحبها هربرت ديفيدسن Herbert A. Davidson بعنوان «يحيى النحوي مصدراً لأدلّة الخلق الإسلاميّة واليهوديّة في العصر الوسيط». نشر هذا البحث في مجلة الجمعيّة الأميريكيّة الشرقيّة عام 1969[1]، وأعاد نشره في كتابه أدلّة القدم والخلق ووجود الله في الفلسفة الإسلاميّة واليهوديّة في العصر الوسيط الذي صدر عام 1987[2]، وهو بحث صار اليوم مرجعاً أساسيّاً في هذا الباب. لقد أورد ديفيدسن معلومات كثيرة وخلص إلى نتائج مهمّة وجديدة في هذه الدراسة الطويلة نسبيّاً. فهو يؤكّد، أوّلاً، على أنّ الناطقين بالعربيّة كانوا على اطّلاع مباشر على مؤلّفات يحيى النحوي وبالخصوص كتاب الردّ على أرسطوطاليس ورسالة في أنّ كلّ جسم متناه فقوّته متناهية، وأورد عدّة شواهد على أنّهما كانا متداولين في السياق الفكريّ الإسلاميّ. فكتاب الردّ على أرسطوطاليس «كان معروفاً جزئيّاً على الأقلّ، لدى الفارابي، والسجستاني، وابن سينا، وربّما لدى ابن الهيثم أيضاً». أمّا الرسالة الثانيّة فقد «كانت معروفة، على ما يبدو، لدى ابن عدي». وهذا لا يعني، في نظر ديفيدسن، أنّ الناطقين بالعربيّة لم يتعرّفوا على نصوص أخرى ليحيى النحوي ولو بشكل غير مباشر. وقدّم ديفيدسن، ثانياً، أدلّة يحيى النحوي الرئيسة، متتبّعاً إياها بدقّة في نصوص المفكّرين اليهود والمسلمين وخاصّة المتكلّمين منهم. فمع أنّ المتكلم اليهوديّ سعديا لا يذكر يحيى النحوي بالاسم إلا أنّ جلّ أدلّة الخلق التي يوردها تعود إلى هذا الفيلسوف الإسكندرانيّ. كما وقف على مقطع من رسالة في الفلسفة الأولى يورد فيها الكندي ثلاثة أدلّة على الخلق يبدو أنّها تجد مصدرها عند يحيى النحوي. وإذا كان هذا ينطبق بالخصوص على دليلي الكندي الثاني والثالث، فإنّه قد أثبت أيضاً أنّ دليله الأوّل من تناهي إنّية جرم العالم قد يكون مأخوذاً أيضاً من دليل يحيى النحوي من تناهي قوّة جسم العالم. ودليل التركيب (الدليل الثاني) يحضر أيضاً لدى النظّام وغيره من المتكلّمين المسلمين واليهود. وكذلك نجد أدلّة من استحالة وجود ما لا نهاية له (الدليل الثالث) تظهر أوّلاً عند الإسكافي والنظّام ثمّ لدى جلّ المتكلّمين المسلمين واليهود في صيغ مختلفة من تأثير دليل يحيى النحوي، بل إنّه صورة معدّلة من دليل التركيب من المادّة والصورة عند يوحنّا النحوي. ولا ينفلت دليل الأعراض الذي يطلق عليه ديفيدسن الدليل الكلاميّ المعياريّ على الخلق، في صوره المختلفة من تأثير يوحنّا النحوي. يدرس هذا الدليل في صوره المختلفة ويُسائل طرقاً محتملة مبرزاً أنّها تعود في النهاية إلى يحيى النحوي نفسه. غير أنّ المتكلّمين، حسب ديفيدسن، ذهبوا أبعد في استخلاص النتائج. وقد توقّف في هذا الصدد عند نسخة الجويني من دليل الأعراض، والتي ترد أيضاً لدى الغزالي والشهرستاني وابن ميمون وغيرهم، ليثبت في آخر المطاف أنّ يحيى النحوي كان المصدر الأوّل لهذا الدليل بمختلف نتائجه.

---

1 «John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation», Journal of the American Oriental Society, Vol. 89, N. 2 (1969), pp. 357-391.

2 Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford University Press, 1987.

كتاب يحيى النحوي في الردّ على أرسطوطاليس في التراث العربيّ

كتاب يحيى النحوي في الردّ على أرسطوطاليس، وهو ردّ لأدلّة أرسطو على قدم العالم، هو كتاب مفقود عرف خصوصاً من خلال استشـهادات وردت في شروح سـمبليقيوس على كتابي السـماء[3] والسماع الطبيعيّ[4] لأرسطو. لقد عرفنا من سـمبليقيوس أنّ الردّ كان مقسّماً على الأقلّ إلى ستّ مقالات، تتناول الخمس الأولى منها أدلّة أرسطو على قدم العالم في المقالة الأولى من كتاب السماء، فصول 2، 3، 4، 11، علاوة على مقطع من الآثار العلوية؛ وتحمل المقالة السادسة على أدلّة أرسطو على قدم العالم من المقالة الثامنة من كتاب السماع الطبيعيّ، فصل[5]1. ولا بدّ أنّ النصّ الأصليّ كان أطول بكثير؛ وهو أمر يظهر من خلال تعليقات سمبليقيوس الشديدة اللهجة على إطناب يحيى النحـوي[6]، كما من واقعة كون المقالتين الثانية والخامسـة تتكوّنان على الأقلّ من 13 و25 فصلاً على التوالي[7] يبرز عمل آخر ليحيى النحوي من النوع نفسه احتفظ به، وهو ردّه على برقلس في قدم العالم، بأنّه لم يبخل في توظيفه لأدوات الكتابة[8]. ولذلك، فرغم أنّ استشـهادات سـمبليقيوس هي طويلة إلى حدّ ما، فإنّها قد لا تحتفظ سوى بجزء صغير من العمل الأصليّ؛ خاصّة وأنّ سمبليقيوس يولي اهتماماً أكبر نسبيّاً للمقالة السادسة دون غيرها. وليس من

3 Simplicii in Aristotelis De Caelo Commentaria, ed. I. L. Heiberg (Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. VII), Berlin, 1894. Cf. Index Nominum, s.v. Ioannes Philoponus.

4 Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros… Commentaria (Part 2), ed. H. Diels (Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. X), Berlin, 1895. Cf. Index Nominum, s.v. Ioannes Philoponus.

5 حسب شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص 1118، س. 4-1، تحمل المقالات الخمس الأولى على كتاب السماء لأرسطو، والسادسة تتناول أدلّة من الحركة والزمان في المقالة الثامنة من كتاب الفيزياء. تبيّن الاقتباسات الحالية بشكل تقريبيّ ما تشتمل عليه كلّ مقالة من مقالات الردّ على أرسطوطاليس، باستثناء الأولى. في شرحه على كتاب الفيزياء، نجد أنّ اقتباسات سمبليقيوس من المقالة السادسة من كتاب الردّ على أرسطوطاليس لها علاقة بحوالي نصف القسم الأوّل من المقالة الثامنة من فيزياء أرسطو. والاقتباسات من شرح سمبليقيوس على كتاب السماء، ص ص 78-25 (أو 79)، تفحص سؤال ما إذا كانت حركة الأجسام السماويّة مختلفة جذريّاً عن الحركات الطبيعيّة للعناصر الأربعة، وهذه السلسلة من المقاطع لها علاقة بالمقالة الثانية من كتاب السماء لأرسطو، 2، والقسم الأول من المقالة الأولى 3. في ص ص 75 و78، يقول لنا سمبليقيوس إنّ الاقتباسات الأخيرة في السلسلة مأخوذة من المقالة الثانية من الردّ على أرسطوطاليس. نصّ الفارابي المكتشف حديثاً (انظر أسفله، هامش 17)، فصول 9 و10، يورد مقاطع قدّمها سمبليقيوس في ص 26، سطر -33 ص 27، سطر 4، ويحدّد موضعها في «الفصل الثاني» من ردّ يحيى النحوي. فإذا كان المقصود بـ«الفصل الثاني» هو «المقالة الثانية»، فإنّه يمكن أن نستنتج بأنّ كلّ الاقتباسات الواردة سلفاً لدى سمبليقيوس مأخوذة من المقالة الثانية من عمل يحيى النحوي، وأنّ سمبليقيوس لم يتعامل مع المقالة الأولى قطّ. ويخبرنا شرح سمبليقيوس على كتاب السماء، ص 80، سطور 28-26، بأنّ المقالة الثالثة من الردّ على أرسطوطاليس تفحص الموقف الأرسطيّ، في المقالة الأولى من الآثار العلويّة، 3، 339ب، 30 وما يليها، الذي مفاده أنّ السماء ليست مركّبة من عنصر النار. وبعد ذلك يورد سمبليقيوس، ص ص 42-119، مقاطع من الردّ على أرسطوطاليس تهتمّ بمعاني «غير الحادث» الذي ميّزه أرسطو في المقالة الأولى من كتاب السماء، 11، كما بالنصف الثاني من المقالة الأولى من كتاب السماء، 3. من خلال إحالات واردة في شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص ص 1329، 1333، و1335، نعلم أنّه على الأقلّ منذ ص 135 فما فوق، تلك الاقتباسات مأخوذة من المقالة الرابعة من الردّ على أرسطوطاليس. وبما أنّ كلّ الاقتباسات في هذا الجزء متّصلة بعضها ببعض، فإنّها ربّما تنتمي جميعها إلى المقالة الرابعة من الردّ على أرسطوطاليس. وأخيراً، في شرحه على كتاب السماء، ص 175، سطر 2، يقول سمبليقيوس إنّ المقالة الخامسة من كتاب الردّ على أرسطو بأكملها، تتناول المقالة الرابعة من كتاب السماء لأرسطو.

6 انظر، على سبيل المثال، شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص 1118، سطر 2؛ ص 1130، سطر 15؛ ص 1141، سطر 11-8؛ شرح كتاب السماء، ص 190، سطر 19

7 انظر شرح كتاب السماء لسمبليقيوس، ص 75، سطر 16 وص 190، سطر 19

8 الردّ على برُقلس في قدم العالم، تح. ه. رابه، ليبزيغ، 1909، 646 صفحة. عُرف هذا الكتاب أيضا لدى العرب.

الواضح دائماً إلى أيّ مدى ينقل قول يحيى النحوي حرفيّاً وإلى أيّ مدى يعيد صياغته[9]. إنّه شاهد غير ودّي وقد يكون أحياناً يحرّف عن قصد آراء يحيى النحوي[10].

في شرحه على كتاب الفيزياء لأرسطو، يتناول سمبليقيوس أوّلاً الاعتراضات على الحجج الأرسطيّة على قدم العالم التي قدّمها يحيى النحوي في المقالة السادسة من الردّ على أرسطوطاليس، مبرزاً في سياق الكلام أنّه «في المقالات الموالية» يدرس يحيى النحوي موضوعات أخرويّة، ثمّ يشرع في مناقشة أقوال أخرى ليحيى النحوي التي ليست ردوداً على أرسطو أكثر ممّا هي أدلّة وضعيّة، ومن ثمّة فهي أدلّة غير مباشرة، على الخلق[11]. يباشر هنا يحيى النحوي البرهنة على خلق العالم من خلال تبيان أنّ فرضية قدم الحركة لها اقتضاءات مستحيلة[12]. وسمبليقيوس يقدّم هذا الجزء بوصفه استمراراً مباشراً لما كان في صدد مناقشته آنفاً[13]، وليس ثمّة مبرّر للشكّ في كونه يشكّل جزءاً لا يتجزأ من الكتاب نفسه. غير أنّه، بعد ذلك، في موضع ما من شرحه على كتاب الفيزياء، يعالج سمبليقيوس حججاً أخرى على الخلق قدّمها يحيى النحوي[14]؛ وفيها يستدلّ يحيى النحوي على أنّ العالم، بوصفه موضوعاً جسمانياً، يملك قوّة متناهية فحسب، ومن ثمّة فإنّه لم يكن منذ الأزل؛ بل هو حادث ضرورة[15]. ثمّة مبرّرات كثيرة تجعلنا نفترض أنّ هذه المجموعة الأخيرة من الاستشهادات مأخوذة من رسالة مستقلّة ليوحنّا النحوي أو على الأقلّ من ملحق لعمل أطول. أوّلاً، بعد أن أورد الأدلّة من استحالة وجود حركة غير متناهية، يبدو أنّ سمبليقيوس يختم كلّ مناقشته لردّ يحيى النحوي على أرسطو[16]. وثانياً، في المجموعة الأخيرة من المقاطع التي يستدلّ فيها اعتماداً على فكرة القوّة المتناهية في العالم، يحيل سمبليقيوس عدّة مرات، وهو يستشهد بنصوص يحيى النحوي، على «المقالة الرابعة من الردّ على أرسطوطاليس»[17]. وهذا طريق غريب قد يسلكه مؤلّف يقدّم إحالات متقاطعة داخل العمل الواحد، ولم يحدث أمر مماثل في الاستشهادات السابقة. وثالثاً، يورد مصنّفو الفهارس العرب في العصر الوسيط

9 في شرحه على كتاب السماء، يكرّر سمبليقيوس أحياناً اقتباساً من يحيى النحوي دون تغيير؛ انظر على سبيل المثال، ص 138، سطور 34-32 = ص 142، سطور 17- 20؛ ص 157، سطور 35-32= ص 165، سطور 35-32؛ ص 163، سطور 17-12 = ص 165، سطور 21-17. وهذه على الأرجح اقتباسات حرفيّة. وفي ص 178، سطور 27-26، يكتب سمبليقيوس أنّه في أغلب المقاطع السابقة كان يحيل على يحيى النحوي تبعاً لتسلسل النصّ الأصلي، لكنّه كان يلخّص النصّ الأصليّ بدرجة أقلّ وهو يجمع بين أقوال مبعثرة. وفي شرحه على كتاب الفيزياء، ص 1151، سطر 22، يكتب سمبليقيوس أنّه في السطور السابقة اقتبس من يحيى النحوي «حرفيّاً». وفي موضع آخر من شرح الفيزياء نجد أمثلة عديدة حيث يورد سمبليقيوس المقطع نفسه مرّتين، وبامكاننا الحكم بأنّ ص 1162، سطور 26-13، هي ملخّص لـ ص 1158، سطور 29-1، وأنّه في المقطعين الموالين مقطع واحد على الأقل هو تلخيص: ص 1157، سطور 3-35، وص 1161، سطور 26-23؛ ص 1175، سطور 23-20 وص 1176، سطور 16-14؛ ص 1327، سطور 19-17 وص 1336، سطور 5-3؛ ص 1333، سطور 17-15 وص 1334، سطور 21-20

10 أعتقد أنّ هذا صحيح من دليل يحيى النحوي الذي ناقشه سمبليقيوس في شرحه على كتاب السماء، ص ص 119 وما يليها، ومن الدليل الذي ناقشه في شرحه على كتاب الفيزياء، ص ص 45-1143

11 انظر شرح الفيزياء لسمبليقيوس، ص 1178، سطور 3، 8 وما يليها. ليس واضحاً ما عناه بـ»الكتب الموالية».

12 انظر أسفله، ص ص 63-362.[من النصّ الأصلي]

13 انظر سمبليقيوس، شرح الفيزياء، ص 1178، سطور 8-7

14 نفسه، ص ص 1326 وما يليها.

15 انظر أسفله، ص 362. [من النصّ الأصلي]

16 انظر سمبليقيوس، شرح الفيزياء، ص 1182، سطور 28، وما يليها.

17 نفسه، ص 1329، سطر 38؛ ص 1333، سطر 32؛ ص 1335، سطر 1

من مؤلّفات يحيى النحوي عنوانين مستقلّين: الردّ على أرسطوطاليس، ستّ مقالات؛ رسالة مفردة في أنّ كلّ جسم متناه فقوّته متناهية[18]. ولذلك، يمكن أن نميّز بين: ردّ يحيى النحوي على أرسطو في كتاب الردّ على أرسطوطاليس في ستّ مقالات على الأقلّ، ولعلّ أدلّة يحيى النحوي من استحالة وجود حركة أزليّة تشكّل خاتمة المقالة السادسة من كتاب الردّ على أرسطو، ورسالة موجزة يدافع فيها يحيى النحوي عن وجوب حدوث العالم ما دام يملك قوّة متناهية فقط.

إنّ كون العرب قد تعرّفوا على أعمال يحيى النحوي هو أمر بدهيّ في التراث الفهرسيّ العربيّ المذكور آنفاً. غير أنّ ثمّة ما يدلّ على أنّهم لم يكونوا على معرفة بهذه الكتب فحسب، وإنّما كانوا على اطّلاع مباشر على هذه المؤلّفات في اللغة العربيّة. وأهمّ وثيقة رأت النور مؤخّراً، فيما نحن في صدده، نصّ موجز للفارابي نشره محسن مهدي[19]، وفيه يورد ويفنّد عدداً صغيراً من المقاطع هي أجزاء من أعمال يحيى النحوي تتناول قضايا من كتاب السماء تطابق بعض استشهادات الفارابي تلك التي يوردها سمبليقيوس، وليس الأمر كذلك بالنسبة لغيرها[20]. وهو أمر يبيّن أنّ الفارابي كان يملك على الأقلّ ترجمة جزئيّة للكتاب الذي لا علاقة له بسمبليقيوس؛ وعلى أيّة حال فإنّ سمبليقيوس هو مصدر بعيد الاحتمال بالنسبة إلى العرب، إذ لم يذكر مصنفو الفهارس العرب في العصر الوسيط شروحاته على كتابي السماء والفيزياء.[21]

وأكثر من ذلك، نعرف من خلال ابن رشد وابن ميمون أنّ الفارابي تناول كتاب الردّ على أرسطوطاليس ليحيى النحوي أيضاً في عمل آخر وهو رسالته المفقودة في الموجودات المتغيّرة[22]. إحدى النقط التي خاض فيها هناك تهمّ عبارة ترد في بداية المقالة الثامنة من كتاب السماع الطبيعي؛ لقد دافع أرسطو عن فكرة أنّه من المستحيل افتراض حركة أولى في العالم، وبالتالي من المستحيل افتراض خلق العالم، لمكان المبدأ القائل إنّ «كلّ حركة تقتضي بالضرورة وجوداً (υπαρχειν) سابقاً للأشياء التي هي مبدأ تلك الحركة[23]. تبرز المقالة السادسة من ردّ يحيى النحوي، كما تبيّن اقتباسات سمبليقيوس، أنّ المبدأ ذاته الذي أوردته أرسطو سوف يجعل بشكل مماثل الحركة القديمة

18 انظر ابن النديم، كتاب الفهرست، ليبرزيغ، 1871، ج. 1، ص 254، وبالنسبة إلى القفطي وابن أبي اصيبعة، م. شتانشنيدر، الفارابي، سان بيترسبرغ، 1869، ص ص 162، 24-220

19 كان الأستاذ مهدي كريماً جدّاً بحيث أمدّني بنسخة من هذا النصّ، الذي حقّقه، قبل نشره.

20 الاقتباسات من فصلي 9 و10 من نصّ الفارابي تطابق جزئيّاً المقتطفات التي تظهر في شرح كتاب السماء لسمبليقيوس، ص 26، سطر -33 ص 27، سطر 4. الأجزاء اللاحقة في نصّ الفارابي، في حدود ما استطعت الوقوف عليه، لا نجدها لدى سمبليقيوس.

21 أعوّل هنا على:

M. Steinschneider, Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, reprinted Graz, 1960.

22 حسب س. بينيس، شرح السماع الطبيعي لابن باجة أيضاً على رسالة الموجودات المتغيّرة ويصفها بكونها نقداً ليحيى النحوي. انظر مقدّمة بينيس لترجمته لكتاب دلالة الحائرين لابن ميمون، شيغاغو، 1963، ص lxxxv

23 كتاب الفيزياء، 8، 1، 251أ، 11-10. يبدو أنّ أرسطو يستدلّ على أنّه في كلّ حدوث مفترض للعالم من عدم، فإنّ شيئاً ما يحتوي على إمكانية حدوث العالم يجب أن يكون موجوداً قبل ذلك، ومن ثمّ فإنّ حدوث العالم المزعوم من عدم لن يحدث من عدم إطلاقاً.

مستحيلة[24]. كان ابن رشد على علم باعتراض يحيى النحوي، ويقول إنّ كتاب الفارابي في الموجودات المتغيّرة ينتصر لأرسطو ضدّاً على يحيى النحوي في هذه المسألة[25]. أنهى الفارابي دفاعه بتمييز معان مختلفة، والتي قد يستفاد منها المبدأ الذي أوردناه أعلاه؛ في حين شعر ابن رشد، وهو أمر مألوف، أنّ الفارابي بتمييزه ذاك لم يعمل سوى على خلط الأمور، وهو نفسه عمد إلى تأويل أرسطو بشكل مختلف[26]. يخبرنا ابن رشد أنّ الموضوع الثاني الذي تناوله الفارابي في رسالته في الموجودات المتغيّرة هو رأي يحيى النحوي الذي مفاده أنّ العلّة الإلهيّة قادرة على الخلق من عدم[27]. يؤكّد سمبليقيوس أنّ يحيى النحوي ناقش بالفعل موضوع الحدوث من عدم مباشرة في المقالة السادسة من كتاب الردّ على أرسطوطاليس[28]، وبشكل غير مباشر في المقالة الثالثة من الكتاب نفسه[29]؛ وقد عالج يحيى النحوي هذا الموضوع أيضاً في كتابه في الردّ على برُقلس[30]. يضيف ابن رشد أنّ رسالة الموجودات المتغيّرة تنسب إلى يحيى النحوي تفسيراً للخلق من عدم مفاده أنّ قوّة العالم على الحدوث لا توجد في مادّة موجودة سلفاً ـ وهي مسألة قد تجعل أطروحة الخلق من عدم متناقضة مع نفسها- بل «في الفاعل»[31]. لم أتمكّن من الوقوف على أيّ أثر لهذا المفهوم في مؤلّفات يحيى النحوي التي وصلتنا. الموضوع الثالث في رسالة الموجودات المتغيّرة يشهد له ابن رشد وابن ميمون اللذان يخبراننا بأنّ الفارابي عالج هناك بتفصيل شكوكاً تضمّنتها فرضية الزمان اللامتناهيّ[32]. ولم يذكر ابن رشد ولا ابن ميمون يحيى النحوي في هذا السياق، إلا أنّ مقتطفات سمبليقيوس تبيّن أنّ الشكوك

---

24 سمبليقيوس، شرح الفيزياء، ص 1130، سطور 26-21. يستدلّ يحيى النحوي، كما دافع عن ذلك أرسطو، على أنّه لو كانت كلّ حركة تسبقها (προυπαρχειν) قوّة على الحركة، لكانت الحركة الأزليّة أيضاً مسبوقة بالقوّة على الحركة، ومن ثمّ سيكون لها بداية ولن تكون أزليّة. وهكذا، فإنّ المبدأ الأرسطيّ لا يجعل الخلق من عدم متناقضاً مع ذاته فحسب، بل يجعل الحركة الأزليّة متناقضة مع ذاتها على نحو مماثل.

25 يورد الإحالات (المعطيات) شتانشنيدر، الفارابي، ص ص 21-120، ويمكن أن نضيف إليها: النشرة العربيّة لتلخيص ابن رشد للسماع الطبيعي، ضمن رسائل ابن رشد، حيدر آباد، 1947، ص ص 11-108، خاصّة ص 110؛ وشرحه الأوسط على السماع الطبيعي، 8، 2، 2، (ص 94أ من المخطوط العبريّ هامبورغ، 267). انظر الهامش الموالي.

26 انظر الإحالات في الهامش السابق. ثمّة تطوّر يجري عبر شروحات ابن رشد الثلاثة على كتاب السماع الطبيعي. في شرحه الأوسط يقبل تفسيراً لعبارة وردت في المقالة الثامنة من كتاب الفيزياء، 1، 251أ، 9 وما يليه، ينسبه إلى الفارابي. وفي تلخيصه، ص 111، يرفض تفسير الفارابي لصالح تفسيره الخاصّ. وفي الشرح الكبير نجده أوّلاً يتبع الفارابي، لكن بعد ذلك يكتب أنّه بعد بحث طويل انتهى إلى تفسيره الخاصّ (انظر: Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, Vol. IV, Venice, 1562, Physics, VIII, §§1, 9, esp. p. 339)، ويخرج المرء بانطباع مفاده أنّه لم يكن بعد قد فكّر في تفسيره الخاصّ عندما كتب شرحه الكبير أصلاً، بل أضافه أثناء المراجعة. إنّ الفرق بين التفسيرين هو بالأساس كما يلي: فهم الفارابي من العبارة الواردة في السماع الطبيعي، 8، 1، 251أ، 11-10، أنّ القوّة على الحركة تسبق الفعل (انظر أعلاه، هامش 22)، بينما يفهم منها ابن رشد أنّ الحركة هي دائماً حاضرة في الموضوع المتحرّك فحسب (انظر التلخيص، ص 108، سطور 4-3؛ الشرح الكبير، ص 339، 2، وص 31، 4).

ودون أن يحيل على الفارابي- في حدود ما وقفت عليه- يذكر ابن رشد مرّتين أطروحة يحيى النحوي أنّه عندما تحدث النار في الأسفل، فإنّ حدوثها، بوصفها قوّة على الحركة، والحركة الفعليّة جميعها تحدث في وقت واحد، ومن ثمّ فإنّ القوّة على الحركة لا تسبق الفعل. انظر شرح ابن رشد الكبير على المقالة الثامنة من السماع الطبيعي، فصل 4، ص 341، 1 (شتانشنيدر، الفارابي، ص 123، إحالات 1 و6). وكون هذا هو موقف يحيى النحوي بالفعل تؤكّده اقتباسات من شرح سمبليقيوس على الفيزياء، ص ص 34-1133

27 انظر شتانشنيدر، الفارابي، ص 122؛ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تح. م. بويج، بيروت، 8-1938، ص 1498 وأيضا ص 1504

28 انظر شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص 1141

29 انظر شرح سمبليقيوس على كتاب السماء، ص 123

30 الردّ على برُقلس في قدم العالم، 9، فصول 17-8؛ 11، فصول 12-10

31 انظر هامش 25. الاقتراح كان أيضاً موضوع نظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، بيروت، 1962، 1، فصل 85، وابن ميمون، دلالة الحائرين، 2، 14 (4).

32 ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، ص ص 29-128 (انظر شتانشنيدر، الفارابي، ص 122)؛ ابن ميمون، دلالة الحائرين، 1، 74 (أخير).

التي تناولها الفارابي هي شبيهة بتلك التي أثارها يحيى النحوي في المقالة السادسة من الردّ على أرسطوطاليس[33]. وهكذا نعلم أنّ رسالة في الموجودات المتغيّرة تناولت نقاط ثلاث يمكن تحديد موضعها في المقالة السادسة من كتاب الردّ على أرسطوطاليس. وربّما كان عمل الفارابي المفقود موجّهاً لمناقشة الأسئلة المثارة في الجزء المخصّص لفيزياء أرسطو في كتاب الردّ على أرسطوطاليس، تماماً كما أنّ نصّ الفارابي الذي اكتشف حديثاً ينصبّ على عدد صغير من الأسئلة المثارة في الأجزاء التي أفردت، في الردّ على أرسطوطاليس، لكتاب أرسطو في السماء.

ثمّة كتّاب آخرون ناطقون بالعربيّة كان لهم اطّلاع أيضاً على ردّ يحيى النحوي. فقد تمّ العثور على مقطع منسوب إلى يحيى النحوي[34] لدى السجستاني (912-85)، تلميذ يحيى بن عديّ؛ ومن خلال مقتطف شبيه يورده سمبليقيوس يمكن تحديد موضع المقطع ببعض اليقين في المقالة السادسة من الردّ على أرسطوطاليس[35]. كما أُخبرنا بأنّ ابن الهيثم (حوالي965-1039) كتب ردّاً على ردّ يحيى النحوي في بعض مقاطع كتاب السماء لأرسطو[36]. ولأنّه ليس معروفاً أنّ يحيى النحوي قد كتب شرحاً على كتاب السماء، فإنّ عمل ابن الهيثم يحمل ربّما على العبارات النقديّة الواردة في المقالات الخمس الأولى من الردّ على أرسطوطاليس ليحيى النحوي. وثمّة إحالة أخرى على ردّ يحيى النحوي على أرسطو، وهي مختلفة عن تلك التي نجدها عند الفارابي والسجستاني، تمّ اكتشافها عند ابن سينا[37].

لم يعرف الناطقون بالعربيّة كتاب الردّ على أرسطوطاليس فحسب، وإنّما عرفوا أيضاً الرسالة القصيرة التي عمد فيها يحيى النحوي إلى البرهنة على خلق العالم من تناهي القوّة في العالم. وهذه الرسالة يحيل عليها يحيى بن عديّ (892-937) النصرانيّ[38]، تلميذ الفارابي. وما عرف على أنّه دليل يحيى النحوي اعتماداً على واقعة أنّ الكون يحتوي فقط على قوّة متناهية نجدها لدى كلّ من ابن سوار (و. 942) النصرانيّ[39]، تلميذ ابن عدي، ولدى ابن رشد[40]. يضيف ابن سوار أنّ يحيى النحوي كان قد برهن على خلق العالم بطرق

33 انظر أسفله، ص ص 82-380

34 انظر ج. كرايمر، «مقطع مفقود من كتاب الردّ على أرسطوطاليس ليحيى النحوي»،
JAOS, LXXXV (1965), p. 318, n. 4, and p. 325.

35 نفسه، حول موضع المقطع في المقالة الرابعة، انظر أعلاه، هامش 3

36 انظر شتانشنيدر، Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechschen, p. 94.

37 انظر مقال كرايمر، نفسه.

38 انظر س. بينيس، "A tenth Century Philosophical Correspondance," Proceedings of the American academy for Jewish research, XXIV (1955), p. 115.

39 انظر رسالة ابن سوار الموجزة نشرها ع. بدوي ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة، 1955، ص 26؛ الترجمة الفرنسية: B. Lewin, Orientalia Suenica, III, (1954), p. 91.

40 انظر أسفله، هامش 41

أخرى أيضاً[41]. ولم يذكر ابن عدي ولا ابن سوار شيئاً خاصّاً عن الرسالة ولا عن الدليل، ما عدا التعبير عن موقفهما إزاءها، إذ يكشف الأوّل عن موقف نقديّ بينما يعبّر الثاني عن القبول[42]. ويذكر ابن رشد، رغم ذلك، أمرين جزئيّين، وهو ما أكّده حقيقة سمبليقيوس، وهو في الواقع يصوغ الدليل العامّ بشكل أفضل ممّا نجده في اقتباس سمبليقيوس[43]. وإنّه لأمر دالّ أن يحيل ابن سوار وابن رشد لا على «الرسالة» بل على «دليل» أو «شكّ» يحيى النحوي[44]؛ وهذا يدفعنا إلى افتراض أنّهما لم يكونا على اطّلاع مباشر على الرسالة نفسها.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ ابن ميمون، وهو معاصر لابن رشد، يذكر يحيى النحوي في سياق يبرز على نحو مماثل كيف أنّه لم يكن على معرفة مباشرة بأعماله[45]. وهكذا، فقد بيّن الفحص الذي قمنا به أنّ نصّ الردّ على أرسطوطاليس ليحيى النحوي كان معروفاً، جزئيّاً على الأقلّ، لدى الفارابي، والسجستاني، وابن سينا، وربّما لدى ابن الهيثم أيضاً. ونصّ رسالته القصيرة كانت معروفة، على ما يبدو، لدى ابن عديّ. والإحالات الأخرى على يحيى النحوي التي تمّ العثور عليها يبدو أنّها مستقاة من مصادر غير مباشرة.

يحيى النحوي وسعديا

لعلّ أكبر أساس يمكن الاعتماد عليه لتأكيد أهمّية يحيى النحوي بالنسبة إلى الفلسفة الإسلاميّة واليهوديّة في العصر الوسيط يقدّمه العمل الرئيس للكاتب اليهودي سعديا (882–942) الذي لا يذكر اسم يحيى النحوي ولا

41 الإحالة أعلاه، هامش 37

42 الإحالات أعلاه، هامش 36، 37

43 (أ) يورد ابن رشد قابلية الجوهر السماويّ للانقسام، كدليل على تناهي قوّة السماء، ومن ثمّ: أرضية للشكّ الذي أثاره يحيى النحوي. انظر تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1627، سطر 14: انظر أيضاً شرح ابن رشد الأوسط على السماع الطبيعي (المخطوط العبريّ هامبورغ، 267) 8، 6، 2؛ ه. وولفسن، نقد كريسكا لأرسطو، كامبريدج، ماس.، 1929، ص 612، هامش 2. اقترح أرسطو ذلك الدليل، في الغالب، مجملاً في كتاب الفيزياء، 8، 10، 266ب، 4-3، لكن يحيى النحوي وسّع فيه إلى حدّ ما؛ انظر شرح سمبليقيوس على كتاب السماء، ص 1333. لا يذكر ابن رشد، في المقطع الذي أوردناه قبل قليل، يحيى النحوي في ارتباط بهذه النقطة الدقيقة، ونقاش يحيى النحوي أكثر تعقيداً من نقاش ابن رشد. و(ب) في مجرى هذا النقاش، يلاحظ يحيى النحوي أنّ دليله على فساد السماء سوف يصمد «حتّى لو سلّمنا بأنّ السماء لا تفسد لأنّها تبقى دائماً بإرادة الله»؛ انظر سمبليقيوس، نفسه، ص 1333، سطور 26-25، وأيضاً ص 1331، سطور 25-24. وقد ذكر ابن رشد هذه النقطة الثانية، ونسبها صراحة إلى يحيى النحوي. بالفعل، لقد أعاد بسطها بشكل أكثر دقّة ممّا تظهره اقتباسات سمبليقيوس. يكتب ابن رشد: «فإن قيل إنّما استفادت عدم الفساد من قبل القوّة الأزليّة المفارقة لزم أن يوجد شيء ممكن الفساد وهو أزلي- وهذا شيء قد تبيّن امتناعه في آخر الأولى من السماء والعالم، [=كتاب السماء 1، 282 أ، 23-21]»؛ انظر تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1628، سطور 15-10، وأيضا شتانشنيدر، الفارابي، ص 123، إحالات 5-2. وفي التتمّة هناك، وفي مقاطع يوردها شتانشنيدر، يحدّد طبيعة الموقف الذي قدّمه بعبارة «فإن قيل» بوصفه موقف الإسكندر وابن سينا، ويربطه بوصف ابن سينا لطبقة من الاشياء التي يمكن أن توجد من تلقاء ذاتها وبغيرها ضرورة؛ انظر، على سبيل المثال، تفسير، ص 1632. أن يكون يحيى النحوي قد تعامل مع الحلّ الذي قدّمه الإسكندر للشكّ المذكور أمر أشار إليه شرح سمبليقيوس على كتاب السماء، ص ص 1327، 1358. أمّا بالنسبة إلى الحلّ الذي قدّمه ابن رشد للشكّ، انظر المقاطع الواردة في شروحاته التي أشرنا إليها في هذا الهامش؛ ليفي بن جرسون، ميلحاموت هاشم، 6، 1، 14؛ وولفسن، نقد كريسكا لأرسطو، ص 612، هامش 7؛ ه. أ. وولفسن، «الأدلة الكلاميّة على الخلق»، مجلّد عن ذكرى سعديا، نيويورك، 1943، ص 240. والأرجح أن يكون طوماس الإكويني قد اعتمد على ابن رشد في المقطع الوارد عنده عن يحيى النحوي والذي ناقشه؛

E. Behler, Die Ewigkeit der Welt, Munich-Paderborn-Vienne, 1965, p. 133.

وعلى غرار ابن رشد يقرن طوماس الإكويني يحيى النحوي بأفلاطون.

44 الإحالات أعلاه، هامش 37، 41

45 ابن ميمون، دلالة الحائرين، 71. ابن ميمون (نفسه) وابن رشد (تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1498؛ تلخيص السماع، ص 110) يربطان الكلام الفلسفيّ بيحيى النحوي.

يستشهد به مباشرة. لقد رأينا كيف أنّ سمبليقيوس يورد مجموعتين من الأدلّة على الخلق ليحيى النحوي. تتضمّن المجموعة الأولى، التي تظهر في نهاية كتاب الردّ على أرسطوطاليس، ثلاثة أدلّة موجّهة لتبيان استحالة وجود حركة قديمة، ومن ثمّ إثبات بداية حركة العالم، وبداية العالم نفسه. شكّلت المجموعة الأخرى رسالة مستقلّة أو شبه مستقلّة ارتكزت على الاحتجاج على أنّ العالم، بوصفه موضوعاً جسمانيّاً متناهياً، لن يسع سوى قوّة متناهية. يخبرنا سمبليقيوس بأنّ يحيى النحوي أورد، وهو في صدد إثبات تناهي قوّة العالم، أدلّة أرسطو التي لها علاقة بالموضوع مضيفاً إليها أربعة أدلّة فرعيّة من عنده. ونعلم بطبيعة الحال أنّ أرسطو لم يخلص من تناهي قوّة العالم إلى أنّ العالم لا بدّ أنّه كائن فاسد، وإنّما إلى أنّ علّة حركته الأزليّة شيء غير جسمانيّ موجود خارجه[46]. ولكن يحيى النحوي استنتج «مباشرة» أنّ العالم «فاسد» حسب سمبليقيوس[47]. أمّا ماذا كان تدليل يحيى النحوي بالضبط، فهو أمر ليس واضحاً من المقتطفات التي وصلتنا[48]. ربّما استدلّ، كما اقترح ابن رشد، على أنّ قوّة العالم متناهية، فالعالم- منظوراً إليه في ذاته وبغضّ النظر عن علّته[49]- يملك القوّة على أن يفسد؛ وسوف تتحقّق تلك القوّة على مدار الأزليّة[50]. على أيّة حال، ما أن يثبت قابلية العالم للفساد، فإنّ حدوثه سوف يتبع ذلك بفضل المبدأ الأرسطيّ القائل إنّ «كلّ ما هو قابل للفساد فهو كائن بالضرورة»[51].

اعتراضات يحيى النحوي الثلاثة على أزليّة الحركة وثلاثة من بين أدلّته الأربعة من رسالته في أنّ قوّة العالم متناهية تعود فتظهر من جديد لدى سعديا، ونجد من بينها جميع حجج سعديا الأربع التي استدلّ بها على الخلق. وبالمناسبة، سنفحص أوّلاً توظيف سعديا للأدلّة التي ترد في رسالة في أنّ قوّة العالم متناهية. وفيما يلي نقدّم ملخّصاً لأدلّة يحيى النحوي التي سنحيل عليها.

أ. أدلّة على حدث العالم من تناهي قوّته:

أطروحة عامّة (شرح الفيزياء لسمبليقيوس، ص. 1329، انظر أسفله، أ- 1).

الدليل الفرعيّ الأوّل: الأجرام السماويّة مركّبة من مادّة وصورة. ومن ثمّ فهي غير مكتفية بنفسها، وما هو غير مكتف بنفسه ليست له قوّة غير متناهية. (سمبليقيوس، نفسه، انظر أسفله، أ- 2).

46 انظر أرسطو، الفيزياء، مقالة 8، فصل 10

47 انظرشرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص 1329، سطور 16-14

48 انظر اقتباسات سمبليقيوس، نفسه، ص 1331، سطور 25-23، قد يبدو أنّ يحيى النحوي ألحّ فقط على أنّ السماء فاسدة بطبعها، لا على أنّها سوف تفسد ضرورة إذا لم يرد الله ذلك.

49 انظر أسفله، هامش 55

50 انظر أعلاه، هامش 41

51 انظر أرسطو، كتاب السماء، 1، 12، 282 ب، 2

الدليل الفرعيّ الثاني: إنّ من طبيعة المادّة ألا تحافظ على أيّ صورة بشكل غير محدود. ولذلك، لا شيء مركّب من مادّة وصورة يكون غير فاسد (سمبليقيوس، نفسه، انظر أسفله أ- 3).

الدليل الفرعيّ الثالث: الأجرام السماويّة مركّبة. وكلّ ما هو مركّب فهو يتضمّن أسباب انحلاله، وبالتالي فهو لا يملك قوّة غير متناهية. (سمبليقيوس، نفسه، 1331، انظر أسفله أ- 2، و3).

الدليل الفرعي الرابع، وهو غير وثيق الصلة بدراستنا، يؤكّد على أنّ كلّ مقدار يمكن تقسيمه إلى أصغر أجزائه، وتلك الأجزاء يمكن تبيان أنّها لا تملك سوى قوّة متناهية. (سمبليقيوس، نفسه، ص. 1332).

ب. أدلّة على حدث العالم من استحالة وجود حركة أزليّة:

الدليل الأوّل: إذا افترضنا أنّ العالم قديم، فإنّ حدوث أيّ شيء في عالم ما تحت فلك القمر سوف يكون مسبوقاً بسلسلة غير متناهية من الأشياء المحدثة. غير أنّه لا يمكن قطع ما لا نهاية له. ولذلك، لو كان العالم قديماً، لما كان قد وجد شيء من الموجودات الحالية في عالم ما تحت فلك القمر أبداً. (سمبليقيوس، نفسه، ص ص. 1178-79؛ انظر أسفله، ب- 1).

الدليل الثاني: يقتضي القول بقدم العالم القول بعدد لا نهاية له من حركات سابقة والتي تزداد باستمرار. غير أنّه لا يمكن أن نضيف حركة لا متناهية. (سمبليقيوس، نفسه، ص. 1179؛ انظر أسفله، ب- 2).

الدليل الثالث: إنّ عدد حركات الأجرام السماويّة الدائريّة هي أضعاف واحدة منها. ولذلك فالأزليّة سوف تقتضي عدداً لا نهاية له من حركات سابقة على اختلاف أضعافها. لكن الأعداد غير المتناهية لا يمكن أن تتضاعف. (سمبليقيوس، نفسه؛ انظر أسفله، ب- 3).

أ- 1. إنّ الموضوع الرئيس في رسالة يحيى النحوي التي يبرهن فيها على الخلق من قوّة العالم المتناهيّة يصير هو أوّل حجج سعديا الأربع على الخلق. وقد وضع سعديا له عنوان «من التناهي»، وتُقرأ كما يلي: «إنّ السماء والأرض، لمّا صحّ أنّهما متناهيان بكون الأرض في الوسط ودوران السماء حواليها[52]، وجب أن تكون قوّتها متناهية؛ إذ لم يَجُز أن تكون قوّة لا نهاية لها في جسم له نهاية، فيدفع بذلك المعلوم. فإذا تناهت القوّة الحافظة لهما وجب أن يكون لهما أوّل وآخر». وبعد أن عمّم ذلك على تناهي السماء والأرض خلص إلى أنّه: «إذا كانت أجسام [السماء والأرض] محدودة، فقوّتهما محدودة تبلغ إلى حدّ ما فتقف عنده. ولا يمكن أن يبقيا بعد فناء تلك القوّة ولا يوجدا قبل كونها»[53]. يفترض سعديا هنا أنّه «من المعلوم» أنّه لا يجوز أن تكون قوّة غير متناهية في جسم متناه؛ هذه

52 انظر أرسطو، كتاب السماء، 1، 5، 27 ب، 26 وما يليها. يقدّم البغدادي الدليل نفسه، ك. أصول الدين، إستانبول، 1928، ص 66

53 سعديا، ك. الأمانات والاعتقادات، تح. لانداور، ليدن، 1880، 1، 1، ص ص 34-32؛ الترجمة العبريّة: س. ها-إمينوت وي-ها-ديعوت، جوسيفوف، 1885، ص ص 57-56؛ الترجمة الانجليزيّة: Book of Beliefs and Opinions لصاحبه روسنبلات، نيوهيفن، 1948، ص ص 42-41. ترجمة أخرى قد تكون مساعدة، لكن بشكل

القضية برهن عليها أرسطو بدقّة وكلّ غرض رسالة يحيى النحوي كان هو تأييدها. ولذلك يستنتج سعديا أنّ العالم حادث وفاسد من تناهي قوّته بطريقة غير تقنية، تجد مصدرها في الحسّ المشترك، من خلال التدليل على أنّه إذا كانت القوّة متناهية فإنّها ستتوقّف في الأخير وتكفّ عن العمل بالضرورة، ولا يمكن أن تبقى موجودة إلى الأبد[54].

أ- 2. إنّ الدليل الأوّل والثالث اللذين دافع بهما يحيى النحوي عن أطروحته المتعلّقة بأنّ قوّة العالم متناهية متطابقان تقريباً في بدايتهما، مع أنّهما يسلكان في إنتاجهما طريقين مختلفين نسبيّاً. يلخّص سمبليقيوس الدليل الأوّل كما يلي: «إنّ السماء هي [مركّبة] من مادّة وصورة. ما هو [مركّب] من مادّة يقتضي المادّة لكي يوجد. إنّ ما يقتضي شيئاً ما ليس مكتفياً بذاته. وما هو غير مكتف بنفسه ليس له قوّة غير متناهية...[ومن ثمّ] فإنّ السماء، بالنظر إلى طبيعتها، ليست لها قوّة غير متناهية، لذلك فهي فاسدة»[55]. الدليل الثالث انبنى بشكل أكثر وضوحاً على الطبيعة المركّبة للعالم، مستدلاّ على أنّ «السماء هي مركّبة، وما هو مركّب يتضمّن أسباب تفكّكه، وما يتضمّن أسباب تفكّكه يتضمّن أسباب فساده»[56]. ولا يتوقّف يحيى النحوي، حسب سمبليقيوس، عند هذا الاستنتاج، وإنّما يضيف مرحلة أخرى يستنتج فيها انطلاقاً من فكرة فساد السماء أنّه «مادامت طبيعتها الخاصّة منظوراً إليها بوصفها كذلك، فهي ليس لها قوّة غير متناهية»[57]. وبما أنّ قوّة السماء والعالم ككلّ المتناهية كافية وحدها في إثبات فسادهما، فإنّ الخطوة المضافة تبدو غير ضروريّة. ربّما كانت محض خطوة شكليّة موجّهة إلى إبقاء هذا الدليل الفرعيّ الثالث في إطار أطروحة الرسالة التي مفادها أنّ الخلق يمكن إثباته اعتماداً بالخصوص على قوّة العالم المتناهية.

تقابل هذين الدليلين الفرعيّين ليوحنّا النحوي اللذين أتينا على ذكرهما توّاً، حجّة سعديا الثانية من حججه الأربع على الخلق، والتي تحمل عنوان «من جمع الأجزاء وتركيب الفصول». نقرأ ببساطة: «[وذلك أنّي رأيت] الأجسام أجزاء مؤلّفة وأوصالاً مركّبة فتبيّن [لي فيها] أثر صنعة الصانع والحدث». يحدّد سعديا عدّة أنواع من التركيب تخصّ العالم ككلّ، بوصفها دليلاً فرعيّاً، غير أنّه لا يذكر قطّ التركيب من مادّة وصورة أو أنواع أخرى من التركيب التي أوردها يحيى النحوي. ثمّ يستنتج: «فلمّا صحّ في الجمع والوصل والتركيب التي هي حوادث في جسم السماء فما دونها [من الكون] اعتقدت[...] أنّ السماء وكلّ ما حوته محدث»[58]. تطابق رواية سعديا، كما

جزئيّ فقط، هي لألتمان: Book of Doctrines and Beliefs, Oxford, 1946K pp. 52 ff.

54 وبشكل أوضح، لم ينظر سعديا في إمكانية أن تبقي العلّة الإلهيّة على وجود العالم إلى الأزل؛ انظر أعلاه، هاش 44. وولفسن، «الأدلّة الكلاميّة على الخلق»، ص 203، يقدّم تفسيراً لسعديا، من مضمونه نكتشف لدى سعديا تقنيات دليل يحيى النحوي.

55 شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص 1329

56 نفسه، ص 1331، سطور 12-10

57 نفسه، سطور 15-14

58 ك. الأمانات، ص 34؛ الترجمة العبريّة، ص ص 58-57؛ الترجمة الانجليزيّة، ص ص 43-42. وولفسن، «الأدلّة الكلاميّة على الخلق»، ص 205، يلاحظ أنّ كلمة الأجزاء في بداية الدليل قد تعني الذرات.

نلاحظ، دليل يحيى النحوي الأوّل والثالث، في المسألة الأساس التي مفادها أنّ فكرة خلق العالم يمكن استنتاجها من طبيعته المركّبة. ولكنّنا لا نعثر على عناصر أخرى مستقاة من يحيى النحوي[59]. حتّى إذا لم يكن يحيى النحوي هو المصدر الأوّل لسعديا، فإنّه صحيح أيضاً أنّ سعديا أغفل شيئاً من المصدر الذي متح منه أو من تسلسل أفكاره الخاصّة، مادام قد فشل في تفسير كيف يتمّ الانتقال من المقدّمات إلى نتيجة أنّ العالم مخلوق. يفترض ببساطة أنّه إذا كانت الأشياء مركّبة، فمن الواجب أن تكون حادثة. إنّ الاقتراح الوحيد للخلفيات التي تبرّر هذه النتيجة يقدّمها في العبارة التالية: «الوصل والتركيب[...] هي حوادث في جسم السماء[...]». تلعب الفكرة التي تكمن خلف هذه العبارة دوراً مهمّاً في حجّة أخرى على الخلق قدّمها سعديا (أسفله أ3-). لعلّ ظهورها هنا مجرّد تسرّب غير مقصود للحجّة الحالية إلى عبارة الحجّة الأخرى. إنّها محاولة بديلة واعية لدمج هذه الحجّة في الأخرى من أجل تبرير النتيجة[60]. ولكنّها ليست، في كلّ حال، هي النقطة الأصليّة التي يقوم عليها الدليل، لأنّه لن يكون آنئذ ثمّة مبرّر للتمييز بين الحجّة الحالية من «التركيب» والحجّة الموالية «من الأعراض».

أ- 3. لقد تخلّى سمبليقيوس وهو يقدّم دليل يحيى النحوي الثاني عن تلك الخطوة الشكليّة التي مفادها أنّ القصد هو فقط دعم أطروحة قوّة العالم المتناهية. نحن هنا أمام حجّة على الخلق مستقلّة بذاتها. نقرأ عند سمبليقيوس: «تكمن ماهية المادّة في وجودها الملائم لاستقبال كلّ الصور. فهي لا تملك القوّة بلا جدوى؛ إنّ المادّة الواحدة لا تقبل صوراً عديدة في آن واحد؛ ولا المادّة تحتفظ بأيّ صورة أزلاً إذا أخذنا طبيعتها الخاصّة بعين الاعتبار. ومن ثمّ، لا شيء [مركّب] من مادّة وصورة سوف يكون، باعتبار مادّته، غير فاسد»[61]. مرّة أخرى، وفرضاً، إنّ النتيجة التي يمكن أن تقدّم هي أنّ كلّ شيء فاسد هو أيضاً حادث، ومن ثمّ فإنّ السماء يجب أن تكون حادثة. وهذه الحجّة يمكن مقارنتها مع حجّة سعديا الثالثة على الخلق، بعنوان «من الأعراض». وهي تبدأ كما يلي: «الأجسام لا تخلو من أعراض تعرض في كلّ واحد منها إمّا من ذاته أو من غير ذاته.» وعلاوة على هذا، يفحص سعديا الحياة الحيوانيّة والأرض نفسها، فيكتشف أنّها «لا تخلو» بالفعل من التغيّر الذي هو «شيء حادث»، ويخلص إلى أنّ «ما لا يخلو من المحدث فهو مثله». وبعد ذلك، يوسّع سعديا بحثه ليشمل السماء، ليكتشف أنّها كذلك لا تخلو من الحركة وأعراض أخرى، ويستنتج مرّة أخرى: «فلمّا وجدت الحوادث قد شملت عليها وهي لم تسبقها أيقنت بأنّ كلّ ما لم يسبق المحدث فهو مثله لدخوله في حدّه»[62].

---

59 يمكن تفسير عدم ذكر سعديا التركيب من المادّة والصورة بكونه تعرّف على الدليل بعد أن أعيدت صياغته من قِبَل المتكلّمين الذين رفضوا مصطلحي المادّة والصورة الأرسطيّين. انظر أسفله، ص 383. (من النصّ الأصلي)

60 اقترحه: M. Ventura, La Philosophie de Saadia Gaon, Paris, 1934, p. 99.

61 شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص 1329

62 ك. الأمانات، ص 35؛ الترجمة العبريّة، ص 58؛ الترجمة الإنجليزيّة، ص ص 44-43. أشار إلى هذا الدليل أيضاً سعديا في ردّه على هيوي؛ انظر:

Davidson, Saadia's Polemic Against Hiwi Al-Balkhi, New York, 1915, p. 75,§65.

الكلمات التسع الأخيرة في الدليل فهمها فونتيرا، وروزنتال، وألتمان كما يلي: «لدخوله [أي ما هو حادث] في حدّه [أي حدّ ما لا يسبقه]». وهذا قد يبدو أنّه يفرض التفسير، المتعسّف إلى حدّ ما، التالي: بما أنّ مفهوم العرض استعمله المتكلّمون في حدّ الجسم، وبما أنّ كلّ الأعراض حادثة، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ «ما هو حادث» يدخل في حدّ الجسم، والجسم هو حادث أيضاً. تعريفات الجسم بعبارة العرض نجدها لدى الأشعري، مقالات الإسلاميّين، تح. ه. ريتر، إستانبول، 30-1929، ص ص 301 وما يليها، وأوّل

يبـدو للوهلـة الأولى أنّه ليس بين هذه الحجّة الثالثة ودليل يحيى النحوي الذي أوردناه آنفاً في هذا القسـم إلا وجه اشتراك ضعيف. ولكن يجب التذكير بأنّ المفهوم الأرسطيّ للصورة الذي يعكس ماهية وطبيعة الشيء رفضه المتكلّمون، ولأنّه لم يتمّ القضاء عليه كلّية تمّ استيعابه من طرف المفهوم الكلاميّ للعرض[63]. وهكذا، فإنّ ما يذكره سـعديا من حضور الأعراض الحادثة في كلّ الأجسـام في الكون، هو النسخة الكلاميّة فحسب لدليل يحيى النحوي من التعاقب المسـتمرّ للصور على المادّة. وثمّة نسـخة كلاميّة أخرى تبيّن هذا الأمر بشـكل أوضح من خلال الكلام عن حضور الأعراض الحادثة في كلّ الجواهر الفردة[64]، الجواهر الفردة بوصفها ما يقابل بدقّة المادّة لدى أرسطو. وعلاوة على التبديلات في المحتوى ـ يسـتعمل سعديا الجسم والأعراض بدل المادّة والصورة - ثمّة أيضاً اختلاف في الغاية من الاستدلالات التي يوردها سعديا ويحيى النحوي. ومن تعاقب الصور على المادّة، يستنتج يحيى النحوي أنّ ما هو مركّب من مادّة وصورة، وخصوصاً السماء، يجب أن يكون غير أزليّ. وبقدر ما يتعلّق الأمر بالدليل، فإنّ مادّة السماء، التي هي الموضوع الذي تتعاقب عليه الصور يمكن أن تكون موجودة منذ الأزل. غير أنّ سعديا يدافع ليس فقط عن فكرة أنّ أيّ مركّب من جسم وأعراض هو حادث، وإنّما أيضاً على أنّ الموضوع الخاصّ الذي تظهر فيه الأعراض الحادثة هو حادث. وهذا التمييز يظهر بشـكل أوضح في علاقته بتلك النسـخة الكلاميّة للحجّة التي تنصـبّ بالخصوص على الجواهر الفردة وتثبت أنّها حادثة بمقتضى كونها موضوعاً للأعراض الحادثة. والواضح أنّ لدينـا الآن في هـذه النقطة ليس فقط الحجّة على أنّ العالم في صورته الحالية يجب أن يكون حادثاً، وإنّما أيضاً عـلى أنّ جوهـر العالم المـادّي حادث. وبما أنّ النسـخ الكلاميّة لهذا الدليـل تعمد إلى إثبات أكثر ممّـا أثبته يحيى النحوي، فإنّ المتكلّمين يجدون باسـتمرار صعوبة كبيرة في أن ينتقلوا بالدليل إلى نتيجة مقنعة (انظر أسـفله 6). وهذه الصعوبة نجدها واضحة في نسـخة سـعديا معوّلاً على المبدأ غير المبرهن عليه الذي مفاده أنّ «ما لا يخلو من المحدث فهو مثله».

ب- 1. قدّمـت اعتراضـات يحيى النحوي عـلى الحركة الأزليّة في كتاب الردّ على أرسـطوطاليس وبتوضيحات مختلفـة، في شرحه على كتاب الفيزيـاء[65]، وفي ردّه على برُقلس[66]. في الكتاب الأوّل من هذه الكتب الثلاثة يسـتعين يحيى النحوي بكتاب الكون والفسـاد لأرسـطو. والملاحَظ أنّ أرسـطو يرفض، في ذلك الكتاب، أطروحة أن تكون استحالة أحد العناصر المادّية إلى عنصر آخر «يسير إلى ما لا نهاية على خطّ مستقيم»؛ أي أنّ التراب مثلاً يصير ماء،

التعريفات التي قدّمت هناك قد تكون مناسبة لسياقنا.

63 انظر ابن ميمون، دلالة، 1، 73 (8)؛ ر. فرانك، ميتافيزيقا المخلوق لدى أبي الهذيل، استانبول، 1966، ص 42

64 انظر أسفله، هامش 243

65 Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum… Commentaria (Part 1). Ed. H. Vitelli (Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. XVI), Berlin, 1887, pp. 428-29

انظر: إ. إفرارد، «المعتقدات الدينيّة ليوحنّا النحوي وتاريخ شرحه على كتاب الآثار العلويّة» (بالفرنسية)، مجلة الأكاديميّة الملكيّة البلجيكيّة (قسم الآداب والعلوم الأخلاقية والسياسيّة)، السلسلة 5، عدد39 (1953)، ص 354

66 الردّ على برُقلس، ص ص 11-9. انظر س. فان دن برغ، تهافت التهافت لابن رشد، لندن، 1954، II، ص ص 8-7

والماء يصير هواء، والهواء يصير ناراً، والنار بدل أن ترتدّ (على نحو دائري، كما كانت) إلى هواء، تستحيل إلى عنصر خامس وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن بين اعتراضات أرسطو على هذه الأطروحة أنّ بعضاً على الأقلّ من العناصر المفترضة التي لا نهاية لها قد توجد فقط بعد عدد لا نهاية له من الاستحالات، بينما ـ كما ينقل يحيى النحوي المعنى الأرسطيّ حرفيّاً- ما لانهاية له لا يمكن «قطعه»؛ ومن ثمّ، فإنّه لا يمكن الوصول أبداً إلى النقطة التي تحدث فيها بالفعل تلك العناصر. وهكذا، فإنّ بعضاً على الأقلّ من عناصر هذه السلسلة اللامتناهية المفترضة لا توجد أبداً، وإذا كان جزء من هذه السلسة لا يوجد أبداً، فإنّ السلسلة نفسها لا توجد بالفعل[67].

لقد حوّل يحيى النحوي هذا الاستدلال الأرسطيّ بدهاء ضدّ دعوى قدم العالم. وبدل اعتبار الاستحالات التي تحدث «على خطٍ مستقيم» عبر سلسلة لا نهاية لها من العناصر المادّية، يشهر السلسلة اللاّمتناهية أيضاً من الاستحالات التي قد أخذت بالضرورة، حسب دعوى الأزليّة، مكانها (على نحو دائريّ، كما كانت) ضمن العناصر الأربعة المسلّم بصحّتها. يستدلّ يحيى النحوي كما يلي: إنّ وجود ذرّة معيّنة من عنصر النار يجب أن يكون مسبوقاً بحدوث تلك النار من الهواء، ووجود الهواء يجب أن يسبقه حدوثه، لِنَقُلْ، من الماء، والماء من التراب أو من الهواء، وهكذا (إلخ). وهذه الاستحالات سوف تشكّل، في عالم أزليّ، سلسلة لا نهاية لها. ومن البدهي بذاته الآن أنّ عدداً لا نهاية له بالفعل لا يمكن أن يوجد ولا أن يقطع. وبناء عليه، فإنّ سلسة لا نهاية لها من الاستحالات التي تقود إلى حدوث ذرّة معيّنة من النار، في عالم أزليّ، لا تتمّ أبداً، والذرّة التي نعرف إلى حدود الآن أنّها موجودة لا يمكن أبداً أن توجد بالفعل. وكما يضيف يحيى النحوي، «إنّ الدليل نفسه قد ينطبق على حركات أخرى خاصّة» أيضاً. والقاعدة العامّة التي تحكم هذا الاستدلال هي: «إذا كان يجب، لكي يحدث شيء معيّن، أن يوجد أوّلاً عدد لا نهاية له من الأشياء الحادثة بعضها من بعض، فإنّ هذا الشيء المعيّن لا يمكن له أن يحدث»[68]. ويمكن أن نقرّ بأنّ هذا يطابق فعليّاً حجّة أطروحة كانط في التضادّ الأوّل.

تحمل الحجّة الأخيرة من حجج سعديا الأربع عنوان «من الزمان» وترد كما يلي: إذا فرض شخص أنّ الزمان قديم و«رام بفكره الصعود في الزمان من هذه النقطة إلى فوق لم يمكنه ذلك لأنّ [...] ما لا نهاية له لا يسير فيه الفكر صعداً فيقطعه[69]. فهذه العلّة بعينها تمنع أن يسير الكون فيه سفلاً فيقطعه حتّى يبلغ إلينا وإذا لم يبلغ الكون إلينا، لم نكن؛ فيصير هذا القول يوجب أنّا معشر الكائنين ليس كائنين والموجودين لسنا موجودين. فلمّا وجدت نفسي موجوداً علمت أنّ الكون قد قطع الزمان [...] و[...] الزمان متناه»[70]. والملاحظ أنّ عصب دليل سعديا

67 انظر أرسطو، ك. الكون والفساد، 332، 5، II ب، 33-12أ، 12. يظهر مفهوم السلسلة الدائريّة، نفسه، 11، 338أ، 4 وما يليها. لم يستعمل أرسطو هنا المبدأ الذي مفاده أنّ ما لا نهاية له لا يُقطع، لكنّه يستعمله في مواضع أخرى في سياقات فضائية وغير فضائية على السواء. انظر ه. بونيتز، فهرس أرسطو Index Aristotelicus، برلين، 1870، ص 74ب، سطور 34-30، وخاصّة إحالاته على ك. ما بعد الطبيعة، 99ب، 30، وك. الفيزياء، 263، 4.

68 شرح الفيزياء لسمبليقيوس، ص 1178

69 انظر أرسطو، التحليلات الثانية، 83، 22، I ب، 6. وهذا يتعارض مع يحيى النحوي، الردّ على برُقلس، ص 9، سطر 6

70 ك. الأمانات، ص ص 37-36؛ الترجمة العبريّة، ص ص 60-59؛ الترجمة الانجليزيّة، ص 45

مطابـق لدليـل يحيى النحوي، لأنّهما معاً يدليان بالدليل الـذي مفاده أنّ ما لا نهاية له لا يمكن قطعه، ويخلصان إلى أنّنـا حسـب دعـوى الأزليّة لم ننته بعد إلى الآن. غير أنّ عبارة سـعديا تختلف، مرّة أخرى، في جزئيّاتها بشـكل خاصّ جدّاً؛ فبينما ينظر يحيى النحوي في الاستحالات نجد سعديا ينظر في الزمان؛ وبناء عليه فإنّ اللامتناهي عند يحيى النحوي هو عبارة عن سلسـلة لا نهاية لها، في حين هو لامتناه متّصل عند سـعديا[71]. لكنّ سعديا يبيّن، وهو في صـدد معالجـة اعتراض ممكن على هذا الدليل، أنّه لا يقرّ بالتمييز بين سلسـلة لا نهاية لها من الأحداث الماضية والزمان الماضي منظوراً إليه كامتداد لامتناه متّصل. والاعتراض هو في أساسـه مفارقة زينون الأولى[72]، ونجدها في مواضع أخرى في الأدب الفلسـفيّ العربيّ[73]. وهي كما يلي: بما أنّ المسـافة تنقسـم إلى ما لا نهاية له، فليس التدليل الكامن وراء الحجّة الحالية يجعلها أيضاً مسـتحيلة بالنسـبة إلى شخص يودّ الانتقال من مكان إلى آخر، نظراً لأنّ عليـه أن يقطـع عـدداً لا نهاية له من الأجزاء؟ جواب سـعديا هو أنّ الاعتراض يتناول على نحو مضلّل ليس شـيئاً لامتناهياً موجوداً «بالفعل»، وإنّما لامتناه يحدث «في الوهم» فقط؛ يسـتند الدليل، في المقابل، على واقعة أنّ «الكون قطـع الزمان بالفعل حتّـى وصل إلينا»، وما لا نهاية له بالفعل لا يمكن قطعـه[74]. ومن الواضح الآن أنّ الاعتراض لا يحمـل عـلى شيء لا متناه متّصل، كما هو الحال في الدليل، وإنّما على سلسـلة لا نهاية لها من أجزاء غير ظاهرة. وبما أنّ سـعديا يعتبر هذا الاعتراض وثيق الصلة بالموضوع، فإمّا أنّه يضع تقابلاً مقصوداً بين اللامتناهي المتّصل واللامتناهـي الذي هو سلسـلة من أجزاء غـير ظاهرة، أو أنّه أيضاً لم يلاحظ التمييـز القائم بين الأمرين. وفي كلتا الحالتين، فإنّ واقعة كون يحيى النحوي يشـتغل بالنوع الثاني من نوعي اللامتناهي وسـعديا يشـتغل بالأوّل لا يمكن أن تمنعنا كثيراً من الربط بين النسختين، لأنّ سعديا لا يميّز بين هذين النوعين من اللامتناهي. ومن الملاحظ أيضاً أنّ الاعتراض والردّ الذي قدّمه سـعديا يزوّداننا بنقطة جزئيّة مهمّة أخذت عن يحيى النحوي: إنّ مبدأ كون ما لا نهاية له لا يقطع ينطبق على الأشياء اللامتناهية بالفعل فقط[75].

لقد حاولنا أن نقيم تقابلاً في موضوع أسـاسيّ بين حجّة سـعديا الرابعة عـلى الخلق واعتراض يحيى النحوي الأوّل على الحركة الأزليّة. يقدّم سـعديا، في سـياق مختلف لكنه ذو صلة، صياغة أقـرب إلى عبارة يحيى النحوي؛ إذ يفحص هناك الخلق من عدم بالخصوص، ويسـتدلّ: إذا كان بدل قبول فكرة الخلق من عدم، «اختطرنا ببالنا شـيئاً من شيء، فسـبيل الشيء الثاني في القول سـبيل الأوّل وعليه شرط ألاّ يكون من شيء ثالث، وسـبيل الثالث في القول سبيل الثاني وعليه شرط ألاّ يكون إلاّ من شيء رابع، ويتّصل الأمر إلى ما لا نهاية له، وإذا كان ما لا نهاية له

71 ثمّة اعتبارٌ واحد على الأقلّ قد يجعل صياغة يحيى النحوي أهمّ من صياغة سعديا، مع أنّ يحيى النحوي نفسه لا يذكره: إنّ فرض سلسلة غير متناهية من التغيّرات سوف تتضمّن ليس فقط قطع ما لا نهاية له، وإنّما أيضاً ارتداداً لا نهاية له للعلل، وهو ما رفضه أرسطو لأسباب مستقلّة. انظر أسفله، ص 381، 2.

72 انظر نشرة روس لكتاب الفيزياء لأرسطو، 1955، ص 72

73 انظر أسفله، هامش 117، 119

74 الإحالات في هامش 68

75 انظر أعلاه، هامش 66

لا ينقضي[...] وجب ألا نوجد. وما نحن موجودون!»[76]. وعلى غرار يحيى النحوي، لا ينصبّ نظر سعديا هنا على الزمان، بل على التحوّلات التي تقود إلى الحاضر، ويستدلّ على أنّه إذا قلنا بسلسلة لامتناهية من التحوّلات، لا يمكن الانتهاء إلى أحداث حالية.

ب- 2. يحمل دليل يحيى النحوي الذي فحصناه قبل قليل على الأحداث التي تقع في عالم ما تحت فلك القمر مبرزاً أنّها لا تشكّل سلسلة غير متناهية. ويقرّ يحيى النحوي بأنّها يمكن أن تثبت خلق السماء شريطة أن نضيف إليها مقدّمة أخرى مفادها أنّ وجود منطقة ما تحت فلك القمر ووجود المنطقة السماويّة يقتضي أحدهما الآخر[77]. إنّ اعتراض يحيى النحوي الثاني على الحركة الأزليّة ينطبق بشكل مماثل على العالمين الأرضيّ والسماويّ، وهي تُقرأ كما يلي: «إذا فرضنا أنّ حركات ما سوف تحدث أيضاً، فإنّ عددها سيتضاعف إذا أضيفت إلى الحركات الحادثة الموجودة سلفاً؛ وأيضاً إذا كان من المحال أن يتضاعف ما لا نهاية له، فإنّ الحركات التي حدثت سلفاً لا تكون غير متناهية»[78]. وبعبارة أخرى، كلّ حركة جديدة في عالم ما تحت فلك القمر وكلّ دورة للأجسام السماويّة فهي زيادة على عدد الحركات التي سبقتها. إذا كان العدد الذي سبق هو عدد لا نهاية له، فكلّ حركة جديدة فهي زيادة على عدد لا نهاية له، وهو أمر يبدو هنا محالاً. ولذلك، فإنّ عدد الحركات التي مضت يجب أن يكون متناهياً، وأنّ العالم قد وجد لمدّة متناهية فحسب.

لا يستعمل سعديا هذا الدليل على نحو تامّ بوصفه جزءاً من برهانه على الخلق، لكنّه يستعمله في نقاش ذي صلة يفحص فيه ويردّ النظرية التي مفادها أنّ السماء وحدها هي علّة كون عالمنا، ومن ثمّ فهو قديم. ومن بين الأسباب الأخرى التي تكمن وراء رفض هذه النظرية، يورد سعديا اعتراضاً «من الزيادة والنقصان» ويبيّنه كما يلي: «وذلك أنّ كلّ يوم يمضي من زمان الفلك فهو زيادة على ما مضى ونقصان ممّا يستأنف، فما احتمل من الزيادة والنقصان فهو متناهي القوّة، والتناهي يوجب الحدث. فإن جسر زاعم فزعم أنّ مضيّ يوم من الأيام لا يزيد على ما مضى ولا ينقص ممّا يأتي كابر الوجدان والشاهد»[79]. وكما هو الحال تماماً في الدليل الذي ناقشناه سابقا (ب1-)، فإنّ سجال سعديا تمّت صياغته في عبارة الزمان بدل الحركة، لكن كلّ عنصر من دليل يحيى النحوي يعود إلى الظهور بطريقة أخرى. يلحّ سعديا على أنّ كلّ يوم يمضي فهو زيادة على العدد الذي مضى، وعلى أنّ كلّ ما هو قابل للزيادة هو متناه، ومن هذين المبدأين يستنتج أنّ الزمان يكون متناهياً، ومن ثمّ فالسماء ليست أزليّة. وقد دافع يحيى النحوي عن الشيء نفسه في صدد الحركات الماضية. وعلاوة على ذلك، ثمّة عنصران عند سعديا لا يظهران عند يحيى النحوي، وكلاهما يبدوان غير ضروريّين. كلّ يوم يمضي، يكتب سعديا، لا يزيد فحسب على ما مضى،

76 كتاب الأمانات، ج. 1، 2، ص 40؛ الترجمة العبريّة، ص 63؛ الترجمة الإنجليزيّة، ص ص 50-49. نجد إشارة إلى الدليل نفسه في تعليق سعديا على س. بِصيرة، نشرها م. لامبير، باريس، 1981، النصّ العربيّ، ص 3؛ الترجمة الفرنسيّة، ص 16

77 شرح سمبليقيوس على ك. الفيزياء، ص 1179، سطور 12-10

78 نفسه، سطور 14-12

79 ك. الأمانات، 3، I (النظرية الثالثة)، ص 60؛ الترجمة العبريّة، ص 74؛ الترجمة الانجليزيّة، ص 72

وإنّما ينقص ممّا يأتي. وهذه الجملة غير مناسبة في عبارة سعديا، لكنّها تلعب، كما سنرى، دوراً مهمّاً في نسخة مختلفة متداولة في الفلسفة العربيّة[80]. وأيضاً، إنّ سعديا غير مقتنع بما انتهى إليه من أنّ الزمان الماضي متناهي المدّة؛ فيضيف أنّه «متناهي القوّة». وقد يمكن اعتبار هذه الكلمات، ربّما، «تسرّب» الحجّة الحالية عبر عبارات دليل الخلق من قوّة العالم المتناهية. (أعلاه، أ1-).

ب- 3. بينما دافع اعتراض يحيى النحوي الثاني على الحركة الأزليّة على أنّ الأشياء اللامتناهية لا يمكن أن تزداد، نجد اعتراضه الثالث يدافع، بشكل مماثل، على أنّ «لامتناه» لا يكون ضعف «لامتناه» آخر. إنّ نظر يحيى النحوي مقتصر هنا على السماء. إنّه يفكّر في واقعة أنّ الأجسام السماويّة تتحرّك بسرعات مختلفة، ومن ثمّ، فإنّه في وقت متماثل تقوم الأجسام السريعة منها بحركات دائريّة أكثر من الأجسام البطيئة. نقرأ استنتاجه كما يورده سمبليقيوس كما يلي: «إذا [...] لم تكن لحركة السماء بداية، فإنّ جرم كوكب زحل سوف يكون بالضرورة قد قام بدورات لا نهاية لها، وجرم كوكب المشتري ثلاث مرات أكثر، دورات الشمس ستكون ثلاثين مرّة أكثر من دورات زحل، دورات القمر ستكون 360 مرّة أكثر، ودورات الجرم الثابت[81] [الذي يدور مرّة واحدة كلّ أربع وعشرين ساعة] ستكون أكثر من 10.000 مرّة أكثر. إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ ما لا نهاية له لا يقطع ولو مرّة واحدة، فليس من غير المعقول تماماً افتراض ما لا نهاية له مضاعفاً بـ 10.000 مرّة، بل مضاعفاً على نحو لا نهائيّ؟ ينتج بالضرورة عن ذلك أنّ حركة السماء لها بداية[...] في اللحظة التي تكون للسماء نفسها بداية أيضاً في وجودها»[82]. هذا النظام من التدليل نجده عند سعديا ويتبع الدليل الذي أوردناه في الفقرة السابقة. يورد سعديا، وهو دائماً في صدد ردّ فرضية أزليّة السماء، ما يسمّيه اعتراضاً «من اختلاف الحركات» والذي يُقرأ: «إنّ القوّة التي ليست بمتناهية لا تختلف في نفسها، فلمّا شاهدنا حركات السماء مختلفة حتّى إنّ بعضها ينسب إلى بعض على 30 ضعفاً وعلى 365 وعلى أكثر من ذلك، علمنا أنّ كلّ واحدة متناهية. وشرح ذلك أنّ الحركة المشرقيّة للفلك الأعلى ترى دائرة في كلّ يوم وليلة مرّة واحدة، والحركة المغربيّة للكواكب الثابتة تتحرّك في كلّ 100 سنة ومقدار درجة واحدة. فعلى هذه النسبة لا تدور الدورة التامّة إلا في 36 ألف سنة تكون أيامها 13 ألف ألف يوم 140 ألف يوم[...]، فما تقول في قوّة تتفاوت حركتها هذا التفاوت كيف لا تكون متناهية؟»[83]. لقد قدّم سعديا عنصرين أساسيّين من سجال يوحنّا النحوي: من المحال أن يكون لامتناه ضعف لامتناه آخر، ثمّ واقعة أنّ الأجسام السماويّة تتحرّك بسرعات مختلفة. نجده هنا (على العكس من ب1- وب2-) يتبع الأصل بتركه النقاش في عالم الحركات اللامتناهية بدل نقله إلى عالم الزمان اللامتناهي. غير أنّه لا يكرّر كلّ المعطيات الفلكيّة التي قدّمها يحيى النحوي، ورقم «365» المقروء (نسبة دورات جرم النهار إلى دورات الشمس، ومن ثمّ عدد أيام السنّة)، إذا لم يكن خطأ من الناسخ، يعبّر

80 انظر أسفله، هامش 181، 186

81 من الظاهر أنّ المقصود هو جرم الكواكب الثابتة، دون أخذ الجرم المنفصل النهاريّ التاسع بعين الاعتبار.

82 شرح سمبليقيوس على ك. الفيزياء، ص 1179، سطور 26-15. إنّ الدعوى في نهاية المقطع هو أنّ من طبيعة الأجرام السماويّة أن لا توجد من دون إتيان حركاتها الدائرية.

83 ك. الأمانات، 3 ،I، (النظرية الثامنة)، ص ص 61-60؛ الترجمة العبريّة، ص ص 75-74؛ الترجمة الإنجليزيّة، ص ص 73-72

باختصار عن استبدال من طرف سعديا أو مصدره المباشر لرقم مألوف أكثر بدل الرقم الذي هو أقلّ ألفة «360» (نسبة دورات القمر إلى دورات زحل). ومن جهة أخرى، تقدّم نسخة سعديا أيضاً إضافة رمَت بوضوح إلى أن تبالغ في النتيجة. فالحركة البطيئة للنجوم الثابتة، وهي الظاهرة المعروفة اليوم بحركة الاعتداليين the precession of the equinoxes، تمّ حسابها كدرجة واحدة كلّ مائة عام. وهكذا، يضيف سعديا أو مصدره المباشر، إلى مفارقات الأشياء اللامتناهية المضاعفة التي يوردها يحيى النحوي، أنّ الدورات التي لا نهاية لها لجرم النهار سوف تكون، طوال أزليّتها، ليس أقلّ من 13 مليون مرّة مثلما دورات الكواكب الثابتة اللامتناهية في كثرتها! الملاحظة التي مفادها أنّ «قوّة تتفاوت حركتها[...] هي[...] قوّة متناهية» قد يكون مثالاً آخر (كما في ب2- أعلاه) على التسرّب المصطلحيّ عبر دليل الخلق من قوّة العالم المتناهية. ومن جهة أخرى، إنّ الجملة الأساسيّة المقابلة التي مفادها أنّ «قوّة لامتناهية لا تتفاوت في ذاتها» لها مقابل قريب لدى أرسطو[84].

لقد وقفنا على ما يلي: حجّة سعديا الأولى، من قوّة العالم المتناهية، هي بدون شك مأخوذة عن الأطروحة العامّة التي قدمّها يحيى النحوي لتحصيل النتيجة نفسها (أعلاه، أ1-)؛ وعلاوة على سعديا، فإنّ شاهداً مستقلاً قد بيّن أنّ أطروحة يحيى النحوي كانت معروفة بالعربيّة في القرن العاشر[85]. إنّ حجّتي سعديا الثانية والثالثة على الخلق، من «التركيب ومن «الأعراض»، تتضمّنان، كلّ واحدة منهما بطريقة خاصّة، عناصر أساسيّة من الأدلّة الفرعيّة الثلاثة الأولى (انظر أ2- وأ3-) التي قدّمها النحوي لدعم هذه الأطروحة. والترتيب ذاته لحجج سعديا الثلاث الأولى لا يخلو من دلالة، مادام يعكس طبيعة رسالة يحيى النحوي، التي تقدّم أوّلاً الأطروحة المتعلّقة بقوّة العالم المتناهية ثمّ تشرع في تقديم أدلّة فرعيّة بعد ذلك. في الواقع، ولو كان سعديا يتبع تماماً تسلسل الأدلّة الفرعيّة، ولو افترضنا ذلك فإنّ دليل يحيى النحوي الفرعيّ الأوّل هو وحده الذي يشكّل أساس حجّة سعديا من التركيب. تكرّر حجّة سعديا الرابعة على الخلق استدلال اعتراض يحيى النحوي الأوّل على الحركة الأزليّة (أعلاه ب1-)، مع اختلاف في كونه يشتغل في عالم الزمان بدل الحركة. ومع ذلك، أيضاً نجد ذلك الاختلاف قد اختفى في سياق ذي صلة حيث يستعمل سعديا الدليل نفسه في إثبات الخلق من عدم. ومن المؤكّد أنّ اعتراض يحيى النحوي الأوّل والثالث على الحركة الأزليّة (ب2- وب3-) يعاود الظهور عند سعديا بوصفه جزءاً من نقده للنظرية التي مفادها أنّ الأجرام السماويّة تدور على نحو أزليّ. ويقدّم سعديا، بشكل لا يخلو من دلالة، الاعتراضين معاً وبالترتيب ذاته الذي نجده عند يحيى النحوي. وحتّى فصل سعديا لما يسمّيه الدليل «من الزمان» (ب1-) عن الدليلين الآخرين (ب2- وب3-) قد لا يكون عارضاً، لأنّه يمكن تفسيره بواقعة أنّ الاعتراض الأوّل من اعتراضات يحيى النحوي الثلاثة يحمل على عالم ما تحت فلك القمر، بينما ينطبق الثاني على العالم السماويّ أيضاً، وينطبق الثالث حصراً على العالم السماويّ. إذا فحصنا حجّة سعديا الثانية والثالثة والرابعة بشكل مستقلّ، فسنتردّد في تحديد يحيى النحوي مصدراً أوّل لهما، نظراً لغياب عناصر أساسيّة. غير أنّ التطابق في تلك الأمثلة يصعب الشكّ فيه حين ننظر

84 ك. السماء، 275، 7، I ب، 27-29

85 انظر أعلاه، هامش 36-38

في مناقشة سعديا ككلّ، ونتأمّل: الأمثلة حيث التطابق مؤكّد (أ1-، ب2-، ب3-)؛ وكلّ حجج سعديا الأربع على الخلق، باعتبارها مجموعة، يمكن إرجاعها إلى يحيى النحوي؛ وأنّ الطريقة التي قدّم بها سعديا حججه تعكس بنية عرض يحيى النحوي.

تكشف حجّة سعديا الثالثة، وهي الحجّة من الأعراض، عن إعادة صياغة جذريّة في الاصطلاح الكلاميّ، (أعلاه أ3-)[86]. طبعاً لم يدخل سعديا عناصر كلاميّة، فهو يظهر بالفعل بعض الانزعاج من حمولتها؛ إذ أثناء عرضه الحجّة الرابعة، يردّ صراحة مذهب الجوهر الفرد[87]. وحين يستعمل مصطلح عرَض، يقيم تمييزاً مهمّاً، وهو يكتب أنّ الأجسام لا تخلو من أعراض «تعرض في كلّ واحد منها إمّا من ذاته أو من غير ذاته». وعبارة «إمّا من ذاته أو من غير ذاته» عسرت على فهم دارسين عديدين[88]، لكن يمكن أن تُفهم ممّا فهمه الكتّاب العرب الآخرون من هذه الحجّة. فقد كان أمراً معتاداً أن يبرهن بها، بوصفها مقدّمة، على مذهب الأعراض في علم الكلام، أي المذهب الذي مفاده أنّه لا واحدة من خاصّيات موضوع جسمانيّ تتدفّق منه، أو أنّها متوقّفة على ماهية داخليّة، بل إنّ جميعها تعزى من خارج إلى ذرات جامدة متماثلة تشتغل كأساس مادّي لكلّ موضوع. ومن أجل إثبات وجود الأعراض تمّ تبيان أنّ خاصيات الأشياء لا تنتج عن الذرّة أو عن الجسم نفسه، ومن ثمّة فهي تنتج عن عامل خارجيّ عنها، أي عن «عرَض»[89]. وسعديا يرفض صراحة، بتنصيصه على أنّ الأعراض التي يتكلّم عنها تنتمي إلى جسم «إمّا من ذاته أو من غير ذاته»، فرضية أن لا خاصيّة شيء ما يمكن أن تتدفّق «من ذاته»؛ ومن ثمّ فإنّه يرفض ضمنيّاً مذهب الأعراض الكلامي. كان يمكن أن يكون مرتاحاً أكثر مع مفهوم الصورة الأرسطيّ، لكن يبدو أنّه لم يكن يملك المعرفة الفلسفيّة التي تسمح له باستخدامه[90]. ولذلك، من الواضح أنّ سعديا لم يطّلع على أدلّة يحيى النحوي إلا بعد أن خضعت لإعادة الصياغة من قبل المتكلّمين.

إنّ واقعة كون كلّ حجج سعديا، بل وترتيبها أيضاً، يمكن إرجاعها إلى يحيى النحوي لهو أمر يكشف عن أنّ سعديا لم يتعرّف عليها واحدة واحدة، وإنّما بوصفها مجموعة. إنّ المجموعة التي تعرّف عليها سعديا، أيّاً كان مصدرها المباشر، قد تكون تتضمّن أكثر من الحجج الأربع أو الستّ (من بينها اعتراضان على أزليّة السماء أوردناهما أعلاه في ب2- وب3-) التي يستخدمها بالفعل. ولأنّ سعديا يفتتح نقاشه بالقول إنّه قبل فكرة الخلق استناداً إلى الكتاب المقدّس، ثمّ بعد ذلك يبحث عمّا إذا كان «النظر» يؤيّد عقيدة الخلق؛ «وجد» أنّه كذلك من «وجوه كثيرة»، ومن جملتها «اختصر أربعة أدلّة»[91]. وبعبارة أخرى، كان في متناوله أكثر من أربع حجج، ربّما اشتملت

86 أيضاً انظر أعلاه، هامش 57

87 الإحالة أعلاه، هامش 68

88 انظر فونتيرا، فلسفة سعديا جاوون، ص 103 وهامش 46

89 انظر أعلاه هامش 221، 222

90 انظر فونتيرا، نفسه، ص ص 102-103

91 كتاب الأمانات، ج. 1، 1، ص 32؛ الترجمة العبريّة، ص 56؛ الترجمة الانجليزيّة، ص ص 40-41

عــلى أدلّة يحيــى النحوي الباقية التي تؤيّد أطروحة أنّ العالم يملك قــوّة متناهية فقط. ومن الممكن، رغم ذلك، أن يكون سعديا يعني فقط أنّ ستّة أدلّة كانت في متناوله، «اختصر» منها أربعة لغرض مناقشته الأساسيّة في مسألة الخلق، تاركاً الدليلين الآخرين (ب- 2، ب- 3) إلى سياق آخر.

وفي كلّ حججه الأربع على الخلق، يقدّم ســعديا باختصار مقدّمة ونتيجة، يورد مقداراً حســناً من الدليل لدعم المقدّمــة، ويلخّــص مكرّراً النتيجة. في الحجّــة الثانية والثالثة (أ2-، أ3-)، لم يبيّن بوضوح كيف يمكن الاســتدلال بشكل صحيح على النتيجة، مع أنّه يقترح أُسُساً لها. وفي ثلاث مناسبات (أ2-، ب2-، ب3-) اكتشفنا تسرّباً ظاهراً لبعــض الحجــج عبر مصطلحات أخرى. وهذا كلّه يوحي بأنّ الحجج كانت في متناول ســعديا في شــكل ملخّصات موجزة فحســب، كان عليه أن يبســطها بنفســه. ومن الممكن أيضاً أنّ سعديا ســمعها مرّة أو قرأها في صورة أكثر كمــالاً، لكن لم يكن أمامه ســوى العناوين حينما كان يكتب، ولذلك كان عليــه أن يعيد بناء برهانه على الخلق ممّا حفظته ذاكرته.

الكندي، أدلّة من التركيب

علمنا، من خلال ابن ســوار (و. 942)، أنّ عدداً من أدلّة الخلق كانت معروفة باســم يوحنّا النحوي[92]، ووقفنا الآن على أنّ مجموعة أخرى تعود في النهاية إلى المؤلّف نفســه، كانت في متناول ســعديا (ت. 942). ومجموعة ابن ســوار لا يمكن أن تكون ســابقة على مجموعة سعديا، لأنّ ما يذكره سعديا على أنّه دليل «من الأعراض» (أ3-) هو بالذات ما يقدّمه ابن سوار على أنّه دليل المتكلّمين، رافضاً إياه لصالح «دليل يحيى النحوي»، وأكثر من ذلك، فإنّه يقترح على المتكلّمين ترك تأمّلهم غير المجدي والانكباب على دراســة يحيى النحوي[93]. من الواضح أنّ ابن ســوار لم يكن ليقول ذلك لو كان يعرف أنّ الدليل المرفوض نفسه يعود بالضبط إلى الفيلسوف الذي دعا إلى دراسته. وهكذا، رغم أنّ ابن ســوار كان أصغر ســنّاً من ســعديا بحوالي جيلين، فإنّ مجموعته من الأدلّة تظلّ تمثّل مرحلة سابقة، بينما تمثّل مجموعة سعديا مرحلة لاحقة من صياغتها الثانية من قبل المتكلّمين.

وفي مقطــع يقدّم فيه الكندي (القرن التاســع) ثلاثة أدلّــة على الخلق، يبدو أنّه اســتعمل بدوره مجموعة من الأدلّــة عــلى الخلق مأخوذة من يحيى النحوي. يؤكّــد الكندي، في هذا المقطع، أنّ «جــرم [العالم]، الحركة والزمان لا يســبق أبــداً أحدها الآخر». وقــد وضع هذه القضية بعد أن فحص إمكانيتــين[94]. إذا فرضنا أنّ العالم غير قديم، يســتدلّ الكندي، فإنّ حدوثه الحقيقي كان حركة، ومن ثمّ فإنّ العالم وحركته يوجدان معاً. ومن جهة أخرى، إذا كان العالــم قديمــاً، فإنّه يجب أن يكون دائماً في حركة، لأنّه لو كان ســاكناً دائماً وعلى نحو كلّي، فإنّه ما كان ليبدأ

92 انظر أعلاه، هامش 39

93 الإحالة إعلاه، هامش 37

94 يجب أن تقرأ هذه ضدّ سياق أرسطو، ك. الفيزياء، م. 8، 1

الحركــة أصلاً[95]. وفي كلا الفرضين، إذاً، يجب أن يوجد العالم وحركته معاً، في حين يوجد الزمان معهما معاً مادام الزمــان في حــدّه هو «مقدار حركة»[96]. بعد أن وضع مقدّمته، راح الكندي يبرهن على خلق العالم من خلال تأكيده على أنّه «لا يمكن أن يكون زمان لانهاية له، إذ لا يمكن أن يكون كمّية أو ذو كمّية لا نهاية له بالفعل[97][...] والجرم لا يسبق الزمان، فلا يمكن أن يكون جرم الكلّ لا نهاية له لإنّيته؛ فإنّية جرم الكلّ متناهية اضطراراً، فجرم الكلّ لا يمكن أن يكون لم يزل». وبناء عليه، يقدّم الكندي ما يسمّيه «دليلاً آخر» على الشكل التالي: «إنّ من التبدّل التركيب والائتلاف، لأنّ ذلك جمع أشــياء ونظمها. والجرم جوهر طويــل عريض عميق، أي ذو أبعاد ثلاثة، فهو مركّب من الجوهر الذي هو جنســه ومن الطويل العريض العميق الذي هو فصله؛ وهو المركّب من هيولى وصورة؛ والتركيب تبدّل الحالة التي هي لا تركيب، والتركيب حركة[...] فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً[...] فجرم[العالم] لا يســبق مدّة تعدّهــا الحركة[أي الزمان]. فالجرم والحركة والزمان لا يســبق بعضها بعضــاً في الإنّية، فهي معاً في الإنّيــة؛ فإذا كان الزمــان ذا نهاية بالفعل، فإنّية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطــراراً، إن كان التركيب والتأليف تبدّلاً ما؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدّلاً، فليســت هذه النتيجة بواجبة». تقدّم خاتمة هذا المقطع دليلاً ثالثاً: «ولنوضّــح الآن بنــوع آخر أنّــه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيــه ولا آتيه[...][إذا كان الزمان لامتناهياً]، فإنّ خلف كلّ فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية. فإذن لا ننتهي إلى زمن مفروض أبداً، لأنّ مِن لا نهاية في القدمة إلى هذا الزمن المفروض مســاوي المدّة للمدّة التي من هذا الزمن المفروض[...] إلى ما لا نهاية له[...] وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها»[98].

يهمّنــا، فيمــا نحن في صددها، الجزء الثاني وفيه ينطلق الكندي من «التركيب والتأليف» في الكون. يذكر نوعين من التركيب، المركّب من الجوهر والأبعاد الثلاثة، والمركّب من الهيولى والصورة. ســوف نســتحضر اثنين من الأدلّة الفرعيّة الأربعة، التي استعملها يحيى النحوي من أجل تبيان أنّ العالم يملك قوّة متناهية فقط، تجد أيضاً منطلقها في فكــرة التركيــب الحاضرة في الكون. يحمــل الأوّل على التركيب من الهيولى والصورة في الســماء (انظر أعلاه، 2، أ2-). والآخــر، وهــو الثالث من الأدلّة الأربعة الفرعيّة، أوردناه جزئيّاً فقــط أعلاه (2، أ2-). وفي تتمّة المقطع الذي أوردنــاه هنــا، يدافع يوحنّا النحوي عن فكرة أنّه حتّى لو نفى أحدهم أن تكون الســماء مركّبة من مادّة وصورة، فإنّه ســيتخلّى بشــكل واضح عن بعدها [أي السماء] الثلاثيّ»، ومن ثمّ يســلّم بأنّ المنطقة السماويّة هي موضوع على الأقلّ للتركيب في أبعاده[99]. وهكذا، نجد أنّ المركّب من مادّة وصورة والمركّب من الجوهر والأبعاد الثلاثة، التي يوردهــا الكنــدي لإبراز أنّ «كــون» العالم متناهياً «بالفعــل»، يطابق فعليّاً نوعيْ التركيــب اللّذين يوردهما يحيى

95 فخر الدين الرازي، ك. الأربعين، حيدر آباد، 1934، ص 16، يدافع بشكل مشابه على أنّه لو كان العالم ساكناً منذ القدم لما تحرّك أبداً، إنّ الفكرة الأساس هنا هي أنّ الأزلي ضروريّ.

96 انظر أرسطو، ك. الفيزياء، م. 5، 11، 220 أ، 25-24

97 انظر أسفله، هامش 165

98 رسائل الكندي، تح. أبو ريدة، القاهرة، 1950، ج. 1، ص ص 21-118. نجد أفكارا مماثلة في مواضع أخرى من الكتاب.

99 انظر شرح سمبليقيوس على ك. الفيزياء، ص 1331

النحوي للبرهنة على أنّ العالم متناهي القوّة. والكندي أيضاً، مثل يحيى النحوي، ينطلق في استدلاله من التركيب إلى التناهي (في «الكون» بدل «القوّة») إلى الخلق.

من الواضح أنّ الكندي يتبع طريقاً مغايراً عن الذي استنتج منه يحيى النحوي تناهي جسم العالم (انظر أعلاه 2، أ- 2). ولكن هذا لن يكون اعتراضاً قويّاً على كون يحيى النحوي هو مصدر الكندي إذا نظرنا بدقّة إلى تسلسل تفكير هذا الأخير. فاستدلاله يجري، على ما يبدو، كما يلي: العالم جسم؛ كلّ جسم مركّب؛ التركيب تغيّر؛ التغيّر هو نوع من الحركة؛ وبناء عليه فإنّه لا يمكن أن يكون العالم موجوداً قبل الحركة. وهكذا قد يبدو هذا الدليل أكثر بقليل من مجرّد صنو للدليل السابق، مادام كلاهما يبيّن أنّ جسم العالم «لم[...] يسبق الحركة»، وذلك من أجل أن يبيّن أنّ العالم لا يسبق الزمان، ومن ثمّ وجب أن يكون حادثاً. ومع ذلك، عندما تمّ فحصه بدقّة تبيّن أنّ الكندي مخطىء في قوله الغريب بالدور circularity. فقوله إنّ «التركيب حركة» يكون له فقط في حال افتراض أنّ كلّ شيء مركّب قد صار إلى حالته المركّبة، ومن ثمّ فقد خضع للحركة. لكن حالما يسلّم بأنّ جسم العالم، وهو مركّب، وجب أن يكون قد خضع لسيرورة التركيب، فإنّه يصير مسلّماً مباشرة بأنّ العالم، في صورته الحالية، حادث.

وهكذا، فإنّ حجّة الكندي من التركيب تصل إلى حدّ القول إنّه إذا كان مسلّماً أنّ العالَمَ حادثٌ، فإنّه يمكن الاستدلال بطريقة ملتوية، ومع بعض الفروض الأخرى مثل المقدّمة الأساس التي مفادها أنّ الزمان متناه، أي أنّ العالم حادث. يعتقد صاحب هذا العمل أنّ التأويل الذي يفرض نفسه بالنسبة إلى هذا المقطع هو أنّ الكندي تعرّف على طريق كان مألوفاً للتدليل بدءاً من التركيب إلى التناهي إلى الخلق، غير أنّه لم يفهم أو لم يتذكّر بدقّة كيف يجري الدليل؛ لذلك بدأ على النحو نفسه الذي بدأ به يحيى النحوي لكنّه سرعان ما انزلق إلى مجرى استدلاله على الدليل السابق[100].

تثبت الحجّةُ الأولى من حجج الكندي الثلاث، في المقطع الذي نحن في صدده، تناهي الزمان لكنّه لا يستنتج مباشرة أنّ العالم لا يوجد أزلاً. وبدل ذلك، يقحم الكندي خطوة غير ضروريّة، مستنتجاً من تناهي الزمان أنّ «جرم» العالم متناه «لإنّيته»، وآنذاك فقط، يستنتج من تناهي «إنّيته» أنّ «جرم» العالم لا يمكن أن يكون لم يزل. وعلى نحو مماثل، فنتيجة الحجّة الثانية هي أنّ «إنّية الجرم[جرم العالم] ذات نهاية بالفعل اضطراراً». وإذا كنّا مصيبين في ظنّنا أنّ أدلّة يحيى النحوي تقف وراء المقطع، فإنّ علينا أن نأخذ عبارة الكندي التي مفادها أنّ جرم العالم متناه لإنّيته بوصفها صدى للقضية القائلة إنّه مادام العالم جرماً متناهياً، فله قوّة متناهية فقط. وهذا قد يعني أنّ حجّة الكندي الأولى أيضاً لها مقابل لدى النحوي، رغم أنّ الكندي يقدّم دليله بشكل مختلف تماماً.

100 تجدر الإشارة إلى أنّه روي أنّ الكندي دافع في موضع آخر عن أنّه لا أزليّة الشيء يمكن استنتاجها مباشرة من طبيعته المركّبة. لقد ردّ، حسب رواية ابن عدي، التثليث المسيحيّ بدفاعه على أنّ: «كلّ شيء مركّب له سبب، وكلّ ما له سبب هو غير أزلي»؛ انظر النصّ المنشور في مجلة الشرق المسيحي، عدد 22، 1920، ص 4؛ الترجمة الفرنسيّة ضمن:

Périer, Petits Traités Apologétiques de Yahyā Ben ʻAdī , Paris, 1920, p. 119.

وهكـذا، يبدو أنّ الكندي قد أعاد إنتاج جزء مهمّ من موضوع رسـالة يحيـى النحوي في تناهي قوّة العالم[101]، ومـن ضمنها عناصر لا نجدها عند سـعديا. فهو يبدأ بتقديم حجّة عامّة على الخلـق من تناهي جرم العالم. وبعد ذلك يورد حجّة تعتمد كأسـاس لها على نوعين من التركيـب في العالم، المادّة والصورة والبعد الثلاثيّ. وعلى خلاف سـعديا، يظلّ يعرف أنّ التركيب لا يثبت الخلق بشـكل مباشر وإنّما يثبت فقط تناهي «الإنّية»، التي منها يستنتج الخلق بدوره. ومن جهة أخرى، فإنّه صادف على الأقلّ الصعوبات ذاتها التي واجهت سـعديا في إتمام الحجّة من التركيب. إنّ الحجج من التناهي والتركيب هي متبوعة، كما هو الحال لدى سـعديا، بالفكرة التي مفادها أن ليس ثمّـة آن يمكـن الانتهاء إليه دائماً إذا كان يجب أن يكون مسـبوقاً بزمان لا نهايـة له، لأنّ ما لا نهاية له لا يمكن أن يُقطـع. تلـك هي، كما رأينا (2، ب- 1)، نسـخة من الاعتراض الأوّل ليحيى النحوي عـلى الحركة الأزليّة. يبدو هنا أيضاً أنّ الكندي ظلّ أقرب بقليل إلى يحيى النحوي من سعديا؛ لأنّه رغم أنّه ينقل الدليل الأصلي من عالم الحركة إلى عالم الزمان، مثله في ذلك مثل سعديا (انظر أعلاه 2، ب- 1)، فإنّه ما زال قادراً على صياغتها في عبارة امتناع قطع سلسلة لا متناهية، بنظر غير أرسطيّ إلى الزمان باعتباره سلسلة من الأجزاء بدل النظر إليه بوصفه كلاً متّصلاً.

ثمّة بعض الشـبه بين اصطلاح الكندي وسـعديا يجدر تسـجيله. يقدّم الفيلسـوفان معاً حجّة من التركيب، الائتلاف (ك: ائتلاف؛ س: أجزاء مؤلّفة) والجمع. يسـتعمل كلاهما المقدّمة التي مفادها أنّ العالم لا يسـبق (ك: لا يسبق؛ س: لم يسبق) حركته. ومن أجل تبيان استحالة الانتهاء إلى آن مفروض أبداً إذا كان مسبوقاً بزمان لا نهاية له، صعوداً إلى الوراء (ك: متصاعداً[102]؛ س: صعود) إلى ما لا نهاية له، نجد كليهما يقارنه بمرور معكوس نزولاً إلى يومنا هذا. وكلاهما يستعمل المبدأ القائل إنّ ما لا نهاية له لا يُقطع (ك: لا تُقطع؛ س: لم يقطعه).

اسـتنتاجاتنا هي كما يـلي: يرجع دليل الكندي الثاني والثالث على الخلـق في أصلهما إلى يحيى النحوي. حجّة الكنـدي الأولى التـي تثبت الخلق من تناهي إنيّة جرم العالم، قد تكـون أيضاً مأخوذة من حجّة يحيى النحوي على الخلـق مـن تناهي قوّة جسـم العالم. غير أنّ بعض العناصر المشـتركة بين الكندي وسـعديا لا نجدها لدى يوحنّا النحـوي. وتتجلّى في نقـل الاعتراض الأوّل الأصليّ على الحركـة الأزليّة (أعـلاه، 2، ب- 1) إلى عالم الزمان؛ مقارنة مجـرى الزمان نزولاً إلى يومنا هـذا مع الصعود إلى الوراء في الزمان من اليوم الحاضر إلى الماضي؛ وضع الدليل من الزمان بعد الأدلّة من التناهي والتركيب؛ واسـتعمال القضية المهمّة التي مفادها أنّ العالم لا «يسـبق» حركته. بلى، على الرغم من هذه التماثلات، فإنّ مجموعة أدلّة الكندي لا تطابق مجموعة سـعديا. لأنّ دليل سـعديا من الأعراض يكشـف عن أنّ مجموعته وصلت إليه بعد أن مرّت عبر أيـدي المتكلّمين وخضعت لإعادة الصياغة في اصطلاحاتهم الفيزيائيّـة، بينمـا يذكر الكندي التركيب من المادّة والصورة، وهـي مفاهيم لا بدّ أنّها انتقلت عبر الكلام. ولا يمكن

101 لاحظ فالزر أيضاً الصلة بين الاثنين؛

R. Walzer, Greek into Arabic, Cambridge, Mass., 1962, p. 190.

102 لقد قدّمت قراءة مقطع مماثل، ص 197. لم يفهم محقّق النصّ غرض الدليل فأدخل تعديلاً غير صحيح في هذا المقطع، ص 121، سطر 10، والهامش.

أن تكون مجموعة الكندي متطابقة مع مجموعة ابن سـوار، نظراً لأنّ هذا الأخير ما يزال يملك فهماً واضحاً لدليل يحيى النحوي من تناهي القوّة في العالم. يشكّل الكندي إذاً حلقةً وسطى بين أدلّة يوحنّا النحوي الأصليّة ومجموعة سعديا[103].

يجـدر هنا ذكر أدلّـة أخرى من التركيب. روي أنّ النظّام المعتزليّ (توفّي عام 854) قدّم دليلاً كما يلي: «وجدت الحرّ مضادّاً للبرد ووجدت الضدّين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أنّ لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شـأنهما. ومـا جرى عليه القهر[...] فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبيره قاهر فيه دليل على حدوثه وعلى أنّ محدِثاً أحدثه ومخترِعاً اخترعه»[104]. فكما في دليل الكندي وسعديا الثاني، يتحـدّث النظّـام هنا عن «ائتلاف» أو تركيب الأجزاء في العالم. غير أنّه يعتني خصوصاً باجتماع «الأضداد»، ولذلك السـبب فإنّ دليله لا يجب ربطه بيحيى النحوي، بل أحرى بتقليد آخر يمثّله المتكلّم المسـيحيّ يحيى الدمشـقيّ في الشرق الأدنى (توفّي حوالي 750). يقدّم يوحنّا الدمشقي حجّة على وجود الله، لا على الخلق، في العبارة الآتية: «كيف يمكـن لهـذه الطبائع المتضادّة مثل النار والماء، التراب والهواء أن يتركّب بعضها مع بعض لتشـكّل عالماً واحداً ولا تنحلّ إلا إذا كان ثمّة قوّة جبّارة تماماً تجمعها وتحفظها دائماً على ذلك الحال؟» قدّم لهذا المقطع بالمقدّمة القائلة إنّ «صيانـة وحفظ وتدبـير الخليقة يعلمّنا أنّ هناك إلهاً موجوداً»، ويليها إلحـاح على أنّ العناصر الأربعة «مركّبة ومرتّبـة» في أشـكال لا تنقطع ولا يعوقهـا شيء»[105]. ووفقا لذلك، يجـب تصنيفه كدليل من الاخـتراع: إنّ اجتماع عناصر متضادّة، مأخوذة معاً في بنيتها داخل عالم مخترَع بعناية، يقتضي وجود علّة إلهيّة. نجد الصياغة نفسـها تقريبـاً لدى أثاناسـيوس (الرابع الميلاديّ) الذي يتسـاءل بدءاً كيف يمكن لأحد أن ينفـي وجود الله بعد «أن يرى النار مجتمعة مع الطبيعة الباردة والطبيعة اليابسـة مجتمعة مع الرطبة، ومع ذلك لا تعارض إحداها الأخرى..»، وبعدئـذ يتبع هذه باعتبارات لاهوتيّة[106]. وبعد النظّام، يقدّم ابن حـزم (994-1064) أيضاً دليلاً على وجود الله وفيـه يورد أشـكالاً مختلفة من «التركيـب» في الكون (لكن مع عدم ذكر الكيفيّات المضـادّة) بوصفها علامات على الاخـتراع[107]. ومن المحتمـل إذاً أنّ دليل النظّام من اجتماع الأضداد، الذي وصل إلينا رواية فقط، ومن ثمّ فهو ربّما غير كامل، يجب تصنيفه كدليل من الاختراع. وعلى أيّة حال، ليس ثمّة ما يبرّر ربط دليل النظّام بالتقليد الذي يعود إلى يحيى النحوي.

---

103 من اللافت للنظر، في رسالة أخرى (من رسائل الكندي،ج. 2، ص ص 45-41) أنّ الكندي يقبل فحسب تلك الأدلّة من ك. السماء التي لم تكن موضع ردّ يحيى النحوي في كتابه الردّ على أرسطوطاليس، I-V. ومع ذلك، لم يخلص (ص 46) إلى أنّ الأجرام السماويّة أزليّة، وإنّما إلى أنّها لا تفسد ما شاء الله لها ذلك. انظر أعلاه، هامش 46

104 الخياط، ك. الانتصار، نشره وترجمه أ. نادر، بيروت، 1957، ص 26

105 De Fide Orthodoxa, I, 3; English translation in Fathers of the Church, XXXVII, pp. 169-70.

106 Contra Gentes, §§36-37.

(أنا مدين، في هذه الإحالة، لهامش لـ Migneمن تحقيقه لكتاب De Fide Orthodoxa.) انظر أيضاً الكتاب المنسوب إلى أرسطو، في العالم، فصل 5.

107 كتاب الفصل في الملل، القاهرة، 1964، 1، ص ص 23-22

مــن الصعب أن نتوقّع أنّ أدلّة مختلفــة من التركيب قد تحافظ على نقائها. فالكاتب العربيّ النصرانيّ ثيودور أبو قرّة (حوالي 740-820) يقدّم حجّة على الخلق تبدأ من المبدأ القائل إنّه «متى كان شيء ما مركّباً، فإنّ أجزاءه تســبقه بالطبع» و«في الزمان» أيضاً في الغالب، مبيّناً هذا المبدأ اعتماداً على واقعة أنّ مواد البناء توجد قبل البناية. ويذكــر أبــو قرّة بعدئذ، وكمثــال إضافيّ على التركيب في العالم، أنّ التراب والماء يتحرّكان بالطبع إلى أســفل في حين أنّ الهــواء والنــار يصعــدان إلى أعلى، وأيضاً أنّ العناصر المتضــادّة يدمّر بعضها البعض بالطبــع، ومع ذلك تُجبر العناصر على الاجتماع ضدّاً على طبائعها المتضادّة. ويخلص إلى أنّ العالم لا بدّ أن يكون له خالق يحفظه من دون انقطاع[108]. نلاحظ أنّ أبا قرّة جمع هو نفسه أدلّة مختلفة ـ رغم أنّها ليست متضادّة- إحداها ربّما تعود إلى يوحنّا النحوي، تؤكّد على أنّ التركيب يقتضي بذاته الخلق، وأدلّة أخرى تدافع عن أنّ اجتماع كيفيّات متضادّة بالخصوص تقتضي علّة لها من القوّة ما يكفي للحفاظ عليها مجتمعة.

يقــدّم الكاتــب اليهودي باحيا، على غرار أبي قرّة، حجّة على الخلق أسّســها على مبــدأ أنّ «كلّ شيء مركّب فهو حــادث»، مادامت أجــزاؤه «بالطبع» و«في الزمان» ســابقة على المركَّب[109]. يورد باحيا ثلاثــة أنواع من التركيب في العالــم بوصفها دليلاً فرعياً. يشــير أوّلاً إلى تشــكّل العالم من أجزاء مختلفة والتي «جمعــت وركّبت» لإنتاج بناية مجهــزّة على نحو كامل محلاً للإنســان، «صاحب البيت». ومن الواضح أنّ الموضوع هنــا كلاميّ[110]. ويلاحظ بعد ذلــك أنّ النباتــات والحيوانات مركبّة مــن «العناصر الأربعة[...] التي تختلف ويقــصي بعضها البعض، إلى حدّ أن لا ســبيل للإنســان إلى جمعها وتنظيمها[...] مع أنّ تأليفها بالطبع راسخ وثابت[...] لا يمكن أن تجتمع من تلقاء نفسها[...][ولذلك] فإنّ ما يجمعها مختلف عنها». لدينا هنا الدليل من تأليف الكيفيات المتضادّة التي وقفنا عليها آنفاً مع النظّام ويوحنّا الدمشقي؛ وعلى غرار هذا الأخير، أوردها باحيا في علاقة باعتبارات لاهوتيّة. ويلاحظ باحيا، باعتبارهــا قطعة ثالثة من دليل التركيب في العالــم، أنّ العناصر ذاتها «مركّبة من المادّة والصورة، أي من الجوهر (الجزء الذي لا يتجزّأ) والعرض؛ مادّتها هي المادّة الأولى،[...] بينما صورتها هي الصورة الأولى الشــاملة التي هي أصل كلّ صورة جوهريّة أو عرضيّة»[111]. ليســت «الصورة الأولى الشــاملة» التي ذكرها باحيا هنا شيئاً آخر سوى صورة جســمانيّة، وضعها بعض الشرّاح كحلقة وســطى بين المادّة الأولى لدى أرســطو وصــور العناصر الأربعة، ووصفها المشّــاؤون العرب باعتبارها مطابقة للطابع الثلاثي الأبعاد الذي تتّســم به كلّ الموضوعات الفيزيائيّة، أو باعتبارها وســطاً ملائماً لحضور الطابع الثلاثيّ الأبعاد في المادّة الأولى[112]. وقد أشــار باحيا أيضاً، في عبارة أخرى

108 انظر النصّ العربيّ في مجلة المشرق، عدد 15 (1912)، 73-762؛ الترجمة الألمانيّة:

G. Graf, Des Theodor Abū Ḳurra Traktat Ueber den Schöpfer, Münster, 1913, pp. 17-18

109 الهداية (حبوت ها لبابوت)، نشره أ. يهودا، ليدين، 1912، 1، 5، ص ص 43، 45

110 انظر وولفسن، «أدلّة المتكلّمين على الخلق»، ص 208

111 الهداية، 1، 6، ص ص 45-48

112 انظر وولفسن، نقد كريسكا لأرسطو، ص ص 85-82

وهـو يتحدّث عـن التركيب من المادّة والصورة، إلى الطابع الثلاثيّ البعد محيـلاً بذلك على كلا النوعين من التركيب اللذين أوردهما يحيى النحوي في رسـالته في تناهي طبيعة العالـم[113]، وكرّرهما الكندي[114]. يحوك دليل باحيا من التركيـب على الخلق، إذاً، ثلاثة مواضيـع مختلفة في آن واحد: الاختراع؛ وتأليف كيفيّـات متضادّة؛ والتركيبات من مادّة- صورة ومن الأبعاد الثلاثة.

أدلّة من امتناع وجود ما لا نهاية له

قـدّم يحيـى النحوي ثلاثة أدلّـة على الخلق في شـكل اعتراضات على إمكانيـة وجود سلسـلة لا نهاية لها من التغيّرات أو الحركات، وسعديا يؤكّد أنّها كانت معروفة جميعها في العربية كما رأينا. كلّ الأدلّة الثلاثة كانت شائعة في الفلسفة الإسلاميّة واليهوديّة[115]، وخضعت لتطويرات كثيرة مهمّة.

إنّ أقدم استعمال وقف عليه صاحب هذا المقال نجده لدى معتزليّين: الإسكافي (ت. 854) والنظّام (ت. 845)؛ يقـدّم هـذا الأخير أيضاً، كما رأينا منذ قليل، حجّـة من التركيب والتي لا يمكن، مع ذلـك، إرجاعها إلى أيّ من أدلّة يحيى النحوي من التركيب، على الأقلّ في الملخّص الذي حُفظ لنا. رُوي لنا أنّ الإسـكافي قدّم الاسـتدلال التالي: «فلو لم يكن أوّل تبتدأ منه لا شيء قبله أوّل، اسـتحال وقوع شيء منّا»[116]. وهذه العبارة ليسـت دقيقة بما يكفي، لكنّها تبدو أنّها الأطروحة المألوفة سـلفاً التي مفادها أنّ سلسـلةً لا نهاية لها من الأحداث أو زمان مسـتمرّ لا نهاية له ـ والنـصّ لا يبيّن بوضوح أيّهما يقصد الإسـكافي - لا يمكن أن تُقطـع، ومن ثمّة لا يمكن الانتهاء إلى الآن قطّ لو كان مسـبوقاً بما لا نهاية له (انظر فصل 2، ب- 1). وعلى نحو مماثل قدّم النظّام، كما رُوي، الاسـتدلال التالي: «ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسـام من أن يكون متناهياً أو غير متناه[...] إن كانت غير متناهية فليس له أوّل، وما لا أوّل لـه لا يجـوز الفراغ منه، وفي الفراغ ممّا مضى دليل على نهايته»[117]. قد نفترض للوهلة الأولى أنّ النظّام يتكلّم عن قطع الأجسـام للمكان، ومن ثمّة فهو يقدّم دليلاً على التناهي المكانيّ للعالم. ولكن بما أنّ المقطع يقدّم نفسـه بوصفه طريقة في إثبات الخلق، وهي في الواقع غير متميّزة عن دليل النظّام على تناهي جسم العالم[118]، فإنّه يجب تفسـيرها بعبارات الدليل المعروف لدينا سلفاً من الكندي، وسعديا، والآن من الإسكافي (مع بعض التردّد): يستدلّ النظّام على أنّ زماناً لا نهاية له لا يقطع عبر تعاقب «الأجسام» التي كانت موجودة، ومن ثمّ تبعاً لفرضية الأزليّة، فإنّ الماضي لا ينتهي أبداً، والآن لا يمكن الانتهاء إليه أبداً.

113 الإحالات أعلاه، هامش 97-53

114 انظر أعلاه، ص 371 (من النصّ الأصلي)

115 Cf. Van den Bergh, Averros's Tahāfut al-tahāfut, II, pp. 7-8.

116 الخياط، كتاب الانتصار، ص 5

117 نفسه، ص 20

118 نفسه، ص 19

قيل لنا إنّ ناقداً، وهو ابن الراوندي، اتّهم النظّام بأنّه متناقض مع نفسه مادام يعتبر، من هذا الجانب من الدليل الذي أوردناه قبل قليل، أن «لا نهاية للقاطع ولا لقطعه، فإذا زعم [النظّام] أنّه قد فرغ من قطعه فقد أوجب الفراغ ممّا لا يتناهى»[119]. المعنى الحقيقيّ للاعتراض يوضّحه خبر آخر يخصّ النظّام كما يتبيّن من خلال المقارنة مع دليل سعديا الرابع على الخلق. كان النظّام مشهّراً به لأنّه اعتمد موقفاً غير تقليديّ مفاده أنّ المادّة تنقسم إلى ما لا نهاية له، في الفكر على الأقلّ[120]. وتبعا لذلك، لا بدّ أن يفترض النظّام نفسه، كما يؤكّد ناقده، قطع عدد لا نهاية له من الأجزاء كلّما تحرّك موضوع من مكان إلى آخر؛ فلماذا إذاً سيرفض قطع زمان لا نهاية له؟ وهذا النظام من التدليل، وهو بالأساس مفارقة زينون الأولى، يظهر بشكل واضح في نقد مماثل لدليل النظّام على تناهي جسم العالم[121]، وقد رأيناه أيضاً في بسط سعديا لدليله الرابع على الخلق[122]. لا يقدّم مصدرنا، وهو الخياط، أيّ حلّ واضح للاعتراض، غير أنّنا عرفنا عن مصادر أخرى أنّ النظّام قد اعتبر أنّ تلك الموضوعات تتتابع في حركتها من موضع إلى آخر من خلال «القفز» على بعض الأجزاء اللامتناهية من المسافة المقطوعة[123]. وقد كان سعديا على اطّلاع على النقاش الدائر حول دليل النظّام، لأنّه يقدّم الدليل نفسه، يثير الاعتراض نفسه، ويرفض الحلّ المؤسّس على نظرية «القفز»، مقدّما بدل ذلك حلاً آخر[124].

لقد أثبت النظّام استحالة الأزليّة بطريقة أخرى أيضاً، وصفها الخيّاط (مصدرنا) بأنّها واحدة «من أجود» ما قدّمه المتكلّمون: «ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع[...] أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض. فإن كانت متساوية القطع فقَطْعُ بعضها أقلّ من قطع جميعها، وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد. وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً فما دخلته القلّة والكثرة أيضاً متناه»[125]. يدافع النظّام هنا عن أنّ ما لا نهاية له[126] لا يكون أصغر أو أكبر من غيره؛ وهكذا فهو يقدّم بالأحرى نسخة أمينة لاعتراض يحيى النحوي الثاني على الحركة الأزليّة، والتي تبعاً لها ستتضمّن الأزليّة المحال الذي مفاده أنّ عدداً لا نهاية له من الحركات يمكن أن يزداد. إنّ استعمال المثال التوضيحيّ من حركات «الكواكب» بهذا الاعتبار هو مأخوذ ربّما من الاعتراض الثالث ليحيى النحوي على الحركة الأزليّة، الذي عالج بالخصوص حركات الكواكب الدائريّة (2، ب- 3).

---

119 نفسه، ص 20

120 المعطيات من:

A. Nader, Le système Philosophique des Mu‘tazila, Beyrouth, 1956, p. 155.

121 الخياط، كتاب الانتصار، ص 19

122 أعلاه، هامش 72

123 المعطيات من ألبير نصري نادر، نفسه، ص 182

124 انظر المعطيات أعلاه، هامش 68

125 الخياط، كتاب الانتصار، ص 20

126 ليس واضحاً ما إذا كان النظّام مهتمّا بالمسافات التي تقطعها الكواكب أو بعدد حركاتها الدائريّة.

إنّ الاعتراض الأوّل الذي قدّمه يحيى النحوي على الحركة الأزليّة، والذي يعود فيظهر عموماً بوصفه الدليل على أنّ الآن لا يمكن الانتهاء إليه أبداً لو كان مسبوقاً بزمان لا نهاية له، قد أبرزنا الآن حضوره لدى الإسكافي، والنظّام، والكندي، وسعديا. يظهر أيضاً مع بعض الاختلافات عند ابن حزم[127]، وناصر خسرو[128]، والجويني[129]، والغزّالي[130] ويهودا اللاوي[131]، وفخر الدين الرازي[132]، وابن رشد (الذي رفضه)[133]، وابن ميمون (الذي رفضه أيضاً)[134]، وليفي بن جرسون[135]. وقد كان معروفاً أيضاً لدى النصارى، إذ قبله القدّيس بونافنتور[136] ورفضه ألبير الكبير[137] وطوماس الإكويني[138].

الاعتراض الثاني ليحيى النحوي على الحركة الأزليّة، الذي تبعاً له لا يكون العالم أزليّاً مادام اللامتناهي لا يزداد، تمّ اكتشافه لدى النظّام وسعديا. يظهر أيضاً عند ابن حزم[139]، وعبد الجبّار[140]، والغزّالي[141]، وباحيا[142]،

127 كتاب الفصل في الملل، ج. 1، ص 16 (دليل 2)؛ ص 17 (دليل 3،).

128 Cf. S. Pines, Beiträge zur Islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936, p. 37, n. 2.

129 كتاب الشامل في أصول الدين، حقّقه ه. كلوبفر، القاهرة، 1960، ص 108

130 الاقتصاد، أنقرة، 1962، ص 32.؛ الرسالة القدسيّة، حقّقها أ. تيبوي (بعنوان: كراسة الغزالي في التيولوجيا الدوغمائيّة Al-Ghazālī's Tract on Dogmatic Theology)، لندن، 1965، ص ص 17، 35

131 كوزَري، 5، 18 (1).

132 كتاب الأربعين، ص 15. لم يقدّم الرازي هذا الدليل ولا غيره من اعتراضات يحيى النحوي على الحركة الأزليّة بوصفها أدلّة كاملة على الخلق. الدليل الكامل الذي قدّمه هو أنّ العالم لو كان قديماً لكان إمّا ساكناً أزلاً أو متحرّكاً أزلاً، لكنّه لا يكونهما معاً بالفعل.

133 ك. الكشف، تح. م. موللر، ميونيخ، 1959، ص 36؛ تهافت التهافت، تح. م. بويج، بيروت، 1930، I، فصل 29، ص 20

134 دلالة الحائرين، 2(74 ،I).

135 ميلحاموت هاشم، ليبزيغ، 1866، 11 ،1 ،VI، ص ص 45-344

136 انظر إ. جيلسون، فلسفة القديس بونافنتور، نيويورك، 1938، ص 192

137 ك. الفيزياء، م. 8، 1، 12

138 خلاصة الردّ على الوثنيّين، Summa Contra Gentiles، II، فصل 38(3)؛ الخلاصة اللاهوتيّة I، 46، Summa theologica، فن 2، موضوع 6. انظر وولفسن، «الأدلّة الكلامية على الخلق»، ص ص 236 وما يليها.

139 ك. الفصل في الملل، ج. 1، ص ص 17-16 (الدليل3).

140 ك. المجموع في المحيط بالتكليف، تح. ج. هوبن، بيروت، 1965، ص 61، سطور 23 وما يليها.

141 الاقتصاد، ص 33

142 الهداية، 5 ،I، ص 44، سطور 15-13

ويهودا اللاوي[143]، والشهرستاني[144]، وفخر الدين الرازي[145]، وابن ميمون (الذي رفضه)[146]، وليفي بن جرسون[147]، وآرون بن اليجه[148]. وقد عرف بدوره لدى السكولائيّين، إذ قبله بونافنتور[149] ورفضه طوماس الإكويني[150].

يدافع الاعتراض الثالث ليحيى النحوي على الحركة الأزليّة على أنّه بما أنّ الكواكب تتحرّك بسرعات مختلفة، فإنّ الأزليّة سوف تتضمّن المحال الذي مفاده أنّ «لا متناه» يصير ضِعف لا متناه آخر. لقد بيّنا أنّ هذا الدليل يظهر مع تغييرات طفيفة عند سعديا (أعلاه، 2، ب- 3). ويظهر أيضاً لدى ابن حزم[151]، والغزالي[152]، ويهودا اللاوي[153]، والشهرستاني[154]، وفخر الدين الرازي[155] وابن جرسون[156]. يبدو أنّ الكتّاب المسلمين قد أغرموا بزحل، وهو الكوكب الذي يقوم بأقلّ الدورات؛ إذ يذكره كلّ من قدّم الدليل منهم. وبسبب التماثل القائم بين الدليلين الثالث والثاني - كون عدد ما هو تماماً ضِعف عدد آخر هو حالة خاصّة فقط من كونه عدداً أكبر من الآخر- فالحدّ بين الاثنين يصبح غير واضح على العموم. وإذا استثنيا كتاب التهافت للغزالي، فإنّ كلّ الأمثلة من الدليل الثالث الواردة هنا تجعله مطابقاً للثاني. والاستنتاج هو أنّه، وعلى نحو غير قابل للتغيّر، بما أنّ عدد دورات الكواكب هي أضعاف الواحدة منها للأخرى، فإنّ الأزليّة سوف تتضمّن المحال الذي مفاده أنّه لا متناه سيكون أكبر من لا متناه آخر. عند النظّام، كما رأينا، حتّى لو احتفظ بأقلّ من الدليل الثالث؛ فإنّ النظّام يقدّم إلى حدّ ما نسخة أمينة من الدليل الثاني مع توضيح فقط لحركات الكواكب انتزعه من الدليل الثالث[157]. وعلى نحو مماثل، يقدّم ابن ميمون نسخة تدافع عن أنّ الأزليّة يجب أن تُرفض لأنّها سوف تقتضي أنّ عدداً لا نهاية له من دورات كوكب ما ستكون أكبر من عدد لا نهاية له من دورات كوكب آخر[158].

---

143 كوزاري، 1(18، V).

144 ك. نهاية الأقدام، تح. أ. غيلوم، أكسفورد-لندن، 1934، ص ص 26-25، 28

145 ك. الأربعين، ص 15. انظر. أعلاه، هامش 130

146 دلالة، 74، I(أخير).

147 ميلحاموت هاشم، 11، 1، VI، ص ص 341، 343، 346

148 عش حاييم، تح. دليتش، ليبزيغ، 1841، ص 28

149 انظر جيلسون، فلسفة القدّيس بونافنتور، ص 190

150 خلاصة الردّ على الوثنيين، 4(38، II).

151 ك. الفصل في الملل، I، ص 16(3).

152 الاقتصاد، ص 32؛ الرسالة القدسيّة، ص ص 17، 35؛ تهافت الفلاسفة، I، فصل 16

153 كوزاري، 1(18، V).

154 ك. نهاية الأقدام، ص 29

155 ك. الأربعين، ص 15. انظر اعلاه، هامش 130

156 ميلحاموت هاشم، 11، 1، VI، ص 341

157 انظر أعلاه، هامش 123

158 دلالة، 74، I (أخير).

إنّ نمط التفكير الذي يشــكّل أســاس هذه الأدلّة هو الذي ســمح لها أن تتناسل بســهولة. ففي كتاب الردّ على أرســطوطاليس وجّه يحيى النحوي اهتمامه بالخصوص إلى التغيّرات والحركات في العالم، مدافعاً عن أنّها ســوف تشــكّل سلســلة لا نهاية لها حسب فرضية الأزليّة، ومبيّناً بطرق ثلاث لماذا ستكون سلسلة لانهاية لها من التغيّرات والحركات مســتحيلة. لقد اتّبع الكتّاب في العصر الوســيط ســبيلين عامّين في صياغة حجج جديدة؛ اقترحوا، أوّلاً، موضوعات أخرى سوف تمتدّ إلى ما لا نهاية له حسب فرضية الأزليّة، وثانياً، اكتشفوا أدلّة أخرى على استحالة هذا اللامتناهي. وهكذا، في المثال الأوّل، يدافع ابن حزم عن أنّه على مدار الأزليّة سوف يكون عدد الرجال، وعدد الخيول، ومجمــوع الاثنــين لا نهاية له، مؤدّياً بذلك مرّة أخرى إلى محال كون لامتناه أكبر من لامتناه آخر[159]. إنّه ربّما ليس محض مصادفة أن يكون يحيى النحوي قد قدّم المثال نفســه في شرحه على الفيزياء وفي الردّ على برُقلس[160]. يشير الغزالي، وتبعه آخرون، إلى أنّ عدداً لا نهاية له من النفوس الخالدة ســوف يتراكم، بينما حتّى المســلّمات الأرسطيّة الأكثــر صرامــة القائلــة إنّ عدداً لا نهاية له من الأشــياء الموجودة معاً هو أمر محال[161]. وابن جرســون يقدّم هذه المحالات كما يلي: حســب فرضية الأزليّة، ســوف يكون القمر قد خسف مرّات لا نهاية لها؛ وبناء عليه فإنّ مجموع زمان خســوفه ســوف يكون غير متناه، والذي هو بدوره معادل لقولنا إنّه يوجد في حال خسوف أزليّ، وهو محال واضح[162].

والســبيل الثاني إلى حجج جديدة تجلّى في تقديم أدلّة أخرى حول لماذا لا تكون الأحداث الماضية، والزمان وما شابههما لا نهاية لها؟ لقد تمّ التأكيد على أنّ العدد متناه بطبيعته الخاصّة[163]، ومن ثمّ فإنّ عدد دورات الأفلاك[164]، أو عدد الأفراد الماضين[165]، أو عدد الزمان نفســه[166]، يجب أن يكون متناهياً. والبديل هو أن الكمّ كان يعدّ متناهياً بطبيعته الخاصّة، لذلك فالزمان، وهو أحد أنواع الكمّ، يجب أن يكون للسبب ذاته متناهياً[167]. لقد تمّ التأكيد أيضاً

159 ك. الفصل في الملل، ج. 1، ص 16(3).

160 الإحالات أعلاه، هامش 63، 64

161 تهافت، I، فصل 22. أيضاً انظر الشهرستاني، ك. نهاية الأقدام، ص ص 24، 28، 50؛ ابن ميمون، دلالة، 7)74 ،I)؛ جيلسون، فلسفة القدّيس بونافنتور، ص 194؛ ألبير الكبير، الفيزياء، 12 ،1 ،VIII؛ الإكويني، خلاصة الردّ على الوثنيّين، II، فصل 38(6)، والخلاصة اللاهوتيّة، 8 ،2 ،64 ،I. ابن ميمون، ألبير، والإكويني يرفضون الدليل؛ انظر وولفسن، «الأدلّة الكلاميّة على الخلق»، ص ص 40-239. لابدّ أنّ الغزالي كان يفكّر في مقاطع سينوية مثل التي أوردناها أعلاه، هامش 196

162 ميلحاموت هاشم، 11 ،1 ،VI، ص ص 43-342. يرجع هذا الدليل إلى الاعتراض الثالث ليحيى النحوي على الحركة الأزليّة (أعلاه، 2، ب3-)، لأنّ ابن جرسون يدافع عن أنّه من المحال افتراض أن يكون جزء من اللامتناهي يساوي كلّ اللاّمتناهي.

163 انظر أرسطو، الفيزياء، م. 3، 5، 204ب، 10-7

164 الشهرستاني، ك. نهاية الأقدام، ص 28

165 يهودا اللاوي، كوزاري، 1)18 ،V)؛ آرون بن إليجه، عيش حايّيم، ص 28

166 ابن حزم، ك. الفصل في الملل، ج. 1، ص 18(4).

167 انظر دليل الكندي أعلاه، هامش 95؛ ابن جرسون، ميلحاموت هاشم، 11 ،1 ،VI، ص ص 32-331

على أنّ كلّ ما يملك جزءاً يشكّل هو نفسه كلاً، وبما أنّ جزءاً من الزمان قد لا يُلحظ، فإنّ مجموع الزمان يجب أن يشكّل كلاّ، ومن ثمّ فهو محدود ومتناه[168]. يدافع الغزالي عن أنّ عدد دورات الأفلاك يجب أن تكون، مثل جميع الأعداد، إمّا فرداً أو زوجاً[169]، في حين أنّ العدد غير المتناهي قد لا يكون هذا ولا ذاك[170]. وفي الأخير، إنّ كتّاباً كثيرين يطرحون تماماً حتّى المبدأ القائل إنّ كلّ ما له نهاية إلاّ وله أوّل؛ وينتج عن ذلك أنّ الزمان الماضي، الذي يقف عند حدّ الآن، لا بدّ أنه كانت له بداية في لحظة ما في الماضي[171]. وبما أنّ هذا المبدأ استعمله ابن رشد، بوصفه أرسطيّاً، كما استعمله المتكلّمون، فإنّه قد يكون، بل قد فُسّر بالفعل، بوصفه يعكس دليل أرسطو لرفض ارتداد غير متناه للعلل[172]. فحسب أرسطو، إنّ العضو الأوّل في سلسلة من العلل والمعلولات هو المبدأ الحقيقي لجميع الأعضاء الموالية؛ لذلك، فإنّ سلسلة غير متناهية ليس لها عضو أوّل قد لا يكون لها مبدأ أوّل، وقد لا توجد[173]. ونتصوّر أنّ هذا قد يكون هو التفسير السليم لصياغتنا: إذا كان هناك معلول أخير، فلابدّ أن تكون ثمّة بداية مع العلّة الأولى. ومع ذلك، يمكن تقديم اعتبارات عدّة ضدّ هذا التفسير: لا يشير أيّ واحد من الأدلّة الأخرى على استحالة وجود ما لا نهاية له إلى التسلسل السببيّ بنحو خاصّ، ولا يحيى النحوي الذي هو المصدر الأقصى لكلّ الأدلّة قد ذكر التسلسل السببيّ، مع أنّه قد يكون فسّرها على نحو سببيّ[174] حين كان في صدد فحص تغيّرات العناصر في الكون (2، ب1-). وأيضاً، حينما يبرّر الكتّاب في العصر الوسيط المبدأ القائل إنّ ما له آخر لا بدّ أن يكون له أوّل، فإنّ التسلسل السببيّ لا يكون موضع سؤال؛ فعلى سبيل المثال، يبرّره ابن حزم وآخرون بالقول إنّ النهاية والبداية حدّان متلازمان، فإذا وجد أحدهما لا بدّ أن يوجد الآخر أيضاً[175]. ومن جهة ثالثة، فإنّ الصيغة المعكوسة، أي ما له بداية لا بدّ أن يكون

---

168 ابن حزم، ك. الفصل في الملل، I، ص 15(1)؛ ص 17(«)؛ باحيا، الهداية، 5 ،I؛ يهودا اللاوي، كوزاري، 1(18 ،V). يربط بينيس هذا الدليل بالإسكندر الأفروديسيّ؛

Pines, Beiträge zur Islamischen Atomenlehre, p. 15, n. 1.

انظر أيضاً أعلاه، هامش 160

169 انظر أرسطو، المقولات، 10، 12أ، 7-8

170 الإحالات عند الغزّالي، أعلاه، هامش 150. أضاف إحالات أخرى وولفسن، نقد كريسكا لأرسطو، ص ص 219، 477

171 أبو الهذيل، حسب كلّ من الخياط، ك. الانتصار، فصل 5، والشهرستاني، ك. الملل والنحل، تح. و. كوريتن، لندن، 1846، ص 35 (انظر نفسه، ص ص 27-326)؛ ابن حزم، ك. الفصل في الملل، I، ص ص 18-19(5)؛ باحيا، الهداية، 5 ،I؛ يهودا اللاوي، كوزاري، 1)18 ،V) ابن رشد، تهافت التهافت، I، ص 22

172 انظر وولفسن، «الأدلّة الكلامية على الخلق»، ص 15-213.

173 انظر ك. الفيزياء، 256 ،5 ،VIIIأ، 19-17؛ ك. ما بعد الطبيعة، 994 ،2 ،I أ، 19-11.

174 انظر أسفله، ص 381. في كتابه الردّ على أرسطوطاليس (أعلاه، هامش 66) والردّ على برُقلس (أعلاه، هامش 64)، يورد يحيى النحوي المبدأ الذي مفاده أنّ ما لا نهاية له لا يُقطع. في شرحه على ك. الفيزياء (أعلاه، هامش 63) يورد المبدأ الذي مفاده أنّ الأعداد بطبيعتها الخاصّة هي متناهية. هذا المبدأ الثاني يرتكز، بدوره، على الأوّل؛ انظر أرسطو، ك. الفيزياء، 204 ،5 ،III ب، 10-7

175 انظر الإحالات على ابن حزم، والشهرستاني (ص 327، من النصّ الأصلي)، وابن رشد، أعلاه، هامش 169. باحيا، الهداية، 5 ،I، يثبت هذا المبدأ اعتماداً على استدلال يحيى النحوي في اعتراضه الأوّل على الحركة الأزليّة.

لــه نهاية[176]، هي حاضرة أيضاً، ولا تفهم بشــكل معقول في اصطلاح الرفض الأرســطيّ لارتداد غير متناه للعلل. وهكذا، فإنّ هذه وباقي الأدلّة الكلاميّة التي تناولناها في هذا القسم يجب أن تؤخذ بوصفها تعني أنّه لا زمان غير متناه أو أنّ أيّ تسلسل غير متناه هو ممكن، من دون تفكير خاصّ بتسلسل سببيّ لا نهاية له[177].

كانــت الأدلّة على تناهي الحركــة والزمان قد أعيدت صياغتها لكي تنتج براهيناً عــلى تناهي جرم العالم. وقد قيــل لنــا إنّ النظّام ردّ على المانوية على وجهين: أوّلاً، دافع عن أنّ قاطني الظلام لم يقطعوا أبداً عالمهم الخاصّ غير المتناهــي لبلــوغ عالم النور، الذي فرضاً يهاجمونه، نظراً لأنّ «قطع ما لا يتناهى يســتحيل[...] والفراغ من الشيء يدلّ على نهايته»[178]. نلاحظ أنّ هذه تشــكّل صيغة معدّلة للاعتراض الأوّل ليحيى النحوي على الحركة الأزليّة (2، ب1-) بوصفــه دليــلاً على تناهي جســم العالم، مع أنّه يمكن اقتراح ما يقابله لدى أرســطو أيضاً[179]. وثانياً، دافع النظّــام عن أنّ ما له مســافة متناهية من جهة واحدة يجب أن يكــون متناهياً من جميع الجهات[180]. وهنا يبدو أنّ المبدأ القائل إنّ ما له نهاية لا بدّ أن تكون له بداية قد طُبّق على المكان[181].

ومن المعتاد أكثر أنّ اعتراض يحيى النحوي الثاني على الحركة الأزليّة (2، ب2-) هو الذي يبيّن تناهي جســم العالم. يقدّم الكندي، فيما يبدو أنّه أولى النسختين، مجموعة من القضايا من بينها واحدة يثبت فيها أنّ «كلّ شيء ينقــص منــه شيء، فإنّ الذي يبقى أقلّ ممّا كان قبل أن ينقص منه»[182]. ثمّ يســتدلّ كما يلي: مع فرض جرم أو أيّ عظم آخر لا نهاية له، لنتوهّم شــيئاً نقص منه جزء متناه، فإن كان ما بقي منه متناهياً، فإنّه ســيظلّ كذلك إذا تمّ اســتعادة الجزء المتناهي. من ناحية أخرى، إذا كان الباقي لامتناهياً، فهو أقلّ ممّا كان قبل أن يؤخذ منه، فنقع في محال عدم تساوي الأشياء اللامتناهية. ومن ثمّ لن يوجد جسم أو عِظم آخر لامتناه[183]. وهذا هو الاستدلال بالضبط الذي وقفنا عليه في دليل سعديا ضدّ القدم «من الزيادة والنقصان»، الذي بيّنا أنّه مأخوذ بدوره من اعتراض يوحنّا النحوي الثاني على الحركة الأزليّة. وبعد الكندي، نجده عند البغدادي[184]، وعبد الجبّار[185]، والشهرستاني[186].

---

176 انظر الإحالات على أبي الهذيل وابن رشد، أعلاه، هامش 169، والإحالة على فخر الدين الرازي ضمن بينيس، Atomenlehre، ص 15، هامش 1

177 بهذه الطريقة فهم الأدلّة ابن ميمون، دلالة، I، 73(11).

178 الخياط، ك. الانتصار، فصل 19

179 انظر بونيتز، Index Aristotelicus، ص 74 ب، سطور 30-34

180 ك. الانتصار، فصل 19. نجد هذا لدى المشّائين أيضاً؛ انظر وولفسن، نقد كريسكا لأرسطو، ص ص 429-431

181 أفهم هذا الاستدلال كما يلي: بما أنّ جسم العالم له نهاية في اتّجاه واحد فيجب أن تكون له بداية في الاتّجاه الآخر.

182 رسائل، I، 194

183 نفسه، ص ص 95-194، مع نظائر في ص ص 15-114، 03-202

184 ك. أصول الدين، ص 62، سطور 12-14

185 ك. المجموع، ص 62

186 ك. نهاية الأقدام، ص 24-25

إنّ نسخة منه قد قبلها المشّاؤون أيضاً رغم رفضهم لاستعماله الأصليّ بوصفه دليلاً على الخلق. يبرهن ابن سينا على استحالة وجود كمّ متّصل غير متناه من النوع الذي أجزاؤه «ذات وضع»، وهذا يعني، امتناع وجود خطّ، أو سطح، أو مادّة صلبّة، أو مكان غير متناه[187]. ويستدلّ كما يلي: إمّا أن يكون هذا المقدار غير متناه من الأطراف كلّها، فنقطعه، فيصير المقدار غير متناه من طرف، وآنذاك نستطيع أن نتصوّر قطعة منزوعة من الطرف المتناهي، ونعتبر المقدار الباقي والمقدار الأصليّ مقدارين مختلفين، أحدهما أقصر من الآخر وفقاً لمقدار القطعة. وأيضاً نستطيع الآن أن نتصوّر المقدار الأقصر قد تحرّك بالشكل الذي يظلّ يفرض نفسه على المقدار الأطول، لكن بطرفين متناهيين معاً. والطرفان غير المتناهيين لا يكونان معاً، وإلا نتج عن ذلك محالُ تساوي الأقصر مع الأطول. غير أنّه إذا كان يجب أن لا يوجدا معاً، فإنّ الأقصر سيكون متناهياً لأنّ الأطول يتجاوزه، والأطول سيكون متناهياً لأنّه يتألّف من مقدارين متناهيين. وبناء عليه، فإنّ وجود مقدار غير متناه محال[188]. وهذا يطلق عليه أحياناً منهج «التطبيق» مادام يتضمّن تطبيق مقدار على آخر[189]. إنّه توسيع واضح للنسخة التي وقفنا عليها عند الكندي وغيره قبل قليل، وهي تجد إذاً أصلها في دليل يحيى النحوي الثاني ضدّ الأزليّة. ومع ذلك، فإنّ تغيير الصياغة هو محض اتّفاق على كلّ حال. فنسخة الكندي تكون هي الدليل «من الزيادة والنقصان» دون تغيير ما عدا استعمالها في سياق جديد. غير أنّ منهج «التطبيق»، كما سنرى بعد قليل، هو إعادة صياغة الأصل بشكل مقصود بحيث لن يشمل الزمان والحركة قطّ، ومن ثمّ بإمكانه إثبات تناهي جرم العالم دون الاصطدام بالنظريّة الأرسطيّة في القدم[190]. ومنهج «التطبيق» نجده لدى الشهرستاني، والمفسّر التبريزي، وأبراهام بن داود، وح. كريسكاس[191]، وجميع من هو تابع في الأخير لابن سينا من دون ريب[192].

لقد شكّلت الحجج على الخلق من امتناع وجود ما لانهاية له من نوع واحد أو غيره تحدّياً للمشّائين في العصر الوسيط؛ ولم يكن المتأخّرون غير مبالين. فقد كان من الضروريّ تفسير لماذا (أ) رغم أنّ أرسطو ينفي إمكانية وجود عدد غير متناه[193]، فإنّه يدافع عن قدم العالم، مقتضياً بذلك وجود أعداد لامتناهية من الموضوعات والحركات؛ ولماذا (ب) رغم أنّه نفى إمكانية وجود مقدار لا نهاية له، فإنّه أثبت وجود زمان لا نهاية له[194]؛ ولماذا

187 انظر أرسطو، المقولات، 6، 5أ، 15

188 انظر ك. النجاة، القاهرة، 1938، ص 124

189 انظر وولفسن، نقد كريسكا لأرسطو، ص ص 149، 345

190 انظر أسفله، هامش 196

191 انظر وولفسن، نقد كريسكا لأرسطو، ص ص 47-346

192 تجدر الإشارة إلى أنّ استحالة وجود ما لانهاية له أضافه أيضاً المتكلّمون من أجل البرهنة على أطروحة أنّ المادّة تتألّف من أجزاء لا تتجزّأ. وبإهمالهم التمييز بين لامتناه بالفعل ولا متناه بالقوّة، صار بامكانهم الدفاع عن فكرة أنّه لو كانت المادّة لا تتألّف من أجزاء لا تتجزّأ، فسيكون كلّ مقدار يحتوي على عدد لا نهاية له من الأجزاء، مع المحالات العديدة التي يستلزمها القول بما لانهاية له. انظر بينيس، Altomenlehre، ص ص 15-11؛ عبد الجبّار، ك. المجموع، ص 62؛ ابن ميمون، دلالة، I، 73(11).

193 الفيزياء، 204، 5، IIIب، 10-7

194 انظر، على سبيل المثال، الفيزياء، 206، 6، IIIأ، 11-10

(ج) رغم كونه نفى إمكانية وجود سلسلة من العلل والمعلولات، فإنّه أثبت مع ذلك وجود سلسلة غير متناهية يمكن النظر فيها إلى كلّ عضو أوّل بوصفه علّة للّذي يليه.

ونعـرف من خلال ابن ميمون وابن رشـد أنّ كتاب الموجودات المتغيّرة للفارابـي عمد إلى حلّ أولى الصعوبتين مـن بـين الصعوبات الثلاث، وفي كلا المثالين كان الحلّ هو إبراز أنّ الأشـياء التي يتشـكّل منها هـذا اللاّمتناهي لا توجد مجتمعة. يشـير ابن ميمون إلى الأفراد والحركات الماضية بالخصوص. وهذه، كما فسّرها الفارابي في كتابه في الموجـودات المتغـيرة، تظلّ موجودة في «الوهم» فقط[195]؛ فبما أنّها لا توجـد مجتمعة[196]، فإنّه لا يمكن إحصاؤها بدقّة ومن ثمّة لن ينطبق عليها محال العدد الذي لا نهاية له. وحسـب رواية ابن رشـد، قدّم الفارابي حلاً مماثلاً لمشـكل الزمـان اللامتناهي، بوصفه متميّزاً عن الأفـراد والحركات الماضية، التي هي موضـوع رواية ابن ميمون. يكتب ابن رشد أنّ البعض يخطئ بافتراض أنّ الزمان لا يجري إلى ما لا نهاية له، تماماً كما لا يمتدّ الخطّ المستقيم إلى ما لا يتناهى؛ غير أنّ الخطّ المستقيم لا يمتدّ إلى ما لا نهاية له، حسب الفارابي، لأنّه «له وضع ويوجد بالفعل»، وبمـا أنّ الزمـان لا يشـبه الخطّ المسـتقيم من أيّ جهة كانت، فإنّ سـبب رفـض وجود خطّ مسـتقيم لا متناه لا ينطبق على الزمان[197]. وهذا النقاش يعود فيظهر عند ابن سـينا دون الإحالة على الفارابي، ويفسّرها ابن سـينا من خلال اسـتعماله لمنهج «التطبيق» للبرهنة على اسـتحالة وجود مقدار مكانيّ لا نهاية له. يرى ابن سـينا أنّ منهج التطبيق هو ملائم فقط لأشياء معدودة التي هي «مرتّبة الذات وموجودة بالفعل»، مادام في حالتها فقط يمكن أن ينطبـق عِظَـم ما على عِظَم آخر. ولأنّه لا الزمان الماضي ولا الحركات توجد «مجتمعة»، فإنّهما لا يسـتجيبان لثاني الشرطـين[198]. وهكذا، لا مجال للقول بانطباق سلسـلة منها الواحدة على الأخـرى، وتقع خارج البرهان من امتناع وجـود مـا لا نهاية له. تضفي ملاحظات ابن سـينا الضوء على عبارة الفارابي التي مفادها أنّ الخط المسـتقيم، لا الزمـان، «ذو وضـع ويوجـد بالفعل»، لأنّها تذكر أنّ غيـاب العامل الثاني تحديداً من بـين عاملين اثنين ـ الوجود بالفعل، أي الوجود معاً- يسـمح بأن يجري الزمان إلى ما لا نهاية له. وهكذا، نجد أنّ تفسـيرات الفارابي لكلّ من إمكانية وجود عدد لا متناه من الأفراد والحركات والزمان غير المتناهي تستند إلى قضية أنّ ما يشكّل ما لا نهاية له لا يوجد مجتمعاً. لا بدّ أنّ الفارابي قد استحضر عبارة من كتاب الفيزياء لأرسطو لغرض مفاده أنّ مقطع الزمان وتعاقب أجيال الناس بإمكانها أن تسـتمرّ إلى ما لا نهاية له «بأن تأخذ منه دائماً شـيئاً بعد شيء، وما تأخذه منه أبداً متناه»[199]؛ أي أنّ ما لا نهاية له لا يؤخذ مجتمعاً أبداً.

---

195 دلالة، 74 ،I(أخير).

196 ترد بشكل واضح فقط في كتاب دلالة الحائرين، 11)73 ،I) حيث لم يذكر الفارابي. أيضاً انظر ابن رشد، تهافت التهافت، I، ص ص 19-18؛ IV، ص 275. نجد ردّاً مماثلاً على يحيى النحوي لدى سمبليقيوس في شرحه على الفيزياء، ص 1180

197 تلخيص ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، ص ص 29-128

198 النجاة، ص 125. يوضّح ابن سينا أنّ الزمان والحركة لا يوجودان معاً بالفعل، والملائكة والأرواح الشريرة لا تشكّل سلسلة ذاتية مرتّبة. أمّا بالنسبة إلى التمييز بين: له ترتيب وله وضع، انظر أرسطو، المقولات، 6، 5، 15

199 الفيزياء، 206 ،III، 6 أ، 29-27. [انظر كتاب الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، نشره بدوي، م. 3، ص 251؛ حيث نقرأ: «وعلى وجه آخر يبيّن ذلك في الزمان وفي الناس وفي قسمة المقادير. فإنّ بالجملة هذه صفة ما لا نهاية له: أنّ لك أن تأخذ منه دائماً شيئاً بعد شيء، وما تأخذه منه أبداً متناه، إلا أنّه أبداً غير ما أخذته منه».]

والصعوبة الثالثة التي نلخّصها هي التناقض الظاهريّ بين قبول أرسطو لفكرة قدم العالم ورفضه لوجود ارتداد لا متناه للعلل. لقد رفض أرسطو إمكانية وجود ارتداد سببيّ لا نهاية له بدفاعه عن أنّ العلّة الحقيقيّة في أيّ سلسلة هي دائماً العلّة الأولى، و«إذا لم يكن ثمّة علّة أولى فليس ثمة علّة على الإطلاق»[200]. غير أنّه يبدو أنّ الأزليّة تقتضي سلسلات سببيّة عدّة، يمكن تتبّعها إلى الوراء إلى ما لا نهاية له دون الوقوف عند مبدأ أوّل. ففي تعاقب الرجال، على سبيل المثال، كلّ أب هو علّة ابنه، وعلى مدار الأزليّة تشكّل أجيال الرجال سلسلة لا متناهية. ولذلك، حتّى لو وافق التعاقب الأزليّ للأجيال استحالة وجود عدد لامتناه، كما رأينا أعلاه، يبقى على التعاقب مع ذلك أن يتوافق مع الاقتضاء الأرسطيّ بأن ينتهي دائماً إلى المبدأ الأوّل. وابن ميمون، الذي لا يزعم الإحاطة بالموضوع[201]، لا يعتبره مشكلاً قائم الذات[202]. فهو يطلق على جميع اللانهايات التي ناقشناها في الفقرة السابقة «لامتناه بطريق التعاقب» (وأيضاً «لامتناه بالعرض»)، ويضمّنها ظاهرة أنّ «زيد هو بن عمر، وعمر بن خالد، وخالد بن بكر، وهلم جرّاً إلى ما لا نهاية»[203]. ويفسّر ـ استناداً إلى الفارابي كما سبق أن رأينا ـ لماذا أجيال الناس لا تقوم ضدّ استحالة وجود عدد لا نهاية له، لا كيف يتفادى أن يقوم حجّة ضدّ استحالة ارتداد سببيّ لا نهاية له. ولكنّ ابن رشد يرفع، بشكل واضح، المشكل الذي اختصرناه هنا، ويحلّه باستعمال التمييز (الذي نجده أيضاً عند ابن ميمون[204]) بين سلسلة لا متناهية عرضيّة وسلسلة لا متناهية ذاتيّة. ويحدّد ابن رشد السلسلة اللامتناهية العرضيّة بوصفها سلسلة لا تكون فيها العناصر الأولى «شرطاً» لوجود العناصر التالية. وفقاً لذلك، فإنّ السلسلة اللامتناهية العرضيّة تتضمّن ليس فقط تلك التي تشكّل فيها الأحداث الماضية تعاقباً غير سببيّ؛ وإنّما تتضمّن أيضاً تلك التي يكون فيها «المتقدّم سبباً للمتأخّر»، مادام ليس شرطاً ضروريّاً. وهذه العبارة يوضّحها مثال الإنسان الذي يلد إنساناً الذي هو مثال مألوف[205]. رغم أنّ مثال توالد إنسان عن إنسان يبدو متّصلاً على نحو سببيّ، فإنّه في الواقع «وجود المتقدّم[...] ليس شرطاً لوجود المتأخّر». إنّ العلل الحقيقيّة في الكون هي «الجرم السماويّ أو النفس [السماويّة] أو العقل [السماويّ] أوجميعها أو الخالق» ـ وهذا الأخير سوف يؤخذ على أنّه الأكثر صحّة-، في حين تصلح المتوسّطة منها بوصفها «أدوات» خالصة للعلل الحقيقيّة. ولذلك، رغم أنّ أجيال الناس تجري إلى ما لا نهاية، فإنّ «عللاً من هذا النوع تقود صعوداً نحو علّة أولى أزليّة»، إليها يرجع فعل إنتاج كلّ إنسان جديد لحظة حدوثه[206]. وقد أضاف ابن

(المترجم).

200 ما بعد الطبيعة، 994، 1، II أ، 18. انظر الفيزياء، 256، 5، VIII أ، 17

201 دلالة، 11) 73، I)، أخير).

202 ولا أرسطو. انظر كتاب الفيزياء، 6، III

203 دلالة، 11)73، I).

204 انظر الهامش السابق.

205 تهافت التهافت، I، ص ص 21-20

206 نفسه، IV، ص ص 69-268. هنا وفي ك. الكشف، ص ص 27-36، يضيف ابن رشد تمييزاً آخر بين سلسلة مستقيمة لا نهاية لها من الأعراض (مثل أجيال الرجال) وسلسلة دائريّة لا نهاية لها (مثل ظواهر الآثار العليا، أين يتحوّل جوهر عينه من الماء إلى بخار، يصير مطراً، ويسقط إلى الأرض، لكن شرط أن تسير عبر المسار نفسه مرّة أخرى).

رشد، وهو في صدد تقديم تفسيره، تهذيباً أو توضيحاً آخر، سوف يأخذ به طوماس الإكويني لاحقاً[207]: إنّ الأب هو بالفعل شرط ضروريّ لكون الابن، يشتغل كآلة مباشرة لإنتاج الابن، لكن دور الأجيال السابقة عارض فحسب في إنتاج الابن، وهذه الحدود العارضة في السلسلة قد تجري إلى ما لا نهاية له [208]. ويخلص ابن رشد، من ثمّ، إلى أنّه منذ الانتهاء إلى المبدأ الأوّل، فإنّ اللامتناهي العارض لا يتضمّن محال الارتداد السببيّ إلى ما لا نهاية له.

لقد رام ابن رشد من التمييز الذي قدّمه أن يكون ردّاً أرسطيّاً على اعتراض يحيى النحويّ الأوّل على الحركة الأزليّة (فصل 2، ب- 1)[209]. وتفسيرات الفارابي وابن سينا تقدّم حلولاً لاعتراضَيْ يحيى النحوي الثاني والثالث (ب- 2؛ ب- 3) كما للأدلّة التي انبثقت من هذه الاعتراضات في العصر الوسيط.

5. الدليل الكلاميّ المعياريّ على الخلق

تكشف المعطيات التي درسناها في القسم السابق أنّ تغيّراً في الموقف قد حدث في النصف الثاني من القرن الثامن، وتفترض أنّ الأشاعرة الأوائل لا يستحسنون أدلّة على الخلق من النوع الذي فحصناه. استدلّ النظّام والإسكافي والكندي وسعديا على خلق العالم مباشرة من استحالة وجود زمان لا متناه أو عدد لا نهاية له من الحركات[210]. والمعتزليّ الخيّاط يصف أحد أدلّتهم باعتباره «من أجود» ما قدّمه علم الكلام[211]. ومن ناحية ثانية، يقدّم الأشعريّان الباقلاني (ت. 1013) والبغدادي (ت. 1037) أيضاً - في حدود ما استطعت الوقوف عليه- دليلاً من هذا النوع. لقد كان بإمكان كليهما القيام بذلك؛ لأنّه عندما يثبت الباقلاني وجود الخالق، فإنّه يستعمل المبدأ القائل بامتناع وجود تتابع لامتناه للمخلوقات[212]، والبغدادي يستعمل الدليل من الزيادة والنقصان أثناء تكييفه مع مشكلة تناهي جسم العالم[213]. وعلاوة على ذلك، بدل الدليل من استحالة وجود ما لا نهاية له، أولى الباقلاني والبغدادي عنايتهما لدليل مختلف، وهو الدليل الذي صار هو المنهج الكلاميّ المعياريّ في إثبات الخلق. يورد المعتزلي عبد الجبّار (ت. 1025) والأشعريّان الجويني (1028-85) والغزالي (1058-1111) استحالة وجود عدد لا نهاية له من حركات أو من زمان لامتناه. غير أنّ هذه الأدلّة لم تعد مستقلّة لدى الثلاثة جميعهم، كما

207 الخلاصة اللاهوتيّة، 2، 46، I، وهو ردّ على الاعتراض 7

208 تهافت التهافت، IV، ص 269

209 صاغ ابن رشد الاعتراض، دون ذكر يحيى النحوي، كما يلي: «إذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لا نهاية لها، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها»، (تهافت التهافت، 20، I). وهذا يكاد يطابق عبارة يحيى النحوي التي أوردناها أعلاه في هامش 66. غير أنّ المبدأ الفعّال لدى النحوي كان هو استحالة قطع ما لا نهاية له، بينما المبدأ الذي يهمّ ابن رشد هو ضرورة الانتهاء إلى علّة أولى. ومن أجل موافقة اعتراض يحيى النحوي تماماً، كان يجب أن يفهم الحلّ الذي قدّمه ابن رشد، على سبيل المثال، كما يلي: لا تقطع سلسلة غير متناهية إذا كانت ذاتيّة فحسب، لكنّها قد تقطع إذا كانت عرضيّة.

210 أعلاه، هوامش 68، 74، 96، 114، 115، 123

211 أعلاه، هامش 123

212 ك. التمهيد، تح. ر. مكارثي، بيروت، 1957، ص 25

213 انظر أعلاه، هامش 182

سيظهر في القسم الموالي، بل صارت تخدم دعم المنهج المعياريّ الكلاميّ. وابن حزم (994-1064)، الذي لم يكن أشعريّاً، يقف بشكل قاطع ضدّ هذا النموذج. فهو يقدّم خمسة «براهين» على الخلق تستقي الاستدلال مباشرة من امتناع وجود لامتناه من هذا النوع أو ذاك؛ وفي الواقع، فإنّ حججه الخمس مركّبة، يمكن لتحليل دقيق أن يفكّكها بسهولة إلى دزينة على الأقلّ من الأدلّة المستقلّة، تندرج جميعها تحت نوع واحد عامّ[214]. وليس لديّ تفسير أقترحه لهذا التغيّر خارجاً عن الأدلّة من استحالة وجود ما لا نهاية له. سوف نخصّص هذا القسم لفحص الدليل الذي حدث نحوه التغيّر.

الدليل الثاني من الأدلّة التي بواسطتها دافع يحيى النحوي عن أطروحة كون العالم حادثاً بالضرورة ما دام يملك قوّة متناهية (فصل 2، أ3-) يتقدّم بالأساس كما يلي: إنّ طبيعة المادّة الاستعداد لاستقبال صور متعاقبة، لا تدوم أيّ واحدة منها، ومن ثمّ فإنّ كلّ شيء مركّب من مادّة وصورة يجب أن يكون، بسبب مادّته، قابلاً للفساد. لا يقدّم سمبليقيوس استدلالاً نهائيّاً، غير أنّه يحتمل أن يكون هو: بما أنّ العالم قابل للفساد بطبعه، فإنّه يجب أن يكون حادثاً[215]. وقد صار الدليل الأكثر أهمّية على خلق العالم في علم الكلام الإسلاميّ واليهوديّ. ولكن أدخلت عليه تغييرات وتوسيعات جعلت من الصعب الاشتباه في أنّه يجد أصله لدى يحيى النحوي لو لم يساعدنا سعديا على الرؤية على طول هذا التطوّر السريع. ومع أنّ سعديا بدوره يقدّم دليل يحيى النحوي في صورة جديدة، فإنّ نسخته بسيطة إلى حدّ ما؛ ولأنّ حججه على الخلق، منظوراً إليها بوصفها مجموعة، تشبه كثيراً حجج يحيى النحوي، فإنّها تستبعد كلّ ارتياب في مصدرها الأخير[216].

يستدلّ سعديا، كما رأينا، بقوله بما أنّ الأعراض حادثة ولا تخلو الأجسام منها، فإنّ الأجسام حادثة بالضرورة. ولذلك، فالعالم، وهو جسم، حادث بالضرورة (أعلاه، فصل2، أ3-). وإذا استبدلنا مرّة أخرى الثنائية المشّائيّة (المادّة والصورة) بالثنائية الكلاميّة (الجسم والعرض) التي استعملها سعديا، سنحصل في آن واحد على عبارة دليل يحيى النحوي نفسها معدّلة على نحو خفيف. لقد استنتج يحيى النحوي عدم دوام العالم من المرور المتعاقب للصور على المادّة، في حين استنتج سعديا عدم الدوام ذاك[217] من المرور المتعاقب للأعراض على جسم العالم. وقد عرف هذا الدليل أيضاً لدى معاصر سعديا، الفارابي (ت. حوالى 950)، وهو فيلسوف لن يقبل بأيّ حال بهذه النتيجة، لكنّه يورد الدليل في واحد من أعماله المنطقية مثالاً على الأقيسة البرهانيّة. ينسج الفارابي الخطوات لكي يعطي وزناً لتوضيحه: «[1] كلّ جسم مركّب، وكلّ مركّب موصول ضرورة بعرض؛ إذن، كلّ جسم موصول ضرورة بعرض...[2] كلّ ما هو موصول ضرورة بعرض هو بالضرورة موصول بما هو حادث، ينتج عن ذلك

214 ك. الفصل في الملل، I، ص ص 18-14. انظر أعلاه، هوامش 125، 137، 19، 157، 166، 169

215 انظر أعلاه، ص ص 362، 364

216 انظر أعلاه، ص ص 69-362

217 يجب استحضار التمييز الذي أوردناه أعلاه، ص 365. [من النصّ الأصلي]

أنّ كلّ جسم هو بالضرورة موصول بما هو حادث...[3] كلّ ما هو موصول ضرورة بما هو حادث لا يسبق ما هو حادث، وهكذا ينتج عن هذا القياس أنّ كلّ جسم لا يسبق ما هو حادث...[4] كلّ ما لا يسبق ما هو حادث له وجوده مع وجود ما هو حادث، [ومنه ينتج أنّ كلّ جسم وجوده مع وجود ما هو حادث]...[5] كلّ ما وجوده مع وجود ما هو حادث، يوجد بعد عدم، ينتج عن ذلك أنّ كلّ جسم يوجد بعد عدم...[6] كلّ ما يوجد بعد عدم فوجوده حادث، لذا ينتج عن ذلك أنّ كلّ جسم فوجوده حادث. نضيف إلى نتيجة القياس السادس [7] أنّ العالم جسم، وينتج عن القياس السابع أنّ العالم حادث»[218].

شاهد آخر هو ابن سوار، الذي ينسب صراحة هذا الدليل إلى علم الكلام، يشير إلى عدّة عيوب فيه، ويرفضه لصالح ما يحدّده على أنّه دليل يحيى النحوي من تناهي قوّة كلّ الموضوعات الجسمانيّة. يعرض ابن سوار نسختين مختلفتين، ينظر إليهما بوصفهما إعادة صياغة في «ترتيب تقنيّ»؛ وبعبارة أخرى، فقد اختزل، هو أو غيره، العبارات الكلاميّة الأصليّة إلى أقيسة خالصة. ونقرأ هذه الأقيسة كما يلي: «الجسم لا ينفك من الحوادث [القياس الثاني: من الأعراض] ولا يتقدّمها، وكلّ ما لا ينفكّ من الحوادث [القياس الثاني: من الأعراض] ولم يتقدّمها فهو محدث، فالجسم إذن محدث»[219].

وأخيراً نجد لدى الباقلاني (ت. 1013)، وهو متكلّم أشعريّ، الدليل منسجماً تماماً مع ثوبه الكلاميّ. يستدلّ الباقلاني كما يلي: جميع ما في العالم العلويّ والسفليّ لا يخرج عن «الجواهر» (أي الذرات) والأعراض. والأعراض حوادث؛ وهو أمر تبيّنه واقعة «بطلان الحركة عند مجيء السكون لأنّها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً[...] وذلك ممّا يعلم فساده ضرورة». الأجسام هي أيضاً حادثة، لأنّها «لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها» مادام الجسم «لا يخلو أن يكون متماسّ الأبعاض مجتمعاً أو متبايناً مفترقاً»، وكلّ «ما لم يسبق المحدث محدث كهو إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده». ولذلك، فإنّ كلاً من الأعراض والأجسام هي حادثة، وقد ترك القارئ لكي يستخلص أنّ العالم ما دام مؤلّفاً فقط من الأعراض والجواهر، التي هي كتلة مختلطة من الذرّات، وجب أن يكون كله حادثاً[220].

إنّ أوّل ما يمكن ملاحظته هو أنّه يمكن اقتفاء أثر طريق واحد من التفكير وأيضاً اصطلاحاً متشابهاً في نسخ سعديا، والفارابي، وابن سوار والباقلاني. فهؤلاء الأربعة جميعهم يتناولون الأجسام والأعراض على الخصوص. وجميعهم يبيّن أنّ الموضوع الذي تتعاقب عليه الأعراض هو حادث، على عكس يحيى النحوي الذي استنتج أنّ المركّب من المادّة والصورة هو حادث، لكن ليست المادّة، أي الموضوع حادثاً. وجميعهم يستعمل عبارة أنّ الجسم «لا يخلو» (س.، ب.، ف.)؛ «لا ينفك» (إ. س) في ارتباط مع الأعراض الحادثة، ومعها «لم يسبق» ها، (س.، ف.،

218 هذا المقطع أورده فونتيرا من الترجمة العبريّة في العصر الوسيط لكتاب الفارابي في التحليلات الأولى، فونتيرا، فلسفة سعديا جاوون، ص 101

219 انظر الإحالة أعلاه، هامش 37. تظهر القياسات في صفحات 243 و245 من النصّ العربي وفصول 1 و7 من الترجمة الفرنسيّة.

220 ك. التمهيد، ص ص 22-23

ب.)؛ لا يتقـدّم (إ. س.). وما يوضّح العرض أوّلاً لدى سـعديا، وابن سـوار[221]، والباقلاني، هو الحركة[222]. ويتّفق الفارابي والباقلاني في إيراده تركيب الأجسام لغرض إثبات مبدأ كون الأجسام لا تخلو أبداً من الأعراض. يعتبر كلّ من سعديا والباقلاني أجزاء العالم العلويّ والسفليّ من أجل تبسيط دليلهما. ويخلص كلاهما في عبارات متشابهة إلى أنّ مـا لا يتقـدّم الحوادث هـو محدث «مثله» (س.) و«كهـو» (ب). وهكذا، عندما ننظر إلى تطابق الاسـتدلال والعبـارات في النسـخ الأربع، فإنّه يصعـب علينا تفادي فرضية أنّها جميعها ترجـع في الأخير إلى مصدر واحد، قد يكون هو صياغة كلاميّة مبكّرة لدليل يحيى النحوي.

وبغضّ النظر عن التماثلات الجوهريّة بين جميع هذه النسـخ، فإنّ ما عرضه الباقلاني أكثر ممّا ذكره غيره، وأيضاً فإنّ ما لمّح إليه الباقلاني أكثر ممّا نصّ عليه. وبعض الإضافات تكشـف عن معنى التغيير الذي حصل من صيغة الصورة والمادّة عند يحيى النحوي، إلى صيغة الأعراض والأجسـام لدى الكتّاب العرب. فبينما لا يلعب ذلك التغيير أيّ دور لدى سـعديا، أو الفارابي أو ابن سـوار، فإنّ دليل الباقلاني لم يرد فحسب في عبارات من الفيزياء الكلاميّة، بل صيغ خارج ذلك الإطار أيضاً. ومن الغريب ألا يكون المذهب الذريّ قد لعب دوراً رئيسـاً، لأنّه رغم أنّ الباقلاني قد قدّم تقسـيماً لجميع الموجودات إلى جواهر وأعراض بالأسـاس، فإنّه لم يقدم على التدليل على أنّ كلاً من الأعراض والجواهر حادثة، كما هو متوقّع، بل اسـتدلّ على أنّ الأعراض والأجسـام حادثة. ولأنّ النسـخ الأولى الأخرى المعروفة لدينا تتولّى أيضاً الاسـتدلال على خلق الأجسـام بالخصوص، فإنّه يجب أن تكون موضوع الدليل من الأعراض في صيغته الأولى.

لقـد دخلت إلى السـاحة الطريقة الكلاميّة في النظر إلى العالم من خلال عبـارات الباقلاني عن الأعراض. وأخذ سـعديا وجود الأعراض أمراً مسـلّماً به، وعوّل على الملاحظة البسـيطة من أجل تأكيد قضايا من قبيل أنّ الأعراض حادثة وأنّ الأجسـام لا تخلو منها أبداً. وبالنسـبة إلى الفارابي وابن سوار، فإنّ هذه المسائل ليست لها أهمّية كبيرة مادام كلاهما يرفض هذا الدليل على أيّ حال. غير أنّ الباقلاني يقدّم تحليلاً كلاميّاً مألوفاً لكلّ مسألة. فلكي يثبت وجود الأعراض نجده ينظر في الحركة، مبرزاً أنّها ليست من الجسم «نفسه» ـ لو كانت كذلك لما توقّف جسم متحرّك أبداً عن الحركة، لكن يجب أن تكون بالأحرى معنى مضافاً، «معنى» في الجسـم المتحرّك[223]. وهذه هي خصائص مذهب الأعراض في علم الكلام بوصفها معاني فعليّة تعزى إلى الجواهر (الذرّات) والأجسام من خارج[224]، وتحضر

221 انظر أعلاه، هامش 3. لقد تمّ إثبات مبدأ أنّ كلّ جسم لا يخلو من عرض، كما يستفاد من الدليل كما أورده ابن سوار، من خلال اعتبار أعراض الحركة والسكون. انظر ص 244 من النصّ العربيّ، ص 88 من الترجمة الفرنسيّة.

222 يجب استحضار أنّ الكندي أيضاً يستعمل المقدّمة التي مفادها أنّ الجسم لا يسبق عرض الحركة. انظر أعلاه، هامش 96

223 ك. التمهيد، ص ص 19-18

224 الأشعري، مقالات، ص ص 73-372، يسجلّ هذا الدليل على وجود الأعراض، والخياط، ك. الانتصار، فصل 34، يزعم أنّ معمّراً (حوالي 800) يثبت وجود معان هي بمثابة أجزاء من دليل على الخلق. وعن الآراء المختلفة حول أصل مصطلح معنى، انظر هـ. وولفسن، «نظرية معمّر في المعنى»، دراسات عربيّة وإسلاميّة مهداة إلى هاملتون أ. ر. جيب»، ليدن، 1965، ص ص 673. ثمّة كتّاب آخرون يستخدمون هذا الدليل على وجود أعراض بوصفها أجزاء من دليلهم على الخلق منهم البغدادي، ك. أصول الدين، ص 37؛ عبد الجبّار، ك. المجموع، ص ص 34، 35؛ الجويني، ك. الشامل، ص 74

لـدى الباقلانـي في ارتباط مع مفهوم ذي صلة وخاصّ جدّاً وهو أنّ السـكون ليس محض عدم، أي غياب أعراض الحركة، وإنّما هو نفسه خاصّية إيجابيّة و»معنى» ليس أقلّ من الحركة[225]. يشرع الباقلاني في تبيان أنّ الأعراض حادثة من واقعة «بطلان الحركة عند مجيء السـكون». وقد ترك هنا شيئاً ما غير معلن يتوضّح من خلال الإحالة على أعمال لاحقة[226]. لقد كان بإمكانه الذهاب إلى حدّ النصّ على أنّ كلّ ما هو قابل للفساد هو أيضاً حادث ـ المبدأ الأرسـطيّ، الذي يشـكّل أساس دليل يحيى النحوي[227]، وقد قبله المتكلّمون واستعمله الباقلاني في موضع آخر[228]- وعليـه، إذا كان عـرَض الحركة قابلاً للفسـاد، فإنّه سـيكون بالضرورة حادثاً أيضاً. وعلى مـا يبدو، فقد كان هذا الاستنتاج مألوفاً جدّاً لدى الباقلاني؛ بحيث أخذه ببساطة على أنّه أمر مسلّم به. فبدل عرْضه مرّ مباشرة إلى مسألة أخرى قائلاً: «لو لم تبطل [الحركة] عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً[...] وذلك ممّا يعلم فساده ضرورة». تبدو هذه الإضافة للوهلة الأولى غير ضروريّة[229] مادام أنّ الجسم عندما يكون في حالة سكون، فإنّه من الواضـح أنّـه لا توجد فيه الحركة؛ وعلينا مرّة أخـرى أن نقصد أعمالاً لاحقة من أجل الوقوف على ما تتضمّنه هذه الملاحظة. لقد أزعج الباقلاني اعتراض ممكن على قوله مفاده أنّه عندما يحضر عرَض السكون، فإنّ عرَض الحركة يتوقّف عن الوجود. ويمكن التأكيد على أنّ عرَض الحركة في الواقع لا يتوقّف عن الوجود بشـكل كامل، لكنّه يرتدّ إلى حالة كمون داخل الجسـم، قد يخرج منها مسـتقبلاً. وبعبارة أخرى، ربّما لم تحدث أعراض الحركة والسكون قطّ، لكنّها حاضرة بشـكل مسـتمرّ في كلّ جسـم معطى، يكون واحد منها دائماً في حالة كمون، منه تنبثق وإليه تعود بالتناوب[230]. يردّ الباقلاني على هذا الاعتراض بالقول إنّ نظرية الكمون تسـقط في المحال، في الواقع، مادامت تخالـف مبدأ كون المضادّات لا توجد في موضـوع واحد في آن واحد[231]. وهكذا فقد بيّن أنّه حينما يختفي عنصر ما من عرَض الحركة، فإنّه قد يفسد ضرورة ومن ثمّة فهو حادث أيضاً؛ ومن خلال تعميم ضمنيّ[232] يفترض أنّ كلّ عناصر عرَض الحركة، وفي الواقع كلّ عناصر كلّ الأعراض هي حادثة بالضرورة.

وفي خطوة ثانية من دليله، يشرع الباقلاني في إثبات أنّ الأجسـام «لم تسـبق الحوادث ولم توجد قبلها». فهو يستدلّ على أنّ كلّ جسم إمّا أن تكون أجزاؤه متماسّة، أي في وضع اجتماع، أو مفترقة. وترك للقارئ أن يضيف أنّ

225 ك. التمهيد، ص 22؛ انظر ابن ميمون، دلالة، 7)73، I).

226 انظر عبد الجبّار، شرح الأصول، القاهرة، 1965، ص ص 94-93 و107؛ ك. المجموع، ص 53؛ الجويني، ك. الإرشاد، ص 20؛ ك. الشامل، ص 83.

227 انظر أعلاه، هامش 49

228 ك. التمهيد، ص 20، سطر 5

229 يجدر التسجيل أنّ عبارة مماثلة تظهر في دليل يحيى النحوي؛ انظر أعلاه، هامش 59: «لا تقبل المادّة الواحدة صوراً متعدّدة في آن واحد».

230 نسبت نظرية الكمون للنظّام؛ انظر الخياط، ك. الانتصار، فصل 90

231 الاعتراض نفسه نجده لدى البغدادي، ك. أصول الدين، ص 55؛ عبد الجبّار، شرح الأصول، ص 105؛ ك. المجموع، ص 50 (باجمال فقط)؛ الجويني، ك. الإرشاد، القاهرة، 1950، ص 20؛ ك. الشامل، ص 86؛ الغزالي، الاقتصاد، ص 2 (لم يقدّم أيّ حلّ).

232 في تقريره المعروف عن علم الكلام، يصف ابن خلدون الباقلاني بوصفه يمثّل مرحلة لم يكن فيها المنطق قد تطوّر بشكل كامل لدى المسلمين.. انظر المقدّمة، تح. إ. كوارتمير، باريس، 1858، III، ص 40؛ ترجمة ف. روزنتال، نيويورك، 1958، III، ص 51

الاجتماع والافتراق كليهما أعراض[233]، وأنّه من خلال التعميم الأوّل الضمنيّ، فإنّ جميع الأعراض هي حادثة، ومن ثمّ، بما أنّ الأجسام ترتبط إمّا بالاجتماع أو الافتراق ضرورة، فإنّها ترتبط ضرورة بـ«الحوادث» ولا توجد قبلها. وتعود نقطة الخلاف المفصّلة، موضّحة كما هو الأمر هنا بأعراض الاجتماع والافتراق، لتظهر في السياق ذاته في نسخ كلاميّة متأخّرة لهذا الدليل[234]. إنّ إدخال أعراض الاجتماع والافتراق في هذه الفترة لدى الباقلاني، على الأقلّ، يعدّ أمراً غير ملائم. بما أنّ أعراض الحركة والسكون قد نظر فيها مبكّراً في الدليل، فإنّه من الأليق[235] الاحتفاظ بالمثال نفسه والشروع الآن في الدفاع، مادام قد تبيّن سلفاً أنّ الحركة والسكون هي حادثة، على أنّ جميع الأجسام مرتبطة إمّا بهذا أو تلك ضرورة. وعلى نحو بديل، كان يمكن أن يستعمل بالتناوب مثال أعراض التأليف والافتراق دائماً دون تغيير في التدليل. ولأنّ استعمال مثالين مختلفين من الأعراض لا يخدم أيّ وظيفة، فإنّه قد يكون راجعاً إلى سمات من تراث الدليل لم يعد في متناولنا قطّ. ويجدر التذكير بأنّ نسخة الفارابي تستشهد بدورها بتركيب الأجسام أثناء الاستدلال على أنّ الأجسام مرتبطة دائماً بالأعراض[236]. ولعلّ ظهور مفهوم التركيب في الدليل من الأعراض يعود في الأخير إلى واقعة كون الدليل الحالي نقل مع دليل يحيى النحوي من التركيب.

وكما تبيّن، يقدّم الباقلاني الاستدلال المعياريّ في إثبات وجود الأعراض. يعرض جزئيّاً ويلمّح إلى الاستدلال المعياريّ في إثبات حدوث الأعراض، واستحالة نظرية الكمون، وضرورة ارتباط الأجسام بـ«الحوادث». ويستند في دليله على التعميم الضمنيّ لأمثلة فرديّة من عرَض واحد على جميع عناصر جميع الأعراض، ويدخل عنصراً واحداً، وهو تركيب الأجسام، لا لسبب حقيقيّ، بل ربمّا لمكان مصادفة تاريخيّة. ونحن نقترح في تحليلنا أنّ الدليل وصل إليه في صورة ثابتة نمطيّة، حولها تكوّن رأسمال من النقاش الفلسفيّ. يأتي بجمل غير كاملة في ذاتها، إمّا بسبب السطحية أو لغرض الإيجاز، لكنّها تضطلع بتقديم المعنى حين تفهم على أنّها تلميحات إلى المناقشات الجاريّة. ولذلك، لابدّ أنّ الدليل الذي نحن في صدده قد حظي بانتشار واسع.

يؤيّد هذا الحُكم كتاب شرح الأصول للمعتزليّ عبد الجبّار (ت. 1025/26)، حيث يصف الدليل الذي نحن في صدد فحصه بوصفه أكثر الأدلّة «وثوقاً»، وقد استعمله من أوائل المعتزلة أبو الهذيل (ت. 894) وتابعه في ذلك «باقي الشيوخ»[237]. يضيف عبد الجبّار أنّ الدليل «بُني على أربع دعاوى»[238]، والتي تبيّن أنّها مطابقة للخطوات المتّبعة في دليل الباقلاني، رغم أنّها لم تحصى صوريّاً هناك. والدعاوى الأربع هي: (1) أنّ «معاني» حاضرة في

233 انظر بينيس، Atomenlehre، ص ص 6-7

234 انظر البغدادي، ك. أصول الدين، ص ص 49-50 (مختلف إلى حدّ ما)؛ عبد الجبار، شرح الأصول، ص ص 12-111؛ ك. المجموع، ص 50؛ الجويني، ك. الإرشاد، ص 24؛ ك. الشامل، ص 99

235 لم يعد هذا الدليل يحتاج إلى التعميم الذي مفاده أنّ ما هو صحيح بالنسبة إلى عرض الحركة هو كذلك بالنسبة إلى كلّ أنواع الأعراض.

236 انظر أعلاه، هامش 216

237 انظر شرح الأصول، ص 95

238 نفسه.

الأجسام، إلى العقل، الاجتماع والافتراق، الحركة والسكون؛ (2) أنّ هذه حادثة؛ (3) أنّ الجسم لا ينفك منها، ولا يتقدّمها؛ (4) أنّه مادام الجسم لا ينفك منها ولا يتقدّمها، فإنّه حادث بالضرورة مثلها. وكتاب المجموع في المحيط بالتكليف، وهو كتاب أساسه فكر عبد الجبّار نشر بعد وفاته[239]، يفترض أنّ هذا الدليل، في صورته المتطوّرة على نحو تامّ، كان معروفاً لدى أبي هاشم (ت. 933)، ابن الجبّائي. ينصّ المجموع على أنّ أبا هاشم ألحّ على أنّ حدوث الجسم (ومن ثمّ خلق العالم) يمكن إثباته فقط اعتماداً على «الأصول الأربعة»، وأعلن بشكل خاصّ أنّ كلّ من ينكر وجود الأعراض لن يقدر على إتيان الدليل[240]. يعتمد المجموع على «الأصول» أو الدعاوى الأربعة في إثبات الخلق[241]؛ يضيف تدليلاً مفصّلاً مخصّصاً لتأييدها ورفع مختلف الاعتراضات الممكنة[242]؛ ويرفق الدليل بنقاش منهجيّ كان جارياً، من قِبَل كلّ من عبد الجبّار وناشره بعده، حول أسئلة ما إذا كان الدليل الحالي هو بالفعل أفضل سبيل في إثبات خلق العالم وما إذا كان أفضل سبيل في إثبات وجود الله إثبات الخلق أوّلاً[243]. يبدو أنّ الدليل نفسه قد صار معرفة شائعة بحيث أنّ المجموع اعتنى قبل كلّ شيء بمشاكل منهجيّة وبتكاثر الاعتراضات الجدليّة والردود التي أثارتها حولها.

نجد هذا الدليل على الخلق لدى المتكلّم الأشعريّ البغدادي (ت. 1037)[244]، كما لدى المتكلّم الأشعريّ الجويني (ت. 1085) أيضاً[245]، الذي أثبت بالخصوص خلق الجواهر، أي الذرّات، بدل الأجسام. وعلى غرار عبد الجبّار، يورد الجويني أربعة أصول، لكنّه يقوم بتغيير دالّ، سنناقشه في القسم الموالي. ونسخة الجويني تظهر من جديد في كتابات الغزالي (1058-1111) الكلاميّة[246] وعند الشهرستاني (186-1153)[247]؛ واستعيد الدليل من الأعراض، كما هو، في عقيدة النسفي(1068-1142/43)[248]؛ واعتمده الإسماعيلي ناصر الدين خسرو[249]؛ وابن رشد، وهو خصم صريح للكلام؛ ويصفه الطوسي (ت. 1273) أيضاً بالدليل الكلاميّ على الخلق، بامتياز[250].

---

239 انظر مقدّمة المحقّق الفرنسيّ، ص 8

240 ك. المجموع، ص ص 30، 63

241 نفسه، ص 30 وما يليها.

242 نفسه، ص ص 32-58

243 انظر بالخصوص ص ص 28-31

244 ك. أصول الدين، فصل 2

245 ك. الإرشاد، ص ص 17-27؛ ك. الشامل، ص ص 49 وما يليها.

246 الاقتصاد، ص ص 24-32؛ الرسالة القدسيّة، ص ص 16-17، 34-35. تهافت الفلاسفة، X، فصل 1

247 ك. نهاية الأقدام، ص 4

248 إ. إلدر، شرح عقيدة الإسلام، نيويورك، 1950، ص ص 28-29 (النسفي) وص 33 (تفسير التفتازاني). انظر أ. وينسيك، «الأدلّة على وجود الله...»،

Meddeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenshappen te Amsterdam, LXXXI (1936), Series A, N. 2, p. 3.

249 بينيس، Atomenlehre، ص 37، هامش 2.

250 ك. الكشف، ص ص 31-32 (يحصي ابن رشد ثلاث مقدّمات فقط دون اعتبار وجود الأعراض مقدّمة مستقلّة)؛

لقد حظي بشعبيّة كبيرة لدى المتكلّمين من اليهود أيضاً. فالقرّائي يوسف البصير (في بداية القرن الحادي عشر) صاغه صراحة في أربع «دعاوى»[251]؛ وتلميذه يشوعا بن يهودا اعتمده بوصفه واحداً من الطرق المتعدّدة لإثبات الخلق[252]. ومن بين الربّانيّين، نجده لدى يوسف بن الصدّيق (ت. 1149)[253]؛ في عمل منسوب لأبراهام بن عزرا (1092-1167)[254]؛ ولدى يهودا اللاوي (ت. 1140)[255]؛ ولدى يوسف بن عقنين (ت. 1226)، حيث يصفه بالطريقة «الحالية»(أو ربّما «المفضّلة» [ميروصا] (ميروشا)) في البرهان على الخلق[256]. وتبيّن العبارة لدى الكاتبَيْن القرّائيَّيْن المذكورين قبل قليل وفي العمل المنسوب إلى ابن عزرا تشابهاً كبيراً مع عبد الجبّار. وأخيراً، يُعدّ ابن ميمون (ت. 1204)، وهو خصم صريح للكلام مثل ابن رشد، نسخة الجويني واحدةً من الأدلّة السبعة على الخلق[257].

وتظهر الثنائية الأرسطيّة المادّة والصورة، من جديد، بدل الجسم أو الجوهر (أي الذرّة) والعرض لدى كاتبين على الأقلّ، مع نتيجة مفادها أنّ الدليل الكلاميّ الحالي يرتدّ إلى ما يشبه صيغته الأصلية عند يحيى النحوي. ونجد لدى الشهرستاني تقليداً غريباً مفاده أنّ أرسطو كان يعتقد أنّ العالم مخلوق[258]. وهكذا، ينسب إلى أرسطو دليلاً على الخلق هو على الأرجح نتاج فقط لتعويض ثنائية المادّة والصورة الأرسطيّة بثنائية الجسم (أو الجوهر) والعرض في النسخة الكلاميّة. يستدلّ أرسطو، كما يريد الشهرستاني أن يقنعنا، كما يلي: «الصور[...] فليس يكون أحدهما من صاحبه، بل يجب أن يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادّة، فقد بان أنّ الصور تدثر وتبطل. وإذا دثر معنى وجب أن يكون له بدء؛ لأنّ الدثور غاية، وهو أحد الجانبين، يدلّ على أنّ جائياً جاء به. فقد صحّ أنّ[الصور] حادثة لا من شيء[259]. وأنّ الحامل لها غير ممتنع الذات من قبولها وحمله إياها. وهي ذات بدء وغاية؛ يدلّ على أنّ حاملها ذو بدء وغاية...»[260].

ثمّة صياغة أخرى تتضمّن عبارات المادّة والصورة قدّمها الكاتب اليهوديّ القرّائي المتأخّر نسبيّاً آرون بن اليجه (ت. 1369)، الذي أراد بلا شكّ تخليص الدليل من عبء الفيزياء الكلاميّة وجعله أكثر قبولاً[261]. ففي

---

251 P. Frankl, Ein Mu'tazilitischer Kalām, Vienne, 1872, pp. 20, 53.

252 M. Schreiner, Studien über Jeschu'a ben Jehuda, pp. 29-33.

في ص 31، هامش 2 يضيف شراينر إحالات أخرى على استعماله هذا الدليل.

253 Ha-Olam ha-Qaṭan, ed. S. Horovitz, Breslau, 1903, pp. 48-49.

254 Kerem Ḥemed, IV, (1839), pp. 2-3. Cf. M. Schreiner, Der Kalām in der Jüdischen Literatur, Berlin, 1995, pp. 37-40.

255 كوزاري، 2)18 ،V).

256 Treatise as to Necessary Existence, ed. J. Magnes, Berlin, 1904, Hebrew section, pp. 17-19; English section, pp. 39-42.

257 دلالة، 1، 74 (4).

258 ك. الملل والنحل، ص 328. انظر ص ص 21-320، 338

259 انظر الإحالات على يحيى النحوي، أعلاه، هامش 27-26.

260 ك. الملل والنحل، ص ص 27-326.

261 أحد اعتراضات ابن ميمون على الدليل هو أنّه يستند على نظرية الذرّة التي لم يقبلها من يؤمن بالأزلية (انظر دلالة الحائرين، 1، 74[4]) وآرون بن إليجه ربّما كان

الدليل الأوّل من الأدلّة الأربعة على الخلق، يبدأ آرون بإثبات وجود المادّة والصورة. ولهذا الغرض يقدّم صيغة مكيّفة متميّزة للاستدلال الكلاميّ في إثبات وجود الأعراض. وهذا الاستدلال الكلامي، وهو ينطبق على الأعراض من الاجتماع والافتراق[262]، يجري كما يلي: لا تكون الأجسام في حال الاجتماع والافتراق بنفسها، لأنّه لو كان الأمر كذلك، لكانت دائماً في حال اجتماع أو دائماً في حال افتراق، أيّهما تقتضي طبيعتهما الخاصّة؛ ومن ثمّ، فإنّ كلاً من الاجتماع والافتراق هو «معنى» مضاف إلى الأجسام، أي أنّها أعراض. والآن يستدلّ آرون: «الاجتماع والافتراق متضادّان، والمادّة [(تقرأ:) الجسم] تتّسع لهما معاً. ما يتّسع للاتّصال لا يكون سبباً للانفصال؛ على العكس علينا أن نخلص إلى أنّ الاجتماع سببه «معنى» (عِنيَن) والانفصال سببه «معنى» آخر. وهكذا، فإنّ للجسم «شيئين» (عِنيَنيم)، المادّة والصورة، يأتي الانفصال من المادّة، والاتّصال من الصورة»[263]. ومن هنا يدافع آرون، بطريقة تنمّ عن حسن معرفة، عن أنّ الصور حادثة، وأنّ المادّة لا تخلو من الصور، وأنّ المادّة بالتالي هي أيضاً حادثة. ومن أجل تبرير استنتاجه يورد من يطلق عليهم «علماؤنا»، الذين «قالوا إنّه إذا كان ثمّة شيء لا يخلو (يتعَريه) ممّا هو حادث، فهو حادث مثله (كمُهو)»[264].

لقد لاحظنا في هذا القسم أنّ دليل يحيى النحوي أعيدت صياغته في ألفاظ ثنائية جسم-عرض، اضطلع بالبنية التحتيّة للفيزياء الكلاميّ، وتمّ اختزاله صوريّاً إلى مجموعة تتكوّن من أربع دعاوى. وفي القسم الموالي، سنفحص نسخة جديدة نجدها أوّلاً في صيغتها الكاملة لدى الجويني.

6. نسخة الجويني من الدليل المعياريّ في علم الكلام

حاول الدليل الكلاميّ من الأعراض، في صيغه المختلفة، استخلاص نتيجة أكبر من دليل يحيى النحوي الأصليّ: يفهم ظاهريّاً أنّه يبيّن ليس فقط أنّ المركّب من الجسم (أو الجوهر) والعرض حادث، وإنّما أن ذلك الجسم أو الجوهر نفسه، موضوع الأعراض، هو حادث[265]. وبما أنّ النسخ العربية تولّت إثبات أكثر ممّا أثبته دليل يحيى النحوي، فإنّ استدلال يحيى النحوي الأصليّ (انظر أعلاه، فصل 2، أ3-)، مع افتراض أنّه انتهى إلى علم الكلام، لم يكن كافياً لتأييد النتيجة. وقد ترتّب عن ذلك أنّ المشكل الأعقد الذي واجه المتكلّمين كان هو تبرير نتيجة دليلهم.

كثيراً ما تمّ التأكيد صراحة على أنّ كلّ ما يرتبط ضرورة بما هو حادث هو نفسه حادث، ويقف الدليل هنا.

في ذهنه هذا الاعتراض أثناء صياغته لهذا الدليل؛ انظر وولفسن، «الأدلة الكلاميّة على الخلق»، ص 227

262 طبّق الباقلاني هذا الاستدلال على عرَض الحركة. وطبّقه عبد الجبار، من جهة أخرى، على أعراض الاجتماع والافتراق أيضاً. انظر أعلاه، هامش 136-221

263 أي أنّ المادّة هي مبدأ تمييز أشخاص النوع.

264 عيص حايّيم، فصل 10، ص 28

265 إنّ دليل يحيى النحوي هو بالأساس أنّ المادّة بطبعها لا تحتفظ بالصورة نفسها دون انقطاع، ومن ثمّ فإنّ كلّ مركّب من المادّة والصورة وجب أن ينحلّ في آخر الأمر. بإدخال تغييرات طفيفة عليها كي تلائم الفيزياء الكلاميّة، فإنّه يمكن إعادة صياغتها كما يلي: الأعراض بطبعها لا تدوم في الجسم نفسه بشكل دون انقطاع، ومن ثمّ كلّ مركّب من الجسم والعرض وجب أن ينحلّ. والنتيجة تكون دالّة فقط في إطار علم الكلام حيث الأعراض تشترط طبيعة موضوع ما.

ولذلك، يختم سعديا بالقول: «ما لا يخلو من المحدث فهو مثله»[266]. والفارابي استخلص هذا الدليل برويّة في سبع خطوات دون أن يكون له هو نفسه أيّ تعاطف؛ غير أنّ خطواته (2)، (3)، و(4) متطابقة فيما بينها، و(6) تتطابق مع (5)[267]، وصحيح أنّ لدينا بالفعل مرّة أخرى التأكيد فقط على أنّ ما لا يخلو ممّا هو حادث هو نفسه حادث. قد يبدو أنّ الباقلاني يضيف شيئاً عندما يكتب: «ما لم يسبق المحدث محدث هو، إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده، وكلا الأمرين يوجب حدوثه»[268]. غير أنّ هذا ليس شيئاً أكثر من مجرّد التأكيد على أنّ ما لا يسبق ما هو حادث هو حادث مثله. ويقول عبد الجبّار: «إنّ الجسم إذا لم يخْلُ من هذه الحوادث، ولم يتقدّمها، وجب أن يكون حظّه في الوجود كحظّها»[269]. ويوضّح هذا التأكيد بواقعة أنّ للتوأمين دائماً عمراً واحداً[270]. ويقول البغدادي: «فإذا صحّ أنّ الأجسام لم تسبق الأعراض الحادثة وجب حدوثها، لأنّ ما لم يسبق الحوادث كان محدثاً، كما أنّ ما لم يسبق حادثاً واحداً كان محدثاً»[271].

إنّ نقطة الضعف في جميع هذه الأقوال، كما يذهب إلى ذلك ابن رشد، هو خطر الالتباس في مثل هذه العبارات من قبيل ما لا يخلو من حادث فهو حادث ومن قبيل ما لم يسبق ما هو حادث؛ لأنّ كلمات ما هو حادث قد يعني إمّا حادثاً واحداً أو حوادث أيضاً. والواضح، إذا كان أيّ جسم لا يخلو من عرض خاصّ حادث، فإنّ ذلك الجسم لا يوجد قبل ذلك العرض، بل يوجد معه، وهو مثله حادث. ولكنّه ليس واضحاً تماماً كيف يجب أن يكون الجسم حادثاً إذا كان لا يخلو من أحد الأعراض الحادثة، لا من عرض معيّن؛ وحدها القضية الثانية هي موضع سؤال[272]. بعبارة أخرى، لماذا يمتنع ألا يخلو جسم العالم منذ الأزل من سلسلة غير متناهية من الأعراض الحادثة (كما عبّر عن ذلك ابن سوار في اعتراضه على هذا الدليل)؟[273]

ولعلّ البغدادي قد انتبه إلى هذه الصعوبة التي أتينا على ذكرها باختصار قبل قليل، لمكان ما تضمّنته نتيجته من تأكيد على أنّ «ما لم يسبق الحوادث كان محدثاً، كما أنّ ما لم يسبق حادثاً واحداً كان محدثاً»[274]. تبدو هذه ضمانة على أنّ الدليل، مع ذلك، ليس فيه الالتباس الذي سيكشفه ابن رشد لاحقاً. غير أنّ البغدادي فشل في تفسير لماذا ليس هو كذلك. وفي شرح الأصول كما في المجموع لعبد الجبّار طفت الصعوبة بشكل واضح مباشرة بعد إتمام

266 انظر أعلاه، هامش 60

267 انظر أعلاه، هامش 216

268 ك. التمهيد، ص ص 22-23

269 شرح الأصول، ص 113؛ انظر ك. المجموع، ص 58، سطور 5-6

270 شرح الأصول، ص 114

271 ك. أصول الدين، ص ص 59-60

272 انظر كتاب الكشف، ص 35

273 انظر الإحالة أعلاه، هامش 37؛ ص 245 في النصّ العربيّ، والفصل الخامس من الترجمة الفرنسيّة.

274 أعلاه، هامش 269

الدليل. نقرأ في شرح الأصول: «ما أنكرتم أنّ الجسم وإن لم يخل من الحوادث[...] بأن يكون قد حدث فيه حادث قبله حادث، وقبل ذلك الحادث حادث، إلى ما لا أوّل له».[275] وترد الصعوبة في المجموع في العبارة التالية: «ولابدّ[...] من أن نبيّن أنّ الحوادث لها أوّل ليكون مكمّلاً لدلالة حدوث الأجسام»[276]. لقد قُدّمت حلول في الكتابين معاً، وانتهى المجموع إلى حلّ تغيير طبيعة الدليل. فعبد الجبّار، نقرأ في المجموع، قد «دلّ في الكتاب على تناهي هذه الحوادث بصحّة الزيادة والنقصان فيها».[277] ويعني أنّه يدافع على أنّ الأعراض التي تعرض لجسم العالم الأزليّ قد لا تشكّل سلسلة غير متناهية، مادام الدليل من «الزيادة والنقصان» يبيّن أنّ مثل هذا اللامتناهي محال. وهكذا، يردّ عبد الجبار الاعتراضات النقديّة على الدليل الحالي بتقديم ما كان في الأصل ـ لدى يحيى النحوي وفي فترة سابقة من الفلسفة العربيّة- دليلاً مستقلاً على الخلق من استحالة وجود عدد لانهاية له من الحركات أو زمان غير متناه وما شابه ذلك (انظر فصل 2، ب- 2).

يكشف الجويني على اعتراف كامل وصريح على أنّ هذه المسألة هنا ليست واحدة من الصعوبات الكثيرة التي يمكن إثارتها والردّ عليها فحسب، بل هي عصب كلّ البرهان. وعلى غرار التقليد الذي نجد ذروته لدى عبد الجبّار، يؤسّس الجويني الدليل على «أربعة أصول». وهكذا، يثبت وجود الأعراض، ويبيّن أنّها حادثة وأنّه لا يخلو جوهر أي ذرّة منها. غير أنّه لم يعد يشعر بأنّه يقدر على رفع عبارة أنّ كلّ ما لا يخلو من أعراض حادثة فهو نفسه حادث إلى مرتبة «الأصل»[278]. يستبدل الأصل الرابع بإيضاح «استحالة حوادث لا أوّل لها»[279]، معتبراً هذا الأصل هو المحكّ الذي يفصل المؤمن عن غير المؤمن الذي يدافع عن قدم العالم.[280] يدافع الجويني عن أصله الرابع بما يلي: «من أصل الملحدة، أنّه انقضى قبل الدورة[دورة الجرم السماويّ] التي نحن فيها دورات لا نهاية لها. وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرّم بالواحد على إثر الواحد. فإذا انصرمت الدورة التي قبل هذه الدورات، أذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها».[281] وهذا ببساطة هو الدليل على أنّ ما لا نهاية له لا يُقطع، وهو الدليل الذي يطبّقه عادة يحيى النحوي على التغيّرات التي تحدث في عالم ما تحت فلك القمر (انظر أعلاه، فصل 2، ب1-) والآن يطبّقه الجويني على حركات الأجسام السماويّة. يمكن إذاً تقديم كلّ برهان الجويني الآن كما يلي: العالم مكوّن من جواهر وأعراض، والأعراض حادثة والجواهر لا تخلو أبداً منها. ولأنّه يستحيل وجود سلسلة غير متناهية من الأعراض الحادثة مادام ما لا نهاية له لا يُقطع، فإنّه يجب أن يكون طرف أوّل حادث لكلّ سلسلة من الأعراض. وبما أنّ كلّ جوهر والعالم بوصفه كلاً لا يخلو من سلسلة متناهية من الأعراض، فإنّ كلّ ذرّة (جوهر) والعالم نفسه قد

275 شرح الأصول، ص 114

276 ك. المجموع، ص 59

277 نفسه، ص 61

278 هو على علم بالمسألة؛ انظر ك. الشامل، ص 112

279 ك. الإرشاد، ص 18؛ ك. الشامل، ص 107

280 نفسه، ص 25

281 نفسه، ص 26؛ انظر ك. الشامل، ص 107

يكون وجد لمدّة متناهية فحسب. تجدر الملاحظة أنّ نسخة الجويني ترتكز، كما اشترط ابن رشد لاحقاً في الدليل، على ربط العالم بحادث واحد، السلسلة الحادثة من الأعراض الحادثة.

إنّ التطوّر الذي تمّ هنا لافت للنظر، لقد دخل دليل يحيى النحوي من تعاقب الصور على المادّة إلى الفكر الكلاميّ بوصفه دليلاً من تعاقب الأعراض على الأجسام. كان ثمّة نتيجة مفقودة في الأوّل، وهو نقص تمّ تجاوزه تدريجيّاً. وفي آخر الأمر تمّ إشباع النقص باعتماد أدلّة على استحالة ما لا نهاية له، التي ترجع أيضاً إلى يحيى النحوي وجلبت إلى التراث الفلسفيّ العربيّ بوصفها، في الأصل، أدلّة مستقلّة على الخلق. وهكذا فإنّ الدليل الكلاميّ الكلاسيكيّ على الخلق الذي كنّا في صدد تحليله اتّحد مع الدليل على استحالة ما لا نهاية له أو أنّه، بعبارة أدقّ، ارتدّ إلى مجرّد تفصيل له.

إنّها نسخة الجويني من الدليل، كما لخّصناها قبل قليل، التي يوردها الغزالي والشهرستاني وابن ميمون[282]. وفي سياق نقده علم الكلام، يلاحظ ابن رشد بدءاً النسخة القديمة للدليل، وهو أمر ناقشناه في القسم السابق[283]. ويضيف: «ولهذا لمّا شعر المتأخّرون من المتكلّمين بضعف هذه المقدّمة [أي مقدّمة أنّ كلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث] راموا شدّها وتقويّتها بأن بيّنوا في زعمهم أنّه لا يمكن أن تتعاقب على محلّ واحد أعراض لا نهاية لها»[284]. هؤلاء المتكلّمون المتأخّرون، يضيف ابن رشد، بنوا القول باستحالة وجود سلسلة غير متناهية من الأعراض على مسألة لو أنّ حدثاً ما مسبوقاً بعدد لا نهاية له من الأحداث، فإنّه يمتنع وجوده؛ بعبارة أخرى، إنّهم يعتمدون اعتراض يحيى النحوي الأوّل على الحركة اللامتناهية (فصل 2، ب1-)، التي استعملها بالفعل الجويني في هذا السياق كما لاحظنا ذلك قبل قليل. وبعد أن أورد الدليل، يقدّم ابن رشد ردّه الخاصّ أيضاً[285]. يتبيّن بوضوح من الطريقة التي يحيل بها الشهرستاني وابن رشد على ما سمّيته هنا نسخة الجويني من دليل الأعراض أنّهما لا يعدّانه صاحب الدليل[286]. غير أنّ للجويني الفضل في هذه النسخة الجديدة[287]، وهو أقدم كاتب نجد عنده هذا الدليل مفصّلاً.

خلاصة

تتقدّم نتائج هذه الدراسة كما يلي: في القرن التاسع، كان بيد العرب على الأقلّ ترجمة جزئيّة لكتاب يحيى النحوي في الردّ على أرسطوطاليس ورسالة قصيرة يبرهن فيها يحيى النحوي على الخلق من تناهي قوّة العالم

282 الإحالات أعلاه، هوامش 244، 245، 255

283 أعلاه، هامش 248

284 ك. الكشف، ص 36

285 نفسه، ص ص 36-37

286 كلاهما يجعل هذا الدليل معارضاً لدليل آخر ينسبانه إلى الجويني؛ الإحالات أعلاه، هامش 245، 283

287 ك. الشامل، ص 110

الفيزيائـيّ. وعلاوة على ترجمة نصوص يحيى النحوي نفسـها اسـتخلصنا وجود مجموعة مـن الأدلّة على الخلق مقتبسـة منهـا. وأفضل شـاهد على هذا الأمر هو سـعديا (ت. 942) الذي اسـتخدم أدلّة تتضمّـن ثلاثة أدلّة على استحالة زمان أو حركة غير متناهيّة، مأخوذة من الاعتراضات الثلاثة على الحركة الأزليّة التي نجدها في آخر كتاب الردّ على أرسطوطاليس ليحيى النحوي؛ وأطروحة رسالة يحيى النحوي حول قوّة العالم المتناهيّة مضافاً إليها معاً دليلان فرعيّان من تلك الرسـالة على الأقلّ. إنّ تحليلاً للكندي، الذي عاش قبل أجيال عديدة، يكشـف عن مجموعة مشابهة من الأدلّة، ومن بينها دليل فرعيّ ثالث من رسالة تناهي قوّة العالم. وكذلك، فإنّ دليلين من استحالة وجود زمان أو حركة غير متناهيين ارتبطا باسم متكلّمين عاشوا في النصف الأوّل من القرن التاسع.

لقـد عرفـت بعض أدلّة يحيى النحوي نجاحـات جديدة في محيطها الجديد. تناسـلت الاعتراضات الثلاثة على الحركة الأزليّة إلى تشـكيلة من الأدلّة على الخلق من اسـتحالة كلّ نوع من أنواع اللامتناهي، وأعيدت أيضاً صياغة اعتراضـين مـن الاعتراضات الأصليّة وكذلك واحد من الاعتراضات الجديدة في إثبات تناهي جسـم العالم. وأهمّ من ذلـك، إنّ واحـداً من أدلّة يحيى النحوي الفرعيّة من رسـالة في تناهي قوّة العالم، في صيغته الكلاميّة بوصفه دليلاً «مـن الأعـراض»، صار هـو الطريقة المعياريّة في علم الـكلام في إثبات الخلق. وتبيّن نصـوص احتفظ بها أنّه كان متداولاً في بداية القرن التاسـع، وتبعاً لما ورد في أحد المصادر أنّه اسـتخدمه أبو الهذيل (ت. 849) قبل ذلك بقرن. وقـد تتضمّن أخبار القرن التاسـع أيضاً النظر في مشـكلة ما إذا كان يمكن لبرهان عـلى الخلق وعلى وجود الله أن يُبنى، أولا، على أطروحة وجود الأعراض[288].

لقـد لقـي المتكلّمون صعوبة في إتيان الدليل من الأعراض بطريقة مقنعة، وفي آخر المطاف، فإنّ النتيجة انبنت على استحالة قيام سلسلة غير متناهية من الأعراض، وهذا الأصل نفسه مأخوذ عن يحيى النحوي. وهكذا، فيحيى النحوي الذي كان المصدر الأوّل لدليل الأعراض قد قدّمه أيضاً بنتائجه الجديدة.

288 انظر الخياط، ك. الانتصار، فصلي 37-36؛ الشهرستاني، ك. الملل والنحل، ص 51

بحوث في الفلسفة الإسلامية:
من العقل إلى الوجود

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