

الجمعية الفلسفية



عدد خاص  
قراءات ابن رشد

# الجمعية الفلسفية المصرية

العدد الثامن

١٩٩٩م



## تقديم

يأتى العدد الثامن من مجلة «الجمعية الفلسفية» ليؤكد الاستمرارية لكل من المجلة والجمعية الفلسفية المصرية ومواكباً للذكرى المئوية الثامنة لذكرى ابن رشد. لذا خصص هذا العدد الثامن لمجموعة من الأبحاث المتميزة حول ابن رشد ومعظمها مما قدم فى مؤتمر الجمعية الفلسفية الحادى عشر حول «قراءات ابن رشد».

لقد احتفل العالم أجمع فى عواصمه المختلفة فى العام ١٩٩٨ بالفيلسوف العربى المسلم سواء فى سوريا، وتونس، والعراق، والجزائر، وتركيا، وأسبانيا، ومصر. وقد اطلعنا على أبحاث معظم هذه الندوات وحضر عدد من أعضاء الجمعية بعضها. وقدمت كثير من الأبحاث التى احتوت على الكثير من الآراء المؤيدة حول إنتاج ابن رشد من عدد كبير من الباحثين العرب الذين شاركوا فى ندوتنا من لبنان، وليبيا، وتونس، والجزائر، ومصر. مما يجعلنا نأمل فى الندوة القادمة فى العام ٢٠٠٠ والتى تمثل العيد الفضى للجمعية الفلسفية المصرية أن يشارك معنا عدد كبير من الأساتذة العرب حتى نحقق التعاون والتواصل بين العاملين فى مجال الفلسفة فى الوطن العربى.

ويجمع هذا العدد بين دفتيه بعد الكلمات الافتتاحية لمجموعة من الأبحاث التى تقدم قراءات معاصرة للفيلسوف ابن رشد وهى قراءات ابستمولوجية تسعى لتحليل الخطاب الفلسفى الرشدى وتمييزه عن الخطاب الشرعى عبدالمجيد الفتوش الباحث الرشدى التونسى، حين يسعى زميله مقداد منسية لبيان موازنة بين ابن رشد بين القول بالظاهر والقول بالقياس، وتتناول الدكتورة فوزية عمار من جامعة الفاتح «العقل عند ابن رشد ومكانته» فى مواجهة الإلهام الدينى. مما يستدعى مناقشة قضية التأويل عند الفيلسوف (القسم الثانى من هذا الملف) فيقدم الزواوى بغوارة من جامعة قسطنطينية بالجزائر ابن رشد بين الشرح

والتأويل، ويخصص المصرى وليم سيدهم قضية التأويل عند ابن رشد فى فصل المقال مما يجعل الأب يوحنا قلته يعرض للتسامح الدينى عند الفيلسوف (القسم الثالث الأخلاق والتصوف). ويسعى الدكتور عبدالقادر محمود من مصر للإجابة عن سؤال هل تصوف ابن رشد؟ ويدرس إسماعيل الزروخى من قسطنطينية تأثير ابن رشد على ابن الأرزق ويناقد يوسف زيدان موقف المغاليين فى تصوير ابن رشد باعتباره هو الفكر الفلسفى العقلانى البرهانى الوحيد الذى يختلف جذرياً عن غيره فى الفلسفة والطب والفقہ موضعاً اغلوطة من يزعمون ذلك، بينما تأتى دراسة محمد على الكيسى صاحب مجلة «مدارات» والأستاذ بالجامعة التونسية لتناول القول الياس عند ابن رشد «مقال فى قلق العبارة الرشدية» وهى من المقالات التى تنطق العبارة الرشدية بالواقع السياسى العربى وآخر مقالات هذا الملف للدكتور أحمد عبدالحليم عطية الذى يقدم دراسة تحليلية نقدية للجهود العربية المعاصرة فى دراسة ابن رشد لتقدم لنا هذه الدراسات الأخيرة ابن رشد فى التاريخ.

وتأتى بقية دراسات العدد لتغطى مجالات الفلسفة وتاريخها فى الفلسفة اليونانية يعرض د. هانى رشاد لأفلاطون، وفى الفلسفة الإسلامية يتناول د. بركات مراد النزعة النقدية عند ابن باجه. وفى الفلسفة الحديثة يعرض د. ظريف لفلسفة جون ستيورات مل الدينية ويقدم لنا الباحث والأستاذ العراقى على حسين الجابرى دراسة فى الفكر العربى المعاصر والاستشراق من خلال بحثه «ماسينيون فى منظور الباحثين العراقيين».

ونأمل أن يمثل هذا العدد الثامن مع إصدارات الجمعية فاتحة خير وأمل فى العمل الفلسفى المستمر فى مصر.

د. أحمد عبدالحليم عطية

## كلمة

أ.د. محمود حمدي زقزوق (\*)

جدير بنا بعد مرور ثمانمائة عام على وفاة فيلسوفنا العظيم ابن رشد أن نعيد قراءته من جديد بنظرة بعيدة عن التأثر بأحكام مسبقة، وبعيدة عن التلويحات المختلفة للعديد من الاتجاهات التي جعلت من ابن رشد شماعة تعلق عليها أفكارها هي لعدم قدرتها على المواجهة المباشرة بأفكارها لسبب أو لآخر. وقد فعلت الرشدية اللاتينية ذلك من قرون، ويفعل البعض ذلك اليوم أيضاً. وبدلاً من أن نقرأ الخلفيات الفكرية والعلمية والدينية التي كان لها تأثيرها في توجيه أفكار الرشدية اللاتينية قديماً لنفهم لماذا فعلت ذلك ننقل عنها فهمها لابن رشد، ولا نكلف أنفسنا في أغلب الأحيان أن نلجأ إلى إعادة قراءتنا لابن رشد لتتعرف عليه عن قرب متحررين من كل تأثير. ولو فعلنا ذلك فسنصل إلى فهم سليم يظهر لنا ابن رشد زعيماً للتويريين الحقيقيين، ليس فقط في السابق وإنما أيضاً في الحاضر والمستقبل.

وسوف يتضح لنا من خلال هذه القراءة الجديدة المتأنية أننا اليوم أحوج ما نكون إلى ابن رشد من أي وقت مضى. فالأمر الذي لا جدال فيه أن عالمنا العربي الإسلامي في أشد الحاجة إلى حركة تنويرية شاملة في محاولة لإخراجه من حالة الجمود والتخلف التي تسيطر عليه منذ مدة طويلة، ولا جدال أيضاً في أن هذا أمر يقتضى بذل جهود كبيرة لتغيير العقلية العربية الإسلامية التي تتلمس طريقها وسط موجات من الاضطراب الفكري الذي يخيم على مجتمعاتنا في الشرق العربي الإسلامي.

ومن المعروف أن فكر ابن رشد كان له دور بالغ الأهمية في دعم الحركة العقلية في أوروبا في العصور الوسطى. ولكن ابن رشد - شأنه في ذلك شأن عظماء الفكر في التاريخ - قد

(\*) رئيس الجمعية الفلسفية المصرية.

أسىء فهمه أيضاً، وحملت أفكاره في أحيان كثيرة غير ما تحتمل من جانب مؤيديه ومعارضه على السواء.

ولعله من الملائم في هذه الندوة التي تتعدّد إحياء لذكرى ابن رشد أن أشير إلى أحد الجوانب الهامة من فكره والتي يتجاهلها في العادة كثير من المشتغلين بفلسفته. فابن رشد - كما هو معروف - كان لسنوات طويلة قاضياً في إشبيلية ثم في قرطبة. ولعل كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يعد حصيلة لاشتغاله بالقضاء. ويعد هذا الكتاب من أهم الكتب المعتمدة في الفقه الإسلامي. فابن رشد الفيلسوف الذي طالب بتحكيم العقل والخضوع لسلطانه لم يكن يشعر إطلاقاً بأن ذلك يمكن أن يتناقض مع المقررات الدينية، ليس فقط على المستوى النظري، وإنما على مستوى التطبيق العملي أيضاً.

وإشارتنا إلى هذا الجانب المنسى من فكر ابن رشد تدفع إلى طرح تساؤل له ما يبرره في هذا الصدد يتعلق بصلة الفلسفة بالدين لديه:

هل كان ابن رشد حقا من القائلين بحقيقة مزدوجة يمكن أن تنفي إحداها الأخرى؟ أم أنه كان مصابا بانفصام في الشخصية: مرة له وجه ديني ومرة له وجه فلسفي؟ أم أن ابن رشد كان متسقا مع نفسه، وأن ما أشيع عنه من مقولات كان نتيجة فهم خاطيء، أو على الأقل كان فهماً أحاديا لفكر ابن رشد؟

إن الإنصاف يقتضى أن نحكم على فكر الفيلسوف كله لا أن نقتطع جانباً منه ونهمل الجوانب الأخرى بناء على افتراضات أو أحكام مسبقة لا أساس لها.

إن ابن رشد الفيلسوف الذي هاجم الغزالي هجوما عنيفاً في كتابه «تهافت التهافت» مدافعاً عن العقل الإنساني ومؤكداً لدوره المعرفي، ورافضاً لكل انقاص من دور العقل ابن رشد هذا هو نفسه الذي يقول في «فصل المقال»:

«فإننا - معشر المسلمين - نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يصاد الحق، بل يوافق ويشهد له».

ومعنى ذلك أن ابن رشد الفقيه لا يتناقض مع ابن رشد الفيلسوف. فالحقيقة لديه واحدة وإن كانت لها وجوه عديدة. فليس لديه حقيقة دينية يمكن التسليم بها تتناقض مع حقيقة فلسفية، ولا ينبغي أن يكون هناك تناقض أصلاً مادامت الحقيقة واحدة. فإن بدا أن هناك نصاً دينياً يفهم من ظاهره أنه يتعارض مع حقيقة عقلية فيجب تأويل النص لإزالة ما قد يكون هناك من تعارض ظاهري.

وإذا استعرضنا قائمة مؤلفات ابن رشد فسنجد من بينها مقالة في أن ما يعتقد المشاءون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى.

وعلى الرغم من نصوص ابن رشد الصريحة فى وحدة الحقيقة فإن الرشدية اللاتينية قد فهمت ابن رشد فهماً آخر لا يعبر عن فكر ابن رشد. فقد أخذت من ابن رشد جانب العقل فقط وأرادت من وراء ذلك استخدام ابن رشد كسلاح فى معركتها ضد سلطة الكنيسة، ولم يكن من صالحها أن تأخذ بفكر ابن رشد كله بوجهيه الدينى والفلسفى، لأن ذلك لم يكن ليساعدها فى معركتها مع السلطات اللاهوتية، ومن هنا وجدنا أن ابن رشد قد أصبح فى فهم الرشدية اللاتينية واحداً من عمالقة الزنادقة، وهكذا صار ابن رشد كبش الفداء الذى يحمله كل واحد رآيه الإلحادى.

إن ابن رشد فيلسوف مفترى عليه اتخذته الرشدية اللاتينية غطاء لما كانت تدعو إليه من أفكار.

وقد انتقل هذا الفهم القديم إلى بعض الباحثين العرب، وبدلاً من أن يرجعوا إلى نصوص ابن رشد نفسه أخذوا بفهم الرشدية اللاتينية له. وهذا يعنى أن الرشدية اللاتينية هى التى تعود إلى الظهور فى ثوب عربى، ولا يراد لابن رشد نفسه أن يظهر بوجهه الحقيقى. ومن هنا تأتى أهمية العودة إلى قراءة علمية جديدة لابن رشد.

والأمر الذى نريد أن نلفت إليه الأنظار هو أن التوير الرشدى يختلف اختلافاً بيناً عن التوير الأوربى، ولسنا بذلك من خصوم التوير الأوربى الراضين له، فقد كانت له ظروفه الخاصة ومبرراته حينذاك مما لم يكن له نظير فى عصر ابن رشد، وإنما نريد فقط أن نبرز حقيقة ابن رشد الذى نعدّه تويرياً من الطراز الأول، ولكن ليس بالفهم الذى يريده البعض منا، وإنما بطريقته الخاصة التى تتمسك بالعقل وبالدين معاً.

وزيادة فى توضيح ذلك نود أن نشير إلى موقف ابن رشد من الثقافات الأخرى. إن ابن رشد يبين لنا فى «فصل المقال» أن الاطلاع على كتب القدماء أمر واجب بالشرع مادام الهدف الذى يقصدون إليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو النظر العقلى فى الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها.

ثم يقول ابن رشد: «نظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم».

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة، ولم يشأ ابن رشد أن ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى، ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى فى فكره علاقة متزنة ترتفع فيها كل التناقضات.

فالحكمة كما يقول «صاحبة الشريعة والأخت الرضية... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة».

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع . بنص كلمات ابن رشد . إلى أصحاب «الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة» أو ترجع إلى «الأصدقاء الجهال» كما يؤكد ذلك فى «فصل المقال».

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب «ماتخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة... وبخاصة ما عرض من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة».

ونصوص ابن رشد هذه صريحة واضحة لا تحتاج إلى تأويل أو اجتهاد فى فهمها، وهى تدلنا على أن تنوير ابن رشد له جناحان: فلسفى ودينى، وكما أن الطائر لا يستطيع أن يطير بجناح واحد فكذلك تنوير ابن رشد لا يجوز أن يفهم فهماً أحادياً، فالتنوير العقلى مطلوب، والتنوير الدينى مطلوب أيضاً فى الوقت نفسه. وأعتقد أننا اليوم أحوج ما نكون إلى التنوير فى هذين المجالين بالمعنى الذى قصده ابن رشد .

ومما سبق يتضح لنا الوجه الحقيقى لابن رشد، فهو فيلسوف تنويرى على المستويين العقلى والدينى على السواء، كما يتضح لنا أيضاً أن التنوير الرشدى يختلف فى أهدافه ووسائله عن التنوير الذى عرفته أوروبا نظراً لاختلاف الظروف والملابسات التى سادت كلا من المجتمع الأوروبى والمجتمع الذى عاش فيه ابن رشد . ومن هنا اتخذ التنوير الأوروبى طريق العقل مبتعداً عن الدين فى حين انصهر الدين والعقل فى بوتقة التنوير الرشدى فى تركيبة فريدة، وفى تأخ منقطع النظير، وقد ساعدت العقيدة الإسلامية ابن رشد على اتخاذ هذا الموقف، وهذا ما أكده الشيخ محمد عبده أيضاً فى «رسالة التوحيد» حين قال: «وتأخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل».

ونعتقد أنه قد آن الأوان لأن ننظر إلى فكر ابن رشد نظرة متكاملة، وهذا يقتضى إعادة قراءة ابن رشد قراءة متأنية متحررة من أثقال المسلمات والمقولات القديمة والحديثة التى شاعت عن ابن رشد حتى يتضح لنا الوجه الحقيقى لأفكار ابن رشد إنصافاً للحقيقة وإنصافاً لابن رشد نفسه.

ونؤكد فى ختام هذه الكلمة أن مجتمعاتنا العربية والإسلامية فى العصر الحاضر أحوج ما تكون إلى هذا اللون من التنوير الفلسفى والدينى معاً، وبمعنى آخر فى حاجة إلى فكر ابن رشد لنشر الوعى العقلى السليم ولنشر الوعى الدينى الصحيح، وذلك حتى يمكن القضاء على فكر «أصحاب الأهواء الفاسدة... والاعتقادات المحرفة... والأصدقاء الجهال» كما كان يريد ابن رشد وبنص عباراته، وقد كانت تلك أمنيته فى نهاية كتابه «فصل المقال»، ويعبر عن ذلك بقوله:

«ولهذا كثرت البدع، وبدونا لو تضرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه، وإن أنسأ الله في العمر فسُنِّبَت فيه قدر ما تيسر لنا منه، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد، فإن النفس - مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة - في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قِبَل من ينسب إلى الحكمة».

إن ابن رشد بعد ثمانمائة عام على رحيله كأنه لا يزال حياً بيننا يشخص أدواء مجتمعاتنا ويصف لها العلاج الناجع. فالذي يرقب أحوال مجتمعاتنا العربية الإسلامية يجد خللاً في الفهم الديني لدى قطاعات عريضة وبخاصة بين الشباب، كما يجد أيضاً كثيراً من الخلافات والأوهام لاتزال تعشش في عقول الكثيرين من أبناء هذه الأمة. ومنهج ابن رشد التتويري هو المنهج الملائم لهذه المجتمعات.

تلك كانت بعض الأفكار التي أردنا أن نشير إليها في بداية هذا الندوة علها تكون دافعاً لإثارة بعض النقاش وإثراء الحوار.

وأرجو لهذه الندوة كل التوفيق والسداد مع تقديرنا التام وشكرنا العميق لكل الأخوة الزملاء الذين شاركوا بالعديد من البحوث التي سيكون لها من غير شك أثر بعيد في زيادة الاهتمام بفيلسوفنا العظيم ابن رشد وبفكره، وتبنيه الأجيال إلى ما يتضمنه هذا الفكر من رسالة تقدمية للمجتمعات البشرية بصفة عامة والمجتمعات العربية الإسلامية بصفة خاصة.



## كلمة

أ.د. السيد السيد الحسيني (\*)

يسعدنى ويشرفنى أن أرحب بحضراتكم فى رحاب كلية الآداب - جامعة القاهرة التى حملت مشاعل النهضة والتنوير منذ عامها الأول حتى وقتنا هذا، وتخرج منها الشوامخ فى العلم والأدب والثقافة. وبالأمس القريب احتفلت كلية الآداب بمرور ربع قرن على رحيل عميدها العظيم الدكتور طه حسين رائد حركة التنوير فى مصرنا الحديثة، واليوم تنعقد هذه الندوة عن الرائد الأول للعقلانية والتنوير ابن رشد.

وتكتسب هذه الندوة أهمية خاصة لعوامل عدة أهمها:

أولاً: أنها اتخذت من ابن رشد موضوعاً لها، وهو من أشهر فلاسفة الإسلام وأكثرهم تأثيراً فى الفكر الأوروبى فى عصر النهضة وما تلاه من عصور، والرائد الأول للعقلانية والتنوير وأعظم من أثبت بالعقل والبرهان أن الفلسفة ليست نقيضاً للدين، وأن الحكمة تتفق مع الشريعة. لقد كان ابن رشد فقيهاً من الطراز الأول وتولى أرفع منصب قضائى فى قرطبة خلفاً لأبيه وجده، وكان طبيباً متميزاً وألف فى الطب مرجعاً ظل أحد المراجع الطبية المعروفة فى أوروبا ردحاً طويلاً من الزمن، وهكذا كان فريد عصره، وما زالت بصماته جلية بارزة فى الفكر الإنسانى رغم مرور ثمانية قرون على رحيله.

والعامل الثانى: أن يكون الاحتفال بذكرى ابن رشد فى رحاب كلية الآداب الأم التى حملت منذ عامها الأول وحتى يومنا هذا مشاعل التنوير والنهضة ودافع أبنائها جيلاً بعد جيل عن حرية التفكير والبحث العلمى، ولقد كانت كلية الآداب دوماً فى مقدمة المدافعين عن العقلانية فى أعلى صورها.

(\*) عميد كلية الآداب - جامعة القاهرة.

## الزملاء والزميلات الأفاضل..

أرى من واجبي الإشادة ببرنامج الندوة الذى يضم تسع جلسات بخلاف الجلستين الافتتاحية والختامية، ويشترك فيها كوكبة من صفوة الباحثين من مختلف الجامعات المصرية يناقشون نحو ثلاثين بحثاً فى مختلف الموضوعات عن ابن رشد. وقد يذكرنا ابن رشد بالمحاورات الفكرية بين السلف من الفلاسفة والفقهاء التى تدل على حيوية المسلمين الأوائل وإعمالهم للعقل والاجتهاد، وأخص بالذكر حوارات الغزالى وابن رشد فى كتابيهما «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التهافت»، فالكل يسعى للوصول إلى اليقين والحق بالحجة والبرهان، كل بطريقته الخاصة.

لا أود أن أطيل فى هذا الموضوع بين جهابذة الفلسفة وأعلامها ولكننى أود أن أشير إلى أن الفلسفة - كما أوضح ابن رشد - تحظى بكل الاحترام والتقدير.

وبهذه المناسبة الجليلة أود أن أعرب عن الترحيب بانعقاد هذه الندوة فى كلية الآداب، وأتوجه بالتحية والشكر والتقدير للجمعية الفلسفية المصرية وعلى رأسها العالم الجليل الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق، والزميل الفاضل الأستاذ الدكتور حسن حنفى الأمين العام. ولقسم الفلسفة وعلى رأسه الأستاذ الدكتور صلاح رسلان، والزملاء الأعزاء بأقسام الفلسفة بالجامعات المصرية الشقيقة، وأشيد بالتعاون المثمر والمشاركة الفعالة فى أعمال هذه الندوة، ونأمل فى استمرار هذا التواصل العلمى الهادف.

كما أتقدم بخالص الشكر ووافر الامتنان للأستاذ الدكتور فاروق إسماعيل رئيس الجامعة لتشريفه هذا الحفل بحضوره وافتتاحه، ولما تلقاه من دعم وتشجيع لما فيه خير للكلية والنهوض بها.

وختاماً أتوجه بالشكر لكل من ساهم فى إعداد وتنظيم هذه الندوة وللإسادة الزملاء المشاركين فيها والسادة الحضور الكرام.

داعياً الله أن يسدد على طريق الحق والخير خطاكم، إنه نعم المولى ونعم النصير.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

## كلمة الدكتور حسن حنفي

### السكرتير العام

أيها الإخوة والأخوات..

هذه هي الندوة الفلسفية العاشرة لقسم الفلسفة بجامعة القاهرة، وأقسام الفلسفة في الجامعات المصرية بالاشتراك مع الجمعية الفلسفية المصرية عن «قراءات ابن رشد» بمناسبة الاحتفال المئوية الثامنة لوفاته. فقد صورته البعض سلفيا ظاهريا نصيا أشعريا فقيها أصوليا. فهو يطالب بالعودة إلى الأصول لانقاذ أرسطو من شرابه، والعودة إلى الأوائل بدلا من إغراق الآخر، فالمتقدمون خير من المتأخرون، والسلف أفضل من الخلف. ويلجأ إلى ظاهر النص ليحسم الخلاف بين المتكلمين والحكماء، بين المعتزلة والأشاعرة. ويثبت الرؤية مع الأشاعرة ويعطى بأدلة على وجود الله لا تختلف كثيرا عن أدلتهم. يستعمل المنهج الفقهي لفض المنازعات الكلامية والفلسفية وهو أقرب إلى الغزالي منه إلى أرسطو.

وهو عند البعض الآخر عقلاني يقول بالتأويل، أقرب إلى المعتزلة منه إلى الاعتزال، الشارح الأعظم، آخر الحكماء وهو بين الحكمة والشريعة، ونقد الحشوية والظاهرية. بل إنه يقول بقدوم العالم وخلود النفس الكلية، وينكر على الله بالجزئيات كما هو معروف من نقد الغزالي للحكمة. يثبت السببية في الطبيعة وحرية الإنسان، ويجعل المرأة مساوية للرجل. فهو إمام المجتهدين وزعيم المجددين وآخر الفلاسفة.

وكل فريق يشد ابن رشد لموقفه السياسي والاجتماعي. الموقف الأول يأخذه السلفيون دفاعا عن السلفية ونقد للعلمانية والعلمانيين. والموقف الثاني يأخذه دعاة العقل والعقلانيين والعلم والعلمانية، والغرب والمدنية والخلاف بين الموقفين ليس خلافاً فكرياً بل هو صراع سياسي حول السلطة بين الإخوة الأعداء، كل يجد في ابن رشد تعبيرا له.

فما هي حقيقة ابن رشد؟ هل يقول بالحقيقة المزدوجة؟ هل هناك اشتباه في فكر ابن رشد، فهو ظاهري تأويلي، سلفي تقدمي، مالكي حنبلي، عقلاني نصي، شارح، مؤلف، متكلم، فيلسوف، معتزلي أشعري، متكلم قاضي، قاضي عالم، نهاية وبداية في نفس الوقت؟

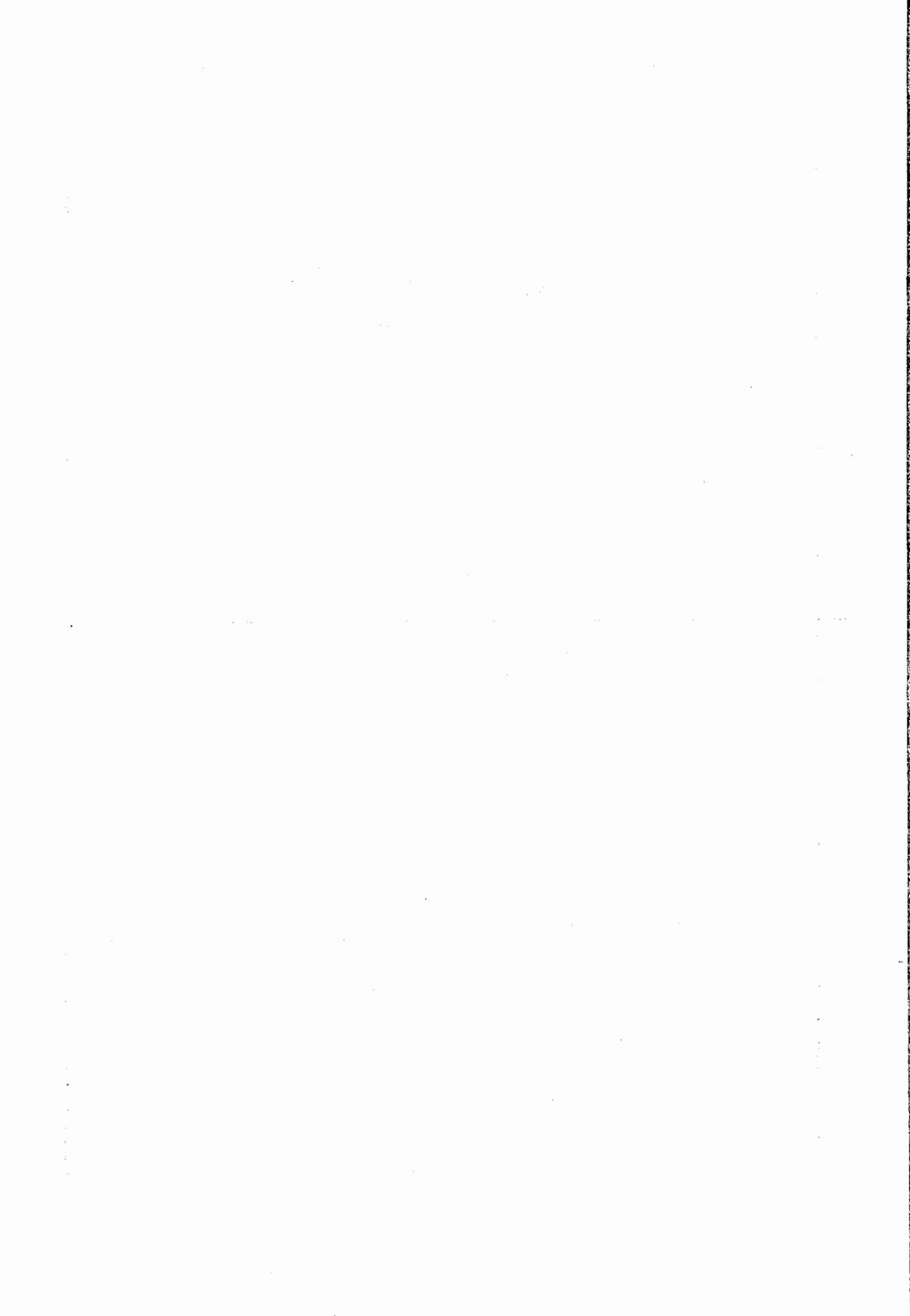


# هلف ابن رشد

---

(١)

## تحليل الخطاب



## التمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي

وابتات الصلة بينهما عند أبي الوليد بن رشد  
فصل المقال أو ازدواج الحقيقة ومراتبها

عبدالمجيد الغنوشي (\*)

إن أطروحة ليون جوتيه حول «نظرية ابن رشد بشأن علاقات الشريعة والفلسفة» التي ظهرت سنة ١٩٠٩ جعلت من فيلسوف قرطبة فيلسوف التوفيق بين الحكمة والشريعة بدون منازع، فحملت بذلك صاحبها مسؤولية جسيمة لا لكونها بنيت على أفكار مسبقة متهافئة بل لأنها ألزمت جميع الدراسات الرشدية على أن تكون طوال قرن تقريباً تكراراً مملأ لها ولجميع عناصرها. فمن جملة الهفوات الخطرة التي وقع فيها هذا المستشرق الرائد تعنته على قراءة الفكر الرشدي وفهمه إياه من خلال رؤية مدرسية «سكولستكية» قروسطية همها الوحيد التوفيق بين الديانة المسيحية والفلسفة المشائية، ذلك ما أدى به إلى إيجاد هذه القصدية اعتباراً عند ابن رشد فتبعه في ذلك جميع مؤرخي الفلسفة الإسلامية سواء أكانوا شرقيين أم مستشرقين. أما الهفوات الأخرى فتتعلق بعدم فهمه لكتاب «فصل المقال» و«كتاب مناهج الأدلة» بل قل لفلسفة ابن رشد برمتها. فلقد ترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٠٥ كتاب «فصل المقال» وتقرير ما بين الحكمة والشريعة بالاتصال» بـ "Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie" فأخطأ في أمرين مهمين: أولاً أنه حرّف مفهوم الكتاب بعكس عنوانه وترجمته إياه «بالقول الفصل» "Traité décisif" في حين أنه «فصل المقال»

(\*) أستاذ الفلسفة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة تونس الأول - تونس.

"Distinction du Discours". وشتان ما بين هاتين الصيغتين وهذين المضمونين، أى بين «القول الفصل» و«فصل المقال». ثانياً لأنه ضل وأضل كذلك فى فهمه المتعسف لكلمة «اتصال» وترجمته إياها بكلمة "Accord" فأخذها عنه جميع المترجمين الأروبيين للكتاب مرتكبين نفس الخطأ واستعملوا كلمات مثل: "accordo, concordia, harmony"<sup>(١)</sup>. والحقيقة أن كلمة «اتصال» ليست تعنى البتة التوفيق وإنما تفيد العلاقة والصلة والنسبة. فيكون قصد ابن رشد قطعاً من وراء كتابه وعنوانه ومضمونه وفلسفته التمييز فى القول والفصل بين الأشياء اللامتجانسة أى التمييز بين الخطاب الشرعى والخطاب الفلسفى مع إثبات ما بينهما من صلة ونسبة ورابطة. فما أبعد هذا المعنى وهذا الغرض مما ذهب إليه «جوتيه» وجماعته ومؤرخو الفلسفة الإسلامية جميعاً منذ ١١٩٨/٥٩٥ أى منذ ثمانية قرون من وفاة ابن رشد! وأما إذا ما ادعينا أن ابن رشد قد عنى بـ«فصل المقال» القول الحاسم فى التوفيق بين الحكمة والشريعة فلن نكون أوفياء لا إلى الكتاب ولا إلى عنوانه ولا إلى مضمونه ولا إلى السيمية Sèmantic العربية ولا إلى التوازن البنيوى بين الفصل والوصل ولا إلى تواضع ابن رشد نفسه، بل نكون قد اختلقنا واصطنعنا مشكلاً غريباً عن الفكر الرشدى إطلاقاً متناسين قولة ابن رشد الشهيرة الواردة فى كتاب «الحس والمحسوس» والتي رددتها أوربا اللاتينية أيام نهضتها مشيدة بابن رشد وبعبريته «يا قوم! لا أقول إن حكمتكم الإلهية هذه باطلة ولكنى أقول إن إنسان أعلم علماً إنسانياً Ô homines! Non dico quod vestra ista scientia divina sit falsa, sed dico quod homo sciens scientiam humanam» ابن رشد بالتأكيد يعمل جهده حياته كلها للتمييز والفصل والفرز بين خطابين غير متجانسين: خطاب شرعى مقام على الوحى والإيمان والإسلام، وخطاب فلسفى مؤسس على الاستدلال والعقل والبرهنة. إن ابن رشد الذى ما انفك حياته يميز بين أجناس المعرفة وبين أقسام الشريعة وبين المستويات الذهنية وبين الفئات الاجتماعية وخصائصها وبين أنواع الأدلة ودرجة يقينيتها بل قل بين مراتب الحقيقة نفسها، لا يعقل أن يتقدم بكل ادعاء وغرور وتفاهة ليقول «هذا هو ذا الحل الحاسم لقضية مزمنة لم يصب فيها أحد من الفلاسفة قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة». بل إن ابن رشد لا يسعه فى هذا المضمار حسب ما تقتضيه قصديته الفلسفية وحسب ما تسمح به السيمية العربية "Arabic Sèmantic" إلا أن يثبت الفصل والتمييز بين الحقيقة البرهانية أى الفلسفية والحقيقة الشرعية المقتبسة من نور النبوة ووحى الرسالة. والرسالة لا يستدل على صحتها بالبرهان العقلى اليقيني المنطقى وإنما يعتمد فيها على السماع والإيمان والإسلام كما يؤكد ذلك ابن رشد: «وليس لقاتل أن يقول: إن وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزاً فى العقل فإن الجواز الذى يشيرون إليه هو جهل، وليس هو الجواز الذى فى طبيعة الموجودات، مثل قولنا: المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل. وذلك

أن الجواز الذى هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال فى نزول المطر. فيقضى العقل حينئذ قضاءً كلياً على هذه الطبيعة بالجواز». أما الفلسفة فهى تعتمد خلافاً للنبوة والرسالة على العقل والبرهان على حد قول ابن رشد: «وأعنى بالحكمة النظر فى الأشياء أى الموجودات بما تقتضيه طبيعة البرهان»، «لأن الفلاسفة قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوههم إلى قبول قوله من غير برهان». فإذا كان مصدر الحقيقة الشرعية يختلف عن مصدر الحقيقة الفلسفية لاختلاف أدواتها ووسائلها فيلزم ضرورة أن تكون الحقيقتان بل المرتبتان من الحقيقة مختلفتين عن بعضهما بعضاً مغايرتين لبعضهما بعضاً لا متناقضتين، إذ لو كانتا متناقضتين لكانتا متجانستين أى تنتميان إلى نفس الجنس المعرفى، فى حين أن الأمر على عكس ذلك تماماً إذ للفلسفة حقلها الخاص وللدین إطاره الخاص، لذلك لا مجال للقول بالتناقض بل يجب أن نقر فقط بالفصل والمغايرة كما أقرهما ابن رشد متحاشياً لإفساد معتقد العامة بحشو الشريعة بالفلسفة لأن مقاصد الشريعة والشارع ليست فى تعليم الحقيقة الفلسفية النظرية بقدر «ما هو حفظ صحة النفوس إذا وجدت وطلبها إذا فقدت». فيلزم عن ذلك ضرورة أن نقر كما أقر ابن رشد متقياً بقناع علماء الإسلام متحدثاً بلسانهم «بأن فى الشرع أشياء لا ينبغى أن يعلم بحقيقتها جميع الناس»، «ولا يجب أن يصرح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون فى العلم». فهذا القول الرشدى صريح إن عنى به صاحبه شيئاً فهو يعنى به حسب ظاهره وباطنه جميعاً أن ثمة حقيقة أخرى ثانية مغايرة للحقيقة التى نلمسها ظاهر الشرع والتى يجب السكوت عنها إذ لو صرحنا بها للعامة لهدمنا مقاصد الشريعة ولحملنا العامة على تكذيب الله ورسوله كما صرح بذلك ابن رشد فى كتابي «فصل المقال» و«مناهج الأدلة»، إذ قال: «إنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بها للججمهور كما قال على رضى الله عنه: حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟». فإذا كان الأمر هكذا فإنه يعسر بل يستحيل القول بأن ابن رشد قد سعى فى فصل المقال أو فى مناهج الأدلة أو فى غيرهما إلى التوفيق بين الشريعة والفلسفة كما ذهب إلى ذلك كل من محمد عبده ومحمود قاسم ومحمد يوسف موسى وجميل صليبا وماجد فخري وكمال اليازجى ومحمد عمارة وعبدالرحمن بدوى ومحمد أركون ومانوال أنصو وعاطف العراقى ومحمد الفاضل بن عاشور والسيدة زينب الخضيرى وروجى أرلنداز ومنتقمرى وات وهنرى كريان ومسيمر كنبانينى وشارل بترورث وأربرى ومجال كروث هرنندث وعبدالمجيد الغنوشى فى الستينيات<sup>(٢)</sup>.. إلخ...

لأن مما لاشك فيه أن ابن رشد كثيراً ما يقدم لنا أثناء استطراداته تلك الحقيقة الفلسفية الثانية المغايرة لحرفية نص الشريعة معتذراً إلى قرائه عل ذلك لكى لا تكذب العامة

الله ورسوله إذا ما اطلعت على تلك الحقيقة البرهانية ويسىء لها فهمها. غير أن كتاب «فصل المقال» يقر صراحة بكل تنميق وإطناب بوجود علاقة وطيدة أى اتصال متين بين الحكمة والشريعة خصوصاً على المستوى الأخلاقي العملي بالذات كما سيقرها علانية من بعده بسة قرون E. Kant فى كتابه "La religion dans les limites de la simple raison" «الدين فى حدود العقل الفطرى».

أما إذا بحثنا عن صلة أخرى تكون بين العلم النظرى أى المعرفة الفلسفية وبين العلم الشرعى فلن نجد إلا صلة واحدة صلة الاشتراك فى الاسم. أما نون ذلك أو بعد ذلك فازدواجية ومغايرة ومرتبتان للحقيقة موازيتان لمنزلتين اجتماعيتين: منزلة الخاصة ومنزلة العامة. أما بالنسبة إلى مرتبة الحقيقة الشرعية الاستدلالية فتقدم فيها الحقيقة الشرعية مدعمة بمعطيات شرعية من جنسها منزهاً من حشو المتكلمين وتخليط أدلتهم المستهجنة وتأويلاتهم الملفقة كما يشهر بها «مناهج الأدلة» مشيداً بسماحة الشريعة وبساطتها إذا ما التمسست من ينبوعها غير ملوثة بتأويلات المتكلمين الذين صنعوا بأصول الشريعة صنيع شردمة من الدجالين بدواء عجيب ركبها طبيب ماهر ليحفظ به صحة جميع الناس بل أكثرهم، فأخذوا يفككون عناصره مغيرين إياها مسلطين عليها وتأويلات ما أنزل الله بها من سلطان فأتلقت منافعه وأودت بصحة الناس جميعاً. فالنجاة كل النجاة حسب ابن رشد لهى فى تمسك العامة بالنص الحرفى القرآنى وبظاهره دون أن تتخط فى فهمها إياه فهماً حشويماً ولا كلامياً ولا فلسفياً، بل عليها أن تمتطى لذلك مطية الاستدلال الشرعى والأدلة الشرعية الواضحة اليسيرة المستمدة من الآيات القرآنية فتستدل على وجود الله وحدوث العالم مثلاً بدليل العناية الإلهية واختراعها للجواهر وتثبت خلود النفس بدليل جوهريتها وروحانيتها. وأما بخصوص مرتبة الحقيقة الفلسفية البرهانية المعدة للخاصة فإنها تطلب فى كتب البرهان حيث ينظر فى المسائل الفلسفية المعتاصة كوجود الله وقدم العالم والجبر والاختيار والأسباب والمسببات والمصير الإنسانى إلخ.. دون أحكام ما قبلية ولا معطيات مسبقة أى خلافاً لما تقتضيه طريقة المتكلمين وحكمتهم الجدلية. لذلك فمن رام من الخاصة الوقوف مثلاً عل نبذة مما وصل إليه الفلاسفة بشأن العالم هل هو قديم أو محدث؟ (وهو السؤال الذى امتحن به ابن رشد كما تعلمون عند دخوله على أمير المؤمنين الموحدى أبى يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن) فليعلم أنه يستحيل صدور حادث عن علة قديمة لأن الفلاسفة كما يقول ابن رشد: «لما أداهم البرهان إلى ههنا مبدأ محرراً أزلياً ليس لفعله مبدأ ولا انتهاء وجب عندهم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده وإلا كان فعله ممكناً فلم يكن ضرورياً». فيستنتج من ذلك قدم العالم لأن مادته وحركته وزمانه كلها قديمة ولا يعقل أن تكون لواحد من هذه الأشياء الثلاثة بداية أو

نهاية، وكلكم نظر في عشرات الصحف التي خصصها ابن رشد لهذه المسألة في تهافت التهافت ومن شروحه الأرسطية التي جعل منها كذلك تعلقة ومناسبة ليصهر فيها معتقداته الفلسفية تحت قناع أرسطو وعن وساطته. ولكي نتأكد من ذلك كله علينا أن نلتمس في البراهين ذا الصبغة الماورائية أو الطبيعية التي يقدمها ابن رشد ليبرهن بها على اندثار النفس الفردية الجزئية اندثاراً كلياً مع إثباته لخلود النفس الكلية نفس النوع البشري. فمن جملة ما أورده في هذا المضمار قوله: «بأن الموجودات المتحركة حركة الاستقامة إنما يوجد فيها البقاء في كليتها لا في أجزائها وهي محافظة على صورها النوعية لا على أجزائها». وكذلك إقراره «بأن العناية الإلهية منحت الحي الفاني المقدرة على التوالد لتخليد نوعه ولتعزيتة بهذا الخلود النوعي عن الفناء الكلي». ولتقريب هذا المعنى من الأفهام يشبه ابن رشد النفس بالضوء الذي يتحد بمصدره إثر انعدام الأشياء المضيئة فالنفس عنده منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها وهي أشبه شيء بالضوء، وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انقضاء الأجسام، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان». ثم بعد أن أطلب ابن رشد في حديثه عن نفس عمرو ونفس زيد وبرهن على أنها هي هي واحدة من حيث الصورة وأنها باندثار الجسم تعود إلى وحدتها النوعية يثبت خلود الجنس البشري بخلود نفس الكلية، فهو يقول في هذا المضمار: «إن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد. وهذا العلم لا سبيل إلى إفضائه في هذا الموضوع»، لذلك نرى ابن رشد يخصص لهذه المسألة بعض الرسائل التي يعالج فيها بإسهاب مشكلة العقل الهولاني والعقل الضلع والتي استرجعنا منها انطلاقاً من النص اللاتيني إلى العربية رسالة اتصال العقل المفارق بالإنسان *Libellus de connexione intellectus abstracti cum homine* ورسالة سعادة النفس *De Anima Beatitudine* كما استرجعنا كذلك جزءاً كبيراً من الفصل الثالث من شرح كتاب النفس من اللاتينية عن ترجمة ميكل سكوت وترجمة يعقوب مانتيو، فأدت هذه الفصول كلها فضلاً عن معالجتها لقضية المعرفة من عقل وتعقل، لتبرهن على خلود العقل الفعال والهولاني كعقل كلي واحد أوحد عقل النوع البشري الذي ليس هو شيئاً آخر سوى العقل الكلي *la Raison Universelle* الذي سوف يتحدث عنه E. Kant في كتابه «نقد العقل النظري الخالص» *Critique de la Raison pure* ذلك العقل الرشدي الذي تحاملت عليه أوروبا القروسطية والعديد من الفلاسفة الأوروبيين (كليمنتز وهرار Herder et Leibniz). قلت خلود العقل الفعال الهولاني تعقل كلي للجنس أو للنوع البشري واندثار العقول الفردية الجزئية بفساد صورها كعقل كلي للجنس أو للنوع البشري واندثار العقول الفردية الجزئية بفساد صورها الحالة في الهولاني، إلا أن هذه الحقيقة الفلسفية البرهانية لكونها موجهة إلى الخاصة ومعدة لها يجب أن تبقى بعيدة عن البطحاء

والمبادئ الجمهورية حتى لا تكون محل استهزاء العامة وسخريتها وحتى لا تئس الخلق من المعاد كما فعل أبو النصر الفارابي في شرح النيقوماخيا وأكد ابن طفيل بل قل حتى لا تنقصها الخيبة التي لحقت بحى بن يقطان في مملكة سلامان لذلك تستر ابن رشد تقيّة واتقاء للشروع فأخفى عن العامة بعداً أساسياً وثورياً بل قل تنويرياً من تفكيره الفلسفى تمثل فى الحقيقة الفلسفية البرهانية التي أثبتها فى كتب البرهان وجعلها موازية لحقيقة شرعية إيمانية قائمة على الاعتقاد بوجود الله والنبوة والرسالة. وهكذا يتجاوز حقلان معرفيان متغايران دون أن يترابا تفاضلياً لأنهما لا يشتركان إلا فى الشكلية العملية الأخلاقية فى قطعيتها المطلقة كما سيقرها فى القرن الثامن عشر E. Kant.

إن هذا التمييز الرشدى الأصيل الذى أقرته جامعة باريس فى القرن الثالث عشر وأقام عليه كبار أساتذتها أمثال «سجار دى برابانت» "Siger de Brabant" و«بواس دى داسى» "Boece de Dacie" و«برنى دى نيفال» "Bernier de Nivelles" صرح نظرية ازدواج الحقيقة سوف يتطور فى القرن الرابع عشر ليتحول من الحقل المعرفى إلى الميدان السياسى فيطالب كل من مارسيل دى بادو "Marsile de Padoue" وجان دى جانندان "Jean Jandun" بفصل الزمنى عن الروحانى فينفصل العالم الغربى يومئذ من جميع أنواع التخليط والتلفيق سواء أكانت بين الدين والفلسفة أم بين الروحانى والزمنى تاركاً العالم الإسلامى قابلاً بينهما يتخبط فى عماهته.

## الهوامش:

(١) هذه الاعترافات اللغوية والفلسفية كنت قد قدمتها كتابياً فى ١٩٩٥ إلى زميل فرنسى "A. De Libera" فانتحلها وضمها كتاباً عن ابن رشد أظهره سنة ١٩٩٧ دون أن يذكر بحثى ولا اسمى، فوصفه زميل فرنسى له شاهد عليه بأنه عديم الثقة والنزاهة.

2) Manuel Alonso, Roger Arnaldez, Montgomery Watt, Henri Corbin, Massimo Campanini, Charles Butter Worth, A.J. Arberry, Migule Gruz Hernandez.

## موازنة ابن رشد بين القول بالظاهر والقول بالقياس

تعداد عمرفة منسبة (\*)

«يحدث للناس أحكام بقدر ما أحدثوا من فجور»<sup>(١)</sup>

أمكن أن نلمس في تأليف ابن رشد قصده إلى الرجوع المزدوج إلى فكرين أصليين على الأقل: من ناحية الرجوع في الفلسفة إلى القول العلمى الأرسطى وذلك بتجاوز تأويلات بعض الشراح الهلينستيين والعرب، ومن ناحية ثانية الرجوع في أصول الدين إلى خطاب الشرع في ظاهره وتجاوز تأويلات المتكلمين (الأشعرية منهم على وجه الخصوص). والكل يعرف البعد الأساسى الذى تكتسبه مسألة الظاهر والتأويل في فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، ولا حاجة الآن إلى تفصيل الحديث في ذلك ثانية، فقد كنا تناولناهما في دراسة سابقة. وإنما نكتفى بالتذكير بما رآه ابن رشد من أن الشرع قصد إفادة الناس السعادة، فتوجه إليهم بالتعليم المشترك للجميع. ونظراً إلى تفاوتهم في التصديق وكون المقصود بالعلم لدى الجمهور هو السمل لاغير، صرح لهم بالمقدار الذى يحتاجون إليه، ولم يهمل الخاصة أصحاب البرهان فتبهم إلى مواضع التأويل، إذ المقصود بالعلم لديهم العلم والعمل معاً. وكان التأويل من فرضهم لا يودع إلا في كتبهم. وكان الظاهر من فرض الجمهور، والوقوف عنده أجدى في حقه. وهذا كان موضوع «الكشف عن مناهج الأدلة»، أى الفحص عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها.

وإن كان القول بالظاهر أو بضده يشمل مجالين: الأول هذا النظرى وموضوعه العقائد،

والآخر عملي وموضوعه الفقه وأصوله، فقد ينبغي علينا أن لانكتفى بالفحص عن علاقة ابن رشد بالقول بالظاهر وبضده في العقائد، وإنما أن نفحص كذلك عن علاقته بالمشهور الظاهري وبضده من حيث هما مذهبان في أصول الفقه. وقد تناول ذلك حسب الترتيب التاريخي في الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي (١١٥٧/٥٥٢) وفي بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١١٦٨/٥٦٣) وفي تهافت التهافت (١١٨٠/٥٧٦). وهو أمر يستحق عنايتنا من جوانب عدة، منها العلاقات التي بين الأصوليين، وهي معقدة جداً وتبرز مثلاً في تحديد طبيعة الأحكام في أصول الفقه ومصدرها، ومنها علاقتها بمسألة التحسين والتفويض التي أشار إليها ابن رشد في الضروري وسيعقد لها كذلك فصلاً في الكشف عن مناهج الأدلة، ومنها مسألة علاقته بالمذهب الظاهري وبأصحاب القياس. وكل هذه الجوانب متلازمة، ذلك أن تحديد موقف في أصول الفقه يثبت العمل بالقياس (أهل القياس) أو يبطله (أهل الظاهر) يستند في أكثره إلى نظرية في مصدر الأحكام وطبيعتها، وهي من أهم المسائل في أصول الدين. وأن كان ابن رشد يحرص في الضروري كعادته على التمييز بين العلمين وتخليص كل واحد من الآخر، فيبدو أن الحلول الكلامية المرتضاة تنعكس في الآراء المختارة في أصول الفقه وأن التداخل لا مناص منه<sup>(٢)</sup>. فهنا إذن جوانب ثلاث، وهي آراء ابن رشد في القياس في الأمور العملية، وفي مسألة التحسين والتفويض، وفي العلاقات بين الأصوليين. ومن هذه الثلاثة نقصر حديثنا هذه المرة على الجانب الأول: أي حكمه في القياس وأمله وفي الظاهر وأهله. لكن بما أن ذلك مترتب على تصوره لحقيقة القياس ولصحته في الدلالة الشرعية، إذ هو الشيء المتنازع فيه، وجب علينا البحث في ذلك أيضاً.

### ١ - حكم ابن رشد العام في الظاهر في التهافت:

لكتاب تهافت التهافت في نظرنا منزلة أساسية في تأليف ابن رشد، إذ فيه تصنف الأقوال وتقيم من حيث حكمها المنطقي ويكون التوجيه نحو المظان التي ينبغي أن يفحص فيها عن المسائل وإلى المواضع اللائقة بها وشروط حلها<sup>(٣)</sup>. وفي المسألة الحادية عشر<sup>(٤)</sup> يورد ابن رشد عرض الغزالي لرأي المسلمين (أي المتكلمين) في إثبات صفات الله، وهو كمال قال ابن رشد قول قدمه توطئة ليقايس بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم، ويرد ابن رشد قائلاً إن في هذا القول تشبيهاً بالإنسان، إذ أنه يعتمد النقلة من الشاهد إلى الغائب، التي يبطلها، لأن التباعد بين علم الله القديم وعلم الإنسان الحادث يتجاوز الاختلاف بالفصل المقوم للأنواع داخل الجنس الواحد، فلا يجمع بين العلمين إلا اشتراك الاسم<sup>(٥)</sup>، ثم يُحيل من هو أهل للنظر في ذلك (أي من تعلم الصنائع التي فعلها البرهان) إلى مواضع هذه المسائل من

كتب البرهان. ثم يلحق الصنائع البرهانية بالصنائع العملية فيما يشترط عادة فى أصحابها من أهلية تقتضى منهم تعلّمها وحذقها<sup>(٦)</sup>، وهو يريد بذلك أن يدفع غلط من يظن أن الأقاويل البرهانية تتأتى بغير صناعة. ثم يؤكد مرة أخرى على موقفه الشهير وهو أن فحص مثل هذه المسائل والتصريح بها للجمهور هو «تعد على الشريعة وفحص عما لم تأمر به شريعة... وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع»<sup>(٧)</sup>. هذا بالنسبة إلى الجانب النظرى من الشرع. إلا أن الشرع مثلما صرح بما يحتاج إليه الجمهور من العقائد لبلوغ سعاداته، كذلك حدد له الأعمال المحتاج إليها للغرض نفسه. بذلك يخلص ابن رشد إلى الحديث بالتوازي عن الجانب العملى فى الشرع: هل نقف فى الأحكام عند ما ورد به أم نجعلها تشمل أموراً أخرى؟ فهنا يتحدث عن أهل القياس وعن الظاهرية العملية. يقول ابن رشد: «وكذلك الحال فى الأمور العملية ولكن الفحص فى الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم وخاصة فى المواضع التى يظهر أنها من جنس الأعمال التى فيها حكم شرعى. ولذلك اختلف الفقهاء فى هذا الجنس فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبته وهم أهل القياس وهذا بعينه هو لاحق فى الأمور العلمية ولعل الظاهرية فى الأمور العلمية أسعد من الظاهرية فى الأمور العملية»<sup>(٨)</sup>.

إذن أبرز ابن رشد بعمد الشرع النظرى والعملى وما يضمنه من سبيل السعادة، ثم أشار إلى الظاهرية العملية (أى التى تنفى أن يقاس ما لم يصرح الشرع بحكمه على ما صرح بحكمه)<sup>(٩)</sup>، وضدها وفاضل بينهما، ومال إلى تفضيل أهل القياس. ثم فاضل بين الظاهريتين النظرية والعملية وحبذ الأولى على الثانية (هى أتم). وسوى بينهما من حيث الخلاف فى الفحص عما سكت عنه الشرع. وبذلك يبدو منتصراً فى أمور العمل لأهل القياس على مبطلية، وفى أمور النظر لمبطلى التأويل ضد مثبتيه، إلا أنه لا يتطع (لعل) يكون الظاهرية فى الأمور العلمية أسعد من الظاهرية فى الأمور العملية. فلماذا هذا التردد من أبى الوليد؟ لا يوفر لنا التهافت عناصر الإجابة عن هذا السؤال، وإنما يفيدنا ذلك الضرورى فى أصول الفقه السابق فى التأليف على التهافت بما يناهز ربع قرن وفيه يحدد صاحبه حقيقة القياس ثم مواقف الأصوليين منه وعليه يقيم حكمه فى الفريقين.

## ٢- حقيقة القياس؛

الشرع خطاب، لذلك يصبح فهمه من المهمات الأساسية، ويسمى الأصوليون بياناً ما يقع به الفهم عن الشارع ويفيد التصديق به الأحكام<sup>(١٠)</sup>. ويحصر ابن رشد الأدلة المستعملة فى استنباط هذه الأحكام عن أصولها فى أمرين: دلالة اللفظ على الحكم ودلالة القرينة عليه<sup>(١١)</sup>.

ويحصر الأولى فى دلالة اللفظ بصيغته (مثل الأمر والنهى، أو العموم والخصوص، أو المفرد والجمع) ودلالته بمفهومه ومعقوله، أى عندما تتغير دلالاته تبعاً لما يحذف من أجزائه أو إذا فيها أو يستعار أو يبدل (وهو المجاز)، وفى الحالة التالية لاتحدد دلالة الألفاظ إلا من جهة القرائن التى تعتمد فى تعيين مفهومه. وإذا ما اتبعنا عادة الفقهاء فى ترتيب الألفاظ من حيث دلالتها إلى نص وظاهر ومؤول ومجمل، وإذا ما اعتبرنا بعدى الدلالة فى الألفاظ هذه (أى من حيث صيغها أو من حيث مفهوماتها) نرى ابن رشد يميز بين المجموعتين:

. ماهو نص وظاهر ومؤول ومجمل من حيث الصيغة،

. ماهو نص وظاهر ومؤول ومجمل من جهة المفهوم والمعقول.<sup>(١٢)</sup>

فاللفظ يسمى نصاً إذا كان يدل فى كل موضع على معنى واحد أبداً، ومجماً إذا دل على أكثر من معنى، وظاهراً<sup>(١٣)</sup> فى حالة الاستعارة أو الإبدال، ومؤولاً إذا دل الدليل على غير المعنى الظاهر فيحمل على المعنى المستعار.

ويقسم ابن رشد حديثه فى القسم الثالث<sup>(١٤)</sup> إلى قسمين: أولاً: الأدلة المتلقاة من جهة الألفاظ، ثانياً: القرائن الدالة من سكوت وإقرار<sup>(١٥)</sup>. ويلحق الحديث عن القياس بالقسم الأول. ويرتب فحصه عن القياس فى النقاط التالية:

١. ماهو القياس الشرعى؟

٢. هل هو دليل شرعى أم لا؟ إن كان دليلاً شرعياً فما هو جنسه من البيان؟

ولا يقدم ابن رشد تعريفاً له للقياس، وإنما يورد رسم متكلمى الأشاعرة فى صناعة أصول الفقه ويناقشه<sup>(١٦)</sup> ويرفض أن يكون القياس بهذا المعنى قياساً حقيقياً<sup>(١٧)</sup>، «أى استنباط حكم مجهول عن معلوم، على جهة ما يستنبط عن المقدمات المعقولة مطلب مجهول»<sup>(١٨)</sup>. ويرجع القياس الفقهى إلى إبدال الجزئى مكان الكلى، وبذلك يصبح من جنس دلالة الألفاظ<sup>(١٩)</sup> ودليله على ذلك هو أن الأصل إنما تعلق به الحكم بالنص أو الإجماع، فلا يخلو ذلك من حالتين:

. إن صرح بالعلة الموجبة للحكم، وكانت أعم من الأصل، فهذا يلتحق بالعام، ولها أيضاً مراتب. وقد أجاز مثل هذا كثير ممن نفى القياس.

. إذا لم يكن صرح بالعلة الموجبة للحكم واقتضاها مفهوم اللفظ، وكانت أعم من الأصل كان من باب إبدال الجزئى مكان الكلى، فنجعل الحكم يشمل على ما نراه داخل تحت ذلك الكلى.<sup>(٢٠)</sup>

ينفى ابن رشد إذن أن يكون القياس الشرعى قياساً حقيقياً فى الحالتين، فى الأولى تكون العلة منصوباً عليها وهو ما يقبله ميطلو القياس، وفى الحالة الثانية تكون العلة مقتضاة لمفهوم اللفظ، فلا يخرج ذلك عن دلالة الألفاظ.

كيف يسعنا أن نفهم رد ابن رشد القياس الفقهى إلى دلالة اللفظ؟ يجب الرجوع هنا إلى دلالة اللفظ عن أهل العربية الذين يشترطون قصد المتكلم فى الدلالة، فدلالة اللفظ تقتصر على ما قصد المتكلم إيصاله إلى المخاطب، وما عدا ذلك، أى ما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يعتبر مدلولاً للفظ «فإن الدلالة عندهم هى فهم المراد لا فهم المعنى مطلقاً، بخلاف المنطقيين فإنه عندهم فهم المعنى مطلقاً سواء أراده المتكلم أو لا»<sup>(٢١)</sup>. فعلياً أن نفحص عن اللفظ الوارد ماذا يتناول وتحديد ما يدخل تحته بسبب قصد المخاطب لا بحسب ثبوت المعنى مستقلاً فى ذاته. فما يسمى قياساً يرى فيه ابن رشد فهماً لدلالة اللفظ المستعمل من الشارع حسب قصده.

إذن إن كان القياس هو من جنس دلالة الألفاظ، وإذا كانت هذه الدلالة فى مفهومها تتحدد بالقرائن فيتوقف إثباته أو إبطاله ومداهما على القرائن ومراتبها من البيان. وبهذا الاعتبار يحصر ابن رشد هنا مواضع استعمال القياس عند القائلين به<sup>(٢٢)</sup> فى الحالات التى يضبطها الجدول التالى:

| مراتب القرائن من البيان  | مراتب دلالة الألفاظ بمفهوماتها  | صنف القول | القائلون بالقياس                    | ابن رشد |
|--|---|-----------|-------------------------------------|---------|
| ١ . القرائن قاطعة في استعارة النص وإبداله فتجعله كالنص بمفهومه . | المسكوت عنه أحرى من المنطوق به في تعلق الحكم به .   | نص        | أكثرهم لا يسميه نصاً                | إثبات   |
| ٢ . القرائن ظنية أكثرية تجعل النص كالظاهر بمفهومه .              | المسكوت عنه في معنى المنطوق به في الحكم .<br>= القياس في معنى الأصل .<br>المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة جامعة شهد الشرع لجنسها بأنها مصلحة .<br>(أ) قريب جداً<br>= المناسب الملائم .<br>(ب) متوسط في القرب والبعث<br>= المخيل | ظاهر      | إثبات                               | إثبات   |
| ٣ . القرائن ظنية غير مترجمة ، مترددة تجعل النص كالجمل .          | يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به لشبهه يظن به أنه يحتوى على علة جامعة بينهما من غير أن يوقف عليها<br>= قياس الشبه   | مجمل      | كثير منهم لا يقول به قال به مالك .  | إبطال   |
|  |   | مجمل      | كثير منهم اقتصروا على مقتضى اللفظ . | إبطال   |

وبهذا الترتيب يبين ابن رشد أن هذه كلها ليست أقيسه على الحقيقة وليس لها فعل الأقيسة، أى أنها لا تستعمل فى استنباط مطلب مجهول عن مقدمات معقولة، «لكن فى تصحيح إبدال الألفاظ فى مكان مكان ونازلة نازلة، فإن الأنواع التى يسمونها بالقياس المخيل والمناسب وقياس الشبهه هى قرائن تدل عندهم على إبدال الألفاظ وليست أقيسة، ولا يوجد لها فعل القياس».(٢٣)

### ٣- موازنة بين أهل القياس وأهل الظاهر:

يحكم ابن رشد بين الفريقين باعتماد معيارين: حقيقة القياس هذه التى حددها وطريقة كل فريق فى الاستدلال ويرى أن ضعف المعاندة عند الفريقين إنما تأتى من إغفال هذا التميز، أى بين دلالة الألفاظ بصيغها أو بمفاهيمها التى تتحدد بالقرائن وبين القياس ودلالة الألفاظ. ويبدأ بنسبة الضعف فى موقف أهل القياس ومناقضتهم لأهل الظاهر<sup>(٢٤)</sup>، ويؤكد الصحة فى موقف أهل الظاهر فى إلزامهم لخصومهم بأمرين وهما:

- أن ما سبيل المعرفة به الوحي والأمر من الله فإنه ليس للعقول فى إثبات شئ من ذلك وإبطاله مدخل،

- أن الأحكام ليست صفات ذوات فتدركها العقول.

أى أن الأحكام الشرعية طريقها التوقيف، وبالتالي فإن طريق المعرفة به السمع لا القياس وهذا يستند حتماً إلى القول بأن الأشياء فى نظر الظاهرية هى على البراءة الأصلية حتى يرد دليل السمع، وهو ما يوافق أصولهم فى إبطال التحسين والتقيح العقليين.<sup>(٢٥)</sup>

إلا أن إلزام الظاهرية هذا للقائلين بالقياس يبطل، لأنه يصح على من يقيس على أصل لم يتضمن باللفظ قط التبيه على الأصل، وأما من يقيس على أصل يتضمن بمفهومه علة الأصل وإن لم يتضمن ذلك بصيغة اللفظ فليس يلزمه هذا الاعتراض. ولو فهم أهل القياس هذا المعنى لأمكنهم الانفصال عنهم<sup>(٢٦)</sup>. لذلك واعتباراً إلى التمييز بين دلالة الصيغة ودلالة المفهوم يحكم ابن رشد على «أهل الظاهر ومن يجوز الاستدلال بظواهر الألفاظ من جهة صيغها، فقد ينبغى له ألا ينكر القياس الذى فى معنى الأصل والمخيل والمناسب الملائم إذا شهد الشرع بالالتفات إلى جنسه القريب، فإن هذه كلها قرائن نظير (الأرجح هو تصير) الألفاظ ظاهرة بمفهوماتها وإن لم تكن بصيغها ولا معنى لقول من لا يرى الظاهر إلا فى الصيغة».<sup>(٢٧)</sup>

أما فى ما يتعلق بطريقة الاستدلال فإنه من المعروف أن أهل القياس حاولوا إثباته من

جهة إجماع الصحابة<sup>(٢٨)</sup>، وهو ما يذكر به ابن رشد، ثم يذكر مباشرة معاندة أهل الظاهر لهذه الطريقة<sup>(٢٩)</sup>، وإن كان يؤيدهم في كون خصومهم لم يقدروا «أن يصححوا الإجماع الذي يوه في ذلك» فهو يميل إلى الاعتقاد أن ما ورد عن الصحابة واعتبر قياساً إنما يرجع إلى ما قاله في القياس، فرأى «أن ذلك إنما كان منهم اجتهاداً في مفهوم الألفاظ» فهو يقترب كثيراً من أهل الظاهر دون يندمج فيهم تماماً<sup>(٣٠)</sup>، ويقول في النهاية: «الذي يشبه أن يكون لأهل الظاهر فيه مدفع: استنباط الإبدال والاستعارة بطريق السبر والتقسيم أو بغيرها من الطرق، إذا لم تكن هنالك بعض القرائن التي عددناها»<sup>(٣١)</sup>، أى أنه يميل إلى موافقتهم في أن لا يكون السبر والتقسيم<sup>(٣٢)</sup> والطررد والعكس<sup>(٣٣)</sup> أدلة تثبت بها الأحكام الشرعية، وإلى عدم موافقتهم إذا اعتمد الإبدال والاستعارة على القرائن.

#### ٤. تعليقات:

إذا كان أبو الوليد رأى في الضرورى في أصول الفقه أن القياس الفقهي إنما هو من جنس إبدال الجزئى مكان الكلى، وبذلك يصبح من جنس دلالة الألفاظ مثلما سبقت الإشارة إلى ذلك، يكون من الواضح حينئذ أنه ردد القول في القياس فلم يبق هذا دوماً موقفه منه. فمثلما أشار محقق هذا الكتاب<sup>(٣٤)</sup> يوجد فرق بين قوله هنا وقوله في بداية المجتهد ونهاية المقتصد<sup>(٣٥)</sup>، حيث يميز بين القياس الشرعى وبين دلالة الألفاظ ويجعل الأول مستقلاً عن الثانية<sup>(٣٦)</sup>، والذي يؤكد ذلك هو أنه يقسم في هذا الكتاب الطرق التي منها تلتقت الأحكام عن النبى إلى ثلاثة بالجنس، فهى إما لفظ إما فعل وإما إقرار، ويشير إلى الخلاف فيما سكت عنه الشارع من الأحكام، الخلاف بين الجمهور الذى يرى أن طريق الوقوف عليها هو القياس وبين أهل الظاهر الذين ينفضون القياس ويرون أن ما سكت عنه الشرع فلا حكم له، وهو الخلاف نفسه الذى سيشير إليه ثانية في التهافت. ومن الواضح إذن أن ابن رشد أصبح هنا يقر القياس ويسميه قياساً إذ يقول إن دليل العقل يشهد بثوبته<sup>(٣٧)</sup>، ويقدم الدليل الشهير وهو أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية<sup>(٣٨)</sup>. وهو عندما يذكر أصناف الألفاظ التى يتلقى منها الأحكام يذكر اللفظ العام الذى يحمل على عمومه، والخاص الذى يحمل على خصوصه، والعام الذى يراد به الخصوص، والخاص الذى يراد به العموم؛ واعتباراً إلى هذا التصنيف؛ فيحقق إذاً القول أن ابن رشد كان فى الضرورى يرد القياس إلى حالة واحدة من الدلالة بين الخاص والعام ويقصره عليها، وهى الحالة الأخيرة وهو يلحق بهذا مستويات القياس المعروفة، أى التبيه بالأعلى على الأدنى، وبالأدنى على الأعلى، وبالمساوى على المساوى<sup>(٣٩)</sup>.

إذن صار ابن رشد يميز في كتاب البداية بين القياس وبين دلالة الجزئى أو الخاص على

الكلى أو العام، لذلك يحكم مجدداً بين الظاهرية وخصومهم قائلاً: «والجنس الأول هو الذى ينبغى للظاهرية أن تتازع فيه، وأما الثانى فليس ينبغى لها أن تتازع فيه لأنه من باب السمع، والذى يرد ذلك يرد نوعاً من خطاب العرب» (٤٠)

حقاً، يعسر الحسم هنا والتمييز مطلقاً بين قياس فرع على أصل بتوسط العلة أو الشبه وبين دلالة اللفظ من حيث مفهومه الذى تحدده القرائن، وابن رشد يقر فعلاً بأن ههنا غموضاً إذ يقترب الصنفان إلى درجة يلتبسان معها على الفقهاء، ولذلك يطلب منا التأمل فى ذلك، ففى كلتا الحالتين يلحق مسكوت عنه بمنطوق به، ويمكن القول إن المعنى العام الذى يقع التبيه عليه فى حال اعتبار القياس من باب الخاص الذى أريد به انعام بالاعتماد على القرائن، هو نفسه مفهوم علة الحكم المحققة أو المظنونة فى حال اعتبار القياس يعتمد العلة أو الشبه بين الحكمين، بحيث يمكن أن تستتبط العلة من الألفاظ فيمكن التحول من الدلالة اللفظية إلى التعليل المعقول (٤١)

ألا ينبغى لنا حينئذ أن نرى فى رد ابن رشد القياس إلى دلالة الألفاظ فى الضرورى موضوعاً لم يزل الصنفان فيه يلتبسان، عليه إذا ما اعتمدنا حكمه اللاحق فى البداية. وهو سنداً يرى فيه إبدال الجزئى مكان الكلى فذلك يعنى أنه لا يعتبر، إلحاق خاص أريد به عام لرجوع علة تجمع بين الحكمين أو مجرد شبه بينهما، بينما يكون إبدال الجزئى مكان الكلى يعتمد على تشبيه لفظ خاص على عام، وتكون حقيقته إذن من جهة دلالة اللفظ.

وأيضاً فإن رضى ابن رشد أن يكون القياس انفعه قياساً حقيقياً يعنى أنه لا يرى إمكانية إرجاعه إلى أحد أنماط القياس أو أحد أشكاله، فليس هو بقول تؤلف فيه عدة أقوال بحيث يلزم عنها بدلتها نتيجة، ولا تربط بين «أركانه» أى الأصل والعلة والفرع، والعلاقة التى تربط بين الحدود الثلاثة فى القياس المنطقى والتى يكون فيها الحد الأوسط العلة الحقيقية التى بتوسطها يجتمع الآخران.

وهذا أمر لا يتفق وقول أرسطو فى آخر كتاب القياس (٦٨ب ١٤٩) الذى يستعيده ابن رشد فى تلخيصه له والذى يجعل فيه التصديق فى كل صناعة فكرية يتم بأشكال القياس المعروفة، وذلك لا يشمل الأقيسة الجدلية والبرهانية فقط، بل وكذلك الأقيسة الخطبية والفقهية والمشورية، بالعبارات نفسها التى وردت فى الترجمة العربية القديمة ثم فى تلخيص ابن رشد لها (٤٢). أليس من الواضح أن ما سمي بالقياس الفقهى يعتبر قياساً حقيقياً، لا مجرد دلالة ألفاظ. لا محالة لقائل أن يقول إنه الشارح هنا، يلخص معانى المعلم الأول، فلا يحق لنا إذن إلزامه بذلك.

## ٥- مقارنات:

لا يسعنا هنا إلا الاكتفاء بإشارات مختصرة إلى ما يهمنا من منطق الفارابي ومستصطفى الغزالي.

نعرف كم ناقش ابن رشد كتب المعلم الثانى فى المنطق. ونجد التالى، فى إيمانه بشمول الفائدة من المنطق، يفصح عن حرصه على اقتفاء أثر أرسطو وتوضيح «ما فى كتبه من القوانين لأهل كل صناعة، ولأهل كل علم، وللنظار فى كل زمان بالأمثلة المعتادة عندهم»<sup>(٤٢)</sup>. وبهذا يفهم القصد من الباب الذى عقده فى كتاب القياس الصغير و«خرج فيه أدلة المتكلمين وقياسات الفقهاء إلى القياسات المنطقية على مذاهب القدماء». وذكر فيه المبادئ الخاصة بالصنائع الجزئية التى تلتئم عن المقبولات الأوائل<sup>(٤٤)</sup>، «أى المبادئ التى تأتلف منها الأقوال التى يسميها أرسطوطاليس المقاييس الفقهية التى يذكرها فى آخر كتابه المعروف بأنالوطيقى الأولى، ويقول إنها ترجع إلى القياسات التى أحصاها فى أول ذلك الكتاب»<sup>(٤٥)</sup>. أى أقيسة الأشكال الجزئية، وهذه المبادئ التى هى مقدمات، أربعة: الكلى المفروض على أنه كلى، الكلى الذى أبدل بدل الجزئى المقصود، والجزئى المبدل بدل الكلى المقصود والمثال<sup>(٤٦)</sup>.

- الكلى المفروض على أنه كلى هو «مقدمة مقبولة كلية ينقل منها الحكم إلى الشئ الذى يصح أنه داخل تحت موضوع تلك المقدمة»، وترد هذه النقلة إلى قياس مؤتلف فى الشكل الأول.

- الكلى المبدل بدل الجزئى المقصود، هو «مقدمة مقبولة كلية تبدل مكان مقدمة أخص منها، فإنه قد يكون مقصد القائل جزئياً ما، فينطق بالكلى العام لذلك الجزئى ومقصده الجزئى». والقياس يأتلف هنا بأخذ الجزئى المقصود، الذى هو فى الواقع كلى أخص، فكل شئ دخل تحته نقلنا إليه الحكم، وهو يرد أيضاً إلى قياس مؤتلف فى الشكل الأول.

- إبدال الجزئى بدل الكلى وهو «أن يكون القول يقصد به أمر ما، فيبديل بعض جزئيات ذلك الأمر بدل الأمر، ويعمل على أن ما لحق ذلك الجزئى فهو لاحق لكليه». ينبغى حينئذ أن نعلم أى كلى قصد، ونجعل ذلك الحكم لاحقاً له، ونحصل بذلك على مقدمة عامة ويبين لنا الفارابى هنا كيف نصحح هذه الحالة، من أن جزئياً بديل بدل كلى أم لا، وأن نصحح الكلى الذى أقيم هذا الجزئى مقامه ونعيّنه. فإذا ما دخل شئ تحت هذا الكلى، نقلنا إليه ذلك الحكم، وبذلك يأتلف قياس من الشكل الأول<sup>(٤٧)</sup>.

- المثال وهو «أخذ أمرين متشابهين يحكم على أحدهما بحكم من جهة ما هو موصوف بالشىء الذى شابه به الأمر الآخر، ويسكت عن ذلك الآخر، فالذى علم حكمه منهما مثال لما

لم يعلم، فينتقل الحكم الذى حكم به عليه إلى الشبيه الآخر<sup>(٤٨)</sup>. ويقرب الفارابى هذه الحالة من الحالة السابقة، بإيجاد التوازى بين الكلى المقصود بالجزئى وبين التشابه بين المثال وشبيهه، فإذا علمنا التشابه حصلت لدينا مقدمة كلية تدخل فى قياس من الشكل الأول.

أما بالنسبة إلى المستصطفى ففيه ناقش الغزالى طويلاً مسألة القياس وأورد فرق المبطلين له ورد عليهم بإثباته يثبت أربعة أصول للأحكام: كتاب وسنة وإجماع وعقل. ويقسم مدارك الأحكام الصادرة عن الشارع إلى ثلاثة: لفظ، وفعل، وسكوت وتقرير<sup>(٤٩)</sup>. ويهمننا من ذلك اللفظ ودلالته التى يقسمها إلى دلالة بالصيغة مجردة عن القرائن وإلى دلالة بالمفهوم مع القرائن<sup>(٥٠)</sup> ويكون الطريق إلى فهم المراد من الخطاب بالمعرفة ووضع اللغة التى بها المخاطبة، فهذه تكفى إن كان نصاً لا يحتمل التأويل، وأما إن تطرق الاحتمال إلى الخطاب فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ. والقرينة تكون إما لفظاً مكشوفاً، أو إحالة على دليل العقل أو إشارات ورموز وحركات<sup>(٥١)</sup>. ويبدأ الغزالى بالتمييز فى طرق استثمار الأحكام بين أربعة وجوه للدلالة (فاللفظ إما أن يدل على الشئ بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو باقتضاه وضرورته، أو بمعقوله ومعناه)<sup>(٥٢)</sup>، إلا أنه يجمعها فى تفصيل الحديث عنها إلى ثلاثة فنون:

١. الأول فى المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والموضع (وفيه المجرى، والمبين، والظاهر والمؤول، والأمر والنهى، والعام والخاص).<sup>(٥٣)</sup>

٢. الثانى ما يقتبس من الألفاظ من حيث فحواها (وفيهما يدرج الاقتضاء والإشارة والمفهوم الذى يسمى أيضاً بدليل الخطاب).<sup>(٥٤)</sup>

٣. الثالث اقتباس الحكم من حيث معنى اللفظ ومعقوله وهو الذى يسمى قياساً.<sup>(٥٥)</sup>

وإذا ما ألفنا بين ترتيب الغزالى لطرق الاستدلال والاستنباط وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به وبين ترتيبه الأقيسة يخرج الترتيب التالى:

١. يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به. وفيه اختلاف فى تسميته قياساً، وتبعد تسميته قياساً لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة.

٢. ما يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به، وهو القياس فى معنى الأصل، وربما اختلفوا فى تسميته قياساً.

وهاتان حالتان مقطوع بهما والبقية مظنونة، وهذا الترتيب يتوقف على حالات العلة الأربعة، العلة التى يسميها الغزالى هنا المؤثر، «وهو ما ظهر تأثيره فى الحكم الذى عرف

إضافة الحكم إليه وجعله مناصاً<sup>(٥٦)</sup> وهو ما يعرف بالنص أو الإجماع أو السبر الحاصر. فتكون مراتب القياس أربعة يحددها الغزالي باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها، عين الحكم وجنسه. وبذلك يكون القياس الأعلى هو الذى ظهر تأثير عين العلة فى عين ذلك الحكم، وهو القياس فى معنى الأصل.

٣. والقياس الثانى أن يظهر تأثير عين العلة فى جنس ذلك الحكم لا فى عينه، فتكون بين الأصل والفرع مجانسة فى الحقيقة، وهو المؤثر.

٤. والقياس الثالث ما يؤثر جنسه فى عين ذلك الحكم وهو القياس الملائم.

٥. والرابع ما ظهر تأثير جنسه فى جنس ذلك الحكم، وهو كالمصلحة التى هى الجنس الأعم، وهذا القياس يسمى بالمناسب الغريب.

وهنا ينتهى قياس العلة ويليه قياس الشبه ثم قياس الطرد.

يحصّر الغزالي الحالات التى يجب القول فيها بأحد هذه المستويات التى يجب فيها إبطالها<sup>(٥٧)</sup>. وهو يقر كل مستويات القياس سواء كان قياس علة أو قياس شبه<sup>(٥٨)</sup>، وأعلها الذى هو القياس الذى فى معنى الأصل والذى ينبغى على كل منكر للقياس فى نظره أن يقر به، إلا أدناها وهو قياس الطرد الذى ينبغى أن ينكره كل قائل بالقياس لأنه أعم وأوصاف العلل وأضعفها فى الدلالة<sup>(٥٩)</sup>. وهو يقر إذن بالقياس المناسب سواء كان منهم مؤثراً أو ملائماً أو غريباً، والمناسب فى نظره ما هو على منهاج المصالح<sup>(٦٠)</sup>، فهو يقول إذن بالمصلحة التى هى حفظ مقاصد الشرع<sup>(٦١)</sup> وإلى جانب كل ذلك يقر بالسبر والتقسيم كطريق للاستنباط وإثبات علة الحكم.

وإذا كان الغزالي يثبت القياس فلأنه يقول بالعلة فى الشرعيات، وهو يوضح معناها، فهى مناط الحكم، أى ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه، ويحصّر الغزالي مستويات الاجتهاد فى العلة، فهو:

. إما أن يكون فى تحقيق مناط الحكم، وهذا لا خلاف فى جوازه بين أهل الظاهر وأهل

القياس، إذ ليس ذلك قياساً، لأن المناط معروف بالنص فلا حاجة إلى استنباطه.

. وإما فى تنقيح مناط الحكم، وهذا أيضاً يقر به أكثر منكرى القياس.

. وإما فى تخريج مناط الحكم، أى أن نستنبط المناط بالرأى والنظر ونقيس عليه، وهذا

هو الاجتهاد القياسى الذى عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر.<sup>(٦٢)</sup>

كيف يكون الآن الحكم وإثبات عين العلة ووصفها، أى ما هى طبيعة هذه الأدلة ونصيب السمع والعقل منها؟ يتوقف ذلك على حقيقة العلة. فإذا قلنا إنها علامة وأمارة فذلك يعنى

أنها لا توجب بذاتها حكماً «إنما معنى كونها علة نصب الشارع إياها علامة وذلك وضع من الشارع»<sup>(٦٣)</sup>. لذلك يقول الغزالي إن «هذه الأدلة لا تكون إلا سمعية بل لا مجال للنظر العقلي في هذه المنارات الا تحقيق وجود علة الأصل في الفرع... أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية»<sup>(٦٤)</sup>.

ويفضى بنا هذا التحديد للعلاقة بين الفقهيات والعقليات إلى علاقتها بالمنطق لا ينبغي أن ننسى أن الغزالي يباعد في الكتاب نفسه بين التعريفيين الشرعي والفلسفي للقياس: «وأبعد منه إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة... فإن لزوم هذه النتيجة من المقدمتين لا ننكره لكن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، فهو عبارة عن معنى إضافي بين شيئين»<sup>(٦٥)</sup>. وهو ينطلق من ملاحظة النقص في قياسات المتكلمين والفقهاء، إذ هي تنتج نتائج متناقضة لأنها تبنى في أكثرها على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة<sup>(٦٦)</sup>. ولذلك أراد أن يتدارك هذا النقص بوضع تلك المقدمة المنطقية الشهيرة في بداية مستصفاه والتي لم يجعلها جزءاً من علم الأصول لأنها لاتختص به، ولكن شأنه في الحاجة إليها شأن سائر العلوم النظرية، إذ هي الشرط في ثقة المرء بمعلومه<sup>(٦٧)</sup>. يقر الغزالي عموماً أن «ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع إلى الضروب التي ذكرناها فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً»<sup>(٦٨)</sup>. ولذلك يوازي بين تسمية إنمات القياس عند المنطقيين وعند المتكلمين والفقهاء<sup>(٦٩)</sup>. فالخلاف بين العقليات والفقهيات ليس في صورة القياس وإنما يختلفان في المادة، أي من حيث المقدمات، فهذه تكون يقينية إن كان المطلوب يقينياً، أو تكون ظنية إن كان المطلوب فقهيّاً<sup>(٧٠)</sup>.

وإذا ما قايستنا بين ما قاله ابن رشد في الضروري وبين ما ورد عند الفارابي نلاحظ أن رفض ابن رشد اعتبار القياس الفقهي قياساً حقيقياً هو رفض لإمكانية تخريجه على القياس المنطقي وترجمته إليه، إذ وظيفة القياس هو استنباط المجهولات المطلوب معرفتها، حسب عبارة الفارابي نفسها التي سيسترجعها ابن رشد ليقول إن ذلك ليس فعل القياس الفقهي وهذه الترجمة التي وازى بها المعلم الثاني بصفة رائعة حالات العلاقة بين الخاص والعام على حد ما استقصاها الأصوليون منذ الشافعي. ثم نلاحظ أن ابن رشد قصر القياس الشرعي على المبدأ الثالث دون البقية من مبادئ الأقيسة التي حددها الفارابي وسيستعيدها ابن رشد في البداية، ولكن دون أن يعتبره في الضروري مبدأ لقياس، بل مجرد قضية لا تكون من المقدمات التي يأتلف منها القياس.

أما إذا قارنا بين رأي أبي الوليد ورأي أبي حامد فيمكن أن نقول الشيء نفسه، أي أن ابن

رشد لم يرد أن يخرج الاستدلال الشرعى إلى مستوى القياس، على عكس الغزالى، فوقف عند ما يسميه التالى بالمستوى الأول من التأليف المنطقى، أى تأليف القضايا من المفردات. ون تجاوزه إلى مستوى التأليف الثانى، أى تأليف الأقيسة من القضايا. ثم إنا رأينا الأول يحصر فى مختصر المستصفى دلالة اللفظ فى مستويين ويقصرها عليهما: دلالة اللفظ بصيغته ومبناه ودلالته بمفهومه ومعقوله، بينما رأينا الثانى يثبت مستويات ثلاثة على الأقل: المنظوم والمفهوم والمعقول. وإن صح ذلك فإن ابن رشد لم يقصد هنا من إيراد لفظ المعقول هذا إفراده معنى متميزاً عن المفهوم فيما يخص الدلالة الشرعية، بل أورد هذين اللفظين معاً على الترادف لا على التباين، بينما يعين الغزالى لفظ المفهوم فى المستصفى لفظاً مبيناً للفظ المعقول. ثم إن ابن رشد يورد لفظى الخاص والجزئى مترادفين، وكذلك العام والكلى، بينما نرى الغزالى يميز بينهما. وما يشرح ذلك هو كون العموم والخصوص على رأى التالى هما من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعانى والأفعال، إذ يرى أنه ليس فى الوجود معنى عاماً مشتركاً بين عينين وإن كانت حقيقة واحدة فى العقل، وذلك استناداً إلى قوله الشهير الذى استعاره من التقليد الفلسفى منذ أرسطو والذى جعله أساساً فى التأويل، وهو مستويات الوجود وحكمها من حيث العموم والخصوص. فوجود الرجل مثلاً فى الأعيان لا عموم فيه، أما وجوده فى اللسان فقد وضع هذا اللفظ للدلالة ونسبته إلى كل الأعيان فى الدلالة واحدة، ويسمى عاماً بهذا الاعتبار، أى باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة، فالعام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً، أما ما يوجد فى الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً من حيث يأخذ العقل حقيقة الإنسان.<sup>(٧١)</sup>

وإذا ما اعتبرنا كل ذلك، أى نظريتى الدلالة عند الرجلين ورأيهما فى العموم والخصوص فيشبه أن يعيننا ذلك على تعليل ما ذهب إليه كل واحد منهما فى القياس، فحصره أبو الوليد فى مستوى دلالة اللفظ على المفهوم، بينما تجاوز به الغزالى إلى المستوى المعقول ليؤسس القول به ويناقض به مذهب الظاهرية. ولعل ذلك يستحق منا توضيحاً من حيث العلاقة بين السمعى والعقلى فى ذلك والإحالة إذن على بعدها النظرى، أى أساسها فى أصول الدين. رأينا الغزالى يحدد المجال الذى عمل فيه العقل داخل أصول الفقه، وهو فى استتباط علة الحكم وإلحاق الأحكام بها، وهو أكثر الفقه وهذا هو بعينه محل النزاع بين أهل القياس وأهل الظاهر، أى قابلية الأحكام للتعليل أو عدم قابليتها، وقد يتوقع المرء أن أصل القول فى أصول الدين بالتحسين والتقييح العقليين كقول المعتزلة يقتضى من أصحابه أن يكونوا أهل قياس فى أصول الفقه، وأن أصل الأشاعرة فى نفي التحسين والتقييح العقليين والذى يعطى أن جوهر الشرع إنما هو تحكم وتعبد لا علة له تقتضى من الشارع تدبير أمور الناس نحو غاية، يقربهم

من الظاهرية، وكان يقتضى من الغزالي أن يكون أقرب من الظاهرية العملية من ابن رشد إلا أن الأمر ليس دوماً كذلك، ويبدو ابن رشد هنا أقرب من الظاهرية، على أساس التمييز الذى أشرنا إليه بين بعدى الدلالة، ويكون الغزالي أبعد ما يكون عنها. وقد رأيناها يرسم حدود القول بالعلة وأنها مجرد أمانة منصوبة من الشارع لا علة تقتضى الحكم لذاتها<sup>(٧٢)</sup>، أى أن الغزالي يثبت قصوداً للشارع ند لا نقدر على تعيينها ولا ينفى اشتغال الشرع على تحكيمات وتعبيدات مجردة عن كل قصد<sup>(٧٣)</sup>، إنما يقول لعلة قصد إلى هذه الغاية أو قصد إلى تلك. وهذا ما يوضحه قول الجوينى إن أصحاب الظاهر يرجعون القياس إلى حكم اللفظ بينما يرده خصومهم إلى علة، مع القطع بأنها لا تدل لنفسها، وإنما تدل بنصب ناصب إياها علماً<sup>(٧٤)</sup>. هكذا نفهم انتصار الأشاعرة للقياس فى أصول الفقه مع اتفاقهم وأهل الظاهر فى نفيهم نظرية المعتزلة فى قيمة الأفعال فى أصول الدين والغائية عن الله. فلا يجب إذن أن نقطع بتلازم بين نظرية القيمة والقول بالقياس، فقد رأينا من المعتزلة من ينفى القياس مع قوله بالتحسين والتقبيح العقلى، إذا كان لا يصحح القياس إلا فى العقليات، أى فى أصول الدين دون أصول الفقه. وهذا يعنى أنه لا تعاكس بين القول بالقياس والقول بالتحسين والتقبيح العقلى.

#### استنتاجات ابن رشد وأهل الظاهر<sup>(٧٥)</sup>

كنا أشرنا إلى ما يراه ابن رشد من الوقوف بالجمهور عند ما صرح به الشارع ظاهراً وعدم التصريح له بما سكت عنه ودون تجاوزه إلى ما ينتجه النظر على أنه من عقائد الشرع. وفى هذا الإطار يظهر ميل ابن رشد إلى تفضيل أهل الظاهر على أهل التأويل المنحرف، واعتباره هذا التعارض هو نفسه الذى وجد بين الصدر الأول وبين من أتى بعدهم<sup>(٧٦)</sup>. فهو يرى أن «أصول الشريعة إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها»<sup>(٧٧)</sup>، ولذلك يؤكد فى غير ما مسألة على اتفاق «محققى الفلاسفة» و«المحققين من غيرهم من أهل العلم»<sup>(٧٨)</sup> لا محالة لا يقصر ابن رشد فهم الشرع على مستواه الظاهر، فهو أوسع من ذلك، إذ هو ينبه على ما لم يصرح به، ويبقى الفرق بينه وبين أهل الظاهر فى قوله بضرورة النظر، بل يفرضه على أهل البرهان، وأنه يؤدى إلى إثبات ما هو من عقائد الشرع، وإلا لما أمكن قوله بأن باطن الشرع هو هذا المضمون البرهانى الفلسفى. ويمكن أن تلخص العبارة بوصف موقفه بأنه ظاهرياً جمهورية وتأويلية خاصة، فبعيد أن يرضى هو بإبطال السلف للتأويل مطلقاً وأبعد منه أن يرضى السلف بقوله باقتراب الفلسفة من عقيدة الظاهر وأن الأولى باطن الثانية البرهانى<sup>(٧٩)</sup>.

هكذا تراءى لنا القدر والحدود التي اقترب فيها ابن رشد من أهل الظاهر في أمور النظر. أما هنا فقد اهتمنا برسم تلك الحدود في اقتراجه من أهل الظاهر في دور العمل<sup>(٨٠)</sup> فتراءى لنا أمران: فصل ابن رشد بين القياس الفقهي والقياس المنطقي في الضرورى، وتردده بين اللفظ المنقول وبين المعنى المعقول وبالتالي تردده بين إلحاق القياس الشرعى بدلالة الألفاظ في الكتاب نفسه وبين إفراده عنها واعتباره يستند إلى علة أو شبه بمقتضاها يلحق الفرع بالأصل في البداية، ويتضح أن هذا كان رأيه كذلك في التهافت، وهو ما يعلل في نظرنا عدم القطع في الحكم على الفريقين فيه والذي تقدمنا بالتساؤل عن سره.

ويفهم الأمر الأول، أى المباينة بين القياسين، في إطار علاقة التابين والفصل التي يراها أبو الوليد بين المنطق وأصول الفقه، وإنكاره على الغزالي إلحاق المقدمة المنطقية بكتابه في أصول الفقه، واختياره أن يترك «كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لا يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها»<sup>(٨١)</sup>. وكان في الفترة التي يختصر فيها المستصفي يؤلف أيضاً المختصر في المنطق (حوالى سنة ١١٥٧/٥٥٢)<sup>(٨٢)</sup>. وإذا ما اعتبر ابن رشد في البداية أن القياس الشرعى يكون على الخاص الذى أريد به خاص فهو بذلك يبقى على التمييز بينه وبين القياس المنطقي، وكذلك الأمر في فصل المقال حين يميز بين قياس الفلاسفة البرهاني وقياس الفقهاء الظنى.<sup>(٨٣)</sup>

ويفهم الأمر الثانى، أى جعل القياس الفقهي تابعاً لدلالة الألفاظ في إطار العلاقة التي يراها أبو الوليد بين علمى الأصول ومدى استقلالهما عن بعضهما البعض، ويستند إذن لديه إلى تغيير في القول في طبيعة أحكام الشرع أهي سمعية إطلاقاً، أم أن لها كذلك سنداً عقلياً، ففي الحالة الأولى يستقل الشرع بمضمونه ويكفى فيه الإحالة على دلالة الألفاظ في لغة العرب وعادات أهلها في استعمالها وفهمها ومراعاة استعمال الشارع لها وقصد منها، وهو ما يتحدد سمعاً، وهذا كان رأى أبى الوليد في الضرورى. وفي الحالة الثانية تستند الأحكام إلى تعليل وتشبيه لا يكتفى بواقع شرعى ولغوى، دون الإحالة على بعده المعنوى المعقول، وهو الرأى الذى استقر عليه في بداية المجتهد، ويبدو في الضرورى وكأنه يرفض ما يعتبره خلطاً من الغزالي بين مسائل الأصوليين، وكأنه يريد أن يبقى بأصول الفقه في حدود الشرعيات، بل السمعية لا غير<sup>(٨٤)</sup>. وما من شك في أن هذا هو السبب الذى جعله يؤيد أهل الظاهر من أن لا مدخل للعقول لا بالإثبات ولا بالنفى فيما سبيل المعرفة به الوحي والأمر من الله، وفي أن الأحكام ليست صفات ذوات فتدركها العقول، أى أن الأحكام الشرعية طريقها التوقيف، وبالتالي فإن سبيل المعرفة بها السمع لا القياس، ومن الواضح أن القول بالقياس أو ببطلانه

يترتب على القول بالعلة أو بعدمها في الشرائع<sup>(٨٥)</sup>، ولعل ابن رشد كان في الضروري لا يزال بعيداً عن تحمسه للتوفيق بين المعقول والمنقول الذي سيرتضيه في فصل المقال، وعن مذهبه في التحسين والتقييح التي سيقول به في الكشف وسيجد بمقتضاه قول الأشاعرة إن لا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور في غاية الشناعة<sup>(٨٦)</sup>، هذا القول اللازم لأصلهم في إبطال التحسين والتقييح العقليين. وهذا هو القدر من الظاهر العملي الذي قال به ابن رشد. وإذا ما راجعنا تصنيف الغزالي<sup>(٨٧)</sup> الثلاثي لفرق الظاهر وهم: ١ - من قال بتصحيح على العلة كذكر اللفظ العام والإلحاق هو بطريق اللفظ لا بطريق القياس. ٢ - من أجاز القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة (وهو الفاشانية والنهروانية)، ٣ - من أنكر الإلحاق مع التصحيح على العلة وإذا ما رجعنا بموقف أبي الوليد نلاحظ قربه من الموقف الأول وحتى الثاني، لكن مع إجراء التمييز في اللفظ بين صيغته ومبناه وبين معناه وفجواه والرأى الأول هو لأبي إسحق النظام المعتزلي الذي اشتهر بإنكاره الإجماع ثم بإبطاله القياس، ويرى أن العلة المنصوصة توجب الإلحاق لكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم<sup>(٨٨)</sup>.

وقامت موازنة ابن رشد بين أهل الظاهر وبين أهل القياس على إحلال كل فريق بجانب من أدلة الشرع، فربط الموقف الأول بالاستدلال بظواهر الألفاظ ومقتضياتها من جهة صيغها، ورد الموقف الثاني إلى دلالة الألفاظ ومقتضياتها بحسب القرائن وبذلك رأى في الضروري أن يظهر مواضع الحق والباطل في المذهبين وأن يقدر القصور والكفاية في كل واحد منهما. وهذا ما يعيننا على إدراك العلاقة التي بين المختصر وبين المؤلف الأصلي، أي بين الضروري وبين المستصفي<sup>(٨٩)</sup> وبعض العلاقة بين ابن رشد والغزالي، إذ تتناول محاكمته بين أهل القياس وبين أهل الظاهر الغزالي وشيخه أبا المعالي اللذين انتصرا للقياس أيما انتصار وأثبتاه بالحجج وردا على مبطليه، بالغين بالظنيات غاياتها في أمور العمل. إن انتصار أبي الوليد للمحاكمة لم يتأخر إلى زمن التهافت والفصل والكشف.

وينبغي علينا الانتباه إلى ما يطرح ذلك من علاقات وصل وفصل بين علمي الأصول، فابن رشد يناقش بالفعل قياسي أحدهما أساس التأويل في أصول الدين وهو قياس الغائب على الشاهد والثاني أساس التعليل في أصول الفقه وهو قياس فرع على أصل. وحينئذ يبدو أنه إذا أردنا إضافة شيء جديد وصحيح إلى كل ما كتب وقيل عن مذهب ابن رشد في الظاهر والتأويل والحقيقة والمجاز وأحكامها في أمور النظر، لم يعد لنا من غناء عن اعتبار التحديدات الأساسية في هذه المصطلحات على ما أوردها في كتبه وكتب غيره من كبار المشايخ في الفقه وفي أصوله بصفة خاصة، أي دلالتها في سلم البيان ومرتبته في سلم الحجية في الدلالة الشرعية<sup>(٩٠)</sup>، مثل تعريفه الشهير للتأويل بأنه «إخراج دلالة اللفظ من

الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية<sup>(٩١)</sup>، والذي يقول عنه إن الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية.

ومع اعتبار تأكيد ابن رشد على قول الفلاسفة في وجوب اتخاذ مبادئ العمل تقليداً من الأنبياء وواضعى السنن<sup>(٩٢)</sup>، ومع اعتبار تفاوت الحاجة إلى العلم والعمل بين الجمهور والفلاسفة في تقدير الفيلسوف، وحتى إن فاز النظر بمرتبة اليقينيّات وانحصر العمل في أفق الظنيات، فلنا أن نطرح في الختام السؤال التالي: إن كان باطن الشرع يحيل إلى تأويل فلسفي في أمور النظر وينبه إليه، فكيف يكون الأمر في حق أمور العمل، هل في الشرع كفاية فيما صرح به في الظاهر، أم وجب بالتوازي الإحالة على قول فلسفي يؤثر به أبو الوليد من يراهم من أهل السعادة التامة وتكون علاقته بالشرع حينئذ علاقة باطن بظاهر؟ ولعل هذا ما يعين عليه فحص جوامع كتاب السياسة لأفلاطون.

## الهوامش:

- (١) قوله أوردها ابن رشد في الضروري، ص ١٢٨.
- (٢) يثير مسألة التحسين والتفجيج مثلاً في مواضع ثلاثة من الضروري: في تعريف الحكم وفي مسألة القياس وفي مسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم.
- (٣) كثيراً ما ينبه أبو الوليد إلى قيمة الأقوال الواردة في هذا الكتاب وأنها ليست أقوالاً برهانية. «وإنما هي أقوال غير صناعية بعضها أشد إقناعاً من بعض، فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه هنا» (تهافت التهافت، ص ٤٢٨).
- (٤) نفسه، ص ٤٢٤ وما يليها.
- (٥) ويبرز ابن رشد هذا التباعد بتحليل الفروق في الصفات وعلاقات بعضها ببعض شاهداً وغائباً ومعانيها عند المتكلمين وعند الفلاسفة، وقيم استدلال الفرقتين من حيث الحكم المنطقي، فيصف القول الكلامي بأنه مقنع مثالي شعري وقول الفلاسفة بأنه قول مقنع غير برهاني.
- (٦) «إنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه بل هذه الصناعة أخرى بذلك من سائر الصناعات (نفسه، ص ٤٢٧).
- (٧) نفسه، ص ٤٢٨.

(٨) نفسه، ص ٤٢٩.

(٩) انظر فى المستصفى (ج٢، ص ٢٣٤ وما بعدها) فرق المبطلين للقياس، وأهل الظاهر على وجه الخصوص هم الذين أنكروا وقوع القياس بل ادعوا حظر الشرع له. وهم ثلاث فرق: ١. من قال بتصميم على العلة كذكر اللفظ العام والإلحاق هو بطريق اللفظ لا بطريق القياس، ٢. القاشانية والنهروانية أجازوا القياس بالعلة المنصوصة دون المستتبطة، ٣. من أنكر الإلحاق مع التصميم على العلة (نفسه، ج٢، ص ٢٦٧). انظر قائمة فى أصحاب الظاهر فى طبقات الفقهاء لأبى إسحق الشيرازى، راجع بكير (أحمد - محمود)، المدرسة الظاهرية بالشرق والمغرب، وبصفة خاصة Goldziher (Ignaz), The Zâhirîs, their doctrine and their history.

(١٠) الشافعى، الرسالة، ج١، ص ٥: الجوينى، البرهان، ص ١٢٤؛ الغزالى، المستصفى، ج١، ص ٣٦٤ - ٣٦٧.

(١١) فى البداية (ج١، ص ٢) يقول ابن رشد إن الطرق التى منها تلقيت الأحكام عن النبى هى بالجنس ثلاثة: لفظ وفعل وإقرار، والقريئة هى فعل النبى أو إقراره على الحكم.

(١٢) انظر الألفاظ المجملة والنصوص الظاهرة والمؤولة من جهة صيغها (الضرورى، ص ١٠١ - ١١٨) ومن حيث مفهوماها (ص ١١٨). اللفظ إما يدل على معنى واحد لا غير فهو النص، وإما يدل على أكثر من معنى واحد وهذا قسمان: قسم تكون فيه دلالة اللفظ على المعانى بالسواء وهذا هو المجمل، والآخر تكون فيه دلالة على بعض المعانى أكثر من بعض ويسمى ظاهراً بالإضافة إلى المعانى التى دلالاته فيها أكثر، ومحمتم بالإضافة إلى المعانى التى دلالاته عليها أقل (نهاية المجتهد، ج١، ص ٣). راجع عن النص والظاهر والمجمل، كتاب البرهان للجوينى، ص ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨١؛ والغزالى، المستصفى، ج١، ص ٢٤٥ وما يليها. يقسم الغزالى اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله إلى: ١. ما لا يتطرق إليه احتمال وهو النص، وإلى ٢. ما يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح وهو المجمل والمبهم، وإلى ٣. ما يترجح أحد احتمالاته على الآخر فيسمى بالإضافة إلى الاحتمال الأرجح ظاهراً وبالإضافة إلى الاحتمال البعيد مؤولاً (نفسه، ج١، ص ٢٣٦).

(١٣) الظاهر هو ما يقال من الألفاظ فى أول الأمر على شىء منا ويكون الأشهر فى الدلالة عليه، ثم يستعار حيناً ما لشىء آخر لشبهه بالمعنى الأول (الضرورى، ص ١٠٢). وكلما كان اللفظ أظهر احتيج فى تأويله إلى دليل قوى والعكس، ولهذه الألفاظ الظاهرة مراتب تكون بحسب كثرة الاستعمال وقلته (نفسه، ص ١٠٨).

(١٤) نفسه، ص ١٢٤. من المهم أن يراجع تقسيم ابن رشد للمعازف والعلوم الذى افتتح به الضرورى وتحديداه للفرض من صناعة أصول الفقه، وأن النظر الخاص بها إنما هو فى الجزء الثالث، أى «فى الأدلة المستعملة فى استنباط حكم حكم عن أصل أصل، وكيف استعمالها» (نفسه، ص ٣٤ - ٣٦).

(١٥) قارن بما ورد فى بداية المجتهد (ج١، ص ٢) من تقسيم الطرق التى منها تدبىت الأحكام عن النبى إلى لفظ وفعل وإقرار.

(١٦) «مما يدل عليه اسم القياس فى هذه الصناعة...»، «هم يرسمون هذا المعنى بأنه...». ورسم القياس عند أصحاب أصول الفقه حمل شيئين أحدهما على الآخر فى إثبات حكم أو نفيه، إذا كان الإثبات أو النفى فى

أحدهما أظهر منه في الآخر، وذلك لأمر جامع بينهما من علة أو صفة، والشئ الذى وجود الحكم فيه أظهر بسمونه الأصل، والشئ الذى يوجب له الحكم من أجل وجوده فى الأصل بسمونه الفرع. والصفة الج . مة بينهما أو السبب بسمونه العلة (الضرورى، ١٢٤ . ١٢٥). التعريف الأصلى عند الغزالى: «حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيه عنهما» (المستصفى، ج. ص ٢٢٨). وهذا التعريف هو للقاضى الباقلانى، ويحكم عليه الجوينى بأنه رسم لا تعريف (البرهان، ص ٤٨٧). وهو الذى قال فيه ابن حزم: «وقال بعض من لا يدرى ما القياس ولا الفقه من المتأخرين وهو محمد بن الطيب الباقلانى (الأحكام فى أصول الأحكام، ج ٥، ص ٣٦٨). راجع الحدود لأبى هاشم ولعبدالجبار الواردة فى كتاب المعتمد فى أصول الفقه، للبصرى، ص ٦٩٧ وما يليها؛ البصرى، كتاب القياس الشرعى، ص ١٠٣١.

(١٧) الضرورى، ص ١٢٥.

(١٨) نفسه، ص ١٢٠.

(١٩) نفسه، ص ١٢٥. كثيراً ما يشير ابن رشد إلى عادة العرب فى إبدال الكلى العام مكان الجزئى الخاص والجزئى مكان الكلى اتكالاً على القرائن وتجوراً ويضرب أمثلة على ذلك (نفسه، ص ١١٥، ١١٧).

(٢٠) نفسه، ص ١٢٦.

(٢١) التهانوى، كشف اصطلاحات الفنون، ص ٤٩٢. يقسم الجرجانى (أسرار البلاغة، ص ٣٥٥) المجاز إلى مجاز من طريق اللغة عندما نصف به الكلمة المفردة كقولنا اليد مجاز فى النعمة، وإلى مجاز عن طريق المعقول متى وصفنا به الجملة من الكلام... لأن التأليف يحصل بقصد المتكلم، فلا يصير ضرب خبراً عن زيد بوضع اللغة بل بمن قصد إثبات الضرب فعلاً له.

(٢٢) بحيث ينحصر كل ذلك فى الحالات التالية: ١ - يكون المسكوت عنه أحرى من المنطوق به فى تعلق الحكم به، وأكثر الفقهاء لا يسميه قياساً بل فحوى الخطاب، ٢ - يكون المسكوت عنه فى معنى المنطوق به فى الحكم وهذا بسمونه قياساً فى معنى الأصل، ٣ - يلتحق المسكوت عنه بالمنطوق به لمصلحة جامعة، وهو ما يسمى بالقياس المخيل والمناسب وفيه مراتب حسب القرب والبعد: المناسب الملائم وهنا انتهى كثير من القائلين بالقياس. المناسب والمخيل. بعيد جيداً وأعم شئء كقولنا مصلحة، وكثير من القائلين بالقياس لا يقول به، ٤ - يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به لشبه بينهما يظن به أنه يحتوى على علة جامعة بينهما للحكم من غير أن يوقف عليها، وهو ما يسمى بقياس الشبه (الضرورى، ص ١٢٧ - ١٢٩).

(٢٣) نفسه، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٢٤) «وإن كان لم يتميز للناظرين فى هذه الصناعة أمر هذا التمييز، وذلك ظاهر من أقاويلهم التى يستعملونها فى مناقضة القائلين برد القياس وهم المسمون عندهم أهل الظاهر» (نفسه، ص ١٢٠ - ١٢١).

(٢٥) نفسه، ص ٩٦. راجع ابن حزم، الأحكام، ج ٥، ص ٤٩١.

(٢٦) الضرورى، ص ١٢١.

(٢٧) نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.

- (٢٨) الجوينى، البرهان، ص ٤٩٩ وما يليها؛ الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٢٤٣، ٢٥١.
- (٢٩) المعاندة فى موضعين: ١ - معاندة فى نفس الإجماع، إذ لم ينقل ذلك عن جميع الصحابة، ٢ - لو قوع إجمال لما ورد عن التابعين فى ذلك خلاف. انظر كذلك الجوينى، البرهان، ص ٥٠٠؛ الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٢٤٦، ٢٤٧.
- (٣٠) يرد منكره التياس بأن الصحابة كانوا يتلقون الأحكام من استنباطات من الظواهر والعمومات وفجوى الخطاب ومقتضى الألفاظ وتحقيق مناط الحكم دون القياس (المستصفى، ج ٢، ص ٢٤٦؛ الجوينى، البرهان، ص ٥٠١).
- (٣١) الضرورى، ص ١٣٢.
- (٣٢) يستعمل السبر والتقسيم فى حالتين: عندما يرد اللفظ أول ما يرد ولا يعلم هل هو خاص أبداً بدل العام، أى فيما لم يعلم هل هو لفظ جزئى مخرج الكلى أم لا، وعندما يعلم ذلك، أى عندما يكون ظاهراً من أول الأمر أنه لفظ جزئى أبداً بدل الكلى ولكن لا يعلم أى كل أبداً مكانه، فيحدد أى كلى هو (نفسه، ص ١٢٩ وما يليها).
- (٣٣) أكثر القائلين بالقياس مجمعون على إبطال استنباط مناط الحكم بالتردد والعكس (نفسه، ص ١٣١).
- (٣٤) نفسه، ص ١٢٥، تعليق ١.
- (٣٥) ج ١، ص ٣. نذكر بما أعلن عنه ابن رشد فى البداية (ج ٢، ص ٢٩١، ٣٢٢) من عزمه على تأليف كتاب فى أصول مذهب مالك ومسائله.
- (٣٦) القياس الشمولى هو استدلال بالعام على الخاص، والاستقراء هو استدلال بالخاص على العام، القياس الشرعى (التمثيل) يكون على الخاص الذى أريد به الخاص فيلحق به غيره، فيلحق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة الشبه الذى بينهما، بينما اللفظ الخاص الذى يراد به العام هو من جهة دلالة اللفظ فيكون إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من باب دلالة الألفاظ، ويضرب ابن رشد إلحاق شارب الخمر بالقاذف فى الحد مثلاً على القياس، ويضرب إلحاق الربويات بالمقتات أو المكيل أو المطعوم مثلاً على الخاص أريد به العام (بداية المجتهد، ج ١، ص ٣، وانظر تفصيل ذلك فى الكتاب نفسه، الجزء ٢، ص ١٠٦ - ١٠٧ و ٣٦٦ - ٣٦٨). راجع: R. Brunschvig, "Averroès juriste", ص ٤٩.
- (٣٧) ويجد ابن رشد فى إبطال القياس لدى الظاهرية أساساً لأهمية استصحاب حال الإجماع عندهم. راجع: R. Brunschvig, "Averriès juriste", ص ٤٨.
- (٣٨) بداية، ج ١، ص ٢. وطبقاً لذلك كثيراً ما نجد ابن رشد يشير فى البداية إلى القياس وإلى تعليق الأحكام والترجيح بينها (مثلاً: «ولكن إذا توهم الأمر من طريق المعنى ظهر والله أعلم أن علتهم أولى العلل وذلك أنه يظهر من الشرع أن المقصود...» بداية، ج ٢، ص ١٠٨). وينسب ابن تيمية هذا إلى أن أبا القاسم أبا القاسم بن تيمية فى مقابل الوقائع غير المتناهية إلى «طائفة من أهل الكلام والرأى كأبى المعالى وغيره» (فتاوى، ج ١٩، ص ٢٨٠). وهو فعلاً رأى أبى المعالى (البرهان، ص ٤٨٥).
- (٣٩) بداية المجتهد، ج ١، ص ٢. ويبقى القياس فى معنى الأصل أرفع مراتب القياس (نفسه، ج ١، ص ٢٧٣).

راجع ابن حزم، الأحكام، ج ٥، ص ٣٦٩.

(٤٠) نفسه، ج ١، ص ٢. راجع: Abdel Magid Turki, "La place d'Averroès ju-riste..." ص ٣٩.

(٤١) بداية المجتهد، ج ٢، ص ١٠٦.

(٤٢) منطق أرسطو، ج ١، ص ٣٠٦؛ ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، ص ٣٦٣. «وينبغي أن يبين الآن أن سائر المقاييس التي تستعمل في الخطابة والفقه والمشورة راجعة إلى المقاييس التي سلفت...».

(٤٣) المنطقيات للفارابي، ج ١، ص ١٥٤. وكذلك: «ولما قصدنا نحن إيضاح تلك القوانين، استعملنا في بيانها الأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زماننا» (نفسه).

(٤٤) أي القضايا التي قيلت عن واحد مرتضى أو عن جماعة مرتضين، وهي من الأصناف التي تحصل معرفتها لا عن قياس، أي المقبولة والمشهورة والمحسوسة والمعقولة بالطبع (نفسه، ص ١٢٤ أو ص ١٥٩). راجع كذلك تعريف ابن سينا، النجاة، ص ٦١ - ٦٢).

(٤٥) بقية القولة: «وهذا قوله نصاً: وليس فقط المقاييس الجدلية والبرهانية تكون بالأشكال التي قيلت، لكن والمقاييس الخطبية والفقهية» (المنطقيات للفارابي، ج ١، ص ١٨٤).

(٤٦) المرجع نفسه، ص ١٨١ وما يليها. ولعل ذلك متفرع من أصناف القضايا التي موضوعها ومحمولها كليان، والتي موضوعها ومحمولها شخصيان، والتي موضوعها شخصي ومحمولها كلي، والتي موضوعها كلي ومحمولها شخص (تمثيل) أو أشخاص (استقراء) (نفسه، ص ٢٨ - ٢٩)؛ وكذلك تقسيم القضايا الحملية إلى التي موضوعاتها معان كلية ومنها ما موضوعاتها أشخاص (نفسه، ص ١١٨). ويشير إلى الأسماء المستعارة والمنقولة والمشاركة (ص ٩١) وإلى أن المستعارة لا تستعمل في شيء من العلوم ولا في الجدل بل في الخطابة والشعر، بينما تستعمل المنقولة في العلوم وفي سائر الصنائع (ص ٩٤). ثم إن المهم هو أن الاسم المحمول في كل قضية حملية ينبغي أن يكون مقولاً بتواطؤ، وكذلك الاسم الموضوع وكذلك الكلمة وكل جزء من أجزاء القول (ص ٩٦).

(٤٧) «مثال ذلك من المقبولات التي لدينا، أنه حرم علينا أن نقول للوالدين أف، ولم يقصد به تحريم هذا القول وحده، ولكن قصد به تحريم كلي هذا القول، وهو التبرم بالوالدين، وإذا علمنا أنه قصد به هذا الكلي، حصلت معنا مقدمة كلية، وهو أن التبرم بالوالدين حرام. فإذا تبين في شيء ما أنه تبرم بالوالدين، حكم عليه أنه حرام» (نفسه، ص ١٨٦).

(٤٨) نفسه، ص ١٩١.

(٤٩) المستصفي، ج ١، ص ٣١٦.

(٥٠) نفسه، ج ٢، ص ٢٧٢؛ ص ٢٠٥. راجع كذلك التقسيم نفسه في دلالة اللفظ في البرهان للجويني (ص ٥١١، ٥٧٣).

(٥١) المستصفي، ج ٢، ص ٣٢٩ - ٣٤٠.

(٥٢) نفسه، ج ١، ص ٨٠٧.

- (٥٣) نفسه، ج ١، ص ٣١٧ - ج ٢، ص ١٨٦.
- (٥٤) نفسه، ج ٢، ص ١٨٦ وما يليها. ومعنى المفهوم هو الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفس الحكم عما سواه.
- (٥٥) نفسه، ج ٢، ص ٢٢٨ وما يليها؛ والقياس هو اقتباس الحكم لا من معقول النص وحده بل ومن الإجماع أيضاً (نفسه، ج ١، ص ٢٨٤).
- (٥٦) نفسه، ج ٢، ص ٣١٨.
- (٥٧) نفسه، ج ٢، ص ٢٨١ وما يليها.
- (٥٨) نفسه، ج ٢، ص ٣١٥ وما يليها. ومعنى التشبيه الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم، بخلاف قياس العلة فإنه جمع بما هو علة الحكم (نفسه، ج ٢، ص ٣١١).
- (٥٩) نفسه، ج ٢، ص ٣١٨ وما يليها، وص ٣٠٩ - ٣١١.
- (٦٠) نفسه، ج ٢، ص ٢٩٥ - ٢٩٩. (يحيل الغزالي في ج ١، ص ٢٩٧ إلى حديثه عن المناسب في آخر القطب الثاني من باب الاستحسان والاستصلاح.
- (٦١) نفسه، ج ١، ص ٢٨٧، ٣١١.
- (٦٢) نفسه، ج ٢، ص ٢٣٠ - ٢٣٢. والعلة قد تعلم بالإيماء وإشارة النص فتلحق بالمنصوص، وقد تعلم بالسبر.
- (٦٣) نفسه، ج ٢، ص ٢٨٩، ٢٨٢. وهو رأى شيخه إمام الحرمين الذي يقول إن «العلامات الشرعية لا تقتضى أحكامها لأعيانها وإنما وجه اقتضائها لها نصب الشارع إياها» (البرهان، ص ٥٥٦).
- (٦٤) المستصفي، ج ٢، ص ٢٨٠.
- (٦٥) نفسه، ج ٢، ص ٢٢٩.
- (٦٦) تختص المشهورات بالفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية ولا تصلح لإفادة اليقين (نفسه، ج ١، ص ٤٨، ٤٩).
- (٦٧) نفسه، ج ١، ص ١٠، يذكر الغزالي (معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٦، ج ١، ص ١٤٠، ١٥٦) أنه ألف رسالة الأقطاب وهي تختص بأصول الفقه خاصة على الطريق البرهاني. ويقول ابن رشد عن ذلك إن الغزالي كان يقول «إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة وقد بلغ به الغلو فيها إلى أن استخراجها من كتاب الله» (التهافت، ص ٣٥٣).
- (٦٨) المستصفي، ج ١، ص ٤٩.
- (٦٩) مثل النمط الثالث الذي يسميه الغزالي التعاند والمتكلمون السبر والتقسيم والمنطقيون الشرطي المنفصل (نفسه، ج ١، ص ٤٢).
- (٧٠) نفسن، ج ١، ص ٤٣.
- (٧١) نفسه، ج ٢، ص ٣٢ - ٣٣.
- (٧٢) لا معنى لعله الحكم إلا علامة منصوبة على الحكم (نفسه، ج ١، ص ٢٨٢).

(٧٣) نفسه، ج٢، ص ٢٤٦.

(٧٤) البرهان، ص ٥١١.

(٧٥) لم نتناول هذه الخلفية السياسية لموقف ابن رشد من أهل الظاهر، لضيق المجال، وهي لا ينبغي أن تنكر أو تهمل، وهي تندرج ضمن علاقة الدولة الموحدية بالمذهب الظاهري. راجع عن ذلك أحمد بكير، المدرسة الظاهرية، ص ٦١ - ٦٤: Goldziher (Ignaz), the Zāhirīs, ص ١٥٩ - ١٦١.

(٧٦) «إن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به. وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقاً» (فصل المقال، ص ٣٧). اشتهر قول أحمد بن حنبل: «أكثر ما يخطيء الناس من جهة التأويل والقياس» (ابن تيمية، فتاوى، ج١٩، ص ٧٥). ولعله يصبح في وسعنا القول حينئذ وعلى سبيل المثال القول إن موقف ابن رشد من التأويل الكلامي يشاكل إنكار أهل الظاهر القول بالرأى بدون دليل، إلا أن الدليل الذي يصحح القول وينقله من مجرد رأى إلى التأويل الصحيح هو البرهان الفلسفي، فالتأويل تأويل ظاهر أدى هذا البرهان إلى مخالفته.

(٧٧) الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٩٠.

(٧٨) مثلاً تهافت التهافت، ص ٣٥٤. نرجح أن يكون ابن رشد يعنى بالمحققين من أهل العلم السلف ومن تبعهم لأنهم يرون الإيمان بما ورد به الكتاب والسنة وعدم التعرض للتأويل. مع العلم أن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول في صفات الباري بالظن غير جائز. (الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٢٧ - ١٢٨).

(٧٩) يشبه اقتراب ابن رشد من الظاهرية النظرية اقتراب الأشعرى منهم في انتسابه إلى أحمد بن حنبل. لكن لا يجب أن نبالغ في الأبعاد، فابن تيمية الحنبلي كثيراً ما اقترب في نظرياته من ابن رشد معتبراً إياه من معتدلة الفلاسفة. وهو معه أقل شدة منه على الفارابي وابن سينا من الفلاسفة، وحتى على الأشعرى والغزالي من المتكلمين.

(٨٠) سبق أن أشار الباحثون إلى قرب ابن رشد في بداية المجتهد من الظاهرية وإلى استلهامه من ابن حزم. راجع: "La place d'Averroès juriste....", Abdel Mgid Turki, ص ٣٩.

(٨١) الضروري، ص ٣٧ - ٣٨.

(٨٢) المتن الرشدي، ص ٤٩. أما تلخيص القياس فقد يعود في صياغته الأولى إلى سنة ١١٦٦/٥٦٢، وفي صياغته الثانية إلى سنة ٥٧٨.

(٨٣) راجع: "Averroès juriste", R. Brunschvig, ص ٤٩.

(٨٤) وقد تكون تلك علامة تعيننا في مشكلة أنماط الكتابة الرشدية وعلاقة المختصر بالمؤلف الأصلي الذي يختصره، وتقدير مدى استقلاله عنه.

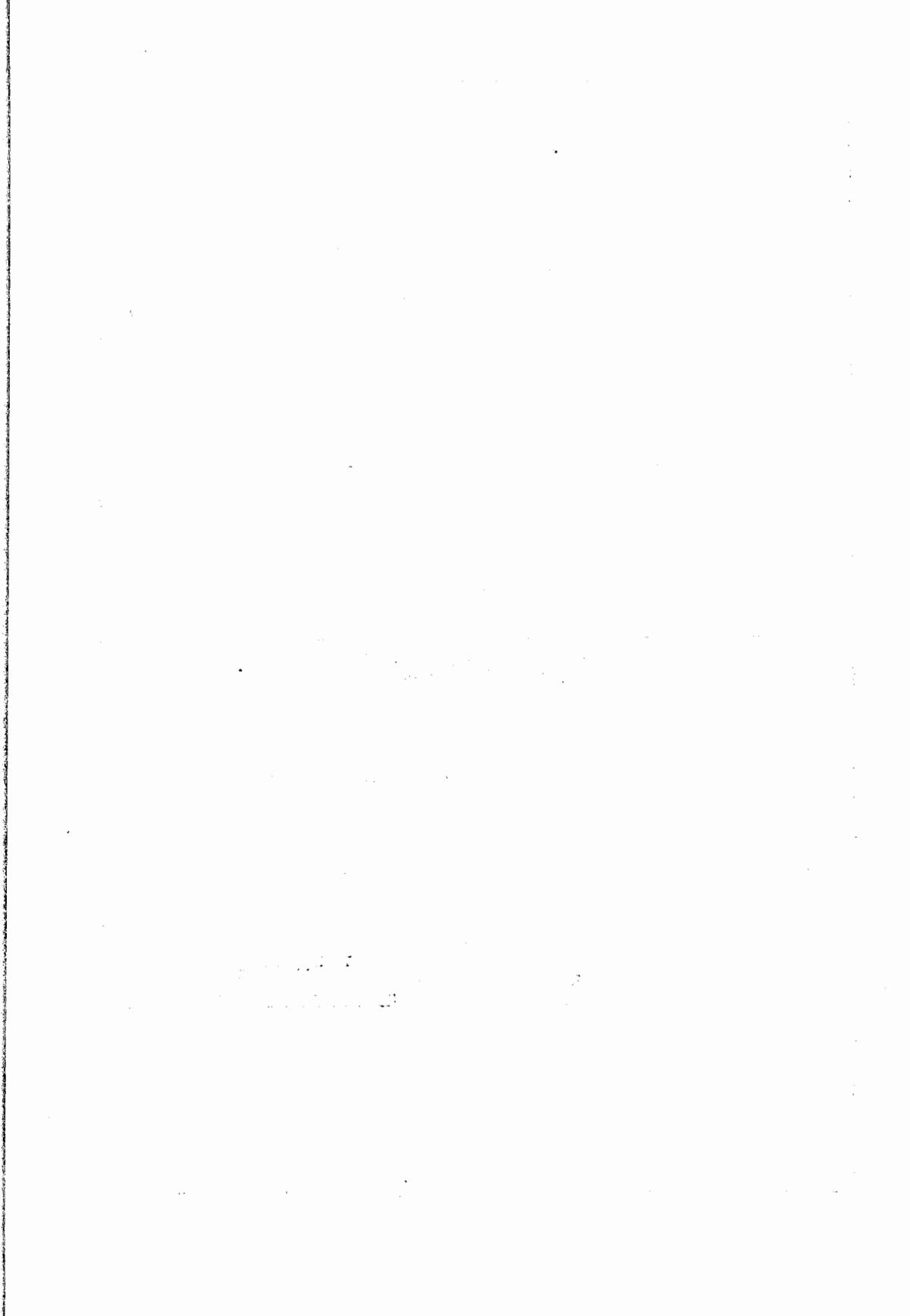
(٨٥) انظر اختلاف الفرق في أحكام الله هل هي معللة أم لا وتصنيف الأشعرى لها في مقالات الإسلاميين،

- ص ٤٧٠، ابن حزم، الأحكام (الباب ٢٩ فى إبطال القول بالعلل فى جميع أحكام الدين)، ج ٥، ص ٥٤٦ ومايليهها.
- (٨٦) الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٢٩.
- (٨٧) المستصفى، ج ٢، ص ٢٦٧.
- (٨٨) «إذ لا فرق فى اللغة بين قوله حرمت كل مشدّد وبين قوله حرمت الخمر لشدّتها» (نفسه، ج ٢، ص ٢٧٢). أما بالنسبة إلى النهروانى والقاشانى فيذهبان إلى أن المقبول من مالك النظر فى مواقع الظنون شيئان فقط: ما دل كلام الشارع على التعليل به وهو فحوى الخطاب وإلحاق ما يكون فى معنى المنصوص عليه بالمنصوص عليه (الجوينى، البرهان، ص ٥٠٩).
- (٨٩) يشير ابن رشد إلى ما يقتضيه النظر الصناعى وإلى الوجه الأنفع فى هذه الصناعة ليكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكافية فى نظر الجميع من أهل الاجتهاد، إلا أنه لا يتبع ذلك واتباع الترتيب الوارد فى المستصفى «إذ هو أحسنها نظراً وأحرى أن يكون صناعياً، غير أننا سنشير إلى شىء من ذلك الغرض» (الضرورى، ٣٧).
- (٩٠) مثال المستويات الثلاث: النص، والظاهر (الذى يحتمل معنى آخر) والتأويل عندما يمتنع وقوع مثل هذا عنده عقلاً صرف الظاهر إلى التأويل كالعادة فى الظاهر المحتمل (الضرورى، ص ٥٥).
- (٩١) الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٩ - ٢٠.
- (٩٢) تهافت التهافت، ص ٥٨٤.

## المصادر والمراجع:

- ابن تيمية: الفتاوى، المجلد ١٩، الرباط، د. ت.
- ابن حزم: الأحكام فى أصول الأحكام، القاهرة، د. ت.
- ابن رشد، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تقديم وتحليل جمال الدين العلوى، بيروت، ١٩٩٤.
- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة محمد على صبيح، القاهرة، د. ت.
- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت ٢، ١٣٩٩/١٩٧٩.
- ابن رشد، تهافت التهافت، نشرة موسى بويج، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧.
- ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، تحقيق محمود قاسم...، القاهرة، ١٩٨٠.
- أرسطو، منطلق أرسطو، نشرة عبدالرحمن بدوى، الكويت/بيروت، ١٩٨٠.
- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نشرة هلموت ريتز، فيسبادن، ط ٣، ١٤٠٠/١٩٨٠.
- البصرى، المعتمد فى أصول الفقه، دمشق، ١٣٨٤/١٩٦٤.
- بكير (أحمد - محمود)، المدرسة الظاهرية بالشرق والمغرب، بيروت، ١٤١١/١٩٩٠.

- التركي (عبدالمجيد)، مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتة ١٨٦٢.
- الجرجاني (عبدالقاهر)، أسرار البلاغة في علم البيان، نشرة محمد رشيد رضا، القاهرة ٣، ١٣٥٨/١٩٣٩.
- الجويني، البرهان في أصول الفقه، نشرة عبدالعظيم محمود الديب، المنصورة، ط٢، ١٤١٨/١٩٩٧.
- الشافعي، كتاب الرسالة، في بداية الجزء الأول من كتاب الأم، القاهرة، ١٣٢١.
- الشيرازي، أبو إسحق (م. ٤٧٦هـ)، طبقات الفقهاء، نشرة إحسان عباس، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١، (فقهاء الظاهرية).
- العلوي (جمال الدين)، المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بولاق، ١٣٢٤.
- الغزالي، أساس القياس، نشرة فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم، نشرة سليمان دنيا، القاهرة، ط٣، ١٩٦٩.
- الغزالي، محك النظر في المنطق، نشرة محمد بدر الدين النعساني، بيروت، ١٩٦٦.
- الفارابي، المنطقيات للفارابي، نشرة محمد تقي دانش برو، قم، ١٤٠٨.
- منوز (عيسى)، نبراس العقول في تحقيق القياس، القاهرة، ١٣٤٥هـ.
- Arnaldez (Roger), Grammaire et théologie, Paris, 1956, (pp. 158-65).
- Bercher (Léon), Juwayni, Le "Kitâb al-waraqât", Traité de méthodologie juridique musulmane, traduit et annoté, R.T., 1930, pp. 93-105 et 185-214.
- Brunschvig (Robert), "Argumentation fatimide contre le raisonnement juridique par analogi (Qiyâs)", in Recherches d'Islamologie, Louvain, 1977, pp. 7584.
- Brunschvig (Robert), "Averroès juriste", in Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, t.I, pp. 35-68.
- Goldziher (Ignaz), The Zâhirîs, their doctrine and their history, translated and edited by Wolfgang Behn, Leiden, 1971.
- Langhade (J.) et Mallet (D.), "Droit et philosophie au XIe siècle dans Al Andalus, Ibn Rusd", in Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n°40 (1985-2), pp. 103-121.
- Lameer (J.) Al-Farabi and the syllogism, Leiden, 1991.
- Turki (A. M.), Polémiques entre Ibn Hazm et Bâgî, Alger, 1975.
- Turki (A. M.), "La logique juridique des origines jusqu'à Shâfi'i, S.I., LVII (1983), pp. 31-45.
- Turki (A. M.), "La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malékisme et de l'Espagne musulmane", dans Multiple Averroès, Paris, 1978, pp. 33-44.



(٢)

التأويل

## ابن رشد بين الشرح والتأويل

أ.د. الزواوي بغورة (\*)

### مقدمة

كما هو معلوم عند غالبية الدارسين، فإن العمل الفلسفي الرشدي ينقسم إلى قسمين أساسيين: قسم خاص بتلخيص وتفسير الفلسفة الأرسطية، وقسم خاص بالأعمال الفلسفية والدينية والعلمية. وهناك فكرة عامة ومكررة عند غالبية الدارسين ومؤداهما أن ابن رشد «الشارح» مشائى في كل ما ذهب إليه من آراء فلسفية ودينية. ويعد هذا تعييناً وحكماً على مكانته العلمية والفلسفية في تاريخ الفكر الفلسفي عامة والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص. ولكن هنالك من الدارسين من يركز على أعماله الفلسفية جاعلاً من شروحاته وتلاخيصه وتفسيره للفلسفة الأرسطية مجرد مقدمة ووسيلة في تأسيس آرائه الفلسفية. إن هذا التصور يؤكد في مجمله وتفصيله تلك النظرة التجزئية للعمل الفلسفي الرشدي.

وعملاً على تجاوز هذه النظرة فإنني أحاول أن أقدم جملة من الأفكار المتحورة أساساً على منهج ابن رشد في الشرح والتفسير والتأويل. الشرح والتفسير كتعبير عن النص الأرسطي من عمل الفيلسوف، والتأويل كتعبير عن مساهمة الفيلسوف.

ولعل من المفيد بداية أن نبين قاعدة أساسية وهي أن العمل في قسميه صادر من مؤلف واحد هو ابن رشد، وبلغة واحدة هي اللغة العربية، وضمن ثقافة واحدة هي الثقافة العربية الإسلامية في القرن الثاني عشر الميلادي. إن هذه القاعدة ستسمح لنا بالوقوف عن المشترك

(\*) أستاذ الفلسفة. قسم الفلسفة. جامعة قسنطينة. الجزائر.

المنهجي للتفسير والتأويل. أو بتعبير آخر أنه سواء تعلق الأمر بالتلخيص أو بالشرح أو بالتأويل، فإن الأمر في النهاية يتعلق بطريقة قراءة ابن رشد للنص الديني والفلسفي فهم معين للغة، هي اللغة العربية.

وسنحاول في البداية أن نحلل بعض المناحي المنهجية للتلخيص والشرح والتفسير ثم في العنصر الثاني من البحث سنتوقف عند القواعد الكبرى للتأويل.

### أولاً - في الشرح والتفسير:

يقول ابن رشد في مقدمة تلخيصه لكتاب «السماع الطبيعي»: «إن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو، فنجرد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه، أعنى أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إن كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه، وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء. إن كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة. وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقضوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده»<sup>(1)</sup>.

إن هذا النص المنهجي بين جملة من المسائل المنهجية والفكرية التي يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

١ - من الناحية العملية يجب أن نميز بين الجوامع والتلاخيص والتفاسير. الجوامع مجرد عمل شخصي قصد من ورائه ذكر أهم القضايا التي فهمها من النص الأرسطي. وفي التلاخيص يعمد في الغالب إلى تقسيم النص الأرسطي إلى فقرات بعد قوله «قال»، ثم يشرع في عرض أفكار أرسطو بطريقته الخاصة. أما في التفاسير فيذكر النص الأرسطي حرفياً، أو بالتدقيق كما هو مترجم إلى العربية، وعليه يمكن القول بشكل عام أنه إذا كان يعبر في التلاخيص بشكل حر مدخلاً شروحاته وإيضاحاته الخاصة مع تقديم أمثلة من الثقافة العربية الإسلامية للتوضيح، فإنه في التفسير يذكر الفقرة المترجمة من النص وبعد ذلك يقوم بشرح النص منتقداً في بعض الأحياء آراء الشراح أو مستشهداً بها، وبذلك يصبح النص الأرسطي واضحاً ومتميزاً عن الشروحات السابقة. بتعبير آخر أن ابن رشد يجد في التلاخيص الفرصة لشرح وعرض فكره الخاص، أما في التفاسير فيبين معرفته الواسعة ومقدرته الكبيرة في فهم النص الأرسطي.

ولقد سبق للأستاذ عبدالرحمن بدوي أن طرح - في هذا السياق - سؤالاً أساسياً في نظرنا، متعلق بسبب تسمية ابن رشد للنصوص الحرفية الأرسطية بالتفاسير. وأجاب على

ذلك بفكرة تستحق الاهتمام أيضاً، إذ قال: «إن كلمة تفسير من دون شك جاءت من العلوم الدينية»<sup>(٢)</sup> وأنه إذا ما صحت هذه النسبة من الناحية التاريخية والمعرفية وهو ما سنعمل على تحقيقه فإن المشترك المنهجي بين التفسير والتأويل يكون وارداً بل ومؤسساً.

٢ - إن جميع النصوص الأرسطية التي اطلع عليها ابن رشد وجميع النسخ والشروحات التي رجع إليها أو اعتمدها كانت باللغة العربية، فهناك إجماع من طرف الدارسين على أن ما قام به ابن رشد من تلاخيص وشروحات وتفسير كان مكتوباً باللغة العربية وأن ابن رشد لم يكن على معرفة باللغة اليونانية، ولذا فإن النسخ التي اعتمدها هي النسخ المترجمة إلى العربية. من هنا نستطيع القول واستناداً إلى أحد الأطروحات اللسانية أن معرفة ابن رشد بالنص الأرسطي كان محكوماً بقانون اللغة العربية، وأن المسائل التي عالجها وتطلبت منه طرح اللغة، من ذلك «معان المنطق وألفاظه» على سبيل المثال قد اتبع فيها أسلوب الذكر على جهة اللسان مميزاً بين «اللسان العربي» و«اللسان اليوناني» و«سائر الألسنة» أو «الألسنة المتعاقبة». مما يعنى أن ابن رشد وإن لم يكن على معرفة بسائر الألسن وخاصة اللسان اليوناني إلا أنه على وعى بالفروقات بين الألسن وخاصة ماتعلق باللسان العربي وهي إحدى المهام الموكلة له ضمن مشروع «رفع القلق عن عبارة أرسطو».

هذا القلق اللغوي الذي اتخذ مظاهر عديدة منها القلق الصرفي الناتج عن نقل الصيغ الصرفية اليونانية والقلق النحوي الناتج عن إقحام أدوات وألفاظ مختلفة في الجملة وغموض الأغراض الناتج عن ركاكة التعابير التي تؤثر على مستوى التبليغ ومخالفة الأمثلة الواردة للمعاني الممثل عليها والغموض الخاص بالمجال التداولي للقارئ العربي. كل هذه الصعوبات اللغوية حاول ابن رشد من خلال عمليتي التلخيص والتفسير مجابتهما وتجاوزها، أو بتعبير آخر حاول رفع قلق المصطلح والجملة من النص المترجم. لذلك وكما يقول الأستاذ «طه عبدالرحمن» فلقد «تتبع النص جملة جملة ونقله نقلاً إلى حد أن ما يلخصه يظهر بمظهر ترجمة من درجة أسلم... وبذلك يكون التلخيص منهج من مناهج مواجهة النص المترجم.. ولأنه كان يعتمد إلى تقويم لغة النص المترجم من الناحية الصرفية والنحوية وتقريبها من العربية السليمة، فإنه لم يكن يميز بين كلامه ومقال أرسطو، ويكتفى بأن يفتح التلخيص بعبارة «قال أرسطو» ويواصل كلامه دونما إشارة إلى نهاية مقالة أرسطو»<sup>(٣)</sup>. ولقد تمت عملية التقويم اللغوي هذه من خلال عمليات أساسية منها ماتعلق بالمصطلح وصياغات الجمل واستبدال الأمثلة والأسماء اليونانية بالأسماء والأمثلة العربية وغيرها.

٢ . لقد تميز شرح وتفسير ابن رشد بالعرض التاريخي والنقدي. وهكذا نجد . وفي أكثر من نص . نقداً لشرح أرسطو اليونانيين والعرب. وهذا النقد اتخذ في الغالب ثلاثة أوجه هي:

نقد عن طريق المقارنة مع مختلف الترجمات للنص الواحد؛ ونقد بالإشارة إلى الأخطاء الواردة في نص الترجمة، كقوله «انخرم النص» و«انخرم منها مواضع»؛ ونقد عن طريق تصحيح مواضع الخلل التي لا تستقيم والفهم العام.<sup>(٤)</sup>

٤ - من الناحية النظرية يمكن الوقوف على عدة وجوه للتلخيص والتفسير، ومن هذه الوجوه الأساسية ما ذكره الأستاذ «حسن حنفى» من أن التفسير لا يعنى: «تفسير لفظ بآخر أو عبارة بآخرى، بل يعنى دراسة ابن رشد لموضوع بذاته ثم الاستشهاد بأرسطو»<sup>(٥)</sup>، مما يعنى أن البناء العقلى هو الذى يهتم به ابن رشد. وهو ما تؤكده إشاراتة المختلفة لأخطاء أرسطو والشراح على السواء.

٥ - من الناحية المنهجية فإن طريقة ابن رشد فى الشرح والتفسير تميزت بالكلية والمقارنة والوحدة بحيث: «يبدأ ببيان الغرض الكلى من كل مقالة، فما يهمله هو القصد الكلى وليس العبارات الجزئية والألفاظ المتناثرة، وقد يبدأ البيان عن هذا الغرض الكلى فى أول مقالة، وفى يظهر فى آخره».<sup>(٦)</sup>

وعلى هذا الأساس وضع ابن رشد: «نصب عينيه وحدة عمل أرسطو ووحدة مذهبه، سواء كان فى السماع الطبيعى أو فيما بعد الطبيعة أو فى المنطق.. كان يحيل إلى ما ذكره سالفاً أو إلى ما سيذكره لاحقاً.. مما يدل على أن المذهب لم يكن غائباً عن ذهنه وهو يشرح الأجزاء».<sup>(٧)</sup>

٦ - لم يكن التلخيص والشرح والتفسير هدفاً فى ذاته، بل كان من أجل التأسيس للتأويل البرهانى، وهذا ما نريد أن نبينه فى العنصر الثانى من هذا البحث.

## ثانياً: فى التأويل

يقول ابن رشد: «... ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر هو يقبل التأويل على قانون التأويل العربى، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن... فإن معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له... ومن أجل ذلك... يجب أن لا تثبت التأويلات إلا فى كتب البرهان لأنها إذا كانت فى كتب البرهان لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان، وأما إذا ثبت فى غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشرعية والخطابية أو الجدلية.. فخطأ على الشرع والحكمة».<sup>(٨)</sup>

يقوم التأويل البرهانى عند ابن رشد على قواعد أساسية لا تختلف فى جوهرها عن القواعد المنهجية التى اعتمدها فى الشرح والتفسير. من هذه القواعد:

١ . الخطاب الدينى على وفاق مع الخطاب الفلسفى، إما ظاهرياً أو عن طريق التأويل مادام التأويل برهانى.

٢ . القرآن يفسر بعضه بعضاً، مما يعنى القول بوحدة النص أو البنية المنطقية واللغوية للنص.

٣ . هنالك مايؤل وما لا يؤل . ما لا يؤول هو: الإقرار بالله والنبوات واليوم الآخر . أما ما عدا ذلك فيجوز تأويله، بمعنى هنالك حدود ومبادئ يقوم عليها العمل الفلسفى والفكرى والدينى على السواء .

٤ . يجب احترام خصائص الأسلوب والبلاغة العربية، وهو احترام قائم فى التلخيص والتفسير والشرح والتأويل، مما يعنى أن للغة واللغة العربية على وجه الخصوص مكانة خاصة فى تحليلات ابن رشد .

٥ . أخيراً، ضرورة احترام الوحدة الداخلية للنص الدينى مع مراعاة مستويات المخاطب وهو شرط ضمنه كذلك لشروحاته وتفسير ابن رشد .

إن هذه الخصائص المنهجية العامة للتفسير والتأويل تسمح لنا باستخراج أهم المبادئ التى تشكل فى نظرنا المشترك المنهجى بين التفسير والتأويل، ومن هذه المبادئ:

١ . أهمية اللغة من حيث المكانة والتوظيف .

٢ . أهمية النظرة الكلية للنص الدينى والفلسفى على السواء مع احترام الوحدة الداخلية لكل نص .

٣ . أهمية النظرة التاريخية للنص، نص الشراح اليونان والعرب، ونصوص المتكلمين والفقهاء والفلاسفة .

٤ . أهمية النظرة النقدية فى التحليلات الرشدية والمطبقة على مختلف النصوص الفلسفية والدينية والكلامية .

٥ . أهمية النظرة البرهانية فى التفسير والتأويل على السواء، أو أهمية البناء المنطقى والبرهانى للنص .

إن هذه المبادئ أو الخلاصات والعامة بدون شك، تسمح لنا بمقاربة العمل الفلسفى الرشدى فى وحدته وكليته وتنوعه، وتسمح لنا فى نفس الوقت بالوقوف على طريقة تحليل النص الفلسفى والدينى عند ابن رشد ومعرفة مكانة اللغة فى هذا التحليل سواء فى مستوى التفسير أو التأويل وهو مايفرض علينا طرح سؤال أساسى يشكل فى نظرنا بداية لمناقشة ما تم طرحه من قبل العديد من الدارسين وهو التساؤل عن مكانة ابن رشد فى تاريخ التأويل الفلسفى ونوعية مساهمته فى التأسيس النظرى للتأويلية الفلسفية؟

وإذا كانت هذه المبادئ (أقصد مكانة اللغة والوحدة الداخلية للنص والنظرة الكلية) لا تشكل مبادئ كافية لإقامة هذه التأويلية الفلسفية فإن استحضار بعض الأفكار الواردة في «تلخيص الخطابة» و«تلخيص كتاب الشعر» يجعل من طرح مسألة التأسيس والمساهمة التاريخية في التأويلية الفلسفية ضمن أو خارج النظرية الأرسطية مسألة أساسية في نظرنا، وخاصة إذا ما تمعنا في الغرض من تلخيص ابن رشد لكتاب «الشعر لأرسطو» حيث يحدده بقوله: «إنه تلخيص ما في كتاب أرسطو طاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أو للأكثر، إذ كثير مما فيه هي قوانين كلية خاصة بأشعارهم وعاداتهم».<sup>(٩)</sup>

## الهوامش:

- (١) ابن رشد: تلخيص انسمع الطبيعي، ضمن مجموعة رسائل ابن رشد، حيدر آباد، الدكن ١٩٧٤، ص ٢.
- (2) Abderrahmen Badowi, Averroes face au texte qu'il comment, in, Multiple Averrois, Les Belles Lettres, 1987, p. 85.
- (٣) طه عبدالرحمن: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات ضمن أعمال: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١، ص ١٩٦.
- (4) Abderrahmen Badaoui, Op.Cit. p 87.
- (٥) حسن حنفي: ابن رشد شارحاً أرسطو، ضمن أعمال ابن رشد في الذكرى المثوية الثامنة لوفاته، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر ١٩٨٥، ص ٦٠.
- (٦) حسن حنفي: ص ٦٦.
- (٧) نفس المرجع: ص ٦٧.
- (٨) ابن رشد: «فصل المقال».
- (٩) ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، نشر فاوستو لازينيو، فلورنسا ١٨٧٢، ص ١.

## قضية التأويل عند ابن رشد بحسب كتابه «فصل المقال»

د. وليم سيدهم (\*)

### مقدمة

لاشك أن العلاقة بين «العقل والنقل» أو بين «العلم والإيمان» أو بين النص المقدس «المنزل» أو الموحى به: ومحاولة التوفيق بين ماجاء فى النصوص المقدسة من جهة وما تطرحه الفلسفة من قضايا كان مثاراً للنقاش على امتداد التاريخ حتى اليوم.

وإذا كانت فلسفة الأنوار فى القرن الثامن عشر فى أوروبا جعلت من العقلانية منهجاً شبه مطلق فى دراسة النص الدينى، فى مقابل سطوة رجال الدين، وظهرت المناهج المختلفة لدراسة النص الدينى المسيحى دراسة نقدية تعتمد على الأنواع الأدبية والظروف الاقتصادية والسياسية والثقافية التى ساهمت فى إنتاج النص وبقيه الظواهر الإنسانية، وامتد تأثيرها حتى الآن بعد أن توالى انتصارات العلم التجريبي، فإننا فى مصر والعالم العربى، بل والعالم الثالث مازلنا نسيّد النص الدينى وما يدور حوله من تفسيرات غير مناسبة تنتمى إلى العصور الوسطى وماقبلها إلى حد التطرف. فبينما تسود العقلانية البحتة فى غالبية العالم الأوروبى - منتقصة من البعد الروحى والعلاقة مع المطلق - ففي مصر والعالم العربى تسود النزعة الحرفية لفهم النصوص المقدسة والفهم السلفى بمعناه السلبى للنصوص الدينية. ولا ننكر أن هناك محاولات كثيرة من مفكرين أجلاء منذ القرن التاسع عشر - حتى الآن اجتهدت لتقييم علاقة متوازنة بين الجانب العقلانى وماهو إيمانى فى النصوص المقدسة... فمن الشيخ محمد عبده إلى مصطفى عبدالرازق وطله حسين إلى العديد من المفكرين المجتهدين فى أيامنا.

(\*) أستاذ فى الكلية اللاهوتية القبطية بالمعادى.

ولا أخفى عليكم أن تناولى لقضية «التأويل» عند ابن رشد نبعت من تساؤلاتى حينما كنت أدرس الفلسفة فى العشرينات من عمرى فى هذه الجامعة العريقة، وأحسب أن فى مطلع الشباب تزدهر مثل هذه التساؤلات حول علاقة النص الدينى بالواقع الذى نعيشه ومدى قدرته على الرد على التساؤلات الجوهرية فى حياة الإنسان عن معنى الموت والحياة ووجود الله، وعلاقة العقل بالنص الدينى.

ولقد وجدت ضالتي فى كتاب «فصل المقال لما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». ولأننى مسيحي مصرى وأنتمى إلى الثقافة العربية الإسلامية اردت أن يكون الرد على تساؤلاتى رداً نابعاً من هذه الثقافة التى أنتمى إليها.

ففى منتصف السبعينيات حيث كانت الأفكار السلفية لبعض التيارات الإسلامية التى تدعو إلى الانغلاق الطائفى والاستبعاد للآخر ونفى دور العقل، وكنت وقتها فى باريس أدرس اللاهوت المسيحى وعينى على مصر، وعلى انتمائى للعالم العربى والمحافظة على هويتي المسيحية المصرية العربية، وجدت فى ابن رشد رفيقاً عصرياً منفتحاً واتخذته نموذجاً للإنسان المؤمن مسلماً أو مسيحياً، استطاع أن يصلح فى حياته بين العقل والنقل بكل معانى الكلمة. فقد كان فقيهاً وقاضياً.. بالإضافة إلى أنه فيلسوفاً، واستطاع أن يصلح بين الحضارة العربية الإسلامية متمثلة فى علوم الفقه وأصول الدين وبين الحضارة الغربية التى كانت متمثلة فى الفلسفة اليونانية وخاصة علم المنطق فيها «الأرجانون». فاعتبرته أقرب إلى من أوريجانيس المصرى. لأن ميزة ابن رشد أنه عالج قضية تماثل فى إشكالياتها وحدتها قضيتنا فى الوقت الحاضر: ألا وهى علاقة الدين بالعقل فى إطار الحضارة العربية الإسلامية، وأمام تحديات الآخر الأوروبى الأمريكى. وهو وضعنا وكل شباب اليوم، فما أشبه اليوم بالبارحة.

أما بعد.. فلكى نتحدث عن مفهوم التأويل عند ابن رشد ودوره فى المصالحة بين الإيمان والعقل رأيت أن أقدم لكم نصاً من كتاب «فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» يلقي الضوء على المفاتيح الأساسية لهذا الكتاب الفريد ودور مقولة «التأويل فيه».

## النص من «فصل المقال»

### ١- مفهوم الحق:

وإذا كنا نعتقد... أن شريعتنا الإلهية حق. وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يصاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

## ٢- البنية المنطقية للإشكالية؛

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود بما فلا يخلو ذلك الموجود:

أن يكون قد سكت عنه فى الشرع، أو عُرف به فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هناك (وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى). وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق

( أ ) أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه

(ب) أو مخالفاً فإن كان موافقاً فلا أقول هناك وأن كان مخالفاً طلب تأويله.

## ٣- تعريف التأويل؛

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من:

( أ ) تسمية الشيء بشبيهه.

(ب) تسمية الشيء بسببه.

(ج) تسمية الشيء للاحقه.

( د ) تسمية الشيء بمقارنه.

(هـ) غير ذلك من الأشياء التى عدت فى تصنيف الكلام المجازى.

## مفاتيح لقراءة هذا النص؛

٤ كلمات تشكل بنية هذا النص وتساعدنا على قراءة كل ما جاء فى الكتاب:

١. الحقيّة واحدة، مصدرها واحد (الله)، وغايتها واحدة وإن اختلفت الوسائل للوصول

إليها (الشرع: العقل).

٢. أن التعارض بين الشريعة والعقل، تعارض عرضي وليس جوهري، ظاهري وليس باطنى.

٣. «التأويل» هو الآلية الشرعية لحل مشكلة التعارض إذا ما حدثت بين ما جاء به الشرع

وما يدركه العقل.

٤. النظر البرهاني آلية الفلاسفة فى فهم الموجودات لا تقل شأنًا عن القياس الشرعى

الذى يستخدمه الفقهاء فى استنباط الأحكام من القرآن.

سأطرق لكلمتين فقط نظراً لضيق الوقت: الأولى: مفهوم الحق أو وحدة الحقيقة.  
الثانية: آلية التأويل.

## نظرة تحليلية للنص:

### أولاً - وحدة الحقيقة:

الشريعة وتدعو إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق

١ - مجمل النص القرآنى حق.

٢ - هذا النص القرآنى يدعو إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق.

٣ - النظر البرهانى المؤدى إلى معرفة الحق هو القياس الأرسطى بأنواعه الذى يتضمنه علم المنطق أو «الأرجانون» وهو يختلف عن القياس الشرعى الذى يستخدمه «الفقهاء» وهو استخراج المجهول من المعلوم عن طريق العلة، والأول أرقى من الثانى لأن الأول يقينى والثانى ظنى.

٤ - هذا النظر البرهانى الذى يؤدى إلى معرفة الحق مأمور به فى الشريعة الإسلامية. وهناك الكثير من الآيات التى تدعو إلى إعمال العقل:

٥ - الحق الذى يؤدى إليه النظر البرهانى هو الحق بالمفهوم الفلسفى للوجود بكل أنواعه وصوره، وهى نفس الموجودات التى يتحدث عنها الشرع.

٦ - الحق الذى يتحدث عنه الشرع لا يتناقض مع الحق الذى يتكلم عنه العقل. لأن مصدرهما واحد وهو «الله الحق» وغايتهما واحدة وهى البلوغ إلى الله الحق والتعامل مع مخلوقاته بالحق.

### أين الإشكالية هنا؟

١ - هل يجوز للمسلم أن يستخدم منهجاً غير إسلامى للوصول إلى الحق؟ أى هل حكم الغزالي على المشتغلين بالفلسفة اليونانية بالكفر له ما يبرره شرعياً ومنطقياً؟

٢ - أين مكانة الفيلسوف المسلم الذى ينفذ تكليف الشريعة له بالنظر وإعمال العقل فى الوجود والموجودات بالنسبة للفقهاء الذى عليه أن يهتم بالأمر العملية من عبادات ومعاملات.

### ثانياً - مصطلح التأويل وعلاقته بالنظر البرهانى:

١ - بعد أن أكد ابن رشد عدم التضاد بين الحقيقة الشرعية والحقيقة العقلية ووحدة مصدرهما ووحدة غايتهما، وضع آلية شرعية لفض الاشتباك فى حالة حدوثه بين النظر البرهانى والنص القرآنى. وهى آلية «التأويل» إذا جاز لنا هذا القول.

٢ . جاءت كلمة «التأويل فى فص المقال ١١٠ مرات، بين فعل وصفة واسم، مما يبين أهمية هذه الكلمة فى كتاب لاتزيد صفحاته على الـ ٤٠ صفحة.

( أ ) تعريف التأويل قبل وزمن ابن رشد:

تعريف ابن رشد: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية.

وهذا التعريف لا يختلف عن التعريف الذى قالت به الأشعرية، إلا أن ابن رشد يقرن التأويل بالبرهان (\*).

(ب) مايجوز تأويله وما لايجوز بحسب فصل المقال ٣ أنواع من النصوص:

١ . ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله فى المبادئ فهو كفر (مثال السعادة الأخروية) فقرة ٤٨ .

٢ . ظاهر من الشرع يجب على أهل البرهان تأويله، وحمله على ظاهره كفر (مثال آية الاستواء وحديث النزول) ويجوز الاختلاف فى تأويله عند أهل البرهان.

٣ . صنف ثالث من النصوص متردد بين ظاهر لا يجوز تأويله وظاهر يجب تأويله (المعاد).

### أصناف الناس وعلاقتهم بالتأويل:

الناس فى الشريعة على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

الصنف الثانى: من أهل التأويل الجدلى، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة (الأشعرية والمعتزلة).

الصنف الثالث: وهو من أهل التأويل اليقيني، وهم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعنى صناعة الحكمة.

### لا ينبغى التصريح بالتأويل للجمهور:

لأن التأويل لا ينبغى أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور. ومتى صرح بشئ من هذه التأويلات إلى من هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالصرح به والمصرح له إلى الكفر. وحين نتساءل عن السبب فى ذلك يرد

(\* راجع بحث د . على عبدالفتاح المغربى «التأويل بين الأشعرية وابن رشد».

ابن رشد: «لأن التأويل يتضمن شيئاً من إبطال الظاهر وإثبات المؤول. فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصل سؤل الشريعة».

ويضيف ابن رشد: «فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية، أعنى الكتب التي الأقاويل الموضوععة فيها من هذين الجنسين.. كما صنع أبو حامد الغزالي».

**وإذا سئل ابن رشد عن الطريقة المثلى لتعليم الجمهور بعيداً عن التأويل.. يجيب:**  
«إن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز:

إحداها: أنه لا يوجد أتم إقتناعاً وتصديقاً للجميع منها.  
والثانية: أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها، إن كانت مما فيها تأويل، إلا أهل البرهان.

والثالثة: أنها تتضمن التنبية لأهل الحق على التأويل الحق».  
ويضيف منتقداً المتكلمين بشدة: «هذه الخواص الثلاثة لا توجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة: أعنى أن تأويلهم لا يقبل النصرة ولا يتضمن التنبية على الحق ولا هو حق ولذلك كثرت البدع».

## ختام:

ماذا نتعلم من استخدام مقولة التأويل للمصالحة بين البرهان والقرآن؟  
١. أن ثقافة ابن رشد الواسعة سمحت له بأن يعالج النص الدينى بقدر من التسامح والمنهجية العلمية فى عصره.

٢. العقلانية الرشدية أحوج ما نكون لها اليوم فى مقاربتنا للنصوص الدينية المسيحية والإسلامية.

٣. الانفتاح الثقافى والحضارى بحنكة واقتدر، فلم يفرط ابن رشد فى هويته الإسلامية والعربية، بل أغناها وترك أثراً ومعلماً لا يمح فى الشرق والغرب، وترجمت كتبه ومازالت فى العالم كله.

٤ - لم يقصد ابن رشد احتقار الجمهور بمحافظته على التأويل لأهل البرهان، بل قصد أن يميز بين قدرات الناس ويحترم المرحلة التي يمر بها كل إنسان، فهذا التقسيم ليس عنصرياً ولا طبقياً، ولكن مرحلياً، فيمكن لمن في الجمهور أن يجتهد ليصل إلى مرحلة أهل البرهان.

٥ - الحوار بالحجة والمنطق عوضاً عن العراك بالصوت والمدفع.



(٢)

# الأخلاق والتصوف



## ابن رشد.. العقل ومكانته فى مواجهة الإلهام الدينى

أ.د. فوزية عمار عطية (\*)

### تمهيد:

مع أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، القرطبى المالكى (١١٢٦ - ١١٩٨م) ندخل حقلاً جديداً وصعباً من حقول المعرفة؛ فمن ناحية، يمثل ابن رشد، عودة إلى التقاليد القديمة للعمل فى مجال الفلسفة الإسلامية، تحديداً، حيث التفسير والاستكشاف، وبأساليب وطرق مختلفة (هى نفسها الموروثة عن الإغريق) وخصوصاً من المعلم الأول أرسطو، فلم يكرر ابن رشد أياً من الادعاءات الكبرى التى سمعها من أسلافه فى العالم الإسلامى بشأن تأسيس فلسفة جديدة، رغم إدراكنا أن هذه الفلسفة الجديدة ما هى إلا تكراراً للروح الحقيقية لفلسفة أرسطو طاليس ومركزاً عليها.

ويمكن اعتبار هذه العودة وسيلة لإعادة الفلسفة الإسلامية إلى ما قد يعتقد أنه هو الطريق الصحيح، ويمكن اعتبار ذلك بداية جديدة، حيث إن الأسلوب القديم (أسلوب الترجمة والتلخيص والتعليق على أعمال أرسطو) شوهته المفردات العربية وكذا التفسيرات الضمنية وعدم الدقة.

لم يثبت أن أعمال ابن رشد تمثل بداية جديدة، فعلى العكس من ذلك، يمكننا القول (وبدون تجاوز للحقائق التاريخية) أنها كادت أن تمثل نهاية الفلسفة فى الإسلام، وهى الفلسفة كما كانت تمارس منذ أيام الإغريق، ولم تكن أعمال ابن رشد أيضاً خالية من

(\*) أستاذ الفلسفة بجامعة الفاتح . الجماهيرية الديمقراطية.

التفسيرات المطلقة والصريحة، ولم يكن بمقدور ابن رشد أن يتجاهل ببساطة الجهود التي بذلها الإغريق والعرب في الميادين المتعددة لفلسفة أرسطو، ولم يستطع كذلك أن ينكر مواهبه (فقد كان موهوباً دون شك) وأن لا يجرب هذه المواهب في تفسير وتوضيح المشاكل الفلسفية القديمة، لقد حاول بالفعل أن يقترح حلولاً جديدة، وربما كان مخلصاً في اعتقاده أن عمله كفيلسوف هو بمثابة محاولة الكشف عما كان يعنيه المعلم الأول في الموضوعات التي طرحها، وهذه في حد ذاتها مهمة شاقة، ولم يثنه هذا المدخل عن التعبير عما يدور في خلدته دون الشعور بالوقوع في الخطأ حيال البرنامج الأصلي الذي كان في اعتقادي متأثراً فيه بوجهة نظر الموحدين في التعليم، وليست هذه مجرد مشكلة نفسية يمكن فصلها بطريقة ما عما يحمله من أفكار عبر عنها في أعماله، ولكنها مشكلة كيفية الاقتراب من فكر ابن رشد وتقويمه.

وبقدر ما لهذه المشكلة من أهمية في فهم ابن رشد وأعماله، فإنني سأضعها جانباً بدون أن أتجاهل وجودها، وأكرس نفسى للمهمة المحددة في محاولة لوضع الخطوط الرئيسية لآراء ابن رشد في النفس والعقل، بصفة خاصة، مستخدمة للنصوص المتوفرة باللغة العربية (ومنها واحد مترجم عن العبرية)<sup>(١)</sup> وسوف أتناول أيضاً كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

### النفس والعقل:

قبل أن نبدأ برأى ابن رشد يحسن أن نطرح رأى أرسطو في العقل ثم كيف حاول شراح أرسطو فهمه. قال أرسطو في الجزء الثاني من كتابه عن النفس<sup>(٢)</sup>: «أما فيما يمس العقل ليس هناك شيء بديهي بشأنه، ومع ذلك فإنه يبدو أن يكون ذلك نوعاً جديداً من النفس مختلفاً جداً، وأنه وحده هو الذي يمكن أنه يكون مفارقاً للبدن، كما يفارق الخالد الشيء القابل للفساد». ويفرق أرسطو تفرقة واضحة بين كل من العقل الهيلولاني والعقل الفعال، أي بين ذلك العقل الذي هو مجرد استعداد يمكن الإنسان من إدراك معاني الأشياء أو صورها، وبين ذلك العقل الذي ينتزع هذه المعاني فعلاً، أما العقل الهيلولاني أو المنفعل عنده هو ذلك الجزء من النفس الذي من شأنه أن يكو محلاً أو مستودعاً يقبل معاني الأشياء ويصير كل المعقولات ويجب أن تكون نسبة هذا العقل إلى المعقولات كنسبة المادة إلى الصورة، أو القوة إلى الفعل مع بقائه على استعداد لقبول المعاني دون أن يتحد بها، ويمكن بيان الصلة بينه وبين المعاني إذا قلنا: إن الصلة بينه وبينها تشبه الصلة بين القوة الحسية والأشياء الخارجية؛ فكما أن الإحساس لا يختلط بالأشياء المحسوسة ولا يتحد بها، كذلك الأمر فيما يتعلق بهذا العقل، فإنه محل للمعاني ولكنه مستقل عنها، فالعقل المنفعل - في نظر أرسطو - هو الجزء من النفس

الذى يتشكل بالصورة العقلية ويقبلها، وهو يشبه فى ذلك المادة الأولى التى تقبل مختلف الصور التى تتحد معها.. وهذا العقل هو عقل بالقوة، أى مجرد استعداد، وكل شىء بالقوة لا يمكن أن يصبح شيئاً بالفعل إلا بتأثير شىء آخر يوجد وجوداً فعلياً، وهو ما أطلق عليه أرسطو «العقل الفعال»، فيقول: «فى الواقع يفرق المرء فى النفس من جهة بين العقل الذى يصنع المعقولات، بمعنى أنه حالة ما شبيهة بالضوء»<sup>(٣)</sup>.

وقد وصف أرسطو هذا العقل بصفات تسمو به عن عالم الإنسان وعن هذا العالم الطبيعى فقال: «ولا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارة ولا يفكر تارة أخرى. فمتى فارق البدن فإنه يصير على غير ما كان عليه... وهو وحده الذى لا يموت وهو الخالد.. فى حين أن العقل المنفعل قابل للفساد»<sup>(٤)</sup>.

لقد ترك أرسطو مشكلة العقل غامضة، فهل العقل الفعال جزء من أجزاء النفس؟ أم أنه مفارق لها؟

أخذ شراحه يفسرون هذا الغموض، ويحاولون إيجاد حل لهذه المعضلة. فذهب بعض هؤلاء، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسى، وهو من أشهر شراح الإغريق للفلسفة الأرسطية، إلى القول بأن العقل الفعال الذى يصنع المعقولات ليس جزءاً من أجزاء النفس ووظيفة من وظائفها، بل هو الإله الذى يتمثل فى نفوس البشر، ويقوم مقامهم فى إدراك معانى الأشياء. هذا العقل الفعال هو الذى يجعل العقل المادى عقلاً مكتسباً، وهو السبب الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل، أى من مجرد الاستعداد إلى القدرة على الإدراك، فهو صورة مجردة ومفارقة للمادة، وغير قابل للفساد، وخالد وهو إلهى.

أعرض تيمستيس Themistuis عن تفسير الإسكندر ولم يرفضه، لأنه كان يعتقد أن الإسكندر قد أخطأ فى فهم رأى أرسطو إذ يرى خلافاً للإسكندر، أن العقل الضعال جزء منا، أو هو حقيقتنا بعبارة أصح، وليس هو الله.

نستنتج من هذا أنه لو بدأنا برأى أرسطو فى العقل لوجدنا أنه لم يكن واضحاً بالنسبة إلى أتباعه، وبالتالي لم يكن ممكناً بالنسبة لابن رشد أن يعتقد أن الإسكندر وتيمستيس قد قالوا كل ما ينبغى أن يقال بخصوص هذا الموضوع. ويمكننا أن نقول: إنه يرجع إلى الإسكندر الفضل فيما لقيته نظرية النفس والعقل فى فلسفة أرسطو من أهمية بالغة فى القرون الأخيرة التى ازدهر فيها التفكير الإغريقى وهو الذى مهد الطريق لنظرية العقل عند الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابى، وابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل وابن رشد.

يتبع ابن رشد أرسطو فى التأكيد على أن العقل هو ذلك الجزء من النفس الذى لا يفسد<sup>(٥)</sup>. وفى نفس المقام يقابل ابن رشد بين نشاط العقل النظرى والعقل العملى الذى به

تذكر ونحب ونبغض. يقول ابن رشد: «ونعنى بالذى يتذكر ويحب ويبغض العقل العملى الذى هو من أجل التخيل»<sup>(٦)</sup>. وعلى كل حال «فالعقل الذى ينتزع الصور المعقولة من المعانى الخيالية غير كائن ولا فاسد»<sup>(٧)</sup>.

ومن الناحية الأخرى فالنفس واحدة وهى العلة فى اتصال البدن وفى كونه واحداً على الرغم من الحقيقة بأنها تتكون من أجزاء كل منها مسئول عن عمل مختلف عن الآخر<sup>(٨)</sup>. ويتابع ابن رشد أرسطو فى الجمع بين المادة والصورة فى تعريفه للنفس فيقول: «النفس كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة»<sup>(٩)</sup>. ثم ينتهى إلى القول بأن النفس جوهر بمعنى الصورة أى صورة للجسم لا يمكن فصلها عنه ومن ثم فهى ليست خالدة.<sup>(١٠)</sup>

ويتحدث ابن رشد عن ثلاث قوى من قوى النفس الموجودة فى الحيوان غير العاقل وهى القوى الغاذية، ثم الحساسة ثم المتخيلة<sup>(١١)</sup>. ولا جديد عنده فيما قاله بخصوص هذه القوى، وما هو جدير بالملاحظة منا أن هذه القوى ينبغى أن يتم تمييزها عن باقى القوى وأقصد القوى الناطقة وهى الجزء من النفس الذى به ندرك ونصدر الأحكام.

ومن خلال مناقشة ابن رشد للقوة الناطقة فقد ميز فى البداية بين نوعين من المعانى<sup>(١٢)</sup>. إما كلى، وإما شخصى، وقد ارتكز التمييز على الفرق بينهما من حيث أن الكلى هو إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى، بينما الإدراك الشخصى هو إدراك المعنى القائم فى هيولى. وهكذا نصل إلى الاستنتاج بأن هذين المعنيين فى غاية التباين. وبواسطة الحس والتخيل ندرك المعانى فى هيولى، وإن لم يقبلها قبلاً هيولانياً، ومن ناحية أخرى فإن إدراك المعنى مجرداً من الهيولى هو من عمل القوى العاقلة<sup>(١٣)</sup>. إن هذه القوة ليس لديها القدرة على إدراك المعنى مجرداً عن الهيولى فقط، بل هى قادرة على أن تتركب بعضها مع بعض، وتحكم ببعضها على بعض، ويستتبط بعضها عن بعض.<sup>(١٤)</sup>

ومن الواضح أن ابن رشد يرى فى القوة العاقلة القوة الخلاقة للفنون والصنائع والمهن النافعة للوجود الإنسانى.<sup>(١٥)</sup> ويستطرد ابن رشد قائلاً: «لم تقتصر الطبيعة على هذا فقط، أعنى أن تعطيه مبادئ الفكرة المعينة فى العمل بل ويظهر أنها أعطته مبادئ أخر ليست معدة نحو العمل أصلاً، ولا هى نافعة فى وجوده المحسوس لا نفعاً ضرورياً، ولكن من جهة الأفضل، وهى مبادئ العلوم النظرية»<sup>(١٦)</sup>. وهكذا نجد بين أيدينا نوعين من العقل؛ العقل العملى والعقل النظرى. وهذا الانقسام عارضاً لها بالواجب لانقسام مدرقاتها. وذلك فإن إحداها إما فعلها واستكمالها بمعانٍ صناعية ممكنة، والأخرى بمعانٍ ضرورية ليس وجودها إلى اختيارنا.<sup>(١٧)</sup>

ويسارع ابن رشد إلى تسمية كلا النوعين من المعانى التى تمت مناقشتها بالمعقولات؛ فالمعقولات العملية إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً، والتخيل

ثانياً<sup>(١٨)</sup>. ثم إن قوة الخيال تعمل كمحرك للعقل العملى، ولكنه يقر بأن هذه القوة ليست هى المحركة فقط، فهى من جهة كالموضوع للكلى، إذ كانت بالاستعداد والقوة الكلى و مرتبط بها<sup>(١٩)</sup>. على أن كمال المعقولات العملية وفعلها، يؤدىان إلى إيجاد صور خيالية بالفكر والاستنباط، ومن خلال هذه الصور توجد الأمور المصنوعة<sup>(٢٠)</sup>.

أما بالنسبة للعقل النظرى، فيواصل ابن رشد الحديث قائلاً: «إنه فى حاجة للمزيد من التوضيح وأن هناك اختلافات بين المشائين بخصوص ذلك»<sup>(٢١)</sup>. ويستهل حديثه بمناقشة المعقولات النظرية<sup>(٢٢)</sup>. وأول سؤال يطرحه للمناقشة، بخصوص هذه المعقولات النظرية، هو: هل هى دائماً فعل؟ أم توجد أولاً بالقوة، ثم توجد ثانياً بالفعل؟ والسؤال على جانب كبير من الأهمية لأن المعقولات النظرية - إن وجدت بالقوة - فهى بوجه ما هيولانية<sup>(٢٣)</sup>. ويؤكد ابن رشد على أنها دائماً بالفعل، وفى حالة عدم فهمها فى جانب من الجوانب فالأمر يعزى إلى حالة ما فىنا نتوقنا عن إدراكها. وعندما يحصل الاستعداد القابل لها تظهر فيه هذه المعقولات ومن ثم يمكن إدراكها<sup>(٢٤)</sup>. وهكذا، وعندما نقول: إن هذه المعقولات موجودة فىنا بالقوة منذ الصبا، فلا نعى بلفظ القوة هنا القوى الهيولانية<sup>(٢٥)</sup>.

ويتابع ابن رشد الموضوع إلى أبعد من ذلك، ويتساءل عما إذا كان اتصال هذه المعقولات بنا اتصالاً هيولانياً كاتصال الصورة بالمادة؟ وأن تحصى الأمور الذاتية للصور الهيولانية بما هى هيولانية<sup>(٢٦)</sup> وللإجابة عن هذا السؤال يتناول ابن رشد الصور الهيولانية بشىء من التفصيل؛ فهناك مثلاً مراتب للصور الهيولانية<sup>(٢٧)</sup>. وأول نوع من أنواع الصور الهيولانية هو «صور البسائط التى الموضوع لها المادة الأولى، وهى الثقل والخفة، ثم بعد هذه صور الأجسام المتشابهة الأجزاء، ثم النفس الغاذية، ثم الحساسة، ثم المتخيلة»<sup>(٢٨)</sup>. ولهذه الصور أربع خصائص عامة<sup>(٢٩)</sup> أولها: أن وجودها إنما يكون تابعاً لتغير بالذات، وذلك إما قريب وإما بعيد.. والثانى: أن تكون متعددة بالذات بتعدد الموضوع، ومتكثرة بتكثره.. والثالث: أنها مركبة من شىء يجرى منها مجرى الصورة، وشىء يجرى منها مجرى المادة، والرابع: أن المعقول عنها غير الموجود..

أما بالنسبة للمعقولات فلنحاول أن نكتشف إذا كان لهذه المعقولات الخصائص العامة للصور الهيولانية بما هى هيولانية؟ أو أن لها بعض الخصائص التى تقتصرن بالأمور المفارقة؟<sup>(٣٠)</sup> ابن رشد يوجه لنفسه هذه الأسئلة ويؤكد بالأخص على السؤال الأخير وينتهى به نقاش طويل وغير مقنع إلى أن هذه المعقولات ليس فيها الخصائص التى تقتصرن بالأمور المفارقة. وأول الحجج الرئيسية التى أوردها<sup>(٣١)</sup>: أن وجود المعقولات المفارقة مختلف عن وجود صور المعقولات الموجودة فى الإنسان. والأخيرة، وهى الموجودة فى الإنسان؛ فوجود المعقول

منها هو غير الموجود على أى جهة كانت، فهى لذلك كائنة فاسدة. أما فى حالة الصور المفارقة فالمعقول منها هو الموجود وهى لذلك مفارقة، أو فيها شىء يفارق. وهكذا فإنه، عند افتراض أن المعقولات لها نوع مختلف من الوجود عن تلك الصور الروحية، يفترض المرء أنه، فى حالة المعقولات، فإن ما يعقل يعتبر مختلفاً عما يوجد فى الخارج من ناحية معينة لا توجد فى حالة الصور الروحانية. ولكن لايعنى ذلك أن المعقولات مفارقة. كل ما يعنى ذلك (إذا كان ذلك صحيحاً) أن المعقولات مرتبطة بالمادة بطريقة تختلف عن علاقة الصور الروحانية بالمادة. أيضاً<sup>(٢٢)</sup> ويمكن القول أن حالة المعقولات المدركة بالعقل هى نفسها التى تعقل كما هى الحال مع الأشياء المفارقة. ولكن هذه الخاصية، حسب قوله، لايمكن إثباتها فى المعقولات.<sup>(٢٣)</sup>

أما بخصوص السؤال عما إذا كانت هذه المعقولات لها نفس الخصائص التى تنسب إلى الصور المادية، فإن ابن رشد يجد أن هذه المعقولات تعتمد فى وجودها على الإحساس والخيال. ويصح القول كما يؤكد ابن رشد «أن من فاته حاسة ما من الحواس، فإنه معقول ما»<sup>(٢٤)</sup>. وهذا يقودنا إلى القول بأن هذه المعقولات يجب أن تتم فى زمن معين، وأن وجودها تابع للتغير الموجود فى الحس والتخيل اتباعاً ذاتياً. وإذا رفض هذا الرأى، يستمر ابن رشد فى قوله، فيكون التعلم تذكراً، كما يقول أفلاطون وإذا كان ذلك كذلك فمن غير المجدى أن نتعلم الفلسفة.<sup>(٢٥)</sup>

ويخلص ابن رشد إلى أن هذه المعقولات ذات هوى بمعنى أنها توجد أولاً بالقوة، وثانياً بالفعل، وأنها حادثة وفاسدة<sup>(٢٦)</sup>. إن هذه المعقولات متعددة ومتكثرة بتكثر الموضوعات<sup>(٢٧)</sup>، وذلك كما أسلفنا، لأن وجودها يستند إلى موضوعاتها خارج النفس بالإضافة إلى استنادها إلى الصور المتخيلة المرتبطة ببعض المواضيع المعينة. ونتيجة لذلك فإن بين هذه الكليات وخيالات أشخاصها الجزئية إضافة (مقارنة ممكنة) كما أن الأب إنما هو أب من حيث إن له ولداً<sup>(٢٨)</sup>. وباستناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكثرة بتكرها. ونتيجة لذلك يقول ابن رشد: «صار معقول الإنسان عندي مثلاً غير معقوله عند أرسطو، فإن معقوله عندي إنما استند إلى خيالات أشخاص غير الأشخاص الذين استند إلى خيالاتها معقوله عند أرسطو»<sup>(٢٩)</sup>. وبذلك نستطيع القول: إن هذه المعقولات ذات هوى، وأنها حادثة فاسدة.<sup>(٣٠)</sup>

هذه المعقولات مركبة من شىء هو المادة، وشىء هو الصورة<sup>(٤١)</sup>. أما ما يخص الصورة، فإذا تأملناها. فى رأى ابن رشد. فهى غير كائنة ولا فاسدة<sup>(٤٢)</sup>، أما المادة فهى كائنة وفاسدة.<sup>(٤٣)</sup>

يفرق ابن رشد بين ثلاث أنواع من العقول، العقل الهولانى والعقل بالملكة والعقل الفعال، إحدى النقاط المهمة فى مناقشة ابن رشد حول العقل هى ما يخص موضوع وطبيعة واحد من

هذه العقول وهو العقل الهيلولانى<sup>(٤٤)</sup>. هل العقل الهيلولانى يفنى بفناء البدن، أم أنه خالد؟ فى البداية قدم ابن رشد رأى أولئك الذين يعتبرون المعقولات النظرية أزلية وموجودة دائماً بالفعل. فالعقل الهيلولانى بالنسبة لهؤلاء - فى رأى ابن رشد - ليس شيئاً أكثر من الاستعداد الحادث الذى به يمكن أن تصور هذ المعقولات ونذكرها<sup>(٤٥)</sup>. وعند تلقى هذه المعقولات، فإن هذا الاستعداد لا يعمل مثل ماتعمل المادة، وبعبارة أخرى لا يصبح الاستعداد جزءاً مكوناً من المعقولات التى نتقبلها، ولهذا السبب نقول إن هذا الاستعداد حادث، والمعقولات التى يقبلها أزلية<sup>(٤٦)</sup>.

من ناحية أخرى، فالبعض مثل تامسيتوس، يدعى أن هذه القوة التى يسمونها العقل الهيلولانى أزلية، بينما يفترضون أن المعقولات الموجودة فيها كائنة وقاسدة، لأنه، وطبقاً لمقولتهم. فإن هذه المعقولات مرتبطة بالصور الخيالية<sup>(٤٧)</sup>.

وهناك آخرون، مثل ابن سينا، يطرحون القضية بصورة مناقضة عن غير قصد<sup>(٤٨)</sup>. فهم يعتقدون أن هذه المعقولات موجودة تارة بالقوة وتارة بالفعل، ومن ثم فهم يعتبرون هذه المعقولات ذات هيلولى، وعلى ذلك فهى حادثة، ولكنهم حيث أدركوا أن هذه المعقولات لها كل الخصائص المذكورة، حكموا بأن هذه الهيلولى أزلية، وأن هذه المعقولات أزلية، وكان بإمكانهم تجنب هذا التناقض لو افترضوا أن هذه القوة من المعقولات مغمورة بالرطوبة فينا ومتميعة إلى درجة تمنع من تصورها، لا على أنها فى ذاتها معدومة أصلاً، ولكن لم يكن هذا مايرمون إليه لأنهم كانوا يتحدثون عن المادة بمعنى المادة الحقيقية التى تنطبق عليها الشروط التى تنطبق على المادة، وذلك أن العقل الهيلولانى أو العقل المادى، كما يدعون، لا يكون فيه شىء من الصور التى توجد فيه بعد بالفعل<sup>(٤٩)</sup>. ويضيف ابن رشد بعد ذلك أنه عرض لهم هذا الغلط لما أرادوا الجمع بين مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو<sup>(٥٠)</sup>.

أما الإسكندر الأفروديسى - فى رأى ابن رشد - فإنه يعتبر العقل الهيلولانى مجرد استعداد مجرد من الصور<sup>(٥١)</sup> وهو لا يعنى بهذا أن أى صورة من الصور تعتبر شرطاً أساسياً لقبول المعقولات<sup>(٥٢)</sup> وإنما الصورة شرط أساسى لوجود العقل الهيلولانى<sup>(٥٣)</sup>. ويعلن ابن رشد أن أرسطو قد افترض وجود ثلاثة أنواع من العقول<sup>(٥٤)</sup>: أحدها العقل الهيلولانى، والثانى العقل بالملكة وهو كمال هذا الهيلولانى، والثالث هو العقل الفعال، ويبدو أن ابن رشد يرى<sup>(٥٥)</sup> أن العقل الهيلولانى، كما يقول أرسطو، جوهر بالقوة يعم جميع المعقولات وليس هو فى نفسه شيئاً من الأشياء<sup>(٥٦)</sup> لأنه لو كان شيئاً فى نفسه، لم يعقل جميع الأشياء ولهذا فإن علاقة العقل الهيلولانى بالمعقولات كعلاقة العقل الهيلولانى بالمادة الأولى. والعقل الذى بالملكة هو المعقولات الحاصلة بالفعل فى العقل الهيلولانى<sup>(٥٧)</sup>. وهكذا<sup>(٥٨)</sup> فالمعقولات أوجد أولاً بالقوة، ثم ثانياً

بالفعل. وما هو بالقوة لا يمكن أن يصير بالفعل بذاته. فالمحرك يعطى للمتحرك شيئاً مشابهاً لما هو في جوهره. المحرك هنا هو العقل الفعال الذى هو أشرف من الهولانى.<sup>(٥٩)</sup> والعقل الفعال دائماً موجود بالفعل فهو عقل دائماً سواءً عقلناه أو لم نعقله. وهذا العقل هو صررة وهو فاعل<sup>(٦٠)</sup> ولذلك يظن أن تعقله ممكن لنا بأخرة. وفى هذه الحالة يكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزل<sup>(٦١)</sup>. هذه الحالة تسمى الاتحاد والاتصال<sup>(٦٢)</sup>. ويقول ابن رشد إن الإسكندر الأفروديسى يعتقد أن ما يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل الفاعل من جهة ما يوجد له هذا الاتصال بنا.<sup>(٦٣)</sup>

ويضيف ابن رشد وبأسلوب شائق وممتع<sup>(٦٤)</sup> أن ما قاله بشأن العقل الهولانى كان قد ظهر له من قبل، ولكن عندما واصل البحث والتحليل فى ما أورده أرسطو، ظهر له (أى لابن رشد) أن العقل الهولانى لا يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التى فيه شيئاً بالفعل أصلاً، أعنى صورة من الصور. ويسترسل ابن رشد قائلاً: إن أول من ادعى ذلك إنما هو أبو بكر بن الصائغ (ابن باجة) وهو الذى ضللنا فى هذا المجال.. ويستطرد ابن رشد قائلاً: إن كل هذا قد بيناه فى شرحه للكتاب أرسطو فى النفس.

وإذا ما تفحصنا العمل الآخر لابن رشد فى النفس (وهو الذى اختصرته بتلخيص أرسطو) نجده يناقش طبيعة العقل الهولانى كمشكلة تحتاج إلى توضيح. وهو يصرح فى البداية أن القوة أو الملكة اللازمة لقبول المعقولات يجب أن لا يكون فيها شئ من معنى الانفعال الذى فى الحواس، وبعبارة أخرى يجب أن تكون الحواس غير قابلة للتغير وأن لا يكون فيها من معنى الانفعال إلا قبول المعقولات فقط<sup>(٦٥)</sup>، وأن تكون بالقوة مثل الشئ الذى تعقله لا الشئ نفسه. وإذا كانت هذه القوة التى تسمى العقل الهولانى قادرة على أن تعقل الأشياء كلها - أى تقبل صور الأشياء كلها - فيجب ألا تكون هذه مخالطة لصورة من الصور. لأنه إذا ما خالطت صورة من الصور فإنها تغيرها، أعنى أن تغير الصورة المقبولة. وهكذا ستصبح الصور التى فى العقل مخالفة للصور التى فى الواقع. وإذا كان الأمر هكذا فليس طبيعته إلا طبيعة الاستعداد فقط. وهذا تأويل الإسكندر الأفروديسى لمعنى العقل المنفصل عند أرسطو<sup>(٦٦)</sup>. ولكن بقية المفسرين فهموا قول أرسطو إن العقل الهولانى يجب أن لا يكون مخالطاً؛ إذ أنه استعداد موجود فى جوهر مفارق. فكيف يمكن للاستعداد - الذى هو فصل - أن يوجد فى جنس وموضوعه جنس آخر؟<sup>(٦٧)</sup> وبعبارة أخرى يجب أن يكون العقل الهولانى من نفس طبيعة المعقولات التى تتسم بالخلود والمفارقة.

وبالنسبة للإسكندر، يضيف ابن رشد<sup>(٦٨)</sup>، أن العقل بالقوة ليس إلا الاستعداد فقط فى جزء من أجزاء النفس أو النفس بأسرها. والمشكلة بالنسبة لموقف الإسكندر، كما يقول ابن

رشد، هي كيفية وجود جواهر مفارقة في الاستعداد والقوة، ذلك أن القوة هي من لوازم الأشياء الهولانية<sup>(٦٩)</sup>. والحل في رأي ابن رشد<sup>(٧٠)</sup> هو أن نقبل رأي تامسيتوس الذي يرى أن العقل الهولاني هو جوهر مفارق، ولكن يوافق الإسكندر بأن هذا العقل هو استعداد مجرد من الصور الهولانية. إن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان - في رأي ابن رشد - هو شيء لحق هذا الجوهر المنفرد من جهة اتصاله بالإنسان.

وبذلك يستخلص ابن رشد أن العقل الهولاني مركب من الاستعداد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاستعداد وياتصال هذا العقل بالاستعداد يصبح عقلاً مستعداً لا عقلاً بالفعل. وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد. وفي الحالة الأخيرة هو بعينه العقل الفعال. وعندما يتصل هذا العقل بالاستعداد يكون عقلاً بالقوة لا يمكنه أن يعقل ذاته، ولكنه يمكن أن يعقل الأشياء الهولانية، وعند عجز هذا العقل عن الاتصال، يغدو عقلاً بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل الأشياء الهولانية. والعقل الفعال هو الصورة الأخيرة لنا<sup>(٧١)</sup>، وهو خالد لا يفنى عند مفارقة البدن.

وقد اختلفت الآراء حول المقصود بالعقل الفعال عند ابن رشد. فهل العقل الفعال جزء من النفس الإنسانية، وبالتالي يوجد داخل النفس، أم أنه ليس جزءاً من النفس الإنسانية وبالتالي فهو مفارق؟ فالبعض<sup>(٧٢)</sup> يرى أن العقل الفعال عند ابن رشد شيء خارج عن النفس الإنسانية وهو بذلك (أي ابن رشد) ينتسب إلى الفلاسفة المسلمين المتأثرين بمذهب الأفلاطونية الحديثة.

ويرى البعض الآخر<sup>(٧٣)</sup> أن العقل الفعال عند ابن رشد ليس خارجاً عن النفس الإنسانية وليست العقول المختلفة، لدى هذا الفيلسوف، سوى مظاهر متعددة للنفس. ويزيد على ذلك بالقول بأن العقل المادى والعقل بالفعل والعقل الفعال، كل هذه العقول توجد داخل النفس الإنسانية فهي إذن ثلاثة مظاهر نفسية، ينشأ الأولان منها بسبب اتحاد النفس بالبدن، وأما الثالث فإنه دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط، على الرغم من اتصاله بالبدن. ومن وجهة نظر هذا الرأي أن الذي حدا بابن رشد إلى عدم التفرقة بين كل من العقل الهولاني والعقل الفعال هو أنه كان يريد تقرير خلود النفس، لأننا إذا قلنا إن العقل الهولاني جوهر خالد، وأنه لا يختلف في حقيقته عن العقل الفعال، وأنهما مظهران للنفس الإنسانية، فمعنى ذلك أننا نريد القول بأن هذه النفس جوهر لا يقبل الفساد.

وأميل إلى الأخذ بالرأي الثاني لأنه من الخطأ عندنا تأويل آراء ابن رشد في هذا المجال على أنها تتجه نحو المذهب الأفلوطيني لافتقادنا إلى نصوص واضحة صريحة تؤيد هذا الرأي في مصنفات ابن رشد.

أما بخصوص الرأي الثاني، ففي الواقع أن مرحلة العقل الفعال عند ابن رشد لا تكون في

داخل النفس الإنسانية لكل إنسان، ولكنها تعتبر الصورة الأخيرة لكل نفس إنسانية استكملت. معنى ذلك أن العقل عندما يستكمل وينتقل من العقل الهولاني إلى العقل بالملكة عندها تحصل عملية الاتصال وهذه لا تكون إلا بعد أن يفارق العقل البدن وبذلك يكون خالداً ولا يفنى. إذن ابن رشد من القائلين بوجود عقل واحد فاعل للإنسانية كلها. وحيث إنه (أى العقل الفعال) - كما أسلفنا - يقبل المعقولات التى هاهنا عند انضمامه إلى العقل الهولاني، فهذا يستتبع أننا لا ندرك بعد الموت جميع ما كنا علمناه فهو (العقل الفعال) إذا اتصل بنا - عقل المعقولات التى هاهنا، وإذا فارقنا عقل ذاته<sup>(٧٤)</sup>. يقول ابن رشد: إن الناس ليسوا على مستوى واحد فى معرفة الأمور<sup>(٧٥)</sup> وهو يتبع خطى ابن باجة عند تقسيمه الناس إلى الخاصة أو السعداء، والعامه أو الجمهور. ويعتمد هذا التقسيم على درجة المعرفة التى وصل إليها الناس، فلا تتجاوز معرفة العامة الصور الروحانية المرتبطة بالصور الخيالية وفى هذه الحالة لا يتفق اثنان على أنهما جريا أو عرفا نفس الأفكار - كما أشرنا سابقاً<sup>(٧٦)</sup>.

ومن الناحية الأخرى فالسعداء لا يفترون عن بعضهم البعض بمعنى أنه لا يوجد سعيد فى هذه الشريحة من الناس وذلك لحصول العقل الذى بالفعل والملكة فى كماله الأخير عندهم. وفى جميع الأحوال فإن تصور السعداء تصور واحد بالعدد من جميع الجهات<sup>(٧٧)</sup>.

والإنسان يترقى إلى الكمال على مراحل، أولها: مرحلة الجمهور وهى أن المعقولات العملية تكون مرتبطة بالصور الخيالية. والمرحلة الثانية هى مرحلة المعقولات النظرية ومنها معقولات الأمور التعاليمية ومعقولات انعلم الطبيعى. أما المرحلة الثالثة فهى مرحلة الصور المفارقة. والمرور بكل هذه المراتب يمكن الإنسان من الاتصال بالعقل الفعال كما بين ابن باجة من قبل. يقول ابن رشد إن هذه الحال من الاتصال هى الحال التى يصبوا إليها الصوفية، ومن الواضح أنهم لم يصلوها لأنه إذا حدث ذلك فمن الضرورى لهم من معرفة العلوم النظرية<sup>(٧٨)</sup>.

### العقل والدين عند ابن رشد:

من أكثر التطبيقات العملية تشويقاً هو التمييز بين مستويات العارفين ومصاحبة التمييز لمستويين من المعرفة - التى أصبحت رمزاً جوهرياً فى الفلسفة على يدى ابن باجة - واستخدمها ابن رشد للتوفيق بين العقل والدين أو الفلسفة والدين<sup>(٧٩)</sup>. فكما نعرف أن عملية التوفيق بين الفلسفة والدين أصبحت قضية ملحة فى ذلك الوقت، ويجب أن لا يغيب عن الذهن أن ابن رشد قد عاش فى عصر دولة الموحدين التى ساد فيها التفسير الحرفى للدين. ولا بد أن بعض الناس قد لاحظوا التناقضات بين ما تقول به النصوص الدينية بخصوص بعض المواضيع وما يقوله الفلاسفة بدورهم عن نفس تلك المواضيع، ويؤكد ابن رشد فى كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول، والسبب فى

ذلك يرجع في رأيه إلى أن طباع الناس متفاضلة في التصديق<sup>(٨٠)</sup>. ولذلك انقسموا بانقسام مراتب الأقيسة الثلاثة في المنطقي. فمنهم الخطابيون، وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالأقاويل الخطابية، ومنهم الجدليون وهم علماء الكلام الذين يرتفعون قليلاً عن العامة، ولكنهم دون الخاصة بكثير، ومنهم أخيراً «البرهانيون» بطبعهم وبالحكمة التي أخذوا أنفسهم بها وهم طبقة خاصة، وفي رأيه أن الشريعة دعت الناس من هذه الطرق الثلاث.<sup>(٨١)</sup>

يصل ابن رشد إلى النتيجة التي يريد تأكيدها وهي أن ما تقول به الشريعة لا يختلف عن ما تقول به الحكمة، فيقول: «إذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم علم القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»<sup>(٨٢)</sup>. وعندما نلاحظ خلافاً أو تعارضاً بين النص ونتيجة البرهان الفلسفي فيجب أن نحكم أن هذا لا يمكن أن يكون إلا في الظاهر وأن البحث العميق كفيل بإزالتة، وفي هذه الحالة يوصي ابن رشد بالتأويل. والتأويل في رأيه «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»<sup>(٨٣)</sup>. والذي يقوم بهذه المهمة في رأى ابن رشد هو الفيلسوف؛ فهو المسؤول عن هذا التوفيق بين الفلسفة من ناحية والشريعة من ناحية أخرى «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة اللتان تصاحبتا وتحابتا بالجواهر والغريزة»<sup>(٨٤)</sup>.

وأميل إلى القول بأن كتاب فصل المقال لابن رشد يعتبر بمثابة برنامج تسوية لها وجهان، فهي تسوية بين المتوحد أو المنعزل ومجتمعه من ناحية ومن ناحية أخرى فهي تسوية بين المعرفة البرهانية أو المعرفة العقلية (وهو ما يعتقد أنه مقصوراً فقط على فئة قليلة جداً من الناس وهم الخواص أو الفلاسفة) والمعرفة التي لا يمكن أن تتجاوز المعرفة الحسية والمعرفة الوهمية المبنية على الإحساس.

ربما اعتقد ابن رشد أن كتابه هذا قد حل المشكلة التي وضع أصولها ابن باجة وتبعه فيها ابن طفيل، وهي مشكلة الإنسان الذي أبعده معرفته وفلسفته عن مجتمعه إلى درجة جعلته يشعر أنه مقتنع، عبر الجدل الفلسفي، أن أفكاره وفلسفته قد حولته إلى إنسان مختلف اختلافاً تاماً، ومن المهم أن نلاحظ أن ابن رشد نفسه كان على قناعة تامة بصلاحيته مفهوم المتوحد أو النائب. وهو لم يكن لينسف هذا المفهوم أو يهدمه في كتابه «فصل المقال»، ولكنه كان مدركاً في نفس الوقت لضغوط المجتمع ضد هذا المفهوم. وربما تعرض للتهديد من قبل رجال الفقه. وربما خضع أيضاً لبعض الضغوط السياسية من الحكام الذين رفعوه إلى هذه التسوية. ولاشك أنه قام بذلك، ولكن بدون أن يهجر أو يتخلى عن الأثر الباجوي «نسبة إلي ابن باجة» وهو أن الفيلسوف في مرتبة السيادة، وفي النهاية فهو الفيلسوف ذاته الذي توصل إلى هذه التسوية.

## الهوامش:

(١) لقد استخدمت تحديداً كتاب ابن رشد «تلخيص كتاب النفس» بنشر وتحقيق وتقديم د. الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٠، وهذه الطبعة تعتمد على مخطوطين أحدهما في مدريد تحت عنوان «الجوامع»، والأخرى نسخة مكتبة دار الكتب الملكية المصرية بالقاهرة تحت عنوان «تلخيص».. وسوف أشير إلى هذه الطبعة من الآن فصاعداً على أنها «تلخيص» دون أن أدخل في مشكلة تصنيفها في ضوء ما يعتبر ثلاثة أنواع من الشروع لأعمال أرسطو.

انظر مقدمة د. الأهواني لتلخيص كتاب النفس.

أما العمل الآخر الذي سوف استخدمه فهو كتاب ابن رشد «تلخيص كتاب النفس لأرسطو»، وهي نسخة مخطوطة تحت رقم ١٠٠٩ من مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس، وسأشير إليها من الآن فصاعداً به تلخيص لأرسطو.

(٤٢) أرسطو، النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، ١٩٦٩، دار إحياء الكتب العربية، 430a 10-25.

(٥) ابن رشد، تلخيص.. لأرسطو، ص ٣٢ (Fol. 113. V).

(٦) نفس المصدر السابق، ص ٣٣ (Fol. 113. V. 114. V).

(٧) نفس المصدر السابق، ص ٣٣ (Fol. 114. V).

أيضاً انظر، تلخيص، ص ٦١ حيث يقول ابن رشد أن النفس النزوعية تتبع الحس والخيال. نوقش هذا الموضوع بإقاضة في الصفحات من ٩٦ . ١٠١.

(٨) ابن رشد، تلخيص لأرسطو، ص ٤٥ (Fol. 117. V- 118. R).

أيضاً، أرسطو، النفس (30 - 411B1).

(٩) ابن رشد، تلخيص لأرسطو، ص ٤٧ (Fol. 118. R- 118. V).

أيضاً، أرسطو، النفس الكتاب الثاني، الفصل الأول.

(١٠) ابن رشد، تلخيص لأرسطو، ص ٥٦ (Fol. 121. V).

(١١) نفس المصدر السابق، ص ٦١ . ١٢٠ (Fol. 122. R- 143. R).

- انظر أيضاً، ابن رشد، تلخيص، ص ١٥ - ٦٥ .  
 أرسطو، النفس، الكتاب الثاني، الفصل ٤ - ١٢، والكتاب الثالث، الفصل ١ - ٣ .  
 (١٢) ابن رشد، تلخيص، ص ٦٧ .  
 (١٥.١٢) نفس المصدر السابق، ص ٦٨ .  
 (١٧.١٦) نفس المصدر السابق، ص ٦٩ .  
 (١٨) نفس المصدر السابق، ص ٦٩ - ٧٠ .  
 (١٩) نفس المصدر السابق، ص ٧٠ .  
 (٢٠) نفس المصدر السابق، ص ٧١ .  
 (٢١) نفس المصدر السابق، ص ٧٢ . أيضاً انظر حول هذا الموضوع:

Alfred L. Ivry, "Aveosoes on Intellection and conjunction", Journal of the American Oriental Society. Vol. 86, No. 2, 1966, pp. 76-85.

- (٢٢.٢٢) ابن رشد، تلخيص، ص ٦٢ .  
 (٢٨.٢٤) نفس المصدر السابق، ص ٧٣ .  
 (٢٩) نفس المصدر السابق، ص ٧٤ .  
 (٣٠) نفس المصدر السابق، ص ٧٥ .  
 (٣١) نفس المصدر السابق، ص ٧٥ - ٧٦ .  
 (٣٢.٣٢) نفس المصدر السابق، ص ٧٧ .  
 (٣٤) نفس المصدر السابق، ص ٧٩ .  
 (٣٧.٣٥) نفس المصدر السابق، ص ٨٠ .  
 (٣٨) نفس المصدر السابق، ص ٨٠ - ٨١ .  
 (٣٩) نفس المصدر السابق، ص ٨١ .  
 (٤١.٤٠) نفس المصدر السابق، ص ٨٢ .  
 (٤٢) نفس المصدر السابق، ص ٨٢ - ٨٣ .  
 (٤٧.٤٢) نفس المصدر السابق، ص ٨٣ .  
 (٤٨) نفس المصدر السابق، ص ٨٢ - ٨٤ .  
 (٤٩) نفس المصدر السابق، ص ٨٤ .  
 (٥٠) نفس المصدر السابق، ص ٨٥ .  
 (٥٣.٥١) نفس المصدر السابق، ص ٨٧ .  
 (٥٤) نفس المصدر السابق، ص ٨٥ .  
 (٥٧.٥٥) نفس المصدر السابق، ص ٨٦ .  
 (٥٧) نفس المصدر السابق، ص ٨٧ .  
 (٥٨) نفس المصدر السابق، ص ٨٨ .

(٦١.٥٩) نفس المصدر السابق، ص ٨٩.

(٦٢) نفس المصدر السابق، يقول ابن رشد أن طريقة ابن باجة في الاتصال في رسالته «فهى له جرى حق»، ص ٩٠.

(٦٣) نفس المصدر السابق، ص ٨٩.

(٦٤) نفس المصدر السابق، ص ٩٠.

(٦٥) ابن رشد، تلخيص لأرسطو، ص ١٢٠ (Fol. 143. V).

(٦٦.٦٦) نفس المصدر السابق، ص ١٢٢ (Fol. 144. R).

(٧٠) نفس المصدر السابق، ص ١٢٣ (Fol. 144. V).

(٧١) نفس المصدر السابق، ص ١٢٩ (Fol. 146. V).

S. Munk, *Melanges de Philosophie Juive et Arabe* (Librairie Philosophique, Paris, 1955), pp. 444-453.

(٧٢) محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩) ص ٢٤٠ - ٢٤٥.

(٧٤) ابن رشد، تلخيص لأرسطو، ص ١٢٩ - ١٣٠ (Fol. 146. V - 147. R).

(٧٥) ابن رشد، تخلص، ص ٩٠.

(٧٦) نفس المصدر السابق، ص ٩١ - ٩٢.

(٧٧) نفس المصدر السابق، ص ٩٢.

(٧٨) نفس المصدر السابق، ص ٩٥.

(٧٩) من الضروري أن نلاحظ هنا أن الدين يتضمن الأحكام القضائية التي تنظم العلاقات بين الأفراد والجماعات، ومثل هذه الأحكام يطبقها القضاة الذين لا يعتبرون مطلوبين في رأي ابن رشد للمدينة الفاضلة، حيث يكون سكانها كلهم قد وصلوا إلى درجة الكمال. وفي مثل هذه المدينة فإن الأطباء أيضاً غير مطلوبين، ويتبع ابن رشد ابن باجة في هذا الرأي. انظر:

Averroes on Plato's Republic tr. Ralph Lesner, Cornell Univeristy Press, Ithaca and London, 1974, p. 31.

(٨١.٨٠) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة (دار

المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٢) ص ٣١.

(٨٢) نفس المصدر السابق، ص ٣١ - ٣٢.

(٨٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٢.

(٨٤) نفس المصدر السابق، ص ٦٧.

## التسامح الدينى.. عند ابن رشد

د. الأبريوجنا قلته (\*)

١ - يبدو عنوان المقال، غريباً بعض الشيء، فالتسامح الدينى تعبير مستحدث لم تعرفه العصور الوسطى الذى عاش فيها فيلسوفنا ابن رشد، عصور الإيمان والحرب، فلقد عاصر فى أسبانيا وفى قرطبة، الأمير يستعد للهجوم على المسيحيين فى حرب دينية.<sup>(١)</sup>

وقد ولد أبو الوليد محمد بن محمود المعروف بابن رشد فى قرطبة سنة (٥٢٠ هـ = ١١٢٦ م) عرف عند الغربيين باسم «أفرويس» فى عائلة اشتهرت بوظيفة القضاء، فقد كان جده وأبوه من مشاهير الفقهاء «قاضى القضاة»، وتلقى ابن رشد ثقافة كاملة فى كل علوم عصره، فى الإلهيات والفقه والشعر والطب والرياضيات، والفلك والفلسفة، وأصبح فى سنة (٥٦٥ هـ = ١١٦٩ م) قاضياً على أشبيلية وأنهى فى السنة ذاتها كتاب الحيوان وشرح أوسط لكتاب الطبيعيات، كما أنهى فى سنة (٥٧٠ هـ = ١١٧٤ م) كتاب الجوامع فى الخطابة، وفى ما بعد الطبيعة كما أُلّف فى سنة (٥٧٤ هـ = ١١٧٨ م) مقالة فى الجرم السماوى.

وبالرغم من أن ابن رشد كان يراعى أحكام الشريعة فى قضائه إلا أن آراءه الفلسفية أثارت عليه ريبة الفقهاء، فجددت إقامته فى قرية «أليسانه» قرب قرطبة حيث تعرض لاضطهاد شديد ومات معزولاً فى التاسع من صفر سنة (٥٩٥ هـ = ١٠ من أكتوبر ١١٩٨ م). ونقل رفاته إلى قرطبة وشهد ابن عربى مآتمه.<sup>(٢)</sup>

٢ - لا يمكن أن نحصر مؤلفات ابن رشد فى هذا المقال لكثرتها ووفرة وعمق فكرها، لقد ترك شروحات لمعظم مؤلفات أرسطو وقد آل على نفسه أن يقدم فكر أرسطو أو المعلم الأول على حقيقته كما فهمها وله فى ذلك شروحات: أكبر وأوسط وتلخيص، من هنا وصف دانتي

(\*) نائب رئيس البطريركية الكاثوليكية.

ابن رشد بأنه الشارح الأكبر لأرسطو، كما اتهمه المتصوف العربي عبدالحق بن سبعين بقوله: هذا الرجل - ابن رشد - كرس حياته لشرح أرسطو، ومشى على خطاه ليس فقط في الفكر الفلسفي بل في مختلف نواحي أفكاره، فلو قال أرسطو إن إنساناً هو واقف وجالس في آن واحد لقال ابن رشد القول ذاته، والكثرة من فلسفته إنما مصدرها أرسطو سواء شرحها سواء قلدها دون شرح ولم يكن له حظ من الخيال أو الحدس أو الذكاء.. ومع ذلك فقد كان رجلاً كاملاً، متحفظاً، متزنًا، معترفًا بضعفه، وليس لنا أن نتكلم عن ثمار فكره الخاص فهو ليس إلا شارحاً لأرسطو.<sup>(٣)</sup>

وقال عنه أرنست رنان الفرنسي قولاً، رده فرح أنطون في جريدة الجامعة (القاهرة ١٩٠٢م) إن الإسلام قتل الفيلسوف في شخصية ابن رشد<sup>(٤)</sup>، كما أخذ القديس توما في كتبه عن ابن رشد أكثر من خمسمائة نصاً.<sup>(٥)</sup>

لقد ظلم ابن رشد في عصره، وعلى مر التاريخ، ظلمه بعض المفكرين الإسلاميين، كما ظلمه بنوع خاص المتكلمون الذين لم يفهموا فكر الفيلسوف ولا سيما أنه كتب كتابه «تهافت التهافت» وهو كتاب ضخم يتتبع نصوص الغزالي فيدحض أقواله، مبيناً ما فيها من تناقض واضح مستشهداً بكتب أخرى للغزالي، كما أن له ثلاثة كتب تبحث بالتوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين العقل والوحي.

٢ - نحاول في اجتهاد قد يخطيء وقد يصيب البحث في فكر ابن رشد، الذي له ملامح إنسانية رائعة سامية، تتم عن أفق واسع وعبقورية فذة، ملك ناصية التفكير الفقهي وناصية التحليل الفلسفي دون أن يسبح في تيار الآراء المنتشرة في عصره أو يخضع عقله لما سار عليه القدماء، ولا شك أن فكره قد أسهم في النهضة العقلية لحضارة الإنسانية الحديثة دون مبالغة في هذا القول، ويأدى ذى بدء نقول إن ابن رشد بالرغم مما ألقى به من تهم الكفر، وقد طرد من قرطبة على عهد أبي يوسف المنصور الموحدى، وبالرغم من تجاهل بعض المفكرين المسلمين له إلا أن فلسفته انتقلت إلى الغرب عن طريق الترجمة التي قام بها بنوع خاص فلاسفة يهود وكانت هذه الفلسفة المنارة الهادية لعصر النهضة، وتحرير العقل، وبخاصة رمزاً لسماحة الفكر العربي وآفاق الفكر الإسلامى.

ويرتكز مقالى على رؤية ابن رشد فى نقطتين:

(أ) الحقيقة المطلقة، واحدة، لا يمتلكها أحد، والأديان كلها تسعى للبحث عن هذه الحقيقة، والوحي طريق للمعرفة وسبيله التأمل، والتراث الروحي للبشرية يتكامل.

(ب) مكانة العقل، لا يعلو عليه أمر، لا يتعارض مع الوحي أو الدين، له طريقة فى البحث عن الحقيقة، وسبيله التحليل والمنطق، والقياس، لا تقدم ولا تتوير إلا إذا نشط العقل.

## أولاً: وحدة الحقيقة المطلقة

سيطرت أفكار فلسفية خلال العصور الوسطى، اعتبرت من الأسس الثابتة فى الفكر الإنسانى ويمكن أن نضعها فى النقاط التالية:

١ . العالم أزلى.

٢ . الله الخالق، الحقيقة المطلقة، لا يهتم بالأمور التفصيلية ومن ثم ففكرة العناية الإلهية ليست حقيقية.

٣ . لا شئ اسمه الخلود للفردية وبالتالي الإنسان مجبر غير مخير، ولا تقع عليه مسؤولية أدبية وليس للمخلوقات إرادة حرة.

٤ . الفلسفة تناقض مع علوم الإلهيات (اللاهوت والفقهاء) ومن ثم ينبغى إهمال البحوث اللاهوتية، حتى لا تقع بين اللاهوت وبين الفلسفة فيما يسمى بالحقيقة المزدوجة فهذا مذهب من نسج الفكر اللاتينى فى فهمه لفلسفة ابن رشد.

وبالرغم من أن القديس توما الأكوينى اعتبر ابن رشد قد ارتكب الخطأ الأكبر حين وافق أرسطو على المبدأين الأولين، أزلية العالم، وغياب العناية الإلهية، فاعتقد أن فكر ابن رشد لا يحتمل هذه التهمة<sup>(٦)</sup> وهذا نص لابن رشد من كتابه «الكشف عن مناهج الدولة . الفصل الثالث»:

«يجب الإقرار بما جاء به الوحي وما علم به الإسلام دون البحث فى علم الله، علماً زمنياً أو غير زمنى».(٧)

الله، تبارك وتعالى، الوجود، الإنسان ومصيره، تلك حقائق هى موضوع الأديان، وفى الوقت ذاته موضوع العقل والفلسفة، أو تلك قضية الوحي، وقضية العقل، فالوحي فى كل الأديان رؤية قد تختلف من دين إلى دين، ومن مذهب إلى مذهب ولكنها تنتهى عند نقطة لقاء أن الله موجود، والوجود واقع حى، والعقل فى الإنسان شعاع من نور الخالق وهو كائن رئيسى فى هذا الوجود والمصير الإنسانى لايعرف الفناء أو العدم قتلك كلمات «الفناء . العدم» ليس من الدين أو العلم فى شئ.

لقد استخدمت الفلسفة عند قدماء الشرقيين كأداة لخدمة الدين، واستخدمت فى العصور الوسطى كأداة للتوفيق بين العقل والوحي، أو بين الحكمة والشريعة وأستخدمها المسيحيون من علماء اللاهوت شرقاً وغرباً وعلماء الكلام فى الإسلام للذود عن العقيدة الدينية. ومن ثم حدث خلط شديد بين رسالة الوحي ورسالة العقل، ومن أمثلة ذلك، يرى القديس انسيلم (توفى ١١٠٩ م) أن الإيمان ضرورى للعقل، وهو شرط لصحة تفكيره، وقد

ساعد تصور المسيحية لله على ذبوع المذاهب والتفسيرات المتعددة، وكلها تجعل حجر الزاوية في الفكر رد على كل مافى الكون من ظواهر وأفعال وحركات إلى الله.<sup>(٨)</sup>

ومن هنا نشأت خصومة بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، وبالرغم من اختلاف جلى بين رؤية المسيحية لله، ورؤية الإسلام لله إلا أن المتكلمين فى الإسلام دفاعاً عن العقيدة دخلوا المعركة وقللوا من شأن العقل سمواً بالعقيدة الدينية.

وقد أشار أرسطو منذ البدء أن البحث فى الحقائق المطلقة مصدر خلاف فى الرأى بين البشر ومصدر الفساد أيضاً فى العلوم<sup>(٩)</sup> وقد تصد ابن رشد لهذه القضية وهو من الفلاسفة المسلمين الذى حاول أن يضع رؤيته الفلسفية فى مواجهة رؤية المتأملين والمتصوفين الذين ينكرون سمو العقل ورسالته مؤكداً على عدم التناقض بينه وبين الوحي، وكان اعتماده فى المقام الأول على الأصول الإسلامية الكامنة فى عقله وكيانه الدينى والفلسفى وفى موهبته الفطرية للتأمل والتحليل وخبرته كقاضٍ عايش طبقات مجتمعه مما عمق ثقافته وأوضح موقفه فى كتابيه:

«فصل المقام فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

و«الكشف عن مناهج الأدلة فى قائد الملة».

وقد ألفهما وقد بلغ الخامسة والخمسين من عمره، فانتقال عدوى الصراع بين الفلسفة والدين من الفكر المسيحى إلى الفكر الإسلامى دفعه إلى محاولة تصحيح الموقف شأنه شأن بقية الفلاسفة المسلمين، ويبدو من غير المنطقى القول بأن ابن رشد لم يتأثر بالتيارات الفكرية السائدة آنذاك كالأفلاطونية الحديثة وأفكار إخوان الصفاء وهو يحيا فى منطقة جغرافية بلغ فيها العالم الإسلامى أوج تداخله مع الغرب المسيحى وسيطر عليه مناخ ثقافى مختلف عن الشرق الإسلامى.<sup>(١٠)</sup>

انطلق ابن رشد فى كتابه «فصل المقال» من معنى الآية القرآنية الصريحة التى تقول:

﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هى أحسن﴾

(سورة النحل: ١٢٥).

ووضع ابن رشد رؤياه فى وحدة الحقيقة، وفى وحدة الغاية والهدف من الوحي على

مبادئ واضحة:

(أ) يقول فى تعبير له: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، مصطحبتان بالطبع

متحابتان بالجواهر<sup>(١١)</sup>، فليس بينهما صراع أو خصومة.

(ب) الوحي له ظاهره وله باطنه ولم يكن ابن رشد فى الإسلام أول من ذهب إلى التأكيد

بأن في كتاب الله المنزل على النبي ﷺ معنى ظاهراً ومعنى باطناً أو قل عدة معاني باطنه، فابن رشد شأنه شأن جميع الباطنيين، وهو على يقين ثابت من أن كشف المعنى الباطنى للدين في غير مكانه وفي غير أوانه وتدخل الجهلة أمر يؤدي إلى أسوأ المآسى النفسية والاجتماعية وهو يعلم تماماً أن الأمر يتعلق دائماً بحقيقة واحدة بعينها تظهر على مستويات من التأويل والإدراك، فمن الظلم القول بأن ابن رشد قال بوجود حقيقتين متعارضتين أو «بالحقيقة المزدوجة» فذلك افتراء عليه، ولعل أرنست رنان وغيره أسرفوا في ذلك، ويحذر ابن رشد من أن يترك تفسير الوحي لمن ليس له كفوؤاً جديراً.

(ج) الطريق إلى معرفة الحقيقة في الدين والوحي هو التأمل والورع وليس المنطق أو التحليل وهذا ما سيردده فيما بعد الفيلسوف ديكارت، وكانط، فقد أعلن ديكارت ما أعلنه ابن رشد بأن منهجه الشكى لا ينطبق على الحقائق الموحاة، فمن قوله ليس للعقل سلطان على الوحي، وإن كان قد استخدمه بعده مفكرون في نقد الأديان.

(د) دافع ابن رشد عن سلطان العقل وعن دوره وتصدى للمتأملين والمتكلمين وفند آراء الغزالي في كتابه «تهافت التهافت» وأكد دور العقل في الكشف عن الحقيقة ورفض بجلاء أى انتقاص لرسالته وأعلن في وضوح «الحق لا يضاد الحق» والنظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع.<sup>(١٢)</sup>

بل يمتد أفق فكر ابن رشد إلى أبعد من ذلك ويرى أن الأديان جميعاً تهدف إلى تعميق الفضيلة فهي للحكمة مصدر لا للصراع والتمرد، إذ تأمر بإعمال العقل وتدبر الوجود، غايتها واحدة وإن تشعبت طرقها، وهو لم يفعل ما فعله الغزالي في كتابه «رد الجميل لألوهية المسيح» حيث هاجم العقيدة المسيحية<sup>(١٣)</sup>، وقد ارتكز الغزالي على تحليل عقلى يرفض عقائد دينية لا تخضع للمنطق أو للمقاييس الفلسفية، مناقضاً ذاته في كتب أخرى يرفض أن يضع الدين تحت مقاييس المنطق العقلى.

ويرى ابن رشد أن الأديان لا تقاس بمقاييس الجدل وله تعبير شهير لعله أخذه من أرسطو فهو يقول: «أيها الناس أنا لا أجزم أن ما تسمونه بالعلم الإلهي علم خاطئ ولكني أقول إننى عارف بالعلم الإنساني».<sup>(١٤)</sup>

### مكانة العقل:

لست مسرفاً إذا قلت أن ديكارت استوحى عبارته الشهيرة «أنا أفكر إذاً أنا موجود» من فكر ابن رشد، ثم جاء أرنست رنان ليجعل من ابن رشد مفكراً حراً، واتخذت فلسفة ابن رشد وسموه بالعقل نقطة انطلاق للتفكير الحر، فابن رشد يرى أن مهمة الفلاسفة ووسيلتها العقل يستحسنها

الدين ويمتدحها الوحي، فالله يأمر الناس في القرآن الكريم بالبحث عن الحقيقة ولا تبدو حقائق الفلسفة منافية للدين إلا في عيون الجهلة المتحاملين الذين يرهبون الفكر لأن معارفهم ناقصة، ولقد أُلّف رسالتين في هذا المجال وهما: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة.

وابن رشد لا يقبل المعتقدات الشائعة، ويعتبرها موضوعة لتعليم الأخلاق وتعميق التقوى في نفوس الناس عموماً، والفيلسوف الحقيقي في نظره لا يسمح بأى قول ضد الدين أى دين الذى هو ضرورى لصالح البشر.

وأرسطو عنده أسمى إلهام ربانى قبل الأديان (اليهودية والمسيحية والإسلام) ويعترف ابن رشد أنه ينبغي أن يكشف للعامة كشافاً جزئياً عن الحقيقة الإلهية ويهتد ذلك لكى يوافق الحاجات العملية، وفي الدين معنى حرفى يستطيع العامة الوصول إليه ومعنى «تأويلى» يكشف عن الحقائق الخفية التى يجب ألا تنشر على العامة، وبذلك يعارض موقف ابن باجه أو ابن الصايغ وفي الغرب معروف باسم افامباس Avempace وله رسالة سبب شهرته وعنوانها «تدبير المتوحد» وكان محباً للعزلة، ميالاً للموسيقى، لم يكن موافقاً على آراء الغزالي فى تبسيط المشكلة بإثباته أن التبصر فى العالم الروحى يهيه الإشراق الإلهي<sup>(١٥)</sup> وقد توفى سنة ٥٢٣ هـ = ١١٢٨م ولا شك أن ابن رشد تأثر بأبى بكر بن باجه، وكان ابن رشد يقبل على الحوار الفلسفى والدينى على أن يكون محصوراً بين المثقفين القادرين على فهم مضمونه ويرى عدم إشاعة الحوار بين العامة الذين هم فى خوف دائم من تقويض إيمانهم البسيط، وقد قسم عقلية الناس إلى فئات ثلاث:

١ - فئة يكون اعتقاد أصحابها مبيناً على البرهان ثمرة المنطق اليقيني وهم الذين يتجه إليهم الفيلسوف.

٢ - فئة الذين يبنون إيمانهم على صدق من يعلمهم دون مناقشة ولا دخل للتفكير فيها وقد يضرهم أن نضع برهان العقل أمامهم فلن نخلق لهم إلا الشك والقلق.

٣ - فئة ثالثة بين هاتين الفئتين، وهى التى تملك الحدس والقدرة على الجدل للدفاع عن إيمانهم، هذه الفئة لا يمكن الدخول معها فى حوار يرفع ثقتهم فوق مستوى صدق المعلم. وفى نظر ابن رشد الذى عارض المتكلمين من أهل السنة أن الغزالي أسوأ من فيهم فهو «مرتد عن الفلسفة».

## ختاماً:

نحن إذن أمام عقل عربى، مسلم، عاش فى زمان الحروب الدينية خلال العصور الوسطى، اخترق حجب الزمان والمكان، ووضع للحوار الدينى أسساً سامية، وملك أفقاً واسعاً

وتسامحاً إنسانياً رائعاً يعد نموذجاً للفكر العربي الإسلامى الشامل.

أكد على أن الله تبارك وتعالى هو سبحانه العلة الأولى للوجود، الكائن المطلق والحقيقة المطلقة كما أكدت التوراة حين سأل موسى عليه السلام ربه من أنت فأتاه الجواب «أنا الكائن» العهد القديم (التوراة) سفر الخروج ٣ : ١٤، وأكدته الإنجيل «أنا هو الرب إلهك لا يكن لك إله غيرى» ثم ثبتته القرآن الكريم ووضع قاعدته الكبرى ﴿الله لا إله إلا هو الحى اليوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ (البقرة: ٢٥٤).

فالله مصدر كل وجود، وكل حياة، والفلسفة منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو أفاضت فى ذلك أيضاً زاخراً، والله الحق المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق، لا يمتلكه أحد، ولا يدركه أحد، ولا تلم بعظمته عقيدة أو فكر.

والحوار الدينى أسمى ألوان الحوار، والفلسفة أرقى أنواع الفكر ولا يتصدى للحوار الدينى إلا من ملك ناصية الورع والتقوى فى خبرة روحية عميقة وامتلك فكراً عميقاً، وأفقاً واسعاً. والعقل هو الشعاع الإلهى فى أعماق الإنسان، والحق لا يلد إلا الحق، والخلود للعقول والأرواح.

تلك مبادئ سامية وضعت ابن رشد فى مصاف مفكرى الإنسانية حملوا مشعل التنوير وأول خطوات التنوير والتقدم، التسامح الفكرى.

## مراجع المقال

---

- (١) دى ساسى اوليرى - الفكر العربى ومركزه فى التاريخ - بيروت - ص ٢١٤ .
- (٢) هنرى كوربان - تاريخ الفلسفة - بيروت - ص ٣٥٨ .
- (٣) Ibn Rushd - (Averroes) Dominique Urvoy - باريس ١٩٩٦ - ص ١٥٣ .
- (٤) المصدر السابق، ص ١٥٦ .
- (٥) المصدر السابق، ص ١٦٥ .
- (٦) المصدر السابق، ص ١٢٢ - ١٢٣ .
- (٧) المصدر السابق، ص ٩٢ .
- (٨) د . يحيى هويدى - مقدمة فى الفلسفة العامة - القاهرة - ص ٤٨ .
- (٩) Ibn Rushd - (Averroes) Dominique Urvoy - باريس ١٩٩٦ - ص ١٣٥ .
- (١٠) هنرى كوربان - ص ٣٥٨ .
- (١١) سلسلة اقرأ - الدين والفلسفة والتوير - د . محمود حمدى زقزوق - ص ٦١ .
- (١٢) المصدر السابق، ص ٨٤ .
- (١٣) المصدر السابق، ص ٢٧٦ .
- (١٤) المصدر السابق، ص ٣٦٨ .
- (١٥) المصدر السابق، ص ٣٤٤ .

## هل تصوف ابن رشد؟

أ.د. عبدالقادر محمود (\*)

لاشك أن الفلسفة الإسلامية لدى المدرسة المشائية في الإسلام قامت في اتجاهها الأساسي على التوفيق بين الفلسفة والدين لاصطدام الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية. وكان المنهج هو الوصل بين الدين الذي مصدره الأساسي الوحي، والفلسفة التي لاتؤمن بغير العقل حتى وصلت المدرسة المشائية في الإسلام لدى ابن رشد إلى ما أسماه بالحدس العقلي<sup>(١)</sup> في نظريته في المعرفة.

ولاشك أن مزج الفلسفة بالدين محاولة إخضاع الدين للعقل، أو تأديب العقل بالدين كما يقول الغزالي. لاشك أن هذا مزج النظريات بتيار صوفى عميق كان قوامه نظرية الاتصال بالعقل الفعال أو نظرية السعادة بالاتصال، بالعقل الفعال. وقد كان لهذه النظرية أثرها الضخم في جميع الدوائر الفلسفية والذوقية، صوفية وغير صوفية، عند من اعتمدوا في نظرياتهم على العقل وحده، أو على الذوق وحده، أو جمعوا بين العقل والذوق معاً.

لقد كانت نظرية الاتصال حقاً نظرية أخلاقية في أساسها ولكنها تحولت لدى المشائية في الإسلام إلى بحوث صوفية عميقة. ويؤكد الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور<sup>(٢)</sup> أنه لا يخلو مذهب فلسفى في القديم أو الحديث من النزعات الصوفية حتى أرسطو الذي كان واقعياً في بحثه ومنهجه ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته، قد انتهى به الموقف، إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والإلهام، ووضع في قمة الأخلاق فضيلة العقلية التي هي أسمى درجات التأمل والمشاهدة الصوفية.. لهذا لايمكن دراسة نظرية الاتصال بمعزل عن نظرية الاتحاد أو المدرسة الإشراقية بوجه عام، الأمر الذي يحكم فيه الدكتورون مدكور ومن شابعه بأنه

(\*) أستاذ الفلسفة غير المتفرغ بأداب القاهرة.

يمكن وضع ابن رشد فى موضع صوفى طبقاً لنظريته فى الاتصال بالعقل الفعال.

ولاشك أن أخص خصائص النظرة الصوفية التى قال بها الفارابى هو قيامها على أساس عقلى، فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت، القائم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهير النفس وترقى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل. وطهارة النفس فى رأيه لا تتم إلا عن طريق العقل.. فالعقل يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض، فهو فى أول أمره عقل بالقوة، فإذا ما أدرك قادراً كبيراً من المعلومات والحقائق الكلية أصبح عقلاً بالفعل، وقد يتسع مدى نظره، ويحيط بأغلب الكليات، فيرقى إلى أسمى درجة يصل إليها الإنسان وهى درجة العقل المستفاد، أو درجة الفيض والإلهام، وعندها يصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية<sup>(٣)</sup>. وإذا كان الفارابى قد تأثر بأفلوطين فى جانب الجذب الإلهى، فقد تأثر بأرسطو فى جانب نظرية الخير الأسمى الأرسطية، التى تضمنت نظرية الاتصال الفارابية.

وقد سلك إخوان الصفا فى رسائلهم هذا الاتجاه، فقالوا إن السعادة كل السعادة فى الاتصال بالعالم الأعلى وذلك (بأن يبلغ الإنسان من الكمال العقلى درجة تجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة، فيصل بذلك لفهم أسرار الوجود المكونة، وكلما ازداد فى المعارف استبصاراً، صارت نفسه أطوع للعقل وأقبل للفيض والإلهام).<sup>(٤)</sup>

فإذا وصلنا إلى ابن سينا مع نظرية الاتصال بالعقل الفعال، نجده قد توسع فيها، وتولاها بالتشريح، حيث نرى فى الجزء الأخير من الإشارات وهو المحتشد بالأنظار الصوفية، حديثه المستفيض عن التجريد والبهجة والسعادة ومقامات العارفين وأسرار الآيات، مفصلاً القول فى نظرية الاتصال ومكانها، حيث يقول فيما يقول<sup>(٥)</sup>: «إن للعارفين مقامات ودرجات يختصون بها فى حياتهم دون غيرهم، فكأنهم فى جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس»، ويقول<sup>(٦)</sup>: «وليسست الغاية من السعادة إلا مجرد الاتصال بين العبد وربّه، يحظى فيه بضرب من الإشراق».

فإذا وصلنا إلى ابن رشد وهو قمة المشائية الإسلامية نجده قد درس نظرية الاتصال دراسة علمية، ولكنه لم ينح النحو الخيالى.. وقد بين ابن رشد أن الاتصال فى ذاته لا يتنافى مع أصول علم النفس المعروفة. وذكر الأستاذ (مونك)<sup>(٧)</sup> أن ابن رشد قد أوقف على هذا الموضوع ثلاث رسائل احتفظت المصادر العبرية باثنتين منها، وفى هذه الرسائل يرى ابن رشد، أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة، فإذا ما أخذ فى الدراسة والتعليم، تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل، ولايزال هذا العقل ينمو ويرقى، حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام، وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح إليه جميعاً. والطريق

الموصلة إليه هي تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية، فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح.

وقد أكد الدكتور مدكو<sup>(٨)</sup> أن ابن رشد قد تأثر بالفارابي وابن سينا، رغم أنه لم يدخر وسعاً في نقدهما وتجريحهما، ولاسيما إذا أحس منهما انحرافاً عن سنة أرسطو. كما يرى أنه قد تأثر بهما في المسائل والقضايا الصوفية حين يعلن مثلاً أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة الروحية وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق المرء الحجب، ويرى نفسه وجهاً لوجه أمام الحقائق العلوية، ورفض أن يكون مجرد تقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال.

وقد خالف هذا الرأي الأستاذ الدكتور محمود قاسم<sup>(٩)</sup> من ناحية تأثر ابن رشد بأية صورة من صور الاتصال، حين نفى الدعوى القائلة بأنه كان مؤمناً بنظرية الاتصال، بدليل أنه ليس من الغفلة على الشارح الأكبر لأرسطو، أن يجمع أو يوفق بين متناقضين تماماً في تفسير المعرفة الإنسانية.. فكيف يتصور أن يقبل رأى المتصوفة الذى يرجع إلى نظريات أفلاطون وفلاسفة الإسكندرية ورواسب المسيحية، ويعتقد من جانب آخر، أن معرفة الله لا تكتسب إلا بالبحث النظرى الذى يبدأ من المدركات الحسية، ثم يمضى فى مدارج المعرفة حتى يصل إلى أسمى مراتبها وهى المعرفة الفلسفية.

هنا نرى اختلاف الدكتور قاسم مع الدكتور المذكور فى صلة ابن رشد بالتصوف ونظرية الاتصال. فإذا سألنا الدكتور قاسم عن السبب فى إبعاده ابن رشد عن ساحة التصوف، نجده يؤكد أن ابن رشد، لم يخرج العقل الفعال عن دائرة النفس. أما المصدر القوى الذى يعتمد عليه الدكتور قاسم فى هذا فهو رسالة لم تظهر إلا بالعبرية ولها ترجمة ألمانية اسمها: الفحص، ومضمونها: هل يمكن للعقل الذى هو فينا أن يعقل الصور المفارقة أو لا يمكن ذلك، وهو المطلوب الذى كان أرسطو وعدنا بالفحص عنه فى كتاب النفس ولم يجب عنه. إنه لم يتساءل: هل من الممكن أن يتصل هذا العقل بالإله أو باللائكة؟ بل ينص على أن اتصال العقل الفعال بنا من أول الأمر هو اتصال إدراك، بعد أن كان اتصال وجود فقط (أعنى اتصال الصورة بجمالها)، وهذا دليل على أن العقل الفعال ليس خارج النفس بل هو النفس ذاتها.<sup>(١٠)</sup>

فإذا صح هذا النص الخطير تبين انفصال ابن رشد عن المشائية فى أن النفس أو العقل صورة لجسم عضوى، وبين انفصاله عن منطق الفيض بالضرورة، والكشف خطأ «مونك»<sup>(١١)</sup> الذى ذكر أن ابن رشد قال بأن العقل الفعال هو الله. ومن هنا يتأكد أن المعانى العقلية التى تخترنها النفس هى التى تتيح للمرء أن يدرك ذاته كعقل فعال؛ لكن هذا ليس معناه تجريد نظرية الاتصال الرشدية من أنة روح صوفية، لأن عملية تجريد النفس وهى ذات عاقلة تستطيع

أثناء اتصالها بالبدن أن تتجرد عنه وعن كل المعلومات التي تأتيها عن طريقه لكي تدرك ذاتها عن طريق الحدس العقلي وهذه العملية فيها روح صوفية<sup>(١٢)</sup>. دليل آخر هو قول ابن رشد<sup>(١٣)</sup> إن طريقة الصوفية - وإن سلمنا بوجودها - فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس»، وقوله: «لسنا ننكر أن إماتة الشهوات شرط في صحة النظر مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك»، وقوله: «إن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء به الشرع فإن أدركته استوى الإدراك، وكان ذلك أتم للمعرفة وإن لم تدركه اعترفت بقصور العقل الإنساني عنه وأن يدركه الشرع فقط».

نصل من هذا إلى القول بأن ابن رشد لا يمكن تجريده من أية روح صوفية رغم الخلاف في وجهة النظر بين الدكتور مدكور والدكتور قاسم.

## الهوامش:

- (١) د. محمود قاسم: النفس والعقل، مقدمة، القاهرة ١٩٦٠. ١. ٦.
- (٢) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة ١٩٤٧، ص ٣٦٣.
- (٣) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ٣٥ - ٣٦.
- (٤) رسائل إخوان الصفا: ج ١/٢٦١، ٢٨٣ ج ٤/١٧٤.
- (٥) ابن سينا: الإشارات، ١٩٩/١٩٧ - ٢٠٦.
- (٦) المصدر السابق.
- (٧) مونك: أمشاج من الفلسفات اليهودية والعربية، ص ٤٣٧.
- (٨) د. إبراهيم مدكور، المصدر السابق: ص ٥٨.
- (٩) د. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص ٢٧٠.
- (١٠) انظر د. محمود قاسم: في النفس والعقل، ص ٢٦٨ - ٢٦٩.
- (١١) مونك: أمشاج، ص ٩٤٨ - ٩٥٠.
- (١٢) ابن رشد: تهاقت التهاقت، ص ٤٣٤، وانظر العقاد: ابن رشد ٧٥/١٧/٦٤.
- (١٣) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ٢٧/٢٠/١٥.

(٤)

# ابن رشد والتاريخ



## ابن رشد وابن الأزرق الأندلسي

د. إسماعيل الزروخي (\*)

### مقدمة

كانت للظروف الاجتماعية والسياسية وحتى الفكرية التي عاشتها المجتمعات العربية الإسلامية في كل عصورها، وفي كل مناطقها من أهم وأبرز العوامل التي أدت إلى إحداث ديناميكية داخلية في ذوات الذين حملوا لواء البحث عن المكونات الأساسية لتلك الظروف، وأن ما قدم حول تلك المسائل لم يكن لأصحابها في كل مرحلة من المراحل بالأمر السهل واليسير، لأن البحث في تلك المسائل كان لا بد أن يعبر عن موقف فكري سلوكي وأخلاقي، لا يمكن الاهتداء إليه إلا بعد التدقيق والتأكد من تحمل صاحبه ما سيترتب عليه من نتائج، سواء أمام الرأي الفكري الآخر، أو أمام المجتمع، أو أمام السلطة القائمة.

ووفقاً لهذه الظروف والمسوغات اختلفت الرؤى من منطقة إسلامية إلى أخرى، ومن عصر لآخر، حتى وأن كانت الملامح العامة متشابهة، فما كان عليه الفكر الإسلامي في المشرق يختلف عما هو عليه في المغرب والأندلس، خصوصاً في المجالات الاجتماعية والسياسية، ومن هذا المنطلق فإننا سنتناول في هذا الموضوع موقفاً وتقييماً لفكر ابن رشد (١١٢٦م - ١١٩٨م) من الذين عايشوا مجتمعه الإسلامي في الأندلس.

وابن رشد كواحد من المفكرين فإنه يشكل تراثاً ضخماً في الفكر الإنساني عامة، والفكر العربي خاصة، وفي هذا الموضوع نود إظهار قيمة هذا المفكر العربي الإسلامي، من خلال

---

(\*) أستاذ ورئيس المجلي العلمي للفلسفة . جامعة قسنطينة . الجزائر.

بعض المفكرين المقريين من عصره<sup>(١)</sup>، وأخص بالذكر ابن الأزرقي الأندلسي (١٤٢٨ م - ١٤٩٢ م)، واخترت هذا المفكر على أساس أنه قريب من واقع ابن رشد لأن كليهما عاش في الألس وعاصر الحضارة الإسلامية هناك إن لم أقل أنهما كانا من بناتها، كما كانت المميزات الشخصية والوظائف الرسمية وغير الرسمية متشابهة، إذ كل منهما كان قاضي القضاة في عصره، ولعل لهذه الوظيفة ميزة خاصة في ذات صاحبها فلا يمكن أن يصل إليها إلا من كان على قدر كبير من العلم والمعرفة، سواء تعلق الأمر بالأمر الديني أو الدنيوي.

غير أن ما كان يختلفان فيه من ظروف اجتماعية وسياسية التأثير الواضح في المسائل التي شكلت محور فكريهما، فإن كان ابن رشد عاصر النهضة العربية الإسلامية التي كانت سائدة في قرطبة، وكانت نموذجاً للحضارة الإنسانية في ذلك الوقت، فإن الموضوعات التي اهتم بها كانت في جميع الميادين إن لم تكن المسائل العقلية والفلسفية أهمها على الإطلاق، فإننا نجد على العكس من ذلك أن المسائل التي اهتم بها ابن الأزرقي كانت تتمحور أساساً على الأمور الاجتماعية والسياسية التي فرضتها ضرورات العصر وما وصلت إليه الحضارة الإسلامية من تدهور وانحطاط خصوصاً في مركزها آنذاك غرناطة التي بقيت للمسلمين في الأندلس وسقطت هي في آخر المطاف بيد المسيحيين.

إن هذه الظروف وغيرها لم تثن مفكرنا ابن الأزرقي من الاهتمام بما قدمه أقرانه من المفكرين المسلمين على مر العصور في بناء حضارتهم التي امتد شعاعها إلى الإنسانية جمعاً، ولا نكون مباغين إن قلنا إنه يعد بحق من أكبر المفكرين العرب المسلمين الذين جمعوا تاريخ الفكر الإنساني عامة والعربي خاصة، في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عبر تطورها الزمني حتى عصره (الخامس عشر الميلادي)، حتى وأن كان ابن خلدون (١٣٢٢ م - ١٤٠٦ م) ومقدمته يشكل له الأرضية التي انطلق منها، فإن ذلك لم يبقه حبيس أفكاره ومقدمته وإنما تجاوزها بما استطاع الكشف عنه من مصادر فكرية للمقدمة ذاتها، وبما قدمه من موضوعات حول الأخلاق ووظائفها، لذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى طرح التساؤلات التالية للكشف عن قراءة ابن الأزرقي لابن رشد، هل قراءته له تمت بطريق غير مباشر أي بالاعتماد على قراءة ابن خلدون له، أم أن قراءته له قراءة مباشرة رجع فيها إلى مصادره؟ وهل قراءته هي قراءة مغلقة تنظر إلى نصه على أنه مادة معرفية جامدة وميتة، أم أنه استطاع أن يوظف النص الرشدي لمقتضيات العصر وظروفه؟

وفى مؤلفه «بدائع السلك في طبائع الملك» يكشف لنا من خلال الموضوعات التي طرقتها وكانت تشكل محور تفكيره، بعدما قام بدراستها وتحليلها عن أهم المفكرين الذين كان لهم دوراً كبيراً في الفكر الإنساني تأثروا به وأثروا فيه، وإن كان فيلسوف قرطبة واحد منهم، وبالرجوع

إليه وإلى غيره من المفكرين يبرز لنا مجموعة الآراء والأفكار التي شكلت محور الكثير من المفكرين الذين تأثروا به، وخصوصاً ابن خلدون الذي اهتم بمؤلفاته ولخص كثيراً منها.<sup>(٣)</sup>

إن ابن الأزرق كان في طرحه وتحليله للأفكار التي اشتمل عليها مؤلفه، لايسردها كما هي وإنما يقف منها موقف المحلل المتبصر الذي يدرك جواهر الأمور لا ظواهرها فكراً وممارسة، فهو يقبلها ويدعمها إن كانت تتوافق مع الشرع والمنطق والواقع، وينتقدتها ويرفضها ويبين فيها نقاط الخلل إن كانت عكس ذلك، وتحليله ذلك يكشف لنا من جهة أخرى على مصدر تلك الأفكار في ظل الصيرورة التاريخية للفكر الإنساني.

ويتضح مما تضمنه كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك» أن ابن رشد كان ينبوعاً فكرياً لكثير من المفكرين العرب المسلمين، ولاسيما لابن خلدون، كما كان يعتبره معبراً تعبيراً واقعياً وفعالاً عن واقعه المعاش، وخصوصاً الواقع الأندلسي، وهي شهادة على عظمة ابن رشد، لأنها شهادة قريبة منه في الزمان والمكان، كما أن أفكاره هي حقائق أثبتتها وأكدتها الوقائع التي حدثت في عصره ومن بعده، وكما أكدت توافقها مع الفكر الإنساني عامة من جهة، ومن جهة أخرى توافقها مع الشريعة الإسلامية ذاتها التي كانت مصدراً من مصادر فكر ابن رشد وكذا ابن الأزرق.

وكانت أهم المسائل التي يشيد بها ابن الأزرق بابن رشد هي تلك المسائل المتعلقة بالسياسة والأخلاق<sup>(٤)</sup>، وما يتبعهما في قيام الدول وانهارها، أي بنية المجتمعات السياسية عامة التي أولاها ابن رشد أهمية كبرى واعتبرها أنها لا تقوم على الدين أو الوحدة الدينية، وإنما تقوم على عناصر طبيعية وإنسانية أو بعبارة أخرى فصل ماهو ديني عما هو علمي في البناء الاجتماعي السياسي، ولكن ذلك لاينفي أهمية دور الأخلاق في البناء الاجتماعي والسياسي.

إن هذه العناصر الأساسية في البناء العمراني كانت المقدمة الخلدونية قد تضمنتها في كثير من المسائل التي تطرقت إليها، ولكن صاحبها لا يشير في كثير منها إلى مصدرها الرشدي، الذي سبقه من حيث الزمن، رغم أنه يشيد به في بعض المسائل مما يدل على إطلاعه عليه، ولكن الكتمان الخلدوني لم يكن على ابن رشد فقط بل كان على أغلب المفكرين الذين اطلع عليهم ولا يشير لهم، ويتبنى في بعض الأحيان أفكارهم على أنها إبداع ذاتي منه، وهذا إجحاف في حق العلم وأصحابه.

وعلى هذا المبدأ ينبهنا ابن الأزرق الأندلسي إلى أهمية الأفكار الرشدية التي أخذها ابن خلدون وتبناها، وعليها يشيد ابن الأزرق بعظمة ابن رشد وبقيمة أفكاره، وهذه الحقيقة لم تكن نابعة مما توصلت إليه الدراسات الحديثة عن ابن رشد، وإنما هي حقيقة أدركها مفكر عربي كان قريب من ابن رشد من حيث الزمان والمكان، وبالتالي فهي دليل على قيمة الرجل

فى وقته، وفى عصره، كما هى دليل على قدرة المفكرين العرب فى تقييم أفكار بعضهم البعض.

ومن هنا فإن قيمة ابن رشد وقيمة أفكاره لم تكن وليدة الدراسات الحديثة كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين والمفكرين، وإنما كانت لها قيمتها منذ ظهورها، كما كانت للمفكرين العرب المسلمين القدرة فى تقييم الأفكار، وإدراك المهم فيها من غيره، ولكن ما حدث بالنسبة للتراث العربى الإسلامى من إهمال وعدم الاهتمام هو الذى أبعدهنا عن ابن رشد وعن دارسيه منذ فترة طويلة، ومن أهم العناصر التى تركز عليها هذه الدراسة المتعلقة بالمسائل التى أشار فيها ابن الأزرق إلى ابن رشد وخصوصاً تلك التى تتعلق بالسياسة والأخلاق.

### أولاً: العصبية السياسية والعصبية الفكرية

إن اهتمام ابن الأزرق بالأمر الاجتماعى والسياسية يجعله بحق من بين الفلاسفة المسلمين الذين استوحوا أفكارهم من واقعهم ومن الفكر اليونانى الذى يشكل أفضالون وأرسطو<sup>(٤)</sup> أحد أعمدته، وكان ذلك على وعى منه رغم معرفته للدور الذى يلعبه الإسلام فى حياة المسلمين، إلا أنه كان مثل ابن رشد ينظر إلى الدين كظاهرة يجب أن تفهم فهماً عقلياً لكى يمكن توظيفه فى الحياة المتغيرة باستمرار، وفى تناوله لموضوع العصبية وأهميتها فى تأسيس الدول فهو يتبناها كما طرحها ابن خلدون، ولكنه عندما يتعرض إلى النظر العقلى لدورها فى الحياة السياسية، من حيث المفهوم والممارسة يعود إلى ابن رشد وما تضمنه كتابه «تلخيص الخطابة» لأرسطو، الذى يدل على قراءة ابن الأزرق له وتعمقه فيه رغم اعتماده فى قراءة بعض المسائل التى طرحها ابن رشد على ابن خلدون.

وفى مسألة النظر العقلى إلى مكونات العصبية يرجع ابن الأزرق فكرة ابن خلدون على فكرة ابن رشد، رغم أن الأول ينظر إليها كوظيفة سياسية بينما الثانى ينظر إليها كوظيفة اجتماعية، ومن ذلك فإن ابن رشد يرى أن من بين مكونات العصبية هى الحسب من الآباء فقط، مهما كانت قوة العصبية فى هذا الحسب، وذلك ما اشتمل عليه كتاب تلخيص الخطابة لأرسطو، حين قال فيه: «فأما فهو أن يكون القوم الذين هو منهم هو أول من نزل المدنية، أو يكونوا قدماء النزول منها، ويكونون مع هذا حكاماً أو رؤساء ذوى ذكر جميل وكثرة عدد، وأن يكونوا مع هذا أحراراً لم يجز عليهم سباء، أو يكونوا ممن نال الأمور الجميلة المقبولة عند الناس وإن لم يكونوا حكاماً أو رؤساء»<sup>(٥)</sup>.

ويذهب ابن الأزرق فى تفسيره لهذا النص على أن هذا المفهوم للعصبية لا يكون إلا فى الأمصار التى تكون قد زالت فيها العصبية بسبب الحضارة، وهذا هو واقع المجتمع الذى عاش

فيه ابن رشد، الذي لم يكن بحاجة إلى العصبية بالمعنى المتداول في عصره، إذ كانت تقوم الدول من دون حاجة إلى عصبية قوية، وذلك ما حدث لمؤسس دولة بني الأحمر التي عاصرها ابن الأزرق والتي لم يحتاج فيها إلى عصبية قوية، وهذا ما أكده حين قال: «إن أول قائم بأمر المسلمين من هؤلاء الملوك النصرين... لم يحتج لأكثر من عصابة قليلة من قرابته المسميين به الرؤساء» لقلة العصابات بالأندلس، وأنها سلطان ورعية»<sup>(٦)</sup>.

ولكن ابن الأزرق عندما يربط نص ابن رشد المشار إليه سابقاً بعصره يذهب مذهب ابن خلدون، ويتبنى حكمه، لأنه يرى أن هذا المعنى لم يصبح مسائراً لمعنى قوة الدول في عصره، خصوصاً ما لحق بالمسلمين في الأندلس في عصره، لذلك قال: «وقد غلط ابن رشد، لما ذكر الحسب في كتابه «الخطابة» من تلخيص كتب أرسطو، قال: والحسب أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة، وليت شعري، ما الذي ينفعه قدم نزلهم، إن لم يكن لهم عصابة يهرب بها جانبه، ويحمل غيرهم على القبول منه؟ فكأنه أطلق الحسب على تعدد الآباء فقط، مع أن الخطابة هي استمالة من تؤثر استمالاته، وهم أهل الحل والعقد، وأما من لا قدرة له - البتة - فلا يلتفت إليه، ولا يقدر على استمالاته أحد»<sup>(٧)</sup>.

يظهر من هذا النص أن ابن الأزرق وابن خلدون يعتمدان في تحليلهما وفي إشارتهما لابن رشد على منهجه الذي يسلكه في تحليل الأفكار، لأنه يستخدم في كثير من الأحيان كلمة مغلطة عندما لا تتوافق فكرته مع غيره من المفكرين، فقد جاء في كتابه «تهافت التهافت»: «فانظر هذا الغلط، ما أكثره على الحكماء»<sup>(٨)</sup>.

أما حين يربط ابن الأزرق وابن خلدون نص ابن رشد في سياقه الزمكاني الذي لم تكن فيه العصبية كقوة عددية هي المسيطرة على الحياة السياسية، فإنهما يقران بتوافق ذلك المفهوم مع عصره، ومن ذلك فهما يقولان: «إن ابن رشد ربي في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية، ولا أنسوا أحوالها، فبقى في أمر البيت والحسب على الأمر المشهور من تعدد الآباء على الإطلاق، ولم يراجع فيه حقيقة العصبية وسرها في الخليفة»<sup>(٩)</sup>.

إن ابن الأزرق وإن كان يأخذ هذه النصوص حرفياً عن ابن خلدون، فهو إما أنه يتجاهل المضمون الذي أعطاه ابن رشد للعصبية، وإما أنه لا يقر بمفهوم ابن رشد لها، أو أنه لا يذكرها لأنها لا تخالف فكرة ابن خلدون حولها، لأننا نجد كثيراً من المفاهيم التي يستخدمها ابن الأزرق لا تختلف عن المضمون الذي يعطيه لها ابن رشد كالمغالبة والشوكة وغيرهما، فمما قاله ابن الأزرق بشأن قيام الدول أنها إنما: «تحصل بالعصبية والشوكة، وقد يعبر عنها بالجنود، حيث يقوم مقامها»<sup>(١٠)</sup>. وهذا هو المعنى الذي أعطاه ابن رشد للعلاقة الوظيفية بين هذين المعنيين، حينما اعتبر أن الشوكة ضرورة للمغالبة التي تكون في المناطق البعيدة عن

العمران ولا ترتبط بعدد معين من الأفراد، أما إذا كانت في العمران فهي محاربة وليست مغالبة، وفي هذا يأخذ المفهوم الذي أعطاه لها الشافعي، حيث يقول: «واشترط الشافعي الشوكة وإن لم يشترط العدد، وإنما معنى الشوكة عنده قوة المغالبة، ولذلك يشترط فيها البعد عن العمران، لأن المغالبة إنما تأتي بالبعد عن العمران، وكذلك يقول الشافعي أنه إذا ضعف السلطان ووجدت المغالبة في المصر كانت محاربة»<sup>(١١)</sup>، ألا تعنى العصبية هنا القوة المادية التي تستخدم في المقاتلة والحرب بين من يعيشون خارج المناطق العمرانية أي سكان البادية، وهم الذين يعطيهم ابن الأزرق أهمية في المغالبة كما أعطاهم لهم ابن خلدون؟ حيث يعتبر أن الأمة إذا كانت وحشية كان ملكها أوسع لأنهم: «أقدر على التغلب واستعباد من سواهم»<sup>(١٢)</sup>.

إن ابن الأزرق وإن كان هنا يقر بتطابق المعنى مع العصر الذي ولد فيه، ويؤكد على توافق ذلك مع أفكار ابن رشد، فإن موقفه من هذا الأخير وقراءته له في هذه المسألة لم تخرج عن المعنى الخلدوني الذي يستند إليه في كثير من قراءاته، ولكن ذلك لا يعنى أنه لم يكن على دراية بأفكار ابن رشد، وإنما ذلك يعود أساساً لتوافق الفكرة الخلدونية مع الحقيقة التي كانت مبنية عليها العصبية في عصره الذي هو عصر ابن خلدون والمخالفة لما كانت عليه في عصر ابن رشد، ولاسيما ما شاهده في الأيام الأخيرة لدولة بنى الأحمر في الأندلس التي كان آخر سفرائها، ووصلت إلى ما وصلت إليه بسبب انهيار العصبية العربية الإسلامية التي لم تستطع مواجهة الاعتداءات الغريبة المتوالية على دولتهم والتي أدت في آخر المطاف إلى زوال دولتهم بالأندلس نهائياً، وهذه كانت مخالفة لعصر ابن رشد الذي لم تكن فيه الأمة في حاجة إلى مثل هذه الوظيفة للعصبية.

ومن هنا يمكننا القول أن قراءة ابن خلدون وكذا ابن الأزرق لابن رشد مبنية على ما يؤديه عناصر الجماعة في العملية السياسية أو العصبية، وليست مجرد تعداد آباء كما ذهب ابن رشد، ومن هنا فابن الأزرق وابن خلدون يخالفان رأي ابن رشد في العصبية بهذا المعنى، ولا يعنى ذلك أنهما لم يدركا مضمون الفكرة الرشدية كما يذهب إليه عبدالرحمن بدوي حين يقول إن ابن خلدون: «تعجل فهم كلام ابن رشد فلم يفهمه على وجهه»<sup>(١٣)</sup>، بل إننا نقول من هذا المنطلق أن موقف مفكرينا لا ينفي الاستيمولوجيا الرشدية بقدر ما هو عمل متمم لها ويبحث على استمرارها، أو كما يقول محمد عابد الجابري أن ابن خلدون: «كان ينتمى فكراً إلى المدرسة التي بلغت أوجها مع ابن رشد»<sup>(١٤)</sup>.

وإذا كان موقف ابن الأزرق المطلع على تاريخ الدولة الإسلامية وكان يعنى تمام الوعى الوضع الذي عاصره ابن رشد الذي كانت تسيطر فيه الذهنية النصية والجمودية والغيبية المعادية للعلم والعقل المتمثلة في سلطة الفقهاء التقليديين، التي كانت تحاول إخضاع جميع

أشكال الوعي الاجتماعي، من فن وأخلاق وسياسة وفلسفة لمقتضيات مهامها، وكانت هي التي تشكل العصبية السائدة<sup>(١٥)</sup>، ولذلك كان اهتمام ابن رشد منصباً على هذه العصبية الفكرية الثقافية التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من التصريح للجمهور بتأويلاتها، وما نتج عن ذلك من تباغض وصراع وتناحر، وتمزيق للشرع وتفريق للناس<sup>(١٦)</sup> أكثر من اهتمامه بالعصبية السياسية التي كانت هي محور فكر ابن الأزرق ومن قبله ابن خلدون، لأنه كان متأثراً بالحركة الإصلاحية التجديدية التي قادها ابن تومرت، والتي كانت عبارة عن «ثورة ثقافية» تدعو إلى ترك التقليد والعودة إلى الأصول<sup>(١٧)</sup>، وهذا ما كان يتألم منه ابن رشد وظهر جلياً حين قال: «فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم»<sup>(١٨)</sup>، فإذن ذلك كله يؤكد صحة الفكرة الخلدونية التي أخذها عنه ابن الأزرق، وهو بالتالي يرفض الموقف الذي ذهب إليه عبدالرحمن بدوي حين أشار على أن ابن خلدون عندما قرأ ابن رشد يعتقد أن الفكرة التي أتى بها هذا الأخير هي إبداع ذاتي بينما الحقيقة هي فكرة أرسطية، إذ قال: «فهو يتصور (ابن خلدون) أن كلام ابن رشد في هذا التلخيص<sup>(١٩)</sup> هو من عنده وليس من عند أرسطو، ولهذا يحاول أن يفسر رأيه هذا التفسير الغريب وهو أن ابن رشد يقول بهذا الرأي لأنه «ربى في جيل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا آنسوا أحوالها» مع العلم أن كلام ابن رشد هنا هو بعينه نص كلام أرسطو»<sup>(٢٠)</sup>.

إننا نعتقد هنا أن هذا النص وغيره من النصوص حتى وإن كان حرفياً لأرسطو فلا يعنى أن ابن رشد لم يفهمه، لأنه عندما حلل الكتاب يشير إلى كثير من الأمثلة والمسائل التي لا تتوافق معه ومع واقعه فلا يأتي بها، وهذا ما أشار إليه الأستاذ عبدالرحمن بدوي ذاته<sup>(٢١)</sup>، وعلى ذلك فإن ما ذكره ابن رشد في ذلك الوقت هو ما كان يتلاءم مع بيئته ومحيطه، لأن ما كلف به هو إعادة قراءة مؤلفات أرسطو وفهمها وشرحها<sup>(٢٢)</sup> لإزاحة الغموض الذي اكتنفها من خلال بعض الترجمات العربية الغامضة، وهذا ما فهمه ابن الأزرق وكذا ابن خلدون.

## ثانياً: بنية الأخلاق والسياسة

إن النهضة الحضارية التي رفعها ابن رشد هي تلك التي تظهر ملامحها في الوعي المتقدم على زمانه الذي يؤكد فيه على ضرورة أن تختزل العقيدة الاجتماعية بصفة عامة في العقيدة السياسية، لكي نستطيع تحويل التعبئة من اجتماعية إلى سياسية يمكن بواسطتها قيادة المعركة الحضارية التي تقودها الأمة، لأنه يرى أن الفرد لا يستطيع أن يعيش خارج المجتمع الذي تربطه به مجموعة من الروابط القيمية التي تنظم المعيشة المشتركة بينه وبين غيره الآخرين من أفراد المجتمع، كما تعمل هذه القيم على تنشئة الفرد وربطه بمؤسساته الاجتماعية لكي يؤدي دوراً فيها<sup>(٢٣)</sup>، وبذلك يبلغ كماله الإنساني، وضمان بقائه<sup>(٢٤)</sup>.

ومما لاشك فيه أن ابن رشد كان على دراية ثاقبة بالواقع الذي عايشه والذي أدرك من خلاله ذلك التجويف السياسي والأخلاقي الذي كانت تعاني منه الدولة الإسلامية في عصره لاسيما دولة المرابطين، والتي كان ينتقدها بإيحاء من الموحدين الذين أسسوا دولتهم على أنقاضها لأنها كانت دوة قهر لا دولة سياسة، أى تعتمد على التسلط الدينى المحرف، لذلك كان يلح على ضرورة الاعتناء بالسياسة لأنها تعد من العلوم النفعية للإنسان التى تحقق له غاية فى هذا الوجود، ووجود الغاية فى الإنسان أظهر منها فى جميع الموجودات<sup>(٢٥)</sup>، وممتى عرفنا الغاية استطعنا أن نحدد الوسائل المناسبة التى تحقق الغاية، ومن لا يعرف الغاية فهو لا يعرف بالضرورة الوسيلة التى تؤدى إليها<sup>(٢٦)</sup>، فغاية السياسة الجماعية الحقة والمطلوبة حسب ابن رشد هى: «الحرية»، وغاية خسة الرئاسة هى: «الثروة، وغاية جودة التسلط: الفضيلة والتمسك بالسنة، وغاية الوحدانية: الكرامة»<sup>(٢٧)</sup>

وبناء الحياة على مبدأ الغاية عند ابن رشد هو من بين المبادئ التى تأثر بها من خلال قراءته لأرسطو الذى جعل من هذا المبدأ أساس الحياة والوجود، والفعل والحركة، والتغير والديمومة عند الإنسان، أو بصفة عامة هو فعل الإرادة الإنسانية التى تستهويها الأمور الخارجة عن ذاتيتها، فمثال ذلك كما يقول ابن رشد: «إذا ورد علينا أمر من خارج اشتغينا بالضرورة من غير اختيار... وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة فهربنا منه، وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها»<sup>(٢٨)</sup> وهذا يحدث حتى فى الكلام، إذ جاء فى تلخيص الخطابة أن الغاية من أى قول إنما هى موجهة لسامعين<sup>(٢٩)</sup> وليس للقول من أجل ذاته، حيث يقول ابن رشد: «أفلا يلزم البتة التفكير... لأجل نظام الحياة الإنسانية، فى أن يكون لمعرفة هذه الغاية الأخيرة أهمية عليا؟ وأن تكون بحيث نقوم إذن بواجبنا كالرماة الذين يقصدون هدفاً معيناً؟»<sup>(٣٠)</sup>، فإذا لم يستطع الإنسان الوقوف على الأسباب الضرورية فى وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هناك صناعة أصلاً<sup>(٣١)</sup>

ولذلك كان لابد من كل سياسة أن تراعى هذه المنفعة (الهدف) المتبدلة والمتغيرة حسب المنفعة التابعة لها، وابن رشد هنا يطالبنا دائماً بتغيير السياسة حسب متطلباتنا، ومن لم يفعل ذلك، فإنه يخاف من تغير وضعه وحكمه بتغير سياسته، فهو يقول أن: «السياسات التى ليس يوضع فيها سنن غير متبدلة فغاية واضعها هى التحفظ، والاحتراس من الخلل الواقع فى السنن بتبدل الأزمنة والأمكنة»<sup>(٣٢)</sup>

ومن هذا المنطلق فإن السياسة ليست هى التى تحدد غاياتها، وإنما لابد لها من الأخلاق لكى تحرسها وتوجهها إلى أهدافها المتعلقة بالإنسان وبالحياة، لأن غاية السياسة واحدة وهى التسلط والتغلب، وكلما كانت كذلك فهى ليست خيراً، بينما الأخلاق هى التى تحدد السياسات

النافعة أو الخير، ولذلك وجب علينا كما يقول ابن رشد: «أن نعتد في أنفسنا بالتخلق بتلك الأخلاق» وأن هذه الأخلاق التي نلتزم بها هي التي نحددها لأنفسنا وفقاً للمنفعة التي نريدها منها، ولكن ليس كل واحد منا مؤهل لهذا التحديد، وإنما يقوم به من يكونون هم أنفسهم ذوو أخلاق حسنة وعلى قدر كبير من المعرفة لكي يستطيعوا استتباط الغايات مما يقومون به حتى: «تكون تلك الأشياء المذكورة هاهنا معلومة وموجودة فينا، فإنه إذا وجد فينا الخلق الذي نحث عليه كان قولنا في الحث عليه أشد إقتناعاً، ولذلك ينبغي ألا نشير إلا بما هو موجود لنا أو نحن عازمون على أن يوجد لنا». (٣٣)

ومن هنا فإن الأخلاق التي تحدد السياسة متغيرة بتغير الظروف والأحوال، ولا يمكن الحصول عليها إلا بالتدريب والرياضة والتربية، التي هي مهمة الفلسفة لأن: «فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعنى من جهة ما هي مصنوعات» (٣٤)، وما الإنسان وحياته إلا أحد هذه الموجودات، ونحن نعتقد هنا أن في هذه المسألة تأثير رشدي على ابن الأزرقي حتى وإن لم يقر به فهو موجود ضمنى، لأنه يرى مثله أن الأخلاق التي توجه الحياة والسياسة هي متغيرة، ولإنسان دور فيها، وكذلك فإن الألفاظ التي يستخدمها هي ألفاظ أرسطية تكون قد وصلت إليه من تحليل ابن رشد، لأنه عندما يتحدث عن الفضائل الأخلاقية فهو يتحدث عن الوسط الذهبي الذي بنى عليه أرسطو فلسفته الأخلاقية حيث يقول: «الشجاعة الخلق الذي يصدر به الفعل المتوسط بين فعلى التهور والجبن، والعفة الخلق الذي يصدر به الفعل المتوسط بين فعلى الفجور والخمود، وأن الإخلاق قابلة للتغير بطريق الرياضة على معنى ردها إلى الاعتدال وهو ممكن». (٣٥)

كما يمكن لنا من هذه المنطلقات التأكيد على أن ابن الأزرقي في هذه المسألة يكون قد تجاوز أستاذه ابن خلدون الذي لا يعير أى اهتمام للمسائل الأخلاقية في بناءاته الفكرية، ورجع إلى ابن رشد الذي توافق معه في الأهمية الأخلاقية والسياسية التي يجب أن تبني عليها حياة الشعوب والدول، وهذا التوجه منهما، لا يخرج في مضمونه عن المبادئ العربية الإسلامية، حتى وإن كان لهما إطلاع واسع على الفكر اليوناني في هذه المسألة (٣٦)، إذ كانا يؤمنان بأن الإسلام لم يخلف نظرية في الحكم السياسى المدني، كما لم يخلف نظرية في أى علم طبيعى، فلو كان الإسلام كذلك لكان معناه إلغاء فكرة التطور في وسائل الحكم والإرادة وجعل المجتمع الإنسانى شيئاً جاهزاً وثابتاً ونظاماً ميثاً لا يتحول، أى إلغاء التاريخ نفسه (٣٧)، إن هذه الحقيقة هي التي كانت تدفع ابن رشد وكثير من المفكرين المسلمين إلى البحث عن الطرق والوسائل الممكنة التي تجعل من السياسة دائماً تحقق وظيفتها الطبيعية المرتبطة بالمجتمع وبأحواله، عكس ما يذهب إليه فهمى جدعان الذي يعتبر أن ابن رشد كان من

المفكرين البعيدين عن الحياة العامة الحقيقية<sup>(٣٨)</sup>، ومن هنا يمكننا القول سواء بالنسبة لابن رشد أو لابن الأزرق، أن مذهبهما لم يكن مذهباً إيدولوجياً دوغمائياً، بقدر ما هو مذهب حقيقى يعبر عن واقع بعينه عاشته الأمة العربية الإسلامية فى وقتها - رغم التباعد الزمنى بينهما .

وما هذا المذهب من ابن رشد وابن الأزرق إلا دليل على ارتباطهما بواقعهما وبعقيدتهما ولم يكونا صورة طبق الأصل للفكر اليونانى وخصوصاً الأرسطى الذى جعل من العلم السياسى هو أرفع العلوم بما فيها العلوم الأخلاقية، بينما هم جعلوا من الأخلاق هى العلم الأعلى الذى يجب أن تخدمه السياسة، إذ ليست الأخلاق فى خدمة السياسة، بل إن السياسة هى الخادمة للأخلاق ولقيمتها<sup>(٣٩)</sup>، لأن خلو المؤسسات السياسية من القيم الإنسانية تبقى جثة هامدة لا روح فيها، فمجموعة القيم هى التى تجعل من تلك المؤسسات حاملة لغاية إنسانية ومصدر إلهام تدفع إلى الانخراط الجماعى الشامل فيها، وكل مجتمع مفتقر إلى منظومة أخلاقية عاملة وفاعلة لا يعجز عن إنتاج مؤسسات حية وفاعلة فقط ولكنه يفقد بالضرورة وفى أجل سريع مبرر وجوده أيضاً<sup>(٤٠)</sup>.

### ثالثاً: العلم ودوره فى البناء الأخلاقى والسياسى

يرى ابن الأزرق أن العلم بصفة عامة هو أشرف الفضائل الإنسانية لأنه هو الذى يحقق السياسة والأخلاق اللتين من خلالهما تتحقق السعادة الإنسانية الدنيوية والأخروية، ولذلك كان كما يقول: «السلطان أحوج الخلق إلى العلم»<sup>(٤١)</sup> وفى تحديده لماهى العلم يقسم النفس الإنسانية كما فعل ابن رشد إلى شهوانية وغضبية وناطقية، وهذه الأخيرة هى أسمى مراتب النفس وأشرفها لأنها هى مصدر فضيلة الحكمة التى بها يتحقق كمال العلم، والحكمة هى مصدر الأفعال السياسية والأخلاقية لأنها هى المعرفة بالأسباب الغائية، بينما العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها<sup>(٤٢)</sup> ومن ذلك يقول ابن الأزرق: «الحكمة فضيلة النفس الناطقة، والشجاعة وهى فضيلة الغضبية، والعفة وهى فضيلة النفس الشهوانية... والنفس الناطقة أشرفها»<sup>(٤٣)</sup>، فالعلم الحق هو الذى يصدر عن النفس الناطقة، وهى كما يقول ابن رشد غاية الإنسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان<sup>(٤٤)</sup> وهذا نفس المذهب الذى يذهب ابن الأزرق حينما يقول أن كل الفضائل يشارك فيها الإنسان الحيوان ما عدا فضيلة العلم التى لا يشاركه فيها<sup>(٤٥)</sup>.

ويقسم ابن رشد النفس الناطقة إلى جزئين: «جزء عملى، وجزء علمى»<sup>(٤٦)</sup> وعن هذا المركب تصدر الفضائل والأفعال، وتكون الدولة حكيمة وفاضلة بمقدار تحكم النفس الناطقة فيها<sup>(٤٧)</sup>، أى لا تتحكم فيها الجماعات الدينية البعيدة عن العلم وعن الحياة وهى المعاناة المرة التى عانها ابن رشد فى عصره، ولذلك يؤكد ابن الأزرق أن تحلى الحاكم بالعلم «من أعظم ما

يتحجب به إلى الرعية، لما رسخ في النفوس على الجملة من فضيلة العلم ومحبة من انتسب إليه»، فالتأمل في حياة الناس وشؤونهم هو الذى يفرض علينا البحث فيما ينبغى القيام به لتمكينهم من الحياة السعيدة، وهذا لا يحدث إلا بالعلم السياسى أو الفلسفة السياسية التى تساعدنا على أن نقرر ماذا عسانا فعله، وكيف نفعل ما نحن مقدمون على عمله<sup>(٤٨)</sup>، لكى نحقق وجودنا الإنسانى تحقيقاً فعلياً يعبر عن دورنا الحضارى فى هذا الوجود.

والعلم الحقيقى الذى تؤسس عليه الحياة الاجتماعية ليس لكل الناس وإنما لأناس مخصوصون لهم القدرة فى معرفة متطلبات الحياة وتنظيمها وتوجيهها، ومن يدعى معرفة العلم وهو لا يعرفه فهو كما يقول ابن رشد كمن يصرح: «بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه... وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان كنسبة الشارع إلى صحة الأنفس»<sup>(٤٩)</sup> وابن الأزرق وإن كان يؤكد كابن رشد على الشخص الحامل للعلم كإنسان متميز فهو يرفعه إلى مرتبة الألوهية، حيث يقول: «من الكلمات الحكيمة فى هذا الوصف لو لم تكن له فضيلة لما كان شرطاً فى الألوهية، فمن ليس بعالم فليس بإله»<sup>(٥٠)</sup>

إن تأثير ابن رشد هنا واضح على ابن الأزرق وخصوصاً على تأكيده على مسألة المعرفة العلمية كمعرفة متميزة، وأن صاحبها إنسان متميز، ولذلك إن آفة العلم كما يقول ابن الأزرق ذهاب أهله، وانتحال الجهال له، وترأسهم على الناس باسمه<sup>(٥١)</sup>.

## رابعاً: عوارض السياسة

يذهب ابن الأزرق مذهب ابن رشد العام فيما يتعلق بالأسباب التى تؤدى بالكائنات الإنسانية إلى العيش فى وحدات سياسية، وهى التى تتمثل أساساً فى تطوير الفضائل الإنسانية، بينما تلبية الحاجيات البيولوجية فهى أقل مرتبة بالنسبة للإنسان، لذلك فهما يبحثان فى العوامل التى تحافظ على الرابطة السياسية التى تجعل الفعل الإنسانى تحقيقاً للسياسة الحقة والمحافظة عليها، ولا تعنى المحافظة على السياسة هى محافظة على الحاكم وعلى حكمه مهما كان نوعه أى حتى وإن كان مخالفاً للطبيعة التى نشأ من أجلها، بل يجب أن تهدف السياسة إلى إيجاد المسوغات للحاكم لكى يكون له الحق فى توجيه الكل وإخضاعهم، ولذلك كانت السياسة نوعان ظالمة تحرمها الشريعة وكل السنن سواء كانت طبيعية أو عقلية، وعادلة تلزمها الشريعة للحفاظ على أحكامها وقواعدها، كما يلزمها النظر العقلى الذى لا يلجأ فيه الإنسان إلى الشريعة فحسب بل وإلى ما تركه القدماء فى كتبهم.

والسياسة المرفوضة شرعاً وعقلاً هى السياسة الظالمة، والظلم فى فهم ابن رشد هو الذى ينتج من: «الإنسان القوى للضعيف، ومنه ما يكون من الغنى للمفقير»<sup>(٥٢)</sup>، ولعل ما عاصره

ابن رشد وما وصل إليه من تاريخ الدولة الإسلامية من سيطرة رجال الدين الدجالين الذين كانوا يستخدمون الدولة كأداة في أيديهم لنشر أيديولوجيتهم الدينية المجردة من كل أخلاقى أو سياسى هو الذى جعله يستخدم بعض المفاهيم الفقهية التى كان يستخدمها أولئك الفقهاء لتقريب الفهم من العامة والتعبير عن الدين الحق، حيث كان يقول: «كل أفعال الظلم هذه ظهرت فى زماننا هذا لا من خلال الحجة فحسب، بل هى ظاهرة للعيان الحسى وبالبداهة».<sup>(٥٣)</sup>

ومما كان يراه خارجاً عن كل تشريع ومنطق وهو من أكبر المظالم القتل بالرهبة الذى سلكه كثير من الحكام المسلمين الجبابرة ومن أهم مظاهر هذا الظلم المرفوض فى الممارسة السياسية والأخلاقية العقوبة بالمال على مرتكبى الجرائم فى الدولة، وهذه هى التى يرفضها ابن رشد كغيره من فقهاء المذهب المالكى، حيث يقول: «وأما خسة الرئاسة فهى التى يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الإتاوة والتغريم، لا على جهة أن تكون نفقة للحماة والحفظة ولا عدة للمدينة على ما هى عليه الأمر فى السياسات الأخر، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول»<sup>(٥٤)</sup>، وتبنى ابن الأزرق هذا الموقف ويعتبر أن أخذ مال الجانى فى الدولة لا عهد له فى الإسلام، لأنه قد لا يكون عاملاً رادعاً لمرتكبى الجرائم فى الدولة، ولذلك لما سئل الإمام مالك: هل يجوز انتهاب متاع أهل السوق إذا خالفوا ما أمروا به؟ فقال: لا يُحل ذنب من الذنوب مال لإنسان، وإن قتل نفساً، وأرى أن يضرب من أنهب أو أنهب، يعنى: الأمر به والطائع له.<sup>(٥٥)</sup>

والظلم فى السياسة كان يرفضه ابن الأزرق لأنه لا يودى إلى زوال الدول وانهارها فقط، وإنما ذلك يودى إلى خراب العمران أو الحضارة إجمالاً حيث كان يقول: «فكل من أخذ ملك أحد أو غصبه فى عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه ما لم يفرضه الشارع فقد ظلمه، قال ابن خلدون: فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمنعون لحقوق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك عائد على الدولة بخراب العمران».<sup>(٥٦)</sup>

ولذلك فإن الحفاظ على العمران وعلى الرعية واكتساب ودها كما يقول ابن الأزرق حتى تصبح نصيراً للدولة وقت الحاجة يجب عليها أن لا تؤخذ أموالها وتحسن معاملتها، إذ أن: «العدول بالرعية والكف عن مالها مع حسن التودد إليها، أنصر جند، وأقرب معين مما وردت به الوصية، وتأكدت به العناية»<sup>(٥٧)</sup>، وهذا المبدأ أخذه ابن الأزرق عن ابن رشد حين قال فى وصفه لجودة التسلط: «وأما جودة التسلط فهو التسلط الذى يكون على طريق الأدب والاقتراء بما توجهه السنة، فإن الذين يشيرون بما توجهه السنة هم متسلطون بجودة التسلط، وهذا هو

التسلط الذى يحصل به صلاح حال أهل المدنية والسعادة الإنسانية» (٥٨)

وابن الأزرق وإن كان يتبنى هذا الموقف ويدعو إلى التمسك به لتحقيق التوافق بين الرعية وحكامها فذلك من مقتضيات ما كانت تفرضه الحياة السياسية للدولة الإسلامية فى الأندلس فى عهده، والتي تتطلب الاتحاد والتعاون بين كل عناصر العملية السياسية فى الأمة حكماً ومحكومين لمواجهة ما كان يترىص بهم من تهديد خارجى، فإن كانت للدولة قوة فيجب أن توجهها للخارج بالتعاون مع رعاياها للوقوف فى وجه العدو الذى كان يهددهم، والذى تحقق له ما أراد فى حياة ابن الأزرق وذلك مما كان يخشاه.

كما أن ابن الأزرق يتبنى موقف ابن رشد فى بعض العوارض التى تصيب الملك وتهدد استمراره وتؤدى إلى انهياره وانحلاله، ومن بين هذه العوارض الحجاب الذى كان يضعه الحكام بينهم وبين رعاياهم فى الصلاة أو ما يعرف بالمقصورة فى الصلاة، وهذه من وجهة نظره بدعة قام بها الحكام وأيدها الفقهاء الذين يوظفون الدولة والدين لمصالحهم، حتى أصبحت الدولة آلة فى يد الدين لا روح فيها وظيفتها استعباد الشعب كله، ولا يعنى هذا سواء عند ابن رشد أو ابن الأزرق نفى وجود الدولة ورفضها، بل على العكس من ذلك فهما يعتبرانها من الأمور الطبيعية، وإنما يلحان على ضرورة إيجاد المبررات التى تجعل منها تودى وظيفتها الطبيعية على ما يقتضيه الاجتماع البشرى من عدل وتقدم وازدهار تُخدم فيه مصلحة الجميع.

ويُرجع ابن رشد الحجاب بين الحاكم والرعية، إلى مجموعة من الأسباب ومن بينها ما يراه ناتجاً عن خوف الحكام من الاغتيالات، وهذه الرواية هى التى يوردها ابن الأزرق عنه ويرى أن له السبق فى إدراك هذه العلة قبل غيره من المفكرين المسلمين الذين بحثوا فى السياسة والأخلاق، حيث يعتبرها من المحدثات فى الممارسة السياسية، ولذلك فهى من جميع النواحي مرفوضة سواء الواقعية أو العقلية أو الشرعية، ويقول ابن الأزرق فى هذا الصدد: «المقصورة محدثة، لم تكن فى عهد النبي ﷺ ولا على عهد الخلفاء بعده، وإنما أحدثها الأمراء للخوف على أنفسهم، فاتخاذها فى الجوامع مكروه» (٥٩)، وهذا عكس ما يذهب إليه ابن خلدون على أنها اتخذت عند حصول الترف والاسترخاء شأنها شأن أحوال الأبهة كلها. (٦٠)

وفى هذه المسألة يتجاوز ابن الأزرق موقفى ابن رشد وابن خلدون ويرى أن ضرورة وضعها تتجاوز حدود كراهيتها لذلك فإن وضعها هو من ضرورات السياسة، لأن الخوف الذى علل به ابن رشد الأحداث ينهض فى رفع الكراهية، وعدم وضعها قد يؤدى إلى مفاسد: «وتلك المفاسد لا تقاوم ضرر عدم اتخاذها» سواء وضعت للأبهة أو خوفاً من الاغتيال، ومن ثم فهى جائزة شرعاً وعقلاً وجوازها حتى وإن انقطع به الصف حالة الضرورة لا يضر (٦١)، وهى بهذه

الحالة لا تعد من عوائق السياسة، وإنما هي من مستلزماتها، وبذلك يكون ابن الأزرق قد تجاوز عصره كما تجاوز ابن رشد وابن خلدون إذ لا يمكن الآن أن نتصور حاكم دون حجاب بينه وبين رعيته لأن ذلك يضر بهما معاً أكثر مما يفيدهما.

نستنتج مما سبق أن قراءة ابن الأزرق لابن رشد أخذت مسارين: مسار القراءة للأفكار التي جاءت في مقدمة ابن خلدون وفيه يميل إلى موقف هذا الأخير، ومسار القراءة للأفكار التي لم تتضمنها المقدمة وفيها يبشيد بابن رشد على مستوى الأفكار وعلى مستوى المنهج.

## الهوامش:

(١) إن تناولنا لابن الأزرق هنا يدل على ما موقف المفكرين العرب في الأندلس واهتمامهم بابن رشد عكس ما يذهب إليه محمد كامل عياد على أن ابن رشد لم يهتم به في الأندلس، حيث لا يشير إلى ابن الأزرق في مقاله: تأثير ابن رشد على مر العصور، في مؤتمر ابن رشد المنعقد بالجزائر من ٤ - ٩ نوفمبر ١٩٧٨م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٣م، ج ٢.

(٢) محمد مفتاح، ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، في أعمال ندوة ابن رشد، المغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١م، ص ٩٧.

(٣) إن مسألة الأخلاق شغلت حيزاً كبيراً في فكر ابن رشد وفلسفته، وهي عكس ما ذهب إليه رينان على أن «الأخلاق لا تشغل غير مكان صغير جداً في فلسفة ابن رشد»، رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٧م، ص ١٦٩.

(٤) لقد كان ابن الأزرق يستشهد كثيراً بأقوال أفلاطون وأرسطو، ويعتبرهما حكيمين للإنسانية جمعاء، ولذلك كان عندما يستشهد بأفكارهما يتناولها على أنها حقائق يجب الرجوع إليها والاعتماد على محتوياته لأنها مبنية على العقل وهذا الأخير لا تتناقض أحكامه ومحتويات الشريعة.

(٥) ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، مصر ١٩٦٠م، ص ٤١.

(٦) أبو عبدالله محمد بن الأزرق الأندلسي، بدائع السلك في طبائع الملك، دراسة وتحقيق الدكتور محمد بن عبدالكريم، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ١٩٧٧م، ج ١، ص ١٢٣.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٩، وكذلك ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة ١٩٨٤م، ج ١، ص ١٨١.

(٨) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط ٢، سنة ١٩٦٩م،

ج ١، ص ٣٠٥.

- (٩) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ج ١، ص ٧٩.
- (١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٢.
- (١١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٩م، ج ٢، ص ٤٤٥.
- (١٢) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ج ١، ص ١٣٦.
- (١٣) عبدالرحمن بدوي، ابن خلدون وأرسطو، في أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢م، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، مصر، ص ١٥٩.
- (١٤) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٥، ١٩٨٦م، ص ٣٠٧.
- (١٥) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، سنة ١٩٧١م، ص ٣٥٦.
- (١٦) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحليل محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ١٩٩٨م، ص ٦٨.
- (١٧) محمد عابد الجابري، المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، في أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، ص ١٠٢.
- (١٨) ابن رشد، فصل المقال، تقديم وتعليق، الدكتور أبو عمران الشيخ والأستاذ جلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٢م، ص ٦٤.
- (١٩) يقصد كتاب تلخيص الخطابة لابن رشد.
- (٢٠) عبدالرحمن بدوي، ابن خلدون وأرسطو، ص ١٥٨، ١٥٩.
- (٢١) جاء في مقدمة تحقيق عبدالرحمن بدوي لكتاب ابن رشد تلخيص الخطابة أن ابن رشد اعتذر عن: «ذكر الأمثلة اليونانية لأنه رآها مجهولة تماماً لدى القارئ العربي الذي يتوجه إليه، ولا تتلاءم أيضاً مع الجو الإسلامي الذي يكتب ويعيش فيه، على أنه استبدال بهذه الأمثلة اليونانية نظائرها في الإسلام، فاستشهد بشواهد من الفقه الإسلامي واللغة العربية، والحق أنه بذل جهداً محموداً»، ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ١٢٩.
- (٢٢) الجابري، المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، ص ١٢٩.
- (٢٣) معن خليل عمر، التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد، في أعمال ندوة ابن رشد بالمغرب، ص ٧٩.
- (٢٤) ماجد فخري، فلسفة ابن رشد الأخلاقية، مؤتمر ابن رشد بالجزائر ١٩٧٨م، ج ١، ص ٢٠١.
- (٢٥) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٣٣٤.
- (٢٦) عمار طالبى، النظرية السياسية لدى ابن رشد، مؤتمر ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨م، ج ١، ص ٢٢٤.
- (٢٧) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٧٠.
- (٢٨) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ١٨٩.
- (٢٩) عبدالكريم خليفة، أدب ابن رشد، في مؤتمر ابن رشد المنعقد بالجزائر ١٩٧٨م، ج ١، ص ١٢٩.

(٣٠) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٢٤م، ج١، ص ١٧٠، وكان مؤلف أرسطو هذا مبنياً فى أساسه على مبدأ الغائية الذى أولى له أهمية كبرى حيث كان محور تفكيره، وذلك ما تكرر أيضاً فى كتابه فى السياسة الذى ترجمه الأب أوغسطينس بريارة البولسى، والذى افتتحه أرسطو بقوله: «بما أننا نشاهد أن كل دولة مجتمع، وأن كل مجتمع يتألف ابتغاء مصلحة»، ص ٥، وأن هذه الحقائق الأرسطية لايمكن أن تكون غائبة عن ذهن ابن رشد.

(٣١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ١١٣.

(٣٢) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٧٠.

(٣٣) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٤) ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٤.

(٣٥) ابن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، ج١، ص ٣٩٩.

(٣٦) للإطلاع على العلاقة بين ابن رشد وأرسطو يرجى الرجوع إلى المقالة القيمة التى كتبها د. حسن حنفى بعنوان: ابن رشد شارحاً لأرسطو فى مؤتمر ابن رشد الذى عقد بالجزائر ١٩٧٨م، ج١، ص ٥٧ - ١٢٠، ومما جاء فى هذه المقالة أن طريقة ابن رشد فى الشرح: «ليست خاصة بأعمال أرسطو أو غيره من المفكرين المنتسبين إلى حضارات أخرى مجاورة بل هى طريقة متبعة داخل الحضارة الإسلامية ذاتها مع مفكرها وأعمالهم إما لإعطاء تفصيلات أكثر أو لتغيير الأسس ولحفظ التراث، وهى أبعد ما تكون عن مجرد استبدال لفظ بلفظ أو عبارة بعبارة».

(٣٧) برهان غليون، أصل السلطة فى الإسلام الخلافة والدولة، مجلة الاجتهاد تصدر عن دار الاجتهاد، بيروت لبنان، العدد ٢، ص ٤٨، كما يؤكد برهان غليون حقيقة مهمة بالنسبة للأمة الإسلامية، حتى وإن كانت بديهية بالنسبة لكثير من المسلمين الذين حملوا لواء البحث فى هذه المسألة، وهى: «أن الإسلام فى مسألة الحكم، كما فى كثير من المسائل الأخرى، لم يقدم إلا مبادئ تربية ملهمة للسلوك البشرى وترك للناس أن يقرروا بناء نظمهم.. وهذا مبرر وجود العقل والاجتهاد»، وهذا ما جسده ابن رشد كممارسة فى فكره فى جميع القضايا التى تعرض لها.

(٣٨) فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٨١م، ص ٣٨.

(٣٩) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣١.

(٤٠) برهان غليون، نقد السياسة الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ١٩٩١م، ص ٢٦.

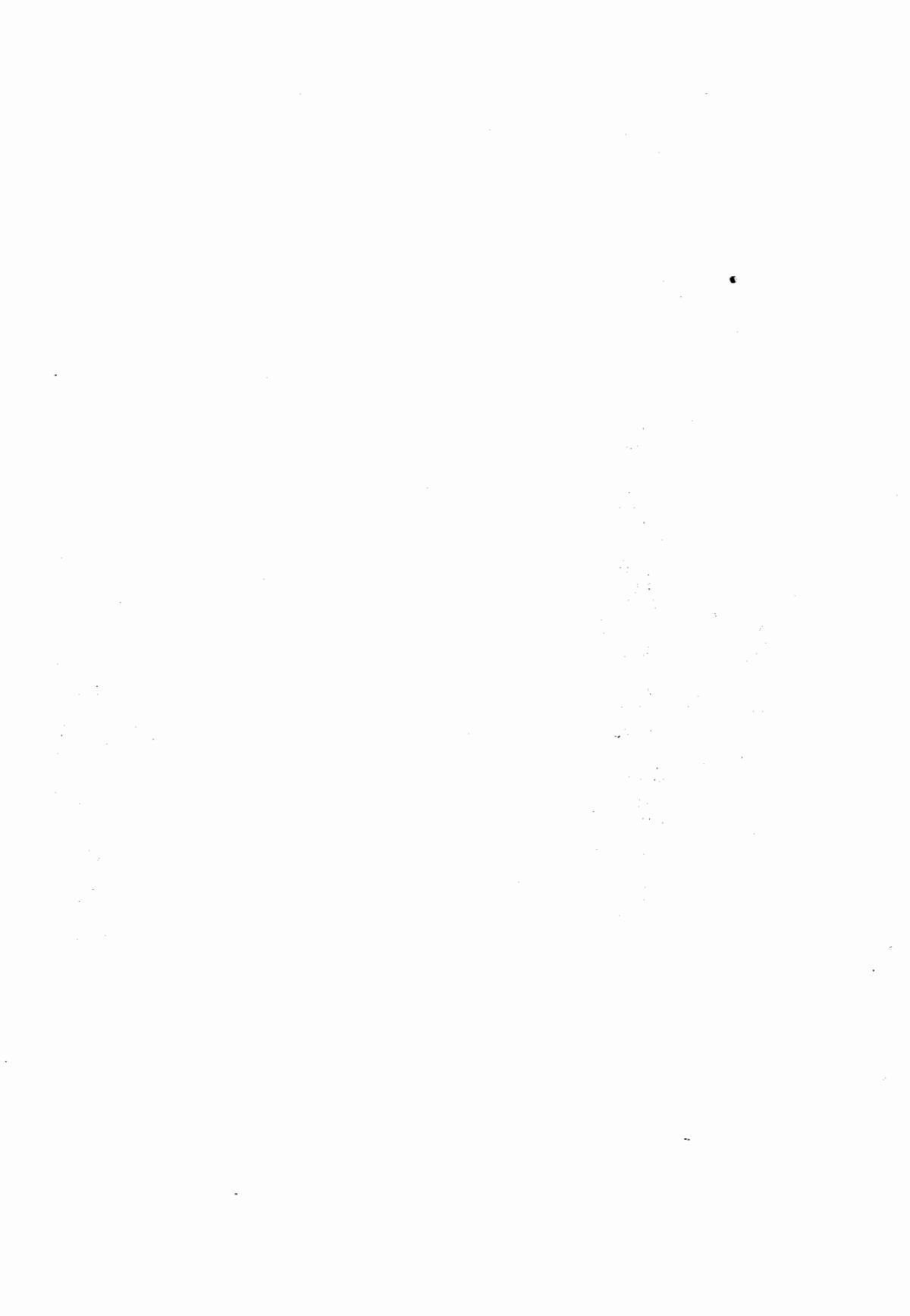
(٤١) ابن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، ج١، ص ٤٠٥.

(٤٢) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ١٩٣.

(٤٣) ابن الأزرق، المصدر السابق، ج١، ص ٤٠٥.

(٤٤) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ٣٣٤.

- (٤٥) ابن الأزرقي، المصدر السابق، ص ٤٠٥.
- (٤٦) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد العلة، ص ٣٣٤.
- (٤٧) ماجد فخري، فلسفة ابن رشد الأخلاقية، ص ٢٠٢.
- (٤٨) عمار الطالبي، النظرية السياسية عند ابن رشد، ص ٢٢٤.
- (٤٩) ابن رشد، فصل المقال، ص ٥٨، ٥٩.
- (٥٠) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ج ١، ص ٤٠٦.
- (٥١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٠٠.
- (٥٢) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ١١٥.
- (٥٣) عمار الطالبي، النظرية السياسية عند ابن رشد، ص ٢٤٠.
- (٥٤) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٦٩.
- (٥٥) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ج ١، ص ٢٩٠.
- (٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.
- (٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٥٨، ٥٥٩.
- (٥٨) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٦٩.
- (٥٩) المصدر نفسه، ص ٧٣٤.
- (٦٠) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٢٨.
- (٦١) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ج ٢، ص ٧٣٤.



## القول السياسى عند ابن رشد (مقال فى قلق العبارة الرشدية)

د. محمد على الكبسى (\*)

«وان كان يسمح ويعتبر ملائماً للحكام اللجوء فى بعض الأحيان إلى الكذب البرىء على العامة فلغاية ما، مثلما يعطى الدواء للمريض لغاية هى المنفعة العامة».

تلخيص السياسة

يورد عبد الواحد المراكشى فى «المعجب فى تلخيص أخبار المغرب» رواية على لسان ابن رشد قال فيها: «استدعانى أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لى: سمعت أمير المؤمنين يشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول لو وقعت لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس»<sup>(١)</sup>

كان لا بد من التساؤل عن قاصية معنى الوقوف عند هذه الرواية ونحن نحاول تحديد القول السياسى لدى ابن رشد وما يقتضيه وقوع التدبير من حصول المراعاة لجملة الفضائل بما هى فروع لذلك الأصل. وحتى لا يفوتنا إدراكها فإننا نكتفى بالإشارة إلى أننا استشعرنا بدورنا قلق العبارة الرشدية فى «تلخيص السياسة» ولا نعى بالقلق اضطراب الترجمة العربية لهذا الكتاب، ولا قلق الردود عليها طالما أنها غير قاذحة فى نسبة الكتاب إلى أفلاطون وإنما مبعث القلق كان من جهة الكتاب بما هو كتاب لأفلاطون لا يجوز لنا اعتباره متمماً للقول السياسى الرشدى، أو مدخلاً لمساءلة ابن رشد عن مستطاع قوله السياسى، كذلك أن ما وصلنا من الكتاب لم يحسم الأمر حول طبيعة الكتاب هل هو تلخيص لنص أفلاطون أم

(\*) استاذ الفلسفة. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة القيروان. تونس.

تلخيص لجالينوس كما ورد في الترجمة العربية؟ أضف إلى ذلك أن تلخيص السياسة كان مسبقاً بتلخيص الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو وذلك يستدعي لنا نستجيز التوكيد على قلق العبارة عند هذا المتعبد الفانى لأرسطو الذى لم يوف مهمته الذى انتدب إليها إلا من جهة الحكمة النظرية أما حين تعلق الأمر بالحكمة العملية توقف عند الأخلاق إلى نيقوماخوس محولاً وجهته إلى جمهورية أفلاطون متعللاً بأن «كتاب السياسات» لأرسطو وهو مما ليس فى متناول أيدينا الآن<sup>(٢)</sup> وذلك غير كاف بذاته لإدراك سبب تحول الموقف لديه<sup>(٣)</sup>، وهو يعلم موقف العلم المدنى فى النسق الأرسطى من جهة منزلته فى الحكمة العملية بما هى بحث فى الخير الأسمى وما به يتحقق أفضل الوجود الإنسانى ونعنى به السعادة من حيث هى كذلك.

الحقيقة إن وجود التنبيه على القلق ليس مرده تحول المواقع بين أفلاطون وأرسطو فقط بل تحول فصول محاوره الجمهورية ذاته من مواضعها الأصلية تلخيصاً تارة وإلغاء تارة أخرى متعللاً كذلك بأن «الغاية من هذا الكتاب هو تلخيص الآراء العلمية المتضمنة فى الأقوال الجدلية»<sup>(٤)</sup> وذلك غير كاف بذاته من حيث هو كذلك.

وفق ذلك نقول، لعل القلق الذى استشعرناه يساعدنا على تدبر القول السياسى لدى ابن رشد ولعله يكون نحواً من الأنحاء لقراءة تلخيص السياسة وما جاء كذلك فى «تلخيص الخطابة» وما ظهر متأثراً فى «الكشف عن مناهج الأدلة» و«فصل المقال» و«تهافت التهافت» و«تلخيص كتاب الحس والمحسوس» (النبوة).

هذه الفرضية ليست أقل بداهة من فرضية «الشارح الأكبر لأرسطو» لأنها تمكننا من إعادة التساؤل عن مستطاع قوله السياسى بما هو إحاطة بالإنسان من جهة كونه حيوان سياسى بامتياز، وكذلك من جهة حضور العلم المدنى لديه وترقيه من قول محاكى إلى قول فلسفى خاص به.

قد يكون الحديث عن اكتفاء ابن رشد بإصلاح عبارة أرسطو يخرج من الحيز الفلسفى إلى حيز الترجمة والشرح، ويباعد كذلك بيننا وبينهما لأننا سنعالج قلق العبارة الرشدية لكن مقاربتنا تطمح أن تتبين مدى الإفصاح عن مقاصده حين تحول من كتاب «السياسات» إلى «الجمهورية». كما تريد أن تتبين تحصنه بـ«ميتافيزيقا البرهان» التى يرفعها فى وجه المذاهب الكلامية. فالعبارة الرشدية تجعلنا حذرين من تحصنها بالبرهان لأن الوقوف عند مهمة التلخيص يحجب عنا القران بين «البرهاني» و«السياسى» الذى تحاول العبارة إخفائه.

هكذا تبدو مقاربتنا غير مستتدة إلى سند خارج الفلسفة الرشدية ذاتها وتحديداً الفلسفة السياسية لديه. فحين يتوسل السلطان الجمهور يظهر الفعل السياسى مؤسساً على انتفاء الضرر داخلياً وخارجياً وليس على حصول الكمال. فهل نقول أن «تلخيص السياسة» بما

هو كتاب يبحث في شرعية العقل السياسى لا يختلف مطلوبه عن مطلوب «فصل المقال»  
و«الكشف عن مناهج الأدلة» إلا من حيث الموضوع؟

لأمر كهذا استشعرنا الحاجة إلى البحث عن ممهّدات العلم المدنى فى كتاب تلخيص  
السياسة من جهة الاصطلاح النسقى والواقعى فكان لزاماً تتبّع الانشاءات والطيّات،  
والفراغات حيث تختفى محاوره الجمهوريّة لتظهر مواقف مطلوبها تحقيق مقاصد ليست  
ضرورة مقاصد أفلاطون.

فمن جهة الاصطلاح النسقى يكشف «تلخيص السياسة» عن ترتيب جديد تنهل مقالته  
الأولى من الكتاب الثانى والرابع للجمهوريّة<sup>(٥)</sup>، وتضرب صفحاً عن الكتاب الأول المتعلق  
بالعدالة ولا تشير إليه إلا مرة واحدة<sup>(٦)</sup>، لتتوجه إلى الكتاب الثالث<sup>(٧)</sup> فالخامس<sup>(٨)</sup> من  
«الجمهوريّة». ويتكرر ذلك فى المقالة الثانية من تلخيص السياسة التى تبتدأ من الكتاب  
الخامس لتعود إلى الكتاب الرابع مرة أخرى من «الجمهوريّة»<sup>(٩)</sup>. وتتجه ثانية إلى الكتاب  
السابع ثم الكتاب السادس لتعود مجدداً إلى الكتاب السابع<sup>(١٠)</sup>. أما المقالة الثالثة وهى آخر  
مقالات «تلخيص السياسة» اقتصرّت على الكتاب الثامن والتاسع<sup>(١١)</sup> وأسقطت كلياً الكتاب  
العاشر كما أسقطت المقالة الأولى من الكتاب الأول.

الحقيقة أن مثل هذا التمشى نجده سابق على كتاب تلخيص السياسة، وفى كتاب  
«تلخيص مابعد الطبيعة» نجد مقدمة الكتاب متضمنة لمقالة الجيم والهاء بعد أن أهمل مقالة  
الألف الكبرى<sup>(١٢)</sup> ومقالة الباء<sup>(١٣)</sup>. والمقالة الأولى من الكتاب هى مقالة الدال<sup>(١٤)</sup> فى حين  
يحتوى الكتاب الثانى على مقالة الزاى والهاء<sup>(١٥)</sup>. أما الكتاب الثالث فضم مقالة التاء<sup>(١٦)</sup>،  
والياء<sup>(١٧)</sup> وأسقط مقالة الكاف وهى المقالة العاشرة وكذلك مقالة الميم وهى المقالة الثانية  
عشر وكذلك مقالة النون<sup>(١٨)</sup> وجعل من مقالة اللام<sup>(١٩)</sup> آخر مقالات كتاب «تلخيص مابعد  
الطبيعة»<sup>(٢٠)</sup>.

بالاستناد إلى ما سبق ذكره لا يمكننا أن نشير إلى أنه بالإمكان رصد منهجية مقترحة  
من خلال ذلك الترتيب الوادر فى التلخيصين. فلئن اكتفى فى «تلخيص مابعد الطبيعة» بإعادة  
تبويب<sup>(٢١)</sup> وترتيب المقالات، فإنه لم يكتف فى «تلخيص السياسة» بإسقاط بعض أبواب  
الجمهوريّة بل التجأ إلى استبدال أفلاطون بأرسطو تارة وبالفارابى تارة أخرى وبابن باجة  
طوراً آخر.

هذا الانتقال من المصطلح الأفلاطونى إلى غيره من الفلاسفة هو ما يجعلنا نتبين قلق  
عبارته لأن ذلك يجعلها لا ترتقى إلى مستوى القول البرهانى من جهة الاصطلاح النسقى.

أما من جهة الاصطلاح الواقعي فحين تقوم بوصل المحاوراة بأفلاطون ونحاول تعليل الفروقات، نستجيز الإشارة إلى عدم تجانس مكونات النص الأفلاطوني مع النص الرثدي، فحين يتحدث أفلاطون في «تلخيص السياسة» عن الحراس وعن ضروب التربية العسكرية المناسبة لهم يضعنا ابن رشد أمام وضع معرفي لا يمكن للناظر فيه إلا أن يحكم بزيف الترابط بين ما يقوله ابن رشد وما يقوله أفلاطون، فالأمر يتعلق لدى أفلاطون بتحويل ما في طباع الجند وما في نفوسهم لحصول الفضائل لديهم في حين يتحول الأمر مع ابن رشد إلى تربية الجمهور وبيان الطريقة التي تمكنهم من الحصول على الفضائل<sup>(٢٢)</sup>. هذا فيما يتعلق بالمقالة الأولى أما في المقالة الثانية يستبدل قول أفلاطون عن التربية الملائمة للفيلسوف بالهجوم على المذاهب الكلامية<sup>(٢٣)</sup>. كما أن طبيعة القول في الحرب لدى أفلاطون هي دوماً ذو طبيعة دفاعية وقد قررها كذلك للمدينة الفاضلة حتى تحتوى من مضاداتها. فتتغير هذه الطبيعة ويصبح القول الأفلاطوني يقوم على تصدير الحرب إلى المدن المجاورة من أجل إخضاعها.

يبدو أن عناصر الربط تتحول لتصير عوامل فصل قاطعة، فإسقاط الكتاب الأول المتعلق بالعدل يمكن القبول به إذا وقفنا عند ظاهرة عبارة ابن رشد<sup>(٢٤)</sup>، إلا أن الأمر يتعلق لديه بمسألة إجرائية تقوم على أسبقية الشجاعة على العدل مادام تعريف المدينة الفاضلة هو تلك المدينة الحكيمة، الشجاعة، العدالة والعمفة<sup>(٢٥)</sup>. هذا الترتيب هو الذي أعطى الشجاعة والحكمة الأفضلية على العدالة والعمفة، وبالعودة إلى جنس الفضائل نلمس أن الحكمة والشجاعة هما من الفضائل المفردة التي لاتتأى إلا إلى فئة من الناس، أما العدالة والعمفة فهما من الفضائل المشتركة التي تتوزع بين الطبقات. فبإمكان الحكيم والشجاع أن يكون عادلاً أما العادل والعميف يعسر عليهما ذلك. ومتطلبات العلم المدني هي غرس هذه الفضائل وفق طبائع الناس، ومن ثمة فالعدالة والعمفة «جزء من العلوم النظرية التأملية الخاصة بالجمهور»<sup>(٢٦)</sup> أما الشجاعة والحكمة فهي حكمة مدبر المدينة. ومادام الحاكم دوماً من الحراس فإن المقابل للخير في العلم المدني لم يعد الجور أو الظلم وإنما «الجبن»، «هناك حكمة تقول إن المدنية لايمكن أن توصم بالجبن أو يقال عنها أنها شجاعة لما فيها من أغنياء أو صناع وإنما لما لها من حراس شجعان وحسب»<sup>(٢٧)</sup>، ومن ثمة لم تعد الحاجة لدى ابن رشد إلى الاهتمام بالكتاب الأول طالما أنه يعالج العدالة، غير أن ما يحتاج إلى توضيح صمته وعدم التصريح بالأسباب الواقعية لهذا الإغفال والاقتصار على نعته بالقول الجدلي. هذا الصمت هو ما عنيانا به قلق العبارة لديه.

فالترواح بين تصدير المقالة الأولى من «تلخيص السياسة» باستبعاد الحديث عن العدل وإعلاء مقولة الشجاعة التي سترتقى لديه بالحرب من حرب دفاعية إلى أخرى توسعية ولدت

مقولة الجبن بما هو تعريف سلبي لشرعية الحاكم لأنها فرضت على الحاكم أن لا يكون عادلاً وأنما عليه أن يكون مقاتلاً، وأن ينشر الحرب في المدن المجاورة، وإذ وافق ذلك شريعتنا فهو مخالف للقول الأفلاطوني حتى وإن قال ابن رشد أن تلك الشرائع التي تظهر في شريعتنا هي من الشرائع الإنسانية.

لا يخفى علينا هنا أن ابن رشد يلخص أفلاطون بعيون موحدية، فالموحدون مجاهدون (الشجاعة) وأميرهم أحد المجاهدين لكنه جمع إلى شجاعته القدرة على التأمل والنظر. كيف لا وهو صاحب «أعز ما يطلب»؟

إن استحضار القول السياسي يكون دوماً مرتبطاً باختيار الذات المتفلسفة. ويكون قولها ذلك موقفها الذي تعتقد أنه الأقرب إلى الإحاطة بالواقع وفهمه. فإذا سلمنا بذلك فإن البعض قد يستجيز التوكيد على صوابية تلك العيون الموحدية داخل القول السياسي الأفلاطوني واستقامة دلالاتها من جهة كونها شرط الوعي بالتاريخ لديه. إلا أننا حين نطرح من منطلق صوابية تلك العيون مسألة الوعي بالتاريخ وجب الانتباه إلى أشكال العبارة التي أفرغ فيها هذا الوعي حتى نتبين مدى جدية هذا الوعي. فليس لنا أن ننظر فيه من جهة ما هو مغاير أو ملتبس أو مقتبس وأنما ينبغى النظر في العوائق التي باعدت مستويات العبارة حتى أصبحت هذه الأخيرة غير قادرة على إضاءة قوله السياسي واكتفت بظاهر اختزلها في صورة التنبية على وجوب التحصن ضد الصيغ الخطابية والجدلية. هذا التحصن لا يخلق بدوره من خطابة وجدل ليس أكثر قيمة من الصيغ التي يرفضها.

هنا نكون مضطرين إلى التساؤل في هذا الموضوع كيف تكون العيون الموحدية التي قرأ بها محاورة الجمهورية والتي هي شاهد على أنه يتحدث بلسانه أو مدرك لوجوب الترتيب الذهني لبتلاءم ومقتضيات حضارته، أن يعد فكرة برهانية وهو الذي يلتجئ دوماً إلى شواهد تاريخية؟ ألا يعنى هذا أن ترتيبه الذهني لكتاب «تلخيص السياسة» قائم على منقول وليس على معقول؟<sup>(٢٨)</sup> والشواهد التاريخية ليست برهاناً عقلياً على ما أراد إقامة البرهان عليه من جهة كون البرهان يظل دوماً مفروضاً فرضاً على العقل. فالقول أن الفترة الرشدية هي المدينة الفاضلة ليس قولاً برهانياً مادامت المدينة فاضلة سواء كانت ملكية أو أرستقراطية<sup>(٢٩)</sup> يحكمها دوماً حاكم فيلسوف شجاع لا يستطيع رغم مكانته تخليص مدينته من الأقوال الخطابية والجدلية. فهو غير قادر على سن سلوك عملي دون إقناع وإكراه. فالعلم النظري الذي يمتلكه الحاكم لا يتقوم بذاته بل من خلال المتكلم والفقهاء. ومن هنا يظل هذا العلم برهانياً في مقاصده وخطابياً جدلياً في موضوعه، مادامت المعقولات يتم تمثيلها من خلال المبادئ السياسية وأفعال الملكات السياسية.<sup>(٣٠)</sup>

لهذا لا يستطيع أن يمنع تحول المدينة الفاضلة إلى مدينة الكرامة أى مدينة المجد والشرف كما هى حال الراشدين ومعاوية. فتحول الرجل الفاضل إلى رجل المجد والشرف ينجر عنه تحول العقل النظرى إلى خادم للعقل العملى، فمن البديهي أن تتحول المدينة الفاضلة إلى مضاداتها. وهذا يطرح مسألة القيمة المعرفية للعلم النظرى مدام غير عاصم من الانسياق نحو الانحراف<sup>(٢١)</sup>. فالتدبير السياسى الرشدى للقول الأفلاطونى وتدبيره لا يمكن تقصيه فى العلم النظرى بل فى الأسئلة الملحة الحاضرة دون طلب البرهان، بمعنى ليس من أجل الحصول على علم وإنما من أجل الإصلاح. فالحاكم أو السياسى غرضه أخذ الناس بالطاعة والأعمال، واستحضر ذلك هو ما مثل قلق العبارة، لأن مهمته صارت مزدوجة. فالأمير الموحدى أرادها صورية تدرج فى مقام «الترجمة» و«إصلاح العبارة» وأرادها ابن رشد تبصيراً للأمير وإصلاحاً للمدينة. من أين استمد ابن رشد شرعية تبصير الأمير؟<sup>(٢٢)</sup>

ذاك هو المستوى الثانى للإطار الذى حددناه لبحث قلق العبارة الرشدية فالتناظر الذى مارسه بين الأنظمة السياسية كما ظهرت فى التاريخ العربى الإسلامى والهيكلية المعرفية الواردة فى تلخيص السياسة يكشف لنا عن شعور بالأزمة. فالدافع إلى الهجوم على مذاهب المتكلمين الذى يتكرر فى هذا الكتاب يذكرنا بهجومه عليهم فى فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة. ولئن كانت القضية فى «الفصل» و«الكشف» تقرب الفلسفة من الشريعة فإنها تبدو فى تلخيص السياسة تقرب العقل السياسى من العقل الدينى نظراً للانحراف الحاصل المستوجب لعقد المصالحة بين العقل السياسى والملة.

إذ صح ذلك يكون قد ترجم شعوره بالأزمة باللجوء إلى نص الجمهورية بما هو نص فى العلم السياسى عوضاً عن سياسات أرسطو. لقد استتشر الحاجة لنقد السياسات المتبعة، فالسؤال الطبيعى هو: ماهو الدستور الأفضل الذى يجب أن تسانس بموجبه المدينة؟ هذا هو السؤال الغائب فى القول الرشدى ولكنه حاضر فى منظومته الفكرية والعقدية.

فهو الفقيه والقاضى الذى لا يجهل أن وضع مثل هذا السؤال غير ممكن ابستيمياً وواقعياً فى حضارة تفخر بأنها تمتلك أفضل الدساتير. فليس هناك من معنى أن يلخص أو يشرح كتاب السياسات لأرسطو وهو كتاب دساتير. فما الحاجة إليه مدام الدستور فى ذهنه هو القرآن؟ والحاكم فى العلم المدنى العربى الإسلامى لاتقوم مهمته على تشريع دستور بل على السهر على تطبيقه تفادياً للخروج عنه أو حدوث ظلم. وتكون مهمة العلماء تأويل ما جاء فى ذلك الدستور لمساعدة الحاكم على تدبيره شؤون الناس. ومثل هذا رأى يجعل القضية غير كامنة فى حلول علم إنسانى محل العلم الإلهى أو كما يحلو للبعض القول بوجود حقيقتين وإنما بتغيير قراءتنا لذلك الدستور من قراءة خطابية جدلية إنى أخرى فلسفية. ويمثل

«الفصل» و«الكشف» خير شاهد عما شرحناه.

والمقاربة التي تواخاها في هذين الكتابين تكفى لتبيينها إلى أن قوله السياسي سوف لن يكون بحاجة إلى اللجوء إلى أرسطو وكتابه السياسات، لهذا جاءت عبارته قلقة حين أراد تعليل توجهه إلى أفلاطون. لأن الترجمة أو التلخيص أو الشرح أو التفسير يكون دوماً محكوماً بضرورات واقعية وحضارية، ومهما كان حجم الترجمة أو التلخيص كبيراً فإن النص المنقول إليه أكبر.

هكذا نفهم العوائق الأبيستمولوجية التي منعت ابن رشد وقبله الكندي والفارابي وإخوان الصفا من اللجوء إلى كتاب أرسطو، فمهما بلغت خطورة الأزمة، ومهما بلغ انحراف الواقع فليس على العلم المدنى البحث في تغيير الدستور وإنما بحث تغيير أشكال النظم. لهذا وجب ترقب النهضة لينتهى قلق العبارة تدريجياً بمحاولات المقارنة بين الدساتير الأوروبية وشريعتنا التي قام بها من سموها بـ«رواد النهضة»<sup>(٢٢)</sup> ليبدأ حينئذ انشطار الذات العربية، فالقائلون بوجود حقيقتين هم من المعاصرين الذين يعبرون عن واقع منشطر وقرءوا من خلاله ابن رشد.

## الهوامش:

(١) عبدالواحد المراكشي: المعجب في تخليص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد الغريان ومحمد العربي العلمي. القاهرة ١٩٤٩، ص ٢٤٢.

(٢) تلخيص السياسة: ترجمة د. حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبى. دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨، ص ٦٦ - ٦٧. وفيما يخص كتاب الأخلاق بعد أن انتظر العثور على كتاب السياسات لأرسطو يقول: «قبل أن نبداً تلخيصنا.. من الملائم أن نشير إلى ما شرحناه في الجزء الأول والذي كان يمكن أن نضعه أصلاً لما نريد قوله هنا» ص ٦٧. انظر كذلك ص ٧١ - ١٠٧ - ١٢٩.

(٣) يقول الفارابي في إحصاء العلوم عند تحديده للعلم المدنى وأقسامه أن مضمون هذا العلم موجود في كتاب «بولتيقى» وهو كتاب السياسة لأرسطوطاليس، فالإشارة تدل على تداوله كما أن ابن أصيبعة أشار إلى وجوده، فتكون عبارة ابن رشد الكتاب ليس في متناول أيدينا الآن؛ عبارة قلقة فهي تدل من جهة أنه غير متاح في اللحظة الراهنة ومن جهة أخرى توحى بوجوده فالعبارة تدل على إمكانية التهرب من استعماله دون التصريح بهذا المعنى جهراً. فليس يصعب على الأمير الموحدى إيجاده لو ألح على ذلك. هل نقول أن الكتاب يثير من المشاكل لا يرغب فيها كل من الأمير وابن رشد؟ هل التقت الرغبتان؟

(٤) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ٦٤.

(٥) تلخيص السياسة: مرجع سابق، انظر ص ٦٨ - ٧٠.

(٦) يعلل ابن رشد إسقاطه للكتاب الأول وكذلك العاشر بكونهما يتناولان قضايا أو أقوالاً جدلية، ص ٦٤.

- (٧) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ٨٧.
- (٨) المرجع نفسه: ص ١٢٣.
- (٩) المرجع نفسه: ص ١٥٤، نشير أن ابن رشد يهمل أفلاطون ليعتمد الفارابي من خلال تحصيل السعادة والسياسة المدنية.
- (١٠) المرجع نفسه: انظر الفقرة ١٤، وهي تابعة للكتاب السابع، أما الفقرة ١٥ فهي للكتاب السادس.
- (١١) المرجع نفسه: انظر الفقرة ١٧ ص ١٧٤.
- (١٢) نتحدث الألف الكبرى عن تلخيص المذاهب الفلسفية السابقة.
- (١٣) نتحدث الباء عن قضايا تتعلق بما بعد الطبيعة وهي أربعة عشر قضية.
- (١٤) نتحدث عن المصطلحات ومختلف تحديداتها.
- (١٥) نتحدث عن الكليات.
- (١٦) نتحدث عن القوة والفعل.
- (١٧) نتحدث عن الواحد والكثرة.
- (١٨) نتحدث عن نظرية المثل والأعداد الفيثاغورية.
- (١٩) نتحدث عن المحرك الأول.
- (٢٠) انظر أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨، ص ٨٩.
- (٢١) في الحقيقة أن ترتيب ابن رشد هو إعادة لترتيب اسكندر الافروديسي.
- (٢٢) يذكر أن هناك طريقتين: الأولى أقتناعية «وهي ممكنة وغالباً فقط لهؤلاء الجمهور» والثانية «وهي التي إذا تعذر الإقناع اقتضى اللجوء إليها ويتم تطبيقها على الخصوم والأعداء... وتدعى بطريقة القسر والإكراه باستعمال العقاب الجسدي» تلخيص السياسة، مرجع سابق، ص ٧٥.
- (٢٣) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ١٤٩.
- (٢٤) ينعت الكتاب الأول بكونه من الأقوال الخطابية.
- (٢٥) نشير هنا إلى أن كتاب الجمهورية وتحديد الكتاب الخامس يورد العدالة تالية عن الشجاعة وتارة أخرى يجعلها تالية للعفة وكذلك يفعل ابن رشد، ص ١١٨.
- (٢٦) تلخيص السياسة: مرجع سابق، فقرة ٧، ص ٧٤.
- (٢٧) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ١١٨.
- (٢٨) لهذا يقرر أن الحاكم/الفيلسوف/ الشجاع ليس هناك ما يمنعه من «الكذب البريء على العامة» لأنه لا يوجد واضع للدساتير إلا ويلجأ إلى الحكايات الوهمية لأنها ضرورية كما يبلغ السعادة، ص ٨٨ و٨٩.
- (٢٩) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ١٢٣.
- (٣٠) تلخيص السياسة: مرجع سابق، فقرة ١٠٠، ص ٨٤.
- (٣١) تلخيص السياسة: مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٣٢) يذكر المؤرخون أن له شرحاً على عتاب أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت، كما أملاه تلميذه الخليفة عبدالمؤمن بن علي وقد فقد ذلك الشرح الذي ربما كان يساعدنا لمعرفة رأيه في دولة الموحدين وثورتها بعد أن قرر عبدالمؤمن تدريس أيديولوجيا الموحدين وتلقينها رسمياً. انظر: أخبار المهدي بن تومرت: البيذق نشرة ليفي برفنسال، باريس ١٩٢٨، ص ١٣٩.

(٣٣) انظر كتابنا: في النهضة والحداثة، دار سيرس، تونس ١٩٩٥.



## الدراسات العربية الراهنّة حول ابن رشد

د. أحمد عبد الحليم عطية (\*)

### مقدمة

نتناول في هذا البحث القراءات المختلفة التي قدمها الأساتذة العرب حول فلسفة ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ/ ١١٢٦ - ١١٩٨ م). ويرجع اهتمامنا بدراسة هذه القراءات رغبة منا في تحليل جوانب القضية المثارة تحت عنوان «مفارقة ابن رشد»؛ والتي يؤكد القائلين بها منذ أكثر من قرن من الزمان على مسألة التباين بين الاهتمام الكبير الذي وجدته فلسفة ابن رشد في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى وبداية العصر الحديث مما جعل لها دوراً كبيراً في النهضة العلمية والفلسفية في الغرب مقابل ذلك الإهمال الشديد الذي لاقته أفكار وكتابات الفيلسوف من العرب المسلمين أبناء دينه ومن قومه الذين امتحنوه وهمشوه وإهملوه وغيره. وقد زاد الاهتمام بالتأكيد على هذه المفارقة حيث خصصت لها ندوة بالقاهرة ١٩٩٥<sup>(١)</sup>، وعلى الرغم من أن هذه الدعوى يقابلها دفوع عديدة، أهمها أن أصحابها يخرجون بها من الفضاء الفلسفي إلى الديني في مواجهة ما يطلق عليها الأصولية. ومن هنا ظهر التساؤل المزدوج عن مدى صحة هذه الدعوى، وهل أن الأوان للحديث عن استرداد ابن رشد، وإعادة طرح الأشكالية الرشدية تمهيداً للحديث عن ما يمكن أن يسمى تجاوز ابن رشد؟ وإذا كان هذا جائزاً حيث الجهود الجادة المخلصة لإعادة النص الرشدي المغترب سواء في اللاتينية أو العبرية إلى لغته الأم<sup>(٢)</sup> وظهور كتابات عديدة تتادى بوضع فلسفة ابن رشد في سياق الفلسفات

(\*) كلية الآداب - جامعة القاهرة.

المعاصرة، وتحدث عن «حادثة ابن رشد» فالسؤال المطروح يتحدد فيما هي الدراسات العربية التي تعاملت مع فلسفة ابن رشد؟ وكيف قرأت هذه الفلسفة؟، ومهمتنا هنا هي تناوئ هذه القراءات المختلفة.

ربما يكون من الصعب تناول كل الجهود التي بحثت في الفلسفة الرشدية. فهناك أعمال أكاديمية جادة لا يمكن لأى باحث في الدراسات العربية في ابن رشد أن يغفلها مثل ما قدمه كل من: ماجد فخري<sup>(٣)</sup>، وحسام الدين الألوسى<sup>(٤)</sup>، وعبد الرزاق قسوم وعمار طالبي<sup>(٥)</sup> وغيرهما بالإضافة إلى ما قدم في الندوات الفلسفية والعلمية حول جهود الفيلسوف المختلفة في الفلسفة والفقه والطب<sup>(٦)</sup> إلا أن مثل هذا الجهد البيلوجرافى التوثيقى ليس هدف هذا البحث. حيث سنكتفى ببعض النماذج من الدراسات التي تقدم لنا قراءات مختلفة للفيلسوف. ونأمل في دراسة قادمة أن نستوفى بقية هذه القراءات المعاصرة لابن رشد.

أما سبب اختيارنا لهؤلاء الذين نعرض لهم هنا فيرجع في الأساس إلى انشغالهم الدائم بدرس ابن رشد، أو إن فلسفة هذا الأخير كانت مبدأ أساسياً في أعمالهم الفكرية أو عنصراً مكوناً في بناء رؤيتهم الفلسفية ونقطة إنطلاق في تكوينهم العلمى مما يمكن أن نسميهم أن صحت التسمية «الرشديون العرب». فهذه المجموعة من الأعمال لازالت من وجهة نظرنا لا تكون اتجاهاً واحداً، فلا نستطيع أن نطلق عليها اسم «الرشدية العربية»، ومع هذا فإن معظم أصحاب هذه القراءات لهم حضورهم القوى في الفضاء الفلسفى العربى المعاصر. فماذا فعلوا بابن رشد؟ وما هي صورة الفيلسوف في أعمالهم؟ وكيف كانت قراءاتهم له؟

وستكون خطتنا في البحث هي رصد البدايات الأولى التي تمت في مفتح هذا القرن بتأثير دراسة رينان الشهيرة «ابن رشد والرشدية» Averroes et l'overraisme<sup>(٧)</sup>، والتي كانت منطلق فرح أنطون فيما كتبه عن ابن رشد وفلسفته، وكانت بداية جدل تاريخى بينه وبين محمد عبده تفرعت عنه قراءتين متميزتين هما القراءة العقلانية العلمانية عند الأول ومن تابعه والقراءة الدينية عند الثانى ومن سايره<sup>(٨)</sup>. وسنعرض لنماذج من هاتين القراءتين لدى عدد من الأساتذة العرب الذين يمثلون اتجاهاً أساسياً في دراسة ابن رشد هو الاتجاه الأيديولوجى. وبعد ذلك في فقرة تالية نتناول مجموعة أخرى من الدراسات تتطرق كما يؤكد أصحابها من قراءة ابستمولوجية لأعمال الفيلسوف.

بدأت الدراسات الرشدية العربية المعاصرة متأخرة نسبياً قبيل بداية القرن الحالى، ثم بدأ فرح انطون ينشر في مجلة الجامعة ١٩٠٢ مقالاته للتعريف بالفيلسوف متأثراً ومتابعاً رينان مقدماً تفسيراً عقلانياً يؤكد فيه على الجوانب العلمية في فلسفة ابن رشد. واستمر

هذا الاتجاه حتى الآن في عديد من الدراسات التي تابعت جهود رينان Renan ومونك S. Munk وجوتيهيه L' Gouthier وهي دراسات تختلف في الموضوع والمنهج والرؤية، إلا أنه يجمعها سمات عامة في التعامل مع ابن رشد والنظر إلى فلسفته.

يتسم هذا الاتجاه كما يتضح لدى داعيته الأول فرح أنطون، والذي يرى التحديث على النمط الغربي بأنه يعبد «الاستفادة من المفاهيم والقيم الغربية لأنها قادرة على تغيير الذهنية الدينية التقليدية لإنقاذ الأقليات الدينية التي لا تدين بالإسلام»،<sup>(٩)</sup> ويبدو أن إحساس أصحاب هذا الاتجاه بكونهم أقلية مقابل أغلبية يسيطر عليها الإيمان التقليدي جعلهم يخشون الاكتفاء بالتحديث على النمط الغربي فقط وإلا انفض من حولهم القراء. ومن هنا أتجه فرح أنطون إلى ابن رشد.

لقد كانت محاولته ودعوته للتحديث والخوض في مسائل الدين محفوفة بالمخاطر وهذا ما دعاه إلى التمثل بابن رشد. لتقرأ اللغة التي كتب بها والغاية التي توخاها في العبارات ذات الدلالة التي قدمها على غلاف كتابه، وفي إهدائه الذي صدر به عمله، والذي يقول فيه «إلى عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما.... ونحن على ثقة من أنهم سيضطاعون الكتاب بهدوء وإمعان دون أن يتركوا للهوى سلطة على نفوسهم».<sup>(١٠)</sup>

لم يهدف أنطون إلى البحث في دقائق الميتافيزيقا والإلهيات، بل كانت غايته هي الواقع الاجتماعي الذي يعاني منه ويحاول إيجاد الحلول لمشكلاته.<sup>(١١)</sup>

لقد كان يهدف من عرضه لأفكار ابن رشد أن يؤيد أفكاره ومبادئه في تصور المجتمع العربي الجديد، أي أن الكاتب كان يعرض لفكر الفيلسوف وهو يعرض لأفكاره ويتخذ من ابن رشد ذريعة للتأكيد على معاني تشغله هو وأبناء جيله، وهي العقل والعلم باعتبارهما أساس العمران وفصل الدين عن الدولة باعتباره ضمان التسامح.<sup>(١٢)</sup>

وهذا الاتجاه الذي ظهر في بداية القرن لدى فرح أنطون وحاوره فيه محمد عبده نجده لدى مراد وهبه الذي أهتم في الفترة الماضية بابن رشد اتفاقاً مع موقفه العلمي، يظهر ذلك في الندوة التي أشرف عليها، والتي أقامها المجلس الأعلى للثقافة بمصر تحت عنوان «مفارقة ابن رشد» والكتاب الصادر عنها بعنوان «حوار حول ابن رشد» وكذا مؤتمر «ابن رشد والتنوير» الذي نظمته الجمعية الأفروآسيوية للفلسفة، وكذلك في رئاسته «الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير»،<sup>(١٣)</sup> ويظهر موقفه في مقدمة الكتاب الذي أشرف على تحريره بمناسبة مؤتمر ابن رشد والتنوير. يقول: «في عام ١٩٧٧ القيت بحثاً عن ابن رشد والتنوير يمكن اختزاله في القول أن فلسفة ابن رشد قد أسهمت في توليد التنوير في الغرب في حين أنها فشلت في هذا

التوليد فى الشرق. وهنا لابد من إثارة سؤالين: هل الدول النامية فى حاجة إلى تنوير؟ وإلى أى مدى يمكن أن تكون الروح الفلسفية لابن رشد قادرة على توليد التنوير فى البلاد النامية؟ ويجب: هذان السؤالان لهما مغزى فى هذه الأيام حيث تنتشر الأصوليات الدينية فى جميع أنحاء المعمورة»<sup>(١٤)</sup>.

لقد أوردنا هذا الاستشهاد لنلاحظ الاتفاق الشديد فى الهدف بين رائد الاتجاه العقلانى العلمى وأحد أبرز المعبرين عنه فى الوقت الحالى ليس فى كون كل منهما ينتمى إلى الأقلية الدينية المستتيرة، لكن فى التأكيد على القول بالتأثير القوى لابن رشد على أوروبا والغرب وقلة ذلك التأثير فى الشرق وهو ما اصطلح على تسميته بـ «مفارقة ابن رشد». ذلك العنوان الذى اختاره وهبه لندوة عن ابن رشد وعنواناً لبحثه فى الكتاب الذى قامت الندوة حوله «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى».

### ١. القراءة العقلانية الدينية المحافظة

ويرى الشيخ محمد عبده - الذى أسس مقابل فرح أنطون وهذه القراءة العقلانية التنويرية - بداية قراءة أخرى عقلانية دينية - إن ابن رشد لم يخرج فى آرائه عن المليون، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريباً منه»<sup>(١٥)</sup>.

إن هذه القراءة أو «القراءات» الدينية لابن رشد لها أشكال متعددة خاصة لدى أساتذة الأزهر ودار العلوم فى مصر الذين قدموا دراسات متعددة حول ابن رشد نذكر على سبيل المثال: محمد يوسف موسى «ابن رشد الفيلسوف» (القاهرة ١٩٤٥)، «وبين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط» (القاهرة ١٩٥٩)، ومحمد بيصار «فى فلسفة ابن رشد: الوجود والخلود» (القاهرة ١٩٥٢)، د. محمد محمود أبوقحف: مذهب التأويل فى فلسفة ابن رشد «المركز الجامعى للطباعة، مصر ١٩٨٨»، الطبلاوى محمود سعد: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، (القاهرة ١٩٨٩)، وعبد المعطى بيومى فى بحثه «ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب» (القاهرة ١٩٩٥)، وكتابه «الفلسفة الإسلامية بين المشرق والمغرب» (القاهرة ١٩٨٢)، ومحمود حمدى زقزوق «الحقيقة الدينية والفلسفية لدى ابن رشد» و«مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد»، وغيرهم<sup>(١٦)</sup>.

ونستطيع أن نتخذ نموذجاً لهذه القراءة فى أوضح صورة لها كتابات محمود قاسم (١٩١٢ - ١٩٧٢) أستاذ الفلسفة وعميد دار العلوم الأسبق الذى قدم لنا قراءة تجمع بين العقل والإيمان، قراءة ضد استشراقية إذ جاز التعبير ظهر ذلك أولاً فى كتابيه «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى القديس توماس الأكوينى»، و«ابن رشد وفلسفته الدينية» رسالتيه

للدكتوراة ١٩٤٥ من جامعة باريس الأولى "la Thearie de la connaissance d' Averroes et son interpretation chez Saint Thomas d' Acquin" ويظهر فيها موقف قاسم وبعض خصائص قراءته المتمثلة في رفض أحكام المستشرقين وتصحيح أخطائهم في تفسير فلسفة ابن رشد مثل نفيه للقول بتبني الفيلسوف لنظرية الفيض. والرسالة الثانية «ابن رشد وفلسفته الدينية». "les Dogmes religieux chez Averraes"، وهي دراسة نقدية لأساليب المدارس الكلامية، وترجمة فرنسية لكتاب «مناهج الأدلة». وقد نشر قاسم التحقيق مستقلاً بالعربية عن الدراسة التي نشرها أولاً باسم «ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه» وعدله في الطبعة الثانية إلى «ابن رشد وفلسفته الدينية» (القاهرة ١٩٦٤). (١٧)

ويعلق الأب الدومنيكاني جورج شحاتة قنواتي على عمل قاسم الذي يدافع فيه عن ابن رشد موضحاً تأثيره الكبير على توما الأكويني. وقنواتي من المتخصصين في الفكر الإسلامي ورواد الحوار المسيحي الإسلامي، وصاحب كتاب مؤلفات ابن رشد يقول فيه: «يعد المرحوم الدكتور قاسم من أشد أنصار ابن رشد تحمساً واقتناعاً بأهله الفيلسوف بمعنى الكلمة الذي تمكن من التوفيق بين الدين والفلسفة... حاول أن يدحض ما كان في نظره افتراء على فيلسوف قرطبة وأراد أن يثبت أن القديس توما الأكويني استقى منه حلوله لعدد كبير من المشاكل الدينية... غير أنه لم يستطع على ما يظهر أن يقنع أمام فلسفة القرون الوسطى أنذاك الأستاذ جيلسون ولعل هذا ما أعطى لبعض هجومه على الأكويني في كتبه العربية الأولى حدة غير مألوفة عند الفلاسفة»، (١٨) إلا أن قنواتي يخفف من حدته الهادئة ورفضه الذي لا تخفيه لغته الودودة لموقف قاسم فيستطرد موضحاً أن قاسم تقبل دعوة للاشتراك في الاحتفال التذكري بالقديس توما في روما وكان مستعداً للنقاش الهادئ الرزين للدفاع عن موقفه. ويؤكد أن دراسات قاسم الخاصة بابن رشد تعبر عن وجهة نظر مهمة جداً بالنسبة لموقف الإسلام من الفلسفة. (١٩)

يضاف إلى أعمال قاسم السابقة تحقيقه «مناهج الأدلة في عقائد الملة» وهي جديرة كما يخبرنا حامد طاهر أن تكون كتاباً مستقلاً فتنشر وحدها لأنها تحمل من آراء قاسم بقدر ما تحمل من آراء ابن رشد نفسه (٢٠). وقدم قاسم في المجلد الثالث من تراث الإنسانية دراسة حول مناهج الأدلة وفلسفة ابن رشد الدينية ويشير قنواتي في «مؤلفات ابن رشد» إلى محاضرة لقاسم عن أثر فلسفة ابن رشد في التفسير الغربي. (القاهرة ١٩٦٧). كما يخصص له نصاً حول فوضى التأويل سبب في الاضطراب العقلي في كتابه «نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية» وفصلين في كتابه «دراسات في الفلسفة الإسلامية» الرابع عن ابن رشد ومنهج التوفيق بين العقل والدين، والخامس حول مفهوم العدل في الفلسفة الإسلامية. وكذا

فى كتابه «فى النفس والعقل لفلاسفة الإسلام والأغريق»، وبعض المقارنات فى كتابه عن ابن باديس بينه وبين الماترىدى وابن رشد فى موضوع السببية وحرية الإرادة والقضاء والقدر. (٢١)

ونذكر فى ختام هذه الفقرة تحقيقاته لابن رشد التى بدأها بعد لقائه بالأب نوغالس Nogales الأسبانى رئيس اللجنة الدولية لفلسفة العصور الوسطى فى إطار إصدار الطبعة العربية لترجمات ابن رشد. وقد قام بالعمل كاملاً حيث حقق تلخيص المقولات، العبارة، البرهان، والقياس. ويشير بعض الأساتذة المشاركين فى الكتاب التذكارى عنه قضية تحقيقه لهذه الأعمال التى أكمل تحقيقها ولم ينشرها فى حياته ثم نشرها بعد وفاته مستشرق أمريكى. (٢٢)

وتتخذ أعمال قاسم غاية لها الدفاع عن ابن رشد «الفيلسوف العقلانى المسلم» ضد مزاعم المستشرقين وعلى العكس من القول بمفارقة ابن رشد يكتب قاسم عن «أسطورة ابن رشد فى أوروبا» حيث تم تشويه آراء الفيلسوف الدينية لأنهم نسبوا إليه أقوالاً لم تكن على وفاق مع عقيدته، (٢٣) وهو مع ذلك يأخذ على العرب والمسلمين موقفهم من الفيلسوف الذى ظلم من قومه وامتنحن ونكب أن قاسم يدين الأوروبيين فى الوقت الذى يدين فيه محاربة مسلمى الأندلس له. (٢٤)

وإذا أخذنا من «ابن رشد وفلسفته الدينية» نموذجاً لقراءة قاسم لوجدنا بصورة واضحة خصائص قراءة أصحاب الاتجاه العقلى الدينى وهى:

(١) «التأكيد على إسلامية الفيلسوف الفقيه قاضى قرطبة بالتخفيف من المغالاة فى وصفه بالشارح الأعظم لأرسطو. فهو فيلسوف مسلم يوفق بين الدين والفلسفة. يعطى الأولوية للدين ويخضع الفلسفة للعقيدة ويجور آراء أرسطو لتتفق والدين.. لقد حور فى هذه الفلسفة ولم يأخذ عنها إلا ما رآه حقاً». (٢٥)

أن مفهوم «التحوير» الذى يشير إليه قاسم يعد دلالة على القراءة الرشدية. وهى قراءة دينية، ودينية بمعنى مزوج فابن رشد يقرأ أرسطو قراءة دينية، وكذلك قاسم يفعل مع ابن رشد، ويميز هذا المفهوم «التحوير» أهم ملامح هذه القراءة وسيكرر فيما بعد لدى حسن حنفى فى دراسته ابن رشد شارحاً أرسطو (٢٦) حيث يتخذ الشرح دلالة جديدة. إلا أن هذا المفهوم يصطدم بما عرف عن ابن رشد وبتأكيد الفيلسوف نفسه على الحرص على تنقية الأرسطية مما شابها من تفسيرات دخيلة على يد الشراح. كيف إذن يتفق التحوير مع مهمة ابن رشد فى تنقية الأرسطية؟ ألا ينقلنا هذا إلى مفهوم العقل الباحث عن الإيمان؟ ربما يتضح لنا ذلك فى سياق تناولنا لخصائص قراءة قاسم العقلانية الدينية لابن رشد.

ويرتبط بالخاصية السابقة سمة ثانية هي نقد القراءات الاستشراقية للفيلسوف؛ والتي تؤكد على كونه الشارح الأعظم كما لدى جوتييه، ورينان، ومونك، وجيلسون، وما نتج عنه من جهود الأساتذة العرب الذين يسايرون هذا الاتجاه. وقاسم لا يقف أمام النسخة العربية من هذه القراءة بل يعمد إلى التعامل مع أصحابها من الغربيين فهو يوجه نقده إلى جوتييه الذى يطعن فى العاطفة الدينية عند ابن رشد. والذى أساء فهم أهم كتب الفيلسوف حيث بنى آرائه على فكرة غير محصنة فى قوله: «أن ابن رشد من أنصار نظرية الفيض دون الاعتماد على نصوص صريحة»<sup>(٢٧)</sup> ويوجه نفس الانتقادات إلى رينان رغم إشادته به، فهو يتابع رينان ويخالفه، يستشهد به ويناقشه (صفحات ١٦، ٢٩، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٦٩) فرينان يخطئ فى فهم فكرة ابن رشد فى مسألة القضاء والقدر عندما ينسب إليه الإيمان بنوع من الحتمية المطلقة فى الطبيعة<sup>(٢٨)</sup> ويرجع خطأ رينان فى قوله - بقدم العالم عن ابن رشد - إلى عدم إطلاع على النصوص، فليس خطؤه قائماً على سواء الفهم بل إلى قلة الإطلاع.<sup>(٢٩)</sup> ونفس الانتقادات يوجهها إلى مونك الذى اخطأ فى فهم آراء ابن رشد،<sup>(٣٠)</sup> وجيلسون الذى يعد من أكبر المتخصصين فى فلسفة الأكويني، والذى يخلط خطأً عجبياً عندما يقارن بين فيلسوفه وفيلسوفنا. فالخطأ عند جيلسون فى نسبته آراء ابن رشد للاكويني.<sup>(٣١)</sup>

إن مهمة قاسم فى هذا الكتاب وغيره من دراسات هى الدفاع عن ابن رشد ضد إفتراءات الغربيين خاصة فى قراءتهم للفيلسوف المفترى عليه.

ولعلنا نلاحظ نوعاً من التوحد بين المؤلف والفيلسوف وكأن قاسم يرى نفسه فى ابن رشد أو لعله يحيا نفس المحنة التى عاشها فيلسوف قرطبة، وهذا ما يؤكد بعض من كتب عنه فى المجلد التذكارى مثل عبد الحميد مذكور الذى يقول: «إن حديث قاسم عن الفقهاء وغيرهم من المشتغلين بالعلوم الدينية كان أثراً من آثار دراسته لبعض أعلام الفكر الإسلامى.. وليس ببعيد أن يكون هذا أثراً من آثار دراسته لابن رشد... لذلك لا نستغرب أن يتعاطف معه إلى درجة «التوحد» الذى ربما دفعه إلى أن يبني مواقفه وأن يخوض معاركه وأن يوجه سهام نقده القاسية إلى هؤلاء الذين تشابه موقفهم مع خصومه (ص: ٢٧٩)<sup>(٣٢)</sup> وهو ما يؤكد حسن الشافعى فى قوله: «لعل أهم الأفكار المنهجية فى أحياء علم الكلام المعاصر هى الفكرة التى استمدها أستاذنا من ابن رشد فى «مناهج الأدلة» وهى العودة إلى براهين القرآن الكريم فى أثبات العقائد الإسلامية بدلاً من الأفكار الجدلية التى تلجأ إليها الفرق الكلامية المتنازعة. (ص: ٢٥٥) وصحبة قاسم مع الفيلسوف هى التى أوجدت أو قل أظهرت هذا التشابه كما كتب محمد السيد الجليند: «فإن الرجلين يجمعهما مشرب واحد وروح واحدة كما جمعت بينهم النزعة العقلية المنهجية».. وينتقل بنا من التوحد والتشابه الفكرى إلى التشابه التاريخى

الموضوعى «ذلك أن عصر ابن رشد كان يشبه فى كثير من النواحي عصر محمود قاسم، وكانت العوامل المتشابهة بين عصرى الرجلين تتمثل فى ميل بعض رجال الدين إلى التشكيك فى عقيدة المشتغلين بالعلوم الفلسفية».(٣٣)

لقد أوردنا بالتفصيل هذه الآراء التى توضح قراءة محمود قاسم، الذى يجمع بين العقل والعقيدة والتى تؤكد على تفسيره لابن رشد الفيلسوف العقلانى المؤمن. وهى قراءة دينية عقلية تختلف عن قراءات أصحاب الاتجاه العقلى العلمى عند فرح أنطون، وعاطف العراقى، وزينب الخضيرى، ومراد وهبة، ومحمد عمارة فى فترة سابقة. وسوف نشير إلى نماذج من هذه القراءة الثانية التى ظهرت فى فترة الستينيات وما بعدها سواء فى مصر أو العالم العربى.

## ٢. القراءة العقلية النقدية والنزعة المقارنة(٣٤)

ويقدم عاطف العراقى قراءة مختلفة فى عدد من دراساته أطلق عليها النزعة العقلية النقدية عند ابن رشد حيث قدم «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» (القاهرة ١٩٦٨)، و«المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد» (القاهرة ١٩٨٠)، بالإضافة للعديد من الأبحاث منها الباب الأول من «العقل والتوير فى الفكر العربى المعاصر». ثم إشرافه على كتاب «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى». أقيمت حوله ندوة موسعة لمناقشة ما جاء فيه من أبحاث(٣٥) يدعو صاحب هذه القراءة إلى منهج جديد لدراسة فلسفة ابن رشد، منهج يختلف عن مناهج البحث الشائعة والتى كثيراً ما أظهرته بصورة مختلفة تماماً عن حقيقة تفكيره وطبيعته. وهو يوضح لنا فى تقديمه لكتاب «النزعة العقلية» أن الفيلسوف سيبدو لنا فى صورة تكاد تكون جديدة تماماً وتختلف فى أكثر جوانبها عن تلك الصورة التى تعرض له عادة.(٣٦)

لقد ذهب إلى القول بأن: «ابن رشد ذا نزعة عقلية دقيقة وأن هذه النزعة تربط نسقه الفلسفى برباط محكم وثيق وتسرى فى كل جانب من جوانبه».(٣٧)

وقد تناولت زينب الخضيرى فى دراسة نقدية مقارنة «أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى» (القاهرة ١٩٨٣)،(٣٨) ثم تابعت بحث جوانب أخرى فى دراستها التالية مثل «مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى» (الكتاب التذكارى ١٩٩٢)، «أثر الفصل بين الدين والفلسفة عند ابن رشد» (مجلة آداب القاهرة ١٩٩٣)، «ابن رشد التعددية والوحدانية» (مجلة ألف ١٩٩٦).

لقب تغيرت نظرة الخضيرى إلى ابن رشد وفلسفته فى عملها الأخير عما قدمته فى عملها الأول الذى نظرت فيه إلى فلسفة ابن رشد باعتبارها فلسفة عقلانية نظرية ذات دوافع ابستمولوجية هى التى وجهت الفيلسوف، وفى عملها الأخير أكدت الجوانب العملية السياسية

والاجتماعية والدينية التي شكلت فلسفة ابن رشد الذى لم يكن بمعزل عن واقع الدولة الإسلامية الموحدية فى الأندلس. قدمت فى عملها الأول تأثير الفيلسوف العبرى على أوروبا فى العصر الوسيط، من خلال ثلاث مشكلات فلسفية هى: التوفيق بين الدين والفلسفة، ومشكلة العالم، والنفس العاقلة.

وكان عليها الانتقال من هذه المشكلات النظرية إلى الجوانب العملية. وهذا هو محور بحثها «مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى». أما بخصوص العلاقة بين فلسفة ابن رشد النظرية وأسسها الواقعية فى المجتمع الأندلسى والدولة الموحدية فقد تحدثت فى «ابن رشد بين التعددية والوحدانية» عبر الدراسة النقدية المقارنة التى تبرز عقلانية الفيلسوف الجذرية واقترب أو ابتعاد لاحقيه عن العقل انطلاقاً من مواقفهم اللاهوتية.

### ٣- القراءة الحضارية وإعادة البناء

متابعة للقراء اللااستشراقية وإنطلاقاً من مناهج الفلسفة المعاصرة، ومن موقف حضارى واع يقدم لنا صاحب «مقدمة فى علم الاستغراب» عدة دراسات عن ابن رشد - لها تميزها - الأولى «ابن رشد شارحاً أرسطو» (الجزء ١٩٧٨). والثانية «ابن رشد فقيها» (ألف ١٩٩٦) الاشتباه فى فكر ابن رشد (عالم الفكر ١٩٩٩) وأشرف على تنظيم ندوة «قراءات ابن رشد» القاهرة، ديسمبر ١٩٩٩. بالإضافة إلى إشارات المتعددة التى يشيد فيها بالعقلانية الرشدية فى أبحاثه الأخرى. ويرتبط موقف حسن حنفى - الذى يحلو له أن يطلق عليه لقب فقيه - من ابن رشد الفيلسوف الفقيه بمشروع حنفى الحضارى «التراث والتجديد» فهو يرى نفسه وريث للقوى العقلانية والثورية فى التاريخ الإسلامى خاصة المعتزلة وابن رشد. وهو يعد ابن رشد منطلق التجديد من الداخل.<sup>(٣٩)</sup>

ويمكننا تتبع موقف حنفى من ابن رشد عبر تطور كتاباته. فهو يدعو إلى البحث عن العقلانية عند المعتزلة وابن رشد بدلاً من البحث عنها لدى اليونان. وكان فى البداية يميز بين ابن رشد العقلانى الذى يؤمن بالحتمية والقوى والنواميس الطبيعية وابن رشد المتكلم الذى يدافع فى الفصل والكثف عن التصورات الدينية عن الخلق والبعث والنبوة والمعجزات، ثم يرى بعد ذلك أن نظريات الفيلسوف فى الفصل والكشف على وئام مع الفلسفة العقلانية الطبيعية لابن رشد.<sup>(٤٠)</sup>

ويسوق حنفى حججه على الطريقة الرشدية - كما تخبرنا أنكى فون كوجيلينغ - دون أن يستند إلى ابن رشد حيث نجد توافقاً بين انتقاداته لمنهج المتكلمين فى «من العقيدة إلى الثورة» مع انتقادات الفيلسوف فى الحجج التى يدافع بواسطتها عن ناموس الطبيعة، خلود العالم والروح ضد الأشاعرة.<sup>(٤١)</sup>

يتناول حنفى فلسفة ابن رشد بمنهج واضح وهدف محدد فى «ابن رشد شارحاً أرسطو» فهو يستخدم فلسفة الوعى والشعور المعاصرة فى بيان توجهات ابن رشد النظرية لبيان دور الفيلسوف الحضارى يقول: «مهمتنا دحض الأحكام الشائعة ووصف الأشياء كما هى، كما تقتضى النزاهة العلمية والحياد التام» حيث يكون وصف التاريخ هو وصف للشعور ويتحول الزمان التاريخى إلى زمان شعورى، وذلك عن طريق إعادة بناء المواقف. منهجنا هو تحليل Analyse des prafeudeurs والذهاب إلى ما وراء الألفاظ، وتحليل عمل الشعور ووصف العمليات الحضارية، فالحضارة شعور جماعى فكرى (ص ٤١). وعند حنفى لابد من اتفاق الفلسفة الإسلامية مع فلسفة الوعى فى الحضارة الأوروبية التى كانت اكتشافاً للإنسان ووضعه كحقيقة يقينية أولى فى مقابل الإلهيات القديمة، وهو الموقف الحضارى لنا الآن فى محاولتنا الانتقال من الإلهيات إلى الإنسانيات. (ص ٢٠٥)

ولما كان الشرح كما يرى حنفى هو دراسة للشئ ذاته فإن ابن رشد لا يكتفى بمستوى العبارة أو بالذهاب إلى مستوى آخر أعمق هو المعنى والاستدلال عليه، بل يلجأ إلى المستوى الثالث الأكثر عمقاً وهو مستوى الشئ ذاته ويحاول أن يدرسه بنفسه حتى يمكنه إعادة بنائه نظرياً خالصاً فابن رشد شارح بمعنى باحث، والشارح لابد وأن يكون أكثر علماً ومعرفة بما يشرح من مؤلف النص المشروح (ص ٢٠٧).

ويماتل حسن حنفى بين موقفه الحضارى، وموقف ابن رشد. فتفسير ما بعد الطبيعة ليس شرحاً لكتاب أرسطو، بل هو دراسة لمشكلة الحقيقة والوجود... ليس المقصود إذن الحديث عن الفلسفة اليونانية. بل المقصود تناول المسألة ذاتها تتاولاً فلسفياً، ولكن ابتداء من ثقافة العصر ومادته الحضارية وبأسلوبه ولغته وبمصطلحاته. وهو ما نفعه حالياً عندما نعبر عن موقفنا الفلسفى الحالى عن طريق شروح بعض المذاهب لأنها تعبر عن نفس الموقف الفلسفى (ص ٢٢١).

ويبدأ أولاً بتحديد المقصود من الشرح فيقول: «ليست وظيفة الشرح النقل بل التمثل والاحتواء، وما ظنه الباحثون على أنه إساءة فهم أو خلط أو مزج هو فى الحقيقة أكمال بناء وإبراز التصور الإسلامى للعالم ابتداء من ثقافة العصر ومستواه الفكرى، ولغته الإصطلاحية» (ص ٢٠٦)، ومن هنا فهو يؤكد أن ابن رشد هو الذى يتكلم وأرسطو هو الذى يؤيد، ابن رشد هو الذى يحلل وأرسطو هو الشاهد على صدق هذه التحليلات. (٤٢)

يبنى حنفى فهمه لهذا الموقف على أساس ما يطلق عليه التشابه الحضارى بين الفيلسوفين، وهذا التشابه هو سر إعجاب ابن رشد بأرسطو وإحساسه بالألفة معه «فقد اكتمل جدل التاريخ فى كليهما فى أرسطو عقلاً وفى ابن رشد وحياً» (ص ٢٢٥). فنظراً لهذا الاتفاق - الذى يوضحه حنفى فى أكثر من موضع - فى الموقف الفلسفى وفى اللحظة

الحضارية، وفي الطبع الفلسفى وفى المنهج النقدى لم ينتقد ابن رشد أرسطو بل يبدو من شروحه تقبله لأرسطو وتعاطفه معه، وتفهم موقفه وتبنيه لإعادة بناء الموقف هو أساس الفهم والتفسير. (ص ٢٢٢)

تغير دلالة مفهوم «الشرح» هى منطلق حنفى للتأكيد على أن فيلسوف قرطبة لم يكن خاضعاً لتأثير المعلم الأول تابعاً لأرائه بقدر ما هو معبر عن الحضارة العربية الإسلامية موظفاً فلسفة أرسطو لمقتضيات ثقافته يحذف ويضيف يعدل ويطور.

إن الفيلسوف لم يكن مغترباً بل كان معاصراً - كما يؤكد حنفى - والشرح والتفسير ليس محاكاة بل هو مشروع حضارى شجاع يسعى به لتصحيح مسار حضارته نفسها، عن طريق تأسيسها على العلوم. أن الشرح يعتبره حنفى دلالة على التواصل التاريخى للحضارة الإنسانية ولعالمية الفكر، فالفلاسفة المسلمين لم يفقدوا هويتهم الحضارية عن طريق اقتباس النظريات اليونانية، بل على العكس كان هذا الاقتباس عوناً لهم على تقوية هذه الهوية.

توضح قراءة حنفى السمات العديدة التى تظهر أصالة الشرح الرشدى، فهو دائم التأكيد على أن ابن رشد فسر فلسفة أرسطو على أساس وروح الحضارة الإسلامية. لقد أساء الشراح فهم مذهب أرسطو، وشرح ابن رشد هو تنقية للمذهب من أخطاء شراحه. فالدافع هو تحقيق تاريخى لمذهب أرسطو بعد ضياعه على أيدي الشراح والمفسرين وهو ما يحدث للقرآن فى كل عصر. «فابن رشد هنا هو المسلم الذى يختار أقرب التصورات إلى الإسلام وهو القاضى الذى يختار أقرب الشروح إلى أرسطو ويفصل بين الخصوم ويأخذ القول الحق منها» (ص ٢١٦).

يؤكد حنفى - مثل محمود قاسم - على أن ابن رشد كان متابعاً للمقاييس الإسلامية فى تلخيصه، كما كان مدفوعاً بحسه الفلسفى العلمى وهو الحس العقلى (ص ٢٢٨). ففى طريقة تلخيص ابن رشد لعلم ما بعد الطبيعة يعيد ترتيب فصوله ويتحدث عنه كما يفعل علماء أصول الدين والفقهاء عندما يتحدثون فى كل علم عن غرضه ومنفعته وأقسامه ومرتبته ونسبته. ثم يعيد تبويب الفصول ابتداءً من الأقل نفعاً فالأقل نفعاً وهو أيضاً منهج إتبعه علماء المسلمين (ص ٢٥١).

إن ابن رشد لا يعنيه فهم الحضارة اليونانية فى المقام الأول إنما يركز كما يرى حنفى على الأفكار والتصورات العامة ويترك الأمثلة المأخوذة من التاريخ والأدب اليونانى ويستبدلها بأمثلة معروفة للقارىء العربى المسلم.

هدف ابن رشد فى قراءة حنفى هو إقامة نظرية خالصة فى العقل (ص ٢١٢)، فليس الهدف من الشرح إذن هو أرسطو بالذات أو الفلسفة اليونانية أو الحضارة اليونانية بالذات، بل اكتشاف الحقائق باعتبارها أبنية عقلية خالصة على مستوى الحضارة الإنسانية والفكر

البشرى كله (ص ٢٢٠). لقد كانت مهمة ابن رشد فهم النص وتمثله ثم اكتشاف بنائه العقلى وتأسيسه المعرفى وتحويله إلى نظرية كاملة تقوم على القسمة العقلية، وعلى مستويات الوجود. يقول حنفى: «يعنى التلخيص إذن أخذ رؤوس المسائل تم إعادة بنائها وإسقاط المادة القديمة وتركيبها على مادة جديدة. يحذف ابن رشد كل المادة التاريخية التى خرج البناء العقلى منها، فما يهمله هو البناء وليس حاملها من الأمثلة اللغوية والشواهد الشعرية والحوادث التاريخية وأسماء الأعلام، وبالتالي يتخلص البناء من كل شوائبه الحضارية ويبقى معنى خالصاً يمكن استعماله وتوجيهه نحو مواد حضارية أخرى. لذلك كثيراً ما يتحدث ابن رشد عن الحضارة اليونانية ككل دون ذكر لأسماء الأعلام، وهو بداية تحويل الفكر التاريخى إلى نظرية خالصة فى العقل» (ص ٢٥٢).

إن هذه الفقرة التى تلخص قراءة حنفى لابن رشد وفهمه لفلسفته ومنهجه فى تفسير هذه الفلسفة وتحديد لغايتها، وهو يعتمد فيها على فلسفة الوعى والشعور التى يماثل فيها موقف ابن رشد الحضارى مع موقف حنفى نفسه. وهذه القراءة الفينومينولوجية المعاصرة التى يستخدم فيها التحليل الشعورى لإعادة بناء موقف ابن رشد تتفق فى الرؤية العامة مع قراءة قاسم فى إعادة تقديم فلسفة ابا الوليد بمنأى عن الآراء الاستشراقية السائدة والتقليل من غلوائهم فى وصفه بالشارح أو الشارح الأعظم لإعادته مرة ثانية إلى بيئته العربية وحضارته الإسلامية، ومن هنا وصفنا لها بالقراءة الحضارية لابن رشد، وهنا الاختلاف بينه وبين قاسم الذى يميل بابن رشد تجاه العقيدة الدينية بينما يضعه حنفى فى إطار حضارى إسلامى وليس دينى. وهاتين القراءتين معاً بقدر ما تتقاربان فهما يختلفان عن القراءة العقلانية العلمانية التتويرية.

ونستطيع أن نذكر أيضاً من نماذج هذه القراءة بالإضافة لمن أشرنا لهم فى الفقرة السابقة ما قدمه كل من محمد عمارة فى كتابه «المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد» (القاهرة ١٩٧١)، والطيب تزينى فى «مشروع رؤية جديد للفكر العربى فى العصر الوسيط» (دمشق ١٩٧١). وهذه القراءات السابقة فى رأينا سواء التى تربط فلسفة ابن رشد بالدين والحضارة الإسلامية عند قاسم وحنفى أو بالعلم والمادية عند تزينى وعمارة هى قراءات أيديولوجية تختلف عن نوعية أخرى من القراءات ذات اتجاه ابستمولوجى أو تقدم نفسها باعتبارها كذلك لدى محمد عابد الجابرى، وجمال الدين العلوى، ومحمد المصباحى، وهى موضوع الفقرات القادمة.

#### ٤- الجابرى، محاولة قراءة جديدة (٤٢)

تتحى كتابات الجابرى منحى مختلف فى دراسة ابن رشد الذى كرس له العديد من الدراسات. حيث قدم فى ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى دراسة عن «المدرسة

الفلسفية فى المغرب والأندلس» مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد سنة ١٩٧٨ (ص ١٠٢ - ١٦١) وأعاد نشرها فى كتابه «نحن والتراث» قراءة معاصرة فى تراثنا الفلسفى. كما عرض الإطار العام لهذه القراءة فى الفصل الثانى عشر من «تكوين العقل العربى» بعنوان «بداية جديدة ولكن!» (ص ٢٩٢ - ٣٢١). كما خصص له بالإضافة لمشروعه فى تحقيق نصوص ابن رشد، التى تحتاج إلى دراسة مستقلة، وما قدمه هو تلاميذه من دراسات حول الفيلسوف فى مجلة «فكر ونقد» دراسة أخرى فى كتابه «المثقفون فى الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد» (بيروت ١٩٩٢).

يؤكد الجابرى فى مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد على أن المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس مدرسة مستقلة تماماً عن المدرسة أو المدارس الفلسفية فى المشرق. عند الجابرى: «هناك روحان ونظامان فكريان فى تراثنا الثقافى. الروح السينويه والروح الرشدية وبكيفية أعم الفكر النظرى فى المشرق والفكر النظرى فى المغرب. وأنه داخل الاتصال الظاهرى بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطعية الابستمولوجية بين الاثنين قطعية تمس فى آن واحد المنهج والمفاهيم والأشكالية». (ص ٢١٢). أن الفكرة المسيطرة على قراءة الجابرى هى أن الفلاسفة فى المغرب والأندلس كانوا متحررين من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التى حركت زملائهم فى المشرق (ص ٢٣٤) كان اهتمامهم الأساسى هو العودة للأصول وعند ابن رشد تعنى هذه الدعوة العودة لفلسفة أرسطو (ص ٢١١).

وفى فقرات سبعة يعرض الجابرى: وحدة المنهج فى الفكر النظرى فى المشرق وبنية الفكر النظرى فى المشرق: مفاهيمها وطابعها العام، ثم الإشكالية النظرية والمشاكل الاجتماعية فى المشرق والمغرب، ويتوقف فى الفقرة التالية أمام فصل المقال باعتبار مقال فى المنهج رؤية اكسيومية. ثم تحليل القول الدينى وشروط التأويل الخاصة والعامّة الظاهر والباطن، العقلانية فى المغرب والعقلانية فى المشرق. ثم تأتى الفقرة الأخيرة ليعرض المدرسة الفلسفية فى المغرب والثورة الموحدية.

وتتضح هذه الرؤية فى تكوين العقل العربى حيث يجيش الجابرى ترسانة من المفاهيم مثل: النظم المعرفية، الزمن السياسى الأيديولوجى، البيان، العرفان، البرهان، ويوظفها على المشروع الرشدى البرهانى بدءاً من ظاهرية ابن حزم الساعية للتأسيس للبيان أيديولوجيا وفلسفياً، انطلاقاً توجهات الدولة الموحدية التى تحددت فى الدعوة إلى ترك التقليد والرجوع إلى الأصول. لقد سعى ابن باجه لتقديم مشروعه الفلسفى الخاص الذى يمارس السياسة فى الفلسفة لا بخطاب أيديولوجى بل بخطاب فلسفى. وكان اقضاء العرفان والفصل بين البيان

والبرهان هو الخط الذي ينتظم الخطاب الرشدي الذي يستعيد مشروع ابن حزم عبر ابن تومرت وابن باجه، لكن على مستوى آخر أغنى وأعمق. لقد بنى ابن رشد استراتيجية خطابه. كما كتب الجابري - بالتحرك في أربع جبهات:

- شرح أرسطو وتلخيص كتبه.

- الكشف عن انحرافات ابن سينا في كتاب «تهافت التهافت».

- الرد على الغزالي في تشغيبه على الفلاسفة وفي تكفيره لهم.

- تنظير منهجية الأخذ بالظاهر وإبطال منهجية المتكلمين وطريقة المتصوفة «الكشف».

يهتم الجابري إذن بالكيفية التي يقترحها ابن رشد لترتيب العلاقة بين البيان والبرهان «نقده لابن سينا والمتكلمين»، ويوضح الطريقة التي يقترحها ابن رشد في التعامل مع الخطاب الديني بوصفه بناءً مستقلاً بنفسه يقوم على المبادئ الثلاثة التالية:

- الخطاب الديني هو دوماً على وفاق مع ما يقرره العقل إما بدلالته الظاهرة وإما

بتأويله.

- القرآن يفسر بعضه بعضاً.

- الفصل فيما يؤول وما لا يؤول.

وبهذا فإن ابن رشد يؤسس بداية جديدة فعلاً للفكر العربي. يقول الجابري: «إذا نظرنا إلى التجربة الأندلسية المغربية من زاوية مظهر الخصوصية الذي يؤسسه غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي وجدنا أنفسنا أمام زمن ثقافي مستقل ومتميز يقطع تماماً مع الزمن الثقافي الذي كرسه ابن سينا وعمل الغزالي على ترسيخه وتعميقه. أما إذا نظرنا إلى نفس التجربة بوصفها مظهراً من مظاهر العام الذي يؤسسه في الفكر العربي ككل تداخل العصور الثقافية فإننا سنجد أنفسنا أمام ما يشبه إشراقاً لهب الشمعة لحظة انطفائها». (ص ٣٢٢)، والنتيجة هي ما يسميه استقالة العقل العربي التي ما زال مفعولها سارياً إلى اليوم في كثير من الأوساط المثقفة إن لم يكن في كلها تقريباً دع عنك الأغلبية الساحقة من الجماهير الأمية (ص ٣٢٨)، وقبل أن نتناول ما كتبه الجابري عن نكبة ابن رشد في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية» نتوقف عند فكرة غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي التي لا تتفق مع مثول الأفكار المشرقية وخاصة أفكار الغزالي وتغلغلها في فلسفة ابن رشد. لقد أوضح نصر حامد أبوزيد كيف وقع ابن رشد في شرك الغزالي حيث أراد أن يتصدى له في دراسته «خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض» (مجلة ألف، العدد ١٦،

ص ٣٥٠٦)، وكذلك فعل جمال الدين العلوى فى دراسته «الغزالى وتشكل الخطاب الفلسفى لابن رشد» (مجلة كلية الآداب - جامعة فاس ١٩٨٦).

ويعيد الجابرى النظر فى نكبة ابن رشد فى كتابه «المثقفون فى الحضارة العربية» حيث يبرز التناقض فى نكبة ابن رشد بين الإتهام وواقع الحال، ويبين ثانياً من المحاكمة أن تهم تخفى تهم أخرى مستعرضاً الروايات المختلفة التى تكذب نفسها بنفسها، موضحاً أن السبب الحقيقى للنكبة لا يمكن إلا أن يكون سبباً سياسياً. وهو ما يخصص للبحث عنه الفقرة الرابعة من بحثه. فالأسباب التى ذكرتها الروايات لا تعدو أن تكون تخمينات أو تبريرات ومن هنا ضرورة افتراض تهم سياسية أو ذات صلة بالسياسة. ويتجه تفكيره إلى أن التهمة تكون مرتكزة على نصوص لابن رشد ذات صلة بالسياسة ومن ثم يتوقف أمام نص هام هو «جوامع سياسة أفلاطون» ويناقش النكبة على أساس ما جاء فى النص السياسى الرشدى: تاريخ تأليفه، مضمونه، إشاراته، يعرض الجابرى للنص فى الفقرة الخامسة ابن رشد والبرهان فى السياسة. فالفيلسوف تناول السياسة فى استقلال عن الأمور الميتافيزيقية متقصياً القول البرهانى عند أفلاطون ومن هنا تم استبعاد الأربعين صفحة الأولى من العمل وحذف الكتاب العاشر. ويتوقف فى الفقرة التالية عند أفلاطون وابن رشد وقضية المرأة موضحاً انصافه للمرأة ومسايرته لأفلاطون وربط موقفه هذا بالوضع السائدة فى التجربة الحضارية الإسلامية، كذلك يتوقف أمام الملاحظات السياسية التى يدلى بها ابن رشد محيلاً إلى الواقع الأندلسى فى عصره، وهو ما يظهر بصورة جلية فى الفقرة السابعة عند «الخطاب السياسى خطاب برهانى».

يناقش الجابرى ويحلل المناسبات المختلفة التى يستحضر فيها ابن رشد الواقع الأندلسى خاصة والعربى عامة وهو يشرح آراء أفلاطون. حيث يذكر ابن رشد فى حديثه عن تحول المدينة الجماعية إلى مدينة التغلب والاستبداد نماذج من ممالك المسلمين (ص ١٤٦) وحين يبين أسباب هذا التحول يشير إلى ما كان عليه الأمر عند العرب فى العصر الأول وتحول الحكم التيموقراطى إلى الهيدونستى شبيه بأحداث فى مملكة المرابطين (ص ١٤٧) وتحول الحكم الجماعى إلى حكم الطفيان كما حدث فى قرطبة. ويعطى أمثله لمدح الشعراء للحكام من الواقع المعاصر له مما يرجع ويؤكد وجود سبب سياسى أدى إلى نكبة الفيلسوف. ينتقل الجابرى فى توظيف مفاهيمه على فلسفة ابن رشد البرهانية مقابل الإشراق المشرقى، وهى دعوى أثارت كثير من الجدل بين المشارق والمغاربة رغم محاولة الجابرى التخفيف منها.

## ٥. محاولة قراءة ابستمولوجية للمتن الرشدى

وتستحق جهود جمال الدين العلوى<sup>(٤٤)</sup> دراسة خاصة لما قدمه من دراسات وتحقيقات للمتن الرشدى. فقد قدم رغم حياته القصيرة عدداً من الأعمال تحقيقاً ودرساً تعد محاولة هامة لنقل

الدراسات الرشدية من مستوى البحث الأيديولوجى والدينى إلى مستوى البحث النظرى التحليلى داغياً وممهداً الطريق للدراسة الأستمولوجية للفلسفة الرشدية فى كتابه وإن كان العمر لم يمهله لاكمال عمله فقد ظهرت بعض الدراسات المغربية التى تبنت نفس المنهج فى البحث. ونشير بالتحديد إلى جهود محمد المصباحى المتميزة المتواصلة التى تحتاج إلى دراسة خاصة.<sup>(٤٥)</sup>

قدم العلوى تحقيقاً للسمع الطبيعى فى كتابه مقالات فى المنطق والعلم الطبيعى لابن رشد (الدار البيضاء ١٩٨٣) و«تلخيص السماء والعالم» (الدار البيضاء ١٩٨٤). وتحقيق تلخيص كتاب «الآثار العلوية» (بيروت ١٩٩٤) وتحقيق تلخيص ابن رشد لكتاب «الكون والفساد» (بيروت ١٩٩٥) وتحقيق الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى (بيروت ١٩٩٤) ومن دراساته حول ابن رشد «نظرية البرهان ودلالاتها فى الخطاب الفلسفى لابن رشد (الرباط ١٩٨٦)، إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعى وما بعد الطبيعة عند ابن رشد «مجلة كلية الآداب جامعة فاس ١٩٨٨»، و«نظرية البرهان وتشكل الخطاب الفلسفى لابن رشد» (مجلة كلية الآداب فاس ١٩٨٦) إضافة إلى عمله الأساسى موضوع دراستنا الحالية «المتن الرشدى» (الدار البيضاء ١٩٨٦) الذى يعد «مدخل لقراء جديدة» من المفترض أن يتلوه مدخل ثان يعنى بدرس مضمون المتن، ويقدم لقراءة المشروع الفلسفى لابن رشد. ويهذين المدخلين يتم الجزء الأول من عمل العلوى الذى يروم وضع صورة جديدة للرشدية تختلف عما ساد عند قدماء اللاتين ومحدثى العرب. وهو ما يعتبره إضافة وتعديل لما هو معروف من أبحاث جادة عن ابن رشد والرشدية على قلة هذه الأبحاث من جهة، وغياب البعد الشمولى فيها من جهة أخرى.

ويقوم هذا العمل على محورين: أولهما بيلوجرافى يتابع المتن من الداخلى والآخر تأويلى يتأسس على المعطيات التى يقدمها المحور الأول لينظر إلى المتن فى كليته. ويلخص لنا العلوى هذه المعطيات الجديدة ويحدد لنا خطته فى ثلاثة أمور هى:

- تصنيف أنواع الكتابة الرشدية، وتحديد مجالاتها.

- تحديد أصناف الشروع الرشدية، وبيان دلالاتها، والكشف عن منزلة المؤلفات الموضوعية

وكذا المقالات من المتن بكامله.

- تحليل ظاهرة الاختلاف والتعارض فى المتن أو ما يدعوه ظاهرة المراجعة والإضافة

والتعديل فى المسيرة الرشدية.

فالههدف كما هو واضح هو بيان وحدة الخطاب الرشدى ومراحل تطوره وما انتهى إليه

فى صورته الأخيرة. نحن إذن أمام طريقتين فى القراءة: قراءة مقارنة تروم الوقوف على

مراحل تطوره. وأخرى نقدية تروم الوقوف على ما انتهى إليه الخطاب الرشدى فى صورته

الأخيرة. وعلى أمتداد أربعة فصول يتناول مؤلفات ابن رشد: معطيات أولية فى الفصل الأول الذى يقدم قائمة تجمع بين ما أورده الفهارس القديمة وما أضافته البيبليوجرافيات الحديثة وفهارس المكتبات وعلى ضوء فحصه للمخطوطات، وتضم هذه القائمة (١٠٨ عمل). ومسلكه فى هذا المجال يختلف عن مسلك سابقه، فهو لم ينقل لنا الفهارس المختلفة على علاتها، إنما حاول وضع قائمة تركيبية جمع فيها ما صحت نسبته إلى ابن رشد وبعض ما لم تصح نسبته، وذلك للتعرف على غنى المتن الرشدى عامة وبيان الحجم الحقيقى لما نعرفه منه فى أصله العربى، ومن ثم معرفة المفقود منه. ويكمل ذلك بتقديم إحصاء جديد للموجود بالفعل من مؤلفات ابن رشد فى العربية من خلال ترتيب زمنى لهذه المؤلفات. فى الفصل الثانى «تكنولوجيا مؤلفات ابن رشد الموجودة فى أصولها العربية - معطيات جديدة».

وهو يتابع أو يكمل عمل كل من الأب موريس بويج M. Bouyges «حصر النصوص العربية لابن رشد» والأب ألونسو P. Alonso الذى قدم ضمن كتابه «تكنولوجيا ابن رشد» فصلاً عن الترتيب التاريخى لمؤلفات ابن رشد. وهو يشير إلى المحاولات المختلفة التالية لهذين العاملين (هـ ٥، ص ١٢)، ومع هذا يحدد لنا هدفه الذى يختلف عما قدمه هؤلاء من جهود جادة؛ فهو لا يروم إحصاء هذه النصوص ووضع ترتيب زمنى لها، بل يسعى إلى تقديم معطيات جديدة وتصحيح اللبس والغموض المتعلق بأسماء المؤلفات أو بمضامينها وصياغاتها والفترات التى تنتمى إليه، هادفاً فى نهاية الأمر إلى تقديم خلاصات أولية بصدد مراحل فكر ابن رشد ووحدة مشروعه الفلسفى بعد الإمساك بأهم الأشكال التى يطرحها المتن الرشدى، وتلك الخلاصات هى التى تؤسس قراءته الجديدة. وهنا يقدم لنا ثمانية وخمسون عملاً للفيلسوف أولها «المختصر فى المنطق» (حوالى ٥٥٢هـ/١١٥٧م) وآخرها «مقالة على المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعى لأرسطو» (٥٩٢هـ/١١٩٦م).

وما قدمه العلوى فى هذا العرض على امتداد الفصلين الأولين يوضح لنا ضخامة المتن الرشدى كما يظهر فى القائمة الأولى، ومقدار ما فقد منه حين نقارنها بالقائمة الثانية. وإذا ما تناولنا هذا العرض على ضوء هدف المؤلف وهو تقديم معطيات جديدة بصدد مراحل فكر ابن رشد ووحدة مشروعه الفلسفى فإن أهم ما توصل إليه هو:

- تنوع الكتابة الرشدية وتعدد مجالاتها المعرفية.

- أن الشروح تمثل الجزء الأكبر من المتن الرشدى سواء الشروح الأرسطية التى تمثل من وجهة نظره قوام المتن الرشدى أو شروحه الأخرى، التى سعى لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين شروحه على أرسطو، وذلك من أجل دمج هذه الأخيرة فى جسم المتن الرشدى.

- ظاهرة المراجعة أو الاختلاف بين أجزاء المتن الرشدي وفي صياغة نصوصه المختلفة مما يعد دليل صحة ميز الروح الرشدي، وجعلها إحدى الإسهامات الأصلية في تاريخ الفلسفة. ينطلق العلوي مما توصل إليه من «معطيات المتن الرشدي» إلى أفاق قراءة جديدة حيث يناقش أنماط الكتابة الرشدية، والشروح الرشدية سواء الأرسطية أم غير الأرسطية، ظاهرة المراجعة والتعديل في الشروح. كذلك علاقة المؤلفات الموضوعه في الطب والفقه والفلسفة ببقية أعمال الفيلسوف. يقول: «وقد عمدنا في هذه المحاولة إلى دمج الأطراف في الصلب، أعنى أن عملنا كان منحصراً في محاولة دمج شروح ابن رشد لأجزاء من متون فلسفية أخرى، وكذا دمج مؤلفاته الموضوعية، في شروحه على أرسطو التي اعتبرناها جوهر متته الفلسفي وقوامه. وقد كان حافزه في ذلك هو بيان وحدة هذا المتن، ومن ثم بيان وحدة المشروع الرشدي (ص ١٩٢). وينبهنا العلوي إلى مسألتين هامتين:

- ١ - إن القول بالوحدة والتماسك والاتساق لا ينفى القول بالتطور والاختلاف والتمايز.
  - ٢ - أن الوحدة التي يقصدها لا تشمل التراث الرشدي بكامله، وإنما تخص تراثه الأرسطي وما واكبه من أعمال أخرى؛ أي الأعمال اللاحقة على إعلان الأرسطية والانتصار لها لا المؤلفات التي تنتمي إلى فترة سابقة (ص ١٩٢).
- وقبل أن نتابع الجهد التحليلي لمتن ابن رشد الذي قدمه العلوي والذي حرصنا أن نتناوله بلغة العلوي نفسها، وبنفس عباراته نتوقف أمام مسألتين:
- الأولى: هي التأكيد على أن الشروح تمثل قوام المتن الرشدي خاصة الشروح الأرسطية مع حرصه على دمج الشروح غير الرشدية ضمن المتن نفسه مع مؤلفات ابن رشد الأخرى.
- الثانية: هي التمييز بين المشروع الرشدي بعد تبني الأرسطية والانتصار لها وبين أعماله السابقة على ذلك.

وعلى الرغم من اتفاقنا مع المؤلف في هذا التأكيد في صورته العامة إلا أننا نتحفظ على هذا الحكم الى ينتهي بنا إلى إدراج المتن الرشدي في إطار الأرسطية وأن الفيلسوف هو الشارح الأعظم الذي انتصر لفلسفة أرسطو في العربية مخلصاً أياها مما خالطها من تشويهاات الشراح. ولأننا لسنا بصدد الحكم على ابن رشد بل مهمتنا تحليل جهد العلوي فلنتابع ما قدمه لنا في الفصل الرابع عن «مسار المشروع الرشدي» حتى يتضح لنا أهمية قراءته الجديدة للمتن الرشدي. ينتقل بنا المؤلف إلى القراءة الثانية التأويلية إنطلاقاً من فحص كتابات الفيلسوف حسب الترتيب الذي قدمه لنا وما توصل إليه من معطيات تسمح بالنظر إلى المشروع الرشدي

فى لحظات ميلاده الأولى وتتبعه حتى اكتماله، فالهدف الذى يحدده لنا فى بداية هذا الفصل هو الكشف عن مكونات الفكر الفلسفى لابن رشد ورصد العوامل التى ساهمت فى تشكيل وعيه الفلسفى وهو ما يفسر لنا من وجهة نظر العلوى اختيار ابن رشد الفلسفى أولاً واختياره الأرسطى ثانياً فى مناخ يبدو فى الظاهر عائقاً أمام هذا الاختيار. يعنى العلوى فى محاولته هذه بمؤلفات ابن رشد نفسها لرصد تشكل وعيه الفلسفى وتطوره وأيضاً ليقدم خطاباً فى مراحل فكره الفلسفى. وهى مسألة شغل بها خلال النصف الأول من الثمانينيات. وعلى العكس من ألويسو الذى قال بوجود مراحل أربع فى فكر ابن رشد، حدد لنا العلوى فى البداية مرحلتين متميزتين فى فكر ابن رشد الأولى تمثلها الجوامع والتلاخيص، وهى مرحلة معرفية تهدف إلى تليخيص الأرسطية من الأخلاط التى تمتزج بها. وهذه المرحلة كما يقول: كانت فى عمقها دفاعاً عن مشروعية «الفكر البرهانى العلمى» أى عن نمط آخر من التفكير والنظر يختلف عن النمط السائد فى المجتمع الأندلسى - المغربى. ومن هنا يصح اعتبارها الصورة الأولى للمشروع المعرفى الرشدى (ص ٢٠١).

والمرحلة الثانية والأخيرة «الشروح الكبرى» التى تمثل الإسهام الفلسفى الجديد لابن رشد واكتمال مشروعه المعرفى النظرى. ويهمنا هنا الإطار الذى يؤطر هذه المرحلة كما يحدده العلوى، وهو الذى جعلنا نتوقف فى حذر أمام تحديده لقوام المتن الرشدى بالأرسطية والانتصار لها. فقد «شهدت هذه المرحلة الثانية - كما يخبرنا المؤلف - ميلاد مشروع سياسى كان نتيجة لإعادة قراءة فلسفة أرسطو على ضوء قراءات رشدية أخرى للخطاب القرآنى أولاً، والقول الكلامى - الفلسفى الإسلامى ثانياً والمشروع السياسى للدولة الموحدية ثالثاً - ولقد كان واقع المدينة الأندلسية - المغربية هو القطب الذى تدور حوله هذه القراءات المتداخلة - ومن هنا نفهم لماذا كان فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت، وتليخيص سياسة أفلاطون من بين مؤلفات هذه المرحلة» (ص ٢٠١).

ألا يدعونا تحديد العلوى لمعالم هاتين المرحلتين من تطور فكر ابن رشد أن نراجع رده المتن الرشدى إلى الأرسطية، فهذا أن صح فى المرحلة الأولى وهو ما نوافق عليه. يحتاج إعادة نظر فى المرحلة الثانية، لإعادة قراءة فلسفة أرسطو على ضوء معطيات بيئية إسلامية وعلى ضوء الخطاب القرآنى والقول الكلامى والواقع السياسى يجعلنا نعطى هذه المعطيات الجديدة الأولوية فى المرحلة الثانية، ويجعل افتراض العلوى برد مؤلفات ابن رشد الموضوعية إلى شروح أو دمج كتاباته المختلفة إلى أرسطيته متساوى مع افتراض آخر هو رد إعادة القراءة التى تميز المرحلة الثانية إلى تأويل ابن رشد للخطاب الدينى الكلامى والفلسفى؟

إن هذا التحديد الذى قدمه العلوى - كما يخبرنا فى مقدمة نشرته لتليخيص السماء

والعالم لابن رشد . قد مر بتعديلين أساسيين الأول فى بحثه عن الغزالى وتشكل الخطاب الفلسفى لابن رشد، والثانى فى الفصل الرابع من المتن الرشدى الذى سعى فيه إلى تحقيق الإكمال والتصحيح للتعديل الأول. وتمثل هذه التعديلات سمة هامة لدى العلوى هى النقد الذاتى أو ما أطلق عليه ظاهرة المراجعة والتعديل والتطوير وهى دلالة صحة فى الفكر. يقول: «والحق أن هذا التصنيف الجديد الذى ذهبنا إليه فضلاً عما يحمله من اختصار مخل وعموميات غير مبررة التبرير الكافى، فإنه لا يقدم لنا صورة دقيقة عن تشكل الوعى الفلسفى للرجل وما شهدته من تحولات خفية وواضحة. لم يعن بها أحد من الباحثين، ولم ننتبه إليها حين وضعنا هذا الافتراض». (ص ٢٠٢)

يفترض التعديل الأول وجود فترة هامة بين المرحلتين تمثل خلاصة لما انتهى إليه فى محاولة التصحيح الفلسفى فى المرحلة الأولى ووضع مشروع جديد يكمل هذا التصحيح ويمهد للمرحلة الثانية وهذه الفترة هى الفترة الغزالية. إلا أن هذا التعديل بحاجة إلى أكمال المراحل الأخرى فى فكر ابن رشد خاصة المرحلة التى تقدمها كتاباته الأولى السابقة على الانتصار للأرسطية. وهذا الأكمال أو التعديل هو غاية الفصل الأخير من كتابه ويقوم على فرضية تشمل التراث الرشدى فى مجمله. هناك إذن فيما يرى العلوى مشروع أول شغل فكر ابن رشد، هو المشروع الذى تمثل فى مختصراته الأولى قبل أن يشغل الأعجاب بأرسطو كل اهتمامه. ويهدف هذا المشروع الأول إلى إنقاذ ما هو ضرورى فى المعرفة العلمية للكمال الإنسانى. بمعنى أنه يطمح إلى تقديم صياغة لما يمكن عده الحد الأدنى الضرورى من المعرفة للإنسان لتحقيق كماله الأول، لا الكمال النهائى الذى يعد غاية عسيرة التحقيق.

والإشكالية التى يسعى العلوى للإجابة عنها ليس فقط تحديد ماهو الضرورى الذى يسعى الفيلسوف لإنقاذه ولما الإصرار على إعادة صياغة ما هو ضرورى فى المعرفة العلمية القديمة؟ وما هى عوائق ذلك؟ وهل تحقق العلوم العربية الإسلامية هذا الحد من الكمال؟ ويرى أن قراءة ابن رشد اتخذت مسارين مختلفين أدبا إلى قناعة واحدة فهى قراءة للشروط التاريخية الراهنة للمعرفة العلمية فى المجتمع الأندلسى وهى ثانياً قراءة لتاريخ الفلسفة وليس فقط ما عرفه تاريخ الإسلام من مذاهب فلسفية، أى للفلسفة القديمة باعتبارها الأصل الأول لكل فلسفة ممكنة. وتنتهى القراءتين إلى نفي كل إمكانية لقيام إبداع فلسفى فى هذا العصر. فالعصر لا يقبل بل ولا يحتمل إلا ما هو ضرورى أما الأفضل فعسير حصوله. وفى هذه المرحلة شغلت محاور أربعة فكر ابن رشد هى: المنطق، والهيئة وعلم النفس، وأصول الفقه. ويلاحظ أن أرسطو هنا اعتبر واحد من بين آخرين يمثلون خلاصة الفكر العلمى الذى يهدف ابن رشد إلى العمل على إنقاذ ما لا بد منه فى حصول أول مراتب الإنسان.

وينقلنا العلوى إلى المشروع الأساسى الرشدى الذى يمثل طفرة فى فكر الرجل وتبلور وعيه الفلسفى، ويناقد كيف حدث ذلك، وما هى العوامل التى ساهمت فيه، ويحددها فى صنفان أو نوعان من المعطيات أولهما: ما يقدمه ابن رشد نفسه من أسباب، والثانى: ما تقدمه التحولات التى شهدتها الوضع السياسى والثقافى بالأندلس والمغرب. ويذكر ابن رشد أسباب ثلاثة هى:

- إن اختياره لنقل مذهب أرسطو إنما كان نتيجة لما ظهر للجميع من أنه أشد المذاهب إقناعاً وأثبتها حجة.

- ما يتعاطاه الناس من الرد على مذهب المعلم الأول من غير أن يقفوا على حقيقته، فيكون ذلك سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده.

- إن ما قصده - هنا - كان أبو حامد قد حاول القيام به من قبل فى كتاب «مقاصد الفلاسفة» وإن لم يوفق فى تحقيق ما حاول من ذلك.

ويلاحظ العلوى فى هذه المرحلة اختفاء شعار «إنقاذ الضرورى فى المعرفة العلمية» وحلول شعار «استخلاص الأقاويل البرهانية من مذهب أرسطو» باعتبارها أكثر أصناف الأقاويل تصديقاً وأكملها يقيناً. وضرورة إخراج العلم الطبيعى مخرجاً برهانياً، ولا يقف عند حدود هذا العلم بل تتعداه إلى ما بعد الطبيعة. ويرى ياحثنا أن من الطبيعى أن يتم هذا التحول فى إطار ما طرأ على الظروف السياسية والاجتماعية من تحولات جديدة فتحت آفاقاً كانت مغلقة من قبل، ووضعت إمكانات لم تكن يسيره التحقق فيما مضى. ويختتم حديثه عن المعطيات التى اسهمت فى تشكيل الوعى الفلسفى الجديد للفيلسوف بالإشارة إلى أثر الفكر الأشعرى فى توجيه المناخ الثقافى السائد فى الأندلس والمغرب.

يهدف ابن رشد إذن إلى تصحيح أو إصلاح الفلسفة إصلاحاً شاملاً بتقديم قراءة جديدة للمشروع الفلسفى الأرسطى كما يظهر فى تلاخيصه. وذلك لإنقاذ الأمة مما يعصف بها نتيجة لجناية المتكلمين وتخليط الغزالى. وإن كانت هذه الغاية غير مقصودة لذاتها رغم أهميتها بل لأنه الشرط الضرورى لقيام كل تصحيح فلسفى يهدف إلى استمرار وجودها. ومن هنا كان تأليف «تهافت التهافت» الذى يعنى إعلان عن العودة إلى الفلسفة يقول العلوى: «كان تهافت التهافت» بوجه خاص عودة إلى الفلسفة بعد تأسيس التصحيح العقدى، وإعلان عن معالم وعى فلسفى جديد فإن الشروح الكبرى التى تمثل فى اعتقادنا آخر مراحل التفكير الرشدى هى تجسيد للبيان الجديد للرشدية فى صورتها الأخيرة. (ص ٢٣٧)، هكذا حدد العلوى تخطيط أولى للمراحل التى انتهى إليها المتن الرشدى، والتى تمثل أسس الإنطلاق فى دراسة المشروع الفلسفى لابن رشد.

إن هذه القراءة (الأولية) التي يطلق عليها صاحبها دعوة جديدة للقيام بإعادة قراءة المتن الرشدي؛ هي مدخل لقراءة جديدة للرشدية، وقراءة مختلفة تماماً عما سبقها لأنها تعلن توجهها المعرفي الاستمولوجي «إن البحث دعوة إلى امتلاك المتن امتلاكاً معرفياً دقيقاً حتى تكون قراءتنا له بعد ذلك قراءة نقدية شاملة مكتملة لا قراءة اختزالية متعسفة».

يهدف الباحث هنا إلى تفكيك المتن الرشدي للتعرف على أصوله وتفاصيله والنظر إليه في كليته وشموله لتأسيس النظر في المبادئ المعرفية التي توجه بنية الخطاب الرشدي. وهو كما يقول صاحب هذه القراءة مقدمة للحضر الإبستمي الرشدي والكشف عن ثوابته العميقة باعتباره من النماذج الفريدة داخل أنظمة الفكر التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية في تاريخها الطويل. ومن هنا فنحن نختم هذه القراءة بالسطور الأخيرة فيها؛ والتي ترى أنه إذا كان هناك من طائل وراء هذا العمل فهو أن يخفف من الضلال ويساهم في إنقاذ البحث في الرشديات من أخطر أنواع الضلال أعنى «الضلال الإيديولوجي».

## خاتمة..

لقد عرضنا في سياق هذا البحث عدد من القراءات التي تناولت الفلسفة الرشدية من أساتذة وباحثين عرب ذوى إنطلاقات فكرية متعددة ومناهج ورؤى مختلفة تسعى إلى فهم وتحليل هذه الفلسفة التي تمثل لحظة هامة في تاريخنا الفلسفي وتعبر عن نظام فكري في حاجة إلى قراءة معرفية تحدد دلالاته ودلالة القراءات الحالية المختلفة له.

والحقيقة أننا لم نتناول كل القراءات التي تناولت الفلسفة الرشدية، فهناك قراءات أخرى مطروحة في فكرنا المعاصر، بالإضافة إلى دراسات كثيرة تناولت ابن رشد من زوايا متعددة تاريخية وتعليمية في حاجة إلى إحصاء شامل ليس مجاله هذا البحث، لكننا هدفنا فقط إلى تقديم نماذج من القراءات التي قدمت نفسها وقدمت فلسفة ابن رشد باعتبارها أشكالاً حاضراً في حاجة إلى مزيد من القراءات. وهذا ما نتمنى القيام به في دراسات قادمة.

## الهوامش:

- (١) د. مراد وهبه: حوار حول ابن رشد - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة سنة ١٩٩٥، ص ٢١.
- (٢) يقوم بعض الباحثين العرب بإنجاز جوانب من هذه المهمة مثل: أحمد شحلان من المغرب، الذي نقل ابن رشد تلخيص كتاب «السياسة لأفلاطون» من العبرية إلى العربية ويشارك حالياً في نقل بعض الأعمال الأخرى ضمن نشر وتحقيق رسائل ابن رشد، وإبراهيم الغريبي الذي نقل شرح ابن رشد الكبير لكتاب النفس لأرسطو من اللاتينية إلى العربية، وصدر في مجلدان عن بيت الحكمة - قرطاج بمناسبة الاحتفال بالثموية الثامنة لوفاة ابن رشد سنة ١٩٩٨، وكذلك عبد المجيد الفنووشى من تونس الذي ينقل بعض الترجمات اللاتينية لبعض رسائل الفيلسوف إلى العربية، وحسن الشافعى من مصر، وكذلك جهود عبدالقادر بن شهيدة من تونس لنقل كتاب النفس وغيرها.
- (٣) د. ماجد فخرى: ابن رشد - بيروت ١٩٦٨.
- (٤) تناول د. حسام الدين الألوسى فلسفة ابن رشد في عدد من مؤلفاته - انظر دراسة د. على حسين الجابري «أصالة الألوسى الفلسفية في الفلسفة والإنسان»، العدد الثالث عنه وعن مؤلفاته من «المجلة الفلسفية العربية»، ديسمبر ١٩٩٤.
- (٥) قدم عمار طالبي تحقيقات لكتب ابن رشد الطبية، الكليات، شرح أرجوزة ابن سينا، وقدم عدة دراسات عن الفلسفة السياسية عند ابن رشد والفقه عند ابن رشد، تونس، فبراير ١٩٩٨. د. عبد الرازق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب ١٩٨٦.
- (٦) مثل: ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت ١٩٩٥. ومؤتمر ابن رشد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - الجزائر - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية - مجلدين ١٩٨٥. وندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامى جامعة محمد الخامس - الرباط، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨١، وندوة قراءات ابن رشد، الجمعية الفلسفية المصرية، ديسمبر ١٩٩٩ والمنهج عند ابن رشد، جامعة تونس الأولى، ديسمبر ١٩٩٩، وغيرها من ندوات في دمشق، وتركيا، وقرطبة، وبغداد.
- (٧) حول كتاب رينان يلاحظ الدكتور يوسف سلامة من جامعة دمشق في دراسته «استقبال الغرب اللاتينى

للثقافة العربية في العصر الوسيط. ابن رشد نموذجاً» ص ١٢٦ - ١٥٦، في العدد الخامس من «قضايا وشهادات»، دمشق ١٩٩٢، إن أهم المعلومات المتصلة بهذا الموضوع باللغة العربية يمكن العثور عليها في كتاب رينان «ابن رشد والرشدية»، وكل المراجع العربية التي تحدثت في هذا الموضوع بشكل أو بآخر نقلت عنه، ويشير إلى سوء ترجمة هذا الكتاب ويقترح ترجمته من جديد إلى اللغة العربية تحقيقاً لفائدة، المرجع المذكور ص ١٥٤. (٨) انظر دراسة ميشال جحا: «ابن رشد بين فرح أنطون ومحمد عبده» ص ٦١ - ٨٧، مجلة الاجتهاد البيروتية، العدد الثلاثون السنة الثامنة ١٩٩٦.

(٩) انظر مقدمة أدونيس العكره لنشرته كتاب فرح أنطون: «ابن رشد وفلسفته»، دار الطليعة - بيروت، صفحات ٧، ٩، ١٦، ٢٧.

(١٠) فرح أنطون «ابن رشد وفلسفته»، الإهداء.

(١١) مقدمة أدونيس العكره لكتاب فرح أنطون، ص ١٩.

(١٢) الموضوع السابق ص ١٦ - ٢٧.

(١٣) وهي متفرعة من الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية، كما يتضح من النشرة الأولى لها، دار قباء، القاهرة.

(١٤) صدرت أعمال هذا المؤتمر في كتاب «ابن رشد والتنوير» من دار الثقافة الجديدة، بالقاهرة ١٩٩٧،

بتقديم بطرس غالي أمين عما الأمم المتحدة السابق وكلمات د. عصمت عبدالمجيد أمين عام جامعة الدول العربية، وعمرو موسى، وفاروق حسنى وزيراً خارجية وثقافة مصر.

(١٥) هذه العبارات هي التي توقف أمامها الأب جورج شحاته فتواتى عند عرضه لكتاب فرح أنطون ورد

محمد عبده عليه في كتابه «مؤلفات ابن رشد»، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - الجزائر ١٩٧٨، ص ٧٦.

(١٦) من المهم الإشارة إلى جهود د. محمود حمدي زقزوق وهو من أساتذة جامعة الأزهر العقلانيين

المستيرين، والذي قدم لنا عدة دراسات عن ابن رشد يتضح فيها موقفه المدافع عن الفيلسوف العقلاني المسلم

ضد انتقادات وتاويلات المستشرقين لفلسفته في دراسته «الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد»

التي شارك بها في المجلد الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة عن «ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه

العقلاني» ١٩٩٢، ص ٨٩ - ١٠٤، والكتاب التذكاري عن محمود قاسم ص ٥٠٩ - ٥٢٨، يقول إن هناك خلط بين

موقف ابن رشد والرشدية اللاتينية في المؤلفات الغربية عن الفيلسوف ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند اتهام

ابن رشد بتعارض الحقيقتين الدينية والفلسفية وإنما تعدها في أوروبا إلى القول بالزندقة واتهامه بالإلحاد. وإن

نقطة الإنطلاق في موقف ابن رشد في التوفيق إنما تتمثل في النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة

بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها. ويرى أن هذه الدعاوى ليس لها أساس تستند إليه في فلسفة ابن رشد

ويحدد مهمته في بيان المنطلق الحقيقي للفلسفة الإسلامية وابن رشد خاصة في قضية التوفيق بين الحقيقتين

وأساس توفيق الفيلسوف بين الدين والفلسفة. وهي الإسلام ذاته، وبالتالي فإن الزعم القائل بأن الأفلاطونية

الحديثة مصدر القول بالحقيقة الواحدة يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية ويصبح ادعاءً بغير دليل. وابن رشد

على اقتناع تام بعدم وجود أي تناقض بين الحقيقتين ولم يشأ أن ينتقص من إحداهما لحساب الأخرى. ويختتم

دراسته ببيان بعض المواقف الغربية المنصفة والتي لم تخلط بين موقف الفيلسوف والرشدية اللاتينية مثل

- موقف هنرى كوربان فى تاريخ الفلسفة الإسلامية وهريشجر مؤرخ الفلسفة الألمانية المعاصر. «ص ٥٢٦ - ٥٢٧».
- (١٧) راجع كل من د. حامد ظاهر فى تناوله لإنتاج محمود قاسم العلمى ص ١٧، وما بعده من الكتاب التذكارى، ودراسة د. حسن حنفى بنفس المجلد «العقل والإصلاح عند محمود قاسم» صفحات ٢٠٤، ٢٠٦.
- (١٨) د. جورج شحاته فتواتى: مؤلفات ابن رشد، ص ٧٢.
- (١٩) الموضوع السابق.
- (٢٠) د. حامد ظاهر: محمود قاسم الإنسان والفيلسوف، ص ٢٨.
- (٢١) انظر دراسة د. مصطفى حلمى عن «محمود قاسم»، ونموذج ابن باديس، المرجع السابق. ص ٣٥٢، ٣٥١.
- (٢٢) يذكر د. حامد ظاهر فى بيانه لأعمال محمود قاسم التحقيقات التالية: تلخيص العبارة، تلخيص الشعر، تلخيص الجدل، تلخيص البرهان، تلخيص المقولات «ص ٥٥»، وشاركه فى هذا العمل من الأساتذة المصريين كل من: د. حامد الطاهر، ود. محمد السيد الجليند، الذى يقول: «أنه فى أواخر أيامه كان مشغولاً بتحقيق ونشر شروح ابن رشد، وتلخيص المنطق أرسطو، وكان لنا شرف معاونته فى إنجاز هذا العمل العظيم مع بعض زملائنا بقسم الفلسفة بدار العلوم، ولكن شاء القدر أن يرحل عن دنيانا دون إكمال هذا العمل العلمى العظيم فجأة مستشرق أمريكى، وأتم تحقيقه ونشره فى الهيئة العامة للكتاب «ص ٢٣٨»، ويؤكد ظاهر هذه الواقعة بقوله: أنه - أى قاسم - حين عاد من أسبانيا «كلفنى ومجموعة من الزملاء فى قسم الفلسفة الإسلامية بمساعدته فى إنجاز هذا العمل الكبير وسار فيه شوطاً بعيداً... ولكن المنية عاجلته قبل صدوره. فتسلل بعد ذلك مستشرق أمريكى شاب، وتمكن من التحايل على أسرته فأخذ منها العمل كله. وأدعى معظمه لنفسه»، (ص ١١٩)، ويقول حسن حنفى فى مقالته «العقل والإصلاح عند محمود قاسم»: يبدو أن الأستاذ العميد قد قام بكل شئ قبل أن يرحل عن هذا العالم دون أن يطبعه. ونظراً لثقة الأسرة بالمستشرقين أكثر من ثقتها بالمصريين، فقد اعطت المستشرق التحقيقات فوضع اسمه تالياً لاسم الأستاذ العميد ويجواره من ساعده فى اللغة العربية، وأهدى المجموعة كلها إلى اسم المرجوم محمود قاسم. ثم نشر المجموعة بمصر فى سلسلة بعنوان «مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى»، تعطى بعض الفضل للولايات المتحدة الأمريكية، وتعكس وجهة نظر المستشرق. ووضع تراثنا الإسلامى ضمن تحقيبته للتاريخ مع أنه عصرنا الذهبى الأول، ثم تستأثر أمريكا والمستشرق بكل شئ فى الصفحة الثانية من الغلاف الداخلى بعنوانين لسلاسل جديدة «شرح ابن رشد لكتب أرسطو» الأصول العربية تلخيص كتب أرسطو فى المنطق، الجزء الثانى، تلخيص كتاب المقولات، مركز البحوث الأمريكية بمصر سنة ١٩٨٠، (ص ٢٢٢ - ٢٢٢٧).
- والقضية كلها تقع فى إطار مفارقة «مفارقة ابن رشد» الذى يهتم به الغرب - هكذا - ونهمله نحن!
- (٢٣) د. محمود قاسم «ابن رشد وفلسفته الدينية» ط ٣، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٩، ص ٣٩.
- (٢٤) المرجع السابق ص ٣١.
- (٢٥) المرجع السابق ص ٤٠، ٥٥.
- (٢٦) د. حسن حنفى «ابن رشد شارحاً أرسطو»، أعمال مؤتمر ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨، وكذلك دراسات إسلامية، مكتبة الإنجلو المصرية - القاهرة ١٩٨١، ص ٢٠٢ - ٢٧٢.

(١٧) محمود قاسم «ابن رشد وفلسفته الدينية»، ص٧٢، ٧٣.

(٢٨) المرجع السابق ص١٧٧.

(٢٩) المرجع السابق ص١٦٤.

(٣٠) المرجع السابق ص١٦٤، ١٦٥.

(٣١) نفس المرجع صفحات: ١٧٨، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢.

(٣٢) ستكون استشهاداتنا بأرقام صفحات الكتاب التذكاري عن محمود قاسم بين قوسين داخل المتن، وتشير الأرقام إلى الموضوع المقتبس منه.

(٣٣) د. محمد السيد الجليند: محمود قاسم في صحبة ابن رشد، د. حامد طاهر (محرر) الكتاب التذكاري، ص٢١٢، محمود قاسم: «الفيلسوف والإنسان».

(٣٤) كتب الدكتور العراقي عدد من الدراسات حول ابن رشد بالإضافة إلى كتابيه، فقد كتب عن «تفسير ما بعد الطبيعية» في مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثامن، و«فلسفة ابن رشد منهج جديد لدراساتها»، مجلة العربي، الكويتية، العدد ١٣٥، و«فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر»، في «ابن رشد مفكرنا عربياً ورائداً للاتجاه العقلي»، القاهرة ١٩٩٧، ص٢٤٩، وما بعدها.

(٣٥) راجع د. مراد وهبة «حوار حول ابن رشد»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٥.

(٣٦) د. العراقي «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، دار المعارف، القاهرة

(٣٧) المرجع السابق.

- إن مفتاح فلسفة ابن رشد - كما يرى - يكمن في رفعة البرهان عما عداه. فهو يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية وينادى بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكاً للنظر السليم. وإذا تتبعنا ذلك خلال هذه القراءة فإننا سنجد التأكيد على رد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل. ففى حديثه عن الخير والشر - مثلاً - نجد أن هذه المشكلة قد درست في إطار الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين السبب والمسبب ومحاربة الجواز والإمكان ومحاولة تخطي الجزئيات إلى الكليات وتفسير الأضرار الفردية على أنها سبيل الوصول إلى المنافع الكلية والاعتقاد بالعناية الإلهية والغائية في الكون (ص٢٤٥)، ونفس الأمر في حديثه عن القضاء والقدر، تطبيقاً لمذهبه الفلسفي العقلي لم يشأ أن يخرج هذه المسألة عن حدود هذا المنهج وأسسه. ويؤكد صاحب هذه القراءة العقلانية على أهمية العودة إلى فلسفة ابن رشد لمناقشة قضايانا الحالية مثل قضية الأصالة والمعاصرة، وذلك في عدد من دراساته مثل فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر «الكتاب التذكاري»، و«ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية» ١٩٩٧. وهو يرجع كثير من مشاكلنا الحالية إلى تخلينا عن الاتجاه العقلي لدى ابن رشد.

(٣٨) د. زينب الخضيرى «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى»، دار الثقافة للنشر والتوزيع،

القاهرة ١٩٨٢م. وصورة ابن رشد لديها أنه حامل لواء العقلانية في العصور الوسطى، وكان عليه وحده أن يتحمل كل الهجوم الذي يثار دائماً ضد هذا الاتجاه في أى عصر يضع العقيدة الدينية في المرتبة الأولى ويجعل دور العقل في خدمة تلك العقيدة والدفاع عنها. وهى تحدد إطار هذه العقلانية بقولها: «لم يكن ابن رشد

ملحداً كما صوره الكثيرون، بل كان فحسب صاحب عقلية تلتزم دائماً بالمنطق وتطالب بحققها في اخضاع كل شيء باستثناء بعض العقائد الدينية لحكم العقل (ص ٥). لقد رأت في فلسفة ابن رشد في البداية فلسفة تخطت حدود الدين والوطن والزمان وأصبحت تميل إلى القول بأنها متأثرة ومؤثرة في تاريخها، ومجتمعها. كما أكدت على أن هذه الفلسفة لعبت دوراً بارزاً في الربط بين الثقافات العالمية وقدمت لنا صورة مغايرة لما حاول بعض الدارسين الغربيين تأكيده، وتابعهم فيه بعض الأساتذة العرب. وهي لا تكتفى بما يردد حول الفيلسوف من أحكام بل تعيد النظر فيها، وفي هذا الإطار تناقش كتابات المستشرقين وترفض بعض ما يصدرونه من أحكام لا من منطلق أيديولوجي أو ديني، لكن بمنطق معرفي. فموقفها من رينان يختلف عن موقف غيرها من الباحثين، حيث ترفض اعتباره المدرسة الفرنسييسكانية رشدية النزعة، وتعتبر هذا الحكم من أبرز أخطائه، وتؤكد على تأثير اليهود بابن رشد وإن كان ذلك ليس بالصورة الضخمة التي بدت في كتاب رينان. فلم يكن ابن ميمون فيلسوفاً حقيقياً، بل كان مجرد عالم كلام يسعى إلى تفسير الدين تفسيراً عقلانياً (ص ٧) والوحيد بين المنكرين الرشدين الذي يحق له حمل لقب فيلسوف هو إسحاق البلاغ، الذي بالرغم من أهميته لم يذكره رينان. وترجح أن يكون سبب ذلك هو جهله به، كما لم يشر إليه مونك (ص ٧). أن القديس توما لم يكن فيلسوفاً. وإن تعصب البعض لهذا الرأي. بل كان عالم لاهوت مخلص لدينه (ص ٩) وموقفه هذا شديد الشبه بابن ميمون.

(٣٩) د. حسن حنفي «ابن رشد شارحاً أرسطو في دراسات إسلامية»، مكتب الإنجلو المصرية، القاهرة.

(40) Amke von Kigelgen. Islamic phil. Ihe and Science, vol.19.

(41) Ibrid., P.

(٤٢) د. حسن حنفي «ابن رشد شارحاً أرسطو في دراسات إسلامية»، الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ٢٠٤.

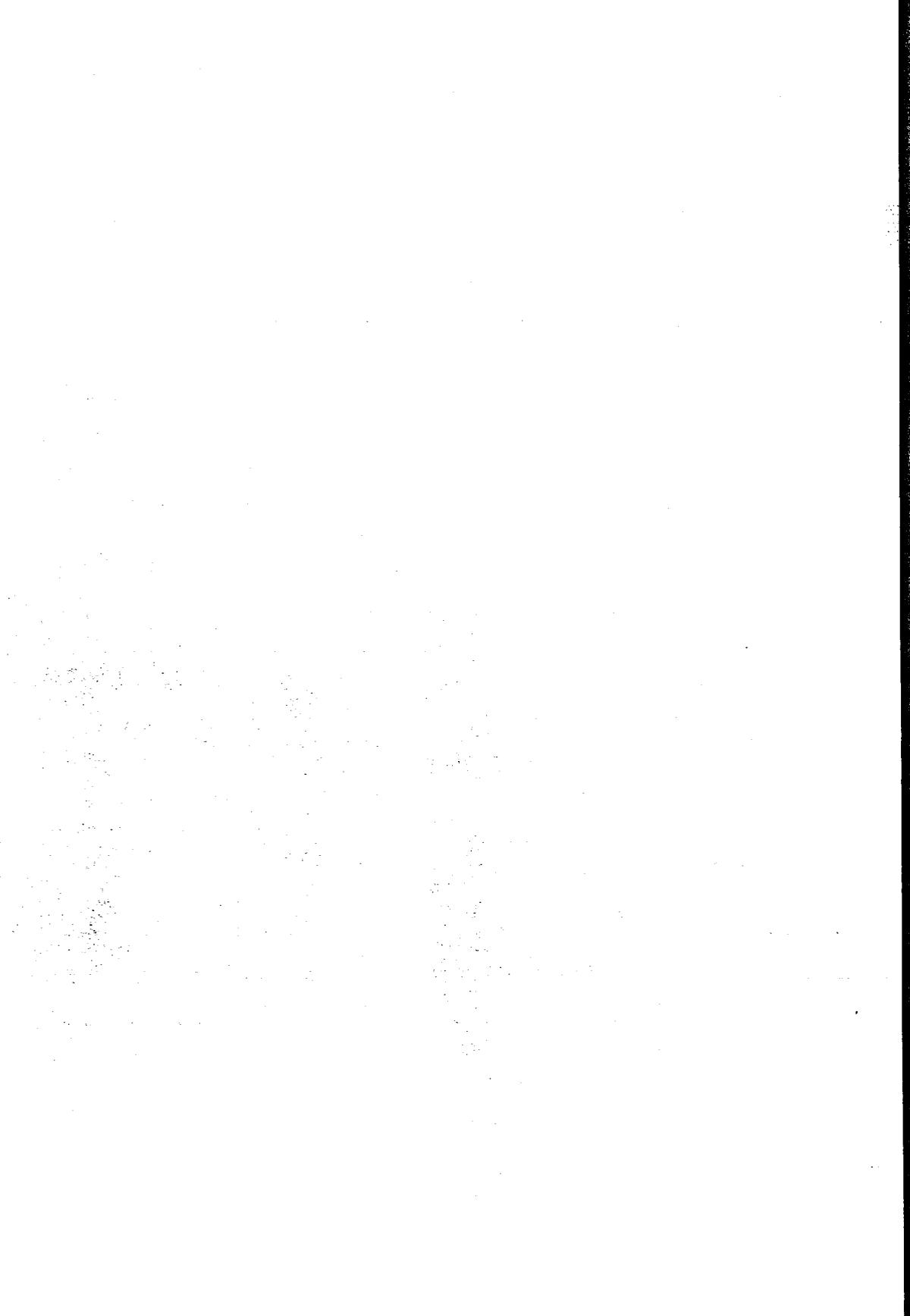
(٤٣) د. محمد عابد الجابري: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد. ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٨ ص ١٠٢ - ١٦١، ونحن والتراث. المركز الثقافي العربي، بيروت، والمثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل، ونكية ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢.

(٤٤) جمال الدين العلوي (١٩٤٥ - ١٩٩٢) أستاذ بجامعة فاس بالمغرب حقق عدد كبير من أعمال ابن رشد

وقدم عدة دراسات متميزة عنه. يأتي في مقدمتها «المتن الرشدي» الذي نقوم بتحليله هنا.

(٤٥) محمد المصباحي أستاذ الفلسفة بجامعة الرياط. قدم عدد من الدراسات الهامة حول ابن رشد

وتستحق أعماله دراسة خاصة نتمنى أن تقدمها حول جهوده في دراسة ابن رشد.



## أغلوطة ابن رشد (\*)

د. يوسف زيدان (\*)

كثيراً ما تلتبس القضايا والشخصيات التراثية في أذهان معاصرنا، لأسباب منها نقص المعلومات والتوجيه الإيدولوجي وانطماس الرؤية الكلية لهذه القضية أو تلك الشخصية التراثية! ومن هنا تبدأ الأغاليط.. ومنها: أغلوطة ابن رشد.

هو الفيلسوف المدلل في كتابات معاصرنا، وهو قبل هذا الفقيه المالكي وطبيب السلطان: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، المعروف بابن رشد الحفيد؛ تمييزاً له عن جده (أبي الوليد ابن رشد) الذي كان أيضاً فقيهاً، يحمل الكنية واللقب نفسهما.. ولد سنة ٥٢٠ هجرية، وتوفي - شيخاً - سنة ٥٩٥ هجرية.

وللمعاصرين افتتاحان بابن رشد، بل فتنة وتهويل وتدليل.. فهو عندهم: شهيد الفلسفة.. أعظم الفلاسفة وآخرهم في تاريخ الإسلام.. الطبيب العظيم.. العقلاني الهائل.. إلى آخر هذه الخرافات!

ولا شك في أن ابن رشد شخصية (مهمة) في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، لكنه لم يكن بحال شهيداً للفلسفة أو غير الفلسفة، فقد عاش في كنف الأمير أبي يعقوب، ومن بعده في كنف ولده الأمير أبي يوسف يعقوب المنصور.. فتولى قضاء قرطبة وصار طبيب السلطان، وكان له شأن كبير بين معاصريه.

غير أن المنصور غضب عليه مرة، لأنه كان يرفع معه التكليف ويخاطبه بقوله: «اسمع يا أخی»، وهو ما كان السلطان يمتعض منه، حتى أنه استمع فيه إلى وشايات أعدائه، وكان

---

(\*) (ملخص بحث)

الوقت آنذاك زمن حرب واقتتال ولا مجال للمباحكات.. فأمر بنفى ابن رشد إلى بلدة أليسانة وهى بلدة هادئة قريبة من قرطبة، أغلب سكانها من اليهود الذين كانوا آنذاك يشتغلون بالعلم، كما أمر السلطان بإحراق كتبه . التى هى فى معظمها شروح على كتب أرسطو، وضعها ابن رشد بتكليف سلطاني سابق . فأحرقت نسخ من هذه الكتب بقرطبة، فى مشهد مسرحى لا يعنى أكثر من إظهار غضب المنصور على ابن رشد! إذ الجميع يعلم أن لهذه الكتب نسخ أخرى لا حصر لها، وأنها ستبقى من بعدهم إلى زماننا هذا، حيث تمتلىء رفوف مكتباتنا بنشراتها وتحقيقاتها وركام من الدراسات حولها .

ولم يكن ابن رشد وحده، فى هذه المحنة العارضة، وإنما انصب غضب المنصور وقتها، على جماعة من المفكرين والعلماء، منهم: القاضى أبو عبدالله الأصولى، الشاعر أبو العباس الحافظ، أبو جعفر الذهبى، أبو الربيع الكفيف، محمد بن إبراهيم.. وبعد سنة واحدة وثمانية شهور، رضى السلطان على ابن رشد، وعاد الأخير إلى قرطبة ليتولى منصبه السابق فيصير طبيب البلاط، حتى توفى، فتولى بعده ابنه أبو محمد عبد الله المنصب نفسه.. ويقال: إن بعض أولاده الآخرين، لجئوا بعد وفاته إلى بلاط هوهنشاوفن (ألمانيا) وعاشوا هناك! وكان أصعب ما مر على شهيد الفلسفة بحسب شهادته هو، التى رواها عنه الأنصارى (كاتب سيرته) هى، بالنص:

«أعظم ما طرأ علىّ فى النكبة، أنى دخلت أنا وولدى عبدالله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض سفلة العامة، فأخرجونا منه!».

أما الزعم بأن ابن رشد هو أعظم الفلاسفة المسلمين وآخرهم، فما هو إلا تهويل ومبالغة. فقد كان الرجل فيلسوفاً، كالأخرين. يسعى لتأكيد الصلة بين الدين والفلسفة، كالأخرين. ويجتهد فى بيان أهمية أعمال العقل فى كل الأمور، كالأخرين. ويضع المؤلفات ويديج الفتاوى وينتقد السابقين، كالأخرين.. وهو . بالقطع . ليس آخر الفلاسفة الإسلاميين، وإلا فأين سنضع نصيرالدين الطوسى وأثير الدين الأبهري وأفضل الدين الخونجى وابن النفيس وعضد الدين الإيجى، وغيرهم، وكلهم من أهل القرن السابع الهجرى (عاش ابن رشد وتوفى فى القرن السادس الهجرى) وأين سنضع اللاحقين عليهم من أهل القرون التالية، أمثال صدر الدين الشيرازى وسعد الدين التفتازانى والسيد الشريف الجرجانى.. وغيرهم، ناهيك عن فلاسفة الصوفية، من أمثال ابن عربى وعبدالكريم الجيلى.. وغيرهما .

ولم يكن ابن رشد طبيباً عظيماً، وكتابه المتداول اليوم الكليات هو محض كلام نظرى تقليدى فى الطب، لم يخرج عما كان سائداً من قبل ابن رشد.. فالكتاب لا يمثل فتحاً طبياً، ولا اعتمد عليه طبيب واحد، ممن جاءوا بعد ابن رشد! ولقد أمضيت السنوات الطوال فى

دراسة تاريخ الطب العربي الإسلامي، وفهرست آلاف المخطوطات؛ ولم أجد إشارة واحدة لابن رشد عند كبار الأطباء اللاحقين عليه، ابتداءً من موفق الدين البغدادي وابن النفيس (القرن السابع الهجري) حتى داود الأنطاكي والقوصوني (القرن الحادي عشر الهجري).. بل إلى يوم الناس هذا! فهذا نصيبه من الطب، والرجل لم يزعم أنه طبيب عظيم، وإنما وجد معاصره ابن زهر يضع كتاباً في المعالجات ومداواة الأمراض والأمور الجزئية.. فأراد هو أن يستكملة بالكلام في الكليات. وكل من درس تاريخ العلوم، يعرف أن الطب - وسائر العلوم - كان يتقدم عبر التاريخ الإنساني، بالبحوث الجزئية وبالاكتشافات وبالمعالجات.. وليس بالكلام في الكليات.

وأخيراً، فابن رشد ليس عقلانياً هائلاً كما يزعمون.. فهو، كسائر فلاسفة الإسلام، يحتفى بالعقل. غير أن بعض هؤلاء الفلاسفة، ومنهم أستاذه ابن طفيل، تجاوزوا البحث العقلي وقرنوه بالذوق والإدراك فوق الحسى وهو ما لم يفعله ابن رشد.. وكلهم أهل علم وفلسفة وفضل، ولا فضل لبعضهم على بعض بهذه العقلانية الموهومة.

والرأى عندي، أن مبالغة معاصرنا في أمر ابن رشد، إنما هي عدوى أصابتهم لما وجدوا الغرب يحتفى بابن رشد - بسبب أثره اللاتيني وعناية الغربيين به - فراح أهلونا، أو بعض أهلينا من الباحثين، يسايرون الغربيين في نظرتهم لابن رشد، نظراً لحضوره في سياق الفكر الغربي، ابتداءً من توما الأكويني، وانتهاءً ببورخيس.. فتابع هؤلاء الباحثون الغرب، حتى لو اقتضى ذلك منهم، إهدار السياق الحقيقي للفلسفة الإسلامية، وتضييع الرؤية الواضحة لتاريخنا.



دراسة كلمة

---



## غياب العدالة وتأثيره على الأفراد (في فكر أفلاطون)

د. هاني محمد شناد (\*)

### مقدمة

كانت فكرة العدالة عند أفلاطون فكرة محورية وقد لا يكون هناك مبالغة لو قلنا أن هذه الفكرة هي التي حركت شغف أفلاطون للمعرفة والحكمة ووجهت حركته الفكرية وخاصة بعد أن تسبب النظام الديمقراطي الأثيني في اهتزاز كيانه عندما حكم على أستاذه سقراط بالموت الأمر الذي جعل أفلاطون ينتقل بروحه من مجال العمل السياسي أو الاشتغال بالسياسة كما هو متوقع إلى التفكير في المعرفة والحكمة وفهم الواقع، وهذا ما جعله ينشأ المدرسة التي حاول من خلالها تربية الحكام أو إيجاد الحاكم الفيلسوف.

تمثل فكرة العدالة عند أفلاطون كما نعتقد البعد الأساسي للخلاص الإنساني كما ينشده الفيلسوف، وهي بمثابة حجر الزاوية في الخلاص الفردي والجماعي لدى الإنسان، ولذا فالإنسان لن يستقيم ولن يهدأ من التوتر والقلق إلا إذا استطاع أن يقيم العدالة في داخله، والعدالة في داخله معناها كما يرسمها أفلاطون في محاورات عديدة - فيدون وفايديروس والجمهورية - هي أن يتغلب الجانب العقلي في الإنسان على الجانب الغضبي الانفعالي والجانب الغريزي والشهوى.

والباحث في هذه الدراسة القصيرة لا يبغي تقديم تفسيراً لفكرة العدالة عند أفلاطون أو مفهوم العدالة عنده وكيف صاغ هذا المفهوم على فترات متقطعة، وخاصة أن كثيرين من

---

(\*) آداب القاهرة - فرع الخرطوم.

الدارسين لفلسفة أفلاطون يعلمون أنه حاول إيجاد مفهوم للعدالة ورسوم هذا المفهوم في محاوره هامة من محاوراته وهي محاوره الجمهورية، التي يقدم فيها الحوار على أساس الإجابة عن السؤال ما هي العدالة؟

ونجد في محاوره الجمهورية أن العدالة في المجتمع نابعة من العدالة في الفرد وبالتالي يرسم أفلاطون الخطوط الأساسية لفكرة العدالة في المجتمع نابعة من فكرة العدالة الفردية. فإذا كانت النفس الفردية تتألف من ثلاث قوى هي العاقلة، والغضبية، والشهوية، فضيلة كل منها بالترتيب هي الحكمة، والشجاعة، والعفة، فالعدالة كما يفهمها أفلاطون تقتضى الاتساق والتناغم بين هذه القوى الثلاث ولا يحدث هذا الانسجام، وذلك الاتساق إلا عندما تسيطر القوى العاقلة على القوتين الأخرتين وهما الغضبية والشهوية، فإذا لم يحدث هذا الانسجام فإن الإنسان يظل خاضعاً لقواه الغضبية الأنفعالية والعاطفية منقاداً لقواه الشهوية والغزيرية والتهالك على الملذات واشباع الأهواء والميول، ولذا فالنتيجة أنه مالم يتحول الحكام إلى فلاسفة، أى تغلب القوى العاقلة أو يحكم الفلاسفة بأنفسهم فإن المدينة أو الدولة سوف تتقلب بين أنظمة من الحكم مختلفة كلها لا يتحقق فيها العدالة وتختلف في الظلم بين الكثرة والقلة وتبدأ هذه الأنظمة بالحكومة التيموقراطية ويعقبها الأوليغارشية تليها حكومة الديمقراطية حتى نصل إلى حكومة الطغيان أو الاستبداد باعتباره أكبر دليل على تغليب القوى الشهوية والغزيرية في المجتمع على بقية القوى الأخرى.

إن ما قلناه سابقاً يأتي بمثابة الإطار الفلسفى الذى يدور فيه صراع العدالة أو تحقيق العدالة كما يرسمه أفلاطون في محاوره من كبرى محاوراته وأهمها وهي محاوره الجمهورية، والباحث يرى، وخاصة أننا أمام فيلسوف فنان مثل أفلاطون كتب نظامه الفكرى فى إطار أو قالب فننى هو المحاوره والتي تشبه إلى حد كبير المسرحية والتي كان فى معظم الأحيان يضع فيها سقراط باعتباره الشخصية الرئيسية، يعتقد الباحث أننا نستطيع بشئ من التأمل والقراءة المتأنية لمحاورات أفلاطون وخاصة الجمهورية وبشئ من التأويل لبعض أفكار أفلاطون التي ناقشها فى بعض محاوراته وللمعانى المستخلصة من هذه المحاورات أو المكونات فى بعض الشخصيات مثل أقراتيلوس وبارمينيدس وسقراط، أن نكتشف تأثير غياب العدالة على الأفراد وخاصة أننا أمام فيلسوف يرى أن أخلاق المجتمع هي أخلاق الفرد، ولذا أسس الأخلاق العامة أو السياسة العامة على غرار الأخلاق الفردية ورأى فى نظامه الفكرى أن العدالة فى الدولة هي على غرار العدالة فى الفرد.

يظن الباحث أن قراءة متأنية لبعض محاورات أفلاطون، وخاصة محاوره الجمهورية وفيها على الأخص أسطورة الكهف أن تبيّن ملامح تراجيديا إنسانية تجرى على الأفراد فى

حالة غياب العدالة عنهم، وقد نلمح ذلك بشكل خاص فى تحول المجتمع إلى مجتمع لا هى غرزى أو الصراع بين الناس على السلطة والنفوذ والمصالح أو ظهور فئة من الناس تستطيع فهم ما يدور بين الناس دون علم منهم وتقوم بدور المعلم لطريق الصراع والتنازع أو فى الصراع بين الجهل والاستتارة كما هو الحال فى الشخص المستتير الواعى بما يحدث فى المجتمع من أخطاء ويريد أن ينبه ويحذر الناس وبيان طرق سلوك الناس تجاه هذا الشخص حتى التآمر عليه والتخلص منه.

هذا البحث إذن لا يبغي تقديم تفسيراً لفكرة العدالة عند أفلاطون، ولكنه يعنى بتقديم جانب مستمد من قراءة متأنية لمحاورات أفلاطون يقوم فيه بتوضيح ما ينتج عن غياب العدالة فى المجتمع، وبالتالي فإن هذا البحث يمكن أن يساعد فى طرح رؤية فنية درامية لمحاورات أفلاطون عامة، وما تقدمه لنا حاورة الجمهورية بصفة خاصة وهى تعرض لنا نموذج لهذا الفن الدرامى فى أسطورة الكهف والتعليق عليها ورؤية درامية لبعض شخصياته للتعرف على المصير المأساوى للإنسان فى ظل غياب العدالة.

### المقصود بغياب العدالة

يرى أفلاطون أن الدولة التى يحكم فيها الفيلسوف أو يتحول الحاكم فيها إلى فيلسوف هى الدولة الوحيدة القادرة على تحقيق العدالة بين الناس لأن العدالة هنا تنبع لدى الحاكم من رؤية مباشرة ويقينية إلى حقيقة مفهوم العدالة وليس عن ظن أو عن رؤية غير واضحة، ولما كانت العدالة عند أفلاطون تقوم على أساس العدالة الفردية أو الموجودة فى الفرد فإنها تقوم على أساس غلبة الجانب العقلانى على الجوانب الغضبية الانفعالية أو الجانب الغرزى والشهوى فى الإنسان كما يقرر أفلاطون فى تفسيره لمفهوم العدالة فى محاورة الجمهورية، فإذا كانت النفس الفردية تتكون من ثلاث قوى هى العاقلة والغضبية والشهوية فإن العدالة فى الفرد تتحقق حين يحدث الانسجام بين هذه القوى الثلاث بفضل سيطرة القوى العاقلة وفضيلتها الحكمة على القوى الغضبية وفضيلتها الشجاعة والقوى الشهوية وفضيلتها العفة، هكذا أيضاً تكون العدالة فى الدول فلا بد من سيطرة القوى العاقلة فى الدولة على القوى الأخرى الغضبية مثل الجند والعسكر والغرزبية الشهوية مثل الحرفيين وأصحاب المهن وإلا لم تتحقق العدالة فى الدولة لو ترك الأمر لأصحاب القوى الأخرى غير قوة الحكمة أو القوة العاقلة، ولذا يقول أفلاطون أنه:

«ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً فى بلادهم أو يصبح الذين نسميهم ملوكاً وحكاماً فلاسفة جادين متعمقين فلن تنتهى الشرور والإثم بين الناس»،<sup>(1)</sup>

أفلاطون برغم اعتقاده أن هذه الدولة التى يقودها الفيلسوف صعبة التحقيق، ولكنها غير مستحيلة وإن هؤلاء القادرين على خلق مجال الفلسفة قلة نادرة من الناس ذوى القدرات الخاصة والمواهب إلا أن هذه الدولة فقط فى رأى أفلاطون هى التى تدفع الناس للبحث عن الكمال وعن الحكمة وماعداها لن يكون دافعاً للناس فى البحث عن القيم الخيرة والأشياء الجميلة، ويؤكد ذلك بقوله:

«أن أية دولة أو أى دستور أو أى فرد لن يبلغ الكمال ما لم تدفع الظروف الموازية هذا العدد الضئيل من الفلاسفة الذين لم يتطرق إلا نفوسهم الفساد إلا تولى الحكم»<sup>(٢)</sup>

إن الدولة المثالية التى تحقق العدالة وتدفع الناس للبحث عن القيم الخيرة والجميلة إنما تتصف بهذا الوصف لأنها تمثل طرازاً من العقل يتحقق فيه اتصاق كامل بين الملكات والدولة الفاسدة تتصف بالفساد قلة أو كثرة لأنها تمثل طراز من العقل اختل فيه هذا الاتصاق قلة أو كثرة، ولكن إذا كان الأمر هكذا فإن الأمل الوحيد لإصلاح الدولة هو إعادة اتصاق الملكات فى عقول أعضائها.

يعتقد أفلاطون إذن أنه ما لم تحكم دولة الفيلسوف أو يتقرر حكم الفلاسفة فإن أى دولة أخرى غير هذه الدولة لم تحقق العدالة فكل أنواع الدول الأخرى الموجودة أو التى تعقب دولة الفلسفة كلها لا تحقق العدالة كاملة سواء كانت دولة التيموقراطية أو الألويجارشية أو الديمقراطية أو الطغيان بشكل خاص وهو ما يجسد وصول الغريزة والشهوة إلى أقصى درجة لها. وما يلى يوضح ماذا يحدث للأفراد إذن فى ظل غياب العدالة:

### (أ) الصراع على السلطة والمنافع

يؤكد أفلاطون أن أول ظاهرة من ظواهر غياب العدالة بين الناس هى ظاهرة تفشى الصراع بينهم، هذا الصراع الذى يصفه أفلاطون بأنه صراع على السلطة والنفوذ وبالرغم من أن الناس كما يعتقد أفلاطون فى معظم الأمر غير قادرين على السلطة أو الإدارة أو الحكم بسبب عدم الوعى والجهل وعدم المعرفة، وهى الأشياء الأساسية التى تتطلبها السلطة أو الحكم إلا أنهم يتنازعون ويتصارعون من أجل الوصول إلى المناصب العليا أو كراسى السلطة والإدارة ليس من أجل خدمة الآخرين بطبيعة الحال ولكن بهدف الحصول على أكبر قدر من المنافع والمصالح وإشباع أكبر قدر من اللذات والرغبات وهو الأمر الذى يضر بالمجتمع بشكل عام وبالأفراد بشكل خاص لأن الوصول للسلطة كما يعتقد أفلاطون لا بد أن يتضمن نوع من الإيثار والزهد والرغبة فى عمل الخير للآخرين دون تحقيق منفعة ذاتية أو إشباع هوى ورغبة ولذا يقول:

«فى معظم الدول الحالية يدب الصراع بين الناس من أجل ظلال ويتنازعون السلطة وكأنها خير عميم، على حين أن الدولة فى الواقع لا تكون خير الدول وأصلحها حكماً إلا إذا

تولى زمام الأمر فيها ازهد الناس بينما يحدث عكس هذا فى الدول التى يحكمها عكس هؤلاء،<sup>(٢)</sup>

يتهافت الناس فى الحصول على السلطة - فى رأى أفلاطون - على الرغم من أنهم لا يعرفون فن الحكم وليس لديهم الوعى لمقتضيات إقامة العدالة التى تتضمن فى غالب الأمر نبد الرغبات الشخصية والأهواء، وهكذا يدعى كل منهم القدرة على ذلك فهم:

«لا يكفون عن التشاحن على السيطرة بحيث يدعى كل منهم أن له وحدة الحق فى الإمساك بالدفعة . مع أن أحداً منهم لم يتعلم فن قيادة السفن قط ولا يستطيع أن يدلك على الأستاذ الذى تلقى على يديه هذا الفن أو ينبئك متى تعلمه والأدهى من ذلك أنهم يقولون أن هذا ليس بالفن الذى يمكن تعلمه،<sup>(٤)</sup>

### (ب) غياب القدوة الصالحة

لاحظ أفلاطون أنه فى ظل هذا الصراع على السلطة بين الناس ابتغاء للحصول على أكبر قدر من المنافع وتحقيق المصالح الذاتية وعدم النظر بعين الاعتبار إلى صالح المجموع أو الدولة، وفى ظل غياب العدالة بغياب الحاكم الواعى والمستنير فإن الناس لا تجد القدوة الصالحة التى يمكن أن تجسد لهم المعانى الجميلة والقيم الخيرة، والتى تضع لهم مقياساً للاقتضاء به أو السير على النهج الذى رسمته أو ترسمه أمام الناس، ولذا يشير إلى وضع الناس فى هذه الحالة على أنهم:

«لا يتعلمون ولم يعرفوا الحقيقة مادام لا يعرفون فى حياتهم مثلاً أعلا يمكنهم توجيه أفعالهم الخاصة والعامة نحوه،»<sup>(٤)</sup>

ويؤكد أفلاطون أن هذه الحالة التى يسود فيها الصراع على السلطة دون النظر إلى الوعى أو المعرفة تجاه فكرة العدالة أو عمل التوازن بين طبقات المجتمع، فى هذه الحالة قد يقتحم ميدان السلطة فئة من الناس لا تبغى سوى الثراء الاستثنائى بالثراء والنفوذ وهذه الفئة من شأنها ألا تضع شيئاً يمنعها من تحقيق مأربها، ولذا يشتد الصراع على الحكم بشكل يقضى على هذه الفئة وعلى قيام الدولة الصالحة ويؤكد أفلاطون ذلك بقوله:

«إما حين يقتحم ميدان الشئون العامة أناس شرهون نهمون إلى إثراء حياتهم الخاصة، املين أن يختطفوا منها السعادة التى يتوقون، فعندئذ يستحيل أن تقوم حكومة صالحة إذ أنهم سيتصارعون فى سبيل الحكم حتى تقضى هذه الحرب الداخلية عليهم وعلى الدولة بأسرها،<sup>(٦)</sup>

يعتقد أفلاطون أنه حين تتولى الحكم جماعة تسعى إلى الإثراء المادى والاستثنائى بالثروة فإن استمرار هذه الحالة يؤدى إلى أن يزداد الغنى غنى والفقير فقراء وتؤمن الطبقة الفقيرة

بالأفكار التقليدية النابعة من العادات والتقاليد والقيم الأخلاقية المألوفة وتمسك بهذه القيم فى ظل تمسك الجماعة الحاكمة بالاستتار بالثروة، وبالتالي النفوذ، ولكن حال من التربص تكمن فى داخل الطبقة الفقيرة، فإذا واتت هذه الطبقة أى مناسبة أو فرصة للثورة قامت بها وحطمت بها الطبقة الغنية الحاكمة وأطاحت بها من الحكم.<sup>(٧)</sup>

### (ج) ظهور طبقة تدوير الصراع فى المجتمع

يسمح المجتمع فى ظل هذه الحالة من الفوضى والتكالب على الملذات وإرضاء الشهوات بظهور بعض الأفراد - طبقة من الناس - الذين يستطيعون معرفة القواعد ويلمون بالمبادئ التى يسير عليها المجتمع فى حياته اليومية، ومن ثم يقومون بتعليم الناس «يقومون بدور المعلمين» كيف يدبرون أمورهم فى حياتهم طبقاً لهذه المبادئ التى استطاعوا أن يصلوا إلى فهمها ووضع الأسس النظرية لها وتطبيق هذه الأسس، وعلى الرغم من أن هذه الفئة من الناس لا تأتى بشىء جديد - كما يشير أفلاطون - فهم يؤمنون أو يعملون بنفس المبادئ التى يعمل بها الجمهور أو العامة، ولكن قدرتهم وموهبتهم تكمن فى أنهم يعلمون لماذا يفعلون ذلك بينما الجمهور يتصرف دون علم ولا يسأل لماذا يسلك مثل هذا السلوك ويشير أفلاطون:

«أم تراك تعتقد، أن ثمة شبان يفسدهم السوفسطائيون: وأن هؤلاء السوفسطائيون الأفراد يستطيعون أن يفسدوا الشباب بمقدار ملحوظ؟ ألا تظن على عكس ذلك أن الجمهور الذى يقول هذا هو الذى يضم أكبر السوفسطائيون إذ يرى الصغار والكبار والرجال والنساء على إكمال وجه ينسجم مع الطبيعة التى يجب أن يراهم عليها».<sup>(٨)</sup>

ينتشر أصحاب هذه الفئة الواعية بين الناس ليقوموا بتعليمهم المهارات الخاصة بالصراع والتكيف مع المجتمع وخاصة المهارات اللغوية والعملية وكيفية التعبير عن الذات وإثبات الوجود ويصبح هؤلاء بمثابة المعلمين أو القدوة، ولا السلطة فى معظم الأحيان تجد نفسها فى موقف إما أن تحتذى فى هؤلاء المعلمين أو ذلك المناخ فى تكوين ثروات ضخمة ويجعلون من أنفسهم طبقة متميزة عن طبقات المجتمع الذى يتصارع أفرادها فى ظل غياب رؤية واضحة.<sup>(٩)</sup>

هؤلاء المعلمون أو المربين يجعلون من أنفسهم قضاة أو مدافعين عن هذا المناخ الذى يجعلهم قادرين على تكوين الثروات مقابل تعليم الناس هذه المبادئ التى يتصرف الناس طبقاً لها دون وعى بها، ولذا يقوم هؤلاء بالدفاع عن هذه الحالة أو هذا الوضع أمام من يعارضهم أو يكشف عن جهلهم أو التناقضات الكامنة فى آرائهم وأفكارهم التى يدعون الناس إليها ويقوم هؤلاء بإيذاء أو بقهر من يقف ليظهر المضمون الأساسى لأفكارهم أو الكشف عن المعانى الحقيقية وراء ما يعلمونه من أفكار ويستخدمون مهاراتهم فى الإضرار بخصومهم، ولذا يشير أفلاطون إلى:

«إنه القهر بالأفعال، الذي يلجأ إليه هؤلاء السادة من المريين والسوفسطائيون عندما تعوزهم القدرة على الإقناع بالأقوال، إلا تعلم أنهم يحكمون بالحرمان من الحقوق السياسية وبالغرامة وبالموت على من لا يستسلم لأرائهم». (١٠)

يرى أفلاطون أن المجتمع بيتعد عن الصواب والحق في ظل هذه الحالة طالما أن هؤلاء المريين - البعض منهم - الذي نصبوا أنفسهم معلمين لهذا المجتمع ويقومون بحماية المبادئ التي يقوم أو يعيش عليها الكثرة الفاسدة من الناس والتي تتصارع على الملذات والمنافع، ويعتقد أفلاطون أن السبب في هذا الابتعاد عن الحق والصواب يرجع إلى عاملين رئيسيين: الأول هو الجهل وعدم المعرفة، والثاني هو الابتعاد عن النصيحة المخلصة بسبب سوء التشئة مادام القائمين على هذه التشئة لا يقولون بشيء غير ما يقوله العامة من الناس، ولذا يشبه أفلاطون هؤلاء المعلمين بإنسان يربى وحشا ضخماً يحاول التحكم في حركته ويعلم كيف يستخدمه ويروضه ويقول:

«فيلاحظ بدقة حركاته الغريزية وشهواته، ويعلم من أين يؤتى وكيف يعامل، ومتى وئما يكون أهد شراهة أو أكثر وداعة وما معنى صيحاته المختلفة. وما هي الأصوات التي تهدئه أو تثيره، بعد أن يعلم كل ذلك من معاشرته له. يطلق على تجربته اسم الحكمة ويجعل منها مذهباً يعلمه». (١١)

يؤكد أفلاطون ما ذكرناه من قبل أن هؤلاء المعلمون أو هذه الفئة من الناس ليس لديهم شيء جديد عما يفعله الناس أو الكثيرة، وكل ما يفعلونه هو أنهم يستخدمون المعرفة التي لديهم للحصول على المنافع والثروات أو ما يمكن أن نطلق عليه استغلال الآخرين والاستئثار برؤوس الأموال في ظل عدم وعى العامة والكثرة من الناس:

«هل ترى فارقا بين هذا الرجل وبين من يرى أن قوم الحكمة هو معرفة غرائز وأهواء الكثرة عندما تتجمع سوياً». (١٢)

#### (د) موقف الفرد المستتير

يبين أفلاطون موقف الفرد المستتير وما ينتابه من حالات نفسية مختلفة قد تمتد الفرد المثقف أو مجموعة المثقفين بوجه عام فيأتى سلوكهم وأدائهم مطابقاً للحالة أو لرد الفعل تجاه الموقف العام من الجمهور أو من المناخ الذي تغيب فيه العدالة، ولذا فهو يرى أن الطبائع التي تستطيع الفهم والوعى بما يجرى بين الناس قلة إلا أن هذه القلة قد لا تظهر بين الناس في ظل هذا المناخ: «الطبائع التي وهبت كل الصفات اللازمة لمن يود أن يغدوا فيلسوفاً حقاً. نادراً ما تظهر بين الناس». (١٣)

هكذا يعتقد أفلاطون أن المستيرين أو المثقفين الذين يمكن أن يكونوا ذوى دراية وفهم لما يحدث بين الجمهور عامة وفى الدولة خاصة أفراد قلائل أو هم قلة بين الناس وهؤلاء يتعرضون لمواقف صعبة كثيرة فى ظل غياب العدالة. الأمر الذى قد يجعلهم فى حالة ذهنية مضطربة، وهذا الاضطراب يؤدى بهم إلى الخضوع لآراء العامة من الناس أو الكثرة الجاهلة الذين:

«يصيحون ويصفقون حتى تردد الصخور والمكان كله صدى صيحاتهم، ويتضاعف وقع الاستحسان أو الاستهجان. فى مثل هذه الحالة كيف تنتظر أن تكون الحالة الذهنية». (١٤)

ويفهم من هذا أن أفلاطون يعتقد أن الرأى العام الذى يذهب إليه الجمهور فى ظل غياب العدالة يكون مجبراً لبعض المثقفين ويكاد يكون هو الرأى المسيطر على الجميع، ولا بد للفرد المستير أن يجد شيئاً ما يستند إليه فى إتخاذ موقف تجاه ما يعتقد فيه الكثرة الجاهلة من الناس وإلا فسوف يتحول إلى مثل حالاتهم ويسير على منوالهم، ولذا يتساءل أفلاطون:

«أى تعليم خاص يستطيع أن يضىف عليه القوة التى تمكنه من مقاومة ذلك السيل الجارف. وعدم الاندفاع مع التيار، أن يكون حكمة على ما هو صواب وخطأ مماثلاً لحكمهم؟ أن يفعل ما يفعلون ويغدوا مماثلاً لهم فى كل شىء». (١٥)

### (هـ) التخبط فى اتجاهات متعارضة

يلاحظ أفلاطون أنه على الرغم من أن المستيرين يتصفون بصفات مثل الذكاء، والفهم، والشجاعة، والصبر، إلا أنهم فى ظل هذه الحالة من غياب العدالة وحصار العامة، وسيطرة الدهماء أو ما يفهم بأنهم ذوى الطبائع اللينة والفرائز الدنيا فهم لا يستطيعون - أى المستيرين - الوصول إلى الفكر الصحيح فى ظل غياب مفهوم واضح للعدالة من شأنه عمل استنارة بين الناس، ولذا فإن نفس الصفات الإيجابية تجعل أصحابها يتخبطون فى كل اتجاه دون الاستقرار على رؤية بعينها بل أنهم قد يتحولون بين اتجاهات متعارضة كل التعارض بشبب التشتت ولذا يقول:

« أن صفات مثل سرعة الفهم وقوة الذاكرة والحكمة والحيوية وما شابهها من صفات لا تقترن عادة بقوة النفس وثباتها على النحو الذى يتيح للمرء أن يحيى حياة هادئة منتظمة، بل أن حدة الذهن تولد استعداداً للتخبط فى كل اتجاه وفقدان كل استقرار». (١٦)

### (و) الانعزال عن المجتمع

يميل الفرد المستير فى ظل هذه الحالة الضاغطة من الجمهور وعامة الناس إلى الانعزال عن المجتمع وعدم المشاركة فى ميادين النشاط الاجتماعى والفكرى، وبالتالي عدم

القيام بالدور الذى تضطلع به المعرفة وهو دفع الناس إلى الحق والخير، وهذا ما يعتبره أفلاطون نتيجة لغياب مفهوم واضح عن العدالة فى المجتمع بحيث يقتضى الناس أثر هذا المفهوم فى حياتهم اليومية الفكرية والاجتماعية، ولذا يقول أفلاطون:

«ليس من المستغرب الا يميل أولئك الذين علوا إلى هذا الحد إلى الانغماس فى شئون البشر». (١٧)

### (ز) الاضرار بالمجتمع

وقد يستغل الفرد المستتير صفاته ومواهبه وقدراته ليس فى خدمة المجتمع كما تقتضى المعرفة فى رأى أفلاطون، ولكن فى الإضرار بالمجتمع وإلحاق الأذى به بطرق عديدة وهكذا تستخدم الصفات الإيجابية التى يمكن استغلالها فى خير المجتمع إلى إلحاق الأذى به ويفسر أفلاطون هذه الحالة ويقول:

«إن نفوسهم التلسة لديها بصيرة قادرة على النفاذ إلى قلب الأشياء التى تتجه إليها، فقدره هذه النفوس على الرؤية سليمة، ولكنها مضطرة إلى تسخيرها فى الشر، ومن هنا كان شرها يزداد بقدر ما يزداد بصرها حدة ونفاذا». (١٨)

### (ح) الصمت فى مواجهة عبث الوجود

عندما تزداد الهوة بين الفرد المستتير والمجتمع الذى يعيش فيه وتضيق الحقائق الموضوعية التى يمكن أن تقيم مجالاً للحوار والتواصل الاجتماعى بينه وبين الآخرين، وفى ظل غياب شىء يمكن أن يتصارع عليه الناس فىأخذ الصراع بينهم شكل تأكيد الذات وليس البحث عن حقيقة موضوعية تجمعهم ويقوم الآخرون باستخدام اللغة فى هذا الصراع، لكن اللغة فى هذه الحالة تصبح عاجزة عن أن تكون وسيلة مناسبة للتعبير طالما أنها وهى الوسيلة الأساسية للاتصال بين الناس لم تعد صالحة، لذلك فى ظل هذا الصراع، فقد يجد الفرد المستتير حينئذ أن الحل الأمثل لهذه المعضلة هو الصمت المطبق، وهو فى هذه الحالة يبدو وكأنه يقول لنا رامزاً أن الصمت هو أبلغ تعبير عن عبث الوجود فى ظل غياب الحقيقة والعدالة. (١٩)

### (ط) الهروب إلى التجريد

إذا كان بعض الأفراد فى هذا المجتمع الذى يغيب عن ذهن الجمهور أو الكثرة فيه المفهوم الصحيح عن العدالة يحاولون الهرب من هذا الاجتماع بعدم الاشتراك مع المجموع فى النشاط الاجتماعى أو الثقافى أو الفكرى فينعزلون عن مجتمعاتهم أو يلتزمون الصمت، فإن البعض يهرب إلى التجريد ويفضلون أن يعيشوا فى ظل الساكن الثابت غير المتغير بدلاً من أن يعيشوا فى خضم تيار الحياة المتدفق السيل، ولذا فإن هؤلاء البعض يهربون إلى تيار من الفكر المجرد

والتساؤلات عن الوجود والمعنى والوحدة والكثرة، وقد يتخبط هؤلاء المستتيرين فى تيار من الفكر المجرد الذى لا يصل بهم إلى نتيجة واضحة فيتسألون أو يضعون التساؤلات حول ما إذا كان الواحد موجود؟ أو ماذا يحدث إذا غاب الواحد أو علاقة الوجود واللاوجود وينتهى الأمر بهم إلى نتيجة سلبية مؤداها أنه إذا كان الواحد موجود أو غير موجود فالأمر سواء، وهى النتيجة المباشرة للانسحاب من تيار الحياة المتدفق إلى برودة الوجود العقلى. (٢٠)

### (ك) توظيف المعرفة لخدمة مصالح الذات الفردية

يشير أفلاطون إلى أن الفرد المستتير إذا استطاع أن يفهم موقفه على أنه محاصر من جهة العامة والغوغاء وأنه يواجه تيار لا قبل له به ولا يستطيع أن يصمد بمفرده أمام ذلك التيار، فهو لا يستطيع استخدام المعرفة بشكل يفيد المجموع إلى جانب أنه محاصر بالآراء التى لا تستند إلى أى معرفة أو وعى، وهكذا فهو لا يستطيع من جهة أن يشارك الكثرة فى حياتها ولا يستطيع من جهة أخرى أن يمارس ما تفرضه عليه المعرفة من دعوة إلى الحق والخير فإذا ما تملكه اليأس فإنه ينغمس فى شئونه الخاصة بعيداً عن بقية المجتمع ويستخدم المعرفة التى حاز عليها فى الحصول على المنافع وتحقيق مصالحه الشخصية ويصف أفلاطون هذه الحالة فيقول:

«أن حاله سيكون كحال من وقع وسط وحوش ضارية فلا هو يقبل أن يشاركها وحشيتها ولا هو يستطيع أن يصمد وحده أما كل هذه الحموم الشرسة، ويتأكد لديه أن مصيره سيكون الفناء دون أن يكون قد نفع وطنه أو أصدقائه ولا نفسه ولا غيره، أقول أن من يدرك بذهنه كل هذا سيخلد إلى السكينة وينصرف إلى شئونه الخاصة». (٢١)

أن اختلاف طريقة التفكير بين العامة والجمهور وبين المستتير، وكذلك طريقة النظر إلى الحياة والقيم وطبيعة الأشياء تمثل سبباً آخر لعزلة المستتير وانصرافه إلى شئونه الخاصة، فالعامة من الناس غالباً ما تزن الأشياء بميزان النفع والمصلحة الذاتية ومقياسها الأساسى اللذة ودفع الضرر فى حين الفرد المستتير فى معظم الأحيان يعتمد على الفكر المنظم والترابط المنطقى والتناسق العقلى بين المقدمات والنتائج، ولذا فتتأبه حيرة دائمة بين أن يبقى وسط الناس أو يعتزلهم وينخرط فى شئونه الخاصة ويشير أفلاطون إلى هذه الحالة شارحاً لها بقوله:

«إن الشخص الذى يلتزم ذهنه حقائق الأشياء. لا يتوفر له من الفراغ ما يجعله يهبط بانظاره إلى أمور الناس، ويشارك فى معاركهم. ذلك لأنه يتأمل أموراً يسودها النظام والثبات، ولا يسعى واحداً منها إلى الإضرار بالآخرين. وإنما تخضع كلها لقانون النظام والعقل». (٢٢)

هؤلاء الذين يصلون إلى هذه الحالة من الاستقراق فى التفكير المجرد واللجوء إلى برودة العقل عوضاً عن الخوض فى تيار الحياة المتدفق أملين أن يجدوا أماناً واطمئناناً مع الثابت غير المتغير، هؤلاء لا يستطيعون العودة إلى المجتمع الذى هجره أو انزلوا عنه ورفضوا أن يشاركوا فيه لأنهم يعيشون فى حالة نفسية لا يمكن معها قبول العودة لما تركوه مرة أخرى ورائهم لأنهم يشعرون بسعادة غامرة فى ظل تواجدهم مستغرقين فى تأملاتهم المجردة التى تعطى لهم الشعور بالسعادة وهى سعادة زائفة فى رأى أفلاطون لأنهم يسيرون وكأنهم:

«يحملون بأنهم قد استقروا نهائياً وهم مازالوا أحياء فى جزر السعداء». (٢٣)

ويعتقد أفلاطون أن هذه الفئة التى استغرقتها الأفكار المجردة وعاشت حاملة فى ظل هذه الأفكار الخالصة مثلها مثل الفئة الأولى التى استغرقتها الحياة المليئة بالملذات وإشباع الأهواء وتلبية الرغبات والصراع على المصالح فكلاهما لا تصلحان للحكم ولا لقيادة المجتمع وكلاهما إفراز طبيعى لغياب العدالة أو المفهوم الحقيقى للعدالة بين الناس وفى الدولة ولذا يقول:

«من المؤكد بعد ما قلناه، أن حكم الدولة أمر لا يصلح له أولئك الذين لم يتعلموا ولا يعرفوا الحقيقة، ولا أولئك الذين يقضون حياتهم كلها فى الدراسة، مادام الأولون لا يعرفون فى حياتهم مثلاً أعلى يمكنه من توجيه كل أفعالهم الخاصة والخاصة نحوه، والآخرون لن يقبلوا إذا استطاعوا. أن يشغلوا أنفسهم بالحكم. إذ يحملون بأنهم قد استقروا نهائياً وهم مازالوا أحياء فى جزر السعداء». (٢٤)

### (ل) التآمر على المستنير والتخلص منه

يعتقد أفلاطون أن للمعرفة قوة ضغط على العارف ولذا فما أن يصل المرء إلى معرفة حقيقة إلا ويجد فى نفسه الرغبة أن يعلن هذه المعرفة للآخرين، وهذا هو الموقف الذى يصطدم فيه المستنير مع مجتمع تنفشى فيه الفوضى والجهل وتسود فيه الفردانية فى ظل غياب العدالة، وعندما يحاول الفرد المستنير أن يفسر أو يشرح أو ينبه أو يحذر الناس من مغبة الجهل بالأشياء أو التنبية إلا أنهم يضلون الطريق فإنه سيواجه بمواقف كثيرة من الكثرة الجاهلة، فقد يواجه بالتجاهل والسخرية فى بادئ الأمر سواء بسبب جهل الآخرين بما يدعوا إليه أو بسبب رفضهم تغيير طريقة السلوك وفهم الحياة. ومن ثم فإن الآخرين - وهم العامة والغوغاء - سيقولون أنه قد أفسد عقله وتفكيره.

«لن يسخرؤا منه، ويقولوا أنه لم يصعد إلى أعلى إلا لى يفسد أبصارهم، وأن انصعود أمر لا يستحق منا عناء التفكير فيه». (٢٥)

أن الكثرة المستغرقة فى الجهل والفوضى ترى أن الترقى فى مجال المعرفة والصعود فيه

أمر لا يستحق منها الاهتمام أو بذلك الجهد بل أن من يفعل ذلك تصبح حالته مغايرة لما ينبغي أن يكون عليه، وما ينبغي أن يكون عليه هو أن يندمج معهم فى طريقتهم فى فهم الحياة والنظر إلى القيم والأخلاق.

أن الأعراض والتجنب هما الطريق الذى سيقابل به الإنسان المستتير من الناس - الكثرة - طالما أنهم لا يجدون لحياتهم معنى آخر يعيشون من أجله سوى الصراع وتبادل المصالح والمنافع والتهاافت على الملذات، فإذا حاول أن يلفت نظرهم إلى وجود معنى آخر من الأفضل أن يعيشوا فى ظله بدلاً من الفوضى والعبث فلن ينصتوا إليه بروح جادة، ولكنهم سيحاولون إغرائه لترك ما يدعوا إليه والسير على نهجهم وطريقتهم وتتعدد وتختلف طرق إغرائه لأتائه عن رسالته التى تفرضها عليه المعرفة فقد يعملون على رشوته بالمال أو بالمناصب أو بالجوائز أو إغراقه فى اللذة فإذا رفض أن ينصاع لمطالبهم فإنه سيتحولون إلى السخرية منه ووضعه موضع الاستهزاء والتقليل من شأنه.

«هل تظن أنه من المستغرب أن تبدو على المرء مظاهر الحيرة ويصبح مدعاة للسخرية إذا انتقل من تأمل هذه الأمور الإلهية إلى بؤس الحياة البشرية»،<sup>(٢٦)</sup>

إذا أصر ذلك الإنسان المستتير على المضى قدما فى رسالته والتأكيد على أنه صاحب دعوه من شأنها تنوير عقول الآخرين المنهمكين فى اللهو والعبث بحقيقة أخرى مخالفة لما يعيشون عليه من قيم وأخلاقيات وما يعيشون من أجله من أهداف وسار يهزأ بهم أو يعرض لمبادئهم أو طريقتهم فى الحياة أو بالمعلمين الذين تربوا على أيديهم ونشئوا على تعاليمهم - فإنهم فى النهاية سوف يلحقون به الأذى أو يتآمرون عليه للتخلص منه ويفسر أفلاطون ذلك بقوله:

«فإذا ما حاول أحد أن يحررهم من اغلالهم ويقودهم إلى أعلى واستطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه: ائن يجهزوا عليه بالفعل»،<sup>(٢٧)</sup>

يؤكد أفلاطون المعنى السابق ذكره أن المعرفة تقوم بدور ضاغط على المستتير وأنها بهذا الشكل تضعه فى مواجهة مع الكثرة الجاهلة فى حالة غياب العدالة، وهكذا يشتد الصراع بين الجهل والاستتارة هذا الصراع الذى ينتهى فى معظم الأحيان بالتخلص من المستتير ويشير أفلاطون إلى هذه الحالة فيقول:

«لو حدث بفضل معدنه الطيب الذى يستجيب لصوت العقل أن استسلم للقوة التى تجذبه إلى الفلسفة ورضخ لها. فماذا يظن أولئك الذين يعتقدون أنهم سيحرمون من خدماته وصدقته فاعلين؟ ألا يلجأون إلى كل ما فى جعبتهم من الأفعال والأقوال منه ليثبتوا عزمته وعزيمة من يقدم النصح له. ليقضوا على جهوده سواء بالتأمر عليه فى حياته الخاصة أو باضطهاده فى الأماكن العامة؟»،<sup>(٢٨)</sup>

## الخاتمة

يعتقد أفلاطون أن فساد الدولة يعنى فساد مواطنيها، والدولة تنتهى إلى الوضع الذى هى فيه بفعل ذلك الطراز من العقل الذى تمثله، فالدولة المثالية إنما تمثل طرازاً من العقل يتحقق فيه اتصاق كامل بين الملكات والدولة الفاسدة تتصف بالفساد قلة أو كثرة لأنها تمثل طرازاً من العقل اختلف فيه هذا الاتصاق قلة أو كثرة، كما أن التكوين المنطقى للدولة قد اختلف فيه عامل سيكولوجى ونشاهد كيف تتدهور الدولة إذا مازال منها عامل سيكولوجى بعد الآخر حسب الأهمية، وكما أن عامل القوة العقلية كان آخر ما يضاف عند بناء الدولة فكذا يكون هذا العامل هو أول ما ينسحب من الدولة فى الوضع العكسى أى عند انهيارها.

يظن الباحث أن هذه الأمور السيكولوجية التى يشير إليها إيرنست باركر والتي يمكن وصفها بالسيكولوجية الأخلاقية، لأن دولة أفلاطون تقوم على أساس سياسى أخلاقى يضاف إليه تقسيم العمل، هذه الأمور واضحة المعالم تماماً فى تكوين الدولة وانهيارها إذا ما نظرنا إلى دولة حكم الفلاسفة التى تعتمد على الحكمة والقوة العاقلة ثم دولة التيموقراطية التى تعتمد على الشجاعة وحب المال والثراء إلى دولة الأولويجارشية التى تعتمد على حب المال والاستئثار بالثروة إلى دولة الديمقراطية التى تتيح فعل أى شئ فى إطار من الفوضى وسلطان حكم الغوغاء كما يعتقد أفلاطون حتى ننتهى إلى حكم الطاغية الذى يترك العنان لنفسه فى عمل كل الإثام وتبرير إشباع كل الشهوات والرغبات، وخاصة العدوان على الآخرين.

ونحن نظن أن ردود فعل الأفراد تجاه غياب العدالة فى المجتمع بعد زوال دولة الفلاسفة أو حكم الفلاسفة والتي يكتمل فيها مفهوم العدالة من الناحية السياسية والأخلاقية أن ردود الأفعال تنحصر بين طرفين بينهم تطرف شديد فإما الاستغراق فى اللذة والصراع على السلطة والنفوذ أو الاستغراق فى الأفكار المجردة هرباً من زخم الحياة المتدفق والسيال، ومد بين هذين النمطين نشاهد الصراع بين الاستتارة والجهل وحصار العامة والغوغاء للمستشير إما لتحيته عن الرسالة التى تفرضها عليه المعرفة وهى التنوير والإرشاد واسداء النصيحة فإذا ما أصر على تأدية الرسالة قام بأفعال من شأنها التآمر عليه والتخلص منه يقودهم فى ذلك هذه الطبقة من المستشيرين الذين يحصلون على الثروة والنفوذ من إدارة الصراع فى صالح الغوغاء والديماجوج ضد قيم الاستتارة والمعرفة والفضيلة.

## الهوامش:

(١) جمهورية أفلاطون، ٤٧٣ع، ترجمة فؤاد زكريا، ص٣٦٧

(٢) المرجع السابق، ٤٩٩ د. هـ

(٣) جمهورية أفلاطون، ٥٢٠ هـ

(٤) المرجع السابق، ٤٨٨ أ. ج

(٥) جمهورية أفلاطون، ٤٨٨ ج. د.

(٦) المرجع السابق، ٥٢١ أ

(٧) إيرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان.

(٨) جمهورية أفلاطون، ٤٩٣ ب. ج.

(٩) يقال أن جورجياس السفوسطائي كون ثروة ضخمة من تعاليمه للشباب، واستغل هذه الثروة وقام بعمل

تمثال لنفسه بالحجم الطبيعي من الذهب الخالص.

Kathleen Freeman: The Sophists. p.47.

(١٠) جمهورية أفلاطون، ٤٩٢ د. هـ

(١١) المرجع السابق، ٤٩٣، ب. ج.

فى رأى أفلاطون أن هذا هو ما فعله السفوسطائيون الذين انتشروا فى المدن اليونانية يعلمون الناس اللغة والخطابة من أجل تأكيد الذات، والتعبير عن النفس والذى يتطلبه الصراع الاجتماعى الذى جاء نتيجة لما سمي بالديمقراطية.

(١٢) المرجع السابق، ٤٩٣ ج.

(١٣) جمهورية أفلاطون، ٤٩١ أ. ب.

(١٤) المرجع السابق، ٤٩١ ج. د.

(١٥) المرجع السابق، ٤٩٢ ج.

(١٦) جمهورية أفلاطون، ٥٠٣ ج.

(١٧) المرجع السابق.

(١٨) المرجع السابق، ١٥١٩.

(١٩) هذا ما فعله أقراطيلوس حينما ظهرت له عبثية الوجود المتغير السيال على الدوام، فرأى أنه من الأفضل الصمت تجاه ذلك العبث وهذا الغموض، وتشير د. أميرة مطر إلى أن أقراطيلوس أخذ بفكرة التغيير المطلق إلى حد رفض الكلام واكتفى بالإشارة، وقد تأثر أفلاطون بأقراطيلوس وكتب محاورته عن اللغة باسمه. د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، طبعة معدلة ١٩٨٨، ص ٦٤.

(٢٠) موضوع محاورته بارمينيدس هو التفكير العقلي المحض ويدور حول الوحدة والكثرة والوجود واللاوجود، وقد كان بارمينيدس هو المتحدث الرئيسي وسقراط هو التلميذ المستمع، وقد أخذنا هذه المحاورته كنموذج للتفكير المجرد وتأمل الوجود واللاوجود في ظل غياب العدالة، وقد كانت نهاية المحاورته نهاية سلبية وهي تتماشى مع رؤية أفلاطون والتي نظن أنها تجد في التفكير العقلي الخالص اتجاهها يظهر تناقض العقل حين يصبح وجود الواحد أو عدم وجوده سواء من الناحية العقلية المنطقية لأن أفلاطون يرى أن العقل ينبغى أن يرتفع درجة أخرى وعلى المفكر أن يشحن همته بعد ذلك حتى يصل إلى الرؤية المباشرة للحقيقة أى الحدث بالحقيقة.

(٢١) جمهورية أفلاطون، ٤٩٦ ج. د.

(٢٢) المرجع السابق، ٤٩٨ د. هـ.

(٢٣) جمهورية أفلاطون، ٥١٩ ج.

(٢٤) المرجع السابق، ٥١٩ ب. ج.

(٢٥) جمهورية أفلاطون، ٥١٦ هـ.

(٢٦) المرجع السابق، ٥١٧ د. ج.

(٢٧) المرجع السابق، ٥١٦ هـ.

(٢٨) جمهورية أفلاطون، ١٥١٧. الصراع بين الجهل والاستتارة يتجسد بشكل عميق في أسطورة الكهف أو ما يسمى الكهف وكما يقول د. فؤاد زكريا فإن تشبيه الكهف أشبه بمقارنة بين نمطين من الحياة، حياة تفتقر إلى الاستتارة مع الظلام داخل الكهف وحياة مستتيرة تدرك حقائق الأشياء في ضوء الشمس، وهو بالتالى مقارنة بين نوعين من القيم لا يعد أحدها وجهاً سلبياً للآخر فحسب. بل يعد حالة فعلية يعيش فيها أغلب البشر، يدافعون عنها بكل ما اوتوا من قوة ويضطهدون كل من يحاول انتشالهم منها، أى أنها حالة إيجابية منحرفة يجد فيها الناس رضاً فعلياً ويستمتعون فيها بملذات خاصة تقف في مواجهة المتعة التي يجدها الفيلسوف في حياته ويستمدتها من قيمه، ففى الكهف إذن نظام متكامل يعمل على إرضاء هذا المزاج المفتقر إلى الاستتارة والدفاع عن قيمه ضد كل نزوح فلسفى إلى الحقيقة، وبالاختصار فالكهف يصور الصراع الأزلى بين قيم الحياة الفلسفية وقيم الحياة اليومية السطحية، وهو صراع قد يدور فى داخل الفرد نفسه مثلما يدور بين فئات البشر.

- د. فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، دراسة وتقديم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ١٥٠.



## فلسفة ابن باجه واتجاهه النقدي

د. بركات محمد مراد (\*)

### مقدمة

يمكن للمتصفح للفكر والفلسفة الإسلامية - فضلاً عن المتعمق لهما - أن يدرك بوضوح أن الاتجاه النقدي في الفكر والثقافة والفلسفة، الذي يعتقد بعض خطأ أنه وليد الفكر الأوروبي خاصة بدءاً من كانط وانتهاء بالاتجاهات النقدية المعاصرة، قد ظهر قديماً على يد المفكرين والفلاسفة المسلمين، كما هو واضح عند الإمام أبي حامد الغزالي، صاحب «تهافت الفلاسفة»، و«فصائح الباطنية»، وابن رشد صاحب «تهافت التهافت»، وابن تيمية صاحب «نقض المنطق»، و«الرد على المنطقيين»، وغيرهم من أصحاب المدارس النقدية الإسلامية، على الرغم من اختلاف توجهاتهم الفكرية ومجالاتهم الثقافية.

بل إننا لنجد هذا الاتجاه النقدي واضحاً حتى عند الصوفية، مثل الحكيم الترمذي (٢٠٥-٣٢٠هـ)، والذي يمثل ريادة في هذا الشأن، خاصة حين تتبثق أفكاره وآراؤه، وهو صاحب مدرسة صوفية إشرافية، عن اتجاه يحرص ويدقق ويختبر صحة الأفكار والآراء قبل اعتناقها والدفاع عنها، وهو يمثل بذلك اتجاهاً غير مسبوق حيث ولد في بداية القرن الثالث الهجري، وتعدى تأثيره من بعد إلى كل من ابن تيمية وابن قيم الجوزية وابن الجوزي.

وإذا كانت الاتجاهات النقدية واضحة وبارزة عند فلاسفة المشرق مثل الغزالي، والحكيم الترمذي، وابن تيمية، فإنها ستكون أيضاً بارزة عند فلاسفة المغرب العربي بدءاً من ابن باجه وانتهاء بابن رشد.

(\*) استاذ مساعد الفلسفة الإسلامية - كلية التربية - جامعة عين شمس.

فمن دراسة مؤلفات ابن باجة ورسائله نجده يؤسس اتجاهها نقدياً في الفلسفة، يتنامى عند ابن طفيل كما هو واضح في كتابه «حى بن يقظان» الذى ينقد فيه كل من الفارابى، وابن سينا والغزالى، ويكتمل مذهباً فلسفياً عند ابن رشد، كما هو واضح في مؤلفيه الهامين «فصل المقال»، و«تهافت التهافت»، الذين ينقد فيهما المتكلمين عامة والصوفية خاصة، ويتوقف طويلاً في نقده للإمام الغزالى.

هذا الجهاز النقدي الذى يؤسسه ابن باجه، ويضع لبناته الأولى في غرب العالم الإسلامى، والذى يجعله فيلسوفاً تنويرياً وإنسانياً بالمعنى الحقيقى لهذا المصطلح، يقوم في أساسه على العقل بوصفه مناط التكليف في الإسلام، وخصيصة الإنسان الأساسية في الفكر والفلسفة الإسلامية.

ولذلك فمن أجل تحليل هذا الجهاز النقدي الدقيق عند ابن باجه رأينا أنه لا بد من دراسة فلسفته، خاصة في جانبها المعرفى والميتافيزيقى، حتى نكون على إحاطة تامة بهذا المنهج النقدي والذى سيتمد تأثيره إلى كل فلاسفة المغرب العربى خاصة ابن رشد.

## ابن باجه والفارابي

نظراً لتأثر ابن باجة بأبي نصر الفارابي، وتلمذه على رسائله ومؤلفاته، فقد أثرنا أن نتوقف قليلاً عند هذا التأثير من فيلسوف الشرق على ذلك التلميذ النجيب مؤسس الفلسفة في الغرب الإسلامي، والذي تتبع خطاه ونسج على منواله. وفي معرفة هذه الحلقة من الاتصال وقوف على المسارب التي تخللتها الفلسفة من الشرق والغرب الإسلامى من ناحية، وإدراك للجدور الفلسفية للفكر المغترب كما تجلى واضحاً عند ابن باجة من ناحية ثانية.

ويرجع هذا التأثير إلى تشابه بين الشخصيتين، حيث مال كل منهما إلى العزلة والاعتزال فقد أثر كل منهما حياة التأمل والتفكير، ووجد كل منهما في الحياة تحقيقاً لرسالة الإنسان وتعميقاً للوجود الإنسانى المتعدد الأبعاد، خاصة أن كل منهما قد وجد في بئية متشابهة وفي عصر متقارب، كان فيه العالم الإسلامى فى شرقه وغربه تتناوشه الأطماع وتذهب به الصراعات كل مذهب.

فقدم كل منهما محاولة فلسفية لإصلاحه، وإنقاذ ذلك الإنسان الذى سقط فريسة لعدم الانسجام والتلائم فى زمن اختلفت فيه القيم والمعايير، وصار فيه الإنسان يعانى وحشة الغربة وألم الاغتراب.

فكانت محاولة الفارابي فى مدينته الفاضلة فى الشرق، وكانت محاولة ابن باجة فى " تدبير المتوحد " فى الغرب حلين فلسفين على الرغم من بعد الشقة بينهما، أرتأها كل من الفيلسوفين طوق النجاة لذلك الانسان الذى أوشك على أن يفقد حقيقته، ويضيع وجوده تحت ظروف حضارية غير مواتية، ويجب أن نتذكر أن الفارابي قد خبر الأحداث الجسام وعاش الكثير من الأحداث المفجعة من حروب وغارات ومذابح وقحط وجوع، بل إنه هرب فى آخر سنة من حياته، وهى ٢٣٩هـ/٩٥٠م من بغداد إلى الشام بعد أن أجتاح الوباء عاصمة الخلافة وسحقها الجوع والقحط والغلاء المفرط، حتى أخذ الناس يأكلون الحيوانات والجيف.

هذه الأحداث التى عاشها الفارابي قد دفعت به إلى إعتزال الناس تلك العزلة التى صورها فى هذه الأبيات التى تتنسب إليه :

لما رأيت الزمان نكساً... وليس فى الصحبة إنتفاع

كل رئيس به مـلال... وكل رأس به صداع

لزمت بيتى وصنت عرضى... به من العزة إقتناع

ولهذا كتب الفارابي " آراء أهل المدينة الفاضلة " التى أراد بها بديلاً، بل رفضاً قاطعاً للواقع الأليم المفجع الذى كان يعيشه المجتمع الإسلامى آنذاك، وبسب تسلط المتسلطين على ذلك

المجتمع وعبثهم بأموره.<sup>(١)</sup>

فإذا أردنا تبين ملامح هذا التشابه، لنفهم مسألة التأثير والتأثر بين الفارابي وابن باجة، فإننا نجد أن الفارابي " كان أزهد الناس في الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن<sup>(٢)</sup> ويرى أحد المحدثين أنه عاش عيشة الزهاد حياته كلها، فلم يقم مالا ولا اتخذ صاحبة ولا ولداً، وأنه إنما كان يعتزل الناس ويؤثر الوحدة لما رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدئ به الإنسان، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها.<sup>(٣)</sup>

ويرى باحث آخر " أنه قد استعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل بعيدا عن صخب الحياة وجلبة الجماعة، فكان لا يرى إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض يكتب ويقرا.<sup>(٤)</sup>

ويرى هذا الأخير أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى التصوف، وإنما كان سبيله إليه التأمل والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنهما، وإن التصوف عنده يمكن أن يقال عنه بأنه إتصال العقل الفعال، وسعادة بلقائه دون الاتحاد به أو الفناء فيه، وأنه نتيجة التقارب بين طبيعة العقل الفعال التي تتألق بالعلم والمعرفة، وطبيعة العقول المفارقة والكائنات العلوية، تنفجر فيه طاقة حدسية هائلة نتيجة لإشراق العقل الفعال، وتتم له غبطة المشاهد وهي السعادة العظمى لكل عاقل.<sup>(٥)</sup>

وهو نفس ما سينتهي إليه ابن باجة، ولكن بشكل مختلف ومميز، حيث سينتهي إلى تصوف عقلي يمكن أن يسمى تصوفاً فلسفياً، يقوم على استخدام العقل وقواه أكثر من قيامه على استخدام الوجدان والذوق، ذلك الذي انتشر في الأوساط السنية أو الشيعية التقليدية. ومن هنا كان منطقياً أن يتلمذ على الفارابي من بين فلاسفة الشرق، لاتفاق مزاج الشخصيتين من ناحية، وارتضاء باستخدام العقل واتخاذ وسيلة المروج إلى الملأ الأعلى وعالم الأفلاك من ناحية ثانية.

وقد أصاب ابن باجة في تأثيره بهذا لفيلسوف الكبير - على الرغم من بعض النقد الذي وجهه إليه - فإن أبا نصر الفارابي في اعتقادنا ليبدا كالمظهرة الفلسفية التي لها شخصيتها الذاتية، فهي واحدة وإن اتسعت آفاق ثقافتها غير قابلة للتجزئة والتقسيم، بل هي كالمرآة تعكس لنا صورة تحليلية وتأليفية للمجتمع الذي ظهرت فيه وتكونت وحاولت إصلاحه بكل ما لديها من معطيات تاريخية وثقافية نوعية وخيالية خلاقة.

وقد اتجه كل منهما إلى الفكر والفلسفة الإغريقية من أجل الحصول على أدوات مساعدة من المفاهيم والعلوم اليونانية المتقدمة التي تساعدها على تكوين نظريات تساعد في

فهم الواقع وتسعى للارتقاء به، ومن هنا ينبغي أن نهتم بنوع القراءة التي أملاها واقع سياسى اجتماعى دينى ثقافى معين، على شخص تغذى على تلك الثقافة واعتق دين الاسلام، وأشبع بقم حضارية معينة، فانكب على تعلم الفلسفة الإغريقية وتعليمها، وعلى فهمها من خلال ذلك الواقع والاستجاد بها لإصلاحه.

وإذا كانت الفلسفة خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين قد إكتسبت نضجاً كافياً لى تشكل لبنة من لبنات البنية العامة، فإنها كانت كذلك حصيلة تطور كما كانت، فى هذين القرنين ذاتهما، خاضعة لقوى متناقضة، كانت تحدد له ا طبيعة مستقبلها بما تضمنه لها من ذبوع أوبما تزيد من حدة الاعتراض عليها<sup>(٦)</sup> فلا مفر إذن من الربط بين الفلسفات الإسلامية ومنابعها الاغريقية من ناحية، على أننا ينبغي أن ننظر إلى المفاهيم الفارابية والباجية، بل وحتى المفاهيم الأفلاطونية والأرسطية فى حياتها كمفاهيم، أعنى فى إنتمائها لحقل دلالى معين، من ناحية ثانية.

ذلك لأن إخراج المفهوم من ذلك الحقل معناه قتله والقضاء عليه، فالمفهوم الفلسفى - كما يقول أحد الباحثين<sup>(٧)</sup> - لا يحمل شروط حياته معه عبر التاريخ، والمشكل الفلسفى لا يستمد معناه إلا من الإشكالية التى يدخل تحتها. وإن هو خرج عن تلك الإشكالية فإنه يتخذ معنى آخر إذ " لا وجود لمشاكل خالدة ". ومن هنا نظل عاجزين عن فهم فلسفة المعلم الثانى فى الشرق وفلسفة ابن باجة فى الغرب، ما لم نطرحها فى إطار الإشكالية الفكرية العامة التى أملت الظروف التاريخية للقرنين الرابع والخامس الهجريين فى العالم الإسلامى، وما لم نربط تلك الإشكالية بالواقع الحضارى العام الذى نشأت فى حضنه.

وعلى الرغم مما يبدو بديهياً فى الإعتقاد بأن قصد الفارابى من مدينته الفاضلة<sup>(٨)</sup> هو تكوين مجتمع فاضل " أو طوبيا Topie " من نوع المجتمعات التى فكر فيها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية أفلاطون التى نسجها على منوال " هيبوداموس " <sup>(٩)</sup> وقد أراد مثلهم أن يبنى مدينته وفقاً للمبادئ الرئيسية التى تقوم عليها فلسفته وآراؤه فى السعادة والأخلاق، إلا أن هذا القول لاينبغي أن يؤخذ على إطلاقه ، خاصة أنه يهمل معنى الفوارق الدقيقة الموجودة بين مفهوم الأوطوبيا المطلق وبين مفهوم مدينة الفارابى الفاضلة.

فلو رجعنا إلى معجم لالاند الفلسفى لوجدنا أن مفهوم كلمة أو طوبية يؤخذ فى معنيين على أقل تقدير. فإذا ما عنيانا عند الفارابى مجرد أوهام أو خيالات خلاية لا يمكنها أن تتجز أو تتحقق فى مجتمع من المجتمعات، نكون قد رمينا الفارابى . على حد تعبير أحد الباحثين<sup>(١٠)</sup> . بالحمق ورفضنا عنه الجدية الفلسفية التى اتسمت بها مؤلفاته.

وأما إذا إعتقدنا أن تصميمه لمدينة فاضلة تصميم صادر عن ضرورة تاريخية لا بد لمجتمع ه أن يمر بها، وأن يهيكل حسب مخططها، لكي يتجاوز الحالة الفوضوية التي يتخبط فيها، فليس لنا إذ ذاك أن نطلق على مدينة الفارابي صفة الأوطوبية، كما نجدتها في جمهورية أفلاطون أو على أقل تقدير يجب أن نرى أن الطباوية عنده لا تعبر عن أى إحتقار للوجود التاريخي للإنسان، بل إنها على العكس من ذلك، مجهود يائس لوضع حد لوضعية مأساوية، إنها مجهود يصدر عن فهم عميق للأحداث الحاضرة والماضية، فيسعى إلى أن يرسم خطوط المستقبل.<sup>(١١)</sup>

ومن هنا فنحن نشاطر الدكتور " جميل صليبا " رأيه حين يقول متحدثاً عن مدينة الفارابي الفاضلة : " أنه إذا ليس حلاً من أحلام الشباب، ولا وهما من أوهام الشعراء، بل هو خلاصة لمذهبه فى الكون والحياة ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية "<sup>(١٢)</sup>. صبغها الفارابي بالصبغة الإسلامية وضمناها محاور إسلامية أصيلة. ولذلك فتصور الفارابي لمدينته هو تصور عن أعماق مكوناته وعمما جاس فى ضميره، من نظريات إصلاحية تجاه وضع سياسى فى غاية من التعفن والإنحدار.

إن ذلك التصور لهو إلتزام سياسى وبيان عام فى القرن الرابع الهجرى، ومن هنا يتبين أحد الباحثين<sup>(١٣)</sup> خطأ ما يذهب إليه " أحمد أمين " وكل من يقف موقفه إزاء الفارابي حيث جعل منه رجلاً هامشياً منغلقاً على ذاتيته " لا يهمله فى حياته إلا علمه، أما ما عداه من أفانين السياسة والأعبيها وشؤون الدنيا وشهواتها فلا يأبه لهما."<sup>(١٤)</sup>

ويتضح مدى تعسف هذا الرأى، حيث لا يعقل أن يؤلف الفارابي ما ألفه فى السياسة المدنية والاجتماع البشرية، ويكون معتكفاً ومنعزلاً عن الوجود والتاريخ والحياة السياسية والاجتماعية التى تجرى حوله، فأى علم دون السياسة وفلسفتها كان يمكن للفارابي أن يتعاطاه وهو فى السبعين من عمره. وما يصدق على الفارابي يصدق أيضاً على ابن باجة. إن عبقرية الفارابي ومن بعده ابن باجة، لاتبرز ولا تتأكد إلا من خلال وعيه الاجتماعى السياسى ومزجه ذلك الوعى برؤيته الميتافيزيقية للإنسان، من حيث عمقه الروحى والعقلى المفارق والذى عبر عنه فى معظم مؤلفاته من خلال نظرتة الشاملة الناقدة للمملكة الاسلامية ولما آلت إليه فى زمانه من تقهقر وتصعد وانقسام، فكان وجوده فى ذاك الطرف التاريخى من تاريخ الإسلام، وجود فيلسوف ملتزم ناقد متصد إلى تلك الفوضوية التى كانت تسود الحياة الإجتماعية فى المشرق آنذاك، والتى تشابهت مع واقع المغرب العربى وبلاد الأندلس فى القرنين الرابع والخامس الهجرى بن حيث عاش ابن باجة.

فلما أدلهم العالم الإسلامى وتشابهت فيه جميع القيم واختلت فيه جميع الأنظمة الاجتماعية والسياسية كان من الطبيعى ومن الحتمى أن يقدم الفارابي محاولاته الإصلاحية

فى صورة " مدينة فاضلة " فى الشرق، وأن يقدم . مع اختلاف مميز وأساسى . ابن باجة محاولات الإصلاحية فى صورة " تدبير المتوحد " فى بلاد المغرب والأندلس، على دعائم أرتأها مختلفة عن دعائم أستاذه الفارابى من حيث اعتمادها على الربط بين النظر والعمل، المتمثل فى الربط بين الإدارة والعلم، واللذين يمثلان جوهر حقيقة الإنسان .

وإن من أبرز الأحداث التى جددت فى هذين القرنين اللذين عاشا فى ظلها كل من الفارابى فى الشرق وابن باجة فى الغرب، إنقسام المملكة الإسلامية إلى دويلات وتلاشى وحدتها وتكتلها اللذين أئسم بهما العصر العباسى الأول، فكان من الطبيعى أن تعم الفوضى وتطفى الحاشية وتعبث بمصالح الدولة القادة والجنود، ويستقل الولاة بالحكم على ما ولوا عليه من إمارات، مسيطرين عليها ومهددين الخليفة بالعزل والقتل<sup>(١٥)</sup> بعد أن تحولت الخلافة إلى أن تكون رسماً دون معنى ورمزاً فاقداً السلطة .

فتمزقت الدولة الإسلامية إلى دويلات فإذا بالبصرة فى يد ابن رائق وفارس وأصبهان والرى والجيل عند البويهيين، والموصل وحلب عند الحمدانيين، ومصر والشام عند الاخشديين، وأفريقية والمغرب فى أيدى الفاطميين، ثم تتوزع بلاد المغرب والأندلس فى دول الطوائف، ومن بعد يتولها المرابطون الذين تنتقص أطراف دولتهم فى الأندلس من قبل الأفرنج شيئاً فشيئاً، وتدب فيها عوامل الفساد والإنحلال بداية للنهاية .

فمن البديهى أن ينتج عن هذا التفتت السياسى وضعف السلطة المركزية وإضمحلل هبة الخليفة ودولته إنحلال مواز فى الأخلاق، يتبعه إفراط فى الملذات وإستخفاف بالفضائل وفتور فى الشعور الدينى . ومن البديهى كذلك أن يعم النفاق بين الجماهير وتكون الوجاهة والثروة متفاوتتين تفاوتاً كبيراً، يستأثر بهما المشتغلين بالدولة وتغيض من أيدى العلماء وأصحاب الفكر والمشتغلين بالفلسفة والعلوم الرفيعة، حتى يكتب التوحيدى عن أستاذه أبى سليمان المنطقى . صاحب المدرسة الفكرية الكبيرة . «أن حاجته ماسة إلى رغيغ وحوله وقوته قد عجزا عن أجرة مسكن وعن وجبة غذائه وعشائه»<sup>(١٦)</sup> .

ويعتبر التوحيدى نفسه أيضاً عن بؤسه واغترابه بقوله : " ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامه وإلى بيع الدين والمووؤة وإلى تعاطى الرياء والسمة والنفاق، وإلى مالا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم وي طرح فى قلب صاحبه الألم<sup>(١٧)</sup> .

إن هذا البؤس الاجتماعى وفقدان الإنسان إنسانيته اللذين صورهما ا لتوحيدى لأحوال عصره أحسن تصوير ليعبران بوضوح عن التفاوت الاجتماعى القائم على القهر والسيطرة وعلى الداء السبعى الذى كان حسب الفارابى<sup>(١٨)</sup> التبرير الوحيد الذى يبرر به الأقوياء

سيطرتهم على الضعفاء وتعسفهم لهم فى عصره وفى كل عصر وإن تعددت صيغ ذلك التعسف وصوره.

لقد أدى الأمر بالمجتمع الإسلامى حينئذ إلى تمكن ارسنقراطية عسكرية من الإسنلاء على مقاليد السلطة، وقد نتج عن ذلك انتكاسة عامة لجميع القوى الاجتماعية التى لم تعد تجد فى مدينة الدين ما تحتاج إليه، والتى كان بإمكانها أن تفرض تصوراً جديداً لتنظيم المدينة فتعزل الزمنية الدنيوية عن الزمنية القدسية.

وقد انعكست هذه الانتكاسة، كما يقول باحث معاصر<sup>(١٩)</sup> على مستوى الفكر، فأدت إلى محاصرة العقل وخنقه. ويكفى أن نتذكر قليلاً ما لقيه بعض المفكرين فى هذا العصر، كى ندرك مدى الاختناق الذى كان يعانى فيه كل فكر يحاول أن يعلى من شأن مدينة الدنيا.

ولنا فى أسماء كابى بكر الرازى وأبى عيسى الوراق خير مثال على ذلك<sup>(٢٠)</sup> ما لقيه الثانى من ردود وانتقادات من الفكر الاعتزالى، أو ما صادفه الرازى عند الشيعة أو السنين.

ولم يكن هذا الحصار مضروباً على الفكر الذى أشبع بالثقافة الإغريقية وحده، فإننا نجده يمتد حتى ينال الاتجاهات السلفية نفسها، مثل ما لقيه الفكر الحنبلى من طرف بعض الخلفاء إلى أن آل الأمر إلى إصدار مرسوم يخرج الحنابلة من حظيرة الأمة.<sup>(٢١)</sup>

فإذا تبيننا لنا بوضوح خصائص هذا المجتمع الممزق الفوضى الذى كان لا يعرف قانوناً آخر سوى قانون الغاب أدركنا جدية المحاولات الإصلاحية وضرورتها التى قام بها كل من الفارابى فى الشرق وابن باجة فى الغرب. كل على حسب طريقته ونهجه. لكى يضمن الوحدة والنظام للمدنيين والعدالة بينهم حسب مؤهلاتهم الطبيعية وكفاءاتهم الوظيفية ضمن دواليب مدينتيهما.

ويمكننا أن نجد وجهاً للتشابه الأبنتمولوجى العميق بين كل من الفارابى وابن باجة من ناحية أخرى، يتمثل فى تجليات أخلاقية ومعرفية معاً موجودة عند ابن باجة بوضوح خاصة فى مؤلفاته الأخيرة مثل " تدبير المتوحد " ورسالته فى " الإتصال بالعقل الفعال " وتمثل منظوراً منهجياً عقلياً عند الفارابى لاتخطئه عين الباحث.

ففى تبينا للنزعة الحدسية فى أخلاقيات الفارابى نجد النظرة العرفانية واضحة فى المذهب. فالمنظور المنهجى فيها هو العقل أو بدلالة أوسع هى " المعرفة " وانطلاقاً منها يرتفع الإنسان متخذاً العلم هدفاً وغاية يرقى إليهما، حتى يحقق صلته بالعقل الفعال، مستشعراً بذلك أسمى درجات السعادة، نابذاً كل ما هو حسى ومادى، وتعود المعرفة كحدس وإشراق.

فسعادة أبى نصر عقلانية لاتؤمن بجوانب التصوف العملى، ولاتعامل معها، ومفهوما

هو أن " تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا يحتاج فى قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام دائماً أبداً، إلا أن رتبها تكون دون رتبة العقل الفعال (٢٢).

ولسنا فى حاجة إلى ذكر أن نظرية الاتصال الإشراقية تمتد من ابن سينا إلى الفارابى وابن باجة حتى تصل إلى ابن طفيل. وهى قد ظهرت بشكل واضح عند ابن سينا فى " الاشارات والتبهيئات " وعند ابن باجة " فى تدبير المتوحد ". ويرى الفارابى أن الاتصال بالعقل الفعال يتم عن طريق العقل أو عن طريق المخيلة أى التأمل أو الإلهام، والاتصال بالعقل الفعال عن طريق العقل هو طريق الفلاسفة أما الإتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة هو طريق الأنبياء والأولياء. (٢٣)

ويجب أن نلقى مزيداً من الضوء على هذه النقطة لأهميتها خاصة وأن ابن باجة يتأثر فيها بالفارابى إلى حد كبير، وهى تمثل أساس نظرية الاتصال عنده والتى سنعرضها فى حينها أما العقل الفعال فهو من إختراعات الفارابى الفريدة، وهو نوع من العقل المستفاد الذى تثبت فيه صور الموجودات، ولكن ترتيب هذه الصور فيه يختلف عنه فى الملكة أو ما يسميه " العقل بالفعل ".

ويرى الفارابى أن العقل الفعال هو السبب الذى " تصير به المعقولات التى هى بالقوة معقولات بالفعل، وأن تصير ما هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل ". فهذا العقل الفعال هو الذى يتصرف بالكون الذى نعيش فيه، وهو نقطة الإتصال بين الله والإنسان، ومصدر الشرائع اللازمة للحياة الاجتماعية. ويفضل الدراسات النظرية والتأملات العقلية يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل الفعال، وبذلك يصبح أهلاً لتسلم مقاليد الحكم فى المدينة الفاضلة ( فمن أهم الصفات التى اشترط الفارابى توفرها فى الرئيس هو أن يسمو حتى يصل إلى درجة " العقل الفعال " الذى يستمد منه الوحي والإلهام ).

وهذا الش الشرط الذى اشترطه الفارابى لم يقل به أفلاطون فى جمهوريته ولا تطرق إليه أحد غير الفارابى سواء فى ذلك الإغريق أم فلاسفة المسلمين. (٢٤)

وابن باجة كما نعرف من مؤلفاته يفرق بين عقول أربعة هى : العقل الهولانى والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال. وكان يرى الفارابى أن لكل عقل من هذه العقول وظيفه مزدوجة. فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى، أى مادة للعقل الذى يليه وصورة للعقل الذى يسبقه.

فهناك إذن نوع من التدرج فى الوظائف العقلية لدى الإنسان ( فالعقل المستفاد هو الذى يفيض من العقل الفعال )، وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التى تفيض عليه. ولكنه فى

الوقت نفسه، صورة لعقل أوفى مرتبة منه وهو العقل بالفعل. وهذا الأخير مادة له، ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهولانى.

وليس العقل الهولانى مجرد استعداد يحدث فى الجسم كنتيجة لاختلاط العناصر فيه على نحو خاص، ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء فحسب.

وقد ذكر ابن رشد أن ابن الصائغ كان ينكر تلك البدعة القائلة بأن العقل الهولانى ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بنى الإنسان. والحق أنه كان يرى أن هذا العقل فان وشبيهه بالمادة. ومن ثم يتبين لنا أنه يتفق مع الفارابى فى هذه المسألة.<sup>(٢٥)</sup>

وقد ذكر ابن باجة فى " تدبير المتوحد " نظريته فى طبيعة العقول الإنسانية. وهو يميل إلى التسوية بين كل عقل منها وبين ما يقابله من المعقولات، كما فعل أبو نصر من قبل أيضاً. ومعنى ذلك أنه يسوى بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل، وبين المعقولات التى أدركها الإنسان فعلاً عن طريق الفيض وبين العقل المستفاد.

ولكن . وكما أدرك ذلك بحق د. محمود قاسم<sup>(٢٦)</sup> هناك ما يدعو إلى التفرقة بين هذين الفيلسوفين. فإن ابن باجة يذهب إلى القول بأن للمعقولات وجوداً حقيقياً وأنها تدر ك بذاتها، فهى تفكر كالإنسان، وإذا هى فكرت أصبحت عقلاً مستفاداً. أما إذا وجدت بالفعل، ولم تفكر فهى عقل بالفعل.

وقد ذهب ابن باجة إلى التسوية بين مراتب العقل لدى الإنسان وبين معانى الأشياء لأنه كان يريد أن يتخذها أساساً لحل مسألة الاتصال بالعقل الفعال الذى تفيض منه الصور العقلية وبالتالي مختلف العقول الإنسانية.

فلهذه الصور لديه وجود خاص حقيقى، كما كان يقول بذلك أفلاطون. فإذا فاضت على الإنسان أصبحت عقلاً هولانياً أو بالفعل أو مستفاداً، وذلك تبعاً لوجودها بالقوة أو بالفعل أو لسبق إدراكها.

و يشغل العقل الفعال فى نظرية المعرفة لدى أبى بكر بن الصائغ نفس المكان الذى كان يشغله فى هذه النظرية نفسها لدى كل من الفارابى وابن سينا والغزالى. فهذا العقل صورة مجردة عن المادة قابلة للإنقسام. فعلمه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التى تفيض منه. فإذا تعددت صور الأشياء أو معانيها فذلك يرجع إلى وجودها فى المادة، وتلك الأخيرة، كما يقول أرسطو، هى السبب فى اختلاف الأفراد.

ولكن هذه الصور الراهنة التى توجد فى الأشياء المادية ليست فى العقل الفعال سوى صورة واحدة مجردة. وليس معنى التجريد هنا هو معناه لدى أرسطو، أى أنها لم تكن موجودة فى المواد ثم انتزعت منها.

ويرى ابن باجة أن تحصيل الصور العقلية بتأثير العقل الفعال هو الذى ينتقل بالعقل الإنسانى من مجرد الإستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد. ولا يتم هذا الأخير إلا إذا اتحد العقل بالفعل مع العقل الفعال، أى إلا إذا فاضت عليه المعانى . كما سنعرف من نظريته فى الاتصال - ويمكن إجمال هذه النظرية بأن الصورة الجوهرية للإنسان فى مذهب ابن باجة صورة عقلية بالفعل "Intelligible en acte" تسمى عقلاً بالفعل. ويستطيع هذا العقل بفضل التأمل أن يفكر فى ذا ته على النحو الذى تدرك به العقول المفارقة أو الملائكة ذاتها. وهذا النوع من الحدس العقلى هو الذى يسمو بالإنسان عن مرتبة جميع الكائنات المادية. ويطلق على عملية " الحدس العقلى " أسم الإتصال بالعقل الفعال، وفيها يتحد العاقل مع المعقولات بالفعل وحنئذ لايفكر فى شئ آخر سوى ذاته.(٢٧)

هذا فيما يتصل بالعقل ونظرية الاتصال، وسنعود إليها بتوضيح أعمق حين نعالجها عند ابن باجة.

وقبل أن ننهى مسألة علاقة ابن باجة بالفارابى، علينا أن ندرك مدى أصالة الفلاسفة المسلمين وإستقلالهم الفلسفى، خاصة فيما يتصل بفكرة المدينة الفاضلة، فهم لم يتابعوا أفلاطون فى كل ما ذهب إليه، بل إننا نجد ابن باجة - وخالفاً لما راه كثير من الباحثين، يهاجم فكرة المدينة الفاضلة، كما رآها أفلاطون . ولا يزيكها على النحو الذى صيغت عليه فى جمهوريته المشهورة. وهذا الهجوم ليس عن تخاذل وتشاؤم على نحو ما يبين ذلك أحد الباحثين المحدثين<sup>(٢٨)</sup> ، ولكن عن وعى عميق بعدم فكرة " مدينة فاضلة " تخلو من الآفات.(٢٩)

وابن باجة ليس أول من خالف فكرة " المدينة الفاضلة " من المفكرين المسلمين، فلقد كان للفارابى خاصة مواقفه منها، حيث أبرز مآخذ القول بمجتمع يقترب من الخيال لخلوه مما هو فاضل.

غير أن ابن باجة ينفرد بأسلوب بيانه لهذه المآخذ، إذ يعتمد على إبراز قيمة الوجود الإنسانى: التى تكمن فيما سماه بـ (القنية ) فى التقرير الإرادى أو ما سماه بـ ( الإجماع ) يقصد إجماع القوى والملكات الفطرية التى حباه الله بها من أجل تقرير ما يريد، أى فى قيمة الفعل الواعى، على نحو ما سيتبين ذلك فى حينه.

وتظهر أفكاره هذه فى رسائله على اختلافها، غير أن أعطاء أولوية فى العرض لآرائه فى رسالته " تدبير المتوحد " يرجع إلى أنها الرسالة التى خصصها هو نفسه لتناول مفهوم " المدينة الفاضلة " بالبحث، وتجنئ رسائله الأخرى مدعمة لآرائه فى هذه الرسالة، وعلى رأس هذه الرسائل، رسالته المسماة بـ (رسالة الوداع)<sup>(٣٠)</sup> حيث يبرز بقوة رأيه فى الوجود الإرادى. وسنجد ابن باجة فى كتابه " تدبير المتوحد " ينظر بشكل متميز مفاهيمه الفلسفيه

الخاصة بال إنسان وأدوات اتصاله الفائقة، خاصة ذلك الإنسان المغترب أو المتوحد وعند أصحاب الفطرة الفائقة، كما سيهتم بالفعل الإرادى وارتباط النظر بالعمل، ودور الإرادة بالنسبة " للنابت " الذى هو كل فرد له كيان إنسانى فى مجتمعه .

وسيتبين لنا من دراسة خصائص أسلوب ابن باجة ومنهجه الفلسفى، أنه على الرغم من استخدامه لكثير من المفاهيم الفلسفية اليونانية، وعلى الرغم من تأثره بكل من أفلاطون وأرسطو . تأثراً لا ينكر كما سبق أن ذكرنا . حيث يرد ذكر كثير من مؤلفاتهما فى رسائله وكذلك تقسيماتها التى تعبر عن لب أفكار فلاسفة اليونان، إلا أن موقف ابن باجة من هذا الفكر وكما كشفت ذلك باحثة معاصرة<sup>(٣١)</sup> بحق، هو موقف شكلى محض وهو " تطعيم عرضه ببعض ألفاظ وتقسيمات ذهنية يونانية، لكى يكون مايقدمه من " صناعة الفلسفة " بعد أن اعتبرها المسلمون صناعة من الصناعات .

ومن هنا كان استعماله لهذه الألفاظ والتقسيمات اليونانية، لم يكن إلا بعد أن خلصها من مضمونها فى تراثها، إذا كان هذا المضمون متعارضاً مع التقدير الإسلامى والفهم الواقعى لحقائق الأوضاع فى العالم الخارجى، وإعطائها مضموناً جديداً يتفق وأسس موقفه من فهم الحقائق. ولذلك نجد أن المضمون الجديد الذى أعطاه لبعض هذه الألفاظ والمصطلحات الدخيلة يختلف عما كان لها فى تراثها القديم.<sup>(٣٢)</sup>

ومن هذه الألفاظ والتقسيمات التى ترد من أفلاطون وأرسطو القول " بالعرض " و " الجوهر " و " المحرك الأول " و " القوة " و " بالشرف والكمال " و " المدينة الفاضلة " و " الفلسفة المدنية " التى نجدها فى رسائل ابن باجة، وهى ألفاظ وتقسيمات جعلت كتابات المفكرين المسلمين وخاصة الفلاسفة منهم، تبدو وكأن أصحابها يتابعون المفكرين اليونانيين، غير أن البحث والتدقيق لا بد وأن يبين أن هذا كله لا يعدو أن يكون مجرد لمسات لفظية لجأ إليها ابن باجة ومن سبقه ليكون ما يقدمه من " صناعة الفلسفة "، وهذا سيجلو ذلك اللبس الذى وقع فيه المستشرق " دى بور "<sup>(٣٣)</sup> حين يقول عن ابن باجة وتأثره بالأفكار اليونانية، واضطراب مذهبه " ورسائله المبتكرة ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من وصفات الفلاسفة، وملاحظاته شتات من سوانج لا رباط بينها، فهو يبدأ فى الكلام عن شىء، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن يترك الفلسفة، ولا هو يستطيع أن ينتهى منها بأن يتقنها . وهذا قد يظهر لنا مذهب ابن باجة لأول وهلة فى صورة مضطربة، ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقة وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة، وقد وجد، فى بحثه عن الحقيقه والعدل شيئاً آخر، وذلك هو إجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته .

وقد أشرنا من قبل إلى أن كلام هذا المستشرق غير دقيق، وبعيد عن الصحة العلمية، خاصة بعد أن حققت كثير من رسائل ابن باجة ومؤلفاته، وخضعت للفحص والدراسة الفلسفية الدقيقة، وتمكن الباحثون في وقت قريب من اكتشاف نسق فلسفى باجوى متكامل، تميز بكل خصائص المذهب الفلسفى. ولكن يبدو أن المفكر الأصيل فى نظر كثير من المستشرقين، هو الذى يتابع الفكر الدخيل، ويكون نسخة جيدة لهذا الفكر، وإلا صار مضطرباً غير مفهوم، متجاهلين أن الفيلسوف المسلم ينطلق من واقع إجتماعى وحضارى وثقافى مختلف، لا بد من أن يؤخذ فى الحسبان حين يضع نسقاً فلسفياً معبراً عن هذا الواقع، وإلا فقد هويته الخاصة، وهو ما تخلو منه كل مذاهب فلاسفة الشرق بدءاً من الكندى والفارابى وانتهاءً بفلاسفة المغرب والأندلس متمثلة فى ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. ومن هنا يمكننا اعتبار الفلسفة الإسلامية عند الفلاسفة المسلمين معبرة بحق عن موقف ثقافى وحضارى مختلف، أخذ فيه الفلاسفة المسلمين واقعهم الاجتماعى والحضارى والدينى بالاعتبار.

وعلى الرغم من استخدامهم الأساليب والمصطلحات اليونانية، إلا أنهم جردوها من مدلولاتها الإغريقية، وضمونها معانى ومفاهيم إسلامية خالصة، تتسجم مع قيم ومع تقدرات الفكر الإسلامى الأصيل، وعلى الرغم من اهتمامهم بالفكر فى ذاته، إلا أنهم لم يغفلوا الواقع والوجود الإنسانى الواقعى. وهذا ما يجعل لدى كل الفلاسفة المسلمين فى شرق العالم الإسلامى وغربه اتجاهات نقدياً أصيلاً، يمكن أن نتبينه عند كل فيلسوف مسلم بذاته. ولكننا نتوقف الآن عند الاتجاه النقدى عند ابن باجة.

### الاتجاه النقدى

يمثل الاتجاه النقدى أول معنى من معانى الموضوعية، كما هى متمثلة عند الفلاسفة والعلماء معاً. ومعنى هذا الاتجاه ألا يتأثر المفكر بالمسلمات الموجودة الشائعة، وأن ينقد نفسه ويتقبل النقد من الآخرين. " فأهم ما يميز العالم قدرته على أن يختبر الآراء السائدة، سواء على المستوى الشعبى العادى أو فى الأوساط العلمية أو كليهما معاً، بذهن ناقد، لا يتقاد وراء سلطة القدم أو الانتشار أو الشهرة، ولا يقبل إلا ما يبدو له مقنعاً على أسس عقلية وعلمية سليمة. ولا يعنى ذلك أن يقف المرء موقف العناد المتعمد من كل ما هو شائع، بل يعنى اختبار الآراء الشائعة وإخضاعها لفحص العقلى الدقيق، وربما عاد إلى قبولها آخر الأمر بعد أن يكون قد أطمأن إلى أنها اجتازت هذا الاختبار، أما لو تبين له ضعف أو تناقض أو تفكك فى هذه الآراء فإنه يتمسك بموقفه الجديد بكل ما يملك من تصميم وإصرار، مهما كانت التضحيات التى يعانىها فى سبيل هذا الموقف".<sup>(٢٤)</sup> وهذا ما نبينه بوضوح فى كثير من المذاهب الفلسفية للمفكرين المسلمين الذين آثروا أن تكون لهم رؤية فلسفية مختلفة للعالم

والوجود والإنسان، على الرغم من تأثرهم بشكل أو بآخر بالفكر اليونانى الوافد، والذي لم يجدوا بدأ من الاستفادة منه وتوظيف كثير من مفاهيمه وأفكاره ودعائمه ومصطلحاته، من منطلق أن الحضارات الإنسانية تأخذ من بعضها البعض، ويستفيد اللاحق منها من السابق. ولكن هذا اقتضى من هؤلاء المفكرين وقفة نقدية من الأفكار والمعتقدات الشائعة بين عامة المثقفين، وكثير من الأفكار المتوارثة من الأقدمين سواء وردت عن مفكرين مسلمين أو فلاسفة يونانيين.

وهذا الاتجاه النقدى نجده واضحاً عند أصحاب الإتجاهات الإنسانية فى الفكر الإسلامى وهو أوضح ما يكون عند فيلسوف الأدباء أبى حيان التوحيدى . على ما سنرى . وعند رائد الفلسفة الإسلامية فى المغرب العربى . وهو ابن باجة، والذي سيدفع هذا الاتجاه الإنسانى إلى نتائجه القصوى . ومن دراسة مؤلفات ابن باجة ورسائله نجده يؤسس إتجاهاً نقدياً فى الفلسفة، يتنامى عند ابن طفيل كما هو واضح فى كتابه " حى بن يقظان " الذى ينقد فيه كل من الفارابى وابن سينا والغزالى<sup>(٣٥)</sup> ، ويكتمل مذهباً فلسفياً عند ابن رشد كما هو واضح فى مؤلفيه الهامين " فصل المقال " و " تهافت التهافت " الذين ينقد فيهما المتكلمين عامة والصوفية خاصة، ويتوقف طويلاً فى نقده للإمام الغزالى، خاصة فى كتابه " تهافت الفلاسفة " هذا الجهاز النقدى الذى يؤسس ابن باجة، ويضع لبناته الأولى فى غرب العالم الإسلامى، والذي يجعله فيلسوفاً تنويرياً وإنسانياً بالمعنى الحقيقى لهذا المصطلح، يقوم فى أساسه على العقل بوصفه مناط التكليف فى الإسلام، وخصيصة الإنسان الأساسية فى الفكر والفلسفة الإسلامية، نجد مقدماته تبدأ فى الشرق عند المعتزلة وتنتهى بالفلاسفة، خصوصاً فى تأكيدهم أن العقل هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس، لأنه حجة الله على خلقه، وعلامة جهدهم الم فترن بإرادتهم، ومظهر اجتهادهم الذى يتميز به كل منهم عن غيره، فى المسعى الإنسانى المقترن بالمفهوم الاعتزالى للعدل الآلهى.

وقد وصلت هذه الرتبة التى احتلها العقل، فى النظريات العقلانية التراثية، إلى درجة لافتة من الاستقلال الحدى فى بعض تأويلاتها . كما يقول أحد الباحثين المعاصرين<sup>(٣٦)</sup> إلى المدى الذى أكد القدرة الذاتية المطلقة للإنسان من حيث هو إنسان، والإبداع الذاتى الخالص للعقل من حيث هو أداة مكتفية بنفسها معرفياً، يهتدى بها الإنسان إلى الحقائق إهداء السارى فى الظلمة بالنور الذى يشعه من داخله .

ويعنى ذلك أن العقل أداة معرفة تتولد ذاتياً، وأنه ليس فى حاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه، فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضى طبعه الذى فطر عليه، بعيداً عن أية وصاية من الخارج، أو أى عون يزوده به " النقل " .

وإدلاله الرمزية التي انطوى عليها حضور أمثال " حى بن يقظان " فى فلسفة ابن سينا أو ابن طفيل من بعد هى التجسيد الإبداعى للاستقلال الذاتى للعقل، وإكتفائه بنفسه معرفياً، بواسطة التمثيل الكنائى الذى يستبدل التلميح بالتصريح.

وهى نفس الدلالة التى نجدها واضحة فى " تدبير المتوحد " لابن باجة، والذى سوف يؤسس عليه ابن طفيل تسمته " حى بن يقظان "، والمغزى المقصود من التلميح، فى هذه الدلالة الرمزية، هو أن الإنسان يستأنم بهدى من نور عقله وحده، ودون وساطة من الخارج، أن يصل إلى إدراك المطلقات، أو يفعل بمساعدة الإرادة - الخير لذاته وبذاته ويجتنب الشر، فكل من له غريزة من العقل ونصيب من الإنسانية، فيه حركة إلى الفضائل، وشوق إلى المحاسن، لا لشيء أكثر من الفضائل التى يقتضيها العقل وتوجبها الإنسانية، فيما يقول " مسكويه " فى حوارهِ مع التوحيدى ما بين الهوامل والشوامل.

وفى الحقيقة فإن احترام العقل ومنحه الأولوية فى تأسيس المعرفة الإنسانية فى مجالاتها المتعددة يظل القاسم المشترك الذى يصل بين تراثنا الفلسفى وغيره، وهو أصل الإضافة التى أضافها تراثنا الفكرى العربى إلى التراث اليونانى

السابق عليه، وأصل ما انتقل من تراثنا إلى التراث الأوروبى الأحدث، الذى أفاد من تراثنا العقلانى قبل أن يضيف إليه، وذلك منذ كانت " الرشدية " إحدى بدايات النهضة الأوروبية وأزدهار تياراتها العقلانية. (٢٧)

وإذا كان الاتجاه النقدى الذى ينشئه ابن باجة، يجد صدق له عند ابن طفيل، كما نجد ذلك واضحاً فى قصته المشهورة " حى بن يقظان " حين ينقد ابن سينا والغزالي نقداً مرأً، وخاصة هذا الأخير الذى يفضل طريق الصوفية على طريق الفلاسفة، فإننا نجد " ابن طفيل " يشير إلى ابن باجة ويقول عنه أنه كان بالنسبة للذين جاءوا بعد ابن سينا " أثقب ذهننا وأوضح نظراً وأصدق رؤية بيد أن الدنيا قد شغلته حتى مات قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته " (٢٨)

وابن طفيل يبدي إعجابهِ بابن باجة، خاصة أن فكرة " التوحيد " أى الإنسان المتوحد موجودة عند كل من الفيلسوفين، إذ إن اتجاه ابن طفيل يعد قريباً من اتجاه ابن باجة، وذلك على العكس من الاختلاف الرئيسى والجذرى بين اتجاه ابن طفيل واتجاه الغزالي. (٢٩)

وهذا يعود فى تحليل ابن طفيل - الذى يتأثر بابن باجة إلى حد بعيد - إلى أن الاتصال يشكل نوعين : نوع أول يكون عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى، كما هو الحال بالنسبة لابن باجة إذ إن ابن طفيل يبقو ل أن ابن باجة، لا شك قد بلغ هذه المرتبة ولم يتخطها. (٤٠) أما النوع الثانى من الاتصال فإنه يكون عن طريق الذوق أى الجانب الوجدانى القلبى. وهذا النوع -

فيما يرى ابن طفيل - يعد ذوقاً، وليس على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج<sup>(٤١)</sup>، ومن هنا لا يكون بالإمكان التعبير عنه، وإلا " استحالته حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظرى... لأنه أمر لا نهاية له فى حضرة متسعة الأكناف، محيطه غير محاط بها " .<sup>(٤٢)</sup>

أما بالنسبة للطريق الأول النظرى الذى يقوم على مقدمات تؤدي إلى نتائج و هو طريق أهل النظر، فيشير ابن طفيل إلى وضع الفلسفة فى بلاد الأندلس، ويرى أن هذا النوع أو هذا الطريق يمكن أن يوضع فى الكتب ويعبر عنه بالعبارات، وذلك على العكس من الطريق السالف، ولكنه نادر فى بلاد الأندلس.

ومن وصل إلى هذه الحال فإنه لا يكلم الناس إلا رمزاً لأن الشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه، وما وصلنا من فلسفة لا يفي بهذا الغرض.. بل أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة بها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشئ من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال " .<sup>(٤٣)</sup>

ومن هنا يعتبر ابن طفيل، وكما أشار إلى ذلك بحق د. عاطف العراقي، أقرب الفلاسفة المسلمين إلى ابن باجة، خاصة فيما يتصل بمسألة عزلة الفيلسوف، فابن طفيل سيترك فيلسوفه " حتى " ينمو ويترعرج وحيداً فى جزيرة خالية معزولة، حيث يتمكن هذا الأخير عبر عقله فقط، من حل أكبر المشكلات الفلسفية والوصول إلى السعادة والكمال. فقد تمكن " حتى بن يقظان " عبر عقله الحاد وطبيعته النقية، بلوغ النتائج نفسها التى قد يبلغها أى فيلسوف أرسطى من خلال الدراسة والتعلم. ومع ذلك ترى حيا، يتفق تماماً مع الأنبياء والرسل المعروفين فى الإسلام، فكلاهما أى حتى بن يقظان والنبي، يصلان إلى نفس النتائج، ويحصلان على نفس المعارف.

وابن طفيل فى مقدمة قصته يميز فيلسوفنا عن الآخرين، فهو يخصص حيزاً كبيراً للحديث عن حياته ومميزاته، ربما أراد من ذلك أن يعلن إعترافه بالجميل لأبى بكر ابن باجة لأنه استعار منه بعض الأفكار الهامة المتعلقة بـ " رسالة الاتصال " و " تدبير المتوحد " . ولذلك يؤكد د. عاطف العراقي<sup>(٤٤)</sup> أن ابن طفيل يعد على حق فى إعجابهِ بابن باجة، إذ إن ابن باجة قد مهد الطريق أمام فلاسفة المغرب الذين جاءوا بعده ومنهم ابن طفيل ثم ابن رشد، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن باجة يتجه اتجاهاً عقلياً بارزاً.

ومن هنا سنجد أيضاً اتفاقاً فى الاتجاه بين ابن باجة وابن رشد، وإن كان هذا الأخير أكثر دقة وأكثر صراحة من ابن باجة. ولكن يجب أن نضع فى الاعتبار، أن ابن باجة هو الذى

شق الطريق، ليس أمام ابن رشد فقط، ولكن أمام ابن طفيل أيضاً، إذ أنه أول فيلسوف مغربي أندلسي. (٤٥)

وهذه الحقيقة الأخيرة " أول فيلسوف مغربي أندلسي " لم يكن تحقيقها في زمن ابن باجة بالأمر اليسير أو الهين، خاصة وأن عصره عاصر زادت فيه سلطة الفقهاء وانتشرت، فبعد وفاة المعتمد بالله عام ٤٢٧هـ، آخر الخلفاء الأمويين في الأندلس، بدأ المجتمع الإسلامي في أسبانيا مرحلة من التقهقر. والفترة الواقعة بين سنتي ٤٤٢ و ٤٧٩هـ هي أضعف حلقات الوجود العربي في الأندلس قبل الهزيمة النهائية. وهذه الفترة هي السابقة مباشرة لولادة ابن باجة. ثم عاش ابن باجة في عصر المرابطين، حيث كان المحافظون والمقلدون في أوج مجدهم، ولكنهم في نفس الوقت كانوا في صراع دائم فيما بينهم من جهة، وبينهم وبين المفكرين الأحرار من جهة أخرى. وكان يشار إلى الاختلاف بين الطرفين بتعبير الجمهور والخاصة. ويبدو وأن إنتصار الجمهور قد بلغ أوجه خلال حياة ابن باجة. (٤٦)

وثمة حقيقتان رئيسيتان تبيان أهمية ظهور ابن باجة كفيلسوف، وأهمية منهجه النقدي الذي سيكتمل واضحاً عند ابن رشد : الأولى هو أنه كان أول فيلسوف في الأندلس مهد الطريق للفلاسفة الآخرين من بعده كابن طفيل وابن رشد وابن خلدون. والثانية هي أنه كان أول فيلسوف يأتي مباشرة بعد هجمات الغزالي الشرسة على الفلسفة والفلاسفة على السواء. وعلى الرغم من وصول كتب الفلسفة إلى بلاد الأندلس في زمان الحكم مستجلبها إلا أنه لم يسجل أي تقدم ملحوظ في البحث، إلى أن جاء ابن باجة، وبعض مفكرين آخر منهم " مالك ابن وهيب" وابن حزم. وإذا كان ابن حزم لم يترك أي أثر فلسفي يذكر، فإن ابن وهيب وكان معاصر لابن باجة " أضرب الرجل عن النظر ظاهراً في هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات في دمه " (٤٧) وهكذا أثر ابن وهيب طريق السلامة، تاركاً البحث في علوم المعرفة العقلية مقبلاً على " العلوم الشرعية فرأس فيها أو زاحم ذلك ". (٤٨)

### نقد الغزالي والاتجاهات الصوفية

وتتضح شجاعة ابن باجة الفلسفية والأدبية، ليس فقط في تعاطيه للفلسفة واشتغاله بها، في وقت زادت فيه سلطة الفقهاء ورجال الدين التقليديين، بل وفي نقده الشديد الذي بدأ يحمل فيه على حجة الإسلام الإمام الغزالي الذي انتشرت مؤلفاته في المغرب العربي، وبدأت تسرى بين وجدان الجماهير وفي طبقات عامة المسلمين.

ترجع بدايات نقد اتجاهات الإمام الغزالي الفكرية في الأندلس، إلى ابن باجة حين قدم نقداً جدياً حول مصادر المعرفة عند الغزالي، وخاصة تقديم الغزالي للإتجاهات، الصوفية

على النظر الفلسفى. وكان من نتيجة ذلك النقد أن طبع ابن باجة الفلسفة الإسلامية فى المغرب، وخاصة نظرية المعرفة بطابع جديد، يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذى كان الغزالى قد طبعها به فى المشرق حين جعل الإلهام والذوق أهم مصادر المعرفة الإنسانية وبذلك سيؤسس ابن باجة طريقاً فى المعرفة والإدراك تتوازى مع طريقة الإمام الغزالى وسيكون ابن طفيل وابن رشد امتداداً لها، مما يقيم نسقاً فلسفياً مميزاً فى المغرب مختلف بالكلية عن ذلك النسق الذى أراده الغزالى فى المشرق الإسلامى. وقد ظهرت حملات الغزالى كما هو معروف على الفلاسفة أكثر ما ظهرت فى كتابيه "تهافت الفلاسفة" و"المنقذ من الضلال". ويبدو أنه لم يتيسر لابن باجة الاطلاع على الكتاب الأول حيث لا نجد إشارة إلى ذلك فى أعماله، فى حين أنه عرف "المنقذ من الضلال" الذى يشير إليه فى كل من "تدبير المتوحد" ورسالة الوداع".<sup>(٤٩)</sup>

وابن باجة يذكر فى "تدبير المتوحد" أن الطريق الصوفى الذى اتبعه الغزالى يجعله مفكراً من الدرجة الثانية، ولا يمكن أن يصل به إلى الحقيقة والسعادة كما كان يدعى. ويؤكد أبو بكر أن إدعاءات الغزالى هذه، ما هى إلا خيالات وأفكار وهمية كاذبة.<sup>(٥٠)</sup>

ويذكر الفيلسوف الأندلسى فى "رسالة الوداع" أن كتاب "المنقذ من الضلال" قد وصله، ويوضح أن إدعاءات الغزالى مشاهدة أمور آلهية وبلوغ قمة السعادة خلال إعتزاله، ماهى إلا أوهام باطلة. فمن الواضح، كما يؤكد ابن باجة، أن الغزالى لم يرتفع فى الواقع إلى المرتبة الخاصة بالروحانيين كما يدعى، وأنه قد ارتكب أخطاء كثيرة. فالغزالى يظن "أنه أدرك مدركات روحانية، وشهد الجواهر الروحانية وذلك كله ظن"<sup>(٥١)</sup>. كما يؤكد ابن باجة ومن هنا نجد أحد الباحثين<sup>(٥٢)</sup> يقول :

" وإنه لما يدعو إلى الإعجاب، رؤية فيلسوف، كابن باجة، فى تلك الحقبة الحالكة من الزمن، يقف بشجاعة ويتكلم، ليس فقط عن الفلسفة، بل ويهاجم أبا حامد الغزالى الذى كتبت السيطرة لفكره، والذى طبقت شهرته الآفاق، وفى فترة من الزمن إنسحب فيها المفكرون أمثال "ابن وهيب" واعتزلوا الفلسفة خشية على حياتهم لمجرد تلقيهم تهديدات أولية. إن موقفاً كهذا يتطلب شجاعة فائقة لمفكر حر حقيقى. فليس من العجب إذن أن تكون حياة مثل هذا الرجل مضطربة مليئة بالمعاناة".

ولكن يزول عجبنا فى الحقيقة إذا علمنا أن ابن باجة كان بهذا النقد مؤسساً لاتجاه إبستمولوجى مختلف فى المغرب عن ذلك الذى كان له السيادة فى المشرق، ونعنى بذلك الاتجاه العقلى التأملى، الذى يقوم على العلم النظرى فى مقابلة الاتجاه الحدسى الصوفى الذى يقوم على الذوق والمجاهدة القلبية.

وسيزداد هذا الاتجاه وضوحاً عند كل من ابن طفيل ثم ابن رشد من بعد خاصة فى مسألة الاتصال، فإننا نجد ابن طفيل - وقد أشرنا إلى ذلك من قبل - يفرق بين نوعين من الاتصال نوع أول يكون عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى، كما هو الحال بالنسبة لابن باجة، إذا أن ابن طفيل يقول إن ابن باجة لاشك قد بلغ هذه المرتبة ولم يتخطها.<sup>(٥٣)</sup>

أما النوع الثانى من الاتصال فإنه يكون عن طريق الذوق، غير المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج<sup>(٥٤)</sup>. ومن هنا لا يكون بالإمكان التعبير عنه. ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتابة، استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظرى، لأنه إذا كسى بالحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم.<sup>(٥٥)</sup>

ومن هنا سينشأ هذا النقد الحاد للطريق الثانى فى المعرفة والاتصال الذى يتبناه الغزالي والصوفية من قبل كل من ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

وسيقدر ابن باجة فى مؤلفاته ورسائله وخاصة "تدبير المتوحد" أن الفرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع، وانفرد بنفسه، واستخدم قواه العقلية فى تحصيل أكبر قسط من الثقافة والعلم، وغلب الناحية الفكرية على بقية قواه وملكاته الأخرى. بل إن العقل والمعرفة العقلية هما سبيل الإنسان - فى نظره - إلى السعادة وليس التصوف والمعرفة الذوقية كما سيذهب الغزالي.

ومن هنا يعتبر كتاب "تدبير المتوحد" الذى ضمنه ابن باجة فلسفته العقلية ثورة ليس على المستوى المعرفى فحسب، بل ثورة اجتماعية حين يقرر فيه أن الفرد إذا تركز فى نفسه، وتوحد فى ذاته، ولم يترك للمجتمع سلطاناً على تفكيره، ولا للعرف السائد سيطرة على عقله استطاع بتأملاته الخاصة أن يدرك أرفع الحقائق منزلة وأسامها قدراً.

ومن هنا كان اهتمام ابن باجة بالصعود أو العروج العقلى الذى يمارسه المفكر، ويقضى منه مقاومة الطبيعة والضرورة، وليس مجاهدة النفس وشهواتها، كما هو واضح فى الاتجاه الصوفى عامة وعند الغزالي خاصة.

وهناك منازل ثلاث للعقل بحسب تفكير ابن باجة "أولهما الصور الهيولانية والثانية الصور الروحانية وأما الثالثة فهى المقولات. ويعطى ابن باجة أمثلة على هذه المنازل الثلاث، وذلك فى "رسالة الاتصال" حيث يعرض نظريته فى المعرفة.

أول هذه المنازل هى المرتبة الجمهورية، أى "غالبية الجمهور" وهؤلاء إنمالمهم المعقول مرتبط بالصور الهيولانية، ولاى علمونه إلا بها وعنهما ومنها وإليها.

والثانية هي مرتبة النظر، وهؤلاء ينظرون إلى المعقول أولاً ثم إلى الموضوعات ثانياً ولأجل الموضوعات.

أما الثالثة هذه المراتب فهي مرتبة الفلاسفة السعداء، الذين يتصلون بالعقل الفعال بواسطة المعقولات دون توسط أية صور هيولانية كانت أو روحية، فهؤلاء هم السعداء الذين يرون الشيء بنفسه. (٥٦)

وابن باجة بذلك يجعل من الإدراك العقلي الخالص وسيلة الإنسان إلى التحرر من عالم الطبيعة والضرورة وتحقيق الحرية الخالصة للإنسان التي تتحقق في فعل الإدراك ذاتها وفيها يكون الإتصال أو الوصول.

والإنسان الذي يكتسب هذا الكمال يحصل على الخلاص " فإذا حصل هذا الإنسان على هذا الكمال، فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها، والنفس وقواها، وسار كما يقول أرسطو، سكونية في فرح وسرور دائمين، فإن الدائم من جهة الزمان غير دائم. وأما الدائم فهو الذي لا يشمل زمان، وهو معطى الدوام" (٥٧)

وهذه الفكرة نفسها - وكما أدرك بعض الباحثين بحق (٥٨) عن العقل وتحرره من مجاهدة الطبيعة والنفس تتكرر في مذهب ابن باجة في كثير من المناسبات. فهو يذكرها في رسالة الوداع ويضيف إليها بعض التقييمات. فهو يرى أن كمال الإنسان يأتي على مراتب مختلفة أدناها كمال الصحة والآلات والأعضاء الطبيعية للإنسان. وحتى في هذه المرتبة يظل الإنسان عبداً للطبيعة. أما المرتبة السامية، أي أسمى مرتبة، فهي عندما يتصل الإنسان بالعقل، هنا يصبح كاملاً بذاته ولا يحتاج في وجوده إلى شيء غير ذاته. إن إنساناً كهذا يكون قد تحرر من عبودية الطبيعة والنفس، وهذه هي الحرية الحقيقية الكاملة. (٥٩)

إن هجرة الإنسان إلى أعلى تحرره تدريجياً من هيولانيته ثم من نفسه، وذلك بواسطة روحانيته، من حالته كجسم طبيعي تحدت أعماله مسبقاً إلى حالة يمتلك معها إرادته وقدرته على الاختيار هي معراج المتوحد للوصول إلى إدراك الألوهية، ويكون ذلك بالعلم الذي هو الطريق الذي، إذا اتبعه الإنسان، يؤدي به في النهاية إلى الاتصال بالعقل (٦٠). فبما إن العلم عمل كسبي، فعليه يكون الاتصال عملاً كسبياً أيضاً يستطيع الإنسان تحصيله بنفسه، ومن " حصلت له هذه المرتبة حصل في حال لا تصارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية. وعلم هذه الحال التي بها يكون الخلاص من هاتين المنازعتين، أعنى الطبيعية والبهيمية، حال لا يمكن أن توصف بأكثر من هذا، وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها ولذتها وبهاؤها وبهجتها. (٦١)

وينبه ابن باجة إلى أن الشوق للكمال والارتقاء يحرك الإنسان صعوداً إلى أعلى. فالتعلم ناتج عن هذا الشوق. والعلم له لذتان ضرورة: " إحداهما التي تعقب التشوق المحرك، فإننا

إنما نتعلم بالتشوق إلى العلم والتشوق ألم ". وأم اللذة الثانية التي ترافق العلم " وهى اللذة التي يجدها كل من علم شيئاً " (٦٢)، فاللذة على أية حال مكسب إضافي، فهى نتيجة المعرفة كما أن الظل ينتج ضرورة عن الضوء " إذ كل لذة فهى أبداً كظل لشيء آخر " (٦٣). فالمعرفة إذن هى ما ينتج عنه لذة وسعادة، وقد أخطأ الصوفيون عندما ظنوا أن السعادة القصوى قد تأتى بدون معرفة أو تعلم (٦٤) وإنما بمجرد تكريس الذات فى تذكر الله.

ومن هنا فالإنسان - فى نظر ابن باجة - إذا أراد تحقيق المرتبة الكاملة فى المعرفة التى تمنحه السعادة الكاملة، فعليه أن يبلغها بالأفعال الصادرة عن الرؤية، وتتمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود. والفعل الحر الإختياري هو فعل يشعر فاعله بغاية يقصدها منه، ففارق بين من يحطم حجراً، لأنه عثر به من حيث أنه فعل لا غاية وراءه، فهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان، وبين من يحطمه لكيلا يعثر به غيره، فالفعل هنا إنسانى صادر عن العقل. (٦٥)

وهنا يتأكد مذهب ابن باجة الحقيقى - خاصة من قراءة تديير المتوحد ورسائله فى الاتصال ورسالة الوداع، فى كيفية إرشاد الفرد إلى الطريق الحقيقى السليم الذى يجب سلوكه كى يصل إلى درجة السمو والكمال، وهو مذهب إنسانى ذاتى بحت، تغلب عليه النزعة الفردية على النزعة الجماعية، وهذا يذكر دائماً بالعبرة المشهورة " بأن الإنسان حيوان اجتماعى لأنه عاقل أولاً وقبل كل شئ، وليس الإنسان عاقلاً لأنه حيوان اجتماعى ".

ومعنى ذلك أن يقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى غاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع، واستطاع الأفراد بنفسه واستخدام قواه العقلية فى تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم وغلبت عليه النزعة الفكرية على الحيوانية فى ذاته.

وقد صرح بأن الجمعية البشرية هى التى تطغى على الفرد وتبطل مكانته النظرية، وتعوقه عن الكمال بواسطة ما تغمره من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة. وإذن فى إمكان الإنسان أن يصل إلى أسنى مراتب الرفعة عن طريق النظر وتحصيل المعرفة التى لا تتخلف مطلقاً متى ساد العقل أفعاله، وتفرغ لتحصيلها بانعزاله العقلى والنفسى من المجتمع من قيوده العرفية التى كثيراً ما تسودها الخرافات وتسيطر على قواه وملكاته. (٦٦) ومن هنا فليس غريباً أن يقول أحد الباحثين فى فلسفته (٦٧) إن ابن باجة بإتجاهه العقلى الإشرافى هذا الذى هو أوثق مصادر المعرفة، يمكننا أن نقف على أكثر سند سيهدم به الاتجاهات الحديثة فى كتابات الاجتماعيين من أمثال " دوركايم " وغيره الذين يعتقدون أن المجتمع هو مصدر كل معرفة، وإن العقل الجمعى سابق على العقل الفردى، وإن المجتمع هو الذى يفرض كل معتقد وكل فكرة على ذهن الفرد.

وكذلك يعتبر أن ابن باجة فى هذا الاتجاه، هو أساس الاتجاه الحديث الذى ظهر عند

فلاسفة إنجلترا من أمثال فرنسيس بيكون فيما يعرف باسم الأوهام أو الأصنام التي تنشأ نتيجة لوجود الفرد داخل الجماعة حيث تسيطر عليه كثير من الأوهام كأوهام القبيلة والمسرح والكهف والسوق، التي يجب أن يتحرر منها الإنسان العاقل، فالغاية واحدة عند كل من ابن باجة وبيكون ولكن الوسيلة مختلفة.

### الموقف النقدي من أرسطو

ويمثل موقف ابن باجة من أستاذه أرسطو موقفاً نقدياً متميزاً، فعلى الرغم من تأثره بكثير من الأفكار الأرسطية، وأخذه بكثير من المفاهيم والمصطلحات التي تشكل مبادئ هذه الفلسفة مثل مفهوم المادة والصورة والمحرك والعقول وغيرها، إلا أنه قد تمثل هذه الفلسفة بشكل نقدي، جعله لا يقبل ما يقبله منها إلا بناء على برهان عقلي ودليل مستمد من أعمال الفكر والنظر، ولذلك لم يكن مجرد دارس أو شارح لفلسفة أرسطو، بل ناقداً لها أيضاً، والنظر فيما وضع ابن باجة من شروح وتعليقات لهذه الشروح يدرك تلك الأهمية النقدية، فهو يطلع على ما كتبه الشراح على كتب أرسطو، لكنه ينقد ما كتبه الشراح أحياناً في مناقضة أرسطو، ويكشف تلك المغالطات التي يسقطون فريسة لها مثل تلك التي وقع فيها " يحيى النحوي " فيما يتصل بمعارضته لموقف أرسطو في تقدم وجود الحركة بالقوة على وجودها بالفعل<sup>(٦٨)</sup>. ولكن هذا لم يحل أيضاً بين ابن باجة ونقده لنظرية أرسطو في الحركة، فقد استطاع إكتشاف التناقض في هذه النظرية، وتمكن من حل المعضلة، عن طريق وضع نظرية في الزمان الأصلي للحركة، أدى إلى هدم نظرية الديناميكا و " قانون الحركة " التي قدمها أرسطو، والتي تتفق إمكانية وجود حركة في الخلاء " <sup>(٦٩)</sup> ورغم أن ابن رشد لم يتفق مع ابن باجة في نقد هذا الأخير لأرسطو، إلا أنه كان من المفكرين الأوائل الذين أكتشفوا جدة وأهمية هذا النقد، فقد علق ابن رشد في شروحاته على الكتاب الرابع، الفصل الثامن من الطبيعيات أو السماع المعروف لديه.

ليس هذا فحسب، بل كانت هناك أفكار طبيعية أخرى توصل إليها ابن باجة حين وضع شروحاته على طبيعيات أرسطو، مكنته من إضافة أبعاد علمية جديدة إلى هذه الطبيعيات ومن هنا فلا نستغرب أن يأتي باحثين غربيين محدثين، فيكتشفون كل ذلك ويؤكدون على أصالته عند هذا الفيلسوف السابق لعصره، فأفكار ابن باجة في الكلال والتغالب والحركة فوق سطح منجر، مضافاً إليها رفضه لقانون أرسطو في الحركة، تمثل محاولة جادة واعية لتأسيس نظرية متكاملة في الحركة وديناميكا موحدة.

ومضامين هذه النظرية، والدور الذي لعبته في تطوير تاريخ الفكر، كان قد ناقشها جميعاً مودى Moody وبينس Pines في مقالتهما المشهورين في موضوع الديناميكا عند ابن باجة<sup>(٧٠)</sup>.

ولقد نجح " مودى " فى تبيان الدور الأساسى الذى لعبته ناحية واحدة من ديناميكا ابن باجة ومدى تأثير هذا الدور فى تطور تاريخ الفكر وخاصة عندما بحث إمكانية تأثر "غاليليو" بابن باجة ". كما وأن بينس Pines كان قد عرض لأهمية نواح أخرى من ديناميكا ابن باجة، وعلى الأخص مبدأ الكلال.

ولا نستطيع أن نتوسع فى هذا الموضوع أكثر، حيث أنه خارج بحثنا، ولكننا ننبه فقط إلى جوانب من اتجاهاته النقدية، قد فتحت مجالات جديدة فى العلم وساعدت على إرتقاءه، فضلاً عن انتقال هذه الاتجاهات النقدية إلى كل من ابن طفيل وابن رشد من بعد.

فإذا انتقلنا إلى علاقة الطبيعة عند ابن باجة بالميتافيزيقا فإننا نجد له موقفاً مميزاً، وإذا كان أبو بكر لا يقدم لنا أى برهان على وجود الله سوى البرهان الطبيعى أى برهان الحركة، فإن لهذا الموقف أهميته الواضحة. ذلك أن المنطق والعلوم التعليمية أى الرياضيات عنده ليست سوى أدوات للفلسفة، دون أن تشكل جزءاً أساسياً من الفلسفة.

أما الفلسفة على الحقيقة فتبدأ بالطبيعة والبحث فيها، الأمر الذى يجعل من الطبيعة الخطوة الأولى أو الخطوة الأساسية فى نظام فلسفى ارتقائى موحد.

وابن باجة يشير إلى هذا باختصار فى مطلع أقواله وشروحه على السماع<sup>(٧١)</sup>، ولذلك يقول محقق هذه الشروح " فبرهان ابن باجة هذا على وجود الله، لا يظهر لنا أخذ الفيلسوف الأندلسى بنظام فلسفى ارتقائى فقط، وإنما يبين لنا أيضاً إنشغال فيلسوفنا الميتافيزيقى على مستوى العالم الطبيعى. فبالإضافة إلى أن المحرك الأول يلعب دوراً رئيسياً فى الجمع بين أجزاء الفلسفة المختلفة، فإن هـ يكسر ويزيل الحواجز بين ما هو طبيعى وما هو ميتافيزيقى، وهو لا يفعل ذلك بأن يختزل الميتافيزيقا وأن يخضعها للطبيعة، بل على العكس من ذلك فهو يسعى لأن يصبح للبحث الطبيعى بعد ميتافيزيقى " (٧٢).

ونظراً لأن برهان المحرك الأول هذا برهان أرسطى يتأثر به ابن باجة ويؤثره على القول بكثير من البراهين الأخرى التى توصل إليها فلاسفة المشرق ومتكلميه، ولذلك يظهر هنا ابن باجة وكأنه أحد أتباع أرسطو، وخاصة فى حقل الفلسفة الطبيعية، إلا أنه من الواضح أنه يخطئ أرسطو فى مسألتين أساسيتين تجعله على اختلاف بين مع أرسطو، الأولى : أنه قد تخطى تردد أرسطو وتأرجحه بين وحدانية الله وتعدد الآلهة<sup>(٧٣)</sup>، وحسم هذه المسألة وأكد الوجدانية إلى حد الذهاب إلى أن أرسطو لا يمكن إلا أن يكون وحدانياً. فهو يؤكد أن أرسطو يقول بوجدانية المبدأ الأول عندما يتحدث عن المحرك الأول قائلاً : " فإن كانت ال حركة الأزلية واحدة أمكن أن يكون واحداً، وإن كانت أكثر من واحدة فهو ضرورة أكثر من واحد، متناهية كانت عدتها أم غير متناهية ". لكن الأخرى بالطبيعة التناهى. والأمر على ما يقوله

أرسطو، عندما يقول : وفى واحد كفاية " (٧٤).

ومن هنا يتبين أن ابن باجة لم يكن شارحاً فقط، بل وناقداً أيضاً، وهو ما سيفعله أيضاً ابن رشد من بعد ويصير به الشارح الأكبر لأرسطو.

ومن هنا وعلى الرغم من تميز ابن باجة فى فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية عن أرسطو، على ما سيتضح لنا بعد قليل، إلا أننا نجده قد ارتفع بفلسفة أرسطو الطبيعية إلى مستوى روحانى ماورائى، وذلك من خلال منهجه الإرتقائى، و " وحدانية " الفلسفة الطبيعية من جهة أخرى. وهذه النتيجة لا تحتاج إلى أى برهان " إذا أخذنا بعين الاعتبار النزعة الروحانية/ الميتافيزيقية التى تهمين على تفكير الفيلسوف الأندلسى، مع العلم بأن اهتماماته الروحانية/الماورائية لا تتدخل باستقلالية الفلسفة الطبيعية عن غيرها من أجزاء الفلسفة. وعلى الرغم من أن فلسفة أبى بكر الطبيعية تلتزم بموضوعها الأساسى وهو الطبيعة وتشرح مبادئ هذه الفلسفة فى ضوء شروط البحث الفلسفى فى الطبيعة، إلا أن هدفها النهائى هو الحقيقة الماورائية، إنها بتعبير آخر تضع الأسس الأولى وتشكل حجر الزاوية فى العلم النهائى أو الحكمة النظرية التى سيسعى إليها حسيماً المتوحد أو الفيلسوف على الحقيقة.

ويعتبر المحرك الأول والعقل والله هى الغايات النهائية، أو هى الغاية القصوى للوجود فى تجلياته المختلفة. والواقع أن أعمال ابن باجة جميعاً تصب فى هذه الغاية، فأعماله فى الفلسفة الطبيعية، أو العلوم التأملية كما يسميها، إنما تهدف إلى الوصول إلى المحرك الأول، وأما أعماله الإلهية، أو أعماله فى الحكمة النظرية<sup>(٧٥)</sup>، فتهدف إلى الاتصال بالعقل الأول أو العقل الفعال، وبواسطة هذا الاتصال - الذى لن يستطيعه إلا المتوحد أو الحكم على الحقيقة - يصبح الإنسان إلهياً، ويحقق غايته الإنسانية. وهذا ما تؤكد رسالتنا ابن باجة المقتضبتان " الوقوف على العقل الفعال " وفى " الغاية الإنسانية " (٧٦).

### الموقف النقدى من الفكر اليونانى

على الرغم من تأثر ابن باجة بالفكر اليونانى عامة إلا أننا لا نستطيع أن نفعل بعض المبادئ البارزة والهامة التى خالف فيها الفكر اليونانى عامة وأفلاطون وأرسطو خاصة، لأنها تمثل خصائص موقفه الفلسفى كفيلسوف مسلم ينطلق من واقع حضارى وثقافى وروحى مختلف عن معطيات الفكر اليونانى سواء فى المبادئ والمنطلقات أو فى الغايات والنتائج.

وهذه المبادئ والأفكار المتضمنة فى فلسفة ابن باجة، والتى يمكن إستخلاصها بالقراءة العميقة والمتأنية لنصوص مؤلفاته، قراءة ربما نخالف بها بعض الباحثين الذين تناولوا رسائله وأبحاثه من منظور مختلف، بل وحققوا هذه الرسائل من هنا المنظور، خاصة تلك الرسائل

الهامة والتي تمثل المرحلة الأخيرة فى الفكر الباجوى، هى التى تزيد فى جلاء الموقف الغريب والمفارق الذى وقفه بعض المفكرين من ابن باجة وناصره العداء، وأدى بهم إلى قتله مسموماً، مما يكشف عن الأسباب الحقيقية والجوهرية وراء اغتراب هذا المفكر سواء فى حياته أو فى كتاباته حينما يناصبه العصر بجماهيره عداء يدفع به إلى هاوية الإكتئاب ويجعله يتمنى الموت فى أخريات حياته، كما يذكر مؤرخيه، على الرغم من أنه لم يعمر طويلاً، وهو ما يوضح لنا أيضاً المدى الذى بلغته الاتجاهات الغوغائية المنتشرة بين الجماهير واستشراء الاتجاهات الجامدة التى ساعد بعض الفقهاء على انتشارها، فخافوا على مكاناتهم وسلطتهم من توير عقلى كاشف قد يبدد هذه المكانة ويذهب بتلك السلطة من قلوب العامة أو نفوس الحكام. ويبدو أن هذا قدر كل فكر متميز يقدم رؤية مستقبلية يسبق بها عصره أن يكفر به قومه، ولا يعترف بفضلها قبل مرور مئات من السنين.

نجد هذا الفكر النقدى عند ابن باجة يتضح وهو بصدد مواجهة موضوع دراسته الذى هو " التدبير " فى كتابه " تدبير المتوحد " أى تدبير الإنسان، إلا أن يتمسك بالواقعية، فيؤكد بكل صراحة، أنه أى التدبير " لا يتعدى عن الصواب والخطأ " (٧٧)، ويرفض قول من يرى أن ذلك ممكن بالنسبة لوضع أفضل فى " مدينة فاضلة "، يتبين هذا من قوله : " ..... وقد يظن أن التدبير قد يعرف من هذين المتقابلين وإذا فحص عنه وتعبق، ظهر أن هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة " (٧٨). يقصد الصواب والخطأ، أى أن ابن باجة لا يرى فرصة أو إمكانية لتقبل مفهوم " التدبير " فى فعل الإنسان دون أن يتضمن ذلك الصواب والخطأ .

وهذا يعنى - وكما أدركت ذلك باحثة معاصرة (٧٩) أنه يهدم أساس فكرة المدينة الفاضلة القائمة على الخلو من هذه الآفة، وينطلق من الواقع، وليس من فرض متخيل يستحيل وجوده فى هذا الواقع، وهو خلو التدبير من الخطأ والصواب.

ولذلك أكد " اللزوم الضرورى " لوجود هذين المتعارضين، وليس لزومهما عارض.. والضرورة هنا هى ضرورة واقع، وليست ضرورة منطقية. وقد بلغ من مهارته أنه لكى يبعد عن الأذهان ضرر التعلق بما هو ليس بكائن وهو " المدينة الفاضلة " نراه يوجه الأذهان إلى إنتاج يونانى آخر هو " السياسة المدنية " لأفلاطون، حيث يتحدث المؤلف عن الصواب والخطأ، لكن لا كلزوم ضرورى كما هو الأمر عند ابن باجة، ولكن كمثل لحياة قوم فى طريقهم إلى التشبه بصورة الوجود الأفضل، وهو الوجود الحقيقى فى نظر أفلاطون. فكأن ما ورد فى " السياسة المدنية " لا يمثل اللزوم الضرورى لوجود حقيقى، وإنما يقدم مرحلة وجود لا حقيقى، لأن الحقيقة فى " الأفضل " المتعقل.

وهنا نرى البون الشاسع بين نظرة فيلسوفنا الواقعى، وتلك التى تنتمى إلى ذلك الفكر المتوارث الذى يقال أن ابن باجة قد بنى عليه آراءه عامة وفى " تدبير المتوحد " خاصة.

وهذا موضع يتضح فيه أنه يلفظ فكرة " المدينة الفاضلة " كما تخيلها أفلاطون، لإستحالة تحققها فى الواقع الخارجى، وأن القول فيها لايتعدى " الشكل أى إطار خاو من مضمون ملموس، ولذلك يلاحظ أن إستناسه ببعض ما ورد فى " السياسة المدنية " قد جاء للإبعاد بأن كلامه من " الفلسفة " إذ يتبين الباحث أنه بايراده هذه الأمثلة يود أن يقول " ياخذ لو إتخذ أفلاطون من هذه الملاحظات آراء تمثل الحقيقة دون فكرة " المدينة الفاضلة " الخيالية. ويلاحظ أنه يسجل ما ورد فى " المدن الأربع " وكأنه يرغب فى أن يكون " فلاطن " آخذ بهذه الأقوال لتمثيل الحقيقة دون أقواله فى المدينة الفاضلة. (٨٠)

هذا فضلاً عن أن نلاحظ أن ابن باجة يمهّد لإستبعاد فكرة " مدينة فاضلة " بتقديم استعمال العرب لبعض الألفاظ وشرح هذا الاستعمال فى بداية رسالته، قبل أن يعرض لأية دلالة إصطلاحية يونانية، لأن هذا الاستعمال يتضمن بذور وقفته الفلسفية القائمة على تقدير واقع الأمور.

فنجده يحرص على إثبات استعمال العرب لأهم لفظين فى رسالته وهما " تدبير" (٨١) و" روح " (٨٢). وترجع أهمية هذين اللفظين إلى أن الأول يتعلق ب ( الفعل ) والثانى ب ( المعرفة)، وهما الناحيتان اللتان يود إبراز الربط بينهما إلى ناحية " العمل " وناحية " النظر " ويجئ إثباته لإستعمال العرب فى مستهل الكلام عن كل، فبالنسبة ل ( التدبير ) يستهل به المبحث الأول، أى الرسالة، وبالنسبة للثانى يستهل به المبحث الثالث، حيث يدور كلامه تفصيلاً عن كيفية كسب المعارف وأدائها.

وإن دل هذا على شئ، فإنما يدل على أنه يرغب فى تتبيه الأذهان إلى أنه ينطلق من مجال فهم سائد ذائع عند العرب، لأن ما يثبتته هو معنى اللفظ عند جمهورهم. (٨٣)

وهذا كما لاحظت د. فوقية حسين (٨٤) أمر له أهميته، لأنه يثبت هذا المضمون بعيداً عن الأساس الفلسفى الذى يبنى عليه الفكر اليونانى، وخاصة الأرسطاطليسى منه. وهو ذلك الأساس الذى يرى أن كل حركة فى الكون بما فيها حركة الإنسان وأفعاله تدخل ضمن إطار مفهوم " التشبه بالمحرك الأول " وفى أقوال أفلاطون، أن هذه الحركة من أجل التشبه بالمثل.

يبعد ابن باجة عن هذا الأساس الفلسفى اليونانى المتعقل أو المتخيل فيسقطه تماماً من حساباته لينطلق من مجرد ما هو ملموس فى الواقع فى مجال الفعل بالنسبة ل ( التدبير ) الذى هو " تربية أفعال نحو غاية مقصودة ".

وهنا نلمس منطلق ابن باجة الواقعى، الذى يلفظ كل نسق فكرى مسبق أى " مذهب تفسير وجود " متخيل لهذا الواقع الذى يواجهه، وهو فى حيويته، لأن موضوع الدراسة المطروح هو " الفعل " الحى المركب فى اتجاهه إلى غاية مقصودة فى فكر صاحب الفعل نفسه، وليس

فى نسق متخيل، لا يمت إلى الواقع الملموس بصلة.

كما يحرص ابن باجة أيضاً على إثبات أصل عقائدى مهم، يدل على الواقع ويؤكد وجود الموجودات على اختلافها فى صيغتها ودقة أمورها وصيرورتها، وهو وجود إله " مدبر لهذا العالم " <sup>(٨٥)</sup>. وأن هذا الإله هو الخالق أو الموجد لهذا العالم، إذ يشير إلى الفرق بين ماهو إنسانى وما هو ربانى، فيقول مبيناً هذا الفرق : " ... بينه ( أى بين الإنسان ) وبين إيجاد الإله تعالى للعالم " <sup>(٨٦)</sup> وذلك فى معرض المقارنة بين تدبير الإله وتدبير الإنسان.

وهذه المقارنة تكشف عن أنه لا توجد نسبة إطلاقاً بين تدبير الله تعالى وتدبير الإنسان، فهذان أمران يختلفان من ناحية مستوى الأداء، وهكذا تتضح لديه فكرة تنزيه الله عن التشبه بالملخوق. ويتبين أن الموجودات التى هى من إيجاد الله قد وجدت بتدبير محكم متفق وبصفة متعينة حقيقية فى الخارج. والوجود الذى يعنيه ابن باجة هنا ليس هو الوجود الأرسطى المتعقل، بل هو الوجود الحقيقى المتعين للأشياء، فالوجود فى مفهوم ابن باجة، كفكر مسلم، يمكن أن يتعقل، ولكنه ليس من إنتاج العقل الإنسانى، إن الوجود كائن بصفة منفصلة عن الذات العارفة، وهو أيضاً ليس وجوداً قديماً، إنما هو حادث من " إيجاد الإله تعالى "، وهذا الحدوث لا يمكن أن يكون حقيقياً إلا إذا كان من العدم المحض <sup>(٨٧)</sup>، أى أنه كان بعد إن لم يكن، لأن عدم إقرار هذه الحقيقة ينتهى بالباحث إلى موقف مماثل لموقف الفكر اليونانى، وهو الخروج من اللاتعين إلى التعين.

وهذا يوجب بصفة القدم للمادة، وهو ما يرفضه ابن باجة، إنطلاقاً من تقديره للوجود الحقيقى الخارجى الحادث، الذى هو من خلق الله تعالى، والذى يقوم على فكرة " تنزيه الخالق ". يقول ابن باجة " وأما تدبير الإله للعالم، فإنما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعانى تشبهاً به، وهذا هو التدبير المطلق، وهو أشرفها لأنه إنما قيل له " تدبير " للشبه المطنون بينه وبين إيجاد الإله تعالى للعالم " <sup>(٨٨)</sup>.

وبصدد اتجاهه النقدى من الفكر اليونانى، نجد ابن باجة يحرص أيضاً على هدم مفهوم " الكلية " على أنه هو ممثل " الحقيقة " الثابتة التى هى حقيقة الوجود، والتى هى مقصودة كغاية للتحقق بها، وذلك من خلال أمثلة مستقاة من حياة ال ناس والملوك، مبيناً أن المفاهيم التى كانت غاية فى ذاتها، لأنها كلية، صارت غير ذلك مع تغير الزمن والمكان.

يقول : " فإن جل ذلك إنما كان الصادق منها وقتاً ما، وفى سيرة سائرة، لماذا تغيرت تلك السيرة <sup>(٨٩)</sup> تغيرت تلك الآراء التى هى أقاويل كلية فصارت جزئية ، بعد أن كانت كلية، وصارت بعد أن كانت نافعة ضارة أو مطروحة ". <sup>(٩٠)</sup> ثم يضيف قائلاً : " وأنت تتبين ذلك إذا وقفت على ما كان فى الكتب الموضوعة فى ذلك، وقست كل قول إلى الزمان الذى بعد زمانه ". <sup>(٩١)</sup>

بهذا يوضح ابن باجة خطأ قبول كليات على أنها تمثل حقيقة الوجود أياً ما كان هذا الوجود وهنا يعنى خاصة حقائق الحياة الاجتماعية، أو المدنية بالتعبير الفلسفى القديم، واعتبار إنها صادقة فى كل زمان ومكان، ذلك لأن الواقع يحدث بغير هذا .

فملاحظة الواقع، وهنا يتكلم عن واقع الجماعات، تكشف عن أن هنا الكليات غير ثابتة، وأن سمة الشمول التى كانت لها فى سيرة ما فى وقت ما تتلاشى إذ تصبح ضارة بعد أن كانت نافعة وتعبيره فى هذا الأمر واضح تمام الوضوح إذ يقول: " تلك الآراء التى هى أقاويل كلية فصارت جزئية " (٩٢) وانتقالها من ( الكلية ) إلى ( الجزئية ) يرجع إلى أنها فقدت سمة الصدق فصارت مع السيرة فى كل زمان. وهذا مفهوم النسبية، وهو يتنافى تماماً مع إحترام مفهوم كليات ثابتة صادقة فى كل زمان ومكان مثل مفهوم " المدينة الفاضلة " .

وهذا نقد لاذع قوى قائم على أسس فى فهم الحقيقة والواقع تغيير تمام المغايرة تلك التى قام عليها الفكر الأفلاطونى والأرسطى.

كما نجد ابن باجة فى مواضع أخرى يرفض تقسيم الوجود إلى جوهر وعرض، والذى قبله المفكرون المسلمون عن الفكر اليونانى، وإن كانوا قد وظفوه لأغراض فكرية ودينية مختلفة. وتفضيل اليونان لمفهوم " الجوهر " على العرض فى معرفة الوجود، خاصة لوجود الحسى والمادى، يرفضه ابن باجة، ويعطى الصدارة للعرض بالنسبة لمعرفة الوجود والعالم، فالعرض وما هو عارض هو الذى يظهر أكثر فى تعبيراته، وهذا يدل على أنه يعتمد للكشف عن الواقع المحسوس، دون قسمة مختلفة لهذا الوجود العيى الكلى. ولذلك اختلف أيضاً اختلافاً جذرياً فى مفهومه عن أرسطو صاحب القول بـ " اليقين المنطقى " الصادق ضرورة، فإذا بهذا المفهوم يتسع ليدخل فيه ما نسميه اليوم بمفهوم النسبة وارتباطها بالاحتمالية .

كما سنلاحظ أن ابن باجة يسقط من حسابانه تماماً فكرة " العلة الغائية " الأرسطية التى سيطرت على كثير من مباحث أرسطو، وجعلت منها مذهباً قلياً غير منطبق تماماً على الوجود فى حقيقته العينية.

ويتضح هذا أكثر فى مجال " الفعل " الذى ينطوى على مفهوم " الاختيار " المرتبط بالأداء ويقدم لنا ابن باجة تفصيلاً واسعاً فى رسالة " الوداع " ونجد فيها أن أهم الفروق التى تبعد به عن المفهوم اليونانى للفعل، قوله فى الغايات، إذ لم تعد تتحدد عنده بمفهوم العلة الغائية المرتبطة بفكرة التشبه بالخير الأعلى أو " المحرك الأول " الأرسطى، ولكن بغاية قريبة ترتبط بالتفكر، وهو يقول فى ذلك " ... وأعنى بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية " (٩٣) والمحرك الأول عنده هو " الفكرة " بالنسبة للفعل الإرادى، أى أنه يقف مع الفعل الجزئى الذى ينبعث من فكرة جزئية متضمنة لغاية تظهر فيما يحدث فى الواقع الخارجى من تغير عقب أداء صاحب الفكرة للفعل يقول :

" والإنساني هو ما يتقدمه أمر يجبه عند فاعله الفكر " (٩٤) كما يقول : "... سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة " (٩٥). أي أنه يشد ذهن الباحث إلى الواقع الخارجى اليقيني، أو الظن أى حيث الصدق أو الكذب. وهو ما يتبين من التغير الحادث فى الواقع الخارجى، وبذلك يسقط ابن باجة من حساباته تما ماً فكرة العلة الغائية مفارقاً بهذا صميم فكر أرسطو فى مجال الغايات.

والغاية التى يتحدث عنها ابن باجة تتطلق من الواقع الخارجى، لترجع إلى الواقع، أى لتحدث فيه تغييراً، مع التقادى إلى ما يمكن أن يصدر عن النفس البهيمية من مقاومة، حتى لا يكون الفعل غير إنسانى. ولذلك حين ينتقل من مجال الفعل إلى " المحرك إلى الفعل " وهو الفكرة، استهل هذا المبحث ( الثالث عن الصور الروحانية ) بالإشارة إلى مدلول لفظ الروح " ومشتقاته فى لسان العرب " وعند أهل الاصطلاح، ورفض فى هذا المبحث تقسيماً من التقسيمات الذهنية اليونانية، لبعده تماماً عن أداء مدلول يتيسر له فى واقع محسوس أو ملموس. وهذا التقسيم هو " الأجسام المستديرة " إذ قال بصراحة : " وأما الصنف الأول (يعنى الأجسام المستديرة ) " فتحن نعرض عنه فى هذا القول " (٩٦). ثم أضاف " إذ لا مدخل له فيما نريد أن نقوله " (٩٧).

وبين لنا سبب رفضه لهذا التقسيم فيقول : " إنما نستعمل فى هذا القول الروحانى المطلق " ويوضح أكثر فيقول " وهو العقل الفعال، وما ينسب إليه، وهو المعقولات " (٩٨). إذا فالمعقولات التى هى من نتاج الذهن هى التى يود أن ينطلق منها ابن باجة، الأمر الذى يجعلنا نتبين أنه يرفض أن تكون هناك أجسام واسطة بين الخالق والمخلوق، أو الموجد والموجود، وهى التى يمكن أن تكون فيضاً مثلاً، كما هو الأمر عند أفلوطين، وهى فى الوقت نفسه متخيلة أى فرض وجودها فرضاً لا يسانده أى واقع خارجى.

ولما كان ابن باجة من الذين يعترفون بوجود فصل عن الذات العارفة، فالمعقولات لديه مستخلصة من المحسوسات، دون فروض ترد الوجود إلى أصل متعقل. ومن الملاحظ أنه لا يقبل سوى هذا النوع من المعقولات بالنسبة لكافة الناس ويسمىها بـ ( الروحانية ) ويعطيها مستويين : الأول أعم من الثانى، لأن هذا الأخير يرتبط بالحس. ويسمى أحد المستويين بـ (الروحانية العامة) وما دونها بـ ( الروحانية الخاصة ) ثم يأخذ فى توضيح نظريته فى المعرفة والوجود على ما سنعرفه فى فلسفته.

وكذلك سيكون هذا موقفه بالنسبة من " مفهوم اليقين " الذى يرتبط بموقفه من مصادر المعرفة، حيث يعترف بدلالة المحسوس على وجود خارجى فيفصل عن الذات العارفة. كما أشرنا من قبل. فهو فى حديثه عن درجة يقين المعلومات فى " الاعتقاد " (٩٩)، يشير فى

البداية إلى تقسيمات أرسطو ويركز على إبراز مفهوم اليقين الأرسطي الذي يرتبط بصناعة (النطق) أى الذى لا يرى (اليقين) إلا فى " الصادقة ضرورة " طبقاً لتعبير أرسطو، مستبعداً " المظنونة " مثلاً من هذه الدرجة من اليقين، لأن اليقين لديه لا بد وأن يمثل " الصدق الضرورى منطقياً " (١٠٠)

وهذا ينطبق فقط . كما نعلم . على مجالى " الرياضيات " و " المنطقيات " الصوريين، و ليس على المعرفة الآتية عن طريق الحواس أى المعرفة الحسية التى يعترف بها ابن باجة، لأنه كمفكر مسلم صقلته مفاهيم القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، يعتمد مفهوم الوجود الخارجى منفصلاً عن الذات العارفة .

وهكذا لو تتبعنا مفاهيم ابن باجة الفلسفية، وعلى الرغم من استخدامه لكثير من المصطلحات اليونانية، إلا أننا سنجدُه يضمنها معانى ودلالات إسلامية، فالملاحظ كما رأينا أنه يستعمل بعض التعبيرات والتقسيمات الإغريقية، للإستئناس بها، وذلك بعد أن يخلصها من مضمونها الأسمى الذى قد يكون متعارضاً مع حقائق الدين أو موقفاً لحسن سير التفكير العلمى . وهذا هو الذى جعله فى حديثه مثلاً فى " الأفعال الإنسانية " يلفظ ما سماه بـ " الفضائل الشكلية " بالنسبة للإنسان العادى وليس ( الإلهى ) و ( الإنسان الإلهى ) يخالف واقع الناس أجمعين . ويصدق على الأنبياء والرسل فى بعض نواحي حياتهم، وليس كلها، أى حين يصدرن فيما يقولون عن وحى إلهى، وفيما عدا ذلك فهم من البشر، يتعرضون للصواب والخطأ . فموقفه مما سماه بـ ( الفضائل الشكلية ) يؤكد الأساس الواهى الذى ينطلق منه ويتضح من عرضه لحقيقة فكرة " الفضائل الشكلية " أنها لاتعدو أن تكون إطارات خاوية، تصلح لمجال الفكر المنطقى فى بعض مراحلها وليس كلها . لأن المنطق فى نظر الفيلسوف المسلم ليس كله إطارات خاوية ومسبقه، على نحو ما عليه المنطق اليونانى الذى تبين أنه عقيم وهو ما بينه ابن تيمية ( المتوفى عام ٧٢٨هـ ) فى كتاباته عن المنطق اليونانى . وكان هذا أيضاً مجال من مجالات الإتجاه النقدى عند المسلمين خاصة فيما يتصل بالمنطق ومناهج البحث .

### تأثير الاتجاه النقدى الباجى على ابن طفيل

لا شك أن تأثير هذا الاتجاه النقدى عند ابن باجة سينصب بشكل مباشر على تلميذه ابن طفيل، وخاصة فى مؤلفه " حى بن يقطان " الذى سيضمنه خلاصة رؤيته الفلسفية . وتعتبر قصته هذه عملاً روائياً رائداً فى مجال الأدب الفلسفى، لأنها تمثل خلاصة للفلسفة العربية لشمولها معظم آراء فلاسفة المغرب فى كثير من المسائل الفلسفية، إلى جانب موقف ابن طفيل نفسه ومدى تقبله لتلك الآراء أو رفضه لها . وما يهمنا هنا هو ما أنطوت عليه تلك

الرواية من مضامين وأبعاد فلسفية واجتماعية، تأثر فيها ابن طفيل بذلك الاتجاه النقدي الذي أسسه ابن باجة، وامتد تأثيره حتى إلى ابن رشد .

ففى مجال الإصلاح الإجتماعى مثلاً، وقد كان ابن طفيل مهتماً بذلك إلى حد كبير، نجده يشخص فى " حى بن يقظان " خصائص المجتمع الفاسد بدقة مثيرة للإعجاب، إذ يمكن أن نجعلها بما يلى : " بلادة الطبع فى أفراد المجتمع، نقص الفطرة أى القصور الفطرى فى الملكات والقدرات والتي تؤهل أفراد المجتمع . فى حالة توافرها لهم . لمعرفة الحق والسعى إليه، ضعف العزيمة والتصميم، والإعراض عن أمر الله بالتخلى عن العقيدة الصحيحة، اتباع الهوى والتفاف الأمراء حول شهواتهم ولذاتهم الحسية الآنية، التهاك فى جمع حطام الدنيا، الأعراض عن الحكمة والموعظة الحسنة لعدم الرغبة فى الخير أو عدم الرغبة فى معرفته عن طريق أربابه، الجهل أو الجهالة لمعرفة الحق والإعراض عند قصد، إستبدال الغايات النبيلة والأهداف السامية بغايات وأهداف آنية خسيسة " .(١٠١)

وواضح من هذه الخصائص تأثر ابن طفيل بكل من الفارابى فى مدينته الفاضلة من ناحية، وابن باجة فى " تدبير المتوحد " من ناحية ثانية، خاصة فى حديثه عن مضادات المدينة الفاضلة، وفى رؤيته أن النخب المتميزة بفطرتها الفائقة وبمعارفها النقلية الصحيحة والنخب المتميزة بفطرتها الفلسفية الفائقة وقدراتها العقلية المتميزة هى وحدها القادرة على تجاوز ظواهر الأمور إلى بواطنها، ومن ثم الحكم على فساد المجتمع أو إصلاحه .

فالنظرة الفائقة " لأسال " ونزعة الدينية الصحيحة قد مكنته . رغم تطرفها . من إدراك ما بلغه مجتمعه من الفساد ثم الحكم عليه بأنه مجتمع فاسد قد يغوى من يظل مقيماً فيه . لذلك هجره إلى حيث يمكن له النجاة بنفسه .

لقد كان " أسال " بحكم مواصفاته ممثلاً للنخبة المؤهلة دينياً للحكم على فساد المجتمع وتشخيص مظاهر الفساد فيه، وذلك بقياس واقع المجتمع الفاسد بمواصفات المجتمع المثالى من منظور الشريعة الإسلامية .

ومن هنا يكون معيار هذه النخبة وأمثالها التى تنطلق منه فى أحكامها على الأشياء والظواهر معياراً دينياً نقلياً . هذا من جهة ومن جهة ثانية كان " حى بن يقظان " مؤهلاً أيضاً للحكم على المجتمع بأنه فاسد، لأنه قد أدرك وشخص مظاهر الفساد فيه، كما يتضح من قراءة نصوص القصة، وذلك لفطرته الفلسفية الفائقة وقدراته العقلية المتميزة، إذ استطاع أن يحكم على مجتمع " أسال " بأنه فاسد، بمجرد أن سمع من " أسال " ما سمعه عن أحوال ذلك المجتمع ومواصفات الحياة فيه .

ودليلنا على ذلك رغبته فى الذهاب إلى ذلك المجتمع بقصد إصلاحه، كشف عنها لأسال فقد ورد فى النص " فلما إشتد إشفاقه على الناس و طمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت له نية فى الوصول إليهم، وإيضاح الحق لهم، ففاوض فى ذلك صاحبه " أسال " وسأله : هل

تمكنه حيلة فى الوصول إليهم" (١٠٢)

إن رغبة " حى " فى إصلاح أحوال الناس فى مجتمعهم الفاسد واضحة جلية فى النص، ومثل تلك الرغبة لا تنشأ لدى صاحبها عادة إلا بعد إقتناعه بفساد المجتمع، وبحاجته إلى مثل تلك المحاولة الإصلاحية، التى قد تسهم فى إنقاذه من الفساد، لذلك كان " حى " ممثلاً بحكم مواصفاته الشخصية تلك لنخبة مؤهلة فلسفياً لتشخيص مظاهر الفساد فى المجتمع، وذلك بقياس واقع ذلك المجتمع وخصائصه بذلك النموذج المثالى للمجتمع، كما يمكن لعقل فلسفى فائق أن يتصوره، ومن هنا يكون معيار الحكم عند هذه النخبة معياراً فلسفياً عقلياً .

ومن جهة الثالثة : يدل اتفاق " آسال " و " حى " فى حكمهما على المجتمع نفسه بأنه فاسد على اتفاق المعيار الدينى النقلى الصحيح، والمعيار الفلسفى العقلى الصحيح فى النظرة إلى المجتمع وشؤون الحياة فيه. ويبدو أن ابن طفيل قد سجل بذلك نقطة توفيق بين الدين والفلسفة من حيث أنها هدف رئيسى من أهداف روايته الفذة، ليتفق بذلك مع غيره من فلاسفة المسلمين المشاركة منهم والمغاربة كالفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم. (١٠٢)

ومن هنا يتبين العلاقة المباشرة بين " حى بن يقظان " لأبن طفيل وبين المتوحد فى " تدبير المتوحد " لابن باجة. وإنما سنجد ابن باجة فى كتابه يؤكد على أن الإنسان مدنى بطبعه ولا حياة له بغير المجتمع، ولكن المجتمع ملئ بالشور والزدائل، وتغلب الجوانب المادية عليه، ولهذا فلا سبيل - فى نظره - للفيلسوف الذى يريد أن يصل إلى الحقيقة إلا بالإبتعاد عن الناس. ولكنها ليست دعوة إلى عزلة مطلقة، بل إلى عزلة مختارة أو منتقاه - لوضح التعبير - أى عزلة بين علماء من أمثال ه ، وليست عزلة إنفرادية. ومع ذلك فقد انتهى الأمر به إلى عزلة إنفرادية، ولكن كيف هذا - مع قوله بأن الإنسان مدنى بالطبع ؟

يقول ابن باجة بأن الإنسان بالذات مدنى بالطبع، ولكنه متوحد بالعرض. ذلك أن حياة التوحد قد تكون خيراً تماماً كالطعام. فالطعام خير بالذات ولكنه قد يكون شراً بالعرض بالنسبة للمريض، والسموم شر بالذات، ولكنها قد تكون خيراً بالعرض فى حالة العلاج مثلاً. ومن هنا لم تكن دعوته فى الحقيقة دعوة للعزلة عن المجتمع بقدر ما كانت نقداً غير مباشر لمظاهر التعصب والجهالة - التى وقع هو نفسه فريسة لها - والشور والزدائل التى كانت سائدة فى المجتمع فى ظل دولة المرابطين، وكانت تعبيراً عن معاناته الفكرية فى هذه الفترة، وكان توحيده وسيلة لتنمية الصفات العقلية وتحقيقاً للإنسان الكامل المتمثل فى الفيلسوف، الذى عبر عنه بالتوحد .

وإذا كان متوحد ابن باجة قد تمكن من الإرتقاء من العالم الحسى إلى العالم العقلى الخالص وعرج من عالم الماديات والهيولى والطبيعة الكثيفة إلى عالم العقول السماوية، حيث سيتمكن فى نهاية رحلته العقلية من الإتصال بالعقل الفعال، فإن الدلالة واحدة، وهى التى

حاول ابن طفيل أن يؤكد بها بقصته.

فلقد استطاع حتى بن يقظان المتولد من الطين أو المولود من أبوين أن يبلغ مرتبة عالية من المعرفة بدون موروثات فطرية أو مكتسبات من تعليم أو من وحى. وإنما تحققت هذه المرتبة المعرفة له بجهد الذاتى الحسى والتجريبى والعملى والاستدلالي العقلى. وقد تمكن ابن طفيل هنا من تقديم نسق كامل لنظرية فى المعرفة لا بالتظير المجرد وإنما بالتمثيل والتشخيص العملى المجسد.

وخلاصة النظرية أن المعرفة لاتستمد من معارف فطرية، وإنما تتحقق عبر مراحل ومستويات تبدأ بالخبرة الحسية، لترتفع إلى التجربة والممارسة العملية، ثم إلى الإستدلال العقلى النظرى، ثم إلى المعاناة الوجدانية المؤسسة على " الحدس "، وصولاً إلى حال من الاتصال والمشاهدة بالمقام الألهى، دون أن تعنى هذه الخطوة الأخيرة التخلّى عن مراتب الوصول السابقة وإلغاء الحس والعقل، كما تذهب بعض الدراسات.

وفضلاً عن هذا كله، فإن المسار المعرفى الذى اجتازه حتى بن يقظان قد نجح فى تحقيقه بجهد الذاتى، بغير معارف فطرية أو مورثات ذاتية أو مكتسبات اجتماعية.

ومن هنا لا نستغرب أن نجد باحثاً معاصراً<sup>(١٠٤)</sup> يقول : "وفى تقديرى أن حتى بن يقظان " لابن طفيل هو التجسيد المتطور لمتوحد ابن باجة فى مرحلة جديدة هى مرحلة دولة الموحدين حيث الإزدهار والإستقرار والتفتح العقلى. لقد أصبح ابن طفيل طبيباً خاصاً للسلطان أبو يعقوب يوسف، وكان هو الذى قدم ابن رشد إليه لتحقيق مطلب السلطان فى شرح وتلخيص كتب أرسطو، حتى يسهل إطلاع الناس عليها واستيعابهم لها، دعماً للتوجه العقلانى للدولة، فى مواجهة نفوذ الفقهاء ورجال الدين المتزمتين، وقد حل ابن رشد محل ابن طفيل فى مكانته من السلطان بعد وفاته عام ١١٨٥ م".

### فلسفة ابن باجة

اتهم الفلاسفة المسلمون بوجه عام " بأنهم قد دمجوا عناصر من فلسفة أفلاطون بالتراث الأرسطى بشكل لا يمكن معه فصل الواحد منهما عن الآخر، وهذا الدمج يمثل فى الواقع إستيعاباً رائعاً، وتركيباً جديداً بمعنى الكلمة، بدونه لا يمكن تصور إمكانية نهوض الإزدهار الفكرى للصور الوسطى المسيحية ".<sup>(١٠٥)</sup>

وابن باجة دون شك هو واحد من أقدر فلاسفة المسلمين فى هذا المجال، فهو يسير فى شروحه وتعليقاته وفق منهجية أرسطو ولكن بروح أفلاطونية، باحثاً باستمرار عن الحقيقة أو جواهر الموجودات. وتتمثل أصالة فكر فيلسوفنا بالإضافة إلى رؤيته الإسلامية التوحيدية فى

الجمع بين تعاليم أرسطو العقلانية مع روح أفلاطون التأملية.

وحدة العقل أو المحرك الأقصى أو الله، كانت المبدأ الأساسى الذى اعتمده فيلسوفنا لسد الثغرة بين المذهبين الأرسطى والأفلاطونى. ووحداية الكائن الأول، سواء سُمى عقلاً أو محركاً أو الله، كانت هى المصدر الأول للكثرة، والكثرة تثبتق من الوحدة كما يترتب الصدى على الصوت، أو كما تنتشر تموجات الماء عندما يرمى الحجر فى الماء.

والتجزئة والانقسام اللامتناهى للأشياء، لايمكن أن تفسد أو تعطل تراتبية النظام الهرمى لوحدانية الكائن الأول فوق قمة هرم الكون. الوحدة والكثرة، التجانس والتنوع، لاتجزؤ المبدأ الأول وتجزء الأشياء، الخلود والوجود المؤقت الخ... هذه كلها ترتبط وتتصل بعضها مع البعض الآخر بانسجام رائع فى مبدأ تراتبى النظام يشمل الكل فى الواحد والواحد فى الكل.

الصعود من الكثرة إلى الوحدة وعكسه، أى النزول من الوحدة إلى الكثرة، هو مبدأ ابن باجة الديالكتيكى الأساسى على ما يذهب إليه أحد الباحثين المعاصرين فى فلسفته<sup>(١٠٦)</sup> وهذا المبدأ يتضمن حركتين فى حركة واحدة بحسب زاوية نقطة الإنطلاق. وحركتا النزول والصعود هذه تمكن الإنسان من الإتصال مع الكائن الأول، أى مع الوحدانية نفسها، وبها يتم التغلب على العزلة، ويزول الإغتراب.

والإنسان هو أشرف صورة للكائن الأول فى عالم ما تحت فلك القمر، فهو يملك جزءاً من العقل قد يحصل بواسطته الإتصال فى حالات معينة. وهذا الجزء من العقل هو أقصى جزء داخلى أو خارجى فى الروح، بحسب زاوية نقطة الانطلاق.

إن قوى النفس المختلفة تشبه إلى حد كبير، الدوائر المتراكزة (المتحدة المركز) تقع الواحدة منها داخل الأخرى وتتشترك معها فى مركز واحد... فإذا نظرنا إلى أقصى دائرة خارجية على أنها دائرة الإدراك الحسى، فالدائرة التى تليها تتطابق مع الحس المشترك، ثم تأتى بعدها الدائرة التى تتطابق مع القوة المتخيلة، وهكذا دواليك حتى نصل إلى العقل. وإذا عكسنا الصورة واعتبرنا الدائرة الداخلية المركزية هى دائرة الإدراك الحسى، يكون العقل عندها متطابقاً مع أقصى دائرة خارجية.

وتوافق وسائل الصعود مع مراتب الصور المختلفة، هناك أولاً الصور الهيولائية أو الأجسام الطبيعية، تليها الصور الروحية، ثم الصور العقلانية أو صور المعقولات.

ويؤكد أبو بكر عبر أعماله عامة وفى تدبير المتوحد خاصة، واحداً من أهم مبادئه، وهو مبدأ خلود العقل والصور العقلانية من جهة، والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان الأخرى بما فيها هيولانيته وروحانيته من جهة أخرى. هذا المبدأ هو حجر الزاوية، فى

فلسفته، والذي تمكن عبره الحركة الصعودية نحو الواحد .

والتعبير واحد، يستخدم عدة وجوه، كما يؤكد أبو بكر، فالإنسان مثلاً يقال له " واحد " مع أنه ينتقل من حالة إلى أخرى، والإنسان ( واحد ) مع أن بعض أفراد الإنسان أقرب إلى " الواحد " الكامل، في حين أن آخرين أبعد ما يكونون عن ذلك " الواحد " الكامل. وبالمقابل، فإن الصور الروحانية العامة هي صورة متعددة فيما يظن، إلا أن ابن باجة يؤكد أنها ليست متعددة متكررة بل وهي واحد ، لأن العقل واحد، وواحدية العقل توحد جميع تجليات هذا العقل. وهذا المبدأ من مبادئ المتوحد، يظهر في أوضح صورة ممكنة في " رسالة الإتصال " (١٠٧)

والإنسان يستطيع عبر واحدية العقل هذه بلوغ الخلود لأنه، كما يرى فيلسوفنا، ثمة جزء من الإنسان قابِل للفساد وجزء آخر غير قابل للفساد. ومن المعروف أن الموجودات العقلانية وحدها هي الخالدة. وابن باجة يؤكد هذه العبارة واضحة صريحة حيث يقول : " فأما العقل الذي معقوله هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم المعقول، وهو واحد غير متكرر، إذ قد خلا من الإضافة التي تناسب بها الصورة في الهيولى، والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية الموحدة " (١٠٨)

وهكذا يتأكد عند ابن باجة " أن النظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية ال متوحدة. هذا هو الخلود الحقيقي عند ابن باجة.

ويذكر ابن باجة طريقة أخرى لبلوغ الخلود، وهي مرتبطة بالطريقة الأولى، فقد يبلغ الإنسان نوعاً من الخلود إذا ترك شيئاً يذكره به الناس، ويعتقد فيلسوفنا أن عقول بني الإنسان تحتفظ بذكرى عظماء الرجال في الفنون المختلفة، ولكن لعدد من السنين فقط، في حين أن رجال العلم يبقون في ذاكرة الناس مئات السنين. أما الفلاسفة فيبقون آلافاً من السنين. وهذا النوع من الحياة في ذاكرة الإنسان عبر الأجيال المتوالية، هو النوع الوحيد الذي يعيشه الأفراد بعد الموت. ومن هذا يتضح أهمية العقل والفلسفة العقلية عند ابن باجة، مما دعا مستشرقاً (١٠٩) إلى القول : " إذا كان الفارابي قبل ابن باجة قد جعل النقطة المركزية لإهتمامه، واعتبر العقل قمة المجتمع أو ملك المدينة، إلا أن الفارابي لم يصل إلى درجة ابن باجة في تمجيد العقل بل وعبادته أيضاً. من هذا يتضح أن معظم فلسفة ابن باجة يدور حول الإنسان، ويمكن أن نطلق على فلسفته كما يقول د . عبد الرحمن بدوي (١١٠) علم الإنسان، لأن ما تناوله فيها يدور معظمه حول موضوعات هذا العلم. فالإنسان كان هو محور فلسفة ابن باجة وهمه الأول والأخير، خاصة فيما يتصل بمسألتى " التوحد " و " الاتصال " واللذين يحقق عبرهما حقيقة وجوده، وقد كشف أبو بكر في مؤلفاته الأخيرة عن الكيفية التي يتمكن بها ذلك الإنسان من تحقيقه لماهيته وعين وجوده.

وبادىء ذى بدء يسلم ابن باجة بالمقدمة الفارابية الكبرى القائلة بأن حيز الطبيعة العقلية البشرية هو جوهر عقلى بسيط يقع خارج تخوم عالم ما تحت القمر، هو العقل الفعال، فاستحال على الإنسان أن يحقق طبيعته العقلية إذن إلا بالاتصال بهذا العقل على ما سنبينه بعد قليل.

وفى رسالة لابن باجة<sup>(١١١)</sup> يثبت فيها وجود "صورة لا يمكن أن تكون فى مادة أصلاً وهى ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها " من أربعة وجوه حاصلها :

أولاً : إن الأجسام الكائنة الفاسدة خاضعة للأجرام السماوية ومشتقة من الأسطقسات<sup>(١١٢)</sup> وهى غير كائنة ولا فاسدة. فلزم ضرورة أن توجد "صورة لا يمكن أن تكون فى مادة أصلاً، وهى ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها " .

ثانياً: إن الإنفعال مرده إلى المعنى الكلى القائم فى الفاعل، وليس إلى الفاعل من حيث هو كائن جزئى.

وثالثاً : إن القوة المتخيلة فى الحيوان تطلب المعنى الكلى لا المعنى الجزئى. فهى لا تطلب ماء بعينه وغذاء بعينه ، بل تطلب الماء والغذاء، لما فيه من معنى الإرواء والإشباع الكلى.

ورابعاً : العقل لا يدرك الموضوع الجزئى ما لم يكن له محمول كلى، وفى إدراك الموضوع الجزئى يحتاج الإنسان إلى قوة الحس، ويحتاج فى إدراك هذا الإدراك إلى التخيل لما فى الموضوع من ازدواج ناجم عن صلته بالمادة. والحال فى العقل على خلاف ذلك فهو يدرك ويدرك أنه يدرك بقوة واحدة. لذا إستحال أن يكون جسماً أو قوة فى جسم، ووجب أن يكون صورة لا فى مادة. وأهمية رسالة " الوقوف على العقل الفعال " أنها تمهد لما يضعه ابن باجة فى رسالة " اتصال العقل بالإنسان " وفى " رسالة الوداع " من أن جوهر الإنسان العقل وغايته الإتصال بالعقل الفعال.

### فلسفته فى الإنسان

ويمكننا أن نميز له فلسفة خاصة فى الإنسان. فإننا نجده يذكر أن كل حى يشارك الجمادات فى أمور، وكل إنسان يشارك الحيوان غير الناطق فى أمور " فالحى والجماد يشتركان فيما يوجد للأسطقس الذى ركباً منه، مثل السقوط إلى أسفل طوعاً، والصعود إلى أعلى قهراً. ويشارك الإنسان الحيوان غير الناطق فى النفس الغاذية والمولدة والنامية، كما يشاركه فى الإحساس والتخيل والتذكر، وما يوجد عنها مما هو للنفس.

لكن الإنسان يمتاز عن الحيوان غير الناطق وعن الجماد والنبات بالقوة الفكرية. وهو لا يكون إنساناً إلا بها.

والإنسان بما هو حيوان تلحقه الأفعال التي لا إختيار له فيها أصلاً، كالإحساس، لكنه بما هو إنسان له أفعال لا توجد لغيره من الموجودات " والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره. فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار. وأعنى بالاختيار : الإرادة الكائنة عن رؤية " (١١٣)

أما الإنفعالات العقلية - إن جاز أن يكون في العقل إنفعال - فلا يختص بها الإنسان بل يشاركه فيها الحيوان : مثل الإلقاء في الروح، والهرب من مفرع، وسائر الإنفعالات. والفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الإنفعال النفساني فقط، مثل التشهي أو الغضب أو الخوف، وما شاكلة، والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه، عند فاعله، الفكر، سواء تقدم الفكر إنفعال نفساني يحدث في النفس البهيمية من الإنفعال، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأى أو اعتقاد ."

ومعظم أفعال الإنسان مركب من بهيمي وإنساني، وقلما يوجد البهيمي خلواً من الإنسان. "فأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولأما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهياً من أن يكون إنسانياً. فذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضائل الشكلية (١١٤) حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تختلف النفس البهيمية، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قضى به.. ولذلك كان الإنسان الالهى - ضرورة - فاضلاً بالفضائل الشكلية " (١١٥)

والإنسان قد توجد له حالة " بها يشبه النبات، وذلك في الزمان الذي يحتوى عليه (فيه) الرحم : فإنه يتخلق أولاً. فإذا كمل تخلقه، أغتذى ونما. وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده، ولا يوجد له غيرها أول وجوده، وذلك عند النشوء.

والحار الغريزي قد يفعل هذه الأفعال. وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسه، أشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرك في المكان واشتهى. وإنما يكون ذلك لحصول الصورة الروحانية المرتسمة في الحس المشترك، ثم في الخيال.

والصورة المتخيلة هي المحرك الأول فيه، فيكون عند ذلك في الإنسان ثلاث محركات كأنها في مرتبة واحدة : القوة الغذائية النزوعية، والقوة المنمية الحسية، والقوة الخيالية، وكل هذه القوى هي قوى فاعلة. وهي موجودة بالفعل، لا عدم فيها : وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعله : فإن في المنفعله : العدم، لأن الصورة الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية - على ما تبين في كتاب "تدبير المتوحد" لأنها إدراك، وتلك الصور الأخرى يدرك بها الجسم ولا يدركها. ولذلك لا تتسبب إلى النبات معرفة أصلاً، وتتسبب إلى الحى وان، فإن كل حيوان هو حساس، فالإنسان إذا كان في الرحم وأشبه النبات، فإنما يقال له أنه حيوان

بالقوة، وذلك أن روحه الغريزي يقبل الصورة الروحانية، فهو حيوان بذلك القبول. فأما الروح الغريزي في النبات فلا يمكن فيه ذلك". (١١٦)

والإنسان له أحوال مختلفة بحسب مراحل العمر : ففي سن اليافع يكون حيواناً فقط، فإنه إنما يفعل عن النفس البهيمية فقط. لكن من تشأ لديه الروية فإنه عند ذلك يكون إنساناً بالأطلاق ومكتفياً بنفسه، ليس به ضرورة إلى من يكفله. (١١٧)

### الغاية الإنسانية

تطرق ابن باجة إلى ذكر الغايات الإنسانية في "رسالة الوداع" و "تدبير المتوحد" وطلب الغاية جزء من فعل النفس النزوعية الذي يعرف بالشوق. وتتوسل النفس النزوعية بالصور الخيالية لبلوغ أغراضها، منتقلة من موضوع إلى موضوع، ومن حال إلى حال، لذا إستحال عليها الدوام. يقال ذلك الإدراك العقلي الذي يتصف بالدوام من أفعال النفس، إذ لايشمله الزمان، كما يقول ابن باجة، بينما يشمل الأغراض المتخيلة زمان.

وأصناف الغايات التي يطلبها الإنسان كثيرة، فمنها العبادة التي يبتغى بها رضى الله، ومنها الجاه واليسار وما يلحق بهما من التزين أو التلذذ، وم نها النظر العقلي الذي ينتهى ب (الاتصال).

ويلاحظ ابن باجة أن التلذذ أصناف : فمنه التلذذ الحسى ومنه التلذذ العقلى، والأول مكروه بينما الآخر محمود. ونبلاء الناس يرون أن العلم الحق هو أشرف ما يصبو إليه الإنسان، حتى أن منهم من يرى أن صاحبه يصعد إلى السم ماء. ومن المتصوفة من يرى أن هذا النوع من التلذذ، أى مشاهدة العالم العقلى، هو الغاية المرجوة.

ويرد ابن باجة القول بأن اللذة حتى فى أشرف أشكالها - وهى اللذة العقلية - ليست غاية الإنسان القصوى ويأخذ على الغزالي خاصة قوله فى "المنقذ من الضلال" أنه شاهد عند إعتراله أموراً إلهية والتذ والتذاذاً عظيماً<sup>(١١٨)</sup> حتى قال : " فكان ما كان مما لست أذكره " ومأخذه على ذلك أن اللذة لايمكن أن تكون غاية، ناهيك بالغاية القصوى، ودليل ابن باجة على أن اللذة لايمكن أن تكون غاية أن لكل فعل من الأفعال التي نمارسها لذة تتاسبه ، فإذا أتقنا الفعل حصلت اللذة الخاصة به لا محالة. فنحن نطلب إتقان الفعل لا اللذة. ولما كانت الأفعال درجات كانت الفضائل التي تتصل بها بدرجات واللذات التي تقترب بها درجات.

وواضح أن الفضيلة المتصلة بممارسة الفعل الذى ينزل من الإنسان منزلة ذاته أو يكون منه " بالذات والطبع كالحدة من السكين " هو الغاية القصوى. فما هو هذا الفعل ؟

يجيب ابن باجة أنه العلم النظرى الذى يبلغ به الإنسان كماله الطبيعى والذى تنزل جميع

الأفعال والفضائل الأخرى منه بمنزلة الوسائل والآلات. فخلق بالإنسان الكامل أن يطلبه دون سواه. وأقصى مراتب هذا العلم ما كان في غاية البعد عن المادة، وهي مرتبة العقل المستفاد<sup>(١١٩)</sup>، ومن أدرك هذه المرتبة من العلم فقد ظفر برضى الله ونعمته، إذ ليس أحب عند الله من هذا العقل.

ومع أن كلام ابن باجة وابن رشد يبينان هذه النتائج على مقدمات أرسطية أو أفلاطونية محدثة، فهما يذهبان إلى أن هذه الحال من التصور ليست "بكمال طبيعي"، والا لكان لقوى النفس الأخرى، الحيوانية وغير الحيوانية، مدخل في التمهيد لها، كما يقول ابن رشد.<sup>(١٢٠)</sup>

ويرى ابن باجة أن هذا الكمال إلهي لا يدرك إلا بمعرفة إلهية. لذا بعث الله الرسل والأنبياء تتميماً "لأجل مواهبه عند الناس، وهو العلم"<sup>(١٢١)</sup>. ويؤيد ذلك بينات شرعية مستمدة من القرآن والحديث، فيستشهد بالآيتين: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به، كل من عند ربنا﴾<sup>(١٢٢)</sup>. و﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾<sup>(١٢٣)</sup>.

فالعلماء يدركون أن "الإمكانات الإلهية" من عند الله وأن من علم الله حق علمه أدرك "أن أعظم شقاء سخطه والبعد منه، وأعظم سعادة قدراً رضاه والقرب منه".

ويستشهد أيضاً بالحديث: "خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر. فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت أحب إلى منك". فالعقل إذن أجب المخلوقات إلى الله وعلى قدر قرب الإنسان منه يكون قربه من الله ويحظى برضاه.

## الصور الروحانية

يقود ابن باجة النظر في العقل إلى النظر في طبيعة الصورة العقلية، وهي موضوع الإدراك العقلي الأخير. وفي تحديد طبيعة الإنسان بما هو إنسان، يضع أن الإنسان يرقى من حال نباتية، هي حاله وهو جنين، إلى حال حيوانية، هي حاله حين يتحرك ويشتهي، فإلى حال إنسانية يبلغ عندها مرحلة النظر العقلي. وهذه الحال هي ما به يكون الإنسان إنساناً.

والعقل قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل في الإنسان. وخاصة العقل بالفعل أن لا يختلف عن المعقول بالفعل، فكان الذات والموضوع بالنسبة إلى هذا العقل شيئاً واحداً. فالعقل بالفعل إذن هو المحرك للإنسان باطلاق، وهو بهذا المعنى، كما يقول ابن باجة، قوة فاعلة، شأنها في ذلك شأن جميع الصور الروحانية من حيث لها بالعقل الفعال صلة ما. ولما كان العقل بالفعل واحداً صح أن نسأل بماذا يتكثر الناس؟

والجواب أنهم يتكثرون من قبل المادة، لذا أمكن أن ينتشر العقل في عدد من الأشخاص إنتشار المغناطيس في الحديد. وقد يتكثرون أيضاً من قبل صلتهم بالمعقولات، فهي ليست

واحدة باطلاق، وإلا لم تختلف درجات الإدراك عند الناس، ولم يكن للتعليم جدوى.

وهى مع ذلك ليست كثيرة باطلاق، وإلا لكان لكل معقولين ألم بهما شخصان معقول ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية. فالمعقول إذن واحد بالنوع، كثير بالشخص، أى أنه متكرر من حيث إضافته إلى المدرك، فإن بفنائه<sup>(١٢٤)</sup> ويدعو ابن باجة المعقولات بوجه عام الصور الروحانية. ويقول محقق رسائله<sup>(١٢٥)</sup>.

"إن هذه التسمية يبدو أنها مستمدة من كتاب "الحس والمحسوس" لأرسطو فى ترجمته العربية، وإن كان قد نسب فى المصادر العربية إلى الأسكندر رسالة "فى إثبات الصور الروحانية" ورد ذكرها فى "رسالة اتصال العقل بالإنسان" لابن باجة. وفى تلخيص ابن رشد لكتاب "الحس والمحسوس" مثلاً، أن المحسوسات لاتحل فى النفس لدى إدراكها لها "حلولاً جسمانياً بل روحانياً"، و "أن المعانى التى تدركها النفس إدراكاً روحانياً منها جزئى، وهى المحسوسات ومنها كلى وهى المعقولات". وتدرك الروحانية الجزئية بتوسط الحواس، بينما الروحانية الكلية لا يحتاج فى إدراكها إلى هذا التوسط<sup>(١٢٦)</sup>.

وقد توفر ابن باجة على ذكر هذه الصور توفراً خاصاً فى "تدبير المتوحد" حيث يقسمها أربعة أقسام هى :

- ١ . صور الأجسام المستديرة، أى الأجرام السماوية التى تتحرك حركة دورية دائمة.
- ٢ . العقل الفعال والعقل المستفاد الأول هو جوهر أو صورة عقلية مفارقة للمادة تحرك عالم ما تحت القمر، والثانى هو المرتبة القصوى من الإدراك التى يبلغها الإنسان إذا قبض له الاتصال بالعقل الفعال.
- ٣ . الصور الهيولانية التى تنتزع من الموجودات الجزئية.

٤ . المعانى الموجودة فى قوى النفس الحسية الثلاث، وهى الحس المشترك والتخيل والذكر<sup>(١٢٧)</sup>.  
من هذه الصور ما هو ليس بهيولانى أصلاً، ومنها ماله إلى الهيولى نسبة ما . فالصنف الثالث من الصور أعلاه، مثلاً، هيولانى بذاته لأنه يوجد فى الهيولى، إلا أنه يصبح روحانياً بفعل الإدراك.

والصنف الثانى غير هيولانى بذاته، إلا أنه يصبح هيولانى من جراء نسبته إلى المعقولات الهيولانية، فدعى من حيث هو فاعلها العقل الفعال، ومن حيث هو متمها العقل المستفاد. أما الصنف الرابع فيدخل فى عداد الصور الروحانية الجزئية أو الخاصة التى ينتزعها الحس من الموجودات الجزئية التى تسند إليها، فكان لها من هذا الوجه وجودان : وجود هيولانى ووجود حسى. فالجبل مثلاً له وجود هيولانى فى جبل محسوس ما وله وجود حسى فى من يحسه.

ويكلا الوجودين هو متكرر.

وعند ابن باجة إن أحط درجات الروحانية وجود الصور فى الحس المشترك، ثم وجودها فى المتخيلة ثم وجودها فى الذاكرة. وأسمى الروحانية المعقولات أو الأنواع والكليات. وليس وجودها فى الذاكرة. وأسمى الروحانية المعقولات أو الأنواع والكليات وليس وجودها فى الموضوع على سبيل التجزئة، بل على سبيل التركيب. فنوع الإنسان أو ماهيته المعقوله عبارة عن مجموع القوى التى يتصف بها الإنسان والتى توجد خارجه عنه فلم تتغير بتغيره.

ففى الإنسان إذن معنى سرمدى هو كلى الإنسان ومعنى فاسد، هو لحاق هذه الصفات أو القوى به. أما كيف يألف الإنسان من هذين المعنيين، فيثير إشكالات يعرض لها ابن باجة فى آخر " تدبير المتوحد " وينبه على وجوب الفحص عنها إلا أن القول ينقطع فى آخر هذا الكتاب دون أن يحل المؤلف هذه الإشكالات.

ويستنتج من المقدمات العامة التى يضعها أن فى الإنسان ثنائية لا محيد عنها، هى أنه كائن فاسد بطبيعته الهيولانية، سرمدى روحانى بطبيعته العقلية.

وللصور الروحانية الخاصة دور هام فى عملية الإدراك. فالجمهور يرقى إلى معرفة الكليات عن طريق هذه الصور التى تنبثق من الحس أصلاً. وحتى المتفلسفون يبدون بها، فيعلمون الأشياء العملية أولاً، والرياضية ثانياً، ولا يستغنى عن هذه الصور حتى فى العلم الطبيعى.

فالعالم الطبيعى يدرك المعقولات ( أى مبادئ العلم الطبيعى ) لا من حيث هى معقولات بحد ذاتها، بل من حيث لها وجود طبيعى : وهو حلولها فى الموجودات الطبيعية. وغاية النظر الفلسفى أن يبلغ العالم مرحلة يدرك بها جميع المقولات " لامن حيث هى معقولات تسمى هيولانية ولاروحانية، بل من حيث المعقولات أحد موجودات العالم " (١٢٨). ومن يبلغ هذه المرتبة من النظر يدرك أن العقل والمعقول واحد دون توسط الصور الروحانية " والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة والسعادة القصوى الإنسانية الموحدة " (١٢٩).

### منازل الناس من حيث المعرفة العقلية

إذا كانت مراتب المعرفة عند ابن باجة ثلاثة وهى الصور الروحانية، والمعقول، والعقل الآخر ( الفعال ) وأن سبيل الارتقاء من هذه المراتب هو سبيل الصعود من الأولى إلى الأخيرة، فإن هذه المراتب من المعرفة توازى مراتب نوصف الناس بحسبها، وهى تبدأ من المعقول فى ارتباطه بالصورة الهيولانية ثم تنتقل إلى المعقول فى صورته المجردة ثم تصل إلى مرتبة الإتصال بالعقل الفعال. ولذلك هناك ثلاثة منازل للاتصال هى :

## أولاً: المرتبة الجمهورية

وهى على حد تعبيره " المرتبة الطبيعية " وأشخاص هذه المنزلة يكون المعقول عندهم مرتبطاً بالصور الهيولانية، وكما يقول لا يعلمونه إلا بها وعنهما ومنها ولها. فهم لا يدركون هذا المعقول إلا إذا أدركوا الصور الهيولانية التى هى أصل له. أى أنهم لا يدركون المعقولات إلا بالإضافة إلى موضوعاتها. ولذلك تمثل هذه المعرفة المرتبة الدنيا من الإدراك، ويدخل فى هذه المعرفة جميع الصنائع العملية. (١٣٠)

## ثانياً: مرتبة النظار

وهى " فى ذروة الطبيعة " وتختلف عن المرتبة الأولى من حيث أن أصحابها ينظرون إلى المعقولات أولاً، و إلى الموضوعات الجزئية التى تسند إليها ثانياً. وحال الجمهور بعكس ذلك. ومع ذلك فهؤلاء النظار لا يجردون المعقول عن موضوعه كل التجريد، فكانوا يرون المعقول بعد بواسطة. ورغم ذلك فهذه المرحلة. فى نظر ابن باجة. هى مرحلة العلم بمعناه الصحيح، وإن القضايا المستعملة فى العلوم يجب أن تتضمن المحمول والموضوع فتكون قضايا كلية. (١٣١)

## ثالثاً: مرتبة السعداء

وقد خصها ابن باجة للسعداء لأنهم هم الذين يمكنهم رؤية الشئ بنفسه (١٣٢)، وهذا النوع من النظر شبيه برؤية الضوء، وفى هذه الرؤية تكون الصورة المبصرة والضوء الذى به تبصر شيئاً واحداً. وكذلك العقل بالفعل والعقل الفعال. فحال الأول كحال الصورة المبصرة، وحال الثانى كحال الضوء. فالعقل إذا أدرك «أى العقل بالفعل» والعقل الذى به يدرك «أى العقل الفعال» واحة. (١٣٣)

وفى هذه المرتبة يستطيع الإنسان أن يحصل على الضوء الذى هو أصل كل رؤية فتتبدى له أمور كثيرة، لا تتبدى لسواه (١٣٤)، والواصل إلى هذه المرحلة هو العالم، والمتردد دون الوصول إليها هو الجاهل، والعالم أشبه ما يكون بالمبصر فى الضياء، والجاهل أشبه بالمتلمس طريقه فى الظلام (١٣٥). والعلم فى هذه المرحلة يكون بمعرفة محمول الشئ الذى هو معقول بالذات، أى أن المعرفة هنا هى إندماج المحمول بالموضوع إندماجاً عقلياً بحيث لا تكون هناك حاجة إلى التفريق بينهما ثم جمعهما فى قضية منطقية كما هو الحال فى المرتبة النظرية.

والمعرفة هنا تصبح رؤياً مباشرة أو حدس، ولكنها رؤية للمعقول ذاته بعد القضاء على أشخاصه فترة بعد فترة، على حد تعبير ابن باجة، وهو يلجأ إلى بعض التشبيهات الحسية، فنجد يشبه القوة التى يرتسم فيها المعقول بالعين، والعقل يشبه الإبصار وهو الصورة المرشمة فى البصر. وكما أن تلك الصورة هى بالضوء، فإن الضوء يوجد بالفعال، وبه ترسم فى الحاسة. (١٣٦)

كذلك الأمر فى العقل بالفعل، فهو الذى ترتسم فيه المعقولات وهو يشبه العين من هذه الناحية التى ترتسم بها المبصرات. وكما أن العين بحاجة إلى الضوء لكى ترى. فكذلك العقل بالفعل بحاجة إلى العقل الفعال لترسم فيه المعقولات.

ويقارن ابن باجة بين هذه المراتب الثلاث وبين الأحوال التى ذكرها أفلاطون فى لغز الكهف ( الكتاب السابع من الجهورية ). فحال الجمهور تشبه حال السجناء الذين لا يرون إلا الصور المنعكسة على الحائط إنعكاساً شبيه بالظل.

والنظار يشبهون السجناء، وقد خرجوا من الكهف إلى البراح ورأوا الضوء مجرداً عن الظل. والسعداء لا شبيه لهم فى الإبصار " إذ ييرون هم الشئ - أى الضوء المبصر - فلو إستحال البصر فصار ضوء لكان ذلك ينزل منزلة السعداء " .

ويبين أن أفلاطون لم يشر إلى مثل هذه الحال من "الاتصال" أو "الاتحاد"، لكن ابن باجة يبرر نهج أفلاطون فى هذا بقوله إنه لما أثبت الصور خارجة عن الجزئيات كان تشبيهه لحال السعداء بحال الناظر إلى الشمس مناسباً لتشبيهه لحال الجمهور بحال الناظر إلى الظلال أو الأشباح فى كهف مظلم. ولكنه وقف دون الحال الثالثة التى يصبح فيها البصر والشمس شيئاً واحداً. وعلّة ذلك أنه وضع الصور خارجة عن الذهن الذى يدركها، بينما تصبح الصور (أى المعقولات) عند بلوغ هذه المرتبة هى والعقل الذى يدركها شيئاً واحداً لذا لم يمكن أن تصبح الشمس والبصر واحداً، خلافاً للعقل الفعال، فهو والصور التى تقوم فيه واحد باطلاق. وهذا المعنى "التوحد" الحق عند ابن باجة. (١٣٧)

وهكذا فالواصلون إلى رتبة السعادة إنما يصلون إليها بالمعرفة الواحدة، يستمدونها من العقل الفعال يوحد بينهم بمعقولاته الواحدة، وينقلهم من حال الكثرة إلى الوحدة. (١٣٨)

## الهوامش:

- ١ . د . سليم طه التكريتي : الحكم الصالح في نظر الفارابي . ص ٩٩ - ١٠٠ مجلة المورد العراقية . المجلد ١٩٧٥٤ .
- ٢ . ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ١١٣ ، ١١٤ .
- ٣ . مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني . الحلبي . مصر سنة ١٩٤٥ ، ص ٦٢ ، ٦٤ .
- ٤ . عبد الرحمن مرجيا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ببيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٢٧٢
- ٥ . السابق ، بتصريف ، ص ٤٥٢ .

6 - Arkoun : (M) : Miskanaguh . op Cite p . 15 .

- ٧ . د . عبد السلام بتعبد العالي : الفلسفة السياسية عند الفارابي . ص ١٠ . بيروت ١٩٨٦ .
- ٨ . يعتبر كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " من أهم كتبه وأعظمها خطورة ذلك لأن هذا الكتاب قد ضم زبدة فلسفته و خلاصة آرائه في كل ما تناوله في مؤلفاته الأخرى ، خاصة وأنه قد كتبه في أخريات حياته . فجاء جامعا لفلسفته ملخصا لمذهبه في الحياة والكون . فلو ضاعت كل كتب الفارابي ولم يبق سوى هذا الكتاب لأمكن إستخلاص مذهبهِ والتعرف على أصول فلسفته . ذلك لأنه يتناول فيه عرضا سريعا لأهمّات المسائل التي دار عليها نشاطه الفكري .
- ٩ . ولد هيپوداموس Hyppodamus في أيونيا ثم أسس المستعمرة الإيطالية المسماة ( توريوم ) وكان مهندسا وعالما معا . وسوف يتصور " توماس مور " ( ١٤٧٨ - ١٥٣٥ م ) مدينته الخالية في القرن السادس عشر ويتبعهم كامبانيللا Campanalla الفيلسوف الإيطالي ( ١٥٦٨ - ١٦٣٩ ) في مدينة الشمس .
- ١٠ . د . عبد المجيد الغنوشي : الأسس التشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية ، مجلة الفكر . العدد ٥ تونس ١٩٧٦ ، ص ٢٨
- 11 - Chatelet ( F ) La naissance de L' Histoire p. 303 Ti. Coll 10/18 .
- ١٢ . د . جميل صيلبا : من أفلاطون إلى ابن سينا . الطبقة الثالثة . بيروت ١٩٨٢ ، ص ٦٠
- ١٣ . د . عبد المجيد الغنوشي : السابق ص ٢٨ .

- ١٤ . أحمد أمين : ضحى الإسلام . بيروت ١٩٦٩ ، ص ٩٦ .
- ١٥ . المسعودى : التنبية والإشراف . ص ٤٠٠ .
- ١٦ . التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة .
- ١٧ . ياقوت : معجم الأدياء ج ١٥ ص ٢٢ .
- ١٨ . الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٥١ ، ١٥٣ .
- ١٩ . عبد السلام بتعبد العال : الفلسفة السياسية عند الفارابى . الطبعة الثالثة . بيروت ١٩٨٦ . ص ١٢٢
- 20 - Laoust(H) : Les Schismes dans L'Is lam, Payot Paris, 1965 . p.156..
- ٢١ . المرجع السابق، ص ٢٢١ ، ٢٢٢ .
- ٢٢ . الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ٨٥ - ٨٦ وانظر : د . جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى . ص ١٧٣ - ١٧٤ دار الأندلس . بيروت . الطبعة الثانية ١٩٨٣ .
- ٢٣ . الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٩ .
- ٢٤ . د . سليم طه التكريتى : الحكم الصالح فى نظر الفارابى . مجلة المورد العراقية ج ٤ العدد ٣ . العراق ١٩٧٥ ص ١٠١
- ٢٥ . د . محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام . الطبعة الرابعة . القاهرة ١٩٦٩ . ص ٢٢٧ ، ٢٢٨
- ٢٦ . السابق . ٢٣٠ ، ٢٣١ .
- ٢٧ . انظر مونك : philosophie Juive et arabe . P . 407 Me'Langes de Ph
- ٢٨ . انظر التقديم لكتاب " تدبير المتوحد " بقلم د . معن زيادة . بيروت . دار الفكر . ١٩٧٨ .
- ٢٩ . د . فوقية حسين : الفارابى بين الخلق والايجاد . فى : مقالات فى أصالة الفكر المسلم . دار الفكر العربى . م صر ١٩٧٦ .
- ٣٠ . ابن باجة : رسائل ابن باجة الإلهية . تحقيق د . ماجد فخري . ص ١١٣ .
- ٣١ . د . فوقية حسين : ابن باجة فى كتابه تدبير المتوحد . ص ٩٥ ، ٦٠ منبر الإسلام . العدد ٥ أبريل ١٩٨٠ .
- ٣٢ . وهذا ما لم يتبينه كثير من الباحثين فى آراء ابن باجة ، الأمر الذى أدى بهم إلى إعتباره تابعاً لليونانيين فى أفكاره . خاصة هؤلاء الذين تلقوا العلم فى جامعات الغرب ، واستخدموا مناهج وأدوات بحثية صنعها هؤلاء المستشرقين وزرعوها فى عقول هؤلاء الباحثين .
- ٣٣ . دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة د . أبو ريده . الطبعة الثالثة . مصر ١٩٥٤ . ص ٢٨٢ .
- ٣٤ . د . فؤاد زكريا : التفكير العلمى . الطبعة الثالثة . سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٨ . ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .
- ٣٥ . أنظر ابن طفيل و د . عاطف العراقى : حى بن يقظان . ص ٦٢ وما بعدها . الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل . الطبعة الرابعة . دار المعارف ١٩٨٥ . ص ٤٥ ، ٦٤ .
- ٣٦ . د . جابر عصفور : أنوار العقل . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦ . ص ٩ ، ١٠ .

٣٧. د. جابر عصفور : أنوار العقل. ص ١٠، ١١.

٣٨. ابن طفيل : ص بن يقظان. ص ٦١.

39 - S . Munk : Melanges de philosophie . P . 414

٤٠. ابن طفيل : السابق. ص ٥٨ - ٥٩.

٤١. السابق. ص ٦٠.

٤٢. السابق. ص ٦١ وانظر د. عاطف العراقي : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل. ص ٥٦ - ٦٠.

٤٣. ابن طفيل : ابن يقظان. ص ٦١.

٤٤. د. عاطف العراقي : الميتافيزيقا. ص ٦٠.

٤٥. فلسفته تتردد عند ابن طفيل فى " حى بن يقظان " وفى مؤلفات ابن رشد مثل " رسالة الاتصال " تلخيص ابن رشد الكتاب النفس لأرسطو، وتهافت التهافت فى مواضع متعددة. وهى كلها تعد كتباً تعبر عن آراء ابن رشد سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً شارحاً.

٤٦. د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعى. ص ٢٣، ٢٤.

47 - Dunlop " phiosophical prede " ... P. 100 .

٤٨. ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء. عند حديثة عن ابن باجة.

٤٩. ابن باجة : الرسائل. تحقيق د. ماجد فخري.

٥٠. ابن باجة : الرسائل. ص ٥٥، ١٢١.

٥١. قارن تدبير المتوحد. ص ١١ ورسالة الوداع بتحقيق م. أسين بلاثيوس فى الأندلس ص ٢١ المجلد ٨، ١٩٤٣.

٥٢. د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة. ص ٢٦.

٥٣. ابن طفيل : حى بن يقظان. ص ٥٨، ٥٩.

٥٤. ابن طفيل : حى بن يقظان. ص ٦٠.

٥٥. السابق. ص ٦٠، ٦١.

٥٦. قارن الاتصال لابن باجة. ص ١٩.

٥٧. ابن باجة : فى الغاية الإنسانية، قارن رسائل ابن باجة الإلهية. ص ١٠٤.

٥٨. د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة. ص ١٤٣.

٥٩. ابن باجة : رسالة الوداع. ص ٢٨.

٦٠. ابن باجة : تدبير المتوحد.

٦١. ابن باجة : رسالة الوداع. ص ٢٢.

٦٢. ابن باجة : رسالة الوداع. ص ٢٣.

٦٣. من الواضح أن ابن باجة لا يتفق مع الصوفية القائلين بأنهم يصلون إلى الحقيقة النهائية كما يدعون فهو

يهاجمهم في أكثر من مناسبة، لأنهم - في نظره - يخلطون بين الاتصال على الحقيقة وإحدى الحالات الروحية السامية التي يعيشونها يقول :

" وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان. لذلك يقولون في دعائهم " جمعك الله وعين الجمع لأنهم - بتصورهم عن الصور الروحانية المحضة - قامت عندهم هذه الصورة الروحانية مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عند إفتقرها، وشعروا بصدقها عن إجتماعها دائماً، ظنوا إجتماعها هو السعادة القصوى، ولما كانت عند إجتماعها تحضر لمن إجتمعت له صور غريبة. ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر، وأنفس أحسن كرامة في الوجود ظنوا أن الغاية إدراك هذه ولذلك يقول الغزالي أنه أدرك مدركات روحانية، وشهد الجواهر الروحانية، وعرض لعظم ما شاهد بقول ال شاعر " وكان ما كان مما لست أذكره " ولذلك تزعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى، قد يكون بلا تعلم بل بالتفرغ وبأن لا تخلوا طرفة عين عن ذكر المطلوب، لأنه متى فعل ذلك إجتمعت القوى الثلاث، وأمكن ذلك. وذلك كله ظن. وفعل ما ظنوه أمر خارج عن الطبع ( تديبير الم ت وحد. ص ٦٣ ).

٦٤ . ابن باجة : تديبير المتوحد .

٦٥ . د . محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى الإسلام . ص ١٧١ .

٦٦ . د . محمد جلال أبو الفتوح شرف : المذهب الإشرافي بين الفلسفة والدين . دار المعارف . مصر ١٩٧٢ . ص ١٠٢ ، ١٠٣

٦٧ . ابن باجة : " في معانى السابعة والثامنة " من شروحات السماع . تحقيق د . معن زيادة . دار الكندي بيروت ١٩٧٨ . ص ١٨٠

٦٨ . انظر الكتاب الرابع من الطبيعات ( السماع ) الجزء الثامن ٢٠ ، ٢٤ ، ٢١٥ ، ظ ، من تحقيق د . معن زيادة .

٦٩ . نقلا عن : د . معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ص ١٠٥ - ١٠٨ .

وانظر أيضا : - " Galileo and Avempace Dynamics of The " Lean Moody, Ernest A " Journal of History of ideas, XII ( 1951 ) 176 - 206 , 375 ing Tower Experiment, " وانظر :

Pie'ne,s. "Omme quodmoverUr necesse est abaliquo "moveri: ArRefutation of galen by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion, Isis ( History of Science society ), 52 (1961), 21 - 34 .

٧٠ . ابن باجة : شروحات السماع . ص ١٦ تحقيق د ز معن زيادة .

٧١ . د . معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ص ٢٠٠ .

72 - Merlan, " Aristotle's ummoved Movers : Tradition, Iv ( 1946 ) p.1 - 30 Philip .

٧٣ - ابن باجة : " في معانى الثامنة خاصة " من شروحات السماع . ص ٢١٥ - ٢١٦ . تحقيق د . معن زيادة .

٧٤ . د . معن زيادة : الحركة من الطبيعة . ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

- ٧٥ . انظر رسائل ابن باجة الإلهية . تحقيق د . ماجد فخري . ص ٩٩ ، ١٠٧ .
- ٧٦ . ابن باجة : تدبير المتوحد . ص ٣٩ .
- ٧٧ . السابق . ص ٣٩ .
- ٧٨ . د . فوقية حسين : ابن باجة فى كتابه تدبير المتوحد . مجلة منبر الإسلام العدد ٥ ، ١٩٨٠ . ص ٦٢
- ٧٩ . ابن باجة : تدبير المتوحد . ص ٣٩ .
- ٨٠ . السابق . ص ٣٧ .
- ٨١ . السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .
- ٨٢ . السابق . ص ٣٧ .
- ٨٣ . د . فوقية حسين : ابن باجة . مجلة منبر الإسلام . ص ٦١ ، ٦٢
- ٨٤ . ابن باجة : تدبير المتوحد . ص ٣٧ من الرسائل .
- ٨٥ . السابق . ص ٣٧ .
- ٨٦ . رسالة الوداع . ص ١٢٩ من الرسائل .
- ٨٧ . تدبير المتوحد . ص ٢٨ .
- ٨٨ . السيرة ه نا مفرد سير . السير الأربع مثلاً . والمقصود بها حياة جماعة أو مدينة .
- ٨٩ . ابن باجة : تدبير المتوحد . ص ٣٩ - ٤٠ .
- ٩٠ . السابق . ص ٤١ .
- ٩١ . السابق . ص ٤٠ .
- ٩٢ . فى الأفعال الإنسانية . ص ٤١ .
- ٩٣ . فى الأفعال الإنسانية ص ٤١ .
- ٩٤ . السابق . ص ٤١ .
- ٩٥ . القول فى الصور الروحانية المبحث الثالث من تدبير المتوحد . ص ٤٩ .
- ٩٦ . ابن باجة : تدبير المتوحد . ص ٤٩ .
- ٩٧ . السابق . ص ٤٩ .
- ٩٨ . السابق . ص ٥١ .
- ٩٩ . السابق . ص ٥١ .
- ١٠٠ . ابن طفيل : حى بن يقظان . تحقيق د . عبد الحلیم محمود . الانجلو المصرية بدون ت اريخ .
- ١٠١ . ابن طفيل : حى بن يقظان . ص ٨٩ .
- ١٠٢ . أنظر د . كمال اليازحى : معالم الفكر فى العصر الوسيط . الطبعة الرابعة . بيروت ١٩٦١ . ص ٢٣٧ .
- وانظر : البعد الإصلاحى فى فلسفة ابن طفيل الاجتماعية : د . إدريس عزام . مجلة الباحث العدد ٢٧ بيروت ١٩٨٣ .

١٠٣ . محمود أمين العالم : مدخل إلى قراءة حى بن يقظان لابن طفيل. مجلة أدب ونقد العدد ١٠٦ ، مصر فى يونيو ١٩٩٤ .

104 -Titus Burekhard, Moorish Culture in Spain, English Trans Alisa Jaffa (New York : Mc 6 raw- Hill, 1972 ) P. 129 .

١٠٥ . د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. ص ٣٤ . ٢٥ .

١٠٦ . ابن باجة : رسالة إتصال العقل بالإنسان. تحقيق أسين بلاسيوس. ص ١٤ الأندلس ج ٧ . ١٩٤٢ .

١٠٧ . ابن باجة ص ١٧ .

108 - Al- Fa'rabi, Der Musterstaat, ed, Fr Dicterici (Leiden:E.J.Brill,1895),P.p.43 and 59

١٠٩ . د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ص ١٢ بيروت ١٩٨٤ .

١١٠ . ابن باجة : رسالة من الأمور التى يمكن بها الوقوف على العقل الفعال.

١١١ . أى العناصر.

١١٢ . ابن باجة : تدبير المتوحد . بيروت ١٩٦٨ . ص ٤٦ .

١١٣ . ابن باجة : تدبير المتوحد ص ٤٨ . من الرسائل ل.

١١٤ . السابق. ص ٤٨ .

١١٥ . ابن باجة : إتصال العقل بالإنسان. ص ١٥٩ .

١١٦ . انظر : د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ، ج١ . ص ١٣

١١٧ . ابن باجة : رسالة الوداع.

١١٨ . السابق.

١١٩ . راجع تلخيص كتاب النفس ص٩٥ ، فى معرض التعليق على الطريق التى رام أبو بكر سلوكها " فى بيان الإتصال "

١٢٠ . ابن باجة : رسالة الوداع. قارن رسالة الإتصال.

١٢١ . سورة آل عمران، آية ٧ .

١٢٢ . سورة فاطر، آية ٢٨ .

١٢٣ . ابن باجة : الإتصال.

١٢٤ . د. ماجد فخري : رسائل ابن باجة الإلهية. ص ٢٥ ، ٢٦ .

١٢٥ . راجع تلخيص كتاب الحس والمحسوس لابن رشد ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

١٢٦ . راجع تدبير المتوحد . القول فى الصور الورحانية . الفصل الأول .

١٢٧ . راجع رسالة الإتصال لابن باجة ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

١٢٨ . السابق. ص ١٦٤ .

- ١٢٩ - السابق. ص ١٦٤ ، ١٦٥ .
- ١٣٠ - ابن باجة : رسالة الاتصال . ص ١٦٧ .
- ١٣٢ - السابق . ص ١٦٧ .
- ١٣٣ - قارن حكاية ابن رشد عن ابن بجة لهذه المراتب الثلاث وثناءه عليه في تلخيص كتاب النفس ص ٩٠ مصر ١٩٥٠ .
- ١٣٤ - انظر رسالة الاتصال . ص ١٦٥ .
- ١٣٥ - ابن باجة : الاتصال ص ١٦٨ .
- ١٣٦ - السابق . ص ١٦٨ .
- ١٣٧ - السابق ص ١٦٨ .
- ١٣٨ - انظر د . ماجد فخري . م مقدمة الرسائل . ص ٢٤ - ٢٩ .

# فلسفة الدين عند جون.س.مل

د. ظريف مصطفى حسيه

## مقدمة

### وضع المسألة الدينية،

هلا تعدو المسألة الدينية أن تكون وجهاً من وجوه الفلسفة؟ أم أن الفلسفة لاتعدو أن تكون وجهاً للدين؟ كلا الاحتمالين وارد في تاريخ الفلسفة، ولقد حاول جوزيا رويس في كتابه الموسوم «الوجه الدينى للفلسفة» تجلية ودعم الاحتمال الأول، فى حين كان هيجل هو أبرز ممثل للاحتمال الأخير. وفى أحيان قد يقف الدين بدلاً أو نائباً عن الفلسفة، وإذ ذاك يصبح الدين فلسفة شعبية أو العكس، فتصبح الفلسفة هى دين الخاصة، وإلى هذا المعنى ذهب كل من ابن رشد فى كتابيه «فصل المقال...» و«الكشف عن مناهج الأدلة»، وشوبنهاور فى كتابه «العالم كإرادة وتمثل».

ومع ذلك، فإذا بدأنا بالوجه الدينى، ووضع المسألة وضعاً فلسفياً، فإننا نجد أن تأسيس هذه المسألة قائم، أساساً ، على مستوى الثنائية التقليدية بين المثالية، من جهة، والواقعية، من جهة أخرى، بين التصور والواقع، بين الصدق المنطقى والخير الخلقى، بين البرهان والسلوك، أو بلغة كانط، بين العقل النظرى والعقل العملى، متخذاً، فى العمق، بعداً إبستمولوجياً يتجلى، أو لا يتجلى عن قيمة خلقية أو بالأحرى، برجماطية، وهى تجل أساسى لمسألة الشريعة فى دين الوحى.

ووضع المسألة الدينية على المدرج الفلسفى ابستمولوجيا واكسيولوجيا يكون إما رأسياً، وذلك باخضاع أى من قيمتى الصدق المنطقى (الحق) والخير الخلقى (الواقع) للأخرى، وبذلك تتخذ إحداهما مشروعية تأسيسها من واقع هذا الاندراج. ويتخذ هذا الاندراج طابع اللزوم المنطقى، فماهو صادق منطقياً (إذا كان مبرهنأ فقط، أى دينأ طبيعياً) أم معتقد فقط (دين سماوى بطريق الوحى) أم كلاهما معاً (معتقد ومبرهن) بغض النظر عن أولية أحدهما على الآخر (أى البرهان والإيمان) أو معتقد عن طريق غنوصى أو حدسى، أى بغير الوحى المفارق الخارق)، يؤسس الآخر، أو يكون أفقياً، تجاورياً، انفصالياً، أى يفصل بين ما للدين من قيمة عملية (خلقياً) وما له من صدق برهانى منطقى (نظرياً)، أى بين العقيدة والشريعة (الأخلاق الدينية)، وفى هذا الوضع الأخير للمسألة تسوية للزوم المنطقى الذى يضع أحد طرفى المسألة كمقدم والآخر كتال ضرورى عنه، بل يظل كل منهما فى استقلال تام عن الآخر، ولكل مصدر وقيمة.

وإذا كان أفلاطون يقف على قمة أولئك الذين وضعوا المسألة بالوضع الرأسى فى نظرية المثل، حيث تظل قيمة الخير هى المبدأ الحاكم، وأوغسطين فى مبدئه أنا أومن كى أتعقل، إذ الإيمان شرط المعرفة الحقة (البرهانية)، فإن مل، وكما سيتضح فيما بعد، هو أبرز من وضعوها وضعأ أفقياً، فلن يصادر بهذا اللزوم ولا يجعله ضرورة، ومع ذلك فإن هناك علاقة (ما) بينهما هى مصدر الصعوبة فى هذه الطريقة للوضع.

وتأخذ صياغة الاسئلة المتعلقة بالمسألة الدينية شكلاً ما، بقدر تأسيسها على أحد الاحتمالات السابقة، فمثلاً، إذا كانت هذه الصيغة هى: هل يمكن الاستدلال الصحيح على وجود الله؟ كانت قيمة الصدق المنطقى (أو قيمة أى برهان طبيعى آخر، غير الوحى، كالاستقراء والأدلة التقليدية على وجود الله). على قمة التراتب الهرمى والمبدأ الحاكم لكل قيمة بعد، حتى إن كان غيرها لايلزم عنها لزوماً صريحاً بل ضمناً، . حتى إن كان الواقع لايلتزم بذلك فى صورته المثالية . أما صيغة: هل ما يزال الدين يشكل عنصراً مهماً فى تشكيل الحياة وتنظيم السلوك؟ وبالتالي الحضارة؟ فإنها تصادر بقيمة المسألة الدينية عملياً وتأخذ طابعاً برجماطياً. ويمكن أن تأخذ هذه الصيغة طابعاً تأليفياً مع الصيغة الأولى لتتشكل عدة أسئلة فرعية ولكنها مؤسسية، كالتالى: هل الدين معقول وبالتالي نافع؟ هل الدين معقول وغير نافع؟ هل الدين نافع وبالتالي مقبول؟ هل الدين نافع وغير معقول؟ وهذه الأسئلة التى تعبر عن قضايا إما شرطية (قضايا لزوم) أو قضايا عطفية، قد توحى بالانفصال، تعبر أدق تعبير عن المشكلة الحالية عند جون مل.

وإذا كان كانط أول من فصل الطابع البرجماطى للدين عن أساسه النظرى فى كتابيه

«نقد العقل الخالص» و«نقد العقل العملى»، فإن هيجل كان أبرز من وحد بين الطابعين، طبقاً للجدل الذى يجمع جمعاً تأليفياً بين العقل والواقع كأساس للفعل الروحى المطلق للفلسفة التى تتخذ من الكفاية العقلانية قناعاً تغطى به الوجه الدينى للفلسفة، أى العقل الكلى المصدر الأساسى لكل قيمة. وفى المقابل كانت الفلسفات التجريبية، خصوصاً لوك وهيوم، والوضعية تشجب مثل هذا التوحيد وتؤكد على نزعة الفصل وتشكك فى التأسيس وتتراوح بين محاولات الإبقاء على الطابع الوضعى البرجماطى للدين، وبين إلغائه بناء على عدم مشروعية التأسيس، وهى بذلك تتسق مع مقدماتها الأولى التى أعلنتها لوك وهيوم، من بعد، من حيث أن كل المعارف ذات أصل تجريبى، وليس الدين، بالقطع، إلا واحداً من بين موضوعات التجربة، وهكذا تلتقى مع كانط فى تحديد إقامة الدين فى ميدان الأخلاق، ولو مؤقتاً، عند مل، ووضعه نهائياً بين الأقواس عند الوضعيين، ومع ذلك فلقد أجمع الجميع على عدم استخدامه، بعد ديكارت، ضامناً للحقيقة المطلقة، بل وزادوا على كانط التأكيد على عدم مشروعية استخدامه حتى كمجرد مصادرات للعقل العملى، ولكنه كمارسة يستطيع، ولو إلى حين، أن يسدى الكثير فى مجال الأخلاق، وهو المنحى الذى سيتخذه مل. فصل تام، إذن، بين الدين كمعتقد والدين كأساس أو حتى مجرد قواعد دائمة للسلوك، وهذا الفصل يتخذ أساسه الفلسفى من تقدم الواقع والتجربة على مجرد التصورات التى قد تتخذ فى الفلسفة المثالية طابعاً تأملياً، لآرنسندنتالياً نقدياً.

والآن، فمل بوصفه ممثلاً للتجريبية التقليدية والوضعية، هل يحاول القفز على المسألة الدينية بإنكار خضوعها، مسبقاً، لمعايير الفهم الظاهرى التى هى المعايير الأساسية التى تؤسس كل فلسفة آرنسندنتالية، مثالية أكانت أم تجريبية، بالمعنى الواسع للمصطلح؟ وهو إن كان، فى نهاية التحليل، يصل إلى موقف متشكك من الدين، فهل يتكرر لدوره وضعياً؟ وهذه مسألة لا يمكن فهمها إلا إذا فهم الدين على أنه مجرد ثقافة، فنقد الدين لايعنى قطيعة مع الدين كحضارة وثقافة خاصة أو حتى مجرد تراث، أو على الأقل مكون تراثى إيجابى يعد من مصادر الخير الإنسانى إلى جانب منافسه التقليدى: العلم؟

ومل يصوغ الأسئلة بخصوص المسألة الدينية بكل الصيغ الممكنة السابقة، ويحاول تأسيس النتائج، ولكن المشكلة فى كل فلسفة لاتكمن فيما تبغى، بل فى الطريقة التى يصل بها هذا الاستنتاج إلى غايته، فيها. وتتوقف قيمة مثل هذه الطريقة على مسألتين: هل هى طريقة ملائمة للموضوع المعنى؟ وهل هى متسقة كمنهج، ذاتياً؟ ولكن يبقى السؤال الموضوعى الأهم، هنا، وهو: كيف يمكن تأسيس استمرار الأخلاق الدينية بعد اجتثاث أصلها الدينى؟ وهل يمكن التوفيق بين ما لا اعتقده، وما أراه خلقياً؟، ليس على مستوى المجال البيولوجى المحض، وهو مستوى الحياة المعتادة، بل على مستوى التأسيس الفلسفى العقلى؟

## ١. نقد اللاهوت:

(١) في «سيرته الذاتية» قدم مل نفسه على أنه واحد من الأمثلة القليلة في بلده، من الذين لم ينتبذوا الاعتقاد الديني، بل إنهم لم يعتقدوه أصلاً<sup>(١)</sup>. (وهو، في هذا الصدد، يعترف بالحاد أبيه.<sup>(٢)</sup> ومع ذلك، فلقد اعتري قناعاته الدينية بمرور السنين كثير من التغيير، فإذا كان اعتقاد والده بالمسيحية على حافة الانهيار حينما كان مل الشاب في مراحل تعليمه الأولى، وبذلك، كانت النزعة الخارقة للطبيعة Supernaturalism، قد استبدت، تماماً، من برنامجه التربوي<sup>(٣)</sup> فقد اعتنق تعاليم بنتام Bentham أشد الاعتناق، وأخيراً كانت ديانة الإنسانية<sup>(٤)</sup>.

ومع ذلك لم يتجنب مل الانغماس في مسائل الدين في سياق متابعة اهتماماته الرئيسية، وهي تنطوي على ثلاثة محاور رئيسية:

### (١) الأخلاق النفعية.

(٢) الدفاع عن المبادئ الليبرالية في مواجهة التقييدات التي تقيد المناقشة والجدل الحر.  
(٣) وأخيراً، تقويم الكيفية الخاصة (النوعية) بالتعليم الجامعي السائد<sup>(٥)</sup>.

وعلى ذلك فإن مساهمات مل في فلسفة الدين، تمثل طبيعة عصر العقل فضلاً عن القرن الذي أدى إلى ميلاد الحركة الرومانتيكية، ولذلك نجد هيوم في كل صفحة، وقليلاً - على الأقل، في «ثلاث مقالات عن الدين» - ما نجد أثراً لكل من شليرماخر أو هيجل أو كوليرج أو نيومان Neoman.<sup>(٦)</sup>

أما هذه المساهمات الرئيسية، فتوجد في «ثلاث مقالات في الدين» المنشور في عام ١٨٧٤ بواسطة هيلين تيلور، و «فحص فلسفة السير وليم هاملتون»، خاصة الفصل السابع، و «أوجست كونت والوضعية». ويظل العمل الأول ضمن هذه المساهمات هو بؤرة الاهتمام الفلسفي بالدين، وفيه يهاجم الأرثوذكسية على المستويات الاستمولوجية والأخلاقية<sup>(٧)</sup>. ولقد أدى نقده المبرر للتعقيد الدينية في «فحص فلسفة السير وليم هاملتون» إلى نشوب نزاع دام مع أعدائه القدامى في الكنيسة الإنجليزية، ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب، أي تقدير مكانة الدين في الحياة الفردية والاجتماعية من خلال تقدير لإمكانية مصداقيته، في حين أن الجوانب الاجتماعية والسياسية قد قبض عليها تماماً في كتاباته: «أوجست كونت والوضعية» و«نفعية الدين». أما مقالاه: «الطبيعة» و«الألوهية» فلقد عالجا، بصورة مباشرة، مسألة «حقيقة» الدين أكثر من مجرد «نفعيته»<sup>(٨)</sup>.

وإلى مدى أبعد، فإن السهم الأوفر من مقال «الألوهية» قد تم تكريسه للاهوت الطبيعي، وفيه يعالج: الأدلة التقليدية على وجود، وصفات الله، وكل الاعتبارات الخاصة بالوحى

والخلود. وفى هذا المقال يرى مل المعتقدات الدينية مجرد نظريات برهانية Theorems ويتساءل عن الأسس العقلية التي لها<sup>(٩)</sup> وهو، قبل ذلك، يناقش الاعتراضات الأساسية الاستمولوجية على اللاهوت الأرثوذكسى، فلقد بدت المسيحية فى نظر الفيلسوف لاتلوى على شىء إلا مجرد معتقدات إفتراضية Credenda Propositional لا يمكن لأى إنسان عاقل أن ينظر إليها على أنها ممكنة الإدراك.<sup>(١٠)</sup>

(ب) والأرثوذكسية التي يهاجمها مل تفترض قسمة فى اللاهوت إلى لاهوت طبيعى يتعامل مع ما يمكن تأسيسه عن الله من خلال ممارسة أو تدريب قوانا أو ملكاتنا المعرفية، وذلك من دون الإهابة بمساعدة إلهية، ولاهوت موحى يتعامل مع تلك الحقائق التي يفترض أنها من الممكن اكتسابها كنتيجة للوحى الإلهى. فأما قلب اللاهوت الطبيعى فهى البراهين على وجود الله الذى يتصور على أنه كلى القدرة، كلى العلم، كلى الخيرية. ولكن اللاهوت الطبيعى قد يطلق، أيضاً، مزاعم موحدة عن الطبيعة الإنسانية، والمصير الإنسانى...

فأما اللاهوت الموحى فى المسيحية، فيتضمن تعاليم مسيحية مسلماً بها، أو متلقاة، كالتعاليم المتعلقة بالتجسد، مثلاً. وهناك خط هام فى الأرثوذكسية المسيحية يعتقد بأن التعاليم الموحاة قد أمكن إيصالها من خلال وسائل فوق طبيعية (خارقة) بنبى أو أنبياء، ومن على شاكلتهم، أولئك الذين يبلغون هذه التعاليم إلى غيرهم.

ولقد اعتقد لوك Locke، مطوراً للخط الفكرى الموجود أساساً، ومن قبل، عند توما الأكوينى<sup>(١١)</sup>، بأننا نملك علة الاعتقاد بالحقائق الموحاة، بما أننا نمتلك علة الثقة بمفوضين Proposers مفترضين عن الحقيقة الموحاة، موثق تفويضهم الإلهى بآيات خارجية، وخاصة، المعجزات. وهذا الموقف هو خلاصة مقال هيوم «عن المعجزات»<sup>(١٢)</sup>. ولكن كلما كان اللاهوت الموحى موضع الاعتبار، نجد مل يضيق من وجهة النظر الهيومية عن المعجزات مجادلاً بأن «المعجزات لاتملك أى زعم، أيا كان، بأن طبيعة الوقائع التاريخية، فضلاً عن كونها ليست صحيحة، كليا، ذات بدايات عن أى وحى»<sup>(١٣)</sup>. فلا يجب، أن تساق المعجزات، بالضرورة، إذن، كتصديق Testimony لأن يكون هذا الكائن هو أيضاً، موحى ذاتياً Self-Revealing بطريقة خاصة للغاية<sup>(١٤)</sup>. وسوف تتبدى هذه النقطة بصورة أكثر جلاء فى إطار نقد مل لدليل المعجزة، فيما بعد، فى إطار نقد الأدلة على وجود الله.

(ج) وجود الله: إن التعاليم الأبوية التي جعلت مل بتمرد كل التمرد على «خالق الجحيم ذى القدرة الكلية». على حد تعبير كالفن، واعتناق مل فكرة: «أن أصل العالم والذات ينبغى أن يظل مجهولاً، لأنه يتجاوز تجربتنا، من ناحية، ولأن أية عبارة تطلق عن الأصول تولد دائماً سؤالاً آخر عن خلق الله من ناحية أخرى». - إن هذا وجد دعمه بمطالعات مل لكل من هيوم،

وكونت. وهو يعترف لأحد مراسليه، في فترة الصبا بأنه يتفق تماماً مع برنامج كونت السلبى الذى يستبعد الله من الدين، وأنه يأمل أملاً قوياً فى التحقق النهائى لدين الإنسانية الوضعى.<sup>(١٥)</sup>

ومع ذلك فإن الأزمة الفكرية التى حلت به، دفعته إلى مراجعة مسألة الألوهية من موقف شخصى، وكان سان سيمون وكونت ذاته قد وصفا القرن التاسع عشر بأنه عصر الانتقال والنقد، العصر الذى تقوم فيه الآراء والمؤسسات المتعارضة جنباً إلى جنب، وقد تجد ما يبررها جزئياً. وكان كونت على استعداد كافٍ لأن يعقد مع الكاثوليكية صلحاً استراتيجياً، وذلك لتأمين الانتصار السريع الذى أحرزته المؤسسات الوضعية، غير أن مل احتج بأن هذه الحالة المختلطة تتسحب على المعتقدات انسحابها على المؤسسات، وأن الاستبعاد المتزمت للألوهية لم يأت فى الوقت المناسب، ولم يؤسس تأسيساً متيناً. وانتقد كونت لأنه أغلق المناقشة الفلسفية عن الله قبل الأوان، ولأنه لم يسمح بالحرية العقلية فى مثل هذه المسألة المتشعبة الجوانب<sup>(١٦)</sup>. ومنذ ذلك، فلقد أصبحت اهتمامات مل الدائمة أن يبحث إلى أى مدى يمكن لكل من المفكر الظاهرى والوضعى أن يبرر موقفه من اعتناق مفهوم عن الله، على الأقل خلال ذلك العصر الانتقالى الذى وصفه ماثيو آرنولد بدقة، بأنه يتسكع بين عاملين: أحدهما قد انقضى فعلاً، والآخر غير قادر على أن يولد<sup>(١٧)</sup>. وهو يتساءل الآن: هل يقتضى الوضع الحالى للبيئة Evidence العقلية من المرء، وبصورة قاهرة، أن يرفض الله؟ وهذا هو الجانب المنطقى من مسألة الدين، لا يكتمل إلا بسؤال آخر: هل الوضع الحالى للقوة الاجتماعية كفى بالانتقال العملى المباشر إلى الدين الإنسانى الجديد؟ وهو الجانب العملى للمسألة<sup>(١٨)</sup>. ومثل يفضل كونت فى كونه لم يبدأ مباشرة من المسألة الأخيرة، لأنه قد أجاب عنها بالنفى، من جهة، ولأنه حاول، أيضاً، الإجابة بالنفى عن الأولى، فمسألة نهاية دين الله ليست منتهية كما ارتأها كونت، بل تتطلب التبرير المؤسس. فلامنص، إذن، من البدء من جديد، لا من مسألة نفى الدين بل من جهة عدم كفاية الأدلة على وجود الله. وهذه المسائل هى مقومات اللاهوت الطبيعى، فإذا لم يكن الوحى قد أتى، بشأن الدين، بشيء مقنع: فإذا كان المؤمنون قد يعتبرون وجود الله من قبيل الوحى Revelations أو حتى تكشفات أو إلهامات لرغباته، فإن هذا مما لا يعتبره غير المؤمنين كذلك. ولذلك فإن السؤال الذى يضطر المؤمنون وغير المؤمنين أن يتواجهوا بشأنه كان: ما إذا كان النظام الطبيعى بما يتضمن من آيات وعلامات يحمل درجة كافية من الاقتناع على وجود هو نتيجة لخلق ذكى؟

واستنتاج مل الممكن توكيده: «إن الاتجاه العقلانى لذهن مفكر نحو ما هو فوق الطبيعى، سواء فى الدين الطبيعى أم فى الدين السماوى (دين الوحى)، هو موقف الشكية، بوصفها

متميزة من الاعتقادية من جهة، ومن الإلحادية، من جهة أخرى<sup>(١٩)</sup>. فملم يؤكد على وجوب رفض جميع أنواع الإنكار Denials الدوجمائية، ليس فقط فيما يتعلق بوجود الله، بل، أيضاً، فيما يتعلق بالأدلة على خلق ذكى. فأهم مهام الشاك فى نظره هى توضيح وتفسير المعتقدات الإيمانية من دون التوكيد على الحماققة والسخف العقلى الذى تنطوى عليه مثل هذه العقائد<sup>(٢٠)</sup>. فالجانب المنطقى عند ملم، إذن، هو الأساس فى معالجة المسألة الدينية، من الناحية المنهجية، وهذا هو الذى يعطى المغزى والقيمة لفلسفته فى الدين وإن كان الجانب البرجماتى لها هو غاية هذا التأسيس، فلنبدأ، منهجياً، معه من فحص الأدلة على وجود الله.

### ١. الدليل الانطولوجى:

يتألف هذا الدليل، عن القديس أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩). وهو ما نص عليه ديكرت، فيما بعد . من النقاط التالية:

(أ) من الحق أنه يوجد إله، برغم أن الوسواس الخناس يقول فى قلبه: «لا يوجد إله»<sup>(٢١)</sup>

(ب) إن الله لا يمكنه أن يتصور على أنه غير موجود . فالله هو الذى لا يتصور ما هو أعظم منه . وهو لا يمكن تصوره «غير موجود»<sup>(٢٢)</sup>

(ج) كيف قال الأحق فى قلبه ما لا يمكن تصوره؟ فالشئ قد يتصور بطريقتين:

١. عندما تكون الكلمة الدالة عليه متصورة؛

٢. عندما يكون الشئ ذاته مفهوماً.

ومهما كان المدى الذى تصل إليه الكلمة، فإن الله لا يتصور أنه غير موجود؛ فهو لا يستطيع ذلك فى الواقع<sup>(٢٣)</sup>.

(د) ذلك أن الله هو ما لا يمكن تصور ما هو أعظم منه، وكل من يفهم ذلك حق الفهم، سيفهم، بالتأكد، أن هذا الكائن يوجد حق الوجود، ولا يمكن حتى أن يتصور عدم وجوده فى التصور. وإذن، فكل من يفهم أن الله موجود هكذا، وجوداً حقيقياً، لا يمكنه أن يتصور أنه لا يوجد<sup>(٢٤)</sup>.

ومل يحتكم فى هذا الدليل إلى كل من هيوم وكانط الذى أنتقد هذا الدليل فى «نقد العقل الخالص» كالتالى: «وأيا ما كانت المحمولات التى تفكر بها فى شئ... فلن نضيف شيئاً، على الأقل، إذ نبين أكثر وأكثر أن هذا الشئ «يوجد». وإلا يمكن ألا يكون هو نفس الشئ، على الدقة، ما يوجد، بل شئ أكثر مما نعتقد فى التصور Concept، ولن يمكن، إذن، القول إن الموضوع الدقيق لتصورى «يوجد»، وإذا فكرنا فى شئ، فى كل ملمح للواقع باستثناء ملمح

واحد، فإن فقدان الواقع ليس مضافاً بواسطة قولى إن شيئاً ناقصاً «يوجد». وعلى الضد، إنه يوجد بنفس النقص الذى فكرت فيه به، وإلا فما يوجد قد لا يكون شيئاً مختلفاً عما اعتقدت عندما فكرت فى كائن على أنه مجاوز للواقع، بلا أى نقص، فإن السؤال يظل هو ما إذا كان موجوداً أم لا. (٢٥)

ومل يحتكم، إذن وببساطة إلى تمييز كانط بين تصورنا عن شيء، وكون هذا الشيء مدركاً بالفعل. وهو لم يجادل بأن «الوجود» ليس صفة Property على الإطلاق، رغم أن هيوم وكانط كليهما جادل فى ذلك، وناقش المسألة من قبل. فاما سماعته فكانت للسماح بالتضاد الجلى بين «وجود موضوع ما» وكوننا نتخيل Imagining أنه يتجلى ويضج عن ذاته (٢٦). وسوف يستفيد من هذا التمييز فى نقل «وجود الله» من مستوى «الاعتقاد» إلى مستوى «الأمل»، فيما بعد.

وهكذا كان بوسع مل أن يسخر من كل فلسفة مثالية على النمط الهيجلى الذى يربط روح العالم بالله؛ ففى كتابه «تاريخ الفلسفة» يفترض هيجل عدة مرات أن كل الفلسفة هى فلسفة «وحدة وجود» Pantheistic. وتصدق مثل هذه السخرية، أيضاً، على افتراض هيجل أن التاريخ والسيادة الفلسفية للتظيمات والأنماط التى تنتجها، أو ما أسماه هيجل بـ «التاريخى المفهوم» Begriffene Geschichte يكونان (يشكلان) تذكر الروح المطلق، والواقع، والحقيقة واليقين، بحكمها، وبالتالي، معرفة روح الله ذاته. فمن دون مثل هذه المعرفة، كما يصف هيجل، فقد يستحيل الروح المطلق إلى روح لا حى، ووحيد. (٢٧)

ويبلغ الخلط الهيجلى مداه بين التصور والواقع، بتصوره أن وحي الروح - الذى هو العقل، أيضاً - هو نظام العالم، ومرحلته العليا هى الفكرة عن الله فى العالم، وذلك، فى نظره، هو تمثّل الإلهى، (المطلق) أو «الدين» الذى يكتمل فى المعرفة الحقة بالله؛ فالمعرفة الحقة بالله هى المعرفة المطلقة (٢٨). وفى مقدمة كتابه «فلسفة الدين» يلاحظ هيجل أن «الروح، بقدر ما هى روح الله، ليست روحاً خلف النجوم، خلف العالم، بل العكس، فالله حاضر، فى كل شيء حضوراً كلياً، ويوجد كروح فى كل الأرواح، فالله حى يعمد ويقضى باستمرار. فالدين هو نتاج الروح الإلهية، إنه ليس اكتشافاً للإنسان، بل عمل للسيرورة الإلهية، وخلق لها (٢٩). يحتفظ مل، إذن، بالبعد الترنسندنتالى - بالمعنى الواسع فى مقابل البعد الباطن - النقدى فى مقابل كل الفلسفات التبريرية المتفائلة، بالإضافة إلى احتفاظه بالجانب الشكى التجريبي من هيوم والذى لم تغلح الفلسفة الكانطية فى الاحتفاظ به، وخاصة فى «نقد العقل العملى»، كما سيتجلى فيما بعد.

## ٢. دليل العلة الأولى،

« لكل شيء - علة »، هذا هو أصل الدليل العلى<sup>(٣٠)</sup>، والدليل من العلة الأولى بوجود التجربة الإنسانية، ومقدم كاستنتاج منها، ككل. إن كل شيء مما نعرفه - كما هو معتقد - له علة، ويدين بوجوده لهذه العلة. فماذا عسى أن تكون علة وجود هذا العالم الذي ليس إلا تجميعاً من كل ما نعرف، يدين لها بوجوده؟<sup>(٣١)</sup> ومل يضع الدليل وينتقده على الطريقة الهيومية بصورة دقيقة<sup>٤٠</sup> وإلى حد الانطباق التام، ويستأنف الدليل سيرورته: فالألا يجب أن يكون للجماع الكامل علة واحدة؟ أو يمكن أن يكون لكل عضو فيه علة مختلفة؟ كما كتب هيوم: «الم أبين لكم أن الأسباب الخاصة (العلل) بكل فرد في جماع العشرين جزءاً من المادة، فأراني اعتقد بأن هذا شيء لا يقبله العقل، وهل لك أن تسألني، من بعد، عن علة العشرين ككل؟ إن هذا يجد تفسيره، كافياً، في تفسيره علة الأجزاء».<sup>(٣٢)</sup>

وتأسيماً على نزعتة الظاهرية يؤكد مل «إن حقيقة التجربة، إذا تم التعبير عنها بصدق، لا تقلب إلى شيء مما نعرف أنه يشق وجوده من علة، بل فقط، كل حدث أو تغير... والمتغيرات هي نتائج لتغيرات سابقة، أما الموجودات السائدة، بقدر ما نعرف، فليست نتائج على الإطلاق. ومن الحق أننا نعتاد على الكلام، ليس فقط عن الأحداث، بل عن الموضوعات، أيضاً، بأنها منتجة بواسطة علل، كما ينتج الماء من اتحاد الهيدروجين والأكسجين. ولكننا نقصد من ذلك فقط: إنها عندما تبدأ في الوجود، فإن بدايتها هي نتيجة لعلة. ولكن بدءاً في الوجود ليس موضوعاً بل حدث»<sup>(٣٣)</sup> ومل لا ينازع في الاعتراض الذي يقول إن علة الشيء ذاته هي علة بدء شيء في الوجود.. والأهم هو أن ذلك لا يصدق على الثابت في الطبيعة (الصفات والجواهر). هذا في مدى المعرفة الإنسانية - إذ أن هذه ليست لها علل، رغم أنها هي ذاتها أسباب أو أسباب مجتمعة Con-causes لكل شيء يحدث. ويرتب مل على ذلك، أن التجربة لا تقدم أية أدلة ولا حتى تشيكيات (تشابهات) Analogies لتبرير توسيعنا إلى حد الثابت، بصورة ظاهرة - توسيعنا للتعميم المؤسس، فقط، على مجرد ملاحظتنا لما هو متغير.. فالتعليل، من واقع التجربة، لا يمكن أن يمتد بمشروعية إلى جماع الكون المادي نفسه، بل فقط إلى ظواهره المتغيرة. ولكن ما هي العلة؟ إن علة كل تغير هو تغير سابق، وهذا لا يمكن إلا أن يكون كذلك، إذ لو لم يكن هناك، جديلاً، أي مقدم جديد، لما كان هناك تال جديد، أيضاً. مع التأكيد على أنه، بناء على أن ذلك لا ينطبق إلا في مجال المتغير فقط، لا يصدق إلا على ما له بداية في الزمان فقط، ولذلك فالعلل محدودة، وبالتالي فالنتائج محدودة، أيضاً وبنفس النسبة.

والنتيجة الأساسية من هذا الجدل هي أن الماهية العميقة للتعليل، كما يوجد في داخل حدود معرفتنا، لا تتسق مع العلة الأولى<sup>(٣٤)</sup>. ولذلك فالألوهية، بقدر ما هي مؤسسة على

ضرورة العلة الأولى، لاتجد دعماً من التجربة<sup>(٣٥)</sup>: إذ ليس هناك من حاجة إلى علة لوجود ذلك الذى ليس له بداية. وكل من المادة والقوة (أيا ما كانت النظرية الميتافيزيقية التى تقدم الواحدة أو الأخرى) لاتمتلك، فى مدى تجربتنا، أية بداية، حتى مما يمكن تسميتها بـ «الذهن». إن الظواهر أو المتغيرات فى الكون تمتلك، فى الحقيقة، بداية وعلة، ولكن علتها سابقة دائماً على كل تغير، ولا حتى المتشابهات للتجربة تعطينا علة لأن نتوقع، من مجرد حدوث التغيرات، أننا إذا افترضنا أثر السلاسل بابتعد ما يمكن، فإننا سنصل، حتماً، إلى المشيئة الأصلية Primaeval Volition الأولى. وهكذا، فإن العالم، بمجرد وجوده، ليس حاملاً لشهادته على إله. (٣٦)

والنسخة الهيومية للدليل، هى: «ولكن قد يعترض معترض: «لا أعنى أن لكل شئ سبباً (علة)، بل أعنى أن كل شئ «عدا الله» له علة». ولكن لماذا نتوقف عند هذه النقطة بالذات؟ فإذا كان لنا أن نتوقف عند حد، فلماذا لانتوقف عن الكون ذاته؟ عند الحد الذى معه، على الأقل، تكون لنا عنه بعض التجربة وبعض المعرفة، «فإذا توقفنا، ولم نواصل بعد، فلماذا نذهب بعيداً؟ ولماذا لانتوقف عند العالم المادى؟ وكيف نقنع أنفسنا بلا أن نتقدم إلى ما لانهاية؟ وبعد كل هذا، فما هى القناعة التى توجد فى ذلك التقدم اللانهائى؟... وإذا كان العالم المادى يتأسس على عالم مثالى مشابه، فإن هذا العالم الأخير يجب أن يتأسس على عالم آخر، وهلم جرا، بلا نهاية. إذن فقد يكون من الأفضل عدم الذهاب إلى ما يتجاوز حدود العالم المادى الحاضر. وبافتراض أنه يحتوى على مبدأ نظامه فى داخل ذاته، فإننا، فى الواقع، نعطى التأكيد بأنه هو الله؛ وكلما وصلنا إلى ذلك الوجود الإلهى، كان ذلك أفضل، وعندما نخطو خطوة واحدة فيما وراء النظام الدنيوى، فإننا نثير، فقط، نزوة فضولية مستحيل أن ترضى، إطلاقاً»<sup>(٣٧)</sup> وهكذا يلتقى مل بهيوم فى آخر المطاف. فإذا كانت مقدمة البرهان هى أن لكل شئ علة، فإنها تقف ضد العلة الأولى أكثر مما تقف جانبها، حيث إنها تتطلب، أيضاً، علة أولى؛ فقد لا يكون هناك مبرر لوجود العناصر الأساسية للطبيعة، فى مقابل تأليفاتها المتغيرة، بلا علة. (٣٨)

وكما أوضح كانط « فإن مبدأ العلية ليس له من معنى ولا معيار لتطبيقه يتسم بالأمان التام ما لم يكن فى العالم المحسوس فقط. ولكن فى الدليل الكوسمولوجى، فإنه، على الدقة، يوجد من أجل تمكيننا من التقدم إلى العالم الحسى، وهو إذ ذاك يستخدم»<sup>(٣٩)</sup>. وهكذا ليست هناك حاجة، فيما يقول ريشنباخ H. Reichenbach إلى حدث أول؛ إذ أننا نستطيع أن نتخيل أن كل حدث كان مسبقاً بحدث قبله، وأن ليس للزمان بداية. إن لانهاية الزمان فى كلا الاتجاهين لا تقدم أى صعوبات للفهم. فنحن نعرف أن سلاسل الأعداد - فى خط الأعداد - ليس لها نهاية، إذ لكل عدد عدد أكبر منه، وإذا أضفنا إلى ذلك الأعداد السالبة - فى الطرف

المقابل فإن سلاسل الأعداد ليس لها بداية، على الإطلاق، إذ لكل عدد، عدد أصغر منه. ولقد عولجت السلاسل اللامتناهية في بدايتها ونهايتها بنجاح في الرياضيات بلا أدنى مفارقة. والاعتراض بوجوب حدث أول، أى بداية للزمان هو اتجاه خاص بكل ذهن غير مدرب. فالمنطق لا يخبرنا بأى شيء عن بنية الزمان. وهو، مع ذلك، يقدم وسائل معالجة السلاسل اللامتناهية بلا بداية ولانهاية، على السواء».<sup>(٤٠)</sup>

### ٣. دليل الاتقاق العام:

يرى مل أن الدليل ابتداء من الإجماع العام General concent للبشر لا يحمل أى مغزى فلسفى. وهو لا يعتقد بمبدأ القبول أو الاتقاق agreement حيث أنه بمجرد ما يتعرض لأدوات الفحص فإن ما يبدو على أنه موضوع اعتقاد يختلف من مجتمع إلى آخر، وفي حالة المجتمعات البدائية توجد سلاسل من الخرافات ليس لأحد من العقلانيين أن يتحمل مسئوليتها<sup>(٤١)</sup>. ومهما يكن، فإن هذا الدليل لا يعدو أن يكون مجرد مبدأ هزيل من طراز شعبى، عامى Vulgar petitio principii؛ إذ يفترض إما أن وجود معتقد ما فى الذهن الإنسانى هو الدليل على وجود الله، فقط لأن الله لا يعذب مخلوقاته بتضليلهم، أو أن هذا الاعتقاد يوجد، فقط، لأن البيئة التى يستند إليها جيدة Good؛ والبديل الأول يسلم بالمسألة جدلاً؛ إذ يفترض وجود ما يشرع، هو، فى البرهنة على وجوده، فأما الأخير فيرتد بنا خلفاً؛ حيث السؤال عما إذا كانت البداعة (البيئة)، هى، فى الحقيقة، بداهة جيدة.<sup>(٤٢)</sup>

### ٤. دليل الوحى والمعجزات:

فى مقال «الألوهية» يطرح مل هذا التساؤل: «هل يمكن لأية بداهة أن تكفى للبرهنة على الوحى الإلهى؟ وما الطبيعة والحد للذان يجب أن تكون هذه البداهة عليهما؟»<sup>(٤٣)</sup> ولقد نبذ مل جميع الإلهامات Revelations الباطنية، زاعماً أنهم يمكن أن يكونوا ذوات أصالة ذاتية Self-authenticating، فقط، فيما يتعلق بطبيعتهم الخلقية، ولذلك فإن أكثر الإلهامات الخلقية قابلة للإدراك والتصور ربما يكون غير كافٍ لدعم مصداقية أو أصالة Authenticity الوحى. وهكذا فلقد استمر فى جدله: «فالوحى، بذلك، لا يمكن البرهنة على كونه إلهياً إلا ببيئة خارجية أو بمدد وعون من الوقائع فوق الطبيعية. فنحن مضطرون لاعتبار ما إذا كان من الممكن البرهنة على مثل هذه الوقائع، وإذا كان ذلك كذلك، فأية بيئة مطلوبة للبرهنة عليها؟»<sup>(٤٤)</sup>

والحالات الأكثر وضوحاً والمتعلقة بالوحى الخارجى هى المعجزات. ومل يقترب هنا من المسألة، كعادته، عن طريق مناقشة هيوم الشهيرة. (وفى «المنطق» III,25,2 نشأت المشكلة

بمناسبة الاستقراء، وفي «الألوهية» كانت بمناسبة البرهنة على وجود الله). وهو في مقاله الأخير يتساءل: «ما إذا يمكن اعتبار ما يوصف على أنه بدهاة أو بينة على المعجزة (أى حدث معجز يعزى إلى علة فوق ومضادة لقوانين الطبيعة)؟ وهل يمكن أن توجد بينة كافية على حدوث المعجزات؟ إذا كانت هناك علة مستقلة للاعتقاد بوجود كائن فوق طبيعي؟ ويعتقد مل: «إنه من المستحيل، بدهاة، التأكيد على أنه إذا كان هناك واقع فوق طبيعي حادث بالفعل، إذن فإن البرهنة على حدوثه مما لا يمكن إدراكه بالملكات الإنسانية. وهذا مما يمكن البرهنة عليه ببدهاة أحساسنا كما يمكن البرهنة على الأشياء الأخرى». (٤٥)

وينتهي مل، في الحقيقة، بأنه الآن - ١٨٧٠، في المرحلة الحالية من تطور العلم - ليست هناك بينة يمكن تخيلها كافية لدعم الاعتقاد بأن المعجزات قد حدثت فعلاً، وبأن الفرضيات البديلة لن تكون، أبداً، أكثر من مجرد احتمالية وهي أن البينة testimony خاطئة، مزيفة، مزورة... إلخ، أو أن الظاهرة يمكن تفسيرها في حدود ما هو حاضر غير معروف، أى القوانين الأكثر بعداً (القصى) للطبيعة. ولقد وصل مل إلى استنتاج ينطوي على مفارقة بصورة قوية وهو: إنه قد تكون هناك أحداث إعجازية، فعلاً، وأنه لن يكون لدينا أسس كافية لقبول مثل هذه الأحداث، بما هي كذلك. ولكن النقطة الحاسمة في حجته هي: إن سمة سيادة القانون Law-governed Character في الكون قد تم تأسيسها. (٤٦)

يؤكد ومل، طبقاً لهذه السمة، على أن حدثاً ما لا يوصف بكونه معجزاً مهما كانت درجة غرابته، إذا أمكن أن يحدث إذا تكررت نفس مجموعة الظروف التي أدت إليه من قبل. ولذلك فمن أجل تأسيس معجزة، فيجب أن يحدث حدث من دون أن يكون مسبقاً بمجموعة الظروف التي تكفى لجعله حادثاً مرة أخرى. واختبار معجزة ما هو: هل سيعود حدث للظهور عندما تتوافر ظروف أدت إليه من قبل؟ فإذا كان، وإلا فالحدث معجزة. وحتى في هذه الحالة، فإننا، بالقطع، لا نكون على يقين من أن الحدث كان معجزة بهذا المعنى؛ فلانكاد نعرف، بالقطع، أنه إذا قدر لهذه الظروف ذاتها أن تعاد، فإن «المعجزة» قد لاتعود؛ وعلى الأفضل، فإن ما نستطيعه، فقط، هو أنه عندما تكون نفس الظروف أبعد، كما نعرفها، (وعندما نفسر، فقط، هذه الظروف التي نعتقد أو نعرف أو علمنا أنها متعلقة علماً بالحدث، فإننا في حاجة إلى إضافة هذا التحوط، وإلا فإن الظروف المتضمنة قد تمتد لتغطى الحالة الكاملة للكون، الذي لا يمكنه، بالطبع، إعادة نفسه). فإن الحدث المعجز المزعوم لا يكون قد حدث، ولكن هناك ظروف أخرى لم تحدث لنا لتقديرها كما لم تكن متعلقة علماً، وإذا أضيف إلى الظروف أنها تتكرر، فإن الحدث قد يعود للحدوث».

والسؤال الآن هو: هل تعتبر بعض الأحداث معجزات، أى تدخل من الله؟ لقد أكد هيوم

فى مقاله الشهير «عن المعجزات» بأن مرشدنا الوحيد لتقرير قيمة احتمالية هذه الأحداث المزعومة هو كلية أو مجموع تجريتنا للنظام الموجود للطبيعة. وكتب هيوم: «ليست هناك بينة No testimony كافية لتأسيس معجزة من دون أن تكون من ذلك النوع الذى كذبه أو بطلانه أكثر إجازاً من الواقعة الذى يجتهد ويناضل من أجل تأسيسها». وبمقتضى كل معجزة تم تسجيلها فإن الأكثر اتساقاً مع سياق تجريتنا الاعتقادية، فإنها لم تحدث. إن الناس قد يضلون (أو حتى يكذبون)، بالشائعات المنتشرة وبيالغون فيها وتتراكم على مدى شاسع حتى عندما تنتشر على مسافة صغيرة من مصدرها، فالناس قد يعتقدون بأى شىء ويذيعونه على أنه صحيح عندما يكون شيئاً «يرغبون» فى الاعتقاد به وهم مشروطون، بقوة، بالفعل، نحو الاعتقاد. وهذه هى كل الوقائع المعروفة جيداً لكل منا، ولا تتطلب أى معجزات من جانبنا للاعتقاد بها، ونحن على علم بكل هذه الأشياء فى تجريتنا اليومية، ومعظم المعجزات قد أخبر بها أناس فى سالف الأزمان لانستطيع أن نفحص حكاياتهم، وكانوا، فضلاً عن ذلك غير مدربين ill-trained على النقل الدقيق لما رأوه، وكانوا يرغبون ويتمنون، فى العادة، حدوث المعجزات؛ والرغبة هى أم الاعتقاد، وحتى لو كانت المعجزة مشهودة ومدعومة من قبل أناس كثر، كما كانت الحال مع فاتيما Fatima، فإن علة شكنا فيها أعظم من علة اعتقادنا بها من حيث أننا نعرف ماذا كان قد حدث فى الطبيعة، من أجل تفسيره. الآن. على أنه حقيقى... وهكذا، فإن كل الأحداث التى قيل أو نقل أنها معجزات لا «تدل» على صحتها من جهة طريقة النقل: فليس لدينا دليل حاسم على أن ذلك قد حدث؛ والعكس صحيح.<sup>(٤٧)</sup>

وسمت النقد التاريخى الذى ساد خلال عصر التنوير الأول وخاصة عند فولتير يتبدى جلياً فى مقال «الألوهية»؛ إذ يمتد شكه ليطال حتى حقيقة المسيح كما هو معروض فى الأناجيل؛ فيرى أنه ليس شخصاً تاريخياً. ويتعجب من الغلو فى الإضافات على هذه الحقيقة المزعومة من قبل خلفائه واتباعه؛ بما يكفى لحشر حشود من المعجزات عنوة، وهى معجزات مظنونة للمسيح. ويتساءل: من من تلاميذه أو أنصاره (الحواريين المهديين) كان أقدر على القول على المسيح أو تخيل الحياة والشخصية الموحاة فى الأناجيل؟ ومثل إذ يستبعد صيادى المصلى Galilee والقديس بولس، بحكم ما هو معروف عنه من مزاج تقوى... يعتقد أن تلميذاً غير معروف قد قام بحشر interpolated. فى الأجزاء الغامضة (الصوفية) من انجيل يوحنا. المادة المنقولة عن فيلون Philo والأفلاطونيين الإسكندرانيين، على لسان المخلص Saviour فى أحاديث مطولة عن نفسه، ولا يقل عن ذلك ما هو محتشد فى الأناجيل الأخرى، رغم أنه من المزعوم نشرها فى مناسبات ذات أهمية عمقى، وعندما يكون كل اتباعه الرئيسيين حاضرين، أى الأكثر ذبوعاً وسيادة فى العشاء الأخير. والشرق متهم، من مل، بوفرة رجاله الذين كانوا قادرين على سرقة أى كمية من هذه الأقوال وخاصة الشرقيين الفنوصيين، من

بعد... وبرغم هذا التصور الشكى العقلانى تبقى، فى نظر مل، إمكانية أن المسيح كان فى الواقع ما افترضه عن ذاته أنه كذلك . ليس إلهاً، لأنه لم يطلق أبداً هذا الزعم البسيط بأنه يمتلك هذه الطبيعة (اللاهوتية)، ومن المحتمل أن يكون هذا الزعم أشيع عنه كمجذف، كما يتبدى من الناس الذين أدانوه . بل هو إنسان يحمل تقويضاً خاصاً معبراً وفريداً من الله لقيادة البشر إلى الحق والفضيلة . انظر المفارقة فى حديث مل عن المسيح وعلاقته بالله، حيث يتبدى، هنا، كإنسان مؤمن موحد بالله مفارقاً<sup>(٤٨)</sup>

ومهما يكن من أهمية هذا النقد التاريخى للدليل من الوحي والمعجزات فإن نقده باسم سمة سيادة القانون فى الطبيعة هو الأهم من الناحية الفلسفية والتحليل العقلى، ومن هنا يتطلب تعليقاً خاصاً، نظراً لأن هذه السمة تتأسس فقط بواسطة مبدأ على بوصفه مبدأ تأليفاً قليلاً .

ولقد أنكر مل أن ذلك كذلك، ومع ذلك فشل فى الإدلاء بمبررات أو أسباب صحيحة مقبولة للاعتقاد بكلية universality العلية. ويجب التأكيد على أن معرفتنا بالقوانين العلية محدودة للغاية، ولأننا نجهل هذه القوانين المتعددة، حتى لو كانت هناك قوانين حاكمة على كل الظواهر، فإن أعظم درجات الزعم لا تخرج عن مستوى الاحتمال بأن يكون هذا الكون محكوماً بسيادة القانون، وإذ ذاك فكل حدث، وكل ظاهرة إن هى إلا نتيجة عملية لقانون على. ولكن الاحتمالية لا تحتاج فى أفضل الأحوال أن تكون من درجات على.

وكان مل يحاول تبرير المبدأ العلى من خلال الاستقراء induction وذلك بطريق العد أو السرد enumeration. وهكذا فلن نستطيع قبول هذا التبرير إلا لكى نبقى فى داخل حدود التجربة الإنسانية، وليس فى الأجزاء القصوى من الكون. وفضلاً عن ذلك، وكما تشير ملاحظات مل، فقد يكون هناك شىء ما غير متسق، بصورة أساسية، مع المنطق الاستقرائى الذى يتضمن نتائج خاطئة يسلم بها بهذه الطريقة، أى أنه إذا حدثت معجزات واقعية، وكانت معتمدة من شهادة العيان، وبدعم التصديق، فإنها لا بد من نبذها على أنها ليست معجزات واقعية.

إن حساب الاحتمالات مثلما أوضحه مل تشويه الشبهات ويثير الشكوك، بوضوح جلى، متى تحول إلى حساب لا احتمالى، ومضاد لقوة البينة (أياً كانت بدايتها)، بينة (بداية) أن الأحداث غير الشبيهة بالقانون non-law-like، تحدث، سواء أكانت مثل هذه الأحداث تحدث أم لا . وحتى هذه الأيام فليس القول أو افتراض أن الظواهر تحدث على نحو مضاد لكل القوانين العلية، محصناً ضد التساؤل والتشكك . ومن اليسير تصور بعض الأبحاث التى تأتى لتبرير النتيجة التى مؤداها أن بعض الظواهر ليست خاضعة للقوانين العلية الطبيعية، وبذلك، فهى بلا

أسباب أو نتائج لأسباب فوق طبيعية . قارن نتائج مبدأ اللاتحدد لهيزنبرج في هذا السياق . ومن الصعب، مع ذلك، أن نرى ما يمكن أن تحمله البدهة الإضافية من حسم ما إذا لم تكن الظواهر ذات علة أم كانت نواتج لعل فوق طبيعية. إن هذه الواقعة، وحدها، قد تجعل أية محاولة للبرهنة على وجود الله ابتداءً من حدوث معجزة، هي محاولة فاشلة أو غير ممكنة النجاح إذا لم يكن ذلك مؤسساً على أن المبدأ العلى كان «حقيقة تأليفية قبلية»، وحتى لو حدث هذا، فإن الاعتراض بعدم وجود حدوث إعجازي يمكنه أن يكون معجزاً بما يكفى لارساء الأساس من أجل تسمية علته بـ «الله» . إن هذا الاعتراض قد يكون مفنداً للزعم من أساسه.<sup>(٤٩)</sup>

ويغض النظر عن مسألة كون المبدأ العلى حقيقة «تأليفية قبلية»، فإن سمة سيادة القانون بقدر ما تدعم الاعتراض على أهلية دليل المعجزة، فإن الفرض المقابل، أى عدم سيادة القانون وكلية تطبيقه، تدعمه، أيضاً وبنفس الدرجة: فكلية العلية تفند الحدوث المعجز، من حيث المبدأ، إذ تقاوم مجرد افتراضه، ولكن عدم سيادته، رغم أنه يسمح لإمكانية الحدوث الخارق للقانون بالمرور، إلا أنه لا يجعل إمكانية مشروعية أن يسمى الخارق (الشاذ عن القانون) معجزاً، إذا ما كانت إمكانية عدم الخضوع الكلى لمبدأ العلية حقيقة واقعة؛ فلا يمكن، مثلاً، أن يعد سلوك الإلكترونات حول نواة الذرة، وعدم القدرة على التحديد الدقيق لسرعتها وموضعها في نفس الوقت . وهو ما لا يخضع للعلية بالمعنى التقليدي . سلوكاً معجزاً، لمجرد افتقارنا إلى صياغة القوانين التى تحكمها فضلاً عن طريقة ذلك تكتيكياً . ولذلك فإن المصادفة التى كانت تقف فى الماضى دليلاً، ولو كان احتمالياً، على إمكانية حدوث المعجزات، أصبحت الآن تمنع مجرد افتراض مثل هذا الحدوث؛ فالحدث المعجز قد يفسر بالخضوع إلى قوانين قد لانتمكن الآن من معرفتها وليست، الآن، فى حدود تجربتنا الإنسانية . التى ليس لها، فى كل مرحلة تاريخية، مفهوم محدد، سلفاً، بل تتسع بقدر طاقات البشر ووصولهم إلى إمكانيات أعظم فى مجالات المعرفة النظرية والعملية، إذن، فلا يجب الإهابة، بأى درجة، بسمة سيادة القانون هذه لدعم الاعتراض على إمكانية الحدوث المعجز؛ فليس للقانون معنى واحد ينطبق على جميع الظواهر بنفس الدرجة، ولذلك فلم يكن مل على حق فى التمسك بهذه الحجة لدعم موقفه، هنا .

وكذلك فإن مناقشة مل لبدهة المعجزات، حينئذ تكون هناك أسس مستقلة للاعتقاد بوجود الله، غير كافية، بنفس الدرجة . فلقد أطلق الزعم بأنه يجب حتى، فى هذه الحالة، أيضاً، انتباز البدهة بوصفها غير كافية، بادئاً نقاشه ابتداءً من معرفتنا بطريقة الله فى حكم العالم، أعنى حكم الله للعالم خلال قوانين عامة . وهذا هو علة النزاع المستمر بين مل والمؤلهين Theists، ومهما يكن من أمر هذا النزاع، فإن دليل مل، هنا، هو مبدأ ضئيل Petitiio principii وبسيط.<sup>(٥٠)</sup>

## د دليل التصميم (الدليل الغائى):

يؤكد مل بأن الدليل على وجود الله إذا أراد أن يكون علمياً، على الحقيقة، فيجب أن يكون كذلك انطلاقاً من علامات ظاهرة لتصميم الطبيعة. وما يجعل مثل هذا البرهان علمياً هو كونه «مؤسساً، بالكامل، على التجربة»<sup>(٥١)</sup>. ورغم أن مل قد فسر فى الفصل الثانى عشر من كتاب «هاملتون» Hamilton الدليل من التصميم على أنه دليل من التماثل analogy (المؤسس على المماثلة والتشابه النسبى والمقارنة)، فقد زعم فى مقال «الألوهية» أنه يمكن أن يكون أفضل من هذا إلى درجات أبعد، أى دليلاً استقرائياً مؤسساً على منهج الاتفاق -Agree-ment. ويمكن صياغة هذا الدليل، على مرحلتين، كالتالى:

١ - تجد وقائع مصنعة Artifacts (كالآلات)، وأشياء طبيعية (كالحيوانات وأعضائها) مما تتشابه فى كونها ذات أجزاء تنحو إلى أداء غاية معينة، ما. وهذا التشابه، بالإضافة إلى حقيقة كون الوقائع المصنعة ذات علة غائية متماثلة، يوفر الدليل القوى لتسليم مضمون بأن الأشياء الطبيعية (المشابهة لها) ذات علة متماثلة، ومن ثم فإن هذه الأشياء قد انتجت، أيضاً، بواسطة مصمم ذكى، وهكذا يمكننا، من ثم، الاستدلال بأن هذه الأشياء منتجات لتصميم ذكى، حقاً، أى بواسطة علة غائية، سابقة عليها.

٢ - إن هذه الأشياء الوثيقة الصلة معاً، فى الطبيعة تتجاوز، إلى أبعد حد، قدرات الإنسان لدرجة يجب معها أن تكون قد انتجت بواسطة الله.

وفى تقويم الدليل، يميز مل تمييزاً مهماً بين مجرد الدليل من التشابه، والدليل الاستقرائى الحقيقى. وهو يقول إن كليهما «يجادل بأن شيئاً ما معروفاً بأنه يشبه آخر فى ظروف معينة... سوف يشبهه فى ظرف آخر»<sup>(٥٢)</sup>. والمسألة هى: إذا كان (X)، (Y) يشبه أحدهما الآخر فى الصفات  $P_1, \dots, P_n$ ، وكان (X) له صفة أكثر وهى  $P_{n+1}$ ، إذن فإن هذه الوقائع تشكل الدليل على قضية أن (Y) يشبه (X) فى هذه الصفة الأخيرة  $P_n + 1$ . وفى الدليل الاستقرائى يفترض مل أن البدهة مقدمة من أجل ما يسميه بالأطروحة الارتباطية Connectivity، أى أن  $P_n + 1$  تعتمد على، أو مرتبطة، بطريقة أخرى بـ  $P_1, \dots, P_n$ . ولكن من مجرد دليل التماثل (التشابه)، فإن البدهة (البيئة) لاتدعم مثل هذه الأطروحة. فدليل التماثل، إذن، ليس حاسماً؛ إذ أن تشابه شيئين فى جوانب عديدة لا يثبت بذاته أنهما سوف يتشابهان فى جوانب أخرى لم تفحص بعد. وحتى لو كان ذلك كذلك، فإن هذا لايعنى أن دليل التماثل قد أثبتته. فقط، فإن البحث فى الشيين هو ما سوف يمكننا من اكتشاف ما إذا كانا متشابهين فى جانب جديد، من عدمه<sup>(٥٣)</sup>. إن هذا الدليل قد يكون، إذن، أكثر ضعفاً، وعلى كل حال، فإن قوته تعتمد على ما إذا كانت نقاط التشابه بين (X)، (Y) متعددة، وكانت نقاط الاختلاف قليلة<sup>(٥٤)</sup>.

وكما هو جلى، فإن الدليل من علامات التصميم هو مجرد دليل من التشابه، إذ لاشيء يفترض حول الارتباط بين خاصية كون الشيء إنتاجاً لتصميم ذكى، وخاصية تشابه الوقائع الاصطناعية والأشياء الطبيعية. فالاستدلال على التصميم الذكى قد يكون استدلالاً زائداً Superfluous لا ينتج، بالضرورة، من مقدمات مناسبة. وهذه هى دائماً مشكلة أدلة العلة الغائية، فهى أدلة تحكيمية أكثر من كونها تعتمد الصدق المنطقى غاية لها. ولسوف يتضح هذا بصورة أجلى فى السياق التالى. ولكن، فيما يعتقد مل، فإن هناك نسخة أكثر قوة للدليل المستقر بصورة صحيحة، إذ يعتمد على بدهة أن الصفة أو الخاصية المعنية Property أى خاصية امتلاك أجزاء تتحو نحو أداء Conspiring غاية خاصة، تمتلك ارتباطاً حقيقياً بأصل ذكى<sup>(٥٥)</sup> ولايكاد يبين لنا مل، بصورة جلية، ما هو هذا الارتباط، ولكنه يضع فى حسابه، بالقطع، ارتباطاً علياً.

فالوقائع الاصطناعية، كالآلات، تمتلك خاصية امتلاك أجزاء تتحو نحو غاية معينة، لأنها صممت بحيث ترسم هذه الأجزاء هذه الغاية، وإذا ضررنا مثال بالى Paley المفضل: ان الساعة ذات الأجزاء ترسم غاية معينة، وهى بيان الوقت وتحديده، وهى تمتلك هذه الأجزاء لأنها صممت لبيان وتحديد الوقت. وقصارى القول هو أن الدليل بأن الأشياء الطبيعية تشبه الحيوانات وأعضائها فى كونهما إنتاجين لتصميم عاقل، - إن هذا الدليل متاح، ولكن ليس ابتداء من حقيقة كون هذه الأشياء مماثلة للوقائع المصطنعة التى تمتلك أجزاء ترسم غاية والتى أنتجها تصميم ذكى، فقط، بل أيضاً، بواسطة حقيقة أن الاعتبار الذى تشبه به الأشياء الطبيعية الوقائع المصطنعة هو الخاصية - أى خاصية امتلاك أجزاء تتحو نحو غاية - التى تمتلكها الوقائع المصطنعة لأنها قد تم تصميمها بهذا النحو لأداء الغاية معينة.

ومل يتقدم لإيضاح مسألة التصميم بالإحالة إلى مثال العين، وهو المثال الآخر الذى استخدمه بالى. والاعتبارات التى ساقها قد قصد منها دعم الزعم بأن العين صممت لتكون ذات أعضاء تتحو نحو غاية. والاعتبار الأول هو أن المنظور المعنى الذى منه ينظر إلى عناصر تكوين العين وترتيب هذه العناصر معاً، على أنها متشابهات، هو من أجل تمكينهم الحيوان من الرؤية. فأما الاعتبار الثانى فهو أن العدد الهائل لثمناذج العيون هو دليل بديهى على أن الترتيب الخاص لأجزائهم لا يمكنه أن يكون إنتاجاً للصدفة، بل عن علة مشتركة. وأما الاعتبار الأخير، فهو: بما أن عناصر (العيون) تتفق فى ظرف واحد لتتحو نحو إنتاج الرؤية<sup>(٥٦)</sup>، فإن العلة المعنية يجب أن تكون مرتبطة، بطريقة مناسبة، بالرؤية. وهذه النقطة الأخيرة، فيما يفترض مل، هى أقصى درجة يمكن أن يوصلنا إليها الاستقراء - والتكلمة الطبيعية للدليل. فيما يكتب مل - كما يلى:

« إن الرؤية، بوصفها واقعة ليست سابقة على وضع البنية العضوية للعين بل نتيجة (تالية) عليها، يمكنها فقط أن ترتبط بإنتاج هذه البنية في طبيعة علة غائية، وليست كانية، أى أن الرؤية ليست هي، بل مجرد فكرة سابقة عليها، عنها، هي ما يجب أن تكون هي تلك العلة الكافية. ولكن هذا، توأ، هو ما يسم الأصل بأنه منبثق عن إرادة عاقلة<sup>(٥٧)</sup>. ومل يصل إلى هذه النتيجة بضمنان قوانين الاستقراء، حيث استدل على أن تأليف عناصر العين، (مثلاً)، معاً لإنتاج الرؤية، كان علة مألوفة بالنسبة لهذه العناصر، ومشاركة، أيضاً، ألا وهي العلة الغائية لا العلة الكافية؛ والطريقة الوحيدة التي تنقلب فيها العلة الغائية إلى علة كافية هي أن تكون «فكرة» سابقة عن النتيجة هي العلة الكافية، وكانت هي الأصل المريد الذكي.<sup>(٥٨)</sup>»

وبتقديم ملاحظات مل السابقة عما يشكل دليلاً استقرائياً على وجود مصمم ذكي، يمكن للمرء أن يتوقع أن تأخذ الاعتبارات عن العين الصورة التالية: أفرض جدلاً: (١) أن العين ذات أجزاء تتحو نحو أداء غاية، (٢) وأن العين، من هذه الوجهة، تشبه الآلة، و(٣) أن الآلات ذات أجزاء تتحو نحو أداء وظيفة لأنها صنعة تصميم ذكي (وهي الأطروحة الارتباطية الوثيقة الصلة، هنا)، فقد نستدل، إذن، على أن العين ذات أجزاء تتحو نحو غاية (الرؤية) لأنها صممت بتصميم ذكي. والإجراء الواقعي للجدل هو أن أجزاء العين يجب أن تكون قد أتت معاً من خلال علة مشتركة مرتبطة بطريقة ملائمة بالرؤية، وبالتالي تكون «النتيجة الطبيعية» هي أن التصميم الذكي هو العلة الوحيدة المقبولة.

وليست هناك أية إشارة إلى التشابه بين العيون والآلات، أو إلى الارتباط، في حالة الآلات، بين امتلاك أجزاء ناحية نحو غاية وكونها مصنوعة بتصميم ذكي. إن التشابهات (المماثلات) التي يتحدث عنها مل هي التي بين «الأجزاء التي تتألف منها العين والترتيبات التي تشكل نظام هذه الأجزاء»<sup>(٥٩)</sup>. وما يقوله مل، هنا، هو إنه إذا كانت ملائمة Suitability العين للرؤية يمكن الاستشهاد بها لتفسير وجود الأعين، إذن يجب أن يكون الأمر كذلك عن طريق مقاصد كائن ما عرف كيف تعمل العين وكيف تؤدي وظيفتها<sup>(٦٠)</sup>. وبهذه الصورة يبدو هذا الدليل على أنه قد يشكل بدهة، وأن لم تكن قوية، بأن الكون في صورته الحالية هو عمل من أعمال خالق ذكي.<sup>(٦١)</sup>

والجانب الملمغز في مناقشة مل هو أنه يأخذ الاعتبارات حول العين لتطابق «منهج الاتفاق». فمن خلال هذا المنهج - طبقاً «لنسق المنطق» - إذا وضعت حالتان أو أكثر لظاهرة ما (تحت طائفة البحث) في ظروف واحدة فإن الظرف الذي تتفق فيه كل الحالات، فقط هو علة الظاهرة المعطاة»<sup>(٦٢)</sup>. والمنهج المقصود هو من أجل تعيين علة من عناصر عليا مرشحة ومعروفة على أنها حاضرة. وإذا كان الاعتقاد بالدليل الاستقرائي باعتبار أنه يسلم إلى نتيجة

وهى أن العين هى إنتاج لتصميم ذكى، فقد يميل المرء إلى الاعتراض بأنه: بما أن التصميم الذكى؛ فى حالة العين غير معروف أنه حاضر، لذلك لا يمكن للدليل أن يكون نموذجاً لمنهج الاتفاق<sup>(٦٣)</sup> وفى المقابل، أيضاً، لا يعد تفسير مل لهذا الدليل تفسيراً مستنداً إلى منهج الاختلاف؛ إنه لا يقبل إعادة إقراره بما هو كذلك؛ إذ أن هذا المنهج يتطلب ملاحظة كل من السابق واللاحق، المقدم أو التالى. وفى حالة العين، فإن ما هو قابل للملاحظة، فقط، هو اللاحق أو التالى، فأما المقدم أو السابق، فيستدل عليه، فقط. ولقد رأينا توأ أنه لا يمكن إقراره طبقاً لمنهج الاتفاق خاصة حينما يترجم إلى لغة التشابه (المماثلة)، ذلك وكما يعترف مل، غالباً، فإن منهج الاتفاق لا يعطى البيئة وذلك بسبب ظاهرة تعدد العلل.<sup>(٦٤)</sup>

ومع ذلك، فإن إعادة نص مل على الدليل معرضة لعدة اعتراضات، إذ أن دليل التصميم مؤسس على هذه الصيغة المعهودة: «إن الكون (توسيعاً) منظم، والنظام هو نتيجة للتصميم الذكى»، ولكن دليل التنظيم، الأساس، مهدد بكل أنواع الهجوم كالتالى:

١ - إن كلمة نظام Order ليست جلية بذاتها: فما يبدو منظماً بالنسبة لشخص قد لا يكون كذلك بالنسبة لآخر.

٢ - وليس من البدهى أن الكون منظم بمعنى خاص، فكل ترتيب هو نظام.

٣ - وأخيراً، وهو الاعتبار الأهم، ما الضمان بأن النظام هو نتيجة تصميم؟<sup>(٦٥)</sup>

إن كل نظام فى الكون يتطلب ذكاءً، وحيث أن الذكاء فى حالة المتعضيات ليس ذكاء إنسانياً، إذن، يجب، أن يكون إلهياً. هذا ما يقوله المدافعون عن الدليل الغائى. ولكن قد يعترض معترض، بأنه لا يجد بيئة على تخطيط ذكى، بل ببساطة اقتران أو تلازم - Concomi-tance قائم على الصدقة بين العديد من الأسباب. فلا يجب أن ينظر إلى بيت العنكبوت، مثلاً، على أنه إنتاج مصمم ذكى، وقس هذا على عدد لا نهائى من الأمثلة، ونحن نعرف أن المسألة ليست كذلك، وبالتالي فما لم ننبذ التفسيرات المتاحة باستخدام ومصطلحات الأسباب الطبيعية، فلن نكون فى حاجة إلى المصادرة بعلة خارقة للطبيعة.

وعلى هذا فإن بنية العين التى هى مؤثرة للغاية عند مل لا توفر أى أساس للاعتقاد بعلة وحيدة ذكية ومخططة<sup>(٦٦)</sup>. وما أمثلة التصميم الذكى إلا أدلة على رغبة المؤمنين فى أن تكون كذلك. ولقد جاءت نظرية دارون فى «الانتخاب الطبيعى» بديل ممكن لنقض الدليل من التصميم الغائى الذكى. فطبقاً لهذه النظرية فإن العين التى نعرفها الآن قد تطورت من أكثر البنى بدائية ربما كانت مجرد ترتيبات من خلايا ضوئية حساسة على سطح الجسم. وهذه البنيات ربما كانت قد ظهرت فى بعض أنماط السكان، بوصفها تباينات صُدفية مميزة لهؤلاء الأفراد من غيرهم من السكان. وبالتالي فقد تكون قد منحت أفضلية لهم من دون غيرهم إذ

رفعت من فرص بقائهم أحياء من أجل التناسل. وهذه الأفضلية انتقلت منهم بالوراثة إلى ذريتهم ومن ثم إلى باقى السكان وتزداد نسبة ذلك بمر الزمان وعلى هذا الأساس، أياً، تتعدت بنى العين خلال سيرورة التطور الزمانية... وبالتالي أمكن تفسير التصميم فى العين على أنه نتيجة للتكيف البيئى للحيوانات كأسلحة من أجل البقاء، وهى نتيجة تراكمية لمجموعة من الظروف، وليست نتاجاً لخطة أو فكرة مثالية، مسبقة فى ذهن كائن ذكى مرید مخطط. وبهذه الصورة قد تقدم نظرية التطور توازناً كبيراً مع احتمال الخلق بواسطة الذكاء المصمم الذى كان مل يتمسك به حتى الآن.<sup>(٦٧)</sup>

ومع ذلك فلم يقابل مل هذه النظرية بنفس حماسة المعاصرين له؛ إذ وجد كيف أنه من الصعوبة النظر إلى هذه المستجدات Novelties كحواس جديدة (العين، مثلاً) تتجلى بواسطة حادثة تطورية نشوئية genetic، وتعجب كيف أن الملكات الإنسانية والقدرة على الكلام والتفكير العقلى قد جاءت كلها فى آخر الأمر من مجرد سيرورة أو عملية زمانية<sup>(٦٨)</sup> ولذلك ظل ينظر إلى نظرية دارون على أنها فرضية قد تكون صحيحة، إلا أنه حط من قيمتها كمنهج افتراضى لصالح التفسير البديل<sup>(٦٩)</sup>، القائم على مجرد احتمالية الاستقراء. ورغم رؤيته لهذه النظرية على أنها مجرد نظرية تأملية ولم تحقق فرضيتها بعد، إلا أنه اعتقد أن بإمكانها إضعاف الدليل من التصميم الذى كان يعتد به<sup>(٧٠)</sup>، إلى حد ما.

ولهذا بدا مل كما لو كان متردداً بشأن ولائه لهذا الدليل وقناعته به، فلقد بدا وكأنه يعانى من توتر باطنى؛ ذلك أنه فى الفصل الذى خصصه عن أدلة وجود الله يفترض مل أن الكيفيات الوظيفية أو الغائية teleological لصفات الكائن العضوى organic واضحة جلية، وتقدم دليلاً أصيلاً على خالق؛ ولكنه عندما كان فى سياق مناقشة «صفات الله» عدل عن ذلك وافترض أن التصميمات ليست مؤثرة impressive إلى أبعد حد، كما أن توجههم الهادف goal-directedness ليس جلياً كما تقترض البراهين المعتادة<sup>(٧١)</sup>. وهكذا سلم مل بالنقص فى دليل التصميم، ومع ذلك فإن إمكانية ألا يكون تصميمياً على الإطلاق هى إمكانية تجد قوتها. «فدليل التماثل analogy، إذن فى حاجة إلى الشمول الذى يثق به مل»<sup>(٧٢)</sup>، وإن كان يأمل فى أن تكون نظرية الانتخاب الطبيعى تتسق فقط مع نوع مختلف من الخالق قد بدأ الكون فى طفرة، وتركه للانتخاب الطبيعى لى ينتج نتائجه، ويعود أخيراً ليقول «ولكن يجب الإقرار بأن ذلك من شأنه أن يضعف بشدة البيئة على مثل هذا الاعتقاد»<sup>(٧٣)</sup>.

ولم يكن دارون أول من حاول الاستغناء عن فرضية المصمم الكونى لتفسير نشأة الأنواع، فلقد كانت هناك محاولات منذ آلاف السنين لصياغة نظريات عن التطور العضوى محاولة تفسير وجود الكائنات العضوية من دون الاستناد إلى فرضية المصمم. وأشهر هذه المحاولات

القديمة نظرية انكسماندر (Anaximander 547.611 ق.م)، وطبقاً له تنشأ المتعضيات أصلاً من البحر، ومن ثم تطورت إلى مخلوقات أرضية، ولكنها لم تكن محملة بالبيئات كما حملت نظرية دارون هذه، ومع ذلك يبقى احتمال تكيف دليل التصميم قائماً، وبقي فعلاً، تاريخياً، مع وجود نظرية التطور، كما رأينا، وكما لم يمنع انكسماندر بنظريته أفلاطون في محاوره تيمائوس Timaeus، ن طرح فرضية المصمم (الصانع Artificer) الذى صنع العالم (الكون) من المادة بيديه على مثال أو خطة، فلن يمنع دارون بعض الناس من أن يظنوا يتمسكون بدليل التصميم هذا.

فقد رأى كانط أن تطبيق الاعتبارات الغائية على الطبيعة، رغم ذلك، قد أسدى بعض القيمة بالنسبة للاهوت بمجرد ما أن يتم تحديد وجود وصفات الله، بما فيه الكفاية، ببعض الطرق الأخرى. وبمجرد ما تم تأسيس وجود الله كمصادرة للعقل العملى، وبالتالي كافتراض مسبق للخلقية الأصلية، فإن هذا المذهب، بالإضافة إلى فكرة الإنسان، بوصفه كائناً يمتلك القدرة على الخلق وتعمل هذه وظيفة لعقلانيته، يمكنه أن يعطى القوة والدعم للقراءة الافتراضية Hypothetical للغرض فى الطبيعة، والتي أمكن لها أن تؤسس ذاتها فى «نقد الحكم». وإذا كانت وظيفة النقد الكانطى هو إنكار المعرفة من أجل إفساح المجال للإيمان: فليس ذلك لتأسيس معرفة ميتافيزيقية بواسطة الدليل النظرى (وفى هذه الحالة معرفة أن الطبيعة ككل قد خلقت بواسطة إله خير وحكيم من أجل إرضاء حاجات الناس ووفاء لأغراضهم) بل، بيان أن مثل هذه الفرضية على الأقل تجعل الحس أداة مشجعة (على الاستكشاف) ولبيان أنه لا يوجد أى تناقض وسخف فى فكرة الطبيعة والفاعلية الإلهية التى هى مفترضة بواسطتها، وبالتالي تسمح لنا بالاستفادة من مفهوم الغائية لتكملة الإيمان العقلانى بالله الذى كان قد برره «نقد النقل العملى». (٧٤)

ولكن هيوم يعتقد فى «محاورات فى الدين الطبيعى» أن دليل التصميم ليس له أساس فى البرهنة على وجود الله. بل يصف كل الأدلة المقدمة على وجود الله بأنها سفسطة فلاسفة، سواء أكانت هذه الأدلة مجردة أم بعدية! أما فيما يتعلق بالتمائل فإن دليله ضعيف؛ ذلكم أن التباين هو الأكثر بروزاً وما نزعته عن التماثل ليس سوى محض تخمين وافتراض مسبق فيما يتعلق بالعلة المشابهة. والتجربة، فى نظره، كفيلة ببيان العلة الحقيقية لأية ظاهرة، فضلاً عن كلية الأشياء أو حدوث الكون ككل. فالعلة الغائية، إذن، إن هى إلا مصادرة على المطلوب، أى مفترضة قبلياً لا بعدياً.

وانطلاقاً من نزعته الشككية يتساءل «هل رأيت الطبيعة فى أى موقف على أنها تماثل الترتيب الأول للعناصر؟ وهل تشكلت العوالم على عينك؟ وهل كان عندك فراغ لتلاحظ التقدم

الكلية للظاهرة، ابتداء من مظهر النظام وحتى تجمعه النهائي؟ وهل ذكرت تجربتك وحررت نظريتك؟<sup>(٧٥)</sup> وإن صحت طريقة هيوم في طرح الأسئلة فيما يتعلق بمسألة التصميم فإن نظرية دارون ذاتها لن تكون أفضل حالاً من أية نظرية مجردة؛ إذ لن تخضع للمعايير العلمية التي وضعها هيوم، ولعل هذا هو ما جعل مل لا يحتفى علمياً بنظرية التطور، فهو يشترك وهيوم في تفضيل المنهج الاستقرائي على غيره من المناهج. ومع ذلك يظل مل متسقاً مع منطقته، ولا يريد أن يذهب بالشك إلى أقصى درجاته، ذلك أن فرضية التصميم إذا لم تكن بالفعل، تحمل آيات اليقين فإنها لا تخلو من بعض إمكانياته؛ فالمسألة ما تزال معلقة، إذن، وفي حاجة إلى مزيد من حسم، أو بعض الإيمان!).

وهي مسألة وضعها توما الأكويني على هذه الصورة: «إن وجود الله، والحقائق المماثلة عنه، التي يمكن معرفتها بواسطة العقل الطبيعي، ليست أدوات للإيمان، بل هي مجرد تمهيدات للأدوات؛ ذلك أن الإيمان يفترض مسبقاً المعرفة الطبيعية، تماماً كما تفترض النعمة Grace الطبيعية، افتراضاً مسبقاً، والكمال يفترض الشيء الذي يكون هو كماله. ومع ذلك، فلا يوجد شيء يمنع الإنسان الذي لا يستطيع أن يدرك الدليل من أن يقبل، كمسألة إيمان، شيئاً هو في ذاته قادر على أن يكون معروفاً ومبيناً علمياً».<sup>(٧٦)</sup>

وفي المقابل نجد فويرباخ يضعها كالتالي «إن العقل لا يمكنه أن يقوم، هو ذاته، موضوعاً للحس،... والدليل على وجود الله يتجاوز حدود العقل»<sup>(٧٧)</sup>. وهو لا يفعل ذلك كي يوسع الطريق للإيمان، كما فعل كانط، بل يأخذ عنه نقده أدلة وجود الله في حدود العقل النظري، ويدافع عنه ضد هيغل، ويؤكد على أن فكرة وجود الله في كل تلك الأدلة كانت فكرة تجريبية، مطلقاً، وإنما لا نستطيع استنباط الوجود التجريبي من فكرة قبلية<sup>(٧٨)</sup>. وإذا قسنا المسألة بمقياس الأكويني نجد أنه متسق مع فويرباخ في أن المسألة هي قضية: أنني إذا أمنت فلسوف انظر إلى أدلة وجود الله بعين اليقين، وإذا لم أكن كذلك فلا حاجة لي بها! هذا هو موقف فويرباخ، مثلاً، في الاتجاه المقابل. ومسألة تجاهل، فضلاً عن نقد الأدلة على وجود الله ذات وجهين: وجه إيماني خالص لا يحتاج فيه إلى دليل، ووجه إلحادي لا يقنع بأى دليل، وهما الوجهان اللذان يمثلهما الأكويني وفويرباخ، هنا، وهما وجهان لشيء واحد والاختلاف بينهما في الدرجة، حتى لقد ذهب الأخير إلى القول بأن الاعتقاد بالله، تاريخي، فقط، ولا يعدو أن يكون تصوراً إلحادياً<sup>(٧٩)</sup>. وهكذا، فإن هذا الاعتقاد دمر، وقيس على مستوى الاعتقاد بالعالم، وبالآثار الطبيعية بوصفها الوحيدة التي تتصف بالحقيقة<sup>(٨٠)</sup>. وهذا الحكم يجد تطبيقه، بدقة، على حالة مل الذي أراد أن يلتمس الدعم على الاعتقاد من البيانات الخارجية، بعد نقد لكل الأدلة من الوحي والمعجزات، تماماً كما قال فويرباخ: «وكذلك، فالاعتقاد بالمعجزات لم يعد

أكثر من مجرد اعتقاد بالمعجزات التاريخية القديمة<sup>(٨١)</sup> ولكن هل يجد مل ما يدعم هذا الإيمان الهش، من طرق أخرى؟

## ٦. دليل المنفعة:

يذكر مل فى مقاله «نفعية الدين»: «أن مشكلة حقيقة الدين قد شغلت المفكرين إلى حد الانتهاء إلى اعتبار نفعه». ما قصده هو: أنه على أساس القراءة التقليدية للدين، كان نفع الدين معتمداً على حقيقته. وأيا ما كانت الشاكلة التى يوجد عليها العالم، فنحن فى غنى عن معرفة كيفيتها، ومادام يعتقد بأن الدين، بصفة عامة، يخبرنا بهذه الكيفية، فإن الناس على حق فى التركيز على مسألة الحق والباطل فيما يتعلق بمزاعم الدين عن العالم. ولكن الأمور قد أصابها التغيير، فانقلبت الأدلة، فى القرن التاسع عشر، إلى حد بعيد، إلى دليل على «نفعية الدين»<sup>(٨٢)</sup>.

وكما أن مل الذى ينتهى إلى نفس التقليد الفلسفى الذى ينتمى إليه باركلى - هذا رغم أنه يوحد بين الموضوعات والإحساسات الممكنة أكثر من الإحساسات الواقعية، - قد ضرب صفحا عن ضرورة إله يجرب الإحساسات التى لانجربها، من أجل الاحتفاظ بوجود مستمر بالعالم الخارجى<sup>(٨٣)</sup> فقد أراد، أيضاً، عزل الدين عن الأخلاق، أى أنه، ميتافيزيقياً، رفض أى ضرب من ضروب الضمان الإلهى، وأخلاقياً رفض دعم الله للخلقية فى الأفعال الإنسانية، على مستوى التأسيس.

ولذلك فإن قضيته ليست، ببساطة، هى: «إنه إذا كان الدين باطلاً، فلن يكون هناك، كنتيجة لذلك، أفضل من نبذه»، والعكس هو الصحيح: فمن المؤكد، تماماً، أن الدين قد يكون نافعاً خلقياً من دون إمكانية دعمه عقلياً<sup>(٨٤)</sup>. والعكس صحيح: فالعقائد الحقّة قد تكون ضارة، والعقائد الباطلة قد تكون نافعة. ومع ذلك يقول مل «إن نفعية الدين لم تكن هناك حاجة لتأكيدها حتى توقفت الأدلة على حقيقته، إلى أبعد حد، عن الاقتناع... إن دليلاً على نفعية الدين هو استئناف لغير المؤمنين لأغرائهم لممارسة التظاهر بالدين (النفاق)، بصورة مقصودة جيداً، وإلى أنصاف المؤمنين لجعلهم يحولون أنظارهم عما يمكن أن يززع عقيدتهم الهشة، وأخيراً، إلى الناس كافة للامتناع عن التعبير عن أية شكوك قد يشعرون بها، حيث إن تأسيس أهمية عظمى، للبشر هى مسألة غير مأمونة الأساس؛ فهؤلاء الناس يجب أن يحبسوا أنفاسهم عن جيرانهم خشية نسفها»<sup>(٨٥)</sup>، ولم يكن مل فى حاجة إلى هذا التأكيد لأنه فصل من البداية خلقية الدين عن مجرد الإيمان؛ فالحاجة إلى الدليل من نفعية الدين لاتنشأ عن نقص القناعة بحقيقته، إذن. ففى جوابه عن السؤال «ما الذى يمكن أن يدفع المرء إلى بذل فعل

خلقى؟ كان مل على قناعة بأن عصره تتفصل فيه نفعية الدين عن حقيقته المزعومة والتي يشيع توكيدها. (٨٦)

وفى عصرنا نجد برتراند رسل يتخذ نفس الموقف، يقول: «أنتى احترام الذين يعتقدون أن الدين حق، وبالتالي يجب أن يعتقد به، ولكنى اشجب كل الشجب أولئك الذين يقولون إن الدين يجب أن يعتقد به لأنه نافع، وأن السؤال عما إذا كان حقيقياً لا يعدو أن يكون مضيعة للوقت» (٨٧). وكذلك يؤكد مل على إدانة أولئك المدافعين عن الدين، إذ يعجزون عن كسب قضية العقيدة، فإنهم يلجأون إلى افتراض احتياج الناس إلى النزعة الخارقة للطبيعة كى يحتفظوا بخلقيتهم، خصوصاً، أولئك الذين يتميزون بصعوبة المراس، من الطبقات الدنيا (٨٨). ويجب التأكيد، مع ذلك، على أن الفصل بين الدين والأخلاق، فيما يرى مل، ليس برجماطياً بل نظرياً، فقط، وهذا ما سيجد تأكيده فى سياق علاقة الدين بالأخلاق، فيما بعد.

### (د) صفات الله:

#### ١. هل يمكن معرفة صفات الله؟

لقد حاول منسل Mansel فى كتابه «حدود الفكر الدينى» البرهنة على عدم إمكانية معرفة صفات الله، وأن ما لدينا عنها لا يتجاوز حدود المعرفة النسبية، مقارنة بطبيعتنا الإنسانية، فمثلاً: قد ننسب الخيرية إلى الله ولكن ليس بمعنى محدد. وهذا ما جعل مل يكرس الفصل السابع من كتابه «فحص فلسفة السير وليم هاملتون» للهجوم على منسل، محتفظاً بتوجيهات وآراء والده، وبنقده الأخلاق الدينية، وأخلاق سيدجويك Sedgwick، قبل أعوام (٨٩). وحاول من خلال هذا الهجوم التأكيد على القول بأن البشر يمكنهم، فى كل حال، الإدعاء بمعرفة الأشياء فى ذاتها، سواء أكانت مقاعد، موائد، أم الله ذاته. والمشكلة كانت هى المعنى الذى تتخذه المعرفة الإنسانية عن صفات الله، خاصة تلك الصفات ذات المغزى الأخلاقى، خاصة خيريته، بالمعنى العادى للخيرية، إذا ما كان موضوعاً أصيلاً للعبادة والتوقير وللخشية. وكان اعتراض مل الضارى على قناعات منسل إن هو إلا مظهر لمشكلة النزعة التأليهية Deitism فيما يتعلق بما يجب توكيده عندما تعزى الصفات إلى الله. وكان تفسير مل معرضاً لصعوبات... إذ يتضمن عناصر تقل أو تزيد من النزعة «اللاأدرية» وهى ما تجعله غير كاف. وهكذا فإن التفسير المقدم، جزئياً، فى اللاهوت التقليدى بلغة مذهب التماثل Analogy (التشبيهية) كزعم بأن الكمالات Perfections الخالصة (القدرة، المعرفة، الخيرية، الحياة) تصدق على الله بمعنى مميز ولكنه ليس معنى مكافئ لذلك المعنى الذى يصدق على البشر. إن هذا يتضمن، كما يعترف كوبلسون F.C. Copleson عنصراً واقعياً للأدرية، فيما يتعلق بصفات الله. (٩٠)

وكان مل محقاً فى تمييزه بين استحالة معرفة أى شىء غير ما تعلمه لنا التجربة . الموقف التجريبي على الأصالة .، والصعوبات الخاصة بإضفاء معنى على المزامع عن الله . وكان هذا هو موقفه، بصفة عامة: إننا إذا لم نعرف ما هى صفات الله، إذن فلن يكون بمقدورنا معرفة أى شىء عنه، والبديل هو اللا أدرية agnosticism المعتدلة decent كموقف مقبول نتبناه، فقط، عن وجوده وطبيعته. ولكن مل، ضد منسل، يرفض هذا البديل، ويطبق منهجه على صفات الله، خاصة القدرة والعلم الكلى والخيرية. ولكن، قبل ذلك، هل المصمم واحد أم عدة؟ بل، ما هى طبيعة الله؟

٢. إن الأدلة على وجود الله، فشلت حتى الآن فى جعله حقيقة يقينية سواء كعلة أولى أم كعلة غائية، وحتى لو نجحت هذه الأدلة فلن تغلح فى بيان طبيعة الألوهية وماهيتها، إذا أفلحت فى وضع اسم «الله» بدلاً من اسم «العلة». وكان الدليل الاحتمالى عند مل قد تأدى إلى النظر إلى الله على أنه مجرد «مصمم» للكون، والآن هل هو مصمم واحد أم مصممون؟

لقد تردد مل بين الواحدية والاثنيانية المانوية Manichaeism: ففى مقال «الطبيعة» سلم مل بأن النمط المانوى يتسق مع وقائع الأمور. وفى «الألوهية» نزع نزعة توحيدية Mon- otheism. والدليل على واحدية الإله يبدو أنه مؤسس على وحدة الخطة... plan بالإضافة إلى أنه ليس هناك فى اللاهوت الطبيعى أساس لعزو الذكاء أو الشخصية للعقبات أمام الله (كما فعلت المانوية مع الشر، الشيطان)، التى تقاوم، جزئياً، ما يبدو أنه أغراض الخالق. وهكذا فإن قول مل بالتوحيد ظل هو الاتجاه السائد رغم أنه سيحتفظ، ضمناً على الأقل، بالنزعة المانوية فيما يتعلق بالتأكيدات حول صفات هذا الإله المصمم. وعدم إقدام مل على تشخيص قوى الشر، لن يمنعه من تصور ألوهية لا تتصف بأى من صفات المطلق الكامل على الطريقة التقليدية.

٣. القدرة: إن كل علامات التصميم التى توفر الدليل على خالق تقف ضد إمكانية أن يكون هذا الخالق شامل القدرة: ذلك أن التصميم اختراع Contrivance، أى تكييف الوسائل من أجل غاية، وطبقاً لمل «فإن ضرورة الاختراع، أى الحاجة إلى استخدام الوسائل، هى نتيجة قصور القدرة»<sup>(٩١)</sup>. وبذلك فإن الله إن لم يفعل ذلك فلن يكون بإمكانه، البتة، تحقيق غاياته مباشرة. ومن الواضح أن استخدام الوسائل لانجاز الغايات ليس دليلاً كافياً على أن الغايات لا يمكن إنجازها مباشرة<sup>(٩٢)</sup> ودعمًا لذلك فإن مل يجادل «بأن كل فكرة عن الوسائل تتضمن أن الوسائل ذات فاعلية وكفاءة لا يمتلكها الفعل المباشر لذلك الكائن الذى يستخدمها. إذن، يمكن القول، بناء على ما سبق، إن الكائن كامل القدرة يجب ألا يكون فى حاجة إلى استخدام الوسائل لتحقيق الغايات، وبالأحرى، يجب ألا يكون فى حاجة إلى بناء أشياء تتكيف مع غايات معينة.

ومع ذلك يوجد اعتراض أصيل جلى على هذا الخط الفكرى لمل: فإننا فى حاجة إلى التمييز بين الزعم بوجود أشياء فى الطبيعة مبنية بطريقة تجعلها تتحو نحو بعض الغايات، والزعم بأن الخالق قد اضطر إلى استخدام الوسائل لتحقيق غايات لم يكن قادراً على إحداثها بواسطة «ليكن» Fiat كذا... وإذا سلمنا جدلاً بأن الخالق قد شكل العين حتى تصبح قادرة على تمكين صاحبها من الرؤية، فهل ينتج عن ذلك أنها لم تخلق بواسطة «ليكن». يبدو أن مل يخلط فكرة الوسائل التى بها تملك العين القدرة على الرؤية بفكرة الوسائل التى صنعت بها العين ذاتها، وبهذا يكون قد خرج على خط البرهان الصحيح.<sup>(٩٣)</sup>

إن المؤمنين المؤلهين لا ينظرون، فقط، إلى الحيوانات وأعضائهم... على أنهم يوفرون آيات على تصميم الخالق، بل يأخذون من النظام الأوسع للأشياء فى الطبيعة، والحياة الإنسانية شاهداً على أغراض الخالق. وقد يكون، مثلاً، قد رتب أن تعانى الكائنات البشرية من أجل أن يكونوا أكثر نماء روحياً. وقد تكون هذه حالة أوضح لاستخدام وسائل من أجل غايات يريد هو إنجازها. وقد يعترض مل بأنه بما أن الخالق كامل القدرة هو الذى أحدثها، مباشرة، إذن فلقد امتلكت هذه المخلوقات المستوى المرغوب من الروحانية، وينتج عن ذلك أن الله (الخالق) إذا كان قد كيف الوسائل الموصوفة، أو أية وسائل أخرى من أجل غاية مختارة، إذن فإنه محدود القدرة. ومع ذلك يظل النزاع مع المؤلهين مفتوحاً فى الاستحالة المنطقية لإحداث الروحانية فى أفراد بلا تدبير الوسائل من أجل الإنماء والتطوير تجاهها.

ولكن مل يصر على أن ما تبينه لنا علامات التصميم ليس إلا أن الخالق كان مسئولاً عن البناءات الوظيفية فى الطبيعة، غير أن هذه العلامات لاتبين، مثلها فى ذلك مثل أى دليل آخر متاح، كيف أن المواد التى صنعت منها هذه البناءات، أو حتى القوى التى تخضع لها هذه المواد، قد أحدثت بواسطة الخالق. ومع ذلك، وفيما يتعلق بالتحديدات الدقيقة لقدرة الخالق فإن مل يشير إلى «أنها مجهولة لنا بالكلية»<sup>(٩٤)</sup> رغم أنه يعتقد، بالمثل، أنها تعزى إلى طبيعة الجواهر والقوى المتاحة أكثر من عزوها إلى أى ذكاء شيطانى devilish مفرض.<sup>(٩٥)</sup>

٤. العلم الكلى Omniscience: كلية العلم متعلقة، عند مل، بالقدرة، بوصفها شرطاً أساسياً لكلية القدرة، ويعتقد مل بأن فرضية خالق كلى العلم، برغم أن الوقائع المعروفة لاتناقضها، إلا أن مثل هذه الوقائع، أيضاً، لاتدعمها. وبينما يجب على معرفة الخالق بالقوى والخصائص الخاصة بالأشياء أن تتجاوز، إلى أبعد حد، المعرفة الإنسانية، إلا أنه ليس هناك من أساس نستطيع به الاستدلال على أن هذه المعرفة كلية، كاملة<sup>(٩٦)</sup>. ويبدو من ذلك أن مل كان يميل إلى اللادرية فيما يتعلق بالزعم القائل بأن الله كلى العلم، إن لم يكن ميالاً إلى إنكاره، إطلاقاً.<sup>(٩٧)</sup>

٥. الخيرية: بعد أن قدم مل الأدلة المعتادة لبيان أن الله لا يمكنه أن يكون قد جمع بين كمال القدرة وكمال العلم، يتقدم الآن، وبقوة، لطرح هذا السؤال: هل هناك أية بينة على أن المصمم كان ذا مقاصد خيرة تجاه خلقه؟ إن مل يسأل، إذن، عن عناية الله ولطفه، بالطبيعة والمخلوقات. وهو في البداية، يرى أن دليل تكيف البشر والحيوانات مع بيئاتهم ليس دليلاً مقنعاً<sup>(٩٨)</sup> وإن كان يثير إعجاب الطبيعيين حتى ليستلهمون منه الآيات على الغرض الإلهي. وبذلك نجد أن نظرية دارون لم تساهم فقط في إضعاف احتمالية الدليل من التصميم، كما يتمسك به مل، بل أيضاً تركت آثارها على الاعتقاد بتصميم خير benevolent يعنى بمخلوقاته ولا يتمنى معاناتهم، وهو المنبع الأساسي للاعتقاد بالتصميم<sup>(٩٩)</sup>. إذ التكيف لا ينطوي على الأمن والسلام بين الطبيعة والمخلوقات بل حرب ضروس، يتمتع معها زعم العناية. ولاجرم فإن أكثر ما تحو إليه علامات التصميم ليس موضوعاً سامياً، بل، فقط، جعل البنية تدوم في الحياة، أو في أى نظام إلى حد معين من الزمان: الفرد لمدة أعوام قلائل، والنوع لمدة أطول، وإن كانت محدودة. ولا تفضل هذه العلامات تلك المتضمنة في الطبيعة اللاعضوية.

وتفترض علامات التصميم، في الحد الأقصى لها، فقط: أن الخالق لا يريد «الخير بالنسبة لأي مخلوق واع، بل الدوام المشروط لفترة محدودة، للشئ ذاته، سواء أكان حياً، أم غير حي»<sup>(١٠٠)</sup>. وبتعبيرات أكثر تشاؤماً يتساءل مل: إذا كانت الحياة مجرد مشهد للصراع والألم والموت المتواصل واللانهائي... فهل المصمم ينازع كل هذه المعاناة، فقط، لمجرد حفظ النوع على حساب الفرد؟ وفضلاً عن ذلك فليست الطبيعة أكثر عناية بالأنواع من الفرد: فهناك آلاف من الأنواع انقرضت خلال المجاعات، والتغيرات المناخية ومهاجمتها من غيرها من الحيوانات، أو بسبب بعض الطفرات الحادة والتي لاتدع للأنواع القائمة فرصة للتكيف. فالطبيعة دائماً حمراء الأظفار. وهو يقول في مقال «الطبيعة»: وكحقيقة واقعية، فتقريباً كل الأشياء التي يشنق بسببها أو يسجن الناس من أجل عمل آخر، هي أعمال يومية للطبيعة. القتل، وهو أكبر الجرائم في نظر القوانين الإنسانية، الطبيعة تفعلها مرة واحدة بالنسبة للأحياء. وفي نسبة كبيرة من الحالات، يتم ذلك بعد عذابات مطولة، تماماً كما تنقض الوحوش الكاسرة حمراء المخالب على الكائنات الطبيعية.. فالطبيعة تخوزق الناس، وتدهمهم تحت عجالاتها، وتركهم فرائس لوحوش متضورة ضارية، ثم تسلهمهم إلى الموت، وترميمهم بالأحجار كالشهيد المسيحي الأول، وتهلكهم بالجوع، وتجمدهم بالبرد التارس، وتسممهم بكأس معجلة وبطيئة، كأس زفيرها، وتدخر لهم الآلاف من أبشع الميتات... والطبيعة تعمل بإهمال متفطرس لكل رحمة وعدالة مصوبة بسهامها على الأنبل والأفضل، غير مبالية بالأوضاع والأسوأ.... إلخ.<sup>(١٠١)</sup>

إن ما يصف مل به الطبيعة يقع تحت مشكلة الشر، وهى الاعتراض الرئيسي على الدليل الغائى (التصميم)، إذا ما كان يقصد به البرهان على وجود مصمم خيّر. وهذه مشكلة قديمة: فلقد وضع ابيقور Epicurus (٢٧٠.٣٤٢ ق م) المشكلة كالتالى: «هل يريد الله دفع الشر ولكنه لا يستطيع؟ إذن، فإنه ليس قادراً كل القدرة. هل هو قادر كل القدرة ولكنه لا يريد؟ إذن فهو شرير. وهل يجمع بين القدرة والإرادة؟ إذن فماذا عن الشر؟»<sup>(١٠٢)</sup>. ولقد صاغ القديس أوغسطين المشكلة - فى معرض إنكارها - كالتالى: «إما أن الله لا يستطيع أن يمحو الشر أو لا يريد: فإذا كان لا يستطيع، إذن، فليس قديراً كل القدرة؛ وإذا لم يكن يريد، إذن فإنه ليس خيراً كل الخير»<sup>(١٠٣)</sup>. أما هيوم فقد وضع الدليل على شكل معضلة كالتالى: «إذا كان الشر فى العالم من قصد الألوهية، إذن، فليست خيرة. وإذا كان الشر فى العالم ضد قصدها، إذن فليست قادرة كل القدرة. ولكنها إما طبقاً لقصدها أو على الضد منها. إذن، فإما أن تكون الألوهية ليست خيرة أو أنها ليست قديرة كل القدرة»<sup>(١٠٤)</sup>.

إن معضلة هيوم مشروعة، فلسفياً، ولقد كانت هناك عدة محاولات للخروج منها بالتشكيك فى واحدة أو أكثر من المقدمات بطريقة أو بأخرى:

(أ) لا يوجد شر فى العالم: وهذا حل يجعل الألم والمعاناة وهماً، فالناس يعتقدون ذلك، ولكن هناك تقدم فى محاولة منع الألم أو التخفيف منه.

(ب) الشر شئ سلبي: وهى محاولة تنتمى، أساساً، إلى القديس أوغسطين إذ طور هذه الفكرة بأن الشر ليس إيجابياً، بل مجرد نقص، حرمان، سلبي. ليس هناك من شر، بل فقط غياب نسبي للخير؛ فالشر، ببساطة، عدم. وقد يضاف إلى ذلك - كما فعل أوغسطين: إن ما هو حقيقى واقعى يجب أن يكون كاملاً، وهكذا فإن الله يمكنه أن يكون كذلك بهذا المعنى وبصورة كاملة؛ أما خلقه فمحدود متناه، بالضرورة، فيجب، وبنفس الضرورة، أن يتضمن الخير الناقص، وبالتالي يتضمن الشر بدرجة أو أخرى». وواضح أن هذه المحاولة تبوء بالفشل إذ ما نظرنا إلى حالات الشر الواقعية فى العالم، كالأمراض وغيرها.<sup>(١٠٥)</sup>

(ج) الشر ضرورى للخير العظيم: إن هذا العالم ليس كاملاً، بل أفضل العوالم الممكنة - ليبنتز .. والشر ضرورى للخير، ووجود الشر فى العالم ينسجم مع خيرية الله إذا ما علمنا أن الشر الموجود هو أقل ما يمكن للحصول على أعظم خير ممكن. ولكن هل الله فى حاجة إلى أحداث الشر من أجل الخير؟ إذن فالنتيجة عجزه عن فعل الأفضل والقدرة إذن محدودة<sup>(١٠٦)</sup>. ولكن، على أسس اللاهوت الطبيعى، فقط، فإن الخيرية هى واحدة من صفات الخالق<sup>(١٠٧)</sup> فكيف عالج مل المشكلة؟ إن مل مضطر فى الواقع إلى الاختيار بين زعمين، قرنى إحراج: اما أن الله قادر قدرة كلية وبالتالي شرير، أو إنه خير وبالتالي محدود القدرة. ولقد قبل مل القرن

الأخير من إحراج بيل، لأنه كان يتفق مع نسخته من الدليل القائم على التصميم وذكر في إحدى حواشيه التاريخية القليلة أن محاولة ليبنتز للرد على بيل قد أفضت به إلى أن يضع حداً معيناً على الله. وتفسير الشر عن طريق مجموعة مجردة من الماهيات الممكنة التي ينبغى أن يخضع لها العقل والإرادة الإلهيان وكأنها قانون مستقل، معناه أن ندخل، ضمناً، عاملاً محدداً في الطبيعة الإنهية.<sup>(١٠٨)</sup>

ويشير مل إلى استحالة التوفيق بين الخيرية والعدالة اللامتناهية، والقدرة اللامتناهية للخالق، ويقول، أيضاً، إن أية محاولة لتفعيل هذا التوفيق لاتتضمن فقط تورطاً في تناقض مطلق من وجهة نظر عقلانية، بل تبدو إنها تتجاوز انظرة المتمردة للدفاع اليسوعي عن النقائص enormities الأخلاقية.<sup>(١٠٩)</sup>

ويسخر من قضية «أن الله يخرج الخير من الشر» وهي التي صاغها توما الأكويني بناء على قول أوغسطين كالتالي: «بما أن الله هو الخير الأقصى، فقد لايسمح بأى شر بأن يوجد في أعماله، بل بالأحرى فإن قدرته وخيريته الكليتين جالبتان الخير حتى من الشر»، وهي القضية التي تدعم الزعم بالخيرية اللامتناهية لله؛ حيث يسمح للشر بأن يوجد، ومنه ينتج الخير<sup>(١١٠)</sup>. وهي قضية مزيفة في نظره، يقول: «وأن يسمى مثل هذا الكائن (الله) الذي يدفع، بلا رحمة، ثمناً باهظاً في وسائل شريرة للحصول على غاياته الخيرة، - أن يسمى ذاته خيراً، لهو مجرد تملق ومداهنة.<sup>(١١١)</sup>

وهذا يبرر زعم هوبز Hobbes بأن «في الصفات التي نعزوها إلى الله، لسنا مقدرين مغزى الحقيقة الفلسفية بل مغزى القصد المرائي لاعطائه أعظم توقيير نستطيعه»<sup>(١١٢)</sup>. وقد يكون ذلك لتحذير المدافع الديني، بصورة مشوبة بالوسوسة، لتجنب أى زعم بأن الله يمكن أن يكون محدداً بقوانين كونه. وهكذا فإن افتراض أن المعاناة، كحقيقة واقعية، يمكنها أن تنقى الأشخاص أكثر من أى شيء آخر، ليس مجرد فرض مشكوك فيه، بل، أيضاً في هذا السياق، افتراض تجديفي؛ إذ الفكرة عما هو ضروري عليا كوسيلة لغاية مضادة للشروط المسبقة الضرورية منطقياً، لا يمكنها أن تنطبق على القدرة الكلية الخالقة.<sup>(١١٣)</sup>

المشكلة إذن هي في الزعم بأن الشر ضروري للخير، والجمع بين القدرة والخيرية الكاملتين لله، في غياب دقة التصميم، يقول هيوم «... إذا عرضت عليك منزلاً، أو قصرأ لا تجد فيه جناحاً مناسباً، حيث تشكل نوافذه وأبوابه... وممراته ودهاليزه... مصدراً للضجيج والصخب والتعب والظلام وأعلى درجات الحرارة والبرودة؛ إذن لسوف تلقى باللائمة، بالضرورة، على من قام بتصميمه واختراعه، بلا أدنى مراجعة. وإذا حاول المعمارى (المصمم) أن يستعرض ألمعيته ويبرهن لك على أنه إذا كان قد تبدل موضع هذا الباب وهذه النافذة، فإن

بلاءً عظيماً سوف ينجم، وما يقوله قد يكون محقاً فيه: فإن تبديل جزء واحد مع ترك بقية المبنى كما هو، ربما كان يزيد من عدم صلاحية وملاءمة المبنى. ومع ذلك يظل تأكيدك عامة هو: إنه لو كان ماهراً وذو مقاصد طيبة، لكان قد رسم الخطة والتصميم للكل، وكان قد ضبط الأجزاء بهذه الطريقة، ولكانت كافة الأمور قد عولجت، والتي تؤدي إلى عدم ملاءمة المبنى. (١١٤)

يستحيل، إذن، تبرير الشر بأنه يجلب الخير؛ فالميل الغالب هو أن الخير ينتج خيراً ولا ينتج الشر إلا شروراً، هكذا قال مل: «إن الصحة والقوة والثروة والمعرفة والفضيلة ليست، فقط، خيرات في ذاتها، بل تيسر وترقى اكتساب الخيرات، سواء من نفس النوع أم من أنواع أخرى... والعكس بالعكس؛ فمهما قيل عن الشر الذي يتحول إلى الخير، فإن الاتجاه العام للشر هو نحو شر متفاقم.. إن كل الأفعال السيئة تقود إلى الأخرى، سواء في الشخص نفسه أم في المشاهد أو في الذي يعانى. وكل الصفات السيئة تجد دعمها وقوتها بالعادة. وكل الرذائل والحماقات تميل إلى الانتشار، والعيوب الذهنية تولد عيوباً خلقية، والعكس... وهكذا إلى ما لانهاية». (١١٥)

وبذلك يتحدى مل كل الافتراضات الارثوذكسية، وخاصة موقف منسل الذي يقتبس منه النص التالي: «إنها حقيقة تفرضها علينا التجربة والتي ليس من المجدي إن كان ممكناً. إخفاؤها، وهي حقيقة أن تمثل الله على نموذج الأخلاقية الإنسانية العليا، والتي نحن قادرون على تصورها، ليس كافياً لتفسير كل الظواهر المعروضة من خلال مجرى عنايته الطبيعية. إن بلاء المعاناة الجسدية، والسماح بالشر الخلقى، ومعاكسات adversity الخير.. هذه كلها وقائع يمكن التوفيق، بلا أدنى شك،. ولا نعرف كيف. بينها وبين الخيرية اللامتناهية لله، ولكنها لا تفسر، باليقين، على أساس افتراض أن نمطها الوحيد والكافى يوجد فى الخيرية المتناهية للإنسان». (١١٦)

وقد يفهم من هذا النص أن منسل يعتقد أن مشكلة الشر تصدر عن قصور فى النظرة إليه إذا ما حاولنا إدراكه بالمقارنة بين خيرية الله وخيرية الإنسان. ولكن مل يتجاوز نص منسل الأكثر تبسيطاً للمسألة وينكر خيرية الله، على هذا المستوى، قائلاً: «إذا أراد خالق البشر أن يكونوا فاضلين، فيما يجب، لجاءت تصميماته متنافرة تماماً كما لو أرادهم أن يكونوا سعداء؛ ولكن نظام الطبيعة بنى بلا أدنى انتباه إلى متطلبات العدالة فضلاً عن تناقضه عن متطلبات الخير (السعادة). فإذا كان قانون كل الخلق هو العدالة، وكان الخالق قديراً كل القدرة، إذن لكان يجب أن تقسم المعاناة والسعادة فى العالم، بالقسطاس المبين، ولنال كل حظه منهما بقدر ما افترفه من أفعال حسنة أم سيئة، ولم يكن هناك إنسان ينال السوء أكثر من غيره دونما

استحقاق، ولما كان للعرضية والمحابة مكان في مثل هذا العالم، ولوجب أن تكون كل الحياة الإنسانية تمثيلاً لدراما مبنية كقصة خلقية كاملة...» ولكن العالم الذى نحيا فيه ليس كذلك أو يختلف عن ذلك كل الاختلاف،، فيما يستطرد مل، - لدرجة معها تكون العودة مرة أخرى إلى نصب الميزان فى الحياة الآخرة لأقوى الأدلة على أن النظام فى هذه الحياة الدنيا غالباً ما كان مثالاً للظلم.. ويرتب مل على ذلك أنه بناء على أكثر النظريات تناقضاً وسخفاً عن الخير، حتى لوصيغت بوازع التعصب الدينى أو الفلسفى، لا يمكن لحكومة الطبيعة أن تتشابه مع عمل كائن يجمع فى نفس الوقت بين الخيرية والقدرة الكلية.(١١٧)

ولهذا يؤكد مل إن كل الكلمات المريرة التى كبرت حتى الآن ضد شرية إله القدر المحتوم predestinationism، خصوصاً عندما يعتقد، أيضاً، بأنه مالى جنهم بكل من لم يكن من المصطفين المخلصين - هى كلمات مبررة ومقبولة. ويشعر مل بالحنق البالغ إزاء خالق النار، الذى استطاع أن يخلق ما لا يحصى من الأجيال والذرائى من الكائنات البشرية وهو يعلم بالعلم السابق foreknowledge بأنه يخلقهم لهذا المصير... وأى نوع من الإهانات والإزدراء لأكثر أنواع العدالة الإنسانية شيوعاً، والذى ينغمس فى المفهوم المسيحى الشائع عن الطبيعة الخلقية لله، يغوص فى اللامعنى، إزاء هذه الإحالة المثالية البغضية للشر wickedness.(١١٨)

والسؤال الآن هو: هل نحن فى وضع يسمح لنا بالاستدلال على أن الألم والمعاناة فى العالم يتعارض مع ما لله من صفات تقليدية؟ إن منسل محق فى هذا التساؤل، وعدم التفات مل لهذه التساؤلات جعله يتورط فى تناقضات جعلته ينظر إلى إلهه ليس على أنه محدود القدرة، بل يمثل الشر المحض وهذا يناقض بكل حسم كل أساس من دليل التصميم المحتمل أنه يؤدى إلى التدليل على وجود الله. إذن فمل لم يستبعد القدرة الكلية لله لحساب الخيرية؛ بل استبعدهما معاً لحساب الإنسان، وهذه هى غاية فلسفة مل وخاصة دين الإنسانية، فيما بعد. والآن: ما هو الموقف الخلقى الذى يجب أن يتخذه المرء إزاء مثل هذا الكائن: الله؟ إذا كان الموقف قد وصل إلى هذه النقطة بخصوص الألوهية وشريتها فليس هناك ما يبرر، طبقاً مل، توقيير الله، فضلاً عن عبادته ! فإذا كان المعيار المناسب القابل للتطبيق لتأسيس خيرية الله يجب، بالضرورة، منطقياً، أن يكون مختلفاً «كل» الاختلاف عن تلك المعايير المطبقة أو المستوفاة بواسطة البشر الأخيار»(١١٩) فإن الألوهية لم تبلغ، إذن، عند مل، الحد الأدنى لخيرية الأخيار من الناس. ويبدو مل كما لو كان متسامحاً ويقبل المساواة فى مقاله عن سيدجويك: «إننا إذا عبدنا الله لأنه كما يزعم حكيم، عادل، رحيم، إذن فإن كلمات «حكيم» و «عادل» و «رحيم» لا يجب أن تحمل من الدلالة فوق ما تحمله بالنسبة للبشر».(١٢٠)

ويمضى قائلاً: ههنا اتخذ وقتى، إذن، مستنداً إلى مبدأ مسلم به للمنطق والأخلاق وهو

إننا إذا كنا تعنى أشياء مختلفة فليس لدينا الحق فى تسميتها بنفس الأسم أو تطبيق نفس المحمولات عليها، خلقية أكانت أم عقلية. وليس للغة من معنى عن ألفاظ: عادل، رحيم، سير، إلهم إلا ما نعمله على أخواننا من البشر؛ وإذا لم تكن تقصد هذا بالتعبير بها، إذن، فلا حاجة بنا لاستخدامها».

وفى نص بالغ الخطورة على اللاهوت الأرثوذكسى يقول: «لست أنوى أن أدعو أى كائن بأنه خير ولست أنوى تسميته هكذا ما لم أكن اعنى ذلك حين أحمل هذا اللقب أو النعت على إخوانى من البشر؛ حتى لو ارسلنى هذا الكائن إلى الجحيم، لعدم فعلى ذلك، فألى الجحيم سوف أذهب»<sup>(١٢١)</sup>. وأخيراً: إننى لو أخبرت بأن العالم قد نظم وحكمه كائن صفاته هى ما هى لامتناهية ولكننى لا أعرف ماهى، لكنت قد تحملت وصبرت على هذه الأخيار، ولكن الشئ الوحيد الذى لم ولن أفعله هو أنه «أعبد» كائناً كهذا.<sup>(١٢٢)</sup>

ويضيف مل: «إن عدداً هائلاً من الأشياء التى يفترض أننا ننسبها إلى الله ليست متسقة مع أى شئ مما يمكننا أن ندعوه «خيراً» لدرجة معها نحاول تغيير معنى «الخير» ليتناسب مع التناقض discrepancy. ولقد أخبرنا بأن الله خير، ولكن خير بلانهاية، فإننا، بالطبع، لانفهم الخير اللامتناهى. ولكن، بالطبع، فإن نفس الدليل يمكنه دعم وجهة النظر بأنه إما أن الله أو العالم سىء، بما لانهاية: وإذا ما بدت لنا بعض الأشياء كما لو كانت خيرة، فلا بأس، فنى ضوء المعرفة اللانهاية فإننا نستطيع أن نرى أنها كلها سيئة بعد كل ذلك. فالكون صورة مصغرة للشر... وفضلاً عن ذلك، فإذا كان الله خيراً بلانهاية، فإن الحقيقة تظل أن الخيرية اللامتناهية يجب أن تظل «خيرية»، رغم ذلك، كما ينبغى للمضاء اللامتناهى أن يظل مكاناً»<sup>(١٢٣)</sup>. إن هذا النص يؤكد إصرار مل على تعريف الله فى حدود تعريف الإنسان؛ وقياس اللامحدود على المحدود، والمطلق على النسبى؛ ويحيل الاختلاف النوعى إلى مجرد اختلاف فى الدرجة، بل ما هو أكثر من ذلك: يجب القول بأن خيرية الله إذا ما زعم أنها تختلف فى النوع عن خيرية البشر، فلن يزيد هذا، فى نظره، عن تحريف فى تكوين العبارة، فقط. ويستكر مل كل محاولة لتجاوز حدود معانى الصفات متى عزوناها إلى الله ويتساءل: هل يكون الله ممكناً إلا لأنه خير ؟ ومادام مل قد أنكر الخيرية كاملة وناقصة، على الله، فقد انتفى، بهذا الإنكار، إمكان الله. يقول «إن توكيد ما لانستطيع التفكير فيه، وفى معناه بكلمات، وهو تعريف مناسب، يمكن إعطاؤه عن الزيف الخلقى».<sup>(١٢٤)</sup>

والسؤال الآن: هل يوجد الشر لأن الله محدود القدرة أم لأنه هو ذاته الشر؟ لقد انتقل مل خلال النصوص السابقة، من الفرضية الأولى إلى الأخيرة وكأنه كان، فى البدء، يحاول تمهيد الأذهان لما سوف يعلنه من تجديف على الله سوف يقابله اللاهوتيون، والعامّة، على

السواء بالاستنكار البالغ. إذن لم يتوقف مل عند حد الزعم بعدم التماسك incoherence فى صفات الله، من خلال المعضلة التي صيغت بأشكال متعددة، فى السابق، بل ارتد صراحة إلى النزعة الثنوية ditheism فى صورة المانوية أو الذرادشتية القديمة؛ فالكون ليس إنجازاً لتصميم واحد بل هو حلبة صراع بين إلهين؛ وهذا يفسر الشر بواسطة وجود إله للشر. وإذا طبقنا هذا المذهب على مل نجد أنه ينظر إلى الله وصنيعته (العالم) على أنهما أصل الشر ناكصاً عن زعمه القديم بأن الله خير؛ وبالتأكيد فإن خيريته محدودة. طبقاً لهذا الزعم - لوجود خطط متعارضة معه من جانب إله الشر؛ ولكن الله ذاته قد أخذ جانب الشر، فماذا عن جانب الخير، إذن؟ هل العالم كله شر؟ هل لا يتجاوز الشر كونه طبيعياً إلى الشر الخلقى؟ وإذا كان ذلك كذلك فما هو أساس الخير؟ إن لم يكن من الله؟ هل يكمن الخير فى شىء ليس صنيعاً أو تصميماً لله؟ أليس الله - طبقاً لمل - محدود القدرة؟ وإذا كان الله ليس مصمماً - مع فشل دليل التصميم فى إثبات خيرية الله، وبالتالي فشل كأساس برهانى - وليس خالقاً (لأن الخلق يفترض القدرة الكلية ليس فقط على مقاومة المادة، بل صياغتها أو تشكيلها، وعلى أفضل الأحوال، على خلقها من العدم ex nihilo) - فماذا عن أصل العالم؟ هل القول بالقدرة المحدودة لله يتضمن أولاً الزعم بأنه هو قد استطاع أن يحد من قدرته؟ وفى هذه الحالة لسوف يظل هو ذاته لامتناهى القدرة؛ إذ لن يجدها إلا هى، وأخيراً، هل يتضمن أن هناك أشياء مستقلة عن الله؟ وبالتالي إلى الحد الذى معه تفقد الألوهية السيطرة عليها؟ (١٢٥)

وقد تجد بعض هذه التساؤلات إجابات عنها، فيما بعد، من خلال مل ذاته، وفى سياقات أخرى، ومع ذلك، وفى هذا السياق يمكن القول إن الزعم مباشرة بأن الله يجب أن يكون محدوداً بواسطة مادية صلب، حادث، هو محاولة للتوفيق بين قدرة الله والشر فى العالم، وذلك باستبعاد المذهب الأساسى للتوحيدية المسيحية، هو إتباع، مع بعض الاختلاف والتتبع، للمسألة المانوية، كما سلف، وهو الطرح الذى أنكره بلاهودة الآباء الأرثوذكس والمجالس الكنسية<sup>(١٢٦)</sup>. وربما وجد مل الثنوية أفضل من التألهمية، من خلال فكرة الاختراع فى الأشياء التى وجدها (مل) مؤثرة Impressive<sup>(١٢٧)</sup>. ورغم ما بيديه مل من لادرية وما لايديه، فلم تكن لديه الأسس الكافية لكل ما أشار إليه على أنه إله: هل هو شخصى، هل هو ذاته العالم، بعدما تردد بين التوحيدية والثنوية؟ باختصار ماهى طبيعته وما هى طبيعة علاقته بالعالم؟

ومهما يكن من صعوبة الأسئلة التى تثيرها فلسفة مل، فى هذا الصدد، فمن المؤكد أن تحيز مل للمانوية تحت تأثير والده جيمس مل، كان تمهيداً لتأسيس لاهوت إنسانى وضعى بعد تقويض أسس اللاهوت التقليدى من داخله وعلى أرضه «وبعد إزالة الرعب من جهنم من قلوب الناس، ودك عاصمة الجحيم الأخلاقية. وأفضل ما يدافع عنه أصحاب القضية، بل

أفضل ما يمكن عمله هو: أن يكبحوا نفوسهم من أجل مصالح النظام الاجتماعي، والأكثر فضلاً لأنصاف المؤمنين هو أن يدعوا بالتراتيل في وضع النهار. وأعظم شيء لكل هو الإمتناع عن إطلاق الشكوك الوقحة جهاراً»<sup>(١٢٨)</sup> وعلى الأقل، وطبقاً للرؤية المانوية للأشياء، فلإنسانية غرض جدير، قيم في الحياة. وهي إعانة ودعم العناية Providence في صراعها ضد الشر. ولكن هل يعنى هذا أن كل الدوافع «الطبيعية» يجب تشجيعها؟ وفضلاً عن ذلك فقبل أن يستسلم مل لهذا النفاق الجبرى، فلسوف يكون عليه أن يحدد بدقة كيف يكون الدين نافعاً خلقياً، فى الواقع<sup>(١٢٩)</sup>، بعد أن حمل كتابه «ثلاث مقالات فى الدين» أشد الحملات على الالتزامات الخلقية أو اللاخلاقية للمسيحية التقليدية.<sup>(١٣٠)</sup>

## ٢- تأسيس اللاهوت الناسوتى:

### (أ) إعادة بناء الخيرية:

بعد أن سعى مل، فى المرحلة الأولى من هذا البحث، إلى تقويض اللاهوت، الطبيعى والمسيحى من خلال نقد الأدلة على وجود الله، وخاصة الدليل من التصميم، وبالتالى نقد بساطة الألوهية بعزل صفات الله، والتأكيد على عدم التماسك بينها، وأخيراً بتجريد الألوهية من العناية واللفظ والخيرية حتى المحدودة منها، يحاول السعى، من الآن فصاعداً، إلى إعادة بناء اللاهوت، ولكن هذه المرة ليس على أرض الألوهية، بل على تأكيد الجانب الناسوتى من الدين على حساب المظهر اللاهوتى له.

وإذا كان مل قد استطاع إنجاز المرحلة الأولى من خلال نقض أساس وجود الله من جهة الأخلاق، فإنه يسعى الآن إلى إعادة بناء الدين الناسوتى عليها، بعد إعادة بنائها، أيضاً، على أسس ناسوتية، ذلك أنه ليس هناك من دين بلا أخلاق، فجوهر الدين عنده، الأخلاق: ولذلك نجد مل يعمد إلى تأسيس الدين على الأخلاق ليجعل هذا التأسيس مشروعاً، على غرار المرحلة الأولى، إذ بنقض الدين ينقض الخلقية (وأساسها، هنا، خيرية الله، وخلقية نظام العالم). والآن ما هو أساس الأخلاق؟

أولاً، يجب التأكيد على أن الأخلاق والفضيلة تدرك، عند مل، على أن الحياة الأخلاقية الفاضلة هى التى تتناسب الوفاء بمطالب الوجود الاجتماعى، وبالتالى تتطلب تقييد المصلحة الذاتية والميول العدوانية وتشجيع النظر والاهتمام إلى خير المجتمع.<sup>(١٣١)</sup> ومن هذا التعريف المبدئى للحياة الفاضلة نبدأ فى تحليل المسألة. أولاً يتضمن معنى ناسوتية أصل الفضيلة، ثانياً، يتضمن اصطناعية الأخلاق والفضيلة وأخيراً، متطلبات الأخلاق والفضيلة وتشمل الدعم والتشجيع ومما سيتبدى بعد ذلك من نزوع برجماطى تجاه الدين التقليدى. ولنبدأ الآن،

بأولاً: فكما جادل مل فى «المقال عن كونت»، و«نفعية الدين» فى «أن العالم ليس صنعية hand-iwork خير كامل القدرة، فعلى أفضل الأحوال توجد ألوهية قديرة قدرة ناقصة فى الإنجاز، تحتاج منا إلى عون نستطيع أن نمنحه إياها». وهذه بالقطع، كانت أول خطوة، من مل، نحو دفاعه عن اللاهوت الناسوتى أو ما أسماه دين الإنسانية. (١٣٢)

ومن جهة أخرى فقد ناقش مل ما أكده ضد منسل Mansel وقبله سيدجويك من أن معايير الخير والشر هى معايير إنسانية، وهى تستند إلى طبيعتنا؛ ذلك أن الله والطبيعة يقفان على قدم المساواة أمام الحكم الإنسانى. وإننا إذا اتبعنا بعض جوانب الطبيعة فى السيطرة على الجوانب الأخرى، وإذا قررنا تكريس أنفسنا لخدمة إله، إذن فإن المعايير التى اتخذت بها قراراتنا لهى معايير إنسانية. (١٣٣)

وأما ثانياً، فإن معنى اصطلاحية الفضيلة والأخلاق يبرز ضد النزعة الطبيعية الأخلاقية وهى التى يهاجمها مل كل الهجوم بناء على نقده الدليل الغائى، وبالتالي نقد العناية، ومن ثم عدم خلقية نظام العالم. ولكى تتضح المسألة أكثر يجب أيضاً معنى «الطبيعة» فما هو المعنى الذى يقصده مل من هذا المصطلح؟ ومن ثم يمكن العروج إلى بيان مدى خلقية اتباعها، أم إخضاعها وتغييرها أم مقاومتها، بعد بيان طبيعة علاقة الإنسان بها (المذهب الطبيعى وغير الطبيعى).

إن مفهوم الطبيعة - فى مقال «الطبيعة» - يعنى عند مل أحد أمرين: فقد تعنى تراكماً أو حشداً من قوى وخصائص الأشياء ككل، وبهذا المعنى فإن الطبيعة هى كل الأشياء الممكنة فعلياً وفيزيائياً. وقد تعنى، أخيراً، معنى مضاداً للفن والاختراع. وبهذا المعنى، فقط، فإن الطبيعة هى «فقط كل ما يحدث من دون أى تفويض ارادى أو قصد إنسانى» (١٣٤). وبعبارة أخرى فإن مل يرى أن الطبيعة إما أن تستبعد الإنسان (كما فى التعريف الأول)، أو تتضمنه، كما فى الأخير. وهى بالمعنى الأخير تملك فى داخلها خاصية «التحسين الذاتى» - Self-improvement، على عكس المعنى الأول إذ تخلو الطبيعة من أى معنى للخلق على الإطلاق. «وتقريباً كل الأشياء التى يتعلق بها الإنسان أو يقصد بها ويعملها من أجل إنسان آخر، هى منجزات يومية للطبيعة»؛ إذ لا يمكن أن تكون من عمل كائن هو كامل القدرة تام الخيرية، فى وقت واحد، أو هى لاتجلى عنه. (١٣٥)

وهدف مل، هنا، هو نقد كل المذاهب التى تجعل من الطبيعة، بالمعنى الأول، اختباراً ومقياساً للحق والباطل، الخير والشر، بل وكل المذاهب التى ترتبط، بأية صيغة أو درجة، بقيمة أو موافقة أو الاتساق مع تقليد أو اتباع أو إطاعة الطبيعة (١٣٦). ويفعل ذلك مل خشية رأى الساذج الذى يرى أن المخطط العام للطبيعة هو نموذج لنا نفتدى به: أى أننا يجب، بقليل

أو كثير من الحرية فى التفاصيل فقط، أن نتوجه ككل، بالروح والتصوير العام، بكل الطرق الخاصة للطبيعة: ذلك أن هذه الطرق هى صنعة الله، وبالتالي، فيما هى كذلك، كاملة... أما أجزاء الطبيعة والمرتبطة بالنظام التلقائى لها، وطبقاً لميل المتكلم، إن هى إلا تجليات إرادة الله؛ أى نمط من بصمات أصابع رسمت الاتجاه الذى تأخذه الأشياء بصفة عامة، ومن ثم فإن أفعالنا الإرادية قد قصدت أن تتجه هذا الاتجاه».<sup>(١٣٧)</sup>

وتزداد هذه النقطة وضوحاً إذا توفرنا على ولاء مل لرؤية هيوم للفرق بين «يكون» و «ينبغي»، فيؤكد مل، بحسم بالغ، أن «قوانين الطبيعة» هى مجرد قوانين وصفية descriptive أكثر من كونها إرشادية prescriptive، ويهاجم خلط مونتسكيو Montesquieu بين هذين المعنيين لمصطلح القانون<sup>(١٣٨)</sup> وبذلك يرى أن اتخاذ الطبيعة على أنها تتضمن قوانين وبالتالي قواعد إرشادية خلقية هو مجرد توصية لاعتقالية ولا خلقية، معاً: «لا عقلانية لأن كل فعل إنسانى، بل وكل فعل نافع، أيضاً، يكمن فى تعديل وتحسين المسار التلقائى للطبيعة: ولا خلقى، لأن مسار الظواهر الطبيعية يحفل بكل ما يثير المقت والاشمئزاز لدى اقران البشر إياه، وبالتالي فكل من يسعى، فى أفعاله، لتقليده «يرى ويفهم على أنه شر البرية».<sup>(١٣٩)</sup>

والى هذا الحد كان الشر طبيعياً، لا خلقياً إلا إذا كانت الأخلاق طبيعية بالمعنى السابق، يقول مل «إذا اتبعت الطبيعة، كما هى فى الواقع، إذن فلسوف تسلك بطريقة لخلقية، ولن يكون عندك مبرر جيد للاعتقاد بأن الطبيعة غير ذلك»<sup>(١٤٠)</sup>، فالخلقية تتوقف، إذن، على الفعل الإنسانى إزاء الطبيعة، فأعظم هدف وموضوع للفعل هو أن يغير ويحسن الطبيعة<sup>(١٤١)</sup>. بدلاً من تذكير أو تحذير admonition أو إرشاد نفوسنا بواسطة الطبيعة، وإلا فلن يكون هناك أى فعل للشر مما لا يمكننا تبريره.<sup>(١٤٢)</sup>

وبذلك يكون مل قد رغب فى الارتفاع بمستوى الإنسانية، وأطرائها، وليس فى الانتقاص منها ولا التقليل من جدارتها، وهذا يبرز الجانب الإنسانى العميق فى فلسفة مل، بصفة عامة، وهو يقصد من وراء ذلك، التأكيد على اصطناعية artificiality الفضيلة والمدنية والثقافة، ليس من أجل إيضاح أن الطبيعة حمراء الأنياب والمخالب، بل لبيان الإنجاز الإنسانى لاصطناع ما لا تستطيع الطبيعة اصطناعه<sup>(١٤٣)</sup>. ولكن هل يعنى ذلك أن مل ضد الطبيعة، أو أنه يعانى من اغتراب طبيعى، كذلك الذى يعانى به، بصورة نمطية المفكرون الليبراليون<sup>(١٤٤)</sup> إن الموقف الطبيعى الذى يهاجمه مل ينتمى إليه حشد من المفكرين المتباينين من أمثال بيكون وماركس، وهو الإلحاح على مكان الإنسان «فى»، وك «جزء» من النظام الطبيعى، ومهما كانت ولاءاتهم متباينة تجاه هذا التقليد فإن الإصرار يكون دائماً على أن الناس هم جزء من الطبيعة، وإن أفعالهم يمكن تفسيرها بواسطة العلم الطبيعى.<sup>(١٤٥)</sup>

ولكن مل، من خلال تعريفه الأول للطبيعة يضمن أن كل ما تفعله هو جزء من المجرى الطبيعي للأحداث؛ فلسنا نملك قوى أو ملكات غير طبيعية أو فوق طبيعية، وأن أيا ما تفعله الكائنات البشرية فإنما يكون بتحويل بعض قوى الطبيعة ضد القوى الأخرى، ليس إلا. وكل ما يرغب مل هو: توكيد الجانب العقلانى والخلقى تجاه الطبيعة، لا ضد الطبيعة، وفرق شاسع بين المعنيين، فأما خلقية هذا الاتجاه فتكمن فى صيغة شرطية تجعل ضرورة تحسين الطبيعة هى شرط هذا التغيير؛ فليس أى فعل تجاه الطبيعة يعد مشروعاً، كالتدمير والتلوث وغير ذلك مما يغير مسار الطبيعة بصورة تدعم إنهيار النظام الطبيعى ضد إمكانية التكيف البشرى معها. ودعم الموقف الاصطناعى، عند مل، يجد تبريره إذا ما علمنا، طبقاً لبعض اتجاهات الموقف الطبيعى، أن الدينى غالباً ما أعاق التقدم انطلاقاً من موقف: لاتعبث بالخلق! وعلى ذلك فإن اللاعقلانية تنشأ، بالأحرى، من نقص فى بدهاة رؤية المحاولات التى تضطلع بها كل التوصيات العقلانية من أجل تحسين الطبيعة.<sup>(١٤٦)</sup>

وأخيراً، تأتى متطلبات الفضيلة والأخلاق: ولبيان هذا الجزء من التعريف، تحت إمرة مفهوم الطبيعة يجب أن نطرح هذا السؤال: هل تكمن متطلبات الفضيلة فى الطبيعة الإنسانية؟ وبعبارة أخرى: هل نحن مؤهلين لأن نسلك سلوكاً فاضلاً ابتداءً من طبيعتنا الذاتية؟ أو هل نملك المصادر المطلوبة لملاحقة الغايات النبيلة؟ والسؤال، بكل صيغه، يسأل عن طبيعة وأساس الفضيلة ومتطلباتها عند مل، وبالتالي عما إذا كانت خيراً فى ذاتها، وعلاقة كل ذلك بالتأسيس الدينى.

إن مل، للإجابة عن هذه الأسئلة، مثله فى ذلك مثل كل المفكرين الفكتوريين لايهتمون الاهتمام التقليدى بما إذا كنا مؤهلين للفضيلة، فى حالة ما إذا كنا نملك المصادر المطلوبة لمتابعة غايات خيرة. وفى حالة مل، فإن المسألة حادة، والاعتبارات التى طورها فى مقالته «الطبيعة» و«الألوهية» تبين أنه بعيد تماماً عن النظرة المسيحية الأفلاطونية المتفائلة عن انسجام النظام الطبيعى مع النظام الخلقى. فلقد حاول أفلاطون، فى الكتاب الثانى من «الجمهورية»، بيان أن العدالة خير فى ذاتها. وأن الفضيلة تنشأ عندما تؤدى عناصر حياتنا النفسية وظيفتها جيداً تحت إمرة الحكمة. ولقد انتقلت فكرة أفلاطون هذه إلى التقليد المسيحى؛ فلقد حول المسيحيون شكهم فى أننا غير مؤهلين للفضيلة إلى مذهب فى الخطيئة هو بمثابة بيان لحاجتنا، ليس لمجرد الهداية، بل للخلاص والفداء redemption. وخلصا الموقف الأخير أننا لم نخلق أشراراً، بل نفكر فى الشر تحت ضغط قوى تعمل ضد الطبيعة الخيرة.

ولقد اتبع أوغسطين هذا التقليد معتقداً أن الشئ إذا تم توظيفه على الأصالة، فإنه يكون كما قصد الله، وبذلك يكون خيراً. وفى كتابه «عن الاختيار الحر للإرادة» وهو من أعماله

الأفلاطونية، يقدم تفسيراً للنفس على أنها تمتلك عناصر مختلفة من بينها العقل الذي وظيفته حكم سائر العناصر، وبالتالي المحافظة على النظام في الأجزاء. ورغم أن أوغسطين لم يتكلم بوضوح عن إتباع المرء للطبيعة، فإنه، بوضوح يتصور الفضيلة بوصفها مسألة لدعم نظام في النفس، ويتصور دعم مثل هذا النظام كمهمة لإخراج طبيعة المرء إلى حيز الواقع Actualising<sup>(١٤٧)</sup>. والفكرة الرئيسة عند أوغسطين هي أننا ندنس طبيعتنا عندما نسلك، قصداً، بطرق لا تحترم النظام الأصيل لعناصر طبيعتنا، ضد العقل والضمير. وتبعه جوزيف بطر، في القرن الثامن عشر، في كتابه «المواعظ الخمس عشرة»، عندما يتصور طبيعتنا على أنها نظام أو دستور مكيف من أجل الفضيلة، فالفضيلة تكمن في اتباع المرء طبيعته<sup>(١٤٨)</sup>. ولم يكن بطر قلقاً إزاء ما وضعه مذهب الخطيئة الأصلية، بل بشأن موقف التحفيز motivation الإنساني الذي يفترض أننا مخلوقون من أجل خير خاص وليس خيراً عاماً<sup>(١٤٩)</sup>.

ولكن مل لم يعر تحليلات بطر أدنى اهتمام، وربما يكون ذلك لأن مل لم يدرج بطر ضمن المفكرين الذين لا يتعلق كلامهم، عن الطبيعة، بما هو كائن، بل بما ينبغي أن يوجد<sup>(١٥٠)</sup>. وبغض النظر عن إساءة مل فهم بطر في المسألة الأخيرة؛ إذ قد يعنى بطر أن اتباع طبيعتنا لا يعنى مجرد أن نحيا كما ينبغي، بل بالأحرى، أن نحيا في إنسجام مع الطرق التي يتكيف نظامنا معها وهي الطرق التي يجب أن نكون من خلالها مكيفين مع كوننا مصممين بواسطة الله، إلا أن مل ينقد الزعم بأننا مكيفين مع الفضيلة لأننا مصنوعون من أجلها لأنه ضد اللاهوت الغائي المتفائل الذي سبق أن اتخذ ضده كل الاعتبارات عن الشر على أنها حاسمة<sup>(١٥١)</sup>.

ويقف في وجه مل، أيضاً، كانط في «نقد العقل العملي» الذي يحتفظ، بالمسألة التقليدية التي يهاجمها: فقد ظن الله مؤخراً (في النقد الثاني) على أنه ضروري لوجود الخير الأقصى؛ وهو ظهر يضمن السعادة بالنسبة للفضيلة، كما أن القوانين الأخلاقية في إنجازها تكمن في جدارة الإنسان بالسعادة، ويمكن النظر إليها على أنها أوامر إلهية. وقبول هذه الأخيرة يعرف بأنه هو الدين... إن الله ليس كائناً خارجاً عنى، بل مجرد فكرة فيّ. والله هو العقل العملي أخلاقياً المشرع لذاته... إذن فهناك إله واحد فقط فيّ، حولي، فوقى<sup>(١٥٢)</sup>.

وبما أن العقل العملي، لا النظرى، هو الذى يضمن لكانط، أخيراً، استخدام الله كمفهوم، فإن اللاهوت عنده لا يمكنه أن يكون ذا مضمون نظرى، ويكون الدين، فقط هو الاتجاه لإنجاز كل الواجبات كأوامر إلهية. فقضية «يوجد إله» ليست حكماً نظرياً، عند كانط، بل مصادرة عملية، نقطة توجه<sup>(١٥٣)</sup>. ومل إذ يعجز عن الاعتماد على هذه النظرة، حتى الآن، لا يستطيع أن يلتمس القوة من تصور التوظيف الأصيل لعناصر طبيعتنا من جهة، ومن المثل الأعلى لكل

فضيلة مؤسسة فى باطننا، كما فعل كانط، أخيراً. وهو يفضل اكتساب الفضيلة على ضوء معارفنا بها من واقع الدين واللاهوت، ولكنه لايعترف بسمو أصلها ويفسرها تفسيراً وضعياً اجتماعياً لاتفسير ميتافيزيقياً مثالياً (لاهوتياً). هو يتهم كل من يفعل ذلك بأنه روماتيكي يرفع الغريزة على حساب العقل، وبالتالي يقع فى سديم الضلال المبين، من أمثال روسو وغيره من التريويين. (١٥٤)

ومع ذلك يتمسك بالفن والتربية بوصفهما وسيلتين لتكييفنا للفضيلة، فى مقابل الطبيعة بالمفاهيم السابقة، وهذا يتأكد بفكرة مركزية مؤداها أن الرغبات البشرية، وليس الله ولا الطبيعة، هى ما يضفى القيمة على العالم. وينتج عن ذلك أن المعايير التى بها ينبغى أن نوجه أفعالنا هى ذاتها الشئ الحاسم، وليس ما يمكننا أن نلاحظه فى العالم الخارجى. إنه واجب الإنسان لأن يتعاون مع القدرات الخيرية «لا عن طريق التقليد والإتباع، بل بالنضال المستمر لتحسين مجرى الطبيعة. وذلك يجعل ذلك الجزء منها الذى يمكننا أن نمارس عليه سيطرتنا، وشيكا إلى أن يصبح منسجماً مع المعيار الأسمى للعدالة والخيرية»<sup>(١٥٥)</sup>. وتلك هى، إذن، متطلبات الفضيلة والأخلاق عند مل.

وهكذا يسعى مل، الذى بدا أكثر من مجرد مقوض للاهوت وشاك فى قابليتنا للفضيلة، فى ضوء شكوكه فى العقائد الدينية. يسعى إلى عبور الفجوة بين الحال التى نحن عليها، وما ينبغى أن نكون عليه، أى الانتقال من اللاهوت وأخلاقه إلى الناسوت، ولكن بطريق البناء من واقع انقراض الأخلاق اللاهوتية التى تصلح للدخول فى بناء الأخلاق الناسوتية الجديدة، ومن ثم يكتمل البناء لدى اكتمال صرح ديانة الإنسانية. وبذلك يستأنف السؤال عن الإمكانات البرجماتية للأخلاق اللاهوتية، وهل هناك تلازم بين الأخلاق والدين؟

#### (ب) من الأخلاق إلى اللاهوت الجديد:

بعد أن أعلن مل أن الإنسانية لم تستطع، حتى الآن، أن تسير قدماً نحو ترتيب العقل البسيط، أى ترتيب «اتباع الطبيعة»<sup>(١٥٦)</sup>، وجاء هذا الإعلان بوازع من العقل المثقف المتطور الذى لايجد الفضيلة ملكاً مقصوراً على الدين التقليدى من دون غيره من الأديان والنظم، تحت بند الطبيعة؛ إذ لاساس بما خلقه الله، ترى هل يدخل تعديلات منهجية على برنامجه من أجل تأسيس لاهوت يقف على أرض الناسوت وحدها بعد تجريدتها من كل أثر ومظاهر للألوهية؟ وهلا ينفك مل يستمسك بعرى العقل دونما أخذ بناصية الوجدان الذى كم نعاه على الفلاسفة الرومانتيكيين، من قبل؟ وهل علاقة الأخلاق بالدين التقليدى لاتتجاوز العرضية ومجرد الإتفاق بدواعى خارجية حتى ليسهل على مل، بأقل جهد تحليلى، أن يفك عراها؟ وهل الأخلاق وحدها تكفى لتأسيس دين؟ (وهذا السؤال الأخير سوف يكون أخطر ما يواجه فلسفة

مل بأسرها)، وإذا كان ذلك كذلك، فما هي متطلبات مثل هذه الأخلاق؟ والآن، نبدأ في وضع السؤال: ما هو الدين؟ وإجابة مل هي أن ماهية الدين هي الاتجاه الأقوى والجاد للعواطف والرغبات نحو موضوع مثالي، مدركاً على أنه السمو الأعلى، والتفوق العادل على كل الموضوعات الأنانية للرجبة<sup>(١٥٧)</sup>. وهذا التعريف للدين من جانب مل يتضمن ثلاثة أركان هامة وهي: الركن الوجداني، والمثالي، وأخيراً النزاهة. وإذا حاولنا تطبيق هذا التحليل على الدين التقليدي الذي ينكره مل فهل نجده مناسباً؟ وألم ينكر مل، منذ قليل، كل الجوانب الوجدانية في تصور الخلقية والفضيلة؟ وأليس الله على رأس كل الموضوعات المثالية ونموذجاً أعلى لها؟ وأخيراً، ألا يدعو الدين إلى الإيثار والنزاهة وتجاوز كل نوازع الأنانية في تلبية موضوعات الرغبة؟ أليس الدين متصوراً بهذه الطريقة، هو، بلا أدنى شك، «مصدر كل رضا شخصي وكل مشاعر مهذبة»<sup>(١٥٨)</sup>، وكل عنصر للخير في حيوات الأفراد؟ فما بال مل، إذن، يسأل: «ما إذا كانت المنافع المتشابهة والمتكافئة يمكن إنجازها من دون، أو، بالأحرى، من دون دين فوق طبيعي؟ وكيف يمكننا، من دون مثل هذا الدين، أن نكون موجهين من خلال شيء أعظم Grandeur وأجمل مما هو متحقق في وقائعية الحياة الإنسانية؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال الأهم، يجب أن نسأل، مع مل، كيف يمكن تفسير اعتناق عقيدة دينية؟ ثم، ما هو الخير الحقيقي الذي أسدته الأديان التقليدية سواء للأفراد أم للمجتمع، وهل يمكن للمعتقد اللافوق طبيعي (الوضعي، الناسوتي) أن يسدى أكثر من ذلك؟ فاما تحليل مل لاعتناق الدين والطريقة التي يجد بها دعمه، أيا ما كانت الأخلاق التي يمارسها مجتمع ما، فيتقدم على خطوط شكية وتجريبية. وهو يميز بين الخلقية Morality والدعم الديني للخلقية، ويعزو اعتناق كل من الخلقية والدين إلى السلطة، كالدولة والتعليم والتربية، والرأى العام، فهذه، في نظره، عوامل فعالة في إحداث الانسجام مع المستويات الخلقية المرغوبة، ويصل مل إلى نتيجة خطيرة، عند هذا الحد، وهي أن الدين لأنه غالباً ما يكون مرتبطاً بكل هذه العوامل، فإنه يبدو له نفعيته التي له. وهذه العوامل، في نظر مل، هي المؤثرات المسؤولة عن التسليم المستمر بالعقائد والاتجاهات الدينية، ومن ثم عن التسليم المستمر بالمبادئ العملية المصاحبة لها. وكما لم يعط مل أى وزن للتأثيرات المنسوبة غالباً لتوقع الثواب أو العقاب، لم يعط أيضاً الوزن المتوقع للشر الذي تحدته المؤسسات والممارسات الدينية.<sup>(١٥٩)</sup>

ولكن رغم تعليقه أهمية كبيرة على فاعلية التربية المبكرة والضغط من جانب الرأى العام والدولة يبدو أنه صحيح، إلا أن تسليمه الظاهر بهذه الوسائل لإنجاز الانسجام الخلقى لا يتفق مع المباحية permissiveness الليبرالية للحرية liberty، ومع ذلك فهو لا يبدو وكأنه عرض للحجج مقدم إلى وجدان المرء وأهوائه، لا إلى عقله ad hominem، رغم أن حدود هذه

الحجة مؤسس على مقدمة تقول إن كل انسجام خلقى مرغوب فيه، والمسألة المتعلقة بما إذا كان الدين نافعاً فى إنجاز هذه الغاية. (١٦٠)

وبصورة أساسية يمكن القول إن ما أراد مل إنجازاه هو الزعم بأن «أية» خلقية مع كل الثقل الذى يدعمها من الخلف، كما هو الحال مع العقيدة الدينية، سوف تحوز اعتقاداً أو سلطة Hold فعلية. ويرتب على ذلك أنه ليس الاعتقاد الدينى، بما هو كذلك، هو الذى دعم الخلقية فى الماضى، كما أن انحلال الاعتقاد الدينى لا ينبغى أن يجعلنا نخشى من أن ينجم عن ذلك انهيار خلقى. ويعكس مل علاقة الدين بالخلقية فيجعل الأخيرة هى أساس الدين كما يدعم حب الوطن، مثلاً، الاعتقاد بالله فى حالات كثيرة، هذا رغم أن مل يحذرنا من الأخطار الملازمة لربط الخلقية بالدين: فإذا قدر للخلقية أن تتبع من الدين وتصبح مراسيم مقرورة، إذن فسيكون عسيراً استئصالها أكثر مما ينبغى. ويضرب مثلاً: إن الأخلاق المسيحية بوصفها متميزة من الاتجاه الخلقى، المثير للإعجاب، والخاصة بالمسيح ذاته، كانت حافلة بكل أنواع القسوة لدرجة معها أصبح من الصعب تصحيحها من جانب جماعة اللاهوتيين المؤيدين لها. (١٦١)

وبذلك يفترض مل أن عزو أصل فوق طبيعى إلى المبادئ الخلقية المسلم بها لنذو أثر سئ وضعياً، إذ يجعل مثل هذه المبادئ فى حصانة من المناقشة والنقد، وبالتالي تعمل ضد إمكانية مراجعات عقلانية فى ضوء المعرفة العلمية المتزايدة والمشاعر المتغيرة. وخلصه قول مل، هنا، هى أنه رغم أن الدين كان، فى الحقيقة، نافعاً اجتماعياً، فليس هناك أدنى مبرر لافتراض أنه ضرورة سواء كملزم للأخلاق أم معلم لها، رغم أنه يؤكد أن أفضل خلقية أمكن إنجازها بالعقل والخيرية، والتي تقادمت فى الزمان، كانت عندما افترض المفوض الإلهى، بالعادة، أنه يستخدم مكافآت وعقوبات زمنية<sup>(١٦٢)</sup>. ومل لا يخشى من وضعية الأخلاق على انهيار الخلقية وهو يؤكد ذلك مراراً: «هل عندما يكون الناس مايزالون أوباشاً لم يتلقوا أى حقائق خلقية أو علمية - إذا افترض أنهم لم يتلقوها بطرق فوق طبيعية - هل ينتج عن ذلك أنهم قد يقلعون الآن عن الحقائق الخلقية فضلاً عن العلمية لمجرد أنهم ماعادوا يعتقدون أنها ذات أصل اسمى من حكمة ونبل القلوب الإنسانية، وهل الحقائق الخلقية ليست أقوى بما فيه الكفاية - فى بدايتها الخاصة - من أجل استبقاء اعتقاد البشر عندما يحدث مرة أن يكونوا قد اكتسبواها؟<sup>(١٦٣)</sup> وواضح أن مل يرمى من وراء هذا التساؤل الأخير إلى إمكانية تأسيس دين أو عقيدة ابتداء من إرساء دعائم خلقية معينة. فما هى أسس هذه الخلقية، وما هى مقومات هذا الدين؟ إن مل لا يجيب عن هذين السؤالين إلا من خلال طرح سؤال آخر: ماذا عن تأثير الدين على خير الأفراد؟

لم ينكر مل الدور الحقيقي للدين للأفراد كما لم ينكره للمجتمع، من قبل، على أثر الأزمة الفكرية التي تعرض لها عام ١٨٢٦، والتي نتج عنها شعوره بالإحباط لعدم تحصيله البهجة والسعادة من وراء إنجاز أهدافه، وإذ ذلك تنامت اتجاهات الرومانتيكية الراكدة وأدرك أن للمشاعر دوراً حاسماً فى تشكيل خلقية الإنسان وحياته الباطنة. يقول فى سيرته الذاتية: «لقد تعلمت بالتجربة أن الأحاسيس السلبية فى حاجة إلى إنمائها ورعايتها تماماً كالقدرات الإيجابية المطلوب تنفيذها واثراؤها وتوجيهها، أيضاً. إننى لم أفقد روية - ولو للحظة، - ولم أغمط قيمة ذلك الجانب من الحقيقة التى رأيتها من قبل؛ ولم اتحول إلى خائن للثقافة العقلية، ولم أتوقف عن تقدير قدرة وممارسة التحليل كشرط أساسى لكل من التحسين الفردى والاجتماعى. ولكنى اعتقدت أن ذلك له نتائج يجب تصحيحها، بأن نلحق به أنواعاً أخرى من الإنماء والرعاية والتهديب Cultivation، إن دوام التوازن المطلوب بين القدرات يبدو لى الآن ذا أهمية أساسية. إن تهذيب ورعاية المشاعر والانفعالات قد أصبح واحدة من النقاط الأساسية فى عقيدتى الأخلاقية والفلسفية. أما أفكارى وميولى فلقد تحولت بدرجة متزايدة نحو كل شىء يبدو أنه قادر على أن يكون أداة لذلك الموضوع».<sup>(١٦٤)</sup>

وبذلك يكون مل قد انقذ الأخلاق النفعية من التحلل الممكن بسبب جفائها الملحوظ عند بنتمام ومل الأكبر، من قبل. وكان مل يشعر بالقلق البالغ إزاء هذا السؤال: هل الأخلاق المتصورة على أنها مؤسسة على اعتبارات نفعية يمكن أن تستحوذ على أذهان الناس؟ وهو يهيب بتهذيب المشاعر لمهمة الانقاذ هذه: «إن الترابطات associations الخلقية، التى هى ككل من إبداع اصطناعى Artificial عندما تنمو الثقافة العقلية، تستسلم للقوة الحالة للتحليل. وإذا أمكن للشعور بالواجب، عندما يرتبط بالمنفعة، أن يظهر بصورة عشوائية، تماماً، وإذا لم يكن هناك جانب رائد من طبيعتنا، أى إذا لم تكن هناك فئة قوية من المشاعر والأحاسيس التى يتفق معها هذا الارتباط الذى قد يجعلنا نشعر أنه مناسب لحاجتنا وطابعنا، ويميل بنا إلى رعايته فى الآخرين فضلاً عن الاحتفاظ به فى أنفسنا، - إنه إذا لم تكن توجد، باختصار، قاعدة أساسية للأحاسيس والمشاعر بالنسبة للأخلاق النفعية، فلقد ينحل مثل هذا الارتباط، أيضاً، حتى بعد غرسه من خلال التربية».<sup>(١٦٥)</sup>

وربما تستدعى تفرقة مل بين الأخلاق الدينية التقليدية القائمة على الضغط السلطوى الاجتماعى والأخلاق القائمة على المشاعر الإنسانية وترقيتها والقائمة بدورها على مقتضيات غاية التطور - ربما تستدعى تفرقة برجسون الممييزة بين ما أسماه بالأخلاق المغلقة التى لا تصلح للإنسانية بأسرها، والأخلاق المفتوحة التى تهب الحرية للمشاعر وهى إنسانية وشخصية وجوهرها التقدم والخلق<sup>(١٦٦)</sup>. وإذا كانت الأخلاق الأولى تتفق مع فكرة الواجب

التي ينادى بها كانط. والتي يأمل مل الآن في تضمينها أخلاق المشاعر ولاصلاح أخلاق المنفعة. فإن الأخلاق المفتوحة تقوم على الاستجابة لنداء البطل، والبطل يؤثر على إرادتنا تأثيراً فعالاً مباشراً لأنه لا يخاطب العقل، بل الحساسة، وهو لا يجتذبنا بالاستدلال، بل بالقدرة. ولا يعرض قانوناً ينفذ، بل مثلاً يحتذى<sup>(١٦٧)</sup>. وباستبعاد كافة الأمور المتعلقة بمضمون والأساس الفلسفى لكنتا الفلسفتين إلا أن هذه المسحة الوجدانية هي الجانب المميز لفلسفة مل فى مرحلتها الراهنة. ولسوف تتضح جوانب هذا التلاقى فى مرحلة لاحقة.

ويتضح هذا، الآن، بصورة أجلى عندما نرى مل يسلم بأن الدين فوق الطبيعة يجلب الخير لمعتقيه ويقدر دوره فى تهذيب المشاعر، ومدى المشاعر أو الانفعالات المرتبطة بتحصيل السعادة فى متابعة الغايات الجديرة. ولكنه يتشكك فى أن يكون هذا هو الخير الذى يتدفق من الاحالة المثالية لحياتنا الأرضية، أى تهذيب ورعاية المثل الأعلى كتصور لما يمكن أن تصنعه<sup>(١٦٨)</sup> ولكن حتى تتمكن الأخلاق الناسوتية من ترسيخ قواعدها، إذ هي مفتقرة إلى كافة أنواع الدعم التى للأخلاق التقليدية للاهوت، فيجب أن يظل الدين قائماً بدوره التقليدى والذى يتمثل، عند مل، فى إمداد الأفراد بصورة خيالية عن عالم أفضل والسماح لهم بأن يأملوا بأن يعكس ذلك شيئاً أكثر مما يتمنون. ويؤكد مل أنه بوضوح جلى، وتحت ظروف مفضلة، كان هذا الإيمان أو الأمل قوة واقعية أحييت خلقياً، وأيضاً، تعزية للأفراد<sup>(١٦٩)</sup>. وبالتالي للإنسانية جمعاء. فرغم أن الحيوانات الإنسانية الفردية زائلة، عابرة، إلا أن حياة النوع البشرى ليست قصيرة؛ كما أن ديمومته اللامتناهية تكافئ، عملياً، اللانهائية، وعندما ترتبط هذه بالقدرة اللانهائية على التحسين، فإنها تقدم للمخيلة والمواطف موضوعاً واسعاً بما يكفى للوفاء بأى مطلب معقول للجلال أو العظمة والطموح<sup>(١٧٠)</sup>. ودين الإنسانية، عند مل، لا يجعل عظمة الطموح ممكنة، فقط، بل يتجنب النواقص الخلقية للدين فوق الطبيعى إلى حد أنه يخلو من التعاليم التى تشجع الاهتمام غير الضرورى بالخلاص الشخصى، كما أنه لا يتضمن أخلاقاً مريبة تتعلق بالاعتقاد<sup>(١٧١)</sup>. ولكن مثل هذا الدين يقوم على الفن ويتوحد معه حتى لقد استبق مل ماتثيو ارنولد Matthew Arnold بزعمه «أن الدين والشعر يوجهان ذاتيهما، على الأقل فى وجه واحد من وجوهما، إلى نفس القطاع من التكوين الإنسانى: فكلاهما يدعم نفس الرغبة أو الحاجة إلى تصورات مثالية أعظم وأجمل مما نرى متحققاً فى وقائع الحياة الإنسانية، والدين، متميزاً من الشعر، هو نتاج الرغبة التائقة إلى معرفة هل هذه التصورات الخيالية ذات واقعيات، مجيباً عنها فى عالم غير عالمنا (الحياة الآخرة). وفى هذه الحالة يتمسك الذهن، بتوق بالغ، بأية شائعة تتعلق بالعوالم الأخرى، خصوصاً عندما يطلق هذه الشائعات من يعتقد بكونهم أحكم من غيرهم.. ويصبح الاعتقاد بإله أو بالهة، وبحياة بعد الموت لوحة تغطيها كل الأذهان، كل طبقاً لقدرته وسعة خياله، بالصور المثالية كما لو كانت

اختراعاً. وفى تلك الحياة الأخرى يأمل كل إنسان فى أن يجد الخير الذى أخفق فى إيجاده ووجوده على الأرض أو الفضل (اللطيف) الذى اقترحه عليه الخير الذى رآه وعرفه جزئياً على الأرض». (١٧٢)

ولكن قارئ هذه النصوص قد لا يعرف كيف أن افتراض أن الأخلاق المفضلة بالنسبة للمرء قد تتوالد، وتمتد كدين<sup>(١٧٣)</sup> حتى لو أخذ مثل هذا الدين معنى السمو الخلقى، بصورة أعلى وأجل. فمن الواضح أن هناك إشباكات مما لم يستطع مثل هذا الدين الوفاء بها، وهى مما تعد مقدمة للخلقية الضرورية؟ ومثل فى مواجهته مثل هذا التساؤل المتوقع أوضح أن فلاسفة اليونان لم يكونوا أكثر رهباً من الموت منا، وأنهم قد استمتعوا بحياتهم أكثر من غيرهم، ومع ذلك فتم يكن لديهم أى اعتقاد بالخلود. ولقد كان من مظاهر البوذية أنها قدمت الفناء annihilation كجائزة فوز، لا كشئ مرعب، بل حتى المؤمنين بالخلود عليهم أن يواجهوا ذلك.

ودعماً لموقفه، هنا، لم يدع مل دليلاً على الخلود إلا نقده، سواء فى إطار نقد الأدلة على وجود الله، أم بوصفه نظرية مستقلة. وهو، بوصفه ظاهرياً يسلم بإنكار وجود المادة بوصفها جوهرًا متميزاً من الإحساسات الممكنة والواقعية؛ وبذلك فقد حاول التأكيد على أن أولئك الذين يستدلون، من ثم، على خلود النفس من طبيعتها الخاصة، مضطرون، أولاً، إلى إثبات أن الصفات المعنية ليست صفات للجسم، بل لجوهر منفصل<sup>(١٧٤)</sup>. واستنتج مل من ذلك أنه ليس هناك ضمان للخلود من الدين، وأن أية إمكانية للحياة بعد الموت تتأسس على افتراض نعمة boon قد يستطيع أن يمنحها الكائن القدير الذى يتمنى السعادة للإنسان، إذا ما قد وصلت الرسالة التى يزعم أنه قد أرسلها، بالفعل، ليثبت، بالتالى، أنه قد وفى بالوعد<sup>(١٧٥)</sup>. وبذلك تلاشت إمكانية الخلود مع تلاشى كل إمكانية للتدليل على وجود الله.

ولزيادة الدعم النفسى لأولئك الذين يعتقدون بالخلود حتى الآن يصطنع مل هذه النقطة قائلاً: «إنه من الطبيعى، وبصفة عامة، أن لا يشعر أولئك الذين يعترضهم القلق على إطالة حياتهم الحاضرة، أو على الحياة الآخرة، بأنهم سعداء، البتة... إن اللا أنانيين يموتون مرة واحدة، فقط، كأنهم يرون حيواتهم منجزة فى حيوات أخلافهم<sup>(١٧٦)</sup>. وبذلك يخرج مل، فى هذه النقطة، أيضاً، على الافتراض الكانطى بأن الخلود ضرورى للخير الأقصى، وأن هذا يفسح الطريق للاعتقاد بأنه ضرورى للأخلاق ذاتها، بالإضافة إلى مصادرتة ب «الحرية» وب «وجود الله». (١٧٧)

ومع ذلك سوف يتحول هذا الافتراض أو المصادرة الكانطية على الخلود، عند مل، إلى مجرد «أمل». والجديفة التى أخذ بها مل عملية تهذيب المشاعر كأساس للدين الجديد تجد

بيانها الأكبر من خلال تأملاته عن «المخيلة» فى الجزء الأخير من مقال «الألوهية»، حيث يوضح «أن المبدأ العقلانى لتظيم مشاعرنا فضلاً عن آرائنا من خلال البدهاء، وبصورة حاسمة، ليس متعارضاً مع «الانغماس فى الأمل»، فى منطقة من مناطق المخيلة فقط، تلك التى لا يوجد فيها أية إمكانية لاحتمال الحصول على أسس للتوقع»<sup>(١٧٨)</sup>. ولقد ذهب إلى حد افتراض أن «الانغماس فى الأمل فيما يتعلق بحكومة الكون (العناية) ومصير الإنسان بعد الموت، عندما ندرك بكل جلاء أنه ليس لدينا أساس لأكثر من مجرد أمل - إن هذا الانغماس مشروع وممكن الدفاع عنه فلسفياً». وكذلك، أيضاً الأمل فى «أن المسيح كان فى الواقع هو من افترض ذاته أنه كذلك... أى إنسان يحمل تفويضاً خاصاً وجلياً وفريداً من الله لقيادة البشر إلى الحق والفضيلة»<sup>(١٧٩)</sup>.

ومدافعاً عن مجرد الأمل يؤكد مل أن الأثر الطيب له أبعد عن الابتذال والتفاهة. إنه يجعل الحياة والطبيعة الإنسانية أعظم هدف للمشاعر، ويعطى قوة عظيمة وجلال أعظم لكل الأحاسيس التى تستيقظ فينا إزاء أخواننا من المخلوقات والبشر بصورة أكبر. إنه يهدئ شعور الحنق من الطبيعة الذى يسبب شعوراً مؤلماً عندما نرى الجهود المضنية والتضحيات من أجل حياة أسمى فى شكل حكمة وذهن نبيل، وكل هذا يختفى من العالم فقط متى حان الحين للوصول إلى نقطة يبدو فيها أن العالم قد أخذ فى جنى ثماره.<sup>(١٨٠)</sup>

ومع ذلك فإن هذا الاتجاه، فى نظر مل، تحكمه بعض المحاذير إذ ينبغى أن تكون هناك مبادئ تحكم تهذيب وتظيم المخيلة بالنظر، أولاً، إلى منعها من تحريف استقامة الذهن والاتجاه القويم للأفعال والإرادة، وأخيراً، منعها من أن تستخدم كقوة لزيادة التأميل فى الحياة وإعطاء السمو للطبع character، وهى أشياء لم يعتبرها المفكرون ممن تشابهوا فى انتحاء هذا النحو وخاصة المهتمين بالتربية الإنسانية<sup>(١٨١)</sup>. وهذا هو ما يميز إتجاه مل عن غيره من كل الاتجاهات الرومانتيكية المحض؛ إذ لم يخرج «الانغماس فى الأمل» لاعتقائياً طوبائياً، يقول: «إن الحقيقة هى عالم العقل ووظيفته ودائرة اختصاصه، وإنه بواسطة تهذيب الملكة العقلية ورعايتها فإن هذه الدائرة تظل فى طريقها نحو الاستتفاد معرفياً، دائماً، ويكون التفكير فيها، غالباً، على أنها مطلوبة بمقتضى الواجب وظروف الحياة الإنسانية. ولكن عندما يكون العقل مهذباً إلى أبعد حد، فإن المخيلة تتبع، بأمان، غايته، وتبذل أفضل ما لديها لجعل الحياة أسعد وأحب، فى داخل قلعته، مدعومة بكل الدعائم والتحصينات المتزايدة التى يحتفظ بها العقل سياجاً يحمى الحدود»<sup>(١٨٢)</sup>.

وأهم ما فى السلوك الأمل، طبقاً لهذا التعايش الآمن بين العقل والمخيلة، هو أنه يعطى المهماز لكل الملكات ويحفظ كل الطاقات الفعالة فى نظام عمل جيد. وعندما يتلقى كل من

العقل والمخيلة ثقافته المناسبة فلن ينجح أحدهما في اغتصاب الامتياز على الآخر.. وطبقاً لذلك فإن مل يعطى القاعدة الذهبية للحكمة العملية؛ إذ يستنتج أنها لاتكمن في جعل كل وجوه الأشياء بارزة بصور متكافئة، في تأملاتنا المعتادة، بل في إعطاء السيادة العظمى لكل تأملات هذه الوجوه إذا ما قدر لها أن تتعدل، أو تعتمد على سلوكنا. (١٨٣)

وهذا ما يدعمه الفن في حياتنا، ولكن إذا ما كانت حياتنا قصيرة، والفن أطول، فهل هذا يصيبنا ببعض الإحباط؟ يرى مل للإجابة عن هذا السؤال أن الأمل يسلم بإمكانية أن الفن المستخدم في تجميل وتحسين النفس ذاتها قد يكون مفيداً للخير في حياة أخرى، وإن لم يكن كذلك في الحياة الدنيا. إذ يسمح مل بالأمل مجرد الأمل في الخلود في الحياة الآخرة. ولكن هذا لا يهيم إلا إذا كان أملاً في توسيع المستوى العام للمشاعر. والمكسب المتحصل في الإغراء المتزايد برعاية وتهذيب المشاعر والطبع، حتى نهاية الحياة هو مكسب واضح من دون تخصيص. والسؤال الآن: علام يقوم هذا الفن الذي هو دعامة دين الإنسانية، عند مل؟ هل يقوم على التربية أم على كهنة جدد تصبح كهانتهم في حدود هذا الفن؟ أم على قدوة.. إلخ؟ وهل يمكن أن يعاني هذا الفن من أية إحالة، ولتكن مثالية، وهل يسمح مل بمثل هذه الإحالات؟ وماهي حدود مثل هذا، إن وجد؟

الحق إن مل يرى أن الإحالة المثالية Idealization لمستوى الامتياز في شخص هي إمكانية فعلية، حتى إن كان هذا الشخص متصوراً على أنه شخص خيالي (متخيل). ولقد كان الدين، منذ ميلاد المسيحية، يقوم على طبع ورعاية الاعتقاد بأن أعلى تصوراتنا للتأليف بين الحكمة والخيرية، إنما توجد في صورة عينية، في كائن حي عيناه علينا، ويرعى خيرنا. ولا يجد مل غضاضة من إمتداح المثل الأعلى المسيحي لأنه خلال أحلك وأكثر الفترات تحللاً في تاريخ المسيحية فقد كان هذا المثل ينهض مصباحاً من فوق (١٨٤). والمشكلة في نظر مل، إذن، ليس في إمكانية الإحالة، هذه، بل في إحالة من النمط المضاف للنمط الناسوتي، أي عندما يضطر المتعبدون إلى ضرورة تكميل مبدأ الخير بإمتلاك قدرة لامتناهية غير مبالين بالتناقضات الناجمة عن مثل هذه الضرورة، وقد سبق بيان ذلك في إطار مشكلة الشر فلا حاجة بنا، هنا، لتكرارها.

ويعتقد مل أن أفضل ما في مذهبه أو ديانته الجديدة هو أنه لا يمكن أن يتشكك في ذيك الاعتقاد الذي لايعتريه الشك، أي الاعتقاد بوجود حقيقي فعلى لكائن يحقق أعظم مثلنا العلى عن الكمال، ويأن وجودنا في أيدي ذاك الكائن بوصفه حاكماً على الكون، فذلك، في اعتقاده، يعطى قوة لهذه المشاعر مما لا يمكن أن تستمده من أية تصورات مثالية مجردة. بالإضافة إلى أن هذه الديانة لاتعاني من شتى التناقضات الناجمة عن الدين التقليدي

اللاهوتى.. وبذلك فإن الدين الجديد الذى يتأسس على الناسوت، فقط، يمكنه، إلى جانب  
المزية الأخيرة، التمتع بمزايا الدين اللاهوتى القديم؛ وهذا فى نظره، لايجعل المؤمنين القدامى  
يتحسرون على فداحة خسارتهم بتركهم عقيدتهم بدافع فتنة الدين الجديد. (١٨٥)

ولا جرم، فإن لهم فى المسيح - الذى هو ناسوت فقط بعد تجريده من كل رتبه الإلهية  
وخاصة التجسد - أسوة حسنة: فلقد أكد مل أن الإلهام الذى نبحت عنه فى المعتقدات الدينية  
التي لاتصدق، الآن، يمكن أن يستمد من الإنسان ذاته الذى يوفر ممثلوه العظام - سقراط،  
هووارد Howard، واشنطون، انطونيو، والمسيح - النماذج العظيمة التي هى نصب أعيننا.  
وهذه النماذج والتوجه إليهم عاطفياً هو جوهر الدين عند مل، وهو المعنى الذى ضمنه فى  
تعريف الدين من قبل فى فقرة سابقة. وهذا الشرط، فى نظره، قد تم إنجازه والوفاء به من  
خلال «دين الإنسانية» بشكل بارز، وبمعنى أسمى لايقل عن الأديان الفائقة للطبيعة. حتى فى  
أعظم تجلياتها ولايغمط من قيمته إنكاره للحياة الآخرة: إذ عندما يتوقف الناس عن الحاجة  
إلى وجود مستقبلى كسلوى عن معاناة الحاضر، فلسوف يفقد هذا الوجود قيمته الأساسية  
عندهم. (١٨٦)

ومع ذلك يبدو مل فى النص الحالى لا أدرياً أو، على الأقل، يخلط مرة أخرى - وهو الذى  
حذرنا، من قبل، من مغبة هذا الخلط - بين مجرد الأمل فى مثل أعلى يعزز المشاعر تجاه ديانة  
الإنسانية، والاعتقاد الفعلى فى وجود مثل هذا النموذج. وهذا الخلط ربما يمكن عزوه إلى أحد  
احتمالين: الأول أن مل ربما يكون قد انتبه إلى أن مسألة الدين ذات طابع خاص بما تمتلكه،  
فعلاً، من مشاعر المعتقديين لها بزملة من السلطات، وبالتالي يحاول المزوجة بين الحسم  
والهودة فى محاولاته إغراء الناس ليفتتهم عن عقيدتهم كمرحلة انتقالية مؤقتة تمهيدية لدين  
الإنسانية، بالإضافة إلى عدم ملاءمة الظروف الوضعية فى المجتمع لتقبل مثل هذه الدعوة  
بالانتقال المفاجئ، وهذا هو التحليل الذى ينتمى إلى معايير المعقولة. فأما الاحتمال الأخير،  
فهو أن يكون مل، ذاته كإنسان، لايستطيع أن يفرق، بلا قصد منه، بين الأمل والاعتقاد الفعلى  
على مستوى العقيدة: فالمؤمن بالله يملو الأمل فى العناية واللف به ودعمه، وما ذلك إلا لأنه  
يعتقد بوجوده. وربما كانت هذه النقطة أحوج ما يكون هنا للتحليل المؤسس سيكولوجياً. ويبدو  
هذا لدى حديث مل عن المسيح، إذ يقول: «ولايقال إن الدين قد أبدى اختياراً رديئاً فى اصطفاء  
هذا «الإنسان» بوصفه ممثلاً مثالياً ومرشداً للإنسانية». وعند هذا الحد، فإن الإيمان العقلانى  
يظل غير ممسوس، ذلك أن الدين الوحيد الذى يقف المسيح نموذجاً له على أنه الدين الصحيح  
هو دين الإنسانية فى تشكله الطبيعى ودعوته الدنيوية. (١٨٧)

والآن نسأل: ما هذا الدين الذى اختار المسيح ممثلاً ومرشداً للإنسانية؟ لايمكن فهم هذا

السؤال إلا إذا تعاطفنا مع تصور مل للدين وضعياً؛ وعند هذا الحد فقد فشل مل فى تفسير لماذا يكون الدين بما هو كذلك؟ ولا يمكن فهمه غائياً إلا إذا أدركنا الجانب البروتستانتى فى فكر مل الدينى، وبذلك لا ينظر إلى المسيح إلا كبشر مثلنا مع استبعاد كافة التضمينات اللاهوتية الأخرى المعروفة فى عقيدة التثليث. وبذلك، ورغم كل التناقضات الكامنة فى فكر مل، هنا، وهناك، إلا أنه بدا إصلاحياً وإن لم يتمكن من أدواته فى بعض الأحيان.

ومع ذلك يظل التفسير الظاهرى الذى قد يرضى عنه مل هو أنه، وانطلاقاً من «نفعية الدين» قد نحا نحو إحلال دين الإنسانية محل الدين فوق الطبيعى، وليس هناك من إلماعة، حتى فى القسم الختامى من مقال «الألوهية» تشير إلى أنه كان يتمنى أن يتحول «الانغماس فى الأمل» فيما يتعلق بالاعتبارات فوق الطبيعية والألوهية المتناهية، إلى فرضية تفسيرية لا إلى مجرد مصدر للعزاء والطموح، ولكن أليس مجرد الأمل، فى حد ذاته، فى حاجة إلى تأسيس<sup>(١٨٨)</sup>، ولكن إذا كان مل قد اعتق، بجديّة، إمكانية أن هناك شيئاً مهماً سوف تفقده الحياة إذا خلت من الدين<sup>(١٨٩)</sup>، فهل يعتقد أن دين الإنسانية هو شىء جدير ومختلف تماماً عن الدين التقليدى وببذء؟ وإذا كان ذلك صحيحاً فعلى أى أساس يمكن إطلاق هذا الزعم؟

ربما نجد هذا الزعم مشبوهاً لاعتبارين جديرين بالملاحظة: أولاً إن ما يطلق عليه مل اسم «دين»، على الأصالة، هو ذلك الذى يطلقه على تقديم نفس التعزية والمواساة والدعم إلى الأفراد، فضلاً عن المنفعة للمجتمع، فمما حجتة فى خلع صفة الدين الأصيل عن الدين السلفى الذى قدم له المثل الأعلى للدين موضوع الدعوى؟ هل المسألة هى تبديل الأسماء وحسب؟ فأما الاعتبار الأخير، فإقرار مل بأن الدين، فى كونه معقلنا ومعلمنا secularized سوف يفقد الأشياء التى يعتمد عليها أى دين لاهوتى، فى التأثير. وهناك شك آخر، عملى: فمن المقبول، على الأقل، أن الناس يحصلون على تصوراتهم الخيالية عن الله (أو آلهتهم) واعتقاداتهم حول الطريقة التى يؤثر بها هؤلاء بقواهم، أو كيف تعمل فى العالم، من الطريقة التى تعمل بها ثقافتهم على عقولهم وعواطفهم<sup>(١٩٠)</sup> وهذا قد يحيط الدين التقليدى بسياج تتحلّى بروح القوانين فى إطار العقيدة الواحدة. ومع ذلك فليس لنا أن نقرر نظرياً إصرارنا على إيمانى عقلانى علمانى من الممكن الاعتقاد به، ومن ثم نأمل فى تشييد نظام اجتماعى يتلاءم ويتكيف معه.

وإذا لم يصطنع العالم نوعاً مناسباً جاهزاً من المعنى، فإن الإيمان الذى نسعى إليه لن يكون متاحاً؛ وإذا كان هذا كذلك، فإن أعظم الحقائق التى حاول المفكرون من أمثال مل، وكونت من قبل إبرازها لإيجاد بديل منه، أى بديل من الإيمان التقليدى، قد تمتلك بعض البدهة بأن ما يبحثون عنه لا أمل فيه<sup>(١٩١)</sup>، وحتى لو بات مل مدعوماً بالاعتقاد الذاتى بأنه يمثل نموذجاً مثالياً للبشرية يسعى إلى الخلود الشخصى فى الطموحات الدائمة للنوع

البشرى، لا فى بقاء شخصى لذاته هو، وأن هذا قد يعوضه عن تدمير كل إمكانية للخلود العيىنى فى حياة أخرى بعد الموت، أى أنه استبدل خلوداً وضعياً بالخلود الروحى الذى ظن الدين التقليدى أنه ما من دين قادر على إنجازها. وربما وجد مل فى النصحية البيوريتانية Puritan: «اعمل مادامت الدنيا نهاراً»<sup>(١٩٢)</sup> إنجازاً فعلياً، من جانبه للطموح الشخصى بالخلود الوضعى.

ولكن الأهم من ذلك هو أن مل لايفتأ يسأل الله فى تحقيق هذا الإنجاز وفى نفس الوقت، لايستشعر فى نفسه حرجاً من إطلاق الزعم بأن دينه يظل هو الإمكانية الوحيدة لإسداء نصيبنا فيما هو مطلوب من أجل تحقيق مصير الإنسانية، وحتى يكتمل هذا الدين ويغدو دين المستقبل، وهذا لن يكون إلا بشرط: إذا أمكن لكل من الأمل والتشجيع الذين يمكن اشتقاقهما من الشعور بأنه قد تكون هناك ألوهية ليست قديرة كل القدرة من شأنها أن تقدم لنا العون فى الصراع المستمر بين قوى الخير وقوى الشر فى المعركة الكونية. طبقاً للديانة الثوية. وذلك نصره لكل ما يشجع قوى الخير<sup>(١٩٣)</sup> إذا أمكن لهما أن يحاطا بكل رعاية ودعم منا. فأية مفارقة، إذن، ينطوى عليها تأسيس دين يطلب المدد من ألوهية تنكر لقدرتها من قبل، بل وأنكر عليها خيرتها! بل الحق بها كل أنواع الشرور خلقية وطبيعية! إن هذه المفارقة وغيرها تدعونا إلى الحسم بأن مل لم يقرب السؤال عن الدين بطريقة علمية، بل كان طريقه إنطباعياً Impressionistic بما فيه الكفاية. وهذا يدعونا، الآن، إلى السؤال عن حدود مثل هذا الدين الناسوتى.

#### (ج) حدود ديانة الإنسانية:

لقد حاول مل، حتى الآن، موافقاً كونت، افتراض أن الإنسانية يمكنها أن تعمل بمثابة موضوع الدين؛ فإذا كانت إحدى فضائل المسيحية وكل الأشكال التأليهية الأخرى هى أنها قد قدمت موضوعاً عينياً إلى أولئك الذين تشعر إزاءهم بارتباط، إلا أنها، كدين متقدم، وبطبيعة الأشياء، اعتمدت فى ذلك على الارتباط بموضوع مثالى، وليس موضوعاً للتجربة العملية التى هى مجال العمل الفلسفى الوضعى والتجريبي؛ فالموضوع العيىنى، سواء أكان مثالياً أم واقعياً، طبقاً لديانة الإنسانية، هو النوع البشرى، متصوراً ككل متصل، متضمناً الماضى والحاضر والمستقبل.<sup>(١٩٤)</sup>

وفضلاً عن ذلك، فإن هذا «الكائن العظيم» Grand Etre لذو مزية وأفضلية على الألوهية التقليدية؛ فهو يحتاج، على الأصالة، ولاءنا ودعمنا ومساعدتنا من أجل إنجاز أغراضه، فى حين يُدعم الإله التقليدى ليكون كامل القدرة فى المقام الأول؛ ولذلك فليس فى حاجة إلى مساعدتنا. ويتعاطف مل مع كونت أيضاً حين زعم بأنه لأن وجود عناية قصوى

سامية شىء مما لا يمكن التذليل عليه بطريقة أو بأخرى، فإن الخدمة العظمى التى يمكن إسداؤها لأى شىء مما يمكن تسميته بـ «الله» هى أن نؤدى واجبنا . عملاً بالنصيحة البيوريتانية البروتستانتية السابقة . من خلال النوع البشرى . وهو يوافقه أيضاً على أن الخلقية قد تكون أفضل وأكثر تأثيراً من جهة كونها تتوحد وتتجسد فى دين يترجمها وينقلها، بل كان أن وافق على أن كونت قد رأى، رأى العين، العناصر الأساسية للعقيدة الدنيوية<sup>(١٩٥)</sup> . ولكنه لا يوافق على نقطتين أساسيتين: الأولى: العناصر السخيفة ظاهرة السخافة الكامنة فى كتابه «دين الإنسانية» وخاصة الطقوس . وهو يبغض النزعة الطقوسية طبقاً لانتمائه البروتستانتى . لأنه لا يعتقد أن من شأن هذه الطقوس أن تكون ذات تأثير عاطفى، بل لأنه يرى أن الإيماءات التقوية devotional يمكن أن تكون ذات قيمة لو أنها نبعث من عواطف أصيلة<sup>(١٩٦)</sup> . أما الاعتراض الأعظم والأخير على ديانته كونت وعلى المذهب الاجتماعى الذى يدعمها، فكان على النزعة اللابيرالية الشاملة، ويبدو هذا جلياً فى كتابه «فى الحرية»، إذ يمكن أن تؤدى هذه النزعة إلى الاتجاه نحو الطغيان<sup>(١٩٧)</sup> . وليس هذا محل بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين مل وكونت فى رؤيتهما لمشروع ديانة الإنسانية بالتفصيل، والأهم هو أن مل بمقاومته، تحت تأثير والده جيمس مل، وبكل شراسة، الاعتقاد بالوهية كاملة القدرة ينظر إليها بوصفها «أبيناً» . الذى فى السماء . إلا أنه قد أظهر، كما يمكن القول، مهارات خيالية فى عبادة «هاريت بوصفها سيدتنا» Harriet as aur lady، أى نمط من السيرة العذراء متمثلة فى ديانة الإنسانية<sup>(١٩٨)</sup> . وهكذا زعم مل أن هناك بديلاً أو . على الأقل . نائباً عن الدين يمكنه دعم الخلقية، بما يكفى، تماماً كما فعلت المسيحية .

ولاعتبارات تاريخية يجب التأكيد على أن كونت . وبعده مل . لم يكن هو صاحب براءة اختراع دين الإنسانية هذا؛ فلقد بشر به سان سيمون فى كتابه «المسيحية الجديدة ١٨٢٥»، ولقد كانت عملية العلمنة secularization تتاب الاجتماعيين فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وكان دوركايم Durkheim بصفة عامة، يتصارع طيلة حياته، مع مشكلة ما إذا كان، وبأى معنى يمكن أن يكون المجتمع «قادراً» على أن يصبح ككل «معلمنا» . ولقد كان اهتمامه بتجذير الفرد فى المجتمع بعلاقات خلقية يمكنها أن تكون بمثابة نفس الأهداف بوصفها «ديناً» فى شكله التقليدى . وكان كتاب كونت السابق، مثار قلق كل من دوركايم ومل، وربما كان هذا هو الذى جعل مل، من بين التيار الأوروبى الرئيسى، أكثر من كرس فكره بصورة أجلى وأعمق ليس، ببساطة، لحقيقة الدين، بل للمعنى الاجتماعى له، ولنفعيته الاجتماعية، إلا أنه بدا، قياساً على كونت ودوركايم، لا أدرياً اجتماعياً ولاهوتياً<sup>(١٩٩)</sup>، كما يبدو من موافقه، حتى الآن .

ولم يكن مل بدعاً من الفلاسفة، فى القرن التاسع عشر، الذين تصوروا الله إنساناً، وإن لم يكن يتمتع بنفس الروح النيتشوية التى يتحلى بها فويرباخ مثلاً فى كتابه «ماهية المسيحية»،

الذى حول الله - ومعه شتراوس أيضاً، - إلى إنسان فى نهاية المطاف، بعد أن نظر إلى الأديان نظرة تاريخية وأطلق عبارته الشهيرة: «إن اللاهوت هو الانثروبولوجيا»، ويعنى بها أن الدين، طبقاً للتحليل النفسى (لابالمعنى الفرويدى الاصطلاحى الحالى) هو نتيجة إسقاط نفسى، ويمثل الناسوت بعد موضعتة. فلقد خلق الإنسان آلهته على صورته، من واقع حاجاته ومثله المتغيرة عبر العصور. وهكذا جعل فويرباخ الاغتراب الإيجابى عند هيجل اغتراباً سلبياً، وهكذا أصبح الدين يمثل اغتراب الإنسان ذاتياً<sup>(٢٠٠)</sup>. وبذلك يعد فويرباخ - جنباً إلى جنب مع كونت - رائداً فى الدعوة إلى دين إنسانى واجتماعى خالص يخلو من الله. والمعنى الصحيح للدين (مادام قد أصبح إنسانياً صرفاً) هو أن يكرس المرء نفسه لتحسين العلاقات الشخصية المتبادلة بين الناس على أساس علاقة «الأنا والأنت»، تلك العلاقة القائمة على الدافع الباطنى الخالص من الحب المتبادل والمشاركة فى طبيعة جوهرية واحدة.<sup>(٢٠١)</sup>

ولقد استعار ماركس، فى موضوع الاغتراب الدينى، الكثير من فويرباخ، ولكنه أظهر روحاً نقدية أشد لم يظهرها فى مسألة وجود الله، ولم يكن راضياً عن محاولة فويرباخ للإبقاء على التفرقة بين اللاهوت والدين، وعن تشييده لنوع إنسانى من الدين يخلو من الله. وبذلك فقد أغلق ماركس تلك الفجوة الممتدة بين النظريتين اللاهوتية والدينية معلناً أن كل ضرب من الموقف الدينى اغتراب لشطر من الماهية الإنسانية، وبالتالي فإنه يسىء إلى بنى الإنسان<sup>(٢٠٢)</sup> والخلاصة هى أن ماركس اعتبر الدين كجزء من البنية الفوقية ومن ثم كوسائل لاضطهاد وظلم oppression الطبقة.<sup>(٢٠٣)</sup>

إن كل هذه الاعتبارات لايراد بها البرهنة على تأثيرات مل المباشرة فى هؤلاء المفكرين، من جهة فلسفة الدين، بل لبيان الإطار العام الذى حكم القرن التاسع عشر من خلال أبرز مفكره، فى النظر إلى الدين والارتداد به إلى مصاف الأمراض الاجتماعية أو بوصفه أخطر القوى المضادة لكل حركات الاصلاح على كل الجبهات من خلال عصر التنوير الثانى، وبالتالي تحويله من مرض إلى قوة اجتماعية، فى أغلب الأحيان. وبذلك عانى مل من التأثيرات المتبادلة بين أقطاب هذا العصر فى هذا الجو العام. ولكن تأثيره المباشر، وببروز بالغ، على خط التفلسف العام، وخاصة فى المسائل المتعلقة باللاهوت التقليدى والألوهية معدودة القدرة، فقد تجلى أكثر عند وليم جيمس.

فلقد تحدى جيمس، عامة، المعرفة اللاهوتية وخاصة فى مقاله «الفعل المنعكس والتأليهية» وأظهر قطعية حاسمة فى محاضراته «تنوع التجربة الدينية»: حيث يرى أن «النزاع الفلسفى يكمن فى أن الدين يمكن تحويله إلى علم يقنع الكل - من خلال اللاهوت - ومع ذلك فليست هناك أية فلسفة دينية بإمكانها افتناع جمهور المفكرين. وليس من المأمول، فى اعتقاده،

نجاح محاولات البرهنة بعمليات فكرية خالصة على حقيقة التسليم بالتجربة الدينية المباشرة؛ وبذلك يرى وجوب مقاطعة اللاهوت الطبيعي قطعياً، وعدم اعتماد إيماننا على مثل هذا الضمان. وهذا هو الجانب السلبي في فلسفة الدين عند جيمس، فأما الجانب الإيجابي فيبدو في تأثره الموثق، بالرسائل وقوائم مراجعه المطبوعة، بمل في مذهبه في الاعتقاد البرجماتي في إله متناه وهذا إنما يكون، عنده، في المجال العملي وحده، ولا يفصل جيمس تسليمه بهذا الاعتقاد عن كل دعاوى نظرية لمعرفة الله، فحسب، بل عن حصر «مل» للألوهية في مجرد الأمل المتخيل<sup>(٢٠٤)</sup> ولذلك فلقد زعم بأن شكلاً ما من أشكال «النزعة فوق الطبيعية» أو نمطاً ما من أنماط الميتافيزيقا التأليهية أو الكوسمولوجيا التأليهية يجب أن يتعلقا بأى دين على الأصالة، وبذلك فإن الاعتقاد بإله صفاته «خلقية» بصورة أساسية، أو متعلقة بتجربة إنسانية يمكن الدفاع عنه بوصفه عنصراً ضرورياً للتجربة الدينية، رغم أن هذا لا يمكن أن يكون بمثابة أساس للاهوت العقلي.<sup>(٢٠٥)</sup>

## خاتمة

إلى هذا الحد، يظل الاعتراض الأكبر على مشروع مل قائماً، وهو:

١. هل يمكن إبتداء من مقدمات ظاهرية الوصول إلى نتائج تربو إلى مستوى تأسيس دين؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن تأسيس دين لاميتافيزيقي؟ لقد أحل مل الناسوت موضوعاً للدين، عينياً محل اللاهوت، وجعل أنبياء هذه الديانة مجرد «القدوة» من دون أن تتمثل هذه القدوة تفويضاً من مبدأ يتجاوزها، ويؤسسها ويدعمها. فالأجل يجب أن تتمثل القدوة ما يمكن أن يستلهم، عملياً، للتوحد مع النموذج الأساسي موضوع القدوة، وإلا ظللنا في مجال لا يبرح أرض الأخلاق، ووجدنا بين الدين والأخلاق، وأنكرنا على هذه الأخيرة إمكانية تمثيل المظهر العملي، السلوكي، فقط من دون إخلال بالتأسيس النظري له؟

ولبيان ما سبق يمكن القول إن القدوة ذات نمطين:

(أ) قدوة خلقية (برجماتية تتوحد مع موضوع وضعي، فقط).

(ب) وقدوة دينية (صوفية التوحد مع موضوع روحي).

وعلى هذا الغرار، وبصورة وثيقة الصلة، يجب التمييز بين نمطين من الاعتقاد:

(أ) الاعتقاد الذي يصدر عن ارتباط تجريبي نسبي مشروط بين موضوع أو فكرته بإشباع معين، ويتأسس هذا على المستوى أو المجال البيولوجي الذي يؤسس، بدوره، الأخلاق كوسيلة إشباع كمي (مقياس النفع)، وتصدر عن ذلك النزعة العلمية scientism.

(ب) فأما المعنى الأخير للاعتقاد فيعنى ارتباطاً توحيدياً مطلقاً، غير مشروط يتضمن موضوعة المثل الأعلى للشئ (موضوع الإشباع) أو إحالته مثالياً، وذلك يجد تأسيسه سيكولوجياً أولاً، وقد يحال انطولوجياً، فى نهاية الأمر، وبذلك تتأسس العقيدة Dogma، وتتطلب إشباعاً كيفياً (مصدر العقيدة الدينية).

٢. والآن ما هى أهمية كل من القدوة والاعتقاد بالنسبة للدين والأخلاق؟ يمكن التأكيد على أن كل من القدوة والاعتقاد من النمط الأول يتجنبان الطرح الذى يزعم إمكان الانتقال المباشر منه إلى النمط الأخير بطريق الطفرة، أى الانتقال من الكم إلى الكيف طبقاً للمادية الجدلية. كما يفقد هذا النمط الأول منهما الجانب السرى أو الصوفى Mystical الذى قد يتوفر للنمط الأخير، ذلك الجانب الذى يميز نمط العقيدة الدينية (وليس مجرد المظهر الطقوسى لها). وهكذا، فإذا كان من الضروري أن يحتفظ، بطريقة ما، بهذا الجانب، فليست كذلك الأخلاق إلا التماساً للموضوع الذى يمثل أو يوضع المثل الأعلى لها فى الدين. والاحتفاظ بالبعد الصوفى يعنى ضرورة التأسيس الميتافيزيقى للدين أو قد يكون العكس صحيحاً، أيضاً، سواء أكان الدين لاهوتياً أم ناسوتياً، حتى إن كانت هذه الميتافيزيقا فى صورة ميتافيزيقا للإنسان تتجاوز مجرد التأسيس الظاهرى لوجوده، أو ميتافيزيقاً للطبيعة أو للكون، إذا ما سمح للإنسان إما أن يتنازل عن كونه مجرد جزء منها أو بأن تتوحد هى مع المبدأ الذى هو موضوع للعلو الإنسانى.

ولقد تورطت فلسفة مل فى الخلط بين هذين النمطين من القدوة والاعتقاد؛ فنشأ عن ذلك الزعم بإمكانية امتداد الأخلاق إلى دين، نظرياً، وإن توحدوا عملياً (كما فى الأخلاق اللاهوتية، فى مقامات الصوفية) مع تأسيس الأولى على الأخير. وهنا فلقد أخفق مل فى إدراك الجانب الصوفى فى قدوة المسيح، فمشروعية هذه القدوة والافتتان بها إنما لأنها تتمثل المثل الأعلى لللاهوت فضلاً عن توحيدها معه (بالتجسد). ولذلك فلقد تأكد إخفاقه فى تأسيس الجانب الأنطولوجى، فضلاً عن السيكولوجى للدين الناسوتى مما يتوفران للدين اللاهوتى.

٣. وإذا كان يمكنه المشاعر تأسيس عاطفة دينية، على ما يزعم مل فقد أخفق، أيضاً، فى التمييز ووضع الحدود الدقيقة بين الشعور ومجرد الرغبة التى تتلوى على إشباع المجال البيولوجى، وبالتالي من طابع نفعى. وهنا يبرز السؤال: ما هى طبيعة مثل ذلك الشعور الذى يمتاز بأنه مقوم أساسى فى تشكيل العاطفة الدينية؟ وكيف يمكن التوفيق بينه وبين غرضية المنفعة؟ لقد كان مل فى حاجة إلى تأسيس مدرج للقيم يبين طبيعتها وأساسها والأفعال الشعورية التى تقصدها مجلياً كل الحدود الفاصلة بين مجالات الحياة الخلقية والحياة

الدينية. وهنا يمكن، في هذا السياق، صياغة المسألة، كالتالي: «هل الأخلاق النفعية المؤسسة على مجرد المجال البيولوجي يمكنها أن تؤسس الدين، على المستويين السيكلوجي والانطولوجي؟ إن ذلك، مرة أخرى، في حاجة إلى الميتافيزيقا، ولايكفى إظهار الغاية (العملية) حتى تتأسس الوسيلة (النظرية، أو مستوى التأسيس) تلقائياً»، وبلا أى جهد فلسفي مواكب. ومن ذلك مثلاً: إذا كان وجود الإنسان عرضياً، لا ضرورياً، - فيما تقول نظرية التطور - فهل يدعم ذلك دينا ناسوتياً؟ وفيهم تشارك مشاعرنا الدينية، إذن، أسنا في القدوة الدينية نقرر أننا نشارك مشاركة لاشعورية - بمعنى الآنا العميق عند برجسون - في موجود أعظم منا نستطيع أن نطلق عليه اسم الله؟<sup>(٢٠٦)</sup>

٤ - ولقد أنكر مل الخلود زاعماً أن فلاسفة اليونان والبوذيين قد أفلحوا في تأسيس أخلاق من دون اعتقاد به، وبالتالي أخلاق لا دينية لا لاهوتية. ولكن لم يفلح مل، من جانبه، في إدراك أن الفلسفة اليونانية كانت تقييم الأخلاق على الميتافيزيقا المؤسسة، بدورها، على الدين: إذ كانت الفلسفة في نشأتها الأولى صدى روحياً لتجربة دينية يقصد بها إلى توكيد العلة المقدسة للصورة الكونية التي يقتضها الإيمان. فتأخذ من الدين لغته وتستقي منه كثيراً من المقولات والمفاهيم. وتاريخ الفلسفة اليونانية يدل على ذلك؛ فلقد أخذت هذه الفلسفة مصادرها من التفكير الديني عند هوميروس وهزود. فقد كان الدين أخلاقاً وفلسفة وقانوناً... إلخ<sup>(٢٠٧)</sup>. وهم إن لم يكونوا قد آمنوا بالخلود التقليدي في الحياة الآخرة، فقد آمنوا به، مثلاً، على شكل تناسخ الأرواح (وقارن مثلاً نظرية التذكر عند أفلاطون)... أو أشكال أخرى تكافئ هذا الاعتقاد. أما بالنسبة لبوذا والاحتجاج بأنه لم يكن يؤمن بالخلود، بل بالفناء، ومع ذلك نجح في تأسيس دين، فلم ينجح مل، كما لم ينجح من قبل، في اختيار النماذج التي يحتكم إليها: فقد كان بوذا ميتافيزيقياً يؤسس الوجود على فكرة الإرادة التي هي مصدر الشر والصراع في العالم، ولذلك فلقد لجأ إلى التصوف من أجل الخلاص من إلحاحها في طلب الملذات، ولكنه الفناء بالزهادة والتقشف، وليس بالانتحار. وحتى إن كان الدين وثيقاً فإن هذا لا يغير في المسألة؛ إذ جوهر الدين لا يكمن في موضوعه، بل في مفهومه، وهو الاعتقاد الذي يساهم ذاتياً في تشكيل هذا الموضوع.

٥ - وإذا كان مل قد عزل الأخلاق عن الدين: إذ لا تدور معه سلباً وإيجاباً (طرداً وعكساً)، بمعنى أن صحة الدين لا يلزم عنها نفع أخلاقي، والعكس، فإننا إذا عكسنا القضية، فلن يلزم عن ذلك أن الأخلاق النفعية تنتج - إذا أمكن تأسيسه بداءة - دينا صحيحاً.

٦ - وبنفس الطريقة: فإذا كان مقلوب كل قضية ميتافيزيقية ليس سوى قضية ميتافيزيقية، وبنفس الدرجة، فإن الدين الناسوتي الذي يزعم مل كونه وضعياً، ليس إلا مقلوب

الدين التقليدي، وكل ما فى الأمر هو أن موضوع هذا الدين قد أصبح عالياً علواً فى المباطنة، يتجه نحو الزمانية ويتغير فى المكانية، وقد يخرج منهما معاً إلى الأبدية. إنه، إذن، سلب لللاهوت التقليدى بالمعنى الذى يتخذ به الإلحاد معنى اللاهوت السلبي فى مقابل اللاهوت كإلحاد إيجابى، ويتوقف هذا الحكم على الموضوع الذى نبدأ منه، وهو نسبي يتوقف على مفهوم الدين الذى نؤسس به حكم الإيمان، وهكذا فالدين الجديد لاهوت يسعى إلى خلع اللاهوت الأصيل من على عرشه ليقوم مقامه. ومن ثم يحيل هذا الدين الأخلاق إلى دوجما Dogma ضد منطق تأسيسها (الوضعى) لايقبل النقد والمراجعة. وما أخطر الدوجماتية على الأخلاق الوضعية إذ لا تغدو عزيزة على التورط فى الإنغلاق المذهبى، مما يتطلب تقويضه.

٧. ومع ذلك، فمن خلال نقده اللاهوت السلفى، فى الجزء الأول من هذا البحث، نجح مل فى تسجيل اسمه فى سجل التوير الجديد، فى القرن التاسع عشر، إذ كان يأمل، كغيره من تويرى القرن أن تتجاوز البشرية هذه المرحلة إلى مرحلة يكون فيها الإنسان إله ذاته، وتختفى المؤسسات الدينية التقليدية وتحل محلها مؤسسات وتنظيمات وضعية كفيلة بالوفاء بمتطلبات البشرية والقضاء على الشر<sup>(٢٠٨)</sup>. وهذا هو المثل الأعلى للتوير، عند مل<sup>(٢٠٩)</sup>، وهو أيضاً، روح الحضارة الغربية، وسبيلها إلى ذلك سيادة النزعة العلمية scientism (حيث يمثل العلم أمل البشرية لخلص العالم «وضعياً»)، استمراراً لعقيدة التقدم<sup>(٢١٠)</sup>.

1. Mill, Autobiography, Clumbia Uni : Press, New Y. 3rd Ed. New Y. 1960, and In <sup>ش</sup>The Collected Works of John Stuart Mill, J. M. Roboson, General Editor, (Toronto : University of Toronto Press, 1963-91), Vol. I. P.45. Hereafter (CW).
2. Mill, Autobiography,P.38. Hereafter (A).
3. Eugene August, J.S. Mill, Charles Scribners Sons, New York, 1935, P.244.
4. Ibid. P. 245.
5. J. Skorupski (Editor), The Cambridge Companion To Mill, Cambridge Uni. Press 1998, P.176. Hereafter (CM).
6. Mill, Theism, Reprinted By B.M. Reardon, Religions Thought In The Nineteenth Century, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1966, P.299. Hereafter (Theism).
7. Op.Cit., P.176.
8. Alan Ryan, J.S. Mill, Routledge & Kegan Paul London and Boston, 1974, P.219.
9. Theism, P.300.
10. Ibid., P. 299.
11. Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, Bk. I. and Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Bk. IV, Chs. 18-19.
12. Hume, Enquiry Concerning Hnman Understanding. Sec. X.
13. CM., P.177.
14. Theism, P.300.
15. A, (Edi. By Coss) pp.27-33. and The Later Letters (CW. Vol. XV).

- ١٦- جيمس كولينز ، الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب، القاهرة ، ص ٤٠٢ .
- ١٧- نفسه ، نفس الصفحة .
- ١٨- نفسه ، ص ٤٠٣ .

١٩, CW. Vol, X, P.482.

20. Loc. Cit.
21. St. Anselm, Proslogium (Chs. 2 And3) and Appendix (Ch.1) ( La Salle, 111 : Opencourt Publishing Co., 1939). Reprinted By Bronstein & Schulweis, Approaches To The Philosophy of Religion, New York, Prentice-Hall, Inc, 1954, P.136.
22. Ibid., P. 134.
23. Ibid., P. 138.
24. Ibid., 139.
25. Kant, Critique of Pure Reason, Normans Kemp Smith, Trans. pp. 505-6.
26. Alan Ryan, Mill, Ibid., P.243.
27. Carl . J.Friedrich, The Philosophy of Hegel, The Modern Librery, New York, 1953, P.XIX .
28. Ibid, P. XXVI.
29. Hegel, Lectnres on The Phil. of Religion (Trans. By E.B. Speirs and J. Bnrdon Sanderson) (1895), Vol. I, P.133. In, Ibid, P. XXXIII.
30. Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, Part IX.
31. Theism, P.153.
32. Op.Cit., Parti, IX.
33. Op.Cit., P. 153.
34. Ibid, P. 154.
35. Ibid., P. 157.
36. Ibid., P. 159.
37. Hume, Dialogues....., Part (IV).
38. CW, Vol. X, P. 436.
39. Kant, Critique of Pure Reason, P. 511.
40. H. Reichenbach, The Rise of Scientific Philosophy, University of California Press, 1951, pp. 207-8.
41. CW . Vol. X, pp 442. F.

42. Ibid., P. 422.
43. Theism (1st Ed. P. 215 : Toronto and R.K.P. Ed. P. 469).
44. Ibid., pp. 216-17. (Toronto and R.K.P. P. 470).
45. Ibid., P. 217 (Toronto ... P. 470).
46. McCloskey, J.S. Mill, A Critical Study , Macmillan, St. Martin's Press, 1971, P.166.
47. John Hospers, An Introduction To Philosophical Analysis, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1965, P. 453.
48. Theism, pp. 306-7.
- 49- Op.Cit., pp. 166-67.
50. Ibid., P. 167.
51. CW. Vol. X, P. 446.
52. Ibid., P.447.
53. J. Hospers, Ibid, P. 476.
54. Op.Cit., Vol, VII (A Systems of Logic) pp. 555-58.
55. Ibid., Vo. X, P. 447.
56. Ibid., P. 448.
57. Ibid., P. 448.
58. Ibid., P. 448.
59. Loc. Cit.
- 60 Alan Ryan, Ibid, P. 244.
61. CF . CW . XXIV, P. 1083.
62. Ibid., Vol, VII, P. 390.
63. CM, P. 180.
64. McCloskiy, Ibid., P. 168.
65. Hospers, Ibid, pp.456-7.
66. McCloskey, Ibid., P. 167 , CF. Also ; Bishop William Paley, Evidences of The Existence and Attributes of The Deity (1802(. Passage Reprinted In P. Edwards and H Pap, A Modern Introduction To Philosophy , P. 412.
67. Theism, P. 300. CF : Clarence Darrow, The Delusion of Design and Purpose, In The Story of My Life (New York : Charles Scribners, Sons, 1932), P.413.

68. Alan Ryan, *Ibid.*, P. 243.
69. McCloskey , *Ibid*, P. 168.
70. CM. P. 182.
71. CW. Vol. X, pp. 453-4.
72. Roberston, *The Dynamics of Religion*, Watts & Co., London, 1926, P.150.
73. *Op. Cit.*, P. 449.
74. John Kemp, *The Philosophy of Kant*, Oxford, New York, Toronto; Oxford Univ. Press, 1968, P.119.
75. Hume, *Dialogues on Natural Religion*, Ed, Prof. Kemp. Smith (Edinburgh : Thomas Nelson and Sons, Ltd, 1947, Reprinted By Bronstein ... *Ibid.*, pp. 170-71.
76. Aquinas, *The Summa Theologica*, Reprinted By Bronstein... *Ibid*, P. 133.
77. Feuerbach, *The Essnce of Christianity*, Reprinted By Bronstein, *Ibid*, P.150.
78. *Loc. Cit.*
79. *Ibid*, P. 157.
80. *Loc. Cit.*
81. *Loc. Cit.*
82. CW. Vol (X), P.403.
83. J. P. Dany, *مِلل على مائل* In J. B. Schneewind, Ed, *Mill* (Macmillan, London, 1970). pp. 137-8.
84. *Op.Cit.*, P.405.
85. *Mill*, *Three Essays*, Toronto and R. K.P. Ed., P.403.
86. *Theism*, P. 299.
87. B. Russel, *Why I am Not A Christian* (London : George Allen & Unwin, Ltd., (1958), P.172.
88. Eugene August, *Mill*, *Ibid*, P.251.
89. *Mill*, (A), pp. 28F; *Mill*, CW. Vol. X , P.53, *Mill*, Hamilton, P.101.
90. MicCloskey, *Ibid*, pp. 171-72. CF. Aquinas pp. 134-7.
91. CW. Vol, X, P. 451.
92. *Op. Cit.*, P.170.
93. CM., P. 182.
94. CW. Vol, X, P. 456.
95. *Op. Cit.*, P. 183.

96. Ibid., P. 183.
97. McCloskey, Ibid., P. 170.
98. CW. Vol.X, P. 456.
99. J. Hospers, An Introduction ... P.458.
100. CW. Vol, X, P. 457.
101. Mill, Nature, pp. 28-30 (Ist. Ed).
102. Hospers, Ibid, P. 461.
103. Antony Flew & Alasdair MacIntyre, (Editors), New Essays In Philosophical Theology, SGM Press Ltd., London, 1966. P. 144.
104. Op.Cit., P. 461.
105. Wallace I. Matson, The Existence of God, pp.142-3. Cited In Ibid., pp.462.
106. Hospers, Ibid, pp. 463-64.
107. Alan Ryan, J.S. Mill, Ibid., P.245.
- ١٠٨- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة ، ص ٤٠٩ .
109. Cw., Vol.X, P. 456. CF . New Essay In Philosophical Theology, Ibid.,P.144.
110. Bronstein, Approaches.. P. 136.
111. Mill, Three Essays on Religion (Longman Ed. 1814), P.186.
112. Hobbes, Leviathan, Everyman Ed. Ch. XXXI, P. 195.
113. Op. Cit., pp. 176-07.
114. Hame, Dialogues... Part XI, P.204.
115. Mill, Natures, (Ist Ed.) P. 35-6.
116. CW . Vo.. IX, 101.
117. Op.Cit., pp.37-8.
118. Mill, Tree Essays ... (Ibid). pp. 113-14.
119. Loc. Cit., Passim.
120. Mill, An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (2nd Ed. Longman, Geen, Reader & Dyer, London, 1865) (Hereafter Hamilton), P.101.
- 121- Ibid, P. 131.
122. CF .Cw. Vol. IX, P. 103.

123. Op.Cit., Loc. Cit.
124. Lo. Cit.
125. Antony Flew, ....., New Essays ... P. 168.
126. Antony Flew, God and Philosophy, Hutchinson of London, 1966, P.51.
127. Loc. Cit.
128. Eugene August, Mill, ..... P. 251.
129. Ibid., pp. 250-1.
130. Flew God and Philosophy, P.51.
131. CM, P.199.
132. Mill, Hamilton, P.241.
133. Loc. Cit.
134. CW. X. , P. 375.
135. Theism, P. 299.
136. Op. Cit., pp. 377-78.
137. Ibid., P. 382.
138. Ibid., P. 378.
139. Ibid., P. 402.
140. CM. P. 189.
141. Op.Cit., P. 380.
142. Hamilton, P. 240.
143. Ibid., P. 241.
144. S.S. Wolin, Politics and Vision (Allen & Unwin, London, 1961), pp. 317-18, Cited In Alan Ryan, Ibid., P. 240.
145. CW. Vol. X, P. 379.
146. CM., P. 189.
147. Ibid., pp. 190-200.
148. Ibid., P. 190.
149. Ibid., P. 200.
150. Ibid. P. 191.
151. Ibid. pp. 191-2.
152. Kant, Critique of Practical Reason, Trans. By Lewis White Beck, The

University of Chicago Press, Chicago. Illinois, 1949. P. 48.

153. Loc. Cit.

154. CW. Vol. X., P. 392.

155. Ibid., P. 402.

156. Eugene Angust, Mill, P. 246.

157. Op.Cit., P.422.

158. Ibid., P. 420.

159. CM., P. 192.

160. McCloskey, Mill, P. 163.

161. CW. Vol.X, P. 417 F.

162. Ibid., P. 412.

163. Ibid., P. 416.

164. Ibid., P. 147.

165. Ibid., pp.230-31.

١٦٦- بوشنسكى ، الفلسفة المعاصرة فى أوربا ، ترجمة د. عزت قرنى، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت،  
١٩٩٢، ص ١٨٩.

١٦٧- د. مراد وهبه ، المذهب فى فلسفة برجسون، الأنجلو المصرية ، ط ٢ . القاهرة ، ١٩٧٨، ص ص  
١٤٣-١٤٤.

168. CW., X. P. 420.

169. Alan Ryan, Mill, P. 238.

170. Op.Cit., P. 420.

171. CM. P. 195.

172. CW. X., P. 419. CF. Three Essays . .... Ist ed, P.103.

173. Op.Cit., P. 197.

147. Three Essays (Ist Ed. P. 197); Toronto Ed., P.460.

175. Theism , P. 301.

176. CW. X., P. 426.

177. Kant, Critique of Practical Reason, P. 47.

178. Theism, P. 302.

179. Ibid., P. 307.

180. Ibid., P. 304.

181. Ibid., P. 302.
182. Ibid., P. 304.
183. Ibid., P.303.
184. Ibid., P. 305.
185. Ibid., P.306.
186. Ibid., P. 300.
187. Loc. Cit.
188. CF. CM. P. 199.
189. Ibid., P. 176.
190. Alan Ryan, Mill, P.239.
191. Alasdair Macintyr, Secularization and Moral Change (Clarendon Press, Oxford, 1967), Lecture III, Cited In Ibid, P. 293.
192. M. St J. Packe, The Life of J.S. Mill (Secker & Warbury, London, 1954), P. 507.
193. CW. X., pp. 488-9.
194. Ibid., P. 333.
195. Alan Ryan, Mill, P. 234.
196. Op. Cit., P. 343.
197. Op.Cit., P. 229.
198. Eugene August, Mill, P.245.
199. Alan Ryan, Mill, P. 219.
200. Feuerbach, The Essence of Christianity, Passim.
- ٢٠١- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة ، ص ٢٤٠.
- ٢٠٢- نفسه ، ٢٥٧.
- وأيضاً :
- McCloskey, Mill, Acritical Study, P.164.
203. Herbert W. Schneider, A History of American Philosophy, Forum Books, Inc., New York, 1975, pp. 322-3.
- ٢٠٤- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة ، ص ص ٤١٩-٤٢٠.
205. Op. Cit., P. 325.
- ٢٠٦- د. مراد وهبة ، المرجع السابق، ص ١٤٤.

208. Mill, The Spirit of The Age, Chicago, 1942, P.6.
209. Mill, Autobiography , Ch. 4.
- 210- Mill, System of Logic, Bk. VI . Ch.X.

# ماسينيون في منظور الباحثين العراقيين ١٩٩٨، ١٩٠٨

د. علي حسيه الجابري (\*)

## مقدمة

بغداد والحلاج والتاريخ.. معادلة مترابطة ترابطاً عضوياً ونفسياً وجغرافياً عند لويس ماسينيون منذ وقت باكر من حياته (ولد ١٨٨٣ - وزارها للمرة الأولى في ١٩٠٧/١٩٠٨). وذلك أمر كشف تعلق ماسينيون بالتصوف - وبالحلاج وبالإسلام من جانب؛ وببغداد والتراث وبالبغداديين من جانب ثان. وبمجمال الظروف التي وصلت بالحلاج إلى مأساته، وما تركته من أصداء تاريخية واجتماعية وعقيدية، بالأمس واليوم، من جانب ثالث.

وحين نقول بغداد.. لانقصد الرقعة الجغرافية الممتدة بمحاذاة دجلة يميناً وشمالاً.. كما أنشأها جعفر المنصور في ١٤٥هـ/٧٦م.. بل نقصد ذلك الامتداد الحضارى - السياسى - العقيدى - المعبر عنه (بالعراق).. ومراكزه الكبرى، الحيرة - البصرة - الكوفة - واسط - سامراء - الموصل وما وقع فيها وما شع منها على عموم الشرق والغرب من معرفة بواسطة بيت الحكمة ومشروعاته فى الحوار الحضارى والفلسفى.. فى تلك العصور.. وقتئذ وما تلاه وبين القاهرة وبغداد، وهو أمر وجدناه فى اهتمامات ماسينيون طوال تاريخه البحثى (١٩٠٧ - ١٩٦٢).

(\*) أستاذ الفكر العربى الحديث - كلية الآداب - جامعة بغداد .

أما المعادلة الكبرى التي نتجت عن تفاعلات بغداد والحضارة والتصوف والحلاج وماسينيون والمأساة بالأمس، فهي حاضرة في عيون الباحثين العراقيين في القرن العشرين من خلال توسط بغداد بين الحلاج وماسينيون.. لتتفاعل (فلسفياً) داخل هذا البحث.

لقد توزع البحث على محورين «عام»: تناولنا فيه ماسينيون.. وبغداد.. والحلاج.. بالأمس.. و«خاص»، وقفنا فيه عند موقف المفكرين العراقيين من ماسينيون، وبغداد، والحلاج، شيوخاً «على علاء الدين الألوسى» و«محمود شكرى الألوسى».. وأصدقاء «الأب انستاس مارى الكرملى، والزهاوى، وعباس العزاوى».. وتلامذة عارضين لنصوص شيخهم «إبراهيم السامرائى، أكرم فاضل، هشام الشواف»، ودارسين، باحثين ونقدة «عرفان عبدالحميد، حسام الألوسى، عزيز عارف»، ومصوبين لجمل الجهد الحلاجى «كامل مصطفى الشيبى..» وموثقين لمراسلات ماسينيون مع شيوخه البغداديين «ظمياء النقشبندى البغدادى».. وآخرهم كاتب هذه السطور.

### أولاً: ماسينيون والحلاج وبغداد

قبل أن نعرض للرؤية العراقية عن ماسينيون، يستحسن بنا الوقوف على حصة بغداد الأمس والحلاج عنده، مستفيدين مما أفادنا به العقيقى عن ثبت إنجازات هذا المستشرق<sup>(١)</sup> التي جاوزت الـ (٦٥٠) مصنفاً وتحقيقاً وترجمة ومقالة ومحاضرة وتقريراً ونقداً ومقدمة وسيرة.. كانت حصة الحلاج وبغداد والعراق منها كبيرة<sup>(٢)</sup>، تشهد على ذلك سيرة ماسينيون<sup>(٣)</sup> الشخصية والعلمية، وشيوخه وأصدقائه، وتلامذته، فلقد كان لماسينيون «مريدون عديدون أخذوا عنه العلم والمروءة والحلم»<sup>(٤)</sup> فى الوطن العربى والعالم الإسلامى بعامه والعراق على وجه الخصوص.

إن شغف ماسينيون بالتصوف والحلاج جعله دائب السعى وراء أخبار بغداد قبل محاكمة الحلاج وبعد الحكم عليه، فأولى هذا المستشرق - منذ وقت مبكر - هذه المسألة - بوجهيها السلبي والإيجابي - عناية كبيرة، تحول بفضلها الموقف من الضد إلى الضد. ومثلما أدين الحلاج (مطلع القرن الرابع الهجرى/العاشر الميلادى) وأديننت معه الأفكار والمبادئ التي آمن بها الصوفية عن الاتحاد والوجد الروحى، والحب والعشق الإلهى، فلقد أعيد الاعتبار إلى هذه المبادئ وأصحابها فى وقت لاحق، حين اختفت الظروف والملابسات المرافقة لهذه المأساة، فكانت حياة الحلاج بعد موته<sup>(٥)</sup>، سجلاً لسيرورة المشكلة الحلاجية، عبر أحد عشر قرناً.

لقد أجاب تلميذ ماسينيون البغدادى «أكرم فاضل»<sup>(٦)</sup> عن سؤال: كيف تتبع ماسينيون حال الحلاج فى بغداد سابقاً ولاحقاً، قائلاً: «لقد عثرت على هذا البحث منشوراً كفضلة من

قبل المعهد الفرنسي في دمشق ١٩٤٥ - ١٩٤٦، مقتبسة من نشرة الدراسات الشرقية، وكان المقدر لها ألا تستغرق ترجمتها أكثر من أسبوع.. إلا أن الأسماء الواردة في هذه الدراسة من الكثرة والغرابة، حيث جعلتني ألجأ إلى كل ما كتب ماسينيون عن الحلاج والتصوف في الإسلام دون عناء، فاستعنت بالمحققين كوركيس عواد وعبد الحميد العلوجي وشاكر صابر الضابط.. ومحمود صبحي الدفترى، وأخيراً كان الاحتماء بالمستشرق الفرنسي الأب جان قبييه، الذي راجعت معه الكتاب برمته.<sup>(٧)</sup>

لقد وجدنا (فاضل) في ترجمته، للنص وتعليقه عليه، ونشره في «المورد» البغدادية، إنما يؤكد اعترافه بفضل أستاذه ولزياراته المتكررة لبغداد ١٩٠٧ - ١٩٠٨ - ١٩٤٥ وإعجابه بهذا المستشرق وليلقى ضوءاً على تاريخ القضية الحلاجية وسر تعلق ماسينيون بهذه الربوع، لكن (أسرة تحرير المورد ووفاء منها للمترجم ولماسينيون، صوبت أخطاء المتن إخلاصاً منها للغة العربية والحقيقة المعرفية).<sup>(٨)</sup>

وحين نذهب إلى نص ماسينيون المترجم، نجد ينطوي على جدولة للحوادث، والمواقف بعضها سلبي، والآخر إيجابي يتعلق بمجمل القضية الحلاجية شرقاً وغرباً، وقفنا عند المسرح البغدادي العراقي، على سبيل الاختصاص والتدرج التاريخي للحدث وتداعياته النفسية.

### ١- الجانب السلبي من مأساة الحلاج؛

(أ) بغداد من ٣٠١ - ٣٠٩ هـ/٩١٣ - ٩٢١م إجراءات محاكمة الحلاج علناً على مقرية من نهر دجلة. وبعدها: إعدام الحلاج بقرار من الفقهاء، «صلب على سور سجن المترف قرب دار القرار قصر زبيدة زوج الرشيد في باب الطاق».<sup>(٩)</sup>

(ب) وصول ابن الحداد (ت ٣٤٤هـ/٩٥٥م) في ٣١١هـ/٩٢٣م، باعتباره رئيس شهرور القاهرة.. إلى بغداد، وكان مكلفاً باستعفاء القاضي ابن جريويه، وقد زار الشافعي بن جيهان، ثم ارتحل بعد أن جمع ما جمع عن حياة الحلاج ومصرعه من القصص والحكايات، شاهد العيان فيها كان ابن فاتك.<sup>(١٠)</sup>

وقبلها أي في ذي القعدة سنة ٣١٠هـ/١٧ مارت آزار ٩٢٣م (الصواب ٩٢٢م)، أرسل رأس الحلاج إلى خراسان، بعد حفظه سنة في قصر الخليفة العباسي (خزانة الرؤوس) والذي عرض على الجمهور لمدة يومين.

(ج) وبسبب تداعيات المشكلة الحلاجية في الشارع البغدادي، أعدم في نهاية ٣١١هـ/٩٢٣م شاكر الحلاجي، أول ناشر لخطب الحلاج. وفي محرم ٣١٢هـ/٩٢٤م أعدم

«حيدرة والشعراني وابن منصور» وفي ٢٢٢هـ/٩٣٣م أعدم الشلمغاني بطريقة ذكرت الناس بالحلاج ومبررات إسكات صوته.<sup>(١١)</sup>

(د) في ذي الحجة ٣١٢هـ/٩٢٤م، نشر ابن الهمام في بغداد (براءة) الوكيل السفير الرابع) الأمامي الحسين بن روح (للإمام الثاني عشر.. وتكفير الصمغاني، موازناً لإحاده بإلحاد الحلاج).<sup>(١٢)</sup>

(هـ) القاضي المعتزلي - الحسن التتوخي - جليس الأمراء البويهيين ينتقد الحلاج بقسوة في كتابه نشوار المحاضرة سنة ٣٤٩هـ/٩٦٠م في بغداد، ومثل ذلك فعل الأشاعرة بزعامة الباقلاني الذي فضح سحر الحلاجية وفي (٢٧٢هـ/٩٨٢م) أورد مسكويه ما سجله ثابت بن سنان الصابي (ت ٣٦٦هـ/٩٧٦) في بغداد في تاريخه الرسمي الكبير المسمى بـ(التاج) من محاضر ضبط (ابن زنجي الكاتب) (ت ٣٧٨هـ/٩٨٨م) عن محاكمة الحلاج<sup>(١٣)</sup> سنة (٣٠٩هـ/٩٢١م). كما هاجم في بغداد عام ٣٧٠هـ/٩٨٠م مفكرو الشيعة الإمامية كل من ابن نوح وابن بابويه القمي (الحلاج)، أما الشيخ المفيد، فيكتب في بغداد (سنة ٣٩٣هـ/١٠٠٣م) رسالة في الرد على الحلاجية<sup>(١٤)</sup> والحلاج.

(و) أبو العلاء المعري، أثناء زيارته لبغداد (في مطلع القرن الخامس الهجري).. جمع حكايات ضد الحلاج ونشرها في رسالة الغفران.<sup>(١٥)</sup>

## ٢- البغداديون والتعاطف مع مأساة الحلاج كما يراها ماسينيون:

ومثل كل الأحداث الكبيرة، تأخذ تداعيات الموقف، منحى تنازلياً، تتلاشى فيه ملابسات الحدث وظروفه الموضوعية، وانتهت أصداء المأساة الحلاجية مع مطلع القرن الهجري الخامس.. وفي الجانب الآخر؛ رد الاعتبار للحلاج، فقد بدأ مع المتعاطفين، ومنهم، في النظر إلى (مأساة الحلاج) بعين التعاطف، كاشفين عن (المغزى) الإيجابي للمحنة.. وما أن مرت سنوات قليلة على وقوعها، حتى وجد ماسينيون، أدلة وشواهد كثيرة، تؤيد براءة الحلاج من التهمة التي ساقته إلى الموت، كان منها:

(أ) قيام الكاتب المعتزلي القتاد الواسطي سنة ٣٢٥هـ/٩٢٦م، بالتعاطف مع الحلاج في كتابه (حكايات صوفية) براوية أحمد بن علاء العامري، وعلى بن الموقف، وعلى الجرجاني<sup>(١٦)</sup>.. وقال الصوفي مرتعش حيرى (الحيرى) (ت ٣٢٨هـ/٩٣٦م) في بغداد: إذا كانت قصة الحلاج مسألة عامة، معروضة على أنظار الكافة فإن روحانيته تبقى سراً لدى العارفين.

وإذا كان أبو بكر الشبلي قد نجا من الموت بفضل سكوته في محنة الحلاج وما قبلها.. فإن الحلاج وبتصريح الشبلي نفسه قد «أباح.. فاستبيح دمه» فأورث بذلك تبجيله لذكرى الحلاج، عند كل من «النصراباوى، والحصرى، ومنصور الذهلى».<sup>(١٧)</sup>

(ب) فى عام ٢٣٢٨هـ/٩٤٠م مدرسة البصرة النحوية من مريدى الزجاج، برئاسة محمد بن على (ت ٢٤٩هـ/٩٦٠م) يروى قصة نقدية عن عبارة (أنا الحق) المشروحة فى رباعية (ياسر). مثلما كان ابن سليم البصرى (ت ٢٥٦هـ/٩٦٧م).. رئيس فقهاء (السلمية) من أنصار ولاية الحلاج (الولاية المؤيدة) واقيعاً من قبل رواته (أبو نصر السراج فى اللمع، وأبو بكر بن شاذان فى التاريخ، ومعروف الزنجاني ومنصور الذهلى) وربما يؤيده ويتعاطف معه (أبو طالب المكي)<sup>(١٨)</sup> المحكوم عليه من قبل الحنابلة البغداديين عام ٢٨٦هـ/٩٩٦م.

(ج) وفى سنة ٢٨٠هـ/٩٩٠م يكتب فى بغداد عبدالقادر البغدادى الأشعرى، بحثاً فى الفرق بين الفرق يفيض عطفاً على المشكلة الدينية الشائكة التى قامت حول قرار الحكم بإعدام الحلاج.<sup>(١٩)</sup>

(د) ويتوقف الوزير على بن المسلمة فى شعبان (سنة ٤٢٧هـ/١٠٤٦م).. وهو على رأس موكب رسمى لصلوة الجمعة فى جامع المنصور فى يوم تقليده الوزارة من قبل الخليفة القائم.. يتوقف لتلاوة الصلوات والأدعية حيال مصلب الحلاج<sup>(٢٠)</sup> حين مر بربوته.

(هـ) وخلال السنوات ٤٢٧ - ٤٥٠هـ/١٠٤٦ - ١٠٥٨م.. فى ظل وزارة ابن المسلمة التى هيات لانتقال الحكم من البويهيين إلى السلاجقة، حاول المحاولون «رد الاعتبار العلنى للحلاج» من خلال:

- ما كتبه القشيرى (الأشعرى) فى مقدمة (الرسالة القشيرية) عن (عقيدة الحلاج).

- نهوض أبو جعفر الصيدانى بمهمة تبرئة الحلاج باسم ٤٠٠٠ من الحلاجيين العراقيين، ونفى تهمة الحلول عنه، التى نسبها إليه القارش الدينورى.

- وثق المؤرخ البغدادى الكبير الخطيب (ت ٤٦٣هـ/١٠٧٠م) فى تاريخ بغداد.. ومع سيرة المحدثين سيرة مطولة نقدية للحلاج.

- وفى حوالى ٤٤٨هـ/١٠٥٦م، دبح الفتى الحنبلى ابن عقىل الكاتب لدى البلاط العباسى.. وتحت حماية أبى منصور عبدالمك بن يوسف، صديق الخليفة القائم الحميم.. دفاعاً حماسياً عن الحلاج فى كتاب «الانتصار».<sup>(٢١)</sup>

(و) لاحظ ماسينيون أن فضل إقامة مرقد الحلاج المعروف بقبر الحلاج ببغداد المشيد

على الربوة التي أدى عليها الوزير ابن المسلمة (عام ٤٢٧هـ) صلواته، لعلها شيدت بمعونة خاتناه شيخ المشايخ. المؤسسة التي أوجدها ابن المسلمة قبل إعدامه من قبل البساسيري الفاطمي في بغداد سنة ٤٥٠هـ، والمكلف بإدارتها من قبل الوزير نظام الملك، لتفتيش الأوقاف<sup>(٢٢)</sup>. وهو ذات المرقد الذي زاره ماسينيون وقال عنه: «وظل هذا المرقد ماثلاً للعيان حتى زيارتي له، أنا لويس ماسينيون، في جمادى الأولى سنة ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م»<sup>(٢٣)</sup>.

(ز) وإذا كانت الردة الحنبلية المحافظة الواقعة في بغداد (١٠ محرم ٤٦٥هـ/٢٦ أيلول ١٠٧٢م) ضد الأشاعرة الخراسانيين المبعوثين إلى المدرسة النظامية من قبل السلاطين السلاجقة، قد أرغمت الخليفة القائم عن الكف من إيواء ابن عقيل الذي أكره على التراجع عن بعض العبارات التي كتبها عن الحلاج.. عبارات عقائدية جريئة. في نظر ماسينيون. جاهد أبو حامد الغزالي لاحقاً لتبرير أحوال الحلاج في كتابه «مشكاة الأنوار» المؤلف نهاية القرن الخامس الهجري، بعد أن برأه في (ج٤) من كتابه «إحياء علوم الدين» الذي كتبه ببغداد قبل مغادرتها<sup>(٢٤)</sup>.

(ح) وقد سبق لراوى ابن كثير (صاحب البداية والنهاية) «المبارك بن عبد الجبار أبي الحسن الطيفوري الحنبلي» الموالى للحلاج، والمتوفى سنة (١١٠٦هـ/١١٠٦م) أن أشاع بين الناس نصوصاً من أقوال الحلاج، ومثل ذلك فعل «أحمد الغزالي. شقيق أبو حامد الغزالي» المتوفى سنة ١١٢٣هـ/١١٢٣م، من غير أن يذكر اسم الحلاج<sup>(٢٥)</sup> صراحة.

(ط) وفي عام (١١٤٢هـ/١١٤٢م) نجح عبدالقادر الكيلاني التستري (ت ١١٦٥هـ/١١٦٥م) في أخذ المبادرة للتميح بالأراء الحلاجية. وقيل إن أفضل مرموزات الحلاج من النثر المقفى، قد وصلت من النقيب هبة الله المنصوري (ت ٦٢٥هـ/١٢٢٧م) بعد أن وضعها «هبة الله عبدالسلام». ابنه. بأسلوب أنيق، ونشرت عام ٦٢٠هـ/١٢٢٢م من قبل عبدالرحمن بن يوسف بن الجوزي (ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م) حفيد عدو الحلاج النادم ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ/١٢٠٠م) حين نشب عام (٥٦٤هـ/١١٦٨م) في بغداد جدال عنيف حول شهادة دم الحلاج، وتبرئته أثناء التعذيب، بين شهاب الدين الشافعي (له) وأبو الفرج بن الجوزي (ضده)<sup>(٢٦)</sup>.

(ي) بعد عام (٥٧٠هـ/١١٧٤م) قام الناصر العباسي بتأسيس الرباط الذي سيصبح التكية البكتاشية التي سيمجد فيها ذكر الحلاج<sup>(٢٧)</sup>. وسبق للشيخة العجبية القادرية (ت ٦٤٧هـ/١٢٤٩م) قد منحت الشيخة الحنبلية زينب الكمالية، إجازة رواية السيرة الحلاجية لابن باكويه<sup>(٢٨)</sup>.

(ك) وفي نسة (٦٦٥هـ/١٢٦٦م) بعد سقوط بغداد أمام التتر بتسع سنين، يعين شمس الكيشي مدرساً في المدرسة النظامية، ويشيد باستشهاد الحلاج، وكذلك حاميه نصير الدين

الطوسي، المفتش العام للأوقاف في الدولة الإيلخانية، ويرجح أن الطوسي هذا قد أعاد بناء قبر الحلاج<sup>(٢٩)</sup>. وفي سنة (٦٨٧هـ/٢٨٨م) يجيء علاء الدولة السمناني الببغاني (ت ٧٢٦هـ/١٢٣٥م) في بغداد، مع مطلع طوره الصوفي، وهو قريب الوالي المغولي، للصلاة والدعاء على قبر الحلاج.

(ل) وجاء رد الاعتبار للحلاج بعد تسعة قرون من إعدامه حين أصدر الواعظ (قديري محمد أمين) سنة ١٢٧٢هـ/١٨٥٦م في بغداد «فتوى يبرى بها ساحة الحلاج»<sup>(٣٠)</sup>. وفي ١٢٤٩هـ/١٩٣١م نشر الزهاوي في القاهرة ملحمة «ثورة في الجحيم - بطولة الحلاج»<sup>(٣١)</sup>. وفي سنة ١٢٦٤هـ/١٩٤٥م يزوره ماسينيون مرة أخرى بعد زيارته سنة ١٢٢٥هـ/١٩٠٧م.<sup>(٣٢)</sup>

### ثانياً: ماسينيون والحلاج في نظر الباحثين العراقيين بين ١٩٠٨-١٩٤٨:

تؤيد الوثائق التي توفرت لنا، والدراسات التي وقفنا عليها توزع العراقيين من المفكرين والباحثين، بين شيخ لماسينيون، وبين صديق وزميل وناقد وتلميذ... سنسترسل (أولاً) معهم على وفق إيقاع التاريخ، موزعاً على مبحثين:

#### الأول: البغداديون من ١٩٠٨-١٩٤٨م:

##### ١- ماسينيون والألوسيان:

يخبرنا المحامي عباس العزاوي<sup>(٣٣)</sup> أنه التقى ماسينيون للمرة الأولى في حلقة درس العلامة على علاء الدين الألوسي (ت ١٩٢١م) في مدرسة جامع مرجان سنة ١٩٠٨، على الرغم من وصوله إليها - للمرة الأولى سنة ١٩٠٧ برواية (ماسينيون نفسه والأب انستاس ماري الكرملى).<sup>(٣٤)</sup>

ومن هناك بدأت علاقة المستشرق الشاب ذي الخمسة والعشرين ربيعاً، بشيوخ العراق وأعلامه، مثل: علي الألوسي ومحمود شكرى الألوسي والكرملى والزهاوي والعزاوي، وغيرهم.

( أ ) في رسالة للعزاوي (ت ١٩٧١) موجهة إلى ماسينيون، عام ١٩٤٨ ردأ على رسالتين في حزيران وأيلول من العام المذكور، يقول فيها «سيدى الأستاذ الجليل المحترم: إن عنايتكم بالبحث في الحلاج والمتصوفة، والمثابرة على الاشتغال من أمد بعيد، مما يبهر ويفخر. وأذكر جيداً أنى رأيتم لأول مرة في مدرسة جامع مرجان لدى المرحوم الأستاذ الحاج على علاء الدين الألوسي قاضى بغداد آنئذ وهى أول مرة وردتم العراق، وكنتم تسألونه عن آثار الحلاج. وكنتم آنئذ تلميذاً لدى المرحوم الأستاذ»<sup>(٣٥)</sup>.. لم يشر إلى زيارته في ١٩٠٧.

إن هذا اللقاء التاريخى الموثق<sup>(٣٦)</sup> بين قاضى بغداد وماسينيون بختم سيحمله ماسينيون

معه ويختم به رسائله اللاحقة ينطوى على مغزى عقيدى لا نستبعد فيه إعلان الزائر إعجابه بالإسلام والتصوف والتراث، لاسيما وأن (على الأوسى) صاحب إجازة ومجلس علمى على وفق المناهج المعروفة فى الحوزات والمراكز العلمية كالأزهر والنجف وكربلاء وسامراء والموصل.

(ب) ولما كانت هذه العلاقة العلمية ستكون موضع بحث للدكتور ظمياء النقشبندى فسنترك تفصيلاتها، مع إشارة، إلى كون (وظيفة) قاضى بغداد ذات الإيقاع الرسمى ستصبح سبباً فى تعامل ماسينيون الرسمى مع (الحاج على)<sup>(٢٧)</sup> بخلاف ما وجدنا عليه علاقته مع السيد محمود شكرى الأوسى<sup>(٢٨)</sup>.. المفكر البغدادي الذى ذاع صيته على امتداد الوطن العربى والعالم الإسلامى، وعرف عنه العناية بالتاريخ والتراث والفكر إلى جانب الموضوعات التقليدية للدرس الكلامى والعقلى والمنطقى.

(ج) إن الرسائل المتبادلة بين محمود الأوسى وماسينيون طوال الأعوام ١٩١١ - ١٩٢٣ تكشف جوهر الهدف لهذا المستشرق، وأعنى «البحث عن جديد العلاج ومأساته وقصائده» ويكاد ذلك يكون موضوع الرسالتين الأولى والثانية<sup>(٢٩)</sup>. بخلاف الرسالة الثالثة (المفردة)<sup>(٤٠)</sup>، التى يسجل فيها تحياته إلى الأوسيين كافة فى بغداد؛ ويترحم على الحاج على (العلامة) توفى سنة ١٩٢١، ويعترف. فيها على طريقة المذنبين التائبين. أمام السيد محمود الأوسى قائلاً:

«تمسكت منذ سنين بتقوى الله وأداء فرائضه بورع. وحلاله وحرامه، ونويت الإخلاص لله فى جميع أعمالى، والقيام (القيام) فى الأدعية راجياً غفرانه الواسع كل عفو ورحمة».

ثم يقول بلسان حال (المعترف): «قد ظلمت نفسى فى مسائل كثيرة، وإنى أتوب إلى الله مما ظلمت.. (ولى).. و(هوى).. و(جورى) ممن قاموا على خدمة ماسينيون فى السنين الخوالى.. (لم يذكرها).

ويقول: «كم مرات (مرة) سجدت واقتريت إلى الرب سبحانه بكل حزن وكمد.. وأشد دعائى عند خالقنا السميع البصير وهو على كل شىء قدير..»، ثم يختتم الرسالة بختم (وتوقيع: من الفقير إليه سبحانه عبده لؤيز ماسينيون).<sup>(٤١)</sup>

ومن جانبه حفظ السيد محمود الأوسى جواب هذه الرسالة فى (رياض الناظرين)<sup>(٤٢)</sup>، بدأها قائلاً: «إلى الأديب الفاضل والهام الكامل جناب لؤيز ماسينيون لازال موفقاً لمرضاة الله، بأحسن توفيق وعون؛ سلام على من اتبع الهدى»! ثم يشير إلى وصول كتاب الكنائس: لشيخ الإسلام.. ويسأله عن الآثار العراقية ويطلب منه إبلاغ تحياته إلى الوليد بن الأبرين.

إن فقدان الكثير من الرسائل بين السيد محمود الأوسى وماسينيون، ضيع علينا الكثير من المعلومات، فخلال خمسة عشر عاماً التى تفصل بين ١٩٠٧/١٩٠٨ فى بغداد وسنة

١٩٢٣م تقطع هذه العلاقة إلا أثناء الحرب العالمية الأولى، وبذهاب ماسينيون إلى الجبهة  
الدردييل (١٩١٥ - ١٩١٦). (٤٣)

(د) وبخلافه، فإن علاقة حميمة كانت تشد ما سينيون إلى الألويسيين، قاسمها المشترك  
الحقيقة الحلاجية وإطارها دماثة خلق علماء العراق. وسنترك مؤقتاً إشكالية الاهتداء - وعنده  
ماسينيون بين عامي ١٩٠٨ و ١٩٤٥ الموزعة بين مدرسة جامع مرجان في وسط شارع الرشيد ..  
ودير - كنيسة اللاتين - الكرملين الذي تم فيه لقاء العزاوي وماسينيون بحضور الكرملى؛  
واهتداء ماسينيون حسب عبارة البير أبونا<sup>(٤٤)</sup>.. بتأثير الكرملى.. فماذا حدث بعد تلك  
السنين؟ التي تفصله عن شيوخ بغداد .. قبل شيوخ الأزهر عام ١٩٠٩، تلك مسألة سنتركها  
لباحثين آخرين.

## ٢. ماسينيون والكرملى؛

يمكن وصف علاقة ماسينيون بالكرملى<sup>(٤٥)</sup> علاقة صداقة ومشيجة وعقيدة ومنهج، فقد  
جمع كتاب «مزارات بغداد باللغة العامى البغدادية الإسلامية»<sup>(٤٦)</sup>، وبحث في قضايا العامية  
والتصوف والحلاج في مجلته (لغة العرب)<sup>(٤٧)</sup> وفي رسائلها المتبادلة طوال المدة ١٩٠٨ - ١٩٢٩.  
والتي وقفنا منها على (٢٦٨) رسالة بين الكرملى وماسينيون<sup>(٤٨)</sup>.. هذا وغيره يكشف طبيعة  
العلاقة (الروحية) وحجمها.. سنحاول إيراد بعض الشواهد عليها.. التي لا تخلو من روح  
موضوعية علمية في تصويب الخطأ وتقريظ الإنجاز العلمى المتميز لهذا المستشرق الكبير.

(أ) مع عام ١٩١٢ يبدأ الكرملى، في لغة العرب بعرض الموضوعات التي تدور حول  
ماسينيون أو نشاطاته أو اهتماماته الصوفية، فينشر خبراً عن مؤتمر المستشرقين في أثينا  
نيسان ١٩١٢ وبحث ماسينيون لعبارة (أنا الحق) من وجهة نظر نقدية استناداً إلى ما كتبه أهل  
الجدل من المسلمين.<sup>(٤٩)</sup>

وفي (المجلد نفسه) يشير إلى بحث (أنا الحق) معرفاً بماسينيون قائلاً: من مشاهير  
المستشرقين الفرنسيين الذى سبق وقدم بغداد سنة ١٩٠٧، فرأينا فيه عالماً خبيراً بتاريخ  
العرب ومشاهيرهم ومؤلفاتهم حتى أنه لا يشق له غبار مع حداثة سنه».<sup>(٥٠)</sup>

ثم يقف عند كلمة (أنا الحق) - موضوع بحثه - المنسوبة للحلاج فأوغل - ماسينيون - في  
بحثها التاريخي إيفالاً عجبياً حتى فاق المتصوفة أنفسهم<sup>(٥١)</sup>. ثم راح يعدد الأخطاء التي وردت  
في البحث ويصوبها واحدة واحدة، من حيث النحو واللغة والمعنى والأسلوب.<sup>(٥٢)</sup>

(ب) وفي (مجلد ٢) السنة الثالثة تحدثت «لغة العرب» عن كتاب (الطواسين للحلاج) الذى

نشره ماسينيون في باريس سنة ١٩١٢ لم يخل هو الآخر من أخطاء حاولت (لغة العرب تصويبها والتنبيه عليها)<sup>(٥٣)</sup>. كما ورد في المجلد المذكور حديثاً عن الحلاج نفسه.<sup>(٥٤)</sup>

(ج) واستمرت العلاقة وتعمقت الصلة بين ماسينيون الباريسي والكرملى البغدادي حتى نجد في يوم ١٩/٩/١٩٢٨ برقية من ماسينيون إلى جميل صدقى الزهاوى رئيس لجنة الاحتفاء بالعيد الذهبى للكرملى يشكره فيها على الدعوة الموجهة إليه للمشاركة فى الاحتفالية المذكورة<sup>(٥٥)</sup>، ويبدو أن شواغل ماسينيون حالت دون مجيئه إلى بغداد.

(د) ومن أبرز اللقاءات الفكرية، ذلك (المؤتمر) أو قل المناظرة التى جرت فى دير الكرمليين بعقد النصارى قرب شارع الرشيد، فى ٢٧ نيسان ١٩٤٥ بحضور الكرملى، بين ماسينيون وعباس العزاوى المحامى تلميذ على الألوسى ومحمود شكرى الألوسى حول التصوف والحلاج وفقهاء بغداد.. لاسيما وأن العزاوى من المتأثرين بموقف ابن تيمية<sup>(٥٦)</sup> من التصوف والمتصوفة. وفى هذا اللقاء - حسب راوية ألبير ابونا - اهتدى ماسينيون إلى العقيدة المسيحية الصحيحة<sup>(٥٧)</sup>. وتلك واحدة من إشكاليات البحث، سترافقنا فى أكثر من موضع.

(هـ) وإذا كان (أيونا) قد وصف وحدة هدف الصوفية والمسيحية وتعبيرهما عن نوع من الاتحاد بالله وبما يعبر عن الطابع الأخوى يتباهى به «الشرق المسيحى والعالم العربى»<sup>(٥٨)</sup> فهو ذات المنطلق الذى شيد أو اصر العلاقة بين المفكرين العراقيين مسلمين ومسيحيين وبين ماسينيون، الذى أظهر فى عام ١٩٤٥ وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية حرصه على تطوير رسالة الآباء الحفاة فالبعثة الرسالية للكرمليين «كما يقول ماسينيون كانت بحاجة إلى دم جديد، فإذا كان ثمة بعض الرهبان ذوو قيمة كبيرة، فكان من الضرورى.. أن تتنظم الرسالة، وأن توجد طرقاً جديدة للنشاط الرسولى.. فاقترح ماسينيون - فى اللقاء التاريخى مع الكرملى عام ١٩٤٥ - على رؤساء الأقاليم الفرنسية بأن يرسلوا بعض الرهبان المهيين بنوع خاص لهذا الغرض؛ ويبدو أن هذا المقترح وجد فرصة للتطبيق حين أقبل فى عام ١٩٥٦ الآباء روبييرت وايرينى وريموند، الذين أنشأوا رسالة للشباب.. الجامعى.. وأسفرت الجهود عن إنشاء مركز القديس يوسف»<sup>(٥٩)</sup>.

(و) وإذا كان الكرملى من الناحية التاريخية قد نشر عام ١٨٨٦ أول مقال له باسم المعلم بطرس ميخائيل فى مجلة الصفاء اللبنانية<sup>(٦٠)</sup>. فإنه - كما يقول أبونا -: «وللمرة الأولى، انضم بعض العراقيين إلى الرهبة الكرملية وأولهم وأشهرهم كان الأب انتاس ماري للقديس إيليا المعروف بالكرملى الذى عاش فى بغداد خصوصاً منذ سنة ١٨٩٤ حتى موته فى ٧ كانون الثانى ١٩٤٧»<sup>(٦١)</sup>. واحتفظ له بالتسلسل (٦٩) فى لائحة المرسلين. وإذا كان ماسينيون قد

شارك في جبهة الدردنيل خلال المدة ١٩١٦ - ١٩١٦، فإن الكرملى هو الآخر «وبسبب إعلان الحرب في آب سنة ١٩١٤.. قد نفي من البلاد.. إلى حين اندحار العثمانيين.. والعودة عن طريق البصرة عام ١٩١٧، بعد أن تعرضت مكتبته الشرقية إلى العبث».<sup>(٦٢)</sup>

(ز) وإذا كانت رسائل ماسينيون إلى الكرملى قد توقفت عند عام ١٩٢٩ مع بداية الحرب الثانية، فإن زيارته لبغداد عام ١٩٤٥، قد توجت باهتداء ماسينيون من جانب، وتواصل الحوار حول الحقيقة الحلاجية.. وإدوار بغداد الثقافية في عصور ازدهارها العربي الإسلامي<sup>(٦٣)</sup>، من جانب آخر.

(ح) والذي يلفت نظر الباحثين ازدواجية الموقف من العامية والفصحى للكرملى.. الذي تحدث عنه السامرائي<sup>(٦٤)</sup> بالشواهد والأدلة، وهذا واحد من خطوط عمل الاستشراق بعامة وما قيل عن ماسينيون والعامية بخاصة.. سنترك أمر الإفاضة فيه إلى مناسبة أخرى، لاسيما وأن الحديث فيه حول الكرملى قد جاء من تلميذ لماسينيون، هو السامرائي الذي اعترف بفضل الكرملى على العربية لكنه، وجد فيما نشرت لغة العرب من مباحث تتصل بلغة العراقيين الخاصة وحواضرهم ومدنهم وقصباتهم وتوزيع السكان والمجاميع البشرية القبائل والعشائر.. وتراجم الأعيان.. وقضايا اللغة، مايبعث على التساؤل «هل أتيح لهؤلاء الأعلام من صفة تلك الحقبة أن يبلغوا ويحققوا ماسعو إليه؟ يقول السامرائي: «ما أظن أنهم أدركوا شيئاً كثيراً فيما كانوا يصبون إليه... وأخص بالذكر منهم الأب الكرملى.. غير أنك تجد في لغة العرب.. أشياء تتأى عن العربية وفصاحتها».<sup>(٦٥)</sup>

### ٣- بين ماسينيون والزهاوى؛

وإن لم ترتق علاقة ماسينيون بالزهاوى (١٨٦٢ - ١٩٣٦)<sup>(٦٦)</sup>، إلى مستوى علاقته بالألوسيين والكرملى لأسباب تتعلق بظروف الشخصيتين ومزاجهما ومنطلقات كل منهما.

لكن هذا الشاعر البغدادي قد انفعل بروح البحث التي عرف بها ماسينيون، عن الحقيقة الحلاجية والمناظرات التي كانت تجرى فيها وحولها.. مما وجد هوى في نفسه القلقة الشاكة الساخرة من التقاليد البالية.<sup>(٦٧)</sup>

وبغض النظر عن شبكة علاقات ماسينيون مع المفكرين العراقيين، التي لم يكن الزهاوى بعيداً عنها<sup>(٦٨)</sup> فإن للزهاوى رأى نشره سنة ١٩١٠ حول الترويج للعامية لايتعد عن مشاريع المستشرقين، ولا اهتمامات ماسينيون والكرملى.<sup>(٦٩)</sup>

يرى أستاذنا الشيبى، أن اهتمامات ماسينيون بالحلاج جعلت منه قدوة «للزهاوى نفسه.. باعتباره بدأ فقيهاً متديناً تديناً تسليمياً، ثم صار متكلماً عقلانياً، ثم تطور إلى صوفى

روحانى.. ثم استقر أخيراً على قاعدة من (الشك) فلسفية.. تعلن الثورة على رتبة القوانين الطبيعية، وصرامة القدر وضيق المدن بالخريطة الإنسانية»<sup>(٧٠)</sup>. وقصيدته «ثورة فى الجحيم» جاءت معبرة عن الرؤية الحلاجية التى يفتش عنها ماسينيون فى قناعات المفكرين العراقيين.. وإذا كان الزهاوى قد سائر التيار الفلسفى الغربى التطورى تحت دواعى روح العلم الذى أنار سبيل التقدم للغرب، فإنه فى تعلقه (بالحلاج) وثورته.. وبمبشرات فلسفته العلمية التى بشر بها ماسينيون، وأنا الحق قد أكمل التطلع الأنف، من غير أن يقطع دابر الشك فى وعيه<sup>(٧١)</sup>

ويبقى موضوع العامية وما يتصل بها هو القاسم المشترك الآخر بين ماسينيون والكرملى والزهاوى والرصافى. يقول السامرائى عن ظاهرة الاهتمام بالعامية بين المفكرين العراقيين فى تلك الحقبة: «قد تعجب أن تجد أحد عمالقة تلك الحقبة ومن أبرز شعرائها، وهو معروف بن عبد الغنى الرصافى، يبحث فى نحو العامية فى العراق». على النمط البغدادي. ثم يعلق على ذلك قائلاً: «وفى زماننا هذا لا نجرؤ على الحديث عن نحو للعامية! فكيف نفسر ما كان يجرى قبل نصف قرن على صفحات مجلة (لغة العرب) «وإنك تجد شذرات فى هذا الباب يعرض لها عبداللطيف ثيان، وفلان وفلان.. من علماء تلك الحقبة المتقدمة.. (ومنهم الزهاوى طبعاً) ويبحث يوسف غنيمه فى الألفاظ الآرامية فى العامية البغدادية». ثم يقول: «لعل ذلك من ثمار.. الفكر الغربى وجهد أبناء الغرب فى علم المشرقيات»<sup>(٧٢)</sup>

ذلك واحد من الأبواب المفتوحة بين بغداد والغرب، حاول ماسينيون، وعدد من مفكرى العراق فى النصف الأول من القرن العشرين الدخول منه إلى (مكونات) الشخصية العراقية، لأهداف معرفية.

#### ٤- ماسينيون وعباس العزاوى:

تكاد علاقة ماسينيون بالعزاوى<sup>(٧٣)</sup> (١٨٩٠ - ١٩٧١) تكون من أوضح العلاقات بين هذا المستشرق وشخصيات بغداد فى النصف الأول من القرن العشرين لأسباب تاريخية ومعرفية وعقيدية وإنسانية.

وإذا كان الموت قد تخطف أساتذة ماسينيون واحداً بعد الآخر، فإن العزاوى هو صلة الوصل التى تريطه ببغداد وبعام ١٩٠٨ وبشيوخه وبمدرسة جامع مرجان وبإشكالية الحلاج وبغداد والفقهاء (القضاة) الذين جرموه أو شهدوا عليه.

للحقيقة نقول: باستثناء طقوس اللقاء الأول بين ماسينيون والألوسيين والعزاوى عام ١٩٠٨.. لم يتيسر لنا معرفة مصير العلاقة بين العزاوى وماسينيون بين العام المذكور وقبل سنة ١٩٤٥، وما تبعها من مراسلات أرخها لنا العزاوى نفسه<sup>(٧٤)</sup> فأحسن التأريخ. وعلى الرغم

من اختلاف السبل بين ماسينيون والعزاول واختلاف الغايات خلال الحريين وما بينهما، تواصلت خلالها علاقة الأول بالأوسيين والكرملى والزهاوى وغيرهم ممن وجد فيهم ما يطمئن شغفه بموضوع بحثه الحلاج والتصوف والمأساة عموماً.

وما أن حطت الحرب الثانية أوزارها حتى حضر ماسينيون إلى بغداد لأغراض السياحة والزيارة والبحث ولقاء الأصدقاء لاسيما الكرملى. لقد حققت هذه الزيارة أكثر من هدف مثل:

(أ) عقد المناظرة العلمية بينه وبين العزاول عن المأساة الحلاجية وملابساتها قبل أكثر من عشرة قرون وخلالها. وماسينيون المائل أمام الأوسيين عام (١٩٠٨) يرتضى لنفسه اسم عبده فى معرض سعيه للحصول على أجوبة للأسئلة المعلقة فيصطدم بالعقيدة السلفية التى وعها العزاول واستوعبها عن طريق عدو الصوفية ابن تيمية، وعدو الحلاج!

العزاول يحترم ماسينيون، ويقدر غايته العلمية التى تشعبت وتعمقت مع تقدم السنين واتساع البحث واكتشاف المصادر والمراجع، لكنه يعرف أن أصل المأساة الحلاجية أكبر من الصداقات والمجاملات، لذلك وقف فى دير الكرمليين يوم الجمعة ٢٧ نيسان ١٩٤٥ ليدافع عن حقيقة موقف المسلمين من قضايا التصوف الكبرى.

(ب) وإذا كان ماسينيون قد وجد فى التصوف والحلاج نافذة يطل منها على موضوعه المحبة والعشق الإلهى الوجودى الذى يشد المحبين جميعاً فى كل العصور والأمكنة والعقائد والأديان بعقيدة السيد المسيح عليه السلام، ولا تسمى للوحدانية الإلهية، فإن العزاول يرى فى عقائد القائلين بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود ومن الداعين إلى إسقاط التكاليف والواجبات الشرعية، ما يضعهم خارج دائرة الإسلام، تلك هى الخلاصة، لكن اختلاف السبل، لم ينته بالمتحاورين إلى قطيعة مادام الهدف واحد هو الوصول إلى الحقيقة. وهو ما كشفته مراسلات ماسينيون مع العزاول سنة ١٩٤٨. من غير أن تشوش عليها قصة الاهتداء<sup>(٧٥)</sup> الجديد أو تدفع به إلى الندم على (ختم: عبده) وما غرس فى عقيدته من تعلق بمقولات شيوخة الأوسيين وغيرهم، لذلك جرى الاتفاق على مواصلة الحوار<sup>(٧٦)</sup> مستقبلاً.

(ج) وها نحن نعرض خلاصة المناظرة المذكورة لنختتمها بمنطويات الرسائل المتبادلة عام ١٩٤٨.

(ج/١) يعتقد ماسينيون أن الحلاج من أهل التوحيد وداعية للعشق الإلهى: فيعترض عليه العزاول وينسبه إلى (وحدة الوجود) بشواهد من (الطواسين) وقوله (جمودى لك: تقديس).. مما يفترق به عن أهل العقيدة السوية.

(ج/٢) وحين يشكك ماسينيون بصحة الأقوال المنسوبة للحلاج والتى أدين بسببها، يقول

العزاوى: «إن العلماء لم يكونوا ممن يشتبه بهم، وإنما استدلوا بالوثائق المعروفة عنه».

(ج/٢) وحين يعتذر ماسينيون للحلاج، مشيراً إلى الشبهة في التهمة، لدوافع غير موضوعية وراء الحكم بإعدامه، يقول العزاوى: «إن ذم غلاة الصوفية» أمر متفق عليه عند المعتدلين من رجال الصوفية والعقائد والإمامية وأهل السنة في زمانه، وبعد زمانه، بخلاف ما وقع زمن المغول من شيوع كتب الحلول والاتحاد.

(ج/٤) وحين قال البعض لماسينيون لشدة تعلقك بالحلاج «زرت قبر الحلاج في بغداد قبل زيارتك لأصدقائك» ضحك وقال: «إنه يجب الحلاج».

(ج/٥) إن هذه المحبة، هي التي دفعت بماسينيون يوم ١٩٤٥/٤/٢٨ في محاضراته عن ثقافة بغداد، للحديث عن عراقها الحضارية التي تتجاوز القرن الرابع الذي خصه آدم متز بكتابه حضارة الإسلام، إلى قرون الازدهار قديماً وحديثاً. لذلك داعبه البعض قائلاً: «بفضل السياحة، تولد فيك حب بغداد، ودفعتك إلى العناية بثقافتها»..

(ج/٦) وعن جوهر الإشكالية الحلاجية يقول العزاوى: «وكنت بحثت مع الأستاذ الجليل في الحلاج عند قدومه إلى بغداد في نسيان ١٩٤٥ عند الأستاذ الأب انستاس مارى الكرملى بخصوص كتب الحلاج» وصحة نسبتها ولم يقطع الأستاذ بصحة أمر منها إلا في فصل الطواسين».<sup>(٧٧)</sup>

(ج/٧) وعلى طريقة الباحثين عن الحق من الشواهد والأدلة، يقول العزاوى: «وإذا جردنا الحلاج عن عقائد المتصوفة، لم يبق ما يستدل به على عقيدته الصوفية، ويكون حينئذ من عداد الزهاد لاغير» في حين يرى العزاوى المتصوفة على خلاف ذلك في عقائدهم الباطنية الغالية، ولرسوخ هذه القناعة في وعيه، رجا ماسينيون أن يكون «مؤرخاً حكيماً يعين وجهات النظر للمتصوفة ولغيرهم.. ولاشك أن البحث العلمى المجرى مقبول من كل أحد، وإلا كان الأستاذ ماسينيون أحد الغلاة، ولكننى أجله ولاسيما أنه لايقول بأرائهم، وإنما هو باحث»<sup>(٧٨)</sup> وحسب، وهو أمر أكده ماسينيون نفسه في رسالة (١٩٤٨/١١/٩) قائلاً: «ففيم كل الأسباب التي جمعتها لها لطعن في وحدة الوجود التي نسبها المتصوفون في عهد ابن عربى إلى الحسين بن منصور الحلاج» وهو أمر غير صحيح، «إننى أظن وطعنت دائماً في مبدأ وحدة الوجود، فراجعوا الصفحات الأخيرة من كتابى: مبحث في المصطلحات الفنية وفهرس المصطلحات الفنية في كتابى مأساة الحلاج، وهذان الكتابان صدرا في سنة ١٩٢٢ وهما موجودان في مكتبة صديقنا الراحل الأب انستاس، إن الحلاج قد أكد دائماً على (وحدة الشهود) وهو مبدأ مقبول لدى فقهاء الحقيقة في الهند»<sup>(٧٩)</sup> وفي هذه الرسالة يضع ماسينيون

(د) وفى العودة إلى محتويات الرسائل التى أرسلها ماسينيون إلى العزاولى بعد ثلاثة أعوام من المناظرة المذكورة، وبعد عامين من تحقيق العزاولى ونشره لكتاب (النبراس فى تاريخ خلفاء بنى العباس)<sup>(٨٠)</sup> لابن دحية الكلبي. ليسأله فى الرسالة المؤرخة (١٠/٦/١٩٤٨) عما ورد فى كتاب فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين: لعلاء الدين البخارى، ت ٨٤١هـ، ورسالة الخيراتية.. ويرجوه الحصول على كراسة عن الحلاج غير معروفة المؤلف تحتوى على عشر صفحات موجودة فى مكتب الأوقاف فى بغداد<sup>(٨١)</sup>. وجاء فى الرسالة الثانية لماسينيون: «أياها الزميل المحترم والأستاذ العزيز.. ويرى أن أهتمامه بالحلاج هو «رمز تقديرى أمام الله لهذا المسلم البغدادي» لهذا ألع على العزاولى لمساعدته «فى الحصول على هذا البحث»<sup>(٨٢)</sup> «الفاضحة.. والخيراتية» ومثل ذلك تضمنته رسالة ريتز.<sup>(٨٣)</sup>

(هـ) وتجىء رسالة العزاولى الجوابية على رسائل ماسينيون، مع ملاحظتها المفصلة عن رجال الصوفية وعقائدهم والحلاج ومأساته، والنصوص المؤيدة أو المعارضة وموقف الفقهاء والقضاة.. بمنظور سلفى محافظ، يذكرنا بموقف ابن تيمية من صوفية زمانه<sup>(٨٤)</sup> وبالإمكان الوقوف على هذه الآراء المهمة فى مصادرها المورد.. بعد أن تجاوز العزاولى فى محاوره ورسائله وبحوثه المجاملات التى عرفت بها رسائل الآلوسيان والكرملى لينال صلب اهتمامات ماسينيون وعقيدته وفلسفته! ولهذا السبب عاد الرجل إلى هداه بعد<sup>(٨٥)</sup> سنة من العبودية الروحية التى حظى بها فى الحضرة الآلوسية. وتأكد له أن لا سبيل أمام (منطق الأدلة) الذى تسلىح به العزاولى المحامى فى نقده لعقائد التصوف ومصادر الحقيقة الحلاجية التى دفعت به إلى القول بوحدة الشهود التى قال بها شيوخ الحلاج مثل الجنيد والشبلى والمحاسبى والمكى.

### ثالثاً: ماسينيون بين التلاميذ والنقدة العراقيين.. ١٩٤٨ - ١٩٩٩

#### القسم الأول:

كان للعراقيين فى النصف الثانى من القرن العشرين، وبعد وفاة ماسينيون، أكثر من وقفة وفاء وتصويب وحوار سنمعرض لها ولهم بإيجاز فى هذا البحث، والذى يليه:

١. د. إبراهيم السامرائى: دفعه وفاة التلميذ الذى درس فى السوربون خلال السنوات ١٩٤٨ - ١٩٥٦ ليترجم لأستاذه ماسينيون الفصل الخاص بالمصادر العربية التى استعملها المدرسيون اللاتينيون من كتاب «دراسات المستشرقين»<sup>(٨٦)</sup> مع بعض الملاحظات النقدية. وقبل أن يعرض السامرائى النص المترجم، سجل<sup>(٨٧)</sup> جملة ملاحظات تصويبية من بينها:

(أ) أن ماسينيون كان يقول «علم الدين» في الإسلام يقابل كلمة (ميثولوجي) = اللاهوت المسيحي مع أن الصواب هو علم الكلام في الإسلام أو أصول الدين، يقول السامرائي «لكن صاحب البحث أجاز لنفسه هذا وهو يكتب عن الإسلام بلغة فرنسية». (٨٨)

(ب) وعلق على قول ماسينيون «إن العقيدة الإسلامية فقيرة» قائلاً: «شيء درج عليه المستشرقون كافة، والغربيون بوجه عام، ووصفهم للشريعة الإسلامية فيما يتصل بأركان العقيدة بالفقيرة هو «افتئات بل كذب، وكان عليهم أن يقولوا: إن الشريعة الإسلامية في عقيدتها قائمة على الفكر الواضح السليم الذي لا يقوم على الخيال الخارق الكاذب». (٨٩)

(ج) ويقول السامرائي عن رأي ماسينيون حول التعليم في الإسلام «من غير شك، أن رأي المستشرق ماسينيون في أسلوب التعليم، قد بناه على ما كان من أسلوب الكتابيب في الحقبة التي كتب فيها بحثه، وهي سنة ١٩٢٤». (٩٠)

وكان ماسينيون في بحثه المذكور، قد تحدث عن حوارات له مع معاصريه من المسلمين ينتمون إلى جماعات مختلفة في العرق واللغة والمذهب فيتحدث عن:

(ج/١) الجانب العربي فيما يتعلق بعلم الدين الإسلامي القديم معتمداً على دراسات بعض المستشرقين مثل ديتريشي ومهرن، وكارادني، ودُهم وماندونت ودي غلينك وناورودي وبيليزر الذين اشتغلوا على العقيدة<sup>(٩١)</sup> الإسلامية بمنظورات مختلفة.

(ج/٢) ويتحدث عن النظام النحوي العربي مقابل الإغريقية في كتابات الفارابي وابن سينا بخلاف ما عند ابن رشد من أنظمة نشأت عن تعقيد وثقل في الجملة لديه، وما أثاره ذلك من ردود أفعال من قبل النحويين العرب.

(ج/٣) يصف المستشرقون الإسلام بأنه دين البساطة وهو فقير فكرياً، نعم، الإسلام عندهم . ومنهم ماسينيون - فقير لعلم النصرانية، فيما يتصل بشخص السيد المسيح عليه السلام<sup>(٩٢)</sup>، وإن هو اعترف بمحاولة قام بها فقهاء العرب، الذين استطاعوا استنباط مواد فقهية تنظم في أسئلة أساسية في مسائل الدين الطبيعية La religion naturelle.

(ج/٤) يسمى ماسينيون القرآن بالمنبه العقلي ويعده المصدر الوحيد للحقيقة في الإسلام، وأن العلم يقترب بالحديث، ويختص بأحكام النص وحفظه، لا بفهمه، وإن هو أخطأ في عد الترجمة من اليونانية إلى العربية قد مرت عبر الآرامية وليس السريانية، لاسيما لكتب الفلسفة والمنطق. (٩٣)

(ج/٥) بفضل الترجمات السريانية النسطورية تيسر للفارابي وابن سينا فهم الإنجاز

الأرسطى.. ولحقهما فى القرن الثانى عشر ابن رشد متناسياً مدرسة بغداد المنطقية فى القرنين الخامس والسادس الهجريين، ودور رجالها - لاسيما ابن الطيب البغدادي . ت ٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م) فى شرح وتيسير النص الأرسطى.

(ج/٦) يعترف ماسينيون بصراحة، بجهل اللاتين والغرب خلال القرون الوسطى بأرسطو ومؤلفاته الطبيعية وما بعد الطبيعة التى حفظت ووصلت إليهم لاحقاً بفضل الجهود العربية لاسيما على يد ابن رشد الذى كان «نقطة الخلاص فى العالم الإسلامى» لتشدده فى العقلانية، وإن كان التحول المعرفى الإسلامى نحو الغرب قد جرى إلى اللاتينية بطريقة مشوهة: بكلمات نصرانية العقيدة، فى طليطلة وبأقلام يهودية، ملمة باللغة الفلسفية (العربية) من جانب ومحيفة بالعلم النصرانى<sup>(٩٤)</sup> من جانب آخر.

نعم، لم يعرف لاتينيو طليطلة، أرسطو وغيره إلا عن طريق «الفارابى وابن سينا» والغزالي نفسه، ففى مقاصده لم يترجم حرفياً «بل على وفق كلمات نصرانية»<sup>(٩٥)</sup>. ومثل ذلك يصدق على مراكز أخرى، وكان «روجر بيكون يعتمد - دون غيره - الأصول العربية واللاتينية لأرسطو، لأسباب تتصل بالمنهجية التى من شأنها أن تكون موضع اختبار وفحص»<sup>(٩٦)</sup>.

(ج/٧) يعجب ماسينيون من تعويل بلاثيوس على توافق فكر ابن رشد المؤمن المسلم، مع فكر توما الاكوينى المؤمن بنصرانيته وابن ميمون المؤمن بيهوديته.. مع أن كل واحد من هؤلاء ينتمى إلى مناخ أيديولوجى لايعترف للآخر ببعض منطلقاته، وربما عدها هرطقة»<sup>(٩٧)</sup> ويتساءل: هل «توافق الدجالون الثلاثة»<sup>(٩٨)</sup> فى مسائل التوفيق بين الإيمان والعقل وبراهين وجود الله، والصفات؟ وكيف تابع توما فى ذلك ابن رشد أكثر من متابعته أرسطو<sup>(٩٩)</sup> لاسيما فى خلود العالم وقدمه. وإن سجل ماسينيون تحفظه على هذه المتابعة لابن رشد، إذا ما أحكم المصطلح الفلسفى للمرحلة المذكورة<sup>(١٠٠)</sup>، وفى ذلك مجانية لحقيقة الجهل اللاتينى - العربى للنص الأرسطى، قبل وصول النص الرشدى والعربى، ماسينيون يعترف بأن النصوص المنقولة إلى اللاتينية وأوربا لم تكن أمينة من حيث اللغة ولا العقيدة، إنها نصوص إسلامية وليست نصرانية<sup>(١٠١)</sup>، مع ذلك اكتفها ضباب التمويه على الدور الحقيقى للعقل العربى فى دائرة الفلسفة.. وماسينيون نفسه يعترف بجهل أوربا - كما قلنا أعلاه - بأرسطو وكتبه فى الطبيعة وما وراء الطبيعة حصراً، والتى ما عُرِفَت لولا الفضل العربى.

٢. أما الدكتور عرفان عبدالحميد<sup>(١٠٢)</sup>، فيوافق ماسينيون الرأى فيما ذهب إليه حول حقيقة الإنجاز الفلسفى العربى<sup>(١٠٣)</sup>، بفضل القدرة الإنشائية التى أظهرتها «اللغة العربية فى عصر الترجمة» فى «التعبير والاستيعاب، بوصفها لغة حضارة عالمية، وأبدت طواعية اشتقاقية

ونحوية فائفة - كما يشير العلامة ماسينيون - مكنتها من التعبير الدقيق عن الأفكار والفلسفة»<sup>(١٠٤)</sup>.

( أ ) واللافت للنظر أن عبد الحميد لم يستعمل ماسينيون غير مصدر واحد بصورة مباشرة هو مادة التصوف في دائرة المعارف. وما عدا ذلك جاء بالواسطة مما يظهر ضعف العلاقة بين الباحثين العراقيين من خريجي الجامعات الإنكليزية، باستثناء مهم سنلاحظه لاحقاً.

(ب) ولكنه حين يعرض تعريفه للتصوف يقول «قدر مشترك بين الأديان جميعاً، فليس التصوف - كما يقول لويس ماسينيون - من خصائص عنصر أو لغة أو أمة، بل هو مظهر روحي لا تحده مثل هذه الحدود المادية»<sup>(١٠٥)</sup>.

(ج) وثمة اشتراك في الفهم وجده عبد الحميد بين كولدزهر ونيكسلون وماسينيون في بيان صور التمايز والاختلاف بين الزهد والتصوف الديني والتصوف الفلسفي<sup>(١٠٦)</sup>.

( د ) وعن حقيقة عقيدة الصوفية، يستعين عبد الحميد بنص ماسينيون بالواسطة يقول فيه «إن الاستعداد للتصوف ينشأ في العادة من ثورة باطنية تخامر النفوس، فيثور أصحابها على المظالم الاجتماعية، ولا يقف عند مقاومة غيره، بل يبدأ الصوفى بجهد نفسه وإصلاح خطيئاته»<sup>(١٠٧)</sup>. وكأنه يسترشد بقوله تعالى ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾، وإلى مثل ذلك ذهب عبد الحميد في دراساته الأخرى<sup>(١٠٨)</sup>.

٣. وقرأ، حسام محيي الدين الألوسى<sup>(١٠٩)</sup> ماسينيون من خلال كتابات الآخرين<sup>(١١٠)</sup> قراءة نقدية من غير أن تتوفر له فرصة الوقوف على كتاباته، فيتحدث - مجازياً رودنسن - وعلى لسانه عن: «الأيدولوجيا اليسارية المناهضة للاستعمار داخل الغرب (التي) ستنزغ إلى التحول من فكرة الكونية أو الكلية إلى الاعتراف، بل وتمجيد وتعظيم الخصوصية، خصوصية بين دول العالم الثالث، فيظهر الإسلام بنفسه كقوة تقدمية بطبيعتها، بل وتلحظ اهتداءات إلى الإسلام، يمثل هذه الفئة من الكاثوليك اليساريين.. ماسينيون المشبع برؤية صوفية للتاريخ، وبحب الفقراء في تيار مسيحي وأن الخوف من الإلحاد قاده إلى شعور تضامن أكثر منه شعور عداة حيال الأديان الأخرى» عضد ذلك الموقف المجمع المسكوني الفاتيكاني في أكتوبر ١٩٦٥، حين حيا «الإسلام على الحقائق التي بلغها عن الله وقدرته، وعن يسوع والأنبياء، عكس ما جرى في الاستعمار المسيحي أو غير المسيحي إلى عملية تكريس وتقديس للإسلام وأيدولوجيات العالم الإسلامي المعاصرة ساخطاً من عدائيات وتهم روحية العصور الوسيطة»<sup>(١١١)</sup>. لهذا السبب راح الألوسى يتأمل الصور النقدية للاستشراق التقليدي والجديد على أسنة عدد من الباحثين العرب والمستعربين سنقف على ما يختص بوجهة نظره حول ماسينيون حصراً.

( أ ) يرى الألوسى أن إدوار سعيد فى كتابه الاستشراق وجد أن ماسينيون قد عرف بأن «الإسلام هو رفض منظم للتجسد المسيحى» وعنده «ليس الرسول محمد ﷺ - هو بطل الإسلام الأعظم، بل الحلاج الذى صلب لجراته، على شخصنة الإسلام، وبذلك أغفل ماسينيون مكانة محمد ﷺ . ومنح الحلاج مكانة بارزة، لأنه اعتبر نفسه شخصية إنقاذ كشخصية السيد المسيح». (١١٢)

(ب) وينقل عن جاك بيرك القول بـ«نهاية الاستشراق القديم مع ماسينيون».. وأن عمل بيرك هو نقيض «الاستشراق التقليدى الذى انتهى بماسينيون»، فماسينيون - عنده - «يبحث عن الشواذ، عن الاتجاهات اللاعقلانية، فى الإسلام والمسيحية - كما يقول سعيد - بينما بيرك تهمه الجماهير لا الاستثناءات ولا الأقليات» (١١٣). فهذا السبب عد سعيد - حسب رأى الألوسى - رودنسن طليعة للاستشراق الجديد «الذى يفتح على العالم الثالث لدوافع علمية، إنسانية - تخدم الحوار الحضارى، بخلاف الاستشراق القديم، الذى لا يخلو من دوافع أيديولوجية سياسية، يركز على الشرق، والشرق العربى على وجه الخصوص». (١١٤)

(ج) أعطى الألوسى لرودنسن حيزاً كبيراً فى دراسته المذكورة لأسباب أيديولوجية، وسايكولوجية وفكرية، جعلته يتبنى العديد من أجوبته - كما ذكرنا فى السطور الفائتة - وإن جاء الاستشهاد مبتوراً لا يفى بالفرض، فرودنسن يقول «إن خطر الإلحاد.. والاستتباع.. عن القيم الأساسية والأصيلة للإيمان المسيحى.. قاد إلى شعور تضامن.. حيال الأديان الأخرى.. المجمع المسكونى.. يعهى الإسلام على الحقائق التى بلغها عن الله وقدرته ويسوع، عن مريم، عن الأنبياء والرسل.. فالتوحيد الإسلامى، أكبر من الأغلاط الإسلامية الثانوية» (١١٥) وأكثر من ذلك «يقال عن شخصية محمد، وبعض المسيحيين فقط فى خط ماسينيون.. الذين لفت نظرهم القيمة الإيمانية للتجارب الدينية المسلمة». (١١٦)

رودنسن - باستشهادنا - ينتقد سقطات اليسار الأوروبى المناهض للاستعمار المسيحى، وغيره، لأنه يقود إلى تطرف، أو تطرف مضاد، ينطبق على ماسينيون، لذلك يرى الألوسى، أن رودنسن قد وجد فى تطور الاستشراق «تخصيص مكان للذرية الروحانية الإسلامية بالمثل التى مثلها لوى ماسينيون، وقد دفع هذا المنهج إلى أقصاه، على يد المنهج ماوراء التاريخى لهنرى كوربان، (و) انتهت إلى إعادة بناء مثالية لتاريخ الفلسفة الإسلامية». (١١٧)

فماسينيون - حسب الألوسى حساماً - هو ممثل «الذرية الروحانية الصوفية الإسلامية» جاء معبراً عن الموقف الضد للعصر الوضعى، لذلك يصف رودنسن ماسينيون قائلاً «لنذكر بأن هذا العالم، وهو شخص متناقض عبقرى، ذو تبحر علمى هائل، وذكاء صاعق، كان يحتفظ

بما كان يدعوه: خشبة التجربة الذهنية الشخصية، كمحك للتحليل الصحيح لموقف فكري للماضي الإسلامي» (١١٨).

(د) إن تداخل النصوص التي يحللها الألوسى، واستشهاداتها المتداخلة شوشت على المتبع، وحالت دون وضوح القراءة الألوسية النقدية للاستشراق بعامة وماسينيون بخاصة، لاسيما في عرض وجهات النظر المتضاربة حوله، لقد كان هم أستاذنا الألوسى، التمييز بين الاستشراق اليسارى الاشتراكي الماركسى والاستشراق الغريى - الرأسمالى - الاستعمارى - الأيديولوجى - من غير أن تبرأ هذه المحاولة من دوافعها الأيديولوجية الذاتية<sup>(١١٩)</sup> أيضاً.

٤. إما الباحث (عزيز عارف) فيسجل ثلاث ملاحظات<sup>(١٢٠)</sup> على نص للحلاج أورده ماسينيون في مقدمة الطواسين<sup>(١٢١)</sup> تفاوتت فيه الترجمة الفرنسية عن روح النص الحلجى العربى حسب قراءة عارف.

وملاحظات عارف تتعلق بالاستعمال اللغوى للمفردة ومحاولة ماسينيون صرف النص المذكور إلى غير حقيقته اللغوية العربية:

الملاحظة الأولى: الأمر المحمول على النهى هو غير الأمر اللاحق بالنهى، فى الخطاب الإلهى الموجه إلى الملائكة للِسجود لآدم فى الأمر والامتناع عن السجور لغير الله فى (النهى)، فالأمر ينطبق على إبليس ولا ينصرف لغيره من الملائكة أو الناس، مثل فرعون أو الحلاج؛ والثانى النهى ينطبق على فهم الحلاج لحقيقة موقف إبليس، من غير قياس على الأول<sup>(١٢٢)</sup>.

والمحاولة التى قام بها ماسينيون = لغويا يفهم منها القارىء بالفرنسية، غير الحقيقة التى ينطوى عليها النص العربى، وهو أمر يتقاطع والأمانة العلمية. فالذى يخضع للنهى، لابد أن يخضع للأمر، لا يعصى المصدر نفسه تحت ذريعة أن النهى عن السجود لغير الله، أمر سابق على خلق آدم - عليه السلام - ويرى عارف أن النص الفرنسى الذى أورده كاملاً، لا يستقيم مع هذا المعنى<sup>(١٢٣)</sup>، الذى أراد ماسينيون.

الملاحظة الثانية: اختلاف طبيعة عمل لى وى فى اللغة العربية. فلقد ورد فى نص الحلاج بصيغتى، مرة افعل لى ما شئت وأخرى افعل بى ما شئت. ولكل استعمال معناه ومبناه بالعربية، الأول (موضوعاً) والثانى ذاتاً، على حين جاء النص الفرنسى - كما وجده عارف - معبراً عن معنى واحد هو ((domoi)) وهو يخالف ماورد فى النص الأصيل بالعربية. إن مثل هذا التمييز بين (لى) و(بى) سبق لابن عربى أن وضعه قائلاً «يا أخى لى، وبنى، مقامان رفيعان، و«فى» أرفع منهما»<sup>(١٢٤)</sup> وقارب هذا التمييز فى المعنى - كما وجد عارف - نصين للنفرى وردا فى (المواقف)<sup>(١٢٥)</sup> و(المخاطبات)<sup>(١٢٦)</sup> يستوجبان الانتباه إلى هذا الاختلاف؛ كيلا

ينصرف جهد (ماسينيون) فى الترجمة، إلى غير الجوهر الذى يفصح عنه المعنى العربى للكلمتين. (١٢٧)

الملاحظة الثالثة: رسم وتصحيف، لكلمة تخلينى، لا تحملينى: التى وردت فى النص الفرنسى . كما لاحظ عارف . بمعنى مخالف للمعنى الأصلى عند الحلاج، ومنشأ ذلك خلل فى الترجمة، فمثلاً أن استعمال على غير استعمال فوق لاختلاف المنطلقين. يقول الحلاج: «فرؤيتك لى سترفعى فوق رؤية العذاب» بمعنى أن «العذاب لن يمسنى، لأننى محمول فوقه»، ومثل ذلك يقال على كلمة تخلينى وليس تحملنى أو تخلى. (١٢٨)

لقد استعان عارف فى توثيق قراءته، بنصوص صوفية موثقة وردت على لسان الشبلى وأبى الحسن الدينورى والسرى السقطى وذى النون المصرى. (١٢٩)

وبهذه الدراسة النقدية للقراءة الصوفية كما رآها ماسينيون، سجل عزيز عارف إجابة للغتين العربية والفرنسية، لا على صعيد الفهم العام بل وكذلك فى دائرة الاصطلاح الصوفى الدقيق، وفقه اللغة المقارن، بما يؤكد سعة المرمى الاصطلاحى العربى الصوفى ودقته الفنية، فياساً على القابلية المحدودة للغة المترجم إليها، فى ضوء المدرك المعرفى لماسينيون من غير أن يقلل ذلك من قيمة الإنجاز العلمى الذى حققه هذا المستشرق. ذلك هو شأن الباحثين الذين يحرجه المصطلح الصوفى لدقته وحساسيته وفرادته، مع ما للعربية من مرونة وقدرة على الإحاطة والتوليد والاشتقاق والاستيعاب، تلك حقيقة أدركها جل الذين قوّموا الإنجاز العلمى لماسينيون، طوال السنوات (١٩٠٨ - ١٩٩٨)، فيمن عرضنا لهم فى الصفحات الفائتة.. أو ممن سنعرض له لاحقاً.. إن شاء الله. (١٣٠)

#### رابعاً: المستشرق ماسينيون فى دراسات الشيبى - (١٩٤٨ - ١٩٩٨).

##### القسم الثانى:

لم نجانب الصواب - منهجياً - فى تخصيص مبحث مستقل عن (مكانة ماسينيون فى دراسات الشيبى) (١٣١) البغدادى، للحضور الكبير الذى حققه هذا المستشرق مع الشيبى، فى ميدان التصوف أولاً، وعن الحلاج ثانياً، وفى البحث عن الحقيقة أولاً... وعاشراً.

فالشيبى هو الأوفر حظاً فى الوقوف على مؤلفات ماسينيون (١٣٢) طوال خمسة عقود، سنحاول التدرج معها حسب صدور مؤلفاته وأبحاثه ذات العلاقة بموضوع بحثنا، فماذا وجد الشيبى فى السجل المعرفى لماسينيون؟

١ . عام ١٩٥٨، وقف الشيبى عند نصوص ماسينيون حول سلمان الفارسى<sup>(١٣٣)</sup>، وكيف دخل الإطار التاريخى للمشاجرات فى زمن الصحابة، ثم أصبح سلفاً للحلاج مادام سلمان الزاهد قد ركب «حماراً كما فعل السيد المسيح»<sup>(١٣٤)</sup>. مثلما ربط بين انتشار التشيع فى المدائن وتولية سلمان عليها، وبين انتقاله إلى الفرس لاحقاً.

وحول الآراء الغالية يشكك ماسينيون بشخصية بحيرا الراهب<sup>(١٣٥)</sup>، ويرى أن «ابن سبأ هو عبدالله بن وهب الهمدانى» الذى «نفى بأمر من على إلى المدائن»<sup>(١٣٦)</sup>. ومع وضوح الصلة بين الإسلام والمسيحية فى العقيدة المهدية - كما يقول الشيبى - حاول ماسينيون، وقبله ابن حازم أن يصلوا هذه الفكرة بالفرس العقيدة المانوية من خلال المختار بن يوسف الثقفى<sup>(١٣٧)</sup>.

وحين يتحدث ماسينيون عن الامتياز الروحى لأبى الخطاب (الباطنى) فى علاقته بالإمام الصادق (ع) يفسر قول الغلاة بالتأليه والمشاركة بما يتناغم وفكرة السيد المسيح - عليه السلام - من جانب وللأبوة الروحىة لأبى الخطاب، فيما بين الصادق وولده إسماعيل<sup>(١٣٨)</sup>. بهذه الكيفية انطلق ماسينيون لعقد الصلة (الروحىة - الرمزية) بين (الحلاج وشهادة الأئمة)<sup>(١٣٩)</sup> وبينه وبين الباطنية الإسماعيلية<sup>(١٤٠)</sup>، وبينه - فى قضية (النور) وبين حديث الصادق عن (أول ما خلق الله نور محمد)<sup>(١٤١)</sup>.

ويصحح الشيبى لماسينيون قوله «إن البكتاشية هم من (أهل السنة)» قائلاً «إنما هم إمامية اثنا عشرية»<sup>(١٤٢)</sup> وله شواهد على ذلك موثوقة.

ولما كانت مأساة الحلاج هى محور اهتمام ماسينيون والشيبى، جاء الحديث عن:

( أ ) العلاقة بين الصبر على الضرب والتعذيب، وبين الفتوة البغدادية من جانب<sup>(١٤٣)</sup>، وقصة الحلاج وإبليس وفرعون والفتوة من جانب آخر، ودليله فى ذلك قول الحلاج «ما صحت دعاوى لأحد، إلا إبليس وأحمد»<sup>(١٤٤)</sup>.

(ب) العلاقة بين البيئة والظروف الاجتماعىة والتصوف، فمادام للزهد - فى منظور ماسينيون - وجود طبيعى فى كل زمان ومكان<sup>(١٤٥)</sup> «فإن الاستعداد للتصوف هو الآخر، ينشأ فى العادة من ثورة باطنية تخامر النفوس، فيثور صاحبها على المظالم الاجتماعىة، ولا يقف عند مقاومة غيره، بل يبدأ بجهاد نفسه وإصلاح خطيئاته»<sup>(١٤٦)</sup>.

(ج) لاحظ الشيبى ربط ماسينيون الصلة بين المدن وعمقها الحضارى.. فى حديثه عن الكوفة وعراقها الحضارىة السابقة على الإسلام البابلىة قياساً إلى ماضى البصرة التى لاتملك - حسب ظن ماسينيون - مثل تلك الأصالة<sup>(١٤٧)</sup>. وهو ظن غير صحيح. فبفضل الأصالة الكوفىة تطور الخط الكوفى إلى فن متميز وهندسة معمارىة، وسطور الزهد إلى تصوف.. ومثل ذلك يقال عن الحضارة المزدهرة.

(د) وماسينيون، ما فتىء يذكرنا قوله - رفيق الحلاج - (أبو بكر الشبلي) «كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً، إلا أنه أظهر، وكتمت»<sup>(١٤٨)</sup>، فالإعلان والإباحة كانت وراء كشف الحقيقة الحلاجية التي صنعت مأساته مأساة الحلاج وآلام ماسينيون.

٢ - وفى الفكر الشيعى - رسالة الدكتوراة المنجزة فى نهاية الخمسينيات ومطلع الستينيات - كان لماسينيون حضوره، مادام الموضوع يدور حول التشيع والنزعات الصوفية فكانت للشيبى وقفة مع هذا المستشرق فى:

(أ) نصوص من الخطبة الشقشقية لعلى بن أبى طالب - رضى الله عنه - لم يجدها الشيبى فى الأصل الذى جمعه الشريف الرضى (ت ٤٠٦هـ/١٠١٥م) وعدها الشيبى قد تسلت من التراث النصيرى الغالى وهى ذات النصوص التى أوردها ماسينيون كاملة واستعان به<sup>(١٤٩)</sup>

(ب) وعن خلفيات الرمزية الصوفية فى الإسلام، يعود ماسينيون إلى التراث الإسلامى، مفتشاً فيه عن النصوص التى تتحدث عن أسرار القرآن ورموزه حروفه، ووجد أن الكندى (ت ٢٥٢هـ/٨٦٦م) أول من حاول - حسب رواية ابن النديم فى الفهرست - استخراج الدلالات العددية من الحروف القرآنية.. (و).. جعل الحروف مصدراً للمعرفة، وعلى أساسها كتب رسالته «فى ملك العرب وكميته» التى تتبأ فيها بطريقة مدهشة واعتماداً على حساب قيم الحروف الأربعة عشر الواردة فى فواتح السور بأن الدولة العربية ستضمحل فى مدى (٦٩٣) سنة من بدئها، (فى المدينة المنورة سنة ١ هـ = ٦٢٢م) وحتى بغداد. «وكان هذا التحديد مدعاة إعجاب ابن خلدون فى تاريخه»<sup>(١٥٠)</sup> وقد ذكر ماسينيون الرسالة فى مجموعة نصوص<sup>(١٥١)</sup>، وكذلك الإعجاب الخلدونى<sup>(١٥٢)</sup>.

(ج) يستثمر ماسينيون فكرة الحروف هذه، ويتابع تاريخ تطورها رمزياً داخل الفكر الإسلامى، لأغراض تخدم فرضياته عن التصوف، والحلاج ومعجزاته = بلغة ماسينيون ومخاريقه بلغة خصومه وكراماته بلغة المحايدىن فيتوقف عند الإسماعيلية، والصوفية والمعتزلة والفلاسفة. ومن ذات المنطلق، وجدنا الحلاج - كما يقول ماسينيون - يسير فى موازاة أحمد بن زيد البلخى تلميذ الكندى فى بغداد، فى القول أن: «فى القرآن علم كل شىء.. حتى يصل إلى علم غيب الهو الذى لا يعلمه إلا هو»<sup>(١٥٣)</sup>.

٣ - وتجتمع الجهود الرئيسية للشيبى - فى مشروع العمر - مع ماسينيون، ضمن دائرة الأدب الصوفى بعامه<sup>(١٥٤)</sup> وعند الحلاج ومعه، على وجه الخصوص<sup>(١٥٥)</sup>.

فمنذ خمسينيات القرن العشرين (وقل مع الأعوام ١٩٥٨ - ١٩٩٨) كان الشيبى «يتسلى بنوافح الشعر الصوفى» ومنها شعر الحلاج، قائلاً: «وقد أملت بديوان الحلاج وقتئذ إلمامة

أثارت فى نفسى الأسف لما أصاب شعره من تصحيف وتحريف، وأخطاء مطبعية، لم يستطع حتى المستشرق البارز لوى ماسينيون رأب صدعها»<sup>(١٥٦)</sup>. لذلك قرر إعادة تحقيق ديوان الحلاج ونشره بشكل جديد. والمدة التى انشغل خلالها بجمع أشعار الحلاج من مظانها، قد امتدت من ١٩٥٤ - ١٩٦٩ حتى خرج بقناعة يقول فيها: «من واجبنا الإشارة إلى أمر حاصل هو سبق المستشرق الفرنسى المرحوم لويس ماسينيون (ت ١٩٦٢) إلى نشر ديوان الحلاج فى باريس منذ نحو نصف قرن، وظهرت طبعته الثالثة سنة ١٩٥٥، دون تغيير وتطوير فى نصه أو تحقيقه، وسيكتشف القارئ الفرق بين عمله وعملنا، وهو أمر طبيعى لا ينبغى الخوض فيه، هذا فوق أن نسخ النشرة المذكورة قد نفدت حتى عند ناشرها فى باريس كما أخبرنى بذلك القائمون على شؤون مكتبة المثى العامة فى بغداد»<sup>(١٥٧)</sup>.

(أ) الشيبى وهو يقدم على إعادة تحقيق وإخراج ديوان الحلاج، يعترف لماسينيون بفضل إحياء ذكرى الحلاج فى تاريخنا المعاصر، ولفت الأنظار إلى مأساته، فيقول: «فى مطلع القرن العشرين أحيا ماسينيون ذكر الحلاج حين زار بغداد سنة ١٩٠٨ ضمن بعثة آثارية فصور قبر الحلاج وغيره، ثم كتب عن عبارته أنا الحق بحثاً ألقاه فى مؤتمر المستشرقين فى أثينا سنة ١٩١٢.. ونشر ديوانه وكتابه الطواسين، وأخباره، والنصوص التى دارت حوله، وتوج ذلك كله برسالة للدكتورة عنوانها «عذاب الحلاج».. فنبه بذلك الأدباء والشعراء والباحثين فى الشرق والغرب إلى أهميته الأدبية والتاريخية والفكرية»<sup>(١٥٨)</sup>. ثم راح ينوه بملاسات النص الشعرى الصوفى<sup>(١٥٩)</sup>، وتصويباته.

(ب) إن عودة الشيبى إلى مطلع القرن العشرين، وتتبع سعى ماسينيون<sup>(١٦٠)</sup> للإحاطة بالحلاج، فكراً ومنهجاً، دفع به إلى الاستئناس بآراء تلامذته من العراقيين السامرائى والشوافى وفاضل للكشف عن عقيدة ماسينيون وتوجهاته الفكرية<sup>(١٦١)</sup>، وبخاصة ما رواه «عن الأب القس العراقى دامان الموصلى المقيم فى باريس.. إن المرحوم الأستاذ لويس ماسينيون كلفه فى ربيع ١٩٥٢ بإقامة قداس خاص على روح الحسين بن منصور الحلاج فى البيعة التى يشرف عليها فى العاصمة الفرنسية، يوم ذكرى وفاته فى ٢٤ ذى القعدة ٣٠٩هـ/ ٢٦ آذار ٩٢٢. وذكر القس دهان، أنه دهش للطلب، وذكر ماسينيون بأن الحلاج كان مسلماً... فكان جوابه: إن الحلاج رجل متصوف روحانى، وإن فوارق الأديان لا يحسب لها حساب فى حالته»<sup>(١٦٢)</sup>. مثل ذلك رواه السامرائى، كما روى د. هشام الشوافى قصة سورة الفاتحة التى كان يقرأها ماسينيون فى الجامع الكبير بمدينة باريس، على أرواح العمال الجزائريين الذين سقطوا صرعى رصاص الشرطة الفرنسية عند خروجهم فى تظاهرة وطنية انتصاراً للقضية الجزائرية. والرأى عند الشوافى والشيبى ناشئ من محبة ماسينيون للحلاج والإعجاب به، وبسببه غدا هذا المستشرق

الكبير محباً للعرب والمسلمين ومؤيداً للقضايا التي ينادون بها»<sup>(١٦٣)</sup>. كل ذلك يعزز ما سجله الكرملى عن ماسينيون وتعلقه ببغداد والتراث والتاريخ، باستشهاد الشيبى نفسه.<sup>(١٦٤)</sup>

(ج) ولتأييد حقيقة انشغال ماسينيون بالفكر والتراث والتاريخ العربى الإسلامى، استحضر الشيبى نصاً سجله الكرملى فى لغة العرب يقول فيه «إن ماسينيون كان فى سنة ١٩٢٠ قد أتم مراجعة ألف وسبعمائة وستة وثلاثون مصنفاً فى أكثر من ثمانى لغات، تتصل كلها بالحلاج وسيرته وآرائه» ويعلق الشيبى على ذلك قائلاً «والله يعلم كم راجع بعدها خلال أكثر من أربعين سنة».<sup>(١٦٥)</sup>

(د) وحين نسأل الشيبى بعد كل ذلك، ماجديده، قياساً إلى ما أنجزه ماسينيون؟ يجيبنا قائلاً «إننى باشرت عملية الجمع والتحقيق مستقلاً عن ماسينيون، ودام ذلك خمسة عشر عاماً، شرعت بعدها أقارن بين ماتوصلت إليه، وما جمع ماسينيون فى الديوان الذى أخرجه للحلاج بثلاث طبعات.. واتضح لى بعد المقارنة، أن ما توصلت إليه يستحق أن يكون عملاً مستقلاً بنفسه. وكم كان بودى لو مد الله فى حياة شيخ المستشرقين ماسينيون، إذن لعرضته عليه ورجوته أن يكتب مقدمته، لكنه إذ سبقنا إلى دار البقاء أهديت جهدى إلى روحه، مكافأة أرضية على ما بذل من جهد متواصل بدأ قبل سنة ١٩١٢، ولم يتوقف مدة نصف قرن من الزمان».<sup>(١٦٦)</sup>

(هـ) ومن أجل أن نعيد ترتيب جديد الشيبى.. مع ماسينيون والحلاج نجد:

(١/هـ) وقوف الشيبى على «مصادر لم يظن لها ماسينيون، ككتاب عطف الألف المؤلف على اللام المعطوف للدليمى» والقصة الشعبية الحلبية «قصة الحسين الحلاج وما جرى له مع علماء بغداد».<sup>(١٦٧)</sup>

(٢/هـ) ومن مصادر أخرى، اهتدى الشيبى إلى أشعار للحلاج فى الكتب الجديدة فبلغ ما لم يبلغه ماسينيون» وأن «اجتهاد ماسينيون ودأبه الشديدين - كما يقول الشيبى - واستعانته بالمتخصصين من أصدقائه، لم تمكناه من بلغ هذه الغاية».<sup>(١٦٨)</sup>

(٣/هـ) وستجد التصحيفات الكثيرة التى حفلت بها طبعات ماسينيون الثلاث، تصويباتها فى نصوص الشيبى، الذى كشف فى شروحه عن المعين المشترك للشعراء العرب ومنهم الحلاج «دون أن ينم عن حلول أو إدعاء الريبوية بل هو جزء من الأدب التقليدى»<sup>(١٦٩)</sup>

(٤/هـ) وحين نتفحص جوهر العمل الذى قدمه الشيبى، موازناً مع ما أنجزه ماسينيون، ووقف عليه من المصادر، نراه قد تجاوز التحقيق التقليدى، فالشرح عنده يمثل «مجموع الجهد الذى يشمل إقامة النص والتحقيق والمقارنة وشرح الألفاظ لغوياً، واصطلاحياً، بالإضافة إلى

التحليلات والشروح العامة». لهذا السبب، يحق للشيبى القول: «يستقل عملنا عن عمل ماسينيون تماماً.. ويعود الأمر طبيعياً، لا تداخل فيه»<sup>(١٧٠)</sup>

(هـ/٥) ومثلما لماسينيون من أعانه على فك رموز النص وإصلاح الخلل، كان للشيبى من أعانه واعترف له الشيبى بالفضل الجميل<sup>(١٧١)</sup>، لاسيما من ترجم له الكثير «من التعاليق والنصوص الفرنسية، ولتشجيعه المستمر..»<sup>(١٧٢)</sup> يقصد المرحوم الدكتور على سامى النشار، أستاذ الشيبى وصديقه، وأستاذ كاتب هذه السطور فى آداب الإسكندرية للسنوات ١٩٦٨ - ١٩٦٩. ونظرة فاحصة على جريدة المصادر والمراجع والمخطوطات التى استعان بها ماسينيون والشيبى تكشف الجديد<sup>(١٧٣)</sup> فى أعمال الأخير قياساً إلى الأول، ناهيك عن التصويبات الكثيرة المبتوثة فى ثايات الديوان والذيل والشرح.

وقبل أن نعرض لأهم ملاحظات الشيبى على ماسينيون فى دائرة التصوف والحلاج، والأدب الصوفى، نثبت هنا حقيقة بسيطة تقول: إن ماسينيون المستشرق، حاضر عندنا فى بغداد ضمن مقررات دراسة مادة التصوف فى قسم الفلسفة - كلية الآداب - من خلال نصوصه الحلاجية المبتوثة فى كتاب عفيفى: التصوف الثورة الروحية فى الإسلام<sup>(١٧٤)</sup>.. مثلما كان الحلاج، كما يقول أستاذنا الشيبى «فى بغداد» قد «بشر بدولة الروح هذه عشر سنوات كاملة، أنفقها جميعاً فى العمل السرى حين استقر الحلاج فى بغداد، استقرار رجل له غايات بعيدة»<sup>(١٧٥)</sup>، وفى ذلك يتفق مع ماسينيون، لكنه يختلف معه فى الحديث عن مسيحية الحلاج بنص أورده الشيبى على لسان أبى العباس المرسى «يصرف هذا المعنى عند غاية ماسينيون، ومن قال بمسيحية التصوف الإسلامى والحلاج»<sup>(١٧٦)</sup>.

وفى جميع ذلك يحتفظ كل من الرجلين ماسينيون والشيبى بموقعه فى دائرة الإبداع والإجادة والاحتراف بالحلاج.

(و) وإذا كان لجهود ماسينيون ومنذ عام ١٩١٢ بحث أنا الحق فى أثينا وما سبقه، وطوال نصف قرن، فضل تحويل شخص كبير مثل (محمد إقبال) إلى صف «المعجبين بالحلاج، بعد توقف وتحير»<sup>(١٧٧)</sup> فإن ثمة أحكاماً عاطفية احتوتها دراسات ماسينيون وبحوثه، كما وجدها الشيبى من بينها:

(و/١) الحديث عن معجزات للحلاج، ونحن نعلم أن المعجزات مرهونة بالأنبياء وأصحاب الرسالات الكبرى. مع أن المحايد يسمى الأمر الخارق للعادة إذا ما صدر من شخص بالكرامة. أما إذا كان الحكم من مخالف فيسمى مخارق. إن هذه التسمية المعجزات أضرت بالحلاج، سابقاً ولاحقاً، وعبرت عن طابع صارخ فى استخدام دلالة المصطلح من قبل ماسينيون عند

المسلمين - لذلك قال الشيبى لقد اختار هذا المستشرق «من كل شىء أصعبه وأشدّه» (١٧٨).

(و/٢) واختلف الرأى بين الشيبى وماسينيون، حول حقيقة موقف الغزالى من الحلاج، كما ورد فى (مشكاة الأنوار)، قياساً على رأى عفيفى (أستاذ الشيبى) (١٧٩) من الناحية التاريخية.

(و/٣) ونبه على إحالاته على ديوان الحلاج تحقيق ماسينيون (١٨٠) على أخطاء متوقعة وقع فيها ماسينيون، قائلاً: «فى البيت الأخير سها ماسينيون عن خطأ نحوى واضح فى نصب قلب بدلاً من رفعه على الفاعلية، غفر الله له» (١٨١).

#### ٤- وفى ذيل ديوان الحلاج (١٨٢)، وجد الشيبى:

(أ) فى المجموع الشعرى الذى نشره ماسينيون فى مجلة الجمعية الآسيوية سنة ١٩٣١ تحت عنوان: «ديوان الحلاج»، وأعيد طبعه فى باريس سنة ١٩٩٥، يحتوى على أحد عشر قصيدة، وتسع وستون مقطعة، وأبيات يتامى (١٨٣)، الجديد الذى أضافه الشيبى يتوزع على أربعة أشكال من الأبيات العائمة ليتحدد مصيرها.

(ب) ويسجل الشيبى ملاحظة منهجية على المرحوم ماسينيون عن حقيقة هذه الأبيات قائلاً: «لكن ماسينيون يفاجئ القارىء فى فهرس الديوان، بالإشارة إلى أشعار لم يتضمنها المتن، عدتها ثلاثة وأربعون مقطعة» (١٨٤).

(ج) ووجه المفاجأة فى الموضوع، عند الشيبى، يكمن فى أن ماسينيون، كان يمكنه تضمين هذه النصوص من كتاب القول السديد للجميلى «ديوان الحلاج على وجه من الوجوه» ولا يكتفى بذكر شطرها الأول.. وكفى.. كما جرى مع ثلاث وأربعين مقطعة (١٨٥) السابقة.

(د) وتبين لشبخنا الشيبى - طوال خمسة عشر عاماً من البحث والتنقيب، وجود هذه النصوص فى مصادرها كاملة. لكن «ماسينيون تحاشاها».. «اكتفى بالإشارة إلى مطالعها» فقط! ويبدو - كما يقول الشيبى - «إن شيخنا ماسينيون سلم لها وكف يديه عنها» (١٨٦).

(هـ) راح بعدها الشيبى، يفصل القول، فى المقطعات العائمة - عند ماسينيون، والمنسوبة إلى مصادرها - عنده، لبيان حقيقة نسبتها للحلاج أم لا؟ فنسب الحقيقية لصاحبها الحلاج.. ونسب الغربية إلى أصحابها الحقيقيين (١٨٧)، وتوقف عند المقطعات التى لم تتوضح لها بعد نسبة صحيحة قاطعة. وذلك هو الشيبى كعادته.

(و) إن المقطعات العصية والمشوشة عند ماسينيون منها عشرون تعود للحلاج، والبقية ليست له (١٨٨).. هذا وغيره، يمكن للباحث أن يجده فى ثنايا كتب الشيبى ودراساته، وهو العالم المحقق فى هذا الميدان الخاص من غير أن يختلف عن الغاية التى نذب ماسينيون نفسه

لها.. وهو يبحث عن الحقيقة الحلاجية من خلال مأساة هذا الصوفي البغدادي، ويتفق صراحة مع ماسينيون من غير أن يصرح بالاسم، يتفق معه بالقول، بوجود عناصر مسيحية في التصوف الإسلامي<sup>(١٨٩)</sup>، محورها فكرة الحب أو العشق الإلهي التي ذهب بها ماسينيون، إلى أبعد من مداها الذي وجده الشيبى. من هنا كان الاختلاف، اختلاف ماسينيون، ليس مع فقهاء بغداد وقضاة الحلاج، بالأمس، بل مع العزاوى.. والشيبى.. وغيرهما.

٥ . وأخيراً . وليس آخرأ . سجل الشيبى عام ١٩٩٨ . ١٩٩٩ دراسته التقييمية النقدية، لأعمال ماسينيون، حول الحلاج وفيه، ليقدمها إلى ندوة ماسينيون بين الشرق والغرب في القاهرة . مارس ١٩٩٩<sup>(١٩٠)</sup>، ليختم بها، هو وتلامذته . العقد التاسع لدراسات العراقيين، عن آراء ماسينيون واكتشافاته، بعد أن زار بغداد في ١٩٠٧/١٩٠٨ .. باحثاً عن الحقيقة، والحقيقة الحلاجية التي عانى في سبيلها الكثير يستحثه نداء (أنا الحق) ودوافعه الوجودية والعقيدية .. والذي مات من غير أن يصرح بالكثير من منطويات هذه المقالة الرمزية، لكنه ترك أثراً بالغاً في إطار حوار الحضارات والأديان والأمم، والشرق والغرب.

### خلاصة البحث والنتائج:

اتضح من سير البحث والوثائق والدراسات التي توفرت لنا:

١ . أن علاقة ماسينيون مع بغداد، ومع العراقيين تعود إلى سنة ١٩٠٧ حين ورد إليها مع بعثة أثرية فرنسية.

٢ . في عام ١٩٠٨ اتخذت هذه العلاقة سمة جديدة تمثلت بلقائه، الشيخ على علاء الدين الألوسى، قاضى بغداد، والسيد محمود شكرى الألوسى، المفكر والشيخ المعروف عربياً وإسلامياً.. وفى مدرسة جامع مرجان يكون اللقاء.. وتطرح الأسئلة.. ويلبس ماسينيون زى طلبة العلم حسب المجلة اللبنانية.. وبحضور عباس العزاوى تلميذ الشيخ على الألوسى، يتم الختم ويضاف اسم عبده لماسينيون، وربما أعلن إسلامه على طريقة الحلاج! أو أكثر! فيخلق بذلك عقدة فى البحث ولنا!

٣ . كما تعززت علاقة ماسينيون بالأباء الكرمليين! عامة وبالأب انستاس مارى الكرملى . بخاصة.. واستمرت طوال أربعة عقود! وزيادة . فكان الاهتداء وهى العقدة الثانية فى البحث!

٤ . بين اهتداء ماسينيون فى مدرسة جامع مرجان عام ١٩٠٨ واهتدائه فى دير الكرمليين ببغداد . أو كاتدرائية اللاتين عام ١٩٤٥ أو دير فاطمة العذراء، بعد حين تداخلت العقد، وتفاعلت تأثيرات الألوسى، والكرمليين.. بصورة تتطلب المزيد من الدراسة والتحرى

٥ . وبين العقدة الأولى .. والثانية، تأتي مواقف الزهاوى .. المتابعة للمشروع الغريب ولدوافع الشك والقلق الفلسفى، والتعاطف مع الحلاج فى ثورة الجحيم. وعلى النقيض منها، ينطلق العزاوى، من روح ابن تيمية الثائرة والمحافظة، الثائرة على كل بدعة، والتصوف المتطرف، يمثل ذروة الخلاف ومركز التصادم بين العقيدتين السلفية والصوفية. والمحافظة؛ بالعودة إلى المنابع الأولى، وروح العقيدة . كما رآها . فقهاء الإسلام وعلماءه، بعيداً عن اللمز الذى رافق المسألة الحلاجية وهو ما رفضه العزاوى، فكأنى . بالحاضرين لمناظرة يوم ٢٧/٤/١٩٤٥ فى الدير المذكور من يقول لماسينيون «بماذا خرجت من الإسلام بعد كل هذه السنين؟»، وهاهو تلميذ الألويسى الشيخ العزاوى يصل على إلحاق ذات التهم بالحلاج وبك، بما يضيع معها مفهوم الحب والعشق الإلهى الذى يجعله ماسينيون مدخلاً لربط التصوف/الحلاج بالمسيحية وبالسيد المسيح عليه السلام، من حيث مضمون الفكرة ومن حيث ماجرى للثلاثين من صلب! وتلك مسألة مشرحة للبحث والحوار.. لامتحان حقيقة اهتداء سنة ١٩٤٥ .

٦ . وبين عامى ١٩٤٥ و١٩٦٢ .. يتحقق الكثير على صعيد علاقة ماسينيون مع الباحثين العراقيين، منها فقدان الكرملى سنة ١٩٤٧، وحرصه على تعزيز الدور الرسولى للآباء الكرمليين . من خلال افتتاح رسولية الشباب الجامعى .. واستقطاب عدد من النابهين، للدراسة فى الجامعات الفرنسية، من الذين تتلمذوا عليه بعد عام ١٩٤٨، مثل السامرائى، والشواف وفاضل .. وغيرهم ومنها تعزيز علاقته . أكثر فأكثر . مع العزاوى حين جعل فى لقاء ١٩٤٥ الموضوعية رائدهما .. فى رحلة البحث عن أدلة تؤيد وجهة نظرهما المتعارضة، والحجة الأقوى كانت للعزاوى، مادام النص الحلاجى حسب رسائل ١٩٤٨، والذى أدين بموجبه الحلاج، قد حققه ماسينيون وشهد هو بصحة نسبته إليه! فماذا بعد ذلك!؟

٧ . وبعد الشيوخ من البغداديين والأصدقاء والزملاء والتلامذة، جاء دور الباحثين . الناقدين، الذين نظروا للنص الحلاجى/أو الترجمة .. أو الأدب الصوفى، أو المشروع الاستشراقى بعامة كل من منهجه، فكان لهؤلاء أكثر من وقفة علمية مع ماسينيون، مثل عرفان عبدالحميد وحسام محيى الدين الألويسى، وعزيز عارف .. وآخرون .. ولكل واحد من هؤلاء اجتهاده فى النظر إلى دور ماسينيون المعرفى .

٨ . ويأتى اللقاء الأكبر بين ماسينيون والشيبى، بفضل الالتقاء على خطوط مشتركة ومحاور متوازية (التصوف/ الحلاج/ الأدب/ الاستشراق/ الديوان .. إلخ) ليغضى السنوات ١٩٤٨ . ١٩٩٨ . عكست تعلق الشيبى بالموضوع الذى ندب ماسينيون نفسه له .. لكنه . ولأسباب

موضوعية ولريادته العلمية فيه . غفل عن بعض الحقائق، فجاء الشيبى، يصوّب، ويصحح، ويعيد للنص الحلاجى هويته (وتلك غاية ماسينيون الأولى. وما قدمه أستاذنا الشيبى، لم يقلل من الدور الريادى لهذا المستشرق، لاسيما وأن الشيبى كان من أكثر الباحثين العراقيين حظاً فى الوقوف على النص الحلاجى ومؤلفات ماسينيون العربية والفرنسية، وهو أمر تعذر على غيره ممن اكتفى بالمصادر اليتيمة أو عوّل على قراءات غيره أو بمراجع ثانوية. لقد كان ماسينيون بفضل ترجمة النشار لنصوصه حاضراً أمام الشيبى.

## الهوامش:

- (١) نجيب العيقى: المستشرقون (ج/١) دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٤، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.
- (٢) منها لماسينيون: الطبوغرافية التاريخية لبغداد، فى مجلدين (المعهد الفرنسى فى القاهرة ١٩١٠ - ١٩١٢)، إضافة إلى:
  - الحلاج والشيطان والزيدية.
  - البيزيدية والمقدسات (مجلة تاريخ الأديان ١٩١١).
  - الطواسين، للحلاج، فى ٢٢٢ صفحة و٢ فهارس (باريس ١٩١٢)، تحقيق.
  - الأمثال البغدادية للطالقانى (مخطوط أيا صوفيا) القاهرة ١٩١٢، تحقيق.
  - أربعة نصوص متعلقة بالحلاج، باريس ١٩١٤، تحقيق.
  - آلام (مأساة) الحلاج شهيد التصوف الإسلامى، رسالة دكتوراه من السوربون، بجزئين، باريس ١٩٢٢.
  - تنمة آلام الحلاج.. عن نشأة المصطلحات الفنية للتصوف الإسلامى، باريس ١٩٢٢، مع نشرة منقحة مزيدة، باريس ١٩٥٤.
  - ديوان الحلاج، فى ١٥٨ صفحة، المجلة الآسيوية ١٩٣١، وهناك طبعة ثانية مزيدة، باريس ١٩٥٥، تحقيق.
  - المسيح فى الأناجيل حسب الفزالى، مجلة دراسات إسلامية، باريس ١٩٢٢.
  - شرح المذهب الكوفى، منوعات ماسبيرو ١٩٣٥.
  - الأصول الشيعية للأسرة المستوزرة فى الحلة - بنى الفرات، منوعات جووفروا - ديمومبين ١٩٣٥.
  - المتبنى والعصر الإسماعيلى فى الإسلام، المعهد الفرنسى، دمشق ١٩٣٥.
  - أخبار الحلاج، مجهول، مع بول كراوس، باريس ١٩٣٦، ط ٢، ١٩٥٧، تحقيق.
  - بحوث عن الشيعة المتطرفة فى بغداد - أواخر القرن الثالث الهجرى، المجلة الشرقية الألمانية ١٩٣٨.
  - المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ضمن شخصيات قلقة فى الإسلام، ترجمة عبدالرحمن بدوى، القاهرة ١٩٤٧.



- متشائمة.. (حميد المطبعي، موسوعة أعلام العراق في القرن العشرين، ج ١، بغداد ١٩٩٥، ص ١٩).
- لم نجدها في نشرة المعهد الفرنسي للدراسات العربية، المجلة B.E.O، الأعداد من ٧ - ٥٠، دمشق ١٩٩٨.
- (٧) أكرم فاضل: مقدمة الترجمة، المورد، ص ٥٥.
- (٨) سجلت «المورد» ملاحظة مهمة في ص ٦٩ تقول فيها على لسان الأستاذ عبدالحميد العلوجي رئيس تحريرها: عن ماسينيون والمترجم: «ولكنه كتب طائفة من أسماء الأعلام.. على وفق الموروث الفارسي أو التركي، الذي يجرد (اسم العلم) من تحليلته بالألف واللام، وقد جازاه المترجم الدكتور أكرم فاضل في هذا الرسم الفاسد، دونما مبرر وكان الأجدر به أن لا يتشبث حرفياً بالأصل الفرنسي».
- (٩) ماسينيون: حياة الحلاج بعد موته، ص ٥٥.
- (١٠) أيضاً، ص ٥٥.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٥٦.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ٥٥ - ٥٦.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ٥٧.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٥٨، ولقد وجدنا في ثبوت كتب الشيخ المفيد إشارة لكتاب الرد على أصحاب الحلاج، راجع: مارتن مكدرموث: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد ترجمة على هاشم، نشر مجمع البحوث الإسلامية في مشهد، ط ١، مشهد ١٤١٣هـ، ص ٦٥.
- (١٥) ماسينيون: حياة الحلاج بعد موته، ص ٥٨.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٥٦.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ٥٧.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٥٧.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٨ في تعليق ماسينيون تداخل لبعد الفترة عن موعد المحاكمة والإعدام، فهو يقول: «وهكذا يؤيد براءة شهيد طالب الشهود البغداديون عام ٢٠٩هـ بإعدامه».
- (٢١) ماسينيون: حياة الحلاج بعد موته، ص ٥٩.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٩. وهو ذات الموقع الذي زاره لاحقاً ابن جبير سنة ٥٨١هـ/١١٨٥م، وأبو الحسن على الهروي (ت ٦١١هـ/١٢١٤م) وأحمد البدوي (ت ٦٥٠هـ/١٢٥٢م) وشمس كيش (ت ٦٥٢هـ/١٢٥٤م) زمن نصير الدين الطوسي، والسمناني (حوالي ٦٨٧هـ/١٢٨٨م) وابن الطقطقي (قبل ٧٠١هـ/قبل ١٣٠١م) والمطراحي (٩٤٢هـ/١٥٣٥م) وفضولي (ت ٩٨٠هـ/١٥٧٢م) وعلاء الدين أفندي جلي صاري في (١٠٤٨هـ/١٦٢٨م) مع قره جلي زياده، ومصطفى الإسكندراني (ت ١١٣٩هـ/١٧٢٦م).
- (٢٣) ماسينيون: حياة الحلاج بعد موته، ص ٥٩.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٩.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٠.

- (٢٦) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (٢٧) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٩. لقد صور ماسينيون (القبر والبناء) فوتوغرافياً.
- (٣٣) عباس العزاوي المحامي، مخابرات ومراجعات علمية في التصوف الإسلامي (بين العزاوي وماسينيون وريتز)، أخرجه فاضل عباس العزاوي، مجلة المورد البغدادية، ع ١، مج ٧، لسنة ١٩٧٨، ص ٥٣ - ٦١.
- (٣٤) ماسينيون، لويس: بعثة ما بين النهرين، قصر الأخيضر ١٩٠٧. راجع العقيلي: المستشرقون، ج ١، ص ٢٨٩. كذلك: الأب انتاس ماري الكرملي: مجلة لغة العرب، السنة الثانية، ج ١، ص ٢٥٥، لسنة ١٩١٢.
- (٣٥) العزاوي: مخابرات، رسالة في ١٨/١٠/١٩٤٨، ص ٥٣ - ٥٤ و ٥٥.
- (٣٦) يقول العزاوي: «كتب المرحوم الأستاذ الحاج علي علاء الدين الألوسي قاضي بغداد الأسبق بخطه عنوان هذا الختم (عبده لويز ماسينيون) وأرخه ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م، وحفره الحكاك السيد محمد تقى بهيمنى في الكاظمية»، والنص محفوظ لدى المرحوم (التلميذ الوفي) الدكتور أكرم فاضل. راجع هوامش على مخابرات، ص ٥٤، المورد، المصدر المذكور.
- (\*) للباحثة البغدادية المذكورة رغبة في الكتابة عن علاقة ماسينيون بالألوسيين على محمود حسب وثائقها الجديدة، لقاء في بغداد يوم ١/٢٧/١٩٩٩.
- (٣٧) كما يؤشرها الزى الرسمى لطالب العلم المسلم في بغداد.. والإشارة في رسائل ماسينيون إلى الحاج على هكذا باستمرار.. راجع ما بين الصفحات ٥٦ و ٥٧ من وثائق ماسينيون منقولة عن مجلة الدستور اللبنانية، العدد ٢٧٧، السنة السادسة، توثق لذلك الزى في بغداد.. كتب تحتها «المستشرق ماسينيون في لباس الشيوخ أيام تلمذته على الأستاذ علي علاء الدين الألوسي».
- (٣٨) محمود شكرى الألوسي: مخطوطة (رياض الناظرين في مراسلات المعاصرين) محفوظة في دار صدام للمخطوطات ببغداد تحت الرقم ٨٥٢٤ الأوراق ٢٥٥ - ٢٥٨ و ٢٢٧ - ٢٢٨.
- (٣٩) بدأ ماسينيون رسالته الأولى المؤرخة في ١٩١١/٧/٢٢ هكذا: «إلى أستاذنا الأفضل الكريم الأفخم سلمه الله تعالى» بعدها تحدث عن قضايا فكرية ومصادر ومراجع ومخطوطات حول الحلاج، بعضها صحيح النسبة وبعضها الآخر ليس بصحيح.. ثم يطلب معلومات عن مخطوطة (السراج الوهاج في شرح كلمات الحلاج).. إلخ. ثم يختتم الرسالة بختم (عبده لويز ماسينيون) وتلميذكم عبده لويز ماسينيون. (راجع الألوسي، محمود شكرى: رياض الناظرين. الأوراق ٢٥٧ - ٢٥٨).
- أما الرسالة الثانية المؤرخة في ١٩١١/٩/١٩ فيبدأها قائلاً: «إلى شيخنا الأفخم الصديق الكريم السيد محمود شكرى الألوسى سلمه الله تعالى.. إلخ». وتتطوى على شوق للقاء وتجديد للعهد.. مع تويبه برسائل

وصلته من الألوسى، وإلى علاقات عائلية حميمة بين الاثنين وأسرهما، ويشكره على مساعدته فى مسألة الحلاج، ويشير إلى بحث (تجليات إلهية = بسميه تجليات شيطانية!) (ورقة ٢٥٧). وينتظر من السيد الألوسى، ما يتعلق (بأخبار الحلاج، وما عثرت عليه من تفسير روح البيان لإسماعيل حتى.. الخ» ويرجوه السلام على «على محمود بك الربعى وحبیب افندى والشيخ على اليمانى والسيد طه السيد شاکر القلموى» (ورقة ٢٥٧ - ٢٥٨) مع تحيات والديه وشقيقته.. ويرفق مع الرسالة نصوصاً من البحث المنقول عن (التجليات) محفوظ فى خزنة أسعد أفندى.. ويختتم رسالته ب«الفقير لله سبحانه لویز ماسینیون» (ورقة ٢٥٨).

(٤٠) عثرنا على رسالة بخط ماسینیون يعود تاريخها إلى ٢٥ تموز ١٩٢٣ محفوظه فى دار صدام بیفداد تحت الرقم «٨٨٨١» وهى على قدر من الأهمية.

(٤١) ماسینیون رسالة إلى السيد محمود شكرى الألووى بتاريخ ١٩٢٣/٧/٢٥. تحمل رقم «٨٨٨١» فى دار صدام للمخطوطات ببغداد.

(٤٢) الألوسى، السيد محمود: رياض الناظرين ورقة ٢٢٧ - ٢٢٨ وأن هى جاءت خلوا من التاريخ.

(٤٣) العقیقى: المستشرقون «ج/١»، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٤٤) البیرابونا: الكرمل، بغداد، ١٩٧٨، ص ١٢٣

(٤٥) اسمه الحقیقى «بطرس میخائیل یوسف مارینی» مولود ببغداد فى ٥ آب من ١٨٦٦، رسم قسیساً عام ١٨٩٤، فسمى «انستاس مارى الكرملی» من أب لبنانى وأم بغدادية اقترب اسمه فى بعض أبحاثه «بالحافى البغدادى» على طريقة الكرملیین الأوائل. بعد إكمال درسته الابتدائية والثانوية ارسل عام ١٨٨٦ إلى بیروت لیدرس فى كلية الأدباء بالیسوعیین. ثم ذهب إلى بلجیکا وانتسب إلى الرهبنة الكرملية فى دیر شیفرمون. وفى فرنسا درس اللاهوت والفلسفة، وارتحل إلى أسبانيا زائراً لمدن العرب المعروفة، وفى ١٨٩٤ عاد إلى بغداد واسندت إليه إدارة مدرسة الآباء الكرملیین. متضلع بالعربية ويحسن الفرنسية واللاتينية واليونانية، ويلم بالسريرية والعبرية والحبشية والصائبية والفارسية والتركية والإنكليزية والإيطالية أشهر مؤلفاته: «خلاصة تاریخ العراق» ١٩١٩، و«الفوز بالمراد» ١٩١١، و«أغلاط اللغویین الأقدمین» ١٩٢٢، و«مرشد الرهبان»، ومصباح الأفكار فى نظم الأشعار» وتعليم اللغة العراقية العامية بلا معلم، وباللغة الإنكليزية.. وغيرها. أصدر مجلة لغة العرب «مع الكرملیین» سنة ١٩١١م عضو فى مجامع علمية «جنيف» ١٩١١، دمشق ١٩٢٠، القاهرة ١٩٢٢ «كتب باسماء مستعارة» بلغ ٤٠ اسماً ومقالاته زادت على «الألف»، توفى فى بغداد سنة ١٩٤٧، راجع موسوعة أعلام العراق، ص ٢٢ - ٢٣، كشاف مجلة لغة العرب السنة السابعة «ج/٢» لعام ١٩٢٨م.

(٤٦) الكرملی: مزارات بغداد باللغة العامية البغدادية الإسلامية مخطوط محفوظ فى المتحف العراقى تحت رقم «١٨٢٨»، راجع عنه الشیبى، د. كامل مصطفى، الحلاج موضوعاً للأدب والفنون العربية والشرقية. قديماً وحديثاً بغداد ١٩٧٦، ص ١٤٨، ومنها قصيدة للحلاج استعان بها ماسینیون فى كتابه «عذاب الحلاج» منقولة أصلاً من كتاب «حل الزموز ومفاتيح الكنوز» للشيخ محمد سعید النقشبندى البغدادى، ص ١٦١ - ١٦٢.

(٤٧) تناولت المجلة المذكورة ومنذ عام ١٩١١ العديد من الموضوعات عن الحلاج وأنا الحق والتصوف وماسینیون والاستشراق. وكتب الكرملی فى سنة ١٩١٢ العديد من الآراء النقدية، راجع لغة العرب، ص ٢٥٥ - ٢٥٦، ج/١٢م اللغة الثانية.

(٤٨) يكشف «ملف الرسائل المخطوطة» المتبادلة بين ماسينيون والكرملى والمحفوظ في دار صدام للمخطوطات ببغداد تحت رقم ١٢٤/٣٤٧٠٢ عن ثروة توزعت على السنوات المذكورة بمعدل «١٠ رسائل» سنويا وللقارئ الكريم إحصاء بهذه الرسائل الخطية سنة ١٩٠٨=٣٧ رسالة، سنة ١٩٠٩=٣٦، سنة ١٩٠١=١٤، سنة ١٩١١=٢٤، سنة ١٩١٢=١٧، و١٩١٣=١٥، و١٩١٤=١٠، ثم انقطعت في الأعوام ١٩١٥ ١ ١٩١٦ للمشاركة في حملة الدردنيل. وفي سنة ١٩١٧=٣، وانقطعت عام ١٩١٨ وفي سنة ١٩١٩=٣، و١٩٢٠=٤، و١٩٢١=٨، و١٩٢٢=٩، و١٩٢٣=١٢، و١٩٢٤=١٨، و١٩٢٥=٥، و١٩٢٦=٦، و١٩٢٧=٢، و١٩٢٨=٨، و١٩٢٩=٤، و١٩٣٠=٧، و١٩٣١=٥، و١٩٣٢=٦، و١٩٣٣=٧، و١٩٣٤=٤، و١٩٣٥=٣ رسائل، و١٩٣٧=١، و١٩٣٩=٥ «المجموع ٢٦٨» ماعدا المفقودة.

(٤٩) لغة العرب «السنة الثانية» ج/١، ص ٢٥، «ل. م».

(٥٠) لغة العرب، ج/١٢، ص ٢٥٥، السنة الثانية.

(٥١) المرجع السابق، ٢٥٦/١، ج/١٢.

(٥٢) المرجع السابق، ٢٥٦/١، ٢٥٧، ج/١٢.

(٥٣) لغة العرب، السنة الثالثة، ص ١٠٢، و١٠٤، ج/٣.

(٥٤) المرجع السابق، ج/١٢، ص ١٥٤.

(٥٥) لغة العرب، السنة الرابعة، ج/١، ص ١٤، ووجدنا في ص ١٠٦. خبرا نشرته الصحف البغدادية عن انسحاب الزهاوى من رئاسة اللجنة المذكورة لأسباب تنظيمية وخلافات موضوعية.

(٥٦) عباس العزاوى: مخابرات ومراجعات علمية في التصوف الإسلامى، المورد، مج ٧، ع ١٤، بغداد ١٩٧٨، ص ٥٣ - ٦١.

(٥٧) الأب البير أبونا: الكرمل بغداد ١٩٧١، ص ١٢٣، وهامش ٥٢ الذى تحدث عن المستشرق ماسينيون قائلاً: مستشرق فرنسى اهتدى فى بغداد بتأثير من الأب انتاس مارى الكرملى، وهناك نصب يحمل ذكرى هذا الحادث «فى دير الكرملين»، وقد نقل هذا النصب مؤخرا من الكاتدرائية اللاتينية فى عقد النصرى إلى دير فاطمة العذراء، ص ١٢٣، قارنه مع «المورد، ص ٥٧». مخابرات العزاوى مع ماسينيون.

(٥٨) البيراونا: مصدر سابق، ص ١٣٧.

(٥٩) المرجع السابق، ١١٤، ١١٦، ١٢٣.

(٦٠) سالم اللوسى: فى ذكرى الأب الكرملى الراهب العلامة، بغداد ١٩٧٠، ص ٤.

(٦١) أبونا: الكرملى، ص ١١٠، كذلك ص ١٢٧ للمدة ١٨٩٤ - ١٩٤٧.

(٦٢) المرجع السابق، ص ١١٢.

(٦٣) وهذا موضوع المحاضرة التى ألقاها ماسينيون يوم ٢٨/٤/١٩٤٥ فى قاعة الملك فيصل الأول «قاعة الشعب حاليا» بباب المعظم حول بغداد والثقافة.. خارج حدود القرن الرابع الذى كتب حوله آدم متز، العزاوى، مخابرات، المورد، ص ٥٧.

(٦٤) د. إبراهيم السامرائى، مع المصادر فى اللغة والأدب، ج/٢، بغداد ١٩٨١، ص ١٣٥ - ١٥٠ عن «المساعد» للأب انتاس مارى الكرملى. تحقيق وتعليق كوركيس عواد، وعبد الحميد العلوحى.

(٦٥) السامرائي، ص ١٤٤، ٢١٥ - ٢٢٧.

(٦٦) جميل صدقى الزهاوى، ولد فى بغداد سنة ١٨٦٣ من أبوين كرديين، أبوه محمد فيضى الزهاوى الكبير، شغل منصب «مفتى العراق» تعلم جميل الفارسية. كتب الشعر، ومال إلى الفلسفة ومنهج الشك فيها. له من المؤلفات «الكائنات» ١٨٨٧، وكتاب «الخي» وسياقاتها» ١٨٩٦، و«المجمل مما أرى» ١٩٢٤، و«ليلي أو سمير» ١٩٢٧، ومن دواوينه الشعرية: ديوان الزهاوى، القاهرة ١٩٢٤، والأوشال ١٩٣٦، والثمالة ١٩٣٩. حميد المطيعي، موسوعة علماء العراق فى القرن العشرين، ج/١، بغداد، ١٩٩٥، ص ٤٦.

(٦٧) المطيعي، المصدر السابق، ص ٤٦.

(٦٨) لغة العرب، السنة السابعة، ج/١، ص ١٤، و ص ١٠٦. فيها برقية الشكر من ماسينيون له.

(٦٩) جميل صدقى الزهاوى، مقال حول العامية، جريدة المؤيد القاهرية، سنة ١٩١٠، راجع عنها «كامل مصطفى الشيبى، الحلاج موضوعاً، ص ٧٢».

(٧٠) الشيبى، الحلاج موضوعاً، ص ٧٣، بالعودة إلى مصادر الزهاوى.

(٧١) جميل صدقى الزهاوى، الديوان، جمع وتقديم عبدالرازق الهلالى، بيروت ١٩٧٢، ج/١، ص ٧٣٤، قارنه بما أورده ماسينيون فى «الطواسين»، ص ٥ - ٥١.

(٧٢) السامرائي، مع المصادر فى اللغة والأدب، ج/٢، ص ٢٢٢.

(٧٣) تقول موسوعة أعلام العراق فى القرن العشرين، ج/١، ص ١١٨، عن العزاوى «ولد ببغداد وفى سنة ١٨٩٠ تعلم فى الكتاتيب، فدرس مبادئ العلوم على الشيخ عبدالرازق الأعظمى، أفاد من تعلمه على يد العلامة على علاء الدين الألوسى الذى شهد عنده انتهاء ماسينيون سنة ١٩٠٨ فى مدرسة جامع مرجان. وأجيز بالعلوم العقلية والنقلية من العلامة على الألوسى، كما أخذ على السيد محمود شكرى الألوسى، أكمل دراسته فى كلية الحقوق وتخرج فيها عام ١٩٤١. اختير سنة ١٩٥٧ عضواً عاملاً فى المجمع العلمى العراقى وعضواً مراسلاً فى المجمع العلمى بدمشق. اشتغل فى المحاماة.. والقضاء.. والى العديد من الكتب أشهرها «العشائر والأنساب» ١٩٣٧، فى عدة أجزاء و«منتخب المختار فى تاريخ علماء بغداد للفتى الفاسى الملكى» تحقيق سنة ١٩٣٨. و«تاريخ العراق بين احتلالين» ٨ أجزاء ١٩٥٣ - ١٩٥٦، و«تاريخ الأدب العربى فى العراق» جزأين، بغداد ١٩٦١ - ١٩٦٢.

(٧٤) العزاوى، مخابرات ومراجعات علمية فى التصوف الإسلامى بين المستشرقين ماسينيون وريتير والمؤرخ العراقى عباس العزاوى، أخرجها وعلق عليها ولده فاضل عباس العزاوى. «المورد مج ٧، سنة ١٩٧٨، ص ٥٢ - ٦١».

(٧٥) سبق ووثقنا للأهتداء فى كاتدرائية اللاتينية فى ضوء ما سجله البيرابونا فى الكرمل، فى ص ١٢٣، وهامش ٥٢، وعن مشروع تفعيل الرسالية الكرملية فى بغداد «رسالة الشباب الجامعى».

(٧٦) العزاوى، مخابرات، ص ٥٧.

(٧٧) المرجع السابق، ص ٥٧.

(٧٨) من رسالة العزاوى إلى ماسينيون فى ١٨/١٠/١٩٤٨، راجع ص ٥٧ من المورد «مصدر سابق»، يقول: كان

- عبدالحميد الساكنى البغدادي من المؤيدين لماسينيون في القضايا المثارة يوم ٢٨/٤/١٩٤٥.
- (٧٩) في رسالة ماسينيون إلى العزاوي، مذكورة في مخابرات العزاوي، ص ٦٢.
- (٨٠) حققه العزاوي ونشره عام ١٩٤٦، وارسل نسخة منه إلى ماسينيون لوجود مبحث عن الحلاج، مطبعة المعارف، بغداد ١٣٦٥هـ، ١٩٤٦م.
- (٨١) العزاوي، مخابرات، المورد، ص ٥٣، وكرر في رسالته الثانية ١٩٤٨/٩/٢٨ الطلب ذاته مثلما رجا ريتز من العزاوي في رسالته المؤرخة ١٩٤٨/١٠/٤، تلبية طلب ماسينيون.
- (٨٢) المرجع السابق، ص ٥٤، ولقد ختم الرسالة بختم عبده لويز ماسينيون الذي يعود إلى سنة ١٩٠٨ لكن مثل هذا الختم قد اختفى عن الرسالة الأخيرة لماسينيون.
- (٨٣) راجع صورة النص كما نشرها العزاوي في مخابرات، بعد ص ٥٦.
- (٨٤) تفصيلات ذلك منشور في الصفحات ٥٤ - ٦٢ من المورد. التي يعيل فيها على:
- كتاب التبراس، ص ١٦١. وفاضحة الملحدين لعلى للبخاري، ص ٥.
- (٨٥) د. إبراهيم أحمد السامرائي المولود في العمارة ميسان ١٩٢٠، وأكمل دراسته بدار المعلمين الابتدائية. ثم العالمية في بغداد، حصل على الدكتوراة من جامعة السوربون، باريس ١٩٥٦ في فلسفة اللغة بعد أن ارسل إليها في ١٩٤٨، عين أستاذاً في آداب بغداد، وعلى صعيد البحث عرف عنه الدقة والتوثق في فقه اللغة وعلومها، واللغات السامية. زادت كتبه على الأربعين من أهمها: تعابير أوربية في العربية الحديثة، بغداد ١٩٥٩، وأصول اللغة العامية البغدادية، بغداد ١٩٥٦، وأعلام العربية، دراسة لغوية اجتماعية، بغداد ١٩٦٤، ومشاركته في تحقيق أجزاء موسوعة «كتاب العين للفراهيدي» مع الدكتور مهدي المخزومي، بغداد ١٩٨٠ - ١٩٨٥، ثمانية أجزاء، والعربية تواجه العصر «الموسوعة الصغيرة»، ج ٥، سنة ١٩٨٢، وفقه اللغة المقارن، دار العلم للملايين، ط ٢، بيروت ١٩٧٨. حميد المطيعي، موسوعة أعلام العراق، ج ١، ص ٧ - ٨.
- (٨٦) ترجم السامرائي الكتاب المذكور، ونشره في عمان سنة ١٩٨٥، دار الفكر العربي للنشر والتوزيع، النص منشور أصلاً في:

Massighon. L. Operminor Tome II P.P487 - 495.

- (٨٧) يذكر الدكتور الشيبى في شرح ديوان الحلاج، ص ٩ معلومات استقاها من السامرائي والشواف فاضل تلاميذ ما سينيون عن هذا المستشرق.
- (٨٨) السمرائى، المصادر العربية «لماسينيون» في دراسات، ص ٤٥.
- (٨٩) المرجع السابق، ص ٤٧، هامش ٢.
- (٩٠) السامرائى، ملاحظات، المصادر العربية، ص ٤٨.
- (٩١) ماسينيون، المصادر العربية، ترجمة السامرائى، ص ٤٦.
- (٩٢) المرجع السابق، ص ٤٧.
- (٩٣) ماسينيون، المرجع السابق، ص ٤٨.

(٩٤) ماسينيون، المرجع السابق، ص ٤٨.

(٩٥) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٩٦) المرجع السابق، ص ٥١، وهامش ٨.

(٩٧) المرجع السابق، ص ٥١.

(٩٨) المرجع السابق، ص ٥٢، راجع ماسينيون، المجلة التاريخية الدينية ١٩٢٠.

(٩٩) المرجع السابق، ص ٥٣ - ٥٤.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٥٥. لقد وجد د. عبدالأمير الأعسم فيما ورد لماسينيون في «الأصول العربية» هذا من حديث عن اختلاف المعنى بين اللغات الآرية «اللاتينية» والسامية «العربية» تقليداً لرأى دينان الذى شكك بقدرات النصوص الفلسفية العربية فى أداء وظائفها العقلية فى ترجماتها اللاتينية، الاستشراق الفلسفى وانتقال الفلسفة العربية إلى اللاتين فى العصر الوسيط، دورية الإستشراق، ع، بغداد ١٩٨٩، ص ٢٦.

(١٠١) الأعسم، الاستشراق الفلسفى، ص ٢٦ - ٢٧، وإن ساير الأعسم فى بحثه المذكور خطئ ماسينيون فى انتقال الفلسفة إلى اللاتينية فى القرون الوسطى.

(١٠٢) هو عرفان عبدالحميد عبدالفتاح المولود بكركوك سنة ١٩٢٣، وانهى دراسته الثانوية فيها، التحق عام ١٩٥٥ بكلية التربية «دار المعلمين العالية» وتخرج فيها سنة ١٩٥٩، وفى ١٩٦١ التحق ببعثة الفلسفة الإسلامية لجامعة كمبوج بإشراف المستشرق أربرى. وفى ١٩٦٥ حصل على الدكتوراة وعين مدرسا بجامعة بغداد. من كتبه دراسات فى العراق، والعقائد الإسلامية، بغداد ١٩٨٢، مترجم إلى التركية، والفلسفة فى الإسلام، بغداد ١٩٧٤، ونشأة الفلسفة الصوفية، بغداد ١٩٧٤، ودراسات فى الفكر العربى الإسلامى، دار عمان، عمان ١٩٩١، احيل على التقاعد سنة ١٩٨٦، ويعمل الآن خارج العراق. موسوعة أعلام العراق، ج/١، ص ١٤١.

(١٠٣) عبدالحميد، دراسات، ص ٢١٧ - ٢٤٣.

(١٠٤) المرجع السابق، ص ٢١٧.

(١٠٥) المرجع السابق، ص ٣١٣، والنص لماسينيون من مادة تصوف، فى دائرة المعارف الإسلامية.

(١٠٦) عبدالحميد، دراسات، ص ٣١٥.

(١٠٧) المرجع السابق، ص ٢١٧، نقلا عن محمد كردعلى، الإسلام والحضارة الغربية، ج/٢، ص ٢٨.

(١٠٨) الرعد، ١٣/١١.

(١٠٩) عرفان عبدالحميد، المستشرق والإسلامى، بغداد ١٩٦٩، ص ٦٤ - ٦٥.

(١١٠) المولود فى تكريت سنة ١٩٣٤ ودرس الثانوية فيها، وفى ١٩٥٦ حصل على بكالوريوس آداب فلسفة من بغداد، وفى ١٩٦٥ نال درجة الدكتوراة فى الفلسفة من جامعة كمبوج، لبعثة حكومية، وعين مدرسا فى آداب بغداد عام ١٩٦٦، انتدب للعمل فى جامعات ليبيا، والكويت، واليمن، من أبرز مؤلفاته: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد ١٩٦٧، مشكلة الخلق عند مفكرى الإسلام «بالإنجليزية» ١٩٦٦، من الميثولوجيا إلى الفلسفة، بغداد ١٩٧٣، الفلسفة والإنسان، بغداد ١٩٩٠، بلغت مؤلفاته «٢٠» كتاباً، و«٥٠» بحثاً. موسوعة أعلام العراق، ج/١، ص ٥٣.

- (١١١) حسام الألوسى، تطور الاستشراق وتطور النظرة إليه، دورية الاستشراق رقم ٣، بغداد ١٩٨٩، ص ٥٤ و ٥٥، ٧٣.
- (١١٢) هامش ١٢٤، من بحث الألوسى قارنه مع نص رودنسن. جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، بيروت ١٩٨٢، ص ٦٥.
- (١١٣) الألوسى، تطور الاستشراق، ص ١٤٠، نقلاً عن إدوار وسعيد، الاستشراق، ص ١٢٦ - ١٢٧.
- (١١٤) الألوسى، على لسان سعيد، ص ٤٢ - ٤٥.
- (١١٥) المرجع السابق، ص ٤٤.
- (١١٦) رودنسن، جاذبية الإسلام، ص ٦٤ - ٦٥، قارنه بما ذكر البيرابونا في الكرمل، ص ٢٢.
- (١١٧) المرجع السابق، ص ٦٥.
- (١١٨) الألوسى، تطور الاستشراق، ص ٥٨، قارنه بجاذبية الإسلام، ص ٨٤ - ٨٥.
- (١١٩) الألوسى، المرجع السابق، ص ٥٨، ورودنسن، ص ٨٥.
- (١٢٠) وما قيل عن دروس ماسينيون في الكوليج دي فرانس وأهدافها السيوسولوجية في العالم الإسلامي يكشف حقيقة الدوافع الأيديولوجية المنوّه بها. رودنسن، جاذبية الإسلام، ص ٨٧. وإلى مثل ذلك ذهب أحمد محمود صبحي في نسبة التصوف إلى المسيحية عند كل من: نيكلسون، وبالسويس، وماسينيون، الألوسى، تطور الاستشراق، ص ٦٨، ٦٩.
- (١٢١) عزيز عارف، مقابسات في الفلسفة الصوفية لماسينيون، ترجمة وتقديم مجلة المورد، مج ١٥، سنة ١٩٨٦، ص ١٦٣ - ١٦٦.
- (١٢٢) الحلاج، الطواسين، تحقيق ونشر ماسينيون، باريس ١٩١٢، راجع طبعة أوفست، مكتبة المشي، ببغداد، ص ١١ - ١٢.
- (١٢٣) عارف، مقابسات، ص ١٦٤.
- (١٢٤) أورد عارف النص الفرنسي، ص ١٦٣، مقابل العربية.
- (١٢٥) عارف، المصدر السابق، ص ١٦٤، نقلاً عن ابن عري، الرسائل، كتاب الكتب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٤٩.
- (١٢٦) النفري، المواقف، ص ٤٧، ٥١، و ٦٢ بقراءة عارف.
- (١٢٧) النفري، المخاطبات، ص ١٨٩، و ٢١١.
- (١٢٨) عارف، مرجع سابق، ص ١٦٤.
- (١٢٩) عارف، مرجع سابق، ص ١٦٥.
- (١٣٠) المرجع السابق، ص ١٦٦.
- (١٣١) كامل مصطفى الشيبى المولود في الكاظمية، بغداد في ٦ نيسان ١٩٢٧، أنهى دراسته الابتدائية والثانوية بين مدارس الكاظمية والأعظمية. نال درجة الليسانس في الآداب من جامعة الإسكندرية في «الفلسفة واللغة العربية» سنة ١٩٥٠، وحصل على درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية منها سنة ١٩٥٨ بإشراف ألو

العلا عفيى، ونال درجة الدكتوراة من جامعة كمبردج سنة ١٩٦١ بإشراف آربرى. عمل مدرسا فى آداب بغداد سنة ١٩٦١، واتيج له التقل فى جامعات مصر، وليبيا، والولايات المتحدة، والأردن أستاذاً زائراً ومنتدياً وباحثاً. من أهم مؤلفاته: الصلة بين التصوف والتشيخ بجزئين، بغداد ١٩٦٣ - ١٩٦٤، والفكر الشيعى والنزعات الصوفية، بغداد ١٩٦٦، وديوان الحلاج، بغداد ١٩٧٤، وشرح ديوان الحلاج، بغداد ١٩٧٤، وقبلها ديوان أبوبكر الشبلى، بغداد ١٩٦٧. والدوييت فى الشعر العربى فى عشرة قرون، بغداد ١٩٧٢، والفلك المحملة بإصداى بمر السلسلة، بغداد ١٩٧٧، والحلاج موضوعاً للآداب والفنون العربية والشرقية، بغداد ١٩٧٦، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامى، بيروت ١٩٩٧. موسوعة أعلام العراق، ج/١، ص ١٧١.

(١٣٢) ومنها: مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ التصوف الإسلامى «تحقيق ماسينيون، باريس ١٩٢٩».

- Receilde Textes ineldité concarnant l'histoire lamystigueon paysd' Islam classes annotes et pnhilits par L.M.Piris, 1929.

الطواسين للحلاج المقتول، تحقيق ماسينيون، باريس ١٩١٣، شخصيات قلقة فى الإسلام، مقالات لماسينيون، هنرى كوربان، ترجمة عبدالرحمن بدورى، باريس ١٩٢١. خطط الكوفة، ترجمة تقى بن محمد المصعبى، صيدا ١٩٣٩، أربعة نصوص غير منشورة للحلاج تضم أخبار الحلاج لابن زنجى وللسلمى وابن باكويه، وابن فاتك، باريس ١٩١٤. أخبار الحلاج، عبدالحفيظ هاشم، طبع مطبعة عطايا، مصر. بعثة إلى بلاد ما بين النهرين، بالفرنسية، باريس ١٩١٤. حياة الحلاج بعد موته، ترجمة أكرم فاضل «المورد مج ١»، سنة ١٩٧٢، ع ٣٤ - ٤٤. ديوان الحلاج، ط١، باريس ١٩٣١، وط٢، باريس ١٩٥٥. التصوف فى دائرة المعارف الإسلامية.

- Massignio.L. Quatre Textes ineditis Ibnmansour al - Hallaj. Paris, 1914.

مجهول، أخبار الحلاج، تحقيق مشترك مع بول كراديس، باريس ١٩٣٦.

- Massignio.L Oper minor Tome II.P.487 - 495.

بحث منشور فى المجلة التاريخية الدينية عن العلاقة بين الإسلام واللاتين، سنة ١٩٢٠. (١٣٣) كامل مصطفى الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيخ، ج/١، ص ٢٠، نقلاً عن ماسينيون، شخصيات قلقة، ص ٨.

(١٣٤) الشيبى، المرجع السابق، ص ٢٢ - ٢٣.

(١٣٥) المرجع السابق، ١/١٢.

(١٣٦) المرجع السابق ١/٩٠، وشخصيات قلقة، ص ٢٤.

(١٣٧) المرجع السابق، ١/١١٢، والإنسان الكامل، ص ١١٥. قارن ما ورد هنا مع ما سجعله الشيبى فى الفكر

الشيعى، مكتبة النهضة، بغداد ١٩٦٦، ص ٢٧.٢٢.

(١٣٨) الشيبى، الصلة، ص ١٤٢ - ١٤٣، و ص ٢٠٨. والشيبى، الفكر الشيعى، ص ٢٧، و ماسينيون، شخصيات

قلقة، ص ١٩، و ٣٨.

(١٣٩) الشيبى، الصلة ج/٢، ص ٣٩، و ماسينيون، شخصيات قلقة، ص ٥٢، والطواسين، ص ١١٨.

- (١٤٠) الشيبى، ج٢، ص ٤٠ - ٤١، وماسينيون، أربعة نصوص تتعلق بالحلاج، ص ٧.
- (١٤١) الشيبى، ٤٥/٢، وماسينيون، نصوص تتعلق بالتصوف، ص ٩.
- (١٤٢) الشيبى، الصلة، ج١، ص ٢٥.
- (١٤٣) الشيبى، الصلة، ٢٠٨/٢، وماسينيون، أربعة نصوص تتعلق بالتصوف الإسلامى، ص ٦٩.
- (١٤٤) الشيبى، الصلة، ٢٢٤/٢، نقلاً عن ماسينيون، الطواسين، ص ٤١، و ٥٠، وأربعة نصوص، ص ٦.
- (١٤٥) الشيبى، الصلة، ٢٦٥/١.
- (١٤٦) النص لماسينيون، ورد لفي كتاب الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد على، الجزء الثانى، ص ٢٨، وسبق واستشهد به عرفان عبدالحميد أيضاً.
- (١٤٧) الشيبى، الصلة، ٢٦٩/١، و ٢٧٦، وماسينيون، خطم الكوفة، ص ١٢ - ١٣.
- (١٤٨) الشيبى، الصلة، ٤٦/١، وماسينيون، أربعة نصوص للحلاج، ص ٢، ١٩.
- (١٤٩) الشيبى، الفكر الشيعى، ص ١٢٩، وهامش ٧، راجع ما سجله ماسينيون فى الإنسان الكامل فى الإسلام، ص ١٠٨ - ١١٢.
- (١٥٠) الشيبى، الفكر الشيعى، ص ١٩٢، ويقول أن رسالة الكندى المذكورة محفوظة فى المتحف البريطانى تحت رقم Add7473، الأوراق ١٧٥ب، ١٧٨ب.
- (١٥١) ماسينيون، مجموعة نصوص عن التصوف، ص ١٧٥. والكندى، فى رسالة ملك العرب وكميته، ص ١٧٦، والأصل الفرنسى عند ماسينيون فى:

Massignio.L: Recuell de Textes ineditconcer nont l'histoire de la mystique en paysd Islam. Paris, 1929.

- (١٥٢) ابن خلدون، التاريخ ٥٢٨/٣، الإحالة من ماسينيون.
- (١٥٣) الشيبى، الفكر الشيعى، ص ١٩٣، نقلاً عن مجهول، أخبار الحلاج، تحقيق ماسينيون، وبول كراوس، باريس ١٩٣٦، ص ٩٥ - ٩٦، استكمل به دعوته السابقة فى الطواسين، باريس ١٩١١، ص ١٤، ٥٢.
- (١٥٤) كما ظهرت فى أعمال الشيبى مثل ديوان الشبلى، بغداد ١٩٦٧. وديوان الدويبت فى الشعر العربى فى عشرة قرون، بغداد ١٩٧٢، والفلك المحملة بأصداف بحر السلسلة، بغداد ١٩٧٧، وغيرها من بحوث ودراسات ومقالات.
- (١٥٥) كما فى ديوان الحلاج، بغداد ١٩٧٤، والذيل السليمانية ١٩٧٧، والشرح، بغداد ١٩٧٤، والحلاج موضوعاً، بغداد ١٩٧٦، وصفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامى، بيروت ١٩٩٧، ص ١٤٠ - ١٤٨.
- (١٥٦) الشيبى، ديوان أبوبكر الشبلى، ص ١١، وديوان الحلاج، ص ٩، و ١٣ - ١٤.
- (١٥٧) الشيبى، مقدمة ديوان الحلاج، ص ٩. ثمة أكثر من إشارة - مبكرة - إلى زيارة قام بها ماسينيون إلى بغداد مع بعثات الآثار سنة ١٩٠٧، لاسيما الكرملى، مجلة لغة العرب، السنة الثانية، ١٩١٢، ج ١، ص ٢٥٥، قارنه بما ورد فى المستشرق العقيقى فى مؤلفات ماسينيون، بعثة ما بين النهريين، قصر الأخضر، ج ١، ص ٢٨٩. وبما ذكره الشيبى فى شرح ديوان الحلاج، ص ١٠، والصواب هو ١٩١٢، وليس ١٩٢٠.

(١٥٨) الشيبى، ديوان الحلاج، المقدمة، ص ١٣ - ١٤، والحلاج موضوعاً، ص ٦٤ - ٦٥، والشرح، ص ٩٦ - ٩٧.

(١٥٩) الشيبى، الديوان، ص ٨٤.

(١٦٠) صدر الشيبى كتابه «شرح ديوان الحلاج» المطبوع ببغداد سنة ١٩٧٢، ص ٥. بصورة لوليس ماسينيون بملايس طلبية العلم المسلمين، تاريخها ١٩٠٩/١٢٢٧هـ، تؤرخ لتلامذته فى الأزهر، مهدها من د. أكرم فاضل تلميذ ماسينيون البغدادى.

(١٦١) الشيبى، الشرح، ص ٩.

(١٦٢) المرجع السابق، ص ٩.

(١٦٣) المرجع السابق، ص ٩.

(١٦٤) المرجع السابق، ص ١٠، قارن ذلك بما ورد فى لغة العرب، السنة الثانية، مج ١، ج ١٢، ص ٢٥٥، سنة

١٩١٢.

(١٦٥) الشيبى، شرح ديوان الحلاج، اهدى الشيبى تحقيقه الجديد لديوان الحلاج اكراما إلى الأستاذ المستشرق الكبير المرحوم لوليس ماسينيون الذى انتقل إلى عالم الأرواح، فالتقى بصديق الأبد الحسين بن منصور الحلاج.

(١٦٦) الشيبى، الشرح، ص ١٢، ويعلن الشيبى على رؤوس الاشهاد أنه فى عمله عن الحلاج لم يطفئ الميزان

على ماسينيون قيد شعره، ولم أغمط حقه حبة خردل.

(١٦٧) الشيبى، الشرح، ص ١٢.

(١٦٨) المرجع السابق، ص ١٣.

(١٦٩) المرجع السابق، ص ١٣.

(١٧٠) المرجع السابق، ص ١٤.

(١٧١) يذكرهم الشيبى فى ص ١٥ من الشرح، ص ١٥ قائلاً: منهم السيد مكى السيد جاسم. والدكتور حسين

محفوظ، والسيد يحيى سلوم العباسى، والسيد صادق سميسم، والسيد عادل كامل الألوسى، وغيرهم.

(١٧٢) الشيبى، الشرح، ص ١٥، ومن نصوص ماسينيون الفرنسية التى ترجمها النشار للشيبى نصوص تتعلق

بالتصوف ونصوص تتعلق بالحلاج منها:

Massignio.L Quatre Textes inedits, relatifa, labiagrophie d;a Hosaynibn mansural Hallaj. Paris, 1914.

(١٧٣) بلغت مصادر ومراجع ماسينيون «٩١» مرجعاً ومصدراً ومخطوطاً، على حين وجدنا الشيبى قد رجع

إلى «٢٨١» مصدراً، بزيادة بلغت «١٩٠» عنواناً فى التحقيق والشرح. منها «١٤» مخطوطاً، و«٢٥٣» مطبوعاً بالعربية، و«١٤» بالفارسية.

(١٧٤) أبو العلا عفيفى، التصوف الوثرة الروحية فى الإسلام، طبع دار الشعب، بيروت، ص ٢٥ - ٥٣، و٧٨،

١٢٠ - ١٧٥، ٢٠٥.

- (١٧٥) الشيبى، الشرح، ص٢٢.
- (١٧٦) المرجع السابق، ص٢٥.
- (١٧٧) الشيبى، الحلاج موضوعاً للأدب والفنون، ص٩، قارنه بما ذكره فى مقدمة ديوان الحلاج، ص١٣.
- ١٤، وشرح الديوان، ص٩٦ - ٩٧.
- (١٧٨) الشيبى، الحلاج موضوعاً، ص٢٣، راجع لمجهول أخبار الحلاج «بتحقيق ماسينيون ويول كراوى»، ص١٩.
- (١٧٩) الشيبى، الحلاج موضوعاً، ص٣٢.
- (١٨٠) وازن بين ما ورد فى ديوان الحلاج بتحقيق ماسينيون، ص١٠٧ - ١٠٩، و٢٨، مع ما أورده الشيبى فى كتاب الحلاج، موضوعاً، ص١٤٨ - ١٥٠، و١٥٥.
- (١٨١) الشيبى، الحلاج موضوعاً، ص١٥٠، كذلك راجع تصويباته، ص١٥٥، ٢٧٢.
- (١٨٢) الشيبى، كامل مصطفى، ذيل ديوان الحلاج، منشور فى مجلد ٣، ع٢، مجلة زانكو العلمية «الإنسانيات» السلیمانية، العراق، ١٩٧٧.
- (١٨٣) الشيبى، المرجع السابق، ص١.
- (١٨٤) المرجع السابق، ص١، مصادره فيها «الكلاباذى» استقى منه «٣٢» مقطعة، والباقية من «مجهول».
- (١٨٥) الشيبى، ذيل ديوان الحلاج، ص٢.
- (١٨٦) المرجع السابق، ص٢.
- (١٨٧) المرجع السابق، ص٣، و٢١ وقارن ذلك مع ورد عند ماسينيون فى أخبار الحلاج لمجهول، ص١١٥.
- (١٨٨) الشيبى، مرجع سابق، ص٣، و٢١، وعن طلب المزيد من الأدلة عليه بمراجعة دراسات الشيبى المنشورة والمنوّه بها فى هذا البحث المتواضع.
- (١٨٩) نشر الشيبى دراسة فى جريدة «العراق البغدادية» يوم ١٧/١٢/١٩٨٦، تحت عنوان «العناصر المسيحية فى التصوف الإسلامى»، النافذة الفكرية.
- (١٩٠) من مهاتمة بين كاتب هذه السطور، والدكتور كامل مصطفى الشيبى فى بيته فى «بغداد/المنصور، يوم ١٩٩٨/١١/١».

11  
12  
13  
14  
15  
16

→

# الجمعية الفلسفية المصرية

## العدد الثامن

● تقديم ..... ٥

### كلمات الافتتاح

● كلمة د. حمدي زقزوق ..... ٧

● كلمة د. السيد الحسيني ..... ١٣

● كلمة د. حسن حنفي ..... ١٥

## أولاً: ملف ابن رشد

### (١) تحليل الخطاب

○ التمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي — د. عبد الجيد الفروشي ..... ١٩

○ موازنة ابن رشد بين القول بالظاهر والقول بالقياس — مقدار نسبة ..... ٢٥

### (٢) التأويل

○ ابن رشد بين الشرح والتأويل — د. الزواوي بفررة ..... ٥٣

○ قضية التأويل عند ابن رشد — د. وليم سيدهم ..... ٥٩

### (٣) الأخلاق والتصوف

○ العقل ومكانته في مواجهة الإلهام الديني — د. فوزية عمار ..... ٦٩

○ التسامح الديني عند ابن رشد — د. الأب يرمنا قلثة ..... ٨٣

○ هل تصوف ابن رشد؟ ————— د. عبدالقادر محمود ..... ٩١

### (٣) ابن رشد والتاريخ

○ ابن رشد وابن الأرزق ————— د. إسماعيل الزرومي ..... ٩٧

○ القول السياسي عند ابن رشد ————— د. محمد علي الكبسي ..... ١١٥

○ الدراسات العربية الراهنة حول ابن رشد ————— د. أحمد عبدالمليم عطية ..... ١٢٥

○ أغلوطة ابن رشد ————— د. يوسف زيدان ..... ١٥٣

## ثانياً: دراسات عامة

○ غياب العدالة وتأثيره على الأفراد في فكر أفلاطون ————— د. هاني رشاد ..... ١٥٩

○ فلسفة ابن باجه واتجاهه النقدي ————— د. ظريف مصطفى حسين ..... ١٧٥

○ ماسينيون في منظور الباحثين العراقيين ————— د. علي حسين الجابري ..... ٢٨٩

■ الآراء الواردة في المجلة تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر عن المجلة.

■ ترتيب المقالات يخضع لضرورات فنية.

■ المقالات تحكم على نحو سري.