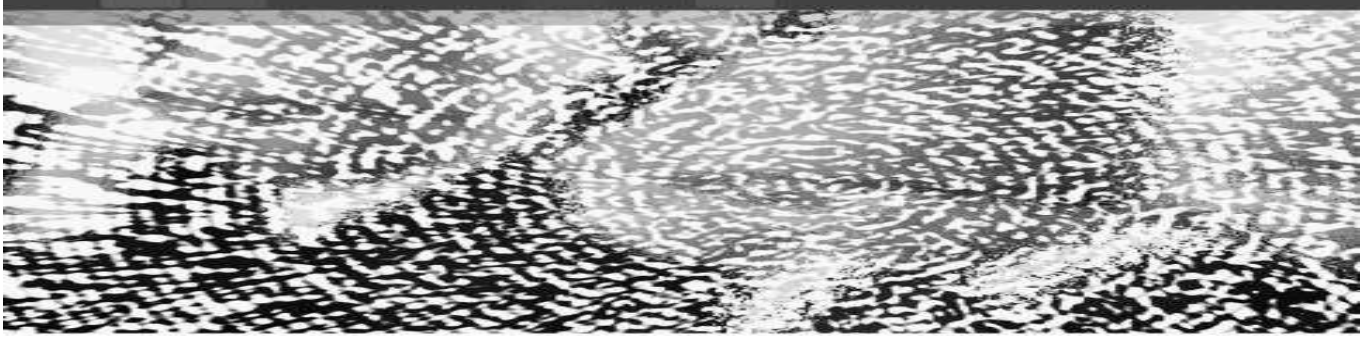
محمد المصباحي

الذات في الفكر العربي الإسلامي



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الذات
في الفكر العربي الإسلامي

محمد المصباحي

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
المصباحي، محمد
الذات في الفكر العربي الإسلامي/ محمد المصباحي.
يشتمل على ببليوغرافية
1. الفلسفة العربية. 2. الفلسفة الإسلامية. 3. الأنا والذات - فلسفة. 4. الحداثة (فلسفة) 5. الإسلام والفلسفة. 6. التصوف الإسلامي. 7. المعرفة (نظرية) أ. العنوان.
181.07

العنوان بالإنكليزية
The Self in Islamic Arab Thought
by Mohammed Al - Musbahi

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/ يوليو 2017

المحتويات

مقدمة

الفصل الأول

سؤال الذات

أولًا: سؤال الذات في الفلسفة العربية الإسلامية

ثانيًا: الحداثة ثورة في مفهوم الذات باتجاه تأكيد الحرية والفردية

ثالثًا: الأنموذج مابعد الحداثي للذات

خاتمة

الفصل الثاني

تقابل الرؤيتين الفلسفية والصوفية للذات ابن باجة

مقدمة: علامات على وجود ملامح صوفية في فكر ابن باجة

أولًا: شهادة ابن طفيل في ابن باجة

ثانيًا: تقابل الرؤيتين الصوفية والفلسفية للعالم

ثالثًا: التقابل بين العقل والخيال

رابعًا: التقابل بين الصدق الذاتي والصدق العرَضي

خامسًا: الطابع النادر للمعرفة الصوفية

والطابع المطرد للمعرفة الفلسفية

خاتمة

الفصل الثالث

المواطنة الفلسفية للمتوحدين

ابن باجة

أولًا: المدينة شرط مادي للممارسة الفلسفية

ثانيًا: من الوجود الطبيعي إلى الوجود الإنسي

ثالثًا: «تدبير المتوحد» علم جديد لنيل أفضل الوجودات

رابعًا: وحدة المدينة الكاملة وتعدد المدن الناقصة

خامسًا: المدينة الكاملة ونهاية التاريخ

سادسًا: مواطنة من نوع جديد

الفصل الرابع

من اللاذات إلى مابعد الذات

ابن طفيل

أولًا: تأطيرات أولية

ثانيًا: الذات بوصفها جسدًا

ثالثًا: الذات بوصفها عقلًا

رابعًا: الذات الكشفية بوصفها طورًا فوق طور العقل

خاتمة

الفصل الخامس

التصوف باعتباره تجربة

للتحول من الأنا إلى اللاأنا

مقدمة: تجربة مابعد معرفية

أولًا: مظاهر تقابل المعرفة الصوفية مع المعرفة العلمية

ثانيًا: طبيعة المعرفة الصوفية

خاتمة

الفصل السادس

تحولات الذات العمرانية

ابن خلدون

مقدمة

أولًا: رؤية ابن خلدون للعالَم

ثانيًا: الذات العمرانية واستكمالها
ثالثًا: الذات المعرفية من خلال علاقة المادة بالصورة
رابعًا: الذات الكشفية - الأفق الأعلى للذات البشرية
خاتمة
الفصل السابع
العقل والوجود عند ابن خلدون
مقدمة
أولًا: معاني العقل
ثانيًا: أنواع العقل
ثالثًا: جسمانية الأفعال العقلية
رابعًا: حدود العقل إزاء الوجود
خامسًا: آليات تفعيل العقل
الفصل الثامن
إشكالية موضوع علم العمران عند ابن خلدون
مقدمة
أولًا: علم العمران بين التفسير والتأويل (بين القانون والمعيار)
ثانيًا: إشكالية تحديد موضوع العلم
ثالثًا: مسألة إثبات الموضوع من داخل العلم نفسه
خاتمة
الفصل التاسع
معاني الحق لدى الغزالي
مقدمة
أولًا: الأفق العقدي وصعوبة التفكير في الحق البشري
ثانيًا: الأفق النظري للحق
ثالثًا: لوازم الحق العملي - الحرية والاختلاف والصدق والعدل
رابعًا: أخلاق الحق
خامسًا: الحق في الكذب
الفصل العاشر
العدالة بين التدبير العقلي للذات الفردية والتدبير المنصف للذات الجماعية
مقدمة
أولًا: العدل والعقل
ثانيًا: العدل والحق (العدالة الحقوقية)
ثالثًا: العدل الأخلاقي
رابعًا: العدالة السياسية
خامسًا: جدلية العدالة السياسية والعدالة الدينية
سادسًا: العدالة الفقهية - العدالة شرط صحة الشهادة والرواية
خاتمة
الفصل الحادي عشر
العقل (اللغوي) مرآة لتحولات الذات
أولًا: دلالات الصيغ الفعلية لمادة عَقَل
ثانيًا: دلالات الصيغ الاسمية لمادة عَقَل
ثالثًا: دلالات اسم العقل اللغوية
رابعًا: معاني اسم العقل الاصطلاحية
خامسًا: ألقاب العقل
سادسًا: مرادفات العقل

سابعًا: إطلالة على معاني العقل في اللغتين اليونانية واللاتينية
ثامنًا: العقل مرآة لأبعاد الذات
الأنثروبولوجية والمعرفية والإيتيقية والأنطولوجية
الفصل الثاني عشر
الذات الإيمانية :
ملامح فلسفة الدين عند ابن رشد
مقدمة
أولًا: الوضع البيني لفلسفة الدين عند ابن رشد
ثانيًا: إثبات النبوة الصادقة
ثالثًا: أزمة الشريعة - أسبابها وسبيل الخروج منها
خاتمة
الفصل الثالث عشر
الدلالة والشبهة والبرهان عند المكلاتي
أولًا: عن معنى النظر في دلالات أسماء الفلسفة
ثانيًا: دلالة حضور فصل للمصطلحات في «كتاب لباب العقول»
ثالثًا: الشبهات والطرق المسدودة
رابعًا: «برهان» في مواجهة برهان
خاتمة
الفصل الرابع عشر
التمثيل والتبيين
بين واجب إخفاء الحق الشرعي عن الجمهور
وواجب الكشف عنه للفلاسفة لدى ابن ميمون
أولًا: استراتيجية الإخفاء الدلالي
في مواجهة واجب التصريح بالحق
ثانيًا: دور الأسماء المشتركة في إخفاء الدلالة
ثالثًا: من التعدد الدلالي إلى التعدد المذهبي
رابعًا: الأفق الصوفي لفكر ابن ميمون
خاتمة
الفصل الخامس عشر
عرضية الوجود والواحد عند ابن ميمون
أولًا: عرضية الوجود وذاتية الفعل
ثانيًا: عرضية الواحد
ثالثًا: ذاتية الوجود بالنسبة إلى الذات الإلهية
رابعًا: عرضية الواحد بالنسبة إلى الذات الإلهية
الفصل السادس عشر
مظاهر حضور الأندلس الفلسفي
في الثقافة العربية المعاصرة
مقدمة: الأندلس أنموذج ثقافي مُلهِم
أولًا: فكرة تدبير المتوحد عند ابن باجة وابن طفيل
ثانيًا: ابن رشد باعتباره رمزًا لحضور الأنموذج الأندلسي
في الثقافة العربية الحديثة
ثالثًا: ابن عربي - احتفال بالخيال الفاعل
رابعًا: ابن خلدون - عقلانية العمران البشري
خاتمة
أولًا: لحظة إثبات الذات
ثانيًا: تجربة نفي الذات
ثالثًا: اللحظة الجدلية الجامعة بين إثبات الذات ونفيها
المراجع

1 - العربية
2 - **الأجنبية**

مقدمة

العقل «رأس مال السعادات كلها»

أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**

«طبيعة العقل مستولية على الكل»

ابن رشد، **تهافت التهافت**

«قالت طائفة: **العلم حجاب**، وذلك لأنه **يُعمّر** منك ما ينبغي أن **تُفرغه للرؤية**... العلم تَعَلَّقَ **بالوجود**... **والرؤية** تعلقت **بالموجود**»

ابن العربي، **كتاب التراجم**

تدور معظم بحوث هذا الكتاب في الأساس حول البحث عن الذات في الفكر العربي الإسلامي في صورها الفلسفية والصوفية، الفردية والتاريخية، الأنطولوجية والعمرانية، وحول جملة من المفاهيم والقضايا المتصلة بمفهوم الذات كالعقل والحق والعدل والدين والوجود والماهية ...إلخ.

منذ أول وهلة، تواجهنا مشكلة البث في ما إذا كانت «الذات» التي تتكلم عليها الفلسفة العربية الإسلامية تشير حقًّا إلى الهوية الفردية (الأنا) أم إلى الماهية العامة (الإنسان بما هو إنسان)، وما هي العلاقة التي تنسجها مع مفاهيم متقابلة كالماهية والجوهر والنفس والعقل والأنا وحتى الهوية والوجود، وقبل كل ذلك صلتها بالجسم المُغري بأحاسيسه وأهوائه وانفعالاته وقواه وغرائزه الجامحة، وبالذات المطلقة الجاذبة بكمالها التام وبهائها الغامر. لم يمنعنا هذا التوتر من أن نلمح في تراثنا الفلسفي والصوفي والكلامي بين الحين والآخر عناصر معرفية وتجارب وجدانية وروحية شبيهة بتلك التي كانت وراء الانقلاب الفلسفي الذي دشّن الحداثة الفلسفية، وهو الانقلاب الذي ربط الفكر بالوجود مباشرة في العبارة الشهيرة «أنا أفكر إذًا أنا موجود»، وأعطى الأصالة للذات الفردية بصفة نهائية وجازمة على حساب الذات العامة.

بالفعل، عندما نطالع مثلًا أعمال ابن باجة وابن طفيل وأهل الكشف من الصوفية، نُفَاجأ بحضور مُلحّ للذات البشرية المتوحدة فيها؛ إذ اشتهر ابن باجة بشغفه بالأنا الفردية إلى درجة دفعته إلى ابتكار علم جديد خاص بها، هو «تدبير المتوحد» في مقابل «تدبير الاجتماع البشري»، حيث حدد مهمته في الدفاع عن استقلال الفيلسوف الفكري التام عن محيطه وتحرره من كل ما من شأنه أن يجعله خادمًا لغيره. ولتكريس هذا الاستقلال الفكري، نجده يحث «المتوحد» على الاكتفاء فحسب بمصاحبة نظرائه من أهل الحكمة والعلم مهما بعدت المسافات والأزمنة، وتعارضت الملل والنحل بينه وبينهم من أمثال هرمس وسقراط وأفلاطون وأرسطو؛ فإذا لم يجد في مدينته مَن هو جدير بالمصاحبة من أهل العلم، فعليه أن «يهاجر إلى السِّيَر التي فيها العلوم»، وكأنه بذلك كان يبشر بمواطنة من نوع جديد، هي المواطنة الفلسفية المتعالية عن الوطن والزمان والانتماء المذهبي والعقدي.

لم يقنع ابن طفيل باستراتيجية «تدبير المتوحد» على الرغم من استغنائها عن المدينة بكل ما تقتضيه من مواطنة ومن خدمة للأغيار، لأنها ظلت أسيرة العقل الذي يفصل الأنا عن اللاأنا، وسعى إلى تجاوز أفق «التدبير الأحدي» ذي الطابع الفلسفي سعيًا منه وراء «تسنُّم شواهق يَزِلّ الطرف عن مرآها»، والتخلي عن مطلب الذات نحو الذوبان في الآخر عبر تحولات متنوعة. وكان المحرك الأول لتحولات الذات في **حي ابن يقظان** هو السؤال «مَن أنا»؟ وأبى صاحب هذه القصة الفلسفية إلا أن يتخذ بحث البطل عن ذاته منحًى فرديًا خالصًا، بعد أن وفر لها شرط التوحد، أي التحرر من أي تأطير لغوي أو اجتماعي أو سياسي أو عقَدي. فقادته ارتياضاته الروحية بحثًا عن ماهية ذاته المتوحدة إلى الترقي في مدارج مدركات معرفية وتجارب علمية (بيولوجية وطبيعية وفلكية، وما بعد طبيعية) مكّنته من التنقل بين ذوات متنوعة، كالبدن والروح الحيواني والنفس والعقل. وكانت أهم محطة في مسيرة تحريه طبيعة ذاته اكتشافه أن وجوده الحقيقي منوط بتفكيره. ومع ذلك، لم يقنع حي بن يقظان بهذه الأنا المفكرة لأنها تفرض نفسها في أثناء إدراكه المطلق وتشوش عليه. وهذا ما قاده إلى خوض غمار تجربة وجودية مناهضة لمنهجية العقل في فصل الذات عن الموضوع، وتحقيق ذات أعلى متحررة من ثنائيتها وقادرة على الفناء عن نفسها في الموضوع الشريف «مبدأ الوجود». هكذا، ولّد كلّ اكتشاف، وكلّ إثبات للذات، وكلّ تحصيل لحقيقتها، في نفس حي بن يقظان رغبة عارمة لنفيها وتجاوزها إلى طور أعلى من الطور الذي وصلته. وفي إطار جدلية الإثبات والنفي هذه، كانت الذات البشرية تتشكل بالموضوع الذي تدركه؛ فإذا كان موضوع الإدراك عقليًا، صارت الذات عقلًا يتمتع بالصحو المعرفي التام والقائم على الفصل والتمييز بين الذات والموضوع؛ أما إذا كان موضوع الإدراك غيبيًا فوق طور العقل، فستكون الذات كالعدم، جرّاء اتصالها واستغراقها كليًا في الموضوع المدرَك، وولوجها «بقاعًا [غريبة] من الاستبصار» تجعلها لا تصحو من سُكرها العرفاني. هكذا، تنتهي رحلة البحث عن الذات عند ابن طفيل إلى انتصار النفي على **الإثبات**، **وتفضيل** متعة المحو على طمأنينة الإثبات والثبوت، وإيثار **غياب الذات** في الأحدية على **حضورها** في الوجود!

يذكّرنا هذا الموقف بالمغامرات الجامحة للمتصوفة الذين يُعدّون أفضل من يمثل تيار نفي الذات طمعًا في الوصول إلى مابعد الذات، ولا سيما أنهم ينطلقون من مسلّمة نفي العقل وإنزاله من عرشه المعرفي والالتحاق بالوجدان العرفاني. نعم، تبدو تجربة «العقل النظري» أول وهلة إزاء موضوع معرفته شبيهة بتجربة «الخيال الشهودي» حيال موضوع وجدانه وانجذابه. فمن أجل أن يدرك العقل الأشياء كما هي، أي من أجل أن يحصل على معرفة علمية موضوعية ونزيهة وفاعلة، يشترط إبعاد الذات ونفيها عن الموضوع (الذي هو الطبيعة). لكن ليس معنى ذلك أن العقل العلمي ينفي نفسه ويلغي فعله كي يترك المجال للخيال أو للأقوال المأثورة والموروثة لتؤثر في الحكم على الموضوع المدرَك، وإنما معناه أنه يستبعد الذات كاحتراز منهجي كي لا يكون حكمه على الأشياء متأثرًا بآرائها وميولها وعقائدها. أما في تجربة الوجدان الصوفي فإن الفناء اتخذ معنًى آخر يقضي بذوبان الذات واستغراقها في الموضوع (الله)، فتتوقف نفس الإنسان أن تكون «غيرًا لهوية الحق»! وإن كان بعضُ التيارات الصوفية يعتبر معرفة الإنسان بربه «نتيجةً عن معرفته بنفسه».

بالروح نفسها، لكن بلغة أخرى تختلط فيها الفلسفة بالكلام والتصوف، دافع فيلسوف أندلسي آخر هو ابن ميمون عن عرضية الواحد للوجود، وعرضية الوجود على الماهية، وهو مذهب يسمح باستنبات التصوف على ضفافه، لكن من دون أن يؤدي ذلك إلى إفراغ الطبيعة من فاعليتها، كما فعل الأشاعرة والمتصوفة.

في اتجاه يعاكس اتجاه ابن باجة، سيعمل ابن خلدون على استنباط علم جديد آخر هو علم «العمران البشري»، أي تدبير «الذات العمرانية» الفاعلة في التاريخ والمنفعلة به، لا «تدبير المتوحد» الذي ينأى بنفسه عن واجبات المدينة. في هذا الإطار العلمي الجديد، أضحت «الذات العمرانية» ذاتًا تاريخية جامعة منفتحة متصلة، رسالتها تحويل الطبيعة إلى عمران، وتحويل الذات العاقلة إلى ذات عمرانية تحت رقابة الذات الإلهية وعنايتها. وبناء على هذه الرؤية الجامعة والمتصلة، لم يعد صاحب **المقدمة** ينظر إلى العقل باعتباره مبدأ إبيستمولوجيًا، أو منتجًا معرفيًا فحسب، بل نظر إليه أيضًا بوصفه فاعلًا عمرانيًا مرتبطًا بالجسم، ومحركًا للتاريخ، من دون أن يمنعه هذا من أن يتطلع في الوقت نفسه إلى الكشف عن آلية تأثير عوالم الغيب والرؤيا في مجرى التاريخ، وكل ذلك من أجل إنجاز الغاية العمرانية الكبرى، غاية حفظ الوجود البشري وضمان سعادته. بيد أن ابن خلدون لم يكن يريد من إضفاء طابع الشمولية والاتصال على علم العمران أن يكون بديلًا من علوم الفلسفة والشريعة معًا، وإنما كان يطلب جعل علمه الجديد مقدمة إبيستمولوجية ضرورية لكليهما، على غرار كتاب **السماع الطبيعي** بالنسبة إلى العلوم الطبيعية.

يمكن أن نعتبر محاولة ابن رشد لإثبات «اتصال الحكمة بالشريعة» وإثبات الانفتاح المتبادل بين الوحي والعقل في منزلة إثبات وجه خاص من الذات، هي الذات المؤمنة. غير أنه وجد نفسه مضطرًا إلى التمييز بين نوعين من الإيمان: «إيمان خاص»، وهو إيمان العلماء الكامل الذي يَعلَم الصانع بأفضل الصنائع، وهي صناعة البرهان، و«إيمان عام»، وهو إيمان الجمهور الذي لا يحتاج إلى استعمال صناعات العقل لمعرفة الله والامتثال لأوامره في ما يخص العبادات والشرائع. وهو إن كان يؤمن بتقاسم الشريعة الأولى مع الفلسفة الأولى «مناهج التصديق المشتركة»، فإنه لم يكن يريد من دفاعه عن الفهم العقلي للدين (الإيمان الخاص) أن يكون عامًا لأهل الحق الفطري وأهل الحق العقلي، وإنما كان يريد من هذا الفهم العقلي للدين أن يكون محصورًا فحسب بين أهل العلم والفلسفة. ولا شك في أن القول «بالإيمان الخاص» كان يروم النظر إلى الدين «بحسب الأمر في نفسه»، لكن من دون أن يكون معنى ذلك تعريضه لنقد العقل، لأنه كما كان يرفض بشدة انتقاد مبادئ الفلسفة الأولى وتحويرها، فإنه كان يناهض كل طلب لتأويل «الشريعة الأولى» وتعديلها. ولعل إيمانه بعدم قابلية مبادئ الدين للنقد والتعديل هو الذي دفعه إلى رفض اعتبار التصوف وعلم الكلام امتدادين طبيعيين للشريعة، أو بديلين لعلم الموجود بما هو موجود (الأنطولوجيا) ولعلم الوجود بما هو مبدأ أول (التيولوجيا).

بيّن تطور علم الكلام اللاحق على ابن رشد كيف وضع علماء الكلام علم الكلام في أفق مسدود عندما تكلموا باسم العقل ليهاجموه، وعندما استعملوا أسماء الفلسفة ودلالاتها لإبطال دعاوى أهلها، كما فعل أبو الحجاج يوسف المكلاتي (ت في عام 626هـ/ 1228م) الذي وضع **لُباب العقول** عنوانًا لكتاب خصّصه لمحاربة أهل العقل من الفلاسفة والعلماء.

لمّا كان أبو حامد الغزالي زعيم هذا التيار الذي يرفع شعار العقل ليحط من شأنه وشأن الذات الإنسانية، أضحى لزامًا علينا أن نعرّج على مفهومي الحق والعدل اللذين تناولهما بالبحث والتأصيل حتى نقف على مقدار الخلط الذي مارسه على مفاهيم الفلسفة. أول ما لفتنا ونال إعجابنا في معالجة هذا المفكر المخضرم لمفهوم الحق، هو أنه بناه على أساس تساوقه مع العقل، اعتقادًا منه أن كمال العدل والحق والصدق من كمال العقل، وأن العقل هو «رأس مال السعادات كلها». بيد أنه لم يفكر في «الحق بما

هو حق»، أي في الحق المحايد والشامل لجميع المذاهب والملل، وإنما نظر إلى «الحق بما هو حق ديني»، وحصر «أهل الحق» بالضبط في أهل السنة دون غيرهم ممن ينتمون إلى المذاهب الأخرى. وإمعانًا في الانحراف عن جادة العقل، استغل حيثية وعورة طرائق العقل على أكثر الخلق، فتلطف بهم بأن أدخل معيار القلب في عملية البحث عن الحق، ما جعل الغزالي ينفتح على جنس آخر من الحق غير الحق العلمي، هو «الحق الذوقي». ولعل إدخاله القلب في إدراكه وتقويمه مفهوم الحق هو الذي حمَله أحيانًا على الاعتراف بإمكان «موافقة الحق للهوى»، بل إمكان «تعدد الحق»، الأمر الذي من شأنه أن يساعد في فتح الباب أمام الإقرار «بحق الاختلاف في الحق». غير أن أهمية معالجة الغزالي مسألة الحق تكمن، في نظرنا، في اشتغاله على «أخلاق الحق» التي تشجع على التحلي بخصال العدل والصدق والفضائل الخلقية الكبرى. لكن، لا بالنسبة إلى الأخ في الإنسانية عمومًا، وإنما بالنسبة إلى الأخ في الإسلام فحسب.

قادنا هذا كله إلى الاستئناس بقواميس اللغة العربية لنرى ما إذا كانت مرآة لفظة العقل بصيغها الفعلية والاسمية قد عكست صور الذات المختلفة التي مرت بنا. وبالفعل، يحيل اسم العقل إلى مركب دلالي معقد تتراكم فيه طبقات دلالية وأفعال معرفية وأسماء جوهرية تعكس الأبعاد المختلفة والمتضادة أحيانًا للذات البشرية. لكن مهما يكن مقدار هذا التعدد والتنوع في المعنى، يبقى العقل نورًا معرفيًا وأخلاقيًا نزيهًا يضيء من داخله كل ما يوجد حوله في استقلال عن التشيعات المذهبية قدر الإمكان، ما يؤهله لأن يكون هو فعلًا ذات الإنسان الأصيلة. ولا ريب في أن هذا الجانب الحر والمتعالي من العقل هو سرّ سلطته وقدرته على التأثير في الواقع، وهو أيضًا سر عداوة الفكر الشمولي له.

هذا، وقد سمحت لنا هذه البحوث وبحوث أخرى سابقة أن نلقي نظرة عامة على الأثر الأندلسي في ثقافتنا العربية الحديثة، فدافعنا عن فكرة مفادها أن الأنموذج الأندلسي استطاع الجمع بين ابن رشد وابن عربي، بين ابن باجة وابن خلدون، ويؤلف بين العقل والخيال، بين تدبير المتوحد وتدبير العمران، ما يعني أن كل جهة من جهات الفلسفة الأندلسية بمعناها الواسع ساهمت في بناء الذات البشرية: ساهمت العقلانية الفلسفية في تحويل الإنسانَ من فرد إلى ذات عاقلة، وقامت «العقلانية العمرانية» بتحويل الذات العاقلة إلى ذات عمرانية تاريخية، في حين أبت «اللاعقلانية الكشفية» إلّا أن تخوض رياضة أو قل مغامرة ذوقية ووجدانية للتحلل من طوق الذات والهوية تمامًا، أملًا في تذوق طعم عدمي لحرية ميتافيزيقية مطلقة تذوب فيها الأنا في اللاأنا. لذلك، لن يكون لائقًا إهمال هذا الطابع الجامع بين أنحاء الذات المختلفة في الفكر الأندلسي، والتركيز على جانب واحد فحسب، هو الجانب العقلاني وشبه العلماني، والادعاء أنه يشكل «هوية أندلسية» تتغذى بالقطيعة الشاملة مع «الهوية المشرقية».

الفصل الأول
سؤال الذات

«الجنون هو غياب فعل» الذات الفردية ... أي الاستحالة بالنسبة إلى هذه الذات وأن تنتج نفسها في فعلها»

م. فوكو

الكوجيتو: «هو الجنون قبل الفعل»

ج. دريدا

«والعلم يَرفعُ كلّ مَنْ لم يُرْفعِ»،

ابن سينا، **القصيدة العينية**

يمكن أن يتفرع سؤال الذات إلى مجموعات عدّة من الأسئلة، نكتفي منها بثلاثة: أسئلة نظرية وأسئلة تخص فلسفتنا العربية الإسلامية وأسئلة تخص علاقة الذات بزمنها المعاصر.

بالنسبة إلى المجموعة الأولى من الأسئلة، يمكن أن نتساءل إذا كانت الذات والماهية والجوهر أسماء مترادفة أو مختلفة؟ وما علاقة هذه الأسرة من المفاهيم المتقاربة مع أسرة أخرى من الأسماء التي تكاد تكون مترادفة: الوجود والإنّية والعينية والهوية، هل هي علاقة تقابل أو تضايف أو أحيانًا علاقة ترادف؟ وإذا فهمنا الهوية بمعناها المعاصر ذي المحتوى الثقافي، نتساءل ما علاقة الذات بالهوية، هل تقصدان المعنى الواحد نفسه، أم أن الذات أكثر انفتاحًا وتحررًا وشمولية من مفهوم الهوية، ما دامت هذه تعني حقيقة الجماعة التاريخية، وتلك تشير إلى «ماهية» الفرد؟ وإذا أخذنا الذات بوصفها مرادفة للأنا، نتساءل هل تدل الذات على الأنا الفردية أم على الأنا الجماعية (النحن)؟

بالنسبة إلى المجموعة الثانية، نتساءل إن كان من حقنا أن نطرح سؤال الذات، في الوقت الذي لا يملك فيه بعضنا حتى مقومات الوجود؟ هل من الملائم حقًا وضع سؤال الذات في ثقافة تعاند الحداثة وتناوئ الحرية وتشتم الديمقراطية وتنفر من الفردانية؟ هل يمكن أن نتكلم على ذات في ثقافة تتخذ موقفًا انتقائيًا من الحداثة، فتقبل التحديث من دون الحداثة، والتحرر من دون الحرية بما تقتضيه من تنوير وعلمانية؟ هل نضجت إشكالية الذات في العالم العربي إلى درجة جعلتها تنتقل من الذاتية إلى البينذاتية، أم أننا ما زلنا نفضّل العيش بوصفنا كائنات منعزلة في قواقعها القومية والإثنية والدينية؟ كيف يمكن لي أن أتعايش مع الآخر الذي يسكنني، والذي صار يشكل جزءًا مني، من دون أن يعوّق سبيلي إلى أن أكون ذاتًا مستقلة حرة؟ هل من المشروع وضع السؤال عن الذات، أي عن ذاتنا، وهي لا تعدو أن تكون في نظر الآخر (الغرب) إلا موضوعًا من موضوعاته الإثنوغرافية والأيديولوجية والعسكرية؟ كيف يمكن أن نعتبر أنفسنا ذاتًا ونحن في رأي الذات الأخرى عبارة عن غيرٍ، لا حقّ ولا جدارة له في الانتماء إلى حضارته؟ كيف يمكن أن نتكلّم على ذات وهي مسخَّرة، مستعبَدة من الآخر وحتى من ذوينا؟

بالنسبة إلى زماننا هذا، نتساءل هل من المعقول طرح سؤال الذات في وقت جرى فيه تفكيكها والإعلان عن موتها، بمعية موت الإنسان وال- «أنا أفكر إذًا أنا موجود»؟ كيف يمكن أن نتكلم على الذات في مجتمع المعرفة والتواصل حيث لا تعدو الذات أن تكون علاقة بينية ضمن شبكة من الذوات الافتراضية، لا جوهرًا قائمًا بذاته ومشارًا إليه؟

ليس الغرض من طرح هذه الأسئلة كلها الإجابة عنها جميعًا مباشرة وبالتفصيل، إنما التأكيد على صعوبة المشكلة في حد ذاتها، وإثارة الانتباه إلى إسقاطاتها الاجتماعية والثقافية والسياسية والوجودية، سواء بالنسبة إلينا أم بالنسبة إلى علاقتنا بالعالم وبالآخر. لذلك، سنكتفي بإلقاء نظرة سريعة على مضمون سؤال الذات في تاريخنا الفلسفي، تمهيدًا للنظر إليه من زاوية الحداثة وامتداداتها مابعد الحداثية.

أولًا: سؤال الذات في الفلسفة العربية الإسلامية

سؤال الذات الذي هو سؤال المعنى، معنى الإنسان، سؤال قديم جديد. هو سؤال جديد لم يكن مطروحًا في الفلسفات السابقة على فلسفات الحداثة إذا أخذناه بمعنى التساؤل عن حقيقة الذات الفردية العائدة إلى التفكير الشخصي، الذي تم التعبير عنه بكيفية احتفالية وعلنية لمناسبة ميلاد الكوجيتو عند ديكارت، وفي صيغه المتطورة التي دشّنها كانط واستمرت في الفلسفات اللاحقة عليه.

لكن سؤال الذات أيضًا سؤال قديم، لأن مدار الفلسفة برمتها تقريبًا هو معرفة مكانة الذات البشرية في الكون ومعناها. وبهذه الجهة، تكون الفلسفات السابقة كلها على الحداثة، ومن بينها الفلسفة العربية الإسلامية، قد ساهمت في وضع سؤال الذات وتنويعه. نذكر من بينها استعارة الرجل الطائر المستقل عن العالم لابن سينا، وقصة **حي بن يقظان** التي تحكي رحلة البحث عن الذات كما تصورها ابن طفيل، وإثبات الذات بصدور أفعالها وأحوالها عنها وشعورها بمغايرتها للآخر وبوحدتها مع اختلاف أفعالها عند أبي البركات البغدادي، وتعريف الذات بمعرفة العالم عند ابن رشد.

لا يروق لابن سينا إثبات «وجود» الذات إلا من طريق نفي الجسم والعالَم المادي الذي ينتمي إليه ويعيش فيه، أي إثبات استقلالها الوجودي استقلالًا مطلقًا عن الوظائف الإدراكية الحسية والخيالية المتصلة بالجسم وبالعالم. والغرض من إثبات هذا الاستقلال الوجودي تقديم البرهان على استحالة إدراك الذات إلا بالذات، لا بغيرها من القوى الحسية التي لا تستطيع إدراكها بسبب طابعها الجسمي. هذه المغايرة الجذرية لوجود الذات «لجملة أجزاء البدن»، حملت ابن سينا على وصف البدن في قصيدته العينية بأنه «خراب بَلقع» (خالٍ من كل شيء)، وأنه « قعْر الحضيض الأوضَع». والغريب في أمر علاقة النفس بالبدن أن النفس كانت في أصلها «سافرة لا تتبرقع» بطبيعتها، لكنها أكرهت على «التبرقُع» بقَفَص البدن. لا يخبرنا ابن سينا لماذا أكرِهت النفس على الهبوط من «المحل الأرفع» وأرغِمت على لباس بُرقُع البدن، وإنما يبين لنا أن العلاقة بينهما هي علاقة إكراه وكراهية على مستوى الذات، وإن كانت النفس تضطر، على مستوى المعرفة، إلى الاستعانة بالبدن وأخذ معطياته عبر الحواس والخيال. غير أن هذا النوع من التواصل المعرفي بين النفس والبدن لا يتحول اتصالًا أنطولوجيًا يسمح بتأثير البدن في طبيعة النفس، «فخرقها لم يُرقَع»، كما يقول في القصيدة المذكورة.

تدور الإجابة الطريفة التي قدمها ابن طفيل روائيًا في **حيّ بن يقظان**، حول مغامرة وجودية للبحث عن الذات، مغامرة إنسان عار من أي هوية ثقافية، أو انتماء ديني، أو حتى من لغة يتواصل بها مع غيره وتثبت انتماءه لجنس الإنسان. وبحكم فراغه المطلق هذا، اندفع باحثًا عما يشكل حقيقة ذاته. فتوصل من تلقاء نفسه، من غير تلقين أو وصاية من سلطة دينية أو فلسفية أو علمية أو لغوية، إلى اكتشاف ثلاث ذوات متساكنة في داخله: قادته رحلته الاستكشافية **أولًا** إلى الوقوف على ذاته **الجسمية**، غير أنه سرعان ما أدرك تبعية الجسد للنفس وافتقاره لها لمناسبة معاينة الموت الذي رأى فيه علامة على التغير والاستحالة والفساد، وهي صفات لم تكن تَرُقه. استخلص من كون الجسم ليس قائمًا بذاته وإنما بغيره (بالنفس)، أن هذه الذات ليست هي الذات التي كان يبحث عنها، فتخلى عنها ليبدأ بحثًا جديدًا وبطرائق جديدة (نظرية) عن ذات أخرى أشرف وأكثر أهلية لتمثيل حقيقته.

الذات **الثانية** التي سيكتشفها ستكون لمناسبة المعرفة، معرفة حيّ للمبادئ المفارِقة للزمن والحركة والكون والفساد، خصوصًا المبدأ الأول للوجود. بعد دهشته لحصوله على هذه المعرفة الشريفة، تساءل بأي «قوة» أدرك هذا المبدأ المتعالي عن الجسمية وعن مقولاتها من حركة وزمان وتكوّن وفساد؟ عملًا بالمبدأ الذي يقول إن «الشبيه يدرك الشبيه»، ينبغي أن تكون «القوة» التي تدرك المبدأ الأول شبيهة به في شرفه وثباته وخلوده، ولا يمكن أن تكون هذه القوة إلا «العقل»، بحكم مفارقته المادة ذاتيًا مفارقة تامة. إذًا، لم يكن أمامه إلا الإقرار بأن العقل هو ذاته، ولا سيما أنّ **حيّ بن يقظان** شعر بسعادة كبيرة جرّاء إدراكه المبدأ الأول بعقله الفطري، لا بإعانة من شريعة ولا بمساعدة من ثقافة موروثة. القيمة المضافة الأولى التي قدمتها قصة **حيّ بن يقظان** قياسًا إلى قصة الرجل الطائر هي أن الذات لا تستقل عن الجسم فحسب، لكن أيضًا عن أي شريعة أو أيديولوجيا أو إبيستمولوجيا سابقة.

مع ذلك، لم يقنع حيّ بن يقظان بهذه الذات لثلاثة أسباب: **أولها** أن السعادة التي وصل إليها كانت قصيرة متقطعة؛ إذ سرعان ما عاد إلى عالمه الجسماني؛ و**ثانيها** أن إدراك المبدأ الأول كان بوساطة المفاهيم والأسماء والاستدلالات، لا مباشَرةً من الذات إلى الذات؛ و**ثالثها** أن إدراكه الميتافيزيقي هذا، كان يكتنفه شوبٌ وتشويش أساسٌ، وهو أنه في أثناء إدراكه المبدأ الأول كان يدرك ذاته، والحال أنه يريد أن ينفرد بإدراك المبدأ الأول دون غيره حتى لو كانت ذاته. من أجل ذلك، قرر أن يبحث عن ذات، أو قوة أخرى يكون قادرًا بفضلها أن يعرف الله مباشرة من دون وسائط، كما يرى الألوان بالعين معاينة لا تمثّلًا بوساطة أسمائها وحدودها المنطقية، وأن تؤدي هذه المعرفة المباشرة إلى سعادة متصلة ودائمة، وأن لا يشوش إدراكُه ذاته إدراكَه المبدأ الأول. وبعد تجارب معرفية كثيرة ورياضات غريبة، تمكّن من أن يحصل على «معرفة»، أو بالأحرى على «عرفان» لا عهد له به. حصل عليه بقوة تفوق طور العقل ما استطاع تحديد طبيعتها ولا تسميتها فتيقن أنها هي ذاته الحقيقية. وما عزز فيه هذا اليقين أنه وجد أن العرفان يمتاز من المعرفة في أنه يغمره بسعادة واسعة ولذة تعجز اللغة عن التعبير عنها، وتخفق المفاهيم العقلية في تحديد ماهيتها. وهذه السعادة الذوقية لا تُكتَسب بتعلّم ولا برهان، ولا تُحصّل لا بمواظبة أو اجتهاد، وإنما هي هبة من الله يهبها لمن يشاء وفي أي وقت يشاء. والغريب في هذه «الذات الثالثة» أنها **تتحقق بفنائها** في موضوع إدراكها، فتصبح الذات هي الموضوع، بل وتفنى الموجودات كلها في أثناء ممارسة هذه الرؤية الذوقية، بما فيها الذات المدركة، فلا يرى الواصل في الوجود إلا الله، وهذا منتهى السعادة. نفهم من هذا أن «وحدة الوجود» هي مدار عرفان الذات (القلب)، في حين «فصل الوجود عن الموجودات» وفصل الذات عن غيرها من الذوات

هو مدار الذاتين السابقتين عليها، الذات الطبيعية والذات العقلية.

أما ابن رشد فكان يقول إن «الإنسان، وإن كان موجودًا من علل كثيرة، فإن **علته، التي هو بها موجود بذاته، هي الإنسانية، لأنه إنسان بذاته**» (**تفسير مابعد الطبيعة**)، فما هي هذه الذات؟ يجيب أبو الوليد إنها، من جهة، «معرفةُ العالم»؛ إذ نكتشف ذاتنا ونتعرّف إليها حين نعرف العالم فحسب. فعندما يتحوّل العالَم، أو الموضوع، إلى معرفة داخل الذات، أو بلغة صوفية عكسية، حينما يَفنَى الموضوع في الذات، تعي هذه الأخيرة نفسها (وحدة وجود معرفية). بهذا النحو، يكون ابن رشد قد خفف من العدوانية التي أبداها الفلاسفة السابقون عليه تجاه الموضوع، سواءً كان الموضوع عالَمًا أم بدنًا. هكذا يكون الفعل المعرفي هو الذي يخلق الذات. ولمّا كان هذا الفعل المعرفي صادرًا عن العقل، كان العقل هو الذات البشرية. غير أن للذات عند ابن رشد جهتين، جهة جوهرية هي العقل، وجِهَة إضافية حيث تكون الذات عبارة عن فعل معرفي، أي إنها لا تعي ذاتها إلا عبر معرفتها الموضوع، أو إنها لا تدرك ذاتها إلا من خلال غيرها، خلافًا لما قال به ابن سينا وابن طفيل وحتى هيغل، من أن الذات تدرك نفسها بنفسها، أو قل إنها تدرك نفسها متى استقلّت وانفصلت عن غيرها.

ننهي هذه الفقرة بالقول إن كبار مفكرينا كانوا يطرحون سؤال الذات الإنسانية (سواء أُخِذت بمعنى الجسم أم العقل أم القلب) بقصد التحايل عليها لربطها بالذات المطلقة، وكأنهم كانوا عاجزين عن تصور وجود ذاتين في فضاءٍ وجوديٍّ واحد: إحداهما إنسانية بزَمَنها ورغباتها وأشواقها وانفعالاتها وشهواتها وأفكارها وأخطائها ونهائيتها، وذات إلهية مطلقة ولانهائية بصفاتها المتعالية وأسمائها الحسنى. ونرى أن هذا الموقف من الذات كان ضحية نظرة متعالية للمعرفة قائمة على الشك في العالم بما فيه الذات بقواها الإدراكية الحسية. وكانت النتيجة المباشرة لمثل هذه الرؤية المعرفية القائمة على الشك في الموجودات تأجيل النظر في الذات السياسية، وبالتالي في موضوع الحرية بما هي حرية فرد مدني بالتعاقد الاجتماعي، وليس بالطبع والطبيعة. فكيف ستنظر الحداثة إلى الذات، أي ما الذي جعل الحداثة تحدث سلسلة من الثورات الجذرية التي أسست بها عهدًا جديدًا في تاريخ الإنسانية وفي تاريخ الفلسفة على السواء؟

ثانيًا: الحداثة ثورة في مفهوم الذات باتجاه تأكيد الحرية والفردية

لعل الحداثة سُمِّيت كذلك لأنها أحدثت انقلابًا في النظر إلى الذات البشرية؛ إذ أنتج الأنموذج الوسطوي والقديم للتفكير في الذات خطابًا معاديًا للإنسان بجسمه وعقله، برغبته ومعرفته، في سبيل «معرفة ميتافيزيقية»، أو عرفان ذوقي، أو «سعادة» مستحيلة لأنها تضرب عرض الحائط بقواه الحية التي بها قوام وجوده وإدراكه وفعله. هذا بالضبط ما أرادت الحداثة أن تنقلب عليه عبر جملة من الثورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعلمية والفنية ...إلخ، وتأسيس أنموذج أو نظام فلسفي جديد للتفكير في الذات بديلًا من الأنموذج السابق.

لإدراك الطابع الثوري لنظرة الحداثة إلى الذات، نورد باختصار بعض معالمها:

- ردَّت هذه الذات مبكرًا الاعتبار إلى الجسم، وإلى وظائفه الحسية، ابتداءً من سبينوزا والفكر الإنكليزي التجريبي.

- أعادت النظر في العقل ليصبح عقلًا فرديًا، عقل الـ «أنا أفكر»، والـ «أنا أشرِّع» للطبيعة والدولة والفرد على مستويات العلم والسياسة والأخلاق، ما مكّن الإنسان من القوة والسيطرة من طريق العلم والتقنية، ابتداءً من ديكارت ومن يليه.

- لم تودّ هاتان الثورتان بالحداثة إلى جعل الذات تشعر بتفوقها وقدرتها على معرفة كل شيء، بل أدت بالعكس إلى الحد من تطلّعاتها وأفق معرفتها. فلم تعد الحداثة تسمح للذات بالطمع في الوصول إلى معرفة ميتافيزيقية مطلقة تتجاوز طاقتها، بل حاصرتها بمعرفة ما هو ممكن، أي ما تستطيع حواسها أن تلتقطه من معطيات الواقع الحسي الملموس. والمفارقة الكبرى هي أن تقليص مجال العقل البشري جعله أقوى مما كان، حيث اكتشف مكامن قوته التشريعية، المعرفية والخلقية والقانونية، تجاه الطبيعة والدولة والفرد.

- أعادت الحداثةُ النظرَ في مشروعية العقل. فلم تعد مشروعيته نابعة من قوة من خارجه، كالعقل الفاعل (الفلاسفة) أو الشريعة (الغزالي) أو الدولة أو الثقافة أو المجتمع، وإنما أضحت صادرة من ذاته. هكذا، دشنت الحداثة الفلسفية والسياسية والخلقية عهدًا جديدًا في تاريخ الذات بالقول إن العقل يؤسس نفسه بنفسه، وإن الذات كافية نفسها بنفسها، ولا تحتاج إلى أوصياء يضمنون معرفتها ويشرّعون لسلوكها ويفوّضون لها تدبير شؤونهم المدنية.

- أعادت الحداثةُ النظرَ في مسألة الأولية بين العقلين النظري والعملي، ففضلت منح الأسبقية إلى العقل العملي، مع فصل السياسة عن الأخلاق، والأخلاق والسياسة عن الدين، الأمر الذي أعطى أول مرة مضمونًا عمليًا للذات البشرية. وجراء هذه الأسبقية وهذا المضمون الجديد للذات، لم تعد الأخلاق والسياسة تحتاجان إلى تأسيس ديني أو ميتافيزيقي، بعد فصل مجال الشريعة الإنسانية عن مجال الشريعة الإلهية.

- أدى التصور الحداثي للذات البشرية بوصفها ذاتًا فرديةً وعملية، لا كلية ونظرية، إلى انقلاب آخر تمثّل في إعطاء الأسبقية للذات على الموضوع، خلافًا لما كان سائدًا في الزمن السابق على الحداثة. فلم تعد الذات وعيًا بمعرفتها للعالم، ولم تعد المعرفة تَلَقِّيًا انفعاليًا للموضوع، أو انعكاسًا سلبيًا للعالم في مرآة العقل والخيال والحواس، بل أضحت الذات، في مقابل ذلك مع كانط هذه المرة، فعلًا تشريعيًا للطبيعة والإنسان. بفضل الأطر الحسية والمقولات العقلية التي يملكها الإنسان، تفرض الذات شروطها القبْلية على الموضوع، فتحوّل شتات المعطيات المتناثرة إلى قوانين ومبادئ، أي إلى معرفة وسيطرة. هكذا، أصبحت الذات البشرية، أول مرة كما قلنا، فاعلة ومشرِّعة للطبيعة، بعد أن كانت متلقية تابعة للموضوع أو لذات فاعلة مفارقة للإنسان.

- بعدما منحت الحداثة العقل الأولية على العالَم، والذّات على الموضوع، والعقل العملي على العقل النظري، قامت بخطوة أخرى في وقت متأخر لتكريس أولية العقل العملي، بإقرار أوّلية الحرية على العقل وعلى الوجود معًا. ومعنى هذا أن ما كان يفهمه ابن رشد من الذات في قوله: «إنسانية الإنسان تكون بذاته لا بغيره»، قد تغير. فلم تعد الذات هي العقل، بل هي الحرية. وهكذا تم الانقلاب على العقل، فأصبحت الحرية هي قوام العقل، وليس العقل هو قوام الحرية، كما كان في زمن الحداثة الأولى وما قبلها. وهذا يعني أنه متى تنازل الإنسان عن حريته، أي عن ذاته، مفوِّضًا إياها إلى غيره، فقَدَ وجودَه بما هو إنسان. وهذا ما يشجعنا على تعريفٍ للحداثة تكون بمقتضاه عبارة عن شعور الإنسان بأنه موجود بذاته، لا بأوصيائه، أي إنه ثمرة اختياراته الحرة، أو قل بالأحرى، ثمرة حرياته المتحققة، على أن نفهم الذات في هذا السياق بمعنى الذات الفردية لا الذات العامة. وما دامت الحرية هي التي تؤسس العقل، صار الإنسان يحلّق بجناحين: جناح الحرية وجناح العقل، أي بالحرية العاقلة والعقل الحر، ما مكّنه من القدرة على التحليق بعيدًا في عوالم الإبداع والخلق في مجالات العقلين النظري والعملي كلها.

ثالثًا: الأنموذج مابعد الحداثي للذات

إن اجتماع العقل والحرية لتشكيل الذات الحداثية سيشجعها على انتقاد نفسها وتجاوز تصوراتها الأصلية. فبعدما قامت الحداثة، كما عبّرت عنها الليبرالية الكلاسيكية، على إثبات الذات الفردية (الـ «أنا أفكر») انطلاقًا من الشك المؤدي إلى اليقين، وبعدما اعتقدت أن الفردية والمعرفة هما أساس ارتياد آفاق المغامرة والمنافسة والتطور والخلق والإقدام على القطيعة، انتبهت «الليبرالية مابعد الحداثية» إلى قصور المناولة المعرفية الشكية القائمة على نفي كل شيء ما خلا الأنا. وسعيًا وراء تلافي هذا القصور، تم استبدال الأنموذج الحداثي، أنموذج الذات الفردية التي تملك هوية واحدة وانتماءً وحيدًا، بأنموذج مابينذاتي (هبرماس). فلم يعد بإمكان الذات في عالم اليوم أن تعيش منكفئة على فرديتها من دون الآخر؛ إذ صار الآخر جزءًا من الذات، ولا يمكنها الانفصال عنه، ولا معنى لها من دونه.

لتوضيح الطبيعة البينية للوجود البشري اليوم، نضرب مثال وجود الذات في العالَم الافتراضي للشبكات التواصلية. ففي هذا العالَم، ما عادت الذات جوهرًا، بل علاقة بينية بين ذوات افتراضية، أي من طبيعة خيالية لا عينية، تتحكم بوجودها وفنائها لمسات في شاشة الحاسوب. ويشجعنا هذا الوضع الجديد للذات البينية على استعارة لغة ابن عربي لنقول إنها أضحت ذات طبيعة برزخية، أي ذات طبيعة علائقية لا جوهرية. فالذات توجد بين تخوم الذوات، وتنتمي إلى الذوات المختلفة والمتقابلة من دون أن تكون إياها، وتتعارض معها من دون أن تنفيها، وهي موجودة ومعدومة في آن واحد.

في هذا العالم البرزخي، البينذاتي، تصبح تعريفات الإنسان بـ «الحيوان العاقل» أو «المدني بالطبع» أو حتى «الكائن الحر» غير وافية بـ «حقيقة» الذات. صار الإنسان اليوم في دنيا الإنترنت إنسانًا كونيًا، خفيف الوطأة، موجودًا في كل مكان وفي لامكان، يتنزه بين ألف زهرة، ويبحر في ألف بحر ومحيط من دون حسيب أو رقيب، لا من لدن التراث ولا من جهة الثقافة ولا حتى من جانب الحداثة. لم تعد الذات اليوم متمسكة بالذاتية، ولا بالهوية والتطابق مع ذاتها، بل صارت ترنو أكثر نحو الاختلاف والمغايرة والتقابل. بهذا المعنى، تكون الذات قد اقتربت من الوجود من حيث هو صيرورة، فصارت ذاتًا منسابة كالنهر، تبدل هويتها في كل آن وحين، وتجتمع فيها في الآن والحين نفسيهما أكثر من هوية وانتماء. ربما يجد الشاب الساكن في حي شعبي في طنجة نفسه متعاطفًا مع نادي «مدريد الملكي» لكرة القدم أو مع نادي الـ «بارسا» أكثر من تعاطفه مع ناديه المحلي أو منتخبه الوطني؛ وربما نجد الشاب نفسه حريصًا على مراسلة فتيات أو فتيان يبعدون عنه آلاف الكيلومترات ويختلفون عنه ثقافة ولونًا وجنسًا، ولا يجد هوى في التعرف إلى شباب من حيه، ينتمون إلى هويته وثقافته نفسيهما؛ وربما يجد نفسه شغوفًا بموسيقى البوب والروك متفاعلًا معها، أكثر من انجذابه إلى ألوان موسيقاه الوطنية أو العربية.

في هذه الأجواء الافتراضية، أصبحت الذات مجرد مرآة تعكس المرايا كلها، مجرد ذات فسيفسائية، ذات تشبه المرَقّعة الصوفية، أو الباتشورك الأميركي؛ هي ذات حية متبدّلة متحوّلة، تَعتبر الثبات من الكبائر التي لا تُغتَفَر. ابتعدت الذات مابعد الحداثية عن الجوهر بالمعنى الرشدي، وهو الجوهر الثابت الذي يحفظ استمرار الأنواع ويضمن عدم اختلاطها، وأصبحت أقرب ما تكون من «الجوهر المتغير» الذي قال به صدر الدين الشيرازي مستلهمًا ابن عربي. إنه جوٌ قريب من الفناء الصوفي: ذوبان الذات في الآخر في أثناء فعل الإبحار. غير أن هذا الآخر لم يعد واحدًا، ولا أولًا، بل صار كثيرًا، أو بالأحرى صار علاقة بينية بين الذوات. لم يعد اليوم معنى لمقولة الحبيب الأول، ولا للحب الأول، بل صار الحب كثيرًا، والأحباء الأوّل صاروا كُثرًا، لأن قلب الذات مابعد الحداثية أضحى أوسع وأرحب لتعايش الجميع، قلب لا غيرة فيه ولا وَلَهًا يستبد به! والأمر نفسه بالنسبة إلى العقل الذي لم يعد يطمئن إلى يقين مرجعية واحدة، بل أضحت مرجعياته كثيرة، من دون أن تتعارض إذا استعملت في مجالاتها الملائمة لها. وأضعف تعدد مرجعيات العقل والقلب حدة التقابل بينهما، فصار العقل متقلبًا والقلب عاقلًا، ويبقى الجسم هو القاسم المشترك بينهما الذي يفسر وجودهما وعلاقاتهما. هذه هي ذات الإنسان المعاصر جدًا، لا فرق فيها بين متقدم ومتأخر إلا بالدرجة، لأنهما يشربان معًا من عين واحدة، كل واحد منهما بمقدار.

هل معنى ذلك أن الذات المعاصرة متشظية، لا مركز لها ولا نواة؟ ولّى زمن الذات الواحدة، المعممة بالترغيب أو بالترهيب على الثقافات والهويات كلها مع زمن الحداثة الكلاسيكية والأزمنة السابقة عليها. والآن، بعد ما مارست الحداثة نقدًا ذاتيًا على نفسها (مابعد الحداثة)، وفككت مبادئها ورموزها وشعاراتها، تبين لها أن الإنْسَانَ »أَكْثَر شَيْءٍ جَدَلًا«، وأنه يملك أكثر من زمان واحد، وأكثر من ذات واحدة، من دون أن تتزاحم أو تتنافى. لا تستكمل الذات اليوم نفسها بهوية واحدة، أو تقنع بانتماء واحد، بل تعيش بهويات وانتماءات كثيرة تسمح لها بحرية الاختيار الواسع، وإلا فإن الذات التي تعيش بهوية واحدة، أو تعمل على تغليب هوية على باقي الهويات التي تسكنها، سيؤول بها توحدها إلى التشدد والعنف؛ إذ تعود وحدانية الهوية وأحدية الانتماء، بالإنسان إلى طور الحيوانية، ولعل هذا ما يفسر عدوانية من يدّعي الانتماء إلى هوية واحدة (أمارتيا سِن). لم يعد من الممكن تصور الذات متوحدةً منعزلةً مجردة من علاقاتها مع الآخرين، بل لا بد لها من بيئة بينية أو بينذاتية. »فالغير صِنوي« (كما يقول هايدغر).

هل نسمي هذا موتًا للذات وهدْمًا لل- «أنا أفكر إذًا أنا موجود»، وتحطيمًا للعقل؟ أبدًا. فالذات لم تمت، إنما اتخذت هيئة جديدة، وشكلًا أكثر رشاقة، شكلًا متعددًا، شكلًا عنكبوتيًا، ينأى بها عن وحدتها (نيتشه)، محوِّلًا إياها من مقام المعرفة والوجود إلى مقام الخطاب واللغة ذي الطبيعة المتعددة (فوكو) أو إلى مقام المرآة التي يتساكن فيها الوجود واللاوجود. ولّى زمن الذات المركزية، الذات الواحدة، الذات الأنطولوجية، الذات المعرفية، وحل محله زمن ذات الهوامش، الذات المتعددة، الذات الافتراضية.

مهما يكن، فإن الكف عن احتقار الجسم برغباته ومُتَعه، بانفعالاته وغرائزه، بإحساساته وخيالاته، بحقائقه وأوهامه، بانتصاراته وانهزاماته... أي إن الكف عن احتقار الحياة صار من واجبات الذات المعاصرة. فحينما تتراجع محبة الحياة، تتراجع في الوقت نفسه محبة الحكمة، وحكمة المحبة. أحسن العلم المعاصر عندما بدأ جديًا في ردم الهوة بين الجسم والنفس، ليخلّصنا من عقيدة الثنائية الديكارتية وماقبل الديكارتية، «حيث أصبحت الظواهر الذهنية مجرد ظواهر بيولوجية لا تختلف عن ظاهرة التمثيل الضوئي أو عملية الهضم» (جون سيرل).

خاتمة

أين نحن من هذا التطور الذي حصل للذات البشرية؟ من المقارنات والتحليلات السابقة بات في مقدورنا أن نقول إن الذات العربية تعيش محنة مركبة: عقلها مقيد، وحريتها مطوقة، وجسدها ممتهن، وولاؤها موزع بكيفية تراجيدية بين قطبي التراث والمعاصرة.

يُخيَّل إلينا أن أفضل وسيلة لتشخيص ملامح هذه المحنة هو اقتراح جملة من الإجراءات المبدئية والضدية لعلاجها قدر الإمكان. ورأس هذه الإجراءات الاعتراف بأن سؤال الذات، كما يُطرَح اليوم، هو سؤال جديد كل الجدة، درءًا للوقوع ضحية وباء اختلاط الأزمنة وتداخلها، وقطعًا للطريق أمام معاملة القدامة وكأنها حداثة، والإجابة عن سؤال الذات بالعودة فحسب إلى المرجعيات التراثية. إن التحلّي بحس الفصل الزمني والتفرقة التاريخية يعني أنه علينا أن نحرر أنفسنا من أنفسنا، قبل أن نحررها من غيرها، من دون أن يعني هذا تفريطًا في التراث وقطعًا جازمًا معه جملة وتفصيلًا. بعبارة أخرى، معنى تحرر الذات المعاصرة من الذات التراثية التعامل مع هذه الأخيرة تعاملًا حرًا وعقلانيًا بناءً على حاجيات إنسان اليوم ومقتضياته.

نفهم من هذا الذي قلناه أن الخروج من محنة الذات يشترط قبْليًا الوعي بأن سؤال الذات، في كنهه، هو سؤال الحرية. فالذات هي خلاصة الاختيارات الحرة الصادرة عن التزام ومعاناة وقلق وصراع مع نفسها أولًا، ومع الآخر ثانيًا، ومع الإكراهات والالتزامات التي تحيط بها ثالثًا.

يستدرجنا الإقرار بأن الحرية جوهر الذات إلى ربطها بالشعور بالنقص، اعتقادًا منا أنه كلما ازداد وعينا بنقصنا، تقوّت لدينا شهية استكمالنا بما لا نملكه. فالشعور بالافتقار إلى الاستكمال بالأغيار وبالعالم هو ما يميز الذات الحية من غيرها من الذوات المَتْحَفية. ونحن إذ نؤكد هذا إنما نريد أن نثير الانتباه إلى أن تشبث قطاع كبير من مفكرينا وجمهورنا بعقيدة الكمال، كمال تاريخنا، نصوصنا، قادتنا، عقيدتنا، أيديولوجيتنا، يؤدي إلى الشعور بالكفاية والامتلاء، وبالتالي بالتقاعس عن المنافسة والطموح والتحدي، وهذه أعراض مَرَض ثقافي خطر. ولا يفوتني أن أذكّر بأن الشعور بالنقص والعطش المعرفي العارم الممتلئ ثقة وطموحًا هو ما جعل أهلنا في الماضي يندفعون بهمة وعنفوان إلى بناء أنموذج حضاري كبير، منفتح على مكتسبات الأمم الأخرى كلها في مجالات العلوم والفلسفات والعقائد وأنواع السلوك وضروب الحذق والمهارة العملية. فالوعي بالنقص وإدراك الحدود، سواء على مستوى المعرفة والثقافة أم على مستوى الوجود والانفعال، أم على مستوى التاريخ والحضارة، هو ما يجعل الإنسان إنسانًا، أي ما يزرع فيه روح التطلع إلى الأفضل ويعبِّئ إرادته بالقدرة على مد عينيه نحو المستقبل. أما الذات القانعة بمنظومتها الثقافية، المطمئنة إلى تقاليدها الفكرية، المستكينة إلى موروثها التقليدي، فلا يُعَوّل عليها في معمعة التنافس على الخلق والتحدي، عِلمًا بأنه ليس في وسعنا الوعي بنقصنا ما لم يكن لنا رصيد تاريخي كافٍ من الكمال.

في ضوء الاعتبارات السابقة، يتضح أن زمن الذات ذات البعد الواحد، الذات القوية الصلبة المسيّجة بسلسلة من الجدران العالية، قد أدبر. وزمن اليوم، زمن وسائل الاتصال الجديدة، هو زمن الذات المنفتحة على الذوات المغايرة كلها، الواقعية والافتراضية، القابلة كل انتماء يُثْري كيانها. أما إعادة الاعتبار إلى الجسم ومنحه حقوقه المشروعة داخل فضاء الذات، فهو الشرط القبْلي لإعادة بناء الذات الحداثية.

قصارى القول، التحدي الكبير الذي تواجهه ذاتنا هو العمل على إعادة بنائها لجعلها قادرة على المساهمة في تطوير مشروع الحداثة في اتجاه أكثر إنسية وتنويرًا. لن يتحقق هذا المسعى إلا إذا اعترفت ذاتنا بأنها تشكل جزءًا لا ينفصل من الحداثة، وتخلت عن معاداة قيمها الروحية علنًا، والاستفادة من خبراتها المادية سرًا. يتطلب هذا الاعتراف في الوقت نفسه من الذات خوض صراع مرير ضد القوى التي لا تحب النور بالنقد وكذلك بالحوار، من أجل فك قيودها المتحكمة بالجسد، والمستبدة بالعقل، والمهيمنة على القلب والإيمان. إن التحرر فعل سلبي حقًا، غايته إفراغ الذات مما يعوقها عن التطلع إلى الأحسن. غير أن لا معنى لهذا الإفراغ إن لم يكن مصحوبًا بفعل إيجابي قوامه الإقدام على التفكير والإبداع العلمي والخلق التقني والفني، سعيًا وراء ملء جديد للذات بمعارف وخبرات ومناهج ورؤى وآفاق تجعلها قادرة على المبادرة والتحدي بثقة وكرامة. فإذا لم نقم بهذين الفعلين المتقابلين، الإفراغ والاستكمال، وتخاذلنا أمام عمليات تطويق الذات وحجبها عن الحقيقة والحرية، فإن الذات ستكون مهددة بأن تبقى زمنًا طويلًا في وضعية الردة الثقافية نحو «ماقبل الحداثة» التي تعني اليوم «ماقبل التاريخ»!

الفصل الثاني
تقابل الرؤيتين الفلسفية والصوفية للذات ابن باجة

مقدمة: علامات على وجود ملامح صوفية في فكر ابن باجة

في البداية، لا بد من التنبيه إلى وجود مجموعة من العلامات في متن ابن باجة، خصوصًا في الرسائل المنسوبة إليه، تشجّع على القول بوجود ميول صوفية قوية عند هذا الفيلسوف السرقسطي: كإجلاله لله وتقديره الشريعة تقديرًا كبيرًا ودعوته المستمرة إلى التزام أوامرها وإيمانه بضرورة الأنبياء والكتب والملائكة وبوجود العالم الآخر والسعادة الأخروية[1]، وتقديره للأولياء والصالحين تقديرًا عميقًا، فيضعهم في مرتبة عالية قريبة من مرتبة الأنبياء، ورفعه من شأن الانفعالات والمشاعر القريبة من السجل الصوفي كالحب والقرب والذكر والاتصال[2]، بل هناك إشارات واضحة إلى أنه لم يكن يقنع بالعقل وحده سبيلًا للوصول إلى السعادة القصوى، ويكمله بالشريعة، ما يعني أنه كان يؤمن بوجود إمكانين للوصول إلى السعادة: الإمكان النظري والإمكان الإلهي[3]. وأخيرًا، نجد عنده وصفًا لحالة السعادة القصوى، حالة الاتصال التي يحققها الفلاسفة، بعبارات شبيهة بعبارات التصوف[4]. وما يؤكد انطباع وجود بذرة للتصوف عند ابن باجة أن الرجل كان أيضًا شاعرًا وموسيقيًا رقيقًا. فهل كان الرجل صوفيًا في الجوهر، فيلسوفًا في المظهر؟

أولًا: شهادة ابن طفيل في ابن باجة

من أجل التمهيد للجواب عن هذه المسألة، يجدر بنا أن نستأنس بشهادة ابن طفيل التي يصف فيها حدود تجربة ابن باجة الفلسفية وينتقد موقفَه من التصوف في آن واحد، لِمَا لهذه الشهادة من أهمية في الإضاءة على موضوعنا هذا. ففي معرض مقارنته بين حال النُّظار الذين لم يصلوا إلى طور الولاية، وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية، شبَّه ابن طفيل الحال الأولى بحال الأعمى الذي لا يستطيع أن يدرك الألوان إلا من طريق حدودها وشروح أسمائها، في حين مثَّل حال أهل الولاية بحال استعادة الأعمى قوته البصرية، وتمكنه من مشاهدة الألوان مباشرة شاخصة أمامه. نعم، ينبه ابن طفيل إلى أن الفارق بين الإدراكين، إدراك النظار وإدراك أهل الولاية، ليس في الجوهر إنما في «درجة الوضوح والانبلاج، ودرجة اللذة التي تحدثها المشاهدة المباشرة»[5]. ومع ذلك، وعلى الرغم من إشادته الضمنية بتجربة ابن باجة في الاتصال[6]، وتنويهه بأن الإدراكات العقلية التي يصل إليها النظار هي من «الأمور التي قال أبو بكر إنها أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، يهبها الله تعالى لمن يشاء من عباده»، اعتبر ابن طفيل تجربة الاتصال الفلسفي أدنى من إدراكات أهل الولاية الذين تجاوزوا النظر العقلي إلى المشاهدة المباشرة. وهذا يعني أن ابن طفيل لا يقارن مباشرة بين أهل الولاية وأهل النظر، لكن بين أهل الولاية الذين مروا بتجربة النظر العلمية وتَخطَّوْها نحو تجربة الولاية، وهذا بالضبط ما تريد قصة حي بن يقظان أن تبينه. وضمن هذه الحيثية، تتخذ شهادة ابن طفيل قيمة ثمينة بالنسبة إلى موضوعنا هذا؛ إذ أقر بأن «هذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري... لا شك أنه بلغها ولم يتخطها»[7]، ما يعني أن ابن باجة لم يكن لا متصوفًا، ولا مهتمًا بأن يتخطى مرتبة السعادة النظرية إلى ما بعدها، لأنه كان يؤمن بأن تجربة التصوف موجودة قبل تجربة الفلسفة، لا بعدها.

ينبهنا ابن طفيل في شهادته تنبيهًا طريفًا آخر إلى أن مقارنة ابن باجة بين المتصوفة والفلاسفة لا تكون على صعيدين مختلفين في الجوهر، كأن تقول صعيد علم الطبيعة وصعيد علم مابعد الطبيعة، بل المقارنة تجري على الصعيد الواحد نفسه الذي هو علم مابعد الطبيعة، ما يؤشر إلى وحدة الموضوع والغاية بينهما، التي هي العلم بالموجودات المفارقة[8]. غير أن اشتراط ابن باجة ضرورة المرور بمعرفة العلوم النظرية، وإشارته في **تدبير المتوحد** إلى أن إدراكات المتصوفة «لا يحدث عنها صناعة لأنها في الأقل من الناس...»، تجعلنا نذهب إلى أن مقارنته كانت لها صلة بالطبيعة، وإلا فلا معنى للكلام على الصنائع والعلوم، اللهم إلا إذا أخذنا في الحسبان أن نوعية الإدراكات الميتافيزيقية هي التي تؤسس لإمكان قيام العلوم أو عدم قيامها.

ثانيًا: تقابل الرؤيتين الصوفية والفلسفية للعالم

كما أشار ابن طفيل، يميز ابن باجة تمييزًا واضحًا بين طريق المتصوفة وطريق الفلاسفة في السعي إلى الوصول إلى ما يمكن اعتباره هدفًا مشتركًا واحدًا[9]، بل نجد أبا بكر بن الصائغ يوجه إلى التصوف نقدًا لاذعًا، سواء كتجربة معرفية أم كتجربة روحية. لكننا قبل أن نتناول مناحي نقد ابن باجة للتصوف، نرى من اللازم أن نوطِئ لذلك بالتمييز بين الرؤيتين الصوفية والفلسفية دَرءًا لكل التباس يجلبه التشابه بينهما في الألفاظ وفي الغاية. ذلك أننا نجد هذين القولين، الصوفي والفلسفي، ينشدان معًا نوعًا من الوحدة بمبدأ العالم، أو بأحد المبادئ العقلية المدبرة للعالم، يعبَّر عنها إما بالاتحاد وإما الاتصال؛ وربما يشتركان في جملة من القواعد، يتعين على الناظر أو السالك التقيد بها إذا أراد الوصول إلى أقصى الغايات. ومع ذلك، فشتان بين الرؤيتين.

أولًا، إن رؤية المتصوف للعالم رؤية ألوهية، لا ترى في العالم إلا الله. فالموجودات كلها تجليات لله، وكأن مجال التصوف قائم على الغيرة؛ إذ على المتصوف ألا يبالي وألا يهتم إلا بالله. وهذا ما يحمل المتصوف على أن يزهد في العالم، في الدنيا، في كل شيء، من أجل أن لا يرى سوى الله، لأن كل ما عداه باطل. هذا هو جوهر التصوف: إنه قائم على النفي، أي نفي ما دون الله. ويترتب عن هذه النظرة علاقة عبادة ومحبة ووجد. أما الفلسفة، فترى، في مقابل ذلك، العالم عالَمًا فحسب من دون إضافة، أي من حيث هو موجود. وعلى الرغم من أن الفلسفة تقتضي أحيانًا وجود مبدأ متعالٍ وغائي للعالم، فإنها تميل إلى تصور العالم قائمًا بذاته، ممتلئًا بالماهيات والأعراض واللواحق، تحكمه قوانين ذاتية تشكل نظامًا سببيًا وغائيًا قابلًا للمعرفة العقلية. العالَم بالنسبة إلى الفلسفة ليس باطلًا، بل ممتلئ بالمعنى. ولذلك تبرر الرؤية الفلسفية للعالم قابلية المعرفة العلمية لأن تتحول إلى صنائع وتقنيات، وإلى سياسات وتدابير عمرانية، إلى تاريخ حي للأمم المؤمنة بها.

ثانيًا، لا يكتفي التصوف بنفي العالم، بل يمتد فعله السلبي إلى الذات، كي لا تكون هناك إلا ذات واحدة هي ذات الله. فكما أنه لا يمكن أن يكون هناك وجودان، كذلك لا يمكن أن يكون هناك ذاتان. من هنا، كان المتصوف هو ذلك الرجل القادر على أن يشك، لا في وجوده وذاته فحسب، بل في فكره أيضًا. لذلك، لا مجال لإثبات الـ «أنا أفكر إذًا أنا موجود»، لأن في هذا الإثبات نوعًا من المزاحمة الوجودية والفكرية والذاتية لوجود الله. من ثَم، المتصوف الحق هو القادر على أن يمحق ذاته، وأن يطمس أناه، بأن يذوب في الكل - الأصل. أما الفلسفة فهي، خلافًا لذلك، رؤية قائمة على مبدأ المواجهة بين الذات والعالم، وعلى إثبات الذات وتكريسها مهما كانت آلة الشك قوية في نفي العالم. وبحكم عنادها في إثبات وجود الأنا، تتميز رؤية الفيلسوف للذات بكونها قائمة على الحرية لا على العبودية ومَحْق الذات البشرية، على تأكيد الإنسان وتكريس أناه كحقيقة أولية، وعلى تمجيد العقل وتكريمه باعتباره أصلًا لكل الحقائق والآراء والعلوم والقيم. من أجل هذا تكرّم الرؤية الفلسفية الإنسان بوصفه سلطة معرفية وخلقية وسياسية مستقلة وأصيلة.

ثالثًا، يتميز إدراك التصوف بأنه مشاهدة بعينَيْ القلب والخيال، ما يجعل التصوف تجربة وجدانية عرفانية ومباشرة، مستغنية عن توسط المفاهيم والاستدلالات. وفي مقابل المشاهدة العرفانية المباشرة، تستعمل الفلسفة النظر العقلي الاستدلالي، ما يجعل الفلسفة تجربة معرفية لا عرفانية. وهذا ما يؤكده ابن طفيل في **حي بن يقظان** عندما يقول إن أهل النظر يدركون العالم بتوسط المفاهيم، وليس بالمشاهدة المباشرة. فالفيلسوف يدرك اللون الأحمر من طريق حدّه، أو قانونه الذي يعبر عن حقيقته، وليس بالمشاهدة المباشرة.

رابعًا، لمّا كان المتصوف يدرك العالَم ممتلئًا بالله، فهو لا يطمع في معرفته، وإنما في تحقيق أكبر قدر من **القرب** منه أو الوحدة معه. ومن هنا نفهم لماذا يقوم التصوف على الكرامات والرؤى والتنبؤات بالمغيبات. أما الفيلسوف، فلما كان يدرك العالَم ممتلئًا بمعناه الذاتي، مفعمًا بحقيقته المستقلة، فإنه يستخلص من ذلك أن العقل البشري قادر على إدراكها والتعبير عنها في عبارة تتحول إلى علم وصناعة وفن، تمكّنه من السيطرة على العالم.

خامسًا، يترتب عما سبق كله أن الصوفي يسلك سلوكًا معينًا قوامه الزهد وإماتة الجسد ومتعلقاته من لذّات ورغبات وانفعالات وميولات مدنية (العناية بالصحة والمظهر وبجمع المال وتكريس النفوذ السياسي...). ويُعدّ هذا النوع من السلوك شرطًا لبلوغ السالك غايته؛ إذ بفضله يتم إلغاء كل اهتمام أو مبالاة بغيره أو بالذات، كيما يصبح الله بؤرة الإحساس والتخيل والتفكير والذكر. غير أن الفلسفة ربما تُشبه التصوف في مرحلتها التأملية، وهذا ما لاحظه ابن باجة عندما ميّز بين الكمال المدني والكمال الإنساني، قائلًا: إن «الكمال المديني المحسوس هو كمال للإنسان بما هو جسم متغذ حساس متخيل ناطق النطق الذي يعم الجميع»[10]، وأن الكمال الإنساني الحق هو الذي يكون بالعقل، إي بإدراك «معقولات غير مرئية»، ويكون بالسعي إلى القرب من الأول[11]، الأمر الذي يقتضي سلوكًا معينًا شبيهًا بالسلوك الصوفي، بل إن الفلسفة في نظره تشبه التصوف في أنها تُجيز معرفة خارقة بالماضي والمستقبل. ومع ذلك يبقى الفارق واضحًا، وهو أن الفلسفة تقوم بذلك بوساطة العقل والتعلم والنظر الطويل، لا بالذكر ودوام التفكر[12].

باختصار، تتميز تجربة التصوف بأنها تجربة خارقة، تجربة ولاية، تجربة تتولد منها الكرامات وخرق العادة، خلافًا لتجربة العقل التي هي تجربة الحتمية والضرورة والبرهان، تجربة تنتج العلم والتقنية، تنتج الدولة والسيطرة، تنتج الإنسان المدني المتحلي بالأخلاق التي يقبلها ويَرضَى بها جميع الناس. لذلك فالرؤيتان تتعارضان، وقد لا تلتقيان.

ثالثًا: التقابل بين العقل والخيال

هذه جملة من الفروق التي تميز الرؤيتين الفلسفية والصوفية بصفة عامة. فما هو موقف ابن باجة من الرؤيتين؟

على الرغم من إقراره بوحدة الموضوع والغاية بين تدبير الفلسفة وتدبير التصوف، التي هي الوصول إلى معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله، ينبه ابن باجة إلى وجود نقطة ضعف كبيرة في تجربة التصوف تتعلق بالأداة التي يحقق بها المتصوف سعادته، وهي، في نظره، الحواس الداخلية الثلاث: الحس المشترك والخيال والذاكرة. ذلك أن التجربة الصوفية التي تتمثل في حصول إدراكات غريبة تتجاوز الزمان والمكان والسببية والقوانين الطبيعية، لا تتحقق إلا إذا حصل اجتماع واتحاد هذه الحواس الداخلية الثلاث - وقلما تجتمع - في فعل واحد.

إن استناد التجربة الصوفية إلى **إجماع** هذه القوى الخيالية الثلاث (هي خيالية لأنها تشترك في إحضار موضوع في غيابه) فحسب، هو الذي جعل ابن باجة غير مقتنع بها لأسباب عدّة: **أولًا**، ندرة إجماع القوى الخيالية الثلاث (الحس المشترك والخيال والذاكرة) أو تضافرها؛ **ثانيًا**، ندرة الناس الذين تجتمع لديهم أفعال الحس والخيال والذاكرة وتجتمع في فعل واحد، ما يجعل هذا الاجتماع خارجًا عن الطبع وعن التوسط؛ **ثالثًا**، عدم قدرة هذه الإلهامات الخارقة والاستثنائية على أن تتحول إلى علوم وصناعات وسياسات، لأنها تقوم على ما هو عام ومتكرر ومطرد ولا يقبل الاستثناء[13]؛ **رابعًا**، تلك الإلهامات الخارقة هي مجرد ظنون خارجة عن الطبع؛ **خامسًا**، لا تتكون منها مدينة (دولة) لأنها معرفة بالعرض لا بالذات؛ **سادسًا**، حتى لو أمكن تحقيق الدولة بالإدراكات الصوفية لتعطل أشرف جزء في الإنسان، وهو العقل، ولتعطلت معه العلوم النظرية كالرياضيات والطبيعيات والطب ...إلخ[14]. في مقابل ذلك، تقوم المعرفة العلمية والفلسفية على العقل لا على القوى الخيالية الثلاث، كما تقوم على تجربة موضوعية لا ذاتية، رغبة منها في الوقوف على حقيقة الموجودات كما هي، لا كما تتراءى في بقايا الحس المشترك أو في الذاكرة أو يتم توهمها في الخيال، من أجل توظيفها في علوم وصناعات تنفع الناس عمومًا، لا فردًا محظوظًا.

يؤثر الاختلاف في الأداة في الاختلاف في الغاية. ذلك أنه لمّا كانت تجربة المتصوف تستند إلى القوى الحسية والخيالية، فإنها تستطيع أن تقود فحسب إلى لذة أو التذاذ حسي فردي[15]. وهذا ما يجعل هذه التجربة لا ترقى إلى مستوى تحقيق السعادة الحقة، السعادة العقلية. في مقابل ذلك، تستخدم الفلسفة العقل في نظرتها إلى العالم، وهي قادرة على معرفة الشيء كما هو، لذلك تصل إلى لذة عقلية محضة وقائمة بذاتها ولا تحتاج إلى غيرها لبلوغ مرماها، مع أنها قابلة أن تكون مشتركة بين الجميع وأن تعم سعادتها على الجميع.

رابعًا: التقابل بين الصدق الذاتي والصدق العرَضي

من الواضح أن الاختلاف في شرف موضوع إدراك التجربتين الفلسفية والصوفية هو الذي يحدد قيمة غاية كل منهما وسموِّها. ولمّا كان موضوع الفلسفة هو المعقولات بصفة عامة، والمعقولات من حيث هي أحد موجودات العالم بصفة خاصة، فإن إدراكها بالنسبة إلى الفيلسوف هي السعادة العظمى لاعتقاده أنها تمكّنه من الخلود والوحدة بسبب خلو المعقولات من المادة التي هي سبب التعدد والفساد. أما موضوع إدراك أهل الكشف فلا يتعدى مجال «الصور الروحانية الخاصة»، أي الصور الخيالية التي لا يحقق إدراكها إلا سعادة محدودة في نظر ابن باجة.

هذا من زاوية السعادة، أما من الزاوية المعرفية فتتميز الإدراكات العقلية بأن «التصديق والتصور فيها باضطرار»[16]، أي إن التصديق يكون فيها ذاتيًا لا عرَضيًا. في حين تتميز إدراكات أهل الولاية، التي تتكون من الصور الخيالية، بكون صدقها غير ذاتي، أي يمكنها أن تَكْذب أو تصدق؛ وما يؤكد أن المعرفة الصوفية صادقة بالعرَض لا بالذات، أن إدراكَها وإدراك السعادة المتصلة بها «قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ... » فحسب، ولذلك كثيرًا ما يرى أنها لا تتعدى مستوى الظن[17].

غير أن ابن طفيل في معرض وصفه التجربة الفلسفية ونقدها مقارنةً بالتجربة الذوقية، بمناسبة استعراضه موقف ابن باجة، جعل الإدراك الذوقي أعلى شأنًا من الإدراك الفلسفي، وشبّه - كما مر بنا - حال النظار الذين حققوا الاتصال بالعقل الفاعل لكنهم لم يصلوا إلى طور الولاية، بحال الأعمى الذي لا يستطيع أن يدرك الألوان إلا من طريق حدودها وشروح أسمائها، وحال أهل المشاهدة الذين وصلوا إلى طور الولاية بالأعمى الذي استعاد الرؤية البصرية فجأة، فتمكن من مشاهدة الألوان عيانًا ومباشرة. لكن يعترف ابن طفيل بأن الفرق بين الإدراكَيْن ينحصر في درجة الوضوح والانبلاج فحسب، وفي درجة اللذة التي تُحدثها المشاهدة المباشرة، وليست هي فرقًا في النوع والجوهر[18]. وما يشهد على ذلك أن ابن طفيل أشاد بتجربة ابن باجة في الاتصال[19]، ونوّه بالإدراكات العقلية، واصفًا إياها بأنها من «الأمور التي قال أبو بكر إنها **أجلُّ من أن تُنسب إلى الحياة الطبيعية؛ يهبها الله تعالى لمن يشاء من عباده**». إلا أنه مع ذلك اعتبر تجربة النظر الفلسفي أدنى من تجربة المشاهدة الصوفية، أي تجربة الذين استطاعوا تجاوز النظر العقلي إلى المشاهدة المباشرة. وهذه هي حال ابن باجة في نظر ابن طفيل.

كما مر بنا، على الرغم من الاختلاف بين «موضوعَيْ» الفلسفة والتصوف ودرجة الصدق في إدراكهما، فإنهما، في تشخيص ابن طفيل لتجربة ابن باجة، لا ينظران في مجالين مختلفين (مجال الطبيعة ومجال مابعد الطبيعة)، بل ينظران في مجال واحد هو مابعد الطبيعة، وإن كان شكل الإدراك مختلفًا بينهما، لأن أحدهما يلتقط المعقولات (أو بلغة ابن باجة «الصور الروحانية العامة»)، والآخر يكتفي بالتقاط الخيالات (أو بلغة ابن باجة «الصور الروحانية الخاصة») من موجودات مابعد الطبيعة.

لا يدرك الفلاسفة المعقولات المجردة بالعقل مباشرة، بل بتدريج عبر ثلاث مراحل؛ حيث ينتقلون من إدراك المعقولات لغاية عملية، إلى إدراكها لغاية نظرية من دون انعكاساتها العملية، فإلى إدراكها أخيرًا من حيث هي أحد موجودات العالم. يتخلل هذه الإدراكات الثلاثة إدراك رابع هو إدراك النفس لذاتها. أما المتصوفة فإنهم يدركون «صورهم» الخيالية من دون تعلم ولا نظر، من دون مقدمات ولا استدلالات، أي من دون وساطة، وإنما بإلهام تقوم الحواس الداخلية الثلاث بتلقيه وتجسيمه، أي نقله من مستوى الصور الخيالية إلى مستوى الصور الحسية.

خامسًا: الطابع النادر للمعرفة الصوفية والطابع المطرد للمعرفة الفلسفية

على الرغم من الاختلافات السابقة بين المعرفتين العلمية والذوقية، خصوصًا في ما يتصل بمنهج الوصول إليها، نجد ابن باجة يعترف، في رسائل منسوبة إليه، بأن النُّظار أنفسَهم قد تأتيهم المعقولات فجأة ومن دون بحث ولا نظر، شأنهم في ذلك شأن المتصوفة والأولياء.

مع ذلك، بقي ابن باجة يميز إدراكات الفلاسفة الاستثنائية من إدراكات المتصوفة، لأن العقل يبقى بالنسبة إلى النظار الطريق المعتمَدة لتحصيل تلك الإدراكات. ومن ثم، لا يمكن تفسير حصول بعض المعقولات حدسًا من دون بحث ولا نظر بحسب ابن الصائغ إلا بالتعاون المتبادل بين القوتين العقلية والخيالية.

التخيل، كما هو معلوم، يعطي العقل معقولات بالقوة، في مقابل ذلك يبسط العقلُ في التخيل نوعين من المعلومات: **الأول**، المعقولات العملية المتصلة بالأخلاق والصناعات؛ و**الثاني**، معقولات تتصل بما سيقع من حوادث العالم[20]. إن الدافع الذي يجعل العقل يُعطي المعقولات العملية للتخيل هو أن هذا الأخير هو الوحيد القادر على تجسيدها وتفعيلها في الواقع بفضل تصوراته وخيالاته، أما المعقولات المتصلة بالتنبؤ بالحوادث الطبيعية والإنسانية، فمصدرها هو الله من طريق الملائكة. ومن الواضح أن هذه المعارف الاستثنائية التي يشترك فيها الفلاسفة في أحيان نادرة مع الأنبياء والأولياء، تحصل خصوصًا في الرؤى والأحلام[21].

ندرة هذه التجليات الاستثنائية، أي حصولها في الأقل من الناس، هي التي تجعلها «لا يَحدُث عنها صناعة»[22]، والحال أن العلوم والصناعات، كما قلنا، تقتضي الاطّراد والشمولية والتكرار. وهذا ما دفع ابن باجة إلى أن يستخلص أن التصوف عديم النفع للسياسات العلمية والعملية. حتى إن كان بعض «المعارف» الصوفية نافعًا، فنفعه نادر في الزمان والمكان والناس. والحال أن تدبير المدينة يقتضي المعرفة المشتركة والعامة والمطردة، التي يمكن التحكم بها والتنبؤ بآثارها واستثمارها لخير الجميع وسعادتهم. بعبارة أخرى، يقتضي التدبير السياسي للمدينة أن تكون المعارف نافعة للإنسان على المجرى الطبيعي، لا على المجرى غير الطبيعي.

أما في ما يتعلق باختلاف الأثر الذي تحدثه الإدراكات على الواصل في التجربتين الصوفية والفلسفية، فقد مر بنا كيف أن فعل التصوف في نظر ابن باجة هو أقل رتبة من فعل الفلسفة، لأن غايته تنحصر في تحصيل الالتذاذ الحسي والوجد القلبي، في حين تطمع الفلسفة في الوصول إلى الالتذاذ النظري والسعادة العقلية. وهذا معناه أن التصوف يبقى مرتبطًا في نهاية الأمر بالجسم، أي بانفعالاته وإحساساته على الرغم من أن طريقته تقوم أساسًا على الحث على إماتة الجسم وقمع رغباته وتحقير مشاعره وأحاسيسه. في حين تبقى الفلسفة مرتبطة بالعقل المجرد المستقل عن انفعالات الجسم وإكراهاته، الأمر الذي يضمن لأحكامه ومعارفه وقيمه الخلقية قدرًا كبيرًا من الموضوعية والنزاهة والإجماع بين جميع الناس والأمم كلها.

لإدراك مكانة التصوف في سلّم الارتقاء الروحي على وجه الدقة، نشير إلى أن أبا بكر يتكلم على ثلاثة أطوار رئيسة للارتقاء الروحي: خيالية وعقلية وميتافيزيقية. في

الطور **الأول**، تكون الصور الخيالية بمراتبها الثلاث (الحس المشترك والخيال والذكر) هي موضوع إدراك الإنسان؛ وفي **الثاني**، تكون المعقولات النظرية (العلوم) التي يلتقطها ويجرِّدها العقل من مرآة الصور الخيالية هي موضوع إدراك العالِم؛ وفي الطور **الثالث** الميتافيزيقي، يكون العقل الفاعل هو موضوع إدراك الفيلسوف الذي يتصل به من طريق معقولات العلوم النظرية.

يذهب ابن باجة في تقسيمه الطور العقلي أبعد من ذلك، الذي هو موضوع المعرفة الطبيعية أو المعرفة العلمية، مرتبتين: مرتبة **المعرفة العقلية العملية** (الصناعية والخلقية والسياسية)، ومرتبة **المعرفة العقلية النظرية** (العلوم الطبيعية والرياضية)، فنصبح أمام أربعة أطوار: الطور الخيالي، والطور العلمي الصناعي والعملي، والطور العلمي النظري، ثم الطور الميتافيزيقي وهو طور السعداء الذي يكتمل فيه الإنسان ويصبح غير قابل لمزيد من الكمال، فيكون موته أجدى له ليعيش في خلود دائم في الوجود الآخر[23]. ويمكننا أن نضيف إلى ذلك طورًا خامسًا (ليس بحسب الترتيب وإنما بحسب العدد) يعدّه ابن باجة المدخل الوحيد للنظار لإدراك الطور الميتافيزيقي، وهو طور **إدراك الذات**[24]. ضمن هذه الخطاطة الخماسية للإدراك (الخيالية والعقلية العملية والعقلية النظرية والعقلية الميتافيزيقية، ثم إدراك الذات)، تحتل التجربة الصوفية بوضوح المرتبة ماقبل العقلية (أي الطور الخيالي)، حيث تفصلها عن مرتبة السعداء من الفلاسفة ثلاث مراتب (المرتبة العلمية الصناعية والمرتبة العلمية النظرية ومرتبة إدراك الذات). وهذا يبرر إدراج المتصوفة ضمن مرتبة العوام.

مع ذلك، تبقى نقطتان غامضتان في متن ابن باجه وفكره، وهما تنويهه بالأولياء من جهة، وانتقاده الطريق الصوفية من جهة ثانية. ففي مضمار تصنيفه البصائر أو الفِطَر الفائقة، نجده يضع النظار في المرتبة الأخيرة بعد الأنبياء والأولياء. هكذا يقسم البصائر ثلاثة أنواع : **الأول**، بصائر الأنبياء، وهي أعظم البصائر التي تمكّنهم من إبصار علومهم الحقة في نفوسهم من دون تعلم ولا اكتساب، وإنما بوحي من الله[25]؛ و**الثاني**، بصائر الأولياء، وهي فِطَر فائقة تُمكّن حائزيها من الاطلاع على المغيّبات بفيض من الله من غير حاجة إلى استعمال العقل، وذلك بعد أخذهم العلم من الأنبياء والتصديق به، وبعد طول مزاولة للأوامر الصادرة عن الشريعة[26]؛ و**الثالث**، بصائر النُّظار التي تتميز بأنها تسلك طريقًا طويلة تنتقل فيها من حقائق الموجودات الطبيعية بالتدريج إلى أن يحصل النُّظار على أجلّ مطلوباتهم وأكملها، وهو العلم بالله عز وجل وبملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة[27]. ومعنى هذا أن ابن باجة لا يجعل شرف الحصول على المعرفة المطلقة حكرًا على الفلاسفة، أي على الذين يملكون عقولًا نظرية، بل يعممها على جميع الناس، بشرط أن يكونوا حائزين على فِطَر فائقة ومواهب إلهية. من هنا، يمكن القول: ليست هناك طريق واحدة سالكة إلى المعرفة الميتافيزيقية، بل توجد ثلاث طرق: طريق الأنبياء وطريق الأولياء وطريق النُّظار.

يبقى السؤال الذي طرحناه بصدد التباس طريق الصوفية: هل هي نفسها طريق الأولياء؟ أشرنا في السابق إلى أن أبا بكر بن الصائغ كان يُكنّ للأولياء تقديرًا كبيرًا، حيث يضعهم في مرتبة أعلى من مرتبة الفلاسفة وقريبة من الأنبياء، إلا أننا نعتقد أنه لم يكن يخص بمصطلح الأولياء جمهور المتصوفة، بل كان يعني بهم خصوصًا الصحابة وجميع الصالحين الصادقين في إيمانهم[28].

نخلص إلى القول، إذا كان ابن طفيل يجعل تجربة الاتصال الفلسفية أقل رتبة من تجربة الولاية الصوفية، فابن باجة يخالف ذلك بأن يبوِّئ تجربة الفلاسفة مرتبة أعلى من تجربة الصوفية.

خاتمة

نخلص مما سبق إلى أن نقد ابن باجة لطريق المتصوفة كان موجهًا نحو غايتين: **إحداهما** تتعلق بانعكاس التصوف على العلوم والصناعات والتدابير الخلقية والسياسية، أي انعكاس العرفان الصوفي على المدينة. وبهذه الجهة يكون ابن باجة قد حكم على التصوف بعدم النفع، لأنه لا ينطلق من حاجات الإنسان وغاياته على المجرى الطبيعي، ولأنه حتى إن كان نافعًا، فإنه سينفع النادر من الناس في الزمان والمكان، والحال أن المدينة تقتضي ما هو عام ومشترك ودائم، الذي يمكن التحكم به واستثماره لخير جميع الناس وسعادتهم أو في الأقل معظمهم، أي تقتضي نفع الإنسان على المجرى الطبيعي، لا على المجرى غير الطبيعي. أما **الأمر الثاني** الذي حرك ابن باجة لانتقاد التصوف فيتعلق بمستوى الأثر الذي تحدثه الإدراكات في الواصل في التجربتين الصوفية والفلسفية. مر بنا كيف اعتبر ابن باجة فعل التصوف أقل مرتبة من فعل الفلسفة، لأن غايته تقتصر على تحصيل الالتذاذ الحسي والوجد القلبي، لا الوقوف على السعادة العقلية. وهذا معناه أن التصوف، على الرغم من إلحاحه على إماتة الجسم والتنكيل برغباته وانفعالاته، يبقى في نظر ابن باجة أوثق ارتباطًا بالجسم من بالعقل.

الفصل الثالث
المواطنة الفلسفية للمتوحدين
ابن باجة

«وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم، وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخَر هي لهم كالأوطان»

ابن باجة، **تدبير المتوحد**

»فالعلم مقرّب من الله، والجهل مبعّد عنه»

ابن باجة، **رسالة الوداع**

فإذا انعدم أهل العلم تمامًا في مدينة يعيش فيها المتوحد، فعليه «أن **يعتزل** عن الناس جملةً ما أمكنه... أو **يهاجر** إلى السِّيَر **التي فيها العلوم** إن كانت موجودة»

ابن باجة، **تدبير المتوحد**

فلسفة ابن باجة معروفة بمفهومين أساسين: الاتصال والتدبير. يتبادر إلى الذهن من أول وهلة أنهما مفهومان متضادان، لأن «الاتصال» يشير إلى تدبير علمي يقود صاحبه إلى إدراك المطلق العقلي المتمثل في العقل الفاعل، في حين يحيل مفهوم «التدبير» إلى تدبير عملي للمجتمع قصد تحويله إلى مدينة سياسية قائمة على نظام معين يقود أهلها إلى الخير والسعادة. لكن الأمر ليس كذلك عند أبي بكر بن الصائغ، لأنه كان يربط مصير كل واحد من المفهومين بالآخر. فلم يكن التدبير، بحكم ارتباطه بالمتوحد، موجهًا نحو توفير الشروط الضرورية لنيل السعادة المدنية، أي لم يكن موجهًا نحو خدمة غيره، بل نحو خدمة الذات من أجل نيل سعادتها الخاصة التي هي الاتصال بالعقول المفارقة. إذًا، ثمة تقابل بين المتوحد[29] والمدني: فالأول يعيش من أجل ذاته، والثاني يعيش من أجل الجماعة. لم يكن ابن باجة يُخفي نفوره من المجتمع ومن كل ما يتصل به، لأنه يشوش على مشروع الفيلسوف المتمثل في تجاوز ذاته الأصلية نحو ذات عليا.

لا يعني هذا أن ابن باجة لم يهتم بالدولة، أي بالسياسة العامة، بل نجده يتكلم عليها غير مرة، ويخوض غمار البحث في القضايا المتصلة بالعلم المدني. إلا أنه لم يهتم بالدولة في حد ذاتها، وإنما من حيث هي توطئة للنظر في تدبير الفرد الخارج على الطبع، أو البعيد من المجرى الطبيعي، لإيصاله إلى مرتبة السعداء. لم يشأ ابن باجة أن يقرأ سيكولوجية الفرد وأخلاقه ومصيره في مرآة الدولة، كما فعل أفلاطون وتبعه في ذلك الفارابي وابن رشد، بل عمل على فك ارتباط الفرد بالبنية العامة للمدينة. فإذا كان أفلاطون قد وجد أن سيكولوجية الأوليغارشي وأخلاقه هي انعكاس للنظام الأوليغارشي، وطباع الديمقراطي هي انعكاس للنظام الديمقراطي، وسلوك الأرستقراطي هو انعكاس للنظام الملكي أو الأرستقراطي، فإن أبا بكر لم يهتم بربط مصير الفرد بمصير الدولة. فليس من الضروري، بالنسبة إليه، أن يكون هناك تناظر أو تلازم أو بالأحرى تطابق بين طبيعة الدولة وطبيعة الفرد، بين تطور الدولة من نظام إلى آخر، وتحول سيكولوجية الفرد وسلوكه من نمط إلى آخر؛ إذ يمكن للفيلسوف الفاضل الكامل أن يعيش في مدينة ناقصة من دون أن يتأثر بها.

من هنا، يكون ابن باجة قد «اهتم» بالأخلاق والسياسة عرَضًا لا بالذات، إما بوصفهما وسيلتين لبلوغ المتوحد سعادته النظرية القصوى، وإما باعتبارهما أحيانًا عائقين أمام الوصول إليها. لم تكن السعادة الجماعية غاية مشروع ابن باجة النظري والعملي، بل السعادة الفردية. لكن كيف يمكن «للمتوحد الغريب» أن يجمع بين ضرورة المواطنة، أي الانتماء للمدينة غير الكاملة، وضرورة العزلة التي هي شرط ذاتي لتحقيق كماله النظري؟

أولًا: المدينة شرط مادي للممارسة الفلسفية

يمكننا إعادة صوغ السؤال السابق على النحو الآتي: هل يحتاج الفرد إلى الدولة (العامة) من أجل تحقيق غايته وسعادته الخاصة؟ هل يحقق المتوحد سعادته باعتباره جزءًا من الدولة، أي مواطنًا كامل المواطنة بما تقتضيه من القيام بالواجبات نحو المدينة، أم تكمن سعادته في الاغتراب عنها والإعراض عن المجتمع بكل ما يوجبه من مسؤوليات مدنية وخلقية؟

ينطلق ابن باجة في **رسالة الوداع** من مقدمتين متلازمتين: تنص **أولاهما** على «أن الإنسان مدني بالطبع... وأن الاعتزال شر كلِّه»[30]؛ وتقول **الثانية** إن الإنسان مجبول بالطبع على **البحث عن السعادة**. يقودنا الجمع بين هاتين المقدمتين إلى القول إن الإنسان لا يستطيع الوصول إلى السعادة من دون الاجتماع المدني الذي يضمن له الحد الأدنى والضروري للبقاء في الوجود من أمن ومسكن ومأكل، والحد الأعلى من أنظمة وقوانين وأخلاق لاستكمال غاية الإنسان. معنى هذا أن الاجتماع المدني هو الذي يحوّل الإنسان بالقوة إلى إنسان بالفعل.

مع ذلك، يمثل الاتجاه العام الذي طبع فلسفته، والذي ظهر خصوصًا في **رسالة الاتصال** وكتاب **تدبير المتوحد**، الاتجاه الفردي ومعناه الاستغناء عن المجتمع، والتحرر من التزاماته ومسؤولياته الاجتماعية والخلقية والسياسية. تمثلت هذه النزعة أولًا في التخلي عن مبدأ تساوي الناس في سعيهم إلى نيل السعادة القصوى، حيث صار الفرد ذو الفطرة الفائقة وحده المؤهل لخوض غمار هذه التجربة الميتافيزيقية. من جهة أخرى، أوصى ابن باجة المتوحدَ بوجوب الانعزال عن المجتمع المدني، والاكتفاء بمصاحبة من له الغاية النظرية نفسها وحده، إذا وجد أن الشروط اللازمة لنيل سعادته الحقَّ في المدن الناقصة غير متوافرة. بيد أن أبا بكر بن الصائغ يعترف بأن طلب العزلة عن المجتمع المدني أمر اضطراري، كاضطرار المريض إلى تناول الدواء المر، وإلا فإن الاجتماع المدني يبقى شرطًا ذاتيًا لوجود الإنسان[31]. فكيف إذًا يحقق الإنسان المفرد كماله وماهيته، التي هي سعادته القصوى؟

ثانيًا: من الوجود الطبيعي إلى الوجود الإنسي

التمس ابن باجة لصوغ مشروعه الفلسفي مسالك عدة، تمثلت في جملة من النظريات الطبيعية والسيكولوجية والمعرفية والميتافيزيقية، كنظرية الحركة والمحرك، ونظرية الفعل، ونظرية الكمال والغاية، ونظرية الصور الروحانية، ونظرية العقل، ونظرية الاتصال، ونظرية أنواع المدن والسير ...إلخ. وكان يلجأ في الغالب إلى مقاربتين: **الأولى** تقابلية لإثبات أن الانتقال من مجال الطبيعة إلى مجال مابعد الطبيعة يتطلب ما يمكن أن نسميه بالقطع مع دلالات المفاهيم العلمية وإضفاء دلالات جديدة عليها؛ **والثانية** هي مقاربة التقسيم الثلاثي لتلك المفاهيم. نكتفي هنا برصد تقسيمه مفهومين هما: الفعل والإنسان.

- **مفهوم الفعل**: تنقسم عنده الأفعال الإنسانية قسمة أولى إلى ثلاثة أنواع: **الأول** هو فعل بهيمي تحركه الطبيعة الغريزية في الإنسان، ولا تتدخل فيه الإرادة والاختيار، وبه تكون الشهوة والغضب والخوف والانفعالات والحركات كلها التي تحفظ للإنسان حياته وتضمن استمراره؛ **والثاني** هو فعل إنساني يحرّكه الرأي والفكر والاعتقاد، ويتميز من الفعل السابق بالإرادة والاختيار. ومعنى هذا أن الفعل يتحقق على حساب الفعل البهيمي، أي لا يتحقق إلا بإخضاع النفس البهيمية للنفس الناطقة، ما يجعل الإنسان حرًا في طاعة النفس البهيمية أو في عصيانها. ويسفر الفعل الإنساني عن التخلق بالفضائل الخلقية والفكرية. وعلى الرغم من محاولة انفصال الفعل الإنساني عن الفعل البهيمي، فإنه يبقى مخالطًا له في هذه المرتبة في الغالب، لأنها - أي النفس البهيمية - هي التي تحرك الإنسان وتخلق فيه الشوق إلى القيام بالعمل أو تبعث فيه الخوف من الإقدام عليه؛ **والثالث** هو فعل إلهي - إنساني، يتميز بأنه يخلو من التأثر بالفعل البهيمي تمامًا، وهذا هو سر تسمية ابن باجة له بالفعل الإنساني الإلهي[32].

عندما يغير ابن باجة زاوية النظر إلى الأفعال السابقة، يعيد تسميتها بحسب الآتي: النوع **الأول**، الأفعال الجسمانية التي تمنح الإنسان الوجود لا الشرف، كالأكل والدثار والمسكن، وغايتها الصحة الجيدة. وهذه الأفعال غير كافية بنفسها، وتجعل الإنسان عبدًا بالطبع كالبهائم؛ النوع **الثاني**، الأفعال الروحانية أو الصور الروحانية الخاصة التي تمنح الإنسان الشرف. وهي أفعال كثيرة، منها ما يقصد الصور الروحانية في «الحس المشترك»، كالعناية بالملبس والمأكول والمسكون، ومنها ما يقصد الصور الروحانية الموجودة في التخيل والتذكر، كأفعال الشمم والبر وحفظ الأخبار والأمثال؛ ومنها ما ينتمي إلى مجال الفضائل الخلقية (الشكلية) كالسخاء والنجدة، أو الفضائل المظنونة كالغيرة، أو الفضائل الفكرية كالعلم وصواب المشورة. والغاية من الأفعال الروحانية أن يكون الإنسان فاضلًا، وأن يحقق كماله الأخلاقي، وينال اللذة الروحانية الخاصة؛ والنوع **الثالث** هو الأفعال العقلية أو الصور الروحانية العامة[33]، كالتعليم والاستنباط، وغايتها تحقيق السعادة. تتفرد هذه الأفعال العقلية بكون كمالها يكون لذاتها، خلافًا للنوعين السابقين من الأفعال التي يكون كمالها لغيرها. وتحقيق الكمالات العقلية يشكل الغاية القصوى للإنسان، أي يحقق كماله العقلي، وبها يصح أن يكون إلهيًا[34].

- تنعكس هذه القسمة الثلاثية للأفعال على قسمة الناس إلى درجة تكون مساوقةً لأنواع الكمالات والغايات التي يقصدها كل صنف من الناس. فيموازاة القسمة الثلاثية للأفعال والصور والكمالات والغايات، يصنف ابن باجة الناس في ثلاث مراتب: **الأولى**، مرتبة الإنسان **الخادم لغيره**، وهي مرتبة الجسمانية الخالصة. تتميز أفعال هذه المرتبة من الناس، كما مر بنا، بكونها أفعالًا غير إنسانية، لأنها ليست ثمرة روية واختيار؛ **الثانية**، مرتبة الإنسان الفاضل، هي المرتبة التي تتكون نتيجة الصراع بين البعدين الجسماني والروحاني للإنسان. والفئة الفاضلة من الناس هي التي تستطيع أن تُخضِع النفس البهيمية لإمرة العقل من دون أن تتمكن من القطع معها، ما يجعل أفعالها صادرة عن روية واختيار، لذلك هي أفعال إنسانية، تمكّن أصحابها من اكتساب الفضائل الشكلية (الخلقية)، إلا أن بعضهم يقصد من التحلي بها التفاخر والمنّ والذكر الجميل، وبعضهم الآخر يقصدها لذاتها، أي لكونها أفعالًا خيّرة، فتحصل له السعادة الخلقية. تمتهن هذه الفئة - ويدخل فيها المتصوفة - التعلم والتعليم، لكنها تبقى دون فئة الفلاسفة؛ **والثالثة** مرتبة الإنسان السعيد الذي يتميز بكونه يحقق المرتبة الروحانية الخالصة التي ينال صاحبها الفضائل الفكرية والسعادة النظرية.

لا يشترط ابن باجة في الفئة الثالثة من الناس، أي الفلاسفة، أن يتخلوا نهائيًا عن الأفعال الجسمانية والأفعال الروحانية، إنما يحضّهم على اكتساب أفضل ما تعطيه تلك الأفعال من صور جسمانية وصور روحانية خاصة تخدم غايتهم. فالفلاسفة لا يستطيعون أن يتخلوا عن الاهتمام تمامًا بصحة أبدانهم وسلامة نفوسهم، لأن الإنسان بالأفعال الجسمانية موجود، وبالأفعال الخلقية شريف. لكن إذا كان لا بدّ للفيلسوف من أن يعنى بالصور والصفات الجسمانية والروحانية، فإن ذلك لا يكون من أجلها، بل من أجل الأفعال العقلية التي تُقصَد لذاتها، وهي الأفعال التي يصبح بها الإنسان فاضلًا - إلهيًا.

يكون تحقيق رتبة المتوحد بطريقين: **الأولى**، الطريق الطبيعية، و«يكون بالعلم، فالعلم مقرّب من الله، والجهل مبعّد عنه»[35]. وهذه الطريق متدرجة في ثلاث مراتب: مرتبة **معرفة الطبيعة** على هيئة معقولات نظرية، ومرتبة «تصور الإنسان ذاته»[36]، وهي أجلّ من المرتبة الأولى وتمهد للمرتبة الثالثة والأخيرة، وهي أن «يتصور ذلك العقل الذي قلناه من قبل»[37]، وهو العقل الفاعل. لكن، قبل الشروع في الارتقاء في الطريق الطبيعية أو العلمية لمعرفة العقل عبر معرفة العالم ومعرفة الذات، ينبغي تحقيق الكمال الأخلاقي. فالكمال العملي شرط للكمال المعرفي، وهذا شرط للوعي بالذات، والوعي الذاتي شرط للوقوف على الكمال الميتافيزيقي. بعبارة أخرى، إن القرب من العالم يقربنا من الذات[38]، وقربنا من ذاتنا يقربنا من العقل، وقربنا من العقل يقربنا من الله. أما الجهل فيبعدنا من كل شيء: من العالم ومن الذات ومن الله؛

الطريق **الثانية** لإدراك المعاني المفارقة هي الطريق الشرعية الصوفية. وخلافًا للطريق العِلْمية، هذه الطريق غير خاضعة لاختيارنا وإرادتنا، وإنما للمعونة الإلهية التي تكون على شكل موهبة وفطرة فائقة يهبها الله من يشاء ومتى شاء. من ثَم، لا وَصْفة ولا صناعة محددتين تمكنان صاحب هذه الطريق من الوصول إلى غايته بطريقة حتمية، إنما عليه أن ينتظر هبة إلهية، ممهدًا لها بالتزام مناسك التعليم الشرعي. لعل هذا الطابع الجزافي هو ما جعل ابن باجة ينتقد أحيانًا هذه الطريق انتقادًا عنيفًا بوصفها طريقًا لا تتجاوز مرتبة الخيال، أو مرتبة اجتماع الحواس الداخلية، من حس مشترك وخيال وذكر، في فعل واحد يُحدِث حالة غريبة عند المتصوف.

ثالثًا: «تدبير المتوحد» علم جديد لنيل أفضل الوجودات

كما أشرنا سابقًا، لم يهتم ابن باجة بالفئتين الأولى والثانية من الناس (مرتبة الإنسان خادم غيره ومرتبة الإنسان الفاضل)، أي لم يهتم بما له صلة بتدبير الاجتماع المدني والسعادة السياسية، وإنما عُني بتدبير الفرد المنعزل، أي بالفئة الأخيرة من الناس. ومن أجل هذا الغرض أوْجَد قولًا خاصًا به سماه «تدبير المتوحد». ووضع قوله الجديد هذا في مرتبة إبيستمولوجية موجودة بين العلم الطبيعي والعلم المدني[39]. لكن، على الرغم مما يوحي به الوضع البرزخي لـ «تدبير المتوحد» من أنه قول يجمع بين ما هو نفسي وما هو سياسي، فإنه في الحقيقة نوع من التربية العلمية والفلسفية الخاصة بالفرد، تربية تريد الإجابة عن السؤال: «كيف يتدبر هذا الإنسان حتى ينال أفضل وجوداته؟»[40].

ما عدّ ابن باجة وجود المدينة الكاملة شرطًا ذاتيًا لنيل السعادة المطلقة، ولا نظر إليها بوصفها هدفًا أقصى لكل مشروعه الفلسفي، ولا فكّر في كيفية الوصول إلى حكم المدينة حكمًا مثاليًا بوساطة الفلاسفة، كما فعل أفلاطون والفارابي من بعده. إننا لا ننكر أن أبا بكر أشار إلى أن المدينة الفاضلة الكاملة توفر أفضل الشروط لتحقيق أفضل وجودات الإنسان، فقد «أُعطِي فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه، وأن آراءها كلها صادقة، وأنه لا من رأي كاذب فيها، وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلًا، فبالإضافة إلى فساد موجود»[41]. إلا أنه أبى إلا أن يبعد من عقل المتوحد أي طموح لإخراج فكرة المدينة الكاملة من القوة إلى الفعل. وبهذا يكون ابن باجة قد أعفى الفيلسوف من مهمة بناء المدينة الفاضلة[42]. أما المدينة غير الفاضلة، فإننا نفهم من كلامه أنه كان يعدّها شرطًا بدائيًا لتحقيق تلك السعادة النظرية المنشودة، لما تقوم به من توفير الشروط الجسمية والخلقية الضرورية لإنجاز مرتبتي الكمال المعرفي والسعادة القصوى[43].

ليس المقصود بالتدبير في الإشكالية الباجية، إذًا، تدبير جماعة تتكون من أناس مدنيين بالطبع، كما هو الأمر عند الفارابي وأفلاطون، بل هو تدبير الفرد الخارج على الطبع المدني، الفرد المتوحد والمنفرد والمنعزل والغريب. إنه «تدبير» مضاد للمؤسسة، مؤسسة الدولة ومؤسسات السلطة المرتبطة بها، ومضاد للجماعة، للطبع المدني، وذلك من أجل تحقيق سعادة الفرد وكماله الخاص داخل مدينة غير كاملة[44]. بعبارة أخرى، لم ينشئ قوله الجديد «تدبير المتوحد» للعمل به داخل المدينة الكاملة، لأنه لا يصلح لها، وإنما يصلح للعمل به داخل المدن الناقصة. والدليل على ذلك أن هذا التدبير تسقط منفعته ويكف عن أن يكون مفيدًا ما أن تتحقق المدينة الكاملة. إذًا، لم يطلب بقوله الجديد القيام بإصلاح اجتماعي وسياسي، تنتفع به العامة من الناس، أو تنتفع منه المدينة - الدولة، بل إنه أراد من «تدبيره» توجيه الفرد الخارج على الطبع المدني نحو الطريق السالكة إلى سعادته الخاصة. لا يمكن أن يندرج قوله ضمن «العلم المدني» الذي يستعمل التدابير الكاذبة، من خطابة وشعر واستعارة ومجاز وألغاز، لتحقيق السعادة المدنية للجماعة[45]، وإنما أراد أن يَبقى في مستوى العقل لتحقيق السعادة العقلية، التي لا يمكن أن تكون سوى سعادة فردية. ومعلوم أن ابن باجة لم يغلق الباب أمام إمكان أن تكون المدينة هي غاية المتوحد أو غاية أفعاله، لكن بشرط أن يوجد المتوحد داخل هذه المدينة الكاملة، الأمر الذي يصعب تصوره[46].

من أجل تقريب معنى قوله المبتكَر، 'تدبير المتوحد'، قارنه بالطب وبالحكومة. فلـ «تدبير المتوحد» شَبَه ما بالطب الذي يتميز بأن معالجته تكون فردية وخاصة. فالطبيب يقدم الدواء الصالح لهذا المريض المشار إليه بناء على تشخيص محدد بالزمان وبدرجة المرض، كذلك لا يصلح 'تدبير المتوحد' إلا للمتوحد، لا لجميع الناس. كما يشبه 'تدبير المتوحد' الطب، من جهة ثانية، في كون هذا الأخير يقوم بوظيفتين متكاملتين هما كسب الصحة وحفظها؛ إذ إن «تدبير المتوحد» الذي يقوم بالوظيفتين معًا، كسب السعادة وحفظها. والفارق الوحيد بين «تدبير المتوحد» وصناعة الطب هو في الموضوع والغاية، فموضوع الطب هو الأجسام وغايته هي الصحة، في حين موضوع القول الباجي الجديد هو النفوس وغايته هي السعادة. أما عن شبَه «تدبير المتوحد» بالحكومة فيكون في الغاية، وهي نيل السعادة، غير أن الحكومة تقصد سعادة المدينة، في حين يكتفي تدبير المتوحد بنيل سعادة الفرد وحفظها فحسب.

رابعًا: وحدة المدينة الكاملة وتعدد المدن الناقصة

لم يكن ابن باجة ينظر بعين الرضا إلى المدن غير الكاملة، بسبب تعدد أنواعها، وتفشي الصراع فيها، وتعرضها للتطور والانقراض، وظهور الصناعات فيها؛ إذ اعتبر هذه الظواهر السياسية والحضارية أعراضًا غير طبيعية شبيهة بالأمراض التي تطرأ على الجسم الصحيح. وأرجع هذه الأمراض السياسية إلى ثلاثة أسباب: **أولًا**، كثرة الآراء والاختلاف بشأنها؛ **وثانيًا** تضاد الأفعال والصراع بشأنها؛ **وثالثًا** تعلق أهلها بنيل اللذة وحصر غاية وجودهم فيها[47]. يفسر وجود التعدد والاختلاف والصراع والحروب نشوء صناعتَي الطب والقضاء؛ إذ وُجدا لعلاج أمراض الجسم والمجتمع[48].

في مقابل ذلك، يتميز أهل المدينة الكاملة بالصدق في الآراء، والسداد في الأفعال، والمحبة في العلاقات، لذلك كان كل أهل المدينة الكاملة «نوابت»، وكأنهم شخص واحد[49]، وكانت المدينة الكاملة واحدة لا تقبل الكثرة والاختلاف، فلا يوجد في جنس المدينة الفاضلة إلا مدينة واحدة فقط. وقد تبنى تشبيه أفلاطون لوحدة المدينة الفاضلة بالصحة التي تتميز هي الأخرى بالوحدة، في مقابل المرض الذي تتعدد أشكاله وأنواعه بسبب خروجه عن الطبع[50]. ويترتب عن الصدق في الآراء، والوحدة في الأفعال وفي الغايات، تحرر المدينة الكاملة من كل مظاهر التحول والفساد، خلافًا لما يجري في مدينتَيْ أفلاطون والفارابي، [الاستغناء عن خدمات القضاء]. من جهة أخرى، لمّا كان أهل المدينة يتحاشون المبالغة في التأنق في العيش والبذخ في المأكل والمشرب، ويتأففون من جعل اللذة غاية لوجودهم، ويبتعدون من كل ما من شأنه أن يخلق الشنآن والصراع والمشاكسة بينهم، فإنهم استغنَوْا عن خدمات صناعة الطب. معنى كل هذا أن أهل المدينة الكاملة بلغوا الغاية في المعرفة العقلية، والفضائل الخلقية والفكرية، غير أن هذه الأوصاف كلها في نظرنا مجرد وصف نظري لأنموذج غير قابل للتطبيق، استعمله ابن باجة استعمالًا منهجيًا للمقارنة بينه وبين النماذج الناقصة للمدن والموجودة على أرض الواقع، وإلا فإنه لم يكن يطمع في تحقيق أنموذج المدينة الكاملة، أو بالأحرى لم يكن يؤمن به، إذ اكتفى بما هو موجود في الواقع من السِّيَر والسياسات الناقصة، ولم يكن يأمل في ما يجب أن يكون.

لكن، خلافًا لمسلسل تطور المدن عند أفلاطون الذي كان يجري في اتجاه واحد من الأعلى إلى الأدنى، ترك ابن باجة الباب مفتوحًا أمام إمكان تحول المدن الناقصة إلى مدينة كاملة، إذا ظهرت فيها جماعة **النوابت** وتكاثرت، وهم فئة الفضلاء الذين يملكون آراء صادقة وأفعالًا سديدة مخالفة للمعتقدات السائدة[51].

خامسًا: المدينة الكاملة ونهاية التاريخ

يأبى ابن الصائغ إلا أن يربط مصير صناعة «تدبير المتوحد» في المدينة الفاضلة بصناعتي الطب والقضاء[52]، حيث تسقط الصناعات الثلاث «متى كانت المدينة كاملة». ونستطيع أن نفهم من قوله هذا إنه لم يكن يعدّ «تدبير المتوحد» علمًا حقيقيًا، لأن العلم الحقيقي لا يفسد أي لا نهاية له، ولأن مصيره مرتبط ببقاء المدينة الفاسدة. ويعلل وجوب نهاية العمل بصناعتي الطب والقضاء في المدينة الكاملة بكونهما استُنبطتا فحسب لمعالجة آفات المدن الفاسدة. فإذا صلحت المدن الفاسدة سقطت منفعتهما، ما يدل على أنهما لا يُعدّان في العلوم، لأن العلوم ثابتة وأزلية[53]. غير أن ابن باجة لا يبين بوضوح إذا كان سقوط جملة من الصناعات حين تحقيق المدينة الكاملة سيجر معه اندثار «العلم المدني» وسقوط منفعته هو الآخر، أم سقوط «تدبير المتوحد» كما نفهم من قوله «كذلك يسقط هذا الذي نقوله متى كانت المدينة كاملة، وتسقط منفعة هذا

القول، كما يسقط علم الطب وصناعة القضاء وغير ذلك من الصنائع التي استنبطت بحسب التدبير الناقص»[54]. أغلب الظن أن تحقيق لحظة كمال المدينة يُنهي مهمة «العلم المدني» أيضًا، لأنه استُنبط لإصلاح المدن الناقصة، وتدبير اختلاف الآراء وصراع الأفعال فيها، أما عندما تختفي الاختلافات والصراعات، فلا معنى لبقائه. كما أن ابن باجة لا يوضح بما فيه الكفاية ما إذا كان استكمال المدينة هو نهاية لوجود بعض الأقوال والصناعات[55]، أم أنه نهاية لكل الصناعات بل ولوجود المعرفة نفسها، طالما أن الجميع سيكون فاضلًا، عالمًا، كاملًا وسعيدًا، أي لا يحتاج إلى المعرفة والعمل. بهذا المعنى، سيكون الحصول المفترض للمدينة الفاضلة إيذانًا بنهاية التاريخ والمعرفة معًا: فالتاريخ لا يكون إلا مع كثرة الآراء والاختلاف بشأنها، ومع التضاد والصراع بين الأفعال الناتجة من تلك الآراء المختلفة. أما عندما تسود الوحدة في المدينة الكاملة، ويحل كل شيء في كل شيء، فإن كل حركة وكل تحول وكل اختلاف وتعارض يتوقف. وهذا معناه نهاية التاريخ، وتعويضه بالثبات والأزلية، أي نهاية زمن الدولة نفسها.

سادسًا: مواطنة من نوع جديد

الخلاصة التي نستخلصها من العلم الجديد الذي يعلن تأسيسه ابن باجة، تدبير المتوحد، هي أن هذا الأخير لا يقبل بأي توافق أو تعاون بين المتوحد ومحيطه المدني، لا يقبل بأي تنازل للوجود المعرفي إزاء الوجود السياسي إلا في ما تقتضيه الضرورة الخلقية والوجودية، لهذا سيحرص على إبعاد «تدبيره» عن أي إملاء أو تدخل اجتماعي أو سياسي. التوحد إذًا هو شعار الفيلسوف المفضل، فينبغي ألا يعاشر أو يصاحب أيًا من أهل المدينة، اللهم إلا إذا كان من أهل العلم. فإذا انعدم أهل العلم تمامًا في مدينة يعيش فيها المتوحد، فعليه «أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه... أو يهاجر إلى السِّيَر التي فيها العلوم إن كانت موجودة»[56].

هذا يعني، من جهة، أن لا وطن للفيلسوف، أقصد الوطن بالمعنى السياسي للكلمة، فوطن الفيلسوف هو الذي يوفر له شروط النظر العقلي، إنه وطن العلم والعلماء أينما كان، ومتى وجد، فإنه وطن غير محدود بالزمان والمكان. ومن ثم، يمكن اعتبار المواطنة التي كان ينادي بها ابن باجة من نوع جديد، إنها مواطنة معرفية وعلمية، وليست مواطنة سياسية مدنية. فإذا كان التوحد يقود إلى الفردية والانعزال عن المجتمع المدني، أي الانعزال عن المختلف، فإنه يقود في المقابل إلى الاتصال والوحدة الروحية مع المثيل من الفلاسفة والعلماء والعارفين في أنحاء المعمور. إنها وحدة لا تعترف بالمكان والزمان. ويحقق الإنسان اتصاله بالمثيل متى استطاع أن يتصل بالعقل، لأنه حينما يتصل به وبالعقول المفارقة بعامة، يصير هو نفسه عقلًا، فيتحد بجميع العقول التي مضت في غابر الزمان والتي تأتي في مستقبل الأيام.

نعتقد أن هذا النوع الجديد من الخطاب المناهض للوجود السياسي، والمنتصر للوجود المعرفي المطلق، هو دعوة من ابن باجة لتربية المواطن خارج حيزه السياسي، بما يقتضيه من مؤسسات وأنظمة خلقية وشرعية وعقدية، والتوجه إليه باعتباره طاقة عقلية خالصة، وقيمة وجودية غير قابلة للمداولة في سوق السياسة.

الفصل الرابع
من اللاذات إلى مابعد الذات
ابن طفيل

«ولقد حرّك منّي سؤالك خاطرًا شريفًا أفضى بي - والحمد لله - إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما...»

ابن طفيل، **حي بن يقظان**

أولًا: تأطيرات أولية

مدار قصة **حي بن يقظان** لابن طفيل هو سؤال «من أنا»؟، وهو سؤال تردد في الفلسفة العربية الإسلامية أكثر من مرة من خلال قصص تحمل الاسم نفسه تقريبًا. الإثارة في القصة بدأت منذ ظهور **حيّ بن يقظان** إلى الوجود بكيفية غريبة، لكونها حصلت نتيجة تفاعلات طبيعية محضة لا تتوافق مع الأصول الشرعية. وُلِد حيّ بن يقظان مجهولَ الهوية، غريب الذات، في فضاء هو الآخر لا هوية مدنية له، فضاء لا مدني، لا سياسي، أي غير قادر على تأهيل بطل القصة لاكتساب هويته المدنية عبر آليات اللغة والعقيدة والتلقين. فهو «لم يعاشر أحدًا، ولم يخالط أهل ملة، ولم يأنس بمسموع، ولم يتأدب باستصلاح، ولم يُهذَّب بتعليم أستاذ ومرشد».

تبدو «حالة التوحد» شبه المطلقة هذه وكأنها سابقة حتى على «الحالة الطبيعية» التي وصفها أصحاب «العقد الاجتماعي» (هوبز ولوك وروسو). هكذا أبَى ابن طفيل إلا أن تبدأ قصته، **حيّ بن يقظان**، بنقض صريح للتعريف الشهير للإنسان بأنه «مدني بالطبع»، والذي بمقتضاه لا يكتسب الإنسان سماته الإنسانية إلا إذا كان جزءًا من المجتمع المدني - السياسي. في مقابل ذلك، انطلقت القصة من اعتبار الإنسان جزءًا من الطبيعة قبل أن يكون جزءًا من المدينة، وأنه انطلاقًا من موارده الطبيعية الذاتية يستطيع اكتساب الصفات المدنية، فيتحول من كائن طبيعي إلى كائن إنساني. بعبارة أخرى، على الرغم من وحدة حيّ وعزلته العارية عن أي هوية ولا ثقافة ولا دين، في طبيعة غُفْلة لم تمسسها يد الإنسان، مجردة من كل معالم المَدَنيّة، سيستطيع أن ينتقل من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع المدني. الغرابة الأولى لقصة **حي بن يقظان** تكمن في القول إن بوسع الإنسان أن يصبح إنسانًا مدنيًا من دون عقد اجتماعي ولا دولة ولا شريعة ولا معرفة ولا تاريخ، لأنه يملك موارد داخلية تؤهله ليكتشف منفردًا أخلاقه ومعارفه وروحه المدنية من دون استعانة من خارج ذاته. هذا الفراغ المطلق للذات، أي حالة انعدام التأطير والتوجيه الاجتماعي والتربوي والعقَدي والمعرفي، هو محرك بطل القصة للبحث عن الذات، ما يحملنا على القول إن الاسم الحقيقي لهذه القصة هو «البحث عن الذات».

يبدو حي بن يقظان «كالرجل الطائر»، رجل ابن سينا الذي لا جاذبية له، ولا غاية له سوى البحث عن الذات بكل حرية. لكن أي ذات تلك التي يبحث عنها؟ هل هي من مقام الماهية، أو من مرتبة الوجود، أو من منزلة الهوية (بالمعنى الحديث أي الهوية الثقافية)، أم هي بالأحرى شيء آخر فوق طور الوجود والماهية؟ هل الذات هي الوجود المتجسد في بدَنٍ مشار إليه؟ أم هي الوجود المتمثل في مقولة الروح الحيواني أو النفس الروحانية التي تحيي الجسم المشار إليه؟ أم أن الذات هي العقل، أشرف قوى النفس، الذي بفضله سُمِّي الإنسان إنسانًا؟ أم أن الذات هي، بالأحرى، قوة غامضة لا اسم لها، توجد فوق طور العقل وتطرأ على الفرد هبةً من الله من غير طلب ولا بحث ولا عناء؟ وأخيرًا، هل هذه الأسماء والتحديدات المختلفة للذات هي في حقيقة الأمر تجليات لنفس الشيء الواحد، أم أنها تحولات له، أم أنها بالأحرى جواهر مختلفة، بل ومتضادة بعضها مع بعضها الآخر؟ هذا وجه الغرابة الثاني في القصة: تعدد الذوات وتحولاتها بصفة عامة.

إذا كانت الذات متعددة وربما متحولة من طور أدنى إلى طور أعلى، فهذا يعني أن القصة تتحرك بتحرك الذات وتحولاتها، فيكون اكتشاف الذوات في داخل بطل القصة هي الخيط الناظم لحركيتها. بيد أن اكتشاف هذه الذوات لا يتم تلقائيًا، بل من خلال مجاهدة ومعاناة ورياضة بدنية وروحية. ويظهر من هذا أن فعل الكشف عن الذات هو في نهاية الأمر فعل لإلباس «المادة الأولى» التي هي الجسم، صورًا مختلفة تزداد رفعة وشرفًا كلما تقدمت مسيرة البحث عن الذات إلى الأمام بفضل التجربة والنظر والمشاهدة والمعاناة الفردية، أي عبر تطور العلم والممارسة التأملية والمجاهدة العرفانية. وهذا هو الوجه الثالث من غرابة القصة: تعدد الذات «البشرية» وتحولها.

تزداد غرابة القصة كثافة وتشويقًا عندما نعرف أن ما يحرك ديناميتها هو نفي الذات، وكأن معنى إثبات الذات هو نفيها، أو قل كأن الرغبة المتأججة لاكتشاف الذات، تتحول إلى رغبة طاغية في محوها! بهذا النحو يبدو حيّ بن يقظان «غير راضٍ» دائمًا بما يحققه لذاته: بدلًا من أن يقنع الإنسان بذاته البدنية والمدنية والعقلية، أي بذاته الممكنة تاريخيًا ووجوديًا، يتطلع إلى ذات شبه مستحيلة، ذات مطلقة لا ينالها الزمان ولا التاريخ، ذات تحقق ذاتها بالفناء في الذات المقابلة لها، الذات المطلقة واجبة الوجود. هل نعتبر هذه اللحظة هي اللحظة القوية في القصة ما دامت تَعِد بفتح باب الآفاق العليا أمام الذات البشرية لتتّحد بها في سعادة وغبطة لا مثيل لهما، أم نرى فيها لحظة ضعفها، لأنها لا تليق مخرجًا إلا للمتوحدين الفاشلين في التفاعل إيجابيًا مع المدينة والتاريخ والتأثير في مجراهما؟

بوسعنا، من جهة أخرى، أن نتصور أن مركز التشويق موجود في الرغبة في الانتقال بين عزلتين، أو غربتين متقابلتين، رغبة في التخلص من الغربة إزاء العالم الطبيعي بفضل اكتشاف المعرفة والإنسان في الذات، ورغبة تسعى إلى ممارسة الغربة إزاء الذات والذوات الأخرى بكيفية تغيب فيها الذات عن ذاتها من حيث هي ذات عارفة وذات مَدَنيّة في الوقت نفسه. الانتقال من غربة طبيعية ومدنية (سياسية) وتاريخية إلى استكمال الذات بملئها بالمعارف النظرية والخبرات العملية والقيمية، إلى غربة ميتافيزيقية غايتها استفراغ الذات من جديد من كل ما حصلت عليه من خبرات ومعارف وأخلاقيات كيما تتأهل لقبول الذات المطلقة والتمكن من إلقاء نظرة كلية، مطلقة، أحدية وشفافة على الوجود بما هو مرادف للاوجود.

أخيرًا، يمكننا أن ننظر إلى القصة من خلال واقعة الموت بمعنييه المادي والمعنوي، إذ كانت نقطة الانطلاق الدرامية والحقيقية في القصة هي معاينة الموت والعمل على تجاوز هذا المآل الضروري بحثًا عن الخلود. وكانت نقطة النهاية طلب الفناء بحثًا عن السعادة والخلود. «الموت البدني» حرّك في البطل المتوحد رغبة إيجابية قوية في «استكمال» ذاته استكمالًا فرديًا من دون الاستعانة بمجتمع أو بعقيدة، وهو استكمال يُفضي بصاحبه إلى الشعور «بنبل قَدْره عند نفسه بعض نبالة»، لأنه لا يمكّنه من تحصيل مجموعة من الآلات والخبرات العملية فحسب، ولكن أيضًا من اكتساب جملة من المعارف الطبيعية والقيم الخلقية والمبادئ العَقَدية. «أما الموت الأنطولوجي»، فهو عبارة عن سعي سلبي عارم إلى إفراغ الذات من «كمالاتها البشرية» تهيئًا لها لاستقبال «الكمال الإلهي»، وكأن هذا الكمال الشريف يقتضي عودة إلى الفراغ المطلق الأصلي لأنه يغار من المزاحمة. هل هي عودة إلى حالة الهيولى الأولى، إلى حالة الفراغ الأول؟ أبدًا، فالحالة العدمية هذه ليست كالحالة العدمية الأولى، بل هي حالة عدمية من نوع جديد، إنها العدم الذي هو ثمرة امتلاء، أو قل هو فقر بسبب الغنى عن الآخرين طبيعةً وبشرًا!

ثانيًا: الذات بوصفها جسدًا

قادت مغامرة البحث عن الذات حيّ بن يقظان منذ البداية إلى الشعور بفرادتها، بعد أن فوجئ بأنه لا شبيه له ولا نظير له بين باقي الحيوانات: »وبقي على ذلك برهة من الزمان يتصفح أنواع الحيوان والنبات، ويطوف بساحل تلك الجزيرة، ويتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيهًا بحسب ما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهًا كثيرة، فلا يجد شيئًا من ذلك»[57]. وما زاد من وقع المفاجأة أنه لمّا أمعن في المقارنة بين جسمه وأجسام الحيوانات الأخرى دُهش لاكتشاف أن جسمه عري عن كل وسائل الدفاع عن النفس عندما يقع التنافس والصراع على المأكل والمشرب والمأوى، جسم فقير من أبسط الأدوات التي من شأنها أن تقي جسمه من حر الشمس وقرس البرد، »فكان يفكر في ذلك ولا يدري ما سببه»[58]، أي لا يدري ما سر الغرابة والاختلاف الذي تتميز به ذاته الجسمية عن «الذوات» الأخرى[59].

كان شعوره بالاختلاف في البداية يعني شعورًا بالنقص الشديد إزاء الحيوانات الأخرى، غير أنه بعدما اكتشف الخصائص العجيبة التي تنفرد بها يده بالقياس إلى «أيدي» باقي الحيوانات، بدّل رأيه في ما يخص شعوره بالنقص، حيث »نَبُل بذلك قدرُه عند نفسه بعض نبالة، ورأى أن لِيَدِه فضلًا كثيرًا على أيديها»[60].

أثّر تعرّفه إلى وظائفَ يده المتعددة في نفسه أثرًا عميقًا إلى درجة أن شبّه نُبل جسمه بالأجسام السماوية التي تمتاز بمزايا تكاد ترقى بها إلى أن تصير كائنات روحانية [61]. ومكّنته مراقبته «الطبية» لبدنه من الوقوف على بعض هذه المزايا التي يفترق بها جسمه عن باقي أجسام الحيوانات، كاعتدال عناصره ووظائفه وعدم مضادة صورته لصور أخرى، ما دفع بحي بن يقظان إلى أن يشعر بأن ذاته خلقت للقيام بأمر عظيم وتحقيق غاية سامية في الكون: »ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان، ولم يرَ فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية كلها، وتبين له أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان وأنه إنما خلق لغاية أخرى، وأُعِد لأمر عظيم لم يُعدّ له شيء من أنواع الحيوان»[62].

بدأ حي بن يقظان يشعر بتفوق بدنه بعد أن اكتشف تميزه وانفراده، أي بعد أن تعرّف إليه من حيث هو ذات له. غير أنه شعر بشيء من الضيق إزاء مشكلة تعدد أجزاء بدنه وأعضائه وتنوع وظائفه الحركية والإدراكية، ما حمله على البحث عن «مبدأ» قادر على أن يضمن الوحدة لهذا التعدد، وعلى أن يكون هو «ذاته» الحقيقية. من أجل حل هذه المفارقة، مفارقة الوحدة والتعدد، قام بتجربة تشريحية قادته إلى ما يشبه الوقوف على هذا المبدأ، الذي استعاره ابن طفيل من القاموس الطبي، وهو «الروح الحيواني». هكذا اعتبر الجسم »... وإن كان كثيرًا بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته، فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد، وانقسامه في الأعضاء منبعث منه، وأن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له أو مؤدية عنه»[63].

دفعه اكتشافه الوجه المزدوج والمتقابل لذاته البدنية، الوجه الأكثري والوجه الوحدوي، أن يعمم هذه النظرة المزدوجة والمادية على كل الوجود: »فكان في هذه الحال لا

يرى شيئًا غير الأجسام، فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئًا واحدًا، وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تتناهى»[64]. وقد تأتّى له إثبات الوحدة للوجود عمومًا من طريق تعميمه «الروح الحيوانية» على كل الكون، جاعلًا إياه روحًا عامًا فائضًا عن الله: »وكذلك الروح، الذي هو من أمر الله تعالى، فياض أبدًا على جميع الموجودات، فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد، وهو الجمادات التي لا حياة لها... ومنها ما يظهر أثره فيه، وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها... ومنها ما يظهر أثره فيه ظهورًا كثيرًا وهي أنواع الحيوان»[65].

لكن، ما هي طبيعة هذا «الروح الحيواني»؟ الإجابة الأولى التي لاحت لحي من طريق المعاينة والتشريح، هي أن طبيعة الروح شبيهة بالنار، أي »من جوهر هذا الموجود، أو من شيء يجانسه. وأكد ذلك في ظنه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته وبرودته من بعد موته»[66]. من جهة أخرى، وبعد تشريح دقيق للقلب، تبين له أن للروح ارتباطًا أساسيًا به باعتباره مسكنه الذي يصدر من خلاله أوامره لكل الأعضاء والوظائف. هكذا، نجده يتوغل أكثر في القلب ليدقق في أمر طبيعة هذه الروح، فتبين له أنه هو عبارة عن بخار حار يشبه الضباب، وأنه هو «المحرك الأول» للحيوان بدليل أنه »متى انفصل عن الحيوان مات»[67]. لكن، هل معنى هذا أن «الروح الحيواني»، يقوم مقام الصورة للجسم أم يقوم مقام الفاعل فحسب، أم أنه أمر رباني؟ من مضمون تعريفه للموت بأنه »سكون الحركات بالجملة، وتعطل جميع الأفعال»[68]، أو تعريفه له بكونه ارتحالًا للروح الحيواني عن بيت القلب، يمكننا أن نستخلص بأن الروح محرك وفاعل، وأنه لا يمكنه الاستغناء عنه طَرْفة عين، لأنه هو الذات التي تصدر عنها الحركات والأفعال والإدراكات[69]. وباكتشافه فاعلية الروح الحيواني في مقابل عطالة الجسم، »صار عنده الجسد كله خسيسًا لا قدْر له إضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك... وسلا عن ذلك الجسد وطرحه، وعلم أن أمَّه التي عطفت عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشيء المرتحل، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها، لا هذا الجسد العاطل، وأن هذا الجسد بجملته إنما هو كالآلة لذلك، وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش. فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه لم يبق له شوق إلا إليه»[70].

غير أنه لم يقف عند هذا الحد، أي اعتبار الروح فاعلًا، بل ذهب إلى أن هذا الروح هو أقرب إلى الصورة، وأنه أمر رباني سارٍ في الموجودات كلها، حيها وجامدها، ومتدرج في قيمته الروحانية بحسب طاقة القابل له إلى أن يصل إلى الإنسان فالأنبياء: »وكذلك أيضًا من الحيوان ما يزيد على **شدة قبوله** للروح، أنه **يحكي الروح ويتصور بصورته**، وهو **الإنسان** خصوصًا. وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم «إن الله خَلَق آدم على صورته». فإن قَوِيت فيه هذه **الصورة** حتى تتلاشى جميع الصور في حقها وتبقى هي وحدها... وهذا لا يكون إلا **للأنبياء**»[71].

هكذا تجتمع هذه العناصر لتغذية خطاب مناهض للجسم. فالجسم يتميز بالتعدد والحركة والتحول والكون والفساد، لكنه أكثر من ذلك يتميز في حد ذاته بالعطالة، لأن ما يحركه هو الساكن فيه، أي «الروح الحي». من أجل كل هذا وغيره، هان »الجسم لديه بالجملة«، خصوصًا بعدما اكتشف وجودًا آخر أرفع وأشرف، وهو وجود واحد غير متعدد، ثابت غير متحرك ولا متغير ولا كائن ولا فاسد، وجود غير خاضع للزمن ولا للسببية ولا لباقي المقولات. ومن الواضح أن احتقار الجسمية في هذه الرؤية صار يعني احتقار التعدد والحركة والاختلاف والمغايرة والحاجة إلى الآخر، والنفور من الزمن والتاريخ والرغبة والإحساس، بل وحتى من القول والتفكير؛ إذ كيف يستطيع المرء أن يفكر ويتكلم من دون جسد، كيف يمكنه أن يفعل ويتحرك ويرغب ويحس في عالم لا جسد فيه؟ فنحن نحيا ونتكلم بالجسد ومع الجسد. ولعل احتقار ابن طفيل للبدن، بما هو مرادف للرغبة والشهوة والمعرفة والتاريخ والحكي، هو ما يفسر غياب المرأة من مشهد القصة، غياب شهرزاد محبة الحكي والحكمة، وأميرة الكلام والقول. وهذا ما يحملنا على الاعتقاد أن استبعاد الجسم، وإقصاء البعدين البيولوجي والسيكولوجي للإنسان، قد يكون توطئة مباشرة للعبودية الطوعية، لأنه ما لم نهتم بجسمنا ونُعنَى به فسيصبح، هو ونفسه، ملكًا لغيرنا، أو بالأحرى سيصبح غيرنا. فحينما نتصور أن الحرية هي التحرر من رق الجسم ومقاصد الجسم، سنفقد إنسانيتنا بأن نصبح عبيدًا للوهم المستحيل. هكذا يمكن أن نعتبر القصة عبارة عن رسالة في العبودية!

حقًا، لا ننكر انتباه حي بن يقظان لأهمية الجسم بوظائفه البيولوجية والحسية؛ إذ رأى في لحظة من اللحظات أن من الواجب الحفاظ عليه بالتشبه بالحيوان غير الناطق، أو بالأجسام السماوية التي يحركها الشوق والنزوع إلى مبادئها. لكنه سرعان ما تخلى عن تقديره والاهتمام به مفضلًا التشبه بالموجود الواجب الوجود على التشبه بالحيوان والأجسام السماوية، حتى يُزكّي به «الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود»[72]، سواء باكتساب صفاته السلبية التي تؤدي إلى الاستغناء عن رق الأجسام والأغيار، أم صفاته الإيجابية حتى يحصل على العلم والحكمة والإرادة.

ثالثًا: الذات بوصفها عقلًا

بعد الوقوف على خسة الجسم وهوانه بسبب افتقاره إلى غيره وقابليته للفساد، استخلص أنه لا يمكن أن يكون الجسم ذاته الحقيقية، لهذا نبذه ليبدأ بحثًا جديدًا، ومن منطلق آخر، عن ذات أخرى غير الجسم. وبعد بحث وتشريح وجد في شغاف القلب، العضو الرئيس في الجسم، المبدأ الفاعل لهذا الأخير وهو «الروح الحيواني» الذي فسّر به، في بداية الأمر، الحياة وما يتصل بها من حركة وتغير وإدراك. إلا أن هذا المبدأ لم يقنعه على الرغم من وصفه إياه بالفاعل، لأنه ينتمي في نهاية الأمر إلى عالم الأجسام. لهذا السبب راح يبحث عن «معنى زائد» مضاف إلى ذلك الروح، ويقوم مقام مبدئه. »فَلاَح له، في جملة ما لاح من ذلك، أن الروح الحيواني الذي مسكنه القلب... لا بد له أيضًا من معنى زائد على جسميته، يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة التي تختص به من ضروب الإحساسات وفنون الإدراكات وأصناف الحركات. وذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الأجسام، وهو الذي يعبر عنه النُّظار بالنفس الحيوانية»[73]. معنى هذا أن »حقيقة الروح الحيواني... مركبة من معنى الجسمية ومن معنى زائد على الجسمية... هو الذي يعبر به بالنفس»[74]، وأن علاقة «الروح الحيواني» «بالنفس الحيوانية» هي كعلاقة المادة بالصورة، أو علاقة الجنس بالفصل. وهذه العلاقة هي التي تفسر تعدد «الروح الحيواني» وتغيره؛ إذ «الروح الحيواني» يقوم مقام المادة الثابتة التي تحل فيها صور أو أنفس متعددة ومتعاقبة.

نعتبر هذه اللحظة من أهم لحظات التحول المهمة في تطور القصة. فابن طفيل، وإن لم يتخل عن اعتباره «الروح الحيواني» معنى أولًا بجانب المعنى الثاني «النفس الحيوانية»، إلا أن فكرَه »تعلق... بالمعنى الثاني وهو الذي يعبّر عنه **بالنفس**، فتشوق إلى التحقق به، والتزم الفكرة فيه. وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الأجسام كلها، لا من جهة ما هي أجسام، بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص ينفصل بها بعضها عن بعض»[75]. هكذا، انتقل حي بن يقظان من النظر إلى «الذات» من جهة «الفاعل»، إلى النظر إليها من جهة «الصورة»، أي بما هي ماهية لا بما هي فاعل. لكن ما طبيعة هذه النفس؟

من أجل الوقوف على طبيعة ذاته الجديدة (النفس) انطلق بطل القصة من مبدأ التلاؤم في الشرف والطبيعة بين المدرِك والمدرَك. فإذا كان موضوع الإدراك هو الموجود الشريف والرفيع «واجب الوجود»، أي الموجود المفارق للجسم ولقوى الجسم، وجب أن تكون القوة التي تدركه شريفة ومفارقة للمادة أيضًا. واللافت أن ابن طفيل لا يتكلم في هذا الصدد على قوة تدرك الموجود الواجب الوجود، وإنما يتكلم على الذات نفسها التي تمارس هذا الفعل. وهذا يعني أن ذاته غير جسمية ولا هي قوة في جسم.

بفضل هذا الاكتشاف الجديد للذات، يمكن استخلاص خمس نتائج: **أولها** أن الذات البشرية تشبه الذوات العليا، أي تشبه العقول المفارقة، هذا إن لم تكن تشبه ذات الموجود واجب الوجود؛ **ثانيها** حصول العلم بالموجود الحق يكون مباشرة بالذات، لا بوساطة قوة؛ **ثالثها** إدراك الذات ذاتها يكون مباشرًا لا من طريق وسيط زائد عليها كالقوة والآلة. ومعنى هذا، وهذه هي النتيجة **الرابعة**، أن الذات اكتسبت تعريفًا، أو ماهية جديدة لها، وهي العلم بالموضوع[76]. **خامس** النتائج هي أنه متى سلّمنا بأن الذات هي أحد موضوعات علمها، فلا بد من أن نقبل النتيجة الأنطولوجية المترتبة عن ذلك، وهي أن علم الذات بذاتها ليس أمرًا زائدًا عليها، بل هو ذاتها[77]. ومن ثم فالعالم والمعلوم والعلم، أو العارف والمعروف والمعرفة هو شيء واحد.

هنا يتراءى لنا من جديد أحد أهداف قصة حي بن يقظان، وهو إثبات وحدة الذات - النفس، في مقابل ما يشير إلى الجسم من تعدد ومغايرة واختلاف وتغير. «العلم»، إذًا، هو رابع ذات يكتشفها حي بن يقظان (بعد الجسم الروح الحيواني والنفس الحيوانية) في مسيرته من أجل اكتشاف حقيقته، وهي ليست شيئًا آخر سوى «العقل النظري». وهذه الذات شريفة بحكم شرف موضوعها الأول، وهو واجب الوجود، وموضوعها الثاني، وهو ذاتها نفسها، الذي هو العلم أو العقل النظري. إذًا، ذات الإنسان »أمر غير جسماني، ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام«. لكن هل سيكتفي حي بن يقظان بهذه الذات النظرية؟

من أجل الإجابة عن هذا السؤال سيكون علينا أن نفحص فعل الذات - العقل حينما يكون متجهًا نحو تعقل الموجود واجب الوجود. ابن طفيل يستعمل في هذه المرحلة مصطلحًا صوفيًا للتعريف بفعل العقل، وهو مصطلح «المشاهدة» لا مصطلح «النظر» الفلسفي. غاية المشاهدة أن تكون محضة خالصة لذات الحق. فهل يفي العقل بهذا الشرط؟ يبدو أن الأمر ليس كذلك؛ إذ تبين له أن في المشاهدة «بالعقل» »شوب« و»شِرْكة«، تتمثل في ما سماه «الالتفات إلى الذات». فالذات الإنسانية في المشاهدة العقلية عنيدة أمام الغياب، لا تريد الفناء في الموضوع[78]؛ إذ على الرغم من فناء الذوات أو الموجودات كلها في أثناء الاستغراق في المشاهدة، فإن ذات حي بن يقظان تبقى حاضرة، وهو أمر كان يسوؤه أيما إساءة، فعزم على تجاوز هذه «الشِّرْكة» في المشاهدة بالتِمَاس طريق غير طريق العقل، أي غير طريق «الاتصال» الفلسفي.

رابعًا: الذات الكشفية بوصفها طورًا فوق طور العقل

يحاول حيّ بن يقظان التغلبَ على عناد الذات المفكرة في حضورها في أثناء محاولتها الاستغراق في مشاهدتها الموجود الحق «واجب الوجود»، وإزالة هذا «الشوب» الذي يعوِّق الاستغراق المحض في المشاهدة وفناء الموجودات كلها والذوات كلها، سيكون عليه نبذ طريق العقل، طريق الحد والماهية، القائمة على الفصل والتمييز والاختلاف. إنها لحظة الانعراج الأخيرة في مسيرة البحث عن الذات من «النظر» (العقلي) إلى «المشاهدة» (الكشفية)، ومن مرتبة النُظار إلى مرتبة أهل الولاية والكشف. هذا التغير في طريقة الإدراك يقتضي تغيرًا في القوة المدركة. وبالفعل، تتم المشاهدة «بأمر» يستعصي على التسمية والتحديد، ويسمى «قوة» على سبيل المجاز، لأنه لا يملكه كل الناس، أي ليس ذاتيًا للإنسان بما هو إنسان[79]. ويمتاز هذا «الأمر» الذي لا اسم له، من باقي قوى النفس، بأنه يُمكِّن المُشاهِد من »المشاهدة الصرف والاستغراق المحض« والفناء التام عن الذوات والموجودات كلها، بما فيها الفناء عن «تعقل» ذاته المشاهِدة، فتغيب عنه ذاته وتتلاشى بمعيتها الذوات الأخرى كلها إلا ذات واجب الوجود، وهذا منتهى السعادة والبهاء![80].

واضح أن «الرتبة الشهودية» هي غير «الرتبة النظرية»، » وإن كانت إياها«[81]؛ ما يعني **أولًا** أن موضوع تجربتَيْ «النظرة» الفلسفية و«المشاهدة» الذوقية واحد، أي »لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه«، و**ثانيًا** أن التجربتين لا تختلفان اختلافًا نوعيًا، وإنما اختلافًا في الدرجة، أي »بزيادة الوضوح«. ولتوضيح هذا الفرق في الدرجة بينهما شبّه ابن طفيل حالة النُّظار بالعميان الذين لا يفهمون الألوان إلا عن طريق شرح أسمائها والتعريف بها، وشبه حالة أهل الولاية بالمبصرين الذين يرون الألوان عيانًا ومباشرة، لا بوساطة اللغة والمنطق[82].

لمّا كانت هذه الذات الخامسة، الذات الكشفية أو الذوقية، قد «اكتسبها» حيّ ابن يقظان من طريق «قوة» مجهولة الهوية، يمنحها الله لمن يشاء، فمن الطبيعي أن لا تكون أمرًا ذاتيًا بالنسبة إلى الإنسان كالجسد (الروح الحيواني) والنفس الحيوانية والعقل، أي لا توجد عند جميع الناس بالضرورة والتساوي، وإنما توجد عند بعضهم بالعرَض. ولا تقف غرابة هذه «القوة» عند كونها «واردة من خارج»، بل لأننا لا نعرف أين تحل أيضًا: هل في العقل، أم في النفس فتكون مجاورة للعقل، أم تقتضي بالأحرى فناء العقل لتحل محله؟ نترك هذه المسألة معلقة لأن ابن طفيل لا يسعفنا بمعطيات تساعدنا على الإجابة عنها، ونتصدى لسؤال آخر يتعلق بالفناء، الذي يشكل جوهر هذه الرتبة التي هي فوق طور العقل، وهو هل يكون طلب الفناء على مستوى الوجود الفعلي أم على مستوى المشاهدة الإدراكية فحسب، هل الفناء ذو طبيعة أنطولوجية أم أنه ذو طبيعة معرفية فحسب أو بالأحرى ذوقية؟

يبدو من تلميحات ابن طفيل أن الفناء يكون على مستوى الخاطر والمشاهدة والذوق فحسب، وكأنه حال يشبه السُّكر الشعوري: الفناء عن إدراك الذوات كلها بما فيها الذات المشاهِدة، كي لا تبقى إلا ذات واحدة مُدرَكَة هي ذات الحق. بل أكثر من ذلك، تحقيق فناء الذات، أي الفناء التام، لا يقف عند حد فناء ذات المشاهِد، بل المشاهدة ذاتها، فتغدو «المشاهدة نفسها فناءً عن المشاهدة»، وكأن الفناءَ لون من المشاهدة الرائقة التي تُحدث أعلى مراتب اللذة والسعادة. وبالفعل، حينما يَفنَى فعل المشاهدة ويفنى المشاهِد في المشاهدة ويشاهد فناء ذاته في المشاهَد، يصبح التلاشي في الآخر موضوع لذة ومتعة لا نظير لهما. وتكمن لذة مشاهدة تلاشي المشاهِد في المشاهَد غير القابل للمشاهدَة، وتلاشي فعل المشاهدة، في تحول المشاهِد إلى مشاهَد، أي تحول الذات إلى موضوع، فتصبح الذات تشاهِد بالموضوع، يصبح المشاهِد يشاهِد بالمشاهَد، فيغيب المشاهِد والمشاهَد والمشاهَدة، ليغدو الكل غيبًا في غيب، وهذا منتهى السعادة! هكذا يصبح الفناء عن الوجود (لا الفناء عن المعاصي) أرقى أشكال الوجود، لأن الفاني »يخطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق«. وهذا يدل على أن تحقيق الفناء ولو كان على مستوى الرؤية والمشاهدة فحسب ليس في متناول أي كان! لأن حلول «ذات الحق» في «ذات المحقوق»، حلول الكل في الجزء، لا يسوغها سوى العدم، وإلا فإن لا وجود لطاقة في الإنسان تستوعب الفناء التام بجانب الامتلاء التام.

بالفعل، إذا كان الفناء غيبًا في غيب، وإدراكًا لعدم المغايرة بين ذات المشاهد وذات الحق، فهل يمكن اعتبار الفناء فعلَ امتلاء الذات البشرية بالذات الإلهية؟ يفاجئنا ابن طفيل بإجابة سلبية مثبتًا العدمية بدل الامتلاء. لأنه لو تم إثبات الامتلاء لتمّ إثبات المغايرة لذات الحق، والحال أن »ليس شيء إلا ذات الحق«[83]. بعبارة أخرى، لا يمكن أن توجد ذاتان، أي حقان متزاحمان في عالم واحد، بل يوجد حق واحد، وذات واحدة، هي ذات «واجب الوجود». هكذا يكون تحقيق الذات هو فناؤها في ذات الحق، ما يعني أنه لا يجوز في هذه الرتبة من المشاهدة القول إن الإنسان ذات حقًا.

بهذا النحو، نكون أمام وحدة وجود ذاتية، أي وحدة مشاهدة وإدراك، لا وحدة موجودات، وإلا فإن الوجود الممكن يبقى مغايرًا للوجود الواجب، ولا مجال للتوحيد بينهما. من هنا، جاءت لذة هذه التجربة الوحدوية، وإثارتها الغبطة والسعادة القصوى. لكننا نجد ابن طفيل يلمّح أكثر من مرة إلى وجود صورة ثانية لوحدة الوجود، هي وحدة الوجود الموضوعية التي تتمثل في سريان نفس الروح في الوجود بدرجات متفاوتة في الجمادات والنباتات والحيوانات والإنسان، بمقدار ما فيها من قيمة ذاتية ومن استعداد للقبول.

لا عجب لأجل هذا كله أن تنشأ صعوبة التعبير عن هذه التجربة الذوقية الاستثنائية باللسان، والتعريف بها بالبيان الفكري، في مقابل تجربة الاتصال الفلسفية القابلة للتعبير عنها بالوسائل المذكورة[84]. لكن، إذا كان الواصل عاجزًا عن التعبير والتعريف بتجربة الاستغراق والفناء باللغة والفكر، فإنه عاجز في الوقت نفسه عن أن يكتم لَدَنه، فيضطر إلى البوح بها للآخرين. إلا أن هذا البوح لا يمكن أن يكون، أمام عجز اللغة الاستدلالية عن التعبير عن تلك اللذة الذوقية، إلا بضرب المثال من دون قرع باب الحقيقة، أي استعمال أدوات الخيال من قصة واستعارة وتشبيه ورمز وحكي لتبليغ ما تذوّقه من حلاوة مشاهدة الحق واقتسامها مع غيره، وهو ما عبّر عنه ابن طفيل في ديباجة القصة بقوله: «لقد حرك منِّي سؤالُك خاطرًا شريفًا أفضَى بي - والحمد لله - إلى مشاهدة حال لم أشهدها من قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما...»[85].

خاتمة

تقودنا ارتياضاتنا السابقة إلى طرح سؤالين: هل أجاب ابن طفيل في نهاية الأمر عن سؤال «من أنا»، عن سؤال الذات، بالوقوف على حقيقتها، أم أن أفق القرون الوسطى لم يكن يسمح قط ببروز الأنا من وسط اليمّ الاجتماعي والعقدي؟ وإذا سلّمنا بأن بطل القصة لم ينته فعلًا إلى إثبات ذات واحدة فحسب، بل ذوات عدة، فهل يمكن اعتبار هذه الذوات لحظات تحوّل لنفس الذات الواحدة أم ذوات منفصلة، إن لم تكن متعارضة في ما بينها؟

بات في مقدورنا الآن أن نلخص على وجه الاقتضاب تحرُّك حوادث القصة وتوجهاتها العامة بالقول إن خط سيرها يشكل ما يشبه دائرة كاملة، حيث انتقل بطلها حي بن يقظان من لحظة «اللاذات» إلى «ما بعد الذات»، من وضع شبيه بالهيولى الأولى القابلة لأي تحديد إلى وضع ما يشبه الهيولى العليا الغنية عن كل تحديد. فقد حكت لنا القصة، «وجوديًا»، جدلية الكشف والتخلي عمّا هو بشري وطبيعي في الذات الإنسانية، لمصلحة ما هو لا طبيعي ولا بشري. كانت مسوِّغات التخلي عن الذات المكتَشَفة تعود في الغالب إما إلى ارتباطها بالطبيعة بما تقتضيه من تعدد وتغير واختلاف وزمان وقابلية للفناء، وإما إلى الشعور بحضور عنيد »للأنا« في عز المشاهدة المتفانية والمنذورة لذات الحق وحده؛ إذ رفض حي بن يقظان البدنَ ذاتًا له بذريعة أنه »مظلم ذو أعضاء منقسمة، وقوى مختلفة، ومَنَازع متفنِّنة«؛ وتخلّى عن اعتبار «الروح الحيواني» ذاتًا له بسبب ارتباطه بالجسم مكانًا وتكوينًا، على الرغم من شعوره بأنه يشكل مبدأ الوحدة والفاعلية والحياة فيه، بل وفي الكون بأجمعه؛ وتنازل على مضض عن اعتبار العقل ذاتًا له على الرغم من شرفه وشبهه بذات الحق، لكون هذه الذات الجديدة أبْدَت عنادًا في حضورها ومقاومة لكل محاولة لتغييبها وطمسها، هذا الطمس الذي كان هو الغاية القصوى من بحثه عن «ذاته». ورَوَت لنا القصة، «معرفيًا»، صراعًا بين أفعال معرفية ثلاثة، «الإدراك الحسي» بما فيه الخيال، و«النظر العقلي»، و«المشاهدة الذوقية»، أي صراعًا بين مجالات العلم والفلسفة والتصوف؛ وتبقى الشريعة هي المحرك الخلفي لكل هذه الصراعات، أو هي الحلبة التي يجري فيها التنافس بين هذه الأفعال ومجالاتها.

هكذا تبدو **رسالة حي بن يقظان** وكأنها جمعت بين نمط «الجوامع» الفلسفية، وربما الصوفية التي لخصت علوم هاتين المنظومتين المعرفيتين وتجاربهما، ونمط «التهافت» على طريقة أبي حامد الغزالي التي فندت مقاصد العلماء والمتكلمين. فقد اتخذ ابن طفيل سبيل الفلسفة، من دون أن يتردد في جني كثير من ثمارها، إلا أنه أبَى إلا أن يَنْهَى غيرَه عن الاقتراب من جنانها[86]، على الرغم من وعيه العميق والصادق بأن موضوعها وغايتها لا يختلفان في شيء عن موضوع الشريعة وغايتها المؤوَّلتين تأويلًا صوفيًا، عِلْمًا أن الاختلاف يبقى محصورًا في درجة فعل إدراكهما.

يتضح مما سبق أن ابن طفيل اتخذ مسالك فلسفية عدة للوصول إلى حقيقة الذات:

- كان يستخدم تارة مفاهيم طبيعية وميتافيزيقية ونفسية ومعرفية، مثل مفاهيم الفاعل والصورة والغاية والذات والموضوع. فأفضى به استعمال مفهوم الفاعل إلى تعيين الجسم أو «الروح الحيواني» ذاتًا له، وآل به طريق الصورة (الماهية) إلى اكتشاف العقل ذاتَه الشريفة. أما طريق الغاية التي كان يطمع أن توصله إلى السعادة الدائمة وغير المشوبة، فانتهت به إلى أن لا ذات له إلا ذات الحق. نفهم من هذا التحليل أن الذات البشرية ليست شيئًا آخر سوى إدراكها الموضوع. فإن كان الموضوع هو العالم

الطبيعي، كانت الذات جسمانية؛ وإن كان موضوعها الحق المطلق البريء من الجسم، وكان النظر العقلي هو فعل إدراكها، فسيكون العقل البريء من الجسم هو ذاتها؛ أما إذا كان الموضوع هو نفسه الموضوع السابق، ذات الحق، وكان فعل إدراكه هو المشاهدة الذوقية لا النظر العقلي، فإن الذات تصل إلى درجة من الشفافية والسعادة في أثناء المشاهدة تجعلها تشعر بأنها لا ذات في حضرة ذات الحق.

- نظر ابن طفيل إلى الذات أيضًا عبر جملة من المقولات الوجودية والأحدية لتحديد أنماطها ووصف أحوالها. فقد استعان بمقولات الفعل والأين و«له» (المِلْكية) العرَضية لتحديد طبيعة ذاته البدنية العابرة[87]؛ في حين كانت مقولة الجوهر الذاتية، ومقولة «الهو هو» التي هي حضور «الواحد بالعدد» في مقولة الجوهر، ملاذه للتعبير عن حقيقة ذاته العقلية الراسخة[88]. أما عندما يكون بصدد التعبير عن وضع «ما بعد الذات»، فإننا نجده يستغني عن المقولات الوجودية العرَضِية والجوهرية معًا، ليعوِّضها بالأسماء والمقامات والحضرات الأحدية للصوفية، كالكشف والاستغراق والفناء.

- في أثناء ذلك كله، كان ابن طفيل يستعمل نظريات ومذاهب فلسفية معروفة، كنظرية وحدة الوجود، بمفاهيمها المختلفة كالمشاهدة والذوق والسكر والسعادة، ومذهب قسمة الوجود إلى ممكن وواجب للاقتراب من موضوع بحثه. ولفت أن الطرائق الثلاثة التي وظفها للبحث عن الذات (الإدراك الحسي والنظر العقلي والمشاهدة العرفانية) كلها تؤدي إلى «وحدة الوجود»، على الرغم من تنديد ابن طفيل الشكلي بالاتجاهات المتفرعة عنها. ونفهم من هذا أن رؤية «وحدة وجود» هي التي كانت تهيمن على مجريات القصة، والتي كانت لها تجليات أو مستويات ثلاثة: «وحدة وجود» طبيعية تدور حول وحدة الفاعل الساري في كل مظاهر العالم، و«وحدة وجود» عقلية قائمة على سريان نفس المعنى في الوجود كله، ووحدة وجود شهودية لا يشهد الواصل فيها إلا ذات الحق تعالى. وبالتالي، الطرائق كلها تؤدي إلى إثبات امتناع وجود ذات مستقلة وحرة عن ذات الحق، وكأن الغاية من القصة هي الوصول إلى مابعد الذات، بعد تفكيكها وتدميرها.

واضح أن الرهان من وراء هذا البحث الدرامي كله عن الذات والتخلي عنها في الوقت نفسه هو الفوز بالسعادة، أقصد السعادة الروحية «الدائمة» التي لا تتحقق في نظر ابن طفيل إلا بنبذ الطبيعة والدنيا والحياة وما يتصل بها. وحتى حينما كان يعترف بأن الذات العاقلة هي الوسيلة الاستثنائية والمضمونة والمضبوطة بالمقاييس العقلية التي تمكّن الإنسان من تحصيل منتهى السعادة الروحية المتمثلة في إدراك الوجود واجب الوجود إدراكًا نظريًا، فإنه كان يَسُوؤه فيها عدم دوامها، وتشويش حضور ذاته عليها. وهو وجد أن طريق المشاهدة الكشفية، بدلًا من طريق النظر العقلي، هو السبيل الوحيد للتخلص من هذين العيبين (عدم الدوام وعدم الإخلاص في الفناء).

شجعه جو الغرابة والاستثناء على المضي في البحث عن مضاعفة الاستثناء المشترك بين جميع الناس، وهو الانفراد بحيازة الذات الشريفة «العقل»، باستثناء آخر خاص يمكّنه من »تسنُّم شواهق يَزِلّ الطرف عن مرآها«، وولوج »بقاع من الاستبصار« لا يستطيع ارتيادها إلا الراسخون في العلم. تمثّل هذا الاستثناء في حصول حيّ بن يقظان، أو ابن طفيل، على قوة توجد فوق طور العقل، وإن كان الحصول عليها لا يتم ببحث أو استنهال، وإنما بمدد من الله يهبه لمن يشاء. وكان له ما أراد، حيث شاهد بفضل هذه «القوة الغريبة» حالة بلغت من الغرابة ما يعجز اللسان والبيان عن وصفها، حالة غابت فيها كل الذوات بما فيها ذاته، وفني عن كل شيء إلا عن الله، حتى لم يعد يشاهد سواه[89].

نعود مرة أخرى إلى سؤالنا: هل يمكن فهم مسيرة البحث عن الذات هذه على أنها عبارة عن تحولات لنفس الذات الواحدة؟ لا نعتقد ذلك، لأن **رسالة حي بن يقظان** لا تروي قصة تطور متصل للذات نفسها التي تتحول من وضع طبيعي إلى وضع إنساني، فإلى وضع ميتافيزيقي متعال عنهما، وإنما تخبرنا بوجود ما يشبه الانفصال بين أربع ذوات: بين الجسم والروح الحيواني، وبين هذا الأخير والعقل، وبين قوة العقل والقوة التي لا اسم لها. يرجع السبب في هذا الانفصال أنطولوجيًا إلى وجود تقابل في الطبيعة بين البدن المظلم والعقل المنير والكشف الأنور، وتقابل في طبيعة الفعل بين «النظر العقلي»، الذي هو بحث عن الحقيقة عبر الحد والماهية أي عبر الفصل والتمييز، و«المشاهدة الذوقية» التي هي بحث عن الحقيقة عبر الاتصال والاستغراق الكلي في الموضوع المدرَك، حيث يصبح المدرِك والمدرَك وفعل الإدراك شيئًا واحدًا من دون فصل ولا تمييز، فلا يكون وجود إلا للوجود الإلهي، ولا حرية إلا للحرية الإلهية.

إذا كانت العلاقة بين الذات العاقلة والذات المشاهِدة هي علاقة الانفصال، فكيف يجري الانتقال من النظر العقلي المعرفي إلى المشاهدة العرفانية؟ هل يتم بإيقاف الفعل العقلي وإفراغ الذات تمامًا مما حصلت عليه من معرفة علمية لتكون قادرة على قبول العرفان الذوقي؟ بعبارة أخرى، هل يجري الانتقال بخلق حالة عدمية في الذات تسمح بقبول المعرفة اللدنية، أم الانتقال بتطوير الفعل المعرفي لتحويله إلى فعل ذوقي، وتطوير المعرفة العقلية نفسها كي تتحول إلى عرفان شهودي؟ يبدو أن ابن طفيل اختار الإمكان الأول، لأنه كان يفضّل السُّكر العرفاني على الصّحو المعرفي، يفضل الاتصال الكشفي على الانفصال العلمي، يفضّل المحو الأحدي على الحضور الوجودي.

منتهى القول، كانت غاية ابن طفيل من قصته أن يطيح بالتعريفين الفلسفيين الشهيرين للإنسان بأنه «حيوان ناطق»، وبأنه «مدني بالطبع». فقوّض التعريف **الأول** بإنكاره أن يشكّل البدن إحدى حقيقتي الذات البشرية وهي الحياة؛ وبرفضه أن يمثّل العقلُ الحقيقةَ الأخرى للذات البشرية، وهي العلم النظري. ونَسَف التعريف **الثاني**، الإنسان «مدني بالطبع»، بالهجوم على المدينة، أي على السياسة، لعدم تجاوب أهلها وقادتها معه وعجزه عن إصلاحها. هكذا يكون قد «أثبت» أن الإنسان «ليس مدنيًا بالطبع»، وأنه يمكن أن يكتسب الصفات البشرية والإلهية كلها من دون أن يكون جزءًا من المدينة. ويبدو أن الدعوة إلى العزلة بهذا النحو هي من عواقب فصل الشريعة عن الفلسفة. وهذا كله يبرر انتهاء القصة إلى «تعريف» آخر للإنسان بقوة لا اسم لها ولا حقيقة تخصها، كي تكون هذه القوة الأفق اللاذاتي لذات الإنسان. هكذا، تكون القصة قد وصلت إلى غايتها «بإثبات» عدمية الذات، أملًا في امتلاء مطلق، بإثبات أن لا تعريف للإنسان ولا ماهية له. فتكون القصة بهذا المنوال قد ضحّت بالسعادة الإنسانية المعطاة من أجل سعادة أبدية مؤمّلة.

الفصل الخامس
التصوف باعتباره تجربة
للتحول من الأنا إلى اللاأنا

«قالت طائفة **العلم حجاب**، وذلك لأنه يُعمّر منك ما ينبغي أن تُفرغه للرؤية»

ابن العربي، **كتاب التراجم**

»أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتًا عن ميت، بينما أخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت«، أبو يزيد البسطامي.

«العلم تَعَلَّق **بالوجود** وما ضَبَط غيره، والرؤية تعلقت **بالموجود**»

ابن العربي، **كتاب التراجم**

«وأما **أحدية الذات**، في نفسها، فلا تُعرَف لها ماهية حتى يُحكَم عليها»

ابن العربي، **الفتوحات المكية**

«فلذلك يُجهَل حدّ الحق، فإنه لا يُعلم حدُّه إلا بعلم حد كل صورة، وهذا محال: فحد الحق محال»

ابن العربي، **فصوص الحكم**

»جاء في الحديث «أرني الأشياء كما هي». الإنسان شيء عظيم، فيه مكتوبٌ كل شيء، ولكن الحجب والظلمات لا تسمح له بأن يقرأ العلم الموجود في داخله«

جلال الدين الرومي، **كتاب فيه ما فيه**

«فلولا الحق ما اتصلت عقول بأعيان الأمور فأدركتها»

ابن العربي، الفتوحات المكية

مقدمة: تجربة مابعد معرفية

يقدم التصوف نفسه باعتباره علمًا، لكن ليس بالمعنى العقلي، بل بمعنى مضاد له. وهذا لا يعني أنه لا يسعى إلى نيل الحقيقة، بالعكس... والدليل على ذلك أن أعز أسماء التصوف هو «علم الحقيقة»[90]. بيد أن الحقيقة التي يطلب الحصول عليها ليست حقيقة معرفية (علمية)، إنما حقيقة أنطولوجية. والأمر نفسه ينسحب على المعرفة؛ إذ لا يتوقف أهل الكشف عن الترديد أن غاية التصوف هي الحصول على المعرفة، إلا أن المعرفة التي يسعون إليها هي معرفة ذوقية لدنية، وليست معرفة عقلية، ذلك أن الرؤية الصوفية ترنو إلى مشاهدة الموجود المطلق وجهًا لوجه، لا إلى معرفته بوساطة حجب الأسماء والمفاهيم والمقولات. فالعارف يفضّل أن يسلك مسلك «الغفلة عن المعرفة»[91] العلمية أو العقلية، كي لا تلهيه عن سعيه إلى الاقتراب من الله، أو أن تشوش على اعتقاده بالقضاء والقدر. وتبعًا لذلك، لا يمكن للتصوف أن يقدم نفسه منافسًا للحضارة، لأنه في حقيقته سلوك زاهد في مفاتن الدنيا وشهواتها، غني عن مباهج الحياة المدنية وإغراءات الجاه والسلطان.

من أجل توضيح إشكالية علاقة التصوف بالمعرفة، سأعمل في مبحث أول على عرض مظاهر تقابل المعرفتين العلمية والصوفية، وفي مبحث ثانٍ سأثبت خصائص «المعرفة الصوفية».

أولًا: مظاهر تقابل المعرفة الصوفية مع المعرفة العلمية

تشير الدلائل كلها إلى أن لا تلاؤم بين التصوف والمعرفة العلمية، بل أن أحد الشروط الأساسية لإنجاز التجربة الصوفية يتمثل في إفراغ الذات من المعرفة العلمية، ما يعني أنها في جوهرها تجربة مابعد معرفية. ونعرض في ما يأتي بعض مظاهر التقابل الجذري بينهما:

- **أول** التقابلات بين العلم والتصوف يكمن في أن التصوف **تجربة وجدانية**، في حين أن العلم **فعل (تصور) عقلي**. ولكونها وجدانية، تتصف التجربة الصوفية بأنها **فردية وفريدة**، فهي لا تتكرر ولا يمكن أن تصبح تجربة عامة أو مباحة للجميع؛ إذ تتطلب طاقة روحية هائلة وهمة فائقة ورياضة شاقة ومجاهدة للتخلي عن طيبات الدنيا ومفاتنها. لذلك، تُحاط التجربة الصوفية بسياج من الأسرار التي لا يعلمها إلا من حصل له الإذن بكشف الحجاب عنها، ومن ثم على السالك أن يُذعن لواجب إخفاء أسرار التصوف عن العامة وردع كل من حاول الاطلاع عليها. في مقابل ذلك، وبسبب طبيعته العقلية، يتميز العلم بكونه **تصورًا نظريًا**، وليس **مشاهدة** انفعالية بالوجود. لذلك اتصف بكونه **فعلًا كليًا** وعامًا، القصد منه استخلاص الخصائص الذاتية للموضوع أو للظاهرة المدروسة التي تسمح بالسيطرة على الظواهر الطبيعية غير المفهومة (سواء في مجال الطب أم الكيمياء أم الفلك أم غير ذلك). ومناهج المعرفة العلمية وقواعدها عامة ومعروفة ومُعلَنَة للجميع، ويمكن لكل من توافرت فيه شروط البرهان أن يمارسها، وحتى أنها لا تحتاج إلى شيخ يأخذ بيد المريد ويفك له طلاسم الطريقة. ويعني هذا الطابع العلني أن أخلاقيات العلم العقلي تفرض على العلماء واجب **البوح** بمعرفتهم للجميع؛ إذ لا وجود فيه لأسرار ينبغي إخفاؤها على الجمهور. هذا علاوة على أن ثمرات العلم التقنية تعتبر ملكًا مشاعًا بين الجميع لا فرق فيها بين الخواص والعوام.

- التقابل **الثاني** بين التجربة الكشفية والمعرفة النظرية يكمن في أن الأخيرة معرفة توسطية وتصورية، أي تستعمل المفاهيم والاستدلالات لإدراك الأشياء والتعبير عن قوانينها؛ بينما التصوف إدراك مباشر لا يحتاج إلى توسط الأسماء والمفاهيم والاستدلالات. ربما يصل التقابل بين المعرفتين، الصوفية والعلمية، إلى درجة تدفع ابن عربي مثلًا إلى إعلان حالة استنفار ضد المعرفة العلمية لأنها «مخرَّبة الديار مبدَّدة الشمل»[92]، جرّاء طابعها الصوري والتوسطي، ونزوعها إلى تفتيت الوجود إلى موضوعات وظواهر وعلوم منفصلة. وتعبر الصلاة المشيشية عن هذه الخشية من المعرفتين العلمية والكلامية، على شكل قاعدة طرقية تنصح السالك بأن يُفرغ نفسه من كل معرفة علمية بالعالم، ومن المعرفة الكلامية بالله، بأن يوقف كل وظائفه العقلية والحسية، حتى لا يرى ولا يسمع ولا يفكر ولا يجد إلا بالأحد. والغاية من هذا التطهير الشامل الوصول إلى حالة يصبح فيها العارف قادرًا على **التفكير في الوجود بالوجود**، أي على **التفكير في الله بالله**. وأرجع بعض المتصوفة واجب التخلص من المعرفة العقلية إلى عيوب العقل الثلاثة: عيب الوساطة وعيب التقييد ثم عيب الموضوعية والحياد، وهي بالضبط الخصال التي تمنح العقل شرفه وقوته العلمية عند أهل البرهان[93].

- يتمثل **ثالث** التقابلات بين المعرفتين العلمية والعرفانية في أن المعرفة النظرية تشترط **انفصال الذات عن الموضوع**، طلبًا للحياد والموضوعية والإجماع على قوانينها ونظرياتها. في مقابل ذلك، ترفض المعرفة الصوفية هذا الانفصال أصلًا لأنه يؤدي إلى تثبيت الثنائية، عدو المكاشفة السافر، التي تعتبر محوه وذوبان الأنا في اللاأنا المطلق غايته وطريقه إلى الخلود[94]. وهذا ما عبّر عنه الجُنيد بقوله: **»وجودي أن أغيب عن الوجود«**[95]. ومن الواضح أن الوجود الأول ليس هو الوجود الثاني؛ إذ الأول هو بمنزلة العدم بالقياس إلى الثاني الذي هو الوجود الحق. كما أنه من الواضح أن الطمع في غياب الأول في الثاني ليس من باب المعرفة النظرية، وإنما هو من باب الصيرورة الوجدانية التي تنتهي بالبهجة والحبور. ولذلك فإن تلاشي هذه الثنائية، بفناء الذات في الله، هو ما يسميه الصوفية بالسعادة[96]. ومع ذلك، يبقى في هذا الفناء شيء من المفارقة؛ إذ يجتمع فيه القول «إن لا وجود إلا هو»، والقول إن «ما في الجبة إلا الله»، أي يجتمع في الفناء التعالي بالحلول، ما يعني أنه ليس فناءً تامًا. ولتحضير هذا **الفناء الوجودي**، على المتوحد أن يحقق **الفناء المعرفي**، وهو **إفراغ الذات من المعارف والكمالات** الفردية والمدنية توطئة لتحقيق الكمال المطلق، كمال الوحدة مع الحق. ومن بين المعارف التي يتعين على السالك التخلي عنها، إدراك الذات، وكأن التخلي عن الوعي بالذات شرط لإدراك الحق، لأن الأول يزاحم الثاني، وهذا ما أنشده جلال الدين الرومي شعرًا:

»أن تَعرف تعريفك الحقيقي
إنه الأمر الأساسي
إذًا عندما تعرف تعريفك الخاص،
اهرب منه
فأن تحاول إدراك الواحد الذي لا يمكن أن يُحدّ
يا أيها الناخل من الغبار«.

تفنن الصوفية في تنويع ضروب الفناء ليثبتوا شموليته لأنحاء الوجود البشري، حيث نجد بعضهم يتكلم على ثلاثة أنواع من الفناء: الفناء في الأفعال والفناء في الصفات وهو فناء الصالحين عند الشاذلية، والفناء في الذات وهو فناء العارفين[97]. إذًا، في الوقت الذي يكون فيه الامتلاء المعرفي غاية العلم العقلي، يعدّ الكشف الصوفي المعرفة في حد ذاتها حجابًا لدرك الحق، ولذلك وجب إفراغ النفس منها، للفناء عمّا عدا الله، بما فيه الفناء عن الذات المدركة، وهذا أوج المشاهدة الصوفية[98]. وبهذا النحو يتأكد أن التصوف تجربة وجودية بالمعنى القوي للكلمة، أعني بالمعنى الذي تتحول فيه التجربة الوجودية إلى تجربة وحدوية لا وجود فيها لثنائية بين الذات والموضوع.

- من أوجه التقابل بين المعرفة العلمية والارتياض الصوفي أن موضوع الإدراك العلمي هو الوجود، أي المعاني العامة الكلية التي ينشئها العقل بعد ملاحظاته الظواهر الطبيعية الجزئية. غير أن المعرفة العلمية لا تُطلَب لذاتها، وإنما لما ينشأ عنها من تقنيات ومعالجات للظواهر غير المفهومة والآفات الطبيعية. أما موضوع الرؤية الصوفية، المطلوبة لذاتها لا لغيرها، فهو الموجود المتعالي الذي بحكم انفراده بالوجود، يندّ على الاندراج تحت أي معنى عام[99]، وفي هذا السياق نجد ابن عجيبة ينصح العارف: »إذا تقرر انفراد الحق بالوجود، فلا تتعدى همتك إلى غيره«[100]، وإذا وَصَلت همتك إليه حققت عين السعادة. من جهة أخرى، يمكن القول إن موضوع العرفان الصوفي هو الغيب بلواحقه المختلفة من كرامة ومشاهدة ومعجزة وأحلام ورؤى ونبوة وولاية، في حين أن موضوع العلم هو الشهادة الذي هو عالم الطبيعة بأشيائها وظواهرها وأفعالها. وبينما يتميز العلم النظري بأنه يعرف حدوده لأنها مكمن قوته وقدرته على السيطرة على العالم، فإن التصوف لا يعرف حدودًا لنهمه المعرفي، لهذا هيمنت استعارة البحر الذي لا ساحل له على تجربته، ولو أن المبحر في عبابه لا يفارقه هاجس الرسو على ساحل من سواحله.

- من آيات التعارض بين المبحثين العلمي والصوفي، أن العلم النظري مطوق بمبادئ عقلية لا يستطيع تجاوزها، لأنها تضمن صدقية معرفته، كمبدأ الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع. أما العلم الكشفي فيأبى الخضوع لقيود العقل، فتتساوى لدى الفاني، كما يقول جلال الدين الرومي، الأطراف والأضداد، ويتعادل الجزء والكل، ويتكافأ المؤمن والكافر، المسيحي والهرمسي، ويصبح هو الخمر والكأس والمتعة، هو الموسيقى والرَّباب، هو الاثنان وسبعون فرقة، والفرق كلها التي ستفترق أمة الإسلام إليها، هو العناصر الأربعة، هو الحق والباطل، الخير والشر، البسط والضيق، هو المعرفة والتعلم والزهد والإيمان، الجنة والنار، كل ما بين السماء والأرض من ملائكة وإنس وجن، »فالذنب عنده ليس ذنبًا، والجُرم عنده ليس جُرمًا، لأنه مغلوب ومستهلك في الحق«[101].

- العلم الطبيعي معرفة تفسيرية لأنه ينظر إلى الأشياء والظواهر في حيثياتها الطبيعية فحسب، رغبة منه في فهمها والسيطرة عليها، بينما المعرفة الصوفية معرفة تأويلية لأنها تنظر إلى مظاهر الطبيعة بوصفها رموزًا. فمثلًا، المكان عند العارف ليس فراغًا متساويًا تنتظم فيه الأشياء كما هو الأمر عند الهندسي أو الفلكي أو الطبيعي، إنما هو أمكنة متفاوتة في قَدْرها وقيمتها؛ إذ فيها الشريف ذو المنزلة الرفيعة الذي يشعر المرء في أرجائه بالزيادة في كثافته الروحية وبالقابلية لتذوق المعرفة العرفانية[102]؛ وفيها المكان الخسيس الذي يشعر المرء فيه بالنقص في وجوده ووجدانه. ومعنى ذلك أن هناك تبادلًا للتأثير بين الجسمي والروحي، بين الموضوعي والذاتي، ما يعني أن قَدْر الإنسان متلائم مع المكان الذي يحل فيه، فيزيد قدْرُه أو ينقص بمقدار جاذبية المكان الروحية، «فوجود قلوبنا في بعض المواطن أكثر من بعض»[103].

- العلم العقلي علم كسبي لا يطمع في معرفة الماهية أو الجوهر، وإنما يكتفي بمعرفة الأعراض الذاتية؛ وهو لا يصل إلى معرفته بالرؤية والرؤيا أو بالوحي، وإنما بالدرس والبحث والتحصيل والقراءة؛ وهو ليس معرفة مباشرة، وإنما معرفة توسطية من طريق المفاهيم والاستدلالات والنظريات؛ وهو معرفة واضحة متميزة بنفسها لا تكتنفها أسرار أو خفايا؛ وهو أخيرًا معرفة عقلية قابلة للفهم والتعبير، وليست «وجدانًا» لا عقلانيًا وعصيًا على الفهم. أما العلم الصوفي فهو علم وهبي أو لدني، يتلقاه الأولياء مباشرة من الله منَّةً وَجُودًا منه[104]. فابن عربي مثلًا لا يعد كتاباته ثمرة لقدراته العقليه ومواهبه الروحية الخاصة، أو نتيجة «تعمّل ولا استشراف ولا طلب»، ولا وليدة «درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة»، وإنما هي ثمرة تلقٍّ وقبول لإلهام من الله مباشرة، كما يتلقى الأنبياء والأولياء معرفتهم وأخبارهم. ولكون المعرفة معرفة مباشرة فهي تتصل بالذوات مباشرة، لا بأعراضها ولواحقها. ويستند المتصوفة في إقامتهم هذا التقابل بين المعرفتين، العقلية والذوقية، إلى التقابل الذي ورد في القرآن الكريم بين النبيين موسى والخضر، فعلم الأول ظاهر وعقلي، في حين علم الثاني فوق طور العقل[105]. ومع ذلك، فإن القدرة على كشف مكنون الأسرار لا تنعقد لأحدهم إلا بعد ممارسة الرياضات الشرعية والمجاهدات العرفانية، ذلك أن ترويض القوى الحيوانية الكامنة في الإنسان، وتطهير نفسه من قواها الغريزية، وتصفية قلبه مما يكدر مرآته، وتهذيب عقله من شغب السؤال، هي الشروط القبْلية لتلقي المعرفة الوهبية اللدنية، من دون أن تكون العلاقة حتمية بين هذه المجاهدات وحصول المريد على ملكة التفطن للمعارف الربانية. من أجل هذا حق لنا أن نقول إن المعرفة الصوفية معرفة حرة.

- على مستوى المنهج، يلتمس التصوف منهجًا له أسماء عدة تكاد تكون لها معاني مجازية كالمشاهدة والكشف والفتح والبصيرة والرؤيا والاتصال والجذب والذوق والقلب والحب ...إلخ، وتشترك في أنها مناهج مباشرة لا تحتاج إلى وسائط لغوية أو عقلية. يقول الغزالي: »فمن ظنّ أن الكشف موقوف على الأدلة المُحرَّرة، فقد ضيّق رحمة الله الواسعة«[106]. وفي الخط نفسه، يذهب ابن عربي قائلًا: «مَن فسّر القلب بالعقل فلا معرفة له بالحقائق. فإن العقل تقييد، من العِقال، فإن أراد بالعقل... ما نريده نحن، أي ما هو مقيَّد بالقلب، فلا يبرَح يتقلّب، فهو صحيح»[107]. في مقابل ذلك يستعمل العلم منهج الاستدلال بصيغه وأدواته المختلفة، وهو، كما مر بنا، منهج توسطي يستعمل المقدمات والمفاهيم والأسماء. وإذا كان المتصوف يطلب الفتح أو الكشف عن الحجب بينه وبين الله، فإن العالم يطلب حل المعضلات الجزئية المطروحة أمامه، أي كشف الحجب بينه وبين ظواهر الطبيعة.

- يناهض التصوف المعرفة العلمية لأنها قائمة على السببية، وعلى إثبات الأفعال للأشياء والحيوانات والناس، بل يذهب حنابلة المتصوفة إلى تكفير كل من اعتقد في تأثير الأشياء، لأنه ينكر القدَر[108]. وإلى هذا الموقف ذهب ابن عجيبة في هجاء علماء الطبيعة، فلم يكتف بوصفهم «بعلماء الرسوم»، بل تعدى ذلك إلى وصفهم بالجُهّال مقارنة إياهم بالعارفين: »العارف نَظَر إلى مسبب الأسباب، فزال عنه الحجاب، ودخل مع الأحباب؛ والجاهل من وقف مع قِشر الأسباب، وقنع بالوقوف من وراء الباب«[109]. ومن عواقب هذا الموقف العدائي تجاه العلم ومبادئه، إنكار وجود العدوى، واتهام من يقول بانتقال المرض بطبعه من محل إلى آخر بأنه كافر، ومن يقول بانتقاله بقوة فيه بأنه عاص[110]، أما الاعتراف بمفعول الدواء وتأثيره في المرض فهو في نظره إشراك مع الله[111].

ينعكس كل ما سبق على علاقة التصوف بالحضارة. فهو بطبيعته مضاد لمظاهر الحضارة، **أولًا** لأنه تجربة الآحاد المحظوظين من الناس، تجربة هي عبارة عن نعمة يَمُنّ بها الله على من اصطفاه من عباده، وليست تجربة جماعية أو مجتمعية أو مدنية. **وثانيًا**، لأن التصوف يفتقر إلى منهجية وقواعد مطردة يمكن اكتسابها من لدن الجميع. **ثالثًا**، التصوف مرتبط في كنهه بالخلوة والزهد في الدنيا بترفها ونعيمها، وبالعزوف عن الرئاسة والجاه والكرامة والاستكبار سعيًا وراء الحرية إزاء الأشياء والأغيار، وخشية من أن تشوش على السالك خلوته، وتلهيه عن السير في محجته. **رابعًا**، لا يأبه المتصوف بالمجتمع ولا بالدولة وما يتصل بها من سلطة وأبهة ونفوذ، معتبرًا إياها مجرد عوارض تخفي جوهرًا هو الذي يسعى إلى رفع الحجب التي تستره. باختصار، العارف ينشد نعيم الآخرة لا نعيم الدنيا، لذة الفناء لا مباهج الحضارة. ومع ذلك، عُقد الإجماع بين المهتمين بأن التصوف، بفضل مرونته وتسامحه وطابعه الاختلافي واستناده إلى عقيدة المحبة، يمكن أن يمثّل دورًا فاعلًا في إزالة أسباب التوتر والحرب بين الأديان والثقافات والدول[112].

ثانيًا: طبيعة المعرفة الصوفية

هذه أهم التقابلات بين العلم العقلي والعلم العرفاني، لكن هذه التقابلات لا تعني أنه لا وجود لأرضية متينة من العلوم العقلية في أساس علم المكاشفة، بل على العكس من ذلك ينهل منها كثيرًا في مبادئه ومفاهيمه ومعارفه وآفاقه. ولذلك، لا يمكن للمرء فهم لغة التصوف وخلفيتها ومراميها إن لم يكن على علم بقضايا الفلسفة وعلم النفس وعلم الفلك وعلم الطبيعة وعلم المنطق ...إلخ. غير أن المهمة التي آلينا على أنفسنا القيام بها ليست هي التنقيب على مكامن المعرفة العقلية التي ترسبت داخل التصوف وحددت أفقه، وإنما الوقوف على أهم خصائص العلم الذوقي أو اللدني.

أولًا، العلم الصوفي الذي يسمى **عرفانًا**، ينطلق من الإقرار بالعجز عن المعرفة. وأقصد بذلك، أنه لمّا كان موضوع العرفان هو الله، فإن معظم المتصوفة يقر بعجزه عن معرفة ذاته ووجوده وصفاته وأفعاله وتجلياته، ذلك «أن معرفة الياقوت الأحمر، كما يقول ابن عربي، أن لا يُعرَف ولا يُحَدّ ولا يُوصَف؛ فإذا علِمتَ أن ثمة 'موجودًا' لا يُعرَف، فقد عرَفت؛ وإذا أقررت بالعجز عن الوصول إلى كنهه، فقد وصلت؛ فقد صحّت الحقيقة لديك واتضحت الطريقة بين يديك»[113].

ثانيًا، من أجل هذا، وفي مقابل البرهان الذي يسلك طريقًا **وجودية**، ينتهج العرفان طريقًا عدمية للوصول إلى معرفته. غير أنه إذا تأمّلنا الطريق العدمية جيدًا، فلن نجدها عدمية محضًا؛ إذ بفضل هذا الرؤية العدمية للاقتراب الصوفي، يكتسب المتوحد حرية شاملة إزاء الأشياء والأغيار، إزاء السلف والخلف، إزاء المكان والزمان، إزاء الاثنين والسبعين فرقة التي ستفترق إليها أمة الإسلام، باختصار إزاء كل شيء ما عدا الله[114]، سعيًا «للبقاء بالقرب منه». فبفضل »طي النفوس... بالغيبة في الله عنها... يتحقق الزوال، وتمام الوصال»[115]. بل أكثر من ذلك، وبمقتضى فنائه عن الكل، يتمكن السالك من حيازة قوة جديدة تجعله قادرًا على قبول الكمال المطلق في ذاته؛ إذ »لا بد من لبٍّ لكي يُدرِك اللب، ولا بد من روح لكي يتلذذ بالروح[116]«. هكذا يصبح الفناء مَلَكة، والتطهير حِيازة، وصقل المرآة كسبًا. وهذا هو الشرط القبْلي كي تطمع الذات أن تصير هي المطلق، أو شيئًا منه.

ثالثًا، صفة أخرى للعلم الصوفي هي أنه **علم خبري**، ذلك أن المعين الحصري للمعرفة الصوفية يتمثل في العلم بأخبار الأنبياء والأولياء والصالحين التي ترد في القرآن والحديث وآثار الأمم السابقة. وأول نصيحة يقدمها الشيخ إلى المريد في هذا المضمار، أن »اتبع الخبر ولا تتبع النظر المُعرَّى عن الخبر»[117]. وهذا يعني أن التصوف يدخل صراحة ضمن العلوم النقلية؛ غير أن الشيخ الأكبر يفاجئنا بإدراج العلوم العقلية، هي أيضًا، تحت صنف العلوم النقلية، من أجل أن يستخلص من ذلك بأنه إذا كان لا مناص من التقليد، فلنقلِّد الخبر، فهو أولى من تقليد العقل، ولا سيما إذا تعلق الأمر بمعرفة الذات الإلهية التي يتكفل الله نفسه بالإخبار عنها[118]. لكن التصوف في كنهه

ليس تسليمًا ولا تقليدًا محضًا، بل هو بحث عن الجدة والجديد. والبحث عن تجربة جديدة، أي مدهشة وخارقة للعادة، تقتضي كثيرًا من الشك والحيرة والتساؤل لتزداد كثافة العلم ويتسع مداه.

رابعًا، العلم الصوفي علم **لدني باطني** لا يعرفه إلا خاصة الخاصة. ولذلك كان العلم الباطني لا ضابط له، وما يؤكد ذلك ما قاله أبو يزيد البسطامي من أن «علماء الباطن» يأخذون علمهم عن الحي الذي لا يموت، في مقابل «علماء الرسوم»، من أهل الحديث الذين يأخذون علمهم ميتًا عن ميت[119]. والقول إن العلم الصوفي علم لدني مرادف للقول إنه **علم وهبي**، في مقابل العلم الكسبي الذي هو علم الشريعة[120]. ووصف العلم الصوفي بهذين الوصفين (اللدني والوهبي) يجعله قريبًا من الوحي، وهو العلم المباشر الذي لا يحتاج إلى واسطة، لا من الخبر ولا من قوى النفس المعرفية: »قيل لذي النون: بم عرفتَ ربك؟ قال عرفت ربي بربي، ولولا ربي ما عرفت ربي«[121]. ومعنى أن نعرف الله بالله، أنه سبحانه هو الذي يضيء حواسنا وخيالنا وعقلنا وقَلْبَنا[122]. ففي كل إدراك، وكل فعل، وكل أثر، الله هو المدرِك والفاعل والصورة، أي هو في الوقت نفسه فاعل للمعرفة وموضوعها وصورتها وغايتها. غير أننا معه «بالتضمين»، وهو معنا «بالتصريح»[123]. سواءً أدركنا أنفسنا أم أدركنا غيرنا، فإننا لا ندرك سوى الله بالله. ومن ثم كانت الحركة التي ندرك بها أنفسنا وندرك بها الآخر هي نفسها التي تقودنا إلى إدراك الله بالله: «فكل ما ندركه فهو وجود الحق»[124]. وهذه الرؤية من »العلم تحيا به القلوب، كما تحيا بالأرواح أعيان الأجسام كلها، [ولذلك] سمي العلم روحًا تنزل به الملائكة على قلوب عباد الله وتُلقيه وتُوحي به من غير واسطة في حق عباده أيضًا«[125].

خامسًا، العلم الصوفي **علم خيالي برزخي**، أي إن التجربة الصوفية تجري في الخيال وبالخيال، إنها تجربة رؤية الصور في مرآة الخيال؛ وربما يتم الإدراك الصوفي بالحس، لكن من حيث هو خيال أو بتأثير من الخيال. بهذا المعنى يمكن اعتبار الخيال مرآة علم التصوف، أي تلك المرآة التي تظهر فيها الصور كلها سواء تعلقت بالذات أم بالوجود أم بالأحلام والرؤى. أكثر من ذلك، يتخذ الخيال معنى ميتافيزيقيًا عندما يكون «خيالًا منفصلًا»، وهو المسمى بالبرزخ الذي يحتضن الأعيان الثابتة (الماهيات) التي تمتد إليها عين العارف لرؤية المستقبل أو الماضي. من أجل هذا ذهب ابن عربي إلى القول إن الإنسان لا يتلقى معرفته من الحواس والفكر وحدهما، بل من الحق أيضًا، أي من الخيال المطلق. بيد أن القول إن التجربة الصوفية خيالية تجري في الخيال ليس معناه أن الأمر يتعلق بأوهام وتخييلات غير واقعية ولاعقلانية، فالخيال عند بعض الصوفية أكثر واقعية من الواقع نفسه. فالأعيان الثابتة، وهي الكائنات التي توجد في الخيال المنفصل (البرزخ) وتنتظر نفَسَ الرحمان للخروج إلى الفعل، هي أصل الأعيان الموجودة، علاوة على أن بعض الخيالات التي تنتمي إلى «الخيال المتصل»، أي إلى وظيفة التخيل النفسي، يمكن أن تتحول من طريق الحس المشترك إلى إحساسات طبيعية تحرك الظواهر الطبيعية.

سادسًا، المعرفة الصوفية تأويلية لأن العلم الصوفي علم رؤيوي، رمزي، وليس علمًا واقعيًا نظريًا. فالمتصوف لا يُعنَى بمعرفة طبيعة شجرة «سدرة المنتهى» أو شجرة «الزقوم» الواردتين في القرآن، وإنما يهمه ما ترمز إليه من حِكَم وعبر؛ كما أن العارف لا يبحث عن المعنى العلمي للنور أو المشكاة أو الشجرة التي هي لا شرقية ولا غربية، وإنما يهمه ما توحي به هذه الاستعارات من دلالات ميتافيزيقية غير قابلة للحصر. كما أن المتصوف لا تعنيه المعاني الحرفية أو القاموسية للآية (وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ) (القصص: 21)، وإنما يعنيه أن يفهمها فهمًا رمزيًا. ومعنى هذا أنه بينما يقوم العلم الطبيعي بتجريدِ الموجود من ثيابه العرضية قصد العثور على نواته الجوهرية في داخله، فإن العرفان الذوقي، على العكس من ذلك، يسعى إلى إلباس الموجود لباسًا فوق لباس، ليزداد معنى على معنى، وذلك من طريق التأويل. هكذا تتخذ **المعرفة** الصوفية هيئة نسق معرفي رؤيوي ومجازي وتأويلي، يحاكي الوجود من دون أن يكون إياه.

سابعًا، العلم الصوفي **علم غيبي**، أي إن إحدى كراماته التي تثبت وجوده لدى الجمهور، هي الإخبار بالغيب، خصوصًا بالمستقبل. والأخبار التي تُنقَل عن مشاهير الأولياء معروفة ولها وقع خطابي كبير على النفوس. وقد أورد محي الدين بن عربي كثيرًا منها، كالعلم بانتصار المنصور الموحدي في معركة الأرك بالأندلس[126]، والعلم بفتح بيت المقدس والانتصار على الروم[127]. ويمكن تفسير القدرة على العلم بالغيب بانفراد بعض أهل الكشف بالفطرة الفائقة؛ إذ »إن من رقّ حجابُه، وتلطفت بشريتُه، يُطْلِعُه الله تعالى على مواقع الأقدار قبل أن تنزل، إما أن يخاطَبَ بها في اليقظة، وإما أن يراها في النوم«[128]. ومن هذا المدخل الغيبي تسرب كثير من العلوم السحرية كحساب الجُمل إلى مجال التصوف.

ثامنًا، العلم الصوفي **علم ذوقي**؛ إذ »لا عبرة بعلم الأوراق إذا لم يؤيده الوجدان والأذواق«[129]. وبهذا الوجه نذهب إلى أن التصوف «معرفة لذيذة»، لأنها وليدة عشق وشوق ووصال، أي ثمرة القلب. والغاية من الربط الذي أقمته بين المعرفة واللذة هو إخراج المعرفة الصوفية من نطاق العلم النظري إلى معنى وجداني يدخل في فضاء المحبة. نعرف من حديث قدسي مشهور بأن الله خلق الإنسان على صورته، وجعله خليفة له في الأرض بسبب «محبته» في أن يُعرَف. لكن لا بالمعرفة التي تضع مسافة بين العارف والمعروف، أو تتخذ إزاء موضوع المعرفة موقف النكران، وإنما بالمعرفة التي يكون فيها العارف والمعروف وفعل المعرفة شيئًا واحدًا. ولعل ارتباط العلم الصوفي بالمحبة هو الذي جعل أهل الكشف يتكتمون على معارفهم وأسرارهم غيرة عليها.

تاسعًا، بناءً على ما سبق، يمكن القول إن المعرفة الصوفية **معرفة جدلية**، وأقصد بذلك أنها معرفة متحولة متقلبة باستمرار بين المواقف والمنازل والحضرات، وبين الدلالات والاستعارات والأسماء من متصوف إلى آخر، ولدى المتصوف الواحد بعينه الذي لا يكف عن الرحلة والتِّرحال بين المعاني المختلفة، والأماكن الدلالية المتباينة، ما يضفي مرونة على فكر المتصوف تجعله يتموج مع نغمات الوجود. وهذا التحول لا يقف عند حد المعارف، بل يمتد إلى الذات، فيصير قيس ليلى، والليل نهارًا، كما قال جلال الدين الرومي في هذا البيت:

الوصل سال سيلا، مجنون صار ليلى ليلٌ غدا نهارًا، كنْ هكذا حبيبي[130]

لعل مرجع هذا الطابع الجدلي إلى كون القلب، الذي يتصف بالتقلب، لا بالثبات كما هو حال المعرفة العلمية، هو أداة المعرفة الذوقية.

من علامات الطابع الجدلي للمعرفة الصوفية، تحوله المستمر من العلم إلى العمل وإلى الحال فإلى الذوق والوجدان وأخيرًا إلى العرفان: »فكل علم لا يُبَلِّغ صاحبَه لعلم الحقيقة فهو ناقص، إذ ثمرة العلم العمل، وثمرة العمل الحال، وثمرة الحال الذوق والوجدان، وهو نهاية العرفان«[131].

خاتمة

قصارى القول، العلم يقال باشتراك الاسم على المعرفة العقلية والمعرفة العلمية، أي لا يقال لا بتواطؤ ولا بتقديم وتأخير، وإنما على سبيل التقابل، لأنه لا يجمعهما لا جنس ولا موضوع واحد مشترك. ومن ثم لا يصح عندنا أن تقال المعرفة العقلية بمعنى أول، والمعرفة الصوفية بمعنًى ثانٍ، أو العكس أن تقال المعرفة الصوفية بتقديم والمعرفة العقلية بتأخير، لأنهما من مقامين متقابلين لا يجمعهما أي شيء، ولأن لكل واحد منهما قيمته في ذاته. بالعلم العقلي تُبنى الحضارات والمجتمعات، وتُحل المشكلات التي تثيرها الطبيعة في وجه الإنسان تباعًا، بناء على رؤية سببية تروم الاستفادة من المعرفة لبناء صناعات وتقنيات تخفف من عناء الإنسان. أما العلم الصوفي فموضوعه الالتذاذ بمعرفة الحق، وما يتصل به من عبادات ومعتقدات وعوالم غيبية. لذلك، كان العلم الصوفي مقصودًا لذاته، لا لمآرب نفعية تخدم الدنيا. صحيح، نقرأ لبعض كبار المتصوفة أخبارًا تروي عن كرامات تؤثر في مجرى الطبيعة والناس، كإسقاط المطر وإثارة الرياح، وشفاء المرضى، وإطعام العدد الكبير من الناس بالشيء اليسير، والمساهمة في انتصار الجند في المعارك الحربية، وإسقاط الأنظمة الاستبدادية ...إلخ. لكن تبقى هذه الكرامات نادرة، ولا تخضع لحتمية، ولا يمكن تأسيس علم عقلي ولا صناعات عملية عليها، ولا بناء حضارة مزدهرة على أساسها، لأن تدخلات الأولياء تلك تكون بعلم لدني، لا يُعطى إلا لمن اصطفاه الله.

من جهة أخرى، العلم الصوفي علم الرؤية، والعلم العقلي علم النظرة والتنظير. فالعارف يرى الصور، والعالم العقلي ينظر إلى التصورات والعلاقات والنسب. العارف يرى الخيالات شاخصة أمام عينيه، والعالِم يتصور المبادئ والمفاهيم والقوانين التي ينتظم بها الكون. العارف يتملى بجمال الكون، لأنه من تجليات الحق، والعالِم يغوص في أعماق الكون ليلتقط قوانين انبثاقه وحركته وتحولاته لاستثمارها أو للتخفيف من عنفوانها.

من جهة ثالثة، إذا كان معنى العلم العقلي لا يأتي إلا عن إبعاد الذاتية من كل بحث علمي، فإن التصوف يعدّ معرفة الأنا هو الطريق نحو معرفة الحق، مستثمرًا في ذلك القول المأثور »من عرَف نفسه فقد عرف ربه«. هكذا نجد ابن عربي يقول إن «معرفة الإنسان بنفسه مُقدَّمة على معرفته بربه، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه»[132]؛ إذ لولا معرفة الإنسان بنفسه لما عرَف الله. وقد ذهب بعض أهل العرفان إلى أن الذين يدّعون معرفة ربهم قبل معرفتهم لأنفسهم لا يعرفون شيئًا[133]. ويفسر جلال الدين الرومي هذه العلاقة العلّية والتلازمية بين المعرفتين، معرفة النفس ومعرفة الله، بكون الإنسان مرآة الحق واسطرلابه[134]، في حين يرجعها ابن عربي إلى كون النفس خلقها الله على صورته: «فمن عرَف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فإنه على صورته خلَقَه، بل هو عين هويته وحقيقته»[135].

دفع هذا التلازم بين معرفة النفس ومعرفة الحق صاحبَ **فصوص الحكم** إلى التمييز بين درجتين من معرفة الحق، أفضلهما إلغاء الأنت لمصلحة الهُو: «معرفة من حيث أنت، ومعرفة به بك، من حيث هو، لا من حيث أنت»[136]. وفي هذه المرتبة العالية من المعرفة تصبح نفس الإنسان «ليست غيرًا لهوية الحق»[137]، ما يعني بأن

معرفة الإنسان بنفسه ليست نابعة منها، وإنما من الله، «فتجلِّي الحق للمصلِّي [مثلًا] إنما هو راجع إليه، لا إلى المصلِّي»[138]. ومن ثم، فالله هو الذي يحرّك فينا فعل المعرفة كي يُعرَف من طريق معرفة صورته التي بثها فينا. من هنا يحق لنا أن نقول إن العلم الصوفي علم ذاتي، والعلم العقلي علم موضوعي؛ أو قل العلم الصوفي علم عدمي والعلم العقلي علم وضعي إيجابي.

مع ذلك، يأبى الجدل الصوفي إلا أن يتدخل بتقلبه المعهود، ليقلب العلاقة السببية بين إدراك النفس وإدراك الله لتصبح على الهيئة التالية: من لا يعرف الله لا يعرف نفسه، أو قل لو لم يعرف الإنسان الله، لما عَرف نفسه، بل إن جلال الدين الرومي رهن إنسانية الإنسان بقربه من الحق: »الإنسان الذي يصبر على البُعد عن الحق، ولا يجتهد في الوصول إليه، ليس إنسانًا...«[139].

يبين لنا ما سبق كله كيف أن التصوف تجربة مابعد معرفية، ليس لكونها تطلب مزيدًا من الحيرة كيما تزداد معرفة وعرفانًا فحسب، لكن خصوصًا لأنها قائمة على الفناء، فناء الأنا في الحق. ففي الفناء لا مكان للمعرفة، وإنما المكان للذوبان والاستغراق في اللاأنا (مَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ) (العنكبوت: 5). كما أن التصوف تجربة مابعد معرفية، لأنها عبارة عن تذوُّق للوجود بدلًا من التفكير فيه. وهذا التذوق يتم بالوجد والوجدان، فتغدو المعرِفة ابتهاجًا وحبورًا بالحضرة الإلهية. وهذا ما يفرض ضرورة إلغاء المسافة بين الذات والموضوع لتأمين الاتصال بالحق والتواصل معه والوجد به، فيصدح العارف مُتولِّها: «حدثني قلبي عن ربي»، و«عرفت» الله بالله، لا بالنظر العقلي الذي هو فعل فصل وإحداث المسافة بين الذات والموضوع ضمانًا لحياد المعرفة وتحقيقًا للإجماع عليها. وشتان بين معرفة تُحدث المسافة، ومعرفة تلغيها، بين معرفة قائمة على التواطؤ في الدلالة، ومعرفة متفاوتة بين الواصلين بحسب درجاتهم؛ إذ القرب من الحق، أو رؤيته بالفناء عن الذات[140]، لا تكون بين أهل الوجد على حد سواء.

الفصل السادس
تحولات الذات العمرانية
ابن خلدون

- الإنسان »... على قدْر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مُرَتَّبةً تكون إنسانيته«

ابن خلدون، **المقدمة**

- »وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدّل الخلق من أصله، وتحول العالمُ بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفَة وعالم محدَث«

ابن خلدون، **المقدمة**

مقدمة

على الرغم من مظاهر العداء التي أبداها ابن خلدون تجاه الفلسفة، فإن قارئ **المقدمة** لا يملك إلا أن يندهش أمام عمق الحضور الفلسفي وتشعبه في هذا العمل الافتتاحي سواء على المستوى المنهجي أم المفهومي أم الرؤيوي. ليست غايتنا في هذا البحث أن نثبت أن صاحب **المقدمة** كان فيلسوفًا أو مناصرًا حقيقيًا للفلسفة، لأننا نعتقد أنه كان واعيًا تمام الوعي بمخالفة أفق الفلسفة المعرفي والميتافيزيقي للأفق الميتافيزيقي للإسلام، بل وبمخالفته حتى للمطلب التاريخي والحضاري في زمنه. لكن هذا الوعي لا يعني أنه أخرج نفسه من عالم الفلسفة بمعناها المطلق لا المتحيز لهذه الحضارة أو تلك. فمداخل الانتماء لمجال الفلسفة، المُشاغبة والمثيرة لشكوك العامة ولمخاوف سدنة السلطة السائدة، متعددة، وقد يكون الخروج منها أحد مداخلها. ينحصر غرضنا في تبيّن جهات حضور الصناعة الفلسفية في «القول العمراني»، وقياس مدى تسرب الروح الفلسفية إلى الرؤية العمرانية للعالَم. وسنقوم بذلك عبر تتبع موقفه من طبيعة الذات البشرية في بعديها الجماعي والفردي، هذه الذات التي كانت، بحسب محسن مهدي، وراء ابتكاره وصوغه لعلمه الجديد، علم العمران[141].

في تبياننا لهذا الموضوع لن نسلك سبيل القراءة التاريخية، أو سبيل المقارنة، إنما سنسلك طريق القراءة الفلسفية، وذلك بالعمل على التقاط الإشارات والشذرات الفلسفية التي تضيء مسألة الذات البشرية في المتن الخلدوني. وسينتقل عملنا هذا من التعرف بسرعة إلى ملامح رؤية ابن خلدون للعالَم، إلى النظر في ما سمّيناه «الذات العمرانية» وكيفية استكمالها، ثم إلى الاهتمام بآليات استكمال «الذات المعرفية» التي تمهد لاستكمال «الذات الميتافيزيقية».

أولًا: رؤية ابن خلدون للعالَم

أبَى ابن خلدون إلا أن يربط اسمه باسم العلم الذي ابتكره، «علم العمران». ويظهر من ملامحه العامة بأنه علم كليّ، على الرغم من أن صاحبه أقرّ بأنه انطلق لتأسيسه من مجال بشري وتاريخي محدود، هو مجتمع المغرب وتاريخه في القرن الرابع عشر. وتبدو كلية هذا العلم واضحة إذا أخذنا في الحسبان أنه يقوم على رؤية عامة للعالَم تدور حول الإنسان من حيث هو خليفة الله في الأرض، ومن حيث هو مكلَّف للقيام بمهمة اعتمارها. نستشف من هذا أن رؤية ابن خلدون للعالَم تتكون من أربعة أركان متضافرة هي: **الأول**، الأرض من حيث هي موضوع للعمران؛ **الثاني**، الإنسان من حيث هو المحرك الأول للعمران؛ **الثالث**، الله من حيث هو مبدأ العمران وغايته؛ **رابعًا**، العمران من حيث هو ثمرة لقاء الإنسان بالأرض وبالله.

يُخيَّل إلينا أن هذه الرؤية العمرانية للعالَم هي عبارة عن بديل شامل للرؤى الفلسفية والصوفية التي كانت سائدة في الزمن الخلدوني، سواء تلك التي تقوم على النظر إلى الموجود باعتباره مساوقًا للعقل، أم التي تتجاوز نطاق الموجود إلى الواحد الأحد، أم التي تنظر إلى الوجود نظرة فيضية بموجبها تصدر الموجودات ضرورةً وتباعًا من الواحد إلى الكثير عبر توسط العقل، أو الرؤية الصوفية التي ترى الوجود خيالًا في خيال بالقياس إلى الوجود الحق الذي هو الله. تتجاوز «الرؤية العمرانية للعالَم» هذه الرؤى الأربع نحو رؤية تاريخية وإنسانية للعالَم، رؤية تعطي الأسبقية للعلاقة على الجوهر، وللحركة على الثبات، وللاتصال على الانفصال، وللكسب على الماهية، وللتعدد والاختلاف على الوحدة والمطابقة. فماذا بقي من الفلسفة في علم العمران؟

نعتقد أن الفلسفة كانت نوعًا من القَدَر في الحضارة العربية الإسلامية، إلى حد لم يستطع أي مبحث من المباحث الثقافية والفكرية والدينية والعلمية أن يسلم من تأثيرها إيجابًا أو سلبًا. وينطبق هذا القَدَر على الرؤية الخلدونية أكثر من غيرها، لأنها أرادت أن تنأى بنفسها عن الفلسفة، لكنها لم تستطع تمامًا، لأن أدوات خروج ابن خلدون عن الفلسفة كانت فلسفية. من هنا سيكون علينا أن نتساءل: إذا سلّمنا بأن الإنسان هو مدار الرؤية الخلدونية للعالَم، فهل تم طرح هذه الرؤية ضمن منظور العقل والوجود، أو من خلال منظور الوحدة والربط والعلاقة والإضافة؟ هل اعتبر ابن خلدون الإنسان جوهرًا قائمًا بذاته، أم نظر إليه من باب الإضافة؟ هل الإنسان ذات فردية فاعلة في التاريخ تضطلع عن قصد بمهمة بناء العمران وإنشاء التاريخ، أم هو عبارة عن علاقة تعاون بين أفراد النوع البشري، أم أن الذات الإنسانية هي بالأحرى عبارة عن تراكم ذري لا قوام له للكسب بعد الكسب؟ وإذا كانت غاية ابن خلدون بناء علم للعمران بما هو عمران من أجل استخلاص الطبائع والأحوال العامة للاجتماع البشري بعامة، وليس بناء عمران هذا المجتمع أو ذاك، أو هذه الحضارة أو تلك، فهل كان كلامه على الذات البشرية كلامًا يخص الإنسان المغربي في المئة الهجرية الثامنة، أم كلامًا عامًا ينطبق على ذات إنسان الحضارة الإسلامية، بل وعلى الذات الإنسانية بما هي إنسانية؟ أو قل كيف انطلق ابن خلدون من دراسة عينية للعمران لتأمل وضعية الإنسان الفاعل في المغرب في معناه الكبير لصوغ رؤية عامة عن حقيقة الذات البشرية عمومًا؟

ننطلق في معالجة هذه القضايا من تعريفين، أو انتماءين للإنسان تعرضهما **المقدمة** منذ البداية: **أولهما** يحتل فيه الإنسان مرتبة خليفة الله في الأرض[142]، و**الثاني** يبدو فيه الإنسان ثمرة تعاونه مع أخيه الإنسان[143]. وعلى الرغم من اختلاف هذين الأفقين اللذين ينتمي إليهما الإنسان، فإنهما معًا يشتركان في جعل الفكر هو الفصل النوعي للإنسان، لأن جميع أفعال التعاون وتحصيل المعاش وإنشاء الصناعات والعلوم، والممارسات التاريخية والسياسية والحضارية كلها التي تنشد إعمار الأرض... تقتضي قبْليا فعل الفكر. مع ذلك، يمكن الكلام على هويتين مختلفتين ومتضافرتين للإنسان: «هوية عمرانية» جوهرها انتماء الإنسان إلى المجتمع وذوبانه فيه، و«هوية عقلية» فردية غايتها قيادة المجتمع من طريق اختراع الصناعات وإنشاء العلوم والسياسات بناءً على تقصّي أسباب الموجودات والحوادث والظواهر الطبيعية والإنسانية[144].

عند تأمل هذه الرؤية العمرانية للعالَم، نجدها تقوم على مبدأين متكاملين، هما مبدآ الاتصال[145] والحركة[146]، لكن ليس بمعنى أن ينتمي مفهوم «الاتصال» حصرًا إلى مجال الهندسة، أي إلى الكم المتصل، ومفهوم «الحركة» إلى مجال علم الطبيعة، وإنما بمعنى أنهما معًا، الاتصال والحركة، ينتميان إلى مجال الطبيعة. يسمح المبدأ **الأول** برؤية العالَم عبارة عن مراتب وأطوار وآفاق مختلفة يتصل بعضها ببعض، ويتحرك بعضها نحو بعضها الآخر، فيكون كل طور تتويجًا للسابق عليه، وتمهيدًا للطور اللاحق عليه إلى أن تنتهي الأطوار إلى الأفق الإنساني. فالأفق العنصري (العناصر الأربع: الأرض والماء والهواء والنار) أساس للأفق المعدني، وهذا يمهد للأفق النباتي فالحيواني ثم الإنساني، لتبدأ حلقة جديدة من رتب أخرى تتصل بالملأ الأعلى أو تنتهي إلى عالم العقول والأرواح.

يحتل الإنسان، في هذا التصور الاتصالي والحركي لنظام العالَم، وسط العِقد بين عالم التكوين (ووراءه عالم العناصر والمعادن والنبات والحيوان)، وعالم الأفلاك وما بعده (عالم القدرة والأمر، عالم الملائكة). ويضمن هذا التصور الاتصالي للعالَم في الوقت نفسه إمكان تبادل التأثير بين مستويات الوجود والعوالم، وتحول بعضها إلى بعضها الآخر. ويقتضي هذا التفاعل المتطوّر أن يكون لكل طور من أطوار الوجود قوى واستعدادات خاصة به للتحول والانقلاب إلى غيره: »وبيّنا هنالك أن الوجود كلّه في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من أعلاها وأسفلها، متصلة كلها اتصالًا لا ينخرم، وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى، استعدادًا طبيعيًا... كما في القِردة التي استجمع فيها الكيسُ والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والرؤية. وهذا الاستعداد في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيه»[147]. بهذا النحو، تكون الرتبة الإنسانية تتويجًا لمراتب الطبيعة، وتمهيدًا لمراتب مابعد الطبيعة، ما يبوئ الوجود البشري مكانة الوسط العادل بين الوجودين الطبيعي والميتافيزيقي. من أجل هذا، وجب أن تملك النفس الإنسانية استعدادات للاتصال المزدوج بالأفقين معًا، الأعلى والأسفل، ما يؤهلها للانسلاخ من طبيعتها البشرية إلى الطبيعة المَلَكية، أو من طبيعتها البشرية إلى الطبيعة الحيوانية.

من البيّن بنفسه أن القول بالاتصال والحركة هو اعتراف بأن للموجودات أفعالًا ذاتية. فظواهر الطبيعة، وحوادث التاريخ، وعوارض العمران الذاتية ليست خَلقًا متجددًا في كل آن وحين، أو ذواتًا لا أفعال لها، كما كان يزعم أسلاف ابن خلدون من الأشاعرة، أو أنها مجرد فيوضات من العقل العاشر الفاعل كما كان يقول الفارابي وابن سينا، أو تجليات للذات الإلهية كما كان يقول غلاة المتصوفة، وإنما هي ثمرة سلسلة من الأسباب المادية: الإيكولوجية والجغرافية والبيولوجية والاقتصادية، وسلسلة من الأسباب الإرادية: الاجتماعية والنفسية والثقافية والعلمية والحضارية، لكن من دون إقصاء تام لمنظومة الأسباب الغيبية، خصوصًا بالنسبة إلى بعض الحالات الاستثنائية كالرؤى والنبوات.

لا بد من أن تنهض النظرة الاتصالية إلى العالَم على مبدأ الوحدة[148] التي يعزو إليها ابن خلدون كل نشأة، سواء تعلق الأمر بالطبيعة أم الدولة أم الصنائع والعلوم. ومن أهم معاني الوحدة عنده تلك التي ابتكرها، والتي تتمثل في العصبية، وهي انصهار أعضاء قبيلة أو مجموعة قبائل في وحدة اجتماعية متراصة وفاعلة يمكن تسميتها «الذات العصبية». غاية هذه الذات التي هي مدار علم العمران تأسيس الرئاسة والمُلك[149]، وهي تحويل المرتبة العمرانية إلى مرتبة سياسية وتاريخية. لكن بينما تمتاز «الذات العصبية» باللُّحمة التي لا تنفصل بين الفرد والجماعة، ما يجعلنا نسميها ذاتًا عامة[150]، فإن «الذات العقلية»، التي تُنتج العلوم وتبتكر الصناعات والفلسفات

والفنون والآداب محوِّلة العمران البدوي إلى دولة ثم إلى حضارة، لا يمكن أن تكون إلا «ذاتًا خاصة». لهذا كانت غاية «الذات العصبية» المحافظة على الذات بطلب الأمور الضرورية للمعاش ومن بينها الدولة[151]، بينما غاية «الذات العقلية» استكمال الذات بأنواع من الكمالات الحضارية.

هذا عن «الوحدة العصبية»، أما «الوحدة العلمية» فتتميز بالإجماع حول أحكامها ومعارفها بغض النظر عن مِللهم ونِحلهم، أي إنها توحد الإنسانية جمعاء حولها: »وأما العلوم الفلسفية، فلا اختلاف فيها، لأنها إنما تأتي على نهج واحد في ما تقتضيه الطبيعة الفكرية في تصور الموجودات على ما هي عليه، جسمانيها وروحانيها وفلكيها وعنصريها ومجردها ومادتها، فإن هذه العلوم لا تختلف، وإنما يقع الاختلاف في العلوم الشرعية لاختلاف الملل، أو التاريخية لاختلافٍ خارج الخبر»[152]. وبوسعنا أن نستخلص من وحدة المعرفة العلمية وكليتها وحدة الذات الإنسانية.

يؤدي الاختلاف عند ابن خلدون، إلى جانب الوحدة، دورًا أساسًا في نشأة الأشياء وتغيرها. فلولا الاختلاف في نِسَب العناصر المكوِّنة للشيء لما كان حيث »كل متكون من المولدات العنصرية، لا بد فيه من اجتماع العناصر الأربعة على نسبة متفاوتة، إذ لو كانت متكافئة في النسبة لَمَا تم امتزاجه، فلا بد من الجزء الغالب على الكل... وانظر شأن الإنسان في طور النطفة، ثم العلقة، ثم المُضغة، ثم التصوير... ثم إلى نهايته، ونِسَب الأجزاء في كل طور تختلف مقاديرها وكيفياتها، وإلا لكان الطور الأول بعينه هو الآخِر[153]«. هكذا يكون الاختلاف المُنتِج مرتبطًا بالغَلَبة، أي غلبة أحد العناصر على الباقي. وتظهر فاعلية الاختلاف وإيجابيته أكثر في نشأة الحضارة وتطورها. لكن إذا وصل الاختلاف والتعدد حد الصراع والفُرقة فإنه يتحول إلى أداة تفكيك الدولة واندثارها. فالجماعة التي تكثر فيها القبائل والعصائب ويستفحل فيها اختلاف الآراء والأهواء »قلّ أن تستحكم فيها دولة[154]«؛ كما يقف الاختلاف وراء عدم دوام الدولة وخلودها على ما هي عليه بالنسبة إلى مستويات الوجود والعمران كلها، ولا سيما إذا اختل توازن نسبته، أو انقلب إلى تضاد عاصف. وفي مجال التعليم، إذا كان الاختلاف رحمة، خصوصًا بين العلماء[155]، فإن كثرة الكتب والتلخيصات وتفشّي الاختلاف بين العلماء في المصطلحات يكون عائقًا أمام التعليم[156]. ومن هذا الذي قلناه يتبين أن الاختلاف الذي تكون بين عناصره ملائمة يؤدي إلى نشوء العمران، أما الاختلاف الذي يكون فيه منافرة فيؤدي إلى الخراب.

هذا، وللاختلاف عند ابن خلدون أسباب عدة: فهناك الأسباب المادية كالاختلاف في المعاش: »اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نِحلَتهم في المعاش»[157]؛ والاختلاف في الأزمنة والأعصار «بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار، فكلما نزلوا الأرياف، وتفنّقوا النعيم، وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم»[158]؛ وهناك أسباب اجتماعية، كالاختلاف في القبائل والعصبيات والمصالح »فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلاف المصالح»[159]؛ وهو، إلى ما سبق كله، لا ينسى أن يتكلم على الأسباب الإيكولوجية والاقتصادية والحضارية والتقنية (الصناعات) للاختلاف[160].

لا ينفصل الاختلاف وملحقاته، من تضاد وحركة وتغير وكون وفساد، عن الزمان سواء بمعناه البيولوجي أو التاريخي وهو ما يجعل الشيء آيلًا إلى الاندثار ضرورة: »ثم كل متكون في زمان فلا بد من اختلاف أطواره، وانتقاله في زمن التكوين من طور إلى طور، حتى ينتهي إلى غايته»[161]. لا يقف البعد الاختلافي بين الموجودات والعوالم حائلًا أمام استعدادها للتحوّل المتبادل فيهما بينها إذا كانت متقاربة الآفاق. وهذا يعني أن تطور العالم ليس قائمًا على الصدفة والاتفاق، بل يسير بحتمية مُحكَمة إلى غاية مرسومة تَضْمنها سلسلة من الاستعدادات والأفعال الذاتية للأشياء. فحركة الطبيعة مثلًا هي من أجل الإنسان، وحركة الإنسان في الأرض من أجل إعمارها، وحركة التاريخ من أجل استكمال إرادة الله في استخلاف الإنسان في الأرض.

هكذا، وبعد أن وقفنا على الأركان الأربعة لرؤية ابن خلدون للعالَم (الله والإنسان والأرض والإعمار)، وبعد أن وجدنا أن هذه الرؤية الأنثروبولوجية (بالمعنى الفلسفي) تتفاعل باعتبارها نظامًا نسقيًا متصلًا، ومتحركًا، وعقليًا غايته الإنسان، نتساءل ما هي معالم هذا الإنسان المكلف برسالة كونية وتاريخية، أو قل ما هي معالم الذات العمرانية؟

ثانيًا: الذات العمرانية واستكمالها

استعمل ابن خلدون جملةً من المفاهيم الفلسفية المهمة لتفعيل رؤيته الأنثروبولوجية للعالَم، سواءً تلك التي تنتمي إلى نظرية المقولات الوجودية، أم نظرية متقابلات الواحد، أم إلى مفاهيم علم الطبيعة وعلم النفس ومبادئهما، أم نظرية البرهان والحد، أم العلم المدني. ربما نجده يعتز بهذه الاستعارة من الفلسفة التي غطت كل مباحث **المقدمة**، وكأن علمه الجديد ما كان ليظهر إلى الوجود وينفصل عن الفلسفة لولا الفلسفة. إلا أن هذا الانفصال عن الفلسفة لم يمنعه من أن ينتمي إلى العلوم العقلية، لكن من دون أن يقبل باندراج علمه ضمن المنظومة العلمية - الفلسفية اليونانية. وبالمِثْل لم يَقُده استعماله لجانب مهم من مفاهيم العلوم النقلية وآلياتها إلى الانتماء إليها[162]. هكذا يكون ابن خلدون قد أَبَى إلا أن يتصل بالمنظومتين العلميتين السائدتين في زمانه (الإسلامية والفلسفية) وينفصل عنهما، وكأنه كان يريد تدشين منظومة علمية جديدة محورها ومنطلقها التاريخ. من هنا وجب علينا أن نفحص في أي جهة استعمل بها صاحب **المقدمة** المصطلحات الفلسفية: هل بجهة الاستعارة الوفية لمضامينها؟ أم بجهة الاستعارة الخلاقة التي تُجري تعديلات جوهرية على محتوياتها النظرية كي تتلاءم مع قوله الجديد؟ أم أنه ببساطة أخطأ في فهم اللغة الفلسفية وفي أوجه استعمالها؟

إننا لن نتناول بطبيعة الحال المفاهيم الفلسفية والعلمية كلها التي وردت في **المقدمة** بحكم كثرتها وتغطيتها لمعظم مجالاتها، واختلاف مضامينها، والتي تكاد تكون غير قابلة للحصر والاستقصاء، وإنما سأكتفي بالتركيز على زوج من المفاهيم: المادة والصورة، وما يتصل بهما من مرادفات كالقوة والفعل، والاستعداد والاستكمال، على أن نتطرق عَرَضًا بين الحين والآخر إلى المفاهيم المرتبطة بهذا الحقل الطبيعي - المنطقي - الوجودي، كالذات (الماهية) والوجود والوحدة والجوهر والأعراض.

أشرنا سابقًا إلى أن الاتصال بين العوالم والعلوم المختلفة هو اتصال أنطولوجي وإبيستمولوجي معًا، غير أننا لم نحدد جهة هذا الاتصال. والحال أن ابن خلدون كان يحب أن يستخدم بين الحين والآخر أنموذج العلاقة بين المادة والصورة للتعبير عن جملة من الظواهر والعلاقات الإضافية. فمثلًا، عندما كان بصدد تحليل علاقة العمران بالدولة، استعمل المفهومين الطبيعيين المذكورين للتعبير عن تلك العلاقة بقوله: »وذلك أن الدولة والمُلك صورة الخليقة والعمران، وكلها [الخليقة والعمران] مادة لها: من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال...»[163]، وهذا يعني أن الدولة - الصورة تقوم بدور الوحدة أو التوحيد، أي إنها المبدأ الوحدوي الذي يذيب العناصر الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في كل واحد يعمل على حفظ العمران: »والسبب الطبيعي في ذلك على الجملة أن الدولة والمُلك للعمران بمنزلة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها»[164]. ولما كانت الدولة تتخذ صورًا عدة، سواءً عبر المكان أم الزمان، فإنها لا تنتج الحضارة **نفسها** والتاريخ نفسه[165]. وإذا نظرنا إلى الدولة نفسها (التي هي صورة) من جهة الدين، فإنها تصبح مادة له، وهو صورة لها: »والدين والملة صورة للوجود وللملك، وكلها مواد له، والصورة مقدَّمة على المادة»[166]، وبهذه النسبة، تصبح الصورة علة فاعلة وموحدة وحافظة للدولة معًا.

أما عن العلاقة الزمنية والتكوينية بين المادة والصورة فهي إشكالية: من جهة، وافق ابن خلدون أصحابَ علوم الحكمة «بأنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة من دون العمران لا تُتصور، والعمران من دون الدولة والملك متعذر، لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع، فتتعين السياسة لذلك إما الشريعة أو الملكية، وهو معنى الدولة»[167]. ومن جهة أخرى، أضفى على المادة رسوخًا ودوامًا أكثر بالقياس إلى الصور التي تتعاقب عليها. وهذا ما يحملنا على القول إن العمران، أو الاجتماع البشري هو المبدأ الدائم، أو هو المادة التي تتعاقب عليها صور المُلك، الواحدة بعد الأخرى. وهذا معناه أن الدولة لا تدوم أبدًا، وأنها لا بد من أن تترك مكانها لدولة أخرى، في حين يبقى العمران زمنًا أطول. لكن ينبغي ألا يذهب بنا الظن بأن العلاقة بين الصورة والمادة، في هذا السياق التاريخي الذي يندرج فيه علم العمران، علاقة ضدية بسبب علاقة النفي بين الدول المتعاقبة، لأنه حتى في العلاقة البنيوية (الماهوية) بين الصورة والمادة يوجد التنافي؛ إذ لا يمكن أن تقبل المادة صورتين في آن واحد. من جهة أخرى، تعطي النظرة الطبيعية إلى الصورة ثباتًا غير قابل للتغير مخافة اختلاط الأنواع. فماهية الإنسان لا تتغير لا عبر الأفراد فحسب، بل عبر الزمان أيضًا، في حين تتسم «الدول والحضارات» المتعاقبة على «العمران» بالعَرَضية والخصوصية والقابلية للفساد في كل آن وحين. فليست دولة الفراعنة أو فارس أو الروم هي الدولة الإسلامية، وليست دولة بني مرين دولة الفاطميين، فلكل دولة ماهيتها الخاصة الملائمة لطبيعة أهلها وعصبيتها وزمانها. بعبارة أخرى، لا يمكن أن نتكلم على ماهية مُلكية أو سياسية أو حضارية واحدة وثابتة بالنسبة إلى كل الدول، فلكل اجتماع بشري دولته الملائمة له، ولا تبقى هذه الدولة على حال واحدة طول عمرها الممتد في الغالب عبر أجيال معدودة، بل هي في تحول مستمر. ومرد ذلك إلى أن المادة والصورة، في إطار النظرة التاريخية، تتبادلان التأثير والتغير باستمرار[168]. فعندما تقوى الدولة تصبح قادرة على التأثير في العصبية التي خلقتها، وكذا الأمر في العلاقة بين الحضارة والدولة، وبين الدولة والدين. من هنا، ربما يبدو أن استعارة أنموذج ثباتي من الفلسفتين الطبيعية والمنطقية، كأنموذج المادة والصورة، لم تكن ملائمة تمام الملاءمة للتعبير عن واقع تاريخي دائم التغير، وهو واقع العمران والدولة. ومع ذلك، يمكن الاعتراف بأنه مهما اختلفت الأعراض الذاتية للدول المتباينة، ومهما اختلفت صور الدولة، فإن جوهرها يبقى واحدًا، وهو العمل على تدبير علاقة المُلك بالرعية لإنتاج الحضارة. غير أننا لا نستطيع أن ننفي أن ابن خلدون لم يستعمل مفهومَي المادة والصورة بمعناهما الحرفي، ويُخيَّل إلينا أنه كان الأحرى به أن يستخدم أنموذج علاقة الجوهر بأعراضه لأنه أقرب إلى وصفه، فيكون العمران أو الاجتماع البشري هو الجوهر، والأفعال السياسية والحضارية التي يقوم بها الإنسان هي أعراضه الذاتية وغير الذاتية.

في هذا الاتجاه، لا بد لنا من وقفة قصيرة عند مفهوم العصبية، لنتساءل عن منزلتها من الصورة والمادة، هل يمكن اعتبارها من سياق المادة والقوة، أم بالأحرى من سياق الصورة والفعل؟ نعتقد أنه إذا أخذنا في الحسبان الخصائص البيولوجية والاجتماعية والتاريخية التي يضفيها ابن خلدون على مبدأ العصبية، فإنه سيكون من البدهي أن تُنسَب إلى الفعل لا إلى القوة، لأن القوة تشير فحسب إلى قابلية انفعالية وعدمية للتحول والوجود، أي تحيل على موضوع ينتظر الإخراج إلى الفعل، ما يجعل طبيعتها عدمية، وفي وضع المنفعل والقابل لا في وضع الفاعل، وهذه الصفات هي أملك بالاجتماع أو العمران البشري[169]. أما العصبية فعلى العكس من ذلك هي التي تفعل الرئاسة وتصنع الدولة والمُلك، أي هي التي تخرج المُلك من القوة إلى الفعل: »... لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة«[170]، بل إن الدعوة الدينية لا يمكنها أن تتم من دون عصبية »لأن كل أمر تُحمَل عليه الكافة فلا بد له من العصبية[171]«. والعصبية ليست فاعلًا بسيطًا، بل هي فاعل مركب من عناصر عدة، بيولوجية وعمرانية، كالقبيلة والجيل والبداوة والجاه والدين والحضارة والتجارة والمعاش ... إلخ. كما لا تبقى العصبية فاعلًا دائمًا، بل تصير منفعلة وتضعف شوكتها بعد مرور جيلين أو ثلاثة، أي بعد تسرب عوامل الوَهَن والتخاذل إلى مفاصلها ونمط عيشها من جراء غلوها في الحضارة والترف. وكأن العصبية هي علة نشوء الدولة، والحضارة هي سبب انهيارها. هكذا لم تعد المادة، وربيبتها القوة أو ما يمثلها (العمران)، هي سبب الفساد في هذه العلاقة كما هو الحال في الأمور الطبيعية عند الفلاسفة، وإنما الصورة، أو بالأحرى صورة الصورة، وهي الحضارة والترف.

تجدر الإشارة، من جهة أخرى، إلى أن العلاقة بين الصورة والمادة كانت مرنة، وأقصد بذلك أن ما كان صورةً في مرتبة سابقة يصبح مادة في مرتبة لاحقة. فالدولة صورة بالنسبة إلى العمران، لكنها مادة بالقياس إلى الملة والدين. والعلاقة المتحولة نفسها موجودة بين العلوم المختلفة، فما كان من العلوم صورة للعلم السابق عليه، يصبح مادة وموضوعًا بالنسبة إلى العلم اللاحق عليه. وربما نتصور بأن كائنات الملأ الأعلى التي هي عبارة عن صور خالصة أي عبارة عن عقول[172]، مستثناة من هذا التحول المزدوج، لكن الأمر ليس كذلك، لأن بعضها ربما يصبح صورة بالنسبة إلى الإنسان، أو في الأقل بالنسبة إلى بعض الناس.

ثالثًا: الذات المعرفية من خلال علاقة المادة بالصورة

بعد أن رأينا كيف تستكمل «الذات العمرانية» بالصور السياسية والحضارية والدينية، نعرّج على «الذات المعرفية» لنرى بأي وجه سيستعمل ابن خلدون أنموذج العلاقة بين المادة بالصورة لتحليل كيفية استكمال الذات البشرية وتطورها إلى تمامها الأخير.

بالنسبة إلى الصورة، نتساءل إن كان العقل بالنسبة إلى ابن خلدون يشكل فعلًا صورة الإنسان وبالتالي ذاته وماهيته، أم أنه بالأحرى لا يملك منه سوى فعله، ما يعني أن العلاقة معه ليست جوهرية وإنما علاقة إضافية؟ وبالنسبة إلى المادة، نتساءل: هل المادة التي يحل فيها العقل هي النفس عمومًا، أم النفس المتخيلة فحسب، أم أن العقل يحل في الجسم ككل؟

في البداية، نشير إلى أن ابن خلدون كان واضحًا في تبنيه لهذا الأنموذج الماهوي والتطوري في تحليله لاستكمال الذات البشرية، فنجده مثلًا يقول: »فتتعقل [النفس] الصور مرة بعد أخرى، حتى يحصل لها الإدراك والتعقل بالفعل، فتتم ذاتها. وتبقى النفس كالهيولى، والصور متعاقبة عليها بالإدراك واحدة بعد واحدة. لذلك، نجد الصبي في أول نشأته لا يَقْدر على الإدراك الذي لها من ذاتها لا بنوم ولا بكشف ولا بغيرهما، وذلك أن **صورتها**... لم تتم بعد، بل لم يتم لها انتزاع الكليات«[173]. فما هي طبيعة الهيولى التي تحل فيها الصورة، ثم ما طبيعة الصورة التي تكمل بها الذات البشرية؟

نجد عند ابن خلدون تحديدين لمادة النفس: التحديد **الأول** ينسب المادة إلى الطبيعة الحيوانية، وهذا ما اضطره إلى أن يستخلص أن الجهل ذاتي في الإنسان، والعلم كسبي، أي عرضي فيه. ومن الواضح أنه كان يربط «الجهل الذاتي» بعلته الطبيعية، وهي أن موضوع القوة الروحانية للنفس هو الطبيعة الحيوانية، ما يجعل علمه مسبوقًا بالجهل وحادثًا في الزمن، ولم يكن يربطه، أي «الجهل الذاتي»، بالسبب المنطقي الذي يقضي باستحالة أن يكون الإنسان عالمًا بالذات، لأنه لو كان كذلك لكان عالمًا أبدًا، أي لكان عقلًا محضًا. ففي فصل عقده بعنوان «في أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب»، يقول: «وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز... فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولى فقط، لجهله بجميع المعارف، ثم تُستكمل صورتُه بالعلم الذي يكتسبه بآلاته، فتكتمل[174] ذاتُه الإنسانية في وجودها... فقد كشَفَتْ لنا طبيعتُه وذاتُه ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي»[175].

لكنه في سياق تقديمه لأحد تعاريف النفس، حدد طبيعة هيولى النفس بأنها «ذات روحانية»، جاعلًا إياها نقطة انطلاق مسلسل الاستكمال المعرفي والميتافيزيقي للنفس. ورد هذا التعريف في صورتين: الصورة **الأولى** بدت لنا وكأنها ذات منحى ثباتي، لكونها قدمت النفس باعتبارها ذاتًا روحانية من دون أي نعت يحددها، بينما دققت الصورة **الثانية** للتعريف طبيعة «روحانية» النفس بأن جعلتها «بالقوة» لا بالفعل، ما أدخلها ضمن منظور تطوري يؤدي فيه البدن دورًا أساس في إخراجها من قوتها إلى الفعل[176]. بيد أننا إذا تأملنا تحديدَيْ الذات البشرية «بالحيوانية» و«الروحانية بالقوة»، لأدركنا أنهما يؤمان معًا المعنى نفسه، لأن معنى «الروحانية بالقوة» هي «الحيوانية»، ما دام الجانب «الحيواني» من النفس عبارة عن قوة واستعداد للتحول إلى عقل. ما يؤكد هذا التطابق بين القول إن ذات الإنسان روحانية وإنها ذات طبيعة حيوانية، جعل »الروح القلبي هو مطية للروح العاقل من الإنسان«[177]، ما يعني أن بين الرَّوحيْن، القلبي والعقلي، شيئًا من المناسبة[178]. بهذا النحو، نكون قد ترجمنا الحيوانية بالاستعداد للإدراك والتعقل، أي الاستعداد »لقبول الصور الكلية والجزئية«[179]، ما يجعل الذات البشرية جملة من الاستعدادات إزاء مجموعة من الاستكمالات أو الصور، ويفتح الباب أمام تعاريف عدة للذات البشرية.

هنا، وبناء على المقدمة الطبيعية التي تقول إن »كل ما بالقوة فله مادة وصورة«[180]. وبعد أن تعرّفنا إلى جوانب من طبيعة مادة النفس، التي بدا منها أن كفة البدن راجحة بالقياس إلى العقل، لأن قوى البدن هي التي تخرج العقل إلى الفعل، سيكون علينا أن نتوقف قليلًا عند سؤال طبيعة الصورة أو الصور التي تستكمل هذه الذات الروحانية بالقوة. وكما هي عادة ابن خلدون، قدم إلينا أجوبة عدة، لكنها تلتقي في القول إن صورة النفس »التي بها يتم وجودها، هي عين الإدراك والتعقل«[181]، أو »أن صورتها التي هي عين ذاتها، هي الإدراك والتعقل«[182]. ونفهم من هذا أن الصورة التي تستكمل هيولى، أو قوة الذات البشرية، هي العقل من حيث هو فعل للإدراك والتعقل. بيد أن ابن خلدون لم يشأ أن يحبس نظرته إلى العقل في حيز نظرة **كتاب النفس**، بل مدها إلى **كتاب الأخلاق**، فيكون بذلك قد مزج بين الرؤية النظرية والرؤية العملية للعقل (وإن كان **كتاب النفس** لم يهمل الجانب العملي) من أجل أن يضعه في منظور تطوري. هكذا أصبح العقل أو التعقل عند ابن خلدون عبارة عن مسلسل يبدأ أولًا عقلًا عمليًا (يتضمن طورين هما العقل التمييزي والعقل التجريبي)، ليرتقي شيئًا فشيئًا إلى أن يصير عقلًا نظريًا، ثم لينتقل بعد هذا الطور إلى طور العقل الروحاني. وهذا هو معنى قوله إن »النفس كالهيولى، والصور متعاقبة عليها بالإدراك واحدة بعد واحدة«[183].

على الرغم من الالتباس والتداخل اللذين يبدوان في كلام ابن خلدون، فلا نعرف هل يتعلق الأمر بتعاقب معرفي أو أنطولوجي، فإن كلامه على الإدراكات بصيغة الجمع يميل بنا إلى أن نرى أن معناه ليس أنطولوجيًا، لأن هذا الأخير يقتضي أن يكون للكائن الواحد صورة واحدة لا انفكاك منها، وليس عددًا من الصور في كل حين. لكن ليس معنى هذا أن استكمال النفس بالعقل أو الإدراك العقلي هو استكمال كسبي أي عرَضي فحسب، بل إنه أيضًا استكمال ذاتي، أي ضروري لا ينفصل عن صاحبه. إذًا، لا يتعلق الأمر بعقل واحد، بل بعقلين: عقل هو كمال **أول** للإنسان، ومن ثم فهو لا ينفك عن الإنسان، لأنه هو الذي يشكل ماهيته؛ وعقل هو كمال **ثانٍ**، أي فعل للصناعة والإبداع وفعل التاريخ، يتميز بكونه كمالًا متغيرًا ومغَيِّرًا لصاحبه. وبهذا الوجه، يكون ابن خلدون قد فتح أفقًا جديدًا لتحولات الذات البشرية، فما هي معالم هذه التحولات؟ هل هي من باب التحول الجزئي والكمي؟ أم من باب التحولات الجوهرية التي لا علاقة لها بسابقاتها؟

رابعًا: الذات الكشفية - الأفق الأعلى للذات البشرية

تلحّ علينا عبارة ابن خلدون الملتبسة أن نتأولها على نحو يجعلنا نظن أنه حقق طفرة نظرية سواء في ما يخص نظرية العقل، أم حقيقة الذات البشرية، قياسًا على مقالة الفلاسفة في الموضوعين. نعم، بقي صاحب **المقدمة** وفيًا للتقسيم الثنائي للعقل إلى عملي ونظري، إذا سلّمنا بأن العقلين، التمييزي والتجريبي، ينتميان فعلًا إلى العقل العملي؛ كما أنه بقي مناصرًا للنظرة الفلسفية التي تقول إن العقل النظري هو تتويج للعقل العملي[184]. إلا أنه أبَى إلا أن يستثمر علاقة الصورة بالمادة كي يذهب إلى أن العلوم عبارة عن **صور** تحل في مادة هيولانية هي النفس، ما يجعل الإنسان يحصل على عقل جديد، أي على مرتبة جديدة من الوجود، كلما حصّل علمًا جديدًا، بناء على المبدأ القائل إن حلول صورة جديدة في مادة معناه إقصاء الصورة القديمة، ما يؤدي إلى ظهور كائن جديد، وهذا ما نفهمه بوضوح من قوله «والذات التي يحصل فيها صور المعلومات، وهي النفس، مادة هيولانية تلبس صور الوجود بصور المعلومات الحاصلة فيها شيئًا فشيئًا، حتى تستكمل»[185].

يسعفنا نص آخر[186] في جلاء أكثر لفكرة تطور النفس وقدرتها على الانسلاخ عن البدن، حيث يقدم إلينا هذا التطور في ثلاث لحظات: **الأولى**، لحظة **بدنية** تمثلها الإدراكات والعلوم المنتزعة عن المحسوسات؛ و**الثانية**، لحظة **عقلية** صناعية تتطلب مقدارًا من المواظبة والتعليم والتحصيل واستعمال العقل النظري لاستنباط المعاني العامة، وتحصيل المعقولات الكلية الأولى للانتقال منها إلى المعقولات الثواني. ومجال هذه اللحظة العقلية ذاتي داخلي، لأن صاحبها يتعامل مع معطيات الحواس الداخلية

والمعقولات، أو المبادئ الأولى، وليس مع الواقعات الخارجية؛ و**الثالثة**، لحظة **اتصالية** تمهد لها اللحظتان البدنيتان السابقتان، وإن كانت تختلف جذريًا عنهما لأن موضوعها علم الغيب، أي الواقعات المستقبلة الحاصلة بالفعل في النفس، لا الحوادث الطبيعية الموجودة بالقوة في الواقع التي تنتظر الإخراج إلى الفعل. وهذه المعارف المستقبلة الخارجة إلى الفعل موجودة داخل النفس وتدركها في لمح البصر في أثناء النوم أو في حالات نادرة من اليقظة. ويسمى هذا الإدراك «اتصالًا»، لأنه إدراك مباشر لا يخضع لا للإرادة ولا للنزوع ولا للعقل. ونفهم من هذا أن «الاتصال» يقتضي تعطيل كل ما هو بدني أو نفسي ينتمي إلى النزوع والإرادة، حتى إلى أفعال المعرفة العلمية للطبيعة والصارفة للنفوس عن الاتصال بالملأ الأعلى[187]. وحينما يفاجئ النفس خاطر الاتصال تصبح إدراكًا بالفعل، أي عبارة عن عقل محض، وذات روحانية تامة ومستكمَلة الوجود بسبب تجردها عن المادة، ما يدرجها في ما يشبه مرتبة الملائكة، ولو لهنيهة خاطفة من الزمان[188]. غير أنه إذا كانت القدرة على الاتصال موجودة للنبي بالفطرة، فإنها موجودة لغيرهم من الأولياء والعرّافين وأصحاب العلوم الكشفية بالكسب، إما من طريق التعلم والتحصيل، أو من طريق الرياضات والممارسات التي تمكّنهم من التجرد من الجسم وتعطيل قواه.

نستطيع أن نختصر اللحظات الثلاث المذكورة في لحظتين، أو بالأحرى في طريقين فقط: الطريق **الأولى** تجمع اللحظتين الأُولَتين بحكم انتمائهما معًا إلى البدن، سواء تعلق الأمر بالإدراك الحسي أم الإدراك العقلي، ولذلك يمكن اعتبارهما طريقًا واحدة[189]. ما يميز هذه الطريق كما قلنا إنها طريق نظر واستدلال تسعى إلى معرفة العالَم المادي معرفة علمية، أي مطابقة للواقعات والأحوال والأعراض الذاتية بوساطة المفاهيم والاستدلالات. أما الطريق **الثانية**، بأجناسها الكثيرة من وحي ورؤيا وعرافة وتنجيم ...إلخ، فهي طريق مشاهدة مباشرة بالذات، وبموجبها يتصل الإنسان بذوات الملأ الأعلى لنيل معرفةٍ مستقبلة تنِدّ عن العقل والسببية الطبيعية. الطريق الأولى إذًا هي اتصال للنفس من جهة الأسفل، أي إدراك للطبيعة من طريق **الكسب**، والطريق الثانية اتصال من جهة الأعلى، وهو إدراك المعقولات الروحية والمدارك الغيبية من طريق الكشف[190].

يبدو واضحًا أن هناك تلازمًا ذاتيًا بين الموجودات الروحانية والإدراك المباشر بالذات لا بالآلات، والموجودات الطبيعية والإدراك بوساطة الآلات لا بالذات[191]، لأن «الأولى موجودة في النفس بالفعل» أصلًا ولا تحتاج إلى تجريد[192]، والثانية - الموجودات الطبيعية - معقولات بالقوة وتحتاج إلى تجريد. ومن الواضح أن الكلام عن الاكتفاء الذاتي للنفس وعدم حاجتها إلى الآلات البدنية لا يجري على مستوى النظر، إنما على مستوى المشاهدة والكشف، وفي لحظات استثنائية نادرة كالوحي والرؤيا والكهانة... وغيرها، وعند أنواع نادرة من النفوس، كنفوس الأنبياء والأولياء والسحرة، ليس بالنسبة إلى النفوس كلها وإلى الناس كلهم. لذلك، لا يعني غِنى النفس عن البدن أن الذات صارت هي التي تُملي على الموضوع طبيعته، وإلا كان ابن خلدون كانطيًا قبل الأوان، وإنما يعني أن إدراكَها، أي تلقيها السلبي، يكون مباشرًا لا بالوساطة، وإلا فإن الموضوع دائمًا هو الذي له الأسبقية على الذات في الأفق الخلدوني.

يتبين لنا من مواصفات الطريق الثانية للمعرفة الغيبية أن اللحظة الأخيرة من تطور الذات البشرية ربما لا يكون لها اتصال باللحظة السابقة، أعني أنها لا تشكل نتيجة طبيعية ومنطقية لها. فليست هناك استمرارية بين الإدراك بالوساطة (بآلات الحواس والعقل) والإدراك بالذات. ما يدعم هذا التأويل أن الإدراك بالذات غير خاضع لمقولات الوجود، كالزمان والمكان والقبل والبعد، ولا لقوانين العقل من حد واستدلال[193]. غير أنه يشير أكثر من مرة إلى أن البدن (بمعناه الواسع الذي يضم الإدراك الحسي والاستدلال العقلي) هو الذي يستكمل النفس ويخرجها إلى الفعل، أي هو الذي يمكّن الإنسان من حيازة استعداد جديد لقبول الإدراكات الغيبية مباشرة. ويسمح لنا هذا الاستكمال بالقول إن التراكم الكمي للمعرفة العقلية الاستدلالية يتحول إلى معرفة كيفية، أي إلى معرفة غيبية حدسية (الأحلام والرؤى والنبوات...). ونجد عند ابن خلدون ما يؤيد هذا التحول؛ إذ يذكر بأن صقل المدركات العلمية للنفس تصل إلى درجة تصبح فيها »ذاتُها تعقلًا محضًا، ويكمُل وجودُها بالفعل، فتكون ذاتها حينئذ روحانية مدركة بغير شيء من الآلات البدنية»[194]. بيد أنه إذا كانت المعرفة العقلية هي التي تمهد لظهور المعرفة اللاعقلية، فإنه ينبغي ألّا يُفهم من ذلك أن المعرفة العقلية تنقلب إلى معرفة لاعقلانية، وإنما تعمل على تجريد النفس من ارتباطها بالجسم ليُصار لها كشف حجاب «معرفة» أخرى مغايرة بالنوع. وهنا نقف على مفارقة في الفكر الخلدوني بهذا الصدد، وهي أنه بالنفي (الصقل) يتم استكمال وجود النفس، فيصير وجودًا بالفعل، أي عقلًا محضًا، وهو الشرط الضروري للإدراك المباشر بغير آلات. لكن، على الرغم من الطابع السلبي للاستدلال العقلي في عملية التحول هذه، يبدو مع ذلك أنه ليس مجرد رياضة توطئ لفعل معرفي آخر، بل هو كشف الحجاب للمشاهدة مباشرة، وأداة لاكتساب مرتبة أعلى من الوجود، وهو الوجود بالفعل الذي لا قوة فيه.

على كل حال، ليس هناك، بالنسبة إلى ابن خلدون، أي مبرر لجعل «المعرفة الاستدلالية» متقابلة مع «المشاهدة الكشفية»، ما دامت ممارسة الفعل الاستدلالي هو الشرط القبْلي لحدوث الفعل الكشفي الذي نعتقد أنه فعل باشتراك الاسم، لأن الكشف هو «فعل» انفعالي، «فعل» قبول، يقتضي نوعًا جديدًا من الفراغ المطلق، أي من التعطيل التام للحواس والعقل، يسمح بقبول المدد الغيبي من غير مساءلة ولا رغبة في الفهم والتفسير. على هذا المنوال تخف حدة التقابل بين العقل وما قبل العقل (البدن)، وبين العقل وما بعد العقل. فإذا جاز لنا أن نستعير بعضًا من اللغة الكانطية، لأمكننا القول إن الإنسان يستطيع مشاهدة «الشيء في ذاته» (النومين)، لكن لا بالعقل، وإنما بقوة أخرى لا اسم لها، قادرة على قبول المدد الإلهي الخارق. فالعقل الذي يدرك الطبيعة عبر السببية والمقولات العشر والمتقابلات الأربع غير مؤهل بطبيعته لأن يدرك مابعد الطبيعة، بل غير مؤهل حتى أن يُعين الذات في إدراكها الجديد هذا. ذلك أن الذات، وإن كان العقل هو الذي يستكمل وجودها، فإنها عندما تصير وجودًا بالفعل، أي عقلًا محضًا، تستغني عن خدمات العقل المقيد، العقل الاستدلالي والسببي، في إدراكها عالَم الغيب، لأنها تدرك بذاتها مباشرة ولا تحتاج إلى أي آلة. من هنا، نفهم لماذا ليس في مستطاع أي كان أن يكون أهلًا لهذا التغير الوجودي - المعرفي الذي يمكّن صاحبه من قدرة قبول معرفة لا تخضع للضوابط الطبيعية والعقلية. فالمحظوظون نادرون، لأنهم يكونون كذلك بالفطرة أو بالهبة الإلهية لمن اختاره لها، أو بالجهد العقلي المتواصل الذي ليس بإمكان الجميع التفرغ له.

بهذا النحو فحسب يمكن فهم قول ابن خلدون إن النفس كالهيولى (المادة الأولى) التي تتعاقب عليها الصور واحدة بعد الأخرى، لأن قبول صور مختلفة بالجنس يقتضي مسبقًا قبول استعدادات مختلفة بالجنس أيضًا. التغير إذًا لا يحدث في الصور وحدها، أي في طبيعة المدرَكات، بل وفي الهيولى أيضًا، أي في النفس. لا يمكن هذا النوع من التغير في الإنسان إلا إذا قبلنا انقلابًا في طبيعة الذات المتلقية، كأن تتحول من البشرية إلى الملائكية.

ينبغي ألا نظن أن استعمال ابن خلدون للغة الاتصال للتعبير عن إمكان إدراك الأفق الأعلى، يدل على تبنيه نظرية الاتصال الفلسفية، إنما يدل على انحيازه إلى نظرية المشاهدة الصوفية وكشف حجاب الحس. هذا ما يعرب عنه صراحة في مضمار انتقاده نظرية السعادة من طريق الاتصال الفلسفي: »ومستندهم [الفلاسفة] في ذلك ما ينقلونه عن أرسطو والفارابي وابن سينا أن مَن حصل له إدراك العقل الفاعل واتصل به في حياته، فقد حصّل حظه من السعادة. والعقل الفاعل عندهم عبارة عن أول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات، ويحملون الاتصال بالعقل الفاعل على الإدراك العلمي، وقد رأيتَ فساده، وإنما يعني أرسطو وأصحابه بذلك الاتصال والإدراك إدراكَ النفس الذي لها وبغير وساطة، وهو لا يحصل إلا بكشف حجاب الحس!»[195] وحتى لا يظن القارئ أن هذا الكشف يحصل بالنظر العلمي، دقق ابن خلدون قائلًا: »فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير وساطة، حصل لها ابتهاجٌ ولذةٌ لا يعبَّر عنها. وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة»[196]. أكثر من ذلك، نجد فيلسوف العمران، حين يستحضر شروط المشاهدة الروحية، يستعير لغة صوفية صريحة تدعو إلى إماتة الأحوال البدنية: »ونحن نقول إن أول شيء نُعنَى به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغية كلها لأنها منازِعة له، قادحة فيه»[197]. هذا ما يتأكد بطريقة أخرى عندما يقول إن »الروح العاقل مدرِك لجميع ما في عالم الأمر بذاته، إذ حقيقته وذاته عين الإدراك، وإنما يمنع من تعقّله للمدارك الغيبية ما هو فيه من حجاب الاشتغال بالبدن وقواه وحواسه؛ فلو قد خلا من هذا الحجاب وتجرد عنه، لرجع إلى حقيقته وهو عين الإدراك، فيعقل كل مدرَك»[198].

خلاصة القول، عندما يتكلم ابن خلدون على تمام النفس، علينا أن نفهم من ذلك أن الأمر يتعلق بتمامين مختلفين بالجنس لا بتمام واحد، تمام، أو كمال **أول** يتحقق بالبدن، وهو التمام البشري الذي يتحقق في أثناء ممارسة اللحظة العلمية والعمرانية، وكمال **ثان** يتحقق بتخلي النفس عن البدن، وهو تمام مَلَكي (نسبة إلى الملائكة) يتحقق في لحظة العلم الغيبي.

في إطار هاتين المعرفتين العقلية والغيبية للذوات الروحانية، نتساءل: هل تندرج الذات البشرية ضمن دائرة ذوات الموجودات الروحانية التي لا سبيل إلى إدراكها بالعلم والبرهان، أم أن هناك سبيلًا ما لإدراكها من خلال أحوالها ومداركها؟ شابَ موقف ابن خلدون من هذه المسألة شيءٌ من التردد بين الاعتراف بإمكان إدراك وجودها وأحوال مداركها إدراكًا نظريًا، ما يجعل هذا الإمكان متاحًا بالنسبة إلى العلماء النظريين، أو اعتبارها كسائر الموجودات الروحانية لا يمكن إدراك حقيقتها وصفاتها بالعلم النظري وإنما بالعرفان الكشفي. يتبين تردده من قوله في حكاية عن الفلاسفة: »وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي وعلم مابعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأسًا، ولا يمكن التوصل إليها، ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن في ما هو مدرَك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يأتي لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة، إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، خصوصًا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه. وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية»[199].

يبقى أمامنا إشكال أخير، يتمثل في قوله بقابلية «الذات» البشرية للزيادة والنقصان. فمن المعلوم أن التقاليد في الفلسفة العربية الإسلامية إلى حدود زمن صدر الدين الشيرازي (980 - **1050**هـ/ 1572 - 1640م) كانت تحرم المس بوحدة الجوهر وثباته، خوفًا من تعريضه للحركة والتغير ما يهدد حقيقة الأنواع والذوات بالاختلاط والفساد. فهل كان يقصد بقوله بزيادة الذات ونقصانها أن يثبت فعلًا قابليتها لأن تتغير ماهيتها إلى ماهية أخرى ونوع آخر، فتتحول النفوس الآدمية إلى نفوس روحانية شبيهة بنفوس الملائكة؟

على عادته لم تكن إجابته قاطعة، حيث نجده يفتح أمامنا إمكانين؛ الإمكان **الأول** ينطلق من مراعاة قواعد الفلسفة المشائية القاضية بأن الحقيقة البشرية لا يمكنها أن تكون إلا واحدة، ولذلك فالتغير الذي يحصل لها لا يمكن أن يكون إلا تدريجًا، أي كميًا داخل النوع الواحد بالقوة والضعف: «إن النفس وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع، فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات. واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيفها، من خارج. فبهذه يتم وجودها، وتَخرُج من القوة إلى الفعل صورتُها، والملكات التي تحصل لها إنما تحصل على التدريج كما قدمناه»[200].

لا ريب في أن من شأن لغة ابن خلدون هذه أن توقعنا في ليس جدي بين الفهم المعرفي والفهم الوجودي للعلم، إن لم نأخذ في الحسبان السياق العام لموقفه. ففي بعض نصوصه، نجده يتكلم على اكتساب الإنسان «عقولًا جديدة» كلما تدرج في الحصول على **صنائع جديدة** وترقى في إتقان **علوم جديدة**، فيكون للعمران البدوي عقل، وللعمران الحضري عقل. وتوجد داخل هذا العقل العمراني عقول عدة بحسب الملكات والصنائع التي يكتسبها الأفراد أو الجماعات. فللعلماء عقل ليس هو عقل الصناع، ولأهل القفار عقل ليس هو عقل أهل الجبال أو أهل الحواضر: «ولا شك أن كل صناعة مرَتَّبة يرجع منها إلى النفس أثرٌ يُكسِبها **عقلًا جديدًا** تستعد به لقبول صناعة أخرى، ويتهيأ بها العقل بسرعة الإدراك للمعارف»[201]. لكن، إذا أخذنا في الحسبان تفسيره عبارة «العقل الجديد» بعبارتَيْ «الاستعداد الجديد» و«السرعة في الإدراك»، لأدركنا أنه لم يكن يستعمل مصطلح «العقل الجديد» بمعنى أنطولوجي، وإنما بمعنى معرفي، أي إن الأمر لا يعدو أن يكون اكتساب معرفة أو ملكة صناعية أو علمية أو حنكة حضارية جديدة. وهذا الفهم يجعلنا منسجمين مع مضمون الإجابة التي نحن فيها، والتي تدافع عن التطور التدرجي للذات البشرية داخل النوع الواحد.

يقدم إلينا نصّ آخر إضاءات جديدة في شأن معنى اكتساب الإنسان «عقلًا فريدًا» أو ملكة نادرة، والعوامل التي تقف وراء هذا الاكتساب، حيث يقول: »فوجب لذلك أن يكون كلُّ نوع من العلم والنظر يفيدها عقلًا فريدًا. والصنائع أبدًا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلًا، والحضارة الكاملة تفيد عقلًا، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل ومعاشرة أبناء الجنس وتحصيل الآداب في مخالطتهم ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها. وهذه كلها قوانين تنتظم علومًا، فيحصل منها زيادةُ عقل»[202]. إذًا، كل معرفة جديدة، سواء كانت عملية أم نظرية، وسواء كانت حنكة تجريبية أم تفنن حضاري... تؤدي إلى زيادة عقل أو اكتساب عقل جديد، وكأن الإنسان ضمن هذا المنظور لم يعد يملك عقلًا واحدًا، بل عقولًا عدة بحسب اطلاعه على المجالات أو الفنون التي يشتغل فيها. وهذا لعمري مفهوم جديد ومتقدم للعقل البشري، لأنه لم يعد جوهرًا مفارقًا كما كان يقول معظم الفلاسفة، بل أضحى ملكة وكيفية وحنكة يملكها الإنسان أو الجماعة تباعًا بحسب تقدمها في الحضارة والعمران. والتسليم بهذا المنظور التطوري للعقل يعني أن الذات البشرية لم تعد متساوية بين جميع الناس، وإنما متلائمة مع درجة ونوع استعدادات وتجارب كل فرد أو كل جماعة وحضارة للحصول على المعرفة العلمية أو الحنكة التجريبية أو الحضارية. هكذا يمكن القول إن إنسانية الإنسان متلائمة مع هِمّتها تجاه تحصيل معرفة الأسباب وترتيبها ترتيبًا طبيعيًا أو وضعيًا: »فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تَميَّزَ بها البشر عن غيرهم من الحيوان، وعلى قدْر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مُرَتَّبة تكون إنسانيته. فمِن الناس مَن تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم مَن لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست، فتكون إنسانيته أعلى»[203]. لكن، على الرغم من هذه الزيادات الكمية في «قوة» العقل، والتفاوت الذي تُحدِثه بين الناس، تبقى الحقيقة الإنسانية واحدة ولا يمكن أن يكون فيها تفاوت: »وحُسنُ الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الإنسان ذكاءً في عقله، وإضاءة في فكره، بكثرة الملكات الحاصلة للنفس؛ إذ قدمنا أن النفس إنما تنشأ بالإدراكات، وما يرجع إليها من الملكات، فيزدادون بذلك كيسًا لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية، فيظنه العامي تفاوتًا في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك»[204]. ومع ذلك، أي على الرغم من بقاء الحقيقة الإنسانية واحدة، فإن مجرد القبول بالزيادة والنقصان في الجوهر أمر لا يتماشى مع القول الفلسفي المتصل بنظريتَيْ الحد والجوهر، فالإنسانية لا تزيد ولا تنقص، بل تُحمَل على السواء بين أفراد النوع الإنساني كافة[205].

أما الإجابة الثانية المتصلة بطبيعة الاختلاف بين نفوس البشر ومداه، فهي الإجابة التي تعتبره اختلافًا نوعيًا. وقد قدمها لمناسبة كلامه على قابلية الإنسان للانسلاخ من الحقيقة البشرية والالتحاق بالحقيقة المَلَكية، أي عن إمكانية انتقاله من جنس وجودي بشري إلى جنس وجودي ملائكي. والأساس الذي بنى عليه ابن خلدون موقفه هذا هو تطور النفس الإنسانية في امتلاك الاستعدادات بحسب مقدار تحصيلها للعلوم والمدارك الجديدة. وآخر هذه الاستعدادات، الإستعداد الذي يخوّلها الانسلاخ عن الحقيقة البشرية للالتحاق بالحقيقة الملائكية: «فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعداد للانسلاخ من البشرية إلى المَلَكية. لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتًا من الأوقات»[206]. صحيح إنه لا يتكلم على انسلاخ نهائي، وإنما عن انسلاخ موقت يقع في لمح البصر، أو في «وقت من الأوقات»، وبالنسبة إلى النادر من الناس، ومع ذلك يقتضي قبول الذات الإنسانية لصورة الملائكة، أي لماهية جنس مغاير من الموجودات، تفسيرًا مقنعًا. وهذا ما يقدمه إلينا بشكل مفاجئ وجريء حين يعدّ روحانية الذات البشرية بعامة من جنس روحانية الملائكة: «وأعقد هذه العوالم في مدركنا عالم البشر، لأنه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية. ويشترك في عالم الحس مع الحيوانات، وفي عالم العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة، وعقل صرف يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول، وكأنه ذات حقيقتُها الإدراك والعقل، فعلومهم حاصلة دائمًا، مطابقة بالطبع لمعلوماتهم، لا يقع فيها خلل البتة»[207]. بهذا التصريح الجريء يكون ابن خلدون قد وضع عالمَيْ البشر والملائكة تحت جنس واحد، باعتبارهما جنسين ينتميان إلى الحقيقة نفسها، لكن ليس بتواطؤ بل بتقديم وتأخير، لأن الذات الملائكية ذات خالصة من كل اختلاط بالمادة، ولذلك فهي لا تحتاج إلى أن تتجرد كي تعرف «عالم الأمر»، كما أن معرفتها مختلفة جذريًا عن المعرفة الإنسانية؛ بينما الذات البشرية مختلطة بالمادة، وتحتاج إلى التجريد بفضل الرياضات والمعارف العلمية لتصبح قابلة للانسلاخ من حقيقتها البشرية.

عند تأمل هذه الإجابة الثانية نجدها لا تختلف في جوهرها عن الأولى، ما دامت الطبيعة البشرية لا تختلف في الجوهر عن الطبيعة الملكية: فانتقال الإنسان إلى هذه الأخيرة لا يعني انتقالًا نوعيًا ودائمًا، وإنما هو عودة إلى أصله الحقيقي[208].

خاتمة

هل تسمح لنا هذه القراءة لموقف ابن خلدون من تعدد الذات البشرية وتطورها بالقول إن صاحب **المقدمة** استعار لغة الفلاسفة من دون أن يُحسن استعمالها؟ أبدًا، حيث بدا لنا الرجل عارفًا بالفلسفة، متقنًا أساليبها في السير في أصعب مسالكها وأعقد متاهاتها، مستعملًا أدق أدواتها النظرية والمنهجية[209]. لكن هذه المعرفة لم تكن مع ذلك قادرة على مصادرة حريته في القول والتفكير والتنظير. فهو لم يشأ أن يتقيد بمضمون الفلسفة ولا بأفقها، خصوصًا عندما لاحظ أنها نفخت كثيرًا في العقل، مُدَّعية أنه قادر على أن يعرف أمور الدين وموجودات العالَم الغيبي بطرائق استدلالية صالحة في الأصل للنظر في الموجودات الطبيعية والرياضية. لذلك، فهو بدلًا في أن يطمع في أن يكون فيلسوفًا بالمعنى الاحترافي للكلمة، أقدم على ابتكار فضاء علمي جديد وتفصيله على مقياس الفلسفة اتساعًا وعمقًا ليعلن انتماءه إليه. اكتفى ابن خلدون بأن يكون «عمرانيًا» بدلًا من أن يكون فيلسوفًا، أي متأملًا في مجالات العقل العملي التي تقوده إلى الحكمة، لا إلى الفلسفة.

الوعاء، إذًا، فلسفي، لكن المضمون واللغة والأفق مباينة للفلسفة، ما يعني أنه بقي يسبح في الأنموذج الفلسفي على الرغم من معارضته القوية لأسسه[210]. أراد لقوله العمراني أن يكون مطابقًا للوجود قدر الإمكان، لا الوجود الأنطولوجي، وإنما الوجود العملي. وفي سعيه هذا، لم يتوجس أو يتردد في استعارة مفاهيم الفلسفة ومناهجها وتصوراتها، مع إحداث تعديلات عليها كيما تتلاءم مع موضوع علمه الجديد[211]. لعل هذه الاستعارة المفهومية والدلالية هي التي شجعته على إبداع مجموعة من المفاهيم الجديدة التي عززت مشروعية علمه الجديد، وحققت ضربًا من القطيعة مع المنظومات الفلسفية والصوفية والغنوصية التي كانت سائدة في زمانه. فهو مثلًا عندما استعار من الفلسفة مفهوم العقل (بأسمائه المختلفة كالروية والفكر والذهن)، لم ينظر إليه بوصفه جوهرًا مفارقًا للجسم ومعارضًا له، بل ربَطه به ربطًا بنيويًا في أفعاله ووسائله، سواء من طريق الروح القلبي أم من طريق الحواس. ووجدناه يتكلم على الجسم بوصفه أداة استكمال النفس وأداة إخراج وجودها إلى الفعل، الأمر الذي أحدث توازنًا بينه وبين العقل، على الرغم من تنويهه بهذا الأخير بأنه أشرف مبدأ في الإنسان. وهذا الطرح «الاتصالي» بين مكونات الذات البشرية هو ما جعله يسلّم في الوقت نفسه بأساسها الحيواني وأفقها الروحاني إلى درجة إدراجها هي وذوات الملائكة تحت جنس واحد، وهو الأمر الذي لم يفعله أحد من الفلاسفة من قبل. هكذا صار الإنسان ذا أفقين وانتماءين، فهو واحد بالجنس مع الحيوان والملائكة معًا، وإن كان بجهتين مختلفتين[212]. وقد رأينا كيف كانت غاية ابن خلدون من إدراج العقلين البشري والملائكي تحت جنس واحد فتْح الطريق أمام الإنسان للانسلاخ من بشريته والالتحاق بالطبيعة الملائكية ولو لهنيهةٍ من الزمن، حتى يرى الحقائق العلمية والتاريخية والبشرية من زاوية تندّ عن المقولات الوجودية والقوانين الطبيعية والعقلية.

على هذا المنوال، تصبح الذات البشرية مالكة أبعادًا ثلاثة: طبيعية وعقلية وكشفية. فيكون صاحب **المقدمة** بهذا المعنى وفيًا لنظرته الاتصالية سواء في معناها الهندسي الذي هو اتصال الآفاق والأطراف في ما بينها، أو في معناهما التكويني التطوري الذي هو إمكان تحول الذات وانقلابها من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا. وبالجملة، لم

يشكل حضور المصطلح الفلسفي في **المقدمة** عائقًا أمام ابن خلدون للقيام بمبادرات اصطلاحية وأسلوبية ونظرية ورؤيوية أفضت به إلى إنشاء علمه الجديد، فتغلبت بذلك حدوسه الجديدة على المفاهيم الفلسفية العتيقة.

بيد أن علم العمران الخلدوني ليس مجرد جهاز من المفاهيم والقوانين والآليات المبتكرة أو المعدَّلة، كما أنه ليس مجرد علم مكيالي أنشأه صاحبه لقياس درجة صدقية الوقائع التاريخية فحسب، أو لجعله بنية وجودية تسري في التاريخ، لكن «علم العمران» إضافة إلى ذلك رؤية مستحدثة للكون محورها الإنسان من حيث هو كائن تاريخي يُحوِّل الطبيعة إلى عمران عبر إدراك ذواتها وأفعالها وأسبابها الذاتية. وتحويل الطبيعة إلى عمران وحضارة وتاريخ يقوم به الإنسان ككل، أي كعقل وجسم معًا. ففي الرؤية الخلدونية نكاد لا نميز بين هذين المبدأين، الجسم والعقل، حيث صارا متصالحين داخل الإنسان. لكن إذا كان العقل امتدادًا للجسم، فإنه ليس جسمًا، بل هو مبدأ فاعل فيه، محوِّل لغرائزه وميوله وحاجاته الحيوانية إلى عادات وملكات وعقول تلجم الجسم وتحد من رعونته. فالجسم يفرز العقل كي يحوّله ويصنعه من جديد ليكون جسمًا بشريًا. إن فعل العقل صادر عن الطبيعة، لكنه متجاوز لها بفضل الصناعات والعلوم والخلال والآداب وأنواع جديدة من الفعل والسلوك لها صلة ضعيفة بالطبيعة إن لم تكن مضادة لها. هكذا، يكون العمران وما يتبعه من حضارة وتاريخ نتيجة العقل، لكن العقل المتصل بالجسم، لا المنفصل عنه عمليًا وأنطولوجيًا.

هذا ما يشجعنا على القول إن ابن خلدون أقدم على إنشاء «علم العمران» ليجعله رؤية بديلة من الرؤى الفلسفية للعالَم التي كانت سائدة آنذاك، وكانت هذه الرؤية وراء إضفاء دلالات جديدة على المفاهيم التي استعارها من الفلاسفة والعلماء جعلتها تتحول مفاهيم جديدة. وكي يكون علمه الجديد هذا بديلًا للفلسفة، حرص على أن يكون في بنائه وغايته كالفلسفة، غير مختص بملة دون أخرى، أو مقتصر على زمن دون آخر. كان يريد من علمه المستحدث أن يكون نظرًا عامًا في شرط الوجود البشري، أي علمًا للعمران بما هو عمران، لا عمران بلد أو حقبة أو ملة معينة. تكمن أهمية ابن خلدون في أنه أتى في نهاية القرون الوسطى العربية الإسلامية، لذلك جاء انتقاده قويًا للفلسفة ولعلمَيْ الكلام والتصوف وللعقل الناظر فيها، وجاء اكتشافه «لعلم العمران» مدويًا وهائلًا، مثله مثل ديكارت الذي جاء في نهاية القرون الوسطى، ونيتشه في نهاية المثالية الألمانية، وهايدغر في نهاية الميتافيزيقا الغربية، ودريدا في نهاية الحداثة، والتأويلية في نهاية العقل والأنطولوجيا. لكن الفرق بين هؤلاء وابن خلدون أن هذا الأخير جاء في نهاية لا تتطلع إلى بداية جديدة، بينما جاء إعلان كل من ديكارت ونيتشه وهايدغر ودريدا وغادامير لنهاياتهم مع مطالع فجر جديد. ما يعني أنه على الرغم من أن غاية ابن خلدون القصوى من ابتكار علمه الجديد كانت حفظ العمران من الخراب، عمران الحضارة العربية الإسلامية، فإن قانون العمران الذي اكتشفه لم يمهل هذه الحضارة كي تأخذ أنفاسها وتستأنف وجودها من جديد.

الفصل السابع
العقل والوجود عند ابن خلدون

مقدمة

في الفصل السابق، حللنا صلة العقل بالذات البشرية عند ابن خلدون عبر ثلاثة أزواج من المفاهيم: علاقة الصورة بالمادة، وعلاقة الجوهر بالإضافة، وعلاقة الفاعل بالفعل المكتسب. أما في هذا الفصل فسنعمل على متابعة صلة العقل بالوجود بتجلياته المختلفة، خصوصًا الوجود العمراني. وفي سياق ذلك، سنسعى إلى أن نبين طبيعة العقل نفسه: هل هو جوهر روحاني قائم بذاته؟ أم مجرد مجموعة من الأفعال المعرفية التي تمتد بأصلها إلى الجسم؟ وما علاقة العقل البرهاني «بالعقل» الكشفي؟

تنطلق متابعتنا هذه من تسجيل إحدى المفارقات التي تطبع الفكر الخلدوني بهذا الصدد، وهي مفارقة الاتصال والانفصال. ذلك أنه بقدر ما نجد ابن خلدون مدافعًا عن رؤية اتصالية ومتحمسًا لها حين كان ينظر إلى مكانة علم العمران بين العلوم، أو إلى علاقة بنيات العالم الطبيعي ومكوناته، أو إلى علاقة العالم الطبيعي بعالم الأمر، أو إلى مرتبة الإنسان بين الكائنات الأرضية والسماوية، فإننا نجده ينتصر لرؤية انفصالية متى شرع في تحليل علاقة العقل بالوجود، أو علاقة العقل النظري بالقوى التي توجد فوق طور العقل.

نعرف أن ابن خلدون جاء في أواخر زمن الحضارة العربية الإسلامية، ما أهّله لأن يرث المركب المتشابك لأسماء العقل ومعانيه وأنواعه من لدن العلماء والفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة والفقهاء المسلمين. إلا أن ما يميز صاحب **المقدمة** هو غيرته على حريته في المركب الدلالي الموروث للعقل، وإقدامه على تجديد دلالاته بما تقتضيه طبيعة الآفاق الجديدة التي فتحها علم العمران.

من أجل الاقتراب من موقف ابن خلدون من علاقة العقل بالوجود، سنعمل في لحظة أولى على تتبع معاني العقل بسرعة، لنعرّج في لحظة ثانية على أنواع العقول، وهو الأمر الذي يسلمنا إلى فحص مسألة طبيعة العقل وحدوده إزاء الوجود، ثم إلى أدوات خروجه إلى الفعل.

أولًا: معاني العقل

عند كلامه على العقل، نجد ابن خلدون ينتقل بسلاسة في العبارة نفسها منه إلى مرادفاته المختلفة كالفكر والنظر والاستدلال والذهن والاعتبار والفهم والوعي والنطق والنفس الناطقة، إضافة إلى مرادفات العقل العملية كالفطنة والكيس ... إلخ، لذا سنتعامل معها وكأنها تؤم المعنى الواحد نفسه، وإن كان بعضها ينتمي إلى الحقل العلمي والفلسفي، وبعضها ينتمي إلى الحقل الكلامي، وبعضها الآخر ينتمي إلى الحقل الصوفي. فتكون لدينا ثمانية معاني: المعنى الفلسفي **(1)** للعقل يشير إلى وظيفته البرهانية المعبَّر عنها **بالنظر والاستدلال**[213]، أي بفعل الانتقال من المقدمات إلى النتائج أو من الأدلة إلى المدلولات: »فيحصل لها [النفس الناطقة] **ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات** وهو معنى **النظر العقلي** الذي يكسب العلوم المجهولة. فيكسب بذلك ملكة من **التعقل** تكون زيادة عقل، ويحصل به قوة فطنة وكَيس في الأمور، لما تعودوه من ذلك الانتقال« (5: 33 - 339 - 340)؛ وتظهر وظيفة الاستدلال أو النظر في أقوى معانيها في الحساب: »فإن في صناعة الحساب نوع تصرف في العدد بالضم والتفريق يحتاج فيه إلى استدلال كثير فيبقى متعودًا **للاستدلال والنظر**، وهو معنى العقل« (5: 33: 339 - 340). المعنى **(2)**، يرد عنده استعمال فلسفي للعقل يضيف إلى وظيفة البرهان (الاستدلال) وظيفة الحد، فيكون العقل جامعًا بين مهمتي التصور والتصديق، باعتبارهما العنصرين اللذين يكوّنان العلم: »ثم أن الإنسان... خلق الله له **الفكر** الذي به يدرك العلوم والصنائع، وكان **العلم** إما **تصورًا** للماهيات، ويعني به إدراك ساذج من غير حكم معه، وإما تصديقًا أي حكمًا بثبوت أمر لأمر« (6: 23: 401). ونستخلص بطريق غير مباشرة تعريفًا **(3)** للعقل يشير إلى أنه أداةٌ لإدراك الأسباب، وبالتالي لإدراك الترتيب والنظام، سواء تعلق الأمر بأمور الفكر أم بمسائل العمل[214]، يقول مفسرًا قول أرسطو «أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل»: »فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات لتوقّف بعضها على بعض، ثم يشرع في فعلها. وأول هذا الفكر هو المسبّب الأخير، وهو آخرها في العمل. وأولها في العمل هو المسبب الأول وهو آخرها في الفكر. ولأجل العثور على هذا الترتيب يحصل الانتظام في الأفعال البشرية« (6: 11: 370). ونستخلص من **المقدمة** تعريفًا **(4)** للعقل يتميز خصوصًا بوظيفة الربط التي لا توجد عند الحيوان[215]. ويكتسب الإنسان ملكة الربط بعد طول ممارسة: »إن فكره يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق، وينظر ما يعرض له لذاته، واحد بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له، فيكون حينئذٍ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علمًا مخصوصًا« (5: 33: 341).

ثمة تعريف **(5)** للعقل ينوّه بقدرته على **التجريد**، أي انتزاع المجرد من المحسوس، أو صقل الموجود المادي إلى أن تظهر نواته العقلية. وتتألف عملية الصقل من ثلاث مراحل: المعقولات الأوائل والمعقولات الثواني والأجناس العالية[216]. التجريد هو اسم آخر للإخراج إلى الفعل. فالفكر مثلًا يحقق كمال الصناعات بإخراجها إلى الفعل: »ولا يزال الفكر يخرج أصنافها [الصناعات] مركباتها من القوة إلى الفعل بالاستنباط شيئًا فشيئًا على التدريج حتى تكمل« (5: 16: 315). وعثرنا في **المقدمة** على معنى **(6)** غريب للفكر يحاذي المعنى الصوفي للمتخيلة، لعله مستلهم من المعنى الذي روجه الفلاسفة المسلمون للفكر أو التخيل انطلاقًا من شروحهم لكتاب **الحس والمحسوس** لأرسطو. تعود غرابة هذا المعنى إلى أن ابن خلدون ربط الفكر «بحركة الرؤية» التي تؤدي من جهة إلى التعقل والعلم من غير أداة جسمية، ومن جهة ثانية إلى تحول النفس الإنسانية إلى نفس روحانية ملكية تتحرك دائمًا! وكي يؤكد الطبيعة الحركية للفكر ربطه بالدماغ، جعله مبدأ للأفعال وللعلم: »وأعلم... أن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة، فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته، وهو وجدان حركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ. تارة يكون مبدأ للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب، وتارة يكون مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلًا بأن يتوجه إلى المطلوب. وقد يتصور[217] طرفيه، ويروم نفيه أو إثباته، فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر أن كان واحدًا، أو ينتقل إلى تحصيل آخر أن كان متعددًا، ويصير إلى الظفر بمطلوبه. هذا شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تَمَيّز بها البشر من بين سائر الحيوانات« (6: 37: 459).

في المعنى **(7)**، تقسم التعاريف القريبة من مجال علم الكلام العقل إلى ثلاثة عقول متباينة: «العقل التمييزي» و«العقل التجريبي» و«العقل النظري»، تنضوي جميعها تحت مسمى «الفكر»: »قد بيّنا أول هذه الفصول أن الإنسان من جنس الحيوانات، وبأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام، وهو العقل التمييزي، أو يقتنص به العلمَ بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه، وهو العقل التجريبي؛ أو يحصل به في تصور الموجودات غائبًا وشاهدًا على ما هي عليه، وهو العقل النظري« (6: 15: 374). وفي الإطار الكلامي، يتكلم أيضًا على عقل **(8)** يسميه «العقل التكليفي»، وهو عقل العلوم الضرورية الذي يمكن أن يفقده الإنسان من دون أن يفقد نفسه الناطقة أو حقيقته البشرية، وهو ما يحصل للبهاليل »وهؤلاء القوم [البهاليل المعتوهون] لم تَعدَم نفوسهم الناطقة ولا فسَدَت كحال المجانين، وإنما فُقِد لهم العقل الذي يناط به التكليف، وهي صفة خاصة للنفس، وهي علوم ضرورية للإنسان يَشتَد بها نظرُه ويَعرف أحوال معاشه واستقامة منزله، وكأنه إذا ميز أحوال معاشه واستقامة منزله، لم يبق له عذر في قبول التكاليف لإصلاح معاده. وليس من فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه، ولا ذاهل عن حقيقته، فيكون موجود الحقيقة، معدوم العقل التكليفي الذي هو معرفة المعاش، ولا استحالة في ذلك« (1: 89).

أخيرًا، نجد عنده تعريفًا **(9)** هو أقرب إلى العقل العملي القريب من المفهوم الكلامي للعقل، وهو التعريف الذي يجعل «الإنسان صاحب الفكر والروية» (6: 14: 373)[218].

هكذا يمكن القول إن ابن خلدون استطاع أن يحيط بمعظم معاني العقل النظرية والعملية، الاستدلالية والكشفية، فهل هذه المعاني تعكس اختلافًا نوعيًا في العقل، أم في أسمائه ووظائفه فحسب؟

ثانيًا: أنواع العقل

إذا دققنا النظر في أسماء العقل المختلفة، كالفكر والنظر والذهن والروية والنفس الناطقة والعقل، فإننا نجدها مترادفة تارةً، ومتباينة في المعنى طورًا، لذلك سيكون علينا أن نقوم ببعض التصنيفات:

- على الرغم من تبادل اسمَيْ الفكر والعقل على نحو مترادف في مناسبات عدة، فإن الفكر يتخذ في بعض المعاني مظهر الجنس لأنواع ثلاثة من العقول: العقل **التمييزي**، وهو عقل عملي غرضه إنجاز الأفعال المرتبة والمنظَّمة؛ والعقل **التجريبي**، وهو عقل جدلي متجه نحو الفصل بين الآراء والمصالح والمفاسد؛ ثم العقل **النظري**، وهو العقل العلمي الذي يدعي الحصول على تصور الموجودات والحكم عليها على ما هي عليه[219].

- يقيم ابن خلدون أحيانًا تمييزًا بين عقل مضاف إلى النفس ويسمى **النفس العاقلة**، وعقل مضاف إلى الروح القلبي ويسمى **الروح العاقل** أو الروح العقلي. في الحالة **الأولى**، تتخذ النفس العاقلة ثلاث صور رأيناها في الفقرة السابقة، وهي العقل التمييزي، والعقل التجريبي، والعقل النظري؛ تقوم هذه العقول بوظائف الإدراك الحسي والإدراك العقلي العملي والإدراك العقلي النظري. وفي الحالة **الثانية**، يتجلى العقل أو الروح العقلي في صورتين: صورة يكون فيها الروح العاقل ساريًا في الجسم، وصورة يكون فيها منسلخًا عنه، ومعًا يقومان بإدراك الغيب المتصل بالمستقبل وما يندرج تحت أسماء النبوّة وغيرها. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإن العقلين (العقل المقترن بالنفس والعقل المضاف إلى الروح) يشتركان في كونهما ساريين في الجسم، وإن كان هذا الاشتراك بنحوين مختلفين، وتحت اسمين مختلفين. فالنفس، ومن خلالها

الجسم، هي مطية العقل الأول، بينما «الروح القلبي» هو مطية «الروح العاقل». ومن المعروف عند الأطباء أن «الروح القلبي» هو عبارة عن بخار ينبعث من القلب محركًا الحواس لتقوم بوظائفها الإدراكية. والفرق بين العقلين النفسي والروحي لا يعدو أن يكون فرقًا شكليًا ولغويًا. هو فرق شكلي لأنه لا يمكن للفكر أو النفس الناطقة أن تستعمل الجسم، أي الحواس والدماغ، في عملياتها الإدراكية من دون الروح القلبي؛ وهذا فرق لغوي لأن أصحاب علم النفس يستعملون النفس الناطقة، وأصحاب علم الحيوان والأطباء يستعملون الروح القلبي، وإلا فإن العقلين معًا ملتبسان بالجسم. بعبارة أخرى، إننا أمام نفس العقل الواحد، إلا أن له فعلين متقابلين: **أولًا**، عندما يكون «الروح العاقل» ساريًا في الجسم، يقوم بمهمة المعرفة العمرانية بجانبيها النظري والعلمي من طريق النظر الاستدلالي المرتبط أساسًا بالجسم: »ما دام في بدنه جسماني لا يمكنه التصرف إلا بالمدارك الجسمانية. والمدارك الجسمانية للعلم إنما هي الدماغية، والمتصرف فيها منها هو الخيال« (6. 18: 390)، ما يعني أن مجال إدراك «الروح العاقل» إبان سريانه في الجسم هو موجودات العالم الطبيعي التي تقتضي تجريدها أولًا عبر الحواس الخارجية ثم عبر الحواس الداخلية (الخيال والوهم)، ثم عبر الفكر لتصبح كليات معرفية قابلة للإدراك. ومن ثم لا سبيل **للعقل الاستدلالي** لأن يعرف مابعد الطبيعة، أي لا سبيل له لمعرفة الغيب لأنه »لا يُدرَك بأمر صناعي البتة« **(**1. 5: 93)[220]. **وثانيًا**، حين يتجرد «الروح العاقل» من حجاب الجسم، ويتحرر منه موقتًا، يصبح »مدركًا لجميع ما في عالم الأمر بذاته... ويعقِل كل مدرَك«. لكن، على الرغم من أنه صار قادرًا على إدراك عالم الأمر بذاته لا بآلة، فإننا نجد ابن خلدون يتكلم على الرؤيا والنبوّة (وما في معناهما كالكهانة والطِلسمات وعلوم الأعداد والحروف) باعتبارهما أداتين لإدراك أمور ستحدث في المستقبل، أو لتلقّي إلهام بعلوم من غير نظر أو استدلال، كما حدث لصاحب المقدمة نفسه بصدد إبداعه لعلم العمران**!** ونفهم من هذا أن «الإدراك بالذات» يعني عدم استعمال آلة أو وظيفة جسمانية لإدراك الأمور الغيبية، وكأنما الرؤيا والنبوّة هما إدراك للذات بأجمعها وليس لعضو معين من جسمها. كما أن معنى الإدراك بالذات هو أن »حقيقته وذاته عين الإدراك«[221]. ونجده يسمي أحيانًا وبطريقة غير مباشرة الروح العقلي الذي حقق انسلاخه عن الجسم بالعقل الكشفي أو الذوقي، في مقابل العقل الاستدلالي؛ ففي مضمار نقده علوم الحروف والأعداد يقول: »فأما سر التناسب الذي بين هذه الحروف وأمزجة الطبائع، أو بين الحروف والأعداد فأمر عسير الفهم، إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات، وإنما مستندهم فيه الذوق والكشف« (6. 29: 414).

إذا سلّمنا بأن «النفس العاقلة» هي عينها «الروح العاقل»، فسنكون أمام أربعة عقول: «العقل التمييزي» (وهو عقل عملي غرضه إنجاز الأفعال المنظمة)، و«العقل التجريبي» (وهو عقل الآراء والمصالح والمفاسد)، والعقل النظري أو الروح العاقل (وهو عقل العلوم والصناعات النظرية)، والعقل الكشفي (وهو عقل الرؤى والوحي النبوي). فإذا أخذنا في الحسبان أن العقلين الأوليين أدخلا في باب العقل العملي، فسنكون أمام ثلاثة عقول: عقل عملي وعقل نظري وعقل كشفي.

بيد أننا أحيانًا نجد صعوبة في تمييز العقل النظري من العقل العملي في كلام ابن خلدون، ذلك أنه كان يميز العقل العملي بمنحاه الغائي الذي يتجلى في قدرته على التفكير في العواقب، وأخذ العِبرة من الأفعال والأحوال، وتمييز المصالح عن المفاسد[222]، وإنجاز أفعال تتسم بالترتيب والنظام. وهذا كله لغاية التعاون مع الآخر لتحصيل المعاش والإكثار من الصناعات، في مقابل ردات الأفعال الآنية الهوجاء التي لا معنى لها ولا غاية من ورائها إلا تلبية الحاجات الغريزية[223]. لكن في الوقت نفسه كان يعتقد أن العقل العلمي لا يمكنه أن يقوم بهذه الأفعال الغائية إلا إذا كان حاذقًا في العلوم وبارعًا في اكتساب الصنائع الجديدة التي ينتمي معظمها إلى اجتهادات العقل النظري[224].

ثالثًا: جسمانية الأفعال العقلية

بعد أن رأينا انغراس العقل في الجسم، سواء اتخذ اسم العقل النظري أم الروح العقلي، فإننا لن نفاجأ بالقول إن الاستدلالات والبراهين العقلية من سياق الأمور الجسمانية، أي إنها مقترنة «بالقوى الدماغية»، وهي قوى الحس المشترك والذكر والفكر، وخصوصًا الخيال[225]. وهذا الموقف من ابن خلدون غريب؛ إذ على الرغم من ارتباط العقل الصميمي بالجسم، فإن ثمرة أفعاله، وهي العلوم والصناعات النظرية، تتميز بالكلية وما يستتبعها من وحدة وضرورة وإجماع، لا بالطابع الجزئي الذي هو سمة كل ما هو جسماني. هكذا، لم تعد صلة العقل بالقوى الدماغية مانعًا من أن تكون المعرفة العلمية ذات طابع ضروري وكلي، أو قل لم تعد الكلية والضرورة مشروطة بمفارقة العقل للمادة وما يتصل بها من آلات وقوى جسمية. إن دفاع ابن خلدون عن الطابع الكلي للمنتوجات العلمية للعقل النظري أمر ثابت: »وأما العلوم العقلية، التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يُوجّه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة« (6: 19). فإذا كانت العلوم العقلية «موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة»، وكان الناس متساوون في إدراكها، فسيكون العقل أحرى بالتميز بهذين الأمرين. إذًا العقل النظري موجود للناس على حد سواء، ما يعني أنه صفة ذاتية لهم، وليس أمرًا عرضيًا كما هو الأمر بالنسبة إلى المِلل التي ليست على حد سواء بالنسبة إلى جميع الناس والأمم.

لكن، لمّا كان الأمر كذلك، أي أن تكون للعقل القدرة على أن ينشئ معقولات كلية وضرورية على الرغم من انغراسه في الجسم، فهل يستطيع العقل أن يفك النطاق الجسمي المضروب حوله، ويستكمل سيره في طريق المعرفة إلى أن يدرك عالم الغيب، أم أنه بسبب انتمائه للجسم لا يملك حقَّ الإدراك الغيبي، فيترك أمر هذا الإدراك لعقل آخر هو العقل الكشفي، أم أن هذا العقل الأخير ليس سوى ثمرة تحول للعقل النظري؟

للخروج من هذا المأزق نجد ابن خلدون يدافع أحيانًا عن فكرة التحول الجوهري للعقل النظري إلى عقل كشفي، لكن باستبدال لفظ العقل بلفظ الفكر أو المفكرة. هكذا يعزو مهمة إدراك عالم الغيب إلى المفكرة أو الفكر[226]. فعندما يمارس الفكر التعقل النظري، بعد أن يتسلم مواده الأولى من الحواس الداخلية، تكتسب النفس العاقلة «استعدادًا جديدًا» للتحول من طبيعتها البشرية إلى الطبيعة الملكية، فتصبح «متشبهة بالملأ الأعلى الروحاني»: »ثم ترتقي جميعها [الحواس الداخلية: الحس المشترك، الخيال، الواهمة، الذاكرة] إلى قوة الفكر، وآلته البطن الأوسط من الدماغ، وهي القوة التي يقع بها حركة الرؤية والتوجه نحو التعقل، فتحرِّك النفس بها دائمًا، لما رُكِّب فيها من النزوع للتخلص من دَرَك القوة والاستعداد الذي للبشرية وتخرج إلى الفعل في تعقلها متشبهةً بالملأ الأعلى الروحاني، وتصير في أول مراتب الروحانيات في إدراكها بغير الآلات الجسمانية، فهي متحركة دائمًا ومتوجهة نحو ذلك» (1. 6: 78).

إلا أن الدور المحرك للقوة المفكرة لاكتساب الاستعداد الجديد يتوقف عند حدود الانسلاخ الجزئي عن البشرية، أما الانسلاخ الكلي من البشرية إلى الملكية فلا يكون باكتساب، وإنما «بالجبلة والفطرة» التي أودعه الله في النفس الإنسانية[227]. هكذا يتم، في هذا المستوى، كسر حلقات الاتصال باستبعاد فكرة تحوّل الاستدلال النظري إلى تجريد كلي للنفس البشرية من بدنها.

غير أننا، في أحيان أخرى، لا ندري إن كان الفكر فعلًا هو الذي يمثل دور تهيّئ النفس لقبول الاستعداد الروحاني أو منتوجاته من العلوم والصناعات العقلية. ففي مضمار كلامه على منافع علم الحساب للنفس، نجده ينسب إلى هذه الصناعة القدرة على إكساب الإنسان «عقلًا مضيئًا»، لكنه لا يبين في ما إذا كان هذا العقل هو العقل الكشفي أم الجانب الحدسي من العقل النظري فحسب، وإن كان أغلب الظن أنه يضيء العقل النظري لا العقل الغيبي[228]. ويكيل المديح نفسه لعلم الهندسة: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله، واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بيّنة الانتظام، جَلِيّة الترتيب، يكاد الغلط لا يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع[229]. وقد زعموا أنه كان مكتوبًا على باب أفلاطون: «من لم يكن مهندسًا فلا يدخلن منزلنا»» (6. 21: 398).

نعود إلى العقل النظري لنتساءل ما هو مداه، وما هي منزلته من الوجود، هل كان يراه مساوقًا ومساويًا له (أنطولوجيًا وعمرانيًا) في مداه، أم أنه أقل منه؟ من أجل الجواب عن هذه الأسئلة، سيكون علينا أن نقف على آلية خروج العقل النظري إلى الفعل، واستقصاء مداه.

رابعًا: حدود العقل إزاء الوجود

العقل النظري، بحكم قدرته على التفطن لأسباب الحوادث والظواهر والموجودات، غير منفصل عن الوجود عند ابن خلدون، فليس إدراك الأسباب إلا تواصل مع جذر الوجود وفهمه من أجل المساهمة في تغييره. غير أن صاحب **المقدمة** أبى إلا أن يجعل قدرة العقل هذه محدودة من ستّ جهات.

الأولى، حدود العقل إزاء لا تناهي الأسباب: سبق أن أوردنا أن أحد معاني العقل هو تعرّفه بقدرته على إدراك أسباب الظواهر والحوادث والموجودات، وأن كماله يقاس بمقدار تدرجه في معرفة سلاسلها المتشابكة. غير أن الأسباب لانهائية على مستوى العدد والنوع. فمنها ما ينتمي إلى عالم الطبيعة ومنها ما ينتمي إلى عالم الأمر، وكل سبب يحيل على سبب آخر فتتضاعف سلاسل الأسباب طولًا وعرضًا مايجعل العقل عاجزًا عن الإحاطة بها جميعًا: «أعلم أن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونه [عالم الكائنات]؛ وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضًا فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها، سبحانه لا إله إلا هو. وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولًا وعرضًا ويحار العقل في إدراكها وتعديدها« (6. 10: 363).

عدم القدرة على الإحاطة بكل الأسباب، أي بكل أبعاد الوجود، هو ما يضطر العقل أحيانًا إلى الاستعانة بالشريعة لتفسير ألغاز لا يستطيع تفسيرها.

الثانية، حدود العقل إزاء نسبة الأسباب إلى الحوادث والموجودات: لا تنحصر حدود قدرة العقل في عجزه عن الوقوف على أسباب الحوادث والموجودات «كلها»، بل تمتد إلى عدم تمكنه من نسبة الأسباب إلى مسبباتها وحوادثها، ووجه تأثيرها فيها، فضلًا عن جهله بحقيقة التأثير وكيفيته[230]. أما إذا تعلق الأمر بالموجودات غير الطبيعية فالأمل بعيد لمعرفتها: «وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي وعلم مابعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأسًا، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن في ما هو مدرَك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يأتي لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة» (6. 31).

ينبغي ألا يذهب بنا الظن إلى أن كلام ابن خلدون على الحدود مطابق لما سيقوله كانط في القرن الثامن عشر، لأن طرح مفكر القرن الرابع عشر سار في اتجاه مضاد لطرح فيلسوف القرن الثامن عشر. فلم تكن غاية فيلسوف العمران من القول بالحدود، على مستوى المدى والعمق، أن يجعل العقل مشرِّعًا للطبيعة كما كان عليه الأمر بالنسبة إلى كانط، بل كانت غايته على العكس من ذلك سلب قدرته على التشريع لها، بل وإثبات عجزه حتى عن معرفة جانب مهم منها، ما دامت معرفة الأسباب راجعة إلى إرادة الله وقدرته، لا إلى إرادة الإنسان. ولا أدل على ما نقول تشكيكه في العقل، بل وهجاؤه، هذا التشكيك الذي ردده أكثر من مرة، ولا سيما حينما يكون بصدد تحليل الظواهر النفسية والروحية المتصلة بمجالات العقيدة، هكذا نجده يزجرنا ويردعنا قائلًا: »ولا تتِقَنَّ بما يَزعُمُ لك الفكرُ من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفِّهْ رأيَه في ذلك« (6. 10: 364)، ويضيف في الصفحة نفسها لمناسبة كلامه عن السعادة: »فاتّهم إدراكَك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمَرَك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلَم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك«. ومع ذلك، لم يذهب به هذا التشكك المذهبي في العقل إلى حد الطعن في مصداقيته وعدالته في مجالي الطبيعيات والإنسانيات، وإنما أراد أن ينبهنا إلى ألّا نجعل أفعال العقل الاستدلالية تمتد إلى الأمور الشرعية والغيبية التي يعدّها من الموجودات التي تتجاوز طور العقل: «وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح. فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال» (6. 10: 364).

العقل، إذًا، ميزان عدل، لكن في مجال الطبيعيات والإنسانيات، لا في مجال العقائد والغيبيات والشرائع الإلهية. فهل معنى حدود قدرة العقل أمام إدراك الأسباب أنه غير قادر على إدراك كنه الوجود، أي إدراكه كما هو[231]؟

الثالثة، العجز عن معرفة الوجود على ما هو عليه: استعمل ابن خلدون حجة سلبية كي ينزع من العقل قدرته على معرفة كنه الوجود. فما دام «التجريد» هو طريق العقل إلى إدراك كنه الوجود، أي تجريده من الحُجُب المادية والحسية والخيالية التي تحجب نواته العقلية، وما دام التجريد فعلًا سلبيًا، فإنه غير قادر على إدراك كنه الموجودات الطبيعية. وحتى إذا سلّمنا بأنه يستطيع أحيانًا أن يصل إلى حقيقة الأشياء المحسوسة، فإن وصوله إليها لا يكون إلا بفيض «من خارج»، أي من الله[232]. أما بالنسبة إلى الموجودات الروحانية فلا سبيل إلى إدراكها إدراكًا حسيًا كي يتم الانتقال إلى إدراك كنهها العقلي أو مابعد العقلي. وهذا ما يبرر استعمال طريق الكشف بدلًا من طريق التجريد، والمعاينة الوجدانية بدلًا من الاستدلال الخارجي بالنسبة إلى الموضوع العرفاني من المتصوفة «لإدراك الوجود كما هو». كما تبرر صعوبة إدراك الموجودات الروحية استعمال المتصوفة سبيل الانسلاخ من الطبيعة البشرية والانتقال إلى الطبيعة الملكية على مستوى الذات العارفة. إنه تجديد اللباس الوجودي من وجود إلى آخر لا يستطيعه إلا من ارتاض الرياضات الصوفية التي تضحي بالبدن في سبيل الروح. وفي هذا المناخ لا يجوز التقريب بين التجريد والكشف والانسلاخ، لأن الأول خاضع لترتيب ونظام يخضعان لضوابط عقلية صارمة، في حين يند الكشف والانسلاخ عن الخضوع لضوابط عقلية ولإمكان ضمان نتائجهما إلا لمن كان محظوظًا أو لمن كانت فطرته الفائقة مستعدة لتلقي المدد الروحي.

الرابعة، حدود العقل إزاء النقل: يتضح مما تقدم أن الوجود ليس مساوقًا للعقل تمامًا، لأن مجال الأول أوسع من مجال الثاني بكثير. وهذا يتطلب وجود إدراك آخر يتجاوز طور الإدراك العقلي حتى لا ينغلق أفق المعرفة والاتصال: »فلعل هناك ضربًا من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدَثة، وخلْق الله أكبر من خلْق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقًا من ذلك، (وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ)« [البروج: 20]. وينبغي ألا يغامر العقل بإدراك ما يتجاوز نطاقه: »فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدرَكةً، فيضِلّ العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع« (6. 10: 364). ويحدد نوعية طور الإدراك المتجاوز لإدراك العقل بأنه «إدراك شرعي»، وأن له الأسبقية عليه، بل إنه يضع جملة من الاحتياطيات لإبعاد «الإدراك الشرعي» عن الإدراك العقلي، والحيلولة دون تصحيحه به، أو التساؤل عن أسراره، فالسكوت أولى في حالة عدم فهم النص الشرعي، أو في حالة تعارضه مع الإدراك العقلي، ذلك أن «مدارك صاحب الشريعة أوسع، لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمَدَارك المحاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مُدرَك فينبغي أن نقدّمه على مداركنا، ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمَرَنا به اعتقادًا وعِلمًا، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوّضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه» (6. 27: 407)[233].

هكذا تكشف كلمات التقديم والامتناع عن تصحيح العقائد والسكوت والتفويض والعزل، حدود عقلانية ابن خلدون واتساع مدى واقعيته.

الخامسة، حدود العقل إزاء الأفعال الإنسانية: بعد أن تبين لنا أن معرفة الأسباب على مستوى الطبيعة لا تطرح مشكلة كبرى بالنسبة إلى ابن خلدون، وأن هذه المعرفة لا تتطاول للإحاطة بالأسباب كلها، وجب أن ننتقل إلى مجال الأحوال والأفعال الإنسانية التي سيكون إدراك أسبابها أصعب بكثير من إدراك الأسباب الطبيعية، وإن كانت تنتمي إلى هذه الأخيرة. وترجع صعوبة إدراك الأسباب الإنسانية إلى عوامل عدة، منها ما تشترك فيه مع الأسباب الطبيعية، وهو تعددها واستحالة حصرها؛ ومنها ما تنفصل به عنها كالعجز عن إدراك القصودات والإرادات والتصورات وترتيبها، التي لا يمكن للإنسان أصلًا أن ينفذ إلى مبادئها وغاياتها، لأنها »إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يَتبَع بعضُها بعضًا« (5. 10: 363). وما يزيد من صعوبة استقراء أسباب الأحوال والأفعال الإنسانية أن ابن خلدون يقيم تقابلًا بين النفس والعقل، وبين الطبيعة والتصورات، جاعلًا الطبيعة محصورة للنفس، بينما التصورات هي من نطاق العقل لأنها أوسع من قدرة النفس: «وإنما يحيط علمًا في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها، وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس... فلا تكاد النفس تُدرِك كثيرًا منها فضلًا عن الإحاطة» (5. 10: 363)[234].

السادسة، حدود العقل النظري في نطاق موارده الحسية: على الرغم مما رأيناه من اعتراف ابن خلدون باتساع نطاق العقل النظري بالقياس إلى الحواس الخارجية والداخلية، فقد أبى إلا أن يحصر نطاقه هو الآخر في موارده المعرفية ذات المصدر الجسدي الذي يصفه بالإدراك البشري الجسماني[235]. ففي مضمار تعداده النفوس البشرية وتصنيفها، نسب العقل النظري إلى الصنف الأول من النفوس الثلاث (صنف العلماء والفلاسفة وصنف الأولياء وصنف الأنبياء)، وجاعلًا إياه غير قادر على الوصول إلى «الإدراك الروحاني»، بسبب الأصول الحسية والخيالية لموارده المعرفية. وبحكم انحصار «الفكر في البدن»، فستبقى وظائفه محدَّدة في نطاقه، فلا يستطيع إلا تركيب المعاني الخيالية وترتيبها لتحويلها شيئًا فشيئًا إلى علوم برهانية، أي إلى علوم تصورية وتصديقية. وهذا يعني أن صدق هذه العلوم وفسادها ليس صدقًا ذاتيًا، بل هو صدق خارجي مرهون بصدق معلوماته الأولية المستقاة من الحس والخيال أو فسادها.

أمام انحباس العقل النظري في نطاق الإدراك الجسماني، وعجزه عن تجاوزه إلى إدراك العالم الروحاني، قدم ابن خلدون مخرجين لهذا المأزق موازيين لنفس الأولياء ونفس الأنبياء: **(1)**، الإدراك الكشفي لعالم الأمر والتكوين. ففي مقابل «العقل الجسماني»، عقل العلماء والفلاسفة الذي لا يستطيع تجاوز نطاق الإدراك البشري الجسماني، قدم ابن خلدون «العقل الروحاني» بوصفه عقل الأولياء الصنف الثاني من النفوس. وتتميز هذه النفوس بقدرتها الاستثنائية من جهة على توجيه حركتها الفكرية نحو «العقل الروحاني»، ومن جهة ثانية على الإدراك المحض، أي الإدراك بالذات لا بآلات بدنية أو قوى حسية ونفسية مغروسة في البدن، كما هو الحال بالنسبة إلى العلماء والفلاسفة. و«الإدراك بالذات» هو عبارة عن مشاهدات باطنية تتجاوز نطاق الإدراك البشري إلى الإدراك الوجداني الذي لا حدود له من جهة مبدئها ومنتهاها معًا. ولا هذه المدارك الذاتية التي تحصل «للأولياء أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية» في الحياة الدنيا، بل أنها تمتد أيضًا إلى ما »بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ»[236]. أما المخرج **(2)** فهو الإدراك النبوي. فالصنف الثالث والأعلى من النفوس البشرية هو صنف الأنبياء الذين يملكون قدرة استثنائية على أن «يتغير جوهرهم إلى غيره»، لكن لا على نحو كلي دائم، بل في لمحة من اللمحات: «المفطور على الانسلاخ من البشرية جملةً، جسمانيتها وروحانيتها، إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات مَلَكًا بالفعل، ويحصل له شهود الملإ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني، والخطاب الإلهي، في تلك اللمحة» (1. 6: 79)[237].

نخلص مما تقدم إلى أن العقل النظري، عقل العلم والصناعة والعمران والحضارة، بالنسبة إلى ابن خلدون محدود بالجسم الساري فيه، وبالطبيعة موضوع إدراكه، وبالنقل الذي يزاحمه ويخبره بأنواع من الوجود غير قادر على إدراكها أو البرهنة عليها. من هنا وجب على العقل النظري أو العقل الجسماني أن يلازم حدوده الطبيعية والشرعية وألا يتجاوزها، وإلا سقط في الوهم والضلال.

خارج مجال الطبيعة، يبدأ عقل آخر هو العقل الروحاني في القيام بأفعاله المختلفة جذريًا عن أفعال العقل النظري، لأنها غير مفتقرة إلى الآلات الحسية ولا إلى الآليات الاستدلالية. فبدلًا من التجريد والاستدلال يقوم العقل الروحاني بفعلي الكشف والمعاينة المباشرة للعالم الروحاني بعد الانسلاخ من الجسم وما يتصل به. وهذا معناه أن ليس هناك اتصال بين العقل النظري والعقل الروحاني، أي إن ابن خلدون لا يسمح للعقل النظري بأن يتحول عقلًا كشفيًا أو عقلًا نبويًا، كما كان يفعل بعض الفلاسفة المسلمين السابقين عليه، بل إنه وضع أمامه العائق الجسدي، على الرغم من أن طبيعة العقل الروحاني أو العقل الكشفي لا تنفصل عن الفكر أو المفكرة التي تمتد بجذرها الوجودي إلى الجسد وبفعلها العرفاني إلى الحركة التي هي مبدأ طبيعي.

خامسًا: آليات تفعيل العقل

من المسائل المحورية لنظرية العقل الخلدونية تلك التي تنظر في تحديد مُستكمِل ومُخرج العقل من القوة إلى الفعل، أو نقل الإنسان من الحيوانية إلى البشرية، أو من الروحانية بالقوة إلى الروحانية بالفعل، لأن حل هذه المسألة يلقي مزيدًا من الضوء على مدى عقلانية أو تجريبية أو غيبية الفكر الخلدوني. فما الذي يجعل العقل عقلًا والإنسان إنسانًا؟

يفاجئنا صاحب **المقدمة** بذكر ثلاثة مخرجين للعقل من القوة إلى الفعل: **أولهم** ميتافيزيقي هو الله، و**الثاني** طبيعي هو البدن، و**الثالث** معرفي هو العلم. لم نعهد الفاعلين الأولين في أقوال الفلاسفة السابقين على ابن خلدون، وبذلك ينفصل قوله عن أقوالهم في هذه المسألة، في حين يَكثُر الحديث بين الفلاسفة المسلمين عن دور العلم في إخراج العقل إلى الفعل بأشكال مختلفة. يختص كل واحد من المُخرجين الثلاثة في إخراج نوع واحد من الاستعدادات أو من النفوس، إلا أنها ربما تلتقي في شخص واحد، لكن ليس على نحو متآنٍ، بل بكيفية متدرجة.

بالنسبة إلى ابن خلدون، الله هو أول من يبث القوى الإدراكية الحسية والخيالية والفكرية في الإنسان، أي يتخذ هذا الإخراج الأول للعقل من القوة إلى الفعل طابعًا أنطولوجيًا؛ إذ يبث الحواس والفكر والمدارك في الفطرة الأولى للإنسان، أو في مادته الروحية، تحصل له ملكة الإدراك العلمي المهيأة للفعل متى شاء: »فهو قبل التمييز خِلوٌ من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات... وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر. قال تعالى في الامتنان علينا: (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ) (الملك: 23) (6. 15: 374). في هذا السياق الأنطولوجي يختفي دور العقل الفاعل مُخرِجًا العقل بالقوة إلى الفعل، ويتوارى مبدأ التواطؤ بين الفاعل والمفعول، عندما جعل الله هو مستكمل الإنسان بالقوى المدركة الحسية والفكرية التي تنقله من الحيوانية إلى الإنسانية.

يثير المُخرج الثاني للعقل إلى الفعل، أي البدن، هو الآخر صعوبة التقابل الجوهري والوظيفي بين الطبيعة الروحية للعقل والطبيعة المادية للبدن. فبعد أن يصف العقل بأنه »ذات روحانية موجودة بالقوة«، يجعل هذه الذات »تَخرُج من القوة إلى الفعل بالبدن وأحواله« (1. 6: 85)، أو تُستكمل »بالبدن ومداركه» (1. 6: 82)[238]. هكذا يكون ابن خلدون قد أحدث انقلابًا في الأدوار بين النفس والبدن؛ فبحسب مبادئ الفلسفة المشائية، النفس هي التي تُخرِج الجسم إلى الفعل وليس العكس، لكونها هي التي تملك القدرة على الفعل الذي يجعل الجسم حيًا، أي هي التي تمنح آلاته وأعضاءه وظائفَها البيولوجية وأفعالها النفسية والإدراكية. أما الجسم فهو عبارة عن مبدأ منفعل وعاطل عن الفعل وقابل لفعل آت من النفس.

من المعلوم أن القول إن البدن هو الذي يُخرِج النفس، أو القوة الفكرية، من القوة والإمكان إلى الفعل، يتعارض مع مبدأين: يقضي **أولهما** بأن الأعلى هو الذي يستكمل الأدنى وليس العكس، وفي هذه الحالة تُعتبَر النفس أعلى قيمة من البدن، ما يجعل أمر استكمالها من قبله أمرًا غاية في الصعوبة؛ وينص **الثاني** على ضرورة الملاءمة في الطبيعة بين الفاعل والمنفعل، الذي يمكن التعبير عنه بلغة ابن خلدون »بأن الكثيف لا يؤثر في اللطيف«، والحال أنه لا ملاءمة بين الجسم والنفس بحكم جسمانية الأول وروحانية الثانية. ومع ذلك تفادى ابن خلدون هاتين الصعوبتين النظريتين بإجراء تعديلين أساسين: **أولهما** أنطولوجي يتمثل في تخفيف التقابل بين الروحي والمادي، بتلطيف الروح الحيواني إلى درجة جعلته يقترب بها كثيرًا من الروح العاقل فيكون محلًا له. أما التغيير الأساس **الثاني** ذو الطبيعة الإبيستمولوجية، فيقضي بأن الاستدلالات العقلية والمنطقية ترجع بأصولها إلى الجسم (الدماغ)، لا إلى الجوهر الروحاني، ما سمح لابن خلدون بأن يتكلم على «استدلالات بدنية» من دون شعور بالحرج.

نفهم من هذا التخفيف من حدة التقابل بين المادي والروحي من جهة، وإثبات الأصل الجسمي للاستدلالات من جهة ثانية، بأن استكمال البدن للنفس لا يكون بوصفه كتلة مادية عاطلة، وإنما باعتباره جسمًا حيًّا ذا نفس، أي ذا وظائف حيوية وإدراكية. والدليل على ذلك أن مهمة تكليف البدن باستكمال النفس وردت مقرونة إما «بأحواله»، في أحد تعاريفه للنفس الإنسانية، و«بمداركه» في تعريف آخر لها، و«بمدركاته المحسوسة» في وصف آخر لنشأتها: »ثم يتم نشؤُها ووجودها [النفس] بالفعل بمصاحبة البدن، وما يَعُودُها[239] بورود مدركاتها المحسوسة عليها وما تنتزع من تلك الإدراكات من المعاني الكلية« (1. 6: 85). هكذا تكون أحوال البدن، المرادفة للمدركات الحسية، هي التي تخرج روحانية النفس من الإمكان إلى الفعل، محركة إياها نحو التفكير. فلولا المدركات الحسية الخارجية (الحواس الخمس)، وأفعال الحواس الداخلية، من تخزين للإحساسات في الذاكرة واستعمالها في تركيب الصور الخيالية والمعاني الوهمية والحكم عليها وتمييز بعضها من بعض بالتفكير، لما استطاع العقل أن يقوم بوظائفه النظرية من تجريد للمعاني وبناءٍ للمفاهيم واستنباط للأفكار الجديدة. ومعنى هذا كما قلنا سابقًا أن الجسم لم يعد كتلة عاطلة، بل هو جسم عضوي نفسي منظم. وبجعله الإدراكات الحسية والخيالية هي التي تسوق النفس العاقلة إلى الفعل، يكون ابن خلدون قد أحدث ثورة فكرية بأن أعلى من شأن الجسم وجعله كمالًا للنفس وليس العكس[240].

يمهد هذا التخفيف من حدة التقابل بين النفس والجسم إلى القول بقابلية روحانية الذات البشرية للتحول إلى روحانية مَلَكية. وحينما تحقق الذات البشرية تحولها الجوهري إلى ذات ملكية تكون قد استكملت وجودها وتأهلت كي تتصل بالأفق الأعلى وأهله[241]. غير أنه يشترط لذلك أن ينجز الإنسان انفصاله عن شرطه المادي، ويكتسب استعدادًا جديدًا يصفه بالغريب. ففي مضمار وصفه لحلقات الاتصال يقول »ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده« (1: 77).

يتبين لنا مما سبق أن استعماله العقل كان مباينًا شيئًا ما لاستعمال الفلاسفة إياه؛ إذ إنه لم يحافظ على صفاته الأنطولوجية التي تقتضي مفارقته الجذرية للجسم، مفضِّلًا أن لا يقطع صلته به؛ كما حرص على أن لا يبقى الجسم مجرد كتلة مادية منفعلة، بل أجرى عليه أيضًا تغييرًا جعله جسمًا نفسيًا، ما أهّله ليكون من بين مستكمِلي وظائف العقل النظرية أو مخرجيها، كي تقوم بأفعالها في انتزاع الكليات واستخلاص المفاهيم واستنباط المعاني.

نصل إلى العلم المُخرِج الثالث لوجود النفس من القوة إلى الفعل، الذي يثير مشكلات لا تقل صعوبة عما رأيناه في المُخرجَيْن السابقين. بالنسبة إلى صلة الذات البشرية بالعلم، طبّق ابن خلدون أنموذج علاقة الصورة بالمادة، أو القوة بالاستكمال؛ إذ على الرغم من أن الصور العلمية هي معانٍ ذهنية فحسب، أي عبارة عن أعراض، أبى ابن خلدون إلا أن يجعلها قادرة على استكمال الذات البشرية استكمالًا وجوديًا عبر الاستكمال المعرفي، وهذا معناه أن لوجود الذات البشرية طبيعة علمية. ويبدو أن ابن خلدون يقيم جسرًا بين البدن والعلم لأنه يجمع في عبارة واحدة بين المخرج الثاني (البدن) والثالث (العلم)، قائلًا: «إن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولًا، ثم ما يُكتَسَب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكًا بالفعل، وعقلًا محضًا، فتكون ذاتًا روحانيةً، ويُستكمَل حينئذ وجودُها» (5. 33 : 339).

نعود إلى مسألة استعارة ابن خلدون المفاهيم الفلسفة لنقول إنه كعادته كان يستعمل جل مفاهيمه العلمية والفلسفية بتكييفها حتى تتلاءم مع مقتضيات موضوع علمه الجديد الذي هو علم العمران. وربما يُخيَّل إلينا أول وهلة، إذا لم نأخذ هذا التكييف في الحسبان، أنه كان يقترف أخطاء معرفية في استعماله المفاهيم الفلسفية المستعارة؛ إذ رأينا كيف يغير من شروط استعمال أحد المفاهيم الأساس في طبيعيات ونفسيات الفلسفة الإسلامية، وهو مفهوم «الإخراج إلى الفعل». فمن المعلوم أن من بين شروط استعمال هذا المفهوم أن يكون المستكمِل أو «السائق القوة إلى الفعل» أرقى مرتبة من «القوة» التي يُفعّل وظيفتها، في حين لم يكن ابن خلدون يجد حرجًا في أن يكون الجسم، بآلاته ووظائفه المختلفة، هو أحد محركي استعداد النفس أو العقل نحو التعقل، تمهيدًا لقيام العلم النظري بإخراج آخر للعقل إلى الفعل. مثال آخر لتغييره معاني المفاهيم المشائية، وهو عدم احترامه مبدأ الملاءمة بين الفاعل والمنفعل (القابل)، عندما ربط فعل إدراك النفس الناطقة بالروح البخاري أو الحيواني، أو عندما جعل الروح الحيواني محلًا أو مطية لقبول آثار النفس الناطقة، وهو الأمر الذي لم يكن ليقبله رجل مثل ابن رشد[242].

خاتمة

في هذا القول المخصص للاقتراب من العقل في علاقته بالوجود لدى ابن خلدون، لم يكن همنا منصبًا على العقل العملي (بأسمائه المختلفة: كالعقل التمييزي والعقل التكليفي والعقل التجريبي)، وإنما متجهًا إلى العقل النظري. غير أننا لم نُعنَ بالجوانب المعرفية والمنطقية لهذا العقل، وإنما بطبيعته وأنواعه وآليات خروجه إلى الفعل، وقدرته على التطابق مع الوجود معرفيًا ووجوديًا.

بدا لنا أن نظرة ابن خلدون إلى التفكير، بأدواته ومنتوجاته وغاياته ومجالاته، كانت تتردد بين اعتباره موضوعًا إبيستمولوجيًا للوقوف على أفعاله وبنياته ومنتوجاته، واعتباره موضوعًا لعلم العمران، أي محركًا للتاريخ البشري.

سيتضاعف هذا الازدواج بازدواج آخر بين العقل النظري والعقل الكشفي. فهو كان يميز تمييزًا قاطعًا بين قدرة مكتسبة وقابلة للتطور على النظر في الوجود الطبيعي نظرًا استدلاليًا بالتصورات والمفاهيم سعيًا وراء الوصول إلى معارف وأحكام على مستوى العقلين العملي والنظري؛ وبين قدرة فطرية على رؤية الوجود الغيبي وإدراكه إدراكًا مباشرًا. يدل اختلاف فعلَيْ الإدراك (النظر/ الرؤية، الاستدلال/ الكشف) على أن مجالَيْ هذين العقلين مختلفان جذريًا. فمجال العقل النظري هو عالم الطبيعة، ومجال العقل الكشفي هو عالم الأمر. نعم، ربما يتبادر إلى الفهم أن مهمة العقل الكشفي تبدأ عندما تنتهي مهمة العقل النظري، وكأن الأمر يتعلق بتقسيم للعمل شبيه بالذي يوجد بين العلم والفلسفة، حيث يختص العقل النظري بإدراك أسباب الوجود، والعقل الكشفي بإدراك معناه الكلي. والحال أن الأمر ليس كذلك، أي ليس هناك استمرارية بين العقلين، ولا سيما أن الشخص الواحد نادرًا ما يكون حائزًا على العقلين معًا.

مع ذلك، لا يمكن أن ننكر اشتراك العقلين، الكشفي والنظري، في إنجاز الغاية العمرانية العليا نفسها، وهي العمل على حفظ الوجود والمصير البشري وبقائهما. غير أن العقل الكشفي يهتم بالوجود البشري من حيث هو تائق إلى معرفة المستقبل أو الماضي بطرائق تنتمي إلى عوالم غيبية غامضة يختلط فيها الخيال والرؤيا والعقل، في حين يسعى العقل النظري إلى ربط الحوادث الطبيعية والإنسانية بأسبابها الذاتية بطرائق علمية مبرهن عليها. كذلك يختلف العقلان في أن العقل النظري يستخلص الوحدة من التعدد عن طريق التجريد والاستدلال والحد والفصل والربط، في حين يدرك العقل الكشفي الوحدة مباشرة في عالم لا محدود ولا متناه، من أجل تصريفها على الكثرة في عالم الطبيعة المحدود. ويدل هذا الفرق على أن بنية العقل النظري بنية منطقية رياضية، وأن أفعاله قائمة على التصور والتصديق، أي على مسلك توسطي لاستنباط المعرفة من المقدمات، في حين تنأى طبيعة العقل الكشفي عن المنطق جملة وتفصيلًا لتقترب كثيرًا من الرؤية والرؤيا. وهذا ما يضفي على «معارف» العقل الكشفي طابع الشفافية، فتمكّن صاحبها الصوفي من الفهم الذي لا يحتاج إلى التفسير، أي إلى إرجاع الوقائع إلى الأسباب، وإنما يحتاج إلى التأويل، أي إرجاع الرموز والإشارات إلى الوقائع، لأن العقل الكشفي غالبًا ما يظهر للرائي أو السامع على شكل علامات وتمثيلات وإيحاءات ورموز.

على الرغم من وجود فوارق بين العقلين النظري والكشفي، سواء على صعيد الموضوع أم على صعيد الأداة، ربما يراودنا هذا السؤال: هل يستطيع العقل الكشفي تحويل معانيه الحدسية والذوقية والذاتية إلى معقولات نظرية موضوعية قابلة للبرهنة، وتقديمها إلى خصمه اللدود، العقل النظري، لينتفع بثمارها؟ يبدو من البيّنات التي توفرها لنا **المقدمة** إنه من الصعب الحسم في هذا الأمر، لأن ابن خلدون لا يشير إلى وجود طريق سالكة بين العقل الكشفي والعقل النظري، أي إنهما لا ينتظمان في علاقة كالتي بين الفكر والعقل، بين الاستدلال والحدس المباشر للمبادئ، لأنهما ينتسبان إلى عالمين متقابلين، عالم الطبيعة النهائي وعالم الأمر اللانهائي[243].

لكننا نجده في إحدى إشاراته النادرة يأبى إلا أن يتصور فعل العقل جامعًا بين الرؤية والحركة، أي بين الإدراك المباشر والإدراك بوساطة المقدمات المتحركة إلى النتائج عبر الحركة الاستدلالية. لكن، يبقى أن الخط الواضح الذي التزمه ابن خلدون هو إبعاده العرفان اللدني، عرفان الأولياء والأنبياء، عن المعرفة الطبيعية، لأن الأولى من نطاق فوق نطاق العقل. إذًا لا مجال لاستعانة أحد العقلين بالآخر أو تحول أحدهما إلى الآخر، فلا يمكن أن يستعين الفكر الاستدلالي بالذوق الصوفي من أجل العثور على الحلول لمشكلاته أو استيضاح مفاهيمه، كما لا يمكن للعقل الكشفي أن ينطلق من معقولات للعقل النظري لتطويرها طمعًا في الانتقال منها إلى معاينة معاني الأشياء في عالم الأمر. معنى استحالة تحويل الإدراكات الكشفية إلى معقولات نظرية أن لا صلة لما يدركه العقل الكشفي في عالم الغيب بالمعقولات والمعاني العقلية، وإنما هي إدراكات رؤيوية تحتاج إلى تأويل، لا إلى تفسير. فلا صلة للعقل الكشفي بالمعرفة العلمية، ومع ذلك فإن له، كما قلنا، صلة بالفعل العمراني. إن استحالة تحويل المفاهيم النظرية إلى رؤى كشفية تدل على استقلال متبادل بين عالم الطبيعة وعالم الأمر.

ما سبق يعني أنه لا يمكن القول إن عالم الأمر هو الوجه الآخر لعالم الطبيعة والإنسان، فهما لا يشكلان وجهين لعالم واحد أو لوجود واحد، إنما هما عالمان مختلفان جذريًا، أي متقابلان، لكن من دون أن يكون هذا التقابل حائلًا بين تأثير أحدهما، وهو عالم الأمر، في الثاني، الذي هو عالم العمران الأرضي.

ما يميز رؤية ابن خلدون العمرانية هو أنها لم تغلق التجربة البشرية على نفسها، هذه التجربة التي هي في الأساس تجربة فكرية في أبعادها العملية والنظرية، العمرانية والكشفية، بل فتحَتْها على تجارب أخرى بعضها لا ينتمي إلى عالم الطبيعة، وبعضها ينتمي إلى عالم شبيه بعالم الطبيعة. إن فتح ابن خلدون عالم الإنسان على عالم الأمر يحملنا على القول إن الوجود العمراني، أي الوجود البشري على هذه المعمورة الأرض، يتكون من بعدين، حتى لا أقول من وجهين: طبيعي أنثروبولوجي، وأمري غيبي.

في الخلاصة، ليس العقل البشري عند ابن خلدون جوهرًا متعاليًا، إنما هو فعل مشروط بجملة من الشروط المتضاربة كالجسد والنفس والتاريخ والعمران والغيب والبداوة والحضارة والملكات والمكتسبات والكشوف[244]. وإذا كان ابن خلدون يعترف بقدرة العقل العادلة على معرفة الطبيعة، فإنه كان يشكك في أن تكون تلك المعرفة متطابقة مع الوجود كما هو، لأنه غير قادر على الإحاطة بأسباب الوجود وأطواره كلها. وكما قلنا، لم يكن الغرض من قوله بحدود العقل البرهاني أن يخفف عليه عبء ما لا يستطيع إدراكه ليتفرغ للتشريع للطبيعة والإنسان كما فعل كانط، وإنما كان غرضه من القول بالحدود فتح الباب على معرفة أخرى متحررة من الزمن والسببية والمقولات والعقل، ولا يستطيع أحد أن ينكر أنها مؤثرة في الوجود العمراني. يمثل الإقرار بأن عالم الطبيعة والإنسان محدود ونهائي دعوة للإنسان كي يتطلع إلى ما وراء الحدود، لا إلى حبسه في نطاقها كي يكون فاعلًا، كما فعلت الحداثة.

هذه هي «وضعية» ابن خلدون التي تقر بالوجود كما هو موجود، أقصد وجود العمران البشري، بكل ما فيه وما يؤثر فيه ويحركه، ما أفضى به إلى إدراج عالم الأمر ضمن مكونات ومحركات التاريخ البشري، وإن من طريق علوم ورؤى غامضة ومهدِّدة لبقاء الحضارة.

الفصل الثامن
إشكالية موضوع علم العمران عند ابن خلدون

مقدمة

هل يمكن القول إن ما يميز مشروع ابن خلدون العمراني هو اهتمامه بالعقل العملي بدلًا من العقل النظري، ولا سيما جانبه الاجتماعي - السياسي الذي تتولد منه الحضارة وما يتصل بها من عوائد وفضائل وخلال، أم أنه كان يصدر في تصوره وإنشائه لعلمه الجديد، علم العمران، عن مقتضيات العقل النظري؟

يتبادر إلى الذهن أول وهلة أن اهتمامات ابن خلدون كانت تنتمي بالقصد الأول إلى مجال العقل العملي. فقد اقتطع من فضاء هذا العقل حيزًا مستقلًا ومتميزًا بذاته، خصوصًا عن مجالي السياسة والخطابة، من أجل أن يعلن ميلاد علم جديد بموضوعه واسمه، هو «علم العمران». لذلك لا يمكن أن ننكر أن كتاب **المقدمة**، والعلم المعروض فيه، هو من سياق العقل العملي. ولعل ما يزكي هذا الانتماء هجومه العنيف وغير المفهوم على العقل النظري عمومًا ممثلًا في معظم العلوم العقلية، أي علوم الفلسفة الأولى (علم الوجود بمقالاته الاثنتي عشرة) والفلسفة الثانية (الرياضيات والطبيعيات والنفسيات والأخلاقيات والسياسات). غير أننا إذا تأملنا بعض أقوال صاحب علم العمران، فإننا سنجده على الرغم من انكبابه على تحليل الأمور العملية التي لا تتطلب يقينًا صارمًا مبنيًا على قواعد البرهان وآلياته، كان يؤم بقوله العمراني أنموذج البرهان الفلسفي عندما كان بصدد تأسيس علمه الجديد، ما يجعله غير بعيد عن مجال العقل النظري. فما هي علامات انشغاله بالأنموذج البرهاني؟

أول ما يلفتنا تركيزه في دراسته العمران على الأحوال الذاتية، والابتعاد قدر الإمكان من الأحوال العرضية، ونجد في قوله هذا مصداقًا لما نقول: «وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضًا لا يُعتَد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانونًا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[245]. هكذا، يكون عبد الرحمن بن خلدون قد جمع في قوله هذا بين مقتضيات مقالتي **كتاب البرهان** اللتين تنظران في التعريف والبرهان. استعمل المقالة الأولى لفحص «طبيعة» العمران، والثانية للوقوف على «أعراضه الذاتية»، وهذا هو ما يسميه «الوجه البرهاني» الذي يرنو به للوصول إلى معرفة يقينية لا شك فيها.

الأمر الذي أثارنا وحركنا لكتابة هذه المقالة هو جانب آخر من ولع ابن خلدون بالبرهان، الذي يشهد على رسوخه في علوم الفلسفة، وتمثل في حرصه على إثبات الإمكان النظري، أو قل إثبات المشروعية النظرية لعلمه الجديد. فقد وردت في مقدمة **المقدمة** عبارة طائشة، التقطها مؤسس العلم الجديد من صميم **كتاب البرهان**، عبارة تعبّر، في آن واحد، عن قلقه من مسألة جدة علمه واستقلاله، وعن رغبته في إضفاء سمة العلمية عليه. وتثير هذه العبارة التي سبق لها أن كانت ملائمة لاندلاع نقاش دقيق ومتشعب بين ابن رشد وابن سينا، إحدى المسائل الأكثر عواصة في نظرية البرهان، وهي: هل على صاحب العلم، أو الفن أو الصناعة، أن يبرهن على موضوعه في داخل علمه، أم عليه أن يتسلمه من علم أعلى منه؟

تبرهن إثارة ابن خلدون هذا الإشكال المنطقي المهم على أنه، إضافة إلى اطلاعه الجيد على الكتب الفلسفية ومعرفته بدقائقها، كان يعي صعوبة الإعلان عن ميلاد علم جديد لا هو ينتمي إلى العلوم النقلية ولا هو ينتسب إلى العلوم العقلية الواردة على الحضارة العربية من اليونان. ومن مظاهر هذه الصعوبة مسألة نَسَب هذا العلم: هل يمكن عدّ علم التاريخ (الذي ليس من الواضح أن كان ينتمي إلى العلوم النقلية أم إلى العلوم العقلية) جنسًا لعلم العمران ما دام كان نقطة انطلاقه، أم أنه بالأحرى ينتمي بنَسَبه إلى الفلسفة من طريق علمَيْ السياسة والخطابة، ولا سيما أنه يأخذ منهما عناصر كثيرة؟ أم أن علمه الجديد هو «فن قائم برأسه» لا علاقة له بغيره؟ أم أن علم العمران لا يعدو أن يكون آلة منطقية، ومحكًا نظريًا، تقاس به الوقائع التاريخية؟ وفي هذه الحالة هل يمكن إلحاقه بالعلوم المنطقية التسعة على غرار إلحاق فورفوريوس لمقدمته بها؟

نعود إلى معنى الجدة التي لا يترك صاحب علم العمران فرصة إلا ويعلنها باعتزاز ميسمًا لعلمه الجديد، لندقق تساؤلاتنا عنها: هل كانت تعني حقًا نكران أي نَسَب لعلم العمران بالعلوم النقلية والفلسفية معًا، أم أنها كانت تعني الانفصال عن علم التاريخ، وحتى عن علمَيْ السياسة والخطابة موضوعًا وأسلوبًا في التفكير[246]؟ أم أن هذا العلم الجديد لا يعدو أن يكون تركيبًا جديدًا لأبواب وفصول تنتمي إلى علوم أخرى، وإن كان القصد منه النظر في المركب الجديد نظرًا مستقلًا نسبيًا عن باقي العلوم؟ أن قلق ابن خلدون بهذا الشأن تعبر عنه بوضوح عبارة ترددت لديه أكثر من مرة، وهي عبارة »وكأنه علم مستنبط النشأة«. فما مصدر هذا القلق الذي تعبّر عنه لفظة «كأن» ذات النَّفس الصوفي؟

لا شك في نظرنا أن مصدر هذا القلق هو مجموعة من الضوابط التي فرضها الفلاسفة على من يريد أن يعلن تأسيسه لعلم جديد، والتي تعود في الأساس إلى صعوبة إثبات فرادة الموضوع واستقلاله عن موضوعات العلوم الأخرى، والتي ظلت تحاصر ابن خلدون على امتداد أبواب **المقدمة** وفصولها[247]. قبل أن نفصّل القول في طبيعة الجدة، يجدر بنا أولًا الوقوف على مقاربات العلم الجديد التي سنتعرف من خلالها إلى جوانب من طبيعة العلم الجديد.

أولًا: علم العمران بين التفسير والتأويل (بين القانون والمعيار)

لا يستقر ابن خلدون على موقف واحد من طبيعة علم العمران: هل هو آلة فحسب، أم أنه علم قائم بذاته بموضوعه ومنهجه ومقاصده؟ ففي المقدمة الأولى لهذا العلم يقطع بأن هذا العلم هو عبارة عن قانون ومعيار يحكم به المؤرخ على قضاياه قائلًا: «إذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة [248] أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضًا لا يُعتَد به، وما لا يمكن أن يعرض له. إذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانونًا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذٍ، فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معيارًا صحيحًا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب في ما ينقلونه» (ص 29).

نلاحظ أن ابن خلدون جمع في قوله هذا بين فكرتين متعارضتين، فكرة القانون التي تنتمي إلى عالم التفسير العلمي الوضعي للظواهر الطبيعية والعمرانية، وفكرة المعيار التي تحيل على التأويل، أي على الحكم على الحقيقة، لا بنائها بمناهج وأدوات منطقية ورياضية. سيطبع هذا التردد **المقدمة** والعلم الذي تنظر فيه[249]. تجاوز ابن خلدون فكرة اعتبار «علم العمران» مجرد آلة صورية نحكم بها على صحة الأخبار أو كذبها، إلى اعتباره نظرًا في طبيعة هذه الأخبار وأعراضها الذاتية بوصفها موضوعًا خاصًا لهذا العلم. وقد عبّر هو بنفسه عن هذه الخلاصة بقوله: «وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيًا كان أو عقليًا» (ص 29).

إذًا، لا ترجع مشروعية ميلاد علم العمران أو استقلال إلى كونه «آلة» لتصحيح الأخبار فحسب، لأن هذا الوضع سيجعله مجرد لاحق من لواحق علم التاريخ؛ لكن ترجع مشروعيته أيضًا إلى كونه يملك موضوعًا متميزًا، له طبائعه وعوارضه الذاتية وغير الذاتية، وله مسائله ومطالبه وبيّناته الخاصة[250]. هذا كله يجعلنا نقول إن ما سماه «قانونًا وثمرة» ليس إلا إحدى وظائف علم العمران الثانوية، بينما وظيفته الأساس صوغ القوانين التي تفسر بنيات وحوادث الاجتماع البشري كالدولة والحضارة والعلوم والتقنيات، وتروم حفظ عمرانه.

في سياق تفسيره عدم ظهور هذا العلم بين علوم الأمم الأخرى، خصوصًا عند اليونان، على الرغم مما تحظى به مسائله من «شرف ذاتي»، ردّ ابن خلدون ذلك إلى «ضعف ثمرته» التي هي تصحيح الأخبار[251]. لكن اللافت في تبريره هذا هو أن قيمة علم العمران لا تنحصر عنده في طرافته و«نزعته الغريبة»فحسب، بل تمتد أيضًا إلى فعل إعادة الاعتبار إلى «المسائل الشريفة» التي ينظر فيها، وهي العلل الذاتية لمظاهر العمران البشري، الظاهرة منها والباطنة.

ثانيًا: إشكالية تحديد موضوع العلم

هل يعني تحديد موضوع العلم فصله تمامًا عن غيره من العلوم والمباحث، سواء تلك التي يمكن أن تعتبر جنسًا له أم نوعًا، أم أن التحديد يعني نسج مجموعة من العلاقات الضرورية بين العلم الجديد والعلوم القريبة منه فحسب لإخصاب العلم ذاته؟

كانت إشكالية تحديد موضوع العلوم - علاقة الفصل والوصل، الاندراج والتميز بين العلوم - تشغل بال صاحب علم العمران بشيء من القلق، حيث كان يثيرها في أكثر من مناسبة وسياق. تتكون هذه الإشكالية من مسائل عدة، في مقدمها مسألة ابتكاره وتعيينه وتنويع أبوابه وفصوله واستنباط مباحثه ومطالبه، وهذه المسألة المركبة هي التي جعلها القدماء المقصد الأول من مقاصد التأليف السبعة. ونصّ ابن خلدون بنفسه على هذا المقصد، قائلًا: «ثم إن الناس حصروا مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها، وإلغاء ما سواها، فعدوها سبعة: أولها: استنباط العلم بموضوعه، وتقسيم أبوابه وفصوله وتتبع مسائله، أو استنباط مسائل ومباحث تَعرض للعالم المحقق ويحرص على إيصاله بغيره، لتعم المنفعة به، فيودع ذلك بالكتاب في المصحف، لعل المتأخر يظهر على تلك الفائدة، كما وقع في الأصول في الفقه، [إذ] تكلم الشافعي أولًا في الأدلة الشرعية اللفظية ولخّصها، ثم جاء الحنفية فاستنبطوا مسائل القياس واستوعبوها، انتفع بذلك من بعدهم إلى الآن» (ص 456).

يعود في خاتمة كتاب **المقدمة** إلى إثارة المهمة الأولى التي ينبغي على «مستنبط الفن» أن يقوم بها من أجل الإعراب عن ارتياحه من إيفائه بالشروط والمهمات

المذكورة كلها في النص أعلاه، قائلًا: «وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية له»، لكن من دون أن يغلق الباب أمام تاريخية تكوين العلم، أي أمام إمكان توسيع موضوع العلم المستنبط من قِبَله، طالبًا من اللاحقين عليه أن يقوموا بما هو واجب عليهم في أمر تطوير علمه بإحصاء مسائله وتنويع فصوله، إلا أن التماسه هذا ذهب أدراج الرياح؛ إذ لم يجد له آذانًا صاغية على امتداد العالم الإسلامي، يقول: «وقد كدنا أن نخرج عن الغرض، ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول، الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية له. ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص في مسائله على أكثر مما كتبنا، فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضوع [الأصل: موضع] العلم وتنويع فصوله وما يُتَكلّم فيه. والمتأخرون يُلحِقون المسائل من بعده شيئًا فشيئًا إلى أن يكمل» (ص 529).

يتبين لنا أن حرص ابن خلدون على إثبات تميز موضوع علمه الجديد يدلّ على مدى احترامه وتبنيه مقتضيات القول البرهاني الذي يمنع اختلاط موضوع العلم الواحد بموضوعات العلوم القريبة. مع ذلك، لم يستبعد اشتراك علوم عدة في أعراض أو مسائل تنتمي إلى موضوع واحد، وهو بالضبط ما جرى لعلمه هو: »وهذا الفن [علم العمران] الذي لاح لنا النظر فيه، نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله [علم العمران] بالموضوع والطلب... فإنها [العلوم] كلها مبنية على المحافظة على العمران، فكان لها النظر في ما يعرض« (30). فكيف تم له تسويغ الجمع بين التميز والاشتراك في الموضوع؟

لجأ ابن خلدون إلى حل مشكل الفرادة والاشتراك في الموضوع (والغاية) بين العلوم إلى التمييز الذي يقول به الفلاسفة بين العرضي والذاتي: فما كانت العلوم والمباحث الموجودة تفحصه فحصًا عرضيًا، صار علم العمران يفحصه فحصًا ذاتيًا؛ فمثلًا التاريخ والسياسة والخطابة تبحث في كثير من الأعراض التي يبحث فيها علم العمران، إلا أنها تنظر فيها نظرًا عرضيًا، بينما ينظر فيها هذا الأخير بوصفها الموضوع الخاص به[252]. لذلك لم يجد حرجًا، عندما كان عازمًا على إنشاء علمه الجديد، أن يُقبِل على التقاط ما كانت العلوم تنظر فيه بالعرض وجعله نظرًا خاصًا وذاتيًا بالنسبة إلى علم العمران. وهنا، يتكامل المقصد الأول مع المقصد السادس في العناية بتحديد الموضوع، ذلك أن فعل التقاط المسائل المتفرقة والعرضية في المباحث والعلوم وجمعها في علم واحد يدخل ضمن المقصد السادس من مقاصد التأليف: «وسادسها [المقاصد]، أن تكون مسائل العلم مفَرَّقة في أبوابها في علوم أخرى، فيتنبه بعض الفضلاء إلى موضوع ذلك الفن ويجمع[253] مسائله، فيفعل ذلك، ويظهر به فنٌ ينظمه في جملة العلوم التي ينتحلها البشر بأفكارهم، كما وقع في علم البيان. فإن عبد القاهر الجرجاني وأبا يوسف السكاكي وجدا مسائله مستقرية في كتب النحو، وقد جمع منها الجاحظ في كتاب البيان والتبيين مسائل كثيرة، تنبه الناس فيها لموضوع ذلك العلم وانفراده عن سائر العلوم، فكتبت في ذلك تآليفُهم المشهورة، وصارت أصولًا لفن البيان» (ص 457).

هذا اعتراف صريح من ابن خلدون بأن موضوع علمه لم يكن نتيجة خلق من عدم، ما دامت عناصره ومطالبه كانت في الأصل متفرقة ومتشتتة في علوم ومباحث عدة. بعبارة أخرى، كانت عناصر هذا العلم ومقدماته موجودة بالقوة في ثنايا العلوم، لكنها لم تخرج إلى الفعل إلا على يد صاحب **المقدمة**، وذلك بإضفاء النظام والترتيب عليها وبإدراجها ضمن أفق جديد للنظر. وهذا لعمري تفسير طريف لفعل الخلق بصفة عامة وإنشاء العلوم بصفة خاصة؛ إذ على الرغم من إشادته بحداثة علمه فإنه، ككبار العلماء، اعترف بدَيْنه لنظامين مختلفين من العلوم الموجودة في زمانه، العلوم العقلية والعلوم النقلية. إلا أنه على الرغم من وجود عناصر من علم العمران في العلوم الأخرى، لم يستطع القدماء أن يكتشفوه. أبدى اندهاشه من عدم انتباه الأمم والحضارات السابقة إلى أهمية الموضوع الشريف الذي ينظر في علم العمران، وهو حفظ النوع الإنساني من خلال حفظ العمران، وإن كان لا يستبعد أن تكون الثقافات السابقة قد وقفت عليه، وحالت دون وصوله إلينا صراع الثقافات وقابلية الحضارات والأمم للفساد[254].

غير أنه، من ناحية أخرى، نبّه إلى أنه «ربما» يوجد تشابه بين علمه الجديد وبعض العلوم، لكن عند التأمل سيظهر بأن موضوعه متميز منها تميزًا ذاتيًا عبّر عنه بعبارات «مستحدث الصنعة» أو «مستنبط النشأة»، أو «غريب النزعة»[255]. وهذا ما يظهر بوضوح عند مقارنة موضوع علم العمران بموضوعي علمَيْ الخطابة والسياسة القريبين من موضوعه: «وأعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثَر عليه البحث وأدى إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنِعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه؛ ولا هو أيضًا من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب، بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليُحمَل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه، و كأنه علم مستنبط النشأة» (**المقدمة**، ص 29)[256].

لا يمنع التشابه في الغاية - وهي غاية «حفظ النوع وبقائه» بين العلوم الثلاثة - الاختلاف في الموضوع، كأن هذا الاختلاف هو الذي عليه مدار انفصال علم ما عن العلم الأم. وهذا يتضح من أمثلة أخرى يستشهد بها ابن خلدون: فمثلًا، على الرغم من تشابه موضوعي الكيمياء والطلسمات، فإنه يميز بينهما على أساس أن موضوع علم الكيمياء هو النظر في تداخل الجسد في الجسد، بينما موضوع الطلسمات هو البحث في تداخل الروح في الجسد؛ والأمر نفسه بالنسبة إلى تشابه موضوع أهل الطلسمات وأهل الأسماء؛ إذ على الرغم من أن موضوعهما واحد، وهو تسخير الطبيعة، إلا أن العلم الأول يعمل على »استنزال روحانية الأفلاك وربطها بالصور أو بالنسب العددية«، بينما يفعل الثاني ذلك بالمجاهدة والكشف الرباني[257].

غاية القول في هذا الصدد أن المهم ليس هو وجود حقيقة قائمة بذاتها وقابلة للتعقل، بل المهم هو البحث عن أعراضها الذاتية، لأن استنباط العلم الجديد يعود أصلًا إلى الوقوف على تلك الأعراض. لكن اكتشاف الأعراض الذاتية لموضوع ما لا يكفي، بل لا بد أيضًا من العثور على «نزعة غريبة» للنظر إليها، أي على زاوية نظر مختلفة تدرجها في نظام منهجي جديد ورؤيوي جديد، ما يمنح موضوع ومطالب ومقاصد هذا العلم تميزًا مما يوجد في تلك العلوم. فالاشتراك في الغاية الواحدة، وربما في المسلك الواحد بين علوم السياسة والخطابة والعمران، لا يتعارض مع أن يكون لكل واحد من هذه العلوم «وجهة نظر» خاصة تميزه من «وجهة نظر» العلوم الأخرى. وأغلب الرأي عندي أن ما حرك ابن خلدون إلى استنباط صناعته الجديدة هو «غرابة النزعة» التي ابتكرها للنظر في طبيعة العمران[258]. وهو تفسير طريف لمشروعية قيام العلم الجديد.

لم يعارض ابن خلدون إذًا اشتراك علوم عدة في موضوع واحد، وفي مسائل واحدة، انطلاقًا من معاينة موضوع علمه المستحدث الذي يشترك مع أكثر من علم عقلي وشرعي فيه. ومع ذلك نجده يعرب عن خشيته من أن تؤدي الوحدة في الموضوع بين علمين أو أكثر إلى الخلط في المقاصد والالتباس في النزعات. وهذا ما لاحظه فعلًا لدى بعض المتكلمين، حينما خلطوا موضوع علم الكلام ومسائله بعلم الإلهيات الفلسفي، والحال أن مداركهما مختلفة ومتغايرة، وموضوعاتهما ومقاصدهما متباعدة[259]. وهذا ما جعله في فصل الإلهيات من الباب السادس يوجه انتقادًا عنيفًا لعلماء الكلام، قائلًا: «ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لاشتراكهما في المباحث، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات، ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد؛ ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنًا واحدًا... وصار علم الكلام مختلطًا بمسائل الحكمة وكتبه محشوّة بها، كأن الغرضَ من موضوعهما ومسائلهما واحدٌ. والتبس ذلك على الناس... أما النظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام، ولا من جنس أنظار المتكلمين. فاعلم ذلك، لتُميِّز به بين الفنين فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف. والحق، مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل، وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء لطلب الاعتداد بالدليل، وليس كذلك، بل إنما هو ردٌّ على الملحدين، والمطلوب مفروض الصدق معلومُه» (ص 406 - 407).

وجه النقد نفسه إلى المتصوفة الذين خلطوا مواجيدهم بكلام المتكلمين وإلهيات الفلاسفة: «وكذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد أيضًا، فخلطوا مسائل الفنين [الكلام والإلهيات الفلسفية] بفنهم، وجعلوا الكلام واحدًا فيها كلها، مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك. والمدارك في هذه الفنون الثلاثة [الكلام والإلهيات الفلسفية والتصوف] متغايرة مختلفة، وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة، لأنهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل. والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وبحوثها وتوابعها» (ص 407).

لكن علينا ألا نستخلص من هذا التمييز الدقيق والصائب بين العلوم المتشابهة أن ليس من حق العلم الواحد أن يستعين بعلوم أخرى تنتمي إلى جنسه العلمي أو إلى أجناس أخرى قريبة منه، كاستعانة علم الطب بعلم منافع الأعضاء (البيولوجيا)، واستعانة علم الفرائض بعلم الفقه وعلم الحساب وعلم الحديث[260].

ثالثًا: مسألة إثبات الموضوع من داخل العلم نفسه

بعد هذه الإطلالة السريعة على جملة من الصعوبات التي تطرحها عملية تحديد موضوع العلم عمومًا، وعلم العمران خصوصًا، نعود إلى مسألتنا التي انطلقنا منها وهي مسألة إثبات هذا الموضوع داخل العلم، التي كانت في ما يبدو تؤرق ابن خلدون، لأن مشروعية العلم قائمة عليها. غير أن ابن خلدون لا يشفي الغليل في ما يخص هذه المسألة، حيث كان شحيحًا بصددها ولم يقدم إلينا إلا اعترافه المبدئي بأن إثبات موضوع (العمران) «علم العمران» من داخل هذا العلم أمر غير مسموح به، من حيث المبدأ، عند الفلاسفة. ومع ذلك خرج على هذه القاعدة، ما يدل على أنه كان واعيًا بخطورة ما قام به، وهو مخالفة مقتضيات البرهان. فالموضوع، كما جرت العادة بين الفلاسفة من لدن أرسطو حتى ابن رشد، يوضَع، أو يُسلّم به، ولا يُبَرهن عليه، أي لا يُثبَت داخل العلم الذي ينتمي إليه. والقصد من مراعاة هذا المبدأ الإبيستمولوجي الذي يمنع العلم أن ينظر في طبيعة موضوعه أو يبرهن عليه أو يثبته، هو الحرص على ألّا يخرج العلم على موضوعه إلى ما عداه، أي إلى موضوع آخر أعلى منه يكون

بمنزلة جنسه، أو أحد أنواع جنسه، أو أحد أسباب موضوعه، بل للعلم النظر فحسب في أعراض موضوعه الذاتية[261]. فلا يصح للموسيقي، ولا للمناظري، ولا للمهندس أن يبرهن أو يعرّف موضوعاته، بل عليه أن يضعها أو يتسلمها من علوم أعلى من علومه، على أن تتكفل هذه الأخيرة بالبرهنة عليها. ومع ذلك، أبَى ابن خلدون إلا أن يسمح لنفسه بالبرهنة على موضوعه داخل علمه الجديد تحت غطاء لفظة غامضة هي «التبرعات». ففي نهاية المقدمة الأولى من **المقدمة** كتب: «فإذًا، هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتمار العالم بهم، واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعًا لهذا العلم. وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فنه الذي هو موضوع له؛ وهذا إن لم يكن واجبًا على صاحب الفن، لما تقرر في الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم، إثبات الموضوع في ذلك العلم، فليس أيضًا من الممنوعات عندهم فيكون إثباته من التبرعات». (ص 34)

حاول ابن خلدون في هذا النص الغامض أن يتحايل على مبدأ «امتناع إثبات موضوع العلم في العلم نفسه» بثلاث كيفيات. فحينما كانت صياغة المبدأ إيجابية (إثبات الموضوع في فنه)، قال إنه «ليس واجبًا على صاحب الفن» أن يقوم بإثبات موضوعه في فنه، وحينما كانت صياغة المبدأ سلبية (ليس على صاحب العلم إثبات الموضوع في ذلك العلم) استدرك قائلًا إنه «ليس من الممنوعات عندهم»، أي إن مسألة الإثبات ليست لا واجبة ولا ممنوعة، وإنما هي من باب «التبرعات». لن نقوم الآن بالتنقيب عن الباعث وراء هذا الترخيص أو التبرع، وإنما سنعمل على توثيق التصريح الخلدوني، ولو بسرعة، بالرجوع إلى سوابقه في الفلسفة العربية، من دون أن ندّعي أننا سنقوم ببحث فيلولوجي مستفيض عن الأصول القريبة والبعيدة لهذا القول الخلدوني القوي فلسفيًا. ونبدأ مقارنتنا هذه بالموقف الذي اتخذه ابن سينا في شأن إثبات أو تسلّم موضوع العلم: «وليس أحد من أصحاب العلوم يمكنه أن يبين مبادئه من جهة ما هو صاحب علمه: فالمهندس من جهة ما هو مهندس لا يمكنه إثبات مبادئه، والمناظري من جهة ما هو مناظري كذلك. فإن تكلف المناظري ذلك في مبادئه، فقد صار مهندسًا، ومن جهة الهندسة ما يبين مبادئه؛ وإن تكلف المهندس ذلك في مبادئه فقط صار فيلسوفًا، ومن جهة ما هو فيلسوف ما يبينه مبادئه. ومبادئ جميع العلوم تبين في علم مابعد الطبيعة»[262].

كما أعلن ابن سينا أن» أكثر الأصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره، إنما تصح في العلم الكلي الموضوع فوق، على أنه كثيرًا ما تصح مبادئ العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني»[263]، وبعبارة أوضح وأعم إن »كل أصل موضوع في علم، فإن البرهان عليه من علم آخر »[264].

نجد لهذا الموقف صدى في كتاب **مقاصد الفلاسفة** لأبي حامد الغزالي، حيث يتساهل فيه مع صاحب العلم بأن يستعمل الحد لتصور موضوعه، لكن من دون أن يستعمل البرهان لإثباته: «... الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية... أربعة: الموضوعات والمسائل والأعراض الذاتية والمبادئ. الأول الموضوعات: ونعني بها أن لكل علم لا محالة موضوعًا ينظر فيه، ويُطلب في ذلك العلم أحكامه، «كبدن الإنسان» للطب، و«المقدار» للهندسة، و«العدد» للحساب، و«النغمة» للموسيقى، و«أفعال المكلفين» للفقه. وكل علم من هذه العلوم فلا يوجَب على المتكفل به أن يثبت وجود هذه الموضوعات في علمه، فليس على الفقيه أن يثبت أن للإنسان فعلًا، ولا على المهندس أن يثبت أن المقدار عرض موجود، بل يَتكفل بإثبات ذلك علمٌ آخرٌ. نعم، عليه أن يفهم هذه الموضوعات بحدودها على سبيل التصور»[265].

يذهب ابن رشد، بصفة عامة، في الخط نفسه الذي يمنع على العلوم الجزئية أن تنظر في أسبابها، حيث نجده في مقالة الزاي من **تفسير مابعد الطبيعة** يستعمل مفهوم «الأنواع» بدلًا من «الأسباب» »ولذلك لا يقدر علم من العلوم أن يبرهن شيئًا من أنواع الجنس الذي ينظر فيه: هل هو موجود أو غير موجود، لأنه لعلم واحد تكون معرفة وجود الشيء ومعرفة ماهيته، وهو البرهان المطلق[266]«. غير أن القول إن ليس للعلم الحق في أن يبرهن موضوعه لم تكن الكلمة الأخيرة بالنسبة إلى ابن رشد، ولو أنه أبى إلا أن يتهكم على ابن سينا والإسكندر حينما قال ساخرًا: «وقد أشكل هذا الأمر على ابن سينا حتى أخذ القول الماضي أخذًا مطلقًا، وظن أن صاحب العلم الطبيعي يتسلم من صاحب العلم الإلهي المادة الأولى والمبدأ الأول. ولم يُرد أرسطو أن صاحب العلم الجزئي ليس يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه أصلًا، وإنما أراد أنه ليس يمكنه أن يبرهن أسباب موضوعه برهانًا مطلقًا، أعني برهانًا يعطي السبب والوجود. وذلك أن أسباب موضوع الصناعة هي من الطبيعة الأعلى، أعني التي هي جنس ذلك الموضوع. والنظر في هذه الطبيعة إنما هو لصاحب العلم الإلهي، وذلك أن الطبيعة التي تعم موضوعات الصنائع الجزئية هي الموجود، وهو موضوع الفلسفة الأولى»[267].

واضح أن ساحة المعركة بين ابن سينا وابن رشد كانت هي العلاقة بين علم الطبيعة وعلم مابعد الطبيعة. فقد أوّل ابن رشد ابن سينا في اتجاه جعله يأخذ مبدأ »أن كل علم لا يبرهن مبادئه« بإطلاق، ما يعني أن على علم الطبيعة أن يكتفي بأن يضع مبادئه موجودة، ويترك أمر البرهنة على وجودها للفلسفة الأولى. وهذا هو معنى أن يتسلم علم الطبيعة موضوعه من الفلسفة الأولى. أما ابن رشد فكان يسمح لعلم الطبيعة أن يبرهن موضوعه (الحركة) وموضوع الفلسفة الأولى (المحرك الأول)[268].

يتبين لنا من خلال هذه الجولة السريعة في مواقف هؤلاء الفلاسفة السابقين على ابن خلدون أن حل مسألة إثبات موضوع العلم داخل العلم نفسه أو خارجه لم يكن أمرًا محسومًا فيه، وهذا ما شجع إقدام ابن خلدون على تعريف موضوع علمه الجديد من داخل علمه، والقول إن هذا الأمر ليس لا واجبًا ولا ممنوعًا وإنما «متبرَّعًا به»!

خاتمة

نستخلص إذًا، أن دلالة الترخيص الذي أفتى به ابن خلدون لإثبات موضوع علم العمران من داخل علم العمران نفسه كانت من أجل إثبات أن لا علاقة عضوية لهذا العلم بغيره، لا بالعلوم العقلية ولا بالعلوم الشرعية. فقد أراد لعلمه أن يكون حديثًا كل الحداثة فأخرجه من نظامي العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية. وهذا ما حمله على أن يخوض معركة مزدوجة لإثبات مشروعية علمه واستقلاله عن نظامي العلوم الشرعية والعلوم العقلية معًا. وبإبعاد علمه الجديد من كل من إكراهات النقل وضغوطات العقل، يكون قد أراد لعلمه أن يكون علمًا وضعيًا بالمعنى الحديث للكلمة: فإذا كان أمام ظاهرة نقلية، كالعقائد والكرامات والطلسمات، حللها كما تظهر في المجتمع (العمران) وانتقدها من جهة نفعها أو ضررها لاستمراره؛ وإذا كان أمام ظاهرة عقلية، طبية أو طبيعية أو رياضية أو فلسفية، حللها كما هي وكما تتجلى في انعكاساتها الإيجابية أو السلبية على العمران.

في هذا كله، كانت تحذوه رغبة في أن لا يكلف العقل ما لا يطيق، سواء كان موضوعه الطبيعة أم ما بعد الطبيعة أم الشريعة. أكسبه هذا الوضع حرية واسعة إزاء المعرفة العلمية والنقلية في زمانه. ففي الوقت الذي كان يحرص على استبعاد الارتباط العضوي لعلمه الجديد بعلوم الفلسفة وعلوم الشريعة مخافة اختلاط موضوعه بموضوعها، نراه لا يرفض أن تكون له علاقات متعددة مع العلوم القريبة منه سعيًا منه لإغنائه بها. بهذا النحو يكون قد أثبت استقلالًا حرجًا لعلمه الجديد يراوح بين الانفصال والاتصال، أي بين الخشية من الخلط الذي يخرجه من مجراه الخاص، والرغبة في الاتصال الذي يفتح أمامه آفاقًا جديدة لإغناء مقترباته ومقاصده. التميز والارتباط إذًا، هما مفتاحا وضع علم العمران إزاء النظامين المعرفيين النقلي والعقلي اللذين هيمنا على الأفق العلمي للحضارة العربية الإسلامية.

لعل غيرته على استقلال علمه المبتكَر هي التي دفعته إلى أن لا يعرّفه في الباب السادس، أي في باب علوم العمران، لأنه لم يُرد لعلمه الجديد أن يندرج لا ضمن نسق العلوم العقلية، فيكون لاحقًا لها، ولا داخلَ منظومة العلوم الإسلامية فيكون سببًا في إحراجها، بل إنه أراد على العكس من ذلك أن تكون بعض هذه العلوم أو تلك لواحق لعلمه الجديد، علم العمران.

من أجل هذا، يحق لنا أن نرى أنه قام بتأليف علمه الجديد لا ليكون بديلًا من علوم الفلسفة والشريعة على مستوى المعرفة الخاصة، لكن ليكون بديلًا على مستوى الرؤية العامة من «الوجود البشري» الذي تلخصه كلمة **العمران**. كادت أن تكون معاملته للفلسفة وعلم الكلام والتصوف واحدة، وهي معاملة الانتقاد لرؤاها الثلاث للعالم. وهو لم يفعل ذلك إلا من أجل أن يؤلف رؤية مستحدثة للعالم من عناصر الرؤى الثلاثة مع إدخال نظام جديد عليها. فعلم العمران هو قبل كل شيء رؤية جديدة للعالم، علاوة على كونه معيارًا لعلم التاريخ وللعلوم المجاورة له.

في هذه الجهة، يمكن اعتبار علم العمران علمًا كليًا لا جزئيًا، أي إنه ينظر إلى الظاهرة الإنسانية من حيث هي عمران كلي. وهذا ما يجعل وضعيته أشبه ما يكون بعلم السماع الطبيعي في علاقته بالعلوم الطبيعية السبعة المنضوية تحته (السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، الحيوان، النفس، الحس والمحسوس)، أي إنه في منزلة المقدمة الإبيستمولوجية الكلية للعلوم الإنسانية كلها. وبحكم هذا الطابع الكلي والبيني لعلم العمران، كان على ابن خلدون أن ينظر إلى ظواهر العمران الطبيعية والتاريخية والحضارية والعلمية والثقافية نظرة برهانية، أي نظرة كلية شاملة للإنسان بما هو إنسان، أي للإنسان الكلي. وما انطلاقه من معاينة الإنسان المغربي إلا مناسبة للنظر إلى الإنسان بعامة. وهذا بدوره ما يضفي على النظرة العمرانية للإنسان طابعًا اتصاليًا. فالمراحل والمراتب والأنظمة العلمية والوجودية تتصل في ما بينها اتصالًا وثيقًا بوسائط معلومة لا قطائع بينها.

الفصل التاسع
معاني الحق لدى الغزالي

»الحق في نفسه لا يكون إلا واحدًا«

الغزالي، **إحياء علوم الدين**

»الشكوك هي الموصلة إلى الحق«

الغزالي، **ميزان العمل**

»فمن لم يكن عاقلًا لم يكن عادلًا«

الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**

»النفس أمّارة بالسوء، أن كثرت عليها الحقوق، كثر الأمر بالسوء غالبًا«

الغزالي، **إحياء علوم الدين**

»رُبَّ حق يوافق الهوى«

الغزالي، **إحياء علوم الدين**

»فالعارف العاقل... ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال، عالمًا بأن معدن الذهب الرَّغام«

الغزالي، **المنقذ من الضلال**

»وحدني واحدي بتوحيد الصدق... ما إليه من المسالك طرق... أنا الحق، والحق للحق حق... لابس ذاته فما ثم فرق«

الحسين بن منصور الحلاج، **الديوان**، ص 21.

العقل «رأس مال السعادات كلها»

الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ص 23.

مقدمة

نعترف منذ البداية بصعوبة استخلاص نظرية متكاملة للحق عند الغزالي، ليس بسبب ما يزخر به متنه من غِنى وتقلب وتعدد واختلاف وحجاج، أو بسبب قيام فكر أبي حامد أساسًا على حجية الأخبار والأقوال والحكايات التي تتسم بالطابع التمثيلي فحسب، ما يجعلها «تحاكي الحق» ولا تعبّر عنه كما هو في ذاته، بل أيضًا لأن التفكير في الحق لم يكن من اهتماماته الأولى ولا من اهتمامات الفكر العربي الإسلامي ككل. لذلك، لم أكن أطمع في العثور لديه، ولو بالقوة، على نسق متكامل للحق سواء بمعانيه العامة المنطقية والأنطولوجية والدينية والمعرفية، أو بدلالاته الخاصة التي تدور حول الحق البشري (حقوق الإنسان) بمتطلباته الخلقية والفقهية والحقوقية والدينية. صحيح، لا أنكر أن متنه الكبير والمتنوع الذي يغطّي شتى العلوم التي لها صلة بالموضوع (كعلمي الفقه وأصوله وعلم الكلام وعلم التصوف وعلم الفلسفة...)، ينطوي على إشارات قوية تصلح لأن تكون منطلقًا أوليًا لبناء نظرية في الحق. بيد أن البيئة العَقَدية والفكرية والثقافية والسياسية للزمان الذي عاش وكتب فيه لم تكن تسمح للغزالي ولا لغيره من المفكرين المسلمين بأن يحققوا قفزة معرفية من مستوى الإشارات والأقوال المتناثرة إلى مستوى بناء «مبحث للحق» قائم بذاته، متماسك بلوازمه المختلفة من حرية ومساواة وعدالة وإنصاف، بالمعنى أو المعاني التي ستعرفها الحداثة.

لذا، كل ما نطمح إليه هنا هو التنقيب عن عناصر تؤسس لفكرة «ممكنة» عن الحق عند صاحب كتاب **إحياء علوم الدين**، تصلح أن تكون في المستقبل أساسًا للتفكير في ما يشبه نظرية أو فلسفة الحق عند الرجل. من أجل ذلك، سنقسم بحثنا هذا ثلاثة مباحث كبرى مترابطة في ما بينها، نتناول في **أولها** العوائق النظرية الذاتية التي حالت دون انبثاق إشكالية الحق في الفضاء الإسلامي، ونتكلم في المبحث **الثاني** على ملامح فكرة الحق النظري على مستوى العقيدة والميتافيزيقا والعلم عند الغزالي. وفي المبحث **الثالث** نعرّج على المعاني والقضايا التي يطرحها الحق العملي المتصل بالإنسان، من بينها معاني الحق ومرادفاته ولوازمه، من حرية وعبودية وصدق وعدل، هذا علاوة على عرضنا جوانب من «أخلاق الحق» ممثلةً في حقوق الأخوة والصُّحبة.

أولًا: الأفق العقدي وصعوبة التفكير في الحق البشري

غني عن البيان أن أفق القرون الوسطى العَقَدي والفكري والتاريخي، بمسمياته وتحقيباته (الإسلامية والمسيحية واليهودية...) كلها، لم يكن يسمح بإعطاء التفكير في الإنسان الأولوية، ولا المكانة المركزية التي يستحقها. فالتفكير الذي كانت رؤيته للعالم تدور حول ازدراء الدنيا لمصلحة الآخرة، ومحاربة الجسم غيرة على النفس، واعتبار السعادة الحقيقية هي السعادة الأخروية، سينتهي حتمًا إلى تغييب الإنسان عن هذه الرؤية لمصلحة مركزية الله. بالتالي، لم يكن من هموم تلك الحقبة من الزمن أن تهتم بالحق البشري، لطغيان الحق الإلهي على جل اهتمامها. مع ذلك، نجد في ثنايا هذه الرؤية اللاهوتية فكرة ذكية تربط ربطًا تناسبيًا بين نسيان الذات أو معرفتها، ونسيان الله أو معرفته، الأمر الذي يفتح الباب أمام إمكان هائل لإثبات حق بشري مساوق للحق الإلهي، ما يبوّئ الإنسان مكانة جوهرية في الوجود.

1 - الحق هو الله

يتمحور التفكير الإسلامي، إذًا، حول فكرة الله باعتباره شرطًا ذاتيًا، أي ضروريًا، لإدراك الإنسان لنفسه، ولمعرفة العالم، ولتأسيس التاريخ بمعناه السياسي والحضاري والأخلاقي. لذلك لا نستغرب أن كانت فكرة الحق، بتجلياته الوجودية والمعرفية والقيمية والعَقَدية، تنطلق من الله وتعود إليه. عندما يكون الله لا الإنسان، الآخرة لا الدنيا، الروح لا البدن، الوحدة لا التعدد، التطابق لا الاختلاف، الخبر لا العقل، مبدأً وغاية لتفكير فقيه ومتكلم وصوفي وفيلسوف مثل الغزالي، فلا ننتظر منه أن يجعل «الحق البشري» يحتل المرتبة التي نتداولها اليوم. من جهة أخرى، في البيئة الثقافية والفكرية والعَقَدية التي يكون فيها حق الله أوْلى من حق الإنسان، وحق الجماعة أجدر من حق الفرد، وحق الدولة أحق من حق الفرد، لا يمكن أن تنبثق وتزدهر فيها فكرة حق أو حقوق الإنسان، بل أن الثقافة التي تعتبر العبودية، بأشكالها ومقاصدها المختلفة، ودلالاتها الحقيقية والمجازية، قيمة إيجابية، وحقًا مشروعًا، ينظّمه الفقه الإسلامي بعناية بالغة، الثقافة التي تُفَضِّل أن تسمي الإنسان عبدًا، لا صورة لله أو خليفةً له في أرضه، لا يمكن أن ننتظر منها شيئًا كثيرًا في ما يخص الدفاع والتنظير لمبادئ حقوق الإنسان. بالفعل، لم يكن الغزالي ينظر إلى الإنسان في ذاته، وإنما من أجل الله، فتصبح أفكار الإنسان واعتقاداته وأفعاله وانفعالاته وسلوكه وأقواله وحقوقه وحتى نياته منذورة لله. وحتى إذا تم التفكير تفكيرًا فقهيًا أو أخلاقيًا أو كلاميًا في «الحق البشري»، فسيكون من أجل الحق الإلهي. كان المقصود من أداء الحقوق وتمامها (كحق الأخوة والمحبة والوفاء) «النصح لله»، أي أن معنى القيام بحق الصحبة هو القيام بحق الله فيها، لأنه »مَن كان لله، كان الله له«. بل أن أحد مبادئ علم المكاشفة ينص في كتاب **إحياء علوم الدين** على أن كل »مَن عَرَف الحقَّ رآه في كل شيء؛ إذ كل شيء فهو منه وإليه وبه وله، فهو الكل على التحقيق. ومن لا يراه في كل ما يراه فكأنه ما عَرَفه. ومَن عرفه عرف أن كل شيء ما خلا الله باطل، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لا أنه سيبطل في ثاني الحال، بل هو الآن باطل أن اعتبر ذاته من حيث هو، إلا أن يُعدّ وجوده من حيث إنه موجود بالله عز وجل وبقدرته، فيكون له بطريق التبعية ثبات، وبطريق الاستقلال بطلان محض»[269]. وبالتالي لا حَقّ، بالمعنى الوجودي، للإنسان في ذاته أو من أجل ذاته.

2 - ازدراء الحق الدنيوي لمصلحة «المأوى الحقيقي» للإنسان

من لوازم مركزية الله في رؤية الغزالي للعالم، ازدراء الدنيا، باعتبارها وجودًا باطلًا، وأداة إلهاء عن معرفة الله والقيام بواجب الطاعة لأوامره؛ إذ كان يعدّ الدنيا مجردَ مَعْبَر أو منزلة عابرة إلى الآخرة: »إن الدنيا منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى، والبدن مَرْكَب«[270]. وبازدراء الدنيا يكون الغزالي قد رهن مصير حقوق الإنسان ومعناه بالآخرة. ففي هذا «المأوى الحقيقي للإنسان»، يحقق الإنسان سعادته التي هي »بقاءٌ بلا فناء، ولذةٌ بلا عناء، وسرورٌ بلا حزن، وغِنىً بلا فقر، وكمال بلا نقصان، وعِزّ بلا ذل«[271]. النتيجة المباشرة لهذا التعريف للسعادة الأخروية، والمضاد للسعادة الدنيوية، هي ضرورة الإعراض عن ملاذ الدنيا، التي هي بجهة ما حقوق الإنسان بأجيالها المختلفة، على أساس أن هذا الإعراض هو معيار سلامة العقل وصحة الطوية[272]. وينبغي ألا يُفهم أن الاستعداد للآخرة واجب ديني فقط، بل »الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضروري في العقل، وإن المُقَصّر فيه جاهل«[273]، والغَفْلة عن الآخرة، أو ارتداء حجاب الغفلة، سبب شقاء الإنسان[274]. وأن يكون العمل أداة الاستعداد للآخرة »معناه كسر الشهوات، بصرف النفس عن صوبها إلى الجَنْبة العالية الإلهية، ليمحي عن النفس الهيئات الخبيثة والعلائق الرديئة التي ربطتها بالجَنْبة السافلة، حتى

إذا مُحقت تلك العلائق أو ضَعُفت، حوذي بها نحو النظر في الحقائق الإلهية، ففاضت عليه من جهة الله تعالى تلك الأمور الشريفة، كما فاضت على الأولياء والأنبياء والصديقين»[275]. فتكون السعادة، في نهاية الأمر، هي حصول النفس على كمالها بانتقاش الحقائق الإلهية فيها إلى درجة تصبح معها »كأنها هي»[276].

على الرغم من أن العلاقة بين الدنيا والآخرة تبدو من النوع التناقضي، حيث أبى الغزالي إلا أن يدافع عن فكرة عجيبة مفادها وحدة الدنيا بالآخرة، وكأن العلاقة بينهما من النوع الإضافي الذي يعني وجود حقيقة أحد المضافين في حقيقة الآخر. والمقصود بهذه الوحدة أن الدنيا والآخرة يشكلان شيئًا أو وجودًا واحدًا يتكون من أطوار عدة، تكون فيه الدنيا مجرد طور في سلسلة الوجود، يعقبه طور آخر هو طور الموت الذي هو نوع من الترقي، أو الولادة الثانية[277]. غير أن وحدة الدنيا بالآخرة لا تعني أنهما من الطبيعة نفسها، فالوجود الدنيوي «وجود نائم»، لا يرى فيه الإنسان سوى الأحلام، أي أمثال الحقائق، لا الحقائق ذاتها. بينما الموت هو انتقال من طور الخيال والأحلام إلى طور الحقائق؛ إذ فيه ينتبه الإنسان فيرى الحقيقة كما هي، لا أمثالها: »فافهم من هذا أنك ما دمت في هذه الحياة الدنيا فأنت نائم وإنما يقظتك بعد الموت، وعند ذلك تصير أهلًا لمشاهدة صريح الحق كفاحًا وقبل ذلك لا تحتمل الحقائق إلا مصبوبة في قالب الأمثال الخيالية. ثم لجمود نظرك على الحس تظن أنه لا معنى له إلا المتخيل، وتغفل عن الروح، كما تغفل عن روح نفسك، ولا تدرك إلا قالبك»[278]. هكذا تصبح »الدنيا مزرعة للآخرة»[279]؛ وحرث هذه المزرعة يكون «بعلم المعاملة» الذي يحض على القيام بالرياضة والمجاهدة والعمل من أجل: »تقليل الشهوات«، سعيًا وراء »تقليل أسباب الغموم« وإماطتها عن النفس[280]. وبهذه الجهة يحق لنا أن نستخلص بأن معاداة الدنيا، باعتبارها مجالًا لقضاء الشهوات والأوطار، أحد عوامل غياب فلسفة الحق.

3 - ازدراء حق الجسم

ازدراء الجسم من لواحق ازدراء الدنيا، وإذا كانت الفلسفة قد اهتمت بالحق في ذاته، خصوصًا بالحق النابع من الإنسان، من العقل، فإنها ساهمت، بجهة ما، في تأليب الغزالي ضد الجسم. فقد كان للرؤية الأفلاطونية للإنسان والقائمة على إبراز العداء الجوهري بين النفس والجسم، هذا العداء الذي أنجب مفهومًا معينًا للعدل بين قوى النفس الثلاث (الشهوانية والغضبية والعقلية) قوامه فرض نوع من التبعية للقوتين الجسديتين (الشهوانية والغضبية) للقوة العقلية. فالإنسان الحق، أي الإنسان الحر، في نظر أبي حامد هو من يقوم بالعمل على »رياضة الشهوات النفسانية وضبط الغضب وكسر هذه الصفات لتصير مذعنة للعقل، غير مستولية عليه ومُستسخرَة له في ترتيب الحيل الموصلة إلى قضاء الأوطار. فإن مَن قَهَر شهواته فهو الحر على التحقيق»[281]. بعبارة أخرى، يحقق الإنسان »الحرية التامة، والخلاص عن الرق« عندما »يغلب هواه، فيصير مستوليًا عليه، لا يقره بحال من الأحوال. وهذا هو المُلك الكبير والنعيم الحاضر»[282]. ولا يمكن للإنسان أن يغلب هواه، ويستولي عليه، إلا بالعقل.

لا يخفى أن مفاهيم «الاعتقاد الحق» و«الفعل الحق»، و«الحق الواحد» بالنسبة إلى الغزالي تندرج في ما يمكن أن نسميه اصطلاحًا «الحق الصوفي» الذي يتجلى على شكل وحدة وجود عرفانية ينكشف فيها الحق للسالك، حيث لا يرى في الوجود إلا الله، وما عداه باطل، ما يعني أن «المطلوب الحق، هو وجه الله تعالى»[283]. وللوصول إلى هذا المطلوب، على المتصوف العارف أن يقوم بفعلين متضادين: فعل سلبي وهو تطهير النفس، أي صقل مرآتها، وفعل إيجابي وهو محاذاة مرآة النفس شطر الحق في كل شيء، »فتنطبع به كأنها هو من وجه، وإن كان غيره من وجه آخر»[284]. ومع ذلك، لم يكن الغزالي يجيز التشبيه والتمثيل والاتحاد والحلول في الله، حيث انتقد بشدة شطحة الحلاج «أنا الحق».

4 - السعادة هي إدراك الحق في ذاته

إمعانًا في ازدراء الجسم بمحركاته الانفعالية وأدواته المعرفية، ربط الغزالي غاية الوجود البشري التي هي السعادة، بالحق. كان من نتائج هذا الربط تبني مفهوم معرفي - فلسفي للسعادة يمثِّل فيه الحق المعرفي (الحقيقة) دورَ الوساطة بين الإنسان والسعادة. ولما كانت السعادة تهم الإنسان، كان لا بد من اللجوء إلى استعمال مفهوم أرسطي آخر هو «الكمال الخاص بالإنسان»، الذي هو العقل، سواء اعتبرناه إدراكًا للحقيقة على ما هي عليه، أم أداة لإدراكها. لنقرأ معا نصًا يستلهم فيه الغزالي لغة أفلاطون - أرسطو - ابن سينا وروحهم بكل وضوح: »سعادة كل شيء ولذّته وراحته في وصوله إلى كماله الخاص به. ثم تَعَلَّم أن الكمال الخاص بالإنسان هو إدراك حقيقة العقليات على ما هي عليه، من دون المتوهمات والحسيات التي يشاركه الحيوانات فيها... فقد وصل إلى كماله الخاص، وقد سعد في الدنيا، إذ لا معنى للسعادة إلا نيل النفس كمالها الممكن لها»[285].

يفصّل الغزالي هذا الشرط المعرفي لتحقيق السعادة (تحقيق الكمال العقلي بما هو إدراك للحق في ذاته)، مستعملًا من أجل ذلك لغة الفضائل التي يزكي بها الإنسان نفسه، التي يقسمها إلى فضائل ذهنية وأخرى خُلُقية. يركز الغزالي على الفضائل الذهنية التي تؤدي دور التمييز بين طريقَيْ السعادة والشقاوة، ثم دور الوقوف على الحق ببراهين قاطعة تفيد اليقين، الذي يمارس الفضائل الخلقية في ضوئه[286]. هكذا، أضحى العمل، أي الفضائل الخلقية، هي الغاية من تزكية النفس بالفضائل النظرية التي هي حسن التمييز بالبراهين القطعية، لا بالتقليد أو التخييل أو التوهم. بعبارة أخرى كانت السعادة هي غاية الحق، والخير غاية السعادة، فيكون الحق، خاضعًا للسعادة التي بدورها تخضع للفضيلة باعتبارها خيرًا.

إلى جانب هذه السعادة ذات الطبيعة الدنيوية، أي الفلسفية، هناك سعادة أخرى هي السعادة الأخروية التي تتصف بالبقاء على مستوى الذات، وبالاتصال الدائم على صعيد اللذّة. ونشير إلى أن الغزالي يتكلم أحيانًا على سعادة دنيوية أخرى يصفها بالعابرة والمنفصلة، التي لا تُسمى سعادة إلا مجازًا أو غلطًا[287]. وهذه السعادة الأخروية لا تخص الإنسان المسلم دون غيره فحسب، بل تشمل الإنسان العاقل ككل الذي عليه أن يرفض مُقاساة الشهوات الدنيوية في عمر محدود غير دائم، وأن يُقبل بالتشمير على الإعداد «للمأوى الحقيقي» للإنسان، الذي هو الآخرة. وسواء تعلق الأمر بالسعادة الفلسفية - الصوفية، أم بالسعادة الأخروية، فإن الغزالي أظهر نفورًا كبيرًا تجاه أي نزعة طبيعية أو إنسية، ما دام الحق الذي كان يؤمّه هو حق ميتافيزيقي لا بشري، ما يعني أن الثِّقْل الميتافيزيقي لمعنى الحق هو الذي كان وراء ضعف دلالاته الأنثروبولوجية.

5 - جدلية التلازم التناسبي بين نسيان الذات ونسيان الله

يخفف الغزالي من تشاؤم الخلاصة السابقة باقتراح ضرب من العلاقة الجدلية بين الوعي بالذات والوعي بالله، التي جاءت على شكل تناسب بين معرفة الذات الفردية ونسيانها ومعرفة الذات الإلهية ونسيانها، ذلك »أن نسيان أحدهما مع نسيان الآخر... ومن جَهَل نفسه فهو بغيره أجهل»[288]، انطلاقًا من الآية الكريمة: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) (الحشر: 19). وبناءً على هذا التلازم المتبادل بين النسيان والعرفان، يدور برنامج الوجود البشري في هذه الدنيا من جهة حول محاربة نسيان الله، لأن من نسي الله نسي نفسه، ومن جهة ثانية مواجهة نسيان الذات، لأن مَن نسي أو جهل نفسَه جهل بالله. وبموازاة تناسب النسيان، يوجد تناسب في المعرفة: «فأعرَفُكم بنفسه أعرَفكم بربه، وأعرفكم بربه أعرفكم بنفسه»، وكأن هناك علّية متبادلة بين معرفة النفس ومعرفة الله. فإذا ترجمنا هاتين العبارتين بلغة الحق، كي تتفتح مسالك الاتصال والحضور بين الإنسان والله، لكان بوسعنا أن نقول: أعرفكم بحقوق نفسه أعرفكم بحقوق ربه، وأعرفكم بحقوق ربه أعرفكم بحقوق نفسه.

ثانيًا: الأفق النظري للحق

بعد أن قدمنا العناصر التي تقف وراء صعوبة التفكير في الحق البشري، وبعد أن تراءى أمامنا، مع ذلك، إمكان وجود مخرج لهذا التقابل، ننتقل إلى الكلام على المعاني التي يتخذها الحق النظري لدى الغزالي، وهي ثلاثة: الحق الميتافيزيقي والحق العقدي والحق العلمي.

1 - الحق الميتافيزيقي

نعني بالحق الميتافيزيقي إثبات الغزالي نوعًا من الترادف أو التلازم الذاتي بين الوجود والواحد والحق باعتبارها أسماء مرادفة لله. ومعنى هذا التلازم الذاتي أن الحق هو الله، وما عداه باطل[289]، بناء على المبدأ القائل إن »الحق في نفسه لا يكون إلا واحدًا»[290]. ويترتب عن هذا التطابق نتيجة أخرى تتصل بالوحي، وهي اعتبار «قول» الله حقًا، وأنه بهذا «الحق المخلوق» خَلق الله العالم بلفظة «كن»، ما يعني أن الحق القولي أسبق وأجدر من الوجود المخلوق، لأن الأول حق والثاني مُحالٌ له، إن لم يكن باطل الوجود في ذاته.

إضافة إلى الحق المرادف للوجود المطلق، يتكلم الغزالي على معنى آخر للحق الميتافيزيقي هو الإثبات الذي يدل على الموجودات الغيبية كلها التي أتى بها الوحي وما يتصل به من أخبار الأنبياء، والتي لا تُدرَك لا بالحس ولا بالعقل، إنما بالوهم والخيال: »فالجنة حق، والنار حق، والحوض حق، والشفاعة حق، ومنكر ونكير حق، ووعدك حق، ووعيدك حق، ولقاؤك حق، والساعة آتية لا ريب فيها»[291].

كان الغزالي إذًا يؤمن بأنه ينطلق من الحق، من اليقين غير القابل للإنكار والمعارضة. وتضافرت ثلاث نظريات متباينة لتكريس رؤيته الحقانية: نظرية الحق

الميتافيزيقية، ونظرية البرهان المعرفية، ونظرية الكشف الصوفية.

2 - الحق العقدي

يمكن أن نسمي المعنى الثاني الذي يروّج له الغزالي كثيرًا في كتاباته «الحق العَقَدي»، وهو الإيمان بأن كل ما أتَى من الله حق (وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ) (الكهف: 29)، وكل ما عدا ذلك باطل. تنتج من هذا الإثبات، في الأقل، أربع نتائج: النتيجة **الأولى** كلامية مفادها أن الإسلام حصريًا هو الدين الحق «فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق»[292]؛ وللنتيجة **الثانية** الطبيعة نفسها، وهي أن الأحاديث النبوية كلها، وأخبار الأنبياء حق، ومَن يكذبها كافر؛ والنتيجة **الثالثة** «منطقية» وهي «أن في القرآن موازين كل العلوم... ومفاهيم كل العلوم»[293]؛ والنتيجة **الرابعة** خطابية، وهي أن أهل السنة هم أهل الحق[294].

ينجم عن هذا كله اعتبار «الحق في العلم» فرضَ عين، لكن ليس المقصود العلم الطبيعي أو العقلي بل العلم الشرعي: «ومعناه العلم بكيفية العمل الواجب. فمن عَلِم العلم الواجب، ووقت وجوبه، فقد علم العلم الذي هو فرض عين»[295]. كما يترتب عن اعتبار «الحق في العلم» فرضَ عين أن الإنسان المثالي هو من مَلَك **الاعتقاد الحق** الذي يكون «باعثه الدين، ومحركه طلب الثواب»[296].

3 - الحق العلمي

على الرغم من أن الدين كان مدار تفكير الغزالي في المعرفة إلى درجه أنه رفع «الحقَّ في العلم الديني إلى مرتبة «فرضَ عين»»، كان يعدّ الحق العلمي هو الحق بامتياز، لأنه يُعَدّ تجليًا للعقل، ولأن هذا الأخير في هيئته البرهانية، هو «منهاج الحق». مع ذلك، كان لا يقبل أن توضع الحقيقة الشرعية مقابلة للحقيقة العلمية إلى حد الجزم بأن «**من قال أن الحقيقة تخالف الشريعة، أو الباطن يناقض الظاهر، فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان**»[297]. **وبحكم وحدة الحق بين الشريعة والحكمة استخلص موقفًا جريئًا يقضي بضرورة العلوم العقلية لفهم العلوم الشرعية**: «فلا تُدرَك العلوم الشرعية إلا بالعلوم العقلية، فإن العقلية كالأدوية للصحة، والشرعية كالغذاء»[298]. فإذا علمنا أن الغذاء يقوم بتعويض ما افتقده الجسم من مواد، والدواء يقوم باستعادة الصحة التي افتقدها المريض، أدركنا مدى أهمية العلوم العقلية بالنسبة إلى العلوم الشرعية.

ذهب أبو حامد في شغفه بالعقل البرهاني إلى حد اعتباره «رأس مال السعادات كلها»، مبررًا ثقته فيه وتقديره لقدرته في الكشف عن أسرار الشريعة بستة اعتبارات غاية في الأهمية: **أولًا**، أن «العاقل مَن نَظر أرواح الأشياء وحقائقها ولا يغتر بصورها»، أي من طلب الحق بالنظر[299]؛ **وثانيًا**، لأن العقل يمكّن المرء من حيازة استقلاله الفكري «فلا خلاص إلا في الاستقلال: خذ ما تراه ودع شيئًا سمعت به»[300]؛ **وثالثًا**، لأن العقل يسمح بالشك الذي هو طريق الوصول إلى الحق «إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق. فمَن لم يشك لم ينظر، ومَن لم ينظر لم يبصر، ومَن لم يبصر بقي في العمَى والضلال»[301]؛ **ورابعًا**، بسبب ارتباط العقل بالعدل: «فمَن لم يكن عاقلًا لم يكن عادلًا، ومن لم يكن عادلًا مأواه جهنم. فلهذا السبب كان رأس مال السعادات كلها العقل»[302]؛ **وخامسًا**، لأن للعقل صلة وطيدة بالحكمة، إذ متى «هُذِّبت [قوة الفكر]... وأصلحت كما ينبغي، حصلت بها الحكمة، التي أخبر الله عنها حيث قال (وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) (البقرة: 269)، وثمرتها أن يتيسر له الفرق بين الحق والباطل في الاعتقادات، وبين الصدق والكذب في المقال، وبين الجميل والقبيح في الأفعال، ولا يلتبس عليه شيء من ذلك، مع أنه الأمر الملتبس على أكثر الخلق»[303]؛ **وسادسًا** وأخيرًا خص الغزالي العقل بتقديره لأنه به «صار الإنسان خليفة الله في أرضه»[304].

ما لا شك فيه أن التلازم الضروري بين العقل والحق يدلّ على أن قيمة العقل تعود في الأساس إلى تَقَيّده بالبرهان الذي يتميز على الأقل بأربع خصال: فهو، من جهة، يقود إلى معرفة يقينية هي الحق، أي الشيء أو القول في ذاته أو المعقول في نفسه، ولذلك: «شبَّه الله العقل بشجرة طيبة، والهوى بشجرة خبيثة فقال (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ)« [إبراهيم: 24][305]؛ وهو، من جهة ثانية، يعتمد على «حجج حقيقية» أو على برهان حقيقي وضروري، أي معصوم «لا يمكن الغلط فيه»[306]؛ كما أن البرهان، من جهة ثالثة، يضمن عدم السقوط في سوء المزاج المحدث للخيالات والتوهمات السقيمة، بدليل أنه «إذا لم تكن النفس قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية البرهانية، اكتسبت بالخاطر خيالات تظنها حقائق تنزل عليها. فكم من صوفي بقي في خيال واحد عشر سنين، إلى أن تخلّص منه. ولو كان قد أتقن العلوم أولًا، لتخلّص منه على البديهة»[307]. وأخيرًا، يتميز البرهان بكون مستعمله يعرف «المعقول حقًا في نفسه، لا من خلال سياقه البلاغي أو الإنساني: «فالعارف العاقل يعرف الحق، ثم ينظر في القول نفسه: فإن كان حقًا، قبِله، سواء كان قائله مبطلًا أو مُحِقًّا؛ بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال، عالمًا بأن معدن الذهب الرَّغام»[308]، بخلاف مستعمل الوهم الذي يعرف المعقول حقًا لأن قائله هو الإمام[309]، أو لأن قائله بارع في صنعة البلاغة أو الخطابة أو له وجاهة وحُسن منظر «فيعرف الحق بالرجال، لا الرجال بالحق»، أي إن صاحب الخيال والوهم لا «ينظرُ إلى القول من ذات القول، بل مِن حُسن صنعته أو حُسن ظنه بقائله: فإذا كانت عبارته مستكرهة عنده، أو قائله قبيح الحال في اعتقاده، ردَّ القول، وإن كان في نفسه حقًا«. ويضرب لنا الغزالي مثلًا بقول قد يكون حقًا في ذاته، إلا أنه يبدو باطلًا عند بعض ضعفاء العقول الذين يأخذونه ضمن سياق إنساني أو خطابي أو عَقَدي خاص بهم: «ولو قيل لك: «قل: لا إله إلا الله، عيسى رسول الله»، نفر عن ذلك طبعك، وقلت: «هذا قول النصارى، فكيف أقوله»؟، ولم يكن لك من العقل أن تعرف أن هذا القول في نفسه حق، وأن النصراني ممقوت لا لهذه الكلمة ولا لسائر الكلمات، بل لكلمتين فقط: إحداهما قوله محمد ليس رسولًا، والثانية قوله: «الله ثالث ثلاثة»، وسائر أقواله وراء ذلك حق»[310]. وينبهنا الغزالي، من جهة أخرى، إلى مخاطر القرابة في الجوار بين الحق والباطل، حتى لا نستعمل هذه القرابة ذريعة لإثبات تأثير متبادل بينهما فيتحول الحق باطلًا والباطل حقًا[311]. وتجدر الإشارة إلى أن **لسان العرب** عرّف الظلم بأنه قول أو فعل يفتقر إلى الحجة «فالظالم لا حجة له، و[لذلك] قد سمي ظالمًا«، أي إن العدل، وهو الوجه البارز للحق، قائم على الحجة الصادرة عن العقل، بينما الظالم، حتى وإن وجد لنفسه حجة، «إلَّا أنها حجةٌ مُبْطِل، فليست بحجة موجِبة حقًّا«.

على الرغم من إشادته بالعلاقة الذاتية بين الحق والعقل، كان يعي صعوبة ربط مصير الأول بالثاني، لأن من شأن هذا الربط أن يجعل البحث عن الحق أمرًا مُرًّا على أكثر الخلق لأنهم «لا يميلون إلا إلى الأسهل والأوفق لطباعهم، فإن الحق مُرّ، والوقوف عليه صعب، وإدراكه شديد، وطريقُه مستوعَر»[312]، بسبب تعقد موازين العقل المنطقية وتضارب المذاهب بشأنها[313].

لعل صعوبة المنهجية البرهانية، التي تحول بين الحق وأكثر الخلق، هي التي حملت الغزالي على أن يتكلم على طريق أخرى للحق هي طريق القلب، هدفها الوصول إلى حق آخر هو الحق الذوقي. لا يستطيع أبو حامد أن ينكر البون الشاسع بين نمطي الحق، العقلي والذوقي، لأن العقل يقيد إدراكه للحق بقيود السببية والبرهان من أجل إدراكه إدراكًا موضوعيًا، قوامه وضع مسافة بين الذات والموضوع. في حين يستغني القلب عن الجهات والأسباب في إدراكه لحقّه العرفاني، ويعوضها بإدراك ذوقي يحقق الاتصال بالموضوع مباشرة من دون وساطة الأسباب. ولا ريب في أن الحق الذوقي يستغني عن الحيثيات والأسباب لأنه مجلى للذات الإلهية الغنية عن كل ذلك. لعل هذا الفرق هو ما يجعل العقل معصومًا من الخطأ إذا تقيد بطرائقه التحليلية والبرهانية. بينما قد يصيب القلب وقد يخطئ، لأنه ربما يقع تحت طائلة هواه وغروره: «والقلب هو المفتي فيه، وقد يصيب الحقَ في اجتهاده وقد يخطئ، وقد يُقْدِم على إتباع هواه وهو عالم به، وقد يُقدِم وهو بحكم الغرور ظان أنه عامل لله وسالك طريق الآخرة»[314]. ومع ذلك، فإن ظهور القلب بجانب، أو بعد العقل، يؤدي إلى وضع العقل بدوره موضع تساؤل، أي الشك في اعتباره اللحظة النهائية واليقينية والمعيارية للحق، بل قد يفضي الاستئناس بالقلب إلى تكذيب العقل، كما كذّب العقلُ الحسَ من قبل: «فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر، إذا تَجلَّى كذّب العقل في حكمه، كما تَجلَّى حاكم العقل فكذّب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك، لا يدل على استحالته»[315].

تدفعنا لحظة التجاوز أو التكذيب هذه إلى الكلام على عوائق ما قبلَ عقلية تحول دون إدراك الحق، كالخبث والتعصب والتقليد. ففي مضمار تعريفه لأهل الجدل يقول: «وأعني بأهل الجدل طائفة فيهم كياسة تَرَقوا بها عن العوام، ولكن كياستهم ناقصة، أو كانت في الفطرة كاملة، لكن في باطنهم خبث وعناد وتعصب وتقليد، فذلك يمنعهم من إدراك الحق»[316]. وهو خص في كتابه **المنقذ من الضلال** عائق التقليد بوصف أخاذ يُذَكّرنا بما نقرأه في كتب رواد الفلسفة الحديثة، ووضع معيارًا يقيس به مقدار تحرره من التقليد وهو الوصول إلى يقين لا ينفع معه تضليل ولا شك، الذي كان عائقًا بينه وبين تمييز الحق من الباطل: «فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك؛ بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنةً لو تحدى بإظهار بطلانه، مثلًا، مَن يَقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا، لم يورث ذلك شكًا وإنكارًا»[317]. معنى هذا أن استبصار الحق مشروط بالاستقلال النظري بنبذ التقليد والاتباع علاوة على ترك الخبث والعناد والتعصب[318]. ومع ذلك، يفاجئنا الغزالي مفاجأة مذهلة بالقول إن الحق لا يوافق دائمًا الحكمة والعقل، إذ «رُبَّ حق يوافق الهوى»[319].

ثالثًا: لوازم الحق العملي - الحرية والاختلاف والصدق والعدل

لا يتجلى الحق عند الغزالي على مستويات المعرفة النظرية والإيمان الديني والوجد الصوفي، أي على مستوى الأقوال العلمية والعَقَدية والكشفية فحسب، بل يتجلى أيضًا على مستوى الفعل والمعاملة في تمظهرات شتى. فما هي دلالات وشروط وانعكاسات الحق العملي، خصوصاً الحق الأخلاقي؟ هذا ما سننظر فيه من خلال فحص علاقة العمل بالنظر، والحق بالحرية والعبودية، والحق بالصدق والعدل والكذب، وقابلية أو استحالة تعدد الحق، ثم نلقي نظرة سريعة على أخلاق الحق، خصوصًا تلك التي تتصل بحق الصحبة والأخوة.

1 - الحق وضرورة الجمع بين العلم والعمل

يحتل الحق الأخلاقي، أو المعاملاتي، أهمية كبرى في معالجة الغزالي إشكالية الحق، وإن كان يعدّ الحق النظري أو الكشفي أشرف من الحق العملي، ولو أنه كان أحيانًا يعلن أن العمل هو غاية كل تفكير وإيمان بالحق. وكما كان الحال في الحق العلمي، كان كمال الإنسان هو نقطة انطلاق الغزالي في تفكيره الغائي والعملي في الحق، لكن ليس بالمعنى الأرسطي للكمال، وهو الكمال الصوري الذي يعبّر عن ماهية الشيء، وإنما الكمال الجامع بين العلم والعمل، وبين القول الحق والعمل الصادق، وبين الحق النظري والحق العملي[320]. استخلص من آراء الفِرق الأربعة الأساسية المؤولة للإسلام (المتكلمة والمتصوفة والباطنية والفلاسفة) موقفًا أجمعت عليه هو »أن الفوز والنجاة لا تحصل إلا بالعلم والعمل جميعًا، وإن اتفقوا على أن العلم أشرف من العمل، وكأن العمل متمم له وسائق بالعلم إلى أن يقع موقعه ولأجله، قال الله تعالى (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ)« [فاطر: 10][321]. والسر في شرف العلم ودوره الاستكمالي هو »أن العمل لا يُتصوَّر إلا بعلم بكيفية العمل« على أساس أن العلم »أصل الأصول«، وأنه أحيانًا يُقصَد لذاته من غير حاجة إلى الارتباط بالعمل[322].

على الرغم من اعتقاده الراسخ بأهمية العقل في البحث عن الحق والحقوق، فإنه لم يكن يرى أن الوقوف على الحق يكون بالضرورة ودائمًا عن طول تفكير وتعميق نظر؛ إذ كان الغزالي يفضّل أن تصدر عن الفاضل »الفضائل أبدًا بغير فكر وروية وتعب، ويطّلع على الحق بغير تعب طويل، حتى كأنه يصدر عنه وهو في غفلته، كالصانع الحاذق في الخياطة والكتابة«[323]. ومن البيّن أن الغاية من قوله هذا ليس الاستغناء عن العقل في طلب الحق، وإنما كان قصده أن يغدو الإنسان حائزًا على ما يشبه ملكة فطرية أو حدسية لا تحتاج إلى طول روية وتعب في التفكير للتمييز بين الحق والباطل وبين الفضيلة والرذيلة.

إلى جانب جودة الذهن والفكر التي كان يعدّها فضيلة نظرية، تكلم الغزالي على فضيلة ملازمة لها هي فضيلة «حُسن الخُلق» التي تقوم بدورين متقابلين: اجتناب العادات السيئة وتكريس العادات الحسنة: »وأما حُسن الخُلق، فبأن يزيل جميع العادات السيئة التي عرف الشرع تفصيلاتها، ويجعلها بحيث يبغضها فيجتنبها كما يجتنب المستقذرات، وأن يتعود العادات الحسنة ويشتاق إليها فيؤثرها ويتنعم بها«[324].

هذا هو الجانب العملي من الممارسة المرة للوصول إلى الحق، لأنه يتطلب معاناة شديدة تتمثل في محاربة الجسم وتطهير القلب من الأخلاق المذمومة: »وإنما قيل الحق مُرّ بالإضافة إلى من لم يتهذب. فبَقي فيه صوارف عن الحق. وبذلك قال تعالى (وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ) (البقرة: 45)«[325].

2 - الحق بين الحرية والعبودية

غالبًا ما يتلازم الكلام على «العلم الحق» مع الكلام على «الفعل الحق». لكن إذا كان الغزالي قد اعترف بقدرة الإنسان على الوقوف على «العلم الحق» بفضل حيازته العقل البرهاني، فإنه لم يعترف له بقدرته على القيام «بالفعل الحق». لعل مردّ إصرار صاحب **إحياء علوم الدين** على إبقاء هذه الفجوة واسعة بين العقل والإرادة إلى أن «العلم الحق» هو في نهاية الأمر انفعال وتلقي للمعقول من الموجود أو المقول، بينما «الفعل الحق» هو فعل وإبداع يجعل الإنسان مشابهًا لمقام الألوهية، وهذا أمر غير ممكن بالنسبة إليه. ومن ثَم، كان الغزالي مضطرًا إلى أن يستخلص من المبدأ القائل إن الوجود الحق هو الله، مبدأ آخر يقضي بأن الفاعل الحق هو الله، أما «العبد»، أي الإنسان، فليس له من الفعل الذي يقوم به سوى الكسب أو التوفيق. وهذا ما يظهر من جوابه عن سؤال يتعلق بمعنى الفضائل التوفيقية يضعه على لسان مناقش افتراضي: »فإن قلتَ: فما معنى «الفضائل التوفيقية» التي هي الهداية والرشد والتسديد والتأييد؟ فاعلم أن التوفيق هو... موافقة إرادة الإنسان وفعله قضاء الله تعالى وقدره«[326]. ودلالة «الفاعل الحق» لا تبقى على مستوى الفعل، بل تتجاوزه إلى مرتبتي الأمر والكلام: »فأمْرُه تعالى على جميع الخلق نافذ واجب. مهما أخبر به مِن وعد ووعيد فإنه حق. وأمره كلامه«[327]، كما تتجاوزه إلى مرتبة الانفعال لأن »الله [هو] المحبِّب والمبغِض إلى القلوب«[328]. والنتيجة المنتظرة في فضاء مثل هذا، حيث يحتل فيه الله بؤرة القول والفعل في الحق، هي وجوب تفويض الإنسان أمره لله، فيقبل بعبوديته المطلقة، أملًا في أن تنطبق عليه الحكمة الخالدة »مَن كان لله، كان الله له«[329]، وكأن الأمر يتعلق بعبودية متبادلة، وإن كانت بدلالتين متقابلتين.

هكذا، يظهر أن ربط الحق بالإيمان من جهة، وبالعقل البرهاني من جهة ثانية، ينتهي حتمًا إلى تحويل الكلام على الحرية إلى كلام على العبودية، سواء إزاء الله أم إزاء العقل، إلى درجة أن المنافسة لا تجري بين مَن هو «الحر الحق» بين الأحرار، لكن بين مَن هو «العبد الحق» بين العبيد. فلا حرية للمرء، سواء كان من الصديقين (وهم النافون لوجودهم الذاتي الحر) أو من الصادقين (وهم النافون لتبعيتهم للآخرين غير الله)، ما لم يرهنها بالعبودية المطلقة لله: »فالعبد الحق هو الذي وجوده لمولاه، لا لنفسه، وهذه درجة الصديقين. وأما الحرية عن غير الله فدرجات الصادقين، وبعدها تتحقق العبودية لله تعالى«[330].

غير أن الغزالي يثير الانتباه إلى وجود ضرب آخر من «الفعل الحر»، أي الفعل المنسوب إلى من يقوم به، وهو الفعل الذي يقهر به الإنسان صفات نفسَيْه، الشهوانية والغضبية، لتصيرا مذعنتين للعقل: »فإن مَن قهر شهواته فهو الحر على التحقيق«[331].

بهذا تكون الحرية هي الغَلَبة على الهوى، أي الغلبة على مطالب الجسم النفسي، ويكون الحر هو من »يغلب هواه، فيصير مستوليًا عليه لا يقره بحال من الأحوال. وهذا هو المُلك الكبير والنعيم الحاضر، والحرية التامة، والخلاص عن الرق«[332]. وقد نجد أبا حامد يتكلم على حقوق «المملوك»، مظهرًا عطفًا كبيرًا عليه، إلا أنه عطف من موقع الشفقة عليه، لا من موقع المساواة في البشرية والعبودية أمام الله[333].

3 - الحق بين الوحدة والاختلاف

يجرنا الكلام على علاقة الحق بالحرية بالضرورة إلى الحديث عن علاقته بالاختلاف، لأن الحرية هي قبل كل شيء «الحق في المغايرة والاختلاف». وفي هذا الصدد نجد الغزالي يفاجئنا بجعل الاختلاف قانونًا كليًا شاملًا يرقى إلى مستوى الضرورة والأزلية والقضاء الإلهي الذي لا يمكن رفعه عن الاجتماع البشري: »فاختلاف الخَلق حُكم ضروري أزلي«[334]. بل إنه ذهب أبعد من ذلك عندما أفتى، في سياق خاص جدًا، بنوع من «تعدد الحق وتكافؤه»، استنادًا إلى خبر يروي أن كل الصحابة اعتقدوا أن كل واحد من الرأيين حق، فاستنتج من ذلك ضرورة أن »يؤخذ هذا الجنس دستورًا للخلافات التي يصوب فيها كل مجتهد«[335].

بيد أن الإقرار بتعدد الحق، وتنوع مسالك ومذاهب البحث عنه والوصول إليه، له ضوابط تمنعه من السقوط في الحيرة والضلال[336]. من بين هذه الضوابط تقسيم طرائق البحث في الحق إلى ثلاثة أنواع: **البرهان والموعظة الحسنة والمجادلة الحسنة**. تتلاءم هذه الطرائق مع ثلاثة أنماط من الناس لكل منهم حقه الخاص به، وهم: أهل الحكمة والعوام وأهل الجدل. فالميزان (وهو استعارة للتعبير عن البرهان المنطقي) خاص فقط بدعوة الخواص إلى الحكمة بالحكمة، والموعظة الحسنة هي الطريقة المناسبة لدعوة العامي إلى الحق، بينما المجادلة الحسنة هي الطريقة الخاصة بإقناع أهل الجدل[337].

غير أننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من إثارة الانتباه إلى الوجه الآخر من «أخلاق الأخوة»، وهو الوجه السلبي. فخارج إطار الإعلان عن المبادئ، وخارج هذا الاختلاف المضبوط بين العوام والجدليين والبرهانيين داخل الفضاء العقدي الإسلامي، لم يكن الغزالي يسمح بالاختلاف في الحق، لأن «الحق واحد» بين الناس. وهنا رفع الغزالي حجة «التأويل» في وجه أهل الجدل لإبعادهم عن المتشابه من الآيات، وكأن لا يمكن الكلام على حقوق أخرى مختلفة عنها أو مخالفة أو مضادة لها خارج حقوق الشريعة. هكذا، يكون »الكِتاب للعوام، والميزان للخواص، والحديد، الذي فيه بأس شديد، للذين يتّبعون ما تشابه من الكتاب (ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ)، ولا يعلمون أن ذلك ليس من شأنهم، وأنه إنما يَعرف تأويله الله والراسخون في العلم، دون أهل الجدل« [آل عمران: 7][338]. هكذا يتراجع الغزالي عن مبدأ «المجادلة الحسنة» مع أهل الجدل من المتكلمين، بحجة أنهم »يتّبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة«، ولأنهم يستكبرون عن الحق، ويَدْعُون إلى كراهته[339]. وعوضًا عن «المجادلة الحسنة» لأهل الجدل بالعقل والشريعة، نجده يلجأ إلى استعداء أجهزة الدولة القمعية عليهم كي »يُمنعوا عن الجدل بالسيف والسنان«[340].

إذا انتقلنا إلى معاملة الغزالي للمبتدع، فإننا سنلفيه لا يتردد في إبداء نوع صريح من التمييز الأخلاقي والديني العنيف إزاءه إلى درجة أنه ينصح المؤمنين بمعاملته بكيفية لا إنسانية: »كالاستحباب في إظهار بغضه ومعاداته، والانقطاع عنه، وتحقيره والتشنيع عليه ببدعته، وتنفير الناس عنه«[341]. لعل السبب في قسوة أبي حامد على

المبتدع اعتقاده أن الحق الذي يدافع عنه هذا الأخير قادر على أن يتعداه إلى غيره، فيهدد بذلك وحدة الأمة وأمنها العقدي، لذلك لم يجد بدًّا من الدعوة إلى هجره ومقاطعته: »وأما المبتدع، ففي صحبته خطر سراية البدعة، وتعدي شؤمها إليه، فالمبتدع مستحق للهَجر والمقاطعة»[342]. لا يُرجع القول بآراء وحقوق أخرى مخالفة للشريعة إلى مجرد الاختلاف في الرأي، أو التباين في زاوية النظر أو في مقتضى العقيدة، وإنما إلى نقص في العقل، وضعف في الإرادة، وغلبة الهوى والشهوة والرعونة على المبتدعين. هكذا نجده مثلًا يصف من ينتمي إلى الفرقة التي لا تؤمن بالآخرة بأنه »معتقِد أحمق بطّال، غلبت عليه شهوته، واستولى عليه شيطانه، فلم يقدر على قمع هواه، ولم تسمح له رعونته بأن يعترف بالعجز عن مقاومة الهوى، فيتعلل لنقصانه بأن ذلك واجب، وأنه الحق»[343].

أما بالنسبة إلى الكفر الذي كان يعدّه قمة «الفساد في العقيدة»، فقد أصدر أحكامًا قاسية على القائل به: »فالكافر إن كان محاربًا، فهو يستحق القتل والإرقاق. وليس بعد هذين إهانة»[344]، وإن كان ذميًا، أي مؤمنًا «بحق أو عقيدة أخرى»، »فإنه لا يجوز إيذاؤه إلا بالإعراض عنه، والتحقير له بالاضطرار إلى أضيق الطريق، وبترك المفاتحة بالسلام، فإذا قال السلام عليك، قلت وعليك، والأوْلى الكف عن مخالطته ومعاملته ومواكلته، وأما الانبساط معه والاسترسال إليه، كما يسترسل إلى الأصدقاء، فهو مكروه كراهة شديدة يكاد ينتهي ما يقوى منها إلى حد التحريم. قال تعالى (لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ)« [المجادلة: 22][345].

4 - الحق والصدق والعدل

جريًا على عادته في الاعتماد خصوصًا على الآيات والأحاديث والأخبار والأقوال المأثورة لتأييد توجهاته وآرائه، ينقل إلينا الغزالي من دون تعليق ولا تأويل عن محمد بن علي الكناني قولًا يجعل الحق جزءًا من بنية خلقية - معرفية تتكون من ثلاث فضائل تعكس بنية ثلاثية للوجود البشري: »وجدنا دين الله تعالى مبنيًا على ثلاثة أركان: على **الحق** و**الصدق** و**العدل**. فالحق على الجوارح، والعدل على القلوب، والصدق على العقول»[346]. نتفهم أن يتم ربط العدل بالقلوب، بسبب ميلها إلى أهوائها وجنوحها إلى انفعالاتها وشهواتها، التي ينبغي ردعها بشيء من العفة والتقوى، كيما تتحلى القلوب بشيء من العدل بينها وبين ضوابط الشريعة وأوامر العقل؛ كما نتفهم ربط العقل بالصدق لأن فعله الرئيس إصدار الأحكام والبث في الأقوال التي تسعى للتعبير بأمانة وصدق عن حقائق الوجود وأحواله كما هي. أما المقصود من ربط الحق بالجوارح التي هي مجرد آلات بدنية لا تتصرف من تلقاء ذاتها، فغير واضح، سواء تلك التي اتصل الأمر بأفعال اللسان والسمع والبصر، أو بأفعال اليدين والرجلين، أو بوظائف الانفعال والغضب والشهوة التي تصدر عن بعض الأعضاء البدنية. غير أننا لو ربطنا الجوارح ببعض الحقوق التي سنتكلم عليها لاحقًا، كحقوق الأُخُوّة والصداقة، فإننا نستطيع إدراك معنى هذه النسبة الغريبة شيئًا ما بين الحق والجوارح، أي بين الحق والجسم.

بغض النظر عن اختلاف المتعاليات القيمية الثلاثة المذكورة (الحق والصدق والعدل) بسبب وظائفها وارتباطها بأدواتها الجسمية والروحية (الجوارح والقلوب والعقول)، فإننا عند التأمل سنجدها تعني الشيء الواحد نفسه معَبَّرا عنه بأسماء متباينة. فالصدق والعدل وجهان للحق، وبالمِثْل لا يمكن للحق أن يكون حقًا إن لم يكن عادلًا وصادقًا. مع ذلك، لا نستطيع مقاومة ميلنا إلى اعتبار الحق أساس العدل والصدق.

لا يستقيم الكلام على هذا الثلاثي القيمي المترادف (الحق والصدق والعدل) من دون الإحالة على العقل، خصوصًا إذا علمنا بوجود علاقة استكمالية بينها. كتب الغزالي في **التبر المسبوك في نصيحة الملوك:** »ظهور العدل من كمال العقل، وكمال العقل أن ترى الأشياء على ما هي، وتدرك حقائق باطنها ولا تغتر بظاهرها... والعاقل مَن نظر أرواح الأشياء وحقائقها ولا يغترّ بصورها»[347]. ومن باب النظر إلى «أرواح الأشياء وحقائقها» أن لا ننظر إلى الحق من خلال الرجال أو الجمهور بعامة، بل ينبغي أن ينظر إلى الحق في ذاته، ولا »نترَك رضا الحق لأجل رضا الخَلْق«، ولو كانت مُخالَفةُ الناس جالبة لكثير من السخط من لدن الجمهور[348].

من أبلغ الأقوال التي استشهد بها الغزالي لاستيضاح معنى العدل في السلوك الأخلاقي - الديني للإنسان قول للإمام الشافعي يُنبّه فيه إلى استحالة وجود عاصٍ محض أو مطيع خالص، وأنه من العدل أن ننظر إلى الإنسان نظرة نسبية تقضي بالتسامح وقبول المعاصي، ولا سيما إذا كانت الطاعات أغلب من المعاصي، وهو غاية العدل البشري: »قال الشافعي رحمه الله: ما أحد من المسلمين يطيع الله ولا يعصيه، ولا أحد يعصي الله ولا يطيعه. فمن كانت طاعته أغلب من معاصيه فهو عدْل، وإذا جعل مثل هذا عدْلًا في حق الله، فبِأن تراه عدلًا في حق نفسك ومقتضى أُخُوّتك أوْلَى»[349].

رابعًا: أخلاق الحق

يمكن أن نتكلم على «أخلاق الحق» عند حجة الإسلام، وهو استمد مبادئها مباشرة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة وكبار المجتهدين، وعممها على الممارسات البشرية كلها. من بين هذه الممارسات قراءة القرآن التي تقتضي من القارئ، كي يفهم ما يقرؤه من الآيات والسور، أن لا يغفل عن أن »الرجاء حق الوعد، والخوف حق الوعيد، والعزم حق والأمر والنهي، والاتعاظ حق الموعظة، والشكر حق ذكر المنة والاعتبار حق أخبار الأنبياء»[350]، بل إنه يمدد حق القراءة حتى إلى »حق الأذكار والتسبيحات أيضًا»[351]. ويخيل لنا أن الحق في هذا السياق يتخذ معنى «النصيب» أو معنى الواجب، ولا سيما عندما يجري تعميم «أخلاق الحق» على المستوى الإنساني، »فإن لنفسك عليك حقًا، وإن لضيفك عليك حقًا، وإن لأهلك عليك حقًا، فأعْطِ كل ذي حق حقه»[352]. تأخذ «أخلاق الحق» أهمية اجتماعية عميقة حينما يدعو إلى تطبيق أوامرها على المجال الاقتصادي، معتبرًا إتباع »سلوك طريق الحق... في التجارة أشد من المواظبة على نوافل العبادات والتخلي لها. ولذلك قال بعضهم: التاجر الصدوق أفضل عند الله من المتعبد»[353]. تذهب به المبالغة في دعوته للالتزام «بأخلاق الحق» أحيانًا إلى درجة تتعدى معها قيم العدالة والمساواة والإنصاف، كما حصل له عندما تكلم على حق الجوار، حيث تجاوز عالَم المعاملة إلى عالَم المكاشفة قائلًا: »واعلم أنه ليس حق الجوار كفّ الأذى فقط، بل احتمال الأذى»[354]. غير أن الغزالي يحذّر من كثرة الحقوق، لأن »النفس أمّارة بالسوء، أن كثرت عليها الحقوق، كثر الأمر بالسوء غالبًا»[355].

من أهم فصول «أخلاق الحق» حق الصُّحبة والأُخُوة التي ما بناها على أساس مبدأ الأخوّة في الإنسانية، إنما على أساس «الأخوة في الدين»، بل وربما أحيانًا «الأخوة في الطائفة». بهذا الموقف، يكون الغزالي قد اتخذ هيئة المنتمي إلى فرقة المتكلمين، حيث نظر إلى الإنسانية من زاوية الإيمان بالدين الإسلامي الذي يعتقد أنه «الدين الحق» من دون سواه، مستعملًا في الدفاع عنه آليات الخطابة من تمثيل ورمز ومجاز وحَكْي وإخبار، ماجعل خطابه في هذا المستوى العملي يتخذ شكل الحكمة والموعظة.

انطلق الغزالي في تصوره «لأخلاق الحقّ في الصحبة والأُخُوّة» من فكرة العَقد، وبالضبط من مقارنة عَقد الزواج بعقد الأخوة في الدين[356]. فكما أن عَقد الزواج يقتضي الالتزام بجملة من الحقوق، فكذلك يُلزِم «عقد الأخوّة»، الرابط بين الإخوان في الإسلام، جملة من الحقوق تتخذ في حقيقة الأمر شكل واجبات. وهذا يعني أن الأُخُوّة ليست مجرد »مخالطة رسمية لا وقع لها في العقل والدين«، بل هي مساهمة متبادلة بين الإخْوة، أو مشاركة في الحال والمآل، وفي المقصد والغاية، ناظرًا إليها من زاوية ارتفاع الاختصاص والاستئثار. وقد حصر حقوق «الأُخُوّة الدينية» في ثمانية حقوق[357]، نذكر بإيجاز أهم ملامحها وتبعاتها:

- الحق في المال، وله ثلاث منازل: **الأولى** أن تُنزِل الأخ منزلة عبدك أو خادمك، وهي منزلة تشتم منها رائحة الاختلاف والتراتب والعناية من باب الترفع؛ والثانية أن تُنزل الأخ منزلة نفسك، وهي منزلة قائمة على المساواة؛ و**الثالثة** أن تؤثِر الأخ على نفسك وتقدم حاجته على حاجتك[358]، وهذه المنزلة تحقق تعريف الإيثار الذي هو »القيام بحق الله في الصحبة»[359].

- حق قضاء حاجات الأخ، سواء كانت حاجته كحاجتك أم أهم منها. ومن شروط «قضاء الحاجة» حتى تتخذ مظهر الحق، الحرص على أن تُغْني المحتاج عن السؤال وإظهار الحاجة، والعناية بتَفَقُّد أحواله، والقيام بأمره بكرم وإيثار على الأقارب والأولاد، من دون منّة أو شفقة أو إظهار أنك على اطلاع بأحوال عوزه وحاجته[360].

- حق السكوت والنطق (باللسان والقلب)**:** حق اللسان هو حق الأخ أو الصاحب عليك في السكوت عن ذكر عيوبه في غيبته وحضرته، وحتى إذا اضطر المرء في بعض الأحوال إلى اللجوء إلى النطق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فينبغي أن يكون ذلك برفق واعتراف[361]. ولا يكفي السكوت باللسان، بل ينبغي أن يُعَضّد بالسكوت بالقلب بترك إساءة الظن وحمل فعله على وجه فاسد، بل ينبغي أن تحمله ما أمكن على وجه حَسَن[362]. وحتى إذا تأكد المرء، مشاهدةً ويقينًا، من أن الفعل الذي قام به الأخ سيئ في العقيدة ومسيء لها، فإنه يتعين عليه التذرع بحيلة السهو والنسيان، لأن »ستر العيوب والتجاهل والتغافل شيمة أهل الدين»[363]. إنها لعمري مبالغة في الستر والتجاهل قد تنقلب إلى تواطؤ، لأن المجتمع السليم، أو الدين السليم، لا يُبنى على أخلاق السكوت والسهو والنسيان وستر العيوب والبحث عن الأعذار، وإنما على الصراحة والصدق والمحاسبة والأمر بالمعروف والنهي على المنكر.

- حق النطق بالمحاب، وهو حق متصل باللسان ويقابل حق السكوت عن المكاره. استند في تعضيد هذا الحق بحديث نبوي مشهور: »«إذا أحب أحدكم أخاه فليخبره»... وإنما أمر بالإخبار لأن ذلك يوجب زيادة حب: فإن عرف أنك تحبه أحبك بالطبع لا محالة؛ فإذا عرفتَ أنه أيضًا يحبك، زاد حبك لا محالة. فلا يزال الحب يتزايد من

الجانبين ويتضاعف...»[364].

- يكاد الحق الخامس يكرر مضامين الحق الثالث، وهو حق الأخ عليك في العفو عن الزلات والهفوات، سواء في الدين أم في الأخوّة، فإذا كانت »أُخُوة الدين أوْكَد من أُخُوّة القرابة«، عليكَ أن تَستنبِط لزلة أخيك سبعين عذرًا[365].

- حق الدعاء للأخ، ويشمل »الدعاء للأخ في حياته وبعد مماته بكل ما يحبه لنفسه ولأهله وكل متعلق به«[366].

- حق الوفاء والإخلاص للأخ، وهو »الثبات على الحب وإدامته إلى الموت معه، وبعد الموت مع أولاده وأصدقائه؛ فإن الحب إنما يراد للآخرة«[367]. بيد أنه يشترط في الوفاء للأخ وموافقته أن لا يكون الأخ «مخالفًا للحق في أمر يتعلق بالدين»، وإلا فإن الصواب مخالفتُه بدل موافقته[368]. بنى موقفه هذا على مبدأ يقول بضرورة »ترك... إيثار رضا الخلق على رضا الله تعالى«، ما يعني أن من تمام »الوفاء بالمحبة النصح لله«[369]. هكذا يؤكد مضمون «حق محبة الأخ» أن فكرة الحق لدى صاحب كتاب **الإحياء** بعيدة كل البعد عن الحق البشري كما تتصوره الحداثة التي تنشد رضا الخلق أولًا، أي رضا الإنسان في ذاته لا من أجل غيره. ذلك أن العمل من أجل رضا الإنسان بمعناه المطلق، الذي لا تحركه مداهنة أو تزلفًا لهذا الفرد أو ذاك بسبب سلطته أو جاهه أو انتمائه إلى القبيلة أو الملة، أي الرضا النزيه الذي لا يكون وراءه نفع أو أجر أو قضاء حاجة، هو جوهر الأخلاق التنويرية.

- الحق في الانبساط وترك التكلف والتكليف، ذلك أن التكلف في معاملة الأصحاب والإخوان يثقل عليهم ويشق عليهم، في حين أن الانبساط يُدخِل عليهم البهجة والترفيه، ويخفف من أعبائهم وأثقالهم. بهذا النحو أضحى الانبساط وترك التكلف من علامات المحبة. إلا أن هذه المحبة ليست خالصة للأخ بما هو إنسان، وإنما هي له بما هو أخ في الدين، أي أنها محبة توسطية، لأن المقصود الحقيقي من محبة الإخوان ومؤاخاتهم هو محبة الله تعالى فقط، لا غيره[370]. لعل هذه الغائية البعيدة عن الإنسان هي التي جعلت أخلاق الانبساط واللاتكلف مرتبطة جوهريًا بالإيثار، إيثار الآخر على الذات، أي »أن تكون على نفسك للإخوان، ولا تكون لنفسك عليهم، وان تنزل نفسك منزلة الخادم لهم، فتُقيِّد بحقوقهم جميع جوارحَك... فإذا تم الاتحاد انطوى بساط التكلف بالكلية. فلا يَسْلك به إلا مسلك نفسه، لأن هذه الآداب الظاهرة عنوان آداب الباطن وصفاء القلب«[371].

هكذا، ينقلب حق الصُّحبَة والأخوة إلى حق المحبة والخلة. فبمقدار تفاوت المحبة تتفاوت الصحبة والأخوّة، على أن تكون مرتبة الإيثار بالنفس والمال أقصى ما تصل إليه[372]. وتتردد «حقوق الأخوّة والصحبة» بصيغ أخرى من الحقوق، منها »حق أُخوّة الإسلام، وحق الرَّحِم، وحق الوالدين، وحق الجوار، وحق الملك، أعني ملك اليمين«[373]. ولا تعدو هذه الحقوق أن تكون آدابًا أو واجبات دينية اجتماعية[374]، ولا ترقي إلى مرتبة الحق بمعناه القوي الذي ظهر في الأزمنة الحديثة، والذي هو موضوع مطالبة ونضال، ولا يتحقق إلا بعد نضج عاطفي وفكري واجتماعي وتاريخي للمجتمع، وبعد اكتسابه ملكة الإحساس بالظلم والسعي نحو إزالته.

خامسًا: الحق في الكذب

لا يمكن أن ننهي كلامنا على الحق أو الصدق من دون الإحالة على ضديهما، الكذب والبطلان، وإن كانت «أخلاق الحق» لا تسمح لنا بإدراج الكذب تحتها، خصوصًا وأن حجة الإسلام يعرف جيدًا أن »المحذور من الكذب تفهيم الشيء على خلاف ما هو عليه في نفسه«. غير أن ما لمسناه من الفقرة السابقة يبرر إدراج «الحق في الكذب» ضمن «أخلاق الحق». فقد آل الإغراق في إبداء مظاهر المحبة إزاء «الأخ في الدين» إلى البحث عن المعاذير كلها كي نسكت عما اقترفه من أخطاء وزلات وهفوات ومعاص باللسان والقلب معًا، وهو نوع من «الكذب» المحبب الذي يديم الصحبة والأخوة ويقويهما. غير أن هذا الكذب يبقى كذبًا غير مباشر، وليس فيه «تفهيم الشيء على خلاف ما هو عليه في نفسه»، وإنما هو إحجام عن قول الحقيقة للصاحب أو مواجهته بها.

أما الكذب الحقيقي الذي هو من باب الضرورة «الخلقية» أو «التربوية» أو «الأمنية»، والذي تقتضيه مصالح الدولة أو سلامة البيت أو منفعة المدرسة، فأدرجه حجة الإسلام صراحة ضمن «أخلاق الحق». هكذا، صار الكذب هو عين الصدق، حيث قال عنه إنه: »مما تَمُس إليه الحاجة وتقتضيه المصلحة في بعض الأحوال، وفي تأديب الصبيان والنسوان ومن يجري مجراهم، وفي الحذَر عن الظَّلَمة، وفي قتال الأعداء والاحتراز عن إطلاعهم على أسرار الملك، فمَن اضطر إلى شيء من ذلك فصِدْقُه فيه أن يكون نُطقه فيه لله في ما يأمره الحق به، ويقتضيه الدين«[375]. هكذا يتحول الكذب إلى «صدق» بشرط أن يكون نطقه لله، أي أن لا يراد لذاته ولصورته، وإنما لمنفعته للدين، ولمعناه للدولة والأسرة: »فإذا نطق به فهو صادق، وإن كان كلامُه مُفهِما غير ما هو عليه، لأن الصدق ما أريد لذاته، بل للدلالة على الحق والدعاء إليه، فلا ينظر إلى صورته بل إلى معناه. نعم في مثل هذا الموضع ينبغي أن يعدل إلى المعاريض[376] ما وجد إليه سبيلًا«[377]. وهناك نوع آخر من الكذب وهو »أن يسكت عن إفشاء سره الذي استودعه، وله أن ينكره وإن كان كاذبًا. فليس الصدق واجبًا في كل مقام. فإنه كما يجوز للرجل أن يخفي عيوب نفسه وأسراره وإن احتاج إلى الكذب، فله أن يفعل ذلك في حق أخيه، فإن أخاه نازل منزلته، وهما كشخص واحد لا يختلفان إلا بالبدن«[378]. ويرخص الكذب الذي يخدم المصلحة العامة أو الشخصية في ثلاثة مواضع: في الحرب، وفي الشقاق بين اثنين أو بين زوجتين[379]. وتبقى النية الصادقة وإرادة الخير هما ما يضمن خلقية الكذب[380].

أظهر الغزالي شيئًا **من** ما يشبه روح «العلمانية» عندما أفتى بقبول شهادة «الفاسق الصادق»، إذا عُلِم من قرينة حاله أنه لا يكذب، وبرفض شهادة «العدل غير الصادق»: »وقد يحصل من الثقة بقول الفاسق ما لا يحصل بقول عدل في بعض الأحوال. وليس كل من فسق يكذب، ولا كل من ترى العدالة في ظاهره يصدق«[381].

جرت عادة الغزالي أن يستعمل مقابلات الحق والصدق، كالكذب، والبطلان، والضلال، والبدعة، للنظر إلى الحق على مستوى العقيدة. فهو مثلًا عندما يريد أن يعرّف البدعة يقول »أعني بالبدعة أن يَعتقد الرجل في ذات الله وصفاته وأفعاله خلاف الحق، فيعتقده على خلاف ما هو عليه، إما برأيه ومعقوله ونظره الذي به يجادل الخصم وعليه يعول وبه يغتر، وإما أخذًا بالتقليد«[382]. كما ينبه المجادل إلى ما يمكن أن يقع فيه في أثناء المناظرة والعلاقات الإنسانية: «كالاستكبار عن الحق وكراهته، والحرص على المماراة فيه... وبذل غاية إمكانه في المخادعة والمكر والحيلة». وعلى ذكر المخادعة، نشير إلى الحضور القوي لمفهوم «الشيطان» في إشكالية الكذب والبطلان: »واعلم أن كل ميزان ذكرته من موازين القرآن، فللشيطان في جنبه ميزان ملصق به، يمثله بالميزان الحق ليوزن به فيغلط«[383].

خاتمة

من أجل فهم عَدْل لموقف الغزالي من الحق، لا بد من الأخذ في الحسبان عنصرين ساهما معًا في تشكيل هذا الموقف: **أولهما** أن حجة الإسلام لم يفكر في «الحق بما هو حق»، ولا في الحق بما هو مضاد للظلم، أي في الحق الفلسفي والأخلاقي المحايد والشامل للناس كلهم، إنما اختار أن ينحاز إلى «الحق بما هو حق ديني». فقد فكّر في الحق في ضوء التوجه العام لمشروعه الإصلاحي الذي عبّر عنه عنوان كتابه الرئيس **إحياء علوم الدين**. **وثانيهما**، أنه مع ذلك، لم يشأ أن يحبس تفكيره وتجربته الروحية في نطاق مصادر التفكير الديني الإسلامي، بل انفتح على الأفق الفلسفي، وبخاصة على علومه المتصلة بنظريتي النفس والمعرفة (المنطق)، وعلى أفقي علم الكلام الديني وعلم الكشف الصوفي. فقد استلهم أبو حامد كثيرًا من مفاهيمه ورؤاه من الفكر الفلسفي، وطعّم لغته بلغات العلوم الفلسفية.

إلا أن القرآن والسنة وما يتصل بهما من أخبار الأنبياء وأقوال الصحابة وأئمة الفقه تظل هي المحدد الحاسم للغته وتوجهه الفكري العام. تضافر هذان العنصران المتقابلان من حيث الرؤية، كل من جهته، على تكوين مفهوم عن للإنسان تسري فيه روح من العداء الشامل لكل ما هو جسمي ودنيوي، أي لكل ما يتصل بالذات البشرية، جاعلًا من هذا العداء معركته المقدسة. لذلك، لا ننتظر في هذا النطاق المشحون بجو من التشاؤم تجاه الوجه المادي والفعلي من الوجود البشري أن تنبثق منه نظرية إنسانية في الحق أساسها الدفاع عن المساواة ورفع كل أنحاء الحيف.

لم نكن نتوقع وجود نظرية متكاملة للحق في أعمال أبي حامد، إلا أننا أبينا إلا أن نمضي قدمًا في تقصّي مجموعة من المفاهيم والقضايا المتصلة بنظرية الحق، كقضية علاقة الحق بالحرية والاختلاف والصدق والعدل وبأخلاق الصُّحبة والأخوة، علاوة على جوانب الحق الميتافيزيقية والعلمية والعَقَدية التي يلتقي فيها الغزالي كثيرًا مع الفلاسفة والمتصوفة وعلماء الكلام. فقد كان الغزالي متعددًا في أصوله ومراميه.

نعتقد أن من مَحامِد صاحب كتاب **معيار العلم** أنه فكّر في الحق بالتساوق مع تفكيره في العقل، «رأس مال السعادات كلها». وبالفعل، كان العقل (المرادف للحكمة) معيار الحق والعدل والصدق والفضائل المتصلة بها. لم يكن الربط بين هذه المبادئ مجرد ربط خارجي، بل كان ربطًا جوهريًا قوامه مبدأ الاستكمال المتبادل بينها. فكمال العدل والحق والصدق من كمال العقل، ما يعني أن العقل يدخل في ماهية القيم الثلاث. فالحكم على الأشياء على ما هي عليه، هي عين العدل والصدق، أي عين الحق. صحيح، من تبعات ربط مصير الحق بطرائق العقل المستوعَرة أن يُصبح البحث عن الحق مُرًّا على أكثر الخلق. مع ذلك، كان أبو حامد في معظم الأحيان يصرّ على اعتبار العقل الأداة المعرفية الوحيدة القادرة على الكشف عن الشيء كما هو، وعن القول الذي هو في نفسه حق، أي عن الحق بما هو صدق وعدل، لا عن الحق بما هو منسوب إلى هذه الفرقة أو هذا المذهب أو ذلك، أو هذا الإمام أو ذاك، أو بما هو حق خاضع لإكراهات الأهواء وهواجس الأوهام الفردية والجماعية. وهذه لعمري هي معالم

الأرضية الصلبة لكل طرح فلسفي محايد، أي لكل رؤية علمانية لمسألة الحق.

غير أننا عندما نراه يسأل »اللهم أرِنا الحق حقًا، ووفِّقنا إلى اتِّباعه، وأرِنا الباطل باطلًا، وأعنّا على اجتنابه«، يكون قد وضع العقل، وبالتالي الذات الإنسانية، بين قوسين، مؤكدًا بذلك أنه لم يستطع أن يخرج تمامًا من «حيرته» بين انتصاره للحق بما هو حق، أي بما هو صادر عن العقل، وولائه للحق بما هو حق ديني إسلامي سني. هنا، ينبغي ألا نلومه لأنه في نهاية الأمر كان يفكر من أجل الإسلام، حيث كان التطلع إلى الآخرة والاستعداد لها بالعلم والعمل هو الذي يتحكم في كل خطوة من خطواته ومسالكه نحو الحق، علمًا أنه لم يكن يعدّ هذا الاستعداد من ضرورات الوحي والشريعة فحسب، بل وأيضًا من ضرورات العقل.

أكثر من **ذلك، وبسبب** وعورة طرائق العقل ومسالكه، وجدناه يتلطف بأكثر الخلق، فيفتح لهم بابًا آخر أسهل منالًا لولوج عالم الحق، هو باب القلب الذي بدلًا من أن يكون موضوع سعيه «الحق العقلي» الذي يشترط سلسلة من الأسباب والبراهين، يتخذ موضوعًا آخر للاتصال به هو «الحق الذوقي» الذي هو مجلى الذات الإلهية الغنية عن حيثيات العقل وقيوده. بيد أن الطريق الذوقي للحق ليست مأمونة ولا مضمونة النتائج دائمًا، فالقلب قد يصيب وقد يخطئ، وقد يتعرض لهواجس عاتية خصوصًا حين يقع تحت طائلة غروره، أو حين ينقاد لأهوائه، بينما يبقى العقل غير قابل للخطأ ما دام وفيًا لطرائقه البرهانية.

مع ذلك، فعل الغزالي حسنًا عندما وضع القلب في طور فوق طور العقل، حتى لا يَطغى هذا الأخير ويستبد، فيَعِدّ نفسه اللحظة النهائية والمعيارية للحق بإطلاق، فيفقد بذلك خاصيته الاستثنائية، وهي قدرته على مراقبة ذاته، وشكه في نفسه، باعتباره «الطريق الآمنة للوصول إلى الحق». كما ذهب الغزالي أبعد من ذلك في نزعته النسبية عندما أقرّ بإمكان موافقة الحق للهوى في بعض الأحيان النادرة.

لم يكن البحث عن الحق غايةً في ذاته بالنسبة إلى الغزالي، بل كان وسيلة لتحقيق السعادة. وبهذه الجهة يكون أبو حامد قد أضفى على البحث عن الحق بعدًا إنسانيًا. إلا أنه لم يكن يقصد بالسعادة دائمًا السعادة الدنيوية (التي من مظاهرها الوصول إلى المعرفة الحقة والعمل الحق)، وإنما السعادة الأخروية التي ينعم فيها المؤمن بلذّات متصلة لا انقطاع فيها.

حين يكون الحق مرادفًا للوجود، أي أحد أسماء الله الحسنى، لن يكون للحق الإنساني أي معنى ما لم يكن منذورًا للحق الإلهي. أو بعبارة أخرى، لا يكون معنى للحق البشري إلا متى أُفرغ من مضامينه الإنسانية والطبيعية. لكن متى كان الحق مرادفًا للعدل والصدق والفضائل الخلقية الأخرى، أي متى اتخذ الحق هيئة «أخلاق الحق»، غدا مُترعًا بإنسانية تفيض عن كأسها، لكن ليس بالنسبة إلى الأخ في الإنسانية بصورة عامة، وإنما بالنسبة إلى الأخ في الدين حصرًا. وحتى الأخ في الدين، يحذره الغزالي من أن لا «يحقق» في الدين، أو يجادل فيه، خوفًا من وسوسة تهز اطمئنان نفسه وتضر بوحدة أمته. هكذا، يترجم الغزالي وحدة الحق الإلهي الميتافيزيقية بوحدة الحق الإلهي الخلقية التي لا تسمح بتعدد الحق.

مع ذلك، يأبَى الغزالي إلا أن يفاجئنا بقول طائش يفتي فيه بإمكان «تعدد الحق»، الأمر الذي يخيل إلينا أنه يفتح الباب أمام الاعتراف «بحق الاختلاف». إلا أنه لا يلبث أن ينقلب على حكمه الفقهي هذا عائدًا إلى وحدة «أهل الحق»، ذلك أنه حينما تنتقل الإشكالية من الدفاع عن الحق إلى الدفاع عن «أهل الحق» (وهم أهل السنة في نظر الغزالي)، تتوقف طرائق المجادلة والموعظة الحسنة والبرهان عن الاشتغال، لتحل محلها سلسلة من المعاملات والتصرفات التمييزية التي تصل إلى حد المطالبة باستعمال سلاح السيف لردع الخارجين عن «أهل الحق» وقمعهم. مع ذلك، لم يمنعه موقفه المتشدد هذا من أن يفضّل الأخذ بشهادة «الفاسق الصادق» على شهادة العَدْل الذي يُظهر ما لا يبطنه.

من الواضح أن الحق العملي الذي يندرج تحت «أخلاق الحق»، لم يكن نتيجة صراع الفرد مع المجتمع أو الدولة، وإنما هو ثمرة انتصار الإنسان، ممثلًا في العقل، على نفسه، أي ثمرة تحرره من شهواته وغرائزه وأهوائه المتصلة بجسمه ودنياه. بيد أن هذا التحرر من إكراهات الأغيار وحتميات الطبيعة وضرورات الدنيا، ليس سوى مقدمة لتحقيق العبودية لله.

الفصل العاشر
العدالة بين التدبير العقلي للذات الفردية
والتدبير المنصف للذات الجماعية

»المُلك يبقى مع الكفر، ولا يبقى مع الظلم« حديث نبوي

»ظهور العدل من كمال العقل، وكمال العقل أن ترى الأشياء على ما هي... ومن لم يكن عاقلًا لم يكن عادلًا«

الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**

»حد العدالة هو الإسلام من غير ظهور فسق«،

الغزالي، **المستصفى في أصول الفقه**، ج 1، ص 186.

»ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ، خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا من الأفعال مالها صفات نفسية تقتضي حسنها وقبحها، فلا يمكن نسخها، مثل معرفة الله تعالى **والعدل** وشكر المنعم، **فلا يجوز نسخ وجوبه**، ومثل الكفر والظلم والكذب **فلا يجوز نسخ تحريمه**، وبنوا هذا على تحسين العقل وتقبيحه«

الغزالي، **المستصفى في أصول الفقه**، ج1، ص 144.

مقدمة

لم ينتج الفلاسفة المسلمون شيئًا ذا بال في موضوع العدل والعدالة، الذي يلتقي فيه الأخلاقي والسياسي والديني، في حين كتب الفقهاء كثيرًا في العدل الفقهي، وعلماء الكلام في العدل الإلهي. ولأن الغزالي مفكر مخضرم تتقاطع فيه صفات الفقيه والأصولي والمتكلم والمتصوف وربما الفيلسوف، فمن حقنا أن نتساءل: هل توجد عنده من المواد المعرفية التي تخص العدالة ما تؤهلها لترقى إلى مستوى النظرية؟

بنى أبو حامد رؤيته أو رؤاه للعدالة على أساس مرجعيات متعددة، بل ومتضاربة، تتكون **أولًا** من القرآن والحديث والأخبار المستقاة من التوراة والإنجيل والتراث الإيراني؛ **وثانيًا** من نظريات ومفاهيم ورؤى تنتمي إلى مجال الفلسفة اليونانية وامتداداتها في الفلسفة العربية الإسلامية، عدا التأثيرات الفقهية والأصولية والكلامية والصوفية. هذا الغنى في موارده المعرفية وفي أعماله الكثيرة والمتنوعة في مشاربها ومراميها يجعل من الصعب استخلاص نظرية، أو حتى فكرة واضحة متماسكة عن العدالة من متون الغزالي، ولا سيما أنه كان يُكثر من إيراد الأخبار والأقوال في كتاباته عن الموضوع، فتختلط آراؤه وخلاصاته وإشاراته وشروحه بالنصوص التي يوردها، فلا ندري كيف نفرز موقفه الخاص من الخليط العجيب من مواقف الآخرين. ومع ذلك سنعمل على استعراض سريع لمفهوم العدل لديه عبر أربعة محاور تتصل بعلاقات العدل بالعقل والحق والأخلاق والسياسة والشريعة والاقتصاد.

قبل أن نخوض في هذا المضمار، لا بدّ من الإشارة إلى تنويهه بقيمة العدالة ومكانتها سواء في الإسلام أو في الثقافتين الإيرانية واليونانية. يقول مثلًا: »قال موسى (عليه السلام) إن الله تعالى لم يخلق شيئًا في الأرض أفضل من العدل، والعدل ميزان الله في أرضه، من تعلق به أوصله الجنة... وقال قتادة في تفسير هذه الآية (أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ) قال أراد به العدل، فقال يا ابن آدم اعدل كما تحب أن يعدل فيك« [الرحمن: 8][384].

أولًا: العدل والعقل

أول أمر اشتغل عليه الغزالي بصدد العدل هو ربطه بالعقل ربطًا ذاتيًا، إذ على الرغم من اختلاف فضيلة العقل، وهي الحكمة أو العلم[385]، عن فضيلة العدل وهي الإنصاف، فإن العقل حاضر في تشكيل مفهوم العدل باعتباره معيارًا له؛ إذ يتم به وزن الأفعال، ومقايسة الآراء والممارسات، وبه يتم ردع النفس حتى لا تتجاوز أفعالها وآراؤها حدودها فتصير تعسُّفًا وظلمًا. ولأن المعيار بطبيعته متعالٍ عن الأشياء المعارة، فسيكون العقل ضامنًا للحياد والنزاهة للعدل. فإذا سلّمنا بأن لا عدل من دون عقل، ففي المقابل لا عقل بغير إنصاف وعدل. لذلك، متى غاب العقل حضر الظلم، ومتى حضر العقل كان العدل. وهذا ما أشار إليه ابن منظور صاحب **لسان العرب** قائلًا: »كذلك الظالم لا حجة له، وقد سمي ظالمًا«،ما يعني بالنسبة إلينا أن للعدل حجته، أي معقوليته الصادرة عن العقل، في حين يفتقر الظلم إلى الحجة لأن لا عقل له. كما نقرأ في **لسان العرب** أيضًا »سَمَّى ظلمه هنا حجةً، لأن المحتج به سماه حجةً، وحُجَّتُه داحضة عند الله، قال الله تعالى: (حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ)؛ فقد سميت حجةً، إلاَّ أنها حجةُ مُبْطِل، فليست بحجة موجبة حقًّا« [الشورى: 16].

يطرح التلازم «الذاتي» بين العقل والعدل مشكلة من النوع المعتزلي. فأصحاب هذا المذهب يرون أن بعض صفات الأفعال، كالحسن والقبح والعدل، هي صفات ذاتية أو نفسية بلغتهم، أي تتسم بالضرورة التي تجعلها غير قابلة للانفصال، »فلا يمكن نسخها، مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم، فلا يجوز نسخ وجوبه، ومثل الكفر والظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه«**(386)**. أما الغزالي فلا يقبل بتقييد الإرادة الإلهية، كما لا يقبل العلاقة الضرورية والذاتية للأفعال بصفاتها، ما يعني أن لربطه العقل بالعدل حدودًا، وأن الشريعة هي التي تضفي على الأفعال صفات الحق والعدل والحسن والقبح والصدق والكذب.

يُحدِث دخول العقل في ماهية العدالة والاعتدال وظيفة أخرى هي التوسط. فالفضائل، كالعفة والشجاعة، هي فضائل بسبب دخول العقل في حدها، فيتحدد معناها بالتوسط بين الإفراط والتفريط، أي بين رذيلتين متقابلتين لها؛ كالشجاعة وسط بين التهور والجبن، والكرم وسط بين التبذير والتقتير، والعفة بين الشبقية وفتور الشهوة ...إلخ. أما **العدل**، فله مقابل واحد هو **الظلم**[387].

لعل دخول العقل في رسم ماهية العدل هو الذي حمل الغزالي على الإقرار بدور كوسمولوجي له بناءً على أقوال مأثورة في الموضوع، كالقول الذي يثبت »وبمثل هذا العدل قامت السموات والأرض«[388]، وكالحكمة التي نقلها عن سقراط »العالم مركب من العدل، فإذا جاء الجوْر لا يثبت ولا يستقر«[389]، وكأنه بفضل هذا العدل الكوسمولوجي يحصل الانسجام الذي يضمن الاستقرار بين العوالم المختلفة. أكثر من ذلك، يذهب الغزالي إلى أن العالم صادر من عدل الله: »**وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها**«[390].

باختصار، »... ظهور العدل من كمال العقل، وكمال العقل أن ترى الأشياء على ما هي، وتدرك حقائق باطنها ولا تغتر بظاهرها... والعاقل من نظر أرواح الأشياء وحقائقها ولا يغتر بصورها. وحقيقة هذه الأعمال ما ذكرناه وأوضحناه، فكل من لم يتيقن ذلك فليس بعاقل، ومن لم يكن عاقلًا لم يكن عادلًا، ومن لم يكن عادلًا مأواه جهنم. فلهذا السبب كان رأس مال السعادات كلها العقل»[391] ويورد حديثًا نبويًا يربط فيه بين حق أو إنصاف المظلوم وزكاة العقل، أي صفوته: »وقال (عليه الصلاة والسلام) «نَصَفة المظلوم زكاة العقل»«[392].

ثانيًا: العدل والحق (العدالة الحقوقية)

من جهة أخرى، يُعتبر الحق من معاني العدل أو مرادفاته. عندما يدخل الحق في ماهية العدل، يتخذ هذا الأخير معنى الاقتصاد في المخالفة والموافقة، والتوسط في المعارف والاعتقادات والسياسات. وبهذا المعنى، يكون العدل عدم مجاوزة الحد، في مقابل الظلم الذي هو تجاوز الحدود، و»كل ما جاوز حده انعكس إلى ضده«. ومع ذلك، وبناءً على معيار الحق، لم يَرَ أبو حامد أنه تجاوز حد الاقتصاد في المخالفة إلى أبعد الحدود حينما أجحف في حق المرأة قائلًا: »فينبغي أن تسلك سبيل الاقتصاد في المخالفة والموافقة، وتتبع الحق في جميع ذلك لتسلَم من شرّهن فإن (كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ) وشرهن فاش، والغالب عليهن سوء الخُلُق، وركاكة العقل، ولا يعتدل ذلك منهن إلا بنوع لطف ممزوج بسياسة» [يوسف: 28][393]. لعل القناعة تدخل في باب عدم تجاوز الحدود، حيث ينصح قائلًا: »أن لا تعوّدْ نفسك الاشتغال بالشهوات من لبس الثياب الفاخرة وأكل الأطعمة الطيبة، لكن تستعمل القناعة في جميع الأشياء، فلا عدل بلا قناعة«[394].

يستدعي الحق الشرعي التزام مبدأ المساواة حينما يتخذ العدل شكل العقاب. فيجب أن تكون معاقبة المجرم على قدر إجرامه، مساوية للفعل الذي اقترفه[395]. وتعظم فكرة المساواة لتصل إلى أن تكون أساسًا «للعدل التام»، عندما يتعلق الأمر بمحاكمة رجلين، أحدهما معروف وصاحب جاه، والثاني نكرة ومجهول المكانة. في هذه الحالة على الحاكم أن ينظر إليهما بعين واحدة، وأن لا يفضّل أحدَهما على الآخر، بسبب غنى الأول وفقر الثاني، أو شهرة الأول وغربة الثاني[396].

في هذا السياق، سياق المساواة، يثير الغزالي مسألة شائكة وهي شهادة الفاسق بالحق. فالغزالي يجيز أحيانًا خبر الفاسق أن عُلِم »من قرينة حاله أنه لا يكذب حيث لا غرض له فيه«. ومن أجل هذا يميز بين الفسق الذي هو «بينه وبين الله تعالى»، والثقة: »وقد يحصل من الثقة بقول الفاسق ما لا يحصل بقول عدل في بعض الأحوال. وليس كل من فسَق يكذب، ولا كل من تُرى العدالة في ظاهره يصدق، وإنما نيطت الشهادة بالعدالة الظاهرة لضرورة الحكم، فإن البواطن لا يطلع عليها»[397]. ويجيز الغزالي أن يدخل الغلطُ والكذب على العدول لغرض خفي[398]. لكن القاعدة العامة بالنسبة إلى أبي حامد أن »الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن... فصار الفسق مانعًا من الرواية، كالصبا والكفر والرق، في الشهادة«[399].

ثالثًا: العدل الأخلاقي

يضفي الغزالي على النوع الأخلاقي من العدل أهمية خاصة، فهو تحت تأثير النظرة الأفلاطونية يعتبره فضيلة النفس ككل، بينما الفضائل الثلاث الأخرى تختص بها قوى بعينها: فالحكمة أو العلم فضيلة العقل، والشجاعة فضيلة النفس الغضبية، والعفة فضيلة النفس الشهوية. وتعود أهمية العدل الأخلاقي إلى كونه علامة على كمال الفرد ككل، وليس لأن له وظيفة اجتماعية.

لا يقف الغزالي عند حدود الفضائل الأربع، بل يرى أن لها أربعة كمالات: »العقل وكماله العلم، والعفة وكمالها الورع، والشجاعة وكمالها المجاهدة، والعدالة وكمالها الإنصاف، وهي على التحقيق أصول الدين«[400]. تستوقفنا في هذه العلاقات الطريفة بين الفضائل والكمالات أربعة أمور: **أولها** جعله العقل فضيلة، أي نسبته إلى مجال العمل والأخلاق؛ **وثانيها** جعله المجاهدة كمالًا للشجاعة؛ **وثالثها** جعله الإنصاف كمالًا للعدالة، **ورابعها** جعله هذه المبادئ الفلسفية «أصولًا للدين على التحقيق».

لحضور العقل في العدالة وجه آخر استلهمه الغزالي من فلسفة أفلاطون النفسية والخلقية والسياسية، وهو الخضوع والانقياد؛ إذ لا تتحقق العدالة في النفس إلا بخضوع وانقياد القوتين الشهوانية والغضبية للقوة الفكرية العقلية: »ومهما أصلحت القوى الثلاث وضبطت على الوجه الذي ينبغي، وإلى الحد الذي ينبغي، وجُعلت القوتان (الشهوانية والغضبية) منقادتين للثالثة، التي هي الفكرية العقلية، فقد حَصلت العدالة«[401].

الغاية من انقياد القوى اللاعقلية للعقل هي تحقيق الانسجام بينها وبين فضائلها، ومعنى الانسجام أن يكون ترتيب الفضائل ترتيبًا ضروريًا، أي خاضعًا لإمرة العقل: »الفضائل وإن كانت كثيرة فتجمعها أربعة تشمل شُعَبُها وأنواعها، وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة. فالحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب، فبها تتم جميع الأمور. ولذلك قيل بالعدل قامت السموات والأرض«[402]. بيد أنه ينبغي ألا نفهم أن فضيلة العدالة هي ثمرة ترتيب الفضائل الثلاث، بل العكس صحيح، العدالة هي علة الترتيب بين الفضائل، خصوصًا إذا علمنا أن العدالة هي علة الفضائل في نهاية الأمر.

غير أن الغزالي في سياق غير أفلاطوني يشير إلى أن العدالة هي جماع ثلاثة أجناس للممارسة: الشريعة والنفس والأخلاق، أي إنها »جماع مكارم الشريعة، وطهارة النفس، وحسن الخُلق المحمود«[403].

تعود أهمية العدل الأخلاقي، من جهة أخرى، إلى كونه ثمرة انسجام بين قوى النفس وفضائلها، ما يؤهله للقيام بوظيفة إعداد الفرد لسعادة عليا، هي سعادة الآخرة، في مقابل الظلم الذي هو إخلال بالانسجام والتوازن والتوسط، لأن ارتكاب الذنوب الذي هو ظلم، سواءً إزاء النفس أم إزاء غيرها، هو إخلال بالتوازن الذي يفضي إلى انعدام الفضيلة.

تندرج العدالة النفسية أو الخلقية تحت أقسام «العلم العملي» الثلاثة: علم النفس، العلم بسياسة الأهل والولد والخدم والعبيد، وعلم سياسة أهل البلد. غير أنه يعتبر أن »أهم هذه الثلاثة تهذيب النفس وسياسة البدن ورعاية العدل من هذه الصفات، حتى إذا اعتدلت تعدت عدالتها إلى الرعية البعيدة من الأهل والولد، ثم إلى أهل البلد«[404]. في سياق الإعلاء من شأن علاقة العدل بالإنصاف والإحسان يورد هذه الأقوال الجميلة: »سئل ذو القرنين فقيل له: أي شيء أنت به أكثر سرورًا؟ فقال شيئان: أحدهما العدل والإنصاف، والثاني أن أكافئ من أحسن إلي بأكثر من إحسانه«[405].

يقوم الغزالي بإخراج العلاقة بين العقل والقوتين الشهوية والغضبية إخراجًا دينيًا قائلًا: »يجب أن يُعلم أن العقل من جوهر الملائكة ومن جند البارئ، جلّت قدرته، وأن الشهوة والغضب من جند الشيطان، فمن يجعل جند الله وملائكته أسرى جند الشيطان كيف يعدل في غيرهم؟ وأول ما تظهر شمس العدل في الصدر، ثم ينشر نورها في أهل البيت وخواص الملك، فيصل شعاعها إلى الرعية، ومن طلب الشعاع في غير الشمس فقد طلب المحال، وطمع في ما لا ينال«[406].

رابعًا: العدالة السياسية

إلى جانب العدل الأخلاقي، يشير الغزالي بين الفينة والأخرى إلى العدل السياسي؛ وللتعبير عن تقديره الفائق للعدل السياسي يورد جملة من الأحاديث النبوية من بينها: »عدل السلطان يومًا واحدًا أحب إلى الله من عبادة سبعين سنة«، و»أحب الناس إلى الله تعالى وأقربهم إليه السلطان العادل، وأبغضهم إليه وأبعدهم منه السلطان الجائر«[407]. وكما كان الترتيب والانسجام أحد المقومات الذاتية للعدل الأخلاقي، كذلك سيكون النظام مقومًا ذاتيًا للعدل السياسي، خصوصًا إذا علمنا أن العدل السياسي هو عبارة عن تنظيم أجزاء المدينة على غرار التنظيم الذي تخضع له قوى النفس الأربع. وكما مر بنا ليس العدل السياسي وسطًا بين رذيلتين، لأن له رذيلة واحدة مضادة له هي الظلم، شأنه في ذلك شأن النظام الذي تقابله رذيلة واحدة هي الفوضى.

على الرغم من أن العدالة السياسية تقتضي التوفيق والانسجام بين الفضائل الأخرى، فإنها ربما لا تحتاج إلى الفضائل الأخرى إن كانت كاملة، كالشجاعة. وهنا، يستند الغزالي في إثبات هذه الفكرة إلى قول مأثور: »سأل الإسكندر أرسطاطاليس: أيهما أفضل للملوك، الشجاعة أم العدل؟ فقال أرسطاطاليس إذا عدل السلطان لم يحتج إلى شجاعة«[408]. مع ذلك، كثيرًا ما كان الغزالي يربط العدل السياسي بالأمن، والسلطان بخلافة الله في الأرض: »أوَ ما سمعتَ أن أَجلّ النِّعم، بعد نعمة الإسلام، الصحة والأمن؟ والأمن إنما يكون من سياسة السلطان، فيجب على السلطان أن يعمل بالسياسة، وأن يكون مع السياسة عادلًا، لأن السلطان خليفة الله... وفي الأمثال: جَوْر السلطان مئة عام، ولا جوْر الرعية بعضهم على بعض سنة واحدة«[409]. كما ينقل حديثًا نبويًا يجعل العدل، ومرادفه الإنصاف، هي الكلمةَ التي بين الإنسان والإنسان: »إن الله تعالى لما أهبط آدم إلى الأرض أوحى إليه أربع كلمات، وقال يا آدم علمك وعلّم جميع ذريتك على هذه الكلمات الأربع وهي: كلمة لي، وكلمة لك، وكلمة بيني وبينك، وكلمة بينك وبين الناس. أما الكلمة التي لي فهي أن تعبدني لا تشرك بي شيئًا؛ وأما التي هي لك فأنا أجازيك بعملك؛ وأما الكلمة التي هي بيني وبينك، فمنك الدعاء ومني الإجابة، وأما الكلمة التي بينك وبين الناس فهي أن تعدل فيهم وتنصف بينهم«[410]. وإضافة إلى آثارها الاجتماعية الحميدة، تجلب العدالة السياسية لصاحبها الذكر الجميل[411].

عن محاربة الدين للظلم السياسي، ينقل لنا الغزالي أحاديث نبوية منها: **»من حكم بين اثنين بظلم فلعنة الله على الظالمين«**. وقال (ص): »ثلاثة لا ينظر الله إليهم: سلطان جائر كاذب، وشيخ زان، وفقير متكبر«[412]؛ وقال (ص): »رجلان من أمتي يُحرمان شفاعتي: ملك ظالم، ومبتدع غالٍ في الدين يتعدى الحدود«. وقال (ص): »خمسة قد غضب الله عليهم... أمير قوم يطيعونه يأخذ حقه منهم ولا ينصفهم من نفسه ولا يرفع الظلم عنهم، ورئيس قوم يطيعونه ولا يساوي بين القوي والضعيف ويحكم بالميل والمحاباة...«[413].

خامسًا: جدلية العدالة السياسية والعدالة الدينية

ينطلق الغزالي في تصوره السلطان السياسي من القول المأثور إن »الدين والسلطان توأمان، وقيل الدين أُسّ، والسلطان حارس. وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع«[414]. وبناءً على ذلك، كان الغزالي يعتبر العدل السياسي فرعًا من فروع الإيمان: »والأعمال التي هي فروع الإيمان هي تجنب المحارم وأداء الفرائض، وهما قسمان: أحدهما هي بينك وبين الله تعالى، مثل الصوم والصلاة والحج والزكاة واجتناب شرب الشراب والعفة عن الحرام. والأخرى بينك وبين الخلق، وهي العدل في الرعية والكف عن الظلم«. ولا تقتصر المسؤولية عن الظلم على الملك نفسه، بل تتسع لتشمل كل من يدخل في إمرته: »يجب أن لا تقنع برفع يدك عن الظلم، لكن تُهذّب غلمانك وأصحابك وعمالك ونوابك، فلا ترضى لهم بالظلم، فإنك تُسأل عن ظلمهم كما تُسأل عن ظلم نفسك«[415]. ويضيف: »وفي التوراة: كل ظلم عَلِمه السلطان من عماله فسكت عنه، كان ذلك الظلم منسوبًا إليه، وأخذ به وعوقب عليه«[416]. في مقابل ذلك، »إذا عدل [السلطان] فيهم كان الكل شفعاءه، ومن شفع فيه من هؤلاء الخلائق من المؤمنين كان آمنا يوم القيامة من العذاب؛ وإن ظلمهم كان الكل خصماءه«[417].

هذا ما يبرر ربطه بين العدل الدنيوي وعدل يوم القيامة الذي لا يسلم من خطره »أحد من الملوك، إلا مَلِك عمَل **بالعدل والإنصاف**، ليعلم كيف يطلب العدل والإنصاف يوم القيامة«[418]. ويربط العدل الأخروي بالميزان قائلًا: »الأصل الرابع الميزان وهو حق، قال الله تعالى (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ)، وقال تعالى: (فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ)، ووجهُها أن الله تعالى يحدث في صحائف الأعمال وزنًا بحسب درجات الأعمال عند الله تعالى، فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب« [الأنبياء: 47؛ الأعراف 8 و9)[419]. ويُعَدّ العدل فرعًا من الإيمان: »إن كل ما كان في قلب الإنسان من معرفة واعتقاد فذلك أصل الإيمان، وما كان جاريًا على أعضائه السبعة من الطاعة والعدل فذلك فرع الإيمان«[420].

أولى الغزالي أحد الموضوعات المتصلة بالعدل السياسي أهمية خاصة، وهي عمارة الدنيا وخرابها. فلا تكون العمارة ولا تدوم إلا بالعدل، ولا تخرب ولا تتقرض إلا

بالظلم: »والسلطان العادل من عدل بين العباد، وحذر من الجَوْر والفساد؛ والسلطان الظالم شؤم لا يَبقَى ملكه ولا يدوم، لأن النبي (ص) يقول «المُلك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم». وفي التواريخ أن المجوس ملكوا أمر العالم أربعة آلاف سنة، وكانت المملكة فيهم، وإنما دامت المملكة بِعَدلهم في الرعية، وحفظهم الأمور بالسوية، وأنهم ما كانوا يرون الظلم والجور في دينهم وملّتهم جائر، وعمّروا بعدلهم البلاد، وأنصفوا العباد»[421]. ويحمّل الملوك مسؤولية عمارة الدنيا وخرابها: »فينبغي أن تعلم أن عمارة الدنيا وخرابَها من الملوك؛ فإذا كان السلطان عادلًا عمّرت الدنيا وأمنت الرعايا، كما كانت عليه في عهد أزدشير وأفريدون... وإذا كان السلطان جائرًا خَرِبت الدنيا»[422]. ويضيف سببًا آخر للخراب غير الظلم، وهو عجز الملك: »وخراب الأرض من شيئين: أحدهما عجز الملك، والثاني جوْره»[423]. ومعنى ذلك أن العدل وما يترتب عنه من عمران ليس من الرعية، وإنما من الملك: »... أمَا ترى أنه إذا وصف بعض البلاد بالعمارة، وأن أهله في أمان وراحة ودعة وغبطة، فإن ذلك دليل على عدل الملك وعقله وسداده وحسن نيته في رعيته ومع أهل ولايته، وأن ليس ذلك من الرعية؟ فقد صح ما قالته الحكماء: «الناس بملوكهم أشبه منهم بزمانهم»»[424].

عندما يقارن بين العدل الإلهي والعدل البشري لا يجد وجهًا للشبه، فالله »حكيم في أفعاله عادل في أقضيته لا يقاس عدله بعدل العباد؛ إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في مُلك غيره، ولا يتصور الظلم من الله تعالى، فإنه لا يصادف لغيره مُلكًا حتى يكون تصرفه فيه ظلمًا، فكل ما سواه من إنس وجن ومَلَك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجماد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس، حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعًا وأنشأه إنشاءً بعد أن لم يكن شيئًا»[425]. بل إنه يذهب أبعد من ذلك إلى القول إنه حتى ابتلاءه العباد بضروب الآلام يعد عدلًا: »فله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان، إذ كان قادرًا على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلًا ولم يكن منه قبيحًا ولا ظلمًا»[426]؛ وكعادته، لا ينظر إلى العدل القضائي الدنيوي في حد ذاته، بل يربطه بالعدل في الآخرة، حيث ينقل هذا الخبر عن علي بن أبي طالب: »ويلٌ لقاضي الأرض من قاضي السماء حين يلقاه، إلا من عَدَل وقضى بالحق ولم يحكم بالهوى، ولم يَمِل مع أقاربه، ولم يُبدّل حكمًا لخوف أو طمع، لكن يجعل كتاب الله مرآتَه ونصب عينيه ويحكم بما فيه»[427].

سادسًا: العدالة الفقهية - العدالة شرط صحة الشهادة والرواية

تطرح فكرة العدالة في «علم أصول الفقه» أسئلة وإشكالات نوعية تتصل بمجالات الرواية والشهادة والفتوى... ما يضفي عليها معانٍ جديدة. وأول مسألة تواجهنا في هذا المجال هو تعريفها، حيث صارت العدالة تعني عدالة النفس، أي صدقها وتقواها ومروءتها وتجنبها للمعاصي القادحة فيها. وبهذا تصبح العدالة الخلقية شرطًا في قبول الرواية (رواية الحديث) والشهادة، وفي قبول الفتوى، لكن لا في قبول الاجتهاد[428].

من هنا جاءت التعاريف الأصولية الثلاثة للعدالة: فهي **أولًا** »عبارة عن استقامة السيرة والدين»[429]، وهي **ثانيًا** »هيئة راسخة في النفس تَحمِل على ملازمة التقوى والمروءة جميعًا، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه، فلا ثقة بقول مَن لا يخاف الله تعالى خوفًا وازعًا عن الكذب»[430]، و»حد العدالة - **ثالثًا** - هو الإسلام من غير ظهور فسق»[431]. وعلى الرغم من أن صورة العدالة في هذه التعريفات تحيل على هيئة خلقية راسخة في النفس، وكأنها غريزة فطرية في نفس المؤمنين، فإنها مع ذلك ليست مفطورة عند الجميع على السواء؛ إذ »المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عدد عدولهم»[432]. بعبارة أخرى، على الرغم من تنصيص التعريف الثاني على أن العدالة هيئة راسخة، فإنها لا ترقى إلى مرتبة الطبيعة الجوهرية لجميع الناس، وإنما تظل في مستوى الصفة العرَضية، أو قل إن أفعالها وصفاتها ذات طبيعة علائقية، ولا تُفهم إلا في تقابلها الضدي مع الكذب والفسق والكفر، وفي تلازمها الذاتي مع الصدق والحق والاستقامة والتقوى والمروءة والدين.

العدالة هي، أولًا، إحجامٌ عن الكذب. غير أن هذا الإحجام ليس صادرًا عن وازع عقلي (كانط)، وإنما عن وازع الخوف من الله، ما يضفي على العدالة طابعًا دينيًا، لكن بالمعنى الأخلاقي للدين، وليس بالمعنى العقدي. فركاكة المرء في دينه تستدرجه إلى أن «يستجرئ على الكذب وعلى عدم التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروءة»[433]، وبالتالي مَن أبدى جرأة على الكذب رُدّت شهادته، ولا يُؤخذ بروايته[434]. مع ذلك، فإن ربط الغزالي العدالة بالدين، باعتباره إسلامًا، لم يمنعه من القول إن الوحي ليس معيارًا وحيدًا للحكم على المرء «مجهول الحال» بالعدل، لأنه يمكن الحكم على الأعرابي غير المعروف بناءً على الخبرة، أو انطلاقًا من «تزكية مَن عرف حالَه»[435].

كما مر بنا، لا ينفرد الكذب وحده بالتضاد مع العدالة، لكن يتقاسم معه ذلك الفسق والكفر، فمتى حضرا غابت عدالة النفس وبطل الاستئناس بشهادتها والإقرار بروايتها. وبعد أن يميز الغزالي بين الكافر والمعاند والمتأول، يقضي بعدم قبول رواية الكافر سواء كان متأولًا أم لا، »لأن كل كافر متأول، فإن اليهودي أيضًا لا يعلم كونه كافرًا. أما الذي ليس بمتأول، وهو المعاند بلسانه بعد معرفة الحق بقلبه، فذلك مما يندر. وتورّع المتأول عن الكذب كتورع النصراني فلا ينظر إليه، بل هذا المنصب لا يستفاد إلا بالاسلام»[436]. ومع ذلك، لا يكفي الإسلام للحكم على «مجهول الحال» بالعدل »وعندنا - يقول الغزالي - لا تعرف عدالته إلا بخبرة باطنة، والبحث عن سيرته وسريرته»[437].

أصدر الحكم نفسه في حق الفاسق، فهو »مردود الشهادة والرواية بنص القرآن... لو قبلت روايته لقبل بدليل الإجماع، أو بالقياس على العدل المُجمع عليه، ولا إجماع في الفاسق، ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله. فصار الفسق مانعًا من الرواية، كالصبا والكفر، وكالرق في الشهادة، و«مجهول الحال» في هذه الخصال لا يقبل قوله، فكذلك «مجهول الحال» في الفسق، لأنه أن كان فاسقًا فهو مردود الرواية، وإن كان عدلًا فغير مقبول أيضًا للجهل به...»[438].

إذا حقّ لنا أن نتكلم على إبيستمولوجية العدالة في هذا المجال، فإن الغزالي يرى أن »العدالة لا تُعلَم إلا بالظن»[439] لا باليقين، »لكن الحكم بالصدق واجب، وهو معلوم بالنص، وقول العدل صدق معلوم بالظن وأمارات العدالة»[440]، لأن »العدالة إنما تُعرَف بالخبرة والمشاهدة، أو بتواتر الخبر»[441]، لا بالقياس والبرهان.

خاتمة

في تقصيه حقيقة العدل، كان الغزالي عادلًا في جمعه بين النظرية الفلسفية والنظرية الدينية، أي بين البناء العقلي والبناء الشرعي، حينًا وكان أكثر ميلًا للأمر الشرعي حينًا آخر. لكن، مهما يكن، فقد برهن الغزالي، بانفتاحه على الفلسفة لتطعيم رؤيته الإسلامية للعدالة وهو الفقيه والأصولي والمتصوف المعروف بعدائه للفلسفة، على أن لا مناص للإسلام من الفلسفة، أي من التعاطي العقلي مع القضايا النظرية والعلمية، وأنها شكلت جزءًا حيويًا من فاعليته المعرفية والتاريخية.

هذا ما يفسر أن العدل لم يكن ينفصل عنده عن العقل والحق والإنسان؛ إذ كان يشتق موقفه من العدل من هذه الأقانيم الثلاثة، عِلمًا أنه لم يكن ينظر إلى الإنسان كغاية في ذاته، أو كذات مستقلة في فكرها وإرادتها، إنما كوسيلة لعبادة الله والشهادة بأنه موجود وواحد.

مع ذلك، استطاع الغزالي أن يتصور العدل مبدأ كونيًا، أي قيمة كونية تقيم الموازين بين السماوات والأراضي وبين الأنظمة السياسية والحقوقية والخلقية بسبب ربطه إياه بالعقل. من هنا، كان العدل قرين العمارة، والظلم قرين الخراب.

لئن كانت أفكار الغزالي متحيرة حول طبيعة العدالة بأنواعها المختلفة وتوابعها المختلفة، فلأنها تعكس تجربته الذاتية والتاريخية الغنية المطبوعة حينًا بالحظوة والنجاح، وبالإخفاق والقلق والحيرة أحيانًا.

الفصل الحادي عشر
العقل (اللغوي) مرآة لتحولات الذات

«إذا قيل ما حدّ العقل؟ فلا تطمع في أن تحدّه بحدّ واحد، فإنه هوّس، لأن اسم العقل مشترك يطلق على معانٍ عدة... فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود»،

الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه

«وسمي عقلًا من حيث إنه مانع لصاحبه أن تقع أفعاله على غير نظام؛ وسمي علمًا من حيث إنه علامة على الشيء»،

الأعلمي، مقتبس الأثر ومجدد ما دثر

من البيّن بنفسه أن تعريف الإنسان بأنه حيوان عاقل معناه أن العقل هو ماهيته أو ذاته. بيد أن الإنسان ليس عقلًا خالصًا، ولا ماهية محضة، بل هو ماهية ووجود (حياة، حيوان)، هو عقل وقوى أخرى، نفسية وجسمية. ومن ثم لا يمكن اختزال وجود الإنسان في تفكيره، فالإنسان تفكير وأشياء أخرى. فهل تنطوي لفظة العقل العربية على التفكير فحسب، أم تمتد دلالاتها إلى أبعاد الوجود البشري الأربعة (الأنثروبولوجية والإبيستمولوجية والإيتيقية والأنطولوجية)؟

تحيل لفظة العقل في اللغة العربية على مركب دلالي متشابك يلخص جماع الوجود البشري في علاقته بالعالم، والإنسان، والحقيقة، والفعل وحتى الانفعال. فأفعال العقل تكاد تكون غير قابلة للحصر؛ إذ تجمع بين الفعل والانفعال، بين التحليل والتركيب، بين الحدس والاستدلال، بين التصور والتصديق، بين الحكم والتمييز، بين العلم والعمل، بين السؤال والاعتقاد، بين الظن والروية، بين النظام والترتيب والحفظ والربط وإدراك الأسباب، بين التجريد والتكليف والنظر والاستدلال، بين الثبات والحركة ...إلخ. ولا يقوم العقل بأفعاله النظرية والعملية دائمًا في مناخ من السِّلْم المذهبي الهادئ، بل يخوض أحيانًا معارك ضارية ضد معارضيه من أنصار الجهل والظلام، أنصار الجمود على التقليد، حيث يتخذ هو الآخر صورة عقيدة الدفاع عن قيم التجاوز والتجديد والتقدم والحرية، وهي الصورة التي نسميها عقلانية.

هل سمحت كلمة العقل في اللغة العربية باستيعاب كل هذا المركب الدلالي المتمرد عن الإحاطة به، والذي يلخّص تاريخ وجود الإنسان بما هو إنسان، أي بما هو كائن يبحث ذاتيًا عن المعرفة والفضيلة والجمال والعدالة بروح نقدية قادرة على تجاوز السلطات المتربصة به؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل كانت دلالات لفظة العقل الاصطلاحية وليدة تطور ذاتي لدلالاته الحسية والمعنوية، أم أنها كانت نتيجة قطيعة معها، أم أن هذه النقلة النوعية من الدلالة اللغوية إلى الدلالة الاصطلاحية لم تكن نتيجة تراكم دلالي داخلي، ولا ثمرة قطيعة داخلية أفرزتها عوائق خاصة باللغة العربية، وإنما كانت وليدة انفتاح الكلمة العربية على معاني اللغات الأخرى، خصوصًا اللغة اليونانية؟

سنحاول الإجابة عن هذا السؤال المزدوج أولًا بعرض أهم دلالات مادة «عَقَل» الفعلية والاسمية، لننتقل بعدها إلى تتبع المعاني الحسية لاسم العقل وصلاتها بدلالاته المعنوية التي ستقودنا بدورها إلى النظر في دلالاته الاصطلاحية. وكي نحيط بالأسرة الاسمية والدلالية لاسم العقل العربي، سيكون علينا أن نعقد مقارنة سريعة بينه وبين مرادفاته من جهة، وبينه وبين أسماء العقل في اللغتين اليونانية واللاتينية من جهة ثانية، ولا سيما أن اللغة اليونانية كان لها تأثير واضح في تشكل جملة من الدلالات الاصطلاحية للاسم العربي، من دون أن نجازف بالقول بوجود تأثير محتمل لدلالات العقل العربية على اللغة اللاتينية المتأخرة.

لن تتخذ مقاربتنا هذه لمعاني العقل في اللغة العربية صبغة مذهبية، أي لن يكون قصدنا الأول الاهتمام بعرض نظريات الفلاسفة[442] وآراء المتكلمين والمتصوفة من خلال متونهم مباشرة، وإنما الاقتراب من دلالة العقل اللغوية من طريق بعض القواميس والكتب الأدبية الشبيهة بالقواميس[443]. لكن، لمّا كانت المعاجم اللغوية والاصطلاحية غير بريئة من الانخراط في الخلافات الكلامية والصوفية والفلسفية، فسنكون مضطرين إلى أن نشير أحيانًا، وبالقصد الثاني، إلى بعض المضامين المذهبية التي يحفل بها فضاء اسم العقل.

أولًا: دلالات الصيغ الفعلية لمادة عَقَل

نستهل رحلتنا الدلالية مع لفظة العقل في اللسان العربي بتتبع معانيه الفعلية علّنا نعثر على مؤشرات اصطلاحية كامنة في هذا المعنى أو ذاك.

إن إحصاءً أوّليًا لصيغ مادة عَقَل في أمهات القواميس العربية مثل **لسان العرب** و**القاموس المحيط** و**تاج العروس** ...إلخ، جعلنا نقف على نحو تسع صيغ فعلية هي: عَقَل وعَقُل وعَقِل وعَقّل واعتقل وعاقل وتعاقل وتعقّل وأعقل. يُمكن تصنيف معاني هذه الصيغ التسع في أربع مجموعات تكاد تشكل بنية مترابطة في ما بينها هي:

المجموعة الأولى تضم معنى **ربط وشد**. وغالبًا ما كان يُستعمَل هذا المعنى مقرونًا بالحيوانات في سياق متصل بعُرفٍ اجتماعي وفقهي هو أداء «الدِّيَة والغُرْم». فقبل الدخول في مفاوضات أداء الدية نتيجة اقتراف فعل جنائي، يتم ربط الدابة لغاية تثبيتها[444]. ومن أجل ذلك أفضت هذه العملية إلى معنيين متقابلين لفعل عَقَل، أحدهما **أعطى وأدّى وغرَم**، والآخر **أخذ وقبض الدِّية**. هكذا يقال: «تعاقلوا دم فلان... وعقلوه بينهم، ودمُهُ معقُلة على قومه، أي غُرم عليهم» (**ترتيب القاموس المحيط**). ولما كان أداء الدية يقتضي إقامة موازنة ومساواة بين قيمة الضحية والدية المؤداة عنها، وجدنا القواميس تورد معنى آخر لمشتقات فِعل عَقَل هو **وازى وساوى**، ما يضيف إلى لفظة عقَل دلالة **كمية ومعيارية** في آن واحد. فالدية هي عبارة عن تعويض يتطلب حسابات ومقاييس متفاوض عليها لتقدير قيمة تعويض الضرر الحاصل، أي تقتضي موازنة ومقايسة سواء بين الجاني والضحية، أو بين الجاني والعطب الذي أحدثه للضحية، رجلًا كان أو امرأة. ومن هنا جاء قولهم «والمرأة تُعاقِل الرجل إلى ثلث الدية، أي توازيه» (**لسان العرب**). وكانت الدِّية تؤدَّى في بداية الأمر عينًا على شكل حيوان، خصوصًا الإبل، الذي كان يُعَدّ عُملةً ومالَ الصحراء، ثم صارت تقدَّم في ما بعد على شكل نقد مالي.

إضافة إلى هذه المعاني ذات الصلة بالدِّية، نجد معاني أخرى لا علاقة لها بها هي: **جمع وشبك** اليدين لأجل الصعود فوق الجمَل[445]؛ ومعنى **مَشط** من أجل عقد الضفيرة؛ ومعنى أعقل فلانٌ فلانًا إذا **أقامه على إحدى رجليه** (**لسان العرب**)؛ أو معنى «عقّل الشاة» أي وضعها بين الفخذ والركبتين من أجل حلبها. وقريب من هذا المعنى نجد عقل بمعنى **أخرج** الحصرم من الضَّب[446]. ومن الواضح أن لمعظم معاني هذه الصيغ اللغوية (الربط والشد والتثبيت والعطاء والتأدية والأخذ والموازاة والمساواة والجمع والحلب والإخراج) علاقة بأفعال العقل النظرية والعملية، وستكون لنا مناسبة للتعرض لبعضها.

تفيد المجموعة الثانية بأن للفظة عَقَل معاني متصلة بالعقل العملي خصوصًا، منها معنى **منع وحبس**؛ ذلك أن عقل الدابة يكون لغاية **حبسها** عن الحركة ومنعها من **الهرب**، أو لغاية حراسة شيء **نفيس**، أو امرأة **كريمة**. ولهذا المعنى أيضًا صلة بأمور تخص الإنسان، فيقال «عقله عن حاجته» أي **حبسه ومنعه** إما لسبب أخلاقي وديني، أو لسبب اجتماعي «ومنه أخذ العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها» (**تاج العروس**). كما يرد هذا المعنى متصلًا بالقول والكلام «واعتقل لسانه أي **حبس ومنع**، وقيل **امتسك**... أي لم **يقدر على الكلام**» (**تاج العروس، ترتيب القاموس المحيط**).

يُستعمَل فعل عقَل في معاني طبية، خصوصًا في معنى الدواء: يقال أعقل بطنه أمسكها وثبتها وشدها بعد أن كانت جارية. والمعنى السابق ينقلنا إلى معنى آخر هو الحفظ. نقرأ في **واسطة الآداب**: «أعقلت دراهمي، أي حفظتها. قال ومن هذا الوجه يجوز أن يقال إن الله عاقل كما يقال له حافظ، إلا انه لم يستعمل فيه ذلك»[447]. والحفظ تثبيت سواء في الذاكرة أو في الوجود عبر الإرادة الإلهية أو عبر مبدأ الحتمية. ومن المعلوم أن بعض الفلاسفة ربطوا العقل بوظيفة حفظ الوجود البشري، بسبب ضعفه الجسمي إزاء باقي الحيوانات. وعلى الرغم مما يظهر من أن هذه المعاني الثلاثة (المنع والمسك والحفظ) وظائف سلبية، فإنها تؤدي في نهاية الأمر إلى عواقب أو نتائج إيجابية.

تفيد المجموعة الثالثة من معاني العقل الفعلية بالآتي: **صعد**، يقال عقَلَ الظبيُ عقلًا وعُقولًا: صعد. وفي ارتباط بمعنى صعد أو نتيجة له، تتخذ لفظة عَقَل معنى **تحصّن وتمنع واتقى** الأخطار، وعقل إليه عقلًا وعُقولًا أي لجأ. لهذه المعاني شَبَه بفعل صعود العقل إلى المبادئ المعرفية والوجودية الأولى لإثبات التماسك بين النتائج والمبادئ، ولاتقاء الخطأ أو لضمان الصدق، ما يجعل المبادئ شبيهة بالحصن الذي يُلجأ إليه.

في المجموعة الرابعة، نجد لمادة عقَلَ معنى اصطلاحيًا، فيقال أعقله وعاقله: **غلبه في العقل**؛ وأعقلت فلانًا: **ألفيته عاقلًا**؛ وعقّلته **أي صيرته عاقلًا**؛ وتعقل: **تكلف العقل**، وتعاقل: **أظهر أنه عاقل فهم** وليس بذلك» (**لسان العرب**)؛ وينقل لنا أبو هلال العسكري «يقال للمخاطب «أعقل ما يقال لك»، أي **أحصر** معرفته لئلا يذهب عنك» (**الفروق اللغوية**).

ثانيًا: دلالات الصيغ الاسمية لمادة عَقَل

يصل عدد الصيغ الاسمية لمادة عقل إلى 26 صيغة تقريبًا (الأعقل والعَقيل والعُقيل والعنقل والمعقِل والمَعقُلة والمُعقّلة والمُعْقَلة والمَعْقَلة والعقيلة والعُقلة والعِقال والعاقل والعاقلة والعقلال والمعقول والعَقول والعاقول والعاقولي والعقّيلي والاعتقال والعقاقيل والعقنقل، والعَقَل، والعُقّل، وأخيرًا العَقْل). وتغطي هذه الصيغ نواحي نفسية واجتماعية

وخلقية وفقهية، كما تشمل مظاهر تتصل بالطبيعة، بالحيوان والإنسان، بالرجل والمرأة، بالسِّلم والحرب، بالمرض والعافية، بالمعقول واللامعقول، إضافة إلى استعمال جملة من الصيغ الاسمية لمادة عقَل كأسماء للأشياء والأماكن والأشخاص. وسننظر في مرحلة أولى في معاني بعض هذه الأسماء، على أن نخصص فقرة منفردة لاسم العقل.

من الصيغ التي تدل على **الأشياء الطبيعية**: «العَقَنْقَل»، وهو **الكثيب** العظيم المتداخل من الرمل؛ و«العاقول» وهو معظم الموج، أو هو منعطف الوادي والنهر، أو هو الأرض لا يُهتدَى إليها؛ و«المَعقِلة» وهي **الخبراء** أي الأرض التي تمسك الماء؛ وعقائل البحر **درره**، والدرة الكبيرة الصافية: عقيلة البحر (لسان)؛ و«العاقل» اسم جبل أو جبل بعينه؛ و«معاقل الجبال المواضع المنيعة... والمعقل الموئل في الجبل»[448].

تشتق من العقل أسماء تدل على النبات وما يستخرج منه: «كالعُقَّيلي» وهو **الحِصرِم**؛ و«العاقيل» هو ما يُغرَس من **الكَرْم**؛ و«العاقول» وهي **شجيرة** كثيرة التفرع وذات أشواك كثيرة؛ و«العُقّال» وهي **ثلاث بقلات** يبقين بعد انصرام الكلأ. كما تستعمل بعض الصيغ كأسماء **للحيوان**: «كالعاقل» تقال **للوعل**؛ و«العَقّال» اسم **للفرس** وكذلك «العقَّيلة»؛ والعقيلة من إبل نَجْد صلاب كرام نفيسة.

أما المشتقات المتصلة **بالإنسان** فكثيرة، نذكر من بينها: «العِقال»، وهو **الحَبل** أو **الرباط** الذي يُعقَل به البعير؛ و«العُقلة» ما يُعقَل به **كالقيد والعقال**، وممكن أن يطلق على العقول الفتية؛ وهناك استعمالات تتصل بالمرأة «كالعاقلة» تقال **للماشطة**؛ و«المعقّلات» من النساء أو الإبل أي المشدودة؛ « و«العقيلة» من النساء والدر وغيرهما التي تُعقَل أي **تُحرَس وتُمنَع**» (الراغب)؛ و«العقيلة» من النساء أيضًا الزوجة الكريمة والمرأة المخدرة؛ وسميت المرأة العقيلة «لأنها عقلت صواحبها عن أن يبلغنها، وقال الخليل بل معناه عقلت خدرها» (ن.م.)؛ وتستعمل صيغة «العقيلة» لوصف سيد القوم من الرجال؛ و«عقيلة» كل شيء **أكرمه** (**مختصر العين**)؛ و«عقائل» الإنسان: **كرائم** ماله؛ و«عواقل الأمور» (جمع عاقول) **ما التبس** منها؛ و«المعاقل الحصون»؛ و«العقل» في العروض: إسقاط الياء من مفاعيلن بعد إسكانها في مُفاعلَتُن، فيصير مَفاعِلُن» (**لسان العرب**). وتشتق من العقل أسماء تطلق على الأفراد من النساء والرجال، كالمُعَقِّل والعقيل وعُقيل؛ كما تستعمل إحدى الصيغ الاسمية للتعبير عن لعبة أو صراع يسمى بالشغزبية، عندما يعقل المصارع أرجل الخصم من أجل مغالبته[449].

لبعض الصيغ الاسمية صلات بالبنيات والأمور الاجتماعية: فالمعاقل المراتب الاجتماعية[450]؛ و«العاقلة» وهي العَصَبة (وهم القرابة من الأب الذين يُعطون دين قتل الخطأ) أو أصحاب الدواوين أو الجماعة المتبصرة؛ و«المعقلة والمعقُلة» **الدية والغُرْم**؛ و«العِقال» وهو **زكاة أو صدقة عام**، وقد سميت «عقالًا لأنها تعقل عن صاحبها الطلب بها، وتعقل عنه المأثم أيضًا» (ن.م.)؛ ويقال «العقل والمعقِل» **للحصن والملجأ**، وفلان معقِل قومه، أي ملجأ.

يدل بعض الصيغ الاسمية لمادة عقل على بعض الأحوال المرضية التي تصيب الإنسان والحيوان: كـ «العَقَل»، وهو التواء في رجل البعير واتساع كثير فيه (**الصحاح**)، و«العُقّال» **انقباض شديد** التوتر مؤلم في بعض العضلات يسبب وقوف الحركة موقتًا، أو داء في رجل الدابة؛ ولأحد أسماء مادة عقل صلة بالكلام، فيقال «العَقْلة» وهي اعتقال اللسان عن الكلام؛ وتدل صيغة «العُقُول» على الدواء الذي يمسك البطن (**الصحاح**).

تمتد الاستعمالات الاسمية لمادة عقل إلى المعاني التي تتعارض مع دلالة العقل. فنجد في القواميس تعبير «عُقْلة من السحر» للدلالة على رجل غير عادي، و«العُقلة» في حد ذاتها اصطلاح في حساب الرمل.

نستخلص من معاني الصيغ الاسمية لمادة عقل أربع ملاحظات أولية: **الأولى**، تتعلق بارتباط معظم هذه المعاني بالمعاني الفعلية، كالدية والملجأ والحصن والمنع، والقيد، والعصَبَة، والحفظ، والمسك، والغلبة، واعتقال اللسان عن الكلام، والزوجة الكريمة والمرأة المخدرة، والحصرم ...إلخ. لكن من المعاني الاسمية ما ليس له علاقة بمعاني الصيغ الفعلية (ضرب من الوشي الأحمر، إسقاط اللام في مفاعلتن، ضرب من البرود، منعطف الوادي، الأرض التي لا يُهتدَى إليها، كرائم النساء، سيد القوم، أكرم الناس، أصحاب الدواوين أو الجماعة المتبصرة، زكاة أو صدقة بعامة، التواء في الرجلين، انقباض شديد البطن، رجل غير عادي، اصطلاح في حساب الرمل)؛ و**الثانية**، لمعظم المعاني الاسمية طابع كيفي، باستثناء معنى تأدية الدية الذي يشير إلى الموازنة الكمية بين شيئين، لأن الدية تفترض مقايضة وتقويم وموازاة الضحية بالمال أو الإبل، كما تقتضي وضع معيار أو مكيال تقاس به الدية و**الثالثة**، لأحد أسماء العقل معنى له صلة بالكلام، لكن ليس بمزاولته وإنما باحتباسه؛ و**الرابعة** تثير بها الانتباه إلى ارتباط بعض المعاني الاسمية بقيمة العقل نفسه، كمعنى النفاسة والسيادة والكرامة والتبصر والغلبة.

ثالثًا: دلالات اسم العقل اللغوية

نصل الآن إلى معاني اسم العقل نفسه، الذي هو مصدر عَقَل، ولو أن بعضهم يورد له مصدرًا آخر اختُلِف فيه، هو المعقول[451]. أحصينا لاسم العقل عشرة معاني حسية هي: الدية، القلب، الملجأ، الحصن، المنع، ضرب من الوشي أو الوشي الأحمر، ثوب أحمر يجلل به الهودج، إسقاط اللام في مفاعَلَتُن، ضرب من البَرُود[452]. ولمّا كانت لهذه المعاني صلة قوية بدلالات الصيغ الفعلية، فسيكون عرضنا لها على سبيل التذكير، مصنّفين إياها إلى أربعة أنواع، ما سيجعل هذه الفقرة نقطة انتقال إلى استعراض معاني العقل الاصطلاحية. وهذا يدل على أن هناك علاقة علّية، أي اشتقاقية، بين الدلالات الحسية والدلالات المعنوية.

1 - المنع والحبس والحصر والدية

يربط «أهل الاشتقاق»، كما يسميهم الزبيدي صاحب **تاج العروس**، بين المجموعة الأولى من دلالات العقل الحسية المرتبطة خصوصًا بالحيوانات، وهي معاني المنع والحبس والحصر والمسك، ودلالاته المعنوية. فالمنع يتعلق بالكلام والانفعالات والعواطف والأهواء والخيالات والتصرفات غير اللائقة. نقرأ في **تاج العروس**: «وقال بعض أهل الاشتقاق: العقل أصل معناه المنع، ومنه العقل للبعير، سمي به لأنه يمنع عما لا يليق»، كما نقرأ في الكتاب نفسه: «وقيل العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أُخِذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حُبس ومنع الكلام»؛ ويذكر صاحب **لسان العرب** في هذا المعنى «وسُمّي العقل عقلًا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه»؛ ويقول أبو الحسين بن زكريا صاحب **معجم مقاييس اللغة** بأن «العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطّرد يدل عُظمُه على حُبسة في الشيء، أو ما يقارب الحُبسة، من ذلك العقل وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»؛ وبصدد معنى الدية، هناك تفسيران لذلك، فالدِّية «سميت عقلًا لأنها تمسك الدم» (**معجم مقاييس اللغة**)، «وقيل للدية عقل لأنهم كانوا يأتون بالإبل فيعقلونها بفناء وليّ المقتول، ثم كثر ذلك حتى قيل لكل دية عقل وإن كانت من دنانير أو دراهم» (**لسان العرب**).

نستخلص من معاني هذه المجموعة أن العقل يقوم في الأساس بوظيفة عملية - خلقية ذات طابع قمعي. فالعقل هو القوة العملية التي تضبط جموح الأهواء، وتقمع اندفاع الانفعالات، وتحد من ضراوة الأفعال والأقوال الطائشة، مانعًا بذلك العاقل عن فعل ما لا يليق[453].

2 - الجمع والربط

من معاني العقل الحسية معنى **الجمع والربط** الذي يفضي إلى دلالات معنوية. نقرأ في **لسان العرب** و**تاج العروس**: «رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه»؛ والربط مرادف للشدّ، ولذلك نقرأ في الحديث: «القرآن كالإبل المعقَّلة، أي المشدودة بالعقال» (**لسان العرب**). ولا شك في أن لهذا المعنى، الذي يغلب عليه الطابع العملي والأخلاقي، علاقة بإنتاج الأفكار واستخلاص النتائج. ونشير إلى أن معنى الجمع تشترك فيه لفظة العقل العربية مع كلمة اللوغوس اليونانية، وكلمة (Intellectus) اللاتينية، التي تعود بأصلها إلى لفظة اللوغوس.

3 - الصعود والملجأ والحصن

يردّ أهل الاشتقاق بعض الاستعمالات الاصطلاحية للفظة العقل إلى المعنى اللغوي الذي يفيد «**الملجأ والحصن**»: «واشتقاقه... من المعقل وهو الملجأ، لالتجاء صاحبه إليه» (**تاج العروس**)، ومن هنا جاء القول المأثور «العقل أحصن معقل» (**واسطة الآداب**).

العاقل يتحصن بالعقل ويلتجئ إليه مخافة السقوط في مخالب الأهواء، والانزلاق إلى مهاوي الأخطاء والمهالك. والواقع أن الدية هي نتيجة خطأ ارتكبه العاقل، الذي عليه هو، أو عاقلته (عصبته)، أن يؤدوها عنه. وبهذا المعنى كان العقل بمنزلة تكفير عن الأخطاء، لكنه أيضًا دليل على التعقل والحكمة، لأن دفع الدية أفضل من الدخول في دوامة أخذ الثأر.

4 - التثبت والمَسك والحفظ

الغرض من عقل الدابة تثبيتها. وهذا ما حدا بأهل الاشتقاق إلى ربط أحد معاني العقل الاصطلاحية بمعنى التثبت اللغوي «العقل التثبت في الأمور» (**لسان العرب**). ولا

يخفى أن التثبيت والإثبات من أفعال العقل المعرفية والمنطقية، لأن ما يميز العقل عن غيره من القوى الحسية الداخلية، وخصوصًا القلب، أنه لا يتقلب في أحكامه ولا يُطلِقها جزافًا من دون حجة أو دليل. إن توثيق المعرفة العقلية (العلمية) بالبراهين والأدلة يضفي عليها صفة الثبات والرسوخ والوثاقة، علاوة على أن العقل ينطلق للقيام بأفعاله من المبادئ، التي هي أمور مثبتة وثابتة. من هنا كان اليقين، الذي هو اطمئنان النفس وسكونها إلى معرفة ما، مصاحبًا المعرفة العقلية. ووردت أحاديث نبوية تربط معنى الثبات بالعقل: «ولما رجع رسول الله ص من غزوة أُحُد سمع الناس يقولون كان فلان أشجع من فلان ونحو هذا، فقال النبي (ص) أنهم قاتلوا على قدر ما قسم الله لهم من العقل والثبات، وثباتهم على قدر عقولهم» **(واسطة الآداب)**[454]. نشير إلى أن معنى الثبات نجده في لفظة Mens اللاتينية.

للثبات علاقة وطيدة بالحفظ والمسك والتماسك؛ نقرأ في **مقتبس الأثر**«ويقال لثبات صورة الشيء في القلب الحفظ»[455]، ويضيف: «والحفظ للنفس من وجه جار مَجرَى الخزانة للمَلِك، يضع فيها الذخائر إلى وقت الحاجة، ومن وجه جار مجرَى الكتاب، الذي يكتب فيه الشيء فيَرجع إليه يَتذكر به»[456]. وقد مر بنا أن الدواء يعقل البطن أي يجعله ثابتًا متماسكًا، ومن هنا جاءت إشارة القواميس إلى الجانب الاستشفائي للعقل «قال بعض الحكماء كل عقل ليس فيه فضل لمداواة الناس فليس بتام» **(واسطة الآداب ومادة الألباب)**. والمَسك أو الحِفظ يفيد في المعنى نفسه إيجابيًا، وهو حفظ الشيء من الضياع، وسلبيًا هو منع المرء أو الشيء من فعل شيء ما.

لا تخفى على القارئ درجة انعكاس دلالات الصيغ الفعلية على المعاني الحسية لاسم العقل وبالتالي على معانيه النظرية. فالربط والجمع، كما أشرنا من قبل، هو من العمليات العقلية الأساس، سواء على مستوى التعاريف (ربط الجنس بالفصل، والمادة بالصورة) أم على مستوى الاستدلالات (ربط المقدمات لاستخلاص النتائج). ولا شك في أن هناك صلة دلالية ما بين حلب الشاة أو استخراج الحصرم من الضب وعمليات الاستدلال. كما أن الحصر هو الآخر من أفعال العقل، لأن هذا الأخير يقوم من جهة بحصر ما لا نهاية له من الإحساسات في مفهوم كلي، ويقوم من جهة ثانية بحصر الصفات الذاتية في مقومات جوهرية لصياغة حدّ أو ماهية الشيء. وإذا كان تثبيت الحقيقة وحفظها في قوانين ومبادئ ثابتة من السمات الأساس للمعرفة العقلية، فإننا نجد هذه السمة من معاني الصيغ الفعلية لعَقَل. وتنفعنا هذه الصيغ في العثور على بوادر معنى رئيس من معاني العقل، وهو أنه مكيال للأشياء والمعارف، ذلك أن فعل الموازاة والمضاهاة يتطلب معيارًا لتحويل الأمور الكيفية إلى أمور كمية تسهيلًا لصوغها في قوانين علمية. ويشير معنى الغلبة إلى جملة من الأفعال العقلية التي تنتمي إلى حقول الجدل والسفسطة والخطابة والشعر.

هذا عن الجوانب النظرية من أفعال العقل، أما عن جوانبه العملية، فإننا نجد ضالتنا في معاني الحبس والمنع والإمساك والتمنع والتغلب التي لها صلة بعوالم الأخلاق والسياسة والاجتماع. وعلى الرغم من تعدد الدلالات النظرية التي يمكن أن تشتق من الصيغ الفعلية للفظة العقل، فإننا نميل إلى رجحان الطابع الحسابي والأخلاقي والاجتماعي على الطابع النظري. فالأغلبية الساحقة لمعاني العقل الحسية لها علاقة بالأفعال كمعاني حبس ومنع وأمسك وتمنع وغلب وأدى وأعطى.

انعكست هذه المعاني السلبية على علاقة العقل بالقول والكلام، إذ نجد اللفظ العربي - خلافًا لكلمة اللوغوس اليونانية وكلمة الراسيو (Ratio) اللاتينية اللتين تدلان على القول - يرتبط بحبس الكلام، أو بعدم القدرة عليه، أو إيثار الصمت عليه، وكأن فعلَ العقل في العربية فعلٌ للإنصات الداخلي، لا للمجاهرة والمناظرة في المجالس العمومية.

يبدو أن الصيغ الفعلية لمادة «عقل» اكتسبت المعاني الاصطلاحية، كالفهم والحفظ والاعتبار والتمييز والفكر والنظر، قبل الصيغة الاسمية. وما يدل على ذلك أن كلمة عقْل وجدت في القرآن الكريم في صيغه الفعلية فقط، بينما وردت مرادفات العقل (اللب، البصيرة، القلب ...إلخ) في صيغها الاسمية للدلالة على معانيه الاصطلاحية[457].

يُخيَّل للمرء أنه لا توجد إشارة واضحة في معاني العقل اللغوية إلى معناه الاصطلاحي، ما قد يحمل على القول بانفصال البعد اللغوي عن بعده الاصطلاحي. ذلك أن المعاني الحسية لاسم العقل كانت نتيجة احتكاك اللغة بالعالم الحسي، في حين كانت معانيه الاصطلاحية ثمرة خبرته بمجال العلوم والإنتاج الفكري والمذهبي، كما كانت نتيجة انفتاحه على لغات وثقافات الحضارات المجاورة. لكننا نميل إلى موقف بعض أئمة اللغة الذين يصدرون عن نظرة اشتقاقية تفسر الانتقال من المستوى اللغوي إلى المستوى الاصطلاحي بأنه انتقال متصل وليس طفرة منفصلة، أي إنهم يربطون ربطًا عليًّا بين المعاني اللغوية والاصطلاحية، فيفسرون المعاني النظرية الطارئة على لفظة العقل بالرجوع إلى أصولها اللغوية، وكأن المعاني الاصطلاحية هي تطوير للمعاني الحسية الأصلية، وليست فعلًا للانفصال عنها. هذا من دون أن ننفي بأن التغير الجذري الذي حصل في معاني العقل كان بفضل انفتاح الكلمة العربية على لغات الآخر وثقافاته، وخصوصًا ثقافة اليونان ولغتهم.

رابعًا: معاني اسم العقل الاصطلاحية

تمدنا المعاجم اللغوية والقواميس الاصطلاحية، الفلسفية والكلامية والصوفية، بمادة غنية عن دلالات اسم العقل. ولا ريب في أن هذا الثراء الدلالي أمر إيجابي، لأنه يساعدنا كثيرًا في تبين تعدد هذا المفهوم وتطوّره في الثقافة العربية؛ غير أنه ربما يشكّل في الوقت نفسه عائقًا أمام الإحاطة بالدور أو الأدوار التي مثّلها العقل فعلًا في هذه الثقافة. فإذا أضفنا إلى ذلك، أن المعاجم تقدم مادة تختلط فيها الدلالات الحسية بالدلالات المعنوية والاصطلاحية، وتتداخل فيها المذاهب والمدارس الكلامية والفلسفية (معتزلة، أشاعرة، فلاسفة) والأجناس القولية المختلفة، (فقه وعلم أصول وعلم كلام وتصوف وفلسفة)، لأدركنا مدى الصعوبة التي تعترض الباحث من أجل تقديم صورة دقيقة لدلالات العقل. فهذا التراكم الهائل، والتداخل المتشعب في دلالات العقل يجعلان أمر تحديد طبيعته، وإحصاء وظائفه، وتمييز معانيه الأصلية عن معانيه الطارئة عليه، وتتبع تاريخ تطور دلالاته، وتحديد هويتها اللغوية أو الفقهية أو الكلامية أو الصوفية أو الفلسفية، أمرًا عسيرًا جدًّا؛ لعل هذا ما قصده الغزالي حين قال: «إذا قيل ما حدّ العقل؟ فلا تطمع في أن تحدّه بحد واحد، فإنه هوّس، لأن اسم العقل مشترك يطلق على معان عدة... فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود»[458].

إذًا، لا تسعفنا القواميس في تسهيل مهمتنا، على الرغم من أنه من المفروض أن يتخذ أصحابها موقفًا محايدًا من المعاني والأقوال التي يقومون بتجميعها حول العقل. ذلك أننا، عند التدقيق، نجد أصحاب القواميس يعربون في حقيقة الأمر عن انتصارهم لمذاهب بعينها، أو يميلون إلى أجناس قولية محددة. إضافة إلى ذلك، تتميز القواميس القديمة بعيب جوهري هو أنها كانت تقوم في الغالب بحشد عشوائي لأكبر عدد من المعاني من دون أي جهد للتصنيف المنطقي، أو للترتيب الزمني، أو للفرز المذهبي، فيتراكم في وعاء لفظة العقل خليط من الدلالات يكاد يكون غير قابل للترتيب والنظام. هذا علاوة على أن غِنَى المؤثرات الثقافية الوافدة على الحضارة الإسلامية من الخارج (وخصوصًا من الفكر اليوناني) يجعل من الصعوبة معرفة ما إذا كان التاريخ الفكري الذاتي لاسم العقل العربي هو الذي سمح له بأن يلبس الدلالات العديدة، أم أن إمكاناته اللسانية الذاتية هي التي أهّلته لأن يكون قابلًا للتلقيح المستمر من لدن ضروب الفكر المنصهرة في الحضارة العربية الإسلامية.

1 - العقل إدراك الحقائق وفهم الخطاب

مهما تعددت أسماء العقل، تكاد دلالة الإدراك تكون القاسم المشترك بين تلك الأسماء جميعًا، لأن الإدراك هو أهم فعل للعقل، وهو الذي يسميه المناطقة بالتصور. فالعقل قوة «للنفس بها تتمكن من إدراك الحقائق» (الكشاف)، أو إنه «صفة راسخة توجب لمن قامت به إدراك المدركات على ما هي عليه ما لم تتصف بضدها» (**تاج العروس**).

غير أنه لا يوجد اتفاق بشأن طبيعة هذا الإدراك، فهل هو مباشر (حدس) أو يقع بتوسط (استدلال، النظر)، وهل يتعلق بالظاهر أم بالباطن؟ يميز بعضهم إدراك العقل عن غيره من الإدراكات الحسية والحدسية بكونه ليس إدراكًا مباشرًا، وإنما هو إدراك «للغائبات بالوسائط» (**التعريفات**)، لذلك يُعرَّف العاقل بأنه «كل من يستنبط دقائق القلوب ويستخرج ودائع الغيوب»[459]، بينما يعتبر بعضهم الآخر إدراك العقل بوصفه إدراكًا مباشرًا، لكن موضوعه يختلف عن موضوع إدراك الحواس، لأنه يدرك العلوم الضرورية أو المبادئ الأولية التي لا أول لها من دون توسط. وهناك موقف ثالث من طبيعة إدراك العقل يجمع بين إدراكه للأمور الضرورية (المباشرة) والأمور النظرية (غير المباشرة)، حيث يرى أصحابه أن العقل «نور روحاني تُدرِك به النفسُ العلوم الضرورية والنظرية» (**القاموس المحيط**)، بل نجد بعض التعاريف توسع نطاق الإدراك العقلي ليشمل الإدراك الحسي والنظري معًا. وفي الجملة، يمكن القول إن العقل هو ظهور المجهول للنفس، سواء سمِّي حدسًا أو نظرًا أو إدراكًا أو قبولًا.

تذكُر القواميس الفهم من معاني العقل: عقَلَ الشيءَ فهمه، فهو عقول (**لسان العرب، ترتيب القاموس المحيط**)، «ويقال للمرء قلب عقول...فهِمٌ» (**لسان العرب**). ويورد صاحب **المصباح** تعريفًا للعقل بأنه «غريزة يتهيأ بها الإنسان لفهم الخطاب». ويربط القاشاني العقل بزوج الخَلق والحق، وبزوج الظاهر والباطن قائلًا »ذو العقل هو الذي يرى الخَلق ظاهرًا والحق باطنًا، فيكون الحق عنده مرآة الخلق لاحتجاب المرآة بالصورة الظاهرة فيه احتجاب المطلق بالمقيد»[460].

2 - العقل علم ومعرفة

بعد الإدراك والفهم يأتي العلم، أو بلغة المناطقة، بعد التصور يأتي التصديق والحكم. إن التوحيد بين العقل والعلم هو ما جعل بعض القواميس تعرّف العقل بتضاده مع الجهل[461]؛ لكن بعض المفكرين، أمثال ابن خلدون، يذهب إلى أن وظيفتي التصور والتصديق تابعتان للعلم، الأمر الذي يسهّل أمر التوحيد بين العقل والعلم[462]. وتُجمع القواميس على أن العلاقة بين العقل والعلم هي علاقة تلازم ذاتي، بل قد يرقى هذا التلازم إلى درجة الترادف، على الرغم من أن العلم يشكل موضوع العقل وغايته، أي ما يسعى العقل للوصول إليه، وليس هو العقل نفسه. ويفسر الأشعري هذا التلازم الذاتي بقوله: «إن العقل ليس غير العلم، وإلا جاز تصور انفكاكهما، وهو محال؛ إذ يمتنع أن

يقال عاقل لا علم له أصلًا، وعالم لا عقل له أصلًا» (**الكشاف**). ومع ذلك، لا يمكن أن نوحد بين العقل والعلم، لأن العقل هو «قوة متهيئة لقبول العلم» (**معجم مفردات القرآن**)، أو هو «ملكة في النفس تستعد بها للعلوم والإدراكات» (**تاج العروس**)، وليس هو العلم نفسه، هذا علاوة على أنه، كما سبق أن ذكرنا، يقوم بوظائف أخرى (عملية) غير تحصيل العلم.

حتى لو جرى التوحيد غالبًا بين العقل والعلم، فإن أصحاب هذا التوحيد يختلفون إزاء نوع العلم الذي يُوَحَّد بالعقل: هل هما العلمان النظري والضروري، أم أحدهما فحسب؟ وفي هذا الصدد كان الأشعري مُحِقًّا في تمييزه بين ثلاث لحظات في العلاقة بين العلم والعقل: لحظة العلم بالنظريات، ولحظة النظر الذي هو فعل الحصول على النظريات، ثم لحظة العقل نفسه. فالعلم مشروط بالنظر، والنظر مشروط بالعقل[463]. ليس العقل إذًا هو مطلق العلم، وليس هو فعل حصول العلم، وإنما هو «العلم بالضروريات. وليس علمًا بكلها، فإن العاقل يفقد بعضها لفقد شرطه كما مر، فهو العلم ببعضها» (**الكشاف**). وهذا العلم هو ما عناه بعضهم بقولهم إن العقل «علم مخصوص، فلا فرق بين العلم والعقل إلا بالعموم والخصوص» (**الكليات**)، والعلم المخصوص هو «المعنيّ بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات» (**تاج العروس**)[464]. هكذا يكون العقل هو ذلك الوعاء الإبيستمولوجي (أي بلغة القدماء عقل **كتاب البرهان** كما يقول الفلاسفة المسلمون، أي عقل المبادئ الأولى الضرورية) الذي يشرط فعل النظر أو التفكير (أو النظر والاستنباط والاستقراء)، وهو إنزال تلك المبادئ الأولى إلى معمعة البحث عن النظريات العلمية. إذًا من المبدأ إلى الفعل فإلى موضوع الفعل، من العقل إلى النظر فإلى العلم. وهذا يدل على أن المبدأ بمفرده غير كاف، وكذلك الأمر بالنسبة إلى العنصرين الأخيرين: النظر والعلم. وينقل لنا صاحب **مقتبس الأثر** تمييزًا طريفًا بين العلم والعقل، حين يربط المنع العقلي باللانظام في الأفعال، والعلم بالموضوعية «وسمي عقلًا من حيث إنه مانع لصاحبه أن تقع أفعاله على غير نظام؛ وسمي علمًا من حيث إنه علامة على الشيء»[465].

العلوم الضرورية، أو المعاني الأولى المجتمعة في الذهن، تُسمَّى «العلم الأول»، وهو ما يتم توحيده بالعقل[466]، في مقابل العلوم أو المعقولات الثواني التي هي العلوم النظرية. ولمّا كان العلم الأول بسيطًا وأوليًا وضروريًا وصادقًا بذاته لا بتوسط، تم التفريق بين العقل والعلم على أساس أن العقل هو العلم البسيط، و'العلم' هو العلم المركب، لأنه يحصل بتوسط وتركيب[467]. غير أن هذا التمييز لا يحوز على إجماع النُظار، لأن الغزالي، كما أشرنا، يربط أيضًا العقل بالعلوم النظرية[468].

3 - العقل طريق ومنهج

تنقل إلينا القواميس وصفًا لبعض المتكلمين للإدراك العقلي على أنه عبارة عن مسيرة تتكون من حركتين، الحركة الأولى تتمثل في درك الحواس الباطنة، التي تستند هي الأخرى إلى الحواس الظاهرة؛ والحركة الثانية تتجلى في ظهور المطلوب أمام عين العقل[469]. ومعنى هذا أن العقل قوة تمكّن الإنسان من الانتقال من المشاهدات إلى الغائبات، ومن الضروريات إلى النظريات. ولا يمكن أن يقوم العقل بذلك من دون منهج، أي من دون ترتيب ونظام. فالعقل قبل كل شيء سلوك في طريق، ومنهج في السير، أي هو قوة بشرية قادرة على ترتيب المبادئ وتنظيم الأفكار للوصول إلى أفكار وقوانين وحلول جديدة. ولعل هذا المنهج أو الطريق هو ما عناه بعض النُظار بقولهم أن العقل نور[470]. غير أن لتشبيه العقل بالنور تاريخًا حافلًا في الفكر الإسلامي. فربما يريد به الفلاسفة «الأثر الفائض من العقل الفاعل»، فيكون نوره علة حصول الإدراك العقلي البشري من حيث هو فعل ومن حيث هو موضوع معًا. ذلك أن العقل الفاعل عندهم هو بمنزلة الشمس أو النور بالقياس إلى العين وإلى الأشياء، فكما أن نور الشمس هو الذي يضيء في الوقت نفسه أعيننا والموضوعات والألوان التي نراها، فكذلك العقل الفاعل يضيء عقولنا وموضوعات علمنا، ما يجعل الإضاءة مجرد تمكين العقل البشري من الاستعداد لقبول العلم الفائض من لدن العقل الفاعل. وهذا هو مذهب ابن سينا ومن سار في طريقه الذي يعترف بتعالي العقل الفاعل. أما المتكلمة والصوفية فيذهبون إلى أبعد من ذلك عندما يعتبرون النور العقلي إلهيًا. فالمطلوب عند بعضهم «بدركه [الإنسان] بتأمله»، أي بالتفاته إليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى وإلهامه، لا بتأثير النفس أو توكيدها، فإن الأفكار معِدّات للنفس، وفيضان المطلوب إنما هو بالهام الله سبحانه» (**الكشاف**)[471].

4 - العقل معيار للحكم والتمييز

إذا كان لدلالات العقل السابقة منحى نظريًا يغطي الجوانب المعرفية والمنهجية معًا، فإن تعاريف أخرى للعقل تشير إلى أنه معيار أخلاقي وجمالي ومعرفي به يكون الإنسان قادرًا على التمييز بين الخير والشر، بين الحُسن والقبح، وبين الصواب والخطأ[472]. ترجع أهلية العقل للقيام بهذا الدور المعياري، إما لكونه يملك قبْليًا جهازًا من المبادئ الأولى التي يستعملها للفصل بين القيم المتعارضة، ولهذا سمي العقل بالعلم الأول (أو الضمير)[473]، وإما لكونه يملك قدرة على استخلاص تلك المبادئ من التجارب والممارسات اليومية[474]، تجعله «محكًا»[475]، وإما بحكم أنه «قسطاس الله تعالى في عالم الإنسان، والآلة لبث العدل والإحسان، والملك الذي يبين عنه ترجمانًا للّسان»[476].

من لوازم هذه الوظيفة المعيارية أن يكون العقل قادرًا على تبيّن المصالح من العواقب، وعلى إصدار الأحكام والأوامر، كالزجر عن فعل القبائح «سُئِل أعرابيّ عن العقل متى يُعرَف؟ قال إذا أنهاك عقلك عما لا ينبغي، فأنت عاقل»[477]، أو الحضّ على فعل الخيرات، لذلك يُعرَّف العاقل بأنه «من يرى بأول رأيه أواخرَ الأمور، ويهتك عن أسبابها ظُلَم الستور»[478].

بالغ بعضهم في القول إن المرء لا يكفيه أن يكون عالمًا فحسب، أو حاذقًا فحسب، كي يسمَّى عاقلًا، بل ينبغي أن يجمع بين العلم والعمل الأخلاقي أو الديني كي يكون كذلك: «وقد يطلق [العقل] على من جَمَع العمل إلى العلم، حتى أن المُفسِد وإن كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلًا، فلا يُقال للحجّاج عاقل بل داهٍ؛ ولا يُقال للكافر عاقل، وإن كان محيطًا بجملة العلوم الطبية والهندسية، بل إما فاضل وإما داه وإما كيّس»[479].

للتمييز العقلي دور آخر يمكن أن نسميه بالتمييز الأنطولوجي للإنسان عن غيره من الكائنات: «فالعقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان» (**لسان العرب**)، أو بعبارة أكثر شمولًا، العقل «قوة وغريزة أودعها الله سبحانه في الإنسان ليتميز بها عن الحيوان بإدراك الأمور النظرية» **(تاج العروس)**.

5 - العقل أداة للتأثير والتدبير

إلى جانب التعريف الأخير، هناك تعريف عمليّ آخر للعقل يقرنه بقدرته على التدبير أو التأثير في النفس والجسم. فصاحب **الكشاف** ينقل لنا أن «العقل هو جوهر مجرد غير متعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف، وإن كان متعلقًا بالجسم على سبيل التأثير»[480]. أما صاحب **التعريفات** فيجعل العقل متعلقًا بالبدن تعلق **التأثير والتدبير والتصرف** معًا. ومهما كان، فإن وظائف التدبير والتأثير والتصرف العقلية تترك بصمات قوية على شخصية الإنسان يسميها القدماء «الهيئة المحمودة للإنسان في حركاته وكلامه» (**القاموس المحيط**). فمن يأتمر بأمر العقل ويدبّر حياته انطلاقًا من توجيهاته يصبح ذا وقار وهيبة وسكينة وحكمة[481]. هكذا تتكرس حاكمية العقل الخلقية والمعرفية بالنسبة إلى الإنسان، فلا يكون الإنسان إنسانًا إلا بالعقل.

خامسًا: ألقاب العقل

من العوامل التي تجعل تحديد اسم العقل أمرًا صعبًا تعدد ألقابه، فقد لُقِّب العقلُ بصفات ونعوت عديدة، كالغريزة والجوهر والنور والقوة والاستعداد والمَلَكة والكيفية والصفة والهيئة والعلم. وغير خاف أن هذا التعدد في ألقاب العقل ونعوته يعكس اختلاف جهة النظر إلى طبيعته، وتفاوت مقدار التركيز على مهماته المعرفية والعملية والخلقية والدينية والنفسية والاجتماعية والأيديولوجية.

لا نستطيع أن نتكلم على ارتباط حتمي بين ألقاب العقل وأنواع وظائفه، إذ ليس اللقب الواحد مختصًا بوظيفة محددة، بل إنك قد تجد المهمة العقلية نفسها تتردد وتتوزع بين ألقاب مختلفة:

- عندما نتصفح وصف العقل بالجوهر، نجده يقوم بإدراك الغائبات بالوسائط، والمشاهدات بالمشاهدات؛ كما نجده يقوم بالتمييز بين الخير والشر، وبين الحُسن والقبح، وبين الصواب والخطأ؛ ثم أن ورود العقل متصفًا بالجوهر يجعله أحيانًا يقوم بوظائف التأثير والتدبير والتصرف في البدن.

- يرد وصف العقل بالنور[482] مرتبطًا بقدرته على معرفة الحق والباطل، وبعقل حقائق الأشياء، وبإدراك العلوم الضرورية والنظرية، وبإضاءته طريق الفكر، بأن يكون العقل أداة ترتيب مقدمات الفكر. وغالبًا ما يكون العقل، عندما يقترن بالنور، مضافًا إلى المعرفة العلمية سواء كانت ضرورية أو نظرية، منهجية أو معرفية.

- عندما يوصف العقل بالغريزة، نجده قادرًا على فهم الخطاب، وعلى اكتساب العلم بالضروريات أو أنه هو نفسه مجموع العلوم الضرورية، إلا أن الغزالي يذهب إلى أن الغريزة العقلية قادرة أيضًا على تحصيل العلوم النظرية. ولا شك أن ربط الغريزة بالفهم والعلم يقتضي تعديل دلالة الغريزة تعديلًا جذريًا، وإلا فإن هذا الربط متناقض

الأطراف، لأن الغريزة تعني في الأصل مجموعة من الحركات والأفعال والوظائف الضرورية التي لا تصدر عن وعي أو علم بها.

- يوصف العقل بالقوة، وحينئذٍ تصبح النفس مستعدة لقبول العلوم وإدراك الحقائق، أو تمييز الأمور الحسنة من القبيحة.

- يوصف العقل أحيانًا بالمَلَكة التي يكتسبها الإنسان بالتجربة، فيستنبط بها المصالح والأغراض، أو تستعد بها النفس للعلوم والإدراكات[483].

- كما يوصف بأنه من الهيئات والكيفيات والصفات الراسخة المنتمية لمقولة الكيف، يُدرِك بها الإنسان المدركات على ما هي عليه، لا كما يعتقد أنها كذلك.

نخلص مما سبق إلى أن وصف العقل بأوصاف القوة والاستعداد والمَلَكة والغريزة والعلم بعيد إلى حد التعارض عن وصفه بالجوهر والنور، لأن الأوصاف الأولى هي بمنزلة أعراض أو لواحق للجوهر، بينما يرفع الوصفان الأخيران (الجوهر والنور) العقل إلى مرتبة الجوهر القائم بذاته. وبالفعل، وصف العقل بالجوهر معناه الاعتراف بوجود انقسام جذري في حقيقة الإنسان إلى طبيعتين متقابلتين، إحداهما آمرة وهي العقل، والأخرى مأمورة وهي الجسد بما يمثله من غرائز وأهواء وإحساسات وظنون واعتقادات. لكن في المقابل، لا يعني وصف العقل بالألقاب العرَضية (كالصفة والهيئة والكيفية والعرَض) أنه كان وراء ذلك الرغبة في إثبات وحدة الإنسان الجوهرية وتأكيدها، فانشقاق الإنسان إلى حقيقتين متقابلتين سمة للألقاب الجوهرية والعرضية معًا. من هنا نتساءل إذا كان وراء هذه الألقاب مواقف مذهبية واعية بصدد طبيعة العقل، أم كان اللجوء إليها لأغراض خطابية، أي إن استعمال هذه التشبيهات والاستعارات كان من أجل تقريب معنى العقل إلى ذهن القارئ فحسب؟ إننا نرجح التفسير الأخير، لأن عدم مراعاة مظاهر التقابل بين تلك الألقاب عند ربطها بالعقل، وعدم التقيد باختصاص كل لقب بوظيفة معينة يعني أن استعمال تلك التشبيهات كان من باب البلاغة فحسب.

الارتباط مع التراث الفلسفي الإغريقي ولد في اللغة العربية أسماء أو ألقاب جديدة للعقل، كالعقل الهيولاني، والعقل المنفعل، والعقل بالقوة، والعقل الفاعل، والعقل بالفعل، والعقل النظري، والعقل بالمَلَكة، والعقل المكتسب، والعقل التجريبي[484]، والعقل المستفاد[485]، والعقل القدسي[486]... الخ.

سادسًا: مرادفات العقل

لا يمكن فهم أهمية العقل كاسم فرض نفسه على الساحة اللسانية أن لم نقارنه بمرادفاته. وهذه الظاهرة موجودة في كل اللغات. فقد أوجدت اللغة اليونانية في الأقل مترادفين أساسيين للعقل هما اللوغوس (Logos)، والنوس (Nous)؛ وقدمت اللغة اللاتينية ثلاثة أسماء هي الراسيو (Ratio)، والإنتليكتوس (Intellectus) ثم المينس (Mens). أما اللغة العربية فيصعب حصر مرادفات العقل فيها، وليس ذلك لأنها كثيرة، لكن لأنها متفاوتة في قوتها الدلالية وفي مدى انتشارها ودورها التاريخي في مجال الفكر والعلم والفن. لذلك، لن نتكلم على كل ما قدمته اللغة العربية من مرادفات العقل، وإنما سنكتفي بمجموعة محدودة في ستة هي: الاعتبار، والنظر، والفكر، والفهم، والبصيرة، ثم القلب؛ وحصرنا المرادفات اللواحق في خمسة هي الذهن، واللب، والنُّهَى والحِجا، والدهاء[487]، على أن نقسمها إلى قسمين، نتعرف في البداية إلى ما يمكن تسميته بالمرادفات الفاعلة في تاريخ الفكر الإسلامي، ثم نشير إشارة سريعة إلى ما يمكن تسميته بالمرادفات المنفعلة. وقد حصرنا المرادفات الفاعلة في:

1 - الاعتبار

نقرأ في **لسان العرب** أن الصيغ الفعلية لاسم 'الاعتبار' (عَبَر، عبّر، واعتبر...) تفيد معان عدة نذكر من بينها:

- عبّر الأحلام فسّرها: «عبَر الرؤيا يَعْبُرها عَبْرًا وعبارة، وعبّرها: فسّرها وأخبر بما يؤول إليه أمرها»[488]؛ - «عبَرتُ النهر والطريق أعبُره عبْرًا وعُبورًا إذا قطعته من هذا العبر إلى ذلك العبر»، و«عبَر السبيل يعبُرها عبورًا: شقها»؛

- عبّر أعرب وبيّن: «وعبَّر عما في نفسه: **أعرب وبيّن**»، و«اللسان يُعبّر عما في الضمير»؛

- «عبّر عنه غيره: **عيي فأعرَب عنه**...»، و«عبّر عن فلان **تكلم عليه**»؛

- عَبَر تدبر: «عَبَر الكتابَ يعبُره عَبْرًا: تدبره في نفسه ولم يرفع صوته بقراءته»، «وفي التنزيل «فاعتبروا يا أولي الأبصار»، أي تدبروا وانظروا في ما نزل بقُيظة والنضير، فقايسوا فاعلهم واتعظوا بالعذاب الذي نزل بهم...»؛

- استعبر استخرج الدراهم «ويقال في الكلام لقد أسرعت استِعبارَك للدراهم، أي استخراجك إياها»؛

- عبَر بمعنى وزن «عبَر المتاع والدراهم يعبرها: نظر كم وزنها وما هي، وعبّرها: وزنها دينارًا دينارًا»، و«قيل عبّر الشيء إذا لم يبالغ في وزنه أو كيله»؛

- «اعتبر منه: تعجب»؛

- «يقال عبَر فلان إذا مات، فهو عابر، كأنه عبر سبيل الحياة...».

الصيغ الاسمية لمادة عبَر كثيرة، منها الاعتبار والتعبير والعبور والعبارة والعِبْرة والعِبار والعبّار والعَبَر والعبير العَبْرة والعابر والعَبْرى. غالبًا ما تعكس الصيغ الاسمية دلالات الصيغ الفعلية التي وقفنا عليها، ومنها:

- العابر (أ) عابر سبيل وعابرو وعُبّار سبيل...؛ و(ب) والعابر «الذي ينظر في الكتاب فيَعْبُره أي يعتبر بعضه ببعض حتى يقع فهمه عليه»، و«العابر: الناظر في الشيء»؛ (ج) «قيل لعابر الرؤيا: عابر لأنه **يتأمل** ناحيتي الرؤيا فيتفكر في أطرافها، ويتدبر كل شيء منها ويمضي بفكره فيها من أول ما رأى النائم إلى آخر ما رأى...»، (د) وقولهم: لغة عابرة أي جائزة...؛

- المعتَبَر: المستَدل بالشيء على الشيء؛

- تعبير الدراهم وزنها جملة بعد التفاريق؛

- والعِبرة: العجب. وترد بمعنى الاعتبار بما مضى، وقيل العبرة الاسم من الاعتبار؛

- العَبْرة: الدمعة، والجمع عَبَرات وعِبَر؛

- العَبَر الاعتبار، قال والعرب تقول اللهم اجعلنا ممن يَعبَر الدنيا ولا يعبُرها، أي ممن يعتبر بها ولا يموت سريعًا حتى يرضيك بالطاعة؛

- العبير: أخلاط من الطيب تجمع بالزعفران؛

- امرأة عابر وعَبْرى وعَبْرة: حزينة، والجمع عَبارى... ورجل عبران وعبر: حزين...

- العِبار الإبل القوية على السير، والعبّار الجمل القوي على السير...

- «العِبْر، هو جانب النهر، وعِبْر الوادي وعَبْره... شاطئه وناحيته... »

- العُبْر بالضم: كثير من كل شيء، وقد غلب على الجماعة من الناس وقوم عبير: كثير... والعبرانية لغة اليهود» (**لسان العرب**).

أما اسم 'الاعتبار' فيدل على العقل (والذي تلتقي بعض معانيه الاشتقاقية مع معاني اسم اللوغوس اليوناني (Logos)، واسم الراسيو اللاتيني (Ratio) كما سنشير إليه في حينه؛ ويدل الاعتبار على «النظر في حقائق الأشياء وجهات دلائلها» (**الكليات**)[489]؛ «وقيل الاعتبار هو التدبر، وقياس ما غاب على ما ظهر» **(الكليات)**؛ والاعتبار «يكون بمعنى الاختبار والامتحان» (**الكليات**)؛ كما يدل على **العبور والتعبير**، وهي معان نجدها أيضًا في اللوغوس؛ ولا شك في أن ثمة قرابة بين الاعتبار والتعبير والتأويل (الرؤيا) الذي هو عبور من المعنى الظاهر للحلم والرؤيا إلى المعنى الباطن، أو العبور من بحور الخيال إلى شاطئ الواقع. غير أن التأويل قد يكون أقرب إلى الخيال منه إلى العقل، الذي يجنح إلى التفسير الموضوعي الذي لا علاقة له بالذات، في حين يقوم التأويل برد الموضوع إلى الذات المؤولة.

2 - النظر

نجد في **لسان العرب** الصيغ الفعلية لمادة نَظَر كما يأتي: نظَره ينظره (نظَرًا ومنظرًا ومنظَرة)، نظر فيه، ونَظَر إليه، انتظر، تنظَّر، تناظر، استنظر... أشهر معاني نَظَر رأى، وشاهد، وعلم، وتفكّر، وتدبر، ورحم، وغضب، وانتظر، وارتقب، وقابل، وأهلك، وتأنّى، وباع بتأخير وإمهال، وأصغى وسمع، وذلك بحسب حروف الجر المتصلة به: فنَظَر إليه رآه بالعين، ونظر إليك الجبل قابلك، و«نظَر الدهر إلى بني فلان فأهلكهم»[490]؛ ونظر فيه تفكّر فيه وتدبره[491]؛ ونظر له رحمه؛ ونظر عليه غضب؛ ونظره انتظره، ونظرتُه وانتظرته إذا ارتقبت حضوره (**لسان، الكليات**)؛ «ونَظَر الرجل ينظره: تأنى عليه»؛ ونَظَر الشيءَ: باعه بتأخير وإمهال؛ ويقال أنظرني أي أصغ

إلي واسمعني؛ وتأتي صيغة ناظر بمعنى مائل وقابل، ناظرت فلانًا: صرت نظيرًا له في المخاطبة، وناظرت فلانًا بفلان: جعلته نظيرًا؛ وتناظرَت الداران: تقابلتا؛ واستنظره: استمهله؛ وتنظَّرْه: انتظرْه في مهلة.

أما الصيغ الاسمية لمادة نظر فمن بينها: «النَّظْرة هي اللمحة بالعَجَلة»، والنظرة الهيئة، والنظرة أيضًا سوء الهيئة، ورجل فيه نَظْرة أي شحوب، والنظرة الشنعة والقبح، والنظرة عين الجن، والنظرة الغشية أو الطائف من الجن، والنظرة: الرحمة؛ ورجل نظور ونظورة وناظورة ونظيرة سيدٌ في قومه يُنظر إليه، يقال فلان نظورة قومه ونظيرة قومه، وهو الذي يَنظر إليه قومه فيمتثلون ما امتثله؛ وهو نظيرة القوم أي طليعتهم، ومر بنا معنى للعقل شبيه بهذا. وتُجمع نظورة ونظيرة على نظائر؛ والنظور: الذي لا يغفل إلى ما أهمّه؛ والنَّظير هو المثيل والنِّد والنديد (ج نظائر)، »فلان نظيرك أي مثلك لأنه إذا نظر إليهما الناظر رآهما سواء»، والنظير **الخطير**؛ والناظر الحافظ؛ وناظور الزرع والنخل حافظه؛ والتنظر: توقع ما تنتظره؛ والنِّظرة: التأخير والإمهال في الأمر؛ الإنظار: التأخير والإمهال؛ والتناظر: التراوض في الأمر؛ والنِظارة الفراسة؛ والتنظر التكهن، وهو نظر تعلم وفِراسة؛ والمنظور: الذي يُرجَى خيره؛ وصبي منظور: أصابته العين؛ والمَنظَرة المَرقَبة؛ والمناظر أشراف الأرض لأنه يُنظَر منها؛ وهناك صيغ فعلية واسمية ترتبط بالقصاص والدية (كاختيار أحد النظرين).

أما بالنسبة إلى اسم النَّظر (والنظَرَان) فله الآتي من المعاني: «تأمّل الشيء بالعين» (**لسان العرب**)، أو هو «تقليب الحدقة نحو المرئي التماسًا لرؤيته» (**الكليات**)؛ والنظر «الفكر في الشيء تقدّره وتقيسه منك» (**لسان**)؛ وقد يراد به أيضًا التأمل والفحص، يقال نظرتَ فلم تنظر، أي لم تتأمل ولم تتروَ، ومنها قوله تعالى **(**قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**)** (يونس: 101) أي تأملوا[492]. وهذا ما يؤذن بأن موضوع النظر مزدوج، أي هو إبصار للأجسام والمعاني معًا، أو هو تقليب البصر والبصيرة، إدراك الشيء ورؤيته[493]؛ وربما يراد بالنظر المعرفة الحاصلة بعد الفحص، وهي الروية (**معجم مفردات القرآن**)؛ والنظر كذلك هو الإحسان والرحمة والعطف وإفاضة نعمه (**لسان، معجم مفردات القرآن**)؛ والنظر البحث، وهو أعم من القياس، لأن كل قياس نظر وليس كل نظر قياس (**معجم مفردات القرآن، الفروق اللغوية**)؛ ويورد صاحب **الكليات** من معاني النَّظر: ملاحظة المعلومات الواقعة في أثناء حركة انتقال الفكر من المطالب إلى المبادئ؛ «والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم» (نفسه)؛ وهو أيضًا «حركة القلب لطلب علم عن علم» (نفسه)؛ وربما يكون النظر مرادفًا للفكر، فيمتد عندئذٍ ليشمل ثلاثة أمور على الأقل: «علم أو اعتقاد أو ظن»[494]. نلاحظ أن اسم النظر يلتقي مع الاسم اليوناني للعقل، النوس (Nous)؛ إذ المعنى الأول للنوس هو النظر بالإبصار، وهذا ما يفسر نظرة اليونان إلى الحقيقة التي ترتكز في الأساس على النظرة التي تثير الدهشة.

3 - الفكر

ما نلاحظه على جذر فَكَر هو فقْر مادتها الصرفية والدلالية بالقياس إلى مادتي العقل والنظر. فالصيغ الفعلية لمادة الفكر محدودة في (فَكَر، يَفكِر، ويفكُر، وأفكر، وفكّر، وتفكّر)؛ وتفيد معاني تأمل ونَظَر وروّى وأعمل فكره في الشيء. نعاين الأمر نفسه بالنسبة إلى الصيغ الاسمية، فهي محدودة تقريبًا في (الفَكر، والفِكر، والتفكر، والتفكير، والفكرة، والفكرى، وفكّير، وفيْكِر) وهذه الصيغ كلها تدور حول المعاني نفسها التي وجدناها للصيغ الفعلية. فالرجل الفكّير أو الفيكر مثلًا هو كثير الإقبال على التفكر والفكرة (**تهذيب اللغة**).

أثار اسم الفكر نقاشًا بين أصحاب اللغة حول جمعه وطبيعة الصيغ التي يرد فيها. فبالنسبة إلى جمعه، يذهب سيبويه إلى أن الفكر والعلم والنظر أسماء لا تجمع، في حين يرى ابن دريد أن الفكر يُجمَع على أفكار. وبالنسبة إلى صيغته الصرفية، لا يميز بعض أصحاب القواميس بين الفِكر والفَكر، لكن الجوهري وابن دريد يذهبان إلى أن الفِكْر والفِكرة اسمان، والفَكر مصدرًا[495]، بينما يرى الليث أن التفكر اسم للتفكير.

أما بالنسبة إلى معاني الفكر فلا نجد صعوبة كبيرة في استقصائها، لكونها تدور حول نواة دلالية لا تخرج عن استعمال الاستدلال العقلي في الأمور النظرية والعملية. هكذا نجد له الدلالات الآتية:

- الفِكر هو «إعمال الخاطر في الشيء» (**لسان**)؛ وهو «تردد القلب في الشيء» (**مجمل اللغة**)؛ وهو «إعمال النظر في الشيء» (**القاموس المحيط**)، وهو «ما وقع بخَلَد الإنسان وقلبه...» (**جمهرة اللغة**)؛ ويتم التوحيد بين التفكر **والروية** (**القاموس المحيط**).

- هو «حركة النفس نحو المبادئ والرجوع عنها إلى المطالب»(**الكليات**)؛ أو «الانتقال من المطالب إلى المبادئ ورجوعها من المبادئ إلى المطالب» (نفسه).

- هو «التفكر التأمل» (**الصحاح**).

- الفكر أيضًا هو «ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول» (**التعريفات**).

- يُميِّز بين الفكر والتفكر، «فالفكر قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكر جريان تلك القوة بحسب نظر العقل» (نفسه) و«التفكر طلب الفكر، وهو يد النفس التي تنال بها المعلومات كما تنال بيد الجسم المحسوسات... والتفكر تصرف القلب في معاني الأشياء لدرك المطلوب...».

- الفكر هو «فرك الأمور وبحثها طلبًا للوصول إلى حقيقتها» (**التعريفات**).

- غالبًا ما يربط الفكر بالذهن عند تعريف المنطق، فهذا الأخير «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»، أو ربط الفكر بالمنطق والعقل؛ و«بنات الفكر هي المقدمات التي إذا ركبت تركيبًا خاصًا أدت إلى مطلوب»، وأحيانًا يميز بين الفكر والمنطق على أساس أن الأول فكر طبيعي والثاني فكر صناعي[496]. ونجد في القرآن الكريم آيات عدة تذكر صيغًا فعلية واسمية للفكر، من دون ذكر للفكر نفسه، كما هو الشأن بالنسبة إلى العقل.

أحيانًا، يفرّق أصحاب القواميس بين الصيغ المختلفة للفكر، فيقول الطوسي صاحب **اللمع** «بأن التفكر جولان القلب، والفكر وقوف القلب على ما عرف»[497]، ويذهب الغزالي من جهته إلى أن «معنى الفكر إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة»، ويرى أن هذا الإحضار «يسمى تفكرًا، واعتبارًا، وتذكرًا، ونظرًا، وتأملًا، وتدبرًا»[498].

ما نسجله بصدد دلالات الفكر هو تنوع الأداة أو القوة التي تقوم بإنجازه، فالتعاريف التي أوردناها تنسبه إلى الأدوات الآتية: الخاطر، والقلب، والخَلَد، والنفس، والروية، والقوة، والنظر، والذهن، والعقل. ومن المعلوم أن هذه الأدوات ليست متساوية في قوتها الدلالية والاصطلاحية، فبعضها عملي (كالروية والنفس والقلب)، وبعضها نظري (كالعقل والذهن والنظر)، ويشير بعضها الآخر إلى حالة واردة من خارج (كالخاطر والخلَد)، ما يجعل هذه الأسماء في الوقت نفسه مرادفات لاسم العقل، وجوانب من ممارسته.

بالنسبة إلى موضوع الفكر، وجدناه أحيانًا عامًا غير محدد حيث يُعبَّر عنه بالشيء، وبالأمر أو الأمور، والمجهول، وأحيانًا يتم تحديده في المبادئ، والمقدمات، والمطالب، والعلم، والمعلوم، أو الأمور المعلومة، والمعاني، والحقائق.

أما بالنسبة إلى فعل الفكر، فأهم ما يميزه:

- الطابع الحركي الذي ينتقل به من موقع الجهل إلى موقع العلم؛ فهو حركة، وتردد، وانتقال من المبادئ أو المقدمات، أو من المعلومات إلى المطالب والمجهولات.

- أو هو جريان وإعمال وطَرْق (قوة مُطرِقة) ووقوع فحسب.

- أو هو تأمل، وفَرْك، وبحْث الأمور.

- أو هو ترتيب وتنظيم المقدمات للوصول إلى المطالب.

- أو هو طلب، وتصرف، لدرك حقائق الأمور ومعانيها. ويرتبط الفكر بتعرضه للخطأ أو نجاحه في الوصول إلى الصواب. لذلك اخترع الإنسان ما سماه ابن خلدون بالفكر الصناعي (المنطق) الذي يقود الفكر الطبيعي نحو السداد والصواب. فالمنطق قانون صناعي للفكر، بفضله يستطيع تمييز الحق من الباطل، وتسديد الفكر وتقويمه.

من الذي قلناه، يتبين أن التعاريف المذكورة تتباين في موقفها من طبيعة الفكر، فهي تعتبره أحيانًا مجرد مبدأ للأفعال والعلوم، وليس علمًا ولا فعلًا، أي إن الفكر هو مبدأ لربط الأفعال العقلية بمُثل عليا من أجل ترتيبها. وهو من جهة أخرى، مبدأ للعلم لأنه يمكّن الإنسان من الحصول على مطلوبات جديدة لم يكن يعلم بها. وأحيانًا، تعتبره هذه التعاريف فعلًا وحركة للنفس أو للذهن طلبًا للإدراك أو المعرفة، للتصور أو التصديق، للإثبات أو للنفي. غير أن هذه الحركة ليست سريعة كثيرًا، لأنها تتطلب تأملًا، أي ترتيبًا وتنظيمًا وانتقالًا من المقدمات إلى المطالب عبر الوسائط على أساس قانون صارم، في مقابل الحدس الذي ينتقل بسرعة إلى المطالب من دون مرور بالوسائط[499].

4 - الفهم

يرتبط الفهم (وصيَغُه الفعلية هي فهِم، وفَهَم، فهَّم، وتَفهَّم، وأفهم، واستفهم، والاسمية هي فهْمًا، وفهَمًا، وفَهامة) بإدراك المعنى وتصوره مباشرة «تصور المعنى من لفظ المخاطب» (**التعاريف والكليات**)؛ وهذا الإدراك أو العلم يضاف أحيانًا إلى القلب «معرفتك الشيء بالقلب. فهمه فهمًا وفهَما وفَهامة: عَلِمه؛ الأخيرة عن سيبويه« (**لسان**)، ويضاف أحيانًا أخرى إلى العقل مما يقتضي التدرج »فهمت الشيء: عقلته وعرفته... وتَفهَّم الكلام: فهمه شيئًا بعد شيء« (**لسان**). وغالبًا ما يربط الفهم بسرعة الإدراك »ورجل فَهِم: سريع الفهم. ويقال فهم وفَهَم«. وتستعمل صيغ الفهم الفعلية متعدية »فهَّمت فلانًا أفهمته... وأفهمه الأمر وفهّمه إياه: جعله يفهمه. واستفهمه: سأله أن يُفهِمه. وقد استفهمَني الشيءَ فأفهمته وفهّمتهَ تفهيمًا» (**لسان**)، ما يجعل الفهم مقتضيًا لعلاقة التفاعل والمداولة عبر الخطاب.

5 - البصيرة

البصيرة من مرادفات العقل التي تثير جدلًا كبيرًا حول حقيقة انتمائها لفضائه. صِيَغ هذا الاسم الفعلية تراوح بين الرؤية الحسية والرؤية العقلية والخلقية: «بصرت بالشيء علمته» وتبصّر في رأيه واستبصر: تبين ما يأتيه من خير وشر. واستبصر في أمره ودينه إذا كان ذا بصيرة. وبصُر بصارة: صار ذا بصيرة. وبصّره الأمر تبصيرًا وتَبْصِرة: فهّمه إياه...

من صيغه الاسمية: البَصَر العلم؛ والبصير: العالم؛ والتبصر: التأمل والتعرف؛ والتبصير: التعريف والإيضاح.

يمكن أن نحصي للفظة البصيرة المعاني الآتية:

- «قوة للنفس منوّرة بنور القدس، ترى بها حقائق الأشياء وبواطنها، بمنزلة البصر للنفس الذي ترى به صور الأشياء وظواهرها»[500]، ويَنسب القاشاني، صاحب **اصطلاحات الصوفية**، إلى الحكماء توحيدهم للبصيرة «بالقوة العاقلة»، و«القوة القدسية».

- في **لسان العرب**، يجري ربطها في أحد التعاريف بفعلين متقابلين، أحدهما ينتمي إلى مجال العقل وهو الحجة، والآخر إلى مجال القلب وهو الاستبصار «البصيرة الحجة والاستبصار في الشيء».

- يتم ربط البصيرة في تعريف آخر بنتيجة الفعلين السابقين، الحجة والبصيرة، وهي العقيدة والبصيرة. قال الليث: «البصيرة اسم لما اعتقد في القلب من الدين وتحقيق الأمر».

- في الاتجاه الدلالي نفسه، تصبح البصيرة مرادفة للثبات في الدين. وفي التنزيل العزيز (وكانُوا مُسْتَبْصِرِينَ) (العنكبوت: 38).

- على الخط نفسه، يجري الكلام على البصيرة في علاقة مع المعرفة واليقين «وفَعَل على غير بصيرة، أي على غير يقين. وفي حديث عثمان: ولتختلفنّ على بصيرة أي على معرفة من أمركم ويقين...».

- هناك معنى للبصيرة مساوٍ للعلم «وأنه لبصير بالأشياء أي عالم بها».

- يبتعد تعريف آخر بالبصيرة عن مجال العقل المحترف للتعقل مقرِّبا إياها من الحدس «وقيل البصيرة الفطنة، تقول العرب: أعمى الله بصائره أي فِطَنه».

- في هذا الاتجاه، تصبح البصيرة أداة الفراسة «ويقال للفِراسة الصادقة: فِراسة ذات بصيرة».

- ترتبط البصيرة بجانب عملي قريب من المسؤولية والوعي «وفعل ذلك على بصيرة أي على عَمْدٍ».

- تقترب البصيرة من «العِبرة، ويقال أمَا لك بصيرة في هذا؟ أي عِبرة تعتبر بها«؟

- ربما تفيد البصيرة «الشاهد... اجعلني بصيرة عليهم: بمنزلة الشاهد. كقوله تعالى **(**بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ**)** (القيامة: 14). قال ابن سيدة له معنيان: إن شئت كان الإنسان هو البصيرة على نفسه أي الشاهد، وإن شئت جعلت البصيرة هنا غيره فعينت به يديه ورجليه ولسانه لأن كل ذلك شاهد عليه يوم القيامة... جوارحه بصيرة عليه أي شهود»[(501)].

6 - القلب

تفيد الصيغ الصرفية الفعلية لمادة قَلَب (قلَب، قلِب، قُلِب، أقلب، قلّب، تقلب، انقلب) معنى رئيسًا أوليًا هو الصيرورة والتحول الجذري. كما تفيد بعض الصيغ (قلّب) معنى بحث الأمور ونظر في عواقبها، وتصرّف فيها، وتبصر في عواقب الأمور واختبرها؛ ويشرح الزجاج الآية: **(**تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ**)** (النور: 37) بمعنى ترتجف وتخف من الجزع والخوف، وبمعنى ازدياد البصيرة لمن كان قلبه مؤمنًا بالبعث والقيامة، فعلم ذلك بقلبه، وشاهده ببصره. وللصيغ الفعلية كذلك معنى غَضِب وتهدّد، ومعنى صرَف وحفَر، كما يفيد تعبير قَلَبَه عن وجهه: صرفه، وتعبير قلب النخلة: نزع قلبها. وتفيد بعض الصيغ الفعلية أيضًا معان مَرَضية تتصل بأمراض القلب (**لسان العرب**).

تتكرر معاني الانقلاب والتغير المفاجئ في الصيغ الاسمية، مع إضافة معاني جديدة، كمعنى الحيلة والاحتيال والمكيدة «وقولهم هو حُوِّل قَلِّب: أي محتال، بصير بتقليب الأمور«؛ ومعنى الأمر الخالص المحض؛ ومعنى «الانقلاب إلى الله عز وجل: المصير إليه... والمُنقَلَب: مصير العباد إلى الآخرة«؛ «والمِقلَب: الحديدة التي تقلب بها الأرض للزراعة«؛ وارتبطت بعض الاشتقاقات بالحيّة (القُلب)، وبالذئب (القِلّيب، والقَلّوب، والقِلّوب، والقَلّوب والقلاب)؛ «والقالِب والقالَب: الشيء الذي تفرغ فيه الجواهر، ليكون مثالًا لما يصاغ منها، وكذلك قالب الخُف ونحوه«، و«يقال للبليغ من الرجال: قد رد قالِبَ الكلام«، «ورجل قلّب: يتقلب كيف شاء«، «ورجل قَلب وقَلب: محض النسب...» (**لسان العرب**).

أما اسم «القلب» فيلبس عددًا من الدلالات منها: «القلب: تحويل الشيء عن وجهه» **(لسان)**؛ والقلب أيضًا: صرْفُك إنسان تقلِبه عن وجهه الذي يريده» (**لسان**)؛ «وقال بعضهم: سمي القلب قلبًا لتقلبه«، «وروي عن النبي (ص) أنه قال: سبحان مُقلّب القلوب...«؛ «وقلب كل شيء لُبّه وخالصه ومحضه...» **(لسان)**؛ «وقد يعبر بالقلب عن العقل...» (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب) أي لمن كان له عقل» [ق: 37][(502)]، كما قد تلقّب النفس أو القوة الناطقة بالقلب: «فيبدأ، أي يظهر المطلوب للقلب، أي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة» (**الكشاف**، عن **شرح التجريد**).

نخلص مما سبق، أن مادة قلب ترتبط في الأساس بالتحول والانقلاب، ولعل هذين المعنيين هما اللذان فتحا الباب لتأدية معنى الحيلة والاحتيال. غير أن طابعها التحولي لم يمنعها لإفادة معنيي التبصر والنظر في عواقب الأمور. ويلتقي لفظ القلب بلفظ الحجا في معنى المجادلة. غير أن تقاطع لفظة القلب مع لفظة «اللّب في معنى خالص الشيء وجوهره يقلل من طابعه التحولي، ويبعده عن الأوهام والتخيلات...»[(503)]. وفي المقابل، اعتبار القلب مرادفًا للعقل يدخل في فعله نوعًا من الدينامية.

نشير من جهة أخرى إلى أن الصوفية استعملت القلب بديلًا مضادًا للعقل. فالقلب هو أداة حضور الشيء في الذات حضورًا وجدانيًا وحدسيًا مباشرًا، بينما العقل هو أداة إبعاد الشيء عن الذات، رغبة منه في الوقوف على ماهيته ولوازمه الذاتية عبر أفعال استدلالية توسطية.

ومن الصيغ الاسمية، التي سبقت الإشارة، والتي تدل على العقل صيغة «القالب»، وكأن العقل عبارة عن قالب تُصب فيه الإحساسات لصوغ التصورات والتعاريف والأحكام. ولا شك في أن فعل إنشاء المقولات، وهي القوالب التي تنظم الفكر والوجود، هو من أهم أفعال العقل.

7 - الذهن

تفيد الصيغ الفعلية لمادة (ذَهَن، ذهِن، ذهُن، ذُهِن، ذاهن، استذهن) معاني بصر بالأمر وجاد رأيه فيه، و«وَعَى ذهنه ما أودعه»، ما يدل على أن وعي الذهن يكون داخليًا بعد أن تكون الذات قد أودعت فيه المعطيات. أما الصيغة الاسمية، الذهن، فتشير إلى الفطنة والذكاء والفهم وجودة الرأي. ويربطه صاحب الكليات بالمعرفة الجديدة: «الذهن قوة استعدادها لكسب العلوم غير الحاصلة»[(504)]. غير أن الجرجاني يحصر الذهن في الاستعداد للإدراك وليس الإدراك نفسه: »وقيل العقل والنفس والذهن واحد، إلا أنها سُميت عقلًا لكونها مدركة، وسُميت نفسًا لكونها متصرفة، وسميت ذهنًا لكونها مستعدة للإدراك»[(505)]. وما يطبع معاني مادة ذهن هو أنها على العموم موجبَة تحيل على جودة الفكر والرأي وعلى العلوم الجديدة، بالإضافة إلى دلالتها على التغلب والتفوق والقوة.

بعد عرضنا بعض مرادفات العقل، نلاحظ أنها لا تتمتع بالقيمة الاصطلاحية نفسها. ولتسهيل استيعابها جملة، نقسمها إلى ثلاث مجموعات: المجموعة **الأولى** من المرادفات تضم الفكر والنظر والاعتبار والفهم والذهن، ولهذه ثقل اصطلاحي كبير حيث أدت دورًا كبيرًا في بعض العلوم؛ المجموعة **الثانية** تضم البصيرة والقلب، وهما من المتضادات، تؤديان دور المرادفتين والمقابلتين للعقل من جهتين مختلفتين، لأنهما تنافسانه في تقديم بديل دلالي للعقل بقدر ما تشيران إليه؛ المجموعة **الثالثة** تضم مرادفات لم نقف على معانيها وهي الحجا والنُّهى واللب والدهاء ...إلخ، وهي ألفاظ لا تمثل ثقلًا نظريًا كبيرًا، وإنما تشير إلى جانب من جوانب العقل.

عند مقارنة معاني العقل بمعاني مرادفاته نخلص إلى جملة من الملاحظات:

- يدل بعض مرادفات العقل على معان سلبية وإيجابية (كما هو الأمر بالنسبة إلى لفظتي النُّهى والحِجا اللتين تدلان على دلالات سلبية كالزجر والتحريم والمنع والإمساك والكف...؛ وكلمة اللب تدل على الجانبين السلبي والإيجابي: كسر الموز لاستخراج لبه).

- يشترك بعض مرادفات العقل في معنى الصيرورة والانقلاب المفاجئ، كما هو الأمر بالنسبة إلى اسم القلب، وكذلك الحجا الذي يشير إلى معنى السَّوْق، فالعقل يسوق الفكر عبر الاستدلال إلى المعارف الجديدة أو إلى اليقين.

- يدل بعض مرادفات العقل على الغنى والخصب (اللباب، اللب).

- تجمع هذه المرادفات كلها لحظات الجدل والمجادلة والصراع؛ فمثلًا من معاني اللب التحزم والتشمر ولبس السلاح، وكل هذا هو استعداد للصراع، والصراع ضروري لعملية الجدل لاستخراج الحقائق.

- تفيد بعض مرادفات العقل كاللب معنى أساس من معانيه وهو معنى الربط والشد والجمع.

- من بين المعاني التي يفيدها بعض مرادفات العقل، كاللب والقلب، معنى الجوهر الذي له علاقة بالعقل الذي يدرك ماهية الشيء الخفية.

- يدل بعض مرادفات العقل، كالحجا، على معاني الحفظ والتثبت الثبات والرسوخ والتماسك والقوام واللزوم، وهي معانٍ قريبة من فعلَيْ العقل الحكم والإثبات لحقيقة موضوعية ثابتة ولازمة باستمرار.

- يفيد العقل أيضًا معنى امتحان الاعتقادات السائرة أو امتحان ذاته (استلب من اللب)، وهذا ما يجعله يقوم بأفعال الظن والشك والمجادلة (الحِجا والنظر والمناظرة).

- يقتضي العقل في بعض الأحيان مكرًا وحيلة ودهاءً (وهي من معاني القلب).

- لا يمكن أن يكون التعقل غريزة، ولا هوى، ولا وحْيًا، ولا إلهامًا، ولا أسطورة، ولا سحرًا، وإنما هو نظر في الشيء كما هو لاستخراج معانيه (لبه)، وهو فعل قاصد ومتعمد (الحجا)، كما أنه نظر واختبار لعواقب الأمور (القلب).

- يجمع العقل بين الاستعداد السيكولوجي والذهني الطبيعي، والملكة المجهَّزة بأدوات المنطق.

- عندما يكون الإنسان مالكًا عقلًا راجحًا، يكون حاصلًا على قوة عملية (الذهن) يستطيع بها أن يحقق الغلبة في المجادلة (الذهن)، أو الأمر العظيم (الداهية).

- لمرادفات العقل معانٍ دمثة، فاللّب: اللطيف القريب من الناس، لكنها قد تفيد في المقابل السم.

- تؤدي مرادفات العقل (النظر، البصيرة، الفهم، الفكر) مجموعة من الوظائف المعرفية الحسية والنظرية، فلفظة نظَر تعني رأى وشاهد وعلم، «نظرت إليه بالعين»، و«نظرت فيه بالفكر والتدبر»، كما تفيد لفظة نظر أصغى وسمع؛ وتفيد لفظة تبصّر توقع ما ينتظره، وتفرّس وعلم، وتبيّن، وتأمّل وتعرّف، وعرّف وأوضح، والبصيرة القوة التي ترى بها حقائق الأشياء وبواطنها؛ كما تفيد تلك المرادفات الحجة، والاستبصار، والعقيدة، والمعرفة واليقين.

- يعني بعض مرادفات العقل فكرة الأنموذج، يقال هو نظيرة قومه سيدهم وطليعتهم، فيمتثلون بما امتثله. - كما تعني جملة من مرادفات العقل معاني الرحمة والحفظ والفطنة.

- بعض المرادفات يفيد التفسير والتأويل والتعبير والعبور وأخذ العبرة والإخبار والقياس والامتحان والتدبر والنظر والاستخراج وتحديد مقدار الوزن (الاعتبار).

- تفيد مرادفة (الفكر) فكرة تنظيم وترتيب أمور معلومة لاستخلاص المطلب من المبادئ[506].

إذا أردنا أن نرتب هذه المرادفات من حيث الأهمية في الخطاب العربي، فإننا سنضع في المرتبة الأولى أربع كلمات هي: النظر والاعتبار والبصيرة والقلب. الكلمتان الأولى والثانية (النظر، والاعتبار) أدّتا دورًا كبيرًا في الاتجاهات الكلامية، وكان للأخيرتين (البصيرة والقلب) دور محوري في الخطابات الذوقية للتصوف. إن إيلاء الأهمية في بعض هذه المرادفات إلى الرؤية، الداخلية والخارجية، يبرهن على أن اللغة العربية تلتقي كثيرًا في هذا الصدد مع الرؤية اليونانية واللاتينية. فاليونانية أولت الرؤية البصرية الخارجية أهمية كبيرة، ما جعل تفكيرها العقلاني يرتكز على النظر (Théoria)، بينما ركزت اللاتينية على الرؤية الداخلية بوساطة الذاكرة والخيال، ما جعلها تعطي أهمية كبيرة للتأمل (contemplation). هكذا يكون الفكر العربي الإسلامي قد جمع بين التوجه نحو النظر والنظرية التي تقتات من الرياضيات والعلوم الطبيعية والفلسفية والكلامية، ونحو الرؤية الداخلية التي تتغذى بالرياضات والتأملات الروحية.

على الرغم من أن اللغة العربية أوجدت عددًا كبيرًا من مرادفات العقل، فإن اسم العقل هو الذي استأثر بالحلبة اللسانية وهيمن على فضائها الدلالي. وهذا ما يفسر لماذا كان العقل مرجعية معاني الجانب النظري من مرادفاته، وليس العكس. لقد انتبه أحد المشتغلين بالقواميس، وهو أبو هلال العسكري، إلى أنه على الرغم من أداء مرادفات العقل لجانب أو جوانب من معاني العقل، فإن هذا الأخير يتفوق على مرادفاته[507].

أما المعاني الاصطلاحية للفظة العقل في العربية فيمكن إرجاعها إلى القرآن والفكر اليوناني. حصر المصدر الأول مهمة العقل في تدبر الكون واعتباره من أجل الله، ووسع المصدر الثاني مهمات العقل لتأمل الطبيعة من أجل الإنسان والله. ومع ذلك، نعتقد أن القرآن قام بدورٍ كبيرٍ في تاريخ العقل، وخصوصًا في تبوّئه الصدارة بين مرادفاته. ففي **القرآن الكريم** ظهرت بعض ملامح معاني العقل الاصطلاحية كالتفكير والاعتبار والنظر والاستنباط[508].

سابعًا: إطلالة على معاني العقل في اللغتين اليونانية واللاتينية

لا يمكن أن تكتمل جولتنا في دلالات لفظة العقل في اللغة العربية من دون أن نطل إطلالة سريعة على معانيه في اللغة اليونانية بحكم تأثيرها الواضح في المعاني الاصطلاحية لاسم العقل العربي، وفي اللغة اللاتينية أولًا بحكم حضور ترجمات كتب ومقالات العقل العربية فيها، وثانيًا لكون الاشتقاقات اللاتينية لكلمات العقل الثلاث أثرت بشكل حاسم في بلورة أسماء العقل في اللغات الأوروبية الحديثة، التي صارت بدورها تغذي من جديد لفظة العقل العربية بالدلالات الحديثة يوميًا.

1 - العقل في اللغة اليونانية

تقتسم لفظتان أساسيتان الوظائف الدلالية لكلمة العقل في اللغة اليونانية هما: النوس (Nous)واللوغوس (Logos). تدل المعاني الفعلية للكلمة الأولى (noein): على نظَرَ وأدرك إدراكًا بصريًا؛ وعلى شَعر وفهِم؛ ومن هذين المعنيين انبثقت دلالات فكّر، واعتبر، وتأمل؛ ثم استُعمل اللوغوس في معنى تصوَّر، ودلّ، وعنى.

انعكست هذه المعاني الفعلية على المعاني الاسمية للنوس (Nous)؛ فهو يدل على أربعة معانٍ أساسية: النّظر والعقل والتفكير والمشروع أو الفرضية. يدل ارتباط الفعل العقلي «بالنظرة والرؤية» على أن المعرفة العقلية في الثقافة اليونانية كانت مرتبطة بالنور والظّهور أمام عين العقل. وسبقت الإشارة إلى أن اللغة العربية تشترك مع اللغة اليونانية في هذه الخاصية، إذ ربطت العقل بالرؤية، حيث أوجدت لفظتين مرادفتين له للدلالة عليها هما: النَّظر والبصيرة.

أما الاسم الثاني لكلمة العقل في اليونانية اللوغوس (Logos) فهو أغنى دلالة من النوس بحيث تصعب الإحاطة بها، وأكثر تأثيرًا وحظوة؛ إذ يعد من المفاهيم الأساسية والحاسمة في الفكر اليوناني. من معانيه الأساسية: جمع، وضمّ وحَدّ؛ اختار وانتقى؛ كما يشترك مع النوس في معنى دل وعنى؛ ويفيد معنى عدّ وحسب وفصّل؛ لذلك صار يدل على ديوان الخزينة أو الإدارة العامة (ويشترك في هذا المعنى مع كلمة Ratio اللاتينية)؛ وفي السياق نفسه صارت كلمة اللوغوس تدل على معنى القياس؛ وعلى معنى العلاقة والتناسب والنسبة الرياضية؛ من هنا انتقل اللوغوس للدلالة على معنى كيفي وهو معنى القاعدة أو المعيار، أي أداة قياس العلاقة بين الأفعال وتحديد قيمتها؛ صار اللوغوس بحكم هذا المعنى يدل على تفسير هذه الأفعال؛ ولا يكون هذا التفسير إلا بإظهار سببها، ومن ثمة صار اللوغوس يدل على معنى الدليل والسبب والأساس الذي يفسر الأشياء والأفعال؛ ثم اتخذت كلمة اللوغوس دلالة بنيوية، حيث صارت تعني الصيغة والتعريف؛ وأشهر معنى للفظة اللوغوس هو **العقل** باعتباره قدرة على التعقل والتفكير؛ وينافسه في هذه الشهرة معنى القول والكلام واللغة. لعل اجتماع هذين المعنيين الأخيرين (العقل والقول) في لفظ اللوغوس هو ما جعل أرسطو يعرّف الإنسان بأنه «حيوان ناطق». في هذا السياق القولي، صار لفظ اللوغوس يدل على السرد والحكاية والإشاعة؛ كما دل على المَثَل والوحي؛ وعلى النثر في مقابل الشعر. أما في سياق المعنى العقلي للوغوس فقد صار يدل على الجدل أو الحوار؛ ثم هناك استعمال للوغوس في معنى رسالة أو مقالة أو جزء أو باب من كتاب؛ وأخيرًا يدل اللوغوس على معنى القضية أو الموضوع.

عند مقارنة اللوغوس بالنوس في ما يخص سياق بحثنا هذا، نلاحظ أن اللوغوس كان يعني ممارسة التعقل والتفكير الذي غايته الوقوف على الأسباب أو المبررات التي تكون وراء وجود الشيء، أو المحرك للقيام بفعل من الأفعال. ما يعني أن جوهر فعل العقل يكمن في قدرته على تفسير وجود الموجودات تفسيرًا سببيًا موضوعيًا، وخلق الأفعال خلقًا إراديًا حرًا. أما النوس (Nous) فيشير إلى الجانب الإبيستمولوجي من العقل، أي باعتباره مجموعة مبادئ أولية تُستعمَل للبرهنة على المعرفة الجديدة ومراقبة مدى صدقيتها، والتمييز بين الأفعال والهيئات البشرية بناءً على قيم أولية. هكذا تكون هاتان اللفظتان (اللوغوس والنوس) قد اقتسمتا الأدوار في فعل المعرفة، فهناك مسلك رؤية المبادئ والحقائق الأولى والمطلقة الذي يكون بالنوس، وهناك مسلك الحوار والاستنباط والخلق باللوغوس أو بالديانويا (*dianoia*) وهو الفكر الاستدلالي، أو بالديالكتيك، وهو الفكر الجدلي.

2 - العقل في اللغة اللاتينية

أما اللغة اللاتينية التي تركت بصماتها المباشرة والقوية على ألفاظ اللغات الأوروبية الحديثة، فأوجدت ثلاثة أسماء أساسية للدلالة على العقل: الراسيو (Ratio)، والإنتيليكتوس (Intellectus) والمينس (Mens). بصفة عامة، يبدو أن كلمة إنتيليكتوس تشربت معاني النوس، في حين استبطنت الراسيو معاني اللوغوس.

أدت الكلمة الأولى، إنتيليكتوس (Intellectus)، بدورٍ كبيرٍ في أدبيات القرون الوسطى اللاتينية. وربما يعود ذلك إلى اشتراكها في جذرها اللغوي (Intellegere) وفي بعض معانيها مع كلمة اللوغوس اليونانية. فهي تدل على معانٍ عدة: الجمْع والتوحيد الداخلي؛ والفهم الداخلي للأشياء فهمًا عقليًا؛ والاختيار؛ ثم بعد ذلك انتقلت كلمة الإنتليكتوس للدلالة على معنى القراءة باعتبارها جمعًا للحروف والكلمات لاكتشاف معناها الداخلي. ومن المعلوم أن هذه الكلمة اللاتينية، وتحت تأثير الفلسفة الأرسطية والعربية، ارتبطت بالأنواع المشهورة للعقل في القرون الوسطى كالهيولاني، والفاعل، والمنفعل، والنظري، والمكتسب، والمستفاد، والعقول المفارقة.

بالنسبة إلى كلمة راسيو (Ratio) فإنها، وإن لم تكن مشتقة من أي من الكلمتين اليونانيتين سالفتَيْ الذكر، تشترك مع لفظة اللوغوس في بعض معانيها، بينها: معنى القياس والعدّ والحساب كملكة وكفعل، ما سمح للكلمة أن يكون لها اتصال بالشؤون المالية؛ كما اكتسبت معنى التوقع والافتراض؛ ومعنى ملكة فهم نظام الأشياء وارتباطها السببي؛ ومعنى الوعي والاعتبار؛ ومعنى التذكر؛ ومعنى الاتفاق؛ ومعنى الاتزان؛ وتدل في بعض اشتقاقاتها على القول؛ وعلى الاعتقاد؛ ثم صارت تدل على القانون أو القرار المتخذ من الشعب أو المؤسسات المنتخبة؛ كما لبست هذه الكلمة معنى الثبات والصلاح؛ ومعنى الدليل، والاستدلال ثم القدرة على الاستدلال (التفكير)؛ وأخيرًا، وبعد أن قطعت زمنًا طويلًا، صارت لفظة راسيو تدل على معنى العقل[509]. لكلمة راسيو أهمية كبيرة في اللغة اللاتينية، توازي كلمة اللوغوس في اليونانية، وما يدل على ذلك كثرة المعاني التي تنسب إليها. «فالمعجم الكبير لـ Forcellini أحصى 22 معنى لكلمة Ratio؛ ومعجم Gaffiot 13 معنى؛ ومعجم Benoist وGoelzer أحصى 19؛ ومعجم Guicherot et Daveluy 61 معنى»[510].

أما كلمة مينس (Mens) فتبدو أقل شيوعًا بالقياس إلى الكلمتين الأخرتين في اللغات الحديثة المشتقة من اللاتينية. وتدور معانيها حول محورين أساسيين: الذاكرة والخيال، وهما المدخل المباشر لمعنيي الاختراع والكذب. وتشترك كلمة راسيو مع كلمة المينس في الارتباط بالتذكر والتخيل، أي بالإدراك الداخلي، بينما ترتبط الكلمة اليونانية النوس بالرؤية البصرية، أي بالإحساس الخارجي.

ما لا شك فيه هو أن اللغة اليونانية ساهمت في الدرجة الأولى وعلى نحو مباشر في تشكيل التراث الدلالي الغني لكلمات العقل اللاتينية الثلاث. غير أنه في وسعنا أن

نفترض أن اللغة العربية، وعلى نحو غير مباشر، أثرت بدورها في شحن كلمة إنتيكليكتوس وتعديد دلالاتها الاصطلاحية من طريق الترجمات العربية.

ورثت اللغات الأوروبية الحديثة هذا المركب الدلالي لكلمة العقل من اللغة اللاتينية. عدّ أحد المعاجم الفرنسية (3 Darmesteter et Hatzfld) معان أساسية لكلمة (Raison)، و9 معان فرعية؛ وأحصى معجم (21 Littré) معنى تتضمن 91 معنى دقيقًا للكلمة الفرنسية؛ وأحصى قاموس (22 Larousse classique illustré) استعمالًا لكلمة العقل. واستعملت اللغة الفرنسية 45 كلمة للدلالة على معاني راسيو «العد، الحساب، القياس، العلاقة، المجموع، النسبة، الأعمال، أشياء تعود إلى شخص وكتابات وسجلات وصندوق ومكاتب ومالية عامة وفوائد ومشروع ومخطط وافتراض ومنهج وطريقة ووسيلة وسلوك عملي واعتبار واتجاه وتفسير ومادة وميدان وتأمل ورؤية ودليل وبرهنة وسياق ودافع وعلة وتفسير ونظرية ونسق وعلم وذكاء استدلال وعقل»[511]. تشير المعاني الأساسية للعقل إلى أنه «مجموع القدرات الفكرية للإنسان، والقدرة على تمييز الحق، والعلاقة الرياضية، مبدأ التفسير المنطقي أو النفسي، والسبب العلمي، والدليل، والسياق، والباعث الأخلاقي الصائب، والحق، والإنصاف، والاتزان، وحسن القياس»[512]؛ ونجد الغِنى نفسه تقريبًا في اللغات الأوروبية المشتقة من اللاتينية. أما المعجم الفلسفي (Lalande) فيقسم معاني كلمة «عقل» إلى ثمانية يصنفها إلى صنفين كبيرين: خمسة معانٍ تصف العقل بأنه فعل أو قدرة (على التعقل استدلاليًا، وعلى الحكم والتمييز، وعلى المعرفة الطبيعية في مقابل الوحي موضوع الإيمان، وبوصفه نسقًا من المبادئ الفطرية، وقوة لإدراك المطلقات إدراكًا مباشرًا)، وثلاثة معانٍ للعقل بوصفه موضوعًا للمعرفة (علاقة ونسبة ومبدأ للتفسير ومبدأ معياري للحكم والتبرير)[513].

بيّنت هذه الإطلالة السريعة على معاني العقل في هذه اللغات (العربية واليونانية واللاتينية والفرنسية) لنا كيف أن الكلمات العربية المؤدية لمعنى العقل، وخصوصًا كلمتي العقل والنظر، لا تختلف كثيرًا عن مثيلاتها في اللغتين القديمتين ومشتقاتهما من حيث الغنى والتعدد، ومن حيث شمولها جوانب نظرية وعملية، وجوانب تتعلق بنظام الكون والمجتمع، ومن حيث إنها تدل في نهاية الأمر على قدرة الإنسان على فهم نفسه وفهم العالم والتأثير فيه.

بعد هذه الإطلالة على مصطلحات العقل المختلفة وتعاريفه، يجدر بنا أن نسجل بعض الخلاصات: الخلاصة **الأولى** هي أن القواميس العربية عملت، ولو بطريق غير مباشر، على إظهار الطابع التكاملي لأفعال العقل. فهو، وإن كان هو أفضل عنصر في الوجود البشري، لا يستطيع أن يقوم بفعله في منأى عن القوى والملكات الأخرى المكونة لذات الإنسان. ومن مظاهر تكامل الفعل العقلي مع أفعال النفس والجسم اتصاله بالإدراكات الحسية، الخارجية منها والباطنية (كالخيال والحفظ والوهم). فقد نصّت بعض التعاريف على أن أفعال العقل مشروطة بسلامة الآلات الحسية، سواء تعلق الأمر بالمبادئ النظرية والعملية التي غالبا ما يكتسبها الإنسان من التجربة، أم بالعلوم النظرية التي تقتضي بالضرورة المرور عبر المعطيات التي تقدمها الحواس والخيال. ومن جوانب تكامل الفعل العقلي اتصال الجانب المبدئي من العقل بجانبه النظري، ذلك أنه على الرغم من أن جملة من التعاريف وحّدت بين العقل و«العلم الأول» الذي هو المبادئ الأولى، فقد بدا بأنه من دون فعل التفكير الذي يستخلص النظريات من المبادئ العقلية ومن المعطيات الحسية، لا معنى للمبادئ في ذاتها. الوجه الثالث للتكامل العقلي اتصال الجانب العملي من العقل بجانبه المعرفي. فإذا كان الجانب العملي من العقل (الأخلاقي والسياسي والاجتماعي...) يستثمر الوظائف النفعية والمصلحية والحسابية للعقل، فإن الجانب النظري منه يتحرى أن لا يكون مُغرِضًا، رغبة منه في الوقوف على الحقيقة كما هي من دون أي تدخل بشري. ولذلك يبدو العقل العملي أحيانًا مضادًا للعقل النظري، لأن معيار الفعل المستقيم هو الحساب لا التأمل، وهذا العقل هو ما اصطلح عليه الأوائل بعقل الجمهور المختلف كثيرًا عن عقل الخواص من العلماء. مع ذلك، لا يمكن العقل النظري أن ينفصل عن العقل العملي، في الأقل بالنسبة إلى الخواص، وإلا فقَدَ صدقيته. وعلى الرغم من أننا نشعر أحيانًا أمام العقل العملي بأننا لسنا إزاء عقل واحد، بل إزاء عقول عدة: عقل أخلاقي، عقل سياسي (المنفعة، المصلحة)، عقل اجتماعي (دفع الدية هو عمل حسابي، اجتماعي، قانوني)... فإنه يوجد خيط ناظم بين كل هذه التجليات العقلية، يتمثل في أن العقل العملي بحث عن حل وسط اتقاء شر الفتنة المذهبية أو السياسية أو الاجتماعية. وهذا ما يبرر جعله مرادفًا للحكمة والروية.

الخلاصة **الثانية**، يفضي تصفُحنا للجرد الدلالي الذي قدمته القواميس العربية للفظة العقل إلى أنها تدور حول خمسة أفعال أساس: الإدراك والمنهج والعلم والتمييز والتدبير. كان لهذه الدلالات أو الأفعال موضوعات كثيرة كالحقيقة، والقيمة (الخلقية، الجمالية، السياسية، الاقتصادية، الدينية...) والمعرفة، والخطاب، والسياسة، الفردية منها والاجتماعية. أما الغاية من استعمال تلك الأفعال في تلك الموضوعات فهي إما الوقوف على الحقيقة وهو ما يسمى بالعلم، وإما اكتساب هيئة محمودة في الحركات والكلام، وتسمى بالأخلاق، وإما تحقيق المصالح والأغراض والمكاسب الاجتماعية والسياسية.

مفاد الخلاصة **الثالثة** أن تعاريف العقل المختلفة عكست النقاشات المذهبية والفكرية التي دارت بين النُّظار في الزمن الإسلامي حول حقيقته وطبيعة مهماته: هل العقل مجموعة مبادئ فحسب، أم هو مجموعة أفعال لاستخلاص المعرفة من المبادئ والمعاينات الحسية، أم المعرفة نفسها؟ فالقواميس نقلت الجانبين السلبي والإيجابي من وظائف العقل، إذ يقوم في الوقت نفسه بمهمة القبول السلبي للعلوم والإدراكات، وبمهمة الفعل النظري للصياغة الإيجابية للنظريات. فالعقل هو وقوف على الحقيقة كما هي، وإنشاء قول جديد بشأنها.

على الرغم من سيطرة جوّ علم الكلام والتصوف على دلالات العقل التي أوردتها القواميس العربية، وعلى الرغم من وصفه بالغريزة التي أودعها الله في الإنسان، بدا لنا العقل قوة بشرية تعمل انطلاقًا من مبادئ مستقلة عن النقل. والدليل على ذلك أن المقصود بالكلام على معاني العقل كان دائمًا عقل الفرد لا عقل الجماعة، وهذا ما يعزز حريته واستقلاله عن المجتمع وما يرتبط به من تقاليد واعتقادات. كما أن هذا الاستقلال هو ما جعله عبارة عن استعداد مفتوح على الدوام على العلوم والإدراكات الجديدة، وعن قدرة لا تكلّ على التجديد والإبداع. في هذا السياق، يمكن القول إن العقل مر بثلاث لحظات: انتقل من معنى اجتماعي قانوني إلى معنى ديني أخلاقي مع انتشار الثقافة الإسلامية، فإلى معنى علمي فلسفي جراء الانفتاح الثقافي للثقافة الإسلامية على الآخر.

في الخلاصة **الرابعة**، القواميس متاحف للّغة وذاكرتها الحية، وأداة نافعة في تتبع تاريخ انبثاق دلالات مصطلح ما وتطورها وتنوعها، لِمَا تقدمه من بيانات منوعة وشهادات نابعة من صميم الثقافة التي تنتمي إليها. لكن ربما يكون غناها هذا حائلًا دون حصر دلالات ذلك المصطلح وتمييزها وفرزها. وهذه المفارقة التي تخترق القواميس تنطبق بشكل أنموذجي على لفظة العقل، إذ وجدنا كيف تتراكم في الفقرة الواحدة نفسها وتتداخل، من قاموس واحد، معانٍ وألقاب وطبائع ووظائف وأبعاد تنتمي إلى أسر مذهبية متصارعة، وطبقات دلالية مختلفة، وعصور تاريخية متباعدة. وهذا ما يفسر تعدد ألقابه الكثيرة (كالغريزة والجوهر والنور والقوة والهيئة والصفة والكيفية والعرض)، ووظائفه المختلفة (كالفكر والتدبر والاستقراء والاستنباط والاستدلال والجدل والحدس والعبرة والتوقع والشك والسؤال والحيرة واليقين ...إلخ.)، وغاياته المتضاربة (خلقية ودينية ومعرفية وعملية وسياسية واجتماعية ...إلخ.).

تلفت الخلاصة **الخامسة** النظر إلى أن اللغات العالمية الثلاث، اليونانية واللاتينية والعربية، تقاطعت في تعاملها مع معاني العقل، إذ اشتركت في اعتباره قوةً أو مبدأ أو أداة أو محركًا للحصول على العلم والمعرفة الجديدة؛ وفي النظر إليه بوصفه منهجًا أو مناهج لاستخلاص المعرفة من المبادئ أو من الوقائع؛ وفي اعتباره وعاءً لاختزان الحقيقة؛ وفي تمثيله الذات الإنسانية المستقلة عن العقائد والتقاليد العتيقة.

في الخلاصة **السادسة**، نسجل أن معاني العقل المعجمية الأولى في اللغة العربية لم تكن تشير إلى قرابته من قوى الحس الخارجية والداخلية، بخلاف الأمر في كلمتي اللوغوس والنوس اليونانيتين. ولعل هذا راجع في نظرنا إلى أن المعاني الأولية للفظة العقل لم تكن تعني انفتاحًا معرفيًا على الوجود، بقدر ما كانت انفتاحًا عمليًا عليه من طريق جملة من البنيات والعمليات الاجتماعية والطبيعية تعبّر عن ارتباط العقل بالوجود العملي الفاعل، أي عن عدم انفصال الذات عن الموضوع.

في الخلاصة **السابعة**، لاحظنا من خلال تتبعنا للطبقات الدلالية التي تراكمت حول لفظة العقل أن هذه الدلالات تحركت ضمن القطبَين المتقابلين: العقل/ النظر، إذ بينما يحيل العقل على الثبات والخلود، ونقصد بذلك خلود المبادئ النظرية والأوامر الخلقية، فإن النظر يشير إلى الحركة والتحول الزمني والفكري من حال إلى أخرى. فالعقل بالنسبة إلى النظر هو كالبنية بالنسبة إلى الصيرورة، وكالأزلية بالنسبة إلى الزمن، وكالسكون بالنسبة إلى الحركة، وكالمبدأ بالنسبة إلى الفعل. العقل مجموعة المبادئ البسيطة أو هو بالأحرى مبدأ النظر؛ بينما النظر، أو التفكير، هو تفعيل تلك المبادئ لإنتاج المعارف وتطوير المناهج والمقاربات لاستحداث معارف جديدة. من هنا بدا العقل الضمانة الإبيستمولوجية للنظر، لأنه هو الذي يراقب صدق خطوات هذا الأخير ومعارفه. وتكمن أهمية الضمانة في أنها تحصر تسلسل المبادئ والعلل كيلا تستمر إلى اللانهاية، وتفحص قدرة المناهج والمقاربات على الكشف والتوثيق. ولكون العقل مجموعة محدودة من المبادئ والأوامر، أو قل لكونه قوة أو ملكة للفعل، فإنه يقتضي «النظر» لإخراجها إلى الفعل، أي تحويل العقل إلى تعقل وتفكير. بهذا النحو، يصبح النظر هو الذي يستكمل العقل، أي ينقله من مرتبة المبادئ إلى مرتبة المعارف، ومن دون النظر، أي التفكير، يبقى العقل قوة عاطلة.

في الخلاصة **الثامنة**، ما يلفت انتباه متصفح خريطة اسم العقل هو اتصافها بالتضاد والمفارقة. فهو ينتمي بأصله الاشتقاقي إلى العِقال والاعتقال، وينتمي بوظيفته إلى فعل فك كل أشكال العُقُل والقيود، قيود التقليد والأسطورة والخرافة والشعوذة. من جهة أخرى، تدل علاقة اسم العقل بالتاريخ على أنه اسم متحرك في دلالاته ووظائفه ومنازله بين العلوم والثقافات المختلفة؛ فالعقل لا يوجد فوق الإنسان والحضارات والتاريخ، بل يوجد في مجراها الصاخب والمتحول، إما لكونه يعكس حركة تاريخ الإنسان الدائبة وغير المنقطعة، أو لأنه يقود بنفسه تلك التحولات الجذرية التي قلبت معنى تاريخ الإنسان على وجه الأرض. لكن، في المقابل، بدأ «تاريخ العقل» بالضبط حين استطاع الإنسان أن يوجّه نظره نحو ما هو ثابت في المتحرك من الظواهر والأعراض والتغيرات والأشياء، إذ جرى الاحتفال بميلاد العقل عندما استطاع الارتفاع عن

الإحساسات والظنون والآراء والأهواء والاعتقادات والتحيزات والأساطير والخرافات والصُّدف العشوائية، وتوجيه نظره نحو القوانين والمبادئ والعلل الثابتة للأشياء والحوادث، أي تتبع أنحاء الترتيب والنظام ومظاهر السببية في الكون. المفارقة الثالثة هو أن العقل تراكم معرفي وتساؤل نقدي حيال هذا التراكم المعرفي ذاته، وهذا ما يمنحه قدرة على التجديد، تثير غيرة أصحاب التقليد والعقيدة الجامدة وغضبهم. نعم، يقال إن الزمن لم ينل سوى الجانب الوظيفي والمنهجي من العقل، أما «طبيعته» فبقيت ثابتة غير قابلة للتغير. لكن الثورات المعرفية المتعاقبة بينت أن الزمن لم يستثن العقل حتى في طبيعته، ما جعله عرضة، هو الآخر، للتغير كسائر الكائنات.

في الخلاصة **التاسعة**، ترعرعت الدلالات الاصطلاحية لكلمة العقل العربية في جو المنطق الأرسطي الذي هو في نهاية الأمر منطق السيطرة على الطبيعة والفكر في الوقت ذاته، لأنه قائم على مبدأ مراقبة استعمال المفاهيم والأقيسة والطرائق الفكرية. كما تطورت هذه الكلمة في مناخ التكليف الديني، أي في ظل مراقبة تصرفات الإنسان بوصفه أنا مفكرًا وعضوًا في جماعة دينية وخليفة لله في الأرض. منطقان، إذًا، أحاطا بتشكل اسم العقل في العربية: منطق السيطرة على الطبيعة والفكر بالعلم الطبيعي (المنطق العقلي)، ومنطق السيطرة على فعل الإنسان الاجتماعي والأخلاقي والسياسي والأخروي بالمنطق الغيبي.

ثامنًا: العقل مرآة لأبعاد الذات الأنثروبولوجية والمعرفية والإيتيقية والأنطولوجية

بعد هذه الجولة الطويلة في المتاهة الدلالية لاسم العقل، حان الوقت لاستخلاص أبعاده العامة، في ضوء ما طرأ عليه نتيجة احتكاكه بمثيلاته في اللغات الأخرى قديمًا وحديثًا.

منذ البداية نعترف بأنه من الصعب حصر العقل بالعقل، ولا سيما بعد أن تعرفنا إلى البيئة الدلالية الغنية والمتشابكة التي نشأ فيها العقل ونما. ومع ذلك، فإننا نعتقد بأنه مهما تعددت معاني العقل واختلفت أنحاؤها ومقاصدها، فإنها تعود إلى ثلاثة معانٍ أساسية: يشير **أولها** إلى أنه تلك القدرة التي ينفرد بها الإنسان لتفسير العالم تفسيرًا منهجيًا وسببيًا، للوصول إلى معرفة موضوعية؛ ويجعل **ثانيها** العقل محكًا وميزانًا عادلًا يستعمله الإنسان للحكم على المعارف والأفعال وتقويم الإبداعات؛ أما المعنى **الثالث** للعقل فهو تلك القدرة على التساؤل والشك وإعادة النظر في المعارف والعقائد والأوضاع كلها. العقل إذًا قدرة على السؤال والحكم والتقدير، بناءً على مراعاة دقيقة لقواعد منهجية محكمة. ونعتقد أن لا فضل لواحد من هذه المعاني على الآخر، فهي أساسية كلها لاكتمال معنى العقل. وانطلاقًا من هذه المعاني يمكن أن نتكلم على أربعة أبعاد للعقل.

1 - البعد الأنثروبولوجي للعقل

بيّنت لنا القواميس العربية كيف كان العقل دائمًا مصدر كرامة الإنسان وشرفه وتميزه عن سائر الكائنات. فالإنسان إنسان بالعقل، به ينفرد عن سائر الكائنات[514]، أو قل إن الإنسان كائن استثنائي لأن جوهره العقل. بعبارة أخرى، العقل ماهية الإنسان أو ذاته، أي هو ما يشكل قوامه، وينفصل به عن الطبيعة طمعًا في أن يصير مركزًا لها وسلطة متعالية للحكم على الوجود في تجلياته الطبيعية والعملية والجمالية. ومن ثم، متى سُلب الإنسان العقلَ غدا مجرد كائن حي غير ناطق وغير قادر على الفهم والتغيير وصنع المعنى والمصير. الممارسة العقلية هي التي تمكّن هذا الكائن الفريد من الانفتاح على الوجود انفتاحًا لغويًا واعيًا، أي إن الحياة بمقتضى العقل هي التي تجعل الحياة جديرة بالنسبة إلى الإنسان.

لمّا كان العقل مرتبطًا ذاتيًا بالنطق والكلام، فإن تعريف الإنسان بأنه «حيوان ناطق»، وبأنه «حيوان عاقل»، يغدوان الشيء نفسه. وكانت اللغة اليونانية أوضح من اللغة العربية في هذا الصدد، عندما جعلت كلمة اللوغوس تدل في الوقت نفسه على الكلام والعقل، بينما ربطت اللغة العربية العقل بالصمت وبحبس الكلام ومسكه. ولعل القواميس جَنَحت إلى هذا المسلك لأنها وجدت تراثًا غنيًا من الأخبار والأقوال والحِكَم التي أشادت بالصمت، وبيّنت أن كمال العقل مساوق لقلة الكلام. هكذا نجد الحسن البصري مثلًا ينتصر لأسبقية السكوت على الكلام قائلًا: «لسان العاقل وراء قلبه، فإذا أراد الكلام تفكر، فإن كان له قال، وإن كان عليه سكت. وقلب الأحمق وراء لسانه، فإذا أراد أن يقول قال...»؛ ويذكر صاحب **مقتبس الأثر** أنه «إذا تم العقل نقص الكلام»[515]؛ كما يذكر «أن لكل شيء دليل، ودليل التعقل التفكير، ودليل التفكير الصمت»[516]؛ ويحصر الحسين بن زكريا طبيعة العقل في كونه «الحابس عن ذميم القول»[517].

غير أن اللغة العربية في استعمالها الاصطلاحي لاسم العقل لم تفصل بين فعلَيْ التعقل والكلام؛ إذ ترجم أهل المنطق والفلسفة العبارة الأرسطية الشهيرة التي تُعرّف الإنسان بالعقل: تارة بأنه «حيوان ناطق»، وتارة أخرى بأنه «حيوان عاقل»، وكأن الترجمة الأولى كانت حرفية والثانية اصطلاحية[518]. وترجمة الأورغانون «بعلم المنطق» دليل على وعي أصحاب الاصطلاح بالصلة الذاتية بين العقل والنطق، ما دام علم المنطق هو آلة (جدلية وجدالية) يستعملها العقل للوصول إلى الحقيقة أو التمويه عليها. وكما وجدنا تنويهًا بعلاقة الصمت بالعقل، فإننا نجد أقوالًا مأثورة تربط بين العقل والكلام، منها ما ذكره **القاموس المحيط** من أن العقل «هيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه»، وما ذكره الغزالي من أن العاقل هو «مَن له وقارٌ وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه»[519]، وما رَوى بعضهم أنه «يقال لفلان قلب عقول ولسان سؤول أي فهم» (**تاج العروس، لسان العرب**). هذا إضافة إلى تقاطع بعض دلالات مادة عقَل بمادة نَطَق[520]. إن لحظة القول والخطاب تسبقها لحظة حيازة العقل والمعرفة. فلا يمكن أن نتكلم كلامًا ذا معنى من دون علم وتفكير. باختصار، عبرت القواميس عن حقيقة أساس، وهي أن العقل والإنسان مرادفان.

2 - الأبعاد الإبيستمولوجية والمعرفية والمنهجية

يُعتبر العقل أداة تحصيل المعرفة العلمية إنتاجًا وحيازةً، وذلك من جهات ثلاث: **الأولى**، العقل أصلًا، أي في معناه الخاص هو مجموعة مبادئ معرفية أولية، وهو معنى **كتاب البرهان** لأرسطو. فالعقل هو وعاءٌ إبيستمولوجي، وعدة آلية، يستثمرها الفكر، أو النظر، ليقوم بعمليات فكرية متعددة المناحي والأغراض. وهذه المبادئ عبارة عن علوم أولية ضرورية لا نظرية أي غير قابلة للمجادلة والتأصيل، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ الكل أكبر من الجزء، والعلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات. والقول بالضرورة معناه الإقرار بصفات الثبات والكلية والأولية والذاتية للمبادئ. وهذا ما يفسر أن كل الناس يمتلكون هذه المبادئ على نحو أوليّ وضروري، أي على نحو قبْلي. فالإنسان عاقل لأنه يملك هذه المبادئ الضرورية المشتركة. ومن ثم، كان العقل بهذا المعنى هو ملكة للتفكير فحسب، لا التفكير نفسه. وإن كانت تحتوي هذه الملكة على مجموعة مبادئ، فإنها لا تحتوي على معرفة. فهذه المبادئ ليست معارف، وإنما هي مبادئ لخلق المعارف وتأليفها. من هنا نفهم لماذا اشترطت بعض المذاهب الفلسفية وجود طبيعة الاستعداد في العقل كي يعرف، أي وجود فراغ أصلي قابل للامتلاء على الدوام؛ و**الثانية**، العقل منهج، فالعقل في معناه القوي هو جملة طرائق ومقتربات ووسائل وآلات نظرية (البرهان أو الاستنباط، والاستقراء، والحدس، والجدل، والتجريد، والتحليل، والتركيب، الاستمارات، الإحصاءات ...إلخ). ويبتكر العقل هذه المناهج لتنظيم خطاه للإحاطة بالموضوع أو تسديد أنظاره لتعقب المشكل المطروح بحثًا عن الحقيقة بكيفية آمنة قدر الإمكان. وليس الوقوف على الحقيقة إلا وضع اليد على أسباب الظواهر، وأسس الأشياء، ومحركات الحوادث وبواعث التحولات. ولمّا كانت الموضوعات متباينة في طبائعها وتجلياتها، كان لا بد من أن تتعدد المناهج وتتباين طرائق الربط والتفسير. فالقول إن العقل واحد لا يعني أن له طريقة واحدة في البحث والتفكير، ما يعني أن وحدة العقل لا تتنافى مع تعدد مناهجه واختلافها. وهذا يدل على أنه مهما تعددت المناهج واختلفت فإنها تخضع للقوانين العقلية نفسها، وتراعي الضوابط نفسها أو النِسَب الرياضية والمنطقية بحسب ما تقتضيه طبائع الموضوعات. وهذا هو معنى وحدة العقل. ولا شك في أن لحظة المنهج هي لحظة تدخل الذات في تنظيم الموضوع بحسب ما تمليه القوانين العقلية. وهذه القوانين هي التي تؤهل العقل كي يكون ضامنًا سلامة التفكير، ووسيلة للوصول إلى الحقيقة، وأداة للحصول على اليقين؛ و**الثالثة**، العقل معرفة، فعندما يستثمر العقل مبادئه الأولى الضرورية (الجانب الإبيستمولوجي)، ويحرك طرائقه وآلياته (الجانب المنهجي)، يشرع في القيام بأفعاله المعرفية المختلفة، كالإدراك والفهم والتجريد والتحليل والتركيب والحدس والبصيرة ...إلخ، قصد الوصول إلى العلم والمعرفة. فالمعرفة لقاء بين المبادئ والمناهج لتحويل الطبيعة والوجود إلى مفاهيم ونظريات ورؤى عقلية. ولا يمكن أن يكون العقل عقلًا إلا إذا قام بأفعاله انطلاقًا من إرادته الذاتية، وقوته الخاصة، واجتهاده الفردي، أي بناءً على شعوره باستقلاله الذاتي عن كل إملاء خارجي أو حجر ووصاية مفروضة عليه من سلطة جماعية أو عقدية أو معرفية. وبقدر ما يشترك جميع الناس على السواء في امتلاك المبادئ الأولية، لكونها فطرية وضرورية (المعنى الأول للعقل)، لا يشتغل بالعلوم النظرية إلا مَن هو مِن أهل الاختصاص، من هنا كانت العلوم النظرية مكتسبة وليست فطرية أو كامنة في النفس.

سواء عرّفنا العقل باختصاصه بالعلوم الضرورية (التعريف الأول للعقل)، أو بشموله العلوم النظرية والضرورية معًا (التعريفان الأول والثالث)، فإن علومه تشير إلى الحقيقة في تجليها الوجودي والمعرفي والقيمي (الأخلاقي والجمالي والسياسي). وهذه القدرة على استيعاب الحقيقة في ترابطها وعلاقاتها وانعكاساتها على الإنسان والعالم هي ما يشكل جدارة الإنسان. والاستيعاب المشار إليه هو المعرفة التي هي ثمرة ارتباط لحظتَيْ الحقيقة (في جوانبها الوجودية والمعرفية والقيمية) والعقل (في جانبيه المبدئي والمنهجي).

على الرغم من إيماننا بأن قوة العقلانية وقيمتها تعودان إلى قدرتها على بناء فضاء شفاف ومحايد، فإنها في حقيقة الأمر ملتقى ضرورتين: ضرورة فاعلة صادرة عن الإنسان وضرورة سارية في العالم، الضرورة الأولى إنسانية عقلية واعية تسعى إلى بثّ أبعاد الزمان والتاريخ والحرية في الضرورة الثانية، وهذا يعني أن ثمرة ملتقى

الضرورتين أو العقلانيتين هو الوعي بقيمة العقل من حيث هو قدرة على التصرف والفعل والتأثير والتوجيه والتطوير خدمةً لغايات الإنسان، لا الاستسلام والتخلي أمام جبروت الطبيعة والقدر. من هنا نفهم لماذا اقترنت العقلانية بالمواجهة الشاملة مع دعاة التواكل والتنصل من مسؤولية خلافة الله في الأرض. وهذا ما يجعل العقلانية تتقاطع في الغالب مع الإنسية. فمعظم الحركات العقلانية وضعت الإنسان أفقًا لها، لأن الدفاع عن العقل هو في جوهره دفاع عن الإنسان باعتباره قيمة مطلقة وذاتًا حرة ومسؤولة وقادرة على الفعل والتغيير.

ربما لا ترجع الحقيقة عند بعض أهل النظر والذوق، كالمتكلمين والمتصوفة، دومًا إلى الوجود العيني، أي الوجود ذي المحتوى الموضوعي، وإنما ترجع في الأغلب إلى الوجود الذي يمليه نص مقدس أو يفترضه الخيال المتعالي. لذلك، لا ينظر هؤلاء وأولئك إلى مبادئ العقل في علاقتها بالوجود العيني، وإنما بالوجود النصي كما تفسره الجماعة، أو بالوجود البرزخي الذي تختلقه آلات التأويل الجبارة لأهل التجلي والجذب للنص الديني نفسه. ولذلك كانت الضرورة عند المتكلمين والمتصوفين ضرورة نص وليست ضرورة وجود، وكانت الغاية غاية عملية لا نظرية. وهذا ما يجعلنا نفهم أن العقل في القواميس العربية لا يبدو ذلك المبدأ النظري المجرد والتأملي الذي يستطيع أن يرتفع بالذات عن الجزئيات والتشعبات لإنتاج معرفة موضوعية وذاتية وكلية وضرورية، إنما يظهر بوصفه ذلك الإنسان «العاقل»، المنضبط بضوابط الشريعة والجماعة. فالعقل عند قدمائنا كان أبعد ما يكون من النقد والمقاومة، وأقرب ما يكون إلى الإذعان والامتثال.

3 - البعد الإيتيقي للعقل

أول ما لفت انتباهنا في أثناء تصفحنا معاني العقل في أشهَر قواميس العربية هو هيمنة الجانب العملي - الأخلاقي على وظائفه وأفعاله، ما يثبت أن هذا الجانب هو الذي كان له الكلمة العليا في اللغة العربية. وقد تجلت لنا أهمية هذا الجانب في خمسة عناصر: **الأول**، اعتبار العقل قيمة، لأنه هو الذي يكرّم الإنسان، ويمكّنه من القدرة على التشريع الأخلاقي والفني. العقل هو الجزء الذي يأمر ويَنهَى ويؤثر في الإنسان، في مقابل الجزء الذي يأتمر وينقاد، وهو الجسم أو النفس. والذي يأمر ويدبّر سيكون أشرف من الذي يأتمر ويطيع؛ و**الثاني**، أفعال العقل وأوامره نزيهة وغير مغرضة. فالعقل هو أداة صياغة حياة إنسانية مُثلى، قوامها العمل على تطبيق المبادئ السامية المتحررة من كل طابع نفعي أناني. من هنا كانت الممارسة العقلية أسمى ممارسة بشرية، لأنها وسيلة لاختيار الصلاح والأصلح في السلوك البشري. ولذلك لم يجعل القدماء من مفكرينا السعي إلى المعرفة من أجل المعرفة هدفهم النهائي، بل كانوا يطلبونها لما تحققه من كمال للإنسان، ولِما تؤدي إليه من فضيلة وسعادة. وفي طلبه الصلاح في الحال، لم يكن ينسى المآل، أي أنه حين يطلب خيرَ الإنسان وسعادته يأخذ بعين الاعتبار عنصر الزمان، أي عنصر العواقب الوخيمة والآثار الحميدة. ولهذا كان العقل أكثر الأفعال الإنسانية إنسانية وخلقية؛ و**الثالث**، قيمة العقل نابعة من كونه يمثل جانب المعارضة والمقاومة والنقد في الإنسان. فهو مبدأ الأفعال التي تسمو فوق ضرورات الحياة اليومية، وإكراهات الميول الغريزية، واندفاعات الأهواء، وعَمَى التشيعات والولاءات المذهبية، ولهذا قال سهل بن عبد الله التستري: «ليس للعقل فائدة في الإنسان إلا ليدفع به الإنسان سلطان شهوته خاصة، وإذا غلبت الشهوة بقي العقل لا حكم له»[521]. كانت الثقافة العربية الإسلامية تعرّف الإنسان بمدى استقامته ونفعه ملته وأمته، لا بمدى معرفته وإتقانه العلوم والصناعات. لذلك، تم التركيز على وظيفة إدراك الحُسن وتمييزه من القبح، حيث أثارت هذه المسألة نقاشًا حادًا بين علماء الكلام، اشتهر من خلاله المعتزلة بدفاعهم عن أن العقل وحده الذي يعرف «حُسن المستحسنات وقُبح المستقبحات». من هنا كان قيام العقل بمهمة إدراك الخير وتمييزه عن الشر هو ما يجعل الإنسان جديرًا باحتلاله مكانة سامية بين الكائنات؛ العنصر **الرابع** هو إضفاء قواميس اللغة العربية على العقل صورة قمعية قاسية، إذ بدا لنا من خلال مطالعتنا السابقة لدلالاته أن نواتها المركزية هي دلالة المنع والحبس والمسك والحصر. ومن البيّن بنفسه أن المنع الذاتي لا يكون عن تبصر ومعرفة بالحسن والقبح: «يقال عقَل يعقل عقلًا إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله»[522]. والدور الحصري - الزجري لا يهم الجانب الأخلاقي فحسب، بل يمتد أيضًا إلى الجانب الاجتماعي. قال الثعالبي: «العقل من عرف مكانه وحدّه فلم يتعده، وعَلِم محلّه وحظّه فلم يتخطه»[523]؛ ومفاد العنصر **الخامس** أن ما يميز العقل هو أنه يَقوَى على أن يفعل الشيء وضده، أقصد «للعقل تحريم وتحليل، حظر وإباحة، منع وإجازة، كف وحث، إطلاق وقيد، حبس وبعث...»[524]، أو بعبارة أخرى يؤدي العقل دورين: «اللجام والزمام، والقاضي والإمام»[525]. وبدا لنا العقل من خلال معانيه الحسية والمعنوية متناقض الأطراف: فهو من جهة لا ينفصل عن القمع وانعدام الحرية، طالما أن معانيه الأساس تدور حول المنع؛ غير أنه، من جهة أخرى، يكون بلا معنى إن لم يكن أداة تحرير، لأنه عند قيامه بحبس الانفعالات والأهواء والأقوال الطائشة، يوسّع مساحة الإنسانية داخل مجال الطبيعة التي نحيا في أرجائها.

4 - البعد الأنطولوجي للعقل

العقل وجود، أو هو الجانب الوجودي فينا، لأنه يمثل النور الذي ينير ذاتنا والعالم، النور الذي به ينفتح الإنسان على ذاته بانفتاحه على العالم. والعقل هو الصلة الأكثر صميمية بيننا وبين الوجود، لأنه بفضل الفعل العقلي الذي يمارسه الإنسان يعي الوجود ذاته. وهو وإن كان يمثل الجانب الماهوي، أي الثابت فينا، فهو منتهى صيرورتنا، وأفق غايتنا. لذلك كان العقل هو الفعل الذي يُغني ذات الإنسان ويجعله أكثر حيوية وتاريخية وامتلاء وانشراحًا. وسواء أخذنا العقل باعتباره قدرة على إقامة التوازن بين الرغبات المتعارضة، أو بوصفه قوة على المواجهة والصراع معها، فإنه سيبقى أفقًا حيًّا للوجود البشري.

القول إن العقل أداة الكشف عن العلل والروابط والعلاقات والنسب، ووضعها في قوانين ونظريات، يعني أنه أداة لإدخال الترتيب والنظام على المعطيات الحسية التي يلتقطها الإنسان بحواسه من الطبيعة وما بعد الطبيعة. ومن المعلوم أن الترتيب والنظام هما جوهر الوجود نفسه. إلا أن هذا الجوهر لا يطفو على السطح كي تدركه الحواس والعقل. من هنا كان الفعل الأساس للعقل هو استخراج الترتيب والنظام من القوة إلى الفعل، أو قراءة الترتيب والنظام في الوجود.

وعندما نقول إن النظام محايث للطبيعة، فإننا نعني بذلك أن هناك عقلًا ساريًا في الوجود، يقابله عقل قارئ له، هو العقل البشري. وبهذا النحو يمكن أن نتكلم على عقلين: **الأول** عقل موضوعي حاضر في العالم بوصفه القانون الداخلي للطبيعة، و**الثاني** عقل ذاتي يملكه الإنسان. والتقاء العقلين هو الذي يولّد المعرفة والتقنية والأخلاق والتاريخ والعمران والحضارة. ركز الفلاسفة العرب على القول بتساوق العقل البشري مع العقل الوجودي، ما يجعل العقل البشري ليس شيئًا آخر سوى معرفة نظام الكون، كما يقول ابن رشد. من هنا يمكن أن نستخلص أن أحد معاني العقل الأساسية هي القدرة على الوقوف على الحقيقة الموضوعية والواقعية. والاعتراف بموضوعية الحقيقة واستقلالها عن الإنسان، مساوقٌ للاعتراف بسلطة العقل المتعالية والمستقلة عن الفرد، أي عن ميوله ورغباته وولاءاته.

يدفع إيمان العقل بنفسه وبقدراته بين الحين والآخر إلى التحول إلى عقيدة درجنا على تسميتها «العقلانية»، وذلك لمواجهة العقائد والنزعات اللاعقلانية التي تحاول تطويق فعله والحد من نفوذه وتقليص إشعاعه. بهذه الجهة يمكن فهم تحوّل العقل إلى عقلانية بأنه تجاوز لوظائفه المعرفية والفعلية ليغدو رؤية شفافة للعالم تؤمن بالإنسان والمسؤولية والإبداع والتقدم والسعادة. وضمن هذه الرؤية يصير العقل فاعلًا في الوجود لا منفعلًا به، مشرعًا للطبيعة وللتاريخ لا قابلًا ومسلّما بجبروتهما، وواعيًا بقدرته على أن يؤسس أنساق الأسرة والمجتمع والدولة، ويبتكر أنظمة العلوم والفنون والصناعات والأنظمة السياسية والعقائدية، وينشئ الحضارات ويسن المساطر والقوانين والشرائع، ويصياغة المبادئ والمُثل والأوامر الخلقية. بهذا تتجاوز العقلانية مجرد الإيمان بالعقل لتصبح دعوة إلى تفعليه واستثمار قدراته الواسعة على التغلب على العوائق التي تعترض سبيله في تحقيق طموحاته ونيل سعادته.

الفصل الثاني عشر
الذات الإيمانية :
ملامح فلسفة الدين عند ابن رشد

»والسبب في هذا كله أن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة، فأَحْذُهم بالفضائل أمر ضروري لجميعهم. وليس الأمر كذلك في أَحْذهم بمعرفة حقائق الأشياء، إذ ليس كلهم يصلح لذلك. وليس يوجد هذا في الآراء الشرعية... وذلك أن أكثر الآراء التي تضمنها هذا العلم فهي آراء ناموسية وضعت للناس لطلب الفضيلة لا لتعريفهم الحق، فألغز فيها عن الحق إلغازًا«

ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة

مقدمة

هل نظر ابن رشد إلى الدين »بحسب الأمر في نفسه«[526]، أي بحسب النظرة الفلسفية البرهانية التي تفضي إلى الدين الحق قياسًا على الفلسفة الحق، أم بحسب الأمر في زمانه ومكانه وما يشعر به هو قاضي قرطبة وإمامِ مسجدها الأعظم؟ سنحاول في هذه الورقة أن نتعقب ملامح ما يمكن أن نسميه فلسفة الدين الرشدية عبر بعض كتبه الدينية وشبه الدينية.

لم يهتم ابن رشد بالإلهيات في متنه الديني فحسب، بل احتفى بها أيضًا احتفاء خاصًا في متنه الفلسفي. ذلك أنه جرت عادته في شروحه على كتاب **ما بعد الطبيعة** أن يمنح مقالة اللام التي تهتم بالإلهيات أو بما بعد الطبيعة عنايةً خاصة، معتبرًا إياها تتويجًا لمباحث الفلسفة الأولى. في هذا المقالة، يُعنى بالنظر في المبادئ القصوى للوجود التي تنتهي إلى المبدأ الأول، أو العلة الأولى للوجود. بيد أن موضوع هذه المقالة أو هذا المبحث، مبحث الإلهيات، لم يكن هو الدين بمعناه الخاص، أي لم يكن موضوعه مستوردًا من خارج الفلسفة، إنما هو موضوع أملاه تسلسل مبادئ الطبيعة وأملَتْه مبادئ ما بعد الطبيعة، لأن النظر في «الموجود بما هو موجود»، أي في الجوهر والماهية والمادة والصورة والغاية والواحد... لا بد من أن ينتهي إلى مبادئ قصوى ومتعالية يتم تتويجها في المحرك الأول. ومن ثم لا يمكن اعتبار مبحث الإلهيات الفلسفية «فلسفةً للدين»، فهذه الفلسفة جديدة، ولم يتم إرساءُ معالمها إلا في القرن الثامن عشر.

لكن لمّا كان لكل فترة تاريخية فلسفة للدين خاصة بها تعكس أسئلتها ومستوى نضجها ونوعية همومها، فيمكن اعتبار اهتمام أبي الوليد بقضايا الوحي والشريعة الإسلامية ضربًا من ضروب الفلسفة الدينية. إذًا، إلى جانب اهتمامه بالإلهيات الفلسفية (التيولوجيا) باعتبارها تتويجًا لمباحث «الوجود بما هو موجود» (الأنطولوجيا)، شعر ابن رشد بضرورة فكرية وتاريخية للنظر فلسفيًا في «الإلهيات الدينية»، فألف ثلاثة كتب وضميمة تُعنَى كلها مباشرة بالدين، هي **فصل المقال** و**الكشف عن مناهج الأدلة** و**تهافت التهافت** و**الضميمة في العلم الإلهي**، إضافة إلى كتابه الفقهي **بداية المجتهد**، وكتابه **الضروري في أصول الفقه** وهو مختصر كتاب **المستصفى** لأبي حامد الغزالي.

كما هو بيّن بنفسه، تبدو عبارة «فلسفة الدين» متناقضة الطرفين تَنَاقُضَ عالمَي الشهادة والغيب، لأنها تجمع بين مقولتين متقابلتين منهجيًا هما الفلسفة والدين، أو العقل والوحي. ويتجلى هذا التقابل أوضح ما يتجلى في فعليهما، إذ فعل الفلسفة أو العقل هو التفكير، بينما فعل الدين أو الوحي هو الإيمان الذي هو أقرب انتسابًا إلى ملكات الانفعال والشوق والنزوع، بحكم طبيعة موضوعه الذي هو المقدس المتعالي الذي لا يمكن الاتصال به إلا بالتعبد. وهذا ما يجعل الفلسفة علاقة عقلانية واستكشافية للوجود، بينما الإيمان يبدو علاقة وجدانية وانجذابية بين الإنسان والله قائمة على التشبث بالتقليد والعمل على استمرار «الشريعة الأولى»، ومقاومة كل أشكال البدعة والإبتداع.

مع ذلك، يقتضي الإيمان «معرفة دينية» تغطي الجوانب التاريخية (تاريخ الأنبياء) والعقدية والشرعية، كما تشمل الجوانب الدنيوية والأخروية. أما التفكير، سواءً كان علميًا أو فلسفيًا، فهو ينأى بنفسه قدر الإمكان عن الانحباس في أي تراث أو تقليد أو عقيدة ومذهب، لأن طبيعته تستوجب على الدوام إعادة بناء المعرفة عبر التساؤل والنقد والتجديد المنهجي والمفاهيمي. وهو في سعيه إلى الوقوف على الحق لا يحتاج إلى شيوخ ومرجعيات ولا إلى فتاوى، وإنما يحتاج إلى مناهج جديدة للكشف عن أسباب الأشياء الذاتية والإجابة عن أسئلة الإنسان المتجددة. فهل بلغ هذا التقابل بين الإيمان والتفكير، وبين الشريعة والحكمة، «الغاية في التباعد»، بحيث لا يمكن إقامة أي جسر بينهما، أم أن أبا الوليد ندب نفسه للقيام بمهمة بناء جسر بينهما، بابتكار جنس قولي جديد كان له وعي بجدته؟

في هذا البحث سنحاول الإجابة عن سؤالين: هل توجد فلسفة للدين عند ابن رشد؟ وإذا وجدت ما هي اهتماماتها وغاياتها؟

أولًا: الوضع البيني لفلسفة الدين عند ابن رشد

سبق لنا في بحث سابق[527] أن أثبتنا أن **فصل المقال** كتاب فلسفي بلغته ومفاهيمه وإشكالاته وآفاقه، قبل أن يكون كتابًا كلاميًا، أو كتابًا في الدفاع عن حق الفلسفة في الوجود في الفضاء العلمي للحضارة العربية الإسلامية. وأثبتنا ذلك بناءً على أن خلفيته الإشكالية والدلالية والمفهومية قائمة على معطيات كتاب **ما بعد الطبيعة**، خصوصًا على موارد مقالات الباء والجيم والياء. وما يدعم هذه القراءة أن أبا الوليد نفسه رفع قوله في كتابه هذا إلى مرتبة «جنسٍ خاص من النظر»[528] غايته »التكلم بين الشريعة والحكمة، وأحكام التأويل في الشريعة«[529]. بهذا يكون جنس القول في **فصل المقال** جنسًا بينيًّا، ينظر في تقريب المسافة الفاصلة بين الشريعة والحكمة، باستعمال التأويل البرهاني لملء الفجوة بينهما من طريق تحويل بعض التمثيلات والتشبيهات والرموز في الأقوال الشرعية إلى أشياء في ذاتها وإلى معاني برهانية. وفي الواقع لا توجد النظرتان، البينية والتأويلية، حصريًا في كتاب **فصل المقال**، بل تمتد إلى الكتابين الآخرين: **الكشف** و**تهافت التهافت**. لكن هل يبرر هذا النظر المزدوج، البيني والتأويلي، القول بوجود «فلسفة للدين» عند ابن رشد فعلًا؟

لا أحد يستطيع أن ينكر أن الدين، أو الشرع، أصبح في كتبه الدينية موضوع نظر فلسفي، خصوصًا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الشريعة هي إحدى «المصنوعات»، وأن التدبر فيها «تدبرًا تامًا» يؤدي إلى معرفة صانعها معرفة تامة. بيد أنه ينبغي أن نعترف بأن أبا الوليد لم يتناول الدين تناولًا موضوعيًا مستقلًا عنه، وإنما تعاطى معه كما لو كان يشكل ذات أبي الوليد العميقة. فهو لم ينظر إلى الدين في ذاته، بغض النظر عن هذا الدين أو ذاك، كما سيفعل فلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر (كانط وفيشته وهيغل، ...)، إنما نظر إلى الدين باعتباره «إسلامًا»، أي بوصفه أفضل الأديان إطلاقًا[530].

علاوة على ذلك، كان ابن رشد واعيًا في تعامله مع المسألة الدينية بأنه أمام وحي مقدس، أي أمام »أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد من أن نعترف بها، مع جهلِ أسبابها«[531]، وأن نقوم إزاءها بالإعراب عن مظاهر الوقار والإجلال. لم يكن يتعامل مع النص الديني بحياد الفيلسوف وموضوعية العالم، وإنما بالتزام المتدين العقلاني الذي يدافع عن براءة الدلالة الأصلية للشريعة الأولى، وعن وحدة الأمة حول «شريعتها الأولى». كان ينطلق من الإيمان لينتهي إلى الإيمان، لكنه كان يملأ المسافة الفاصلة بينهما، إن كانت، بالعقل. وما يدل على التزامه هذا، أنه لم يكن يسمح للفلسفة أن تفحص «أصول الشرع» لتجعل منها موضوعًا للتساؤل والتشكيك. فمبادئ الشرائع - كوجود الله ووجود المعجزات ووجود السعادة والشقاء في الآخرة - لا يُشَك في وجودها أو في كيفية وجودها، لأنها مبادئ للفضائل الخلقية التي هي بدورها مبادئ للفضائل العلمية وللإبداع الفكري والحضاري: فإذا انهارت المبادئ الشرعية انهار كل شيء[532]. وبهذه الاحتياطات يكون ابن رشد بعيدًا من فلسفة الدين.

لكن الذي يخفف من وطأة هذا الموقف المنحاز للإيمان أن أبا الوليد لا يتوقف عن إثارة الانتباه إلى اتصال، أو توافق الحكمة مع الشرع، وذلك في مواجهة الذين يرون أن الشريعة مخالفة للحكمة، ومواجهة الذين يزعمون أن الحكمة مخالفة للشريعة. إذ «مَن يَعرف كنهَهما بالحقيقة» سينتهي حتمًا إلى اعتبار القول باختلافهما إما أنه قول مبتدَع في الشريعة لا من أصولها، وإما خطأ في الحكمة[533]. لعل هذه الرغبة في إثبات التطابق الجوهري بين «الإلهيات الشرعية» و«الإلهيات الفلسفية» هي التي شجعت ابن رشد على نقل اسم الشريعة إلى الحكمة، وجعل عبادة الخالق «بشريعة الحكمة» أشرف عبادة: »فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يُعبَد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته، التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة...«[534]، ونقل اسم الحكمة إلى الشريعة المنزّلة، حيث نجده يتكلم على «الحكمة الشرعية».

حقًا، لم يكن من المنتظر في ماقبل الحداثة أن يُنظَر إلى الدين نظرة موضوعية محايدة، وأن تُحاكم كل الأديان على حد سواء. فبالنسبة إلينا، لا يمكن أن نتوقع من ابن رشد أن يضع الدين موضع فحص نقدي مباشر، ومع ذلك وجدناه يشبع رغبته الفلسفية في النقد في توجيه سهامه إلى تجليات الدين الكلامية والصوفية وربما الفقهية. أكثر من ذلك، نعثر عنده على إشارات قوية تنبئ بأنه كان يتعامل مع الوحي بوصفه مفهومًا عامًا يحيط بكل تجلياته التاريخية. من بين هذه الإشارات التنبيه الذي وجهته الشريعة للخاصة بوجوب »النظر التام في أصل الشريعة«[535]، وهي دعوى صريحة لتأسيس برهاني (إبيستمولوجي) أو فلسفي لفلسفة الدين. ذلك أن »النظر التام« هو النظر البرهاني، في مقابل «النظر الناقص» الذي هو «النظر الجدلي» الذي لا يتمخض عنه سوى «علم الكلام»، الذي هو مجرد «دفاع» عن الدين بالعقل، لا تأمل في حقيقته الذاتية. ومع ذلك، لم يشأ أن يجعل هذا «النظر التام» مطبقًا على الشريعة بكيفية مطلقة، إذ لا يمكن أن تصبح أقوال الشريعة كلها برهانية، لأنها تتوجه إلى الجميع، أي تخاطب الأصناف الثلاثة من الناس، الجمهور والجدليين والبرهانيين، باستعمال الطرائق الثلاثة المشتركة (الخطابية والجدلية والبرهانية)، خلافًا للفلسفة التي تتوجه إلى فئة واحدة من الناس، فئة أهل العلم البرهاني، ولذلك تتسم أقوالها مبدئيًا بالبرهانية.

من إشاراته التي تدل على الطبيعة العامة للوحي، أي التي تصدق على وحي الأديان السماوية جميعها، أنه كان يعتبر المَعاد وخلود النفس والسعادة والشقاء والمعجزات والنبوات والقرابين والصلوات والأدعية موضوعات عامة لكل الأديان، علمًا أن إنذارات الشرائع بها (بقاء النفس وتمثيلها لأحوال سعادة وشقاء الأنفس بعد الموت) كانت

متفاوتة من شريعة إلى أخرى[536]. ومن تلك الإشارات أيضًا ما كان يقوله عن موقف الفلاسفة من الشرائع: »إنهم أشد الناس تعظيمًا لها وإيمانًا بها، والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية، وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية، وأنه لا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخُلقية، وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى، وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملةٍ ملة، مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عامًا لجميع الشرائع، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر«[537].

ثانيًا: إثبات النبوة الصادقة

من بين موضوعات فلسفة الدين التي تطرق إليها ابن رشد في كتبه الدينية، موضوع النبوة، أي كيف نثق بمن يدّعي الرسالة أنه نبي حقًا وليس بكاذب في دعواه[538]؟

يقدم ابن رشد ثلاثة دلائل على وجود النبوة. في البداية، يعرض علينا دليلين متلازمين هما »الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة في الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق«[539]. ذلك أن إنذارهم بوجود الأشياء قبل وقوعها، وأمرهم بأفعال ونهيهم عن أخرى هي »من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تُدرَك بتعلم«[540]، وهذا دليل على أنها تكون عن وحي.

إضافة إلى دليلي الإنذار بالغيب والإتيان بالشرائع النظرية والعملية، يقدم ابن رشد دليلًا ثالثًا هو المعجزة، أي »يكون تصديق النبي أن يأتي بخارق هو ممتنع على الإنسان، ممكن في نفسه«[541]. غير أنه يميز بين نوعين من المُعجِز: المعجِز البراني والمعجز الأهلي والملائم[542]؛ المعجز **الأول** هو الذي حصل على يد الأنبياء قبل الإسلام، والذي كان «خارقًا من طريق السماع، كانقلاب العصى حيةً»؛ أما نبي الإسلام فقد انفرد بمعجزة كتاب الله العزيز الذي هو مُعجِز »بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وُجد ويوجد إلى يوم القيامة، وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات«[543]. وأعجاز القرآن آتٍ من نظمه الخارج على النظم الذي يكون بفكر يدل على معجزته. وقد اعتبر معجزة القرآن قطعية الدلالة، في حين لا تتجاوز معجزات الأنبياء السابقين حد الإقناع بالنسبة إلى الجمهور إذا جاءت منفردة[544].

يلخص الدلائل الثلاثة على وجود النبوة وصدقها في أن »أحدها أن يُعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم، بل بوحي. والثاني ما تضمن من الإعلام بالغيوب. والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية...«[545]. وهناك دليل رابع على النبوة يتسم بالقطعية، لكن ليس من باب العقل، وإنما من باب النقل، هو نقل خبر النبوة بالتواتر[546]، لأن الإجماع على حصول مثل هذا الخبر الاستثنائي والغريب لا يمكن إنكاره.

لم يمنعه انتصاره لمعجزة القرآن، باعتبارها أفضل دلالة على صدق نبي الإسلام، من الإشارة إلى »طريق الخواص في تصديق الانبياء«[547]، والتي ذكر منها طريقين: طريق ربط الوحي والرؤيا بالخيال، وقد رفضه لأنه لم يقل به سوى ابن سينا[548]؛ وطريقٌ سلكه القدماء من الفلاسفة يربط النبوة بالله، بتوسط العقل الفاعل الذي تسميه الشريعة ملَكًا[549].

مهما يكن، فقد كان قاضي قرطبة يعتبر وجود الأنبياء «معلومًا بنفسه»، أي في مرتبة المقدمة البدهية التي لا تحتاج إلى برهان. واستعمل تشبيه فعل الطب، وهو الإبراء، للتدليل على ذلك[550]. غير أنه تردد في ما يخص فعل النبوة، فهو حينًا يكون بمعنى «وضع الشرائع»، وحينًا آخر يتجلى في «القدرة على حمل الوحي». ذلك أن »الصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيًا، التي هي الوحي« ليس في قدرة أي واحد من الناس على حملها، وبالتالي »مَن أقتدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثرهُ الله بوحيه«[551].

بعبارة أخرى، إن حمل صفة النبوة، أي حمل »هذا الفعل الغريب والاختصاص به«، الذي يقتضي من نفس الإنسان طاقة أو اقتدارًا استثنائيًا، دليلٌ على أن الله اصطفاه من بين العالمين لكي يكون نبيًّا، ولذلك فإن ادعاءه بالنبوة صحيح.

ثالثًا: أزمة الشريعة - أسبابها وسبيل الخروج منها

1 - تشخيص أزمة الشريعة

بعدما أجبنا على السؤال الأول المتعلق باحتمال وجود «فلسفة الدين» في فلسفة ابن رشد بإثبات بوادر لها على مستوى المتن والتفكير، وإثبات طبيعتها البينية، ننتقل إلى النظر في موضوع هذه الفلسفة.

انطلق ابن رشد للتفكير في الدين من نقطة تاريخية غير مطلقة[552]، وهي شعوره بأزمة شاملة كان يعانيها الإسلام في زمن الموحدين (القرن الثاني عشر الميلادي). بعبارة أخرى، لم يكن ابن رشد ينظر إلى الدين بما هو دين، أي إلى ماهيته العامة التي تصدق على كل الأديان على السواء، وإنما كان ينظر إلى الدين من حيث هو تدين، أي من حيث هو تجسيد تاريخي لدين معين تخترمه أزمة عميقة في زمنه، هو الدين الإسلامي. ويمكن قول الشيء نفسه بالنسبة إلى الفلسفة التي حركت أزمتها أبا الوليد للكتابة فيها من أجل التأويلات الفاسدة التي تعرضت لها، وكأن الإنسان لا يمكنه أن يكتب في أمر ما إلا متى شعر بأزمة حادة تفرض عليه البحث عن مخرج لها.

تعود أزمة الشرع في نظره إلى أسباب دلالية وإشكالية ومنهجية، أفضت إلى «تغيير»، أي إفساد، ما يسميه «بالشريعة الأولى»، وخلق أجواءٍ من الحيرة والتوتر والشنآن والتباغض والحروب، وتمزيق الشرع، وتفريق الناس وتبادل تهم التبديع والتكفير بين الفرق الكلامية المتصارعة[553]. وبصفة عامة ترجع أزمة الشريعة إلى أمرين: اضطراب في المعنى من جهة، والخروج عن مقصد الشرع من جهة ثانية. وبسبب هذا الإخلال المزدوج، الدلالي والمقاصدي، حدث الاختلاف في التأويل، ونشأت الفرق الضالة التي تدّعي كل واحدة منها أنها هي التي تمثل «الشريعة الأولى»، وأن مَن خالفها إما مبتدع وإما كافر[554]. يشبه الأمر أن يكون اعتقادًا في أن «الشريعة الأولى»[555] كَمُل الحق عندها، وأنها تكفي نفسها بنفسها، ولا سيما بالنسبة إلى الأغلبية من الناس. هكذا أضحت التجربة الزمنية والتاريخية للصدر الأول تعبر عن حقيقة التدين المطلقة في الإسلام، أو قل إنها صارت تشكل معيار كل تدين لاحق عليه. كان ابن رشد دائمَ الرجوع إلى سلطة هذا الزمن لتبرير شرعية بعض مواقفه، سواء تَعلّق الأمر بضرورة الاحتفاظ بظاهر النص ومنع تأويله عن غير أهله، أو بإباحة تأويل بعضه للخاصة من أهل البرهان. ويرجع انتصاره للظاهر إلى قبوله السهل من لدن الجمهور وإلى قدرته على تحريكهم، في حين أن التأويلات البرهانية والجدلية ليست قادرة لا على التأثير في الجمهور ولا على تعبئتهم للقيام بالأعمال المطلوبة[556].

نعود إلى أزمة الشريعة التي كان عنوانها الأكبر عدم احترام ظاهر الشريعة، وتسلُّط مَن ليس من أهل التأويل على تأويله. لم يكن ابن رشد يقصد بكلامه هذا التأويل بعامة، وإنما تأويلًا بعينه هو «التأويل الجدلي» الذي عدد له عيوبًا مشهورة نذكّر هنا ببعضها:

- أنه يؤوّل ما لا يَحتمِل التأويل من الأقوال الشرعية، وهي الأقوال الظاهرة والبيّنة بنفسها، بل أن التأويل الجدلي يبالغ حينما يعتبر التنزيلَ كلَّه آيات متشابهات قابلة للتأويل.

- أن التأويل الكلامي كان يدافع عن الجمع بين الحكمة والشريعة حينما يكون الفصل بينهما نافعًا لهما تارة، ويثبت التعارض بينهما متى كان الجمع بينهما حميدًا لهما معًا تارة أخرى. وكان أبو حامد الغزالي يمثل أنموذج هذا التخليط والتشويش في نظره.

- تتصف طرق المتكلمين الجدلية الموجهة للجمهور بالغموض، وطرائقهم الموجهة للخاصة، بالنقص عن شرائط البرهان[557].

- تتميز طرائقهم بالسفسطة، إذ »إنها تجحد كثيرًا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية، والوسائط«[558].

- اختلاف المتكلمين في طرائقهم يقودهم إلى جدالات عقيمة، وإلى تكفير كل فرقة الفرقة المخالفة في طريقة معرفتها وجود الباري[559].

- استنكر ابن رشد وقوع أهل الجدل في خطأ شنيع هو اعتقادهم أن «الطريق التي دعا إليها الشرع واحدة»، والحال أن طرقه متعددة، فأخطأوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا«[560].

- جهل أهل الجدل «بطرق التصديق المشتركة للجميع«[561].

- أفدح ما في أخطاء المتأولين من أهل الكلام، وحتى أهل الذوق من الصوفيين، »تصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله«، فأثاروا شُبهًا في الإسلام لم تكن موجودة كالقول «بأنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة»[562].

- يُفضي «التأويل الجدلي» إلى نشر بدع كثيرة في الشريعة تخلق الحيرة وتثير الشك وتبعد المؤمنين من إيمانهم الفطري الصحيح. وبهذا النحو كان رأيهم »مضادًا للشريعة والحكمة»[563]. والنتيجة هي أن المتكلمين من الأشاعرة في هذه الأشياء »لا هُم... اتبعوا ظواهر الشرع، فكانوا مِمّن سعادته ونجاته باتباع الظاهر، ولا هم أيضًا لحقوا بمرتبة أهل اليقين، فكانوا ممّن سعادتُه في علوم اليقين. ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدّقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زَيْغ، وفي قلوبهم مرض، فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم»[564]. وهذا ما جعل »الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقًا نظرية يقينية ولا طرقًا شرعية يقينية»[565]، أي »ليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور»[566]. لكن من هو هذا الجمهور؟

يتركب مفهوم الجمهور عند أبي الوليد من عناصر كثيرة ومختلفة وربما متحولة. فالجمهور من جهة هو مَن ليس له القدرة على العناية بالصنائع البرهانية التي تسمح بالوقوف على الحق بنفسه، بحكم اقتضائها الفطرة الفائقة والوقت الطويل، وهو ما لا يتيسر للجمهور[567]. بل أكثر من ذلك، ليس للجمهور القدرة حتى على تعلم الصناعة الجدلية التي يمتهنها علماء الكلام، بسبب غموضها وصعوبتها وامتهانها إثارة الشبهات والشكوك التي لا قِبَل للجمهور بها. كما أن مدارك الجمهور لا تستطيع أن تتجاوز عتبة التخيل لأنهم »يرون أن الموجود هو المتخيَّل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيَّل ولا محسوس فهو عدم. فإن قيل لهم إن هاهنا موجودًا ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم»[568]. واختلاط عقل الجمهور بالتخيل هو سبب تحريم الإفصاح لهم بالمعرفة البرهانية أو الجدلية. والعنصر الأخير الذي يدخل في تعريف الجمهور هو أنهم »لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى، وخصوصًا متى تُركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع»[569]. والغاية من إثارة الانتباه لخصائص الجمهور هي منعه من ممارسة التأويل أو الاطلاع على النتائج التي تَوصَّل إليها أهل البرهان وأهل الجدل معًا. لكن تعامل ابن رشد مع الجمهور بهذه الكيفية لم يكن يعني أنه كان يريد إبقاءه في حضيض المقلدين، بل إنه كان يسعى إلى الارتقاء به فيكون طريقه «طريقًا وسطًا ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتلكمين»[570].

2 - حل أزمة الشريعة

يتمثل الخروج من الأزمة الدلالية للشريعة في نظر ابن رشد في وضع الحدود لفعل التأويل. ويتم وضع هذه الحدود بالإجابة عن ثلاثة أسئلة: مَن له الحق في التأويل؟ وما هي حدود التأويل؟ وهل يجوز إفشاء التأويلات البرهانية والجدلية بين جميع المسلمين[571]؟

بصدد المسألة **الأولى** المتصلة بمَن له الحق في التأويل، يقرر ابن رشد بأن واجب «التأويل البرهاني» هو حق على أهل البرهان الراسخين في العلم، أي ينبغي الاعتراف بحقهم في نقل المثالات والظواهر إلى معان عقلية، واعتبار كل منع «للتأويل البرهاني» على أهله ظلمًا كبيرًا في حق الحكمة والشريعة معًا. بل يذهب إلى أن وجود الآيات المتشابهات في الكتاب العزيز هو من أجل تنبيه أهل الحق من العلماء لكي يمارسوا التأويل البرهاني، علاوة على وجود تنبيهات إلى كثير من المعاني البرهانية نفسها. أما في ما يخص «التأويل الجدلي»، فيجب تفاديه قدر الإمكان، لأن مضاره أكثر من منافعه بسبب التماسه طرائق معقدة وطويلة لفهم الشريعة وتأويلها، ولأن أقاويل أهله »أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان»[572].

بصدد المسألة **الثانية** المتصلة بحدود التأويل، يقرر ابن رشد أنه إذا كان لأهل البرهان الحق في أن يؤوّلوا ما تشابَه وما تناقَض من الآيات والأحاديث، فإنه لا يحق لهم تأويل الآيات والأحاديث التي تتفق الطرائق المشتركة للجميع (الخطابية والجدلية والبرهانية) في الوصول إلى معناها. وهكذا، ليس الدين هو المحدود بالعقل، كما هو الأمر عند كانط، بل العقل هو المحدود بظاهر الدين الذي لا خلاف فيه ولا اختلاف.

أما في المسألة **الثالثة** المتصلة بحق الإفصاح عن التأويلات، فقد قرر ابن رشد منع إفشائها بين الجمهور، سواءً كانت تأويلات برهانية أو جدلية، بل ذهب إلى حد الحكم على كل من أفصح عنها بالكافر، بمن فيهم الغزالي. لذلك، ينبغي ترك الجمهور يعتقد في ظاهر مبادئ الشريعة المعبّر عنها بالأمثال والأشباه، أي تركه يعتقد من خلال الخيال لا عبر العقل.

نخلص ما سبق في أن الهدف من كتبه الثلاثة **فصل المقال** و**الكشف عن مناهج الأدلة** و**تهافت التهافت**، هو إخراج الإسلام من أزمته التي هي أزمة دلالات وإشكالات، أي أزمة سوء فهم ومعرفة من جهة، وأزمة سوء تواصل بين فرق الإسلام المختلفة، وسوء تفاهم بين إيمان الجمهور وإيمان الخاصة. بيد أن الجزء الأهم من حله لأزمة الإسلام في عهده، هو القول بأطروحة الإيمان المزدوج، فما هي ملامح هذا الإيمان المزدوج؟

3 - الإيمان البرهاني والإيمان التمثيلي

عالج ابن رشد أزمة الدين بتقسيم الإيمان إلى إيمان العامة، وهو الإيمان بالظاهر وبالأمثال، وإيمان الخاصة، وهو الإيمان الباطني العقلي، أي الإيمان بالشيء نفسه لا بمثاله. ويمكن أن نضيف إليهما إيمانًا ثالثًا هو إيمان أهل الجدل من المتكلمة والصوفية الذي لا هو إيمان الظاهر ولا هو إيمان العقل البرهاني.

رَفع ابن رشد إيمان «أهل العلم» إلى مرتبة الإيمان الأتم، لأنه قائم على العلم البرهاني، وهو التصديق بالحقيقة: »والله تعالى قد أخبر أن لها تأويلًا هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة»[573]. ولذلك مَن يمنع العلماء من استعمال الأدلة العقلية فهو مُقصِّر في مقصود الشرع، ومُقترفُ ظلم كبير في حق الشريعة والحكمة معًا[574].

أما العامة فيصلون إلى إيمانهم عبر الطريق الشرعية الملائمة لكفاءاتهم الذهنية، لأنه طريق سهل يكتفي باستعمال الأمثال والقصص والرموز لتقديم المعرفة الشرعية للجمهور. وهذا القدر من المعرفة[575] كافٍ لحصول اليقين لديهم، ويعفيهم من سلوك طريق «التأويل الجدلي» العويص والغامض، أو طريق «التأويل البرهاني» الذي يتطلب فطرة فائقة وجهدًا متواصلًا. وهذه هي الحكمة في عدول الشرع عن التصريح بحقيقة الذات الإلهية وصفاتها، ولجوئه إلى التشبيه الذي يُقرّب تلك الصفات من الموجودات المحسوسة، وإن كان لا يجانسها[576].

لكن على الرغم من تقابل رؤيتَيْ الإيمان، العامي والبرهاني، فبينهما نقاط مشتركة. فللإيمان بالظاهر التمثيلي للشريعة وإن كان يمنع كل محاولة للتأويل، وللإيمان بالباطن العقلي وإن كان يحث أصحابه على ضرورة إخراج الأقوال الشرعية من لباسها التمثيلي والكشف عن جوهرها العقلي، معتقدات مشتركة بينهما ينبغي التسليم بظاهرها، واستثناؤها من التأويل، وهي تلك الأقاويل التي بسبب وضوحها الذاتي تتضافر الطرائق الثلاث (الخطابية والجدلية والبرهانية) على التسليم بها، وهي أوائل الشريعة الثلاثة (وجود الله، ووجود النبوات، ووجود المَعاد بسعادته وشقائه). وكل محاولة لتأويل هذه الأوائل المشتركة تُعرِّض المؤوّل للتكفير. وما يضفي أهمية أكبر على هذه الطرائق مشتركة التصديق للجميع أنها وردت في الكتاب العزيز متسمة بصفتي البساطة واليقين، وهما غاية المخاطبة مع الجمهور[577]. وهذا ما حدا بابن رشد إلى القول إن »ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع»[578]. وما يعزز وحدة المضمون الدلالي والمعرفي بين معرفة الجمهور الدينية ومعرفة الخواص الدينية العقلية أن ابن رشد كان أحيانًا يذهب إلى أن ليس »عند العلماء والجمهور... في الشرع تشابه»[579]، أي إنهما لا يجدان المتشابه في أقوال الشرع. من جهة أخرى، وبسبب أن «الشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة»[580]، والفلسفة تقصد تعليم السعادة العقلية فقط لبعض الناس، فقد وجب على أصحاب التعليم الخاص مشاركة إيمان التعليم العام، ولا سيما أن »علم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف»[581].

بهذا النحو يمكن القول إن إيمان البرهانيين إيمان عادل ومنصف، أي يتكون من جزء يشترك فيه مع إيمان العامة، إيمان الظاهر التمثيلي، وجزء ينتمي إلى عالم الباطن البرهاني، وهذا لعمري تناول جدلي متوازن[582].

هكذا يدافع ابن رشد عن وجود جوهر للدين لا يجوز المساس به في معناه وفي مقصده، مع وجود هامش في ما وراء الجوهر أو الأصول يُسمَح بتأويله فقط لأهل البرهان التأويل الصحيح، ولا يسمح بتأويله لأهل الجدل من الأشاعرة والمعتزلة أو لأهل الذوق والعرفان من الصوفية. إذًا، بهذا الإيمان العام، الذي يشترك فيه البرهاني والجدلي والخطابي، ضَمِن ابن رشد البُعد الكلي والشامل للإيمان، كما ضمن اتصال الإيمان الخاص بالإيمان العام.

والمفارقة السارية في حل ابن رشد لأزمة الإسلام، الدلالية والإشكالية، هي أنه أراد بناء وحدة متراصة للدين والإيمان انطلاقًا من تقسيمه إلى نوعين من الإيمان أو من المعرفة الدينية: إيمان الجمهور، وإيمان الخاصة. فهل هذا الفرق بين هذين الإيمانين في النوع أو في الدرجة؟

لاح من ما قلناه سابقًا بأن الفرق بين المعرفتين لا يعدو أن يكون فرقًا كميًا وليس فرقًا نوعيًا. أعني أن معرفة الراسخين في العلم هي أكثرُ دقة وأبعدُ عمقًا وتفصيلًا من

معرفة العامة[583]. ومعنى الفرق الكمي أن العلماء لديهم «العلم بالمصنوعات»، ولذلك فهم »أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع«، بينما لا يعرف الجمهور »من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فحسب»[584].

لا يتوقف الفرق بين العلماء والجمهور عند المستوى العلمي، إذ يمتد الفرق إلى مقصود الشرع. فمقصوده في حق الجمهور هو العمل فحسب (العبادة والفضيلة)، ولذلك »ما كان أنفع في العمل فهو أجدر»[585]؛ بينما مقصوده في حق العلماء يجمع بين العلم والعمل معًا.

كان أبو الوليد يعتبر الشريعة دواءً مركبًا، أو دواءً أعظم يصلح للجميع أو للأكثرية من الناس، قدمه طبيب ماهر لشفاء نفوس ذات مزاج عادي. بينما اعتبر التأويلَ مرضًا أو فعلًا شريرًا يؤدي إلى إبطال فعل حفظ الصحة، وفعل إزالة المرض الطارئ على الشريعة معًا، إذ أدى تأويل الشريعة إلى تغيير بنية «الدواء الأعظم»، وإفساد ومفعوله والمقصود منه مرات عدة، بسبب الشك في مفعول أحد عناصر تركيبه، لأنه لم يوافق مزاجًا مريضًا نادرًا بين الناس خرجت طبيعته عن الطبيعة المعتادة للناس[586]. ومن أجل تلافي فساد الشريعة الذي حصل لها من جرّاء التأويلات الفاسدة، أو التي تفتقر إلى شرائط البرهان، وجب العودة إلى الصيغة الأصلية «للدواء الأعظم»، أي العودة إلى «الشريعة الأولى»، شريعة الظاهر بالنسبة إلى الجميع، جمهورًا وخاصة، مع إباحة التأويل للخاصة أو للراسخين في العلم في بعض ظواهر الشريعة التي ينبهنا الشرع لتأويلها، ومنع التأويل لمن ليس هو من أهله.

خاتمة

كانت الفلسفة في زمن ابن رشد تعيش تحت أكناف الدين، ولم تكن قادرة على الانفصال عنه. من هنا نفهم لماذا لم تكن غايته من التعاطي مع مسألة الدين، إخضاع الإيمان لتحليل العقل، أي النظر إليه «بحسب الأمر في نفسه»، ونشر التصور الناجم عن هذا النظر بين الناس أجمعين، وإنما الدفاع عن «إيمان خاص» يَعتقد أنه كامل، بجانب «الإيمان العام».

كان يعتقد أن أهل الإيمان الخاص هم أفضل المؤمنين لأنهم يعلمون الصانع بأفضل الصنائع، ويؤوّلون الشريعة بعقل محدود بها. فلم يكن الزمن التأويلي لابن رشد يسمح له بالنظر إلى الدين ضمن حدود العقل، وإنما نظر إلى العقل في حدود الدين.

خلافًا لأبي حامد الغزالي الذي ألّف سلسلة من الكتب للدفاع عن تصور معيّن للدين اختلطت فيه الشريعة الأولى بالشرائع الثانية (علمَيْ الكلام والتصوف)، دافع القاضي أبو الوليد بن رشد في فلسفته الدينية عن موقف مُنصف من الدين والفلسفة، ومن المنقول والمعقول، حيث دافع عن الدين من دون المسّ بحقوق الفلسفة باعتبارها فكرًا حرًا، وعن الفلسفة من دون الإخلال بحقوق الشرع باعتباره إيمانًا «بشريعة أولى».

أراد ابن رشد من مشروعه الإصلاحي إعادة بناء فهم الإسلام، بالتذكير بأن مناهج الوحي موافقة لمناهج العقل، وأن هذه «المناهج المشتركة التصديق» يمكن أن تفتح الطريق أمام فهم حقيقي للعقيدة، وأمام إيمان صادق من دون طمس مكتسبات الإنسان في قراءة الطبيعة والوجود. فالغاية من الدين عنده أن يجعل الناس سعداء في الدنيا والآخرة من طريق المعرفة الدينية والمعرفة العلمية معًا. وهو وإن كان حريصًا على ألا يجعل الدين موضوع تساؤل ونقد وفهم في حدود العقل، إنما جعله موضوع اتصال وموافقة مع الحكمة، أي ربط الفلسفة الأولى بالشريعة الأولى، فإنه استثمر كل طاقته النقدية في الكشف عن مثالب الكلام والتصوف، سعيًا منه كي يبقى الإسلام شرعًا صافيًا بعيدًا عن تشقيقات المتكلمين وشطحات الصوفيين، وكأنه أراد أن يفهمه في ذاته، لا في غيره. رفض أن يتحول الدين إلى علم كلامي أو إلى عرفان صوفي، أراده أن يبقى دينًا فطريًا سليمًا بالنسبة إلى مطلق الناس، ودينًا منفتحًا على المعاني العلمية بالنسبة إلى أهل البرهان من تدخلات العقل والخيال. فليس الفهم العقلي ضروريًا للإيمان بالنسبة إلى أهل الحق الفطري، لكنه ضروري لأهل الحق العقلي. بهذا يكون مشروع أبي الوليد مضادًا لمشروع أبي حامد، لأن الأول دافع عن نجاة فرقتين، فرقة الجمهور وفرقة الفلاسفة، بينما الثاني في رأي الأول كان متكلمًا مع المتكلمين وصوفيًا مع المتصوفين وفيلسوفًا مع الفلاسفة، فطمّ الوادي على القرى، وأشعل النار في كل مكان مر به.

لم يكن ابن رشد يرى حرجًا في أن تكون التيولوجيا امتدادًا للأنطولوجيا، لكنه كان يرى حرجًا كبيرًا في أن يكون علم الكلام وعلم التصوف امتدادين للشريعة. كما إنه لم يكن يريد أن يجعل الشرع أو علم الكلام والتصوف يحلّ محل الثيولوجيا الفلسفية، أو أن يجعل هذه الأخيرة تابعة لوحي آتٍ من خارج الفلسفة، إنما كان يريد أن يحفظ لكل مجال استقلاله المعرفي.

الفصل الثالث عشر
الدلالة والشبهة والبرهان عند المكلاتي

يمكن القول إن **كتاب لباب العقول**[587] لأبي الحجاج يوسف المكلاتي (ت 626هـ - 1228م) هو عبارة عن بحث في دلالات وشبهات واستدلالات تدور حول ثلاثة محاور: العالم والإنسان والله، وإن كان القصد من النظر في المحورين الأولين هو النظر في المحور الثالث، ما يدرج الكتاب ضمن مجال علم الكلام، خصوصًا أن صاحبه أعلن أن غرضه الأول من كتابه هو نقض القول الفلسفي وإبطاله[588]. لكن هذا الهدف لم يمنع أبا الحجاج من اقتباس أدواته من القول الفلسفي مباشرة، واقتباس جوانب مهمة من موضوع كتابه من موضوع الفلسفة أحيانًا، الأمر الذي يضع قوله النظري في هذا الكتاب في وضع ملتبس. ففي أثناء قراءتنا **كتاب لباب العقول** استوقفني أمر غريب فيه، وهو وجود فصل خاص باصطلاحات علم مابعد الطبيعة، وهو فصل يكاد يكون نقلًا حرفيًا من كتب الفلاسفة، خصوصًا من جوامع **كتاب ما بعد الطبيعة** لابن رشد (1126 - 1198م). هذا الأمر الغريب هو ما حركني لكتابة هذا المقال لعلّني أقف على تفسير له: هل هو من قبيل تبني المكلاتي قولًا أساس من أقوال الفلاسفة، وهو القول في دلالة أسماء الفلسفة، أم إنه مجرد جنوح عن مقصد الكتاب لا معنى له؟

لن أقوم في هذه الورقة بالدفاع عن علم الكلام عامة، ولا عن علم الكلام المغربي، إنما سأحاول أن أقرأ **كتاب لُباب العقول** للمكلاتي قراءة أولية، أملًا في الوقوف على عوائق تطور علم الكلام في الغرب الإسلامي، الأمر الذي جر معه تعثر القول الفلسفي من هذه البقعة من الأرض ثم تلاشيه.

أولًا: عن معنى النظر في دلالات أسماء الفلسفة

قبل النظر في دلالة تخصيص المكلاتي فصلًا للكلام على المصطلحات، لا بد من الإشارة إلى الأهمية الكبيرة التي أولى الفلاسفة، وخصوصًا أبو الوليد بن رشد، النظر الدلالي في إطار الفلسفة الأولى، إذ سنّ أرسطو تقليدًا في الكتابة الفلسفية يقضي بإفراد مقالة لاستعراض حدود أسماء علم «الموجود بما هو موجود»، وهي مقالة الدال من **كتاب ما بعد الطبيعة**. غير أن نيقولا الدمشقي (حوالى 60 بعد الميلاد)، أحد شراح أرسطو، أبَى إلا أن يَخرج عن هذا التقليد حين رأى أنه من الأليق التعامل مع «أسماء» علم ما بعد الطبيعة بالتعامل نفسه الذي عامل به أرسطو «أسماء» العلوم الطبيعية، وهو جعل المصطلح بمنزلة مقدمة للكلام على فصل من فصل العلم الطبيعي (مفهوم الحركة، المتصل، الكم...) ظنًا منه أن لأسماء علِم مابعد الطبيعة الوضع المعرفي نفسه الذي لأسماء علم الطبيعة. هكذا ألغى نيقولا الدمشقي مقالة الدال، ليوزع مصطلحاتها على مقالات **كتاب ما بعد الطبيعة** بحسب المقالة الملائمة لها.

أمام هذا الخروج عن التقليد الأرسطي في الكتابة في علم «الموجود بما هو موجود»، وجد ابن رشد نفسه مضطرًا **أولًا** إلى الإشارة إلى الدلالة الفلسفية للتقليد الأرسطي، وإلى إظهار وجه الخطورة المترتبة عن الخروج عنه **ثانيًا**. ذهب إلى القول إن الوضع الدلالي والمعرفي لدلالات «الأسماء» في علم الموجود بما هو موجود مختلف جذريًا عن وضع دلالات أسماء العلم الطبيعي، إذ بينما يُعتبر النظر في دلالات «الأسماء» جزءًا أساسًا من علم «الموجود بما هو موجود»، فإن فحص دلالات أسماء العلم الطبيعي هو مجرد توطئة بيداغوجية للنظر في موضوعاته.

هذا الفرق الأساس بين العلمين، الطبيعي وما بعد الطبيعي، هو ما لم يدركه الفيلسوف والمؤرخ الدمشقي في نظر الفيلسوف والفقيه القرطبي. وتجلّى هذا في غفلته عن إدراك الفرق بين وظيفتي تمييز الدلالات وإحصائها، ذلك أن العالم الطبيعي يقوم بتفصيل معاني أسماء علمه لغاية تمييز الدلالة المطلوبة وتحديدها من الدلالة غير المطلوبة، وقاية من الخطأ في أثناء فحصه للمسألة المطروحة، حيث يلجأ إلى تحديد دلالة مفهوم من المفاهيم كلما طرحت مشكلة بصدده في عين المكان، لا جمعها في مقالة مستقلة بذاتها. وهذا ما يضفي على عرض دلالات أسماء العلوم الطبيعية غاية إجرائية فحسب، وهي التحفظ من الغلط، أي إن النظر الدلالي في العلم الطبيعي لا يقوم إلا بدور وقائي: دور تحديد المطالب مخافة اللَّبس.

أما الفيلسوف، فغاية استعماله النظر الدلالي هي الإحصاء لا التحديد والتمييز، أي لغاية الإحاطة بكل الدلالات التي ترتبط باسم من الأسماء، لا إقصاء بعض الدلالات لحساب دلالة واحدة تُقال بتواطؤ. وهذه الرؤية الدلالية هي ما توفره دلالة التشكيك في الاسم، لأنها تجمع بين الدلالة التي تقال بتواطؤ (الوحدة)، وهي الدلالة التي يستعملها العلم، والدلالة التي تقال باشتراك (التعدد)، وهي الدلالة التي تستعملها السفسطائية. فتكون دلالة التشكيك في الاسم جامعة بين الوحدة والتعدد، بين التواطؤ والاختلاف. ومعنى ذلك أن ما يميز الوحدة التشكيكية هو أن المعاني المتعددة للاسم الواحد ليست على حد سواء، بل تقال بتقديم وتأخير بالنسبة إلى دلالة أولى، أو معنى مركزي تدور حوله باقي المعاني الثواني. ينطبق هذا التصور للتعدد الدلالي ذي المركز الواحد على كل أسماء هذا العلم، كالوجود والواحد والمبدأ والجوهر والعلة والصورة. فللموجود مثلًا عشرة معاني، وهو يشبه في هذا الأمر الأسماء المشتركة، إلا أن تلك المعاني العشرة تؤم معنى واحدًا وأولًا هو الذي يتوسط بينها وبين الوجود لكي تأخذ قسطها منه، وبهذه الجهة يشبه الموجود الأسماء المتواطئة من غير أن يكون إياها. من هنا تبدو الأهمية المذهبية لمقالة الدال، فهي التأسيس الدلالي لعلم الموجود بما هو موجود، على غرار مقالة الباء التي تؤدي دور التأسيس الجدلي الإشكالي للعلم المذكور. فعلم الموجود بما هو موجود هو عبارة عن دلالات وإشكالات، ومعنى ذلك أن يتنزّل الفحص الدلالي من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد، «منزلة موضوع الصناعة من الصناعة»، أو الأقل منزلة أحد أجزائها أو جنسًا من أجناس الموضوع الذي ينظر فيه صاحب هذا العلم. وهذا هو ما جعل أرسطو، في نظر ابن رشد، يفرد القول فيه في مقالة مستقلة بالنسبة إلى الفلسفة[589].

ثانيًا: دلالة حضور فصل للمصطلحات في «كتاب لباب العقول»

يثير حضور فصل خاص بالمصطلحات في مستهل **كتاب لباب العقول**، وهو الفصل الثالث من الباب الأول، كما قلنا جملةً من التساؤلات. نعم، لم تكن ظاهرة تخصيص فصل للمصطلحات في بعض الكتب الكلامية، أو إفراد رسالة في الحدود، غريبة في التقليد النظري في العالم الإسلامي. لكن عندما نعلم طبيعة القول الذي يتناوله كتاب **اللباب**، وهو علم الكلام، ونعرف غايته، وهو نقد القول الفلسفي والرد على أطروحاته، وعندما نعلم أن معظم الأسماء التي تناولها الفصل الثالث من كتاب **اللباب** هي أسماء فلسفية خالصة، فيحق لنا أن نتساءل عن دلالة الاستئناس بمضامين أسماء القول الفلسفي في كتاب كلامي: هل كان ذلك مجراةً لعادة الفلاسفة والمتكلمين في كتابة قاموس للمصطلحات التي يستعملونها؟ أم كان يعتقد أنه من الممكن فصل الاستراتيجية الدلالية للأسماء التي تُستعملها الفلسفة عن مضمونها؟ أم لا يعدو الأمر أن يكون مسلكًا بيداغوجيًا يُقصد به تقديم الأدوات الفلسفية كما هي من دون تغيير، تمهيدًا لانتقادها في ما بعد، كما فعل الغزالي؟ بعبارة مختصرة، هل كان المكلاتي يعي الأبعاد المذهبية لهذه المقالة، أم كان يقصد من ورائها توطئة تربوية وجدالية لتدمير الأساس الدلالي لمشروعية القول الفلسفي، وحرمان الفلسفة من موضوعها الذي تختص به، وهو أسماء **علم ما بعد الطبيعة**؟

منذ البداية، نشير إلى أن الفصل الذي عقده المكلاتي لاستعراض حدود المفاهيم في كتابه لا يدخل تحت جنس القواميس الفلسفية والعلمية والكلامية والصوفية التي دأب الفلاسفة والعلماء والمتصوفة المسلمون على تأليفها على شكل رسائل مستقلة، لأنه لا يغطي سوى أسماء علم ما بعد الطبيعة كما وردت في مقالة الدال من كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، من دون أسماء علوم المنطق والطبيعيات والرياضيات. ومن أجل إثبات ذلك، يجدر بنا أن نقوم بمقارنة إحصائية سريعة، من جهة، بين ما ورد في جملة من قواميس الفلاسفة والعلماء والمتكلمين، وما ورد في مقالة الدال من كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، وشروحها الثلاثة التي قام بها ابن رشد، ومن جهة ثانية، ما ورد في الفصل الثالث من كتاب المكلاتي من مصطلحات.

عند مقارنة عدد المصطلحات وأجناس المجالات التي تنتمي إليها، نجد الفرق واضحًا بين فصل المكلاتي ورسائل الحدود والرسوم للفلاسفة والعلماء والمتكلمين. فبينما لا تضم قائمة مقالة المكلاتي سوى 30 مصطلحًا تخص علمًا واحدًا في الغالب هو علم ما بعد الطبيعة، نجد **رسالة الحدود** لجابر بن حيان (720م - 813م) ترصد 94 مصطلحًا، تشمل علوم الكيمياء وعلم الطبيعة وعلم النفس؛ ورسالة الكندي (716م - 874م) **في الحدود والرسوم** تتضمن 111 مصطلحًا، تغطي ميادين علم ما بعد الطبيعة وعلم الطبيعة وعلم النفس وعلم المنطق وعلم الطب؛ وعدد الحدود في **رسالة الحدود الفلسفية** للخوارزمي (ت 997م) تصل إلى 140 حدًّا، تتضمن حدود الفلسفة وعلمي العدد والهندسة وعلوم النفس والعقل والطبيعة والمنطق؛ كما تُقدّم رسالة ابن سينا (980 - 1037م) **في الحدود** 74 مصطلحًا، تحيط بمجموعة من المجالات الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية؛ ويضم فصل الحدود للغزالي (1058 - 1111م) (وهو جزء من كتاب **معيار العلم**) 74 مصطلحًا، تتناول مجالات علوم الطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة؛ وكتاب الآمدي (1156 - 1233) يشمل 263 مصطلحًا، تنتمي كلها إلى علوم المنطق والطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة[590]. إذًا، من حيث عدد المصطلحات ومدى إحاطتها بأكبر عدد من العلوم، تبدو قائمة المكلاتي أقل القوائم عددًا وإحاطة بالمجالات العلمية والفلسفية والكلامية الذي تغطيها بالقياس إلى القواميس الفلسفية والعلمية والكلامية.

حين نقارن فصل المكلاتي بمقالة الدال من كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، نجد تطابقًا بينهما من جهة اختصاص مصطلحاته بعلم ما بعد الطبيعة، وتفاوتًا من حيث العدد، ذلك أن مقالة الدال تضم 38 مصطلحًا على الأقل، (من الصعب أحيانًا فصل أزواج بعض المصطلحات، كالفعل والانفعال، والقبل والبعد) هي: القول في المبدأ (principe)، العلة (cause)، الأسطقس (élément)، الطبيعة (nature)، المضطر (nécessaire)، الواحد (un)، الهوية (être)، الجوهر (substance)، الهو هو (même)، الغير (autre)، الخلاف (différent)، الشبيه (semblable)، المقابل (opposé)، المضاد (contraires)، المغايرة النوعية (altérité spécifique)، القبل والبَعد (antérieur et postérieur)، القوة، القدرة، عدم القدرة (puissance, capable de, impuissance)، الكمية (quantité)، الكيفية (qualité)، المضاف (relatif)، التام (parfait)، النهاية (limite)، الذي بذاته (en quoi - par quoi - pourquoi)، الوضع (disposition)، الهيئة (état, manière d' être)، الانفعال (affection)، العدم (privation)، له (avoir)، الذي من الشيء (provenir de)، الجزء (parti)، الكل (tout)، الناقص (tronqué)، الجنس (genre)، الكاذب (faux)، العرَض[591] (accident).

وعلى الرغم من أن **تفسير ما بعد الطبيعة** لابن رشد شرَحَ مقالة الدال على اللفظ، فإنه لا يضم سوى 28 مصطلحًا، أي تنقصه سبعة مفاهيم هي: الهو هو، الغير، الخلاف،

الشبيه، والمقابل، والمضاد، والمغايرة النوعية (أرقام 13 - 15 من قائمة أرسطو)، بسبب نقص في النص الأرسطي الذي كان بين يدي ابن رشد. واللافت للنظر أن الغائب في تفسير ابن رشد هي المفاهيم المتصلة بلواحق اسم الواحد[592].

في مقابل ذلك، تضم مقالة الدال من **تلخيص ما بعد الطبيعة** ما احتوت عليه نفسه في تفسير **ما بعد الطبيعة**، إضافة إلى الفصلين الناقصين من هذا الأخير (الفصلان 9 و 10 من **التلخيص**)، أي المفاهيم السبعة المشار إليها في الفقرة السابقة. وبهذا النحو، تكون قائمة مقالة الدال من **تلخيص ما بعد الطبيعة** هي القائمة الكاملة بين القوائم الثلاث، إذ تضم 35 مصطلحًا[593].

أما المقالة الأولى من **جوامع ما بعد الطبيعة**[594]، وهي التي تناظر مقالة الدال، فلا تضم سوى 31 مصطلحًا في ترتيب مختلف عن ترتيب مقالة الدال من التفسير، وهي الموجود، والهوية، والجوهر، والعرَض، والكمية، والكيفية، والإضافة، والذات، وما بذاته، والشيء الواحد، والهو هو، المتقابلات (الموجبة والسالبة، الضدان، المضافان، الملكة والعدم)، والغير، والخلاف، والقوة والفعل، والتام، والناقص، والكل، والجزء، والمتقدم والمتأخر، والسبب والعلة، والهيولى، والصورة، والمبدأ، والأسطقس، والاضطرار، والطبيعة.

نلاحظ اشتراك **الجوامع والتفسير** في عدم تطرقهما للمصطلحات الآتية: الشبيه، والمتضادة، والمغايَرَة النوعية؛ أما المصطلحات التي تغيب من **جوامع ما بعد الطبيعة**، لكنها تحضر في **التفسير**، فهي: المغايرة النوعية، والوضع، والهيئة، والانفعال، وله، والذي من الشيء، والكاذب. كما نسجل غياب ثلاثة مصطلحات من كتاب أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، ومن **التلخيص والتفسير**، وحضورها في **الجوامع**، وهي: المادة، والصورة، والشيء. غير أن مسألة الغياب والحضور نسبية، فإذا كان المقصود بالحضور أن يُخصَّص فصل بعينه لمصطلح ما أو لمجموعة من المصطلحات المتقاربة، فإننا يمكن أن نقرّ بأن المصطلحات الثلاثة (المادة، والصورة، والشيء) غائبة عن الكتب الثلاثة، لكننا أن وسّعنا معنى الحضور ليدل على اندراج المصطلح في آخر مرادف له أو يقتضيه، فيمكن أن نقول إن المفاهيم الثلاثة المذكورة حاضرة في كتاب أرسطو، كأن تقول مثلًا إن الكلام على الصورة متضمَّن في الكلام عن مفهومي النوع والجنس، والمادة حاضرة عبر مفهوم العنصر أو المبدأ، والشيء في مفهومي الموجود والهوية.

الآن، حان الكلام على الأسماء الحاضرة في **كتاب لباب العقول**، ويصل عددها، كما سبق القول، إلى 30 اسمًا: الموجود، والشيء، والذات، والجوهر، والعرَض، والواحد، والهوهو، والمتقابلات (الموجبة والسالبة، الضدان، المضافان، الملكة والعدم)، والغير، والخلاف، والقوة والفعل، والتام، والكل والجميع، والجزء، والناقص، والمتقدم والمتأخر، والسبب والعلة، والهيولى والصورة، والمبدأ، والأسطقس، والاضطرار، والطبيعة[595].

هكذا نلاحظ غياب 13 اسمًا من **كتاب لباب العقول**، قياسًا إلى مقالة الدال من كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، وكذا **تلخيص ما بعد الطبيعة** لابن رشد، هي: الشبيه، والكم، والكيف، والمضاف، والوضع، والانفعال، وله، والنهاية، والهيئة، والعدم، والذي من الشيء، والكاذب، والجنس. في مقابل ذلك، يمكن اعتبار لفظة «الشيء» المصطلح الوحيد الذي أضافه المكلاتي إلى اللائحة من مجال علم الكلام، ولعل المكلاتي تابَع في ذلك ابن رشد الذي أضافه إلى المقالة الأولى من **الجوامع**.

الأسماء الغائبة من **كتاب لباب العقول** قياسًا إلى **جوامع ما بعد الطبيعة** هي: الكمية، والكيفية، والإضافة. ونلاحظ أن المكلاتي يكاد يحافظ على ترتيب كتاب **الجوامع** نفسه مع حذف المصطلحات التي أشرنا إليها، وتغيير الهوية بالشيء (لأنهما يشيران إلى الدلالة نفسها وهي الموجود).

نجمل القول إن الأسماء الغائبة من **كتاب لباب العقول** قياسًا إلى كتاب **ما بعد الطبيعة** وتفسيرات ابن رشد عليه، هي: الشبيه، والكم، والكيف، والمضاف، والوضع، والانفعال، وله، والنهاية، والهيئة، والعدم، والذي من الشيء، والكاذب، والجنس. نشير إلى أنه على الرغم من أنه ذكر الموجبة والسالبة (التناقض) والإضافة، فإنه لم يقدم تعريفًا لهما في الفصل المتعلق بالمتقابلات، متابعًا في ذلك **جوامع** ابن رشد لما بعد الطبيعة. في مقابل ذلك، تحضر ثلاثة أسماء في **كتاب لباب العقول** من دون أن يكون لها وجود مباشر في مقالة الدال من كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، وهي: المادة، والصورة، والشيء، وهي نفسها التي ينفرد بذكرها كتاب **جوامع ما بعد الطبيعة**.

أغرب ما في الأمر، أن المكلاتي قام بفحص دلالي لمجموعة من المصطلحات في كتابه، كاللانهاية (صفحات 157 - 159)، والفاعل (172)، والإرادة (173)، والنفس (204 - 207)، والعقل (207 - 208)، والحسن والقبح (411)... من دون أن يدرجها في قاموسه. وهذا ما يؤكد ما قلناه بأن لا علاقة بنيوية بين «قاموسه» وكتابه.

نخلص إذًا إلى أن الفصل الذي عقده المكلاتي للدلالات لا يشكل قاموسًا شاملًا للعلوم المتصلة بالفلسفة، أو قاموسًا خاصًا بعلم الكلام الذي هو موضوع كتاب **اللباب**، وإنما هو اقتباس حرفي تقريبًا من المقالة الأولى من كتاب **جوامع ما بعد الطبيعة** لابن رشد، مع بعض التعديلات والإضافات، خصوصًا من كتاب **الحروف** للفارابي. وهذا يدل، من جهة أخرى، على أن مجال الحدود والرسوم الذي نظر فيه الفصل الثالث من **اللباب** هو علم الموجود العام، علم الموجود بما هو موجود، وليس علم الموجود الخاص، أي علم الموجود بما هو إله؛ الذي هو موضوع علم الكلام. فهل كان المكلاتي يعي الرهانات التي كانت وراء إفراد مقالة خاصة بالمفاهيم المستعملة في **علم ما بعد الطبيعة؟**

نعتقد أنه لم يكن يعي استراتيجية مقالة الدال ورهانها، إذ على الرغم من اقتفائه آثار هذا التقليد المشائي في تخصيص فصل من كتابه لألفاظ الفلسفة الأولى، وعلى الرغم من إشارته إلى أن الأمر يتعلق بأسماء مشتركة بين العلوم الميتافيزيقية، فإننا لا نلمس وقْعًا ولا تأثيرًا للاستراتيجية الكامنة في الفصل الثالث على فصول وأبواب كتاب **اللباب**. فالمكلاتي لم يطبق على المصطلحات الكلامية لكتابه استراتيجية التشكيك، أي استراتيجية المعاني المقولة بتقديم وتأخير، وإنما تبنّى، في الأغلب، استراتيجية «الاشتراك في الاسم»، أي استراتيجية التقابل الدلالي للاسم الواحد. فمثلًا، بالنسبة إلى اسم الواحد، نجده في الفصل الثالث يقتبس من كلام ابن رشد »الواحد يقال بنوع من أنواع الأسماء المشككة« (ص 115)، لكنه عند تطرقه إلى مسألة وحدة الذات الإلهية، نلفيه يقول بصريح العبارة: »إن الوحدة في كلام النظار لفظة مشتركة« (ص 273). إن أفق التعامل التناسبي (التشكيكي) لألفاظ الفلسفة معناه أن موضوع هذه الأخيرة هو الموجود العام الذي تسري دلالته على جميع الموجودات بتناسب، وليس الموجود الخاص، أي الموجود باعتباره متصفًا بوجوب الوجود. إنه الفرق بين الأنطولوجيا والثيولوجيا.

إذا كان الأمر كذلك، أي إذا لم يلتفت المكلاتي إلى الوضع الخاص لمقالة الدال من **علم ما بعد الطبيعة**، عندما حشرها حشرًا لا معنى له ولا موجب له في كتاب مضاد لاستراتيجية المقالة الدلالية، مقالة الدال، نتساءل: هل كان القصد من وراء عمله هذا أن يمهد للرد عليها، جريًا على عادة أبي حامد الغزالي في كتابه **مقاصد الفلاسفة؟**

لا نعتقد ذلك، لأن المكلاتي لم يَقُم في كتابه الذي نحن فيه بنقد منهجي للعدة الاصطلاحية للقول الفلسفي. لكن هذا لا يعني أننا ننكر ممارسته بين الفينة والأخرى النقد الدلالي لبعض اصطلاحات الفلاسفة في ثنايا ردوده على خصومه الكثيرين، وإنما يعني أن هذا النقد السريع والمتناثر لم يُفض به إلى استبدال قاموس بآخر، أو تعويض أفق دلالي بآخر. لذلك، ربما يدفع الوضع الغريب لهذا الفصل المرء إلى التشكيك في نسبته إلى كتاب **اللباب**، أو في الأقل القول إنه اقتبس على حدة في أثناء مهمة تلقينية، ثم ضمّه صاحبه أو أحد النساخ بعد ذلك عنوة إلى الكتاب بشكل تعسفي. فالفصل، كما قلنا، يشكل عالمًا مستقلًا عن الكتاب لغة ومضمونًا واستراتيجيةً، بل وحتى في طريقة العرض، حيث كان عرض المصطلحات فيه استدلاليًا، بينما كان عرضه الدعاوَى والمقدمات الفلسفية والكلامية في باقي الكتاب عرضًا سجاليًا، فيه كثير من الجدل والمعاندة والخصام.

ثالثًا: الشبهات والطرق المسدودة

تَبيَّن لنا مما سبق أن الدلالة في الفلسفة مرتبطة جوهريًا بموضوعها، هذا إن لم تكن هي موضوع الفلسفة نفسه. وما يفسر هذا الارتباط الجوهري هو الطبيعة الإشكالية لدلالة أسماء الفلسفة، كونها تضم بين دفتيها الوحدة والتعدد معًا. وفي هذا السياق، يتصف موضوع الفلسفة أيضًا بكونه موضوعًا إشكاليًا، طالما أن الدلالة تقود بطبيعتها التشكيكية إلى الإشكال تمهيدًا لحله والخروج منه، وإن بجهتين مختلفتين. أما بالنسبة إلى كتاب **اللباب**، فلم تحظ الدلالة، في علاقتها بالإشكال، بهذا الوضع المتميز باعتبارها صاحبة الحل والعقد، إذ وجدنا أن تناول المكلاتي الدلالة في فصل مستقل لا يحمل أي معنى منهجي أو أثر معرفي، ما يجعل وجود هذا الفصل في هذا الكتاب أمرًا عرضيًا.

أما بالنسبة إلى الشبهات، فالأمر ليس كذلك، إذ تُعتبَر هي السَّدى الذي صنع منه نسيج كتاب **اللباب**. إنها حاضرة في كل صفحة من صفحات الكتاب، فيمكن القول إن كتاب **اللباب** هو كتاب شبهات. فهل يُغري هذا الحضور الغامر للشبهات بمقارنتها بإشكالات مقالة الباء من **كتاب ما بعد الطبيعة**، ومقارنة **كتاب اللباب** بهذا الأخير؟

أغلب الرأي عندي أن الأمر ليس كذلك، لأن شبهات **اللباب** لا تشبه، في بنائها ومقاصدها، إشكالات مقالة الباء. فالإشكالات الإحدى عشرة التي تُكوّن محتوى مقالة الباء هي عبارة عن تصميم إشكالي لكتاب **ما بعد الطبيعة**، وبالتالي، تتقاسم مع الدلالات ميزة انتسابها إلى صميم القول الفلسفي. ثم إن إشكالات مقالة الباء ليست موجهة ضد الفلاسفة، ولا ضد تاريخها، أو ضد بعض اتجاهاتها، كما لم يكن القصد منها الدفاع عن مذهب أو إبطال آخر. إن مقالة الباء لم تكن مكان اتخاذ المواقف بالقبول أو الرفض إزاء الحلول المتقابلة للإشكال الواحد، بل تركت ذلك للمقالات التالية من **كتاب ما بعد الطبيعة**. مقالة الباء إذًا مقالة إشكالية، غايتها تأزيم العلاقة بين الأقوال المتضاربة بالنسبة إلى المسألة الواحدة، رغبة في إحداث الشعور بالعواصة والحيرة، ومن ثم بالمسؤولية الفكرية لدى المُقبِل على الاشتغال بالفلسفة.

أما المكلاتي، فهو لم يفرد مقالة خاصة بالشبهات، كما فعل بالنسبة إلى الأسماء الفلسفية، أي إنه لم يرتّب الشبهات في نسق عام يصلح لأن يكون بمنزلة بنية العلم الذي يزمع الدفاع عنه، وهو علم الكلام، وإنما جعل الشبهات تنتشر كالفطريات في كل أرجاء كتاب **اللباب**. من جهة أخرى، لم يكن المكلاتي محايدًا في عرضه لشبهاته، كما هو الأمر في مقالة الباء، بل كان منحازًا، ملتزمًا بموقف محدد سلفًا. فكان يوجه شبهاته ضد كل أصناف الفرق الموجودة أو المعروفة في زمانه، كالفلاسفة والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والكرامية وفرق الشيعة وحتى بعض فرق الأشاعرة، أي إنه هاجم كل الفرق الإسلامية ما عدا «أهل الحق» من الأشاعرة. كما كان يوجه شبهاته ضد فرق المشركين

كالثنوية، والبراهمة، والصابئة. لم يستثن بشبهاته، إذًا، أي فرقة، سواء كانت كلامية أو فلسفية، إسلامية أو غير إسلامية. إنها محاكمة فكرية وعقدية عامة لاتجاهات الفكر والعقيدة التي كانت حاضرة آنذاك في العالم الإسلامي.

لا يُفهم من هذا أن صاحب الكتاب هو من كان يثير الشبهات، بل كان معظمها صادرًا من أصحاب الفرق. فالشبهة لم تكن تعني الصعوبة أو الالتباس أو الاعتراض الذي يُرفع في وجه الخصم فحسب، لكنها كانت تعني أيضًا حجة الخصم ودعواه. فعندما نقول إن كتاب **اللباب** هو عبارة عن صراع بين الشبهات، فنعني بذلك أنه صراع ضد أقوال الآخرين ودعاواهم. من هنا، يمكن القول إن المكلاتي كان أحد أيديولوجيي الدولة الموحدية بامتياز، لأنه كان يحارب كل أشكال التعدد، لحماية الوحدة العقدية التي يمثلها «أهل الحق»!

تغطي شبهات كتاب **اللباب** مجالات العالَم والإنسان والله. ومن أجل أخذ صورة عامة وتقريبية لها، يكون من الملائم أن نقدم عيّنات بأهم الشبهات التي تطرّق إليها في مجالات ثلاثة:

في المجال **الأول**، أهم الشبهات المتعلقة بالعالَم تتصل بحدوثه وعدمه (ص 137 - 202). فبالنسبة إلى الحدوث، هناك شبهات تتعلق بقدم الزمان، وبطبيعة الإمكان، وعلاقته بالمادة والزمان (ص 169 - 185)، وبمسألة إذا كان للسماء حياة وتفكير (ص 187 - 189). وبالنسبة إلى فساد العالم، هناك شبهات تتعلق بذبول الشمس (ص 187 - 188)، وبفساد السماء إلى أسطقسات (ص 189)، وبانعدام جواهر العالم أو بقائها (ص 190 - 199)، وباستحالة عدم العالم (ص 199 - 201). وأهم العناصر التي تتبنى عليها شبهات حدوث وجواز العالم وفساده هي الزمان والإمكان والمادة... وما يتصل بها من مبادئ ومفاهيم وآليات معرفية وميتافيزيقية، كالإيجاد والإعدام وواجب الوجود والعلّية والضرورة والوحدة والتعدد والتشابه والاختلاف ...إلخ. وغالبًا ما ينفصل المكلاتي عن دعاوَى الخصوم من الفلاسفة وأصحاب الفرق المسلمة وغير المسلمة بصدد هذه الموضوعات بكيفية سريعة.

في المجال **الثاني**، نكتفي، بالنسبة إلى الشبهات التي تتصل بالإنسان، بالإشارة إلى تلك التي يختص بها القول الفلسفي، وأعني بذلك الشبهات التي تتعلق بجوهرية النفس وخلودها، والتي تتصل بطبيعة العقل وبوظائفه المعرفية:

1 - بالنسبة إلى الشبهات المتعلقة بطبيعة النفس، يرفض المكلاتي التسليم للفلاسفة بأنها مبدأ روحاني لا يمكن أن يحل في الجسم ولا أن يتجزأ بتجزئه، بدليل أن العلم، من حيث هو علم عقلي غير منقسم، لا يمكن أن يحل في ما هو منقسم. فلم يكن المكلاتي يرى مانعًا في أن يحل العلم في ما هو منقسم، أي في جسم، وأن ينقسم بانقسامه[596]، ما يعني أن الحدود بين النفسي والجسماني، بين الكلي والجزئي، لم تعد ذات معنى بالنسبة إليه. وفي مقابل ذلك، كان أبو الحجاج يرفض الوحدة التي يدافع عنها الفلاسفة بين العلم والعالِم وموضوع العلم، لأنه كان يعتبر أن الاختلاف المنطقي والمعرفي بين هذه العناصر لا يمكن إنكارها. كما يرفض التسليم لهم بدعوى أن »العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالِم ذلك الجزء من دون سائر الإنسان« (ص 217)، أي »إن كان العلم يحل جزءًا من القلب أو الدماغ مثلًا، فالجهل ضده، ينبغي أن يجوز قيامه بجزء من أجزاء القلب أو الدماغ، ويكون الإنسان، في حالة واحدة، عالِمًا جاهلًا بالشيء الواحد« (ص 218).

هذه، لعمري، ملامح نزعة مادية لم تكن أصلًا هي مرمى المكلاتي من قوله، لأن ما كان يهمه هو التدليل على أن مبادئ الفلسفة والعلم لا ترقى إلى مرتبة البرهان، أي إلى مرتبة المبادئ الذاتية والضرورية والأولية غير القابلة للعناد والدحض. فبالنسبة إليه، لم يعد مبدأ الوحدة بين العلم والعالِم وموضوع العلم برهانيًا، ولم يعد التقابل بين القسمة واللاقسمة، بين الكلي والجزئي، بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية، بين المعرفة الخيالية والمعرفة العقلية، أمرًا مسلّما به، بل كل شيء مباح وقابل لإعادة النظر قياسًا إلى الإرادة الإلهية.

2 - تدور معظم الشبهات ذات الصلة بطبيعة العقل حول أداة الإدراك العقلي وموضوعه. فبخصوص مسألة ما إذا كان العقل يدرك بآلة جسمانية أم لا، أورد المكلاتي ثلاث شبهات للفلاسفة من أجل أن يثبت تهافتها. تقول الشبهة الأولى إنه لو كان للعقل آلة لَما أدرَك نفسه، والحال أنه يدركها، ما يعني أن لا آلة له[597]؛ وتزعم الشبهة الثانية أنه لو كان العقل يدرك بآلة لما أدرك آلته، بينما هو يدرك آلتَيْ القلب والدماغ، ما يدل على أن لا علاقة لطبيعته بهما[598]؛ وتذهب شبهة أخرى إلى إنه »لو كان القلب والدماغ هو نفس الإنسان، لكان لا يعزب عنه إدراكهما، حتى لا يخلو عن إدراكهما، فإن أحدًا لا يعزب عن ذاته، بل يكون مثبتًا لنفسه أبدًا. فإذا كان العقل حالًّا في جسم، فينبغي أن يعقل ذلك الجسم أبدًا أو لا يدركه أبدًا، وليس واحد من الأمرين بصحيح« (ص 223). يرفض هذه الشبهات إما بعدم التسليم بمقدماتها، وإما بعدم القبول بعلاقة اللزوم بين مقدَّمها وتاليها، وإما برفض الإقرار بتصحيح اللزوم بالاستقراء، لأن الاستقراء غير مُفْضٍ إلى العلم[599]. ويخلص من عناده للفلاسفة إلى أنه لا يرى مانعًا في »أن يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلًا، ويخالف غيرها«[600].

يعرض المكلاتي لشُبهتين تثبتان روحانية العقل بناءً على استحالة كلاله وضعفه. تقول **أولى** الشبهتين إنه لو كان العقل جسمًا، أو مرتبطًا بالجسم، لأصابه الكلال، كالحواس التي بعد طول إدراكها، أو بسبب إدراكها موضوعات جليلة، يصيبها العياء، بينما العقل على العكس من ذلك، يقوَى كلما أدام النظر في المعقولات، أو أدرك النظريات الصعبة (ص 225 - 226)؛ والشبهة **الثانية** على مفارقة العقل تقول إنه إذا كانت الحواس تضعف، كالجسم، بعد الأربعين، فالعقل على العكس من ذلك يقوى بعد هذه السن، ما يدل على أن ليست له علاقة ذاتية بالجسم، وإنما علاقة عرَضية. أما أهم شبهات الفلاسفة التي موضوعها روحانية العقل انطلاقًا من موضوع الإدراك، فهي شبهة الكليات، أو الأحوال بلغة المتكلمين. وتقضي هذه الشبهة بأنه لمّا كانت المعقولات لا مقدار ولا أبعاد لها، فإن القوة التي تدركها لا بد من أن تتميز بنفس الطبيعة[601]. ويفند المكلاتي هذه الدلائل كلها باتباع خطة تقليص الهوة الفاصلة بين ما هو روحي وما هو مادي، إما بعدم التسليم بلزوم التالي للمقدم (مثلًا ص 221)، أو بالحكم على التالي، ومن ثَم على المقدَّم، بأنه محال، أو الطعن في اعتماد الاستدلال على كلال الحواس وعدم تعب العقل على الاستقراء، الذي لا يفيد العلم بحسب رأيه. وكما أشرنا سابقًا، لا يُعنَى المكلاتي بتقديم بديل مفصل لما يبطله من دعاوى الفلاسفة، وإنما يكتفي بالتشكيك فيها، ما يوحي بأنه يؤمن بعكس دعواهم، وهي في الجملة: أن لا برهان عقليًا يمنع ارتباط العقل بالجسم، طبيعةً ووظيفةً.

في المجال **الثالث**، الشبهات الفلسفية المتصلة بعلاقة الله بالعالم كثيرة، تغطّي موضوعات إلهيات الفلاسفة والمتكلمين، لذلك نكتفي بالإشارة إلى عيّنات منها. فمن بين الشبهات التي يثيرها في وجه الفلاسفة، نذكر شبهة من «الواحد لا يصدر إلا واحد» مع إثبات الكثرة في العالم (ص 235 - 256)؛ وشبهة قدم العالم مع إثبات صانع له، وتقدم البارئ على العالَم بالذات أو بالزمن (ص 169 - 185)؛ وشبهة أزلية العلم الإلهي أو حدوثه، وهل هو كلي أو جزئي (ص 327 - 337)؛ كما انبرى للرد على شبهات الفلاسفة التي تنفي الإثنينية عن واجب الوجود (ص 273 - 291)، حيث انتقد الأدوات الميتافيزيقية التي استعملت لنفيها، كالتشابه والاختلاف والتركيب والماهية والوجود. وفي مواجهته المتكلمين، أثار المكلاتي جملة من الشبهات المتصلة بصفات واجب الوجود، وخصوصًا العلم والحياة والإرادة والقدرة، كما أولى الشبهات التي تتصل بكلام الله أهمية كبيرة (ص 341...)؛ وتعرض لنُفاة صفات الله، كالسمع والبصر والإرادة والعلم والقدرة والحياة، لكي ينتهي إلى أن صفات الذات الإلهية العقلية والسمعية هي صفات مقوّمة، وليست صفات عرَضية كما هو الأمر بالنسبة إلى الإنسان (ص 301 - 309)، بل ذهب إلى القول: »قد قام البرهان القاطع أن هذه الحقائق، أعني حقيقة العلم والقدرة والإرادة، ثابتة في الأعيان على وفق ثبوتها في الأذهان، وعبّرنا عن ذلك بالموجودات... فخرج لك ثبوت الصفات« (ص 325).

رابعًا: «برهان» في مواجهة برهان

لو نظرنا إلى ما قام به المكلاتي من نقد المبادئ العلمية والفلسفية التي كانت رائجة في زمنه من زاوية الفكر العلمي والفلسفي المعاصر، لذهبنا إلى أنه كان نقدًا وجيهًا. لكنه لمّا كان قصده من وراء نقده هذا خدمة مذهبه الكلامي، «مذهب أهل الحق»!، لا تغيير وجه العلوم الطبيعية، فإن نقده لم ينتج ثورة في العلم الطبيعي، على الرغم مما كان يحمله من بذور لتلك الثورة. لذلك كان نقدًا لا غناء فيه.

كانت غاية المكلاتي، إذًا، من كتابه، الذي يحمل عنوانًا غريبًا متشابهًا وغامضًا **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، هي الطعن في ما اصطلح عليه ببرهانية القولين العلمي والفلسفي. وأقصد بالبرهان هنا المقدمات الأول التي يقوم عليها القولان الميتافيزيقي والطبيعي عند الفلاسفة والعلماء، أو الأصول الأولى عند المتكلمين. إن إبطال برهانية العلم والفلسفة مرّ في الأساس من خلال نقد المفاهيم والمقدمات. وكان المكلاتي، في الأغلب، يقدم طعنًا سلبيًا في برهانية معظم مقدمات الفلاسفة والمتكلمين، إما بالإعراب عن عدم التسليم بها، وإما بالقول بمضادتها مبادئ الإيمان، وإما بتناقضها الذاتي، أي بمضادتها مبادئ العقل، أو بمخالفتها الأصول التي ينطلق منها المتكلمون[602]. لم يكن يهمه أن يكون الخصم متفقًا معه في دعوى ما، بل ما كان يهمه هو كيفية إثباته لها، هل هي كيفية صحيحة أم لا؟ أي هل يؤدي استدلاله إلى ما يعلنه عنها، أم العكس؟ فهو عادة ما يبطل دلائل الآخرين الذين يثبتون الشيء نفسه الذي يروم إثباته هو بدلائل مغايرة لدلائلهم. فهو مثلًا يعاند مثبتي الصفات الإلهية التي يدل عليها العقل، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة، لا لكونه ينفي الصفات، لكن لكون مقتضى قول المثبتين من الفلاسفة أو المتكلمين، لا يؤدي إليها استدلالهم.

كانت عملية الرد على الشبهات وإبطالها تستند إلى آليات عدة متشابكة في تسلسل ثابت نسبيًا، إذ كان يطرح الشبهة على لسان صاحبها، ثم يشخصها تشخيصًا منطقيًا سريعًا، أي يشير إلى بنيتها إن كانت حمْلية أو شرطية، وهل هذه الأخيرة شرطية متصلة أو منفصلة. وبعد أن يرد الشبهة إلى جنس القياس الذي تنتمي إليه، يحدد مركز النزاع. ويكون النزاع في الأقيسة الشرطية المتصلة في لزوم التالي للمقدم، وفي الشرطي المنفصل في أحد أقسامه، أما النزاع في الأقيسة الحمْلية فيكون عادة في إحدى مقدماته. ويكون الانفصال عن شبهة الخصم في العادة سريعًا، لا يتجاوز أحيانًا الجملة الواحدة، كأن يقول عن المقدمة الكبرى أو الصغرى بأنها «عرية عن البرهان»، أو «غير مفهومة»، أو

يُعلن أنه لا يسلّم بمقدمات الخصم سواء كانت مرتكزة على العقل أو على الشريعة... وهذا كله من دون أن يقدم بديلًا شافيًا لها في أغلب الأحيان؛ أو كأن يقول عن الشرطية بأن لزوم التالي للمقدم غير مُسَلّم به، أو أن الاستدلال برمته فاسد. وهو، كما قلنا، يُبطل دلائل الآخرين، لا لأنهم يخالفونه الرأي أو الاعتقاد فحسب، لكن أيضًا لأنهم يخالفونه في كيفية الدلالة والاستدلال. فهو مثلًا يبطل دلائل المعتزلة على أن الله متكلم، لا لأنه ينفي الكلام عنه تعالى، لكن لأن دلائل المعتزلة فاسدة، باطلة، لا تؤدي إلى المطلوب، أو لأن مضمون كلام الله عندهم مختلف عن مضمون أهل الحق، وهم الأشاعرة.

ربما أكثر من استعمال آلية «الاشتراك في الاسم» للرد على هذه الشبهات، مثلًا عند اعتبار المعتزلة الغائب بالشاهد في أمر الصفات، أو بمناسبة الاعتراض على شبهات مثبتي الصفات، وذلك من أجل أن يثبت، كما سبقت الإشارة، أن صفاته تعالى حقائق قائمة الذات، أي إنها زائدة على الذات (ص 322...)، أو لتحديد طبيعة الحسن والقبح [603]. ولا يتردد المكلاتي أحيانًا في إظهار عناد واضح إزاء دعاوى الفلاسفة والنُّظار من المتكلمين انطلاقًا من مفهوم «الاشتراك في الاسم» أو من مفهوم التواطؤ. فهو مثلًا لا يرى ممانعة في إثبات التركيب لواجب الوجود، والقول إن له وجودًا وماهية، على الرغم من أنه كان يؤمن ببساطة الذات الإلهية[604]. وكان ينازل الفلاسفة والنظار من المتكلمين بنصوصهم واستدلالاتهم النظرية، ولكنه عند الإجابة كان يسعى إلى استدراجهم إلى قوله، كما فعل في مناقشته لمسألة ذاتية الحسن والقبح للأفعال.

يستعمل المكلاتي تقنية استخلاص ما يحتمله قول الخصم، أو يستلزمه استدلاله (شبهته). فهو مثلًا يتهم الفلاسفة بإنكار الشرائع والنبوات والإعادة، لا لأنهم يجهرون بذلك، لكن لأن »الفلاسفة لم يتكلموا في هذه المسألة لا بالنفي ولا بالإثبات، لكن الجاري على أصولهم وقواعد مذهبهم إنكار النبوات« (ص 441). فهو إذًا لا يكتفي بنقض أقوال الخصوم وتسفيه تصريحاتهم والانفصال عنهم وإبطال دعاويهم واتهامهم بالتلبيس والتدليس واقتصار مقالتهم على الدعاوى العرية عن البرهان، بل يلجأ أيضًا إلى استنباط دعاوَى من أصولهم وقواعد مذهبهم. وهذا ما يرجح أنه كان أحد ممتحِني (من المحنة) أحرار الفلاسفة والأدباء والفقهاء في دولة الموحدين[605]. فهذا هو أسلوب الامتحانات والاستنطاقات العقدية، لأنه يقوّل الخصوم ما يحتمله قولهم، ويعمل بباطن أقوالهم لا بظاهرها.

من شأن النظر إلى ما كان يعتبره الفلاسفة والعلماء، برهانيًا، قابلًا للعناد والدحض، أن يفضي إلى نزعة شكية عامة لا تعترف بالمبادئ العقلية البيّنة بنفسها، كمبدأ الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع. سمح الشك في مثل هذه المبادئ بتجاوز الفصل القاطع الذي كان يقام بين الروحي والمادي، وبالتالي بين النفس أو العقل، والجسم، حيث بات في الإمكان تصور أن تحل النفس في الجسم، أو أن تكون جسمًا، أو شيئًا منطبعًا في جسم[606]، بل حتى العقل صار قابلًا عنده لأن يحل في جزء من الجسم، كالقلب أو الدماغ [607]، أو أن يكون حاسة من الحواس، من غير أن تتأثر أفعاله النظرية المجردة جراء حلوله في الجسم أو اتصاله العضوي به[608]. نتيجة لذلك كله، صارت دعوى أزلية النفس البشرية، والتي تستند إلى طبيعتها الروحية، دعوى عرية عن البرهان، كما هو الأمر بالنسبة إلى دعوى أزلية العالم وأبديته[609].

جراء ذلك، لم يعد في هذه الرؤية للعالم مكان لمبدأ السببية أو الحتمية أو الضرورة، كما لم يعد ممكنًا الكلام على طبائع الأشياء، وعلى أفعال خاصة بها، وباتت دعوى ابن رشد القائلة إن الشيء «إن لم يكن له فعل واحد يخصه، فالواحد ليس بواحد، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود، ولزم العدم»[610] دعوى عرية عن البرهان (ص 448). وعلى هذا المنوال، جرى حرمان الأشياء من حقها في حيازة طبائع خاصة تجعلها تقوم بأفعال معينة، كالإحراق للنار، والقطع للسكين، والشبع للأكل. كما تم الإعراب عن لا معقولية المبدأ الذي يقضي بأن «كل إمكان لا بد له من مادة» (ص 184)، أو النظرية التي تدّعي استحالة «ثبوت جسم سادس» (ص 190). وضمن هذا السياق، نازع المكلاتي تعسّف الفلاسفة في حصرهم قسمة الظواهر الطبيعية والمعرفية في أقسام محددة لا تخرج عنها، فالقسمة التي تتصور أن »السماء إما أن تفسد إلى الأسطقسات التي تتركب منها، وإما إلى صورة أخرى... قسمة غير منحصرة، فإنا لا نسلّم أن الفساد لا يكون إلا بأحد هذين الوجهين، ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة، وهو على حال كماله« (ص 187، 190)؛ وقسمة المعرفة إلى كلية وجزئية قسمة غير مقبولة »لأن حقائق الأشياء لا تتصف، من حيث إنها حقائق، لا بالكلية ولا بالشخصية« (ص 234). كما كشف أبو الحجاج تناقض الفلاسفة عندما زعموا أن »العالم قديم، ثم أثبتوا له صانعًا«، لكنه في مقابل ذلك، دافع عن معتقده الكلامي عندما قال »إننا لا نسلّم ببطلان الجزء الفرد، بل نزيد ونقول قد قام البرهان على إثباته« (ص 210).

إذًا، لا قانون في الطبيعة ولا في ما بعد الطبيعة. فما اعتُبر من باب المبادئ البرهانية البيّنة بنفسها، صار موضع عناد. ولا يخفَى أن هذه المواقف تعبّر في ظاهرها عن نزعة مادية متطرفة بالقياس إلى «واقعية» أرسطو والمشائين. بيد أن المكلاتي لم يشأ أن يستخلص من هذا الموقف رؤية نظرية تقلب وجه العلم والفلسفة، وإنما كان يسعى فحسب إلى دحض آراء العلماء والفلاسفة، ظنًّا منه أنه بذلك كان يقوم بالذود عما يعتقده المذهب الكلامي الحق. وقف المكلاتي في نصف الطريق، إذ همّ أن يقول شيئًا ووقف من دونه. وهو في هذا كان من أشد أعداء العقلانية. غير أن هذا العداء للعقلانية لم يكن في مستوى عداء الغزالي لها، وإنما كان عداء بئيسًا يعبر عن ما آل إليه الفكر النظري في ذلك الزمان.

خاتمة

ليست مشكلة علم الكلام افتقاره إلى عناصر فكرية قوية، عناصر نقدية وتجديدية، وإنما هي مشكلة أفقه المسدود، لأنه لم يكن يفكر في الأرض والإنسان ليقدم بديلًا علميًا أو فكريًا للنظريات العلمية والرؤى الفلسفية التي ينتقدها، إنما كان يفكر في السماء ومن أجل السماء. وهذه المفارقة بين العناصر الإبداعية والأفق المسدود هي التي طبعت **كتاب لباب العقول**.

على الرغم من تمكّن المكلاتي من لغة الفلاسفة ومن معرفتهم ومناهجهم، وعلى الرغم من وجود إرادة ثابتة للاستقلال عن الأفق الفلسفي، فقد بقي دونه ولم يتجاوزه إلى ما عداه. وضع المكلاتي كتابَ **اللباب** في مأزق حقيقي عندما طوقه بمضمون مقالة الدال من جهة، وبمقتضيات كتاب **البرهان** من جهة ثانية، لأنه لمّا لم يعمل بمضمون مقالة الدال، أي عندما لم يتبنّ المعنى العام والذاتي للموجود، وتبنى معناه العرضي، انتهى إلى تصور ذاتي للحقيقة، وإلى تعرية كل مقدمة عقلية عن البرهان، في مقابل إلباس مقدماته العقدية لباس البرهان. إنه طريق مسدود، بسبب رفض العقل، ورفض أن يكون الإنسان سيد نفسه ومعرفته. سد الباب أمام الفلسفة بفهمه السطحي والمتهافت للدلالة، وسد الباب أمام العلم عندما استعمل البرهان استعمالًا تقنيًا سيئًا حوّله إلى أداة خصومة مع العلم والتاريخ.

الفصل الرابع عشر
التمثيل والتبيين
بين واجب إخفاء الحق الشرعي عن الجمهور
وواجب الكشف عنه للفلاسفة لدى ابن ميمون

»... حتى أن الذي أراد أن يعلّم من دون تمثيل ولا إلغاز، جاء في كلامه من الإغماض والإيجاز ما ناب عن التمثيل والإلغاز، كأن العلماء والحكماء منقادون نحو هذا الغرض بالإرادة الإلهية كما تقودهم أحوالهم الطبيعية»

ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 9.

«أن الأمر كما يقوله تامسطيوس... ليس الوجود تابعًا للآراء، بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود»

ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 182.

«فيلزم ضرورة أن يعتبر هذا الموجود على ما هو عليه، وتتخذ المقدمات مما يشاهد من طبيعته»

ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 185.

«إن معرفة الوحي انطلاقًا من مبادئ العقل النظري مستحيلة...»

فيشته، **مقالة في نقد الوحي**

لن ندخل في تفصيلات معنى عنوان كتاب ابن ميمون الرئيس، **دلالة الحائرين**، الذي يُعدّ مصدر موضوعنا هذا، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن العنوان يفي بالغرضين الأساسين لمشروعه الفكري. فهو **أولًا** كتاب في حكمة تنويع الدلالة وبيان معنى الضرورة البيداغوجية (التعليمية) والعقدية في إخفاء الدلالة الحقيقية عن الجمهور بالتمثيل والترميز والإلغاز والحكي، سواء في كتب النبوة، أو في كتب العلوم والفلسفة؛ وهو **ثانيًا** كتاب في منهجية تبديد الحيرة، أو الضلال الدلالي بين معاني الأسماء المقولة باشتراك الاسم، والأسماء المستعارة، والأسماء المقولة بتشكيك، والأسماء المقولة بتواطؤ في الاسم والمعنى معًا، والأسماء المشتقة. بعبارة أخرى، يسعى الكتاب لتبديد الضلال الدلالي بالنسبة إلى أهل الحيرة من الخواص إما بالدعوة إلى البقاء في حيز التمثيل والتشبيه واتباع ظاهر النقل والعمل به بالنسبة إلى الجمهور، وإما بالخروج من حقل الاستعارة والتمثيل بإعمال العقل للبحث عن باطن النص الديني. ومعنى هذا أن الشعور بالتقابل بين ظاهر التمثيل والوعي بالإشكالات الدلالية ليس متاحًا لكل الناس، وإنما هو نعمة يختص بها المؤمنون من أهل العلم، إذ »على قدر عقل كل ذي عقل تكون العناية به»[611].

أولًا: استراتيجية الإخفاء الدلالي في مواجهة واجب التصريح بالحق

واضح أن صاحب كتاب **دلالة الحائرين** يعترف بأن أقوال الشريعة تحدث الحيرة الدلالية والالتباس المعرفي، لكونها تعرض حقائقها الجليلة في قوالب تمثيلية ومجازية وحكائية بسيطة، الأمر الذي يفضي في نهاية الأمر إلى ضلال عقدي وانشقاق مذهبي. لكنه يبرر لجوء الشريعة إلى المخاطبة بهذه الأمور الغامضة بسببين هما: »عظم الأمر وجلالته، وكون قدرتنا مقصّرة عن إدراك أعظم الأمور على ما هو عليه»[612]. معنى هذا أن الغاية من إخفاء المعاني الحقيقية عن الجمهور هي إحداث تمييز دلالي يُفضي في النهاية إلى تمييز بشري، يتم بموجبه دفع الجمهور على حمل «الأسماء المشتركة» والأمور المبهمة على ظاهرها، في مقابل حث الفلاسفة على الذهاب وراء ظاهرها للكشف عن باطنها الحقيقي عبر منهج التأويل العقلي، وهو ما عبر عنه بقوله: »أن يحملها [الأمثال] الجمهور على معنى على قدر فهمهم وضعف تصورهم، ويحملها «الكامل»، الذي قد عَلِم، على معنى آخر»[613].

يتعلق الأمر، إذًا، بمذهب يدافع فيه ابن ميمون عن ازدواجية الدلالة، لا عن ازدواجية الحق، لأن الحق العلمي لا يدركه إلا أهل التأويل بالعقل، هذا العقل الذي »يَعتبر هذا الموجود على ما هو عليه، ويتخذ المقدمات مما يشاهد من طبيعته»[614]، أما ظاهر الكتب النبوية فيصل إليه الجمهور من طريق الخيال الذي لا يدرك الموجودات على ما هي عليه، وإنما كما تتراءى له على شكل أمثال وتشبيهات. غير أنه إذا كان منهج الإخفاء الدلالي يقوم بدور تورية الحق عن الجمهور، فإنه يقوم بدور تنبيه ذوي الفطرة الفائقة إلى وجود الحق لحثهم على كشف المعنى الخفي المتواري خلف الأمثال من طريق استعمالهم للعقل. وعلى الرغم من اهتدائه إلى هذا النوع من الفصل الدلالي والخطابي، فإننا نعتقد أنه لم يقم بالخطوة الحاسمة التي أنجزها ابن رشد، والتي تتمثل في إعلانه صراحة بأن ظاهر التمثيل الذي يدركه الخيال هو أيضًا حق، وأن هذا «الحق التمثيلي» لا يُضاد «الحق الماهوي» الذي يُجلّيه العقل بأساليبه الاستدلالية.

إذا كان السبب الرئيس لتوجيه الخطاب للجمهور على شكل أمثال وقصص هو ضعف قدراتهم العقلية التي لا تتجاوز حدود الخيال، فقد استخلص ابن ميمون من ذلك أن »لا مدخل لذكرهم في هذه المقالة»[615]، لأنهم من: »الذين لم يروا ضوءًا يومًا قط، بل هم في ليلتهم يخبطون، وهم الذين قيل فيهم: «إنهم لا يعلمون ولا يفهمون، سيكونون في الظلمة»، وخَفِي عنهم الحق جملة مع شدة ظهوره، كما قيل فيهم: «إنهم لا يرون النور الذي يلمع في السماء»، وهم جمهور العامة»[616]. بل أكثر من ذلك، لم يكن مخاطبه في **دلالة الحائرين** أولئك النُّظار من أهل الكلام الذين وقفوا في منتصف طريق الحق، والذين اكتفوا هم أيضًا باستعمال الخيال في صياغة مقدماتهم[617]، وإنما كان مخاطبه في **أهل البرهان** الذين ذهبوا إلى آخر الطريق، أولئك المتدينون الكاملون أخلاقيًا، الذين ارتاضوا العلوم العقلية بشيء من التوسع، فوجدوا فرقًا كبيرًا بين دلالات أسماء كتب النبوة وكتب الفلسفة، فوقعوا في ضلال معرفي وحيرة دلالية.

ثانيًا: دور الأسماء المشتركة في إخفاء الدلالة

كثيرًا ما يشير ابن ميمون إلى مسؤولية «الأسماء المشتركة» في إخفاء الحق وإحداث الضلال الدلالي، إلا أنه لا يجعل هذه الأسماء تحتكر وحدها فعل التضليل الدلالي، بل تشاركها في هذه المهمة ثلاثة أسماء أخرى يستعرضها في هذا النص: «هذه المقالة غرضها الأول تبيين معاني أسماء جاءت في كتب النبوة: من تلك الأسماء أسماء مشتركة، فحَمَلها الجهال على بعض المعاني التي يقال عليها ذلك الاسم المشترك؛ ومنها مستعارة، فحملوها أيضًا على المعنى الأول الذي استعيرت منه؛ ومنها مشكّكة، فتارة يظن بها أنها تقال بتواطؤ، وتارة يظن بها أنها مشتركة»[618]. لا شك في أن «الأسماء المقولة بتواطؤ» لا تثير أي التباس دلالي أو معرفي طالما أن ظاهرها كباطنها، فلا تتعدد دلالتها ولا تختلف عندما تقال على أشياء كثيرة؛ بينما «الأسماء المشككة»، التي لها دلالات مختلفة ومتلائمة بالقياس إلى دلالة واحدة مركزية تنسب إليها بنسب تختلف بالتقدم والتأخر أو بالشدة والضعف (اسم الوجود أو اسم العلة مثلًا)، تثير قدرًا غير قليل من الالتباس الدلالي، لأن دلالتها تقف في منتصف الطريق بين الأسماء المشتركة والأسماء المتواطئة ما يجعل دلالاتها تجمع بين الوحدة والتعدد؛ أما «الأسماء المستعارة» فهي التي تُنقَل دلالتها الظاهرة إلى دلالة باطنة على أن يكون بينهما تشابه أو نسبة.

هذا الاختلاف في فهم دلالات الأسماء الثلاثة هو السبب في اختلاف الخواص من الناس في مذاهبهم وفي وقوع الحيرة بينهم. من هنا جاء الغرض الثاني من كتاب **دلالة الحائرين**، الذي هو تبديد الضلال والحيرة التي تثيرها الأمثال التي تضربها الكتب السماوية، والناجمة عن ترددها بين معاني الظاهر ومعاني الباطن، بين النقل والعقل: «وتضمنت هذه المقالة غرضًا ثانيًا، وهو تبيين أمثال خفية جدًا جاءت في كتب الأنبياء، ولم يصدح بأنها مُثُل، بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها ولا باطن فيها. فإذا تأملها «العالم بالحقيقة» وحملها على ظاهرها، حدثت له أيضًا حيرة شديدة. فإذا بيّنا له ذلك المَثل، أو نبهناه على كونه مَثَلًا، اهتدى وتخلص من تلك الحيرة، ولذلك سميت هذه المقالة **دلالة الحائرين**»[619]. «فدلالة الحائرين»، وهي الدلالة العلمية، غير دلالة غير الحائرين (الجمهور) وهي دلالة التمثيل، ما يدل على أن الحيرة خصلة إيجابية ولا تتأتى إلا لذوي الفطرة الفائقة. ومن ثم كان تقسيم دلالة الأسماء الدينية بين الجمهور و«العلماء بالحقيقة» كل بحسب طاقته المعرفية يدل على الحكمة الإلهية.

إذا كان رفع الحيرة هو الغرض الثاني من تأليف كتاب **دلالة الحائرين**، فإن ابن ميمون لا يدّعي أنه قادر على رفع كل الإشكالات وتبديد كل أشكال الحيرة التي تثيرها كتب النبوة، وإنما كان يرنو إلى رفع أعظمها: «ولست أقول إن هذه المقالة دافعة لكل إشكال لمن فهمها، بل أقول إنها دافعة لأكثر المشكلات وأعظمها»[620].

كما مر بنا، لم يكن لجوء كتب النبوّة إلى ضرب الأمثال، واستعمال الألغاز والرموز للتعبير عن «الأمور الغامضة»، عبثًا أو من باب المتعة الأدبية، وإنما كان نتيجة عجز مزدوج: عجز فكرنا عن إدراك «الأمور العظيمة»، وعجز لغتنا عن التعبير عنها[621]. بالفعل، كانت مسألة عجز قدرة اللغة البشرية على التعبير عن الحقيقة الإلهية يؤرق ابن ميمون كثيرًا، وكان يرجع إليها المرة تلو الأخرى، كلما تعلق الأمر بوصف الذات الإلهية[622]. لأن هذه المحمولات تعبر عن علاقات وإضافات وصفات مشتقة تُضفي التعدد والحركة عليها، وهذا ما كان يأباه ابن ميمون.

ليس تقصير قدرة الفكر عن إدراك الأمور الجليلة (الغيبية) صفة عامة لجميع الناس، وإنما هي صفة يختص بها الجمهور، لهذا توجهت الكتب النبوية له بخطاب التمثيل. أما الخاصة من العلماء فقد تواجههم مشكلة من نوع آخر، وهي عدم التعرف إلى المَثل على أنه مَثَل. من أجل هذا، كان على صاحب هذا الكتاب الذي نحن فيه أن «ينبه» العلماء بأن ما تتكلم عنه كتب النبوة هو مجرد تمثيل، وأنه ينبغي عليهم رفع الغشاوة عن الأمثال والقصص، والكشف عن الحقائق التي تخفيها الأسماء المشتركة أو

المستعارة في باطنها.

لم يكتف ابن ميمون بحرمان الجمهور من نعمة الاطلاع على الحقيقة الدينية الغيبية وحسب، بل سعى إلى حرمانه حتى من المعرفة العلمية الطبيعية، إذ منع على العلماء التصريح بما توصلوا إليه من حقائق علمية للجمهور »لأنها أمور بينها وبين العلم الإلهي ارتباط عظيم، وهي أسرار من أسرار العلم الإلهي»[623]. نفهم من هذا أن عملية إخفاء الحقيقة بالتمثيل ليست حكرًا على الكتب الدينية، بل يتعين حتى على العلماء أن يمارسوا فعل التمثيل: »واعلم أن الأمور الطبيعية أيضًا لا يمكن التصريح بتعليم بعض مبادئها على ما هي عليه، وقد علمتَ قولهم عليهم السلام «ولا تعطي قصة الخلق لاثنين [معًا]». ولو بيّن أحدٌ تلك الأمور كلها في كتاب، لكان قد فسر لآلاف من الناس. ولذلك جاءت تلك المعاني أيضًا في كتب النبوة بأمثال. وتكلم ˂وا˃ فيها أيضًا الحكماء عليهم السلام بألغاز وأمثال اقتفاءً لأثر الكتب»[624]. هذا ما جعل ابن ميمون يرفع اللجوء إلى التمثيل لإخفاء الحقيقة إلى مستوى الضرورة الإلهية الشاملة لجميع المشتغلين بالعلم: »حتى أن الذي أراد أن يُعلّم دون تمثيل ولا إلغاز جاء في كلامه من الإغماض والإيجاز ما ناب عن التمثيل والإلغاز، كأن العلماء والحكماء منقادون نحو هذا الغرض بالإرادة الإلهية كما تقودهم أحوالهم الطبيعية»[625].

للحكماء طرائق شتى في استعمال «منهج التعمية» الدلالية لإخفاء المعنى أو تبديد الدلالة في أمثال مختلفة بالنوع والجنس حتى لا يستطيع إدراكها إلا ذوو الحكمة والعلم. ويستعرض ابن ميمون أربعة أساليب في التعمية الدلالية قائلًا: »ولذلك لمّا قصد كل حكيم إلهي رباني ذو حقيقة لتعليم شيء من هذا الفن، لم يتكلم فيه إلا بالأمثال والألغاز. وكثّروا الأمثال وجعلوها مختلفة بالنوع، بل بالجنس. [1] وجعلوا أكثرها يكون الغرض المقصود تفهيمه في أول المثل، أو في وسطه، أو في آخره، إذا لم يوجد مثال يطابق الأمر المقصود من أوله إلى آخره؛ [2] وجعل المعنى الذي يقصد إعلامه لمن يعلمه، وإن كان هو معنى واحدًا بعينه مُفرَّقًا في أمثال كثيرة متباعدة؛ [3] وأغمض من هذا كون المثل الواحد بعينه مثلًا لمعاني شتى، يطابق أول المثل معنى، ويطابق آخره معنى آخر. [4] وقد يكون كله مثلًا لمعنيين متقاربين من نوع ذلك العلم»[626].

يريد الحكماء من كل هذه التمويهات الحيلولة دون وصول الجمهور إلى حقائق الشريعة والطبيعة. ومع ذلك شعر ابن ميمون بالحرج إزاء إذاعته لتلك الحقائق في كتاب موجه للجمهور وللعلماء على السواء هو **دلالة الحائرين**. لذلك نجده يقدم اعتذارًا عن إخراجه كتابه هذا للناس: »والله تعالى يعلم أني لم أزل أستهيب كثيرًا جدًا وضع الأشياء التي أريد وضعها في هذه المقالة، لأنها أمور مستورة لم يوضع فيها قط كتاب في الملة... فكيف أبتدِعُ أنا بدعة وأضع فيها»؟[627]. وهنا نجده يبحث عن غطاء عقدي لتبرير إقدامه على نشره «الأمور المستورة» في كتاب موجه لكل الناس، مستندًا في ذلك إلى مقدمتين ترجعان إلى الكتب النبوية: »لكني اعتمدت على مقدمتين: الواحدة قولهم في نظير هذا المعنى «لقد حان للرب أن يعمل ...إلخ»، والثانية قولهم «فليكن كل عملك لوجه الله». فعلى هاتين المقدمتين اعتمدت في ما وضعت في بعض فصول هذه المقالة»[628]. وقد اضطره إلى ذلك واجب التصريح بالحق للعلماء ولو لم يوجد منهم إلا واحد: »وبالجملة فإني الرجل الذي إذا انحصر به الأمر وضاق به المجال، ولا أجد حيلة في إفادة حق تبرهنَ إلا بأن يوافق ذلك فاضلًا واحدًا، ولا يوافق عشرة آلاف جاهل، فإني أوثر قوله لنفسه، ولا أبالي بذم ذلك الخلق الكثير وأدعي تخليص ذلك الفاضل مما تشب فيه، وأدل حيرته حتى يكمل ويستريح»[629]. مع ذلك نلفيه حريصًا على أن يوصي بأن لا تُشرح مقالته هذه »وأنا أحلف بالله تعالى لكل من قرأ مقالتي هذه أن لا يشرح منها ولا كلمة واحدة، ولا يبين لغيره منها إلا ما هو بيّن مشروح في كلام من تقدمني من علماء شريعتنا المشاهير»[630]. نفهم من هذا الاعتذار وهذه الوصية أن الرجل كان موزعًا بين ضرورة إخفاء الحق العلمي على الجمهور، وواجب تبيينه للعلماء الكاملين.

يتبين من هذا أن **دلالة الحائرين** ليس كتابًا في الشريعة ولا في الفلسفة، إنما هو بحث في المسافة التي توجد بينهما، أو هو نظر في التوفيق بين العقل والنقل بالنسبة إلى «المؤمن المتفلسف» حتى لا يتيه بين ما يَأمُر به الوحي وما يأمر به العقل: »... إذ ليس غرض هذه المقالة كلها، وكل ما هو من نمطها، هو علم الشريعة على الحقيقة، بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل ديِّن قد اتضع[631] في نفسه، وحصل في اعتقاده صحة شريعتنا، وهو كامل في دينه وخُلُقه، ونَظَر في علوم الفلاسفة وعَلِم معانيها، وجذبه العقل الإنساني وقاده ليَحُله في محله، وعاقَتْه ظواهر الشريعة، وما لم يزل يفهمه أو يُفهِّم إياه من معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة. فبقي في حيرة ودهشة: إما أن ينقاد مع عقله ويطرح ما عَلِمه من تلك الأسماء، فيظن أنه اطرح قواعد الشريعة، أو يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله، فيكون قد استدبر عقله وأعرض عنه. ويرى مع ذلك أنه قد جلب عليه أذية وفسادًا في دينه، ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية، وهو منها على وجل ووخامة، فلا يزال في ألم قلب، وحيرة شديدة»[632]. يتضح من هذا النص الطويل أن المخاطَب الحقيقي لكتاب **دلالة الحائرين** مزدوج المرجعية، يجمع بين الشريعة والفلسفة: »أما هذه المقالة فكلامي فيها مع مَن تفلسف كما ذكرت، وعَلِم علومًا حقيقية، وهو معتقد للأمور الشرعية حائر في معانيها التي حيرت فيها الأسماء المشكلة [المشتركة] والأمثال»[633]. وفي وسعنا أن نستنتج من ازدواجية مرجعية المخاطَب (الجمع بين الحكمة والشريعة) وجود ازدواجية في الإيمان، إذ بجانب العبادة النصية، هناك العبادة العقلية، وهي »إعمال الفكرة في الله وحده بعد حصول العلم به... [و]هي العبادة الخاصة بالمدركين للحقائق»[634].

ربما يتراءى لنا أن هذه الازدواجية المضاعفة للمخاطَب تجعل كتاب **دلالة الحائرين** يشبه كتب ابن رشد الثلاثة في وظائفها الثلاث: كان غرض كتاب **فصل المقال** إخراج الخواص من أهل البرهان من حيرة الدلالة إزاء الأسماء والأمثال معًا نحو يقين الحقيقة؛ وهدف كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة** الرد على المتكلمين الذين استدبروا العقل، وأمُّوا قِبلة الخيال والتأويل المجازي[635]؛ في حين كانت مهمة كتاب **تهافت التهافت** الرد على «الفلاسفة المتكلمين» الذين خلطوا جنس القول الفلسفي بجنس القول الكلامي، ومزجوا البرهان بالجدل، والأسماء المتواطئة بالأسماء المشككة والأسماء المشتركة. لكن ابن ميمون يبدو في الحقيقة كأنه لم يتبع نصيحة ابن رشد عندما أذاع تأويلات الخواص على الجمهور: »ونحن إنما رُمنا أن نبين معاني التأويلات وظواهر النبوة للجمهور، ورأينا أيضًا أن تلك التأويلات أن نظرها جاهل من جمهور الربانيين فلا يصعب عليه منها شيء، إذ لا يستبعد الجاهل الغبي العَريّ عن معرفة طبيعة الوجود الممتنعات، وإن نظرها كاملٌ فاضلٌ فلا يخلو من أحد أمرين: إما أن يحملها على ظاهرها فيكون قد أساء الظنة بالقائل واستجهله وليس في ذلك هدّ لقواعد الاعتقاد؛ وإما أن يجعل لها باطنًا فقد تخلص وأحسن الظنة بالقائل، تبين له باطن ذلك القول أو لم يتبين»[636].

ثالثًا: من التعدد الدلالي إلى التعدد المذهبي

جرت عادة معظم المتكلمين والفلاسفة أن يقدموا حلولًا للإشكالات أو الشبهات المطروحة باللجوء إلى دلالة واحدة للاسم، الأمر الذي يؤدي في أغلب الأحيان إلى السقوط في المحالات التي لا حل لها إلا بالانشقاق عن الشريعة أو التحول عن جادة الفلسفة نحو الكلام أو التصوف.

- بالنسبة، مثلًا، إلى مسألة طبيعة الذات الإلهية، نجد من كان يدافع عن وحدتها البسيطة والمطلقة التي لا تقبل الصفات استنادًا إلى نصوص دينية؛ ونصادف من كان يرى أنها واحدة وحدة مركبة من ذات وصفات بناء على النصوص الدينية نفسها[637].

- بالنسبة إلى مسألة علاقة الله بالوجود: ثمة من كان يذهب إلى أنها علاقة خلق من عدم (المتكلمون)[638]؛ وهناك من يذهب إلى أنها علاقة فيض من الذات الإلهية (الفارابي وابن سينا)؛ وفريق يبرهن على أن العالم هو نتيجة شوق وتحريك من الإمكان إلى الفعل (ابن رشد).

- الانقسام نفسه في الدلالة والمذهب نسجله بصدد مسألة علاقة الواحد بالوجود: فهناك من يراها علاقة ذاتية؛ وهناك من يراها ذات طبيعة عرضية وإضافية؛ وهناك من يراها على شكل علاقة مساوَقَة ومرادَفة.

- كما انقسم الرأي بين النُّظار حول مسألة خلود النفس: هل هو خلود لذاتها بمعزل عن الجسم الحالّة فيه، أم هو خلود للنفس بمعية الجسم؟ وهل هو خلود نوعي أو فردي؟

- انقسم الرأي حول اسم الله: هل له اسم واحد يدل على ذاته ولا اشتقاق فيه من فعل أو اسم آخر، أم له أسماء كثيرة مشتقة تعبر عن ازدواجية في ذاته بين الذات والصفات، وهي الأسماء التي تتعلق بفعله لا بذاته، والتي يطبعها الاشتراك الاسمي مع صفات البشر؟ وهل تدل الأسماء المشتقة التي تُستعمل في وصف الذات الإلهية على تعدد فيها، أم أنها تحيل فقط على كماله أو كمالاته؟[639]

حين يُؤخذ بأحد الحلول لهذه الإشكالات، يُحكم على الحلول الأخرى بالبطلان، يصبح الحل المُتبنى، في نظر ابن ميمون فاقدًا لأي نصيب من الحقيقة. فمثلًا، عندما ينحاز المتكلم أو الصوفي إلى إحدى الأطروحات الثلاث المتصلة بأصل الوجود (الخلق من عدم، أو الفيض، أو التحريك)، وينكر الباقي، فإنه سيكون قد أغفل جوانب أساسية من الحقيقة، وأهمل بالتالي قطاعًا واسعًا من الجمهور الذي يعتقد فيها، ما سيجعله يفقد الإجماع على موقفه. والحال أن ابن ميمون كان يطمح إلى أن يصبح «سلطة» مرجعية تستقطب إجماع أهل ملته جميعًا، وهذا ما حدا بابن ميمون إلى أن يأخذ بعين الاعتبار مواقف الفكر الكلامي والفلسفي والصوفي الإسلامي في الوقت نفسه، أي أن يتخذ موقف التنويع الدلالي بالنسبة إلى الموضوع أو الإشكال الواحد.

حين يتصادم أهل الفلسفة حيال مشكل ما، كمسألة وجود العالم التي كان التنافس فيها شديدًا بين أصحاب الخلق (التوراة)[640] وأصحاب الفيض (الفارابي وابن سينا)،

وأصحاب المحرك الأول (المشائية وابن رشد)، فإن هذا التصادم غالبًا ما كان بسبب استعمال دلالة واحدة بالنسبة إلى هذه الأسماء (الخلق والفيض والتحريك)، والبحث في ما بعد عن مقدرة هذه الدلالة على وصف حقيقة الشيء المدروس بالنسبة إلى منظومة مرجعية ما؛ في حين يبحث الخصم عن الانعكاسات السلبية لهذه الدلالة المستعملة على هدم حقيقة الشيء المدروس المنتمي إلى تلك المنظومة، ما يدفعه إلى البحث عن دلالة جديدة لذلك الشيء المدروس، وهذا الحل يستدعي بدوره من الطرف الأول النقد نفسه. وهكذا يستمر النقاش من دون أن يتقدم، بل يسقط في جدالات عقيمة، أو في مواقف أيديولوجية يكفّر بعضها بعضًا. بعبارة أخرى، البقاء في إطار الدلالة الواحدة، أي في إطار «المعنى المقول بتواطؤ» بالنسبة إلى ألفاظ الخلق والفيض والتحريك والزمان، لن يمكّن هؤلاء المتصارعين من الخروج من مأزقهم بحل وسط يجمعون عليه، ما سيقودهم نحو السقوط في محذور التراشق بالتهم والانقسام المذهبي.

يصدق الأمر نفسه على مسألة الذات والصفات إذا لم يكن من الممكن إقامة مصالحة بين فريقين بسبب تعصبهم للدلالة نفسها: الفريق النصّي أو الظاهري الذي يدافع عن الدلالات الحرفية للأوصاف الجسمية والبشرية للذات الإلهية التي أتت بها الكتب السماوية، كيلا يمس بقدسية النص الديني؛ والفريق المؤوِّل الذي يستعمل العقل لإخراج آيات الوحي من معناها الحرفي إلى معنى عقلي، لغاية تنزيه الإله عن كل ما يمس تعاليه ويجعل صفاته وأفعاله شبيهة بالصفات والأفعال البشرية والطبيعية[641]. وفي الحقيقة، كلا الطرفين ينطلقان من موقف واحد تجاه الدلالة، وهو اعتبار اللفظ له المعنى الواحد نفسه بالنسبة إلى الكائنات والمراتب الوجودية المختلفة والمتباينة، أي موقف المواطأة في الاسم. فبالنسبة إلى الذات الإلهية، على الرغم من أن المشبِّه والمعطِّل معًا يريدان الوصول إلى الغاية نفسها وهي إثبات العقيدة نفسها، عقيدة وحدة الله، فإن حلّ كل واحد منهما في رأي الآخر يؤدي إلى مُحال، ومن ثم إلى مخالفة إما العقيدة وإما العقل. فالقول بالتشبيه الوفي لنصوص الوحي يؤدي إلى التكثير، ومن ثم إلى نفي الألوهية في نهاية الأمر؛ في المقابل، يُفضي القول بالوحدة إلى التعطيل وإفراغ الذات الإلهية من كل دلالة إيجابية، مما يَؤُول إلى تعطيلها ونفيها في آخر المطاف أيضًا.

ينطبق الأمر نفسه على مسألة حدوث العالم أو بدايته الزمنية، إذ تعود في حقيقة الأمر إلى الاختلاف في الدلالة. فالفِرق الثلاث (أصحاب الخلق وأصحاب الفيض وأصحاب الحركة) تتفق في القول ببداية للعالم، وبأن الله هو الذي خلقه، لكنهم يختلفون في الكيفية التي يدافعون بها عن أفضل صورة للألوهية تحفظ لها وحدتها من الكثرة والتغير، فينتهي بهم الأمر إلى ثلاث أطروحات مختلفة لكل واحدة منها مثالب في رأي صاحب الأطروحة المضادة. وهذا العجز المتبادل عن قبول التنوع الدلالي هو سر نشوء المدارس، وتشعب المذاهب، وانقسام الشريعة وتبددها في فرق لا نهاية لها.

أمام هذا المأزق، لم ينغلق ابن ميمون في التأويلية لأنه كان واعيًا بحدودها[642]، ولم يتقوقع في الظاهرية لأنه كان مدركًا لقصور تفكيرها، وإنما سيتبنى مسلك تنويع المعاني: فهو في الوقت الذي سيتبنّى موقف الحرفية، سيعمل على تعديد مستوياتها، أي نقلها إلى مستوى آخر هو مستوى الألوهية. هكذا، ستقال اللفظة نفسها، كالوجود والقدرة والإرادة مثلًا، على الإنسان وعلى الإله، أي على مستويين أنطولوجيين متقابلين، لكن ليس بالمعنى نفسه، وإنما بدلالتين متقابلتين. وهكذا يكون ابن ميمون قد عاد إلى «الاشتراك في الاسم» ليعيد الاعتبار إليه واستعماله في إثبات الأطروحة ونقيضها معًا، أي إثبات الموقف الحرفي والموقف التأويلي للنصوص النبوية وإن من جهتين مختلفتين. فتمكّن بذلك من الخروج من المأزق المذهبي الذي تزج فيه النظرة الأحادية للدلالة التي أدت مثلًا ببارمنيدس إلى السقوط في محالات امتناع التعدد والحركة وحتى الكلام بصدد الوجود، وبالصوفية إلى محالات الحلول والاتحاد، وبالذرية الفلسفية والكلامية إلى نفي الوحدة والنظام والسببية بين الظواهر والأشياء.

بفضل حل التنوع الدلالي، أمكن احترام منطوق النص الديني، ومقتضيات المنطق الفلسفي معًا. فقد سمح استخدام مفهوم «الاشتراك في الاسم» بفصل مستوى الوجود عن مستوى الموجود، ومستوى الألوهية عن مستوى البشرية، ومنع قياس أحدهما على الآخر، معطيًا بذلك المشروعية للنص الديني وللفكر الفلسفي معًا، وبالتالي إنهاء التيه الدلالي. وبتوفير أداة «الاشتراك في الاسم»، واحترام الحيز الخاص للخطابين الديني والفلسفي وتحقيق استقلال الفضاء الدلالي للشريعة عن الفضاء الدلالي للعقل، أمكن الكلام على تجاوز الأقوال المتعارضة بينهما وفسح المجال للتعايش والتطور المتبادل. غير أنه إذا كان الانفتاح الدلالي يرضي الفريقين: النصي والتأويلي، فإنه يضفي على هذا الحل نوعًا من التوفيقية. وبهذه الجهة، لا يمكن عدّه حلًا جدليًا يتجاوز الموقفين المتعارضين نحو موقف جديد، لأنه أكد حق الطرفين في الوجود.

مكّنه موقفه الدلالي المركّب من بناء عقيدة كلامية فيها كثير من التوراة وشيء من الفلسفة ومن علم الكلام والتصوف[643]، كما أسعفه على التعبير عن روح حقبتين فلسفيتين متقابلتين، الحقبة اليونانية والحقبة العربية. ذلك أن موقف التنوع الدلالي أتاح له تأسيس موقف ميتافيزيقي متوازن ضمن له الاستمرارية والحصول على مكانة السلطة المرجعية التي اعتبرها المؤرخون نقطة انطلاق جديدة بالنسبة إلى الفكر النظري اليهودي؛ إذ على الرغم من بعض الانتقادات التي وُجهت له من جانب الفلسفة تارة ومن جانب علم الكلام والتصوف تارة أخرى، بقي يمثل السلطة المرجعية الذي التف حولها الفكر اليهودي اللاحق.

يمكن بهذا الاعتبار تشبيه موقف ابن ميمون وموقعه بموقف أبي حامد الغزالي وموقعه الذي انطلق من الوحي ليؤسس موقفًا جامعًا بين التصوف والفلسفة وعلم الكلام، فحاز بذلك لقب حجة الإسلام؛ كما كان موقف ابن ميمون شبيهًا بموقف ابن سينا الذي عقد مصالحة بين الفلسفة وعلم الكلام عبر التصوف، وبموقفَيْ ابن باجة وابن طفيل اللذين ناضلا من أجل فلسفة «الإنسان المتوحد الكامل»، وابن رشد الذي انتصر لوحدة الحق، وتوما الأكويني الذي استبطن الإشكالات الأرسطية داخل العقيدة المسيحية.

لم يكن استخدام «الاشتراك في الاسم» عنده حائلًا دون انفتاح الخطاب الفلسفي على الخطاب الديني، وانفتاح خطاب الوحي والأمر على خطاب العقل والاستدلال، أو مانعًا لأن يكون للشريعة مدخل في علم الطبيعة، وخصوصًا في علم التدبير: »ولذلك أقول إن الشريعة، وإن لم تكن طبيعية فلها مدخل في الأمر الطبيعي، فكان من حكمة الإله في بقاء هذا النوع، لما شاء وجوده، أن جَعَل في طبيعته أن يكون لأشخاصه قوة تدبير»[644].

ينبغي ألا نغض الطرف عن أن تبنِّي موقف التنوع الدلالي ترك بعض الانعكاسات السلبية على التنوع المذهبي لابن ميمون، تجلت في جملة من الصعوبات إن لم تكن في بعض التناقضات. فقد حفلت مقالته بالمبادئ والعقائد والمناهج والمواقف ذات المشارب والولاءات المختلفة بل والمتناقضة أحيانًا. إذ كان ابن ميمون أرسطيًا على صعيد المنطق والكوسمولوجيا (للطبيعة سببية وأفعال خاصة بها)، وسينويًا على صعيد الأنطولوجيا (عرضية الوجود والواحد على الماهية)، ورشديًا على صعيد امتلاك الأشياء لماهيات وأفعال داخلية خاصة بها، وعلى مستوى اتصال الشريعة والفلسفة وتواطؤهما في الحق، وباجويًا على صعيد دعوته إلى ما يشبه «الإنسان المتوحد»، وأشعريًا على صعيد علم الكلام (الخلق من عدم ومبدأ الكسب على صعيد الأفعال)، وتوراتيًا على صعيد العقيدة[645]. ارتحل بين مدارس كثيرة وآفاق شتى، تارة يأخذ عنهم وأخرى ينتقدهم. لعل ارتحاله هذا هو من أسباب حيرته، خصوصًا أنه لم يكن يسعى إلى التخلص من انتماءاته الكثيرة، فهو لا يرى غضاضة في أن يكون متكلمًا بمعتقداته (الدفاع عن ملة اليهود، الإيمان بعقيدة الخلق من عدم)، وبمنهجه (الدفاع عن التأويل)؛ وفيلسوفًا بأدواته (المنطق والعلم واللغة الفلسفية)، وبنقطة انطلاقه (سعيه إلى تطابق فكره مع العالم وليس العكس)، ومتصوفًا بدعوته إلى الانفعال بالمحبة وإن أدت إلى الفناء. بعبارة أخرى، كان ابن ميمون من أنصار الاتصال على المستوى الكوسمولوجي، ومن دعاة الانفصال بين مستوى الوجود الضروري والوجود الممكن، وكان من مؤيدي الظاهر بالنسبة إلى الجمهور، ومن المدافعين على الباطن بالنسبة إلى علماء الطبيعة ...إلخ. وتُعدّ ثنائية الحقيقة الخلفيةَ النظريةَ التي تضمن هذا الجمع القلق بين التقابلات. ولا نملك هنا إلا أن نقارنه بابن رشد الذي أبى إلا أن يبقى منسجمًا مع نفسه وفيًا لمبدأ الوحدة، إذ كانت عقيدته في ذاتية الوجود للماهية على المستوى الميتافيزيقي تتماشى مع قوله بامتلاك الأشياء لأفعالها وماهياتها الذاتية على المستوى الطبيعي.

رابعًا: الأفق الصوفي لفكر ابن ميمون

قدم ابن ميمون نفسه في **دلالة الحائرين** «مرشدًا» أو «دليلًا» في متاهة الدلالات، لكن للكاملين من العلماء وحدهم، لإنقاذهم من الحيرة والتيه. غير أن المهمة لم تكن سهلة، إذ يلوح من المَثَل الذي ضربه في خاتمة كتاب **دلالة الحائرين** (مَثَل القاصدين الستة إلى قصر السلطان) بأن السالك إلى الذات العالية لا بد له من المرور عبر مفازات عويصة، وأخصها بالذكر نفي مرتبة العلم المنطقي والطبيعي للانتقال إلى تجربة ما بعد طبيعية، ونفي هذه التجربة الميتافيزيقية للانتقال إلى نفي الذات العاقلة تمامًا لتذوق تجربة الوجدان في التجربة الصوفية[646]. ولا يمكن أن يتحقق مسعى السلب إلا بالامتلاء: فالنقلة إلى مرتبة مابعد الطبيعة تشترط الإحاطة الشاملة بالعلم الطبيعي، وإلغاء علم مابعد الطبيعة المشروط بالوصول إلى أعلى درجاته[647]. وبهذا الاعتبار يمكن قراءة مشروع ابن ميمون باعتباره رحلة بطلها هو ابن ميمون نفسه، الأمر الذي يجعلنا نذهب إلى أن كتاب **دلالة الحائرين** لم يكن موجهًا إلى غيره بقدر ما كان موجهًا إلى نفسه بالذات لإخراجها من الحيرة الدلالية.

من هذه الجهة، لا يمكن اعتبار الحيرة تعبيرًا عن وضع أو موقف سلبي تتوقف الذات بموجبه عن التقدم في السير، أو تعبّر عن عجز عن اختيار الطريق الذي ينبغي أن تسير فيه، بل ينبغي النظر إليها بوصفها تجربة فاعلة للتخلص من الحيثيات المذهبية ونفي المكتسبات المعرفية طمعًا في تحقيق لحظة الدهشة والانبهار بعظمة المشاهدة التي يتساوى فيها الحق والباطل، الخير والشر، الوجود والعدم. إنها تجربة التخلي عن الرغبة في المعرفة، لممارسة شوق الاتصال الوجودي. لم يكن ابن ميمون يريد من وراء كتابه أن ينقذ الحائرين بإخراجهم من حيرتهم، وقيادتهم إلى بر الأمان والاطمئنان، بل كان يريد بالعكس أن يقود الراغبين في الرحلة، المشتاقين للاتصال والتجربة الخارقة، إلى مزيد من الحيرة. إن **دلالة الحائرين** كتاب في الرحلة الروحية التي كان لا بدّ من أن تنتهي إلى ما انتهت إليه رحلة **حي بن يقظان** لابن طفيل، وهي نهاية الفناء الصوفي[648]. بهذا، يكون قد أكمل دورته الدلالية وعاد إلى تبني موقف التمثيل الذي هو أداة الإخفاء والستر الذي هو سر التصوف[649].

خاتمة

أفضت مرونة ابن ميمون الدلالية في البداية إلى انفتاح مذهبي على كل المدارس. فاستعمل الألفاظ الفلسفية في معانٍ كثيرة وفي مقاصد متباينة ليستوعب كل المذاهب ويحيط بها. فهو في الكوسمولوجيا أرسطي، وفي الميتافيزيقا سينوي، وفي العلاقة بين الشريعة والحكمة رشدي، وفي العقِّيدة توراتي. بهذا يكون قد جمع بين العقل والوحي، بين الفلسفة وعلم الكلام، بين الفقه والتصوف.

هل نفهم من هذا الجمع بين الدلالات والمذاهب أن ابن ميمون كان يريد تبديد المعاني في مذاهب شتى، باعتبارها قصصًا بشرية تؤوّل وتفسّر قصص الوحي؟ أم أنه كان يريد أن يقول لنا إن تبديد حيرة المتحير لا تتم إلا بالعلم الطبيعي، لأن مقدماته هي التي ترشدنا إلى وجود الذات الإلهية وإلى تحديد صفاتها وأفعالها؟ مهما كانت الإجابة، فقد حرص ابن ميمون على أن يحتفظ للتنزيل وللكتب النبوية الشارحة له بدور حاسم في عملية الإرشاد والتدليل والدلالة على وجود الله. فإذا كان العلم الطبيعي يرشدنا إلى وجود الإله من طريق مقدمات علمية، أي من طريق معرفة طبيعة الموجودات الحسية الممكنة للانتقال إلى الموجود الضروري، وهي طريق نظرية العلم التي تتقاطع على ساحتها نظريتا الحد والبرهان، فإن الكتب النبوية ترشدنا إلى وجود الله من طريق نظرية الدلالة التي تنتقل بنا عبر التقابل الدلالي للأسماء المشتركة والمجازية، لا إلى الدلالة الأولى التي تصدر عنها الدلالات الثواني (الدلالة التشكيكية)، وإنما إلى دلالة مطلقة مقابلة لكل الدلالات البشرية. فهل هذان الطريقان متقابلان أم متقاطعان؟ طريق فحص طبيعة اللغة الآدمية لمعرفة قدرتها على وصف الذات الإلهية كما هي في ذاتها وليس بالقياس إلينا، وطريق فحص جوهر الموجود الطبيعي لمعرفة طبيعة الموجود الضروري عبر الاستدلال لا التقابل؟ بعبارة أبسط، هل يكون النظر في الأسماء الآدمية وتمييز أنواع دلالاتها هو الطريق الصحيح للتملي بحقيقة الوجود الإلهي والتحلي بالإيمان المطمئن، أم أن النظر في الأشياء الطبيعية هو بالأحرى الطريق الذي يقودنا إلى الإيمان الكامل؟

يفاجئنا ابن ميمون بفتح طريق آخر، ليس إلى معرفة من نوع آخر للوجود الإلهي، وإنما إلى «معرفة» لا تنتمي إلى منظومة العلوم الطبيعية، ولا إلى منظومة العلوم الدينية، وهي العرفان الصوفي، الذي أدخل في باب تجربة الشوق والوجدان منه في باب تحصيل المعرفة، علمًا أن الإرشاد الذي كان يمارسه ابن ميمون كان يقوم على مبدأ «كلٌّ بحسب درجة فطرته وإحاطته».

الفصل الخامس عشر
عرضية الوجود والواحد عند ابن ميمون

كيف استطاع الفيلسوف المتكلم الأندلسي ابن ميمون (1135 - 1204) أن يجمع بين القول بمذهب عرضية الوجود للذات، وبين القول إن الأشياء تحمل في ذاتها معقوليتها وعلّيتها، والذي يَؤُول إلى إثبات الوحدة الذاتية بين الوجود والذات؟

في مقابل ذلك، يمكن أن نضع سؤالًا مضادًا للسؤال السابق على أبي المعالي الجويني (419 - 478هـ)، وهو كيف أمكنه أن يقول بذاتية الوجود للماهية، في الوقت الذي كان يسلب فيه الأشياءَ علّيتها، أي قدرتها على الفعل، وذاتها الخاصة بها؟ والسبب في وضعنا هذين السؤالين جنبًا إلى جنب هو أننا وجدنا ابن ميمون يوجه نقدًا لاذعًا للأشاعرة بسبب إفراغهم الطبيعة من ذاتها وعليتها. لكن ليس غرضنا من هذا الربط أن نعقد مقارنة إضافية بين الرجلين، وإنما أن نتعقب الآلية النظرية التي آلت بابن ميمون إلى أن يقول بعرضية الوجود على المستوى الميتافيزيقي، من دون أن يؤدي به ذلك إلى إفراغ الطبيعة من فاعليتها الذاتية، أو قل بالأحرى كيف استطاع ابن ميمون أن يجمع بين القول بالعرضية على مستوى الوجود، وبالذاتية على مستوى الماهية؟ وبسبب التقابل اللافت للنظر بين المتكلمَيْن، الجويني وابن ميمون، والتشابه الواضح بين هذا الأخير وابن سينا، والتقابل والتشابه بين ابن ميمون وابن رشد، سنكون مضطرين إلى عقد مقارنات سريعة بين الحين والآخر بين هؤلاء، من دون أن نجعل من المقارنة همّنا الأول في هذا البحث.

أولًا: عرضية الوجود وذاتية الفعل

ينطلق ابن ميمون من الأطروحة السينوية التي تقول على لسان ابن ميمون: «إن الوجود عارض للموجود» وأنه «معنى زائد على ماهية الموجود»[650]. وكما فعل ابن سينا، برر ابن ميمون القول بالعرضية، أو زيادة الوجود على الذات، بافتقار الموجودات الممكنة إلى السببية الذاتية: فكل ما لوجوده سبب، فوجوده عرضي وزائد على ذاته[651]. ويترتب على هذا، على المستوى الميتافيزيقي، أن الوجود بالنسبة إلى الأشياء الممكنة هو أمر خارجي عن ذاتها، غريب عنها، ولذلك فهو لا يدخل في حدّها. أما على المستوى الطبيعي فالوجود الذي للممكنات مفتقر إلى الاتصال الزمني والدوام في الفعل، ما يجعله مُعرَّضًا للتغير والكون والفساد. لكن، هل يعني هذا أن الأشياء فقدت قوامها الذاتي عند ابن ميمون، وصارت تابعة تمامًا لغيره بكيفية مطلقة في علّيتها الداخلية، وفي وجودها الخارجي، بسبب طابعها الإمكاني هذا؟

يفاجئنا ابن ميمون في هذا السياق بنقد عنيف ومتواصل للأشاعرة لكونهم أفرغوا الطبيعة من كل قوام داخلي، وحرموا الأشياء من أي علّية ذاتية[652]. فكيف يكون الوجود زائدًا على الذات، غريبًا عنها وتابعًا لغيرها، في الوقت الذي يتم فيه الدفاع عن أن ذات الأشياء تملك معقوليتها الذاتية وعليتها الداخلية، أي قدرتها على المبادرة والفعل في استقلال عن غيرها؟

يبدو لنا أن الذي مكّن ابن ميمون من الانفلات من هذا الإشكال هو مبدأ فصل الذات - أو الماهية - عن الوجود، أي فك الارتباط الميتافيزيقي والطبيعي بينهما. فطالما أن الوجود لا يدخل في حد الشيء، أي في ماهيته، فإن هذه الماهية ستكون مستقلة عن الوجود، على الرغم من أن إضافة هذا الأخير إليها هو الذي يجعلها تظهر إلى الوجود. هكذا صارت الماهية وكأنها ندٌّ للوجود من حيث المبدئية في تركيب الشيء الممكن. إذًا، نحن أمام وضعية جديدة لعلاقة الوجود بالماهية، فالوجود لا يدخل في حد الشيء، أي في ماهيته، لكنه يدخل في تركيبه. أي إن طرد الوجود من بنية الماهية، لا يعني أن هذه الأخيرة يمكن أن توجد في الأفراد من دونه. أخرج الوجود من ساحة الماهية لأنه أكبر منها، لا لأن الماهية في غنى عن الوجود.

أدى هذا الفصل الميتافيزيقي بين المبدأين المكوّنين للأشياء، الوجود والماهية، إلى الفصل بين وظائفهما، ذلك أن معنى أن تكون الذات هي الحقيقة الداخلية والأصلية للأشياء، والوجود هو الأمر العارض عليها، هو أن ليس بينهما علاقة داخلية. لذلك، عندما يطرأ الوجود على الماهية لا يؤثر فيها، أو يهدد استقلالها ومعقوليتها الخاصة بها. نعم، إن الوجود هو الذي يُخرِج الماهية إلى الفعل، لتصير شيئًا جزئيًا، أي هو علة وجود الشيء على الرغم من طابعه العرضي؛ ومع ذلك يبقى الوجود معنى مضافًا وزائدًا على ذات الشيء، وليس متضمَّنًا فيها، أو عنصرًا من عناصر تعريفها، ولذلك فهو لا يمس قانونيتها بطروئه عليها. إذًا تمتاز الذات - أو الماهية، أو النوع - بأنها حقيقة ممتلئة وثابتة ومحايدة لا يستطيع الوجود أن يغير طبيعتها، في مقابل الوجود الذي يتميز بالحركة والتغير والعرضية، فنكون بهذا قد ابتعدنا كثيرًا من مفهوم الوجود العام والفارغ من أي معنى، كما كان يقول ابن رشد. هكذا يتضح أن فصل الذات عن الوجود هو الذي جعل ابن ميمون لا يقوم بتعميم العرَضية على حقيقة الأشياء وعليتها، فتصبح الأفعال الطبيعية والبشرية كلها تابعة لعلة خارجية ومطلقة، بل نجده على العكس من ذلك يدافع عن المعقولية والفاعلية المستقلة للأشياء. ومن هذا يتبين أن الوجود هو الأمر المعلول والوارد من خارج بالنسبة إلى الموجودات الممكنة، أما الماهية فهي ليست لا معلولة ولا واردة من خارج، ولا قابلة للتأثر بما هو وارد من خارج، أي الوجود.

هذا بالضبط ما كان يرفضه الأشاعرة، سواءً بالنسبة إلى عرضية الوجود، أو بالنسبة إلى فصل الوجود عن الماهية[653]. فما يثير تساؤلنا أنه على الرغم من دفاع الجويني عن ذاتية الوجود للشيء، واعتباره هذا ذاك[654]، أي إن معنى الوجود هو الشيء[655]، وعلى الرغم من دفاعه عن الوحدة الذاتية للوجود بالماهية، لم يجد نفسه مضطرًا للاعتراف باستقلال فاعلية الأشياء، وقيام الطبيعة بذاتها. فما السبب في هذا الموقف، هل يعني هذا أن الجويني كان يعتقد أن الماهية هي العارضة على الوجود؟ أم أنه كان لا يرى حرجًا في القول بذاتية الوجود للشيء وبإتيانه من خارج، في الوقت نفسه؟

لنُعِد ترتيب استدلال كل من ابن ميمون والجويني؛ فالأسباب التي دعت ابن ميمون إلى القول بعرَضية الوجود على الذات وفصل أحدهما عن الآخر كثيرة، منها أن الوجود الذي للموجودات الممكنة صادر عن واجب الوجود. مع ذلك، أبَى ابن ميمون إلا أن يفصل الوجود عن الماهية حتى يُمتّع هذه الأخيرة بالاستقلال عن الوجود بمعنييه الممكن والواجب. وهذا ما انعكس على الأشياء فأضحت هي الأخرى مستقلة، ومن ثَمّ قادرة على الفعل من تلقاء نفسها.

أما إمام الحرمين، فهو في الوقت الذي يقرّ فيه بذاتية الوجود للشيء، لم يشأ أن يعترف بفاعليته الشيء واستقلاله عن واجب الوجود. معنى هذا، في نهاية الأمر، أن وجود الأشياء الممكنة ذاتي وآت إليها من خارج في ذات الوقت! أي إن تبعية الوجود الممكن للوجود الضروري، في نظر الجويني، لا تؤدي إلى عرضية الوجود على الماهية، ولا إلى انفصاله عنها، أي على الرغم من أن الوجود معلول بالنسبة إلى الأشياء الممكنة، فهو ذاتي لها. هكذا يفاجئنا الجويني بإلغاء العلاقة الضرورية، التي أنشأها ابن سينا، وتابَعَه فيها ابن ميمون، بين المعلولية والعرضية على الذات. فالتبعية والمعلولية لا تؤدي إلى العرضية عند الجويني. لكن المفاجأة الأكثر إثارة للانتباه هي أن العرضية التي ستختفي بالشكل الذي رأيناه على مستوى الوجود، ستظهر فجأة على مستوى الماهية. هكذا نجد الجويني يدافع بحماسة عن دعوى التبعية المطلقة للأشياء «ممكنة الوجود» تجاه «واجب الوجود» على مستوى ماهيتها وأفعالها وآثارها. لكن بما أن هناك وحدة ذاتية بين الوجود والذات، فإننا يمكن أن نستنتج بأن الوجود نفسه تابع لواجب الوجود، أي آت من خارج، من دون أن يمنع هذا «الإتيان من خارج» من القول بذاتيته للأشياء، ما قد يهدد نظرية الجويني الوجودية بصعوبة جدية تتمثل في القول بوحدة الوجود.

هكذا يتضح أن مذهب الفصل بين الذات والوجود هو الذي أتاح لابن ميمون إمكان حل وسط بالنسبة إلى علاقة الموجود الضروري بغيره من الموجودات (الموجودات الممكنة)؛ إذ على الرغم من تبعية وجود «الموجودات الممكنة» «لواجب الوجود»، فإن هذه التبعية لا تلغي دور الماهية أو تؤثر في طبيعتها أو تخرجها عن حيادها، ما دامت الذات منفصلة عن الوجود، في حين لا يسمح التوحيد بين الذات والوجود، وبين الوجود والشيء، بمثل هذا الحل الوسط، لأن ما يجري على أحد هذين الحدين لا بد من أن يجري على الآخر. من ثم، لا وجود في الأفق الأشعري لذات أو ماهية عامة ونوعية ومستقلة عن الوجود، وهي التي من شأنها أن تضمن استقلالًا أنطولوجيًا عن الوجود الضروري. إن التوحيد بين الذات والوجود يجعل الشيء، الذي هو ثمرة هذه الوحدة، تابعًا للوجود الضروري تبعية تامة؛ أي إن الربط الثلاثي بين الوجود والذات والشيء، في غياب الماهية والنوع، سهّل ربط الخلق بالعلية (أي الإلهيات بالكوسمولوجيا)، وربطهما معًا بالذات الإلهية. وهذا ما يسمح بالقول إن موقف التوحيد بين الذات والوجود يقود إلى تأسيس علم للطبيعة قائم على علم الكلام، باعتبار هذا الأخير ضامنًا قوام الطبيعة واستمرارها. أما موقف الفصل بين الماهية والوجود فيسمح باستقلال الجانب الطبيعي «للوجود الممكن» عن «واجب الوجود»، من دون أن يمنع من تبعيته الميتافيزيقية له[656]. فإذا كانت المعتزلة، في نظر الأشاعرة، قد عطلت الإله من أجل إثبات مسؤولية الإنسان على أفعاله، فإن أصحاب الأشعري يكونون قد عطلوا الطبيعة والإنسان غيرة على قدرة الله المطلقة.

ثانيًا: عرضية الواحد

لننتقل الآن إلى النظر في علاقة الواحد بالموجود، متسائلين هل سيتحكم نفس الجهاز المفاهيمي ونفس الآلية الاستدلالية في إنتاجه لموقفه من عرضية الواحد على الذات؟ واجهت الوحدة (أو الواحد) المصير نفسه الذي واجهه الوجود بالنسبة إلى «الأشياء الممكنة»، وهو مصير العرضية، مع فارق في درجة هذه العرضية، وفي المقدمات المؤسسة لها، والنتائج المترتبة عليها.

كان المدخل الإبيستمولوجي لإثبات عرضية الواحد، بحسب ابن ميمون، هو الطبيعة العرضية لمقولة الكم المنفصل (العدد)، الذي ينضوي تحته الواحد. ما يعني أن تفسير عرَضية الواحد بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية يقتضي اللجوء إلى علل ميتافيزيقية ورياضية ومنطقية. يبدو أن هذه العلل لا تمس البنية الداخلية للشيء، ولا تتصل بوجوده اتصالًا عضويًا، في حين تطلب تفسير علاقة الوجود بالأشياء الممكنة عللًا أنطولوجية وكوسمولوجية، كالسببية والزمان والضرورة وغير ذلك مما مر بنا.

إن انضواء الواحد تحت مقولة العدد يجعله أمرًا عرضيًا وزائدًا على ذات الأشياء الموصوفة به على نحوين: **أولهما** اختلاف طبيعة العدد عن طبيعة الأشياء المعدودة، و**ثانيهما** انتماء كل من الواحد والعدد إلى مقولة الكم المنفصل الذي هو أحد المقولات العرَضية، وهذا ما عبّر عنه ابن ميمون بقوله: «وكما أن العدد ليس هو نفس المعدودات، كذلك ليست الوحدة نفس الشيء المتوحد، إذ هذه أعراض جنس الكم المنفصل، تلحق الموجودات المستعدة لقبول مثل هذه الأعراض»[657].

هكذا، إذا كانت الوحدة أو الواحد جزءًا من العدد الذي هو بدوره جزء من الكم المنفصل الذي هو عرض زائد على الأشياء، وإذا كان الواحد، بوصفه كمًا منفصلًا، مضافًا إلى الوجود، هذا الوجود الذي هو بدوره مضاف إلى الماهية، فإنه سيتبين بأن عرضية الواحد هي عرضية مضاعفة قياسًا إلى عرضية الوجود.

لعل عملية التفقير الأنطولوجي التي مارسها ابن ميمون على الواحد، كانت نتيجة عدم تمييزه العددَ عن الواحد بوصفه مبدأً للعدد، فاعتبرهما من مرتبة واحدة، أي اعتبر الواحد نفسه عددًا، ما أدى إلى توحيد المبدأ والأثر الصادر عنه من حيث القيمة، وهو أمر لم يكن ليقبله مواطنه القرطبي ابن رشد[658]. كما يعود مصدر هذا التفقير الأنطولوجي لمفهوم الواحد إلى عدم تمييز ابن ميمون بين الواحد المرادف لاسم الموجود (وهو الموجود العام والمتعالي المقول على المقولات العشر) والواحد العددي، المنتمي إلى مقولة الكم المنفصل[659]. أن إقصاء الواحد عن ملازمة الوجود ومساوقته، أو افتقار الأنطولوجية الميمونية لمفهوم الواحد المرادف لاسم الموجود، هو الذي آل بالواحد إلى الالتحاق نهائيًا بعالم الطبيعة وعلم العدد، وأن لا يكون له معنى الواحد العام المطلق، فظل حبيس مقولة الكم المنفصل.

لم ير ابن ميمون، إذًا، في الواحد تلك القيمة الأنطولوجية التي أشاد بها مواطنه القاضي والفيلسوف ابن رشد، والتي جعلته مرادفًا لاسم الموجود أو على الأقل مساوقًا له، بل اكتفى (ابن ميمون) بجعل الموجود يحتل موقع أحد لواحق الموجود، باعتباره مظهرًا لإحدى مقولاته العرضية، التي هي مقولة الكم. وهذا ما يهدد مبدأ تماسك الفكر الميموني على مستوى الطبيعة بجعله أفق تشتت ذري، لا أفق ربط ووحدة، طالما أن الوحدة لم تعد ذاتية للأشياء التي لها الوحدة.

مع ذلك، لا يتردد ابن ميمون، على مستوى تحليله للعلّية والعقل، في القول بالضرورة الذاتية للطبيعة، والإشادة باستقلال العقل وفاعليته، وبذلك يكون قد ابتعد عن الأشاعرة كثيرًا. وهذا ما يجعلنا نتساءل: هل هناك ضمانة أخرى لوجود الاستقلال العِلّيّ للطبيعة وللحرية الاستدلالية للعقل غير الوحدة والواحد، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تناقضًا وثغرة في مذهب ابن ميمون بين نظريته في الوحدة ونظريته في الطبيعة والعقل؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال يجدر بنا أولًا أن نتعرف إلى طبيعة الواحد والموجود عندما يُحمَلان على واجب الوجود، أو المبدأ الأول.

ثالثًا: ذاتية الوجود بالنسبة إلى الذات الإلهية

لنبدأ بالوجود: هل سيمضي ابن ميمون في وصف الموجود بالعرضية حتى بالنسبة إلى الذات الإلهية، فينتهي به الأمر إلى إبعاد الوجود عنها، كما فعل أفلوطين بصدد الواحد عندما جعله فوق الوجود، أم أن هذا الطريق محفوف بمخاطر مذهبية وعقدية جسيمة، ولا يمكن لابن ميمون أن يسلكها؟

وجد ابن ميمون عند ابن سينا من الأدوات ما يسعفه لإثبات الوحدة الذاتية بين الوجود والماهية بالنسبة إلى الذات الإلهية، لا سيما أدوات العلّية والإمكان والوجوب. فإذا كانت معلولية الأشياء وتبعيتها لواجب الوجود، وإمكانها الذاتي، هو الذي جعل الوجود مجرد عرض لها، فإن غياب المعلولية عن الذات الإلهية، أي وجوب الوجود لها، هو الذي سيجعله أمرًا ذاتيًا لها[660].

بعبارة أخرى، نتيجة ارتباط مفهوم العلية بالفاعل من خارج، فإنها تؤدي بالأشياء إلى أن تكون ممكنة الوجود، مفتقرة إلى غيرها في وجودها وماهيتها، في كونها وفسادها. أما الوجوب أو الضرورة فهي علّية داخلية، أي ليست مرتبطة بفاعل من خارج، ولذلك كانت انعكاساتها الميتافيزيقية مخالفة لانعكاسات العلّية الواردة من خارج. فإن كانت العرَضية تعني من بين ما تعنيه أن الوجود معنى زائد على الذات، ما يجعل هذه الأخيرة مركبة، فإن «الوجوب» يقتضي على العكس من ذلك بساطة مطلقة في الذات، ما يعني أن الوجود بالنسبة إلى الذات الإلهية ليس معنى زائدًا، لأنه «موجود لا بوجود»[661]. من جهة أخرى، بحكم أن واجب الوجود موجود بذاته لا بغيره، لم يكن التركيب أو الربط أو الوحدة هي علة ذاته كما هو الحال في الموجودات الطبيعية، ولذلك فذاته ليست مركبة بأي نوع من التركيب[662]، وليست نتيجة إضافة مادة إلى صورة، أو إضافة عنصر إلى آخر، أو إسناد محمول إلى موضوع، بل وجوده هو ذاته[663]، ما يعني أن المحمول والموضوع يشكلان فيه الشيء الواحد نفسه.

والوجوب معناه أيضًا الثبات في الذات، وذلك من ناحيتين: **الأولى** من حيث إنها خارجة إلى الفعل أبدًا وعلى نحو تام لا محل فيه لأي إمكان، لذلك لا يلحق واجب الوجود أي تغير من أنواع التغايير (الحركة، الزيادة والنقصان، الاستحالة، الانتقال من العدم إلى الوجود). الأمر الذي يعني - وهذه هي الناحية **الثانية** - أن «ذات» واجب الوجود ليست ماهية نوعية تنتظر من يخرجها إلى الفعل، بل هي ماهية أو ذات «فردية» متحققة منذ الأزل وستبقى كذلك[664]. ولذلك، فإن عبارة «واجب الوجود» لا تعني فحسب غياب الإمكان، لكن أيضًا غياب الكلية والنوعية. فذات «واجب الوجود» لا تسمح سوى بفرد واحد لا نظير له، في مقابل الوجود الممكن الذي هو عبارة عن ماهيات نوعية تنتظر دومًا الخروج إلى الفعل من قِبَل الوجود حتى تصبح فردية، ما يجعلها تتحقق في ما لانهاية له من الأفراد.

يمكننا أن نفهم الثبات إضافة إلى الزمن، بعد أن فهمناه بالإضافة إلى التكون. فواجب الوجود قديم، أي يقع خارج الزمن، لم يكن له بدء، وإلا كان ممكن الوجود، كما لا تكون له نهاية للسبب نفسه. وهكذا يكون واجب الوجود واقعًا خارج الطبيعة، أي خارج التركيب والتغير والتضاد والزمن[665]. وأخيرًا، فإن الوجوب يعني الكفاية بالذات، فوجود الواجب ليس أجنبيًا عن ذاته، أو أنه تلقاه من خارج في لحظة من لحظات الزمان، بل أن الوجود هو ذاته، وهما يشكلان نفس الشيء الواحد باستمرار[666].

هكذا، يتضح لنا أن الدلالة العميقة لهذه الخصائص الأربع: البساطة والثبات والقدم والكفاية بالذات، هي في إثباتها لوحدة الذات بالوجود، بالنسبة إلى واجب الوجود، هذه الوحدة التي رفضها ابن ميمون للوجود الممكن. وبالضبط، فسواء انطلقنا من البساطة أو من الثبات، من القدم أو الكفاية بالذات، فإننا سنصل إلى إثبات هذه الوحدة. فالبساطة تعني أن الذات والوجود لا يشكلان شيئًا مركبًا من أمرين مختلفين؛ والخروج الدائم إلى الفعل لواجب الوجود يعني أيضًا أن ذاته هي وجوده، من حيث إنها لا تنتظر وجودًا يطرأ عليها من خارج، أو تحققًا يجعل إمكانها يتصل بالوجود، فيكون وجودها مختلفًا عنها، بل ليست هناك مسافة زمنية أو أنطولوجية بين الذات ووجودها، فنوعها أو ماهيتها هي فردها أو وجودها؛ أما القِدم بمعنييه، أي اللابداية واللانهاية أو اللاحدوث واللافساد، فلا يمكن أن يعني إلا تطابق الذات بالوجود، لأن الوجود ليس معطى آتيًا من خارج ويتعايش مع الذات باعتبارهما موجودين معًا، بل إنهما شيء واحد؛ وأخيرًا، فإن الكفاية بالذات تدل على أن هذه الأخيرة ليست مفتقرة إلى وجود أجنبي عنها، لأن الذات هي وجودها.

هذه الوحدة ليست ذات اتجاه وحيد، بل هي منعكسة، ولذلك قال ابن ميمون «وأما ما لا سبب لوجوده - وهو الله عز وجل وحده، لأن هذا هو معنى قولنا عنه تعالى أنه واجب الوجود - فإن وجودَه ذاتُه وحقيقتُه، وذاته وجوده، وليست هي ذات عرَضَ لها أن وُجِدت، فيكون وجودُها معنى زائدًا عليها، إذ هو واجب الوجود دائمًا لا طارئًا عليه ولا عارضًا عرض له»[667]. إن الشق **الأول** من هذا القول، وهو أن «وجودَه ذاتُه وحقيقتُه»، يعني أن حمْل الذات على الوجود لا يؤدي إلى أي تميز أو تركيب، أو أن هذا الوجود، لأنه فعل مستمر، فله من الشفافية ما يجعله ماهية خالصة. في حين أن الشق **الثاني** من القول المذكور، وهو «ذاته هي وجوده»، يعني كما قال في مكان آخر أن «الموصوف هو الصفة بعينها»[668]، كما يمكن فهمها من زاوية الفعل المستمر في علاقته بالفرد: ذلك أن ذاتًا أو ماهية خارجة دومًا إلى الفعل، أي ليس فيها أي إمكان، لا يمكن أن تكون إلا فردية كما سبق منا القول، أي أن تكون الذات أو الماهية الفردية وجودًا دائمًا: كما يمكن فهم هذا التعبير على أساس أن ابن ميمون يبعد أي صفة أخرى عن واجب الوجود غير الوجود، فالذات هي الوجود باعتبار أننا لا نستطيع تعريفه أو وصفه أو حمل المحمولات عليه بطريقة إيجابية[669].

من الواضح أن عملية توحيد الماهية بالوجود كانت تقتضي تقريب هذين الحدّين حتى لا يظلان متقابلين. في هذه الحالة، أي عندما تغدو الماهية وجودًا، والوجود ماهية، تنعدم العلية والإمكان والزمان والضرورة. وهذا يعني أن ما يفسر وجود الطبيعة هو بالضبط انفصال الوجود عن الماهية.

رابعًا: عرضية الواحد بالنسبة إلى الذات الإلهية

نظر ابن ميمون إلى علاقة الواحد «بالوجود الضروري» بالنظرة نفسها التي نظر بها إلى علاقة الوحدة «بالوجود الممكن»، بل تأكدت بصفة نهائية، إذ واجهت الوحدة على صعيد «الوجود الممكن» المصير نفسه الذي واجهه الوجود، وهو العرضية، ولو بدرجة متفاوتة في ما بينهما. أما على مستوى «واجب الوجود»، فقد كان مصير الواحد مغايرًا على نحو جذري بالقياس إلى مصير الوجود. فإذا كان إشكال علاقة الوجود «بواجب الوجود» قد انتهى إلى إثبات «وجوب» الوجود، وبالتالي إلى الإقرار «بوحدة» الذات بالوجود، فإن ابن ميمون سيُدلي بتحفظات كثيرة بشأن علاقة الواحد بواجب الوجود، سواء نظرنا إلى هذه العلاقة من زاوية طبيعة الذات الإلهية اللامادية والبسيطة أو من زاوية طبيعة الوحدة في علاقتها بالعدد والكثرة.

بالفعل، استعمل ابن ميمون حجتَيْ اللامادية واللاعددية لإثبات عدم كثرة واجب الوجود، وبالتالي وحدته، في حين سيستعمل علاقة الكثرة بالوحدة لنفي الوحدة عنه. لكن، على الرغم من هذا التعارض الواضح بين هذين القولين، فإنهما يلتقيان في الهدف نفسه. أما المقدمة التي تقول «إن كل ما ليس بجسم، فلا يُعقّل فيه تعدد»[670]، فإنها لا

تُثبت الوحدة بالنسبة إلى طبيعة الذات الإلهية، وإنما تثبت انفرادها ووحدانيتها، »فقولنا أحدٌ معناه أنه لا ندّ له، لا أن معنى الوحدانية لاحق لذاته»[671]. في حين تستند الحجة الثانية إلى معطيات الحجة الأولى للقول إن ما دامت الذات الإلهية ترفض الاتصاف بالكثرة، فإنها أيضًا ترفض النعت بالوحدة، بحكم انتماء هذه الأخيرة إلى العدد أو الكثرة. إلا أن نفي الوحدة عن الذات الإلهية هنا يتم من زاوية ارتباطها بالكثرة التي هي عرض.

كما يمكن، بالاستناد إلى بساطة ذات «واجب الوجود»، نفي اتصافها بالوحدة. فلو اعتبرنا أن ماهية الإله الوحيدة هي الوجود، لأن «ذاته هي وجوده، ووجوده هو ذاته»، لما أمكن إضفاء الوحدة عليه، لأنه سيكون عندئذٍ متصفًا بماهيتين (الوجود والوحدة)، ما سيجعل ذاته مركبة، لذلك فالإله موجود بوجود واجب، ولكنه ليس واحدًا بواحد واجب.

مع ذلك، لا يستطيع ابن ميمون أن ينكر وحدة الإله. غير أنه عندما يفعل ذلك لا ينظر إلى الوحدة أو الواحد باعتباره مضافًا إلى ذاته، أو أن هذه الذات واحدة بوحدة تحل فيها[672]، أو أنها واحدة بالجنس أو بالنوع أو حتى بالعدد والبساطة[673]، بل ينظر إلى الوحدة باعتبارها مفيدة للانفراد وعدم المماثلة، أكثر مما تفيد صفة ايجابية[674]؛ أو أنه في أحسن الأحوال كان ينظر إلى الوحدة باعتبارها تفيد البساطة وعدم الانقسام، لا بوصفها معنى ذاتيًا لواجب الوجود، أو أنها تشكل أحد أجزائه.

لكن، حتى هذه التحفظات والاحتياطات لا تجعله مطمئنًا تمامًا لوصفه بالوحدانية، لأن صفتي الانفراد والبساطة تعبّران عن إضافة، كسائر ألفاظ اللغة البشرية، و«واجب الوجود» خارج عن أي إضافة أو علاقة أو أمر مشترك. لذلك، لا يكون ابن ميمون مطمئنًا تمامًا إلا عندما ينفي الوحدة، بل وحتى الوجود أيضًا، عن واجب الوجود »فكلما زدت في السلب عنه تعالى قربت من الإدراك، وكنت أقرب إليه من الذي لم يسلب ما تبرهن لك أنت سلبه»[675].

إذا كانت عرضية الوجود بالنسبة إلى الأشياء الممكنة هي عرضية الإضافة أو الزيادة على الذات، أي إن وجود الأشياء الممكنة ليس لها من ذاتها، وإذا كانت هذه العرضية قد تلاشت بالنسبة إلى «واجب الوجود» تمامًا، فإن عرضية الواحد تبدو راسخة، سواءً بالنسبة إلى ما يحمل عليه أو بالنسبة إلى ذاته، لأن الواحد ينتمي إلى مقولات هي أصلًا عرضية.

واضح إذًا أن ابن ميمون يبدو أكثر تشددًا في رفضه إضفاء أي معنى إيجابي على الوحدة أو الواحد بصدد «واجب الوجود»، وبذلك سيتم إقصاؤه عن مجال علم الكلام، بعد أن تم له ذلك على مستوى الأنطولوجيا؛ وفي المقابل تم إلحاقه نهائيًا بالعدد والكم المنفصل، أي إلحاقه بعالم الأعراض التي توجد على حافة العدم. وبذلك يتأكد من جديد أن الواحد ليس مساوقًا للوجود، سواءً على مستوى الأنطولوجيا أو علم الكلام. فدلالته ليست عامة ولا قابلة لأن تقال على المقولات التسع، كما أنه لا يقال على الجوهر، في مقابل الوجود الذي ظهر في فكر ابن ميمون أشمل من الواحد على مستوى الأنطولوجيا وظهر قادرًا على تمثل مقولة الجوهر على مستوى علم الكلام. ولذلك لا يمكن أن نتكلم عند ابن ميمون على واحد لذاته وبذاته، في حين نستطيع ذلك بالنسبة إلى الوجود، ما يجعل الواحد عرَضًا من أعراضه فحسب.

وهكذا أبى ابن ميمون إلا أن يرفض أي وضعية أنطولوجية أو كلامية للواحد، وبذلك يكون أبعد ما يكون عن ميتافيزيقا أرسطو وبالأحرى عن أنطولوجية أفلوطين. وبالتالي، إذا كانت معاينة قيمة كل من الوجود والواحد بالنسبة إلى الأشياء الممكنة قد آلت بنا إلى خلاصة مفادها أن ابن ميمون قد أصر على إفقار الواحد بالنسبة إلى الوجود، بجعله الأول أكثر عرضية من الثاني، فإن معاينة قيمة الحدين (الواحد والموجود) في علاقتهما بواجب الوجود قد مكننا من تأكيد الخلاصة السابقة وهي أن الواحد أفقر وجوديًا ودلاليًا على مستوى الأشياء وبالأحرى على مستوى واجب الوجود.

الفصل السادس عشر
مظاهر حضور الأندلس الفلسفي
في الثقافة العربية المعاصرة

»ليست الأندلس أرضًا فتحناها ثم أضعناها، إنها رمز العقل الذي كثيرًا ما أهملناه وأسأنا معاملته فغادر أرضنا. إلا أن العقل، لحسن الحظ، لا يحقِد على أحد. سيعود بيننا أوّل ما نثوب إلى رشدنا ونعترف بأخطائنا«

عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 43.

»ما تبقّى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرًا على أن يعيش معنا في عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشديًا«

محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، 1980)، ص 61.

مقدمة: الأندلس أنموذج ثقافي مُلهِم

قَدّمت الأندلس أنموذجًا ثقافيًا كليًا شمل الفلسفة والعلوم الطبيعية والشرعية واللغوية والآداب والموسيقى والعمارة ...إلخ. وشكّل هذا الأنموذج الثقافي رمزًا للتسامح بين الديانات، (المسيحية واليهودية والإسلامية)، والتعايش بين اللغات، (العربية واللاتينية والرومانسية (romance) والعبرية)، والتفاعل بين الإثنيات والثقافات المتباينة، في إطار الثقافة واللغة العربيتين. ولم ينحصر تأثير الثقافة الأندلسية في الثقافة العربية الحديثة، بل سبق أن امتد تأثيرها في الثقافة الأوروبية ابتداءً من القرن الثالث عشر[676]. وتعود جاذبية الثقافة الأندلسية، إضافة إلى ما سبق، إلى جِدّتها وتميُّزها الذي طبع كل مجالات إبداعها بطابع الرقة والرشاقة، وإلى عقلانيتها وتسامحها وانفتاحها على الثقافات الأخرى.

شجعت هذه الخصوصية الاستثنائية بعض الدارسين على الكلام على «هوية ثقافية أندلسية» تتحدى بإشعاعها أسطورة بغداد المشرقية. وما يدل على تميز الثقافة الأندلسية أن دفاعها عن العقل والعقلانية لم ينطلق من علم الكلام، كما فعلت فرقة المعتزلة في المشرق، وإنما من الفلسفة وما يتصل بها من علوم طبيعية. وقد نوّه أحد الباحثين الإسبان في مجال تاريخ الفكر والفلسفة، هو ميغيل كروس إيرنانديس (Miguel Cruz Hernandez)، بالطابع الاستثنائي للعبقرية الأندلسية واختلافها النوعي عن الثقافة العربية في المشرق[677]. على الخط نفسه، سار الباحث العربي محمد عابد الجابري الذي جعل من التميز النوعي للثقافة الأندلسية - المغربية عن الثقافية المشرقية أطروحته المركزية، حيث رفعه إلى مرتبة القطيعة الإبيستمولوجية والأيديولوجية الشاملة بينهما. هكذا صارت الأندلس تمثل في نظره هوية فلسفية وثقافية تنفرد بمزايا العقلانية والواقعية والإنسية والديمقراطية، والحرص على حماية استقلال الفلسفة عن الدين بتجلياته الكلامية والصوفية، وعلى تطهير الفلسفة الأرسطية من الأثر الأفلاطوني المحدَث، في مقابل الهوية الثقافية المشرقية التي ارتبطت بالنزعة العرفانية (الغنوصية) والفيضية على مستوى نظريات الوجود والعقل والمعرفة، وبالتوفيق بين الحكمة والشريعة، وبالخلط بين الفلسفة وعلم الكلام والتصوف على المستوى الأيديولوجي، وبالجمع بين أفلاطون وأرسطو على مستوى الفلسفة.

يبدو أن هذا التنافس بين ثقافتي الأندلس والمشرق ليس أمرًا طارئًا على الثقافة العربية في الأزمنة الحديثة، بل نجد بعض مظاهره في الماضي. نذكر من بين ملامحه انتقاد ابن رشد العنيف لابن سينا ولأبي حامد الغزالي بسبب إفساحهما المجال لتسرّب علم الكلام الأشعري والعرفان الصوفي إلى القول الفلسفي، وتسلل الأفلاطونية المحدثة إلى الأرسطية. كما نجد لدى ابن عربي صدى لهذا الصراع، حيث نجده ينوه، في إحدى رسائله، بأسبقية المغرب وريادته بالنسبة إلى المشرق في مجال الولاية والتصوف. هكذا لم تعد بضاعة الأندلس الثقافية هي نفسها بضاعة المشرق، إذ حتى لو حق للصاحب بن عباد أن يطلق قولته المشهورة: »هذه بضاعتنا ردت إلينا« في مجال الأدب والتاريخ بصدد كتاب ابن عبد ربه **العقد الفريد**، فإنه لن يصح له ولا لغيره أن يردد القولة نفسها ليصف بها الكتابات الفلسفية والعلمية والموسيقية الأندلسية، فبضاعة الأندلس الثقافية ابتعدت كثيرًا عن بضاعة المشرق، ولم يعد من الممكن القول بتبعيتها شكلًا ومضمونًا للمشرق، بل إننا نجد أن الثقافة الأندلسية في الأزمنة العربية الحديثة تشكل مصدر إلهام للإقدام على بناء نهضة ثقافية جديدة.

اتخذ تأثير أنموذج الأندلس الثقافي في العالم العربي اليوم صورًا كثيرة ومتباينة، لأن من يمثله من الفلاسفة والمتصوفة والمفكرين، كابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون وابن سبعين وابن عربي وابن خلدون (بالولاء) ... إلخ، متعددون في مشاربهم، مختلفون في تحاليلهم ورؤاهم إلى العالم. بيد أن هذا التعدد لا ينفي أن الأنموذج الأندلسي واحد في ذاته، لأن رموزه من أهل النظر يكادون يتفقون في القول بصيغ كثيرة على أن «طبيعة العقل مستولية على الكل»[678]، سواء كان طبيعة أو قولًا أو شريعة، وعلى الانفتاح على ثقافات الآخر وعلومه، كما أن رموز الأنموذج الثقافي الأندلسي من أهل الكشف يُجمعون على أن طبيعة الواحد سارية في الكل.

وجد المثقفون العرب المحدثون في الأنموذج الثقافي الأندلسي برنامجًا متكاملًا للتجديد الثقافي، وللإصلاح السياسي، وللنهضة الاجتماعية، حيث شكلت العقلانية على صعيد المعرفة النظرية، والحرية والاختلاف على صعيد الممارسة السياسية، والانفتاح والتسامح والاتصال بين الشريعة والحكمة على الصعيد الثقافي والأيديولوجي قوام هذا البرنامج. استحضرت جميع التيارات الثقافية والأيديولوجية العربية، اليسارية والليبرالية والقومية والإسلامية الإصلاحية، استعارة الأندلس أو أسطورتها، بطريقتها الخاصة لتعبئة الشعوب لتبَنِّي قيم الحداثة الثقافية باعتبارها السبيل الوحيد للخروج من مأزق التأخر الثقافي والتاريخي.

لم يعد رمزُ الأندلس مثار تنويه جغرافي أو بيولوجي كما كان لدى ابن رشد في كتبه الطبية والمنطقية[679]، أو محط تنويه بولاء أهلها للفلسفة كما فعل ابن ميمون[680]، أو حنينًا لتجربة ثقافية وعلمية وحضارية فذة تم إجهاضها مبكرًا، بل أضحت الأندلس رمزًا لاستنهاض الهمم للخروج من انحطاط القرون الوسطى المتأخرة (ابتداءً من القرن الثالث عشر)، ولإثبات وجود بذور لقيم الحداثة الثقافية في الحضارة العربية الإسلامية تسمح للإنسان العربي بالشراكة في تطوير الحداثة وإخراجها من مأزقها.

لن نتكلم على صور حضور «أسطورة الأندلس» في الثقافة العربية الحديثة بعامة، وإنما سنحصر كلامنا في رصد بعض مظاهر تأثير العطاء الفلسفي للأندلس فيها، وذلك من خلال بعض الأفكار الطريفة التي ابتكرها فلاسفة الأندلس كابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن عربي وابن خلدون (الذي وإن كان تونسي المولد، فهو نشأ وترعرع على الحدود الشرقية للأندلس الكبرى)، على أننا سنركز على ابن رشد الذي حظي بالاهتمام وبالتأثير الأكبر في الثقافة العربية المعاصرة.

أولًا: فكرة تدبير المتوحد عند ابن باجة وابن طفيل

أثّر ابن باجة في الثقافة العربية المعاصرة من خلال جرأته في الإعلان عن إنشاء «قول جديد» سماه «تدبير المتوحد»، الذي هو علم تدبير علاقة الفيلسوف المتوحد بالمدينة تدبيرًا متحررًا من الإكراهات الاجتماعية والأيديولوجية والسياسية، بل ومتحررًا حتى من الانتماء للوطن.

كانت المسألة التي تشغل بال ابن باجة هي تحديد ذات المتوحد، حيث انتهى إلى ما يشبه الكوجيتو الديكارتي عندما اعتبر بأن العقل، من حيث هو فعل، هو ذاته وحقيقته، وحينما ذهب إلى أن «تصوّر الإنسان ذاتَه» هو أشرف العلوم جميعًا وأجلّها مرتبة، خصوصًا إذا تم إدراكها مباشرة من دون وساطة الحس والمفاهيم[681]. غير أن نزعة ابن باجة الفردية التي أفضت به إلى النظر إلى المتوحد وكأنه ليس مدنيًا بالطبع، بسبب رفضه لأيّ توافق بينه وبين محيطه المدني غيرة منه على حريته الفردية من أي تدخل اجتماعي أو سياسي في تفكيره ورياضته الروحية. وقد أثمرت هذه النزعة التوحدية ما يشبه المواطنة العلمية، أو المواطنة العالمية، أي الانتماء لا إلى وطن السياسة الضيق، وإنما إلى وطن العلم والفلسفة الفسيح والمتحرر من قيود المكان والزمان.

أثارت الفكرتان، فكرة الذات العاقلة والذات المتوحدة، ردات أفعال ثقافية متنوعة في العالم العربي بين منوِّه بها ومعارض لها. فعبد الله العروي مثلًا أعرب عما يشبه التنديد بفكرة «تدبير المتوحد» باعتبارها دعوة للتخلي عن الفعل والتغيير وعن الاهتمام بالزمن والتاريخ والآخر، وتحريضًا على الاستقالة من واجب الإصلاح. هكذا نجده يتساءل »ماذا يحصل عندما نطلّق الزمن والتاريخ والعمل الهادف وما يرتبط بكل هذا؟ نعود إلى النفس، ننفصل عن الزمن، نتجرد، نتوحد... هذه مفردات من قاموس الحكمة، أكانت فلسفة إلهية أو تصوفًا ربانيًا. يتكلم ابن باجة على تدبير المتوحد. التدبير عمل وإنجاز، لكن بهدف سعادة الفرد المنعزل، الذي لم يعد يهتم بما وبمَن حوله. لا يتطلع إلى تغيير أي شيء من الدنيا وترك آثار باقية. لا غرابة أن يصاحب هذا الموقف منطقًا غير الذي يلجأ إليه محلل الإنجازات التاريخية. يقرر الحكيم الانفصال عن الزمن، التاريخ، المجتمع، ماذا يهمه من أمر «الخارج» البراني؟ كل ما يهمه هو الوعي الجواني»[682].

في مقابل ذلك، قرأ الجابري كتاب **تدبير المتوحد** بطريقة إيجابية، حوّلت إبيستمولوجية ابن باجة وتدبيره السياسي إلى أيديولوجية ذات ملامح علمية «علمانية»[683]؛ علمية لأنه »مارس... التأليف الفلسفي متحررًا ليس من القيود السياسية فحسب... بل أيضًا... من القيود الثقافية التي عانت منها الفلسفة في المشرق منذ ظهورها فيه... نقصد بذلك القيود (أو العوائق) الإبيستمولوجية التي أورثها إياها علم الكلام من جهة، والأساس الغنوصي «للصيغة المشرقية» للأفلاطونية المحدثة من جهة أخرى»[684]. و«علمانية» لأنه أقدم على التحرر من »شاغل «التوفيق» بين الدين والفلسفة«، فمارس »الفلسفة كفلسفة ليس غير»[685]. وبدلًا من انشغاله، هو وفلاسفة الأندلس وعلمائه، بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، شُغل »بتحقيق التوافق والانسجام بين التصورات الفلكية الرياضية والتصورات الكوسمولوجية، أي بين العلم والفلسفة، في غيبة عن أي إشكالية لاهوتية»[686]. وعلى الرغم من نزعته التوحيدية، فقد بدا ابن باجة في عيون الجابري »أبعد ما يكون عن «هواجس» و«مجاهدات»

الصوفية، و«خيالات» الفلاسفة «المشرقيين» - أو الإشراقيين - الذين أسسوا مذاهبهم على فكرة الفيض»[687]. بل إنه يذهب في تأويله الإيجابي لتدبير المتوحد إلى حد اعتبار اتصال الإنسان بالعقل الفاعل »يحصل بكيفية «جماعية» وأنه به تكمل المدينة... فنكون أمام تطابق بين العقل المستفاد والمدينة الكاملة!»[688]، أي أن »العقل المستفاد نفسه هو «العقل الجماعي» الواحد، الكلي، الذي يتحقق في المدينة الكاملة وبواسطتها«![689].

أما قصة ابن طفيل **حي ابن يقظان**، التي هي، من جهة ما، إخراج قصصي لكتاب ابن باجة **تدبير المتوحد**، فقد شكلت مصدر إلهام للثقافة العربية المعاصرة. انطلقت قصة **حي بن يقظان** مما انتهى إليه **تدبير المتوحد**، أي من متوحد عارٍ من كل متطلبات الهوية الثقافية والدينية والاجتماعية. مع ذلك، استطاع بموارده الذاتية أن يصل إلى المعارف نفسها التي تلقاها المجتمع من الشريعة. مع فارق وهو أن بطل القصة حاول إصلاح المدينة بتحالف مع رئيسها، وأخفق بسبب تحالف الجمهور مع الفقهاء، في حين لا يهم متوحد ابن باجة إصلاح المدينة لأنه لا يعمل سوى لحساب ذاته، ولأنه ينتمي إلى مواطنة عالمية تضم أقرانه من المتوحدين.

البحث عن الذات هو نفسه الذي حرك حي بن يقظان نحو طلب معرفة العالم الطبيعي والعالم مابعد الطبيعي. وبعد محاولتين للاقتراب من حقيقة ذاته كجسم أو قوة في جسم، اهتدى أخيرًا إلى أن العقل هو ذاته الحقيقية، لأنه بفضله أدرك مبدأ المبادئ: الله. ومع ذلك لم يقنع بهذه الذات، لكونها تدرك المبدأ الأول عبر الأسماء والتصورات والمفاهيم، وليس مباشرة، ولكون ذات المدرك تبقى حاضرة في أثناء إدراك المبدأ الأول. فواصل رياضاته الروحية ومجاهداته النفسية إلى أن اكتشف في نفسه «قوة» غامضة لا هوية ولا اسم لها، قادرة على «مشاهدة ذوقية» مباشرة للمبدأ الأول وخالية من أي مزاحمة من لدن الذات المشاهِدة. غير أن تحقق هذه المشاهدة يقتضي فناء الذات وحتى فناء المشاهَدة نفسها. هكذا انتهت مسيرة البحث عن الذات إلى فنائها في المبدأ الأول.

لم تحظ هذه القصة الطريفة بعناية كبيرة من لدن المتفلسفين العرب لإضاءة الواقع الثقافي، وذلك بسبب طغيان ثقافة الالتزام مع المدينة. ومع ذلك، نجد لدى م. ع. الجابري، كعادته، تأويلًا أيديولوجيا مفاجئًا لها يدّعي بأن »الإطار الذي وضعها [قصة حي بن يقظان] فيه ابن طفيل هو نفسه الإطار الذي تحرك فيه ابن رشد، نعني بذلك فصل الدين عن الفلسفة»[690]، وهي »إشارة واضحة من طرف ابن طفيل إلى كون ابن سينا أراد في «الحكمة المشرقية» أن يدمج الدين في الفلسفة وتشييد فلسفة دينية أو دين فلسفي»[691]، ما يعني أن الغاية من قصة حي ابن يقظان هي الترويج لدولة علمانية، بدليل أن محاولة حي لتقريب الحكمة من الشريعة كان مآلها الاخفاق، الأمر الذي جعله يعود إلى العيش وحيدًا في جزيرته من جديد.

كما نجد عند العروي إشارتين شاردتين، إحداهما نوّهت بفكرة أسبقية العقل والتاريخ على الشريعة، وبفكرة عدم تغطية الشريعة لكل البشرية، وهما فكرتان تزعجان علماء الكلام[692]؛ أما الإشارة الثانية فجاءت على شكل تنديد بالنشاط الذهني الذي يستحضر التراث كلما وجد المرء تشابهًا بينه وبين ما يقرأه عند المحدثين من الأوروبيين كأن »يقرأ تخيل [جان جان روسو] فردًا يعيش وحيدًا في جزيرة منعزلة فيسترجع حالًا ابن طفيل وقصة **حي بن يقظان**»[693]. يندد بهذا النشاط الذهني لأنه مضر ويقود صاحبه إلى »تسطيح وابتذال للنص المقروء«، وإلى إغفال »أن المَنظَر قد يكون واحدًا لكن المنظور مختلف»[694].

ثانيًا: ابن رشد باعتباره رمزًا لحضور الأنموذج الأندلسي في الثقافة العربية الحديثة

عودة ابن رشد إلى العالم العربي بقوة هي في حقيقة الأمر استحضاره باعتباره ممثلًا قويًا للأنموذج الأندلسي ذي الإيحاءات الثقافية المتناقضة. وقبل أن يهتم العالم العربي به، نشير إلى أنه جرى الاهتمام به بكثافة في الغرب في لحظات حداثية مختلفة وانطلاقًا من انتماءات وغايات متضاربة منذ مونك (Munk) وريتان(E. Renan) وغوتييه (L. Gauthier) وألونسو (A. Alonso) إلى ليون برونشفيك (L. Brunschvicg) وكروس إيرنانديس (M. Cruz - Hernandez) وغوميس نوغاليس (Gomes Nogales) وألفرد إيفري (Alfred L. Ivry) وتشارلز باترووورث (Ch. E. Butterworth)، وجيرار إندرِس (G. Endress) وألان دي ليبيرا (A. De Libera)، وبويغ مونتادا (J. Puig Montada)...إلخ. لذلك تعددت صور ابن رشد في الثقافة الغربية الحديثة واختلفت، فهناك من اعتبره أندلسيًا خُلق من أجل أوروبا فحسب دي ميندزابال (A. R. de Mendizabal)[695]، وهناك من سيتردد بين وصفه أنه كان ذا نزعة إسبانية، وبكونه كان أندلسيًا كونيًا(M. Cruz - Hernandez)[696]، وهناك من سيربطه بتقليد غربي سماه بالرشدية اللاتينية أو العبرية (E. Renan)[697]، وهناك من سيربطه بأرسطو[698]، وهناك من سيعتبره عقلانيًا مرموقًا في الإسلام(R. Arnaldez)[699]، بينما اكتفى بعضهم بربطه بزمانه، الزمن الموحدي، زمن القرن الثاني عشر[700].

أما في العالم العربي، فبدأ الاهتمام بفيلسوف قرطبة منذ أواسط القرن التاسع عشر وصار يتوسع ويتعمق سنة بعد أخرى، حيث تشكلت اتجاهات عدة حول تأويل فكره وقراءته، تمخضت عنها صور متباينة لتأثيره الثقافي في لحظات نهضوية وحداثية مختلفة (النهضة، الثورة، الانتكاسة 1967، انتشار السلفية والأصولية)، ومن مواقع ثقافية ومذهبية وعلمية وأيديولوجية وسياسية متباينة: ليبرالية، وتنويرية، وعلمانية، وماركسية، وسلفية إسلامية متنورة، وسلفية إسلامية متشددة ...إلخ. ورغبة في الاختصار، نورد في ما يأتي ثلاث صور للتأثير الثقافي الذي مارسه ابن رشد على الثقافة العربية الحديثة، هي العقلانية المحضة والعقلانية الدينية والعقلانية الرشدية المحدودة.

1 - العقلانية المحضة

دشن فرح أنطون (1874 - 1922) عودة ابن رشد إلى العالم العربي، باعتباره تجسيدًا قويًا للأنموذج الأندلسي الذي يوصف في الغالب بالعقلانية والعلمانية والتسامح والانفتاح على الآخر. ويرجع تعلّق فرح أنطون بفكر أبي الوليد إلى إيمانه بأن العودة إلى العقل هي مفتاح تحقيق النهضة، بعدما كان العداء له هو السبب في انحطاط الإنسان العربي الثقافي. واستقطب هذا التيار التنويري عددًا كبيرًا من المفكرين والباحثين من بينهم زكي نجيب محمود (1902 - 1993)، وعاطف العراقي (1935 - 2012)، ومراد وهبة (1926 -)، وماجد فخري، وزينب الخضري، وعبد المجيد الغنوشي، وجمال الدين العلوي ...إلخ.

كانت العقلانية عند هذا الخط التنويري والعلماني تعني رزمة من المطالب والمعاني الأساسية من بينها إبراز الطابع العقلاني والعلمي لتفكير ابن رشد على حساب اجتهاداته الكلامية (اللاهوتية) والفقهية. ولذلك اعتبر هذا التيار أنه ينبغي استخلاص موقفه الحقيقي من شروح ابن رشد على أرسطو، لا من أعماله الفقهية والكلامية وشبه الكلامية (**فصل المقال، مناهج الأدلة وتهافت التهافت وبداية المجتهد وتلخيص المستصفى**) التي لا تمثل سوى موقفه الذي يداري به التيار المحافظ في زمنه اتقاء كيده. ولعل هذه الحيثية هي التي حدت بعبد الله العروي أن يقول عن الإنسان المتوحد إنه هو من »يستطيع، بمحض قوانين الطبيعة، أن يكتشف« ما أتى به الوحي. وبلغت حماسة أحد المثقفين العرب في الدفاع عن عقلانية ابن رشد إلى درجة أن عدّها صادرة عن نزعة برهانية وأكسيومية صارمة. وصف الجابري عقلانية فيلسوف قرطبة »بأنها نزعة تصدر عن روح نقدية علمية وتنتمي إلى نظام فكري عقلاني يعتمد النظرة الأكسيومية التي ترى الأشياء من خلال الكل الذي تنتمي إليه والوظيفة التي تؤديها داخله»[701]. تجلت هذه النزعة الكلية الجامعة في حرص ابن رشد على »تطبيق الطريقة البرهانية في العقليات كما في الفقهيات، فينقل تلك من «الرأي» إلى اليقين، ويرتفع بهذه من الظن إلى القطع»[702]، مع مراعاة »كلّ حسب مبادئه وأصوله»[703]. هكذا نجده يبني المعقولية في مجال النقليات على فكرة «قصد الشارع»، بينما يؤسسها في مجال العقليات على فكرة «الأسباب الطبيعية»[704]. وكانت غاية الجابري من هذه المبالغات حث الثقافة العربية المعاصرة على التحلي من جديد بالنزعة البرهانية الأكسيومية الرشدية كي تهيئ نفسها للانخراط في مجرى الثقافة الحداثية.

ومن مظاهر عقلانية ابن رشد، التي اهتم بها المثقفون العرب المحدثون كثيرًا، قوله بوحدة العقل. ومرد الاهتمام بهذه الأطروحة هو **أولًا** ما توحي به من أنها إعلان بتساوي الناس والثقافات والحضارات في حظهم من مبادئ العقل ومناهج التفكير؛ **وثانيًا** بوصفها تأكيدًا لسريان العقل في الطبيعة، ما يضمن التواصل بينهما وإخراج المعقولية الكامنة في الطبيعة إلى الفعل على شكل مبادئ وقوانين معرفية؛ **وثالثًا** باعتبار «وحدة العقل» ضمانًا لسريان العقل في القول، وخصوصًا عندما يكون القول صادقًا ومعبرًا عن وحدة العقل والعاقل والمعقول. وبهذا النحو، أصبحت أنظمة العقل والقول والوجود متلازمة ومتعادلة؛ **ورابعًا** استعمل هذا التيار نظرية «وحدة العقل» لمواجهة النزعات المركزية للثقافات الغربية التي تدّعي بأن الغرب وحده من يملك العقل الذي يستطيع به إنتاج العلم والفلسفة والثقافة.

بيد أن «وحدة العقل» لم تمنع أصحاب هذا التيار من الإشادة بتقسيم ابن رشد لعقول الناس إلى ثلاثة أنواع: عقل الجمهور وهو العقل الخطابي الشعري، وعقل المتكلمين وهو العقل الجدلي، ثم عقل الفلاسفة والعلماء وهو العقل البرهاني. وقد نوّه العقلانيون العرب بهذه القسمة لأنها طريق للاعتراف بركنين من أركان الثقافة مابعد الحداثية، هما التعدد والاختلاف[705].

من أوجه العقلانية الرشدية القوية التي حركت وقسمت الجو الثقافي في العالم العربي، دفاعه عن حق الفلسفة في الوجود بجانب الشريعة، هذا الدفاع الذي جاء أولًا على شكل إثبات وحدة الحق، والذي ورد في العبارة الشهيرة: »الحق لا يضاد الحق«. وقد بنى هذه الوحدة بين الحق الشرعي والحق الفلسفي انطلاقًا من إرادة إثبات الاتصال

بينهما، والغاية لا من رغبة التوفيق أو الخلط بينهما.

غير أن الإيمان بالوحدة بين الحقّيْن، الشرعي والفلسفي، لا يمكنه أن ينفي مظاهر التعارض بين أحكام الشريعة وبراهين العقل أحيانًا. من هنا أتى واجب التأويل البرهاني الذي خصّ به ابن رشد الفلاسفة من دون غيرهم. والغرض من دعوته الفلاسفة إلى ممارسة «التأويل البرهاني» الذي هو الشكل الثاني من دفاع ابن رشد عن حق الفلسفة في الوجود، هو تحويل آيات القرآن المتشابهة إلى معاني برهانية لا مجال فيها للاختلاف، أي تحويل الرموز والتشبيهات والمجازات والقصص والأساطير الشرعية إلى قضايا ومعارف علمية. وكانت ردود أفعال المثقفين العرب المحدثين على دعوة ابن رشد إلى هذا النوع من التأويل «البرهاني» متعددة ومختلفة. فمنهم من اعتبر احتكار الفلاسفة لحق تأويل النصوص الدينية وحرمان الجمهور من الاطلاع على نتائجه هو تهميش للوظيفة الاجتماعية للفلسفة[706]؛ ومنهم من اعتبر دعوة ابن رشد للتأويل نوعًا من الباطنية التي تقول بازدواجية الحقيقة بين الظاهر والباطن، ودعوة تضمر احتقارًا للعامة لأنها قائمة على مسلّمة »خبيثة [لتقسيم عقول الناس]، ومسبوقة بمحاولات الشيعة والصوفية، [التي] تسمح لصاحبها بقلب الحقائق والسقوط في النسبية»[707]؛ لكن، يوجد عدد كبير من المفكرين العرب الذين يعتبرون التأويل البرهاني حماية للنص القرآني من تطفل أهل الجدل، ودرءًا لشغب المتكلمين الذين يهددون بتأويلاتهم المتضاربة والعقيمة وحدة الأمة، وإبعادًا للعامة عن التحرش بالعلماء وملاحقتهم.

لكن، بجانب اهتمام أصحاب القراءة النهضوية والحداثية بفكرة الاتصال بين الشريعة والحكمة، اهتموا بفكرة تكاد تكون مضادة لها، وهي فكرة الفصل بين العقلين الفلسفي والشرعي من جهة، وبينهما وبين العقلين الكلامي والصوفي. فبالنسبة إلى الفصل الثاني بين العقل الشرعي والعقل الكلامي، هناك من يتبنى موقف الفصل بينهما خشية من أن يؤدي الخلط بين الشريعة وعلم الكلام إلى تحويل النص الديني إلى حلبة للصراع بين الآراء والمذاهب الذي يُفقد العوام بداهة الإيمان ويقينه ويشجعهم على الخوض في قضايا دينية هي من أهل الاختصاص. من جهة أخرى، يتبنى هذا الاتجاه فصل العقل العلمي والفلسفي عن علم الكلام لأن هذا الأخير قائم على نظرة انفصالية وإمكان للطبيعة لا يعترف بالسببية على مستوى الطبيعة، وبالضرورة على مستوى الوجود والماهية، وبالبرهان على مستوى العقل والمعرفة، ما يهدد إمكان قيام العلم والفلسفة في فضاء الثقافة العربية الإسلامية. أما السبب وراء دعوة ابن رشد للفصل بين العقل الشرعي والعقل الصوفي فهو أن المتصوفة «يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقَى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكر على المطلوب»[708]، الأمر الذي يؤدي إلى إبطال المعرفة العلمية، وبالتالي تهديد استمرار الدولة. وستكون لنا مناسبة أخرى في هذا البحث لاستعراض أهم المفكرين الذين تعرضوا لهذين الفصلين.

أما الفصل بين العقل الشرعي والعقل الفلسفي، أو «فصل الشريعة عن الحكمة»، فيعتبرها كثير من المثقفين المتنورين إرهاصًا «بفصل الدين عن الدولة» (العلمانية)، وكأن السياسة هي الغاية من المشروع الفلسفي لابن رشد، أي إقامة دولة محايدة إزاء مختلف العقائد الدينية للناس. وفي هذا السياق ذهب الجابري، صاحب كتاب **نقد العقل العربي**، إلى أن «الفصل بين الفلسفة والشريعة» هو أحد معايير الفصل بين الفلسفة المشرقية (الفارابية - السينوية) التي كانت تقوم على التوفيق، بل والخلط، بين الفلسفة والشريعة، وتحويل الفلسفة إلى علم كلام، أو خادمة له، وليست مبحثًا مستقلًا في الوجود؛ والفلسفة الأندلسية المغربية (الباجوية - الرشدية) التي فصلت بين مجالي الحكمة والشريعة كي يتم »فهم الدين داخل الدين وبوساطة معطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبوساطة مقدماتها ومقاصدها، وذلك هو طريق التجديد في الدين والفلسفة، فلنقتبس منه كذلك هذا المنهج... في اتجاه تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا»[709]. ولتأكيد التقابل بين الأنموذجين المشرقي والأندلسي - المغربي استعمل الجابري ثلاث مقاربات: تاريخية وأيديولوجية وإبيستمولوجية، مستخلصًا من ذلك ثلاثة أنظمة معرفية: بيانية وعرفانية وبرهانية، حيث جعل عقلانية الأندلس تتصف بكونها عقلانية برهانية، في حين تقتسم عقلانية المشرق النظامين المعرفيين، البياني (العباسيون) والعرفاني (الفاطميون)، لينتهي هذا كله إلى أن أمل العالم العربي معقود على الثقافة الأندلسية القادرة على تحرير العقل العربي من لا سببيه علم الكلام ولاعقلانية التصوف تمهيدًا للانخراط في عقلانية الحداثة. في نظر الجابري إما أن نكون رشديين في عالم اليوم، وإما أن نضيع بين لا سببية علم الكلام وغنوصية الصوفية. بعبارة أخرى، ينبغي تأسيس «رشدية عربية معاصرة» قائمة على البرهان على صعيد المعرفة، والديمقراطية والعقلانية على صعيد السياسة والأيديولوجيا، لكن كل ذلك على أساس الانتظام في التراث، أي انطلاقًا من تأصيل المفاهيم والقيم الحداثية في التراث كيلا تبدو عسيرة الهضم من قبل الفكر العربي الحديث. ولم يكن يقصد بالانتظام في التراث سوى الانتظام في الأنموذج الأندلسي للعقلانية، وخاصة صيغتها الرشدية.

من جهة أخرى، انتبه الاتجاه التنويري من المثقفين العرب إلى ممارسة ابن رشد النقدية لإثبات قابليته لإحداث تغيير في الثقافة العربية[710]. وبالفعل، مارس ابن رشد النقد بصورة تكاد تكون شاملة، حيث غطت انتقاداته معظم موضوعات المباحث والعلوم الشرعية والعقلية، كما مست معظم الفلاسفة والعلماء والمتكلمين الذين تعاطى معهم، نذكر من بينهم أفلاطون (Platon) وجالينوس (Galenos) وأبقراط (Hippocrates) وبطليموس (Ptolemy) وثامسطيوس (Themistious)، والإسكندر الأفروديسي (Alexandre d'Aphrodise)، ونقولا الدمشقي (Nicolas de Damasque)، وفورفوريوس (Porhire)؛ ومن المسلمين نقد ابن رشد كلًا من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة، هذا إضافة إلى نقده العنيف للمتكلمين، والمتصوفين والفقهاء.

كذلك استثمر المفكرون العرب فتوى ابن رشد في كتابه **فصل المقال** بالوجوب الشرعي للاستفادة من علوم الأوائل كي يبرروا الانفتاح على ثقافة غيرهم مهما اختلفت شريعته عن شريعة الإسلام، لأن المهم في العلوم والآلات هو صلاحيتها وقدرتها على تأدية وظائفها، ولا شأن للعقيدة في قيمتها. ولا شك في أن القول بضرورة الانفتاح على علوم غيرهم وثقافاته وتجاربه الحضارية هو إثبات في الوقت نفسه بأن الإيمان والثقافة، أو الشريعة والمعرفة في الإسلام، هما أمران مختلفان، وكل خلط بينهما من شأنه أن يؤدي إلى نتائج كارثية سواء بالنسبة إلى الدين أو بالنسبة إلى العلم والثقافة. فلا معنى مثلًا للكلام على الأدب الإسلامي والعلم الإسلامي والاقتصاد الإسلامي، لأن مثل هذا الادعاء هو غطاء لمنع الفكر الحر والحق في الإبداع وممارسة للرقابة على النشاط العلمي، الأمر الذي يُخرج الدين ويخرج المباحث والعلوم عن مجراها الطبيعي ويحولها صيغًا أيديولوجية جوفاء.

من تبعات تعلق التيار التنويري من المثقفين العرب بالنزعة البرهانية القول بالطابع الكوني والشمولي للفكر الرشدي. فقد كان فيلسوف قرطبة في نظر كثير منهم يوجه خطابه الفلسفي والعلمي للإنسانية جمعاء، لا لثقافة من دون أخرى، أو لدين من دون آخر، أو لزمن من دون آخر. لذلك استحق تراثه أن يكون عالميًا. وهذا ما عبر عنه العروي: »نقول أفق ابن رشد، لأن فكر هذا الأخير وصل إلى أقصى ما وصلت إليه البشرية المفكرة آنذاك في المنطقة المحيطة به والتي لا تزال تحيط به. لم يذهب أحد أبعد منه في سبر المعضلات التي تطرق إليها، ولهذا انجذب إليه كبار اليهود والنصارى. المادة التي اعتمدها ابن رشد كانت كل ما كان متاحًا للبشرية في عهده... ابن رشد دعامة من دعائم التاريخ الكوني»[711]. هذا ما يشجع الثقافة العربية على تجاوز حدود المحلية والتطلع إلى الأفق العالمي.

استمرارًا للاتجاه العقلاني بتياراته وتلاوينه المختلفة، نشأ في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته **تيار ماركسي** أوّل الفكر الرشدي تأويلًا ماديًا وتاريخيًا بربطه بالتاريخ وبالبنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وتزعّم هذا التيار كل من طيب تيزيني (1938 -) ونايف بلوز في سوريا، وحسين مروه (1910 - 1987) في لبنان ...إلخ. بلغ تأثير هذا التأويل اليساري إلى درجة أن مفكرًا دينيًا كمحمد عمارة (1931 -) صار يفسر ابن رشد تفسيرًا «ماديًا». كان هؤلاء يعتبرون ابن رشد عقلانيًا بالمعنى المادي على المستوى الفكري (إنكاره مذهب الخلق من عدم الكلامي، ودفاعه عن أزلية المادة والعالم وخلود الأنواع والقول بوحدة العقل) وعقلانيًا بالمعنى التاريخي على المستوى السياسي (حيث كان في نظرهم يمثل اليسار في الفلسفة العربية ودليلهم على ذلك اضطهاد الدولة له في آخر حياته). واحتلت محنة ابن رشد حيزًا كبيرًا في تفكير هؤلاء، حيث استخدموها دليلًا على يسارية ابن رشد ومقاومته للسلطة الفقهية[712].

2 - العقلانية الدينية

في وجه القراءات العقلانية بتنويعاتها المختلفة، نشأ تيار ثقافي في العالم العربي يؤول ابن رشد تأويلًا دينيًا، حيث جعل إشكاليته الحقيقية هي التي تدور حول مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة وتُعطي الأسبقية للوحي على العقل وللشريعة على الحكمة[713]. تغلبت عند هؤلاء صورة ابن رشد الفقيه المنحاز إلى الشريعة، والذي يدعو إلى عقلانية مؤمنة توظف الفلسفة لخدمة الدين، بل ذهب بعضهم إلى وصف ابن رشد بأنه »فقيه سني، بل سلفي يكره الفلسفة، ويبتعد عن كل تأمل ميتافيزيقي، ولا يبحث إلا «عما تحته عمل» كما قال الإمام مالك!»[714]. خلافًا للتيار التنويري، كان هؤلاء يعتبرون كتبه الأصيلة، وهي كتب **فصل المقال** و**مناهج الأدلة** و**تهافت التهافت**، هي الكتب التي ينبغي أن نقصدها لاستخلاص فكر ابن رشد الحقيقي الذي يؤمن بعقلانية دينية منحازة لآراء الفقهاء والمتصوفة وعلماء الكلام، وبخاصة مع الغزالي. كما يشدد هؤلاء المثقفون على تأثر قاضي قرطبة بالأفلاطونية أكثر من تأثره بأرسطو[715]، وبعلمَي الكلام والتصوف أكثر من تأثره بالفلسفة.

لكن، في مقابل هذه القراءة نجد طه عبد الرحمن يخلص إلى القول إن التنادي لاسترداد ابن رشد لن يجدي نفعًا، أولًا لأنه لم يحترم المجال التداولي للشريعة الإسلامية، حيث إنه لم يسع إلى تكييف لغته مع لغة القرآن، ولم يحترم القواعد الصرفية والدلالية للغة العربية[716]، والحال أنه »لا يرقى الكلام الفلسفي إلى مستوى التبليغ الناجح إلا إذا استجاب لمتطلبات المجال التداولي للمخاطب»[717]. هكذا، »عاش بين ظهرانينا وكتب لغيرنا»[718]، وهذا هو سبب النفور من كتاباته الفلسفية التي كانت مكتوبة بلغة لم تحترم الفضاء الشرعي والدلالي واللغوي الذي كتبت من أجله. هذا علاوة على أنه كان في عمقه داعية للتقليد في مجالي الفلسفة والعقيدة معًا[719].

3 - حدود العقلانية الرشدية

إضافة إلى جزء من تيار العقلانية الدينية، نجد أكثر من مفكر تنويري ينادي بعدم جدوى اللجوء إلى ابن رشد للخروج من المأزق التاريخي والثقافي الذي نحن فيه. فالعروي مثلًا، على الرغم من إعرابه عن إعجابه العميق بفيلسوف قرطبة، إما بسبب إحالته على كتاب **الطبيعة** (لأرسطو) لحل المشكلات الفقهية وما بعد الطبيعية[720]، وإما بحكم أنه من الذين كانت لهم مشروعات إصلاحية قائمة على »عقيدة بسيطة، بيّنة، صادقة، توفق بين العقل والوجدان، تضمن للفرد الطمأنينة وللمجتمع الوحدة والاستقرار«[721]، فإنه لم يتردد في انتقاده بقوة في أكثر من مناسبة، ومن جهات مختلفة. فهو لم يكن يرى بعين الرضا تغليبه »المنطق على الرغبة«[722]، وخضوعه لمنطق المطلق، ما جعل »ابن رشد الفيلسوف« يشرح أرسطو كما يشرح «ابن رشد الفقيه» موطأ مالك»[723]. لذلك لن نفاجأ إذا ما وجدناه لا يستثني عقلانيته الواقعية والإصلاحية من دعوته إلى ممارسة قطيعة حاسمة مع التراث إن أراد العالم العربي ولوج عالم الحداثة. من أجل تكريس روح القطيعة مع ثقافة الماضي، حذّر من عملية التوحيد بين المفاهيم الحداثية ونظائرها في التراث الأندلسي، كالعقل (ابن رشد) والحرية (ابن عربي) والدولة (الشاطبي) والتاريخ (ابن خلدون)، إذ لا علاقة بين المعاني التي تتخذها هذه المفاهيم في الحداثة والمعاني التي كانت رائجة في التراث، بسبب وجود فارق أساسي يفصل بينهما هو «التحقق التاريخي»[724]. لذلك ينبغي النظر إلى المفاهيم التراثية على أنها «غير مكتملة» بالقياس إلى المفاهيم «المكتملة» التي ابتكرتها الحداثة. وإنه يحذرنا حتى من لعبة استحضار ابن رشد حين نقرأ ما قاله جان جاك روسو عن ازدواجية العبادة، لأن مثل هذه المقارنات السطحية مضرة إذ تجر إلى «تسطيح وابتذال النص المقروء»، وإلى إغفال المعاني الجديدة التي يضفيها على ألفاظ الإيمان والتصديق والبداهة والإخلاص[725].

من أجل أن يصبح »ما نقوله هو ما يقوله غيرنا«[726] ينبغي أن نمتلك »بداهة جديدة«[727]، لا يمكن الحصول عليها إلا بالقيام بالقطيعة المعرفية والمنهجية مع »ما كان أفقًا بالنسبة إلى ابن رشد [حتى لا] يصبح حدًا«[728] بالنسبة إلينا. بعبارة أخرى، لو اعتمد محمد عبده في إجابته عن السؤال الذي طرحه عليه الغرب الحديث فحسب على »فكر ابن رشد... [لـ] انقلب ما كان أفقًا عند الأول إلى سد عند الثاني. هناك إذًا حد يقف عنده عبده، يستكشف أحيانًا ما وراءه، لكنه لا يتعداه أبدًا«[729]. لا يمكن أن ينفعنا ابن رشد في تجديد ثقافتنا ومدينتنا وتاريخنا إن اكتفينا بما قاله عن «المدينة الفاضلة» في شروحه على أفلاطون. ومع ذلك يتخيل العروي أنه يمكن أن يكون ابن رشد مفيدًا لنا، لو افترضنا أنه »اطلع على دستور أميركا ورآه مطبقًا في الواقع. وفي تصورنا لموقفه المحتمل قد نستأنس بما قاله«[730].

سار ناصيف نصار في الاتجاه نفسه، عندما أخذ على تصور ابن رشد للفلسفة بأنه كان محصورًا بالشريعة، لأنه اعتبر موضوعها هو علاقة المصنوع بالصانع، وليس الوجود بما هو موجود[731]، ولأنه حصر بحثه في العلم الحق من دون العمل الحق، ولأنه كان مطوقًا بعقيدة كمال الحق عند أرسطو. لكن ابن رشد مع ذلك »لا يطلب بتبني الأرسطوطاليسية بأكملها وباستيعابها ودمجها في النظرة القرآنية إلى العالم والحياة«[732]. إلا أن ناصيف نصار يرى أن »النظرية الرشدية حول العلاقات بين الفلسفة والدين لا تفي، إلا قليلًا، بمتطلبات عصرنا الفكرية«[733]، فهو لم يقم فعلًا بفصل الدين عن الفلسفة، لأن همه الأول في كتاب **فصل المقال** أن يتوصل إلى «تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»[734]. غير أنه على الرغم من أن ابن رشد أفقر مفهوم الفلسفة بربطها بالشرع، فإنه لم يضعها تحت إمرة اللاهوت كما فعل ابن ميمون أو توما الإكويني[735].

باختصار، يعتقد هذا التيار من المثقفين بأن ابن رشد ينتمي بإشكاليته وحلوله إلى الماضي، التي لا يستطيع بها أن يفيدنا اليوم كثيرًا، إذ توجد مسافة معرفية ومنهجية ورؤيوية كبيرة بين زمن ابن رشد وزمننا الحالي. إذ حتى طريقة تفكيره غير قادرة على إفادتنا في شيء، فالعقل الذي يتكلم عليه ابن رشد غير العقل الذي يستعمله المحدثون، والمناهج التي كان يستعملها (القياس البرهاني) غير المناهج التي يستعملها المعاصرون (القياس التمثيلي). ومع ذلك، لا يمنع هذا الفرق من الاستئناس به واعتباره رمزًا لإرادة الانفتاح والتجديد والنقد، من دون أن يكون الغرض من ذلك تحويل منهجه «البرهاني» إلى دعوة جامدة ومنغلقة.

واضح من هذا العرض السريع للتأثير الرشدي في الثقافة العربية الحديثة أن تأثير أبي الوليد لم يكن ثابتًا وذا طبيعة واحدة، بل اتُّخذ رمزًا لتيارات فكرية متعارضة كالعقلانية واللاعقلانية، الدينية والعلمانية، الماركسية والسلفية، ... إلخ. وأدى تأثيره المتعدد هذا إلى إغناء الساحة الثقافية وخلق حركات ثقافية عديدة في العالم العربي، بحيث لا يمكن تصور الحراك الثقافي العربي من دون حضور الفكر الرشدي. وقد انقسم حوله المثقفون، فمنهم من ساند ابن رشد الفقيه والمتكلم (محمد عبده، محمود قاسم، موسى، عبد المجيد التريكي، عبد المجيد الصغير، طه عبد الرحمن، أبو يعرب المرزوقي...)، ومنهم من ساند ابن رشد الفيلسوف والعالم (كفرح أنطون وماجد فخري وعاطف العراقي...)، منهم من أعلن ابن رشد ناطقًا رسميًا باسم القطيعة بين المشرق والمغرب (كالجابري...)، ومنهم من اعتبره استمرارًا وفيًا للمشرق، ومنهم من يؤمن بأنه كان يقول بالحقيقة المزدوجة، ومنهم من دافع عن علمانيته ...إلخ. وبهذا يكون ابن رشد قد شكّل نقطة انطلاق لنهضة ثقافية وأيديولوجية غنية.

ما يهمنا على الخصوص هو أنه تم توظيفه من لدن الاتجاهات الحداثية والتقدمية لبناء مشروع ثقافي متكامل، قوامه **تبرير مشروعية تعليم الفلسفة في العالم العربي** باعتبارها أمرًا ضروريًا لتطوير الشريعة، **ولمواجهة اللاعقلانية والأصولية**، ومناهضة **الاتجاهات الاستشراقية** التي تنشر عقيدة عجز العقل العربي الإسلامي عن التفكير العقلاني، والبرهنة في مقابل ذلك على قدرة العرب والمسلمين على بناء نهضة عربية بديلة قادرة على مضاهاة الحداثة، كما استحضر فيلسوف قرطبة لمناصرة الدعوة إلى **وحدة العقل البشري** ليتساوى الناس في الانتساب إليه، ولإثبات اتصال الحكمة الإلهية بالحكمة الإنسانية، الذي يشجع على الانفتاح على غيرنا المخالف في العقيدة، وللحثّ على النقد تمهيدًا للخلق والابداع ومناهضة **التبعية والتقليد** والتفسير الخرافي واللاعقلاني لظواهر الطبيعة والإنسان. هكذا يكون تأثير ابن رشد شاملًا، حيث غطّى الجوانب النظرية والعملية، الدينية والعقلية. وما ذلك إلا لكونه جمع في شخصه بين محبة الشريعة ومحبة الحكمة، أي بين شعاره »الحق لا يضاد الحق«، وشعار الحق البرهاني المطابق للطبيعة وللعقل القارئ لها. ويشكل هذا البرنامج الطريق المعتدل بين ثقافتين، ثقافة المدافعين عن التراث بكل تجلياته، وثقافة الذين يذهبون إلى أنه لا مخرج لنا من التخلف التاريخي والعقلي الذي نعيشه إلا بالارتماء في أحضان الحداثة الغربية من دون أي مراعاة للذات التراثية.

ثالثًا: ابن عربي - احتفال بالخيال الفاعل

مبدئيًا، كان ابن عربي رمزًا للاعقلانية في العالم العربي الذي روّج لمعرفة أخرى (عرفان)، تأتي هبةً وعطاءً، لا بحثًا واستقصاءً. ومع ذلك يمكن العثور عنده على أفكار قوية لا غنى عنها لتأسيس ثقافة حداثية، كفكرة التسامح الديني وفكرة الانفتاح على الخيال، وفكرة الجدل.

بالنسبة إلى الفكرة الأخيرة انتبه عبد الله العروي منذ الستينيات من القرن الماضي إلى أهميتها في علاج مسألة التأخر التاريخي الذي يرجع إلى عجز العقل العربي على تجاوز ثنائياته وتناقضاته. وكان يؤمن بأن الجدل (الديالكتيك) هو المنطق الوحيد القادر على علاج هذا التأخر بحكم قدرته على الجمع بين المتناقضات وتجاوزها في آن واحد. وفي نظره لا يمكن الجدل أن يكون أداة فاعلة لتجاوز تناقضات الفكر العربي، خصوصًا التناقض بين الأصالة والتقنية الليبرالية، إلا إذا كان مضمنًا في الفكر العربي، وكنا قادرين أن »نكشف عنه في سلوكنا وفكرنا، على صورة مغايرة من دون (شك لما) نتوقع«[736]. ولذلك سيكون علينا أن نكشف عنه في التصوف والرومانسية[737]. لكن العروي لا يخفي شعوره بالخوف من الثوب الصوفي للجدل. فهناك خطر »تشويه الجدل وإرغامه على التجلي في الوجدان متقمصًا ثوب اللامعقول. لقد مر العرب القدامى بتجربة أدت إلى انكشاف بواكير ذهنية جدلية. لكن تلك التجربة لم تكتمل، بل أجهضت وتاهت في بيداء التصوف. إن مسخ الجدل إلى منطق التصوف - نكران الطبيعة والتاريخ - ، على غرار ما فعلنا في الماضي، هو الخطر المحدق بنا حاليًا، خطر يهدد بالإخفاق كل جهد نقوم به لفهم ذاتنا فهمًا جدليًا، أي عقلانيًا وموضوعيًا في آن«[738]. إنه يخشى من أن يتحول المنطق الجدلي »إلى استلذاذ بالألفاظ، إلى ادعاء إدراك اسرار الحروف، باختصار إلى مجرد لعب ولهو. أن مؤرخي التصوف يميزون عادة بين عهد المحاسبي وعهد ابن عربي، إلا أن هذا في الواقع يكمل ويتوج دعوة ذاك. إن كلام المحاسبي، من طريق التأمل، يرمي إلى رتق خرق بدا في النفس الجماعية. فكلما ازداد الخرق اتساعًا وعمقًا تطلّب العلاج مهلة أطول ومادة أغزر«[739]. ومع ذلك، »حتى لغو ابن عربي فله منفعته إذ يعلمنا الحذر والاحتراز، ضرورة التعالي عن البداهة مع الوعي بها والمحافظة عليها«[740]. إلا أنه لا بد من »معرفة ما إذا كان إجهاض الأمس لا يهددنا اليوم بالتجدد من دون أن نستطيع توقيه. لقد كان التصوف حلًا لفظيًا لمشكلة حقيقية، كان منطق عملية وجدانية تهدف إلى المماهاة - مع ما ليس أنا - على نمط التصور والتمثيل لا على نمط المفهوم. واليوم نواجه مشكلة مماثلة، إذ يتعلق الأمر بتوحيد الأنا (أي الغرب) واللاأنا (أي الغرب) توحيدًا بالتدريج. ولهذا السبب بالضبط أوَلًا نكون عرضة لإغراء تجربة الماضي، وبصورة أدق أوَلًا نتصور ضرورة الجدل، حتى المادي، بسبب وضعنا الراهن وتجربتنا الماضية، على نمط تخيلي، أي عن طريق التشبيه والمجاز«؟[741]. يتساءل في ما إذا كان المنطق الجدلي يقوم بنفس المسعى «الأدلوجي»[742]، الذي قام به الجدل الصوفي في الماضي، أي الذهاب من الأنا (التقليد) إلى اللاأنا (الغرب) للذوبان فيها بعد الاعتراف بتفوقها التاريخي[743]. لكن مهما كانت المخاطر، ينبغي »أن نتقد على الأقل بذور الجدل المتناثرة هنا وهناك بيننا«[744]، ونتعلم »كيف نزاوج الصدق في التصور مع الدقة في الإنجاز«[745].

رابعًا: ابن خلدون - عقلانية العمران البشري

علينا أن نعترف بأن البعد التاريخي في مقولاته كالإمكان والحرية والجدل كان ضعيفًا عند فلاسفة الأندلس، في مقابل شغفهم بالميتافيزيقا بمقولاتها (كالضرورة والبرهان). لكن، في أواخر الحلقة الأندلسية للحضارة العربية ظهر ابن خلدون، الذي عكس بصدق صدى هذه الحضارة التي امتد تأثيرها شرقًا إلى الحدود التونسية، والذي برهن أن الوعي بالبعد التاريخي لم يكن غائبًا في الفلسفة الأندلسية، ونافس تأثيره في مستوى العمران والاجتماع البشري تأثير ابن رشد في مستوى الفلسفة وعلاقتها بالشريعة.

يرجع إعجاب المفكرين العرب المحدثين بابن خلدون إلى تقديمه «رؤية عمرانية»، أي تاريخية وإنسانية، للوجود البشري. في هذه الرؤية، أصبح للإنسان «هوية عمرانية» أول مرة، يكون قادرًا بها على اختراع الصناعات وإنشاء العلوم والسياسات بناءً على تقصّي أسباب الموجودات والحوادث والظواهر الطبيعية والإنسانية، بعدما كانت له في أغلب الأحيان هوية دينية، وفي نادر الأحيان هوية عقلية[746].

بحكم هذه الرؤية العمرانية المستحدثة للكون والتي صار فيها الإنسان محورها من حيث هو كائن تاريخي يُحوِّل الطبيعة عمرانًا، أصبح العقل البشري متطورًا ومتعددًا. فقد غدا الإنسان عند ابن رشد يحصل على عقل جديد كلما حصّل على معرفة جديدة، سواءً كانت حنكة تجريبية أو تفننًا حضاريًا أو علمًا نظريًا. هكذا يمكن أن يكتسب الإنسان العقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري، وأحيانًا يمكن أن يكتسب قوة فوق قوة العقل تدرك بها النفس إدراكًا مباشرًا في لمح البصر في أثناء النوم أو في حالات نادرة من اليقظة أمورًا تتصل بعالم الغيب. وفي ظل هذا المنظور التطوري، صار العقل متناسبًا عند الناس والجماعات مع درجة استعداداتهم وتجاربهم ومكتسباتهم المعرفية والعملية ونوعها.

تأثير ابن خلدون في الثقافة العربية واضح جدًا، ونكتفي بمثالين هما محمد عابد الجابري وناصيف نصار. دافع الجابري عن ابن خلدون باعتباره المفكر الذي أدخل المعقولية إلى التاريخ عندما تكلم على «طبائع العمران» التي هي «الكليات» الاجتماعية التي تحدث في العمران بمقتضى مبدأ السببية[747]. وبفضل هذه السببية »قلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفًا للأمر الوجودي«[748]. وأوجز الجابري الرؤية الثقافية الأندلسية قائلًا »تلك باختصار هي معالم النزعة البرهانية في الثقافة العربية بالأندلس والمغرب، النزعة التي تطلب اليقين في العقليات والقطع في الفقهيات والمطابقة لطبائع العمران في المرويات التاريخية معتمدة في بناء المعقولية في هذه الميادين المعرفية على الانطلاق من الكليات واعتبار الأسباب والمقاصد. إنها نزعة علمية... قامت كثورة على ما ساد الثقافة العربية من نظرة تجزيئية ومشادات كلامية وخلافات فقهية تعتمد المغالطة والجدل«[749]. وكانت الحاجة السياسية والأيديولوجية هي التي دفعت إلى »بلورة مشروع ثقافي أندلسي قادر على أن يقدم نفسه كبديل تاريخي للمشروع العباسي والفاطمي«[750] قوامه رفع الحصار عن الفلسفة.

من جهته، كان المفكر ناصيف نصار يعتبر ما قام به ابن خلدون هو »خطوة جبارة على طريق إعادة بناء الفكر السياسي في الثقافة العربية«[751]. وبالفعل، لا تقل إعادة بناء السياسة أهمية عن إعادة بناء العقل، أي عن إعادة بناء الثقافة. إلا أن إعادة بناء السياسة، التي هي أحد المطالب الأساس للثقافة العربية الحديثة، على أسس مدنية أو عقلية، تقتضي فصل الدين عن الدولة. وهنا يمكن ابن خلدون أن يساعد على إنجاز هذه المهمة، لأن السياسة في ضوء تصوره الجديد للعمران البشري أضحت فعلًا بشريًا يخضع لحتمية العصبية والقوة، أو لضرورة العقل والمصالح أو لتأثير الشريعة الدينية. ومعنى هذا أن منطق الضرورة الطبيعية والتغالب الاجتماعي والمصلحة الفردية والجماعية يكفي لتفسير السياسة، وأن الشرع الإلهي لم يعد ضروريًا لوجودها، »فالسياسة كانت موجودة، ولا تزال موجودة في أمم ليس لها كتاب منزل وشرع من عند الله«[752]. وبذلك، يكون ابن خلدون قد حقق »خطوة حاسمة، وبمعنى ما راديكالية، في الانتقال من عقل السياسة بلغة الفقه إلى عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ«[753]، بإعطاء الأسبقية «للأمر الوجودي» على «الأمر الشرعي»، وفصله الشرع عن الملك، بل وحتى عن الخلافة، خصوصًا وأن هذه الأخيرة حصلت بالإجماع الذي هو فعل إنساني[754].

خاتمة

نستخلص من استعراضنا السريع لتأثير بعض النماذج الفلسفية للحضارة الأندلسية في الثقافة العربية المعاصرة أن هذا التأثير كان متعدد الأبعاد، كالبعد العقلاني، والبعد التاريخي، والبعد الصوفي؛ ومتعدد الغايات كإثبات الطابع الكوني للعقل العربي، وقدرته على التعاطي مع الحداثة، وقدرته على الجمع بين الشريعة والحكمة على مستوى الغاية، والفصل بينهما على مستوى المنهج. وما يلفت انتباهنا أنه عندما كان الأنموذج الثقافي الأندلسي حاضرًا بقوة، تغلب الهمّ الكوني والتسامحي على الهم الهوياتي والطائفي، وعندما هيمن الأنموذج السلفي العباسي تفشت دعوات الخصوصية المذهبية والإثنية والثقافية، وحل العنف الطائفي وعدم التسامح الثقافي محل التسامح.

ما يميز الأنموذج الفلسفي الأندلسي هو انفتاحه على كل العقلانيات: البرهانية والفقهية والتاريخية والعرفانية بحكم طابعه الحواري والجدلي والساعي لخلق مجال مشترك بينها. ومع ذلك، كانت بعض التيارات الثقافية في العالم العربي المعاصر تشعر بأن الاستئناس بالأنموذج الأندلسي لا يكفي، إذ لا بد من الانفتاح على الزمن الحاضر.

لم تكن العقلانية الأندلسية تكتفي بنور العقل وحده، أي بالنور الطبيعي الذي يضيء ذاتنا والعالم معًا، بل كانت منفتحة أيضًا على نور الإيمان والوجدان ونور التاريخ والعمران. ضرورة الاستفادة من تعدد الأنوار هو الدرس الذي نستخلصه من الأنموذج الأندلسي. مضى ذلك الزمن الذي كان يتهكم فيه ابن رشد على ابن حزم قائلًا إن »العقل لا يمكن أن يكون جائزًا، فيُمكن أن يُخلق على صفات مختلفة، كما توهم ذلك ابن حزم«. فالعقل الذي لا يتسامح ولا يتفاوض ولا يتخذ صورًا مختلفة ولا يتفاهم حتى مع الثقافات اللاتنويرية أو القبل تنويرية، لا يستطيع اليوم أن يكون محصنًا ضد أعدائه.

الجمع بين ابن رشد وابن عربي، بين ابن باجة وابن خلدون، بين العقلانية الفلسفية والعقلانية العرفانية، بين تدبير المتوحد وتدبير الملتزم بقضايا المجتمع، أمر ضروري لثقافة مستقبلية حية، إذ لا يكفي أن تحوّل العقلانية الفلسفية الإنسانَ من فرد إلى ذات عاقلة، بل لا بد من أن تتدخل العقلانية العمرانية لتحوّل الذات العاقلة إلى ذات سياسية، أي إلى ذات مواطنة تقوم بواجب المشاركة في تدبير الدولة وضمان استمرار تحديثها.

لكن، لن تكتمل مسيرة النضج الثقافي للإنسان العربي ما لم يحقق انفتاحه على الآخر، لأنه كما قال الحبابي: »بمقدار ما تكون ثقافة ما حية وغنية، بمقدار ما تنفتح على الإخصاب المتبادل، على التبادل مع الثقافات الأخرى«[755]، وهذه الفكرة نفسها التي عبّر عنها ابن رشد بطريقة ميتافيزيقية بأن قال إن ذات العقل منّا »ليست شيئًا آخر غير عقل الموجودات التي هي خارجة عن ذاته«[756]، وعبّر عنها جلال الدين الرومي بلغة صوفية قائلًا: »عندما خرجتُ من نفسي وجدتُ نفسي«[757]، إذ لا تكتمل معرفة الذات إلا بمعرفة الآخر، سواء كان هذا الآخر أنوارًا غربية بمشتقاتها المختلفة أو كان أنوارًا تراثية بتلاوينها المحلية. وقبل هذا الانفتاح وذاك، على هذه الأنوار الجديدة أن تنفتح على الوحي بكل عوالمه وعلومه وآفاقه وآماله وتخومه سعيًا وراء تعبئة المجتمع برمته للانخراط في حوار شامل تستفيد منه العقلانية الجامعة.

ليس معنى هذا أننا نسعى إلى طبع العقلانية بالمرونة إلى درجة سلب قدرتها على المواجهة والصراع، مواجهة الفكر المحافظ الذي يحارب النور، نور العقل، ويدافع بجنون على وصاية الآخر عليها، بل على العكس من ذلك، نعتبر أنه ينبغي أن يكون رفض الوصاية من أي جهة كانت هو أول مبدأ يحرك الذات، والعمل على جعلها المنبع الأساس للحق والفضيلة والتغيير والنقد، على أن يشمل النقدُ نقدَ العقل نفسه، من أجل تطوير أدوات فهمه ومناهج تفكيره وأساليب تدبيره، وإضفاء النسبية والتاريخية على حقائقه وقيمه.

وبعد، فلا شك في أن العودة إلى الأندلس هي عودة إلى الأصول، لكن من أجل القفز إلى ما عداها، وذلك من أجل إعادة بناء الذات الثقافية للمجموعة العربية لضمان المشروعية التاريخية لأي مشروع ثقافي جديد يحتل فيه حق الفلسفة في الوجود مكانة مرموقة. ومن البيّن بنفسه أنه لن يكون معنى لاستلهام الأنموذج الأندلسي في بناء ثقافتنا المعاصرة ما لم يتم إدراك الفارق التاريخي بين الحضارة الأندلسية والحداثة الغربية، والتخلي عن فكرة المطابقة بينهما، وفتح المجال لتأهيل الثقافة العربية كي ترقى إلى مستوى الاتصال والتواصل مع الثقافة الحداثية.

خاتمة

«وهل كان أرخميدس يطلب غير نقطة ثابتة لا تتحرك، لينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر؟ كذلك أنا، فإنه يحق لي أن أعلل النفس بأكثر الآمال إذا أسعدني الحظ، وعثرت على شيء ثابت لا أشك فيه». (ديكارت، **التأملات**).

اقتسم محبو الوجود ومحبو الواحد ومحبو العمران، في حضارتنا العربية الإسلامية، الاهتمام بالذات؛ مارس الفلاسفة فعل الالتفات إلى الذات، والمتصوّفة فعل الهروب منها وهجرها، ومارس العمراني ابن خلدون الجمع بين الإقبال على الذات والإعراض منها. ما يميز الموقف الثالث هو أنه خلق فضاءً دلاليًّا مشتركًا يجمع بين الموقفين الأولين.

قادتنا هذه الجولة القصيرة في تاريخ صور الذات وتجلّياتها في الفكر العربي الإسلامي، بفلسفته وتصوّفه وكلامه وعمرانه، إلى الوقوف على أكثر من نمط واحد للذات، عُبّر عنه بأسماء متنوعة، مثل النفس والعقل والوعي والفكر والصورة والذات والأنا، والإعراب عنه عبر مذاهب وتيارات فكرية مختلفة. بل بوسعنا أن نتكلم على وجود إرهاصات قبل حداثية للكوجيتو بأنحاء مختلفة متحجبة أحيانًا، وسافرة أحيانًا أخرى، لكن كان يزاحم هذا التيار الشغوف بالبحث عن الذات تيار آخر مضاد له كان همه الوحيد تغييب حضور الذات ومحو تجلياتها كلها. بيد أننا نعتقد أن نفي الذات هو الوجه الآخر لإثباتها، وهذا ما فطن إليه ابن خلدون، فأثبت ذاتًا جامعة بين الإثبات والنفي في فضاء العمران.

كان اكتشاف الذات يتم عبر طرق شتى، أشهرها طريقان؛ طريق الشك في أنماط الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية، وفي أجناس الوجود والمبادئ والمعتقدات والعوالم، وطريق البرهان الذي يثبت الذات من خلال معرفتها بالعالم. وكما تتعدد طرق إثبات الذات تتنوع طرق نفيها، فهناك طريق الحلول وطريق الاتحاد وطريق وحدة الوجود.

غير أنه قد يفشل طريق الشك في الوصول إلى إثبات الذات المفكرة، وهذا ما تؤكده تجربة الغزالي؛ إذ مارس هذا المفكر المخضرم آلية الشك بكفاءة عالية، لكنه أخفق في أن ينفتح على أفق الكوجيتو، لأنه انطلق من مقدمة تنص على أن: «من عرف نفسه وعرف ربه، عرف قطعًا أنه لا وجود له من ذاته»، وأن «العبد من حيث ذاته لا وجود له من ذاته بل هو محو محض وعدم صرف». فمَن كان «وجوده محوًا محضًا»، قطعًا لن يبحث عن نقطة ارتكاز ثابتة لأنها موجودة سلفًا في غيره. الغزالي لم يكن يهمه أن يتساءل مَن أنا، مَن أكون، وما الفرق بين الأنا والفكر، والفكر والذات، والفكر والوعي، تطلّعًا إلى إثبات المعرفة والوجود للذات، وإنما كان يُعنى بالبحث عن أساليب تبديد الذات، وإخلاء المكان إما لتسكن فيه ذات أخرى، وإما للبحث عن سكن في بيت الغير. ويبدو أن الخلط بين الذات الإيمانية والذات المعرفية الوجودية كان وراء هيامه بتجربة الفراغ.

لا نفشي سرًا إن قلنا إننا نحن العرب (وهو اسم مأخوذ باشتراك الاسم) صرنا مدمنين في الأزمنة الأخيرة على ألا نكون أنفسنا، ألا نكون ذاتنا، وإنما نكون غيرنا، ونبدد وجودنا بكثير من العبث واللامسؤولية. لا ندري من نكون. أمسى فعل إعدام ذاتنا وتبديد وجودنا هِوايتنا الأثيرة وهُويتنا المفضلة. نتقمص ذوات غيرنا ونتبرقع بهويات أسلافنا هروبًا من الأنا أفكر الرافض أن يسلم بالتقليد، ومن المتوحد الغاضب على مدينته. نحن لا «في ذاتنا» ولا «من أجل ذاتنا»، وإنما «من أجل غيرنا». حقًا، قد يكون الوجود من أجل الغير محمودًا، لكنه أحيانًا كثيرة يكون مذمومًا. وبعيدًا من الحمد والذم ما نريده هو أن نعيد استملاك ذاتنا، لا لتكون الأساس المتعالي أو المحايث للمعرفة وحسب، لكن أيضًا لتكون قوامًا لعمران جديد نفتتح به بناء التاريخ، لا تخريبه.

أولًا: لحظة إثبات الذات

تميز البراديغم أو الأنموذج الفلسفي بتعيينه العقل المنفتح على العالم هو من يمثل الذات البشرية. وانفتاح الذات على العالم يدل **أولًا** على أن القول الفلسفي في الذات كان يشتغل داخل فضاء الوجود، سواء أخذت الذات معنى الماهية أم معنى الإنية الخاصة بالإنسان، ويدل الانفتاح، **ثانيًا**، على أن معرفة العالم هي التي تسمح للعقل فينا بالرجوع إلى ذاته لتعقلها.

من هنا يظهر الفرق بين مسلك إدراك المدركات للإقرار بوجود الذات، ومسعى نفي المدركات والشك فيها لإثبات الذات؛ يُبنى المسلك الأول على مبدأ ينص على أنه «لولا الواسطة لذهب الموسوط»، أي لولا الموضوع لذهبت الذات؛ ويقوم المسلك الثاني على مبدأ يقول لولا نفي الواسطة لما ظهر الأنا أفكر (الكوجيتو)، باعتباره إدراكًا لا توسط فيه، لأن حضور الواسطة (الموضوع) يحُول دون انبثاق الإدراك المباشر للذات. الطريق الإثباتية للإقرار بالذات التي سار فيها بعض مفكرينا كانت مضادة للطريق الشكية لإثبات الكوجيتو: فمثلًا كان ابن رشد، كالظاهراتيين، يقول إنني لا أعرف نفسي إلا عندما أعرف الآخر، أو أعرف ذاتي بالفعل نفسه الذي أعرف به الآخر، لأن معرفتي بالغير هو الذي يمنحني معرفتي بذاتي. وبالتالي، لم يكن ابن رشد يشعر بالحاجة إلى تأسيس الذات على الفكر كي يثبت وجود العالم، لأن وجود العالم هو الذي يثبت وجود الذات. تنبثق الأنا العاقلة إذًا، في جو الحضور المتبادل، بين الإبيستمولوجيا والأنطولوجيا، فتنتقل بسلاسة من العقل إلى الوجود، وترجع من الوجود إلى الذات، وهذا هو معنى الأنا العاقلة. ليست شيئًا آخر غير إدراكها (المعقولات).

كان عزل الإنسان عن العالم وفصل المادة عن الروح، إذًا، البيئة النظرية لاكتشاف الأنا أفكر. بينما كان إثبات الاتصال الأنطولوجي بين الإنسان والعالم واعتبار النفس صورة للجسم، هما أساس إثبات الذات العاقلة. بعبارة أخرى، بسبب اتباع ديكارت خط الفصل الأنطولوجي (الأفلاطوني) بين الإنسان والوجود انتهى إلى كوجيتو ذاتي؛ وبموجب اقتداء ابن رشد بخط الاتصال الأنطولوجي والفصل الإبيستمولوجي الأرسطي خلُص إلى كوجيتو موضوعي. ويدفعني هذا التقابل بين رؤيتي الاتصال والانفصال إلى أن أستخلص أنه متى اعتبر نفي الوجود شرطًا لانكشاف الذات بوصفها ذاتًا مفكرة، غدا الوجود عرضًا على الذات، متى كانت معرفة العالم شرطًا لمعرفة الذات، أضحت الذات عرضًا على الوجود.

لكن يبقى أن جوهر اكتشاف الحداثة الفلسفية لم يكن هو إثبات الأنا ذاتًا مفكرة بهذه الصفة أو تلك، وإنما هو انفصالها عن الذات التقليدية العامة، وتسليم زمام المبادرة للأنا الفردية، ما مهّد لإلغاء التقابل المصطنع بين الذات والموضوع. وقد يكون هذا هو معنى اعتراف هوسرل بأن ديكارت اكتشف أهم مبدأ في تاريخ الفلسفة، لأن «من يريد أن يصبح فيلسوفًا عليه أن يعود إلى ذاته ولو مرة واحدة في أثناء حياته، وأن يحاول في داخل ذاته قلب المعارف كلها التي سلّم بها حتى ذلك الحين، ثم بعد ذلك يحاول إعادة بنائها من جديد». والعودة إلى الذات الفردية لتأسيس بداية فلسفية جديدة تشترط تخلّيها عن مسلّماتها المعرفية كلها، وتقديم بديل منها. وهذا ما لم يقم به معظم مفكرينا الكلاسيكيين. ولعل القيام بمثل هذا الفعل الجريء يقتضي بث شيء من السلب الصوفي في مقدمات الفكر الفلسفي.

من مزايا الحداثة أنها لم ترفع الكوجيتو إلى مقام المبدأ المطلق غير القابل للنقاش. هكذا لم تكد تهدأ زوابع الثورة الديكارتية حتى قامت الثورة الكوبرنيكية الكانطية التي أعلنت فشل الميتافيزيقا التقليدية ومن بينها الفلسفية الديكارتية، بسبب اعتقادها أنها قادرة على معرفة جوهر الأشياء، لذلك كان على كانط أن يستبدل الذات المحايثة (الكوجيتو) بذات متعالية تُخضع بنية الوجود لبنية العقل، ولو أن معرفتها صارت محدودة لأنها لم تعد قادرة إلا على معرفة ظواهر الأشياء دون كنهها. فأفرغ بثورته الطبيعة من مضمونها الميتافيزيقي إلى درجة لم يعد بإمكان الذات أن تعرف ذاتها وإن كانت قادرة على الوعي بها، وكأن «الوعي بالذات» و«معرفة الذات» أمران متضادان.

توالت موجات الذاتية بعد الموجتين الديكارتية والكانطية المدشنتين لفلسفة الذات الحديثة. هكذا نجد مثلًا بول ريكور يقترح مفهومًا إيتيقيًّا للذات هو عبارة عن مشروع للحياة يقوم على فهم حضور الذات بتوسط الفعل. كما نلفي غادامير يقترح تحليلًا مركبًا للذات من خلال اللغة والأثر الفني واللعب والحياة الدينية ينتهي إلى إعطاء الأسبقية للموضوع على الذات. فاللغة بحكم طبيعتها الحوارية، تُظهر لنا الذات تَخرج عن ذاتها بمجرد أن تدخل في حوار مع الآخر. كما تُبين التجربة الفنية كيف أن الأثر الفني هو الذات الحقيقية التي تبدع نفسها من خلال «ذات» الفنان، وليس العكس. ويضيف تحليل اللعب عنصر النسيان أو الفقدان إلى طبيعة الذات التأويلية. ذلك أن اللاعب لا يستحق هذا اللقب إلا حينما يغدو خارج ذاته مستغرقًا في اللعبة وناسيًا ذاته في أثناء مزاولته لها، وكأن «فهم الذات مساوق للهروب منها»، و«حقيقتها مرادفة لفقدانها». وفي خط الانقلاب على الذات الذي كان نيتشه رائدها، نجد هايدغر يُعلن حربًا لا هوادة فيها على الذاتية، فيُحل مفهوم «الدازين» محل الكوجيتو حتى يتخلص من الوعي بوصفه أساسًا لفلسفته. على العكس من ذلك، أعاد سارتر الاعتبار إلى الوعي حينما أعلن أنه هو الحقيقة الوحيدة، وأنه عبارة عن خلق مستمر هارب من الأنا الذي خلقه، لكنه لا يرقى إلى مستوى الأنا، وأن الأنا ليست محايثة للوعي، بل متعاليه عليه. وهو وإن كان يعترف أن الوعي فعل، لا يقر بأنه شيء أو جوهر. وبالتالي فهو لا يدرك نفسه لأنه منفصل عن نفسه ولا هوية له.

ثانيًا: تجربة نفي الذات

انفرد الأنموذج الصوفي بتجربة مدهشة لمحو الذات والتنديد بها والهروب من معرفتها والوعي بها وتجنّب حضورها المشاغب. وكان ذلك نتيجة تبني القول العرفاني فضاء الواحد والأحدية، هذا الفضاء الذي يجري فيه إلغاء الانفصال بين الذات والموضوع رغبةً في تحقيق نشوة فناء الأنا في اللاأنا.

على العكس من ابن رشد الذي كان يقول «من عرف العالم عرف **ذاته**»، كانت المتصوفة تعلن «من عرَف نفسه فقد عرف ربه». هذا التقابل في طبيعة المرآة يبين بوضوح أن أهل الكشف بنوا موقفهم من الذات انطلاقًا من انتقادهم للفلسفة والفلاسفة، وبالضبط من تشخيصهم لأزمة الذات (العقل) لديهم. وتجلّت هذه الأزمة في نظرهم في فساد معرفتهم العقلية التي يعتبرونها «مخربة الديار، مبددة الشمل» بسبب قيامها على مبادئ مطعون في صدقيتها، وعلى نظريات تزاحم الإرادة الإلهية كالقول بذات للأشياء والظواهر وبقدرتها على الفعل. ولا يسعى هؤلاء السالكون من وراء هجومهم على العقل ولواحقه القيام بإصلاحه وإعادة ترميمه، وإنما يرومون إطفاء أنواره العلمية والأخلاقية وتفكيك أجهزته الإبيستمولوجية، وإحلال جهاز عرفاني مضاد محله يتكون من القلب والذوق والمحو والطمس والفناء والاتحاد والحلول والجذب، والظاهر والباطن، والحضور والغياب ...إلخ. كما أنهم لا يسعون من وراء انتقادهم للذات الفلسفية تقديم بديل منها، وإنما تبديدها حتى يصبح الإنسان كما قال سارتر في سياق آخر «هو ما ليس هو، وليس هو ما هو».

واضح أنه لم يكن غرض نفاة الذات تحقيق امتلاء وجودي بديل من مسلسل إفقار ذواتهم من كل مضمون معرفي، وإنما كانوا يبحثون عن تجربة أحدية ترمي بهم في بحر العدمية. لكن ليس معنى هذا أن الصوفية محرومون من العلم تمامًا، فلهم إدراكهم الوحدوي الذي يصير فيه الموضوع هو الذي يتصل بالذات، وليست الذات هي التي تتصل به، ويغدو المتصوف الواصل هو من يرى الله بالله، أو بالأحرى من يرى الله هو الله، فيكون «الرائي عين المرئي» (جلال الدين الرومي)، ولعل هذه الحال هي التي دفعت الحلاج للبوح في شطحته الشهيرة «أنا الحق، والحق للحق حق ... لابس ذاته فما ثم فرق». بهذه الجهة تشبه التجربة الذوقية لنفي الذات التجربة الفنية كما وصفها غادامير.

جو الواحد والوحدة هذا هو ما يفسر تعلق المتصوفة بتحقيق الغياب بدلًا من **الحضور**، حيث يحقق الواصل ذاته متى غاب عنها في فتنة الحبور الغامر. ولعل هذه الجدلية بين الحضور والغياب هو ما عبّر عنها الجُنيد قائلًا «وجودي أن أغيب عن الوجود»، وكأنه أراد أن يقول: ذاتي أن أغيب عن ذاتي، لأنني «عندما أخرج من نفسي أجد نفسي» (جلال الدين الرومي). بغيابه هذا يغدو السالك قوة عدمية لا جوهر لها، ولا ذاتًا تمتلكها. هنا يبدو الابتعاد من الذات جوهر الذات، وفقدانها «ماهيتها»، لأنه بالغياب عن الذات يحقق الواصل الاقتراب من الحق. وفي حالة ما إذا اعترض الوعي سبيل الذات وشوّش عليها في أثناء انفرادها بذكر الحق، فينبغي تعطيله «حتى لا ترى الذات ولا تسمع ولا تجد ولا تحس إلا بالوحدة».

ما هو جدير بالمقارنة في هذا الصدد أن منتقدي الذات البشرية في تاريخنا الفكري يلتقون مع نيتشه، على الرغم من تعارض المنطلقات والغايات. فبينما كان موت فكرة الإله المسيحي، في نظر نيتشه، وراء انهيار فلسفة الذات والذاتية بعُدّتها المفهومية ولواحقها العلمية والأخلاقية والميتافيزيقية في الفكر الغربي، لأن وجود الله هو ما كان يبرر إثبات الذات البشرية؛ فإن تكريس الحق موجودًا مطلقًا وحيدًا من لدن أهل الذوق هو الذي كان وراء طمس وجود الذات البشرية. في الفكر العربي الإسلامي. ويجدر بنا في جو المقارنة هذا أن نلاحظ أنه على الرغم من الطبيعة التأويلية للعبارة الصوفية، فإن أصحابها لا يسعون إلى نزع أقنعتها للكشف عن حقيقة الذات المتوارية خلفها، بل بالعكس يرومون الإبقاء على الاستعارة ماثلة لأنها من سياق العدم، محبوبهم الأثير. وهذا ما يفسر رفض المتصوف هجرة أرض الميتوس إلى أرض اللوغوس، لأنه لا يجد في هذا الأخير متعته الخاصة، متعة محق وعي الإنية والفناء في الغيرية.

من هذا الذي قلناه يتبين أنه لا يمكن استيعاب الموقف الصوفي من الذات بألفاظ الوجود والبرهان، وإنما بلغة الصيرورة والجدل؛ ما يعني أن المتصوفة جدليون حقًا، فهم الذين يقولون إن العدم موجود، والوجود معدوم، والصيرورة هي مجمع العدم والوجود. وهم الذين يذهبون إلى أن الذات غير موجودة في وجودها ما دام العدم يخترمها من أولها إلى آخرها. ولذلك اتسمت الذات الكشفية بالشفافية والقابلية للتحول والتقلب من حال إلى حال. هكذا يتأكد أن العدم والوعي بالعدم هو مكمن القوة في تجربة المتصوف الوجدانية. فبالوعي بالعدم يأخذ السالك زمام المبادرة إزاء ذاته، فيبث في ثبوتها شيئًا من السلب، وإزاء الوجود فيولج الحيرة والسؤال في أرجائه، وحيال الشعور فيبعث فيه الرغبة في العبودية، وتجاه الشوق فيضرم فيه نار التوق للقاء مبدأ الوجود.

ثالثًا: اللحظة الجدلية الجامعة بين إثبات الذات ونفيها

اللحظة الجدلية الجامعة للنظر إلى الذات في تاريخنا الفكري مثّلها المفكر العُمراني الفذ ابن خلدون. كان جدليًا من جهات عدة: **أولًا**، من جهة جمعه بين أطروحة الفلاسفة (إثبات الذات) ونقيضها الصوفي (نفي الذات)، انطلاقًا من رؤية للعالم تعتبر الإنسان خليفة الله في الأرض، أي **محركًا أولًا** لعمرانها. وكان جدليًا، **ثانيًا**، من جهة جعله الذات العمرانية نقطة لقاء بين عالمي الطبيعة والغيب، ضمن نظرة اتصالية تطورية تبوّئ الإنسان وسط العِقد بين عالم التكوين الطبيعي وعالم القدرة والأمر الميتافيزيقي. وكان جدليًا، **ثالثًا**، في قوله بتداخل البدني والعقلي والغيبي في تشكيل القوى والملكات والإدراكات، إلى درجة ألفيناه يتكلم على «الاستدلالات البدنية»! ويسمي عقل العلماء والفلاسفة «العقل الجسماني»! الذي لا يستطيع تجاوز نطاق الإدراك البشري الجسماني، في مقابل عقل الأولياء الذي سمّاه «العقل الروحاني» الذي يدرك بالإدراك المحض، أي الإدراك بالذات، لا بآلات بدنية أو قوى حسية ونفسية. لكنه في الوقت الذي يربط فيه الذات الروحانية بالبدن عن طريق المفكرة التي لها نقطة ارتكاز في الدماغ، يشترط تعطيل كل ما هو بدني ونفسي ومعرفي كي تتحول الذات البشرية تعقلًا محضًا، تدرك بغير شيء من الآلات البدنية.

وكان جدليًا، **رابعًا** وأخيرًا، في نظرته التطورية والتعددية إلى الذات العمرانية. فالذوات الثلاث (العمرانية والعقلية والكشفية) تُستكمل باستكمالات متفاوتة على قدر استعداداتها: «الذات العمرانية» تُستكمل بالصور السياسية والحضارية والدينية، و«الذات العقلية» تَخرج إلى الفعل بالصور العلمية، والذات الكشفية تُستكمل بالصور الغيبية والمشاهدات الباطنية والإدراكات الوجدانية للعالم الروحاني التي تحصل في الرؤيا أو في الأحلام. ولا ريب أن تنوُّع استكمالات الذات البشرية يعني تعددًا في تعاريفها. فإذا أخذنا مثلًا التعريف المعروف الذي يعتبر النفس صورة عقلية، وأخذنا في الحسبان أن الصور (الإدراكات، العلوم) تُخرج الاستعدادات إلى الفعل إخراجًا وجوديًا، فإن النفس ستكتسب عقلًا جديدًا كلما حصلت على علم أو صناعة جديدة، ما يعني أن إنسانية الإنسان تتطور بتطور مكتسباتها العلمية والعملية. وهذا ما سمح لابن خلدون أن يتكلم على ظاهرة تعدد العقول واختلافها باختلاف المجالات والصناعات والعلوم. يتعلق الأمر، إذًا، بتطور تدريجي للذات داخل نفس النوع الواحد، لكنه تطور غير متساوٍ بين الأفراد. ولذلك، قد يذهب الظن بالعامة إلى أن تطور إنسانية الإنسان يكون «بالتفاوت في الحقيقة الإنسانية، وليس كذلك».

نعم، يذهب ابن خلدون بعيدًا في رؤيته التطورية لطبيعة الذات حينما يتكلم على تحول الفكر الذي هو قوة بدنية، إلى عقل محض وذات روحانية تامة ومستكمَلَة الوجود وقادرة على الانتقال إلى مرتبة الملائكة! إلا أنه يستدرك مُنبِّها أن استعداد النفس الإنسانية «للانسلاخ من البشرية إلى المَلَكية» ليس انسلاخًا نهائيًا، وإنما هو انسلاخ موقت يقع في لمح البصر. غير أن صاحب **المقدمة** يفاجئنا بتقديم تفسير جريء لقدرة الذات الإنسانية على إدراك «عالم العقل والأرواح مع الملائكة» وهو أن «ذواتهم من جنس ذواته» في ما يخص الإدراك العقلي الخالص. بهذه الكيفية يبرهن مؤسس علم العمران أنه اتخذ موقفًا عدلاً بين أطروحتي إثبات الذات ونفيها، وكأن **مقدمته** كانت في الوقت نفسه تأريخًا للذات البشرية وفتحًا لآفاق جديدة للخروج من مأزقها والتفكير فيها بكيفيات مختلفة.

المراجع
1 - العربية

كتب

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى. **رسائل ابن باجة الإلهية**. حققها وقدم لها ماجد فخري. الدراسات والنصوص الفلسفية 1. بيروت: دار النهار للنشر، 1968.

_____. **رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة: نصوص فلسفية غير منشورة**. تحقيق جمال الدين العلوي. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1983.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. مهد لها، ونشر الفصول والفقرات الناقصة من طبعاتها، حققها، وضبط كلماتها، وشرحها، وعلق عليها، وعمل فهارسها الدكتور علي عبد الواحد وافي. القاهرة: منشورات لجنة البيان العربي، 1962.

_____. _____. ط 8. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. **كتاب جمهرة اللغة**. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، [1926].

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص ما بعد الطبيعة**. حققه وقدم له عثمان أمين. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1958.

_____. **مناهج الأدلة في عقائد الملة: مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام**. تقديم وتحقيق محمود قاسم. ط 2. سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964.

_____. **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحرير موريس بويج. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1973.

_____. **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**. حققه وشرحه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. السلسلة التراثية 121. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984.

_____. **تهافت التهافت**. تحقيق موريس بويج. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1987.

_____. **الكليات في الطب**. تحقيق وتعليق سعيد شيبان وعمار الطالبي. مراجعة أبي شادي الروبي. تصدير إبراهيم بيومي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

_____. **تلخيص كتاب النفس**. تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري. مراجعة محسن مهدي. تصدير إبراهيم مدكور. المكتبة العربية. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1994.

_____. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. تحقيق محمد عبد الواحد العسري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

_____. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُّبَه المزيفة والبدع المضلة**. تحقيق مصطفى حنفي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الشفاء: الإلهيات**. راجعه وقدم له إبراهيم مدكور. تحقيق جورج شحادة قنواتي وآخرون. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960.

_____. **الشفاء: البرهان**. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: دار النهضة العربية، 1966.

_____. **الإشارات والتنبيهات**. شرح نصير الدين الطوسي. تحقيق سليمان دنيا. ط 2. القاهرة: دار المعارف، 1968.

_____. **الشفاء: الطبيعيات، السماع الطبيعي**. تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور. تحقيق سعيد زايد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

_____. **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**. نقحه وقدّم له ماجد فخري. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985.

_____. **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**. تحقيق محمد تقي دانش. طهران: دانشگاه تهران، [1985].

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك. **حي بن يقظان**. تحقيق وتعليق أحمد أمين. القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1958.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **كتاب العقد الفريد**. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري. القاهرة: مطبعة التأليف والترجمة والنشر، 1940.

ابن عجيبة، أحمد بن محمد. **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**. تقديم ومراجعة محمد أحمد حسب الله. ذخائر العرب 56. القاهرة: دار المعارف، 1985.

_____. **كتاب شرح صلاة القطب بن مشيش: سلسلات نورانية فريدة**. جمع وتقديم عبد السلام العمراني الخالدي. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1999.

_____. **اللطائف الإيمانية الملكوتية والحقائق الإحسانية الجبروتية في رسائل العارف بالله الشيخ أحمد بن عجيبة الحسني**. ضبطها وصححها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.

_____. **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**. مراجعة وتحقيق محمد عزت. القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2008.

ابن العربي، محي الدين. **رسائل ابن العربي**. حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1948.

_____. **فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي والتعليقات عليه.** التعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي. بيروت: دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي، 1946.

_____. **الفتوحات المكية**. تحقيق وتقديم عثمان يحيى. تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور. المكتبة العربية 124. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1986.

_____. **رسائل ابن عربي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.].**

_____. **رسائل ابن عربي**. تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح قاسم ومحمد عباس وسحبان أحمد مروة. ج 1 و3. بيروت: دار الانتشار، 2001.

_____. **الفتوحات المكية**. بيروت: دار صيدا، [د.ت.].

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. **معجم مقاييس اللغة**. بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. القاهرة: [دار إحياء الكتب العربية، 1950].

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صيدا، 1956.

ابن ميمون، أبو عمران موسى بن عبيد الله. **دلالة الحائرين**. تحقيق حسن آتاي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [د.ت.].

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **المقابسات**. محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1929.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **الفروق اللغوية.** القاهرة: مكتبة القدس، 1934.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. **تهذيب اللغة**. تحقيق علي حسن هلالي. القاهرة: الدار المصرية للترجمة والتأليف والنشر، [د.ت.].

الأعسم، عبد الأمير. **المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها**. المكتبة الفلسفية. تونس/ الجزائر: الدار التونسية للنشر/ المؤسسة الوطنية للكتاب، 1991.

الأعلمي، محمد حسين سليمان. **مقتبس الأثر ومجدد ما دثر**. قم: المطبعة الطاهرية، 1961.

_____. _____. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1965.

إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950.

_____. **الشامل في أصول الدين**. حققه وقدم له علي سامي النشار، فيصل بدير عون وسهير محمد مختار. مكتبة علم أصول الدين 1. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969.

الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد. **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**. حقق النص وقدم له مازن المبارك. مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991.

أوليري، ديلاسي. **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**. ترجمة تمام حسان. مراجعة محمد مصطفى علي. القاهرة: عالم الكتب، [د.ت.].

أوملیل، علي. **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**. التاريخ الاجتماعي للوطن العربي. بيروت: معهد الإنماء العربي، [د.ت.].

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**. بيروت: عالم الكتب، [د.ت.].

البطليوسي، أبو محمد عبد الله. **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**. قدم له عبد الرحمن اليافي. اعتنى به محمد رضوان الداية. دمشق: دار الفكر، 1988.

البلخي، محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين [جلال الدين الرومي]. **رباعيات مولانا جلال الدين الرومي**. ترجمة عيسى علي العاكوب. دمشق: دار الفكر، 2004.

_____. **كتاب فيه ما فيه: أحاديث مولانا جلال الدين الرومي، شاعر الصوفية الأكبر**. ترجمه عن الفارسية وقدم له عيسى علي العاكوب. بيروت/ دمشق: دار الفكر المعاصر/ دار الفكر، 2004.

_____. **المجالس السبعة: آفاق جديدة ورائعة في الرمزية الإسلامية**. ترجمة عيسى علي العاكوب. دمشق: دار الفكر، 2004.

التهانوي، محمد علي الفاروقي. **كشاف اصطلاحات الفنون**. حققه لطفي عبد البديع. ترجم النصوص الفارسية عبد المنعم محمد حسنين. راجعه أمين الخولي. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.

الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت: دار الطليعة، 1980.

_____. **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991.

_____. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط 6. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.

الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي. **التعريفات**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1971.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية**. تحقيق إميل بديع يعقوب ومحمد نبيل طريفي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

الدامغاني، الحسين بن محمد. **إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**. حققه ورتبه وأكمله وأصلحه عبد العزيز سيد الأهل. بيروت: دار العلم للملايين، [1970].

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **معجم مفردات القرآن الكريم**. تحقيق نديم مرعشلي. بيروت: دار الفكر، 1972.

روسو، جان - جاك. **دين الفطرة: دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا**. ترجمة عبد الله العروي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

الزاوي، الطاهر أحمد. **ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة**. القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1959.

الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن. **مختصر العين**. قدّم له وحققه نور حامد الشاذلي. بيروت: عالم الكتب، 1996.

الزبيدي، أبو الفيض مرتضى بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحرير عبد المنعم إبراهيم وكريم محمود. بيروت: [د.ن.]، 1971.

السراج الطوسي، أبو النصر عبد الله بن علي. **اللمع**. حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1960.

سيف الدين الآمدي، علي بن محمد. **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983.

الشاذلي، عبد اللطيف وآخرون. **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته بالغرب الإسلامي**. تقديم محمد المصباحي. ط 2. سلسلة ندوات ومناظرات 175. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013.

العجم، رفيق. **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**. سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية. بيروت: مكتبة لبنان، 1999.

العروي، عبد الله. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

_____. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999.

_____. **السنة والإصلاح**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008.

_____. **من ديوان السياسة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنقذ من الضلال**. تعليق وتصحيح محمد محمد جابر. القاهرة: مكتبة الجندي، [1930].

_____. **مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة: منطق. وإلهيات. وطبيعيات**. تحقيق سليمان دنيا. ذخائر العرب 29. القاهرة: دار المعارف، 1966.

_____. **جواهر القرآن ودُرَره**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.

_____. **القسطاس المستقيم**. قدّم له وذيّله وأعاد تحقيقه □يكتور شلحت. بيروت: دار المشرق، 1983.

_____. **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**. عرّبه عن الفارسية أحد تلامذته. ضبطه وصححه أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

_____. **المستصفى من علم الأصول**. ط 3. بيروت: دار إحياء التراث العربي/ مؤسسة التاريخ العربي، 1993.

_____. **إحياء علوم الدين**. عني به محمد وهبي سليمان وأسامة عمورة. دمشق: دار الفكر، 2006.

_____. _____. عني به الشيخ محمد الدالي بلطة. بيروت: المكتبة العصرية، 2009.

_____. _____. [د.م.]: دار القلم، [د.ن.].

_____. **المستصفى من علم الأصول**. إعداد محمد يوسف نجم. ط 2 مصححة ومفهرسة. بيروت: دار صادر، 2010.

_____. **ميزان العمل: الكتاب الذي يرشد إلى سعادة الآخرة**. تحقيق محمد مصطفى أبو العلا. القاهرة: مكتبة الجندي، [د.ت.].

فايشر، برند مانويل. **نور الشرق: محاضرات أدبية**. الرباط: النجاح الجديدة، 1999.

فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. ترجمة كمال اليازجي. بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1974.

الفيروزآبادي، أبو الطاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. ط 4. القاهرة: دار المأمون، 1938.

القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق. **اصطلاحات الصوفية**. تحقيق وتعليق محمد كمال إبراهيم جعفر. شارك في التحقيق إلهام محمد خليل وفوزية فؤاد علي يوسف. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.

القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن علي. **أبجد العلوم**. أعده للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1978.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى. **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992.

كوربان، هنري بالتعاون مع حسين نصر وعثمان يحيى. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي. راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر. بيروت: منشورات عويدات، 1966.

المصباحي، محمد. **إشكالية العقل عند ابن رشد**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1988.

_____. **دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية**. الرباط: منشورات عكاظ، 1988.
المصباحي، محمد. **من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب**. بيروت: دار الطليعة، 1990.
_____. **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.
_____. **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**. بيروت: دار الطليعة، 1998.
_____. **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، أو، صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية**. بيروت: دار الطليعة، 2006.
_____. **من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد**. الرباط: دار الأمان، 2006.
_____. **مع ابن رشد**. سلسلة المعرفة الفلسفية. الدار البيضاء: دار توبقال، 2007.
_____. **نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي**. الرباط/ الجزائر/ بيروت: دار الأمان/ منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012.
_____ (إشراف). **الأفق الكوني لفكر ابن رشد: أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش 12 - 15 ديسمبر 1998**. الرباط: الجمعية الفلسفية المغربية، 2001.
مصطفى، إبراهيم وآخرون. **المعجم الوسيط**. ط 3. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1998.
المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968.
المكلاتي، أبو الحجاج يوسف بن محمد. **كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**. تحقيق أحمد علمي حمدان. فاس: منشورات كلية الآداب ظهر المهراز، 2012.
نصار، ناصيف. **الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2011.

دوريات

بلوز، نايف. «الأيديولوجيا وعلاقة الله بالعالم في فلسفة ابن رشد». **دراسات عربية**. السنة 15. العدد 2 (كانون الأول/ ديسمبر 1978).
العالم، محمود أمين. «في مفهوم العقلانية والعقلانية الرشدية». **الطريق**. العدد 5 (أيلول/ سبتمبر 1994).
العراقي، محمد عاطف. «الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد». **عالم الفكر**. السنة 27. العدد 4 (نيسان/ أبريل - حزيران/ يونيو 1999).
مروة، حسين. «محاولة قراءة ماركسية في فصل المقال لابن رشد». **الطريق** (شباط/ فبراير 1984).
النهضة. العدد 8 (ربيع - صيف 2014).

مؤتمرات وندوات

المصباحي، محمد. »الخيال بين الحسي والقدسي عند ابن سينا«. ورقة مقدمة في:
.Proceedings of Avicenna International Colloquium, International Colloquium Bu - Ali Sina (Avicenna), August 20

مخطوطة

اللخمي، أبو محمد عبد الله بن أبي الفضل اللغوي. **واسطة الآداب ومادة الألباب**. مخطوط بالخزانة الوطنية بباريس رقم 6493، Arabe.

ورقة قدمت في مؤتمر

المصباحي، محمد. «ابن سينا: الرؤى الطبيعية والغيبية بين المخيلة والعقل». ورقة مقدمة في: **التقليد والتجديد في الفكر العلمي**، تنسيق بناصر البعزاتي، ندوات ومناظرات 10 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003).

2 - الأجنبية

Books

.Al - Azmeh, Aziz. Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation. London: Frank Cass, 19
.Aristote. La Métaphysique. J. Tricot (Trad.). Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 19
.Arnaldez, Roger. Averroès, un rationaliste en Islam. Collection Le Nadir. Paris: Balland, 19
Averroès, Le Livre du discours décisif. Introd. par Alain de Libera. Trad. Inédite. Notes par Mark Geoffrey. GF Flammarion: Bilingue 871. Par
.Flammarion, 1996
Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126 - 1198): Proceedings of the Four
Symposium Averroicum, Cologne, 1996. Ed. by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen; with the Assistance of Klaus Braun. Islamic Philosophy, Theology
.and Science: Texts and Studies 31. Leiden and Boston and Köln: Brill, 1999
.Averrois in Septem Libros Media expositio, ab Haelia Cretensi, Venise 15
.Bayet, Albert. Qu'est ce que le rationalisme?. Bibliothèque rationaliste. Paris: C. Rieder, 19
Ben Maimoun, Moïse [Maïmonide]. Le Guide des égarés, Traité de théologie et de philosophie. Publié pour la première fois dans l'original arabe
.accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives par S. Munk. Paris: A. Franck, 1856 - 1866
Cruz Hernández, Miguel. Historia de la filosofia española: [1], Filosofia hispano - musulmana. vol. 2. Madrid: Asociacion española para el progreso de l
.ciencias, 1957
.Historia del pensamiento en el mundo islámico. Alianza Universidad. Textos 28 - 29. Madrid: Alianza editorial, 1981 ._____
Hasnawi, Ahmad (ed.). La Lumière de l'intellect: La Pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps: Actes du 4e Colloque international
la SIHSPAI, Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques, Cordoue, 9 - 12 décembre 1998. Préface de Roshdi
.Rashed. Ancient and Classical Sciences and Philosophy. Leuven et Paris: Peeters, 2011
Ibn Rushd in the Western Tradition: Texts and Studies, vol. 1. Collected and Reprinted by Fuat Sezgin et al., Publications of the Institute for the History
Arabic - Islamic Science. Islamic philosophy v. 69 - 72. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic - Islamic Science at the Johann Wolfgang
.Goethe University, 1999
Lahbabi, Mohamed Aziz. Du Clos à l'ouvert: Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine. Études et documents. 2ème éd. Alg
.Société nationale d'édition et de diffusion [SNED], 1971
.Lalande, André. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris: Presses univesrsitaires de France, 19
Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture. Phoenix Books. 2nd ed. Chicago a
.London: University of Chicago Press, 1971
Mendizàbal Allende, Rafael de. Averroes, un andaluz para Europa. Madrid: Instituto de estudios africanos, Consejo superior de investigaciones científic
.[I.D.E.A.], 1971

.Nassar, Nassif. La Pensée réaliste d’Ibn khaldun. Paris: Presses universitaires de France, 19
.Yon, Albert - Charles. «Ratio» et les mots de la famille de «reor»: Contribution à l’étude historique du vocabulaire latin. Paris: E. Champion, 19

Periodicals

.(Cruz Hernández, Miguel. «Averroes, un andalusi universal.» A Distancia. no. 1 (19

Chapters

.(Jalal al - Din Rumi [Maulana]. «Masnawi VI,» 2266. Cited by: Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam (London: Routledge & Kegan Paul, 19

Masnawi III,» 507 - 508. in: The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi, William C. Chittick (trans.), SUNY Series in Islamic» ._____

.(Spirituality (New York: State University of New York Press, 1983

Maqdici, Antoine. «L’Ontologie kérygmatique de Paul Ricoeur: Approches arabes.» dans: Gary Brent Madison (sous la dir.), Sens et existence: I .(Hommage à Paul Ricoeur, L’Ordre philosophique (Paris: Seuil, 1975

Renan, Ernest. «Averroès et l’averroïsme.» dans: Ernest Renan, Oeuvres complètes de Ernest Renan: Tome III, Drames philosophiques. L’Avenir de .science. Éd. définitive établie par Henriette Psichari. Paris: Calmann - Lévy, 1949

---

(1) بصدد إيمانه بالوجود الآخر، انظر: أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة: «نظر في السعادة المدينية»، في: **رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة: نصوص فلسفية غير منشورة**، تحقيق جمال الدين العلوي (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1983)، ص 197، وبالوجود غير المحسوس (ص 207)، وبالسعادة الآخرة (ص 198)؛ ويقول عن صلة النظر بالحياة الآخرة والسعادة العظمى: «والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة، وعند ذلك يشاهد المشهد العظيم»، أبو بكر محمد ابن يحيى بن باجة: «اتصال العقل بالإنسان»، في: **رسائل ابن باجة الإلهية**، حققها وقدم لها ماجد فخري، الدراسات والنصوص الفلسفية 1 (بيروت: دار النهار للنشر، 1968)، ص 166.

(2) يتحدث عن القرب بالعلم النظري قائلًا: «وإذا حصل فقد حصل... الإنسان أحب المخلوقات إليه. وعلى قدر قربه منه [يكون] قربه من الله، ورضي الله عنه، وهذا إنما يكون بالعلم... وأجله مرتبة هذه المرتبة التي هي تصور الإنسان ذاته، حتى يتصور ذلك العقل الذي قلناه قبل»، أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة: «رسالة الوداع»، في: **رسائل ابن باجة**، ص 142.

(3) يقول عن الإمكانين «وإن صالح السلف قالوا إن الإمكان صنفان: صنف طبيعي وصنف إلهي. فالطبيعي هو الذي يدرَك بالعلم، ويقْدِر الإنسان على الوقوف عليه من تلقائه؛ وأما الصنف الإلهي فإنما يُدرك بمعونة إلهية؛ ولذلك بعث الله الرسل وجعل الأنبياء يخبرونا معشر الناس بالإمكانات الإلهية لما أراد عز اسمه من تتميم أجلّ مواهبه عند الناس، وهو العلم»، المرجع نفسه، ص 141.

(4) يقول في وصفه الصوفي لحالة الاتصال: «وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها وجلالها ولذتها وبهاؤها وبهجتها»، المرجع نفسه، ص 140 - 141.

(5) بعد أن يقارن ابن طفيل بين حالتي إدراك الأعمى الذي عاد إليه بصره، استخلص قائلًا: «فحال النظار الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حال الأعمى الأولى، والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها، هي تلك الأمور التي قال أبو بكر إنها أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، يهبها الله تعالى لمن يشاء من عباده. وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز، هي الحال الثانية. وقد يوجد في النادر مَن هو بمنزلة من كان أبدًا ثاقب البصيرة، مفتوح البصر، غير محتاج إلى النظر...»، أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، **حي بن يقظان**، تحقيق وتعليق أحمد أمين (القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1958)، ص 60.

(6) يشيد ابن طفيل بتجربة الاتصال الباجوية «وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ المتصل كلامه في صفة الاتصال، فإنه يقول «إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون علم من العلوم المتعاطاة في رتبته. وحصل متصوره بفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مباينًا لجميع ما تقدم مع اعتقادات أخرى ليست هيولانية، وهي أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء خليقة أن يقال لها أحوال إلهية، يهبها سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده»، المرجع نفسه، ص 58.

(7) المرجع نفسه، ص 59.

(8) عن كون المقارنة بين التجربتين الفلسفية والصوفية تتم على صعيد واحد، يقول ابن طفيل: «ولست أعني، كرمك الله بولايته، هاهنا بإدراك أهل النظر، ما يدركونه من عالم الطبيعة، وبإدراك أهل الولاية، ما يدركونه مما بعد الطبيعة، فإن هذين المدركين متباينان جدًا بأنفسهما، ولا يلتبس أحدهم بالآخر، بل الذي نعنيه بإدراك أهل النظر ما يدركونه مما بعد الطبيعة، مثل ما أدركه أبو بكر. ويشترط في إدراكهم هذا أن يكون حقًا صحيحًا، وحينئذ يقع التنظير بينه وبين أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها، مع زيادة وضوح»، المرجع نفسه، ص 60.

(9) يعترف ابن باجة بأن طريق التصوف تقود إلى الإدراك نفسه الذي تقود إليه طريق الفلسفة، فالتفكر والذكر وعدم الإشراك بالله والالتزام بالأوامر... تؤدي إلى انكشاف العلم بالله، انظر في هذا الصدد: أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة: «نظر آخر في الفطر الفائقة والتراتب المعرفي»، في: **رسائل فلسفية**، ص 177 - 178؛ عن إشارة مجموعة من الدارسين إلى النزعة التصوفية لابن باجة، انظر: ديلاسي أوليري، **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، ترجمة تمام حسان، مراجعة محمد مصطفى علي (القاهرة: عالم الكتب، [د.ت.])، ص 172؛ انظر أيضًا: ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة كمال اليازجي (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1974)، ص 3؛ هنري كوربان بالتعاون مع حسين نصر وعثمان يحيى، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر (بيروت: منشورات عويدات، 1966)، ص 344.

(10) ابن باجة، «**نظر في السعادة**»، ص 198.

(11) المرجع نفسه، ص 198.

(12) انظر: أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة: «**نظر في فيض العلم الإلهي**»، في: **رسائل فلسفية**، ص 179 - 180.

(13) «... لو أُدرِكَتْ لمَا كان منها مَدينة، أو لبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلًا لا عمل له، وكان وجوده باطلًا، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية... بل والصنائع الظنونية كالنحو وما جانسه»، أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة: «**تدبير المتوحد**»، في: **رسائل ابن باجة**، ص 55 - 56.

(14) «وذلك كله **ظن**، وفعل ما ظنوا **أمر خارج عن الطبع**. وهذه الغاية التي ظنوها إذًا لو كانت صادقة، وغاية للمتوحد، فإدراكها **بالعرض** لا بالذات. لو أُدرِكَتْ لما كان منها مدينة، أو لبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلًا لا عمل له، وكان وجوده باطلًا، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية... بل والصنائع الظنونية كالنحو وما جانسه»، المرجع نفسه، ص 55 - 56.

(15) يشير ابن طفيل إلى انتقاد ابن باجة للمتصوفة بقوله: «وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ على القوم، وذكر أنه للقوة الخيالية، ووعد بأن يصف كيف ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك بقول مفسر مبين. وينبغي أن يقال له ها هنا: لا تتحل [تستحل] طعم شيء لم تذق، ولا تتخط رقاب الصديقين. ولم يفعل الرجل شيئًا من ذلك، ولا وفّى بهذه العدة. وقد يشبه أنه منعه من ذلك ما ذكره من ضيق الوقت، واشتغاله بالنزول إلى وهران، أو رأى أنه إن وصف تلك الحال اضطره القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته، وتكذيب لما أثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه»، ابن طفيل، ص 60.

(16) ابن باجة، «**تدبير**»، ص 59.

(17) المرجع نفسه، ص 55؛ لكنه في مكان آخر ينظر إلى الإدراك الذي يكون بلا تعلم وإنما بالتفرغ والتزام أوامر الشرع قولًا وفعلًا والإمعان في الذكر والتفرغ، بنوع من التقدير، حيث يضع أصحابه وهم الأولياء في مرتبة قريبة من الأنبياء، من دون أن يثير مسألة الذاتية والعرضية في الصدق.

(18) بعد أن قارن ابن طفيل بين إدراكَيْ الأعمى والبصير، استخلص قائلًا: «فحال **النُّظار الذين لم يصلوا إلى طور الولاية** هي حالة **الأعمى** الأولى، والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها... وحال **النُّظار الذين وصلوا إلى طور الولاية** ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز، هي الحالة الثانية. وقد يوجد في النادر من هو بمنزلة من كان أبدًا ثاقب البصيرة، مفتوح البصر، غير محتاج إلى النظر»، ابن طفيل، ص 60.

(19) انظر الهامش 6 في هذا الفصل.

(20) عن الأخذ والعطاء بين العقل والتخيل يقول: «إن العقل يأخذ من القوة المتخيلة معلومات هي المعقولات بحسب ما ذكرته، وإنه يعطي القوة المتخيلة معلومات أخرى يبسطها فيها: إما معلومات استنبطها العقل وبسطها في المتخيلة، مما يقدر الإنسان أن يصنعه بإرادته من آراء خلقية وصناعية؛ وإما أن يعطي العقل القوةَ المتخيلةَ معلومات يبسطها فيها من حوادث في العالم يوجد[ها] فيها قبل حدوثها، أو ما حدثت ولم تحصل في القوة المتخيلة عن حاسة، بل عن العقل الذي يخدمها، [منها] ما يكون بالرؤيا الصادقة، والعجب العجيب فيها ما يكون بالوحي أو بضروب الكهانات»، أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة: «**بين العقل والقوة المتخيلة**»، في: **رسائل فلسفية**، ص 155.

(21) لكنه يدقق بأن المعرفة التي يعطيها العقل مباشرة للتخيل هي من الله وبوساطته: «وبيِّن أن ما يعطيه العقل الإنساني للتخيل ليس هو منه ولا يضعه هو فيه، بل يفعل هذا الفعل فيه فاعل، عَلِمَه قبل، قادر على إيجاده، لا إله إلا هو، هو سبب وجوده ومحرك الأجرام، الفاعل بإرادته إلى أن تفعل ما يريده في الأجرام المنفعلة. كما أنه لمّا أراد أن نعلم ما يُحدثه في العالم، أفاض على الملائكة علم ذلك، ومن ملائكته يفيض ذلك العلم على عقول الإنسان، فيدركه إنسان بحسب ما وهب من الاستعداد لقبوله. وهذا ظاهر في الأكثر في الصالحين من عباده الذين هداهم الله وأخلصوا له ولملائكته وكتبه ورسله وعملوا بما يرضيه، فإنه يفيض عليهم بتوسط ملائكته في الرؤيا وغير ذلك، عجائب من الحوادث الحادثة في العالم»، المرجع نفسه، ص 155.

(22) ابن باجة، «**تدبير**»، ص 52؛ انظر أيضًا ص 55.

(23) عن وصول الإنسان إلى مرتبة العقل المستفاد والكمال النهائي، انظر مثلًا: ابن باجة، «**نظر آخر**»، ص 175 - 177.

(24) إن طريق النظار تقتضي أمرين: معرفة النفس، فمعرفة الموجودات فإلى معرفة الله: «خذ نفسك، واعمل ببصيرتك في مخلوقات الله عز وجل، حتى توصلك إلى المعرفة به. **ومن نسي نفسه فقد ضل ضلالًا بعيدًا**؛ إذ لا طريق له إلى الهداية»، أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة: «**ارتياض في تصور القوة المتخيلة والناطقة**»، في: **رسائل فلسفية**، ص 168.

(25) عن بصائر الأنبياء يقول: «وأعظم البصائر الموهبة من الله عز وجل **بصائر الأنبياء** صلوات الله عليهم يعلمون الله عز وجل ومخلوقاته حق علمه، ويرون ببصائرهم الفائقة في **نفوسهم** ذلك العلم العظيم من **دون تعلم ولا اكتساب**...»، ابن باجة، «**نظر آخر**»، ص 176.

(26) يصف مرتبة الأولياء قائلًا: «ودون الأنبياء أولياء الله، الذين فطرهم على فِطر فائقة، يأخذون بها من الأنبياء ما يوصلهم إلى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة القصوى، ولا يزالون **يصدقون** بذلك حتى **يروا** علم ذلك في نفوسهم ببصائرهم، بحسب درجات الموهبة من الله تعالى التي يبصرون بها... نطقت بذلك أنفسهم أو لم تنطق، فإنه لا يخلو علم ذلك من نفوسهم. وهؤلاء المخلصون يفيض عليهم من الله عز وجل بحسب الرؤيا جزء يسير مما وهبه الله للأنبياء من الاطلاع على المغيبات التي تكون من الله تعالى في العلم على درجات»، المرجع نفسه.

(27) «وبعد أولياء الله طائفة قليلة وهبهم الله بصائر يتحققون بها **على تدريج** ما هو كل موجود، يقينًا، إلى أن يبلغوا من العلم اليقين بمخلوقات الله عز وجل... إلى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة، ويروا يقينًا ببصائرهم أنهم تبرّؤوا بذلك عن البدن، وحصل لهم الكمال الذي هو السعادة القصوى التي هي بقاء بلا فناء، وعز بلا ذل... وبالجملة أن يدرك الإنسان أجلّ مطلوباته وأكملها، وهو العلم بالله عز وجل، حتى يكون كل ما دون الذي أدركه حقيرًا عنده لا يرضاه ولا يحاكيه، بل يحب ما هو فيه، ويلتذ به أكمل لذة ويتعشقه، وهؤلاء هم مثل أرسطو، وهم قليل جدًا. واتّباع هذه الطرائق [أفضل الطريق]... طويلة، وربما مات طالبها في بعض طرق التعليم فلا يصل إلى السعادة، التي هي السرور الدائم، والطريق المضمونة التي لا تخيب»، المرجع نفسه، ص 176 - 177.

(28) يَذكر ابن باجة نماذج من أولياء الله، ولا يذكر من بينهم المتصوفة: «وأولياء الله منهم صحابة النبي (ﷺ)، وكل من أخلص لله وصدق، فلا بد له من السعادة الأخروية»، المرجع نفسه، ص 178.

(29) يعرف ابن باجة المتوحد بأنه «إنما من نحا نحو العلوم النظرية»، أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة: «**تدبير المتوحد**»، في: **رسائل ابن باجة الإلهية**، حققها وقدم لها ماجد فخري، الدراسات والنصوص الفلسفية 1 (بيروت: دار النهار للنشر، 1968)، ص 91.

(30) المرجع نفسه، ص 91.

(31) نلاحظ في هذا الصدد أن الفارابي، من دون أن ينفي إمكان الاعتزال، كان أميل إلى أن يخير الفيلسوف الفاضل بين الموت والهجرة إذا وجد نفسه في مجتمع فاسد.

(32) نشير إلى أن ثمة قسمة أخرى للأفعال الإنسانية إلى صنائع، تتميز بقدر كبير من الإرادة والاختيار كالحياكة والسكافة وغير ذلك؛ وإلى قوى، كالملاحة والفلاحة، البعيدة من الإرادة والاختيار.

(33) يرد عند تقسيم من نوع آخر للصور الروحانية العامة إلى أربعة أصناف: **أولها** صور الأجسام المستديرة وهي العقول المفارقة، و**الثاني** صورة العقل الفعال والعقل المستفاد. أما الصورة **الثالثة** فهي صورة المعقولات الهيولانية وهي الصور الموجودة في النفس الناطقة، و**الرابعة** صورة المعاني الموجودة في قوى النفس الحسية، كالحس المشترك والتخيل والذكر.

(34) عن أنواع الأفعال، انظر مثلًا: ابن باجة، «**تدبير**»، ص 45 - 49، 62...؛ وعن أنواع الغايات والكمالات، انظر مثلًا ص 75 - 77؛ أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة: «**رسالة الوداع**»، في: **رسائل ابن باجة**، ص 128، 134 - 135.

(35) ابن باجة، «**رسالة الوداع**»، ص 142.

(36) المرجع نفسه، ص 142.

(37) المرجع نفسه، ص 142.

(38) عن كون معرفة الذات هي الطريق إلى معرفة الله يقول: «ولا يكون الإنسان أقرب منه إلا بمعرفته ذاته»، المرجع نفسه، ص 141.

(39) عن هذه المرتبة الوسطى للعلم المدني يقول : «يرجع ما فيه إلى الصناعة الطبيعية والصناعة المدنية»، ابن باجة، «**تدبير**»، ص 44.

(40) المرجع نفسه، ص 43.

(41) المرجع نفسه، ص 41.

(42) يقول في حرمان المتوحد الفيلسوف من مهمة بناء المدينة «وهذه الثالثة قد لا يكون بها جزء هذه المدينة [الكاملة]، بل يكون غايتها المقصودة؛ إذ لا يمكن أن يكون حافظها، ولا فاعلها، وهو متوحد»، المرجع نفسه، ص 80.

(43) يتجلى دور المدينة الناقصة في استكمال ذات المتوحد في أنها تمكّنه من كماله الجسماني والروحاني (الفضائل الشكلية والفكرية)، انظر مثلًا: المرجع نفسه، ص 79 - 80.

(44) «وكأن السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم **سعادة المفرد**. وصواب التدبير إنما يكون **تدبير المفرد**، سواء كان المفرد واحدًا أو أكثر من واحد... وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم **الغرباء**، لأنهم... قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان»، المرجع نفسه، ص 43؛ واضح أن التدبير هو طب نفسي وفردي في آن واضح. هدفه نيل السعادة الفردية إن كانت مفقودة، أو حفظها إن كانت موجودة. إن هذه الوظيفة موجودة عند أفلاطون والفارابي وابن رشد لكنها مرتبطة بالعلم المدني، لا بالعلم والتدبير الفرديَيْن.

(45) يشير ابن باجة إلى وجود أصناف عدة من التدبير، غير أنه لا يبدي اهتمامًا بإحصائها، وإنما يحصر اهتمامه في التدبير الصادق لأنه هو الذي بفضله «ينال المتوحد سعادته الذاتية»، وإلا فإنه لا يهمه التدبير الكاذب وهو تدبير الإلغاز أو الألغاز، والذي يفيد سعادة المدينة «إذ ليس نقصد إحصاء أصناف التدبير، بل إنما التدبير الصادق، لأنه أفضل التدبير، ولأنه قد يمكن أن ينال المتوحد السعادة الذاتية به. فأما استعمال الكذب فإنه إنما يدخل في إنالة السعادة أهل المدن، ولكن لا بكذب البحث، بل بكذب الألغاز. وهذا كله قد يستقصى في العلم المدني»، المرجع نفسه، ص 56 - 57؛ ومن الواضح أن كذب الألغاز أو استخدام الاستعارات والمجازات والأساطير، وكذا «الرياء والمكر وقوى أخر شبيهة» يدخل في القولين الخطابي والشعري الذي يناسب الجمهور على حد قول ابن رشد. وقد أحال بصدد هذا التدبير الكاذب إلى العلم المدني، مما يعني أن علمه المبتكر، تدبير المتوحد، لا يدخل فيه، وإنما هو علم مستقل، فيه شيء من العلم المدني ومن العلم الطبيعي كما أشرنا. وقد يدخل في جنس التدابير الكاذبة النفاق والمكر: «ومن الصور الروحانية الكاذبة يكون الرياء والمكر وقوى أخر شبيهة» (ص 57).

(46) «أفعال الإنسان كلها، إذا كان جزء مدينة، فغايته المدينة، وذلك إنما يكون في المدينة الفاضلة فقط»، المرجع نفسه، ص 62.

(47) عن انحصار غاية أهل المدن غير الفاضلة في اللذة، انظر مثلًا: المرجع نفسه، ص 62؛ انظر أيضًا: ابن باجة، «**رسالة الوداع**»، ص 120.

(48) «من اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها إلى طبيب وقاض، وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف»، ابن باجة، «**تدبير**»، ص 41، انظر أيضًا ص 44.

(49) عن نوابت المدينة الفاضلة، انظر: المرجع نفسه، ص 42 - 43.

(50) عن وحدة الصحة وتعدد المرض يقول: «كما أن الصحة يُظن أنها واحدة تضاد هذه الكثرة، والصحة وحدها أمر طبيعي للجسد، وهذه الكثرة خارجة عن الطبع، كذلك السِّيَر الإمامية هي الأمر الطبيعي للنفس، وهي واحدة تضاد السِّيَر جميعها، وهي كثيرة، والكثيرة غير طبيعية للنفس»، المرجع نفسه، ص 91.

(51) ويطلق على النوابت أسماء عدة كالمتوحد والمفرد والسعداء والغرباء.

(52) «فهذا الذي يصفه طب النفوس وذلك طب الأجسام، والحكومة طب المعاشرات»، المرجع نفسه، ص 44.

(53) «فتبين أن هذين الصنفين يسقطان جملة في المدينة الكاملة، فلذلك لم تعدّا في العلوم»، المرجع نفسه.

(54) المرجع نفسه.

(55) يشير ابن باجة إلى أن المدينة الفاضلة لا توجد فيها تلك الصنائع التي «استنبطت بحسب التدبير الناقص»، المرجع نفسه.

(56) المرجع نفسه، ص 90.

(57) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، **حي بن يقظان**، تحقيق وتعليق أحمد أمين (القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1958)، ص 78 - 79.

(58) المرجع نفسه، ص 73.

(59) «ثم يرجع إلى نفسه فيرى ما به من العري وعدم السلاح وضعف العدْو، وقلة البطش عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات وتستبد بها دونه وتغلبه عليها فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ولا الفرار عن شيء منها... فكان يفكر في ذلك ولا يدري ما سببه»، المرجع نفسه، ص 73.

(60) المرجع نفسه، ص 73 - 74.

(61) يقول عن تشبيه جسمه بالأجسام السماوية: «ثم إنه تفكر لِمَ اختص هو من بين أنواع الحيوان جميعها بهذه الذات التي أشبه بها الأجسام السماوية»، المرجع نفسه، ص 104.

(62) المرجع نفسه، ص 106؛ ويقول «ولمّا كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب شديد الاعتدال لأنه ألطف من الأرض والماء وأغلظ من النار والهواء، صار في حكم الوسط، ولم يضاده شيء من الأسطقسات مضادة بينه، فاستمد بذلك الصورة الحيوانية، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هذه الأرواح الحيوانية مستعدا لأتم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد، وأن يكون ذلك الروح قريبًا من أن يقال إنه لا ضد لصورته، فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التي لا ضد لصورها، ويكون روح ذلك الحيوان وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقسات»، المرجع نفسه، ص 105.

(63) المرجع نفسه، ص 80؛ «... الروح الحيواني واحد وإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصارًا، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شمًّا، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقًا، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمسًا، وإذا عمل بالعضو (؟) كان فعله حركة، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء» (ص 81)؛ يذهب أبعد من ذلك ليقول بالوحدة الجنسية للروح الحيواني «فظهر له بهذا التأمل أن الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة. وإن كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض، وهو في أصله واحد... فكذلك الروح الحيواني واحد وإن عرض له التكثر بوجه ما» (ص 84).

(64) المرجع نفسه، ص 85.

(65) المرجع نفسه، ص 69 - 70.

(66) المرجع نفسه، ص 80.

(67) عن الطبيعة البخارية للروح يقول: «فصح عنده أن ذلك «البخار الحار» هو الذي كان يحرك هذا الحيوان، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك، ومتى انفصل عن الحيوان مات»، المرجع نفسه، ص 80.

(68) المرجع نفسه، ص 74.

(69) «... فإني رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلًا، ما أرى إلا أن مطلوبي الأول كان فيه، **فارتحل** عنه وأخلاه، وعند ذلك طرأ على هذا الجسد من **العطلة** ما طرأ، ففقد الإدراك وعدم الحراك»، المرجع نفسه، ص 77؛ بصدد فكرة عدم الاستغناء عن الروح الحيواني طرفة عين: «... إنما مطلوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجدني **لا أستغني عنه طرفة عين**، وإليه كان انبعاثي من أول» (ص 77)؛ كان يعرّف الموت بقوله: «فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فني أو تحلل بوجه من الوجوه، تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت» (ص 81).

(70) المرجع نفسه، ص 78.

(71) المرجع نفسه، ص 70؛ نلاحظ بعض الغموض في ربطه للروح الحيواني بالصورة. فمن المعلوم أن الصورة أداة تعريف وحصر على مستوى النوع، وبالتالي فهي تمتاز بالثبات، في حين يتصور ابن طفيل الروح الحيواني صورة متطورة وعامة على جميع الموجودات. بهذا يبدو بعيدًا من التصور الأرسطي وقريبًا من التصور الأفلاطوني المحدَث.

(72) المرجع نفسه، ص 107.

(73) المرجع نفسه، ص 87.

(74) المرجع نفسه؛ عن الطابع التركيبي للروح الحيواني يقول: «ولما وقف بهذا النظر على أن **حقيقة الروح الحيواني**، الذي كان تشوقه إليه أبدا، مركبة **من معنى الجسمية ومن معنى زائد على الجسمية**، وأن معنى هذه الجسمية مشترك للأجسام جميعها، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده، هان عنده معنى الجسمية فاطرحه» (ص 88).

(75) المرجع نفسه، ص 88.

(76) «فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء، أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم وبأي قوة أدرك هذا الوجود... وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته ورسخت المعرفة به عنده، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام... وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود... فهان عنده بالجملة جسمه، وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود»، المرجع نفسه، ص 100.

(77) يقول إن العلم بالذات هو الذات: «من حصل عنده العلم بذاته فقد حصلت عنده ذاته، وقد كان حصل عنده العلم، فحصلت عنده الذات. وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها، ونفس حصولها هو الذات، فإذًا هو الذات بعينها»، المرجع نفسه، ص 115؛ ومعنى هذا أن العلم بالذات ليس معنى زائدًا، وفي هذا المعنى يقول: «تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائدًا على ذاته، بل هو هو، فرأى أن التشبه به في صفات الإيجاب هو أن يعلمه فحسب من دون أن يشرك بذلك شيئًا من صفات الأجسام. فأخذ نفسه بذلك» (ص 113).

(78) «وفي خلال شدة مجاهدته هذه، ربما **كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته**، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه **بمشاهدة** الموجود الأول الحق الواجب الوجود، فكان يسوؤه ذلك، ويعلم أنه **شوب** في المشاهدة المحضة **وشِرْكة** في الملاحظة»، المرجع نفسه، ص 114.

(79) عن قوة المشاهدة يقول: «ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز، إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية، ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة»، المرجع نفسه، ص 59؛ ويقول أيضًا: «وهذا الشيء العارف أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يُدرك بشيء من الحواس ولا يُتخيل ولا يُتوصل إلى معرفته بآلة سواه، بل يتوصل إليه به العارف والمعروف والمعرفة... وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن صفات الأجسام، كما أن الواجب الوجود منزه عنها...» (ص 106).

(80) عن قدرة الفناء على إفناء كل شيء ما عدا الله يقول: «وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتَّى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباء منثورًا، ولم يبقَ إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود، وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائدًا على ذاته... (لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) [غافر: 16]، ففهم كلامه وسمع نداءه...»، نفسه، ص 114.

(81) عن الفرق في الدرجة بين اتصال الفلسفة واتصال التصوف، يقول: «وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري. ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها. وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولًا فهي غيرها، وإن كانت إياها، بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه، وإنما تغايرها بزيادة الوضوح»، المرجع نفسه، ص 59.

(82) مقارنة نظر العلماء والفلاسفة ومشاهدة المتصوفة: «... فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى صور الولاية هي حالة الأعمى الأولى، والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها هي تلك الأمور التي قال أبو بكر إنها أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية يهبها الله لمن يشاء من عباده. وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز، هي الحالة الثانية»، المرجع نفسه، ص 60.

(83) «فأقول إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات، ولم ير في الوجود إلا الواحد الحي القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك، التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولًا أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئًا في الحقيقة، بل ليس شيء إلا ذات الحق، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها»، المرجع نفسه، ص 115.

(84) عن استحالة التعبير عن التجربة الذوقية بطريقة أهل النظر، يقول: «أما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية، فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره... [وأما] إن تبغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر، وهذا أكرمك الله بولايته هو شيء يحتمل أن يوضع في الكتب... فإن الملة الحنفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت منه. ولا تظنن إن الفلسفة التي وَصَلت إلينا من كتب أرسطوطاليس وأبي نصر وفي كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي أردته... »، المرجع نفسه، ص 61؛ ويقول أيضًا عن هذه الاستحالة: «ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلًا، وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هي ألوان، ويطلب أن يكون السواد مثلًا حلوًا أو حامضًا» (ص 114).

(85) المرجع نفسه، ص 58.

(86) يشير ابن طفيل إلى استراتيجيته في استدراج الناس إلى الفلسفة لصدهم عنها قائلًا: «فرأينا أن نلمع إليهم بطرف من سر الأسرار، **لنجتذبهم** إلى جانب التحقيق، ثم **نصدهم** عن ذلك الطريق»، المرجع نفسه، ص 30.

(87) عن إشارته إلى مقولتي الملكية والأين: «ويجب عليه من حيث **له** الروح الحيواني الذي مسكنه القلب، وهو مبدأ للبدن جميعه ولما فيه من القوى»، المرجع نفسه، ص 107.

(88) يشير إلى علاقة الذات العقلية بمقولة الجوهر قائلًا: «... يجب عليه **من حيث هو هو**، أي حيث هو الذات التي بها عرَف ذلك الموجود الواجب الوجود»، المرجع نفسه، ص 107.

(89) لا يفوتني أن أشير إلى أن هذا الإيقاع الثلاثي للبحث عن الذات عند ابن طفيل ذكّرني بإيقاع دعاء عبد السلام بن مشيش مع تغيير في الترتيب: «اللهم... انشلني من أوحال **التوحيد**، وزُجَّ بي في بحار **الأحدية**، وأغرقني في عين بحر **الوحدة**، حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها».

(90) أحمد بن محمد بن عجيبة، **كتاب شرح صلاة القطب بن مشيش: سلسلات نورانية فريدة**، جمع وتقديم عبد السلام العمراني الخالدي (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1999)، ص 21.

(91) المرجع نفسه، ص 38.

(92) المرجع نفسه، ص 39.

(93) للوقوف على عيوب العقل الثلاثة بشيء من التفصيل، انظر: محمد المصباحي، **نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي** (الرباط/ الجزائر/ بيروت: دار الأمان/ منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012)، ص 34 - 43.

(94) يقول جلال الدين الرومي عن الغاية من التصوف: «لو نُظِر إلى المقصود لزالت الثنائية»، محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخي [جلال الدين الرومي]، **كتاب فيه ما فيه: أحاديث مولانا جلال الدين الرومي، شاعر الصوفية الأكبر**، ترجمه عن الفارسية وقدم له عيسى علي العاكوب (بيروت/ دمشق: دار الفكر المعاصر/ دار الفكر، 2004)، ص 56.

(95) ابن عجيبة، **كتاب شرح صلاة القطب**، ص 32.

(96) يقول جلال الدين الرومي: »فلتكن سعيدًا معه، لا مع «غيره»: فهو الربيع، والآخرون يناير«، عن:

Jalal al - Din Rumi [Maulana], «*Masnawi III*,» 507 - 508, in: *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, William C. Chittick (trans.), SUNY Series in Islamic Spirituality (New York: State University of New York Press, 1983), p 183.

(97) إلا أن ابن عجيبة في شرحه للصلاة المشيشية يكتفي بالتمييز بين «أهل الفناء في الذات وهم أهل الجذب والسكر»، وأهل البقاء، وهو الرجوع إلى شهود الأثر بالله، وهم أهل السلوك بعد الجذب والفناء» «فكلام الشيخ عنه من باب الترقي، «فانشقاق الأسرار» لأهل الفناء في الذات، وهم أهل الجذب والسكر؛ و«انفلاق الأنوار» لأهل البقاء، وهو الرجوع إلى شهود الأثر بالله، وهم أهل السلوك بعد الجذب والفناء»، ابن عجيبة، **كتاب شرح صلاة القطب**، ص 16.

(98) عن علاقة الامتلاء والفراغ بالعلم والحس يقول ابن عربي: «قالت طائفة العلم حجاب، وذلك لأنه يُعمّر منك ما ينبغي أن تُفرغه للرؤية»، محي الدين بن العربي: «**كتاب التراجم**»، في: **رسائل ابن العربي** (حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1948)، أعيد تصويرها في: محي الدين بن العربي، **رسائل ابن عربي** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ج 2، ص 58.

(99) عن استقلال الرؤية عن العلم يقول ابن العربي: «مَن قال الرؤية تابعة للعلم، كأبي حامد، فَقُل له العلم تَعَلق **بالوجود** وما ضَبَط غيره، والرؤية تعلقت **بالموجود** لا من كونه موجودًا، والعلم لا يضبط ذلك، فكيف تكون الرؤية تابعة للعلم؟»، ابن العربي، «**كتاب التراجم**»، ص 57 - 58.

(100) أحمد بن محمد بن عجيبة، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، مراجعة وتحقيق محمد عزت (القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2008)، ص 120.

(101) البلخي [جلال الدين الرومي]، **كتاب فيه ما فيه**، ص 85.

(102) عن التزايد والتناقص في قيمة الأمكنة يقول: «ولا شك عندنا أن معرفة هذا الفن، أعني **معرفة الأماكن**، والإحساس بالزيادة والنقص، من تمام معرفة العارف وعلوّ مقامه، وشرفه على الأشياء وقوة ميْزه»، محي الدين بن العربي، **الفتوحات المكية** (بيروت: دار صيدا، [د.ت.])، ج 1، ص 99. ويروي عن أحد شيوخه بأنه أخبره «بأنه يُحس بالزيادة والنقص على حسب الأماكن والأمزجة، ويعلم أن ذلك راجع أيضًا إلى حقيقة الساكن به، أو همته كما ذكرنا. ولا شك...» (ج 1، ص 99)، انظر تحقيق عثمان يحيى، السفر 2: 123؛ للتوسع في موضوع تفاوت الأمكنة في الشرف والخساسة، انظر: محمد المصباحي: «فن الأمكنة أو المكان من حيث هو مكانة» في: **نعم ولا**، ص 127 - 132.

(103) ابن عربي، **الفتوحات** ([د.ت.])، ج 1، ص 99؛ ويفسر ميل القلب إلى مكان دون آخر بقوله: «وذلك من أجل مَن يعمّر ذلك الموضع، إما في الحال من الملائكة المكرمين أو من الجن الصادقين، وإما من همة مَن كان يعمّره وفُقِد، كبيت أبي يزيد الذي يسمى بيت الأبرار، وكزاوية الجُنيد بالشونيزية، وكمغارة ابن أدهم باليقين، ما كان من أماكن الصالحين الذين فنَوْا عن هذه الدار وبقيت آثارهم في أماكنهم تنفعل لها القلوب اللطيفة. ولهذا يرجع تفاضل المساجد في وجود القلب لا في تضاعف الأجر» (ص 99)، وقد فضلت قراءة عثمان يحيى، في: محي الدين بن العربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحي، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، المكتبة العربية 124 (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1986)، السفر 2، ص 121.

(104) وهذا ما حدا بابن عربي إلى رفض نظرية الغزالي التي تجعل الرؤية الصوفية نتيجة العلم، لأنها «لو كانت الرؤية نتيجة العلم لكانت كسبًا، والرؤية من عين المِنّة الأولى والجُود المطلق»، ابن العربي، «**كتاب التراجم**»، ص 58؛ ولعل هذا هو السبب في أن العقل «لم يكن قابلًا لنقوش الفيوض...»، محي الدين بن العربي: **كتاب شق الجيب بعلم الغيب**، في: **رسائل ابن عربي**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح قاسم ومحمد عباس وسحبان أحمد مروة، ج 1 و3 (بيروت: دار الانتشار، 2001)، ص 288.

(105) الآية التي تذكر العلم اللدني: (فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا) (الكهف: 65).

(106) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تعليق وتصحيح محمد محمد جابر (القاهرة: مكتبة الجندي، [1930])، ص 11.

(107) ابن العربي، **الفتوحات** ([د.ت.])، ج 3، ص 198.

(108) يقول ابن عجيبة «... ربما يؤدي إلى الكفر من اعتقد التأثير، وأنكر القَدَر، وهنا زلّت أقدام كثير ممن يدعي العلمَ، وليس عنده إلا رَسمه»، أحمد بن محمد بن عجيبة: **سلك الدرر في ذكر القضاء والقدر**، في: **اللطائف الإيمانية الملكوتية والحقائق الإحسانية الجبروتية في رسائل العارف بالله الشيخ أحمد بن عجيبة الحسني**، ضبطها وصححها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، ص 55.

(109) المرجع نفسه، ص 56.

(110) عن إبطال العدوى يقول ابن عجيبة: «... في إبطال العدوى والطيرة. أما العدوى، فهو انتقال المرض من محل إلى آخر، كما يزعمه الفلاسفة والطبائعيون، وهو باطل عند أهل التوحيد. قال تعالى (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)... فمن اعتقد أنها تعدو بطبعها فهو كافر إجماعًا، ومن اعتقد أنها تعدو بقوة فيها فهو عاص... ومن اعتقد أنها تعدو بقدرة الله وقَدَره على وجه الحكمة وسير القدرة فهو مؤمن. والأمراض التي تعدو عندهم هي الجرب والوباء والجُذام... وقد سبق في الأزل أن ينزل بذلك الشخص في وقت مخصوص محدود لا يتقدمه ولا يتأخر عنه، لكن من حكمة الحكيم أن قرن الأشياء بأسبابها عندها لا بها» [الزمر: 62]، المرجع نفسه، ص 57؛ واعتبر العزل الصحي للوقاية من العدوى لا فائدة فيه: «وأما التحصن منه بحرس الأبواب وغلقها فلا فائدة فيه، قال تعالى (أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ) [النساء: 78]... إذ لا ينفع حذر من قدَر» (ص 59 - 60).

(111) يقول ابن عجيبة: «فالتداوي لا ينافي التوكل، إن كان يرى الشفاء من الله. والدواء حكمة سمَّرت القدرة، فلا تأثير له البتة، فمن اعتقد أن له التأثير فهو مشرك مع الله... فالدعاء والتداوي كلاهما سبب، فإذا وقع الفرج على يد أحد بدواء أو غيره، فاعتقد أنه هو الذي نجاه من ذلك، فقد أشرك مع الله، إما شرك اعتقاد، أو شرك استناد، وهو ميل القلب وركونه إلى تلك الوساطة، وهو قدْح في التوحيد عند الخواص»، المرجع نفسه، ص 58.

(112) للمزيد حول موضوع تأثير التصوف في حوار الثقافات، يمكن الرجوع إلى: محمد المصباحي، «ابن عربي بوصفه مدخلًا لحوار الثقافات»، في: **نعم ولا**، ص 51 - 59.

(113) ابن العربي، **الفتوحات** ([د.ت.])، ج 3، ص 276؛ عن عدم قابلية الأحدية للمعرفة يقول: «وأما أحدية الذات في نفسها فلا تُعرَف لها ماهية حتى يُحكَم عليها، لأنها لا تشبه شيئًا في العالم، ولا يشبهها شيء» (ج 2، ص 289)؛ وعن عدم قابليتها للحد: «فلذلك يُجهَل حد الحق، فإنه لا يُعلم حدُّه إلا بعلم حد كل صورة، وهذا محال: فحد الحق محال»، محي الدين بن العربي، **فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي والتعليقات عليه**، التعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي (بيروت: دار إحياء

الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي، 1946)، ص 68.

(114) انظر:

Jalal al - Din Rumi [Maulana], «*Masnawi VI*» 2266, Cited by: Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 1914), p. 161, <<http://www.sacred-texts.com/isl/moi/moi.htm#68.

(115) ويضيف «وقد ذكره الشيخ بقوله في ما يأتي: ليس الشأن أن تُطوَى لك الأرض، فإذا أنت بمكة أو غيرها من البلدان، إنما الشأن أن تُطوَى عنك أوصاف نفسك. فإذا أنت عند ربك... وهذا هو الطي الحقيقي المعتبر عند المحققين، لا طي الزمان أو المكان. إذًا قد يكون استدراجًا أو مكرًا أو تخيلًا وسحرًا، فالطي الحقيقي هو أن تطوى عنك مسافة الدنيا كلها حتى يكون أقرب إليك من نفسك التي بين جنبيك»، ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم** (2008)، ص 224 - 225.

(116) محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخي [جلال الدين الرومي]، **المجالس السبعة: آفاق جديدة ورائعة في الرمزية الإسلامية**، ترجمة عيسى علي العاكوب (دمشق: دار الفكر، 2004)، ص 24.

(117) ابن عربي، **الفتوحات** ([د.ت.])، ج 3، ص 229.

(118) عن عيب التقليد يقول ابن عربي: «فقد علمنا ما عنده [العقل] شيء من حيث نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول. فإذا كان بهذه المثابة، فقبوله من ربه لما يخبر به عن نفسه تعالى أوْلى من قبوله من فكره، وقد عرف أن فكره مقلد لخياله، وأن خياله مقلد لحواسه، ومع تقليده فهو غير قوي على إمساك ما عنده ما لم تساعده على ذلك القوة الحافظة والمدركة... فتقليد الحق أوْلىَ»، المرجع نفسه، ج 1، ص 289؛ ويضيف «... فيعرف الأمور كلها بالله، ويعرف الله بالله. إذ لا بد من التقليد، وإذا عرفتَ الله بالله، والأمور كلها بالله، لم يدخل عليك في ذلك جهل ولا شبهة ولا شك ولا ريب» (ج 2، ص 298)؛ «فقلد ربك، إذ لا بد من التقليد، ولا تقلد عقلك في تأويله، واصرف علمه إلى قائله، ثم اعمل حتى تنزل في العلم كهو، فحينئذ تكون عارفًا، وتلك المعرفة المطلوبة والعلم الصحيح» (ج 2، ص 298).

(119) وجّه أبو يزيد البسطامي (181 - 261 هـ) اتهامه لفقهاء عصره «أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتًا عن ميت، بينما أخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»، ابن عربي، **الفتوحات** ([د.ت.])، ج 1، ص 280.

(120) بالنسبة إلى ابن عجيبة العلم الموهوب يقتصر على علم الحقيقة من دون علم التصوف الذي يتم تحصيله بالاكتساب: «فالعلوم ثلاثة: علم يتعلق بإصلاح الظاهر ويسمى علم الشريعة وعلم الحكمة، وعلم يتعلق بإصلاح الباطن ويسمى علم التصوف وعلم الطريقة، وهما كسبيان، وعلم موهوب ويسمى علم الحقيقة، وهو الثمرة والغاية»، ابن عجيبة، **كتاب شرح صلاة القطب**، ص 21.

(121) نقله ابن عجيبة في: أحمد بن محمد بن عجيبة، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، تقديم ومراجعة محمد أحمد حسب الله، ذخائر العرب 56 (القاهرة: دار المعارف، 1985).

(122) عن كون الحق هو قوانا الإدراكية يقول ابن عربي: «فالبصر من المدرِك... هوية الحق لا بد من ذلك، وهكذا جميع ما ينسب إلى هذه الآلات من القوى ما هي سوى هوية الحق»، **الفتوحات** ([د.ت.])، ج 4، ص 19. «فإذا رآه الرائي كفاحًا فما يراه إلا حتى يكون الحق بصره، فيكون هو الرائي نفسه ببصره في صورة عبده» (ج 4 ص 19).

(123) عن علاقة التضمين بالتصريح، انظر: ابن العربي، **فصوص الحكم**، ص 157.

(124) المرجع نفسه، ص 105.

(125) **الفتوحات** ([د.ت.])، ج 3، ص 356.

(126) يوجز ابن عربي هذا العلم كالآتي: «ومن هذا المنزل [منزل مبايعة النبات لقطب الزمان] علمنا، حين وقفنا عليه سنة إحدى وتسعين وخمسمئة، نصر المؤمنين على الكفار قبل وقوعه بمدينة فاس من بلاد المغرب»، المرجع نفسه، ج 3، ص 140.

(127) المرجع نفسه، ج 4، ص 220.

(128) ابن عجيبة، **سلك الدرر**، ص 54.

(129) المرجع نفسه، ص 48.

(130) برند مانويل فايشر، **نور الشرق: محاضرات أدبية** (الرباط: النجاح الجديدة، 1999)، ص 53.

(131) ابن عجيبة، **كتاب شرح صلاة القطب**، ص 21.

(132) ابن العربي، **فصوص الحكم**، ص 215.

(133) «فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف، ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف»، المرجع نفسه، ص 71.

(134) عن مركزية الإنسان يقول جلال الدين الرومي: «الإنسان اسطرلاب الحق، ولكن لا بد من مُنجِّم لمعرفة الاسطرلاب... ذلك لأن «من عرَف نفسه فقد عرف ربه»... ومثلما أن هذا الاسطرلاب النحاسي مرآة للأفلاك، فإن وجود الإنسان، حيث يقول تعالى (ولقد كرمنا بني آدم) [الإسراء: 70] اسطرلاب الحق. وعندما جعل الحقُ تعالى الإنسانَ عالمًا به وعارفًا ومطلعًا، صار يرى في اسطرلاب وجوده تجلي الحق وجماله المطلق لحظة لحظة، ولمحة لمحة، وذلك الجمال لا يغيب عن هذه المرآة البتة»، البلخي [جلال الدين الرومي]، **كتاب فيه ما فيه**، ص 39، يقول أيضًا: «جاء في الحديث «أرني الأشياء كما هي». الإنسان شيء عظيم، فيه مكتوبٌ كل شيء، ولكن الحجب والظلمات لا تسمح له بأن يقرأ العلم الموجود في داخله» (ص 90).

(135) المرجع نفسه، ص 125؛ «أعلمنا أنه هويتنا» (153)؛ ومن ثَم «مَن عرف أصله عرف عينه، أي نفسه، ومن عرف نفسه عرف ربه»، ابن عربي، **الفتوحات** ([د.ت.])، ج 2، ص 102؛ «من عرف نفسه عرف ربه؛ أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه»، ابن العربي، **كتاب التراجم**، ص 26.

(136) ابن العربي، **فصوص الحكم**، ص 92.

(137) عن كون نفس الإنسان هي هوية الحق، انظر: المرجع نفسه، ص 122.

(138) المرجع نفسه، ص 224؛ كما يقول: «فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جنناه بها» (ص 225)؛ ويقول أيضًا «فإن الواحد بنفسه لا يكون واحدًا بإثباتك إياه واحدًا. فمَا أنتَ أثبته، بل هو ثابت لنفسه، وأنت علِمت أنه واحد، لا أنك أثبت أنه واحد»، **الفتوحات** ([د.ت.])، ج 2، ص 290، ويقول أيضًا «فلولا الحق ما اتصلت عقول بأعيان الأمور فأدركتها، إذا سألت عقول عن ذوات تعد مغايرات أنكرتها» (ج 1، ص 195).

(139) البلخي [جلال الدين الرومي]، **كتاب فيه ما فيه**، ص 73.

(140) «رؤيته لا تكون إلا بفنائك عنك»، محي الدين بن العربي: **كتاب الفناء في المشاهدة**، في: **رسائل ابن العربي** (1948)، ج 1، ص 9. ومن أقوال جلال الدين الرومي «كنتُ منشغلًا بنفسي، ولم أكن مستحقًا لنفسي... وعندما خرجت من نفسي وجدت نفسي»، محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخي [جلال الدين الرومي]، **رباعيات مولانا جلال الدين الرومي**، ترجمة عيسى علي العاكوب (دمشق: دار الفكر، 2004)، رباعية رقم 15، ص 24؛ كما يقول «قلت حينًا: «أنا أمير نفسي»... وصرخت حينًا «أنا أسير نفسي»» (رباعية رقم 16، ص 25).

(141) انظر في هذا الصدد:

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Phoenix Books, 2nd ed. (Chicago and London: University .of Chicago Press, 1971), p. 171

(142) عن مفهوم خلافة الإنسان لله يقول: «واختلف في تسميته خليفة الله، فأجازه بعضهم اقتباسًا من الخلافة العامة التي للآدميين في قوله تعالى (إني جاعل في الأرض خليفة) وقوله (جَعَلَكُم خَلائِفَ الأرضِ)» [البقرة: 30؛ الأنعام: 165]، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط 8 (بيروت: دار الكتب العلمية،

2002)، 3. 26: 151؛ وعن كون الفكر علة استخلاف الإنسان يقول: «وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: (إني جاعل في الأرض خليفة) فهذا **الفكر** هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان» [البقرة: 30] (6. 11: 370). سنكتفي في الإحالات الموالية بذكر ثلاثة أرقام: يشير الرقم الأول إلى الباب، والرقم الثاني إلى الفصل أو إلى المقدمات الست من الباب الأول، والرقم الثالث إلى الصفحة.

(143) عن كون الإنسان ثمرة الاجتماع، انظر: المرجع نفسه، مثلًا 6. 12: 371.

(144) هذا من دون أن ننسى البعد الأخروي في النظرة الخلدونية إلى العالم، ذلك أن أفعال الهوية المزدوجة للإنسان ليست من أجل هذه الحياة الدنيا، بل لغاية الحياة الأخرى.

(145) يقول عن الرؤية الاتصالية مثلًا: «أعلم، أرشدنا الله وإياك، أنا نشاهد هذا العالَم، بما فيه من المخلوقات كلها، على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب المسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته»، المرجع نفسه، 1. 6: 77؛ ويفسر الاتصال بقوله: «معنى الاتصال في هذه المكوَّنات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده» (1. 6: 77)؛ ويضيف: «وبيّنا هنالك [في أول الكتاب] أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالًا لا ينخرم، وأن الذوات التي في آخر كل أفق مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعدادًا طبيعيًا... وهذا الاستعداد الذي في جانب كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها» (6. 14: 373)؛ كما يفسر الاتصال تفسيرًا آخر على سبيل التأثير قائلًا: «ثم إنا نجد في العوالم على اختلافها آثارًا متنوعة: ففي عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر، وفي عالم التكوين آثار من حركة النمو والإدراك، تشهد كلها أن لها مؤثِّرا مباينًا للأجسام، فهو روحاني ويتصل بالمكونات لوجود اتصال هذا العالم في وجودها، وذلك هو النفس المدركة والمحركة؛ ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة، ويتصل بها أيضًا، ويكون ذاته إدراكًا صرفًا وتعقلًا محضًا، وهو عالم الملائكة» (1. 6: 77).

(146) عن الطابع الحركي والتحولي للنظرة الخلدونية نقرأ مثلًا: «وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»، المرجع نفسه، ص 22؛ بل ليذهب إلى حد القول: «وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالمُ بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدَث»، ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، «المقدمة»، ص 25.

(147) المرجع نفسه، 6. 14: 373.

(148) لطبيعة الوجود الاتصالية مظهر آخر هو وحدة الوجود، ما يتضح من قوله عندما كان يعرض للتصوف: «والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي **القوة الإلهية** التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه. لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة، **فالكل واحد وهو نفس الذات الإلهية**، وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصِّل لها كالإنسانية مع الحيوانية»، المرجع نفسه، 6: 17.

(149) عن الدور الوحدوي الذي تمثله العصبية يقول: «فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى»، المرجع نفسه، 2. 17: 110؛ ويقول في مكان آخر: «... واعتبرت فيها [الخلافة] العصبية التي هي سر الوازع عن الفُرقة والتخاذل، ومنشأ الاجتماع والتوافق» (3. 30: 168).

(150) يشير عبد الله العروي إلى الملاحظة نفسها بصدد مجتمع العصبية الأول: «لا فرق إذًا بين مميزات الفرد والجماعة»، انظر: عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 190.

(151) يبالغ العروي عندما يرى بأن نزوع المجتمع البدوي للمحافظة على الذات هو نزوع طبيعي، حيث «هدف المجتمع البدوي، هدف الفرد والجماعة، منحصر في المحافظة على الذات، وهو بالضبط ما يميز الطبيعة على كل مستوياتها»، المرجع نفسه، ص 190، لأن ابن خلدون نفسه ينوه بأدنى درجات الفعل البشري على أنها أرقى من أكثر الأفعال الحيوانية دقة في صناعتها كالنحل والعنكبوت.

(152) المرجع نفسه، 6. 35: 455.

(153) المرجع نفسه، 6. 33: 452.

(154) عن دور الاختلاف في خراب العمران يعنون أحد الفصول: «في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وأن وراء كل رأي منها وهوى عصبيةً تمانع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وإن كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعةً وقوة»، المرجع نفسه، 3. 9: 130.

(155) يقول عن دلالة اختلاف الصحابة: «واعتقدْ مع ذلك أن اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمة، ليقتدي كل واحد بمن يختاره منهم ويجعله إمامه وهاديه ودليله. فافهم ذلك وتبين حكمة الله في خلقه وأكوانه»، المرجع نفسه، 3. 30: 171.

(156) عن خطورة كثرة التآليف على العلم يقول: «اعلم أنه مما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التآليف واختلاف الاصطلاحات في التعاليم وتعدد طرقها ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك»، المرجع نفسه، 6. 34: 454.

(157) المرجع نفسه، 2. 2: 96.

(158) المرجع نفسه، 2. 16: 109.

(159) المرجع نفسه، 3. 30: 166.

(160) يقول مثلًا عن الاختلاف في صناعة البناء: «ثم تختلف أحوال البناء في المدن، كل مدينة على ما يتعارفون ويصطلحون عليه، ويلائم مزاج هوائهم واختلاف أحوالهم في الغنى والفقر. وكذا حال أهل المدينة الواحدة...»، المرجع نفسه، 5. 25: 320.

(161) المرجع نفسه، 6. 33: 452.

(162) انظر:

Aziz Al - Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation* (London: Frank Cass, 1982), p. 116.

(163) المرجع نفسه، 4. 17: 292.

(164) المرجع نفسه، 4. 19: 296؛ عن كون الدولة مبدأ تنظيم عناصر العمران المختلفة كالاقتصاد والاجتماع والعلوم... انظر:

Mahdi, pp. 234 - 235.

(165) عن أنواع صور الدولة الثلاث، انظر:

Ibid., p. 236.

(166) ابن خلدون، 4. 22: 299.

(167) المرجع نفسه، 4. 19: 296.

(168) عن عدم انفكاك **صورة** الدولة عن مادة العمران وتأثير أحدهما في الآخر، يقول: «وإذا كانا [الدولة والعمران] لا ينفكان فاختلال أحدهما مؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه. والخلل العظيم إنما يكون من خلال «الدولة الكلية» مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم، أو بني أمية أو بني العباس كذلك؛ وأما «الدولة الشخصية»، مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العمران، حافظة لوجوده وبقائه، وقريبة الشبه بعضها من بعض، فلا تؤثر كثير اختلال، لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة، وهي مستمرة على أشخاص الدولة؛ فإذا ذهبت تلك العصبية، ودفعتها عصبية أخرى مؤثرة في العمران ذهبت أهل الشوكة بأجمعهم وعظم الخلل كما قررناه أولًا. والله سبحانه وتعالى أعلم»، المرجع نفسه، 4. 19: 296 - 297.

(169) يجدر بنا بهذا الصدد أن نشير إلى تمييز ابن خلدون بين الإمكان (القوة) المطلق والإمكان بحسب المادة: «وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع

شيء، فلا يفرض حدًا بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء، فإنا إذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه»، المرجع نفسه، 3: 19: 144.

(170) المرجع نفسه، 4. 19: 297.

(171) المرجع نفسه، 3. 6: 126؛ وقد كان عنوان هذا الفصل من المقدمة هو: «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم».

(172) يقول عن الموجودات الروحانية أو العقول: «وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة، وعقل صرف يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول، وكأنه ذات حقيقتها الإدراك والعقل، فعلومهم حاصلة دائمًا مطابقة بالطبع لمعلوماتهم لا يقع فيها خلل البتة»، المرجع نفسه، 6. 13: 372؛ يقول في المعنى نفسه «فتلتفت [النفس الإنسانية] حينئذ إلى الذوات التي فوقها من الملأ لما بين أفقها وأفقهم من الاتصال في الوجود كما قررنا قبل؛ وتلك الذوات روحانية، وهي إدراك محض، وعقول بالفعل، وفيها صور الموجودات وحقائقها كما مر، فيتجلى فيها شيء من تلك الصور وتقتبس منها علومًا» (1. 6: 85).

(173) المرجع نفسه، 1. 6: 85؛ يعتبر البطليوسي بأن الإدراك بالذات لا يكون إلا في الحياة الثانية، «فيكون منتهى علم الإنسان هو منتهى ذاته، فيصل إلى عالم العقل في **حياته الأولى** بعلمه ونظره، وفي **حياته الثانية** بذاته وجوهره. فهذا هو المراد بقول من قال إن ذات الإنسان تصل بعد مماته إلى حيث وصل علمه في حياته. إلا انه لا يتجاوز مرتبة العقل الفعال...»، أبو محمد عبد الله البطليوسي، **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**، قدم له عبد الرحمن اليافي؛ اعتنى به محمد رضوان الداية (دمشق: دار الفكر، 1988)، ص 62 - 63.

(174) قرأتها فتكتمل ذاتُه، بدلًا من فكمل ذاتَه.

(175) ابن خلدون، 6. 15: 374.

(176) «... وذلك أنها ذات روحانية موجودة بالقوة»، المرجع نفسه، 1. 6: 85.

(177) المرجع نفسه، 6. 18: 390.

(178) نشير إلى أن القول بالتشابهِ والتناسب بين الروح الحيواني والعقلي لم يكن مقبولًا من لدن المشائين العرب، لأن الأول ينتمي إلى عالم البيولوجيا، أي إلى بدن الكائن الحي، بينما ينتسب الثاني إلى العالَم الروحي المفارق للمادة.

(179) المرجع نفسه، 1. 6: 85.

(180) المرجع نفسه.

(181) المرجع نفسه.

(182) المرجع نفسه.

(183) المرجع نفسه.

(184) انظر في هذا الصدد: Mahdi, op. cit p. 173.

(185) تنتهي هذه الفقرة بجملة غامضة من سياق اللغة السقراطية - الأفلاطونية «ويصح وجودها [؟] بالموت في مادتها وصورتها».

(186) المرجع نفسه، 6. 13: 372؛ «إن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وإن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولًا، ثم ما يُكتَسَب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكًا بالفعل، وعقلًا محضًا، فتكون ذاتًا روحانيةً ويُستكمَل حينئذ وجودُها» (5. 33: 339).

(187) عن دور الإدراك الحسي والفكري في صرف النفس عن إدراك الذوات الروحانية، يقول: «وقد كنا قدمنا أن إدراكها على نوعين: إدراك بالظاهر وهو الحواس الخمس، وإدراك بالباطن وهو القوى الدماغية؛ وأن هذا الإدراك كله صارف لها عن إدراكها ما فوقها من ذواتها الروحانية التي هي مستعدة له بالفطرة»، المرجع نفسه، 1. 6: 83؛ ويقول في مكان آخر: «وإنما يمنع من تعلقه للمدارك الغيبية ما هو فيه من حجاب الاشتغال بالبدن وقواه وحواسه. فلو قد خلا من هذا الحجاب وتجرد عنه لرجع إلى حقيقته، وهو عين الإدراك فيعقل كل مدرك. فإذا تجرد عن بعضها خفت شواغله فلابد له من إدراك لمحة من عالمه بقدر ما تجرد له وهو في هذه الحالة قد خفت شواغل الحس الظاهر كلها، وهي الشاغل الأعظم، فاستعد لقبول ما هنالك من المدارك اللائقة من عالمه» (6. 18: 390).

(188) عن اللحظة الأخيرة من تطور الذات، يقول: «فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتًا من الأوقات في لمحة من اللمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد، ويكون لها اتصال بالأفق الذي بعدها شأن الموجودات المرتبة كما قدمناه»، المرجع نفسه، 1. 6: 77 - 78؛ عن مسألة انسلاخ الذات ومفارقتها لأفقها يقول: «وسبب ذلك أن الوحي كما قررنا مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية، وتلقّي كلام النفس؛ فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها، وانسلاخها عنها من أفقها إلى ذلك الأفق الآخر» (1. 6: 80)؛ عن قدرة الأنبياء على الاتصال بالفطرة يقول مثلًا: «وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملةً، جسمانيتها وروحانيتها، إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات ملكًا بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة. وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة، وهي حالة الوحي فطرةً فطرهم الله عليها وجبلةً صوّرهم فيها، ونزههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية...» (1. 6: 79)؛ ويضيف «وأنه يحصل من ذلك [الانسلاخ] لمحة للبشر من صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات، ولا من الأفعال البدنية كلاما أو حركة، ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشرية إلى المَلَكية بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر» (1. 6: 80).

(189) يقول علاقة النفس الناطقة بالبدن (الروح الحيواني): «فالنفس الناطقة إنما تدرك وتعقل بهذا الروح البخاري، وهي متعلقة به، لما اقتضته حكمة التكوين في أن اللطيف لا يؤثر في الكثيف، ولما لطف هذا الروح الحيواني من بين المواد البدنية صار محلًا لآثار الذات المباينة له في جسمانيته، وهي النفس الناطقة وصارت آثارها حاصلة في البدن بواسطته»، المرجع نفسه، 1: 83؛ وعن صلة البراهين العقلية بالجسم يقول: «إذ البراهين والأدلة [العقلية] من جملة المدارك الجسمانية لأنها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر. ونحن نقول إن أول شيء نعنيَ به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغية كلها لأنها منازعة له قادحة فيه» (6. 31: 444)؛ ويتكلم على ضرورة ارتباط الروح العاقل بالجسم، قائلًا: «إذ هو ما دام في بدنه جسماني لا يمكنه التصرف إلا بالمدارك الجسمانية. والمدارك الجسمانية للعلم إنما هي الدماغية، والمتصرف منها هو الخيال، فإنه ينتزع من الصور المحسوسة صورًا خيالية، ثم يدفعها إلى الحافظة تحفظها له إلى وقت الحاجة إليها عند النظر والاستدلال، وكذلك تجرد النفس منها صورًا أخرى نفسانية عقلية، فيترقى التجريد من المحسوس إلى المعقول، والخيال واسطة بينهما» (6. 18: 390).

(190) عن الاتصالين العلوي والسفلي يقول: «فلها في الاتصال جهتا العلو والسُّفْل، وهي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية، فإن عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم من غير زمان وهذا على ما قدمناه من الترتيب المحكم في الوجود باتصال ذواته وقواه بعضها ببعض»، المرجع نفسه، 1. 6: 77.

(191) يقول عن صنف المدركات الروحانية: «لأنّا إنما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركًا آخر للنفس من غير وساطة، وأنها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجًا شديدًا»، المرجع نفسه، 1. 31: 444؛ انظر أيضًا (6. 31: 443).

(192) عن وجود الواقعات بالفعل في النفس يقول: «وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات، فإنها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل، كما هو شأن الذوات الروحانية كلها. وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية. وربما يقع لها ذلك لمحةً بسبب النوم كما نذكر، فتقتبس بها علم ما تتشوف إليه من الأمور المستقبلة وتعود به إلى مداركها... والسبب في وقوع هذه اللمحة للنفس أنها ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدني ومداركه»، المرجع نفسه، 1. 6: 82؛ يبدو أن ابن خلدون شعر بتناقض في قوله؛ إذ كيف تكون «صور الواقعات موجودة بالفعل في النفس» ولا تدركها النفس دائمًا، وكان حله لهذا التناقض أن النفس موجود بالقوة. ومع ذلك يبقى التناقض قائمًا؛ إذ كيف تستكمل النفس بالبدني ومداركه، والحال أن القوة رديفة المادة والبدن.

(193) عن عدم ارتباط الرؤيا بالزمان والمكان، يقول في مضمار كلامه على الأطوار التي تلحق الحقيقة البشرية: «الطور الثاني، عالم النوم، وهو تصور الخيال، بإنفاذ تصوراته جائلة في باطنه، فيدرك منها بحواسه الظاهرة مجردة عن الأزمنة والأمكنة والأحوال الجسمانية جميعها، ويشاهدها في إمكان ليس هو فيه»، المرجع نفسه، 4. 16: 378.

(194) المرجع نفسه، 1. 6: 82.

(195) المرجع نفسه، 6. 31: 444.

(196) المرجع نفسه.

(197) المرجع نفسه.

(198) المرجع نفسه، 6. 18: 390.

(199) المرجع نفسه، 6. 31: 443.

(200) المرجع نفسه، 6. 57: 496؛ ولا شك في أن سياق إشارة ابن خلدون إلى أن «الإدراكات والملكات والألوان» آتية «من خارج»، لا يفيد الخارج الميتافيزيقي، وإنما يفيد الطبيعة، أي إن الإنسان يتلقى كماله الأول من الله، ثم يتلقى كماله الثاني من الطبيعة!

(201) المرجع نفسه، 6. 2: 344.

(202) المرجع نفسه، 5. 33 : 339؛ يتكلم على الأطوار التي تلحق الحقيقة البشرية بلغة أخرى قائلًا: «أعلم أن العالَم البشري أشرف العوالم من الموجودات وأشرفها. وهو وإن اتحدت حقيقة الإنسانية فيه، فله أطوار يخالف كل واحد منها الآخر بأحوال تختص به، حتى كأن الحقائق فيها مختلفة» (6. 16: 378).

(203) المرجع نفسه، 6. 11: 370.

(204) المرجع نفسه، 6. 2: 344؛ ويضيف مبينًا: «ألا ترى إلى أهل الحضر مع أهل البدو، كيف تجد الحضَري متحليًا بالذكاء ممتلئًا من الكيس، حتى إن البدوي ليظنه أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله، وليس كذلك، وما ذاك إلا لإجادته في ملكات الصنائع والآداب في العوائد والأحوال الحضرية ما لا يعرفه البدوي... وكذا أهل المشرق لمّا كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبةً، وأعلى قدمًا، وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة لما قدمناه في الفصل قبل هذا، ظن المغفلون في بدء الرأي أنه لكمال في حقيقة الإنسانية اختصوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك بصحيح. فتفهَّمْه» (6. 2: 344)؛ واكتساب «عقل جديد» لا يعني، كما قلنا، الخروج عن الحقيقة الإنسانية إلى حقيقة أخرى، كما اعتقَدَ بعض الرحّالة عندما قارنوا عقل المغرب بعقل المشرق، وإنما يعنى أن «الذي فَضُل به أهلُ المشرق أهلَ المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من **العقل المزيد** كما تقدم في الصنائع» (6. 2: 344).

(205) نشير في المناسبة إلى التأثير المتبادل بين الذات الفردية والذات الاجتماعية المتمثلة في العمران. فالذات العمرانية هي التي تجعل الإنسان إنسانًا، أي تكسبه ذاته الروحانية المتمثلة في العقل. لكن الذات الفردية باجتهاداتها الشخصية تسهم أيضًا في إثراء الذات العمرانية. غير أن هذا التأثير المتبادل يبدو معقّدًا إذا نظرنا إليه من خلال نظرية العصبية، فالعمران ينتج، من طريق الإنسان، العصبية، وهذه تنتج الدولة ثم الحضارة. لكن ثمرة العمران الذي هو الحضارة، يُحدث وَهْنًا في قوة العصبية فتنهار الدولة، فتكون الحضارة هي سبب خراب العمران، وسبب تقدم الذات البشرية!

(206) المرجع نفسه، 6. 14: 373؛ قارن هذا الموقف بموقف البطليوسي حيث يقول ملخصًا موقف الفلاسفة «فكانت صورة الإنسان أكمل الصور الطبيعية، ولا مرتبة بعدها، إلا **أن يتجوهر الإنسان بالمعارف، فيلتحق بمرتبة المعقولات المجردة من الهيولى والمادة الشبيهة بالهيولي**، أعني موضوع صور الأفلاك وما فيها. فإذا حصل بالجوهر في مرتبة المعقولات حصل في المرتبة التي منها انحطت النفس الناطقة إلى الأجرام، وهي مرتبة العقل الفعال. فصارت الموجودات بهذا الاعتبار كدائرة استدارت حتى التقى طرفاها، وصار الإنسان آخر الدائرة الذي يرجع على أولها»، البطليوسي، ص 44؛ قارن أيضًا بموقف إخوان الصفا «فإذا تأملت يا أخي ما وصفنا وتحقق لك ما ذكرنا، فقد تهيأ لك **أن تصير بالصورة الملكية** فتكون قد حُزت الفضيلة والإنسانية، وتبرأت عن الصورة الحيوانية والصفة البهيمية؛ وتصير من سكان السماء بروحك الزكية ونفسك المضيئة، وتصير **صورتك ذاتية نفسانية، وروحك قدسية عقلية**، ومادتك إلهية، وتستحق حينئذ مرافقة الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين، والشهداء الصالحين، وتدخل الجنان وتحل في دار الحيوان، فيكون طوبى لك وحسن مآب. واعلم أيها الأخ أنه لا يتهيأ لك ذلك بالمعرفة من دون العمل، ولا بالقول من دون الفعل، كما أنه لا يمكنك أن تكون في الدنيا بمجرد نفسك ولطيف روحك من دون جسمك والوسائط التي بين الموجودات وبينك. واعلم أن العلم هو سلم المعرج، والمعرفة هي النور يسعى بين يديك، فبالسلم ترتقي، وبالنور تهتدي»، إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء** (بيروت: دار بيروت/ دار صادر 1957)، مج 4، ص 217.

(207) ابن خلدون، 6. 13: 372.

(208) وقد تدفعنا هذه الرؤية التاريخية للذات البشرية إلى القول إن ابن خلدون طبق خطاطة دورة تحولات العصبية على دورة تحولات الذات الإنسانية. فكما أن العصبية تتعاقب أجيالها الأربعة، كذلك تتعاقب على الذات البشرية أربع صور: **الأولى**، الذات تكون أولًا بالقوة؛ **الثانية**، تصبح ذاتًا بالفعل باستعمالها للدماغ والآلات الحسية؛ و**الثالثة**، بعدها تصير ذاتًا بالفعل الثاني حين تستعمل العقل النظري بإمكاناته ليستخلص من المعطيات الحسية والمفاهيم الأولية مفاهيم ثانية؛ و**الرابعة**، تصير ذاتًا بالفعل بذاتها لا بالآلات، وهنا تحقق فعل الكشف والانسلاخ عن الذات البشرية. غير أن هناك فرقًا أساسيًا بين النسقين، لأن خط تطور العصبية يذهب من العنفوان إلى الشيخوخة والتراخي والتدهور بسبب الحضارة، وكأن العصبية ذات طبيعة بيولوجية، بينما النفس تتطور في اتجاه الأحسن وتتقدم في اطراد مستمر.

(209) نذكر على سبيل المثال استعماله مقولة أو علاقة الإضافة الذاتية لتحليل طبيعة الحكم.

(210) عن انتماء ابن خلدون للبراديغم الفلسفي على الرغم من انتقاده العنيف له، انظر:

Nassif Nassar, *La Pensée réaliste d'Ibn khaldun* (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 48; Al - Azmeh, p. 116.

(211) عن تحويل ابن خلدون للجهاز المفهومي الكلامي والأصولي وحدود هذا التحويل، انظر: علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، [د.ت.])، ص 220.

(212) عن إشارته في شأن انتماء الإنسان إلى جنس الحيوان، يقول: «قد بيّنا أول هذه الفصول أن الإنسان من جنس الحيوانات، وأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام... أو يقتنص به العلمَ بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه... أو يحصل به في تصور الموجودات غائبًا وشاهدًا على ما هي عليه»، ابن خلدون، 6. 15: 374.

(213) يقول عن المعنى البرهاني للعقل: «فيبقى متعودًا للاستدلال والنظر، وهو معنى العقل»، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط 8 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 5. 33: 340؛ سنستعمل لاحقًا في المتن والهوامش ثلاثة أرقام: الرقم الأول يشير إلى الباب، والثاني إلى الفصل، والثالث إلى الصفحة.

(214) يقول معنى العقل المرادف للترتيب والنظام: «... بل للبشر بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر... وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال وبعدها عن المفاسد»، المرجع نفسه، 6: 12: 371؛ وعن معنى الترتيب والنظام والربط واختصاص الإنسان بها يقول: «وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه... وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب في ما يفعل» (6. 11: 370).

(215) «إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس، ومدركاتها متفرقة **خَلِيَّة من الربط**، لأنه لا يكون إلا **بالفكر**»، المرجع نفسه، 6. 11: 370.

(216) عن مراحل التجريد الذي يقوم به الذهن، يقول: «ومحصل ذلك أن النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيُجرد منها أولًا صور منطبقة على جميع الأشخاص، كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين أو شمع، وهذه مجردةٌ من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل. ثم تجرَّد من تلك المعاني الكلية، إذا كانت مشتركة مع معانٍ أخرى وقد تميزت عنها في الذهن فتجرد منها معانٍ أخرى وهي التي اشتركت بها، ثم تجرد ثانيًا إن شاركها غيرها وثالثًا إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكليةً المنطبقة على المعاني والأشخاص كلهم، ولا يكون منها تجريد بعد هذا وهي الأجناس العالية. وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثواني»، المرجع نفسه، 6. 31: 441؛ عن الفكر باعتباره أداة للتجريد، انظر أيضًا 6. 18: 390؛ 6. 23: 401.

(217) في الأصل يصور.

(218) يشير ناصيف نصار إلى أن ابن خلدون لم يكن يُعنى كثيرًا بأمور العمل، انظر:

Nassif Nassar, *La Pensée réaliste d'Ibn khaldun* (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 52.

(219) عن الأنواع الثلاثة من العقول يقول: «قد بينا أول هذه الفصول أن الإنسان من جنس الحيوانات، وأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له يوقع به أفعاله على انتظام، وهو العقل التمييزي، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه، وهو العقل التجريبي، أو يحصل به في تصور الموجودات غائبًا وشاهدًا، على ما هي عليه، وهو العقل النظري. وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه»، ابن خلدون، 6: 15: 374؛ يقول محسن مهدي عن نوعي العقل العملي: »الفصل الذاتي للإنسان هو قوة، أو ملكة العقل، أو هو القوة الناطقة (mind)، أو المفكرة أو الفكر (reflection, cogitativa)، أو الروية (deliberation)... ومن بين قوتي العقل، النظرية والعملية، العقل العملي هو الذي يظهر أولًا، وهو يوجد في أصل كل ما يصنعه الإنسان ويفعله، وهو ما يشكل العمران (culture)... ويميز ابن خلدون، كأرسطو، بين قوتين في العقل العملي: إحداهما موضوعها الصنع (making) ويسميها أرسطو الفن أو الصناعة (art)، والأخرى موضوعها الفعل (doing) ويسميها أرسطو الحكمة العملية. غير أن ابن خلدون حاول فحسب من جهة وصف الوظائف الأكثر بدائية لهاتين القوتين، وسماهما من جهة ثانية باسمَين بسيطين: العقل التمييزي والعقل التجريبي«،

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Phoenix Books, 2nd ed. (Chicago and London: University .of Chicago Press, 1971), p. 173

(220) يقول في نقد أعمال الزِّايرجَة (وهي فن «استخراج الجواب من ألفاظ السؤال»): «ولا سبيل إلى معرفة ذلك من هذه الأعمال، بل البشر محجوبون عنه، وقد استأثر الله بعلمه»، ابن خلدون، 1. 5: 95.

(221) عن قدرة الروح العاقل على إدراك عالم الأمر بذاته إذا تجرد من الجسم يقول: «ثم إن هذا الروح القلبي هو مطية للروح العاقل من الإنسان، والروح العاقل مدرك لجميع ما في عالم الأمر بذاته، إذ حقيقته وذاته عين الإدراك، وإنما يمنع من تعقله للمدارك الغيبية ما هو فيه من حجاب الاشتغال بالبدن وقواه وحواسه. فلو قد خلا من هذا الحجاب وتجرد عنه لرجع إلى حقيقته وهو عين الإدراك، فيعقل كل مدرك»، المرجع نفسه، 6. 18: 390.

(222) يقول عن عقل العواقب: «وذلك أن الإنسان لمّا جُبِل عليها من الفكر في عواقب أحواله، لا بد من أن يفكر في ما يدفع عنه الأذى من الحَر والبرد، كاتخاذ البيوت المكتنفة بالسقف والحيطان»، المرجع نفسه، 5. 25: 320.

(223) عن العقل المعاشي الذي يميز الإنسان: «... وإنما تَميّز عنها [الحيوانات] بالفكر يهتدي به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيّئ لذلك التعاون...»، المرجع نفسه، 6. 1: 341.

(224) عن قدرة الفكر على حيازة العلوم والصنائع يقول: «لمّا كان الإنسان متميزًا عن الحيوانات جميعها بخواص اختص بها: فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تَمَيَّز به عن الحيوانات وشُرِّف بوصفه أعلى المخلوقات»، المرجع نفسه، ص 31؛ وعن تميز الإنسان بالفكر يقول: «ثم إن الصنائع والعلوم إنما هي للإنسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات» (5. 17: 315)؛ ويضيف عن ارتباط الصنائع بالفكر: «ووجود الصنائع دون الفكر ممتنع لأنها ثمرته وتابعة له» (5. 28: 326)؛ «فهو مفكر في ذلك كله دائمًا لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع» (6. 1: 341)؛ عن اختصاص الإنسان بالفكر والروية يقول: «واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية» (1. 6: 77).

(225) وسيتضح في أثناء رده على الفلاسفة أن البراهين العقلية من سياق الأمور الجسمانية، إن «البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية، لأنها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر»، المرجع نفسه، 6: 31: 444؛ ويتضح هذا التصور الجسماني للبرهان العقلي على نحو آخر في مضمار انتقاده نظرية النبوّة عند الفلاسفة الذين كانوا، في نظره، يعتقدون أنها خاصة طبيعية للإنسان، وأنها من شروط قيام الدولة. اعتبر برهانهم هذا غير عقلي لأن المعاينة التاريخية والسياسية تثبت أن معظم الدول ليس قائمًا على الوازع الديني، بل على وازع العصبية أو ما يجري في مجراها. وهذا ما يبينه بقوله: «وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأنها [النبوّة] خاصة طبيعية للإنسان، فيقررون هذا البرهان إلى غاية وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع... وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي، وإنما مدركه الشرع، كما هو مذهب السلف من الأمة» (1. 35)؛ عن ارتباط الملكات بالجسم يقول: «والملكات كلها جسمانية، سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره، كالحساب والجسمانيات كلها محسوسة فتفتقر إلى التعليم» (6. 2: 343).

(226) استقى ابن خلدون جوهر مادته المعرفية بصدد إدراك الغيب من شروح كتاب **الحس والمحسوس** لأرسطو التي يتكلم فيها على وظائف الحلم والرؤيا التي تقوم بها الحواس الداخلية من حافظة وذاكرة وتخيل ومفكرة وتوهم ...إلخ. ويلاحظ قارئ **مقدمة ابن خلدون** أن صاحبها يوحد أحيانًا الفكر «بالقوة المفكرة» (التي هي قوة خيالية تقوم في الأساس بوظيفتي التمييز والتركيب)، وإن كنا نشعر أحيانًا أخرى بأنه كان يميزها في بعض السياقات من الفكر، حيث يجعل الفكر قوة تجريدية استدلالية، بينما المفكرة قوة محركة رؤيوية ومرتبطة عضويًا بمنطقة معينة من الدماغ، شأنها شأن الحواس الداخلية. وبغض النظر عن هذا الالتباس، فإن للفكر علاقة أخرى، هي علاقته بالعقل، حيث يقوم بدور المادة أو المحرك بالنسبة إلى العقل.

(227) عن انتقال النفس من البشرية إلى الملكية يقول: «قد تنسلخ بالكلية من البشرية و[تنتقل] روحانيتها إلى المَلَكية من الأفق الأعلى من غير اكتساب، بل بما جعل الله فيها من الجِبلّة والفطرة الأولى في ذلك»، المرجع نفسه، 1. 6: 78. أضفنا كلمة [وتنتقل] ليستقيم المعنى؛ ويقول إن عملية الانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليست نتيجة «اكتساب، ولا استعانة بشيء من المدارك، ولا من التصورات، ولا من الأفعال البدنية، ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشرية إلى المَلَكية بالفطرة» (ص 80).

(228) عن كون الإدمان على صناعة الحساب يؤدي إلى نشأة عقل جديد، يقول: «ومن أحسن التعليم عندهم الابتداء بها [صناعة الحساب] لأنها معارف متّضحة، وبراهين منتظمة، فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء دُرِّبَ على الصواب»، المرجع نفسه، 6. 20: 396.

(229) المهيع هو الطريق الواسعة البيّنة.

(230) عن استحالة معرفة النسبة، يقول: «ولا تحسبنّ أن هذا الوقوف أو الرجوعَ عنه في قدرتك أو اختيارك، بل هو لونٌ يحصُل للنفس، وصِبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها، إذ لو علمناها لتحرّزنا منها، فلنتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة. وأيضًا فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة (وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا) [الإسراء: 85]، فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها، لنَرْسُخ صبغة التوحيد في النفس، على ما عَلَّمنا الشَارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس»، المرجع نفسه، 6. 10: 363 - 364.

(231) بصدد حدود العقل انظر:

.Nassar, op. cit., pp. 54 - 59

(232) عن كون التجريد له نهاية، انظر مثلًا: ابن خلدون، ص 401، 441.

(233) في مضمار اتكال الفلاسفة على العقل الأول، يقول: «فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله؛ فالوجود أوسع نطاقًا من ذلك (وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) [النحل: 8] وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة، المعرضين عن النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء»، المرجع نفسه، 6. 31: 442.

(234) يعبر عن هذه الفكرة بطريقة أخرى يثير فيها التقابل بين الواقعات الموجودة والواقعات المستقبلة: «وهذا إنما هو في الواقعات الحاصلة في الوجود أو العلم؛ وأما الكائنات المستقبلة، إذا لم تعلم أسباب وقوعها ولا يثبت لها خبر صادق عنها، فهو غيب لا يمكن معرفته»، المرجع نفسه، 1. 6: 94.

(235) في مضمار حديثه عن الصنف الأول من أصناف النفوس البشرية الثلاثة، صنف العلماء والفلاسفة الذين لا يستطيعون الانسلاخ عن البشرية نحو الملكية بسبب عدم وجود استعداد لديهم نحو ذلك، يقول: «والنفوس البشرية على ثلاثة أصناف: صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فينقطع إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية، وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به في العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر في البدن؛ وكلها خيالي منحصر نطاقُه، إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها، وإن فسَد، فسَد ما بعدَها. وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني، وإليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم»، المرجع نفسه، 1. 6: 78.

(236) عن العقل الروحاني الذي يميز الأولياء يقول «وصنف متوجه بتلك **الحركة الفكرية** نحو **العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية** بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، **فيتسع** نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، **ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلها، لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها**، وهذه مدارك **العلماء الأولياء** أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية، وهي الحاصلة بعد الموت **لأهل السعادة** في البرزخ»، المرجع نفسه، 1. 6: 78 - 79.

(237) يضيف إلى هذه الأصناف الثلاثة، صنف رابع من النفوس البشرية، وهي نفس الكاهن، انظر ص 80.

(238) مما يدل على ارتباط الفكر بالجسد جعله اليد ملازمة للفكر في تمييزها الإنسان من الحيوان: «ولما كان العدوان طبيعيًا في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضوًا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضًا من ذلك كله الفكر واليد»، المرجع نفسه، 1. 1: 33.

(239) أتت كلمة يَعُودها في هذا السياق غامضة، نقرأ من بين معانيها في القواميس: رجع، أتاه مرة بعد أخرى، صار؛ كما يمكن أن تقرأ يُعَوّدها.

(240) يذكرنا هذا الطرح بالنقاش غير المباشر الذي دار بين ابن رشد وابن باجة، الذي يدور حول مسألة اعتبار الخيال موضوعًا أم محركًا للعقل، للتوسع في هذا الموضوع، انظر: محمد المصباحي، **إشكالية العقل عند ابن رشد** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1988)، الفقرتان الثانية والثالثة من الفصل الثاني والفقرة الأولى من الفصل الثالث، والفقرة الثانية من الفصل الرابع.

(241) يتكلم ابن خلدون في سياق آخر على أربعة أطوار للوجود البشري «حتى كأن الحقائق فيها مختلفة»، أي لكل وجود حقيقته المختلفة عن حقيقة الآخر. ثلاثة أطوار عامة بين جميع الناس: **الأول**، طور الوجود الجسماني الحاضر الذي يتحكم به الفكر المعاشي؛ **والثاني**، طور النوم الذي يسود فيه الخيال المتحرر من قيود الزمان والمكان، فيتمكن من الرؤيا بالحواس ما يمكن أن يقع له ولغيره في المستقبل؛ **والثالث**، طور الوجود البرزخي بعد الموت حيث ينتعم أو يتعذب فيه الموتى استعدادًا ليوم القيامة؛ **والرابع**، طور النبوّة وهو خاص بأشراف البشر من الأنبياء المكلفين بإصلاح أحوال البشر بعد أن يتلقوا الأوامر والتوجيهات من الملائكة، وهم مختصون بمعرفة الله وتوحيده. للاطلاع على نصه، انظر: ابن خلدون، 6: 378 - 379.

(242) عن لطف الروح، البخاري هو الذي أهّله لأن يكون محلًا للعقل، على الرغم من جسمانيته: «فالنفس الناطقة إنما تدرك وتعقل بهذا الروح البخاري، وهي متعلقة به لما اقتضته حكمة التكوين في أن اللطيف لا يؤثر في الكثيف؛ ولما لطُف هذا الروح الحيواني من بين المواد البدنية، صار محلًا لآثار الذات المباينة له في جسمانيته، وهي النفس الناطقة، وصارت آثارها حاصلة في البدن بوساطته»، المرجع نفسه، 1. 6: 83؛ إنها نزعة طبيعية مغالية.

(243) يشير نصار إلى أن ابن خلدون تجاوز العقلانية الميتافيزيقية لابن رشد، واللاعقلانية الصوفية للغزالي، أو ثنائية الحقيقة، لكن في مجال التوحيد (علم الكلام) فحسب، انظر:

Nassar, p. 53.

(244) يقول محسن مهدي معبِّرًا عن موقف ابن خلدون: «على الرغم من أن العقل هو أنبل جزء في الإنسان، فإنه ليس كل الإنسان»، انظر: Mahdi, op. cit, p. 176.

(245) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط 8 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ص 27؛ سنشير لاحقًا إلى هذه النشرة من المقدمة في المتن فحسب بالصفحة بين قوسين؛ عن تقسيمه إدراك النفس إلى تصور (الذي يعبّر عنه الحد الذي يتكون من الجنس والفصل) وتصديق (وهو ثمرة البرهان على الأعراض الذاتية)، يقول: «اعلم أن العلوم البشرية خزانتها النفس الإنسانية، بما جعل الله فيها من الإدراك، الذي يفيدها ذلك الفكر المحصِّل لها ذلك بالتصور للحقائق أولًا، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانيًا، إما بوسط أو بغير وسط، حتى يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي يعني بإثباتها أو نفسها» (ص 455).

(246) الغريب أنه لم يتكلم على علم السياسة وعلم الأخلاق وعلم الخطابة في جرده العلوم العقلية في: ابن خلدون، الباب السادس.

(247) وردت إشكالية موضوع العلوم في **المقدمة** في صيغ عدة. يأتي الموضوع أحيانًا بصيغة الجمع، لكنه لا يدل على المعنى نفسه: «علم اللغة: هذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية، وذلك أنه لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب، استنبطت القوانين لحفظها كما قلناه»، المرجع نفسه، ص 47؛ ويضيف في الصفحة نفسها «فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث؛ فشمر كثير من أئمة اللسان لذلك وألملوا فيه الدواوين...»؛ «ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك، بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتتوسي ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان. فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم» (ص 348)؛ «هذه حقيقة هذا الفن وتعيين موضوعاته وتعديد التآليف المشهورة لهذا العهد فيه» (ص 361)؛ ويعرِّف العلوم الحكمية قائلًا: «والأول هي العلوم الحِكْمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يَقِفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر» (ص 345).

(248) نلاحظ أنه لم يشر إلى الجهة الثالثة من جهات الأحكام، وهي جهة الضرورة، وكأن ظواهر علم العمران لا تخضع للضرورة، وإنما للإمكان والاستحالة.

(249) عزيز العظمة يذهب إلى أن علم العمران هو نظرة تأويلية إلى الحضارة، وليس نظرة منطقية، انظر:

Aziz Al - Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation* (London: Frank Cass, 1982), p. 129.

(250) عن رؤية ابن خلدون لبنية علمه الجديد التي تتكون من خمسة مطالب، انظر مثلًا:

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Phoenix Books, 2nd ed. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1971), p. 172.

(251) عن سبب عدم ابتكار علم العمران في الحضارات السابقة، يقول: «لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات، وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة، فلهذا هجروه»، ابن خلدون، ص 29 - 30.

(252) يضرب ابن خلدون بعض الأمثلة لهذا الاشتراك: «مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النبوّة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع؛ ومثل ما يذكر في أصول الفقه، في باب إثبات اللغات، أن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع وتبيان العبارات الأخف؛ ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع، وأن القتل أيضًا مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من المقاصد الشرعية في الأحكام جميعها، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران. فكان لها النظر في ما يعرض له، وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الممثلة. وكذلك أيضًا يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكماء الخليقة لكنهم لم يستوفوه»، ابن خلدون، ص 30.

(253) الأصل وجميع.

(254) يعبر عن استغرابه من عدم ظهور علم العمران في الحضارات السابقة بقوله: «ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها عند الفتح، وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة لكَلَفِ المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها ولم نقف على شيء من علوم غيرهم»، المرجع نفسه، ص 29؛ عن شرف موضوع العمران، الذي هو الإنسان، يقول «اعلم أن العالم البشري أشرف العوالم من الموجودات، وأرفعها» (ص 37)؛ وعن كون الإنسان أعلى المخلوقات يقول «لما كان الإنسان متميزًا عن الحيوانات جميعها بخواص اختص بها، فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات وشرف بوصفه [أ]على المخلوقات» (ص 31).

(255) يشير عزيز العظمة إلى شبه آخر بين علم العمران وأصول الفقه وأصول التاريخ، انظر:

Al - Azmeh, p. 128.

(256) عن الاختلاف بين العلوم على الرغم من تشابه موضوعاتها يقول: «وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب... ويسمون هذا المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك «بالمدينة الفاضلة»، والقوانين المراعاة في ذلك «بالسياسة المدنية»، وليس مرادهم السياسة التي يُحمَل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك»، المرجع نفسه، ص 238.

(257) عن اختلاف موضوعات العلوم المتشابهة يقول: «ولذلك يقولون: موضوع الكيمياء جسد في جسد، لأن الإكسير أجزاؤه كلها جسدانية. ويقولون: موضوع الطلسم روح في جسد، لأنه ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية. والطبائع السفلية جسد والطبائع العلوية روحانية. وتحقيق الفرق بين تصرف «أهل الطلسمات» و«أهل الأسماء» - بعد أن تعلم أن التصرف في عالم الطبيعة كله إنما هو للنفس الإنسانية والهمم البشرية أن النفس الإنسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات - إلا أن تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استنزال روحانية الأفلاك وربطها بالصور أو بالنسب العددية. حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته، فعل الخميرة في ما

حصلت فيه. وتصرف أصحاب الأسماء إنما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني، فيسخر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها، لأن مدده أعلى منها» (ص 414)؛ للتوسع عن أنواع التناسب والتباين بين موضوع العلوم، انظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**، تحقيق محمد تقي دانش (طهران: دانشگاه تهران، [1985])، ص 139 - 141؛ وأشار محسن مهدي إلى أن ابن خلدون وضع مقدمات لا تدخل البرهنة عليها ضمن مجال علم العمران، انظر: Mahdi, p. 172.

(258) «وإذا كانت كل حقيقة مُتَعقَّلة طبيعية يصلح أن نبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه»، ابن خلدون، ص 29 - 30.

(259) يقول عن خطر الاختلاط في الموضوع بين العلوم: «ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم»، المرجع نفسه، ص 369؛ ونراه حينما كان بصدد تحديد موضوع علم الكلام نبه إلى عدم تعدي موضوعه قائلًا: «وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية، بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يُستَدل عليها بالأدلة العقلية، فتُرفَع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد. وإذا تأملت حال الفن قي حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدرًا بعد صدر، وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلة، علمتَ حينئذٍ ما قررناه لك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه» (ص 369).

(260) يقول عن توابع موضوع علم الطب: «كذلك ألحقوا بالفن «منافع الأعضاء»، ومعناها المنفعة التي لأجلها خُلق كل عضو من أعضاء البدن الحيواني، وإن لم يكن ذلك من **موضوع** علم الطب، إلا أنهم جعلوه من لواحقه وتوابعه»، المرجع نفسه، ص 405؛ عن استعمال علم الفرائض لأجزاء من علوم أخرى، انظر (ص 397)؛ ويفسر ابن سينا ظاهرة تجاوز العلم لموضوعه إلى علم آخر، قائلًا: «وربما كان الموضوع من علم، والعرَض من علم آخر؛ لكن البحث عنه يكون من جهة ما له ذلك العرض، الذي هو له غريب، ولموضوع آخر ذاتي، مثل الموسيقى الذي موضوعه النغم، وهو من عوارض العلم الطبيعي، وإنما يبحث الموسيقي عن النغم من جهة ما فيها عارض غريب، هو ذاتي لموضوع آخر، أعني المناسبة العددية، فهو لذلك تحت العدد لا تحت العلم الطبيعي»، ابن سينا، **النجاة من الغرق**، ص 139 - 141؛ وعن تعاون العلوم، انظر ص 141 - 142.

(261) عن امتناع برهنة العلم على مبادئه يقول ابن رشد، مثلًا: «فواجب أن لا تعطي صناعة من الصنائع أسباب موضوعاتها التي هي بها أحد الموجودات»، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، حققه وشرحه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، السلسلة التراثية 121 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984)، ص 297.

(262) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء: البرهان**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار النهضة العربية، 1966)، ص 135؛ عن اختصاص الفلسفة بالنظر في المبادئ والأعراض والعلل، انظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء: الإلهيات**، راجعه وقدم له إبراهيم مدكور؛ تحقيق جورج شحاتة قنواتي وآخرون (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960)، ق 1، ص 14 - 15؛ وعن إشارته إلى أن علم مابعد الطبيعة يعطي المادة والطبيعة، يقول: «والعلم الأعلى أعطى البرهان اللمّي الدائم مطلقًا، وأعطى دوام المادة والطبيعة التي لا ضد لها، فيدوم مقتضاها»، ابن سينا، **الشفاء: البرهان**، ص 121؛ لكنه سبق له أن ذكر في الصفحة نفسها أن العلم الطبيعي يعطي هو الآخر الطبيعة والمادة، لكن بوجه آخر غير الذي تعطيه به الفلسفة الأولى: «لكن العلم الطبيعي يعطي العلة التي هي الطبيعة التي لا ضد لها، والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها، فيمتنع أن يعرض فساد أو تغير»، (ص 121)؛ ولاحظ أن الفرق بين الإعطائين هو في الدوام الذي ينسبه إلى البرهان المطلق. ويقول عن الحركة في إطار العلاقة بين العلمين الطبيعي والميتافيزيقي: «لكنا نضع وضعًا يتسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الإلهي أن الأجسام المتحركة هذه الحركات إنما تتحرك عن قوى فيها، هي مبادئ حركاتها وأفعالها»، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الشفاء: الطبيعيات، السماع الطبيعي**، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983)، ص 30.

(263) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ط 2، 4 ج (القاهرة: دار المعارف، 1968)، القسم الأول، ص 482.

(264) المرجع نفسه، القسم 1، ص 479؛ وقد حصر مهمة العلم بقوله: «وأما الموضوعات فهي الأمور التي **توضع** في العلوم، وتطلب أعراضها الذاتية»، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، نقحه وقدّم له ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985)، ص 135.

(265) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة: منطق وإلهيات. وطبيعيات**، تحقيق سليمان دنيا، ذخائر العرب 29 (القاهرة: دار المعارف، 1966)، ص 122.

(266) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحرير موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1973)، ص 703.

(267) ابن رشد، **شرح البرهان**، ص 298.

(268) يقرأ ابن رشد موقف ابن سينا على الشكل الآتي: «فلما اعتقد صحة القول بأن كل علم لا يبرهن مبادئه، وأخذ ذلك بإطلاق، اعتقد أن مبادئ الجوهر المحسوس، سواءً كان أزليًا أو غير أزلي، صاحبُ الفلسفة الأولى هو الذي يتكلف بيان وجودها، فقال إن صاحب العلم الطبيعي يضع وضعًا أن الطبيعة موجودة، وإن صاحب العلم الإلهي هو الذي يبرهن وجودها، ولم يفرق بين الجوهرين في ذلك»، ابن رشد، **تفسير**، ص 1423 - 1424؛ للتوسع في المقارنة بين الفيلسوفين بصدد إثبات أو تسلم موضوع العلم، انظر: محمد المصباحي: «حق النظر في المبادئ الأولى بين العلم والفلسفة»، في: **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد** (بيروت: دار الطليعة، 1998)، ص 84 - 114.

(269) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، عني به محمد وهبي سليمان وأسامة عمورة (دمشق: دار الفكر، 2006)، ج 1، **كتاب آداب تلاوة القرآن**، الباب 3، ص 250.

(270) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **جواهر القرآن ودُرَره** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 16.

(271) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل: الكتاب الذي يرشد إلى سعادة الآخرة**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: مكتبة الجندي، [د.ت.])، ص 12.

(272) عن تنويهه بقيم العقل يقول: «وكيفما كنتَ، فعقلك يوجب عليك الاشتغال بالعلم والعمل، والإعراض عن ملاذ الدنيا، إن سَلِم عليك عقلك وصحت خيرتك»، المرجع نفسه، ص 18.

(273) المرجع نفسه، ص 22.

(274) عن الآثار الوخيمة للغفلة يقول: «فنعوذ بالله من الغفلة فإنها منشأ كل شقاوة»، المرجع نفسه، ص 22.

(275) المرجع نفسه، ص 41؛ ويقول: «فإذا العمل يرجع إلى مجاهدة النفس بإزالة ما لا ينبغي» (ص 42).

(276) عن غاية السعادة والكمال في معرفة الحق أو التوحد به، انظر: المرجع نفسه، ص 43 - 44.

(277) المرجع نفسه، ص 95.

(278) الغزالي، **جواهر القرآن**، ص 32؛ ويقول في المعنى نفسه: «ثم إذا عرفت ذلك، عرفت أنك في هذا العالم نائم وإن كنت مستيقظًا، «فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، فينكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالمثال» (ص 31).

(279) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 70.

(280) المرجع نفسه، ص 22.

(281) المرجع نفسه، ص 21.

(282) المرجع نفسه، ص 59.

(283) عن وحدة الوجود الرؤيوية، انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** ([د.م.]: دار القلم، [د.ت.])، ج 1، **كتاب آداب تلاوة القرآن**، الباب 3، ص 250. عن وحدة الوجود عند الغزالي، انظر: محمد المصباحي: «الغزالي بين وحدة التوحيد ووحدة الأحدية»، في: **دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية**

الإسلامية (الرباط: منشورات عكاظ، 1988)، ص 85 - 112.

(284) عن وظيفتي المرآة (العقل): الصقل ومحاذاة المطلوب، انظر: الغزالي، **ميزان العمل**، ص 41.

(285) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، عرّبه عن الفارسية أحد تلامذته، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ص 24.

(286) عن كون السعادة تُنال بتزكية النفس بالفضائل الذهنية والعملية معًا، انظر: الغزالي، **ميزان العمل**، ص 69.

(287) عن الفرق النوعي بين السعادتين الأخروية والدنيوية، انظر: المرجع نفسه، ص 103.

(288) المرجع نفسه، ص 27.

(289) «فعلمت أن **قوله** سبحانه وتعالى هو **الحق**»، الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب العلم**»، ج 1، الباب 6، ص 164.

(290) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب الفقر والزهد**»، ج 4، ص 199؛ عن أن الحق واحد، انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **القسطاس المستقيم**، قدّم له وذيّله وأعاد تحقيقه □يكتور شلحت (بيروت: دار المشرق، 1983)، ص 74 - 75.

(291) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب الأذكار والدعوات**»، ج 1، الباب 3، ص 706.

(292) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تعليق وتصحيح محمد محمد جابر (القاهرة: مكتبة الجندي، [1930])، ص 14.

(293) الغزالي، **القسطاس**، ص 70.

(294) عن حصر أهل الحق في أهل السنة، انظر: الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب قواعد العقائد**»، ج 1، ص 223.

(295) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب العلم**»، ج 1، الباب 2، ص 65.

(296) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 60.

(297) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب العقائد**»، الفصل 2، ج 1، ص 237.

(298) عن ضرورة العلوم العقلية للعلوم الشرعية، انظر: الغزالي، **ميزان العمل**، ص 124؛ لكنه يقر بأن «المكتسب من العلوم بوساطة العقل ينقسم إلى المعارف الدنيوية والأخروية. وطريقاهما متنافيان» (ص 125).

(299) عن أهمية النظر العقلي في التحرر من التقليد والاتباع، انظر: المرجع نفسه، ص 174 - 175.

(300) المرجع نفسه، ص 174 - 175؛ عن قدرة الحكيم على الفعل الحر، انظر: الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب قواعد العقائد**»، الفصل 3، ج 1، ص 263.

(301) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 175.

(302) الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 23؛ عن معيار الالتذاذ «بالحق الجميل» يقول: »فإن قلت فبماذا أعلم أن الحاصل لي هو **الحق الجميل**، وهو **الوسط المعتدل** بين طرفي الإفراط والتفريط، فطريقك أن تنظر في الأفعال التي يوجبها ذلك الخُلق الذي فيه مجاهدتك، فإذا التَذَّت بفعله، فاعلم أن الخُلق الموجب له راسخ في نفسك«، انظر: الغزالي، **ميزان العمل**، ص 74.

(303) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 53 - 54؛ عن شرف العقل انظر ص 121.

(304) المرجع نفسه، ص 57؛ للتوسع في موقف الغزالي من العقل، انظر: محمد المصباحي: «الإنسان بين العقل العملي والعقل النظري»، في: **من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب** (بيروت: دار الطليعة، 1990).

(305) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 61؛ عن تعلل الغزالي بالإتيان بالحجة الملائمة للحق تبريرًا لاستمراره في العزلة، انظر: الغزالي، **المنقذ**، ص 63.

(306) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 20.

(307) المرجع نفسه، ص 47.

(308) الغزالي، **المنقذ**، ص 30.

(309) يخاطب من يستعمل الوهم في إدراك القول »ولم يكن لك من العقل أن تعرف أن هذا المعقول في نفسه حق«، الغزالي، **القسطاس**، ص 68.

(310) المرجع نفسه، ص 68؛ ويقول «وهبْ أنها لم توجد إلا في كتبهم، فإذا كان ذلك الكلام معقولًا في نفسه، مؤيدًا بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلِمَ ينبغي أن يُهجَر ويُترَك؟ فلو فتحنا هذا الباب، وتطرقنا إلى أن يُهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، للزمنا أن ن-هجر كثيرًا من الحق، ولزمنا أن ن-هجر جملة آيات من آيات **القرآن**، وأخبار الرسول صلى الله عليه وسلّم وحكايات السلف، وكلمات الحكماء والصوفية...»، الغزالي، **المنقذ**، ص 31.

(311) الغزالي، **المنقذ**، ص 34.

(312) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب العلم**»، الباب 6، ص 73.

(313) عن اضطراب المذاهب وتباين المسالك، انظر: الغزالي، **المنقذ**، ص 3.

(314) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة**»، ج 2، الباب 1، ص 155.

(315) الغزالي، **المنقذ**، ص 9.

(316) الغزالي، **القسطاس**، ص 90؛ عن عوائق إدراك الحق، يقول: »الهوى والتعصب وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولي على قلبه ويمنعه من إدراك الحق حتى لو قيل له هل تريد أن يكشف الله تعالى لك الغطاء ويعرفك بالعيان أن الحق مع خصمك لكره ذلك خيفة من أن يفرح به خصمه«، الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب الاعتقاد**»، الفصل 2، ج 1، ص 231؛ وعن انسداد طريق الجدل، يقول:»إن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود« (ج 1، ص 231)؛ عن الإنسان في الدنيا كالمريض الذي يطلب الشفاء لا الجدال في الدواء، انظر: الغزالي، **ميزان العمل**، ص 25.

(317) الغزالي، **المنقذ**، ص 6؛ عن اقتسام الفرق الأربع البحث عن الحق، انظر ص 13 - 14.

(318) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 25.

(319) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب آداب النكاح**»، ج 2، ص 887.

(320) له تعريف جميل للصدق بأنه «مساواة السريرة للعلانية»، انظر: المرجع نفسه، ج 4، ص 3189.

(321) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 23.

(322) المرجع نفسه، ص 117.

(323) المرجع نفسه، ص 70.

(324) المرجع نفسه، ص 69.

(325) المرجع نفسه، ص 69.

(326) الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 100 - 101.

(327) المرجع نفسه، ص 11.

(328) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة**»، ج 2، الباب 3: «حقوق المسلم»، ص 1235.

(329) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 45.

(330) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب النية والإخلاص والصدق**»، ج 4، ص 3184.

(331) عن مفهومه للعمل، انظر: الغزالي، **ميزان العمل**، ص 21.

(332) عن الأحوال الثلاث لمجاهدة الهوى، انظر: المرجع نفسه، ص 59.

(333) عن حقوق المملوك، انظر: الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة**»، ج 2، ص 1249.

(334) عن أن اختلاف الخَلْق حكم ضروري أزلي، انظر: الغزالي، **القسطاس**، ص 83.

(335) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب الحلال والحرام**»، ج 2، ص 1097.

(336) عن الشعور بالحيرة أمام تعدد الرأي، انظر: الغزالي، **المنقذ**، ص 61؛ عن وصفه لمعالم الحيرة إزاء الحق، انظر: الغزالي، **ميزان العمل**، ص 172.

(337) عن الطرق الثلاث وأصناف الناس الثلاث، انظر: الغزالي، **القسطاس**، ص 91؛ وعن تلطفه في الجدل، انظر ص 89 - 90؛ عن خطر الجدل على العامي، انظر ص 86؛ عن قصور العوام عن إدراك الحقائق، انظر ص 85.

(338) المرجع نفسه، ص 90.

(339) عن الاستكبار عن الحق وكراهته، انظر: الغزالي، **إحياء** (2006)؛ ج 1، الباب 4، ص 127 - 128.

(340) الغزالي، **القسطاس**، ص 90.

(341) عن خطر سريان البدعة بين الناس، انظر: الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة**»، ج 2، ص 154.

(342) المرجع نفسه، الباب 1، ص 1157.

(343) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 16 - 17.

(344) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة**»، ج 2، ص 1151.

(345) المرجع نفسه.

(346) المرجع نفسه، «**كتاب النية والإخلاص والصدق**»، ج 4، الباب 3، ص 3180.

(347) الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 23.

(348) عن رضا الخلق ورضا الحق، انظر: المرجع نفسه، ص 28 - 29.

(349) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة**»، ج 2، الباب 2، ص 1168.

(350) المرجع نفسه، «**كتاب أسرار الصلاة**»، ج 1، الباب 3، ص 386.

(351) المرجع نفسه، ص 387.

(352) هو قول لسلمان الفارسي، انظر: المرجع نفسه، «**كتاب ترتيب الأوراد**»، ج 1، ص 770.

(353) المرجع نفسه، «**كتاب آداب الكسب والمعاش**»، ج 2، ص 967.

(354) المرجع نفسه، «**كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة**»، ج 2، ص 1238.

(355) المرجع نفسه، «**كتاب آداب النكاح**»، ج 2، ص 882، في هذه النشرة ناقصة «عليها الحقوق».

(356) عن تشابه عقد الأخوة وعقد النكاح انظر: المرجع نفسه، «**كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة**»، ج 2، ص 1160.

(357) عن الحقوق الثمانية لعقد الأخوة، انظر: المرجع نفسه.

(358) عن مراتب الحق في مال الأخ، انظر: المرجع نفسه، ص 1160 - 1164.

(359) المرجع نفسه، ص 1163.

(360) عن حق قضاء حاجات الأخ، انظر: المرجع نفسه، ص 1166.

(361) عن حق السكوت انظر: المرجع نفسه. وعن تدخل حق الله معيارًا في حق النفس وحق الأخ، انظر ص 1167.

(362) عن حق السكوت بالقلب بترك إساءة الظن، انظر: المرجع نفسه، ص 1168.

(363) عن التذرع بالسهو والنسيان، يقول «فأما ما انكشف بيقين ومشاهدة فلا يمكنك أن لا تعلمه، وعليك أن تحمل ما تشاهد على **سهو ونسيان** إن أمكن... فستر العيوب والتجاهل والتغافل شيمة أهل الدين»، انظر: المرجع نفسه، ص 1168.

(364) عن حق النطق بالمحبة في مقابل حق السكوت عن الكراهة، انظر: المرجع نفسه، ص 1174.

(365) عن الحق في العفو عن الزلات و الهفوات، انظر: المرجع نفسه، ص 1180.

(366) المرجع نفسه، ص 1185.

(367) المرجع نفسه، ص 1187.

(368) يقول عن أسبقية الحق في الدين: »ليس من الوفاء موافقة الأخ في ما يخالف الحق في أمر يتعلق بالدين، بل من الوفاء له المخالفة«، المرجع نفسه، ص 1168.

(369) المرجع نفسه، ص 1189.

(370) عن حق البساطة وترك التكلف والتكليف، انظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 1190.

(371) المرجع نفسه، ج 2، ص 1194.

(372) عن التفاوت في حقوق الصحبة والأخوة، انظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 1200.

(373) المرجع نفسه.

(374) فمثلًا تتطلب حقوق المسلم »أن **تسلّم** عليه إذا لقيته، وتجيبه إذا دعاك، وتشمته إذا عطس، وتعوده إذا مرض، وتشهد جنازته إذا مات، وتبرّ قَسَمه إذا أقسم عليك، وتنصح له إذا استنصحك، وتحفظه بظهر الغيب إذا غاب عنك، وتحب له ما تحب لنفسك، وتكره له ما تكره لنفسك «، المرجع نفسه.

(375) المرجع نفسه، «**كتاب النية والإخلاص والصدق**»، ج 4، ص 3182.

(376) معاريض الكلام: ما عُرّض به ولم يصرح، أو التورية بالشيء عن الشيء، وهي تُغني عن الكذب، عن: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، 1956).

(377) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب النية والإخلاص والصدق**»، ج 4، ص 3182 - 3183.

(378) المرجع نفسه، «**كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة**»، ج 2، ص 1170.

(379) عن مواضع الترخيص في الكذب يقول: »ورخص في **النطق على وفق المصلحة** في ثلاثة مواضع: من أصلح بين اثنين، ومن كان له زوجتان، ومن كان في مصالح الحرب«، المرجع نفسه، ج 4، ص 3183.

(380) »**والصدق هنا يتحول إلى النية** فلا يراعي فيه إلا صدق النية وإرادة الخير«، المرجع نفسه.

(381) المرجع نفسه، «**كتاب الحلال والحرام**»، ج 2، ص 1066؛ كما يقول في مكان آخر »والمجهول لا تسكن النفس إليه، بل سكون النفس إلى قول فاسق جرب باجتناب الكذب أغلب منه إلى قول المجهول«، انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، إعداد محمد يوسف نجم، ط 2 مصححة ومفهرسة (بيروت: دار صادر، 2010)، ج 1، ص 188؛ غير أنه يذكر في الكتاب نفسه »بل يجب علينا قبول قول العدل وربما كان كاذبًا أو غالطًا، ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقًا« (ج 1، ص 183)؛ ويؤكد ذلك قائلًا: »أما رد خبر الفاسق والمجهول فقريب من القطع« (ج 1، ص 188).

(382) الغزالي، **إحياء** (2006)، «**كتاب الخوف والرجاء**»، ج 4، ص 2765.

(383) **الغزالي، القسطاس**، ص 72.

(384) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، عرّبه عن الفارسية أحد تلامذته، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ص 49.

(385) عن فضيلة الحكمة باعتبارها ثمرة تهذيب قوة الفكر: »ولنذكر جمل العلم الأخص من هذه العلوم السياسية فإنه المقصود بالبيان، ومجامع القوى التي لا بد من تهذيبها ثلاث: قوة التفكر وقوة الشهوة وقوة الغضب. ومهما هذبت قوة الفكر وأصلحت كما ينبغي، حصلت بها الحكمة، التي أخبر الله عنها حيث قال (وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا)، وثمرتها أن يتيسر له الفرق بين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الصدق والكذب في المقال، وبين الجميل والقبيح في الأفعال، ولا يلتبس عليه شيء من ذلك، مع أنه الأمر الملتبس على أكثر الخلق» [البقرة: 269]، انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل: الكتاب الذي يرشد إلى سعادة الآخرة**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: مكتبة الجندي، [د.ت.])، ص 53 - 54.

(386) عن الارتباط الذاتي للعدل والظلم بالأفعال، وليس بعدم جواز نسخه كما يدعي المعتزلة يقول: »ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ، خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا من الأفعال ما لها صفات نفسية تقتضي حسنها وقبحها، فلا يمكن نسخها، مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم، فلا يجوز نسخ وجوبه، ومثل الكفر والظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه، وبنوا هذا على تحسين العقل وتقبيحه وعلى وجوب الأصلح على الله تعالى، وحجروا بسببه على الله تعالى في الأمر والنهي«، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، إعداد محمد يوسف نجم، ط 2 مصححة ومفهرسة (بيروت: دار صادر، 2010)، ج 1، ص 144.

(387) عن أنواع الظلم يقول: »الظلم نوعان: أحدهما ظلم السلطان لرعيته، وجور القوي على الضعيف، والغني على الفقير؛ والثاني ظلمك لنفسك، وذلك من شؤم معصيتك، فلا تظلم ليُرفع عنك الظلم«، الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 47؛ يورد تقسيمًا ثلاثيًا للظلم: ظلم الناس لنفسها، الظلم في المعاملات، والظلم في الاعتقادات، وظلم إزاء النفس: المعاصي »وقال قتادة: الظلم ثلاثة أضرب: ظلم لا يغفر لصاحبه، وظلم لا يدوم، وظلم يغفر لصاحبه. فأما الذي لا يغفر لصاحبه فهو الشرك بالله تعالى. قال الله تعالى (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)؛ وأما الظلم الذي لا يدوم فهو ظلم العباد بعضهم لبعض؛ وأما الظلم الذي يغفر لصاحبه فهو ظلم العبد نفسه، بارتكاب الذنوب ثم يرجع إلى ربه ويتوب، فإن الله يغفر له برحمته، ويدخله الجنة بفضله» [لقمان:13] (ص 49 - 50).

(388) المرجع نفسه، ص 54؛ عن الاعتدال في الفضائل والخلقية، انظر: الغزالي، **ميزان العمل**، ص 72 - 75.

(389) الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 61.

(390) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، عني به الشيخ محمد الدالي بلطة (بيروت: المكتبة العصرية، 2009)، «**كتاب قواعد العقائد**»، ج 1، ص 128.

(391) المرجع نفسه، ص 23.

(392) المرجع نفسه، ص 59.

(393) المرجع نفسه، «**كتاب آداب النكاح**»، ج 2، ص 65؛ عن العدالة الكوسمولوجية يذكر: »حكمة: قال سقراط: العالم مركب من العدل، فإذا جاء الجور لا يثبت ولا يستقر«، انظر: الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 61.

(394) الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 27.

(395) عن أخلاق العدل ينقل هذا القول المأثور: »سأل عمر بن عبد العزيز محمد بن كعب القرظي فقال: صف لي العدل! فقال: كل مسلم أكبر منك سنًا فكن له ولدًا، ومن كان أصغر منك فكن له أبًا، ومن كان مثلك فكن له أخًا، وعاقب كل مجرم على قدر جرمه، وإياك أن تضرب مسلمًا سوطًا واحدًا على حقد منك فإن ذلك يصيرك إلى النار«، انظر: المرجع نفسه، ص 20.

(396) عن ضرورة التعامل بالتساوي مع كل الناس يقول: »**والعدل التام** هو أن تساوي بين المجهول الذي لا يعرف، وبين المحتشم صاحب الجاه المعروف في مقام واحد في الدعاوى، وتنظر أيضًا بعين واحدة، ولا تفضل أحدهما على الآخر لأجل أن أحدهما فقير والآخر غني، فإن الجوهر والخزف في الآخرة بسعر واحد. ولا يحرق عاقل نفسه بالنار، لحشمة الأغيار«، المرجع نفسه، ص 57.

(397) عن تقديره للفاسق في بعض الحيثيات يقول: »وكذلك يسأل عبده وخادمه ليعرف طريق اكتسابه فهاهنا يفيد السؤال، فإذا كان صاحب المال متهمًا فليسأل من غيره، فإذا أخبره عدل واحد قبله. وإن أخبره فاسق يعلم من قرينة حاله أنه لا يكذب حيث لا غرض له فيه، جاز قبوله، لأن هذا أمر بينه وبين الله تعالى، والمطلوب ثقة النفس. وقد يحصل من الثقة بقَول الفاسق ما لا يحصل بقول عدل في بعض الأحوال. وليس كل من فسق يكذب، ولا كل من ترى العدالة في ظاهره يصدق، وإنما نيطت الشهادة بالعدالة الظاهرة لضرورة الحكم، فإن البواطن لا يطلع عليها«، الغزالي، **إحياء**، «**كتاب الحلال والحرام**»، ج 2، ص 172؛ لكنه في مكان آخر يقول: »ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقًا، بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به، وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به«، الغزالي، **المستصفى**، ج 1، ص 183.

(398) عن تسرب الكذب والوهم إلى أقوال العدول يقول: »فإن النقلة وإن كانوا عدولًا فالغلط جائز عليهم، والكذب لغرض خفي جائز عليهم، لأن العدل أيضًا قد يكذب، والوهم جائز عليه، فإنه قد يسبق إلى سمعهم خلاف ما يقوله القائل وكذا إلى فهمهم. فهذا ورع لم ينقل مثله عن الصحابة في ما كانوا يسمعونه من عدل تسكن نفوسهم إليه«، الغزالي، **إحياء**، «**كتاب الحلال والحرام**»، ج 2، ص 161.

(399) الغزالي، **المستصفى**، ج 1، ص 186؛ أما رواية الكافر »فلا خلاف في أن رواية الكافر لا تقبل لأنه متهم في الدين، وإن كانت تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة... وهو أولى من قولنا الفاسق مردود الشهادة، والكفر أعظم أنواع الفسق« (ج 1، ص 185)؛ وهو في أكثر من مناسبة يعرّف العدالة بالإسلام »قلنا إذا كان حد العدالة هو الإسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التتبع حتى يظهر الفسق« (ج 1، ص 186).

(400) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 97.

(401) المرجع نفسه، ص 54.

(402) المرجع نفسه، ص 76.

(403) المرجع نفسه، ص 54.

(404) المرجع نفسه، ص 53.

(405) الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 49.

(406) المرجع نفسه، ص 22 - 23.

(407) المرجع نفسه، ص 15.

(408) المرجع نفسه، ص 61؛ ويقول: »حكمة: سئل أرسطاطاليس: هل يجوز أن يُدعى أحد ملكًا غير الله تعالى؟ فقال: من وجدت فيه هذه الخصال، وإن كانت عارية: العلم والعدل والسخاء والحلم والرقة وما ناسبها، لأن الملوك إنما كانوا ملوكًا بالظل الإلهي، وضياء الحس، وطهارة النفس، وتزايد العقل والعلم، وقدم الدولة، وشرف الأصل...« (ص 60).

(409) المرجع نفسه، ص 62.

(410) المرجع نفسه، ص 49.

(411) عن أهمية العدل في الذكر الحسن يقول: »فإن شئت أن تعلم أن **عدل** السلطان وتقيته سبب لجميل ذكره ونبل فخره، فانظر في أخبار عمر بن عبد العزيز فإنه لم يكن لأحد من بني أمية وبني مروان مثل مدحه ومحمدته، ولا يدعي إلا له، ولا يثنى إلا عليه، لأنه كان عادلًا تقيًا كريمًا، حسن السيرة تقي السريرة«، المرجع نفسه، ص 56؛ »وكذلك قال علي رضي الله عنه ليس شيء أحب إلى الله تعالى من عدل إمام ورفقه ولا شيء أبغض إليه من جوره وخرقه«، الغزالي، **إحياء**، «**كتاب الحلال والحرام**»، ج 2، ص 71.

(412) **الغزالي، التبر المسبوك**، ص 15.

(413) المرجع نفسه، ص 16.

(414) الغزالي، **ميزان العمل**، ص 98 - 99.

(415) المرجع نفسه، ص 14.

(416) المرجع نفسه، ص 22.

(417) المرجع نفسه، ص 42؛ عن الربط بين العدل السياسي - الدنيوي والعدل الأخروي يقول: »دخل شبيب بن شيبة يومًا على المهدي فقال: يا أمير المؤمنين إن الله قد أعطاك الدنيا فأعط رعيتك قسطًا من طيب عيشك! فقال المهدي: وما الذي ينبغي أن تُعطى الرعية؟ فقال العدل، فإنه إذا نامت الرعية في أمن منك، نمت آمنًا في قبرك... وأعدل ما استطعت فإنك تجازى بالعدل عدلًا، وبالجور جورًا، وزين نفسك بالتقوى«، الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 59.

(418) «واعلم أن ما كان بينك وبين الخالق سبحانه فإن عفْوَه قريب، وأما ما يتعلق بمظالم الناس فإنه لا يتجاوز به عنك على كل حال يوم القيامة، وخطره عظيم، ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف، ليعلم كيف يطلب العدل والإنصاف يوم القيامة«، انظر: المرجع نفسه، ص 14.

(419) الغزالي، **إحياء**، «**كتاب قواعد العقائد**»، ج 1، ص161؛ عن الربط بين العدل الإلهي ورمزية الميزان يورد: »ولهما من حديث أبي هريرة وعائشة استعاذته من عذاب القبر، وأنه حق وحكمة **عدل** على الجسم والروح على ما يشاء وأن يؤمن بالميزان ذي الكفتين واللسان وصفته في العظم أنه مثل طبقات السموات والأرض توزن الأعمال بقدرة الله تعالى، والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقًا لتمام العدل، وتوضح صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله، وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله« (ص 129).

(420) الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 14. عن ربطه الحق بالقلب: »... أما الذي ليس بمتأول، وهو المعاند بلسانه بعد معرفة الحق بقلبه، فذلك...«، الغزالي، **المستصفى**، ص 85.

(421) الغزالي، **المستصفى**، ص 44.

(422) المرجع نفسه، ص 44؛ ويقول: »روي أنه كلما كانت الولاية أعمر، كانت الرعية أوفى وأشكر. وكانوا يعلمون أن الذي قالته العلماء ونطقت به الحكماء صحيح لا ريب فيه، وهو قولهم إن الدين بالملك، والملك بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل في العباد. فما كانوا يوافقون أحدًا على الجور والظلم، ولا يرضون لحشمهم بالخرق والغشم، علمًا منهم أن الرعية لا تثبت على الجور، وأن الأماكن تخرب إذا استولى عليها الظالمون« (ص 46).

(423) المرجع نفسه، ص 52.

(424) المرجع نفسه، ص 51 - 52.

(425) الغزالي، **إحياء**، «**قواعد العقائد**»، ج 1، ص 128.

(426) المرجع نفسه؛ يقول عن استحالة الظلم على الله: «ولا يمكن الظلم في أفعاله، لأن الظالم هو الذي يتصرف في ملك غيره، والخالق تعالى لا يتصرف إلا في ملكه، وليس معه مالك سواه، وكل ما يكون وهو كائن فهو ملك له، وهو المالك بلا شبيه ولا شريك. وليس لأحد عليه اعتراض بلِمَ وكيف، لكن له الحكم والأمر في كل أفعاله، وما لأحد غير التسليم والنظر إلى صنعه والرضا بقضائه»، الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 12.

(427) الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 16.

(428) عن العدالة بوصفها شرطًا في الشهادة والرواية يقول: »قال الله تعالى: (إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) [الحجرات: 6] وهذا زجر عن اعتماد قول الفاسق، ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة«، الغزالي، **المستصفى**، ج 1، ص 186؛ عن كون العدالة شرطًا في قبول الفتوى يقول: »والشرط الثاني أن يكون عدلًا مجتنبًا للمعاصي القادحة في العدالة. وهذا يشترط لجواز الاعتماد على فتواه، فمن ليس عدلًا فلا تقبل فتواه. أما هو في نفسه فلا. فكأن العدالة شرط القبول للفتوى، لا شرط صحة الاجتهاد» (ج 2، ص 199 - 200).

(429) المرجع نفسه، ج 1، ص 186.

(430) المرجع نفسه.

(431) المرجع نفسه.

(432) المرجع نفسه، ج 1، ص 187.

(433) «وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه إلى حد يستجرئ على الكذب بالأعراض الدنيوية، كيف وقد شرط في العدالة التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروءة«، المرجع نفسه، ج 1، ص 186.

(434) »فإن الضابط في ذلك في ما جاوز محل الإجماع أن يرد إلى اجتهاد الحاكم، فما دل عنده على جراءته على الكذب رد الشهادة به«، المرجع نفسه، ج 1، ص 186.

(435) المرجع نفسه، ج 1، ص 187.

(436) المرجع نفسه، ج 1، ص 185.

(437) المرجع نفسه.

(438) المرجع نفسه، ج 1، ص 186؛ »والمجهول لا تسكن النفس إليه، بل سكون النفس إلى قول فاسق جرب باجتناب الكذب أغلب منه إلى قول المجهول... أما رد خبر الفاسق والمجهول فقريب من القطع« (ج 1، ص 188).

(439) المرجع نفسه، ج 2، ص 108؛ ويضيف في نفس المعنى: »ولا يحكم إلا بقول عدل، وتعرف عدالته بالظن وكذلك الاجتهاد في الوقت والقبلة«.

(440) المرجع نفسه، ويضيف في نفس المعنى: »ولا يحكم إلا بقول عدل، وتعرف عدالته بالظن وكذلك الاجتهاد في الوقت والقبلة«.

(441) المرجع نفسه، ج 2، ص 202.

(442) سبق أن نظرنا في بعض تلك الآراء في بحوث منفصلة، انظر: محمد المصباحي: **إشكالية العقل عند ابن رشد** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1988)؛ **من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب** (بيروت: دار الطليعة، 1990)؛ **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)؛ **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد** (بيروت: دار الطليعة، 1998)؛ **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، أو، صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية** (بيروت: دار الطليعة، 2006)؛ **مع ابن رشد**، سلسلة المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، 2007).

(443) نشير إلى أن هذا البحث قُدِّم أصلًا في ندوة «المعاجم العربية: الواقع والآفاق»، التي نظمت في جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، 25 - 27 أيلول/ سبتمبر 2003.

(444) وهذا المعنى نجده أيضًا في لفظة اللوغوس اليونانية.

(445) «قال الأزهري... سمعت أعرابيًا يقول... تعقّل لي بكفيك حتى أركب بعيري، وذلك أن البعير إن كان مثقّلًا، ولو أناخه لم ينهض به ويحمله، فجمع له يديه وشبّك بين أصابعه حتى وضع فيهما رجله ركب»، أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صيدا، 1956)؛ أبو الفيض المرتضى بن محمد الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحرير عبد المنعم إبراهيم وكريم محمود (بيروت: [د.ت.]، 1971).

(446) الضَّب دُوَيْبَة من الحشرات.

(447) أبو محمد عبد الله بن أبي الفضل اللغوي اللخمي، **واسطة الآداب ومادة الألباب**، مخطوط بالخزانة الوطنية بباريس رقم 6493، Arabe، و168 ظ؛ ونشير في المناسبة إلى أن أناكساغوراس كان يقول **بالعقل** المجرد **حافظ** الوجود، أي حافظ النظام الكلي للعالم.

(448) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، **كتاب جمهرة اللغة** (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، [1926]).

(449) «ولفلان عَقلة يعتقل بها الناس فيصرعهم»، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، **مختصر العين**، قدّم له وحققه نور حامد الشاذلي (بيروت: عالم الكتب، 1996)، ص 77.

(450) «بنو فلان على معاقلهم في الجاهلية إذا كانوا على مراتب آبائهم»، ابن دريد، **كتاب جمهرة اللغة**.

(451) يقال «وليس لفلان معقول أي ليس له عقل..»، كتاب **جمهرة اللغة**. ذكر **لسان العرب** «عقل يعقِل عقلًا ومعقولًا، وهو مصدر، قال سيبويه، هو صفة، وكان يقول إن المصدر لا يأتي على وزن مفعول البتة، ويتأول المعقول فيقول: كأنه عُقِل له شيء، أي حُبِس عليه وأُيِّد وشدد»، ابن منظور، ص 458، عمود 2؛ «والمعقول: العقل، يقال: ما له معقول، أي عَقل، وهو أحد المصادر التي جاءت على مفعول كالميسور والمعسور» (ص 458).

(452) البرود هو »كل ما برد به الشيء، كالشراب تبرد به الغُلة، والكحل تَبرُد به العين، والبرود من الثياب ما لم يكن دقيقًا ولا لينًا، انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، ط 3 (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1998).

(453) عن وجوه عدم مشروعية ربط العقل بالمنع يذكر أبو هلال العسكري: «قال وهذا أحب إليّ في حد العقل من قولهم هو «علم بقبح القبائح والمنع من ركوبها»، لأن في أهل الجنة عقلًا لا يشتهون القبائح وليست علومهم منعًا، ولو كان العقل منعًا لكان الله تعالى عاقلًا لذاته، وكنا معقولين، لأنه الذي منعنا، وقد يكون الإنسان عاقلًا كاملًا مع ارتكابه القبائح. ولما لم يجز أن يوصف الله بأن له علومًا حصرت معلوماته، لم يجز أن يُسمى عاقِلًا، وذلك أنه عالم لذاته بما لا نهاية له من المعلومات، ولهذه العلة لم يجز أن يقال إن الله معقول لنا، لأنه لا يكون محصورًا بعلومنا، كما لا تحيط به علومنا»، الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية** (القاهرة: مكتبة القدس، 1934)، ص 66.

(454) اللخمي، و 139 ظ.

(455) محمد حسين سليمان الأعلمي، **مقتبس الأثر ومجدد ما دثر** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1965)، ج 9، ص 264.

(456) المرجع نفسه، ص 265.

(457) نذكر في هذا الصدد ملاحظة أنطون المقدسي التي يقول فيها «إن اللغة القرآنية، أو لغة نفس الحقبة لا تستعمل كلمة عقل أو أحد مرادفاتها إلا في صيغة فعلية.

في مقابل ذلك، نجد ألفاظ البصيرة (وهي توازي النوس عند أفلاطون) ومشتقاتها أو شبيهاتها (النظرة، النظرة...) كثيرة الورود فيه، كذلك ترد الكلمات التي تعبّر عن قوة الفهم والمتجهة نحوه. فهذه استُعملت كأسماء للدلالة على وظيفة نفسية، أو كأفعال للدلالة على توجيه»:

Antoine Maqdici, «L'Ontologie kérygmatique de Paul Ricoeur: Approches arabes», dans: Gary Brent Madison (sous la dir.), *Sens et existence: En Hommage à Paul Ricoeur*, .L'Ordre philosophique (Paris: Seuil, 1975), pp. 188 - 189

(458) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ط 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي/ مؤسسة التاريخ العربي، 1993)، ص 23.

(459) الثعالبي، أورده اللخمي، ص 140.

(460) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق وتعليق محمد كمال إبراهيم جعفر، شارك في التحقيق إلهام محمد خليل وفوزية فؤاد علي يوسف (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981)، ص 162.

(461) ابن دريد، **كتاب جمهرة اللغة**.

(462) انظر: أبو الطيب محمد صديق خان بن علي القنوجي، **أبجد العلوم**، أعده للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار (بيروت: دار الكتب العلمية، 1978).

(463) وينقل التهانوي «وليس العقل العلم بالنظريات، لأنه [أي العلم النظري] مشروط بالنظر، والنظر مشروط بكمال العقل. فيكون العلم بالنظريات متأخرًا عن العقل بمرتبتين، فلا يكون نفسه»، محمد علي الفاروقي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، حققه لطفي عبد البديع، ترجم النصوص الفارسية عبد المنعم محمد حسنين، راجعه أمين الخولي (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963).

(464) نجد صيغة أخرى في: **الكشاف** «العقل صفة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، وهي الحواس الظاهرة والباطنة»؛ ويفسر الزاوي معنى اشتراط سلامة الآلات التي هي الحواس الظاهرة والباطنة بقوله: «وإنما اعتبر قيد سلامة الآلات لأن النائم لم يَزُل عقله عنه، وان لم يكن عالمًا حالة النوم، لاختلال وقع في الآلات؛ وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئًا من العلوم الضرورية لدهَش ورد عليه»، عن **كشاف اصطلاحات الفنون**.

(465) انظر: الأعلمي، ص 257.

(466) من هنا جاء تعريف العقل الآتي: «والعقل هو العلم الأول الذي يزجر عن القبائح. وكل من كان زاجرُه أقوى كان أعقل»، أبو هلال العسكري، **الفروق**؛ ويذكر الغزالي تعريفًا للعقل «إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية»، الغزالي، **المستصفى**، ص 23.

(467) انظر: الأعلمي، ص 257.

(468) يقول الغزالي: «الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية»، الغزالي، **المستصفى**، ص 23.

(469) عن الحركتين، يورد **الكشاف**: «فبداية درك الحواس هو ارتسام المحسوسات في إحدى الحواس الخمس الظاهرة، ونهاية دركها ارتسامها في الحواس الباطنة. ومن هاهنا بداية درك العقل، ونهاية درك العقل ظهور المطلوب كما عرف في الفكر بمعنى الحركتين».

(470) «وقيل هو نور يضئ به طريق، يبتدئ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس؛ فيبدأ المطلوب للطالب، فيدركه القلب بتأمله، وبتوفيق الله تعالى»، **كشاف اصطلاحات**، نقلًا عن **شرح تجريد العقائد**.

(471) المرجع نفسه.

(472) العقل قوة «للتمييز بين القبح والحسن»، أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ط 4 (القاهرة: دار المأمون، 1938)، والزبيدي **تاج العروس**؛ أو «هو قوة مميزة بين الأمور الحسنة والقبيحة»، **الكشاف**؛ أو العقل «نور في القلب يعرف الحق والباطل».

(473) «والعقل هو العلم الأول الذي يزجر عن القبائح وكل من كان زاجره أقوى كان أعقل»، أبو هلال العسكري، **الفروق**.

(474) «يطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى أن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلًا» الغزالي، **المستصفى**، ص 23.

(475) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968)، ج 2، ص 822.

(476) المرجع نفسه، ج 5، ص 146.

(477) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **كتاب العقد الفريد**، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري (القاهرة: مطبعة التأليف والترجمة والنشر، 1940)، ج 2، ص 248.

(478) الثعالبي، أورده اللخمي، ص 140.

(479) المرجع نفسه، ص 23.

(480) والتعريف نفسه تقريبًا يورده الزبيدي في **تاج العروس** أن «العقل جوهر مجرد عن المادة لا يتعلق بالبدن تعلق التدبير، بل تعلق **التأثير**».

(481) والعقل عند الغزالي «يطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه، وهو عبارة عن الهدوء، فيقال فلان عاقل أي فيه هدوّ»، الغزالي، **المستصفى**، ص 23.

(482) ونجد تعريفًا للعقل يجمع بين الجوهر والنور يقول إن «العقل جوهر مضيء، خلقه الله في الدماغ، وجعل نوره في القلب»، التهانوي، **كشاف اصطلاحات**.

(483) لكن ربما يعرف العقل بجهة أخرى: »العقل بالملكة هو علم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات«، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، **التعريفات** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1971)، ص 81.

(484) »وقد يطلق العقل على ما حصله الإنسان في التجارب ويسمى العقل التجريبي«، علي بن محمد سيف الدين الآمدي، **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983) نشره عمار الطالبي بعنوان: **اصطلاحات الفلاسفة** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983)، ص 63 - 64.

(485) يعرّف سيف الدين الآمدي العقل المستفاد بأنه »عبارة عن القوة النظرية حالة كونها عالمة ومدركة كحال الإنسان عند كتابته«، سيف الدين الآمدي، ص 63؛ ويورد الجرجاني تعريفًا له يقول فيه: »العقل المستفاد هو أن تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه«، الجرجاني، ص 81.

(486) »العقل القدسي عبارة عن القوة النظرية التي من شأنها تحصيل المدركات من غير تعليم وتعلم كحالة النبيء»، سيف الدين الآمدي، ص 63.

(487) هناك عدد آخر من مرادفات العقل نذكر من بينها: (1) الروية وهي النظر والتفكير في الأمور؛ (2) المِرّة: العقل أو شدته، الأصالة والإحكام؛ (3) الزّبر من معانيها: العقل والرأي؛ (4) الحجر «والحجر لحجره عن ركوب المعاصي»، وفي **القرآن** «قسم لذي حجر»؛ (5) الذكاء؛ (6) الفطنة؛ (7) «الحفظ: وهو استحكام المعقول في العقل»؛ (8) «الفقه: وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه»؛ (9) «الدراية: وهي المعرفة الحاصلة بعد تردد مقدمات»؛ (10) الدهاء: تشترك الصيغ الفعلية لمادة 'دها' (دها، دَهِي، دهو، أدهى، دهاه، تدهى) مع معاني مادة 'ذهن' في معاني فطن وفهم وعقل ووعي وبصر بالأمر وجاد رأيه فيه. وتشير الصيغ الاسمية، كالدهاء، إلى جودة الرأي وإلى الأمر العظيم، كما تدل على الأمر المنكر العظيم (الدهاء). تجمع معاني مادة دها إذًا بين الإيجابية التي تتصل بجودة الفكر والرأي والعمل والأمر العظيم، والسلبية: الأمر المنكر.

(488) وفي التنزيل العزيز (إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ) (يوسف: 43).

(489) وبصدد ترادف النظر والاعتبار نقرأ في **إصلاح الوجوه والنظائر**: «النظر: الاعتبار، بدليل قوله تعالى في سورة الغاشية (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت) بمعنى أفلا يعتبرون» [الغاشية: 17]، الحسين بن محمد الدامغاني، **إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، حققه ورتبه وأكمله وأصلحه عبد العزيز سيد الأهل (بيروت: دار العلم للملايين، [1970])، ص 459.

(490) نقله **لسان العرب** عن الجوهري.

(491) كما في التنزيل (أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (الأعراف: 185).

(492) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **معجم مفردات القرآن الكريم**، تحقيق نديم مرعشلي (بيروت: دار الفكر، 1972)، ص 519.

(493) انظر: المرجع نفسه، ص 519.

(494) أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، حقق النص وقدم له مازن المبارك، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991)، ص 89.

(495) انظر: ابن دريد، **كتاب جمهرة اللغة**، وأبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح**، ج 2، ص 501.

(496) القنوجي، ص 121.

(497) أبو النصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، **اللمع**، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1960).

(498) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، 2، 451؛ عن: رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية (بيروت: مكتبة لبنان، 1999).

(499) حول تقابل الحدس والفكر من جهة السرعة يورد الجرجاني: «الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب ويقابله الفكر، وهو أدنى مراتب الكشف»، الجرجاني، ص 45.

(500) القاشاني، ص 37.

(501) نشير إلى جملة من المعاني الاجتماعية للفظ البصيرة: وتلتقي البصيرة بأحد معاني العقل الاجتماعية وهي الدية «والبصيرة: **مقدار الدرهم من الدم**... والبصيرة الدية. والبصائر الديات...». ويمكن أن تفيد البصيرة معنى «الثأر... يعني بالبصائر دم أبيهم؛ يقول تركوا دم أبيهم خلفهم ولم يثأروا... وبصيرتي أي ثأري... «والبصيرة الدِّرع وكل ما لُبِس جُنَّة بصيرة». «والبصرة **التُّرس**، وكل ما لُبِس من السلاح فهو بصائر السلاح» **(لسان العرب)**.

(502) ابن عبد ربه، ج 2، ص 249؛ ويوحد القاشاني بين القلب والنفس الناطقة، انظر: القاشاني، ص 95.

(503) يعرّف القاشاني اللب »هو العقل المنور بنور القدس الصافي عن قشور الأوهام والتخيلات«، انظر: القاشاني، ص 72.

(504) أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، ص 67.

(505) الجرجاني، ص 81.

(506) نشير إلى أن معظم مرادفات العقل وردت في **القرآن الكريم**، باستثناء الذهن، والدهاء، والحجا. فقد ورد اسم البصيرة في معظم صيغه الفعلية والصرفية (ما يقرب من 30 صيغة صرفية)، كما أن كلمة البصيرة وجمعها (بصائر) وردت 7 مرات؛ وورد اسم الاعتبار في صيغة **(** فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**)** (الحشر:2)؛ والفكر: (فكّر، تتفكروا، تتفكرون، يتفكروا، يتفكرون)؛ والفهم: صيغة واحدة **(**ففهمناها سليمان**)** (الأنبياء: 79)؛ والقلب: مادة قلب وردت في صيغ عدة (20) بالإضافة إلى لفظة القلب التي وردت في تصاريف كثيرة (صيغ مادة قَلَب وردت ما مجموعة 169 مرة تقريبًا)؛ واللب: وردت في صيغة الجمع 16 مرة في سياق الذكرى والتقوى...؛ ووردت مادة نظَر في عدة صيغ (25 صيغة) بمعاني شتى، الحسية والمعنوية؛ والنهى: طه 20: 54؛ 128.

(507) يفرق العسكري بين العقل واللب قائلًا: «إن قولنا اللب يفيد أنه من خالص صفات الموصوف به، والعقل يفيد أنه يحصر معلومات الموصوف به، فهو مفارق له من هذا الوجه»، انظر: أبو هلال العسكري، ص 66؛ كما فرق بين «العقل والنهى، أن النُّهَى هو النهاية في المعارف التي لا يحتاج إليها في مفارقة الأطفال ومن يجري مجراهم... ويجوز أن يقال إنها تفيد أن الموصوف بها يصلح أن ينتهي إلى رأيه» (ص 67)؛ كذلك فرّق بين «العقل والحِجا، أن الحجا هو ثبات العقل من قولهم تحجى بالمكان إذا قام به» (ص 67)؛ وفرق «بين العقل والذهن، أن الذهن هو نقيض سوء الفهم، وهو عبارة عن وجود الحفظ لما يتعلمه الإنسان» (ص 67).

(508) ترد في **القرآن** صيغ تقريرية تشير إلى الفهم والتذكر والإدراك والتبصر وأخذ العبرة (وما يعقلها إلا العالمون، لقوم يعقلون، تكون لهم قلوب يعقلون بها، من بعد ما عقلوه، نعقل، يَعقِلها)، وصيغًا للترجي (لعلكم تعقلون)، أو للاستفهام الاستنكاري (أفلا تعقلون؟ أفلا يعقلون؟ أفلم تكونوا تعقلون؟! إن كنتم تعقِلون)، وصيغ للندم (لو كنا نسمع أو نعقل)، كما نلاحظ بأن معظم الصيغ وردت في صيغة سلبية (لا يعقلون).

(509) انظر:

Albert Bayet, *Qu'est ce que le rationalisme?*, Bibliothèque rationaliste (Paris: C. Rieder, 1939), pp. 16 - 18.

(510)

Ibid., pp. 7 - 8.

(511)

Ibid., p. 8.

(512) انظر:

Albert - Charles Yon, *«Ratio» et les mots de la famille de «reor»: Contribution à l'étude historique du vocabulaire latin* (Paris: E. Champion, 1933).

عن:

Bayet, p. 10.

وانظر:

Yon, *«Ratio» et les mots*.

(513)

André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris: Presses univesrsitaires de France, 1962).

(514) إن «العقل هو **التمييز** الذي يتميز به الإنسان من الحيوان جميعه... والعاقل عن غير العاقل»، **لسان العرب**؛ «وقال قوم العقل قوة وغريزة أودعها الله سبحانه في الإنسان ليتميز بها عن الحيوان بإدراك الأمور النظرية»، نقله: الزبيدي، **تاج العروس**، عن صاحب **العقائد النسفية**، ص 25.

(515) الأعلمي، ج 6، ص 110.

(516) المرجع نفسه، ج 6، ص 111.

(517) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، بتحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون (القاهرة: [دار إحياء الكتب العربية، 1950]).

(518) ونقرأ مثلًا عند ابن رشد: «ولو لم يأخذ العقل في هذه صفة وموصوفًا لما أمكنه أن يفهم طبائعها، ولا ينطق عنها»، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحرير موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1973)، ص 1623.

(519) الغزالي، **المستصفى**، ص 23.

(520) من معاني مادة نطق مَنطقه: شد وسطه بالنطاق... انتطق: أحاط، واعتضد بقومه... المنطق: ما يشد به الوسط... النطاق: الحزام... النطق: اللفظ والفهم، انظر: **تاج العروس؛ لسان العرب**...

(521) انظر: محي الدين بن العربي: **كتاب الأسفار**، في: **رسائل ابن عربي** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ص 27.

(522) ابن فارس، **معجم مقاييس**.

(523) اللخمي، ص 140.

(524) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي (القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1929)، مقابسة 39، ص 198.

(525) المرجع نفسه، مقابسة 39، ص 199.

(526) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1987)، ص 466.

(527) محمد المصباحي: «حضور كتاب ما بعد الطبيعة في كتاب فصل المقال»، في: **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)، ص 95 - 117.

(528) عن إشارته إلى جنس النظر الذي ينظر في الشرع يقول: »فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر، وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات، ودلالة الصنعة فيها... فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية«،

Averroès, *Le Livre du discours décisif*, Introd. par Alain de Libera, Trad. Inédite, notes par Mark Geoffrey, GF Flammarion: Bilingue 871 (Paris: Flammarion, 1996), para. 10, p. 110, 148.

(529)

.Ibid., para. 48, p. 148

(530) عن تنويهه بتفوق الإسلام على الأديان السماوية يقول: »فإنه إذا تُؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل، المفيدَين للسعادة، مع ما تضمنته الكتب والشرائع، وُجدت تفضُل في هذا المعنى في الشرائع جميعها، بمقدار غير متناه. وبالجملة فإن كانت هاهنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر، ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز، الذي هو القرآن، هو أولى بذلك وأحرى أضعافًا مضاعفة«، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُبَه المزيفة والبدع المضلة**، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 183؛ ويقول: »وكذلك عرّفت [الشريعة] من الأعمال القدرَ الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية، وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قيست بالشرائع جميعها وُجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق، ولذلك كانت خاتمة الشرائع« (ص 201)؛ »ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه **أتم إفهامًا** لأكثر الناس، **وأكثر تحريكًا للنفوس إلى ما هنالك**، والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع« (ص 202 - 203).

(531) ابن رشد، **تهافت**، ص 527.

(532) عن نهي الفلاسفة التعرض لفحص المعجزات، يقول: »الكلام في المعجزات... يجب ألا يُتعرض للفحص عنها، وتُجعل مسائل؛ فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن مبادئ الشرائع العامة جميعها، مثل هل الله موجود وهل السعادة موجودة، وهل الفضائل موجودة، وأنه لا يشك في وجودها، وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقل الإنسانية«، المرجع نفسه، ص 514.

(533) «أما وقد وقع التصريح فالصواب أن تَعلَم الفرقةُ من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها؛ وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون إلى الحكمة، أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة، أعني على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة. وأن الرأي في الشريعة، الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها، كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل. ولهذا المعنى أضطررنا نحن في هذا الكتاب إلى أن نعرّف أصول الشريعة. فإن أصولها إذا تؤملت وُجدت أشد مطابقة للحكمة مما أُول فيها. وكذلك الرأي الذي ظُن في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يُعرَف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علمًا بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن أيضًا إلى وضع قول، أعني **فصل المقال**، في موافقة الحكمة للشريعة»، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 152 - 153. »فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا، في قول أفردناه، مطابقة الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها«، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة: مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، تقديم وتحقيق محمود قاسم، ط 2، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964)، ص 132؛ ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 99.

(534) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحرير موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1973)، ص 9 - 10.

(535) «ونبّه [الأمر الغالب] الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة»،

.Averroès, para. 72, p. 170

(536) عن اتفاق الشرائع في الإخبار عن بقاء النفس، يقول: »ولمّا كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية... اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير. ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت لأنفس الأشقياء«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 201؛ ويكرر »فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالًا من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس« (ص 202).

(537) ابن رشد، **تهافت**، ص 581.

(538) انظر: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 173.

(539) ابن رشد، **تهافت**، ص 516.

(540) »فإن قيل من أين يُعلم الأصل الأول، وهو أن هاهنا صنفًا من الناس يضعون الشرائع للناس بوحي من الله؟ وكذلك من أين يعلم الأصل الثاني وهو أن ما تضمّن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله؟ قيل: أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا، وبما يأمرون به من الأفعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي/ تدرَك بتعلم. وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقًا في المعرفة بوضع الشرائع، دلّ على أن وضعها لم يكن بتعلم وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 180 - 181.

(541) ابن رشد، **تهافت**، ص 514.

(542) عن نوعي المعجزة يقول: »وبالجملة، متى وُضع أن الرسل موجودون، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان المعجز دليلًا على تصديق النبي. أعني المعجز البراني الذي لا يلائم الصفة التي بها سمي النبي نبيًا. ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المُعجز البراني هو طريق الجمهور فقط. والتصديق من قبل المعجز الملائم طريق مشترك للجمهور والعلماء. فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور. لكن الشرع إذا تُؤمل وُجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلي والملائم، لا المعجز البراني«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 185.

(543) عن خصائص الإعجاز القرآني يقول: »وليس يحتاج في ذلك أن يضع أن الأمور الممتنعة في العقل، ممكنة في حق الأنبياء. وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها، وجدتها من هذا الجنس، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقًا من طريق السماع، كانقلاب العصى حية، وإنما ثبت كونه معجزًا بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة. وبهذا فاقت هذه المعجزة المعجزات جميعها. فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة«، ابن رشد، **تهافت**، ص 516.

(544) عن قطعية الإعجاز القرآني، يقول: »وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته (ص) ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص، فإن تلك وإن كانت أفعالًا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا نفردت، إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا. وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب. ومثال ذلك... لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعًا، ومن طريق الأولى والأحرى«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 184 - 185؛ »ولما وُجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن، عُلم أن ذلك بوحي من عند الله، وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه« (ص 182).

(545) المرجع نفسه، ص 181؛ ويضيف »وقد يعرف ذلك على اليقين مَن زاول العلوم، وبخاصة وضْع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد« (ص 182).

(546) »حتى نقل إلينا نقل تواتر«، المرجع نفسه، ص 181.

(547) ابن رشد، **تهافت**، ص 516.

(548) عن انتقاده ابن سينا في مسألة الوحي والرؤيا، يقول: »وأما يقوله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء انفرد به ابن سينا، وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي... ولم يكن معنى لإدخال مسألة الرؤيا والوحي في هذا الموضع إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعاندة، وهو فعل سفسطائي لا جدلي«، ابن رشد، **تهافت**، ص 500 - 501؛ «وأما ما حكاه في **الرؤيا** عن الفلاسفة، فلا أعلم أحدًا قال به من القدماء إلا ابن سينا« (ص 516)؛ حول نظرية الرؤى عند ابن سينا، انظر: محمد المصباحي، «ابن سينا: الرؤى الطبيعية والغيبية بين المخيلة والعقل»، ورقة مقدمة في: **التقليد والتجديد في الفكر العلمي**، تنسيق بناصر البعزاتي، ندوات ومناظرات 10 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003)، ص 207 - 221؛ حول نظرية الخيال عند ابن سينا، انظر: محمد المصباحي، »الخيال بين الحسي والقدسي عند ابن سينا«، ورقة مقدمة في:

Proceedings of Avicenna International Colloquium, International Colloquium Bu - Ali Sina (Avicenna), August 2004.

(549) عن نظرية الأوائل في الوحي والرؤيا يقول: »والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا، إنما هو عن **الله** تبارك وتعالى، بتوسط موجود روحاني ليس

بجسم، وهو واهب العقل الإنساني عندهم، وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعال، ويُسمَّى في الشريعة مَلَكًا«، ابن رشد، **تهافت**، ص 516.

(550) عن دلالة **القرآن** على نبوته يقول: »فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبني عنده على أصلين، قد نبه عليها الكتاب العزيز: أحدهما أن الصنف الذين يسمون رسلًا وأنبياء، معلوم وجودهم بنفسه. وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله، لا بتعلم إنساني. وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكر وجود الأمور المتواترة... والأصل الثاني أن كل من وُجد عنه هذا الفعل، الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى، فهو نبي. وهذا الأصل أيضًا غير مشكوك فيه في الفطر الإنساني، فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضًا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وُجد منه هذا الفعل فهوي نبي«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 179 - 180.

(551) عن اشتراط قبول الوحي نفسًا قوية، يقول »وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة، والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيًا، التي هي الوحي. ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس أن مَن اقتدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من أهل وقته جميعهم، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه«، المرجع نفسه، ص 185.

(552) كان ابن رشد يستعمل في الأغلب اسم الشرع أو الشريعة، واسم الملة أحيانًا، ولا يستعمل اسم الدين.

(553) عن انعكاسات التأويل الضارة، يقول: »ومن قِبل التأويلات والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع نشأت فرق الإسلام، حتى كفر بعضهم بعضًا وبخاصةٍ الفاسدة منها. فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية وان كانت اقل تأويلًا. فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق«، Averroès, para. 64, pp. 162 - 163.؛ عن التغيير الذي حصل في الشريعة يقول: »فهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 171.

(554) عن نتائج الاضطراب في المعنى، يقول: »فإن الناس قد اضطربوا في المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة«، ابن رشد: **مناهج الأدلة**، ص 133؛ **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 100.

(555) عن الشريعة الأولى، يقول »حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال«، المرجعان نفسهما؛ «وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرًا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر، وإما مبتدع. وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 100.

(556) »وبالجملة، فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع، إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 149.

(557) من طريق الشرع مقارنةً بطريق الأشعرية، يقول: »فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية، فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع وهي الطرق البسيطة«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 161؛ انتقاد المتكلمين: »وإنما سقناه ليعرف ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهانًا، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به. فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية« (ص 111).

(558) عن طبيعة طرق المتكلمين، يقول: »وزائدًا إلى هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور، ولا مع الخواص؛ أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص فلكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان. بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سفسطائية...«، Averroés, para. 65, p. 164. ويقول منتقدًا أهل الكلام: »وليس يوجد هذا في الآراء الشرعية، بل وفي ما سبق للإنسان من العلوم في أول تعلمه، كما نرى قد عرض لكثير من الفتيان الذين سبق لهم في أول تعلمهم العلم المسمى عندنا علم الكلام، فإنه لما كان هذا العلم يُقصَد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من أنواع الأقاويل اتفق، سفسطائية كانت - جاحدة للمبادئ الأولى - أو جدلية أو خطبية أو شعرية. وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بأنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى، ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان وجعلها كلها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب، لأن كثيرًا من الشرائع تضع أن هاهنا أسبابًا عالمة بأمور لا نهاية لها وأنها تصدر عنها أمور لا نهاية لوجودها»، ابن رشد، **تفسير**، ص 43 - 44.

(559) عن التراشق بالتكفير بين المتكلمين، يقول: »ولقد بلغ تعدي نُظَّارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفّرت من ليس يعرف وجود البارىء سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم، وهم الكافرون والضالون بالحقيقة«، Averroès, para. 66, pp. 166 - 168.

(560) عن اختلاف طرائق المتكلمين يقول: »ومن هنا اختلفوا: فقال قوم أول الواجبات النظر، وقال قوم الإيمان، أعني من قبل أنهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أن ذلك طريق واحد. فأخطأوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا«، Ibid.

(561) عن الطرائق المشتركة الموجودة في الكتاب العزيز، يقول: »فإن قيل: فإذا لم تكن هذه الطرق التي سلكتها الأشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة التي قصد الشارع تعليم الجمهور بها، وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها، فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه؟ قلنا: هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط. فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس وهذه هي الطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة. وإذا تؤمل الأمر ظهر أنه ليس يُلفَى طرق مشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة أفضل من الطرق المذكورة فيه«، Ibid., para. 67, p. 168.

(562) عن مسؤولية علماء الكلام في إثارة الشبهات، يقول: »فهذه الشُّبَه كلها فإنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله: فإنه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة... وسبب ذلك العصبية والمحبة، وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سببًا للانخلاع عن المعقولات، كما نرى يَعرض للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا، فهؤلاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 173.

(563) المرجع نفسه، ص 169.

(564) المرجع نفسه، ص 173.

(565) المرجع نفسه، ص 116.

(566) المرجع نفسه، ص 105.

(567) يعرّف الجمهور قائلًا:» وأعني هاهنا بالجمهور كل من لم يُعنَ بالصنائع البرهانية. وسواءً كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له، فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة، إذ أغنى مراتب صناعة الكلام: أن يكون حكمة جدلية، لا برهانية. وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا. فقد تبين من هذا القول القدرُ الذي صُرِّح به للجمهور من المعرفة في هذا، والطرق التي سُلِكت بهم في ذلك«، المرجع نفسه، ص 135 - 136.

(568) المرجع نفسه، ص 139.

(569) المرجع نفسه، ص 148.

(570) Averroès, para. 72, p. 170.

(571) للتوسع في مسألة التأويل انظر: محمد المصباحي: »أحكام التأويل وأخلاقياته عند ابن رشد«؛ «البرهان والتمثيل عند ابن رشد»، في: **مع ابن رشد**، سلسلة المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، 2007)، ص 119 - 142وص 91 - 108 على التوالي.

(572) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 105.

(573) عن ضرورة عدم الإفصاح بالتأويلات للجمهور يقول: »وقد تبين من قولنا... إن هاهنا تأويلات يجب أن لا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم... لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يُحمَل على الإيمان الذي يكون من قِبَل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل. فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قِبَل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصًا بهم فيجب أن يكون بالبرهان، وإن كان بالبرهان، فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل، لأن الله تعالى أخبر أن لها تأويلًا هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة«، Averroès, para. 28, pp. 126 - 128.

(574) عن التقصير في مقصد الشرع عند منع استعمال الأدلة العقلية يقول: »وهذه الفرقة الضالة [الحشوية]، الظاهر من أمرها أنها مقصّرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى، ودعاهم من قِبَلها إلى الإقرار به. وذلك... أنه دعا الناس فيها إلى **التصديق** بوجود البارئ سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تبارك وتعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)» [البقرة: 21]، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 102.

(575) عن اهتمامه **بالقدر والمقدار**، أي الحد الأدنى الذي ينبغي أن يكشفه الشرع للجميع، الذي إذا زيد فيه أو نقص عنه لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع: »وإذ تقرر من هذا المناهج التي سلكها الشرع في تعلم الناس، **أولًا**، وجود الخالق سبحانه، والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه **ثانيًا**، والتي سلكها، **ثالثًا**، في معرفة صفاته، والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس من هذه الأجناس، وهو القدر الذي [إذا] زيد فيه أو نقص أو حرّف أو أُوِّل، لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع، فقد بقي علينا أن نعرِّف أيضًا الطرقَ التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص، ومقدار ما صرح به من ذلك، والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار. ثم نذْكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله، والقدر الذي سلك بهم من ذلك«، المرجع نفسه، ص 136.

(576) عن خصوصية عقل الجمهور يقول: »وهذا أيضًا لا يليق الإفصاح به للجمهور. وإنه لمّا كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل، بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل، مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه«، المرجع نفسه، ص 157 - 158.

(577) عن الطرائق المشتركة الموجودة في الكتاب العزيز يقول: »فإن قيل: فإذا لم تكن هذه الطرق التي سلكتها الأشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة التي قصد الشارع تعليم الجمهور بها، وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها، فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه؟ قلنا: هي الطرق التي ثبتت فحسب في الكتاب العزيز. فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس وهذه هي الطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة. وإذا تؤمل الأمر ظهر أنه ليس يُلفَى طرق مشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة أفضل من الطرق المذكورة فيه«، Averroès, para. 67, p. 168.. عن الطابع اليقيني والبسيط للطرائق الشرعية، يقول: »وذلك أن الطرق الشرعية إذا تُؤمِّلت وُجدت في الأكثر قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 116.

(578) وردت العبارة المستشهد بها في هذا السياق: »وهذه حال شريعتنا هذه التي هي الإسلام في تمثيل هذه الحال [المعاد]. ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في إمكان هذه الأحوال، إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع، وهي كلها من باب قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه، أعني خروجه للوجود، وقياس إمكان وجود الأقل والأصغر على خروج الأعظم والأكبر للوجود...«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 202.

(579) المرجع نفسه، ص 148.

(580) عن قصد الشريعة تعلم الجمهور كافة يقول: «فهي [الشرائع] بالجملة، لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع، كانت واجبة عندهم، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو مَن شأنُه أن يتعلم الحكمة، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور. ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضروريًا في وجود الصنف الخاص وفي حياته. أما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك، وأما عند نقلته إلى ما يخصه، فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأول لذلك أحسن تأويل، وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص، وأنه إن صرح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصاد عن سبيلهم، فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر»، ابن رشد، **تهافت**، ص 582 - 583.

(581) المرجع نفسه، ص 255 - 256.

(582) عن الموقف العدل، أو الجمع بين الموقفين المتعارضين، هناك عدة إشارات في مناسبات متباينة، مثلًا: »فإن قيل: فإذا كان الأمر هكذا، فكيف يُجمع بين هذه التعارض الذي يوجد في المسموع وفي المعقول نفسه؟ قلنا: الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة. وذلك أنه يظهر أن الله تعالى وتبارك قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعًا«، ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 188. عن علاقة موقف الجمع بموقف التفريق الذي تنشأ عنه الشكوك يقول: »وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض. وهي إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض. وبهذا أيضًا تنحل الشكوك التي قيلت في ذلك، أعني الحجج المتعارضة العقلية، أعني أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعًا، أعني بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق، لحقت الشكوك المتقدمة« (ص 190)؛ عن وجوب الجمع بين المتعارضات يقول: »فإن قيل: فما تقول في الإضلال للعبيد، أهو جور أم عدل؟ وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي، مثل قوله تعالى (فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ)، ومثل قوله (وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا)، قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تُحمل على ظاهرها، وذلك أن هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها... وإذا كان هذا التعارض موجودًا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل« [إبراهيم: 4؛ السجدة: 13] (ص 195)؛ «موافقة الحكمة للشريعة» (ص 153). «والحق هو الجمع بينهما» (ص 132)؛ »وهذا بيّن عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه« (ص 117)؛ عن الموقف العدل/ الحق/ في خلق القرآن يقول: »ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يُفَصِّل الأمر، قال إن القرآن مخلوق. ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ، قال إنه غير مخلوق: والحق هو الجمع بينهما« (ص 132). ويتجلى الموقف العدل في: »فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام، بإطلاق، قائما بالمتكلم، أنكرت أن يكون المتكلم فاعلًا للكلام، بإطلاق. والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلًا للكلام، بإطلاق، أنكرت كلا النفس. وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا» (ص 133).

(583) عن الفرق بين معرفة العامة ومعرفة الخاصة، يقول: «وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل. أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع... وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب. والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فحسب، بل ومن قِبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه«، المرجع نفسه، ص 122.

(584) «ولا شك أن مَن حالُه من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فحسب»، المرجع نفسه، ص 122.

(585) المرجع نفسه، ص 149.

(586) عن الدواء الأعظم، انظر: المرجع نفسه، ص 149 - 150؛ ينتهي من تحليله لمثال المركب الأعظم قائلًا: »فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم وسلط الناس التأويل على أدويته، وغيروها وبدلوها، عرض منه للناس أمراضًا شتى، حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس. وهذه هي حال هذه الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلًا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزّق الشرع كل ممزق، وبعُد جدًا عن موضعه الأول. ولما علم صاحب الشرع (ص) أن مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته، قال: «ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة»، يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع، ولم تؤوله تأويلًا صرحت به للناس. وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل، تبينت أن هذا المثال صحيح« (ص 150).

(587) أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، **كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، تحقيق أحمد علمي حمدان (فاس: منشورات كلية الآداب ظهر المهراز، 2012).

(588) يقول عن الفلاسفة »... خصومنا الفلاسفة الذين قصدنا الرد عليهم في هذا الكتاب«، المرجع نفسه، ص 325 - 326.

(589) للتوسع في هذه المسألة، انظر: محمد المصباحي: «مرتبة الفحص الدلالي والفحص الجدلي - الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد» في: **دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية** (الرباط: منشورات عكاظ، 1988)، ص 21 - 22؛ ويبدو أن ابن سينا نفسه تابع نيقولا الدمشقي في بدعته هذه، إذ لم يخصص أي مقالة من **إلهيات الشفاء** للنظر في أسماء علم ما بعد الطبيعة.

(590) انظر: عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها**، المكتبة الفلسفية (تونس/ الجزائر: الدار التونسية للنشر/ المؤسسة الوطنية للكتاب، 1991).

(591) انظر الترجمة العربية لكتاب **تفسير ما بعد الطبيعة** في متن **تفسير** ابن رشد، وانظر ترجمة تريكو الفرنسية:

Aristote, *La Métaphysique*, J. Tricot (Trad.) (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1974), pp. 245 - 323.

(592) والمصطلحات الواردة في مقالة «الدال» من **التفسير** هي: الابتداء، والعلة، والطبيعة، والاسطقس، والمضطر، والواحد، والهوية، والجوهر، والقبل والبعد، والقوة، والكمية، والكيفية، والمضاف، والتام، والنهاية، والذي بذاته، والوضع، والهيئة، والانفعال، والعدم، وله، والذي من الشيء، والجزء، والكل، والناقص، والجنس، والكاذب، والعرَض.

(593) انظر:

Averrois in *Septem Libros Media expotio*, ab Haelia Cretensi, Venise 1560, fol 150r - 152 v.

(594) نشره عثمان أمين: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، حققه وقدم له عثمان أمين (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1958)، وسنشير إلى اسمه الحقيقي، **الجوامع** في ما يأتي من التحليل كي لا يختلط مع التلخيص الذي توجد له ترجمة لاتينية أشرنا إليها في الهامش السابق.

(595) انظر: المكلاتي، ص 82 - 136.

(596) عن إمكان حلول العلم في الجسم يقول: »والنزاع في... قولهم: وكل محل للعلم يستحيل أن يكون جسمًا منقسمًا... لأننا لا نسلم أن كل ما حل في منقسم يلزم أن ون منقسمًا«، المكلاتي، ص 210 - 211؛ يضيف: »ونحن نبين الآن الاعتراض عليه، فنقول 'كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحله جسم من الأجسام' غير مسلَّم« (ص 213)؛ عن عدم تأثر النفس بالجسم على الرغم من حلولها فيه يقول: »إن كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام، فإنا لا نسلم ذلك، أعني أن كل ما هو في جسم فإنه يقبل الانقسام» (ص 213)؛ انظر أيضًا ص 214، 217.

(597) ترد شبهة الفلاسفة كالآتي: »إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية، فهو لا يعقل نفسه، والتالي محال، لأن العقل يعقل نفسه، فالمقدم محال«، المرجع نفسه، ص 220.

(598) يروي عن الفلاسفة شبهة أخرى: »لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية، كالإبصار، لما أدرك آلته، كالحواس جميعها، ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى أنه آلة له، فدل أنه ليس آلة له، ولا محل لما أدركه«، المرجع نفسه، ص 222.

(599) انظر: المرجع نفسه، ص 221، 223.

(600) المرجع نفسه، ص 222.

(601) عن انعكاس طبيعة الكليات على طبيعة مدركها، يقول: »قالت الفلاسفة القوة العقلية تدرك الكليات العقلية... وذلك الكلي المعقول لا إشارة إليه ولا مقدار... فإما أن يكون تجرده... بالإضافة إلى الآخذ وهو النفس العاقلة، فينبغي ألا يكون للنفس وضع ولا إشارة ولا مقدار«، المرجع نفسه، ص 232 - 234.

(602) ينتقد نظرية استحالة حلول العلم في الجسم من دون أن يقدم بديلًا، انظر مثلًا: المرجع نفسه، ص 210؛ لكنه في الباب المخصص لإثبات الصانع صار المكلاتي هو من يبادر إلى تقديم الدعاوى، ويعتبرها برهانية أو قريبة من البرهان. كما صار يستعمل منهج القسمة الثنائية، انظر ص 227 وما بعدها.

(603) «سبب الغلط بين النظار في هذه المسألة اشتراك لفظ الحسن والقبح«، المرجع نفسه، ص 422؛ انظر أيضًا ص 410.

(604) عن عدم استحالة إثبات التركيب لله يقول: «وقوله [ابن سينا] إن واجب الوجود بذاته يستحيل أن يكون مركبًا، لأن المركب داخل في جنس الممكن بذاته، دعوى عرية عن البرهان. وكذلك قوله يستحيل أن يكون واجب الوجود بذاته هيولى أو صورة أو غاية كلام باطل، لأنه اقتصر في إبطال كل قسم منها على الدعوى العرية عن البرهان«، المرجع نفسه، ص 252؛ لكن هذا لا يجعله يقول إن الباري جسم، أو إنه قابل للانقسام في ذاته.

(605) أشار الأستاذ أحمد العلمي حمدان إلى هذا الاحتمال في تعريفه بحياة أبي الحجاج يوسف المكلاتي، انظر: المكلاتي، ص 12.

(606) عن إمكان حلول النفس في الجسم، يقول: »والإنسان في الحقيقة يشعر من أمر النفس أنها في جسم، وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم«، المرجع نفسه، ص 225.

(607) عن حلول العقل في الجسم، يقول: »قولهم إن كانت القوى العقلية قائمة بالبدن، فيضعفها ضعف البدن، فإنا لا نسلم لزوم التالي للمقدم«، المرجع نفسه، ص 229؛ شبهة »إن كان العلم يحل جزءًا من القلب أو الدماغ، فينبغي أن يجوز قيام الجهل بجزء من أجزاء القلب أو الدماغ، لأنا نقول: المحل المتهيء لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد« (ص 219).

(608) عن إمكان أن يكون العقل حاسة، يقول: »فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلًا، ويخالف جميعها«، المرجع نفسه، ص 222.

(609) عن أزلية النفس، يقول: »إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها، وإنها سرمدية عندهم، فجميع ما أوردوه في أزلية العالم أو أبديته واستحالة عدمه، فهو يُطَّرد هاهنا، ويعود انفصالنا عنه، كما سبق، فلا فائدة في إعادته هاهنا«، المرجع نفسه، ص 235.

(610) يوردها المكلاتي بنصها تقريبًا، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1987)، ص 521.

(611) أبو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق حسن آتاي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [د.ت.])، ص 723.

(612) المرجع نفسه، ص 10.

(613) المرجع نفسه.

(614) المرجع نفسه، ص 185.

(615) المرجع نفسه، ص 8.

(616) المرجع نفسه.

(617) انتقد ابن ميمون المتكلمين كثيرًا لسببين في الأقل، **أولهما** أنهم »في مواضع كثيرة يتبعون الخيال، ويسمونه عقلًا«، المرجع نفسه، ص 182؛ **وثانيهما** «وأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة، حتى أنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه» (ص 185)؛ ويذهب إلى درجة وصف ما يؤوّلونه بالهذيان: »... لتكليفك تأويل أمور لا تأويل لها، ولا وُضعت لتتأول، فتحصل من ذلك التكلف على مثل هذا الهذيان العظيم الذي يهذيه ويؤلف فيه أكثر فرق العالم في زماننا هذا، لكونهم يريد كل منهم أن يوجد معانٍ ما لأقاويل لم يقصد بها قائلها شيئًا مما يريدونه هم، بل يكون أبدًا غرضك في أكثر الأمثال معرفة الجملة المقصود معرفتها...« (ص 16 6: - 1)؛ ويعمم ولاءه للفلسفة على جميع الأندلسيين من أهل ملته قائلًا: »أما الأندلسيون من أهل ملتنا كلهم يتمسكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم ما تناقض قاعدة شريعة ولا تجدهم بوجه يسلكون في شيء مسالك المتكلمين. فلذلك، يذهبون في أشياء كثيرة نحو مذهبنا في هذه المقالة في تلك الأمور النزرة الموجودة لمتأخريهم« (ص 180).

(618) المرجع نفسه، ص 5.

(619) المرجع نفسه، ص 6.

(620) المرجع نفسه.

(621) يقول عن كون الظاهر مفيدًا لصلاح أحوال الاجتماعات الإنسانية، والباطن مفيد جدًا في اعتقادات الحق: «وهكذا هي أمثال الأنبياء عليهم السلام: ظواهرها حكمة مفيدة في أشياء كثيرة من جملتها صلاح أحوال الاجتماعات الإنسانية كما يبدو من ظواهر الأمثال وما أشبه ذلك من الأقاويل، وباطنها حكمة مفيدة جدًا في اعتقادات الحق على حقيقته»، المرجع نفسه، ص 13؛ يضيف فوائد أخرى غير الفائدة الدلالية: »اعلم أن كل قصص تجده مذكورًا في التوراة، فهو لفائدة ضرورية في الشريعة، إما لتصحيح رأي هو قاعدة من قواعد الشريعة، أو لإصلاح عمل من الأعمال حتى لا يقع تظالم وعدوان« (ص 708).

(622) نجده مثلًا يقول عن عدم ملاءمة اللغة للتعبير عن حقائق ما بعد الطبيعة: »ولا تعتبر هذه المعاني الدقيقة التي تكاد تفوت الأذهان بالألفاظ المعتادة التي هي أكبر سبب في التخليط، لأن تضيق بنا العبارة جدًا جدًا في كل لغة حتى لا نتصور ذلك المعنى إلا بتسامح في العبارة، فما رمنا الدلالة على كون الإله لا كثيرًا، لم يقدر القائل يقول: إلا واحدًا، وان كان الواحد والكثير من فصول الكم«، المرجع نفسه، ص 135.

(623) المرجع نفسه، ص7 (الحذف الذي وضع بين الزاويتين من عندي).

(624) المرجع نفسه، ص 7 (الحذف الذي وضع بين الزاويتين من عندي).

(625) المرجع نفسه، ص 9.

(626) المرجع نفسه.

(627) المرجع نفسه، ص 18؛ وهذا الاعتذار نجده عند أكثر من فيلسوف، وأشهرهم ابن رشد الذي اعتذر في **فصل المقال** قائلًا: »ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استجزنا أن نكتب في ذلك حرفًا، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان«، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق محمد عبد الواحد العسري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 114.

(628) ابن ميمون، ص 18.

(629) المرجع نفسه.

(630) ويضيف »أما ما يفهم منها مما لم يقله غيري من مشاهيرنا فلا يبينه لغيره ولا يتهافت للرد، لأنه قد يكون ما فهمه من كلامي خلاف ما أردته فيضرني جزاءًا لإرادتي نفعه... بل يتأملها كل من سقطت إلى يدم، فان شفت له غليلًا ولو في أمر ما من جملة ما يشكل فيشكر الله ويقنع بما فهم، وإن لم يجد فيها شيئًا ينفعه بوجه فيحسبها كأنها ما ألفت، وإن ظهر له فيها فساد ما بحسب ظنونه فيتأوله فيحكم بالإبراء ولو بأبعد تأويل، كما فرض علينا في حق جمهورنا، فكيف في حق علمائنا وحَمَلة شريعتنا المجتهدين في إفادتنا الحق بحسب إدراكهم«، المرجع نفسه، ص 17.

(631) اتضع، وَضُعَ: صار ذليلًا؛ اتضع أمام السلطة تذلل وخضع وخشع.

(632) المرجع نفسه، ص 5 - 6.

(633) المرجع نفسه، ص 11.

(634) المرجع نفسه، ص 717؛ عن العبادة العقلية، انظر ص 721 - 718؛ وهذه العبادة ترد عنده في مقابل العبادة بالخيال، أي بالأمثال والألغاز والقصص، وهي عبادة بالتقليد لا بالتفكير.

(635) عن انتقاده للمتكلمين، يقول: «وأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة، حتى إنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه»، المرجع نفسه، ص 185.

(636) المرجع نفسه، ص 10 - 11.

(637) نجد أحيانًا ابن ميمون نفسه ينحاز إلى الاشتراك في الاسم، يقول مثلًا: »فقد بان لمن يفهم معنى التشابه أنه تعالى إنما يقال عليه وعلى كل ما سواه موجود باشتراك محض، وكذلك إنما يطلق العلم والقدرة والإرادة والحياة عليه تعالى، وعلى كل ذي علم وقدرة وإرادة وحياة بالاشتراك المحض الذي لا تشابه معنى بينهما أصلًا«، المرجع نفسه، ص 134؛ كما يقول: »وكما ذاته مباينة لذاتنا... كذلك فعله إليه مباينة لنسبة فعلنا إلينا أيضًا« (ص 236)؛ عن الوجود باشتراك محض (ص 1، 52، 125).

(638) يحرص على الجمع بين كونه توراتيًا وفيلسوفًا وينأى بنفسه عن المتكلمين: «لأن الدليل الذي يستدل به بعض المتكلمين على حدث العالم، وهو أقوى دلائلهم الذي لا يستقر لهم حتى أبطلوا طبيعة الوجود كله، وخالفوا كل ما بينته الفلاسفة، فاني أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الموجود ولا التجئ لمكابرة المحسوسات»، المرجع نفسه، ص 185.

(639) عن إشكالية الاسم المشتق، انظر: المرجع نفسه، ص 149 - 151؛ 158 - 160؛ عن تنزيهه الله من الكثرة والوحدة معًا، يقول: »فكما يستحيل عليه عرَض الكثرة كذلك يستحيل عليه عرَض الوحدة، أعني ليست الوحدة معنى زائدًا على ذاته، بل هو واحد لا بوحدة« (ص 135).

(640) عن حدوث العالَم يقول: »لما كانت قاعدة الشريعة أن العالَم محدث«، المرجع نفسه، ص 708.

(641) يتبنى ابن ميمون نفسه موقف أهل التأويل: »فلا يستبعد في حق الله عز وجل أن تكون هذه الأفعال المختلفة صادرة عن ذات واحدة بسيطة، لا تكثير فيها ولا معنى زائد أصلًا، وتكون كل صفة موجودة في كتب الإله تعالى هي صفة فعله لا صفة ذاته، أو دالة على كمال مطلق لا أن ثمة ذاتًا مركبة من معانٍ مختلفة«، المرجع نفسه، ص 124.

(642) عن حدود التأويل، يقول: »فافهم هذا عني جدًا، فهو أصل كبير عظيم في ما أريد تبيينه، فإذا وجدتني في فصل من فصل هذه المقالة قد بينت معنى مَثل من الأمثال ونبهتك على الجملة الممثولة ما هي، لا تطلب كل جزئيات المعاني التي جاءت في ذلك المثل، وتريد أن تجد لها مطابقة في الشيء الممثول، لأن هذا يخرجك لأحد أمرين: إما ليحيدك عن الغرض المقصود بالمَثل، أو لتكليفك تأويل أمور لا تأويل لها، ولا وُضعت لتتأول...«، المرجع نفسه، ص 16.

(643) كثيرًا ما بدا لنا كتاب **دلالة الحائرين** كأنه يندرج تحت جنس علم الكلام، لا داخل جنس الفلسفة، ومما يدل على ذلك قوله: «... مع تبين عبادة مُدرِك الحقائق الخصيصة به، بعد إدراكه أي شيء هو وإرشاده لحصول تلك العبادة التي هي الغاية الإنسانية«، المرجع نفسه، ص 714؛ كما ذكر «والغاية... أن كمال الإنسان الذي به يفتخر حقيقة هو من حصل له إدراكه تعالى بحسب طاقته، وعرف عنايته بمخلوقاته في إيجادها، وتدبيرها كيف هو، وكانت سيرة ذلك الشخص بعد ذلك الإدراك يقصد بها دائمًا إحسانًا وعدالة وحكمًا تشبهًا بأفعاله تعالى» (ص 740).

(644) المرجع نفسه، ص 415.

(645) عن جبرية أو أشعرية ابن ميمون نقرأ مثلًا: «وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله، ولو فعله مَن فَعَله من الفاعلين القريبين، كما سنبين، فهو السبب الأبعد من جهة ككونه فاعلًا«، المرجع نفسه، ص 172؛ ويقول: «إنما الغرض هنا كونه تعالى فاعلا لجزئيات الأفعال الواقعة في العالم كما هو فاعل العالم بأسره» (ص 171).

(646) انظر: المرجع نفسه، ص 716 - 724.

(647) عن تراتب العلوم، يقول: »ولا يحصل ذلك العلم الإلهي إلا بعد العلم الطبيعي، إذ العلم الطبيعي متاخم للعلم الإلهي ومتقدم له بزمان التعليم«، المرجع نفسه، ص 9 - 10.

(648) انظر: المرجع نفسه، ص 723 - 230.

(649) يقول عن الإخفاء: »وهكذا، كل قصة تخفي عنك علة ذكرها لها سبب وكيد«، المرجع نفسه، ص 714؛ ويقول أيضًا: «... إذ غرضي أن تكون الحقائق تلوح منها، ثم تخفى حتى لا يقاوم الغرض الإلهي الذي لا يمكن مقاومته، الذي جعل الحقائق الخصيصة بإدراكه **خفية** عن جمهور الناس« (ص 7)، وانظر ص 6.

(650) أبو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق حسن آتاي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [د.ت.])، ص 135: 2 - 3؛ ويقول عن المعنى الزائد وأثره في كثرة الموجود: «... لأن كل جسم إنما هو جسم ما من أجل معنى زائد فيه على كونه جسمًا، فهو ذو معنيين ضرورة« (ص 277).

(651) عن علة الإمكان والعرضية في ممكن الوجود، يقول: »إن كل ما لوجوده سبب، فهو «ممكن الوجود» باعتبار ذاته، لأنه إن حضرت أسبابه وجد، وإن لم تحضر أو عدمت أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد«، المرجع نفسه، المقدمة 19، ص 260.

(652) ولعل هذا الموقف الذي أبداه ابن ميمون تجاه الأشاعرة كان صدى للانتقادات التي وجهها ابن رشد لهم، وتحديدًا لرئيسهم في هذه المسألة أبي حامد الغزالي.

(653) عن رفض الأشاعرة لعرضية الوجود وانفصال الوجود عن الماهية، انظر مثلًا: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، **الشامل في أصول الدين**، حققه وقدم له علي سامي النشار، فيصل بدير عون وسهير محمد مختار، مكتبة علم أصول الدين 1 (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969)، ص 129؛ عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **المواقف في علم الكلام** (بيروت: عالم الكتب، [د.ت.])، ص 48 - 52.

(654) عن ذاتية الوجود للشيء، انظر: إمام الحرمين الجويني، ص 129 - 130.

(655) عن أن معنى الوجود هو الشيء، انظر: المرجع نفسه، ص 124؛ الإيجي، ص 53، 56.

(656) نشير إلى أن لابن رشد حلًا مختلفًا لمسألة الفصل والوصل بين الوجود والذات: فهو يرى أن ذاتية الوجود للذات هي التي تضمن معقولية الأشياء واستقلالها بذاتها في الفعل، للتوسع في هذا الأمر، انظر: محمد المصباحي، **من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد** (الرباط: دار الأمان، 2006).

(657) ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 135: 12 - 15.

(658) عن مواجهة ابن رشد مذهب ابن سينا في عرضية الوجود والواحد، انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحرير موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1973)، ص 314، 1280؛ انظر أيضًا: محمد المصباحي: »الواحد بين الذاتية والعرضية، ابن رشد في مواجهة ابن سينا«، في: **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)، ص 211 - 242؛ و**الوجه الآخر لحداثة ابن رشد** (بيروت: دار الطليعة، 1998)، 117 - 118.

(659) انظر: ابن رشد، **تفسير**، ص 1267.

(660) يقول ابن ميمون في المقدمة 21 من الجزء الثاني من **دلالة الحائرين**: »إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال«، ابن ميمون، ص 261؛ ويقول: »ثم نقول إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته يلزم ضرورة أن لا يكون لوجوده سبب ولا يكون فيه تكثير معان أصلًا، كما ذُكِر في المقدمة العشرين، ولا يكون فيه تكثير معان أصلًا، كما ذكر في المقدمة الحادية والعشرين... فقد تبرهن بحسب هذا النظر أن ثم موجودًا لازم الوجود باعتبار ذاته ضرورة، وهو الذي لا سبب لوجوده ولا تركيب فيه، فلذلك لا يكون جسمًا ولا قوة في جسم، وهذا هو الإله جل اسمه« (ص 274)؛ ويقول »وقد تبرهن أن واجب الوجود لا تركيب فيه بوجه من الوجوه« (ص 277)؛ وانظر ص 135.

(661) المرجع نفسه، ص 135: 9؛ انظر 136: 1 - 2؛ يقول: »فكأنه صرح بأن الموصوف هو الصفة بعينها، فكان ذلك تبيينًا في معنى أنه موجود لا بوجود« (158: 17 - 18)؛ «أنه تعالى موجود لا بوجود، وواحد لا بوحدة« (162: 1 - 2)؛ كما يقول في ص 275: »بل هو موجود بذاته«.

(662) عن استحالة التركيب في ذات واجب الوجود يقول: »أما الواجب الوجود البسيط بالحقيقة الذي لا يلحقه تركيب أصلًا«، المرجع نفسه، ص 135: 15 - 16؛ انظر أيضًا ص 137: 22؛ ص 147: 13 - 14؛ ص 148: 21 - 22؛ في مقابل ذلك يصف الوجود المركب بقوله: »إن كل مركب من معنيين فإن ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة، فليس هو واجب الوجود بذاته، لأنه وجوده بوجود جزئيه وبتركيبهما« (ص 261).

(663) عن أن الوجود هو الذات في واجب الوجود، يقول »لا أنية له خارجًا عن ماهيته«، المرجع نفسه، ص 137: 24، وحدة الإنية والماهية، ص 127 - 128.

(664) عن كون واجب الوجود لا ماهية له، انظر: المرجع نفسه، ص 137 - 138.

(665) عن قدم واجب الوجود وخروجه عن نطاق الزمن، انظر: المرجع نفسه، ص 121، 136، 272؛ عن انعدام القوة فيه انظر ص 265 - 266، 275؛ عن عدم تغيره، انظر ص 136.

(666) يقول عن كمال الذات الإلهية: »... الواجب الوجود الذي لا علة له، ولا يلحقه معنى زائد على ذاته الكاملة، التي معنى كمالها سلب النقائص عنها كما بيّنا«، المرجع نفسه، ص 139: 16 - 17؛ وعن علة الكمال والكفاية بالذات، يقول: »وقد يبين بوجوه عدة أن الواجب الوجود لا يصح فيه الثنوية بوجه، لا ند ولا ضد، علة ذلك كله البساطة المحضة والكمال المحض الذي لا يفضل عنه شيء يكون خارجًا عن ذاته من نوعه، وعدم العلة والسبب من كل جهة، فلا مشاركة أصلًا« (ص 274)؛ انظر أيضًا ص 159.

(667) المرجع نفسه، ص 135: 4 - 8.

(668) المرجع نفسه، ص 158.

(669) انظر: المرجع نفسه، ص 136 - 137.

(670) المرجع نفسه، ص 256.

(671) المرجع نفسه، ص 136؛ وانظر ص 275.

(672) يقول عن الوحدة: »كذلك يستحيل عليه عرض الوحدة، أعني أن ليس الوحدة معنى زائدًا على ذاته، بل هو واحد لا بوحدة«، المرجع نفسه، ص 135: 17 - 18.

(673) بصدد نفي انتماء واجب الوجود إلى الواحد بالجنس أو بالنوع أو حتى بالعدد، انظر ترجمة مونك لكتاب **دلالة الحائرين**:

Moïse Ben Maimoun (Maïmonide), *Le Guide des égarés, Traité de théologie et de philosophie*, Publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives par S. Munk (Paris: A. Franck, 1856 - 1866), vol. I, p. 245, note 2.

(674) يقول عن الوحدة بمعنى الانفراد: »... ثم أدركنا أن هذا الموجود لا آخر مثله، فقولنا هو واحد، المعنى: نفي الكثرة«، ابن ميمون، ص 139.

(675) المرجع نفسه، ص 140؛ **وانظر الفصول** 57 - 60.

(676) من المعلوم أن تأثير الأنموذج النهضوي الأندلسي في النهضة الأوروبية كان أكبر كثيرًا من تأثيره في النهضة العربية الحديثة، حيث استطاع أن يُساهم في بعث نهضات أوروبية تجريبية منذ القرن الثاني عشر في مجالات العلوم الطبيعية والطبية والصيدلية والفلسفية. تعرفت أوروبا إلى أرسطو (Aristote) وأبوقراط (Hippocrate) وجالينوس (Galien) وبطليموس (Ptolémée) من خلال ابن باجة (Avempace) وابن طفيل (Ibn Tofaïl) وابن رشد (Averroes) والبطروجي (Alpetragius) ...إلخ.

(677) انظر:

Miguel Cruz Hernández: *Historia de la filosofia española: [1], Filosofia hispano - musulmana*, vol. 2 (Madrid: Asociacion española para el progreso de las ciencias, 1957), pp. 40 - 42; *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Universidad. Textos 28 - 29 (Madrid: Alianza editorial, 1981), pp. 127 - 129; «Averroes, un andalusi universal,» *A Distancia*, (no. 1 (1987.

(678) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1987)، ص 451.

(679) عن تنويه ابن رشد بموقع الأندلس الجغرافي بقوله: «وبلادنا هذه هي في الحر والبرد متوسطة بين بلاد جالينوس وبلاد الرازي»، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكليات في الطب**، تحقيق وتعليق سعيد شيبان وعمار الطالبي، مراجعة أبي شادي الروبي، تصدير إبراهيم بيومي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989)، ص 365.

(680) عن ولاء الأندلسيين من أهل ملة ابن ميمون للفلسفة يقول: »أما الأندلسيون من أهل ملتنا كلهم يتمسكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم ما تناقض قاعدة شريعة ولا تجدهم بوجه يسلكون في شيء مسالك المتكلمين. فلذلك يذهبون في أشياء كثيرة نحو مذهبنا في هذه المقالة في تلك الأمور النزرة الموجودة لمتأخريهم«، أبو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق حسن آتاي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [د.ت.])، ص 180.

(681) التقى في تعريفه هذا للإنسان بفيلسوف أندلسي آخر هو السيّد البطليوسي (444 - 521هـ/ 1052 - 1127) الذي قال بأن «منتهى علم الإنسان هو منتهى ذاته»، أبو محمد عبد الله البطليوسي، **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**، قدم له عبد الرحمن اليافي، اعتنى به محمد رضوان الداية (دمشق: دار الفكر، 1988)، ص 62. لكن إذا كان العلم بالذات هو العلم بالموضوع، كما سيقول ابن رشد، فإن فيلسوفًا أندلسيًا آخر هو ابن ميمون (1135 - 1204) سيركز في تعريفه الإنسان على فعل التعقل لا على موضوعه حينما قال إن «كل عقل، فعلُه هو ذاته«، ابن ميمون، ص 168: 18 - 25.

(682) عبد الله العروي، حوار مع مجلة **النهضة**، العدد 8 (ربيع - صيف 2014)، ص 23.

(683) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط 6 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 174.

(684) يضيف: »إن التحرر من علم الكلام في الأندلس حرر الخطاب الفلسفي الذي أنتجه ابن باجة من إشكالية التوفيق بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة، كما التحرر من «الصيغة المشرقية» للأفلاطونية المحدثة حرر الخطاب نفسه من توظيف العلم في دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين... ليعود العلم كما كان مع أرسطو الأساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها«، المرجع نفسه، ص 177 - 178.

(685) المرجع نفسه، ص 191.

(686) المرجع نفسه، ص 179.

(687) المرجع نفسه، ص 200.

(688) المرجع نفسه، ص 201.

(689) المرجع نفسه.

(690) المرجع نفسه، ص 254.

(691) المرجع نفسه.

(692) يقول العروي: »يقترح ابن رشد، بعد ابن طفيل، تجربة ذهنية، يقول: لنتصور إنسانًا متوحدًا ولنرَ ماذا يستطيع، بمحض قوانين الطبيعة، أن يكتشف؟ هذا تخيل لكنه لا يصادم الواقع التاريخي. أوليس هناك تاريخ طويل سابق على الوحي؟ أولًا توجد إنسانية لم تصلها الدعوة؟ هذه هي النقطة التي تُزعج المتكلم. يحتاج إلى محو التاريخ، أو اختزاله، حتى تصبح التجربة المقترحة لعبة تافهة«، عبد الله العروي، **السنة والإصلاح** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 12، الهامش 16.

(693) انظر تقديم عبد الله العروي لكتاب: جان - جاك روسو، **دين الفطرة: أو عقيدة القس من جبل السافوا**، ترجمة عبد الله العروي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 18.

(694) المرجع نفسه.

(695) في مطلع السبعينات من القرن العشرين نجد أحد الكتاب الإسبان، وهو دي ميندیزابال (Allendem Rafael de Mendizabal)، يُعنون أحد كتبه **ابن رشد: أندلسي من أجل أوروبا:**

Rafael de Mendizàbal Allende, *Averroes, un andaluz para Europa* (Madrid: Instituto de estudios africanos, Consejo superior de investigaciones científicas [I.D.E.A.], 1971).

(696)

Cruz Hernàndez: *Historia de la Filosofia*, pp. 40 - 42; *Historia del pensamiento*, pp. 127 - 129.

(697)

Ernest Renan: «Averroès et l'averroïsme,» dans: *Oeuvres complètes de Ernest Renan: Tome III, Drames philosophiques. L'Avenir de la science*, éd. définitive établie par Henriette Psichari (Paris: Calmann - Lévy, 1949); *Ibn Rushd in the Western Tradition: Texts and Studies, vol. 1*, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin et al., Publications of the Institute for the History of Arabic - Islamic Science. Islamic philosophy v. 69 - 72 (Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic - Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999).

(698)

Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126 - 1198): Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996, Ed. by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen; with the Assistance of Klaus Braun, Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies 31 (Leiden and Boston and

.(Köln: Brill, 1999

(699)

.(Roger Arnaldez, *Averroès, un rationaliste en Islam*, Collection Le Nadir (Paris: Balland, 1998

(700)

Ahmad Hasnawi (ed.), *La Lumière de l'intellect: La Pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps: Actes du 4e Colloque international de la SIHSPAI, Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques, Cordoue, 9 - 12 décembre 1998*, Préface de Roshdi Rashed, Ancient and Classical Sciences and .(Philosophy (Leuven et Paris: Peeters, 2011

(701) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991)، ص 202.

(702) المرجع نفسه، ص **203**.

(703) المرجع نفسه.

(704) يقول عن التماثل الأكسيومي بين مبدأ معقولية الشريعة ومبدأ الحكمة: »فكما أن المعقولية في العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية الفلسفية مبنية على مبدأ السببية، فإن المعقولية في الشرعيات مبنية على «قصد الشارع»«، المرجع نفسه، ص **209**.

(705) كان ابن رشد يقول عن فكرة الاختلاف: لأن »من جعل الناس شرعًا واحدًا في التعليم فهو كمَن جعلهم شرعًا واحدًا في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول»، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُبَه المزيفة والبدع المضلة**، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 191.

(706) ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، **2011**)، ص 26.

(707) عبد المجيد الصغير، «المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد عند مغاربة القرنين السادس والثالث عشر للهجرة (12 و19م)»، ورقة مقدمة في: عبد اللطيف الشاذلي وآخرون، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته بالغرب الإسلامي**، تقديم محمد المصباحي، ط 2، سلسلة ندوات ومناظرات 175 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013)، ص 318.

(708) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة: مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام**، تقديم وتحقيق محمود قاسم، ط 2، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964)، ص 149.

(709) الجابري، **نحن والتراث**، ص **51**.

(710) هناك عدد كبير من الأعمال التي تصدت للنزعة النقدية لابن رشد، انظر على سبيل المثال: محمد عاطف العراقي، «الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد»، **عالم الفكر**، السنة 27، العدد 4 (نيسان/ أبريل - حزيران/ يونيو 1999)، ص 67 - 102.

(711) عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، **1996**)، ص 33؛ نذكر بأن الندوة التي أشرفنا عليها في مراكش سنة 1998 كانت بعنوان **الأفق الكوني لفكر ابن رشد**، وقد صدرت بالرباط سنة 2001، في: محمد المصباحي (إشراف)، **الأفق الكوني لفكر ابن رشد: أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش 12 - 15 ديسمبر 1998** (الرباط: الجمعية الفلسفية المغربية، 2001).

(712) انظر في هذا الصدد: محمود أمين العالم، «في مفهوم العقلانية والعقلانية الرشدية»، **الطريق**، العدد 5 (أيلول/ سبتمبر 1994)؛ حسين مروة، «محاولة قراءة ماركسية في فصل المقال لابن رشد»، **الطريق** (شباط/ فبراير 1984)؛ نايف بلوز، «الأيديولوجيا وعلاقة الله بالعالم في فلسفة ابن رشد»، **دراسات عربية**، السنة 15، العدد 2 (كانون الأول/ ديسمبر 1978).

(713) من رواد تيار العقلانية الدينية محمد عبده (1849 - 1905)، وتبعه في خطه تلاميذ مباشرون وغير مباشرين أمثال محمود قاسم (1913 - 1973)، ومحمد بيصار (1910 - 1982) ومحمد عمارة (1931 -) وحسن حنفي (1935).

(714) الصغير، ص **337**.

(715) عن تأثره بالأفلاطونية، انظر: المرجع نفسه، ص **323**.

(716) طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، ورقة مقدمة في: **أعمال ندوة ابن رشد**، ص 199 - 201.

(717) المرجع نفسه ص **207**، وحول أهمية اتصال اللغة الفلسفية بلغة القرآن، انظر الصفحة نفسها.

(718) المرجع نفسه، ص **207**.

(719) المرجع نفسه، ص 206 - 207.

(720) عن عادة ابن رشد في الإحالة على كتاب الطبيعة لأرسطو، انظر: العروي، **السنة**، ص **176**.

(721) عن منهجية المقارنة بين الكتاب الغربيين والكتاب المسلمين، **انظر**: روسو، ص **6**.

(722) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، **2009**)، ص 108.

(723) عبد الله العروي، حوار مع مجلة **النهضة**، العدد 8 (ربيع - صيف 2014)، ص **17**.

(724) انظر: العروي، **مفهوم العقل**، ص 15 - 16؛ »لو لم يتحقق تاريخيًا المفهوم الجديد، لمَا بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل« (ص **18**).

(725) عن استحضار الكتاب الغربيين عند قراءة الكتاب المسلمين، انظر تقديم العروي لكتاب: روسو، ص **18**.

(726) المرجع نفسه.

(727) المرجع نفسه، ص 9 - 10.

(728) المرجع نفسه، ص **33**.

(729) المرجع نفسه.

(730) العروي، **من ديوان**، ص **107**.

(731) يبدو أن ناصيف نصار اعتمد في حكمه هذا على كتبه المسماة كلامية فحسب، لا على شروحه على أرسطو التي يقدم فيها عروضًا مستفيضة على الموضوعات المتعددة للفلسفة.

(732) نصار، ص 29.

(733) المرجع نفسه، ص **37**.

(734) »ولكن هل قام ابن رشد حقًا بعملية «فصل» بين الدين والفلسفة؟ ألَم يكن همه الأول في كتاب فصل المقال أن يتوصل إلى «تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»؟«، المرجع نفسه، ص **38**.

(735) المرجع نفسه، ص **22**.

(736) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، **1999**)، ص 191.

(737) يقول العروي: »ينعت كثير من الدارسين الأنجلوساكسونيين الفكر العربي المعاصر بأنه رومانسي، وينعته المستشرقون المتدينون بأنه صوفي، ولكلا النعتين دلالة

في حد ذاته. وذلك لأن المنطق الجدلي ظهر، أول ما ظهر في أوروبا، في أثواب مختلفة، منها التصوف والرومانسية...«، المرجع نفسه، ص 191؛ يوجد الجدل في ثقافتنا وتراثنا على شكل تصوف: »هل حكم علينا أن نوظف الجدل كمذهب وعقيدة من دون أن نتمكن أبدًا من استخدامه كمنهج؟ هذه هي المشكلة التي تواجهنا في حقيقة الأمر. لا يحق القول، حتى في أحوالنا الراهنة، إن الجدل منعدم الوجود في ثقافتنا، كما يدعي الكثيرون، بل هو موجود، لكن في ثوب التصوف، وعند الشيخ بصفة خاصة« (ص 197)؛ ويضيف: »وهناك وجه آخر للفكر الجدلي وهو علم الكلام لدى المعتزلة، الذين حاولوا بالعقل المجرد لا بالوجدان استقطاب جميع العناصر المتساكنة« (ص 191 - 192). يعتبر العروي أن المحاسبي »... عقد العزم حينذاك على نهج طريق ثالث، بعيدًا في آن عن سذاجة أهل الحديث وعن تأويل المعتزلة العقلاني« (ص 194).

(738) المرجع نفسه، ص 191.

(739) المرجع نفسه، ص 195.

(740) المرجع نفسه، ص 196.

(741) المرجع نفسه.

(742) »... فتنفتح بذلك الطريق لتوظيف أيديولوجي للمنطق الجدلي، تكون مهمته تسهيل الانتقال النهائي من الأنا التقليدي إلى اللاأنا...«، المرجع نفسه، ص 197.

(743) عن خطر ذوبان الأنا التقليدي في اللاأنا الغربي يقول العروي: »لكن المنطق الجدلي، بصفته تخطيًا يفرضه التاريخ لتناقض بادٍ في الحاضر، أوَلا يقوم بالدور نفسه؟ يعترف بالتفوق التاريخي للغرب بصفته اللاأنا ويقر دعواه لكن في غير شكله الحالي العرضي العابر. أما الأنا العزيز على القلب، المؤقنم في العقيدة أو الثقافة أو اللغة، فإن النفي الجدلي يذيبه، وبالتالي يضع حدًا لانبهارنا به. لا يكفي إذًا مطلقًا أن نعرف أنَّ وضعنا يستوجب استعمال المنهج الجدلي لفهم ذاتنا، بل يجب أن نتحقق هلّا يستوجب ذلك الوضع بالذات أن نؤوّل الجدل تأويلًا يجعل منه علاجًا لوهن في النفس أكثر منه نهجًا لتسيير العقل«، المرجع نفسه، ص 196 - 197.

(744) المرجع نفسه، ص 198 - 199.

(745) المرجع نفسه.

(746) هذا من دون أن ننسى البعد الأخروي في النظرة الخلدونية إلى العالم، ذلك أن أفعال الهوية المزدوجة للإنسان ليست من أجل هذه الحياة الدنيا، بل لغاية الحياة الأخرى.

(747) عن طبائع العمران، يقول الجابري: »'طبائع العمران' إذًا هي 'الكليات' الاجتماعية، وبما أنها تحدث في العمران بمقتضى طبعه، بمعنى أن حدوثها ضروري، فهي خاضعة لمبدأ السببية«، الجابري، **التراث والحداثة**، ص 213.

(748) المرجع نفسه، ص 214.

(749) المرجع نفسه، ص 215.

(750) المرجع نفسه، ص 186.

(751) المرجع نفسه، ص 69.

(752) المرجع نفسه، ص 68.

(753) المرجع نفسه، ص 69.

(754) »وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي للملوك جميعهم في العالم من مسلم وكافر. إلا أن ملوك المسلمين يجرون فيها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم؛ فقوانينها إذا مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية«، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مهد لها، ونشر الفصول والفقرات الناقصة من طبعاتها، حققها، وضبط كلماتها، وشرحها، وعلق عليها، وعمل فهارسها الدكتور علي عبد الواحد وافي (القاهرة: منشورات لجنة البيان العربي، 1962)، ص 712.

(755)

Mohamed Aziz Lahbabi, *Du Clos à l'ouvert: Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine*, Études et documents, 2ème éd. (Alger: Société nationale d'édition et de diffusion [SNED], 1971), p. 155.

(756) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق وتعليق ألفرد ل. عبري، مراجعة محسن مهدي، تصدير إبراهيم مدكور، المكتبة العربية (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1994)، ص 128 - 129.

(757) محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخي [جلال الدين الرومي]، **رباعيات مولانا جلال الدين الرومي**، ترجمة عيسى علي العاكوب (دمشق: دار الفكر، 2004)، رباعية رقم 15، ص 24.