

٦٥
٢٧

علم الـ علم
والـ فلسفة
مقدمة لـ فـ فـ فـ



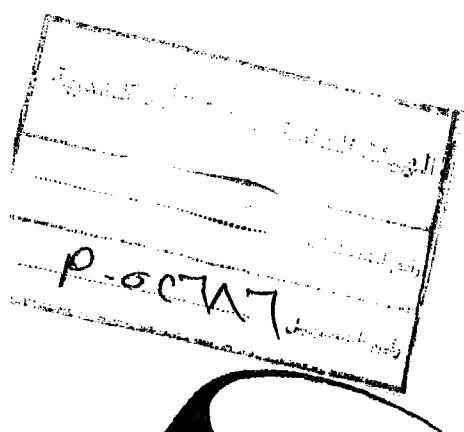
هفتا

سلسلة يُديرها
حسين الواد

**حَلْمُ الْعَالَمِ
وَالْفَلَسْفَةِ**

مقداد معرفة منسية

علم الكلام
والفلسفة



BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الجود للنشر - تونس

© 1995 جميع الحقوق محفوظة للدار المجتبى للنشر
79 نهج فلسطين - 1002 تونس
الهاتف 782.991 / 785.179
ISBN 9973-703-54-5

الإهـداء

إلى روح والدي عثمان منسيّة
الذي أورثني حبّه للكتاب

مقدمة

هذه مجموعة من المقالات أقترح فيها اتجاهات في الفكر العربي الإسلامي تبدو جديرة بالاهتمام في حالة البحث ومعرفة النصوص الراهنتين. وهي تزيد أن تكون مساهمة في الاهتمام بعلم الكلام في ذاته من ناحية وبالعلاقات التي وجدت بينه وبين الفلسفة من ناحية ثانية.

تقدمت لا محالة البحوث في علم الكلام كثيراً عما كانت عليه في الخمسينيات بفضل أعمال الباحثين العرب والغربيين^١. وتمثلت هذه الأعمال أساساً في نشر النصوص والتعرّف على كبريات القضايا والمستطاعات الكلامية ومدارس الكلام المختلفة وشيوخها، وهو جهود أبعد ما يكون عن السهولة مثل مرحلة أساسية، لكنها لا تزال في حاجة إلى المواصلة، وتخص بالذكر ما يقوم به الآن دانيال جيمارييه بفرنسا وجوزيف فان آس بألمانيا وريشارد فرانك بأميركا.

ولا تزال العلاقة التاريخية المعقدة الموجودة بين الكلام والفلسفة في حاجة إلى الدراسات العديدة، من حيث التأثير المتداول ومن حيث العلاقة الجدلية وتصور الآخر والحكم عليه، إلا أن النصيب الأوفر من الدراسات ترتكز إلى حد الآن على تقدّم الفلسفة للمتكلمين أو على تأثير المتكلمين بنظريات فلسفية، حتى قبل تبنيه المنطق الأرسطي، مثل تأثير المتكلمين عند أهل يونانية كالمدرسة الذرية أو المدرسة الرواقية. إلا أن هذا الأنداد لا يعني أبداً مجرد استعارة النظريات على علالتها وبقدر ما هو صياغة النظريات القديمة في قالب مختلف وتكيفها بحيث تكون عنصراً من عناصر الإجابة عن مسائل تصاغ نظرياً. وحتى هذا الجانب لا يستنفي، بالرغم من أهميته،

١- تخص بالذكر منهم محمد زايد الكوثري، محمد محمد المظيري، محمد المادي أبو ريدة، أlier نصري نادر، علي سامي النشار، محمد عماره، جلال محمد موسى، أحمد محمد صبحي، شيخ بور عمان، عبد المستار راوي، علي سامي النشار، عبد عابد الجباري، الطيب تيزيني، حسنين مروء، حسن حنفي، محمد أركون، مونتموري وات، هاري ولسرن، جورج فايدا، لوي غارديه، ريشارد فرانك، جوزيف فان آس، دانيال جيمارييه، ماري برتان، يتس، هانس داير، إلخ...

الإمكانات في معالجة علم الكلام. بل يوجد اتجاه آخر يعاني أكثر من غيره من التأثير، ويتمثل في تجاوز مرحلة التعرف على مباحثات علم الكلام وشخصياته إلى تناول هذا العلم تناولاً فلسفياً تبين فيه طبيعة الأسئلة الفلسفية التي كانت همة النظري والأسس التي تقوم عليها نظرياته المختلفة وطابعها النسقي. هذه النسقية يمكن أن تلمسها على مستويين: مستوى عام يمثل مبادئ المذهب والتي يكون على أساسها الاتجاه إليه، مثل منظومة الأصول الخمسة بالنسبة إلى الإعتزال (ويمضي حينئذ تحديد منظومة أشعرية لها كذلك مقوماتها في خصوص تعليل الصفات الإلهية أو نفي خلق الإنسان لأفعاله ونفي التحسين والتقييع العقليين وإبطال شبيهة المعلوم)؛ ومستوى أنساق جزئية يكاد كلّ شيخ من شيوخ الكلام يستقلّ بواحد منها، وتترتّب فيما بينها حوارب نسقه المعرفية والإلهية والطبيعية. وحتى في هذا المجال يبقى فضل العلماء المذكورين كبيراً.²

تأسس مشروعية البحث إذن على القيمة الفلسفية الذاتية للأسئلة التي يطرحها المتكلم في منطلق ممارسته الفكرية والتي تمثل موقعه النظري الذي يوجبه

2 - ذكر على سبيل المثال: خالد الصليبي، جهم بن صفوان، بغداد 1965؛ عبد الله نعم، هشام بن الحكم، بليون مكان، 1378/1959؛ عبد الحادي أبو ربلة، إبراهيم بن سيار النظام وأواذه الكلامية والفلسفية، القاهرة 1365/1946؛ علي مصطفى الغرابي، أبو الفيليل العلاف، القاهرة 1369/1949؛ عبد الكري姆 عثمان، نظرية التكليف، آراء عبد الجبار الكلامي، بيروت 1391/1971؛ عبد السنوار راوي، العقل والمرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المترعلى، بيروت 1400/1980؛ سعيد دغشم، فلسفة القدر في فكر المترعلى، بيروت 1985؛ البير نصرى نادر، فلسفة المترعلى، مطبعة الرابطة، 1951

NADER Albert N. *Le Système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, 1956;
 DAIBER, H. *Das Theologisch philosophische System des Mu'ammar Ibn Abbad As-Sulami*, Beirut, 1975; FRANK, R. M. *The Metaphysics of created Being according to abū l-Hudhayl al-Allāf*, Istanbul, 1966; *Beings and Their Attributes*, Albany, 1978; "The structure of created causality according to Al-As'arī", in: *Studia Islamica*, 25 (1966), pp 13-75; PETERS J.R.T.M. *God's created Speech*, Leiden, 1976; BERNARD, M. *Le problème de la connaissance d'après le Mughni du cadi 'Abd al-Gabbar*, Alger, 1982

ونشير في النهاية إلى المسرعة الضئيلة التي يصدرها الآن أكثر عتائق في علم الكلام: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Berlin-New York, 1991.

سيطرح الأسئلة ويصوغها ويقدم أجوبة يرتضيها، وتكون ملائمة ل موقفه النظري الأول. وفي هذا الاتجاه تركز جهد الباحث الأمريكي ريتشارد فرانك³.

إن ما يليه أمراً مفروغاً منه في نظر من يرتضى معاناة النصوص الكلامية هو أن المتكلم ينطلق من اقتضاء نظري (لا مجال للشك في معقوليته حسب اصطلاح التكلميين) ويتمكن من بلوغ أقصى النتائج التي يخوّله له موقفه النظري، بحيث يمثل ذلك استناداً للإمكانات النظرية، وكل ذلك يتم بقدرة وحراة نظرتيين كثيراً ما تصر عنهما معاجلات الباحثين المحدثين. يكفي لذلك الإشارة مثلاً إلى قول أبي المديلين العلاف وجهم بن صفوان بنهائية معلومات الله ومقدوراته⁴، وإلى الكيفية التي أدى العدل والصلاح عند النظام إلى نفيه قدرة الله "أن يخرج أحداً من أهل الجنة عنها ولا يقدر على أن يلقى في النار من ليس باهل النار. وقال لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرًا على إلقاء فيها وقدر الطفل على القاء نفسه فيها"⁵. وما لم نقتنع بذلك فلن نفهم الأنساق الدقيقة التي يختنق بها كل متكلّم، ولا ترابط أجزاء نسقه المعرفية والإنسانية والطبيعية والميتافيزيقية، ولا ندرك تطور المشكل عمر الصعوبات النظرية، أي الشكوك والازمات، التي تبرهن بصفة قطعية على معاناة المتكلّم الفكرية في فضاء معرفي لا يدعى فيه إلا ما يعقل وما هو قابل للاستدلال.

ثم إن كل الاسترسال الجدلية⁶ (القول وتحليله إلى القضايا التي يتألف منها لإثباتها، والاعتراض الواقع أو المقدر والرد عليه) ليس نافذة في علم الكلام، بل هو ضمناً معقولية القول لأن له وظيفة إثبات تتحقق هذا القول، وبذلك تتحدد العلاقة بين الجدل والحقيقة، ويمكن مقارنتها بوظيفة الجدل في التقليد الفلسفى (أفلاطون أو أرسطو أو فلاسفة الإسلام). وبذلك يبرز للعيان أن مسألة ما تحيى بصفة آنية في خضمّ الحلول المترامية والمتعارضة، وبصفة زمنية، عندما يحاول المتكلّم أن يبني وفقاً لمدرسته، ويدرك في الوقت نفسه قصور المواقف التقليدية، فيقترح ما نعتبره تجاوزاً للصعوبات النظرية التي أُلزمَ بها شيوخه. والحالات عديدة تبرهن بين المتكلّمين تلك العلاقة

3- راجع مثلاً: Richard, M. FRANK, "The Science of Kalām", in: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 2 N.1 (March 1992) pp 7-37.

4- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 163 و 164.

5- عبد القاهر البخاري، الفرق بين الفرق، نشرة محمد بدرا، القاهرة، 1328/1910، ص 116.

6- راجع عن الجدل وأداب المتألّفة، ابن حليون، المستديفة، بيروت، الطبعة 3، 1967، ص 820-821.

النحوذجية التي تحدث عنها أرسسطو ازاء أستاذة أفلاطون والتي تنتهي بتعغلب انتضاء الحقيقة على انتضاء القرابة، أو الأصحاب حسب عبارة كثيرا ما ترد على لسان المتكلمين. إن الاتمام المدرسي هو أبعد ما يكون عن الذوبان فيه. وبكفي لذلك أن نشير إلى تطور موقف الأشاعرة من نظرية الأحوال البهشمية التي نشأت من تطورات موقف الخصم (أي المعتزلة) وفي بيته، والتي رفضها الأشعرى. بموجب تصوّره الميتافيزيقي (نفي شبيهة المعدوم ووحدة الموجود الأنطولوجية) والتي تردد في قبولها البائلاني وتبناها الجويوني الذي يقول في هذا الصدد: "الذى يقوى عندنا ثبات الأحوال، وهذه مسألة عظيمة الشأن تستند إليها أحکام العلل وهي أصول الأدلة وأماذن الحقائق. ويعظم خطورها من حيث تتطوّر على خلافة معظم الأصحاب".⁷

وبكفي أن نضرب مثالين يدلان على بعد الفلسفى الحق، وذلك من خلال مشكلتين مرئيتين في تاريخ علم الكلام بأكمله، وهما قضية الذات والصفات من ناحية، وقضية أفعال العباد من ناحية أخرى، وهما قضيتان على جانب كبير من التعقيد، أي بينهما النظرية تتضمن مسائل أخرى عديدة عرفت تطورات تاريخية هامة.

بالنسبة إلى القضية الأولى فإنّ فهمها يستعصي على من لم يتسائل عن مقتضى الوصف (أو كل قول)، أي بمقتضى ماذا نقول القول، وعن اساسه الوجودي الذي يصبح بفضله مفهولاً ومقولاً؛ وعلى من لم يتسائل عن الواحد والكثير والواحد المتكرر وعلاقة التلازم أو التناهى بين امكانية الوصف وعدمها من ناحية والوحدة والكثرة من ناحية أخرى. ولا يخفى على أحد أن مشكلة الوحدة والكثرة في علاقتها بالوجود وبالقول وبالعلم ليست أمراً ثانوياً في تاريخ الفلسفة القديمة والوسطى. وكذلك الأمر بالنسبة إلى قضية أفعال العباد التي تأرجح بين الإنتضاء الأخلاطي (الإنسان وتكييفه وجزاؤه على أعماله) واللاهوت الأخلاقي أي الذي يقنن السلوك الإلهي) وبين بعد الأنطولوجى، في حقيقة الفاعل وحقيقة الفعل، وفي أساس القدرة، وحكم متعلقها (المقدور) الأنطولوجي. فلا مناص هنا من التساؤل عن العلاقة بين الإنتضاء الخلقي (*éthique*) والتحليل الميتافيزيقي، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية في علاقة العدل بالوجود (*diké* و *phusis*)، ومن التساؤل عما إذا لم تتلوّن

7 - الشامل، نشرة على سامي النشار وفيصل بدیر عرن وسهر محمد عختار، القاهرة، 1969، ص 631.

الميتافيزيقا هنا بقيمة العدل. وبأدانا نتساءل ما إذا لم تلق هاتان القضيةان الأساسيةان في علم الكلام طوال تاريخه، نفس الحلول من حيث بنيتها النظرية، فثبتت بصفة صورية على الأقل تمثيلاً بين حلّ أتى به المتكلم في مشكلة الذات والصفات وفق الكيفية التي صيغ بها التوحيد والحلّ الذي ارضاه بالنسبة إلى أفعال العباد؛ أي أنه يوجد تلازم بين تصور جهم بن صفوان للتوحيد مثلاً وقوله بالجبر المطلق، أو التلازم بين نظرية هشام بن الحكم في التوحيد وبين مذهب التجسيمي المطلق، أو بين تفاسير الأشعري أن يكون الإنسان خالقاً لأعماله والقول بالكتاب مثلاً وتفاسير شبيهة المعذوم والاستبداد الميتافيزيقي في الوجود والإيجاد، أو بين قول أبي هاشم في الأحوال وبين تصوره للفعل الإنساني في قيمته الأنطولوجية.

الآن فقط بدأنا ندرك جزءاً يسيراً من العمق الفلسفى والتماسك النظري فى نسق كلامي ما. وبعبارة أخرى لا يفهم علم الكلام بدون الإحالة على بعده الفلسفى وترجمة مشكلاته ترجمة فلسفية، ففي حالات كثيرة لا غنى لنا عن التحليل الأنطولوجي مثلاً لفهم المشكلات الكلامية. ولعل ذلك يمكننا من وصف عمل المتكلم وصفاً صورياً، أي وصف الآلية الذهنية التي تحكم في الأساق. وقد سبق لابن خلدون⁸ وغيره أن ميزوا بين عمل الفيلسوف وعمل المتكلم، إلا أنه يمكن وصف هذه الممارسة بالتمييز بين ما يسمى بالقصد الكلامي، وهو يمثل الأفق الذي يتطلع إليه المتكلم، وبين موقف المتكلم النظري الذي يتطلع منه إلى الأفق التيولوجي، وبين بحرى العالم بنظرياته وأحداثه، هذا البحرى الذي يتوسط موقف المتكلم وأفقه التيولوجي، ويوجب هذه العناصر الثلاثة يمارس المتكلم نشاطه الفكرى المتنفس بأحزائه التي لا يسعها إلا أن تكون متالفة.

وقد اتبعت المقالات الثلاثة الأولى الواردة هنا الاتجاه الذى يهم علم الكلام في ذاته، بينما تهم المقالات الثلاثة الباقية علاقته بالفلسفة، لذلك انقسمت هذه المقالات إلى تسمين:

نخاول في المقال الأول من القسم الأول (فلسفة الأصول الخمسة من خلال شرحها للقاضي عبد الجبار) معالجة نسق معين في فترة تاريخية معينة من علم الكلام. أما النسق فهو النسق الاعتزازي العام الذي يقوم على الأصول الخمسة، تناولها من

8 - ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 836.

خلال كتاب واحد يسر علينا القيام بذلك وهو تعليق أَمْدَنْ بْنُ الْحَسَنِ بْنُ أَبِي هَاشِمِ المعروف بـ*مانكديم* على شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ويقصر حجم المقال عن تناول موسوعة المفهـي الضخمة والمحـيط بالـتكـلـيف لعبد الجبار. وهي محاولة لإبراز هذا الجانب النسـقي في فـكرـ المـتكلـمـ الذي وـجـدـ منـذـ الصـيـاغـاتـ النـظـرـيةـ الأولىـ (*هـشـامـ بـنـ الـحـكـمـ*، *أـبـوـ الـهـذـيلـ الـعـلـافـ*، *الـنـظـامـ*، *مـعـمـرـ بـنـ عـبـادـ وـغـيرـهـمـ*)، لـكـهـ بلـغـ نـضـجـهـ معـ شـخـصـيـةـ جـبـارـةـ فـيـ عـلـمـ الـكـلـامـ وـهـيـ أـبـوـ الـجـبـائـيـ الـذـيـ جـعـلـ عـلـمـ كـلـ منـ أـبـيـ هـاشـمـ الـجـبـائـيـ وـأـبـيـ الـحـسـنـ الـأـشـعـريـ مـكـنـاـ،ـ كـلـ فـيـ اـجـاهـهـ.ـ وـبـذـلـكـ خـاـولـ أـنـ تـقـدـمـ فـكـرـةـ عـنـ الصـيـاغـةـ النـظـرـيةـ النـسـقـيـةـ،ـ أـيـ كـيـفـ أـصـبـحـ كـلـ قـوـلـ فـيـ عـلـمـ الـكـلـامـ قـابـلاـ لـلـإـلـاحـاقـ بـأـصـلـهـ الـكـبـرـىـ،ـ مـعـ رـعـيـ حـادـ بـفـرـضـيـاتـ كـلـ قـوـلـ (ـبـنـاءـ عـلـىـ)ـ وـبـتـبعـانـهـ،ـ وـأـلـيـاتـهـ الـمـنـطـقـيـةـ.ـ فـحـاـولـنـاـ أـنـ نـصـفـ عـمـومـاـ الـذـهـنـيـةـ الـاعـتـزاـلـيـةـ فـيـ قـطـاعـاتـ الـعـرـفـةـ الـيـتـمـ الـكـلامـيـ،ـ وـنـصـفـ مـنـ خـالـلـ ذـلـكـ "ـالـعـقـلـانـيـةـ"ـ الـيـ تـنـسـبـ عـادـةـ إـلـىـ الـاعـتـزاـلـ،ـ بـيـنـماـ لـاـ يـسـتـأـنـرـ الـاعـتـزاـلـ بـالـأـسـاسـ الـعـقـلـيـ فـيـ الـقـوـلـ دـوـنـ بـقـيـةـ الـمـدـارـسـ الـكـلامـيـةـ.ـ تـقـوـمـ الثـقـةـ بـالـعـقـلـ هـنـاـ عـلـىـ قـدـرـتـهـ عـلـىـ اـدـرـاكـ وـاقـعـيـةـ دـلـالـيـةـ لـاـ تـخـلـوـ مـنـ ثـوـدـجـ فـيـزـيـائـيـ،ـ وـأـخـضـاعـ الـمـبـاحـثـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ لـضـرـورـاتـ نـظـرـيـةـ عـلـىـ حـلـوـلـ مـعـيـنـةـ فـيـ خـصـوصـ الـاقـضـاءـ الـذـيـ قـبـلـ بـعـوـجـهـ الـذـنـاتـ الـإـلهـيـةـ الـوـصـفـ،ـ وـأـخـضـاعـ السـلـوكـ الـإـلهـيـ (ـعـاـمـلـتـهـ لـلـإـنـسـانـ فـيـ وـجـودـهـ وـفـيـ مـصـيـرـهـ)ـ لـقـيـمـ الـحـسـنـ وـالـقـيـسـ وـالـوـاجـبـ الـمـتـعـالـيـ،ـ وـعـلـيـهـ تـأـسـسـ الـأـخـلـاقـ الـتـيـوـلـوـجـيـةـ قـيـاسـاـ لـلـسـلـوكـ فـيـ الغـائبـ عـلـىـ السـلـوكـ فـيـ الشـاهـدـ بـحـيثـ أـنـ "ـعـقـلـانـيـةـ"ـ الـاعـتـزاـلـ تـقـوـمـ عـلـىـ التـسـلـيمـ بـوـاقـعـ فـيـزـيـائـيـ وـمـعـرـفـيـ وـقـيـميـ فـيـ إـمـكـانـ الـقـلـ إـدـرـاكـهـ.

ويتناول المقال الثاني (*من التصورات الكلامية للإنسان*) انتروبولوجيا بعض المتكلمين التي يمكن مقارتها بأنتروبولوجيا الفلسفة التقليدية، سواء قبل سocrates أو بعده، "*الطبيعيون*" منهم و"*الإلهيون*". ومن الواضح أن المتكلمين استلهموا هذه التصورات الفلسفية. واقتصرنا هنا على تقديم عدد محدود من تصوراتهم، منها التي تقول بوحدة الحقيقة الإنسانية، سواء كانت مادية صرفة أو لم تكن، ومنها التي تشرّ بشائبة هذه الحقيقة، سواء كانت كلها مادية أو كان جانب منها مادية وآخر روحانياً، مع التركيز على جانب دون آخر. وبذلك نرى كيف حاول المتكلمون الإجابة عن "*ما هو الإنسان؟*" دون أن يعرفوه بالتعريف السائد لدى الفلسفـةـ وـهـوـ

كونه حيواناً ناطقاً، أو تبتوأ القليد الروحاني الذي أصبح غالباً مع ابن سينا، إلا نادرًا، بل غلبوا دوماً نزعة مجسمة. وقد حارلنا في الأثناء ابراز الترابط الموجود داخل نسق كلامي معين بين نظرية المتكلم في المعرفة وبين طبيعته وحتى ميتافيزيقاً، وذلك تأكيداً على طابع فكره النسقي.

أما المقال الثالث (الفكر الفاطمي والاعتزال) فهو يعالج جانبًا من العلاقة المعقّدة التي وجدت بين الاعتزال والتشيع، وبصفة خاصة بين الاعتزال والمنصب الاسماعيلي الفاطمي، حسب ما عرضه القاضي النعمان (م 363/974) في كتابه الجالس والمسائرات. وقد أبرزنا فيه نقاط التعارض التي وجدت بين دعوة قاتم على التعليم واحتصاص الإمام بالعلم ووجوب الأخذ عنه لضمان النجاة، وبين منصب يقوم على الثقة بالعقل باعتباره المصحح لكل دليل آخر وعلى مجاهد النظر الفردي، باعتباره واجباً على الإنسان من حيث هو مكلف تكليفاً عقلياً، وبذلك يجد تعارضًا في نموذج المعرفة الأساسي، واحتلافاً بين الانطلاق من تساوي الناس في القدرة على النظر والمعرفة وبين الانطلاق من التسليم بتفاوتهم الفطري الذي يمحوهم إلى الإمام. وبذلك حارلنا، ولو بصفة جزئية، وصف الكيفية التي تحدّدت بها دعوة سياسية بالقياس إلى المشكلات النظرية وحلوها في علم أصول الدين، والكيفية التي سعت بها هذه الدعوة، من خلال تبني هذه النظرية الكلامية أو تلك (أو النظريات الفلسفية)، إلى نوع من التجهيز النظري للمنصب الإمامية⁹.

أما المقال الأول من القسم الثاني (من مآخذ المتكلمين على الفلسفه) فهو أقرب ما يكون إلى البرنامج المحمل بشير إلى اتجاهات قابلة للبحث مستقبلاً، في الفترة التي سبقت اختلاط الكلام بالفلسفة. وهو يبحث في العلاقة الجدلية والمعقّدة التي وجدت بين الفلسفه والمتكلمين، إلا أن هذا البحث يقتصر على وصف الموقف الكلامي من النظريات الفلسفية، التي كثيراً ما تعارض والنظريات الكلامية الغالبة. وهذه النظريات الفلسفية التي ينتقدها المتكلمون (حتى إن وجد منهم من تبني البعض منها أو استرجى منها) هي التصور المجرد للنفس وكون الإنسان حيواناً ناطقاً، وأالية

9 - راجع الخلاف بين السنة والشيعة في اعتبار الإمامة من "مقاييس الإيمان" أو اعتبارها مجرد "قضية مصلحية اجتماعية" والفارق الإمامية يباحث علم الكلام منذ الأشعري (ابن حشرون، المرجع المذكور، ص 348 و 833-834).

المعرفة و موضوعها، و نظرية الكلم المقصول (العدد) والكلم المتصصل (الجسم)، و النظريات الطبيعية كالزمان، و مفهوم الطبيعة و دورها. ولم يعد من الممكن بالاعتماد على "التزام" المتكلم بالعقيدة أن تشك في القيمة النظرية للتصورات الكلامية أو القيمة المنطقية والمعرفية في نفسه للتصورات الفلسفية. ذلك أن المتكلم لا يتبنى هذه "العقيدة" على علاقتها أو حسب ما يدرك منها فهم الإنسان العادي، بل يصوغها صياغة نظرية وفق ضرورات نظرية و لغة اصطلاحية، أبعد ما تكون عن اللغة العادية. ويقوى المعيار العقلي (أي معقولة القول) هو المحدد مبدئياً لقبول نظرية أو القبح فيها. ولذلك حاولنا في النهاية المقارنة بين موقفين نظريين، الفلسفي والكلامي، من خلال وصف موجز لهما، ولبعض التصورات التي يتباينها هذا الطرف ويرفضها الطرف المقابل بموجب الموقف النظري الميداني.

ويمكن أن يعتبر المقال الثاني (ملاحظات حول النفس الإنسانية والمعرفة عند الفلسفة والمتكلمين) حالة خاصة يطبق من خلالها هذا البرنامج العام ويهتم أيضاً بهذه العلاقة الجدلية التي وجدت بين الفلسفة وعلم الكلام، ويفصل خلافهما حول مشكلة معينة وهي طبيعة النفس الإنسانية في علاقتها بتصور المعرفة العلمية. في بينما غالب التصور الجسم للنفس عند المتكلمين، غالب التصور المجرد لها عند الفلسفة، حتى كاد يندى من الطبيعي لزوم القول بتجدد النفس للموقف الفلسفى ولزوم القول بجسمانية النفس للمعتقد الإسلامي الذي "يدافع" عنه التكلمون. ويكشف وصف موقفين نظريين من مشكلة أو مجموعة من المشكلات عن الافتراضات التي تكيف نظريات كل موقف من هذه المشكلة أو تلك. فقد وجد تلازم في التقليد الفلسفى بين تعريف العلم بكونه حصول صورة مجردة في الذات العارفة المجردة وبين ثبات الوجود الذهنى والمحردات (ابن سينا مثلاً)، مثلما وجد تلازم لدى المتكلمين بين نزعة حسية تقضى انكار هذا الوجود الذهنى وهذه المحردات، وطبيعة المعرفة الجذرية وطبيعة النفس الجسمانية. ونركز في هذا المقال على الكيفية التي تقد بها المتكلمون التصورات الفلسفية بحيث يبتر علينا هذا الموقف النظري، نظراً إلى أنه يتكلم من خارج التقليد الفلسفى، التقطن إلى بعض الفرضيات الفلسفية الكبرى.

ويتعلق المقال الثالث (العلوم والتعليم في فكر ابن حزم الأندلسى) كذلك بالعلاقة التي وجدت بين علم الكلام والفلسفة، لكن في الفترة المتأخرة، أي التي

يصفها ابن خلدون بطريقة المتأخرین في علم الكلام. ولهذا الغرض خلل تصور ابن حزم للعلم ولصدره وطبيعته وتقسيمه للعلوم وبراجمه التعليمي الذي هو برنامج في الخلاص. ونخالل بذلك أن نحدد مكانة ابن حزم في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الفلسفي والكلامي. فنصف كيف يطرح أسئلة كانت تتسمى تقليدياً إلى أصول الدين، أي إلى علم الكلام، ويعالجها مستوحياً النظريات الفلسفية (المنطق والطبيعتيات بصفة خاصة) ومعوضاً بذلك مقدمات المتكلمين الطبيعية (الجوهر والعرض إلخ) واستدلالهم بالشاهد على الغائب. فماكنته صياغة المباحث الكلامية التقليدية صياغة فلسفية. وهذا المخرج الخطير في تاريخ علم الكلام منذ أن تغير حكمه في المنطق الأرسطي من الرفض إلى القبول والكف عن القول بتعاكش الدليل والمدلول (أي أن بطلان الدليل لم يعد مؤذناً ببطلان المدلول)، هنا المخرج ينسحب عادة إلى الغزالي. ويسمح لنا هذا المقال أن نقترح تقديم تاريخ هذا المخرج وربط ظهوره بما قام به ابن حزم قبل الغزالي. وبذلك ندرك الطرافة التي صاغ بها ابن حزم نسقه الفكري متمنياً بعد الظاهرية العملي (الفقه) بعدها النظري (فهم العقيدة في علاقتها بالفلسفة) مكيناً النظريات الفلسفية وموفقاً بين "علوم الديانة" و"علوم الأولئ" وفق حاجاته النظرية.

الباب الأول

في علم الكلام

"وناظر [النظام] أبو المذيل في الجزء فالزمه أبو المذيل مسألة النَّرَةِ والنَّعل وهو أول من استبططها، فتحير النظام فلما جنَّ عليه الليل نظر إليه أبو المذيل وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكير فقال: يا إبراهيم هكذا حال من ناطح الكباش..."^(*)

(*) - ابن المرتضى، كتاب طبقات المعزلة، تحقيق سرسته ديفلد-فلزر، فيسبادن / بروت، 1380/1961، ص 50؛ نشرة توما أرنولد، حيدر آباد/لايزيج، 1902/1316، ص 29.

فلسفة الأصول الخمسة

من خلال شرحها للقاضي عبد الجبار المعتزلي

لا يسعنا في الحديث عن الاعتزال إلا التمييز بين نسق عام وأنساق جزئية أو شخصية يكاد كلّ شيخ من شيوخ الاعتزال يستقلّ بوحدة منها متلماً يشير إلى ذلك حلّ مؤرخي الفرق. وهذا يبين ما تضمنه الاعتزال من ثراء وتنوع في مختلف مراحله. وحدّثنا هذا ينطبق من نسق معين ورد في "كتاب شرح الأصول الخمسة"^١ للقاضي عبد الجبار المعناني (415 هـ / 1025 م) ليصل إلى مستوى المنظومة الاعتزالية العامة التي تقوم على الاقرار بالأصول الخمسة وهي: التوحيد والعدل والوعيد والمتزلة بين المتزلجين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي الواقع يمكن رد هذه الأصول إلى الأصلين الأوليين^٢. وستتناولها باعتبارها منظومة مع وعيها بأنّ لها

١- قاضي القضاة عبد الجبار بن أبى، شرح الأصول الخمسة، تعلق الإمام أبى الحسن بن أبي هاشم، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1384/1965. وقد بين D. Gimaret أن هذا الكتاب هو تعلق مانكديم على شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، وقد وضعت شروح عديدة على هذا الكتاب بما فيها شرح القاضي نفسه. وقد نشر كتاب الأصول الخمسة للقاضي. انظر مقالة

Les Usûl al-Hamsa du Qadi ^٣ Abd Al-Gabbar et leurs commentaires, in: *Annales Islamologiques*, T XV, 1979, p 47-96.

والملاحظ أن مانكديم، باعتباره شارحاً، كثيراً ما يختلف عن القاضي في النهج خاصة في تقادمه مثلاً في إبراد المسائل وترتيبها (ص 753 وما يليها)، وفي قيمة الأدلة من حيث صحتها أو ضعفها (مثلاً ص 55: يعلق على دليل القاضي قائلاً: "وهذا مما لا يمكن الاعتماد عليه"، وفي المجرى المنشئي، باعتباره متشيعاً، مثل اختلافه عنه في الإمامة (ص 754-764 وغيرها).

٢- انظر اشارة مانكديم إلى اختلاف عدد الأصول حسب تأليف القاضي وعلاقة هذه الأصول ببعضها البعض، فحصرها القاضي في المعني في إثنين وهو التوحيد والعدل، وجعلها أربعة في مختصر الحسنى وهي التوحيد والعدل والبراءات والشرط، يجعل الرعد والوعيد والأساء والاحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلاً في الشرائع، بينما جعلها في شرح الأصول خمسة، وذلك "ظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من هذه الأصول". ويرجح مانكديم كون البراءات والشرط داخلين في العدل (ص 122-123).

تاريتا وأنها لم تكمل إلا مع أبي المذيل العلاف (235 هـ/849 م) بتحليل فلسفياً يمحى عن خيط نظام أو رؤية ذهنية أو روح تزلف بين الأصول الخمسة عبرنا عنها بفلسفة الأصول الخمسة.

إن كتاباً كهذا ليس علينا الوصول إلى النتائج التي يصعب استخراجها من غيره، ذلك أن القاضي -وهو يمثل مرحلة متقدمة في الفكر المعتزلي هي المرحلة الجبائية قبل التشيع النهائي- يعرض هذا الفكر من خلال نسقية دقيقة تمكّن نصوصه التي وصلت إلينا من تحديد معالمها، بينما لم يتيسر ذلك بحلٍّ ما وصلنا من أعمال المعتزلة الآخرين. وهذا لا يعني البتة نفي الطابع النسقي لفكرةهم، إذ يبدو ذلك واضحًا في فكر النظام (231 هـ/846 م) مثلًا أو فكر عمر بن عبد السلام (932 هـ/830 م) أو فكر الجبائين أبي علي (303 هـ/916 م) وأبي هاشم (321 هـ/933 م) اللذين بلغ معهما الاعتزال نضجه النسقي. ولم تخُل البحوث³ وإن لم تتعدد- من محاولات في هذا الاتجاه تدل على وجود تلك النسقية الجزئية رغم ضياع النصوص. وتبرز هذه النسقية عند قاضي القضاة عبد الجبار من خلال وعي حاد بالالتزامات النظرية الكلامية والاعتزالية منها على وجه الخصوص، ومن خلال تحديد التبعات النظرية والعملية لتلك النظريات. وتبرز أيضًا في ترتيب كل مباحث الكلام التقليدية والحقائق كل جملة منها بأصل من الأصول الخمسة، بحيث تغير فروعها فلا يخرج ببحث كلامي عن أحد هذه الأصول، وكان ذلك استنادًّا نظريًّا لجوانب كل أصل، جوانبه التي تفصل تفصيلاً ضامنًا في موسوعة المغني في أبواب التوحيد والعدل⁴ أو الجموع في المحيط بالتكليف⁵. كما تبرز هذه النسقية أيضًا في بعد المنهجي والمنظفي وذلك بدراسة المدّ مثلاً وتحديد شروطه ووظيفته، وتحديد المصطلح الكلامي لكل أصل من الأصول الخمسة بعد إيراد معناه اللغوي العادي، وتفصيل كل أصل إلى ما يسميه بعلوم ذلك الأصل وهي جملة المعارف الجزئية الواجب على المكلف تحصيلها

3- تذكر على سبيل المثال مصطفى الغرابي، أبو المذيل العلاف، مصر 1949؛ عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام القاهرة، 1946؛ علي نهمي عشيش، الجبائين طرابلس 1968؛ Hans Daiber, *Das Theologisch philosophische System des Mu'ammar ibn 'Abbad As-Sulami*, Beirut 1975.

4- القاهرة 1960-1965.

5- صدر الجزء الأول بتحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة بدون تاريخ، وبتحقيق جين يوسف هورن البسمرعي، بيروت 1965.

في خصوص ذلك الأصل. ثم إن المواقف المذهبية المختلفة تقدم في توعتها حسب ترتيب حكم يتم انتلاقاً من مضمونها في علاقتها بمضمون الموقف الاعترافي. فمختلف الفرق تقدم على أساس اختلافها عن المعتزلة في أصل من أصولها كالملحدة في التوحيد والجبرية في العدل والمرجحة في الوعد والوعيد والخوارج في المترلة بين المترلين والأمامية في الأمر والنهي⁶، وكان ذلك استناداً نظري لإمكانات المحالة. ثم إن بنية الكتاب نفسها تصلح لأن تكون عرضاً منهجاً للأصول الخمسة إذ يقتصر المؤلف في القسم الأول⁷ على تحديد هذه الأصول ثم يتناهياً أصلاً أصلاً في القسم الثاني⁸ بحيث يمكن اعتباره شرحاً للأول باستثناء الفصول الأولى المتعلقة بالنظر والعلم⁹ نظراً إلى أنها توصل نظرية المعرفة التي يتم تفصيلها في الجزء الثاني عشر من المفي و هو "النظر والمعارف"¹⁰ وتعتبر لذلك تمهيداً منهجاً ومعرفياً لعرض بقية الأصول. وستتناول بالتحليل في عرضنا هذه المقدمة المعرفية والأصول الخمسة.

1- النظر والمعرفة.

إن المفهومي النظر والمعرفة دوراً أساسياً على مستوى نظرية المعرفة التي تصدر بها كتب الكلام عادة وكذلك بالنسبة إلى بقية المباحث الكلامية. وهم هنا يمهدان لعرض الأصول الخمسة بصفة عامة والأصل التوحيد بصفة خاصة. فما هو النظر وما هي المعرفة؟

يعرف القاضي النظر بأنه نظر القلب الذي هو التفكير والبحث والتأمل والتذكرة والرواية. والنظر المقصود هنا هو النظر في الأدلة التي يتوصل بها إلى معرفة الله¹¹. أما المعرفة فهي اعتقاد يقتضي سكون النفس¹². ولا يتسع المجال هنا لتحليل هذه المفاهيم المشحونة بالخلفيات الجدلية والاختلافات المذهبية والمعرفية مثل التعارض

6- شرح الأصول الخمسة، ص 124.

7- من ص 39 إلى 148.

8- من ص 149 إلى 804.

9- من ص 39 إلى 127.

10- تحقيق إبراهيم مذكر، القاهرة [1962].

11- ص 45.

12- من ص 46 وما يليها. وهنا يناقش مانكديم تعريفه القاضي للمعرفة.

التقليدي بين المعتزلة والأشعرية في اعتبار العلم من جنس الاعتقاد أو عدم اعتباره من جنسه¹³.

ولإذا كانت معرفة العالم عموماً تقع ضرورة في بعض جوانبها واستدلالاً في جوانب أخرى¹⁴، فإن معرفة الله لا تقع إلهاً¹⁵ ولا تقليداً¹⁶ ولا مشاهدة¹⁷ ولا ضرورة¹⁸، بل هي اكتسائية. ذلك أنها تقع "بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة"¹⁹. فهي تقع بحسب قصدنا لها وتنتهي بحسب كراحتنا لها على حد عبارة القاضي²⁰. وهذا دليل تقليدي يثبت به المعتزلة عادة تعلق الأفعال بارادة الإنسان وقدرته. وينظر هنا إلى النظر والمعرفة على أنهما فعلاً من أفعاله تربط بينهما علاقة تولد²¹. فالمعرفة فعل للإنسان متولد عن فعل آخر له مباشر وهو النظر في الأدلة، والدليل هو "ما إذا نظر الناظر فيه أووصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه"²². وبما أن الفعل الأول المباشر منسوب إلى الإنسان فكذلك المعرفة المتولدة عنه هي من فعله وهو مسؤول عنها. وبما أن المعرفة واجبة عقلياً على المكلف²³ لا

13- يقع الرجوع في كل ذلك إلى المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، الجزء 12: النظر والمعارف، راجع كذلك:

- Marie Bernand, *Le problème de la connaissance d'après le Mugnî du Cadi 'Abd al-Gabbâr*, Alger 1982.; J. Peters, *God's Created Speech*, Leiden, 1976, pp. 39-104.

14- ص 50.

15- ص 67.

16- "القليد هو قوله قول الغير من غير أن يطالبه بمحنة وبينة... وما هذه حاله لا يجوز أن يكون طرقاً للعلم"، ص 61.

17- "المشاهدة هي الادراك بهذه الحواس... فاما... علم المشاهدة فالمراد به العلم المستند إلى الادراك بالحواس"، والله لا يعرف مشاهدة لاستحالة رؤيته، ص 51.

18- العلم القسري هو "العلم الذي يحصل فيها لا من قبلنا ولا يمكننا فيه عن النفس بوجه من الوجه"، ص 48-49. والقاضي يرد هنا على من يسميهم أصحاب المعرفة بالحافظ وأبا علي الأسواري، ص 52.

19- المرجع نفسه.

20- ص 53.

21- ص 91 و 387.

22- ص 87؛ ولللاحظ أننا نجد في التقليد الفلسفى عبارة شبيهة بذلك، إذ يستعمل الفارابي عبارة: "الجهة التي دل عليها الدليل"؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة البشير نصري نادر، بيروت

1973، ص 127.

23- ص 64.

تتفق عنه²⁴، فالطريق إليها والفعل المولدها، وهو النظر الصحيح، يصبح بدوره أول واجب عقلي²⁵. ولا يعني الوجوب على المكلف ايجاباً مبتدأ من الشرع بل انه مثل كل واجب عقلي آخر في الفكر الاعتزالي وهو ما يدرك العقل وجوبه ثم يرد الشرع مثبتاً له²⁶.

وما يمكن ملاحظته أولاً هو أن النظر في الأدلة يفترض نصب أدلة سابقاً على نظر الناظر، أي أن الله وضع نظاماً دالياً²⁷ يتحول بموجبه الناظر من الدليل إلى المدلول، فلا يبعد أن تستند هذه الممارسة المعرفية إلى ثقة بالله وبلطشه، لأنه نصب الأدلة ليستدل بها العبد ويتمكن من النجاة. أما ثانياً فيلاحظ أن المدلول يرتبط بموجب ذلك النصب ارتباطاً حتمياً بالدليل، أي أن النظر في دليل معين يولد حتماً معرفة بمدلول معين، ذلك أن "من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدلّ عليه أولى من أن يدل على غيره"²⁸، فالقوليد يقوم إذن على أساس التعلق بين الدليل والمدلول. ويلاحظ ثالثاً أن النظر يبتعد هنا عن كل تحكم أو تعسف أو اهتمام بحيث يقع توحيد الاستدلالات والاستنتاجات عند الناظرين، فلا يمكن لنظر إذا نظر في دليل على وجه خصوص أن يستنتاج خلاف ما يستنتجها ناظر آخر نظر في نفس الدليل بنفس الوجه. وتلاحظ رابعاً أن معرفة المدلول المولدة عن النظر في الدليل تصبح بدورها دليلاً ينظر فيه فيولد معرفة مدلول آخر، أي أنه توجد بعبارة أخرى علاقة إضافية بين الأدلة والمدلولات. فإذا طبقنا ذلك مثلاً داخل الأصل الأول وهو التوحيد ننظر في الأعراض وفي تغيرها فنعرف أنها محدثة ثم ننظر في الأجسام فنستدل على حدوثها بعدم خلوها من الحوادث (إذ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث)، ثم نستدل بذلك على حدوث العالم وإذا ثبت حدوثه نعرف أن له محدثاً وثبت بذلك وجود الصانع ونحدد صفاته وكيفية اتصافه بها²⁹.

24- ص 70.

25- المرجع نفسه.

26- ص 43 و 327.

27- انظر الملاحظة 22. والأدلة على الله هي إذا أفعاله الخاصة به. ولا يجوز العزلة حسب راي البغدادي (كتاب أصول الدين، استانبول 1343/1928، ص 152) أن يخلق الله جسماً لا يعتبر به راء.

28- ص 90.

29- انظر ترتيب هذا النظر في ص 65، 66، 92، 94، 113، 114، 118 إلخ...

وفي ترتيب الأدلة التي هي موضوع النظر يشغل دليل العقل المرتبة الأولى وعلى صحته توقف صحة الأدلة الأخرى من كتاب أو سنة أو اجماع. يقول عبد الجبار: "معرفة الله تعالى لا تناول إلا بمحجة العقل... ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعلمه"³⁰. وبقية الأدلة من كتاب وسنة وأجماع لا ثبت إلا بشروط الدليل الأول وهو العقل. فالكتاب لا يثبت حجة إلا إذا ثبت أنه كلام عادل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعلمه³¹. فالنظر في الأجسام وحدوثها يولد العلم بمحدث العالم فمعرفة الصانع وصفاته وجواز بعثة الرسل. ومن هنا تبين عملية ذهاب وإياب في السير النهني المعتري: ذهاب نظري وعلقي أولى لا بد منه يؤدي إلى ثبات وجود الله ومعرفة صفاتيه وعلمه وإثبات النبوة، وإياب شرعي بعد أن تصح الرسالة وثبتت جواز صدورها عن إله عقلي. وهذه أيضاً حالة أخرى من الحالات التي ينطبق فيها بوضوح المبدأ الاعتراضي الشهير وهو: العقل قبل ورود السمع³². وفهم أيضاً أن تأويل الآيات القرآنية لم يكن من الكماليات بل كان من ضرورات المنظومة الفكرية الاعتزالية. يقول القاضي في خصوص بعض الآيات: "لا يجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية"³³.

إن قصد القاضي هنا هو ثبات حقيقة النظر والمعارف وتمكن كل إنسان عاقل منها ورفع الموانع أمامه بحيث "لا يبقى عذر في ترك المعرفة"³⁴. فيكتفي كل أمير أدرك مستوى البلوغ أن ينظر في الأدلة فيؤديه ذلك إلى معرفة الله معرفة عقلية. وإن سبق أن لاحظنا أن علاقة التولد تخرج المعرفة عن كل طابع تحكمي فإن الحرية والمسؤولية الفردية عن الخطأ والصواب لا تعنيان هنا حرية معرفية مطلقة يصل بها الإنسان إلى ما شاء من معارف، فهذا موقف قد يؤدي به إلى الشك وإبطال المعرفة.

30- ص 88.

31- ص 88-89 وكذا 606.

32- يقول القاضي: "سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى. ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر" (ص 69 وكذا 76) ولذلك "كل مسألة تقضي صحة السمع عليها، فالأستدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح" (ص 401).

33- ص 382 و 386، وانظر أمثلة من التأريل ص 226 و 261 و 379.

34- ص 54.

وتحيلنا هذه المقدمة المعرفية مباشرة على مجال تطبيق فيه وهو الأصل الأول من أصول المعتزلة.

2- التوحيد.

يعرف القاضي عبد الجبار التوحيد بأنه "العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وثبتاناً على الحد الذي يستحقه والاترار به³⁵". ويتفق عن هذا الأصل قضية الذات والصفات³⁶ وتحديد حقيقة الواحد ونفي الثاني عن الله³⁷ وإحالة رؤية الله³⁸ والرود على الفرق المخالفه في أصل التوحيد.³⁹ ويمكن بسهولة تبين الجانب النظري في هذا التصور للإله وذلك في تحديد معنى الواحد وفي مسألة الذات وكيفية استحقاقها الصفات ونفي الرؤية مثلاً فالتحديات الميتافيزيقية تعلقها هنا متطلبات نظرية حتى أن التوحيد يدور في نظر الاعتزال ضرورة عقلية. ولا يبالغ إذا ما قلنا إن المعتزلي هنا كالفلسوف لا يترك إلهه حرّاً أو غامضاً بل يحدد إله أو يحدد منه الكثير، وبذلك تتم صياغة التوحيد صياغة نظرية.

والآن إذا ما نظرنا إلى وجود الإله ووجود العالم أو العلاقة بينهما فيمكن القول حيث إن انطولوجيا الاعتزال والكلام بصفة عامة مزدوجة في أساسها إذ تقوم نظرية الوجود على ابجاد دائرتين متميزتين: وجود قديم ووجود محدث أو وجود الله وجود العالم تربط بينهما أساساً علاقة الخالقية والعنابة، الأولى ب مجال التزيره والثانية بحال التجسيم، وهذا بالرغم مما يطرحه قول الشحام بشيئية المعدوم وأبي هاشم بالأحوال واستقلالية القيمة عن التشريع الإلهي في الاعتزال من صعوبات هذه الثنائية مثلاً سترى. وانطلاقاً من هذا يمكن أن نفهم التوحيد المعتزلي وما أملأه من حلول في قضايا الصفات وخلق القرآن وإحالة رؤية الله: إن أساس التزيره هنا هو الإفراد عن الجسمية التي تعني الحدوث وتتامي القدم.

.35- ص 128.

.36- ص 128-129 و 151 وما يليها و 195 وما يليها.

.37- ص 277.

.38- ص 232 وما يليها.

.39- ص 277 وما يليها.

ويعنـى كذلك أن نلمس تميـزا من حيثـ الحكم المـعـرـفـيـ. فالـدـائـرـةـ الثـانـيـةـ تـعـرـفـ بكلـ منـ الـادـرـاكـ والـنظـرـ، إذـ أنـ وجـودـ الـأـجـسـامـ يـدرـكـ ولاـ يـسـتـدلـ عـلـيـهـ، وـيـنـظـرـ فيـ الـأـجـسـامـ وـفيـ الـأـعـرـاضـ وـغـيرـهاـ لـيـسـتـدلـ عـلـيـهاـ وـبـهـ. إـلاـ أنـ الـعـقـلـ يـسـتـأـثـرـ بـالـعـمـلـ فيـ الـدـائـرـةـ الـأـوـلـىـ لأنـهاـ مـجـالـ الـوـجـودـ وـالـسـلـوكـ الـعـقـلـيـنـ وـالـحـكـمـةـ⁴⁰. فـالـاستـدـالـلـ وـالـعـرـفـ يـنـطـيقـانـ بـالـدـرـجـةـ الـأـوـلـىـ عـلـىـ الـوـجـودـ الإـلهـيـ، فـهـوـ اـجـمـالـ الـحـقـيـقـيـ للـعـلـمـ لأنـاـ نـسـتـدـلـ عـلـيـهـ بـالـنـظـرـ فيـ الـعـالـمـ وـهـنـاـ يـلـعـبـ مـبـداـ قـيـاسـ الغـائـبـ عـلـىـ الشـاهـدـ دـورـاـ أـسـاسـيـاـ فيـ الـاسـتـدـالـلـ⁴¹، ذـلـكـ أنـ الـأـسـاسـ الـذـيـ يـصـحـعـ هـذـاـ الـمـبـداـ هوـ أـنـ "ـطـرـقـ الـأـدـلـةـ لـاـ تـخـلـفـ غـائـبـاـ وـشـاهـدـاـ"⁴².

وـكـذـلـكـ منـ حـيـثـ الـفـعـلـ يـمـكـنـ تـمـيـزـ دـائـرـتـيـنـ: فـهـوـ إـماـ اـخـتـرـاعـ يـسـتـأـثـرـ بـهـ إـلـهـ (ـلـأنـهـ يـسـتـعـقـ كـوـنـهـ قـادـرـاـ لـذـاهـةـ لـاـ لـعـنـىـ الـقـدـرـةـ يـعـلـلـ كـوـنـهـ قـادـرـاـ)ـ وـإـماـ مـباـشـرـةـ أوـ توـلـيدـاـ وـيـقـتـصـرـ عـلـىـ الـدـائـرـةـ الثـانـيـةـ بـمـاـ فـيـهـاـ الـإـنـسـانـ، فـالـإـنـسـانـ لأنـهـ قـادـرـ بـقـدـرـةـ مـحـدـثـةـ تـعـلـلـ كـوـنـهـ قـادـرـاـ -ـخـلـاقـ اللـهـ-ـ لـاـ يـقـدـرـ عـلـىـ الـاخـتـرـاعـ بلـ عـلـىـ الـفـعـلـ الـمـيـاـشـرـ وـالـتـولـيدـ، بـيـنـمـاـ لـاـ يـكـونـ فـعـلـ اللـهـ لـلـأـجـسـامـ إـلـاـ اـخـتـرـاعـاـ⁴³. وـلـعـلـ هـذـهـ الـخـلـقـيـةـ الـأـنـطـلـوـجـيـةـ تـعـيـنـتـاـ عـلـىـ فـهـمـ فـيـزـيـاءـ الـاعـتـرـالـ منـ اـعـتـمـادـ وـتـوـلـيدـ وـغـيرـهـماـ.

3- العـدـلـ.

يـقـولـ القـاضـيـ: "ـإـذـاـ قـيلـ إـنـهـ تـعـالـيـ عـدـلـ، فـالـمـرـادـ بـهـ أـنـ أـعـمـالـ كـلـهـ حـسـنـةـ، وـاـنـهـ لـاـ يـفـعـلـ الـقـبـحـ وـلـاـ يـخـلـعـ بـعـاـهـ وـاجـبـ عـلـيـهـ"⁴⁴ـ وـلـاـ يـكـذـبـ فـيـ خـيـرـهـ وـلـاـ يـجـورـ فـيـ حـكـمـهـ.

ويـتـضـمـنـ هـذـاـ أـصـلـ تـحـلـيلـ الـحـسـنـ وـالـقـبـحـ⁴⁵ـ، وـقـدـرـةـ اللـهـ عـلـىـ فـعـلـ الـقـبـحـ وـأـمـتـاعـهـ⁴⁶ـ، وـأـعـمـالـ الـعـبـادـ وـأـنـهـ مـحـدـثـةـ مـنـهـ⁴⁷ـ، وـتـحـلـيلـ مـعـنـىـ الـقـدـرـةـ وـالـاسـتـطـاعـةـ⁴⁸ـ

40- ص 177.

41- ص 151 و 158.

42- ص 157.

43- ص 223.

44- ص 132.

45- ص 305 وـمـاـ يـلـيـهـاـ.

46- ص 313 وـمـاـ يـلـيـهـاـ.

47- ص 323 وـمـاـ يـلـيـهـاـ.

وأنها متقدمة على مقدورها غير مقارنة له⁴⁹، وإن الله لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي⁵⁰، ولا أن يعنِّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم⁵¹، ومعنى الآلام⁵²، والعرض⁵³ واللطف⁵⁴، والقرآن وأنه خلوق⁵⁵ والنبوات⁵⁶.

يمكن القول في خصوص الأصل الثاني إن العدل يتعلق قبل كل شيء بالفعل الإلهي ثم بهم الإنسان في حر بيته ومسؤوليته وقدرته وتتكليفه. لذلك يمكن أن نجد خلافاً بين العدل بالمعنى الحديث والعدل الاعتزالي إذ أننا الآن لا نصرح هنا في تحديد ما هو عادل وما هو غير عادل بالمستوى الميتافيزيقي لهذه القضية الأخلاقية والسياسية، بينما نلاحظ في الاعتزال ارتباط العدل الإنساني والدُّنيوي بالعدل الإلهي. ولذلك ارتبطت الحرية الإنسانية به ودخلت أعمال العباد كمحبحة كلامي أساسياً تحت هذا الأصل. ولكن هل نفهم حقاً الفكر الاعتزالي بهذا التصنيف داخل العدل إلى ما هو أولى وهو العدل الإلهي وإلى ما هو ثانوي أو متفرع عنه وهو العدل الإنساني والاجتماعي؟ لا ينبغي أن ننسى أن هذا التصور للعدل لا يعقل إلا في تصور طبيعي للإله: فكما وقع اخضاع تصور الإله لمتطلبات نظرية في أصل التوحيد يقع في أصل العدل إخضاع السلوك الإلهي لقانون عقلي، وإن كان مبدأ قياس الغائب على الشاهد لا ينطبق دوماً في الأصل الأول الذي هو التوحيد لأن اتصاف الذات الإلهية لا تعلل بالعانيا الرائدة على الذات (بالنسبة إلى صفات الذات) على عكس الذات المخلقة التي في الشاهد، فهذا المبدأ يعملي هنا⁵⁷ كل التحديدات في السلوك الإلهي، وبذلك أيضاً يتضح لنا إلى آلية درجة تبلغ عقلة الإله في الاعتزال والحال المخصوص بالاستدلال بالشاهد على الغائب.

-48 ص 390 وما يليها.

-49 ص 396 وما يليها.

-50 ص 431 وما يليها.

-51 ص 477 وما يليها.

-52 ص 483 وما يليها.

-53 ص 493 وما يليها.

-54 ص 518 وما يليها.

-55 ص 527 وما يليها.

-56 ص 563 وما يليها وراجع الملاحظة 2.

-57 ص 302 و 307 و 344 و 372 الخ.

ولنا أن نلاحظ أمراً آخر وهو أن القول بالعدل كالقول بالتوحيد شامل لكل الفرق الإسلامية لا يقرؤ أحداًها على وصف الله بالظلم. فأبوا الحسن الأشعري (935/324) مثلاً حاول أن يبقى على مبدأ العدل الإلهي ونفي الظلم عن الله، مع استئثاره بالإيجاد، في نظرية الكسب الشهيرة⁵⁸. ولكن كما حاولنا تحديد مميزات التوحيد المعتزلي فإنه يمكننا القول إن العدل المعتزلي يتميز عن تصورات العدل الأخرى بـإيجاد قانون عقلي يخضع له سلوك الإله وسلوك الإنسان على حد سواء. فالحسن حسن والقبيح قبيح سواء تأثيراً من الله أو من الإنسان، فمثلاً: "الظلم إذا قبح فإما يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح من أي فاعل كان، سواء وقع من الله تعالى أم من غيره"⁵⁹؛ والواجب واجب سواء كان على الله أو على الإنسان. ويمكن أن نتبين في التصورين المختلفين للعدل ولعلاقة الله بالعالم بين أهل السنة والمعزلة غورذجين لعلاقة الإنسان بالملكية. فالله بالنسبة إلى أهل السنة مالك مطلق يتصرف كما يشاء في ملكه ولا يجد شيء من إرادته وحريرته، فهو خالق للعالم ولملكيته له تعطيه حق التصرف المطلق، وعلى هذا الأساس لا يمكننا وصفه بالظلم حتى لو فعل ما قد يعتبر قبيحاً⁶⁰. بينما لا تكون هذه الملكية لدى المعتزلة مطلقة وإنما هي مقتنة بمجموعة من القواعد يتبعها الإله في سلوكه العاقل، فالمملكون أو عدمها لا يغيران في شيء من قبح الظلم، يقول القاضي: "فإنما لا نسلم أن للمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء"⁶¹، فلا يجوز مثلاً أن يكلف الإنسان ما لا يطاق⁶²، هذا السلوك

58- انظر عرض القاضي لنظرية الكسب ورده عليها ص 363.

59- ص 478.

60- "إنما قبل ما انكرتم إن ذلك لا يقبح منه لأنه مالك الرقاب وللمالك أن يفعل في ملكه ما شاء، بخلاف الواحد منا"، ص 478 وكتلث ص 483. ويقول الأشعري: "والدليل على أن كل ما فعله ذلك فعله إنما المالك القاهر الذي ليس بملك ولا فرقه مبيح ولا أمر ولا زاجر ولا حاضر ولا من رسم له الرسم وحد له المحدود. فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء. إذ كان الشيء إنما يقبح منا لأننا تماززنا ما حدد روسمن لنا واتينا ما لم نملك اتياه. فلما لم يكن البارئ ملوكاً ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء"، كتاب الميع، نشرة ر. ي. مكارتي اليسوعي، بيروت 1952، ص 71؛ راجع كذلك الباقلاني، التمهيد، نشرة الكوشري، القاهرة 1369/1950، ص 138. وكذلك التخصيص بالنعم أحجازه الأشاعرة وبطله المعتزلة، البغدادي، أصول الدين، ص 152.

61- ص 478.

هو أشبه بسلوك القاضي الذي يحكم إلى دستور منه بسلوك المالك المطلق. وكذلك يمكننا أن نتصور أن العلاقة بين الله وبين الإنسان تتضمن لنموذجين مختلفين للعلاقات الاجتماعية فهي تقترب عند المعتزلة من علاقة حر بحر أكثر من علاقة سيد بعد، وهذا يعني أن الاعتزال لا يخلو من نزعة انسانية.

4- الوعد والوعيد.

يقول القاضي: "الوعد... هو كل خير يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل... والوعيد... هو كل خير يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تقوية نفع عنه في المستقبل"⁶³. ويتضمن هذا الأصل كذلك مجموعة من معارف وهي: "إن الله تعالى وعد الطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وإنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب"⁶⁴. ويطلب ذلك تحليل الاستحقاق والسم والمدح، والثواب والعقاب وشروطهما⁶⁵ والاحباط والتکفير⁶⁶ وترتيب المعاصي إلى صغيرة وكبيرة، وسقوط الثواب والعقاب وشروطه⁶⁷، وعقاب الفاسد بتحليده في النار⁶⁸، والشفاعة⁶⁹.

إن علاقة هذا الأصل بأصل العدل واضحة حتى أنه يمكن اعتبار الوعد والوعيد فرعاً عن أصل العدل وذلك بالحاقه بالنبوات، وفي هذا اقرار بالنسق الاعتزالي: فعلى مستوى السلوك الإلهي لا يكذب الله ولا يخلف وعده ولا وعيده، أما على المستوى الإنساني ففي هذا الأصل اقرار بجرته ومسؤوليته. ولكن يمكن القول إن طبيعة الوعد والوعيد مزدوجة، إذ يقع الانطلاق من خير النبوة بالوعيد والوعيد ويقع الاستدلال له عقلياً.

-62- في عدم جواز التكليف بما لا يطاق كما تقول المعتزلة، يدو الذي يكلف مع العجز في مظاهر سيد يرمي بغلاده في السجن ويطالبه لماذا لا يخرج منه. انظر في خصوص عدم تكليف ما لا يطاق ص 400 وما يليها.

. 63- ص 134-135.

. 64- ص 135-136.

. 65- ص 611 وما يليها.

. 66- ص 624 وما يليها.

. 67- ص 642 وما يليها.

. 68- ص 666 وما يليها.

. 69- ص 687 وما يليها.

وعلينا أن نميز داخل هذا الأصل جانبين: جانب عقلي وجانب قانوني وفقهي. فترى في الجانب الأول أن سلوك الله هو سلوك كائن عاقل حكيم لا يبعث ولا يظلم. ولا حاجة بنا هنا إلى أن نؤكد على ذلك بل نريد أن نلح على الجانب الثاني، أي القانوني والفقهي. فيمكن أن نلمس فيه صبغة "تعاقديّة" بين الله والإنسان. ويرز هذا الجانب ملئا في التحديدات القانونية المتمثلة في عدة نقاط. الأولى منها هي ترتيب للمعاصي والطاعات وأثبات تفاوتها خلافاً لموقف الموارج الذين لا يقولون في المعاصي بالصغريرة وبثباتها كبيرة كلها. وتمثل النقطة الثانية في تفاعل وزني وتقييمي بين المعاصي والطاعات، ومن هنا يأتي الحديث عن الاحتياط والكفر عملاً. بعده القليل يسقط بالكثير وقياساً للغائب على الشاهد، فيتعدد رصيد المؤمن من الطاعات والمعاصي ويتحدد طابعها الخالص أو المترافق. وبذلك نصل إلى النقطة الثالثة وهي تحديد الحالات التي يسقط فيها الشواب أو العقاب دون أن يخل بأصل الوعد والوعيد. وتحدد في نقطة رابعة مقوله الاستحقاق في الشواب والعقاب، وهي مقوله قانونية تلزم الإله نفسه، لأن الاستحقاق غير التفضيل الذي لا يتشرط سلوكها إنسانيا سابقاً عليه. وعلى ذلك تقوم نقطة خامسة سبقت الإشارة إليها وهي التعائد الطبيعي بين الله والإنسان. وهنا يقع التساؤل عن أساس التكليف: هل إن الله يكلف الإنسان للأفعال الشائنة لما له عليه من نعم (وهو موقف أبي القاسم الكنعاني)⁷⁰، أم لأنه سيقدم له المقابل من الشواب (وهو موقف عبد الجبار)⁷¹. ولكن مهما كان الحل فإن الحالتين لا تخريجان عن علاقة تبادلية. وبيدو لنا أن القصد المخفتي من تحديد هذا الجهاز القانوني والفقهي هو ضمان حتىّة في العلاقة بين سلوك دنيوي وسائل أخرى يعليها علاقه لا تعسف فيها. ومن هنا كان من الضروري طرح مشكلة الغفران الإلهي (التي تقارب فيها البصريون والبغداديون أنفسهم)، ومشكلة الشفاعة التي وردت في التصور والتي كثيراً ما اعتمد عليها المرجحة. وإن لم يسع المتردّلة انكار هذه الشفاعة فإنهم حارلوا التقليص من مجال تطبيقها (وموقفهم هنا شبيه ب موقفهم من المعجزات والكرامات في الحال الطبيعي). فسقوط العقاب هنا متوقف

70- ص 617 وما يليها
71- ص 614 وما يليها.

على أعمال الإنسان وعلى توبته⁷²، وإنذن على إرادته وحربيه لا على سلوك إلهي مبتدأ لا تعليل له من غفران أو استقطاع. بينما ثبت الشفاعة لدى المرجئة للقساق من أهل الصلاة، لا ثبت عند المعتزلة إلا للثائرين دون القساق⁷³. وعلى هذا الأساس يرفض المعتزلة هنا أيضا موقف الإرجاء⁷⁴. إذ أن الإرجاء بالغفران والشفاعة غير المقتنين يهدد هذه العلاقة الختامية في الوعد والوعيد بين السلوك الديني والجزاء الذي لا يمكن توقعه منذ الآن.

وكما أمكننا في خصوص العدل الربط بين المستويين الإلهي والإنساني، يمكننا كذلك أن نطرح هنا قضية فعالية العقيدة والمذهب على المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي. ذلك أنه إن كان أصل الوعد والوعيد مقوله دينية تنظم السلوك الإلهي في خصوص المال الإنساني وترتبطه بسلوك دينوي فإنه يتوقع أن يكون لهذا الأصل تأثير سيكولوجي بموجب النسق الاعتزالي الملزم للإله وللإنسان بقانون معين. ثم إن ربط الإيمان بالعمل يتوقع له تأثير دينوي مباشر لأن الإنسان عاقل ينشد ما هو نافع ويهرب مما هو ضار، فترقب أن يسلك في المجتمع حسب ما يتوقعه من مآل تمكّنه من توقعه التحديدات القانونية والفقهية التي سبقت الإشارة إليهما⁷⁵.

5- المنزلة بين المنزلتين.

يعَرِّف القاضي هذا الأصل بأنه "العلم بأن لصاحب الكبيرة إسماً بين الإسمين"⁷⁶ وبحكمها بين الحكمين⁷⁷. فلا هو كافر ولا مؤمن وإنما فاسق. ويعيز داخل هذا الأصل جانباً شرعياً وهو الكلام في مقدار الثواب والعقاب الذي لا تعلم عقلاً، كأن يكون مثلاً ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض الآخر أو عقاب بعض المعاصي

72- ص 614 وما يليها، وانظر تخليل معنى التربية وشروطها ص 789 وما يليها. والله لا يغفر العاصي عند البغداديين، بينما يقبل معتزلة آخر بن التربية، ص 644-646.

73- ص 688.

74- ص 650 و 672 وما يليها.

75- يقول تلبيط عن مرتكب الكبيرة: "ذلك الزراع الذي لم يعن حالة المذنب في الحياة الآخرة فحسب، بل كانت له نتائج خطيرة من الزوجهين العملية والسياسية" وذلك في اعتباره كافراً وفي وجوب التربة على خلقه بي أمية"، بحث في المعتزلة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الزراع اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكتاب المستشرقين، القاهرة، 1964، ص 173-198.

76- أي المؤمن والكافر.

77- ص 137.

أعظم من البعض الآخر (ومن هذه الناحية يمكن ربط المزلة بين المترلين بالثبات)، وجانباً عقلياً هو التكثير والاحباط عند تقارب العقاب والشواب، أي "إنه إذا كان الشواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر في جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطاً في جنب ذلك العقاب⁷⁸. ويتضمن هذا الأصل تحليل معاني الإيمان⁷⁹ والكفر⁸⁰ والنفاق⁸¹ والفسق⁸² والعذاب⁸³ والقيامة⁸⁴ إلخ... ويخضع أيضاً لمبدأ قياس الغائب على الشاهد⁸⁵.

ولا يخفى على أحد أهمية هذا الأصل في تحديد موقف المعتزلة، إذ يرجع إليه جل مؤرخي الفرق كالشهرستاني⁸⁶ والقاضي عبد الجبار نفسه تأسيس الاعتزال في حادثة اعتزال راصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن البصري في خصوص مرتکب الكبيرة⁸⁷. وربما لا يخلو ذلك من مبالغة في إضفاء الأهمية على حادثة اكتسبت أبعاداً رمزية، إذ لا يجب أن نغفل - كما هو معروف - عن وجود استمرارية ما في التقليد المتمثل في اعتبار الاعتزال امتداداً ل موقف القدرة⁸⁸.

وكما يقول عبد الجبار فإن هذه مسألة في الأسماء والأحكام⁸⁹ ترتبط أشد الارتباط بأصل الوعيد، والارتباط يقع هنا على أساس الأهمية التي يكتسبها تحليل مفهوم الإيمان. فقد رأينا في أصل الوعيد والوعيد الجوانب القانونية في ترتيب الطاعات والمعاصي بما فيها الكبيرة. وكون هذه المسألة في الأسماء يتطلب تحليل معاني

78- ص 138.

79- ص 707 وما يليها.

80- ص 712 وما يليها.

81- ص 714.

82- ص 715.

83- ص 730 وما يليها.

84- ص 734 وما يليها.

85- ص 138.

86- الملل والتحلل، منشور بهاشم الفضل لابن حزم، القاهرة، 1317، ج 1 ص 60.
87- ص 137-138. في خصوص الأصل في تسمية المعتزلة، راجع تللين، المراجع المذكور، ص 198-173.

88- يذهب تللين إلى وجود اعتزال سياسي يعني الحياد السياسي لزاء الفريقين المتنازعين في مسألة الفاسق في القرن الأول، وهذا الاعتزال السياسي سابق على الاعتزال الكلامي الذي يمثل استمراراً لقدرة القرن الأول، المراجع المذكور، ص 191-192.
89- ص 137 و 697.

الإيمان والكفر والنفاق والفسق تحليلاً دقيقاً. ويتوقف على هذا المستوى الإسمى تحديد حكم شرعي يتعلق بمعاملة الفاسق اجتماعياً وعماه آخره. وبذلك يرتبط هذا الأصل بالوعد والوعيد. ويستأثر معنى الإيمان بأهم التحليلات إذ على ازدواجيته (عقيدة وعمل) يمكن للاعتراض أن يوجد الأساس النظري لللحقة الوسطى للفاسق. ففي المترلة بين المترلتين كما يقول القاضي عبد الجبار فكرة توسط شيء بين شيئين ينحدب إلى كل واحد منهما بشبه⁹⁰. والفاسق يشارك المؤمن في عقيدته ويختلفه في عمله بينما ينحالف الكافر في عقيدته ويشاركه في عمله. وبذلك لا تبرز الأبعاد اللغوية فقط بل تبرز كذلك الأبعاد النظرية. ولكن كثيراً ما ننسى أن هذا التدقيق النظري وإيجاد مترلة وسطى - حتى إن اقتصرنا على المستوى الصوري - قد سبق للحسن البصري (م 110/720) أن أثبته في معنى النفاق، وإن كان النفاق مختلفاً من حيث المحتوى عن الفسق لأنَّه أسرار خلاف ما يظهر. ولذلك نرى القاضي مثلاً يرجع النفاق إلى الكفر فلا يميز موقف الشوارج وذلك بالاعتماد على نقاش جرى بين الحسن البصري وعمرو بن عبيد⁹¹.

6- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول القاضي: "أما المعروف، فهو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دُل عليه... وأما المنكر، فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دُل عليه"⁹². ولا خلاف هنا في كون هذا الأصل واجباً، وإنما الخلاف في ما إذا كان وجوبه يعلم عقلاً أو سمعاً. وهذا يتبع القاضي حل أبي هاشم في أنه يعلم سمعاً⁹³. ويتضمن هذا الأصل الشرائط التي يتوقف عليها وجوب العمل بهذا الأصل⁹⁴، وتقسيم المنكر والمعروف⁹⁵، وتقسيم

90- ص 137.

91- ص 714، هذا بالإضافة إلى أن النفاق والفسق عبارتان قرآنيتان، فقد وردت عبارة النفاق مثلاً في سورة التوبة (IX)، 77، 97، 101؛ وعبارة الفسق مثلاً في سورة الأنعام (VI)، 121، 145.

92- ص 141.

93- ص 142 و 742 وما يليها.

94- ص 142.

95- ص 745 وما يليها.

الأمر والنهي إلى ما لا يقوم به إلا الإمام وإلى ما يقوم به كافة الناس⁹⁶، ومبثت الإمامة⁹⁷، والقضاء والقدر⁹⁸، والآجال⁹⁹، والأرزاق¹⁰⁰، والأسعار¹⁰¹، إلخ... إن هذا الأصل يطرح علينا مشكلة أساسية وهي تحديد من له حق الإشراف على سلوك الغير: هل هو مستوى السلطة السياسية وحدها أم مستويات فردية واجتماعية أخرى؟ وهنا أيضاً يقدم لنا القاضي تقنياناً للعمل بهذا المبدأ وتحديد شروطه. وحتى عندما يقسم الأمر والنهي إلى مشمولات الإمام وإلى ما هو مشاع لكل الناس فإنه يقول: "إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالزجوع إليه أولى"¹⁰². ويجعل هذا الأصل من فرضيات الكفايات، ويحدد مستويات التدخل: بالقلب أم باللسان أم باليد أم بالسيف ، وحالات الخروج عن السلطان الجائر. وهذا يذكرنا بحالة من جذرية عقلية تتعلق بالمارسة أعطت الفرصة لأن يُعاب على المعتزلة تعصبيهم، إذ لم يقف العمل بهذا المبدأ عند مستوى السلوك الفردي مثل تهديد وائل بن عطاء لبشر بن برد وعمرو بن عبيد لعبد الكريم بن أبي العوجاء، بل شمل حتى الأمور التي فيها خلاف في العقائد كحمل الناس على القول بخلق القرآن.

خلاصة.

حاولنا انتلاقاً من شرح الأصول للقاضي عبد الجبار تحديد المنظومة الاعتزالية وابراز ما يedo لنا أنه من أخص أوصافها. ولم نشر إلى الأبعاد السياسية في مواقفهم التاريخية أو من خلال الالتزامات السياسية لأصولهم الخمسة¹⁰³، بل تناولناها من حيث منظومتهم الفكرية.

96- ص 148.

97- ص 749 وما يليها.

98- ص 770 وما يليها.

99- ص 780 وما يليها.

100- ص 784 وما يليها.

101- ص 788 وما يليها.

102- الرجوع إلى الإمام أولى وليس واجباً، ص 148.

103- في خصوص العلاقة بين نشأة الاعتزال والأحزاب السياسية والخلفيات السياسية للأصول الخمسة راجع الملاحظة 88 أعلاه؛ تلبيس، المرجع المذكور، ص 183 وما يليها؛ أحمد أمين، فجر الإسلام، بيروت 1969، ص 290-295؛ عبد الستار راوي، العقل والطربة، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت 1400/1980، ص 442 وما يليها؛ محمد عابد

ويمكن مما لاحظنا في خصوص النظر والمرفأة ومن خلال القول بنصب الأدلة وارتباط الأدلة بالدلائل وارتباط النظر بالمعرفة عن طريق التوليد أن نستنتج أمرين هما: أولاً واقعية دلالية تفرض نفسها على العقل في عملية استدالله، وثانياً علاقة بين النظر والعلم تخضع لنمذج فزيائي، وذلك واضح من خلال علاقة التوليد، وإن كان لا يتصور اعتماد (اي فعل في جسم) في توليد العلم¹⁰⁴.

أما على المستوى الميتافيزيقي، فقد أكدنا على الطابع المعقّل للإله وازدواجية الأنطولوجيا. ولكن يمكننا كذلك أن نبرز في علاقة الله بالعالم إن المسألة الأساسية هنا هي علاقة الإرادة والخلق الإلهيين بالواقع. في بينما يثبت الأشاعرة تطابقاً بينهما بحيث لا يفلت أي قطاع من الواقع من الإرادة الإلهية يثبت المعتزلة تفاوتاً بينهما، فالقبيح والمنكر لا يريدهما الله وإن أحجزهما الإنسان. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القدرة الإلهية التي تحكر الإيجاد كله في نظر الأشاعرة بينما يتيقّن المعتزلة على جزء من الإيجاد يختص به الفعل الإنساني. وهذا يعود إلى ما يتباهى من خصوص التحدّيات الميتافيزيقية لاختيارات عقلية معينة.

أما على المستوى الأكسيولوجي (اي من حيث القيمة) فيمكننا أن نستنتاج من خلال قيم الحسن والقبح والواحدة واقعية قيمة تشمل السلوك الإنساني والسلوك الإلهي على حد سواء، فيحسن من الله ويقع منه ويكون ظالماً لو أنه...¹⁰⁵. وهنا تخضع السلوك الإلهي أيضاً لمتطلبات عقلية تحرر عنها بالنسبة على أصلي العدل والوعد والوعيد التبعات التي أشرنا إليها. ولكن إن أمكن أن نجد وراء الواقع الدلالي فعلاً إلهياً يتمثل في نصب الأدلة فإنه يصعب نجد وراء الواقع القيمي فعلاً إلهياً يُشرع قيم الحسن والقبح بقطع النظر عن تنزيل شرع أو عدم تنزيله. وبعبارة أخرى يصعب أن نقول إن هذه القيم -التي يوجّهاً أمكن للمعتزلة الإيجاب على الله والإزامه

الخابري، "العقلانية العربية والسياسية، قراءة سياسية في أصول المعتزلة"، في الوحدة، السنة الخامسة، العدد 51 (كانون الأول 1988/جمادي الأول 1409)، ص 65-68؛ محمد حرس، "الفكر السياسي عند المعتزلة"، في الفكر العربي، العدد 22، السنة الثالثة (سبتمبر-أكتوبر 1981)، ص 344-363؛ W. M. WATT, "The political attitude of the Mu'tazilah", in: J.R.A.S., 1963, Parts 1 and 2, p. 38-57.

104- "ال قادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا باعتماد، والاعتماد مما لا حظ له في توليد الاعتقاد"، ص 91.

105- ص 629.

سلوك أخلاقي - هي من خلته. فالواجب مثلا لا يجب بنيجاب موجب. وإن كان استنتاجنا هذا صحيحا فإنه يثير حتما مشكلة عقدية إذ توجد بذلك "أشياء" غير مخلوقة لله وهي هذه التبييم. وهي مشكلة أثارها كذلك القول الإعتزالي بشيئية المعلوم الذي ألزم المعتزلة من أجله القول بقدم العام.

ويمكنا أن نستنتج أمرا آخر وهو تعيم ما لعلاقة سببية كان منطلقها المجال الفيزيائي، التي ترتبط فيها الأسباب بالأسباب ارتباطا ضروريا، وقع نقل نمذجها إلى المجال المعرفي وهو توليد المعرفة عن النظر. ولكن هذه العلاقة تعمل أيضا في مجال أخلاقي وفهي الإرادة التي لمسناها لدى المعتزلة في إيجاد علاقة قانونية ضرورية بين السلوك الدنيوي والمآل الأخروي، بين سلوك الإنسان واستحقاقه المجزاء، هذه العلاقة التبادلية التي تحدث الإنسان والتي يجب على الإله العاقل مراعاتها. وتأكيدا لذلك فإنه كان بإمكاننا استنتاج كل هذا من موقف أهل السنة المناقض لهذه الحلول، إذ يجد عند هؤلاء الانشغال بقطع العلاقة الضرورية وذلك بالقول بالعادة وتقي التوليد في الأنعام العملية والمعرفية أو إدخال الغفران والشفاعة في الوعد والوعيد. وندرك بذلك كم يختلف تصور أهل السنة للإله عن تصور المعتزلة له، اختلاف إله الإرادة عن إله العقل.

وعلينا أن نتساءل في الأخير عما نعنيه عندما نصف المعتزلة بالعقلانية. رأينا لا محالة إلى آلية درجة تعمل هذه التزعة المعقولة للإله في وجوده وسلوكه، وفي العالم: في طبيعته وفي سلوك الإنسان. ولكن أرى أنه من الأحرى بنا لفهم روح الاعتزال أن ننطلق من هذه الواقعية التي تبيتها في مجالات ثلاثة على الأقل (بالاضافة إلى الواقع الاقتصادي)¹⁰⁶: فيزيائي-سيبي، ومعرفي-دلالي، وعملي-قيمي. وربما يمكننا أن

106- ويمكن كذلك إضافة واقع اقتصادي يفسر به غلاء الأسعار ورخصها حسب العلاقة بين توفر شيء فقل حاجة الناس إليه وبين قلة ذلك الشيء وازدياد الحاجة إليه. والله يدخل هنا لا للسعير وإنما في إقلال الشيء أو التكثير منه، بينما يمكن للسلطان أن "يسرم رعيه أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم". يقول القاضي في الرخص والغلاء: "ولا بد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى"، ص 788. راجع كذلك:

D. GIMARET, Les théologiens musulmans devant la hausse des prix, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol XXII, Part III, October 1979, p. 330-338.

نستخرج من كل ذلك وعلى مستوى أعمق ثورذجا ذهنيا لا يخلو من آلية تخضع لها تلك الواقعيات. وهذه النزعة الواقعية - التي كان القصد منها ابعاد كل تعسف وتحكم ينافي العقل وإضفاء استقلالية على الواقع - ثبتت أولا وبالذات واقعا معقولا قابلا لعقلنة يكون فيها المبدأ قياس الغائب على الشاهد دور أولي، بحيث أن العقلانية الاعتزالية تسلم بهذه الواقعية ولا تعني أبدا تشرعها حرا للعقل.

ولما نجد موقفا شبيها بذلك في خصوص الرزق، ففيما يرى الأشاعرة أن كل الأرزاق من عند الله يستثنى منها المعتزلة ما هو حرام ويرون أن الرزق يزيد بالطلب وينقص بالترانيم، البغدادي، كتاب أصول الدين، ص 144.

من التصورات الكلامية للإنسان.

تبعد مسألة الإنسان وطبيعته وأفعاله ومصيره في نظرنا من المباحث الأساسية التي كان على المتكلمين الخوض فيها نظراً إلى منزلتها الأساسية، ولا يزال هذا البحث رغم بعض الدراسات¹ في حاجة إلى البحث، خاصة وأنه يهم التصور الفلسفى نظراً لتقاطع الأسئلة المطروحة في التقليد الكلامى والتقليد الفلسفى. ولذلك سأحاول في هذا العرض الوجيز تحديد تصورات بعض المتكلمين الأوائل للحقيقة الإنسانية، وخاصة منهم المعتلة. وتعكس هذه التصورات جزئياً خلقيات نظرية مرتبطة بالحلول المقترحة في مباحث علم الكلام التقليدية الأخرى: فلا يمكن فصل الأنثروبولوجيا عن الفلسفة الإلهية أو الطبيعية أو المعرفية في نسق من الأنساق الكلامية. لهذا كان من الواجب علينا أن نشير إلى بعض هذه الخلقيات.

وستتسع هذه التصورات للحقيقة الإنسانية فتشمل تصوراً مادياً ينكر أية حقيقة غيبية للإنسان، وهو موقف أبي بكر بن كيسان الأصم وتصوراً ثانياً يحسمها،

1- انظر مثلاً أبو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة، 1946/1365، ص 99-112؛ على مصطفى الغرابي، أبو الهدى العلاف، القاهرة، 1949/1369، ص 85-81؛ عبد الكري姆 عثمان، نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، بيروت، 1971/1391، ص 309-316؛ أثير نصري نادر، فلسفة المعتلة، مطبعة الرابطة، 1951، II، ص 74-86، و

NADER Albert N., *Le système philosophique des Mu'tazila*, Beyrouth, 1956, pp 268-282; FAKHRY M., The Mu'tazilite view of man, in *Recherches d'islamologie*, Louvain, 1977, pp 107-121; DAIBER H., *Das Theologisch philosophische System des Mu'ammar Ibn cAbbad As-Sulami*, Beirut, 1975, p 339; FRANK R. M., *The Metaphysics of created Being according to abu l-Hudhayl al-'Allaf*, Istanbul, 1966, pp 27-38; PETERS J. R. T. M., *God's Created Speech*, Leiden, 1976, pp 159-168; BERNARD M., *Le problème de la connaissance d'après le Mugni du Cadi 'Abd al-Gabbâr*, Alger, 1982, pp 109-121; MASSIGNON L., *La passion de Hallâj*, Paris, 1975, III, pp 19-24.

كهشام بن الحكم، وتصورا موحدا ومجسما كأبي المذيل العلاف وابراهيم النظام، رغم الخلافات الجوهرية بينهما، وموقفا ثانيا مروحا نفرد به معمر بن عباد السلمي.

١ - أبو بكر بن كيسان الأصم (م 200 هـ / 815 م)

لم تحفظ لنا كتب المقالات والفرق ما يمكّنا من التعرف على مذهب الأصم بصفة دقيقة، ومع ذلك فيمكن القول إن هذا المعتلي^٢ لا يؤمن بالحقائق الغيبية ويلتزم بالوقوف عند المحسوس وإن تصوره للإنسان يقوم على خلفية طبيعية.

١- فلسفته الطبيعية.

يقوم تصور الإنسان عند الأصم على خلفية مادية وحسية، فهو لا يعترف إلا بوجود يدرك بالحس^٣ فلا وجود إذن إلا للجسم "الطويل العريض العميق"^٤. وعلى هذا الأساس سينفي أبو بكر وجود الأعراض^٥ التي قال غيره من المتكلمين بوجودها إلى جانب الجوهر الفرد أو الجسم، نظرا إلى وظيفتها في طبيعتهم. فلا توجد في نظره حركة ولا سكون يقومان بالجسم، بل لا يوجد إلا متحرك وساكن^٦.

٢- البغدادي، الفرق بين الفرق، نشرة محمد بدر، القاهرة 1910/1328 ص 95؛ وقد ناظر هشاما بن الحكم وأبا المذيل العلاف، ابن المرتضى، طبقات المترلة، بيروت، 1961/1380، ص 56-57؛ راجع كذلك:

Van ESS J., Lecture à rebours de l'histoire du Mu'tazilisme, *Revue des Etudes Islamiques*, Hors série, extrait des tomes XLVI / 2-1978, XLVII / 1-1979

ص 78 وما بعدها.

٣- "لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي"، ابن حزم، الفصل، القاهرة، 1317، V، ص 74؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، القاهرة، 1389/1969، II، ص 26؛ و Van Ess، المقال المذكور، ص .91

٤- "لا أثبت إلا الجسم العريض العميق"، الأشعري، المرجع المذكور، ص 35.

٥- البغدادي، أصول الدين، إستانبول، 1346/1928، ص 36؛ الفرق، ص 95؛ راجع:

TRITTON, A. S., *Muslim Theology*, London, 1947, p. 12

٦- الأشعري، المرجع المذكور، ص 35-36؛ البغدادي، أصول الدين، ص 36-37؛ ابن حزم، المرجع المذكور، ص 55-56. وكذلك شأن بالنسبة إلى بقية الأعراض من فعل وقيام وقعد وافتراق واجتماع ولون وصرخة وطعم ورائحة، (الأشعري، المرجع نفسه) ولا ندرى على وجه التحقيق هل أنه نفى الأعراض مستقلة عن الجسم أم أنه نفاها على الاطلاق (المرجع المذكور، ص 36).

2- تصوره للإنسان

إن كان الأصم ينكر وجود ما لا يدرك بالحس فهو ينكر وجود نفس أو روح للإنسان غير جسده⁷ يمكن أن تكون موضوع إدراك عقلي يفلت من إدراك المحسوس. فلا وجود لأي طور يتجاوز طور المحسوس. يقول الأصم "ليس أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده، والنفس هي هذا البدن بعينه لا غير"⁸. فلماذا نتحدث إذن عن نفس إلى جانب البدن؟ إن عبارة "نفس" هنا لا تخص الكائن الحي بمعنى أنها قوة خفية تحركه، بل هي لا تقييد إلا تأكيدا لحقيقة البدن، مثل أن نقول: "هذا البدن نفسه"⁹. فالإنسان هو هذا الجسد الذي نراه لا غير، وهو جوهر واحد لا ازدواجية فيه تجمع بين نفس أو روح مزعومة¹⁰.

III- هشام بن الحكم (م 179هـ/796)

نجد لدى هشام الذي ينتسب إلى الإمامية¹¹ فلسفة طبيعية ذات نزعة تجسيمية واضحة لا يستند إليها تصوره للإنسان وحده بل وكذلك تصوره للإله.

1- فلسفتة الطبيعية.

تنطلق هذه الفلسفة من موقف أساسي يتمثل في القول بأنه ليس في العالم إلا جسم، وحتى ما اعتبره المتكلمون أعراضًا ليس إلا أجسامًا: فالألوان والحركات أجسام لا غير. ذلك أن اللون ليس له إدراك خاص مستقل عن إدراكنا للجسم حتى نعرف بوجوده وجودًا مستقلًا عن الجسمية. فلم تقبل بوجود اللون إلا من حيث وجلدناه في جسم. فاللون والجسم متلازمان فلذلك ستلزم اللون الأبعاد الثلاثة من

7- ابن حزم، المرجع المذكور، ص 74. وسيبني الأصم كذلك القدرة باعتبارها عرضاً (البغدادي، الفرق، ص 96). وانتظر رد ابن حزم على الأصم انكاره النفس (المرجع المذكور، ص 74-75).

8- الأشعري، المرجع المذكور، ص 29.

9- المرجع نفسه.

10- المرجع المذكور، ص 26 و 31؛ و TRITTON، المرجع نفسه.

11- ابن حزم، المرجع المذكور، ص 56؛ عبد الله نعمة، هشام بن الحكم، بدون مكان،

ص 47-34؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 78-74؛ و

MADELUNG W., Hisham B. AL HAKAM, E.I. 2, III, p. 513-515.

طول وعرض وعمق¹²، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الحركة. ولذا فإن قيل إن هشاما والنظام إنقاذا في التجسيم وفي نفي الجوهر الفرد وفي القول بالطفرة¹³ فإن هشاما يبدو موغلاً في التجسيم إلى درجة اعتبار الحركة جسماً وهذا ما لم يفعله النظام الذي أبقى على الحركة حقيقة لا جسمانية¹⁴.

2- فلسفة الالهية.

يجعل هشام هذه الترعة التجسيمية تشمل الله: فالله في تصوّره "جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدر من الأقدار... كالسيكبة الصافية يتلاؤ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم وجسمة، لونه هو طعمه، وهو رائحته، وهو مجسته، وهو نفسه... وإنّه يتحرّك ويسكن ويقوم ويُبعد"¹⁵. وإلى جانب هذا التجسيم الواضح لن يعترف هشام الله بأية قدرة خارقة للعادة، على الأقل فيما يخص ادراكه. فالله يعلم ما لا نعلم لقدرة تفوق قدرة الإنسان لا محالة، ولكن لها تفسير لا يخرج عن كونه طبيعياً ويتمثل في القول باتصال شعاع من الله يمس ما وراء الأجسام وبخرق الأرض إلى عمقها فيستطيع بذلك ادراك "المغيبات"، ولو لا ماسة شعاعه لما وراء الأجسام السائرة لما رأى ما وراءها ولا علمها¹⁶.

12- ابن حزم، المرجع المذكور، ص 66. وراجع عن آراء هشام الطبيعيّة، عبد الله نعمة، المرجع المذكور، ص 155-173؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 77.

13- يشتّت مؤرخ الفرق في خصوص العلاقة بين هشام والنظام خالطة الثاني للأول، ولا ندري في ما تأثر به على وجه الدقة، وبينه على كل حال أن هشاما أحجاز كالنظام وطبقاً لترعة الحسنة مداخلة الأجسام بعضها ببعض (البغدادي، الفرق، ص 50-51). وراجع عن العلاقة بين النظام وهشام، عبد الله نعمة، المرجع المذكور، ص 95-90.

14- ابن حزم، المرجع نفسه. ويختلف هشام عن النظام في كونه لم يرجع السكون إلى الحركة بل احتفظ به متمنياً عنها (المرجع المذكور، ص 56).

15- الأشعري، المرجع المذكور، 1، ص 281 و 106-108. لعل هشاما تأثر في ذلك بالثرية وخاصة بالديصانية (راجع MADEIUNG).

16- البغدادي، الفرق، ص 49. إن موقفه هنا شيء جداً ي موقف هشام بن سالم الجراحي الذي ذهب إلى أن "معيده على صورة الإنسان ولكنه ليس بليحم ولا دم، بل هو نور ساطع يياض وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان" (المرجع المذكور، ص 51). وهذه ترعة بخمسة وارضحة لا تتطبق على الله وحده بل وكذلك على أفعاله وأفعال العباد لأنّه لا شيء في العالم إلا الأجسام (المرجع المذكور، ص 52). وراجع عن إيمانات هشام الحسنة، عبد الله نعمة، المرجع المذكور، ص 118-125؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 75-76.

3 - تصوره للإنسان

إن طبيعة الإنسان ثنائية في تصور هشام، فهو عنده شيئاً: بدن وروح، ولكن لا اعتبار في نظره للبدن لأنه موات، بل الروح هي الفاعلة الحساسة الداركة دون الجسد، وهذه الروح كإله ذات طبيعة نورانية¹⁷. لا حالة تشبة مقالة هشام هنا مقالة النظام في أولوية الروح على البدن¹⁸، إلا أن النظام، مثلما سترى ذلك، لا يطلق اسم الإنسان الا على الروح لا على جموع الروح والبدن كما هو الشأن بالنسبة إلى هشام¹⁹.

III - النظام (م 231 م / 845)

يتسم فكر النظام بنزعة مجسمة وديناميكية في الوقت نفسه²⁰، ويتراءى ذلك في فلسفته الطبيعية وينعكس على تصوره للإنسان ولأفعاله وإدراكه.

1 - فلسفته الطبيعية

لا يعترف النظام الا بوجود الأجسام، حتى ما اعتبره غيره عادة اعراضًا رأى فيه النظام أجساماً لطيفة: كالألوان والطعوم والروائح²¹ والأصوات والحرارة والبرودة

17 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 26؛ البغدادي، الفرق، ص 51؛ القاضي عبد الجبار، المغني، القاهرة، 1965/1385، XI، ص 310؛ عبد الله نعمة، المراجع المذكور، ص 174-176.

18 - عبد الجبار، المراجع نفسه.

19 - وإننا نرجح كذلك أن هشاماً بن الحكم لم يثبت إلا الأجسام وحلوها (الأشعري)، المراجع المذكور، II، ص 37) بل أثبت كذلك الصفات التي ميزها عن الأعراض، (المراجع المذكور، ص 56-57) والتي لها طابع لا جسماني (incorporel) إذ هي معان قائمة بالأجسام لاشيء لأن الشيء هو الجسم (المراجع نفسه وكذا ذلك ص 36)، وهو مختلف في ذلك جذرياً عن قوله تعالى في الأحقين: القول الاعتزالي ب夷تية المعدوم والقول الأشعري بأن الشيء هو الموجرد لا غير. وهذا ينطبق على أفعال الإنسان من حركة وقيام وقفز وإرادة وكرامة وطاعة ومعصية، والتي هي صفات بجسم الإنسان لا هي جسمه ولا هي غيره (تماماً مثل الصفات بالنسبة للذات الإلهية في تصور أبي الحسن الأشعري؛ والتي هي معان قائمة بالذات زائدة عليها لا وهي هو ولا هي غيره)، أما في حصر حركة والسكنون فإنه إن كان يثبت الحركة معنى فهو لا يثبت السكون معنى (المراجع نفسه). ربما كان يمدح السكون على أنه عدم الحركة فلا يحتاج إلى أن يثبته معنى. ويربط الأشعري هذا القول بأصحاب الطبائع من المقدمين الذي ذهبوا إلى أن العالم كان ساكناً متحرّكاً، والحركة معنى والسكنون ليس يعني (المراجع نفسه).

20 - "العالم إنما جسم أو حركة" (البغدادي، أصول، ص 46).

والرطوبة واليبرة وحتى المخواطر والعلوم والارادات والاستطاعة²². والأرجح أن النظام تصور الجسم الكيف متألماً من مجموعة هذه الأجسام اللطيفة²³. وإذا كانت كل الأشياء أجساماً فإننا نفهم كيف مثل ما عبر عنه النظام بـ "المداخلة" مفهوماً مركرياً في فلسفة الطبيعة، بدونه لا نفهم كيف تتوارد كثرة الأجسام هذه في حيز واحد²⁴، فلا يحتاج حينئذ إلى القول بالجاودة التي تتطلب صلاحة دنيا جسمين تتعارض من أن يشغلها حيزاً واحداً (مثلاً ما ذهب إليه القائلون باليجوهر القرد ومثلاً سيلهيب إلى ابن حزم كذلك)²⁵. ويتبع عن قول النظام بجسمية الألوان والطعوم والأصوات وغيرها ضرورة تمييز هذه الأجسام بعضها عن بعض²⁶، خاصة وأنها تشغلهما واحداً، فوجب أن تختلف في نوعيتها وأن توجد بينها فوارق بدونها يستحيل تمييزها²⁷.

21- إلى هذا الخد يتفق النظام وهشام بن الحكم، إلا أن الثاني سينكر على الأول مبالغته في اعتبار العلم والإرادات والمرకبات أحساساً (البغدادي، الفرق، ص 122؛ الإيجي، المواقف وشرح

الجرجاني، القاهرة، 1286، ص 621؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 92-93).

22- البغدادي، أصول، ص 27، 46، 50، 54؛ الفرق، ص 122؛ الأشعري، المرجع المذكور، ص 38؛ ابن حزم، المرجع المذكور، 7، ص 60؛ الشهرستاني، الملل والتخل، منشور بهامش الفصل لابن حزم، I، ص 71.

23- وذلك على غرار العjar. ويتفق ذلك رفضه القول بالجزء الذي لا يتجزأ (انظر البغدادي، أصول، ص 46؛ الإيجي، المرجع المذكور، ص 355 حيث يرد على هذا القول).

24- البغدادي، الفرق، ص 114، 121، 122؛ أصول، ص 46؛ الأشعري، المرجع المذكور، ص 38. ويدو أن النظام هو أول من قال بالمداخلة (البغدادي، الفرق، ص 114) إذ أنه على افتراض أنه عن هشام بن الحكم القول بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات أجسام (البغدادي، الفرق، ص 113-114، 123) فإن هشاماً لم يجز المداخلة (المرجع نفسه، ص 114؛ الإيجي، المرجع المذكور، ص 62)؛ راجع كذلك الشهرستاني، المرجع المذكور، 1، ص

(7)

25- وذلك أن ابن حزم يثبت الأجسام والأعراض وبغير بينهما، فلا يتم تراويد الجسمين إلا بالجاودة بينما لا تتصحّ المداخلة بين أحسام وأعراض (المرجع المذكور، 7، ص 61؛ البغدادي، أصول، ص 46)؛ وانظر كذلك الإيجي الذي يردد على القول بالمداخلة (المرجع المذكور، ص 448) ويدوي حذره في نسبة القول به إلى النظام: "أما النظام فقيل إنه جوزه والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه من أن الجسم المتنامي المقدار مركب من أجزاء غير متنامية العدد إذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها وإنما أنه الترميم وقال به فلم يعلم" (المرجع نفسه).

26- البغدادي، أصول، ص 54.

27- نلمس هنا تزعة النظام إلى عدم الاعتراف بإمكانية وجود الأعراض وجوداً مستقلاً كما هو ممكن عند العلاف الذي يقول: "سميت المعانى القائمة بالأجسام أمر اضنا لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها" (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 56-57)، فهو ينكر أن يوجد عرض لا في مكان أو يجد عرض لا في جسم.

ولكن إن كان ما اعتاد التكلمون اعتباره أعراضًا هو في نظر النظام أحجام فهذا لا يعني أنه ابطل وجود الأعراض على الاطلاق²⁸، إلا أنه لم يثبت الا عرضًا وحيداً وهو الحركة²⁹. هذه الحركة شاملة ودائمة، مما يبرز نزعة شبيهة بالطريقية أو بالآخرى بالرواية. كل شيء متحرك، حتى ما توهمه سكوننا وما نقول. بموجبه إن جسمًا ما كائن في مكان واحد وقتين متتاليين ليس في واقع الأمر إلا حركة اعتماد، وذلك يعني أنَّ الجسم في المكان نفسه وقتين³⁰. فالسكون من جنس الحركة وهو لا يندرج عنده³¹. ولا نفهم كيف يتتحرك الجسم في المكان نفسه وقتين ما لم نقل إن الحركة هنا لا تعني حركة نقلة بقدر ما تعنى بالأساس "مبدأ تغيير ما"³²، وإنَّ الحركات المتعددة يجمعها جنس واحد³³. وفي المقابل إذا قلنا بتعدد الأعراض فبمعنى أنَّ الحركة تشمل كلَّ هذه الأعراض: "فالأعراض كلها حركات وهي من جنس واحد"³⁴.

إن الواقع يبدو لدى النظم زاخراً متحولاً مستحيلاً أبداً، لأنَّ الحركات وأعراض والأعراض لا يبقاء لها³⁵. وربما ساير هذا التصور الإيمان بتعقد الواقع وصعوبته معرفته، ولعلَّ ذلك هو السبب في أن يجد الشكُّ مكانته في فلسفة النظم المعرفية³⁶، ولعلَّ ذلك لم يخل من تأثير في فكر تلميذه الجاحظ.

2 - أنثروبولوجيا النظام

إذا كان الأصم قد ذهب إلى أنَّ الإنسان جسد لا غير فإننا بحدِّ النظام يتحذَّل تقىض هذا الموقف، فالإنسان في نظره روح أساساً، حتى وإنْ كان له جسد³⁷،

28 - بل يعتبر من مشتقات الحركات أعراضًا غير الأحجام (المرجع المذكور، ص 41).

29 - المرجع المذكور، ص 38، 47، 50؛ البغدادي، أصول، ص 46-47.

30 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 38 ، 88 ، 89 ؛ البغدادي، الفرق، ص 121؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، I ، ص 69.

31 - البغدادي، أصول، ص 46.

32 - الشهرستاني، المرجع نفسه.

33 - فالحركات إذن على ضرورين: حركة اعتماد في المكان وحركة نقلة عن المكان، ولا يمنع هذا التمييز بين ضروري الحركة من أن تنتهي كلُّ الحركات إلى جنس واحد (الأشعري، المرجع المذكور، ص 43).

34 - البغدادي، أصول، ص 335.

35 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 47.

M. BERNAND, " Le savoir entre la volonté et la spontanéité selon An-Nazzâm et - 36

Al-Gâhîz ", *Studia Islamica*, 39 (1974), 29, 35.

37 - الشهرستاني، المرجع نفسه.

فابخسدا لا اعتبار له في ماهية الإنسان إذ هو آلة النفس و قالها³⁸. فالاصلم والنظام يقتضى على طرق تقييضاً في كثينة ادراك هذه الحقيقة. فإن كان الإنسان لا يدرك إلا محسوساً لا معمولاً عند الأصل لأن لا وجود إلا لما يدرك ادراكاً حسيّاً، فإنَّ الإنسان عند النظام لا يدرك بالحس بل هو موضوع ادراك عقليٍّ، وذلك نظراً إلى طبيعته الخفية والغيبية، إذ أنه روح ونفس بالأساس. وهذا معنى قول النّظام: "وما رأى أحد إنساناً وإنما رأى قاتلَه"³⁹. فلا يرى إلا الحسد الذي فيه الإنسان⁴⁰.

يدو لنا للورقة الأولى أن النّظام يواصل هنا الإتجاه الفيشاغوري والأفلاطوني الذي يرى أن ماهية الإنسان هي نفسه وان البدن ليس الا آلة و قالها. ولا يوافق النّظام الفلسفية في ذلك وحده بل يوافقهم ايضاً فيما يترتب عن هذا الموقف من أن النفس جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد⁴¹، هي نفسها⁴²، وهو الحساس الدرك⁴³، ومستطاع بنفسه له القوة والاستطاعة والمشيئة⁴⁴، فيفعل في البدن⁴⁵، الذي هو آفة عليه وسجين له⁴⁶.

ولكن النّظام لن يساير "الإلهين" من الفلاسفة أكثر من هذا المقدار، فعندما يتعلق الأمر بتحديد طبيعة الإنسان يميل إلى قول "الطباعين"⁴⁷ ويقرر أن النفس "جسم

38 - الأشعري؛ المرجع المذكور؛ I ، ص 299 ، II ، ص 26 ، 89 ؛ البغدادي ، أصول ، ص 335؛ الفرق، ص 117؛ ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 65؛ المقدسي، كتاب البدء والتأريخ، باريس، 1899، II، ص 121؛ الإيجي، المرجع نفسه؛ القاضي عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 310؛ الشهريستاني، المرجع نفسه؛ زهدي حارث الله، المعزولة، القاهرة، 1947، ص 124-127.

39 - البغدادي، أصول، ص 335؛ الفرق، ص 117؛ TRITTON، المرجع المذكور، ص 93.

40 - الشهريستاني، المرجع نفسه؛ البغدادي، المرجع المذكور، ص 113.

41 - البغدادي، المرجع المذكور، ص 117.

42 - المرجع المذكور، ص 119.

43 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 26-27.

44 - الشهريستاني، المرجع المذكور، ص 70؛ عبد الجبار، المرجع نفسه، وانتظر رد عبد الجبار على موقف النّظام، المرجع المذكور، ص 319، 339-340.

45 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 89.

46 - المرجع المذكور، ص 26. ولا يعقل البدن آفة على الروح فحسب بل هو أيضاً "باعت له على الاختيار ولو خلص منه لكانه أفعاله على العرش والاضطرار" (المرجع المذكور، ص 28).

47 - يقول الشهريستاني عن النّظام: "وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعين منهم دون الإلهين" (المرجع المذكور، ص 72 و 92)؛ كذلك أثير رいで، النّظام، ص 99-110.

لطيف⁴⁸ . وإذا كان هذا التصور المحسّن للنفس قد أملته عليه نزعته الحسية فإنه يمكن القول كذلك، متى رأينا البيعة الجنائية التي مارس المتكلمون فيها تفكيرهم، إن النظام لا يقتصر على ابطال ما ذهبت اليه بعض الفرق الالإسلامية من أن النفس نور أو ظلمة⁴⁹ ، بل يقصد كذلك إلى اقصاء كل نزعة تجريدية تذهب إلى القول بطبيعة روحانية وجردة للإنسان. ويرز مليا انعدام كل نزعة تجريدية لدى النظام عندما ينكر كل مجال للقول بحقيقة أخرى غير النفس، كالحياة، تكون الروح سببها. فالروح هي النفس وهي الحياة⁵⁰ ، ذلك أن آيات حياة أو قوة غير النفس يعود إلى آيات معان غير جسمانية لا يؤمن بوجودها النظام⁵¹ : فلا وجود إلا ما هو حي وقوى. وهذا ما يعنيه النظام بقوله: "إن الروح حي بنفسه"⁵² . هذا بالإضافة إلى ما تمسه لديه من محاولة آيات طبائع قارة للأشياء تجعل بالنسبة إليها خصائص ذاتية: فال أجسام أما حي أو ميت، فكما أن الروح حية بذاتها يستحيل عليها الموت، فكذلك الميت يستحيل أن يصير حيًا⁵³ . وكما أن الروح حية بالذات فهي مستطيبة لا تعجز إلا فة تدخل عليها⁵⁴ . ويمكن، إذا ما استوحينا المستوى الميتافيزيقي، وهو الذي يهم التصور الاعترالي لكيفية استحقاق الذات الالهية صفاتها، يمكن أن تقول أنها لا تدين في ذلك لمعان زائدة على ذاتها. غير أنها نبحث الان في المستوى الفيزيائي المادي المعلوق. وهذه الحقيقة التي هي الروح هي التي تضمن استمرارية الأنثى الإنساني من أول عمره

48 - الأشعري ، المرجع المذكور ، I ، ص 299 ، II ، ص 28 ؛ البغدادي ، الفرق ، ص 117؛

الشهرستاني ، المرجع المذكور ، I ، ص 70، الإيجي ، المرجع المذكور ، ص 459؛ المقدسي،

المرجع المذكور ، ص 120. يقدر هنا مراجعة "النزعة الروحانية" spiritualisme "التي ينسبها

لوبي ماسينيون إلى النظام L. MASSIGNON).

49 - الأشعري ، المرجع المذكور ، II ، ص 27.

50 - البغدادي ، الفرق ، ص 117 ، المقدسي؛ المرجع المذكور ، ص 121 ؛ عبد الجبار ، المرجع المذكور ، ص 310-339.

51 - وكذلك "الطول هو الطويل والعرض هو العريض" (الأشعري ، المرجع المذكور ، II ، ص 43).

52 - المرجع المذكور ، ص 28.

53 - وهذا الموقف ناتج عن مدى قدرة الله (البغدادي) ، الفرق ، ص 119).

54 - وهذا العجز لا يكون إلا جسماً، طبقاً لنزعة النظام المحسنة (المرجع نفسه) ، فتكون المانع ثبوتية على خلاف ما هي عليه بالنسبة للذات الالهية، فنسبة القدرة للذات الالهية هي حيثنا نفي ضد تلك الصفة المشينة، فهي في الواقع نفي للعجز.

إلى آخره، إذ لا يتطرق إليها تخلّل ولا تبدل⁵⁵، وهو ما تضمنه الفلسفة ذات الترعة الأفلاطونية (مثل ابن سينا فيما بعد) بثبات النفس جوهراً لا مادياً لا يفسد. ويقى التساوؤل التالي فائماً: هل ان النظام تصور الروح جسماً واحداً قابلاً للتقسيم الامتناهي وذلك طبقاً لبنية الجسم الأساسية المتصلة، لأنّه يرفض القبول بالجزء الذي لا يتعجزأ، أم انه تصور النفس بمجموعة من الأجسام لطيفة كثيرة سارية في البدن⁵⁶ و تقوم وحدتها حينئذ على وحدة الجنس، فلا اختلاف بينها ولا تضاد⁵⁷. إذا كانت الروح ذات طبيعة جسمية و كان البدن جسماً فما هي الكيفية التي ستكون بها الروح في البدن؟ لا يفهم هذا الا بالرجوع الى المفهوم الجوهري الذي سبقت الإشارة إليه وهو مفهوم المداخلة الذي لا تقوم بدونه نظرية بحسبة لكل الواقع والذى يقوم أساساً على قبول أن يشغل جسمان حيزاً واحداً. وهنا يداعل الجسم اللطيف (وهو النفس) الجسم الكثيف (وهو البدن)⁵⁸ وتشابك أحرازه أجزاءه.

ولا يخلو هذا التصور من نزعة مكانية ومحنة للنفس، فهي متمكّنة في الجسم تشغل نفس الحيز الذي يشغلها، ذلك أنها سارية في كلّ البدن "سريان ماء الورد في الورد والدهنية في السمسّم والسمينة في اللين"⁵⁹، وبذلك تشغل الامتداد نفسه الذي يشغل البدن، فتصبح لها بذلك أبعاد الطول والعرض والعمق⁶⁰. ولم يخل هذا التصور "الممكن" للنفس من اشكالات واعتراضات تواجهه منها: ماذا يحدث للنفس السارية

55 - فلا يخل من البدن الا الفضل النضم إليه والمتفصل عنه (الابيحي)، المرجع المذكور، ص 459؛ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862، ص 541-542.

56 - المقدسي ، المرجع المذكور ، ص 120؛ الطرسى، تلخيص المحصل ، بهامش المحصل للزارى، القاهرة، 1323، ص 25؛ التهانوى، المرجع المذكور، ص 541؛ أبو ريد، المرجع المذكور، ص 101. مع ذلك فإنّ الأشعري ينسب إلى النظام القرول بانّ الروح جزء واحد (المرجع المذكور، ص 27) وعبد الجبار إنّها جوهر واحد (المرجع نفسه).

57 - البناذى، الفرق، ص 119 (حتى انّ أفعال الروح هي من جنس واحد)؛ عبد الجبار، المرجع نفسه.

58 - الأشعري ، المرجع المذكور ، I ، ص 229 ، II ، ص 26-27؛ البناذى ، الفرق ، ص 117؛ الابيحي ، المرجع نفسه؛ الطرسى، المرجع نفسه؛ المقدسي ، المرجع المذكور، ص 120-121؛ الشهيرستاني المرجع نفسه؛ عبد الجبار، المرجع نفسه؛ وراجع كذلك TAKHRY M. المقال المذكور، ص 109.

59 - الابيحي ، المرجع نفسه؛ الشهيرستاني، المرجع نفسه؛ التهانوى، المرجع نفسه.

60 - المقدسي ، المرجع المذكور، ص 120.

في البدن لو قطع جزء منه هل تنقص أم لا ؟ وللإجابة على هذا الاعتراض قال النظام بطبيعة مرنة للنفس يتغير بموجتها "حجم" النفس، فيتقلص أو ينقبض لو قطع عضو من البدن ما يحتوي عليه هذا العضو من أجزاء الروح التي تذهب إلى أجزاء الجسم الباقية⁶¹. ولا يتم ذلك إلا بعد الإحساس بالألم، إذ لو لا وجود بعض أجزاء النفس في ذلك العضو لما كان يتألم الإنسان عند القطع⁶². ولا يفسر انتشار النفس في البدن قدرة كل أعضاء الجسم على الإحساس وحدها، بل لا يفهم أيضا حصول الحركات المختلفة من الأعضاء بدونه⁶³.

3 - أفعال الإنسان

رأينا أن الموجودات لا تخلو في رأي النظام من أن تكون أجساما كثيفة أو أجساما لطيفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأعراض: من الألوان والطعم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة والألام واللهة والأصوات والخواطر، دون أن تنسى الروح أو النفس⁶⁴. وهذه الأجسام تتمتع بالبقاء ولا شأن للإنسان بوجودها فلا يفعلاها، إذ لا يجوز النظام أن يفعل الإنسان الأجسام⁶⁵، والا كان يشبه الإله في ذلك. أما الأفعال التي يختص بها الإنسان⁶⁶ فلا تكون الا حركة بالمعنى الذي حدناه من قبل. فسائر أفعال الإنسان حركات⁶⁷. نذكر منها⁶⁸ الصلاة والصوم والإرادات والكرارات

61 - الإيجي، المرجع نفسه؛ المقدسي، المرجع نفسه؛ التهاني، المرجع نفسه.

62 - المقدسي، المرجع نفسه.

63 - عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 319. ويرفض القاضي أن يكون الحَيُ المدرك أي الإنسان معنى في النفس (المرجع نفسه).

64 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 38-88؛ البغدادي، أصول، ص 46، 50.

65 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 88-89؛ البغدادي، المرجع المذكور، ص 50.

66 - هذه الأفعال منها ما يشترك فيه الإنسان والحيوان ومنها ما يختص الإنسان وحده (البغدادي، الفرق، ص 121).

67 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 43 وكذاك 41: "حركات الإنسان وأفعاله كلها من جنس واحد والحركات هي الأكون". ومن هذه الحركات ما هي حركات القلب كالعلم والإرادة (البغدادي، أصول، ص 46). وينقل البغدادي من ناحية أن النظام خالط هشاما بن الحكم وأخذ عنه قوله بأنَّ الألوان والظاهر والروائح أحسام (الفرق)، ص 113-114) ومن ناحية أخرى أنَّ هشاما أنكر على النظام قوله بأنَّ العلوم والإرادات والحركات أحسام وقال له كانت هذه الثلاثة أحساما لم يقتصع في شيء واحد ولا في حيز واحد (المرجع المذكور، ص 122). وكما رأينا فإنَّ النظام لم يقل إنَّ الحركات أحسام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه قال بالمدحولة ليبين كيف يتواجد جسمان أو أكثر في حيز واحد.

والعلم والجهل والصدق والكذب والقراءة والكلام⁶⁹ والسكوت والسكون⁷⁰. وإذا كان البقاء للجسام على ما رأينا فإن الأعراض، التي هي حركات لا بقاء لها، فهي في تجدد مستمر⁷¹.

وتفق كل المصادر على أن كل هذه الأفعال الإنسانية التي هي حركات إنما هي في نظر النظام من جنس واحد. فماذا يعني النظام بذلك؟ رأينا أولاً أن السكون إنما هو حركة اعتماد في مكان واحد في وقتين متتاليين. فالسكون لا يخرج إذن عن جنس الحركة⁷² ويعني ذلك أن أفعال الإنسان لا تعود أن تكون حركة أو سكونا، فهي كذلك من جنس واحد⁷³. ولكن النظام يلحّ على التعليم فيقول إن أفعال الحيوان كلها حركة كانت أم سكونا إنما هي من جنس واحد⁷⁴، أي أن القول بأن الحركات من جنس واحد يقوم على وحدة الجنس الحياني "والجنس الواحد لا يقع منه علان مختلفان... فالحيوان كله جنس واحد وفعله جنس واحد"⁷⁵.

إن الفصل المعين بين الأجسام والحركات في نهاية الأمر هو الفعل الإنساني، إذ كان الإنسان لا يفعل إلا الحركات، لا الأجسام التي هي من فعل الله. وبذلك يتسمى للنظام فيما يتعلق بأفعال العباد أن يحدد مسؤولية الإنسان والمذلة التي يكون فيها فاعلاً وأحال الذي يتجاوزه فلا يفعل فيه. وإذا كان لا يفعل إلا حركة، فهو لا يفعل إلا في نفسه فلا يتجاوز شخصه⁷⁶.

68- الأشعري، المرجع المذكور، I، ص 267-268؛ البنادي، الفرق، ص 121؛ الشهريستاني؛ المراجع المذكورة، I، ص 69.

69- يجب التمييز بين كلام المثل هذا وهو عرض أي حركة وكلام المثال الذي هو جسم: "وذلك الجسم صوت مقطوع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه" (الأشعري، المراجع نفسه). وبما أن كلام الله جسم فهو يستحيل أن يكون في أماكن كثيرة في وقت واحد (المراجع نفسه) وهذه طريقة للنظام للتاكيد على القول المترتب على المثل في القرآن. فتكون القراءة المذكورة هنا غير القرآن لأن القرآن كلام الله وهو جسم لا عرض، أي أنه ليس بحركة (المراجع المذكور، وراجع في الملحوظة 90 مرفق العالaf المنافق لهذا).

70- أي اعتماده في المكان نفسه وقوتين (الأشعري، المراجع المذكور، II ، ص 43).

71- البنادي، أصول، ص 50.

72- المراجع المذكورة، ص 46.

73- الأشعري، المراجع المذكور، II ، ص 41.

74- البنادي، الفرق، ص 121.

75- البنادي، أصول، ص 47-48.

76- أي في ظرفه وهيكله؟ (الأشعري، المراجع المذكور، II، ص 88-89).

IV - أبو المذيل العلاف (م 236 هـ / م 840)

يختلف تفكير العلاف عن تفكير النظام كثيراً وقد تبادلا الردود ٧٧ مثلما هو معروف. ونقتصر هنا على ما بهمنا من تصور الإنسان الذي يستند لدى العلاف إلى فلسفة طبيعية لها تصور مناقض للجسم والعرض يعتمد على بنية الواقع المادي منفصلة بالأساس أي على القول بالجزء الذي لا يتجزأ وهو القول الذي يبطله النظام.

١ - حقيقة الإنسان

يختلف العلاف عن النظام في أن ما يسمى إنساناً أثنا هو موضوع ادراك حسي١٧، ويقترب في ذلك كثيراً من أبي بكر الأصم: "الإنسان هو هذا الجسد الظاهر المركي الأكل الشارب"١٨، فاسم الإنسان ينطبق على الجسد دون النفس. علينا أن نتسائل هنا عن طبيعة هذا التعريف، ما إذا كانت قد أملته نزعة مادية صرفة على غرار ما ذهب إليه الأصم؟ ربما كان معيار العلاف في تعريفه الإنسان هو الادراك الحسي، أي أن الإنسان يتحدد بقدراته على الحسن، ولو لا هذا الافتراض ما كنا نفهم لماذا تدخل يدا الإنسان ورجله في الجملة الجسدية التي يقع عليها اسم الإنسان ولا يدخل شعره وظفره، إذ اليد والرجل قادرتان على الإحساس وليس الحال كذلك بالنسبة إلى الشعر والظفر.^{١٩}.

ولا يعني تعريف العلاف الإنسان بالجسد انكاره للنفس أو الروح أو الحياة، فهو لا يكتفي باثبات هذه المحققات الثلاثة إلى جانب الجسد، بل هو يميّز بينها^{٢٠}، فيجوز مثلاً أن يكون الإنسان في النوم مسلوب النفس والروح ولكن تبقى له الحياة^{٢١}، هذه الحياة التي يبرزها العلاف على أنها عرض^{٢٢} يخل في الحيّ وعوجه يكون

77 - ينسب إليه كتاب الرد على النظام وكتاب الأعراض والجزء الذي لا يتجزأ (البغدادي، الفرق، ص ١١٥).

78 - عبد الجبار، المرجع المذكور، ص ٣١٠؛ ابن حزم، المرجع المذكور، ٧ ص ٦٥؛ الأشعري، المرجع المذكور، II ، ص ٢٥؛ أبو ريدة، المرجع المذكور، ص ٩٩؛ زهدي جار الله، المرجع المذكور، ص ١١٧ حيث يبدو العلاف متفقاً والآية: "خلق الإنسان من ضلصال كالغضار (قرآن، ٥٥: ١٤) وراجع TRITTON، المرجع المذكور، ص ٨٧؛ و R. M. FRANK، المرجع نفسه.

79 - الأشعري، المرجع نفسه.

80 - "النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة" (الأشعري، المرجع المذكور، ص ٣٠).
81 - وهو يستشهد لذلك بالأية ٤٢ من سورة الزمر (قرآن، ٣٩): "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" (الأشعري، المرجع نفسه).

حيًا⁸³. وفي هذا خلاف صريح مع النظام. وخلافنا للصفات الإلهية في علاقتها بالذات (وهو مثلاً أن الله عالم بعلم هو هو) فإن هذه الحياة هي غير الإنسان⁸⁴ فهي لا تدخل في تعريفه. والنفس كذلك عرض كسائر أعراض الجسم⁸⁵ لا يتميز عنده هو وحده بل يتميز أيضاً عن الحواس الخمس التي هي كذلك أعراض⁸⁶. وإن أمكن بذلك التمييز بين الحياة من ناحية والنفس والروح من ناحية أخرى فإنه يصعب علينا أن نميز في ما وصلنا عن أبي الهذيل⁸⁷ بين النفس والروح، وربما كانت تجمعهما في تصورهحقيقة واحدة⁸⁸.

وبالإضافة إلى ذلك فإن العلاف يعطي للحواس في عملية احساسها دورها المستقل في النفس، والنفس ليست هي الحساسة مثلاً قرر النظام ذلك، بل إن الحواس التي هي أعراض⁸⁹، كل واحدة منها خلاف للأخرى، هي القادرة على ادراك الأعراض لا الألوان وحدها بل الحركة أيضاً⁹⁰. وهذا ما يرفضه قطعاً النظام الذي يرى أن مدركات الإنسان الحسية لا تكون إلا أحساساً، أما الحركة، وهي العرض الوحيد الذي أقرَّ النظام وجوده مثلاً رأينا، فليست موضوعاً للادراك الحسي بل للادراك العقلي.

82 - المرجع نفسه. ويبدو من الغريب أن يقول عبد الجبار (المرجع نفسه) إن الحياة عند العلاف يجوز أن تكون عرضاً ويجزئ أن تكون جسماً بينما رأينا العلاف يؤكد على كونها عرضاً.

83 - عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 338.

84 - وكذلك الاستطاعة هي غير الإنسان (الأشعري، المرجع المذكور، I، ص 229).

85 - ابن حزم، المرجع المذكور، 7، ص 74؛ ابن ريد، المرجع نفسه.

86 - الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 21.

87 - ويبدو من الغريب أيضاً أن ينسب القاضي عبد الجبار (المرجع المذكور، ص 338) إلى العلاف القول باجماع بين الروح والحياة. والقاضي يرفض هذا الموقف ويرد عليه (المرجع نفسه).

88 - يقول العلاف: "وخرج الروح إن كانت الروح جسماً أو بطلاها إن كانت عرضاً.." فهو يعني هنا أنه لم يتبته في شأن طبيعة الروح إلى رأي قاطع هل هي جسم أم عرض مثلاً يقول ذلك على مصطفى الغرابي (المرجع المذكور، ص 83).

89 - الأشعري، المرجع نفسه.

90 - "كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى ولا نقول مخالفة لها، لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف" (الأشعري، المرجع المذكور، II، ص 33) أي أن الخلاف هو في مستوى الحواس ذاتها ولا تتطلب الحواس التي هي أعراض معاني أخرى (الخلاف) تكون مختلفة بوجهها، إذ كانت تكون حينئذ عللا لها، فالأعراض لا تقسم بالأعراض مثلما يشير إلى ذلك الغرابي، المرجع المذكور، ص 85).

2- أفعال الإنسان

يميز العالaf بين الجسم وأعراضه، وليس للأعراض أي بعد جسماني⁹¹، بل يرى عكس النظام إن لها استقلالية نسبية (لأن العرض عادة لا يقوم بنفسه)، فلم تسم كذلك لأنها ت تعرض في الأجسام ولا تقوم إلا بها حسب ما يراه النظام، بل يجوز العالaf في بعض الحالات (أي غير التي تكون فيها الأحكام معللة بالأعراض) وجود أعراض مستقلة تقوم بغير المخل كما يجوز وجود حوادث لا مكان لها "كالوقت والإرادة من الله والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قوله وإرادته"⁹². ويعزى العالaf لهذا الغرض أحناساً كثيرة من الحركات ومن الأعراض⁹³: فالحركة لا تشبه الحركة والعرض لا يجوز أن يشبه العرض. وهو يميز كذلك بين الحركة والسكن والأكون والممساسات ويقصر الحركة على حركة النقلة من مكان إلى مكان⁹⁴ خلافاً للنظام⁹⁵. وفي كل ذلك لن تكون الأفعال الخاصة بالإنسان كالإرادات والكرامات والطاعة والمعصية والكفر والإيمان والعلم والجهل والصدق والكذب والكلام والسكوت حرکات أو سکوناً يقول في نهاية الأمر إلى حركة (مثلاً اقتضت ديناميكية النظام ذلك)، بل إن العالf سيميز بينها وبين الحركات والسكنون⁹⁶. ولن يكون أي جزء من الجسد فاعلاً لهذه الأفعال كلها على انفراد أو جزءين فاعلين لها على انفراد، بل كل أبعاض الإنسان التي هي الجملة تفعل الفعل وتحمّل مسؤوليته⁹⁷.

91- من هذه الأعراض: الحركات والسكنون والقيام والقعود والافتراق والطرول والعرض والألوان والطعمون والأريجع والأصوات والحرارة والبرودة والرطوبة والببرسة واللبن والخشونة، هذا بالإضافة إلى أفعال الإنسان التي سيأتي ذكرها (الأشعري، المراجع المذكور، II، ص 37-40-41). ويمكن أن تلحق بالأعراض القرآن الذي ليس بهم مثلاً ذهب إلى ذلك النظام، وعما أنه عرض فهو يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد... بالتلذذ والخفظ والكببة" (المراجع المذكور، I، ص 268). وكل هذه الأعراض تقسم إلى اعراض تفني كالحركة والإرادة وسكنون الحسي، وأخرى تبقى كاللون والطعم والرائحة والتسليف والحياة والعلم والقدرة والاستطاعة وسكنون الميت (البغدادي، أصول، ص 50-51).

92- المراجع المذكور، ص 57.

93- المراجع المذكور، ص 41-44.

94- المرجع نفسه.

95- المراجع نفسه.

96- المراجع المذكور، ص 89.

97- المراجع المذكور، ص 25.

٧ - عمر بن عبد السلام (م 220 هـ / 835)

يخرج هذا المتكلم، الذي اشتهر بنظرته في المعاني، عن التزعة الغالبة في علم الكلام وهي التصور الجسم للإنسان. إذا أمكن أن نصف نزعة النظم الديناميكية بـ "الميرقلطية"، فإنَّ عمر سيفونجي اتجاهها يمكن وصفه بـ "البرمنيدي": فهو سيفني تماماً وجود الحركة ولن يعترف إلا بالسكون الوجودي⁹⁸. وهو يميز في ذلك بين مستويين: مستوى لغوي سطحي يقال فيه لبعض الأكوان حركة ومستوى حقيقي يتبيَّن فيه أنَّ كلَّ الأكوان سكون⁹⁹: "معنى السكون انه الكون ولا سكون الا كون ولا كون الا سكون"¹⁰⁰. إنَّ الحركة وهم بتوجهه الإنسان بينما هو لا يدرك في الواقع الا سكوننا: إننا نجد الشيء ساكناً في المكان الأول مما توجهه حركة وبخده كذلك سكوننا في المكان الثاني: "وهكذا أبداً فلعلمنا ان كل ذلك سكون"¹⁰¹. فالسكون يكون موضوع ادراك عقلي يقصر عنه الحس ويقوم بتحليل الادراك على ما هو عليه في حقيقته.

تلمس هنا الفرق الشاسع بين عمر وبين النظام الذي قال أنَّ لا سكون أصلاً وإنما هو حركة اعتماد. وإلى جانب هذا الاتّرار بالسكون الوجودي يثبت عمر وجود الأجسام لا محالة ويثبت الاعراض متميزة عنها، كالألوان والطعوم والأرياح والأصوات والحرارة والبرودة والرطوبة والجفون¹⁰².

٢ - تصوُّره للإنسان

إذا كان عمر "برمنيدي" التزعة في نظرته في الوجود فإنه سينحو في فلسفة الإنسانية منحى "أفلاطونيا" أو "أفلاطونياً محدثاً".

فهو يذهب إلى ما ذهب إليه النظام من أنَّ الإنسان هو النفس أساساً دون اعتبار البدن¹⁰³. الا أنَّ عمرَاً سيعتبر عن النظام بنزعة تجريدية واضحة. فليس الإنسان بهذا المحسد المحسوس¹⁰⁴، بل هو جزء لا يتجزأ¹⁰⁵، لا يعني الجوهر الفرد المتحيز الذي

98 - ابن حزم، المرجع المذكور، VII، ص 55؛ وراجع عن نظرية عمر في المعاني، FRANK, R. M., "Al-Mâ'nâ", in: J.A.O.S., vol 87, fasc. 3 (1967) pp. 248-259

99 - الأشعري، المرجع المذكور، II ، ص 38.

100 - المرجع المذكور، ص 44.

101 - ابن حزم، المرجع نفسه.

102 - الأشعري، المرجع المذكور، II ، ص 38؛ TRITTON ، المرجع المذكور، ص 101-102.

103 - الشهري، المرجع المذكور، I، ص 85؛ زهدي جار الله، المرجع المذكور، ص 131.

104 - البغدادي، الفرق، ص 140؛ الإسفرايني، البصیر فی الدین، بيروت، 1969/1403، ص 74.

يتألف الجسم بتكثرة، بل بمعنى الحقيقة المجردة التي لا تقبل الانقسام¹⁰⁶ لأنّه ليس متحيز ولا يجوز عليه الحركة والسكنون واللون والطعم والرائحة، ولا وضع له ولا محصّره زمان ولا عيّاس شيئاً ولا عيّاسه ولا تتطبق عليه خاصية من خاصيات الجسم كالمساحة والطول والعرض والعمق والوزن¹⁰⁷، ولا يمكن أن يكون عرضاً لأنّه حقيقة روحانية¹⁰⁸.

وإذا كانت للنفس هذه الخصائص التجريدية فيصبح من الواضح أنها لن تكون موضوع ادراك حسيّ، فلن ترى ولن تلمس ولن تحس ولن تخس¹⁰⁹. هذه هي الصفات التي تُنزع عنها الحقيقة الإنسانية. أما صفاتها الثبوّتية فهي كونها حية عاملة قادرة على اختيار مريدة فعالة¹¹⁰، وبذلك تكون علاقتها بالبدن علاقة تدبير وتحريك وتسلّك وتصريف بارادتها دون ماسة لأنّها ليست بجسم، فالبدن ليس الا آلة للنفس¹¹¹. وهنا يتقدّم ثانية النظام بعمرّ لكون الثاني مختلف عن الأول في كون تدبير النفس للبدن لا يتطلّب ماسة ولا حلولاً ولا تمكناً لها في الجسم نظراً لطابعها المجرد¹¹².

105 - الأشعري، المرجع المذكور، II ، ص 16، 27، 89؛ أبو ريده، المرجع المذكور، ص 99.

106 - يورد القاضي عبد الجبار عبارة "عن" (المرجع المذكور، ص 311) للدلالة على هذه الحقيقة، بينما اختار الأشعري عبارة "معنى لا ينقسم" (المرجع المذكور، II ، ص 82) واختار ابن حزم عبارة "جوهر" (المرجع المذكور، V ، ص 74) وأضاف الشهريستاني إلى هذا عبارة "معنى" (المرجع المذكور، I ، ص 86). راجع كذلك FAKHRY, M., المرجع المذكور، ص 111؛ و TRITTON، المرجع المذكور، ص 102.

107 - يصبح من الصعب حينئذ أن نصف النفس بأنّها عرض مثلاً يفعل الأشعري (المرجع المذكور، II ، ص 31).

108 - المرجع المذكور، ص 16؛ ابن حزم، المرجع المذكور، V ، ص 74؛ المقنسى، المرجع المذكور، II ، ص 120-121؛ الشهريستاني، المرجع المذكور، I ، ص 85-86؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 321. واظظر نقد ابن حزم لهذه التعرّف التجريدية (المرجع المذكور، ص 77-78) ورد عبد الجبار الذي يعرّف الإنسان بأنه الحيّ وهو هنا الشخص المبني بهذه المخصوصة (المرجع نفسه، وانتظر الماشي 119).

109 - البغدادي، الفرق، ص 140؛ الاسفارىيني، المرجع المذكور، ص 74؛ الشهريستاني، المرجع المذكور، ص 85؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 311.

110 - الأشعري، المرجع المذكور، II ، ص 16، 27؛ البغدادي، المرجع نفسه؛ الاسفارىيني، المرجع نفسه؛ ابن حزم، المرجع المذكور، V ، ص 74.

111 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 27؛ الشهريستاني، المرجع المذكور، ص 86؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 311. واظظر رد عبد الجبار على هذه العلاقة التي يتبناها معترض بين النفس والبدن (المرجع المذكور، ص 321-329).

112 - الأشعري، المرجع المذكور، ص 89؛ البغدادي، المرجع نفسه؛ الاسفارىيني، المرجع نفسه.

٣- أفعال الإنسان

إن تصور معمّر التجربيد للإنسان وضبط علاقة النفس بالبدن لن يترك للنفس من فعل خاص بها إلا ما يطابق تجربتها وتدييرها البدن. وهو يميّز لهذا الغرض بين مجال فعل البدن ومجال فعل النفس. ففعل النفس هو الإرادة خاصة وأما فعل البدن - وإن كان من تدبير النفس - فهو متعدد، فيه الحركات والسكنات والاعتمادات.¹¹³ وربما أمكننا أن نفترض أنّ معمراً ذهب إلى أنّ الإنسان لا فعل له في نهاية الأمر إلا الإرادة، فإنّ كانت هذه الإرادة مباشرة فهي فعل النفس الخاص بها، وإنّ كانت مولدة (توليد) فهي أفعال البدن.¹¹⁴ وربما وجّب أن نضيف إلى فعل النفس الخاص بها "العلم والكرهة والنظر والتمثيل".¹¹⁵ فأفعال النفس هي إذن علم أو ما يؤدّي إليه (النظر والتثليل)، أو إرادة (عما فيها الكرامة).

يبدو أثر الفلسفة واضحًا في تصور معمّر لطبيعة الإنسان وطبيعة النفس وعلاقتها بالبدن. ولم يفت ابن حزم ولا الشهستاني القبطان إلى ذلك. فال الأول يشير إلى أن هذا القول هو قول بعض الأوائل¹¹⁶، والثاني يقول عنه: "أخذ هذا القول من الفلسفة حيث قضوا باثبات النفس الإنساني أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه ولا متحيز ولا متمكن".¹¹⁷

خاتمة

اكتفينا بالإشارة إلى بعض التصورات الكلامية للإنسان وكان بالامكان اتّمام ذلك بالاشارة مثلاً إلى شخصيات أخرى كابن الرواundi الذي ذهب إلى أن الإنسان هو الجملة¹¹⁸، أو الأشعري الذي عرفه بتعریف أهل اللغة وهو "أنه هذا الجسد الظاهر

113- الشهستاني، المرجع المذكور، ص 85-86.

114- المرجع نفسه.

115- الأشعري، المرجع نفسه. وإن كان الإنسان حقيقة مجردة فهو منتهٌ عن الأفعال الجسمانية، وبهذه الصفة لا تتجاوز أفعال الإنسان نفسه، إذ لا يعزف معمّر يفعل الإنسان في غيره (المرجع نفسه).

116- المرجع المذكور، ص 74. وانتظر رد ابن حزم (المرجع المذكور، ص 78-87).

117- المرجع المذكور، I، ص 86.

118- يصعب فهم تصور ابن الرواundi للإنسان على وجه التحقيق؛ في بينما يروي عنه الأشعري (المرجع المذكور، II، ص 27؛ ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، نشرة دانيل جيماري، بيروت، 1987، ص 215-216) قوله إنّ الإنسان هو في القلب وهو غير الروح التي هي ساكنة

المركب بهذا التركيب المبني بهذا الضرب من البنية المخصوصة¹¹⁹. وقد تعرضنا الى نموذج مادي يحتمل ناف للنفس ويعمله ابن كيسان الأصم. إلا أن هذا التقى لم يغلب على علم الكلام، بل مثل تحديد الحقيقة الإنسانية تحديداً نظرياً وتحليلها مبحثاً أساسياً في الأنساق الكلامية. ونرى فخر الدين الرازي، وهو المفكر المتأخر الذي يحمل وراءه كل الإرث الكلامي والفلسفى على وجه المخصوص (أثر العمل النظري السينيوي في علم النفس) يرجع ذلك إلى دافع عقدي تقطن المتكلمون بوجهه الى خطورة الموقف النافي للنفس على العقيدة، مثل موقف الأصم هذا أو موقف جاليوس في التقليد الطبيعى الفلسفى. يقول الفخر الرازي في هذا الصدد: "إني شديد التعجب من هؤلاء المنكرين لوجود النفس وذلك لأن تصديق القرآن والخصوص في ثواب القبر وعقابه وفي الحشر والنشر تصير مقبولة معقولة بسبب اثبات النفس وتحليل عن المطاعن والشبهات والاشكالات، وإذا لم تثبت النفس توجهت الاشكالات وعظمت المطاعن. فما الذي حمل هؤلاء على انكار النفس حتى وقعوا في الظلمات

في البدن، بحد لدى المتأخرین كالإيجي وشارحة الجرجاني، بينماهما في ذلك التهانوى (المراجع المذکور، ص 541) قوله أن "الحقيقة التي هي في القلب هو جزاً لا يتجزأاً وذلك اعتماداً على القول بعدم الانقسام وبامتناع وجود المجرّدات" فهي جوهر قيمتها بذاتها وغير منقسمة لتعلقها للساقط وليس مجردة لامتناع وجود المجرّدات المكتنة ف تكون جوهرها فرداً وهو في القلب لأنَّه هو الذي يتسبَّب إليه العلم (الإيجي، المرجع المذکور، ص 459). ولا يجد من المفروغ منه أن يكون ابن الرواوندي ذهب إلى تصرُّر الإنسان جوهرًا فرداً أي ذرة مادية توجد في القلب، بل لعله قصد إلى التأكيد على عدم قول الحقيقة الإنسانية للقصبة لا غير. وإذا ما أردنا أن تدرك لماذا ميز ابن الرواوندي بين الإنسان وبين الروح فيمكن فهم ذلك على أساس كون الروح في نظره عرضًا يطبل بالموت (القدسى، المرجع المذکور، II، ص 123)، وهو يوافق بذلك هشاما بن عمرو الفرطى الشيباني من مدرسة البصرة وبخلاف عبْلية الأسوارى الذي يقول لا محالة إنَّ الإنسان هو ما في القلب ولكنه لا يفصل بينه وبين الروح (عبد الجبار، المرجع المذکور، ص 311، ص 375). ويبدو ابن الرواوندي متفقاً مع آيات القرآن العديدة التي تصف القلب بالعلم والمقدار وباضداده، فاعتبر القلب في تحديد الحقيقة الإنسانية. فالإنسان المختار المأمور المنهي في نظر ابن الرواوندي هو ما في القلب والجوارح إنما هي سخراً له "ولا تقدم إلا بعد اقدامه ولا تمسك إلا بعد أمساكه" (عبد الجبار، المرجع نفسه). ومع ذلك تتعرضنا بعض الصعوبات عندما نريد معرفة من صاحب الاحساس في نظر ابن الرواوني: الإنسان أم الحسد أم الروح، إذ نلمس تعارضاً في ما ينقله مؤرثون الفرق. فيبينما يجد في رواية المقدسى (المراجع نفسه) أنَّ الحسد هو الذي يحسّ ويعلم [أو بأم] والروح عرض تبطل بالموت، يجد عبد الجبار ينقل عنه أنه تردد "في البدن أرواح حية تحس وتتألم ولو وجد فيها قدرة لزال عنها السحر" (المراجع نفسه). والقدرة لا محالة ليست للروح لكن للإنسان الذي في القلب.

119 - ابن فورك، المرجع المذکور، ص 215.

الشديدة¹²⁰. ولكن ثبات النفس وتحديد طبيعتها ووظيفتها لم يكن مجرد هم كلامي، بل تكرّس أيضاً باعتباره هماً فلسفياً منذ ابن سينا. فلا يجب أن نرجع ذلك لدى المتكلمين إلى مجرد هم عقدي، ولا يجب أن نقصي تداخل المفهّمين ولا أن يكون ذلك تحديداً نظرياً مثلاً مما تحدّدت بقية الأجزاء المعرفية والفيزيائية والميتافيزيقية والعملية داخل الأنساق الكلامية. ومهمماً كان الأمر فإن الغالب على المتكلمين هو توجههم نحو القول بطبيعة جسمانية للنفس والإنسان وإنكار تجرّدهما، فلم يكن الإنسان عندهم المحيوان الناطق على حدّ تعريف الفلاسفة، وقد حفظ لنا ابن فورك اعترافات الأشعري على "قول الفلسفية في حدهم الإنسان بأنه حي ناطق ميت، ويقول إن ذلك حدّ مركب مما لا يصحّ اجتماعه من الحياة والموت، أو تكون العبارة فيه مستعملة على الجاز"¹²¹. وقد تنوع هذا التصور حسب الأنساق الكلامية الفردية. في بينما ذهب هشام بن الحكم إلى ثانية الحقيقة الإنسانية التي تجمع بين الجسم والروح قصراًها أبو اسحق النظام، الذي أكد على التمييز بين مجال الادراك العقلاني وب مجال الادراك الحسي، على الروح التي صورها تصويراً حسياً جسمانياً وقصر أبو المذيل العالف، الذي لعب دوراً أساسياً في تجهيز الكلام بتجهيزاً نظرياً، هذه الحقيقة على الجسد دون النفس، هذه النفس التي أبى لها على أنها عرض. وقد استثنينا من هذه التزعة التجسيمية معيناً بن عباد السلمي الذي اتّخذ منهاجاً أفلاتونياً محدثاً وأوضحاً. وباستثناء معمرٍ أنكر المعتزلة تجرّد النفس، في حالة ثباتها، وبقي موقفهم هذا ثابتاً حتى مع القاضي عبد الجبار المعناني¹²²، في حين ذهب الغزالى والصوفية وجّل الشيعة

120 - الرازي، كتاب النفس والروح وشرح قواعدهما، إسلام آباد، 1388/1968، ص 44. وانظر استدلال الرازي (المراجع المذكورة، ص 30-50) على وجود النفس شيئاً غير الجسد إثر ابن سينا والغزالى.

121 - ابن فورك، المراجع المذكورة، ص 217.

122 - يحدّد الجيابيان (أبو علي وأبو هاشم، وهو من شيوخ القاضي) الإنسان بخصائصين أساسيتين: وهما كونه حياً وقدراً ويعرّفاته حيثـةً بكونه "هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر المحيوان وهو الذي يتوجه إليه الأمر والهوى والذم والدح" (عبد الجبار، المراجع المذكورة، ص 311-312، مع الإشارة إلى اختلافهما). وبينما كان أبو هاشم يعرّف الإنسان بأنه "الأجزاء المبنية، دون البنية والصورة، ولا يجري عليه هذا الاسم إلا على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حياً"، فإنّ أبياً عليّ يجوز أن يقال إنسان من طين ويسعد أن يوصف الصنم وإن كان على صورة الإنسان بأنه إنسان لأنّه ليس من لحم ودم. فلا بد للإنسان من كونه مبنياً من لحم ودم (المراجع المذكورة، ص 312؛ وراجع TRITTON ، المراجع المذكورة، ص 145-146 و 153-154). وهذه البنية المبنية تمثل الإنسان بتحدد

والفلسفه الى القول بطبيعة مجردة للنفس¹²³. وحتى إن لمسنا تأثرا بالرواية لدى أوائل المتكلمين فقد اقتضى موقفهم الذي يغلب عليه تمثيل العالم المخلوق حرصا دائما على نفي المجردات¹²⁴، سواء تعلق الأمر بالإنسان وتحديد حقيقته أو بغير الإنسان من

بالشعور والادراك وخاصة الشعور بالألم. وقد سبق أن أشرنا الى الدور الذي يوليه العالف للشعور بالألم. ونجد الجيانيين يثربن فعلا المشكلة التالية: هل إن ما لا يلم من أعضاء الإنسان يلحق بالجملة الإنسانية أم لا؟ وبينما يقصي أبو علي العظم والشعر من جملة الإنسان لأنَّه لا يلم بقطيعهما يجزئ أبو هشام أن يكون في بعض العظام حياة فيكون من جملة الإنسان. والمثال على ذلك ألم السن الذي يزول عند قلعها. أما الشعر والدم والرُّوح فلا حياة فيها عندهما جميعا (المراجع المذكور، ص 311-312)؛ وراجع عن تصور الجيانيين للإنسان، على فهمي شحشيم، الجيانيان، [طرابلس؟، 1968، ص 188-180]. وعما أن الشعور بالألم خاصة هو الذي يحدد الجملة الإنسانية، وبما أن الإنسان يدرك الألم بأعضائه كلها فنجيب أن تكون جملة جهة قادرة. ومن هنا قد نفهم السر في رفض التعريفات الأخرى للإنسان إذ تبدو هنا غير جامدة للحقيقة الإنسانية. فقصور مذهب معمر بن عبد المررور (أي الذي يقول إن الحي ليس هو الجسد بل النفس البسيطة ذات الطبيعة المجردة) يتمثل في عجزه عن تطبيق كيف يقع الشعور بالألم (المراجع المذكور، ص 314) وانظر الحالات الأخرى المترتبة عن موقف معمر في نظر عبد الجبار (المراجع المذكور، ص 314-319) وكذلك في خصوص موقف النظام الجسم (الذي فسر الإنسان على الروح وهي جسم منتشر في البدن كله). ويشتمل قصور هذا الموقف في أنه فسرحقيقة الإنسانية على الروح واعتبر الجسد مراتبا فهو تعريف لا يستوعبه كلها (المراجع المذكور، ص 334-335، ورد عبد الجبار ص 319، 339-344)، وكذلك قصور من جعل الإنسان في القلب. ويقصد القاضي بذلك هنا الأسراري (الحي) هو روح في القلب وهو الإنسان) وابن الرواندي (الإنسان هو شيء واحد في الحقيقة وهو في القلب). وفرق في نظر القاضي بين أن يقال إن الإنسان جزء في القلب (ابن الرواندي) وبين أن يقال إنه روح في القلب (الأسراري) (المراجع المذكور، ص 331، 334). هذا الموقف الذي يقصر المعرفة الإنسانية على القلب لا يفسر كيفية إدراك الألم. وقد عمل رد أبي هاشم الجياني على ذلك في أنه لو كان الإنسان معنى في القلب لكان لا يهدى إدراك الألم وغيره في أعضائه (المراجع المذكور، ص 314، 315) وانظر رد عبد الجبار نفسه (ص 320) وردة على ابن الرواندي خاصة (ص 321-329). ولنقل في الختام إن ما بهم القاضي عبد الجبار هو تعريف الإنسان من حيث ما هو كائن مكثف وبين حقيقته ثم ذكر أوصافه وشروطه. وهو يتبع أيها ما شاش ويعرف الإنسان بأنه "التي القادر وهو هذا الشخص" (المراجع المذكور، ص 358-359). وراجع عبد الكرييم عثمان، المراجع نفسه؛ FAKHRY M.، المراجع المذكور، ص 108 و 112 وما بعدها وخاصة التقرير من موقف أرسسطو ص 121؛ وراجع BERNARD M.، المراجع نفسه؛ PETERS، المراجع نفسه.

123 - L. GARDET, *Dieu et la Destinée de l'homme*, Paris, 1967, p. 243
الرازي في الحصول (ص 164) ولا يحقق مثلا من من المعتزلة أیهه اتجاهها مروجنا. وانظر كذلك الهاواري، المراجع المذكور، ص 542 و 1401؛ أبو البقاء، الكليات، مصر، 1864/1281، ص 358.

124 - يبرز الإيجي ملباً أن "جمهور المتكلمين أنكروا تقدُّم النفس وقالوا إنها هذا المبكل المخصوص" (المراجع المذكور، ص 459) والأساس في ذلك هو نفيهم المطلق للمجردات (المراجع المذكور

الكتابات الطبيعية المخلوقة. ولم يذهب الى ذلك جمهور المتكلمين وحدهم، بما فيهم الأشاعرة¹²⁵ بل وكذلك ابن حزم¹²⁶ وابن تيمية¹²⁷ وابن قيم الجوزية¹²⁸ الذين أثبتوا ان القول بجسمانية النفس يتفق وتعاليم الإسلام أكثر من القول بروحانيتها. وإنما نلمس في ما يقوله أبو البقاء في الكليات من ان القول بتجدد النفوس الناطقة لا ينافي شيئا من قواعد الإسلام¹²⁹ الكيفية التي كرس بها علم النفس السينيوي جوهريّة النفس اللامادية.

- ص 457). راجع عن تأثير الرواقين في علم الكلام مثلا، عثمان أمين، الرواقية والاسلام، في المشرق، م 5/458 (جويلية - أكتوبر 1964)، ص 397-410؛
- AMINE O., "Le stoïcisme et la pensée islamique", in: *Revue thomiste*, T LIX - n° 1 (janvier-mars 1959), pp.79-97; NOGALES S. G., "Influence du stoïcisme dans la philosophie musulmane", in: *Correspondances d'Orient*, n° 11, Vè Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, pp. 239-253; JAADANE F., "L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane", Beyrouth, 1968, pp. 121-134 et 147-158.
- L. GARDET ، المرجع المذكور، ص 242؛ وراجع تعريف الأشعري للإنسان، ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، 1987، ص 215-218 و 257.
- ابن حزم، المرجع المذكور، VII، ص 89-92؛ راجع TRITTON، المرجع المذكور، ص 199.
- ابن تيمية، الفتاوى، الرباط، بدون تاريخ، III، ص 31-32، XII، ص 313، 315، 316، 317، 343...
- ابن القيم، كتاب الروح، القاهرة، 1386/1966، ص 179-196.
- أبو البقاء، المرجع المذكور، ص 359.

الفكر الفاطمي والاعتزال من خلال "المجالس والمسائرات" للقاضي النعمان (974/363)

ينتقد القاضي النعمان في كتابه "المجالس والمسائرات"^١ بعض المدارس الكلامية^٢ وخاصة منها مدرسة الاعتزال. وليس في وسعنا فهم هذا التعارض وأبعاده إلا بالرجوع إلى المخلفية المذهبية والنظرية لكل من المذهب الإماماعيلي الفاطمي والمدرسة الاعتزالية.

إن الأحداث التاريخية التي كانت وراء نشأة الشيعة عموماً معروفة فلا حاجة بنا هنا إلى إعادة ذكرها. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفروق الموجودة بين مختلف المذاهب الشيعية نفسها، فيكتفي في ذلك الرجوع إلى أي كتاب في الفرق الإسلامية.^٣ وسنكتفي هنا بالتذكير بالأسس التي يقوم عليها المذهب الإماماعيلي الفاطمي بالاعتماد على كتاب "المجالس والمسائرات".

ينطلق الفكر الفاطمي من مشروعية يطالب عوجها أن يكن الحكم السياسي والديني له، فهو يُقيم هذه المشروعية على تصور معين للإمامية يقرّ بوجوب الإمام وتعيينه بالنصّ والتوفيق لا بالاختيار. والأئمة هم وحدتهم الذين يضمنون حسب هذا التصور اتصال هذه المشروعية لأنهم من أهل البيت الذين اختصهم الله بالاصطفاء^٤. يقول المعز الدين الله في هذا الشأن: "إِنَّ اللَّهَ قَدْ فَضَلَنَا وَشَرَفَنَا وَاحْتَصَنَا

1- تحقيق الحبيب الفقي وابراهيم شبرح ومحمد العلاوي، تونس 1978.

2- كالججيرة مثلاً، المرجع المذكور، ص 380 وما يليها.

3- ابن حزم، الفصل، القاهرة 1317، IV، ص 179 وما يليها؛ ابن خلدون (الذي يحمل عليهم)، المقدمة، بيروت 1967، ص 348-357؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، القاهرة 1328/1910، ص 295؛ ومقال R. STROTHMANN "Shi'a", في I.I.، المجلد VI، 371-362.

4- المجالس... ص 85. إن الصديق بالأئمة ومعرفة إمام الزمان والتصديق به والتسليم لأمره جزء من الإيمان، راجع القاضي النعمان، دعائم الإسلام، تحقيق آصف فضي، مصر 1951/1370، ص 5 و 25 و 57 في خصوص منازل الأئمة؛ ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 348؛ راجع

واصطفانا واحتسبنا وافتراض طاعتنا على جميع خلقه وجعلنا أئمة بجميع عباده وأسياحهم لديه ووسائلهم إليه والوسائل بينهم وبينه، وكفى بهذا فضلاً وشرفاً⁵. وهذا الاصطفاء الإلهي يجعل الإمام يحصل على علم وهي بوهله لإصابة الحق دوماً في أمور الدين والدنيا، وما يشير إليه القرآن بأولى الأمر والأولياء والراسخين في العلم وأهل الذكر يجعله القاضي التعمان مرادفاً للأئمة. وهذا ما تعنيه عادة فكرة التأييد الإلهي التي يرتبط بها القول بقدسية الإمام وعصمته من انتقال الإمامة إليه⁶. علينا أن نوضح بمحالة هاتين الفكرتين: انتقال الإمامة وقدسيّة الإمام.

قد ذكرنا في خصوص انتقال الإمامة مستنداً إلى الذي يقوم على اصطفاء أهل البيت والتأييد الإلهي. وهذا التأييد ينتقل مع الإمامة⁷ من إمام إلى إمام عند موت الإمام الأول، بحيث ينتقل كل ما كان قد حصله إلى الإمام الثاني، وخاصة علوم الباطن لأن الأئمة هم وحدهم في نظر القاضي التعمان أصحاب العلم: "إِنَّ اللَّهَ يَنْقُلُ مَا كَانَ عِنْ الْمَاضِي مِنَ الْأَئِمَّةَ إِلَى الْتَّالِي مِنْهُمْ فِي آخِرِ دِقَيْقَةٍ تَبْقَى مِنْ نَفْسِ الْمَاضِ"⁸ وبذلك توارث العلوم ويتوالى المدد الإلهي⁹. ومن هنا نفهم الدور الأساسي الذي يسند إلى النقل والسماع والرواية وضمان شروط النقل الصحيح¹⁰ بالأخذ عن الثقات¹¹ فيتم بذلك انتقال العلم الصحيح من السلف إلى الخلف¹². يقول القاضي التعمان: "كُلّ عِلْمٍ عَلِمْنَاهُ أَوْ فَقِهْنَاهُ أَوْ هُدِيْنَاهُ أَوْ تَبَيَّنَاهُ، فَعَنْهُمْ (أَيِّ الْأَئِمَّةِ) أَخْذَنَاهُ، وَمِنْهُمْ أَثْنَاهُ، وَمِنْ زَوَارِخِ بُجُورِهِمْ أَغْزَنَاهُ، وَهُمْ هَدَاتَا إِلَى الْحَقِّ"¹³. وهذا

164- I. GOLDZIHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. F. Arin, Paris, 1958.

وَمَا يَلِيهَا، ص 170 وَمَا يَلِيهَا

5- الجالس... ص 420.

6- المرجع المذكور، ص 433؛ ابن حزم، المرجع المذكور IV، ص 102 وَمَا يَلِيهَا؛ ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 348 - 349؛ راجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 175

وَمَا يَلِيهَا؛ وَ L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, pp. 461-467.

7- الجالس... ص 82.

8- المرجع المذكور، ص 265.

9- المرجع المذكور، ص 267. ويقول القاضي (ص 265) عن هذا العلم الذي يجب فيه التفضيل أنه "علم العقول والأذهان والبراهين والبيان". وانتظر كذلك (ص 86) تلازم الظاهر والباطن كتلازم الروح والجسم؛ راجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 178 وَمَا يَلِيهَا.

10- الجالس...، ص 47.

11- المرجع المذكور، ص 200.

12- المرجع المذكور، ص 45.

13- المرجع المذكور، ص 78.

الاصطفاء الإلهي الذي أودع الله عوجبه العلم في الأئمة واستحفظهم سره حسب عبارة النعمان¹⁴ ينعكس بدوره على المستوى البشري فيصبح في وسع الإمام أن يفضل بين الناس ويصطفى هو بدوره من يراه أهلاً لعلمه وحكمته فيحرص على ألا يعطي الحكمة إلا لمستحقها¹⁵.

أما في خصوص قدسيّة الأئمة¹⁶ فهي تستند إلى منزلة الإمام هذه. ومن مظاهر هذا التقديس السجود للأئمة وتقبيل الأرض بين أيديهم¹⁷; ومن مقتضياته حفظ أمانة الأولياء¹⁸ وتدبر آقواهم وارضاوهم¹⁹ وطاعتهم والتأنسي والاقتداء بهم²⁰. وذلك راجع إلى توسطهم بين الله والبشر ودورهم الضروري لفهم شؤون الدين والدنيا²¹. وهم الذي يشفعون في دخول المؤمنين الجنة²² وسعادتهم لا تتم إلا بآموالاتهم والاهتمام بهم والامتنال لأوامرهם²³. يقول المعز الدين الله مخاطباً النعمان: "نحن أبواب الله والوسائل إليه، فمن تقرب بنا قبل، ومن توسل بنا وصل، ومن تشفقنا له شفعنا فيه، ومن استغفرتنا له غفر ذنبه"²⁴.

إن كان هذا هو المنهج المعرفي والعملي للتفكير الاسماعيلي الفاطمي حسب ما يعرضه القاضي النعمان فكيف يمكن لنا أن نصف موقف المعتزلة؟ تجدر الاشارة إلى أنَّ هذه المدرسة كان لها أتباع يأثرون الأدلة والأدلّس منذ القرن الثالث الهجري على

14- المرجع المذكور، ص 84.

15- المرجع المذكور، ص 94 و 231. يقول المعز للنعمان: "إنا لو كشفنا كل شيء لكم وأوضحته لسائركم ليبطل التفضيل بينكم، ولذاك الفضل مستحبة وغير مستحبة. ولكننا نريد أن يصل الفضل إلى مستحبة وغير القول صفحًا على سمع غير المستحب... بعض الدعاة... أهلكرائهم هذا إنما من مخلوه فرق حمله واعطوه فوق استحسانه ولم يتحققظروا مثل هذا التحفظ ولو أنزلوا الناس على مرأتهم وطبقاتهم واستحقاقهم، لسلموا وسلم الناس من سوء فعلهم"، الرجع المذكور، ص 104. وانظر تعليق ذلك عند البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 283.

16- المرجع المذكور، ص 48 و 209؛ وراجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 172 وما يليها.

17- المجالس...، ص 57.

18- المرجع المذكور، ص 53-54.

19- المرجع المذكور، ص 54-55.

20- المرجع المذكور، ص 75. وانظر (ص 45-53) تأويل قول المتصور للنعمان: "جزاك الله عنّا أفضل الجرام" وكذلك: "رحم الله من أحيا أمرنا" (ص 46).

21- المرجع المذكور، ص 45 و 222.

22- المرجع المذكور، ص 55.

23- المرجع المذكور، ص 55 وما يليها، و106 و 109 و 240 و 402. إنَّ وظيفة الإمام هي أن يهدى الناس إلى ما فيه خيرهم حتى كراهة (ص 118); ودعائم الإسلام، ص 58.

24- المجالس...، ص 72 و 424 في خصوص الترسُّل بالأولياء.

الأقل. وقد كان شيخ المعتزلة بالقيروان سليمان بن حفص الفراء (م 269 / 883-882) الذي تعمذ بالعراق على بشر المرسي وأبي المذيل، أي أنه تعلم الاعتزال في فترة نسخة النظري الأول مع أبي المذيل ثم نشر تعاليمه بالقيروان²⁵ قبل قيام الخليفة الفاطمية (909 م) ببعض سنوات رغم مقاومة أهل السنة له. إن الاعتزال بما هو مدرسة كلامية لا يقوم بدون مكانة أساسية يوليها للعقل. فأول واجب على الإنسان هو المجهود المعرفي والنظر بنفسه في الأدلة لتحصيل المعرفة. واقتضاء النظر و المباشرة لا يقونان بدون ثقة في العقل و اتصف كل انسان به. ومن هذا المنطلق تفهم رفض المعتزلة التقليد والاهام كمصدرين للمعرفة، أي رفض التمودج الشيعي والصوفي في المعرفة. إن دليل العقل هو الأول وكل ما سواه من أدلة لا يصح الا به. وفي هذا الاستدلال يلعب قياس الغائب على الشاهد دوراً معرفياً أساسياً سواء في معرفة الإله أو في تحديد سلوكه (العدل الاهلي) وفي علم الإنسان وعمله (التحسين والتقييم العقليين).

ويكفي هذا العرض السريع ليطلعنا على الامكان النظري الذي تستند إليه نقاط الاختلاف بين الفكر الفاطمي مثلما يعرضه القاضي التعمان والفكر المعتزلي وأسباب نقد الأئمة الفاطميين والقاضي التعمان للمعتزلة. وأول ما نشير إليه هو مؤاخذة القاضي للمعتزلة من الناحية المذهبية لعدم قوتها بالتوفيق في الإمامة وقوتها

M. TALBI "Du nouveau sur l'Iftizâl en Ifriqiya au IIIe/IXe siècle", in *Etudes arabes* - 25
 كذلك إشارة الشهريستاني (المرجع المذكور، ١، ص ٥٧) إلى وجود قلة من أتباع واصل بن عطاء بالقرب في زمانه. هنا ويوضح من ذم المز للاحظ واطلاع القاضي على بعض مصنفاته أن مذهب الجاحظ كان معروفاً بازفيقية. والذي يقدر الإشارة إليه هنا أن هذا النص (المجالس... ص 263-264) يبدأ بذم المز لدين الله الجاحظ وذكر مساوئ اتحاله، فيزيد القاضي، مدافعاً عن الجاحظ، بقوله إنه قد أقر في بعض مصنفاته ما جعله يظن "إنه قد أتصمل". ولا نظن أن هذه العبارة تعني أنه "اتصال مذهب واصل بن عطاء" شملماً فهو محققو الكتاب ذلك، إذ لا يمثل ذلك حقيقة انتشاراً للجاحظ؛ بل نظن أن هذه العبارة تعني أن الجاحظ قد تشتبئ أو أظهر التشبيح في فترة من حياته، مثبعاً في ذلك أستاذه النظام، (أنظر الملاحظة 3 أعلاه) أو أنه حصل على علم وهي، أي على علم غير اختياري، ذلك أن الجاحظ الذي ينسب إلى "اصحاب المعرف" ذهب إلى القول بطايع المعرفة الضروري، ولعل القاضي التعمان اعتبر ذلك مطابقاً لتصور الشيعة للعلم الموروب. ونجد في المجالس والمسايرات وصف المز بـ"بنقيه العلم الذي يبهه الإله ويزيه بالحكمة"؛ وليس الجهد الشخصي هو مصدر العلم. وهذا يعكسنا أن نفهم معنى الاتصال إذ يقول القاضي أن ذلك: "هو الذي أوجب عند ذوي التمييز والمقبول فضله وأبان لديهم سطبه، وشهد بالأمانة له، وبرهن عن اتصال مائدة الله عز وجل إيه وتأيده له بالحكمة" (ص 147).

بالاختيار²⁶: يقول العزّ: "فَلَوْ كَانَ لِلنَّاسِ أَنْ يَقِيمُوا لِأَنفُسِهِمْ إِمَامًا تَجُبُ طَاعَتُهُ بِاقْتَامِهِمْ إِيَاهُ لِوَجْبٍ كَذَلِكَ أَنْ يَقِيمُوا نَبِيًّا وَإِلَاهًا كَمَا فَعَلَتِ الْجَاهِلِيَّةُ فِي نَصْبِهَا آلهَةً مِنْ دُونِ اللَّهِ"²⁷. وهذا يدو في نظرنا وبالقياس إلى الموقف الستي تأكيداً على وحدة النبوة والشرع، فهما لا يقبلان التجزئة: فالنبيّة لا تفصل عنها الإمامة، ويرتبط بهذا الاختلاف المذهبي اختلاف آخر لا يقلّ أهمية عنه، وهو المتعلق بمكانة العقل لدى هؤلاء ولدى أولئك. إن سيادة العقل على كلّ حجّة أخرى وضرورة الاختكام إليه في كلّ شيء لدى المعتزلة، باعتباره الدليل الذي يصحّح بقية الأدلة، يتناقض تماماً والمكانة التي يوليها الفاطميون للأئمة في كونهم واسطة ضرورية ومصدراً لتحديد السلوك ومح토ى العلم، العلم الباطن بصفة خاصة²⁸. إن هذا العلم الباطن الذي لا يكون إلا في صدر الإمام ولا ينبع عنه إلا من ظنه أهلاً له لا يعترض به المعتزلي نظراً إلى ضرورة المباشرة الفردية للمجهود العقلي. ولا مجال للقول بأنّ النجاة تمثل في تقليد الأئمة وطاعتهم طاعة عمياً، بل في وسع كلّ انسان النظر بعقله ليحدد محظوظ معرفياً يثبت له صحة الشرع ويتوخى سلوكاً عملياً. ويعيب العزّ فعلاء على المعتزلة عدم اخذهم على الأئمة الراسخين في العلم فيقول في هذا الصدد: "ولكنهم أرادوا أن يكونوا أئمة أنفسهم وأن يستطيلوا على الأئمة برئاستهم فتأولوا كتاب الله برأيهم وقالوا في قوله بأهوائهم...، فلا هم عن الرسول أخذوا البيان ولا إلى أهل الذكر ردوا ما اشتبه عليهم من آي القرآن، بل أمضوا ذلك على آراءهم وتأولوه بأهوائهم"²⁹. إذن فالعقل في نظر القاضي النعمان، الذي يعكس رأي العزّ، لا يمكن أن يكون حجّة في تبييز الحقّ من الباطل³⁰ وهو يبرر ذلك بقوله إنّ كلّ الناس يدعون اتصافهم به ومع ذلك فإنّنا نجد بينهم اختلافاً كبيراً في المذاهب³¹. بينما يريد القاضي

26 - دعائم الإسلام، ص 48-49.

27 - المغالس... ص 183.

28 - "فَتَحَنَّ وَاللَّهُ هَدَاهُمْ، فِي كُلِّ عَصْرٍ مَا هَادِ... إِنَّمَا أَرَادَ الْقَوْمَ أَنْ يَكُونُوا أَئِمَّةً أَنفُسِهِمْ وَالآ

تَكُونُ لَهُمْ وَاسْطِلَةً فِيمَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ رَتْبِهِمْ" المراجع المذكور، ص 118.

29 - المراجع المذكور، ص 377-378. يقول المعتزلة بوجه ردة المشابه إلى الحكم نظراً إلى مطابقة الأول للثاني ونظراً إلى أنه لا مناقضة ولا اختلاف في كلام الله، فيجب أن يجري على سنن واحد. ويكون المشابه في القرآن يدفع على الفحص الشامل والنظر والاستدلال. وفضلاً فإنّ الراسخين في العلم هم أصحاب النظر والاستدلال. راجع الزمخشري، الكشاف، القاهرة 1972/1392، 1، من 410 وما يليها.

30 - المراجع المذكور، ص 521.

31 - المراجع المذكور، ص 423.

أن يبرز وجود اتفاق في قول الأئمة لأنهم يأخذون عن المدد الإلهي، والقرآن والحديث يعضدان أقوالهم³². يقول القاضي النعمان: "كلام أولياء الله كالبنيان يشد بعضه ببعض ويشهد بعضه لبعض، لأنهم بنور الله يستبصرون، ومنه يتقبسون، وبمحكمته ينطقون، وعن أسلافهم يأخذون"³³. إنه من الواضح أننا بإزاء تصوّرين مختلفان اختلافاً جذرياً، ينطلق أحدهما من تساوي الناس من حيث اتصافهم بالعقل ويقوم الثاني على الاصطفاء وإقرار التفاوت بين الناس والتمييز بين الخاصة (وهي الأئمة) وال العامة³⁴. وسيكون هذا التمييز قاراً في الفكر الشيعي. وبينما لا يقوم التصور الأول بدون إيلاء العقل منزلة أساسية يطلب الثاني القول بكل العقل حجة، وذلك عندما يشير النعمان إلى جدل بين معتزلي وجيري في خصوص الهادي الإلهي³⁵ وهي مسألة تتعلق بالجبر والاختيار في أعمال العباد³⁶ ولذلك تجد فيه رفضاً صريحاً لمذهب العقلنة المفضل في علم الكلام وهو قياس الغائب على الشاهد³⁷.

ويوجد خلاف آخر بين الفكر الفاطمي والفكر المعتزلي يرتبط أيضاً بمنزلة العقل هذه ويتعلق بمصدر القيمة في الأفعال الإنسانية. فإنه من المعروف أن الموقف الاعتزالي يذهب إلى أنَّ أفعال العباد تتصف لذاتها بالقيمة، فهي إما حسنة وإنما تبيحه والعقل هو الذي يكشف عن تلك القيمة والشرع يأتي مثيناً للعقل في ذلك، أي أنَّ الوجود ليس صرفاً بل يتلوّن بالقيمة. وهو موقف يقع على طرف نقیض من موقف الأشاعرة الذين ينتظرون إلى الأفعال في وجودها الحمض فيذهبون إلى أنَّ الأشياء والأفعال خالية من كل قيمة، فهي في وجودها الحمض لا تصطبغ لذاتها بأية قيمة، وأنَّ الشرع هو الذي يضفي عليها الحسن والقبح بأمره ونهيه. وبالقياس إلى هذا الخلاف

32- المرجع المذكور، ص 57، 73-75.

33- المرجع المذكور، ص 65.

34- المرجع المذكور، ص 231، 434. يصف النعمان المعتزلة بالعامة، فإذا هم يقصد بقوله: "بعض من تسنى بالعدل من العامة"، المرجع المذكور، ص 380. لا يسعنا هنا إلا تذكر الفرزالي في نقده للباطنية واعتقادهم التعليم بدل العقل في فضائح الباطنية. انظر كذلك عن تعارض التعليم والعقل الماظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي في رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، نشرة ب. كراوس، القاهرة، 1939، ص 291-316.

35- المرجع نفسه.

36- الزختري، المرجع المذكور، 1، ص 67.

37- انظر مثلاً رفض المعرّأ أن يُشبه الله بخلقه أو تقاسِ أفعاله بأفعال عباده، المرجع نفسه، ص 380؛ وانظر مع ذلك تعريف البرهان، فهو ما أثبته العقل الصحيح الكامل وشهد له وصدقه (المراجع المذكورة، ص 145).

المجوهري نجد موقف القاضي النعمان يتطابق تماماً والموقف الأشعري: فالحسن هو ما حسنه الله والقبح هو ما قبحه والعقل ليس ساحة في التمييز بين الخير والشر والعدل والاجور، بل لا يكون ذلك الا بالرجوع الى كتاب الله وسنة الرسول وعلم الآئمة. يقول المعز للنعمان: "خذ هذا الأصل إليك فإنه قاطع لحجة كل من تعاطى علم دون أولياء الله ورغم بنفسه عن رد ما لا يعلمه إليهم كما أمره الله".³⁸

والآن، إذا كنا على علم بالمنطلق السياسي لنشأة الفرق الإسلامية، وخاصة منها السنة والخوارج والشيعة والمرجحة، فإننا عندما تحدثنا عن الفكر الفاطمي (الذي ابتك عن الدعوة الإماماعية بالغرب³⁹) وموقفه من الاعتزال فإننا تسأعلنا في الواقع عن الكيفية التي تحددت بها دعوة سياسية بالقياس إلى الأصول، أصول الدين التي هي موضوع علم الكلام⁴⁰، مثلما كان من الممكن أن تسأعل عن الكيفية التي تحددت بالقياس إلى الفروع، أي إلى الفقه. ويمكن كذلك ان تسأعل عن الموقف السياسي الذي كان على متكلمي الاعتزال أن يتبنوه من هذه الأحزاب السياسية والدينية، أي من مسألة الحكم ومشروعيته⁴¹. وفي الواقع فإن العلاقة بين التشيع

38 - المراجع المذكور، ص 424.

39 - راجع البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 273؛ ابن حزم، المراجع المذكور، 7، ص 23؛ الشهرستاني، المراجع المذكور، II، ص 28؛ المقدس البشاري، أحسن القاسم في معرفة الأقاليم، لبنان، 1902، ص 238؛ أفراد بن، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة ع. بدروي، بيروت 1981، ص 151-166.

B. DODGE, "Al-Ismailiya and the origin of the Fatimids", in *Muslim World*, 49 (1959), pp. 296-305.

وراجع كذلك عن الشيعة بالغرب كتاب :

DASRAWI Farhat, *Le Califat fatimide au Maghreb*, Tunis, 1981.

W.MADELUNG, "Some notes on non-Isla'ili Shiism in the Maghrib", in *Studia Islamica*, XLIV (1976) pp. 87-98; GOLDZIHER, *Dogme...*, 208; W.IVANOV, art.

Ismailiya, E.J. 1, Supp.

40 - يقول الشهرستاني في تعریف أهل الأصول: ""المختلفون في التوحيد والعدل والوعد والرعد والسمع والعقل... قال بعض المتكلمين: الأصول معرفة البارى تعالى بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بأياتهم وببيانهم وبالجملة كل مسألة تعيين الحق فيها بين المخالفين فهي في الأصول"، المراجع المذكور، I ، ص 51؛ وراجع... L. GOLDZIHER, *Le dogme...*, I.

41 - في الواقع تعدد الموقف السياسي نوعاً ما منذ واصل بن عطاء وعمرو بن عبد وحكمهما في مركب الكبيرة ومرفقهما من الفرقين من أصحاب الجمل وأصحابه وخاذلبه (الشهرستاني، المراجع المذكور، ص 61-62؛ ابن حزم، الفصل، II، ص 153)؛ قد اعتبرت المعتزلة قضية الإمامية من الأصول على عكس الأشاعرة التي تلحقها بالفروع، راجع L. GARDET, *Dieu...*, p. 460.

والاعتزال هي على درجة كبيرة من التداخل والتعقّد، وذلك راجع إلى تنوع المذاهب الشيعية وتنوع الاعتزال نفسه على اختلاف المراحل التاريخية. فارتباط الشيعة بالاعتزال أو اتفاقيتها عنه يكونان حسب اتجاهها المغالي أو الإمامي أو الزيدي⁴² وكذلك حسب موقف المعتزلة من الإمامة. فإن كان جلهم قد ذهب إلى أنها موكولة إلى اختيار الأمة فلا نص فيها ولا ترقيف فإننا بحد لدى البعض منهم كالنظام مثلاً ميلاً إلى التشيع وقولاً بأنه لا إمام إلا بالنص وأنّ النبي نص على علي⁴³. وقد لعب الاعتزال دوراً أساسياً في توجيه الفكر الشيعي في تطوره التاريخي⁴⁴، إذ يقول الشهريستاني عن الإمامية إنّهم: "كانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم وتمادي الرمان اختارت كل فرقة طريقة وصارت الإمامية بعضها معتزلة إماً وعبيدة وإماً تفضيلية، وبعضها أخبارية، إماً مشبّهة وإماً سلفية"⁴⁵. ولعله يجب الإقرار بأنّ من آثار علم الكلام المعتزلي والسنّي في المذاهب الشيعية هو إدخال تعديل على تصوّر طبيعة الإمام وطبيعة الإله، فيكون الأمر قد آلت إلى التخلّي عن تاليه الأئمة الذي اشتهر به بعض من وصفوا بخلافة الشيعة من ناحية

وراجع، عن مواقف المعتزلة السياسية، M.W.WATT, "The political attitudes of the Mu'tazilah", in J.R.A.S., 1963 / 1-2, pp. 38-57.

- 42 GARDET .I، المرجع المذكور، ص 465 - 470.

- 43 ولعل ذلك ما يفسّر تقدّه الشدید للصحابۃ (عما فيهم علي) وابطاله كون الاجتماع والقباس حجّة في الأحكام الشرعية، إذ أنّ الحجّة في قول الإمام المقصوم (الشهريستاني)، المرجع المذكور، ص 72-74؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 114، 129، 133-134؛ راجع GOLDZIHER ، المرجع المذكور، ص 179-180، 189. ويدو موقف النظام هنا قريب جداً من موقف هشام بن الحكم (ابن حزم، المرجع المذكور، IV، ص 101). وهذا يتطبّق وقول البعمان إنّ الحجّة لبعض على بعض يمكن بالرجوع إلى أهل الذكر (المجالس، ص 378). أمّا هشام الفوطى وأبرى يكير بن كيسان الأصم فقد ذهبا إلى أنّ "الإمامية لا تعتقد في أيام الفتنة واختلاف الناس وإنما تجوز عقدها في حالة الاتفاق والسلامة... وإنما أراد بذلك الطعن في إيمان علي... إذ كانت البيعة في أيام الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة إذ يبقى في كل طرف طائفة على بخلافه" (المرجع نفسه، ص 92-93؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 150). راجع الشهريستاني (المرجع المذكور، ص 57) في حصر صور اختلاف المعتزلة في الإمامة.

- 44 GARDET .I، المرجع المذكور، ص 459.

- 45 - الملل، I، ص 224، وكذلك ص 195-196؛ راجع GOLDZIHER ، المرجع المذكور، ص 187-189.

W. MADEJUNG, "Imamism and Mu'tazilite theology", in *Le Shi'isme imamite*, و Paris, 1970 . ص 30-31.

وعن تشبيه الإله من ناحية أخرى⁴⁶. ولتوسيع ذلك نترك جانبًا تأليه الإمام الذي ذهبت إليه فرق كثيرة من الشيعة (كالسببية مثلاً) ونكتفي بالإشارة إلى شخصية مرموقة تعتبر من رواد علماء الكلام الشيعي وهو هشام بن الحكم، وأقلّ ما يقال فيه إنّ نسقه الكلامي ورد على غاية من الأحكام والتماسك⁴⁷. اشتهر بقوله بالتشبيه وناظر أبي المظيل فيه وفي الصفات وأخرجه في خصوص قوله إن الله عالم بعلم هو هو⁴⁸. وليس من المستبعد أن يكون هشام قد احتاج السلف ثم الأشاعرة على الاعتراض. ويبدو أنّ هذا التفاعل بين الفكر الاعتزالى وبين الشيعة هو الذي طور بعض آيجهاتها نحو القول بالتشبيه بالمعنى السنّي أو المعنى الاعتزالى. يقول الشهيرستاني: "وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة وإنما عادت إلى بعض أهل السنة بعد ذلك وتمكن الاعتزال فيهم لما رأوا ذلك أقرب إلى المعقول وأبعد من التشبيه والخلو"⁴⁹. ويمكن القول عموماً إنه بينما اشتدت الخصومة بين الاعتزال وغلاة الشيعة آل الأمر بالإمامية إلى تبني المذهب الاعتزالى⁵⁰، إلا أنّ الرئيدية بصفة خاصة هي التي كانت قرية جدًا من الاعتزال. وقد اعتبرت الرئيدية دومًا ذات توجه معتدل، فقد اعترفت السليمانية (أو الجريرية) والبترية منها ((الإيجارودية) بإمامية الشيوخين وقالت إن الإمامة لا تكون بالنص بل باختيار أهل العقد والحل، وعلى حدّ تعبير ابن خلدون⁵¹. فكان موقفها من الإمامة قريباً جداً من الذي ساد في الاعتزال. وزيادة على ذلك

46 - الملل، I، ص 118؛ ابن حزم، المرجع المذكور، IV، ص 186؛ راجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 173 وما يليها وص 181-182.

47 - يقول عنه الشهيرستاني : "وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الأصول لا يجوز أن يغفل عن الرايات على المعتزلة فإن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه" (المرجع المذكور، I، ص 22-23). راجع، عن تشبيه هشام، البغدادي، المرجع المذكور، ص 48-51، 215 وما يليها.

48 - أنظر الزام هشام بن الحكم على أبي المظيل (الشهيرستاني)، المرجع المذكور، II، ص 23.

49 - المرجع المذكور، II، ص 10-11؛ راجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 188.

50 - في حصر ص العلاقات بين الإمامية (بشخصيتها البارزة: ابن بابوا والشيخ القبيط والمقطبي) والمعزلة (بغداد والبصرة) وتطور هذه العلاقة راجع MADELUNG المقال المذكور؛ ثم اعتبار علي بن أبي طالب موسساً للشيعة والمذهب الاعتزالى في الوقت نفسه (راجع GOLDZIHER، المرجع نفسه)؛ وراجع كذلك L. GARDET، المرجع المذكور، ص 466.

51 - المقدمة، ص 354؛ ابن حزم، المرجع المذكور، IV، ص 92 وما يليها؛ GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 198. وراجع عن الرئيدية وموقفها من الإمامة، GOLDZIHER، I.

المرجع المذكور، ص 200 و L. GARDET، المرجع المذكور، ص 466.

تشير كتب الفرق إلى أنَّ رئيسها زيداً بن علي تلمنَد في الأصول على واصل بن عطاء وأخذ عنه مذاهب الاعتزال⁵².

إن ما بحثت عنه الشيعة في الكلام هو التجهيز النظري (أي فيما يخصَّ الله والإنسان والعالم والمعرفة والعمل) لنظرية الإمامة ومشروعية الحكم، مثلما كانت علاقتها بالفلسفة (الأفلاطونية المحدثة منها على وجه المخصوص)⁵³. وعلى قدر ما لاحظنا وجود تداخل بين الفكر الزيدي والاعتزال لستنا وجود تمازج بين الفكر الإسماعيلي الفاطمي والاعتزال⁵⁴. وذلك راجع إلى الخلفية المذهبية الفاطمية والاختيار المعتزلة السياسي. ولكن لا يعني ذلك انعدام البعد النظري الكلامي والفلسفى من فكر القاضي النعمان، بل هو يضمّ جوانب من ذلك ولكن العمل النظري يبقى

52 - ابن خلدون، المرجع المذكور، ص 350. هذا بالرغم من "العتقد واصل بأنَّ حدة (أي حدة زيد بن علي) على بن أبي طالب في حربه التي جرت بينه وبين أصحاب الحمل وأصحاب الشام ما كان على يقين من الصواب وأنَّ أحد الفريقيين منها كان على الخطأ لا بهيه. فاقتبس منه الاعتزال وصار أصحاب كلِّهم معتزلة" (الشهرستاني، المرجع المذكور، ١، ص 207-208؛ البندادى، المرجع المذكور، ص 100)، فيكون زيد بن علي يقتبس العلم من غيره الخطأ على حدة في قتال الناكرين والفاشين ومن يتكلّم في القتل على غير ما ذهب إليه أهل البيت ومن حيث أنه كان يشترط الخروج شرطاً في تكون الإمام إماماً" (الشهرستاني، المرجع المذكور، ص 209-210). وقد كان سليمان بن جرير وأصحابه من الزيديّة كذلك فقد "ذهب إلى أنَّ الإمامة شوري فيما بين المخلق... وأنَّها تصبح في المضمر مع وجود الأفضل وأثبت إمامته أبي بيكر وعمر حقاً باختيار الأمة حقاً ابجتهادها" (المرجع المذكور، ص 214). وتابعه في ذلك جعفر بن مبشر وجعفر بن حرث من المعتزلة وكثير الشوئ من أصحاب الحديث، ذلك لأنَّ الإمام في نظرهم "من مصالح الدين ليس يحتاج إليها المعرفة الله تعالى وتوجيهه فإنَّ ذلك حاصل بالعقل لكنها تحتاج إليها لإقامة المحدود والقضاء بين المتحاكمين... وحتى يكون للمسلمين جماعة ولا يكون الأمر فوضي بين العامة" (المرجع المذكور، ص 218). في المقام يقول الشهرستاني عن الصالحة والبرية إنَّهم "في الأصول يرون رأي المعتزلة حنون القذة بالقذة ويعظمون أئمَّة الاعتزال أكثر من تطبيتهم أئمَّة أهل البيت" (المرجع نفسه). راجع الملاحظة 2. ومن ناحية أخرى فإنَّ الاعتقاد في الإمام ومكانته يمكن أن يجد مكانها والقول المعتزلي باللطف الإلهي (GOLDZIHER)، المرجع المذكور، ص 189) وكثيراً ما يجد المعتزلة في تأصيلهم للذين ويتبرّأون من أصله إلى علي بن أبي طالب ويقال أحياناً إنَّ واصلاً كان تلمذ على أبي هاشم بن محمد بن الحسين بن علي بن أبي طالب (رابع MADELUNG، المرجع المذكور، ص 28-29).

53 - مثلاً حيد الدين الكرمانى، كتاب الرياض (بيروت، 1960) وراحة القول (بيروت، 1967). راجع حول نظرية الإمامة في الفنوصية الإسماعيلية GARDET A.S. TRITTON, Theology and Philosophy of the Ism^cailis, JRAS, 1958, 3-4, و 472 pp. 178-188.

54 - يقول البغدادي: "ولهذا قالوا في وصاياتهم للدعاة إلى بدعهم لا تتكلموا في بيت فيه سراج يمتهن بالسراج من يعرف علم الكلام ووجه النظر والقياس"، المرجع المذكور، ص 282-283.

مخدودا، ثم إنه كان فقيها بالدرجة الأولى، بل يعتبر مؤسس الفقه الفاطمي. ولعل ما كان بهم الدولة الفاطمية بالمقام الأول هو الأغراض السياسية العملية نظرا إلى وضعيتها بالغرب التي تدفع إلى الاتحاح حول الإمام أكثر من التأمل النظري. ولعل ذلك لازم لكل دعوة، في بدايتها على الأقل. وفعلا نجد لذلك مثالين متوازيين في التحرّز من التعمق النظري. الأول هو نقد المعر للدعاة الذين خلطوا الفلسفة بالدين⁵⁵، والثاني إشارة الشهريستاني إلى التحوّل في تاريخ الباطنية: في بينما خلط قدماؤها "كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج"⁵⁶ تكتب محدثوهم، أصحاب الدعوة الجديدة، "هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصباح (الذى صعد إلى قلعة اللموت سنة 483 هـ) دعورته وقصر عن الإلزامات كلمته".⁵⁷

55 - اثيلاس، ص 408. وانظر كذلك (ص 143-144) اعترافه على تعريف الفلسفة للبرهان.

56 - الملل والنحل، II، ص 29 (ولذلك قيل فيهم ما يقال في الفلسفة أو المعتلة من كونهم فحة للصفات ومعطلة الذات عن الصفات، المرجع المذكور، ص 30).

57 - المرجع المذكور، ص 32.

الباب الثاني

ما بين الكلام والفلسفة

"وسمعت أن يحيى بن عدي حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم هناء واجتمع في المجلس جماعة من أهل الكلام فقال لهم الوزير تكلموا مع الشيخ يحيى فإنه رأس متكلمي الفرقة الفلسفية فاستغفاه يحيى فسأله عن السبب فقال يحيى لهم لا يفهمون قراغد عبارتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم وأنعاف أن يبرري لي منهم ما جرى للجباري في كتاب التصريح فإنه نقض كلام أرسطوطاليس وردة عليه بمقدار ما تخيل له من فهمه ولم يكن عالما بالقراغد المنطقية فقد الردة عليه وهو يظن أنه أتى بشيء ولو علمها لم يتعرض لذلك الرد فأعفاه لما سمع كلامه واعتقل فيه الانصاف"^(*)

(*) .. القبطي، تاريخ الحكماء، نشرة بوليرس لبيروت، 1903، ص 40.

من مآخذ المتكلمين على الفلاسفة

تقترب في هذا الفصل أن تتحدث في اتجاه من اتجاهات البحث في علم الكلام التي أشرنا إليها في المقدمة، ويتذكر حول تبيّن الصورة التي ارتسمت عند كلّ من المتكلّم والفيلسوف عن الآخر والكيفية التي وقع بها الأدراك والحكم على كُلّ نظرية أو فكرة تتّبع إلى الشق الآخر. ولا يجب أن تتوهم أنَّ الطرف الواحد كان على جهل بنظريات الطرف المقابل فقد اعتاد كُلّ واحد منها الرد على الآخر وكان خبيراً بنظرياته. ولعلَّ الاهتمام بذلك يمكننا من أن نصف موقفاً نظرياً ما سواء كان كلامياً أو فلسفياً وصفاً أكثر دقة وتبين الخلافيات التي يقوم عليها والتي تكاد تكون مسلمات، والإلزامات عليه، أي صعوباته النظرية أو الشكوك الازمة له، ولم ينعدم البحث في هذا الاتجاه لكنه ترتكز أساساً وإلى حدٍ الآن على نقد الفلاسفة – وخاصة منهم ابن رشد – للمتكلّمين في تفسير ما بعد الطبيعة وتهافت التهافت ومتاهج الأدلة في عقائد الملة¹، مع أنه توجّد مناقشات توجّه بها غيره من الفلاسفة مثل الكثافي الذي ألف كتاب الاستطاعة وزمان كونها وكتاب في بطلان قول من زعم أنَّ جزءاً لا يعجز²، وأبي بكر الرازي الذي ألف كتاب الرد على الناشئ في تقضيَّه الطب وكتاب مناقضة الجاحظ في كتابه في فضل علم الكلام وكتاب الإنقاد والتحرير على المعتزلة وكتاب الرد على المسمعي المتكلّم في ردَّة على أصحاب الهيولي³، والفارابي الذي ألف كتاب الرد على الرواوندي⁴ زيادة على ما ورد عن المتكلّمين في كتبه الأخرى التي وصلت إلينا (كتاب الحروف واحصاء العلوم وغيرها)، ويعيي بن عدي الذي كان على دراية بكتب المتكلّمين وكان ينسخ منها

1. J.W. SWETMAN, *Islam and christian theology*, part II, volume II, London, 1967, - 1

.pp. 73-210

2. القسطنطي، المرجع المذكور، ص 3973؛ ابن نديم، الفهرست، طبعة طرجل، لايفزج، ص 259.

3. وله كذلك كتاب في الاشتقاق على أهل التحصيل من المتكلّمين والمنظّفين (القسطنطي، المرجع المذكور، ص 276-273؛ ابن نديم، المرجع المذكور، ص 299-301).

4. القسطنطي، المرجع المذكور، ص 279.

الكثير وألف مقالة في تزيف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وكتاب نقض حجج القائلين بأن الأفعال خلق الله واكتساب للعبد وكتاب الشبهة في ابطال الممكن وجواب الدارمي وأبي الحسن التكلم عن المسألة في ابطال الممكن⁵، وإنوan الصفاء وابن سينا وابن ميمون⁶، وهي كلها مناقشات وانتقادات لنظريات كلامية دقيقة، الا أن حل هذه الكتب مفقود أو في حكم المفقود. ولاتزال انتقادات ابن سينا للمتكلمين مثلاً تزقب الدرس⁷. وهي تؤكد عموماً على قصور المناهج الكلامية (وخاصة منها قياس الغائب على الشاهد) عن مستوى القياس البرهاني وطابعها الجدلية، وقصور النظريات الكلامية الالهية منها والطبيعية فتلتها شكوك "ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه"⁸، حتى قال ابن ميمون : "الأمر كما يقوله ثامسطيوس، قال ليس الوجود تابعاً للأراء الصحيحة بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود. فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين... وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقاً واحداً بالتنوع، وان اختللت أصنافه. وذلك ان قاعدة الكل ان لا اعتبار بما عليه الوجود لأنها عادة يجوز في العقل خلافها، وهم ايضاً في مواضع كثيرة يتبعون التخيال ويسمونه عقلاً"⁹، وهو يطبع في ذلك ما تأخذ الفارابي على المتكلمين وتعريفهم العقل بأنه "بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر"¹⁰، ويطلب كل ذلك قراءة النصوص الفلسفية قراءة جديدة بهذا الاهتمام وحده. وهذا ينطبق حتى على ابن حزم والغزالى في نقدهما لمناهج المتكلمين ونظرياتهم.

لكن الدراسات تنقص أكثر في خصوص الموقف المقابل، أي موقف المتكلمين من النظريات الفلسفية وكيف فهموها وقيموها، وإن ظهرت بعض العناوين في هذا المجال¹¹، ويدو أن المتكلمين كثيراً ما ألغوا للرد على النظريات الفلسفية، مثلما يروي

5- المرجع المذكور، ص 363-361؛ ابن النديم، المرجع المذكور، ص 264.

6- دلالة الخاترين، نشرة حسين آتاي، مكتبة الفقارة الدينية، بدون تاريخ، ص 180-228.

7- مثل نقد نظريات المتكلمين الطبيعية في السماع الطبيعي، ونقد نصوصهم للممكن في الإشارات والتبيهات، نشرة فورجيه، ليدن، 1892، جزء 1، ص 151.

8- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله، منشور ضمن فلسفة ابن رشد، القاهرة، 1895/1313، ص 48 وما بعدها.

9- المرجع المذكور، ص 182.

10- رسالة في العقل، نشرة موريس برويج، بيروت 1983، ص 8؛ ابن ميمون، المرجع المذكور، ص 208.

11- انظر مثلاً Marie BERNAND, "La critique de la notion de nature par le Kalâm", in Studia Islamica, tome 51 (1980), pp. 59-105.

ابن المرتضى في المية والأمل من معرفة النظام بأرضه ونقض أقواله وإن لم تخلي هذه الرواية من مبالغة¹². وقد حفظت لنا الكتب بعض العناوين لتكلمين ألفوا في الرد على الفلسفه، مثل هشام بن الحكم (مؤسس الكلام الشيعي) الذي يذكر له كتاب على أرسطو على التوحيد¹³، وأبي عبد الله الحسين بن علي البصري الذي ذكر له كتاب نقض كتاب الرازي في أنه لا يجوز أن يفعل الله تعالى بعد أن كان غير فاعل ونقض الرازي لكتاب البلخي على الرازي¹⁴، وأبي هاشم الجبائي الذي ألف كتاب النقض على أرسطو على الكون والفساد¹⁵ وألف كتاب التصفح الذي يقول عنه القبطي إنه : "بطل فيه قواعد أرسطو وواخذه بالفاظ زعرع بها تواعده التي أسسها وبني الكتاب [- السماء والعالم] عليها"¹⁶، وأخيراً أبي بكر الباقلانى الذي ألف كتاب الدقائق الذي يقول عنه ابن تيمية أنه "رد فيه على الفلسفه كثيراً من مذاهبهم الفاسدة في الأخلاق والنحو، والعقول والنفوس وواجب الوجود وغير ذلك. وتكلم على منطقوهم وتقسيمهم الموجودات، كتقسيمهم الموجود إلى الجهر والعرض ثم تقسيم الأعراض إلى المقولات التسعة، وذكر تقسيم متكلمة المسلمين الذي فيه من التمييز والجمع والفرق ما ليس في كلام أولئك"¹⁷. وربما وجوب اعتبار نقد الغزالى (في تهافت الفلسفه مثلاً) والشهرستاني (في نهاية الاقدام ومصارعة الفلسفه) وابن تيمية (في الرد على المنطقين ورغم عدائهم للتكلمين) وغيرهم (كالأمدي والإيجي) توجياً لهذا الاتجاه الناقد للفلسفه، فلم يكن ليتم لولا ما قام به متكلمون سابقون. ويتبين لنا أنه لا يكتفى بالاعتماد على التمييز التقليدي الذي يثبته ابن خلدون في الفصل الخامس بعلم الكلام من المقدمة¹⁸ بين موقف الفيلسوف و موقف

12 - باب ذكر المغزلة من كتاب المية والأمل، نشرة توما أرنولد، حيدر آباد / لايبزج، 1902/1316.

13 - ابن التديم، المرجع المذكور، ص 176.

14 - المرجع نفسه، ص 175.

15 - المرجع نفسه، ص 174.

16 - المرجع نفسه، ص 40.

17 - ابن تيمية، الفتاوى، الرباط، بدون تاريخ، IX، ص 63. ونقدر أن الجويين خصص جزءاً كبيراً من كتاب النفس لنقد التصورات الفلسفية في ما يختص طبيعة النفس على الأقل، هذا الكتاب الذي لم يبلغنا منه إلى حد الآن إلا عنوانه (الجويين، المقيدة الناظمة، نشرة محمد زاهد الكوري، القاهرة، 1948/1367، ص 59).

18 - يقول ابن خلدون: "واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدللون في أكثر أحرارهم بالكتابات وأحرارها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً، فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعتين هو بعض هذه الكائنات إلا أن نظره فيها شافت لنظر التكلم، وهو

المتكلّم، أن نقدح في الطابع النظري والفلسفي والقيمة المنطقية لموقف كلامي ما يدعوي أن المتكلّم ملتزم أكثر من الفيلسوف بالعقيدة الدينية. ذلك أن هذا البعد العقدي والجلدي حتى وإن كانت أهميّته لا تخفى على أحد لم يمنع المناقشة من أن تقع على مستوى يتداول المحتوى المعرفي بصرامة منطقية، هذا الموقف الذي يتحدد نظرياً فلا تحدّده حتماً التبعات العقدية لموقف ما. إن المعقولة، أو ما يعتبر معقولة، تبقى هي المعيار في قبول رأي أو ردّه، فكم من مرّة تبادل المتكلّمون التكثير حتى داخل المدرسة نفسها، نظراً للتبعات العقدية لموقف تحدّد نظرياً.

ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى بعض المسائل التي وجّهَتْ إليها المتكلّمون ماخذهم على نظريات فلسفية، هذا إذا ما تركنا جانبها موضوع الصراع التقليدي وهو قدم العالم وحدوده والذي توجّهت فيه الردود على برقلس بصفة خاصة منذ يحيى النحوبي.

في علم النفس مثلاً: نعرف أنَّ فلاسفة الإسلام أخذوا أساساً بعلم النفس الأرسطي حسب ما ورد في كتبه الفسائية ولدى شراحه. وترددوا أحياناً بين تصور أفلاطوني محدث (وهو كون النفس جوهراً روحانياً مفارقاً للجسم) وبين تصور أرسطو للنفس (كونها صورة أو كمالاً حاكياً للجسم)¹⁹. وأخذنا عن أرسطو خاصية تقسيمه للملكات النفس وقوارها حسب وظائفها المختلفة. فمثل ذلك الجهاز النظري لتفسير مظاهر الحياة السيكولوجية المختلفة كالحمل والرؤيا والذئوم والأدراك والتّعلُّل والأمراض النفسية وخاصة ظاهرة النبوة التي فرضتها عليهم بيتهم الإسلامية. ولقد أصبح ابن سينا رمزاً لعلم النفس الفلسفي هذه، يكفي لذلك الرجوع إلى تاليفه التي تعددت فيه. وبخُدِّ موقف المتكلّمين من علم النفس هذا لا يخلو من طرافة. فقد اتجهوا اتجاهها مغايراً هو أقرب إلى التصور الروائي وغيره منه إلى التصور الأرسطي — الأفلاطوني المحدث الذي غالب على الفلسفه. فكثراً ما رفضوا القول بأنَّ النفس صورة الجسم أو جوهر روحياني ب مجرّد، بل اثبتوا عرضيتها أو طبيعتها الجسمانية، مهما

ينظر في الجسم من حيث يتحرّك ويسكن، والمتكلّم ينظر فيه من حيث يدلّ على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الرجود المطلق وما يقتضيه ذاته، ونظر المتكلّم في الرجود من حيث انه يدلّ على المرجد¹⁹، المقدمة، بيروت، 1976، ص 836.

19 - هنا ينطبق على ابن سينا بصفة خاصة، انظر مقالة النفس في كتاب الشفاء، باريس، 1982، ص 10؛ النجاة، القاهرة، 1357/1983، ص 158؛ أحوال النفس، القاهرة، 1370/1952، ص 80.

كانت الشخصيات الكلامية، كالنظام والجورسي والإيجي والرازي وأبن حزم وأبن تيمية وأبن قيم الجوزي، باستثناء البعض مثل عمر بن عبد السلام ثم الغزالى. وهذا الخلاف يرجع لا محالة الى اختلاف في التصورات الأنثروبولوجية لها انعكاسها على طبيعة الإنسان وآيات النفس او نفتها وطبيعتها وتغييرها أو عدم تميزها عن الروح، وتبعداً لذلك تحدد علاقتها بالبدن وكيفية وجودها فيه. وقد رفض المتكلمون بمجمع لا تخلو من وجاهة تقسيم النفس إلى ملكات او قوى تأخذ كل مملكة الملة السابقة مادة لعملها، وأكّدوا في أكثر الحالات على حقيقة واحدة تتصف بالعلم والإرادة والقدرة إلخ، وذلك تأكيداً منهم على وحدة النفس الإنسانية²⁰. ومهمماً كانت اتجاهات المتكلمين الأنثروبولوجية (أي تصوراتهم للحقيقة الإنسانية) فقد رفضوا دوماً تعريف الفلسفة الإنسان بكونه حيواناً ناطقاً، ولذلك يقول المعتزلة للأشاعرة في قوله بالكلام النفسي الى جانب الكلام اللغوطي : "وأتم يا عشر الاشاعرة انتهخت من اهنج الفلسفة حيث حدمت الكلام بالنطق النفسي كما حدوا الإنسان بقولهم الحيوان الناطق وجعلوا النطق أخص وصف الإنسان تميز به عن سائر الحيوانات وجعلوه الفصل الذاتي ويلزّمكم على مساق ذلك أن تكون النفس الناطقة هي الإنسان من حيث الحقيقة والبدن يكون آلة وقلباً لها ثم يلزم منه أن يكون الخطاب والتکلیف على النفس والروح دون البدن والجسد وأن يكون المعد للأرواح والفسوس والشواب والعقارب لها وعليها وذلك طي لمسالك الشريعة وهي في مهالك الطبيعة"²¹.

أما المجال الثاني فهو مجال يتعلق بطبيعة المعرفة نقد فيه المتكلمون التصور الفلسفـي لآلية المعرفة العلمـية، ذلك أنـ الفلـاسـفة ذهـبـوا إـلـى القـول بـوجـود أـمـور كـلـية ثم حـكـموـا عـلـيـها بـأـحـکـامـ المـوـجـودـاتـ وـجـعـلـوـهـاـ أـصـلـاـ وـمـيـزـانـاـ لـالـمـوـجـودـاتـ وـالـمـوـضـوعـ الأمـثلـ لـلـمـعـرـفـةـ الـعـلـمـيـةـ، وـبـذـلـكـ أـصـبـحـ الـعـلـمـ فـيـ نـظـرـ الـفـلـاسـفـةـ حـصـولـ صـورـةـ مـاسـوـرـةـ لـمـاهـيـةـ الـعـلـمـ الـكـلـيـ فـيـ نـفـسـ الـعـالـمـ، فـكـانـ التـجـرـيدـ هوـ الـعـلـمـيـةـ الـأـسـاسـيـةـ فـيـ الـعـلـمـ. وـيـوـجـدـ تـلـازـمـ حـتـمـاـ بـيـنـ التـصـوـرـيـنـ الـفـلـاسـفـيـنـ الإـبـسـتـمـوـلـوـجـيـ وـالـنـفـسـانـيـ. فـإـنـ كـانـ النفسـ ذاتـ طـبـيـعـةـ بـحـرـدـةـ، فـإـنـ الـمـعـرـفـةـ الـعـلـمـيـةـ تـعـتـشـلـ فـيـ تـجـرـيدـ مـتـواـصـلـ إـلـىـ أـنـ نـدـرـكـ مـسـتـوـيـ التـجـرـدـ، وـذـلـكـ وـاضـحـ تـمامـاـ لـدـىـ الـفـارـاـيـ أـوـ أـبـنـ سـيـنـاـ مـثـلاـ. وـقـدـ اـسـتـعـمـلـ

20- فخر الدين الرازي، كتاب النفس والروح، إسلام آباد، 1968/1388، ص 29-28 و 77-78؛ الإيجي، المواقف، القدسية، 1286، ص 435-436.

21- نهاية الأقدام في علم الكلام، نشرة الفراد ج1، أكسفورد 1934، ص 325.

22- ابن سينا، النجاة، ص 168-174؛ مقالة النفس من كتاب الشفاء، ص 60.

الفلسفة آلية المعرفة هذه كأحد البراهين الأساسية على تجرد النفس. ذلك أن حصول مقولات لا تقبل القسمة لا يتم إلا في محل يكون بسيطاً بدوره غير قابل للقسمة، إذا لم يقع تصور النفس على أنه جزء لا يتجزأ (حسب ما ذهب إليه بعض المتكلمين) فلن يصح عدم قابلية المحل للانقسام إلا إذا توفرت فيه طبيعة مجردة²³. وسيطّل المتكلمون ذلك ولن تكون المعرفة لديهم تحول العقل والمقولات من القوءة إلى الفعل بالتدريج من المحسوس إلى التخييل فالى المعقول، بل ستتحوّل نحو طبيعة جزئية يكون موضوعها أعياناً جزئية ويكون العلم عرضاً أو معنى يكمن الإنسان بوجهه عالماً، أو إضافة أو تعلقاً بين الذات العالمة وموضوع العلم²⁴. وهذا صالح خاصة بالكلام المقلّم الذي لم يتبين بعد النظريات والمناهج الفلسفية، أي عموماً قبل الغزالي.

ونلاحظ هنا أنه أمكن للمتكلمين في هذه الحالة أن يبرزوا خلفية فلسفية وهي تلازم التصور الأنثروبولوجي والتصور المعرفي لدى الفلسفة وكذلك تصوّره لنموذج العلم تصوّراً حسياً رغم اعتماده التجريد كعملية أساسية، وذلك أنه غالب نموذج انطباع الموضوع في الذات. وإذا بطل هذا الأساس المعرفي يظلّ كثير من لوازمه كالقول بتجرد النفس والمآل والسعادة الروحانيين. وفي الواقع يجب القول بوجود اتجاه في فهم المتكلمين لهذه التصورات الفلسفية، لأنّ هذا الفهم كان أقرب ما يمكن من الفلسفة المتأثرة بالأفلاطونية الحديثة مثل فلسفة الفارابي وأبن سينا الذي اعتير بمثلاً للفلسفه عند عرض مذاهبيه أو الرد عليهما.

وسواء قال المتكلمون إن النفس عرض أو أنها جسم فهي ليست جوهراً مجرداً ولا صورة لجسم. ولعله يجب أن نرى في رفض أغلب المتكلمين تصور النفس الذي ساد لدى فلاسفة الإسلام حالة خاصة لقاعدة كلامية عامة وهي الميل إلى تقى وجود الجرّادات كالنفس والعقول والكلبات المفارقة والعدد والزمان²⁵. وعلى كل حال هكذا فهمها مؤرخوهم كالإيجي مثلاً. ففي خصوص العدد الذي عرّف عادة بأنه الكم المنفصل مثلاً يعترف له ابن سينا بوجود في الأشياء ووجود في النفس متبعاً

23 - ابن سينا، النجاة، ص 174؛ مقالة النفس من كتاب الشفاء، ص 206؛ أحوال النفس، ص 70؛ رسالة في السعادة، حيدر آباد، 1353، ص 6-7؛ فخر الدين الرازي، الخصل، القاهرة، 1323، ص 164-168.

24 - ابن قيم الجوزية، كتاب الروح، القاهرة، 1386/1966، ص 203.

25 - الإيجي، المرجع المذكور، ص 77-78؛ الهاجري، كشاف، كلكت، 1862، ص 1301-1302.

في ذلك مناقشة سبق لأرسطو إثارتها²⁶. وسينكر المتكلمون وجود هذا العدد وحاجتهم في ذلك كونه مركباً من وحدات والوحدة ليست أمراً وجودياً وهي جزء ين تكون منه العدد، وإذا انعدم الجزء انعدم الكل الذي هو العدد²⁷.

وقد قدح المتكلمون كذلك في وجود المقدار المتصل وذلك استناداً إلى تصورهم الفيزيائي الغالب وقولهم بالخلاء (اللازم لتفسير حركة الأجسام المؤلفة من أجزاء لا تتجزأ) وبالبلوهر الفرد الذي يقوم على تناهى القسمة وبنية الوجود المنفصلة بالأساس. فإذا كان الجسم يتتألف من أجزاء لا تتجزأ فلن يكون في الجسم اتصال²⁸. وهذا كما نرى لا يخلو من نتائج تمس بالمنسدة وعلم الحيل²⁹ وبعارض فيزياء أرسطو فلاسفة العرب في موضوعات الفيزياء الأساسية مثل الجسم والحركة والمكان والمسافة والسرعة والزمان وطبيعتها المتصلة وأبطال القول بالخلاء.

وإذا كان الجسم يعتبر كما متصلاً فاراً فإن الزمان هو كم متصل غير قار في نظر الفلسفة. وهو كذلك سيطر المتكلمون وجوده ولن يقروا إلا على الوقت بمعنى الآن بينتهي المنفصلة تماماً مثل بنية الجسم، أو بمعنى اضافة حدث متوهם الى حادث آخر في عملية توقيت إنسانية مجردة تتبع عن أن يجعل منه إطاراً لما يحدث³⁰. ولا يتسع المجال هنا لمناقشة شكوك المتكلمين على وجود الزمان وجلها قديمة سبق لأرسطو الإجابة عنها في كتاب الطبيعة³¹. ويتبين أن المتكلمين رجعوا إلى تلك الشكوك وتبتوها وأضافوا شكوكاً أخرى مثلاً يتضح ذلك من ردود ابن سينا في طبيعتيات الشفاء³² على الشكوك السابقة واللاحقة. ويكون المتكلمون رفضوا بذلك أن يثبت للزمان لدى الفلسفة - باستثناء الكندي - وجود مستقل وأذلي سواء كان ذلك في تصوره الفيزيائي الأرسطي (ابن سينا) أو الميتافيزيقي الأفلاطوني (أبو بكر بن زكريا الرازى).

26 - أرسطو، الطبيعة، IV، 11، 219أ-25، ابن سينا، الشفاء الطبيعتيات 1 - السمع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، 1983، ص 165.

27 - الإيجي، المرجع المذكور، ص 207-208.

28 - المرجع نفسه ، ص 209.

29 - ابن رشد، مفاهيم الأدلة، ص 50؛ ابن ميمون، المرجع المذكور، ص 199.

30 - الإيجي، المرجع المذكور، ص 201؛ راجع تقد عبد الجبار للرازى في موضع الورقة في شرح الأصول الخمسة، نشرة عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965/1384، ص .781.

31 - أرسطو، المرجع المذكور، IV، 10، 217 ب-29A-30.

32 - ابن سينا، السمع الطبيعي، ص 148 وما يليها.

إن ما كان يمثل الأساس في رفض المتكلمين المجرّدات هو توجههم النظري الذي تغلب عليه التزعة الجسمية القائمة في أغلب الأحيان على القول بالجوهر الفرد وبخلو الأعراض فيه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هو حكم هذه المجرّدات الأنطولوجي الذي لا يتفق والتوجه النظري الذي ساد في علم الكلام قبل حصول التأليف بينه وبين الفلسفة. وإذا ما تركنا جانبا الحكم الأنطولوجي للثبوت في نظرية شبيهة المدعوم وفي نظرية الأحوال والقيمة الأخلاقية المطلقة في الاعتزال المستقلة عن التشريع الإلهي (أي التحسين والتقييم العقليين قبل ورود الشرع) يمكن القول إنّه في تصور كلامي لا يعتمد وحدة الوجود بل ثنائية أساسية في الوجود يتقاسم فيها الحالق والمخلوق جزئي الوجود يميل المتكلم في أغلب الأحيان إلى تمييز دائرتين في الوجود: دائرة الحالق ودائرة المخلوق، وضرورة التزية تدفعه إلى الحرص على تمييزهما تمييزا دقيقا. وباستثناء الإتجاه المحسّن والمشبه (الذى لم ينعدم في علم الكلام هشام بن الحكم مثلًا) تُمثل الدائرة الأولى مجال التزية والدائرة الثانية مجال التحسيم. وإذا كان من الواجب الاعتراف من حيث التفسير التاريخي بتأثير واضح للرواية في هذا التصور المحسّن للواقع (أي الوجود المخلوق) فإن حرص المتكلمين الدائم على تحسيم مجال يقابلها تزية مجال آخر يستند عندهم إلى صياغة نظرية لمبدأ التوحيد يمثل فيها التزية الجانب الأساسي.

وعلى افتراض أنّ البنيان النظري لم يكن ليقصي وجود المجرّدات فان علم الكلام لم يكن يخلو حينئذ من صعوبة في تحديد المرتبة الوجودية التي ينبغي حينئذ منحها لها. فقد تكون لها رتبة تخرج من دائرة العالم (الذى يعرّفه المتكلمون تعريفا سلبيا انطلاقا من الحقيقة الإلهية: فهو كلّ ما سوى الله)، أي من دائرة المخلوق في نهاية الأمر. وبما أنه يصعب أن توجد منطقة وسطى ثان المجرّدات ستقترب حينئذ من الدائرة الثانية وهي دائرة الحالق، خاصة وأنّها ليست ذات طبيعة جسمانية ومتغيّرة، وكأنّها تنافس الإله حينئذ في وجوده المتره ولعل ذلك يمثل اشراكا في الألوهية³³.

ويذلك يبرز لنا علم الكلام خلفية أخرى هي التلازم في القول الفلسفى وفي أكثر الحالات بين التحرّد والخلود الذي من شأنه أن ينافي المخلوقية. وهذا أمر يزيد المتكلم أن ينحصّ به الإله (باستثناء الإتجاهين المحسّن والمشبه اللذين سبقت الإشارة إليهما). ويذلك يبرز التنافي بين التوجه الكلامي والقول بال مجرّدات، مثلما يتناهى

33 - الإيجي، المرجع المذكور، ص 77-78.

الموقف الكلامي والقول بالالاتهاب مهما كان مجال القول بها (دون أن يهتم بالتشيير الفلسفى بين ما هو بالقولة وما هو بالفعل). فكلّ لا نهاية آيا كان شكلها (عدد، قدم العالم، قدم الزمان، إلخ) تتمثل تحدى للحقيقة الإلهية التي يريد المتكلّم أن تكون إلهاطية، أي تحيط بكلّ معلوم وكلّ موجود. وإن كثنا بجد ضربا من قبول القول بالالاتهاب في علم الكلام مثلما هو الشأن بالنسبة إلى معانى عمر بن عبد السلام (كلّ تعليل الواقع المادى أو الماورائي يستند إلى سلسلة من المعانى لا تقف عند غاية)، فإنّ الفعل الإلهي وهو خلق العالم يكون في منطلق ذلك القول.

ويبرر موقف المتكلّمين هذا أيضاً إزاء مفهوم الطبيعة ووظيفتها لدى الفلاسفة³⁴. فقد أنكر المتكلّمون أن يكون لهذا المفهوم حقيقة وأبطلوا بالتالي أن تكون له وظيفة³⁵. ويتمثل تقدّهم أساساً في أنّ ما يعبر عنه الفلاسفة بالطبيعة لا وجود له ولا معقولية ولا تسمح التجربة ولا الدليل بآيات وجوده، فضلاً عن أن يعزى إليه ما يطراً من ظواهر طبيعية، كالحركة وغيرها. ولعلّ هذا التعارض كان بسبب تعارض نظري آخر، وهو وظيفة الأعراض في التصورات الغالبة على علم الكلام (أى عند مشتبه بالأعراض دون نفاتها) وهو وظيفة يستند إليها تعليم التنوّع والتغيير في العالم المادى المخلوق ويبطل القول الفلسفى بالصورة الطبيعية التي بها يتقدّم النوع (كالإنسانية مثلاً) ويتميز عن نوع آخر. وإذا أمكن أن تتحقق الطبيعة بمحكم المجرّدات في نظر المتكلّم يبرز هنا مرة أخرى حرصه على إبطال المجرّدات وعدم الاعتراف إلا بما هو موضوع تجربة وما له وجود فعلىّ أو ما يتميّز بمعقولية (أى في مستوى ادراك العقل له) تصحّح وجوده، وهنا لا يزد المتكلّم بوصف الفيلسوف باللامعقولية³⁶، وهو ما لا تتحقق عادة من الفيلسوف، فالآلية قد انعكسـت.

ولكن إذا أردنا أن نواصل في هذا الاتجاه فانه يتبعى حيثذا أن نتعرف بأقصى ما تمكّنا النصوص المتوفرة حالياً من التدقّق على التقليد الذي عرف لدى المتكلّمين أنفسهم بأصحاب الطبائع، وهم الذين قالوا عموماً بفعالية الطبع وتعليل ما يعرف

34 - أرسطر، المرجع المذكور، II، 1، 192 بـ 8؛ ابن سينا، السمع الطبيعي، ص 29 وما يليها؛ ابن رشد، تهافت التهافت، نشرة موريس بريج، بيروت 1987، ص 450-451؛ مناهج الأدلة، ص 105.

35 - انظر مثلاً الباقلانى، التمهيد، القاهرة، 1366/1947، ص 52-61؛ عبد الجبار، المرجع المذكور، ص 120.

36 - يقول القاضي عبد الجبار: "القول بالنفس والعقل والعلة اشارة الى ما لا يعقل" (المرجع المذكور، ص 120-121).

بالأكوان (أي ما يطرأ في العالم الطبيعي المادي) بفعل الطياع. لم يخل الكلام المعتزلي من تبني هذا الموقف مثل معمر بن عباد صاحب نظرية المعانى الشهيرة وخاصة الجاخط الذى يلحق دوماً باصحاب الطياع وأبى القاسم البلاخي الكعبي رئيس مدرسة بغداد. بينما إتجأ متكلمون آخرون إلى تعليم ذلك بحمل الأعراض وأشاروا إلى خطورة القول بطبيعة تكون سبباً للظواهر، ذلك أنّ أفعال الطبيعة هذه ليست من فعل الإنسان ولا من فعل الإله، بل هي أفعال مخصوصة بكلّ جسم، وهذا يثبت إلى جانب الله سببية أخرى فاعلة، حتى إن كان الله محدثها في بداية الخلق، فهو ليس حيثئذ بفاعل مباشر. ولم يرفض هذا الإتجاه في التعليم الطبيعي الأشاعرة وحدهم بل رفضه كثير من المعتزلة كذلك مثل القاضي عبد الجبار³⁷ وشيخه أبي هاشم الذي يذكر له كتاب الطياع والنقض على القائلين به.³⁸

لم يخل تحليلاً لنقد المتكلمين لتصورات الفلسفه من تعليم لأننا أردناه برناجا بحملنا يبرر توجهات ذهنية كبيرة لازالت تتطلب البحث ولعله يجب تنويع الأقوال التي وردت فيه ومراجعة أحكام كثيرة إذا ما فحصنا الأنساق الكلامية والفلسفية فحصاً دقيقاً. وتلك طبيعة كل قول بحمل يحيطه الفحص الدقيق، ويجب القول إن العلاقات بين الفلسفه وعلم الكلام على درجة كبيرة من التعقيد، فلستنا بإزاء نمطين من التفكير كان كلامهما يجهل ما يدعيه الآخر. ثم إن الكلام لم يخل من طرح مشكلات كانت أبعد ما يمكن عن أن يتسم طابعها الفلسفى بالنقض عن طرح الفلسفه، وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى بعض الإتجاهات الفلسفية، مثل ابن سينا مثلاً، فقد بدأنا نفتتح أنه لم يخل كل المحوائب في نسقه الفلسفى بدون أن يتأثر بعلم الكلام، مثلما أشار إلى ذلك ابن رشد عند نقاده لفكرة الواجب والممكن عند الشيخ الرئيس³⁹. وهو فهم يجب أن يوضع في إطار العلاقة التي حددها ابن سينا بين الوجود والماهية وما إذا كان الوجود زائداً عن الماهية، وهي علاقة كانت قد ارتبطت في علم الكلام منذ الشحام بالقول بشيئية المعلوم التي تنتحت عن القول بعلم الله الأزلي ونظرية أبي هاشم في الأحوال التي أراد أن يتجاوز بها الصعوبات النظرية القائمة أمام التصور الاعتزالي التقليدي في كيفية اتصف الذات بالصفات. ومن الواضح أن القول

37 - يقول القاضي: "الطبع غير معقول" (المراجع المذكور، ص 120).

38 - ابن النديم، المراجع المذكور، ص 174.

39 - تهافت التهافت، ص 276.

بشيئية المعلوم يتماشى والقول يتميز الماهية عن الوجود⁴⁰. ولا يزال هذا الجانب بدوره يتربّب المزيد من الدرس. وبات من الواضح الآن أنّ المتكلمين تأثروا بالتصورات والمصطلحات الفلسفية، مثلما سبق أن أشار إلى ذلك مؤرخو الفرق مثل الأشعري والبغدادي والشهرستاني. هنا بصرف النظر عن تبادل التهم في الأخذ عن الفلاسفة ومخالطتهم. وقد أشارت الدراسات منذ مدة إلى التأثر بالمنذهب النزري (بينيس) وبالمنذهب الرواقي بصفة خاصة (هوروفيتس وعثمان أمين وفهمي جعدان) وبالفلسفية المحدثة، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى جهم بن صفوان وحتى معمر بن عبّاد (ريتشارد فرانك). وأشار المؤرخون إلى حالة قصوى اختلط فيها الكلام الاعتزالي بالفلسفة منذ الثلث الأول من القرن الرابع، ونعني بالذكر أبو الحسين محمد بن علي البصري (م 436 هـ) من معتزلةبصرة تلمذ على القاضي عبد الجبار المدائني المعترلي (م 415 هـ) وأقحم الفلسفة في علم الكلام وتفضي أدلة مشايخ الاعتزال⁴¹. ولعل هذا ما هيأ لابن خلدون أن ينبع هذه الطريقة بطريقة المتأخررين في علم الكلام انتلقت أساساً من ابن حزم والغزالى (في حدود اعتبار علاقتهما بعلم الكلام). هذه الطريقة التي تغير فيها موقف المتكلمين من المنطق الأرسطي في اتجاه القبول، نظراً إلى فصل المطلق عن العلوم الفلسفية وسنته المتأفزيقى والى الكف عن القول بتعاكش الدليل والمدلول فكفّ بطلان الدليل عن أن يؤذن ببطلان الدليل. وبذلك أمكن التخلّي عن المقدمات النظرية التي كان يعتبر اعتقادها واجباً في الكلام. فاختلطت حينئذ المباحث الكلامية بالقضايا الفلسفية، مثلما يتضح ذلك ملياً من فكر فخر الدين الرازى (م 606 هـ). وقد تمكّن دراسة هذا التأثير من توضيح بعض النقاط في علم الكلام وذلك باتباع منهاج المقارنة، مثل مقارنة المنذهب النزري اليونانى القديم حسب ما يمثله لوقيوس وديموقريطس وأبيقوروس ونظريّة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ لدى المتكلمين (في تماثل الذرات أو اختلافها وفي كونها أزليّة ومحضّرة في

40 - رابع مثلاً ابن تيمية، البرد على المطهرين، بي بي، 1368/1949، ص 64-69؛ الإيجي، المرجع المذكور، ص 95-103؛ راجع

Jean JOLIVET, "Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sînâ", in *Etudes sur Avicenne*, éd. J. Jolivet et R. Rashed, Paris, 1984, pp. 11-28..

41 - الحكم الجشعي، شرح العيون، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، تونس - الجزائر، 1986/1406، ص 387؛ القسطي، المرجع المذكور، ص 293-294؛ ابن الرتضى، المرجع المذكور، ص 70-71؛ الشهرستاني، الملل والنحل، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، القاهرة، 1317، I، ص 107-108.

الوجود عند الأوائل واستنادها إلى خلق الله المستمر عند المتكلمين)، أو البحث في الترعة المحسنة التي سادت لدى أصحاب الرواق وكانت غالبة في الأنساق الكلامية. لكن لا يجب أن يتبع ذلك تعليلاً لما حدث في مجال علم الكلام. إذ لم يعن هذا التأثير المتكلمين من انشاء نمط فكري خاص بهم طرح مشكلات ذات طابع فلسفى وتنوع تنوعاً هائلاً حسب المدارس وحسب الشيوخ الذين كونوها. ومن هذا المنطلق يمكن لهم أن يرزوا مراراً عديدة حدود نظرية تبناها الفلاسفة والخلفيات غير المقودة التي قامت عليها، أو على الأقل لم يتسنّ تقدّها داخل إطارها النظري الذي صيغت بمقتضاه، مثل نقد المتكلمين قول الفلسفة بالملوّع الطبيعي وقول ابن سينا وابن الهيثم إن الضوء شرط في وجود اللون (ولعل هذا النقد كان بموجب تصور المتكلمين اللون عرضاً يخلق مباشرة في الجوهر الفرد يكون بموجبه جملة الجسم المؤلفة لون)⁴² وأثبات أرساطو طبيعة يختص بها الفلك⁴³ وأبطالهم التسجيم الذي تزخر به كتب المتكلمين وإن لم يقل به كل الفلاسفة⁴⁴. ولا يزال تحديد هذه النظريات موضوع النقد وفحصها يتطلبان البحث. لكن إذا أردنا أن نحكم مبدئياً الآن بين هذين الضربين النظريين فعلينا أن نميز بين حقيقة علمية اقرّها العلم في تطوره التاريخي أو الفكر في تطوراته اللاحقة وبين حقيقة فلسفية يبررها في نظرنا القصد الفلسفى الذي كان يرمى إليه من خلال نظرية معينة. ذلك أن الموقف النظري الأساسي الذي يتحذه المتكلم أو الفيلسوف هو الذي يعلى مختلف الحلول النظرية. فمن المنظار الأول يمكن الإشارة إلى أن تطور العلم والفكر أثّر أحياناً موقف المتكلمين في تقدّهم لنفسهم الفلاسفة لفهم العالم القديم، والاتجاه نحو القول بالإمكان والتخيّر بدل الضرورة، حتى إن ابن ميمون رأى في التجويز عمدة علم الكلام من أجلها كان السعي كلّه⁴⁵. وكان ذلك في إطار القول بالتوحيد الذي صاغه المتكلم حسب المقتضيات النظرية التي تبناها في منطلق انشاء نسقه. ويكون فسح المجال للإمكان بدلاً القبول بالضرورة الذي غالب على علم الكلام في إطار العلاقة التي يتبناها المتكلم بين الله والعالم (والتي كثيراً ما تقوم على نموذج الفعالية المباشرة في العالم وفسح مجال لإرادة الإلهية)، حتى وإن تنوّعت هذه الفعالية حسب الشخصيات الكلامية) ذا مغزى بالنسبة إلى المتكلم، أما

42 - الابنی، المرجع المذکور، ص 255-256.

43 - الباقلاطي، المرجع المذکور، ص 59.

44 - المرجع نفسه، ص 61.

45 - دلالة الآخرين، ص 207، 209؛ ابن رشد، مباحث الأدلة، ص 55 وما بعدها.

بالنسبة إلى الفيلسوف فلا معنى في وصف الإله بالإرادة أو بالقدرة لأن ذلك يتناهى
وتعالى الإله الفلسفى، والقول بالضرورة لا يمس الإله في تعاليه وإنما يثبت حكمته⁴⁶.

أما من ناحية ثانية فيمكن إقامة مشروعية الموقف الفلسفى – الذى يمثله
الفارابي في نظرنا مثيلاً مخوذجياً - على قصد فلسفى يتمثل أساساً في إرادة ضمان
استقلالية دنيا في سلوك الإنسان وتدير المجتمع وفهم العالم وذلك بالالتزام بعقلنة
معينة تجعلها في متناول مدارك الإنسان الطبيعية دون الخروج عنها قادر المستطاع.
وتمثل ذلك في علم النفس في ترتيب مظاهر الحياة النفسية المختلفة وإيجاد إطار نظري
لتفسيرها. وقد أمكن لابن سينا أن يكرّس هذا الإطار النظري الأفضل. وفي ذلك
تلمس قصداً - وحالصلاً فعلياً - في فهم كلّ الظواهر النفسية وتفسيرها تفسيراً طبيعياً
دون الخروج قدر الإمكان عن حدود قدرات الإنسان الطبيعية. فلو انتهينا ملياً إلى
الكيفية التي علل بها كلّ من الفارابي وابن سينا ظاهرة الوحي مثلاً لقلنا - في تصور
فلسفي يصعب فيه اثبات الكلام للإله - إنَّ الوحي يتم بالنسبة إلى قوس خاصة -
بالترقي إلى العالم المعمول بتوسيط المحيلة القروية، دون أن يمكن في الحقيقة القول بفعل
إلهي يتوجه إلى البشر بالخطاب: في الحالة الأولى ترقى النفس لادراك محتوى أزلي لا
يتجاوز العقل الفعال (الذى يبقى بهم وحده المصير الإنساني النظري والعملى)، ويقعى
"الواحد الأول" حسب تعبير الفارابي (بعيداً)، فيكون الأدراك الذي تقوم به النبوة
وحده حادثاً من أسفل (ولعل هذه الطريقة الفلسفية الوحيدة التي تصعّب بها النبوة
عندما يصبح من العسير التخلّي عن القول بقدم العالم، وإلا وجب التخلّي تماماً عن
القول بالنبوة مثلما فعل أبو بكر الرازى، وهذا ما يردّه الفلاسفة الآخرون)، وفي
الحالة الثانية ينزل خطاب يتوجه به الله على الناس. ولعل ابن رشد أراد أن يتدارك
ذلك فقال: "إنَّ بعث الأنبياء انبني على أنَّ الوحي نازل إليهم من السماء"⁴⁷. وكذلك
في مستوى الفلسفة العملية فقد طرحت مشكلة العدالة - طرحها الفارابي بصفة
خاصة مستوحياً من العدالة الكونية مثل أفالاطون - في حدود المجتمع الدينوى الفعلى
دون المرور بالمستوى الميتافيزيقي (العدل الإلهي) مثلاً فعله المعتزلة، حتى وإن لم تُقص
من هذا الأخير كلَّ بعد دينيٍّ ومن العدل الفلسفى مخوذجه الميتافيزيقي. وإننا تلمس

46 - المرجع نفسه، ص 56، 102 وما بعدها.

47 - المرجع نفسه، ص 80. وكذلك ص 84 "الشروع كلها مبنية على أنَّ الله في السماء، وأنَّ منه
تنزَّل الملائكة بالوحي إلى النبئين".

القصد نفسه في الكيفية التي عالج بها الفلسفة الظواهر الطبيعية – أي الأحجام الطبيعية وما يلحقها – فقد لعبت الطبيعة، باعتبارها مبدأ الحركة، دوراً أساسياً في تفسير هذه الظواهر بالاعتماد على ديناميكية حاكمة للواقع الفيزيائي. موجهاً تحدث الظواهر وتطرأ التغيرات، حتى وإن انتهت سلسلة المحرّكات عند أرسطو مثلاً إلى حركة لا يحرك يحرك العالم باعتباره علّته الغائية، لكنّها لا تفعّل مباشرة في العالم مثلما هو الشأن بالنسبة إلى أغلب المتكلمين. ويبقى الإله الفاعل المتكلّم في نظر الفيلسوف لا يخلو من تشبيه بالإنسان الفاعل، وفي هذا الإطار يرفض الفيلسوف القول بقياس الغائب على الشاهد. لذلك يقول ابن رشد: "المتكلمون جعلوا الإله إنساناً أزلياً"⁴⁸. فننمؤذج فاعلية الإله في العالم وعلاقته به مما اللذان يختلفان بالأساس. وبذلك يكون الفلسفة قد أرغلوا في التزّيه أكثر من المتكلمين، باستثناء التزّيه الكلامي القريب من التزّيه الفلسفى من قبيل ما صبّاغه جهم بن صفوان.

فيمكن القول حيثذا في هذا الوصف الجمل لموقفين نظريين هما الكلام والفلسفة إن المتكلمين قد اتسم موقفهم أحياناً بوجاهة ظهرت بعد تطورات الفكر البشري، إلا أن الموقف الفلسفى كان قصده ضمان استقلال القطاعات التي هي موضوع النظر والعمل واستقلال المناهج التي تونّها، حتى وإن كانت العقلانية غير عقلتنا وتصور العالم غير تصوّرنا⁴⁹.

48 - ابن رشد، *تهاوت التهافت*، ص 425.

49 - يمكن مواصلة هذه المقارنة بالرجوع إلى أعمال فرانك في هذا الاتّهام، ونذكر منها: Richard M.FRANK, "Kalām and Philosophy", in *Islamic Philosophical Theology*, Ed. by Parviz MOREWEDGE, State University of New York Press, Albany, 1979, pp. 71-95; "Reason and revealed law: a sample of parallels and divergences in Kalām and falsafa", in *Recherches d'Islamologie*, Louvain, 1977, pp. 123-138.

أثنا حول موضوع الكليات والآسمية راجع أطروحة أي يعرب المسؤولي في جزءيه: 1) مترولة الكلي في الفلسفة العربية في الأفلاطونية والخيفية المحدثين العرب، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 1994؛ 2) اصلاح العقل في الفلسفة العربية. من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

ملاحظات حول النفس الإنسانية والمعرفة عند الفلاسفة وعند المتكلمين

تبرر دراسة النفس عند ابن سينا (م 428 / 1037)¹ وجود ازدواج في تعريفه لها يجمع بين نزعة أرسطية تعتبر النفس جوهراً أو صورة للجسم وكما لا أولاً له (أقطلاشيا)² وبين نزعة أفلاطونية وأفلاطونية محدثة تعتبر النفس جوهراً روحانياً بحداً³. وفعلاً لا يجتهد ابن سينا في اثبات وجود النفس فحسب⁴، بل وكذلك في اثبات طبيعتها الحرجية بصفة خاصة، أي اثباتها جوهراً قائماً بنفسه ومنارتاً للمادة بالذات⁵ يمثل حقيقة الإنسان وإنيته الثابتة⁶. وفي هذا الاتجاه يرجح ابن سينا رأي ثامسطيوس على رأي الإسكندر الأفروديسي في تفسير قول أرسطو المتعلق ببقاء عقل

1 - انظر مثلاً إبراهيم مذكر، في الفلسفة الإسلامية، منهاج وتطبيق، القاهرة، 1968، ص 156-161.

Mahmoud Kassem, "Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'Aquin", Alger, 1978, pp. 158-160.

2 - ابن سينا، الشفاء، الفن السادس من الطبيعتين: في النفس، نشرة يان باكوش، باريس 1988، ص 10 وما يليها؛ النجاة ، نشرة عي الدين صري الكردي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1938/1357، ص 158؛ أحوال النفس، نشرة أحمد فؤاد الأهواري، القاهرة، 1952/1371، ص 56؛ وراجع أرسطوطاليس، في النفس، II، I، 412 أ-19 ب؛ نشرة عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، الكربلا/بيروت، 1980، ص 29-30.

3 - ابن سينا، الشفاء، في النفس، ص 206؛ النجاة، ص 174؛ أحوال النفس، ص 80، 83، 90؛ رسالة في السعادة والمحاجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر، حيدر آباد، 1353، ص 12-2؛ الإشارات والتبيهات، نشرة يعقوب فرجة، ليدن، 1892، I، ص 119 وما يليها.

4 - انظر تبرير براهين ابن سينا على وجود النفس في إبراهيم مذكر، المرجع المذكور، ص 137-144.

5 - المرجع المذكور في المأمور، 3، وكذلك الأضحوية في المعاد، تحقيق حسن عاصي، بيروت، 1984/1404، ص 132 وما يليها؛ وقارن ثامسطيوس، المرجع المذكور، ص 44.

6 - الأضحوية في المعاد، ص 127؛ الشفاء، النفس، ص 251 وما يليها؛ الإشارات والتبيهات، الموضع المذكور.

مفارق وبالتالي إمكانيةبقاء النفس بعد فساد البدن⁷. في بينما أول الإسكندر⁸ رأى أرسطو على وجود العقل الفعال خارج النفس الإنسانية وأنه هو الله وأن النفس - في مستوى العقل الميولاني، أي الذي هو بالقرة - "تبطل عند فساد البدن"، ذهب ثامسطيوس إلى أنها "باتية بعد فساد البدن وعليه يقول قول الفيلسوف [أي أرسطو] وهذا القول هو الصحيح وبه تأخذ"⁹. فعلا يميز ثامسطيوس في شرح كتاب أرسطو في النفس بين العقل بالقوة، والعقل بالفعل (أو العقل الفعال) والعقل بالملكة، وليس العقل الفعال خارجا عن العقل بالقوة بل يداخله بأسره، فإذا انتضم إليه صار معه واحدا، وهذا العقل الفعال، مفارق أبيدي غير فان ولا مائت. والعقل بالقوة مثله لا ينفع ولا يفسد، وعلى العكس من العقل المشترك، الذي هو منفعل وفاسد¹⁰. ولعل

7 - أرسطو، المرجع المذكور، III، 5، 430 أ 21-23، نشرة بدوي، ص 75؛ وكذلك "قاما العقل والقرة والتفكير فلم يستثن عنهما شيء بعد. ولكن في الإمكان يشبه أن تكون هذه النفس جنسا آخر، كما أن جنس الأزيل جنس غير الجنس الفاسد، وأنه يمكن أن تكون النفس بين الأشياء مفارقة الأجرام"، المرجع المذكور، II، 2، 413 ب 25-28، نشرة بدوي ص 33.

8 - يواحد ابن سينا الإسكندر على أنه فهم النفس التي لها العقل بالقوة، اي التي لها قوة استعدادية عند أرسطو، على أنها هيولانية مادية (التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسططاليس، منشور ضمن عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، الطبعة الثالثة، الكريت، 1978، ص 101)، ويواحده أيضا على فهمه لقول أرسطو بأن العقل "إذا فارق صار كما كان قبل اتصاله بالبدن. وليس المراد هنا، بل يعني إذا فارق يعني كما هو على قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المقدرات، لم يزد ولم يتضاعف، بل يعني أنه كما هو، ولم يبت" (المراجع نفسه، ص 106). ويدرك الشهيرستاني كتاب الإسكندر في النفس وأنه يقول فيه: "لا فعل للنفس بدون مشاركة البدن حتى التصور بالعقل فإنه مشترك بينهما وأؤمن إلى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة أصلًا حتى القرء العقلية" وأنه خالف أستاذته أرسططاليس فقال: "الذي يبقى مع النفس من جميع ملائكة من القرء هي القرء العقلية فقط" ، الملل والتحول، بهامش الفصل لابن حزم، القاهرة، 1317، ج 88؛ وراجع مقدمة عبد الرحمن بدوي لأرسططاليس، في النفس، ص 2-5؛ و Jean Jolivet, *L'intellect selon Kindi*, Leyden, 1971, pp.31-41؛ وراجع Pierre Thillet, "Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise", in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, nº 1 (1981), 5-24.

9 - محمود كاسم، المراجع المذكور، ص 194-195.

10 - رسالة في السعادة، ص 15؛ الأضحوية في المعاد، ص 154. يقول ابن سينا: "فيلزم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل فيها، الواحد الذي هو مبدأ لجميع القرء الآخر، هو الذي يبقى ويفارق؛ وأن هذا هو منصب الرجل [أرسطو]" (التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسططاليس، ص 94).

An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristotle's *De Anima*, edited - 10 by M.C. Lyons, Oxford 1973, pp. 170 sq., 178-190.

ابن وشيد في قوله: "وأما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القرء التي يسمونها العقل الميولياني أزليا، ويضعون المقدرات المرجودة فيها كافية فاسدة، لكونها مرتبطة

ابن سينا اعتمد على شرح ثامسطيوس لكتاب النفس لأرسطو هذا مثلاً يشير الشهيرستاني إلى ذلك¹¹، وعلى كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس المنحول والذي وضع له ابن سينا تفسيراً¹² في ترجيح فهمه لنظرية المعلم الأول في العقل والتعقل (noétique) وفي حكم المعقولات وطبيعة النفس وعلاقتها بالبدن ومصيرها بعده، في اتجاه القول بطبيعتها الجردة ولا جسميتها وكون الجسم آلة لها وعدم قوعها تحت الفساد على العكس من الجسم. وهو يتفق مع ثامسطيوس في وجود المعقولات خارج النفس وجوداً بالفعل دائمًا وأزلياً، وهذا ما يعييه عليهما ابن رشد¹³. وقد ألف بن سينا شرح كتاب أرسطو في النفس في هذا الاتجاه¹⁴. وبذلك يبدو تأثير الأفلاطونية

بالصور الخيالية. وأما غيرهم من علماء كانوا وغيره فإنهما ينافقون أنفسهم فيما يضعون، وهم لا يشعرون أنهم ينافقون وذلك لأنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلياً أنها حادثة، وأنها ذات هيولٍ أزليٍّ أيضاً. وذلك لأنهم يقررون أن هذه المعقولات موجودة تارة قرة، وتارة فعلاً، فهم يجعلونها بهذه الجهة ذات هيولٍ. ولما كان كما زعموا لا يلتحقها الانفعال الهيولي، ووجدوا لها سائر الخواص التي عدناها، حكموا بذلك على أن هذه هيولٍ أزليٍّ، وأن هذه المعقولات أزليٌّ. ولست أدرى ما أقول في هذا التناقض" (التحخيص كتاب النفس، نشرة أحمد فؤاد الأهرانى، القاهرة، 1950، ص 83-84). ولعل مصدر غلط تامسطيوس وأبن سينا في رأي ابن رشد هو ارادة "المجمع بين مذهب الأفلاطون ومنهباً أرسطو". وذلك لأنهم وجدوا أرسطو يضع أن هاتان ثلاثة أنواع من العقول: أحدهما عقل هيولاني، والثاني الذي بالملائكة وهو كمال هذا الهيولي، والثالث المخرج له من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال، على غير ما عليه الأمر في سائر الأمور الطبيعية. واعتقدوا مع هذا أن هذه المعقولات أزلية رأموها أن يتأملوا قول أرسطو، ويصرفوه إلى هذه الأمور المتنافضة. وذلك لما تحفظ الإسكندر باقاويله، ظهر أن رأيه في ذلك خالق لآرائهم" (المرجع نفسه، ص 85-86).

11 - يشير الشهيرستاني في عرضه لمذهب أرسطو في المسألة الرابعة عشر وهي في النفس الإنسانية إلى أن أرسطو يرى أنها جوهر ليست بجسم ولا فورة في جسم ولا حتى صورة جسم، وهو يستند على ذلك بالحركة الاعتبارية وبالتصورات العلمية، أي الكليات التي لا تنقسم فلا يمكن عدّها جسماً قابلاً للانقسام (المراجع المذكورة، III، 56-57). ويقول عن صادراته: "هذه نكت كلامه استخر جناحها من مواضع مختلفة وأكثرها من شرح ثامسطيوس والشيخ أبي علي بن سينا الذي ينحصر له وينصر مذهبها ولا يقول من القدماء إلا به" (المرجع نفسه، ص 60، وكذلك ص 38).

12 - كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس وهو القول على اليونانية، تصحح فريذرخ ديريشي، برلين، 1882، ص 120-135؛ ابن سينا، تفسير كتاب أثولوجيا من الانصاف، منتشر في عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ص 37-74، وراجع بصفة خاصة ص 41 و 73.

13 - ابن رشد، المراجع المذكورة، ص 81.

14 - يشير ابن سينا في الأضحوية في الماء، (ص 32)، إلى أنه ألف شرح كتاب أرسطاطاليس في النفس، ولكن لا تدرني ما إذا كان هر نفسي العليلات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس الذي سبقت الإشارة إليه، ولا ما إذا كان جزءاً من كتاب ابن سينا الانصاف (راجع عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، المقدمة، ص 28).

الحدثة واضحاً في متنزع ابن سينا هذا - خاصة وأنَّ التعريف الأرسطي الذي يقوم على تلازم المادة والصورة، إذا ما فهم فهما صارماً قد لا يضمن طبيعة النفس المجردة وبقاءها، ذلك أنَّ بقاءها أو عدم بقائها يتوقفان على هذه الطبيعة، لعدم وجود صور مفارقة (على عكس أفلاطون)، فتكون "النفس أنطلاشيا" جرم بصفة كذا وكذا [أيٌّ طبيعيٌّ وآلٌ ذي حياة بالقدرة] ولذلك نرى أرسطو يستحسن رأيٍّ من رأى أنَّ النفس لا تكون بغير جرم، وأنَّها ليست بغير جرم، الا أنها شيءٌ من الجرم¹⁵، فلا تكون النفس إذن مفارقة للجرم توجد بدونه¹⁶، بينما تكون النفس الإنسانية في نظر ابن سينا صورة أو كمالاً للبدن مفارقين¹⁷. وعلى كل حال فهذه التزعة تبدو في نظره هي الكفيلة وحدها باثبات بقاء النفس للمعاد، ذلك أنه يبطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وأن يكون للبدن والنفس معاً، وثبت أنه للنفس وحدها¹⁸، وهنا يبدو التلازم بين التجرد والخلود واضحاً.

وكان ابن سينا دور حاسم في تعليب هذا التيار الروحياني، وتلمس ذلك عند الغزالى (505 / 1111) بصفة خاصة، حتى أنه عندما يرد على الفلاسفة في قوططم بجهورية النفس المجردة، لا يبطل هذه الفكرة في حد ذاتها، بل يرى أن أكثر الأقوال صحيحة يصدقها الشرع نفسه، وإنما يعجزهم، على حد تعبيره، على إقامة البرهان العقلي على ذلك، أي معرفتها بمجرد العقل، بينما هي مدركاً لها الشرع. فما خذنه على الفلاسفة لا يعلو قيمة استدلالهم المنطقية، وادعاءهم استقلال العقل في ذلك وعدم

15 - أرسطو، المرجع نفسه، II، 2، 414، أ 18-21، نشرة بدوي، ص 34.

16 - المرجع نفسه، II، 1، 413، أ 9-10، نشرة بدوي، ص 34.

17 -قارن بثامسطيروس، المرجع المذكور، ص 46-50؛ وراجع Rolland Gosselin, "Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne", *Mélanges Mandonnet, Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen âge*, Paris 1930, t. II, pp. 47-54; Avicenna Latinus, *Liber de Anima, IV-V*, ed. S. Van Riet, introduction par G. Verbeke, Louvain/Leiden, 1968, p. 20* sqq.

18 - الأشحووية في المعاد، ص 126، وص 144 وما يليها؛ التعليقات على جواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس، ص 79؛ التجاة، ص 291 وما يليها؛ الشفاء، الإلهيات (2)، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان ذنياب، سعيد زايد، القاهرة 1380/1960، ص 423 وما يليها؛ الإشارات والتبصّرات، ص 190 وما يليها؛ وقارن كذلك برواية الشهريستاني عن أرسطو أنه "لم يتحقق المعاد إلا للأنفس" المرجع المذكور، ص 60).

الأخذ بالشرع¹⁹. ولكنه يستعيد هذه الحجج نفسها ويتناها في معارج القدس²⁰ مثلاً. ولا تنسى علاقة الغزالي بالتصوف وانتصاره له، ولكن لا نعرف ما اذا كان التصور الفلسفى هو الذى انعكس على أقوال الصوفية فقال جلهم بطبيعة بحرة للنفس، أم أنه قول يقتضيه الموقف الصوفى ونظرته فى السلوك والمعرفة، ولعل ذلك يختص التصوف المتأخر الذى تبنى النظريات الفلسفية، مثلما تبناها علم الكلام المتأخر، وتم كل ذلك في زمن الغزالي²¹.

وعلى العكس من هذا التيار الروحاني ذهب كثير من المسلمين، من متكلمين وغيرهم يتعمون الى مدارس فكرية مختلفة، الى اثبات طبيعة حسمانية للنفس. ونخص بالذكر منهم النظام (م 231 / 845) وأبا علي الجبائي (م 303 / 916)²² والجويني (م 478 / 1085) وفخر الدين الرازي (م 606 / 1210)²³، ويكفي لذلك أن نذكر قوله إمام الحرمين الشهير وهي : "الأظهر عندها أن الروح أحさま لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة أجرى الله تعالى باستمرار العادة استمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة"²⁴.

ويرى هذا الاتجاه ملياً عند ابن حزم الظاهري (م 456 / 1064)²⁵ الذي يحاول على غرار ابن سينا اثبات وجود النفس، فيرد على كل الأقوال التي تناهى جوهريتها، معنى قيامها بنفسها، فيرد على قول جالينوس الذي اعتبرها مزاجاً²⁶، وعلى

19- تهافت الفلسفية، تحقيق موريس برويج، الطبعة الثالثة، بيروت 1982، ص 206 وما يليها؛ وراجع رد ابن رشد في تهافت التهافت، نشرة موريس برويج، بيروت 1930، ص 555 وما يليها.

20- الطبعة الثانية، بيروت 1975، 1975، ص 23 وما يليها وبخاصة ص 35-37.

21- ابن عربي، رسالة في معرفة النفس والروح، نشرها Miguel ASIN PALACIOS في: *Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes*, Alger, 1905, Paris, 1907,

: pp. 79-91؛ رراجع كذلك :

Louis Massignon, *La Passion de Hallâj* 2^eme édition, Paris, 1975, III, pp. 24-27.

22- الأشعري، مقالات الإسلاميين، نشرة محمد عبدي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1389/1969، II، ص 28 وما يليها.

23- معالم أصول الدين، بهامش محصل أفكار التقدميين والمؤخرین من العلماء والحكماء والمتكلمين، القاهرة 1323، ص 118.

24- الإرشاد، القاهرة 1369/1950، ص 377. وينظر الجريني لنفسه كتابا ضخما سماه كتاب النفس (العقيدة الناظمة)، نشرة محمد زايد الكوثري، القاهرة 1367/1948، ص 59).

25- الفصل في الملل والأهواء والتجل، V، ص 77-74.

26- يخصص جالينوس في مقالاته في أن النفس تابعة لزواج البدن الباب الثالث للقول " في فناء أجزاء النفس الثلاثة [الشهرانية في الكبد والفضبية في القلب والفكورية في الدماغ] ، وفي مناسبة

قول أبي بكر بن كيسان الأصم الذي اشتهر بإنكاره النفس، وعلى قول أبي المذيل العلاف الذي قال إن النفس عرضاً، وعلى الباقلاني الذي قال إنها التسيم وأن الروح عرض²⁷، خاصة وأن هذا التعريف الأشعري لا يضمن استمرارية النفس. ومن السهل أن تتبين تأثير ابن سينا في استدلال ابن حزم على وجود النفس وثبات جوهريتها²⁸. لكنه يحاول على العكس من ابن سينا ابطال جوهريتها المجردة²⁹ وثبات جسميتها³⁰. ويلاحظ أن الذين قالوا بجوهرية النفس [المجردة] هم "معمر" [بن عباد] وبعض الأوائل³¹. وإذا كان ابن حزم يقصد بالأوائل فلاسفة اليونان، كما هو معروف، فيبني أن نسختي منهم أرسطو، إذ أنه فيرأى ابن حزم لم يقل إن النفس ليست جسماً، وإنما نفى أن تكون جسماً كدرًا³². وقد سبق للأشعري أن نسب إلى أرسطو القول بكون النفس "معنى مرتفعاً عن الواقع تحت التدبير والتشوه والبلل غير دائرة وأن جوهرها بسيط منتشر في العالم كله من الحيوان على جهة الاعمال له والتدبر، وأنه لا يجوز عليه صفة فلة ولا كثرة... غير منقسمة الذات والبنية وأنها في كل حيوان العالم يعني واحد لا غير"³³. وإن لمكن تبيّن المصادر الأفلاطونية الحديثة (أي أرسطو المتحول)³⁴ في رواية الأشعري هذه فإنه يصعب علينا أن تتبين مصدر ابن حزم في نسبة هذا القول إلى أرسطو، فإذا كانت النفس في نظر أرسطو جوهر، لأنها

البدن بالنفس حسب أرسطوطيائين في الميريل والصورة، وفي البرهان على أن جوهر النفس بكل منها هو مزاج الكيفيات الأصلية الأربع، وفي تأثيرات الحرارة والبرودة على النفس" راجع Galens Traktat "Dass die krafte der Seele den Mischungen des Körpers folgen",

Herausgegeben von Hans Hinrich Biesterfeldt, Wiesbaden, 1973, pp. 12-16.

27 - ابن حزم، المرجع نفسه.

28 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 74 وما يليها. وقارن كذلك بالبراھین التي يذكرها الرازی (المراجع المذکور، ص 114).

29 - يورد ابن حزم تسعه عشر "شبهة" على تقدّم النفس ويرد عليها (المراجع المذكور، ص 78-89).

30 - وهو يستدل على ذلك بحسب حجج عقلية وثلاث مستمدّة من القرآن والحديث والاجماع (المراجع المذكور، ص 89-92). وأهم هذه الحجج العقلية هي أن القول بطبيعة روحانية للنفس لا يفسّر في نظر ابن حزم تشخص الأنفس وتزعّمها واحتلاظها. وإنما تحدّ نفس المخالطة في ابطال تقدّم النفس عند فخر الدين الرازی الذي يورد في معالم أصول الدين (ص 119) بعض حجج ابن سينا على تقدّم النفس ثم الردود عليها.

31 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 74 و78.

32 - المرجع نفسه، ص 91.

33 - الأشعري، المراجع المذكور، II، ص 29-30.

34 - أثولوجيا أرسطوطيائين، ص 75 وما بعدها وص 127 وما بعدها.

صورة، فهي ليست مجسم حتى وإن لم توجد بذاته. وقد قبل ابن حزم جوانب عديدة من الفلسفة (وخاصة منها الأرسطية) لكنه لم يقبل أن يكون للجوهر معنى غير مادي، وهو الصورة، أحد معانٍ الجوهر عند أرسطو. ويع垦 فهم موقف ابن حزم هذا انطلاقاً من تصوّره للعالم الذي هو محدود كلّه لا تخلو موجوداته من أن تكون ذاتاً مكان، وهي الجواهر، أو أعراضًا محملة في ذي مكان، فلا وجود إذن للجواهير اللامادية أو الجردة³⁵، فإنّ حزم يرفض إذن الجوهر بمعناه الكلامي (أي الجزء الذي لا يتجزأ) ويرفض من معانٍ الجوهر الفلسفية ما ليس مجسم. وإذا بطل كون النفس عرضاً فلا يسعها إلا أن تكون جسماً حاملاً للأضداد المتعاكسة عليها. إلا أنه لا يمكن اطلاق مفهوم "الجسم" على النفس ما لم تحدّ له خاصيات دقيقة يمكننا استنباطها من ردّ ابن حزم على المعارضين على جسمية النفس، أي أنها لا تخف عنـ

تعريف الجسم بـأبعاده الثلاثة³⁶، بل يجب أن تتوفر فيه صفات أخرى منها :

- إنه علويٌ فلكيٌ أخف من الهواء واطلب للعلو فلا يطلب المركز والوسط³⁷،
- غير محسوس الكيفيات لأنّ الجسم كلما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس، فالنفس بهذا الاعتبار جسم حاس لا محسوس، فهي لذلك عادمة اللون والطعم والحسنة والرائحة بل هي المدركة لكل المدركات وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات، ثم إنّ خصائص الجسم من طول وعمق وسطح وخط وشكل وكثـ ومساحة وكيفية ومكان وזמן لا تدرك منها الحواس خاصية واحدة³⁸.

35 - يقول ابن حزم: "ليس في الوجود إلا المطلق وخلقه وإنّه ليس المطلق إلا جوهرًا حاملاً لأعراضه وأعراض محملة في الجوهر لا سبيل إلى تعرّي أحدّهما عن الآخر فكلّ جوهر جسم وكلّ جسم جوهر" (المراجع المذكور، 7، ص 69) وهو في هذا يكون قريباً من تقسيم المتكلمين، حيث وإن رفض منهج المتكلمين في الاستدلال ونظرياتهم الطبيعية والمتافيزيقية. وبالنسبة إلى حل المتكلمين، الذين غلبت عليهم الترعة المحسّنة للعالم المغلوق فإنّ الجوهر (أو الجسم المولف من الجواهير بمعنى الأجزاء التي لا تتجزأ) لا يكون الا متحيزاً والحال في المتخيّر هو العرض، وبذلك يتقدّم عادة كلّ مجرد لا يكون متخيّراً أو حالاً في متخيّر (راجع مثلاً الإيجي، الواقع بشرح البرجاني، القاهرة، 1286، ص 83؛ الفزلي، الاقتصاد في الأعصاب، نشرة عادل المرّاء، بيروت، 1388/1969، ص 85).

36 - ابن حزم، المراجع المذكور، ص 74؛ وراجع عن تعريف الجسم بأقطاره الثلاثة ابن سينا مثلاً، البجا، ص 98.

37 - ابن حزم، المراجع المذكور، ص 79.

38 - المراجع نفسه، ص 79-81؛ وراجع كيف أنّ النفس تحسّن ولست بمحسوسة في الأنطولوجيا أرسطوطيّاً، ص 133-135.

- محتمل التجزء بالقوة لا بالفعل³⁹،
 - بسيط لا يقبل الاستحالة والتغير في ذاته بل في أعراضه⁴⁰.
- ويمكن إضافة خاصيات أخرى منها كون هذا الجسم لا يقبل الغذاء ولا النمو⁴¹، وأنه الوحيد الذي يتحرك بصفة اختيارية، إلا أن ذلك لا يدرك حسًا بل يعلم بالبرهان⁴²، وإلى جانب هذه الخاصيات العقلية يمكن كذلك ذكر الصفات التي وصف الشرع بها النفس⁴³.

إن ما يمكن ملاحظته هو أن ابن حزم احتفظ، رغم رفضه لنهاج المتكلمين في الاستدلال وطبيعتهم وتعریضها بالانطق والطبيعتين الفلسفية، بتزعة بخمسة للعالم، فلم يقبل أن يوجد فيه ما ليس بهم. وانعكس ذلك طبعاً على تصوره للنفس الإنسانية، فقال بجسميتها. إلا أن النفس تتضمن معالجة خاصة، فلم يعد من الممكن الاكتفاء بالتعريف الفلسفي للجسم العادي لوصف النفس، فاستوحى من العنصر الخامس وهو الأثير الذي يضيفه أرسطو إلى العناصر الأربع التي يختص بها عالم ما تحت القمر، عالم الكرون والفساد، وهذا العنصر الخامس، عنصر الكواكب والأفلاك الذي يختص بالحركة الدائريّة، غير قابل للفساد على عكس العناصر الأخرى⁴⁴. وبذلك أمكن لابن حزم وصف النفس وصفاً لم يصفه الفلاسفة به النفس إلا عند اعتبارهم لها جوهراً لا جسمانياً مجرداً، وهو يضمن بذلك حل مشكلة شغلت بالفلسفه، وهو مبدأ التشخص (principe d'individuation)، وهو ما كان ييلو من الصعب ضمانه مع القول بوجود النفس وجوداً أزلياً مجرداً، وهذا ما يعييه ابن سينا على أفالاطون الذي يقول بأسبقية النفس⁴⁵. فالجسم (المادة ولواحقها) هو مبدأ التكر والتشخص عموماً، وبعد مفارقة النفس للبدن لا يضمن الجسم التشخص وبقاء

39 - ابن حزم، المرجع المذكور، ص 82.

40 - المرجع نفسه، ص 83.

41 - المرجع نفسه، ص 88.

42 - المرجع نفسه، ص 86.

43 - المرجع نفسه، ص 87، 91.

44 - أرسطو، في السماء، I، 2 و 3.

45 - في رواية الشهيرستاني عن أرسطو يتناقض وحود النفس ماهية مجردة قبل البدن وتشخصها، فهي حادثة مع حدوث البدن وباقية بعد مفارقتة (المرجع المذكور، III، ص 57-58).

النفوس ذات منفردة، بل الهيئات التي اكتسبتها النفس أنساء وجوهها في الجسم⁴⁶. وفي نظر ابن حزم لا تشخيص النفس بكونها في جسم، وإنما بكونها هي ذاتها جسماً، وبذلك تكون "نفس الناس" أشخاصاً متغيرة تحت نوع نفس الإنسان، وتفس الإنسان الكلية نوع تحت جنس النفس الكلية التي يقع تحتها جميع الحيوان. وإذا كانت النفوس أشخاصاً متغيرة حاملة لصفات متغيرة فهي أجسام⁴⁷. أما كون النفس، باعتبارها جسماً، لا تقبل التجزء بالفعل وإنما تقبله بالقوة، فذلك طبقاً لرفض ابن حزم في طبيعته للتصور الكلامي الذي⁴⁸، وقبوله لبنية الجسم المتصلة وتأهيـة القسمة بالفعل ولا تأهيـة بالقوة، طبقاً لما ذهب إليه أرسطو وجـل فلاـسفة الـاسلام. لذلك كانت النفس متصلة بالجسم على سبيل المـحاورة لا المـداخلة⁴⁹. ولا تستبعد أن هذا الاقتضاء النظري في فلسفة ابن حزم جعل رأيه في النفس قريباً من رأي ثابت بن فرة الذي يقول عنه ابن سينا إنَّ له "منهـا عجـياً" ، وهو ظنه أنَّ النفس تتفصل من الـبدن في جـسم لـطيف⁵⁰.

ولم يبعـد هذا القول بـجمـسيـة النفس عن ابن حزم نـزعة أـفلـاطـونيـة واضـحة عندما ذهب بالـاعـتمـاد على آيةـ المـيثـاق⁵¹ إلى أنَّ النفس وـجـدت "على أـبعـادـ الدـهـور" وـجـودـاً سـابـقاً لـوـجـودـ الـبـدـن، ثم تـحـلـ فيـ الـبـدـن ثم تـخـلـصـ بـالـمـوـتـ فـتـصـبـحـ "أـصـفـىـ نـظـراًـ" وأـصـحـ عـلـمـاًـ كـمـاـ لـوـ كـانـتـ قـبـلـ حلـولـهـاـ فـيـ الـجـسـد...ـ وـتـعـودـ إـلـىـ ذـكـرـهـاـ الـذـيـ سـقطـ

46- الشفاء، النفس، ص 169 و 220-224؛ يقول ابن سينا (التجاه، ص 184) : "أما بعد مفارقة الـبدـنـ فإنـ الأنـفـسـ قدـ وـجـدـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـاـ ذـاتـاـ مـنـفـرـدـةـ باختـلاـفـ مـوـادـهـ الـيـ كـانـتـ وـبـاـختـلاـفـ أـزـمـةـ جـدـوـهـاـ وـاـخـتـلاـفـ هـيـئـاتـهـاـ الـيـ بـحـسـبـ أـبـدـاهـاـ الـمـخـلـفـةـ لـاـ مـحـالـةـ بـأـسـواـهـاـ". يقول ابن رشد إنه عند ابن سينا "تكون النفوس متعددة بتعـددـ الأـبـدـانـ لأنـ كـوـنـ النـفـسـ وـاحـدـةـ بـالـعـدـدـ مـنـ كـلـ وـجـهـ فيـ جـمـيعـ الـأـشـخـاصـ تـلـحـقـ عـمـالـاتـ كـثـيرـةـ" ثم يقول: "لـلـمـنـازـعـ أـنـ يـسـلـهـمـ [الـفـلـاسـفـةـ]ـ عـنـ الـمـنـيـ الـذـيـ بـهـ تـشـخصـ النـفـوسـ وـتـكـثـرـ كـثـرـةـ عـدـدـيـةـ وهـيـ مـفـارـقـةـ لـلـأـبـدـانـ فـيـ الـكـثـرـةـ العـدـدـيـةـ الشـخـصـيـةـ إـنـاـتـ مـنـ قـبـلـ الـمـادـ" (هـافـتـ الـهـافـتـ، ص 756-577).

47- ابن حزم، المرجـعـ المـذـكـورـ، ص 89.

48- ابن حزم، المـرجـعـ نـفـسـهـ، ص 69 و 92 و ما يـلـهـاـ.

49- المرجـعـ نـفـسـهـ، ص 86.

50- الأـشـحـوـرـيـةـ فـيـ الـمـعـادـ، ص 158.

51- ابن حزم، المرجـعـ المـذـكـورـ، IV، ص 71: "وـإـذـ أـخـذـ رـبـكـ مـنـ بـنـيـ آـدـمـ مـنـ ظـهـورـهـمـ وـأـشـهـدـهـمـ عـلـىـ أـنـفـهـمـ أـلـسـتـ بـرـبـكـ قـالـاـ بـلـيـ" (قرآن: VII: الأعراف، 172)، وكذلك: "وـلـقـدـ خـلـقـنـاـكـمـ ثـمـ صـوـرـنـاـكـمـ ثـمـ قـلـنـاـ لـلـمـلـاـكـةـ اـسـجـدـوـاـ لـأـمـ فـسـجـدـوـاـ" (قرآن: VII: الأعراف، 11)، وكذلك الحديث البوي: "الأرواح جنود مجنة فما تعارف منها اختلف وما تناكر منها اختلف" (ونستك، المعجم المفهوس للفاظ الحديث البوي، لـيدـنـ 1936، I، ص 385)؛ ورابع كذلك ابن حزم، المرجـعـ المـذـكـورـ، VII، ص 76.

عنها بأول ارتباطها بالجسد⁵². ولكن مهما طالت مدة هذا التقدم فإن ذلك لا يخرج النفس عن أن تكون مخلوقة⁵³، وفي ذلك يختلف ابن حزم عن أفلاطون.

ولم يفت ابن قيم الجوزية (م 751 / 1350) أن يتضمن إلى أن ابن حزم بنى على هذا المعتقد رأيه في أن مستقر الأرواح ما بين الموت إلى يوم القيمة هو البرزخ، وندرك بذلك السبب الذي جعله يتهمه بأنه أنكر عذاب القبر⁵⁴، كما لم يفت ابن القيم أن يتضمن إلى أن قول ابن حزم بأن الأرواح مخلوقة قبل الأحساد – بالرغم من احتجاجه بالقرآن والحديث – غريب عن معتقد جمهور المسلمين الجمعين على أن الأرواح خلقت بعد الأحساد⁵⁵. و"الآثار المذكورة" – أي التي احتاج بها ابن حزم – لا تدل على سبق الأرواح الأحساد سبقاً مستقراً ثابتاً وغايتها أن تدل بعد صحتها وثبوتها على أن بارئها وفاطرها سبحانه صور النسم وقدر خلقها وأجاهها وأعمالها واستخرج تلك الصور من مادتها ثم أعادها إليها... ولا تدل على أنها خلقت خلقاً مستقراً [مستمراً] ثم استمرت موجودة حية عالمه ناطقة كلها في موضع واحد ثم ترسل منها إلى الأبدان جملة بعد جملة⁵⁶.

52 - ابن حزم، المرجع المذكور، V، ص 87-88 و 75. وربما وجوب فهم عبارة "ذكر" التي يرددها ابن حزم هنا (ص 74 و 88) في معنى أفلاطوني. ويمكن تبيين هذا التأثر بأفلاطون في طoque الحمامنة (القاهرة، 1269/1950، ص 8-7) حيث يقول ابن حزم "نفس الذي لا يحب من يحبه... لم تكن بالجزء الذي كان متصلًا بها قبل حلولها حيث هي"، ثم يستشهد بالحديث الذي سبق ذكره.

53 - ابن حزم، الفصل، III ، ص 51.

54 - ابن القيم، كتاب الروح، القاهرة، 1386/1966، ص 90 و 109؛ وكذلك ابن تيمية، القنواي، الرياط، بدون تاريخ، IV، ص 262. في الواقع يقول ابن حزم بعذاب القبر، لكنه لم يخص النفس وحدها بعد فراقها للبدن (المرجع المذكور، IV، ص 67؛ راجع "باب في عذاب القبر والرد على منكريه" في ابن حزم، الأصول والفروع، نشرة محمد عاطف العراقي وسهير فضال الله أبو راقفة وإبراهيم إبراهيم هلال، القاهرة، 1978، ص 232 وما يليها). ونرى ابن حزم يذكر البرزخ (الفصل، V، ص 87) ويقول فعلًا: "مستقر الأرواح حيث كانت قبل خلق أحاسادها" (المرجع المذكور، IV، ص 69؛ الأصول والفروع، ص 236 وما يليها). وراجع، عن المراقب السابقة على ابن حزم والقريبة منه، الأشمرى، مقالات الإسلاميين، II ، ص 116. أما مفهوم البرزخ، الذي هو في الأصل عبارة قرآنية تعنى الفاصل (قرآن، XXIII ، 100 و XXV، 35 و 20) فلم يتأثر فيما بعد باعتماده مستقراً للأرواح بفكرة الـ Hades البوذانية (راجع ابن حزم، الفصل، VI ، ص 70-71).

55 - ولا يعني ذلك أبداً أن ابن حزم يقول بالتناسخ (وهو يتفق في ذلك مع حل فلاسفة الإسلام ومتكلميها) بل هو على العكس من ذلك يكتفى القائلين به (المرجع المذكور، I ، ص 90؛ VII ، ص 77).

56 - كتاب الروح، ص 109.

وما عدا ذلك فإن ابن القيم يوافق ابن حزم في القول بجسمية النفس، فهي "جسم مختلف بالملائحة لهذا الجسم المحسوس وهو جسم نوراني علوي خفيف حتى متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها"⁵⁷، ولما مثله إلى تحديد مفهوم الجسم في اللغة (أن الجسم لغة هو الجسد والبدن) وعند الفلاسفة، فتبين لنا أنه عند الفلسفه أعم منه في اللغة، وذلك بقوله الأبعاد الثلاثة "خفينا كان أو ثقلاً مرئياً أو غير مرئي فيسمون الهواء جسماً والنار جسماً والماء جسماً وكذلك الدخان والبخار والكوكب ولا يعرف في لغة العرب تسمية شيء من ذلك جسماً بيته"⁵⁸، وبهذا الاعتبار لا ينطبق على النفس إلا في اصطلاح فلسفى، وإذا "خن سينا النفس جسماً فإنما هو باصطلاحهم وعرف خطابهم ولا فليست جسماً باعتبار وضع اللغة"⁵⁹، وذلك للتعبير عن صفات وأفعال وأحكام للنفس لا يدل عليها العقل والحس وحدهما بل الشرع أيضاً "من الحركة والاتصال والصعود والتزول ومبشرة العييم والعذاب واللذة وكونها تحبس وترسل وتقبض وتدخل وتخرج، فلذلك أطلقنا عليها اسم الجسم تحقيقاً لهذه المعانى وإن لم يطلق عليها أهل اللغة إسم الجسم"⁶⁰. وفي الواقع يتبع ابن القيم هنا شيخه ابن تيمية الذي كان قد فصل اطلاق عبارة "الجسم" على النفس، فالنفس (ولا فرق هنا بينها وبين الروح) ليست جسماً لغة، بينما هي جسم في اصطلاح أهل الكلام، لأن هؤلاء يعنون بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية، وهذا السبب فهي ليست جسماً في حكم الفلسفه⁶¹.

ما يهمنا بالأساس من هذا النقاش هو ما يبرره لنا ابن القيم من كون الفلسفه استمدوا أقوى حجتهم على تحرد النفس من تصورهم للعلم ول موضوعه⁶².

57 - يسوق ابن القيم للبرهنة على ذلك ستة عشر وعاتة دليل ما بين عقلي وشرعى (المراجع نفسه، ص 179-196)، ويجمع الاثنين وعشرين حجة للمنازعين بجسميتها (المراجع نفسه، ص 197-200) قيل أن يردد عليها (المراجع نفسه، 201-217). وقد سبق للغزالى أن لخص أثنتة الفلسفه في مقاصد الفلسفه (ص 362) قيل أن يوردها بالتفصيل ويرد عليها في تهافت الفلسفه (نشرة موريis برويج، الطبعة الثانية، بيروت، 1982، ص 210 وما يليها).

58 - ابن القيم، المراجع المذكور، ص 201.

59 - المراجع نفسه.

60 - المراجع نفسه؛ وراجع، عن هذه الصفات الثبوتية والسلبية التي وصف بها الشرع النفس، ابن تيمية، الفتاوى، III، ص 31-32؛ IV، ص 223؛ 272؛ IX، ص 289 وما يليها، ص 302-349 وما يليها.

61 - ابن تيمية، المراجع المذكور، III، ص 31-32 وXII ص 316-317.

62 - انظر هذه البرهنة على تحرد النفس الانسانية بمحلول المقرولات فيها عند ابن سينا: الشفاء، النفس، ص 206 وما يليها؛ التجاة، ص 174؛ أحوال النفس، ص 80؛ رسالة في السعادة،

فقد ذهبوا الى القول "بأمر كلية لا وجود لها في الخارج ثم حكموا عليها بأحكام الموجودات وجعلوها ميزانا وأصلا للموجودات"⁶³ وموضوعا للعلم، وبنذلك يكون العلم "صورة معاوية ل Maher المعلوم في نفس العالم"⁶⁴، وفي ذلك تكمن نقطة الضعف الأساسية في نظام الفلاسفة حسب ابن القيم، فالكليات "هي التي خربت دورهم وأفسدت نظرهم ومناظرهم"⁶⁵. وكذلک الادراك في رأيهم هو "حصول صورة معاوية للمدرك في القوة المدركة"⁶⁶، ويکفي أن نضرب مثلاً لذلك قول ابن سينا في الادراك إنه يشبه أن يكون أخذ صورة المدرك⁶⁷. ويتمثل احتجاج الفلاسفة على بحث النفس في أن الخل القابل لهذه الكليات التي لا تقبل القسمة يجب أن يكون كذلك غير قابل للقسمة، فهي إذن جوهر مجرد غير جسماني والا كانت تقبل القسمة وينجر من ذلك قسمة المعلوم الذي قلنا إنه غير منقسم. وبعث ذلك فعلاً أهم المراجحة التي يبرهن بها ابن سينا على بحث النفس الناطقة⁶⁸. وذلك يقوم بالأساس على عدم قابلية المعنى الكلي المعقوق للقسمة⁶⁹. ويمكن أن يصاغ هذا الدليل بطريقة أخرى في شكل قياس شرطي منفصل (أي الذي يستثنى فيه تقسيم التالي فيتحقق المقدم) وهو أن محل العلوم الكلية لو كان جسماً أو جسمانياً منقسمًا لاقتسم تلك العلوم لأن الحال في المقسم [منقسم]، لكن انقسام تلك العلوم مستحيل، إذن ليس محل تلك العلوم جسماً⁷⁰. والجدير بالذكر أن الغزالي، قبل ابن تيمية وابن القيم، لما عرّف تصور

ص-6-7: الإشارات والتبصّرات، ص 128 وما يليها؛ وراجع كذلك فخر الدين الرازي،
المحصل، (ص 164-168) حيث يذكّر حجّة ابن سينا هذه ويعرّض عليها، وراجع كذلك ردة
نصير الدين الطوسي على اعتراض الرازي في تلخيص المحصل، ص 164.

⁶³ - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 204.

1

٦٥ - المجمع نفسه

66 - المجمع نفسه، ص 206، ص 210

⁶⁷ الشفاء، النفس، ص 42، 59، 63، 67؛ التجاه، ص 159-160؛ أحوال النفس، ص 69؛ الإشارات والتبيهات، ص 122؛ إخوان الصفاء، الرسائل، بيروت، 1957/1376، ١، ص 262.

68- الأضحوية في المعاد، ص 141؛ وقارن بتأسفيروس، المرجع المذكور، ص 200-201.
وينسب الشهرستاني هذا الدليل إلى أسطر، ويقول إنه هو المعلول عليه في البرهنة على وجود
النفس وتقردها، إلا أنه يقول إنه اعتمد في هذه الرواية على تأسيفوس وعلى ابن سينا (المراجع
المذكورة)، III، ص 56-57.

69- راجع مثلا ابن سينا، *التعليق على حواشى كتاب النفس*، ص 82.

70- ابن القيم، المرجع المذكور، ص 197؛ الغزالى، تهافت الفلاسفة، ص 210.

الفلاسفة للأدراك على أنه أحد صورة للمدرك⁷¹ تقطن إلى أن موضع التلبيس – على حد تعبيره – قد يكمن في قول الفلسفه : "إن العلم منطبع في الجسم [؟ في الخل او في النفس] انطباع اللون في المتلرون"⁷² بينما لا تحصر نسبة الأوصاف إلى مخلها في فن واحد⁷³. وهو نفس ما يعييه ابن القيم على الفلسفه، إذ أن أنواع الحلول متعددة، فلم اقتصروا في العلم على ضرب واحد⁷⁴. ويوجد من بين الإثنين وعشرين حجة التي ينقلها ابن القيم عن الفلسفه على تجرد النفس الإنسانية سبعة على الأقل تسسيطر عليها صورة الانطباع والانتقال⁷⁵. والأمر المهم هنا هو أن ابن القيم يستخرج المقدمات التي بني عليها الفلسفه رأيهم في تجرد النفس، وهي التالية : 1 – أن في الوجود ما لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه. 2 – أنه يمكن العلم به. 3 – أن العلم به غير منقسم. 4 – أنه يجب أن يكون محل العلم به كذلك، إذ لو كان جسما لكان منقسم⁷⁶. وما يمكن الرد به على هذه المقدمات هو أولاً أنهم لم يقيموا دليلا على أن في الوجود ما لا يقبل القسمة الحسية ولا الوهمية، وثانياً أن المتكلمين أنصار الجوهر الفرد يذهبون إلى حلوله بجسم لأن الجسم مركب منه، وبذلك يكون قد حل بالمنقسم ما ليس منقسم بينما لا يتم دليل الفلسفه على عدم حلول غير المنقسم في المنقسم الا بنفي الجوهر الفرد الذي يبني عليه قوائم إن كل ذي وضع منقسم⁷⁷.

علينا أن نتساءل عما تصبح عليه حقيقة الإنسان اذا كان أخص خواصه في نظر ابن سينا تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد، وعن المصير الذي يؤول إليه القول بتجرد النفس إذا ما بطل الأساس الذي يقوم عليه⁷⁸. وفي هذا الصدد لا يكتفي ابن قيم الجوزية بإبطال وجود كليات في الخارج إذ لا وجود إلا للمعينات،

71 - مقاصد الفلسفه، نشرة سليمان دنيا، الطبعة 2، القاهرة، 1379 / 1960، ص 352، 360
تهافت الفلسفه، ص 214.

72 - المرجع نفسه، ص 212.

73 - المرجع نفسه، ص 213.

74 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 202.

75 - المرجع نفسه، ص 201-211.

76 - المرجع نفسه، ص 201.

77 - المرجع نفسه، ص 202؛ انظر ابطال القول بالجوهر الفرد عند ابن سينا، التجاة، ص 102 وما يليها؛ الشفاء، الطبيعيات 1 - السمع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، 1983، ص 188 وما يليها؛ الاشارات والتباهيات، ص 90 وما يليها؛ الفزالي، التهاافت، ص 210-211 و215.

الإيجي، المواقف، ص 457.

78 - الشفاء، النفس، ص 203.

بل ويطل حتى وجودها في الذهن إذ لا تجد فيه الا صورا شخصية معينة وغير مجردة عن عوارضها⁷⁹. فلا مجال إذن للقول بالتجريد كعملية أساسية في المعرفة العلمية. وأقصى ما يسع الفلاسفة أنهم ينظرون إلى تلك الصورة بقطع النظر عن عوارضها، ولا يكفي ذلك للقول بوجود صورة كلية غير مجردة عن العوارض لا في الخارج ولا في الذهن. وهنا أيضا لا يسعنا الا الإشارة إلى العلاقة بين نقد ابن القيم وبين نقد شيخه ابن تيمية الذي عاب على الفلسفه تفریقہم بين الماهية والوجود مع قوله إن كلیهما موجود في الخارج وإن حقائق الأنواع المطلقة موجودة في الأعيان⁸⁰. ويكمن غلط "المنطقين اليونانيين" في نظر ابن تيمية في كونهم "ظنوا أن الموجودات العينية تقارنها جواهر عقلية بحسب ما تحمل لها من الكليات، فيظنون أن في الإنسان المعين إنسانا عقليا وحيوانا عقليا وجسمًا عقليا، وذلك هو الماهية التي يعرض لها الوجود وتلك الماهية مشتركة بين جميع العينيات... وإنما أتى فيه هؤلاء من حيث أنهم تصوّروا في أنفسهم معانٍ كلية مطلقة فظنوا أنها موجودة في الخارج"⁸¹. ونرى ابن تيمية يؤرخ لظهور هذه النظرية منذ فيثاغورس الذي قال بوجود أعداد مجردة خارج الذهن، الا أن أنفاطون عدل عن ذلك وقال بوجود ماهيات مجردة أزلية مستقلة عن الذهن، وعدل أرسسطو بدوره عن نظرية أنفاطون وقال إن الماهيات مقارنة لوجود الأشخاص... وهو غلط أيضًا فإن ما في الخارج ليس بكلٍّ أصلًا وليس في الخارج الا ما هو معين مخصوص. فكونه كلية مشروط بكونه في الذهن⁸²: ولا فرق بين الوجود والماهية الا ما بين ما هو في الذهن وما هو في الخارج⁸³. وكل موجود في الخارج يتميز بحقيقة تخصه عما سواه⁸⁴. إن ما تجدر ملاحظته هنا هو الفرق بين ابن تيمية وبين تلميذه، في بينما لم يطرأ الأول وجود الكليات تماما، إذ قال بوجودها الذهني دون وجودها الخارجي⁸⁵، أبطلها الثاني في الخارج وفي الذهن الذي لا توجد فيه الا صور معينة، "فالصورة التي يشتبه بها ويزعمون أنها حالة في النفس... صورة

79 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 205.

80 - ابن تيمية، الرد على المنطقين، نشرة عبد الصمد شرف الدين الكشي، بي بي، 1368/1949، ص 64-65؛ الفتوى، IX، ص 97-98 و 339.

81 - الفتوى، VII، ص 590-591.

82 - الرد على المنطقين، ص 134-135؛ الفتوى، IX، ص 127.

83 - الرد على المنطقين، ص 64 و 69.

84 - الفتوى، IX، ص 98، 124، 233 و III، ص 32.

85 - المرجع المذكور، XII، ص 344-345.

شخصية موصوفة بعوارض شخصية⁸⁶. ولا تتعت هذه الصورة المعينة في نظر ابن القيم أن تنطبع على أفراد كثيرة⁸⁷. وهو ما يذكرنا بالخلاف بين ابن رشد وابن سينا، إذ يقول ابن رشد : " وإنما كان يمكن أن لا تستند هذه الكليات إلى موضوعاتها لو كانت موجودة بالفعل خارج النفس كما كان يراه أفلاطون . وهو من بين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه . وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط . وقد عدد أرسطو في ما بعد الطبيعة الحالات الازمة عن هذا الوضع . وباستناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكررة بتكررها ، وصار معقول الإنسان عندي مثلاً غير معقوله عند أرسطو ، فإن معقوله عندي إنما استند إلى خيالات أشخاص غير الأشخاص الذين استند إلى خيالات معقوله عند أرسطو"⁸⁸. ونحن نذكر أن الغزالي أبطل ، في جداله مع الفلسفه ، وجود المعانى الكلية حتى في العقل وعلل توهّم الفلسفه ادراك الكليات منعزلة عن الحس بقوله : " بل لا يخل في العقل الا ما يخل في الحس ولكن يخل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله [بذلك يصبح معنى الكلي] أن في العقل صورة المقبول المفرد الذي أدركه الحس أولاً ، ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد ذلك الحس نسبة واحدة"⁸⁹. يبدو ابن القيم إذن ، في إبطاله وجود الكليات في الذهن ، أقرب إلى الغزالي منه إلى أستاده . أما في حكم الفلسفه فإن هذا الإدراك الذي يتعلق بالمعنى والشخصي لا يتجاوز ادراك الحس وادراك المحسنة .

وإذا نفينا وجود الكليات لم يبق إلا أن نبطل كون العلم حلول صورة المعلوم في نفس العالم⁹⁰ ، بل ليس العلم إلا نسبة أو إضافة بين العالم والمعلوم⁹¹ . وذلك على غرار الإبصار الذي "ليس بانطباع صورة مساوية للمبصر في القوة البصرية ، وإنما هو نسبة وإضافة بين القوة البصرية والمبصر"⁹² ، فالإبصار هو إذن حالة إضافية تحصل للنفس الناطقة لا تتوقف على حصول صورة المدرك في المدرك⁹³ . وتسمى هذه النسبة

86 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 205.

87 - المرجع نفسه، ص 204.

88 - تشخيص كتاب النفس، ص 81.

89 - تهافت الفلسفه، ص 226.

90 - ابن القيم، المرجع المذكور، ص 207.

91 - المرجع نفسه، ص 203.

92 - المرجع نفسه.

93 - المرجع نفسه، ص 206.

المخصوصة بين العالم والمعلوم في اصطلاح المتكلمين تعلقاً⁹⁴. ذلك الذي يحصل في النفس العالمة هو العلم بالمعلوم لا صورة المعلوم⁹⁵. وبما أن العلم تابع للمعلوم والمعلوم معين دوماً فالعلم به لا يكون إلا معيناً، لكنه صورة منطبقة على أفراد كثيرة⁹⁶.

والخلاصة أن مختلف المذاهب التاريخية (التي يمكن اعتبارها إمكانات نظرية) في طبيعة النفس ومصيرها كانت متوفرة في الفكر اليوناني، قبل سocrates وبعده. وتراراحت بين الحق طبيعة النفس بالمادة واعتبارها جسماً أو حتى جسماً طيفاً (الذريون وأنباذقليس ثم الرواقية)، وبين اعتبارها مزاجاً أو تأليفاً أو كيفية (أو عرضاً) وهو ما ينفي جواهرتها (مثلاً جاليوس فيما بعد)، وتكتس القول بلا جسمانية النفس مع أفلاطون وأرسطو⁹⁷، حتى اعتبرت جواهرها لا جسمانياً مفارقاً للجسم (أفلاطون) أو حمايشاً له (أرسطو). ويكفي في ذلك الرجوع إلى محاربة الفيديون لأفلاطون وكتاب النفس لأرسطو (I، 4). فتجد في الكتاب الثاني مثلاً ردًّاً أرسطو على النظريات القديمة في اعتبار النفس تأليفاً ومزاجاً وتركياً من أشياء مختلفة وعلى النظريات الجسمية لها⁹⁸. ووُجدت كذلك المذاهب المختلفة، التي ترتبط بهذه الطبيعة، في بقاء النفس أو فسادها⁹⁹. وما يمكن قوله هنا هو أنه بينما اتبَع جل فلاسفة الإسلام نهemaً بحد ذات النفس فهموا به أقوالً أرسطو في اتجاه أفلاطوني محدث، التجأ المتكلمون إلى تصور النفس تصوراً جسمانياً، حتى كاد يسلو من الطبيعي اتفاق بحث النفس وال موقف الفلسفـي واتفاق جسمانية النفس والمعتقد الإسلامي. وفي هذا لا يجد فرقاً بين ابن القيم وأغلب المتكلمين، إذ يوضح عضـد الدين الإيجي (م 756 / 1355) هذه الاشكالية مبيناً أن تعريف الفلسفة للعلم بكلـونه حصول صورة بحـدة عن المادة عند ذات بحـدة عنها¹⁰⁰ مبني على مذهبـهم في آيات الوجود الذهـني¹⁰¹، ويصبحـ هذا

94- الإيجي، المواقف، ص 272 و 457. وقد سبق للغزالى أن غير لفظة "الانطباع" بل لفظة "نسبة" (تهافت الفلاسفة، ص 213-214).

95- ابن القيم، المرجع المذكور، ص 204.

96- المرجع نفسه، ص 205.

97- نامسطيروس، المرجع المذكور، ص 27-28.

98- نامسطيروس، المرجع نفسه؛ فلورطخس، في الآراء الطبيعية، ضمن أرسطاطالبس، في النفس، ص 158.

99- فلورطخس، المرجع المذكور، ص 162.

100- المواقف، ص 273 و 274.

101- المرجع نفسه، ص 19 و 114.

التعريف الأساس الذي يقوم عليه قوهم بتجزد النفس الإنسانية¹⁰²، وعندما يذهب المتكلمون إلى انكار الوجود الذهني وباطل المفردات واقتصار الوجود على الموييات الجزرية فإنهم يذهبون إلى القول بجسمية النفس¹⁰³. فعليها حيثند أن تسأله عن الأمر المحدد التي خضعت إليه هذه الاختيارات بين امكانات نظرية ومذاهب تاريخية كانت متوفرة بالفعل. وقد قيل إن هذه الاشكالية كانت غريبة عن الإسلام في بدايته، أي قبل الصياغات النظرية الفلسفية منها والكلامية¹⁰⁴. ولا يكفي بعد الجدل الذي يوصف به الكلام عادة (أي الرد على من قال بتعاردها من الفلسفه) أو التأثر بالرواية لتحليل هذا الاختيار أو ذاك. لعل المبدأ في ذلك هو التزعة المحسنة للعالم بكل ما فيه، بما في النفس الإنسانية (وهي نزعة شبيهة بالرواية)، والوقوف باللامادية عند الحقيقة الإلهية. لا محالة يقع دوما الاستجاد بالنفس، ولكن فهم الصن كثيرا ما يعكس الاختيار النظري الذي يجدد مذهبنا، فيقول النص حسب الترجمة النظرية. ولكن يمكن هذا مجرد فرضية، ولعلنا لو وقفتنا في هذا التحليل لأمكن لنا كذلك أن نطمع في تحليل اختيار المتكلمين غالبا لطبيعتيات المذهب الذري (مع توجيهه توجيهها معينا يختلف فيه عن الذرية اليونانية القديمة) الذي يقوم على بنية منفصلة للواقع المادي (الجوهر الفردة والأعراض) ونبذ النصورات الطبيعية الأخرى مثل التصور الأرسطي للحقائق الطبيعية المتصلة والتي تقوم على تلازم المادة والصورة. وكذلك يكون الأمر بالنسبة إلى الإلهيات التي تقلب فيها لدى المتكلمين صورة الإله الفاعل المباشر على عكس الفلاسفة الذين يقولون بعلية الإله غير المباشرة (سواء كانت فيضية عند أفلوطين أو غائية عند أرسطو). وفي هذا الصدد يقول ابن رشد : " وإنما مآل القوم [الفارابي وابن سينا] إلى مذهب أفلاطون لأنه رأى قريب مما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في هذا المعنى من أن الفاعل للأشياء كلها واحد وأنها ليست توثر بعضها في بعض وذلك أنهم رأوا أنه يلزمهم عن تخليق بعضها لبعض المرور في الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية فثبتوا فاعلا غير جسم" .¹⁰⁵

ونشير في النهاية الى التلازم الطبيعي في كلا التقليدين الفلسفي والكلامى بين طبيعة النفس وطبيعة المعرفة وطبيعة الادراك الحسى وتصور السعادة. فإن كان

.457 - المرجع نفسه، ص 102

¹⁰³ - المرجع نفسه، ص 114، 457، 459، 83.

Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, pp. 241-247. - 104

105- تفسير ما بعد الطبيعة، نشرة موريس بروج، الطبعة الثالثة، بيروت، 1983، III، ص 886.

المعتمد عند المتكلمين بتجسيم النفس ونفيهم المطلق للمجردات فقد كان المعمول عليه عند كثير من الفلاسفة ثبات هذه المجردات سواء داخل الذهن أو خارجه، سواء كانت محايدة أم مقارقة. لذلك كانت النفس عند هؤلاء جوهراً مجرداً والعلم تصوراً للمعلوم والسعادة مجردة على قدر تعمية القوة النظرية¹⁰⁶. وربما لم يسعهم أن يفكوا عن تصور مادي لعملية المعرفة العلمية تسيطر عليه صور الحال و الانطباع والفعل والانفعال¹⁰⁷.

106 - راجع مثلاً ابن سينا، رسالة في السعادة، ص 16.

107 - وأدل شيء على ذلك جهد ابن سينا لتجريد المعرفة من الحس، فإن مراتب التجريد تقبل كلها ضرورة متفاوتة من الارتسام تبدأ بالاحساس الذي هو قبول صورة شيء مجردة عن مادته (أحوال النفس، ص 69-74؛ النجاة، ص 168-174؛ الشفاء، النفس، ص 59 وما يليها؛ الاشارات والتبيهات، ص 222 وما يليها)، وتنتهي بالعقل القدسي "الذى ترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء" (أحوال النفس، ص 131؛ النجاة ص 166-167؛ الشفاء، النفس ص 312-323؛ الاشارات والتبيهات، ص 126 وما يليها)، هذا بالرغم من أن جوهر النفس قادر غير منفعل، وذلك عندما يعقل النتائج فاتحاً يعقلها بالاستخراج منه لها بالتركيب والتخليل للصورة التي في ذاته وذلك فعل لا انفعال (رسالة في السعادة، ص 9). وعلى العكس من ذلك فإن ابن القيم يذكر أن يكون العلم فعلاً وذلك لأنه يعرفه بكرمه نسبة وضافة (المراجع المذكورة، ص 205).

العلوم والتعليم في فكر ابن حزم الأندلسي

(994 / 456 م)

لاحظ سالم يفوت¹ أن الباحثين قلما درسوا تصنيف العلوم الوارد في كتب ابن حزم. ويمكن أن نذكر دراستين، على الأقل، تتعلقان بهذا الموضوع بالذات يغفلهما صاحب المقال، وهما دراستان متقاربان في التاريخ: أولاهما لسالفاتور قومز نوقالس² والثانية لحسين مؤنس³.

وليس النقص في نظرنا متعلقا باهتمام الدارسين بالكيفية التي صنف بها ابن حزم العلوم بقدر ما هو متمثل في اهمال كونه يرسم برنامجا تعليميا⁴. وهو أمر لا يرد عرضا في أحد تاليف ابن حزم، بل إنه كثيرا ما يردد ويلوح عليه⁵، مما يبيّن مكانة ذلك في فكره.

وهذا ما سنحاول بيانه في هذا المقال فتتضح أنه لا يمكن الفصل بين احصاء ابن حزم للعلوم وبين برنامج التدريس الذي يرسمه، وتحدد في الأثناء رأي ابن حزم في

1 - "تصنيف العلوم لدى ابن حزم" في دراسات عربية، السنة 19، العدد 55، مارس 1983، 58-90.
سامي يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، 1986، 229-238.

2 GOMEZ NOGALES Salvador, "Teoria y classification de la Ciencia segun Ibn Hazm". In — 2 *Miscelanea de estudios arabs y hebraicos*, vol. XIV/XV/1 (1965-66); p. 49-73.

3 MONES Hussain, "Classificacion de las Ciencias segun Ibn hazm", in *Revista del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid*, vol. XIII (1965-66), p. 7-15.

هذا بالإضافة إلى أعمال سابقة منها:

ASIN PALACIOS, "Un codice inexplorado del cordobes Ibn Hazm", in *al-Andalus*, II (1934), p. 1-56; CRUZ HERNANDEZ Miguel, *Historia de la filosofia espanola*, t. I, Madrid, 1975, p. 249.

4 - في الواقع كان احسان رشيد عباس قد أشار في مقدمة رسائل ابن حزم (الجامعة الأولى)، نشرة احسان رشيد عباس، القاهرة، بدون تاريخ، ص: ي) إلى أنَّ ابن حزم "يرسم منهجاً في التعليم ويختبئ كُلَّ العلوم لما يais تربوية".

5 - راجع مثلا رسالة في مراتب العلوم (ضمن رسائل ابن حزم)، ص 63 وما يليها، التفريغ لحد المقطع...، نشرة احسان عباس، بيروت [1959]، ص 198-200؛ رسالة التخلص لوجوهه التخلص (ضمن الرد على ابن الغريلة اليهودي...، نشرة احسان عباس، القاهرة، 1960/1960)، ص 160؛ رسالة التوقيف على شارع العجاجة... (ضمن رسائل ابن حزم)، ص

حقيقة العلم وطبيعته ومصدره، ثم تطرق إلى تصنيفه للعلوم وترتيبها ونحوه طبيعة كل علم منها وأقسامه، لتصل في النهاية إلى رسم برنامج ابن حزم في التعليم ودوره في نسقه الفكري⁶.

I - العلم : معناه ومصدره وطبيعته

1 - مفهوم العلم

لا يضع ابن حزم فرقاً بين لفظي "علم" و"معرفة"، وذلك على العكس من بعض الفلاسفة أو الصوفية⁷. فهما في نظره : "إنسان واقع على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه ويقنه به وارتفاع الشكوك عنه"⁸. واعتبار العلم اعتقاداً يقرب تعريف ابن حزم من التعريف الذي ساد في الأوساط الاعتزالية ويرضاف إلى نقاط الخلاف بين ابن حزم وبين الأشاعرة⁹. وللحافظ من ناحية أخرى أن ابن حزم يبدأ بمفهوم عام يطلق عليه لفظة "علم"، وهو مطلق العلم لا يختلف فيه العلم عن الفن (أي الصناعة)، فيصبح كل ما علم علماً "فيدخل في ذلك علم التجارة والخياطة والحياة وتدبير السفن وفلاحة الأرض وتدبیر الشجر ومعاناتها، وغرسها، والبناء وغير ذلك"¹⁰. لكن هذه العلوم المذكورة في المستوى العام لا تتعلق في الواقع إلا بما

6 - نعتمد بالأساس في تصنيف العلم هذا على رسالة في مراتب العلوم وعلى كتاب التقريب إلى حد المطلق. وفي الرسالة المذكورة (ص 63) يقترح ابن حزم التخطيط التالي : "فلتتكلم... على وجه التوصل إلى العلوم، وبيان أفضليها صفة وأعلاها قدر، والذي بالناس اليه الضرورة الماسة، والفاقة الشديدة والحمد الذي لا يجزئ منه ما دونه، والنهائية التي لا وراء لها منه".

7 - راجع مثلاً التمييز المنطقى بين العلم والمعرفة الذي يقيمه الفرزالى وهو أن المعرفة تصور (ادراك الذروات مفردة) يقتضى المد، والعلم هو التصديق (ادراك نسبة هذه المفردات ببعضها إلى بعض بالتفى والآيات) ويطرى إلى التصديق والتذكير ويقتضى بالمحجة والبرهان (محك النظر، بيروت، 1996، ص 8-10، 124-127). راجع على العموم فيما يتصل بامكانية التمييز بين العلم والمعرفة أو عدمه ROSENTHAL F., *Knowledge triumphant*, Leiden, 1970, pp. 113-118.

8 - الفصل في الملل والأهواء والتحلل، القاهرة، 1917، 7، ص 109؛ الأصول والفروع، نشرة محمد عاطف العراقي وسهر فضل الله أبى وافية وإبراهيم ابراهيم هلال، القاهرة، 1978، ص 247؛ الأحكام في أصول الأحكام، نشرة أحمد شاكر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 34-37؛ وكذلك التقريب (ص 156) : "معرفة كل عارف متى ما يعرفه وهو علمه بما يعلم...".

9 - بينما يجد المتكلمون العلم بكونه "اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال" يجد ابن حزم بكونه "اعتقاد الشيء على ما هو به فقط" (الفصل، IV، ص 39 وما بعدها). ولكن سنرى أن ابن حزم لن يقتصر على البعد النفسي (الاعتقاد) دون البعد المنطقي (البرهان).

10 - مراتب العلوم، ص 80.

يحتاج إليه الناس في حياتهم الدنيا، بينما يبرز ابن حزم معنى خاصاً للعلم يتعلق باهتمام آخر يوحي بمحور تفكيره في العلم والتعليم.

وعنده الرهان بعداً أساسياً في مفهوم العلم، وقد سبق أن ذكرنا أن العلم هو التيقن، فالرهان هو سبب هذا البعد المقوم للعلم، فيكون ابن حزم بذلك قد ارتبط بالتقليد الفلسفى وانفصل عن التقليد الكلامى المتقدم الذى لم يتغير فيه حكم المطلق اليونانى من الرفض الى القبول. والى هنا البعد البرهانى يستند اختيار ابن حزم القول باضطرارية المعرفة، وإن كان هذا الاختيار يذكرنا باختلاف المتكلمين القديم فى طبيعة العلم الااضطرارى أو الاختيارى (والذى يشير إليه ابن حزم نفسه¹¹)، فهو ينتهى الى سياق فلسفى ويكتفى بذلك أن نذكر الفارابى مثلاً. ذلك أن الإنسان لا يمكنه دفع معلوم قام الرهان على صحته، والإمكان جادحاً للضرورة¹². يقول ابن حزم: "إن المعلومات قسم واحد وهو ما عقد عليه المرء قلبه وتيقنه ثم هذا ينقسم إلى قسمين أحدهما حق في ذاته قد قام الرهان على صحته والثاني لم يقُسْ على صحته برهان. وأما ما لم يتيقن المرء صحته في ذاته فليس عالماً به ولا له به علم وإنما هو ظان له. وأما كل ما علمه المرء برهان صحيح فهو مضطراً إلى علمه به لأنَّه لا مجال للشك فيه عنده وهذه صفة الضرورة"¹³. أما البعد البرهانى (الذى هو بعد معرفي متغير عن البعد النسقى) فإنه كالانفصل النوعي داخل جنس العلم الذى هو الاعتقاد. فالعلم لا يكون إذن إلا يقيناً وضرورياً¹⁴، وبذلك فهو لا ينفصل عن الظن وحده، بل هو ينفصل كذلك عن التقليد، فابن حزم الظاهري لا ينبع التقليد في أحكام الفقه وحدها بل وكذلك في أحكام النظر. وهنا أيضاً لا ينبغي أن ننسى أن المتكلمين عند

11 - الفصل، 7، ص 108؛ ابن حزم، الأصول والفروع، ص 246 وما بعدها.

12 - يقول ابن حزم: "كل ما ثبت عنده برهان... فمعرفة النفس به اضطرارية لأنه لورام جهده أن يزيل عن نفسه المعرفة بما ثبت عنه هذا الثبات لم يقدر فإن هذا لا شك فيه. فالمعارف كلها باضطرار إذ ما لم يعرف بيقين فاتأ عرف بظنٍ وما عرف ظناً فليس عالماً ولا معرفة" (الفصل 7، ص 109)؛ وكذلك الأصول والفروع، ص 246؛ الأحكام...، ص (22). وراجع الفارابى مثلاً عن كون الرهان هو الذي يجعل العلم يقيناً يسم بالضرورة (احصاء العلوم، نشرة عثمان أمين، القاهرة، 1984، ص 64).

13 - الفصل، 7، ص 113.

14 - الأصول والفروع، ص 247؛ وراجع ARNALDEZ Roger, art "Ibn Hazm", E.J. 2, III, 815; TURKI Abdel Magid, La réfutation du scepticisme et la théorie de la connaissance dans le Pausal d'Ibn Hazm, in *Studia Islamica*, vol. 50 (1979), 66-67

اشتراطهم النظر في الدليل يقصون كلّ تقليد¹⁵ عن العلم، الذي يتولد عند المعتبرة عن النظر ضرورة والذي يفضي اليه النظر عادة عند الاشاعرة، ولكن ابن حزم يرفض تماماً اشتراط المتكلمين النظر والاستدلال في الإيمان رفض الغرالي له رغم كونه يشرطه في علم الشريعة¹⁶.

2 - مصدر العلم وطبيعته

لا يقول ابن حزم في الفصل بفطرية المعرفة، فالإنسان لا يولد وهو متصرف بها بل هو: "يخرج إلى الدنيا ليس عاقلاً لا معرفة له بشيء"¹⁷ سواء قلنا بالتصور الأرسطي الذي لا تسبق فيه النفس البدن لأنها صورته، او التصور الأفلاطوني الذي يثبت للنفس وجوداً سابقاً على البدن (فإن النفس تقدّم ذكرها عند حلولها بالبدن)، او حتى التصور الجاليتوسي الذي تكون فيه النفس مزاجاً للبدن لا جوهراً؛ تبقى هذه الإمكانيات الثلاثة غير مؤثرة بالقياس إلى مصادر المعرفة. ويتجلى ابن حزم لتفسير ظهور المعرفة إلى الجمع بين فاعلين، الأول يقترب من التعليل الفلسفى والثانى من التعليل الكلامى. فيكون كلّ ما يقوم به الإنسان في الأول بحكم الطبيعة، شأنه في ذلك شأن الحيوان تماماً، فإذا كبر وعقل وتقوّت نفسه وبدأت بتمييز الأمور "يحدث الله تعالى لها قوّة على التفكير واستعمال الحواس في الاستدلال و... الفهم. بما تشاهد

15 - المقلد "مدع علماً وليس عالماً، وإن وافق اعتقاده الحق، لكنه هاهنا مبغضوت" (القريب، ص 158) والتقليد متورم (رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم، ص 26-28)، وهي بدعة ظهرت في القرن الرابع (رسالة التخييص، ص 166؛ ابن حزم، ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليق، تحقيق سعيد الأفغاني، دمشق، 1960/1379، ص 5 وما بعدها)، والتقليد الذي لا يخل البتة هو "أخذ المرء قوله من دون رسول الله صلى الله عليه وسلم. من لم يأثرنا الله عزوجلّ باتباعه فقط ولا باخذ قوله بل حرم عليه ذلك ونهاه عنه... أما أخذ المرء قوله رسول الله صلى الله عليه وسلم... فليس تقليداً بل هو إيمان وتصديق واتباع للحق وطاعة الله..." (الفصل، IV، ص 36؛ وانتظر كذلك في ابطال التقليد المعلقى، بيروت، بدون تاريخ، ص 66-68 وملخص ابطال القياس...، ص 52 وما بعدها؛ الأحكام، صفحات 18، 37، 793).

16 - رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، صفحات 25-29 و36؛ الفصل، IV، ص 36 وما بعدها؛ 7، ص 110 وما بعدها، الأصول والفروع، ص 256؛ الأحكام، ص 35.

17 - الفصل 7، ص 108؛ وهو يستشهد بالأية 78 من سورة النحل: **هُوَ اللَّهُ أَخْرَجْكُمْ مِّنْ بَطْرَوْنَ أَمْهَاتُكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا**؛ وانظر كذلك الفصل 1، ص 4؛ الأصول والفروع، ص 246؛ وراجع TURKI، المرجع المذكور، ص 65 وما بعدها.

وما تغير به¹⁸. ولكن إن قربنا ابن حزم من التقليد الفلسفى، أو حتى من بعض الاتجاهات الكلامية، من حيث أنه يثبت الطبيعة ويثبت فعلها (وهو موضع خلاف آخر بينه وبين الأشاعرة) فإنه يؤكد على كون الطبيعة مخلوقة، ابتدأها الله وليس هي بأزلية¹⁹. وأساس هذا التمييز هو النطق، الذي يمكن أن يعتبر طبيعة في الإنسان²⁰، تماماً مثل قول الفلاسفة بالنطق الذي يمثل الفاصل بين الإنسان وبين بقية الحيوان، لأنه القوة النفسانية المقطورة في الإنسان التي يتميز بها عن الحيوان وهي التي بها يحصل للإنسان المعقولات والعلوم والصناعات²¹. وبذلك يستند ابن حزم إلى التقسيم الفلسفى للنفوس إلى نباتية وحيوانية وناطقة وإن قال بطبيعة الفس الجسمية²². ويمكن القول إذن إن أولى المحسوسات والمعقولات تحصل لدى الإنسان باكتسابه لها لأنها عبارة عما يدركه "بأول فهمه ومعرفته"، ثم يتبع له هذا المستوى الأولي كلّ المعارف الأخرى. بقدّمات ترجع، من قرب أو من بعد، إلى هذه المطلقات الحسية والعقلية. وتستكون هذه الطريقة التي يقوم عليها التمييز بين الحق والباطل وسيلة ابن حزم المفضلة التي يفتّد بها كلّ الآراء المخالفة. ويتصبح هنا أنه يطبق غوذجاً رياضياً وهو قابلية المركب من العدل لرده إلى بسيطه مهما تعدد تركيبه²³. وقد سبق للفلاسفة كالفارابي وأبن سينا أن ميزوا بين أوليات العقل الضرورية التي هي للعقل من ذاته فلا يكون فيها غلط ويجد الإنسان نفسه وكأنها فطرت عليها ويشرّك فيها كلّ الناس (مثل كون الكلّ أعظم من الجزء) وبين المعقولات التي تنقسم إلى معقولات أولى

18 - المرجع المذكور، ص 108، و1، ص 5-6؛ وراجع ARNALDEZ Roger, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956, 110sq.

19 - يثبت ابن حزم الطبائع وأنها لا تتبدل، ولذلك يعتقد الأشاعرة في انكارها الطبائع. وعلى أساس ثبات ماهيات للأشياء تقف عندها ولا تتجاوزها يمكن لابن حزم ابطال السحر والكماء (الفصل، ٢، ص ٦، ١٥، ٢٣؛ ٧، ص ٢ وما بعدها، ص ١٤ وما بعدها، ص ٦٢ وما بعدها، الأحكام، ص ٤٢). وراجع يفرت، ابن حزم...، ص ٣٢٩ وما بعدها. وللحاظ أن ابن حزم يميز بكل وضوح بين ما نسميه الآن الطبيعة والثقافة، ويعملهما من أصل إلهي (الوقيف، ص ٥٠).

20 - "أول ما يحدث للنفس من التمييز الذي ينفرد به الباطن من الحيوان فهم ما أدركـت بمحاسـها الخمس... هذه ادراكـات الحواس المحسـسوـاتـها والأدراكـ السادسـ علمـهاـ بالـبيـهـياتـ" (الفصل، ٢، ص ٤-٥).

21 - الفارابي، احصاء العلوم، ص 62.

22 - الفصل، ٢، ص ٤ و٧، ص ٨١، حول جسمانية النفس.

23 - المرجع المذكور، ٢، ص 7.

ومعقولات ثانية. فالمعقولات الأولى هي المحسوسات التي صارت متخيلات ثم جردها العقل عن لواحق المادة بتأثير العقل الفعال وبذلك تنتقل من القوة الى الفعل، أما المعقولات الثانية فهي التي تحصل للعقل عند تركيه لهذه المعقولات الأولى فيتم بذلك التصور والتصديق²⁴. وخلافاً لل فلاسفة، لا نجد في آلية المعرفة على ما وصفناها عند ابن حزم وظيفة الخيال الفلسفية باعتباره توسيطاً ضرورياً بين الاحساس والتجريد العقلي، ولا نجد تولاً بانتقال المعقولات من القوة الى الفعل والذى هو وظيفة العقل الفعال. وكأنه يكتفى بالآلية أبسط من ذلك فيرد المعرفة إلى أوليات العقل وإلى المحسوسات ثم إلى تركيبها بالبرهان. ثم إن التسلسل النظري تضمن سلامته باتصاله، فلا يهم في ذلك طول الاستدلال أو قصره، أي كثرة الوسائل أو قلتها، لأن كل المقدمات ترجع إلى هذه المطلقات. وهذا يستند أيضاً إلى تقسيم المنطق التقليدي وإلى كون الأقيسة مؤلفة أو مركبة من قولين بسيطين فما أكثر (والقول البسيط هو بدوره مركب من معقولين). وفي تسلسل المقدمات هذه تكون قد ابتعدنا مع ابن حزم عن الاختيار ولا يبقى التصيير الوحد منه إلا في الامكانية التي توفر لإرادة الإنسان إن شاء فعل الاستدلال وإن شاء تركه²⁵.

أما في التقريب²⁶ فإن ابن حزم يقسم كل المعرف فسمين: أولهما سابق وثانيهما لاحق:

أ - قسم أول مزدوج: ما يعرف بالفطرة ومحض الخلقه وما يعرف بالحس. فال الأول هو ما يعرفه الإنسان بأول عقله بالاطلاق²⁷. وهي أوائل العقل التي سبقت الإشارة إليها. أما الحسي فهو ما يعرفه الإنسان بحسبه "المؤدي إلى التيقن بتوسيط العقل لمعرفة أن النار حارة وأن الثلج بارد...". وليس في استطاعة الإنسان تحديد الزمان الذي تظاهر فيه هذه المعرف التي تحصل له بالتجربة ولا كيف حصلت صحة معرفته بذلك،

24 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة ألبير نصري نادر، بيروت، 1973، ص 103؛ احصاء العلوم، ص 53؛ ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، نشرة بدوي، القاهرة، 1954، ص 17 ، 41؛ النجاة، القاهرة، 1357/1938، ص 65-64؛ علم النفس، باريس، 1988، ص 231.

25 - "ولر شاء أن لا يستدل لقدر على ذلك. فهذا الطلب وحده هو الاكتساب فقط" (الفصل، 7، ص 108-109).

26 - التقريب، ص 156-158.

27 - الذي هو التبييز والنصرف والفرق بين المشاهدات" (المرجع المذكور، ص 156 وكذلك ص 3؛ مراتب العلوم، ص 59).

ولا يفصلها زمان عن المعرفة الأولى. وهذا يصفه ابن حزم بكونه " فعل الله عز وجل في النفس"²⁸. ولذلك كان هذا الضرب من المعارف يتسم بالضرورة وتساوي كل التفوس في امتلاكه وفي الاعتراف به للآخرين²⁹. وفي هذا القسم تجند صحة المعرفة بالأخبار حكمها، الأخبار التي صحّتها النقل، فلا يبقى مجال حيث لاشك في صحتها، وهي تنصف لذلك بالضرورة³⁰. ولا يمكن إثابة برهان على معارف هذا القسم الأولى العقلي والحسني ولا طلب دليل على صحتها ولذلك لم تتبين لها امتداداً زمنياً لأن ذلك من خصائص ما يكون بالاستدلال وحده، بل "من هذين القسمين تقوم الدلائل كلّها وإليهما ترجع جميع البراهين وإن بعد طرفاها... من نتائج مأحوذة من مقدمات"³¹. فيكون بذلك منطلق كل علم برهاني الحسنيات وبديهيات العقل.

ب - قسم ثان وهو ما تحصل معرفته بالمقدّمات المتنشجة الراجعة إلى العقل والحسن، إما من مُرِب أو من بعد، ولذلك تتبين في هذا القسم امتداداً زمنياً. والأمثلة التي يذكرها ابن حزم هنا تُحيلنا على العلم في مستوى العام: "العلم بالتوحيد والريوبوبيّة والأزلية والاختراع والنبوة وما أثبت به الشرائع والأحكام والعبادات... والكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمرابط وأكثر مراتب العدد وال الهندسة"³². تكون هذه إذن نتائج الأقىسة.

ولعل ابن حزم تردد في ما يخص طبيعة المعرفة إختيارية هي أم اضطراريه، فقد ميز بين ثلاثة أنواع من المعارف، الحسوسات وأسائل العقل والمعرفات المتنشجة

28 - التقريب، ص 156.

29 - المرجع نفسه. "وليس ذلك في بعض التفوس دون بعض بل في نفس كل ذي غير لم تتبّع آفة وكل نفس تعلم أن سائر التفوس تعلم ذلك ضرورة" (المرجع المذكور، ص 156-157).

30 - المرجع المذكور، ص 157.

31 - المرجع نفسه. "[وقد]ر [قرب] هذه النتائج من هذه المعارف الأوائل يسهل بيانها وبقدر بعدها يبعد ثباتها، إلا أن كل ما صاح من هذه الطرائق من قريب أو من بعيد فمستوفٍ أنه حق استواء واحد وإن كان بعضه أقمعض. ولا يجوز أن يكون حق أحق من حق آخر ولا باطل أبطل من باطل آخر إذ ما ثبت وجود قدر ثبت وما يظل قدر باطل وما يخرج عن يقين الوجود والثبوت ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوك في عند الشاك، وهو في ذاته بعد إما حق وإنما باطل لا يجوز غير ذلك ولا يطيّله إن كان حقاً جهل من جهة أو تشكيك من تشكيك فيه كما لا يحق الباطل غلط من ترهمه حقاً أو تشكيك من تشكيك فيه" (المرجع المذكور، ص 158؛ وانتظر الفصل، 1، ص 6-7).

32 - التقريب، ص 158؛ الأحكام، ص 96.

بالبرهان. وهو يجعل في التقريب، الذي ألقه قبل الفصل³³، أوائل العقل والمحسوسات "من فعل الله في النفس"³⁴ علمنا موهوبين عن الأول الواحد تقضلاً "إذ لم يتقدم منا فعل يوجب أن يعطيها هذه العطية العظيمة"³⁵، فهما إذن اضطراريان. أما الفصل ففي موضع منه³⁶ يجعلهما ابن حزم "ضرورات أرقعها الله في النفس" بينما يقول في موضع آخر³⁷ إن الإنسان "طريقه إلى بعض المعرف اكتساب في أول توصله إليها لأنه بأول فهمه عرف أن الكل أعظم من الجزء". فتكون أوائل العقل مكتسبة. فالتردد يensem إذن أوائل العقل لأن ما يكون اكتسابا لا يكون اضطرارا. ولكن يمكننا ملاحظة أمرين أو همما ان كل هذه المعرف حاصلة في النفس بعد أن لم تكن، وثانيهما أن الاكتساب وإن كان بإرادة الإنسان فهو خلق الله. أما المعرف المنتجة بالبرهان فهي ضرورية ليس للإنسان حظ من الاختيار فيها، إلا أن يترك الاستدلال أو يطلبها كما شاء. فيكون مجال الانتاج المعرفي يخضع للضرورة، فكل معرفة برهانية اضطرارية³⁸، وإذا أمكن أن نستوحي من الإطار الكلامي فعلمه يمكن القول حيث أنه لا تبقى إلا إرادة النظر فعلا إنسانيا مباشرأ وقصدأ إلى الفعل النظري، وكأن بقية العلوم المنتجة بالاستدلال تخضع لضرب من توليد في معناه المنطقي (الذي يضطر النفس إلى قبوله) لا في معناه الطبيعي (أي الذي بهم الأفعال الخارجية) الذي أثبتته التكلمون القائلون بالتوليد، أي المعتزلة (وإن كان هذا لا يخلو من بعد منطقي)، لأن النظر في الدليل يولد المعرفة بالمدلول).

II - تصنيف العلوم

تجدر بعض الاختلاف بين تقسيم العلوم الوارد في التقريب والتقطيم الوارد في مراتب العلوم. ويتمثل الاختلاف أساسا في معرفة أقسام العلوم ما إذا كانت ثابتة أم متحولة، نهاية أم وقنية.

33 - يحيى بن حزم في الفصل (١)، ص ٤) على كتاب التقريب.

34 - التقريب، ص ١٥٦.

35 - المرجع المذكور، ص ١٥٧.

36 - الفصل، ١، ص ٥-٧.

37 - المرجع المذكور، ٧، ص ١٠٨.

38 - الأصول والفروع، ص ٢٤٩-٢٥٠؛ وراجع الملاحظة ١٢.

أما في التقريب حيث يهتم ابن حزم بارجاع العلوم إلى المقدمات التي تتطلبها (حسية كانت أو عقلية أو نقلية) فإنه يقبل منظاراً حر كيما يبرز من خلاله تطوير العلوم وتغييرها. فلا يحدد عدد العلوم ولا أقسامها بصفة مطلقة صالحة لكل أمّة ولكل زمان، بل يقتصر على احصاء العلوم المنشورة التي يطلبها الناس في عصره. فيحصر عددها في إثنى عشر علمًا أصلياً وعلمين متفرّعين عنها³⁹. والعلوم الأصلية الإثنى عشر هي: 1) علم القرآن⁴⁰، 2) علم الحديث⁴¹، 3) علم المذاهب⁴²، 4) علم المنطق⁴³، 5)

39- التقريب، ص 201-203. "وهذه الرتبة هي غير الرتبة التي كانت عند المقددين، ولكن إنما تكلم على ما ينتفع به الناس في كل زمان مما يتوصلون به إلى مطلوبهم من درايك العلوم..." (المراجع المذكور، ص 201).

40- أقسام علم القرآن هي قراءاته وأعرابه وغريبه وتفسيره وأحكامه. "فالمرجع إليه من علم القراءات القرآن مقدمات راجعة إلى قراءة مرضيin معلومين، راجحة إلى النبي صلى الله عليه وسلم الذي قالت البراهين على صحة تلقها عنه وعلى صحة ثوبته [نبيته]. وأما أعرابه فهو مقدمة صحيحة فيه إذا أخذت اللقط في على حر كات ما وهبة ما فهو أصل مرجوع إليه. وأما لفته فالمليء منها في اللغة العربية. وأما أحكامه فليل مفهوم ألفاظها وإلى بيان النبي صلى الله عليه وسلم لها" (المرجع نفسه، ص 201؛ وانظر الملاحظة 58).

41- علم الحديث قسمان: علم روایه وعلم أحكامه. "فاما روایه فالمرجع إليه فيهم مقدمات متقدولة عن تقاف شهدوا عليهم بالعدالة والحقيقة والشهادة متأخرة من نص القرآن الذي ذكرنا صحته، وأما أحكامه فليل مفهوم ألفاظها وإلى دلالة بعضها على البعض..." (المرجع نفسه، وانظر الملاحظة 59).

42- ما يرجع إليه في المذاهب الخارجية عن الملة الإسلامية "مقدمات راجحة إلى أوراق العقل والحس على ما ذكرنا في كتاب الفصل" (المراجع المذكور، ص 202؛ الفصل ١، ص 2؛ والملاحظة 61).

43- إن تعمّس ابن حزم للمنطق - الذي ألف فيه كتاب التقريب - معروف. فهو يعتبره "العبارة على كل علم" (التقريب، ص 202)، لأنّه نافع في كل العلم حتى إن من جهله عجز عن فهم كلام الله وكلام نبيه (المراجع المذكور، ص 3-4، 6، 8، 9؛ رسالة التوفيق، ص 43)، حيث يلمس ابن حزم الفلسفة والمنطق في علم واحد "حسين رفيع لأنّه فيه معرفة العالم كله، بكل ما فيه من أحاسيس إلى أنواره إلى أشخاص حواهله وأعراضه، والرقوف على الرهان الذي لا يصح شيء إلا به، وتجزئه بما يظن من جهل أنه رهان، وليس برهان، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تغيير الحقائق عما سواها؟"؛ وانظر كذلك مراتب العلوم، ص 71؛ التقريب، مقدمة احسان عباس، ص : ب؛ وانظر مناقشة ابن حزم (المراجع المذكور، ص 5-6) لمواقف الناس المختلفة من منطق أرسطو والتي تذكر عناقشة الغزالى للمعرضون نفسه في المقدّة من الصلال مثلاً؛ وانظر المقارنة التي قام بها سالم يفروت، "ابن حزم ومنظور أرسطو"، في دراسات عربية، عدد 4، السنة 19، فبراير 1983، ص 55-82؛ يفروت، ابن حزم...، ص 209 وما بعدها؛ وراجع:

BRUNSCHEVIG Robert, "Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens juristes de

l'Islam: Ibn Hazm, al-Ghazâlî, Ibn Taymiyya, in *Etudes d'Islamologie*, Paris, 1976, pp. 303-

328; CHEJNE G. Anwar, "Ibn Hazm on Logic", in *JAOS*, 104 (1984); pp. 57-72;

ARNALDEZ, Grammaire..., 121 sg.

- علم الفتيان⁴⁴، 6) علم التحرر⁴⁵، 7) علم اللغة⁴⁶، 8) علم الشعر⁴⁷، 9) علم الخبر⁴⁸، 10) علم الطب⁴⁹، 11) علم العدد والهندسة⁵⁰، 12) علم النجوم يقسميه: أ— علم الهيئة

ويبدو لنا أن الكاتب يبالغ في اعتبار متعلق ابن حزم منطقاً بانياً لا غير، يقترب على تحليل الألفاظ لا على تحليل المفاهيم وعلاقة الحبل، ولعل ذلك راجع إلى أن كتاب التقرير كان لم ينشر بعد فلم يمكنه أن يطلع عليه (راجع ARNALDEZ، المرجع المذكور، ص 25، 105؛ و ARNALDEZ، المقال المذكور، ص 817-818).

44 - وما يرجع إليه فيه "مقدمات من القرآن والحديث اللذين صحَا بالبراهين، والى اجماع العلماء الأفضل الذي صحَّ بالقرآن..." (التقرير، ص 202).

45 - المرجوع إليه في علم التحرر "مقدمات مختصرة عن العرب الذين تزيد معرفة تفهمهم للمعاني بلغتهم، وأما العلل فيه فقادمة جداً" (المرجع نفسه). ويعرف ابن حزم التحرر بأنه "معرفة تنقل هباء فقط وتنتقل حر كاته الذي يدل كل ذلك على اختلاف المعاني" (هراتب العلوم، ص 64). ولم يتكلم أحد من السلف الصالح في هذه المسائل حتى فشى جهل الناس بها "فوضع العلماء كتب التحرر، فرقعوا شكلاً عظيماً" (التقرير، ص 3). الا ان المஹرين استحدثوا العلل التي هي فاسدة كلها لا تنصيب لها من الحقيقة في نظر ابن حزم (المرجع المذكور، ص 168). ويرى ابن حزم تعلم التحرر فرضاً واجباً على المسلمين على الكفاية إذ أن "من لم يعلم التحرر واللغة فلم يعلم اللسان الذي به بين الله لنا ديننا وخطابنا به. ومن لم يعلم ذلك فلم يعلم دينه، ومن لم يعلم دينه ففرض عليه أن يتعلمه، وفرض عليه واجب تعلم التحرر واللغة ولا بد منه على الكفاية" (رسالة التلخيص، ص 160-161؛ وكذلك التقرير، ص 3).

46 - يرجع في اللغة "التي هي الألفاظ يعبر بها عن المعاني" (هراتب العلوم، ص 64) إلى "ما سمع أيضاً من العرب ينقل القنوات المقربون أن هذه لغتهم" (التقرير، ص 202 وكذاك ص 168). وكل ما قاله ابن حزم من ضرورة تعلم التحرر فهو صالح بالنسبة إلى اللغة (أنظر الملاحظة السابقة وقارن بما يقوله الغزالي في ارجاع اللغة إلى السماع في الاحياء، القاهرة، بدون تاريخ، ١، ص 28 وفاتحة العلوم، القاهرة، 1322، ص 35).

47 - يرجع في علم الشعر إلى "ما سمع أيضاً من استعملهم في الأزيان خاصة دون كلّ وزن يستعمل عند غيرهم، أذا يسمى الناس شعراً ما ضمته الأغاريض فقط التي ذكر النديم في كتابه. وأما في مستحبته ومستحبجه فإلى أشياء اصطبغ عليها أهل الاكتثار من روایته والأکياب على تقنيش معانٍ من لفظ عذب وسهل ومعنى جامع للحسن واصابة تشبيه وكناية مليحة ونظم بديع" (التقرير، ص 202)؛ وأنظر كذلك الفصل الخاص بالشعر في المرجع نفسه، ص 206-207 حيث يقسم ابن حزم الشعر إلى صناعة وطبع وبراعة؛ وأنظر كذلك التقسيم الثلاثي الآخر من حيث الحكم الشرعي في رسالة الطهريص، ص 162؛ ثم راجع فيما بعد اقسام الشعر المستحب حفظها والاختلاف الراجح تعبيراً، وراجع الملاحظة 113 وقارن بموقف الغزالي من الشعر في الاحياء، ١، ص 28 و60.

48 - يرجع في علم الخبر إلى "مقدمات قد اضطرت توادر التقليل إلى الاقرار بصحتها من كرون البلاد المشهورة والملوك المعلومين ووقائعهم وسائر أخبارهم مما لا شك فيه" (التقرير، ص 202 وراجع الملاحظة 116).

49 - يرجع في علم الطب (أنظر حدّ الطب) في التقرير، ص 184 إلى "مقدمات صصحتها التجربة أو ما بدا وظهر من قوى الأمراض وما يولدها عن اضطراب المزاج ومقابلة ذلك بقوى الأدوية وذلك كله راجع إلى أوائل العقل والحسن (المرجع نفسه). وتلمس هنا ترداداً في موقف ابن حزم من قاعدة الطب. فمن ناحية تقتصر منفعته على الدنيا فقط، بل حتى هذه المنفعة الدينية فهي

وقطع الكواكب والشمس والقمر والسماءات وأقسام الفلك ومراكمها⁵¹، بـ)
القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب والشمس والقمر في المروج ومقابلة بعضها
بعضًا⁵². أما العلمان الفرعيان فهما: 1) علم البلاغة⁵³ و2) علم العبارة (أي تعبير
الرؤيا)⁵⁴.

أما في مهارات العلوم فإن ابن حزم يعتمد بعدين في تقسيمه للعلوم: بعد
مطلق ونهائي وبعد نسيبي. فتكونن أقسام العلوم "سبعة عند كلّ أمّة وفي كلّ زمان وفي
كلّ مكان"⁵⁵، ثلاثة منها تختلف فيها الأمّ وهي: علم شريعة أمّة ما وعلم أخبارها

محددة (مهارات العلوم، ص 88 ورسالة التوقيف، ص 45-46)، وهو من ناحية أخرى علم
حسن برهاني (المرجع المذكور، ص 46) وهو من العلوم الرفيعة (رسالة التخلص، ص 163)
واحتج للشريعة وتعلم فرض على الكفاية (مهارات العلوم، ص 82 و 87) اذا لابد منه في
الشريعة (المرجع المذكور، ص 82 وراجع الملاحظة⁵⁶). والغزالى نفسه يرجح الطلب الى
التجربة (فاختة العلوم، ص 35) ويعتبر تعلم فرضًا على الكفاية (الأحياء، ١، ص 28)

50 - كل مقدمات علم العدد وال الهندسة من أوائل العقل (القربى، ص 202) ويختiri علم العدد على
"ضبط قوانينه ثم برهانه ثم العمل بذلك في المساحات وغير ذلك" (مهارات العلوم، ص 79)
وكذلك 67 وتعريف الارتساطبقي وتعريف علم المساحة في رسالة التوقيف، ص 45-44).
وهنا أيضًا نلمس ترداداً في موقف ابن حزم من الفائدة من علم العدد، فهذا العلم وإن كان
رقيعاً جداً (مهارات العلوم، ص 67) وحسناً صحيحاً برهانينا (رسالة التوقيف، ص 44)
وضرورياً للشريعة (مهارات العلوم، ص 82 و 87) ولذلك كان فرض تعلم على الكفاية
(رسالة التخلص، ص 163)، إلا أن المتفق عليه إنما في الدنيا فقط (رسالة التوقيف، ص 44
وراجع الملاحظة¹²⁷). والغزالى كذلك يرجح علم العدد وال الهندسة الى العقل (فاختة العلوم، ص
35) ويعتبر تعلم من فروض الكفاية (الأحياء، ١، ص 28).

51 - هذا العلم الحسن الصحيح الرابع (الفصل، ٧، ص 37) ترجع مقدماته الى العدد وال الهندسة
وأوائل العقل والحسن (القربى، ص 202).

52 - ابن حزم من الذين يبطلون القضايا بالتجزء كما هو معروف، لأنّه ذعرى لا غير لتعريفه عن
البرهان (التوقيف، ص 45 ؛ الفصل، ٧، ص 37-39)؛ مهارات العلوم، ص 68، 76، 82، 88 ؛
الأصول والفروع، ص 308 وما بعدها). قارن بما أورده الغزالى فيما يتعلق بقسمي علم التجزء
(الأحياء، ١، ص 50).

53 - انظر تعريف ابن حزم للبلاغة وتقسيمه لها والكتب المؤلفة فيها في الفصل الخاص بها من كتاب
القربى، ص 204-205.

54 - ترجع مقدمات علم العبارة الى سنة نبوية وما قاله علماء العبارة (المرجع المذكور، ص 203).
"وبلاد هذين العلمين [البلاغة والعبارة] التربيع في جميع العلوم مع الطبيع والمراققة في أصل
الخلافة" المرجع نفسه، ومهارات العلوم، ص 80 و 82 (حيث يثبت ابن حزم حقيقة الروايا
باعتبارها التقليدي جزءاً من الثبوة).

55 - المرجع المذكور، ص 78. وقد يطابق هنا تقسيم ابن حزم العلوم الى علوم الأوائل وعلوم العرب
أو علوم الأوائل وعلوم النبوة (رسالة التوقيف، ص 43-48؛ مهارات العلوم، ص 48؛ وراجع
سام يفتر، ابن حزم... ص 235 وما بعدها). وانظر على سبيل المقارنة ما يقوله الغزالى عن

وعلم لغتها، وأربعة منها تتفق فيها الأئمّة وهي: علم النجوم وعلم العدد والطب وعلم الفلسفة التي يعرفها ابن حزم بأنّها "معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص، ومعرفة إلهية"⁵⁶، ويبدو ابن حزم هنا وكأنه يوجد مكاناً للميتافيزيقاً، أي الإلهيات الفلسفية إلى جانب علم الشريعة. وهنا أيضاً يتذكر ابن حزم العلمين الفرعين اللذين "يكونان نتيجة العلوم التي ذكرنا إذا اجتمعت أو من نتيجة اجتماع علمين منها فصاعدان، وهما علم البلاغة وعلم العبارة"⁵⁷. وبذلك تكون أقسام العلوم هي التالية: 1) علم الشريعة بأساسه الأربعة: أ) علم القرآن⁵⁸، ب) علم الحديث⁵⁹، ج) علم الفقه⁶⁰، د) علم الكلام⁶¹، 2) علم النحو⁶²، 3) علم اللغة⁶³، 4) علم الأخبار⁶⁴، 5) علم النجوم⁶⁵، 6) علم العدد⁶⁶، 7) علم المنطق⁶⁷، 8) علم

- علم مختلف بالأعصار والبلدان وعلم تقي أبد الآبدين (ميزان العمل، تحقيق مصطفى أبر العلاء، القاهرة، 1973، ص 52).
- 56 - هرائب العلوم، ص 78؛ وراجع الملاحظة 67.
- 57 - هرائب العلوم، ص 80.
- 58 - هنا يقسم ابن حزم علم القرآن قسمين لا غير: معرفة قراءته ومعرفة معانيه (المرجع المذكور، ص 78؛ قارن بما ورد في الملاحظة 40).
- 59 - ينقسم علم الحديث هنا إلى معرفة متواتة ومعرفة رواه (المرجع نفسه)، وهذا يبدو مطابقاً لما ورد في التقريب (انظر الملاحظة 41).
- 60 - هرائب العلوم، ص 78. وتقسيمه هو نفس ما ورد في التقريب (انظر الملاحظة 44).
- 61 - وينقسم إلى معرفة المقالات والمحاجج وما يصح منها بالمرهات وما لا يصح" (المرجع نفسه). راجع حدود علم الكلام عند ابن حزم وتقدّمه للمتكلمين في رسالة البيان، ص 36-37.
- 62 - ينقسم علم النحو إلى مسموعه القديم وعلمه الحديث (هرائب العلوم، ص 78؛ وراجع الملاحظة 45).
- 63 - "علم اللغة مسموع كله فقط" (المرجع نفسه، وراجع الملاحظة 46).
- 64 - ينقسم علم الأخبار حسب موضوعاته: فاما أن يتعلق بالملك أو بالستانين وأما بالبلاد وأما بالطبقات أو يكون مثثراً. ويعمل علم النسب جزءاً من علم الخير (المرجع المذكور، ص 78-79؛ وراجع الملاحظتين 48 و 76).
- 65 - وهو ينقسم إلى علم الهيئة والقضاء بأحكام النجوم (المرجع المذكور، ص 79؛ وراجع الملاحظتين 51 و 52).
- 66 - راجع الملاحظة 50.
- 67 - وهو "ينقسم إلى عقلي وحسي، أما العقلي فلا هي وطبيعي، وأما الحسي فظيفي فقط" (هرائب العلوم، ص 79). وكأنه هنا يقصد معرفة العالم بكل ما فيه والإلهيات من حيث مصدر المعرفة الحسي والعقلي. ويجيب لهم هذا التقسيم الخزمي للمنطق الاتباه إلى أن ابن حزم يدمج الفلسفة والمنطق في علم واحد (راجع ما ورد في الملاحظة 43).

الطب⁶⁸، 9) علم الشعر⁶⁹. ثُمَّ العلمان الفرعيان: 1) علم البلاغة⁷⁰ و 2) علم العبارات⁷¹.
ـ فهذه هي الأفانين التي يطلق عليها في قديم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم⁷².
فالبعد المطلق يتمثل في عدد العلوم الاجتمالي (وهو كونها سبعة) وفي مجرد وجود بعض
العلوم دون محتواها المعين (وهي علوم الشرعية والأخبار واللغة)، وفي الاشتراك في
العلوم التي يمكن أن نسميتها علوم حكيمية (أي العلوم الفلسفية) أو علوم الأوائل.

وكما يلاحظ نجد تطابقاً تماماً في خصوص عدد العلوم بين التقسيمين
الواردين في التقريب وفي المراتب. إلا أن ابن حزم فصل في الأول ما أجمله في الثاني.
فجمع داخل ما سماه بعلم الشرعية - والأمر يتعلق هنا بشريعة الإسلام⁷³ - علم القرآن
وعلم الحديث وعلم الفقه وعلم الكلام، هذا العلم سماه في التقريب بعلم المذاهب
وهو الذي خصص له جزءاً كبيراً من كتاب الفصل⁷⁴.

أما الاختلاف الذي لمسناه بين نصي التقريب والمراتب فهو لا يعني وجود
تناقض في موقف ابن حزم في خصوص حركية العلوم أو ثباتها، بل سبب ذلك هو
كون ابن حزم يرى أن العلوم اكتملت ونضحت وأدركت حالتها النهائية عند
المسلمين دون غيرهم (وهو فضل أرسطو الذي نضحت معه الحكمة في نظر فلاسفة
الإسلام)، فهو يهتم أساساً بتقسيم العلوم على ما هي عليه عندهم والواجب عليهم

68- يقسم ابن حزم علم الطب إلى قسمين: الأول منها طب النفس "وهو نتيجة علم المطلق
باصلاح الأخلاق ومداواتها وصرفها عن الافراط والتقصير واقامتها على الاعتدال". والثاني
طب الأجسام "وهو ينقسم إلى معرفة الطياع الجسمانية ومعرفة تركيب الأعضاء ومعرفة العلل
وأسبابها وما تعارض به من الأدوية وتعييز القوي من الأدوية والأغذية"، وينقسم أيضاً إلى
عمل باليد كمالجبر والبط والكي والقطع، وعمل في صرف قوى العلل بقوى الأدوية، كما
ينقسم إلى "حفظ الصحة ليلاً يحدث المرض ثم معاناة المرض" (مراتب العلوم، ص 79-80؛
وراجع الملاحظة 49). قارن بتقسيم الطب عند الغزالي إلى طب البدن وطب النفس (ميزان
العمل، ص 72).

69- وينقسم إلى روابته ومعانبه ومحاسنه ومعاييره وأقسامه وزرته ونظمها" (مراتب العلوم، ص 80؛
وراجع الملاحظة 47).

70- راجع الملاحظة 53. وهو إما فضيلة أو عكسها حسب استعماله (المراجع نفسه).

71- الذي "هو طبع في المعتبر مع عرن العلم عليه ولا يقطع بصحته الا بعد ظهور ذلك عليه لا قبله"
(المراجع نفسه، وراجعاً للملاحظة 54).

72- المراجع نفسه.

73- "وقد بينا أن كل شريعة سوى الاسلام فباطل" (المراجع المذكور، ص 78، وكذلك 73 و 74؛
رسالة التوفيق، ص 53). وهو موضوع خصص له ابن حزم جزءاً كبيراً من الفصل.

74- التقريب، ص 202.

تعلّمها. لذلك نراه يقول: "الواجب الاقتصار على شريعة الحق، وعلى كلّ ما أعاد على التبّحّر في علمها"⁷⁵. ويبدو لنا من المفيد أن نذكّر في هذا الإطار نظرة ابن حزم إلى علم الأخبار. إذ هو يستنبع من مقارنة تواريخت مختلف الأسم والملل أنَّ "أصحّ التواريخت عندنا تاريخت الملة الإسلامية"⁷⁶. والأمر الذي يوّيد ذلك هو أنه لو أخذنا عبارة ابن حزم من أنَّ "العلوم تقسّم أقساماً سبعة عند كلّ أمّة وفي كلّ زمان وفي كلّ مكان" على ظاهرها وما قد يتقدّر إلى الأفهام من دلالة مطلقة لا تقيد فيها فلن نفهم لماذا لا يذكر في تقسيمه جملة من العلوم سبق أن وجدت عند الأمّة ومنها علم السحر والطلسمات والموسيقى والكيمياء، الا أنَّ نرجع سبب ذلك إلى كونه ينفي عنها طابع العلمية، ولذلك يذكّر هنا علم النجوم (أي العلمي البرهاني) دون التتحسّم (أي القضاء بالنجوم) الذي يبطله⁷⁷.

ويمكّن في هذا الإطار أن نفهم تقسيم ابن حزم العلوم من حيث حاجة الناس إليها وتطور هذه الحاجة، فيكون تصنيف العلوم الذي يذكّره غير التصنيف الذي كان عند المتقدّمين، بل التصنيف المعاصر له. وفعلاً يقول ابن حزم: "إنما تتكلّم على ما ينتفع به الناس في كلّ زمان مما يتوصّلون به إلى مطلوبهم من ادراك العلوم"⁷⁸. فيمكّننا أن نقسّم العلوم إذن إلى علوم مندرسة⁷⁹ لا وجّه للاهتمام بها (ومن هذه العلوم علم السحر وعلم الطرسمات وعلم الكيمياء وعلم الموسيقى والملحون، حسب تقسيم الأوائل لها باعتبار تأثيرها في النفس)⁸⁰، وإلى علوم باقية نظراً إلى بقاء الحاجة

75 - هراتب العلوم، ص 78.

76 - المرجع نفسه.

77 - راجع الملاحظة 52.

78 - التقرّيب، ص 201؛ وراجع CRUZ HERNANDEZ، المرجع المذكور، ص 251، 252.

79 - إن السالفين قبلنا كانت لهم علوم يروّاطلُون على تعليمها، ويرثُوها الماضي منهم الآتي. ثم إن تلك العلوم ما يبقى وبقيت الحاجة إليها، ومنها ما درس رسماً، ودثرت أفلاماً، وانتَجت جملة فلم يبق إلا اسمه" (هراتب العلوم، ص 59).

80 - يطّلّ ابن حزم حقيقة هذه العلوم فيقول: "إن من رأيتُمه يدعى علم الموسيقى والملحون، وعلم الطرسمات، فإنه مخرب كذاب مشعرد وقاح، وكذلك من وجدته يتعاطى علم الكيمياء" (المرجع المذكور، ص 60). الا أن الفرق هنا أن الموسيقى والطرسمات أمكن لها أن يوجدان ثم عندما ي بينما لم يتحقق السحر ولا علم الكيمياء أبداً (المرجع نفسه، وكذلك المثلثي، ١، ص 36-37)، في خصوص ابطال السحر)، وذلك مطابق لقول ابن حزم بالطابع. قارن بما يقرره الفرزالي في ذمّ السحر والطرسمات (الأحياء، ٤، ص 28، 49، 65).

إليها وهي العلوم النافعة في الوقت والواجب الاهتمام بها وتعلمها⁸¹. فلما تشد العلوم لذاتها، أي إذا لم يكن الغرض منها إلا معرفة الأشياء على ما هي عليه، بل إلا إذا كانت حقيقة، ولما يتوقع منها من نفع، "المجهل لا خير فيه والعلم إذا لم يستعمله صاحبه فهو أسوأ حالاً من الجاهل، وعلمه حجة عليه"⁸². ولكن ما هي طبيعة هذا النفع الذي يقصده ابن حزم؟

لا يخرج هذا النفع في كونه يهم الإنسان عن أن يتعلق إما بالدنيا وأما بالأخرة. وفي الدنيا لا تتفق العلوم إلا في اكتساب مال أو حفظ صحة الجسم لا غير. إلا أن جدوى العلوم تبقى محدودة جداً، والأفضل من حيث النجاعة عدم اتباع طريق العلم لتحقيق هاتين الغايتين: فلاكتساب المال سبل أخرى اجدى بكثير، وكذلك لحفظ صحة الحيوان فالطلب لا يفيد كثيراً⁸³. ويتبين من ذلك أنه حتى وإن كان للعلوم المتعلقة بحياة الإنسان الدنيا حظ من النفع فإنه محدود جداً لزواله السريع⁸⁴. أما النفع الحقيقي المنشود بتحصيل العلوم فهو المتعلقة بحياة الإنسان في الآخرة. يقول ابن حزم: "أفضل العلوم ما أدى إلى الخلاص في دار الخلود ووصل إلى الفوز في دار البقاء. فطالب العلوم بهذه النية هو المستعرض بطبع يسير راحة الأبد، وهو ذو الصفة الرابحة والسعى المنجح الذي بذلك قليلاً واستحق كثيراً، وأعطي تائفاً وأخذ عظيمـاً. وهو الذي عرف ما لا يقى معه فزهد فيه، وميز ما لا يزايه فسعي له"⁸⁵. ولا مخلص في

81 - مراتب العلوم، ص 60.

82 - القريب، ص 195. يقول ابن حزم عن حقيقة العلم انه يطلب : "لينتفع به طالب، وينتفع به غيره في داره العاجلة وداره الآجلة التي هي عل قراره ومكان خلوده" (المرجع المذكور، ص 75).

83 - فإن قالوا إن لهذه العلوم معايش ومكاسب، قلنا هي أضعف المكاسب وأقل المعايش سعة، فإذا ليس غرضكم الا هذه، فالتجارة والزراعة وصحبة السلطان أجدى بالملبس وأوسع بالوفر حظاً مما أنتم عليه" مراتب العلوم، ص 89 و كذلك ص 61-62؛ والطحيص، ص 171، حيث يقول ابن حزم خاصة: "لو طلب الدنيا على وجهها لكان أثمن لأمره وأعظم طهراً وأكثر ماله وأوفر للذلة وأتم هبته، وأقل لوزره، وأخف لذاته".

84 - مراتب العلوم، ص 62. "كل علم قلت منفعه، ولم تكن مع قلتها إلا دنياوية وعاش من جهله كثيـر من علمـه - مدة كونهما في الدنيا - فإن العاقل الناصح لنفسه لا يجعله وكده، ولا يفني في عمره" (رسالة التوفيق، ص 46 و كذلك ص 45).

85 - مراتب العلوم، ص 62-63. فالراجـب على العـاقل لا يقطع دهرـه الا بطلب مـعرفـة ما يـنـجـيـهـ في مـعادـهـ" (رسالة التوفيق، ص 54).

ـ الآخرة إلا إذا بحثنا في الشرائع عن حقيقة الأمر فيها حتى نتعرى على شريعة الحق فنؤثر
علمها على كل علم.⁸⁶

تبعد الحاجة من العلوم ذات طبيعة دينية بالأساس في نظر ابن حزم⁸⁷ بل إن نظرته إلى العلوم تكاد تكون أخرى بمعناها: "لولا طلب النجاة في الآخرة لما كان طلب شيء من العلوم معنى لأنّه تعب، وقاطع عن لذات الدنيا المتعجلة...، فلو لم يكن آخرة يؤدي إليها طلب العلوم لما كان أحد أسوأ حالاً من المشغل بالعلم".⁸⁸

وبذلك يصل ابن حزم إلى ثبات التكامل بين علوم الأوائل وعلم الديانة⁸⁹ والتقريب بين "الحقيقة" و"الشريعة"⁹⁰؛ ذلك أنه لا معنى في نظره لوجودنا في هذه الدنيا ولا خلاص في آخرتنا إلا بعلم الشريعة.⁹¹

ـ وإذا تبنت المعنى الذي تكون به العلوم نافعة أمكننا حينئذ فهم ترتيبها وتقاضيها، لأن ذلك هو المبدأ في علم تدبير العلوم وتصريفها. وهذا هو المعنى

ـ مراتب العلوم، ص 84-85. وهذا أمر "واجب على كل من لا يقر بالمعاد وعلى من يشك بالمعاد كرجراه على من يقر بالمعاد" (المراجع المذكور، ص 86). وفي هذا المضمار لا يقصى ابن حزم امكانية الانتفاع من علم الشرعية انتفاعاً عاجلاً، إذ يقول: "إن المشتغل بعلم الشرعية محصل الأمان من السلطان والخاصة وال العامة..." (المراجع المذكور، ص 85)؛ هنا بالإضافة إلى أن "من فضل العلم والأكباب على طبله والعمل بموجبه أنك تحصل على طرد الممّ الذي هو الغرض الجامع لجميع المقصود من كل قاصد أولها على آخرها" (التقريب، ص 201). قارن بما يقول الغزالى حول عموم الفرع من العلوم الدينية (فاختة العلوم، ص 5).

ـ وأشار سالم يفتر في مقاله الذي سبقت الاشارة اليه إلى أن ابن حزم "يتعامل مع العلوم لا من حيث هي علوم في ذاتها بل من حيث هي علم يمكن أن تكون أو لا تكون لهافائدة دينية" (تصنيف العلوم، ص 73 وكذا ص 81 و 84).

ـ مراتب العلوم، ص 90. يقول ابن حزم : "فإن اشتغل مغفل عن علم الشرعية بعلم غيره، فقد أساء النظر وظلم نفسه، إذ آخر الأذى والأقل منفعة، على الأعلى والأعظم منفعة؛ فإن قال قائل إن في علم العدد والمليمة والملطخ معرفة الأشياء على ما هي عليه. قلنا إن هذا حسن إذا قصد به الاستدلال على الصانع للأشياء بصحته، ليتدرج بذلك إلى الفوز والنجاة والخلاص من العذاب والنكد؛ وأما إن لم يكن الغرض الا معرفة الأشياء الحاضرة على ما هي عليه فقط، فطالب هذه العلوم... إلى أن يوصى بالفضل والحمافة أقرب منه إلى أن يوصى بالعلم، إذ حقيقة العلم هو ما قلنا إنه يطلب لينتفع به طالب، وينتفع به غيره في داره العاجلة وداره الآجلة" (المراجع المذكور، ص 74-75).

ـ المراجع المذكور، ص 87. قارن بالغزالى الذي يقول إن العلم هو التفقه في الدين" (الإحياء)، ١، ص 8-12 و 56.

ـ "علم الشرعية الذي هو الحقيقة" (مراتب العلوم، ص 89).

ـ "التي لا معنى لخروجنا إلى هذا العالم غيرها، ولا خلاص لنا ولا سلامه عند خروجنا من الدنيا إلا بها" (المراجع المذكور، ص 87)؛ وكذلك: "غرضنا من الكون في الدنيا والمطلوب بتعلم العلوم... وهو المعرفة بالشرعية والإعلان بها والعمل بموجبها" (المراجع المذكور، ص 81).

المقصود بعنوان مراتب العلوم. فكلما كان العلم أدنى كان أفضل، لذلك وجب عند طلب العلوم ترتيبها من حيث كون بعضها غاية والآخر وسيلة، فنقدم ما لا يتوصل إلى سائره إلا به ثم الأهم فألا ينفع . فتكون كل العلوم بذلك وسائل تخدم علم الشريعة الذي هو الغاية القصوى⁹². لذلك يلح ابن حزم على علاقة العلوم وارتباطها ببعضها البعض⁹³ وعلى عدم الاقتصار على علم دون آخر⁹⁴، إذ هو يقصد توظيف كل العلوم لخدمة علم الشريعة⁹⁵.

وما دمنا قد تمكنا من ترتيب العلوم باعتبار بعضها غاية واعتبار البعض الآخر وسيلة، أي تحديد ما سميـاه "تدبيـراً" يتعلـق بالعلم، لم يبق إلا أن نستخلص البرنامج الذي يحدـده ابن حزم لطلـاب العلم ليـتبعـه.

92 - المرجع المذكور، ص 65. ويقول الفزالي في هذا الصدد: "العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا بعضها طريق إلى البعض والباقي مراء ذلك الترتيب والتدريج" (ميزان العمل، ص 130). وانتظر

كذلك تفاضل العلوم وأفضلية علم الشريعة في نظره (المرجع المذكور، ص 52 و 132) وترتيبه للعلوم والتعليم وعلوم الآلة (الإحياء، I، ص 29 و 67؛ فاتحة العلوم، ص 15 و 35).

93 - مراتب العلوم، ص 81-82؛ رسالة الطخيس، ص 160.

94 - مراتب العلوم، ص 81 و 90. ويلاحظ سالم يفوت فعلاً أن " موقف ابن حزم يؤكد على العلوم من منظور شرعي" (تصنيف العلوم، ص 84).

95 - يعتقد ابن حزم كل الذين يقتصرون على علم واحد ويزدرون بسائر العلوم "لنظيرهم الفاسد انه لا علم الا الذي طلبرا فقط. وكثيرا ما يعرض هذا للمبتدئ في علم من العلوم وفي عفنوان الصبا وشدة المداهنة... فقصدنا أن نري كل من هذه صفتـه أحد وجهـين: أما نقص علمـه الذي يتعـيـجـ به عن غيرـه من العـلوم؛ أو فـاقـه عـلمـه ذـلـك إـلـى غـيرـه من العـلومـ، وـاتـه إـن لـم يـضـفـ غـيرـه من العـلومـ إـلـى عـلمـهـ كـانـ نـاقـصـاـ لـا يـتـيـغـرـ بـهـ كـبـيرـ مـنـفـعـةـ بـلـ لـعـلهـ يـسـتـضـرـ بـهـ جـداـ" (مراتب العلوم، ص 86 و كذلك 77). حتى إن كان هذا العلم الذي وقع الاقتصار عليه هو علم الشريعة فإن هذا نقص شديد (المرجع المذكور، ص 87). وتحذر الملاحظة هنا ان ابن حزم إن كان يعتقد "الذين يمتهـنـون بـعـلومـ الـأـوـالـ نـاشـدـينـ فـيـهـ ماـ لـا يـكـنـهـمـ التـعـرـرـ عـلـيـهـ إـلـى عـلـمـ النـبوـةـ" في رسالة التـوقـيفـ متـلـماـ يـشـيرـ إـلـى ذـلـكـ سـالـمـ يـفـوتـ (تصـنيـفـ العـلـومـ، ص 80) فهو يـتـقـدـ كذلكـ منـ يـتـحـدـثـ عـنـ كـتـبـ الـأـوـالـ وـلـمـ يـطـالـعـهـاـ (رسـالـةـ فـيـ الرـدـ عـلـىـ الـهـافـلـ منـ بـعـدـ، ضـمـنـ وـسـائـلـ ابنـ حـزمـ صـ 10؛ الأـصـوـلـ وـالـفـرـوعـ، صـ 220) وـيـهـاجـمـ عـلـىـ حدـ سـرـاءـ الـذـيـنـ اـقـتـصـرـواـ عـلـىـ عـلـمـ الـعـربـ، مـنـ خـلـقـ وـشـرـ وـعـرـوـضـ، وـالـذـيـنـ وـقـفـواـ عـنـدـ عـلـمـ الـأـوـالـ، مـنـ طـبـ وـهـنـدـسـةـ وـمـنـطـقـ (الـفـصـلـ، II، صـ 91 وـمـاـ بـعـدـهـ؛ الأـصـوـلـ وـالـفـرـوعـ، صـ 213 وـمـاـ بـعـدـهـ). وـهـوـ يـرـضـحـ مـرـفـقـهـ بـكـونـهـ لـمـ يـقـصـدـ أـبـدـاـ "تـقـيـيـمـاـ لـشـيءـ مـنـ هـذـهـ الـعـلـومـ..." لـكـنـ تـقـصـاـ لـمـ قـصـدـ بـلـهـ ذـمـ سـائـرـ الـعـلـومـ وـتـقـصـهـاـ" (مراتـبـ الـعـلـومـ، صـ 89).

96 - المرجع المذكور، ص 81 و 87.

III - البرنامج التعليمي

يبدأ ابن حزم بالإشارة إلى سبل العلم العائمة، فيبين كيف لا يتوصل إلى العلوم إلا بطلب، وهذا الطلب لا يتحقق إلا بسماع وقراءة وكتابة⁹⁷. ثم يحدد بصفة أدق المنهاج التربوي الواجب تعلمه على الطالب. وهو يرسم لهذا الفرض مراحل متالية لا يتقلّل الطالب من مرحلة إلى التي تليها إلا بعد احكام العلوم المقدمة في المرحلة الأولى. ويتوارح هذا الإحکام بين حدین: حد أدنی، أو كمية دنيا لا يقتصر من العلوم على ما دونها، وحد أقصى ينclud بعده الاتفاف المتشود من علم ما⁹⁸. فلا يجب أن ننسى أننا يازاء علم تدبير العلم وأنّ العلوم وسائل متفاضلة بحسب موقعها من علم الشريعة، كما سبق أن بيننا، فإذا حققنا الغرض منها وأدركنا مستوى معينا فإنّ التعمق أكثر يعتبر فضولاً لا طائل من ورائه⁹⁹. ولا يقتصر ابن حزم في هذا البرنامج على ذكر العلوم الواجب تقديرها، بل يذكر كذلك الكتب الواجب تدریسها في كلّ علم ويرتّبها بالترتيب حسب الصعوبة في قراءتها. وينطلق هذا المنهاج التعليمي من سن الخامسة¹⁰⁰ ويمكن تحديد مراحله كما يلي:

المراحل الأولى: يعهد فيها بالطفل لتعلم الخط وتاليف الكلمات من المروف ثم القراءة. "والحد الأدنى لا ينبغي أن يقتصر المتعلم على أقل منه أن يكون الخط قائم الحروف، بينما صحيح التاليف الذي هو الهجاء... وأما التزييد في حسن الخط فليس

97 - المرجع المذكور، ص 63.

98 - المرجع نفسه؛ التقريب، ص 199؛ رسالة الطخيم، ص 160-161. وإن نلسن ترددًا لدى ابن حزم في خصوص المقدار الواجب تحصيله من العلوم، فهو من ناحية يتصفح بالأخذ من كل علم طرقاً وأن لا يشتمل الطالب "من سائر العلوم إلا بقدر ما يعرف به أحقرها، ويزيل عن نفسه عمي الجهل...، وما يتعلّق بالديانة منها ثم يرجع إلى ما فيه من خلاصه" (رسالة التوقيف)، ص 54؛ مراتب العلوم، ص 65، 71، 77، 82). ويصبح من ناحية أخرى بالاستكثار والتزييد من العلوم حتى لا "تغدر من النظر في العلوم التي قدمنا إلّا في أوقات أداء الفرائض والنظر فيما لا بد ذلك منه من المعاش" (التقريب، ص 199؛ مراتب العلوم، ص 75-76).

99 - يبدو شغل ابن حزم الشاغل هنا هو الاختصار على المقدار المعين من علوم الوسيلة "والانصراف إلى الأهم والأوّل من سائر العلوم" (المرجع المذكور، ص 65) وقد طرق الغزالي مشكلة التعمق في العلوم إذ يرجى في نظره في كل علم اقتصار واقتضاد واستقصاء (الأحياء، ٤، ص 66-67) وبعدد القدر المحمد من العلوم المحددة (المرجع المذكور، ص 65) وبعدد مدى التعمق بالنسبة إلى اللغة والنحو والقرآن والحديث والحساب والطب (المرجع المذكور، ص 67).

100 - مراتب العلوم، ص 63.

هو نضيلة...¹⁰¹. هذا في شأن الكتابة، أما القراءة فحذّر تعليمها هو أن يمهر الطالب في قراءة كل كتاب بلغته ويفهمه¹⁰². ويجب أن يصاحب هذه المرحلة حفظ القرآن الذي يمكن الطالب من أمرين: التدرب على قراءته وتغرين اللسان على تلاوته، ثم الاستفادة من عهوده الفاضلة ووصاياته الكريمة¹⁰³.

المرحلة الثانية: يكون فيها الانتقال إلى علم النحو واللغة معاً نظراً لارتباطهما الوثيق.

أ - النحو: والفائدة منه بيّنة إذ يعسر على من جهله فهم ما يقرأه من العلوم. وأما الحد الواجب تحصيله فهو التمكن من كلّ ما يتصرف في مخاطبة الناس وقراءة تاليهم، أي أن الطالب يتمكّن من ادراك اختلاف المعاني باختلاف الحركات في الألفاظ ومواقع الاعراب منها. وهذا الغرض لا يمكن للطالب أن يقتصر على أقلّ من كتاب الواضح للزبيدي أو الموجز لابن السراج¹⁰⁴، وأنقى ما يجب أن يصله هو أحكام كتاب سويه¹⁰⁵. "أما التعمق في علم النحو ففضول لا منفعة بها بل هي مشغلة عن الأوّل وقطعة دون الأوّل والأهم، وإنما هي تكاذيب فما وجه الشغل بما هذه صفتة"¹⁰⁶. ذلك أن ابن حزم يرفض علل التحويين باعتبارها تحكم كما كاذباً، إذ اللغة لا تتعلّل بل ترجع كلها إلى السماع لأنها توقيف إلهي.

ب - اللغة: ويكتفي في بيانفائدة منها أن النشأة والزيرية والعيش لا يمكن إلاّ بها¹⁰⁷. وإن كان ابن حزم يضع حدّاً أدنى في معرفة اللغة فإنه يطلقه من الجانب الآخر، خلافاً للنحو، والسبب في ذلك هو على حد قوله: "أن اللغة كلّها حقيقة وذات أوضاع

101 - المرجع نفسه. انظر دور الكتابة والكتب في حفظ العلم وتوارثه (القريب، ص 5؛ هراتب العلوم، ص 76).

102 - المرجع المذكور، ص 64.

103 - المرجع نفسه. أما الحد الأدنى الواجب حفظه من القرآن فهو أم القرآن وشيء معها ولر سورة (رسالة التخلص)، ص (160).

104 - هراتب العلوم، ص 64؛ (القريب)، ص 3.

105 - هراتب العلوم، ص 65. ويقترح ابن حزم كذلك كتاب الجمل لأبي القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الراجحي الدمشقي (القريب)، ص 199؛ رسالة التخلص، ص (163).

106 - هراتب العلوم، ص 65؛ (القريب)، ص 168. راجع تقدّم ابن حزم لعمل التحويين، الملاحظة 45.

107 - رسالة التوقيف، ص 49. يرى ابن حزم أن المثال هو الذي ابتدأ تعليم الإنسان الأولى اللغات والصناعات، وهذا الإنسان علمها بعد ذلك سائر ثوابعه (المرجع المذكور، ص 50-51؛ الأحكام، ص 28) وحسب ابن رشد يرى ابن حزم أن "قوى الأدلة على وجود النبرة هر وجرد هذه الصنائع" (نهافت الدهافت، نشرة موريس بريج، بيروت، 1987، ص 208). وراجع عن نظرية ابن حزم في اللغة، يفوت، ابن حزم...، ص 117 وما بعدها؛ CRUZ HERNANDEZ،

المرجع المذكور، ص 287-289؛ ARNALDEZ, Grammaire..., 137 sq. f.

صحاح وعبارات عن المعاني ولو كانت اللغة أوسع حتى يكون لكل معنى في العالم اسم مختص به، لكنه أبلغ لفهم وأحلى للشك وأقرب للبيان¹⁰⁸. والحمد الأدنى في ذلك هو الاطلاع على كتابين وهما: الغريب المصنف لأبي عبيد وختصر العين للزبيدي¹⁰⁹. هذان الكتابان يجيزان الطالب من اللغة في تحصيل المستعمل الكبير التصرف وترك ما هو غير مستعمل علة إذا صادفته ألفاظ مستغلقة عند قراءته الكتب¹¹⁰. ويمكن أن يوغل في علوم اللغة فيطلع على خلق الإنسان والفرق ثابت والمذكرا والمؤنث لابن الأباري والمصدود والمقصور والمهموز لأبي علي القالي والبابات لأبي حنيفة أحمد بن داود الديبوري¹¹¹. ويمكن أن يتمم الطالب تعليمه في هذه المرحلة بحفظ بعض الشعر وخاصة منه الذي يحتوي على الحكم والخير كشعر حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وصالح بن عبد القدوس¹¹². أما ضروب الشعر الواجب تخفيتها فهي أربعة:

- أ - الأغزال والرقيق لكونها تحت على الصيابة وتدعى إلى الفتنة والخلاعة.
- ب - أشعار التصعلك والمحروب كشعر عنترة وعروبة بن الورد وسعد بن ناشر لكونها تثير النغوس وتهيج الطبيعة وربما أدت بالمرء إلى هلاك نفسه في غير حق وخسارة الآخرة.
- ج - أشعار التغرب وصفات المقاوز واليد المهامه لأنها تسهل التحول والتغرب.
- د - الطحاء وهو أفسدتها لأنّه يهون على المرء "السفاهة والندالة والكسasseة وغزيرق الأعراض وذكر العورات وانتهاك حرم الآباء والأمهات وفي هذا حلول الدمار في الدنيا والآخرة"¹¹³.

108 - مراتب العلوم، ص 65. ولذلك ينصب بالاستكثار من دواوين اللغة والايصال فيها (رسالة الطخيص، ص 163). راجع عن احترام ابن حزم للغة باعتبار أصلها الاهلي (ترقيف) ومتناقضتها للواقع ARNALDEZ، المقال المذكور، ص 815-817.

109 - مراتب العلوم، ص 65؛ رسالة الطخيص، ص 163.

110 - مراتب العلوم، ص 64-65؛ وراجع عن تطور اللغة ARNALDEZ، المقال المذكور، ص 817.

111 - مراتب العلوم، ص 65.

112 - المرجع نفسه؛ رسالة الطخيص، ص 163. ونلاحظ على سبيل المقارنة ان الفرزالي يبيح العلم بالأئمّة التي لا سخف فيها (الأحياء، I، ص 28).

113 - مراتب العلوم، ص 65-66. أما المدح والثناء فهما صنفان من الشعر المباح أو المكرورة، فلا ينهى عنهما نهيا تماما ولا يغضّ عليهما. وهم مباحان لما فيهما من ذكر الموت ومكروراه لاما فيهما من كذب (المرجع المذكور، ص 67؛ وراجع الملاحظة ص 47).

لذا كان من المواجب عدم الاكتار من رواية الشعر، بل نكفي منه على ما يتمم معرفتنا باللغة وال نحو.¹¹⁴

المرحلة الثالثة: يقع فيها الانتقال إلى علم العدد، ويكون ذلك مباشرة بعد الحكام النحو واللغة. فيحكم الطالب حيثما عمليات الضرب والقسم والجمع والطرح والتسمية، ويطلع على علم المساحة وعلم الأرماتيقي (وهو علم طبيعة العدد) ويتمكن في كتاب إقليدس¹¹⁵. أما الفائدة من هذا العلم "الربيع جداً" فهي في "معرفة نسبة الأرض ومساحتها وتركيب الأخلاق ودورانها ومراتها وأبعادها، والوقوف على براهين كل ذلك وعلى دوران الكواكب وقطعها في البروج".¹¹⁶

والملاحظ هنا هو أن حزم، وإن كان يقرّ بكون المعرفة من علم العدد وعلم المساحة محدودة¹¹⁷، فهو ينسب إلى علم الهيئة فائدة جليلة لأنّه، حسب قوله، "يقف به المرء على حقيقة تناهى جرم العالم وعلى آثار صنعة الباري في العالم فلا يبقى له إلا مشاهدة الصانع فقط؛ وأما الصنعة والإدارة والتراكيب فقد شاهد كل ذلك".¹¹⁸

المرحلة الرابعة: يدرس فيها الطالب حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقضيات والقرائن والنتائج. والفائدة منه هي معرفة البرهان وتمييزه عمّا ليس ببرهان، والوقف على كل الحقائق وتمييزها من الأباطيل بصفة قطعية، وهذا أمر يعمّ نفعه كل الحالات، فلا يتصور التطرق إلى علم من العلوم دون إحكام المنطق¹¹⁹. وربما أذيع ابن حزم الفلسفه وحدود المنطق في علم واحد يقرّ بفضله وبعموم منفعته إذ به "تقع معرفة العالم كلّه بكلّ ما فيه"¹²⁰. وهذا السبب نراه يلتحق

114 - و موقف ابن حزم هنا ليس مردّه إلى فسور في صناعة الشعر بل سببه الانصراف درسا إلى ما هو أهم وهو علم الشرعية. يقول ابن حزم: "ولا يظنّ ظان أنّ هذا علم جهله أنه قدّمه في علم من داخلينا أو بلغه أمنّنا كيف توسعنا في رواية الأشعار، وكيف تمكّنا من الإشراف على معانٰتها، وكيف وقرفنا على أقانيش الشعر وعاصمه وأقسامه، وكيف فرقنا على صناعته..." (المراجع المذكورة، ص 67؛ وراجع الملاحظة 47).

115 - المرجع نفسه. وذلك لأنّه "علم حسن صحيح برهاني" (رسالة التوفيق، ص 44).

116 - مراتب العلوم، ص 67؛ رسالة التوفيق، ص 45؛ الفصل، 7، ص 37.

117 - لأن معرفته تقتصر على الدنيا فقط (رسالة التوفيق، ص 44-45؛ راجع الملاحظة 50).

118 - مراتب العلوم، ص 67؛ رسالة التوفيق، ص 45؛ الفصل، 7، ص 37؛ وراجع الملاحظة 50.

119 - مراتب العلوم، ص 71؛ وراجع الملاحظة 43.

120 - رسالة التوفيق، ص 43.

بهذه المرحلة دراسة الطبيعيات وعوارض الجو وتركيب العناصر والحيوان والنبات والمعادن والتشريح¹²¹.

المرحلة الخامسة: هي مرحلة علم الأخبار القديمة والحديثة. وقد تبين من مقارنة تواريخ الملل المختلفة وتحديد نصيب كل واحد منها من الصحة أن أصحها هو تاريخ الملة الإسلامية. لذلك يرى ابن حزم أن يقتصر عليها الطالب بعلم التاريخ تقلب علم بطلاً¹²². أما القائدة من ذلك فهي عظيمة، إذ يدرك الطالب بعلم التاريخ تقلب أحوال الدنيا فيزهد فيها ويتبع الفضيلة¹²³. ونظراً إلى هذه القائدة لا يرسم ابن حزم حدّاً أقصى في طلب علم التاريخ، بل هو يتصحّح الطالب أن " يجعل هذا العلم خاصة وقت راحته وسامته من تعلم غيره من العلوم، فإنّ هذا العلم سهل جداً ومنشط وممتنعه ولذاته، لا يتبع لأحد أن يخلو منه فلا يدرى أثراً ولا ما تقوم به الحاجة من الأخبار التي يضطرّ إلى العلم بها حقيقة، بل يكون عزلة من قدر أن العالم لم يكن إلا مذ كان هو"¹²⁴.

المرحلة السادسة: وفيها يقع النظر في علم الشريعة، ويطلّب منّا النظر في مسائلها ترتيباً معيناً¹²⁵.

- على الإنسان بالأولى أن يعرف "ما له خرج إلى هذا العالم وما إليه يرجع إذا خرج من هذا العالم"¹²⁶، وأن يدرك تصرّف الحياة الدنيا.

- فيجب حينئذ طلب البرهان على أن "هل العالم محدث أو لم ينزل"¹²⁷.

121 - القائدة من التشريح كالقائدة من علم الهيئة وهي الرقوف على "عكم الصنعة وتأثير الصانع وتألّف الأعضاء وأخيار المدبر وحكمته وقدرته" (هراتب العلوم، ص 71؛ وانظر تفصيل ذلك في الفصل، ١، ص 22-23).

122 - هراتب العلوم، ص 71 و 78-79.

123 - المراجع المذكور، ص 71. يطلب ابن حزم - كما هو معروف - في مدح علم الأخبار بمقدّس طريقة للتحقق من صحة الأخبار (المراجع المذكور، ص 71-72).

124 - المراجع نفسه، وراجع الملاحظتين 48 و 64.

125 - المراجع المذكور، ص 72-73؛ رسالة التوقيف، ص 48-53. قارن باستدلال ابن حزم على عقيدته (الغلبي)، ١، ص 2 وما يليها).

126 - هراتب العلوم، ص 72؛ رسالة التوقيف، ص 48، حيث يبدو الأنبياء وأكثر علماء الأولياء والفلسفية متتفقين على أن العالم محدث. وبصفة أدق أثبتت سقراط وأفلاطون حدوث العالم بينما نسب إلى أرسطو القول بقدمه (المراجع المذكور، ص 54).

127 - هراتب العلوم، ص 72. وهنا تبدو القائدة من العدد جليلة في خدمة الشريعة، إذ بالعدد يدرك الإنسان تناهي المرجودات وتناهي العالم وذلك باحصاء عدد أزمانه وعدد اشخاصه وأنواعه

- ثمَّ هل له محدث مبدئ أو لا¹²⁸.

- ثمَّ هل أنَّ مبتدئَ العالم ومحدثَه واحدٌ أمْ أكْثَرُ، وهذا هو النَّظر في توحيد المحدث¹²⁹.

- ثمَّ البحث في النِّبوة وأمكانيتها ووجوبها أو امتناعها، ووجودها بالأخبار الضرورية.

فيقارن بين النِّبوات ويقتنع ببطلان كُلَّ الديانات ويقف عند "من صحت لـه البراهين

بنبوته، وأنَّه عن الله عزَّ وجلَّ يتكلَّم وعن عهوده يختر¹³⁰".

- الاطلاع على أوامره ونواهيه فيعمل بها، "فهذا [طريق] الخلاص وشارع النجاة

وخلأ الفوز التي من عاج عنها طال تحيره وترددَه وافتقرت به السبل حتى يهلك

خاسراً نادماً¹³¹".

نلاحظ من ناحية أولى أنَّ علم الشرعية هنا يجمع في محتواه أساساً بين أصول الدين وبين الفقه، وأنَّه من ناحية ثانية هو الذي يتوج تقسيم العلوم، وهو في نفس الوقت الغاية القصوى التي يؤدي إليها التعليم. فهو إذا يتعلَّم القطب الذي يدور عليه التعليم والعلوم على حد سواء. ونجده من ناحية ثالثة تطابقاً بين عدد العلوم في تقسيمها وعدد العلوم المقترن تقديمها في التعليم باستثناء ثلاثة علوم، وهي الطب وباللِّغة والعبارة، بجدها في تقسيم العلوم دون منهاج التعليم. وهذا لا يطعن في ما ذهبنا إليه إذ يرجع السبب في ذلك إلى كونها غير ضرورية لكل طالب علم وإلى حكم الطب الناقص بالقياس إلى علم الشرعية في نظر ابن حزم، وإلى طبيعة العلمين الآخرين المتفرقَة عن المزاج بين العلوم الأصلية الأخرى، ولذلك لم يَرَ ابن حزم ضرورة في ادراجهما في برنامج التعليم.

يُوافق برنامج التعليم عند ابن حزم تصنيفه العلوم¹³². لا عالة ليس من الضروري أن يكون الترتيب الزمانِي في تعلم العلوم هو ترتيبها فيما بينها. فقد رأينا

(المراجع نفسه؛ رسالة التوفيق، ص 48-49؛ وانظر تفصيل ذلك في الفصل)، ص 9-23.

وبحصة خاصة ص 14-16؛ وراجع الملاحظة 50).

128 - وهذا قائم من باب الفضائل من حزور المقطع" (مراتب العلوم، ص 72).

129 - وهذا يدرك كذلك باحصاء العدد (المراجع المذكورة، ص 72-73؛ وراجع الملاحظة 127)، أي أننا ندرك بالعدد تناهي العالم وكل ما فيه (الفصل)، ص 14-15).

130 - المراجع السابق، ص 73؛ التوفيق، ص 48؛ وراجع الملاحظة 72؛ وراجع الفصل، ص 71-78 (في آيات النِّبوة بصفة عامة) وص 81-91 (في آيات نبوة محمد بصفة أخص، وذلك بالاعتراض على صحة طريقة المسلمين في التقليل).

131 - التوفيق، ص 73.

أنَّ احصاءَ للعلوم إنما هو تصنيف وترتيب يقوم على تعلق بعضها ببعض واقتدار بعضها إلى بعض ويعتمد التفاضل بينها، وحتى عندما يؤكد ابن حزم على ارتباط العلوم بعضها ببعض فلأنَّه يرى أنَّه يجب أن يودي كلُّها إلى خدمة الشريعة التي تتوج بجموعها. يقول ابن حزم إنَّ "أجلَّ العلوم ما قربك من خالقك"¹³³، إنَّ أكبر خطيئة في نظره هي طلب العلم لغير الله¹³⁴.

إنَّ أفضلية علم الشريعة على بقية العلوم، بل أفضلية الآخرة على الدنيا وطلب الخلاص في الآخرة هي التي مكنت ابن حزم من إقامة هذا الترتيب، سواء في العلوم أو في تعليمها، يقول: "الحقيقة إنما هي العمل للأخرفة فقط"¹³⁵. فلا ينشد أي علم ولا يتعمق فيه لذاته أو لمنفعته دينية، بل إذا كانت فيه منفعة دينية. ومن هذه الزاوية يرتبط مفهوم العلم عند ابن حزم بمفهوم العلم النافع الذي يرتبط به عند الغزالى كذلك ويتطابق هذا المفهوم والحديث النبوى: "نعرف بالله من علم لا ينفع"¹³⁶. وكان القصد الأول إلى علم الشريعة هو المبدأ في تدبير العلوم، إذ هو الذى حدد مدى التعمق في علم من العلوم والاقتصار على ما يجزئ منها في التعمق في علم الشريعة¹³⁷، والانصراف دوماً إلى ما هو أو كد وأهم¹³⁸.

132 - راجع، عن الترازي بين هذا البرنامج وترتيب كتاب الفصل، ARNALDEZ، المقال المذكور، ص 819.

133 - رسالة في مداواة النفوس...، ص 122. "الواجب على العاقل لا يقطع دهره إلا بطلب معرفة ما يتجه في معاده، وبخاصة من الملكة من النيران الخبيثة بها، ويرفعه إلى السموات التي هي محل الحياة الأبدية والنهاية من كل مكروره وموضع السرور السرمدي والملائكة الدائمة التي لا انقطاع لها" (التوقيف، ص 54).

134 - رسالة التخلص، ص 170. قارن موقف الغزالى المترنح من القول بأنَّ "تعلم العلم لغير الله حرام" (فأقحة العلوم، ص 15).

135 - رسالة في مداواة النفوس...، ص 116.

136 - راجع، في خصوص هذا الحديث النبوى، وتنبك، المعجم المفهوس، ليدن، 1962، IV ، 334 . وانظر كذلك الحديث الآخر: "العلم ثلاثة ما سرى ذلك فهو فضل: آية محكمة وستة قائمة وفريضة عادلة" (المرجع المذكور، ص 330). ويرد الغزالى زيادة على هذين الحديثين أحاديث أخرى منها "إن أشد الناس عنابا يوم القيمة عالم لا ينفعه الله بعمله" (الأحياء، I ، ص 98)، وهذا العلم هو الذى تبعدنا الله به يذكره فريضة على كل مسلم (المرجع المذكور، ص 3). فالعلم الحقيقي هو إذن العلم النافع (ميزان العمل، ص 103؛ انظر كذلك الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبى العلاء، القاهرة، 1392/1972، ص 12؛ فأقحة العلوم، ص 19 و 38). وفي هذا الصدد يقسم الغزالى المعرف إلى محمودة ومنذومة (الأحياء، I ، ص 28 و 49).

137 - التوكيف، ص 54؛ راجع الملحوظتين 98 و 99.

يتبين لنا كذلك أنَّ ترتيب ابن حزم للعلوم يقف عند العلوم التي توجد عند الأمة الإسلامية، فكان من الطبيعي أن يكون برنامجه في التعليم هو الواحِب تعلمه على المسلمين¹³⁹. لذلك يذهب إلى أنَّ العلم لا يخرج عن إطار علم الشريعة¹⁴⁰.

وقد لا يكون هذا الاعتبار غريباً عما ذهب إليه ابن حزم من اضفاء طابع الضرورة على معرفة الله واقرار فضل الإسلام المطلق، لأنَّ طبيعة المعرفة الاضطرارية تضطرّ صاحبها إلى معرفة الحق في الروبية والنبوة بينما تبقى أفعال الإنسان الأخرى اختيارية¹⁴¹. ويصبح من المشروع لنا أن نتساءل عن علم المنطق الذي اتّصَرَ له ابن حزم وألف فيه، وتحجيمه لعلم التاريخ الذي سبق ابن خلدون في بعض نواحيه، ألم يكن وراءهما نفس الاهتمام، إذ كان همّه ثبات الشريعة الحق؟ فكان المنطق والعلوم الفلسفية الطريق البرهاني إلى ذلك، وكذلك التاريخ الذي يثبت صحة طريقة المسلمين في نقل تواريختهم فصحة شريعتهم المنقولة جيلاً عن جيل¹⁴². وفعلاً يثبت ابن حزم ذلك بتاكيدِه على الظروف الحضارية الضرورية لتوفُّر العلوم وعلى ربط مصرِ العلم بالتحضر وال عمران¹⁴³ مثلما فعل الفلاسفة أو مثلما سيفعل ابن خلدون ببعاد أخرى فيما بعد. وابن حزم ينطلق في ذلك من المقارنة بين البلاد المختلفة والاستقرار الجغرافي ليصل إلى توفر هذه الشروط في البلاد الإسلامية ثمَّ إلى وجود العلم ووفرته فيها¹⁴⁴. وإن كان ابن حزم يقرّ بان العودة إلى الحالة التي كان عليها السلف¹⁴⁵ وفربم

88 - راجع الملاحظة 138.

139 - رسالة التخيّص، ص 160-161.

140 - مراتب العلوم، ص 68؛ وأظن أنَّ ما استنتجه ARNALDEZ من أنَّ المعرفة في نظر ابن حزم ليست إلا معرفة الأوامر الإلهية ومن خصُور الفلسفة في إطار الشريعة هو استنتاج مبالغ فيه إذ هو تأويل يحب التعديل منه (راجع *Grammaire*، ص 193-194).

141 - المرجع نفسه؛ الفصل، 7، ص 115-116؛ الأحكام، ص 59؛ الأصول والفروع، ص 249-250. أمّا بالنسبة إلى طبيعة أفعال الإنسان الاختيارية فيبدو أنَّ رأي ابن حزم استقرّ على ذلك في الفصل (III)، ص (24) بينما كان يقول في الأصول والفروع، (ص 401 وما بعدها) بأنَّ الله خالق أفعال الإنسان.

142 - راجع الملاحظة 130.

143 - مراتب العلوم، ص 69. وهو يتصدّع الطالب بالإضافة إلى ذلك بـ "سكنى حاضرة فيها العلم" (المرجع المذكور، ص 76). وقد أشار احسان رشيد عباس في مقدمة وسائل ابن حزم (ص : ج) إلى كون ابن حزم من رواد ابن خلدون.

144 - يقول ابن حزم "البلاد التي لا علم فيها كبلاد الروم والصقالبة والترك والمديلين والسودان والبربر والبوادي التي بين المرايا لا سبيل إلى أن يوجد فيها شيء من العلوم التي لم يعلّموها منذ وجد العالم إلى يومنا هذا وكذلك جميع الصناعات..." (رسالة التوقيف، ص 50).

أسعد من الظاهيرية في الأمور العلمية¹⁵⁰. ولا نعرف ما إذا كان ابن رشد يقصد هنا شخصيات مختلفة (أحمد سنبيل وداود الأصفهاني وأبن حزم)، إذ كنا نجد كلاً البعدين لدى ابن حزم نفسه، الذي يكون حبيبه قد أراد تطبيق مبادئ المذهب الظاهري، بما هو مذهب فقهى، في العقائد مثلما أشار إلى ذلك غولدزيهير¹⁵¹، وبذلك يضمن للظاهيرية وحدتها. فكما نجد ابن حزم القىاس من أصول الفقه، نجد قياس الغائب على الشاهد في أصول الدين، حتى وإن لم يكن دوماً صارماً في تطبيق الظاهيرية في المعتقد، إذ كيف يوفق بين اقتضاء البرهان لتزويه الإله ونفي التحسيس عنه وبين "التشبيه" الذي ورد به النص¹⁵².

لم يعد من الممكن اذن الاكتفاء لا بعلوم الديانة ولا بعلوم الأوائل¹⁵³. ولعلنا تعرق هنا إلى ايجاد تشابه آخر بين ابن حزم وأبن خلدون، فكما أن النص والبرهان هما حمل (واللفظ للغزالى) كل معرفة وكل معتقد في نظر ابن حزم فستكون طبيعة العمران البشري هي حمل الأخبار في نظر ابن خلدون. وكون ابن حزم يرسم برنامجاً للخلاص هو الذي جعله يرى في علوم الديانة "الغرض المقصود من كل ذي لبٍ والتي هي نتيجة العلوم التي طالعوا لو عقلوا سبلها ومقاصدها"¹⁵⁴. وبذلك يبرز ابن حزم وظيفة العقل الأساسية في فهم الوحي¹⁵⁵. ولكن ذلك يتطلب منا بعض التوضيح. ذلك أن كون ابن حزم يرسم برنامجاً للخلاص ويوفق بين الفلسفة والديانة طبقه، لا يعني أن الفلسفة تتضمن الخلاص. فلا ترى ابن حزم يحتفظ بالمتافيزيقاً الفلسفية (وإن تأثر في بعض جوانبها بالأفلاطونية الحديثة¹⁵⁶: كتاب الخير المحسن لبرقلس ورسائل أخوان الصفاء الذين أدخلتهم مسلمة ابن أحد المجريطي إلى الأندلس): فالله ليس بعلة

150 - ثهافت التهافت، ص 429.

GOLDZIHER Ignaz, *The Zahiris Their doctrine and their history*, trans. BEHN Wolfgang, - 151
Leiden, 1971, 110 sq
وراجع كذلك عن وحدة المذهب المزمي، يفوت، ابن حزم...، ص 247 وما بعدها.

152 - المرجع نفسه، ص 151 وما بعدها.

153 - الفصل، I ، ص 91 وما بعدها.

154 - الفصل، II ، ص 92.

155 - الأحكام، ص 27؛ راجع ARNALDEZ، المقال المذكور، ص 817؛ و Grammaire، ص 124؛ و CRUZ HERNANDEZ، المرجع المذكور، ص 260-258.

CRUZ MIGUEL, "The Neo-Platonism of Ibn Hazm .." in: *Islamic Review*, London, 54th year - 156
(April 1966), p. 9-11.

ولا يخلو لعلة، وفي هذا يعارض ابن حزم مع الفلاسفة (في المستوى الميتافيزيقي من حيث علاقة الله بالعالم) ومع المعتزلة (في المستوى الغائي، أي القول بالصلاح) فلا إيجاب على الله الذي "خلق كل شيء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق"¹⁵⁷ . فالعلة في تلازمها مع المعلول لا مجال لها إلا في الطبيعتيات، لا في الإلهيات ولا في الشرعيات¹⁵⁸ . والإنسان لا غنى له عن النبوة في الثلاث غaiات: اصلاح النفس ودفع مظالم الناس والمآل، فلا يتم ذلك "الا بالنبوة، وأما بالعلوم الفلسفية... فلا أصلا"¹⁵⁹ . أي ان النبوة تبقى ضرورية في الأخلاق والسياسة والمصير. وفي هذه النقطة لا يتبنى ابن حزم البرنامج الفلسفـي النظري والعملي بـتمامه (فلا يـتعـني أن تـنسـى أن الفـلاـسـفـة قد رسـمـوا أيضاً برـنـاجـاً لـلـخـلـاـصـ وـقـسـمـواـ العـلـوـمـ بـالـاسـتـادـ إـلـىـ التـقـسـيمـ الـأـرـسـطـيـ الشـهـيرـ وـرـسـمـواـ برـنـاجـاـ فيـ تـعـلـمـ الـفـلـسـفـةـ يـعـتـمـدـ تـرـيـبـ كـتـبـ أـرـسـطـوـ بـصـفـةـ خـاصـةـ). ثم إن مصدر القيمة في الأفعال يبقى النص لا غير، فهو الذي يحسن ويصبح "ليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجه ولا شيء يوجبه الا الأوامر الواردة من الله فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر... فالاوامر أسباب موجبة لما وردت به. فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه"¹⁶⁰ . وفي مصدر القيمة هذا يكون ابن حزم قريباً من الكلام الأشعري ويعيناً عن الاعتزال والفلسفة. وإنـذاـ فـمـاـ هـيـ عـلـةـ الـفـلـسـفـةـ بـالـوـحـيـ؟ يـجـبـ أـنـ نـعـودـ هـنـاـ إـلـىـ الـبـرـنـاجـ الـكـلـامـيـ وإـلـىـ أـصـوـلـ الـدـيـنـ فـيـ مـسـطـوـ الـعـقـائـدـ الـوـاحـدـ اـثـيـاتـهـ: اـثـيـاتـ الـوـجـودـ الإـلـهـيـ وـتـوـجـيـدـهـ وـاثـيـاتـ الرـسـالـةـ. فـيـمـكـنـ الـقـوـلـ حـيـثـنـذـ إـنـ اـبـنـ حـزمـ يـقـيـ عـلـيـهـ وـلـكـنـ الـاسـتـدـالـالـ عـلـيـهـ لـمـ يـعـدـ

157 - الفصل، ٢، ص ٤، وراجع عن اللطف والأصلح الفصل، III، ص ١٦٤ وما بعدها، عن أبطال التعليم ملخص أبطال القياس...، ص ٥ وما بعدها و ٤٧ وما بعدها؛ الأحكام، ص ١٤٧ وما بعدها.

158 - التقريب ، ص 169.

159 - التوقيف، ص 46-47. انظر العلاقة بين السياسة والشريعة في مراتب العلوم، ص 85؛ وراجع مع ذلك فلسفة ابن حزم الأخلاقية في رسالة في مداواة الفوس وتهليل الأخلاق والزهد في الرذائل، ضمن وسائل ابن حزم، ص 113-173؛ والملاحظة ٦٨ التي يرجع فيها علم طب النفس ("الأخلاق") إلى المطلق، وراجع كذلك حول ضرورة الرجعي وعلم الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، المرجع المذكور، ص 257، 278-282، 289-293.

160 - التقريب، ص 169؛ والفصل، ١، ص ٩٦؛ ولا، ص ١٧٥ حيث يقول ابن حزم : "العقل لا يمكن به على حالقه لكن يفهم به أوامره تعالى ويفسر به حقائق ما خلق فقط"؛ الأحكام، ص 47 وما بعدها، ص ١١١٠ وما بعدها؛ وراجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 150.

ARNALDEZ, Grammaire..., p 122.

يتم بالمنهج الكلامي التقليدي وبالخدمات الطبيعية الكلامية التقليدية كالقول بالجزء الذي لا يتجزأ أو أن العرض لا يقى وفتن وإنه لا يقوم بالعرض وبالخلق المتجدد¹⁶¹. وعken القول إن الكندي وحتى ابن سينا (رسالة في آثار النبوات) كانا قد سبقا إلى ذلك. ومن هنا يعرض الاستدلال الكلامي بالمنطق وطبيعتيات الكلام بالنظريات الفلسفية في البرهنة على المعتقد. يقول ابن حزم في بداية الفصل : "قد صلنا أيراد البراهين المتشحة عن المقدمات الحسية او الراجعة الى الحس من قرب او من بعد على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلاً مخرجها الى ما أخرجت له وأن لا يصح منه الا ما صحيحت البراهين المذكورة فقط إذ ليس الحق الا ذلك"¹⁶². فالبرنامح الكلامي لا يثبت الا بأدلة العقل والحسينيات والبراهين، ولو لا ذلك ما عرفنا صحة شيء من العقائد او من غيرها. فالعالم يستدل على حدوثه باتهاء مدته وهو الزمان الذي يعرف تعريفها فلسفياً وهو كونه مدة بقاء الجسم، تماماً مثلما يفعل الكندي¹⁶³. أصبحت البراهين إذن ذات طبيعة رياضية وطبيعية فلسفية، وهو دور عدد وعلم الهيئة والشرح. وكل ذلك يعزز ما عابه الفلاسفة على المتكلمين قبل ابن حزم وبعده، وهو قصورهم المنطقي¹⁶⁴. ومن هنا يمكن صياغة المباحث الكلامية التقليدية صياغة فلسفية وآياتها بالبراهين المنطقية. وابن حزم يعرض فعلاً مذهب الكلام¹⁶⁵ ويدافع عنه بالمنطق¹⁶⁶.

161 - الفصل، ٧، ص ٩٢-١٠٨؛ الأصول والفروع، ص ١٤٩ وما بعدها؛ وراجع عن طبيعتيات ابن حزم، CRUZ HERNANDEZ، المرجع المذكور، ص ٢٦٩-٢٧٤. فالعقل يثبت مثلاً امكانية التبرة والأخبار الضرورية ثبت وجودها (التفقيق)، ص ٧٣؛ الأصول والفروع، ص ١٨٢ وما بعدها. وراجع يفتت، ابن حزم... ص ٣٢٩ وما بعدها).

162 - الفصل، I ، ص ٢؛ وراجع التقرير، ص ١٥٧؛ وراجع GOLDZIHER، المرجع المذكور، ص 146.

163 - المثلث، I ، ص ٣؛ الأصول والفروع، ص ٣٣٨ وما بعدها. وراجع بالنسبة إلى الكندي، وسائل الكندي الفلسفية، نشرة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٣٦٩/١٩٥٠؛ كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ١١٤ وما بعدها؛ إيضاح تناهي جرم العالم، ص ١٨٦ وما بعدها.

164 - الفصل، IV ، ص ٣٦. انظر مثلاً نقده لمذهب المتكلمين في اطلاقهم الصفات على الله (المرجع المذكور، II)، ص ١٢٠ وما بعدها).

165 - الفصل، II، ص ١١٧ وما بعدها. وراجع عن عقيدة ابن حزم de foi d'Ibn Hazm، in: *Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes e Islamicos*, Madrid, 1964, pp. 137-161;

وكتيراً ما أحلنا هنا على كتب الغزالي على سبيل المقارنة بما وجدناه لدى ابن حزم، وإن كان ابن حزم أقرب إلى النزعة الإسمية¹⁶⁷ وإلى النزعة الحسية في تجسيمه النفس الإنسانية وفي الدور الأساسي الذي يوليه إلى الحواس في نظرية المعرفة¹⁶⁸ وكان الغزالي أقرب إلى النزعة التجريدية. ويبلغ التشابه بين ابن حزم والغزالي درجة يحق لسا فيها أن نتعجب أو أن نتساءل عن مدى معرفة الثاني بالأول. وفعلاً فإننا نجد لديه نفس العلاقة المشكلة التي يجدوها تربط الغزالي بالفلسفه وبعلم الكلام، إذ أنها تجد لدى الإثنين تأثراً بعلم الكلام وبتجاروه وتقاداً صريحاً أو قولاً بعنفعته المحدودة¹⁶⁹، كما نجد ردوداً على الفلاسفة (الفارابي وأبن سينا بالنسبة إلى الغزالي)، وأبو بكر الرازي¹⁷⁰ والكتندي في قوله خاصة بأن الله عَلَّم¹⁷¹ بالنسبة إلى ابن حزم) وفي الوقت نفسه تبنياً جلياً نظرياتهما الأساسية. وقد كان حكم المنطق في نظر الإثنين هو القبول، بل وكونه لا غنى عنه في العلوم العقلية والنقلية. وقد توقف حكم المنطق بالرفض أو بالقبول على التفريق بينه وبين العلوم الفلسفية الأخرى أو عدم التفارق. ورُفع اعتباره في الحالة الثانية مجرد آلة (قانون) ومعياراً تُسرى به الأدلة. فوقع قبوله والعمل به فأسدي إلى مخالفة المقدمات الكلامية، الأمر الذي أوجب الكف عن القبول بتعاكش الدليل والمدلول. ويرجع الفضل في إبراز هذا المعيار النظري إلى ابن خلدون الذي أقام بذلك تمييزه الشهير في تاريخ علم الكلام بين طريقة المقدمين الذين يقولون بتعاكش الدليل والمدلول وبين بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وطريقة المتأخرین الذين لا

166 - الفصل، I، ص 98؛ II، ص 91.

167 - ARNALDEZ, Grammaire..., p. 116.

168 - الفصل، I، ص 2؛ وراجع ARNALDEZ، المرجع المذكور، ص 113.

169 - راجع شلا رسالة اليان عن حقيقة الإيمان، ص 25-29 و 36؛ وحتى بالنسبة إلى آفقي الرد والقبول اللتين تحدث عنهما الغزالي في المنقد نجد ابن حزم يشير إليهما (الفصل، 7، ص 115؛ الأصول والقروء، ص 215 وما بعدها).

170 - من المعروف أن ابن حزم ألف كتاب التحقيق في الرد على كتاب العلم والإلهي للرازي (قوله بالقدماء الخمس وبالناسخ) ورداً عليه في الفصل (I)، ص 3، 24 وما بعدها، ص 34، 90، 96؛ 7، ص 70؛ الأصول والقروء، ص 256، 318، 347 وما بعدها). وراجع يفوت، ابن حزم ... ص 312-315.

171 - الرد على الكتبي الفيلسوف، ضمن الرد على ابن التغريلة اليهودي، ص 187-235؛ DAIHER Hans, "Die Kritik des Ibn Hazm an Kindis Metaphysik", in: *Der Islam*, 63/2 (1986), pp. 284-302.

يقولون بالتعاكس والذين تبأوا المنطق¹⁷²، فإن ابن حزم يكون بذلك سبق الغزالى في تغيير حكم المنطق الى القبول وعدم الاستغناء عنه. ويجدر صدى هذا الصراع حول حكم المنطق في المقدمة من الضلال للغزالى وفي فصل المقال لابن رشد¹⁷³. ولكن ابن حزم لم يرض بالفصل بين المنطق والعلوم الفلسفية، وإنما كان يدججهما في علم واحد. ومن الواضح أن قبول النظريات الفلسفية كان متوقعاً على قبول قانونها ورفض أهم مبدأ في المنهج الكلامي وهو الاستدلال بالشاهد على الغائب، الذي أبطله ابن حزم¹⁷⁴ ثم الغزالى، بعد الفارابى وأبن سينا قبل ابن رشد. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يتفق ابن حزم والغزالى في التمييز بين الإسم والمعنى، وابطال نظرية الأحوال البهشمية نم الأشعرية¹⁷⁵، والتمييز بين الماهية والوجود (أو المائية والإانية)¹⁷⁶، وتبني الهيلومورفية بدلاً عن النزرة (نقد ابن حزم لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ) وتمييز مراتب الوجود المتعددة (في الخارج وفي النفس وفي الكابة وفي الكلام)¹⁷⁷، وهي كلها نظريات كرسها التقليد الفلسفى.

إن ما يشد الانتباه عند ابن حزم، من وراء خلافه مع المدارس الكلامية (الأشعرية¹⁷⁸) أو الفقهية (المالكية وأصحاب الرأى والقياس¹⁷⁹) أو بعض المذاهب

172 - المقدمة، بيروت، 1967، ص 853 وما بعدها وص 913 وما بعدها.

173 - ضمن فلسفة ابن رشد، ص 16.

174 - انظر نقد ابن حزم لهذا المبدأ في التقريب، ص 166-169. وراجع بفروت، ابن حزم...، ص 317 وما بعدها.

175 - الفصل، ص 49 وما بعدها.

176 - يثبت ابن حزم ذلك انطلاقاً من خلاف تقليدي في علم الكلام (حول ما إذا كان الله مائية) ويرى فيه بما هو معروف لدى الفلاسفة بالطلاب العلمية الأربعية وبالاعتماد على نظرية ابن سينا، وفي هذه الحالة بسؤالين عن هل هو (أي عن الوجود أو الإانية) وعن ما هو (حقيقة الشيء أو المائية)، بالنسبة إلى الله المائية هي الإانية وبالنسبة إلى المخلوق هي غيرها (الفصل؛ II، ص 173-175؛ راجع CRUZ HERNANDEZ، المرجع المذكور، ص 253 وما بعدها و 267-269).

177 - التقريب، ص 4-5. وانظر بالنسبة إلى الإسم والمعنى، الفصل، 7، ص 26 وما بعدها، 17، ص 92 وما بعدها؛ الأصول والفرع، ص 266.

178 - راجع عن نقد ابن حزم للأشعرية رسالة البیان عن حقيقة الإيمان، ص 28؛ التقريب، ص 165؛ الفصل، 1، ص 57 و 17، ص 41 وما بعدها وص 204.

179 - ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل؛ الأحكام، ص 757 وما بعدها وص 929 وما بعدها.

الفلسفية، هو انتخاع قوي بالحق وبطريقه البرهاني الوحيد¹⁸⁰، فلا مجال للتشكيك فيه وللقول السوفسطائي مبطل الحقائق بدعوى تكافؤ الأدلة¹⁸¹، ثم تختمس هذه الحقيقة فلا مساحة فيها¹⁸²، وأخيراً أخلاقية كل ممارسة معرفية¹⁸³. وبعده كل ذلك جرأة في الفكر والقول حتى قيل: "سيف الحاج ولسان ابن حزم"¹⁸⁴.

180 - "الذى هو أول أو منتج عن أول وإنما يقرب وإنما يبعد، وما عدا هذين الطريقين فباطل" (*القريب*، ص 172؛ وكذلك *الفصل*، 7، ص 109).

181 - *الفصل*، 1، ص 3 و 8-9؛ وانظر إبطال القول بتكافؤ الأدلة، المرجع نفسه، 7، ص 119 وما بعدها؛ *الأصول والقواعد*، ص 328 وما بعدها؛ *الأحكام*، ص 14 وما بعدها؛ راجع TURKI

المرجع المذكور، ص 61-37 ARNALDEZ, *Grammaire ...200 sq*

182 - "المساحة في طلب الحقيقة لا تجوز البتة، وإنما هو حق أو باطل لا يجوز أن يكون الشيء حقاً باطلاً، ولا باطلاً حقاً، ولا باطلاً لا حقاً" (*القريب*، ص 171).

183 - *القريب*، ص 193.

184 - GOLDZIHER ، المرجع المذكور، ص 157.

فهرس المصطلحات

- جزاً لا يتجزأ = الجوهر الفرد. .135
 جسد: 43، 45، 47، 48، 50-55
 -100، 96-93، 60-56، 53
 .112، 101
 جسم: 49-42، 57-50، 83
 .106، 97-95
 جملة: 58، 61.
 جوهر: 96-97؛ جوهر فرد: .112
 19، 44، 46، 50، 53، 56، 59
 84-82، 97، 103، 139؛ جوهر
 مجرد: 98، 102، 106-108
 حادث، حوادث: 55.
 حاسة، حسن: 97، 54، 105؛
 حسي: 114، 115، 138؛ نزعة
 حسية: 42، 43، 48، 49.
 حال، أحوال: 12، 13، 27
 .139، 86، 84
 حديث (علم الحديث): 117
 .121-120
 حرفة: 46-42، 51-56
 حسن وقبح: 30، 37، 68، 69،
 .84
 حق: 115، 140
 حكم سياسي: 63، 69
- تشبيه: 70، 71، 84، 98-99
 تشخيص: 119-121
 تعبير الرؤيا (عبارة): 121
 تعليق: 106.
 تعليم: 16، 109-140
 تفاضل: 65.
 تقليد: 24، 66، 111، 112
 تكليف: 32؛ تكليف ما لا
 يطاق: 31-30
 تنحيم (علم التنجيم): 119-122
 تنزيه: 27، 40، 71، 84، 90
 توبه: 33.
 توحيد: 13، 25، 27، 28، 29
 تولد، توليد: 24، 26، 28، 37
 ثبوت: 84.
 ثواب: 32-34
 جارحة، جوارح: 59.
 جير: 13.
 جدل، جدال: 11، 49، 78
- .80

- سعادة: 107، 108. حكمة: 65، 121.
- سكنون: 42، 44، 45، 47، 52. حياة: 49، 53، 54.
- .56، 55 حيوان: 51، 52، 99.
- سمح: 26 خبر، علم الأخبار: 115، 118.
- شرع، شريعة: 25، 67، 68. 122، 130، 131، 135.
- 124، 122-119، 89 خلاء: 83.
- . وما يليها، 131-136. خلاص - نجاة.
- شعر: 118، 121، 128، 129. خلاف، خالفة: 54.
- . 33-32. خيال: 114.
- شك: 47 دليل: 24، 116؛ دليل العقل:
- شيء: 45؛ شيئاً للملووم: 12، 26، 66، 67؛ تعاكس الدليل
- . 87، 27، 38، 45، 84، 86، 13 نسب الأدلة: 25.
- صفة، صفات: 45 دنيا: 123 وما يليها، 130، 132.
- صورة: 91، 103، 106، 108 دين، ديانة - شرع، شريعة.
- . 85؛ صورة طبيعية: 88. ذات وصفات: 12، 29، 45، 49، 73، 86؛ ذات الهمة: 14.
- طاقة: 33-32 روح: 43، 45، 49-47، 50-
- طب: 118، 121-120، 131. طبيع: 85، 86؛ طبيعة، طبائع: 54، 58، 59، 95، 96؛ نزعـة
- . 1113، 1112، 86، 85، 49، 49، 49، 49، 46-42 روحاـنة: 49، 57، 61، 62، 94، 95.
- . 137، 136، 107 زمان: 83، 137.
- طفرة: 44 سحر: 122.

- عقيدة: 16، 17، 59، 62، 80. .122

عقلة: 136-137، 138؛ علل .135

خورية: 118.

علم، علوم: 16، 17، 23، 26، 37، 58، 59، 81، 82، 88، 109، 108-109، 108-101؛ تصنيف .130

العلوم: 109-140؛ علم الباطن: .140

علم ضروري: 24، 67، 64

علوم الأوائل: 124، 125-126، 134

علم الكلام، علم .135

المذاهب: 117، 120، 121؛ علم .117

وهي: 64، 66، 116؛ علم تافع: .125، 123

فاسق: 33 و ما يليها. .107

فاعل، فاعلية: 89-90، 99، 114؛ فعل، فعل/ثورة: 98، 99، 114؛ فعل، فعل العباد: 12، 13، 24، 29، 45، 51، 52، 55، 58؛ فعل .58

مبادر ومتولد: 24، 28، 131-132، 120، 110، 121، 136 .136

قيبح وحسن - حسن قبح. .111

ظن: 111.

عمال: 27، 43، 61، 84، 86، 117، 97، 107، 98، 131-130، 137 .117

حدوثه: 130، 131-132، 137

عدد: 82، 83، 130؛ علم .129

العدد: 118، 120-129 .129

عدل: 28-31، 31-32 .89

عرض، اعراض: 42-47، 47-51 .59

عصمة: 59، 85، 86، 97 .64

عقاب: 32-34 .34

عقل: 14، 15، 25، 66-68، 105، 94، 78، 113، 115-113، 135، 136؛ اوايل العقل: .113

عقل فعال: 114، 116، 137، 138 .114

و ما يليها: 108، 114، 114، 91 .89

عقل هيولاني: 91 و ما يليها؛ .91

عقل و سمع: 26؛ انتظر دليل .26

العقل؛ جواهر عقلية: 104، 104، 104 .104

عقلانية: 14، 38، 39؛ انتظر .39

ادراك عقلي؛ انتظر وا- .14

عقلي. .14

- متصل: 50، 99.
- بعاررة: 46، 99.
- بحد، مجردات: 59، 61، 66، 66.
- ثقل: 61-58.
- جواهر مجرد.
- قياس الغائب على الشاهد: 14، 17، 28، 29، 34، 39، 66، 68، 78.
- مدلول: 25؛ انظر دليل.
- مشاهدة: 24.
- قوة/ فعل = فعل/ قوة.
- نقهي: 135.
- قيمة: 27، 37، 84، 136.
- كافر، كفر: 34، 35-34.
- كبيرة: 33.
- كسب: 13، 30.
- كلي، كليات: 81، 102-105.
- كم: 82، 83-82.
- كمال، انطلاشيا: 91، 96.
- كمياء: 122.
- لأنهاية: 85.
- لغة، علم اللغة: 118، 120، 121، 128-127.
- مؤمن: 35.
- مسادة: 94، 108؛ مادية، نزع مادية: 42.
- ماهية: 86، 87، 104، 139.
- قرآن: 52، 55، 117، 120-121؛ حكم ومتناهيه: 67؛ انظر تأويل.

- ١١٢؛ نفس كليلة: ٩٩، علم النفس: ٨٠، ٨٩.

تفع: ١٢٣ وما يليها.

هندسة: ١٢٩، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، هيئة، علم الهيئة: ١١٨، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٩.

واحجب: ٣٠، ٣٧، ٣٨، ٦٦، ٨٦.

واحجب عقلي: ٢٤، ٢٥.

واسطة، وسائل: ٦٥ وما يليها.

واقعية: ١٤، ٣٩-٣٧.

وجود: ٦٨، ٧٨، ٨٤، ٨٦، ٨٧.

قديم وحدث: ٢٧، ١٣٩.

وجود/ماهية: ١٠٤؛ وجود ذهني / وجود خارجي: ١٠٨-١٠٤.

وحدة وكثرة: ١٢.

وحي - نبوة.

وعد ووعيد: ٣١-٣٥.

منزلة بين منزلتين: ٣٣-٣٥.

منطق (أرسطي): ٩، ١٧، ٨٧.

١٢٩، ١١٧، ١١٤، ١٢٠، ١١١، ١٣٣، ١٣٩-١٣٧.

موجود: ١٢، ٤٥.

موسيقي: ١٢٢.

موقع طبيعي: ٨٨.

متنافي/يقا: ١٣، ٤٩؛ انظر إلليات.

نبوة: ٣١، ٣٤، ٨٩، ١٣١، ١٣٤، ١٣٦.

نهاية: ١٢٣ وما يليها، ١٣١-١٣٦.

نعم، علم النجوم: ١١٨.

نحو، علم النحو: ١٢٠، ١١٨، ١٢٢، ١٢٩، ١٢٩.

نسق، نسقية: ١٥-١٠، ٢١، ٢٢.

نص: ١٣٤-١٣٦.

نطق: ١١٤، ١١٣.

نظر: ٦٧، ٦٦، ٣٧، ٢٦-٢٣.

تفاق: ٣٥.

نفس: ١٦، ٤٣، ٥٤-٤٨، ٥٦-٥٥.

فهرس الأعلام والفرق

- ابن صفوان (جهنم): 11، 13، 87، 90
ابن عبيد (عمرو): 34، 36-34، 69
ابن عدي (بيهقي): 75، 77
ابن عطاء (واصيل): 34، 36، 66، 72
ابن قيس الجوزية: 62، 81، 106-100
ابن كيسان (أبو بكر - الأصم): 41، 42، 43-42، 47، 48، 53، 59
ابن ميمون: 78، 88
اخوان الصفاء: 78، 135
ارسطو (أرسططية): 11، 12، 61، 75، 79، 80، 82، 83، 88
اسكender الأفروديسي (الـ): 91-93، 102، 104، 112
ابن تيمية: 62، 79، 81، 101، 104، 102
ابن حزم: 16، 17، 43، 46، 57، 58، 62، 78، 81، 87
ابن الحكم (هشام): 13، 14
ابن خلدون: 13، 71، 79، 87
ابن الروandi: 58، 59، 61، 77
ابن رشد: 77، 89، 86، 90
ابن سينا: 15، 16، 50، 59
ابن شاهين: 103-101، 99-91، 89، 105، 137، 139-139، 113، 108، 107

- برمينيلس، برمينيدية: 56
- بصري (الـ) (الحسن): 34
- .35
- بصري (الـ) (الحسين أبو عبد الله): 79، 87
- بلخي (الـ): الكعبي.
- تناسخ (السائلون به): 100، 138
- ثامسطيوس: 78، 91–94، 102
- حاجحظ (الـ): 24، 47، 66، 77، 86
- حالينوس: 59، 95، 106، 112
- جيائي (الـ) (أبو علي): 14
- .95، 61، 60، 22
- جيائي (الـ) (أبو هاشم): 13
- .75، 61، 60، 35، 27، 22، 14
- .79، 139، 86، 139
- جريدة، المختارة (الـ): 23، 63
- .68
- حواليفي (الـ) (هشام بن سالم): 44
- جوبيني (الـ): 12، 79، 81، 95
- جيماريه دانيال: 9، 21
- اسواري (الـ) (أبو علي): 24، 59
- .61
- اعشري (الـ) (أبو الحسن): 12–15
- 78، 62، 60، 45، 58، 30، 15
- .96، 87
- اشعرية، أشعارة: 10، 12، 24، 30، 37، 45، 39، 62، 68، 69
- .112، 110، 96، 86، 81، 71
- .113، 136، 139
- اصحاب الطبائع: 45، 86
- اصحاب المعارف: 66
- اصحاب الهيولى: 77
- انلاطون، أفلاطونية: 11، 12
- .48، 50، 56، 89، 83، 91، 93
- .94، 98، 99، 100، 104، 107–104
- .112، 130
- انطوطن، أفلاطونية محدثة: 56
- .60، 72، 80، 82، 87، 91، 93
- .96، 106، 107، 135
- انباذقليس: 106
- اجي (الـ): 82، 81، 79، 61
- .106
- بافائاتي (الـ): 12، 79، 95
- .135، 80
- برقلس: 80

- | | |
|--|-----|
| شيعة (الـ) (إمامية، إسماعيلية، فاطمية، زيدية): 15، 21-23، 43، 60، 63-73. | .69 |
| صوفية (الـ): 60، 95، 110. | |
| طروسي (الـ) (نصر الدين): 102. | |
| ظاهرية (الـ): 17، 134-135. | |
| عبد الجبار: 13، 14، 21 وما يليها، 57، 60، 61، 86. | |
| علاف (الـ) (أبو المندىل): 11، 14، 19، 22، 42، 46، 52-55، 60، 61، 66، 71، 95. | |
| غزالى (الـ) (أبو حامد): 17، 60، 68، 78، 79، 81، 82، 87، 94، 95، 101، 102، 105، 119-117، 121، 122، 126-128، 132، 135. | |
| فارابي (الـ): 24، 77، 78، 81، 82، 89، 107، 113-110. | |
| فراء (الـ) (سليمان بن حفص): 138. | |
| فرانك (ريتشارد): 9، 11، 90. | .66 |
| خوارج (الـ): 23، 32، 35. | |
| ذرية (الـ) (المدرسة): 9، 46، 107، 106، 103. | .87 |
| رازي (الـ) (أبو بكر): 77، 79، 138، 89، 83. | |
| رازي (الـ) (فخر الدين): 59. | |
| رواية (الـ) (المدرسة): 9، 47، 88، 87، 83، 80، 62، 61، 106، 107. | |
| سقراط : 130. | |
| سلف (الـ): 71، 118، 133. | |
| سلمي (الـ) (معمر بن عباد): 14، 22، 42، 56-58، 60، 61، 85، 87-88. | |
| سنة (الـ) (أهل): 15، 38، 67. | |
| سوقسطائي: 140. | |
| شحام (الـ): 27، 86. | |
| شهرستاني (الـ): 34، 58، 69، 70، 72، 79، 87، 92، 94، 98. | |
| .102 | |

- مسمعي (الـ): .77
- مغزلة، اعتزال: 10، 12، 13،
15، 21 وما يليهـا، 41، 45
، 60، 61، 63–73، 77، 81، 84
، 110، 112، 116، 117، 120
، 136
- ـ البصرة: 32، 59، 87
- ـ بغداد: 32، 33، 86
- معز الدين الله الفاطمي (الـ):
.63، 65–69، 73
- مفسرون القدماء (الـ): 92
- منظقويون (الـ): 77، 104
- ناشئ (الـ): 77
- نخوي (الـ) (يعني): 80
- نخويون (الـ): 118، 127
- نظام (الـ): 11، 14، 19، 22،
42–57، 60، 61، 66، 70، 79
، 81، 95
- نعمان (الـ) (القاضي): 15
- ـ 63–73
- نَبِيُّونَ: 33، 34
- نوي (الـ) (كثير): 72
- هيرقليلطس، هيرقلطية: 47، 56
- فرق غير اسلامية: 49، 117
- فلسفة (فيليپوف، فلاسفـة):
15–27، 41، 48، 58، 61
- ـ اسلامية: 11، 12، 130،
133، 136
- .121، 106، 99، 83، 82
- ـ يونانية: 12، 14، 17، 96
- .106، 119–125، 134
- فوطي (الـ) (هشام بن عمرو):
.59، 70
- فيثاغورس، فيثاغوريـة: 48، 104
- ـ قدرية: 34
- كعبي (الـ) (أبو القاسم
البلخي): 32، 79، 86
- كتبي (الـ): 77، 137، 138
- مانكديم (أحمد بن الحسين):
14، 21، 23
- محريطي (الـ) (مسلمـة بن أحمد):
.135
- مرحطة: 23، 32، 33، 69
- مرسي (الـ) (بشر): 66
- مسلمون: 100، 106، 118
- .121، 122، 130، 133

الفهرس العام

7	الإهداء
9	مقدمة
19	الباب الأول : في علم الكلام
21	فلسفة الأصول الخمسة من خلال شرحها للقاضي عبد الجبار المعزلي ..
41	من التصورات الكلامية للأنسان ..
42	I - أبو بكر بن كيسان الأصم ..
43	II - هشام بن الحكم ..
45	III - الظاهر ..
53	IV - أبو المظيل العلاف ..
56	V - معمر بن عباد السلمي ..
		الفكر الفاطمي والاعتزال من خلال "المجالس والمسايرات" للقاضي
63	النعمان ..
75	الباب الثاني : ما بين الكلام والفلسفة
77	ـ من مآخذ المتكلمين على الفلاسفة ..
		ـ ملاحظات حول النفس الإنسانية والمعرفة عند الفلاسفة وعند
91	ـ المتكلمين ..
109	العلوم والتعليم في فكر ابن حزم الأنطليسي ..
110	I - العلم : معناه ومصدره وطبيعته ..
116	II - تصنيف العلوم ..
126	III - البرنامج التعليمي ..
141	فهرس المصطلحات ..
147	فهرس الأعلام والفرق ..

**صدر في سلسلة "مفاتيح"
يدبرها حسين الواد**

**محمد الهدادي الطرابلسي
خاليل أسلوبية**

**حسين الواد
مدخل إلى شعر المتنبي**

**الصادق قسمة
التزعة الذهنية في رواية الشحاذ
لنجيب حمروظ**

**عمر الشارني
المفهوم في موضعه
العلاقة بين الفلسفة والعلوم**

**عبد القادر المهيري
أعلام وآثار في التراث اللغوي**

**محمد القاضي وعبد الله صولة
الفكر الاصلاحي عند العرب
في عصر النهضة**

**حسين الواد
البنية القصصية في رسالة الغفران**

**شكري المبخوت
سيرة الفاتي، سيرة الآتي
السيرة الذاتية في كتاب الأيام لطه حسين**

**عبد الفتاح ابراهيم
مدخل في الصوريات**

**جلال الدين سعيد
معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**

**محمد محجوب
هيدر ومشكل المتأفiriقيا**

**محمد الخبو
مدخل إلى شعر العربي الحديث
"أنشودة المطر" لبلير شاكر السابب نموذجاً**

**عبد السلام المسدي
في آليات النقد الأدبي**

صدر في سلسلة "معالم الحداثة"

يديرها عبد المجيد الشرفي

الطيب البكوش وصالح الماجري

في الكلمة
في النحو العربي وفي اللسانيات الحديثة

حسين السواد

تدور على غير اسمها
نظرة في شعر بشار

علي عبد الرزاق

الإسلام وأصول الحكم

حسين أحمد أمين

دليل المسلم الحر

علي المرغني وسلام اللعمني

مقالات في الحداثة والقانون

محمد الناصر النفراوي

محمد كرد علي
المثقف وقضية الولاء السياسي

ان ما يedo أمرا مفروغا منه في نظر من يتبع شيوخ الكلام
في اقوالهم هو أنهم ينطلقون من اقتضاء نظري لا مجال للشك
في كونه معقولا حسب اصطلاحهم يلغون به اقصى النتائج
التي يخولها لكل واحد منهم اختباره النظري بقدرة وحراة
نادرتين، واقتناع قوي بأن ما لا يعقل يفتح باب الجهالات.
فليكن هذا التأليف بداية سعي إلى ابراز الموضع الفلسفية التي
يتمثل هم المتكلم النظري ووقفها يصوغ مسائله وحواباتها ١

مقداد عرفة منسية

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، قسم الفلسفة كلية
العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس.
له عديد الدراسات في الفكر العربي الإسلامي : التصور
والكلام والفلسفة.

السعر : 5.600 د.ت.

ISBN 9973-703-17-0 (Coll.)
ISBN 9973-703-54-5 (Nº du volume)