د زهير الخويلدي

أشكال من الخطاب الفلسفي العربي

حركية في الفكر
وتجارب من كتابة مختلفة

اللغة: العربية

الناشر: المركز العلمي العراقي، بغدادن العراق.

ردمك ISBN: 9789953216379

تاريخ الإصدار: 31 مايو 2016

الصفحات: 399

الاهداء:

الى كل منحاز الى الشعب ومرابط على الرأي المخالف ،
والى كل ملتزم بالحقيقة الثورية في كل موضع نظر وموقف .
الى كل مساهم في المراجعة النقدية ومتصالح مع الثقافة الوطنية
والى كل مرافع على أولوية المقاومة والصمود والاسترجاع.

مقدمة عامة

لماذا التفلسف في حضارة اقرأ عاد ضروريا؟

ربما يؤدي الصراع الذي يدور في حضارة اقرأ هذه الأيام الى التبشير بميلاد الفيلسوف كقرار أنطولوجي خطير تنتظره الملة. ولعل مدار هذا النزاع لا يحدث بين الطبقات الاجتماعية المتناقضة ولا يدور بين الأجيال التاريخية المتعاقبة ولا يتم بين تيار التقليد وتيار التجديد فقط وإنما هو تطاحن بين الدعاة الجدد إلى الجهل وتجار الوهم والخداع من جهة وبين ثلة من الكتاب المختلفين والمفكرين الأحرار الذين نذروا أنفسهم إلى الحقيقة وجعلوا من حب الحكمة ديدنهم ومن الالتزام بالقيم النورانية مسلكهم من جهة أخرى.

يبدو أن أسباب هذا الصراع بعيدة كل البعد عن روح الثقافة ومطلب المعنى وقريبة من لعبة المصلحة وغواية السلطة وآيتنا في ذلك هي الوسائل التي توظف في هذا الصراع وهي الدعاية والإعلام والتستر بالدين والأخلاق والاحتماء بالسلطان والميراث واستعمال الرموز التحقيرية والمقولات التشويهية.

ما يمكن ملاحظته أن أشكال الجهل في تزايد ملحوظ وأن أنصار العلم في تناقص مطرد وأن دائرة الخرافة في اتساع تلتهم ما تبقى من مساحة مضيئة وأن دائرة النور في انحسار وتقلص والسبب هو خسوف شمس المطالعة ونهاية الكتاب وبداية عصر الصورة وضعف الترجمة وغياب الإبداع وندرة التشجيع. كما يشن دعاة التجهيل حملة شعواء على كل مبدع تارة باسم المحافظة على القيم وطورا باسم صيانة السلطة من كل تهدم.

بيد أن السؤال الذي يطرح هو: ماهي مستويات الجهل ومداراته؟ وما العمل لمقارعته والحد من انتشاره؟ وهل يقدر الحكم الصحيح للعقل أن يحل محله؟ والى أي مدى تستطيع الحكمة الثابتة من ترسخ قدميها على أرض المعرفة؟ وماذا عسانا نفعل إذا كانت المعرفة نفسها تتحول إلى أداة لإنتاج الوهم وتفريخ اللامعقول؟

الجهل نقيض العلم والمعرفة والخبرة والوعي ورديف الخطأ والباطل والوهم والخرافة، في هذا السياق حدده الجرجاني في التعريفات كما يلي:" الجهل هو اعتقاد الشيء على خلاف ماهو عليه وهو ليس معدوما وإنما شيء في الذهن". والمقصود أن هناك جهل بسيط قريب من السهو والغفلة والنسيان والخطأ وهناك جهل مركب وهو أن يجهل المرء أنه على جهل أي اعتقاد جازم غير مطابق للواقع على خلاف ماهو عليه.

من المفاهيم المجاورة للجهل نجد الخطأ وهو ضد الصواب عندما تحكم على الشيء بأنه باطل بينما هو في الواقع حق أو أن تحكم عليه على أنه حق بينما هو في الواقع باطل وعندما يصدر عنك فعل بلا قصد. انه الغلط وما لم يتعمد من الفعل بخلاف وهو في الحكم ولا في الإحساس أو التصور. غير أن الخطأ يمكن أن يتكرر ويصبح مرادف للذنب والخطيئة التي يجب التحرر منها وكذلك قريب من الضلال والتيه أي سلوك طريق لا يوصل إلى المطلوب. وقد يعني الجهل الباطل ويراد به الكذب والفساد والعدم وذلك لعدم مطابقة

الحكم للاعتقاد أي عدم مطابقة الفعل الذهني لموضوعه الخارجي وهو ما لا فائدة منه ولا أثر ولا غاية له وما يلغى ولا يلتفت إليه.

يمكن للجهل أن يقترن بالوهم أي الخداع وقد جاء في لغة الضاد ما يلي: خدعه وختله وألحق به المكروه من حيث لا يعلم. هناك وهم في الحواس وفي الخيال وقد يتحول الوهم الى هلوسة عندما يتمثل المرء في ذهنه صورا كاذبة أو ظواهر غير حقيقية يتوهم أنها موجودة في العالم الخارجي بينما هي غير موجودة. لكن الجهل الأكثر خطورة هو الخرافة وتتمثل في الاعتقاد بأن بعض الأفعال أو بعض الألفاظ أو بعض الأعداد أو بعض المدركات الحسية تجلب السعادة أو الشقاء. وتقوم الخرافة على الاعتقاد في كل مبدأ مبالغ فيه وبغير نظر أو قياس. وترتبط الخرافة بالمعرفة العامية وبالآراء الدينية وتمنع التفكير وتشل الإرادة وتحول دون الحركة وتحقيق التقدم ومواكبة التاريخ. فكيف للحكم العقلي أن يدمغ الباطل ويحل محل الجهل؟ وهل بإمكان العلم أن ينشر النور في هذا الظلام الدامس؟

الدرس الأول للفلسفة النقدية هو الكشف عن الأوهام التي تتعلق بوضعنا والتدرب على اليقظة والتبصر وأول أمر قطعي إتيقي هو ألا ننخدع وذلك بطلب العلم وتحصيل الوعي والانتباه إلى الحياة. والعلم الفعلي هو تنتجه الذات بنفسها ولا تطلبه من الغير وتحدثه في عقلها باكتساب من البديهي والضروري والاستدلالي وفي ذلك صرح الجرجاني في التعريفات:" العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء هو حصول صورة الشيء في العقل...وقيل: العلم هو إدراك الشيء على ماهو به، وقيل: زوال الخفاء من المعلوم، والجهل نقيضه،...وقيل: العلم وصول النفس إلى معنى الشيء وقيل: عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول."[1]

إن الصراع مبدأ محرك للتاريخ وأمر لا يمكن تفاديه لكونه سنة الحياة وطريق للتقدم عن طريق التدافع وان الجدل الفكري بين الخصوم ضروري ومنتج في الغالب ولكن ينبغي أن نحارب الجهل والباطل ونحمل على الخرافة والوهم والخطأ حتى نفسح المجال للحقيقة لكي تنجلي وتنكشف وتعمر الحكمة الراسخة أرض الإنسان وفي ذلك قال ديكارت في مقدمة كتابه "مبادئ الفلسفة":" ليس المقصود بالحكمة الاتصاف بالحيطة والأخذ في الأمور بالأحزم فقط وإنما المقصود بها المعرفة الكاملة بجميع ما يمكن أن يعرف لتدبير الحياة وحفظ الصحة واختراع الصناعات". ولكن الجرجاني في التعريفات كان قد نزه ها عن الأهداف وجعلها تطلب لذاتها ومتعالية عن أغراض الحياة بقوله:" الحكمة علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ماهي عليه بالوجود بقدر الطاقة البشرية فهي علم نظري غير آلي"[2]، أي أنها معرفة للمعرفة وليست معرفة للمنفعة. إن الحكمة هي ما يمنع من الوقوع ضحية الجهل وفريسة الخرافة وهي أحد الفضائل الأصلية التي حثت عليها الفلسفة منذ الإغريق إلى جانب الشجاعة والعفة والعدالة. والحكمة هي

[1] الشريف الجرجاني ، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2000 ، ص.157.
[2] الشريف الجرجاني ، **التعريفات**، ص. 96.

العلم والتفقه والفهم والكلام الموافق للحق وصواب الأمر وسداده وهي أيضا وضع الشيء موضعه. إن الحكمة هي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم وهي الكلام الذي يقل لفظه ويجل معناه وهي أيضا حالة يوصف بها الحكيم أو هيئة للقوة العقلية تتوسط البلاهة والجربزة.

رأس الأمر هو تمييز الجرجاني البارع بين **الحكمة المنطوق بها** وهي علوم الشريعة والطريقة **والحكمة المسكوت عنها** وهي أسرار الحقيقة التي لا يطلع عليها علماء الرسوم والعوام وإنما الحكماء "الذين يكون قولهم وفعلهم موافقا للسنة". ويقصد أن الحكمة تجيء على ثلاثة معان : الإيجاد والعلم والأفعال، وفي اللغة هي العلم مع العمل "وقيل: الحكمة يستفاد منها ماهو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان، وقيل: كل كلام وافق الحكمة فهو حكمة، وقيل: الحكمة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو."[1] ن العلم الحقيقي الذي ينبغي أن نبذل الجهد من أجل تحصيله هو العلم البحثي الحضوري والفعلي القصدي الذي نتشبه به بالحكمة العظمى والذي نضعه بأنفسنا من أجل إدراك الواقع وتسديد الفعل وتدبير الوجود المدني الذي نقيم ضمنه.

من هذا المنطلق كان مقصدنا في الباب الأول هو أن نولي وجوهنا شطر فلسفة الضاد وذلك بمعالجة جملة من القضايا الفلسفية التي طرحها حكماء العرب وتناول أوراق فلسفية تخص حضارة اقرأ وتبحث في أسباب الخلاف وسبل الوفاق وتتطرق الى مفاهيم الانسان والعقل والحد والمعرفة والجدل والكلام والله والحكم والنبوة والعلم والدين باحثين في كل ذلك عن تفلسف مركوز في التراث يحفز على تفلسف مأمول في المستقبل ينطلق من القرآن ويتسلح بالضاد.

أما في الباب الثاني تأصيل التنوير فقد ارتأينا طرق أبواب التجديد من جهة الفلسفة والسياسة وفضلنا الانخراط في تجارب الاصلاح أسوة بنماذج من الحاضر القريب بمحاولة التخلي عن التقليد المذهبي ومغادرة أسوار التعصب والسير في دروب التحرر وتفعيل آليات التقديم الاجتهادي طالما أننا نسير في عصر نحو التنوير وطالما أن القول الفلسفي عند العرب يظل راهنا وينشد الكوني من جهة ترسيخ ثقافة الديمقراطية وتوسيع دوائر العولمة.

فكيف تكون فلسفة الضاد هي واحدة من القوى المنتجة للتنوير الأصيل في حضارة اقرأ؟

[1] الشريف الجرجاني ، **التعريفات**، ص. 96.

الباب الأول:

عالم النص اللاّمحدود

مقدمة:

" ان مشكلتنا نحن المنتسبين إلى الإسلام منذ قرون لا تكمن في عدم تطبيقنا للإسلام بل في أننا لم نفهمه بعد" - **د علي شريعتي**-

لقد تشابكت صلة المقدس بالدنيوي وحضر السياسي بقوة في دائرة الديني وتم العثور على الإيمان في قلب الشك وصدق الناس بماذا هبط من الوحي بالرغم من حالة الإنكار والتردد والإعراض ولكن ظلت الحيرة متصاعدة وسط اليقين وتكاثرت موجات المعاندة والمعارضة والرفض والارتداد والخروج بعد إظهار التأييد والمبايعة والمناصرة والولاء وتم التحول منذ بداية الإسلام من وضع التنزيل إلى مرتبة التفصيل وتشكلت علاقة اتصال متشابك ومعقدة بين المصدر الإلهي للوحي والمضاف الإنساني في التجربة التاريخية. لقد حدث انتقال جوهري في الزمن المبكر للإسلام من توظيف السياسة لفائدة الدين بغية تدعيم الإسلام وتبليغ الرسالة ونشر الدعوة إلى توظيف الدين لفائدة السياسة بغية تركيز الدولة الفتية وتدعيم أركان الحكم الصاعد والخروج من المجتمع القبلي ما قبل الدولة الذي يتميز بالتناحر والفوضى إلى الوجود المدني ما بعد الدولة الذي يشهد ميلاد التنظيم الإداري وبعث الوزارات والدواوين والقضاء وتولية الولاة في الأقاليم. لقد اندلع صراع، لم يهدأ إلى الآن، بين العلماء والحكام حول امتلاك المشروعة والسلطة وظهر في كل مرة في شكل جديد مثل الصراع بين الفقهاء والمحاربين أو بين القلم والسيف. لكن من امتلك زمام المبادرة في التاريخ الإسلامي المبكر؟ هل السياسي أم الديني؟ ولمن آلت الكلمة في النهاية ومن انتصر؟ هل انتصر المنطق الاعتقادي أم المصلحة السياسية؟ ولماذا وقع الاكتساح وساد التزمت ؟

من المعلوم أنه توجد بعض الشذرات السياسية في القرآن تتعلق بالحكم والسلطة والشورى والأمة والقيادة والتدبير والاستيلاء والغلبة وتتوزع حول الإمامة والخلافة والإمارة والوزارة والعناية والرعاية وتتحرك ضمن حقل دلالي مشبع بمفاهيم العدل والمساواة والقسط والمسؤولية والحق والتشريع الجيد والاستقامة والميزان والمنفعة وتفرق بين المفاسد والمصالح وبين الأنظمة المهلكة البائدة والأنظمة الفائزة المعمرة.

كما يمكن تصور بعض القواعد الأخلاقية والتربوية التي تفيد في تهذيب السلوك السياسي للحكام وافتراض جملة من المبادىء النافعة في توجيه العمل السياسي تساعد على الارتقاء بالبشر من التناحر إلى التعاون.

من جهة المقابلة تبدو بعض الطقوس والشعائر والممارسات والمعتقدات مهيئة بطبعها للتوظيف السياسي ولاستعمالات دنيوية مثل الصلاة والحج والأعياد وكل التجارب الإيمانية التي تتم بصفة جماعية ويكثر فيها الاختلاط والاشتراك وتحدث في الفضاءات العامة وتشترط التكافل والتعاون وتبادل الرموز والقيم.

اللافت للنظر أن الإسلام على خلاف معظم الأديان السماوية الأخرى قد عرف نجاح النبي في إقامة الدولة في المدينة وتوحيد القبائل العربية وإعطاء للمنتسبين إلى الديانات الأخرى حقوق الأمان والمواطنة وحرية المعتقد ، غير أن المنعرج الخطير قد حصل أيام الفتنة والصراع على السلطة حينما تم افتكاك الحكم عنوة

وجعله ملكا وتوريثه وبالتالي السماح بقيام دولة ثيوقراطية استبدادية تنادي بمبدأ الحاكمية وتعمل على تطبيق الشريعة وإقامة الحدود مع تبني قاعدة رفع المظالم.

ما يجدر ملاحظته أن وظيفة الدين الإسلامي لم تكن حسب القرآن والحديث إنشاء دولة تجبر الناس على اعتناق الدين الجديد وأن الإسلام لم يعرف من وجهة نظر ثقافية وحضارية قيام الدولة السياسية المدنية بل أشكال حكم تتراوح بين الإمارة والإمبراطورية والمملكة وترتكز على الفقه السياسي والآداب السلطانية.

لقد احتاج النبي المصطفى إلى تقديم جماعته الدينية لا من حيث هي مجموعة من الموحدين بالله والمؤمنين بالقرآن وبنبوته والمعاد فقط بل بوصفها بديلا سياسيا لأنظمة الحكم المتغيرة ليتمكن من التوسع واكتساح الفضاء وتحشيد الأنصار وبسط النفوذ وتوسيع السيطرة على الثغور وتحدي الإمبراطوريات المجاورة.

غير أن الحكام الدنيويين الذي جاؤوا بعد تجربة دولة المدينة احتاجوا إلى المرجعية الدينية من أجل كسب الشرعية وصبغ هالة القداسة على ممارساتهم اليومية واستندوا إلى الفتاوي الفقهية لكي يبرروا أخطائهم.

لقد عرف الإسلام المبكر اعتماد استراتيجيتين متعاكستين تتكون من المحايثة من أجل التبليغ الرسالي والتعالي من أجل بناء السيادة السياسية للجماعة الصاعدة وكانت الغاية من الحركة الأولى التدخل في التاريخ لترسيخ مؤسسة النبوة والمجاهرة بالدعوة بينما هدفت الحركة الثانية إلى تشكيل الكيان السياسي.

هذا المنعرج يؤرخ لبداية التوظيف السياسي للدين ويؤذن ببداية تشكل الأحزاب السياسية والفرق الدينية وحاجة كل فريق سلطوي إلى ايديولوجيا إيمانية تؤسس له مشروعية صراعه على الحكم وتساعده على كسب التأييد الاجتماعي وتكريس الانقسام السياسي للأمة عن طريق إحداث البدع ومحاصرة الاجتهاد.

بيد أنه توجد آليات الفعل السياسي وطرق إدارة شؤون الجماعة السياسية مذكورة في الوحي وتم أخذ مواقف سياسية واضحة في الإسلام منحازة إلى الفقراء والمضطهدين ومعارضة للظلم الاجتماعي والاقتصادي وممانعة للاستبداد السياسي والانحلال الأخلاقي ووقع اعتبار التفاوت والطبقية والاحتكار والغش والكذب والرياء أشكال من الفساد والإفساد في الأرض يجب الابتعاد عنها وإصلاح عواقبها. كما يطالب الإسلام الأنبياء والرسل والمؤمنين بأن ينصروا المحتاجين ويغيثوا المظلومين وأن يصارعوا المحتكرين والطغاة ويحملوا على الفاسدين والمستغلين ويقودوا نضال الناس من أجل استرداد الحقوق والمطالبة بالعدالة والمساواة والقسط في توزيع الثروات ومعالجة الآفات والاستشارة في مصير الأمة .

لقد انقسم المسلمون وتفرقوا بين قائلين بالوصية في الملك والتعيين بالانتماء والدرجة وبين المشترطين للإجماع وانعقاد البيعة الكبرى واختيار الأجدر ولكنهم اتفقوا على السيادة للأمة والطاعة لأولي الأمر. ما عدى بعض المدارس الكلامية والفرق الدينية التي أقرت حرية الأنفس وتصدت للسلطة الخارجة عن دائرة العدل وشرعت الثورة على الظلم ودافعت على كليات الحياة والمال والدين والعرض والعقل والنسب.

منتهى القول هو حصول تفاعل بين الديني والسياسي في الإسلام وفي البداية وقع تقديم السياسي من أجل خدمة الديني قصد نشر الدعوة على طول الفترة التي سبقت تشكل دولة المدينة ولكن بعد ذلك وقع تقديم

الديني على السياسي من أجل التوسع وإخضاع الأمم المجاورة للدولة في فترة الانتشار والتحول إلى نمط إمبراطوري من التواجد في العالم وانتزاع الاعتراف بالمسلمين كجماعة دينية تحمل مشعل الحضارة.
غاية المراد أن ما يحتاجه الإنسان المعاصر اليوم ليس تطبيق الإسلام بحذافيره وإنما بذل الجهد لفهمه على ضوء ثقافة العصر ومعرفة أين يبدأ الديني وينتهي السياسي ورسم الحدود الفاصلة والواصلة بينهما.
لماذا ترك نبي الإسلام نظرية الحكم ومفهوم الدولة ضمن باب الدراية بشؤون الدنيا ؟ ألا تحتاج البشرية والمسلمين - على حد عبارة جورج برنارد شو- إلى رجل مخلص يقتدي بالنبي محمد ليحل مشاكل العالم؟

ربما تقتضي دراسة هذه الإشكاليات التطرق إلى المحاور التالية:

1- دراسة أسباب الافتراق والتصدع في جسد الملة والبحث عن شروط التصالح وسبل رأب الصدع.
2- الخوض في مسألة علاقة الذات والصفات من وجهة نظر كلامية .
3- الاهتمام بركن النبوة وبيان دواعي الانكار وحجج الاثبات.
4- استعادة العمل العقلاني الذي قام به علماء الاعتزال.
5- البحث في فلسفة الكندي عن طرق طبية لدفع الحزن
6- السؤال عن انية الإنسان وتدبير معاشه ومعاده عند الفارابي
7- التعرف على الجدل العلمي والفلسفي بين ابن سينا والبيروني.
8- نظريّة الماوردي في الحكم وفهم العلاقة بين الفقه والسياسة.
9- التعريف برسالة الكاتب وآداب الحاكم عند ابن رزين
10-محاولة إحياء العقل في مدوّنة الغزالي المعرفيّة.
11- تحديد منزلة كل من العقل والتأويل عند كل من الغزالي وابن خلدون
12- التفتيش عن مولد التفكير الهرمينوطيقي عند العلامة ابن خلدون.

الفصل الأول

في بيان كيفيّة افتراق الأمّة وسبل رأب الصدع

استهلال:

" لا يمكن فهم الاشكالية التي تحيط بفكرة الأمة في العالم العربي المعاصر دون دراسة مضمونها وموقعها في النص القرآني... وفي حقيقة الأمر هنالك علاقة جدلية عميقة وغامضة بين المعنى الديني والمعنى الاجتماعي للأمة في التكوين النفسي الثقافي الذي تحمله المجتمعات العربية من تاريخها الطويل..."[1]

ما يبرّر الاهتمام بأسباب حدوث الانشقاق والخروج عن الجماعة في حضارة اقرأ في الزمن الأوّل هو ما نلاحظه اليوم من عودة المكبوت وبروز التمذهب والطائفيّة في فترة تنامت فيها أفكار العولمة والكونيّة والأمميّة. وشهدت بروز تكتّلات متنوّعة وأحلاف غريبة. وتفجّر فيها الصراع من جديد حول الرموز الدينيّة. ونشبت حروب مدمّرة حول امتلاك المقدّس وتوظيفه. وبرزت الفِرق على السطح. زيادة على ذلك، تحوّل هذا الافتراق إلى شقاق وخلاف وعائق يمنع من تحقيق الوحدة المنشودة ويعطّل كلّ الجهود التي تسعي إلى الاندماج والانصهار والتكاتف من أجل المحافظة على الوجود ومقاومة الضعف والقصور والتصدّي للغزو الخارجيّ والقهر الداخليّ. فماهو سبب هذا الاختلاف؟ وهل هو رحمة أم نقمة؟

هل قدر علينا أن نظل مختلفين منقسمين على أنفسنا؟ كيف تشكلت المذاهب والفرق في حضارة اقرأ؟ وكيف نشبت الفرقة بين المكونات الثقافية والعرقية واللغوية للأمة؟

وإذا استرجعنا نحن هذه الانقسامات وهذه المذاهب ألا نغتاب تراثنا الحي على مقصلة حداثتنا الموؤودة؟ ألا نحكم ماضينا في حاضرنا ومستقبلنا؟ أليس من الأجدر أن نقوي في أنفسنا ثقافة الصمود والثبات ونعزز فلسفة المقاومة غير العنيفة والتنوير الأصيل؟ ألا ينبغي أن نتخلى عن منطق الفرقة الناجية والعرق النقي وننخرط في تجربة بناء هوية سردية عربية إسلامية ذات أفق كوني؟ هل من سبيل إلى رأب الصدع وبيان المعنى الجامع للفرق والرافع لمنطق الملل والنحل؟ ألا يمكن أن تكون هرمينوطيقا الدين هي البوصلة المفقودة لبناء العروة الوثقى وحل العقد الموروثة والمكبوتات الدفينة؟

---

[1] ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، طبعة خامسة، 2003. ص 13 .

ما نراهن عليه عندما نضع هذه الإشكاليات قيد الدرس هو توحيد راية الفكر من أجل توحيد راية الأمة وتحقيق الاندماج والمصالحة مع الداخل من أجل حسن الإقامة في العالم وتحقيق الوجود مع الآخر.

I/ كيفية افتراق الأمة:

أن ينقسم أهل العالم بحسب الأقاليم والأقطار والأمم فذلك أمر بديهي للاختلاف الحاصل في الطبائع والأنفس التي تدل عليها الألوان والألسن وأن يتجزأ سكان المعمورة إلى أوطان ودول بحسب الآراء والمذاهب وتباين الشرائع فإنه بدوره شيء طبيعي لتشعب الطرق في تقرير خواص الأشياء وطبائع الأحكام ولتعدد أهل الديانات وأهل الأهواء ولكن أن يفترق أهل الوطن الواحد وتختلف الجماعة التي حملت لواء الوحي إلى عدد غير معلوم من الطوائف والفرق بحسب المزاج والخلافات الشخصية والصراع من أجل الزعامة والسلطة فإن ذلك يتطلب تدقيقا وفهما لأنه أمر غير مقبول وغير مستساغ والأدهى والأمر أن كل فرقة ترى أنها تمتلك حقيقة القرآن وهي الفائزة يوم القيامة وأن جميع الفرق الأخرى ضالة ومكانها هو النار،بيد أن تحول أمة البنيان المرصوص إلى أمة الأهواء والآراء تحكيما لمنطق الفرقة الناجية هو عين الجهل وموطن الداء ويخالف قوانين الطبيعة ويضرب بعبر التاريخ عرض الحائط ويفيد أن من القراء من أظهر وفاقا وأضمر نفاقا،فكيف دب الشقاق ونشب الصراع واندلعت الفتنة الكبرى؟ ماهي أول الشبهات التي وقعت في الملة؟ من مصدرها ومن الذي أظهرها؟

ما نلاحظه عندما ننقب أحداث التاريخ أن الخلاف في حضارة اقرأ ليس مصدره خارجي مهما تعاظم هذا الخارج في تاريخ هذه الحضارة ومن هذا المنطلق لابد أن نرمي إلى الوراء فرضية الاسرائليات وتأثير عبد الله ابن سبأ ودور المنافقين في نشأة المذاهب ونسعى إلى البحث بجدية عن الأسباب الحقيقية التي أدت إلى التقاتل بين المسلمين الأوائل لأن هذا القتال دار بين المبشرين بالجنة وكان كل فريق يرى أن الآخر هو الفرقة الباغية.

1- الخلاف حول معنى النبوّة:

حامت شبهات حول نبوة محمد وعروبة القرآن وظهرت اعتراضات ضد شخصيته ووقع مجادلته منذ أول دعوته واتهم بالتنجيم والسحر وتقول الشعر وقد ذكرت لنا كتب السيرة والقرآن أنه وقع إغرائه وعرضت عليه السلطة والمال والجاه على أن يترك النبوة فأبى ورفض وأنه لم يتخلص من وثنيته إلا في فترة متأخرة ولعل قصة الغرانيق خير دليل على ذلك. ومن بين من اعترض عليه وعانده هو ذي الخويصرة التميمي عندما خاطبه:"اعدل يا محمد فإنك لم تعتدل" فأجابه صلعم: "إن لم أعدل فمن يعدل" وقد رد الرجل مجددا:"هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى".ورغم أن الواقعة في ظاهرها خلاف سياسي حول مسألة العدل إلا أنها في باطنها تشكيك في عصمة النبي وألوهية رسالته.وقد تكرر خلاف المسلمين للنبي زمن مرضه عندما لم يمتثلوا لأوامره في أحد ولم يخرجوا لقتال جيش أسامة المرتد وتخلفوا عن إقامة

مراسم الشرع وآثروا إبصار مآل حاله. وعن عمر ابن الخطاب أنه قال:" إن رسول الله قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط والجلبة والأصوات المبهمة فقال النبي:"قومي عني لا ينبغي عندي التنازع". وقد تمحور الخلاف حول ثلاث فترات مهمة من حياته وهي قبل البعث وأثناء هبوط الوحي وبعد وفاته. فماهي العوامل التي توفرت وجعلت منه النبي المصطفى؟ على من تتلمذ ومن الذي رباه وبمن تأثر؟ هل هو بحيرا أم راهب الإسكندرية أم ورقة ابن نوفل أم عمرو ابن هشام أم افرائيم مثلما يذهب إلى ذلك هشام جعيط مؤخرا في كتابه "تاريخية الدعوة المحمدية"؟ ما دور جده عبد المطلب وعمه أبي طالب وابنه عمه علي وزوجته خديجة في حياته ؟ ما حقيقة علاقته بأبي بكر الصديق وعمر ابن الخطاب وعثمان ابن عفان فهو قد أجلهم وقربهم أكثر من بقية رفاقه؟ ماهو السبب الموضوعي الذي جعل منه نبيا؟ هل هو صلح الفضول الذي دعم زعامة قريش وحسم الخلاف حول الكعبة وبوأ قبيلته مكانة مرموقة من بين كل القبائل الأخرى أم حلف الإيلاف ورحلاته التجارية من اليمن جنوبا إلى الشام شمالا هي التي منحته نوعا من المهارة في الكلام والثقافة والحنكة التي تميزه عن بقية الرجال؟فمن هو محمد؟ ما اسمه هل كان قثم والله هو الذي أطلق عليه تسمية محمد في الفترة المدنية أم أنه هو الذي سمى نفسه بذلك اقتداء بافرائيم الذي يتحدث عن المحمدان بوصفه القائد العظيم؟هل هو رجل دين مسير من قبل جبرائيل والملائكة أم هو رسول الحرية ومجرد إنسان ابن امرأة تأكل القديد وتمشي في الأسواق مخيرا في أقواله وأفعاله؟ أهو معصوم ووحي يوحى ولا ينطق عن الهوى أم أنه يشاورهم في أمورهم ويطلب من الناس رأيهم ويرجح أحيانا ما يذهبون إليه؟ كيف يتلقى الوحي؟هل في المنام أم في اليقظة؟هل يتهيأ له أنه يلاقي جبرائيل أم أنه يلاقيه حقيقة ويأخذ عنه الوحي تلاوة واستماعا ويعاوده على أصحابه بعد حفظه على ظهر قلب؟ كيف كان يقرأ القرآن بسبع أحرف؟ وما الفرق بين القرآن الملفوظ والقرآن المكتوب؟ ما حقيقة زمن النبوة؟ هل في الأربعين أم عندما بلغ أوجه وبالتالي قبل ذلك؟ ثم ماذا عن الإسراء والمعراج التي فرضت فيها الصلوات؟ هل أسري به إلى بيت المقدس أم إلى السموات العليا؟ هل عن طريق الروح أم جسدا وروحا؟ وهل كان الرسول مجرد زعيم طائفة دينية جديدة على غرار النصارى واليهود والصابئة أم أنه رجل دولة وحاكم سياسي ومؤسس لحضارة جيدة يخاطب من خلالها العالمين ؟ هل أتى ليتمم مكارم الأخلاق وليكون آخر الأنبياء وخاتم أحفاد إبراهيم الخليل أم أنه محطم الأصنام ومزلزل الأوثان أحدث ثورة عارمة في التاريخ نقلت العرب والبشرية من الجاهلية المظلمة إلى أنوار المدنية؟ هل هو أمي لا يجيد القراءة والكتابة أم متعلم ويتقن العديد من اللهجات واللغات وله دراية بعلوم وثقافة عصره؟

ومثلما اختلف الناس حول حياته اختلفوا حول مماته:هل توفي حقا أم رفع إلى السماء؟ كيف نقبل قولة عمر ابن الخطاب:"من قال إن محمد قد مات قتلته بسيفي هذا وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى ابن مريم عليه السلام"؟ ولماذا خالفه أبو بكر بقوله:"من كان يعبد محمد فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد

فاله محمد حي لم يمت ولن يموت"؟ ولماذا اختلف المسلمون المهاجرون والأنصار في موضع دفنه؟ هل يدفن بمكة التي ولد فيها وبعث منها نبيا ورسولا أم في المدينة التي نال فيها الحظوة والمجد؟
لقد استقر الرأي على المدينة واختلفوا حول الميراث ويقال أن النبي لم يكن يملك سوى فدك وهي بستان تسلمه من اليهود وقد حسم الأمر بالرجوع إلى قوله صلعم:"نحن معاشر الأنبياء لا نورث ،ما تركناه صدقة" وقوله:"العلماء ورثة الأنبياء" والمقصود هو أن ما يرثه المسلمون من النبي علمه وسيرته وفعله الحسن وليس ماله أو ملكه لأن الملك والمال لله وحده.

2- الخلاف حول الأصول والأحكام:

يجب أن نتوقف عند ظاهرة الردة ومانعي وجوب الزكاة ومدعي النبوة مثل طليحة ومسيلمة وسجاح والأسود بن زيد وأن نمعن النظر فيها ونبتعد عن قراءتها قراءة عقائدية ونتوقف عن النظر إليها على أنها مجرد خروج عن الصراط المستقيم بل ندرسها دراسة سوسيولوجية ونتفهم مغازيها ودلالاتها في تلك الحقبة التاريخية فهي قبل كل شيء صراع من أجل الاستحواذ على سلطة المقدس بين الفاعلين الاجتماعيين آنذاك وتعبير عن لاتحدد المقدس الجديد والتباسه وغموضه وهي دعوة إلى توضيحه وفصل الخطاب حوله حتى يتم فهم الدين الجديد وهضمه واستيعابه ومن ثم الإيمان به والعمل على تطبيقه ونشره.
لقد اشتغل المسلمون بقتال الفرس والروم وهم في أثناء ذلك كله على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد وفي سائر أصول ولم يختلفوا إلا في الفروع من نوع الكلالة وميراث الجد والعول والرد وهو الفائدة أو الخسارة في المقدار ومسائل تعصيب الأخوات وجر الولاء والحرام ورغم ترددهم وتناقضهم في هذه المسائل إلا أن اختلافهم لم يورث فيه تضليلا ولا تفسيقا. بيد أنه في زمن المتأخرين من الصحابة بدأ الخلاف بين المسلمين يتخذ طابعا جديدا ويصعد من التجربة التاريخية والواقع المعاش إلى المستوى النظري والبعد التأملي ليصبح اختلافا حول العقائد ويمس الجدال جوهر الدين وينشغل الناس بقضايا القدرية والجبرية والأصول الخمسة والكسب ومحنة خلق القرآن والحدود الفاصلة بين الكفر والإيمان وانتقل السجال إلى ساحة تفسير الآيات وحدود تأويلها.
في هذا السياق السياسي المتوتر المشحون بالقلاقل حدث صراع كلامي فلسفي حول القضاء والقدر والاستطاعة والكسب والتسيير والتخيير وحول حكم مرتكب الكبيرة وظهر من قال بالمنزلة بين المنزلتين بخصوص الفاسق الذي هو بين الكفر والإيمان وأنكر البعض نسبة الخير والشر إلى القدر وحملوه إلى عمل الإنسان وظهرت مفاهيم التبري والتولي واستعان بعض العلماء بمناهج الفلاسفة والمناطقة وخاضوا في الذات والصفات واختلفوا في العلاقة بينهما هل الصفات هي عين الذات أن زائدة عنها؟ وان كانت زائدة هل هي أفعال أم أحوال؟ فهل الله هو الذي يحدد الآجال والأرزاق أم أن الأمر متروك للحرية الإنسانية وسنن الكون؟ وكيف يكون الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وكذلك قادر بقدرة وقدرته ذاته؟

هل هو قادر على تعذيب الطفل؟ ألا يعتبر ظالما إن فعل ذلك وهو القائل ما ربك بظلام للعبيد؟ وكيف يكون الله عالما بالأشياء قبل وقوعها؟

ثم ظهرت بعد ذلك نظريات التولد والطبائع والأحوال وشيئية المعدوم وإبطال المعجزات بالنسبة للقرآن بما في ذلك الفصاحة والبلاغة وقالوا بخلق القرآن وخبط القوم خبط عشواء عندما قالوا بالتناسخ وأفرطوا في الاعتصام بالعقل وأنكروا النبوة وقالوا بالقدماء الخمسة ومالوا إلى السيمياء والتنجيم والدهرية والسفسطة .

3- الخلاف حول الإمامة والحكم:

الشبهة الثالثة التي ولدت الضغائن وسببت الشقاق أتت من مجال سياسة الدنيا وحراسة شؤون الدين وقد طرحت العديد من المشاكل وجملة من الأسئلة الشائكة منها:هل الخلافة هي خلافة الله في الأرض أم خلافة رسول الله في حكمه؟ هل الخلافة جماعية أم فردية ؟ هل تعتني بشؤون الدين أم بسياسة الدنيا؟ومن أجدر للخلافة؟ هل هو من الصحابة أجمعين أم من آل البيت؟ هل هو من المهاجرين أم من الأنصار؟ هل هو من قبيلة قريش أم من القبائل الأخرى؟ هل هو من بني هاشم أم من بني أمية؟

كما اختلف المسلمون في أمر الشورى والبيعة وشروط الإمامة، فهل الشورى هي شورى الأعيان أم شورى جميع الناس؟ وهل البيعة خاصة أم عامة؟ وهل الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار أم بالتعيين وبالنص؟ وطرحت مجموعة من الأسئلة المحيرة على كل مؤرخ مثل لماذا ثار الصحابة على الخلفاء وقتل عمر وعثمان وعلي؟ كيف اندلعت الفتنة الكبرى وما حقيقة معركة الجمل التي تقاتل فيها حفظة الوحي تحت قيادة زوجة الرسول السيدة عائشة بنت أبي بكر في مواجهة علي ابن عمه وزوج ابنته السيدة فاطمة؟ ما قصة التحكيم وقتال علي ومعاوية؟ وما شأن الحسين ويزيد وعبد الله ابن الزبير والحجاج الذي رمى البيت الحرام بالمنجنيق؟ كيف تحولت الخلافة إلى ملك عضوض اغتصبها معاوية عنوة وحكم وفق أهوائه وورثها بعده؟ ولماذا هرب القرامطة بالحجر الأسود؟ ألم يكن تاريخنا ملطخا بالدماء والتشاحن؟

إن أعظم خلاف بين المسلمين بعد الرسول محمد هو ذاك الذي نشب في سقيفة بني ساعدة والتي لم يحضرها علي ابن أبي طالب كما تذكر الروايات عندما قال الأنصار:"منا أمير ومنكم أمير" وأذعنت البيعة لسعد بن عبادة ولما ذكرهم المهاجرون بحديث الرسول:"الأئمة من قريش" دلوا عن مطلبهم وبايعوا أبا بكر الصديق.

وقد استمر الخلاف عندما عين أبو بكر عمر بن الخطاب خليفة من بعده فاحتج أحد الصحابة قائلا:"قد وليت علينا فظا غليظا" فأجابه أبو بكر:"قد وليت عليهم خيرهم لهم". وحتى عندما ترك عمر الفاروق الأمر شورى بين المسلمين حول اختيار خليفته وحدد لهم ستة من الصحابة واتجهت الأنظار إلى عثمان ابن عفان فان الأمر لم يستقر له طويلا وثار الناس عليه لرده الحكم بن أمية بعد أن طرده الرسول وإيوائه

عبد الله بن سعد بن أبي سرح وقد كان رضيعه وتوليته إياه مصر وأعمالها بعد أن أهدر النبي دمه ثم نفيه أبا ذر إلى الربذة أين لقي حتفه رغم ما عرف به من نصرة للحق وتزهد في الدنيا وتوليته عبد الله ابن عامر البصرة حتى عاث فيها فسادا وتقريبه منه لبني أمية وخاصة مروان بن الحكم ومعاوية ابن أبي سفيان وتسليمهم الحكم والغنائم.

وحتى عندما دالت الأمور إلى علي فإنهم اختلفوا عليه عندما خرج طلحة والزبير وعائشة ونصبا القتال معه في معركة الجمل التي تلتها حرب صفين حين ثار بني أمية ثأرا لدم عثمان والذي انتهى بالتحكيم الذي شارك فيه أبو موسى الأشعري عن علي وعمرو ابن العاص عن معاوية وقد خالفته الخوارج وابتدأت الفرق والملل والنحل في التكون والانتشار في سائر الأمصار والأصقاع.

من هنا نتج عن واقعة التحكيم ظهور شيعة علي التي قالت:"لا إمامة إلا في الأخوين الحسن والحسين" وقد اختلفوا في إجراء الإمامة في أولاد الحسن أو أولاد الحسين وقد قالوا بالوصية التي تثبت بنص وبغيبة الإمام وإمكانية رجعته إلى أن قالت الزيدية نسبة إلى زيد :أن كل فاطمي خرج وهو عالم زاهد شجاع سخي كان إماما واجب الإتباع ".

أما الخوارج فإنهم رأوا أن الدين طاعة رجل وأن الإمامة تصلح في جميع أصناف العرب وفي الموالي والعجم،في حين يرى الشيعة بالتقية والعصمة ويعتقدون أن الإمامة تنعقد بمن يعقدها لمن يصلح لها إذا كان العاقد من أهل البيت ومن أهل الاجتهاد والعدالة ولا تصلح الإمامة إلا لواحد في جميع أرض الإسلام لأن النبي صلعم نص على إمامة واحد بعينه،ولكن الخلاف ظل قائما حول الإمامة إن كانت تثبت بالاتفاق والاختيار أم بالنص والتعيين وحول شروط الإمام ،فمنهم من اشترط العلم والعدالة والسياسة ومنهم من ركز على سلامة الحواس والأعضاء والنسب القرشي زيادة على ذلك،كما ظل إشكال العلاقة بين الإمامة والخلافة قائما،فالأصم وهو من المعتزلة رفض مع الخوارج فكرة الخلافة وقال بعدم وجوب نصب الإمام لأن الواجب عنده هو تنفيذ أحكام الله فإذا تواطأت الأمة على العدل لم تحتج إلى إمام أصلا.

أما أهل السنة فأنهم أجازوا وجود أكثر من إمام في زمان واحد وفي بلدان مختلفة إذا ما وجد حاجز بينها مثل العدو أو البحر وقالوا بالإمام الأكبر وفهموا الاستخلاف على أنه في حق الغائب أما الحاضر فلا وقالوا بطاعة الأئمة ورأوا أنه لا يقوم بأمر الأمة إلا من غلب عليها. فهل الخلافة ناتجة عن قضاء بحكم العقل أم هي وازع بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة؟

لقد عرف ابن خلدون الخلافة بأنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها وبعبارة أخرى هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. لكن لماذا لم يبين هذا الفيلسوف المؤرخ شروط من يقوم مقام الأنبياء بعد وفاتهم ومن يستنبط لهم مقاصد الشرع حتى يحققون صلاح آخرتهم؟ ثم ألا يتحول الدين إلى سلطة استبدادية عندما تكون مهمة الخليفة أو الإمام هي حمل الناس كافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم؟ وألا تصادر هذه السلطة

التيوقراطية الحقوق والحريات التي أعطاهم الله اياها ونص عيها الشرع نفسه؟ لماذا النساء مثلا لم يكن لهن من أمر الإمامة أو الخلافة شيء وكان الرجال قوامين عليهن؟

فإذا كان التعدد المذهبي وكثرة الملل والنحل ناتجا عن سوء فهم لظاهرة النبوة ومتولد من الاختلاف حول أصول وأحكام الإسلام ومرده النزاع السياسي على الحكم منذ وفاة الرسول إلى الآن،فما السبيل الذي ينبغي أن نتبعه من أجل رأب الصدع وتجاوز الاختلافات؟ هل نعود إلى منطق التوحيد القسري ونسقط في الشمولية من جديد أم نبقي على التعددية ونترك الباب مفتوحا للصراع بين التأويلات؟

II / في سبل رأب الصدع:

"التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده فكلما تقدمت المعرفة فتحت مسالك للفكر جديدة،أمكن الوصول إلى آراء أخرى غير التي أثبتها في هذه المحاضرات وقد تكون أصح منها وعلى هذا فواجبنا يقتضي أن نرقب في يقظة وعناية تقدم الفكر الإنساني وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص"[1]

ليتفق جمهور حضارة اقرأ على ما يلي:

1- نبوة من غير تأليه :

"إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو. إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام وإصراره على النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة"[2]

أمة الإسلام جامعة لكل من أقر شهادة أن لا اله إلا الله وقال بنبوة محمد صلعم ورسالته إلى العالم كافة وأن كل ما جاء به القرآن حق وتقع على كل من يؤمن بكافة الرسل وأن الآخرة حق كائنا قوله بعد ذلك ما كان. وهي التي أحاطت بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبي وميزوا بين الصحيح والسقيم منها عن طريق علم الجرح والتعديل وأسباب النزول والمغازي والمصالح المرسلة والمقاصد والمناسبات والتي نقدت من السيرة السند والمتن على السواء وأزالت الأساطير والأضاليل وآمنت بأن معجزة الرسول هي القرآن ونفت كل معجزة غيرها مثل شق الصدر أو مداواة المرضى. كما ينبغي أن تفهم النبوة على أنها تقاطع بين الإلهي والبشري وبين اللاهوتي والناسوتي بلغة المتصوفة ولابد أن ينظر إلى القرآن على أنه محكم محفوظ في معناه ومتشابه وقابل لتأويل لامتناه ومتغير في لفظه وأنه يشع بالمنبع الرباني المتجلي منه ويتضمن المقاصد البشرية المتوجه إليها.

---

[1] محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، دار الجنوب للنشر، تونس2006 ، ص.14 .

[2] محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ،ص. 133 .

زد على ذلك أن الناقد الدارس لأبواب النبوة وآيات القرآن لابد أن يقطع مع التقليد ويشرع في الاجتهاد لأنه فرض عين وليس فرض كفاية إذ لابد من مجتهد في كل عقل ومع كل نص ولابد أن يكون المجتهد عارفا بقدر صالحا من اللغة ومطلعا على ما يتعلق بالأحكام ومتون الأخبار وأسانيدها ومحيطا بأحوال الرواة ومواطن إجماع التابعين ومسترشدا بمواضع الاجتهادات وكيفيات النظر فيها ويجب أن يكون متعين في الإصابة وليس مبالغ متعصب لمذهب ولا متساهل مفرط في دلالة أو معنى ولابد أن يجمع بين الاجتهاد في الأصول من أجل إعادة تأصيلها والاجتهاد في الفروع من أجل استئناف ما كان القدماء قد توقفوا عنده.

كما يجب أن يدرس العالم سيرة الرسول على ضوء القرآن وإذا تناقضت كتب السيرة لابد من الانتصار إلى ما يقوله القرآن في معناه المؤول وليس فقط في معناه الحرفي. فكيف يؤدي نفي النبوة إلى القول بتطور الشريعة؟ وهل يمكن أن ينسخ الإجماع القرآن؟

2- تاريخية الأصول والأحكام:

" والرأي عندي هو أن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول مبادئ الشريعة تفسيرا جديدا على ضوء تجاربهم وعلى هدي ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغايرة هو رأي له ما يسوغه كل التسويغ. كما أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريج يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه من غير أن يعوق ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة."[1]

لابد أن تحيط أمة الإسلام بأبواب التوحيد والعدل وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وتتبرأ من التنزيه المعطل والحشوية المشبهة وأن ترى الله ذات لها صفات أزلية وصفات محدثة إما أن تكون صفات أفعال أو صفات أحوال وأنه خلق الكون وفق سنن ولا تجد لسنته تبديلا وأن الإنسان حر في أفعاله مسؤولا عنها يوم القيامة مكلفا بعقله مع إثبات الرؤية والحشر والسؤال وغفران الذنوب بأي طريقة كانت هذه الأمور.

وأن ترى بالتوحيد الذي هو القول بأن الله تعالى واحد في ذاته وفي أفعاله وفي صفاته لا نظير له،وتقر كذلك بالعدل الذي هو القول بأن الله تعالى عدل في أفعاله ومتصرف في ملكه يفعل ماهو أصلح ويحكم بما يلطف العباد فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده.

وتؤمن أمة الإسلام بأن القرآن وحده هو منبع أحكام الشريعة ويجب استنباط جميع الأحكام منه ومن شرع من قبلنا عن طريق الإجماع والاستحسان والاستصحاب وأن العقل قبل ورود السمع وأنه إذا تناقض العقل مع النص ينبغي الالتجاء إلى العقل من أجل التأويل لأن النص حمال أوجه أما العقل فهو إعلان ميلاد

[1] محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر مذكور، ص .173 .

الإنسان وترجمة لختم النبوة وهذا هو معنى الشريعة تنسخ في آخر الزمان التي قالت بها بعض الفرق والتي ترى أيضا وجوب الجمعة وراء الأئمة الذين تبرأوا من أهل الأهواء الضالة وتفرض طاعة السلطان فيما ليس بمعصية وخلعه إذا ما عصى الخالق.

أما أحكام الإيمان والكفر فهي ليست من مشمولات الإنسان بل تدخل ضمن نطاق الله وحكمته وقدرته وعلمه. والإيمان ثلاث أركان: إقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح. فما هي أصول سياسة الدنيا حسب هذه النظرة التجديدية؟ وكيف نستطيع تجنب إمكان الوقوع في الخطأ في التأويل أو أن نحد منه على الأقل؟ وهل يمكن استنبط مجموعة من الكليات الضرورية لتدبير الحياة العامة للناس من التجربة المحمدية والراشدة في الحكم؟ وهل تنسخ تبدلات التاريخ الاجتماعي وخلافات الأمة ما أجمع عليه العلماء وأقره الشرع؟

3- سياسة استخلافية:

"وروح التوحيد بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هو المساواة والاتحاد والحرية.والدولة في نظر الإسلام هي محاولة تبذل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية،هي الهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معين.والدولة في الإسلام ليست ثيوقراطية أي دينية إلا بهذا المعنى وحده لا بمعنى أن على رأسها خليفة لله على الأرض يستطيع دائما أن يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة."[1]

المستفيد من غيره مسلم والمستبد برأيه مطلقا هو ضال تصديقا لحديث الرسول محمد صلعم:"ما شقي امرؤ عن مشورة ولا سعد باستبداد رأي" وقد قال أبو حنيفة النعمان:" علمنا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأينا" وينبغي أن تكون علاقة المسلم بغيره من بني ملته على نحو ما نصح به علي بن أبي طالب متحدثا عن الخوارج:"علينا ثلاث لا نبدؤكم بقتال ولا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ولا نمنعكم من الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا".

إذا كان الحكم هو طبيعي للاجتماع البشري وإذا كانت أحوال الدنيا ترجع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة وجب أن يكون الحكم سياسة استخلافية نافعة في الدنيا والآخرة على السواء وذلك بإقامة العدل والقسط والعدل هو وضع الشيء موضعه والتصرف في الحكم بمقتضى المشيئة والعلم ويقول المعتزلة:"العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة". وسبب الفرقة هو الاستبداد والتباغض والمغالاة فقد قال النبي صلعم:"يهلك فيه اثنان:محب مغال ومبغض قال" وإذا كان من الضروري إقامة الحكم في حضارة اقرأ لاستحالة حياة الناس ووجودهم منفردين لازدحام أغراضهم وما يفضي ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم فينبغي أن نحدد الخلافة على أنها استخلاف

[1] محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر مذكور، ص . 160 .

والاستخلاف على أنه تعمير والتعمير على أنه كدح إلى الله والعمل الصالح إذ يقول عز وجل عن الخلافة العامة التي للآدميين:"إني جاعل في الأرض خليفة" ويقول أيضا:" جعلكم خلائف الأرض".

علاوة على ذلك يرفض الدين القيم افتكاك الملك عنوة وطلب الحكم عن طريق القوة ومنطق الوصية والتعيين والتوريث والتنصيص وتنصيب أهل الحل والعقد أولياء أوصياء على الناس ألم يحدث الرسول الكريم:"كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".

إن الإسلام الحنيف يقر أن نصب الحاكم عن طريق الاختيار والإجماع والبيعة العامة واجب بحكم العقل وهو فرض عين وليس فرض كفاية وأن الشرع وظيفته تسديدية لأنه لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به بل ذم المفاسد الناشئة عنه من قهر وظلم واستئثار وأثنى على طاعة الحكم الذي يحفظ النوع ويؤدي إلى امتناع الناس عن التظالم وارتفاع التنازع لأن ذلك من مقاصد الشرع.

علاوة على ذلك لا يحصر الحكم في إمام واحد بل يمكن أن يوجد عدة أئمة في نفس الوقت مراعاة لتباعد الأوطان وتخالف الألسن وتعاقب الأزمان ثم لا يشترط أن يكون قرشيا أو من عرق نقيا بل يشترط فقط الانتماء والمواطنة والرغبة في الإيثار والتعالي عن المصلحة الشخصية وخدمة المصلحة العامة ويرى أنه ينبغي أن يقيد حكم الحاكم بمجموعة من الشروط أهمها الزمن وسلامة الأوصاف والأحوال والجري على منهاج الحق لأن مشروعيته تستمد من مصلحة المسلمين وإذا فقدت المصلحة فقد أن يكون وليا وأمينا على مصالح الأمة في دنياهم ودينهم.

وقد أجمع الفقهاء على لاشرعية بيعة الإكراه طالما أن البيعة هي العهد على الطاعة وطالما أن المبايع يعاهد حاكمه بأن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور غيره ولا ينازعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره وقد لا يحصر الحكم في الرجل أو المسلم ويتعدى ذلك إلى المرأة ومن غير المسلمين من أهل الكتاب أو أولي العلم فقد حكمت بلقيس ملكة سبأ وقد كانت تشاورهم في الأمر و يذكر لنا التاريخ أعلام من غير المسلمين رفعوا لواء العلم في حضارة اقرأ عاليا . فكيف تسمى هذه السياسة الاستخلافية الديمقراطية الروحية عند محمد إقبال؟ ألا ينبغي أن ننتقل من الديمقراطية الروحية إلى الديمقراطية المادية ومن الديمقراطية السياسية إلى الديمقراطية الاجتماعية؟

خاتمة:

"على المسلم اليوم أن يقدر موقفه وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية وأن يستنبط من أهداف الإسلام التي لم تتكشف بعد إلا تكشفا جزئيا تلك الديمقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده."[1]

[1] محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر مذكور، ص.183.

بذلت مجهودات كبيرة من طرف تيار الإصلاح الديني من أجل الخروج من دائرة التقليد المذهبي وظهرت شعارات تجديد الخطاب الديني والانبعاث والصحوة الاسلامية والنهضة وكتب محمد إقبال كتاب تجديد الفكر الديني وترك لنا الأفغاني وعبده أعداد قيمة من مجلة العروة الوثقى وألف الكواكبي طبائع الاستبداد وأم القرى وميز علي عبد الرازق بين الإسلام وأصول الحكم وظهرت أول الصفحات التي ترسخ علمنة جذرية للدين وذاع صيت كتب صادق جلال العظم في نقد الفكر الديني وعابد الجابري في نقد العقل العربي ومحمد أركون في تاريخية الفكر الإسلامي وحسن حنفي في التراث والتجديد وطيب تيزيني في من التراث إلى الثورة وانفرد نصر حامد أبو زيد بقراءة النص الديني قراءة تأويلية.

لكن رغم كل ما حدث انحسر هذا التيار وظل نخبويا ووظفته الأنظمة الحاكمة التسلطية لفائدتها من أجل مناهضة كل أشكال التدين الاحتجاجي الشعبي المقاومة للاستبداد وانتصر في النهاية وكالعادة التيار التقليدي النصي وكثر من جديد الحديث عن الشيعة والسنة والخوارج والزيدية والوهابية وسطع نجم ابن تيمية وجعفر الصادق والغزالي وباقر الصدر وملأت الكتب التراثية التي تتحدث عن الموت والجن وعذاب القبور وهول الآخرة أرصفة الطرقات وتكاثرت القنوات الفضائية الدينية المتخصصة في الفتاوى الشرعية وفي التبشير بجوهر الإسلام من وجهة نظر مذهبية طبعا ولا أحد تفطن إلى خطورة الموقف وحساسية المرحلة وحاجتها إلى المراجعة والنقد والتفهم ولا أحد أدرك ما ينبغي القيام به الآن لهذه الأمة حتى يحسن حالها ويصلح مآلها. ورغم أن البعض من أصحاب النية السليمة والقلوب الطيبة مثل سليم العوا والقرضاوي وحسين فضل الله وخاتمي قد شرعوا في الحديث عن حوار الأديان والثقافات وعن التقريب بين المذاهب والتعالي عن منطق الملل والنحل وحاولوا توحيد النظرة إلى الإسلام خارج ثنائية الشيعة والسنة إلا أنها محاولات بقيت حبر على ورق وحديث مقابلات تلفزية لا غير ولم تنفذ إلى قلوب المعتقدين المتمسكة بأصالة المذهب والى عقول الناس المرتهنة بثقل الميراث وبالتالي بقيت مجرد نوايا لم تترجم على صعيد الواقع وصار شعار الإصلاح والتجديد هو مطية من أجل التفرقة والتناحر.

فهل يعني هذا التأزم أن المطلوب هو تجاوز عتبة الإصلاح الديني نحو تحقيق التنوير الأصيل؟ فكيف يفهم التنوير التجربة النبوية فهما متكاملا؟ هل يمكن الوصول إلى أصول وأحكام إسلامية تنويرية؟ ألا ينبغي أن ندرج أمور السياسة والحكم ضمن دائرة أنتم أدرى بشؤون دنياكم التي تحدث عنها الرسول محمد صلعم؟ كيف تساهم هرمينوطيقا الدين في تجاوز هذه الصعوبات والعراقيل من أجل بناء تأويل أصيل للإسلام يواكب العصر؟ كيف قام علم التوحيد بدوره العقدي في تأسيس العروة الوثقى بين مكونات الأمة؟ والى أي مدى توجد مماثلة بين علاقة الذات الالهية بالصفات بعلاقة الانسان بنفسه وبالعالم وبغيره؟

الفصل الثاني:

الذات والصفات بين المعتزلة والأشاعرة

"الله يأخذ دلالات متعددة حسب كل علم. فهو الشارع في علم أصول الفقه وهو الحكيم في علم أصول الدين، وهو الموجود الأول في الفلسفة، وهو الواحد في التصوف."[1]

استهلال:

المسلمون يقولون بالتوحيد بل إن عنوان دين الإسلام هو لا اله إلا الله ولكن الفلاسفة وعلماء الكلام فلسفوا هذا التوحيد وبحثوه بحثا كلاميا وعمقوه تعميقا جدليا وأضفوا عليه صيغا منطقية ومصطلحات فلسفية وعدد الذين شكوا في وجود الله ووصلوا إلى مرتبة الإلحاد والزندقة يعدون على الأصابع، فمعظمهم ينطلق من أن الله صانع العالم ومبدع الكون ويقيم أنساقا معرفية ومناهج فلسفية كلها تبرهن وتثبت وجود الله لكن إن اتفق المسلمون أن الله تعالى واحد اختلفوا في علاقة ذاته بصفاته وعدد أسمائه الحسنى و قالوا أن كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تنسب إلى الله العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام فكيف فهم المسلمون متكلمة وفقهاء ومحدثون ومفسرون الذات الالهية؟ وما العلاقة بين جوهر الذات والصفات؟ الى أي مدى كانت الصفات هي الأسماء الحسنى؟ وهل هذه الصفات هي أبعاد زائدة أم عين الذات؟ بعبارة أخرى هل الأسماء مجرد صفات أم عين للذات الإلهية؟ ثم ما الفرق بين التصور الاعتزالي والتصور الأشعري للذات الإلهية؟ ألم يقع التصور الكلامي برمته في خطأ منهجي عندما قاموا بقياس الغائب الإلهي على الشاهد الإنساني؟

ما نروم الى تحقيقه هو تجنب النظرة التي تعقد أنها تمتلك القول الفصل بخصوص فكرة الأوهية والعمل على تحويل الموضوع الى مجال للبحث العقلاني والمساءلة الكلامية والفلسفية.

1- الذات الإلهية عند المعتزلة:

يقصد المعتزلة بعلم التوحيد العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به وهذا الحد الذي يستحقه هو عندهم التنزيه المطلق للذات الإلهية ونفي المثلية عنها بأي وجه من الوجوه وفي إطار هذا التنزيه المطلق نشأت عندهم مباحث متعددة كمبحث الذات والصفات. إن معرفة الذات الإلهية عند المعتزلة واجبة لما تؤدي إليه من الالتزام بحدود الشريعة الذي هو غاية وهدف الدين الإسلامي ولأن المفهوم الاعتزالي للإيمان والذي أساسه العمل يستوجب معرفة الحقيقة الإلهية والاقتناع بها مما يدفع إلى كمال العقل والتشبث بالطاعات العملية ولذلك فان شيوخ الاعتزال

[1] حسن حنفي ،**التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم**، منشورات مجد .الطبعة الخامسة 2002 .ص. 112.

وجهوا جهودهم إلى تركيز حقيقة التوحيد في النفوس واستعملوا في ذلك مختلف الأساليب والمعطيات الفلسفية والطبيعية هادفين إلى أن يصل التصديق بهذه الحقيقة إلى مرتبة الدفع إلى العمل وأجمعوا على أن الله واحد ليس كمثله شيء وأنه ليس بجسم طبيعي أو حيواني وأن ذاته ليست مؤلفة من جوهر ذي أعراض تدركها الحواس وأنه منزه عن عوارض المادة وخواصها وأنه بسيط يستحيل عليه التجزؤ ولا يحيط به المكان ولا يجري عليه الزمان ولا تحدده الحدود والنهايات ولا تحيط به الكميات، انه تام الكمال بحيث لا يتصور له شبيها ووجوده أزلي لا شاركه في الأزل أحد،فالله واحد لا شريك له من أي جهة كانت ولا كثرة في ذاته البتة وهو خالق الجسم وليس بجسم ولا في جسم ومحدث الأشياء وليس بمحدث منزه عن كل صفات الحدوث.

لقد امتاز المعتزلة بهذا الأصل عن سائر مذاهب المسلمين لأنهم دافعوا عن وحدة الله دفاعا عقليا وعارضوا فكر سائر المشبهة والمجسمة الحشوية وصدوا عن ديار الإسلام فكرة القائلين بالتعدد من المجوس والمثنية ورأوا في عقيدة التثليث المسيحية ثمرة القول بالتشبيه والحلول والاتحاد بين اللاهوت والناسوت وقالوا بأن عيسى كلمة الله وهذه الكلمة محدثة ليست قديمة وذلك حتى لا يتعدد القدماء كما يقول بها سائر فرق المسيحية من نساطرة وملكانية. وقد أضحت فكرة الوحدة التي جاء بها القرآن نظرية متكاملة ومتعددة الجوانب فوحدة الله تستلزم تجرده من المادة وتقتضي النظر إلى الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والكلام على أنها صفات لا تفيد شيئا آخر غير الذات وبالتالي ما ذهب إليه المعتزلة من قول بوحدة الذات والصفات يندرج ضمن جهودهم من أجل تأكيد معنى التوحيد في النفوس ومقاومة ما عسى أن يتسرب للمسلمين من عقائد الشرك والوثنية لكن إذا كان الله يصف نفسه في القرآن بأنه عالم وقادر ومريد وحي وسميع وبصير ومتكلم فماهي كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات؟ وما علاقة ذلك بالتوحيد ووحدانية الله؟

إن قلنا بأن الله عالم فلدينا هنا ذات وصفة وان قلنا إن هذه الصفة معنى زائد على ذات الله أي ليست هي ذات الله وهو ما يؤدي إلى القول بقدم الصفة وبالتالي نفينا التوحيد وأثبتنا تعدد القدماء وان قلنا إن هذه الصفات محدثة أصبحت ذات الله محلا للحوادث وما كان محلا للحوادث فأولى به أن يكون هو نفسه حادثا،في هذا السياق يقول العلاف:"إن الله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو وحي بحياة هي هو وكذلك في سائر الصفات..." ومعنى ذلك أن الله عالم بعلم هو هو أي علمه هو عين ذاته وكان أبو الهذيل العلاف يقر أنه إذا قلت إن الله عالم يثبت له علما هو الله ونفيت عنه الجهل ودللت على معلوم كان أو يكون إذن فانه يثبت الصفة لكنه يؤكد أنها هي ذات الله. أما النظام فانه يرى أن" صفات الله هي صفات سلبية لا تقتضي للذات شيئا زائدا عليها فإذا قلت انه عالم أثبت لله علما هو ذاته ونفيت عنه الجهل ودللت على أن هناك معلومات منكشفة لذاته" أما أبو علي الجبائي فانه يتصور الله على أنه:" عالم لذاته قادر حي لذاته" ومعنى قوله لذاته أي لا يقتضي كونه عالما أي يقتضي حال علم أو حال يوجب كونه عالما فإذا أمعنا

النظر في مختلف الآراء الكلامي تبين لنا أن الجبائي يختلف عن العلاف بقوله أن الله عالم بعلم وعلمه هو هو وقادر بقدرة وقدرته هي هو أما الجبائي فانه يرى أن الله عالم بلذاته لا بعلم وبالتالي نفى عن الذات الإلهية الصفة قام بإثبات الذات هي بعينها صفة وبإثبات الصفة هي بعينها الذات.

يتبين لنا عندئذ أن شيوخ الاعتزال يتحاشون إثبات مجموعة من الصفات كمعان زائدة عن الذات لأن ذلك يتناقض مع أصل التوحيد الواجب إثباته لله إذ أن ذات الله وحدة وليست كثرة وأن صفاته ليست وراء ذاته معاني قائمة بذاته كما يذهب إلى ذلك الأشاعرة بل هي ذاته وترجع هذه الصفات إلى الأسلوب أي أننا أثبتنا العلم لله وسلبنا عنه الجهل وأثبتنا له القدرة وسلبنا عنه العجز وأثبتنا له الحياة وسلبنا عنه الموت.

ويزيد شيوخ الاعتزال بالتجريد والتنزيه للذات الإلهية إلى حد القول بأن الصفات التي وصف الله تعالى بها نفسه في القرآن أحوالا أو أوجها للذات ولكي ينزه الله عن صفات الظلم والقبح قسم أبو الهذيل العلاف الصفات إلى نوعين: واحدة يوصف بها الله ولا يوصف بضدها وقد سماها صفات الذات ومنها العلم والقدرة والحياة والقهر والعلو والقدم والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبر والسيادة والملك والربوبية والقدوسية والثانية يوصف بها الله ولا يوصف بضدها وسماها صفات الفعل ومنها السخط والرضا والحب والبغض والمدح والذم والإماتة والإحياء والأمر والنهي والجود والحلم، ويرجع الاختلاف بين الصفات إلى الاختلاف بين المعلوم والمقدور وليس هو بالاختلاف الحقيقي فلا نقول أن الله قادر على العجز أو يريد الظلم للعباد أو لا يحب الجمال. وقد أدى هذا الاعتبار إلى القول بالتماهي بين هذه الصفات إذ يقول العلاف هنا:" معنى أن الله عالم أنه قادر ومعنى أنه قادر أنه عالم ومعنى أنه عالم أنه حي ومعنى أنه حي أنه عالم ومعنى أنه قادر أنه حي ومعنى أنه حي أنه قادر صفاته هي هو وذاته نفس صفاته". فماهي الحجج التي قدمها شيوخ الاعتزال لإثبات أن صفات الله هي عين ذاته؟

وحدة الذات والصفات عند المعتزلة:

- الحجاج العقلي:

+ لما قال المعتزلة بالتوحيد من جميع الجهات فان حقيقته تعالى أحدية من كل وجه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه إذ لو كانت هذه الصفات غير ذاته لكانت ذاته مركبة ولو كانت مركبة لاحتاج كل جزء إلى الأجزاء الأخرى وأيضا الله ليس بذات مؤلفة من جوهر ذي أعراض وأنه بسيط يستحيل عليه التجزؤ.

+ لو كانت هناك صفات غير الذات لكانت قديمة قدم الذات لتعددت القدماء وهو عند النصارى ونعلم أن نعلم أن ما يكون قديم يشارك الله في القدم وبالتالي في الألوهية وليس قديما إلا أن يكون إلها فلو كانت الصفات إذن زائدة عن الذات وقديمة لتعددت الآلهة ولأبطلت عقيدة التوحيد التي هي ركيزة الدين الإسلامي وهو ما وقع فيه كل من النصارى في عقيدة التثليث التي ترى أن الذات الإلهية جوهر يتقوم بأقانيم أي صفات هي الوجود والعلم والحياة والتي تطورت إلى اعتبار الصفات أشخاصا والى تجسد الأقنوم الثاني الخاص بالعلم في الابن.

+ أخذ المتكلمة عن الفلاسفة فكرة واجب الوجود بذاته وميزوه عن واجب الوجود بغيره وممكن الوجود بذاته وممكن الوجود بغيره لأنها كلها تحتاج إلى من يهبها الوجود أما واجب الوجود فهو علة ذاته وسبب وجوده ولا يحتاج في وجوده إلى غيره. إن واجب الوجود بذاته لن يتصور إلا واحدا فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات واجب الوجود فإذا كانت الذات متعددة الأوجه يكون أحد الوجهين غير الآخر أو يدل لفظ على شيء هو غير الآخر والصحيح أن واجب الوجود لا يجوز لغير ذاته ولا يشاركه شيء ما صفة كانت أو موصوفا في وجوب الوجود والأزلية.

+ قالت المعتزلة بأن الله تعالى حي وعالم وقادر بذاته لا بعلم ولا بحياة زائدة على ذلك إذ لو كان عالما بعلم زائد ومتصفا بهذه الصفات كلها لأنها زائدة على ذاته كما هو الحال في الإنسان لكان هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه صفة الجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية.

الحجاج النقلي:

يوجد في القرآن الكريم بعض الآيات التي يدل ظاهر معناها على التجسيم مثل الاستواء على العرش واثبات الوجه واليد والجنب والساق والمجيء وهو ما يتعارض مع التنزيه والأحدية والصمدية فكيف تعامل علماء الكلام المعتزلة مع هذه الآيات لنفي التشبيه عن الذات الإلهية؟

لم يجد شيوخ التوحيد والعدل من بد لنفي التجسيم عن الله سوى تأويل تلك الآيات تأويلا عقلانيا بما يتفق مع أصل التوحيد وقد فهموا الصفات كما يلي:

الاستواء: "الرحمان على العرش استوى" فسروا الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة على العالم جملة وتجيز اللغة مثل هذا التأويل لكلمة الاستواء إذ قال أحد الشعراء:

فلما علونا واستوينا عليه تركناهم صرعا لنمر وكاسر

اليد: " يد الله فوق أيديهم" فسروا اليد بمعنى القوة والنعمة نسبة إلى دلالة اللغة التي ترى مثلا أن ما لي على هذا الأمر يد أي قوة ونجد في المعنى الثاني أيادي فلان علي كثيرة والمقصود نعمه.

الجنب: "يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله" وقد فسر الجنب بالطاعة لأنه نجد في اللغة العربية اكتسب هذا الحال في جنب فلان أي في طاعته.

الساق: "يوم يكشف عن الساق" فسروا الساق بمعنى الشدة.

العين: "تجري بأعيننا" وفسروا العين بالصنع والعلم ونجد في اللغة جرى هذا بعيني أي حدث بعلمي.

الوجه: "كل شيء هالك إلا وجهه" فسروا الوجه بمعنى ذات الله.

المجيء: "وجاء ربك" فسرت بكونها جاء ميعاد ربك .

كيف رد الأشاعرة على هذه التأويلات ؟ وماهو تصورهم للعلاقة بين الذات والصفات؟

2- الله عند الأشاعرة:

لم يختلف الأشعري عن المعتزلة وعن سائر الفرق الكلامية في أن العقل وليس النقل هو طريق معرفة الذات الإلهية والبرهنة على وجودها وعلى ما تتصف به من صفات فهي إذن ملكة العقل الشديدة الشبه ببداهة الفطرة الإنسانية السلمية تلك التي انطلق منها الأشعري ليقول أن لهذا الكون خالقا فكان التصور الفلسفي للإنسان المؤمن أنه يعيش في كون له اله وببداهة الفطرة الإنسانية تقرر في العقل وحدانية هذا الخالق لأن النظام والاتساق والإحكام في الكون إيجادا وتدبيرا يقطع بوحدانية الخالق المدبر لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام ولابد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما وهو ما يسميه الجويني إمام الحرمين بدليل التمانع والذي أخذه من الكندي ويعتمد في ذلك على أهم صفة ثبوتية لله وهي أنه واحد فالواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم والدليل على وحدانيته أن لو قدرنا الهين اثنين وفرضنا عرضين ضدين وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين وإرادة للثاني فلا يخلو من أمور ثلاثة إما أن تنفذ إرادتهما أو لا تنفذ إرادتهما وهما باطلان لاستحالة اجتماع الضدين واستحالة عدم تنفيذ إرادتهما حينئذ يتعين الأمر الثالث هو أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر فالذين لا تنفذ إرادته فهو المغلوب المستكره أما الآخر الذي نفذت إرادته فهو الإله القادر على تحصيل ما يشاء ويستحيل توافقهما وعدم اختلافهما مطلقا ولهذا فالقول بوجود الهين قول غير مصيب.

هذا الإله الواحد عند الأشعرية هو منزه عن شبه المحدثات مبرئ من التجسيم والتجسيد والحلول والاتحاد على النحو الذي وقع في مستنقعه المجسمة النصوصيين والصوفية الحلولية ومن ثمة فهو منزه عن التحيز في الجهة أو المكان... ولعل تغليبهم للنقل على العقل انطلاقا من وسطيتهم الخاصة التي تعطي النصوص والمأثورات دورا يتفوق أحيانا على براهين العقل وتأويلاته قالوا أن الخالق في السماء بدافع التعظيم والتنزيه واعتبروا أنه لا يجوز القول بأنه في كل مكان لأنه لا يوجد في الأمكنة الفانية وغير الطيبة والأمكنة المحدثة وقالوا باستواء على العرش واعتبروه فعل أحدثه الله في العرش وسماه استواء. لكن ماهي منزلة الصفات من الذات خصوصا أن الإله وصف بها نفسه في القرآن وأن المعتزلة نفوا كل صفة زائدة عن الذات وقالوا بوحدة الذات والصفات أي هي عين الذات أو أحوالا أو أوجها للذات؟

حاولت الأشعرية أن تتخذ لنفسها موقعا وسطا بين المشبهة والمعتزلة، فالمشبهة ومن نحا نحوهم قالوا بأن الصفات غير الذات الأمر الذي أوهم إلى لحوق الغيرية بالذات الإلهية إلى حد أنهم قالوا أن الله جسم لا ككل الأجسام وله وجه لا ككل الوجوه وله يد لا ككل الأيادي وبين المعتزلة الذين قالوا بوحدة الذات والصفات والذين اعتبروا هذا التنزيه تعطيلا للذات لأنه لا يتصور أن تكون الذات حية دون حياة، ولهذا قالوا بأن الله عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ومريد بإرادة وكان ذلك أهم ما خالف فيه الأشعري المعتزلة بإثبات سبعة صفات لله فإثبات العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر له تدل على

وجود هذه الصفات متميزة لأنه لا معنى لكلمة عالم إلا أنه ذو علم ولا لقادر إلا أنه ذو قدرة فقال الأشعرية بأن الله لا يشبه شيء وقالوا أن هذه الصفات قائمة بذات الله سبحانه أي أنها ليست عين الذات ولكنها ليست غير الذات فهي قائمة بالذات زائدة عليها وهذه الصفات موجودة أزلية وعند الأشاعرة حرة فانه لا فرق بين صفات الذات وصفات الأفعال وقد عد عبد الله بن سعيد الكلابي خمسة عشر صفة لله. فماهي الحجج التي قدمها الأشاعرة لإثبات الصفات الأزلية؟

أنماط الحجاج العقلية:

قالت الأشعرية بأن الله عالم بعلم قادر بقدرة وحي بحياة ومريد بإرادة وذلك لأن من قال انه عالم ولا بعلم كان مناقضا لأنه لا يتصور أن يكون الذات عالما بغير علم لأنه لما ثبت لله هذه الصفات وجب وصفه بها لأن الوصف اقتضى الصفة كاقتضاء الصفة للوصف فإذا وجب وصفه وجب إثبات الصفة له ويورد الأشعري في كتابه في الإبانة عن أصول الديانة ردا على أبي الهذيل العلاف لقوله أن علم الله هو الله :"قيل له: إن قلت إن علم الله هو الله فقل: يا علم الله اغفر لي وارحمني! فأبى ذلك فلزمته المناقضة."

الدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة أن الله تعالى ملك والملك من له الأمر والنهي فهو آمر وناه وأمره إما أن يكون قديما وإما محدثا فان كان محدثا فإما أن يحدثه في ذاته أو في محل أو لا في محل. أولا يستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى أن يكون محلا للحوادث وذلك محال ويستحيل أن يكون في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفا ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول فتعين أنه قديم قائم به صفة له. وكذلك في الإرادة والسمع والبصر...

إذا قلنا بأن الصفات هي عين الذات وانطلاقا من صفتي العلم والقدرة ينبغي أن نقول انه عالم قادر وان قلنا بهذا أي الله عالم قادر فإما أن يكون المفهومان من الصفتين واحدا أو مغايرا وان كان شيئا واحدا وجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته وليس الأمر كذلك فقوجب أن يكون هناك صفة علم وقدرة مختلفين.

يزيد الأشاعرة دليلا آخر على تعدد الصفات وهو أنه إن قلنا الله عالم قادر يعني إسناد القدرة والعلم للذات الإلهية إما أن يرجع إلى اللفظ المجرد وإما إلى تغير الصفات والرجوع إلى اللفظ المجرد باطل لأن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين أعني أنه يقضي باختلاف مفهوم قادر عن مفهوم عالم وهو ما يعبر عنه بالحدود أي اختلاف حد قادر وحد عالم فتعين أن تكون هناك صفتان قائمتان بنفسهما غير ذاته، هذه الصفات أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى لا هي هو ولا هي غيره. كما لجأ الأشعري في كتاب اللمع إلى برهان عقلي لإثبات أن الله عالم بعلم وخلاصته أن يكون الله عالما بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه فان كان عالما بنفسه كانت نفسه علما ويستحيل أن يكون العلم عالما ومن المعلوم أن الله هو العالم لذا يستحيل أن يكون هو نفسه. لكن ألا يمكن أن نقول أن الله عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه؟

يرد الأشعري بقوله:" لو جاز هذا لجاز أن يكون قولنا:عالم لم يرجع به إلى نفسه ولا إلى علم يستحيل أن يكون هو نفسه وإذا لم يجز هذا وبطل ما قالوه..." ويتمثل هذا الدليل في أن الأشعري يعتقد في استحالة أن

يكون العلم عالما ومعنى هذا أنه لا يتصور أن تكون العالمية هي العلم نفسه بل يريد أن يفترض ذاتا هي غير صفاتها، أي ذات هي شيء وصفاتها شيء آخر ولذا كان عليه أن يبين ماذا عسى أن تكون هذه الماهية التي هي غير الصفات القائمة، فهل نظر إلى الذات وحصر لها صفة وهي مجرد الوجود وأن ما عدى ذلك من صفات يعد صفات قائمة الذات؟

لقد لخص الأشعري رأيه في الذات والصفات في قوله عن صفتي العلم والقدرة:"وعلمه يتعلق بجميع المعلومات وقدرته تتعلق بجميع المقدورات وإرادته تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص" ويؤكد الجويني في كتابه علم الله أن الله سبحانه مستحيل أن يريد ما لا يعلم ويوجب القول بصانع مختار يريد خلق العالم لأنه أراد ذلك وأن الصانع لم يزل مريدا في أزله لما سيكون فيما لا يزال وكونه مريدا عين إرادته فلا يمكن أن يكون الله لا يزال مريدا وعلمه مقصورا على الكليات دون الجزئيات وبالتالي فانه يربط الإرادة بالعلم.

أنماط الحجاج النقلية:

هناك في كتاب الله حسب الأشعرية عدة آيات تثبت الصفات وتؤكد الصلة الحقيقية بين القدرة والعلم، الله عالم بعلم يعني أن أعماله المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم ويمكن أن نذكر الآيتين "وما تحمل من أنثى إلا بعلمه" وقوله تعالى" أنزله بعلمه".

الله قادر بقدرة لأن صنائعه لا يمكن أن تأتي إلا من قادر ويمكن أن نذكر الآية الكريمة التالية:"إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين" والقوة هي الإرادة باتفاق المفسرين.

الله مريد بإرادة وإلا كان موصوفا بواحد من الأضداد مثل السهو والكراهية، قال تعالى:"فعال لما يريد".

الله واحد يبرهن عليه الجويني بدليل التمانع المذكور في الآيات التالية:" لو كانت فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" وأيضا:" ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من الله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض" وقوله عز وجل:"أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم".

الله متكلم وسميع وبصير لأن ما يضاد هذه الصفات يستحيل أن يطلق على من أحكم الخلق ودبر الكون وهندس ما كان ولا يزال وسوف يظل مدهشا للعقول!

الصفات أحوال الذات :

إذا كان أبو علي الجبائي يقول باستحقاق الباري للصفات لذاته فان ابنه أبي هاشم يقول إن هذه الصفات هي أحوال ويستعرض الشهرستاني نظريته في نهاية الإقدام في علم الكلام بقوله:" أما بيان الحال وماهو أعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال فانه يؤدي إلى إثبات الحال للحال بل لها ضابط وحاصر بالقسمة وهي تنقسم إلى ما يعلل والى ما لا يعلل وما يعلل فهو معان قائمة بذوات وما لا يعلل فهو صفات ليس أحكاما للمعان" ويفسر الشهرستاني هذا القول بأن كون الحي حيا عالما قادرا سميعا بصيرا لأن كونه حيا عالما يعلل بالحياة والعلم في الشاهد فتقوم الحياة بمحل وتوجب كون المحل حيا وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يشترط في ثبوته الحياة وتسمى

هذه الأحكام أحوالا وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها. أما ما لا يعلم فيقول عنه الشهرستاني:" هو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجودا وكون العرض عرضا والضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره، فإنما يتميز بخاصية هي حال وما تتماثل به المتماثلات وتختلف فيه المختلفات فهو حال والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة ولاهي أشياء ولا توصف بصفة" فالله عند أبي هاشم عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودة وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها فأثبت أحوالا هي صفات لا معلومة ولا مجهولة أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات.

يشرح ألبير نادر الحال عند أبي هاشم بقوله هو حكم على علاقة بين جوهر وعرض أو بين ماهية وصفة، وإذا كانت الأحوال ليست أشياء ولا توصف بصفات ولا تعلم مستقلة منفردة وإنما نعلمها مع الذات فليس ذلك إلا لأن الحكم الذي يعبر عن علاقة بين حدين لا يوجد إلا إذا كان هناك حدان فإذا غاب الحدان لم يمكن الحكم.

يتعجب الشهرستاني من قول أبي هاشم عن الأحوال أنها لا موجودة ولا معدومة بأن ما لا يتصور له وجود ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه ويرى في الذات رأيا آخر فيرى أنها الحقائق الذاتية في الأجناس والأنواع وعلى ذلك يكون الحال وجها من أوجه الذات وبذلك يمكن القول أن صفات الله هي أحوال والى هذا المعنى كان يهدف أبو هاشم فقوله أن كونه تعالى عالما بكل معلوم حال دون الحال التي لأجلها كان معلوما بالمعلوم الآخر وكذلك كونه قادر على كل مقدور حال لا يقال إنها الحال التي لكونه عليها كان قادرا على المقدور الآخر ورغم أن له في كل معلوم حالا مخصوصا وفي كل مقدور حالا مخصوصة ولما كان أهل السنة ينكرون الأحوال فقد ردوا على مثبتها ردا مقنعا بقولهم وقد ورد ذلك على لسان الشهرستاني في نهاية الإقدام في علم الكلام:"الكلام على المذهب ردا وقبولا إنما يصح بعد كون المذهب معقولا ونحن بالبديهية أن لا واسطة بين النفي والإثبات ولا بين الوجود والعدم وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معلومة وهو متناقض بالبديهية ثم فرقتم بين الوجود والثبوت فأطلقتم لفظ الثبوت على الحال ومنعتم إطلاق لفظ الوجود فنفس المذهب إذا لم يكن معقولا فكيف يسوغ سماع الكلام والدليل عليه"[1]. وشرحا لرده فان أهل السنة والجماعة ينكرون أحوال أبي هاشم لأنه لا وسط بين النفي والإثبات ولا بين الوجود والعدم،فالشيء إما أن يكون معدوما وإما أن يكون موجودا فإطلاق لفظ الثبوت على الحال وهي غير موجودة أمر مناقض للبديهية ولا معنى للاشتغال برده لخروجه عن حد المعقول.

[1] الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع القاهرة 1968 . ص134

مشكلة قياس الغائب على الشاهد:

يرى الشهرستاني أن هناك جوامع أربعة لقياس الغائب على الشاهد فان رأينا واحد منها وهي الحجج العقلية والنقلية فإننا نستنتج أن ثلاثة حجج الأخيرة هي العلة والشرط والحد وقد أراد الشهرستاني بهذا رد اللبس على مقالة الأشعري في الذات وعلاقتها بالصفات والتي يقيس فيها الغائب بالشاهد والله بالإنسان فنبهه إلى وجوب ربط الغائب بالشاهد. أما العلة فقد ثبت كون العالم عالما شاهدا معللا بالعلم والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر فلو جاز تقدير العالم عالما دون علم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما فاقتضى الوصف الصفة كاقتضاء الصفة للوصف. أما الشرط فان كون العالم عالما لما كان مشروطا بكونه حيا في الشاهد وجب طرده في الغائب لأن الشرط وجب طرده شاهدا وغائبا فالإنسان لكي يكون عالما هو مشروط بكونه حيا وكذلك الله، بقي ما يقوله الشهرستاني عن الحد وهو وجوب اطراده شاهدا وغائبا. فالقول إذن في قياس الغائب على الشاهد لا يستطيع الإنسان أن يتحرر من الاعتبارات الإنسانية لكن الأشعري أراد الرد على الكثير من الفرق التي دخلت الإسلام بغية تقويض دعائمه.

شبهات ومخاوف:

يرى محمود قاسم أن قول الأشعري بأن الصفات مغايرة للذات وفهمه للمغايرة على نحو خاص " أنها جواز مفارقة أحد الشيئين الآخر على وجه من الوجوه" فيه نوع من الالتباس فغيرية الأشعرية لا تدل على زيادة الصفات على الذات إنما هي حل التناقض القائم في قول الأشعري أن الصفات لا هي الذات ولا غير الذات ويستخدم محمود قاسم المبدأ المنطقي القائل بعدم التناقض للإقرار بأن الصفات إما أن تكون الذات أو لا تكون ويعترف بعجزه عن فهم قضية الأشعري في الصفات فيقول في مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد:" ونعترف من جانبنا أننا لا ندري كيف تكون الصفات لا هي هو ولا هي غيره على حد تعبيره فان العقل الإنساني وغير العادي أيضا يلمح نوعا من التناقض البديهي في هذا التعبير". لكن الأشعري حسب رأي نقاد آخرين كان مصيبا في قوله وعميقا في تفكيره فيقول إن الموجود معا ذات وصفات لا ذوات متعددة وهذا لا ينافي وحدة الله الواجبة لأن معناها أنه لا يوجد معه اله آخر أو ذات أخرى يشاركه في هذا الوجود فإذا قلنا إن الصفات ليست عين الذات فنحن على صواب لأنها ليست ذوات منفصلة عنها وعلى ذلك فقول الأشعري ليس جمعا بين نقيضين والدليل "أن من يخبر بحضور إنسان واحد فقط يخبر بحضوره مع صفاته فإذا سأل ذلك المخبر عن صفة القادم وذاته هل هما متحدان مفهوما ووجودا فلاشك أنه يجيب نفيا" .

يزيد الشهرستاني في الحجة للقول بأن الصفات قائمة بالذات بتأكيده أنه لا يجوز أن توجد ذات الإنسان إلا إذا كانت لها صفات زائدة عليها مغايرة لها وتختلف كل صفة عن الصفات الأخرى فلا يجوز أن توجد الذات الإلهية دون صفات زائدة ومغايرة لها. ولذا نرى أن الأشعري كان فذا في قوله أن الصفات لا هي

الذات ولا غير الذات فهو ينفي أن تكون الذات والصفات واحدة فيتعدد القديم لأن الذات قديمة والقديم واحد وينفي كذلك أن تكون الصفات مستقلة بذاتها فتكون ذواتا منفصلة تجري عليها أحكام الذات من القدم والأزلية والوجودية وهذا لا يجوز وبذلك يرى أنها تقوم بالذات وبينها علاقة وليست الواحدة منهما هي الأخرى كما نقول أن الجوهر هو المتحيز والقابل للعرض ولكننا لا نستطيع القول أن المتحيز القابل للعرض جوهرا فليست كل صفات الجوهر كما لا يكون كما لا يكون المتحيز وحده والقابل للعرض وحده جوهرا ولكن المتحيز القابل للعرض يقوم بالجوهر ولا يكون جوهرا أو خلافه.

ولعل الاستشهاد بالرأي الذي ذكره أحمد أمين في كتابه ظهر الإسلام حول هذا الخلاف بين المعتزلة والأشعرية والذي بين فيه أن كلا الفرقتين جاوزتا حدهما ودخلا في سفسطات لا طائل منها وليس العقل البشري بمستطيع شيئا من ذلك فأكد أنه يستطيع أن نقول بالنسبة إلى أنفسنا إن كان علمنا غير ذاتنا وقدرتنا غير ذاتنا أو هي هي فكيف نستطيع أن نقول ذلك في الله أن عقولنا ضعيفة ومحاولة الوقوف على هذه الموضوعات ليست في متناول العقل البشري الذي لا يستطيع إلا إدراك بعض صفات الحقيقة فحسب أحمد أمين لا نستطيع أن ندرك ماذا؟ ولكنه بإمكاننا أن ندرك بعد جهد كيف؟ فكيف نريد أن نصل إلى حقيقة أن الذات في وحدة مع الصفات أو الصفات هي زائدة عن الذات؟ ألا ينبغي أن نبحث عن طبيعة المنطق الشرقي من أجل وضع فلسفة للتصور والتعريف تطلعنا عن ماهي الذات وعن حد الله؟ ألسنا في حاجة الى وضع فلسفة في الحد تميز بين ماهو مجرد رسوم وماهو من مجال المصطلحات المستقرة؟

الفصل الثالث:

نبوة محمد (صلي الله عليه وسلم): بين منكريها ومثبتيها

ماذا عسانا أن نكتب عنه في يوم مولده ؟

" من هو محمد؟ إن محمد هو مؤسس ورسول، كان من عظماء الرجال الذين خدموا المجتمع الإنساني خدمة جليلة ويكفيه فخرا أنه أهدى أمة برمتها إلى نور الحق وجعلها تجنح إلى السكينة والسلام وفتح لها طريق الرقي والمدنية... وأن شريعته ستسود العالم لانسجامها مع العقل والحكمة"[1].

لم يظهر على وجه البرية نبيا ظل محل إنكار وتهجم مثل محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب من قبيلة قريش من مكة التي بني فيها جده إبراهيم من ابنه إسماعيل الكعبة البيت الحرام وقبلة منذ أيام "الجاهلية" . وهذا الإنكار صدر من الجميع تقريبا ما عدى من صدقه وآمن به وتروي الأحداث أن الرسالة أول من آمن بها امرأة وعبدان وأنها انتشرت بين الفقراء والمعدمين والمستضعفين قبل أن يقتنع بها الأغنياء والمترفين من الملأ وهذا دليل ساطع على أهمية الجانب الاجتماعي في الحقيقة المحمدية وأولوية المعاملات على العبادات في هذا الدين القيم باعتبار هذه المعاملات تحفظ المصالح والمقاصد إن أدت على أحسن وجه وتجلب المفاسد والمهالك إن وقع التقصير فيها.

عبر الشاعر الفرنسي لامرتين في كتابه "السفر إلى الشرق" عن هذه الحيرة وهذا التردد بخصوص حقيقة نبوة محمد صلعم وقيمة الرسالة التي جاء بها إلى الناس بقوله:" أترون أن محمدا كان مخادعا أو صاحب أمر باطل؟ قطعا لم يكن كذلك بعد ما وعينا تاريخه ودرسنا حياته ، فالخداع والتدليس والباطل والافك...كل تلك الصفات تستحق أن تلصق بمنافي العقائد ممن وصفوا بها محمد، كما أنه ليس لكذبهم قوة صدق محمد". فماهي الحقيقة في كل ما يكتب ويقال حول حقيقة نبوة محمد؟ ولماذا ظلت هذه النبوة محل اعتراض وتشكيك على الرغم من قيمة البراهين وصدقية التاريخ؟

تقول لنا التقاليد أن محمد صلعم أول الأنبياء وخاتم الرسل وأن جميع الأديان السابقة تعترف بالإسلام وتنتمي إليه من جهة كونها تدين بالولاء والخضوع والطاعة لله دون سواه وأن الإسلام نفسه ماهو في نهاية المطاف سوى تخاصب واستعياب لهذه الأديان مع احتوائه على فرادة في الوعد وتميز في الشهادة وانتصاف للإنس واعتصام بالعقل وأولوية للصلاح.

رغم كل هذه البينات والشواهد الربانية جوبهت نبوة محمد صلعم بالتكذيب والتحقير من قبل أهله الذين كانوا يعتنقون ديانة الآباء والأجداد ورأى فيه سدنة البيت الحرام تهديدا لسلطتهم الدينية الوثنية ومنازعة لسلطانهم الزمني. أما أهل الكتاب من اليهود والنصارى فأنهم انقسموا بين منتظر مرحب ومعترف

[1] الروائي الروسي تولستوي

بالحقيقة الكتابية ومفند ومنكر ومتصد لخشيتهم على ضياع مذهبهم وتفرق نحلهم وذهاب ريح ملتهم ولحرصهم منذ البداية على التكتم عن الختم بالتحريف والتزوير.

بيد أن الاصطفاء والتسديد الإلهيين والأمانة والحكمة الإنسيتين التي شملت الشخصية المحمدية جعلته يواجه حملة التشكيك في النبوة و يبين أنه صاحب دعوة وليس بساحر ولا بشاعر وبمجنون ولا يريد السلطان الروحي ولا يحلم بأن يكون ملكا على العرب فقط بل رحمة للعالمين وبالتالي دفعته خصاله الحميدة إلى أن يمضي في طريقه قدما ويتغلب على العراقيل والمصاعب في طريق معبد بالأشواك وتكاثر فيه المناوئون. وقد كلل رحلته الحياتية بتأسيس دولة المدينة في يثرب التي هاجر اليها من مكة وبنشر أفكار السماء التي أوحاه له جبريل عن ربه في بلاد فارس والشام والروم ومصر والحبشة وكافة أرجاء الجزيرة العربية بما في ذلك اليمن.

ومن مآثر النبي هي تأسيسه للجماعة السياسية فوق الانتماءات العرقية والدينية والثقافية وذلك بمآخاته بين المهاجرين والأنصار وكتابته الصحفية التي تعتبر اليهود خاصة وأهل الكتاب عامة جزء لا يتجزأ من الملة ما لم ينكثوا العهود وإذا ما التزموا بوحدة الكيان السياسي الذي ينتمون إليه. ويعرف عنه الصدق في الكلام والأمانة في العهد والإخلاص إلى الفكرة والإتقان في العمل والعفو عند المقدرة والحلم مع الغريب والرجحان إلى السلم وكره الحرب والابتعاد عن القتل والتحلي بالصبر والصفح والانتصار إلى الحق والعدل في الحكم والمساواة في القسمة والإيثار في الفضل والتخلق بقيم القرآن والاهتداء بصفات الله الحسنى في صلة الرحم بين العباد. لكن بمجرد أن كفله ربه برحمته واسترد من جسده دينه استفاقت الألسنة المكذبة من غفوتها وتكاثر مدعي النبوة في القبائل وتزايدت الدسائس على الدين الجديد وبرزت تحديات جديدة سياسية ودينية أمام من خلفه في تنظيم شؤون الملة وكانت صيحة الصديق أول دعوة صريحة نحو دنيوية ومدنية الفكرة المحمدية لأن العروة الوثقى التي تشد البناء "الإسلامي" ليس الولاء العرقي والديني لمحمد بل الإذعان والتسليم لله وهو حي لا يموت والنبي هو بشير ومبلغ وبشر مثلنا يولد ويمرح ويفرح ويترح ويشهد ويهاجر ويتاجر ويحارب ويربح ويهزم ويغزو ويفتح ويعادى ويكره ويحب ويتزوج وينجب ويحكم ويقضي بين الناس ويربط الأحلاف ويتبادل مع الأمم ويأتي اليوم الذي ينبغي أن يلاقي فيه ربه.

عندئذ الفريق الأول الذي أنكر الدعوة كان من أجل تعطيلها في البداية وإعاقتها عن الانتشار وكان بعد وفاته تحت اسم مدعي النبوة الذين مازلنا نسمع عنهم إلى الآن ويطالعنا بين الفينة والأخرى واحد منهم من أجل الشهرة أو المنفعة أو السلطة وقد اشتهر منهم مسيلمة الكذاب الذي حاربه الخليفة أبو بكر الصديق وقتله خالد ابن الوليد والذي ادعى هبوط الوحي بشماله وتنسب إليه بعض المقاطع نذكر منها: "يا ضفدع بنت ضفدعين لحسن ما تنقين لا الشارب تمنعين ولا الماء تكدرين امكثي في الأرض حتى يأتيك الخفاش بالخبر اليقين".

أما الفريق الثالث فهو من بعض المذاهب الفكرية اللاأدرية والشكاك وعلى رأسهم ابن الراوندي وأبي بكر الرازي الطبيب وبعض الشعراء المتأثرين بالثقافات الوافدة على الإسلام وهم من ذوي النزعة الوجودية قبل أوانها وقد رد عليه بعض علماء الكلام مثل أبي حاتم الرازي والخياط المعتزلي في الانتصار.

لقد ذكر محمد عابد الجابري حول الأسباب الحقيقية لإنكار النبوة بتأثر مفكري الإسلام بآراء فلسفية هندية بقوله:" إن اتساع رقعة الدولة الإسلامية وامتدادها شرقا إلى حدود الصين وغربا إلى المحيط العباسي الأول,,,قد فتح المجال واسعا لمختلف المذاهب والفرق غير الإسلامية وكان من بينها أولئك الذين تأثروا بآراء البراهمة من الهند الذين ينكرون النبوات واشتهر في هذا المجال ابن الراوندي المتوفي حوالي منتصف القرن الثالث."

وقد رد عليه الشهرستاني والباقلاني وابن رشد وابن تيمية والقاضي عبد الجبار الذي قدم أهم حجة على حاجة الناس إلى النبوات من خلال توظيفه للمبدأ الاعتزالي في الحسن والقبيح ويقول الجابري عنه:" النبوة منة من الله وفضل ورحمة ترشد الناس إلى ما ليس من اختصاص العقل إدراكه، إلى بيان أوامر الله ونواهيه بما فيه سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.

أما القاضي عبد الجبار فيوظف في رده على حجج البراهمة في إنكار النبوة أحد مبادئ المعتزلة وهو مبدأ الحسن والقبح ومؤداه أنه إذا كان هناك ما يصلح للناس فلا يجوز أن نعتقد أن الله يبخل به ولا يفعله، بل لابد أن يفعله ضرورة لأنه لا شيء يمكن أن يمنعه عن ذلك ولأن ترك فعل الصلاح بدون مانع هو شيء قبيح ولا يجوز الاعتقاد في أن الله يفعل القبح.

وهكذا:" فإذا صح في بعثه تعالى الرسل غرض صحيح ووجوه القبح عنها منتفية، فالواجب يقضي بحسن ذلك"، أما كون إرسال الرسل مصلحة الناس. فالغرض منها حفظ مصالحهم وهذا شيء حسن." ان هذه المراوحة بين المدح والذم التي أحيطت بالشخصية المحمدية تواصلت إلى اليوم ووجد من العرب والمسلمين من يشكك في اسمه وزمن مولده ومكانه وحجم أصحابه وبراعته في التجارة والكلام والقتال ونذكر على سبيل الذكر لا الحصر معروف الرصافي في كتابه المثير للجدل والذي طبق فيه المنهجية المادية التاريخية: "الشخصية المحمدية" وبدرجة أقل وأكثر تحري والتزام بالمنهج الموضوعي كتب هشام جعيط "تاريخية الدعوة المحمدية" رغم أنه اعتبر أن اسمه الحقيقي قثم وأن أحمد هو لقب شريف وقيقصد به المحمدان وهو الرجل السيد على قومه وبعض المستشرقين مثل ماكسيم روندسي ومونتغمري واط وأرنولداز وزيلهر وأندريه ميكال.

في هذا السياق يمكن أن نذكر رأي المستشرق الألماني من أصل يهودي أبراهام جايجر الذي ظهر في أواخر القرن19 ومستهل القرن 20 واعتبر أن محمد ليس نبيا موحى إليه بل رجل واع طموح أراد النهوض بقومه ونفسه ولذلك قد أخذ من اليهود بعض التعاليم وخالفهم في بعض.

ونعرج كذلك على سير هاملتون جيب المحاضر في الدراسات الشرقية والإفريقية الذي عير في كتابه وجهة الإسلام عقلية المسلم واعتبرها ذرية ساذجة لا تتمتع بالفهم الكلي الشمولي وتقتصر على الملموس والإدراك الجزئي وأن الرسول محمد هو مجرد مصلح اجتماعي عكسته الضرورات البيئية العربية في مكة لكونها مركز ديني وثقافي وتجاري محوري حول هذا الموضوع نجده يقول:" إن محمدا قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة ثم من جهة أخرى قد شق طريقا جديدا بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه والدائرة في المكان الذي نشأ فيه".

من نتائج ذلك تكون نواة صلبة من الأحكام المسبقة تعتبر المسلم الآخر الجذري للغرب وتعتبر الإسلام دين غير خلاق وغير علمي واستبدادي وتصف المسلم على الإنسان الذي لا إنسانية فيه, ولكن الأغرب من ذلك الصورة السيئة التي رسمها رجال التنوير الغربي عنه وخاصة مونتسكيو وفولتير وماكيافيلي الذي ربط بين انتصاره السياسي ونجاحه في بناء دولة ومهاراته اللغوية والعسكرية والتي لم تتمكن نزعة ما بعد الحداثة التفكيكية من تصحيحها خاصة على مستوى الذاكرة والمخيال الغربي وهو ما تجلى في تزايد موجات الإساءة إلى هذه الشخصية الاستثنائية التي حملت إلى العالم العديد من الفضائل والقيم التي مازلت الإنسانية في أصقاع الأرض شرقا وغربا تهتدي بأحاديثه.

والغريب أن فولتير الذي حارب التعصب واللاتسامح في الكنيسة وفي الشرق قد أبدى موقفا متعصبا وغير متسامحا تجاه الإسلام والنبي محمد حيث شكك في تلقيه الوحي من جبريل ونعت النبي بأبشع الأوصاف في مسرحية التعصب ألفها سنة 1742.

لكن هناك مواقف منصفة صدرت عن فلاسفة شاع عنهم الإلحاد والريبية والمادية وخاصة فريدريك نيتشه الذي أعطاه لقب أسد الصحراء الذي مازالت حكمته غضة طرية لم تصبها رياح العدمية، أما ماركس فانه قد كتب:" هذا النبي افتتح برسالته عصرا للعلم والنور والمعرفة، حري \ان تدون أقواله وأفعاله بطريقة علمية خاصة، وبما أن هذه التعاليم التي قام بها هي وحي فقد كان عليه أن يمحو ما كان متراكما من الرسالات السابقة من التبديل والتحوير، إن محمدا أعظم عظماء العالم والدين جاء به أكمل الأديان".

إن محمد حقيقة تاريخية يصعب إنكارها ومعجزه ليس أمرا برانيا مثل بقية الأنبياء الذين أحيوا الموتى وشقوا طريقا على الماء وفي البحر وبنوا سفنا لينجوا من الطوفان ودخلوا في بطن الحوت وفي النار دون أن يحترقوا وشفوا المرضى وتغلبوا على أمهر السحرة. لكن معجز محمد هو أمر داخلي وهو الوحي القرآني الذي يتضمن بدوره العديد من الإعجازات البلاغية والشعرية والجمالية البيانية والعلمية والفكرية التي تدهش أمامها أشد العقول تصميما.

إن فرسان السلام والتسامح ودعاة الخير والعدل جعلوا من رسالة محمد مرجعيتهم المفضلة حتى وان كانوا من أقاصي الدنيا ونذكر منهم رجل الدولة والسياسي الهندي غاندي الذي ذكر عنه:"أردت أن أعرف صفات الرجل الذي يملك بدون نزاع قلوب ملايين البشر...إن السيف لم يكن الوسيلة التي من خلالها

اكتسب الإسلام مكانته بل كان ذلك من خلال بساطة الرسول مع دقته وصدقه في الوعود وتفانيه وإخلاصه لأصدقائه وأتباعه وشجاعته مع ثقته المطلقة في ربه ورسالته."

عندئذ تظل الحقيقة المحمدية قائمة محجوبة قابلة للقراءة المتجددة ويظل فعل الفهم التفسير والتأويل فاعلا فيها دون أن ينتهي طالما أنها تستند منذ البدء إلى نص إعجازي يفوق أي نص لغوي آخر ويفيض على الوجود بسحره وبيانه، ولنستمع إلى ما يقوله الشاعر الألماني غوته عن المشاعر العظيمة التي تنتابه عندما يقرأ القرآن:" كلما قرأت القرآن شعرت إن روحي تهتز داخل جسمي فهو كتاب الكتب واني أعتقد هذا كما يعتقده كل مسلم فلم يعتر القرآن أي تبديل أو تحريف وعندما تستمع إلى آياته تأخذك رجفة الإعجاب والحب. وبعد أن تتوغل في دراسة روح التشريع فيه لا يسعك إلا أن تعظم هذا الكتاب العلوي وتقدسه وظني أن التشريع في الغرب ناقص بالنسبة للتعاليم الإسلامية وإننا نحن أهل أوروبا بجميع مفاهيمنا لم نصل بعد إلى ما وصل إليه محمد وسوف لا يتقدم عليه أحد وقد بحثت في التاريخ عن مثل أعلى لهذا الإنسان فوجدته في النبي العربي محمد".

لكن ما أبعد المسلمين اليوم عن الشخصية المحمدية وما أوسع المسافة التي تفصل بين خصالهم وخصاله، ألا يجب إذن أن نستذكر فعله الحسن وصفاته الحميدة في يوم انبجاسه للوجود حتى يكون نبراسا نهتدي في ظلمة الوقت العصيب الذي نعيشه؟ ألا يجدر بالآخر أن يتريث قبل أن يحكم وأن يدرس ويدقق ويعلم ويرجع إلى المصادر المحكمة وينقد الكتب المتحاملة قبل أن يصدر حكما مسبقا؟ أليس محمد رسول العدل والحرية جاء مخلصا للإنسان من ربقة العبودية معلنا ميلاد العقل ومؤكدا على أولوية احترام كرامة الذات داعيا إلى التحابب بين الناس والتناصح بين الشعوب ؟ ألا يحق لنا أن نقول عنه أنه خير البرية؟

الفصل الرابع:

أهل الاعتزال قناديل الإسلام الساهرة

"إن الذي لابد له من طلبه في المتكلمين مما يتكامل به علمهم بالله وصفاته وعلمهم بعدله وتوحيده وعلمهم بالنبوة والشرائع وتمسكهم بذلك"[1]

استهلال:

"إنما صار العلم والمعرفة واليقين والفضائل بأسرها قليلة في هذا العالم لشرفها في أنفسها واتصالها بعالمها. وهكذا عزة كل شيء شرف بنفسه وعز في جوهره." [2]

يكاد يتفق معظم الباحثين في الإسلاميات على أن ما سمي بالاعتزال هو حركة عقلية رائدة تعود إلى فئة القراء الذين حفظوا القرآن في صدورهم واتبعوا المنهاج النبوي في أعمالهم وينحدر هذا التوجه من خط التوحيد والعدل وينسبه البعض إلى محمد ابن الحنفية وأبي ذر الغفاري ومعاذ بن جبل وعبد الله ابن مسعود والحسن البصري وغيلان الدمشقي وسعيد ابن جبير. بيد أن واصل ابن عطاء هو أول من جاهر بالاعتزال وحول الكلام في العقائد إلى علم عقلي ينطلق من مقدمات وأصول ويتبع مسالك وأساليب وينتهي إلى نتائج وقوانين وقد تبعه في ذلك من الطبقة الأولى عمرو ابن عبيد وزيد ابن علي وأبو عمرو عثمان بن خالد الطويل وحفص بن سالم وبشر بن سعيد وأبي عثمان الزعفراني.

غير أن الاعتزال لا يتوقف على جملة من الأسماء وعدد من الأشخاص بل هو منزع فلسفي ومغامرة فكرية حمل لواءها الكثير من الأعلام الثائرة والرجال الأحرار والعقول النيرة التي سعت إلى فهم عميق للآيات والآحاديث من أجل الإيضاح والتبليغ والرد على الخصوم بالحجج المنطقية والبينة الدامغة.

من المعلوم أن فرسان المعتزلة قد جالوا بخواطرهم وعاشوا تجربة الشك وخاضوا معارك النقد الذاتي واعتصموا بالعقل وتسلحوا بالعلم وطرحوا الأسئلة وأثاروا القضايا واقتحموا لجج عالم الافتراض والممكن وصنفوا المسائل وبوبوا العقائد وضبطوا الحدود وقربوا غوامض الكلام وغريب اللفظ وطريف المعنى وجدة الفكرة من الأفهام وشجعوا الناس على الاجتهاد ودربوا على التأويل والمقارنة والاستنباط.

لكن السؤال الذي يطرح هاهنا يتعلق بمدى اقتراب المبادئ الاعتزالية الخمسة المعروفة من التعبير عن روح الإسلام ويثير أيضا مشكلة الدور التنويري الكبير الذي لعبه فرسان الاعتزال في حضارة اقرأ وأسباب التواري والذبول في عصور الانحطاط والجمود وسر تعلق محاولات الفكر النهضوي الثاني في الساحة العربية الإسلامية بالمدونة العقلانية التي تركها تلامذة واصل ابن عطاء والجاحظ والعلاف

---

[1] القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة** ، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر،تونس ، طبعة 1986، ص.192.

[2] أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970،المقابسة الثانية والتسعون،ص 372 .

والنظام ومعمر ابن عباد وبشر ابن معتمر والفوطي والاسكافي وثمامة ابن الأشرس والجبائي والخياط والزمخشري والأصم والبلخي والقاضي عبد الجبار والبيضاوي والجرجاني.

لعل أهم الإشكاليات التي مازالت تحير الباحثين وتملك وجاهة الطرح هي: عن أي عقائد إيمانية يتساءل علم الكلام؟ وما السبيل الذي يعتمده لتعليلها بالأدلة العقلية؟ وماهي الأسس النظرية والمبادئ العقدية التي بنا عليها المعتزلة تصورهم للعالم؟ وكيف كان المنهج الذي استخدموه في قراءة القرآن والحديث منهجا عقلانيا؟ ولماذا راوح أقطاب هذا المذهب مكانا وسطا بين فرق الأمة وخاصة السنة والشيعة والخوارج؟ والى مدى يحق للناهضين اليوم أن يستندوا على روح الاعتزال الجديد من أجل تحقيق الاستفاقة المنشودة؟ ما نراهن عليه من خلال هذه البحث هو الرد على الشبه المضللة والدعاوي المغرضة بخصوص إلجام العوام عن علم الكلام والعمل على الكشف عن مناهج الأدلة العقلية في عقائد الملة الشرعية.

1- الدفاع عن علم الكلام:

" موضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع وتزول الشكوك والشبيه عن تلك العقائد."[1]

من البين أن علماء الاعتزال هم بناة حضارة قد أبدعوا ثقافة بالمعنى الواسع للكلمة وساهموا في خلق علوم نقلية ولغوية أصيلة واستأنفوا علوم صحيحة وطبيعية حركت البيئة الثقافية الإسلامية آنذاك بعد أن كادت تغرق في بحور من الركود و الظلام. إذ قلما نجد علما ناشئا لم تكن وراءه شخصية اعتزالية بما في ذلك الفلسفة والتصوف فقد عرف عن الكندي والحلاج أنهما من خرجي مدرسة الاعتزال. وقد نشأت هذه المدرسة في أواخر العهد الأموي ولكنها اشتهرت أكثر وتفرعت إلى عدة فرق في العصر العباسي ويؤصل البعض هذه التسمية الاعتزال من الآية الكريمة التي تتحدث عن سيدنا إبراهيم عليه السلام:"واعتزلكم وما تدعون من دون الله"[2] والآية التي تروي قصة أهل الكهف:"وإذا اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله"[3].

بيد أن هذه المشاعل المرفوعة والمنارات المضاءة عبثت بها رياح التسلط والطغيان وأطفئت أنوارها أفواه التقليد والاجترار وبالتالي تعرضت مؤلفات حكماء المعتزلة إلى الحرق والطمس وزادت السلطات من عزلة أهل الاعتزال وألبت عليهم الجمهور وصودر حقهم في الكلام على مستوى القضاء والفتوى والإمامة فسقطوا في خصومات مرهقة وأبدوا ردود أفعال أدت بهم إلى الدخول في لعبة التنافس بين سلطان القلم وقوة السيف.

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، طبعة أولى 2005. ص.398.

[2] سورة مريم، الآية 48

[3] سورة الكهف، الأية 100.

إذا كان منهج فرسان الاعتزال هو استعمال العقل من أجل بيان وجاهة الدين الحق ضد تشكيك المعطلين فإنه من المشروع استعمال هذه السلطة للدفاع عن المنزع العلمي الكلامي عامة والطرح الاعتزالي خاصة وبيان رجاحة تصورات هذا الطرح وحداثته في ذاك الزمان وحاجتنا الأكيدة اليوم لمثل ذاك الجدل الخصب والمحاورة الجادة حول علاقة الدين بالحياة تصديقا لقوله تعالى:" ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين "[1].

هناك عدة بواعث ومبررات ساهمت في نشأة علم الكلام لعل أهمها :العامل الخارجي وهو انتشار الإسلام في العالم والاحتكاك بجملة من الثقافات الأجنبية والتحدي الذي مثلته عدة معتقدات غريبة مما اقتضى نحت خطاب عقلاني يستوعب هذا التنوع والثراء ويوضح الدعوى ويفسر ماهو غامض ويفصل الخطاب ويرد على الخصوم. أما العامل الثاني فهو داخلي ويتمثل في وجود عدة آيات تفيد التجسيم والتشبيه بالإنسان وبروز اختلاف في الفهم ونزاع بين المفسرين مما استوجب التدقيق في التأويل والنظر إلى القصص على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة والحرص على التجريد والتنزيه. ومن المفيد التذكير بأنهم"سموا مجموعه علم الكلام إما لما فيه من المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليست براجعة إلى عمل وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي"[2].

عندئذ عرف علم الكلام على "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات"[3] وقد اصطلح على تسميته بعلم التوحيد وعلم أصول الدين وكانت مهمته تقديم براهين عقلية على وجود الله والملائكة والرسل والكتب المنزلة والبعث والجزاء والعقاب. وعلم التوحيد الذي تحصل به السعادة الإنسانية في الدنيا والآخرة هو علم اضطراري في النفس يساعد الإنسان على بلوغ مرتبة الإيمان الكامل، وهذا الأخير "هو أصل التكاليف وينبوعها هو بهذه المثابة ذو مراتب أولها التصديق القلبي الموافق للسان وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب."[4] وهذا يدل أن علم الكلام يساعد المرء على الحصول على ملكة الإيمان وذلك بتحقيق الموافقة والمصالحة بين الشهادة بماهي إقرار باللسان والتصديق القلبي والعمل بالجوارح.

إن العقائد الإيمانية التي يقررها علم الكلام هي تنزيه الذات الإلهية عن مشابهة المخلوقات وعن صفات النقص وتوحيده والاعتقاد بأنه عالم قادر ومريد ومقدر لكل كائن وموجد ومعيد وباعث للرسل ومجازى. وزاد علماء الكلام على ذلك أقوال في البعث والرؤية والثواب والعقاب وأحوال الجنة والنار والصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح والتخيير والكسب والإمامة والجوهر الفرد والحدوث والسببية. وقد جعل علم الكلام "هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها وأن بطلان الدليل

---

[1] سورة النحل، الآية 125

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.397.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.392.

[4] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص394.

يؤذن ببطلان المدلول."[1] والمقصود من ذلك أن إثبات صحة هذه الفنون النظرية والعلوم الفلسفية الغاية منه هو الاستدلال على صدق العلوم الدينية والسماح بانتشار العقائد الشرعية بين الناس.

من هذا المنطلق "إذا علمت حال الفن في حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلة علمت حينئذ ما قررنا هلك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه."[2]

غير أن اعتبار ابن خلدون نشأة الاعتزال نوع من البدعة في الدين ودعوته إلى التخلي عن خدماته بقوله:"ينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم"[3] هو أمر في حاجة إلى تمحيص وتثبت لأنه قول يشترط انقراض الإلحاد والابتداع وترسخ العقائد عن طريق الحجج النقلية والشفاء من كل العيوب والأمراض المشخصة وهذا غير صحيح طالما أن المسلمين يعيشون زمن العولمة حالة من التحول الكبير والمخاض العسير في المعايير والقيم.

زد على ذلك هناك تنوع في النظريات وتطور في الفلسفات وظهور الكثير من البدع مثل عبادة الشيطان وما أدى إليه تطبيق بعض العلماء لمناهج لغوية لقراءة الوحي والحديث من نتائج محيرة ومناقضة للسائد مما استوجب استئناف الاجتهاد في علم الكلام وبالتالي فإن "نفي العيب حيث هناك عيب ليس بالعيب".

" إنهم رأوا أن الاعتقاد بحدوث العالم في الزمان والعناية الإلهية بالعالم في جزئياته الشخصية والمعجزات لا يمكن أن تتفق وأرسطوطاليس. ولكن مذهبا جديدا قدر له أن يكون أداة في المحافظة على الإسلام وتقاليده الفكرية في عالم العقول المستنيرة، وهذا المذهب أو النظام هو ما عرف في تاريخ الفلسفة باسم علم الكلام، كما عرف رجاله باسم "المتكلمين"، ولما كان القصد من علم الكلام أن يستخدم سندا للمذاهب الدينية فقد قام على فروض ضد الفروض الأرسطية وكان في المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين وأقدم أنصاره هم الذين عرفوا باسم "المعتزلة" الذين أوجبوا على أنفسهم أن يبعدوا عن "الله" كل الأفهام أو التصورات التي تتنافى الاعتقاد بعدله وأن يطهروا فكرة الله من كل الأفهام التي قد تفسد بطبيعتها وحدته وعدم تغيره المطلق. وفضلا عن ذلك فهم يتمسكون في ثبات وقوة بفكرة الله الخالق العامل المعني بالعالم."[4]

إننا نعاني اليوم من فوضى في المفاهيم واختلاط في المسائل والالتباس في المواضيع مما يستوجب إدخال أفكار الفلاسفة في العقائد ورفع التناقض بين اعتماد التقليد واستنهاض الهمم من أجل الإصلاح والسداد. على هذا النحو يمثل علم الكلام الحاضن العلمي الأول لتجربة ثبت الهوية وأحد الأسلحة النظرية التي استخدمها العقل في حضارة اقرأ للنحت خصوصيته والدفاع عن قصوره المعرفية الحصينة ونحن اليوم نلجئ إليها مثلما يحتمي فاقد البوصلة ببر الأمان. من جهة مقابلة ثمة من يقدم السمع على العقل في إدراك

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.397.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.398.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص398.

[4] محمد جلال شرف، **الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت،طبعة 1980، ص.ص.480-481.

حقيقة المعبود ورسالة الشارع ويبرهن على ذلك بأن "العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراءه طور، فإن ذلك طمع في محال."[1]

لكن ألا نحتاج إلى الأدلة العقلية من أجل تنزيه الله صفات الحدوث وصمات النقص؟ ثم ماذا سيربح المسلمون بالاكتفاء بالفهم الحرفي وجهلهم بالحجج العقلية؟ وألسيت فائدة هذا العلم العقلي معتبرة؟ وكيف نصف المعتزلة بالتبديع وهي فرقة عقلية نشأت من أجل التصدي لأهل البدع من حيث الأصل؟

2- الأصول الخمسة عند المعتزلة:

"ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والعدلية... وقالوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من اله تعالى..."[2]

حارب أهل الاعتزال عند أول ظهورهم الآراء الظنية عند القائلين بالتوكل والتسليم والجبر والإرجاء وتخاصموا مع من يحيل أحوال العباد كلها على ما فيها من نفع وضرر إلى القدر المحتوم والحكم المحتوم ونادوا بالإدراك والعمل والحرية والمسؤولية وانقسام الخير والشر على فعل الله وفعل العبد. وقد سميت بالوعيدية والمقتصدة وذلك لقولها بأن مرتكب الكبيرة هو في المنزلة بين المنزلتين وبالتالي فهو ليس بمؤمن ولا بكافر ويجوز تسميته بمسلم لنطقه بالشهادة ولا يجوز القول بأنه مؤمن. أما الاجتهاد العقلي الثاني الذي تفطن إليه حكماء الاعتزال فهو القول بالاختيار وذلك لكون الإنسان وهب العقل واستخلف في الأرض وشرف بوظيفة التعمير وسخرت لهم المخلوقات وهو يخلق أفعاله بنفسه ومختار في كل أمر يقوم به وليس مسيرا ولذلك يستحق الجزاء والعقاب يوم الحساب. وقد طور واصل ابن عطاء هذه الأفكار وصاغها في نسق كلامي يتكون من خمسة مبادئ هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي مشتقة بعضها من بعض وقد أضاف إليها تلامذته وتابعيه العديد من الأصول الأخرى والاستتباعات العملية والكونية.

إن أصل **التوحيد** هو تنزيه الله عن كل سمات الشرك والنقص من جهة الذات والصفات أولا لأن الله ليس كمثله شيئا وذلك لكونه مختلف عن الأشياء وموجدها من العدم وصفاته عين ذاته والقدم أخص وصف لذاته بينما كل ما عداه محدث وهو علم بذاته وقادر بذاته وحي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة. وليس الله بجسم ولا عرض ولا عنصر ولا جوهر ولا عنصر بل هو الخالق لكل هذا وليس له حد ولا نهاية ولا يحده المكان ولا يسعه الزمان بل هو الذي لم يزل والمحيط بكل شيء.

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.393.

[2] محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تعديل صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية 2002، ص34.

لقد نشأت عن هذا الأصل قضيتان خلافيتان أثارت العديد من الجدل وتنازع حولها وهما: مسألة خلق القرآن وذلك لنفي صفتي الكلام عن الله وامتناع رؤيته بالأبصار يوم القيامة وذلك تفاديا للتجسيم والتشبيه. إذ "لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية"[1].

في العموم لقد قام شيوخ المعتزلة بنفي الصفات الايجابية وأن تكون زائدة عن الذات حتى لا تشارك الله في القدم وحاربوا المنوية والتثليث الذي تقره المسيحية وقالوا بأن الصفات عين الذات أو أحوال لها وميزوا بين صفات أزلية وصفات أفعال وأولوا الآيات بما يتفق مع ذلك.

الأصل الثاني هو **العدل** ويعني أن الله ليس بظلام للعبيد ولا يرضى بالفساد في الكون ولذلك ترك مسؤولية اختيار الأفعال للإنسان لكي يفعل ما أمره به ويترك ما نهاه عنه بالقدرة التي جعلها فيه. والله لا يكلف نفسا إلا وسعها وهو ولي لكل حسنة وبرئ عن كل سيئة تحدث للمخلوق. كما أن الله لا يجبر الناس على طاعته ولا يضطرهم إلى معصيته رغم قدرته على ذلك ولكن رحمته وسعت كل شيء.

"إن الله خلق للإنسان قوة وكان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا كما خلق له طولا كان به طويلا ولونا كان به متلونا."[2]وقد ترتب عن هذا الأصل "أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد."[3] إضافة إلى ذلك تقول المعتزلة بفعل الأصلح ويعني أن الله لطيف بالناس وما يصبهم من ضرر أصغر هو امتحان وابتلاء من اجل جلب منفعة ودفع لضرر أكبر. في هذا السياق نجد تأكيدا على أن العدل هو القانون الوجودي الذي ضبط به الله الكون:" أراد جل وعز أن يؤمنوا طوعا لا كرها لتصح المحنة والابتلاء وليستحقوا أفضل درجات الثواب وانه لا يكلف عباده ما لا يطيقون ثم يعذبهم على تركه ولا يحول بين أحد وبين ما أمر به بوجه من الوجوه ، وأنه لا يفعل بعباده مؤمنهم وكافرهم مادام آمرا لهم بطاعته ناهيا لهم عن معصيتهم إلا ما فيه صلاح لدينهم الذي أمرهم به وماهو داع إلى طاعته والإيمان والرجوع عن معصيته إلى إتباع أمره وأنه لا قصور في خلقه ولا تفاوت في تدبيره وأن كل ما قضاه وقدره ففيه الخيرة وأن الواجب الرضا بكل ما قضاه وقدره والتسليم لذلك والإنكار والرد له والتكذيب به كفر وضلال."[4]

الأصل الثالث هو **الوعد والوعيد** ويعني أن يفي الله بوعده ويجازي الذين آمنوا وأحسنوا عملا في الدنيا ويدخلهم الجنة ويخلدهم فيها وأن يعاقب الذين كفروا وساءت أعمالهم في الدنيا كما توعدهم وأن يدخلهم النار ويخلدون فيها لارتكابهم الكبائر وامتناع الشفاعة فيهم. عندئذ "إن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض...وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها واستحق الخلود في النار."[5]

---

[1] محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع مذكور، ص.35 .

[2] أبو الحسن الشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة أولى ، القاهرة، 1969.ص.172.

[3] محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**،ص.35 .

[4] أبو القاسم البلخي، **مقالات الاسلاميين** ذكره فؤاد السيد في جمعه وتحقيقه لكتاب **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص.ص.63-64.**

[5] محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**،ص.35.

المبدأ الرابع يسمى **المنزلة بين المنزلتين** وهو حكم الفاسق في الدنيا حيث لا يكون مؤمنا ولا بكافر وهي النقطة التي اختلف حولها واصل ابن عطاء عن أستاذه الحسن البصري حيث كانت الخوارج تقول: إنه كافر، وكانت المرجئة تقول: إنه كامل الإيمان وتقول المعتزلة: انه منافق.من هذا المنطلق "إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير وما استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلقا لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه... لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها."[1]

لقد ترتب عن هذا المبدأ قول المعتزلة "أن الله سبحانه لا يغفر لمرتكبي الكبائر من غير توبة"[2]، ثم "إن كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله شيئا منها."[3]

بقي الأصل الخامس وهو **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** ويتنزل ضمن الصعيد العملي والحياة الواقعية ويفصل بأن الجهاد في سبيل الله من أجل نشر راية الحق فرض عين على كل مؤمن ومؤمنة ولكنهم اشترطوا ذلك باستيفاء شروط الإمامة وحصول الإجماع وقد حذروا حكماء الاعتزال من التردد على مجالس الحكام وأكدوا على النصح وإصلاح ذات البين عند كل منازعة وتغيير المنكر والخروج عليه إن ضلوا عن الحق.

قد ارتبط هذا المبدأ بالآية الكريمة:" ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون"[4]، وقد برر عبد الجبار هذا المبدأ كما يلي:" الغرض من تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب وهذا ما أشار إليه تعالى بقوله:" وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله" فقد أمر الله بإصلاح ذات البين أولا ثم بالمقاتلة ثانيا إن لم يرتفع الغرض إلا بها"[5].

هكذا تبوأ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مكانة رئيسية في الدين القيم ولازال ركنا من أركان العقيدة وبدونه يصبح الإسلام دينا نظريا وحبرا على ورق لأن الغرض من الدين هو العمل وان تطبيقه كفيل بأن يخلص المسلم من مرض النفاق والقعود ويجعله يجمع بين التصور والفعل.

على هذا النحو ينبغي أن ننظر إلى المعتزلة على أنها مدرسة فلسفية كاملة اتخذت لنفسها مواقف سياسية ثورية وليست مجرد فرقة دينية نشأت نتيجة حادثة تاريخية بعد خلاف حول مسألة فقهية.لكن ماهي رؤية هذه المدرسة لعلاقة الإنسان بالطبيعة ومنزلته في الكون؟

---

[1] محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**،ص.38.

[2] عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تعليق إبراهيم بيضون، دار المعرفة ، بيروت، طبعة 2001. ص.113.

[3] عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص. 113.

[4]سورة آل عمران، الآية 104.

[5]القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، مطبعة الاستقلال، القاهرة، الطبعة الأولى 1965، ص.741.

3- الإيمان بالعقل والسببية:

"أمور العالم ممزوجة بالمشاكلة ومنفردة بالمضادة وبعضها علة لبعض، كالغيث علة السحاب والسحاب علة الماء والرطوبة وكالحب علته الزرع والزرع علته الحب...والإنسان علته الإنسان."[1]

أن يكون الإنسان إنسانا عند المعتزلة ويستحق أن يرتقي إلى مرتبة الاستخلاف والتعمير هو أن يجمع بين فضائل العقل ومكارم الشرع وبين طهارة الروح وطهارة الجسد وأن يعمل ما ينفع الناس ويمسك نفسه عن إتباع الهوي وارتكاب المعاصي ويتحلى بالإيمان والتقوى ويعتبر العقل أصل في العقائد قبل ورود النقل ويقوم للاجتهاد والتعلم ويؤمن بقوانين الطبيعة وسنن الكون إذ "لن تجد لسنة الله تبديلا"[2].

من هذا المنطلق "إن الإنسان من وجه في دنياه حارث وعمله حرثه ودنياه محرثته ووقت كموته وقت حصاده والآخرة بيدره ولا يحصد إلا ما زرعه ولا يكيل إلا ما حصده."[3]

لقد شرف الله الإنسان على سائر المخلوقات بالعقل والنطق والعمل ولكن ماهية الإنسان في حد ذاتها تتركب من جوهر هو الروح والبدن والأعراض ويدرك الجسم بالبصر بينما تدرك النفس ذاتها و"وجود النفس في الإنسان لا يحتاج إلى أن يدل عليه لوضوح أمره"[4]و"قد ركب الله الإنسان تركيبا محسوسا معقولا على هيئة العالم وأوجده شبه كل ماهو موجود في العالم حتى قيل: الإنسان هو عالم صغير ومختصر للعالم الكبير وذلك ليدل به على معرفة العالم فيتوصل بهما إلى معرفة صانعهما."[5]

حري بنا أن نبين أن حكماء الاعتزال يؤمنون بأن الإنسان تحركه مجموعة من القوى الطبيعية هي التغذي والإحساس والتخيل والنزوع والتفكر والعقل وأن أرفع هذه القوى هو العقل ولكنهم يعظمون أمر القلب باعتباره جوهر الذات ووسيلة إدراك وقوام وجود وذلك بقول واحد منهم:"لما كان مبدأ تأثير هذه القوى من الدماغ قيل: مسكن الفكرة وسط الدماغ ومسكن الخيال مقدمه ومسكن الحفظ والذكر مؤخره. ولما كان قوام الدماغ بل قوام الجسم كله من القلب الذي منه منشأ الحرارة الغريزية صار في كلام الناس يعبر عن هذه القوى تارة بالدماغ.. ويعبر عنها تارة بالقلب والثاني أكثر."[6]

هذا التركيز على الإنسان والعقل بفعاليته قواه المدركة والفاعلة يضاف إليه تأكيد على أن فضل الإنسان على سائر المخلوقات يكون "بالقوة المفكرة التي بها العقل والعلم والحكمة والتمييز والرأي" وفي الجسم

---

[1] أبو عثمان، **رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية**، تقديم علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الثالثة 1995. ص65.

[2] سورة الفتح، الآية 23

[3] الراغب الأصفهاني، كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 2007. ص.70.

[4] الراغب الأصفهاني، كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص. 72.

[5] الراغب الأصفهاني، كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص. 73.

[6] الراغب الأصفهاني، كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص.75.

"باليد العاملة واللسان الناطق وانتصاب القامة الدالة على استيلائه على كل ما اوجد في هذا العالم"[1] ولذلك يطلب منه أن يراعي "ما به صار إنسانا وهو العلم الحق والعمل المحكم."[2]

ما يهمنا هنا هو تركيز شيوخ الاعتزال على فضيلة العمل في تحديد أهلية الاستخلاف وكمال الإيمان وبالتالي فإن أفضل الناس هو من يصل إلى معارف حقيقية ويأتي أعمال حسنة ويعدل في نفسه ومع غيره ويقوم بعمارة الأرض وعبادة الله وخلافته ويهتدي بفضائل المساواة والحلم والإحسان والفضل.

يميز شيوخ الاعتزال بين السببية والعلية وبين السبب الشرعي والعلة العقلية وبين الأسباب المادية والأفعال الإرادية وذلك أن الأسباب منها ما هو موجب لبعض الأحكام الشرعية بالجعل ومنها ما أوجدها الله أمارات على بعض الأحكام الشرعية، وهذا النوع من الأسباب الذي يكون السبب موجبا للحكم قد شبهه المعتزلةبالاستقراض باعتباره سببا مساعدا على سداد الدين، وكذلك بالإنعام على الغير والتكفل بالوديعة، باعتبارهما سببين موجبين لشكر المنعم وحفظ الوديعة.

أما العلة العقلية فتستعمل في كل ذات أوجبت حالا لغيرها والأسباب المادية الطبيعية ينطبق عليها مبدأ العلية لا السببية لأن "المعلول صادر عن العلَّة وجوبا، أما المُسبَّب فإنه صادر عن السَّبب اختيارا"، أما مسلك المعتزلة في الأفعال الإنسانية فيقوم على مبدأ السببية لا العلية ذلك أن الفعل يحدث باختيار الفاعل إن شاء فعله، وإن شاء لم يفعله. في حين ذهب شيوخ المعتزلة إلى أن هذه العلاقة بالنسبة للأفعال الإلهية تفقد حتميتها، ذلك أن الله تعالى يخلق السّبب كما يخلق المُسبَّب، بمعنى أنه يقع عنده الفعل لا به، فلا يكون السَّببُ موجبا للمُسبَّب في أفعال الغائب." كما أقروا فكرة التلازم بين العلة والمعلول عند اكتمال الأسباب.

وفي المجمل إن السبب يوجب المُسبب إذا تحققت لوازم السببية، وقد جعل بعض المعتزلة من القائلين بالطبائع والمتولدات للطبيعة تأثيرا مستقلا، فكل طبع من طباعها يمتلك تأثيرا ذاتيّا مستقلا ولكن الله عز وجل لا يفعل إلا ابتداء، وإن ظهر لنا وجود بعض الأسباب في أفعاله، فهي مجرد أمارات وعلامات. بين إذن أن الأسباب قد تستوي في مواضع وتتفاوت في مواضع ولكن كل ذلك في سبيل أن يجمع الله تعالى لعباده مصالح الدنيا ومراشد الدين وأن يؤلف بين قلوبهم على الرضا بالأوطان وإعمال التمدن فيها.

زد على ذلك تؤكد المعتزلة على ضرورة العودة إلى الفطرة التي فطر الله عليها عباده وذلك لكونها لا تحاج إلى نظر أو تدبر فهي طبيعة الإنسان وقانون خلقته وما عليه جبلت الخلائق وان انقاد إليها واتبعها يحقق جوهره وينعم بالصحة في الدنيا والآخرة. وتعنى الفطرة أيضا العقل والدين وبها يميز الناس بين الخير والشر وبين النافع والضار وهي أفضل النعم وأصل النشأة وبالاعتماد عليها يحصل المرء على درجة عالية من التعلم والتأدب . في ذلك نجد قوله عز وجل:" فطرة الله التي فطر الناس عليها"[3] والحديث الشريف:"كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه".إن إتباع الفطرة وملازمتها

---

[1] الراغب الأصفهاني، كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص.78.

[2] الراغب الأصفهاني، كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص.79.

[3] سورة الروم، الآية 30.

يؤدي بالإنسان إلى مفارقة الألف والعادة والكد في طلب العلم النافع والحرص على العمل الصالح والتمييز بين الذي يحسن طلبه من العلوم والذي لا يحسن وذلك لأن "العلوم ضرورية وإنها تختلف للمكلف بالإلهام فيعرف صحيحه من فاسده باضطرار"[1].

لقد ترتب عن هذا الاهتداء بالفطرة والعقل اتفاقهم على "أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع.والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى وأرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختيارا."[2] وبذلك نسبوا طاعات إلى الله ونفوا نسبة المعاصي إليه وأكدوا أن الله خلق الإنس والجن ليعبدونه وأنه يجازي الذين أمنوا به بجنة الخلد والنعيم ويعاقب الذين كفروا به بالعذاب في النار. من هذا المنطلق إن العقل وحده لا يكفي في تحصيل المعرفة وان الناس يحتاجون إلى الشرع والأخبار وإرسال الرسل من أجل الانتباه إلى حقيقة الائتمان ويؤدون وظيفة التعمير ويسيرون نحو المثل الأسمى من الخلق وهو البعث والمعاد. أضف إلى ذلك أن الإنسان في عرف المعتزلة مخير أكثر منه مسير وأنه حر في أن يفعل ما يريد وفي أن يترك أفعال منفرة ولذلك "قد يكون الإنسان مسخرا لأمر ومخيرا في آخر ولولا الأمر والنهي لجاز التسخير في دقيق الأمور وجليلها وخفيفها وظاهرها، لأن بني الإنسان إنما سخروا له إرادة العائدة عليهم ولم يسخروا للمعصية كما لم يسخروا للمفسدة."[3] لكن ألا يكفي الإيمان بالعدل الإلهي والحرية الإنسانية والدعوة إلىإقامةالإمامةبإجماع الأمة بجمهورها وعلمائها على أن تكون النظرية الاعتزالية خير سبيل للتقريب بين الفرق ولإقامة الحكم الرشيد والسياسة الشرعية التي تعطي لكل ذي حق حقه وتصون العرض والنفس والمال والدين؟

خاتمة:

" لا ينبغي للعاقل أن يستهين بشيء من العلوم بل يجب أن يجعل لكل واحد حظه الذي يستحقه ومنزلته التي يستوجبها ويشكر من هداه لفهمه وصار سببا لعلمه."[4]

لقد كان أهل الاعتزال مصابيح مشتعلة أضاءت أروقة قصور المعرفة الإسلامية وأنارت قناديلهم الساهرة سراديب الذات العربية وزرعت الورود في حديقة العقل وأيقظت الرغبة في الاكتشاف والمتعة من البحث ووضعت النجاة في الآخرة والصحة في الدنيا غاية تتوق إليها النفوس وتهفو إليها القلوب وكانت عقولهم سيوفا مسلطة على أعداء الأمة وعلى الخصوم المشككين من أهل العقائد المغالية. ولعل من محاسن هذه الحركة العقلية أنها ساعدت الفكر على ممارسة تجربة الشك بطريقة مغايرة لتجربة الريبيين وعلى التفطن إلى أهمية المرور بمراحل المنهاج التجريبي من ملاحظة وافتراض وثبت واستنتاج أو ما سموه بالسبر

---

[1] قاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة** ، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر،تونس ، طبعة 1986 . ص190.

[2] محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**،ص.ص.35-36.

[3] أبو عثمان، **رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية**،ص.139..

[4] ا الراغب الأصفهاني، كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص.172.

والمعاينة والاعتماد على الحساب والإحصاء وفنون الهندسة الرياضية في إنقاذ الظواهر الفلكية والتحكم في القوى الطبيعية، هذا إضافة إلى التفلسف في الدين والنظر إلى الفلسفة من زاوية الرؤية القرآنية للوجود. إن هذه المرونة العقلانية في التعامل مع النصوص والأحداث التاريخية ومع الشخصيات الرئيسية في الدعوة ومع الوقائع الاجتماعية مكنتهم من اتخاذ جملة من المواقف الثورية وإبداء جملة من الآراء الحكيمة بخصوص أمهات القضايا التي مازلت عالقة إلى حد الآن مثل نظرتهم الايجابية للمرأة وتثمينهم لقيم الحب والجمال وإباحتهم الغناء والاعتناء بالفنون وإدراج ذلك في باب الحكم الجمالي. ورغم تأكيدهم على الدور المركزي للعقل وعلى أن المعرفة إرادية إلا أنهم بينوا أهمية الحواس والمعارف الاضطرارية وكشفوا عن الحاجة إلى الاهتمام بالتخيل و القصص والرواية التاريخية التي تقوي الذاكرة وتيسر الاعتبار من التقاليد وتجارب الأمم الغابرة واقتناص الحجج على صدق النبوات.في ذلك نجد ما يلي:"ولو أن الناس تركوا وقدر قوى غرائزهم ولم يهاجوا بالحاجة على طلب مصلحتهم والتفكر في معاشهم وعواقب أمورهم وألجئوا إلى قدر خواطرهم التي تولد مباشرة حواسهم دون أن يسمعهم الله خواطر الأولين وأدب السلف المتقدمين وكتب رب العالمين لما أدركوا من العلم إلا اليسير ولما ميزوا من الأمور إلا القليل."[1]

إن اكتشافات المعتزلة كثيرة وآراؤهم الكلامية المبتكرة عديدة فقد عرف عن واصل قوله بالمنزلة بين المنزلتين وعن العلاف تبنيه لنظرية الجوهر الفرد وعن ابن عبيد بأن العالم محدث وعن ثمامة المتولدات وعن معمر الأعراض والطبائع عند الجاحظ والأحوال عند أبي هاشم الجبائي ونفي الإمامة عند الأصم والنظم والبلاغة عند الجرجاني والفقه عند النظاموالبصيري والنحو عند سبويهوالإعراب و التركيب عند ابن جني. وقد لأكد الجاحظ أن "كل شيء لم يوجد محرما في كتاب الله وسنة رسول الله صلعم فمباح مطلق وليس على استقباح الناس واستحسانهم قياس ما لم نخرج من التحريم دليلا على حسنه وداعيا إلى حلاله"[2].لقد بقي شيوخ الاعتزال قناديل ساهرة تحرس الإسلام من كل تحريف وتدافع على المناهج النبوي دون غلو وكان وقودها هو الحجة العقلية والبينة التجريبية والاعتبار من قصص الأولين.

غير أن الإشكال الذي يظل قائما هو هل تكفي مثل هذه العودة إلى التجربة المستنيرة لأهل الاعتزال من أجل الرد على تدهور الأوضاع في الواقع العربي الإسلامي البائس؟ ألا نسقط في وهم استعادة الأصول وفي الحنينإلى الماضي مجددا؟ وألا تحتاج مثل هذه العودة نفسها إذا ما رمنا تأسيس التنوير الأصيل الذي يخصنا إلى نقد واعتزال؟ ألم يحسن أهل الاعتزال صنعا عندما اعترفوا بتناهي المعرفة البشرية تصديقا للآية الكريمة:" " وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"[3] ؟

---

[1] أبو عثمان، **رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية**،ص.66.

[2] أبو عثمان، **رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية**،ص.66.

[3] القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 85

الفصل الخامس

حيل الكندي في دفع الحزن عن النفس

"مصلحة ذاتنا أوجب علينا من مصلحة الأشياء الغريبة عنا"[1]

يخيم الحزن على الأنفس في هذا الزمن الصعب نتيجة التحولات العميقة التي يتعرضها لها السكان الناطقين بلغة الضاد وتتصاعد الأسقام التي تعاني منها الشعوب وتستفحل الأمراض التي تنخر الأجساد وتتضاعف الآلام على ضياع الأوطان وتبرز حسرة المواطن على خسوف الشمس وتلبد السماء بالغيوم وفقدان البوصلة وعزوف الحكماء على أخذ زمام المبادرة وتحديد الوجهة.

وربما السبب هو عسر الانتقال وغموض الواقع وتعقد المرحلة وتشابك العلاقات بين الأفراد والمجموعات ومجهولية المصير وتبخر حلم تكوين الدولة الأمة وتنامي العنف وتكاثر الانقسامات والنزاعات وغياب الحلول. هذه الوضعية الصعبة تدعو إلى البحث في الأنساق الفلسفية العربية عن طرق صلبة ووسائط متينة تشيّد مسارات ممكنة لتنجب الأحزان ومعالجة الأسقام وتساهم في تفكيك النظرة المتشائمة وترسم سبل لتحصيل السعادة والنظرة المتفائلة.

لعل رسالة الكندي "في الحيلة لدفع الأحزان" تندرج في هذا النمط المقاوم من الحكمة العلاجية الموجهة نحو الجمع بين الرغبة في المعرفة والالتزام بالقيمة والتي تحرص على الربط التلازمي بين تعلم التفكير والتدرب على الحياة وبين الدقة الأكاديمية والمسؤولية الاجتماعية للفيلسوف.

إذا استنطقنا هذه الرسالة من جهة شكل الكتابة وطبيعة اللغة وشبكة المفاهيم التي تتكون منها وإذا تمعنا في مضمون الأفكار وبحثنا عن وجهة نظر الفيلسوف الأول في حضارة إقرأ وفتشنا عن التعاليم التي ينثرها في نصه ويوصي محاوره بضرورة الانتباه إليها والتحوط بها وأخذها مأخذ الجد في حياته فإننا نجد العديد من الكنوز المعرفية وباقة من القواعد الأخلاقية والحكم التوجيهية.

من المعلوم أن المنهج الذي اعتمده الكندي في هذا القول الفلسفي التدشيني هو التعزي بالفلسفة وطلب الشفاء بالتعويل على طلب الحق والعمل به وإحكام الرباط بين تحصيل العلم والإشفاء بالفضيلة. وقد اشترط فيلسوف العرب الأول الصبر على معاندة الحظ والحذر من تبدل الزمان ودعا إلى معرفة الذات كخطوة أولى في طريق معرفة الكون وخالقه وقرن هذه الدعوى بالإستقامة الأخلاقية وجعل من الاهتمام بالإنسان أمرا ملازما للتحريك السؤال العقلي في الفلسفة الأولى.

بعد ذلك يأتي تحديد طبيعة الإنسان وعلاقته بمادية الجسم ودور النفس العاقلة في ذلك ونراه يرفض

[1] الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، بيروت، طبعة ثالثة، 1983. ص.11.

استيفاء حقيقة المرء في جسمه ويبرر ذلك بأن هذا الأخير داثر ومسوس ومعرض المرض وفاسد بالطبع ويظل من الأمور الغريبة عنا ومشترك مع الأجسام الطبيعية الأخرى ولا يمثل من ذواتنا سوى آلات لإنتاج المحسوسات ونوافذ لإدراك الكون والاتصال بالخارج ويرمز إلى الحيوانية الكامنة في طبيعتنا والبعد الغريزي المنفلت من كل رقابة وتقدير ويلقي بالمرء في التهلكة والأنانية ومصدر الوقوع في الخطيئة وإتباع الأهواء والرذائل والدناسة واتخاذ موقف انفعالي من الكون ، ويبقى علاجه عند المرض وتخليصه من الآلام وإصلاحه من الأمور العسيرة والبشعة وذلك للكلفة الباهضة وندرة الأدوية وصعوبة تحمل المشقة من قبل الإنسان.

من جهة مقابلة يراهن الكندي على قوة النفس في إثبات جوهر الإنسان واستيفاء حقيقته وتحديد ماهيته وهذه المراهنة راجعة إلى أن النفس باقية وسائسة وذاتية للمرء وتمثل الجانب العقلاني الروحي من الطبيعة البشرية وترفع الإنسان نحو درجة الوجود الأشرف ويسهل معالجتها وإصلاحها وتمثل دور المرشد والموجه للبدن بالنظر إلى ما تربت عليه من العادات الحميدة ويمكن تغذيتها بالأفكار والفضائل والأفعال الخيرة بتقوية عزيمتها وإرادتها ومكابدة المحن وتغلبها على المخاطر وصبرها عند الآلام وتبقى محل عناية بالتقويم والتعديل والإصلاح.

ربما النتيجة التي يصل إليها الكندي تتمثل في أن إصلاح النفس أيسر من إصلاح الجسم لأن إصلاح أنفسنا بقوة العزم هو بمثابة إصلاح ذواتنا وبالتالي " فإنا بأنفسنا نحن ما نحن لا بأجسامنا"[1].

هكذا ينزل المرء بنفسه إلى الدرك الأسفل من مراتب الحياة حينما يحرص على العناية برغبات جسمه ولكنه بإصلاح النفس يرتفع إلى مراتب عليا ويسمو على حقارات الحياة ويلتزم بالمحمود.

علاوة ذلك يمكن الشفاء من الأحزان والتخلص من الآلام بمعرفة الأسباب وتمييز المرء بين المحال بلوغه والمقدور عليه وبين الأمر المعرض للضياع والتلف والمرغوب الفعلي الأبقي. لقد كانت الحكمة التي استلهمها الكندي من المأثور الفلسفي هي عدم التأسف على الفائت وطلب الميسور والارتقاء فوق عالم الكون والفساد والتطلع إلى العالم العقول وتبصر دار الخلود والبقاء.

في نهاية المطالب يقدم الكندي عشر وصايا يعتبرها معالم طريق الوقاية من الأحزان بالنسبة للنفس هي:

1- اعتبار الحزن نوع من الحمق والظلم في حق النفس على الذات وتمييزه بين الحزن الناشئ من الذات والحزن الناشئ من الغير ودعوته إلى الامتناع عن الحزن الذاتي بالاستطلاع والتوقي من الحزن الوافد بعدم استباقه وعدم انتظاره وتقليل مدته ما أمكن.

2- مقارنة الحال المحزنة بالنسبة إلى الذات بالأحوال المحزنة التي مرت بالآخرين والاعتبار من ذلك بتعزية الذات والتحلي بالصبر وإظهار القوة أمام المعاناة.

3- اعتبار حدوث الشقاء والتعرض للمصائب بالنسبة للإنسان مسألة بديهية مرتبطة بوجوده الفاني

[1] الكندي، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، مرجع مذكور، ص.12

والهالك والمتناهي وانتمائه الى عالم الكون والفساد والتغير.

4- الحزن مشترك بين الذات وغيرها وكل فرد يصله منه نصيب وعليه أن يقتصد فيه بالحزن من فقد الخيرات الروحية الكلية و ليس على الخيرات المادية الجزئية.

5- الحزن نوع من الابتلاء وملك مشترك يوزعه الله على الناس ويمتحن مدى قدرتهم على التحمل والصبر عند الشدائد وعلامة على الحب الإلهي والإيثار ولذلك وجب أن يسر به.

6- على المرء أن يقلل من رغباته إذا ما أراد أن يقلل من أحزاننا، ما دام فقدها يولد لديه الحزن ومادام لا يقدر على امتلاك شيئا على وجه الإطلاق.

7- ينبغي ألا يهتم المرء باقتناء ما لا يملك وأن ينتبه إلى كون أحزانه لا تنقضي لأنه يجهل كيف يحكم نفسه ولم يزود بما يحتاجه منذ أن خلقه الله أول مرة.

8- الحياة في الدنيا أشبه برحلة داخل سفينة يقودها ربان ماهر إلى بر الأمان يشعر بالحزن فيها الناس الذين كرسوا وقتهم لقضاء الحاجات وينجو فيها من زهد عن الملذات وانشغل ببلوغ العالم المعقول.

9- الحماية من حدوث الأشياء المحزنة تتم بأن يكون المرء ماهو اياه وأن يعيش وفق تمام طبيعته وأن يطلب الحسن من القبح ويؤمن بوجود الخير عند حصول الشر ويطرد الخوف ويتسلح بالرجاء ويعتقد في امكانية ظهور الحياة من تجربة الموت.

10- ينبغي أن يتذكر المرء الأشياء العزيزة عليه والمسرات لكي يعزي نفسه عما فقده من خيرات جزئية وينسى الأشياء التي توجد خارج سلطانه.

لكن هل جعل الكندي من تذكر السار المسعد ونسيان المفقود المؤلم حلية لدفع الأحزان عن النفس؟ والى أي مدى تخلص من الحكمة الأرسطية والمدونة الرواقية التي استقى منهما أخلاقه الطبية؟ ماذا يفيد استدعاء حكيم العرب الأول اليوم في عصر تعلوم فيه الحزن في كل وطن؟

الفصل السادس

السؤال عن الإنسان ومعاشه عند الفارابي

"أول ما ينشأ الانسان في حيز البهائم الى أن يتولد فيه العقل أولا فأولا وتقوى فيه القوة الناطقة...فواجب على كل من يروم نيل الفاضل أن لا يتغافل عن تيقظ نفسه في كل وقت وتحريضها على ماهو أصلح له وألا يهملها ساعة..."[1]

1- حروف السؤال عن الإنسان:

" ليس الأبيض ماهية الإنسان ولا جزء ماهيته ولا ماهية الإنسان توجب أن يكون أبيض"[2]
الإنية عند الفارابي تشير إلى وجود الشيء والى فعل إثبات تحقق هذا الوجود عينيا ولكن التعين يظل معنويا والإنية والجوهر في خصوص الأشياء لا يوجد فرقا بينهما، ولكن بخصوص الأشخاص ربما الأمر يختلف، لأن معنى الإنية ليس مشتقا من الضمير أنا باعتباره النفس المدركة بل من أن وإن وموضوعهما بيّن في جميع اللغات ويعنى الثبات والدوام والوثاقة في الوجود والعلم بالشيء وبلوغ الوجود الأكمل وهو بعينه ماهيته. "الإنية هي الوجود العيني من حيث مرتبه الذاتية" حسب تعريفات الجرجاني أما ابن سينا(في كتاب الشفاء، المنطق، المدخل 46) فإنه يقول:"يكون كل لفظ ذاتي إما دالا على ماهية أعم وسمي جنسا وإما دالا على ماهية أخص وسمي نوعا وإما دالا على إنية وسمي فصلا، ومعنى ذلك كله أن الفصل كالنطق للإنسان هو الذي يدل على إنيته ومرتبته الذاتية بالنسبة إلى غيره من أنواع الحيوان وهو الذي يدل على تحقق وجوده العيني."
وقد تعني الإنية في الفلسفة العربية الإسلامية الذات والماهية والهوية والشخص والعينية ولكن الذات التي يقصدها الفارابي هنا هي النفس، يقال الذاتي لكل شيء ما يخصه وما يميزه عما عداه. والذات ما يقوم بنفسه ويقابله العرض وفي المنطق الذات هي الموضوع ويقابله المحمول وتطلق على الماهية بمعنى ما به الشيء هوهو ويراد به حقيقة وجود الشيء.وقال الجرجاني:" ذات الشيء نفسه وعينه وهو لا يخلو عن العرض والفرق بين الذات والشخص أن الذات أعم من الشخص لأن الذات تطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق على الجسم.". أما الهوية فتقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود وهي مشتقة من الهوُ كما تشتق الإنسانية من الإنسان،وهي عبارة عن التشخص تطلق على الوجود الخارجي وعلى الماهية والحقيقة الجزئية والفارابي في التعليقات 21 يقول:"هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك"، وترادف الهوية اسما يطلق على

---

[1] أبو نصر الفارابي، **رسالة في السياسة**، تقديم وضبط وتعليق على محمد اسبر، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر دمشق 2006، ص53.
[2] أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، حروف السؤال، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية 1990.ص.215.

الوجود والوحدة. يصرح في هذا الإطار: " هوية الشيء وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد. وقولنا: انه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له، الذي لا يقع فيه اشتراك. الهوهو معناه الوحدة والوجود. فإذا قلنا: زيد قلنا: زيد هو كاتب، معناه زيد موجود كاتب. "هو" يسمى رابطة ومعناه بالحقيقة الوجود. وإنما يسمى رابطة لأنه يربط بين المعنيين."[1]

لكن ماذا تفيد إنية الإنسان عند الفارابي؟ وماهي علاقتها بالغيرية؟ أي سؤال أقدر على الاستفسار عنها؟ "وأما قولنا "هل الإنسان إنسان" فإنه يكون فيما بين المحمول وبين الموضوع تباين وغيرية بوجه ما- وإلا فليس يصبح السؤال- مثل "هل ما يعقل من لفظ الإنسان هو الإنسان الخارج عن النفس أو "الإنسان الكلي هو الإنسان الجزئي" أو "الإنسان الجزئي يوصف بالإنسان الكلي" أو الذي أنت تظنه حيوانا هو في الحقيقة حيوان".فإن كان معنى الإنسان الموضوع هو بعينه معنى الإنسان المحمول بعينه من كل جهاته فلا تصح المسألة عنه بحرف هل.

وان قال قائل إن الإنسان الموضوع هو الذي يدل عليه بحده فإنه لا يصح أيضا. لأن الذي يدل عليه القول إن لم يكن قد علم أنه محمول على الذي يدل عليه الاسم فليس يقال لذلك الذي يدل عليه القول انه إنسان. فلذلك لا يحمل عليه من حيث هو مسمى إنسانا، إذ كان لم يصح بعد أنه إنسان، بل إن يصح "هل الإنسان حيوان مشاء ذو رجلين أم لا" فليس تصح هذه المسألة عنه أن المحمول هو أيضا إنسان، وإنما يصح أن المحمول هو أيضا إنسان إذا صح أنه محمول عليه وصح أنه حده. أو أن يقال إن قولنا "هل الإنسان موجود إنسانا" يعني هل الإنسان وجوده وانيته هي تلك الذات المسؤولة عنها وليس له ذات بوجوه أخر، مثل أنه حيوان مشاء ذو رجلين، أي هل له وجود وماهية على ما يدل لفظه عنه فلا يمكن أن يتصور تصورا آخر أزيد منه ولا أنقص. فيكون ما نتصوره إنسانا على مثال ما عليه كثير من الأمور المسؤول عنها في الشيء، يتصور حينا مجملا وحينا مفصلا، ثم لا يكون ممكنا أن يعقل إلا بجهة واحدة فقط. فانه قد يصح هذا السؤال على هذه الجهة أيضا. وعلى ذلك فيقال "لمَ الإنسان إنسان" وبأي سبب الإنسان هو إنسان" و"لماذا الإنسان إنسان" و"عماذا". ويصح أيضا "لمَ الإنسان إنسان" إذا عني به لمَ الإنسان حيوان مشاء ذو رجلين ولمَ الإنسان ماهيته هذه الماهية.

وهذا إنما يصح في الشيء الذي له حدان أحدهما سبب لوجود الآخر فيه، مثل "لم صار كسوف القمر هو انطماس ضوئه"- فإن انطماس ضوء القمر هو الكسوف- فيقال "لأنه يحتجب بالأرض عن الشمس"، فكلاهما ماهية الكسوف، إلا أن احتجابه بالأرض عن الشمس/ هو السبب في ماهيته الأخرى. وأما فيما

---

[1] أبو نصر الفارابي ، **الأعمال الفلسفية، الجزء الأول،كتاب التعليقات**، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت لبنان،الطبعة1 1992 ،ص399

عدا ذلك فلا يصح فيه هذا السؤال. وقد كان هذا لا يصلح أن يسأل عنه بحرف "هل" وقد يصلح أن يصلح عنه بحرف "لمَ"."[1]

ينوع الفارابي لعبة السؤال عن الطبيعة البشرية ويتنقل بين عدة حروف مثل هل وبأي وكيف وعماذا ولمَ ولكنه يرفض البحث عن الإنسان من جهة سؤال هل لأن ذلك يبعده عن ماهيته الأصيلة ويبقيه خارج ماهو مطلوب منه تحديده ويعتني بطرح سؤال لمَ لأنه يعطي علم الوجود وسبب وجوده معا الأقدر على إثبات الإنية والاهتداء إلى الانساني في الإنسان، ويعرف الإنسان بوصفه إنسانا عاقلا يتولد من قدرة النفس على التفكير ويتفطن إلى أهمية مفهوم الإنسانية لكونها المعنى الكلي الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس كالحياة والحيوانية والنطق وغيرها. "الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتياته وخواصه ويتدرج في ذلك إلى معرفة مجملة غير محققة."[2]

المقصود بالإنسان هنا هو الإنسان الفرد الكائن الجزئي بدلالة اسم الإشارة الذي استعمله الفيلسوف وآيته في ذلك أنه محدود وزائل ولا يجوز أن يكون الكلي زائل فاسد وهو القائل: " "طبيعة الإنسان بماهي تلك الطبيعة غير كائنة ولا فاسدة بل هي مبدعة وهي مستبقاة بأشخاصها الكائنة والفاسدة. وأما طبيعة هذا الإنسان فإنها كائنة فاسدة. وكذلك طبيعة كل واحد من العناصر مبدعة غير كائنة ولا فاسدة وهي مستبقاة بأشخاصها. وأما طبيعة هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة."[3]

إن الإنسانية هي مجموع أفراد النوع الانساني من حيث أنهم يؤلفون موجودا جماعيا، وبعبارة أخرى هي مجموع خصائص النوع البشري المقومة لفصله النوعي التي تميزه عن غيره من الأنواع القريبة مثل الرأفة والإيثار والتعاطف التلقائي مع البشر. والإنسانية تشترك في معنى الحيوانية انتماء النوع إلى الجنس لاسيما وأن "الميت يحمل عليه الإنسان باشتراك الاسم فيقال هو الإنسان وحمله عليه غير واجب فان الإنسانية تتضمن الحيوانية ولا يصح أن يحمل الميت على أنه حيوان".[4]

يعتبر الفارابي النفس جوهر الإنسان ويميز بين النفس المتعلقة بالأجرام السماوية والنفس المرتبطة بالأشياء من نبات وجماد وحيوان والنفس الإنسانية العاقلة ويسمى العقل القوة الناطقة ويثبت وجود معاني عديدة له: الأول العقل العمومي أو الروية وهو الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان انه عاقل وهو مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل ويعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر. الثاني: العقل الجدلي أي الإدراك العام وبادئ الرأي وهو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل وينفع العقل وهو إنما يعنون به المشهور في

---

[1] أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، حروف السؤال،.ص.ص220.221.222.

[2] أبو نصر الفارابي ، **الأعمال الفلسفية**، الجزء الأول، كتاب التعليقات، ،ص387

[3] أبو نصر الفارابي ، **الأعمال الفلسفية**، الجزء الأول، كتاب التعليقات، تحقيق ،صً381

[4] أبو نصر الفارابي ، **الأعمال الفلسفية**، الجزء الأول،كتاب التعليقات، تحقيق 2 ،ص398

بادئ الرأي عند الجميع، الثالث: العقل البرهاني أي الإدراك الطبيعي للمبادئ الأولية والضرورية ويعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصل. فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى، لا بفكر ولا بتأمل أصلا، واليقين بالمقدمات والمبادئ الخاصة بالعلوم النظرية. الرابع: العقل الأخلاقي أو الفطنة الأخلاقية التي تمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر وهو جزء من النفس الذي يحصل اليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب. الخامس: العقل الصائر من القوة إلى الفعل بالاستفادة من العقل الفعال. السادس: العقل الفعال وهو يدرك الجواهر المفارقة والحقائق الغيبية. في هذا السياق يقول الفارابي:" العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة"[1].

الإنية تثبت بالنفس الناطقة والاستفادة من معاني العاقلية وقوى الإدراك والعمل وبتسديد من العقل الفعال وتمكن الإنسان من تحقيق إنسانيته وبلوغ السعادة وتتحقق بالانطلاق من غيرية الذات عن الموضوع والغيرية هي كون كل من الشيئين غير الآخر ويقابله العينية وهي خاصية ماهو غيري أنا والغيرية ليست الاثنينية بل تصورها ليس مستلزما لتصورها. فإن الاثنينة كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات وحينئذ لا يتصور بينهما واسطة ، فالمفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره وإلا فعينه. وقد قال ابن رشد في تلخيص مابعد الطبيعة 108:"إن الذي يقابل الواحد من جهة ماهوهو هي الغيرية". والآخر هو اسم خاص بالمغاير بالشخص وبعبارة أخرى اسم للمغاير بالعدد وقد يطلق على المغاير في الماهية.

لكن إذا كانت الإنية تعني الارتقاء بالذات إلى مرتبة الوجود الأشرف ،ألا يحق لنا أن نقرب بينها وبين مفهوم الدازاين عند هيدجر من جهة كونها كينونة الموجود الانساني وحقيقة نزوعه إلى ما يريد أن يكون؟ ألا يشترك الفيلسوفان في استشكال السؤال عن الوجود وفي السير في الدرب الأنطولوجي لإثبات الإنية؟

2- أصول المعاش وسياسة الأحوال :

" قصدنا في هذا القول ذكر قوانين سياسية يعم نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس في متصرفاته مع كل طائفة من أهل طبقته ومن فوقه ومن دونه على سبيل الإيجاز والاختصار."[2]

لم نعرف فيلسوفا عربيا معتنيا بالسياسة وأمور المدينة والأفعال الإرادية والشيم الأخلاقية قدر اعتناء المعلم الثاني أبي نصر الفارابي والدليل على ذلك أن معظم كتبه ومؤلفاته ورسائله لم تخلو قط من أفكار اجتماعية وتوجيهات أخلاقية وتدبيرات سياسية بداية بكتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" ثم السياسة

[1] أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية**،دار المشرق، بيروت،طبعة 1964.ص79.

[2] أبو نصر الفارابي، **رسالة في السياسة**، تقديم وضبط وتعليق على محمد اسبر، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر دمشق 2006، ص51.

المدنية" و"فصول المدني" و"كتاب الملة" مرورا بجوامع نواميس أفلاطون و"السياسة الملوكية" إلى أن ننتهي بتحصيل السعادة والتنبيه على سبيل السعادة وفصول منتزعة وكتاب في الاجتماعات المدنية. ولكن الجديد في هذا المضمار هو اكتشاف "رسالة في السياسة" بعد أن ساد الخلط عند المؤرخين بينها وبين "كتاب جوامع السياسة" وقد وقع تحقيقها عن طريق على محمد اسبر بالاعتماد على نسخة شيخو ونشرها مؤخرا من طرف دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر دمشق 2006 .

الإشكال الذي يطرح في هذا السياق هل أن رسالة في السياسة هي التي ذكرها ابن أبي أصيبعة في عيون الأنبياء بكتاب السياسة المدنية أو مبادئ الموجودات" أم أنها هي عينها "كتاب جوامع السياسة"؟

الجدير بالذكر أن رسالة الفارابي في السياسة تتكون من خطبة يذكر فيها الفكرة العامة للبحث ومقدمات تتضمن تقصيا للطبيعة البشرية ومدى الحاجة إلى تدبير سياسي وأخلاقي لعلاقة الفرد مع نفسه ومع الجماعة التي ينتمي إليها والجماعات المغايرة لها على السواء.

كما تنقسم الرسالة إلى خمسة محاور وهي على النحو التالي:

- معرفة الخالق وما يجب لعزته
- ما ينبغي أن يستعمله المرء مع رؤسائه
- ما ينبغي أن يستعمله مع أكفائه
- ما ينبغي أن يستعمله المرء مع من دونه
- في سياسة المرء نفسه

ما نلاحظه أن الفارابي استعمل صيغة الواجب وفعل ينبغي وهو ما يؤكد النظرة المثالية التي يفكر بها في الأمور السياسية ولكنه دعا إلى الاعتبار من أحوال الناس وإمعان النظر في أعمالهم وبحث عن القوانين وتطرق إلى النسبي والإمكان وفكر في التدبل والتغير الذي يطرأ على الأمم بفعل الانتقال في المكان أو الاختلاف في اللسان والدين والعرق والثقافة والزمان.

الملاحظة الثانية هي أن الفارابي حافظ على نفس التراتب الاجتماعي والبناء الهرمي عندما ذكر طبقة الرؤساء (الفوق) وطبقة الخدم (التحت) وعامة الناس (الأكفاء) ولكنه أشار إلى ضرورة أن يسوس المرء نفسه أي ن يعتني بذاته بلغة الرواقية واعترف بتناهي الطبيعة البشرية بقوله "ليس في أجزاء العالم ماهو كامل من جميع الجهات"[1].

من جهة ثالثة يمكن أن نستنتج أن الفارابي حاول فهم السياسة لا من جهة القوة الناطقة العقلانية للإنسان التي يتميز بها عن بقية الكائنات بل من جهة القوة البهيمية التي يشترك فيه مع بقية الحيوانات لأنه رأى أن المشكل ليست في الإرادة والاختيار التي يتمتع بهما الكائن العقلاني بل في الغريزة والمزاج التي لهما

[1] أبو نصر الفارابي، **رسالة في السياسة**، مصدر مذكور ، ص52

الكلمة على النفس. يقول حول هذا الموضوع:"القوة البهيمية إذن أغلب عليه وكل ما كان أقوى وأغلب فالحاجة إلى إخماده وتوهينه وأخذ وأهبة والاستعداد له أشد وألزم."[1]

الملاحظة الرابعة أن الفارابي في هذه الرسالة يعطي الأولوية للمصلحة ويجعل المرء يميل إلى النافع وينفر من الضار من الأعمال وهو ما يكسبه نظرة ذرائعية صريحة تفرق بين السياسة الصالحة تحرص على التمسك بالأمر المحمود والسياسة الفاسدة التي تسقط في ارتكاب الأمر المذموم. ألم يقل هو نفسه:"إن المرء لا يخلو في جميع تصرفاته من أن يلقى أمرا محمودا أو أمرا مذموما وله في كلاحة من الأمرين فائدة إن استفادها"[2]؟

في كتاب فصول منتزعة ينسب الفارابي في مفهوم السياسة بقوله:"ليست السياسة على الإطلاق جنسا لسائر أصناف السياسات بل هي كالاسم المشترك لأشياء كثيرة تتفق فيه وتختلف في ذواتها وطبائعها"، لكنه ينفي وجود أية شركة بين السياسة الفاضلة والسياسات الجاهلية لاسيما وأن"السياسة الفاضلة هي التي ينال السائس بها نوعا من الفضيلة ما لا يمكن أن ينال إلا بها...، وينال المسوسين من الفضائل في حياتهم الدنيوية والحياة الآخرة ما لا يمكن أن ينال إلا بها. أما في حياتهم الدنيوية فإن تكون أبدانهم على أفضل الهيئات التي يمكن في طبيعة واحد منها أن يقبلها وتكون أنفسهم على أفضل الحالات التي يمكن في طبيعة نفس من أنفس الأشخاص وفي قوتها من الفضائل التي هي سبب السعادة في الحياة الآخرة ويكون عيشهم أطيب وألذ من جميع أصناف الحياة والعيش الذي لغيرهم" [3]أما" كل صنف من أصناف السياسات الجاهلية يشتمل على أصناف مختلفة ومتباينة حدا. فمنها ماهو في غاية الرداءة ومنها ما ضرره يسير ومنفعته كثيرة بحسب قوم بأعيانهم وذلك لأن حال السياسات ونسبتها إلى الأنفس كحال الأزمان ونسبتها إلى الأبدان ذوات الأمزجة المختلفة."[4]

إن السياسة الفاضلة تقوم على التعقل والحكمة العملية وامتلاك الفاضل للقوة التجريبية والتدرب على صناعة التدبير بالنسبة للنفس عند الفرد وللمدينة عند الجماعة ،أما السياسات الجاهلية فتقوم على التغلب والشرور والخساسة والسفسطة وتنتج رديء العيش وتحرم الناس من نعمة الحياة ولذائذ الدنيا. لقد عبر محسن مهدي على ريادة الفارابي في افتتاح الفلسفة السياسية عند العرب والمسلمين بقوله:"لقد دشنت ملل الوحي عصرا جديدا وأرست نظاما مدنيا (سياسيا) مليا جديدا مما شكل تحديا للتراث الفلسفي اليوناني بوجوب تحليل هذه المرتبة وجعل النبوة والوحي والشريعة (السنة الالهية) معقولة."[5]

ان المسألة الرئيسية التي يمكن معالجتها من خلال هذه الرسالة القديمة من حيث الأصل والجديدة من حيث المراجعة والتحقيق تتعلق بتدبير المرء لنفسه ومدينته وبطبيعة العلم المدني ومنزلته من الفلسفة والسياسة

---

[1] أبو نصر الفارابي، **رسالة في السياسة**، ، ص53.

[2] أبو نصر الفارابي، **رسالة في السياسة**، ، ص54.

[3] أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي متري النجار، دار المشرق بيروت، ص 92

[4] أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، ص -93

[5] محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية**، ترجمة وداد الحاج حسن، دار الفارابي ، بيروت، طبعة أولى 2009، ص. 17.

والأخلاق عند الفارابي؟ ويمكن تحويل هذا الموضوع إلى الإشكالية التالية: هل تدبير الممكن في سياسات الفارابي يدور حول قيمة واحدة أم يطرح تعددا في مستوى المعايير؟

يحدد الفارابي غرضه من العلم المدني بقوله:" إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم ما شهدها وما غاب عنها مما سمعه وتناهى إليه منها وأن يمعن النظر فيها وأن يميز بين محاسنها ومساوئها وبين النافع والضار لهم منها. ثم ليجتهد في التمسك بمحاسنها لينال من منافعها مثل ما نالوا وفي التحرز والاجتناب من مساوئها ليأمن من مضارها ويسلم من غوائلها مثل ما سلموا..."[1]

بيد أن الأهم في هذه الرسالة هو ما ذكره الفارابي عن سياسة المرء نفسه أو ما نسميه اليوم في الفلسفة الإتيقية المعاصرة بالعناية بالذات souci de soi والذي كان عند ابن باجة تدبير المتوحد وأروع ما في نص الرسالة هو طلب الصلاح المادي الدنيوي والمعنوي الرمزي، إذ يصرح:"ينبغي للمرء أن يرجع إلى خاص أحواله فيميزها ويستعمل في كل حال من أحواله ما يعود بصلاحها.'[2]

ما يلفت النظر في هذه الجملة ليس مقصد الصلاح فحسب بل لفظ الخاص والتطرق إلى الحال وربما كان يعني رفض الحكم التعميمي على الإنسان واحترام الخصوصيات والفوارق بين الناس وكان يعني أيضا تحميل الإنسان مسؤولية الحال التي هو عليها من جهة المعاش والسلطة والصحة والجاه وتحريضه على الارتقاء بالتعويل على نفسه نحو مرتبة الوجود الأشرف.

" واجب على كل من يروم نيل الفاضل أن لا يتغافل عن تيقظ نفسه في كل وقت وتحريضها على ماهو أصلح له وأن لا يهملها ساعة فإنه متى أهملها لابد أن تتحرك نحو... البهيمي."[3]

هنا يثمن الفارابي ملكة الحذر والحيطة وأخذ العزم وإعداد العدة وأخذ الأهبة للأمور وينبه من إفشاء الأسرار للمناوئين ويدعو إلى التيقظ من العدو واستطلاع المعلومات عن المجتمع وطلب السلامة للناس وتحصين القرار والأسوار ويجعل مشورة ذوي العقول والألباب كقاعدة لسياسة الصالحة بقوله:"لابد للمرء من المشاورة مع غيره في آرائه وتدبيره، فينبغي أن يستودعها ذوي النبل وكبر الهمة وعزة النفس وذوي العقول والألباب.'"[4]

غاية المراد هو المنفعة وسبيلها مزايلة الأدب وأفضل الحكم الجالبة للسعادة هي:لا تطلبوا من الأشياء ما أحببتموه ولكن أحبوا ماهي محبوبة في أنفسها."[5]

هذا أبلغ ما جادت به قريحة الفارابي الفكرية وحدسه الفلسفي من الأصول والقوانين التي متى استعملها المرء في معاشه وقاس عليها في متصرفات أموره وأسبابه استقامت به أحواله.

---

[1] أبو نصر الفارابي، **رسالة في السياسة**، ص، ص52- 53

[2] أبو نصر الفارابي، **رسالة في السياسة**، ، ص75.

[3] أبو نصر الفارابي، **رسالة في السياسة**، ، ص53.

[4] أبو نصر الفارابي، **رسالة في السياسة**، ، ص77

[5] أبو نصر الفارابي، **رسالة في السياسة**، ، ص83.

لكن البعض يعتقد أن أبي نصر الفارابي لم يخرج عن المنظومة الأكسيولوجية الإغريقية خاصة لما ترك لنا كتاب حول المدينة الفاضلة يشبه من حيث الظاهر كتاب الجمهورية لأفلاطون ولما حاول الجمع بين هذا الحكيم الإلهي والمعلم الأول حسب تعبير حكماء العرب ويشاع أيضا أنه ظل وفيا للفلسفة الأرسطية عندما اعتبر السعادة هي الغاية القصوى للحكمة البشرية وقيمة القيم وأنه جعل لتحصيلها أربع طرق: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية وأن الزوج الأول: النظرية والفكرية يتقدم ويحدد الزوج الثاني:الخلقية والعملية

ولكن مثل هذا الأمر يبدو مقبولا ومنطقيا من وجهة نظر التأليفية الأرسطية وغير منسجم وغير شرعي مع الإضافات والتنقيحات والتجديدات التي أجراها وقام بها الفارابي إلى العلوم الحكمية العربية وعلى هذه التأليفية الإغريقية خاصة من الناحية العملية ومن الناحية الإنشائية الصناعية الحيلية. غير أن المشكل قد يتفاقم إذا افترضنا بديا أن العملي التدبيري من جهة والإنشائي الحيلي من جهة ثانية يفرضان منطقهما الخاص بهما على ابستيمية النظري ويحوران أسسه وهيكليته ونظام الخطاب فيه، لينفلت حبل العقال عند الفارابي بين النظر والعمل والصناعة وليفقد الأول زعامته ويفرض الثاني مبادرته بعد أن خسر تبعيته وليكون الثالث خير مجسم ووسيط بين سماء التجريد وغبار التجريب. فهل يصح أو يجوز أن نعتبر أبي نصر قد جوف السياسة فأرداها علما قائم الذات يتدبر شعاب النفوس البشرية الوعرة ويدبر اقتصاديا المنازل والسكك والقرى والمدن ويقترب بذلك من حال السياسي؟ لكن هل عبر التراث العلمي الطبيعي والرياضي عند العرب عن هذه الخصوصية أم أنه قطع مع التأليفية الأرسطية وأسهم بطريقة كبيرة في تفجير الثورة العلمية الحديثة وذلك باعتراف مؤرخي العلم الغربيين أنفسهم؟

3-الإرادة والإختيار والعدل :

"فالإنسانية للناس هي الرباط، فينبغي أن يتسالموا بالإنسانية"[1]

مسألة الاتصال والانفصال بين الفلسفة الاغريقية والفلسفة العربية الاسلامية ما يزال يثير متعة البحث وربما بقيت من الإشكالية الهامة التي تنال محور اهتمام المؤرخين هي مجال الاتباع والإبداع لدى حكماء العرب بالقياس الى حكماء الاغريق وفي هذا السياق يمكن اختبار مفاهيم الارادة والاختيار والعدل عند الفارابي وتقصي مظاهر التقليد وملامح التجديد في فلسفة الضاد.

هل أسهم العلم المدني في تأسيس فلسفة خاصة بالملّة؟ وكيف جعل الفارابي مفهوم الملة في خدمة

[1] أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.ص.158.

المدينة الفاضلة السعيدة؟ ولماذا وضع الملة بجوار علم الكلام وعلم الفقه؟ وأين وجه الطرافة والجدة في الحركة الفلسفية التي دشنها الفارابي حضاريا؟ والى أي مدى بقي العلم المدني يخضع الى هيمنة الفلسفة النظرية؟

من المعلوم أن مفهوم الحرية كان غائبا عن الفكر الفلسفي الاغريقي في ظل هيمنة مفاهيم الكوسموس والفيزيس واللوغوس وأن فكرة الارادة نشأت حسب مؤرخي الفلسفة مع ميلاد الذات في الفترة الحديثة وأنها ظلت طي الكتمان ومخفية داخل النظام التراتبي للكون. غير أن التدبير المتأني لبعض نصوص أبي نصر الفارابي يثبت وجود تدشين أولي للبحث في قضايا الحرية خارج اطار التربة اللاهوتية وبعيدا عن المسلمات الميتافيزيقية الإغريقية وخاصة حينما أحصى في آراء أهل المدينة الفاضلة ماهو طبيعي للانسان من أعضاء للبدن وقوى للنفس وتساءل عن كيفية حدوث الانسان عن الانسان والفرق في المرتبة والقوة بين الذكر والأنثى وفتش عن كيفية حدوث العقل في الانسان وتكون الجزء الناطق وتلقيه المعقولات الأولى من العقل الفعال عن انفعال ودون الارادة. ولهذا السبب تساءل عن معنى الارادة ومعنى الاختيار والفرق بينهما وميز بين السعادة والشقاء واعتبر الأفعال الجميلة فضائل والأفعال القبيحة رذائل واكتشف أن الانسان يصير الى كل واحد منهما بإرادته واختياره ووقّع مفهوم الأفعال الارادية واعتبر الارادة ملكة حاصلة عن الحكمة العملية وأماط اللثام عن الخلط بين الارادة والاختيار وحدد مفهوم السعادة باستكمال الانسان لحقيقته الانسانية. لقد جاء في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ما يلي:" النزوع الى ما أدركه سمي بالاسم العام وهو الارادة وان كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الإختيار"[1]. ما يقصده هنا هو أن "الارادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية الى ما أدركت"[2] أما الاختيار فهو أن تتشوق بالنزوعية وتستنبط بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل. ويعترف الفارابي بأن هناك أفعال ارادية شريرة مثل الرذائل والنقائص والخسائس تعوق عن بلوغ السعادة وأفعال ارادية خيرة مثل النطق وجودة الروية تنفع في

[1] أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**. مصدر مذكور، ص.100.

[2] أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**. مصدر مذكور، ص،102.

بلوغ السعادة. هكذا يربط المعلم الثاني الارادة والاختيار بالأساس النفسي للفعل الأخلاقي ويعتبر الارادة قائمة على نوع من الاحساس والتخيل في حين أن الاختيار صادر عن النطق والروية.

لكن اذا تمعن الفكر في الفروقات المفهومية بين كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية نجد انتقالا من ربط الارادة بالنزوع الى تعريف جديد يقوم على الوصل بين الارادة والشوق وينظر الى الاختيار المستند الى التفكير والنطق والروية على أنه درجة من درجاتها المستوفية ويحصر كل من الارادة والاختيار في الانسان الفاضل فحسب وينقصهما من حساب الانسان الجاهل والخسيس.

الفارابي يشير الى ثلاثة أقسام للإرادة: الأولى هي شوق عن احساس والثانية شوق عن تخيل والثالثة شوق عن نطق وينعتها بالاختيار وبذلك يتميز الانسان عن الحيوان. "إن الارادة هي أولا شوق عن إحساس...ثم أن يحصل بعد ذلك الجزء المتخيل عن النفس والشوق التابع له فتحصل ارادة ثانية بعد الأولى ...فيحدث حينئذ في الانسان نوع من الارادة ثالث هو الشوق عن نطق وهذا هو المخصوص باسم الإختيار."[1]

المعضلة التي وقع فيها الفارابي هي تصوره اشتراك الانسان والحيوان في الارادة وافتراضه وجود فعل ارادي في غياب ملكة النطق والعقل وتمييزه للانسان عن الحيوان بالاختيار فحسب رغم انتباهه الى أن الاختيار هو طور من أطوار الارادة "يقدر الانسان أن يفعل المحمود والمذموم والجميل والقبيح."[2]

كما أن الارادة لا تقتصر على القوة الحاسة النزوعية والقوة المتخيلة الادراكية وانما تشمل القوة الناطقة والعقلية ويمكن أن تريد الشر والقبح والرذيلة ولذلك هي أشمل من الاختيار وأعم منه وتقع على الأشياء الممكنة والأشياء غير الممكنة وتقترن بالأعمال المسبوقة بالنية بينما يكتفي الاختيار بالأشياء الممكنة. ولذلك نجد عند الفاربي ما يوحي "أن كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختيارا."[3]

---

[1] أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية**، تحقيق فوزي النجار، المطبعة الكاثولوكية، بيروت، 1964. ص.72.

[2] أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية**، مصدر مذكور، ص.72.

[3] أبو نصر الفارابي، **المسائل الفلسفية والأجوبة عنها**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1907.ص.18.

فهل يعني هذا أن الأعمال الارادية يمكن أن تكون خالية من النية وخارج مجال الثواب والعقاب؟

" وفي موقف الفارابي هذا تعسف لا مبرر له، لأن الارادة في حقيقتها لا تخلو من التفكير والوعي...وهي لا تقوم على الرغبة والنزوع فحسب بل تقوم أيضا على التفكير والوعي المستقل."[1] لذلك حاول الفارابي تطوير نظريته للخروج من بعض المزالق بتأكيده أن الارادة والاختيار ميزتين انسانيتين وأنهما بعيدان كل البعد عن اتيان الشر والرذيلة ومن أجل ذلك يميز بين انفعالات الجسم والهيئات والملكات الراسخة في النفس والأفعال الارادية ويرى أن "الأفعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة."[2]

ان طرق تحصيل السعادة في الدنيا عند الفارابي هي أربع الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية والمعقولات الارادية تدرج ضمن القوة الفكرية وتفسير ذلك أن هناك فرق بين الأشياء التي تحدث بالطبيعة والأفعال التي تحدث بالارادة وبين المعقولات الطبيعية التي توجد خارج النفس بالضرورة والمعقولات التي توجد خارج النفس بالارادة ويمكن أن تتغير بتغير الكيفيات والأحوال. من هذا المنطلق"تكون الفضيلة الكائنة بالإرادة هي الفضيلة الانسانية التي اذا حصلت للإنسان بالطريق الذي تحصل له بها الأشياء الارادية حصلت حينئذ الفضيلة الفكرية الإنسانية"[3].

غير أن الاشكال الذي يطرحه مفهوم الارادة يتعلق بالدائرة التي تنتمي اليها والمراوحة بين العقل النظري والعقل العملي وبين أعضاء الجسم وملكات النفس. ولذلك يعترف الفارابي بصعوبة التمييز بين الجانب النظري والجانب العملي من الملة والفلسفة ويحرص على الانتقال من درجة الآراء والأفعال الى درجة الأشياء النظرية والأشياء العملية ولكنه يعتبر التعقل هو الصناعة الملكية التي تقوم على الحسبان والتروي وجودة التمييز بإصابة الحد الأوسط بين النقصان والغلو وبين الافراط والتفريط وتكون هذه الملكة العملية مستقلة عن العقل النظري ولكنها غير تابعة للعقل العملي بل تمثل البعد الفكري الذي يكتسبه المرء عن

---

[1] ابراهيم العاتي، **الإنسان في فلسفة الفارابي**، دار البوغ ، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.ص.200,

[2] أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**. مصدر مذكور، ص.86.

[3] أبو نصر الفارابي، **تحصيل السعادة، ضمن رسائل الفارابي**، تحقيق موفق فوزي الجبر، دار الينابيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2006. ص.50.

طريق التجربة التاريخية. اللافت للنظر أن الفارابي قد حافظ على التعريف الأرسطي للعقل بكونه " القوة الناطقة التي بها يعقل الانسان وبها تكون الروية وبها يقتني العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال. وهذه منها عملي ومنها نظري. والعملي منه مهني ومنه فكري. فالنظري هو الذي به يعلم الانسان الموجودات التي ليس شأنها ان نعلمها نحن كما يمكننا ونغيرها من حال الى حال...والعملي هو الذي به تميز الأشياء التي شانها أن نعلمها نحن ونغيرها من حال الى حال. والمهني الصناعي هو الذي به تقتني المهن...والفكري هو الذي به يُروي في أفعال واحدة بأعيانها"[1]. الأمر المبتكر عند الفارابي هو اعتباره القوة الفكرية الملكة التي بواسطتها يريد الانسان فعل معين ولا يريد فعل آخر.

كما قام الفارابي في التنبيه على سبيل السعادة بالتفريق بين التمييز الردىء والتمييز الجيد وبين الأفعال المشينة والأفعال الجميلة وذلك حينما صرح "وجودة التمييز هي أما أن يحصل للإنسان اعتقاد بحق أو يقوى على تمييز ما يرد عليه ورداءة التمييز هي أن لا يعتقد فيما آثر الوقوف عليه لاحقا ولا باطلا"[2]. زد على ذلك ثمة صلة جوهرية بين الارادة والمدينة الفاضلة طالما أن "الأفعال التي تصدر عن أفراد المدينة الفاضلة لا تصدر عن هيئات وملكات طبيعية بل إرادية"[3]. لكن كيف قام الفارابي بثورة فلسفية على المدونة الإغريقية؟ ولماذا ركز على العقل الناشيء عن التجربة وعلى البعد النفسي للعمل الخلقي؟ وكيف تصبح الأخلاق الجميلة ملكة مكتسبة؟ وهل يمكن أن تدرج فضيلة العدل ضمن الأفعال الارادية أم أنها تبقى من الأشياء التي تحدث بالطبيعة؟ وكيف كانت فضيلة العدل ثمرة التفريق بين الارادة والاختيار؟ "وهنا يقلب الفارابي المعنى الذي قدمه الارث الفلسفي الاغريقي القديم، والإرث الحديث الموحى به، اذ يقوم بتحوير رأي القدماء حول الملك الحقيقي لكي يحيل الآن الى الوجود الانساني الذي يمتلك العقل المستفاد والذي يحقق الاتصال بالعقل الفعال أو بالعقل الالهي...وبالمثل يقلب رأي المحدثين بحيث

---

[1] أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة** ، تحقيق فوزي النجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، 1971. فصل 10، ص.ص.31-32.

[2] أبو نصر الفارابي،**التنبيه على سبيل السعادة، ضمن رسائل الفارابي،** مصدر مذكور، ص.97.

[3] أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**. مصدر مذكور، ص.98.

يصبح هذا الموجود الانساني هو الذي يحقق الاتصال...وهو الذي ينبغي أن يقال فيه انه يوحى إليه ."[1]

يختلف التعقل عن الظن الصواب وعن الدهاء والخب والجربذة والخبث والدهاء وعن الحمق والغمر والجنون لكونها أشياء تؤدي الى غايات معينة وخيرات جزئية خسيسة ولكنها لا تؤدي الى تحصيل السعادة الحقيقية التي هي أكمل الغايات وأفضل الخيرات ويرادفه الذكاء والكيس والذهن وجودة الرأي والحكمة العملية. على هذا الأساس " التعقل هو القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح فيما يُعمل ليحصل بها للانسان خير عظيم في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة كانت تلك هي السعادة أو سيء مما له غناء عظيم في أن ينال به السعادة"[2]. وينقسم التعقل الى تعقل منزلي يدبر أمر المنزل وتعقل مديني يبلغ جودة المعاش للمدينة وتعقل مشروي يساعد على اقامة علاقات تعاون بين الناس وتعقل خصومي يحتاجه الانسان لمقاومة العدو دفع أذى الخصوم عنه. هكذا "الانسان يحتاج في كل ما يعانيه الى تعقل ما اما يسير واما كثير وذلك على حسب الأمر الذي يزاوله"[3].

علاوة على ذلك يدعو الفارابي الى اعتماد الروية في الأفعال الانسانية واستبعاد الجدل والخطابة والظن وربط الاختيار بالتعقل وحسن التمييز بين الرذيلة والفضيلة وإقامة الاجتماع البشري على مبدأ العدل والفضيلة والخير ويبرر ذلك بأن " ما في الطبع هو العدل" [4] والعدل الطبيعي هو الفضيلة والتناصف بين المجتمعين ويعد أعظم الخيرات وأنفعها لتدبير الاجتماع البشري وسياسة الملك ورعاية مصالح الناس.

هنا يتحدث الفارابي عن ضرورة " تقدير الأفعال التي تكون بها معاملات أهل المدن، اما فيما ينبغي أن يعمله الانسان بنفسه وإما فيما ينبغي أن يعامل به غيره وتعريف العدل في شيء من هذه الأفعال"[5].

ما يناقض العدل عند التعقل المديني هو الجور وهو سبب الخراب في المدينة ويؤدي غيابه الى النقص

---

[1] محسن مهدي ، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية**، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2009، ص.214.

[2] أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة** ، مصدر مذكور، فصل39، ص.55.

[3] أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة** ، مصدر مذكور، فصل42. ص.58.

[4] أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**. مصدر مذكور، ص.152.

[5] أبو نصر الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1991، ص.46.

في الخيرات وكثرة المظالم والشرور في الاجتماع وذلك لخروج الخيرات والمنافع عن يد صاحبها من غير ارادته ونتيجة الاكراه والترغيب ورديفه القسط والقسمة والميزان والمساواة ويعتبر الى جانب العفة والشجاعة والحكمة غاية الفضائل وأسها ويمكن التمييز بين العدل الأخص والعدل الأعم أي بين العدل السياسي والعدل الأخلاقي وهو أن يكون كل انسان في مكانه ويؤدي الوظيفة التي يمكنه القيام به.والحق أن "العدل أولا يكون في قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميعهم. ثم من بعد ذلك في حفظ ما قسم عليهم"[1]. علاوة على العدل الذي في القسمة وفي حفظ ما قسم هناك العدل الأعم ويتمثل في أن"العدل قد يقال على نوع آخر أعم وهو استعمال الانسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره أي فضيلة كانت" [2].

على هذا النحو يبحث العلم المدني عن الخيرات في نظر الجمهور وهي الثروة واللذات والكرامة والشهرة ويفحص أيضا عن السعادة وعن الأفعال والسير والأخلاق والشيم والملكات الارادية. ويربط الفارابي هنا بين الفعل الارادي والتعاون من أجل تحقيق سعادة وخير المدينة بالنسبة الى المتجاورين في المسكن. " فيبين أن الأفعال والملكات الارادية ليس يمكن أن يبلغ بها الغرض دون أن تتوزع أنواعها في جماعة عظيمة...حتى يكون تعاون طوائف الجماعة بالأفعال والملكات التي فيها على تكميل الغرض بجملة الجماعة كتعاون أعضاء الانسان بالقوى التي فيها على تكميل الغرض بجملة البدن."[3]

من البديهي أن يجمع الفارابي بين السياسة والأخلاق وتكون الفلسفة السياسية هي التي تشمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، كما أن علم الأخلاق هو ما نحصل به علم الأفعال الجميلة والقدرة على أسبابها وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لهم، لأن " التي تنال بها السعادة القصوى من الأفعال والسير والأخلاق والشيم والملكات الارادية هي

---

[1] أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر مذكور، فصل62. ص.71.

[2] أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، مصدر مذكور، فصل64. ص.73.

[3] أبو نصر الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، مصدر مذكور، ص.53.

الفاضلة وحدها وهي الخيرات وحدها وهي الجميلة في الحقيقة. وما عداها فهي المظنون بها... بل هي شرور." [1]

ربما الفرق الظاهر بين العلم المدني والفلسفة المدنية عند الفارابي يمتثل في أن العلم يفحص عن الأصناف والكيفيات والغايات والوجوه والأحوال والعوارض في تغيرها وكثرتها وجزئياتها وتفاصيلها بينما تدرس الفلسفة الكليات والقوانين ولذلك ينقد الفارابي الفلسفة المدنية وينتصر الى العلم المدني القادر على الاحاطة وتقدير أحوال وعوارض وقوى الأفعال والسير والملكات الارادية والأخلاق والسجايا والشيم[2].

لعل راهنية التفكير السياسي زمن ربيع الثورة العربية هو البحث عن علم مديني ينقد نماذج المدن الجاهلة من نذالة وخسة وشقاوة وتغلب وفسوق وضلال وتبدل وذلك لما توقعه من شرور في الإجتماع البشري ويبحث عن تأليفية مدنية تضم المدينة الضرورية ومدينة الكرامة والمدينة الجماعية الى المدينة الفاضلة. وآيتنا في ذلك أن المدينة الضرورية هي التي يقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الأبدان من الأكل والشراب واللباس والسكن، بينما يقصد أهل مدينة الكرامة أن يتعاونوا كي يصيروا ممدوحين من طرف الأمم معظمين بالقول والفعل، في حين يسعى أهل المدينة الجماعية أن يكونوا أحرارا وأن يعمل كل فرد ما يشاء. لكن" من الخطأ القول بأن الفارابي قد تصور دولة عالمية أو أنه دعا الى وحدة الجنس البشري كله. كما أنه من الخطأ الادعاء بأنه تحدث عن المدينة لا عن الأمة أو الدولة، تحت تأثير الفكر اليوناني ونظام المدن اليونانية. ان المدينة في تصور الفارابي هي الاجتماع المتمدن، الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة. والمهم بالنسبة اليه هو نوع هذه الروابط لا غير. وهذا بالضبط ما يشير اليه عنوان كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة. فموضوع البحث عن الفارابي هو الآراء أي الروابط الفكرية والدينية التي تجعل الناس طوائف وأمما، في وقت كان فيه العامل الاقتصادي خفيا يمارس تأثيره

[1] أبو نصر الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، مصدر مذكور، ص.54.

[2] أبو نصر الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، مصدر مذكور، ص.71.

بشكل غير مباشر أي عبر النزاعات القبلية والطائفية والمذهبية."[1]

كما يحدد الشرائط الموضوعية للعدل وتتمثل في ترك التغالب والتعاند والأخذ بالمعاونة والمسالمة خوفا عندما تتساوى القوى والمشاركة والبحث عن التكافؤ والاتفاق وإقامة العلاقات بين الأمم على مبدأ التحالف. اذ ترتكز المعاملات الارادية في المدينة الفاضلة على الخيرات التي يكتسبها الناس من بعضهم البعض. هكذا تكون في المدن ملة مشتركة تجتمع بها آراؤهم واعتقاداتهم وأفعالهم وتأتلف بها أقسامهم وترتبط وتنتظم وعند ذلك تتعاضد أفعالهم وتتعاون حتى يبلغوا الغرض الملتمس وهو السعادة القصوى." [2]

لكن كيف يكون" العدل هو هذا الموجود الآن"[3]؟ ألا يفيد الانسان العادل؟ وهل يضمن للمدينة بأسرها بلوغ السعادة؟ الى أي مدى تحرر مبحث العدل عن مبحث السعادة؟ وما معنى قول الفارابي بأن الانسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء؟ أليس من الأجدر أن نبحث في السياسة المدنية عند الفارابي بدل التركيز على آراء وشرائط الرئيس الأول وعوض الإهتمام بالمدينة الفاضلة ومضاداتها؟ وما الذي ينجر عن اعتبار الرئيس الأول من مدبر ملك المدينة الفاضلة الى فاعل المهنة الملكية في المدينة والملة والأمة؟

---

[1] محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث ، مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية** ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة السادسة، بيروت ، 1993. ص.82.

[2] أبو نصر الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، مصدر مذكور، ص.66.

[3] أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**. مصدر مذكور، ص.154

الفصل السابع:

الجدل العلمي والفلسفي بين ابن سينا والبيروني:

" للبيروني نظريات في علم الطبقات والأزمان الجيولوجية... وتقترب نظرياته في هذه العلوم من النظريات الحديثة... ولم تكن هذه النظريات معروفة عند اليونان ولا منتشرة بين معاصريه. ويمكننا أن نعده لذلك من رواد العلوم الجيولوجية، خاصة وأن هذه الأفكار العلمية الصائبة لم تنتشر في أوربا وتأخذ طريقها إلى أبحاث علماء النهضة كليونارد دافنشي وأمثاله إلا بعد وفاة البيروني بعدة قرون."[1]

يبدو أن الفرق بين الفلسفة الغربية والفلسفة العربية الإسلامية عند بعض المؤرخين يتمثل في أن الأولى مبنية على الحوار والتجادل بحيث شهد تاريخها العديد من المراجعات واحتكم إلى منطق الاستيعاب والتجاوز وعرف التراكم والاستمرارية وشهد القطائع والثورات وما رافقها من انكسارات وتحولات، بينما الثانية هي مجرد فلتات للذهن وخواطر وشتات من الآراء متفرقة وتعليقات وشروح متناثرة على نصوص شرقية ومسائل إغريقية لا يوجد بينها رابط منطقي ولم تعريف التبويب والتنظيم ، بل لقد استنتج من ذلك البعض أن الحديث عن تاريخ للفلسفة العربية الإسلامية هو نوع من التجوز والمبالغة وأن هناك فقط فكر أو منظومة من المعارف لم تبلغ من النضج والتماسك والهيكلة التي تسمح لنا بأن نسميها فلسفة واستندوا في ذلك إلى كثرة الانحباسات والتقطعات وغياب التراكم وقلة المجادلة بين المشتغلين بالفلسفة

[1] بركات محمد مراد، **نظريات البيروني الجيولوجية**، مجلة حراء، عدد 16 سبتمبر 2009

في حضارة إقرأ وفقدان الحوار والمراجعة من طرف اللاحقين على السابقين في المجالات العلمية وعدم وجود مختبرات ومراكز بحثية مشهورة وغياب التقاليد التخصصية وانحصار الاهتمام في الأفراد وافتقاده على صعيد المجموعات. فإلي أي مدى تصح هذه النظرة؟ وكيف يمكن الإسهام في تملك فلسفة الضاد لتاريخها الخاص وفهمها لذاتها ووعيها بأصولها وأسسها وأهدافها؟

إن مثل هذه النظرة هي بالأساس نظرة استشراقية غير منصفة وتصدر عن أحكام مسبقة [1]تمت مراجعتها من قبل المؤرخين الغربيين أنفسهم والدليل أن فكر الكتاب والقراء من حكماء فلسفة الضاد هو فكر جدلي بالأساس يؤمن بآداب المناظرة ويشرع للصداقة والنهل من علوم الأغيار ويدعو إلى التواضع وقابلية التهفيت لكل قول. وقد شهد تاريخ هذا الفكر العديد من الحوارات العلمية بين من يمثلون اختصاصات مختلفة مثل النحو والمنطق وبين ينتمون إلى نفس الاختصاص مثل الفقه أو الكلام والفلسفة سواء الذين عاشوا في نفس الفترة أو حتى بين الذين باعد بينهم الزمان مثل أبي حامد الغزالي وأبي الوليد ابن رشد ومثل الرازيين أبي بكر محمد وأبي حاتم. وقد حصلت مناظرات بين فرقاء في الملة والمذهب والثقافة ونتج عنها نصوص تفاعلية على غاية من الخصوبة والإضافة لعبت فيها الترجمة دورا كبيرا في النقل والتوثيق والأمانة العلمية مجسدة مبدأ حسن الضيافة اللغوية. وقد تمحورت النقاشات حول قضايا لها علاقة بالدين والميتافيزيقا والنبوة والعقل واللغة وارتقت إلى مستوى السجال حول المنهج والأسس التي ينبغي أن تنبني عليها النظريات العلمية والمقدمات اللازمة لكل قول ، ولعل انتشار مجالس الأنس والمسامرة في قصور الخلفاء ولأمراء والحكام قد ساعد على الارتقاء بهذه المناقشات من مجرد المزاحمة والمغالبة العاميتين إلى البحث الأكاديمي والحوار العقلاني والإفادة الموضوعية.

بيد أن اتجاه البعض نحو أسلوب الرسالة الفلسفية التي تطرح فيها أسئلة ويتم الإجابة عنها وينتج عنها اعتراضات وردود هو الأرضية المادية الصلبة لتفعيل العقل التواصلي والجدل العلمي والفلسفي والارتقاء به نحو معانقة الإبداع والتجديد مثل رسائل أبي العلاء المعري إلى ابن القارح ورسالة عمر الخيام إلى عبد الرحيم النسوي وابن عربي إلى فخر الدين الرازي. وإذا كانت رسائل ابن رشد القاضي الفيلسوف وابن عربي الحكيم المتصوف قد لاقت الشهرة وحظيت بالتعريف والإشادة فإن رسائل الفيلسوف الطبيب ابن سينا(980-1037) والعالم البيروني (973- 1048) بقيت طي الكتمان وتنل ما يستحقها من التحليل المنهجي والدراسة العلمية.

ومن المعلوم أن ابن سينا هو أعظم علماء الإسلام ومن أشهر مشاهير العالميين يمثل فكره المثل الأعلى للفلسفة في القرون الوسطى ولقد كانت قيمته قيمة مفكر ملأ عصره وكان من كبار عظماء الإنسانية على

[1] يعبر أرتور مارش عن هذا الموقف عندما ينتقل مباشرة من التصور الذري عند ديمقريطس الى غاليلي ونيوتن دون أن يشير الى أهمية نظرية الجوهر الفرد التي تبناها البيروني، راجع كتابه **التفكير الجديد في الفيزياء الحديثة** ، ترجمة علي بالحاج، المؤسسة الوطنية للترجمة بيت الحكمة، قرطاج1986 ، حيث يخلو من أية إشارة إلى العلوم العربية.

الإطلاق وكتاب القانون في الطب كان الإنجيل الطبي لأطول فترة من الزمن، أما البيروني فقد عرف ببطليموس العرب واشتغل على الصيدلة والكتابة الموسوعية والفلك والتاريخ وترك عدة كتب هي: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" و"القانون المسعودي التفهيم لأوائل صناعة التنجيم" و" استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني فيها" و"تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن " **و**"الأحجار " وله العديد من الرسائل الأخرى وهي "الاستيعاب في تسطيح الكرة" و"التعليل بإجالة الوهم في معاني النظم" و"تجريد الشعاعات والأنوار" و"الجماهر في معرفة الجواهر" و"التنبيه في صناعة التمويه" و"الإرشاد في أحكام النجوم" و"الاستشهاد باختلاف الأرصاد" و"الشموس الشافية" و"العجائب الطبيعية والغرائب الصناعية" و"تحديد مكان البلد باستخدام خطوط الطول والعرض" و"الميكانيكا والأيدروستاتيكا" و"معرفة سمت القبلة".

في هذا الإطار يتنزل الجهد الكبير الذي بذله الدكتور عبد الكريم اليافي الذي قدم وحقق رسائل الشيخ الرئيس مع عالم الفلك والرياضيات والفيزياء أبي الريحان والتي شاركهما فيها تلميذ ابن سينا أحمد المعصومي، وقد صدرت هذه الرسائل عن دار الفكر بدمشق في طبعتها الأولى سنة 2002 وتحت اسم: **حوار البيروني وابن سينا** ، وقد اعتمد المحقق على بعض المراجع لإثبات صحة الرسائل منها البهيقي الذي صرح في تتمة صوان الحكمة:" وقد بعث أبو الريحان البيروني مسائل إلى أبي علي فأجاب عنها أبو علي واعترض أبو الريحان على أجوبة أبي علي وهجنه وهجن كلامه "[1].

لقد تضمن الكتاب مقدمة وضم الفصل الأول أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الريحان البيروني ، ثم توطئة وأسئلة البيروني في ما أخذه على أرسطو وأجوبة ابن سينا وبعد ذلك نجد أسئلة البيروني في الطبيعيات وأجوبتها واعتراضات البيروني على أجوبة ابن سينا في المسائل العشر وفي المسائل الثماني الأخر ، ثم جوابات أحمد ابن علي على اعتراضات البيروني في المسائل العشر الأول وفي المسائل الثماني الأخر. أما الفصل الثاني فقد خصصه الكاتب للحديث عن ملامح وجيزة عن سيرة البيروني وما أحصاه هو بقلمه من تآليفه في حين مناسب من حياته الواسعة، في حين اشتغل في الفصل الثالث على ملامح من سيرة ابن سينا وهو يرويها بنفسه. وفي ذلك يصرح الشيخ الرئيس:"سألت أدام الله سلامتك الإبانة عن مسائل منها ما تراه جديرا أن يؤخذ على أرسطوطاليس إذ تكلم فيها في كتابه الموسوم بالسماء والعالم، ومنها ما التقطته مما أشكل عليك. فأجبتك إلى ذلك وشرعت في شرحها وإبانتها على الإيجاز والاختصار"[2].

---

[1] البهيقي، **تتمة صوان الحكمة**، طبع في لاهور، سنة 1351 هجري، ص 27. ذكره عبد الكريم اليافي، في مقدمة كتاب **حوار البيروني وابن سينا**، دار الفكر، دمشق ، الطبعة الأولى 2002.

[2] عبد الكريم اليافي، **حوار البيروني وابن سينا**، دار الفكر، دمشق ، الطبعة الأولى 2002، ص 36.

من المعلوم أن البيروني ذكر هذه الرسائل في كتابه "الآثار الباقية" بقوله:" وقد ذكرت ذلك في موضع آخر أليق به من هذا الكتاب وخاصة فيما جرى بيني وبين الفتى الفاضل أبي علي الحسين ابن عبد الله بن سينا من المذاكرات في هذا الباب...".

يذكر اليافي أن هذه الرسائل نشرت ضمن مجموعة سميت جامع البدائع عن مطبعة السعادة في مصر سنة 1917 وبعد ذلك قام التركي حلمي ضيا بنشرها في استانبول سنة 1953 ضمن رسائل ابن سينا وترجمة إلى الفارسية والانجليزية من طرف الإيراني سيد حسن نصر عام 1972.

لقد تركز النقاش بين ابن سينا والبيروني حول كتاب أرسطو السماء والعالم المتعلق بالطبيعيات والتي هي عند أرسطو السماع الطبيعي وسمع الكيان والكون والفساد والآثار العلوية والنفس والحس والميتافيزيقا.

أهم القضايا التي أثيرت هي التي دارت حول إنكار أرسطو لتصور الخفة أو الثقل للأجرام وتجويز البيروني ذلك ، واعتبار أرسطو الحركة الطبيعية للفلك طبيعية بينما يرى البيروني أنها قسرية ويرى أن الحركة الطبيعية للأجسام هي المستقيمة ويظهر هنا ابن سينا محافظا أمينا على المشائية ويبدو البيروني مجددا خارجا عن التأليفية الأرسطية لأن الجرام بالفعل هي ذات ثقل وتخضع في دورانها إلى قانون التجاذب والإكراه والتسارع وقانون العطالة يجعل الأجسام المتحركة والساكنة تحافظ على وضعها.

كما يعيب البيروني على أرسطو إهماله للتجارب الخاصة والملاحظة المباشرة واكتفائه بأقوال القدامى وأرائهم في الطبيعة ونسي أن حالة الكون في تغير مستمر وأن الحدوث الحقيقي ليس مجرد كون وفساد في إعراض بل تحول في الجواهر وحمل البيروني مسؤولية وقوع ابن سينا في الخطأ الى يحي النحوي وأبي بكر الرازي القائل بالثبات في الطبيعة.

المسألة الثالثة كانت هندسية رياضية ودارت حول الجهات الستة للمكان التي قال بها أرسطو في المكعب وأيدها ابن سينا والتي رفضها البيروني مستشهدا بانعدامها في مثال الكرة.

المسألة الثالثة دافع فيها البيروني على نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ التي قال بها علم الكلام الإسلامي ونزلها ضمن نظرية الاتصال والانفصال في المادة التي كان زينون الأيلي قد دحض منها فكرة الحركة المتصلة وخاصة عند العلاف والجويني والبغدادي والتي تتناقض مع التصور المشائي للمادة الذي يرى أن المادة تقبل التجزئة إلى ما لانهاية له بالقوة لا بالفعل.

المسالة الخامسة شملت استغراب البيروني من رفض المشائيين لاحتمال وجود عوالم أخرى مختلفة تماما عن عالمنا الذي نسكنه ولها نفس عناصره وطبيعته هي نفس طبيعة الكون.

المسألة الثالثة ينقد فيها رفض أرسطو للحركة الاهليلجية للأفلاك ويفترض وجود الخلاء الذي يساعدها على مثل هذا النوع من الحركة غير الدائرية ويرى أن الشكل البيضي متولد عن دوران القطع الناقص على محوره الكبير والشكل العدسي متولد من دوران القطع الناقص على محوره الصغير.

في هذا الإطار يبدي البيروني إعجابه بحجج أرسطو التي يرفض بها الحركة البيضية أو العدسية للأفلاك ويعتبر أن حركة الكرية هي مجرد احتمال وينتهي إلى فرضين متكافئين حول حركة الأرض حول الشمس وحركة الشمس حول الأرض وحل سكون الأرض وحركتها حول نفسها ولكنه يجوز الفرضية الثانية الأرسطية لمجرد سهولة الحساب عنده تجنبا لتعقيدات لا يستطيع توضيحها ولكنه ينتهي إلى الإقرار بأن حركة الفلك يمكن أن تكون ناقصة وهذا ثورة كبيرة على النظرية الأرسطية التي تقول بالكمال.

المسألة السابعة ينقد فيها البيروني الرأي الأرسطي الذي يقر بأن الحركة تبدأ من اليمين إلى اليسار واعتبار الشرق هو اليمين والغرب هو اليسار وتصل به جرأته إلى حد توضيح الرأي الأرسطي القائل بأن أصل حركة السماء هو من الشرق إلى الغرب أي من اليمين إلى اليسار.

المسألة الثامنة التي دار حولها النقاش كانت هامة وتمحورت حول الحرارة وما أضافه البيروني عندما رفض قول أرسطو حول النار بأنها عنصر ذي شكل كري وقال بكون الحرارة متولدة من حركة الفلك ويرى أن أرسطو وقع في الخلف عندما اعتبر النار عنصرا مستقلا ورفض أن تكون الحرارة متولدة من حركة الفلك.

المسألة التاسعة هي مواصلة للثامنة ومشكل النار والحرارة ويثير فيها الإشكال على غاية من الخطورة وتجعل حضارة اقرأ على قاب قوسين أو أدنى من الدخول إلى العصر الطاقوي الذي شهدته الحضارة الغربية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حتى قبل أن يعرفوا العصر البخاري والميكانيكي ويتمثل في ما يلي:إذا كان من طبيعة الحرارة أن تصعد فكيف يتسنى لحرارة الشمس أن تصل إلينا؟ وما الشعاعات والشهب التي نشاهدها في السماء أهي أجسام أنم أعراض أم غير ذلك؟

إن هذه المساءلة لم تطرح في العلوم الفيزيائية الغربية إلا في فترة قريبة من بداية القرن العشرين وخاصة حول طبيعة الضوء ومصدر الطاقة ونرى كيف يستغرب البيروني من رفض ابن سينا أن يكون الشعاع جسما وقوله بأنه مجرد صفة للأجسام المضاءة ورفضه كذلك لحركة الحرارة واعتباره أنها نتيجة انعكاس الضوء والشعاعات ومنقولة من طرف الأجسام المتحركة. هنا يرى البيروني أن الحرارة موجودة في الشعاع نفسه وليست مجرد انعكاس للشعاع على الأجسام وهذا الأمر قريب من تعريف العلم المعاصر للحرارة على أنها ضرب من ضروب الطاقة وفي هذا يبين:"وقد قيل في سبب الحرارة الموجودة مع شعاع الشمس أنه احتداد زوايا انعكاسه وليس ذلك بل هو موجود معه."

بيد أن البيروني يعانق الإبداع وتنسب له الجدة عند حيدثه عن أن الشعاع يتكون من جسيمات مقرونة بأمواج وانتباهه إلى الحركة السريعة للضوء وصعوبة قياسها وشبهها بقرع الصوت في الهواء.

المسألة العاشرة أتى فيها البيروني على طبيعة الأجسام ورفض فيها رفضا قاطعا الأوهام التي وقعت فيها السيمياء العربية والتي قالت بإمكانية استخلاص الذهب من التراب وبالتالي فهو قد نفى استحالة الأجسام

وأبقى على الحالات الثلاثة أي الصلابة والسيولة والغازية وقال بالتداخل والامتزاج والتفرق والتغير بخلع المواد لصور أولى وقبولها لصور ثانية.

وانتهى البيروني إلى طرح أسئلة على غاية من الدقة في علم البصريات والرياضيات والجغرافيا والفلك والفيزياء فصل في ثمانية:

1- إذا ملئت زجاجة مدورة كالكرة ماء صافيا، قامت مقام العدسة، فجمعت الأشعة التي تجتازها في بؤرة لها، يمكن أن يتم فيها حادثة الإحراق أما إذا خلت من الماء وامتلأت بالهواء فلم تحرق ولم تتجمع الأشعة التي تجتازها. فكيف نفسر ذلك، مع العلم أن الماء ألصق بالرطوبة؟
2- يرى فريق أن الماء والأرض أي التراب حركتهما الطبيعية نحو الأسفل والهواء والنار حركتهما الطبيعية نوح الأعلى. ويرى فريق آخر أن جميع هذه العناصر تتحرك نحو الأسفل. فما الرأي الصحيح؟
3- كيف تتم الرؤية وكيف نبصر ما يكون تحت الماء، مع أن الماء جسم صقيل، والنور يعكس عن الأجسام الصقيلة؟
4- لم كان ربع الكرة الأرضية من نصفها الشمالي معمورا والباقي وهو الربع الآخر الشمالي والنصف الجنوبي يكاد يكون خاليا مع أن أحكامها جميعا واحدة؟
5- نأخذ مربعا ونقسمه أربعة مربعات. ولكن كيف يمكن لمربعين منها متقابلي أن يكونا متماسين؟
6- إذا كان لا يوجد خلاء داخل العالم ولا خارجه، فلم إذا مصصنا قارورة وقلبناها داخل الماء صعد الماء فيها؟
7- إذا كانت الأشياء تنبسط، أي تتمدد بالحرارة وتنقبض أي تتقلص بالبرودة فلم تنصدع القوارير إذا جمد الماء فيها؟
8- لم يطفو الجمد أو الجليد على الماء مع أنه أجزاء صلبة أرضية وهي أكثر صلابة من الماء وينبغي أن يكون لذلك أثقل منه؟

هذه الرسائل هي نوع من التحدي الذي يبديها العلماء المسلمون تجاه الفلاسفة الأكثر التصاقا باللوغوس الإغريقي وقد وفرت لهم مناهجهم المستحدثة ومنزعهم التجريبي المتطور مثل هذه الاستقلالية والجرأة، ورغم أن المقارنة لا تجوز هنا بين ابن سينا الفيلسوف والمنطقي والطبيب الشاب أنذاك وأبي الرحيان البيروني العالم العقلاني والرياضي والفلكي الأكبر منه سنا وتجربة إلا أننا نستطيع القول أن الشخصية الأولى كانت لها ريادة مخصوصة في مجال الحكمة المشرقية والمنطق والميتافيزيقا وعلوم الأحياء وخاصة الطب أسوة بجالينوس ومخالفة لأرسطو، ولكن الشخصية الثانية كان لها الفضل الكبير في تشكل منظومة علوم عربية إسلامية ربما كانت قد قطعت مع التأليفية الإغريقية بعد أن حاولت إصلاحها

وترميمها من الداخل والتخلي عنها نسبيا فيما بعد وإبداع فرضيات علمية جديدة تعكس نظرة الشرقي إلى الكون وخاصة إثبات وجود الخلاء في السماء وتحديد الحرارة بكونها منبعثة من الشعاع الضوئي والتطرق إلى قوانين الاحتكاك والعطالة والتسارع والضغط وتساؤلهم عن مكونات المادة وطبيعة الضوء والتفكيك العميق لنظرية مركزية الأرض وكونها مسطحة وثابتة والتشكيك في العناصر الأربعة(الماء والهواء والنار والتراب) والقول بإمكانية تحول الأشياء في حالة إلى أخرى (صلابة وسيولة وغازية) وتقديم قياسات تقريبية عن المسافة التي تفصل بين الأرض والقمر والشمس بالاعتماد على حساب المثلثات الهندسي وتوجيه أنظار العلماء نحو مناطق من الكوكب مازلت مجهولة ودعوتهم إلى استكشافها وعقلنتها وهو ما تم فعلا في أواخر القرن الخامس عشر مع الرحلات الكبرى إلى العالم الجديد انطلاقا من أرض الأندلس حيث بلغت العلوم العربية مع نور الدين البطروجي أوجها.

نحن نعلم أن ابن سينا كتب في الرياضيات والطبيعيات وعلم الفلك وله رسائل في إبطال أحكام النجوم وفي الأجرام العلوية وأسباب البرق والرعد ورسالة في الفضاء ورسالة في النبات والحيوان وأنها مازالت تحتاج إلى الدراسة ولكن عرف عنها أنها تعليق على المحاور التي اهتم بها أرسطو ظلت تدور في فلكه.

ولكن ينسب إلى البيروني أنه أول من فرق بين سرعة الضوء وسرعة الصوت وتحدث عن دوران الأرض ورسم خطوط الطول والعرض لها ووضع نظرية لاستخراج محيطها و ساهم في تقسيم الزاوية ثلاثة أقسام متساوية، وكان متعمقاً في معرفة قانون تناسب الجيوب وبرع في الصيدلة وصناعة الأدوية ووضع الوزن النوعي للأجسام الصغيرة مثل المعادن النفيسة والأحجار الكريمة واستطاع ضبط أجزاء الدائرة الكبرى بالاعتماد على أجزاء الدائرة الصغرى وكان أول من تحدث عن العقاقير وبرع في صنع بعض الطرائق الكيمياوية الهامة كالتصعيد والتسامي والتقطير والتشميع والترشيح إضافة إلى تحضير عدة مركبات كيميائية، وقد اشتغل كذلك بالجداول الرياضية للجيب والظل التي كان قد وضعها أبو الوفاء البوزجاني وشرح كيفية صعود مياه الفوارات والينابيع من تحت إلى فوق، وكيفية ارتفاع السوائل في الأوعية المتصلة إلى مستوى واحد، على الرغم من اختلاف أشكالها وأحجامها.

صفوة القول أن الإجابات الفلسفية السنوية على الإشكاليات العلمية المطروحة من قبل البيروني كانت دفاعية منتصرة للتأليفية الأرسطية وللآراء الموروثة عن اليونان وخاصة عند كل من أرخميدس وبطليموس وفيثاغورس وطاليس وعطلت انطلاقة حركة الاختراع العلمي عند العرب والمسلمين.

على خلاف ذلك إن انتصار البيروني إلى التجربة والرياضيات هو من العوامل التي ساعدته على بلورة جملة من المسائل الدقيقة التي أحرجت العقل الفلسفي والعلمي في عصره وكادت تحقق القطيعة مع الكوسموس الإغريقي وتدفع العلوم في حضارة اقرأ إلى تخوم مستحدثة والدخول بها نحو قارات معرفية جديدة مثل الهدروليكا وعلم الضوء وعلم الطاقة والميكروفيزياء والماكروفيزياء. لكن السؤال الذي يطرح في خاتمة هذا التقديم لهذه المناظرة عن طريق المراسلة هو : هل ساعد المنهج الرياضي البيروني العالم

على معانقة الخيال الإبداعي ؟ وكيف أعاقت الخلفية المنطقية التي تتبني على الحجاج والتبكيت عند الحوار والرد على الخصوم ابن سينا عن الذهاب بعيدا على المستوى العقلانية الفيزيائية من التصورات الإغريقية السائدة في عصره؟ وأين ذهب مثل هذا السبق العلمي الذي تميز به البيروني؟ ولماذا لم يؤثر بشكل حاسم في علوم عصره؟ وأليست العقلانية العلمية الغربية الحديثة والمعاصرة هي رجع صدى للمفارقات الفلسفية التي كشف عنها البيروني للعقلانية الإغريقية في ترجتمها العربية في الفترة الوسيطة؟

الفصل السابع:

نظرية الماوردي في الحكم: ولايات دينية أم أحكام سلطانية؟

استهلال:

"اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء في قواعدها وان تفرعت وهي: دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح"[1]

موضع الاهتمام في هذا البحث هو الفقيه الشافعي أبو الحسين علي بن محمد بن حبيب الماوردي (974-1058 ميلادي) الذي انتظر الفكر العربي الإسلامي مجيئه لكي يكتب أول رسالة في القانون العام تحمل عنوان "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" ولم يقتصر جهده الفكري على هذه الرسالة بل كتب مؤلفات أخرى منها "نصيحة الملوك" و"قوانين الوزارة وسياسة الملك" و"أدب الدنيا والدين" وكتاب "تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك" و"أعلام النبوة" و"النكت والعيون" وهو كتاب في تفسير القرآن. ونحن هنا سنعالج نظرية الدولة كمشكلة فلسفية مركزية وسنبحث في علاقة الدين بالملك

[1] أبو الحسن الماوردي ، **أدب الدنيا والدين** ، ذكره عزيز العظمة في كتابه الماوردي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2000 ،ص.174.

وعلاقة الدولة بالشريعة من ناحية وعلاقة جهاز الدولة بالمجتمع أي علاقة الراعي بالرعية من جهة أخرى منقبين عن بذور العلمانية السياسية في النصوص الفقهية الشرعية ومفتشين عن طبيعة العلاقة التي كانت موجودة بين الفقهاء باعتبارهم حراس شريعة والسياسيين باعتبارهم حراس سلطة في الفضاء الحضاري العربي.

إن أهم الإشكاليات التي سنعالجها في هذا المقام هي كما يلي: ماهي نظرية الدولة عند الماوردي؟ ما علاقة الدولة بالدين من ناحية وعلاقة السلطة بالمجتمع من ناحية أخرى؟ وإذا كان كل فكر له تاريخ وبنية فماهو تاريخ الفكر الفلسفي السياسي الفقهي أو ما يسمى بفقه السياسة؟ ثم ماهي البنية العلائقية التي تربط الفقهاء بالحكام؟ والى أي مدى احترم الماوردي هذه البنية؟

إذا كان لكل فكر وظيفة إيديولوجية فماهي الوظيفة الإيديولوجية لفكر الماوردي؟ بلغة أخرى هل الأحكام السلطانية هي إيديولوجيا لتبرير الواقع أم إنتاج عقلي الغاية منه إيجاد حلول جذرية لهذا الواقع المتأزم؟ هل فقه السياسة عند الماوردي هو مجرد تأمل نظري طوباوي؟ ماهي الإضافات النظرية والفتوحات العملية التي قدمها الفقيه الماوردي إلى الفكر السياسي العربي مما جعله يبتعد أن يكون مجرد ترجمة عربية للفلسفة السياسية اليونانية؟ ماذا يقصد بمارة التنفيذ وإمارة الاستيلاء؟ ولماذا جعل الخليفة هو الذي يعين الإمام على صلاة الجمعة؟ وهل يجوز أن نميز بين مساجد للسلطان ومساجد للجمهور؟ ترى ما الغاية من حديث الماوردي عن فضيلتي الحذر والعدل في تدبير أمور المدن والثغور؟ ثم ما مدى شرعية التحديث الذي قام به في المؤسسات الدستورية عندما أدمجها في مفهوم الشريعة وقدم مؤسسة الخلافة على جميع المؤسسات الحكومية الأخرى؟ أليس من العبث أن نشبه الخلافة بالملكية الدستورية الآن طالما أنها مجرد سلطة رمزية فحسب؟

لما كان العنوان الذي اخترناه لهذا المبحث هو أحكام دينية لولايات سلطانية فان غاية مرادنا ليس مجرد القلب والتحوير وإنما تأكيد حقيقة الدور الدبلوماسي التشريعي الذي كان يؤديه الفقيه الماوردي في بلاط الخلفاء وقصور الحكام والسلاطين وذلك بالتمييز بين الكلام في الدين والكلام في السياسة والسياسة الشرعية التي هي الأحكام أو كلام الدين عن السياسة دون أن نهمل خطاب السياسة في الدين والذي يعني الانتفاع بأمور الدين في سياسة الملك.

1- المرجعية الفكرية:

يمثل الماوردي عقدا فريدا في تاريخ الفكر الفلسفي العربي لأنه الفقيه الأبرز الذي ترك لنا تراثا سياسيا وأفكاره في الأحكام السلطانية هي الأكثر دلالة في حضارة اقرأ أكثر حتى من نظرية ابن خلدون في العصبية والدولة،خصوصا وأنه ليس مجرد فقيه شافعي بل هو أيضا مشرعا ممتازا للمشكلات الإدارية

والاقتصادية للدولة في الإسلام سواء كانت خلافة حسب الشرع أو إمارة حسب الوضع والاستيلاء والغلبة.

ارتبط تفكير الماوردي بالتفكير السياسي الأشعري الذي يطابق بين طاعة الله وطاعة السلطان ويماثل بين صفات الذات الإلهية وصفات الملوك والخلفاء.

اللافت للنظر أن بنية العقل السياسي الفقهي ترتكز على أربعة أسس:

ضرورة وجود وازع أو سلطة تنظم حياة الناس.

انعقاد الإمامة فرض كفاية على كل فرد عين أن يؤديه.

لزوم طاعة الإمام حتى يعطي حقوق الأمة.

نظام الحكم يعتمد بالأساس على الشرع.

يقول الماوردي في هذا السياق:" الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"[1]

ويستشهد ببيت الشعر الذي قاله عبد الله ابن المعتز: الملك بالدين يبقى والدين بالملك يقوى

هل يمكن أن نفهم من هذا الاستشهاد أن الماوردي ينظر للحكم الثيوقراطي؟

إذا تدبرنا المرجعية التي يعتمد عليها هذا الفقيه وانتقلنا من العام إلى الخاص فإننا نلاحظ أن التقليد الفقهي الشافعي على خلاف الأحناف يركز على اعتصام الجماعة والعروة الوثقى بين مكونات الأمة وعلى الوحدة السياسية والاجتماعية ويذهب هذا التوجه إلى ربط الأمصار والنواحي البعيدة بالمدينة والعواصم والنواة الأصلية للسلطة وذلك عبر الدعاء للسلطة المركزية في الصلوات والخطب وإظهار الولاء في الأعياد الرسمية وبعث الهدايا والعطايا والخراج.

إن بنية العلائقية التي تربط الفقه بالسياسة في التقليد الشافعي هي الموالاة والتبعية والخدمة وطاعة أولي الأمر من أجل المحافظة على وحدة الجماعة وسلامتها من كل مكروه وعندما يخير الفقهاء بين الشرعية والعدل ووحدة الجماعة فإنهم يفضلون الاعتصام والوحدة حتى في ظل سلطة ظالمة غير شرعية تقوم على التغلب والاستيلاء والتوريث ويسمى هذا المبدأ بالطاعة في المنشط والمكره ويقر بأن السلطان قوام الدين ولا ينبغي التقليل من أهمية وجوده وضرورته للأمن والاستقرار حتى وان كان مستبدا ظالما فاسقا ويذكر الطرطوشي في سراج الملوك حديث منسوب للرسول محمد صلعم يقول فيه:"إذا عدلوا فيكم فلهم الأجر وعليكم الشكر وإذا جاروا فعليهم الوزر وعليكم الصبر..." ويمثل الماوردي واحد من فقهاء الذين وضعوا أنفسهم على ذمة الحكام والخلفاء فقد خدم الخليفة العباسي القادر(مات عام1031) وساند بيان الحظر الذي أصدره ضد المعتزلة القائلين بخلق القرآن وخدم الخليفة القائم (مات عام 1074) وهو الذي

[1] أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي مصر الطبعة الثالثة 1973، ص. 5.

طلب منه تأليف كتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" وقد وضع الماوردي نفسه تحت تصرف الأمراء البويهيين.

يميز الماوردي بين الولايات الدينية وهي الوظائف التي لها صبغة دينية كالخلافة والإفتاء وإمامة الصلاة والأحكام السلطانية وهي القوانين الإدارية والوزارة وإمارة الجيش.

2- آداب السلطان:

لم يفعل الماوردي أثناء حديثه عن الإمامة سوى استعادة آراء الباقلاني والبغدادي والجويني التي تثبت إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وتلتمس درجة من الشرعية لمن جاء بعدهم من ملوك وحكام وبالتالي كان أول من صاغ آراء كلامية في السياسة الشرعية بلغة فقهية تقريرية صارمة لبست ثوب الأحكام والخطط.والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو لماذا لم يذكر الماوردي الإمامة في عنوان الكتاب والجواب الذي نجده عنده يتمثل في القول بأن الإمامة شيء من الماضي وقع الحسم فيه وصدر الحكم ضده والمسألة الوحيدة التي تقتضي الحسم وتنسحب على المستقبل هي شروط الإمامة ووظائف الوزارة وهذا هو العمل الجاد الذي قام به الماوردي وإضافته النظرية الحاسمة بالنسبة إلى الفكر السياسي الفقهي الأشعري. وقد ذكر الماوردي سبعة شروط للإمامة: 1- العدالة 2- العلم 3- سلامة الحواس 4- سلامة الأعضاء 5- الرأي المفضي إلى سياسة الرعية 6- الشجاعة 7- النسب القرشي وتنطبق هذه الشروط على الوزارة باستثناء النسب الذي يمكن أن يضم غير المسلمين.

في الواقع تحدث الماوردي عن الخلافة بوصفها روح الدولة الإسلامية وبحث في علاقتها بالدين وانتهى إلى أن الدولة حقا هي دولة الخلافة وأن مهمتها هي خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا لكن المشكل الذي يطرح هنا هو كيف نستطيع المرور من حراسة الدين(ولايات دينية) إلى سياسة الدنيا(أحكام سلطانية)،فهل نفس الجهاز الذي يحرس الدين هو الذي يسوس الدنيا أم أن هناك جهازين مستقلين واحد للدين والآخر للدنيا؟ لكن ما طبيعة العلاقة بينهما؟ هل يتمتع الجهاز السياسي الذي يدير شؤون الدنيا باستقلالية تامة عن الجهاز الذي يدير شؤون الدين؟ هل تبقى لجهاز الدين مجرد وظيفة رمزية لا غير أم أنه يجب أن يكون المرجعية العليا للحكم؟ وباختصار ماهو الحد الفاصل بين الخلافة والدولة؟

هناك ارتباط عند الماوردي بين الدين والملك فوحدة المذهب علامة على وحدة السلطة ووحدة السلطة هي السبيل الوحيد لوحدة المذهب ولكي نحافظ على العقيدة لابد أن نحافظ على وحدة الأمة وهذا ما نظر إليه الماوردي عندما تمسك بمؤسسة الخلافة في عصر شهد العديد من الانقسامات والانشقاقات عن السلطة المركزية وعندما لجأ إلى التعالي بالسياسة وتسييس المتعالي على حد عبارة الجابري فجعل الدين أصل الملك بل اعتبره قانونا يسري على جميع الأمم، وما يعنيه الماوردي بالأساس الديني للملك هو أن مرجع البشر يقع خارج وجودهم وأنه لا سلطة على واحد منهم على الآخر وهذا يعني أن الشريعة لا يسنها بشر

بل لابد أن تكون من مصدر متعالي على الجميع لكي يقبلها الجميع وبهذا المعنى يتحول الدين إلى رابطة اجتماعية وتصبح الأحكام الدينية هي الأحكام السياسية التي تنظم العلاقات بين الأفراد وتوفر السلم والأمن والتعاون والتبادل.لقد أكد مارسيل غوشيه في كتابه دين المعنى وجذور الدولة نفس الفكرة بقوله:" إن الدين شكل تاريخيا إمكان نشوء الدولة".

يمكن القول بالانطلاق من هذا التصور السياسي لعلاقة الدين بالملك أن الدولة في الإسلام بوصفها خلافة النبوة لا تستمد إيديولوجيتها من التاريخ العيني بل من الشرع الإلهي الذي أنزل في العهد الذهبي ويصفه الفقهاء على أنه صالح لكل زمان ومكان، خصوصا وأن:" الله جلت قدرته ندب للأمة زعيما خلف به النبوة وحاط به الملة وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأي متبوع فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة واستثبتت بها الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام متشاكل الأحكام "1.

3- الامامة والخلافة:

نستنتج من هذا أن الماوردي لا يفرق بين الإمامة والخلافة وهي المؤسسة الدينية العليا التي لا يمكن أن توجد إلا واحدة منها في الزمان ويرفض الماوردي استخدام لقب سلطان كصاحب منصب معين في الدولة ويؤكد أن المناصب الرئيسية هي : الخليفة والوزير والأمير.

وقد ذكر المستشرق هنري لاوست في كتابه التعددية في الإسلام:" أن تصور الماوردي للخلافة يقوم على نمطين:

أن تكون الدولة وحدوية مركزية مشكلة بشكل طبيعي عندما يعين الخليفة الأمراء الأكفاء وعندما يبقون تحت إمرته بشكل صارم.

أن تكون الدولة تعددية من نوع فيدرالي محكومة من قبل الإدارة اللامركزية وتكون للأقاليم الحرية الواسعة في تسيير شؤونها بنفسها لكن لابد من أن تعترف بأولوية الخليفة وأهميته بصفته مسؤولا عن تسيير أمور الدين والشريعة.

---

[1] أبو الحسن الماوردي،**الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصدر مذكور،ص.3 .

يؤكد المستشرق هنري لاوست أن "الأحكام السلطانية هو مصنف تم وضعه بناء على طلب السلطة الحاكمة بغية الدفاع عن شرعية الخلافة العباسية وإعادة الهيبة والسلطة إليها بقدر ما كان ذلك ممكنا"[1].
من هنا فإن الخلافة حسب الماوردي لا تقبل التعدد بل ينبغي أن تظل مؤسسة موحدة لأنها تمثل ذروة السيادة العليا التي تستمد مها كل سلطة سياسية شرعيتها ولكن لما تتعدد السلطات السياسية والدول والأمراء والملوك فان الخلافة كحافظة للشرع والدين لابد أن تبقى لأنها مؤسسة مقدسة ومتعالية على كل الانحرافات الدنيوية الزمنية.
غير أن الإشكال الذي يظل قائما هو: ماهي الوظيفة الإيديولوجية لمؤسسة الخلافة الإسلامية التي ظل الماوردي متشبثا بها رغم ضعفها وهوان سلطتها المركزية أمام انفصال الأقاليم والدول؟ كيف يمكن اعتبارها مجرد تبرير لواقع سياسي فرض نفسه على الجميع؟ هل هي حل جذري لواقع سياسي انسدت فيه كل سبل الإصلاح أم هي مجرد حلم طوباوي يثبت دولة دون سلطان؟
يصر التقليد الشافعي على الرجوع إلى الكتاب والسنة في تعليل الأحكام الشرعية عكس التقليد الحنفي الذي يبيح إمكانية تدخل الاستصلاح أي الواقع التاريخي في استنباط الأحكام الفقهية الجزئية. ويفتخر الفقه الشافعي بهذه الخاصية فهو متعالي عن الزمن التاريخي ومتحرر عن المحيط الاجتماعي السياسي وينشد فقط احترام كلام الله وسنة رسوله. الفقه الشافعي لا يهتم بوحدة الأمة والجماعة إلا من أجل حفظ الحد الأدنى من السلطة الاجتماعية والسياسية التي تستطيع أن تحمي القيم الإسلامية وتؤكد على الاعتبار بها.
إن مصلحة الأمة ليست الغاية بل هي وسيلة لتحقيق الغاية المثلى وهي حفظ العقيدة من كل اندثار وانتهاك أي لابد أن تتوفر الشروط الضرورية لاستمرار الإسلام وهذه الشروط هي:
انعقاد الإمامة ووجوب الإمام بشروطه السبعة
وجوب طاعة الإمام والولاء له حتى عند عصيانه وظلمه.
تطيق الشريعة والتقيد بأحكامها في تسيير الشأن العام.

4- الفقه السياسي:

لكن إذا كان التقليد الفقهي الشافعي يركز على الجماعة المرتبطة بنفس الإيمان والقيم والشعائر المشتركة فهذا لا يعني دمج كل الفقهاء في فلك السلطان بل العكس هو الصحيح أي أن الفقهاء هم الذين يقودون الأمة ويوجهون السلطان ويعطوه الشرعية إذا عدل وينزعوها عنه إذا ظلم وبالتالي فان الفقهاء احتفظوا لأنفسهم باستقلالية عن السلطة القائمة ولو نسبيا وبغض النظر عن المساعدات التي تقدم لهم ولذلك لا نستغرب عندما نجد فئة منهمك تمارس حق النقد والمحاسبة للتأثير على السلطان وردعه وتعزيره عند

[1] حنا ميخائيل ، **السياسة والوحي،الماوردي وما بعده**، تقديم ادوارد سعيد دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى 1997 ، ص. 26 .

الخطأ وتخطي الحدود، ففقهاء مثل السرخسي والشيرازي وابن حنبل قد مارسوا وظيفة المراقبة والمعارضة العلنية بالكلمة الصريحة.

من هنا نجد في التقليد الفقهي انشطار في الموقف من السلطان:

الرأي الأول يضع نفسه في خدمة النظام القائم ويعينه في كل ما يذهب إليه.

الرأي الثاني يدافع عن استقلالية الفقه عن السياسة ويضع نفسه في خدمة الأمة.

فإلى أي فريق ينتمي الماوردي؟ وهل كانت نظريته في الخلافة حلما طوباويا ومشروعا مثاليا لا يمكن تحقيقه على الأرض أم أن تصوراته واقعية عكست حالة التخبط والفوضى والتشرذم التي عانت منها الدولة الإسلامية في عصره.

يمكن النظر إلى الماوردي من زاويتين:

الزاوية الأولى هي أن الماوردي يريد المحافظة على قدسية الخلافة ورمزيتها ويصون هيبتها من كل انتهاك ولذلك نجده يقدم أصل وجودها على أنه فوق تاريخي أو روحي وربما فعل ذلك حسب محمد أركون في كتابه "الإسلام والأخلاق والسياسة" من أجل يقوي الصورة المثالية للخلافة في التصور الجماعي للمدينة الإسلامية (المخيال الاجتماعي) وبهذا المعنى من المثالية أي كونها تمثل ذروة السيادة العليا لكل سلطة سياسية يمكن أن نعتبر الماوردي قد قدم تصورا طوباويا.

الزاوية الثانية هي أن الماوردي الفقيه غير بعيد عن الماوردي السياسي وذلك لوجود تلازم بين الفقه والسياسة في الحضارة العربية الإسلامية ويمكن أن نقر أن آرائه العملية نابعة من واقعه والوسط الاجتماعي المتقلب الذي عاش فيه خصوصا وأن الفقه مبحث عملي أكثر منه نظري وكل ماهو عملي هو محسوس ومربوط بالتجربة والواقع هو سبب وجود هذا المبحث أكثر من المبادئ الغيبية والآراء المجردة ومن هنا يمكن أن نعتبر الماوردي أب الواقعية في السياسة الفقهية التي تعمل على إيجاد حلول شرعية لمشاكل حياتية طبقا لمقدمات لا ضرر ولا ضرار والضرورات تبيح المحظورات.

السؤال الذي يطرح هنا هو: هل يخفي الطابع العملي التشريعي إبداعا نظريا خاصة على مستوى الأصول في فكر الماوردي السياسي؟ بعبارة أخرى يمكننا أن نتساءل عن الجانب الايجابي في فكر الماوردي هل قدم حلولا فعلية لمشاكل واقعه المأزوم؟

ايجابية فكر الماوردي تتوزع على ثلاثة محاور:

تمثله الكبير لتاريخ الإسلام وتعامله معه بذكاء فائق وانتقاء دقيق.

تقويمه الشخصي للواقع السياسي والاجتماعي والحضاري الذي مر به عصره.

تقديمه لحلول ضمنية وصريحة لهذا الواقع المتأزم.

شكل الماوردي نظريته بالاعتماد على رؤية انتقائية لتاريخ الأفكار والأحداث فهو قد سكت عما لا يمكن السكوت عنه، فرغم أنه أساء إلى مصداقية التاريخ وموضوعيته باعتماده أسلوب الحذف والإنقاص إلا أنه

كان يعتقد أن أسلوبه هذا يخلصه من العديد من المشاكل المنهجية من أجل صياغة إيديولوجيته السلطانية التي تعطيه مفاتيح لواقعه السياسي المغلق فمثلا يصمت على الرأي العباسي القائل بأن حكام بني أمية كانوا ملوكا وليس خلفاء لأنه سيوقض تصوره في الخلافة وسينقص من شرعية كل الذين جاؤوا بعد عثمان ويسكت أيضا على النظرية الشيعية في الإمامة لأنها تفرق بين الإمامة والخلافة وهو يريد أن يماهي بينهما ويتحاشى الخوض في مسألة استيلاء بني بويه على الحكم في بغداد وتحويل مؤسسة الخلافة إلى صورة دون مضمون حتى لا يعرض حياته للخطر. لقد كان الماوردي يريد الحفاظ على هيبة الخلافة وتقديمها في صورة روحية لازمانية ولاتاريخية وتقريبها من الوعي التقديسي للأمة حتى لا يجرأ أحد على إلغائها. لقد كانت غايته هو ضمان استمراريتها وتواصلها رغم النقائص التي أصبحت تعاني منها وتبدل الظروف وتغير الأزمان، فرغم اقتناعه بعدم شرعية بني أمية والعباسيين بالخلافة إلا أنه أصبغ عليهم المشروعية الدينية حرصا على إنقاذ مؤسسة الخلافة من التلاشي.

لقد أضفى الماوردي القداسة على سلطات أبعد ما تكون عن القداسة وذلك ليدافع عن حاضر الخلافة العباسية المتأزم ويبرر شرعية وجودها المهتز في عصر تميز بسيطرة البويهيين وهذا هو سر رفضه لجواز انعقاد أكثر من إمام في الإسلام وتشريعه لإمارة الاستكفاء وإمارة الاستحواذ وفق نظرة برغماتية تبريرية.لقد ظل الماوردي يتحرك ضمن التقليد الفقهي الشافعي رغم اهتمامه بشؤون السياسة والنزاعات في عصره ورغم تحدثه عن حتمية الانقسام فانه بقي ينظر إلى الفرقة والاختلاف والابتعاد عن الوحدة والخروج عن روح الجماعة على أنه فساد ناتج عن تقاطع السياسي بالديني وتنازعهما على أحقية الريادة ومع ذلك ظل يشرع لدولة إسلامية واحدة تضم جميع الأقاليم وتقوم هي بتسييرها عن طريق إدارة مركزية وفق نمط فيدرالي للحكم حتى إذا كانت سلطة أمراء أقوى من سلطة الخليفة فإنهم مطالبين بالمحافظة على البيعة والولاء للخليفة واحترام هيبة مؤسسة الخلافة.ويلجأ في كتابه نصيحة الملوك إلى أسلوب الوعظ والنصح والإرشاد ليرمي من وراء ذلك إلى الدعوة لإعادة تأسيس دولة خلافة قوية من جديد وكأن صوته منبعث من قاع بئر وأسلوبه استجداء في زمن لا يعترف بالاستجداء.

ثمة فعلا نزعة توحيدية واضحة للعيان في نظرية الماوردي تظهر في صورة وعظ ونصح وفي شكل تشريع فقهي وحكم عملي قانوني ولكن هذه النزعة تخفي بعض الجوانب المهادنة والتبريرية المحافظة في فكره،فرغم أن فكر الماوردي قد اتسم بالعقلانية الواقعية إلا أن هذا الفكر ظل أسير الأطر الفقهية الصارمة التي منعته من إدراك الواقع الموضوعي كماهو في حقيقته. انه من البديهي أن يكون الماوردي صاحب مشروع متكامل ولكن الإشكالي هو الغاية من هذا المشروع والسؤال الذي يطرح هنا هو: لمصلحة من أسس الماوردي مشروعه السلطاني؟ هل لخدمة مصلحة السلطة القائمة أم لخدمة مصلحة سائر الأمة؟

إن نظرية الماوردي السياسية هي أبعد ما يكون عن الطوباوية لأنها تقترح حلولا عملية لبعض المسائل السياسية التي تهم السلطة القائمة وهو هنا لا يتحرك من فراغ بل يمثل سلالة من الفقهاء وضعوا أنفسهم في خدمة السلاطين والملوك وحافظ بالتالي على نفس التماثل بين الفقه والسياسة.

رغم أن الماوردي كان عمله متجها نحو إدخال بعض المؤسسات التي عاصرها مثل الوزارة والإمارة إلى دائرة التنظيم الإداري الإسلامي إلا أنه كان يقصد من وراء ذلك المزيد من إلحاق مجال الحياة العامة بالتشريع الفقهي وبالتالي إلحاق المجتمع بالدولة والأقاليم بالسلطة المركزية وشؤون السياسة بشؤون الدين وأمور الحكم بمؤسسة الخلافة. يمثل الماوردي تقليد فقهي موالي للسلطة يحتكم إلى مبدأ معروف هو:حق السلطان على سائر الآخرين ويتناسى حقوق الآخرين على السلطان فهو القائل:"ليس للسواد مختص بالأئمة في الصلوات التي تقام فيها دعوة السلطان" ويقصد أنه يجب أن تكون سيطرة السلطان على رعيته مطلقة لأن السلطان هو الراعي والمجتمع هو الرعية والسواد هم الرعاع والراعي ينبغي أن يقود رعيته والرعية مطالبة بالطاعة والانقياد لأن مصيرها في يد راعيها.

خاتمة:

إن الماوردي بعيد عن الموقف الفقهي الذي يحتكم إلى مبدأ الاستصلاح والذي يشرع للأمة المطالبة بحقوقها من الحاكم وعزله إذا ظلم والتي تربط صلاح الحاكم بتطبيقه للشريعة.

إن نظرية الماوردي في الدولة لا تمثل النظرية الإسلامية التي سماه ابن تيمية فيما بعد السياسة الشرعية بل تعبر عن إيديولوجيا الأمر الواقع وأنه قدم صياغة جديدة لحل مشاكل عصره رغم كونها بقيت صياغة سلطوية ويجوز أن نطلق على فكره السياسي بالايدولوجيا السلطانية كما فعل محمد عابد الجابري فهو كان قد قسم المساجد إلى سلطانية تدعو للنظام الحاكم وعامية تدعو الله باللطف بالعباد. وقد صدق عبد الله العروي عندما وصف شخصية الماوردي على أنه المفكر الذي يتعايش فيه في نفس الوقت الطوباوي الذي يحلم والواقعي الذي ينصح والفيلسوف الذي يخطط لسلطان دون مدينة وعندما أكد أن:" الطوبى السياسية في الإسلام –تلك التي يسميها الفقيه خلافة والفيلسوف مدينة فاضلة- هي ظل السلطنة القائمة. وذلك بمعنيين مختلفين. هي أولا نتيجة عكسية،صورة مقلوبة للوضع القائم في القلوب والأذهان المتضايقة منه. وهي ثانيا وسيلة لتقويته وتكريسه فتنقلب بالضرورة الطوبى إلى أدلوجة. يعيش المرء تحت سلطان ويتخيل نظاما لا يحتاج إلى سلطان"[1]

إن هذه الايدولوجيا تكرس الأمر الواقع ولا ترفضه ولم تكن البتة طوباوية لأنها لو كانت طوباوية لتحولت من شدة مثاليتها إلى حركة فكر رافض للواقع ومتمرد عليه أما هي فإنها في حقيقة الأمر تبرره وتتمادى في الدفاع عليه ضد كل انتهاك بل إن هذا الفكر تشكل في ظل العديد من التراجعات والهزائم قامت على حساب مؤسسة الخلافة بعد سيطرة البويهيين والسلاجقة وهو ما دعا الماوردي للنظر إلى الخلافة

[1] عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البضياء/ المغرب، بيروت/ لبنان، الطبعة السادسة، 1998، ص. 114 .

كمؤسسة روحية وزمنية في نفس الوقت تمثل سلطة غيبية على القلوب في كل مكان من المعمورة وفي الآن نفسه سلطة مادية على بقية الأمصار.

أما بعد تراجع أهمية مؤسسة الخلافة كمؤسسة دنيوية راح الماوردي يكثف من التركيز على البعد الشعائري التقديسي ليفصل في نهاية المطاف بين الروحي المتعلق بالخلافة والزمني المتعلق بالإمارة وليجعل من طبقة الفقهاء حراسا أوفياء للماضي الرمزي البائد تاركين مكانهم للحكام والساسة والأمراء والوزراء الدنيويين الذين يحتكمون إلى الحيلة والمكر والقوة والعقل أكثر من احتكامهم إلى النص والمقدس والمشروعية والمرجعية.

إن هذه الثنائية لا تكشف عن واقعية سياسية كما يحلو للبعض تسميتها بقدر ما توضح مدى ارتباط الماوردي بالنزعة التبريرية حيث أراد من نظريته التوفيقية تقديم يد العون للإدارة البيروقراطية عن طريق الفقه حتى تتمكن من تحقيق استقرار سياسي مهزوز وبالتالي كان الماوردي بعيدا عن أن يكون راعي مصلحة الأمة وحريصا على وحدة الجماعة كما يظن البعض من المتحمسين للسياسة الشرعية. ألا يمكن أن نختم بما قاله حنا ميخائيل:" ليس الماوردي عالما ماورائيا بل هو متكلم فقيه ولا تكمن أهميته في إبداعه الفلسفي بل في أنه يعكس المهم من المشكلات والاتجاهات ي التراث السياسي الإسلامي"؟[1] لكن كيف أثر هذا التقليد في الكتاب المسلمين بعد الماوردي؟

الفصل الثامن:

آداب الملوك ورسالة الكتاب عند ابن رزين

" من أخلاق الملك أن يعظم أمر الكتب ويصونها، ويتقدم بحفظها وضبطها."[2]

أن يقوم الأستاذ جليل العطية بتحقيق كتاب أبو الحسن علي بن رزين الكاتب "آداب الملوك " الذي ألفه في أواخر القرن السادس للهجرة ضمن أدب مرايا الأمراء ونصائح الملوك وربما كان ذلك في علاقة بفترة حكم الملك العادل أرسلان شاه بن مسعود للموصل الذي توفي سنة 1210م فإن هذا التوجه هو أمر محمود و فعل سديد وإتباع لسنة حميدة بدأت علميا كما ذكر في الاستهلال مع الأب لويس شيخو سنة 1927 عندما حقق كتاب تهذيب الألفاظ لابن السكيت التبريزي.

---

[1] حنا ميخائيل ، **السياسة والوحي،الماوردي وما بعده،** ص135

[2] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**، تحقيق جليل العطية، دار الطليعة بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001،ص.49.

قيمة الكتاب تكمن في نقده للسياسة الفاسدة وحمله على الآراء الظنية والنصائح الخرافية التي يقدمها بعض الكتبة من الندماء والجالسين عند أبواب قصور الملوك وذلك بقوله:" قد عمل الحكماء بالسياسات، من العرب والعجم والهند في آداب الملوك كتبا أطالوا فيها الكلام وسطروا فيها الأساطير، وأخرجوها من حدود البغية إلى صعوبة المطلب وامتناع المراد وتباعد الفوايد بل هي بالخرافات والخطرات أشبه"[1].

إن الكاتب الحقيقي حسب ابن رزين هو:"الجليس الصدق والنديم الحق والوالي الناصح: هو الذي يتكلم في الحقائق ويشير بالمكارم من حيث لا تبذير ولا سرف. ويمسك عند ذكر ما خالف ذلك. ويسارع الى ما كان فيه صلاح الملك والرعية وما حسنت به الأحدوثة عن الملك في أقاصي مملكته وأدانيها."[2]

كما يرد ابن رزين على الثعلبي صاحب كتاب أخلاق الملوك الذي حث على تبذير المال والاستمتاع بالحياة ، إذ نجده يقول:"وأخصر ما رأيناه في ذلك كتاب...محمد بن الحارث التغلبي لأنه أخذ جملا من أخلاق الملوك السالفة وأخبارهم المشهورة، المعروفة فجمعها في كتاب...إلا أنه ذكر من استمالة طبايع الملوك وحث على تبذير الأموال بما تنبو عنه الأسماع وتنكره القلوب."[3]

ويدعو إلى أن يحرص الملوك على صون المال وترشيد للإنفاق والاحتكام إلى العدل والإصلاح وتحسين أحوال الرعية حيث يقر:" إذا كان العابد يحتجن المال مستعدا به لسقمه وبرئه ونزال دهره، فالملك أحق بصون المال لكثرة إنفاقه على إقامة ملكه."[4]

تضمن الكتاب أربعين بابا احتوت كلها على نصائح واقعية ووصايا عملية موجهة إلى الملك العادل ونذكر من أهمها:

- في صفة الملك المستحق للملك
- في اختلاف أخلاق الملوك
- نظر الملك في السير وغيرها من العلوم
- تدبير الملك نفسه وبدنه ومن يجب أن لا يستصحبه
- في كتمان سر الملك
- سرور الملك بأهل الوفاء له وإكرامه لهم
- في فحص الملك عن أخبار العامة بعد إحكام أمر الخاصة.
- في جلوس الملك للمظالم
- شغل الملك بتدبيره والحيلة على عدوه
- كيف يمتحن الملك المخالفين له

---

[1] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**، ص.30.
[2] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**،ص.31.
[3] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**،30.
[4] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**،31.

- إعمال الملك نفسه في المكايد والخداع
- في تكرم الملك وتغافله في ماله

"إن الملك بمنزلة الناس من الجسد وجميع الأعضاء، فإنما تمام فعلها وحركتها به. ألا ترى أن الناس يعملون ويكسبون ويدخرون ويتأهلون وتوالدون في أكناف الملوك وعدلهم، ويستمتعون في ظلهم. ثم لا بقاء للنفس والمال والأهل والولد مع فقد عدلهم."[1]

فماهي صفات التي ينبغي أن يتحلى بها الملك حسب ابن رزين الكاتب؟

أهم الخصال هي صواب التدبير والشجاعة والعلم والعدل والاعتدال و حسن التصرف في الأموال لاسيما وأن" الملك إذا كان خلوا من العلم فهو كالفيل الهائج في البلد القفر لا يمر بشيء إلا وحطمه ولا يحجزه فكر ولا يمنعه حجى. ويكون مع علمه ورأفته وعدله صاحب تدبير وحنكة وتجارب ولا يدع مع تجاريبه وتدبيره دراسة الكتب التي نظرتها معملات الأذهان ومستخرجات الفطن. فإنها تفتق الذهن وهي من الغابرين خلف ولمن اتخذها جنن والشجاعة أسس الملك الذي تدور الأمور عليه. وعدة الملك في الشدة وأهبته للنجاة وزينته الحسنة ومنظره المونق وذكره النبيه."[2]

يختلف الملوك عن الناس باللباس واستعمال الطيب وفي الاشتغال بطلب السلامة وظهور العافية وحسن العاقبة ويتميزون بالاعتبار من التاريخ واستخلاص الدروس من التجارب والاستفادة من التاريخ والسير، إذ ينصح ابن رزين:" من أخلاق الملوك النظر في سير الملوك السالفة والاقتداء بجميل أخلاقهم، ثم في سائر أمور المملكة: جليلها ودقيقها، كبيرها وصغيرها."[3]

زد على ذلك يتصف الملك المستنير بحب الكتب ومحبي الحكمة ويشجع على التأليف والترجمة والنظر في الرسائل والمخطوطات والاطلاع على النوادر والأخبار ولذلك يؤسس بيت للحكمة ويعين فيه أعلم رعيته وفي ذلك يقول الكاتب:" ومن أخلاق الملوك المواظبة على دراسة الكتب والنظر فيها."[4]

ان حكم الذات ضروري من أجل حكم الآخرين ومن صرف نفسه إلى اللهو والمجون لا يقدر على أن يفرض رأيه على الغير ولذلك ينصح بأن يبدأ الملك بسلطانه على نفسه حتى يستقيم سلطانه على غيره، وفي هذا يقول ابن رزين:"استقامة أحوال الملك، وصحة بدنه، واعتدال طبائعه، وسلامة جوارحه، وسداد رأيه، وصواب تدبيره، يتم بترك اللهو في أكثر ساعات أيامهن وأوقات دهره"."[5]

من أدب الملك الإبطاء في الرضا وألا يعاقب وهو في حالة غضب وفي هذا يقول:"من حق الملك أن لا يمن بإحسان سلف منه، ما استقامت له طاعة من أنعم عليه."[6]

---

[1] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**،ص33.
[2] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**،ص.33.
[3] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**،ص.45.
[4] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**، ص.49.
[5] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**، ص.50.
[6] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**، ص.94.

تظهر النزعة الواقعية في هذا الكتاب وتبرز النظرة الذرائعية في قهم أمور الحكم عندما يقول:" ومن أخلاق الملك البحث عن أسرار خاصته وحامته واذكراه العيون عليهم خاصة وعلى الرعية عامة. وإنما سمي الملك راعيا ليفحص عن أمور رعيته وخبر نياتهم. ومتى غفل الملك عن فحص أسرار رعيته، فليس له من اسم الراعي إلا رسمه، ومن الملك إلا ذكره. فأما الملك السعيد فمن أخلاقه البحث عن كل خفي ودفين حتى يعرفه معرفة نفسه لنفسه."[1]

ويضيف في السياق نفسه:" أن الملك تطول مدته وتحسن أحدوثته إذا كان فيه أربع خصال:" أحداهن أن لا يرضى لرعيته ما لا يرضاه لنفسه. والأخرى، أن لا يسوف عملا يخاف عاقبته. والثالثة: أن يجعل ولي عهده من ترضاه رعيته لا من تهواه نفسه. والرابعة: أن يفحص عن أسرار الرعية، فحص المرضعة عن منام رضيعها."[2]

إن أهم مبدأ يقوم عليه الحكم هو تجنب الظلم وفرض العدل ولذلك يجب أن يرفع المظالم عن الناس بنفسه أو يوكل من يمثله عندهم وأن يظهر لهم في العديد من المرات وأن يشعرهم بأنه قريب منهم طالما أنه "من أخلاق الملك أن يكون أقرب الناس منه كأبعدهم وأقواهم كأضعفهم في الحق."[3]

خلاصة القول حسب الكاتب ابن رزين أن الملوك ينبغي أن يتحلوا بخصال وأن يدبروا أمورهم وفق سنن وآداب تجعلهم حتى يحوزون على الصفاة التي يستحقون بها الملك ولا يعاندهم في ذلك أحد وفي ذلك نراه يقول: " ينبغي للملك أن يكون كالقمر إذا استهل لتمامه واعتدل نوره. وكالأرض في كتمان سره وصبره. وكالنار على أهل الدعارة والفساد. وكالماء في لينه لمن لاينه ، وكاقتلاعه عظيم الشجر في وقت أمواجه لمن صادمه."[4]

إن هذا الكتاب له نفس القيمة التي نالها كتاب الآداب السلطانية للماوردي في الثقافة العربية وربما يشبه إلى حد كبير كتاب الأمير لنيقولا مايافيلي في الثقافة الغربية لأنه قطع مع فلسفة السياسة كنظرية طوباوية تركز على الغايات والقيم ودشن فن السياسة كممارسة يومية تتحرك حول القوى والوسائل والمصالح.

لكن ما يمكن ملاحظته حول آداب الملوك أنه يظل مجرد كتاب في الأحكام السلطانية يبرر الحكم المطلق والتوريث ويعامل الملك على أنه فوق الجميع وقيمة مطلقة وان تخلص من الأحكام المسبقة الأخلاقية والدينية وانطلق من نظرة واقعية ذرائعية إلا أنه لم يستطع أن يفسر لنا العلاقة الشرعية بين الحاكم والرعية والكيفية الشرعية في انتقال الحكم من ملك إلا آخر ولم يبين الدور الذي ينبغي أن يقوم به الناس في هذا الانتقال والمدة التي يكون فيها صالحا لإدارة شؤون المجتمع على أحسن وجه، فإلي أي مدى نظل نعامل الحكام معاملة فوق بشرية على أنهم رعاة الوجود وحراس النظام؟ ومتى ننتهي من النظر إلى

---

[1] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**، ص.101.
[2] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**، ص.ص.103-104.
[3] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**، ص.106.
[4] ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**، ص. ص. 33.34.

المحكومين على أنهم رعاع ونطالبهم فقط بالخضوع؟ وأليس من الأجدر أن نتعامل مع الفاعل السياسي كمجرد مدبر ناجع للمدينة ضمن وضعية قانونية حسنة يشاركه فيها المواطنون مشاركة فعالة؟ ألا يحق لنا أن نحلم بنهاية الحديث عن آداب الملوك وحقوق السلاطين وبداية تجسيد مصالح الشعوب وحقوق الناس؟

الفصل التاسع:

احياء العقل في مدونة الغزالي العلمية:

"اعلم يا أخي أنك متى كنت ذاهبا الى تعريف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك" أبو حامد الغزالي /معراج السالكين.

استهلال:

يمر في هذا الزمان تسعة قرون كاملة على وفاة أبي حامد الغزالي ((توفي 505 هجري أي يوم 18 ديسمبر 1111) كاتب احياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة والمستصفى والمنقذ من الضلال وآداب الصحبة والمعاشرة وغيره من الرسائل والردود والمؤلفات. وماهو في غاية الشهرة وما لا يحتاج في بيانه الى قول أن حجة الاسلام شخصية غريبة الأطوار متناقضة ومترددة بين الفقه والكلام والسيرة والحديث ومترحلة بين الفلسفة والمنطق والتصوف فقد نادى بإلجام العوام عن علم الكلام ولكنه كان من مدرسة أبي الحسن الأشعري الكلامية وتلميذ للجويني، ثم انه قد كتب فضائح الباطنية للرد على الشيعة الاسماعلية ولكنه نظر

للإشراق والعرفان وتبنى تصورا باطنيا للحقيقة في مشكاة الأنوار ومعارج القدس والمنقذ من الضلال،زد على ذلك أنه درس الفلسفة واستفاض في شرحها وتحليلها في مقاصد الفلاسفة ومعيار العلم ومحك النظر وميزان العمل ولكنه هاجمها وبين خورها وكشف عن نقائضها الداخلية في تهافت الفلاسفة، بعد ذلك كتب المقصد الأسنى ولكن كانت له كتب مضنون بها على غير أهلها،ادعى أنه بسط الأسرار اللدنية والمعاني الإلهية بالمحاكاة والتمثيل والتخييل والتشبيه ولكن أكثر نصوصه مكتوبة بالرموز والمجازات واللمحات لا ينتفع بفائدتها الا من وقف عليها ببصيرة نفسه وكان معدا لفهمها وفائق الفطرة. انه "بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضوع ويحل في آخر ويكفر في أشياء ثم ينتحلها"[1] كأنه لا يقنع بأي حل نهائي ولا يسلم بأي موقف دائما مترحلا وممتحنا ومختبرا يحقق ويدقق وينقد ويحلل تتعاند تأملاته الفلسفية مع يقينياته الدينية وتتباين شطحاته الصوفية مع آرائه الكلامية وقد رأى البعض أن مشروعه غير متماسك ولا يحتكم الى منطق ولم يكن متناسق على مستوى البنية. لكن عندما نغادر هذا الموقف المشهور ونستنطق نصوص الغزالي ونتحوط بفكره من كل جانب نستنتج منذ الوهلة الأولى وجود فكر موسوعي ونظرة شمولية وامتلاك الغزالي لأسلوب سلس و للغة زاخرة بالمعاني،فهو قد خاض في كل التجارب وتكلم بكل أنواع العبارة ودخل بطن الفلسفة وتصالح مع الجمهور وكسر زجاجة التقليد وعير عن جدلية التجذر والتفتح وكان من أهم المؤسسين لبنية العقل العربي الإسلامي. على هذا النحو عرفت نظريته بعض التعثرات والارتباك في البداية ولكنها ما لبثت أن توضحت وتطورت وتهذبت وتحولت الى نظرة كلية في المعرفة والوجود والقيم في النهاية. وإذ اتخذ الغزالي لنفسه غاية البحث عن الحقيقة والعلم بحقائق الأمور فان القول الفصل بخصوص هذا الأمر لم يكن ليتحدد في البدايات بقدر ما يتوضح في النهايات ،فهل هناك حرج اذن عند القول بأن ما وصل اليه الغزالي في احياء علوم الدين والمنقذ من الضلال توجد إرهاصاته الأولى في القسطاس المستقيم ومعيار العلم؟ كيف نفسر تكفيره للفلاسفة لإنكارهم لحشر الأجساد ولإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قوله في الميزان أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع وأن أمره هو كاعتقادهم وقف عليه بعد طول بحث؟ لكن إذا اعتبرنا فلسفة الغزالي نسقا معرفيا ووجوديا وقيميا واحدا أنتجته بنية ذهنية واحدة فكيف نفسر التناقض بين الغزالي الفقيه والغزالي الفيلسوف وبين الغزالي المتكلم والغزالي المتصوف وبين الغزالي اللغوي والغزالي المنطقي؟ ألا يمكن أن نتحدث عنده عن فقه الفلسفة أم فلسفة صوفية؟ ماهي منزلة العقل في فلسفته؟ وما الإشكال الناتج عن البحث عن هذه المنزلة في فلسفته؟ ألا يوجد تناقض بين العقل والنقل وبين الحكمة والشريعة؟ وألا ينتصر هو الى النقل والشريعة على حساب العقل والحكمة ؟ فكيف نعتبر اذن الغزالي حكيم العقل؟ أي دور للعقل في نظرية المعرفة؟ هل هو مجرد ملكة أم أنه منهج؟ وماهي منزلته في نظرية الوجود ؟ وهل الوجود المعقول هو

[1] ابن طفيل ، **قصة حي ابن يقظان**، تحقيق على بوملحم، طبعة دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، طبعة، 1993 ، ص. 35.

الوجود الحقيقي؟ وهل يرجع الغزالي الى العقل في تصنيفه للعلوم؟ وأي رهانات ناتجة عن التفكير في هذه المسألة؟

ما نراهن عليه هو تفادي النظر الى الغزالي على أنه سبب الانحطاط و التزمت الذي شهدته الحضارة العربية الإسلامية بعد معارضته لتعلم الفلسفة والتعامل معه على أنه استراتيجي كبير ومفكر عقلاني حاول أن يحدد أنظمة المعرفة في الثقافة التي انتمى اليه وأن يعيد لها الحركة والحياة والتجدد.

1- الموقف المشهور من العقل:

عندما نتفحص مؤلفات الغزالي بحثا عن موقفه من العقل وتعقبا لنظريته في المعرفة فإننا لا نعثر على سبيل واحد يؤدي الى اليقين بل هناك عدة طرق ووجهات نظر متشعبة لأن الرجل نفسه قد تأرجح بين المعرفة القلبية والمعرفة العقلية وبين النظر والاستدلال من جهة والحدس والإلهام من جهة أخرى.

إن أثار الغزالي عديد من القضايا الشائكة وتجرأ على عدة إشكاليات الا أنه هو في حد ذاته إشكالية وقضية شائكة قوبل دائما بمواقف تتراوح بين الاستحسان والاستهجان وبين الثناء والذم وبين التقريظ والتبكيت. وما يعزز القول بوقوعه في التناقض هو ما نجده في نصوصه نفسها إذ نعثر عليه في معيار العلم والقسطاس المستقيم يثني على العقل ويعتبره أفضل الخصائص التي ميز بها الله الانسان عن الحيوان لأن "العقل يرى الأشياء كماهي فهو المعيار الذي لا يمكن أن يخطئ في التمييز بين الحق والباطل إذا تجرد من غشاوة الوهم"[1] زد على ذلك أن :" الأوليات العقلية قوانين صادقة وثابتة في الذات والموضوع حتى أن الله ذاته لا يقدر أن يغير الحكم فيها"[2]. "وأما دلالة العقل على شرف العقل فهو ما لا ينال سعادة الدنيا والآخرة الا به فكيف لا يكون أشرف الأشياء؟ وبالعقل صار الانسان خليقة الله وبه تقرب اليه وبه تم دينه وبذلك قال عليه السلام: "لا دين لمن لا عقل له". وقال:" لا يعجبكم إسلام امرىء حتى تعرفوا عقله" ولهذا قيل:" من لم يكن عقله أغلب خصال الخير عليه كان حتفه في أغلب خصال البشر عليه" ويا هياك به شرفا أن قد شبه الله سبحانه العقل بالنور فقال:" الله نور السموات والأرض أي منورهما وأكثر ما يطلق النور والظلمات في القرآن على العلم والجهل مثل قوله تعالى:" الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور" وانما كل ذلك ولذلك قال عليه السلام لعلي رضي الله عنه:" اذا تقرب الناس لخالقهم بأبواب البر فتقرب أنت بعقلك،تتنعم بالدرجات الزلفى عند الناس في الدنيا وعند الله في الآخرة" وستذكر وجه التقرب بالعقل".

غير أن الغزالي قام بتهفيت جميع النظريان الفلسفية التي درسها وانتهى به الأمر الى التصوف وهدم العقل نفسه بقوله في تهافت الفلاسفة:" إن المعتقدين أن الأمور الإلهية تستولي على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم" ويواصل هجومه على الذين

---

[1] **رسائل الغزالي، مشكاة الأنوار**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، طبعة 2000 ، ص.47.

[2] أبو حامد الغزالي ، **تهافت الفلاسفة**، ص.203.

يستعملون عقولهم في أمور الغيب والدين ويقول لهم :"أن جميع ما ورد به الأنبياء من أوله الى آخره هو من مجاري اليقين"وأن"أكثر الأحكام الإلهية هي خلاف الإدراك العقلي لكن ليس هذا خلاف العقل مطلقا"[1] ومن المفارقات التي تثير الدهشة وتمثل نوعا من الخلف المنطقي أنه يحذر من استعماله وإتباع مسلكه قصد الحصول على المعرفة عند قوله:" يكفيك من منفعة العقل أن يهديك الى صدق النبي ولفهمك موارد إشارته فاعزل العقل بعد ذلك عن التصرف ولازم الإتباع ولا تسلم الا به"[2] غير أنه يناقض نفسه ويثق في الأوليات العقلية عندما يصرح:"إني إذ علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل:لا بل الثلاثة أكبر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه"[3] وآيته في ذلك أن الأمور العقلية تخضع لمنطق الحجة بينما تخضع الطلسمات وفنون السحر الى منطق الأحجية،فما تأثير هذه التخبطات والتناقض في الأحكام على نظريته في المعرفة؟

2-منظومة المعرفة:

تتحدد نظرية المعرفة عند الغزالي من خلال أربعة مقومات أساسية وهي : القلب والروح والنفس والعقل وهي تشتغل وتتحرك في ترابط وتلازم تام إذ تكمل كل واحدة الأخرى وتتبادل المواقع والخدمات وهذا الترابط بين العقل والقلب هو من الأمور البديهية في العلوم النقلية والعقلية عند الحكماء العرب لأن الغزالي لم يشذ على القاعدة العامة التي ترى أن "لا ناظر بقلبه الا مفكرا ولا مفكرا الا ناظرا بقلبه" ، أضف الى ذلك أن العقل لغة هو جملة علوم مخصوصة تحصل في قلب الانسان يقدر بها على اكتساب معارف وعلوم أخرى وبالتالي يكون القلب هو أداة المعرفة والعقل ليس سوى وظيفة له. كما أن النظر بالقلب له عدة أسماء من جملتها البحث والتأمل والتدبر والرؤية والتفكير عندئذ يجعل الغزالي في رسالته "البسيط والوسيط والوجيز" القلب أداة المعرفة لأنه المحل الأرفع الظاهر والخالي من كل الشوائب والقادر عندما لا تعكر صفوه غشاوة أوهام الحواس والخيالات على الحصول على المعارف اللدنية وتقبل الأنوار المرسلة من العقول المفارقة . ومن هذا المنطلق يوحد الغزالي بين النفس والعقل ويعتبرهما وجهان لعملة واحدة ودليله في ذلك أن العقل قوة وجوهر وأن النفس كذلك لا يمكن أن تكون عرضا لأنها باقية بعد الموت مفارقة للبدن. في هذا السياق يصرح الغزالي:" إن النفس والقلب والروح والعقل ألفاظ مختلفة لمعنى واحد ومظاهر متباينة لحقيقة متجانسة وهي تلك اللطيفة الربانية..."[4]

لامشاحة اذن أن العقل عند الغزالي هو حقيقة الانسان الأولى يدرك بها نفسه ومن ثمة يدرك بها غيره خاصة وأنه استعداد فطري في نفس الانسان لإدراك العلوم النظرية ولكن عنده يصعب الفصل بين العقل

---

[1] أبو حامد الغزالي، **كتاب احياء علوم الدين**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر 1939

[2] أبو حامد الغزالي، **كتاب احياء علوم الدين** ، مصدر مذكور، ج1 ص.37 .

[3] رسائل الغزالي ،**المنقذ من الضلال** ، مصدر مذكور، ص. 541 .

[4] أبو حامد الغزالي، **كتاب إحياء علوم الدين**، ج3 ص.3.

بوصفه أداة والمعقولات كآثار وموضوعات له نظرا لأن العقل يتحدد بالانطلاق من أفعاله ونشاطاته ومدركاته فعندما تتغير مجالات ادراكاته تتبدل تسمية العقل: "فكونه تلك اللطيفة الربانية يسمى نفسا وكونه ينقش العلوم في الصدر يسمى لبا ومن حيث أنه يبلغ الانسان أوامر الله يسمى ملاكا وكونه يدرك الماهيات المجردة للأشياء فهو العقل النظري وباعتباره يدرك حقائق الدين يسمى البصيرة الباطنة أو نور الإيمان"[1].

يترتب عن ذلك أن العقل عنصر من بين عدة عناصر أخرى تكون نظرية المعرفة عند الغزالي وهذا العنصر تختلف دلالته باختلاف الميادين التي يهتم بها وطرق التعبير التي يمارسها والحقائق التي يصل إليها وهو أساس طريقته في التفكير. وغني عن البيان أن الغزالي وضع طريقة الشك المنهجي وبحث عن العلم اليقيني الذي لا يزعزعه حتى الإتيان بالمعجزات والخوارق،كما رفض أبو حامد التقليد ودعا الى الاجتهاد ونهى عن اعتقاد أي مذهب دون بحث وتعمق وقد قال في هذا السياق:"جانب الالتفات الى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك الى الطريق وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليه بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص الا في الاستقلال. خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به. في طالع الشمس ما يعنيك عن زحل"[2]. ولما كان طريق الحق وعر وكانت الحقائق منغمسة في الشبهات فان الغزالي بحث عن أسباب الخطأ في البحوث النظرية فوجدها منحصرة في أربعة:

التسرع والعجلة في الحكم

عدم الانطلاق من مقدمات جلية ويقينية.

غياب الترتيب والتنظيم في سير الاستدلال.

النتائج لا تكون لازمة لزوما منطقيا عن المقدمات الواضحة.

يقول الغزالي في محك النظر:"اعلم أن الحق عزيز والطريق اليه وعر وأكثر الأبصار مظلمة والعوائق الصارفة كثيرة والمشوشات للنظر متظاهرة ولهذا ترى الخلق يتلاطمون تلاطم العميان وقد انقسموا الى فرقتين:

فرقة سابقة بأذهانها الى المعتقدات على سرعة فتعتقدها يقينا وتظن كل شبهة ودليل برهانا.

وطائفة تنبهوا لذوق اليقين وعلموا أن ما الناس فيه في الأكثر عمي ثم قصرت قوتهم عن سلوك سبيل الحق ومعرفة شروط القياس:إما لبلادة في الفهم وإما لفقد أستاذ مرشد بصير بالحقائق غير منخدع بلامع السراب مطلع على جميع شروط البرهان".

---

[1] أبو حامد الغزالي، **كتاب الإحياء**، مصدر مذكور، ج3 .ص. 7.

[2] أبو حامد الغزالي ، **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا دار المعارف، طبعة القاهرة 1961 . ص.409.

إن التخلص من هذه الأخطاء وان الوصول الى العلم بحقائق الأمور يتطلب خوض الانسان تجربة الشك:"إذ الشكوك هي الموصلة الى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمي والضلال".[1]

إن الشك عنده يعني التفتيش والطمع في اقتباس المشكلات من الجليات بعد حصول اليأس وهو كذلك بحث عن الأمان من الغلط في الضروريات وإقبال وتأمل وملاحظة اليقين الذي لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم،والشك كتجربة تفكير يستمد ضرورته من وقوع الانسان في الأغاليط والأخطاء إذ يقول الغزالي:" إن الأغاليط في النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها الى ما بعدها تدريجيا حتى لا يخفي قليلا قليلا فيتضح الشيء بما قبله على القرب لطاحت المغالطات ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة الإشكال وطلب الأمر الخفي البعيد من الأوائل الجلية بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلي ولا يقوي الذهن على الترقي في المراقي الكثيرة دفعة فتزل الأقدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول ولذلك ضل أكثر النظار وأضلوا..."

وبما أن الأشياء لها حقيقة والى إدراكها طريق وفي قوام البشر سلوك ذلك الطريق فانه مهما عظم المطلوب قل المساعد لذلك ينصح الغزالي أن يقوي المرء ذهنه للاحتواء على جميعها وأن يحفظ الترتيب فيها وأن تكون مفردات المعارف متمايزة منفصلة بالحقيقة غير ملتفة ولا مختلطة وأن تكون المقدمات يقينية متمايزة منفصلة أيضا ويجب أن تكون نقطة البداية في الاستدلال أوائل جلية واضحة أمام الذهن ومحررة ومحققة ومحددة في ذاتها وينبغي أن يسير الانسان في تفكيره بالتدريج مراعيا أن تكون النتيجة البعيدة التي ينتهي إليها لازمة عما قبلها في ضوء الجليات التي كانت أساس الاستدلال.

نتبين من ما سبق أن تجربة الشك دليل ساطع على حضور العقل في نظرية المعرفة لكونها تجربة عقلية إرادية هادفة طالما أن الغاية منها هي التحرر من الأغاليط وتصفية النفس لإدراك اليقينيات وأنها لحظة وعي بالذات،بيد أن تجربة الشك قد تطال وجد الانسان ومصدره الإلهي والعالم الذي يحيا فيه فهل يمكن أن تشمل أيضا وجوده المعقول؟ والي أي مدى يستخدم العقل عند الغزالي للاستدلال على الوجود الحقيقي؟

إن الوجود بلا ماهية ولا حقيقة هو أمر معدوم وغير معقول لأن نفي الماهية هو إيذان بنفي الحقيقة وان انتفت حقيقة الوجود انتفت قابلية عقله وانعدم إدراكه وعلى هذا المنوال لابد من وجب الماهية لكل موجود لأن الوجود والماهية والحقيقة شيء واحد بينما الموجودات تنقسم الى ثلاثة أنماط: - - موجودات ليس لها ماهية ولا وجود أو حقيقة.

موجودات وجودها وحقيقتها وماهيتها صادرة عن واجب الوجود.

---

[1] رسائل الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص. 539.

موجود أول تكون ماهيته هي عين وجوده ولا علة له بل هو علة كل شيء وحقيقته لا تستمد من حقيقة أخرى غير حقيقية.

يتحدث الغزالي عن قوة التفكر بوصفها أحد القوى التي تحوز عليها النفس الى جانب قوة الشهوة وقوة الغضب ويرى أن العقل مركوز في هذه القوة ويقول حول هذا الأمر:" ومهما هذبت قوة التفكر وأصلحت كما ينبغي حصلت بها الحكمة التي تحدث الله عنها حيث قال:"ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا". وثمرتها أن يتيسر له الفرق بين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الصدق والكذب في المقال وبين الجميل والقبيح في الأفعال ولا يتلبس عليه شيء بعد ذلك مع أنه الأمر الملتبس على أكثر الخلق..."1

على هذا النحو يقسم الغزالي مراتب الوجود الى خمسة الذاتي والحسي والخيالي والشبهي والعقلي وهو أن يكون الشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج ومثلا الوجود العقلي لليد هو معناها وحقيقتها التي هي القدرة على البطش. يقول الغزالي حول هذا الأمر:" اعلم أن شرف العقل من حيث كونه مظنة العلم والحكمة وآلة له ولكن نفس الانسان معدن للعلم والحكمة ومنبع لها وهي مركوزة فيها بالقوة في أول الفطرة لا بالفعل:كالنار في الحجر والماء في الأرض والنخل في النواة ولابد من سعي في إبرازه بالفعل"2.

يتبين من هذا أن الوجود العقلي عند الغزالي أرفع من الوجود الشبهي والوجود الحسي والخيالي وأن الوجود الذاتي هو الوجود المطلق لأنه الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى أخذه إدراكا وهو ظاهر بل هو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه وهو الوجود المطلق الذي يجري على الظاهر ولا يتأول ولا يحتاج الى مثال كوجود السموات والأرض والحيوان والنبات.3لكن اذا لم يكن الوجود العقلي هو الوجود المطلق فهل هذا يعني أن العقل ليست له سلطة على النقل؟

3-العقل والنقل:

يتخذ الغزالي موقفا أوليا من علاقة العقل بالنقل على النحو التالي:" إياكم أن تجعلوا المعقول أصلا والمنقول تابعا ورديفا فان ذلك شنيع ومنفر".4ويدل بذلك على أن الشريعة هي الأساس والحكمة هي البناء،القرآن هو اللب والفكر هو القشرة الخارجية. بالرغم من أن الموقف البدئي للغزالي هو التوفيق بين الفلسفة والدين لأنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية بالشريعة العربية فقد حصل الكمال كما يقول إخوان الصفاء وخلان الوفاء لكنه في الواقع ينتصر للشريعة العربية على حساب الفلسفة اليونانية كلما حصل

---

[1] أبو حامد الغزالي ، **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا مطبعة دار المعارف، القاهرة 1961

[2] أبو حامد الغزالي ، **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا مطبعة دار المعارف ، القاهرة 1961

[3] رسائل الغزالي ،**فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ص. 241 .

[4] رسائل الغزالي ،**القسطاس المستقيم**، ص. 211.

تصادم وتناقض سواء بين ما يبرهن عليه العقل وما ينص عليه النقل وسواء بين ما يفترضه الواقع من مستجدات تقتضي التدبر وبين ما يتضمنه الوحي من حدود وأحكام مطلقة.

فإذا كان التيار العقلاني يرى أن "الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة" فان الغزالي يتمسك بسلطة النص ويحافظ على قدسيته ويعتبر كل ما جاء به حق ويقبل التأويل والتوضيح باستعمال العقل الذي وظفه بطريقة جدلية للدفاع عن العقيدة ودفع جميع التهم والمعاندات عنها ،وحتى عندما زين المعقول بالمنقول فان الغاية منه هو جعل الحقيقة الدينية حقيقة جمهورية لتكون قلوب الناس فيها أسرع الى القبول والرضا.

إن العلم عند الغزالي له أربع أحوال:حال استفادة فيكون مكتسبا وحال ادخار فيكون به الانسان غنيا عن السؤال وحال انتفاع عندما ينفقه الانسان على نفسه وحال سخاء عندما يتفضل به المرء لغيره وهو أشرف الأحوال وفي هذا يقول الغزالي:"العلم يقتنى كما يقتنى المال فله حال طلب واكتساب وحال تحصيل يغنى عن السؤال وحال استبصار وهو التفكر في المحصل والتمتع به وحال تبصير وهو أشرف الأحوال فمن علم وعمل وعلم فهو الذي يدعى عظيما في ملكوت السماء فانه كالشمس تضيء لغيرها وهي مضيئة في نفسها".[1]

رغم أن الغزالي يستعمل أحيانا في كتبه أسلوب التخييل والتمثيل والمحاكاة الا أنه لم يكن يهدف الى إدخال الفلسفة في الأصول بل إن ما ابتدعه في الأسماء من تغيير وتبديل وما اخترعه في المعاني من تحليل وتفكيك وتلميع فانه لكي ينتصر الى الوحي ويذب عن الشرع وحجته في ذلك أن الدين يطلعنا على أسرار عالم الملكوت ويعطينا مفاتيح الغيب ويسن لنا الأحكام التي ندبر بها حياتنا اليومية ويهتم بالجزئي والملموس وكل تفصيلات الواقع الدقيقة أما العقل فهو قاصر على إدراك عالم الغيب وعن معرفته وكل ما يفعله معه هو مجرد تخمين وافتراض وتفكير كما أنه فاقد الدلالة التي بها يعرف عالم الملكوت ولا يعرف حقيقة الأول ولا يدرك من الأشياء الا خواصها ولوازمها وأعراضها أما الفصول المقومة على حقيقتها فيجهلها ولا يرى سوى المعقولات والمجردات والكليات وجواهر الأشياء. لكن ماهو دوره في تصنيف الغزالي لمختلف العلوم؟

يحافظ الغزالي على المعيار الذي تصنف به العلوم وهو اختلافها بين الجانب النظري والجانب العملي فالرياضيات والمنطق والطبيعيات والالهيات هي من العلوم النظرية أما السياسة والأخلاق والاقتصاد فهي من العلوم العملية ويصفها بأنها أمور برهانية لا سبيل الى انكارها بعد فهمها ومعرفتها لكنه لا يسمح بالخوض فيها لكل من شاء ذلك لأنها تؤدي الى المزالق وعدم الفهم الصحيح لمن لم يتمكن منها.

ورغم أن الغزالي يقدر هذه العلوم حق قدرها الا أنه يعتبرها مصدر آفتين حصلتا في عالم المعرفة:

[1] أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا مطبعة دار المعارف ،القاهرة 1961.

الآفة الأولى تتمثل في أن الناظر في هذه العلوم المتعجب من دقتها وظهور براهينها يثق في الفلسفة ويعتقد في صحة ما ينتجه الفيلسوف قولا وسلوكا ولما كان أغلب الفلاسفة من المعطلين المتهاونين بالشرع فانه يكفر بالتقليد المحض وبالتالي فان معرفة هذه العلوم بالنسبة للمقلدين يؤدي بهم الى الانحلال من الدين والتقوى.

الآفة الثانية التي يسببها تعلم الانسان للعلوم الفلسفية فهي إحداث قطيعة بين العلم والدين وبين قوانين الطبيعة ونواميس الشرع بالرغم من أن الدين لا يتعرض لهذه القوانين بالنفي أو بالإثبات وبالرغم من أن هذه العلوم الطبيعية لا تتعرض للدين لا بالمدح ولا بالقدح.

يترتب عن هذا التصنيف أن الغزالي يجعل العلوم الدينية والأمور النقلية والمعارف الإلهية سواء حديث أو تفسير أو سيرة أو تصوف روحاني على رأس السلم ويجعل العلوم المحايدة الطبيعية والموضوعية كالمنطلق واللغة والرياضيات في الوسط كعلوم وسائل أما العلوم العقلية فانه يضعها في أسفل الترتيب ويحملها مسؤولية فساد الإيمان لتناقضها مع العلوم الدينية. كما أنه يرفض الفلسفة الأولى ويحمل على علم الفلك لاعتقاده أن الإلهيات تدعي معرفة عالم الغيب وتعتقد في قدرتها على تحديد المبدأ الأول وإدراك الصور الروحانية ولأنها تصرح بحقائق تتناقض مع الشرع مثل القول بقدم العالم وإنكارها بعث الأجساد وادعائها أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات.

يقول الغزالي عن أنواع العقل:" العقل ينقسم الى غريزي ومكتسب. الغريزي هو القوة المستعدة لقبول العلم ووجوده في الطفل كوجود النخل في النواة. المكتسب المستفاد هو الذي يحصل من العلوم أما من حيث لا يدري كفيضان العلوم الضرورية عليه بعد التمييز من غير تعلم وأما من حيث يعلم مدركه وهو التعلم. يقول علي:

رأيت العقل عقلين فمطبوع ومسموع

ولا ينفع المسموع اذا لم يكن مطبوع

كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

الأول يجري مجرى البصر للجسم والثاني يجري مجرى نور الشمس ولا منفعة في النور عند عمي البصر ولا يجدي البصر عند عدم النور.

الثاني بصر الباطن وهو العقل وهو أشرف من البصر الظاهر إذ النفس كالفارس والبدن كالفرس وبالجملة من لم يكن بصيرة عقله نافذة".

يدعو الغزالي الى التواضع وعدم اعتبار العقل الميزة التي شرف بها الله الانسان ويرى انه من العجائب أن يعجب العاقل بعلمه وعقله إذ يقول في هذا الموضوع:" من العجائب أن يعجب العاقل بعلمه وعقله حتى يتعجب أن أفقره الله تعالى وأغنى بعض الجهال ويقول:كيف وسع النعمة على الجاهل وحرمنى؟ فيقال له:

كيف رزقك العلم والعقل وحرمها الجاهل؟ فهذه عطية منه أفتجعلها سببا لاستحقاق عطية أخرى؟ بل لو جمع لك بين العقل والغنى وحرم الجاهل منهما جميعا كان ذلك أولى بالتعجب".1

إن المعضلة التي نجدها في فكر الغزالي هي تردده بين اعتباره العقل حقيقة الانسان الجوهرية واعترافه بقدرته المطلقة وبين إقراره أن هذا العقل خطير على الدين وقاصر عن البحث في الأمور الغيبية وهي نفس المعضلة التي تظهر في المأثور عندما نعثر على الحديث المنسوب للرسول محمد صلعم:" لا تفكروا في الخالق فتهلكوا" من جهة ونجد من جهة ثانية حديث آخر:"خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أحب الي منك..." فما مرد هذا التناقض وما تفسيره؟

هذا التناقض يعود الى أن الغزالي "اعتمد لشرح مفهوم العقل على العاطفة والخيال أكثر مما اعتمد على العقل والمنطق" وحجتنا في ذلك أن الرجل يستعمل العقل استعمالا جدليا من أجل الدفاع عن الحق المعروف بالنسبة اليه وتبكيت الخصوم وتهفيت آرائه بينما لم يقم باستعمال العقل بطريقة برهانية حرة من أجل البحث عن الحقيقة غير المعروفة والتعويل عليه في مستوى صنعها وبنائها، ومن يطلب العقل من جهة السفسطة والجدل والخطابة فانه يسجنه داخل الألفاظ والتراكيب والحيل المستعملة في هذه التجارب.

في هذا السياق نجده يقول:" الذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلا والألفاظ تبعا وأمر الضعيف بالعكس إذ يطلب الحقائق من الألفاظ"2ويضيف في موضع آخر من كتابه في الاقتصاد في الاعتقاد ما يلي:"إن أكثر الأغاليط نشأت من خلال طلب المعاني من الألفاظ ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولا ثم ينظر في الألفاظ ثانيا ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات".

إن أهمل تصنيف الغزالي للعلوم العقل فهل هذا يعني أن هذه الملكة الانسانية الشريفة ليس لها أية اعتبار في هذه العلوم نفسها؟

4-من أجل احياء العقل

"فكان من أعظم ما شرف به وكرمه العقل الذي تنبه به على البهجة...فانه ينظر في العقل كيف فيه التدبير وفنون العلم ومستمر المعرفة وبصائر الحكمة والتمييز بين النفع والضر..."3

يمكننا أن نتساءل عن سبل المعرفة عند الغزالي هل هو واحد أم لا.فإذا كانت المعرفة تتقوم بالاعتماد على النفس والقلب والروح والعقل فان الغزالي يسند لكل ملكة وظيفة ويقسم الحكمة الى نوعين:

- حكمة بحثية وتقوم على الاستدلال والبحث والنظر والاستقراء والاعتبار والتجربة وترتكز على الإدراك الحسي والتفكير العقلي والرياضي والمنطقي.

---

1 الإمام الغزالي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، دار الجيل، بيروت، لبنان، طبعة 1988، ص.122.

2 رسائل الغزالي ،**مشكاة الأنوار**، ص. 269.

3 **رسائل الغزالي**، ص.27.

- حكمة اشراقية وتقوم على القلب والنفس والبصيرة والحدس والإلهام والإشراق وترتكز على الفيض الروحي والحلول والإدراك الباطني والتقمص المحايث.

يبرهن على ذلك بقوله:"اعلم أن العقول وان كانت مبصرة فليست المبصرات عندها كلها على مرتبة واحدة بل بعضها تكون عندها كأنها حاضرة كالعلوم الضرورية...ومنها ما لا يقارن العقل في كل حال اذا عرض عليه بل يحتاج الى أن يهز أعطافه وينبه عليه بالتنبيه كالنظريات وانما ينبه كلام الحكماء. فعند إشراق نور الحكمة يصير الانسان مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة"[1].

ورغم أن منهج المعرفة ينقسم الى علمين علم المعاملة وهو طريق النظار الطبيعيين وعلم المكاشفة وهو طريق المتحنكين والأقطاب من الصوفية المتوحدين فان الغزالي يردهما الى طريق واحد لأن استيفاء الطريق الأول هو شرط إمكان دخول الطريق الثاني كما أن نتيجة الدخول الى الطريق الثاني أي الحدس الإشراقي تكمل ما لم نتوصل اليه عبر الطريق الأول أي النظر العقلي.

يمكن أن نبرهن على هذه الفكرة بالعودة الى نص الغزالي الذي يقول فيه:" أما النفس الانسانية من حيث هي إنسانية فتنقسم قواها الى:قوة عالمة وقوة عاملة. وقد تسمى كل واحدة منهما عقلا ولكن على سبيل الاسم المشترك إذ العاملة سميت عقلا لكونها خادمة للعالمة مؤتمرة لها فيما ترسم فأما العاملة فهي قوة ومعنى للنفس هي مبدأ حركة بدن الانسان الى الأفعال المعينة الجزئية بالفكر والروية على ما تقتضيه القوة العالمة النظرية.."[2]

رأس الأمر أن الغزالي يضع حدودا على العقل النظري من أجل أن ينتصر للعقل العملي ويجعل الحكمة الاشراقية تستكمل نقائص الحكمة البحثية لأن "إن العلم بلا عمل لا يكون والعمل بلا علم جنون"[3] ثم لأن علم المعاملة يصقل مرآة القلب والبصيرة بأعمال الزهد والتقوى والعبادة وهو تحصيل للمعرفة النظرية التي تعتبر المشهد الأول للمرور لعلم المكاشفة وحجة الغزالي أن القلب له بابان:

باب أول مفتوح على عالم الملك والشهادة ويتمسك بالحواس الخمس والعقل كسبيل للمعرفة.

باب مفتوح على اللوح المحفوظ وعالم الغيب والملكوت ويتمسك بالقلب والبصيرة والحدس.

إن صورة حقيقة العالم تحصل في القلب تارة من الحواس وتارة من اللوح المحفوظ ولئن كانت المعاملة علم من صنع الانسان فان المكاشفة علم يحصل بنعمة من نعم الله، إذ يقول في هذا السياق:"فهذه القوة العملية هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبة التي دونها وهي البدن لتدبيره وسياسته وأما القوة العالمة النظرية ...فهي لها بالقياس الى الجنبة التي فوقها لتنفعل وتستفيد منها"[4].

---

[1] **رسائل الغزالي** ،مشكاة الأنوار، ص.273.

[2] أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا مطبعة دار المعارف القاهرة 1961

[3] **رسائل الغزالي** ،**أيها الولد** ،ص.259.

[4] أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا مطبعة دار المعارف القاهرة 1961

من الواضح أن مشروع الغزالي منصب حول بناء القوة العملية من النفس وذلك بطلب المساعدة من القوة العلمية وهذا بين في هذا النص:"من شأن النفس ادراك المعلومات المغيبية ولها قوتان إما عملية وإما علمية. فالعملية قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الصناعات الانسانية. وأما العلمية فهي المدركة لحقائق العلوم مجردة عن المادة والصورة وهي القضايا الكلية المجردة وهي للعقل وبهذه القوة تتلقف عن الملائكة العلوم وبالقوة الثانية تصلح ما وكلت به من الأمور الجسمانية"[1].ويمكن تفسير هذا الانتصار الى القوة العاملة أن الغزالي يميل الى الكف عن التأمل النظري والمعرفة المجردة والانطلاق نحو الاهتمام بالتجريب والتصنيع والابتكار في عصر شهد ازدهار علوم الحيل وعدة حرف وصناعات. ألم يقل الغزالي نفسه:"وكذلك جميع الصنائع البدنية والنفسانية أوائلها محصلة من التعليم والبواقي مستخرجة من التفكر واذا انفتح باب الفكر على النفس علمت كيفية طريق التفكر وكيفية الرجوع بالحدس الى المطلوب فينشرح قلبه وتنفتح بصيرته فيخرج ما في نفسه من القوة الى الفعل"؟[2]

يترتب عن ذلك أن العقل عند الغزالي يمثل حالة وسطى ويوجد بين طرفين لا متناهيين أحدهما دون طور العقل ولكنه يرتد الى العقل وهو العالم الحسي التجريبي اللامحدود والثاني هو فوق طور العقل ولكنه يرتد أيضا الى العقل وهو العالم الإشراقي الغيبي اللامحدود بدوره. ومن هذا المنظور فان العقل يشرف على عالم المحسوسات ويتصل بعالم المغيبات إذ يصرح حول هذا الأمر:فقالت المحسوسات بما تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه..."[3]

على هذا النحو فان علم المعاملة هو طريق النظر والاستدلال يبدأ بانتزاع الصور من الظواهر المادية تصبح صور حسية ثم بمرورها بالخيال تصبح صورا خيالية فصور مجردة مستقلة عن الوجود المادي بمرورها بملكة التوهم ولكن هذه الصور تظل غير مكتملة في مستوى المعنى والتوحيد فتحتاج الى العقل لكي تصبح كليات ومعقولات ولتجد وحدتها النهائية ونظامها المحكم، بيد أن هذه اللحظة الأخيرة في مستوى علم المعاملة هي انعطاف وتدشين لخطوة أولى في علم المكاشفة من أجل الارتقاء من درجة اليقين الى درجات علم اليقين وعين اليقين.

اذا كانت غاية الغزالي معرفة الأشياء على ماهي عليه وكان مطلوبه العلم بحقائق الأمور فان الوصول الى هذه الغاية وبلوغ هذا العلم مفتاحه المجاهدة ورياضة النفس وملازمة الفكر المتحرر من الشوائب والإقبال على أمور الآخرة ويذكر الغزالي أنه في عزلته وخلواته خطرت بباله مكاشفة أمور لا يمكن إحصاؤها وتعجز اللغة التعبير عنها ولمنها أمور موثوق بها عقليا وواضحة مثل طلوع الشمس.

---

[1] رسائل الغزالي ،ص.57.

[2] رسائل الغزالي ، **الرسالة اللدنية** ،ص.231.

[3] رسائل الغزالي،**المنقذ من الضلال**، ص. 539 .

اللافت للنظر أن الغزالي استمد نظريته من الوحي القرآني الذي تميز بتأليفه بين المعرفة العقلية والمعرفة القلبية وبين الحكمة البحثية والحكمة الاشراقية لقوله عز وجل:"وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون"(الذاريات 21/20). ويعتمد قبل كل شيء على المعرفة التي في النفس والتي تمكنه من ادراك الأشياء عن طريق الذوق أو العيان المباشر وهو ضرب من الإلهام والكشف الذي يأتي مؤيدا لما جاء به الوحي الإلهي. إن الموضوع الأسمى لهذه المعرفة الصوفية هو الله والتسليم بوجوده ووحدانيته لأنه العلة الأولى لجميع المعلولات التي هي جميع الموجودات ونحن نعلم منذ ابن رشد أن علم العلة أشرف من علم المعلول فكلما كانت المعرفة بالصنعة أتم تكون المعرفة بالصانع أتم. يدعو الغزالي الى التحرير والتنوير بواسطة التعالي والسمو بالعقل والرفعة بالنفس وقد عبر عن ذلك بقوله:" الحر من خرج عن الدنيا قبل أن يخرج منها" وهو ما أكده معروف الكرخي: "الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي العلائق" بالجمع بين الحضرة والفكرة وبين ضروب العبارة وأنواع الإشارة. وقد أكد ابن عربي أن العلم هو تحصيل القلب لأمر ما على ماهو عليه وهو كذلك درك المدرك على ماهو عليه وفي نفسه وحتى العجز عن الإدراك فهو ادراك. وقد نحا الغزالي نفس المنحى عندما ربط المعرفة بالكشف والذي لا يأتي الا بعد الجد في الطلب ويرى أن الأوليات العقلية حاضرة في النفس بطريقة مباشرة وتمثل كنز المعرفة ومادتها الأولى ونورها الذي لا ينطفئ ويستند لإثبات صحة رأيه بالحديث الشريف:"إن الله تعالى خلق خلقه في ظلمة فألقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور يومئذ اهتدى ومن أخطأه ظل" وهذا النور هو مفتاح أكثر المعارف وموجود بدرجات متفاوتة لدى الناس. وبعد أن أثلج النور قلب الغزالي وزادته سكينة ورسوخا عادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقا بها ولكن كيف يتم هذا الرجوع وكيف تحصل هذه الثقة والغزالي قد تخلى عن العقل وفضل المعرفة القلبية معتبرا الكشف ميزان العلم ومعيار الحقيقة؟ فهل يوجد أدنى شك من أن الغزالي دخل في حالة من اللايقين العقلي وأن النفس أصبحت تميل الى التصديق دون واسطة ودون نظر أو استدلال؟ ألا يؤدي ذلك الى القول بأن الغزالي عوض العقل والفلسفة بالإرادة والقلب والشريعة وأحل التقوى والأخلاق مكان المعرفة والعلم؟ ألا ينتهي الغزالي الى القول باستقالة العقل وبتحريم الاشتغال بالفلسفة وبانتفاء السببية في نظام الطبيعة لإنقاذ المعجزة والخوارق والاعتقاد في الإرادة الإلهية المطلقة؟ لكن هل توجد إرادة إلهية مغايرة لحكمته؟ ألا تقتضي إرادته حكمته وتكون أكبر معجزات خلقه عقلا يقدر به الانسان من فهم معجزاته؟ ماهي مكانة السياسة والأخلاق في مدونة الغزالي؟ ألا يلعب الفقه دورا مركزيا في السلطان الزمني؟ فكيف عكست الأحكام السلطانية توجه العرب في تدبير الملة من زاوية كونية؟

ولكن ماهي مشروعية القول بتبني الغزالي لوجهة نظر السياسة الشرعية والأحكام السلطانية؟

5-نقد السياسة السلطانية :

" ليس للإنسان لباسا أشرف من العقل ان انكسر صححه وان وقع أقامه وان ذل أعزه وان سقط في هوة جذبه واستنقذه منها وان افتقر أغناه. وأول شيء يحتاج البليغ اليه العلم الممزوج بالعقل"[1]

اذا كان التفكير النقدي منصبا في مقام آخر على الجانب العقائدي ونبه الى قيمة قانون التأويل الوجودي لديه وحاول احياء العقل في مدونته المعرفية وأشاد بأهمية اسهاماته التربوية والتعليمية وأثني على مفهوم الصداقة لديه باعتباره أهم المعاول العملية التي تقتلع العداوة بين الناس من جذورها فإنه هاهنا يحاول أن يتقصى آراؤه الايديولوجية وينقد مفهومه للسياسة بغية تخليصه من الارث السلطاني والبحث عن وظيفة جديدة للدين في السياسة غير سلطوية ويعرج على الدور الذي يضطلع به الاسلام في ترسيخ قيم التقدم والتحضر بالنسبة الى المدنية.

هناك صعوبة تعترضه وهي أن الغزالي مفكر لا يمتلك أفكار سياسية وعاش في عزلة عن مشاكل عصره وفضل اجتناب الساسة والابتعاد عن قصورهم وعزف عن مجالسهم. وآيته في ذلك قوله: لا تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم لأن رؤيتهم ومجالسهم ومخالطتهم آفة عظيمة...لا تقبل شيئا من عطاء الأمراء وهداياهم وان علمت أنها من الحلال لأن الطمع منهم يفسد الدين لأنه يتولد منه المداهنة ومراعاة جانبهم والموافقة على ظلمهم، وهذا كله فساد في الدين."[2]

ولكن العودة الى كتاب الاحياء وميزان العمل والتبر المسبوك كفيل بأن يخفف عليه حرج الاشكال ويساعدنا على الخروج من المضيق والشروع في التنقيب في هذه النصوص من أجل استخراج المعاني المدفونة والمسلمات السياسية الضمنية في الأحكام الفقهية واستخلاص المعايير والقيم التي يمكن أن تسير عليها الملة.

فكيف عرف الغزالي مفهوم السياسة؟ وماهو تأثير هذا التعريف على فلسفته؟ ولماذا حرص على اسناد جملة من الصفات المثالي الى السياسي الجدير بتدبير أحوال الأمة؟ ولماذا أصيبت الأمة بحكام ظلمة وبأنظمة توريثية متخلفة؟ وألا يجب الآن نقده وتفكيك الآداب السلطانية؟ وهل يمكن الاستفادة من تصوراته السياسية في بناء حكم راشد وزرع نبتة الديمقراطية في حضارة اقرأ؟

ما نراهن عليه عند التفكير مع الغزالي هو البحث عن الشروط الكفيلة بالتخلص من الظلم درء المفاسد وتدبير الوسائل العملية لإرساء العدل في العلاقة بين الحكام والناس وجلب المصالح للأمة. لكن ماهو تعريف السياسة عند الغزالي؟

" وأما السياسة فمقصوده ، تهذيب النفس في جلب منفعة ودفع مضرة ما عاجلة"[3]

---

[1] أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1996.ص286.

[2] أبو حامد الغزالي، **أيها الولد**، مجموعة رسائل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص.266.

[3] أبو حامد الغزالي، **معراج السالكين**، مجموعة رسائل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص.88.

من المعلوم أن الغزالي يعرف السياسة لغويا بوصفها التدبير والتسيير ويقصد بهذا المعنى الأخلاقي التعليم والتهذيب والارشاد وذكر في ميزان العمل ما يلي: "وأعني بالسياسة استصلاح الخلق وارشادهم الى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة"[1].

لكنه يميز بين سياسة الأنبياء التي تشمل الخاصة والعامة ظاهرا وباطنا وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين التي تتحكم في الخاصة والعامة على مستوى الظاهر وسياسة العلماء والحكماء التي تتوجه الى الخاصة في بواطنهم دون ظواهرهم وسياسة الوعاظ والفقهاء التي تتحكم في العامة دون الخاصة في بواطنهم دون ظواهرهم.

من هذا المنطلق: "أحق الناس بالجاه والمملكة من كان في قلبه مكان للعدل وبيته مقر ذوي الدين والعقل، ورأيه من أرباب العلم والفضل، وصحبته مع العقلاء ومشورته مع ذوي الآراء".[2]

كما يحرص الغزالي أن يكون السياسي عادلا وذلك بقوله: فيجب على السلطان أن يعمل بالسياسة وأن يكون مع السياسة عادلا"[3] ولكنه يفهم العدل على أنه في المعاملة وفي مملكة البدن وفي أخلاق النفس لكونه نقيض الظلم ورديف الاستقامة والانصاف والمساواة وتحمل المسؤولية.

" وأما العدل فهو حالة للقوى الثلاث في انتظامها على التناسب لحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء والانقياد، فليس هو جزءا من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل، فإنه مهما كان بين الملك وجنده ورعيته ترتيب محمود يكون الملك بصيرا قاهرا."[4]

يميز أبو حامد بين آداب الرعية مع السلطان وآداب السلطان مع الرعية، بالنسبة الى الطرق التي يجب أن تتحلى بها الرعية تجاه السلطان هي "قلة الغشيان لبابه وترك الاستعانة به الا لشيء يلزم أمره ودوام الهيبة له وان كان ذا رفق، وترك الاستجراء عليه وان كان ذا لين، وقلة السؤال وان كان مجيبا، والدعاء له اذا ظهر وترك الكلام فيه والانشاد اذا غاب"[5]، أما بالنسبة الى القيم التي يلزم أن يعامل بها السلطان رعيته فهي:" استعمال الرفق وترك التعنيف والفكر قبل الأمر، وترك التكبر على الخاصة مع منع العدوان منهم، والتودد الى العامة مع مزج الرهبة لهم، والتطلع على أمور الحاشية، واستعمال المروءة مع أهل العلم، والتوسع عليهم وعلى الأصحاب والأقارب والرفق في الجناية ودوام الحماية."[6]

هكذا ينتهي الغزالي في احياء علوم الدين الى الاقرار بأن السياسة تخلف النبوة وأن أتمها هي تلك التي تفيد العلم وتهذب نفوس الناس. لكنه يزيد على معنى ثاني للسياسة وهو نصيحة الملوك واعتماد الشدة والحزم في تدبير أحوال الرعية والقسوة واحكام القبضة في تدبير أمور الناس لاستمرار الحكم واقامة العدل، اذ

---

[1] أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل** ، المطبعة العربية، الطبعة الثالثة، مصر 1342 هجري، ص. 28.
[2] أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، مصدر مذكور، ص.205.
[3] أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ص. 187.
[4] أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل** ،ص.68.
[5] أبو حامد الغزالي، **الأدب في الدين، مجموعة رسائل** ،ص.ص.415-416.
[6] أبو حامد الغزالي، **الأدب في الدين، مجموعة رسائل**، ص.415.

يصرح هنا :" السلطان خليفة الله ويجب أن تكون هيبته بحيث اذا رأته الرعية خافوا ولو كانوا بعيدا. وسلطان هذا الزمان ينبغي أن تكون له أوفى سياسة وأتم هيبة."[1] لكن ماهي الآداب التي يجب أن يتحلى بها الحاكم؟ وكيف يجب أن يكون السلوك الأخلاقي للملك؟ وماهي خصال رجل السياسة لديه؟

" أما الكلمة بينك وبين الناس فهي أن تعدل فيهم وتنصف بينهم"[2]

اذا كان المجتمع يحتاج الى دولة تنظمه وتسهر على ازدهاره وتماسكه فإن الدولة تحتاج بدورها الى قائد يسهر عليها ويحكمها بالحكمة والعقل وحسن التدبير ويتولى سلطتها والى أفراد يطيعونه ويعملون بأقواله. غير أن القيادة السياسية واجبات وخصال ولتولي القيادة شروط ومسؤوليات يجب استيفائها. لكن الغزالي لم يبين ظروف انتقال الحكم من شخص الى آخر وشروط التداول على السلطة في الاسلام ولم يتدبر مغزى الآية الكريمة:" "تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء"[3].

يتجه الغزالي بعد ذلك الى تحديد خصال السلطان وسلوكه المثالي ويضع له برنامجا لحياته اليومية ويقترح في هذا السياق يوزع السلطان حياته بين السياسة والعبادة وبين الأكل والشرب والراحة والترفيه عن النفس وذلك في الصيد وممارسة الرياضة وأن يأتي حق الله وحق الناس وحق نفسه. واقترح جملة من الصفات هي أن يتحلى بالعقل والعدل والصبر والحياء وأن يبتعد عن الحسد والكبر وضيق الصدر وعن الأعمال المذمومة وأن يصاحب الحكماء والعلماء ورجال الدين والفضلاء.

ان الحاكم العادل هو أعرف الخلق بأحوال العباد والأكثر دراية بالسبل المفضية الى حسن المعاد. ولذلك وجب عليه " أن ينصف الناس من نفسه ولا يأتي اليهم الا بما يحب أن يؤتى اليه"[4]

ان مستلزمات القيادة السياسية هي:

- التشبه بالأنبياء والأئمة وأن يلم بأركان الدين والأخلاق كالعفة والأدب والحلم والتقوى والأمانة والحياء والصبر وحسن الخلق والرحمة والوفاء وأن يكون قوي الايمان صادق الاعتقاد.
- التشبع بالعلم والحكمة وأن يكون حاد الذكاء والفطنة والشجاعة والاقدام ويجمع بين المرونة والتصلب ويمتلك الرأي والتدبير في الأمور وعارفا بأحوال الناس وقارئا السير والأخبار.
- أن يحفظ قدره عاليا وأن يجعل شرفه مصونا وأن يترفع عن الخسة والقبح والدناءة ويعلم الناس الفضيلة ويباشر أعماله بنفسه وأن تكون ارادته طوع أمره وتواقا الى الحرية عزيز النفس عظيم الهمة متزنا يعرف حده يحترم رعاياه.
- أن يكون متفرغا للملك بعيدا عن الطمع والشره في التملك والثروة وأن يحفظ الأموال العامة وينفقها على المصالح وفي السبل الواجبة شرعا وعقلا وأن يكافئ على الجليل من الأعمال.

---

[1] أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ص. 187.
[2] أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ص.165.
[3] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 26.
[4] أبو حامد الغزالي، **آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق**، تحقيق محمد سعود المعيني، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، 1984. ص . 337.

" وليس للملوك شيء خير من العقل والعلم، فإن في العلم بقاء العز ودوامه وفي العقل بقاء السرور ونظامه، ومن اجتمع فيه العلم والعقل فقد اجتمعت فيه أثنتا عشرة خصلة، العفو والأدب والتقى والأمانة والحياء والرحمة وحسن الخلق والصحة والوفاء والصبر والحلم والمداراة."[1]

الخطوة الأخرى التي قام بها أبو حامد هي النصح الذي يقدمه الفقيه لحاشية الملك من الحجاب والولاة والوزراء والقادة وتحميلهم مسؤولية أمور الرعية والحكم وأمرهم بالعدل والعفة والصدق والاخلاص والوفاء والعفو والكرم. في هذا السياق: "أربعة أشياء على الملوك من جملة الفرائض وهي: إبعاد الأدنياء عن ممالكهم، وعمارة المملكة بتقريب العقلاء، وحفظ آراء المشايخ وأولي الحنكة والتجربة، وزيادة أمر المملكة بالإقلال من الأعمال المذمومة."[2]

عني عن البيان أن أدبيات الحاكم حسب الغزالي هي العمل بسنن العدل والبعد عن الجور والظلم والعدوان، وحفظ مصالح العباد وقطع دابر الشر في نفوس الظالمين والطامعين، وتنزيه النفس من العيوب والمساوئ والرذائل، والعمل بما يقتضيه الوجدان والضمير والفطرة السليمة والاقتداء بالأخيار والطيبين، والحرص على وسائل منعة الدولة وسؤددها وحماية دين الدولة وثرواتها والمحافظة على أمنها وسلامة سكانها والاعتبار من الماضي واستشراف المستقبل والتخطيط والوعي بتقلبات الزمان وأن يقرب منه العلماء والحكماء وتكون علاقته بأهل البلاط والعمال وسائر الموظفين جيدة ومبنية على الاحترام والتقدير، وعليه كذلك أن يحرص على كسب ود الناس وعطفهم وتأييدهم وذلك برد الظلم عنهم واغاثتهم وقت الحاجة والاستماع الي مطالبهم ومشاورتهم وتشريكهم في الرأي وفي تدبير معاشهم وفي القرارات المصيرية.

" على الملك أن ينظر في أمور الرعية ويقف على قليلها وكثيرها وعظيمها وحقيرها"[3]

لكن ماهي عيوب مثل هذه التصورات السياسية السلطانية؟

خاتمة نقدية:

"لفهم معنى التجديد عند الغزالي من خلال كل مناحيه، نرى أن نشير بداية الى أنه اعتبر الشريعة الاسلامية أصلا تستمد منه المبادئ التي من شأنها تنظيم علاقة الانسان بغيره ولكنه لا يمانع في أن يساعد الشريعة في هذا المجال، ما يسمى بالعلوم السياسية، وما اليها، ومن شأن المساعد أو المكمل ألا يعارض أو يناقض."[4]

---

[1] أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ص.213.

[2] أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ص. 200

[3] أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ص.167.

[4] عبد الأمير الأعسم، **الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة منقحة، 1998.ص.ص.53-54.

اذا اردنا أن نقوم بتقويم التصورات الايديولوجية التي يتبناها الغزالي في السياسة فإننا نؤكد على ابتعاده عن نقل الفلسفة السياسية الاغريقية كما بلورها كل من أفلاطون وأرسطو وايمانه بترابط السياسة والأخلاق والدين والتربية والحرص على اقامة العدل وتجنب الظلم وخوضه في مسألة الشرعية وتشجيعه على قول الحق والوقوف ضد الظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجاه الحكام وأصر على الدعوة الى اصلاح النفس والاهتمام بأمور المسلمين ومارس دورا سياسيا عندما تصدى للشيعة الاسماعيلية في فضائح الباطنية وللتيار العقلاني في تهافت الفلاسفة والجام العوام عن علم الكلام.

حول موضوع العدل نراه يقول:" و ينبغي للسلطان أن يأخذ ما يأخذه من الرعية وأن يهب ما يهبه بقدره، لأن لكل واحد من هذين الأمرين حدا محدودا "[1]. لكنه من ناحية مقابلة يرفض اتباع الحاكم الكافر العادل ويمتنع عن تغيير الامام الجائر وذلك تفاديا للفتنة وتشرذم الأمة وظل يدور ضمن الآداب السلطانية ويفضل المثال وما ينبغي أن يكون من الأماني والأحلام على الواقع والمستطاع وماهو كائن.

ان تعريف الغزالي للعدل بقي رهين النظرة الميتافيزيقية التي تكرس الهرمية والتفاوت ولم يرتقي الى مستوى التناول القانوني والاجتماعي حينما يقول: "ان العدل في السياسة هو أن ينقسم سكانه الى مخدوم لا يخدم والى خادم ليس بمخدوم، والى طبقة يخدمون من وجه ويخدمون من وجه آخر."[2]

من المعروف أن الغزالي كفر الفلاسفة المسلمين في ثلاثة مسائل لا تتماشى مع روح الاسلام حسب رأيه وهي قدم العالم وعلم الله بالكليات والحشر الروحاني ،لكن هل يجوز تعزيره لتقاعسه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتبنيه آراء سياسية محافظة؟ ألم يوقع فقها سياسيا مواليا للسلطة القائمة؟

ان خطأ الغزالي الكبير هي مماثلته بين مدينة السماء ومدينة الأرض وبين حكم الله للكون وحكم السلطان في مملكته وتشبيهه الملك بالظل الالهي ودعوته الى التقيد بالأحكام الشرعية دون أن يقيس مدى ملاءمة ذلك مع الوضعيات والسياقات والاختلاف بين الأمم في الأمزجة والمناخ والظروف الاقتصادية والتماسك الاجتماعي. أضف الى ذلك أن الغزالي كان شديد التأثر بالبيئة الفارسية أكثر من البيئة العربية وانتصر للفقه والتصوف الزهدي على حساب علم الكلام والفلسفة الواقعية ، "وبالرغم من اطلاع الغزالي على مؤلفات الفلاسفة المسلمين الا أنه لم يستفد من كتبهم السياسية...وان آراء الغزالي السياسية على الرغم من أهميتها في تحديد جانب العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية الا أنها لن تصل الى المستوى التنظيري."[3] فهل السياسة هي سبب الهلاك والجور أم خير الأشياء ومجلبة للسعادة؟

في الواقع لم يخرج الغزالي عن البنية العامة التي تحدد العقل السياسي السني التي تدور حول مفاهيم العصبية وأهل الشوكة والغلبة والقوة وتحصر المشاركين في الاجماع في أهل الحل والعقد.

---

[1] أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ص.194.

[2] أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل** ، ص.ص.70.71.

[3] محمد أيت وعلي، **الفلسفة السياسية عند أبي حامد الغزالي**، دار التنوير، لبنان، الطبعة الأولى، 1998.ص.176.

"وقد دخل مبدا القوة في العقل السياسي السني بحيث صار التغلب هو الأصل والطريق الوحيد للرئاسة. وجرى تفريغ شعار الشورى من محتواه، وذلك بتحويل عملية انتخاب الامام عبر أهل الحل والعقد الى عملية مسرحية هزلية لا تعبر عن حقيقة ارادة الأمة وانما فقط عن ارادة الحاكم المتغلب."[1]

لقد ركز الغزالي على خصال الحزم والهيبة والشدة عند الملوك وهو بذلك نظر الى الحكم المطلق وبرر الاستبداد والحاجة الى الوازع والطرف الثالث القوي ولم يبين حقوق الناس وواجبات الرعاية والحماية والعناية من طرف السلاطين بهم، اذ يقول: "ينبغي للسلطان في هذا الوقت أن يكون له أتم سياسة وهيبة ليشتغل كل انسان بشغله ويأمن الناس بعضهم من بعض".[2]

ان نقد الثيولوجيا البيضاء التي تتضمنها آراء الغزالي السياسية وتفكيك الآداب السلطانية هو أقوم المسالك من أجل تحسين أحوال العلاقة بين الحكمة والشريعة وعلمنة العقيدة بما يشيد لعلاقة تصالحية بين المقدس والدنيوي ويجعل الناس ينظرون الى المدينة بعيون الديمقراطية والى الاسلام كدين مدني. ان اعتماد حركات الدين السياسي على الأفكار السلطانية للغزالي يؤدي الى ابراز التوتر بين الدين الاسلامي والديمقراطية التعددية والى تبني منطق الفرقة الناجية وأسلمة المجتمع بطريقة فوقية مسقطة.

" ان التعددية الفكرية والسياسية أمر مرغوب فيه للجميع طالما قبلت كافة الأطراف النسبية في المعرفة والديمقراطية في السياسة ولكن معظم التيارات المتحدث عنها، ونكرر معظم، لا ترى هذا ولا ذلك، بل هي قطعية في المعرفة، شمولية في السياسة وهنا تكمن المشكلة."[3]

ألا يمكن اعتبار الغزالي فيلسوفا محافظا مدافعا على النظام السياسي القائم ؟ وهل رفض مقولة الجهاد عندما غادر بيت المقدس الى دمشق هربا من الصليبيين؟ وماهي العلاقة بين تدريسه في بغداد لدى نظام الملك ودفاعه على الامبراطورية العباسية؟ وكيف أدى نقده للعقل الى استقالة على الصعيد العملي وتبرير للظلم واضفاء المشروعية على الأنظمة الثيوقراطية؟ ألم يقل الله عز وجل:" ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون."[4]؟

الفصل الحادي عشر:

شرف العقل والتأويل بين الغزالي وابن خلدون

" العقل: ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل : محله الرأس، وقيل: محله القلب."[5]

---

[1] أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي السني**، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2008، ص.251.

[2] أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ص.204.

[3] تركي الحمد، **السياسة بين الحلال والحرام، أنتم أعلم بأمور دنياكم**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001. ص.ص.160-161.

[4] **القرآن الكريم**، السورة النحل، الآية 90.

[5] الشريف أبي الحسن الجرجاني، **التعريفات**،مرجع مذكور. ص.154.

استهلال:

يتعرض العقل في كل الأزمان إلى الذم عند الإنسان العامي الذي يستقي معارفه عن طريق التقليد ومن الموروث ويتبع الظاهر من الدين ويسلم بالمعنى الحرفي للنصوص والآيات والأحاديث دون تبصر أو تمحيص ودون تمييز بين الصحيح والضعيف وبين الجيد والرديء من التفاسير. ويلحق منهج التأويل نفس الهجوم الذي لحق العقل وذلك لوثاقة العلاقة بينهما وقوله بتعدد الحقائق ونسبية المعارف والتباس الدلالات وتشعب المسالك المؤدية إلى المعاني. ولعل أسباب ذم العقل وانكفاء التأويل عديدة وصادرة من مشارب مختلفة وفي معظمها تعود إلى المحافظة على السائد من الموروث والخضوع للسلطة الفقهية القائمة وتفضيل الاستقرار في الدراسات التفسيرية والبحث عن السلامة والنجاة في الدنيا.

علاوة على ذلك أدى الاعتصام بالعقائد البالية من طرف فقهاء السلطان إلى تحكيم بعض الآراء الفقهية القاصرة وكذلك العودة إلى تصورات خرافية والاستناد إلى رؤى ايديولوجية مغلقة واعتماد سياسة للحقيقة فيها الكثير من الغلو والانتفاعية مع استبعاد بعض المجتهدين فضائل النقد والتنوير والحداثة والعقلانية.

لكن أن تأتي مذمة العقل من بعض دعاة العلم وصناع الكلام فذلك ما يثير الدهشة ويمثل مفارقة في حد ذاته ويبعث على القلق لأن العلماء هم أصدقاء المفهوم وطلاب الحقيقة ومحبي الحكمة فكيف يجحدوا ما توصلوا به إلى مراتب العلم وصناعة الكلام وكيف ينكروا أهم ميزة خصها الله بالكائن البشري ورفعه درجات فوق الجماد والنبات والحيوان ألا وهي إنتاج الرموز والعلامات والقدرة على تأويلها وتسمية الأشياء وإضفاء المعنى وتشريع القيمة وممارسة التمحيص في السلوكات والحكم على الأفعال.

إذا عدنا إلى أبي حامد الغزالي هل نجد في كتابه العمدة إحياء علوم الدين ما يؤد مثل هذا المنحى الرافض للعقل والتأويل؟ وإذا تفحصنا ورقات من نص المقدمة للعلامة عبد الرحمان ابن خلدون هل يساورنا الشك في شرف العقل والتأويل في طلب العلم والحرص على التعليم؟

ماهي آفات العقل ومطبات التأويل بحيث استساغ العامة الهجوم عليهما؟ وكيف يمنح الشرف إلى نفسه ولا يعطيه إلى العقل وهو ملكة يحصلها بنفسه وقوة مكنوزة في ذاته؟ وهل يجوز القول بأن حضارة اقرأ هي حضارة النص والتفسير ولا يكون للتأويل منزلة ومشغلا بينهما؟

وهل يؤدي وضع حدود للعقل إلى ضبط قواعد للتأويل لا يبارحها؟ وكيف يجدد فن التأويل بنية العقل ومقولاته ويوسع من الحقول التي يغزوها ومن التجارب التي يمتحنها؟ وهل يجوز الحديث عن عقل دون الاجتهاد في التأويل وعن تأويل لا يرتكز على تشغيل لملكة العقل؟

أليس عقل بلا تأويل هو شكل بلا مضمون وبنية بلا تاريخ؟ وأليس تأويل بلا عقل هو تجربة بلا معنى وجهد بلا قصد وقراءة بلا فائدة؟ فما السبيل إلى شد الرحال نحو العقل التأويلي؟

1- بيان حقيقة العقل وأقسامه عند الغزالي:

" لا يزال المرء عالما ما طلب العلم فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل"[1]

إذا رجعنا إلى لغة الضاد نجد ما يلي: " العقل الحِجرُ والنُّهَى ورجل عاقل وعقول وقد عقل من باب ضرب ومعقولا أيضا وهو مصدر وقال سبويه هو صفة وقال إن المصدر لا يأتي على وزن مفعول البتة والعقل أيضا الدِّيةُ والعَقُول بالفتح هو الدواء الذي يمسك البطن والمَعقِلُ المجلأ وبه سمي الرجل."[2]

إن تشريف العقل عند أبي حامد الغزالي هو من الأمور التي لا تحتاج إلى برهان وذلك لأنه حقيقة بديهية وظاهرة للعيان وآيته في ذلك ارتباط العقل بالعلم والإنسان واعتبار "العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه" وإذا كان العقل هو الشجرة والشمس والعين فالعلم هو الثمرة و النور والرؤية وبهما يتميز المرء عن الكائنات الأخرى ويحصل السعادة في الدنيا والآخرة. "فشرف العقل مدرك بالضرورة"[3] وقد اختص بادراك الحيل ومحاربة الجهل وبلوغ المعرفة. ويبرهن الغزالي على قيمة العقل عند الإنسان بتأكيده على أن مكانة المرء في مجتمعه هي ثمرة عقله وليست لكثرة ماله ولا لزيادة تجربته وقوته وكبر شخصه.

إن استعمال العقل يستخدم في محاربة الجهل والتصدي للحمق ويحقق استقامة الدين ويزيد من درجة القرب من الدرجات العلى والهداية وحسن الخلق وجمال المنظر ووقار الهيئة ودوام الصحبة وسعادة العيش ودعامة المؤمن وآلة اكتساب الفضل والهدى والسؤدد. ويقدم الغزالي عدة أدلة شرعية من القرآن الكريم والحديث الشريف أو من المأثور على أهمية العقل وضرورته في الحياة الدنيا. "وعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: كثرت المسائل يوما على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يا أيها الناس، إن لكل شيء مطية ومطية المرء العقل وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحجة أفضلكم عقلا."[4] لكن لماذا اختلف الناس في حد العقل وحقيقته؟

---

[1] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، تصحيح عبد المعطي أمين القلعجي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010، ص.87.
[2] محمد ابن أبي بكر الرازي،**مختار الصحاح**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994. .ص.234.
[3] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.116.
[4] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.118.

إن سبب اختلاف الناس في تعريف العقل هو " كون هذا الاسم مطلقا على معان مختلفة"[1] ولذلك جاءت أقسام العقل أربعة:

- القسم الأول: العقل هو "الوصف الذي يفارق به الإنسان سائر البهائم"[2]، ويرفض الغزالي تعريف النظار والفلاسفة بكون العقل هو مجرد العلوم الضرورية ويقبل حد الحارث المحاسبي بأنه الاستعداد لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الفكرية والغريزة التي يتهيأ بها إدراك العلوم المخفية ويشبهه ب"نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء"[3]. فألا يعني هنا العقل الباطن؟

- القسم الثاني: العقل هو "العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات"[4]. ويعني به هنا البديهيات والنور الفطري والمقدمات الأولية والعلوم الضرورية في المنطق والحساب والهندسة التي اتفق على صحتها المتكلمون. فألا يعني هنا العقل الظاهر؟

- القسم الثالث: العقل هو "علوم تستفاد من التجارب من يجاري الأحوال"[5]] فالعاقل هو من حنكته التجارب وهذبه الترحال في المسالك واعتبر من الانتقال من مذهب إلى آخر.ألا يقصد هنا العقل التجريبي؟

- القسم الرابع: العقل هو " أن تنتهي تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها"[6]. إن العاقل هو من يمتلك القوة في الإقدام والإحجام ويحكم جماح رغبته ويسيطر على شهواته وينظر في العواقب. لكن ألا يسمى هذا العقل العملي؟

يشير الغزالي إلى أن العقل الباطن والعقل الظاهر يحصلان بالطبع والعقل التجريبي والعملي بالاكتساب ويرى أن العقل الباطن هو الأس والمنبع وأن العقل الظاهر والعقل التجريبي يتفرعان عنه وأن العقل العملي هو المقصد الأسنى الذي نصل إليه.

" فالأول هو الأس والسنخ والمنبع والثاني هو الفرع الأقرب إليه والثالث فرع الأول والثاني، إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب، والرابع هو الثمرة الأخيرة وهي الغاية القصوى. فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب"[7].

---

[1] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.119,
[2] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.119,
[3] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.119,
[4] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.120.
[5] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.120.
[6] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.120.
[7] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.120 .

إن تفاوت الناس في العقل يشمل الأقسام الأولى والثالثة والرابعة ولا يشمل القسم الثاني الخاص بالعلم الضروري بجواز الجوازات واستحالة الاستحالات ويرجع إلى تفاوت الفطر والأفهام واختلاف جواهر الناس وتباين النفوس في غريزة العقل والتباعد ين العلم والمعلوم. " وكيف ينكر تفاوت الغريزة ولولاه لما اختلف الناس في فهم العلوم، ولما انقسموا إلى بليد لا يفهم بالتفهيم إلا بعد تعب طويل من المعلم، والى ذكي يفهم بأدنى رمز وإشارة والى كامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور من دون تعليم."[1]

أضف إلى ذلك "انقسام الناس إلى من ينتبه من نفسه ويفهم والى من لا يفهم إلا بتنبيه وتعليم والى من لا ينفعه التعليم أيضا ولا التنبيه."[2] وكأن الغزالي يصنف الناس إلى ثلاثة أصناف أحدهم يفهم بالأمور التخييلية والشعرية وهم العامة والنوع الثاني يفهم بالأمور الجدلية والخطابية وهم النظار من الخاصة والبقية يفهمون بالأمور العقلية ويصلون إلى عين اليقين وهم الأقطاب والحكماء من خاصة الخاصة.

السبب الآخر الذي يؤدي إلى التفاوت في العقل هو أن صناعة الكلام هي التي وضعت حد العقل والمعقول موضع مجادلة وتناول الألسن بالنقاش والتناظر ما كان محل تقدير واتفاق وبروز الخلاف والارتياب.

كما أن من يطلب الحقائق من الألفاظ عوض طلبها من المعاني يسقط في التخبط والغفلة عن نور البصيرة الباطنة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله. من هذا المنطلق يميز الغزالي بين تفاوت في الغريزة وتفاوت في الممارسة ويعترف بأن العقل عند الإنسان ينمو ويتطور مثلما ينمو الجسم ويتطور: "فإنه مثل نور يشرق على النفس ويطلع صبحه ومبادئ إشراقه عند سن التمييز ثم لا يزال ينمو ويزداد نموا خفي التدريج إلى أن يتكامل بقرب الأربعين."[3]

على هذا النحو قال صلى الله عليه وسلم: "أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم واعلموا أن العاقل من أطاع الله"[4]. فالعقل عند الغزالي هو أول ما خلق الله في الإنسان ويرمز إلى البصيرة الباطنة والرؤية الثاقبة والنظر السديد والرأي الصالح.

من جهة أخرى يحدد الغزالي الصفات المشروطة في من تختار صحبته ويرى أنها خمس خصال وهي حسن الخلق وعدم الفسوق وعدم الابتداع وعدم الحرص على الدنيا وأن يكون الصديق عاقلا.

"وأما العقل فهو رأس المال وهو الأصل. فلا خير في صحبة الأحمق، فإلى الوحشة والقطيعة ترجع عاقبتها وان طالت."[1] " ونعني العاقل الذي يفهم الأمور على ماهي عليه إما بنفسه وإما إذا فُهم"[2].

---

[1] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.123.
[2] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.123.
[3] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.123.
[4] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.117.

لكن ألا "نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان"[3]؟ وهل العقل هو بصيرة الباطن أم بصيرة الظاهر؟ وألا يصلح العقل عند ابن خلدون لمعرفة درجات الوحي واكتساب العلوم والمعارف اليقينية؟ وألا يساعد على الارتقاء في الموجودات نحو درجة الوجود الأعظم والمطلق؟

2- أصناف العلوم العقلية والحكمة عند ابن خلدون:

"إن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه. "[4]

من المعلوم أن العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها وهو كذلك معيار سليم للأشياء وتسند إليه براهين وأقيسة ثابتة ولا تقبل الخطأ وقد ارتبط العق ل بقوة الفكر وجودة الروية وملكة الإدراك ومثل جوهر الإنسان. ومن نافل القول أن ابن خلدون تعلم علوم العقل في رحلته المعرفية وولع بها وبرع في تعليمها، إذ يذكر المؤرخون:"ثم خرج تلمان هاربا إلى المغرب...ولزم العالم الشهير أبي العباس بن البناء الشهير الذكر فحصل سائر العلوم العقلية وورث مقامه فيها وأرفع...ثم اختصه السلطان أبو الحسن ونظمه في جملة مجلسه وهو في خلال ذلك يعلم العلوم العقلية ويبثها بين أهل المغرب حتى حذق فيها الكثير. "[5]

إن القرار المنهجي الحاسم الذي اتخذه ابن خلدون منذ مقدمة الكتاب الأول هو نقد الخبر عن الاجتماع البشري وتمحيص الرواية عن حقيقة التاريخ الإنساني بمعرفة طبائع العمران عن طريق العقل باعتباره قانون نميز به الحق من الباطل وليس بالتعديل والتجريح والثقة بالناقلين وتوهم الصدق وإنما باعتبار المطابقة وبلوغ المقاصد واستيعاب الأسباب وتطبيق الأحوال على الوقائع واعتبار الأخبار الممكنة فقط وسبرها بمعيار الحكمة وتحكيم النظر والبصيرة وغربلة الأخبار المستحلية وعدم الذهول عن تبدل الأحوال وإمساك النفس عن الانتحال والابتعاد عن قياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب.

لقد ترتب عن ذلك تأسيس ابن خلدون لعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني على قاعدة البرهان العقلي مع العلم بقواعد السياسة والاختلاف في السير والأخلاق والعوائد. وتظهر هذه العقلانية التاريخية في قوله" وأما الأخبار عن الواقعات فلابد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار في ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه...وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز

---

[1] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص ص.213.
[2] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص. 214.
[3] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، ص.124.
[4] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص.38.
[5] محمد بن تاويت الطنجي، **رحلة ابن خلدون**، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.ص.41.

الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه."[1] لقد طرح ابن خلدون من جهة ثانية مجمل نظريته في العقل ومراتبه وأصنافه ووظائفه وحدوده في الفصل 33 من الفصل الخامس من الكتاب الأول والمعنون: "في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلا وخصوصا الكتابة والحساب" ونجد فيه التعريف التالي: " النفس الناطقة للإنسان إنما توجد بالقوة وان خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولا ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكا بالفعل وعقلا محضا فتكون ذاتا روحانية ويستكمل حينئذ وجودها"[2]. إن العلوم عند ابن خلدون كثيرة وتنقسم إلى علوم وضعية و وعلوم عقلية والحكماء عند الأمم متعددون وكل حقيقة أو مفهوم علم من العلوم هو العناية بالثمرات وثمرة العلوم هي إدراك المعقولات وتحقيق الذات الإنسانية تحقيقا كاملا ولذلك "وجب أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفدها عقلا فريدا".[3]

والحق أن ابن خلدون لا يعرف العقل بشكل منعزل ومعطوف على طبيعة الإنسان فقط بل يصله بالعالم الخارجي وبمعرفة الأشياء ويحدد بمفاعيله ونتائجه وتشابك علاقاته مع أحوال العمران وعناصر الكون. زد على ذلك يقسم ابن خلدون ملكة التعقل إلى بعدين هما العقل النظري والعقل العملي. إن العقل النظري هو جملة البديهيات والعلوم الضرورية والعقل المجرد هو الذي يتعرف على نظام الأشياء وغايته تحقيق ذاته بعقل نفسه ومعرفة الأشياء كما هي وتحصيل معنى الإنسانية في الإنسان. ويستدل عليه ب" ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات وهو معنى النظر العقلي الذي يكسب العلوم المجهولة فيكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل ويحصل به قوة فطنة وكيس"[4]. أما العقل العملي فينقسم إلى عقل تمييزي بين الخير والشر وبين الجيد والرديء في المألوف والعادات ومهمته هي تنظيم الأعمال الإنسانية وعقل تجريبي يكتسبه الإنسان ببذل الجهد في الصنائع والمثابرة والحنكة والتدبير ومهمته إعادة تنظيم الأعمال الإنسانية وتحقيق الغايات النبيلة. إن" الصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلا."[5] من المعلوم أن ابن خلدون يقسم العلوم التي يتداولها الناس تحصيلا وتعليما إلى صنفين طبيعي عقلي ونقلي وضعي وإذا كانت العلوم النقلية الوضعية لا مجال للعقل فيها إلا في إلحاق الفروع بالأصول وتستند إلى الخبر عن الواضع الشرعي فان العلوم الحكمية الفلسفية "يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها."[6] من جهة أخرى يقر ابن خلدون بكونية علوم الفلسفة والحكمة ونفي

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص.40.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص. 367.
[3] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص.367.
[4] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص.367.
[5] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص.367.

[6] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص.372.

الخصوصية عنها وعدم تأثرها بتغير اللغات واختلاف الأديان وتعدد الثقافات وتنوع المجتمعات وذلك لاحتوائها على مبادئ كونية ومناهج يقينية وحقائق أبدية والتصاقها بالإنسان من جهة تكوينه الطبيعي وملكاته ومنذ كان له تاريخ وعمران. "وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة بل بوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة."[1] وتشتمل على المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي والرياضيات التي تنقسم إلى علم الهندسة وعلم العدد وعلم الموسيقى وعلم الفلك. وكل علم له فروع إذ يفرع الطب عن الطبيعيات. وواضح هنا أن ابن خلدون في إحصاء العلوم يقوم بتصنيفها على أساس شرف الموضوع ورتبته في الوجود وتبدأ من الأقرب إلى النفس إلى الأبعد عنها. "هذه أصول العلوم الفلسفية وهي سبعة: المنطق وهو المقدم منها، وبعده التعاليم، فالأرتماطيقي أولا، ثم الهندسة، ثم الهيئة، ثم الموسيقى ، ثم الطبيعيات، ثم الإلهايات."[2] وينبغي أن لا ننسى من الصنائع التي تختص بها الملة الإسلامية دون غيرها وتستعمل النظر العقلي بطرق متفاوتة وأبرزها علم التفسير وعلم القراءات وعلوم الحديث وأصول الفقه والفقه وعلم الكلام وعلوم اللغة. وإذا كان علم الكلام "يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية"[3] فإن الفقه انقسم إلى طريقة أهل الرأي والقياس عند أبي حنيفة النعمان على سبيل المثال التي تستعمل العقل وطريقة أهل الحديث التي تكتفي بالمأثور وتستعمل النقل عند أحمد ابن حنبل كنموذج ولكن في علم أصول الفقه كما يظهر عند الشافعي أو جعفر الصادق يتعلق الأمر بالجدل العقلي في الخلافيات وتجويد طرق الاستدلال والقياسات. من هذا المنطلق "تطلب غريزة العقل أيضا مقتضى طبعها وهو المعرفة والعلم فتُحرك الفكر إلى تحصيله وتشتاق إلى الكمال الأعلى بمعرفة خالقها"[4]. غير أن ابن خلدون يلاحظ أن العجم أميل إلى الاهتمام بالعلوم العقلية والحكمة الفلسفية من العرب: "وأما العلوم العقلية أيضا فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة فاختصت بالعجم وتركتها العرب وانصرفوا عن انتحالها فلم يحملها إلا المعربون من العجم ."[1] فهل هذا يعني أن العرب أميل إلى العلوم النقلية الوضعية كثر منه إلى العلوم العقلية الطبيعية أم لانشغالهم بالملك والسياسة؟ ولماذا تواصل نفور العرب من علم الحكمة والفلسفة إلى الآن وإقبال المستشرقين عليها؟ وماهي أوجه التقارب

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص.408.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص.408.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص.392.

[4] عبد الرحمان ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق أبي يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، تونس، طبعة1991. ص.178 .

والتباعد عند المقارنة بين منزلة العقل عند الغزالي وابن خلدون؟ وهل ثمة اتصال أم انفصال بين الرجلين؟ وماذا حدث للعقل التأويلي في الثقافة العربية؟

خاتمة:

" إن المعتزلة لا ينكرون أن الله هو الشارع للأحكام والموجب لها والعقل عندهم طريق إلى العلم بالحكم الشرعي"[2]

إن قيمة العمل الذي قام به كل من الغزالي وابن خلدون هو استحسان العقل والتعويل عليه في مهام غير معهودة بعد تفقد ملكاته ونقده ونقله من دائرة المنطق والرياضيات والميتافيزيقا إلى دوائر جديدة مثل التصوف والدين عند الغزالي والمجتمع والتاريخ والسياسة والاقتصاد عند ابن خلدون وكان هاجسهما الأول هو محاولة عقلنة اللامعقول وفهم المجهول وتقصي الظواهر العصية والأسرار الخفية.إن نقطة التلاقي بين الغزالي وابن خلدون ليس الأشعرية والتصوف وإنما إيمانهما بأن العقل هو القاسم المشترك بين جميع الناس ومبدأ التكامل الإنساني وأساس التكليف وتحمل المسؤولية والمحاسبة على الأفعال ومصدر من مصادر التشريع إلى جانب الشرع وقادر بنفسه على إدراك معاني الأشياء وحقائق الموجودات ويمكن استخدامه في إدراك الأحكام الشرعية واستنباط معايير الفعل وتلازم حكم العقل وحكم الشرع إذ " كل ما حكم به العقل حكم به الشرع...والعقل رسول في الباطن والشرع عقل في الظاهر". "اعلم أن الله سبحانه خلق هذا الإنسان مركبا من جثمان ظاهر وهيكل محسوس وهو الجسد ومن لطيفة ربانية أودعه إياها وأركبها مطية بدنه...وهي التي يعبر عنها في الشرع تارة بالروح وتارة بالقلب وتارة بالعقل وتارة بالنفس وان كانت هذه الألفاظ مشتركة بينها وبين مدلولات أخرى. وان أردت مزيد من الشرح لهذا فعليك بكتاب الغزالي"[3] (ويقصد كتاب إحياء علوم الدين). لقد اتفق المسلمون على قابلية العقل لإدراك ذاته ومعرفة العالم المحيط عليه وأجازوا النظر العقلي في كل ما ورد في القرآن والحديث وفي أمور الدنيا ومقتضيات الدين لكون العقل هو الدال على الأصل المنتج للحكم الشرعي وكما رأي الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد: إن العقل مع الشرع هو نور على نور. لكن الصلة بين حجة الإسلام ومؤرخ العرب لا تقف عند رسمهما حدود للعقل وجعل المغيبات موضوع إيمان وبحثهما عن حكمة عربية أصيلة يتم استلهامها من التفقه في القرآن والشعر العربي ولغة الضاد وإنما تتعدى ذلك إلى حالة من الانفصال والتجاوز من طرف الثاني للأول عندما انتصر للعقل التجريبي على حساب العقل النظر وجعل

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص.458.

[2] بدر الدين الزركشي ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

[3] عبد الرحمان ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، ص.184.

البرهان العقلي القاعدة الصلبة التي أقام عليها علم العمران البشري. ربما خير ما كُتِبَ في العقل هو نص الماوردي في الباب الأول "فضل العقل وذم الهوي" من كتاب "أدب الدنيا والدين" الذي جاء فيه:" اعلم أن لكل فضيلة أسا ولكل أدب ينبوعا وأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل الذي جعله الله تعالى للدين أصلا وللدنيا عمادا، فأوجب الدين بكماله وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألف به بين خلقه مع اختلاف هممهم ومآربهم، وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبدهم به قسمين: قسما وجب بالعقل فوكده الشرع وقسما جاز في العقل فأوجبه الشرع فكان العقل لهما عمادا."[1] إن العقل دعامة المرء وصديقه الوفي وسبب نجاته ومصدر مروءته وحسن خلقه يعصمه من الزلل ويقيه من الرذيلة ويبعد اليأس ويجلب الأمل ويطرد عنه الشقاء ويساعده على تحصيل السعادة والطمأنينة. إذا سرنا بالعقل من الغزالي إلى ابن خلدون فأن ما يسقط من الحساب وما لم يعد له وجود هو نظرية الفيض الإشراقية ومصطلحات من قبيل العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال وان المفاهيم الجديدة هي العقل النظري والعقل التمييزي والعقل التجريبي والتأويل الباطني والرمزي وما يحضر هو التفسير بالطبائع والوقوف عند الأسباب والقوانين التي تحدث التغيرات. لكن هل العقل هو "الاستعداد المحض لإدراك المعقولات وهي قوة محضة خالية من الفعل"[2] أم أنه"جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة"[3]؟ وهل بقي يدل على"جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل واحد بقوله أنا"[4] ؟ وهل اقتدر العقل العربي بالفعل على منع الناس من "العدول عن سواء السبيل"[5] كما نظر إلى ذلك حكماء حضارة الضاد؟

الفصل الثاني العاشر:

هل يجوز التفكير هرمينوطيقيا مع ابن خلدون؟

[1] أبو الحسن الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ، تحقيق إبراهيم الأبياري. دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة، 1991.

[2] الشريف أبي الحسن الجرجاني، **التعريفات**، ص.154.

[3] الشريف أبي الحسن الجرجاني، **التعريفات**، ص.155.

[4] الشريف أبي الحسن الجرجاني، **التعريفات**، ص.154.

[5] الشريف أبي الحسن الجرجاني، **التعريفات**، ص.155.

"إن علم التعبير علم بقوانين كلية يبني عليها المعبر عبارة ما يقص عليه وتأويله"[1]

استهلال:

تأخرت الكتابة عن ابن خلدون نسبيا بالمقارنة مع غيره من الحكماء العرب على الرغم من أهمية المنعرج الذي أحدثه في تاريخية الفكر العربي الإسلامي وقوة الكشف العلمي لسنن الظواهر العمرانية ودقة الإشكاليات التي طرحها بالنسبة إلى حضارة اقرأ وخطورة القرارات النظرية والعملية التي اتخذها بشأن تدبير الاجتماع البشري واستراتيجية الإصلاحات التي اقترحها بالنسبة إلى الثقافة الإنسانية جمعاء.

كما استقرت الخيارات المعرفية عند جملة من المنطلقات المعاصرة والمرجعيات التحديثية بالرغم من النزعة الخلدونية البادية للعيان عند كل كاتب يشتغل على هموم الأمة سواء على مستوى شكل اللغة المستعملة أو ضمن الروح الفكرية التي يؤطر بها مباحثه ويرصع من خلالها مقالاته . ولعل سبب هذا التأخير هو كثرة الضجيج حول هذه الشخصية الفريدة وتزايد النصوص المدحية الافتخارية لكاتب المقدمة مما جعله يكون ملهم لمرجعيات متنافرة مثل تنافر المادية التطورية مع الدينية الروحانية. والداعي الثاني هو الرغبة في التخلص من الهالة السحرية التي يمارسها تمثال ابن خلدون على المخيلة الإبداعية لكل عقل باحث عن وجهة نظر فريدة من نوعها وذلك بوصفه ما لا يمكن تجاوزه تصديقا للحديث الشريف:" لا نبي بعدي" وتفعيلا لمنهجية النقد الهرمينوطيقي التي نروم استعمالها هاهنا. فهل يجوز التفكير هرمينوطيقيا مع ابن خلدون؟ أو بعبارة أخرى ما السبيل إلى استخلاص تجربة هرمينوطيقية بالانطلاق من مقدمة كتاب العبر؟

إن التسلح بروح المغامرة وببعض من الحذر الفلسفي والتزود بالتدبير التعقلي قد ييسر علينا إمكانية الشروع في القيام بقراءة هرمينوطيقية نقدية لمقدمة ابن خلدون تحفر بين تضاريسها وتنقب في طياتها وتتجول في أروقة عمارتها وتستعيد اللغة التي كتبت بها والمقولات التي عبرت عن قدرته التأليفية المدهشة وتقف عند مواطن الضعف والقوة وحركات الصعود والهبوط في الأسلوب الخلدوني.

هذا المشروع على ضخامته ووعوده الكبيرة بالمقارنة مع أفق انتظار الجماعة العلمية يظل مستعصيا ما لم ينطلق من العمل الهرمينوطيقي الذي قام به ابن خلدون بنفسه في المقدمة على الرغم من ضموره وقلته. فكيف عرف علامة العرب في الهزيع الأخير من الحضارة في دورتها الأولى الهرمينوطيقا؟ وهل نجد أثر لمنهج في التفسير لديه؟ ما سر إغفاله لمصطلح التأويل؟ وماذا يقصد علم تعبير الرؤيا؟ ولماذا اختار تقريظ ملكة الخيال بالمقارنة مع ذمه الحواس ونقده للعقل؟ والى مدى لعبت اللغة دورا كاشفا للحقائق والمعاني؟ وكيف فسر ظاهرة النبوة؟ وهل كان مصطلح التأنّس على الضد من مصطلح التوحش؟

لكن الإشكال الأول هو: لماذا وضع ابن خلدون علم التفسير ضمن علوم قراءات القران ؟ وهل هو يدرج ضمن العلوم الحكمية الفلسفية أم ضمن العلوم النقلية الوضعية؟ والإشكال الثاني هو: ماهو السبب الذي

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة.** مصدر مذكور،ص.407.

دفع ابن خلدون إلى وضع علم التعبير بعد علوم التصوف وقبل التطرق إلى العلوم العقلية؟ هل المقصود أنه علم بياني يستثمر مخزون اللغة من رمزية ومجاز أم أنه طريقة عملية ورياضة روحية تستثمر القلب والخيال؟ فهل يترتب عن ذلك أنه من العلوم الشرعية التي تختص بها الملة الإسلامية أم أنه من العلوم الكونية منقول عن الأمم الغابرة وأضافه له حكماء العرب بعض البدع؟ كيف عمل واضع علم العمران البشري على تفسير ظاهرة النبوة دون لغو أو تعصب؟

إن ماهو في ميزان الفكر ليس التقول على ابن خلدون غير ما أراد هو أن يقوله ولا ممارسة العنف التأويلي على مدونته وإنما استنطاق نصوصه ورفع الالتباس عن التناقضات التي تهز المتن الخلدوني من الداخل وتمنعه من التأثير في الواقع وتمنع من تحوله إلى أحد مصادر الثورة الإبستيمولوجية المنشودة.

1- **علم التفسير بين الرسم والقراءة:**

"لابد من النظر بالكتاب ببيان ألفاظه أولا وهذا هو علم التفسير"[1]

يدرج ابن خلدون علم التفسير ضمن العلوم النقلية الوضعية التي تقوم بالإخبار عن الواضع الشرعي ويبقي على حاجة إلى العقل من جهة الإلحاق بوجه قياسي. ويضعه من حيث الترتيب ضمن الشرعيات إلى جانب علم القراءات وعلوم الحديث وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم الكلام. ويعترف أنه من بين العلوم المختصة بالملة الإسلامية وأن العرب امتلكوا ناصيته وأتقنوا صناعته غاية الإتقان. في السياق يصرح ما يلي:"إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق. وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه أوضاع يستفاد منها التعليم"[2].

ما يهمنا هنا أن علم التفسير إذا ما نظرنا إليه بعيون هرمينوطيقية معاصرة يضم علم القراءات التي تزيد عن السبعة وترتبط بالرواية والأداء وتتراوح بين المد والتسهيل وتشترط حسن السمع والإصغاء ولكن قيمتها لا تضاهي قيمة النقل والكتابة والتدوين. بين إذن أن ابن خلدون ينتصر إلى الكتابة على القراءة والى النص المرقون على الخطاب الشفوي ويظهر ذلك في مماهاته بين القرآن والمصحف بقوله:"القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف وهو متواتر بين الأمة."[3] علاوة على إدماجه فن الرسم أو الخط إلى الفضاء الهرمينوطيقي في الاعتناء بأشكال الحروف وأحوال الألفاظ وانثيال الجمل بقوله:"ربما أضيف إلى فن القراءات فن الرسم أيضا وهي أوضاع حروف القرآن في المصحف ورسومه الخطية لأن فيه حروفا كثيرة وقع رسمها على غير المعروف من قياس الخط"[4].

اللافت للنظر أن ابن خلدون مارس النقد الهرمينوطيقي عند إشارته إلى جملة من المسائل الإشكالية:

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة.** ص.373.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة** ،ص.373.
[3] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة** ،ص.374.
[4] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة** ،ص.374.

- الأولى هي المقارنة بين القراءة والكتابة في قوة الحفظ والنقل والوفاء للكلام الإلهي وأيهما يسهل إمكانية القدح في تواتر القرآن.
- الثانية هي مسألة تعدد القراءات وتأثير ذلك على الفهم والتأويل والإمساك بالمعنى الأصلي أو فرضية التشريع لتعدد المعاني بالنسبة للآية المنجمة الواحدة.
- الثالثة هي مسألة مخالفة أوضاع الخط في القرآن لقوانين لغة الضاد ورسم جملة من الحروف على غير المعروف من قياس الخط وكثرة الخلاف في الرسم وهو ما استوجب البحث عن التعليل والإقناع لتفادي مخالفة الرسم المصحفي لأوضاع الخط وقانونه.

يعلمنا ابن خلدون بأن الناس تفهموا الوحي عن طريق قواعد وتراكيب اللغة التي دون بها وهي لغة الضاد وأنهم ركزوا على معاني المفردات وعلاقات الفروض بالوقائع وميزوا بين المجمل والخاص والمطلق والمقيد وتوقفوا عند مقتضى الحال وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ واستخدموا المعارف المتوارثة وطبقات الشعر وعلوم اللسان وموضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب في تفسير القرآن. و" وصار التفسير على صنفين: تفسير نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي...والصنف الآخر من التفسير وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب..."[1]

ما ينبغي التوقف عنده في هذا المستوى أن ابن خلدون يمارس النقد الهرمينوطيقي مجددا من خلال القرارات التالية:

- القول بأن العرب لم يكونوا حضارة علم وأهل كتاب قبل نزول القرآن وغلب البداوة والأمية عليهم وماهو هام هنا تفاديه مصطلح الجاهلية وقوله بالتوحش.
- الاعتراف بأنهم كلما طلبوا العلوم ورغبوا في المعرفة إلا وعادوا إلى الأمم التي سبقتهم في ذلك وخاصة أهل الكتاب.
- الانتباه إلى أن تفاسير الوحي قد امتلأت بالمنقولات المتأتية من تفاسير التوراة والإنجيل وذلك بتصريحه الخطير:"تساهل المفسرون في مثل ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات."[2]
- إرجاع النوع الثاني من التفسير إلى النوع الأول وإزالة التفريق بينهما بقوله:"هذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة."[3]

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة** ، ص.ص.376-375.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة** ،ص.376.
[3] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة** ،ص.376.

- وقوع التفسير بالعقل في بعض الانحراف والغرابة وإعطاء الأولوية لعقائد المذاهب الفاسدة على حقائق النصوص ومعان الآيات .

من هذا المنطلق دعا ابن خلدون إلى التحقيق والتمحيص في التفاسير والقيام بالتحري والتثبت من أجل تخليص الجيد من الرديء والصحيح من الخاطئ وقام بتحذير الجمهور من الأخذ عن مفسري العقل والاكتفاء بما يعرضه مفسري النقل.

يناقش ابن خلدون ظاهرة الإعجاز عند الأنبياء ووقوع الخوارق والتصديق بها من طرف عامة الناس ويستند إلى آراء المتكلمين المعتزلة والفلاسفة العرب ، فإذا كان المتكلمون يرون أن المعجزة واقعة بقدرة الله لا بفعل النبي وليس للنبي فيها إلا التحدي بها والاستدلال قبل وقوعها على صدقه في مدعاه، فإن الحكماء يفسرون الخارق على أنه من فعل النبي ولو كان في غير محل القدرة وذلك لامكانية وقوع الحوادث بعضها من بعض وبناء على مبدأ الايجاب الذاتي.

بعد ذلك ينقل ابن خلدون العمل الهرمينوطيقي من دائرة الوحي القرآني إلى دائرة جديدة هي الأحاديث النبوية واستعمله كقانون للتمييز بين الأحاديث الصحيحة والحسنة والأخرى الموضوعة والضعيفة والمنقطعة والشاذة والمرسلة والمعضلة والغريبة وذلك بالنظر في الناسخ والمنسوخ وفي الأسانيد.وفي أمر الناسخ والمنسوخ نجده يصرح:"إذا تعارض الخبران بالنفي والإثبات وتعذر الجمع بينهما ببعض التأويل وعلم تقدم احدهما تعين أن المتأخر ناسخ."[1]

إن الحاجة إلى التأويل تأتي لتخطي التناقض بين النوعين من الأحاديث وبين النص والواقع والمتن والعقل، لكن كيف تمكن ابن خلدون من تفسير ظاهرة النبوة؟ وماذا يقصد بعلم تعبير الرؤيا؟

2- **علم التعبير بين الرؤيا والنبوة:**

"وأما معنى التعبير فاعلم أن الروح العقلي إذا أدرك مدركه وألقاه إلى الخيال فصوره فإنما يصوره في الصور المناسبة لذلك المعنى بعض الشيء."[2]

يضع ابن خلدون علم التعبير بين علوم التصوف وعلوم الحكمة وبين المنهج النقلي البياني والمنهج العقلي البرهاني وربما المغزى من ذلك هو المنزلة التي تحتلها الآلة التي يستخدمها في الكلام عن الكشف والحقيقة وهي الخيال الذي يأتي بين القلب والعقل. ويرى ابن الزيتونة البار أن الخيال "ينتزع من الصور المحسوسة صورا خيالية ثم يدفعها إلى الحافظة تحفظها له إلى وقت الحاجة إليها عند النظر والاستدلال"، كما اعتبره الواسطة بين المحسوس والمعقول بقوله:"تجرد النفس منها صورا أخرى نفسانية عقلية، فيترقى التجريد من المحسوس إلى المعقول والخيال واسطة بينهما."[3]

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة** ،ص.377.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.406.
[3] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.406.

يعتبر ابن خلدون الرؤيا والتعبير لها من العلوم الشرعية المستحدثة في الملة التي وقع جلبها من الأمم الغابرة وتوارثها جيل بعد جيل ويبرهن على ذلك بقوله:"الرؤيا موجودة في صنف البشر على الإطلاق ولابد من تعبيرها". ولكنه يميز بين الرؤيا الصالحة التي ينظر إليها كنوع من البشرى وفي مرتبة الوحي والرؤيا الكاذبة التي ينظر إليها كأوهام وأباطيل وفي ذلك يصرح:" إنها كلها صور في الخيال حالة النوم ولكن إذا كانت تلك الصور متنزلة من الروح العقلي المدرك فهو الرؤيا، وان كانت مأخوذة من الصور التي في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها منذ اليقظة فهي أضغاث أحلام."[1]

كما يفرق واضع علم العمران البشري بين ثلاثة مواضيع: الموضوع الأول هو المرئي والذي يتميز بالجلاء والوضوح وتكشف عنه الرؤيا الصريحة أما الموضوع الثاني فهو الموضوع الغيبي الذي يرتبط بالمستقبل وهو يحتاج إلى التأويل، أما الموضوع الثالث فهو غامض وغريب ويتعلق بالحلم والخيال،إذ يقول حول هذا الموضوع:"الرؤيا التي من الله هي الصريحة التي لا تفتقر إلى تأويل، والتي من الملك هي الرؤيا الصادقة تفتقر إلى التعبير، والرؤيا التي من الشيطان هي الأضغاث."[2]

لكن ما الفرق بين الموضوع الذي يفتقر إلى التأويل والموضوع الآخر الذي يفتقر إلى التعبير؟ وهل يوجد موضوع يصنعه الخيال ولا يفتقر إلى التأويل ولا إلى التعبير ويكون مجرد أضغاث أحلام؟ ألا يمكن أن نخضع الأحلام نفسها إلى منهج في التفسير كما بين ابن سيرين؟

يقوم علم التعبير على قوانين كلية هي بمثابة قوالب لغوية معتادة تتضمن التمثيل والتشابه والمناسبة وتوفر القرائن بين التصورات والدلائل ويستدل بقول ابن سيرين:" أصدق الناس رؤيا أصدقهم حديثا وأن العابر لا يضع يده من الرؤيا إلا على ما تعلقت أمثاله ببشارة أو نذارة أو تنبيه أو منفعة". ويضيف:"الرؤيا الصادقة قسمان: قسم مفسر ظاهر لا يحتاج إلى تعبير ولا تفسير، وقسم مكنى مضمر تودع فيه الحكمة والأنباء في جواهر مرئياته."[3] لكن أي صنف من البشر قادر على إدراك الوحي والرؤيا؟ وهل يتم هذا الإدراك بالفطرة أم بالرياضة؟ وهل قام ابن خلدون بعقلنة ظواهر الكهانة والرؤيا وتفسير حقيقة النبوءة؟

يصف ابن خلدون النبي بأنه واحد من البشر الذين وقع اصطفائهم لمعرفتهم وتفضيلهم بخطابهم وتخصيصهم كوسائل بين الله والعباد ، وتتمثل وظيفة النبي في تحريض الناس على الهداية وتدليلهم على طرق النجاة بتجنيبهم ارتكاب الشر وتقريبهم من فعل الخير، ويتفوق النبي عن البقية بالخوارق والاطلاع على المغيبات وبالصدق والعصمة والعفاف والصدقة وتلقي الوحي وتفهيمه للبشر وتقريبه لمداركه.

في هذا السياق يصرح:"ومن علاماتهم أيضا أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والزكاء ومجانبة المذمومات والرجس أجمع. وهذا هو معنى العصمة وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات والمنافرة

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.406.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.407.

[3] محمد ابن سيرين، **تفسير الأحلام الكبير**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة جديدة منقحة 2004. ص.ص.4-5.

لها و:انها منافية لجبلته."[1] كما يورد ابن خلدون قولا للحكماء العرب عن النبي يقر فيه بالمغايرة بين النبوة والولاية وبأن المعجزة هي مجموع الخارق والتحدي ويصف النفس النبوية على أن لها خواص ذاتية منها صدور هذه الخوارق بقدرته وطاعة العناصر له في التكوين. والنبي مجبول على التصريف في الأكوان مهما توجه إليها واستجمع لها بما جعل الله له من ذلك."[2] لعل الفرق بين معجزة النبي وتحدي الساحر أن النبي مجبول على أفعال الخير مصروف عن أفعال الشر، أما أفعال الساحر على الضد من ذلك كلها شر وفي مقاصد الشر. كما أن خوارق النبي كثيرة تتفوق على خوارق الولي القليلة وتقع في الغالب مغايرة للوحي الذي يثبت النبي صدقه بالمعجزة. في السياق نفسه يلخص الجرجاني فلسفة الإعجاز القرآني في موقف التحدي بتساؤله:"أيجوز أن يكون تعالى قد أمر نبيه صلعم بأن يتحدى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي اذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله؟ ولابد من "لا" لأنهم إن قالوا: يجوز، أبطلوا التحدي من حيث أن التحدي كما لا يخفى مطالبة بأن يأتوا بكلام على وصف...ثم إن هذا الوصف ينبغي أن يكون وصفا قد تجدد بالقرآن وأمرا لم يوجد في غيره ولم يعرف قبل نزوله."[3]

ولذلك يصرح ابن خلدون:" اعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد صلعم"[4]. ويضيف أيضا:"وأما الذي للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملكية المحضة التي هي أعلى الروحانيات ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكررا في حالة الوحي."[5] كما يميز ابن خلدون بين الكهانة والرؤيا حسب التقسيم الثلاثي الذي قام به للنفس البشرية، حيث رأى أن هناك صنف من النفوس عاجز عن الوصول إلى الحقيقة الوجودية فينغمس في المدارك الحسية والخيالية ويركب المعاني عن طريق الحافظة والواهمة، أما الصنف الثاني فهو متوجه في حركته الفكرية نحو العقل الروحاني فيتسع نطاق إدراكه ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية ويصل مرتبة العلماء والأولياء.في حين أن الصنف الثالث هو مفطور على الانسلاخ الجسمي والروحي حتى يصير ملكا بالفعل ويحصل له شهود الملأ الأعلى ويسمع الخطاب الإلهي وهذه رتبة الأنبياء.

تظهر الكهانة من هذا الاستعداد الموجود في النفس البشرية للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية وذلك بالاكتساب والاستعانة ببعض المدارك والتصورات والأفعال سواء الكلام أو الحركة ولكنه انسلاخ وهمي واتصال منقوص وفي ذلك يقول ابن خلدون:"ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان".[6] ويرى أن حالة السجع التي تدل خفة المعنى وابتعاده عن المرئيات

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.93.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.95.
[3] عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي،دار الجيل،بيروت، الطبعة الأولى2004،ص.252.
[4] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.95.
[5] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.102.
[6] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، ص100.

والمسموعات وقربه من الاتصال والإدراك بالمغيبات. ان هذه الكهانة كانت موجودة زمن النبوة وانقطعت بعد ختمها. من ناحية ثانية يفسر ابن خلدون الرؤيا بأنها وقوع لمحة في النفس بعد أن أصبحت ذاتا روحانية بالقوة مستكملة بالبدن ومداركه سواء بالظاهر أو بالباطن وحول هذا الموضوع نراه يقول:"وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات."[1]

يبحث ابن خلدون بعد ذلك حال الرؤيا في اليقظة واختلاف حالها في النوم ويميز بين الحالومية والرؤيا الصالحة وينتقل إلى تقصي الأشخاص الذين يخبرون بالكائنات قبل وقوعها ويدركون الغيب من الناظرين في الأجسام الشفافة ومن أهل الطرق بالحصى والنوى والناظرين في المرآة ومن العرافين الذين يشغلون الحس بالبخور ومن المنجمين الذين يضعون قوانين لاستخراج الغيب بالدلالات وقراءة الكف وخط الرمل.

يتفهم ابن خلدون ظاهرة الوحي بتأكيده أن التنزيل يتم على مراحل ثلاثة ويتميز بالغيبة والشدة والرهبة، المرحلة الأولى من الله إلى الملك والثانية من الملك إلى النبي والثالثة من النبي إلى الصحابة، ويصف هذه التجربة كما يلي:"إنما هي في الحقيقة استغراق في لقاء الملك الروحاني بإدراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر بالكلية، ثم يتنزل إلى المدارك البشرية إما بسماع دوي من الكلام فيتفهمه أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما جاء به من عند الله ثم تنجلي عنه تلك الحال وقد وعى ما ألقي إليه."[2]

يحدد ابن خلدون الوحي القرآني في كتاب المقدمة في جملة من المواضع نذكر منها ما يلي:

- "القرآن هو بنفسه الوحي المدعى وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه."[3]
- "القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف. وهو متواتر بين الأمة إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله صلعم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها."[4]
- "اعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه. وكان ينزل جملا جملا وآيات آيات لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع. ومنها ماهو في العقائد الإيمانية ومنها ماهو في أحكام الجوارح ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخا له. وكان النبي صلعم يبين المجمل ويميز الناسخ والمنسوخ ويعرفه أصحابه فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولا عنه."[5]

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.102.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.93.
[3] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.96.
[4] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.374.
[5] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.375.

- " وأما القرآن وان كان من المنثور إلا أنه خارج عن الوصفين وليس يسمى مرسلا مطلقا ولا مسجعا بل تفصيل آيات ينتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها. ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها ويثنى من غير التزام حرف يكون سجعا ولا قافية."[1]
- "واعلم أن في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار إليها القرآن...وسبب ذلك أن الوحي كما قررنا مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وتلقي كلام النفس، فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها وانسلاخها عنها من أفقها إلى ذلك الأفق الآخر."[2]

ما نلاحظه أن ابن خلدون يفرق بين الوحي والقرآن والمصحف والتنزيل والكتاب ويتحسس صعوبة الانزياح به من مستوى الكلام الالهي الى مستوى كلام البشر وما ينتظره من تلقي عند تعدد القراءات تبعا لتعدد اللهجات وما سيحصل لمعجزه عند التدوين والكتابة ومغادرة طور المفارقة والمكوث بطور المحايثة. لكن الإشكال الذي يطرح هنا هو طبيعة التقاطع بين الشرع والعقل ويمكن صياغته على النحو التالي: هل أن الشرع حد من حدود العقل أم التأويل هو الذي يعمل على إزالة التناقض وتوطيد الاتفاق بين الشرع والعقل؟ وهل تتمثل وظيفة التأويل في تحويل المعنى الحقيقي لتعبير ما إلى معناه المجازي؟

خاتمة:

"انظر كيف أخذ من العصمة والدعاء إلى الدين والعبادة دليلا على صحة نبوته ولم يحتج إلى معجزة فدل على أن ذلك من علامات النبوة."[3]

صفوة القول انه من المشروع لنا ممارسة فن الفهم والتأويل للمتن الخلدوني وبالخصوص للمقدمة وذلك لكون الهرمينوطيقا هي فلسفة كونية تشتغل على النصوص وكل التراث المكتوب للبشرية علاوة على أن ابن خلدون نفسه اعتنى بمنهج التفسير وأوجد علما جديدا يهتم بالرؤيا والمعجزة والوحي والكهانة سماه علم التعبير، لكن هذا الإقرار يصطدم بمشكلة كبيرة تتمثل في التباسية منزلة العقل في المدونة الخلدونية.

إن العقل عند ابن خلدون هو ميزان صحيح وأحكام يقينية لا كذب فيها وهو ينقسم إلى:

- عقل نظري الذي يهدف إلى إدراك مفهوم الوجود كماهو بتفصيلاته العامة والخاصة مع أسبابه البعيدة والقريبة وكذلك يرمي إلى تحقيق ذاته بوصفه معنى جوهر الإنسان.
- عقل تمييزي يهدف إلى تحقيق غايات عملية وهي تنظيم الأفعال الإنسانية.
- عقل تجريبي يهدف إلى إعادة تنظيم الأعمال البشرية من أجل جلب الخير وإبعادها عن الشر.

غير أن الشرع ليس مقيد بحدود العقل بينما العقل مقيد بحدود الشرع ، كما أن العقل يسقط في التبرير والتشريع عندما يحاول أن تكون له مهمة سياسية وحضارية ويواجه مجموعة من التحديات المعرفية

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.475.
[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.99.
[3] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.94.

والوجودية والإتيقية بحكم عدم قدرته على بلوغ المطلق في نظرية المعرفة وعجزه عن درك الوجود بإطلاق وتميز ما يسنه من قيم ومعايير بالطابع النسبي والمتغير.

يبرر ابن خلدون ذلك بتحديد وظيفة العقل وتثمين دور النقل بقوله:"من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه فقد تبين لك الحق من ذلك. وإذ تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع."[1] فهل يمكننا النقل من تفسير ماهو خارق للعادة من معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء؟

إن حسن التعامل مع الكهانة والسحر والرؤيا والتنجيم والطلسمات هو تطبيق التأويل وذلك بمعالجة التعابير الظاهرة والتخلي عن معانيها الحرفية والالتجاء إلى معانيها الرمزية من أجل إزالة التناقض الذي يظهر مع العقل والواقع وربطها بعالم الحس والتجربة. من هذا المنطلق ينعت ابن خلدون عمل العرافين والمنجمين بالزعم والادعاء والباطل والظن بقوله:"والوهم أول ما يلقي إليك هذه وأمثالها إنما يجعله من قبيل الغيب الذي لا يمكن معرفته وظهر أن التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها...وليس هذا من المقام الأول بل إنما يرجع لمطابقة الكلام لما في الخارج ولا سبيل إلى معرفة ذلك من هذه الأعمال بل البشر محجوبون عنه وقد استأثر الله بعلمه."[2]

يعلق عبد الرحمان بدوي على هذا الحضور المكثف للجوانب الغيبية والأبعاد الاشراقية في المقدمة وانحسار مساحة المعقول بقوله:"والواقع أن المميز الأكبر بين ابن خلدون وفلاسفة الحضارة والاجتماع والسياسة في العصر الحديث هو غلبة الروح الدينية على اتجاه التفسير والتعليل. وهو أمر مفهوم بطبعه لدى مفكر ينتسب بكل روحه إلى الحضارة الإسلامية والى العصر الوسيط. ومن العسير أن نعثر في تأويلاته وتعليلاته على نزعة عقلية صريحة rationaliste. وأنى لنا أن نظفر بها عند رجل يؤمن بالكهانة والرؤيا والسحر، ويسمح للخوارق بأن تدخل عوامل في توجيه الأحداث التاريخية."[3]

فهل تستطيع الهرمينوطيقا الفلسفية الواعدة أن تنبش النزعة العقلانية الثاوية في عمارة المقدمة الخلدونية الشامخة؟

خاتمة:

" الفلسفة تنزه في فردوس الحقيقة"

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة** ،ص393.

[2] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**،ص.115.

[3] عبد الرحمان بدوي، **ملحق موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1997،ص13. راجع كذلك كتابه:**"مؤلفات ابن خلدون"**.

يتعامل حكماء العرب مع الفلسفة باعتبارها الحكمة العظمى وأم العلوم ويعودن اليها في كل المحن ويعتبرونها الحبيبة الغالية ويحتمون بها في معارك السياسة والسلطة ، فهم لا يقدرون على مفارقتها وهجرانها . بل قدرهم هو أن تعلمها وتعليمها لمريديها والأسترسال في التدريب عليها والتفنن في طرح أسئلتها والابداع في تقديم الأجوبة والحلول .لكن ماذا يصنعون اذا كانت الفلسفة الحقيقية بعيدة المنال واذا كانت هذه حالك الملكة التي تتربع على عرش القلوب وتجلس على الأريكة في قصر المعرفة صعبة المراد؟ كيف ينطق الفيلسوف بلسانها ويهمس باسمها وهي مرتفعة المقام؟ وأي الطرق المؤدية اليها وهي الدرة المكنونة والجوهرة النفيسة؟ وكم من شخص تاه في بحر عشقك دون أن يذوق طعم الحقيقة؟ كيف يسكت الفيلسوف عن قول الحق وهو يرى الحشود تحول الوهم الجماعي الى حقيقة فردية ناقلة اياها من محور السياسة الشمولية والحزب الواحد الى دائرة الفلك الايديولوجي وحراس التاريخ التذكاري وكهنة السوق الجدد؟ ولكن هل يمكن فلسفيا أن يخرج حكماء الضاد من رؤوسهم وتراثهم ويطلون على العالم ويقولون شيئا شاملا وكونيا وصالحا للجميع ويعبرون بعمق عن وضعيتنا الخاصة بشفافية وووضوح؟ كيف تنعطف فلسفة الضاد من الحقيقة التقليدية الى الحقيقة الثورية؟

لقد جاء في المأثور تعبير عن امتلاك الانسان الحقيقة لما ذكر عن الخليل ابن أحمد الفراهيدي قوله:" الناس أربعة : رجل يدري ويدري أنه يدري فذاك عالم فخذو عنه ، ورجل يدري وهو لا يدري أنه يدري، فذاك ناسٍ فذكروه، ورجل لا يدري وهو يدري أنه لا يدري، فذاك طالب فعلموه، ورجل لا يدري ولا يدري أنه لا يدري فذاك أحمق فارفضوه." فماهو الفرق بين العلم والجهل وبين الدراية والحمق؟ من هذا المنطلق كم كان أرسطو تقليدا حينما جعل القول المنطوق هو المكان الذي تتجلى فيه حقيقتك و أسند للحكم مهمة المجال الأصلي للحقيقة وبين أن ماهيتها تقوم في التطابق بين هذا الحكم العقلي والموضوع الخارجي وحينما نصب المنطق على باب مدينة العلوم. وكم كان نيتشه ثوريا لما استدعى الفن واللغة والحياة وثار على التاريخ والعلم وفكر في ماوراء الخير والشر و جعل الخطأ شرط المعرفة والوهم بابا من أبواب الجمال ومن القوة مصدر التصديق ومن قابلية التكذيب معيار المنظورية والنسبية العلمية ودليلا على تعدد الحقائق وزوايا النظر.

تقوم الحقيقة التقليدية على الاتفاق بين المعرفة مع موضوعها وصواب التمثل وتسند ملكة الفهم الى فن الحكم على الأشياء ولكن الحقيقة الثورية تقطع مع التطابق والتماثل والصدق والصحيح وتجعل الظهور والانفتاح والحرية والاختلاف هي ماهية الحقيقة وتضع النافع والصالح والمفيد والحسن هو الحقيقي والواقعي والحيوي والدنيوي.

لقد خضع مفهوم الحقيقة الى عدة تحولات وانتقل من التقليد الى الثورة ومن البداهة واليقين الى الشك والنقد ومن الذات والعقل والأنا الي الغير والجسد والنحن وتبدل الوضع من الحقيقة كقيمة الى التساؤل عن قيمة الحقيقة ومن الحديث عن الخلاص الروحي والنعيم الأخروي الى التطرق الى الصحة والسعادة .

ان الحقيقة هي تقييم ينجزه الكائن من أجل مباشرة الحياة ونوع من الخطأ بدونه لا يمكن للإنسان أن يعيش، كما أن الحقيقة ليست كذلك استقامة وصواب الحكم بل انفتاح يرسخ به البشر أقدامهم في تربة العالم وبراءة الصيرورة والهوية المتحركة والاختلافية للفكر والجدلية العميقة للتاريخ والمكان الذي يصبح فيه العقلاني مرئيا بل ان ماهية الحقيقة لم تعد شيئا أساسيا بالنسبة اليها بل تحتاج الى اللاحقيقة أكثر.

ان انتصار الحقيقة الثورية يعني نهاية الحقيقة المطلقة في العلم والفن والدين وفك الارتباط بين السلطة والمعرفة والعلم والايديولوجيا وميلاد الكلام كفعل انساني والمقروئية كمشاركة في كتابة النص والشجاعة على قول الحق حتى وان كان والالتزام به في كل حال والاعتراف بالانكشاف والتجلي وممارسة الحرية.

ألم يجانب أبو حامد الغزالي الصواب حينما قال: "اذا نسبت الكلام وأسندته الى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وان كان باطلا، وان أسندته الى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وان كان حقا"؟

هكذا نرى أنه قد انتهى اليوم قول الحقيقة بالطريقة التقليدية وأن ارادة الحقيقة تحت قيادة الذات في الطريق الى الزوال وأن التدرب على الحكاية وفن القصص يأخذ مكانه ويركز هاهنا. ألم يكن فوكو مصيبا حينما تحدث عن "الاقتصاد السياسي للحقيقة" ولما صرح ذات يوم:" نعني بالحقيقة مجموعة من الطرائق المنظمة من أجل الانتاج والقانون والتوزيع والتداول واشتغال المنطوقات"؟

في الواقع لا نستطيع أن نتفلسف دون أن نعير اهتماما بالواقع الاجتماعي ونسهم في تغييره ولن ندخل الى رحاب الفلسفة بالمعنى الملموس للكلمة اذا ما أدرنا ظهرنا الى المشاكل السياسية لعصرنا وذهبنا بعيدا في تفكيرنا خارج الأطر الاجتماعية للمعرفة. لقد كان جيل دولوز مخلصا الى هذه الفكرة حينما بيّن أن السياسة تأتي قبل الوجود الانساني وبالتالي وجود انساني دون فعل سياسي ومشاركة ميدانية وتحمل للمسؤولية لا يستحق أن يعاش ويكون فاقدا للمعنى. أما ميشيل فوكو فإنه جعل من الاهتمامات السياسية المادة المفضلة للفيلسوف وكأن الفلسفة تنتعش عند الأزمات النفسية والاقتصادية ويتزايد الاقبال عليها حيث تتفاقم المشاكل الاجتماعية وتظهر العديد من الوضعيات القصوى مثل الفقر والبطالة والحرمان والقهر والمنع.

من المعلوم أن الفلسفة تطبخ في عقول المفكرين الأحرار عند اقبالهم وادبارهم ويتلقفها الباحثون عن الحكمة والتائقون الى الوجود الأشرف ولكنها تتكلس في مخابر الجامعة وتتعرض الى قولبة وتدجين. ومن المعلوم أيضا أن السياسة تصنع في الشارع والساحات من قبل العمال والثوار وتحفظ في قلوب الرجال وربات الحجور ولكنها تصادر وتحتكر من قبل محترفي الخداع والكذب وصائدي المصالح والفرص.

بيد أن المتفلسف لا يقف عند تحليل الوضعيات المتأزمة وتشخيص الأمراض وطرح الاشكاليات بل هو كذلك يساهم من موقعه النظري وانتمائه الثقافي في ايجاد مخرج وتقديم أجوبة واقتراح تصورات والعناية بالذات وتقديم استراتيجيات بديلة لجماعته السياسية ويضع نفسه على ذمة الكوكب الذي يسكنه.

يمكن أن نميز بين ظاهرتين وهما تسييس الفلسفة بمعنى توظيفها حزبيا وسلطويا وذلك عندما تعمد جهة معينة الى توظيف الفلسفة لمصالحها الضيقة ومحاولة تطويع الأفكار الفلسفية لبرامجها ومخططاتها الخاصة، ثم انخراط الفيلسوف في الشأن العام وممارسة مواطنته والاسهام في تشريع القوانين واحترامها.
ان المتفلسف الحقيقي هو الذي ينتصر الى التاريخ على حساب البنية وينغمس في التجربة اليومية عوض الاحتماء بالنظرية المجردة ويضع الانسان نصب عيني عوض التركيز على الأشياء والمادة ويكون واعيا بأهمية الحياة بدل الخوف من الموت والتنظير الى العدم ويقوم بتثوير طرق انتاج المعرفة بدل المحافظة على الآليات القديمة وتكرار نفس المقولات واجترار الآراء الشائعة والانسياق وراء الثقافة المعولمة.
ان اقتحام المجال السياسي من طرف مريدي الحكمة لا يعني بالضرورة أدلجة المعرفة وتسييس الفلسفة بقدر ما يدل على الاحتكام الى العقل في الخلافات بين وجهات النظر المتصارعة واعطاء الكلمة الى الفلاسفة من أجل أن يفصلوا المقال في ما بين الناس من خلاف واتصال وأن يحددوا وجهة المجتمع عند المنعطفات ويضعوا له برنامج عمل المرحلة القادمة ويساهموا في التأسيس والاسترجاع واعادة البناء.
لكن المعضلة التي تظهر أمام أعين الفكر الحاذق تتمثل في أن الحدث الجلل ورأس الأمر لا يكمن في البحث الفلسفي المضني عن الحقيقة والانتقال من فضاء التقليد الى شارع الثورة وانما في طرح السؤال الفلسفي الثوري بامتياز: كيف يمكن انشاء سياسة جديدة للحقيقة لا تعيد انتاج سلطة الماضي بل تقطع معها وتعترف بأن ارادة الفلسفة في بلوغ الحقيقة هو الشيء الذي لا يمتلك حقيقة وما يجب اسكاته وأن الحقيقة تدخل في مجال الأعمال والانجازات ويتعين اعدادها وانشاؤها من الكذب والخطأ والوهم والزلل.
ألم يقل بول ريكور:" يمكن أن يعني الكذب عن قرب الحقيقة المبحوث عنها ، فالكذب المخفي حقيقة ليس مما يتعلق بقول الحقيقة المعروفة"؟ وألا يعني هذا أن الخطاب عن الحقيقة لم يعد هو الآخر الخطاب الحقيقي في الفلسفة؟ ومتى نكف عن معرفة الحق بالرجال ونشرع في البحث عن الرجال بالحق؟ وما السبيل الى الخروج الامية الحدية: تناهي قدرة الكائن البشري على انتاج المعنى من ناحية وانفتاح الوجود أمامه والحاجة الى التواصل مع الآخرين من جهة أخرى؟

الباب الثاني

آفاق الكينونة الجديدة

مقدمة

"الحياة أمل، فمن فقد الأمل فقد الحياة" -أفلاطون-

بادىء ذي بدء من المهم الى المختصين أو الفضوليين من الناس الاشارة الى أن رواق الفلسفة يقود الى مادة فكرية تجمع بين الأدب من جهة العبارة والأسلوب والعلم من جهة المنهج والنسق وتعني حب الحكمة والرغبة في المعرفة والبحث عن الحقيقة وإضفاء المعنى وتشريع القيمة وتعلم الانسان طرق التفكير وتدربه على فنون الحياة الجيدة وتبعده عن الوقوع في الآفات وتدفع عنه المضار وترشده الى جلب المنافع وتهديه الى الطريق المستقيم وتساعده على الارتقاء.

اذا شخصنا واقع الفلسفة في حضارة إقرأ نجدها تعاني من أزمة عميقة وتوجد في ورطة وسوء تفاهم دائم مع الفضاء العمومي بل ان اسمها نفسه يثير مشكلة ويصطدم بجدار الواقع الذي يصدها ويحد من اشعاعها وبروزها وهذه الخصومة بين الفلسفة والجمهور ناتجة عن عودة الديني وتصاعد أسهم الفقهاء وهيمنة الفهم الظاهري للنص وكثرة التقليد وكذلك استقلالية العلوم وتطور التقنيات واستبداد المقاربات المنهاجية الصارمة بالأروقة المعرفية واقتناع الجموع برسالة العلماء والحل التقنوي وايمانهم بالنجاعة وعزوفهم عن التفكير المعمق والقعود عن التأمل وزهدهم في الحكمة وتغييبهم للسعي نحو المعرفة لغاية المعرفة وجريهم وراء المعرفة للمصلحة ورضاهم بالمغالط والمغشوش والتعجل في الحكم من دون جودة روية مع سوء التمييز. غير أن دور الفلسفة في الحضارة العربية الاسلامية كان كبيرا وأهميتها في الحراك الاجتماعي زمن الانتفاضات كان حاسما وملفتا للانتباه والمكانة التي احتلتها بين العلوم الأخرى كان مرموقا. لقد أوجد الناطقون بلغة الضاد تحالفا عجيبا بين اللوغوس الاغريقي والبيان العربي وجعلوا من النحو العربي والمنطق اليوناني يسيران جنبا الى جنب الى درجة أنهما يتقاطعان ويتكاملان في تحديد العلاقة بين الفكر واللغة وبين الكلام والوجود وبين الشعر والعلم وبين البرهان والعرفان.

من المعلوم أن الفلسفة تسعى الى الخروج عن المألوف والتمرد عل السائد وتنقد بشكل مستمر الحياة اليومية وتشكك في البديهيات وتعمم المساءلة على مجموع اليقينيات الجاهزة وتبطل مفعول المعتقدات الموروثة وتقي نفسها من مرض التبرير عن طريق الحجج الكسولة وتتفادى التجميل الايديولوجي للواقع البائس وتحاول النأي بنفسها عن مفاسد السلطة وتحرص على ألا تقع في المحافظة والانتهازية والنفاق وذلك عن طريق الانحياز الى المظلومين والانتماء الى الفكر المعارض والحلم بالثورة والتغيير والبناء. زيادة على ذلك إن الخطاب الفلسفي هو خطاب ثوري بالضرورة وذلك لأن الحقيقة الفلسفية هي حقيقة ثورية وأن المهمة الرسالية للفلسفة هي تشخيص الأمراض ومداواة عقم الشعوب وتأسيس المدينة الانسية على دعائم عقلانية وقيم تقدمية ومبادىء كونية مثل الانصاف والصفح والتعايش والسلم. كما يمتاز الفلاسفة بالترحال الوجودي ويقومون بدروس قاسية ويبتلون بتجارب ومحن وجودية عسيرة وينخرطون في التجريب مر المذاق على اصحاب الأذواق الهابطة وصعب التحمل على القلوب الرهيفة والنفوس المبتورة والخانعين للسلطة والقانعين بالحياة الثكن.

في كل الأحوال لم يزد تدريس الفلسفة في السنوات النهائية من التعليم وإحداث أقسام للفلسفة في الجامعات سوى علو الأسوار وسماكة الجدران التي تعرقل التفلسف وتمنع الفكر الحر من النماء. لقد تحولت البرامج التعليمية والمؤلفات الرسمية الى عوائق معرفية ومسلمات قبلية تجهض تجربة السؤل لدى الناشئة وتمنع العقول المرتابة والقلوب الحائرة من اتقان فن التشرد على حوافي الوجود والإقبال على المطالعة برؤية متنوعة والانتشار الاقليمي في الكون بلا تحفظ.

الاشكالي أن المراهنة على الفلسفة في الزمن التأسيسي هو ما ليس منه بد وضرورة مفصلية ومطلب ملح والانصات الى الخطاب الفلسفي هو لزومية وجودية وتشريعية ورغم ذلك نرى الكل يدير ظهوره للفيلسوف ويضرب عرض الحائط بالبحوث والتحقيقات الفلسفية والحكمة الحية.

ربما الفوز الكبر من التدريب على الحكمة هو ادراك حياة هادئة وفضيلة السعادة وغبطة الخير الأسمى ولذلك يمكن الاحتجاج على لغة الفلاسفة الصعبة والمنهج المعقد والمتاهات التي توقع فيها الأبنية النظرية التي يشيدها الخيال العلمي ولكن يعجز اللسان البهجة التي تغمر المرء حينما تكلل جهوده الفلسفية على الصعيد النظري والعملي بالنجاح ويرى ثمرة عمله تبرزن للعيان بجلاء ويضع نفسه على ذمة مجتمعه من أجل المساعدة والإحساس بالغير والتشجيع على المودة.

من هذا المنطلق لا يمكن الحديث عن آفاق رحبة للفلسفة وانبعاث لها واستئناف مديني للإنسية العربية إلا توقف الفكر الابداعي عن السكن في الأبراج العاجية للنخب وتلقفته الأيادي العاملة وسكن الالتزام السياسي وجدان المثقفين وبادر الكتاب نحو خوض معركة النضال الاجتماعي. لعل قدر الفلسفة على وجه الحقيقة أن تحطم الأرقام القياسية للمعارف الأداتية وتخطي الحدود.

ألا يليق بالفلسفة مساعدة الانسان على البحث عن ذاته وتمكنه من دراسة الشخصية والوعي بالعالم؟ وما قيمة تشخيص فلسفي يعجز عن تطهير الهويات من دنس التمركز والجهالات ويدفع بها في يم الكلي بلا قوارب نجاة وأشرعة عتيقة؟ كيف تتغلب فلسفة الضاد على حالة الحصار وتنجز عملية الاستئناف؟ وهل قدر الفيلسوف أن يأتي في غير زمانه استباقا وتأخرا بالرغم من تكرر المناداة عليه بالقدوم والمطالبة الدائمة بلزومية العود على بدء؟ متى يأتي الفيلسوف في حضارة إقرأ مثلما يهل المهدي المنتظر؟

لن يجد فيلسوف الملة ضالته الا من خلال الاهتداء بمنارات تركها حكماء الضاد تتكون من الحركات الفكرية والكتابات المختلفة والنصوص اللامحدودة التالية:

- فهم دلالة الحكمة عند ابن رشد وسبل تحصيلها.
- التساؤل عن أسس التقديس عند فخر الدين الرازي.
- الخوض في نظريّة الحدّ وفن التعريف والرسوم.
- التمييز بين الشعر والشعري بوصفه الطبقة العليا من الكلام.
- التساؤل عن راهنية الفلسفة العربية الإسلامية زمن العولمة.

- الحث على قيمة الصداقة والبحث عن شروط الصحبة والوفاء.
- استنطاق تاريخ العلوم الطبيعية العربية وتأثيرها على الحداثة.
- بناء فلسفة المقاومة تراهن على الإنسان والعقل والحرية.

الفصل الأول:

مفهوم الحكمة عند ابن رشد وطرق تحصيلها

" لا يجب أن نطلق الفلسفة الا على التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض."[1]

مصير الحكمة في حضارة اقرأ ارتبط بنكبة أبي الوليد ابن رشد وضياع التفلسف بلغة الضاد حدث بعد نفيه عن المدينة واحراق مؤلفاته وقد ترتب عن ذلك الجام العرب والمسلمين عن التكلم بلسان الحكمة وذبول الأوراق الفلسفية التي خطها حكماء الاسلام بأياديهم الكريمة وانتقال أفكارهم ونظرياتهم الى كتب العجم من اليهود واللاتين بعبارة وحشية غريبة عن روحها وبدلالات دهرية لا تستوفي مقصودها وعن غلبة المضمون الثيولوجي على الفكرة الفلسفية والحل الجدلي على التحليل البياني والحكم الفقهي على الحكم العقلي.

هل أوجد ابن رشد فلسفة اسلامية حقا أم أنه يعد الشارح الأكبر لأرسطو؟ هل ينبغي تسمية هذه الفلسفة اسلامية أم عربية؟ وأين الأصالة في هذه الفلسفة؟ وماهي منزلة العقل في هذه الفلسفة؟ وكيف برهن ابن رشد على وجود الله؟ وما سر نقده لنظرية الفيض والصدور التي نادت بها الأفلاطونية المحدثة؟ وكيف يتصل العقل بالإنسان؟ ولماذا لم يبحث حكيم قرطبة في العلاقة بين الدين والسياسة حينما اشتغل على سياسات أرسطو؟

الفلسفة عند ابن رشد هي النظر بالعقل في الموجودات واعتبار المصنوعات من جهة دلالتها على الصانع وتتمثل المعرفة الاعتبارية في القياس العقلي واستنباط المجهول من المعلوم ويتميز القياس البرهاني على القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي بكونه القياس المطلق بينما الأقيسة الأخرى هي ناقصة ومقامة على مقدمات ظنية وتستعمل للدفاع عن أغراض جزئية وليست كلية.

على هذا النحو يلزم ابن رشد الناظر في الموجودات أن يعرف شروط القياس العقلي وأنواعه وأن يستعين بطرق الغير وأقواله حتى تحصل عنده الآلات ويتمكن من الاستنباط والتفقه في الأحكام ويشرع في الفحص عن المصنوعات بترتيب وتسلسل وفق المتقدم والمتأخر. كما أن الحكمة هي النظر في الموجودات بحسب ما تقتضيه شرائط البرهان وتكون موافقة للحق مجانبة للباطل والزلل وتشترط على طالبها ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية.

الاشكال الأول الذي يطرحه ابن رشد يتعلق بطلب الحكمة من الأغيار وخاصة من الأقوام المعادية مثل الغرب الآن بالنسبة الى العرب. ومن المعلوم أن حكيم قرطبة يجيز ذلك بالاعتماد على عدة براهين:

- برهان الحقيقة المجتمعية: " انه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة؟؟"[2]

---

[1] عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة 1981، ص39.

[2] أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، دار العلم للجميع، بيروت، الطبعة الثانية 1935، ص،13.

- برهان الصدق والكذب: " أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم."[1]
- برهان الإلزام الشرعي: "ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع."[2]
- برهان معرفة الحق: "من نهى عن النظر فيها.. فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله...ومن منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها ... مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات."[3]
- برهان الموافقة: " لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له."[4]

لكن ماهي شروط الموافقة بين الحكمة والشريعة؟

لكي يغيب أي تعارض بين النظر العقلي والشرع يطرح ابن رشد الأفكار التالية:

- ممارسة الاجتهاد والتفقه في الدين وفق آليات القياس الفقهي.
- تمثيل علوم الفقه والأصول بصناعة التعاليم من هندسة وفلك وذلك لما تتميز به من ترتيب ونظام.
- تقتضي صناعة الفقه التحلي بالفضيلة العملية.
- الاعتقاد في أن الشريعة الإلهية حق وتدعو إلى الحق.
- الاستنجاد بتقنية التأويل فيما سكت عنه الشرع قصد الجمع بين المعقول والمنقول.
- لا ينبغي الإفصاح بفحوى التأويلات إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم.
- توجد في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بها جميع الناس.

لكن ماهي طرق تحصيل الحكمة؟

يربط ابن رشد بين طباع الناس وفطرهم وطرق التصديق وأشكال الأقاويل، وبما أن لنا ثلاثة طبقات من الناس هم العامة والخاصة وخاصة الخاصة ولنا ثلاثة أصناف من الأقيسة فإنه يجوز لنا أن نقرب بين الدائرتين ونحصل على النتيجة التالية: "منهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية...ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية."[5]

---

[1] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص،13.
[2] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص،13.
[3] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص.14.
[4] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص.15.

[5] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص.15.

ان خاصة الخاصة هم أصحاب القياس البرهاني والخاصة هم أصحاب القياس الجدلي والعامة تستعمل القياس الخطابي والمغالطي وبالتالي: "عم التصديق بها كل الناس الا من يجحدها عنادا بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء الى الله تعالى لإغفال ذلك من نفسه."[1]

النتيجة التي ينتهي اليها ابن رشد هي أن الايمان عند العلماء يكون بالبرهان وهذا الأخير يكون بالعلم بالتأويل والبرهان يجب أن يكون بالحقيقة. " والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما."[2]

هل يجوز أن يؤدي البرهان الى تأويل كل الأشياء والكلمات؟ وهل يقف التأويل عند ما أجمعوا على ظاهره أم عند الأشياء التي اختلفوا فيها؟ وكيف يتم اثبات الاجماع؟ هل بطريق ظني أم بطريق يقيني؟ وهل الاجماع يتقرر بطريق يقيني في النظريات أم في العمليات؟

"ان الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز، أحدها أنه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها، والثانية أنها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها – ان كانت مما فيها تأويل- الا أهل البرهان، والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق."[3]

ان التأويل حسب ابن رشد قد مزق الشرع وأحدث الاضطراب في العمل وفي عقائد الناس وآيته في ذلك أن "أكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها."[4]

ان مصدر القول بالتناقض بين الحكمة والشريعة هو التشويش والتخليط الذي وقعت فيه الفرق وغياب قانون للتأويل وجهل الجمهور بالحكمة وجعل خاصة الخاصة بالشريعة والحل هو رفع اللبس وتنسيب الحقيقة والقول بالمطابقة والموافقة بينهما. وكل فقيه يرفض الحكمة هو أخطأ في التأويل ومبتدع وكل حكيم يرفض الشريعة هو مقصر ومعاند.

"الصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة."[5]

لا تعارض بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد وذلك اذا فهمنا الشريعة على حقيقتها ودرسنا الحكمة وفق قواعدها اللازمة وشروطها المستوفية وآيته في ذلك أن أصول الشريعة اذا "تؤملت وجدت أشد مطابقة

---

[1] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص.15.
[2] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص. ص.16-17.
[3] ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص.35.
[4] أبو الوليد ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت 2001،ص.149.
[5] بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص.152.

للحكمة مما أول فيها. وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن أيضا الى وضع قول، فصل المقال، في موافقة الحكمة للشريعة."[1]

ان الحكمة عند ابن رشد هي العلم الكلي وتتوقف على العقل الفلسفي المعتبر لعناصر الوجود.

" أن الموجودات تنقسم: الى متقابلات والى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات، لكن لا تجتمع المتقابلات، فلا تفترق المتناسبات: هذه هي حكمة الله تعالى في الموجودات، وسنته في المصنوعات. "ولن تجد لسنة الله تبديلا" (الأحزاب:62). وبادراك هذه الحكمة، كان العقل عقلا في الانسان. ووجودها هكذا في العقل الأزلي، كان علة وجودها في الموجودات. ولذلك، العقل ليس بجائز، فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة."[2]

ما العلاقة بين الحكمة الانسانية والعلم الالهي؟

لقد درس ابن رشد قضية دور الدين في المجتمع وأثنى على مهمته التربوية الأخلاقية وذلك لأن الحكمة الفلسفية تهتم بالكليات ويقع تقبلها من طرف أهل الفطر الفائقة بينما الدين يهتم بالجزئيات ويعتمد على المجاز والتخييل والسرد والقص ويفهم من قبل العامة والخاصة.

كما يكشف ابن رشد أن الاختلاف بين العلماء والجمهور ليس اختلافا تراتبيا في الدرجة الاجتماعية وانما هو مجرد اختلاف معرفي ومنهجي ويتمثل في تنوع طرق التصديق والأقيسة الاقناعية وتباين الطرق الكسبية والملكات التحصيلية للحقيقة الدينية.

لكن ما الحكمة من هذا الاختلاف في سبل التصديق والتعدد في المعانى؟

صحيح أن الجمهور يرى معنى والعلماء يرون معنى آخر وصحيح أيضا أن الاكتفاء بالقراءة الظاهرية تكشف عن تناقض بين الأقوال خاصة المتشابهة منها ولكن ابن رشد ينتصر الى الادراك المشترك المتاح للجميع ويدعو الى الجمع والانتباه الى ضرورة التأويل.

" واذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل"[3]. فهل التأويل العقلي هو الاطار الذي يتحقق ضمنه الموافقة والمطابقة بين الحكمة والشريعة وبين الجمهور والعلماء؟ وهل الشريهة هي حكمة الجمهور والحكمة هي شريعة العلماء؟

"ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في امكانية هذه الأحوال، اذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك للجميع".

من هذا المنطلق يميز ابن رشد بين علم الكلام والمعرفة البرهانية وينقد علم الكلام من جهة عدم تخلصه من الأقيسة الجدلية وخطأ قياس الغائب على الشاهد

---

[1] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص.153.

[2] أبو الوليد ابن رشد، **تهافت التهافت**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص.365.

[3] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص.195.

"وانما أتي هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس."[1]

من جهة ثانية يدافع حكيم قرطبة على الطبائع والأسباب والعلم والارادة الانسانية وينفى وجود عقول ونفوس مفارقة تمثل وسائط بين العقل الانساني المنفعل والعقل الفعال السماوي ويؤمن بمحايثة الكليات العقلية المجردة للطبيعة والعقل وركزها في مفهوم الفطرة الاسلامي ويرى أن ابطال الأسباب يؤدي الى ابطال الحكمة. والسبب من وراء ذلك هو "أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها الفاعلة والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية."[2]

ينتصر ابن رشد الى الدلائل الشرعية والعقلية التي تثبت وجود الله وهي العناية والاختراع والسببية ويرى أن القول بالأسباب الطبيعية لا يلغي القول بالحرية الانسانية ولا ينقص من الارادة الالهية بل يقوى الحجة ضد الدهريين المشككين في وجود الله ووحدانيته وعلمه.

"والذين شكوا في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به وانما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان الا التمتع باللذات."[3]

يدعو ابن رشد الى مواصلة البحث عن الحقيقة والتواضع في المعرفة والكد في طلب الحكمة ويعترف بمحدودية العلم الانساني أمام لانهائية العلم الالهي بقوله:" ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله...والتصدي الى أن يتكلم فيه من ليس من أهله. ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف. وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك، ويقبل العثرة بمنه وكرمه وجوده وفضله."[4]

لكن اذا كان "العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ماهو عليه"[5]، "ووجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا"[6]، ألا يلزم البرهان بأن الله عالم بالأشياء بعلم يختلف عن العلم المحدث؟ وألا يساعدنا قانون التأويل الذي وضعه ابن رشد على تفكيك "الشبه المزيفة والبدع المضللة" وجعل الشريعة هي حكمة العلماء والحكمة هي شريعة الجمهور لكي نحقق تنويرا أصيلا ؟

الفصل الثاني:

التقديس بين الأساس والتأسيس عند فخر الدين الرازي

" ان أعظم الأشياء نفعا للخلق ظهور الأنوار"[7]

---

[1] ابن رشد، ضميمة العلم الالهي، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص. 38.
[2] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص.193.
[3] ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص.396.
[4] ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص.398.
[5] ابن رشد، ضميمة العلم الالهي، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص.37.
[6] ابن رشد، ضميمة العلم الالهي، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص.38.
[7] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1993. ص66.

يُعرَفُ الامام فخر الدين الرازي (1149- 1210) في تاريخ الفكر العربي الاسلامي من خلال مؤلفاته حول الفقه الشافعي واللغة والطب والرياضيات والفيزياء والفلك مثل " التفسير الكبير ومفاتيح الغيب" و"المناظرات" و"المحصول" و"المطالب العالية" و"نهاية الايجاز في دراية الاعجاز" و"الأربعون في أصول الدين ". علاوة على ذلك اكتشف الرازي العديد من القوانين المهمة التي تتحكم في العلاقات بين الأشياء وتفسر الظواهر الطبيعية مثل الفرق بين قوة الصدمة التي تحدث في زمن قصير والقوة الثابتة التي تطلب زمنا طويلا. كما أكد على أن الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى، وزمان فعلها أقصر، وأن الأجسام كلما كانت أعظم كان ميلها إلى أحيازها الطبيعية أقوى وكان قبولها للميل القسري أضعف.
وقد ذكر نوعان من الحركة: حركة طبيعية سببها موجود في الجسم المتحرك، وحركة قسرية سببها خارج عن الجسم المتحرك. أما التغير الطارئ على سرعة الجسم فقد فسره بتأثير المعوقات التي يتعرض لها، ولولاها لاحتفظ الجسم بسرعة ثابتة إذ أن تغير السرعة يتوقف على تغير هذه المعوقات، داخلية كانت أو خارجية. وكلما كانت المعوقات أقوى كانت السرعة أضعف.
كما أنتبه الى قانون الفعل ورد الفعل للحركة الذي ينسب لكل فعل رد فعل مساوٍ له في المقدار ومضاد له في الاتجاه. وقد قال أيضا بأن الحلقة المتزنة بتأثير قوتين متساويتين تقع تحت تأثير فعل ومقاومة أي أن هناك فعلا ورد فعل متساويين في المقدار ومتضادان في الاتجاه يؤديان إلى حالة الاتزان.
ولكن ما تناساه المؤرخون ولم يذكروه بعيدا عن هذه الآراء الطبيعانية هو كتاب في الالهيات والكلام والفلسفة على غاية من الأهمية والاثارة الاشكالية عنوانه "أساس التقديس في علم الكلام" كتبه قبل وفاته بثلاثة سنوات وأهداه الى الملك العادل سيف الدين الأيوبي.
ان راهنية هذا الكتاب وأهميته النظرية والعملية ترجع الى الجانب الشكلي والمضموني معا، على مستوى الشكل حينما ننتبه الى التغيير الذي أحدثه المؤرخون في العنوان بأن وضعوا لفظ أساس مكان تأسيس ، وأيتنا في ذلك أن الرازي يذكر مؤلفه بكونه "تأسيس التقديس" بينما العنوان الذي وصل الينا هو أساس التقديس، يقول في السياق نفسه:" ولنا كتاب مفرد في اثبات تنزيه الله عن الجسمية والمكان سميناه بتأسيس التقديس، ومن أراد الاطناب في هذا الباب فليرجع اليه".[1] أين الاشكال الفلسفي في الانتقال من التأسيس الى الأساس؟ من قام بهذا التحوير ومتى ولماذا؟ وهل هو تحوير اعتباطي أم يرتكز على خلفية نظرية ومسلمات قبلية؟ وكيف نقد الرازي الكرامية والحنابلة في نفس الوقت؟ وهل التقديس يستند الى أساس الهي أم أنه يحتاج الى تأسيس انساني؟
يحاول الرازي معالجة هذه الاشكاليات الالهية والغيبية بالإسناد الى الأدلة والمقدمات العقلية التي يستقيها من المدونة الفلسفية ويشغل جملة من المنطلقات والمضامين الفكرية من أجل بلورة أساس واضح للتقديس وكان غرضه اثبات تنزيه الله تعالى عن الجسمية والمكان. والاشكال يدور حول طبيعة الأساس هل هو

[1] فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 2000، ج 27، ص 16.

الهي أم انساني؟ هل الانسان هو الذي يصبغ القداسة على الموضوع الالهي أم أن الذات الالهية هي بطبعها مقدسة ولا تحتاج الى الانسان لكي تكون كذلك؟

يتكون الكتاب من دلائل ومقدمات وتأويلات واشكاليات، دلائل سمعية وعقلية حول تنزه الله عن الجسمية والتحيز، ومقدمات فلسفية حول تنزيه الذات الالهية، وتأويلات للآيات والأخبار والألفاظ، واشكاليات حول جواز تضمن القرآن ما لا سبيل لنا الى العلم به، وحول الطريق الى معرفة كون الآية محكمة أو متشابهة، وحول وصف المجسم بأنه مشبه والحكم بكفر من يثبت بأن الله تعالى جسم متحيز. لكن هل يقتضي الفهم البشري للذات البشرية قبول الآيات القرآنية والأحاديث للتأويل العقلي؟

الفكرة الأولى التي يتضمنها الكتاب هي الانسانية التي يقول بشأنها:" انا نعلم بالضرورة أن اشخاص الناس مشتركة في مفهوم الانسانية ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وهذا يقتضي أن يقال الانسانية من حيث هي انسانية مجرد عن الشكل المعين، فالانسانية من حيث هي هي معقول مجرد."[1] ويستند الرازي الى هذه الآية الكريمة:" ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم أنشأناه خلقا آخر"[2].

أما الفكرة الثانية التي تفطن اليها فهي قوله:" ان معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب الى العقول من معرفة ذاته الله تعالى"[3]. ان القرار الذي اتخذه هو قرار ذكي لأنه يرضي علماء الكلام ويتجنب جدلهم الفاسد ويرضي النقليين الذين يمسكون أنفسهم عن التفكير في الذات الالهية. لكنه من جهة ثانية يعترف بأن "معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة كنه الصفات".[4] يترتب عن ذلك ان الوهم والخيال قاصران عن ادراك أفعال وصفات الله والحل هو اعتماد الدليل العقلي.

في حين أن الفكرة الرابعة الهامة هي فكرة الاختلاف الأنطولوجي حيث يرفض وجود تشابه بين الموجودات ويسميه عدم النظير والمساوي وينتصر الى فرادة كل موجود بقوله:" ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه"[5] ويبرهن على ذلك بقوله:" كل شيء من حيث أنه ممتنع الحصول في غيره والا لكان ذلك الشيء عين غيره"[6]

فكرة خامسة مهمة تعكس سحب الرؤى الأنثربولوجية على التصور الاعتقادية للذات الالهية وتسقط صفات الانسان الكامل علي الموجود الالهي المطلق وتتصور الكائن الالهي على شاكلة الكائن الانساني التام التكوين، اذ يصرح ههنا:" أعلم أن القائلين بأنه تعالى جسم اختلفوا فمنهم من يقول أنه على صورة الانسان. ثم المنقول عن مشبهة الأمة أنه على صورة الانسان الشاب."[7]

---

[1] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص.25.
[2] القرآن الكريم، سورة المؤمنون ، الآية 12.
[3] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص.27.
[4] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص.28.
[5] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص.29.
[6] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص.29.
[7] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص.30.

لكن من جهة أخرى ورد في الأخبار والأحاديث الشريفة أن الله قد خلق الانسان الأول - سيدنا آدم عليه السلام- على صورته وفي أحسن تعديل. ويفسر الرازي ذلك كما يلي:" المراد من الصورة في كل هذه المواضع الصفة...أي على جملة صفاته وأحواله، وذلك لأن الانسان حين يحدث يكون في غاية الجهل والعجز. ثم لا يزال علمه وقدرته الى أن يصل الى حد الكمال."[1]

والأرجح هو أن " آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالما بالمعقولات قادرا على استنباط الحرف والصناعات."[2]

غير أن الله عند الرازي هو منزه عن الحيز والجهة وعلاوة على ذلك هو "نور السموات والأرض" والمقصود من ذلك هو: "منور السموات والأرض أو بأنه هاد لأهل السموات والأرض أو بأنه مصلح السموات والأرض."[3]

غير أن الفكرة اللافتة هي تلك التي تجعل من الوجه عين الذات حينما يقول الرازي:

" لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات والأخبار بمعنى العضو والجارحة أذا عرفت هذا فنقول لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة وعن الرضى أخرى...ان المرئي من الانسان في أكثر الأوقات ليس الا وجهه وبوجهه يتميز ذلك الانسان عن غيره، فالوجه كأنه هو العضو الذي به يتحقق وجود ذلك الانسان وبه يعرف كونه موجودا، فلما كان الأمر كذلك لا جرم حسن جعل الوجه اسما لكل الذات، ومما يقوي ذلك أن القوم اذا كان معهم انسان يرتب أحوالهم ويقوم بإصلاح أمورهم سمي وجه القوم ووجيهم... ان المقصود من الانسان ظهور آثار عقله وحسه وفهمه وفكره، ومعلوم أن معدن هذه الأحوال هو الرأس، ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه، فلما كان معظم المقصود من خلق الانسان انما يظهر في الوجه لا جرم حسن اطلاق اسم الوجه على كل الذات...ان الوجه مخصوص بمزيد الحسن واللطافة والتركيب العجيب، والتأليف الغريب، وكل ما في القلب من الأحوال، فإنه يظهر على الوجه، فلما امتاز عن سائر الأعضاء بهذه الخواص لا جرم حسن اطلاق لفظ الوجه على كل الذات."[4]

اذا تدبرنا هذه الأفكار وسلمنا بوجاهة هذه المنطلقات ننتهي الى الاقرار بأن المؤرخون تعمدوا تعويض التأسيس بالأساس تنزيها للذات الالهية من كل مساواة ومشاركة مع الانسان والى القول بوجود دائرة تأويلية في العلاقة بين الالهي والانساني بحيث لا يكون الله هو أساس التقديس الا قام الانسان بتأسيس القداسة في نظرته اليه ولا يعتبر الانسان الله كائنا مقدسا الا أذا كان هو نفسه أساس كل قداسة في الوجود. لكن اذا كان الرازي مارس التأويل العقلي لتنزيه الله عن الجسمية والتحيز فهل يعني ذلك تمكنه من حسم الخلاف بشأن آية آل عمران الشهيرة " وما يعلم تأويله الا الله"؟ وهل موضوع التأويل هو الآيات

---

[1] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص.73.
[2] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص.73.
[3] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص.69.
[4] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص.ص.93-94.

المتشابهة فقط دون المحكمة؟ ثم ماهو الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة؟ وما الذي يعنيه بأن " المقصود من الكلام الافهام ولو لم يكن مفهوما لكان عبثا"[1]؟

الفصل الثالث:

نظرية الحد عند المناطقة العرب:

استهلال:

" الفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيين وقد تحرى الذي نقلها في تسمية المعاني"[2]

[1] فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، ص.129.
[2] أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف** ، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، طبعة بيروت، 1990 ، فصل 157 ص.159.

يظن معظم المستشرقين أن حكماء العرب هم مجرد شراح للفلاسفة اليونان وأنهم اكتفوا بعرض مؤلفاتهم ولخصوها بلغة الضاد وقد خلطوا في غالب الأحيان بينها وبين بعض المعتقدات الشرقية الهندية والفارسية واليهودية وأساءوا فهمها وأولوها على غير مواضعها فأنتجوا نظريات غنوصية غريبة وخلائط فكروية مجردة مثل التصور المشائي للكون والحكمة المشرقية ونظرية الفيض والأفلاطونية المحدثة وعلم الكلام وعلم الفقه والرسائل والقصص المجازية كحي ابن يقظان والطير وكليلة ودمنة ولكنهم في مقابل ذلك يعترفون لهم بالعبقرية والجدة والأصالة خاصة في مستوى فن الترجمة والنقل فسموا ابن رشد الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو والفارابي بالمعلم الثاني بعد أن سيطر أرسطو على علم الفكر كمعلم أول لقرون عديدة، وتعود شهرة الفارابي في الغرب حسب المحقق العراقي المرحوم محسن مهدي إلى كتاب الحروف وتعود شهرة كتاب الحروف إلى الفصل الخامس والعشرين الأخير من الباب الثاني والمعنون:اختراع الأسماء ونقلها، وسبب شهرة هذا الفصل أن المعلم الثاني لا يعرض فيه نظرية في الترجمة العلمية فحسب بل علاوة على ذلك يحدد فيه طرق نقل المعاني الفلسفية من لغة إلى لغة أخرى ويجيب عن سؤال: كيف ينبغي أن تؤخذ المعاني الفلسفية عند التعليم؟

ويرسم بذلك نقاط الإتباع والإبداع الفلسفي بين العرب والإغريق. إذ يقول في هذا السياق:"ينبغي أن تؤخذ المعاني الفلسفية إما غير مدلول عليها بلفظ أصلا بل من حيث هي معقولة فقط وإما إن أخذت مدلولا عليها بالألفاظ فإنما ينبغي أن تؤخذ مدلولا عليها بألفاظ أي أمة اتفقت والاحتفاظ فيها عندما ينطق بها وقت التعليم لشبهها بالمعاني العامية التي منها نقلت ألفاظها...فلذلك رأى قوم أن لا يعبروا عنها بألفاظ أشباهها بل رأوا أن الأفضل هو أن تجعل لها أسماء مخترعة لم تكن قبل ذلك مستعملة عندهم في الدلالة على شيء أصلا مركبة من حروفهم على عاداتهم في أشكال ألفاظهم..."[1]

اذا استنطقنا هذه النقاط تبين لنا أن حد الفلسفة تلقاه حكماء العرب على جهة النقل والإتباع أما المعاني الفلسفية فقد تملكوها على جهة الخلق والإبداع عندما تحروا في التسمية وبذلوا الجهد لاختراع الكلمات المناسبة للأشياء والمعاني والحالات. واذا كنا لا نحتاج إلى امتحان الاستنتاج الأول فقد شاع بين المؤرخين أن العرب عرفوا الفلسفة على النحو الذي عرفها به الإغريق فإن الاستنتاج الثاني يطرح عدة شبهات وفي حاجة إلى توضيح وإبانة بتقديم الأدلة والبراهين من نصوص حكماء العرب أنفسهم، لكن كيف يكون هؤلاء الحكماء مقلدين على جهة اللفظ مبدعين على جهة المعنى؟ ما المقصود بالتلقي الإبداعي للمعاني الفلسفية الإغريقية في اللغة العربية؟ كيف تحول العرب من نقل حد الفلسفة إلى إبداع فلسفة في الحد؟ ماهي فلسفة الحد التي أبدعها العرب وميزتهم عن فلسفة الإغريق؟ هل يتعلق الأمر بنظرية في التعريف أم بنظرية منطقية؟

[1] أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، ص. 159.160.

والحق الذي لا مجمجة فيه أن حكماء العرب وضعوا نظرية أصيلة في فن التعريف إذ درسوا مبحث الحد ضمن دلالة الألفاظ على المعاني وانقسام الألفاظ في ما بينها وضمن علاقة المعاني بعضها ببعض وسموا ذلك مبحث الألفاظ والمعاني وتطرقوا إلى انقسام الموجودات إلى ذاتية وعرضية وجعلوا التحديد اللفظي يقترن بالبعد الماهوي الوجودي وأدرجوا مبحث الحد ضمن المباحث الأساسية التي يعتني بها فن المنطق إضافة إلى مباحث القضية والقياس والبرهان،فلماذا أعيرت نظرية الحد هذه الأهمية في فن المنطق؟ ماهو موضوع الحد؟ وماهي قوانينه وأصوله؟ وماهي مواده وصوره؟ ولماذا تثار حوله عدة مغالطات وشبهات؟ وهل صعوبة تحديده هي إحدى هاته الشبهات؟ فأين يكمن العسر فيه؟ ولماذا بقي فن الحد فنا مستعصيا؟ وكيف يقع تذليله؟ وما الفرق بين الحد والرسم؟ ولماذا يحصل البرهان بالحد بينما لا يحصل الحد بالبرهان؟ ماهي الطرق الملائمة لطلب الحد؟ هل عن طريق السؤال أم بالتعريف؟هل يطلب بالألفاظ أم بالمعاني أم بالاثنين؟ ماهو حد الحد؟ وأي دور له في إدراك الكلي؟ وما المقصود بكلية الحد والحد الكلي؟ وهل هذا الكلي المنطقي واقعي أم اسمي أم تصوري؟

ما نراهن عليه هو تجاوز التصور الاستشراقي المتحامل الانتقاصي وتفكيك التصور التراثي المدحي التبجيلي المغالي وبناء نظرة نقدية متبصرة لتاريخ الأفكار التي أنتجها حكماء العرب في عصر الحركية والازدهار الذي عرفته حضارة اقرأ وإعادة تأصيلها وإخراجها من غربتها التي أبعدتها عن المدينة ومحاولة إنباتها في نفس التربة التي زرعت فيها منذ قرون.

1- في الحاجة إلى الحد:

"ما أحوج إلى هذا من ركب متن الخطر في الارتفاع عن حضيض التقليد مع سلامة مغبته إلى يفاع الاطلاع والاستبصار مع خطر عاقبته وتفاقم غائلته فان لم يره الحق حقا كان نظره كله هباء وان لم يوفقه للعمل بما علمه كان جهده كله عناء" [1]

الحد بصفة عامة هو عملية ذهنية تتمثل في تحديد المفهوم الخاص بتصور ما أي هو القول الدال على ماهية الشيء ويؤخذ عادة من الجنس والفصل كحد الانسان بأنه حيوان عاقل والفرق بين الحد والتعريف أن الأول يدل على ماهية الشيء ويتركب من الجنس القريب والفصل النوعي في حين أن الثاني لا يقصد منه إلا تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها، فكل حد تعريف ولكن ليس كل تعريف حدا تاما بل قد يكون حدا ناقصا،لذلك ميز الحكماء العرب بين حدود الأسماء وحدود الأشياء فحد الشيء هو حد موضوع موجود حقا خارج العقل أما حد اللفظ فهو حد اسم يصطلح على استعماله للإشارة إلى أشياء موجودة في العقل أو خارجه، والحد الدقيق الكامل هو الذي يكون حدا شيئيا وحدا اسميا معا مثل حدنا للدائرة بقولنا:"إنها شكل يرسمه خط يكون أحد حديه ثابتا والآخر متحركا" يقول ابن سينا:" كل من تلفظ

[1] أبو حامد الغزالي، **محك النظر**، المطبعة الأدبية ، مصر. د.ت، ص.3 .

بلفظ فإليه تحديده إذا أجاد العبارة لما يقصد إليه من المعنى ولا مناقشة معه البتة إلا إذا كان قد زاغ عما قصده بشيء مما سيقوله..." ماهو دور الحد وصحته؟ وهل أن حكماء العرب لم يعوا من الحد سوى دوره الاسمي المميز عن الألفاظ؟

يصرح جابر ابن حيان:" إن الغرض بالحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة حتى لا يخرج منه ماهو فيه ولا يدخل فيه ما ليس منه ولذلك قيل في الحد أنه لا يحتمل الزيادة والنقصان"[1]، ونستنتج وجود اتجاهين في فن الحد: اتجاه أول يرى أن تحديد الشيء هو معرفة حقيقته كما هي في حد ذاتها واتجاه ثان يرى أن تحديد الشيء يكون بتفسير لفظه وشرح مفرداته.

غني عن البيان أن الحد يعالج الموازين والأقيسة ويهتم بصلة بين الألفاظ والمعاني ويبحث في ماهيات الأشياء وجواهر الأمور ولذلك ينبغي على الحاد الحاذق الذي يشتغل بالحد أن يحسن التعامل مع الأمثلة والتراكيب الشكلية والمصطلحات والمفاهيم وأن يكون بصيرا بالفرق بين الصفة والموصوف،في هذا الأمر يقول الغزالي:" الكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي هو في النفس والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان"[2]

المقصود أن الغرض من الحد ليس التمييز اللفظي بل التعرف على الحقيقة العقلية ومدى انطباقها على الواقع وبالتالي لقد وجد حكماء العرب في فن الحد أنه وضع ليكف الناظر بالعين العوراء عن غلوائه في طعنه وإزدرائه وليشهد على نفسه بالجهل ويقدر على تفهيم الأمر الخفي بماهو الأعرف عند مخاطب المسترشد ليقيس مجهوله إلى ماهو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه. ويمكن التمييز بين الرسم والحد تماما مثلما نميز في المنطق بين التصور والتصديق لأن الحد هو قول دال على ماهية الشيء بينما الرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه وان كان الوصول إلى التصديق بالحقيقة يكون بالحجة فان الوصول إلى التصور التام يكون بالحد،كما أن الفهم الحاصل من التحديد يسمى علما ملخصا مفصلا والعلم الحاصل بمجرد الاسم يسمى علما جمليا وهو أدنى من المعرفة العلمية بماهي إدراك للأسامي والمعاني المفردة.

الطريف أن الحكماء في حضارة اقرأ جعلوا المعرفة أرفع شأنا من العلم وجعلوا الحد طريقا ملكيا لطلب هذه المعرفة فبدل أن يسمي الغزالي مبحث الحد تصورا يسميه المعرفة وبدل أن يكون التصور ينال بالحد يرى أن:" المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس"[3]

هكذا جمع الغزالي بين الدور الاسمي التعريفي للحد والدور الماهوي الوجودي له عندما أسند للمحدد دورا تمييزيا يقوم فيه بالتفريق بين اللفظ وما عداه ودور تصوري لماهية الشيء وحقيقته،واذا كان الغرض من

---

[1] الحدود لجابر بن حيان ورد في **المصطلح الفلسفي عند العرب** عبد الأمير الأعسم ، الدار التونسية للنشر، طبعة 1991

[2] أبو حامد الغزالي، **معيار العلم** ، تحقيق سليمان دنيا دار المعارف، طبعة القاهرة 1961 ،ص.42.

[3] أبو حامد الغزالي، **محك النظر**، ص.6.

الحد هو التصور فان التصور يعني الإدراك الاسمي الماهوي لحقيقة الشيء أي حصول صورة الشيء بالعقل بادراك ماهيته من غير أن يحكم عيها بنفي أو إثبات وهذا ما يثبته الجرجاني بقوله:" ما يستلزم تصوره اكتساب تصور الشيء بكنهه أو بامتيازه عن كل ما عداه فيتناول التعريف بالحد"[1]

من هذا المنطلق فان التصور التام يتم بالحد والحد هو ذكر ماهية الشيء وضبط مجموع ذاتياته،واذا كان الحد هو تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في النفس فان ذلك لا يكون لمجرد التمييز والتصوير بل الغرض منه الفهم والتفهيم بالتلخيص والتفصيل والتحقق من وجودية الشيء ومعرفة ذاتياته المقومة له،ورغم أن الرسم تابعا للحد ومشبها به إلا أنه يفترق عنه في كونه بالخاصة أما الحد بالجنس والفصول ويشترك كليهما في الكشف عن حال الجواهر العالية والأشخاص الذاتية للنفس وتحصيل صورها الجوهرية في العقل, لذلك تتمثل وظيفة الحد في قدرته على الإفصاح والكشف والإبانة والإيضاح لحقائق الأشياء كما يقول الغزلي في هذا الصدد:" اعلم أن قول القائل في الشيء ماهو؟ طلب لماهية الشيء. ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجاب والماهية إنما تتحقق بمجموعة الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيبا وذلك بذكر حده فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه"[2]، فماهي الذاتيات التي يتحقق بها الحد؟

"إن الحد قول دال على ماهية الشيء...ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله"[3] والجنس هو أعم من النوع مثل الحي فانه أعم من الانسان والفرس والنوع هو مثل الانسان المطلق والفرش وهو كلي يعم الأشخاص والشخص هو العين والفصل هو ما يتميز به النوع عن الآخر بذاته ونوع الأنواع هو ما لا نوع أخص منه وجنس الأجناس هو الذي لا جنس أعم منه كالجوهر والعرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته والخاصة هي عرض يخص به نوع واحد دائما واذا كان الحد يؤخذ من الجنس والفصل فان رسم الشيء يؤخذ من الجنس والخاصة.

" الفرق بين الحد والرسم: أن الحد أتم ما يكون من البيان عن المحدود. والرسم مثل السمة يخبر به حيث يعسر التحديد. ولا بد للحد من الإشعار بالأصل إذا أمكن ذلك فيه والرسم غير محتاج إلى ذلك.وأصل الرسم في اللغة العلامة ومنه رسوم الديار. وفرق المنطقيون بين الرسم والحد فقالوا الحد مأخوذ من طبيعة الشيء والرسم من أعراضه."[4]

يذكر الغزالي أن تصور الحد هو بذكر جنسه القريب مع فصله الذاتي ومثاله وقد تشدد في إيراد الذاتيات والجنس القريب من خلال الأمثلة وصولا للتمييز التام بحيث يكون التحديد مطابقا للحد دون نسيان أحد الفصول لأن" الحد هو عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساويا له في المعنى".

---

[1] الشريف الجرجاني ، **التعريفات**، مصدر مذكور، ص.88.
[2] أبو حامد الغزالي، **معيار العلم** ، ص.65.
[3] أبو علي ابن سينا ، **الإشارات والتنبيهات** ، نشرة سليمان دنيا، القاهرة 1948 صً250/249
[4] أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، 701.

اللافت للنظر أن حكماء العرب يذكرون على غير العادة ثلاثة ضروب من فن التعريف: التعريف بالحد وهو الأتم والتعريف بالرسم والذي لا يمكن استبداله بالتعريف بالحد لأنه قد ينتفع به من جهة زيادته في التوضيح والكشف ثم التعريف بالتمثيل وهو تعريف الشيء بنظائره وبمشابهه ورغم كونه الأدنى إلا أنه تنوير ذهني بالألفاظ يساعد في تحديد المعنى وتفهيم المتعلم. أن الرسم أدنى من الحد لأنه يقتصر على الجنس مع الخاصة وهي صفة لازمة ولكنها عرضية بينما الحد يضع الجنس مع الفصل وهي صفة ذاتية أساسية.

يقول الجرجاني في هذا الموضوع:"الحد قول دال على ماهية الشيء...في اللغة:المنع وفي الاصطلاح:قول يشتمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز، الحد المشترك: جزء وضع بين المقدارين يكون منتهى لأحدهما ومبتدأ للآخر، ولابد أن يكون مخالفا لهما. الحد التام ما يتركب من الجنس والفصل وحده، أو به وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالحيوان الناطق. الحد الناقص ما يكون بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالناطق أو بالجسم الناطق."[1]

يمكن أن نضيف إلى الحد الاسمي والحد المعنوي والحد الوجودي حدا رقميا مكتوبا يوازي ما يسمى اليوم بالوجود المكتوب في الغراماتولوجيا عند دريدا إذ يصرح الغزالي:" الشيء له في الوجود أربع مراتب،الأولى حقيقة في نفسه والثانية ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم،الثالثة تأليف مثاله بحروف تدل عليه، الرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة...إن الأولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأخريان وهما اللفظ والكتابة تختلف بالأعصار والأمم"[2]

في هذا النص تفطن الغزالي إلى أن اللغة ليست مجرد مستودع معاني وحقائق بل هي منبت الاختلاف ومكان ولادة جديدة للفوارق والمعاني المتعددة. غير أن تفرع الأدوار التي يؤديها فن الحد وتشعب المجلات التي ينطبق عليها حولته إلى مطلب صعب وعلم عصي المنال فما مرد هذا العسر والى ماذا ترجع هذه الصعوبة؟

2- استعصاء فن التحديد:

" يعرف الشيء بمساويه في المعرفة أو بماهو أعرف منه ومتأخر عنه في المعرفة أو يقدم الأخص فيها على الأعم أو غير الأعرف على الأعرف"[3]

إن كان طريق الحصول على تعريفات يقينية عن حقائق الأشياء يكون بالحد والرسم واللفظ والمثل فان الإحاطة بحدود الأشياء ورسومها وألفاظها وأمثالها مهمة صعبة المسالك غير مألوفة الجانب وآيتنا في ذلك أن الألفاظ التي يكثر استعمالها يقع الالتباس في معانيها وتتعرض عادة إلى الإيجاز والاختصار وفيها

---

[1] الشريف الجرجاني ، **التعريفات**، مصدر مذكور، ص .88 .

[2] أبو حامد الغزالي، **محك النظر**، ص108.109.

[3] أبو البركات البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، ج1 المنطق حققه سليمان الندوي، دائرة المعارف العثمانية، 1350هجري ،ص،51.

المحكم والمتشابه والظاهر والباطن والجلي والمبهم،كما أنه يمكن أن ينظر إليها على قدر من التهويل والتضخيم وهذا ما يفقدها براءتها الأصلية ودلالتها الأولية ويبعدها عن مقاصدها ومعانيها الحقيقية. كما تخضع الحدود والتعريفات إلى جملة من إجراءات المنع والاستبعاد والانتقاد والتقييد من طرف الحاد احتراما للمذهب وتماشيا مع السياق المعرفي الذي ينتمي إليه ولذلك نراها تنتظم تحت ضروب من الشرح والتفسير والتأليف وتستبعد كل ما يتعلق بالإحالات والهوامش والتعاليق والإضافات والتنقيحات التي تثقلها ولا تجعلها في خدمة الخطاب الرسمي.

لعل أكبر صعوبة تعترضنا هنا وتمنعنا من إدراك الحد التام هي أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ على ذلك إلا على جهة الندور عسر إرجاع السيلان والصيرورة إلى الثبات والوحدة ومجازفة الانتقال من المحسوس المتعين إلى التصور المجرد إذ كيف يمكن الانتقال من الاختلاف إلى الهوية ومن التعدد إلى التطابق ومن الكثرة إلى الوحدة. انه من البديهي أن يكون الارتجال والالتباس والقصور من العوائق التي تحول استيفاء الحدود والرسوم والتعريفات حق قدرها ودون أن يأمن الحاد الزلل فيها فتكون مواطن الزلل فيها كثيرة ويكون الجهل بالأمور التي تفسد الحدود كبيرا ومتفشيا في العقول. فمن أين يثار الغلط في الحد؟

إن مثارات الاشتباه في الحد والغلط في الرسم متأتي من ثلاثة أسباب:من الجنس والفصل وماهو مشترك بينهما.

الخطأ في الحد يقع من جهة الجنس:

أن يوضع الفصل مكان الجنس،مثلا: العشق إفراط المحبة.

أن توضع المادة مكان الجنس،مثلا: السيف حديد يقطع.

أن توضع الهيولى محل الجنس،مثلا: الرماد خشب محترق.

أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس، مثلا: العشرة خمسة وخمسة.

أن يوضع النوع بدل الجنس، مثلا:الشر هو ظلم الناس.

وهنا يثار إشكال أول:إنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب لنحصل على الحد التام لكن من أين للطالب أن لا يغفل عنه فيأخذ جنسا يظن أنه أقرب وربما يوجد ماهو أقرب؟

الخطأ في الحد يقع من جهة الفصل:

أن يوضع الجنس مكان الفصل

أن توضع الخاصة أو اللازم أو العرض مكان الفصل.

هنا أيضا يثار إشكال ثان: إنه إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية واللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم مشتبه بالذاتي غاية الاشتباه وإدراك ذلك من أغمض الأمور فمن أين له أن لا يغفل فيأخذ لازما بدل الفصل فيظن أنه ذاتي؟

الخطأ في الحد يقع من اشتراك الجنس والفصل:

هناك تعريفات خاطئة لا تصور الحد وتسمى ماهو مشترك مثل:

أن يعرف الشيء بأخفى منه،مثلا:النار جسم شبيه بالنفس.

أن يعرف الشيء بضده أو بماهو مثله في المعرفة،مثلا:الزوج ما ليس بفرد.

أن يعرف الشيء بنفسه أو بماهو متأخر عنه في المعرفة،مثلا:الشمس كوكب يطلع بالنهار.

هنا يثار إشكال ثالث:إذا شرطنا أن نأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنه لاسيما إذا وجد فصلا حصل به التمييز والمساواة للاسم في الحمل؟

وهذا أغمض ما يدرك نظرا لأن الفصل مقوم للنوع ومقسم للجنس واذا لم يراع شرط التقسيم أخذ في القسمة فصولا ليست أولية للجنس وهو عسير غير مرضي في الحد.

فمن أين للبشر أن يحضرهم في التحديد اتقاء أن يأخذ لازما مما لا يفارق فلا يجوز رفعه في التوهم مكان الذاتي؟ ومن أين له أن يأخذ الجنس الأقرب في كل موضع ولا يغفل فيأخذ الأبعد على أنه الأقرب؟ ومن أين للبشر أيضا أن يحصلوا جميع الفصول المقومة للحدود إذا كانت مساوية وأن لا يغفلوهم حصول التمييز في بعضها عن طلب الباقي وكيف يجدوا في كل واحد وجه الطلب؟

إن هذا وأمثاله مما يجب مراقبته في الحدود حتى لا يتطرق إليها الخطأ كما أن رعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحد التي هي في غاية العسر. واذا كان مدار النظر عندنا وغاية المراد هي جعل الحد يفيد في تصويره للاسم والمعنى وتحديده ماهية الشيء أليس من اللائق ألا نترك هذه الصعوبات وما يجري مجراها تؤيسنا من أن نكون مقتدرين على توفية الحدود الجامعة المانعة حقها إلا في النادر من الأمر؟ ألا يجدر بنا أن نطلب الطريقة التي اتبعها حكماء العرب في صناعة الحد التام؟

3- في طرق تحصيل الحد:

"اعلم أن من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك كمن استدبر المغرب وهو يطلبه من المشرق ومن قرر المعاني أولا في عقله بلا لفظ ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى"[1]

ورد في تعريفات الجرجاني أن الطريق هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب ومطلب الحد التام ليس طريقه القياس ولا يمكن إثباته بالبرهان لأن الحد يحتاج بدوره إلى توسط حد آخر وهذا الوسيط يتطلب وسيطا آخر وهكذا إلى ما لانهاية له والمشكلة لا تكمن في الاستنباط أو الاستقراء الناقص

[1] أبو حامد الغزالي، **محك النظر**، ص.108.

بل في الحد الأوسط إذ ينبغي أن يكون مساويا للحد الأكبر وللحد الأصغر وهذا محال لأن الشيء لا يكون له حدان تامان طالما أن تعريف الحد هو ما يجمع من الجنس والفصل وذلك ما لا يقبل التبديل،فان لم يكتسب الحد بالتحليل والبرهان فبماذا سيكتسب يا ترى؟

إن الطريق الموصل هو طريق العقل المباشر التي يشتغل على آليات الحدس والتركيب والاستقراء، يرتكز التركيب على الجنس والفصل ويقوم الاستقراء على الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته ومقدمات الاستقراء لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات، أما الحدس فهو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب. اللافت للنظر أن الحد يحصل بطريقتين: الأولى استقرائية تقوم باستعراض المحمولات العليا والأفراد المندرجة تحت بعض الأنواع، الثانية تقسيمية يجري فيها التمييز بين هذه المحمولات واستثناء ما لا حاجة إليه فالشيء إما هذا أو ذاك،لكنه هذا فليس ذاك يتم الحذف بعدها.

على هذا النحو يعرف الحد بالطريقة التركيبية التي تذكر الجنس مع الفصل ويتم الحصول على الجنس بعملية إدراج هذا الحد ضمن جنسه ويفتش عن هذا الجنس باستعراض المقولات العشر واذا وجدت هذه المقولة نأخذ بأجناسها العليا والدنيا أي الأنواع وأشخاصها تاركين الفصول والأعراض فنحذف المتكرر والبعيد ليبقى الجنس الأقرب الذي نضيف إليه الفصل حصولا على التطابق الماهوي بينه وبين الحد.

ويقصد حكماء العرب بالتحديد لا مجرد التمييز الذاتي الذي يحصل من جنس عال وفصل نوعي بارتسام صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة في النفس وتضمين جميع الأوصاف الذاتية للشيء بالقوة أو بالفعل ولهذا اشترطوا فيه وضع الجنس الأقرب حتى يكون وافيا بمقصوده وليتضمن جميع الذاتيات المشترك فيها وإتباع جميع الفصول.

في هذا الإطار يصرح الغزالي:"طريق التركيب وهو أن نأخذ شخصا من أشخاص المطلوب حده بحيث لا ينقسم وننظر من أي جنس من جملة المقولات العشر فنأخذ جميع المحمولات المقومة لها ولا يلتفت إلى العرض واللازم ثم يحذف منها ما يتكرر ويقتص من جملتها على الأخير ونضيف إليه الفصل فإن وجدناه مساويا للحدود فهو الحد"[1] وفي نفس المعنى أدرك الساوي في مؤلفه البصائر النصيرية امكانية التوصل للحد بالقسمة والاستقراء مع التشديد على التركيب لأنه في اللغة جمع الحروف البسيطة لتكون كلمة أما اصطلاحا فهو التركيب جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم واحد. إن وجدناه مساويا للمحدود من الوجهين فهو الحد، ونعني بأحد الوجهين:الطرد والعكس والتساوي مع الاسم في الحمل فمهما ثبت الحد انطلق الاسم ومهما انطلق الاسم حصل الحد، ونعني بالوجه الثاني المساواة في المعنى وهو أن يكون دالا على كمال حقيقة الذات لا يشد منها شيء.

---

[1] أبو حامد الغزالي، **معيار العلم**، ص. 177.

ويفرد الغزالي مثالا عن كيفية إصابة الحد التام عن طريق تركيب الجنس والفصل من دون إتباع البرهان بقوله:" إذا سئلنا عن حد الخمر فنشير إلى خمر معينة ونجمع صفاته المحمولة عليه فنراه أحمر يقذف بالزبد فهذا عرضي فنطرحه ونراه ذا رائحة حادة ومرطبا للشرب وهذا لازم فنطرحه ونراه جسما أو مائعا أو سيالا وشرابا مسكرا ومعتصرا من العنب وهذه ذاتيات. فلا نقول جسم مائع سيال شراب لأن المائع يغني عن الجسم فانه جسم مخصوص والمائع أخص منه ولا تقول مائع لأن الشراب يغني عنه ويتضمنه وهو أخص وأقرب. فنأخذ الجنس الأقرب المتضمن لجميع الذاتيات العامة وهو شراب فتراه مساويا لغيره من الأشربة فنفصله عنه بفصل ذاتي لا عرضي كقولنا مسكر يحفظ في الدن".1

بيد أن معرفة الحد لا تكتمل إلا عن طريق طلبه من جهة السؤال وينحصر ترتيب طلب الحد بالسؤال في أربع:

مطلب هل؟

مطلب ما؟

مطلب لم؟ سؤال عن العلة.

مطلب أي؟ للتمييز.

ويعتبر مطلب ما أهمها لأنه يفيد ثلاثة أجوبة:

يعرفنا بتمييز الاسم وشرحه أي حده اللفظي، العقار هو الخمر

يدلنا على مميزات الشيء العرضية ويسمى حدا رسميا، الخمر هي المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل إلى الحموضة هنا يجمع من العوارض واللوازم ما يساوي حقيقة ذات الخمر.

يجيبنا عن ماهية الشيء وحقيقته ويسمى حدا حقيقيا، الخمر شراب معتصر من العنب.

عن هذا الأمر أورد الكندي في رسالة في الفلسفة الأولى ما يلي:" المطالب العلمية أربعة:هل الباحثة عن الانية فقط وما الباحثة عن الجنس وأي الباحثة عن الفصل وما وأي تبحثان عن النوع ولم الباحثة عن العلة التمامية"

من ناحية أخرى يختصر جابر ابن حيان المطالب الأربعة في رسالة الحدود في ما يلي:"وحد علم الحروف أنه العلم المحيط بمباحث الحروف الأربعة المقدمة من الهلية والمائية والكيفية واللمية"،غير أن الفارابي يستفيض في تحليل هذا الأمر في كتابه تحصيل السعادة بقوله:"إن مبادىء الوجود أربعة :ماذا وبماذا وكيف وجود الشيء فان هذا يعني به أمرا واحدا،وعماذا وجوده ولماذا وجوده فان قولنا عماذا وجود ربما دل به على المبادئ الفاعلة وربما دل به على المواد فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة(الصورة والمادة والفاعل والغاية) ومن أجناس الموجودات ما لا يمتنع أن لا يكون لوجوده مبدأ أصلا وهو المبدأ الأقصى لوجود سائر الموجودات(الله)".

[1] أبو حامد الغزالي، **معيار العلم**، ص. 178.

ننتهي إلى أن الحد يتركب من جنس الشيء وفصله الذاتي ونعني بذلك ما يحصل في النفس صورة موازية لامحدودة مطابقة لجميع فصوله الذاتية ومن هنا يتبين لنا أن حكماء العرب جعلوا الحد يفيد الماهية ولم يركزوا على الكلي بمعنى التجريد العقلي والخلاص من المشخصات المحسوسة بل ارتبطوا باللغة والمبنى اللفظي الذي يعبر بتركيبه البنيوي عن الأفراد المستقلين ولهذا نادوا بالعام ولم يذكروا الكلي بالمفهوم المجرد إلا حينما استبدلوا الجزئي بالمتعين والتصور بالمعرفة والتصديق بالعلم وغيروا الموضوع بالمحكوم عليه والمحمول بالحكم وعندما رأوا أن القضية الشخصية هي قضية مطلقة متعينة والقضية الكلية هي قضية مطلقة عامة كما تصوروا القضية الجزئية على أنها قضية مطلقة وخاصة وبدلوا الايجاب والسلب بالنفي والإثبات والحد الأوسط بالعلة والشرطي المتصل سموه التلازم والشرطي المنفصل سموه كذلك التعاند كما أن الشكل أصبح النظم والمقدمة والنتيجة أضحيا عند العرب الأصل والفرع والأوليات بديهة العقل بل وصل بهم الأمر إلى خلق تصورات جديدة مثل السبر والتقسيم والإسقاط والميزان والعمود وأوجدوا ثلاث جهات في الأحكام:الواجب والمباح والحرام أما المندوب والمكروه فهما جهة مضافة ومن المعلوم أن الأحكام انطلقت من الله تعالى الحاكم القادر على الثواب والعقاب وحده والمحكوم عليه وهو المكلف الانسان العاقل أما المحكوم فيه فهو الفعل الحر المختار الذي يتقيد بإرادة الله التي لا تكلف إنسانا ما لا طاقة له،

الحاكم الأول(الله)

الحكم(المحكوم به)

المحكوم فيه(الفعل الحر المختار)

المحكوم عليه (الانسان)

يترتب عن ذلك أن طلب الحد يرتبط بواحد من الأسئلة الأربعة (هل وما وأي ولم) بحيث ينبغي أن يكون الحاد بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية وأن لا يحصل الحد بالبرهان بل بالاستقراء والتركيب وأن يكون له دور في التعريف بالماهية وأن يتفادى مداخل الخلل من جهة الجنس والفصل وماهو مشترك بينهما ولابد من التفطن إلى أنه لا تحديد للمعنى الذي لا تركيب فيه، لكن إذا كان أمر الحد بهذه الصعوبة فكيف سيكون مع حد الحد؟ ألا يوج حد لكل حد؟

4- في حد الحد:

" فحد الحد أنه القول الدال على ماهية الشيء أي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله. أما الرسم فالرسم التام هو قول مؤلف من جنس شيء وأعراضه اللازمة له حتى يساويه

والرسم مطلقا هو قول يعرف الشيء تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص أو قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات"[1]

يطلق الحد بالتشكيك على خمس أشياء وهي:

الحد الشارح لمعنى الاسم.

الحد بحسب الذات وهو نتيجة نحصل عليها بعد القيام بعملية البرهان.

الحد بحسب الذات وهو مبدأ برهان.

الحد التام الجامع لماهو مبدأ برهان ونتيجة برهان.

الحد لأمور ليس لها علل وأسباب أو التي لها علل غير داخلة في جواهرها.

اللافت للنظر في هذا التقسيم هو لانهائية عملية التحديد وعدم توقفها ولانفاذيتها مادام هناك تجديد وإبداع في عالم الأشياء بل إن وجود حد جامع تام يفترض بدوره وجود حد غير تام وبالتالي يمكن أن نقسم الحد إلى ثلاث أنواع:حد تام وحد ناقص وحد مشترك. فالحد الناقص هو ما يكون بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد أما الحد المشترك فهو جزء وضع بين المقدارين يكون منتهى لأحدهما ومبتدأ للآخر ولابد أن يكون مخالفا لهما،في حين أن الحد التام يكون بالتركيب بين الجنس والفصل القريبين.

ما يجدر ملاحظته أن الحد الناقص قريب من الرسم وهو من الذاتيات أي من أجناس وفصول بلغ بها مساواة الشيء في العموم ولم يبلغ بها مساواته في المعنى بينما الرسم قول يعرف الشيء تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص أو قول مميز عما سواه لا بالذات غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا يتعلق بمعنى التعريف وبدرجة قربه أو بعده عن الحد،فماذا نعني بالتعريف وماهو مقصده؟ ومن هو المعرف؟

" الفرق بين الحد والحقيقة: أن الحد ما أبان الشئ وفصله من أقرب الاشياء بحيث منع من مخالطة غيره له وأصله في العربية المنع.والحقيقة ما وضع من القول موضعه في أصله اللغة والشاهد أنها مقتضية المجاز وليس المجاز إلا قولا فلا يجوز أن يكون ما يناقضه إلا قولا.ومثل ذلك الصدق لما كان قولا كان نقيضه وهو الكذب قولا ثم يسمى ما يعبر عنه بالحقيقة وهو الذات حقيقة مجازا فهي على الوجهين مفارقة للحد مفارقة بينة.والفرق بينهما أيضا أن الحد لا يكون إلا لما له غير يجمعه وإياه جنس قد فصل بالحد بينه وبينه.والحقيقة تكون كذلك ولما ليس له غير كقولنا شيء والشيء لا حد له من حيث هو شئ وذلك أن الحد هو المانع لمحدود من الاختلاط بغيره والشيء لا غير له ولو كان له غير لما كان شيئا كما أن غير اللون ليس بلون فتقول ما حقيقة الشيء ولا تقول ما حد الشيء.وفرق آخر وهو أن العلم بالحد هو علم به وبما يميزه والعلم بالحقيقة علم بذاتها."[2]

---

[1] الحدود لابن سينا ورد في **المصطلح الفلسفي عند العرب**، عبد الأمير الأعسم ، الدار التونسية للنشر1991 ، ص.268 .

[2] أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، 700.

المعرف هو ما يستلزم تصور اكتساب تصور الشيء بكنهه أو بامتيازه عن كل ما عداه، فيتناول التعريف الحد الناقص والرسم فان تصورهما لا يستلزم تصور حقيقة الشيء بل امتيازه عن جميع الأغيار أما التعريف في اللغة فهو عبارة عن ذكر شيء نستلزم معرفته معرفة شيء آخر وهو ما غير الشيء عن ما عداه بسبب إيراد اللوازم البعيدة المفتقرة إلى الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة على المقصود. ويميز بين نوعين من التعريف:لفظي وحقيقي، التعريف اللفظي يشترط أن يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ أوضح دلالة على ذلك المعنى فانه ليس يراد به إفادة تصور غير حاصل إنما مراده تعيين ما وضع له لفظ من بين سائر المعاني أما التعريف الحقيقي فانه يشترط أن يكون حقيقة ما وضع اللفظ بازاءه من حيث هي فيعرف بغيرها وهو بذلك غير بعيد عن الحد لأن الاختلاف بينهما ليس في النوع بل في الدرجة.

من البين أن الحد في حد ذاته هو إما لفظي أو رسمي أو حقيقي، الحد اللفظي فعبارة عن ما فيه شرح دلالة اسم على معناه وهو إما أن يكون بتبديل لفظ بلفظ هو أشهر عند السائل أو بالحد الكاشف عن المعنى. أما الحد الرسمي فعبارة عن ما يميز الشيء عن غيره تمييزا غير ذاتي وتمامه ونقصانه مثلما اكتفى المتكلمون بالمميز في صناعة الحدود عندما اعتبروا الحد هو القول الجامع المانع ولم يشترطوا فيه إلا التمييز فيلزم عنه الاكتفاء بذكر الخواص وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود، في حين أن الحد الحقيقي فعبارة عن ما يقع تمييزا للشيء عن غيره بذاتياته فان كان مع ذكر جميع الذاتيات العامة والخاصة فتام كحد الانسان بأنه الحيوان الناطق وإلا فناقص كحد الانسان بأنه الجوهر الناطق.

انه "منذ جالينوس ينقسم التعريف الحقيقي إلى عمليتين الحد والرسم يضيف إليهما ابن سينا ومعظم المناطقة العرب من بعده تقسيما آخر فيفرعون كل واحد منهما إلى تام وناقص"[1]

التعريف الحقيقي يختص بالموجودات الخارجية بحيث يتم انتزاع الخصائص المندرجة تحت الكليات الخمس والعائدة لها من اعتبار نماذج مختلفة وكافية من هذه الموجودات،بينما يختص التعريف الاسمي بالموجودات الذهنية وبالموجودات الخارجية التي لم يعلم وجودها أما التعريف اللفظي فانه يكون عندما يكون المعرف لفظ مفرد.

اذا كان "التعريف الحقيقي واحد بالنسبة إلى شيء ما نظرا لأنه يفترض فيه أن يشتمل على كل الصفات التي تقوم ذلك الشيء" فان كل من التعريف الاسمي واللفظي" قد يتعددان إذ الأول يرتبط إلى حد كبير باختيار الواضع والثاني يتعلق بوجود المترادفات وهذه غالبا ما تزيد عن الكلمتين في اللغات الطبيعية"[2] ما ينبغي الانتباه إليه أن الحد يكاد يتماهى مع التعليل الذي هو إظهار علة الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة وهو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر أي انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر بينما الاستدلال هو

[1] عادل فاخوري ، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**، دار الطليعة ، بيروت، الطبعة الثالثة 1993، ص، 55.
[2] عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث** ،ص. 63.

انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر أي تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء أكان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو العكس.

لكن إذا كانت مادة الحد هي الأجناس والأنواع والفصول فإن صورته هي أن يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب ويردف بالفصول الذاتية كلها فلا يترك منها شيء وهذا لا يحدث إلا بالاستقراء التام والتركيب واذا عرفت شروط الحد عرفت أيضا أن الشيء الواحد لا يكون له إلا حد واحد وأنه لا يحتمل الإيجاز أو التطويل لأن إيجازه يحذف بعض الفصول هو نقصان وتطويله بذكر حد الجنس القريب بدل الجنس هو فضول يستغنى عنه فان المقصود أن يشتمل الحد على جميع ذاتيات الشيء أما بالقوة أو بالفعل أي تصور الشيء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعم والأخص بإيراد الأعم أولا وإردافه بالأخص الجاري مجرى الفصول.

ننتهي إلى أن حد الحد هو القول الدال على ماهية الشيء أي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله ويستلزم توفر شروط أربعة:

أن يكون أوليا.

أن يكون ضروريا.

أن يكون مقولا على الكل.

أن يكون ذاتيا لموضوعه.

من هذا المنطلق فان الحدود ذوات أفانين ومتصرفات بحسب المواضع التي وجدت لأجلها وان منزلتها من الشرف كمنزلة العلوم التي اختص بها وفضلها في أنها الطريق التي نلتمس بها كل شيء في عالم المعرفة ليغنينا عن بادىء الرأي والحس المشترك، وتنقسم وفق منظورات عدة وتتفرق إلى نواحي كثيرة وتطلب من علاقات الألفاظ بالمعاني وبالأشياء ومن العلاقات بين الألفاظ فيما بينها أو فيما بين المعاني أو فيما بين الأشياء أو فيما بين المعاني والأشياء ويمكن أن نذكر الاختلاف في الألفاظ لصعوبة فهم المعاني وكذلك التفسير السطحي أو استدعاء الكلام المطول والحد بإعطاء المثل المرادف أو حد المتضادين والحد بعكسه أو حد العرض الذي لا يقوم بنفسه وهي كلها درجات أقل من الحد بحقيقة الشيء أو باللفظ المفسر وهي كلها تتعلق برتبة الألفاظ من مراتب الوجود وتفرق بين اللفظ المفرد والمركب وترى أن اللفظ يدل على المعنى بالمطابقة والتضمن والالتزام وتعتبر الموجودات التي تخضع للتعيين أو لعدمه.

إن التعيين هو ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره أما الألفاظ التي تدل على المعاني فهي أربعة أنواع:مترادفة ومتباينة ومتواطئة ومشتركة وتكون المعاني مرتبطة بعضها ببعض بعلاقة إما مساوية أو أعم أو أخص ونجد المعنى إذا نسب إلى معنى آخر إما ذاتيا أو لازما أو عارضا وتدرك المعاني إما بالحس أو التخيل أو التعقل وكلها ثلاث أسباب كافية لأن الإدراك يمر بالحواس الظاهرة إلى القوة المدركة عبر الخيال فيتم الإدراك لموجودات العالم الخارجي بواسطة الحواس الخمس ويتصرف

الخيال في المحسوسات ويلعب دورا في تركيبها وجمعها في أشكال مختلفة، غير أنه ينبغي أن يتخلى الحاد عن الحس والخيال ويعول على العقل لأنه هو الوحيد القادر على إظهار انقسام الموجود إلى محسوس ومعقول.

رأس الأمر أن الحد يعالج الأمور اللغوية والطبيعية والوجودية الماهوية ويستند على الماهية وتسلسل الأنواع والأجناس ويقوم بتقسيم الكليات الخمس وذكر المقولات وبهذا تتلاقح الحدود بمفاهيم المعاني الماهوية والأدوار اللفظية وتصبح الأجناس والأنواع والفصول مقولات وجودية وعلل طبيعية متراتبة ومتسلسلة منطقيا ونرى المنطق والتصور مرتبط وهيكلية اللغة العربية في التمثل والترادف والتواطىء والتلازم والتعاند والتعاكس وتمييزها بين المساوي والأعم والأخص. بيد أن الأشياء التي يمكن تحديدها لانهاية لها لأن العلوم غير متناهية وعلى الجملة فكل شيء موجود وكل معنى معقول بالذهن وكل لفظ مكتوب منطوق باللسان ومرقون بالخط وكل ما ليس له اسم يمكن تحرير حده أو رسمه أو شرح اسمه وتحصل الدربة بكيفية فهمه وتأليفه وجمعه ومنعه وضربه وطرحه.غني عن البيان أنه ثمة حدود لسماء العلوم مثل حد علوم الدين والعلوم الفلسفية والعلوم الطبيعية وثمة حدود أخرى تحيط بالألفاظ التي يكثر استعمالها في المنطق والرياضيات واللغة وهي ألفاظ مشهورة في اصطلاح الحكماء والمتكلمين والمترجمين والمفسرين،كما توجد حدود للأشياء والموجودات المتعينة والتي لا يمكن بأي حال إنكار حضورنا معها وحضورها معنا في هذا العالم.

إن كان أمر الحد هو كيفية الدلالة على حقيقة المحدود لتعرف حقائقه على الصحة وان كان مبحثا منطقيا بالأساس يتضمن بعض العناصر الميتافيزيقية وان كان المنطق عند حكماء العرب ليس فقط جزء من أجزاء العلم النظري بل آلة الفلسفة ومقدمة لكل علم حري بنا أن نبحث إن استطاع هؤلاء توظيف فن الحد الذي صاغوه ووضعوا مرتكزاته على غير المنحى الذي دأب عليه أرسطو في رؤيته للإنسان وللكون وفي تصوره للقيم.

***خاتمة:**

"يتجاوز المنطق العربي من عدة نواح المنطق الذي كان قبله والمنطق الذي تلاه مباشرة فاستقصاء الموجهات الزمانية وتأسيس نظرية المجموعات وبناء قياس العلاقات والتمثيل الخطي وغيرها من البحوث تسبق ابتكارات العصرين الكلاسيكي والحديث في هذه الموضوعات."[1]

صفوة القول أن أرسطو وضع مجموعة من المؤلفات في دائرة المنطق وهي كتب المقولات والعبارة والتحليلات الأولى(القياس) والتحليلات الثانية(البرهان) والمسائل والدحوض السفسطائية والخطابة

[1] عادل فاخوري، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**، ص 97.

والشعر وأنه إذا أمعنا النظر فيها نجد أن كتب الثلاثة الأولى تبحث في مبادىء التصور والاستدلال وفي كيفية اعتماد النسق القياسي وطابعها صوري وشكلي بينما يبحث كتابا التحليلات الثانية والمسائل في طرق البرهان ويبحث الدحوض السفسطائية في صحة النتائج ويقينيتها، أما الجانب الصوري فيتناوله أرسطو في ثلاثة مباحث رئيسية هي الحد والقضية والقياس، وفي هذا الصدد ألحق المعلم الأول بمبحث الحد مجموعة من الحدود العليا سماها المقولات العشر التي تدرس مختلف أنحاء الوجود وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال والملكية والزمان الخ وعند اعتنائه بالحد درسه في إطار علاقة الألفاظ بالمعاني حيث أشار في بداية كتاب المقولات إلى أنواع الأسماء وميز فيها بين المتفقة Homonymes والمتواطئة synonymes والمشتقة paronymes ثم بعد ذلك انتقل إلى عرض مضامين الحدود فصنفها إلى أنواع وأجناس وحدود ذاتية وأخرى عرضية وانتهى به التحليل إلى ذكر أربعة ضروب من الوجود:

1 موجودات تقال على موضوع وليست في موضوع وه الكلي المجرد،

2 موجودات في موضوع ولا تقال على موضوع وهو الكلي العرضي،

3 موجودات في موضوع وتقال على موضوع وهي الحدود الكلية،

4 موجودات لا تقال على موضوع وليست في موضوع وهي الجواهر المفردة المشخصة.

هكذا ارتكز المنطق الأرسطي أساسا على نظرية الحمل والحمل هو إثبات محمول لموضوع ما أو نفيه عنه كإثبات العقل للإنسان أو نفيه عن الحيوان ومن المعلوم كذلك أن الحكم الحملي هو الذي يثبت محمولا ما لموضوع ما أو ينفيه عنه وأن القياس الحملي هو المكون من قضايا وأحكام حملية ويعتقد البعض من المؤرخين وعلى رأسهم بلانشي أن المنطق العربي ظل وفيا للمنطق الحملي ولم يبارحه وأن الثورة الحقيقية في علم المنطق هي التي حصلت مع إدخال المحدثين للرياضيات إليه.

بيد أن غير أن هذا الاعتقاد ظل وفيا لعقلية استشراقية من الضروري تجاوزها لأنه عندما نمعن النظر مليا في المنطق العربي نجده يحتوي على كشوفات جديدة لا نعثر عيها في المدونة الإغريقية وآيتنا في ذلك أن المناطقة العرب وبالتحديد كل الذين حاولوا كسر منطق أرسطو قد بحثوا في المنطق الشرطي ومنطق الجهات ونظرية المجموعات وأعادوا ترتيب الصلة بين المفهوم والماصدق وجعلوا المعنى تابعا لشكل المبنى والفكر متأثرا باللغة ووصل بهم الأمر إلى بناء منطق للعلاقات وبالتالي فقط تخطوا نهائيا منطق القضايا والمحمولات ومن بين العلاقات المدروسة نجد التضمن والمطابقة والتلازم والفصل والشرط والمساواة والعلية وحتى عندما أحدثوا منطق الجهات فإن الجهات المتداولة عندهم هي الجهات الوجودية والتي لم يكتفوا بردها إلى اللزوم المنطقي بل فسروها تفسيرا كميا وبالتالي قاموا بتوجيه القضايا الكيفية توجيها وجوديا وتحدثوا عن منطق المجموعات المطلقة والمجموعات الزمنية وحددوا النسب حسب القضايا وحسب المفهوم،وكل هذه الاجتهادات ناتجة عن ذكاء لغة الضاد وما يكتنزه القرآن من أبنية

ومعاني، يتحدث أحدهم عن براعة الغزالي في دمج ذهنيتين مختلفتين ولغتين متباينتين وعن انطباع البنية القياسية الإغريقية بالسمات الأصولية الإسلامية وقوانين اللغة العربية بقوله:" فاستوعبت التصورية العقلية بالاسمية الإيمانية...وكان ذلك حين وقف الفلاسفة المسلمون أمام الماهيات والحدود الكلية والأجناس العليا والتصديقات العقلية فقابلوها بالمعاني الجاهزة وطرق الاستنباط وتصور العالم على أنه شاهد على الله العلة والكل والماهية الوحيدة"[1]، فمتى يأتي الزمان الذي ينفض فيه الغبار عن أركان هذا المنطق العربي بشكل واضح ومتميز؟ وماهي منزلة العقل في هذا المنطق؟ والى أي مدى غلب عليه المنزع الاسمي؟

الفصل الرابع:

الشعري مقام للعرب في العالم أو في عيار الشعر المطلق:

استفتاح:

" العرب أفضل الأمم وحكمتها أشرف الحكم لفضل اللسان على اليد والبعد عن امتهان الجسد."[2]

[1] رفيق العجم ، **المنطق عند الغزالي**، دار المشرق، بيروت ، طبعة 1989 ، ص، 318 .

[2] ابن رشيق، **العمدة، في محاسن الشعر وآدابه ونقده** ، المكتبة العصرية، صيدا ،لبنان، الطبعة الأولى 2001 . ص.12.

سأل سائل أن أبين له مقصد المتنبي في اعتبار شعره أعلى الطبقات :

إن هذا الشعر في الشعر ملك سار فهو الشمس والدنيا فلك

وأن أزن له أبيات المعري الناقدة للتقول الشعري:

من الناس من لفظه لؤلؤ يبادره اللقط إذ يلفظ

وبعضهم قوله كالحصا يقال فيلغى ولا يحفظ

ولعلي في هذا المقام أبادر إلى رغبتك ولولا الإيجاب لك لما تكلفته من بثشرائط الشعر وموحياته،منزلته الأدبية ومكانته اللغوية، مقاييس عموده ومرتكزات عياره في التمييز في محاسن الشعر ومضاره.وكلفتني أن أصنف لك رسالة في عيار الشعر: أغراضه وأجناسه وأدواته وغاياته وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة لا متزيدا ولا مستنقصا وأن أضع لك حدا جامعا لمفهوم الشعر وأصوله وعلاماته وأعراضه وصفاته المحمودة والمذمومة وأن أفرد لك مبحثا عن فنون النظم والنثر والقيافة وأن أحدثك عن أسرار البلاغة وصناعة البيان ومواطن استحسان الكلام وترسل المعاني حتى تحصل منوال القول الفاتن وقول الشعر المطلق وتتفادى الآفات الداخلة على النظم وحتى تمتلك جودة التمييز بين العتيق والحديث وبين المطبوع والمصنوع وبين الحر الصادق البريء والمخدوش الكاذب وبين جيد الكلام ورديئه.

وسأورد في هذا المقام آراء النقاد وسأذكر أشعارا فاسدة لما شاهدته من مذهب المتحلين بقول الشعر وقد التزمت في مبحثي الوقوف عند حدك والاقتصار على ما صح بنقل الثقات ورجاحة العقل ومحك الواقع دون أن أهمل أخبار العرب والمتقدمين مع مخالفتهم في تبويب المسائل وتوزيع المراتب وتقسيم بعض الطبقات مع العمل على جعل الأشعار على مبادئها ومنتهاها درجات وجود وعلى نقل الكلام من دائرة الملفوظ المبثوث إلى دائرة المسموع الموزون وتحويل الشعر من فتنة التلاعب باللغة إلى إتقان لعبة الوجود وتصوير الشعري poïétique من مجرد فن في الكلام إلى فن للاستثبات وتقوية الذات في مواجهة تحدي الأغيار والانعطاف بالوجدان من التعلق بالأشجان إلى الحنين للأوطان.

فاعلم أن من طلب الصدق الذي لا اعتراض على الاهتداء بهديه ومن تشوقت نفسه لدرك الجمال الذي تعجز الأعين عن وصفه فعليه بالجد في اقتناء الأشعار الحسنة وبذل الجهد لفرز الخطب المؤثرة وتخير الألفاظ التي تكون إلى السمع أسبق من المعاني إلى القلب وأن يحيط بأجناس الكناية والاستعارة والسجع والبيان ودورها في الإبداع الشعري ويتعقب كذلك سبل التناغم بين الحركات والأصوات والأفكار والإيقاعات وعليه أيضا بطلب العيار الذي يسترسل به الكلام دون زيادة أو نقصان وينتظم فيه القول دون تكلف أو كلفة ودون إفراط أو تفريط. وقد قيل لأبي تمام: لم لا تقول من الشعر ما يفهم؟

فأجاب: ولم لا تفهم من الشعر ما يقال؟

انظر كيف استهل عنترة العبسي مدونته بهذا السؤال التعجبي :

هل غادر الشعراء من متردم ؟ أم هل عرفت الدار بعد توهم ؟

ورغم أن الطريق إلى انجاز الوعد أمر ليس بهين وأن تحقيق الغرض ليس مسألة بسيطة فإن تلهفي لإجابتك عن كتابك ييسر لي رد النفس عن الأهواء ويتيح لي إمكانية الهجوم على المعضلات التي يمكن أن تطرح واقتباس شبه حلول بعض المشاكل التي يثيرها المرور من الشعر إلى الشعرية والتي من بينها يمكن أن نذكر الأسئلة التالية:

ما هو تصور العرب للشعر والشاعر ؟ ماهو النموذج الأصلي للشاعر ؟ لماذا صار الشعر اليوم مفهوما لا مفهوم له؟ بأي معنى يمكن أن ننعت كل ما يقال اليوم من نظم على أنه شعر؟ ما الفرق بين الشعر والنثر؟ وبين الشعر العمودي والشعر الحر؟ وماهي منزلة علم العروض من فن الشعر؟ وهل يقتصر الشعر على الموزون الملحون المقفى؟

وأمام هذه الصعوبات ماهي شروط الشعر إذن؟ هل هو إتباع لسنة وتقيد شرائط تفرضها التقاليد أم انه خروج للذات وتحللها من كل قيد؟ ما السبيل إلى اكتناه الطبقة العالية من الشعر؟ لكن ماهو شرط إمكان قيام عيار للشعر المطلق؟ أهو موازنة في اللفظ أم صدق في المعنى؟ لكن من يضع هذا العيار؟ أهو الشاعر نفسه أم الناقد؟ ومن هو الناقد أهو عالم اللغة أم الفيلسوف؟ لكن ألا يوجد تنافر وتنافس بين الفلسفة والشعر؟ ألم يقم الفلاسفة بنقد الشعر وآل الأمر إلى منعه وتقييده من طرف رجال الدين؟ ما علة ذم الشعراء؟ وكيف يمكن تحقيق المصالحة بين الشعر والدين والفلسفة؟ماهو أصل العمل الشعري؟ إن عنينا بالماهية الكيفية التي يكون عليها الشيء فماهي الأساليب التي يظهر بها العمل الشعري في الوجود والنحو الذي يكون عليه؟ هل يفهم العمل الشعري ابتداء من الخبرة الذاتية القبلية والإحساسات الجمالية سواء كانت خبرة باث أو متقبل،مبدع أو متلقي أم تفهم الخبرة الذاتية للفرد والمجموعة ابتداء من العمل الشعري؟ ما معنى الشعر ديوان العرب وقاموس علومهم؟ من هو الشاعر الحقيقي؟ ومن هو أشعر العرب ؟ وماهي الطبقة العالية للشعر المطلق؟ ثم كيف يمكن أن نتفطن إلى عيوب الشعر؟ لماذا يلجئ بعض المنتحلين إلى أسلوب السرقة الشعرية ؟ ماهي مختلف أنواع السرقات الشعرية ؟لماذا اشترط العرب للشعر وزنا ؟ وما قواعد المعنى والمبنى لديهم؟ هل ينبغي أن يخضع كل قصيد لقواعد علم العروض ؟ هل حداثة الشعر الحر تكمن في تمرده على هذه القواعد ؟ما دور البلاغة والبيان وفنون الكلام في نقد الشعر وتحسينه ؟ لماذا أكد ابن خلدون أنه لا تتفق الإجادة في فني المنظوم والمنثور معا إلا للأقل ؟ ما معنى الشعر هو ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم ؟ هل من الضروري أن يكون المرء من أهل الذوق والبصر بالبلاغة والعدالة والمروءة حتى يكون شاعرا ؟ لكن ما الفرق بين الشعر والشعرية ؟ هل تمت النقلة عند العرب من الشعر إلى الشعرية ؟ألم يتناقض لديهم التقول الشعري المتوهم مع القول البرهاني الفلسفي والأحكام الفقهية القطعية ؟كيف يكون الشعري هو عيار الشعر المطلق ؟ ما شروط إمكان قيام الشعر عند العرب ؟ وكيف يكون الشعري هو مقام تواجدهم في العالم ؟ هل نلتمس أصل العمل الشعري حسب الرؤية المألوفة للعالم عند المجتمع أم من خلال نشاط الشاعر وإبداع المبدع ؟

لعل ما نراهن عليه عند مدحنا للشعري ليس فقط فتح باب القريحة الشعرية وتطهير اللغة الفصحى من الشوائب ولا ممارسة الإبداع والخلق فحسب بل تجاوز سوء فهم التحديث الشعري وجعل القول الشعري فنا لحسن الكلام وسلاحا لإستثبات وتقوية الذات وحفظ الكيان وإلى مقام لإنقاذ الإنسان العربي من الضياع في العالم.

I الشعر بين المعاني والألفاظ:

" اعلم أن صناعة الكلام نظما أو نثرا إنما هي في الألفاظ لا في المعاني وإنما المعاني تبع لها وهي أصل..."[1]

1- مفهوم الشعر:

" قيل للمفضل الضبى : لم لا تقول الشعر وأنت أعلم الناس به؟

قال : علمي به هو الذي يمنعني من قوله,

وقيل أيضا : عمل الشعر على الحاذق به أشد من نقل الصخر,ويقال : إن الشعر كالبحر أهون على الجاهل أهول ما يكون على العالم,وأتعب أصحابه قلبا من عرفه حق معرفته..."[2]

" هذا الفن من فنون كلام العرب وهو المسمى بالشعر...هو في لسان العرب غريب النزعة عزيز المنحى... ولصعوبة منحاه وغرابة فنه كان محكا للقرائح في استجادة أساليبه وشحذ الأفكار في تنزيل الكلام في قوالبه"[3]

" الشعر من بين الكلام صعب المأخذ لمن يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين ..."[4]

قال الحطيئـــــة :

الشعر صعب و طويل سلّمه والشعر لا يستطيعه من يظلمه

إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه زلت بــه إلى الحضيض قدمه

لعل المطلب الذي ظل مستعصيا بل ربما الأكثر الإثارة للإحراجات هو سؤال ما الشعر؟ ذلك أننا لا نكاد نعثر على جواب واحد يشفي غليلنا ويضع حدالفوضى التعريفات المتعددة والمتناقضة وينهي السجال حول هذه المسألة وما يترتب عنها من إحراجات فرعية مثل قضية الحداثة والإبداع والأجناس الأدبية وأيها أقدر على التكلم بحقيقة الإنسان والوجود. وتعود ضبابية ثنية الشعر راهنا إلى صميم الكتابة الشعرية ذاتها واندساسها في خبرات الإحساس والتخيل والوجدان بحيث ارتبطت الرغبة في قول الشعر بأقرانه مثل التأمل والمعرفة والمتعة والنثر والسرد والقص وانتهت إلى أن أضحت وليمة تكفي الجميع ولا تنفذ

---

[1] عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، مصدر مذكور، ص639.

[2] ابن رشيق، **العمدة** ، الجزء 1، ص105

[3] ابن خلدون، **المقدمة**، دار الجيل ،بيروت، ص. 630.

[4] ابن خلدون، **المقدمة**، ص. 631.

أي اشتغال معرفي محدد,تتجاوز التعبيرية المبتذلة لتبحث عن الوضوح الضروري الذي قد لا يكفي لحل لغزنا المشترك مع الكائن وبالتالي فان الشعر ليس ما نصل إليه بل ما ننطلق منه وهو ليس ما يظهر بل ما يختفي.ويكمن موطن الخلاف في النص الشعري في التأرجح بين الإتباع والإبداع وبين الأصيل والمحدث والتردد بين الصادق والكاذب وبين المطبوع والمصنوع أي بين الذات التي تتملص من كل القيود والمعايير نحو الحرية الإبداعية والموازنة التي تملي على الذات ضرورة اتباع ما اتفق عليه من سنن ومعايير في التواصل بين الشاعر وجمهوره. فهل هذا الاختلاف دليل على عدم وجود مفهوم موحد للشعر أم على غياب العيار الذي يميز الجيد عن الرديء؟ هل الشعر كتابة تخضع لضوابط أم ثورة إبداعية ورؤية خلاقة؟

أهل صناعة الشعر أبصر به من العلماء فهم مدركون لآلته من نحو وغريب ومثل وخبر وكذلك هم على بينة من موازنته وعياره,وإذا أردنا الكلام عن حقيقة الشعر وبحثنا عن تعريف يعطينا جوهره ووضعنا حدا يصلح له فإنه حسب ابن خلدون في المقدمة ما يلي :

" الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده الجاري على أساليب العرب المخصوصة به."[1]

ما نلاحظه أن ابن خلدون يشترط أربعة معايير لقول الشعر هي :

- الكلام البليغ.
- الكلام المبنى بالاستعارة والوصف.
- الوزن والروي.
- الاستقلالية في الغرض والمقصد.

وكأنه هنا يميل إلى طرف الإبداع والصناعة على حساب الطبع والقريحة في تحديد ماهية الشعر.اذ يرى أن الشعر "هو كلام مفصل قطعا قطعا متساوية في الوزن متحدة في الحرف الأخير الذي تتفق فيه رويا و قافية و يسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه حتى كأنه كلام وحده مستقل عما قبله وما بعده وإذا أفرد كان تاما في بابه في مدح أو تشبيب أو رثاء" . وبالتالي يبنى الشعر حسب رأيه على أربعة: اللفظ والوزن والمعنى والقافية.

وقد نجد في التراث أن قواعد الشعر أربعة : الرغبة والرهبة والطرب والغضب, فمع الرغبة يكون المدح والشكر, ومع الرهبة يكون الاعتذار والاستعطاف,ومع الطرب يكون الشوق ورقة النسيم, ومع الغضب يكون الهجاء والتوعد والعتاب الموجع.ونجد كذلك أن أصناف الشعر أربعة:المديح والهجاء والحكمة واللهو,فيكون في المديح المراثي والافتخار والشكر,ثم يكون من الهجاء الذم والعتاب والاستبطاء, ومن الحكمة الأمثال والتزهيد والمواعظ, ويكون من اللهو الغزل والطرب وصفة الخمر والمخمور.

[1] ابن خلدون، **المقدمة** ، ص. 634.

إن أكثر ما يجري على الشعر أغراض خمسة:النسيب والمدح والهجاء والفخر والوصف, ويدخل التشبيه والاستعارة في باب الوصف.وإن الشعراء ثلاثة: شاعر وشويعر وشعرور وقالوا هم أربعة فقط: شاعر خنذيذ وهو الذي يجمع إلى جودة شعره رواية الجيد من شعر غيره وشاعر مفلق وهو الذي لا رواية له وشاعر فقط وشعرور وهو لا شيء- وقيل بل هم: شاعر مفلق وشاعر مطلق وشويعر وشعرور.

الشعراء فاعلمن أربعه فشاعر لا يرتجى لمنفعه

وشاعر ينشد وسط المجمعه وشاعر آخر لا يجرى معه

وشاعر يقال خمر في دعه

" وإنما سمي الشاعر شاعرا لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره فإذا لم يكن عند الشاعر توليد المعنى ولا اختراعه أو استظراف لفظ وابتداعه أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني أو نقص مما أطاله سواء من الألفاظ أو صرف معنى إلى وجه عن وجه آخر- كان اسم الشاعر عليه مجازا لا حقيقة ولم يكن له إلا فضل الوزن..."[1]

خير الشعر ما فهمته العامة ورضيت به الخاصة وما أطرب وهز النفوس وحرك الطباع ألفاظه قوالب لمعانيه وقوافيه معدة لمبانيه أي ما لم يحجبه عن القلب شيء, وأحسن الشعراء من أكرهك شعره على هجو ذويك ومدح أعاديك,والذي إذا قال أسرع وإذا أسرع أبدع وإذا تكلم أسمع وإذا مدح رفع وإذا هجا وضع,وليس كل إنسان يحسن الشعر لأنه في ثلاث: إذا مدحت قلت أنت,وإذا هجوت قلت لست, وإذا رثيت قلت كنت.فالشاعر المحسن هو الذي يضع اللفظة موضعها ويعطي المعنى حقه بعد طول النظر والبينة, وأشعر الناس هو من استجيد جيده وأضحك رديئه

" الشعر ما اشتمل على المثل السائر والاستعارة الرائعة والتشبيه الواقع وما سوى ذلك فإنما لقائله فضل الوزن..."[2]

الشعر عند الجرجاني في الوساطة هو علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء ثم تكون الدربة مادة له وقوة لكل واحد من أسبابه.

وينقسم الشعر إلى أنواع عديدة هي:

_ الشعر الخفيف: هو ما كانت ألفاظه واحدة منقوطة وأخرى غير منقوطة على التوالي.

_الشعر الأرقط: هو ما كانت حروف ألفاظه واحد منقوط والأخر غير منقوط على التوالي.

_الشعر التوأم: هو ما تشابهت كلماته في الرسم حتى إذا أبدلت نقط بعضها ظهرت لها معان جديدة.

_الشعر الحالي: هو ما كانت جميع حروف ألفاظه منقوطة.

---

[1] ابن رشيق، **العمدة**، الجزء 1 ، ص104 .

[2] ابن رشيق، **العمدة**، الجزء 1 ، ص110 .

_ الشعر الحر أو الحديث وهو نوع لشعر يقوم غالبا على وحدة التفعيلة التي هي مرتكز الوزن والوحدة الموسيقية في القصيدة فينتظم على البحر الكامل والرملوالهزج والرجز والمتدارك, كما يقال على الحرية المطلقة باستخدام التفعيلات في الشطر الواحد,فإننا نرى بعضهم قد أوصل التفعيلات إلى عشر في السطر الواحد بعكس الشعر الخليلي الذي يقوم على عدد ثابت من التفعيلات.

من هنا نلاحظ أن الشاعر يتصرف بعدد التفعيلات كما يشاء مخضعا طول السطر بالمعنى ومتوقفا حيث يريد دون قيد أو شرط غير عابئ بالقافية أو الروي اللذين يعتبرهما عامل تعطيل وكثيرا ما يهتم بالموسيقى التي تعبر عن حالة الشاعر النفسية.

_ الشعر الشعبي أو الزجل: هو شعر ينظم باللهجة العامية فلا تراعي فيه قواعد الإعراب.

_ الشعر العاطل: هو ما كانت ألفاظه وأسماؤه خالية من النقط.

_ الشعر المؤرخ: هو أن يضع الشاعر بعد كلمة أرخ أو أحد مشتقاتها كلمات إذا حسبت بحساب الجمل تكون منها تاريخ المناسبة التي يعنيها.

_ الشعر المنثور: يقوم على الحرية المطلقة في الكتابة وإنما يشارك الشعر في الصور الخالية والإيقاع الموسيقي.

_الشعر المرسل: هو الذي لا يلتزم قافية واحدة ولا رويا واحدة وقد عده العروضيون ضربا من عيون القافية بدا بالمحافظة على الوزن وانتهى إلى التنويع.

علاوة على ذلك هناك الشعر المضمن والمطرز والمقطع والموصل والملمع والمعكوس والهندسي والمصغر.

فأي من هذه التعريفات يمكن أن يعد التعريف الحقيقي؟ وهل هناك فرق بين بيت الشعر والقصيدة؟

والحق أن القصيدة في الشعر القديم تتكون من مجموعة من الأبيات الشعرية التي تتألف من سبعة أبيات وما فوق وتخضع لنظام القافية الواحدة والوزن الواحد وتقوم على وحدة البيت وغالبا ما تبدأ بالتصريح وهو أن يجعل الشاعر العروض (التفعيلة الأخيرة من الشطر الأول من البيت} والضرب (التفعيلة الأخيرة من الشطر الثاني من البيت) متشابهين في الوزن والروي.

يقول ابن رشيق عنذلك في كتابه العمدة: " و البيت من الشعر كالبيت من الأبنية : قراره الطبع, و سمكه الرواية, و دعائمه العلم, و بابه الدربة, و ساكنه المعنى- و لا خير في بيت غير مسكون- و صارت الأعاريض و القوافي كالموازين و الأمثلة للأبنية أو كالأواخى و الأوتاد للأخبية. فأما ما سوى ذلك من محاسن الشعر فإنما هو زينة مستأنفة و لو لم تكن لاستغنى عنها."[1]

أما في الشعر المعاصر فقد تحررت القصيدة من القافية الواحدة ووحدة البيت والوزن فعرفت بالشعر الحر أو بالقصيدة غير المقفاة والشعر المنثور.

[1] ابن رشيق، **العمدة**، الجزء 1، ص.109.

ولم يكتف الشعراء بالتقريب بين الشعر والعروض بل تعدوا ذلك إلى تضمين الأقوال الشعرية بعض المحسنات البلاغية فماذا تعني بالبلاغة؟ وهل من ضرورة تقتضي حضورها في القول الشعري؟

2- علاقة الشعر بالبلاغة:

" البليغ من يحوك الكلام على حسب الأماني ويخيط الألفاظ على قدود المعاني... الألفاظ في الأسماع كالصور في الأبصار"[1]

وواضح أن الشعر فن عزيز المذهب جمع الفوائد منزلته من بين الفنون شرعية ومزيته على البشر كبيرة فهو ضرب من السحر والبيان ومعرض من معارض البلاغة فماذا نعني بالبلاغة؟ وما علاقتها بالشعر؟

"وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات منها ما تثقفه العين, ومنها ما تثقفه الأذن, ومنها ما تثقفه اليد, ومنها ما يثقفه اللسان"[2]

كانت البلاغة عند العرب وثيقة الصلة بالأدب ثم ما لبثت شيئا فشيئا أن أصبحت علما مستقلا واضح المعالم فتشعبت إلى دوائر ثلاث:

علم المعاني ويعرف به ما يلحق اللفظ من أحوال حتى يكون مطابقا لمقتضى الحال.

علم البيان وتعرف به الطرق المختلفة لإيراد المعنى الواحد.

علم البديع وتعرف به وجوه تحسين الكلام.

البلاغة هي قليل يفهم وكثير لا يسأم بإجاعة اللفظ وإشباع المعنى بالإيجاز من غير عجز والإطناب من غير خطل وأبلغ الناس هو أسهلهم لفظا وأحسنهم بديهة الذي يقول معان كثيرة في ألفاظ قليلة بالاقتصار على الإيجاز وتنكب الفضول.

البلاغة هي القوة على البيان مع حسن النظام وحسن العبارة مع حسن الدلالة والجزالة والإطالة مع حسن الاستعارة بتقصير الطويل وتطويل القصير وبإصابة المعنى والقصد إلى الحجة وتخير اللفظ في حسن إفهام بالقدرة على الكلام لأن قيمة الكلام العقل وزينته الصواب وحليته الإعراب ورائضه اللسان وجسمه القريحة وروحه المعاني.

البلاغة أيضا شد الكلام معانيه وإن قصر وحسن التأليف وإن طال بوضع الكلام موضعه من طول أو إيجاز مع حسن العبارة وهي كذلك إهداء المعنى إلى القلب في أحسن صورة للعقل بألا يؤتي السامع من سوء إفهام الناطق ولا يؤتي الناطق من سوء فهم السامع.

ان البلاغة ثمانية أضرب:الإيجاز والاستعارة والتشبيه والبيان والنظم والتصرف والمشاكلة والمثل.وقد قال ابن المقفع:البلاغة "اسم لمعان تجري في وجوه كثيرة:فمنها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في

---

[1] ابن رشيق، **العمدة**، الجزء 1 ، ص115

[2] ابن رشيق،**العمدة**، الجزء 1 ، ص. 107.

الاستماع ومنها في الإشارة ومنها ما يكون سجعا ومنها ما يكون في ابتداء ومنها ما يكون جوابا ومنها ما يكون في الحديث ومنها ما يكون في الاحتجاج ومنها ما يكون خطبا ومنها ما يكون رسائل ."1

وقد قيل: لا يكون الكلام بليغا حتى يسابق معناه اللفظ ولفظه معناه ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك.على النحو يمكن أن نقول في البدء كان الكلام وخير الكلام هو الشعر ولذلك كان عند العرب فنا شريفا عزيز المنحى وغريب النزعة جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم وحكمهم ووضعوا فيه تطلعاتهم وإخفاقاتهم،انقباضهم وتحفزانهم,مسراتهم وتوسلاتهم,واعتمدوه كشاهد على صوابهم أو خطئهم ونظروا إليه كأصل يعودون إليه في حياتهم ومماتهم وزادهم وزوادهم وقد تقربوا به إلى حكامهم ونالوا حظوة بين أقوامهم وفازوا بالألقاب والمغانم.

من هذا المنطلق حرص العرب على الاطلاع من خلال الأشعار على الآثار والأخبار والمفاخر والأسرار وبذلوا الجهد لتطويع اللغة وتثقيف اللسان لاكتساب ملكة قول الشعر التي تعمل على إيجاده وتخيير الأوقات واصطياد الفرص التي تنشط القرائح وتروض الخواطر وقد قاموا بوضعه ونقده من خلال قوالبه وأعيرته التي يوفرها لهم علم العروض وحرصوا على حفظه وتدوينه بعد وزنه وقد بلغ الأمر مبلغه عندما عظم أمر الشعر لديهم وراجت بضاعته وتكادست دواوينه وتهذبت مناحيه وتأصلت مبادئه ومراميه وبلغوا التنميق عندما استحدثوا فن الموشح لسهولة كلماته وقرب طريقه إلى الأفهام فاستظرفوه واستطربوه وحولوه إلى ألحان وأنغام وموسيقى.

من هذا المنطلق فان الشعر تحسين في الكلام و"الكلام هو الذي يعطي العلوم منازلها ويبين مراتبها ويكشف عن صورها ويجني صنوف ثمرها ويدل على سرائرها ويبرز مكنون ضمائرها وبه أبان الله تعالى الإنسان عن سائر الحيوان ونبه فيه على عظم الامتنان فلولاه لم تكن للتعدي فوائد العلم عالمه ولا صح من العاقل أن يفتق عن أزاهير العقل كمائمه ولتعطلت قوى الخواطر والأفكار من معانيها واستوت القضية في موجودها وفانيها، نعم لوقع الحي الحساس في مرتبة الجماد ولكان الإدراك كالذي ينافيه من الأضداد ولبقيت القلوب مقفلة تتصون على ودائعها والمعاني مسجونة في مواضعها ولصارت القرائح عن تصرفها معقولة والأذهان عن سلطانها معزولة ولما عرف كفر من الإيمان وإساءة من الإحسان ولما ظهر فرق بين مدح وتزيين وذم وتهجين.ثم إن الوصف الخاص به والمعنى المثبت لنسبه أنه يريك المعلومات بأوصافها التي وجدها العلم عليها ويقرر كيفيتها التي تتناولها المعرفة إذا سمت وإذا كان هذا الوصف مقوم ذاته واخص صفاته كان اشرف أنواعه ما كان فيه أجلى وأظهر وبه أولى وأجدر ومن ههنا يتبين للمحصل ويتقرر في نفس المتأمل كيف ينبغي أن يحكم في تفاضل الأقوال؟ إذا أراد أن يقسم بينها خطوطها من الاستحسان ويعدل القسمة بصائب القسطاس والميزان فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرا أو يستجيد نثرا ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول":"حلو رشيق وحسن أنيق وعذب

[1]ابن رشيق، **العمدة**، الجزء 1 ص. 213.

سائغ وخلوب رائع" فاعلم انه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف والى ظاهر الوضع اللغوي بل إلى أمر يقع في المرء في فوائده وفضل يقتدحه العقل من زناده"[1]

وإذا عدت إلى المعنى اللغوي لكلمة "الشعر" فانك ستجدها تفيد دلالة العلم أما اصطلاحا فإنها "تدل على الكلام المقفى الموزون على سبيل القصد" في حين يرى المنطقيون "انه قياس مؤلف من المخيلات والغرض منه الفعال النفس بالترغيب أو التنفيذ "[2]

وقد قال بعض العلماء: الشعر على أربعة أركان مديح رافع وهجاء واضح وتشبيب واقع وعتاب نافع، وقد قيل لابن المبرد يوما:ما تقول في الشعر؟ فقال: يرفع الخسيس ويضع الشريف، وفي هذا الشأن قال زياد ابن أبيه:الشعر أدني مروءة السري وأسرى مروءة الدنيء.وعندما يستفيد فن الشعر من علم البديع فانه يقوم بتضمين كل ضروب التحسين والتبديع مثل الافتنان وهو أن نجمع بين فنين مختلفين كالتعزية والتهنئة والمدح والهجاء والحماسة والغزل دون أن ننسى الطباق والمقابلة مع مراعاة الملائمة والوفاق والنظير وكذلك تشابه الأطراف وإيهام التناسب والأرصاد وما ينجر عنه من توقع وتذكر.

لقد ظهرت في أشعار العرب أساليب المشاكلة والمزاوجة والعكس والتورية وهي إيراد لفظة لها معنيان احدهما قريب والأخر بعيد والمقصود هو البعيد وكذلك أساليب الاستخدام والتوجيه والإيهام واللف والنشر والجمع مع التقسيم أو الجمع مع التفريق والتجريد والمبالغة ووقع التعويل على الجدل وحسن التعليل والتفريع وتأكيد المدح بما يشبه الذم وتأكيد الذم بما يشبه المدح دون أن ننسى الإدماج والهزل الذي يراد به الجد والجد الذي يراد به الهزل وتجاهل العارف والاطراد وإتباع أسلوب الحكيم في تجاهل المقصود من السؤال والإجابة عما لم يسأله لنفهم السائل إن سؤاله في غير محله أو يجب أن لا يسأل هذا السؤال وذلك بالإبداع الذي هو إيراد كلام يتضمن عدة أنواع من البديع مثل الاستتباع والالتفات.

إذا كان الشعر من الكلام فان الكلام فنون فمنه كسلك النظام ومنه كرجيع الطعام وخيره ما نفق به القائل وانتفع به المستمع ولا يعتمل المرء الكلام إلا في شيئين فكان ما يحرزه يبرزه وما يعقله يعتقله خصوصا وإن العقل كالسيف أما النظر فهو كالمسن ولو صور العقل لأظلمت معه الشمس ولو صور الحمق لأضاء معه الليل والعاقل حقيق أن يسجى نفسه عن الدنيا لعلمه أنه لا ينال أحد منها شيئا إلا قل انتفاعه به وكثر عناؤه فيه واشتدت ندبته عند فراقه وعظمت تبعته بعد وفاته وقد سئل احدهم لم صار الحمق أحظى من العقل؟ فأجاب لان الفقر تدخله الآفة والحمق آفة بطبعه وعالة على الكلام لان الكلام مصائد العقول والعي موطن القصور وصاحب الكلام على إحدى منزلتين إن قصر فيه حصر وإن اغرق فيه أتم.فإذا كان أول شغب لدى الرجل هو تعلقه بالألفاظ فان غاية المراد عند اللبيب الشاعر هي إدراك المعاني من خلال الاقتراب بالوصف من حقيقة الأشياء وذلك عبر علم البيان فماهي مكانة هذا العلم في فن الشعر؟

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، مطبعة المدينة بجدة 1997 .ص 34.

[2] الشريف الجرجاني، **التعريفات** ، مصدر مذكور. ص. 130.

إذا كان علم البلاغة يبحث عن هذه الهيآت والأحوال التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال وإذا كان علم البديع هو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق إما بسجع يفصله أو تجنيس يشابه بين ألفاظه أو ترصيع يقطعه أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام معنى أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما فإن علم البيان هو العلم الذي يبحث عن الدلالة واللازم الفظي وملزومه وهي الاستعارة والكناية.

وقد ذكر الأنباري:" إن الشعر قيد الكلام وعقال الأدب وسور البيان ومحل البراعة ومجال الجنان وشرح البيان وذريعة المتوسل ووسيلة المترسل وذمام العرب وحرمة الأديب وعصمة الهارب وعذر الراهب وفرحة المتمثل وحاكم الإعراب وشاهد الصواب".1

والبيان هو أن يكون الاسم محيط بالمعنى يجلي عن المغزى ويخرج عن الشركة ولا يستعان عليه بالفكرة وان يكون سليما من التكلف بعيدا عن الصنعة بريئا من التعقد غنيا عن التأويل في حين أن البلاغة هي تأدية المعنى بكلام صريح فصيح حسن الوقع في النفس مع مراعاة للمناسبة وللأشخاص اللذين يوجه إليهم الكلام وقد حددت بمطابقة المقال المقام موافقته مقتضى الحال وثمة خيط دقيق بين الفصاحة والبلاغة لأن الفصاحة هي استعمال كل مألوف ومأنوس من الألفاظ والتراكيب مع سلامة الألفاظ من تنافر الحروف وغرابة الاستعمال ومخالفة القياس وضعف التأليف بالتعقيد وتنافر الكلمات المجتمعة وقد تكون في المفرد وفي المركب أما البلاغة فتكون في المركب وحده.لأن: "كل بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغا".

لقد قيل: "إن من الشعر لحكما وان من البيان لسحرا وان من القول لعيا وان من العلم لجهلا2" وقول أن من الشعر لحكما يراد به المواعظ وان من البيان لسحر هو أن يصرف بحجته إلى قوله الآخر فيسحر من يسمعه حتى يرى أن الحق له وأن من القول لعي هو أن تعرض علمك على من لا يريده وان من العلم لجهلا هو أن يضم العالم إلى علمه مالا يعمله فيجهله ذلك.

لا شك أن الشعر يدون بالقلم والقلم شجرة ثمرتها الألفاظ وجذورها المعاني وجذعها العقل والعقل بحر لؤلؤه الحكمة والحكمة تدمغ بالقلم وبالقلم تزق بنات العقول إلى خدور الكتب وترسخ المعاني وتثبت الألفاظ في ثنايا الصفحات ومطايا الأوراق وفي القلم حكمتان: بلاغة المنطق وجلالة الصمت. أما في لمسة الأقلام فامتحان عقول الأنام وتفريق بين نقص وإبرام وأما في مشقة القلم فمجة الأفعى وبلوغ غاية المنى من المعنى كما أن سن القلم عند الغضب نار وعند الرضا جار والخط نتاج اليد وسراج الذكر والبيان.

أما اللسان فشافع وجيه ووافد نبيه فرب إشارة أبلغ من عبارة ونعم اللسان الذليق والرواء الأنيق لأن طعن اللسان أنكر من طعن السنان وللخط وسيلة هي أجدى من الحيلة. ويكتفي العاقل بوحي الحديث لأن فيه شجون أما البيان فينبو عن قلب الجاهل ولذلك يجد الشاعر من ألم السكوت ما يحد العي من ألم الكلام لأن

---

[1] أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، المجلد الرابع

[2] الجاحظ ، **البيان والتبيين**، دار الجيل، بيروت ص 75

ذنب الصامت جرح بطيء الاندمال أما ذنب الناطق فجرح سريع الزوال وأحسن الكلام ما يستقيم في الرأي وما لا تخشى عاقبته وأحسن الغناء ما أفهم السامع وأطرب الخاشع.

من هذا المنطلق لا بد أن يحذر المرء من أن يكون صاحي اللسان سكران العقل ولكن على العاقل ألا يغتر بحسن الكلام إذا كان الغرض الذي يقصد به ضار لأن الذين يسمون الناس إنما يقدمونه لهم في ألذ الطعام و عليه كذلك ألا يستجفي الكلام الغليظ إذا كان الغرض سليما نافعا لأن أكثر الأدوية القاهرة للأمراض العضال هي مرة المذاق. ومن نافل القول أن يذهب الأدب عن العاقل السكر ويزيد الأحمق سكرا كالنهار الذي يزيد البصير بصرا والخفاش عمي على عمي.وقد عرف الأدب بأنه "حفظ أشعار العرب وأخبارهم والأخذ من كل علم بطرف"[1]، وثمرته هي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم ولتحقيق هذا المقصد جمع الأدباء ما عساه تحصل به تلك المبكة من شعر عالي الطبقة وسجع متساو في الإجادة ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة أثناء ذلك.

من المتعارف عليه أن لسان العرب ينقسم إلى فنيين: الشعر والنثر, وإذا كان الشعر المنظوم هو الكلام الموزون المقفى ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على روي واحد وهي القافية وينقسم إلى المدح والهجاء والرثاء والتشبيب وأساليبه تنافيها اللوذعية وخلط الجد بالهزل وتتباهى بالإطناب في الأوصاف وضرب الأمثال وكثرة التشبيهات والاستعارات فإن النثر فهو الكلام غير الموزون الذي يؤتي به قطعا ويلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة ومنه المرسل وهو الذي يطلق في كل كلمتين منه قافية واحدة ومنه يرسل إرسالا من غير تقييد بقافية ويستعمل في الخطب والترغيب والترهيب.

والحق أن الشعر من البيان وواضح أن البيان بصر والعي عمي لأن العمي من إنتاج الجهل بينما البيان من إنتاج العلم وفي هذا قال الحكماء:"العقل رائد الروح والعلم رائد العقل والبيان ترجمان العلم", فإذا كانت حياة المروءة الصدق وحياة الروح العفاف فان حياة الحلم العلم وحياة العلم البيان لأن الروح عماد البدن والعلم عماد الروح والخلق عماد العلم.ولذلك لا يبيع الملقب بالعلم الحكمة إلا بحسن الاستماع وتزهده عن الثمن ما عدى فهم القلوب وسكون الجوارح وتطلع الأفئدة ولذلك لا يدع المرء العلم رغبة في غيره ونفورا منه ولا رضي بالجهل منه ولا استحياء من التعلم به وإنما قلة انتفاعه بما علم منه.

على هذا النحو كان الشاعر الماهر هو الأديب العاقل والنحوي البارع واللغوي الحاذق القادر على تخير الألفاظ وانتقاء المعاني والذي يفضل الصمت على الكلام والاصطناع على الطبع لأنه الفطن المتغافل والعالم المتواضع وترك ادعائه للعلم ينفي عنه الحسد ويبلغه حاجته وتركه للكلام يلبسه المحبة.إن البلاغة هي تلخيص المعاني برفق دون الخروج عن ما بني الكلام أول الأمر ودون الاستعانة بالغريب لأنها كذلك اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة فمنها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في الاستماع ومنهما ما

[1] ابن خلدون، **المقدمة** ، مصدر مذكور، ص.ص. 610، 630.

يكون في الإشارة ومنها ما يكون في الاحتجاج ومنها ما يكون جوابا ومنها ما يكون ابتداء ومنها ما يكون انتهاء ومنها ما يكون شعرا ومنها ما يكون نثرا ومنها ما يكون سجعا وخطبا ومنها ما يكون رسائل ونظم.

ولا يخلو شعر مظفر النواب من هذا اذ يقول:

"هذا طينك يا لله ! يموت به العمر

ويشتعل الكبريت

جنونا

هذا طينك..طينط طينك..تتقاذفه الطرقات

بليل المنفى والأمطار"[1]

وحسن الابتداء هو أن يكون استهلال الكلام حسنا سهلا واضحا مناسبا للمقام بحيث يجذب السامع ويحمله على الإصغاء ويسمى براعة المطلع لأن حسن الافتتاح داعية لانشراح ومطية النجاح مثل قول امرئ ألقيس:

"قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل"

أو قول ابن زيدون:

إني ذكرتك بالزهراء مشتاقا والأفق طلق ومرأى الأرض قد راقا

وللنسيم اعتلال في أصائله كأنه رق لي فاعتل إشفاقا

أو قول مظفر النواب:

"أوه..يا معلمي,إن غيابك قد كشف العالم

وروج للذين يدفئون بيضة فاسدة

فلماذا أنت في الغيبة وكأنك تشارك يا معلمي"[2]

أما حسن الانتهاء فهو أن يختم الكلام بعذب الألفاظ وصحيح المعاني بحيث يشعر السامع بالتمام وهو آخر ما يبقي في الأسماع ومن الانتهاءات الرائعة قول أبي نواس في المأمون:

فبقيت للعلم الذي تهدى له وتقاعست عن يومك الأيام

ولا يستحق الشعر اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ويسابق لفظه معناه فلا يكون اللفظ أسبق إلى السمع من المعنى ولا يكون المعنى أسبق إلى القلب من اللفظ بل ينبغي أن يكون اللفظ مشار إليه بإيجاز والمعنى موحى به بتلميح.

وآيتنا في ذلك أن رأس البلاغة هو الطبع وعمودها الدربة وجناحاها رواية الكلام و نظم الشعر وحليها الإعراب وبهاؤها تخير الألفاظ وهي ما بلغ بالمرء الكلام الحقيقة و عدل به عن الوقوع في الزلل وهي ما

---

[1] مظفر النواب ، **وتريات ليلية** ، إعداد هاني الخير ،مؤسسة علاء الدين للطباعة والتوزيع دمشق .2004. ص.20.

[2] مظفر النواب ، **وتريات ليلية** ، ص.61.

يبصره بمواقع رشده وعواقب غيه لأن من لم يحسن السكوت لا يجيد فن الاستمتاع ومن لم يحسن فن الاستمتاع لا يحسن فن الكلام ولا يجيد قول الشعر.

وان كانت البلاغة هي الإيجاز في عجز والإطناب في غير خطل وكانت تعمل على تقريب البعيد وحذف الفصول فإنها تعرف الفصل من الوصل وتصحح الأقسام وتختار مواضع الكلام وتحسن الاقتضاب عند البداهة والغزارة عوض الإطالة وتؤثر وضوح الدلالة ورسوخ الإشارة وذلك بأن تجيب فلا تبطئ وتقول فلا تخطئ عندما تنتهر الفرصة وتتصيد اللحظة وتحسن الوثبة وتسدد الضربة وتقلل الحرق بما التبس من المعاني وغمض وبما شرد من الألفاظ وتعذر.أما بليغ اللسان فهو من طبق المفصل وأغنى عن المسفر ومن كان مدار أمره إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم والحمل عليهم بكلمات تناسب قدر منازلهم وهو من واتته آلاته وتصرفت معه أداته.

على هذا النحو فان زين الكلام وبهاؤه وسناؤه هو أن تكون الشمائل موزونة والألفاظ معدلة واللهجة نقية والتراكيب سليمة والمعنى واضح لأن أول البلاغة اجتماع الآلة وجذوتها البصر بالحجة ومعرفة مواضع الفرصة وإدراك ساعات القول وأوقات السكوت والتماس حسن الابتداء ووجاهة السؤال وحصافة الجواب وترك الإفصاح عن المعاني إلى الكناية عنها حتى أن البليغ لا يكاد يتكلم فإذا تكلم لم يكد يطيل و إذا أطال عرفت له أسباب التكلف ولا خير في شيء يأتيك به التكلف وبالتالي لا خير في متكلم لا يشهد كلامه على من هو دون نفسه كما أن البليغ له توقيعات في الحواشي والأسافل موصوفة بالإيجاز والاختصار والإصابة. وعن هذا الرأي قيل:" إن استطعتم أن يكون كلامكم كله مثل التوقيع فافعلوا" ومفاد ذلك أن معشر الحكماء بكاء أي قليلي الكلام لخوفهم من زلات اللسان وسقطات القول وفتنة الخطاب ولذلك يؤثرون حلية الصمت وهيبة السكوت على فضيحة الكلام.

من البين إذن أن مقامات قول الشعر مختلفة وان لكل مقام أسلوب يخصه كناية أو استعارة ومن هنا كان الشعر بمثابة الشيء الذي تجيش به صدورنا فتقذفه على ألسنتنا وكان الشاعر رابط الجأش ساخن الجوارح قليل الحظ متخير الألفاظ وكانت في قواه فضل التصرف في كل طبقة والتدقيق في كل مسألة استشرافا للمعاني وتشذيبا للألفاظ بتهذيب الأوصاف وتصفية الكنايات وتنقيح التشبيهات وتقريب الأسماء من المسميات لذلك قيل:"أن يكون الإنسان شاعرا في لغة الضاد ليس معجزة بل المعجزة هو أن لا يكون",فما السر من وراء ذلك؟ هل يجوز لنا أن ندعي أن الشعر معجزة العرب مثلما كانت الفلسفة معجزة الإغريق؟

ربما والسر هو أن الشاعرالعربي أنطق الألسن وأكثر الناس فصاحة وطلاقة لأنه قادر على مخاطبة جميع الأمم حتى وإن كان أكثرهم غافل أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب وشارد الذهن، بل انه يجمع في بلاغته بين الهدوء والتمهل والجزالة والحلاوة إفهاما يغنيه عن الإعادة وسدادا في إصابة عين المعنى بالكلام الموجز.كما أن معاني البلاغة ظاهرة في ألفاظه وواضحة في مخارج كلامه بحيث لو كان في

الأرض ناطق يستغني بمنطقه عن الإشارة لا يستغني هو عن الإشارة بعبارته المسترسلة وأنغامه الملحونة وأصواته الموزونة وإذا كان العربي قد انتظم هذه الصفات لنفسه واستولى عليها دون جميع أهل عصره فانه قد بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف ومن سهولة المخرج مع السلامة من التكلف وكان لفظه في وزن إشارته ومعناه في طبقة لفظه وكان معناه إلى قلبه بسرعة لفظه إلى سمعه. ومن ثمة فانه لا يحتبس ولا يتوقف ولا يتلجلج ولا يتنحنح ولا يرتقب لفظا قد استدعاه من بعد ولا يلتمس التخلص إلى معنى قد تعصى عليه طلبه خصوصا وانه كثير العلم والسماع يتصرف في الأثر والخبر ويتبحر في المعاني والألفاظ ويتخير الأفكار والآراء لحسن الإفهام ولتخفيف المئونة على المستمعين ولتزيين المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة في أذهانهم والمستساغة في أذانهم.

إن جن الشعر يعطي حسن الكلام والقول الفاتن لما يشاء ومن أعطى الشعر فقد أعطي خيرا كثيرا ومن كان يهوي الشعر فعليه بديك الجن فهو القادر على مدهم بفصل الخطاب واثبات وجاهة الحجة في العقول رغبة في سرعة الاستجابة ونفيا للشواغل عن القلوب وتجنبا لإعادة الحديث وتكرار القول لأن من آداب الحديث ألا يعاد مرتين ولأن إعادة الحديث أشد من نقل الصخر وقد قيل: "من لم ينشط لحديثك فارفع عنه مئونة الاستماع منك".

يعبر مظفر النواب عن هذه القريحة بقوله:

"دلتني الأشعار عليك..

فكيف أدل عليك بجمرة أشعاري

جعلتني الدمعات كمنديل العرس طريا

لا أجرح خدا

خذني وامسح فانوسك في الليل

تشع بكل الأسرار"[1]

إن كان الشعر من جنس البلاغة فان من يجمع بين البلاغة والشعر قليل لأنه ليس ينبغي للقصيدة أن تكون كلها أمثالا وحكما فإنها إذا كانت كذلك لم تسر ولم تجر مجرى النوادر.وان أمنعنا النظر في ماهية الشعر وعناصره قسمناه إلى ما يكون مأتاه من الألفاظ وما يكون مقصده المعاني,وبين النسبة للمعاني أو الألفاظ اختلط الحابل بالنابل من الشعراء، فثمة من يجعل المعاني هي الأصل والألفاظ هي الفرع وفريق آخر يؤثر الألفاظ على المعاني وحجة الفريق الأول أن المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذانهم والمختلجة في صفوفهم والمتصلة بخواطرهم والحادثة عن فكرهم مستورة خفية وبعيدة وحشية ومحجوبة مكنونة وموجودة في الألفاظ ولا يحيي تلك المعاني إلا ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها في أبيات وقصائد الشعراء وهذه الأبيات هي التي تقرب المعاني من الفهم وتجليها للعقل وتجعل الخفي منها

[1] مظفر النواب ، **وتريات ليلية** ، ص.9.

ظاهرا والغائب شاهدا والبعيد قريبا وهي التي تخلص الملتبس وتحل المنعقد وتجعل المطلق مقيدا والمقيد مطلقا والمجهول معروفا والوحشي مألوفا والغفل موسوما والموسوم معلوما.

وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهارا المعنى ممكنا وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنصح.والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هي البيان الذي نطق به القرآن وتفاخرت به العرب على بقية الأمم وهو اسم جامع لكل شيء:كشف قناع المعنى وهتك مستور الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى الحقيقة ويهجم على محصول الفهم.

غير أن البيان لا يقوم باللفظ وحده بل بمشاركة المعنى لأن الألفاظ خدم المعاني" وذلك أن المعاني لا تدين في كل موضع لما يجذبها التجنيس إليه إذ الألفاظ خدم المعاني والمصرفة في حكمها وكانت المعاني هي المالكة سياستها، المستحقة طاعتها. فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء على جهته وأحاله عن طبيعته وذلك مظنة الاستكراه وفيه فتح أبواب العيب والتعرض للسين".1

من هذا المنظور فان حكم المعاني هو خلاف حكم الألفاظ, فالمعاني مبسوطة إلى غير نهاية وممتدة إلى غير غاية بينما الأسماء مقصورة معدودة ومحصلة محدودة.

غير أن الفريق الثاني يرى أن صناعة الكلام نظما أو نثرا إنما هي في الألفاظ لا في المعاني لأن الألفاظ هي الأصل والمعاني تبع لها كما أن المتكلمين ليس لهم حجة في اللسان فضلا عن أن تكون لهم حجة في المعاني لأن حقائق المعاني لا تثبت ألا بحقائق الألفاظ وإذا تحرفت المعاني فذلك لتزيف الألفاظ وبالتالي فان الألفاظ متلاحمة متواشجة متناسجة فما سلم من هذه فقد أجحف بهذه وما نقص من هذه فقد فسد من هذه وهذا ما حدث للشعر عند العرب فهو قد اضمحلت ملكته التي كانت مترسخة في طباعهم لفساد ألفاظهم وضحالة أرائهم وقصور نظرهم وذهاب أملهم ونحالة معانيهم.

إن الشعر الصحيح هو الذي يأتلف فيه اللفظ مع المعنى بحيث يقع اختيار الألفاظ القوية للتعبير عن الفخر والحماسة وهي شديدة الوقع على الآذان وملائمة للموقف الذي يصوره المشهد مثل قول الشاعر:

أي صوت أدعى غداة التنادي من نداء الأكباد للأكباد

ويقع اختيار الألفاظ الرقيقة الناعمة للغزل والمديح للتلاؤم مع هذا الموقف الرقيق مثل قول الشاعر:

يرنو بطرف فاتر مهما رنا

يهفو بغصن ناضر حلو الجنى

لو كان يوما زائري زال الغنا.

أكد الجاحظ أن "ما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون فلم يحفظ من المنثور عشره ولا ضاع من الموزون عشره".ويقصد بذلك انه عندما كان العرب من فرسان الكلام وجهابذة البيان كان الشعر فنهم الملكي لفهم الإعجاز من القرآن وطريقتهم لاقتباس آي القرآن والتفقه في

[1] عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة** ، ص.8.

مقاصدها وكانت طبقتهم الشعرية عالية يراعي فيها اتفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد حذرا من أن يتساهل الطبع في الخروج من وزن إلى آخر يقاربه أما عندما وقع الخلط بين النثر والشعر وأخل بمعايير العروض وأضحى القول قاصما على الترسل وإطلاق الكلام من غير تسجيع دون أن يعطى حقه في المطابقة لمقتضى الحال من غير تكلف أو وزن اختلطت السبل على العرب ومجوا الجيد بالرديء والغث بالسمين فوقعوا في سقط الكلام ولغو الحديث وثرثرة اللغة التي لا تدري ما تقوله ولا تعي حدودها القصوى.

وسبب هذه الأزمة اليوم هو صعوبة التقويم وغياب العيار وموت المؤلف واختفاء القارئ وسطوة الصورة الشعرية وتزاحم المحرر والمنثور وانحسار المقفى الموزون بحيث لم يعد انتحال الشعر بمثابة قدحا في المروءة وجريمة يعزر عليها من يرتكبها من طرف مجمع الشعراء بل أصبحت مفخرة يتباهى بها من يدعي الثورة والخروج عن التقاليد والأصول يالتنطع والتهريج.

وقد عبر ابن رشيق في كتابه "العمدة" عن وعيه بانحطاط طبقة الشعراء عند العرب وتدهور صناعته لديهم بحيث أصبح لدينا الكثير من الذين يزعمون أنهم شعراء والحق أنه لم يعد هناك الا النزر القليل ممن يستحق اسم الشعر,إذ يقول في هذا السياق:

لعن الله صنعة الشعر ماذا من صنوف الجهال منه لقينا
يؤثرون الغريب منه على ما كان سهلا للسامعين مبينا
ويرون المحال معنى صحيحا وخسيس الكلام شيئا ثمينا
يجهلون الصواب منه ولا يدرون للجهل أنهم يجهلون
فهم عند من سوانا يلامون وفي الحق عندنا يعذرون

عندما أصبح هذا الشعر المنحول على هذا النحو من الرداءة غير قادر على التوفيق بين مقصود الكلام ومراد الوجدان تكاثرت الأصوات المنادية بالإقلاع عنه صدا للمشتغلين به وهذه الأصوات معظمها من رجال الدين والفلاسفة مما أدى إلى حصول تصادم وتناظر.

ولعل الأسئلة التي تطرح هنا هي: ما هي أسباب ذم الدين والفلسفة للشعر؟ وهل يمكن أن تتجاوز هذا الصدام ونحقق التصالح بينهم؟

II الشعر بين المدح والهجاء :

" لا يزال المرء مستورا وفي مندوحة ما لم يصنع شعرا أو يؤلف كتابا لأن شعره ترجمان علمه و تأليف عنوان عقله. وقد قال الجاحظ: من صنع شعرا أو وضع كتابا فقد استهدف: فإن أحسن فقد استعطف, وإن أساء فقد استقذف."[1]

[1] ابن رشيق، **العمدة**، الجزء 1،ص، ص.102.103.

قد أثيرت عدة قضايا في الشعر العربي تتعلق الأولى بطبيعة المبدأ الذي يستند إليه الشعر هل مبدأ الصدق أم التكلف ؟ وتطرح الثانية مبدأ التقليد والإتباع أم الصناعة والابتداع فإذا كان البحتري ما فارق عمود الشعر وانطلق من الطبع ومبدأ الصدق الأخلاقي والتعبيري التخيلي عند محاولة رسم صورة ما أو توظيف معنى ما في سياق شعري ما أي في القدرة على مطابقة تلك الصورة أو ذلك المعنى القصد مطابقة صحيحة لا يختل منطق تركيبها عند محاكمتها بالقياس إلى الواقع الموضوعي الذي يعيش فيه الشاعر والمتلقي على السواء فان أبي تمام احدث ثورة في مستوى الصورة الشعرية بعدم التزامه الإفهام وتخليه عن مبدأ " صحة المعنى وشرفه " فدخل في المحال حتى قيل انه يميل إلى الصناعة الشعرية المتكلفة, ويعد الخروج عن مبدأ الصدق دخولا في المحال وهو المعنى الناتج عن الصورة الشعرية المصنوعة بشكل يكون فيه فاقد الأهمية لدى الجمهور بعيدا عن واقعه لا يثيره ولا يفعل فيه.

بيد انه مع تقدم الزمن صار مبدأ الصنع يدل على معنى الحذق والقدرة على تجويد العبارة وبالتالي صار النص الشعري ذاته هو الذي يجعل الشاعر شاعرا وليس المتقبل أو الذات بل أصبح الشاعر مطالبا بإعمال الروية في إنتاج القول إذ عليه أن يثقفه ويهذبه.يفضي بنا كل هذا إلى أن شعرية النص قد تأرجحت بين مفهومي الطبع والصنع أي بين الذات التي تتملص من القيود والمعايير نحو الحرية الإبداعية والثقافة ومعايير الموازنة التي تملي على الذات أن تتبع ما اتفق عليه من سنن في التواصل بين الشاعر وجمهوره, وبات الشاعر ملتزما أكثر باحترام تلك البني التي تؤسس ثقافة عصره بعيدا عن معاناته الداخلية خاضعا لفروض الجماعة ورقابة السلطة والدين واللغة.

لعل هذا ما يفسر تألق الشعراء في العبارة لخضوع نصوصهم للدين والبلاط وتمثل ذلك في انتشار ظاهرة المدح بغرض التكسب والارتزاق وقد أدى ذلك إلى تحول السلطة المجتمعية إلى سلطة شعرية كرست الإتباع والتقليد ودخول الشعر عصور انحطاط جافة تميزت بطغيان القوالب الفنية الجاهزة على الطاقة الشعرية التي تمتلكها الذات مما أدى إلى تدهور القصيدة بتكرار نفس المعاني وعدم ابتكار الجديد منها وجمود البلاغة وتحجر علوم البيان وفي هذا الطور كانت الغلبة للصنع أمام الطبع وللمجتمع أمام الذات.

لقد عبر ابن خلدون عن هذه الأزمة بقوله: " انصرف العرب عن ذلك أول الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنبوءة والوحي وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه فاخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زمانا ثم استقرّ ذلك وأونس الرشد من الملة ولم ينزل الوحي في تحريم الشعر وحظره وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم وأثاب عليه فرجعوا حينئذ إلى ديدنهم منه..."[1]

غير أن ما يلفت الانتباه هو تعاظم نزعة ذم الشعر واستهجانه من قبل الفقهاء والفلاسفة على السواء فما هي أسباب هذا الاستهجان؟ وما هي انعكاساته؟ وكيف يمكن الرد عليه؟ وهل يجوز أن يتحول إلى استحسان وتقريظ؟

[1] ابن خلدون ، **المقدمة**، ص،634 .

– 1- الشعر في حدود الدين:

يقول القاضي الجرجاني:"لو كانت الديانة عارا على الشعر وكان سوء الاعتقاد سببا لتأخر الشاعر لوجب أن يمحي اسم أبي نواس من الدواوين ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية وتشهد عليه الأمة بالكفر ولوجب أن يكون كعب ابن زهير وابن الزيعري وإضرابهما من تناول رسول الله صلعم وعاب من أصحابه بكما خرسا بكاء ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن العشر".1

أن نتحدث عن الشعر والعقيدة وعن موقف الدين من الشعراء فان هذا الرأي جرئ وأمر فقهي حرج يعسر الحسم بشأنه ولكن أن نستنطق منزلة الشعر في التجربة التاريخية للمسلمين ومكانته بين العلوم الدينية ودوره ومساهمته في تنميتها وترسيخها فهذا أمر ممكن وجائز وهو رهين الإجابة عن إشكالية الدين والشعر والى أي حد يمكن الجمع أو الفصل بينهما.قال عز وجل " هل أنبئكم على من تنزل الشياطين,تنزل على كل أفاك أثيم, يلقون السمع وأكثرهم كاذبون,والشعراء يتبعهم الغاوون,ألم تر أنهم في كل واد يهيمون,وأنهم يقولون ما لا يفعلون ." 2

قال الرسول صلعم:" لان يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلئ شعرا "(ذكره ابن قتيبة في الشعر والشعراء)3.الشعر هو في جميع الأحوال كذب والشاعر الذي لا يقدم على الكذب بدون تردد بدءا من الكلمة الأولى لا قيمة فيه ولذلك قيل:" إن أحسن الشعر أكذبه" ولذلك استهجن الشعر من منظور الدين ودعا الفقهاء إلى وجوب ابتعاد الدين عن الشعر لإحلال القيم الجديدة في الذاكرة محل ما علق بها من شوائب وأحقاد عصور الجاهلية.

لقد أدى هذا الأمر أدى إلى تأزم الأمور بين المرجعية الدينية والمرجعية الشعرية والى حصول تصادم بين شعراء مثل أبي محجن الثقفي وأمية ابن أبي الصلت والحطيئة والزبرقان وبعض الصحابة والخلفاء وقد وصل الأمر بابن تيمية إلى تحريمه بقوله"إن للشعر ثلاث جرائم مبيحة للدم:قتل النفس والردة والهجاء" مستندا إلى قول الرسول صلعم حول امرئ ألقيس " ذاك رجل مذكور في الدنيا شريف فيها منسي في الآخرة خامل فيها, يجئ يوم القيامة معه لواء الشعراء إلى النار ...".

من المرجح أن هذا التصادم بين الشعر والدين سببه أن الدين يلتزم بمجموعة من السنن والفروض والتكليفات بينما الشعر يعشق الحرية والتمرد والثورة كما أن الطقس الشعري يميل عند العرب إلى الخيال والأسطورة والكهانة والخرافات والسحر ويستعمل لغة تبلغ أحيانا إلى حد الشذوذ من تنابز بالألقاب وتفاخر وتبادل الضغينة والشتائم وهذه كلها عادات وتقاليد ثار الدين لردمها وتحطيمها لكونها أوثان وأصنام وهو قد قام لإزالة جميع الأوثان وتطهير الأعراق من جميع الشوائب.

---

[1] الجرجاني، **الوساطة** ،ص ،64 .
[2] قرآن كريم ،سورة الشعراء، الآيات 221- 226-
[3] ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**. ص486 ج1.

الشعر هو سحر إيجابي يحتوي الشيء وضده ويجمع بين إتقان الشكل وثراء المضمون وبين طرافة الفكرة وسلامة التعبير لأنه كلام جميل وحساسيته مرهفة مغايرة للمألوف ومرادفة للخلق والإبداع وهو كذلك قول ممتع وخطاب فاتن يخرق العادات ويهدم الاحتذاء من أجل تشكيل جديد للكون بواسطة الكلمات والصور والرموز.

ما يقوله العقل وتقره التجربة ويصدقه القلب أن الشعر ليس تعبيرا عاديا عن عالم غير عادي بقدر ما هو تعبيرا خارق للعادة عن عالم عادي يحقق ثورة في الأسلوب ويخط رحلة في المجهول ويقوم بقفزة في الوصف ووثبة في التعبير وطريقته في كل ذلك هو وصل ممتد خال من أدوات الفصل وإبحاره يخلو من عودة ومنواله في كل هذا هو قالب موزون لا يفرغ من مضمون مرقون.

وليست لغة الشعر مجرد تلاعب بالكلمات وتجميل بالتشبيهات والكنايات يتشدق بها المتحذلقون ويتزايد بها المتناطحون بل هي كلام من نوع خاص يقوله أناس فقدوا السيطرة على ذواتهم وعلى الأشياء من اجل أن يعّبروا عن هذا الضعف وعن هذه المحنة في اللحظة التي لا يمكن التعبير عنها بأسلوب آخر.

هكذا فان الشعر كتابة تخضع لشرائط وجدت جذورها النظرية لدى العرب القدامى ماثلة أساسا في مبدأ التواصل بين الشاعر والمتقبل من الجمهور وفي مبدأ المهارة اللغوية المصطلح عليه بالصنع.

وتجتمع هذه الشرائط في مبادئ ثلاثة :

1 – الشعر تجربة وحدانية خاصة تنطلق من آلام الشاعر ومعاناته في الحياة.

2 – الشعر صناعة لغوية أو رسالة مخصوصة تنبني على الإفهام والإتقان.

3 – الشعر ثورة إبداعية ورؤية خلاقة داخل مغامرة خلق حالمة في اللغة وباللغة بشكل يجعل الكلمة الشعرية كلمة غير عادية.

من البين أن الشعر في صميمه هو أحد المدارج الضرورية لاعتلاء منصة التدين القصوى لأنه في جوهره هو ذلك التشوق الروحي الذي يعمل جميع الشعراء بقرائحهم على استكناه أسراره.

وما الشعر إلا انعكاس صريح لذلك القلق الروحي الذي يعذب النفس في أشكال متنوعة لتذكرها صورة المطلق ولهذا السبب ظهرت نظرة فقهية متسامحة مع الشعر, نظرة إعجاب وتقدير جعلته يقترن بالحكمة ومكارم الأخلاق اذ قال رسول صلعم " إن من الشعر لحكما " وبالتالي فان كل حكمة لم ينزل فيها كتاب ولم يبعث بها نبئ ادخرها الله عز و جل حتى تنطلق بها ألسنة الشعراء.

وقال عليه السلام في هذا السياق أيضا:" إنما حسن الشعر كحسن الكلام وقبيح الشعر كقبيح الكلام " وهكذا حصل الشعر على العديد من الإجازات و التراخيص وأدرج ضمن سلم قيم الحضارة العربية أو على الأقل أصبح يمثلها وينطق باسمها متشبعا بمثلها ومدافعا عنها ذابا عن عقائدها وقد عمد الرسول إلى جعل الشعر أحد الأسلحة المبشرة بالدعوة عندما أعلن:" ما يمنع القوم الذين نصروا رسول الله بسلاحهم

أن ينصروه بألسنتهم " أو عندما استنهض حسان بن ثابت ليقول له في إحدى الغزوات " أهجهم فو الله لهجائك عليهم أشد من وقع السهام في غلس الظلام, أهجهم ومعك جبريل روح القدس...".

ولذلك كان الرسول أعلم الناس بالشعر مؤيدا للشعراء غافرا لبعض المرتدين مثل ضرار بن الخطاب الفهري وأبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وكعب ابن زهير وعبد الله الزبعري والحارث بن هشام المخزومي, وقد صرح صلى الله عليه وسلم حول أمية ابن أبي الصلت:" آمن شعره وكفر قلبه" والشاعر الوحيد الذي حكم عليه بالقتل وكان ذلك قصاصا هو عبد الله بن خطل الذي قتل غلامه بغير حق.

هكذا كان الشعر ديوان العرب وبه حفظت الأنساب وعرفت المآثر ومنه تعلمت اللغة وهو حجة فيما أشكل في غريب كتاب الله وغريب حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث صحابته والتابعين, وفي هذا السياق قال عبد الله ابن عباس رضي الله عنه : "الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه...وإذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر,فان الشعر ديوان العرب ". وقد قال عمر بن الخطاب المعروف بمضايقته للشعراء: كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه " وهو ما ذهب إليه الرسول صلعم بقوله " لا تدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين ".

لكن كيف يمكن تفسير الآية الخاصة بذم الشعر والتي تحمل على الشعراء الذين يتبعهمالغاوون؟

أما تأويل الآية " الشعراء يتبعهم الغاوون " فليس فيها تحريما للشعر بل تأكيدا على إباحة التقول للشعراء ونعني به إباحة الكذب المجازي الذي يسمح للشاعر الفنان أن يحرف مبدأ الصدق ويحيد عن محاكاة الحق وأن يتحدث بدلا عن الطبيعة و ذلك عندما يقول مالا يفعل ويفعل ما لا يقول.

وقد ذكر ابن حزم الأندلسي في مؤلفه: طوق الحمامة في الألفة والألاف ما نصه: " أجمّوا النفوس بشيء من الباطل ليكون عونا لها على الحق " لان "من لم يحسن يتفتى لم يحسن يتقوى."[1]

لكن الشعر يبقى ذلك التوهج الذي يترك لوطة بالقلب عند سماعه وأثناء تشييعه بالمسامع أن مضى, هذه اللوطة التي لا يدركها إلا من أوتي الذوق الفني والحكمة وفصل الخطاب لأن الشعر في جوهره ليس الصياغة المكررة للحقائق بقدر ما هو الاستلهام المعبّر عن الالتماس الذي يقع بين الرؤية الإبداعية والواقع, انه السمو بتعبيرية الأشياء والسعي إلى إحداث عملية تشويش مقصودة في قاموس اللغة والمعاني فيسند صفات غير معهودة للأشياء معهودة و صفات معهودة لأشياء غير معهودة وذلك عندما يربك القرائن بين الدال والمدلول أو يقطع صلة الرحم بين المشبه والمشبه به أو لما يحدث وظائف تعجز اللغة عن أداء معانيها. وبالتالي فان الشعر الحقيقي بعيد عن ركوب المباشر والبقاء في مستوى اليقين الحسي لأن قانون اللغة الشعرية يقوم أساسا على مخاض تجربة باطنية ولأن الذهول هو مفعول القول اشعري الذي يجعل المتلقي حائرا أمام الأثر الذي يصدر عن كنه الأشياء وليس عن حقيقتها.

[1]ابن حزم . **طوق الحمامة**. دار الجيل. بيروت. الطبعة الأولى1997 . ص13 .

هكذا يصّر الشعر على التمرد وعدم الاستجابة إلى شروط كل عقيدة رغم الزجر والتعزير والرقابة ويبلغ الشعراء قمة الجزاء ويصل الاحتفاء بفن الشعر إلى مجده عندما ينظر إليه كنعمة وامتياز لا يحاسب فيه الشعراء على أقوالهم لأن فن الشعر هو فن القول والفنون عامة تقول ما لا تفعل.معنى ذلك أن ماهية الشعر الحقيقي "الكذب " والشعراء هم أناس يقولون ما لا يفعلون ويحسنون فنهم الشعري إذا وفقوا في الكذب أو إستجادوا الكذب والكذب هنا هو توافق عرضي بين ما يقولون مع ما يفعلون وهو الاستعداد الفني المطلوب والمباح والمستحسن في صناعة الشعر لأنه من الأهداف الجوهرية التي تجعل الشعر يبتعد عن التصور الأرسطي القاضي بوجوب المحاكاة للطبيعة والحقيقة الاجتماعية والواقعية, فماهية الشعر متحررة من الواقع بما فيه من قيم مباشرة وأشياء ثابتة لكونها طاقة مسكونة بحساسية جمالية محايدة وغريزة ممهورة بمبدأ الرفض وهدم الاحتذاء مهما تجلت قدرته ومن ثم كان ولا يزال مآل الشعر هو البحث والتجريب واقتحام المجهول بخلخلة البنيات الذوقية والجمالية السائدة, انه القلق الدائم الذي لا يعفو عليه الزمن مهما تقادم.

والكذب في الشعر والانزياح ومجانية الحقيقة المجردة والتعلق بالحقيقة المجازية لذا قيل عن الشعر "انه استعارة موسعة" ومعنى مجازيته هو استعمال اللفظ في غير موضعه في اصطلاح المخاطب العادي وفي اللغة اليومية.

يقول ابن رشيق مادحا تقول الشعر :

الشعر شيء حسن ليس به من حرج

أقل ما فيه ذهاب الهم عن نفس الشجي

يحكم في لطافة حل عقود الحجج

و شاعر مطرح مغلق باب الفرج

قربه لسانه من ملك متوج

فعلموا أولادكم عقار طب المهج"[1]

وقال الأصمعي: "إن طريق الشعر إذا أدخلته إلى باب الخير لان " ولذا فان طريقة الحق هو وصف الديار والتشبيه بالناس ووصف الخمول و ليس الاحتكام لما ينص عليه الخير أو الأخلاق أو الحق وما توجبه الفلسفة العملية.

2- الشعر في حدود الفلسفة:

قال سقراط مخاطبا غلوكن : " حينما تلتقي بأناس ممن يكنون التقدير لهوميروس كمرب لليونان والذين يزعمون أنه في سبيل إدارة شؤون الناس وتربيتهم يتوجب علينا دراسته وصوغ حياتنا على نمط شعره يجب أن تحس تجاههم بالعطف وإنهم أناس صالحون في حدود قدراتهم بل في وسعك أن توافقهم الرأي

[1] ابن رشيق، **العمدة**، الجزء 1 ، ص .35.

بأن هوميروس لهو أفضل الشعراء وأول التراجيديين ولكنك ستعلم بأن الشعر الوحيد المسموح به في الدولة هو تراتيل إلى الآلهة وتسابيح في مديح الرجال الصالحين,فانك إذا ما تجاوزت حدود ذلك الشعر وسمحت من النظم ذلك القصيد العاطفي اللذيذ الحلو أو ما هو مصدر الهام الملحمة فان اللذة والألم ليصيرا حاكميك بدلا من القانون والمبادئ العقلية المتفق عليها عموما بأنها الأجدى ".

من المتعارف عليه أن أفلاطون أوصى بإقصاء الشعراء من الجمهورية العادلة مكللين بالأزهار وذلك لما يمثله الشعر من خصم خطير للديمقراطية و اللوغوس لكن لماذا شاء أفلاطون وهو الشاعر والمحب للشعر أن يقصى الشعر عن المدينة ؟كيف نفسر قوله:" ليس هناك ما يسمو رتبة على تعاطيها مع الشعر"؟ وأية فائدة تجنيها الفلسفة من تبكيتها للقول الشعري وانتصارها للقول البرهاني المنطقي ؟

انطوى موقف أفلاطون على ارتياب من قيمة الشعر في الجمهورية المثالية التي بشر بها كبديل للأنظمة الفاسدة في عصره وذلك لأن الأداء الفني الرائج والشعر القصصي الغنائي يؤدي إلى إقبال جماهيري حاشد والى فساد القوانين وانخرام النظام و توتر العلاقات بين فئات المجتمع الأثيني.

من هذا المنطلق لم يعاد أفلاطون الشعر عداءا مطلقا بل جادل ضد ظاهرة فنية كانت سائدة في عصره وتصدى لهوميروس وهيزيود ونصح باستبعاد الشعر عن أية مدينة عادلة لأنه يتهم الشعراء التراجيديين بتصوير ما يجهلون أو مالا يتمتعون بمعرفته معرفة علمية وافية ودحض بذلك تصور الناس الطيبين الغفل الذين ينزلون هوميروس منزلة مربي اليونان والذين يحرصون على اتخاذ شعره دليلا ومنهاجا للحياة الصالحة.

وما يعيبه أفلاطون على الشعراء ليس إقبال الناس على شعر هوميروس بغرض الترويح عن النفس بل التماس ذلك الشعر هاديا أخلاقيا ومرشدا إلى خير ما يقتضيه القانون والمبادئ العقلية وينصح أفلاطون بإقصاء للشعر والشعراء من إطار التربية لأن ذلك يتعارض مع التنشئة السليمة بقوله : " فأول واجب علينا هو السيطرة على ملفقي الخرافات واختبار أجملها ونبذ ما سواه , ويجب أن نرفض القسم الأكبر مما يملي عليهم من الخرافات هذه الأيام " ويقصد خرافات هوميروس و هيسودس التي تصور الآلهة وأعمالها بطريقة مجازية مضخمة.

وينقد أفلاطون الشعراء لعدة أسباب أهمها يمكن أن نذكر ما يلي:

إساءة تمثيل الآلهة وتصوير ما يصدر عنها من أعمال بما يتنافى مع صفات الكمال.

تصوير حياة ما بعد الموت على صورة تبعث على الكآبة وتولد خوفا من المنية.

إضرارهم بنشأة الحراس والحكام نشأة قويمة وإفسادهم للصفوة وتحريضهم على المجون.

تصوير أهل الصلاح والحق والخير نائحين سوء أقدارهم نادبين ما حل بهم من نوازل الدهر متحسرين على ما فاتهم.

الإسراف في الانفعال مما يبعث على الآسي والقلق والخوف أو إلى السخرية والضحك.

- ارتكاز الشكل الفني على تمثيل ما يمثل عليه وابتعاده عن الواقع والحق أشواط ثلاث: من الشيء إلى المثال و من المثال إلى المثيل ومن المثيل إلى الممثول.

هكذا لا يمكن فهم موقف أفلاطون من الشعر إلا انطلاقا من النسق الفلسفي ومكانة الجماليات فيه فالمعرفة الحق عنده هي تعقل المثل أما الفن فهو محاكاة وهو يبتعد عن الحقيقة ثلاث أشواط, فالمرتبة الأولى هي المثال وهو من صنع الآلهة والمرتبة الثانية يحتلها الشيء الحسن كصورة ممسوخة عن المثال وعندما يأتي الشاعر ويرسم صورة شعرية لهذا الشيء الحسن ويصفه بالكلمات فإن عمله يحتل المرتبة الثالثة.

فإذا كان الفن عند أفلاطون هو تقليد المحسوس وهو يكرس هيمنة الجسد كعنصر مضاد للروح فان المحاكاة في الشعر تقوم على الاستعارة والمجاز وفي ذلك ابتعاد عن المفهوم العام والمجرد في حين أن المفهوم هو المعول النظري للفيلسوف يمحو الفوارق ويحافظ على نقاوة المثال من خلال التجريد والتعالي عن المحسوس.

غير أن موقف أفلاطون من الفن عامة ومن الشعر خاصة هو موقف نخبوي يسعى إلى البحث عن الصدق الفني ويجعل الشعر يكاد أن يكون موضوع الحكم الأخلاقي إذ يعترف أفلاطون أن الشعراء من خلال الأداء الفني يصورون الضعف الإنساني ومرارة الحياة بألوانها الطبيعية ويكونون أكثر استعدادا من غيرهم لكي يعرفوا أنفسهم وليسوا مصدرا للفساد النفسي والأخلاقي.

ولا ينكر أفلاطون ما للشعر من متعة وهو لا يجادل في حقيقة أن الشر الأكثر إمتاعا لهو الأكثر جمالية ومن ثم فهو يدعو إلى ضرورة إخضاع الشعري لشروط الأخلاقي والحسي الخيالي لشروط المثالي الفكري المفهومي المجرد لأن الشعر ليس من الاستقلال بحيث يمكن قياسه بمقاييسه الخاصة ولأن الشعراء ليسوا مؤهلين لأن يكونوا وسطاء ما بين الآلهة والبشر.

وفي هذا السياق كتب فيلسوف الحياة والصيرورة الألماني نيتشه:" إن كراهية الفن لدى أفلاطون شيء ذو أهمية كبرى فميله البيداغوجي الذي يقوم على أساس الانطلاق نحو ما هو حقيقي بواسطة المعرفة ليس له من عدو ألد من المظهر الجميل ".

على هذا النحو فان الشعر التمثيلي لا يزودنا بمعرفة سطحية فحسب بل يقف عائقا ما بين المتفرج وسبل المعارف القويمة بما يجعل المعرفة السطحية هي المعرفة الوحيدة المتوفرة فمثل هذا الشعر يؤدي إلى الحيلولة دون استخدام المرء لما يتمتع به من ملكات عقل فلا يتأمل ولا يعمل الرأي فيما يمر أمامه بحيث يمسي محض متلق سلبي منقاد لانفعالاته. لذلك يرى أفلاطون أن الشعر التمثيلي من حيث أنه فن يعنى بإنتاج صور الموجودات المحسوسة يتوجه إلى ذلك الشطر من النفس الذي ينفعل بظاهر الأشياء وصورها ويعرقل الشطر الآخر القادر على للتحرر من هذه الانفعالات وتأمل عالم المثل.

ورغم أن أفلاطون ينسب المعرفة التي يحوز عليها الشعراء إلى الهام الهي أو يعزوها إلى أمر مجهول لا يدرك مكنونه ولا يعقل كنهه أي أحد فانه لا يتخلى عن حكمة الداعي إلى إقصاء كافة الشعراء عن المدينة

لأنهم لا يعرفون الحقيقة ولا يدركون مبادئ الحق والخير والجمال والصلاح ونظرا لان النفس صورة مصغرة للمدينة فان ما يصيب النفس من فساد تحت تأثير الشعر يصيب المدينة بأسرها, فكما أن النفس لا تستقيم على أساس العدل والعقل إلا إذا ما أسلمت قيادتها للشطر المحب للحكمة وسيطرة على الشطر المحب للرغبة والأخر المحب للمجد فان المدينة لن تعرف نظام العدل إلا إذا ما كانت تحت عيادة محبي الحكمة والفلاسفة وليس الشعراء الذين إن حكموا بأهوائهم أغرقوها طغيانا واستبدادا.

غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هو : لماذا لم يشجع أفلاطون الشعراء على السعي إلى استلهام الحقيقة في أعمالهم عوضا عن الدعوى إلى إقصائهم ؟ ما قيمة مدينة ليس فيها شعراء أو شعراء القي بهم خارج المدينة ؟

يقول ابن رشيق عن علاقة الشعر بالفلسفة:" والفلسفة وجر الأخبار باب آخر غير الشعر فإن وقع فيه شيء منهما فبقدر..."[1]

إذا كان الشعر العربي تمتد جذوره الفلسفية إلى ما وراء الحياة ويستشعر حقيقة الموت ويتحداها باحثا عن السرمد والخلود عبر التأثيث بالكلمات في صحراء العدم فإن هذا الأمر لم يمنعه من التعبير عن مجموعة من الآراء والأفكار الفلسفية الدارجة آنذاك أو التي اختزنتها ذاكرة الإنسانية.

- فقد عبر أبو الأسود الدؤلي عن الحتمية و القدر في أشعاره بقوله :

وعجبت للدنيا ورغبة أهلها والرزق فيما بينهم مقسوم

والأحمق المرزوق أعجب من أرى من أهلها والعاقل المحروم

ثم انقضى عجبي لعلمي أنه رزق مواف وقته معلوم

- أما أبو العلاء المعري فقد تضمن شعره فلسفة عدمية وجودية مرتكزة على سند عقلاني واقعي متشائم إذ يقول في قصائده:

لم يقدر الله تهذيبا لعالمنا فلا ترومن للأقوام تهذيبا

ولا تصدق بما البرهان يبطله فتستفيد من التصديق تكذيبا

وفي موضع آخر قال متهكما:

الحمد لله ما في الأرض وادعة كل البرية في هم و تعذيب

جاء النبي بحق كي يهذبكم فهل أحس لكم طبع بتهذيب

- في حين آمن ابن عربي بوحدة الوجود ونظر للحب والتآخي بين البشر وعظم قيمة الجمال ودعا إلى المثالية والشمولية بالجوع إلى الوجدان في التميز بين الخير والشر وبالاهتداء بالأول والأعراض والاعتقاد بأن الله والطبيعة كل واحد مطلق هو الحق.

وهو القائل:

---

[1] ابن رشيق. **العمدة**. الجزء 1 . ص.115.

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان و دير لرهبان

وبيت لأوثان و كعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

لقد وصف ابن الفارض حسناء شاهدها في بغداد فرأى فيها الجمال الإلهي فأنشد قائلا:

أحب بلاد الله لي بعد طيبة ومكة والأقصى مدينة بغدان

فقد سكنتها من بنيات فارس لطيفة إيماء مريضة أجفان

تحي فتحي من أماتت بلحظها فجاءت بحسنى بعد حسن وإحسان

- بقي أبو الطيب المتنبي فهو شاعر النزعة البطولية وإرادة القوة التي تتحدى الأقدار وتغالب الدهور ولا يكترث بالعجز والفقر وحيلة الزمن وقلة الأصحاب بل يدعو إلى الكفاح والجهاد ويرى أن له من الحق بقدر ما له من القوة إذ يقول في الصدد:

تمرست بالآفات حتى تركتها تقول: أمات الموت أم ذعر الذعر

وأقدمت إقدام الأتي كأن لي سوى مهجتي أو كان لي عندها ثأر

و ربط النصر باقتران الرأي السديد بالشجاعة ونبذ التهور والجبن بقوله:

الرأي قبل شجاعة الشجعان هو أول وهي المحل الثاني

فإذا هما اجتمعا لنفس حرة بلغت من العلياء كل مكان

وقد رفض المتنبي حياة الذل والرضوخ ودعا إلى حياة العزة والكرامة بقوله:

ذل من يغبط الذليل بعيش رب عيش أخف منه الحمام

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت إيلام

ولم يقتصر دور الشعر على نقل المعاني الفلسفية و حفظها بل زاد على ذلك بأن كان خير حافز على تأمل الكون والإصغاء لنداء الوجود ومحاكاة مظاهر الجمال في الطبيعة, فهذا أرسطو يقسم القول إلى خمسة أنواع: البرهاني موضوعه الحق والجدلي موضوعه المحتمل والخطابي موضوعه الإقناع و السفسطائي موضوعه التمويه والشعري موضوعه الخرافة والتخييل. ولكن ليس التخييل والاختراع خاصية الشعر الوحيدة بل يقوم الشعر في جوهره حسب أرسطو على جلب المتعة العقلية من خلال تصوير ووصف ومحاكاة جميع الأفعال الإنسانية والانفعالات والأشياء والأحياء.هذه المحاكاة هي إذن موضوعية وبالتالي ذات طابع كلي وتجعل الشعر صورة للحقيقة وتضفي عليه نور الحق.

إن الشعر عند أرسطو فلسفة لا تقتصر على تصوير الأحوال الباطنية والفضائل أو الرذائل بل تمتد إلى محاكاة بعض الأفعال دون معونة خارجية.وأنواع الشعر عنده هي : شعر الملاحم والمأساة والملهاة أما

الشعر الغنائي فهو يدخل ضمن فن الموسيقى."ويشبه أن تكون العلل المولدة لصناعة الشعر التي هي بالطبع : علتان. والتشبيه والمحاكاة مما ينشأ مع الناس منذ أول الأمر وهم أطفال."[1]

على هذا النحو يبدو الشعر كنشاط تخيلي تمثيلي يحاكي به الشاعر الأشياء والأحياء وبالتالي فهو موهبة إلهية يستعين بها الناس مدخلا في الفلسفة وقيمته الرئيسية في الخيال.ليست مهمة الشاعر أن يروي لنا الوقائع كما حدثت بل يروي الأشياء التي كان يمكن أن تقع أو كان ينبغي أن تقع. فوظيفة الشعر مزدوجة:محاكاة الأشياء والأحياء وفقا للطبيعة أو خارجا عن الطبيعة. " لما كان الشاعر محاكيا شأنه شأن الرسام وكل فنان يصنع الصور فينبغي عليه بالضرورة أن يتخذ دائما إحدى طرق المحاكاة الثلاث: فهو يصور الأشياء إما كما كانت أو كما هي في الواقع,أو كما يصفها الناس وتبدو عليه أو كما يجب أن تكون."[2]

والشعر عند أرسطو لا يقول الخطأ بل الخطأ في الشعر هو عرضي وناتج عن إدخال الشعر في الأمور المستحيلة إذ يقول في هذا السياق:" ففي فن الشعر يمكن أن يوجد نوعان من الخطأ:الخطأ المتعلق بفن الشعر نفسه والخطأ العرضي. فالواقع أن الشاعر إذا اختار محاكاة أمر من الأمور ولم يفلح لعجزه كان الخطأ راجعا إلى صناعة الشعر أما إذا كان ذلك لأنه تصوره تصورا فاسدا...أو إذا كان خطأوه راجع إلى علم خاص كالطب أو أي علم آخر أو إذا أدخل في الشعر أمورا مستحيلة على أي وجه من الوجوه فإن الخطأ لا يرجع إلى صناعة الشعر نفسه."[3]

وقد عرف على أرسطو أنه مؤسس علم المنطق من جهة كونه آلة للتمييز بين الحق والباطل يعصم العقل من الزلل ويقوده إلى الصواب فهل استعملت هذه الآلة لنقد الشعر وفي تمييز صحيحه من فاسده ؟ ماذا نعني بعيار الشعر؟ هل هو موازنة في اللفظ أم شرف في المعنى؟ وماهي وظيفته ؟ وهل يؤدي الاعتناء به عند العرب إلى ميلاد الشعرية ؟

III في طبقة الشعر المطلق:

" الواجب أن يتبين ماهو عمود الشعر المعروف عند العرب ليتميز تليد الصنعة من الطريف وقديم نظام القريض من الحديث ولتعرف مواطئ إقدام المختارين فيما اختاروه ومراسم إقدام المزيفين على ما زيفوه ويعلم أيضا فرق ما بين المصنوع والمطبوع وفضيلة الأتي السمح على الأبي الصعب ..."[4]

1-الشعر بين الطبع والصنعة :

" ومن الشعر مطبوع ومصنوع:فالمطبوع هو الأصل الذي وضع أولا وعليه المدار,والمصنوع وإن وقع عليه هذا الاسم فليس متكلفا تكلف أشعار المولدين لكن وقع فيه هذا النوع الذي سموه صنعة من غير قصد

---

[1] أرسطو طاليس، **فن الشعر**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت .1973. ص .91.

[2] أرسطو طاليس، **فن الشعر**، ص.71.

[3] أرسطو طاليس، **فن الشعر**،ص.72.

[4] أبو علي المرزوقي، **شرح حماسة أبي تمام** ، القاهرة ،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. 1951 .الجزء 4 .ص.8.

ولا تعمل – لكن بطباع القوم عفوا – فاستحسنوه ومالوا إليه بعض الميل بعد أن عرفوا وجه اختياره على غيره ..."[1]

انقسم الشعراء والنقاد إلى فريقين :

الأول يقول بالطبع وينتصر للتقليد واحترام السنن الشعرية ويمثلهم البحتري الذي ينتصر للنزعة الشفوية في مجتمع الصحراء وترحل القبائل وما يتطلب ذلك من ارتجال و نظرة أحادية للكون وتكرار يساعد على الحفظ. وتثير هذه النزعة إلى العفوية والسليقة التي ينثال معها الكلام دون مكابدة أو معاناة.

أما الثاني فيقول بالصنعة وينتصر للتحديث والاحتفال بقدرة الذات على ممارسة الحرية ويمثله أبو تمام الذي يؤثر النزعة الكتابية في مجتمع المدينة وما يتطلبه من وعي مغاير وبنية إبداع مختلفة ولم يكن الجاحظ غير بعيد عن هذا الاتجاه.

لقد هاجم البحتري أنصار التحديث من الشعراء في عصره بقوله :

كلفتمونا حدود منطقكم والشعر يغنى عن صدقه كذبه

ولم يكن ذو القروح يلهج بالمنطق ما نوعه وما سببه

والشعر لمح تكفى إشارته وليس بالهذر طولت خطبه

نفهم عندئذ من قوله الشعر لمح تكفي إشارته أنه مع البساطة على التعقيد ومع الإتباع على الابتداع ومع السير على منوال القدماء على غموض المتصنعين واستعارات المتفننين, فالشعر بالنسبة إليه عفو الخاطر ولا يحتاج إلى معرفة كبيرة وأن الجهل بها أكثر مواتاة للشاعر لأن أجود الشعر أشده سذاجة.

أما عند أبي تمام فالشعر هو المصنوع المبتدع المخترع المحدث إذ يقول :

ولم أر كالمعروف تدعى حقوقه مغارم في الأقوام وهي غوانم

ولا كالعلي ما لم ير الشعر بينه افكا لأرض غفلا ليس فيها معالم

ويقصد أن الشعر هو صناعة لابد من إجادتها وتعلم أركانها ومبادئها,فالشعر صعب القوافي دقيق الأوزان متداخل المعاني ولكي يكون الشاعر شاعرا لابد من ترويضه والتأني في كتابته وقد صرح في هذا الرأي :

والشعر فرج ليست خصيصته طول الليالي إلا لمفترعه

لقد أدرك أبو تمام أن الشعر صوب العقول وأن القصيدة ابنة الفكر المهذب في الدجى,ونجد نحن في المأثور ما يلي :

الشعر أنس إن رغبت في أنيس وكنز إن طلبت كنزا وجمال إن أصبت جمالا ومثوبة إن قصدت ثوابا وان أمعنت النظر في قصائد الشعراء فانك تشاهد انتشار اللؤلؤ وترى ما يجعل: صدقا في المعنى وترتيبا في اللفظ والتفافا حول الأشياء وكل كلام الشعراء حلو بليغ جزل شريف يأخذ من البراعة أبهى شعائرها ويرتقي إلى اشرف درجات حسن الكلام وقد وجد في المأثور:تعلموا الشعر فان كنتم ملوكا فقتم وان كنتم

[1] ابن رشيق ،**العمدة**، الجزء 2 .ص. 118.

وسطا سدتم وان كنتم سوقة عشتم لان في الشعر عبر من قبلكم ونبا من بعدكم وحكم ما بينكم وهو لا يبلغه عقل ولا يقصر عنه فهم.

ويقوم حسن الكلام والنظم في الشعر على التشبيهات والتشبيهات هي على ضروب مختلفة فمنها تشبيه الشيء بالشيء صورة وهيئة ومنها تشبيهه به حركة وإبطاء وسرعة وربما امتزجت هذه المعاني بعضها ببعض فإذا اتفق في الشيء المشبه بالشيء معنيان أو ثلاثة معان من هذه الأصناف قوى التشبيه وتأكد الصدق وحسن الشعر بحيث يكون أحسن من جني لورد ومن نجاز الوعد إلا ما يلفقه المبطلون وما ينسبونه إلى الشعر بالباطل فانك تجد في ذلك اثر التكلف ولو حفظ ما له من المحاسن لاستغنى عن افتعال الباطل ودعوى الزور والتحريف والانتحال. وأحسن الشعر ما ينظم القول فيه انتظاما يتسق به أوله مع آخره على ما ينسقه قائله فان قدم بيت على بيت دخله الخلل كما يدخل الرسائل والخطب إذا نقص تأليفها فان اشعر إذا أسس تأسيس فصول الرسائل القائمة بأنفسها وكلمات الحكمة المستقلة بذاتها والأمثال السائرة الموسومة باختصارها لم يحسن نظمه بل يجب أن تكون القصيدة كلها ككلمة واحدة في اشتباه أولها وآخرها نسجا وحسنا وفصاحة وجزالة ألفاظ ودقة معان وصواب تأليف.

وجمال الشعر يحصل عندما يكون مدار الحديث الحب والتشبيب والعاطفة الجياشة اذ وجد في المأثور :

"وشعر تظرّف للعاشقيــن فشاع لهم في مكان القبل

سواد إلى حمرة في بياض فنصف حليّ ونصف حلل

كتاب إلى الحسن توقيعــه من الله في خدّه قد نزل."[1]

وقد قال الشابي :

يا شعر أنت فم الشعور و صرخة الروح الكئيب

يا شعر أنت صدى نحيب القلب و الصب الغريب

يا شعر أنت مدامع علقت بأهداب الحياة

يا شعر أنت دم تفجر من كلوم الكائنات

يا شعر يا وحي الوجود الحي يا لغة الملائك

غرد فأيامي أنا تبكي على إيقاع نايك

يا شعر أنت نشيد أمواج الخضم الساحره

الناصعات الباسمات الراقصات الطاهره

السافرات الصادحات مع الحياة إلى الأبد

كعرائس الأمل الضحوك يمسن ما طال الأمد

يا شعر أنت نشيد هاتيك الزهور الباسمه

[1] أبو حيان التوحيدي ،**الهوامل والشوامل**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،1951

يا ليتني مثل الزهور بلا حياة واجمه

يا شعر أنت جمال أضواء الغروب الساحره

يا همس أمواج المساء الباسمات الحائره 18 جانفي 1927 "1

والشعر أعزك الحق أوله هزل وآخره جد,دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف فلا تدرك إلا بالمعاناة وهو ليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة ولا مستهجنا في الفلسفة ولا مدحوضا من قبل المنطق إذ ملكته بيد الإنسان و تمرست عليه بشدق اللسان وقد قالته قرائح الكثير من العرب بل انه شيء كانوا ينفردون به عن سائر الخلق غير أنهم اختلفوا في ماهيته وقالوا وأطالوا والذي اذهب إليه انه عمل محسوس وتأثير مشاهد ومعلوم بالفطرة علمه اتصال بين عناصر النفس الرفيعة وتناغم بين أجزاء العواطف النبيلة وسره الموافقة والتمازج بين هذه الأضداد وسكون الروح إلى حسن الصورة وبهاء المنظر وقد يكون الشعر بموافقة الأخلاق وبرفعة الفضائل وبالمحبة والألفة.

والشعر ضروب وفنون فأفضلها ما أعتاده الطرب واهتاج له الحنين وما يعرض له من شغل للبال وشجا في الحلق وتبدل للغرائز فصح بذلك أن الشعـر استحسان روحاني وامتزاج نفساني واعتدال جسماني وخيال خصب وذاكرة رحبة وحساسية مرهفة وذوق رفيع ونظر ثاقب وحكم دقيق وعقل راجح وسلوك سديد وموقف واضح وفكرة شريفة ومقصد وافي ومعنى شافي.

وفي هذا السياق من تضافر الفكرة بالكلمة وارتباط المعنى بالشيء والصورة بالمادة يقول ابن حزم : " وكثيرا ما يصرف شعراء أهل الكلام هذا المعنى في أشعارهم فيخاطبون المرئي في الظاهر خطاب المعقول الباطن "

وقد ذكر في قصيدته المسماة الإدراك المتوهم :

تـرى كل ضد بـه قائمـــا فكيف تحد اختلاف المعاني

فيا أيها الجسم لا ذا جهات ويا عرضا ثابتا غير فان

نقضت علينا وجوه الكلام فما هو من لحت بالمستبان"2

على هذا فان الشعر أعظم فنون الكلام وأقدس طرق التعبير وأساليب الوصف والكناية وأفضل وسائل التفكير تنزيها للحكمة وفنونها ومحاسنها وعيونها وتشريفا لطالبها ولهذا كانت الحكمة لشاعرها مندوحة ولخاطره مفتوحة ولمحبيها تثقيفا ولطالبها تشريفا ومطالع الشعر,ومتلقي القصيدة إذا أراد أن يحصل على الغاية منها ومعرفة مكنوناته فيلزمه أن يتقن قراءتها ويقوم بدراسة فصولها ومتونها وصدورها وإعجازها وينتبه إلى أسجاعها وأوزانها وقافيتها ويتلفت عن ظاهر نصها وينظر إلى باطن كلامها.3

---

[1] أبو القاسم الشابي، **الأعمال الكاملة**، الدار التونسية للنشر الجزء الأول،طبعة 1984 ،ص.54.

[2] ابن حزم ، **طوق الحمامة في الألفة والألاف** ، ص.24.

[3] ابن المقفع ،**كليلة ودمنة**، المكتبة الثقافية، بيروت. ص.5.

ان مدار القصيدة العلم والعلم لا يتم إلا بالعمل لأن العلم كالشجرة والعمل به كالثمرة وإنما صاحب العلم يقوم بالعمل لينتفع به وان لم يستعمل ما يعلم لا يسمى عالما ولو أن رجلا كان عالما بطريق مخيف ثم سلكه على علم به سمي جاهلا ولعله إن حاسب نفسه وجدها قد ركبت أهواء هجمت بها فيما هو اعرف بضررها.وعلى العالم أن يبدأ بنفسه فيؤدبها بعلمه ولا تكون غايته اقتناؤه العلم لمعاونة غيره ويكون كالعين التي يشرب الناس ماءها وليس لها في ذاك شيء من المنفعة ...فينبغي لمن طلب العلم أن يبدأ بعظة نفسه ثم عليه بعد ذلك أن يقبسه.1

ينبغي للشاعر أن يكون نظمه للشعر من أجل استثباته وتقوية وجوده وإصلاحه نفسه وإمساكها عن هواها لأن الشعر أعزك الحق داء عياء وفيه الدواء منه على قدر المعاملة ومقام مستلذ وعلة مشتهاة لا يود سليمها البرء ولا يتمنى عليلها الإفاقة, يزيّن للمرء ما كان يأنف منه ويسهل عليه ما كان يصعب عنده, وعندما يخوض المرء في الشعر ويتورط في حبائله فان الوجد يضر به والهم يسكنه ويعظم بلائه وينقطع عنه حبل الأمل وفي ذلك أنشد ابن حزم:

واستلذ بلائي فيك يـــا أملي ولست عنك مدى الأيام انصرف

إذ قيل لي تتسلى عن مودته فما جوابي إلا الكلام والألف " 2

وللشعر علامات وموحيات يقفوها القطن ويهتدي إليها الذكي فأولها إدمان النظر ومنها الإسراع بالسير نحو المكان العالي ومنها الشغف بالمحب والإقبال عليه بالحديث ومنها بهت واضطراب وذهول عند مشاهدة الجمال والصورة الحسنة لان النفس حسنة ولا تولع إلا بكل شيء حسن ولا تميل إلا للتصاوير المتقنة.

وقد قال الناشئ : " أول الشعر إنما يكون بكاء على دمن أو تأسفا على زمن أو نزوعا لفراق أو تلوعا لاشتياق أو تطلعا لتلاق أو اعتبارا إلى سفيه أو تغمدا لهفوة أو تنصلا من زلة أو تحضيضا على اخذ بثأر أو تحريضا على طلب أوتار أو تعديد للمكارم أو تعظيما لشريف مقاوم أو عتابا على طوية قلب أو عتابا من مفارقة ذنب أو تعهدا لمعاهد أحباب أو تحسرا على مشاهد إطراب أو ضربا لأمثال سائرة أو قرعا لقوارع غائرة أو نظما لحكم بالغة أو تزهيدا في حقير عاجل أو ترغيبا في جليل آجل أو حفظا لقديم نسب أو تدوينا لبارع أدب ".

وقد قيل لكثير : كيف تضع إذا عز عليك قول الشعر؟ فقال:أطوف في الرّباع المجبلة والرياض المعشبة فيسهل علي أرصنه ويسرع إلي أحسنه",وقال بعض السلف:" ما استدعى شارد الشعر بمثل المكان الخالي والمستشرف العالي والماء الجاري وله أوقات يسرع فيها أتيه ويسمح فيها أبيّــه ".

وفي هذا السياق قال الناشئ الأكبر :

---

[1] ابن المقفع ،**كليلة ودمنة** ، ص.32.

[2] ابن حزم، **طوق الحمامة**، ص. 25 .

فديتك لو أنهم يعقلـــون لردّوا النواظر عن ناظريك

ألم يقرءوا ويحهم ما يرون من وحي قلبك في مقلتيك

وقد جعلوك رقيبــا علينـــا فمن ذا يكون رقيبا عليك

ومن آداب الشاعر أن يلتزم بالأحكام التالية :

- أن يكون حلو الشمائل حسن الأخلاق طلق الوجه بعيد الغور مأمون الجانب سهل الناحية وطيء الأكناف.

- شريف النفس لطيف الحس عزوب الهمة نظيف البزة أنفا لتهابه العامة ويدخل في جملة الخاصة فلا تمجه أبصارهم سمح اليدين.

- مكتف بذاته مستغن عما سواه يقيد الأخبار ويجدد الآثار ويأخذ نفسه بحفظ الشعر والخبر ومعرفة النسب وأيام العرب.

- يعرف المعاني وتدور في مسامعه الألفاظ ويورد لكل مقام مقال تسهل عليه المقاصد .1

فما السبيل الى معرفة طبقة الشعر العالية؟

2-عيـــار الشعـــر:

" وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأتي وقرب المأخذ واختيار الكلام ووضع الألفاظ في مواضعها وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له وغير منافرة لمعناه ..."2

يتكون نقد الشعر عند العرب من بعدين:الأول تذكر فيه الشوائب التي تحف بالشعر من نواقص وسرقات,أما البعد الثاني فيتمثل في ضرورة ضبط عمود أو موازنة تكون بمثابة القالب أو المنوال الذي يقال على شاكلته الشعر.

أ- يمكن أن نذكر السرقات الشعرية من بين عيوب الشعر وهي أن تأخذ شخص كلام غيره وينسبه إلى نفسه. والسرقات الشعرية ثلاثة أنواع هي النسخ والمسخ والسلخ:

- النسخ وهو أن أحدهم لفظ غيره ومعناه معا بلا تغيير أو بتبديل طفيف أو بتبديل الألفاظ بمرادفها أو تبديل الألفاظ بضدها أو تبديل بعض الألفاظ والاحتفاظ بالمعنى وهذا النوع مذموم ويسمى الانتحال.

- المسخ وهو أن يأخذ احدهم بعض لفظ غيره مع بعض التغيير في النظم وهذا ما يسمى بالإغارة

- السلخ وهو أن يأخذ أحدهم المعنى وحده ويسمى أيضا الإلمام.

---

[1] ابن رشيق، **العمدة**، الجزء 1 ، ص.177.

[2] الأمدي، **الموازنة بين أبي تمام والبحتري**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، الطبعة الأولى 1944 .ص.384 .

ويتصل بالسرقات الشعرية: الاقتباس والتضمين والعقد والحل والتلميح والتخليص.

السرقات هي في البديع المخترع الذي يختص به الشاعر لا في المعاني المشتركة التي هي جارية في عاداتهم ومستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم, والسارقون ثلاث:"مفحم قد عجز عن الكلام فضلا عن التحلي بالشعر,غير أنه يتبع الشعراء, والآخر منتحل لأجود من شعره, والثالث مدع جملة لا يحسن شيئا."[1]

إن اتكال الشاعر على السرقة بلادة وعجز ونقل المعنى دون اللفظ والابتعاد في الأخذ جهل واختلاس ولا يوجد واحد من الشعراء أن يدعى السلامة منه.

وقد ذكر ابن رشيق في العمدة السرقات التالية : الاصطراف والاجتلاب والانتحال والاهتدام والإغارة والمرافدة والاستلحاق.ويمكن أن نذكر من السرقات أيضا الغصب و الالتقاط.

ب- سئل أحدهم : ما أجود الشعر؟ فقال : ما كان كثير العيون أملس المتون لا يمجه السّمع ولا يستأذن على القلب لأن الشاعر الجيد هو الذي إذ تكلم أفاد وإذا سئل أجاد وإذا ابتدأ أعاد لأن إنشاء الكلام الجديد أيسر على الشعراء من ترقيع الكلام القديم ولأنه موكل بتفضيل جودة القطع وحظ جودة القافية على جودة الابتداء وشرف التجويد وطلب السلامة.

والشعر الجيد هو ما إن عري من المعنى البديع لم يعر من حسن الديباجة وما خالف هذا فليس شعر ومن أحسن المعاني والحكايات في الشعر وأشدها استقرار لمن يسمعها الابتداء بذكرها يعلم السامع له إلى أي معنى يساق القول فيه قبل إستتمامه وقبل توسط العبارة فيه.

والتعريض الخفي الذي يكون بخفائه أبلغ من التصريح بموقع هذين عند الفهم كموقع البشرى عند صاحبها وقد قيل شعر الرجل قطعة من كلامه وظنه قطعة من علمه واختياره قطعة من عقله وقد قيل أيضا:أحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره ومعناه في ظاهر لفظه وكان العقل قد ألبسه من الجلالة وغشاه من نور الحكمة على حسب نية صاحبه وتقوى قائله لأن الكلمة إن خرجت من القلب وقعت في القلب وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الآذان وكلمات الشعراء تصدر عن قلب عقول ولسان سؤول والشاعر هو الذي يكره أن يكون مقدار لسانه فاضلا على مقدار علمه ومقدار علمه فاضلا عن مقدار عقله.

وفي الشعر المعنى إما أن يكون رفيعا أو حقيرا فإذا كان المعنى شريفا واللفظ بليغا وكان صحيح الطبع بعيدا من الاستكراه ومنزها عن الاختلال مصونا عن التكلف ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة ونفذت من قائلها على هذه الصفة اصحبها الحق من التوفيق ومنحها من التأييد ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدور الجبابرة ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة.

أما إذا كان المعنى حقيرا فاسدا دنيا ساقطا فانه يعشش في القلوب ثم يبيض ثم يفرخ فإذا ضرب بجرانه ومكّن لعروقه استفحل الفساد وبذل وتمكن الجهل وقرح فعند ذلك يقوى داؤه ويمتنع دواؤه لان اللفظ الهجين الرديء المستكره الغبي اعلق باللسان وآلف للسمع واشد التحاما بالقلب من اللفظ النبيه الشريف

[1] ابن رشيق، **العمدة**، الجزء 2 ،ص. 285.

والمعنى الرفيع الكريم.ولذلك قيل: قيمة المرء في ما يحسنه من كلام, ومتى دل الشيء على معنى فقد اخبر عنه وان كان صامتا وأشار إليه وان كان ساكنا وكان أمسه انطق من يومه ويومه أوعظ من أمسه. ولا يعرف الإنسان ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى مالا يبلغه من حاجات نفسه إلا بشعر غيره نظرا لان رقبة كل امرئ معلقة بلسانه ومصيره بين كفي عفريت قريحته وما تنهله من حوافي المجهول الغريب المدهش ولان الشيء من غير معدنه اغرب وكلما كان اغرب كان ابعد في الوهم وكلما كان ابعد في الوهم كان أطرف وكلما كان أطرف كان أعجب وكلما كان أعجب كان أبدع وكلما كان أبدع كان أشعر. وبالتالي "ينبغي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره وتنسيق أبياته ويقف على حسن تجاورها أو قبحه فيلائم بينها لتنتظم له معانيها ويتصل كلامه فيها ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصفه وبين تمامها وصلا ولا فصلا من حشو ليس بالجنس المتقدم فينسى السامع الذي يسوق القول إليه كما انه يحترز من ذلك في كل بيت فلا يباعد كلمة من أختها ولا يحجز بينها وبين تمامها بحشو يشينها وبتفقد مصراع كل بيت,هل يشاكل ما قبله فربما اتفق للشاعر بيتان مصراع كل واحد منهما موضع الآخر فلا يقف على ذلك إلا من دق نظره ولطفه فهمه.

وربما وقع الخلل في الشعر من جهة الرواة والناقلين له يسمعون الشعر على جهة ويؤدونه على غيرها ولا يذكرون حقيقة ما سمعوه منه. وبالتالي ينبغي للشاعر في عصرنا أن لا يظهر شعره إلا بعد ثقته بجودته وحسنه وسلامته من العيوب التي نبه عليها وأمر بالتحرّز منها ونهي عن استعمال نظائرها ولا يضع في نفسه أن الشعر موضع اضطرار وانه يسلك سبيل من تقدمه ويحتج بالأبيات التي قد عيبت على قائلها فليس يقتدي بالمسيء وإنما الاقتداء بالمحسن, وكل واثق خجل إلا القليل ولا يغير على معاني الشعراء فيودعها شعره ويخرجها في أوزان مخالفة للأوزان والأشعار التي تناول منها ويتوهم أن تغييره لألفاظ الأوزان مما يستر عليه سرقته أو يوجب له فضيلته بل يديم النظر في الأشعار التي قد اخترناها لتلصق معانيها بفهمه وترسخ أصولها بقلبه وتصير مرادا لطبعه ويدرب لسانه بألفاظها.

فإذا جاش فكره بالشعر أدى إليه نتائج ما استفاده مما ذكر فيه من تلك الأشعار وكانت تلك النتيجة كالسبيكة المفرغة من جميع الأصناف التي تخرجها المعادن وكمن اغترف من واد قدمته سيول جارفة وكطيب ركّب على أخلاط من الطيب كثيرة فيستغرب عيانه ويغمض مستنبطه وعندما يحفظ المرء ألف خطبة ويتناساها لم يرد بعد ذلك شيئا من الكلام إلا سهل عليه فكان حفظه لتلك الخطب رياضة لفهمه وزيادة لفصاحته وسببا لبلاغته". [1]

واعلم أن شعراء العرب أودعت أشعارها من الحكم والأمثال والتشبيهات ما أحاطت به معرفتها أدركه عيانها ومرت به تجاربها وهم أهل وبر وصحوتهم الفلاة وسقفهم السماء فليس تعدو أوصافهم ما رأوه فيهما وفي كل فصل من فصول الأزمان على الاختلاف:من ربيع وشتاء وصيف وخريف من ماء وهواء

[1] ابن طبا طبا العلوي، **عيار الشعر**، تحقيق محمد زغلول سلام، منشأة المعارف ،الإسكندرية ،الطبعة الثالثة، 1984.

ونار وجبل ونبات وحيوان وجماد وناطق وصامت ومتحرك وساكن وكل متولد من وقت نشوئه وفي حال نموّه إلى حال انتهائه فضمنت أشعارها من التشبيهات إلى ما أدركه من ذلك عيانها وحسها إلى ما في طبعها وأنفسها من محمود أخلاق ومذمومها في رخائها وشدتها ورضاها وغضبها وفرحها وغمها وأمنها وخوفها وصحتها وسقمها والحالات المتصرفة لها في خلقها وخلقها من حال الطفولة إلى حال الهرم وفي حال الحياة إلى حال الموت. فشبهت الشيء بمثله تشبيها صادقا ذهبت إليه من معانيها التي أردتها فإذا تأملت أشعارها وفتشت جميع تشبيهاتها وجدتها على ضروب مختلفة منشرح أنواعها فبعضها أحسن من بعض وبعضها ألطف من بعض فأسبه التشبيهات ما إذا عكس لم ينتقض فربّما أشبه الشيء صورة وخالفه معنى وربما أشبهه معنى وخالفه صورة فإذا اتفق لك في أشعار العرب التي يحتج بها تشبيه لا تتلقاه بالقبول أو حكاية تستغربها فابحث عنه ونقر عن معناه فانك لا تعدم أن تجد تحته خبيئة إذا أثرتها عرفت فضل القوم بها وعلمت أنهم ارق طبعا من أن يلفظوا بكلام لا معنى تحته. وربما خفي عليك مذهبهم في سنن يستعملونها وحالات يصفونها في أشعارهم ولا يمكنك استنباط ما تحت حكاياتهم ولا يفهم مثلها إلا بالسماع فإذا وقفت على ما أرادوه لطف موقع ما تسمع من ذلك عند فهمك. والكلام الذي لا معنى له كالجسد الذي لا روح فيه لذلك قال الحكماء : الكلام جسد وروح فجسده النطق وروحه معناه والشعر كلام يقترن فيه المعنى بالمبني اقتران الجسد بالروح والحياة بالنطق. وأما ما وصفته العرب وشبعت بعضه ببعض مما أدركه عيانها فكثير لا يحصى وأنواعه كثيرة وأما وجدته في أخلاقها وتمدحت به ومدحت به من سواها وذمّت من كان ضد حالها فيه فخلال مشهورة منها في الخلق : الجمال والبسطة ومنها في الخلق : الشجاعة والسخاء والحلم والعلم والحزم والعزم والوفاء و العفاف والأمانة والقناعة والغيرة والصدق والصبر والورع والشكر والمداراة والعفو والعدل والإحسان وصلة الرحم وكتم السر والمؤاتاة وأصالة الرأي والأنفة وعلو الهمة والتواضع والبيان والجلد والتجارب والنقض والإبرام.ومما يتفرع من هذه الخلال التي ذكرناها من الأصناف : قرى الأضياف وإعطاء العفاة وحمل المغارم وكظم الغيظ وقمع الأعداء ورعاية العهد والفكر في العواقب والجد والتشمير وقمع الشهوات وإيثار النفس وحفظ الودائع والمجازاة ووضع الأشياء مواضعها والذب عن الحريم واجتلاب المحبة والتنزه عن الكذب واطراح الحرص وادخار المحامد والاحتراز من العدو وسيادة العشرة واجتناب الحسد و النكاية في الأعداء وبلوغ الغايات في الاستكثار من الصديق والقيام بالحجّة وكيد الحساد واعتقاد المنن واستبعاد الأحرار وإيناس النافر وحفظ الجار والإقدام على بصيرة وأضداد كل هذه الخلال : البخل والجبن والطيش والجهل والغدر والاغترار والفشل والفجور والعقوق والخيانة والحرص والكذب والعجز وفيالة الرأي والإساءة وقطيعة الرحم والنميمة والخلاف والدناءة والغفلة والحسد والجور والبغي والكبر والعبوس والإضاعة والقبح والدمامة و القماءة. ولتلك الخلال المحمودة حالات توكّدها وتضاعف حسنها وتزيد في جلالة المتمسك بها

والمفتخر بالاحتواء عليها كما أن في أضدادها أيضا حالات تزيد في الحط ممن قسم بشيء منها ونسب إلى استشعار مذمومها والتمسك بفاضحها.

عيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب فما قبله واصطفاه فهو واف وما مجّه ونفاه فهو ناقص والعلة في قبول الفهم الثاقب للشعر الحسن الذي يرد عليه ونفيه للقبيح منه واعتزازه لما يقبله منه إن كل حاسة من حواس البدن إنما تقبل ما يختص بها ويتصل بها من الشيء الذي طبعت له إذا كان وروده عليها لطيفا باعتدال لا جوز فيه وموافقة لا مضادة معها.فالعين تألف المرأى الحسن الأنيق وتقذي بالمرأى القبيح والأنف يقبل الرائحة الطيبة ويتأذى بالمنتنة والفم يتلذذ بالمذاق الحلو ويتأذى بالمرّ والأذن تتشوف للصوت الخفيض والساكن وتتأذى بالجهير الهائل واليد تتنعم باللمس اللين وتتأذى بالخشن والفهم يأنس من الكلام بالعدل ويستوحش من الكلام الجائر الخطأ الباطل المجهول وينفر منه ويصدعه, فإذا كان الكلام الوارد على الفهم منظوما مصفى من كد العي مقوّما من أود الخطأ واللحن سالما من جور التأليف موزونا بميزان الصواب لفظا ومعنى وتركيبا, اتسعت طرفه ولطفت موالجه فقبله الفهم وارتاح له وأنس به ولو أورد عليه ضدّ هذه الصفة وكان باطلا محالا مجهولا انسدت طرفه ونفاه الفهم واستوحش عند حسه وصدئ له وتأذى به كتأذي سائر الحواس بما يخالفها. وعليه كل حسن مقبول الاعتدال كما أن علة كل قبيح منفي الاضطراب والنفس تسكن إلى ما وافق هواها وتقلق مما خالفها ولها أحوال تتصرف بها وإذا ورد عليها في حالة من حالاتها ما يخالفها قلقت واستوحشت. وللأشعار الحسنة على اختلافها مواقع لطيفة عند الفهم لا تجد كيفيتها كمواقع الطعوم الطيبة الخفية التركيب اللذيذة المذاق وكالأراييح الفائحة المختلفة الطيب والنسيم وكالنقوش الملونة التقاسيم والأصباغ وكإيقاع المطرب المختلف التأليف وكالملابس الشهية اللذيذة وهي ملائمة إذا وردت عليها أعتي الأشعار الحسنة للفهم فيلذها ويقبلها ويرشفها كارتشاف الصديان للبارد الزلال لأن الحكمة غذاء الروح وأنجع الأغذية وألطفها وقد قال بعض الفلاسفة : إن للنفس كلمات روحانية من جنس ذاتها وجعل ذلك على نفع الرقى ونجوعها برهانا فيما يستعمل له. فإذا ورد عليك الشعر اللطيف المعنى الحلو اللفظ التام البيان المعتدل الوزن مازج الروح ولاءم الفهم وكان أنفذ من نفث السّحر أخفى دبيبا من الرقى وأشد إطرابا من الغناء فسلّ السخائم وحلّل العقد وسخّي الشحيح وشجع الجبان وكان كالخمر في لطف دبيبه وإلهابه وهزّة ولذانذه ولذلك قال النبي :" إن من البيان لسحرا" .ولحسن الشعر وقبول الفهم إياه علة أخرى وهي موافقته للحال التي يعد معناه لها كالمدح في حال المفاخرة وحضور من يكبت بإنشاده من الأعداء ويسرّ به من الأولياء وكالهجاء في حال مباداة المهاجي والحط منه حيث ينكى فيه استماعه له وكالمرائي في حال المصاب وكذلك مناقب المفقود عند تأبينه والتعزية عنه وكالاعتذار والتنصل من الذنب عند سل سخيمه المجني عليه المعتذر إليه كالتحريض على القتال عند الالتقاء وكالغزل والتشبيب عند شكوى العاشق وخضوعه وحنينه إلى من يهواه وإذا وافقت هذه المعاني هذه الخلال

تضاعف حسن موقفها عند مستمعها لا سيما إذا أمدت بما يخلب القلوب من الصدق عن ذات النفس يكشف المعاني المختلجة فيها والتصريح بما كان يكتم منها والإعراب بالحق في جميعها.

ويستند عيار الشعر إلى بعض التصورات العقلية والأحكام المنطقية والمعايير الأخلاقية للصياغة الشعرية فقد دفعت الأساليب البيانية الرفيعة التي تضمنها القرآن والأحاديث كثيرا من الشعراء على احتذائه والنسج على منواله, وقد قبس بعضهم كثيرا من المعايير لتطبيقها على الشعر حتى كأن الشعر أصبح يقاس بالعقل ويخضع للضبط البرهاني والقياس المنطقي فكان معيار الجودة والرداءة في الشعر فاضحا للعقل فما قبله العقل كان جيدا وما مجّه كان رديئا ومثل ذلك معيار الصواب والخطأ والخير والشر والجمال والقبح.

وقد تحدث قدامة بن جعفر توفي سنة 337 هجرة عن معاني الشعر متأثرا بالفلسفة الإغريقية ومنطق أرسطو وقسمها إلى أربعة :" العقل والشجاعة والعفة والعدل وقيد بذلك ابرز المعاني التي يدور حولها الشعر والتي ترسخها الأخلاق وتتفرع إلى معان أخرى مثل : المعرفة والحياء والبيان والسياسة والصدع بالحجة والعلم والحلم والقناعة وقلة الشره وطهارة الإزار والاستبسال والدفاع والسماحة والندى."[1]

وبذلك وجه قدامة الشعر توجيها إيجابيا وشجع الشعر الذي له صلة بالخبر والفضائل والأخلاق لأن الشعر الفاضل لا يجانب الصواب و لا يحيد عن الدين, كما أعرض عن الشعر الفاسد الذي يثير روح الجاهلية ويزكي نار التناحر والتنازع بن الناس. أما ابن طباطبا العلوي فهو يلح أن يبدأ الشاعر عمله بإيجاد نوع من التصور لماهية المعاني التي يود التعرض لها قبل أن تخرج هذه المعاني إلى الوجود بصورة شعرية والمقصود من ذلك أن التصور المسبق هو الذي ينبغي أن يحاول ضبط ما تأتي به القريحة وما قد تلهمه النفس للشاعر من معان قد لا تتفق والمرمى الشعري الذي يريده العقل, انه يدعو إلى شيء من الوعي الذي يجب أن يتوافر عند الشاعر فيدفعه ذلك إلى شيء من الانتقال والاصطفاء يخرج الشعر وفيه من الصفاء والنقاء ما يدعو لحفظه وشيوعه بين الناس.ويدعو ابن طباطبا الشاعر إلى أن يحكم عقله فيما تنتجه القريحة من معان ثم يعاود النظر إلى شعره حتى يصل إلى درجة من الانسجام بين المعاني والمباني فيكون ذلك من الأسباب التي تجعل العقل يرضى بهذا الشعر وتقبله النفس وتستسيغه فيتحقق بذلك شرط الجودة والجمال وقد ادخل بذلك في باب الصياغة الشعرية مبدأ الاعتدال الذي لا يتأتى إلا بان يقوم الشاعر بتمهير أدواته اللغوية وبقطع أشواط في عملية الإبداع من خلال جهد عقلي يكون الشعر في ضوئه متدرجا في معانيه ملتحما في أجزائه محققا شرطي الجودة والجمال وبالتالي الانسجام القائم بين صحة الوزن وصحة المعنى وعذوبة اللفظ . ولما كان نظم الشعر عملا عقليا كان تأثير الشعر عقليا كذلك لأن مقصده مخاطبة الفهم والإفهام ووسيلته هي الجمال أو الحسن والسر في كل الاعتدال بالتوسط بين الكمال والنقص.يقول ابن طباطبا : "إذا أراد الشاعر بناء قصيدة محض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكرة نثرا واعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه والقوافي التي توافقه والوزن الذي سلس له القول

[1] قدامة ابن جعفر، **نقد الشعر** ،تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي ،مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة 1978 .

عليه فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه أثبته واعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني على غير تنسيق للشعر وترتيب لفنون القول فيه بل يعلق كل بيت يتفق له نظمه على تفاوت ما بينه وبين ما قبله فإذا اكتملت له المعاني وكثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظاما لها وسلكا جامعا لما تشتت منها ثم يتمل ما قد وهي منه ويبدل كل لفظه مستكرهة بلفظة سهلة نقية." 1

أما ابن الأثير والجرجاني والآمدي والجزري فإنهم وضعوا نظرية كاملة عن أدوات الشاعر التي ينبغي أن يلم بها لأنها من مقتضيات صناعة الشعر وهي ثمانية أنواع :

- العلم بالعربية من نحو وصرف وغيرهما.

معرفة ما يحتاج إليه من اللغة وهو المتداول المألوف استعماله من فصيح الكلام.

معرفة أمثال العرب وأيامهم.

الاطلاع على تأليفات من تقدمه من أرباب هذه الصناعة المنظومة منه والمنثورة.

معروفة الأحكام السلطانية.

معرفة الأخبار والقصص والعبر المستوحاة منها.

حفظ القرآن والتدرب على استعماله وحفظ مدونات الأشعار.

معرفة الشاعر بعلم العروض ونظم القوافي.

هذه النظريات أدت بالمرزوقي المتوفى سنة 421 هجري إلى بناء فكرة عمود الشعر التي تعني إبداع ضوابط فنية تحكم مسالة الصياغة الشعرية وتجري نوع من الموازنة بين المعاني والألفاظ والصور والأوزان لكي يسهل استخدامها في الحكم بجودة الشعر أو رداءتـــــه.

وهــذه الضوابط هي سبعة :

1 – شرف المعنى وصحته.

2 – جزالة اللفظ واستقامته.

3 – الإصابة في الوصف.

4 – المقاربة في التشبيه.

5 – التحام أجزاء النظم و التئامها على تخير من لذيذ الوزن.

6 – مناسبة المستعار منه لا مستعار له.

7 – مشاكلة اللفظ المعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما.

" هذه الخصال عمود الشعر عند العرب فمن لزمها بحقها وبني شعره عليها فهو عندهم الملفق المعظم و المحسن المتقدم ..." 2

---

[1] ابن طباطبا ،**عيار الشعر**، تحقيق محمد زغلول سلام الإسكندرية .منشأة المعارف. ط3 ، ص.25.

[2] أبو علي المرزوقي، **شرح حماسة أبي تمام** ، ص.11.

وتفيد كلمة عيار الحد الذي يصل إليه كل من اللفظ والمعنى والصورة في الجودة والحسن في القصيدة الشعرية فعيار المعنى هو أن يعرض على العقل الصحيح فإذا انعطف عليه مستأنسا بقرائنه خرج وافيا وإلا انتقض شوبه ووحشيته وعيار اللفظ الرواية والاستعمال وعيار الإصابة في الوصف الذكاء وحسن التميز وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة.وتتمثل هذه الضوابط الفنية في الصياغة بإحالة الشعر إلى قوالب متجانسة في الشكل والأسلوب دون أن تتعارض مع حرية الشاعر وتفتح قريحته على مدى منظوري أرحب ودون أن تلغي خصوصية الشعر في النمو والتوسع على النحو الذي يرضى به العقل وتقبل عليه النفس والذوق. ان هذا العيار هو الذوق الذي فسره ابن خلدون في " المقدمــة " على أن معناه هو حصول ملكة البلاغة للّسان ونفى أن يكون بالطبع مثلما يظن كثير من المغفلين وبالتالي يكون الذوق ملكة لسانية في نظم الكلام واختبار أحسنه تحصل بالممارسة والتكرار على السمع والتفطن لخواص التراكيب وبحفظ أشعار العرب وخطبهم. ويرى ابن خلدون أن البلاغة هي مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه بخواص تقع للتراكيب في إفادة ذلك وان فارس الكلام البليغ الشاعر هو من يتعلم فيستولي بذلك من الكلام على غاية لا شيء وراءها حتى يدرك عنه اللغة ويصير من أهلها لإدراكه الملة في عنفوانها واللغة في شبابها وهو من تحرى الهيئة المفيدة للنظم أو للنثر على أسباب العرب وأنحاء مخاطبيهم وان سمع تركيبا غير جار على ذلك المنحى مجّه و نبا عنه سمعه بأدنى فكر بفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة ولسانه يفوق كل خطيب ويروق الألسنة بإظهار ما غمض من الحق وتصوير الباطل في صورة الحق. في الواقع "الفلاسفة المسلمون لم يشغلوا مثل النقاد بتفسير النصوص الأدبية والحكم عليها وانما ركزوا جهودهم في تحديد مفاهيمهم وتصوراتهم النظرية للشعر وغاياته وأشكاله. بل توجهت طموحاتهم الى محاولة استخلاص القوانين الكلية للشعر مطلقا التي يشترك فيها جميع الأمم على اختلافها."[1]

وقد جعل العرب فن الشعر ديوان علومهم وحكمهم وكانت ملكة الشعر مستحكمة فيهم تكتسب بالصناعة والارتياض والتمرس. والشعر من بين الكلام صعب المأخذ على من يريد اكتسابه ملكته لاستقلال كل بيت منه فيحتاج من اجل ذلك نوع تلطف تلك الملكة حتى يفرع الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له باعتبار الإعراب والبيان فيرصها فيه رصّا كما يفعله البناء في القالب أو النساج في المنوال حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربي فيه. ان معرفة قوانين البلاغة والبيان والبديع والعروض ضرورية لنظم الشعر ولكنها ليست كافية وأما عن كيفية عمله و شروط صناعته و أحكامها فهي عند ابن خلدون ما يلي :

1 – أولها الحفظ من جنسه حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب.

[1] ألفت كمال الدروبي، **نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين**، دار التنوير، القاهرة، طبعة أولى 2007. ص.7.

2 – بعد الامتلاء من الحفظ وشحن القريحة للنسّج على المنوال يقبل على النّظم وبالإكثار منه لتستحكم ملكته وترسخ.

3 – وربما يقال إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتمحى رسومه الحرفية الظاهرة فإذا نسيها وقد تكيفت النفس بها إنتقش الأسلوب فيها كأنه منوال يؤخذ بالنسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة.

4 – ثم لابد للشاعر من الخلوة واستجادة المكان المنظور فيه من المياه والأزهار وكذا المسموع لاستنارة القريحة باستجماعها وتنشيطها بملاذ السرور.

5 – مع هذا كله شرط الشعر أن يكون الشاعر على جمام ونشاط فذلك أجمع له وأنشط للقريحة أن تأتى بمثل ذلك المنوال الذي في حفظه لأن خير أوقات قول الشعر هي أوقات البكر عند الهبوب من النوم وفراغ المعدة ونشاط الفكر وفي هؤلاء يبرز الجمام عند.

6 – إن من بواعث الشعر العشق والانتشاء و الغضب.

7 – إن استصعب عليه بعد هذا كله فليتركه إلى وقت آخر ولا يكره نفسه عليه حتى تجئ نافرة قلقة أو يسمح له الخاطر ويتركه إلى موضع أليق وليتخيّر المناسبة والفرصة السانحة.

8 – مراجعة الشعر بعد الخلاص منه بالتنقيح والنقد لأن الإنسان مفتون بشعره إذ هو نبات فكره واختراع قريحته.

9 – بلوغ الإجادة في فن الشعر يتطلب استعمال الأفصح من الكلام الخالص من التراكيب وهجران الضرورات اللسانية لأنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة وتجنب المعقد من المعاني والحواشي من الألفاظ والمقصر وكذلك السوقي المبتذل بالتداول والاستعمال لا يصلح لبناء الطبقة العالية من الكلام.

ولا يكون الشعر سهلا إلا إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الذهن خصوصا وان صناعة الكلام نظما أو نثرا إنما هي في الألفاظ وفي المعاني وفي ذلك قال " ابن رشيـق " في كتابه " العمدة" :

كل معنى أتاك منه على ما تتمنى ولم يكن أن يكونا

فتنا هي من البيان إلى أن كاد حسنا يبين للناظرينا

فكأن الألفاظ منه وجـــوه والمعاني ركبن فيها عيونا

10 – وإذا تعذر الشعر بعد هذا كله فليراوضه ويعاوده فان القريحة مثل الضرع يدرّ بالا متراء ويجف بالترك و الإهمال.

" يجب أن يكون تقويم الشعر على هذه الصفة : أن يكون مرتبا فيه أول ووسط وآخر وأن يكون المقصود محدودا لا يتعدى ولا يخلط بغيره مما لا يليق بذلك الوزن ويكون بحيث لو نزع منه جزء واحد فسد و

انتقض,فإن الشيء الذي حقيقته الترتيب إذا زال عنه الترتيب لم يفعل فعله.وذلك لأنه إنما يفعل لأنه كل ويكون الكل شيئا محفوظا بالأجزاء ولا يكون كلا عندما لا يكون الجزء الذي للكل."1

تلك هي مراحل وفنون وشروط وكيفية عمل صناعة الشهر كما ذكرها ابن خلدون في المقدمة ومدار نظرنا فيها هو الرد على موجة التشاعر والانتساب الباطل إلى الشعراء التي تحاصرنا هذه الأيام وتمنع الشعر الحق من البروز والشاعر من أداء رسالته ولعل الأبيات الشهيرة التالية لابن رشيق قد تكون كافية للرد عليهم :

الشعــر ما قومت ربــع صدوره وشددت بالتهذيب انس فنونه

ورأيت بالإطناب شغب صدوعه وفتحت بالإيجاز عور عيونه

وجمعت بين قريبــه وبعيـــــده وجمعت بين مجمّه ومعينه

ذكر ابن رشيق في باب في التصرف و نقد الشعر ما يلي :

" يجب للشاعر أن يكون متصرفا في أنواع الشعر من جد وهزل وحلو وجزل وأن لا يكون في النسيب أبرع منه في الرثاء ولا في المديح أنفذ منه في الهجاء ولا في الافتخار أبلغ منه في الاعتذار ولا في واحد مما ذكرت أبعد منه صوتا في سائرها فإنه متى كان كذلك حكم له بالتقدم وحاز قصب السبق ".2

فهل توقف الشعراء عند ناعت نصح الغاوين أم أنهم ظلوا في وادهم يهيمون؟

فأين هم الشعراء النشامى أحفاد ديك الجن والمتنبي والمعري والشابي ....؟

ومتى يكون الشعر فن العرب للاستثبات؟ أليس ولوج الشعر العربي أفق الشعرية هو شرط الإمكان المتبقي للانتقال من فتنة التلاعب بالكلام إلى افتكاك مقام في الوجود ؟

اختـــتـــــام : من الشعر إلى الشعرية :

" إن السبب المولد للشعر في قوة الإنسان شيئان : أحدهما الالتذاذ بالمحاكاة واستعمالها منذ الصبا...والسبب الثاني حب الناس للتأليف المتفق والألحان طبعا ثم وجدت الأوزان مناسبة للألحان فمالت إليها الأنفس وأوجدتها. فمن هاتين العلتين تولدت الشعرية وجعلت تنمو يسيرا يسيرا تابعة للطباع. وأكثرها تولدها عن المطبوعين الذين يرتجلون الشعر طبعا. وانبعثت الشعرية منهم بحسب غريزة كل واحد منهم وقريحته في خاصته وبحسب خلقه وعادته..."3 فهل يمكن أن نخلص من هذين النصين أن العرب عرفوا النقلة التي سحبتهم من الشعر إلى الشعرية ومن مقام التلاعب باللغة إلى مقام إتقان لعبة الوجود ؟

الشعر أكثر المشاغل براءة إذ يبدو في البدء لعبا وهزلا ولكنه ليس كذلك لأن اللعب يجمع الناس بطريقة لينسى فيها كل واحد نفسه بينما الشعر يجعل كل إنسان منهمكا في وجوده فهو حالة إنسانية لا يمكن

---

[1] أبو علي بن سينا، **الشفاء ، فن الشعر**، ترجمة وتحقيق عبد الرحمان بدوي، ص.83 .

[2] ابن رشيق، **العمدة** ، الجزء الثاني. ص. 125.

[3] أبو علي ابن سينا، **الشفاء ، فن الشعر**، ترجمة وتحقيق عبد الرحمان بدوي، ص .ص171-172.

إلغاؤها تحمل الرؤيا وتجعل من المكان ملجأ ومن الزمان متنفسا حيث تتهدم الأشياء وتغيب اللحظات ولذلك كانت وظيفة التطهير للشعر المأساوي عند أرسطو وظيفة ثمينة وكان الشعر أسبق إلى الوجود من النثر تعبيرا عن العالم الروحي وعن العلاقات المخبأة والموجودة بين الأشياء.إن الشعر ليس مجرد طريقة نحلم بها بالواقع بل منحى جديد في فهم الوجود أو مجال لرصد قلق الإنسان بأشياء العالم لذلك لم ينظر إلى الشاعر على أنه من يفرط في الكذب بل كرجل الخلود الوحيد والمطلق الذي يقدر على بلوغ العالم المكشوف في حضوره الأول بأكثر عمق وقبل أن يغطي الاستعمال الاتفاقي للغة العادية نضارتها.

"الصناعة المخيلة أو التي تفعل فعل التخييل ثلاثة: صناعة اللحن وصناعة الوزن وصناعة عمل الأقاويل المحاكية... وكثيرا ما يوجد من الأقاويل التي تسمى أشعارا ما ليس فيها من معنى الشعرية إلا الوزن فقط ...ولذلك ليس ينبغي أن يسمى شعرا بالحقيقة إلا ما جمع هذين. وأما تلك فهي أن تسمى أقاويل أحرى منها أن تسمى شعرا وكذلك الفاعل أقاويل موزونة في الطبيعيات هو أحرى أن يسمى متكلما من أن يسمى شاعرا.وكذلك الأقاويل المخيلة التي تكون من أوزان مختلطة ليست أشعارا."[1]

هكذا لم يطلب من الشاعر لكي يكون شاعرا أن يصبح أكثر من أي شخص آخر في عصره بل أن يتحدث عن الزمن وعن نفسه بكل الكلمات لأن الكلمة ليست مجرد أداة وإنما هي إجابة عن نداء توجهه لنا الأشياء المغايرة في حضورها الخالص, إنها ليست نداء الأحاسيس الذاتية بل نداء الأقاصي أو البدايات الأولى لتفجر العظمة, عندئذ ليس الشعر غريزة في فطرة الإنسان يعود إلى رغبته في المعرفة وميله إلى الإيقاع والانسجام وحبه للاستطلاع بل هو حرية ورؤيا ولكل شاعر رؤاه وأسلوبه في الحرية.الشاعر يعيش لحظة مكاشفة وهي على حد تعبير اليوسفي نوع من أنواع الرؤيا لكون الشعراء ورثة الأنبياء اذ يقول في هذا الاطار:"ذلك أن المكاشفة لحظة متميزة يرتادها الشاعر آن ميلاد النص الشعري.ثم يخرج منها ويعجز عن الإخبار عن ماهيتها لأنه غادر رحابها.فلا يبقى منها بين أيدينا غير نصه:عصارة كيانه."[2]

وليست مواضيع الشعر الطبيعية من شمس وهضاب وغابة ولا الإنسان من أشكال ومناظر وعضلات ولكنها الاهتمامات الروحية التي تستدعي الحدس والإدراك. لذلك تأهل الشعر لكي يكون فعلا إبداعيا خالصا ولتقديم إمكانيات جديدة من الحياة الروحية للوعي, وبدت الحاجة إلى الشعر هي نفس الحاجة إلى الذوق الجمالي والتعبير والوعي, بذلك عده البعض بدعة وافتتاح لميدان وجود لا عهد لنا به من حيث أنه يدشن كلية عضوية منغلقة ومحددة ومنجزة في كل بيت وفي كل قافية. كما أن شأن القصيدة يعظم بقدر ما تحمله من موقف مفاجئ من الوجود وبقدر ما تحققه من خروج على ما أجمع عليه, غير أن الشعر ليس مجرد قول وجود أو رؤيا وتعبيرا عن نشاط الإنسان يبين فيه عن الواقع واللاواقع بل هو بالأساس موقف يسمح للإنسان بأن يحرر إمكانياته ويبلغ يقين مصيره, إذ تقاس عظمته بقدرة صاحبه على الاختفاء وراء

---

[1] ابن رشد ،**تلخيص كتاب أرسطو في الشعر**، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ص203-204.

[2] محمد لطفي اليوسفي، **لحظة المكاشفة الشعرية** ،سيراس للنشر الطبعة الثانية، تونس،1998، ص. 28 .

أثره بتحقيق يقظة الشعب في سعيه نحوا اكتساب حقيقته وبالتمرد على اللغة لكتابة سيرورة امتلاك الذات الإنسانية لذاتها.إن الشاعر عند العرب لابد أن يكون أصيلا والأصالة هي أن تكون رؤيته مرتبطة بأصله ومصيره والوسائل التي تتيحها حضارته لتحقيق هذا المصير,ولذلك كان الشعر العربي في جوهره موقف من الوجود متجذر في الفرادة إلى حد المفاجأة بعمق الغربة. إن الشعر موقف من الوجود ومقولاته الثواني لا يتحمل ذاكرة إلا لفعل غرابته وكل شاعر عربي كان له موقفه فبشار اشتهر بالعبث وأبو نواس بالمجون والغموض عند أبي تمام والحكمة عند المعري والطموح عند المتنبي والإرادة عند الشابي.إن الشعر العربي ليس انفعالا وعاطفة وشعورا فحسب وإنما هو هذا كله وشيء آخر يزيد عليه والشعراء العرب عبروا من خلال الكلمات والأوزان والقوافي عن عواطفهم وانفعالاتهم ومقامهم في العالم من خلال توهج الحدس والرؤيا دون أن يقدموا أي تنازلات تذكر. يقول أدونيس حول مولد الشعرية عند العرب مانصه:" إن جذور الحداثة الشعرية العربية بخاصة والحداثة الكتابية بعامة كامنة في النص القرآني من حيث أن الشعرية الشفوية الجاهلية تمثل القدم الشعري وأن الدراسات القرآنية وضعت أسسا نقدية جديدة لدراسة النص بل ابتكرت علما للجمال جديدا ممهدة بذلك لنشوء شعرية عربية جديدة.اذا أضفنا الى هذا كله مدى تأثير النص القرآني في شعرية النص الصوفي عرفنا كيف أن الكتابة القرآنية ولدت تذوقا جديدا للغة الفنية وممارسة كتابية جديدة وكيف أن القرآن أصبح منبع الأدب...وكيف أن الدراسات القرآنية توفر المصدر الأكثر أهمية لدراسة شعرية اللغة العربية."[1] إن الشعر هو الكشف عن عالم يظل في حاجة إلى الكشف وهو فن لا غاية له غير التعبير الجميل عن الذات في لحظة الكشف والرؤيا وتجربة الشاعر هي تجربة فريدة تعبر عن ذاتها في موقف كينوني من الحياة خلال المرحلة التي يجتازها عبر اللغة التي تتبعها لغة أخرى بتغيير نظام الأشياء ونظام النظر إليها.يحتاج الشعر إلى المزيد من الحرية ليخلق العالم بطريقة جديدة وليعلو الإنسان على ذاته ويخلق معنى وجوده ويذهب بالسؤال إلى آخر مطافه قطعا مع السائد والتحاما بالتراث المنتشل من النسيان, كما أن القصيدة رؤيا وجود, خلق معنى وابتداع نموذج لا يوجد وترحال مستمر وتنقل قلق لا شيء ينتظره غير اللعنة والهروب من قدره.إن الشعر إقامة في اللغة طالما أن اللغة هي مسكن الوجود لا تقول شيئا مما نحملها قوله لأنا مقارناتنا التي لا تنتهي واستعاراتها وأوصافها لا تقول شيئا بل تقول الوجود أو تحاول قوله لأن خارج اللغة لا شيء يدل على أن شيئا ما يوجد. كما يعلن أدونيس تمرده على الموازنة القديمة وثورته على التراث بقوله:"إن المسالة في الكتابة الشعرية لم تعد مسالة وزن وقافية حصرا بل أصبحت مسألة شعر أو لا شعر والى أن هذه المسألة تضعنا تبعا لذلك أمام امكانية الكتابة الشعرية في أفق آخر غير الأفق الموزون المقفى...اذن من البداهة والصحة القول ان بامكان اللسان العربي أن يتجسد شعرا في بنية كلامية غير بنية الوزن والقافية أو الى جانبها.وهذا مما يوسع في الممارسة حدود الشعر في اللسان العربي وحدود الحساسية الشعرية وحدود

[1] أدونيس ، **الشعرية العربية**، دار الآداب بيروت الطبعة الثالثة2000، ص.ص.50.51.

الشعرية".1 إن اللذة التي تثيرها الآثار الفنية تأتي من بعيد وتعود إلى استحقاقاتها وقدرتها على إثارة الدهشة, إن انفتاح الفكر على الشعر والفيلسوف على الشاعر يتيح للغة أن تنفتح على اللانهائي وتخترق مواطن مجهولة وتبتدع عالمها الخاص فالشاعر الحقيقي هو القادر على إدراك الشعري في اللغة وتوليده بالتعبير عنه وتفجيره وهو كذلك الذي تكون له قدرة على تسمية ما لم يسبق تسميته, انه يفجّر المسكوت عنه وينطق الصامت ويصبح بذلك الشعر أهم مسكن للموجود البشري, به يعرف اللامسمى وتنفرج اللغة ويمتد فضاؤها ليفتح النهائي باستمرار على اللانهائي. إن الشعري ليس إلا موقعا وسطا بين السماء والأرض وعالم الآلهة السرمدي وعالم البشر المتناهي والمضمحل, وسطا بين المقدس والمعيشي, بين الخفي والمعلن.فإلى أي مدى يمكن للعرب بعد مرور العاصفة أن يتداووا بالأشعار وأن يحتموا بالقصائد من محنة الأقدار؟ وما دور الشعري في تفتح العبقرية على الاستشراف لبتدع التنوير والتحديث؟

الفصل الخامس :

راهنية الفلسفة العربية الإسلامية

" ليست الفلسفة الإسلامية مرحلة واحدة في التاريخ ثابتة ساكنة هي اللحظة اليونانية. بل هي لحظات متجددة مع دورات التاريخ."2

استهلال:

هناك ضرورة في أن نجعل من جديد من التفلسف في حضارة اقرأ أمرا جديا وثمة لزومية وجودية في أن نعيد الاعتبار إلى فصل المقال ونتذكر طبقات العارفين ومقابسات الأدباء ومناظرات العلماء لاسيما وأن أي إنسان بإمكانه أن يحرز على مقدار من الفلسفة لمجرد تملكه المقياس المناسب لذلك في عقله وتدبره للقرآن وما فيه من آيات وإعجاز وبيان، ولعل خير الأمور التي نطلق فيها العنان للتساؤل الفلسفي هو تفقد أروقة الذات والانتباه إلى مصير تجربة التفلسف بلغة الضاد والتفكير في طبيعة الفعل الفلسفي الذي مارسه عارفو الإسلام وحكماء العرب وأصلوا فيه علاقتهم مع الأمم الغابرة والثقافات الوافدة.

والحق أنهم أدركوا شرف الفلسفة وعظموا أمرها ورفعوها إلى مرتبة الملة أو تفوق وأعجبوا أيما إعجاب بحكمة الإغريق وجعلوا من سقراط نبي الفلسفة وشهيد الحكمة ومن أفلاطون الحكيم الإلهي ومن أرسطو المعلم الأول وأقبلوا على تعلمها وتعليمها وحاولوا تقديم الإضافة في ميدانها لغة ومنهجا وإشكالا.

---

[1] أدونيس ،**سياسة الشعر** ، دار الآداب، بيروت الطبعة الثانية ،1996، ص.ص.12.15.

[2] حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، المجلد الثالث **الإبداع**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2002، ص.647.

وكان لفظ "فلسفة " philosophie يعني من حيث وضعه الأول عند الإغريق ومن حيث نقله المترجمون العرب الأول يفيد : حب الحكمة وهو مصطلح مركب من كلمتين "philo ": محبة وsophos : حكمة. وعلى هذا النحو كانت غاية الفيلسوف العربي من حيث المبدأ هو حب الحكمة وإيثار الحق والبحث عن الحقيقة واستخلاص المعنى والرغبة في المعرفة وتشريع القيمة. غير أن البعض تصرف في هذا المعنى اللغوي وأصبح المقصود منه الجدل لذات الجدل ولاسيما عند السفسطائيين الذين خرجوا بالفلسفة عن دائرة المنطق والحقيقة ولم تعد حكمة لذات الحكمة أو حبا فيها بل ألاعيب لفظية وتأملات فارغة واعتقادات مذهبية في بعض القواعد المدرسانية، فتحولت الفلسفة في بعض مراحل تاريخها عن غايتها في تحرير العقول وتهذيب النفوس لتصبح أداة في خدمة المنفعة وأداة لتبرير السلطة.

أما عن المعنى الاصطلاحي فإنه قد مر بعدة أدوار ومازال إلى الآن غير ثابت على حد نهائي وغير مستقر على مفهوم واحد كأن الفلسفة تشير بذلك إلى جوهرها الأصيل ألا وهو النقد والنفي والإبداع والتجاوز والتمرد الدائم الذي تتميز به من حيث مناهجها ومن حيث قضاياها ومن حيث مصادرها ومعاييرها في الحكم والتقويم . ومن هذا المنطلق فإننا لا نشعر مع الفلسفة براحة الاستقرار ولا نحس بسعادة نقطة الوصول مادام الوعي الفلسفي في إقبال وإدبار متواصلين . ولا مندوحة من أن البحث عن الحقيقة هو القاسم المشترك في جميع أدوارها والجامع في كل أنساقها ، وإذا أمعنا النظر في هذا التعريف يتضح لنا أنه معنى من معاني محبة الحكمة لأن الدافع إلى البحث عادة ما يحفز الباحث إلى معرفة نفسه ومعرفة ما حوله من الوجود والمشاركة في قضايا عصره فهما تبريرا أو تأويلا وتغييرا وكل هذه الخصائص والمواقف هي من غايات الحكمة ومقاصدها .

غني عن البيان أن الحديث عن الفلسفة هو حديث عن العقل وهذا ليس فقط لأن العقل هو واحد من المداخل المؤدية إلى التفكير الفلسفي بل لأن ممارسة فعل التفكير الفلسفي ذاته هو من بعيد أو من قريب ممارسة عقلية نقدية حرة، وبهذه الصفة عندما يدرس العقل ما حوله من قضايا الوجود يعلم بأنه يؤدي وظيفة التفلسف ويشعر بأن الفلسفة تمنحه حريته في مباشرة التفكر في ذاته وفي الأشياء المحيطة به.

أعطيت الفلسفة منذ اللحظة المتقدمة في التشكل في حضارة اقرأ الأولوية المطلقة على سائر الرؤى والمعارف الأخرى لاسيما وأن اللوغوس يقطع مع الميتوس وأن الرجوع يكون إلى العقل عندما يتناقض مع النقل بل إن "الفلسفة بالجملة تتقدم الملة على مثال ما يتقدم بالزمان المستعمل للآلات الآلات..."[1]

كما أن إبداع المفاهيم دائمة الجدة هو موضوع الفلسفة العربية منذ الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وأن هذه المفاهيم المبتكرة هي مفاهيم الجوهر والماهية وواجب الوجود والعقل الفعال والممكن والهيولى والعناصر والملة والتدبير والتعقل والإنصاف والصداقة والرئاسة والناموس والسعادة والعدالة والعمران والأفعال الإرادية، وكلها كانت بحاجة إلى أصدقاء الحكمة ونوابت ومتوحدين من أوتاد الأرض يخوضون

[1] أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، مصدر مذكور، ص.132.

تجارب الصراع والتنافس مع دعاة العقائد الجامدة وأصحاب الآراء المتهافتة من منكري النور من أجل الفوز بهذه الحكمة ، لذلك لم يقم الفيلسوف الملي في كوكب خاص به بل هو راغب ومنافس ينطوي على نزوع نحو نقد الواقع ويغامر بحياته عند خوضه قضايا السياسة والتفكير في مشاكل المجتمع واستطلاعه وجهة الحضارة التي ينتمي إليها وإحاطته بواقع ثقافته. فهل كانت الفلسفة مجرد معجزة إغريقية؟ وهل اليونان هم فقط اختصوا بلقب فلاسفة؟ وهل كان الحكماء العرب مجرد مقلدين لهم ومتخيرين بصناعة الشعر؟ فماهي مصادر فلسفة الضاد إذن إن لم يكن تراث الإغريق؟ وهل هي فلتات الطبع وخطرات الفكر عند العرب أم كلام الوحي في القضاء والقدر؟ والى أي مدى يجوز لنا أن نقول أن معظم الأفكار الفلسفية للمسلمين مأخوذة من النبوات؟ ثم ما طبيعة الأقوال التي استنبتها العقل العربي لما تحفز نحو اعتبار الطبيعة وتدبير المعمورة والارتقاء بالإنسي البشري؟

إذا كان الإغريق قد أكدوا موت الشيخ الحكيم واستعاضوا عنه بالفلاسفة فإن الفيلسوف العربي قد أعاد الاعتبار إلى الشيخ الحكيم القادم من الشرق وبذلك بالمراوحة بين التأويل عن طريق الصورة والرمز والقصص والتفكير عن طريق المفهوم الموقع للنصوص والمدون للتراث الموصول. علاوة على أن عاشق الحكمة العربي ما انفك يصحح أفكاره بنفسه ويراجع مقولاته منصتا إلى قصص التاريخ ودروس الواقع، ولعل أهم الأفكار التي كانت محل تطوير مستمر وتعديل دائم هي فكرة الفلسفة نفسها وتاريخ تفهمها لذاتها ومناهجها والأدوار التي يمكن أن تؤديها في الحياة الإنسانية. لكن كيف طوعت لغة الضاد العرب أنفسهم حتى يشرعوا في خوض تجربة التفلسف؟ وهل كفوا عن أن يكونوا إغريقيين ؟ ما قيمة التعريف الذي قدمه الإغريق عن الفلسفة في المدونة الفلسفية العربية ؟ هل مازال لآراء حكماء العرب حول نظرية الفيض والصور الروحانية والمدينة الفاضلة وقصصهم عن كليلة ودمنة وحي ابن يقظان أية قيمة فلسفية في زمن ما بعد المجتمع الصناعي ولحظة ما بعد المنعرج اللغوي؟

إن ما نراه عليه هو تفادي أن تكون الفلسفة العربية الإسلامية مجرد ميراث جامد يحفظ في أرشيف الذاكرة الجماعية بالتحقيق والتفسير ويزار بين الحين والآخر من أجل التفاخر والتباهي بالأمجاد، وضرورة التعامل معها على أنها محاولة تأصيلية جادة نهض من خلالها العقل العربي نحو التعرف على الكون مستثمرا ما تختزنه الضاد وآيات القرآن من درر وفيض من الأفكار والأحكام.

1- الفلسفة الأولى عند الكندي:

"الواحد المحض هو علة الأشياء كلها وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الأشياء...فلما كان واحدا محضا انبجست منه الأشياء كلها...إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال."[1]

[1] الكندي، **رسالة إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى** حققه وقدم له وعلق عليه /الدكتور أحمد الأهواني ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة، الطبعة الأولى 1948

كان العرب على بينة أن التحديدات الإغريقية للفلسفة هي مجرد مواضعات ولذلك عملوا على الاستفادة منها واستيعابها وعلى نقدها وتجاوزها لأن هذه الرؤى هي مجرد اجتهادات عقلية ويمكن للمرء أن يقبلها أو أن يرفضها في سبيل إبداع تحديدات مغايرة أكثر قرب من واقعهم الحضاري ومواءمة مع زمانية وجودهم، في هذا السياق نجد في كتاب ماهي الفلسفة ما يلي:" أن نعرف أنفسنا بأنفسنا - تعلم التفكير- وأن نعلم الموجود بما هو موجود. وأن ننظر إلى الوجود نظرة شمولية تشكل هذه التحديدات بالنسبة للفلسفة مع التحديدات أخرى كثيرة مواقف مفيدة ولكنها لا تشكل انشغالا في منتهى التحديد لأنها تبعث مع المرور الوقت على الملل وتبدو كلها منجذبة إلى الكلي والعام والمطلق"[1].

إذا تدبرنا تلقى العرب للفلسفة الإغريقية وتملكهم لحدها ومفاهيمها نستنتج أنهم فندوا النظرية التي تجعل الفلسفة توقيعا إغريقيا فقط وسعوا إلى كسر المنطق اليوناني وحاولوا الخروج من الكوسموس الأرسطي نحو تصور للكون أكثر انفتاحا وملائما للأفكار التي جاء بها القرآن والشعر الجاهلي. وبالرغم من أنهم اكتفوا تعريب الكلمة كماهي دون أي تغيير واهتموا بالنقل والترجمة للكتب والرسائل والمناظرات الإغريقية التي جاءتهم عن طريق اللغات الشرقية مثل السريالية وكانوا في ذلك مقلدين من جهة حد الفلسفة فإنهم طلبوا الخلق والإبداع من جهة تشغيلهم لفلسفة الحد واستثمارهم لما تختزنه لغة الضاد من طاقة رمزية وحاولوا تطبيق المنهاج القرآني على أرض الواقع في حضارة اقرأ لإبداع المفاهيم الخاص بهم، فكيف كان لهم ذلك ؟ وإلى أي مدى كان ما نقلوه وجيها من الناحية الفلسفية؟ فهل مثلث الترجمة عائقا أمام فهم العرب لمعنى الفلسفة كما أبدعها اليونان؟

لقد تحسس العرب عند ملامستهم للنصوص الأعجمية صعوبة الترجمة واستعصاء النقل من لغات أجنبية إلى لغة الضاد، إذ صرح الغزالي ما يلي :"المترجمون لكلام أرسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك نزاعا بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا "2 ، ونفس الموقف عبر عنه أبو حيان التوحيدي المتوفى سنة 1009 في كتاب المقابسات بقوله:"على أن الترجمة من لغة اليونان إلى العبرانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العبرية قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالا لا يخفي على أحد ولو كانت معاني يونان تهجس في أنفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع وافتنانها المعجز وسعتها المشهورة لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوائب وكاملة بلا نقص ولو كانا نفقه عن الأوائل أغراضهم بلغتهم كان ذلك أيضا ناقعا للغليل وناهجا للسبيل ومبلغا للحد المطلوب"[3].

بيد أن تعلقت همة العرب بما وراء العرش وطلبهم للعلم من المهد إلى اللحد وولعهم بالمعرفة من أين أتت جعلتهم ينالون الحكمة العظمى ويفوزون بالسعادة الباقية وهي التنعم بمجاورة الحق ومصاحبته وقد عبر

---

[1] جيل دولوز/ فليكس غتاري ، **ماهي الفلسفة؟**، ترجمة مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص.32.

[2] أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تقديم علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1994،ص.ص. 31.32.

[3] أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970،

الكندي عن هذا التشمير والكد وعن هذا الانفتاح واحترام المختلف بقوله "ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى به وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق وليس يبخس الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به ولا أحد يبخس الحق بل كل يشرق بالحق"[1].

وقد كان الكندي أول فيلسوف عربي أتقن علوم اليونان ووضع تحديدات للفلسفة منقولة عنهم ومطعمة بالرؤية القرآنية للعالم ورغم أننا لا نعرف من تراجمه إلا شيء قليل جدا إلا أننا يمكن أن نذكر ستة تعريفات مشهورة له عن الفلسفة طرحها في رسالة الحدود والرسوم وهي : -1 حب الحكمة، -2- التشبيه بأفعال الله بقدر طاقة الإنسان ،-3-العناية بالموت ، -4-صناعة الصناعة وحكمة الحكم، -5- معرفة الإنسان نفسه ،-6-علم الأشياء الأدبية والكلية إنيتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان.

يعترف الكندي بأن هذه الحدود تحرى في نقلها من القدماء ونلاحظ في الحد الأول اقتصاره على المعنى اللغوي الإغريقي للفظ فيلسوف وهو المحب وصوفيا وهي الحكمة أما الحد الثاني والثالث فهما محاولة لفهم طبيعة الفعل الفلسفي ذاته من حيث أن التفلسف أسلوب في الحياة يراد به أن يكون الإنسان كامل الفضيلة وأنه كما قال أفلاطون تدرب على الموت بإماتة الشهوات وترك النفس استعمال البدن كسبيل مؤدي إلى الفضيلة لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل، بينما التفلسف هو فعل من أفعال النفس العاقلة. ويعرف الكندي الفلسفة في المعنى الرابع من جهة العلة ويشير إلى التصور الأرسطي للفلسفة الأولى الذي تبحث في العلة الأولى والذي تأتي في ما بعد العلوم التي تبحث عن العلل القريبة الأربعة ولذلك كانت الفلسفة أم العلوم وحكمة الحكم وليس مجرد علم ضمن بقية العلوم الأخرى. في المستوى الخامس يصرح الكندي بموقفه من حدود الفلسفة كما وجدها مؤكدا إن ربط المعرفة الفلسفية بمعرفة الإنسان نفسه هو قول شريف النهاية بعيد الغور لأن سؤال ما الإنسان ؟ هو السؤال الأول والأساسي في الفلسفة ؟ إذا علم الإنسان ماهو علم الكون بأسره وعرف أسرار الكل .

بيد أن الكندي يحسم أمره في نهاية المطاف متوقفا عند ما يحد به عيون الحكمة وهو الحكم الكلي والمطالب العلمية الأربعة : "هل" الباحثة عن الإنية فقط و"ما" الباحثة عن الوجود . إذ يقول بهذا الصدد:" ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق إذ كانوا بسبب كونهم فضلا عن أنهم سبب لهم. وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق فما أحسن ما قال في ذلك"[2] لكن كيف صارت الفلسفة الأولى عند المعلم الثاني وصاحب المدينة الفاضلة؟ وهل هي مجرد تكملة لمجهودات الكندي التاسيسية ام أنها انطلاقة ثانية وعلى نحو مختلف؟ ولماذا نعت الفارابي بأنه المعلم الثاني بعد أرسطو بوصفه المعلم الأول؟

2- الفلسفة بإطلاق عند الفارابي:

---

[1] الكندي، **رسالة إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى** ،ص.72.

[2] الكندي، **رسالة إلى المعتمد بالله في الفلسفة الأولى**، ص.ص.80 .81

" وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة وسائر العلوم الأخر ...إنما تحتذي حذو ذلك العلم وتستعمل ليكمل الغرض بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان..."[1]

بعد ذلك بلغ الوعي بضرورة الاهتمام بحد الفلسفة ووضع تعريف جامع مانع لها درجة عالية مع أبي نصر الفارابي المتوفى سنة 950 ميلادي عندما عني بمعنى الفلسفة وبما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة وعندما قال كلام في اسم الفلسفة وسبب ظهورها وأسماء المبرزين فيها وعلى من قرأ منهم وخصص الفصل السادس من تحصيل السعادة لمادة علم الفلسفة وبحث فيه عن علاقة الفلسفة بالملة وعن الفيلسوف الحق وأراد أن يجمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو وعلمنا أن حب الحقيقة والإيمان بقدرة الفكر هما الشرط الأساسي للبحث الفلسفي .

إذا كان أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة اعتبر الفيلسوف هو ذلك الذي يملك المعرفة بكليتها بقدر الإمكان لكن دون الحصول على معارف خاصة بكل موضوع والذي يتوصل إلى معرفة الأشياء العويصة وعللها ويحل الصعوبات الكبرى للمعرفة الإنسانية ويقدر على تعليم ما يعرفه ويجعل العلم والمعرفة لذات العلم والمعرفة ويحدد الفلسفة بأنها طلب المعلوم الأسمى، ويحدد العلم الأسمى بأنه ذلك الذي يعلم الغاية التي من أجلها ينبغي أن يقوم بكل شيء ويرى أن المبادئ والعلل هي الأسمى الممكنة معرفته، فإن أبي نصر الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين يميز بين التحديد المفهومي للفلسفة والتحديد الماصدقي والتحديد المنهجي لها إذ يصرح في هذا السياق :" الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ... والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلوا من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وأما منطقية وأما رياضية وأما سياسية. وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية ...ومدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قيل أنه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما" بطلب تلك العلوم الفلسفية "[2]

وفي "فصول منتزعة" يضع الفارابي مفهوم الفلسفة بجانب مفهومي العلم والحكمة ويرى أن "الحكمة علم بالأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب"، ويعترف بأن اسم "العلم يقع على أشياء كثيرة من بينها أن العلم هو أن يحصل في النفس اليقين بوجود الموجودات" وبعبارة أخرى "التيقن بوجود الشيء وسبب وجوده" وكذلك "التيقن بوجود الشيء وأنه لا يمكن أن يكون غيره من غير الوقوف على سبب وجوده" أما "العلم بالحقيقة ما كان صادقا ويقينا في الزمان كله لا في بعض دون بعض". وفي الفصل 53 يعطي لحد الفلسفة دلالة واقعية عملية ويميز بين علوم الغايات وعلوم الوسائل بقوله"إن الحكمة هي التي توقف على السعادة في الحقيقة والتعقل هو الذي

---

[1] الفارابي، **تحصيل السعادة**، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال،الطبعة الأولى 1995، ص.86.

[2] الفارابي ، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، عرض ألبار نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت، الطبعة الأولى، 1960،ص.81.

يوقف على ما ينبغي أن يفعل حتى تحصل السعادة . فهذان إذن هما المتعاضدان في تكميل الإنسان حتى تكون الحكمة هي التي تعطي الغاية القصوى والتعقل يعطي ما تنال به تلك الغاية ."

إن كانت الفلسفة منذ الإغريق تتخذ كلية الواقع موضوعا لها سواء تعلق الأمر بالواقع الخارجي أو بالفكر أو بالعلاقات بينهما فإن فلسفة من هذا النوع تدرك غربتها المخصوصة فلا هي ضمن العالم تماما ولا هي مع ذلك أبدا خارج العالم ولا بد لها من أن تذهب إلى أبعد من هذه الإمية لأنها في وضعية حرجة إن لم نقل في عصر تراجيدي ولغز الفلسفة هو أن الحياة تكون أحيانا أمام الذات وأمام الغير وأمام الحق، وقد عبر الفارابي عن هذا الوضع التراجيدي للفلسفة عند العرب بقوله : "فأما الفلسفة فإن قوما منهم حنوا عليها وقوم أطلقوا فيها وقوم منهم سكتوا عنها وقوم منهم نهوا عنها ..."1.

ويؤرخ الفارابي لنشأة الفلسفة وتطورها في كتاب تحصيل السعادة ويرى أن "العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم كانت باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي وتسمى الحكمة على الإطلاق أو الحكمة العظمى وهي العلم الذي يعطي الموجودات معقولة ببراهين يقينية ويسمون اقتناء الحكمة العلم وملكته الفلسفة ويعنون بذلك إيثار الحكمة العظمى ومحبتها ويسمون المقتني لها فيلسوفا ويعنون المحب والمؤثر للحكمة العظمى ويسمون الفلسفة علم العلوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات."2 ويميزون بين الفلسفة الذائعة المشهورة والبرانية والفلسفة الحقيقة وعلى الإطلاق التي تعطي الغاية التي لأجلها يكون الإنسان وهي السعادة. إضافة الفارابي تكمن في تعريفه للحكمة على أنها الحذق في الأمر ونفاذ الروية فيه، إذ نجده يقول:" وكذلك النافذ الروية والحثيث فيها قد يسمى حكيما في ذلك الشيء الذي هو نافذ الرؤية فيه، إلا أن الحكمة على الإطلاق هي هذا العلم وملكته."3

الجديد عند الفارابي أيضا هو المقارنة بين الفلسفة والملة ووضعه الفلسفة في مرتبة متقدمة على الملة وذلك لأن" الملة محاكية للفلسفة" والفلسفة تعطي الغاية القصوى التي وجد من أجلها البشر وهي السعادة ولكن "كل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع."4 فكيف ستبتلع الملة الفلسفة مع ابن سينا؟ وماهي استتباعات ذلك؟

3- الفلسفة بماهي حكمة عظمى عند ابن سينا:

" انك تجد العقل المستفاد بل العقل القدسي رئيسا يخدمه الكل وهو الغاية القصوى"5.

ما يقوله الشيخ الرئيس ابن سينا المتوفى سنة 1078 ميلادي لا يزيد عما قاله المعلم الثاني الفارابي لأن الحكمة عنده لا تقتصر على الجانب النظري أو الجانب العملي وإنما تتعدى ذلك إلى الشمول وعلى قدر

---

1 الفارابي، **كتاب الحروف**، ص.156.

2 الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص.ص.86.87.

3 الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص.87.

4 الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص.89.

5 ابن سينا ، **النفس البشرية**، جمع ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، 1986. ص.69.

الإحاطة بهذين الجانبين تكون قيمة الحكمة وبالتالي قيمة الحكيم ويرى أن الفلسفة هي محبة الحكمة لاكتسابها صنف العلوم بحسب ارتباطها بالمادة أو تجردها عنها، إذ أن الأولى هي العلوم الطبيعة لارتباط موضوعها بالمادة والثانية هي العلوم الرياضية وترتبط أصلا بالمادة إلا أن العقل جردها عنها فأصبحت علوما عقلية أما الثالثة فهي الماورائيات وأفضلها الإلهيات أي الفلسفة الأولى التي لا تسمح طبيعة موضوعها بمخالطة المادة.

يقول في هذا السياق في عيون الحكمة: "الحكمة استكمال النفس الإنسانية فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية ... ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك بإحداهما فقد أوتي خيرا كثيرا. "1 وواضح تأثير النص القرآني في توقيع حد الفلسفة من طرف ابن سينا وكأنه بدأ يتحسس الطريق نحو بلورة منطق الشرقيين.

يقسم ابن سينا الحكمة إلى نظري وعملي، الحكمة العملية تنقسم بدورها إلى حكمة مدنية ومنزلية وخلقية وهي مستفادة من الشريعة الإلهية ويركز الشيخ الرئيس على مفهوم المشاركة، أما الحكمة النظرية فتنقسم إلى حكمة طبيعية وحكمة رياضية وحكمة إلهية ويركز هنا على مفهوم المخالطة.

"والخلاصة أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام...ولئن كان أقل التزاما بنصوص أرسطو...فإن ذلك كان أيضا ميزة من جهة أخرى من حيث أنه أفسح له المجال ليستقل أحيانا بفكره الخاص...لكنه استطاع على كل حال في موسوعته الفلسفية الكبرى الشفاء أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى. أما تأثيره سواء في العالم الإسلامي والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط فقد كان هائلا ..."2

هذا الاستنتاج يتماشى مع ما قاله مارتن هيدجر عن مراوحة الفلسفة بين الثابت والمتغير:" وفي الأثناء علينا أن نشير وبسهولة إلى أن الفلسفة وبالطريقة التي عبرت بها عن ماهيتها قد شهدت وغير ما يزيد على 2500 سنة العديد من التحولات. من يريد إنكار ذلك؟ ومع ذلك لا يمكن أن يغرب عن بالنا أن الفلسفة من أرسطو إلى نيتشه وبسبب هذه التحولات بالذات وعبرها أيضا قد ظلت هي هي. ذلك أن التحولات ليست إلا الضمان للقرابة مع الذات." فهل انتبه ابن سينا قبل الأوان بأن الفلسفة هي نوع التحديق في الوجود؟ وعن أي ذات نقترب من امتلاكه مع كل نسق فلسفي جديد؟ فكيف سيعمل ابن رشد المشائي على تنقية القول البرهاني من الشوائب السنوية العرفانية؟

4- واجب الاعتبار الفلسفي عند ابن رشد:

---

[1] ابن سينا، **عيون الحكمة**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة، 1953، ص.ص.16-17

[2] عبد الرحمان بدوي، **الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية**، دار المعارف للطباعة والنشر،سوسة، تونس،ص.81.

"واجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"[1]

اللافت للنظر أن ابن رشد لم يبتعد على هذا المنوال كثيرا رغم أنه يعرف الفلسفة بالاعتماد على تعريفات المعلم الأول وبتقدير كبير لما تكتنزه الآيات القرآنية من حقائق وأفكار وهذا ما صرح به:"إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبرها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك. "[2].

ورغم هذه الدعوة الصريحة إلى احترام الموازنة الفلسفية الأرسطية إلا أن حكيم قرطبة يضع عدة شروط لهذا التقيد بالموروث إذ يقول ما نصه:"وإذا تقرر أنه بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب في القياس الفقهي فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتقدم بالمتأخر حتى تكمل المعرفة به."[3]

ويبرهن ابن رشد بذلك على أن الفلسفة واجبة لا عقلا فقط بل وشرعا أيضا وذلك بالاستناد إلى آيات قرآنية تدعيما لرأيه مثل قوله تعالى :"فاعتبروا يا أولى الأبصار" وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي ومثل قوله تعالى: "أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء " وهذا النص يحث على النظر في جميع الموجودات ونحن نعلم بان التأمل عند الإغريق هو منهج الحكمة ويعني النظر والرؤية لتحصيل المعرفة في كليتها.

هذا التقريب بين الفلسفة والدين نجده عند ابن رشد عندما قال :" وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد له."[4]

وقد حدد ابن رشد موقفه من قيمة ما وصله من صناعة الفلسفة من القدماء بتساؤله : فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة ؟ وقد أجاب قائلا :" وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم :فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه"[5]

ولا يقتصر حكيم قرطبة على بناء منطق للعلاقة بين العرب والحضارات الأخرى بل يعتبر النهل من الثقافات الأخرى واجبا شرعا :" فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا

---

[1] ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، دار سيراس للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2000.ص.20.

[2] ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال** ،ص. 19.

[3] ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص.22.

[4] ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**،ص.20.

[5] ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**،ص.23.

لنظر فيها وهو الذي جمع أمرين احدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدي إلى معرفة حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى..."[1] فهل يمكن أن نعتبر الفلسفة الإسلامية مع ابن رشد انتهت إلى نظرية في التأويل تقر حق الراسخين في العلم وتنفي التكفير مع وجود الإجماع؟

خاتمة:

" نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمته من حلول. فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته التي كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين. وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل، بين العقيدة والحكمة، بين الدين والفلسفة، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيا كما تصبح الفلسفة دينية..."[2]

تقوم الفلسفة بما فيها من حكم وأنساق ومناهج وأفكار ومفاهيم جديدة بالقياس إلى ما سبقها من فكر وعلوم وتجارب الأمم المتقدمة في حب الحكمة والبحث عن الحقيقة ومن أثرها في تفكير عصرها وبحسب الطريقة التي تنتهجها في عرض قضاياها والحجج التي تعتمدها في إثباتها. والفلسفة العربية الإسلامية في مستوى من الطرافة والابتكار والراهنية والجدة لا يقل عن مستوى الفلسفة اليونانية في عصور ازدهارها مادة وأسلوبا ولا عن مستوى الفلسفة الغربية الحديثة في زمن تشكلها وإعادة وضعها للإنسان في العالم.

تظهر كونية القول الفلسفي عند العرب في مقابسات التوحيدي التي يقول فيها:" بالاعتبار تظهر الأسرار وبتقديم الاختبار يصح الاختيار ومن ساء نظره لنفسه قل نصحه لغيره...فاسعد أيها الإنسان بما تسمع وتبصر وتحس وتعقل فقد أردت لحال نفيسة ودعيت إلى غاية شريفة وهيئت لدرجة رفيعة وحليت بحلية رائعة ونوجيت بكلمة جامعة ونوديت من ناحية قريبة...اعلم أن العلم حق ولكن الإصابة بعيدة وليس كل بعيد محالا ولا كل قريب صواب ولا كل صواب معروفا ولا كل محال موصوفا وإنما كان العلم حقا والاجتهاد في طلبه مخلصا والقياس فيه صوابا وبذل السعي دونه محمودا."[3]

ما نستخلصه بخصوص حد حكماء العرب للفلسفة هو أن تعريفهم للفلسفة يغلب عليه المظهر التجديدي وهو الطابع العام والسمة الغالبة للمدرسة الفلسفية العربية لأن مسلكها في التحديد والتصرف في المعاني يختلف عن مسلك الإغريق والتعاريف التي قدموها والمعاني التي أتوا بها هؤلاء الفلاسفة من بدع أنفسهم. ورغم أن الفارابي يعترف بتأثره بالإغريق واشتغاله على أعمال أفلاطون وأرسطو بقوله:" وكان هذان الحكيمان هما المبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها وعليها المعول في قليلها وكثيرها وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنها في كل فن إنما هو الأصل

---

[1] ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص.24.

[2] إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه**، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، طبعة ثالثة منقحة،القاهرة، 1976، ص.23.24.

[3] أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970، المقابسة 1 و2.

المعتمد عليه دخوله من الشوائب والكدر بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية "1.

إلا أنه بذل الجهد لكسر زجاجة تقليدهما عندما جعل مقصود الفلسفة تحصيل السعادة وفهم السعادة على أنها غض النظر عن النافع والتلفت للجميل إذ يذهب إلى أن السعادة لا تنال إلا بالفلسفة والفلسفة هي مركز الوجود بقوله : "إن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل وصنف مقصوده تحصيل النافع والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة " وتسمى الحكمة على الإطلاق ولما كانت السعادة غنما تنال متى كانت لنا الأشياء الجميلة الفنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة"2.

ما نلاحظه أن الفلسفة العربية مازالت تمتلك راهنية كبيرة اليوم نظرا للحاجة الأكيدة إليها قصد إعادة تجديد الثقافة وتطوير القدرات المعرفية وتغيير العقلية ووصل الإنسان المسلم بالعالم وترشيده نحو الاحترام الغيرية والتواصل مع الآخر. ومن خصائص الفلسفة الإسلامية أنها فلسفة دينية عقلية وتوفيقية وثيقة الصلة بالعلم تشجع على الفنون والاهتمام بالأدب والشعر وينهل فيها العقل من الأخلاق والأعراف وقصص التاريخ.

والحق أن الحكماء العرب قد ارتكبوا العديد من الأخطاء فنسبوا بعض من الكتب الفلسفة لغير مؤلفيها وأسقطوا بعض الفقرات والنصوص التي لا تتماشى مع عقيدتهم وحافظوا على بعض المفردات كما وجدوها في لغتها الأصلية واكتفوا بتعريبها ومن أشهر أخطائهم كتاب "التفاحة" وكتاب "الربوبية" أو "أوثولوجيا أرسطو" وكتاب "الخير المحض" ولعلهم معذورين في ذلك لحرصهم على وحدة الحقيقة وسعيهم للتقريب بين الآراء والجمع بين النظريات والتوفيق بين الاتجاهات ولعل كتاب الفارابي الغريب والمدهش "الجمع بين رأيي الحكيمين" هو خير دليل على ذلك وهو كتاب غريب لأنه يبنى على أساس باطل وهو السعي إلى التوفيق بين أمرين متناقضين وهو مدهش لأن في هذا الأثر تجلت عبقرية العقل العربي في أرقى مظاهرها. فكيف ستعمل الفلسفة العربية الإسلامية في نسختها ما بعد الحداثة الغربية أن تتفادى مثل هذه الأخطاء؟ وأليس من اللائق بالنسبة إليها أن تكون فلسفة مقاومة حتى تساعد السكان الافتراضيين لحضارة اقرأ من العود على بدء وتدبير المعمورة؟

---

[1] أبو نصر الفارابي ، **الجمع بين رأيي الحكيمين**،1960 ، ص. 112.

[2] أبو نصر الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل ،بيروت، الطبعة الأولى ، 1985، ص.75.

الفصل السادس:

النهي عن العداوة ولأمر بالصداقة عند التوحيدي :

" صديقك صديقك، وصديق صديقك صديقك، وعدوك عدوك، وصديق عدوك عدوك، وعدو صديقك عدوك، وعدو عدوك صديقك"[1]

استهلال:

ان خير ما نختم به هذا التأليف العربي الأصيل هو النهي عن العداوة والأمر بالصداقة وذلك من أجل انصاف القول عن الاسلام والتعقل عند الخوض في لغة الضاد واستئناف حضارة أقرأ ثانية.

من المعلوم أن الصداقة مطلب الجميع في هذه الحياة وذلك لكون الإنسان يميل إلى التمدن ويكره الوحشة ويحن إلى الرفقة ولكونه موجود مع الآخر ومن أجله ولكن مفهوم الصداقة في حد ذاته يختلف من شخص إلى الآخر ويتغير من مجتمع إلى آخر تبعا لاختلاف المعايير والقيم التي تتحكم في الثقافة التي ينتمي إليها هؤلاء الأشخاص. ربما يعود الاختلاف إلى الأهداف والمقاصد المرجوة من تدشين علاقة المصادقة ، إذ هناك نية نحو كسب المنفعة وتحقيق المصلحة عند البعض وتوجه نحو كسب السلطة والجاه عند فريق ثان وثمة بحث دائم عن إرضاء الرغبة وإشباع العاطفة عند البعض الآخر ولكن قلة هم الذين يبحثون عن الصداقة الحقيقية.

[1] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1996، ص.169.

تصطدم تجربة الصداقة راهنا بعدة تحديات منها هيمنة النزعات العدمية والفوضوية في تصور المجتمع وتغلب الطموحات المادية والتوجهات الوصولية على الأبعاد الغائية والقيم الروحية وسيطرة المقاصد الدنيوية الجزئية على الأهداف المعنوية الكلية للحياة، وقد ضيق هذا المشهد المتوتر على حضور الخل الودود وجعله يكون عملة نادرة في زمن طغى فيه التكالب السريع على الثروة والجري وراء الربح المادي الفوري وبرز العنف الرمزي والحروب المتناسلة اللاشرعية وانفلت ذئبية البشر من عقالها العقلاني وتصدرت الرغبات الأنانية قائمة المقتنيات الناسوتية الضرورية.

أما إذا حاولنا ضبط تعريف دقيق لهذا المفهوم النفيس وإدراك هذه القيمة الغالية بطريقة ملموسة فحدث ولا حرج فهو "لفظ بلا معنى" أو كما يرى التوحيدي شيء عزيز وكأنه ليس موجودا لأننا قد نصطدم بعدة تعريفات وتظهر أمامنا العديد من الحكم الخالدة ومأثورات فلسفية كثيرة حولها، إذ يقول دولوز في ماهي الفلسفة؟ حول هذا الموضوع:" إن مسألة الصداقة والصديق توجد في قلب الفلسفة... ولا يمكن معرفة ماهي الفلسفة بدون عيش هذه المسألة الغامضة، والإجابة عنها حتى ولو كان الأمر صعباً". ولكن أرسطو كان منذ قرون قد صرح:" يا أصدقائي، لم يعد هناك صديق"، في حين يعترض عليه كانط تماشيا مع تفاؤل عصر التنوير في ميتافيزيقا الأخلاق:" إن الصداقة ، في صورتها المثلى ، هياتحاد بين شخصين يتبادلان نفس مشاعر الحب والاحترام . ونرى بسهولة أن الصداقةعبارة عن "مثال (Idéal) "للتعاطف والتواصل بين الناس ، وغاية هذا المثال تحقيقخير الصديقين اللذين جمعت بينهما إرادة طيبة أخلاقية." فماهو حد الصداقة إذن؟ وماهي دلالتها ومستوياتها ؟ هل تقوم علىالاختلاف بين الشخصين أم على التوافق بينهما ؟ وهل يمكن للصديقين أن يتوافقوا في كل شيء؟ لماذا قلت الصداقة الحقيقية في عصر العولمة وتحول الصديق إلى عملة نادرة؟ ماهي الصعوبات التي تواجهها الصداقة؟ كيف تنقلب إلى عداوة؟ ماهي أسباب نشوب العداوة بين البشر؟ ما السبيل إلى تحصيل الصداقة؟ وماهي الشروط التي ينبغي أن تتوفر حتى ينعم الناس بالصداقة؟ والى أي مدى تجلب الصداقة السعادة إلى الإنسان؟ وكيف يمكن تحديد الصداقة كعلاقة يمكن أن تجمع بين الأنا والغير؟

غير أن الإشكال الرئيسي الذي يطرح هو التالي: هل الصداقة عبارة عن مثال أخلاقي صعب التحقيق أم أنها تجربة حية من التعاطف والتواصل بين الناس؟ هل تقوم الصداقة على منافع مباشرة ومتبادلة أم على مشاعر الحب والاحترام؟ هل هي واجب أم حق؟ وأليست هي التعبير الحقيقي عن انفتاح الذات على الأغيار؟ وما تأويلنا لقوله عز وجل: "الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين"؟

ما نراهن عليه عند الاهتمام بمثل هذه الإشكاليات العالقة هو تفادي انغلاق التماثل والعزوف عن تحديد العلاقة مع الغير على أساس التصادم والعداوة والعمل على التشريع لانفتاح المختلف وبناء جسور الالتقاء بين الناس على أساس من التعاون والتوادد وذلك بالرجوع إلى فلسفة للصداقة قائمة الذات.

1- مكاسب الصداقة:

" قيل لأرسطاطاليس الحكيم معلم الاسكندر الملك من الصديق؟ قال: إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك!"[1]

الصداقة من الصِدْقِ الذي يعني الحقيقة والصواب وهو عند الجرجاني:" مطابقة الحكم للواقع... وقول الحق في مواطن الهلك "، وقيل أن تصدق في موضع لا ينجيك منه إلا الكذب"[2] والصديق هو الصاحب والرفيق والأنيس والجليس والخليل والنديم وهو ضد الكذاب بحيث لا يكون في أحواله شوب ولا في اعتقاده ريب ولا في أعماله عيب مبين لما يخبر به على ما كان. وقد ذكر التوحيدي في رسالته المشهورة عن الصداقة والصديق:" قلت للأندلسي: مم أخذ لفظ الصديق؟ قال أخذ بنظر من الصدق وهو خلاف الكذب. ومرة قال من الصدق لأنه يقال: رمح صدق أي صلب وعلى الوجهين، الصديق يصدق إذا قال ويكون صدقا إذا عمل، قال: وصدقة المرأة وصداقها وصدقتها كله منتزع من الصدق والصدق وكذلك الصادق والصديق والصدوق والصدقة والمتصدق والمصدق، كل هذا متواخ."[3]

ما يثير الاستغراب أننا لا نجد معنى الصداقة في بعض المعاجم الفلسفية العربية المعاصرة ونجد مكانها الصحبة والتي تتخذ دلالة دينية وتشير إلى الصحابي والصاحب مثلها مثل مفردة الصدوق والصديق ونجد في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ما يلي:" صحبة compagnie هي الرفقة أو الزمالة. والصاحب الملازم، إنسانا كان أو حيوانان أو مكانا أو زمانا، لا فرق أن تكون مصاحبته بالبدن وهو الأصل والأكثر:"والصاحب بالجنب" (النساء36)، يعني صحبة جيرة، أو بالعناية والهمة:" يقول لصحبه لا تحزن" (التوبة 40)، ولا يقال في العرف إلا لمن كثرت ملازمته:"فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالا" (الكهف 34) ويقال للمالك للشيء أنه صاحب هذا الشيء ومالكه أيضا كقوله تعالى...أصحاب الكهف وأصحاب السفينة وكذاك لمن يملك التصرف، تقول صاحب المر والنهي... والصحبة تعني العشرة:"وصاحبهما في الدنيا معروفا" (لقمان15)، يعني عاشرهما – أي الأبوين والصحبة بمعنى الخلطة:" قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني" (الكهف 76) أي لا تخالطني... والأصحاب هم الملازمون..."[4]

بيد أن جميل صليبا في معجمه الفلسفي يعتبرها أحد المفاهيم الفلسفية ويعرفها على التالي:"الصداقة علاقة عطف ومودة بين الأشخاص... والفرق بينها وبين العشق أن الصداقة متبادلة على حين أن العشق لا يشترط فيه التبادل"، ومن علامات الصديق حسب ابن المقفع أن يكون لصديقه صديقا وأن يتعاون ويتواصل معه وأن يؤدي كل طرف إلى الآخر حقه في الطاعة والنصيحة وأن يعتذر له عند كل مخالفة

---

[1] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، مصدر مذكور، ص.96.

[2] الشريف الجرجاني ، **التعريفات**، مصدر مذكور، ص135.

[3] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، مصدر مذكور، ص.88.

[4] عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة 2000، ص461.**

لآداب الصحبة وأن يفتح له الأبواب الموصدة ويضحي من اجله ويبوح له بكل ما يجول بخاطره ويؤمنه على أسراره وأن يعينه على هم الزمان وحصار المكان.

"الصديق هو الذي لم يدع شيئا مما أظهره باللسان إلا حققه بقلبه وعمله"[1]،و إن الصداقة توجد خارج لعبة تبادل المنافع وعملية الأخذ والعطاء لأن "الصديق لا يراد ليؤخذ منه شيء أو ليعطى شيئا ولكن ليسكن إليه ويعتمد عليه ويستأنس به ويستفاد منه ويستشار في الملم وينهض في المهم ويتزين به إذا حضر ويتشوق إليه إذا سفر."[2]

إن الصداقة معنى قبل كل شيء لاسيما وأنها علاقة ايجابية تستقي ماهيتها من ذاتها وبفضلها يصبح الغريب قريبا ويحارب شيخوخة الجسد باستزادة الطاقة للروح ،وكما يقول مصطفى الحسناوي:"

"الصداقة جرح لأن أساسها ليس بالضرورة هو الكلام او حتى الصمت بل الاستعداد للموت" ص 36.بل إن"الموت هي ما يسمح لي بإعلان الصداقة"[3] لكونه الغياب الأكبر. لكن على خلاف ما قاله الحسناوي من أن " إن سؤال الصداقة في الثقافة العربية سؤال نادر" نجد أن الاشتغال على هذا المفهوم هو من الآداب التي اشتهرت في الثقافة العربية وخاصة في عصر الإنسية مع التوحيدي وابن المقفع ومسكويه والمتنبي ولابد من ذكر "رسالة الصداقة والصديق" في هذا المقام.

وقد قال الجاحظ في فضائل الصداقة ما يلي:" ولعمري ما يكاد ذلك يجيء إلا في أقل الأمور، وما كثر مجيء السلامات إلا لمن أتى الأمور من وجوهها وإنما الأشياء بعوامها. فلا تكونن لشيء مما في يدك أشد ضنا ولا عليه أشد حدبا، منك بالأخ الذي قد بلوته في السراء والضراء، فعرفت مذاهبه وخبرت شيمه، وصح لك غيبه، وسلمت لك ناحيته، فإنما هو شقيق روحك وباب الروح إلى حياتك، ومستمد رأيك وتوأم عقلك. ولست منتفعا بعيش مع الوحدة. ولابد من المؤانسة، وكثرة الاستبدال تهجم بصاحبه على المكروه. فإذا صفا لك أخ فكن به أشد ضنا منك بنفائس أموالك، ثم لا يزهدنك فيه أن ترى منه خلقا أو خلقين تكرههما، فإن نفسك التي هي أخص النفوس بك لا تعطيك المقادة في كل ما تريد، فكيف بنفس غيرك! وبحسبك أن يكون لك من أخيك أكثره، وقد قالت الحكماء:"من لك بأخيك كله"، و"أي الرجال المهذب". ثم لا يمنعك ذلك من الاستكثار من الأصدقاء فإنهم جند معدون لك ينشرون محاسنك ويحاجون عنك. ولا يحملنك استطراف صديق ثان على ملالة للصديق الأول، فإن ذلك سبيل أهل الجهالة، مع ما فيها من الدناءة وسوء التدبير، وزهد الأصدقاء جميعا في إخائك. والله يوفقك. وستجد في الناس من قد جربته الرجال قبلك ومحضه اختبارهم لك. فمن كان معروفا بالوفاء في أوقات الشدة وحالات الضرورة، فنافس

---

[1] الشريف الجرجاني ، **التعريفات**، مصدر مذكور، ص135

[2] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، مصدر مذكور،ص.68.

[3]مصطفى الحسناوي، **نسيج الصداقة**، منشورات اختلاف، الدار البيضاء،2002، ص.ص.36-41-42.

فيه واسبق إليه، فإن اعتقاده أنفس العقد. ومن بلاه غيرك فكشف عن كفر النعمة والغدر، لا يفي لأحد، وإنما يميل مع الرجحان: يذل عند الحاجة ويشمخ مع الاستغناء."[1]

زيادة على ذلك عرف عن أبي حيان التوحيدي "كلام في الصداقة والعشرة والمؤاخاة والألفة وما يلحق بها من رعاية والحفاظ والوفاء والمساعدة والنصيحة والبذل والمؤاساة والجود والتكرم، مما قد ارتفع رسمه بين الناس وعفا أثره عند العام والخاص."[2] ونفى أن تصح الصداقة مع الملوك والتناء من أصحاب الضياع والتجار أصحاب المذاب والتطفيف وحصرها في الكتاب وأهل الدين بقوله:"وأما أصحاب الدين والورع فعلى قلتهم فربما خلصت لهم الصداقة لبنائهم إياها على التقوى وتأسيسها على أحكام الحرج وطلب سلامة العقبى. وأما الكتاب وأهل العلم فإنهم إذا خلوا من التنافس والتحاسد والتماري والتماحك فربما صحت لهم الصداقة وظهر منهم الوفاء."[3]

عندئذ نستخلص أن الصداقة أرفع شأنا من مجرد علاقة بين شخصين تقوم على العشق والمحبة والكلف والشغف والتتيم والتهيم والهوى والصبابة والتدانف والتشاجي لأن كل هذه مجرد أعراض لأمراض، بينما "الصداقة أذهب في مسالك العقل وأخل في باب المروءة وأبعد من نوازع الشهوة وأنزه عن آثار الطبيعة وأشبه بذوي الشيب والكهولة وأرمى إلى حدود الرشاد وآخذ بأهداب السداد وأبعد من عوارض الغرارة والحداثة."[4] على هذا النحو ينبه التوحيدي من صداقة السوء وتبخيس قيمة الصداقة بقوله:" وإذا أردت الحق علمت أن الصداقة واللفة والأخوة والمودة والرعاية والمحافظة قد نبذت نبذا ورفضت رفضا ووطئت بالأقدام ولويت دونها الشفاه وصرفت عنها الرغبات."[5]

انظر كم هي عديدة المكاسب التي يجنيها المرء من الصداقة "وما أحوجك أيها الفتى المقتبل والصاحب المؤمل إلى أخ كريم الأخوة ، كامل المروة، إذا غبت خلفك وإذا حضرت كنفك وان لقي صديقك استزاده لك من المودة وان لقي عدوك كف عنك غرب العادية وإذا رأيته ابتهجت وإذا باثثته استرحت."[6] لكن لماذا أصبحت العشرة صعبة والصداقة قليلة والصحبة نادرة؟ وكيف تنقلب الصداقة إلى عداوة؟

2- أسباب العداوة:

" تزداد الكراهية إذا قوبلت بالكراهية وعلى العكس فهي تزول إذا قوبلت بالحب" اسبينوزا، الإتيقا.

ليست كل صداقة هي صحبة حقيقية بل يمكن أن تكون علاقة مصطنعة قوامها الغش والنفاق والكذب وتكون بالتالي صداقة زائفة وتجربة فاشلة من التقارب بين شخصين ولذلك يرى نيتشه :"عداوة صريحة أفضل من صداقة مصطنعة" وأن المرء يبدي في الظاهر الطيبة والتسامح ويخفي في الباطن التوحش

---

[1] رسائل الجاحظ، **الرسائل السياسية**، تقديم علي أبو ملحم،دار ومكتبة الهلال،بيروت، الطبعة الثالثة 1995، ص.ص. 84- 85.
[2] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص.29.
[3] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص.33.
[4] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص. 101.
[5] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص,66.
[6] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص.104.

والعدوان والتسلط وأن هذه الانفعالات تتفجر إلى السطح وتبرز في القول والسلوك عندما تجد الظروف المواتية وخاصة عند لحظات التشنج مثل الشعور بالخطر والألم وعند الحزن والغضب والخوف. فمن يؤلب الناس على بعضهم البعض؟

عبر التوحيدي عن هذه الحال بالدعاء التالي:"اللهم اسمع واستجب فقد برح الخفاء وغلب الجفاء وطال الانتظار ووقع اليأس ومرض الأمل وأشفى الرجاء والفرج معدوم وأظن أن الداء في هذا الباب قديم والبلوى فيه مشهورة والعجيج منه معتاد."[1]

هناك عدة أسباب تدفع الناس إلى العدوان أهمها:

- تفضيل الشبيه والمثيل والنفور من المباين والغريب والميل إلى الانغلاق ورفض الانفتاح.
- الإنسان عدواني بطبعه حسب البعض وخاصة فرويد وهوبس بقولهما:"الإنسان ذئب للإنسان".
- التمركز على الذات والأنانية وما ينجر عنها من أناوحدية وأنانة وقد قال فرويد:"الإنسان أناني بطبعه".
- الهمجية الناتجة عن الجهل والتعصب والسذاجة وغياب الوعي وبقاء الناس في حال القطيع وتحولهم إلى حشود نتيجة الوصاية والقصور وبقائها عند بسائط الأمور.
- الوله الطبيعي بالحرية واعتقاد إن الحرية هي غياب الإكراه وأن يفعل ما يشاء حتى وان كان ذلك على حساب حرية الآخرين. وفي هذا يصرح فرويد:"أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يجد متعة عندما يرى غيره يتعذب".
- حب الهيمنة والرغبة في الطغيان والبحث عن الجاه والسلطة والتلذذ بتعذيب الغير.وقد ذكر التوحيدي:" الصداقة التي تدور بين الرغبة والرهبة شديدة الاستحالة وصاحبها من صاحبه في غرور والزلة فيها غير مأمونة وكسرها غير مجبور."[2]
- حب البقاء والرغبة في المحافظة على الذات بكل الوسائل حتى بحرمان الآخرين من حقهم الطبيعي في الحياة وفي المشاركة في تعمير الكوكب.
- ظهور الملكية الفردية وندرة الوسائل والشروط الضامنة للبقاء ودخول الناس في نزاع مميت من أجل الفوز بها وإرضاء حاجياتهم، وقد صرح جون جاك روسو: بدا الصراع منذ أن وضع إنسان يده على شيء ما وقال هذا لي".
- نظرة الآخر الاقصائية التي تنزل بالمرء من مرتبة الذات إلى مرتبة الموضوع وتشييئها وقد قال سارتر هنا:"إن نظرة الآخر تقلقني" و" الآخرون هم الجحيم" و"إن الآخر هو الصخرة التي تتحطم عليها حريتي" ووصل إلى النتيجة التالية:"إما أنا أو الآخر".

---

[1] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص.30.
[2] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص.32.

- التصنيع والمكننة وبلوغ التقنية أوج مراحلها بحيث ظهر الإنسان ذو البعد الواحد والمجتمع ذو البعد الواحد وغلب مبدأ المردود وتلبس الكوجيتو بالبضاعة والفن بالسعلنة.
- الثقافة الآثمة هي سبب في انتشار الكراهية بين البشر وذلك لتوظيفها للعقل الحسابي واعتبار قيم السوق هي الإنجيل الذي ينبغي تقديسه والوقوع في جنون الاستهلاك وإصابة الناس حمى إشباع الرغبات اللامتناهية،وقد ذكر فرويد:"إن الحضارة لا تقوم إلا على قمع الغرائز"[1].
- اعتبار الذاتية هي الوجود الحقيقي يؤدي إلى رفض التواصل والانحباس داخل الأنا مما يجعل كل غير هو غريبا وتجبر الأنا على التطابق مع ذاتها والبحث عن الشبيه في حركة نرجسية عدمية.

من هذا المنطلق:" ليس الإنسان بذلك الكائن الطيب السمح ذي القلب الضمآن إلى الحب... وإنما هو على خلاف ذلك كائن تندرج العدوانية لديه بالضرورة وبقدر لا يستهان به ضمن معطياته الغريزية."[2]
غني عن البيان أن أبي عثمان الجاحظ كان قد نبه من تحول الصديق إلى عدو وحذر من الخل المذموم وقدم عدة أسباب لنشوب النزاع بين الصديقين وهي الكذب والغضب والجزع والحسد والمفاخرة بالأنساب وكثرة العتاب ومعاشرة دخلاء السوء والإفراط في المزاح بما يذهب بالبهاء والاغترار بالعلم والمال والجاه وامتداح الذات والابتعاد عن الحق، إذ يصرح في هذا الشأن:"اعلم أن الحكماء لم تذم شيئا ذمها أربع خلال: الكذب فإنه جماع كل شر. وقد قالوا: لم يكذب أحد قط إلا لصغر قدر نفسه عنده. والغضب فإنه لؤم وسوء مقدرة وذلك أنه ثمرة لخلاف ما تهوى النفس... والجزع عند المصيبة التي لا ارتجاع لها...وذموا الحسد كذمهم الجزع، لما يتعجل صاحبه من ثقل الاغتمام وكلفة مقاساة الاهتمام من غير أن يجدي عليه شيئا. فالحسد اغتمام والغدر لؤم."[3]
فهل يعني هذه البراهين والوقائع أن حقيقة المشهد مفزعة وأن النزاع هو الوضع الأصلي للعلاقة بين الأنا والآخر؟ وإذا كان ذلك صحيحا كيف حافظ النوع البشري على نفسه ؟ ألم يقع إيقاف حرب الكل ضد الكل؟ وأليس هناك حالة مدنية ووضع سادت فيه قيم الصداقة والتعاون والحوار والتواصل؟ فماهي الشروط التي ينبغي أن تتوفر لنوقف التنازع والتباغض ونرسي قيم التآلف والتخاصب والتآنس؟ ومن أين تأتي هذه الصداقة العقلية؟ وكيف تتحقق الصداقة الكاملة؟ هل بممازجة النفسية أم بالمواتاة الخلقية؟

3- اتيقا الصداقة:

"عندما يتوجع صديقي أستطيع بلا شك إعانته بحركات ناجعة، أستطيع أن أرفه عنه بكلامي، أحاول أن أعوض بلطف حناني الألم الذي يمزقه."[4]

---

[1] سغموند فرويد، **قلق في الحضارة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، طبعة 1982، ص65.
[2] سغموند فرويد، **قلق في الحضارة**،ص64
[3] سغموند فرويد، **قلق في الحضارة**،ص66.
[4] Gaston Berger, *du prochain au semblable, esquisse pour une phénoménologie de la solitude*, 1955

هذه العلاقة بين الصداقة والغيرية تفطن إليها حكماء العرب في عصور الازدهار وجعلوا من مطلب الصداقة شغلهم الشاغل وقد وضع أبو حامد الغزالي شروط ودرجات في الألفة وذكر فوائد للأخوة وحقوق الصحبة وهي ثمانية :

- حق في المال بالمواساة والإنفاق والإيثار وحسن التصرف وقضاء الحاجات والإعانة والتفقد ورفع التكلف.
- حق يخص الجليس ويلزم السكوت عن الغيبة والقدح والعيب والتجسس والظن والحقد وإفشاء السر وسوء الاعتقاد وإظهار الجميل والحب والعفو عن الزلة والصدق والأمانة والموافقة.
- حق على اللسان بالثناء وإظهار الحب والإخلاص والنصح والتنبيه على المذموم والذب عن العرض وكف الأذى.
- حق يخص الصحبة ويتمثل في العفو واحترام القرابة واصطحاب الأتقياء والاعتذار والاقتداء بالأخيار والعتاب.
- حق الدعاء للصديق في غيابه أو حضوره والإعانة بالنفس ويكون بالزيارة والسؤال والمعايدة والتفقد وقضاء الحاجة.
- حق الوفاء والإخلاص والموافقة وصيانة الصحبة من الدسائس والجزع عند المفارقة.
- حق التيسير والتخفيف والمشاورة والحياء والأمانة والمعونة والبشاشة والرضا وسماع الكلام ومخالطة الأتقياء ورؤية الفضل للناس.

هذه الإتيقا كان قد ضبطها التوحيدي عندما أتى على ما يتصل بالوفاق والخلاف والهجر والصلة والعتب والرضا والمذق والرياء والتحقق والنفاق والحيلة والخداع والاستقامة والالتواء والاستكانة والاحتجاج والاعتذار ذاكرا ما يلي:" الكلام في الصداقة (يكون) على كرم العند وبذل المال وتقديم الوفاء وحفظ الذمام وإخلاص المودة ورعاية الغيب وتوقر الشهادة ورفض الموجدة وكظم الغيظ واستعمال الحلم ومجانبة الخلاف واحتمال الكل وبذل المعونة وحمل المؤونة وطلاقة الوجه ولطف اللسان وحسن الاستنابة والثبات على الثقة والصبر على الضراء والمشاركة في البأساء."[1]

بقول الغزالي حول هذا الموضوع:" اعلم أن لألفة ثمرة حسن الخلق والتفرق ثمرة سوء الخلق. فحسن الخلق يوجب التحاب والتآلف والتوافق، وسوء الخلق يثمر التباغض والتحاسد والتدابر"[2] ويضيف أيضا:"الصحبة تنقسم إلى ما يقع بالاتفاق، كالصحبة بسبب الجوار أو بسبب الاجتماع في المكتب أو في المدرسة أو في السوق أو على باب السلطان أو في الأسفار. والى ما ينشا اختيارا أو بقصد وهو الذي نريد

[1] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص.ص.111-110

[2] أبو حامد الغزالي، **كتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق**، تحقيق محمد عود المعيني، مطبعة العاني ، بغداد ، العراق ،الطبعة الأولى 1984. ص.149.

بيانه."[1] ويعترف بتغير مفهوم الصداقة من شخص إلى آخرك وبوجود درجات في القرب والتعلق بقوله:" وكذلك تتفاوت الصداقة ، فإنها إذا قويت صارت أخوة، فإن ازدادت صارت محبة، فإن ازدادت صارت خلة، والخليل أقرب من الحبيب، فالمحبة ما تتمكن من حبة القلب والخلة ما يتخلل سر القلب. وكل خليل حبيب وليس كل حبيب خليلا. وتفاوت درجات الصداقة لا يخفي بحكم المشاهدة والتجربة، فأما كون الخلة فوق الأخوة، فمعناه أن لفظ الخلة عبارة عن حالة هي أتم من الأخوة."[2]

إن آداب الصحبة تقوم عند الغزالي على الإيثار والسلام والنصح وحب الخير والتواضع والإحسان والخلق الحسن والتوقير والتلطف والاستئذان والإنصاف وطلاقة الوجه والوفاء بالوعد والشفاعة وتنزيل الناس منازلهم وإصلاح ذات البين والالتزام والاهتمام والكف عن الأذى والهجر والنميمة والتواضع والنظر إلى الناس بعين الرحمة وعدم استصغار أي كان وعدم معاداة الناس.

يدعو الغزالي إلى التعقل والتروي في اختيار الأصدقاء وتجنب مخالطة أصحاب النفوس الضعيفة والاقتداء بجودة الأدب في المعاشرة مع أصناف الخلق بقوله:"احذر صحبة أكثر الناس، فإنهم لا يقيلون عثرة ولا يغفرون زلة ولا يسترون عورة ويحاسبون على النفير والقطمير ويحسدون على القليل والكثير، ينتصفون ولا ينصفون، ويؤاخذون على الخطأ والنسيان ولا يعفون، يغرقون الأخوان على الأخوان بالنميمة والبهتان، فصحبة أكثرهم خسران وقطيعتهم رجحان. إن رضوا فظاهرهم الملق. وان سخطوا فباطنهم الحنق، لا يؤمنون في حنقهم ولا يرجحون في ملقهم، ظاهرهم ثياب وباطنهم ذئاب. يقطعون بالظنون ويتغامزون وراءك بالعيون ويتربصون بصديقهم من الحسد ريب المنون، يحصون عليك العثرات في صحبتهم ليواجهوك بها في غضبهم ووحشتهم. ولا تعول على مودة من لم تخبره حق الخبرة، بأن تصحبه مدة في دار أو موضع واحد، فتجربه في عزله وولايته وغناه، وفقره أو تسافر معه أو تعامله في الدينار والدرهم، أو تقع في شدة فتحتاج إليه فإن رضيته في هذه الأحوال ، فاتخذه أبا ل كان كبيرا أو ابنا إن كان صغيرا أو أخا إن كان مثلا لك."[3]

في حين يشترط الجاحظ حسن المعاملة بين الشخصين لدوام الصداقة وقد ذكر من آداب الصحبة الصبر على أخطاء الصديق والحلم والرأفة به والصدق عند مخاطبته والوفاء له والبراءة في المؤانسة والنصيحة عند المشورة والاقتصاد في المزاح والزيارة والملازمة عند الشدائد والتكتم على أسراره، ونذكر في كتب:" الصدق والوفاء توأمان والصبر والحلم توأمان، فهن تمام كل دين وصلاح كل دنيا وأضدادهن سبب كل فرقة وأصل كل فساد. واحذر خصلة رأيت الناس قد استهانوا بها وضيعوا النظر فيها مع اشتمالها على الفساد وقدحها البغضاء في القلوب والعداوة بين الأوِدّاء: المفاخرة بالأنساب...واعلم أن كثرة

---

[1] أبو حامد الغزالي، **كتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق**،،ص.167.

[2] أبو حامد الغزالي، **كتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق**،،ص.ص.316.317.

[3] أبو حامد الغزالي، **كتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق**،،ص.ص.395-396.

العتاب سبب لقطيعة واطراحه كله دليل على قلة الاكتراث لأمر الصديق. فكن فيه بين أمرين: عاتبه فيما تشتركان في نفعه وضره وذلك في الهينات، وتجاف له عن بعض غفلاته تسلم لك ناحيته."[1]

والحق أن هناك صراع حقيقي داخل الطبيعة البشرية وعند الناس بعضهم مع بعض بين ميولات تنزع إلى العدوان والكراهية والتفكك وأفعال ترنو نحو التصالح والتخاصب وتمثل قوى اندماج وتوحد ويبدو أن الغلبة تكون إلى الطرف الثاني إذا ما توفرت جملة من الشروط وهي:

- الانفتاح على الغيرية والاعتراف بالآخر والإيثار وتشريع حق الاختلاف والعيش من أجل الآخرين ومعهم وفق مبادئ تشاورية تعاقدية يغلب عليه السلم والتسامح والتفاوض، في هذا الإطار يقول أوغيست كونت:"العيش من أجل الآخرين يوفر الوسيلة الوحيدة لتنمية الوجود الانساني بحرية".
- مراعاة آداب الوجود المشترك إلى نفس الكوكب والانتماء إلى الإنسانية جمعاء واحترام حق الزيارة وحق الإقامة وحق الضيافة بالنسبة لكل الفرد وقد صرح كانط في هذا الأمر:"حسن الضيافة يعني هنا الحق الذي للأجنبي حينما يصل بلدا غير بلده ألا يعامل معاملة العدو" ويبرهن على ذلك بأنه:"في الأصل ليس لأي إنسان حق أكثر من غيره في التمتع بمنافع الأرض."[2]
- الذات هي بطبعها مفتوحة وحاجتها إلى الآخر جذرية لأن: "الجحيم كله في العزلة" كما يقول فيكتور هيغو ويسانده في ذلك برجيه الذي يرى أن:" حديقتي السرية سجن". أما أدغار موران فإنه يرى أن العلاقة مع الغير لا تستند على المجاملة والعلاقة السلمية بل هي قائمة بالقوة في علاقة الذات بذاتها وأنها عندما تشرع لوجود الغير معها فإن الأنا يصير هو الأخر ويمكنه أن يقحم الآخر ويدمجه في عالمه الخاص ويشعر تجاهه بالصداقة والحب والتعاطف.
- نقد التمركز على الذات والإيمان بالعيش سويا والعالم البيذاتي والنظر إلى الإنسان على أنه مشروع يسبق وجوده ماهيته وأن مسؤولية البشر مشتركة في بناء إنسانية كونية مفتوحة لا ينشد فيها كل فرد حريته إلا إذا نشد في نفس الوقت حرية الآخرين. وقد قال عنه جان بول سارتر:" هكذا سنكتشف عالما بيذاتية وفيه يقرر الإنسان ما يكون عليه الإنسان وما يكون عليه غيره."[3]
- لا تبنى الصداقة الكاملة على العاطفة والحب والميل ولا على المنفعة والسلطة والجاه وإنما على الاحترام المتبادل والخيرية وكذلك على الفضيلة وحسن الخلق وقد ذكر أرسطو أن" الخيرية متى بدت متبادلة أصبحت صداقة"[4] و"أن الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الفضلاء الذين يتشابهون بفضيلتهم" وقد اشترط من أجل إنجاح الصداقة إرادة الخير للصديق والإفصاح عن المشاعر.

---

[1] رسائل الجاحظ، **الرسائل السياسية**، ص، ص، 86-87-88

[2] Emmanuel Kant, *pour la paix perpétuelle*, édition PUF, Paris, 1985,pp.64-65.

[3] J- Paul Sartre, *l'existentialisme est un humanisme*, éditions, Gallimard, Paris, 1966, p59.

[4] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad par Gean Foilquin ,éditions Garnier- Flammarion, Paris 1965,p.p209-210.

- الإنسان مدني بالطبع ويجب عليه الأخذ والعطاء والمعاشرة والمخالطة والمجاورة والمحاورة و"بيان هذا أنه لابد له من الإعانة والاستعانة لأنه لا يكمل وحده لجميع مصالحه ولا يستقل بجميع حوائجه."[1]
- تقتضي آداب الصداقة الاستعداد للمساعدة وتبادل المشاعر والتضحية من أجل الغير ومعاملته على أنه طرف ثالث بين الذات ونفسها خلال النجوى والشكوى ووقت الفرح والضيق. يطلب نيتشه من الصديق أن يكون قاسيا عليه ومخاصما وواضحا لا يحيط بنفسه بأي غموض، ويصرخ هنا: كن لصديقك الهواء النقي والعزلة والخبز والدواء" ويضيف:" إذ عليك أن تكون في نظره سهما ورغبة نحو الإنسان الأرقى" ويبرر ذلك بأن"الإنسان لهو شيء يجب التغلب عليه".

رأس الأمر في الإمعان في العداوة هو التمحور حول الأنا الذي ذكر فرويد عنه ما نصه:"إن شعورنا الراهن بالأنا ماهو إلا رسالة منكمشة لشعور واسع النطاق إلى حد أنه يعانق ويشمل كل شيء ويتطابق في اتحاد حميم للأنا بوسطه"[2]. فهل تسهل عملية الترحال البراني للأنا نحو مبدأ الواقع الخروج من القوقعة الأصلية والاعتراف بالفضل للعالم الخارجي والشروع في ربط الصلة مع المجتمع؟ لكن لماذا يدعو نيتشه إلى شن الحرب على الصديق من أجل اكتسابه؟ وكيف ينبغي أن يحترم كل إنسان العدو القابع في صديقه؟ ألا نعود من جديد إلى العداوة التي تحكم العلاقة مع الآخر؟ وإذا مكنتنا الصداقة من اكتشاف حقيقة الغير هل تمنحنا الشروط الدائمة من التوقف عن التصادم معه؟

خاتمة:

"متى أحب الناس بعضهم البعض لم تعد حاجة إلى العدالة غير أنهم مهما عدلوا فإنهم لا غنى لهم عن الصداقة" أرسطو

الصداقة هي مطلب فلسفي بامتياز وقد ارتبطت بالعقل وعبر عنها مفهوم الفيليا philia الإغريقية وقد أزهرت وبلغت مراميها بتقريبها من معانى الصدق والتقوى والصحبة والمؤانسة عند العرب والمسلمين وقد مهدت لظهور العدالة السياسية المداهمة لكل أشكال التفاوت واللامساواة وأسست الإنصاف الإتيقي المانع لكل إجحاف وتعسف، وتكتسب هذه المنزلة من كونها المانحة للغير لحق الوجود والباعثة لأفق مشترك بين الناس يعيشون دون تعصب وإقصاء ويبلغون مرتبة الإنية الأصيلة والوجود الأشرف عن طريق التراحم والتآنس. وقد قال عنها التوحيدي:"صديقي هو العقل وهو صديقكم أيضا ولو أطعتموه لسعدتم ورشدتم ونلتم مناكم في أولاكم وأخراكم، فأما الصديق الذي هو انسن مثلك فقلما تجده، فإن وجدته لم يف لك بما يفي به العقل، ولم يبلغ بك ما يبلغ بك العقل وربما أتعبك وربما حزبك وربما أشقاك."[3]

---

[1] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص.161.
[2] سغموند فرويد، **قلق في الحضارة**،ص11
[3] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص.133.

انه من غير اللائق إذن أن تكون العلاقات بين البشر عدائية ومبنية على البغضاء والكراهية والحقد ومن غير اللائق بالإنسانية أن يتعولم الفقر والمرض والخوف وأن يحرق لهيب المصانع البيئة وتجرف عواصف العولمة تربة الأرض ولذلك حري بالمستخلفين أن يكونوا المؤتمنين حقيقة على هذا الكوكب العزيز وأن يتحملوا مسؤوليتهم الايكولوجية أمام أنفسهم ويتعاونوا على حمايته من التصحر والاندثار ولعل الاعتصام باتيقا الصداقة بين البشر هو أحسن الطرق الممكنة.

ما يجدر ملاحظته في هذا المقام أن الكينونة البشرية هي وصلات علائقية وأن المدنية لا تقوم دون صداقة وأن التفاهم بين الناس لن يسود دون حوار باستعمال لغة العقل وفي ذلك قال غادامير:" إن التفاهم ليس مجرد فعل بسيط يحتاج إلى وسيلة تصنع بها العلامات التي تسمح لي بإبلاغي طلباتي للغير بل هو سيرورة حية تعبر من خلالها جماعة حية عن نفسها".

تعتمد الصداقة على الحوار والجدل وتقصي العنف وترسي الفعل التواصلي والعقد الاجتماعي وتجعل الوجود الاجتماعي أكثر استقرار ويحلو فيه العيش وتنبذ التشاؤم والارتكاس وتحرض على التجدد والتفتح ولا تعني الصداقة تجاور المنتفعين ولا تعانق المحبين ولا مجالسة الندماء فهذه علاقات لا تدوم وتنتهي باستيفاء أغراضها وإنما نقصد صداقة المتوحدين الخيرين الفضلاء الذي في مرتبة وسطى بين الفقد والوجد وبين النقص والكمال وبين المحو والصحو ،هنا يرى أفلاطون أن الصداقة علاقة وجدانية تغمرها المودة والمحبة المتبادلة بين الطرفين ومنشؤها حالة وجودية وسطى بين الكمال المطلق أو الخير الأسمى والنقص المطلق أو الشر الجذري يكون فيها من يتصف بالكمال والخير المطلقين وهو الله مكتفيا بذاته وغير محتاج إلى غيره ومن يتصف بقدر ما من الخير يعتريه النقص في حاجة إلى التعاون مع الغير لسد حاجته وطلب الكمال وهكذا تكون الصداقة الإنسانية وسيلة للكائن الناقص لاستكمال ذاته.

لكن أرسطو يشير إلى الأرض ويرجع الصداقة إلى الواقع المعيش كتجربة في الحياة اليومية تحدث لكل كائن بشري ويميز بين صداقة المتعة وصداقة المنفعة وصداقة الفضيلة ويرى أن الصدقات الأولى والثانية واهية ودنيئة تنقضي بانقضاء الحاجة وتقلبها وتغيرها وأن الثالثة هي الصداقة الكاملة لأنها تحقق الخير للأنا والغير على السواء وهي تجربة يصطدم حب الذات بتفضيل الغير وينتصر الجوهر على الأعراض.

يبين أرسطو أن الصداقة حد وسط بين حلقين،فالصديق هو الشخص الذي يعرف كيف يكون مقبولا من الآخرين كما ينبغي،أما الشخص الذي يبالغ حتى يكون مقبولا لدى الجميع إلى الدرجة التي تجعله لا يعارض في أي شيء حتى لا يسيء إلى الآخرين فهو المساير وذلك إن كان يفعل هذا بدون سعي إلى منفعة شخصية وإنما لولعه بالإرضاء،أما إن كان يهدف من مسايرته إلى مصلحة شخصية فهو المتملق، وعلى الضد يصف أرسطو الشخص الذي لا يكترث بالقبول من جانب الآخرين بأنه الشرس والعسر والمشاغب والصعب في المعيشة. ولا يحبذ أرسطو إلا الوضع الوسط ويرى أن هذا الوضع يشبه الصداقة ويعلل بأننا أكثر استعدادا لقبول الشخص الذي ينتمي إلى هذا الوضع كصديق لنا إذا جمع إلى رغبته في

التقبل الشعور بالميل إلينا.وعموما هناك بعض الناس يفعلون ما يجب وما ينبغي أن يفعلوه مع من يعرفونهم ومن لا يعرفونهم ليس لحب ولا لبغض ولكن لحرصهم على أن تكون معاملاتهم مع الآخرين كما ينبغي أن تكون المعاملة . وقد عرَف أرسطو الصداقة بأنها عطف متبادل بين شخصين حيث يريد كل منهما الخير للأخر مع العلم بتلك المشاعر المتبادلة فيما بينهما ورأى أن من كثر أصدقائه فلا صديق له لاسيما وأن الصديق هو من يعيش معك والذي يتحد وإياك في الأذواق والذي تسره مسراتك وتحزنه أحزانك وبذلك تقوم الصداقة على المعاشرة والتشابه والمشاركة الوجدانية وأكد على أن الصداقة لا تقوم فقط بين الأفراد والأشخاص بل تقوم بين الأمم والشعوب والدول والمنظمات والمدن ودعا إلى صداقة البشر. فما قيمة شخص محروما من الصداقة والحب ولا يعترف به أي احد آخر؟ أليس هو أقرب إلى العدم منه إلى الوجود؟ هل يعني ما كان قد قصده التوحيدي بقوله: الصديق آخر هو أنت"؟ الم يقل فيخته حول أهمية الصداقة في توجيه الإنسان نحو غايته ومصيره:لا تكون الحياة إلا في الحب فبدونه يكون الموت والعدم"؟

خير ما نختم به هو هذا الدعاء المستنير للتوحيدي:" اللهم نفق سوق الوفاء فقد كسدت وأصلح قلوب الناس فقد فسدت ولا تمتني حتى يبور الجهل كما بار العقل ويموت النقص كما مات العلم."[1]

[1] أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، ص.30.

الفصل السابع:

العلوم الطبيعية العربية من وجهة نظر ديلتاي

" ان التاريخ لا يمنحنا مثالا ثانيا (غير العرب) عن شعب مر بسرعة عجيبة من مستوى روحي متدنى نسبيا الى حضارة نقية أيضا"[1]

أن تكون الثقافة العربية رافدا من الروافد التي تأسست عليها الثقافة الغربية وان تكون الفلسفة والعلوم عند العرب هي التي نقلت إلى الغرب جواهر ودرر الفلسفة والعلوم اليونانية فإن هذا الأمر بديهي ومتعارف عليه وأصبح في عداد الأمور التي تحظى بالإجماع لا من طرف المستشرقين فحسب بل وأيضا من طرف مؤرخي العلوم والفلسفة في جميع أصقاع العالم ولكن أن يكون ما تركه العرب من أفكار فلسفية ونظريات علمية محل عناية فائقة ودراسة مستفيضة من طرف كبار الفلاسفة في الغرب فذلك ما يثير الدهشة ويدعو إلى الاستغراب ويطرح العديد من التساؤلات مثل: كيف ينظر الآخر إلينا ؟ إلى أي مدى اعترف فلاسفة الغرب بفضل العرب عليهم ؟ ما هي مكانة العلوم العربية في العلوم الغربية خاصة وفي العلوم الإنسانية عامة ؟ هل كانت الفلسفة العربية تمتلك تلك القيمة المعرفية التي تخول لها التواجد في أشهر الكتب الفلسفية الغربية ؟ ثم ماذا يعني حضور علماء وفلاسفة عرب في مؤلفات غربية شهيرة ؟ هل هو مجرد حضور تاريخي ديكوري أم تشريف أكاديمي واعتراف حضاري ؟

ارتأينا أن نمتحن هذه الأسئلة من خلال الصفحات القليلة التي كتبها فيلسوف ألماني اسمه فيلهالم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) في مؤلفه "مدخل لدراسة العلوم الإنسانية" عن العلوم الطبيعية عند العرب . لكن من أية زاوية اهتم هذا الفيلسوف الألماني بالثقافة العربية ؟ وهل أنصف مؤسس الهرمينوطيقا التاريخية العلوم العربية وبوّأها المكانة التي تستحقها ؟

[1] Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad par L. Sauzin, Ed. PUF Paris 1942.p 362

توجد هذه الصفحات في القسم الثاني من الكتاب والمعنون : الميتافيزيقا من حيث هي أساس العلوم الإنسانية, تقدمها وانحطاطها. في الواقع يبحث ديلتاي في هذا القسم عن الأنساب والأصول الأولى التي كانت وراء ميلاد العلم الأوروبي وواضح أنه لا يتردد في الإشارة إلى العرب إلى جانب الفرس واليونان واليهود والهنود ويثنى عليهم من جهة كونهم هم الذين أفادوا الغرب حقيقة الثقافة القديمة.

اللافت للنظر أن ديلتاي نظر إلى الفكر العربي من زاوية الميتافيزيقا وبالتحديد التيولوجيا التي اختلطت بمعرفة الطبيعة وعلم الكون. فهل كل ما تركه العرب من علوم هو في خانة الميتافيزيقا والتيولوجيا ؟ هل أن رؤية العرب للعالم هي رؤية ميتافيزيقية ؟

بادئ ذي بدء يمكن اختزال الأفكار العلمية عند العرب في علم اللاهوت حسب ديلتاي وحتى إن استعمل هذا العلم عناصر فلسفية إغريقية فهو قد استعملها ليحل مشاكله الحضارية ويدافع على العقيدة الدينية دون معرفة هذه العناصر الفلسفية ودون إخضاعها على محك النقد. ورغم أن البعض من علماء اللاهوت كانوا متفتحي البصيرة مستنيري العقل إلا أن ما يجمعهم مع غيرهم من المتشددين هو استعمال العقل بطريقة جدلية خطابية وإهمالهم الطريقة البرهانية الشرعية. يرى ديلتاي أن العرب كان لهم الفضل في التأليف بين نظرية الكوسموس الإغريقية والتيولوجيا وفي تأسيس النظرية الميتافيزيقية للكون التي هيمنت طوال القرون الوسطى. ولكن إسهامهم لم يتوقف عند هذه النقطة بل تعدى ذلك ليصل إلى مشاركتهم الفعالة في تحضير الأرضية التي سببت اندلاع الثورة العلمية الحديثة في القرنين 16 و17 ,إذ يقول في هذا السياق:" ان هذا التطور الذي سمح لعلوم الطبيعة بأن تدشن طريقها صراعيا والذي كان له تأثيرا عميقا جدا على التطور الفكر للغرب الوسيط قد انطلق من عند العرب"[1].

يذكر ديلتاي كل العلماء والفلاسفة العرب المشهورين مثل الكندي والفارابي والشهرستاني وابن رشد والاتجاه الاعتزالي في علم الكلام ورغم أن المراجع التي اعتمد عليها كانت ضعيفة ومتحيزة (كتاب ابن رشد لأرنست رينان ومؤلف مونك (Mélanges de philosophie juive et arabe)) إلا أنه يتخذ مؤقفا إيجابيا من العام والفلسفة العربيتين ويشيد بوعي العرب الكبير بالنقائض التي تخترق الفكر الميتافيزيقي وهو ما يجعل فكرهم يتحسس إمكانية تجاوزها والخروج منها أو على الأقل إعادة تأسيسها.

فقد كان السبق للعرب قبل كانط في اكتشاف نقائض الميتافيزيقا:

*التناقض بين تصور الإله على أنه قادر على كل شيء ويعتني بالخلق عناية مباشرة وتصور حرية الإرادة عند الإنسان.

*التناقضات في مستوى الذات الإلهية وصفاتها هل هي عين الذات أم زائدة عن الذات ؟ والتناقضات بين الصفات والأفعال إن كان الله عادل وعالم وحكيم فما هو مصدر الظلم والشر والنقص أليس بقادر على تخليص البشرية من هذه الرذائل ؟

[1] Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, ,p363

*التناقض بين أزلية العالم وقدرة الله على خلقه في الزمان بين فناء الجسم وبعثه وانفصال الروح عنه وخلودها.

وقد رأى العرب أن العقل البشري غير قادر على حل هذه النقائض رغم تمكنه من التفكير فيها ومساءلتها لأنه لا توجد أيّة ميتافيزيقا قادرة على حل هذه النقائض وهنا تلميح من الفكر العربي إلى ضرورة مبارحة حقل الميتافيزيقا وأطرها الضيقة وتحريك هذه المسائل على أرضية جديدة للفكر بريئة من كل الثنائيات البديهية : أول/آخر, محسوس/معقول, أرض/سماء, خير/شر.

وقد سلك ديلتاي في موقفه طريق الحياد الموضوعي والنزاهة العلمية بحيث وصل به الأمر أن ناقش الحكم المسبق الذي أصدره مؤرخ الأفكار الأول عند العرب الشهرستاني والذي زعم فيه أن الإغريق اختصوا بتحديد الطبيعة الخارجية للأشياء واهتموا أساسا بالمواضيع المادية بينما اتجهت همة العرب نحو الأسئلة الروحية وصوب الطبائع الداخلية للأشياء, بعبارة أخرى الإغريق يرفضون كل مالا نستطيع إثباته عن طريق العالم المرئي بينما الأنبياء الذين يرون بعيون الفكر يحوزون منذ البدء على معرفة راسخة.

هذا التصور اعتبره ديلتاي حكم مسبق ينبغي إخضاعه للنقل لأن حقيقة ما حدث هو تشكل عقلية لدى العرب ثابتة أدركت مدى التناقض والهوة التي تفضل علم الكون عند الإغريق وخاصة العلوم الطبيعية والميتافيزيقا عند أرسطو عن الميتافيزيقا التيولوجية كما أسسها فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام بالانطلاق من الوحي القرآني.

لقد انتبه العرب حسب ديلتاي إلى أهمية التيولوجيا في بناء تصورهم للعالم وتعاملوا معها على أنها ميتافيزيقا التجربة الدينية أو التجربة الدينية من جهة كونها ميتافيزيقا.

وإذا كان ديلتاي يكشف لنا عن العلاقة التي تربط النسق العقلاني الاعتزالي بالمنطق الأرسطي ونظرية المقولات وكتابة العبارة فإنه يعترف بتأثير هذا النسق العقلاني على الفكر اليهودي ومن ثمة على القديس أوغسطين و Scot Erigène وكأن التصورات التيولوجية المسيحية في القرون الوسطى وعصر النهضة ليست سوى استفادة واعية بعبارات لاتينية ورومانية للنقاشات الكلامية التي شهدها علم الكلام عند العرب.

وإن تميزت تلك الحقبة الزمنية بتنظيم جميع المباحث الفكرية والاهتمامات العقلية حول التجارب والتصورات الدينية فإن ديلتاي يفسر التحول الكبير الذي طرأ على صعيد الفكر البشري والتطوير الهائل الذي جد في الحياة الذهنية للقرون الوسطى بالتوجه الجديد الذي انخرط فيه العلماء المسلمون نحو اعتبار الطبيعة والنظر في الموجودات وعملهم الدؤوب نحو الارتقاء بالعلوم الطبيعية وذلك باستيعاب التأملات الإغريقية عن الكوسموس وتجاوزها نحو اختراع نسق شامل للعلم ينشط نظرية المعرفة و ويرتبط بالتجربة والتطبيق فالعرب من وجهة نظر ديلتاي لم يفقدوا الاتصال بالثقافات الأخرى ولم ينقطعوا عن التفاعل مع غيرهم من الحضارات والعلوم الوافدة فقد ترجموا في عصور ازدهارهم أثار أرسطو وأبيقراط وجالينوس واقليدس وابولونوس وأرخميدس وبطليموس ووصل بهم الأمر إلى الاستفادة من

أفكار الحكماء السبعة والطبيعيين الذين سبقوا سقراط من الذريين والشكاك أمثال طاليس هرقليطس وبارمنيدس وأنبيدوكل وحتى المدارس التي جاءت بعد أفلاطون وأرسطو مثل الرواقية والأبيقورية والريبية فإنها وجدت حظها لديهم ولم يغضوا عنها الطرف. ان " حركة الفضول هذه تجاه الطبيعة قد أحدثت في الاسلام تطويرا للعلوم الوضعية...وقيمة العلوم الوضعية لم يقع الى حد الآن ضبطته بدقة كافية، لكن ليس هناك شك في أنهم لعبوا دورا توسطيا هاما"1.

ما من شك أن العرب هم الوسيط الأساسي الذي ربط بين الغرب وأصولهم الإغريقية والرومانية والأمر الذي مكنهم من أن يلعبوا دور الوساطة وحلقة الربط بين الفكر القديم والفكر الحديث وهذا الأمر بديهي ليس موقعهم الجغرافي الإستراتيجي من الناحية الفكرية بل لقيمة جهودهم وإبداعاتهم في العلوم الصحيحة والطبيعية فهم حسب ديلتاي قد استخدموا ببراعة فائقة علم الحساب الهندي وطوروا الجبر والمعادلة من الإغريق وأسسوا علوم الحيل وهي تقنيات ميكانيكية للوزن ورفع الأثقال وضخ المياه ." ليس هناك شك في أن أشكال التقدم التي وقع اتمامها من طرفهم قد هيأت في الاتجاهين لميلاد علوم الطبيعة لدينا والتي نعرفها اليوم".2

يرى ديلتاي أن العرب أخذوا عن علماء الإسكندرية الرومان السيمياء (الكيمياء (لتحليل المعادن وتنقيتها واستخدموها في الطب والفنون الميكانيكية وهي كلها تجارب ميدانية تجاوزوا فيها المناقشات التأملية والاجتهادات الميتافيزيقية المجردة وعادوا إلى عالم الظواهر ملتزمين بالواقع الخام مبينين زيف التحاليل الميتافيزيقية النظرية.

لعل الأمر الأكثر سحرا وجاذبية هو نظريتهم في تحويل المعادن وبحثهم العجيب عن طريقة يحولون بها المعادن البخسة إلى فضة أو ذهب. هنا تأسست نظرية في الطبيعة لا تقوم على العناصر الأربعة المرتبطة بالحدس الحسي والتأمل النظري (الماء ,التراب, الهواء والنار) بل على تحاليل واقعية تجريبية.هذه النظرية الطبيعية تصنف جواهر الأشياء وفق النظرة التي يكونها العلماء عنها أثناء التجارب الميدانية وليس بالاعتماد على نظرة ميتافيزيقية قبلية لأن هذه النظرية الطبيعية الجديدة هي بعدية متأتية مما يقوم به العلماء من تصحيح لأخطائهم وممارساتهم اليومية.

وهكذا أمكن للعرب معرفة أهمية الحرارة في صهر المعادن واكتشفوا التعدين وفضلوا عنصر النار من خلال نظرية الزئبق وتوغلوا داخل المادة وقسموها إلى أجزاء لا تتجزأ فظهرت نظرية الجوهر الفرد أو الذرة مع العلاف أبو الهذيل وبرزت كذلك نظرته الطبائع مع الجاحظ .وهكذا كانت تدور التحليلات الكيميائية لا على الخصائص الكيفية للأشياء بل على المقادير والخصائص الكمية والنسب وكانت تعتمد

[1] Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, p 366
[2] Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, p 366

منهجا رياضيا وليس منهجا وضعيا . " ان هذا الفن السيميائي يسمح بتهيئة عدد كبير من المنتوجات ويقود نحو معالجات كيميائية جديدة."[1]

المجال الآخر الذي أثر فيه العلماء العرب على الغربيين عندما فتحوا لهم الأفق نحو ميلاد العلم الحديث هو استعمال الرياضيات كوسيلة للبحث والبرهنة على دقة التحديدات الكمية للوقائع الطبيعية, إذ يؤكد ديلتاي أن العرب أنشئوا واستعملوا تقنيات قيس أكثر صرامة ودقة من تقنيات قيس الحضارات الأخرى وكان لهم ذلك بحكم معرفتهم العميقة بطبقات الأرض ودرايتهم بحركة النجوم والكواكب وكثرة ملاحظاتهم المجهزة وتجاربهم المعمقة ولعل الجداول الإحصائية الفلكية التي تركها Alphonse de Castillé تحت إشراف الخليفة تمثل النتائج النهائية لعلم الفلك العربي وهذه الجداول اعتبرها ديلتاي نقطة انطلاق الدراسات الحديثة في علم الفلك والتي بلغت أوجها مع تحطيم الكوسموس الإغريقي ومركزية الأرض والقول بلا تناهي الكون وحركة الأرض حول نفسها والشمس وتجدر الإشارة هنا إلى تـــأثر الفلكي Tycho-Brahé الذي لاحظ تغيرات المسار الذي يقطعه القمر في دوراته حول الأرض بالجغرافي العربي أبي الفداء والفلكي أبي الوفاء. فهل قام العرب بتحطيم الكوسموس الإغريقي قبل الغرب أم جهزوا لهم الأرضية التجريبية التي ساعدتهم على ذلك التحطيم ؟ كيف أمكن للعلماء العرب الشك في مركزية الأرض بالرغم من أن التيولوجيا التي شيدوها ترى بأن الإنسان كرّمه الإله وخلقه في أحسن صورة وجعله سيد الكون ؟

يشير ديلتاي إلى أهمية ما قاموا به المسلمون في الأندلس وما تركوه من تراث حضاري ومدينة تحديثية أسهمت في إخراج الأوربيين من جهالة القرون الوسطى وهمجيتها فكل من العالم اليهودي والمسيحي مدينان للعالم الإسلامي في هذا الأمر ويستشهد ديلتاي بـ Gerbërt لعالم المستنير الذي تأثر أيما تأثر بالعلوم الأندلسية وكذلك ألبرت الكبير Albert le Grand يبد أن ديلتاي ينقد العلوم العربية ويرى أنها بقيت محدودة غير مكتملة ولم تصل إلى مرحلة النضج فهي لم تتمكن من تعويض نظرية الكون الإغريقية ولم تحطم علم الطبيعة الأرسطي, كما أنها لم تصل إلى مستوى التفسير السببي لظواهر الطبيعة ورغم أن بعض العلوم مثل الميكانيكا (علوم الحيل (والبصريات (ابن الهيثم) والموسيقى (Acoustique) بنت موضوعها ولغتها ومنهجها باستقلالية فائقة إلا أنها بقيت معزولة عن بعضها البعض ولم تبحث عن مجموع الأسباب والمسببات للتناظر الذي تمدنا إياه الطبيعة في كليتها.إن العلوم العربية حسب ديلتاي لم ترتقي إلى مستوى من التطور يسمح لها بأن تفسر الظواهر تفسيرا سببيا بالاعتماد على قوانين كلية للطبيعة ." الميكانيكا كعلم جوهري لكل معرفة تفسيرية بالطبيعة لم يعرف عند العرب أي تقدم".

[1] Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, p 367.

يفسر ديلتاي هذا القصور بالتناقض بين العقلية العلمية التي تؤمن بالأسباب الطبيعية والذهنية التيولوجية التي تؤمن بالعناية الإلهية والخلق المستمر. وحتى الأفكار العربية حول الوزن والحركة والضغط والجذب فهي قد اصطدمت بالإعتمادات الميتافيزيقية حول وجود كائنات روحية (جن ,شياطين, ملائكة) والصور الجوهرانية.

كما يرى ديلتاي أن ثورة ابن الهيثم Alhazen في علم المناظر لم تغيّر بنية الذكاء في نظريات الطبيعة ولم تؤثر في بقية العلوم الأخرى بل ظلت حبيسة اختصاصها الضيق في البصريات وحتى المحاولات التحليلية في الكيمياء فإنها لم تصل إلى تقسيم المادة إلى عناصر واقعية ولم تحدد العلاقات بين عناصرها رغم دراية العرب بالمذهب الذري ومعرفتهم بديمومقريطس ولكن اعتقادهم في وجود قوى غيبية خلف الظواهر وأسرار روحية في باطن الأشياء هو الذي منعهم من ذلك الاستثناء عند ديلتاي والذي بقي في مستوى النظرة الطبيعية المادية هو ابن رشد Ibn Roschd لأنه تأثر بنظرية المادة عند أرسطو التي ورثها عن Anaxagore ولكن هذا العالم لم يعوض نظرية أرسطو بنظرية أخرى تتفق مع المعرفة الواقعية للطبيعة.إذ صحيح أن الفلكيين العرب وجهوا انتقادات حادة لنظرية بطليموس المعقدة والتي تعاني من العديد من المشاكل فشلت في سعيها لإنقاذ الظواهر ولكنهم في النهاية لم يتجرؤوا عليها ولم يضعوا نظرية بديلا عنها. إن تأثير التفسير الغائي والتصور الروحاني للحياة منع العرب من تفسير الظواهر الحية وفق قوانين سببية طبيعية مادية وبحيث ظلوا من أنصار الثبوتية في علم الأحياء ولم يتفطنوا إلى أهمية البيئة والمناخ والعوامل الجغرافية في تطور الكائنات الحية لعل أكبر عائق إبستيمولوجي أمام نهضة العلوم العربية ليس فقط التيولوجيا الميتافيزيقية التي يعتقدون فيها بل وكذلك التناقض بين علم الكون عند الإغريق ومن ورائه علم الطبيعة الأرسطي والعلوم الصحيحة والطبيعية في مدرسة الإسكندرية. فهذا العلم الإسكندراني كان مختلفا عن العلم الأرسطي وعوض أن يفهم العرب أن هذا الاختلاف هو ضروري في بنية العقل العلمي المتطورة نظروا إليه على أنه نشاز وتناقض ينبغي تفاديه فبحثوا عن التوفيق والتأليف بين العلمين فوقعوا في الخلط والتشويه. وإذا كان ديلتاي أثني على ابن رشد وابن سينا ويعترف بأن قسطنطين الإغريقي هو الذي نقل علم الطب إلى الغرب فإنه يرى أن استعمال العرب للمقراب في علم الفلك لم يسمح لهم بتجاوز عقيدة السبع سماوات الدينية وتقسيم الكون إلى عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر وبالتالي التخلي عن التصورات التيولوجية (نظرية الفيض والعقل الفعال) والميتافيزيقية ويوجدوا قوانين السماء مع قوانين الأرض.فإلى أي مدى كانت نظرة ديلتاي للعلوم العربية موضوعية؟ هل يمكن القول أن عدم وصول العلوم الطبيعية لديهم إلى مرحلة النضج هو الذي عرقل قيام هذه العلوم الإنسانية؟ هل ظل حبيس النظرة العنصرية الغربية التي لا ترى للعرب غير وسيط بينهم وبين الإغريق والقدامى؟ بأي معنى يمكن اعتبار ديلتاي أحد القلائل من الفلاسفة الذين أنصفوا الحضارة العربية ؟إلى أي مدى شرع العرب في تـأسيس العلوم الإنسانية وخاصة في السجل اللغوي والتاريخي ؟ كيف

ارتقت العلوم اللغوية عندهم الى درجة الكونية؟ وبأي معنى كان الشعر هو معجزة العرب الأولى؟

الفصل الثامن:

قيام المقاومة تباشير من أجل فلسفة المستقبل

" الأنا تضع نفسها حين تقاوم" [فختة][1]

"فأينما توجد سلطة توجد مقاومة " [فوكو][2]

إذا كان غرضنا هو صنع المستقبل والتشجيع على الصبر والوعي والإبداع والدفاع عن حق الأمة في الوجود بالاستماتة والاستثبات فانه من اللازم أن تكون فلسفتنا المنبعثة من ركام القرون الوسطى وحطام الاستبداد ورحم الاستعمار فلسفة مقاومة ونظرية في الثورة والنضال تتقن لعبة السياسة وتضع يدها على سياسة اللعبة العالمية وذلك بالاقتدار على الجمع بين حنكة السياسيين وأخلاق العلماء وشجاعة المحاربين من المدافعين عن الكرامة وكذلك بإعادة تعريف السياسة تعريف راشدا والتوجه على التو نحو الممارسة والفعل من أجل تحرير الأرض وصون العرض والذب عن الأوطان.

ما يسترعي الانتباه أنه قد شاع رأي فاسد حول المقاومة مفاده أنها مجرد رد فعل ورجع صدى, فسلطة الاحتلال هي الوجه والفعل والمقاومة هي القفا والشكل الأقصى للانفعال,وبالتالي نعثر على تسلط وتوسع لإرادة الطغيان من جهة يقابله رفض وعصيان وتمرد على هذه السلطة الغاشمة من جهة أخرى.

على هذا النحو يزعم مروجو هذه الدعوى أن المقاومة تشكل بالنسبة للسيطرة الاستعمارية الامبريالية والتوسع الاستيطاني الصهيوني وجهها الآخر المنفعل على الدوام والمعرض للهزيمة اللامتناهية ومعنى ذلك أن مجهود المقاومين ليس بالضرورة سيكلل بالنجاح حتى وان توفرت فيه مجموعة من الشروط والمبادئ.

---

[1] فختة نداء إلى الأمة الألمانية 1808 يقول أيضا :"إنني ليست من هؤلاء العلماء المحترفين,إني لا أستطيع أن أعيش على التفكير فحسب بل أريد العمل...إن علي واجب إذن أنا موجود"

[2] ميشيل فوكو "جنيالوجيا المعرفة "ترجمة أحمد السطاتي / عبد السلام بنعبد العالي دار توبقال الدار البيضاء 1988

وقد عزز أصحاب هذا الرأي موقفهم بمجموعة من الحجج والبراهين التاريخية والفكرية مثل:

- نهاية التاريخ وموت الآلهة.
- ميلاد الإنسان الأخير وخلع الفرد الواعي من عرشه وتبعيته للاوعي .
- لا نقدر على الإفلات من قبضة العولمة الاختراقية, فالعالم أصبح قرية صغيرة.
- لا وجود لخارج مطلق بالنسبة للسلطة وحتى المقاومة لابد أن تكون من داخل هذه السلطة ومن أجل إكسابها المزيد من المشروعية.
- الاستعمار هو مكر العقل الكلي على مسرح التاريخ وهو المكر الذي لا راد له.
- دخول عصر إمبراطوري يتميز بانتكاسة مفهوم الدولة الأمة وسطوع نجم اللاوطنية الجذرية وانتشار إيديولوجيا ما بعد القومية.

فهل يعقل ألا تقوم مقاومة من طرف أمة تتعرض للعدوان وتستهدف بناها التحتية من طرف الاستعمار؟ من ينهي سلطة الاحتلال ؟ هل هو الضحية الذي وقع عليه الفعل بإيمانه بحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها وبإيمانه بحقه المشروع في المقاومة أم الجلاد المعتدي عندما يوبخه ضميره يستيقظ فيه صوت الروح ويعود إلى رشده ويستعيد ما في جبلته من إنسانية ؟

لماذا تريد الامبريالية وربيبتها الصهيونية أن تربط اسم المقاومة لدينا بتهمة الإرهاب؟

أليس الإرهاب مجرد كلمة اخترعتها الفئات المسيطرة من أجل الهيمنة على الآخرين؟

هل نتنصل من المقاومة كي لا نتهم بالإرهاب أم ينبغي الإشادة بها وإسنادها بالفلسفة التي تنقصها؟

ولكن أليس من اللائق بالنسبة الينا أن نعلن دون مواربة ولا تردد أنه: حيث تكون سلطة استعمارية استيطانية تقوم مقاومة وصمود وتصدي؟

ما يجدر ملاحظته هو اقتران خطر الاستعمار بقيام نقاط مقاومة كثيرة تناهض هذه العولمة وتقوض أركان المعتدين وتكيل لهم الصاع صاعين ويحركها المبدأ الحقوقي الكوني: العين بالعين والسن بالسن والبادء أظلم, وتلعب نقط المقاومة هذه في العلاقات السلطوية الدولية دور الخصم والهدف والدعامة والمتكأ وتؤدي مهمة الدليل والمرشد والسند الشرعي والسبب الموضوعي للشعوب المضطهدة والمظلومة, ترفض منطق الغطرسة وتحاول فرض قوة المنطق وترى أن الحق يعلو ولا يعلى عليه, تفكك علاقات المصلحة والهيمنة وتستبدلها بعلاقات التعايش وحسن الجوار وأخلاق الضيافة على أساس احترام متبادل وإنصاف.

اللافت للنظر أن المقاومة ليست خديعة أو وعد لا ينبغي أن يوفى به بل هي ترتسم كالمقابل العنيد الذي لا يمحي للاحتلال وتشكل الطرف النقيض في علاقات الهيمنة والقوة الضاربة للذين اغتصبت ديارهم واكتووا بنار العولمة الملتهبة. إذ يقول روجي غارودي في هذا السياق:

"لم تنجح إرشادات الكنيسة والثورات الاقتصادية والسياسية في تغيير الإنسان والعالم فقد مر مبشرون سماويون عاجزون وثوار كثر أرادوا تغيير كل شيء إلا أنفسهم ويجب أخيرا تصور ما بعد العصرية. العصرية تقوم على الظن بان العلم والتقنية هما معيارا التقدم الوحيدين (...)
نحن نعيش تحت احتلال جديد احتلال غريب بالنسبة للإنسان: انه احتلال وسائل الإعلان والتلفزيون. يجب تنظيم شبكات مقاومة للامعنى وتحويل جهود كل الذين يريدون أن يكون لحياتهم معنى. حياتهم كلها: العمل، الانتاج، الخلق، الفنون."[1]

والحق أنه لا توجد مقاومة واحدة بل عدة مقاومات:

1- هناك المقاومات الممكنة التلقائية المنعزلة والمستكينة والميالة إلى الصلح والمتضاربة وهي المقاومات السلمية الهادئة الثقافية والاجتماعية والسياسية(المعارضة) بالمشاركة من خلال الهوية السردية في صنع العالمية.

2- وهناك المقاومات الضرورية المشروعة, غير المحتملة والعنيفة في نظر الدوائر الأجنبية والهادفة إلى مصلحة محددة سلفا وهي طرد الاحتلال ومناهضة العولمة بكل ما أعدت لها من قوة.

نقط المقاومة هذه حاضرة في كل مكان من شبكة السلطة الغازية, فلا وجود لمثلث واحد للموت أو مكان وحيد منعزل رافض لتواجد الأجنبي هو مكان التمرد المطلق وإنما روح الصمود متغلغلة في كل الأنفس وبوصلة المقاومة تمثل المعين الذي لا ينضب للانتفاضة, تهذب جميع التمردات وتجعل أشكال النزاعات توطئة من أجل ثورة شاملة.

ثمة مقاومات الآن في الحضارة المهددة بالاندثار لحظة القطيعة الكارثية وليس مجرد مقاومة واحدة, إنها حالات واستراتيجيات تنتمي إلى أنواع كثيرة وتقوم بها أطياف عديدة ولا تتوخى أسلوبا واحدا ولا تتبع منهجا مشتركا بل إنها لا تمتلك هدفا بعينه لوجودها فهي تتحرك فوق برك من الوحل وأراضي ملغمة وتقطن فوق حقل من القوى المتصارعة والمتحركة.

يقول ادغر موران :

« Pire, il est possible qu'une nouvelle grande barbarie déferle et qu'il nous faille abandonner tout espoir d'hypercomplexité. Mais, même alors, amour fraternel, intelligence consciente, là où ils seront à l'œuvre, constitueront non seulement la véritable résistance, mais le resourcement et le recours permanent dans la lutte interminable contre la cruauté. »[2]

لكن ماذا تعني بالنسبة إلينا في الحضارة العربية الإسلامية " فلسفة المقاومة " ؟

---

[1] روجي غارودي، حفارو القبور، منشورات عويدات بيروت 1993 ص69.

[2] Edgar Morin la méthode 2. la vie de la vie Ed Seuil1980 P450

ما المقصود بقيام المقاومة من وجهة نظر عربية إسلامية ؟

إذا عدنا إلى لسان العرب نجد المصطلحات والدلالات التالية:

- المقاومة **إقامة** أي سكن ومرابطة ومكوث دون مبارحة مهما كانت الضغوط.
- المقاومة هي من صنع **قوم** أي أمة وملة وجماعة للدفاع عن حقها في الحياة.
- المقاومة تنطلق من **مقام** أي أرض وإقليم ووطن تصون سيادته من كل انتهاك.
-المقاومة هي فعل **قيام** أي نهوض وحركة وهبة واحدة للجسد الواحد ضد الرضوخ و الاستسلام.
- المقاومة هي استقبال **للقيامة** أي البعث والمعاد والنشور بالخروج من الجحود إلى الشهود.

نحصل عن النتيجة التالية: **"المقاومة هي إقامة قوم في مقام من أجل القيام ليوم القيامة"**.

من هو المقاوم؟ و بعبارة أخرى من ذا الذي يستحق اسم المقاوم؟

كلنا نقاوم وليس هناك استثناء في فعل المقاومة وكل متخل هو مقعد ولا ينتسب إلى هذه الأمة إلا من الواجهة الخلفية, والمقاوم هو الإنسان الحر حرية فردية مطلقة الذي يعمل من أجل دنياه وآخرته ومن أجل مقامه وقومه وهو الذي استطاع أن يعيد وحدة الفكر والقول والعمل إلى بنية شخصيته فأصبح يفكر كما يريد و يقول ما يفكر فيه ويعمل كما يقول ثم لا تكون عاقبة عمله غير الخير والمنفعة للناس والبر بهم.

اذ " **تقتضي ثقافة المقاومة التوحيد بين المستويين, القول والعمل, الفكر والوجدان, الداخل والخارج, من أجل توحيد شخصية المقاوم وتوحيد طاقاته فيصبح كالسيف القادر على القطع دون أن ينكسر الحد**."[1]

لكن نقاوم بماذا ؟ ماهي أدوات المقاومة؟

الجهاد والكفاح والثورة من أجل التحرير والاستقلال.

الإصلاح والمعارضة الراديكالية من أجل التنمية والتجديد والتوحد.

الثورة الثقافية والفكرية من أجل التحضر والإبداع والتطوير.

إن المقاومة عمل متكامل يقترن فيه القلم بالسيف ويشترك أثناءه الدعاء باللسان مع العمل بالجوارح والتصديق بالقلب ويرتبط عنده التضحية بالمال بالمغامرة بالنفس. تبدأ من الإنسان والمجتمع والأرض والدولة وتنتهي إلى العلم والفكر والمعرفة والايديولوجيا.

لابد إذن أن يشتمل فعل المقاومة على المنظومة الرباعية التالية: اللغة والقوم والدين والفلسفة.

- استعادة لغة الضاد من جهة توهجها الروحي استعمالا وتكلما وخلقا وترجمة ما تحويه اللغات الأجنبية إليها هو فعل مقاوم.
- أن ننظر إلى العرب على أنهم قومية موحدة وأمة واحدة وننادي بتكوين وطن عربي واحد يكون كالبنيان المرصوص والجسد الواحد من خلال مفهوم الهوية القصصية القرآني هو فعل مقاوم.

---

[1] حسن حنفي ثقافة المقاومة مجلة المستقبل العربي ص98 2/ 2006عدد 324

- التمسك بالدين الإسلامي الحنيف وقراءته قراءة ثورية تقدمية على ضوء حاجيات العصر والنهل من معينه الذي لا ينضب للرد على التحديات هو فعل مقاوم.

" وأفضل للمقاومة الآن جعل العمل جزءا من الإيمان. فمن لا عمل له لا إيمان له. ومن يكتفي بالتعاطف مع المقاومة الفلسطينية (واللبنانية) **يؤيدها بالدعاء بالنصر ويشجب قسوة العدو فإن إيمانه ناقص..."**[1]

- أن نعتز بالفلسفة العربية وننظر إلى ما أنتجه أجدادنا من علوم وصنائع بعيون الإعجاب والافتخار وأن نعمل على تحقيقها ونقدها واستئنافها على أسس ومناهج جديدة هو نوع من المقاومة.

ماهي مقاصد المقاومة ؟ فنحن نقاوم من أجل ماذا ؟ هل المقاومة فعل عبثي يائس من مداومته ونجاحه أم أنها مشروع مستقبلي وتأسيسي يحرر الحياة حيثماهي أسيرة في المعمورة؟

إننا نقاوم من أجل:

- فداء الوطن وجهادا في سبيل الله.
- التضحية من أجل الآخر الانساني بالدفاع عن حقه في حياة عادلة وكريمة وآمنة مع المحافظة على الوجود الذاتي.
- الدفاع عن العقيدة والأرض والوطن ومقدرات الأمة.
- من أجل لاشيء, المقاومة فعل منزه عن كل غرض , فهو غائية دون غاية.
- تحقيق العهد الذهبي للأمة وهو موعود به في المستقبل أكثر منه متحقق في الماضي.
- الوصول بالأمة إلى الرباط والوحدة والاعتصام بالعروة الوثقى," فالبيت المنقسم لا يقوم".

لكن لابد من التمييز بين مجموعة من المصطلحات المتقاربة والملتبسة والتي هي كلمات حق أريد بها باطل مثل: التخريب والمقاومة,التعصب والانتماء, الإرهاب والعنف المشروع(حق الرد),المحافظة والأصالة, الاستعمار والتنوير,الاستبداد والشورى,التغريب والتحرير.

ماهي مكاسب المقاومة؟

المقاومة هي صمام الأمان والدرع الواقي للأمة حققت توازن الرعب مع العدو وجسدت أحسن ما يكون مقولة الثأر الحضاري ووفرت إمكانية هائلة للنهوض واللحاق بركب الأمم المتطورة.

إن المقاومة الشرسة فاجأت الغزاة وفضحت أدواتهم غير المشروعة وكلفتهم خسائر مادية جسيمة ولم تساوم على حساب كرامتها ومبادئها وقيمها.

" المقاومة لا تقوم إلا على مفهوم الجبهة الوطنية المتحدة و"الجمع بين الفرق" وليس "الفرق بين الفرق", التعددية على مستوى النظر والواحدية على مستوى العمل. الحق النظري متعدد والحق العملي واحد. وقد قامت الحركة الوطنية في فيتنام وكوبا على هذا التصور. وكانت كل مقاومات الاحتلال جبهات

[1] نفس المرجع ص98

وطنية متحدة في فرنسا أثناء الاحتلال النازي وفي الجزائر أثناء حرب التحرير وهو أحد مكتسبات المقاومة الفلسطينية, ثورة الاستقلال في نهاية عامها الأول..."[1]

لا ريب أن المقاومة حق مشروع وخطوة رئيسية على طريق الإصلاح الديمقراطي والنهوض الحضاري لأنها صرخة حق في مواجهة الظلم والاستكبار, إنها ثورة في وجه العدوان ونصرة للمظلوم. إن الجهاد واجب مقدس ضد الاحتلال الامبريالي الصهيوني في العراق وفلسطين ولبنان, فإذا كنا جزء لا يتجزأ من أمة عربية إسلامية واحدة, تاريخها واحد ونضالها واحد ومصيرها واحد فإن **"ما أخذ منا بالقوة لا يسترد إلا بالقوة, وإن الحق بغير القوة ضائع وان أمل السلام بغير إمكانية الدفاع عنه هو استسلام".**[2]

إن نقاط المقاومة وبؤرها مشتتة تختلف كثافتها حسب الزمان والمكان وهي كذلك موزعة في الوطن بطريقة لا انتظام فيها. في غالب الأحيان نجد أنفسنا أمام نقط مقاومة متحركة مؤقتة تقحم في المجتمع صدعا متنقلا فتعدد وحدات وتضم شتات جماعات وتحدث انفصاما في الأفراد ذاتهم وتشتتهم وتعيد صياغتهم راسمة على أجسادهم ونفوسهم أمارات ومناطق لا تمحي.

إن تبعثر نقاط المقاومة هو الكفيل باختراق التراتبيات الاجتماعية وبتذرية الوحدات الفردية, انه يحدث انفصاليات كبرى وجذرية وانقساما ثنائيا هائلا , عندئذ عندما تقوم جماعات وأفراد ويهبون هبة رجل واحد ليواجهوا بصفة نهائية موجات الطوفان وليتحدوا جحافل الجراد التي تغطي الأفق, من أجل أن يوقظوا بعض المناطق من الجسد وأن ينعشوا بعض اللحظات من الحياة ويحيوا بعض أنواع من السلوك والتصرفات اللازمة للانتفاضة والمواجهة والتصدي فأن لا صوت يعلو على صوت المقاومة والصمود. ما من شك أن التنظيم الاستراتيجي لهذه النقاط الرافضة والبؤر الملتهبة هو الذي يجعل مشروع المقاومة العادلة والدائمة ممكنا.

إن فلسفة المقاومة تقاوم بدورها وتنتج مواجهات مع ثقافة الهزيمة وفكر الاستسلام ومع الفلسفات البائسة تلك التي تقوم بإخضاع الفلسفي لإكراهات غير فلسفية وتسبب البربرية والكارثة والجحيم بالنسبة للإنسانية والمعمورة, إذ" ليس ثمة بربرية غير فلسفية", فالانفتاح والتسامح والعيش الكريم كلها إيديولوجيا العولمة ما انفكت تنتج الظلم والقهر والفقر للآخر,كما أن التنوير قد أدى إلى الاستعمار, أما كوننا مواطنين إمبراطوريين نعيش اللاوطنية الجذرية بعد فشل مشروع الدولة الأمة وبروز السياسات ما بعد القومية فهذا أضغاث أحلام الليبرالية الجديدة ومن تحالف معهم من طفيليين ومحافظين جدد.

على خلاف ذلك تؤكد فلسفة المقاومة على أحقية الإضراب بالنسبة لكل فيلسوف وعلى ضرورة مرابطته ومآزرته للشعب, "فأن نتفلسف هو أن نبدع وأن نبدع هو أن نقاوم ماهو سائد" (دولوز/غتاري),كما أن "الحق في التفلسف هو الحق في المقاومة وهو كذلك الحق في المواطنة

---

[1] نفس المرجع ص99

[2] من خطابات المصلح القومي الكبير جمال عبد الناصر.

والانتماء"(دريدا). الكف عن حراسة الماضي والتوقف عن الدفاع عن الميراث والشروع في صنع المستقبل باستثمار الحاضر وتوظيف التراث توظيفا ايجابيا تلك هي المهمة المناطة بالفلسفة العربية من حيث هي فلسفة مقاومة وذلك هو الأمر القطعي الذي ينبغي أن يتمثله الكاتب عندنا إذا ما أراد أن يكون قارئ رسالة الإسلام وطبيب للحضارة الشرقية.

إن الكتابة بلغة الضاد هي من أجل هؤلاء الأميين الذين بدأت انطلاقتهم بالامتثال للأمر القطعي:**اقرأ** , وان الكلام والجهر بالقول والمناداة بأعلى الصوت هو من أجل المصابين بالعي والذين في قلوبهم مرض وان التفكر والتعقل والتدبر هو من أجل فاقدي الرشد و عميان البصيرة. إن الكتابة الملحمية لا تفيد معنى تشبيهيا بل قضية صيرورة إذ ليس المفكر العربي اليوم معتوها أو لاواعيا أو أميا وإنما يصير كل ذلك ولا يكف عن فعله هذا وينتزع نفسه من حالة احتضاره ويبعث من رماده. فنحن كعرب لا نكتب فقط من أجل حاضرنا وماضينا ومصيرنا بل نكتب ونفكر من أجل الآخرين أنفسهم حتى نصير كائنات أخرى. إن الآخر حاضر دائما في الفكر العربي الإسلامي لا نتيجة شفقة وإنما كمنطقة للتبادل معه حيث ينتقل شيء ما من هذا إلى ذلك.

إن الإبداع الفلسفي يكون بمطابقة الفيلسوف العربي لعصره وضمان الاستمرارية للفكر الفلسفي الإسلامي في عصور إزدهاره وإعادة الاعتبار للحركة الفكرية الأولى التي نشأت وازدهرت في بلاد المشرق بين القرنين الثالث والخامس الهجريين أي التسع والحادي عشر الميلاديين وذلك مع الكندي (796-873م) والفارابي (870-950م) وابن سينا (980-1037م) وعرفت مفكرين أحرارا مثل أبوبكر الرازي وابن الراوندي والتوحيدي والمعري والسجستانى والرازي والتي شهدت دفعة جديدة في الأندلس والمغرب على يد ابن باجة توفي (عام 1138م) وابن طفيل (1185م) وابن رشد(1198م). وكذلك نفض الغبار عن الحركة الفلسفية الثانية التي انطلقت في المشرق من مدرسة ابن سينا الإشراقية والتي مثلها السهروردي والطوسي والشيرازي.

غير ان الفيلسوف العربي لا يبدع بقدر عودته إلى الماضي وابتعاده عن تاريخ الفلسفة الراهن بل بقدر الاندراج فيه والانخراط في القضايا التي يطرحها على الإنسانية ويهتم بما هو كوني universel. إنها علاقة الاحتكاك التي تكون بها الفلسفة العربية مع اللافلسفة ومع اللامعقول وتنحت بها هذه الصيرورة المزدوجة التي تشكل شعب المستقبل والأرض الجديدة للفكر. فعلى الفيلسوف العربي أن يصير لا فيلسوف حتى تصير اللافلسفة أرض الفلسفة العربية وشعبها.

"إن الفلسفة بالمعنى الواسع للكلمة أنجزت وتنجز إعادة أقلمتها ثلاث مرات: مرة في الماضي في إطار اليونان والشرق ومرة في الحاضر في إطار الدولة الديمقراطية الغربية ومرة في المستقبل في

إطار الشعب الجديد أو الأرض الجديدة للفكر"[1] وهي أرض العروبة والإسلام وفى مرآة المستقبل هذه يتغير شكل الفلسفة عما كان عليه عند الإغريق والغرب بطريقة متميزة لأن الصيرورة هي التي تقذف من تحت الإغريق والدول الغربية شعبا وأرضا جديدة لعالم لا يعرف النهاية ودائما في طور إنجاز نفسه. أليس من صميم التفلسف والفلسفة أن يصير الفيلسوف أجنبيا عن نفسه ولغته الخاصة وأمته؟ أليس هذا هو أسلوب الفلسفة العربية المعتاد في أن تترحل دائما خارج أرضها لتعود إليها ؟

إن الشعب الجديد للفلسفة يكمن داخل المفكر نفسه بوصفه صيرورة شعب,إذ بقدر ما يكون المفكر داخلا في الشعب فإنه يغدو صيرورة لا تقل محدودية منه وليس في استطاعة المفكر أن يخلق شعب بأكمله بل كل ما في إمكانه هو مناداته بكل قوة وحثه على المجيء ولا يمكن للشعب أن يخلق ذاته ويهتم بالأجيال إلا تحت الآلام المبرحة والمخاض العسير وكذلك لا يستطيع أي شعب أن ينشغل بالفلسفة إلا في هذه الوضعية القصوى كحالة المعاناة والتدهور والحرب.

لذلك ينبغي أن تحتوي كتب الفلاسفة العرب على قدر يصعب تحمله من المعاناة تجعلنا نستشعر مجيء شعب يشاركها في هذه المحنة وينخرط معها في المقاومة -مقاومة الموت والعبودية والعار والخيانة- للتصدي لما هو مرفوض كليا, التصدي للعنصرية والبربرية والطغيان والفاشية والشوفينية.

إن عار الإنسان بإنسانيته لا يعانيه في الحالات القصوى العرب والمسلمون ولا مواطنو العالم الثالث وحدهم وإنما يمتد إلى جميع سكان العالم لمعايشتهم ظروف تافهة من ابتذالية الحياة وانحطاطها. يشكل هذا الشعور بالعار والإحساس بوطأة الفضيحة وتوبيخ الضمير وطلب الشفاء والتطبب من الدوافع القوية لإبداع الفيلسوف المقاوم عندنا وفي أنحاء المعمورة, فالفيلسوف باعتباره طبيب للحضارة ومبتكر لأنماط جديدة ومحايثة للوجود هو وحده الذي يشخص هذه الصيرورات داخل كل حاضر يمضي ويعمل على التصدي للقيم الزائفة ويواجه أشكال الحياة المرتهنة بالسوق والاستهلاك وتجارة النفط والسلاح, فإذا كان من اللازم أن تكون الفلسفة العربية فلسفة مقاومة وصمود لماذا تساقطت في تاريخ لم تأتي منه أو بالأحرى لا تأتي منه إلا لتغادره؟

إن الفلسفة العربية تحتاج في الحقيقة إلى لافلسفة تفهمها وما ينقصها هو فهم لافلسفي لكي يكتمل فهمها لنفسها، إنها ينبغي أن تتجاوز لحظة الحديث عن البداية والنهاية وتركز إنتباههما على لحظة من صيرورتها أو من تطورها إذ تصبح مدعوة للزوال ما إن تتحقق. لهذا تحتاج الفلسفة عند العرب وفي دار الإسلام وفي دول الجنوب إلى مسطح المحايثة لاقتطاع جزء من السديم يغوص فيه الدماغ البشري ليستخرج منه ظل الشعب الآتي حتى يستدعيه الفكر الحر إذا أراد أن يوقف نكبته الوجودية الكبرى وينقذ نفسه من المؤامرة المطلقة التي تشنها الامبريالية الحضارية.

[1] دولوز + غتاري. ما هي الفلسفة ؟، مرجعى مذكور، ،ص122

من هذا المنظور ليست **فلسفة المقاومة** كلمة تقال بل هي شهادة على العصر والتصريح بالحق والفصل بينه وبين الباطل وهي كذلك حكم على الواقع ثم الكشف عن حقيقته و**الفيلسوف المقاوم** هو هذا الشاهد على العصر والشهيد من أجله والمشهود له بالانتصار إلى الحق, فليست الشهادة فقط إظهارا للواقع على أنه حقيقة بل هي أيضا فعل شعوري يعبر عن وجود الفيلسوف ووفائه للحقيقة وتمسكه بالمبدأ وتحمله المسؤولية في كل حالة ويكون الفيلسوف "رسول" الحق و"نبي" العصر إذا حقق رسالة الفلسفة, فماهي رسالة الفلسفة حتى تكون شهادة ؟ وما هو دور الفيلسوف حتى يكون شاهدا وشهيدا ومشهودا له؟

من البين أن الفلسفة ليست مجرد عرض النظريات ونشر الثقافة والإطلاع على الحقائق لتغطية الواقع وتغليفه بها بل هي كشف الواقع وتعريته وفضح أشكال التشويه والاستغلال التي يتعرض لها الناس في هذا الواقع, اذ **"ليست رسالة الفكر الحديث بلغة العلماء, عرض النظريات على المستوى العلمي الخالص...**(بل) **هي التعبير عن الواقع بأسلوب مباشر يفهمه الواقع نفسه ويؤثر فيه"**[1].

على هذا النحو فإن رسالة الفلسفة هي إبداع المقاومة والانخراط في مجاهدة النفس ومغالبة أهوائها والقيام بأفعال مناورة وتصدي وصمود بالتحليل المباشر للواقع وعرض الواقع بنفسه كحركة وفكر وانتقال من طور إلى آخر. إن هدف الفلسفة ليس تفريغ الواقع من مضمونه وتصريف طاقاته هذرا وتمييع انتفاضاته واستغلال نقاط قوته لإعادة إنتاج الوضع الساند، وليس مشروع المقاومة تسكين الواقع وتجميل أوضاعه المأساوية وتزينها لغاية الإبقاء عليه والمحافظة عليه كما هو بإشباع حاجاته الثانوية وامتصاص أوجاعه بالتعبير المكبوت عن معاناته و"التردد بين التذمر المكبوح في الحلقات الخاصة والرضا الفاضح والموافقة العلنية في الواجهات الاجتماعية والحلقات العامة".

إن رسالة فلسفة المقاومة هي بلوغ مضمون الواقع وتطويره وجر عجلة تنميته إلى حدودها القصوى والمساهمة في دفع حركته التحديثية نحو الأمام بالتصدي للخيانة والعار ورفض المساومة والابتزاز وكل أشكال الاستقالة والتنازلات, لذلك تظهر فلسفة المقاومة كفلسفة رفض واعتراض وتمرد وعصيان.عندئذ يستطيع الفكر العربي اليوم أن يرفض ويعترض وأن يثبت وجوده بالنفي والسلب والاحتجاج والتحطيم والمجاهرة بالحق.

لقد آن الأوان أن يبحث الفيلسوف المسلم عن دور له في المجتمع وأن يدير بنفسه شؤون المدينة وأن يتحكم في مصيرها ويتحمل مسؤوليته في ذلك. آن له أن يفضح مظاهر الاضطراب الفكري والهشاشة النظرية والضعف التأسيسي وكل أشكال الاغتراب الثقافي وأن يعي أزمة الفلسفة عند العرب وأزمة حضارتهم ويبذل الجهد لتجاوزهما. علاوة على ذلك **"تقتضي ثقافة المقاومة تحديد الصلة وظيفيا بين الوحي والواقع وأنماط وطرق وآليات تغييره وكيفية إدارة الصراع مع المشركين والمنافقين والحانثين**

[1] حسن حنفي. قضايا معاصرة, دار الفكر العربي طبعة ثالثة القاهرة 1987 ص13

بالعهود مثل اليهود حتى تقوم ثقافة المقاومة على منطق الجدل ولا يوجد كتاب يمكن أن يستنبط منه حكم بتحريم الصلح مع بني اسرائيل مثل القرآن الكريم.."[1]

إن الفيلسوف العربي اليوم هو المفكر الشاب الذي استطاع أن يعي تراثه وأن يبصر واقعه وان يشخص أزماته ويفهم طبيعة التحديات ويوفر الشروط لتجاوزها وان يدفع بمجتمعه إلى التكاتف والنهوض والتقدم. ولا بد أن يحترس من المخاطر والإغراءات التي تمنعه من تحقيق مناطه سواء كانت خارجية مثل إغراءات السلطة وإرهابها وغواية المناصب وشهوة كسب المال وحب الشهرة والمجد أو كانت داخلية مثل التطلع والتكسب والانعزال والهجرة والتصوف وان يلتجئ إلى الحوار واللغة باعتماد الكلام المسموع أم المقروء في التعبير وأن يراوح بين تأليف الكتب وإنتاج المقالات ويجمع بين التخصص الدقيق والثقافة العامة وأن ينتقل من مجرد عرض النظريات الفكرية إلى تحليلها وتفكيكها ونقدها وإعادة تركيبها في ضوء العصر وبالاتفاق مع أصول التراث وأن يجمع بن الإصلاح والتنوير والثورة والتغيير من خلال التضافر بين النضال المسلح والمعارك الفكرية تصديقا لائتمار اللوغوس بالكلام والسيف بالقلم مع نبذ التشاؤم والحث على التفاؤل وذلك بفتح الآفاق ونبذ الانفعالات السلبية والقوى الارتكاسية وتنمية الانفعالات الايجابية وتطوير القوى الفاعلة.

فهل من ضرورة لكي نتفلسف نحن العرب اليوم؟

من هذا المنطلق تقوم الفلسفة العربية على الفعل والتعقل والنظر والعمل وعلى الإيمان بالواقع والتجربة والنظر إلى التاريخ والإنسان على أنهما مضمون الوحي وغاية الخلق وتؤمن هذه الفلسفة بالعقل وترفض الأسرار والطلسمات المؤدية إلى الفناء والغيبوبة وتستثمر الحدوس الإشراقية والخيال الخلاق في إنشاء النظريات العلمية وتلتزم بنظام الطبيعة وتحترم نواميس الكون وتربط الفكر بالأرض والجهاد بالمقاومة وتسبق الكفاح على النواح لأن:

"السيف أصدق أنباء من الكتب في حده الحدّ بين الجد واللعب".

إن مادة الفلسفة العربية ليس موجودة في كتب الطبقات التراثية الصفراء والفهارس والتفاسير والموسوعات بل حية في النفوس ومبثوثة في العقول ومستخلصة من الواقع ومازالت تحث على العمل وتدعو إلى الجهاد وتمثل سندا أخلاقيا وروحيا للمقاومة والرفض، وفي هذه ينبغي أن نرفض أن تكون الفلسفة العربية مجرد تأمل أو بناء نظري بل هي مقاومة ونظرية في الثورة وهو معنى الإحساس بالرسالة والاستماع إلى الصوت المرسل إلينا وتحمل المسؤولية إزاءها والتضحية من أجلها والاستبسال حتى يقع تطبيقها على أرض الواقع.

لننصت إلى أبي نصر الفارابي ماذا يقول عن ذلك التكليف الذي بعهدة الفيلسوف الحق :

[1] حسن حنفي ثقافة المقاومة مجلة المستقبل العربي ص102 2/ 2006عدد 324

"ليس ينبغي للفاضل أن يستعجل الموت بل ينبغي أن يحتال في البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يسعد به ولئلا يفقد أهل المدينة نفعه لهم بفضيلته وإنما ينبغي أن يقدم على الموت إذا كان نفعه لأهل المدينة بموته أعظم من نفعه لهم في مستقبل حياته..."[1]

هكذا يلتقي كل من الأدب والشعر والفلسفة والدين في هذه النقطة أي في تأسيس أرض وشعب جديدين للفكر كأمرين ملازمين للمقاومة والإبداع وهكذا ينادي الكاتب لهذا المستقبل الجديد ولهذا الشعب ولهذه الأرض بالظهور والبروز والقدوم. إن العار قد دخل إلى الفكر في أسوء لحظة عندما سقط في حضيض التقليد وتعرض للغزو الغربي والاستعمار الصهيو-أمريكي فأصبح مولع بتقليد الغالب ومحاذاته حذو النعل بالنعل وضاع بين مسالك إعادة الأقلمة الفاقدة لمعالم توجيهية فأخطأ الشعب والأرض اللذان ينبغي أن ينادي عليهما بالمجيء. إن العرق المنادي به ليس هو العرق الذي يدعي نقائه حتى وإن كان العرق العربي وإنما هو العرق المقموع المضطهد اللاشرعي النمط الفوضوي المترحل والقاصر دون أمل في إصلاحه.

صحيح أن فلسفة المقاومة شأن خاص بالعرب والمسلمين اليوم لأنهم هم وحدهم في الواجهة وهم وحدهم على مرمى حجر من النار ولكنها فلسفة ذات منزع كوني تطمح إلى أن تكون أممية جديدة تعلم العالم قيم الصداقة وحسن الضيافة والجيرة الطيبة والمروءة والكرم ونجدة المظلوم وإغاثة الملهوف ونصرة المحتاج وتنصح الذين ظلموا أنفسهم بضرورة احترام الإنسانية في كل شخص.

إن الساعة قد حانت لنتساءل عما هي الفلسفة العربية الإسلامية ونبين أنها بحاجة إلى توضيحات ومراجعات من قبل شخصيات مفهومية ورموز مجاهدة ونقاط مقاومة تساهم في تحديدها وحسم الخلاف بشأنها وتوضيح معالم رسالتها. من هذه الزاوية يشكل المتوحد الصديق واحد من "إخوان الصفاء وخلان الوفاء" عين مثال على قيام الفيلسوف المرابط عندنا، "فالنابت" هو هذا الشخص الذي يشهد على أصل عربي لحب الحكمة لأنه إذا كانت الحضارات الأخرى تتوفر على حكماء فإن العرب أكدوا موت الحكيم واستعاضوا عنه بالفلاسفة أصدقاء الحكمة المتدربين على الموت والمتفننين في تعقل أمر الوجود. لكن يا ترى هل أن هذا الشيخ المجاهد الذي يفكر عبر القصص وعن طريق الصور ويعيش منتظرا قدوم الآخرة هو حقا صديق الحكمة؟

إن السؤال مهم مادام الصديق لا يعني شخصا خارجيا،ولا مثالا متعاليا أو ظرفا تجريبيا وإنما مقولة حية وتجربة معيشية تنبذ الحضور داخل الفكر كشرط لإمكانية إبداعه، لقد أجبر العرب الصديق مع انبثاق القول الفلسفي على تجاوز العلاقة مع الذات والآخر وإقامة علاقة مع الكوني والكلى والماهوي.لكن ما معنى الصديق حينما يصبح شرطا لممارسة الفكر مع العرب؟ أليست الفلسفة العربية حوارا حرا بين الأصدقاء تحت الشكل المختصر لصراع الأجوبة مع الأسئلة؟

[1] أبو نصر الفارابي. فصول منتزعة تحقيق فوزي متري نجار، رمجع مذكور، (فصل77) ص 84

لنر الآن ما إذا كان مقام الإنسان في العالم اليوم هو مقاما إمبراطوريا تحكمه سلطة ليست لها حدود ولا مركز ولا إقليم تنهج نهج الحرب المترحلة وتعتمد سياسة الفوضى البناءة وما اذا كان العربي قادر أن ينحت من كيانه "شخصية **الفرد المقاوم** Individu Résistant وأن يعزم على إنتاج **إمبراطورية مضادة** Contre-Empire وينشر عولمة انسانية عادلة وبديلة ؟"[1]

لكن هل يمكن أو هل يجب اعتبار الفلسفة المستقبلية بالمعنى الواسع للكلمة عربية اسلامية ؟ كيف يحلّ القرآن محل اللوغوس الإغريقي ليغير من دلالة الفكر ووجهته ويجعله يفكر بشكل مختلف عبر الصور؟ وكيف تنزع لغة الضاد الحجاب عن كبد الحقيقة وتميط اللثام عن معنى المعنى من اللغات الآمرة الأجنبية الأخرى؟

إن الإسلام قدم صورة جديدة للفكر الفلسفي ورسم مسطح آخر للمحايثة ووهب مادة جديدة للكينونة ولعل كبار الفلاسفة في الإسلام ليسوا تقريبا سوى "رسل" يبتعدون ويقتربون من لغز دوار المحايثة التي غدت سجنا لا يخلصنا منه إلا الإلهي المتعالي. لقد "جاء الإسلام كي يحدث ثورة في حياة العرب , ثورة المستضعفين, الفقراء والعبيد ضد المستكبرين والأغنياء والسادة. وأسس نظاما يقوم على البيعة العامة واختيار الناس لإمامهم فالإمامة عقد وبيعة واختيار..."[2]

أضف الى ذلك أن اللغة العربية يمكن أن نعترف لها بالقوة في أن تكون أداة لأفكار ذات قيمة شمولية بالقياس إلى الماضي الحضاري التي كانت فضاء التعبير الثقافي عنه. إن الفيلسوف العربي لابد أن يعمل من أجل تقوية وضع اللغة العربية من أجل اكتسابها القوة التي بفضلها تسمح للفلسفة من الإبداع والتكاثر والانتشار والتأثير وتتبادل هذا التأثير مع أفكار فلاسفة آخرين والتواصل معهم.

إن كانت المحايثة في الإسلام هي أرض المولد بما هي وطن الفكر الجديد ألا نكون بذلك قد أوشكنا على الانتقال إلى مسطح جديد مغاير للمسطح الإغريقي والمسطح الغربي الحاضر فنجد أن الصداقة قد أصبحت كالمزاحمة والبغضاء والتنافس غير النزيه شروط توليدية للفلسفة وقد غدا الحب كالعنف هو الذي يكرهنا على التفكير ويحثنا على التوجه نحو الفكر.

وإن حرم الفيلسوف العربي من أن يكون محاميا عن إنسان مهدد في كل مكان فلم لا يسمح له كما كان في الماضي أن يكون قاضيا ملتزما بأحكام العدالة الإلهية دائما وأبدا؟ وهل سلطة الفيلسوف هي سلطة المدعى أم سلطة المشتكي؟

لا تهدف الفلسفة العربية إلى المعرفة فالمسلم يعرف بالفطرة وعن طريق الشرع كل شيء وليست الحقيقة هي التي تستوحيها هذه الفلسفة فالحقيقة موجودة والشيء لا يمكن معرفة حقيقته قبل إنجازه وبنائه بل تسعى هذه الفلسفة إلى مقاومة العار الذي لحق بالإنسانية نتيجة الدمار الذي خلفته وحشية الفرد الغربي

[1] Antonio Negri. Michael Hardt Empire Traduit par D.A.Canal, Paris. Exils Editeur 2000 p20.

[2] حسن حنفي ثقافة المقاومة مجلة المستقبل العربي 2006/2ص 95/94عدد 324

الذي أخذته العزة بنفسه فنسي نفسه واستكبر في الأرض ولم يعد يهمه في الأرض أحد. من هنا فإن مقصدها الأسني هو الفعل والعمل والممارسة خصوصا و"إن الكوجيتو الإسلامي ليس "أنظر تجد"[1] بل هو كوجيتو فاعل أي ليس ذات عارفة أو فكر متأمل فحسب بل **"إني عامل" أو "قل اعملوا"**, يعطي الأولوية للعمل على النظر وللوجود على الفكر"[2].

زيادة على ذلك" كان خلق الأفعال عند المعتزلة أي قدرة الإنسان على الفعل سابقا على العقل والنقل في أصل العدل. الإنسان يفعل أولا ثم يعقل ثانيا."أنا حر فأنا موجود", الكوجيتو العملي سابق على "أنا أفكر فأنا إذن موجود", الكوجيتو النظري."[3]

إن الفيلسوف العربي سيغدو بشخصيته الفريدة شيئا آخر وعنصرا غير متوقع يتخذ حجما تراجيديا وساخرا لا يصنعه بمفرده بل يساهم في صنعه الرأي العام انه فارس الإيمان، المراهن الذي يلعب النرد والمشدود بحبل الآخرة إلى المتعالي الذي لا يكف عن إعادة شحن المحايثة بنظام تواصل, انه فيلسوف مقاوم للعولمة الظالمة التي تصدر الحروب والإرهاب المؤسس وتعمم الفقر والتعسف.

المقاومة فعل وممارسة وعمل ولكنه:" **ليس العمل الأهوج غير المدروس, العمل العشوائي الارتجالي والذي أدي إلى هزيمة يونيو حريزان 1967 بل هو العمل المخطط المدروس الذي أدى إلى عبور القناة واقتحام خط بارليف عام1973. هو عمل المقاومة في جنوب لبنان والذي استطاع تحرير الجنوب من احتلال دام ما يقرب من العقدين من الزمان. هو عمل المقاومة الفلسطينية والعمليات الاستشهادية التي قضت على نظرية الأمن بالقوة والسلاح في الكيان الصهيوني. هو عمل المقاومة في الجزائر أثناء حرب التحرير الوطني وعمل المقاومة في فيتنام, السراديب والصواريخ ضد أعتى آلات الحرب الفرنسية أولا والأمريكية ثانيا. العمل هو عمل التدبر والروية, العمل الشعوري الواعي الذي يقوم على النية وقدرة العقل على التنظير والتخطيط للمستقبل والإعداد له"**[4]

هل بقي مجال للتشكيك في إمكانية قيام فلسفة عربية إسلامية في ثوب الصمود والمقاومة ؟ فبأي معنى يمكن أن نعتبر العرب غدا إقليم الفلسفة المقاومة والإسلام ارض الفكر المناضل مستقبلا ؟ أليست المقاومة من حيث هي **فهم الماضي ونقد الحاضر وبناء المستقبل** هي قدر العرب والمسلمين إذا ما أرادوا أن يستأنفوا التقول الفلسفي بشكل عالمي؟

خاتمة:

في نهاية المطاف سأل أحد الأصدقاء:

---

[1]. ترجمة طه عبد الرحمان في كتابه فقه الفلسفة للكوجيتو النظري الديكارتي: أنا أفكر إذن أنا موجود ص22

[2] حسن حنفي: من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر مصر الجديدة، ط1 القاهرة 2004 ص22.

[3] أبو يعرب المرزوقي و حسن حنفي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الراهن دار الفكر المعاصر دمشق سورية 2003ص293

[4] نفس المرجع ص293/ 294

"هل من الممكن أن تكون الفلسفة علاجا على المستوى العملى لحالة التعفن العربية !!؟ ما سبب عدم احتكاك الفلسفة الى حد الآن بالواقع العربى؟ هل لأنها فكرة يوتوبية تكتفى بالإمتاع على المستوى التنظيرى فقط...؟ أليست "الفلسفة حياة " ببساطة، فهي التى تحاول دائما أن تضع العقل فى مكانه الصحيح، وهو أن"يفكر"؟" بعبارة أخرى أي دور تضطلع به الفلسفة العربية النقدية من أجل الارتقاء بالواقع العربي المتأزم؟ وهل تكفي النظريات الفلسفية لوحدها للرد على هذه التحديات أم تحتاج الى تلاقي الدين والأدب والعلم والتقنية والثقافة بأسرها من أجل بناء مشروع مجتمعي بديل؟

لعل أفضل الاجابات الممكنة على هذه الاشكاليات المحيرة هو اعلام محب الحكمة بأن العرب خاصة والمسلمين عامة هم أمة تحمل رسالة خالدة الى العالم وأن جوهر العروبة هو الاسلام ولذلك عرفت على مر العصور المكائد والاعتداءات من الدول المجاورة وظهرت فيها النزاعات والفتن واذا كانت حضارة إقرأ شهدت التدفق والصعود لحظة التكوين وبلغت السؤدد والمجد زمن الازدهار فإنها ما لبثت أن هرمت بسرعة وتدحرجت وفرطت في سبل الترقي وشروط العمران. لقد كان ذلك بسبب التضييق على الاجتهاد ورجحان كفة التدمير على حساب البناء والتعمير وطلاق الفكر العلمي والابتعاد عن الصناعة وتحريم الاشتغال بالتفلسف والاكتفاء بالتقليد والاتباع ، وقد تواصل الأمر على نفس المنوال وبقيت بنية العقل ثابتة واتسمت العلاقة بالآخر بالعداوة والتوتر وظل الاشتغال بالعلوم والفلسفة والتقنية محصورا في مجال النخبة وتحت رعاية الدول. غير أن اليقظة العربية المعاصرة بدأت مع تشكل حركات التحرر الوطني من الاستعمار وبناء الدولة القطرية ذات السيادة المنقوصة وظهور موجة تحريك بنية العقل من طرف اتجاهات تحديثية تجسدت في هبة فكرية عربية واحدة. لقد ترجمت هذه الحركية العقلية في ظهور المشاريع السياسية والثقافية الكبرى التي نحتتها كل من الحركة الليبرالية الدستورية واليسار الماركسي العربي وحركة القوميين العرب والجانب التقدمي من تيارات الاسلام السياسي وبعض الشخصيات الجامعية المرموقة والكتاب الأحرار والمثقفين العضويين والعصاميين الاعتباريين.

في الواقع برزت صعوبة في موجودية الكائن العربي المسلم في العالم المعاصر وفي السماح لتراثه بالاستمرارية ولثقافته بالانبعاث وفي النهل في نفس الوقت من القيم الكونية وامتلاك معالم ناصية العلوم والتقنيات وتحريك عجلات التقدم والتطور والعصرنة. كما تحولت كل مواطن القوة والأصالة لدى تيار الهوية وأمل الأمة الى أماكن الضعف والتعصب وأضحت النقاط المضيئة في التاريخ الى مصدر للتوتر والتنازع مع الذات والأغيار وسبب للخلاف والفرقة والتباغض.

بارقة الأمل كانت مع تدفق الحراك الاجتماعي وتفجر الثورة العربية وتمكنها من اسقاط بعض الدكتاتوريات وكنس مجموعة من الأنظمة الفاسدة وترسيخ قيم الديمقراطية وارادة الشعوب. ولكن ما لبثت الثورة المضادة أن أطلت برأسها وتم ابطال مفعول الربيع العربي حينما تعلق الأمر بأنظمة رجعية متخلفة

ووقع عسكرة المعارضة ورفع السلاح في وجه الأنظمة الداعمة للمقاومة وقام البعض بالزج بفصائل الممانعة في العراك السلوك الداخلي واثارة النعرة المذهبية.

من هذا المنطلق يصح نعت المشهد الحالي بأننا نعيش حالة من التعفن العربي ونسير ببطء نحو التقسيم والتشذرم والتدمير مما يهدد المتبقى من الأنظمة المتماسكة والمؤسسات الناجعة بالتعطل.

من البديهي الاقتداء بالحكماء العرب وفرسان الاعتزال الذين عمدوا الى افساح المجال أمام العقل بغية تحرير الانسان من المؤثرات الخارجية وتشجيعه على بذل الجهد في تدبر الوحي والتفقه في الدين وفتح باب الاجتهاد والانتباه الى أولويات المرحلة ومصالح الناس وشروط معاشهم واحترام الرأي المخالف وحرية المعتقد. ولذلك يعتبر الفكر الإعتزالي أن معركة الاسلام ليس مع الأديان الأخرى على غرار اليهودية والنصرانية والصابئة والوثنية وانما مع العادات البالية والعقائد المهترئة ومع كل أشكال الجهل والتعصب والزيف والظلم والاستغلال التي يتعرض لها الانسان في حياته. كما خاض فرسان الاعتزال تجربة تجديد الايمان الاسلامي بالاستناد على مفهوم العمل الاجتماعي والمعاملات والتجربة التاريخية وأطلق العنان الى النظر العقلي والتأمل الطبيعي والاختراع الصناعي والانشاء الدبي والخلق الفني.

من المعلوم كذلك أن الفلسفة العربية ظلت منذ تشكلها الأول بعيدة عن الاحتكاك بالواقع تتأمل في المجردات داخل القصور ومتحالفة مع الحكام وضاربة بعرض الحائط بمشاغل الناس ومغتربة عن الواقعة خائفة من هجوم الفقهاء ومذعورة من سخرية العوام ومتوجسة من بطش السلاطين.

صحيح أن معظم ابداعات الفلسفة في حضارة إقرأ كان على المستوى النظري وفي مجال المعرفة والكونيات والعلوم المنطقية والرياضيات، وصحيح أيضا أن حكماء العرب فضلوا النظر على العمل واقتنصوا الفرص النادرة للفوز بالنعم الدنيوية والمتع المادية ولم يؤثروا في المجتمع. لكن الأصح هو الإقرار بأن متعة الفلسفة الحية ليست في التنظير والمراكمة المعرفية بل في الممارسة والتغيير والتأثير في حركة التاريخ وطبيعة العمران وأشياء السياسة وركائز المدنية.

في الختام الفلسفة ليست النقدية المنشودة التي تدربنا على التفكير الحاذق فقط بل هي تلك التي تحرضنا على السائد وتدعونا الى المزيد من التمرد كلما صار وضع الحرية مهددا وتثوير الأنظمة المعرفية والبنى الادراكية وخلخلة كل اليقينيات وتفكيك جميع الأنساق الشمولية.

خاتمة عامة:

"الدين هو الشعور بالتبعية المطلقة" (شلايرماخر)

ربما يعيش الإنسان اليوم في عصر قد يطلق عليه تسمية ما بعد الدين وربما قد لا يحتاج في هذا الزمان إلى الاعتقاد بقدر احتياجه إلى الإيمان الذي يأتيه ثمرة الشك وبعد عناء التفكير. إذا حاولنا تعريف لفظ الدين فإننا لا نجد حدا جامعا مانعا وكل ما نعثر عليه هو بعض الممارسات الجماعية الرمزية في علاقتها بمفهوم المقدس وبعض التجارب الفردية الناتجة عن معايشة وضعيات قصوى وانفرادها باستراق السمع لنفحات من الغيب. لكن الدين في حد ذاته كمنظومة متكاملة تشرع للناس نمط علاقتهم بوجودهم وببعضهم البعض كرؤية للحياة والموت والبعث فانه يظل موضع خلاف ولذلك ما انفكت المذاهب الدينية تظهر وتتزايد يوما بعد يوما بل ان التاريخ يحمل لنا بين الفينة والأخرى ميلاد فرقة تنضاف إلى الفرق الأخرى المنتمية إلى نفس الدين، إذ كيف نفسر تكاثر أتباع ديانة عبادة الشيطان في ظل وجود الأديان التوحيدية الكبرى؟ وكيف نفهم انتشار البهائية والقديانية والأحمدية والقرآنيين داخل الفضاء الإسلامي في ظل تقاسم النفوذ والسيطرة فيما يتعلق الاعتناء بالمقدس الإسلامي بين السنة والشيعة؟ هل يعيش الانسان زمن مابعد ديني؟ ألا تظل حاجته الى الايمان مهمة غير قابلة للتحقق بمجرد الاعتقاد وبلوغ اليقين؟ وأي قيمة للايمان في عصر مابد الدين؟ ومتى نتوقف عن الاعتقاد المتزمت ونبدأ في التفكير النقدي والحر؟

يرى شلايرماخر وهو رجل دين بروتستانتي ليبرالي ألماني أن الدين هو شكل من أشكال الظهور والتجلي بالنسبة للروح البشرية ينبغي للناظر أن يحترم خصوصيته ويبقي على استقلاليته خارج عن كل من المعرفة والقانون والأخلاق والسياسة على الرغم من أنه يحتوي على عناصر معرفية وقانونية سياسية وأخلاقية. فالدين ليس معرفة ولا فعل ولا مركب من الاثنين رغم أنه في تمظهراته العينية لا يبدو في صفائه ونقاوته، كما أن له نفس موضوع الأخلاق والميتافيزيقا أي الكون ومنزلة الإنسان فيه.

إن الدين عند المؤسس الأول للهرمينوطيقا كنظرية فلسفية هو خضوع الروح للامتناهي وذلك لحظة جمعها بين الحدس والإحساس، حدس من طرف المتناهي للامتناهي وإحساس اللامتناهي بالمتناهي.

يوجد الدين فوق تناول المعرفة الموضوعية وبعيد عن تشويهات الممارسة وليس في متناول إدراك الفكر التأملي.

يتكون الدين كتجربة أصلية من عنصرين متنافرين هما الحدس والإحساس، الظاهر والباطن، المصرح والمضمر، البيان والعرفان، البرهنة والحجاج، انه انغماس بالروح في العمق قصد الاتحاد بالمطلق.

يرجع الدين إلى طبيعتين:

- طبيعة خارجية هي العبادات والطقوس والشعائر.
- طبيعة داخلية هي التأمل الباطني ومعايشة لحظات الانبثاق الأولى وتجلى المطلق للخلق.

يكون الإنسان أثناء التجربة الدينية في نفس الوقت مرآة وانعكاس للكون ولكنه مغمور بالإحساس بعظمة المطلق ويشعر باحترام كبير لكل ماهو أبدي وجليل.

إن المفاهيم الدينية والمعتقدات الموروثة هي ثانوية بالمقارنة مع التجربة الدينية الحية العفوية والمباشرة والتي يشعر من خلالها المرء بصلة مباشرة بمبدئه.

من هذا المنطلق يرى شلايرماخر أن مسائل وجود الله وخلود الروح والرحمة والمعجزة والوحي والنبوة والإلهام كلها ظواهر ليس لها معنى إلا من خلال انخراط الإنسان في التجربة الباطنية للدين عبر الإحساس والحدس والمشاركة مع المطلق.

ذهب شلايرماخر في كتابه "أحاديث عن الدين" إلى القول بوجود "دين عالمي" وبذلك أصبح من المستطاع انطواء جميع "كفار" العصور الغابرة وزنادقتها ورافضي وجود آلهتها تحت لواء هذا المثل الديني الأعلى. وذكر شلايرماخر أن سائر الاختلافات الدغمائية تبدو غير ذات موضوع في ظل وجود مشاعر دينية حية وحقيقية. إن الدين الحق يقوم على المحبة، ولكن هذه المحبة لا تتجه إلى هذا أو ذاك أو إلى موضوع متناه أو خاص، إنها تتجه إلى العالم، إلى اللاتناهى، إلى المطلق، إلى الله".

في هذا السياق:" دين دون اله يمكن أن يكون أفضل من دين له اله" ويقصد بذلك أن إدخال الله إلى العالم هو أفضل من وضعه في مكان ما خارجه.

مهمة الدين هو مساعدة الإنسان أثناء سيره في الكون ولذلك ينصح بتعلم الإنسان للدين ولا يكون تعلمه عبر حفظ جملة من القواعد والتطبيقات المتماثلة بل من خلال إيقاظ مجموعة من الاستعدادات في وجدان الإنسان تؤهله للإطلاع على العناصر ما فوق طبيعية.

قام شلايرماخر بتوسيع مهمة الهرمينوطيقا من دائرة المكتوب لتشمل الخطاب بشكل عام بما في ذلك المحادثة والإصغاء ودعا إلى فهم النصوص الدينية خارج إطار المذهب والتزم بفن في الفهم يجمع بين التأويل النحوي القواعدي والتأويل النفسي الجمالي في إطار حركة دائرية بين الكل والأجزاء وينطلق من مبدأ شهير يقوم على التماهي بين الكاتب والقارئ أي أن المؤول يفهم النص تماما مثلما قصد مبدعه.

اللافت للنظر أن تعريف شلايرماخر للدين في نهايات القرن الثامن عشر على أنه "الشعور بالعجز المطلق" وقع التخلي عنه وإهماله بعد الثورة العلمية وسيادة الحداثة ومبادئ التنوير خاصة وأن الإنسان بعد تلك القدرة على السيطرة والتحكم التي حصل عليها في العصر الحديث نتيجة التطور العلمي والتقني لم يعد بحاجة إلى الدين وما يتضمنه من مقدس و إيمان.

بيد أن انتكاسة مشروع الحداثة وعودة العقل الغربي على نفسه مفككا بديهياته ومتسائلا عن صلاحية مبادئه وبالتالي حلول زمن ما بعد الحداثة وما أفرزه من حيرة معرفية وارتباك منهجي وغياب للقيم وتدنيس للمقدسات وفراغ أكسيولوجي، كل ذلك أدى إلى التفكير في استعادة التجربة الروحانية وإعادة الاعتبار إلى تعريف شلايرماخر للدين على أنه شعور بالتبعية المطلقة والعجز الإنساني أمام القوى الخارجية. عندئذ ألا ينبغي على الإنسان أن يبحث عن الإبداع الحر بوصفها الينبوع المتفق للإيمان من أجل استعادة زمام المبادرة ومحاكاة اللامتناهي والتغلب على تناهيه؟ ثم لماذا قرر شلايرماخر أن الهدف

من مشروعه الهرمينوطيقي "هو فهم الكاتب على نحو أفضل مما فهم هو نفسه"؟ ماذا لو كان النص هو كتاب منزل والكاتب هو الله؟ هل يعني ذلك أن الإنسان غير قادر على معرفة مقاصد الشارع في كتابه وأن التأويل المقاصدي لم يعد له مكانة ضمن المشروع الهرمينوطيقي قد يشجع على الاعتقاد والتدين ولكنه لا يمثل أقوم المسالك الموصلة إلى الإيمان الحي؟

المصادر والمراجع:

أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.
أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية**، تحقيق فوزي النجار، المطبعة الكاثولوكية، بيروت، 1964.
أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي النجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، 1971.
أبو نصر الفارابي، **المسائل الفلسفية والأجوبة عنها**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1907.
أبو نصر الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1991.
أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف** ، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، طبعة بيروت، 1990.
أبو نصر الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل ،بيروت، الطبعة الأولى ، 1985،
أبو نصر الفارابي، **الرسائل** ،تحقيق موفق فوزي الجبر، دار الينابيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2006.
ابراهيم العاتي، **الإنسان في فلسفة الفارابي**، دار البوغ، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
محسن مهدي، **الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية**، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2009،
أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، دار العلم للجميع، بيروت، الطبعة الثانية 1935،
أبو الوليد ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت 2001،
أبو الوليد ابن رشد، **تهافت التهافت**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.
أبو حيان التوحيدي ،**الهوامل والشوامل**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،1951.
أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970،
أبو حيان التوحيدي، **رسالة الصداقة والصديق**، تحقيق إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1996،
أبو القاسم الشابي، **الأعمال الكاملة**، الدار التونسية للنشر الجزء الأول،طبعة 1984 ،
محمد عابد الجابري ، **نحن والتراث**، مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، بيروت، 1993.
جيل دولوز + فيليكس غتاري : **ما هي الفلسفة؟** ، ترجمة مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي طبعة1997.
روجي غارودي ، **حفارو القبور**، منشورات عويدات، بيروت، 1993.

ميشيل فوكو ، **جنيالوجيا المعرفة** ، ترجمة أحمد السطاتي / عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988.

طه عبد الرحمان : **فقه الفلسفة – القول الفلسفي** ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999.

حسن حنفي ،**التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم**، منشورات مجد .الطبعة الخامسة 2002 .

حسن حنفي ، **من النص إلى الواقع**، مركز الكتاب للنشر مصر الجديدة، ط1 القاهرة .2004

حسن حنفي وأبو يعرب المرزوقي ، **النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الراهن** ، دار الفكر المعاصر، دمشق، سورية، 2003.

حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، المجلد الثالث **الإبداع**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2002،

حسن حنفي ، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، دار الفكر العربي، طبعة ثالثة، القاهرة، 1987.

الشريف الجرجاني ، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2000 ،

ناصيف نصار، **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، طبعة خامسة، 2003.

محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، دار الجنوب للنشر، تونس2006 ،

الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع القاهرة 1968 .

القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة** ، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس ، طبعة 1986.

الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، بيروت، طبعة ثالثة، 1983.

أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970.

عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، طبعة أولى 2005.

عبد الرحمان ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق أبي يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، تونس، طبعة1991.

محمد جلال شرف، **الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت،طبعة 1980.

محمد عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تعديل صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية 2002،

أرسطو طاليس، **فن الشعر**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت .1973.

أبو الحسن الشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة أولى ، القاهرة، 1969.

عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تعليق إبراهيم بيضون، دار المعرفة ، بيروت، طبعة 2001.

القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، مطبعة الاستقلال، القاهرة، الطبعة الأولى 1965.

أبو عثمان، **رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية**، تقديم علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الثالثة 1995.

الراغب الأصفهاني، كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 2007.

عبد الكريم اليافي، **حوار البيروني وابن سينا**، دار الفكر، دمشق ، سوريا، الطبعة الأولى 2002.

أبو الحسن الماوردي ، **أدب الدنيا والدين** ، ذكره عزيز العظمة في كتابه الماوردي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ،2000 .

أبو الحسن الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ، تحقيق إبراهيم الأبياري. دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة، 1991.

أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي مصر الطبعة الثالثة 1973،

حنا ميخائيل ، **السياسة والوحي،الماوردي وما بعده**، تقديم ادوارد سعيد دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى 1997.

عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البضياء/ المغرب، بيروت/ لبنان، الطبعة السادسة، 1998.

ابن رزين الكاتب، **آداب الملوك**، تحقيق جليل العطية، دار الطليعة بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.

ابن طفيل ، **قصة حي ابن يقظان**، تحقيق على بوملحم، طبعة دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، طبعة، 1993 .

رسائل الغزالي، مشكاة الأنوار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، طبعة 2000 ،

الإمام الغزالي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، دار الجيل، بيروت، لبنان، طبعة 1988،

أبو حامد الغزالي ، **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا دار المعارف، طبعة القاهرة 1961 .

أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1996.

أبو حامد الغزالي، **أيها الولد**، مجموعة رسائل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000.

أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق سليمان دنيا مطبعة دار المعارف القاهرة 1961

أبو حامد الغزالي، **معراج السالكين**، مجموعة رسائل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000،

أبو حامد الغزالي، **آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق**، تحقيق محمد سعود المعيني، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، 1984.

أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، تصحيح عبد المعطي أمين القلعجي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010.

أبو حامد الغزالي، **كتاب آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق**، تحقيق محمد عود المعيني، مطبعة العاني ، بغداد ، العراق ،الطبعة الأولى 1984.

أبو علي المرزوقي، **شرح حماسة أبي تمام** ، القاهرة ،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. 1951 .

بدر الدين الزركشي ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

عبد الأمير الأعسم، **الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة منقحة، 1998.

محمد أيت وعلي، **الفلسفة السياسية عند أبي حامد الغزالي**، دار التنوير، لبنان، الطبعة الأولى، 1998.ص.176.

أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي السني**، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2008، ص.251.

تركي الحمد، **السياسة بين الحلال والحرام، أنتم أعلم بأمور دنياكم**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.

أبو البركات البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، ج1 المنطق حققه سليمان الندوي، دائرة المعارف العثمانية، 1350هجري ،

محمد ابن أبي بكر الرازي،**مختار الصحاح**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.

محمد بن تاويت الطنجي، **رحلة ابن خلدون**، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

محمد ابن سيرين، **تفسير الأحلام الكبير**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة جديدة منقحة 2004.

عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي،دار الجيل،بيروت، الطبعة الأولى2004،

عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة 1981،

فخر الدين الرازي ، **أساس التقديس في علم الكلام**، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 2000، ج 27،

عادل فاخوري ، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**، دار الطليعة ، بيروت، الطبعة الثالثة 1993،

رسائل الجاحظ، **الرسائل السياسية**، تقديم علي أبو ملحم،دار ومكتبة الهلال،بيروت، الطبعة الثالثة 1995،

رفيق العجم ، **المنطق عند الغزالي**، دار المشرق، بيروت ، لبنان، طبعة 1989 ،

ابن رشيق، **العمدة، في محاسن الشعر وآدابه ونقده** ، المكتبة العصرية، صيدا ،لبنان، الطبعة الأولى 2001 .

مظفر النواب ، **وتريات ليلية** ، إعداد هاني الخير ،مؤسسة علاء الدين للطباعة والتوزيع دمشق .2004.

ابن طبا طبا العلوي، **عيار الشعر**، تحقيق محمد زغلول سلام، منشأة المعارف ،الإسكندرية ،الطبعة الثالثة، 1984.

الآمدي، **الموازنة بين أبي تمام والبحتري**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، الطبعة الأولى 1944 .

قدامة ابن جعفر، **نقد الشعر** ،تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي ،مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة 1978 .

أدونيس ، **الشعرية العربية**، دار الآداب بيروت الطبعة الثالثة2000، ص.ص.50.51

أدونيس ،**سياسة الشعر** ، دار الآداب، بيروت الطبعة الثانية ،1996، ص.ص.12.15

عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة 2000،

الفهرس:

أشكال من الخطاب الفلسفي العربي

مقدمة عامة:

لماذا التفلسف في حضارة اقرأ عاد ضروريا؟

الباب الاول

عالم النص اللاّمحدود

مقدمة

الفصل الأول:

بيان في كيفية افتراق الأمّة وسبل رأب الصدع.

الفصل الثاني:

الذات والصفات بين المعتزلة والأشاعرة.

الفصل الثالث:

النبوة بين منكريها ومثبتيها

الفصل الرابع:

أهل الاعتزال قناديل الاسلام الساهرة

الفصل الخامس:

حيل الكندي في دفع الحزن عن النفس

الفصل السادس:

السؤال عن الإنسان ومعاشه عند الفارابي

الفصل السابع:

الجدل العلمي والفلسفي بين ابن سينا والبيروني.

الفصل الثامن:

نظريّة الماوردي في الحكم.

الفصل التاسع:

آداب الملوك ورسالة الكتاب عند ابن رزين

الفصل العاشر

إحياء العقل في مدوّنة الغزالي المعرفيّة.

الفصل الحادي عشر:

شرف العقل والتأويل بين الغزالي وابن خلدون

الفصل الثاني عشر:

هل يجوز التفكير هرمينوطيقيا مع ابن خلدون؟

خاتمة

الباب الثاني

آفاق الكينونة الجديدة

مقدمة

الفصل الأول:

مفهوم الحكمة عند ابن رشد وسبل تحصيلها.

الفصل الثاني:

أساس التقديس عند فخر الدين الرازي

الفصل الثالث:

نظريّة الحدّ عند المناطقة العرب.

الفصل الرابع:

الشعري مقام العرب في العالم

الفصل الخامس :

راهنية الفلسفة العربية الاسلامية

الفصل السادس

النهي عن العداوة والأمر بالصداقة عند التوحيدي

الفصل السابع

العلوم الطبيعية العربية من وجهة نظر ديلتاي

الفصل الثامن

فلسفة المقاومة تباشير من أجل فلسفة المستقبل

خاتمة

خاتمة عامة