

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة  
بعنوان

أصول النقد والتجديد

في الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط  
( من خلال رسائل الكندي )

تحت إشراف: الأستاذ الدكتور  
البخاري حماته

إعداد الطالب  
عيسائي امحمد

#### أعضاء لجنة المناقشة

|              |               |                  |                         |
|--------------|---------------|------------------|-------------------------|
| رئيسا        | جامعة وهران   | أستاذ تعليم عالي | أ. د. عبد اللاوي محمد   |
| مشرفا ومقررا | جامعة وهران   | أستاذ تعليم عالي | أ. د. البخاري حماته     |
| عضوا مناقشا  | جامعة تلمسان  | أستاذ تعليم عالي | أ. د. شايف عكاشة        |
| عضوا مناقشا  | جامعة وهران   | أستاذ تعليم عالي | أ. د. بوعرفة عبد القادر |
| عضوا مناقشا  | جامعة الجزائر | أستاذ محاضر      | د. بلمان عبد القادر     |
| عضوا مناقشا  | جامعة قسنطينة | أستاذ محاضر      | د. لخضر مذبوح           |

السنة الجامعية 2010 / 2011

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا

يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي  
الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ  
وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي  
ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ

إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾

سورة النعام - الآية 59

الإهداء

إلى روح  
والدتي . . .  
أهدي هذا  
العمل

## شكر وتقدير

أقد عظيم شكري وتقديري لأستاذي الفاضل  
الأستاذ الدكتور / البخاري حمانه على ما قدمه  
لي من نصائح وتوجيهات ساهمت في إثمار  
هذا العمل وإنتاجه. فإليه، بعد الله، يعود الفضل  
في إنجاز هذا البحث، كما لا يفوتني أن أتوجه  
إلى أخي وزميلي الأستاذ رشيد مرسي الذي  
تفضل مشكوراً بمراجعة هذا العمل، دون أن  
أنسى التوجه بالشكر إلى أساتذة قسم الفلسفة  
وعماله.

# مقدمة

## مقدمة

إذا كانت الفلسفة هي منطلق هذه الدراسة، فإن عملية النقد هي الإطار الذي تشكل فيه الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط. وعلى هذا الأساس جاءت الإشكالية التي يتناولها هذا البحث، لتؤكد فرضية وجود خطاب فلسفي عربي إسلامي عرفه المسلمون منذ العصور الوسطى، وبالتحديد من خلال تفتح المجتمع الإسلامي على الحضارات الأخرى، ومعالجته لبعض المسائل الفكرية الخاصة بطبيعة المجتمع، فموضوع البحث يدور حول أصول النقد في الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي من خلال دراسة كتاب الكندي، "رسائل الكندي الفلسفية التي حققها محمد عبد الهادي أبو ريدة"، لأن الكندي قد استفاد، لا شك في ذلك، من الحركة الفكرية التي نشأت في القرن الثالث الهجري، ونعني بها مدرسة المعتزلة، والترجمة التي طبعت الحركة الثقافية آنذاك، حيث لعبت القضايا المختلفة التي عرفها واقع المسلمين آنذاك تطوراً كبيراً في نشأة هذا الخطاب، وكان في أول الأمر يقوم على المطارحة في المسائل الدينية، لينتقل إلى مسائل فكرية وفلسفية.

ففي الجانب الديني، تركز الاهتمام عند المسلمين على ضرورة توحيد الأمة توحيداً عقائدياً ولغوياً، وأيضاً على المستوى الدنيوي، توحيداً اجتماعياً وسياسياً، وذلك ما تحقق فعلاً في تكوين مركز سياسي للدولة في "المدينة"، فارتبط الشرع بالسياسة، بل كان هو الأرضية الأساسية لكل عمل سياسي.

وعلى المستوى الفكري، كانت المسائل الكلامية، من بين العوامل التي ساعدت على نشوء الخطاب الفلسفي الإسلامي وتطوره، ونذكر منها مشكلة الخلافة، فلم تنفصل المناقشات الكلامية عن المواقف السياسية للفرق الكلامية، التي نشأت في تلك الفترة، وهناك عوامل أخرى من خارج البيئة الإسلامية

ساعدت على وجود الخطاب الفلسفي، وذلك من جراء التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، بالإضافة إلى حركة الترجمة وهذه هي الأساس، الذي ترتب عنها انتقال الفلسفة اليونانية إلى الوسط الإسلامي.

فرسائل الكندي الفلسفية تحيلنا على الكثير من المسائل الفلسفية النظرية والعملية التي عولجت آنذاك. ونحن، نقرأ هذا النص التراثي، نتساءل، هل يمكننا العثور على بذور أصيلة لنشوء النقد والتجديد تنتمي إلى حقل الفكر العربي؟ أو بمعنى آخر هل الكندي في كتابه الرسائل، استطاع أن يحقق الاستقلال الفلسفي المطلوب؟ أو إلى أي مدى تحقق استقلال الفلسفة عن اللاهوت على يد الكندي؟

يعتمد هذا البحث على فرضية أساسية ينطلق منها، ويبنى نتائجه عليها، وتتمثل هذه الفرضية، في تأكيد وجود خطاب فلسفي عربي إسلامي يتميز عن الخطابات الفلسفية التي سبقته، ونعني بذلك الخطاب الفلسفي اليوناني، فهو نتاج العقلانية الإسلامية.

وقد اقتضت منا الإشكالية الأساسية لهذه الأطروحة وتفرعاتها، الاعتماد على المنهج التاريخي المقارن، ويرتكز على دعامتين أساسيتين:

(أ) - نظرة مفهومية كنا حريصين فيها على ضبط وتحليل المصطلحات التي تشكل مادة الرسالة فبدأنها بمدخل تحدثنا فيه عن الحاجة إلى الخطاب الفلسفي، الذي فرضته الحالات والنوازل اللامتناهية في وجود نص متناه (النص الديني).

(ب) - أما الدعامة الثانية فهي عملية تطبيقية أتينا فيها بالتحليل والمناقشة لأهم التصورات التي طبعت الخطاب الفلسفي عند الكندي، ومقارنتها بما سبقها عند اليونان، واستشراف آفاق مستقبلية للخطاب العربي المعاصر مع ما طرحه ناصيف نصار وطه عبد الرحمن.

إن قوة مؤلف الكندي، تكمن في أنه استطاع أن يتجاوز النص الديني، فلم يعتبره عاملاً كافياً للبرهنة أو إثبات أزلية وحقيقة، وجود الله، بل اتجه إلى وضع حقل نظري مفتوح لإثبات الخلق من العدم. وبذلك ينتهي الكندي، وهو المعتزلي النزعة، إلى أن العقل الذي هو خاصية إنسانية باستطاعته أن يثبت ذلك، لكنه مع هذا يبقى على بعض المنطلقات الدينية بحكم أنه مسلم.

يمكن هنا أن نذكر القارئ، بأن هذا الاستنتاج حول فلسفة الكندي قد تحدث عنه حسين مروة في كتابه "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" حول الاستقلال الفلسفي الذي حققه الكندي في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية<sup>(1)</sup>.

وككل بحث عملي وأكاديمي، فقد جابهتنا بعض الصعوبات في مناقشة وتحليل إشكالية هذه الأطروحة:

(أ) - إفتقار الدراسات الفلسفية والفكرية العلمية الأكاديمية التي تناولت بالتفصيل الخطاب الفلسفي عند أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، إلا ما كان من بعض الكتب التي تناولته بالتحقيق، ونخص بالذكر عمل محمد عبد الهادي أبي ريذة الذي حقق رسائل الفيلسوف دون دراسة معمقة ومستفيضة حولها. فهو يقول: "لقد ظهرت دراسات أخرى لفلسفة الكندي لها صبغة أكاديمية، فإن دراسة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية أو في ترجماتها اللاتينية لا تزال بعيدة عن الإحاطة والكمال، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطاً"<sup>(2)</sup>. وكذلك ما كان منها قد تناول تاريخ الفلسفة العربية، معتمداً على التراكم السردى، دون دراسته دراسة أكاديمية معمقة كذلك، ونذكر على سبيل المثال كتاب بدوي عبد

<sup>1</sup> - مروة حسين، النزعات المادية، الجزء الثاني، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985. ص 50.

<sup>2</sup> - محمد عبد الهادي أبو ريذة، رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة حسان، القاهرة، طبعة منقحة، 1978. ص 04.



الرحمن، "مذاهب الإسلاميين"، وأحمد فؤاد الأهواني، "الكندي فيلسوف العرب"، وأنطوان سيف، حول "الكندي، مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية"، حيث يرى " أن الحكم على انطلاقة الفكر الفلسفي في الإسلام يبدو امرا فيه شيء من الغموض، نتيجة لفقدان الوثائق والقرائن الضرورية لتكوين بنية هذه الانطلاقة، لأن المؤرخين القدماء لم يفعلوا أكثر من تقديم ثبت بالمؤلفين والمؤلفات والتواريخ يفتقر إلى الربط بين هذه المعطيات المشتتة"<sup>(3)</sup>.

انطلاقا مما سبق ذكره حول قلة الدراسات التي تناولت موضوع الخطاب الفلسفي في أصوله الأولى، خاصة عند الكندي الذي يعتبره العديد من الباحثين أول فيلسوف عربي ظهر في فترة الحكم العباسي وهو أول من تفلسف في القضايا الفكرية بعد ما كانت تعالج بطريقة كلامية مع المعتزلة.

ظهرت لنا فكرة إعداد هذه الأطروحة لتثبيت فرضية وجود خطاب فلسفي إسلامي، من خلال ما يلي.

(1) - أسبقية الأبحاث والدراسات التأصيلية للفلسفة العملية في الخطاب العربي الإسلامي، عما سبقتها من حضارات، والتأصيل المعرفي المؤسس للعقلانية العربية الإسلامية العملية.

(2) - النتائج الفلسفية العملية، التي توصل إليها أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، في معالجته لبعض الظواهر الطبيعية القائمة على المشاهدة، متجها إلى استخلاص ما يمكن استخلاصه منها على الرغم من محدودية المعرفة العلمية.

هذا وقد كانت الإشكالية المحورية التي تناولتها هذه الرسالة تدور عموما حول دراسة أصل الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، مع استشارة مستقبلية تتحدث عن روح الإبداع في الفكر العربي المعاصر من خلال ما طرحه ناصيف

---

<sup>(3)</sup> - أنطوان سيف، الكندي، مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى، 1985. ص 05.

نصار وطه عبد الرحمن حول قضية الإبداع وتحرير الفكر الفلسفي المعاصر،  
فناصيف نصار يعالج القضية من زاوية الاستقلال الفلسفي، أما طه عبد  
الرحمن يعالج الأمر من زاوية علاقة التراث بالحدثة.

**أما خطة البحث فقد كانت على النحو التالي:**

مقدمة عرفنا فيها بالموضوع وأهميته، وأسباب اختياره، مع تحليل الخطة المعتمدة  
وذكر بعض الصعوبات الموضوعية التي اعترضت الموضوع.  
فمدخل عام، عنوانه: عن تاريخية وراهنية الخطاب الفلسفي.  
الفصل الأول وعنوانه: في مفهوم الخطاب والعقل.

الفصل الثاني وعنوانه: الكندي بين النقد والتجديد، وهو محور الدراسة، حيث  
قسمناه إلى محورين: **المحور الأول**، تناولنا فيه الإطار التاريخي والثقافي لفكر  
الكندي حتى نستطيع الوقوف على مميزات فلسفة الكندي خاصة علم الكلام  
ودور المعتزلة في هذا الحقل. **والمحور الثاني**، وفيه أتينا على عرض لفلسفة  
الكندي والجديد فيها، حيث بينت موقف **الكندي** من المعرفة العقلية والحسية،  
ومع أفلاطون وأرسطو حول مسألة الخلق، وعلاقة الفلسفة بالدين.

أما **الفصل الثالث**: والمعنون بآفاق النقد والتجديد، تعرضنا فيه إلى معالجة  
مشكلة الإبداع الفلسفي، من خلال ما يطرحه **ناصيف نصار** وطه عبد  
الرحمن، حول الاستقلال الفلسفي وحق الاختلاف.

هذه بعض النقاط التي سنحاول مقارنتها بالتحليل والمناقشة. كما نعتقد  
أن أعمال أخرى لا بد لها أن تأتي مستقبلاً لتعميق الدراسة في رسائل **الكندي**  
التي سبقت زمانها، وهي تحقق الاستقلال والاختلاف.

مدخل

## عن تاريخية وراهنية الخطاب الفلسفي

تشكل قراءة الخطاب الفلسفي الإسلامي اليوم، اهتمام جل الباحثين والمفكرين في الوسط الإسلامي، لأن البحث في هذه الإشكالية يرى فيها الفرد العربي، بيان هويته وصورته الحضارية، القائمة على النقد والتجديد.

ولهذا الغرض، أخذت إشكالية النقد والتجديد في الخطاب الفلسفي الإسلامي في تاريخيته أبعادا، عبر وجوده في العصور (الوسيط، الحديث، والمعاصر)، متباينة داخل خطابات متفاوتة وأجهزة مفاهيمية متعددة، أي أنها لا تختلف عن غيرها من المنظومات الفكرية الأخرى التي واجهت التحدي وقدمت الإجابات لقضاياها من حيث بنيتها المنطقية وآلياتها الذهنية، ونقصد بذلك الخطاب الفلسفي في الثقافة اليونانية، حيث ترجع إلى أفلاطون، أول محاولة جادة، تهدف إلى ضبط حدوده.

فقد اشتغل الكثير من المفكرين الإسلاميين منذ العصور الوسطى، على نقد الخطاب وتحليله لاسيما في علاقته بالنصوص المقدسة.

من هذا المنطلق نشأت العلوم العربية الإسلامية لتكون خادمة للنص الديني شكلا ومضمونا، من حيث فهمه وتأويله بما يخدم مصالح المجتمع، "بوصفه دستورا ودليلا للعبادات والمعاملات والسلوكيات وعلاقات الأفراد والمجتمعات داخل الأمة" (1).

فراحت تسعى جاهدة لاستخراج الأحكام التي تنظم شؤون المُتَكَفِّلِينَ. لهذا اتخذ المنهج نفس الطابع الذي انطبعت به تلك العلوم، كما أن مجموع الفقهاء والنحاة والمتكلمين، اعتمدوا نفس الطرق في تناولهم لقضايا الشريعة

<sup>1</sup> - سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1990. ص 05

والعقيدة، كون الحياة الفكرية الإسلامية كانت مرتبطة بنص محاط بالقداسة، وأن هذه العلوم كان ههما صيانة هذا النص من التحريف وتقديم التأويل المناسب له. وقد تكوّن الجهاز المعرفي للعلوم العربية الإسلامية مع عصر التدوين (الإطار المرجعي للفكر العربي الإسلامي)، "وقد اتخذ التدوين صورة جمع للعلوم من أجل حفظها من الضياع، مع تبويبها وتصنيفها كي يسهل تداولها وتناولها والرجوع إليها"<sup>(2)</sup>، وأصبح كل علم منها شبه مستقل بنفسه، ويراد بالعلم (الحديث، والتفسير، والفقه). ومن هنا وجب طرح السؤال التالي: هل عملية النقد في الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط، عملية موروثية أو مستحدثة؟ ومتى كانت وكيف حدثت؟

وقبل الولوج إلى تحديد الهوية الأنطولوجية لهذا الفكر، لابد لنا من الوقوف على طبيعة السياق التاريخي الذي نشأ فيه هذا الفكر، لأن التحديد الموضوعي للظروف التاريخية التي نشأت فيها الفلسفة العربية الإسلامية يعد - من الناحية المنهجية- المدخل الرئيسي نحو تحديد هوية هذه الفلسفة تحديداً موضوعياً.

## 1- تاريخية الخطاب الفلسفي

إن الحاجة إلى إنتاج خطاب فلسفي إسلامي في العصر الوسيط، كان نتيجة الوعي الحاد بـ {تناهي النص} و {لا تناهي الحالات والنوازل}، وهذا ما دفع بعملية الاجتهاد لبذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية من عبارات {المتناهي}، "وذلك بالبحث في الحالة المستجدة عن معنى أو وصف ظاهر منضبط يصلح مناطاً لحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى"<sup>(3)</sup>.

<sup>(2)</sup> - سالم يفوت، (مر. س)، ص 06.

<sup>(3)</sup> - سالم يفوت، (مر. س)، ص 47.

وكان للتمازج الثقافي بين الثقافة اليونانية القديمة والثقافة العربية الإسلامية الوسيطة(\*) الأثر الكبير على العديد من الفلاسفة المسلمين الذين عرفوا عن طريق الترجمة (من اليونانية إلى العربية) جل مؤلفات أفلاطون Platon وأرسطو Aristote الأساسية.

لقد عُرفت في المراحل الأولى لنشوء الفلسفة الإسلامية تقريبا جل مؤلفات أرسطو الأساسية ومن قبله أفلاطون، وكذلك الفيلسوف الإسكندراني أفلوطين Plotin ممثل الأفلاطونية الجديدة، حيث تكون نتيجة لذلك (نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العربية)، وضع فكري جديد من حيث التمازج العميق بين هذا التراث (التراث اليوناني) وثقافة المجتمع الجديد (المجتمع الإسلامي).

ضمن هذا الإطار، تقوم هذه الرسالة بإلقاء الضوء على إشكالية النقد في أصولها عند مفكري الإسلام الأوائل، من حيث إنتاجها للخطاب الفلسفي، وهي دراسة تحليلية نقدية لأصول الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي في بواكيره الأولى (مرحلة التأسيس) لدى الفلاسفة الأوائل، خاصة عند الكندي كأول فيلسوف عربي دفع (بالأنثولوجيا) العربية - التي كانت تقف مكتوفة الأيدي أمام الفكر الجبري في تلك الفترة - إلى مناهضة حركة النقل واعتماد العقل والمنطق في فهم العقيدة، وتبيان الملامح المميزة للمنهج الذي اتبعه الفقهاء والنحاة والمتكلمون في تناول قضايا اللغة والشريعة والعقيدة. وللوقوف على هذه الملامح لابد من تحليل الجهاز المعرفي، للعلوم العربية الإسلامية في بواكيره الأولى، وتفكيك قواعده وخلفياته النظرية والفلسفية.

---

(\*) - نستثنى هنا الحديث عن الثقافات السابقة عن هاتين الثقافتين.

إن البحث في مكونات الجهاز المعرفي للثقافة العربية الإسلامية يجعلنا بالضرورة إلى خطوة منهجية تفرض نفسها علينا، ألا وهي حلقة الارتباط بين ما هو نظري وما هو سياسي واعتبارها منهجا ضروريا. وقد لا نغالي إذا جعلنا هذا الاعتبار أكثر ضرورة حينما يتعلق الأمر بالنظر إلى خطاب الفلسفة في الثقافة العربية، بل في خطاب هذه الثقافة برمتها.

وقد أكد محمد عابد الجابري في كتابه "تكوين العقل العربي" على أهمية المسألة السياسية كشرط منهجي في قراءة الفكر العربي الإسلامي بقوله: "وواقع أن أي تحليل للفكر العربي الإسلامي، سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته.. ذلك لأن الإسلام، التاريخي الواقعي، كان في آن واحد، دينا ودولة. وبما أن الفكر الذي كان حاضرا في الصراع الإيديولوجي العام كان فكرا دينيا، أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضا ولهذا السبب في علاقة مباشرة مع السياسة.." (4).

إن تأكيد الجابري، منهجيا، على تفاعل "الفكري" و"السياسي" في ثقافتنا أمر مشروع، خاصة إذا لاحظنا، فعليا وتاريخيا، هذا التفاعل على مستوى بعض أشكال التعبير الثقافي العربي الإسلامي، في المرحلة الوسيطة- الكلاسيكية (\*).

وهو ما جسده أولا الخطاب الديني، في طموحه إلى توحيد الأمة: توحيدها عقائديا، وتوحيدها لغويا، وتوحيدها أيضا على المستوى الدنيوي: اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا.. هذا التوحيد الشمولي العام، كان التوحيد

(4) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة، 1984. ص 146.

(\* - نقصد بهذه المرحلة العصر الأموي، كما سنعرض له لاحقا.

السياسي عنصرا رئيسيا داخله، وذلك ما تحقق بتكوّن مركز سياسي للدولة آنذاك، في "المدينة" .. بل سيرتبط الشرع بالسياسة في مراحل التطور الاجتماعي، في بلاد الإسلام، إذ سيُتخذ الشرع أرضية لكل عمل سياسي، وسيلتحمان بشكل يجعل الدين والسلطان توأمين مثل ما حدث مع دولة بني أمية.

وكذلك عندما اشتد الصراع الفكري الكلامي (علم الكلام)، حيث ارتبط ذلك الصراع النظري في خطاب المتكلمين بالصراع السياسي، بدءا من مشكلة الخلافة، وداخل التصارع الاجتماعي على العهد الأموي، ثم العباسي. فلم تفصل المناقشات الكلامية عن المواقف السياسية للفرق الإسلامية التي نشأت في تلك الفترة. يقول الشهرستاني: " وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلًا في كل زمان، ولكل فرقة مقالة على حياها، وكتبٌ صنّفوها، ودولة عاونتهم، وصولاً طاوعتهم" (5).

## (2)- نشأة علم الكلام وعواملها:

لم ينشأ علم الكلام في الإسلام نتيجة سبب بعينه، بل نتيجة أسباب وعوامل مختلفة عرفها الواقع الاجتماعي الإسلامي ساعدت على تطوره، حيث جاءت المشكلات التي عاجلها من واقع حياة المسلمين، فكان فكرهم معاشا لواقعهم ومرتبطا به، وعكس بجلاء التحولات الكيفية التي عرفها المجتمع الإسلامي. فهناك عوامل منبثقة من داخل حياة الجماعة الإسلامية ذاتها، كالتخلاف حول بعض النصوص الدينية وكيفية تفسيرها، والتخلاف السياسي الذي حدث حول الإمامة، مما أدى إلى ظهور الفرق الدينية ليتطور فيما بعد إلى مسألة العقيدة. وهناك عوامل أخرى من خارج البيئة الإسلامية أعانت على

---

<sup>5</sup> - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق سيد كيلاي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، المجلد الأول، الطبعة الثانية، 1975. ص 43.



وجوده، من جراء التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، بالإضافة إلى حركة الترجمة التي ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى الوسط الإسلامي.

فب وفاة الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فُتح بابُ الجدل بين المسلمين حول الخلافة، واتسع المجتمع الإسلامي لضروب الصراع الفكري والحربي المحتدم، كحرب الجمل. وما غدَّى ذلك هو التدفق الأجنبي لثولئك الذين كانوا ينتمون إلى حضارات وأعراق مختلفة وفدت إلى المجتمع الإسلامي بعد إسلامها، ولم تستطع الدعوة الجديدة، (الإسلام) تحرير هؤلاء من ترسبات أديانهم ونحلهم السابقة، بالإضافة إلى الأفكار الفلسفية والمقولات المنطقية، التي تدفقت من مراكز الترجمة خاصة في عصر المأمون العباسي.

عندئذ، بدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر، وعن حكم مرتكبها أهو مؤمن أو كافر؟، ويوم أن ظهر ذلك كله، أصبح للبحث في القدر محل، "لاسيما وقد اعتنقت الإسلام أجناس وشعوب ذات ثقافات قديمة، حملت معها ما حملت من آراء وأفكار. ويمكن القول أن مشكلة القدر من مستحدثات النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، ولكنها لم تعلن ولم يعرف لها أنصار إلا في أخصرياته. فأخذ أناس يردون كل شيء إلى الله وهم الجبرية، وذهب آخرون إلى أن العبد خالق لأفعاله وهم القدرية" (6).

وقد كان للسياسة دور في إذكاء قضية الجبر والاختيار. ذلك ما فعله بنو أمية، عندما عارضوا "القول بجبرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية، لأن القول بالجبر يخدم سياستهم، فهم يقولون إنهم جاءوا بقضاء الله وقدره، وإذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم" (7). وفي خضم هذا الجو (جو الأخذ

<sup>6</sup> - إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق ج 2، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د. ط.)، 1983. ص 92.

<sup>7</sup> - إبراهيم مدكور، (مر. س.)، ص 93.

والرد) جهد المتخاصمون في تدعيم وجهة نظرهم بشتى الدلائل والحجج، وحاول الكل أن يجد في الكتاب والسنة ما يَنْتَصِرُ له.

وأخذت بنية المجتمع الإسلامي في التغيُّر، وذلك منذ أواخر المنتصف الأول للقرن الأول الهجري، بفعل الأجناس المختلفة التي دخلت الإسلام حاملة معها كل ألوان حضارتها، كما ذكرنا سابقاً، وهي في نفس الوقت جاهلة لمضامين التعبير اللغوي، "فبدأ تعاملهم مع النص القرآني مرتبطاً بما ترسموه من آراء، فاحتمد الخلاف بينهم وبين الصفوة من المسلمين، فانضاف هذا إلى تمثل الصفوة أنفسهم للمعاني القرآنية وما تطرح من قضايا تمس العقيدة، وتسلبوا بما دعت إليه آيات كثيرة من استعمال الجدل وإعمال النظر، قال الله تعالى لرسوله: ﴿أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>(\*)</sup> (٨).

وليس من السهل رصد كل التطورات التي مرت بها نشأة علم الكلام، حتى انتهت إلى ما تعنيه الآن من علم الإلهيات في الإسلام، حيث تحكمت في نشأته وتطوره مجموعة هائلة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية سادت آنذاك في المجتمع الإسلامي. جعلت منه في نهاية الأمر مدرسة فلسفية، "تقول بمبدأ الذرة، وتذكرنا بفلسفة ديمقريطس، في الوقت الذي تختلف، في مجمل مضمونها، عن هاتين الفلسفتين"<sup>(٩)</sup> كما سنرى ذلك لاحقاً مع بدايات الفكر الفلسفي في الإسلام.

\*- القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 125.

<sup>(٨)</sup>- علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الثانية، 1984. ص 25.

<sup>(٩)</sup>- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1983. ص 169.

## 2-1- عامل الفتوحات الإسلامية والثورة الثقافية المضادة.

لقد عملت الفتوحات الإسلامية في مختلف الأقطار، ذات الثقافات العريقة، مثل فارس والشام ومصر على إدخال شعوب عديدة في الإسلام، وقد كان قبل ذلك الفرس يؤمنون بالزرادشتية(\*) والمانوية والمزدكية والصابئية(\*\*)، كما انتشرت اليهودية والمسيحية في الشام ومصر، وعند إحساس هذه الشعوب بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين، شن مثقفوها "حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية وتفتيت وحدة المسلمين"<sup>(10)</sup>، مستغلين في ذلك انتشار الأفكار الفلسفية اليونانية وأساليب المنطق اليوناني التي عرفتھا المنطقة قبل ظهور الإسلام، ذلك لأن المسلمين كانوا منشغلين بالفتوحات، ولم يكن لديهم من الوقت ما يسمح لهم بالبحث في العقائد(\*)، ولكن لما استقر أمر الإسلام في البلاد المفتوحة، وجد بعض المسلمين الوقت للخوض في بعض المسائل العقائدية. بالإضافة إلى احتكاكهم بأهل الديانات السماوية في تلك الأمصار، كاليهودية والمسيحية. وقد كان هؤلاء أهل علم وفلسفة ولهم دراية بالجدل والمنطق. لأن

---

\*- هي ديانة الفرس القديمة، سميت بذلك نسبة إلى زرادشت النبي الثاني عند المجوس بعد كيورمث، وعندهم أن النور والظلام، أصلان متضادان وهما أصل الموجودات، والخلاص هو افتراق النور عن الظلمة، وتسمى أيضا بالثنوية وعبدوا النار لأنها عندهم جوهر شريف علوي، رشيد البندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994. ص 29.

\*\* - ديانة قديمة جدا لا زالت باقية إلى يومنا هذا كأقلية دينية في إيران وجنوب العراق وتسمى أيضا بالمندائية، لهم كتاب يدعى بالكنزة، وقديما منهم عبدة الأفلاك، حيث بنوا الهياكل لها، ومنها ظهرت عبادة الأصنام. وكانت حران مركزهم العلمي.<sup>10</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 137.

\*- يعلق الشيخ محمد عبده عن هذا الموضوع بقوله: " مضى زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهو المرجع في الحيرة، والسراج في ظلمات الشبه، وقضى الخليفان (أبو بكر وعمر) بعده ما قدر لهما من العمر في مدافعة الأعداء وجمع كلمة الأولياء، ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه مع عقولهم، لبيتلوها بالبحث في مباني عقائدهم. وما كان من اختلاف قليل زِدَ إليهما، (...) وأغلب الخلاف كان في فروع الأحكام لا في أصول العقائد، ثم كان الناس في الزميين يفهمون إشارات الكتاب ونصوصه، يعتقدون بالتنزيه، ويفوضون فيما يوهم التشبيه، ويرون أن له معنى غير ما يفهم ظاهر اللفظ ". رسالة في التوحيد، (مر. س)، ص 24.

الأمر في هذه البلدان المفتوحة لم يكن على ما كان في شبه الجزيرة العربية من وثنية ساذجة لا يعرف أهلها من المنطق والفلسفة شيئاً ليدافعوا به عن دينهم، فعندما واجهوا الإسلام لم يكن لديهم ما يلتمسون لأنفسهم المعاذير لعبادتهم الأصنام: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (\*\*)، ﴿قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ﴾ (\*\*\*) .

ويكفي هنا أن نذكر قصة ملك السند مع هارون الرشيد، عندما بعث إليه الملك برجل من السمنية (البوذية) وقال له: "إنك رئيس قوم لا ينصفون، إن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ من أناظره، فإن كان الحق معك اتبعناك وإن كان معي اتبعني، فأرسل إليه هارون الرشيد محدثاً، فلما وصل إلى الهند أكرمه الملك واتى بعالم سمني (بوذي) ليناظره، فسأله: اخبرني عن معبودك هل هو قادر على كل شيء؟ فأجاب المحدث: نعم، فسأله السمني (البوذي): أهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال المحدث هذه مسألة من علم الكلام وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه، فصرفه الملك، وأرسل إلى هارون الرشيد بالأمر فاستاء وغضب وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟ فقال أحد رجال حاشيته: بلى يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدال، والذين أودعتهم السجون، فأطلق الرشيد سراحهم لينتشروا في الأرض دفاعاً عن الإسلام" (11).

وقد تمثلت ردة الفعل هذه على انتشار الإسلام بعد الفتوحات، في المعارضة المسيحية في عهد الخلافة الأموية برجال تعمقوا في دراسة اللاهوت المسيحي من أمثال الأسقف يوحنا الدمشقي طبيب يزيد الأموي. فقد كان

(\*\*) - القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية 03.

(\*\*\*) - القرآن لكريم، سورة الأنبياء، الآية 53.

(11) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام "دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين" (المعتزلة)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985. ص 31.

هذا الأخير يرتب الكتب والمقالات في مهاجمة الإسلام. وعلى أية حال يمكن القول، أنه كان للجدل الديني حول العقائد المسيحية، واليهودية ومعارضتها للدين الجديد، أكبر الأثر في ظهور علم الكلام الإسلامي وتحديد موضوعاته، فانبثقت مشكلة (كلام الله)، هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ قديم أم حادث؟. وبالتالي، وفي ظل هذا الجدل الثقافي أصبح علم الكلام واحداً من الإبداعات المعرفية للحضارة الإسلامية، وسارع إلى دراسته وتدريسه والتأليف فيه مجموعة كبيرة من العلماء المسلمين، منذ نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني للهجرة. وصار تنوع الأقوال في علم الكلام يمثل الحجر الأساس لوجود الفرق المختلفة في الإسلام، وأن ميلاد ونشأة كل فرقة، ونموها، وتأثيرها في مسار الحياة الإسلامية، بات مشروطاً بينائها لآراء وتصورات قائمة على الاستدلال في القضايا العقائدية، تستند إليها كمرجعية في سلوكها السياسي، وكفهم عقائدي خاص بها.

## 2-2- عامل مشكلة الخلافة (الإمامة):

يقول أبو الحسن الأشعري: "اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينة، وأحزاباً متشتتة، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم. وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة"<sup>(12)</sup>، وهو أحد العوامل الداخلية التي ساهمت في نشأة علم الكلام، ولا يقل أهمية عن أثر الخلاف حول مسائل الدين التي كانت في جوهرها سياسية، فقد كان لاجتماع السقيفة الذي أسفر عن مبايعة أبي بكر الصديق

<sup>12</sup>- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، "كتاب" بمكتبة المصطفى الإلكترونية، -www.AI-

خليفة لرسول الله أثره الكبير، حيث كان كبار الصحابة يؤثرون علياً على أبي بكر، فعين أبو بكر عمرَ، وبعد عمر جاء عثمان، "واستفحل استيلاء أنصار علي بعد الأحداث التي أحدثها عثمان والفتن التي استيقظت في عهده، فثارت عليه مناطق الكوفة والبصرة ومصر والمدينة، بسبب سياسة عماله الذين كان أغلبهم من طرداء الرسول، وتغليبه العنصر الأموي بغض النظر عن الالتزام بالإسلام وكان مقتله نذيراً باندلاع الفتنة الكبرى والحرب الأهلية بين المسلمين، ولم يستقر الأمر لعلي وإنما نافسه طلحة والزبير فضلاً عن معاوية المطالب بدم عثمان، ولم يهنأ علي بانتصاره في واقعي الجمل وصفين، إذ لزم عن التحكيم أن خرج عليه بعض شيعته"<sup>(13)</sup>، فأفسدوا عليه الأمر كله مع معاوية ثم قتلوه.

وقد كان لحادثة مقتل علي وقع كبير في نفوس أتباعه، "فابتدأت شيعته في الظهور بشكل واضح على مسرح الحياة الإسلامية، وأظهرت القول كعقيدة بأنه كان أحق صحابة النبي بخلافته، هو وذريته من بعده، لأن النبي قد نص على ذلك في رأيهم، كما اعتبرت كل من جاء بعد النبي من الخلفاء الراشدين مغتصباً لحق علي وذريته"<sup>(14)</sup>.

ثم جاءت قضية مرتكب الكبيرة، فعندما صعد الأمويون إلى السلطة، وهم غير جديرين بها في نظر الخوارج، جاءوا إليها عن طريق الغصب والإكراه، بل أن بعضهم لم يتورع عن ارتكاب الكبائر من سفك للدماء واغتصاب الأموال، فأعلن الخوارج تكفيرهم، وأعلنوا عليهم الحرب للتخلص منهم. أما المرجئة فقالوا بإرجاء الحكم على فاعل الكبيرة إلى يوم القيامة إن شاء الله عذبه،

<sup>13</sup> - أحمد محمود صبحي، (مر. س)، ص 90.

<sup>14</sup> - الفتازاني أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د. ط)، (د. د. ت)

وإن شاء غفر له. ثم جاء فرقة المعتزلة لتعلن أن فاعل الكبيرة ليس هو بمؤمن وليس هو بكافر وإنما في منزلة بين المنزلتين.

هكذا انبثق عن هذه الهزات السياسية، مسائل كلامية، كما سبق ذكره حول الإمامة ومرتكب الكبيرة، ثم انضاف إلى ذلك مسائل أخرى، منها القضاء والقدر، التي أخذ بها الأمويون سندا لحكمهم، فقالوا بالجبر. يذكر ابن المرتضى في كتابه "المنية والأمل"، أن مذهب الجبر قد حدث في دولة معاوية بن أبي سفيان<sup>(15)</sup>، وملوك بني مروان<sup>(16)</sup>.

### 2-3- عامل القرآن الكريم:

هذا العامل، عكسته الآيات المتشابهة<sup>(17)</sup>، واختلاف المسلمين في تفسيرها، الأمر الذي أدى إلى ظهور أسلوب التأويل لدى الفرق الكلامية للتدليل على صحة مواقفها. يقول القرآن الكريم ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>(\*)</sup>. بالإضافة إلى بعض الآيات المتعلقة بالجبر والاختيار، التي أثارت هي الأخرى نقاشا عقليا بين مؤيد للحرية ورافض لها، لأن هذه الآيات تركت الباب مفتوحا للقول بالجبر والقول بالاختيار، الأمر الذي دفع بالعقل

<sup>15</sup> - كان معاوية يذكر دائما في مجالسه أنه وعلي قد احتكما إلى الله، فنصره الله وخذل علياً، وبذلك كان معاوية أول من أشاع في الإسلام بدعة القول (المنصور من نصره الله والمخذول من خذله الله).

<sup>16</sup> - ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق توما أرندل، دار المعارف النظامية، حيدر أباد، (د. ط)، 1316 هـ. ص ص 7، 8.

<sup>17</sup> - تنقسم آيات القرآن الكريم إلى: آيات محكمة، وآيات متشابهة. فالمحكم: هو الذي أحكمه الله تعالى، أي أنه فصله عن الإشتباه بغيره، فالإحكام هو الفصل والتمييز، والفرق والتحديد الذي به يتحقق الشيء، وهكذا تكون الآيات المحكمة آيات واضحة لا غموض فيها. أما المتشابهة: لغة هو المشكل، والمتمائل والملتبس، وقيل معناه يشبه بعضه بعضا.

<sup>\*</sup> - القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 7.

إلى التساؤل: كيف يمكن للإنسان أن يكون مختاراً ومجبوراً في نفس الوقت؟ استناداً إلى آيات متشابهات مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (\*\*). وهذه آية صريحة في الجبر ومثل: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (\*\*). وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (\*\*\*) . ليختار أي الطريقتين، وهذه الآية صريحة في الاختيار أي في القول بحرية الإرادة. كما أثارت بعض الآيات المتعلقة بالتجسيم والتشبيه، وأخرى بالتنزيه، نقاشاً عقلياً حولها، مثل الآيات التي ورد فيها ذكر اليد والاستواء على العرش كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (\*).

وفي هذا الصدد، يرى ابن خلدون أن الآيات المتشابهات، هي الأصل في نشأة علم الكلام، فالبحث في ذات الله وصفاته ورؤيته، سواء بالقلب أو بالبصيرة، وكذلك كلام الله من حيث كونه قديماً أو مخلوقاً ومسائل التوحيد بصفة عامة، فهذا كله يعود إلى ما دار من خلاف حول تفسير الآيات المتشابهات.

وإلى جانب القرآن الكريم يمكن إضافة مسألة أو عامل آخر ساهم في ظهور علم الكلام، ويتعلق الأمر بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث أخذت بعض الأمور الدنيوية تحتاج إلى التفسير بالاجتهاد والتصرف من قبل الخلفاء، لأن النبي لم يكن لينطق على الهوى، بل هو وحي يوحى، فكل اقتراحاته وحلوله هي أوامر إلهية يتقيد بها الناس، ولا تقبل الجدل، لكن بعد وفاته اختلفت واختلطت الأمور على المسلمين، وعليهم أن يحلوا أمور دنياهم المستجدة بأنفسهم، أو كما قال لهم عليه الصلاة والسلام انتم أعرف بأمر دنياكم، إذن

(\*\*) - القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 17.

(\*\*\*) - القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 79.

(\*\*\*\*) - القرآن الكريم، سورة البلد الآية 10

(\*) - القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 11.



كل هذه الأمور احتاجت إلى جدل في العقيدة وتأويل لنصوص القرآن والحديث.

## 2-4- عامل مسائل الفلسفة اليونانية:

أما العامل الأخير، فيعود إلى تأثير علم الكلام الإسلامي ببعض مسائل الفلسفة اليونانية (المشائية)، ومنها المذهب الذري عند الطبيعيين، فالمسلمون استخدموا هذا المذهب للتدليل على وجود الله، وكيف أنه العلة المباشرة للحوادث، كما قال بذلك المعتزلة. في حين كان قد "استخدمه ديموقريطس Démocrite ومن جاء بعده استخداما ماديا للتدليل على قدم الذرات وانتفاء وجود خلاء بينها" (18). وبهذا كان تعرض المسلمين لوحدات الزمان والمكان والخلاء والفعل الإلهي والفعل الإنساني، أمرا ضروريا لإثبات القدرة الإلهية المطلقة. وكان قبل ذلك أن أول كتاب فلسفي نقل إلى العربية هو كتاب المنطق الذي ترجمه ابن المقفع، نظرا لحاجة المسلمين إلى ذلك، "فقد كان المتكلمون من المسلمين يرغبون في التسليح بالمنطق ضد خصومهم من أهل الديانات الأخرى، ممن كانت لديهم دراية بالمنطق وبالفلسفة اليونانية" (19)، ثم نقلت كتب أخرى في الإلهيات والطبيعة والأخلاق.

هكذا يتضح مما سبق أن نشأة علم الكلام يعود بعضها إلى عوامل خارجية وأخرى داخلية، وبالتالي من الخطأ أن نرجع مصدر علم الكلام إلى مصدر واحد بعينه، لكن من المرجح القول إن المصادر الداخلية كان لها الأثر الكبير في ذلك، وأخصها القرآن الكريم لأنها أهم مسألة دار حولها الخلاف، وهي كلام الله وخلق القرآن، ثم النزاع حول الخلافة لأنها كانت أهم

<sup>18</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 140.

<sup>19</sup> - الفتازاني أبو الوفا الغنيمي، (مر. س)، ص 23.

مسألة اشتد فيها الخلاف، وتكونت حولها أهم الفرق، وعن طريق السياسة انتقلت هذه الفرق إلى البحث في أصول الدين، وأصبح لكل فرقة متكلمون هدفهم البحث والدراسة، ومعالجة المشاكل الدينية.

وقد ظل ذلك الارتباط بين الكلام والسياسة بارزا، خاصة مع المعتزلة. ولعل تواجد قضايا "الجبر" و"الاختيار" و"العدل" و"الإمامة" يعنى عن بذل جهد نظري لإثبات وجود مقال وممارسة السياسة داخل الخطاب الكلامي.

وكذلك في مجال الفقه تداخل الاجتهاد والنظر في الشرع مع الممارسة السياسية، حيث نجد في مجمل الخطابات الفقهية نموذجا لذلك التداخل بين النظري والسياسي؛ إذ يهتم الفقه، كاجتهاد ونظر، باستنباط الأحكام في مجال التشريع والقانون والأخلاق. وبالتالي ملازمة الفقهاء للسلطة، ومسايرة السلطان للفقهاء، والعمل بأقوالهم وفتاويهم...، فعلى سبيل المثال كفر الفقهاء متكلمي الاعتزال بأمر من السلطان (المتوكل) وصُدرت كتب الكندي بإيعاز من محمد وأحمد إبني موسى بن شاكر، وكان هذان الشقيقان يكيدان لكل من ذكر بالتقدم في علم أو معرفة.

إذاً لا يمكن أن يخرج التفكير النظري، عن كونه نشاطا إنسانيا. ولا يمكن النظر إليه منفصلا عن النشاط العملي والممارسة الاجتماعية للإنسان. وبهذا المعنى يمكن التفكير في ارتباط نمط فكري محدد، وهو الفلسفة، بممارسة عملية معينة، وهي السياسة. فها هنا نجد "فكرا" و"ممارسة" لم ينفكا عن التفاعل والارتباط:

- تاريخيا: إذ سار تاريخ الخطاب الفلسفي سيرا سياسيا، بتفاعله مع تحولات وصراعات المجتمع والتاريخ، ولأن خطاب الفلسفة كان تدخلا سياسيا في تلك الصراعات..

- بنيويًا: إذ شكل الموضوع السياسي - الأخلاقي عنصرا بارزا في بنية ونظام الخطاب الفلسفي.

فقد كان مثلا أفلاطون (347-429 ق.م)، في آن واحد، الفيلسوف الذي يتأمل "المثل"، والذي يناصر سياسة "الجمهورية" ويرسم نظامها السياسي، والتربوي والأخلاقي..

ولعل هذه الحالات، وغيرها، هي التي جعلت "فرانسوا شاتلي François chatelet" يؤكد بأن "تاريخا للفلسفة هو بالضرورة تاريخ سياسي"<sup>(20)</sup>. إنه تاريخ يتفاعل فيه القول الفلسفي مع المجال السياسي: قولاً وممارسة، حيث ترتفع فيه القضايا السياسية والممارسات العملية إلى مستوى التصور الفلسفي، أو تتحول الأطروحات النظرية داخله كي تتجسد في قول سياسي، وفي نشاط عملي - اجتماعي.

كما هو الحال عند الكندي، الذي نعمل، ضمن هذه الرسالة، على رصد بواكير خطابه الفلسفي من خلال رسائله الفلسفية، حيث لم تكن "ثقافة المجتمع الجديد (المجتمع الإسلامي) ذاك نتاج عملية النقل والتمازج تلك فقط، بل أن الإسلام كون تلك الترسانة الواسعة لمجموعة ضخمة من المشكلات الفكرية والدينية والاجتماعية التي عملت، بفعل عامل التأويل واستخدامه حتى الحد الأقصى من قبل الأطراف الفكرية المتنازعة، على تقديم وقود لنزاع تلك الأطراف"<sup>(21)</sup>.

---

<sup>20</sup>- ف.شاتلي، الوضع الراهن لمسألة تاريخ الفلسفة، ترجمة: جمال الدين العلوي، مجلة آفاق، العدد 2، السلسلة الجديدة، ص 41.

<sup>21</sup>- طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، مصر، (د.ط)، 1971. ص 226.

من هنا نود استجلاء واستخلاص المؤثرات الأساسية التي ساهمت في تكوين الخطاب الفلسفي عند الكندي، سواء في التأثير اليوناني عند أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، أو في التأثير الديني الإسلامي. وما هي النتائج التي توصل إليها، وهل تجاوز هذه التأثيرات؟ وقدم رؤية مخالفة للرؤى القديمة (اليونانية).

## 2-5- الكندي والخطاب الفلسفي العربي الإسلامي:

أول محاولة قام بها الكندي تلك التي قامت على أساس التوفيق بين الفلسفة والدين، ونقصد بذلك التراث الفلسفي اليوناني وعلم الكلام. ولكن السؤال المطروح أو يفرض نفسه في تاريخ الفلسفة الإسلامية. هل الكندي بتعرفه على الفلسفة اليونانية، وما قام به هو مجرد امتداد للفلسفة اليونانية في صورتها العربية (أي ترجمتها إلى العربية) أم هو إبداع فلسفي عربي إسلامي؟ وبمعنى آخر هل " نعتبر الفلسفة اليونانية سلطة تمارس مفعولها على خطاب الفلسفة العربية الإسلامية؟ وبالتالي فلا جديد داخل الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي سوى تلك (الفلسفة اليونانية) المندسة هنا وهناك في آراء الفلاسفة العرب المسلمين، (...) أم هل نضعها شهادة ميلاد للفلسفة العربية الإسلامية؟"<sup>(22)</sup>.

إن الإجابة عن هذه الأسئلة، وبالتالي التفكير في لحظة بداية التفلسف عند العرب المسلمين، يدفعنا بالضرورة إلى تناول الكندي كنموذج، وتحليل خطابه الفلسفي من خلال رسائله الفلسفية، ورصد بواكير خطابه هذا واستجلاء واستخلاص المؤثرات الأساسية التي ساهمت في تكوين هذا الخطاب، كما ذكرنا آنفا.

<sup>(22)</sup> - بن مزيان بن شرقي، عودة إلى فلسفة الكندي، تساؤلات حول صور الامتدادات والإبداع في الفلسفة الإسلامية، ورقة قدمت ضمن أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2001. ص 256.

إذن فعلى اعتبار أن المواجهة بين الفلسفة الإسلامية والأفكار الفلسفية اليونانية، هي في حقيقة الأمر محاولة للتعرف والاستيعاب أكثر، من أجل الإبداع، فإن الكندي قد جسد هذه المحاولة في رسائله الفلسفية (\*).

إن وضع المسألة بهذا الشكل يجعلنا بالضرورة نلتمس بعض القضايا الرئيسية في تاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة، وتاريخ الفكر الفلسفي في العصر الوسيط بصفة خاصة. هذه القضايا التي مارست تأثيرها على تشكل ونمو هذا الخطاب (الخطاب الفلسفي عند الكندي)، لذلك سيكون هذا البحث في مجمله دراسة للخطاب الفلسفي اليوناني والخطاب الفلسفي الإسلامي، من خلال المسائل الرئيسية التي عالجها.

### (3)- راهنية الخطاب الفلسفي:

تشير الممارسة الفلسفية اليوم، على ساحة الفكر العربي الإسلامي، مجموعة من الأسئلة، أهمها، هل لهذا الفكر راهن مثل راهن الفكر الفلسفي الأوروبي؟ وهل استثمار هذا الفكر كل ما ورد إليه من ثقافات مثل ما كان عليه الحال مع الفلسفة العربية الإسلامية في القرون الوسطى؟، وبالتحديد مع الكندي، وما فعله عند معالجته للقضايا، التي طرحتها، الفلسفة اليونانية، قبل ذلك، وعالجتها من وجهة نظرها الخاصة، حيث كان للفلسفة العربية الإسلامية في بداية عهدها موقف يعكس نظرة المسلمين المتشبعين بحضارتهم الإسلامية، فقاموا بتجميع هذه الثقافة وترجمتها ثم استخراج أفكار وتصورات معينة منها، تخدم واقع الحال الإسلامي. وهل تحرير فكرنا الفلسفي اليوم، هو نقل للفكر اليوناني قديما واستمرار للفكر الغربي حديثا ومعاصرا؟

---

\*- يمكن اعتبار رسالته في الفلسفة الأولى التي بعث بها إلى المعتصم، تشريعا وممارسة للفلسفة.

يبدو أن راهنية الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، ليست هي راهنية الفكر الأوروبي، بمعنى (حاضر وفعل)، ولكي يكون كذلك يجب عليه أن يعيد التصور في بناء تاريخ الفلسفة بصورة تبرز حضور الفلسفة العربية الإسلامية، الحضور الذي كان لها بالفعل، في العصور الوسطى، الحضور الفعلي والحضور الكامن، أي نريد من الفعل الفلسفي العربي المعاصر، أن يساهم في تاريخ الفلسفة خارج كل مركزية، وذلك بالاعتماد على الحقائق التي يقدمها لنا التاريخ، فقد نشأت الفلسفة في اليونان على أيدي فلاسفة اكتسبوا القدرة على التفلسف بما تعلموه من احتكاكهم بالثقافات الأخرى(\*)، كذلك الفلسفة العربية الإسلامية، التي بدأت منذ بداية عصر الترجمة في القرن الثامن الميلادي لتعيش فترة ازدهار من القرن التاسع إلى الثاني عشر، (من الكندي إلى ابن رشد)، ثم لتندمج وتتدخل مع التصوف وعلم الكلام والفكر الشيعي إلى القرن الماضي. ثم تأتي بعد ذلك المرحلة المعاصرة التي هيمنت فيها المركزية الأوروبية إلى درجة أصبح معها الفكر الفلسفي مرهونا بالتصور الذي شيده ومازالت تقدمه هذه المركزية.

والحديث عن راهن الفكر الفلسفي اليوم هو بالضرورة حديث عن المشتغلين بالفلسفة، أي أولئك الذين يسعون إلى بناء نظرية فلسفية، وبالتالي "البحث في المنطلقات التي يمكن أن تنطلق منها فلسفة عربية معاصرة، لكي تصبح لأفكارها ونظرياتها قيمة موضوعية على صعيد الفكر الإنساني

---

\*- احتكت الفلسفة اليونانية بالرياضيات المصرية والفلك البابلي وما ارتبط بهما من معارف وتصورات حول الإنسان والطبيعة وما وراء الطبيعة، وعاشت هذه الفلسفة ثلاثة قرون، ابتداءً من السادس قبل الميلاد، من طالس أول فيلسوف يوناني إلى أرسطو الذي انتقلت بعده الفلسفة إلى خارج اليونان، إلى مصر بالإسكندرية وإنطاكيا بالشام، لتمتد شرقاً إلى فارس وغرباً إلى روما، وقد عمرت هذه الحقبة المسماة بـ"العصر الهيلينستي"، اثني عشر قرناً، ابتداءً من آخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الثامن الميلادي.

المعاصر<sup>(23)</sup>. وما طبيعة النقد في العمل الفلسفي العربي الراهن وكيف ننزله في الجدل الفلسفي الدائر في العالم حالياً؟ و" تصبح المسألة المطروحة إذن هي البحث في اندراج الفيلسوف العربي ضمن الفترة المعاصرة من تاريخ الفلسفة، وبنائه لإشكالية جديدة أو مساهمة أفكاره في بناء بعض الإشكاليات على الصعيد الإنساني"<sup>(24)</sup>.

أو يمكن توجيه السؤال على نحو آخر: لماذا لا نجد من بين الأسماء التي أغنت الفكر الفلسفي في القرن العشرين اسماً عربياً يمكن أن نقول إن له إضافات مجددة في مجال الفكر الفلسفي؟

إن عدم حضور فلاسفة في الفكر العربي المعاصر، هو دليل على أن الفكر في العالم العربي غير قادر على مجارات العقلانية الأوروبية، وإنتاج ثقافة عقلانية، وتالياً عدم قدرته على إنتاج خطاب فلسفي.

إن هذا الوضع يجزنا إلى القول أن هناك أسباباً كامنة وراء هذا العزوف عن الإنتاج، وأن الإنتاج الفلسفي في أوروبا وأمريكا، قد اتبع تقليداً، "بدأ منذ التجديد الذي عرفته الفلسفة الأوروبية في القرن السابع عشر الميلادي مع الفيلسوف الفرنسي ديكارت Descartes"<sup>(25)</sup>.

أما الإنتاج الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة فإنه عرف بعض العوائق حالت دون إنتاج خطاب فلسفي، ومن ضمنها الأسباب التالية:

---

<sup>23</sup> - محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1990. ص 26.

<sup>24</sup> - محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، (مر. س)، ص 39.

<sup>25</sup> - محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، عالم الفكر، العدد الرابع، المجلد الثلاثون، 2002. ص 116.

1- التآرجح بين التراث والإنتاج الفكري العالمي المعاصر، أي أن المفكر العربي اليوم لم تعد له القدرة على التوظيف الإيجابي لتراثه الفكري في خضم الإنتاج الفكري المعاصر، سواء كان علما أو تقنيات أو فلسفة، حيث لم يستطع أن يجمع بينهما في نظرية واحدة جديدة.

2- غياب المنهج العلمي الذي من شأنه أن يساعد على تجديد مسيرة الإنتاج الفكري والوصول به إلى المعرفة الحقيقية، تلك هي الطفرة التي "عرفها الفكر الأوروبي الحديث، حين وقع فيه استبدال منهج بآخر جديد رمز إليه فيلسوفان أحدهما عقلي هو ديكارت، والثاني دعا إلى اعتماد التجربة في البحث وهو بيكون Bicon" (26).

3- سوء التعامل مع التراث، حيث كان ينظر إليه نظرة موحدة، دون التمييز فيه بين مظاهر القوة التي يمكن الاستناد إليه في الحاضر، وما يمكن أن نعده أنقضا ليس لها تأثير إيجابي في حاضرنا.

4- لقد ساعدت هذه النظرة الموحدة للتراث على الارتقاء في أحضانه والتسليم بسلطته فأضحى يلازمنا في حياتنا المعاصرة، نعود إليه لحل مشاكلنا الراهنة وكأنه يحمل حلولها مسبقا، " متناسين أن مشكلاتنا الحالية ليست، على رغم التماثل الظاهر، هي مشكلات أسلفنا نفسها، وأن علينا أن نفكر فيها من جديد، من دون أن نجعل للماضي سلطانا لا مرد لمرجعيته عل فكرنا" (27).

5- سلطة السياسي على الحياة الفكرية، واستبداد المالكين للسلطة في المجتمع ومنعهم لكل من يخالفهم والتضييق عل فكرهم الحر، والجمع بين السلطة والرأي،

<sup>26</sup>- محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 117.

<sup>27</sup>- المرجع نفسه، ص 117.



"حيث أصبح السلطان وبسبب سلطانه السياسي، صاحب الرأي، لا أن يكون صاحب رأي، بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس أراؤهم"<sup>(28)</sup>.  
6- سيادة الفكر الخرافي والعقل الغيبي الذي يؤدي إلى تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات. فلا يمكن لحياة مجتمعية يسودها مثل هذا التفكير أن تنتج ثقافة عقلانية وفكرا فلسفيا.

غياب إنتاج فلسفي بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، يعزوه زكي نجيب محمود إلى كون الإنتاج الحالي، وهو أحد المشاركين فيه، أنه يتسم بكونه مجرد أصداء تردد بعض ما جاء في الفكر الأوروبي، وهو إنتاج ينصرف إلى الدراسات الأكاديمية التي تعرض موضوعات ومذاهب عرضا أقرب إلى التاريخ منه إلى تكوين فكر جديد مبتكر.

ومن المشتغلين في مجال الفلسفة، وباحثين عن الشروط التي تسمح وتساعد في حضور الإبداع في الثقافة العربية المعاصرة، نذكر ناصيف نصار الذي بحث من جهة أولى في شروط نهضة الفلسفة في العالم العربي المعاصر، كما بحث من جهة ثانية في شروط الاستقلال الفلسفي، كذلك نذكر طه عبد الرحمن، الذي يسعى في مشروعه "فقه الفلسفة" إلى تحرير القول الفلسفي العربي الإسلامي من التقليد، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه "يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق"<sup>(29)</sup>.

<sup>(28)</sup> - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة. 1982. ص 27.

<sup>(29)</sup> - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى.

### 1-3- ناصيف نصار والاستقلال الفلسفي:

يرى ناصيف نصار، أن وضع الفلسفة وحضورها في الثقافة العربية النهضوية، التي بدأت في القرن التاسع عشر، كان حضورا هشا وهامشيا، وذلك لغلبة الطابع الأدبي واللغوي على تلك الثقافة وسيادة الاتجاه الإصلاحية. وقد "ساهم الفكر النهضوي بكل تياراته، حقا، في إدماج التفكير النقدي والتجديدي في الثقافة العربية المعاصرة، ولكنه لم ينجح مع ذلك في جعل حضور الفلسفة ضمنها بوصفه عنصرا مؤثرا في تطورها، فإن القضايا الفلسفية لم تلامس عند التيارات الإصلاحية إلا بصفة هامشية، يمكن أن نقول إنها مهدت المجال لفلسفة، ولكن من دون أن تكون بذاتها هي الفلسفة" (30).

ويعد كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" محاولة في السعي إلى البحث في شروط الاستقلال الفلسفي العربي. الذي تعترضه في نظره عقبتان مهمتان، هما: الموقف الإبتاعي من تاريخ الفلسفة، والثاني اختلاط الفلسفة بالإيديولوجية. ولتخطي هاتين العقبتين، يدعو ناصيف نصار إلى " ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة والحديثة، (...) فهو شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة وللمساهمة في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل" (31). لأنه باستطاعة الفيلسوف العربي الوقوف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات التاريخية التي يعيشها مجتمعه العربي، ووضعيتها الحضارية المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية.

<sup>30</sup> - محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص ص 118، 119.

<sup>31</sup> - ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979. ص ص 30، 31.

### 3-2- طه عبد الرحمن وحق الاختلاف الفلسفي:

كذلك كتاب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" لطله عبد الرحمن، يعد محاولة لتحرير القول الفلسفي العربي، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه لكل قوم الحق في التفلسف بمقتضى الخصوصية الثقافية، دون تجاهل الآخر. فقد رأى أن أصحاب الفكر الإصلاحي في العصور الحديثة والمعاصرة قد تبنا عقلانية الغرب منهجا ومنطلقا في التفكير، وربطوا كل تقدم بها. فأغلب أصحاب المناهج والمشاريع في قراءة التراث؛ بنوا مجدهم التنظيري وشهرتهم من مناهج الغربيين وأفكارهم، واقتفوا آثارهم، وتعلقوا بأسباب لا تمت إلى وجودهم؛ فافتقدوا حاسة النقد عندهم. والسر في نظر طه عبد الرحمن يعود إلى " قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يُقلدون " (32). فغلب على هؤلاء التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم؛ فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها، ولا تفننوا في استعمالها (33)، فانقطعوا عن تراثهم جملة وتفصيل؛ فكان لجوؤهم إلى تراث غيرهم مقلدين لمسالكة، ومتشبهين بأصحابه. فهو يقول عن ذلك: " أما ترى أهل المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه (...). يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر غيرهم ويفككون إذا فكك غيرهم... " (34). فأنخدعوا بمقولتين: الاستجابة للشمولية الفلسفية والانخراط في الحداثة العالمية. وما

<sup>32</sup> - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات جريدة الزمن، الطبعة الأولى، 2000. ص 137.

<sup>33</sup> - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994. ص 10.

<sup>34</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى،

استجابوا وما انخرطوا؛ وإنما أصيبوا بسوء التفلسف، فقطَّعوا أوصالَ التراث،  
وخطَّأوا أصحابه، واجتزأوه، واقترضوا من غيرهم طرائقهم المستعملة في النقد،  
وظلت كتاباتهم دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله.

# الفصل الأول

في مفهوم الخطاب والعقل

# المبحث الاول

## الخطاب الفلسفي: المفهوم والنظرية

### تمهيد

تحمل العبارة من حيث مدلولها داخل المنظومة اللغوية التي تنتمي إليها، خصائص رؤية أهلها للعالم وتصوراتهم له وطرق تفكيرهم، وهذه الرؤية تقع بكفية عفوية وآلية، ومن ثم تكون ترجمة مصطلح أجنبي بمصطلح عربي يكون أصيلا وذا دلالة في اللغة العربية، " يجعل القارئ يدرك مباشرة وبعفوية مدلولها كما يتحدد داخل المنظومة اللغوية العربية التي هي المجال التداولي الأصلي لهذه الكلمة " (1).

### 1- مفهوم الخطاب:

الخطاب Discours، هو نشاط فكري تم تثبيته بواسطة الكتابة (أي النص) كما يقول بول ريكور Paul Ricœur (2)، فهو يمثل اجتهادات فكرية معروفة في التاريخ، وهو بحث يعمل على إيجاد أقوم الطرق الاستدلالية وأوضح الوسائل التحليلية والاستنباطية لفهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول، وبكلام آخر هو استبدال نصوص مكتوبة بنصوص مكتوبة أخرى. وفي عمومها ينتمي الخطاب إلى "الظاهرة اللغوية واللسانية (...)" وهو أكثر من القول، والكلام (3)، لأن هناك مستويين لتحليل الظاهرة اللغوية كما يقول بول ريكور، مستوى التحليل الألسني ومستوى تحليل الخطاب والنص، معتمدا على التمييز

<sup>1</sup> - المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 100، 101. سنة 1993. ص 29.

<sup>2</sup> - بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة Mars العدد 03 سنة 1988. ص 37. كذلك يمكن مراجعة: كتاب " من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل " لبول ريكور، ترجمة: محمد براءة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2001، ص 105.

<sup>3</sup> - رجاء العتيبي، في الخطاب الفلسفي، وزارة الثقافة، تونس، ( د. ط) 2001، ص 02.

الذي جعله **فرديناند دي سوسير** Ferdinand de saussure بين اللغة والكلام، حيث أضاف إلى ذلك التمييز بين الخطاب والنص.

إذ يعتبر **دي سوسير** أن اللغة في أصلها نظام اجتماعي مستقل عن الفرد، "في حين أن الكلام هو منها بمثابة التحقيق العيني الفردي" (4)، أي أنه فعل فردي يقوم به الإنسان مع ما يمثله من البشر. هذا يعني أن اللغة تقنين اجتماعي، فهي مجموعة من القواعد، ومن ثم فإن التعريف الصحيح للغة هو أنها "نسق عضوي منظم من العلامات signes" (5)، أو لنقل هي نسق من العناصر بينها تفاعلات وظيفية وصفية.

فالوحدة الأساسية في الخطاب عند **ريكور** هي الجملة، لأن تحليل الخطاب عنده يكون على أساس التركيب الخاص للجملة وفيه نصل إلى جدلية الحدث والمعنى داخل الخطاب.

كذلك يمكن التمييز بين الخطاب والقول، على أساس أن الخطاب يصدر في لحظة زمنية معينة يمكن تحديدها بالحدث الذي تعبر عنه، أما القول، فيبقى نظام اللغة واللسان المعبر عنه نسبياً، وخارج الزمن.

والخطاب هو حدث كما يقول **ريكور** من حيث أنه يحدث عندما يتكلم أحدنا، فنأخذ "بعين الاعتبار العبور من لسانيات الكلام أو الرموز، إلى لسانيات الخطاب أو الإرسالية" (6).

إن القول بأن الخطاب حدث، يعني ذلك أنه تحقق زمنياً في الحاضر، لأن اللغة شيء مضمّر خارج الزمن، وداخل بنية المجتمع، وبهذا المعنى "يجيل

<sup>4</sup> - زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1990، ص 44.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص 44.

<sup>6</sup> - بول ريكور من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد براءة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2001، ص 79.

الخطاب على متكلمه عن طريق مجموعة مركبة من المؤشرات، كالضمائر، سنقول في هذا الاتجاه أن للخطاب مرجعية، فخاصية الحدث ترتبط الآن بشخص المتكلم "(7)، والخطاب حدث كذلك عندما تحيل علامات الكلام إلى علامات أخرى داخل نفس النسق وتخلص إلى أنه لم يعد للغة أكثر مما لها من زمن وذاتية.

من الملاحظ هنا أن هذه السمات الخطابية لا تظهر إلا في حركة إنجاز الكلام في الخطاب.

ثم ينتقل بول ريكور إلى الحديث عن خاصية أخرى لها أثرها في إنتاج الخطاب، وهي خاصية الدلالة، ذلك أنه من جراء التوتر الذي يحدث بين الكلام والدلالة يُولد الخطابُ كأثر، أي أن جدلية الكلام والكتابة تنتج الخطاب كحدث يحمل دلالة ومعنى.

## (2)- المعنى اللغوي والاصطلاحي

ليان أهم منطلق في تأصيل مصطلح الخطاب داخل الثقافة العربية الإسلامية، علينا في بداية الأمر تحديد مجمل المعاني الخاصة بكلمة خطاب والمؤلفة من المادة / الأصل وهي: مادة (خ. ط. ب). وذلك بالعودة إلى أقدم كتاب حدد مفهوم هذا المصطلح، ونعني بذلك القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة ومعجم لسان العرب لابن منظور. "فالقرآن كما يعلم الجميع هو الكتاب الأكثر تجانسا مع خصائص اللسان العربي. ولسان العرب (لابن منظور) يساعدنا على الرجوع بالكلمة إلى أصلها اللغوي على امتداد زمني كبير" (8).

<sup>7</sup> - بول ريكور من النص إلى الفعل، (مر. س)، ص 80.

<sup>8</sup> - المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، (مر. س)، ص 29.



وقد ضبط الباحث التونسي المختار الفجاري جوهر دلالة المادة/ الأصل:

(خ. ط. ب) في ثلاثة مستويات هي:

(1) - **المستوى الأول:** المصدر "خطب" ، بسكون حرف الطاء: ونعني به الشأن، والغرض، وقد ورد الخطب في القرآن الكريم "خمس مرات موزعة على خمس سور. ففي سورة يوسف عليه السلام، يقول جل جلاله: ﴿ قَالَ مَا خَطْبُكُمْ إِذْ رَاوَدْتَنِّي يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ ﴾<sup>(\*)</sup>. وفي سورة القصص، عندما سأل موسى المرأتين اللتين وجدتهما تذودان عن السقي، لما وَرَدَ ماء مَدْيَنَ قال: ﴿ مَا خَطْبُكُمَا ﴾<sup>(\*\*)</sup>، أي ما شأنكما من منع السقي. وفي سورة طه عندما خاطب موسى السامري قائلاً: ﴿ مَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ ﴾<sup>(\*\*\*)</sup>، أي ما شأنك وما غرضك من إضلالك لبني إسرائيل. وأخيراً سورتي الحجر والذاريات، عندما سأل إبراهيم المرسلين قائلاً: ﴿ وَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾<sup>(\*\*\*\*)</sup>. إن مضمون الآيتين هنا لا يعني فقط، الأمر العادي أو الشأن اليومي للأفراد، بل يحمل دلالة أعمق من ذلك، إنه بالتعبير الحديث "مشروع حضاري"، وبتعبير القرآن رسالة للبشرية. "فالرسالة ليست مجرد كلام فحسب، بل هي كلام حامل لمشروع، والرسالة السماوية هي مشروع مخلص للبشرية، (...). إذن الرسالة خطاب، والخطاب مشروع حضاري"<sup>(9)</sup>.

(2) - **المستوى الثاني:** وهو كلام حامل بالبداية لشأن أو غرض ما، سواء كان شفهيًا أو كتابيًا، وتشارك في هذه المادة (خ. ط. ب)، الأفعال خطب وخاطب

\*- القرآن الكريم، سورة " يوسف "، الآية 51.

\*\* - القرآن الكريم، سورة " القصص "، الآية 23.

\*\*\* - القرآن الكريم، سورة " طه "، الآية 95.

\*\*\*\* - القرآن الكريم، سورة " الحجرات "، الآية 57. وكذلك سورة " الذاريات "، الآية 31.

<sup>9</sup> - المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، (مر. س)، ص 30.

والمصادر المشتقة منها<sup>(10)</sup>. وقد جاء في لسان العرب لابن منظور: "يقال  
 خطب فلان إلى فلان فخطبه أي أجابه والخطاب والمخاطبة مراجعة  
 الكلام (...). واسم الكلام الخطبة (...). والخطبة اسم للكلام الذي يتكلم به  
 الخطيب"<sup>(11)</sup>. فالخطبة عند العرب هي الكلام المقفى والمنثور المسجع ونحوه.  
 وذكر الفعل "خاطب" في القرآن مرتين في سورتَي هود والفرقان،  
 في الأولى، قال: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا  
 إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ﴾<sup>(\*)</sup>، وفي الثانية، قال: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ  
 هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾<sup>(\*\*)</sup>، والمعنى هنا مجرد كلام. وأما لفظ  
 الخطاب، فقد ورد مرتين في سورة "ص"، ومرة واحدة في سورة النبأ، قال الله  
 تعالى في الأولى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلِ الْخِطَابَ﴾<sup>(\*\*\*)</sup>، وقال  
 كذلك في موضع آخر من نفس الصورة: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ  
 نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾<sup>(\*\*\*\*)</sup>.  
 وقال في الثانية: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ  
 خِطَابًا﴾<sup>(\*)</sup>. إذن فالخطاب لغة، هو مراجعة الكلام، والكلام هو الرسالة، وهو  
 المواجهة بالكلام، وهي الجواب أو ما يُخَاطَبُ به الرجل صاحبه ونقيضه. وبذلك

<sup>(10)</sup> - المرجع نفسه، ص 30.

<sup>(11)</sup> - ابن منظور، لسان العرب، حققه، عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، ج 2. دار  
 المعارف، القاهرة، مصر، (د. ت)، ص ص 1194، 1195. راجع كذلك: القاموس المحيط للفيروز أبادي، مكتبة النوري،  
 دمشق، سوريا، ج 01، (د. ط / د. ت)، ص 63.  
<sup>\*</sup> - القرآن الكريم، سورة "هود"، الآية 37.  
<sup>\*\*</sup> - القرآن الكريم، سورة "الفرقان"، الآية 63.  
<sup>\*\*\*</sup> - القرآن الكريم، سورة "ص"، الآية 20.  
<sup>\*\*\*\*</sup> - القرآن الكريم، سورة "ص"، الآية 23.  
<sup>\*</sup> - القرآن الكريم، سورة "النبأ"، الآية 37.

يكون معنى الخطاب في هذا المجال متمثلاً في "الحوار"، الذي يربط بدوره بين ثلاثة عناصر: المرسل، المرسل إليه (أي المستقبِل، أو المتلقّي)، وأخيراً الرسالة.

3- **المستوى الثالث:** إنجاز الشأن أو الغرض وسلطته. فالخطاب إذن له قدرة تعبوية، وسلطة مؤثرة على السامعين، فيقال رجل خطيب حسن الخطبة، أي يؤثر على سامعيه، وجاء في خطبة الحجاج: "أمن أهل المحاشد والمخاطب ... أراد أنت من الذين يخطبون الناس ويحثونهم على الخروج والاجتماع للفتن" (12).

وعن معنى الغرض أو الشأن في مجال التهذيب قال بعض المفسرين في معنى قوله "فَصَلُّ الْخِطَابُ" وهي السلطات التي أعطها الله لنبيه داود، هو أن يحكم بالبينة أو اليمين وقيل معناه أن يفصل بين الحق والباطل.

هكذا نجد أن مصطلح "الخطاب" في الثقافة العربية الإسلامية، قد ارتبط بمفهوم السلطة، أي أن كل خطاب يصدر من أعلى هيئة في الدولة، له سلطة القرار والتنفيذ. وهذا ما جسده الرسول صلى الله عليه وسلم قديماً، حيث كان يُصطَلَحُ على مداخلته بالخطاب. فقد ذكر ابن ماجة وأبو داود: "أن رسول الله إذا خطب في الحرب خطب على قوس، وإذا خطب في يوم الجمعة خطب على عصا" (13). وهذا دليل على أن الخطاب، سلطة تُتَّخَذُ بواسطتها إجراءات تسيير شؤون الدولة وتنفيذها.

والخطبة عند العرب هي "الكلام المنشور المسجع، مثل الرسالة التي لها أول وآخر ومدة وغاية. أما الخطابة فهي علم البلاغة. وليس الغرض منها تعليم الكلام البليغ فحسب، ولكن الغرض منها عرض الأفكار بأسلوب مقنع. ولها عند الأدباء ثلاثة أقسام: الأول الاختراع، وهو الكشف عن الأدلة والبراهين،

<sup>12</sup> - المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، (مر. س)، ص 31.

<sup>13</sup> - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ص 44.

والثاني الترتيب، وهو معرفة النظام الذي يجب أن تتسلسل فيه الأدلة. والثالث البيان، وهو صياغة كل دليل من تلك الأدلة بكلام واضح بيّن. وقد يضاف إلى هذه الأقسام قسم رابع، هو حسن الإشارة ودقة الأداء وقسم خامس، هو الذاكرة. أما عند المنطقيين فالخطابة قياس مركب من مقدمات مقبولة أو مظنونة من شخص معتقد فيه، ويسمى هذا القياس خطابيا. وصاحبه يسمى خطيبا. والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم كما يفعل الخطباء والوعاظ. وقد سمو الخطابة قياسا لأنهم لا يبحثون إلا عنه، وإلا فالخطابة قد تكون استقراء وتمثيلا. والقياس الخطابي قياس إقناعي. وهو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات. يقال هذا مقام خطابي أي مقام يُكتفى فيه بمجرد الظن. والخطابة عند أرسطو مبنية على المبادئ الكلية، ويعرفها بقوله إنها الكلام المقنع. وهي نوع من القياس. والأدلة عنده قسمان، الأول خارج عن الفن كالشهادات، والثاني نتيجة للفن كالبرهان وطرق الترغيب وإثارة العواطف.

قال ابن طملوس: "الأقويل الخطابية هي التي شأنها أن يلتبس بها إقناع الإنسان من أي رأي كان. وأن يميل ذهنه إلى أن يسكن إلى ما قال له، ويصدق به تصديقا ما، إما أضعف وإما أقوى، فإن التصديقات الإقناعية هي دون الظن القوي، وتتفاضل فيكون بعضها أزيد من بعض، على حسب تفاضل الأقويل في القوة، وما يُستعمل معها، فإن بعض الأقويل المقنعة تكون أشفى وأبلغ وأوثق من بعض كما يعرض في الشهادات، فإنها كلما كانت أكثر، فإنها أبلغ في الإقناع، وفي إيقاع التصديق بالخير وأشفى، ويكون سكون النفس إلى ما

يقال أشد، غير أنها على تفاضل إقناعها ليس معها شيء يوقع الظن القوي المقارب لليقين. فهذا تُخالف الخطابة الجدل " (14).

وفصل الخطاب عند الزمخشري (538هـ - 1143م)، هو البين من الكلام الملخص الذي يتبينه من يخاطب به، والخطاب أيضا هو الكلام المبين الدال على المقصود بلا التباس، ولقد " أنتج مصطلح (الخطاب) منظومة اصطلاحية صغرى خاصة به، يتصل بها في علاقة مفهومية خاصة ضمن حقل الأصول، مثل (دليل الخطاب) الذي يعرفه ابن حزم (456هـ - 1063م)، بأنه ضد القياس، وهو أن يحكم للمسكوت بخلاف حكم المنصوص عليه، و(فحوى الخطاب)، و(لحن الخطاب) اللذان يُعرفهما الآمدي (631هـ - 1233م)، بأنهما يحيلان على مدلول اللفظ في السكوت، موافقا للحكم في محل النطق " (15).

لقد ورد تعريف الخطاب في المعاجم العربية بمعنى الكلام. فالخطاب يحمل معنى جوهريا، هو الكلام الحامل لرسالة، المعتمد على سلطة لتبليغها.

وقد استمد الخطاب هذه الدلالة من القرآن، كما بينا سابقا في تعريفنا لمادة ( خ. ط. ب )، ومعناها في النص القرآني. والخطاب في الثقافة العربية الإسلامية هو خطاب بيان وبلاغة وشعر ومختلف ضروب المجاز. إذن هناك تلازم دلالي بين الخطاب والكلام، وحرى بنا تقديم بعض الدلالات لهذا الأخير، فهو عند ابن جني (392هـ - 1002م)، بأنه كل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه، وأنه الجمل المستقلة بنفسها. " ويفهم من كل ذلك أن دلالة الكلام ترتبط بنظم

<sup>14</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1982. ص 532.

<sup>15</sup> - عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 1999.

الألفاظ التي ركبت فيما بينها على وقف سياق من التأليف المخصوص الذي استوفى المعنى المراد " (16).

أما الشريف الجرجاني (816هـ - 1413م) فيعرفه، بأنه: "المعنى المركب الذي فيه الإسناد التام" (17). وبه يتم لجمل اللغة الاكتمتتال، والاتصال نظتماً ودلالة.

لقد أجمع هؤلاء اللغويون على أن مفهوم الكلام، هو دلالة الألفاظ، خاصة حينما اتسع وأصبح يشمل كلام الله. إنّ الخطاب، كما يخلص إليه التحليل الأخير مصطلح واضح الدلالة في الأصول، ولا يثير أية إشكالية، إنما تكمن الإشكالية الأساسية، في اجتذابه القسري خارج حقله، وشحنه بدلالات غريبة عنه، وذلك بتأثير مباشر من المحمول الدلالي لمصطلح الخطاب Discours الذي تغلغل في ثنايا الشبكة الدلالية لمصطلح الخطاب العربي وقوّضه، أو كاد، من الداخل، بحجة تحديث دلالة المصطلح من جهة، وما تقتضيه الثقافة الحديثة من جهة أخرى.

### 3- الخطاب نظاماً:

من خصائص الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية، أنه يقوم على ثنائية خطاب - سلطة، انطلاقاً من أنه في اللغة العربية يمثل سلطة. وقد ذكرنا ذلك في تعريفنا لمصطلح الخطاب، عندما كان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، يخطب يوم الجمعة على عصا، وفي يوم الحرب على قوس، للتدليل على معنى

<sup>16</sup> - ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الرابعة، ج18، 20، 27، 28. عن عبد الله إبراهيم، (مر. س)، ص 100.

<sup>17</sup> - الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص 194. عن عبد الله إبراهيم، (مر. س)، ص 100.

الخطاب وسلطته، وهذا ما نراه لاحقاً مع ميشال فوكو Foucault في ربطه لمفهوم الخطاب بالسلطة.

الخطاب سلطة يعتمدها المخاطب أو المؤسسة لتمرير أغراضه أو أغراضها. وبالتالي يدفع الخطاب بنفسه إلى اعتماد الحيل والتمويه للوصول إلى فرض ذاته، "وهذا ما جعل الخطابات كلها تخضع لثنائية الظاهر والباطن: ظاهر يقوم بالتغطية والتمويه على المتلقي، وباطن يتسرب إلى المتلقي أثناء عملية التمويه ذاتها"<sup>(18)</sup>.

الخطاب في عملية فرض ذاته وبحته عن تجسيم سلطته، يقوم بتحسين الكلام عن طريق المحسنات البديعية، كالسجع والجناس والطباق والمقابلة، فيختل التوازن في الخطاب بين منطوقه ومعقوله، فيأخذ اللفظ ويترك المعنى. وقد شبه ابن خلدون هذه العملية، في نظام الدوال ومدلولاتها، بعملية اختلاف الأواني والماء، بقوله: "فكما أن الأواني التي يُغرف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف والماء واحد في نفسه، تختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء، كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه"<sup>(19)</sup>.

الخطاب كما يحدد في الثقافة العربية الإسلامية يلتقي في مضمونه مع الخطاب Discours في كونه كلاماً يضمّر ويصّرح، والعرب القدامى لمحو لذلك في جهازهم المفهومي في ذلك الزمن، فأدركوا منزلة التفكير المجرد في شان الكلام باعتباره ظاهرة بشرية.

<sup>18</sup> - المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، (مر. س)، ص 32.

<sup>19</sup> - ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، ج2، الطبعة الأولى، 1984. ص 748.

والخلاصة أن الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية هو خطاب يمارس سلطته من خلال الاهتمام الذي يوليه لنظام الألفاظ على حساب المعاني، "وهو اهتمام مدفوع برغبة هذا الخطاب في القيام دائماً بمهام إيديولوجية دون الاهتمام بتأسيس نظم معرفية" (20).

#### 4- جينيالوجيا الخطاب: (الأصول اليونانية):

إن مفهوم الخطاب في أصوله الأولى يرجع، على ما نعتقد، إلى الفلاسفة السفسطائيين، باعتبارهم أول من تحدث عن المعنى بوصفه مرتبطاً بالوجود، حيث كانوا يضعون الموضوعات والأشياء ضمن دائرة الوجود الكبرى ويدرسونها في إطار مفهوم المعنى، "وبناء على ذلك فإن المعضلة الأولى التي واجهت الإيليين والسفسطائيين هي معضلة المعنى، هل هو في الشيء المتجانس الذي لا يطرأ عليه تغيير باعتقاد الإيليين؟ أم أن الذات تشترك مع ماهية الشيء وطبيعته في إنتاج المعنى، على ما ذهب إليه السفسطائيون؟" (21) بمعنى، هل المعنى هو شيء ثابت لا دخل للذوات في تشكيله أم أنه رهين الذات بشكل من الأشكال؟

لقد ذكر السفسطائيون على لسان بروتاغوراس (\*) Protagoras أن الإنسان هو مقياس كل معرفة، فهو يدرك الأشياء من خلال أحواله الخاصة التي لا يشاركه فيها أحد من الناس. وبالتالي تكون معرفة الأشياء وإدراكها تابعة لأحوال الأشخاص، (المعرفة الذاتية للشيء).

وبهذا يكون السفسطائيون قد رجحوا طريق الظن الذي قال به بارمنيدس Permanide، حيث يرى أن للمعرفة طريقين: طريق الحقيقة (العقل)،

<sup>20</sup> - المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، (مر. س)، ص 35.

<sup>21</sup> - ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، عمان، الطبعة الأولى سنة 1997. ص 21.

\* - بروتاغوراس: (485-411 ق. م)، أول سفسطائي يوناني، كان خطيباً مفوهاً يعتبر الكلام وسيلة الإقناع.



وطريق الظن (الحواس). "فجعلوا الظن، وهو مفهوم يقترب من التأويل، مدخلا أساسيا لتحقيق غرضهم في جعل المحتمل حقيقة واقعية" (22). وركزوا على المنظور الذاتي في تشكيل المعنى، وطبقوا تلك التصورات العقلية في ميدان الخطابة، فجعلوا منها حقلا تجريبيا لتصوراتهم المعرفية، باعتبارها مؤسسة على بنيات ذات أشكال تؤثر في المستمع، وإقناعه بما قصد تحصيل الاستجابة. وانطلاقا من هذا المفهوم، طور السفسطائيون الخطابة بشكل مبني على معرفة فعل الذات في أي منطوق لغوي، ومن ثمة أكدوا على نسبية المعنى لأي تركيب يصف الأشياء، وهذا يعني أن التأويل نشاط ضروري لأية محاولة للفهم والإدراك. "وقد جعلهم هذا الأمر يهتمون بالمتلقي من حيث جعله يتأثر ويفهم المعنى على النحو الذي يرتضونه ويريدونه لا على النحو الصائب والحقيقي، ولم يكن يعينهم أن يكون المعنى المقصود صائبا أو غير صائب من الوجهة العقلية أو الأخلاقية، بل كان يعينهم أن يصل هذا الموضوع إلى ذهن المتلقي على أحسن حال وأجمل ثوب، فيستجيب له استجابة قوية، ويعتقد اعتقادا راسخا بصوابه" (23).

لقد كان الخطاب، وهو ما يظهره الكلام، منذ السفسطائيين كما ذكرنا سابقا ينحصر في حدود المعنى، أي أنه يعمل على تخلص المعنى مما هو ظني ونسبي، لأن طبيعته عقلية، وبالتالي نكون أمام فضاء لا يقدم نفسه على أنه ثابت، بل على أنه نقي وذو معنى، وهذا المعنى نجده في التفسير الفلسفي للخطاب الذي يقوم على النظام والمنطق. إذن، **فالخطاب الفلسفي هو نظام**

<sup>22</sup> - ناظم عودة خضر، (مر. س)، ص ص 23، 24.

<sup>23</sup> - علي بخوش، التلقي في النظرية القديمة. مجلة المخبر - وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها جامعة بسكرة، العدد 03، 2006. ص 143.

من العمليات التي يقوم بها الذهن، وهي قائمة على مجموعة من القواعد المرتبة ترتيباً ذهنياً، فهو كما يقول أندريه لالاند André Lalande: "عملية ذهنية تُنجز بواسطة عمليات أساسية ظرفية ودائمة" (24).

وعلى هذا الأساس يُدمج الفلاسفة الخطاب ضمن دائرة عقلانية، وذلك لما يتضمنه كما ذكرنا سابقاً "من نظام، وترتيب، ومنطق. وفي الفلسفة القديمة، ومنذ "أفلاطون Platon" هناك محاولات للمماثلة بين الخطاب والعقل، حيث بُذلت أول محاولة لضبط المقال (الخطاب) وعقلنته على قواعد تستمد من داخل الخطاب نفسه، أكثر مما تستمد من أصل خرافي أو وضعي بفرض بداهة على المقال، هو ما اعتبر بداية تبلور المقال الفلسفي" (25)، لأن خصوصية الخطاب الفلسفي في العصر اليوناني كانت تختلف عن مجموع الخطابات الموجودة آنذاك (القرن الخامس والرابع قبل الميلاد) الخطاب الشعري والخطاب السفسطائي.

فإذا رجعنا إلى أفلاطون وجدناه ينتقد الخطاب الشعري والأسطوري باعتبارهما كانا يستعملان نفس الوسائل الخطابية، أي الأسلوب الشعري. ويعود نقد أفلاطون لهذا النوع من الخطابات إلى "أسباب نظرية وأخلاقية معا في الاتجاه الذي قام به سقراط بنقد الخطابة والسفسطة" (26)، والقاسم المشترك بين هذه الخطابات هو الاستعمال الجمالي والرمزي للغة التأثير على نفسية السامع.

---

<sup>24</sup> - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 2001. ص 287.

<sup>25</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 2000. ص 92.

<sup>26</sup> - رجاء العتيبي، (مر. س)، ص 21.

ومن الفروق الأخرى "بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشعري الميثولوجي (الأسطوري) أن الأول يستعمل النصوص المكتوبة التي يمكن قراءتها بصورة نقدية وتحليلية، بينما الثاني يعتمد القصة والرواية والخطاب الشعري الذي لا يترك المجال إلى التأمل لا في شكله ولا في مضمونه" (27)، ومن ثم كان الخطاب الأسطوري، في شكله الحقيقي، كما يقول **جان بيير فرنان** Jean Pierre Vernant "يعطي حلا لسؤال لا يوضع" (28).

ويختلف كذلك الخطاب الفلسفي عن نظيره الشعري والأسطوري باختياره للغة المجردة التي تعتمد على المفهوم والمعاني الكلية في البحث عن المعرفة العقلية "عوضا عن القصة الأسطورية التي لا تبالي بالحجة ولا بالتماسك المنطقي للخطاب" (29).

وفي عصر النهضة ومع **ديكارت** بالتحديد، عرفت العقلانية الحديثة تحولا، جعل المعرفة تقوم على التطابق بين الموضوع والذات، أي على تماثل الأشياء في الذهن، فتصبح الحقيقة ما تقوله الذات عن هذه الأشياء. وتعمق ذلك أكثر مع **كانط**، فأصبحت الذات مرجعا للخطاب العلمي، إلا أن التحول الكبير للخطاب ارتبط بظهور العلوم الإنسانية باعتبارها خطاب الإنسان للإنسان، أي أصبح هذا الخطاب، "حقلا تتمفصل فيه الذوات ومجموعة علاقات تجد فيها مرتكزا له" (30).

---

<sup>27</sup> - المرجع نفسه، ص 21.

<sup>28</sup> - J. P Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, TII, FM. 1971, p.p 101- 114

عن التفكير الفلسفي، نصوص مختارة، إعداد وترجمة عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا، دار تونقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى. 1991. ص 18.

<sup>29</sup> - رجاء العتيبي، (مر. س)، ص 22.

<sup>30</sup> - على حرب، مادة مقال، الموسوعة الفلسفية العربية، مج 1، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986. عن الزواوي بغورة، (مر. س)، ص 92.

يلاحظ هنا أنه عند تعريفنا لمصطلح الخطاب، قد أسقطنا من حسابنا التعريف بمصطلح النص، ذلك لأننا نعتقد أن النص، وهو نتاج التعبير الأدبي، لا يمكن له أن يتواجد إلا داخل الخطاب، على حد تعبير رولان بارت، "وهو يوجد داخل الخطاب، لأن لهذا الأخير نظاما له قواعد عامة، وموجهة، فيما يكون النص، هو التجلي الفردي لتلك القواعد، فالعلاقة بينهما، أشبه بعلاقة "الكلام" بـ"اللغة" في اللسانيات" (31).

فالخطاب هو السياق الذي يتشكل في داخله النص، وهو مرجعه الحقيقي. فإذا شكل الخطاب موضوعا للبحث عند القارئ، فإن النص يكوّن الموضوعات النموذجية لهذا القارئ حتى يجعل منه حقلا للتحليل والتأويل.

#### 5- الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية:

إن أصل الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية، مرتبط بحقل علم الأصول، وذلك لشساعة هذا الحقل، وبالتالي فإن دلالاته (الخطاب) مقيدة بإجراءات ذلك الحقل الذي ينتمي إليه، لأن به موروثا ضخما متعدد الزوايا من حيث المضمون. فقد اتصلت به الكثير من قضايا الثقافة العربية - الإسلامية في ميادين علوم القرآن والحديث واللغة وعلم الكلام وغير ذلك، ونشأت فيه أساليب منهجية مهمة، "يتعلق بعضها بالوصف والاستقراء والاستنتاج، ويتعلق بعضها الآخر بقواعد التحليل الدلالي والتأويل، ومن المؤكد أن الأصول بوصفها الركيزة الأساسية المؤثرة، التي تمحورت حولها قراءات كثيرة، عنيت بالثقافة العربية عامة، قد تركت أمضى البصمات في الجهاز الاصطلاحي (الخطاب) الذي تستعين به

<sup>31</sup> - عبد الله إبراهيم، (مر. س)، ص 115.

في إجراءاتها الوصفية أو التحليلية " (32). وهو يمثل النموذج والدليل على ما خلفته الأصول في تحديد معناه.

## 6- الخطاب في الثقافة الحديثة:

أما مفهوم الخطاب في الثقافة الغربية، فيجمع كل المشتغلين على الخطاب وتحليل الخطاب، أن الريادة تعود إلى ز. هاريس (1952) من خلال بحثه المعنون بـ "تحليل الخطاب"، فهو أول لساني حاول توسيع حدود موضوع البحث اللساني يجعله يتعدى الجملة إلى الخطاب. فعرفه بأنه "ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجمل تكون منغلقة، يمكن من خلالها معاينة سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نطل في مجال لساني محض" (33).

فكلمة "Discours" أصلها اللاتيني هو: "Discursus" وفعلها: Discurre والذي يعني: "الجرى هنا وهناك" كما أن كلمة خطاب تعبر عن الجدل Dialectique " (34).

والخطاب كمصطلح يثير الكثير من اللبس في حقل الألسنية، حيث يحتل مكانة خارج الثنائيات المعروفة، "من مثل ثنائية اللغة والكلام" (35)، فدي سوسير لم يتحدث عن الخطاب، وأول من طرح مسألة الخطاب في الدراسات الألسنية المعاصرة نجد بيسونس Buysens سنة 1943. ورأى أن الخطاب يمكن أن يكون موضوع نظرية ألسنية، ومن هنا ضرورة تأسيس ألسنية خطابية (36).

<sup>32</sup> - عبد الله إبراهيم، (مرز س)، ص ص 98، 99.

<sup>33</sup> - يقطين سعيد. تحليل الخطاب الروائي. بيروت: المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. 1989. ص 17. عن عبد الله

إبراهيم، (مر. س)، ص 108.

<sup>34</sup> - الزواوي بغورة، (مر. س)، ص ص 89، 90.

<sup>35</sup> - المرجع نفسه، ص 90.

<sup>36</sup> - الزواوي بغورة، (مر. س)، ص 90.

إلا أن القفزة النوعية التي عرفها مصطلح الخطاب كانت مع اللغوي الفرنسي إميل بنفنيست Emile Benveniste الذي تجاوز الإطار الألسني البنيوي، حيث طرح الوظيفة ودور الفاعل المتكلم في العملية المنطوقة، وخلص إلى أن "الكلمة تشكل نقطة فصل في ميداني اللغة وهما: النظام الشكلي القائم على العلامة والوحدة، والنظام التواصلية أو الخطابية، القائم بين الوحدة والخطاب" (37)، فبالنسبة إليه، تنهض لسانيات الخطاب ولسانيات اللغة على وحدات مختلفة. فإذا كانت العلامة (الصوتية والمعجمية) وحدة أساس اللغة، فإن الجملة هي وحدة أساس الخطاب. وعليه يُعرّف الخطاب بأنه "الملفوظ منظوراً إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل، وبمعنى آخر هو كلُّ تلفظ يفرض متكلماً ومستمعاً، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما" (38).

#### 7- الخطاب في الحقل الفلسفي:

إن أسبقية استعمال مصطلح الخطاب في الميدان الفلسفي تعود إلى ميشال فوكو Michel Foucault الذي استند على الخلفية الفكرية لكل من ليفي ستراوس Lévi strausse وإميل بنفنيست ، واختلف عنهما في تحديد مفهومه. فما هو مفهوم الخطاب الفلسفي عند ميشال فوكو ؟ وما هي العناصر المشكّلة له؟

أوجد فوكو لمفهوم الخطاب أبعاداً جديدة لم تعرفها محاولات تحديده السابقة في الفلسفة الغربية، بما جعل مساهمته أكثر تأثيراً في نظرية الخطاب

<sup>37</sup> - المرجع نفسه، ص 90.

<sup>38</sup> - يقطين سعيد، (مر. س)، ص 17.

من غيرها، وقد تبين ذلك جليا في هيمنة المفهوم الفوكوي للخطاب على حقول معرفية عديدة.

يعرف فوكو الخطاب من خلال كتابه "حفريات المعرفة" "L'Archéologie Du Savoir" بقوله: "هو الميدان العام لمجموع المنطوقات (العبارات) Enoncés وأحيانا أخرى مجموعة متميزة من المنطوقات (العبارات)، وأحيانا ثالثة ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من المنطوقات (العبارات) (\*) وتشير إليها" (39)، وكذلك هو "ممارسة لها أشكالها الخصوصية من الترابط والتتابع" (40). والمنطوق Enoncé عند فوكو هو "ذرة الخطاب" ووحدته الأولى، "والجزء الذي لا يتجزأ، قابل لأن يستقل بذاته ويقيم علاقات مع عناصر أخرى مشابهة له. فهي نقطة لا مساحة لها، غير أن بالإمكان رصدها ضمن مستويات توزع وفي أشكال نوعية للتجمع. حبة تطفو فوق سطح نسيج، هي عنصره المكون. فالعبارة "المنطوق" أبسط جزء في الخطاب" (41).

إنه من خلال تعريف ميشال فوكو للخطاب على أنه مجموعة من المنطوقات "ذرات الخطاب"، فإننا ندرك جيدا أن فهم الخطاب يمر حتما

---

\*- لقد ذكر الباحث الجامعي زواوي بغورة في كتابه "مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو"، أن ترجمة كلمة "Enoncé" بكلمة "عبارة" كما جاء في كتاب حفريات المعرفة الذي ترجمه سالم يفوت. لا تؤدي المعنى المراد بها، في إطار تحليلات فوكو للخطاب، واستبدالها بكلمة "منطوق". هذه الكلمة قد استعملها كذلك، الباحث التونسي محمد علي الكبسي، في كتابه "ميشال فوكو تكنولوجيا الخطاب تكنولوجيا السلطة تكنولوجيا السيطرة على الجسد"، سراس للنشر، تونس، 1993، ص 16.

<sup>39</sup>- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1987. ص 76.

<sup>40</sup>- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994. ص 20.

<sup>41</sup>- ميشال فوكو، (مر. س)، ص 76.

عبر تفكيك هذه الذرات، فلا يمكن تحديد التشكيلة الخطابية إلا من خلال المنطوق الذي يكشف عن الواقع الخاص بالخطاب، ولا يتأتى هذا إلا عبر المنهج الأركيولوجي.

إن دراسة منطوق الخطاب "ذرة الخطاب" عند ميشال فوكو تساعدنا على تحديد وضعية الخطاب وفهمها، فالمنطوقات "تمتلك القدرة على تحديد الإمكانيات للوجود (...). نستطيع عبرها تعريف مجموعة شروط الوجود. فهي تساعدنا على الوقوف عند نظام توزّع الخطاب" (42). إذن فماذا يعني فوكو بالمنطوق Enoncé ؟.

إن المنطوق عند ميشال فوكو هو "ذرة الخطاب" كما ذكرنا سابقا، وهو الوحدة الأساسية في تكوينه، وعلاقته بالخطاب كعلاقة الجزء بالكل، ويتميز عنه في الاستقلالية، فهو يقول عنه: "لقد استخدمت في مناسبات عديدة لفظ منطوق (عبارة)، إما لأشير به إلى عدد من المنطوقات (العبارات)، أو لأميزه عن تلك المجموعات التي أسميها الخطابات (مثلا يتميز الجزء عن الكل)، ويبدو المنطوق (العبارة) لأول وهلة كعنصر بسيط، أو جزء لا يتجزأ، قابل لأن يستقل بذاته ويقيم علاقات مع عناصر أخرى مشابهة له ... فالمنطوق (العبارة) أبسط جزء في الخطاب" (43).

ويلاحظ في هذه التعريفات تجاوزها للمفهوم اللساني للخطاب بوصفه مجموعة علامات دالة تحيل على مضامين وتصورات، تساعدنا على دراسته كممارسة فكرية استدلالية داخل حدود وجوده، ومع ذلك لا بد أن يرتبط

---

<sup>42</sup> - محمد علي الكبيسي، ميشال فوكو: تكنولوجيا الخطاب: تكنولوجيا السلطة: تكنولوجيا السيطرة على الجسد، سراس للنشر، تونس، 1993. ص 17.

<sup>43</sup> - ميشال فوكو، (مر. س)، ص 76.



الخطاب بعلامة، إذ لا وجود لخطاب بلا علامات، ولكن هل تقتصر مهمة الخطاب على استخدام العلامات للدلالة على الأشياء؟ بالتأكيد أن مهمة الخطاب تتجاوز ذلك، وبالتالي لا يمكن ردها إلى اللغة أو الكلام. "فاللغة لا توجد إلا من حيث هي منظومة لبناء منطوقات (عبارات) ممكنة، إلا أنها، ومن جانب آخر، لا توجد إلا من حيث هي وصف لمجموع المنطوقات (العبارت) الواقعة، فاللغة والمنطوق (العبارة) ليس لهما نفس المستوى في الوجود ولا يتسويان فيه" (44).

فالتفكير مع فوكو ليس له علاقة بالألسنية كما يقول علي الكبسي، "فإن تفكير الخطاب هو أن نكون إزاء حقل التقاطع بين الذات والمؤسسة" (45)، إنه نظام الخطاب، "سواء كان نظاما في الأشياء أو نظاما في الحوار. هكذا تضاييف الخطاب مع المعنى وتضاييف المعنى مع النظام واكتسب تعاليا. هذا التعالي الذي مارسه عليه أفلاطون عملية (القسمة والتوزيع والحصص)" (46)، وهذا مقابل التسبب السقراطي، فلكي تكون عارفا وفاضلا لا بد أن تكون منتميا لأكاديمية الفلاسفة. فتشكل "الخطاب لم يعد يقوم على الذات بقدر ما يقوم على مؤسسة ستحتكر كل معنى وكل نظام وكل حقيقة، لأنها معنية وحدها باستحضار وتكوين الإنسان العارف (الفيلسوف)، كما ستحتكر لنفسها حق إنتاج الخطاب وحق انتقاء متكلميه" (47).

إن منظورنا للخطاب على أنه مجموعة أحداث ذات صلة بعضها ببعض، أو ممارسات فكرية أو أفعال الهدف منه تحديد الطابع الخاص للخطاب

<sup>44</sup> - ميشال فوكو، (مر. س)، ص 80.

<sup>45</sup> - محمد علي الكبسي، (مر. س)، ص ص 06، 07.

<sup>46</sup> - المرجع نفسه، ص 07.

<sup>47</sup> - محمد علي الكبسي، (مر. س)، ص ص 07، 08.

بوصفه واقعة نوعية متميزة لا يمكن أن تتطابق مع غيرها مهما كانت صورة التشابه قريبة. مثل ما هو الحال مع التشكيلات غير الخطابية (المضامين)، فالاختلاف بينها وبين التشكيلات الخطابية المنطوقات (العبارات) عند ميشال فوكو هو اختلاف في الطبيعة بين ما يرى وما يعبر عنه، على الرغم من الصلة الوثيقة بينهما واندماجهما أثناء تركيب بناء ما، غير أن الأهمية الكبيرة التي منحها فوكو للمنطوقات (العبارات) جعلت تغيرات الرؤية لا تعدو أن تكون سوى تشكيلات غير خطابية، تشغل الفضاء المكمل لحقل العبارات، وبذلك خلص إلى وجود علاقات خطابية بينهما من دون أن تكون طبيعة هذه العلاقة كعلاقة علة بمعلول أو رمز بمرموز، لان موضوع العبارة لا يماثل الموضوع المرئي.

إن المنطوقات (العبارات) التي اعتمدها ميشال فوكو كقاعدة أولية في الممارسات الفكرية الاستدلالية للخطاب لا تختلف عن الوحدات اللسانية كالرمز والكلمة والجملة فحسب، بل هي كذلك صيغ مادية ذات جوهر، ومحددة زمانا ومكانا، وطالما هي كذلك فإنها عبارة عن تشكيلات لا تظهر إلا كمجموعة، وأن التغيرات التي تصيب ذوات الجمل أو مدلولات الألفاظ تنعكس داخل الخطاب، وعليه يكون الخطاب جزءا من أداء لفظي أو مجموعة من المنطوقات (العلامات) الناتجة عن اللغة، هذه المنطوقات (العلامات) يصعب تمييزها لكونها غير منظورة أو متخفية في الوقت ذاته، مما يجعل الخطاب يتعارض مع تحليل اللغة، لأنه يلغي ذاته عندما يكون في مستوى الدال، لذلك يرى فوكو أن هناك علاقة أساسية بين المنطوق واللغة، "فبدون منطوقات (عبارات) ليست ثمة لغة، لكن ليس كل منطوق (عبارة) شرطا لوجود اللغة لأنه بإمكاننا دائما افتراض أي منطوق (عبارة) مكان آخر دون أن تتغير اللغة مع ذلك"<sup>(48)</sup>، لأن

<sup>48</sup> - ميشال فوكو، (مر. س)، ص 80.

فوكو ينظر إلى الخطاب على أنه ميدان تختلف فيه ثنائية الكلمة/ الشيء، وأن العلاقات بين الخطاب والواقع الخارجي ليست علاقة تمثيل وانعكاس أو تعبير. فتحليل الخطاب يهمل الكلمات، ويهتم بالمنطوقات (العبارات) كونها مجموعة متناسقة ومترابطة وذات مضمون محدد، وما عادها أشياء قائمة بذاتها لا تحيل على شيء آخر، إنما تتصف بذاتها لا بغيرها، فالمنطوق (العبارة) يعالج وكأنه شيء ويحل محل شيء، أي أن اهتمام التحليل منصب على ترابطات المنطوق (العبارة) وما يتصل به من منطوقات (عبارات) أخرى، وصولاً إلى تحديد نظام الخطاب.

### 8- نظرية الخطاب:

يقصد بنظرية الخطاب على النحو الذي بينه فوكو، هي التشكيلة الخطابية وكيفية ممارستها، فإذا كانت التشكيلة الخطابية هي نظام منطوقي (عباراتي) عام، فكيف يتم التوصل إليها؟

يقول عنها فوكو: "هي مجموعة من المنطوقات (العبارات)، أي مجموع الانجازات اللفظية التي ترتبط فيما بينها، على مستوى الجمل (...). وعلى مستوى القضايا، (...). ويتطلب منا الأمر تحديد النظام العام الذي يحكم مختلف أنماطها العبارية، (...). ووضعها وكيفية تأسيسها، أي إبراز ما يتخذ شكلاً متميزاً ومنفرداً ليعطي في الأخير تشكيلة خطافية"<sup>49</sup>)، وتحليل التشكيلة الخطابية عند فوكو لا يكون من خلال المنطوق (العبارة)، بل من ميدان الخطاب لكونه يمثل مجموعة كبيرة من المنطوقات.

<sup>49</sup> - ميشال فوكو، (مر. س)، ص 107.

وهذا في نظر فوكو، يقودنا إلى مفهوم جديد هو الممارسة الخطابية *Pratique discursif*، التي ترتبط بوظيفة المنطوق (العبارة) داخل التشكيلة الخطابية وتحدد علاقاته التاريخية والاجتماعية أو قواعده الموضوعية" (50). ويعرف فوكو الممارسة الخطابية بقوله: "هي مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحددة دوما في الزمان والمكان والتي حددت في فترة زمنية بعينها وفي نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي أو لساني" (51)، ومعنى الممارسة عند فوكو ليس ذلك النشاط الذاتي أو العملية التعبيرية الفردية التي يصوغ بها شخص ما فكرة أو صورة أو رغبة معينة، بل هي الوجود الموضوعي والمادي لبعض القواعد التي تحكم الذات عندما ترتبط بالخطاب، كما ذكرنا في تعريف فوكو لها سابقا.

وعليه فإن نظرية الخطاب لا تحيل إلى الممارسة الفردية أو إلى العملية التعبيرية الشخصية، وإنما تحيل إلى الممارسة الخطابية التي تتعلق بوظيفة الخطاب داخل المؤسسات، وداخل الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

## (9) - مفهوم النص:

اصطلاحا، النص، هو نسيج لغوي تتخلله جملة من الوحدات الدالة والمفاهيم القائمة كما يعرفه رولان بارت Roland Barthes. فهو ليس في مستوى الجملة ولا يقع موقعها من حيث المفهوم، وبالتالي فهو كذلك يتميز عن الفقرة من حيث إنها وحدة نمطية مكونة من عدة جمل، فهو يحمل مظهرين، مظهر دال ويتمثل في الحروف الدالة من ألفاظ وعبارات، ومظهر مدلول وهو الجانب المجرد أو المتصور في الذهن أو المتحصل عقليا كما أطلق عليه دي

<sup>50</sup> - زاوي بغورة، (مر. س)، ص 103.

<sup>51</sup> - ميشال فوكو، (مر. س)، ص 109.

سوسير، كذلك يتحدد النص في تصور **تودوروف** Todorof بالاستقلالية والانغلاق، بمعنى له بداية ونهاية، وله محتوى دلالي متجانس ومتكامل، ويمتاز بالوضوح.

ويحدده الباحث المغربي **محمد مفتاح** بأنه "مدونة حدث كلامي ذي وظائف متعددة، وقد ذكرنا نفس هذا التعريف عند **بول ريكور** Ricœur سابقا. ووفق منظور تحليل الخطاب، يمكن ذكر بعض الخصوصيات المميزة للنص على أساس أنه:

- (1) - مدوّنة كلامية: يعني أنّه ليس صورة فوتوغرافية أو رسماً أو عمارة أو زياً، وإن استعان الدّارس برسم الكتابة وفضائها وهندستها في التحليل.
- (2) - حدث: يقع في زمان ومكان معيّنين لا يعيد نفسه إعادة مطلقة مثله في ذلك مثل الحدث التاريخي.
- (3) - تواصلية: يهدف إلى إيصال معلومات ومعارف ونقل التجارب إلى المتلقي.
- (4) - تفاعلي: على اعتبار أنّ أهم وظائفه التفاعلية هي تلك التي تقيم علاقات بين أفراد المجتمع وتحافظ عليها، علماً بأنّ الوظيفة التواصلية في اللغة ليست كلّ شيء.
- (5) - مغلق: ونقصد انغلاق سمته الكتابية الأيقونية التي لها بداية ونهاية، ولكنّه من الناحية المعنوية هو:

- توالدي: كون الحدث اللغوي ليس منبثقاً من عدم، وإنّما هو متولّد من أحداث تاريخية ونفسانية ولغوية، وتتناسل منه أحداث لغوية لاحقة به. فالنص إذن، منعكس لثقافة المجتمع بكافة شبكاته المعقدة عبر التاريخ والجغرافية والعلاقات بين الأفراد أي أنه ذاكرة ملخصة للنظام المعرفي للمجتمع. فالنص أيا كان هو مجموعة من العلاقات اللغوية التي تخدم فكرة أو مجموعة

أفكار أو مفاهيم قابلة للتفسير والشرح والتأويل مما يمهّد لتطويع النص لقراءات جديدة أو تأكيد قراءة ما.

## (10)- مفهوم الأصل:

الأصل: مفرد أصول، ومعناه أسفل الشيء كما جاء في القرآن الكريم ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ ﴾ (\*)، وتأتي كذلك لفظة أصل بمعنى القرار كما يقول تعالى: ﴿ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴾ (\*\*)، وتأتي بمعنى الجذر كقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴾ (\*\*\*)، ويطلق الأصل "على القانون والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات وعلى الحالة القديمة كما في قول علماء أصول الفقه، الأصل في الأشياء الإباحة والطهارة، والأصول والمبادئ المسلمة" (52).

## (11)- مفهوم النقد:

### (11-1) - تعريف النقد لغة:

للنقد مفهوم يرتبط بفضاء لغوي، وآخر اصطلاحى. أما المفهوم اللغوي فمشدود إلى المعاجم العربية، ومنها تجلب المعاني، لتبيان الفضاء المحيط باستعمال العرب لهذا المصطلح (النقد).

فقد جاء في "لسان العرب" لابن منظور، أن كلمة النقد، هي خلاف النسيئة، والنقد والتنقاد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، وأنشد سيبويه بهذا البيت قائلاً:

\*- القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 5.

\*\* - القرآن الكريم، سورة الصافات، الآية 64.

\*\*\* - القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية 24.

52 - محمد عمارة، الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998. ص 08.

## تنفي يداها الحصى في كل هاجرة \* نفي الدنانير تنقاد الصياريف

وقد نقدها ينقدتها نقدا، وانتقدها، وتنقدها، ونقده إياها نقدا: أعطاه.  
فانتقدتها أي قبضها، النقد: تمييز الدراهم وإعطاؤها إنسانا... ونقدت الدراهم  
وأنتقدتها إذا أخرجت منها الزيف وناقدت فلانا إذا ناقشته في الأمر... ونقد  
الشيء ينقده نقدا إذا نقره بأصبعه كما تنقر الجوزة... ونقد أرنبته بأصبعه إذا  
ضربها قال خلف بن خليفة:

وأرنبه لك محمرة \* تكاد تقطرها نقده (أي يشقها عن دمها).

ونقد الطائر الفخ ينقده بمنقاره أي ينقره... ونقد الطائر الحَبَّ ينقده إذا  
كان يَلْقُطُهُ واحدا واحدا... ونقد الرجل الشيء بنظره ينقده نقدا، ونقد إليه:  
اختلس النظر نحوه، وما زال فلان ينقد بصره إلى الشيء إذا لم يزل ينظر إليه...  
وفي حديث أبي الدرداء أنه قال: "إن نقدت الناس نقدوك، وإن تركتهم تركوك"  
معنى نقدتهم أي عبتهم واغتبتهم قابلوك بمثله... ونقدته الحية لدغته".

المعاني التي يمكن استخلاصها من النص: العطاء - التمييز - الأخذ -  
المناقشة - الضرب - الاختبار - تصويب النظر - ذكر العيوب.

أما في "مختار الصحاح" لمحمد بن أبي بكر الرازي. (666هـ)، فإنه  
يقصد بكلمة نقد: "نقده) الدراهم و(نقد) له الدراهم أي أعطاه إياها  
(فانتقدتها) أي قبضها. و(نقد) الدراهم و(انتقدتها)، أخرج منها الزيف. (...)  
(وناقده) ناقشه في الأمر"<sup>53</sup>.

المعاني التي يمكن استخلاصها من النص هي: أعطى - أخذ -  
ميز - ناقش.

<sup>53</sup> - أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، عني بترتيبه، السيد محمود خاطر، (د.ط)، (د. ت)، ص 675.

وفي "أساس البلاغة" للزمخشري (538هـ). جاء معنى كلمة نقد: "نقده الثمن، ونقده له فانتقده، ونقد النقد الدراهم: ميز جيدها، من رديتها." (54).

إذاً يستخلص مما جاء في هذه القواميس أن النقد هو اختلاس النظر مع المداومة، وضرب بالإصبع ونقر، والنقد: الحاضر دون المؤجل (النسيئة) وناقدت فلاناً إذا ناقشته، والنقد: الوزن والجودة، والنقد: العيب، والنقد: دراهم أو ما هو من جنسها، والنقد: إخراج الزيف، والتقشر أو إبراز الشيء وبروزه، ونقد الكلام. على قائله، وتمييز الجيد من الرديء. وفي هذه المعاني حس بالعملية النقدية بمفهومها الخاص دون أن تكون موضوعاً مباشراً، وهو محض لقاء بين هذه المعاني العشوائية في المعاجم وتلك المعاني الخاصة بالعملية النقدية.

فأول خطوات النقد اختلاس النظر إلى النص، فالنظر هو رتبة الملاحظة، وهو مؤشر إلى أثر حاسة النظر أي البصر في العمل النقدي، وللإبصار شرط الإضاءة والإضاءة كامنة في الرؤية الكونية للناقد والمبدع والنظرية النقدية للناقد.

وفي الضرب بالإصبع والنقر إشارة إلى الالتحام بالحواس التي تمس العمل الأدبي، ومسه يكون بحاسة البصر أو السمع، والتعبير بالنقر إشارة إلى معرفة الصحة والعلة، والسلامة والكسر في العمل الأدبي بناء على السماع أو الرؤية بالبصر والبصيرة، وذلك لا يتم إلا بالحس.

أولاً فالنص المقروء قناته البصر، والنص المنطوق قناته السمع، واللمس يكون باليد، واللسان حاسة الذوق، والأنف حاسة الشم، وهي الحواس الخمس التي بها يتلقى المبدع والناقد مواد الحياة الخارجة عن نفسه، وعندها يتم احتكاك العالم الخارجي بالعالم الداخلي للمبدع أدبياً وناقداً.

<sup>54</sup> - الزمخشري، أساس البلاغة، ص 1078، عن موقع المكتبة الإلكترونية. Al-mostafa.com.



وفي الحضور معنى حضور الناقد وحضور النص واستحضار المؤلف ضمناً على مقدار الحاجة إليه بغية فهم النص في ضوء عصر المبدع ومجتمعه وتجاربه الشخصية؛ مما يقود الناقد إلى حسن تمثل النص كما أبدعه صاحبه في الصورة المثلى، ودونه في حال تقصير الناقد عن مستوى المبدع من جهة تناول النص، فيكون تحصيله مؤثراً في موقفه، ويكون حكمه مقارباً للحق بمقدار مقارنته، ولا يكون علمياً، وقد يكون وعيه بلغة النص أعلى من وعي المبدع فيقول على المبدع ما لم يرد قوله بنصه، لكن اللغة قالت بعمقها الباطن ما لم يقله المبدع بوعيه الظاهر.

ومن الحضور تقشير النص أي إزالة الحواجز بين النص ومتلقيه، والحواجز هي: الجهل بمناسبة تكوينه، الغموض لغربة النص أو غرابة الصورة أو الغلو أو المبالغة، ومن تقشير النص البحث عن مناسبه وقائله. وهي حواجز خارجية وداخلية من النص.

وفي قول العرب: (ناقدت فلاناً إذا ناقشته) تتجلى قوة الموقف بين الناقد والمبدع على بساط النص مهما يكن النص، والمناقشة تقوم على زاوية الرؤية الكونية للمبدع والناقد، والمنهج الإبداعي للمبدع والنظرية النقدية للناقد، والعقلية الاجتماعية لكل منهما، والأحوال الحسية والاقتصادية والنفسية... لكل منهما.. وبمقدار المقاربة فيما تقدم يتكون الموقف النقدي.

وفي سياق التفاعل بين الناقد والنص الأدبي يبني النص النقدي للناقد، ومفهوم التفاعل مشتق من قوى الجذب التي تسكن النص وتشد الناقد، وممانعة الناقد لجاذبية النص، مما يؤدي إلى جدل ضمني يأخذ صورته بإبداع النص النقدي على النص الأدبي نفسه.

والنقد وازن مؤداه أن الناقد موهوب على إدراك وزن النص عند تلقيه، وربما تغير حسه بالوزن بتعدد قراءة النص بين وقت وآخر، وفي الوزن استشعار بثقله أو خفته أو توسطه، وهي جهة ظاهرها المقدار وميزاتها الشعور بقيمة النص قياساً بغيره وبدرية ناقدته.

وفي تمييز الجيد من الرديء تبرز مسألة عيوب العمل الأدبي الرديء، ومحاسن العمل الأدبي الجيد على تحديد قوانين الجودة والرداءة، والحسن والجمال عند الناقد والمبدع معاً؛ ليكون النص النقدي إبداعاً جديداً على إبداع قديم، يظهر محاسن النص إذا غلبت عليه، وقبائحه إذا غلبت على نص آخر، ويمكن إظهارهما معاً إذا تجاوزا في نص واحد.

مما تقدم يتبين أن فضاء النقد في اللغة العربية أوسع من سياقاته القديمة، ويمكن الإفادة من هذا المفهوم في سياق معاني النقد والعملية النقدية.

## 11-2- تعريف النقد اصطلاحاً:

تعريف النقد كمصطلح يتجلى من خلال وظيفته. ويمكن تعريفه بأداته. فهو موقف من النص الأدبي يقوم على رؤية كونية ونظرية نقدية تحلل العمل الأدبي، وتفسره، وتكشف عن وظائفه وقيمه. فمن التعريف تبرز مقومات النقد وهي: الموقف والرؤية الكونية، والنظرية النقدية وتحليل النص الأدبي، وما يوجبه حضور كل منها. إذاً النقد هو:

أولاً: ناقد يتسلح بمقومات العملية النقدية، والناقد من موجبات الموقف،

وثانياً: نص أدبي، والنص يوجب المبدع،

وثالثاً: موقف من هذا النص الأدبي،

ورابعاً: رؤية كونية ونظرية نقدية من موجبات الموقف والنص معاً، وهي عناصر ملتزمة لا ينفصل بعضها عن بعض إلا في التجريد الذهني.

وقد جاء في "الموسوعة الفلسفية" لأندريه لالاند André LALANDE أن العملية النقدية: "هي أن العقل يشكل المعرفة ويكوّنها بمقتضى أشكال أو مقولات خاصة به، وتاليا تكون في آن ناجعة وقويمة في حدود الاختبار، وبلا قيمة خارجه"<sup>(67)</sup>. وتقال النقدية منذ كانط Kant، على كل نزعة فلسفية تقوم على جعل نظرية المعرفة الأساس لكل مبحث فلسفي.

وعليه فالنقد، هو "فحص مبدأ أو ظاهرة، للحكم عليه أو عليها حكما تقويميا، تقديريا"<sup>(68)</sup>. وبهذا المعنى "يطلق العقل النقدي على الفكر الذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أولا عن قيمة هذا الإقرار، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي)"<sup>(69)</sup>.

### 11-3- النقد الفلسفي:

جاء في مقدمة كتاب "المنقذ من الضلال" للإمام أبي حامد الغزالي، الذي حققه وقدم له الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد (\*)، أن أبا حامد لما شاهد اضطراب الفرق، واختلاف المذاهب وتباين الملل، تولد في نفسه شك وهو يفحص عقائدها، لأنه كان متعطشا إلى درك حقائق الأمور، فكان أول الشك عنده انحلال رابطة التقليد، فلم يجد فيها علما يقينيا، ولا وسيلة لتمييز الحق عن الباطل، إذ يقول: "إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا

<sup>67</sup> - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 2001. ص 237.

<sup>68</sup> - المرجع نفسه، ص 238.

<sup>69</sup> - نفسه، ص 238.

\* - محمد أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه وقدم له، جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت. طبعة خاصة. 2003.

لا يبقى معه ريب" (70). من هذا الاعتقاد، عمل الغزالي على تحليل العلم اليقيني وتحديد شروطه، فقال " ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين، مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً، ويقلب العصى ثعباناً، ولم يرث ذلك شكاً وإنكاراً" (71)، حيث كل علم لا نتيقنُه هذا النوع من اليقين فهو علم لا نثق فيه ولا أمان معه، وتالياً فكل علم لا أمان معه فهو علم ليس بعلم يقيني. ولدى بحثه عن هذه العلوم اليقينية وجد أبو حامد الغزالي نفسه كما يقول: " عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات" (72)، التي أراد أن يتحكم فيها ليتيقن من ثقتها، وفي تأمله لها أيقن أنه لا يمكن لنفسه أن تسمح وتسلم الأمان في المحسوسات، وراح يقول: " من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر؟ وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة [واحدة]، بل على التدرج ذرة ذرة، حتى لتكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته" (73).

وببطلان الثقة بالمحسوسات ينتقل الغزالي إلى البحث عن الثقة بالعقليات، التي يراها أنها من الأولويات كقولنا: " العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي

---

<sup>70</sup> - المرجع نفسه، ص 82.

<sup>71</sup> - نفسه، ص 82.

<sup>72</sup> - نفسه، ص 83.

<sup>73</sup> - أبو حامد الغزالي، (مر. س)، ص 84.

والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجبا محالاً" (74) وإذ به يرى أن الأمر ينطبق كذلك على العقليات، لعل وراء ذلك حاكماً آخر مثلما كان هو (العقل) حاكماً وراء المحسوسات، إذ يتجلى كذب العقل في حكمه، " لأنه يمكن أن تطراً على الإنسان حالة تكون نسبتها إلى العقل كنسبة اليقظة إلى النوم" (75). إذن فكيف الثقة بالعقليات؟ يقول الغزالي: " فقالت المحسوسات: بيم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات، كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء سلطان العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذ تجلى، كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه" (76). إذ لا الحكم الحسي ولا الحكم العقلي يمكن لهما أن يكونان المعرفة التي تطرد الشك من النفس في نظر الغزالي. فهو يقول: "فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً، وأبدت إشكالا في المنام، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتخيّل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا شك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك [التي أنت فيها]؟ لكن يمكن أن تطراً عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها،

---

<sup>74</sup> - المرجع نفسه، ص 84.

<sup>75</sup> - نفسه، ص 34.

<sup>76</sup> - نفسه، ص 85.

ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم (\*)" (77). إن الأمر هنا مرتبط بالكشف الباطني، أو لنقل إنها فكرة الحدس التي اعتمدها الغزالي في تحديد نطاق العقل، وبيان عجزه عن حل جميع المعضلات. لأن الكشف الباطني هو مصدر الإيمان، والعقل أبعد ما يكون عن ذلك.

أما النقد عند ابن رشد، فقد تمثل في موقفه من فلسفة كل من الغزالي وابن سينا وابن طفيل، ذلك أن موضوعات صراعه، كانت تدور، حول رفع طريق البرهان على غيره من الطرق الأخرى كالطريق الجدلي والطريق الخطابي الإقناعي. فمع الغزالي، كان الأمر حول " نظرتة الكلامية للعالم، القائمة على حرمان الطبيعة والعقل من أي فعل خاص بهما، عندما أنكر مبادئ كالداتية والسببية، في مقابل القول بالعرضية والإمكان " (78)، لأن هذه الرؤية الكلامية الغزالية للعالم، كان من شأنها أن تنسف كل إمكانية لقيام علم للوجود وعلوم خاصة بالطبيعة والعقل. مما يقفل الباب أمام كل انفتاح على الآخر. كما أن نقده للتصوف يعود إلى كون هذا الأخير يختص بجماعة دون أخرى " أي أنه طريقة فردية ذاتية وجدانية، في حين أن ابن رشد يريد الأسس الشاملة والمبادئ العامة الواضحة التي يسير على هديها العقل في إصداره الأحكام على الأشياء والنظر في الموجودات. أنه يريد الطريق الشامل المشترك: طريق العقل، الذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين الناس" (79). فهو يسعى إلى فتح الطريق أمام الفلسفة والتفلسف، وهذا ما دفعه إلى نقد الغزالي الذي هاجم الفلسفة والفلاسفة. " إذ

---

\*- يزعم الصوفية أنهم يشاهدون في أحوالهم التي يكونون عليها، إذا غاصوا في أنفسهم، وغابوا عن حواسهم، أحوالا لا توافق المعقولات.

<sup>77</sup>- أبو حامد الغزالي، (مر. س)، ص 85.

<sup>78</sup>- محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 2007. ص 174.

<sup>79</sup>- عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية. 1984. ص 16.

أنه حينما أصبح صوفيا أصبح عدوا للفلسفة إلى أقصى درجة، بالإضافة إلى أن اتجاهه الأشعري قد أدى به إلى نقد الاتجاهات العقلية التي تستند إليها الفلسفة أساسا<sup>(80)</sup>. وبالإضافة إلى نقده للطريقة الصوفية، ينتقد كذلك ابن رشد الطريق الجدلي الكلامي، ذلك أن علماء الكلام قد وقفوا عند حدود الجدل ولم يتجاوز دائرة الجدل إلى دائرة البرهان<sup>(81)</sup>. ولهذا يجب أن نلتمس الفلسفة عند فلاسفة الإسلام لا عند المتكلمين فيما يرى ابن رشد.

وفي إطار نفس الرؤية الكلامية، كان كذلك انتقاد ابن رشد لابن سينا، حيث اتهمه بالخروج عن الخط الفلسفي في مسائل ثلاث.

(أ) - مسألة ذات طابع ميتافيزيقي، وهي علاقة الوجود بالذات، حيث أخضع نظرية الوجود للمنظور المنطقي وبالتالي تحويل الإشكال من الفلسفة إلى علم الكلام، " مما آل به إلى فصل الماهية عن الوجود، واعتبار هذا الأخير عرضا للذات"<sup>(82)</sup>.

(ب) - مسألة ذات طابع أنثروبولوجي، وهي طبيعة العقل الفعال ودوره في العالم، فأخذ على نظريته، " أنها وسعت صلاحيات العقل الفعال الوجودية والمعرفية إلى درجة صار معها هذا العقل واهبا للصور بالمعنيين المعرفي والأنطولوجي"<sup>(83)</sup>.

(ج) - مسألة ذات طابع إبستمولوجي، وهي علاقة العلم بالفلسفة وعلاقة العلوم فيما بينها، ففي نظر ابن رشد أن ابن سينا لم " يراع مبدأ الاستقلال المتبادل بين الفلسفة والعلم، مما أدى إلى إخضاع العلوم الطبيعية لعلم ما بعد

---

<sup>80</sup> - المرجع نفسه، ص 16.

<sup>81</sup> - نفسه، ص 16.

<sup>82</sup> - محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 2007. ص 174.

<sup>83</sup> - محمد المصباحي، (مر. س)، ص 174.

الطبيعة، (...). فأوكل إلى الفلسفة مهمة البرهنة على مبادئ العلوم التي تحتها، مما يهدد الاستقلال الإبيستيمولوجي للعلوم بعضها عن بعض" (84).

أما انتقاده للتصوف، فهو أقل حدة من انتقاده لعلم الكلام، والسبب في ذلك، هو أن القول الصوفي يتصف بالمرونة، وليس له مطامع في الاستحواذ على خطاب الشريعة، "والإحاطة بكل أبواب ومنافذ المعرفة النظرية كما هو الأمر بالنسبة لعلم الكلام" (85)، ولهذا لم يكن يرى فيه منافسا جديا للقول الفلسفي. وبالرغم من هذا الانتقاد، فإن ابن رشد لم يعارض وجود التصوف، وإنما عارض عواقبه الوخيمة على العلم والدولة. فهو يقول عن هذا الموضوع: "ونحن نقول إن هذه الطريقة، وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثا، والقرآن كله إنما هو دُعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبية على طرق النظر" (86).

#### 11-4- النقد الفلسفي الحديث:

والنقد عند ديكارت، فقد انبنى على طريقة الشك التي كان لها نفس الأهمية الفلسفية التي كانت عند الغزالي، إذ كان عنده (الشك)، " وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحا" (87). قاصدا من وراء ذلك وضع منهج جديد للمعرفة، لتحصيل اليقين وتجاوز الشك.

وقد كانت عملية الشك هذه قبل ديكارت مدعاة للاستنكار من قبل الفكر اللاهوتي، الذي لا يطاله بطلان أو ضلال، ولما انكشفت هذه السلطة

<sup>84</sup> - المرجع نفسه، ص 174.

<sup>85</sup> - نفسه، ص 175.

<sup>86</sup> - ابن رشد، فلسفة ابن رشد، منشورات دار الاتفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1979. ص 59.

<sup>87</sup> - محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، القاهرة (د،ط) 1998، ص 76.



أمام كل الوقائع التجريبية والأفكار المنطقية فلم يعد بالإمكان إلا " أن نعيد فحص الأشياء، التي يخامرنا فيها أدنى شك، إلى أن نعثر على شيء ثابت" (88) وبعدها الإقرار " بعدم قبول أية قضية على أنها حق ما لم يتبين بالبداهة والوضوح على أنها كذلك" (89).

لقد كان هذا الإقرار عند ديكارت، يمثل نقطة انطلاق للنقد الفلسفي باعتباره حدثاً عقلياً، حيث يعيد الفكر ترتيب علاقته بذاته، هذه العلاقة هي تعبير عن صورة الوعي الحقيقي، من حيث هو وعي مباشر بذاته. وبالتالي فأبي موضوع خارج هذا الوعي ليس له قيمة إلا بمقدار ما ينعكس في وعينا وذواتنا. وأخيراً نجد مفهوم النقد الفلسفي عند كانط قد أخذ اتجاهها أكثر تبصراً بمهمته، حيث أصبح أداة لفحص العقل نفسه، وتالياً تبيان الحدود التي تنتهي عندها قدرته على المعرفة، أي أن النقد لا ينصب في هذه الحالة على مضمون المعرفة، بقدر ما يهتم بملكية تأسيس المعرفة، أي أنه ينظر إلى ملكة العقل في علاقتها بجميع المعارف التي تستمدّها بمعزل عن أي تجربة. "هذا يعني أنه عندما تصبح الذات ترنسدنتالية (متعالية) مع كانط فإنها ستزداد تميزاً عن باقي الموجودات الأخرى، من حيث إنها لا يمكن أن تكون قط موضوعاً، إنها ما يقابل الموضوع" (90).

---

<sup>88</sup> - رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 1977. ص 69.

<sup>89</sup> - ديكارت، مقال في المنهج، تر: محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، الطبعة الثانية، 1968. ص ص 130، 131.

<sup>90</sup> - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية، 2000. ص 108.

## 12- مفهوم التجديد 12-1- التجديد لغة:

التجديد لغة: عرفه ابن منظور في "لسان العرب"، و محمد بن أبي بكر الرازي في "مختار الصحاح"، "تصيير الشيء جديداً، وتحدد الشيء، أي صار جديداً"<sup>91</sup> وعرفه أحمد بن علي المقري في "المصباح المنير"، بقوله: "هو خلاف القديم، وجدد فلان الأمر وأجده واستجده إذا أحدثه"<sup>92</sup>، التجديد، يعني وجود شيء كان على حالة ما، ثم طرأ عليه ما غيره وأبلاه، فإذا أعيد إلى مثل حالته الأولى التي كان عليها قبل أن يصيبه البلى والتغيير كان ذلك تجديداً.

أما شرعاً فالتجديد هو نفسه التجديد اللغوي، مضافاً إليه ما تقتضيه طبيعة الإضافة إلى الشرع من مدلول خاص ومعنى جديد. فهو إحياء لمعالم السنن ونشرها بين الناس، وحمل الناس على العمل بها، قال محمد بن عبد الرحمن بن علي بن أبي بكر العلقمي: "معنى التجديد: إحياء ما اندس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاها"، ويضيف قائلاً عن دور المجدد: "يجدد ما اندس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن، وخفي من العلوم الظاهرة والباطنة"<sup>93</sup>.

إذا يمكن القول أن التجديد: هو إحياء وبعث ما اندس من الدين، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها من دون بتر أو تحوير

<sup>91</sup> - أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، (مص. س)، ص 95.

<sup>92</sup> - أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، عن موقع المكتبة الإلكترونية.

Al-mostafa.com . ص 89.

<sup>93</sup> - محمد بن عبد الرؤوف المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير. Al-mostafa.com

أو إضافة لأن ذلك يؤدي إلى الخروج عن الإسلام، وافتراء على الله، وافتتان على الناس، وتهجم على الحق بغير حق.

## 12-2)- التجديد اصطلاحاً:

يمثل مصطلح التجديد إثارة كبيرة في الفكر العربي الإسلامي، لكونه أكثر تداولاً، وفي نفس الوقت يثير حساسية بالغة في بعض الأوساط نتيجة لسوء استخدامه، من حيث تغيير النصوص الدينية والأحكام الفقهية والشرعية، تحت عباءته.

فأهمية هذا (المصطلح) لم تعد خافية، على الرغم من كل ما تعرض له المصطلح من شروح أو اعتراضات أو انتقادات أو تفسيرات بقي مصطلح التجديد ضبابياً، يختلف مفهومه من كاتب إلى آخر، ومن مفكرٍ إلى مفكرٍ آخر، وهكذا أصبح من العسير الإمساك بمعنى واحد له.

فقد ورد مفهوم التجديد أول مرة في تاريخ الإسلام في الحديث النبوي الشريف: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها". رواه أبو هريرة رضي الله عنه وأخرجه أبو داود.

ولم يعرف مصطلح التجديد طوال حقبة السلف جدلاً حوله، أدى تفسيره إلى الانقسام إلى تيارات فكرية كبرى، مما يعني أنه كان يأخذ حيزاً فرعياً هامشياً نسبةً إلى قضايا الأمة الأخرى، عكس ما نشهده اليوم، فأصبح الاختلاف فيه أساساً لتشكيل تيارات ومذاهب فكرية برمتها.

لقد عرف هذا المصطلح عند السلف بعض الهامشية فسرت ثبات موقعه في شروح الأحاديث النبوية إجمالاً، ولعل وجود مفردات ومصطلحات أكثر تعبيراً عن حاجات المجتمع الإسلامي والقضايا التي تشغله آنذاك مثل (الاجتهاد، الإحياء، .. الخ) أسهم كثيراً في عملية التهميش لدور هذا المصطلح.

هذا يوحي بأن مصطلح التجديد، ما كان ليُسرَد في كتب السلف أساساً لولا وروده في الحديث النبوي الشريف.

### 12-3) - التجديد الفلسفي:

وحدة الحق بالعقل هو أساس التجديد في فلسفة ابن رشد، ذلك أنه بعد ما لاحظ مظاهر التقابل والتضاد بين الشريعة والفلسفة، اقترح علينا علاجاً يكون في مرحلتين تقتضيان مقاربتين متقابلتين، " مرحلة أولى تتبنى مقارنة التوحيد بين الحكمة والشريعة، ومرحلة ثانية تلجأ إلى مقارنة فصل علم الكلام عن كل من الحكمة والشريعة " (94).

في المرحلة الأولى اقتضي الأمر الاعتراف المتساوي بين الحكمة والشريعة في أن كليهما حق، وفي هذا السياق جاء شعاره (الحق لا يضاد الحق)، حيث أرد من خلال هذا التصريح أن يثبت أن " الحق الذي ينتجه العقل البشري بوسائله الخاصة لا يمكن أن يتعارض مع الحق الآتي من السماء، لأن الحق واحد ولا يمكن أن يضاد نفسه " (95)، أي أنه أراد أن يثبت حق العقل في أن يؤسس لنفسه مجاله المعرفي الخاص، وبذلك يستقل، بمنهجه وموضوعاته، عن مجال العلوم الشرعية.

أما في المرحلة الثانية، فقد عمل ابن رشد على الفصل بين الحكمة وعلم الكلام، وذلك خوفاً من الخطر الذي يترتب بالفلسفة فتتحول إلى غيرها، "أي تحول الأونطولوجيا إلى تيولوجيا (علم الكلام)، أو إلى إنولوجيا (علم أحدية الوجود: التصوف)" (96).

<sup>94</sup> - محمد المصباحي، مع ابن رشد، (مر. س)، ص ص 171، 172.

<sup>95</sup> - المرجع نفسه، ص 172.

<sup>96</sup> - محمد المصباحي، مع ابن رشد، (مر. س)، ص 173.

## 12-4) - التجديد الفلسفي الحديث:

والتجديد في الفكر الفلسفي الحديث. فإننا نجد له أسسه في قواعد الفكر الصحيح عند **ديكارت**، ذلك أنه عندما دعا إلى إعادة فحص الأشياء التي يخامرنا فيها الشك، حتى نعثر على شيء ثابت، راح يضع قواعد تجدد للفكر مهمته، وتضمن عصمته من الخطأ في التفكير.

وقبل هذا نجده قد قسم مصادر الأفكار إلى ثلاثة مصادر، " مكتسبة من خارج ذواتنا، وصادرة عن ذواتنا، وفطرية، والنوعان الأولان يكونان عرضة للخطأ أو الصواب. بخلاف النوع الثالث (الأفكار الفطرية) فلا تقبل الخطأ بأي حال من الأحوال، ولا يخشى فيها الضلال " (97).

وقد وضع **ديكارت** منهجه التجديدي، حتى يضع حدا للمنهج القديم، " وحتى يمكن إزاحة سلطة الكنيسة على العقول وأفكارها من ناحية، ومن سيطرة الأفكار القديمة، خاصة فلسفة **أرسطو** التي هيمنت على العقول " (98).

ولا ننسى في هذا المقام ذكر الارهاصات الفكرية التي سبقت فلسفة **ديكارت** في أنها كانت السبابة إلى تجديد الفكر الفلسفي، ونذكر على سبيل المثال: إسهامات **تيكو براهن** Tycho Brahe (1546 - 1601)، و**كبلر** Kepler (1571 - 1630) في ميدان الفلك. و**غاليليو** (1564 - 1642) مؤسس الفكر الحديث، وغيرهم.

<sup>97</sup> - محمد عبد الرحمن بيسار، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د. ط)، و(د.

ت). ص 97.

<sup>98</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 82.

## المبحث الثاني مفهوم العقل عبر التاريخ

### 1-تعريف العقل:

إذا كان القاسم المشترك بين العلم والفلسفة يكمن في طرح السؤال، فإن الإجابة عنه تمثل الفرق بين الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي، وعليه نطرح السؤال التالي، كيف كانت بدايات الخطاب الفلسفي، وما هي خصوصيته بالمقارنة مع الخطابات الموجودة؟

في البداية كانت الدهشة والشك، هكذا يقول أفلاطون عن الفلسفة بأنها وليدة الدهشة، والدهشة نفسها اسم لآلهة. لأن إنسانية ما قبل الفلسفة كانت محاطة بنظام إلهي أسطوري يسيّر بالأوامر السماوية، وقد أخذت بدايات تكون الفكر الفلسفي معناها المتميز لأول مرة في تاريخ البشرية لدى اليونان القدماء في القرن السادس قبل الميلاد، حيث أن ديمقراطية المجتمع اليوناني، هي واحدة من الأسباب الأساسية التي ساعدت على نشوء هذا الفكر.

فمنذ أن وجدت اليونان القديمة خلال القرن الحادي عشر قبل الميلاد، وتأسست على إقامة مجتمع عبودي. كان للعامل السياسي والثقافي والاقتصادي الدور الكبير في ظهور الفلسفة في اليونان، إذ تم سن تشريعات ديمقراطية ضمنت للمواطنين حرية التعبير والمشاركة في تدبير الشأن العام، ودخول ميدان النقاش الحر والمناظرة في الساحة العمومية AGORA ، حيث انتقلت هذه القاعدة من مجال السياسة إلى مجال الفكر، فظهر نوع من التفكير لتجاوز الأسطورة التي قدمت تفسيراً سردياً عجائبياً للكون الذي غدا ميدان صراع بين الآلهة المتنافسة والناقمة على بعضها البعض.

إذا انتقل التفكير الفلسفي من تفسير يعتمد الخيال والحكي والإثارة إلى تفسير يعتمد الملاحظة العينية والاستدلال العقلي، ويعتبر **طاليس** Thalès أول من دشن هذا النوع من التفكير حين فسر أصل الكون برده إلى عنصر واحد هو الماء، أي أنه فسر الطبيعة بالطبيعة، لذلك سمي مع من حذا حذوه بالحكماء الطبيعيين أمثال (اناكسمنس، انكسمندر، ديموقريطس..).. هنا بدأ فعل التفلسف القائم على مبدأ **رد الكل إلى الواحد**، أي أن كل العناصر تترد إلى أصل واحد مهما تعددت واختلقت (رد الكثرة إلى الوحدة)، وهذا ما دفع بأرسطو إلى القول أن الفلسفة بحث في **المبادئ والعلل الأولى**.

وبناء عليه، فإن نشوء وتطور تلك الظاهرة الجديدة، أي الفكر الفلسفي ارتبط بوجود بعض العوامل الخاصة في هذا المجال، كانت بشكل أساسي، مفقودة في المجتمعات العبودية السابقة على المجتمع اليوناني. ومن هنا نطرح التساؤل التالي: **ضمن أية ظروف تكونت ضرورة التصدي للأسطورة والتصوير الديني في الحياة الفكرية اليونانية، بحيث استطاع الفكر الفلسفي الطبيعي احتلال مواقع قوية فيها؟**

لقد كانت الفلسفة والعلم، يشكلان شيئاً (واحداً)، وأكثر تماسكاً، استطاعا من خلال ذلك التماسك " كسب جذور عميقة في حياة المجتمع الجديد من خلال صراعهما مع الدين والأسطورة ذات المضامين الغيبية " (1).  
فإلى جانب المناظرات السياسية والفكرية في الساحات العمومية، " نجد أن توسع وتشعب حركة التبادل التجاري مع بلدان أجنبية عديدة قد

---

<sup>1</sup> - طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، مصر، (د.ط)، 1971.

ساهم في إضعاف تأثير (الآلهة) والأساطير الإيمانية في الحياة العامة آنذاك" (2).

لكل ما سبق من عوامل حدثت القطيعة مع إيديولوجية القبيلة ذات النزعة الأسطورية، "بشكل عنيف وبدافع من الرؤية الجديدة للعالم المادي" (3). فأخذ الفكر الفلسفي ينحو نحو آفاق المستقبل.

### أ- العقل لغة:

يعود معنى كلمة عقل، من حيث تركيبها اللغوية، إلى المعاني التالية: الربط، والضبط، والإمساك، والحفظ، وكثير من هذه المعاني تتوفر في العقل البشري، حيث أن هذا العقل يحفظ صاحبه، ويمنعه مما يضر به، ويضبط أمره، ويساعده على التمييز بين الخطأ والصواب. جاء في القاموس المحيط للفيروز آبادي، "العقل هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكماها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين أو مطلق لأمر أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن" وفي معاني أخرى "عقل يعقل عقلا فيقال: عقل البعير شد وظيفه إلى ذراعاه كعقله واعتقله" (4). ويقال: "رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه... وقيل: العاقل: الذي يجبس نفسه ويردها عن هواها" (5). وقد وردت في هذه المعاني بعض الآيات نذكر منها. قال تعالى: ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (\*).

(2) - طيب تيزيني، (مر. س)، ص 58.

(3) - المرجع نفسه، ص 58.

(4) - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز الآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، المجلد 4، (د. ط/ د. ت)، ص 18.

(5) - ابن منظور، لسان العرب، عن محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (بنية العقل العربيين دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1987. ص 208.

(\* - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 75.



## ب)-العقل اصطلاحا:

جاء في الموسوعة الفلسفية أن العقل يعبر عنه اصطلاحا في اليونانية بالنوس أو الذهن، "وهو مفهوم أساسي في الفلسفة القديمة يشير إلى تمركز جميع الأفعال القائمة للوعي والتفكير بوجه عام. وقد ظهر هذا المفهوم لأول مرة بصورة واضحة في فلسفة انكساغوراس، حيث أُعْتَبِر المبدأ الذي يشكل وينظم المادة الهولوية. واكتسب هذا المفهوم أهمية كبيرة على يد أفلاطون، وبصفة خاصة على يد أرسطو، الذي اعتبره شكل جميع الأشكال في حالة تأمل ذاتي أبدي. وقد اكتسب هذا المفهوم أهمية كبيرة عند الأفلاطونيين الجدد الذين تناولوه - على أساس من المذهب الأرسطي - على أنه نوع خاص من الوجود الذي يفوق الحس، والذي يضيف على العالم معنى مشكلا محمدا. وقد استخدم الماديون أيضا هذا المفهوم. وكذا ديمقريطس، يفهم العقل (النوس) على أنه نار على شكل كروي. كذلك كان طاليس، يعلق أهمية كونية على العقل (النوس). والواضح أن العقل (النوس) عند الماديين القدامى كان هذا الجمل الكلي لقوانين الطبيعة أو مصدرها، وهو ما كانوا يتصورونه في شكل مادي حسي. وفيما يتعلق بمبحث المعرفة كان ديمقريطس يميز العقل (النوس) بشكل حاد باعتباره مبدأ ضبط الإحساسات المبهمة التي تدخل الالتباس والاضطراب على المعرفة"<sup>6</sup>.

أما التعريفات الإصطلاحية لكلمة عقل، فهي كثير ومتعددة، نظرا لكثرة المتحدثين فيه من الفلاسفة والفرق المتكلمة، حيث جاء كل تعريف حاملا لمعتقدات قائله. وعليه يمكن تقديم بعض التعريفات في ذلك.

---

<sup>6</sup> - الموسوعة الفلسفية، بإشراف، م. روزنتال وب. يودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985، ص 552.

## (2) - مفهوم العقل في الفكر اليوناني:

إذا كان نظام كل ثقافة، قائماً على التصورات التي تحددها هذه الأخيرة عن الله والإنسان والطبيعة، والعلاقة بين هذه المستويات، فإن نظام الثقافة اليونانية تحدد عبر أعمال هوميروس، " الإلياذة والأوديسة "، هذه الأعمال التي تصف الرجل اليوناني بالحكيم، على اعتبار أن العقل هو الذي يتحكم في حياة الأفراد، وبالتالي الفرد مالكا لمقاديره. فالخليط اللانهائي الموجود في الكون الذي أرتاه الإنسان، أعطى للعقل مكانته التي استطاع أن يكتشف بها سر الوجود، وأن يفسر أسرار الكون.

وفي هذا الصدد، قال الفيثاغوريون: " إن العدد هو الذي يحقق شيئاً من الانسجام، أما الانسجام الكلي فهو من شأن العقل وحده الذي سماه اليونانيون باللوغوس Logos " (7).

فقد حدد **هرقليطس** Héraclite ( 540 - 475 ق. م ) العلاقة بين المستويات الثلاث المذكورة سابقاً، في أن ثمة قانوناً أزلياً معقولاً ينظم الوجود، وهو اللوغوس Logos أو "العقل الكوني"، ويتحكم في سيرورته الدائمة والأبدية، وأن العقل البشري يمكن أن يتوصل إلى معرفة صحيحة لظواهر الطبيعة. وبهذا يكون **هرقليطس** قد وصل إلى تصور عن العقل الكوني La raison universelle على " أنه محايت للطبيعة ومنظم لها من داخلها، فهو بالنسبة للعالم (العقل) أشبه بالنعف بالنسبة للإنسان، النفس لا بوصفها جوهرًا مستقلاً متميزاً عن البدن، بل بوصفها مبدأً لحركته، ومنتشراً في جميع أجزائه. ولذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون ب(نار إلهية لطيفة)، بل هو (نور إلهي)، هو حياة العالم

<sup>7</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1993. ص 50.

وقانونه. والنفس البشرية قس من هذه ( النار الإلهية)، أي من هذا القانون الكلي الذي يسري في الطبيعة ويحكمها، فعليها إذن أن تعرف هذا القانون وتعمل بموجبه " (8)، أي أن الدين الحق في رأي هرقليطس هو مطابقة العقل الإنساني للعقل الكوني أو اللوغوس Logos وأن العقل تثقفه المعاني الكلية، بينما يكون الجزئي موضوعا للعلم، ولا يثقف العقل، ويضيف هرقليطس قوله: "إن الصراع بين الأضداد يحقق العدالة، ويحكم العقل هذا الصراع، كما يفسر العلاقة بين الواحد والكل، والعقل الإنساني هو الذي يدرك اللوغوس الذي هو قانون العالم" (9).

وعلى النقيض من ذلك، يقف بارمنيدس (539 - 475 ق. م) موقف الرافض لعالم الحواس الخادع، وأرجع حكم العقل إلى المنطق، وترك الحواس للظن. (...). أما عالم الباطن أو الحقيقة فالعقل الإنساني قاصر على إدراكه، لأنه مختص بعالم الظواهر الملموسة فقط، وفكرة الواحد الثابت المعقول الغرض منها التوحيد الوجود وفكرة الوجود، "أي بين الوجود والعقل الذي يدرك الوحدة والثبات" (10). أما عند امباذوقليس (490 - 430 ق. م) فإن الاحساس يتم عندما يقابل الشبيه مثيله، وعندما ينسجم الفيض الذي يدخله انسجاما تاما، حيث تقول نظرية الأصوات التي قال بها امباذوقليس، "أن العقل الذي يتحكم في الحس كله، فهو ذاته لا يدخل أبدا الخليط، وبالتالي فهو (المضاد) لكل ما عداه، وبناء على هذه النظرية فإن العين ترى لاختلاف تكوينها ولونها

---

<sup>8</sup> - الجابري، العقل عبر التاريخ، عن العقل والعقلانية، دفاثر فلسفية، إعداد وترجمة، محمد سيلا وعبد السلام بنعيد العالمي، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية 2007. ص 10.

<sup>9</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 50.

<sup>10</sup> - المرجع نفسه، ص 51.

عن الشيء المدرك، أما الأصوات فتمر مباشرة إلى المخ لاختلاف تكوينه عن العين وما تراه من أشياء" (11).

يلاحظ مما سبق أن امباذوقليس قد تجاوز من سبقه في أنه اعتبر العقل مفارقاً للأشياء، وأنه غلبه على الحواس لأنها "كثرة وشقاها، فهي تخدعنا بأمور زائلة، والعقل وحده محبة، والغاية القصوى العودة إلى المحبة والوحدة" (12).

وهذه النظرة للعقل نجدها لاحقاً في فكر ديموقريطس Democrites (460-360 ق. م)، فهو " يرى رأياً خاصاً في النفس والعقل، [حيث] أنهما شيء واحد، أي أنهما من طبيعة كروية واحدة" (13)، وعن مكان استقرار العقل في الجسم، قال ديموقريطس: "مكان العقل هو الصدر، وذهب إلى أبعد من ذلك عندما ذكر أن النفس مكونة من جزأين، جزء عقلي يستقر في الصدر، وجزء آخر غير عقلي مبعث في سائر أجزاء الجسم، ويعتبر هذا الرأي جديداً نسبياً على تفكير ديموقريطس وأتباعه" (14). وأنه ميز بين نوعين من المعرفة، المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وتأتي "المعرفة العقلية عندما لا تستطيع الحواس أن تقدم شيئاً" (15).

كما اتبع انكساغوراس Anaxagore (500 - 428 ق. م) طريقة التفسير العقلي للعالم، التي قال بها امباذوقليس والذريين. " فلقد أنكر وجود أية

<sup>11</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 51.

<sup>12</sup> - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د. ط)، 1936. ص 48.

<sup>13</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 51.

<sup>14</sup> - المرجع نفسه، ص 51.

<sup>15</sup> - Matson. I. Waliace, A new History of philosophy, Ancient and Medieval, University of California, Berkely. 1987. p. 56.

عن سمر سميح أنور محمد، الانقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الفلسفة، القاهرة، (د. ط)، 2001.

صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لانتقال وتحويل الوجود إلى اللاوجود، واللاوجود إلى الوجود. أن المادة غير مخلوقة ولا تُستنفذ، والصيرورة يجب أن تعد بخلط وتحليل أجزائها المركبة " (16). فهو يقول أي أنكساغوراس: " أن اليونانيين يفترضون خطأ وجود صدور ودمار، لأنه ما من شيء يصدر وما من شيء يدمر. فكل شيء خليط وغير خليط من الأشياء السابقة الوجود ومن ثم فإن الأصوب أن نسمي إحدى العمليتين التركيب والعملية الأخرى التفكيك" انتهى (17).

وأن الحركة عند أنكساغوراس تتم عن طريق موجود مفكر معقول، هو النوس Nous الذي يحكم العالم، وأما وظيفة العقل الأساسية، فهي تفريق كتلة المادة المختلطة التي لا تتضمن عناصر امباذوقليس أو ذرات ديموقريطس(\*)، بل هي خليط من عدد لا يحصى من الأجزاء القديمة غير المتغيرة، وغير المنقسمة، وغير القابلة للعدم " (18)، أي أنه يعتقد أن المادة يمكن أن تنقسم إلى ما لانهاية. يقول هيجل Hegel عن فكرة العقل عند أنكساغوراس: أنها " نقطة انتقال في تاريخ العقل البشري" (19)، ذلك أن سقراط قد أخذ بهذه الفكرة التي سرعان ما سيطرة على الفكر الفلسفي فيما بعد، باستثناء المدرسة الأبيقورية التي

<sup>16</sup> - وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، 1984. ص 88.

<sup>17</sup> - المرجع نفسه، ص 88.

\* - لقد ذهب امباذوقليس إلى أن الحب والكراهية هما القوتان الدافعتان اللتان تفسران أن المادة على الاتصال دهرًا وعلى الانفصال دهرًا، ثم تبعه الذريون فذهبوا إلى أن مبعث الحركة هو سقوط الذرات المادية سقوطًا آليًا في الفضاء فلا تسير على هدى، ولا تقصد إلى غاية. (سمر سمير أنور محمد، ص 85).

<sup>18</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 52.

<sup>19</sup> - هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج 1 (العقل في التاريخ)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دهر التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان. الطبعة الثانية. 1981. ص 76.

أرجعت جميع الحوادث إلى الصدفة. ويضيف أنكساغوراس قائلاً: "إن العقل يتدخل لفصل هذه الأجزاء عن الكتلة الأولى، وذلك بفعل الحركة الدائرية"<sup>(20)</sup>. غير أنه، كما سنرى لاحقاً أن كل من أفلاطون وأرسطو، قد انتقدا أنكساغوراس لقوله بالعقل وإنكاره عنايته بالأجزاء، كما يؤاخذانه على وصفه للعقل بأنه مادة. "وبرغم هذا النقد الموجه، لأنكساغوراس، إلا أن ما يحمده له أنه أول من تحدث عن العقل بوصفه منظم الكون، وأنه يبعث الانسجام في الأشياء، وأن العقل يدفع جميع الكائنات على الحركة، بل وإلى الحياة ذاتها، كما يدفعها إلى المعرفة الحقة أمام قصور الحواس والمحسوسات"<sup>(21)</sup>.

يعد اكتشاف فكرة العقل عند أنكساغوراس في تاريخ الفلسفة اليونانية، قطيعة معرفية (إبيستيمولوجية)، فهو أول من فصل العقل عن المادة، واعتبره جوهرًا مميزًا عنها وسبب حركتها، وأثار بذلك إشكالات فلسفية جدير بالاهتمام، "فهو قدم فكرة العقل، ليكون له دوره في التغير والحركة في الوجود لأول مرة في تاريخ الفكر، وقد تأثر بهذه الفكرة سقراط وكذلك أرسطو"<sup>(22)</sup>.

ولا يعود الفضل إلى أنكساغوراس في أنه أول من أسس فكرة العقل فحسب، بل تعداه ذلك إلى القول بفكرة الغائية، عكس النظريات التي شكلت الاستعمال المنطقي لنظرية العالم الميكانيكي، ومحتوى هذه النظرية أنها تفسر الأشياء جميعًا بالعلل، لكن العلية تفسر لنا الوسيلة التي تظهر بها الأحداث ولا تفسر لماذا تظهر هذه الأحداث أصلاً، "وهذا لا يمكن تفسيره إلا بإظهار (...). العملية كلها كوسيلة نحو غايات عقلية (...). لقد كان أنكساغوراس أول

<sup>(20)</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 52.

<sup>(21)</sup> - المرجع نفسه، ص 53.

<sup>(22)</sup> - سمر سمير أنور محمد، (مر. س)، ص 91.

من تبين هذا (...) ولهذا أثنى عليه أرسطو وجعله على عكس أصحاب النزعة الإلية ليوقيبوس وديمقريطس، ويقول أن أنكساغوراس يشبه رجلا رزينا وسط معتهين " (23). وأن هذا المبدأ الجديد الذي أرساه أنكساغوراس تطور فيما بعد وشكل الفكرة المحورية عند أفلاطون وأرسطو.

## 2-1- أفلاطون ومفهوم العقل:

إن الحديث عن العقل عند أفلاطون Platon (427 - 347 ق.م) ، هو بالضرورة حديث عن نظرية المعرفة الأفلاطونية، فهذه الأخيرة تركز على العقل الإنساني باعتباره محطة هامة في المعرفة الإنسانية، فالخبرة تعلمنا أن الحواس تمدنا فقط بالانطباعات الحسية. هذا لا يعني أن أفلاطون ينكر تماما المعرفة الحسية، "بل جعل مهمتها مد العقل بالأفكار الدائمة والتي تقوم عليها المعرفة" (24)، فهو يرى أن الله لا يحكمنا حكما مباشرا، بل الحكم يتم عن طريق العقل، فهو الذي يُقرّ القوانين التي تحاكي قوانين العناية الإلهية، " وحاول أفلاطون في فلسفته أن يجمع بين العقل والعاطفة، فالعقل يبحث عن الحق وذلك باستخدام المنطق، والعاطفة تبحث عن الجمال لتكشف عن مكنوناته وتتبعه وتتعلق به تعلق المحب بالمحبوب" (25).

والمعرفة عنده قائمة على رأيين متعارضين، رأي يرد المعرفة إلى الإحساس، ويعتقد أنها جزئية ومتغيرة، (مثل السوفسطائيين)، ورأي يقول به سقراط الذي يضع المعرفة الحقة في العقل ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية.

<sup>23</sup> - وولتر ستيس، (مر. س)، ص 94.

<sup>24</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 55.

<sup>25</sup> - المرجع نفسه، ص 56.

وقد هاجم أفلاطون في محاوره ثياتيتوس (Theaetetus) (\*) المعرفة القائمة

على الإدراك الحسي في النقاط التالية:

(1) - المعرفة عن طريق الإحساس: وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام، وهو أول مراحل المعرفة، حيث يرى الهيرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً، ولكن في رأي أفلاطون لو كان الإحساس هو كل المعرفة، لاقتصر هذه المعرفة على الظواهر المتغيرة، وبالتالي لا نستطيع إدراك ماهيات الأشياء، ولصح قول بروتاغوراس " إن الإنسان مقياس كل شيء: فهو مقياس وجود الموجود منها ومقياس لا وجود غير الموجود منها " (26)، أي أنه ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر أو ما يبدو.

(2) - المعرفة عن طريق الطن: وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك، وهذه الأحكام نسبية متغيرة لتعلقها بالمادة، "العلم ليس شيئاً سوى الإحساس" (27)، "المذهب الحسي مماثل لمذهب النسبية الذي يركز على ميتافيزيقا التغيير في المذهب الهيرقليطي" (28). فهيرقليطس ينادي بفكرة التغيير، لأنه من الخطأ أن يظن الناس أن الأشياء ثابتة، فالنهر الذي ينزل فيه المرء مرة ثانية ليس بالضرورة نفسه في المرة الأولى. ففي نظر أفلاطون إذا كان كل شيء متحرك، فإن تصوره غير ممكن لأنه في هذه الحالة غير موجود، أي لا يظهر أكثر من مرة، وبالتالي فلا يوجد أي يقين في عالم التعدد، وان العلم فيه مستحيل.

---

\*- أفلاطون، محاوره ثياتيتوس (أو العلم)، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، 2000.

<sup>26</sup>- إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 39.

<sup>27</sup>- المرجع نفسه، ص 39.

<sup>28</sup>- فتحي تريكي، أفلاطون والديالكتيك، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 1986. ص 56.



(3)- المعرفة عن طريق الاستدلال: وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات (مثل الحساب والفلك والهندسة والموسيقى). فإن هذه العلوم، ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها، إلا أن لها موضوعات متميزة من المحسوسات ولها مناهج خاصة. فمثلاً الحساب علم يبحث عن الأعداد نفسها بصرف النظر عن المعدودات، والهندسة هي النظر في الأشكال نفسها، والفلك يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة، والموسيقى علم يكشف النسب العددية المقومة للألحان.

(4)- المعرفة العقلية: وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة: "مثلاً نرى الشيء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر، صغيراً بالإضافة إلى ثالث، مما يدل على أنه في نفسه ليس كبيراً أو صغيراً، وأن الكبير والصغر معنيان مفارقان له نطبقهما عليه. وكأن ترى الشيء الواحد شبيهاً بآخر أو مضاداً أو مابيناً، مساوياً أو غير مساوٍ، جميلاً، خيراً عادلاً، إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام، والمتعلقة من غير معاونة الحواس. فنتساءل عن الكبير والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والعدالة وما إليها، كيف حصلنا عليها وهي ليست محسوسة، وهي ضرورية لتكوين الأحكام على المحسوسات. فيلوح لنا حينئذ أنها موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي"<sup>(29)</sup>.

وعليه فلا يجوز، في رأي أفلاطون اعتبار الحواس وحدها أساساً للمعرفة وأنه لا بد من توسط العقل لتصحيح الإدراك الخاطيء وإعطاء صورة حقيقية عن المدرك. وقد علق على ذلك روبرت أكرمان Robert Ackermann بقوله: "أن نظرية أفلاطون تتركز في اعتبار العقل الإنساني هو محط المعرفة

<sup>(29)</sup>- محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، (د).

الإنسانية، وإن الخبرة تعلمنا أن الجسد الإنساني يمكنه فقط مدنا بالانطباعات الحسية" (30).

وهكذا يتدرج الفكر عند أفلاطون من الإحساس إلى الظن ثم إلى العلم الاستدلالي، وأخيرا إلى التعقل المحض، "وقد توصل من كل ذلك إلى أن ما يتوفر فيه الثبات المطلق والكمال هو موضوع المعرفة بالمعنى الدقيق، وإذن فموضوع المعرفة هو عالم المثل ويدرك بالعقل، ولذلك يكون أول من نادى بما يسمى (النظرية العقلانية في المعرفة Rationalisme) وهي أن ما يمكن معرفته حقا هو الحقائق الضرورية" (31).

## 2-2- أرسطو ومفهوم العقل:

أما أرسطو (384 - 322 ق.م)، فيمثل نقطة تحول كبرى في الصراع الفلسفي بجوانبه المتعددة، مما أثر في تاريخ الفكر الفلسفي لاحقا، فماذا قال إذن عن العقل؟

يذكر أرسطو في كتابه الأخلاق النيقوماخية " أن الخير هو السعادة، وهما نشاط نفسي (عقلي). ويقر أرسطو أستاذه أفلاطون على تقسيمه للنفس إلى قسمين، قسم عقلي وقسم غير عقلي، فالقسم الأول يتصل بالعقل، ويختص بالفضائل، بينما يختص القسم الثاني بالشهوة، أما النفس النباتية فإنها تتصل بالحيوان، والفضائل لدى أرسطو تنقسم بدورها إلى قسمين، فضائل عقلية، وفضائل خلقية، وجميعها يؤول إلى النفس، ثم إلى العقل، لأن العقل هو الجزء

---

<sup>30</sup>- Ackermann Robert, The ories of Knowledge, Tata Megraw-Hill Publishing, Co. Ltd., Bombay-New; 1965. P. 18.

عن إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 55.

<sup>31</sup>- محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، (مر. س)، ص 155.

الإلهي الذي في الإنسان، وبه يتأمل الإنسان الله<sup>(32)</sup>. غير أن هذا لم يمنعه من الاهتمام بالجانب العملي، علما أن الفلاسفة اليونان ركزوا جل اهتمامهم على الجانب النظري دون الجانب العملي، "لأنهم لم يهتموا إلا بالنظر العقلي في الطبيعة"<sup>(33)</sup>، إذن اهتم **أرسطو** بأهمية الاستقراء وملاحظة الظواهر ملاحظة حسية، "كما أدرك دور التجريب في فهم الظواهر الطبيعية المختلفة، حيث ورث هذا الاتجاه نحو الاستقراء العلمي فيما يبدو من والده الطبيب،"<sup>(34)</sup> فوازن بين دور الحواس ودور العقل، ويكون بذلك قد اشتق طريقا لنفسه يختلف عن أستاذه **أفلاطون**، إذ أن هذا الأخير كان يركز على النظر العقلي البحت، كما حاول أيضا " أن يوازن بين دور الاستنباط ودور الاستقراء في الفهم العلمي للظواهر"<sup>(35)</sup>. يقول **أرسطو** في معرض كتابه "الميتافيزيقا": " كل إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة، والدليل علة ذلك أننا نشعر بلذة من عمل حواسنا، فعلاوة على ما تقدمه لنا الحواس من نفع فإننا نجبها لذاتها خاصة حاسة البصر التي تعلقو على الجميع، فهي مفضلة، ليس فقط لما تقوم به من عمل، بل لأننا حينما لا نرغب في القيام بأي عمل نفضل النظر للأشياء بالبصر. والسبب في ذلك أن البصر يأتينا بقدر أكبر من المعلومات التي تجعلنا ندرك الفرق بين الموجودات"<sup>(36)</sup>.

<sup>32</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 59.

<sup>33</sup> - مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دراسات في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995. ص 5.

<sup>34</sup> - المرجع نفسه، ص 5.

<sup>35</sup> - مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دراسات في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، (مر. س)، ص 05.

<sup>36</sup> - Aristotle, *Metaphysics*, Translated by W. D. Ross, " Great books of the western world". Aristotle, vol. I, William Beaton Publisher, Encyclopedia Britannica, 1952. P. 499.

عن مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995. ص 39.

إذن لا مندوحة من القول أن العقل عند أرسطو يحتل أعلى درجة، فهو  
أسمى قوى الإنسان، لذلك جعل " موضوع المنطق أفعال العقل من حيث  
الصحة والفساد، وأفعال العقل ثلاثة، هي: التصور الساذج، تركيب التصورات  
وتفصيلها، الاستدلال والمنطق هو آلة الفكر، بصر الفكر بنفسه، لأن العقل هو  
تناسق ونظام، والصدفة لديه مضادة للعقل، ذلك أن العقل يدخل في نطاق  
الأمر التي تحدث دائما، وفي الغالب، بينما الصدفة تحدث استثناء مما  
يحدث على الدوام، والصدفة والاتفاق يأتیان بعد العقل والطبيعة وسائر المبادئ  
الأخرى" (37).

والعقل عنده مركز تجمع كل الأشياء، فهو كالضوء، أي أنه مجمع  
للأشعة التي يحولها فيما بعد إلى طاقة وألوان، كذلك هو العقل " باعتباره قوة  
نشطة فهو خالد أزلي. فإذا قال فيلسوف مثل أمباذوقليس أن رؤوس مخلوقات  
كثيرة أتت إلى الحياة بدون رقاب، ثم جمعها الحب بعد ذلك، فكذلك يجمع  
العقل الأفكار المشتتة" (38).

## 2-3- ضرور العقل عند أرسطو:

جاء في كتاب " شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل  
أخرى" (\*). أن أرسطو قد صنف العقل إلى ثلاثة أضرب:

**أولها:** العقل الهيولاني (المادي)، وقوله هيولاني " يعني به عقلا موضوعا ممكنا أن  
يصير كاملا مثل الهيولاني، (...) وليس شيئا ما موضوعا ممكنا أن يصير شيئا

<sup>37</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 59.

<sup>38</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 60.

\* - شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، بيروت، (د. ط)،

مشارا إليه بوجود صورة ما فيه " (39)، أي أنه العقل الذي لم يفعل ويمكن أن يفعل، (أي يتعقل الأشياء)، فهو هيولاني، " وهو قوة واستعداد وفساد الجسم، وهو وظيفة من وظائف النفس " (40).

**والضرب الثاني من العقول:** العقل بالملكة، وهو الذي صار يعقل وله مكلة التعقل، أي أنه " قادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه، وقياسه قياس الذين يكون فيهم ملكة الصناعة القادرين بأنفسهم على أن يعملوا اعمالها " (41). وهذا هو العقل الثاني.

**أما العقل الثالث:** وهو العقل الفعال (هذه التسمية العقل الفعال قال بها الإسكندر الأفروديسي) بينما يسميه أرسطو العقل المنفعل (42)، وهو ما يعنيه بالعقل النظري *La raison théorique* أو التأملية. فبدون هذا " العقل المنفعل لا يعقل العقل الفعال شيئا، أو بدون العقل الفعال لا يعقل العقل المنفعل شيئا، أي بدون العقل الفعال لا نعقل " (43)، والعقل عندما يمتزج بالمعقولات يصبح عقلا مستفادا، وتصبح هذه المعقولات بالفعل، قبل تعقلها، كانت معقولات بالقوة.

**(3) - مفهوم العقل في القرون الوسطى:**

**(3 - 1) - مفهوم العقل عند الغرب:**

لقد كان للصراع بين الفلسفة والدين في القرون الوسطى وقعه الكبير في تحديد مفهوم العقل، ذلك بعد ظهور الديانات السماوية ووقوفها وجها

<sup>39</sup> - المرجع نفسه، ص 31، 32.

<sup>40</sup> - مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995. ص 82.

<sup>41</sup> - شروح على أرسطو، (مر. س)، ص 33.

<sup>42</sup> - أنظر مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، (مر. س)، ص 81.

<sup>43</sup> - أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى،

لوجه مع نتاج العقل، والتراث الفلسفي المثقل الذي ورثته الإنسانية، حيث " جاءت الديانة اليهودية، وما زال العقل البشري قريب عهد بالفلسفة اليونانية وما نتج عنها من نشاط عقلي، لذلك حاول فيلون السكندري (30 ق.م، 50 ب.م) تفسير التوراة على أساس فلسفي رمزي، فقال إن السماء ترمز إلى العقل، فالسماء شامخة، والعقل كذلك، والأرض ترمز إلى الإحساس وما جاء في التوراة أن الله خلق السماء أولاً ثم خلق الأرض، بمعنى أن الله خلق العقل قبل الجسد، ثم أضاف فيلون بأن العقل الكوني هو الله، والعقل الفردي عند الإنسان الأول يعني ويؤدي إلى الخير، والثاني إلى الشر، وفسر أشجار الجنة بأنها عقل الإنسان الفردي " (44).

كما تأثر كذلك أفلوطين Plotin، (205م - 270م) خاصة بفلسفة أفلاطون، خاصة في الجانب الميتافيزيقي منها، "إلا أنه أقام فلسفته على غرار الثالوث المقدس في المسيحية، فقال أولاً بالله باعتبار الموجود الأسمى، والخير الأسمى، ثم قال ثانياً بالعقل، والعقل هو صورة الواحد القهار، لذلك فهو إلهي، والعقل يستطيع إدراك ذاته، فهو الرائي والمرئي، وقال ثالثاً بالنفس وهو أقل ما في الثالوث المقدس، بل أقل من العقل ذاته" (45).

أما القديس أوغسطين Saint Augustin (354 - 430م) فقد حاول تطويع العقل في خدمة الإيمان، أي حاول تسخير الفلسفة في خدمة الدين، (تعقل كي تؤمن)، حيث جعل هذا التطويع العقلي كمرحلة أولى على الإيمان حتى هذا الإيمان تصديقا واضحا لا يشبه شك ولا غموض، كما آمن بأنه

<sup>44</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 65.

<sup>45</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 65.

" ليس ينفر الإيمان من نقد العقل ما دام الإيمان لا يوجد إلا في العقل " (46)،  
أي على العقل أن يتأكد من الحقائق الدينية قبل الإيمان بها.

الخلاصة، أن أوغسطين استطاع أن يجمع بين شيئين متميزين هما:  
العقل والإيمان، وجههما نحو خدمة الدين المسيحي، وقد سبقه في ذلك  
أفلاطون عندما ميز العقل بالحكمة، وجعله يطلب العلم وسائر أنواع الفضائل  
والخيرات، فسار هو (أوغسطين) كذلك " على نفس الدرب الأفلاطوني ولم  
يبخس العقل حقه في وجوب التسليم بالعقل لتحقيق الحكمة والسعادة معا  
" (47).

### 3 - 2) مفهوم العقل في الثقافة العربية:

لقد أدى ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية إلى توحيد شمل العرب،  
وألف بين قلوبهم، ومكن لهم في الأرض، فنقلهم من الحياة القبلية المتصارعة إلى  
الحياة القومية والإنسانية المتوحدة، وبالتالي أدى كذلك هذا الظهور إلى " بعث  
فكري جديد تجلّى في علوم التفسير، والحديث، والفقه، وأصول الفقه، وفي نشاط  
المذاهب الفقهية، والفرق الإسلامية، التي أخذت تستخدم القياس والنظر العقلي  
في تفسير الأحكام الشرعية " (48). فكان ذلك تحريضا على تحرير العقل والنفس  
معا، وهو ما عكسته الآيات الصريحة في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ  
اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، رَبَّنَا  
مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ (\*). وقوله: ﴿واعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (\*\*). وقوله:

<sup>46</sup> - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، الطبعة  
الثالثة، (د. ت). ص 29. عن إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 66.

<sup>47</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 67.

<sup>48</sup> - جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية. 1973. ص 16.

\* - القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 191.

\*\* - القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 02.

﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ (\*\*).  
 وقوله: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي  
 الْأَلْبَابِ ﴾ (\*\*\*) . والدليل على ذلك أيضا أن في الأحاديث النبوية تأكيدا  
 على قيمة العقل وفضل العلم كقول الرسول (ص): " لا دين لمن لا عقل له ".  
 وقوله: " فضل العلم خير من فضل العبادة ". وقوله: " أفضل الناس أعقل الناس ".  
 وقوله: " لعلي (ر.ض): " إذا تقرب الناس لخالقهم بأبواب البر فتقرب أنت إليه  
 بعقلك ". وتعد هذه الآيات والأحاديث أصلا لما جاء بعد ذلك في الشعر  
 والأدب من تمجيد للعقل. " كقول صالح بن عبد القدوس:  
 إذا تم عقل المرء تمت أموره \*\* وتمت أمانيه وتم بناؤه  
 وقول المعري: كذب الظن لا إمام سوى \*\* العقل مشير في صبحه  
 والمساء  
 وقول المتنبى: لولا العقل لكان أدنى ضيغم \*\* أدنى إلى شرف من الإنسان  
 (49).

يذكر المؤرخون للتاريخ الإسلامي أن سنة 661م هي الميلاد الفعلي  
 للعصر الأموي، حتى وإن كان معاوية بن أبي سفيان قد أعلن نفسه خليفة  
 للمسلمين سنة قبل ذلك 660م، بوجود علي بن أبي طالب الخليفة الرابع، وأخذ  
 البيعة من أهل الشام، فلم يقر له جمهور المسلمين بهذه الخلافة إلا عند انتهاء  
 عصر الخلفاء الراشدين، بوفاة علي.

\*\*\* - القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية 09.

\*\*\*\* - القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 190.

49 - جميل صليبا، (مر. س)، ص ص 16، 17.



وقد عرفت فترة حكم معاوية بن أبي سفيان أحداثاً تاريخية جمّة كان لها الأثر الكبير في حياة المسلمين السياسية والاجتماعية والثقافية، ويذكر حسن مروة أن هذه الأحداث التي كان لها صفة الانتفاضة أو التمرد على الحكم الأموي، " كان من أثارها انعكاسات فكرية وضعت حركة تطور الفكر العربي، في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن، أمام الواقع الاجتماعي والسياسي وجهاً لوجه"<sup>(50)</sup>، نفهم من هذا أن هذه الأحداث السياسية والأوضاع الاجتماعية كانت ماثراً للحركات الفكرية التي نشأت آنذاك، فتداخل فيها النشاط الفكري والصراع السياسي، " إلى حد أننا نكاد لا نرى حركة فكرية نشأت منذ قيام العهد الأموي إلا ولها أصول وجذور في مجاري تلك الأحداث والأوضاع "<sup>(51)</sup> فكل حركة فكرية لها اتصال مباشر بهذه الجوانب السياسية والاجتماعية كما سنرى ذلك لاحقاً.

فبعد أن استخلص معاوية لنفسه الخلافة بالمدّومة السياسية بدل الحرب، أقام مع الحسن بن علي مصالحة مكرهاً، يتنازل من خلالها هذا الأخير عن حقه في الخلافة لمعاوية، شرط أن تكون له بعد ذلك. ولكن معاوية كان يعتزم إنشاء دولة أموية وراثية يرثها بعده من يأتي من صلبه. وبعد وفاة الحسن عام (49 هـ . 669 م)، الذي يعتقد الشيعة أن معاوية قد قتله مسموماً<sup>(52)</sup>.

فبعد حادثة وفاة الإمام الثاني للشيعة، ونعني بذلك الحسن بن علي، خلت الساحة السياسية لمعاوية، فقام بتنصيب ولده يزيد ولياً للعهد، فكانت بذلك أول ولاية عهد في الإسلام، " ومنذ ذلك أصبح توريث منصب الخلافة

---

<sup>50</sup> - حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ج1، الطبعة الخامسة، 1985. ص 477.

<sup>51</sup> - المرجع نفسه، ص 489.

<sup>52</sup> - حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ج1، (مر. س)، ص 479.

تقليدا اتبعه سائر الخلفاء الأمويين والعباسيين وغيرهم حتى الانقلاب العثماني بالأستانة (استانبول) في مطلع القرن العشرين (1908)، سوى فترات تاريخية معدودة" (53).

وبعد وفاة معاوية عام 680م وتولي ابنه يزيد عرش الخلافة، بحكم كونه ولي للعهد، وقع للإمام الثالث للشيعة الحسين بن علي ما وقع لأخيه الحسن، إذ قتل وهو يهيم لاسترداد عرش الخلافة الذي ضاع من أهل البيت، فبعد أن رأى " أن مقاومة يزيد والعرش الأموي أمر يجب أن ينهض به (...)، وحين بلغ الحسين أرض العراق قاصدا الكوفة جاءه أن كثيرا من أنصاره الذين دعوه للمقاومة (...) قد ضعفوا عن تنفيذ وعدهم، لما واجههم به والي الكوفة آنذاك عبيد الله بن زياد الموالي للأمويين، من إرهاب وتهديد للبعض ومن إغراء ورشاوى للآخرين" (54). فكان موقف الحسين حرجا، فهو إما أن يقبل أو يدبر، وخوفا من اتهامه بالضعف والنكوص، أقدم على مواجهة جيش الأمويين في كربلاء، فكانت معركة كبيرة انتهت بمقتله وأنصاره، عام (61 هـ. 680م).

إذا يمكن القول أن البنية الإيديولوجية للمجتمع الإسلامي في العهد الأموي كانت تمثل الركيزة الأساسية لخصائص التطور الفكري، (العلمي والفلسفي)، ومن المسائل الأساسية المكونة لهذه البنية، " نجد مسألة (الخلق من عدم مطلق)، و(العلاقة بين الإله والإنسان) و(الحرية والجبر) و(علاقة الصفات بالذات الإلهية)" (55).

<sup>53</sup> - المرجع نفسه، ص 479.

<sup>54</sup> - نفسه، ص 479.

<sup>55</sup> - طيب تيزيني، (مر. س)، ص 210.

ومن العوامل الأخرى كذلك التي ساهمت، وبشكل جوهري، في صياغة البدايات الأولى للفلسفة في العصر الوسيط، هي مسألة التأويل لدى الفرق الكلامية الآخذة بالاتجاه الفكري العقلاني " كمنطلق وكمحور في طرح المسائل الفكرية والاجتماعية والدينية المختلفة " (56).

هكذا تأثرت الفلسفة الإسلامية بتيارين مختلفين هما: " تيار الفكر والفلسفة اليونانية من ناحية، وما أتى به الدين الإسلامي من فقه وشريعة، ودعوة إلى تحرر الفكر وانطلاقه من ناحية أخرى، لذلك تميزت الفلسفة الإسلامية بالشراء ورحابة الأفق، فنتج عن هذا وذاك إنتاج غزير يتصف بالشراء والتنوع " (57).

إن فحوى الإسلام مخاطبة العقل، لأنه هو الذي يعصم الإنسان من الخطأ والزلل، والعقل أيضا قادر على إدراك الحقائق والتمييز فيما بينها، لأن العمل وفق العقل هو أمر من أوامر الله: " وصفوة القول أن الإسلام لا يعذر العقل الذي عن حق الإنسان رهبة للقوة أو استسلاما للخديعة، ولا حدود لذلك إلا حدود الطاقة البشرية " (58).

(أ) - مفهوم العقل عند الكندي:

وللكندي، " رسالة في العقل " (\*)، يتحدث فيها عن مفهومه للعقل كما عرفه عن أرسطو مع بعض التعديلات في ذلك، إذن فما هو مفهومه للعقل؟

<sup>56</sup> - المرجع نفسه، 212.

<sup>57</sup> - إبراهيم مصطفى إبراهيم، (مر. س)، ص 71.

<sup>58</sup> - عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، دار القلم القاهرة، الطبعة الأولى، (د. ت). ص 33.

\* - جاءت هذه الرسالة، ضمن رسائل فلسفية، للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، (د. ط). 1997. وكذلك: محمد عبد الرحمن مرجبا، الكندي، فلسفته - منتجات، سلسلة زدني علما، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985.

تبدأ الرسالة ببيان أقسام العقل حسب رأي أرسطو أو كما فهمها الكندي، على أن العقل عنده ( أرسطو) أربعة أقسام:  
الأول: منها العقل الذي بالفعل أبدا.  
والثاني: العقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة.  
والثالث: العقل كعادة الذي هو في النفس بالفعل. ( العقل المستفاد )، أو الذي خرج من القوة إلى الفعل.  
والرابع: عقل هو فعل به تُظهر النفس ما هو فيها بالفعل. ( العقل الظاهر )، أو العملي.

ومن هذا التقسيم الذي يقدمه الكندي حول العقل على رأي أرسطو، يستطرد في الكلام في أن أرسطو يمثل العقل بالحس، ويتحدث عن نوعي الصور الهولانية ( المادية)، وغير ذات الهولي ( المجردة أو المعقولة )، وهي الصفة الأولى للعقل عند الاسكندر الأفروديسي في مقالته في العقل على رأي أرسطوطاليس(\*)، فالعقل الهولاني يعني به عقلا يمكن أن يصير كاملا مثل الهولي، والمقصود عند الاسكندر بالهولاني هو العقل الذي لم يفعل بعد، ويمكن أن يفعل أو أن يصير متصورا للأشياء كلها، هو هولاني (59).

والصورة المحسوسة في رأي الكندي إذا ما اكتسبتها النفس أصبحت هي والنفس شيئا واحدا، عكس حالتها الأولى إذا لم تكن في النفس، ويذكر الكندي كذلك " أن القوة الحاسة ليست شيئا غير النفس، ثم يقرر أن العقل صورة لا هولي لها، ويمضي في بيان أن الصورة تكون في النفس بالقوة ثم بالفعل، ويخرج

---

\*- أنظر في ذلك، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار المشرق، بيروت 1971.

<sup>59</sup>- شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، (مر.س)، ص ص 31، 32.

من ذلك إلى تعريف ( العقل المستفاد ) الذي موضوعه الأشياء الثابتة، التي هي بالفعل أبدا " (60).

ننتقل الآن إلى تقسيم العقل عند الأسكندر الأفروديسي ودائما على رأي أرسطو، فهو يقول: " العقل عند أرسطو على ثلاثة أضرب: أحدهما العقل الهيولاني، وقولي (هيولاني) أعني به عقلا موضوعا ممكنا أن يصير كاملا مثل الهيولي. وقولي (هيولاني) ليس أعني به شيئا ما ممكنا أن يصير شيئا مشارا إليه بوجود صورة ما فيه، ولكن إذ كان وجود الهيولي إنما هو في أنه يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان نفسه، وكذلك أيضا ما بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك [و] هو هيولاني " (61)، وهو في مفهوم الأسكندر قوة واستعداد وهو فاسد بفساد الجسم.

**والعقل الثاني:** هو عقل يعقل، وله ملكة لكي يعقل، " وقادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه، وقياسه قياس الذين يكون فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على أن يعملوا أعمالها. فإن الأول ما كان شبيها بهؤلاء، بل بالذين فيهم قوة يعملون بها الصناعة، حتى يصيروا صنعا. وهذا العقل هو العقل الهيولاني بعد أن صارت له ملكة واستعداد أن يعقل وأن يتقبل. وإنما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا يعقلون " (62).

**وأما العقل الثالث،** فهو عكس الإثنين السابقين، فهو العقل الفعال الذي به يصير الهيولاني له ملكة، " بل هو فاعل خارجي، يمنح عقلنا معقوليته والصورة معقوليتها، ونسبته إلى العقل الذي في النفس كنسبة الضوء للعين، أما

<sup>60</sup> - محمد عبد الهادي أبو زيد، رسائل الكندي الفلسفية، (مر. س)، ص 313.

<sup>61</sup> - شروح علي أرسطو، (مر. س)، ص ص 31، 32.

<sup>62</sup> - شروح علي أرسطو، (مر. س)، ص 33.

وجه الحاجة إليه فهو أنه لحصول المعرفة لا بد من عقل يتقبل صورة، ومن صورة تقبل أن تُعرف بهذا العقل، وبدون هذين يبقى العقل بالقوة، أو تبقى الصورة غير معروفة، فلا بد أن تصبح الصورة فيه معقولة بالفعل، يعني أن تصير عقلا بالفعل الذي به يتعقل العقل معقولاته " (63). هذا العقل عند **الأسكندر**، هو ما يسمى بالعقل الفاعل، وهو عنده الإله نفسه " (64)، أو كما يؤكد **دوهيم Duhem**، أن العقل الفعال عند **الأسكندر** إلهي وأنه لا يقبل الفساد وخالد وأزلي وصورة مفارقة للمادة. ويقول عنه **أرسطو** كذلك: أنه " شبيه بالضوء: لأنه، بوجه ما، الضوء يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل " (65).

أما عند **الكندي** فالأمر **يختلف** كثيرا، فهو صحيح يعتمد التقسيم الرباعي للعقل كما فهمه عند **أرسطو**، لكنه بمضامين مختلفة جوهريا، وبمحمولات إسلامية.

**فأول العقول** عنده هو العقل العلة، وهو أول لجميع المعقولات والعقول الثواني، والعقول الثواني هي تقسيمات العقل الثاني الذي هو في نفس الانسان، على اعتبار أن العقل العلة عند **الكندي** هو الله أو العقل الأول المخلوق (66). أما العقول الثلاثة الأخرى، والتي قلنا عنها موجودة في نفس الإنسان، فإن **الكندي** يبدأها بالعقل الذي هو بالقوة في نفس الإنسان، وهو ما يعبر عنه **الأسكندر** بالعقل الهولاني، وهذا دليل على أن **الكندي** لم ينقل عن **الأسكندر**

---

<sup>63</sup> - يمكن العود في ذلك إلى كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لجون دي بور، تر: محمد عبد الهادي أبو ريده، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1980، ص 195.

<sup>64</sup> - أنطوان سيف، الكندي مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1985. ص 129.

<sup>65</sup> - أرسطو، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء المكتبة العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1949. ص 112.

<sup>66</sup> - محمد عبد الهادي أبو ريده، رسائل الكندي الفلسفية، (مص. س)، ص 328.

في تقسيمه للعقل، وهو الحامل لفعل التعقل، لأن المعرفة عند الكندي هي تعقل صورة بفعل التعقل.

وإذا ما أردنا أن نُعقل صورة بواسطة العقل، يرى الكندي أنه " لا بد أن يكون العقل الأول قادراً على تعقلها وأن يتقبلها بعد ذلك، وهو في هذه الحالة الأولى يسمى عقلاً بالقوة، وفي الحالة الثانية يسمى عقلاً بالفعل" (67)، فعملية التعقل هي أن تكون الصورة الحسية مع النفس شيئاً واحداً.

ولكي يحل الكندي مشكلة كيف يصير العقل والمعقول بالقوة عقلاً أو معقولاً بالفعل، " أدخل فكرة العقل الفاعل" (68)، وهو ثالث العقول في ترتيبه للعقول، أو العقل كعادة وهو الذي في النفس بالفعل، فهي تستطيع استعماله متى شاءت، مثال ذلك كقوة الكتابة في نفس الكاتب، وهو ما يسميه كذلك بالعقل المستفاد. إن هذا العقل كما يقول العالم الفرنسي أ. جيلسون Et. Gilson في مقال بعنوان (الأصول اليونانية - العربية للمذهب الأغسطيني المتأثر بابن سينا) الذي ظهر ضمن مجموعة ( Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age ) عام 1929 - 1930 بباريس، " العقل الثالث عند الكندي هو العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ". كما يلاحظ جيلسون أن الكندي يسمي هذا العقل في موضع آخر بأنه فُنية للنفس، أي ما اكتسبته النفس، فهي اقتنته وصار موجوداً فيها مثلما توجد الكتابة التي اقتناها الكاتب وثبتت في نفسه.

أما عن آخر العقول وهو العقل الرابع أو العقل الأخير، فهو عند الكندي يمثل فعل الإنسان ذاته أو لنقل مثلما توجد الكتابة على صفحات

<sup>67</sup> - المرجع نفسه، ص 328.

<sup>68</sup> - أ، جيلسون: عن محمد عبد الهادي أبو زيد، رسائل الكندي الفلسفية، (مر. س)، ص 330.

الكتاب، بمعنى أن هذا العقل يعكس التجربة الإنسانية في الوجود، وهو ما يسميه الكندي بالعقل الظاهر أو البياني كما جاء في تحقيق عبد الرحمن بدوي (69)، أو يمكن لنا أن نسميه **بالعقل العملي** على حد تعبير كانط وأرسطو من قبل.

إن صفة العقل الرابع عند الكندي تحيلنا على موضوعة أساسية في الفكر المعاصر وهي جدية بالإهتمام، ونقصد بذلك التجربة الوجودية الإنسانية أو النزعة الإنسانية كما يراها "مارتن هايدغر Martin Heideger"، على اعتبار أن العقل الظاهر أو البياني (العقل العملي بمفهوم كانط) هو انعكاس للتجربة الوجودية، فمهمة الفكر هي أن ينجز العلاقة التي هي بين الوجود وماهية الإنسان.

إن المثال الذي سقناه عن العقل الرابع أو العقل الظاهري، كالكتابة على صفحات الكتاب هو ما يعقله الإنسان من معقولات عن الوجود أي الذي يكتسب مظهر الحقيقة ويعكسها الفكر عن طريق اللغة، أو لنقل هو الإنجاز التام لتجلي الوجود في العقل المستفاد، وهو عمل إنساني فردي، (ظاهرة العقل البياني).

وبما أن العقل المستفاد كما يراه الكندي، هو ذلك العقل الموجود في النفس بالفعل، فعليه أن يعي وجوده في ممارسة الخطابة، ذلك لأن تناهي النص ولا تناهي الحاجات اليومية للإنسان تدفع به دائما إلى الاجتهاد في استنباط الأحكام من عبارات المتناهي.

---

<sup>69</sup> - عبد الرحمن بدوي، رسائل فلسفية، للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، دار الأندلس، بيروت، (د.ط) 1997.



لقد جعل الإسلام العقل للدين أصلاً وللدين عماداً، وعلق على كماله الدين الصحيح، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، حتى أصبح ينبوع الفضائل، من هنا ندرك لماذا جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية من حض على التفكير والعلم " لما رأينا هنالك فرقاً تدعو إلى الاعتقاد على أحكام العقل في تدبير الحياة الإنسانية كالمعتزلة الذين قالوا بالتوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذهبوا إلى أن العقل نور في القلب يعرف الحق من الباطل، والخير من الشر، والحسن من القبيح، وكعلماء الكلام الذين سلموا أولاً بصحة العقائد تسليم مؤمن بها من الشرع، ثم حاولوا دعمها بالأدلة العقلية (...). وإذا تتبعنا وقائع التاريخ رأينا أن الاختلاف في تفهم المعنى الحقيقي لكلام الله هو الذي أدى إلى ظهور بعض الفرق الإسلامية كالخوارج، والمرجئة، والشيعنة، وأهل الحديث والمعتزلة، وغيرهم من أهل الظاهر والباطن، كاختلافهم في مسألة الجبر والاختيار، ومسألة التجسيم والتنزيه، ومسألة رؤية الله

وغيرها، حتى أن بعض الفرق الباطنية والفلسفية عدت تأويل (\*) الآيات القرآنية أصلاً من أصولها " (70).

---

\* - المقصود بالتأويل عندهم إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو رموزاً للحقائق الروحانية، ويعتقدون أن الله لم يخاطب الخلق إلا على قدر عقولهم. وعنى ذلك أن للقرآن عند هؤلاء ظاهراً وباطناً. فأما الباطن فهو تلك الحقائق الروحية التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان، وأما الظاهر فهو تلك المثال المضروبة لتلك المعاني. والفرق بين التأويل والتنزيل أن التنزيل هو الدين الوضعي أو الكلام الذي أملاه جبريل على النبي، على حين أن التأويل هو الكشف عن المعاني الحقيقية المطلوبة. وإذا كان التنزيل هبوط من عالم العقل إلى عالم الحس، فإن التأويل عودة ورجوع من عالم الحس إلى عالم العقل.

# الفصل الثاني

## الكندي بين النقد والتجديد

## المبحث الأول: الإطار التاريخي والثقافي لفكر الكندي

### 1- علم الكلام والفرق الإسلامية:

يعد علم الكلام فلسفة الإسلام على حقيقته، تلك الفلسفة التي اتسمت بالأصالة والإبداع، حيث ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالمشكلات الدينية والسياسية التي أفرزها الوسط الاجتماعي في مراحل تطوره، فحاول (علم الكلام)، "من خلال اجتهاداته حول العقيدة أن يقدم حلولاً لهذه المشكلات، لما اخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن العقيدة، (...). واقتضت مهمته الدفاعية أن يستعين بكل ثقافة ممكنة، لإبراز ما كمن في الدين من قيم إيجابية" <sup>(1)</sup>، وبذلك استطاع أن يكون فلسفة للعقيدة اتسمت بالعقلانية.

لقد أفرزت "الفتنة الكبرى" قوى سياسية كثيرة تنازعت على الساحة الإسلامية، تمثلت بوجه خاص في الأمويين والشيعة والخوارج. أما الأمويون، فيعتبرون الورثاء التاريخيين للأرستقراطية القرشية التي أطاح بها الإسلام، وأما الشيعة، فيمثلون الجماعة الإسلامية التي نادت بأحقية علي بن أبي طالب بالخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. ولكنهم اتخذوا ملامحهم العقائدية من خلال صراعهم المرير مع الأمويين وأتباعهم. حيث اتخذوا مواقف إسلامية أشد جذرية عندما تصدوا للتيار الأموي في أواخر عهد عثمان بن عفان. وأما الجماعة الإسلامية المحايدة، فقد مثلت اتجاهًا متأخرًا - زمنيًا - بالنسبة للأمويين والعلويين. ويعتبر الموقف الحيادي الذي وقفه عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وغيرهما من الفتنة الأموية - العلوية، يعتبر أساس هذا الاتجاه.

<sup>1</sup> - محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط) 2001. ص 7.

وفي سياق هذا الاتجاه (المسلم) تبلور الفكران الإرجائي والسني. وأما الخوارج، فهي الجماعة التي انشقت عن (الجبهة العلوية) - في أعقاب موقعة صفين - متخذة مواقف أشد جذرية من بقية المواقف المتصارعة على الساحة الإسلامية آنذاك.

وقد عمل كل واحد من هذه القوى على تبرير مواقفه السياسية تبريراً دينياً من شأنه أن يكسب نوعاً من الشرعية أمام الرأي العام الإسلامي. كما حاول في الوقت نفسه كل من هذه الأطراف دحض الآراء والمواقف التي أبدتها الأطراف الأخرى. مما أثار نوعاً من الجدل السياسي - الديني كان البذرة لنشأة علم الكلام، تمحورت في الأساس حول قضيتين رئيسيتين هما: "الخلافة" و"مرتكب الكبيرة".

(أ) - أما قضية الخلافة فطرحت بشكل أكثر حدة إبان "الفتنة الكبرى". حيث برزت عدة مواقف سياسية يدعي كل منها الانفراد بالصفة الإسلامية. فقد ادعى الأمويون أنهم أحق الناس بالخلافة من حيث منزلة قائدهم معاوية بن أبي سفيان بوصفه كاتباً من كتاب "الوحي" الأوائل من جهة، ومن حيث كونهم أبناء أعمام بني هاشم (آل البيت) من جهة أخرى. غير أن معاوية عمد إلى تغيير نظام الحكم في البلاد الإسلامية بعد توليه السلطة في أعقاب مقتل الإمام علي، فارتأى تعويض مبدأ الشورى في اختيار الخلفاء بمبدأ التوريث في انتقال الخلافة، وقد أثارت هذه البادرة غضباً شعبياً هائلاً جعله - أي معاوية - يقدم جملة من التبريرات، أهمها أن ما أقدم عليه يمثل السبيل الوحيد للاستقرار السياسي وحقن دماء المسلمين، وأن ذلك لا يتنافى مع روح القرآن والسنة النبوية. والواقع أن هذا الموقف الأموي يخفي جملة من المعطيات، مثل النزعة الأرستقراطية التي بات نظام الشورى يهددها، من حيث إنه لا يضمن بقاءهم في السلطة أمداً طويلاً. ومثل

صراعهم القديم مع بني هاشم (أبناء أعمامهم)، حيث وجدوا في مبايعة الإمام علي بن أبي طالب خليفة على المسلمين انتصاراً لبني هاشم منافسيهم التقليديين.

ويحصر الموقف الشيعي الخلافة في "آل البيت" أو بالتحديد في بيت الإمام علي حقاً يتوارثه بنوه إلى يوم البعث. ويذهب معظم الشيعة إلى القول أن ولاية أمر المسلمين وجب حصرها في الإمام علي وبنيه من فاطمة الزهراء. وقدموا لذلك جملة من التبريرات الإسلامية، أهمها ثناء الرسول على الإمام علي وبلاؤه الكبير في سبيل الحركة الإسلامية الأولى وإشادة القرآن الكريم بآل بيت محمد وتمجيده لهم. وقد تحول هذا الموقف الشيعي - وفي وقت لاحق وفي ظروف تاريخية معقدة- إلى نظرية "الإمامة" التي يؤمن بها معظم أهل الشيعة.

أما الخوارج فينادون بضرورة توسيع مبدأ الشورى السياسية ليشمل كل العرب سواء في الترشيح للخلافة أو في المبايعة (الانتخاب بالمفهوم الحديث). وقد تبلور هذا الموقف "الخارجي" في وقت لاحق متحولاً إلى نظرية سياسية تسند حق الترشيح والمبايعة إلى كل المسلمين بدون تمييز، وتحدد الشروط الواجب مراعاتها في مبايعة الخليفة بمبدأ "إن أكرمكم عند الله أتقاكم". ويجذب معظم أهل السنة مبدأ الشورى في عملية مبايعة الخليفة على أن يكون هذا الأخير من قريش.

(ب)- وأما قضية مرتكب الكبيرة، فقد طرحت في صيغة هل يعتبر مرتكب الكبائر (مثل السرقة والزنا والنميمة والظلم)، كافراً أم مسلماً أم فاسقاً؟ ولم تتحول هذه القضية إلى معضلة أيديولوجية إلا من خلال الصراع الفكري الذي اقترن بالنزاع الدموي بين الأمويين والعلويين إبان "الفتنة الكبرى". حيث اتهم كل طرف الآخر بالانحراف عن جادة الإسلام والتسبب في اشتعال فتيل الحرب

الأهلية التي أودت بحياة المئات من المسلمين. ومن هنا تعمد كل طرف اتهام الآخر باقتراف "كبائر الإثم". ويعتبر الفريق العلوي تحملاً في تصوير (الكبائر) التي اقترفها الأمويون إبان الصراع وخاصة بعد عملية "التحكيم" الشهيرة. وفي خضم هذا الجدل انشغل قسم كبير من الرأي العام الإسلامي بالتفكير في تحديد الأطراف المسؤولة عن هذه الفتنة ومدى الأخطاء التي وقع فيها كل منها. بل ذهب إلى التساؤل عن مصير القتلى من كل أطراف الفتنة، هل سيكون مألهم النار، أم يعتبرون من شهداء العقيدة الإسلامية رغم تناحرهم واقتتالهم؟ وعلى مثل هذه التساؤلات اختلفت الأجوبة والتبريرات.

لقد كان كل واحد من الطرفين (الأموي والعلوي) يعتبر الآخر ظالماً ومعتدياً (أي مرتكب كبائر) ويذهب حتى إلى تكفيره. وأما المسلمون المحايدون - مثل المرجئة - فيتخذون موقفاً سلبياً بإرجاء أمر هؤلاء المتقاتلين إلى الله ليحكم بينهم يوم القيامة. وسرى بعد حين أن قضية مرتكب الكبيرة اتخذت منذ قيام النظام الأموي بعداً فكرياً أشد خطورة وتأثيراً في التاريخ الإسلامي الوسيط. وهكذا يبدو جلياً أن علم الكلام نشأ في خضم النزاع السياسي - العقائدي بين مختلف الفرق الإسلامية التي أفرزتها "الفتنة الكبرى". ولم يتبنّ علم الكلام مهمة الدفاع عن الدين الإسلامي إلا في ظروف لاحقة سنعرض لها بعد حين.

وهكذا يمكن القول بأن علم الكلام (\*)، هو علم ديني يستند إلى الدين وأصوله. وسمي هذا العلم كذلك باسم "أصول الدين" وبعلم "النظر والاستدلال" وبعلم "التوحيد" (...). وتدور مسائله حول أصول العقائد الإسلامية.

---

\*- الكلام لغة: هو ما تحصل به الفائدة، سواء كان لفظاً أم لم يكن، كالخط، والكتابة، والإشارة. أو لنقل هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه، وواحد الكلام هو كلمة، والكلمة هي اللفظ الذي يتألف من أصوات منطوقة

ويبدو أن أول من استعمل (الكلام) بالمعنى الاصطلاحي ولُقِبَ  
المشتغلون به بالمتكلمين هم المعتزلة، بعد موت الحسن البصري في القرن  
الثاني الهجري.

على هيئة حروف وتشير إلى دلالة ومعنى. وقد وردت كلمة الكلام في القرآن الكريم وفسرت بمعاني مختلفة، ففي سورة الأعراف يقول الله تعالى: " قَالَ يَا مُوسَى أَنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلامِي " (الآية 144)، والكلام يقصد به المشافهة. وفي سورة الفتح يقول: "يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ " (الآية 15)، والمراد هنا التوراة. وفي آية أخرى يطلق لفظ الكلام، ويراد به القرآن. يقول الله في سورة التوبة. " وَإِن أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ " (الآية 06). أما على المستوى الاصطلاحي: هو اللفظ المركب المفيد بالوضع، وعرف فيما بعد، بأنه منهج عقلي خاص يستهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. وسميت الأقوال التي صاغها المتكلمون كتابة أو شفاهاً على نمط منطقي أو جدلي كلاماً، والمتكلمون أو أهل الكلام، هم كل من سار على هذا المنهج في مسائل العقيدة استدلالاً وتلقياً، وقيل عن علم الكلام كذلك أنه "العلم الذي يبحث في الاعتقادات كالتوحيد والصفات. ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتكلمون، أطلق اسم (الكلام) على مباحثه إشارة إلى أشرف أجزائه وهو صفة (الكلام الإلهي) وهي مسائل الأصول " (محمد صالح السيد، (مرس)، ص 130). ويُعرف أيضاً باسم علم التوحيد والصفات. ويعرفه التهانوي بأنه "علم النظر والاستدلال، ويسميه أيضاً بعلم التوحيد والصفات، (...) وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه" (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (د.ط/د.ت)، ص 22). كما يعرفه أبو نصر الفارابي (ت 339 هـ، 950م) "بأنه صناعة، وهو ملكة يقتدر بها الإنسان، على نصره الآراء، والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزيف كل ما خالفها بالأقوال" (الفارابي، إحصاء علوم الدين، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1991. ص 41)، وكذلك عرفه ابن خلدون (ت 808 هـ، 1406م) "بأنه علم الحجج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السنة" (ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، ج 2 (د.ط)، 1984. ص 557). وقد يسمى علم الكلام بهذا الاسم "إما لأنه أشهر مسألة وقع فيها الخلاف بين علماء القرون الأولى، هي أن كلام الله المتلو حادث أو قديم، وإما لأن مبناه الدليل العقلي، وأثره يظهر من كل متكلم في كلامه، وقلماً يرجع فيه إلى النقل، اللهم إلا بعد تقرير الأصول الأولى، ثم الانتقال منها إلى ما هو أشبه بالفرع، وإن كان أصلاً لما يأتي بعدها، وإما لأنه في بيان طرق الاستدلال على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبيينه مسالك الحجج في علوم أهل النظر، وأبدل المنطق بالكلام للتفرقة بينهما" (محمد عبده، رسالة في التوحيد، تحقيق محمد أبو ربه، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة الأصلية، (د.ت)، ص 21، 22). ومن أشهر التعريفات تعريف عضد الدين الإيجي (ت 756 هـ) في كتابه المواقف: "بأنه علم يقتدر معه إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام، فإن الخصم وإن خطأه لا نخرجه من علم الكلام" (عضد الدين الإيجي، المواقف، "الكتاب" منشور بمكتبة المصطفى الإلكترونية [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)، ص 28. وكذلك: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1997. ص 90).

وعلم الكلام يستند إلى النقل والعقل معا، لأن أصول العقيدة ثابتة في الشرع، وعلى المتكلم، أن يبحث، بعقله، لها عن الأدلة التي تؤيده في إقرارها وتحليلاتها، فيعتمد في منهجه على النصوص الدينية كقاعدة وعلى الاستدلال العقلي كوسيلة يطمئن بها المؤمن ويرد شبه الخصم، وفي هذا الصدد يقول **التهانوي**: "إن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه، ولا يجوز حمل الإثبات هاهنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له، (...) وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على تناول المخطئ، (...) فإيراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضي ودفع الشبه إلى اقتناء المانع" (2).

يتبين مما سبق ذكره أن علم الكلام علم من العلوم الشرعية مصبوغ بصبغة عقلية، "تدور مسائله حول أصول العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها، وأنه يتميز عن غيره من العلوم الشرعية الأخرى كالفقه والتصوف" (3).

وقد سمي علم الكلام بهذا الاسم، لأن مهمته التأسيس للعقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية ليتمكن من فهم العقيدة، وعرضها والدفاع عنها بحجج عقلية. وأهم مسألة وقع حولها الخلاف بين المسلمين هي مسألة القدر، وكلام الله ومشكلة خلق القرآن، كما أنه سمي بهذا الاسم لأن أساسه

---

(2) - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (د. ط / د. ت)، ص 22.

(3) - محمد صالح محمد السيد، (مر. س)، ص 06.



كلام صرف في المناظرات والعقائد، كما أنه في طريقة استدلاله على أصول الدين هو أشبه بالمنطق في مسالك الحجة في الفلسفة<sup>(4)</sup>.

إذا كان تعريف علم الكلام، بأنه منهج عقلي يستهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، (العلم الذي يبحث في الاعتقادات كالتوحيد والصفات). فإن موضوعاته الأساسية كانت إيمانية بحتة، يستدل عليها بالبراهين العقلية، وأهمها "التوحيد وما يتصل به من البحث في قدم الصانع وحدوث العالم، والصفات الإلهية والفعل الإلهي، وما يتصل به من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح واللطيف، والتولد والأحوال والكسب. الخ" <sup>(5)</sup>.

يقول ابن خلدون: "فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدلّ عليها بالأدلة العقلية، فتُدفع البدع وتُزال الشُّكوك والشَّبه عن تلك العقائد" <sup>(6)</sup>.

فمسائل هذا العلم إما أن تكون عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للأجسام، وإما أن تكون قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء، و"انتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المعاد، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعلوم، والحال. فإن حُكِمَ على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به إثباتها تعلقاً قريباً. وإن حُكِمَ عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقاً بعيداً، وللعبد

<sup>4</sup> - علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، سوريا، 1997. ص 61.

<sup>5</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 141.

<sup>6</sup> - ابن خلدون، المقدمة، (مر. س)، ص 566.

مراتب متفاوتة" (7). فقد بحث المتكلمون في تفسير حدوث العالم وإرجاعه إلى الجزء الذي لا يتجزأ، أي الجوهر الفرد.

ويعد مبحث الجوهر الفرد من المسائل الأساسية في نظرية المتكلمين في تفسيرهم لحدوث العالم وإرجائه إلى الجزء الذي لا يتجزأ. وهي نظرية قال بها المعتزلة للتدليل على مذهبهم في العلية الإلهية المطلقة، وهي في الأصل نظرية يونانية، قال بها **ديموقريطس** Democritus، "نظرية مادية آلية تؤمن بالمادة والحركة فحسب، أما المتكلمون فقد انطوت نظريتهم على التسليم بالعلية الإلهية المطلقة فهم يرون أن الوجود يشتمل على الألوهية والجواهر الفردة" (8).

والعالم لديهم مؤلف من عدد لا نهاية له من الذرات، وأن هذه الذرات تبدو لنا على هيئة أعراض وهي مصدر معرفتنا بها، وبالتالي فكل ما تقوم به الأجسام المؤلفة من الذرات، "لا بد أن يكون أيضا متغيرا وعلى هذا فهي حادثة وما هو حادث فهو غير قديم، فالعالم إذن حادث، فالتغير في نظرهم إذن هو أصل استدلالهم على حدوث العالم" (9).

والجواهر الفردة لا تتداخل فيما بينها، ولا تأثير لأحد منها على الآخر. وإنما تخضع لعلاقة الاتصال والانفصال، لأن كل ما يحدث من أنواع التغيير في الأجسام المؤلفة من الذرات هو نتيجة اجتماع أو افتراق لهذه الذرات، أي الحركة والسكون. وعلى العكس من **أرسطو** Aristote (\*) فقد رأى المتكلمون أنه لا بد من القول بالخلاء لإمكان الحركة، وأن المكان والزمان كل مؤلف من ذرات

7- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، (مر. س)، ص ص 09، 10.

8- محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 142.

9- المرجع نفسه، ص 142.

\*- عن صلة المكان بالجسم، يقول أرسطو: " أن المكان يشبه الجسم في أقطاره الثلاث، أي الطول والعرض والعمق، أي أنه لا يمثل العنصر الرابع للجسم، فللمكان حجم ولكن لا جرم له.

لا متناهية من النقاط، ووحدة الزمان عندهم هي (الآن)، وكما أنه يوجد خلافاً بين أمكنة الذرات فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين آتات الزمان، أي أنه يوجد ما يسمى بالمتصل المكاني والمتصل الزماني، ولهذا "عُرفَ عن النّظام قوله بالطرفة لاستحالة الانتقال عبر أجزاء لا متناهية من المكان أو الزمان، وهذا يذكرنا بحجج زينون Zinon وأدلتها على استحالة الحركة، وقد جاء موقف النّظام القائل بالطرفة لكي يتحاشى الوقوع في متناقضات زينون، وربما كان النّظام على جهل بالحل الأرسطي لهذه المشكلة، أو أنه أهمل هذا الحل عمداً لكي ينأى بنفسه عن الموقف الطبيعي الأرسطي القائل بقدوم العالم" (10).

وليس من السهل رصد كل التطورات التي مرت بها نشأة علم الكلام، حتى انتهت إلى ما تعنيه الآن من علم الإلهيات في الإسلام، حيث تحكمت في نشأته وتطوره مجموعة هائلة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية سادت آنذاك في المجتمع الإسلامي (\*). جعلت منه في نهاية الأمر مدرسة فلسفية، "تقول بمبدأ الذرة، وتذكرنا بفلسفة ديمقريطس، في الوقت الذي تختلف، في مجمل مضمونها، عن هاتين الفلسفتين" (11) كما سنرى ذلك لاحقاً مع بدايات الفكر الفلسفي في الإسلام.

## 2- علم الكلام والفلسفة:

يفرق ابن خلدون بين الكلام والفلسفة من حيث المنهج بقوله: "أعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً، (...). فإذا

<sup>10</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص ص 142، 143.

\* - لقد ذكرنا هذا بالتفصيل في الفصل الأول.

<sup>11</sup> - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1983. ص 169.

نظر المتكلم في الموضوعات الطبيعية، فإنما ينظر فيها من حيث أنها تدل على الفاعل أو المؤجد، أما إذا نظر الفيلسوف في الإلهيات، فهو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته<sup>(12)</sup>، إنها إشارة للدلالة على أن المتكلم إذا عالج موضوعا ما من مباحث الفلسفة كالجسم الطبيعي والحركة، إنما يعالجها من أجل التذليل والتدعيم لاعتقاد ديني لديه، أي " أنه يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يتلمس الطرق التي تؤدي إلى إثبات هذه القاعدة"<sup>(13)</sup>، أما الفيلسوف فإنه "يبدأ من درجة الصفر أي من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما منها عقليا صرفا"<sup>(14)</sup>، فالفرق بين المتكلم والفيلسوف، هو أن الأول يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات، ثم يبحث لها عن حجة عقلية ليدعمها، مثلا يسلم المتكلم بوجود الله وحدانيته، غير انه يحاول التذليل على ذلك من أجل مواجهة الخصوم والدفاع عن العقيدة، أما الثاني فيبحث بعقله ويرى حقا ما توصل إليه بالدليل دون نظر إلى ما جاء به الدين، فهو لا يسلم بأي شيء عند البداية، ويحاول البرهنة على وجود الله، فهو قبل إقامة الدليل على وجوده لم يكن يسلم بهذا الوجود أصلا، أو لنقل أن المتكلم يعتقد ثم يستدل، بينما الفيلسوف يستدل ثم يعتقد.

والجامع بين علم الكلام في الإسلام وبين الفلسفة، هو العقل واعتماد المنطق والحجة والبرهان سبيلا من أجل البحث عن الحقيقة.

<sup>12</sup> - ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، (مر. س)، ص 566.

<sup>13</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 132.

<sup>14</sup> - المرجع نفسه، ص 132.

والعلاقة الموجودة بينهما، هي أن آثار الفلسفة على علم الكلام كان لها حضور كبير فيما تناوله هذا الأخير من قضايا عقائدية، من حيث البرهنة العقلية، ونستطيع أن نلخصها فيما يلي:

(1)- تحدي الفلسفة والآراء التي طرحتها في الساحة الفكرية، ولذلك كان تقليد علماء الكلام للفلاسفة في كثير من الأحيان أمراً طبيعياً.

(2)- أن علم الكلام استوحى منهجه من الفلسفة اليونانية ابتداءً من المنطق الأرسطي.

(3)- لم يستدرج علم الكلام شيئاً فشيئاً إلى حيث الفلسفة، في المنهج فقط، وإنما أيضاً في اقتباس مفردات البحث، وآراء الفلاسفة فيها.

مثلاً نجد عند المعتزلة وهم يعالجون المسائل الكلامية في مباحثهم، قد اعتمدوا طابع النظر الفلسفي، من حيث اعتماد العقل، والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها، فاستخدموا أدوات الاستدلال المنطقي التي استخدمتها الفلسفة من قبل، نذكر " ما هو معروف عن مدرسة البصرة المعتزلية من القول بنقالة أبي هاشم الجبائي البصري(\*) من أن الكليات (المفاهيم) ذات وجود خارجي، وأن الشك هو أساس المعرفة، لأن النظر العقلي من غير أن يسبقه شك تحصيل للحاصل، وهذا محال " (15).

### 3.- المعتزلة:

المعتزلة هي جماعة من المفكرين المسلمين ظهرت في نهاية القرن الأول الهجري أي أواخر القرن السابع للميلاد، على يد واصل بن عطاء في البصرة،

\*- هو عبد السلام بن علي الجبائي المعتزلي الكبير أحد أساتذة أبي الحسن الأشعري.

<sup>15</sup>- حسين مروة، النزعات المادية ج1، 01، (مر. س)، ص 871.

و" كانت بغداد عاصمة الدولة العباسية، طيلة عهود عديدة، مقرا لمدرستهم، كما كان مذهبهم في وقت من الأوقات المذهب الرسمي للإسلام السني" (16).  
ولسنا نقصد بالمعتزلة هنا، تلك الفرقة التي ظهرت بنحو نصف قرن، أي في النصف الأول من القرن الهجري، وهي فرقة من الصحابة اتخذت موقف الحياد من واقعة الجمل سنة (36 هـ/656 م) التي دارت رحاها بين علي بن أبي طالب وبين طلحة والزبير وعائشة بنت أبي بكر الصديق زوج النبي صلى الله عليه وسلم، ونفس الموقف اتخذته هذه الجماعة من الصحابة من حرب الصفين بين علي ومعاوية سنة (38 هـ/658 م)، حيث اعتزلت هذه الجماعة علي بن أبي طالب ورفضت محاربتة ومحاربة أعدائه.

نفس الاسم (المعتزلة) أطلق على جماعة الحسن بن علي بن أبي طالب، حيث اعتزلت هذه الجماعة الحسن ومعاوية معا، "حين رأت هذه الفئة، وذلك بعد وفاة علي وتأسيس معاوية خلافة الأمويين ودولتهم، أن معاوية أخذ يتحكم برقاب المسلمين وأن الحسن عقد الصلح معه متنازلا عن حقه في الإمامة، وانصرفت هذه الفئة عن معارك الصراع السياسي كلها إلى العبادة وقراءة القرآن" (17).

وإنما نقصد بالمعتزلة، تلك الجماعة التي أسسها واصل بن عطاء، في نهاية القرن الأول للهجرة، ويعود سبب ذلك إلى الخلاف الذي وقع في مجلس الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة، أكافر هو أو مؤمن؟ فبينما يرى الحسن البصري أنه منافق، فإن تلميذه واصل بن عطاء، يرى أنه فاسق،

---

<sup>16</sup>- Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Editions Gallimard, Paris 1994. p156

<sup>17</sup>- حسين مروة، النزعات المادية، ج1 (مر. س)، ص 632.

وفي منزلة وسط بين الإيمان والكفر، أي في منزلة بين المنزلتين، ثم اعتزل مجلس الحسن وألف وأتباعه حول عمود الجامع حلقة جديدة، حيث اخذ يشرح رأيه الجديد. فقال الحسن البصري: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه بالمعتزلة (\*).

وترى دراسات أخرى أن "واصل بن عطاء(\*\*)" و"عمر بن عبيد بن باب(\*\*\*)" المولودين سنة 80 هـ، هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال، بعد المرحلة التمهيدية المبكرة على يد القدرية الأوائل، وأن هذين القطبين كانا من تلاميذ الحسن البصري المتوفى سنة 110 هـ (\*\*\*)).

سبب آخر كان وراء ظهور المعتزلة، غير ذلك الموقف الذي اتخذته واصل بن عطاء من رأي أستاذه، حيث يرى أحمد أمين، أنه إذا كان سبب نشأة المعتزلة في ظاهره مسألة دينية بحتة فإن للمسألة في أعماقها بعداً سياسياً خطيراً، ارتبط بحرب الجمل وحرب الصفين، فهي "مسائل سياسية تدور حول قتل عثمان وقتلته والقصاص منهم وعلي واستحقاقه الخلافة، ومعاوية وهل هو

---

\*- يمكن العودة، وبالتفصيل، في هذه القضية لأحمد بن يحيى المرتضى في كتابه "المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل"، دائرة المعارف النظامية حيد آباد الدكن، (د. ط)، 1316 هـ. ص ص 02، 03.

\*\* - ولد بالمدينة عام 80 هـ، كنيته أبو حذيفة، ولقب بالغزال ولم يكن كذلك ولكنه كان يلزم سوق الغزالين بالبصرة ويحسن على الفقيرات هناك، كان مولى بني ضبه وقيل بني مخزوم، كان أثنى قبيح اللغثة في الرأف فكان يخلص كلامه من الرأف ولا ينفطن مستمعه إلى ذل لاقتناده. تلقى العلم على يد شخصيا متباينة الآراء، يقال انه اخذ أصول الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي بن ابي طالب ثم ذهب إلى البصرة واخذ يتردد على حلقة الحسن البصر. ومن هنا نفهم لماذا امتنع عن الحكم على فرقي الجمل وصفين، وفي البصرة التقى واصل بمعبد الجهني القائل بقدره الإنسان على أعماله والتقى أيضا بالجهنم بن صفوان الذي أنكر صفات الله القديمة. إذن هذه هي الشخصيات الثلاثة التي استقى منها واصل أصول الاعتزال.

\*\*\* - هو أبو عثمان، عمرو بن عبيد بن باب، البصري، الزاهد، العابد، المعتزلي، القدري، قال ابن قتيبة "كان يرى رأي القدر، ويدعو إليه، واعتزل الحسن هو وأصحاب له فسموا المعتزلة. مات وهو في طريقه إلى مكة سنة 143 هـ/761 م. (البغدادى، الفرق بين الفرق، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، (د. ط). 1995. ص 20).

\*\*\*\* - هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، مولى زيد بن ثابت الأنصاري وأمه مولاة أم سلمة، إمام أهل البصرة، وحبر زمانه، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب، توفي سنة 110 هـ (البغدادى الفرق بين الفرق، ص 20).

أولى بالخلافة من علي، ونحو ذلك، والانقسام فيها بين الناس كان انقسام أحزاب سياسية. ولكن من الحق أن نقرر أن المسائل في ذلك العصر، سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو شخصية، كانت كلها مصبوغة صبغة دينية " (18).

وإذا كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموي (\*)، تمثل استمراراً لموقف القدرية الأوائل كما سبق وأن أشرنا، حول حرية الإرادة وصفات الله. فإن

<sup>18</sup> - أحمد أمين، فجر الإسلام، (مر. س)، ص 471.

\* - في هذا العصر بدأ يظهر للمسلمين شيء من التساؤل حول بعض المسائل الكلامية، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التي ثار الجدل حولها على عهد بني أمية. فانقسم المسلمون بصددها إلى جبرية يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدره أزلاً، وأنها تصدر عن إرادة الله دون تدخل من العبد، ثم إلى قدرية يقولون بحرية الإرادة وأن الإنسان خالق أفعاله حتى يكون للجزاء الأخروي معنى وتعليل " (محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 145)، حيث بدأت الفرق الكلامية منذ أواخر القرن الأول الهجري بإثارة بعض المشاكل الفلسفية، ثم تفرعت عنها وأثيرت مشاكل فلسفية أخرى في بداية القرن الثاني للهجرة، "خاصة على أيدي المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية، وعرضوا بسببها لمشكلة العالم والإنسان. ففرقوا بين الوجود والعدم، بين الجوهر والعرض، بين الذات والصفة، بين الجسم والنفس، بين الخير والشر. ويحتوا في السبب والعللة، وقالوا بالمعاني والأحوال، لكي يفسروا صفات الباري تفسيراً عقلياً " (إبراهيم مذكور، (مر. س)، ص 78).

ففي وسطهم نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية حوالي القرن الثالث الهجري هذه المدرسة التي تأثر بها الكندي

Al-Kindi فيما بعد.

(أ) - القدرية: (القائلين بحرية الاختيار)، (آثرنا تسمية القدرية على فرقة القائلين بحرية الاختيار، في مقابل فرقة الجبرية أو (الجهمية)، بالرغم من أن هذا الاسم يتعارض أساساً مع الفكرة التي دافعت عنها الفرقة المذكورة، والسبب يرجع إلى قصد خصوم الفكرة أن يشوهوا مضمون الحركة التي قامت عليها، وأن يطبقوا على أصحابها الحديث المنسوب إلى النبي القائل: "القدرية مجوس هذه الأمة". راجع حسين مروة، النزاعات المادية، ج 01، (مر. س)، ص 623):

هي حركة عقلية من البيئة الإسلامية اقتضاها منطق الحوادث التي عرفها المسلمون في العصر الأموي، إذا كانوا يعتبرون أن بني أمية مغتصبون للسلطة، فأنكروا دعواهم، القائلة أن إمرة معاوية بن أبي سفيان على المسلمين، إنما جاءت بقضاء الله وقدره، وهذا حينما استقر له الأمر، بعد الاتفاق الذي تم بينه وبين الحسن بن علي، فأشيعت فكرة القدر وشجع مذهب الجبر. والقديريون هم أصحاب القول بالاختيار أي "القائلين بحرية الإرادة، فالإنسان في نظرهم مختار في أفعاله حر في إرادته" (محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 148) وبالتالي فهو مسؤول عن أفعاله يوم الحساب، يثاب على الخير ويعاقب على الشر، لأن القرآن الكريم قد جمع بين مقولتي الجبر والاختيار ولم يقطع في أي منهما برأي مطلق حاسم. يقول الله عز وجل: "إِنَّ هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا" (سورة الإنسان، الآية 03) وهي تعني أن الإنسان مختار له حرية الفعل.

ويذهب أحمد أمين في كتابه "فجر الإسلام"، إلى، أن أول من تكلم في القدر هو معبد الجهني (أحمد أمين، فجر

الإسلام، مطبعة الأنيس، الجزائر، الطبعة الثانية، 1994. ص 462. وكذلك محمد علي أبو ريان، (مر. س) ص 148)،



واسمه الكامل هو محمد بن خالد الجهني، قتله الحجاج بن يوسف الثقفي سنة (80 هـ/699م) لما خرج مع الأشعث عن خلافة بن أمية.

ويضيف أحمد أمين: "وإن كان كثير يذكرون أنه قتل لزندقته، وكان يجالس الحسن البصري، (يعتبر الحسن البصري أول من تكلم في القدر، وأسس بذلك ما يسمى بالقدرية والتي تطورت فيما بعد إلى ما يسمى بالمعتزلة، وذلك في العصر العباسي. فقد علم تلميذه واصل بن عطاء أن العيد حر، وله الاختيار المطلق في أفعاله من خير وشر، وهو نفس المبدأ الذي قال به فيما بعد المعتزلة)، وقد سلك سبيله كثير من أهل البصرة" (أحمد أمين، فجر الإسلام، (مر. س)، ص 462).

أما ابن نباتة فيقول: "أن أول من تكلم في القدر نصراني أسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وينص المقرئ علي على اسم هذا الشخص - فيقول أنه أبو يونس سنسوية الأسواري" (ابن نباتة، سرح العيون، عن محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص ص 147، 148).

ثم جاء بعده تلميذه غيلان الدمشقي الذي اشتهر في العصر الأموي كمؤسس للقدرية وواضع لأسسها وتعاليمها، واسمه غيلان بن يونس القدري الدمشقي، لأنه كان يسكن بدمشق، "كان أبوه مولى لعثمان بن عفان، كما تتلمذ على سوسن النصراني والحارث بن سعد وغيرهم" (أحمد أمين، فجر الإسلام، (مر. س)، ص 462)، وقد كان ما كان لأستاذه الجهني، حيث أمر هشام بن عبد الملك بقطع يديه ورجليه وقتله وصلبه.

لم تكن القدرية بالقول بحرية الاختيار، بل ذهبت إلى التأويل في الصفات الإلهية مثل (اليد) و(العين) التي وصف بها الله نفسه في القرآن الكريم، وينفون الصفات المعنوية كالعلم والقدرة، ويذهبون إلى أن صفات الله ذاته أمر واحد، أي أن الله عالم بذاته لا علم خارج عن ذاته، وقادر بذاته لا بقدرة خارجة عن ذاته، ودلوا على ذلك بآيات من القرآن الكريم لتكون لدعواهم هذه قبولاً عند الناس.

(ب) - الجبرية:

لقد ظهرت هذه الحركة، بالمقابل لحركة القدرية ومضادة لها، والجبر هو نفي الفعل عن العبد وإلحاقه بالله سبحانه وتعالى. وقد نهض بهذه الحركة الجهم بن صفوان المتوفى (127هـ/745م)، قال بالجبر والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعة، "وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وإن الكف هو الجهل به فقط. فقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز" (علي أحمد، (مر. س)، ص 65)، ولم يترك الجبريون للإنسان أية قدرة على خلق أفعاله، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات. وبالتالي فهو مجبر مسير في كل ما يفعل، ليس له القدرة أن يختار شيئاً من أفعاله مطلقاً. بالإضافة إلى نفي الجبرية للصفات الإلهية التي تحتل التشبيه، مثل المعتزلة، فقالوا على لسان جهم بن صفوان: "لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقضي تشبيهاً. فنفي كونه حياً عالماً. وأثبت كونه: قادراً، فاعلاً، خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق" (الشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق حمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، المجلد الأول، الطبعة الثانية، 1975. ص 86).

كان جهم بن صفوان أول من قال بالجبر، والإنسان في نظره مجبور في أفعاله فلا قدرة له ولا اختيار، وأن الله هو الذي قدر عليه أفعاله.

وله آراء لا تخلو من عمق ودقة، في مشكلة الألوهية، فكان يرى أن الله ذات فقط، ولا يسمى شيئاً، لأن الشيء هو المخلوق وما له مثيل، وفي ذلك تشبيه له بالحوادث.

فمن آرائه الكلامية، نفي الصفات الإلهية التي تؤدي إلى تشبيهه تعالى بمخلوقاته، وإثبات صفتي الفعل والخلق لله وحده، فقال: "إن ما ورد في القرآن مثل سميع بصير ليس على ظاهره، بل هو من قبل التأويل، لأن ظاهره يدل على التشبيه بالمخلوق وهو مستحيل على الله، فيجب تأويل ذلك" (أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،

العوامل التي أدت إلى ظهور حركة الاعتزال، هي نفسها التي كانت سببا في نشأة حركة علم الكلام الإسلامي. فقد قامت هذه الحركة (المعتزلة) للدفاع عن العقيدة الإسلامية "بأساليب الحجاج العقلي، (...) واستندت في موافقتها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلي للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل" (19).

وكانت أول مسألة بحثها المتكلمون تتعلق بأفعال الإنسان وبما قدر له. وكان أسلاف المعتزلة، القديرون، يقولون بأن الإنسان مختار. و"أخص لقب أطلق على المعتزلة، حتى في آخر أمرهم، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام، هو أنهم ( أهل التوحيد )، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر،

---

ج3، الطبعة 10. ص 147)، ثم قال عن صفتي الفعل والخلق: "لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق، أفبقى علمه على ما كان أم لم يبق؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد" (الشهرستاني، (مر. س)، ص 87)، أي أن علم الله حادث، يتجدد بتجدد الحوادث، فيعلم الشيء عند حدوثه، وكذلك فقد نفى الجهم "أن يكون الله متكلماً أو أن يكون مرثياً وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين" (محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 146).

وعلى أية حال لا يمكن إرجاع مذهب الجبر إلى أصل غير إسلامي، ذلك أن إرجاع أفعال العباد إلى الله وحده واعتباره الفاعل على الحقيقة، هو أقرب إلى منهج التفويض وإسقاط التدبير والإيمان بالقدر خيره وشره على ما تقول به السنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من المسلمين، وذلك دون نظر عقلي أو تأويل أو مجادلة في معنى الجزاء واستحقاق الإنسان للنواب والعقاب وحساب الآخرة، هذا أولاً. والأمر الثاني أن مذهب جهم بن صفوان جاء كرد فعل لاتجاهين:

أولهما: مذهب الاختيار عند غيلان الدمشقي، فكما أفرط غيلان في الاختيار أفرط جهم في الجبر.

وثانها: أفرط مقاتل بن سليمان في إثبات الصفات حتى جعله تعالى شبيهاً بخلقه، وبذلك أصبح مقاتل في عداد المشبهة مما دعا جهم إلى نفي الصفات وجعله تعالى ليس بشيء، "فكانت المقدمة التي بنى عليها المعتزلة رأيهم في التعطيل، مما لا يقلل أن جهم اتصل بأصحاب واصل بن عطاء صاحب مقالة الاعتزال" (محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 148).

وعليه، يتضح من آراء الجبرية، أن المشكلات الرئيسية في علم الكلام، قد سبقت في الظهور على ساحة الفكر الإسلامي قبل أن تنشأ المعتزلة كحركة لها تعاليمها ومنهجها المميز. إلا أن الفضل يعزى إلى حركة الاعتزال في تطوير مباحث علم الكلام ووضعها في إطار مذهبي واضح المعالم، فهم أول فرقة "أسسوا قواعد الخلاف وجمعوا بين المنقول والمعقول، وأقاموا سياجاً قوياً من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها والمعترضين عليها" (

محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 153).

(19) - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 154.

وأنه يثب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله"<sup>(20)</sup>، وقال المعتزلة بالاختيار ليشبتوا أن الإنسان مسؤول ومحاسب على أفعاله، لإثبات الحجّة على عدل الله، وأنه لا يمكن أن يصدر عنه شيء يضر بالإنسان، فالإنسان عندهم هو الخالق لأفعال بنفسه. فإذا كان الشر قادراً من الخالق والإنسان مجبر على ارتكاب هذا الفعل، فان عقابه عليها يجعل الخالق ظالماً وهذا كفر. وقالت المعتزلة كذلك، أن العقل والوحي على حد سواء يدلان على أن الفضيلة والرذيلة، والخير والشر، جميعها، هي نابعة من إرادة الإنسان الذي يسيطر سيطرة مطلقة على أفعاله رغم أن الله قد بين له الخطأ والصواب.

لقد جعل المعتزلة العقل معياراً لكل أحكامهم، وهو مصدر كل معرفة، ولم يخرجوا بذلك عن نطاق الإسلام، وبالتالي ربطوا بين الحرية والاختيار والمسؤولية، فرفعوا من قيمة الفرد وجعلوه حراً ومسؤولاً عن أفعاله. وقد انغمس المعتزلة بأفكارهم الثورية هذه، القائلة بالحرية والاختيار، في السياسة لمواجهة سيطرة السلطة الأموية في عهد معاوية، القائمة على الجبر، والسيطرة فيما بعد على الدولة في صدر العصر العباسي الأول، فطبعوها بطابعهم العقلي.

وبمنهجهم العقلي في الإسلام مهد المعتزلة الطريق أمام ظهور فلاسفة الإسلام وعلمائه من أمثال الكندي كما سنرى لاحقاً، وغيره مما جاء بعده. لقد استطاع المعتزلة في التاريخ الإسلامي أن يثيروا الكثير من المسائل الكلامية التي تآججت في العقل البشري في كل زمان ومكان، وقدموها من وجهة نظر إسلامية خالصة، حيث كانوا ملتزمين بإحكام الدين الإسلامي

---

<sup>(20)</sup> - جون ديور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1980. ص

وقواعده، وقدموا بذلك للفكر الإسلامي الخدمات كبيرة، إذ دفعوا عنه كل هجمات أصحاب الديانات والعقائد الأخرى بنفس وسيلتهم القائمة على الحجّة والمنطق، وهو أمر لم يكن يقدر عليه الفقهاء الذين لا يجيدون سوى استخراج الأسانيد من النصوص المأثورة والتي لا تلزم أصحاب الآراء الأخرى في شيء.

لقد ذاع صيت المعتزلة في عهد الخلفاء العباسيين الذين اعتنقوا مبادئهم علانية، خاصة في عهد المأمون الذي عمل هو وأخوه المعتصم وابن أخيه الواثق على نشر الروح العقلانية والعلمية في أرجاء العالم الإسلامي. فكان المفكرون من جماعة المعتزلة يعظون في المساجد ويحاضرون في دور العلم. وقد أدت هذه الروح العقلانية المتحررة للمعتزلة إلى نشوء حركة الترجمة سعياً منها إلى الاتصال الثقافي مع الحضارات الأخرى. لهذا نقول أن نشأة حركة الاعتزال كانت "تعبيراً عن تيار فكري يتجه اتجاهها معينا في فهم العقائد"<sup>(21)</sup> والدفاع عنها.

#### 4- الأصول الخمسة:

يبدو أن عقائد المعتزلة لم تتبلور في صورة أصول خمسة إلا بعد أن اكتمل المذهب المعتزلي ونضجت موضوعاته، أي عند رجال الطبقة الوسطى منهم، "فلا يوجد ذكر لمصطلح الأصول الخمسة عند واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد بن باب، مؤسسي هذه المدرسة، ولكن يبدو أنه من وضع تلاميذهما فيما بعد، وعلى رأسهم أبو الهذيل العلاف، حيث كتب كتاباً سماه الأصول الخمسة"<sup>(22)</sup>.

<sup>(21)</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج1 (مر. س)، ص 639.

<sup>(22)</sup> - محمد صالح محمد السيد، (مر. س)، ص 234.

لقد أجمع المعتزلة على أصول خمسة، لا بد أن تتوفر في كل منتسب إلى حركتهم، حيث لا يعد واحد معتزليا منهم، ما لم يقلل بها كلها، وفي هذا الصدد يقول الخياط: "ولسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقنا في القول بالتوحيد ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقوننا في العدل ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد والعدل، ويخالفوننا في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحدهم اسم الاعتزال، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"<sup>(23)</sup>. وهنا نجد إشارة واضحة إلى بعض الفرق، كالجهمية والقدرية والخوارج، الذين يوافقون المعتزلة في بعض أرائها ويختلفون معها في البعض الآخر.

(أ)- التوحيد:

التوحيد لغة هو: ما يصير به الشيء واحدا، أما التوحيد اصطلاحا وعند المتكلمين: فهو العلم بأنه تعالى واحد، لا يشاركه أحد في ما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا. والتوحيد عند المعتزلة هو أول الأصول الخمسة، وهو كذلك أساس كل الأصول وسائرهما، وليس المقصود بالتوحيد الإقرار بوحداية الله فحسب، فهذا أمر مسلم به بين سائر المسلمين وأقرته جميع الفرق، وإنما يقصد بالتوحيد عند المعتزلة هو التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها، أي أن ذات الله وصفاته شيء واحد، وأنكروا أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته، فهو واحد من كل وجه، فصفاته ليست زائدة على ذاته، فلا يشاركه احد فيما يستحق من الصفات سواء نفيا أو إثباتا، إنه منزه عن صفات المخلوقات.

---

<sup>23</sup>- الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد وما قصد به من الطعن على المسلمين، تحقيق وتقديم نزيح، مطبعة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1993. ص 126.

وقد دافع المعتزلة عن وحدانية الله، فردوا على أهل الشرك الذين يثبتون مع الله إلها آخر كالمجوسية، كما ردوا على الدهرية لإنكارها وجوده تعالى. ويدافع الخياط عن المعتزلة بأنهم وحدهم المعنيون بالتوحيد، من بين الفرق الكلامية، والدفاع عنه، فلا أحد صحح التوحيد واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألف كتباً في ذلك ورد على الملحدين سواهم.

كذلك فقد أثبتوا وحدة الذات الإلهية، فنفوا عنه الصفات الزائدة لأنها تؤدي إلى الشرك، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>(\*)</sup>، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لا يعلم زائد على الذات، وهو تعالى قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات، وكذلك فقد نزهوا الله عن التشبيه بصفات الإنسان، وقالوا أن الآيات التي تصف الله بصفات الإنسان، يجب أن تؤول وفق المبدأ العام وهو مبدأ التنزيه، لأنهم أنكروا "إمكانية رؤية الله بالأبصار لاقتضائها الجسمية والجهة والضوء، وذلك كله محال في جنب الله، واستدلوا في ذلك إلى آيات محكمة ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾<sup>(\*\*)</sup>، وحين طلب موسى من ربه أن ينظر إليه ﴿قَالَ لَنْ تَرَاني﴾<sup>(\*\*\*)</sup>، وأولوا الآيات التي توهم إمكان الرؤية ﴿وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾<sup>(\*\*\*\*)</sup>، فناظرة بمعنى منتظرة، فنحن نقول: أنا ناظر ما يصنع بي، بمعنى منتظر، وإن استحالت الرؤية الحسية لله فلا يمنع المعتزلة إمكان الرؤية القلبية أي العلم به أو بذاته التي تخفى علينا في الدنيا"<sup>(24)</sup>. وقولهم بالتنزيه لم يجعلهم يذهبون إلى حد القول بنفي الصفات عن الله نفيًا مطلقاً. وقد

\*- القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية 09.

\*\* - القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 103.

\*\*\* - القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 143.

\*\*\*\* - القرآن الكريم، سورة القيامة، الآية 23.

<sup>24</sup> - أحمد محمود صبحي، (مر. س)، ص 129.

قال الأشعري، وهو أحد خصومهم، عن تعريفهم لله تعالى: "إن المعتزلة أجمعت على أن الله واحد ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير، ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض ولا بذني لون ولا طعم، ولا رائحة ولا مجسمة، ولا بذني حرارة ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذني أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذني جهات، ولا بذني يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أزلا أولا سابقا للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك، ولا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وانه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشائه ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر، ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذني غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز

والنقص تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأولاد، هذا جملة قولهم في التوحيد" (25).

ويضيف أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى 840 هـ، 1437م) في كتابه " المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل " ما أجمعت عليه المعتزلة فيقول: " أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً حياً لمعان. ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، غنياً واحداً لا يُدرك بحاسةٍ عدلاً حكيماً، ولا يفعل القبيح ولا يريد، كلف تعويضاً للثواب، ومكن من الفعل وأزاح العلة، ولا بد من الجزاء، وعلى وجوب البعثة حيث حسنت، ولا بد للرسول - صلى الله عليه وآله - من شرع جديد، أو إحياء مندرس أو فائدة لم تحصل من غيره، وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والقرآن معجزة له، وأن الإيمان قول ومعرفة وعمل، وأن المؤمن من أهل الجنة. وأجمعوا على المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمناً ولا كافراً، إلا من يقول بالإرجاء: فإنه يخالف في تفسير الإيمان، وفي المنزلة فيقول: الفاسق يسمى مؤمناً. وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه. وأجمعوا على تولي الصحابة، واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها: فأكثرهم تولاه وتأول له كما مر وكما سيأتي، وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمر وبن العاص. وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (26).

هذان النصان يدلان دلالة واضحة عند المعتزلة على وحدانية الله وتنزيهه تعالى على كل المخلوقات على اختلافها، فأصل العالم وماهيته محدثة مخلوقة،

<sup>25</sup>- الأشعري أبو الحسن، (مر. س)، ص 125.

<sup>26</sup>- ابن المرتضى، (مر. س)، ص 06.



بينما ماهيته تعالى قديمة فهو الخالق للعالم من لا شيء، وليس على مثال سابق كما تقول الأفلاطونية (نظرية الفيض)(\*)).

إن ما ذهب إليه **واصل بن عطاء** في نفي الصفات عن الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، فإنه يريد من وراء ذلك عدم إثبات قديم إلى جانب ذاته تعالى، لأن من أثبت معنى وصفة قديمة بجانب الذات الإلهية فقد أثبت قديمين.

### (ب)- العدل:

إذا كانت الأحادية أهم صفة تتعلق بالبحث في الذات الإلهية وحقيقتها، عند المعتزلة، فإن العدل هو أهم صفة تتعلق بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان، "تلك الصلة التي يجب أن يسودها من جانب الله - وفقا لرأي المعتزلة - العدل الحق، فجميع ما يفعله الله بغيره عدل"<sup>(27)</sup>، لأن الله في أصل العدل منفرد بخيريته فلا يصدر عنه شر، فالمعتزلة أرادوا استبعاد كل التصورات التي تتنافى مع عدله.

والعدل لغة، هو مصدر **عَدَلَ يَعْدِلُ عَدْلًا**، وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو من أسماء الله الحسنة (العدل) فهو لا يميل به الهوى فيجور على عباده في الحكم، ومفهوم العدل اصطلاحا عند المعتزلة، هو ما يقضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة، فهم إذن،

---

\*- "الأصل في الفيض هنا إنما هو كمال "الأول" لا التسلسل السببي أو الضرورة المنطقية كما كان الحال عند أرسطو. بمعنى أن الحركة لا تنقل من المحرك إلى المتحرك على سبيل الضرورة. وإنما المتحرك هو الذي يستجيب للمحرك ويتأثر به فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في "الأول" وتصدر الأشياء عن هذا الكمال، مثل ما يفيض ويصدر النور عن الشمس دون أن يتغير جوهرها. فالوجود بالقياس إلى "الأول" هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس، وهكذا فكل موجود فإنما يستفيد وجوده من "الأول" ويقوم به ويعتمد عليه دون أن ينقص من "الأول" شيء. وإنما هو ينجذب إلى كماله فيتأثر به ويستجيب له". أنظر: محمد عبد الرحمن مرجيا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د).

(ط)، (د. ت)، ص ص 235، 236.

<sup>27</sup>- أحمد محمود صبحي، (مر. س)، ص 141.

أنهم وصفوا الله تعالى بأنه عدل حكيم، ومرده أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله تعالى كلها حسنة، وبالتالي فإن الأمر يقتضي أن يكون فعل الصلاح واجبا على الله لكي تتحقق العدالة المتوقفة على الحكمة الإلهية.

إذا كان عند المعتزلة أن الله يسير بالخلق إلى غاية يعلمها هو، ويريد خير ما يكون لخلقه، ولا يريد الشر لهم ولا يأمر به، وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خير ولا شر، فذلك أن الله حكيم لا يفعل إلا للحكمة أو غرض، وأنه سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها، "وكذلك فإن الحكيم إما أن ينتفع بعلمه أو ينفع به الآخرين، وتقدس الله أن ينتفع من خلقه، وإذن فتكون غاية فعله نفع غيره، فكل ما يجري في الكون ويحدث في الطبيعة من ظواهر إنما هو مسير لنفع الإنسانية وخدمته" <sup>(28)</sup>، فإنه تفرعت عن قاعدة العدل عند المعتزلة مشكلة قدرة الإنسان على خلقه لأفعاله، وحرية في اختيارها، وبالتالي كان مستحقا للجزاء (الثواب والعقاب).

وبإقرار حرية الإنسان في اختيار أفعاله، تكون المعتزلة قد حققت العدل الإلهي، لأن عقاب المجرم (من فعل أجبر) ظلم وإثابته سفه.

وانطلاقا مما تقدم يمكن القول بأنه هناك ثلاثة مبادئ تقوم عليها فكرة

العدل عند المعتزلة وهي:

- أن أفعال الله كلها حسنة.

- أن الله تعالى حكيم.

- عناية الله بالإنسان.

<sup>28</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص ص 166، 167.

وبهذا يكون المعتزلة قد ردوا على القائلين بأن أفعال الله ليست معللة بغرض، لأنها لو كانت معللة بغرض لاستحال علينا تفسير ما في العالم من شرو. فقال المعتزلة: "أننا لا ندعي الإحاطة بأغراض الله، ولكن الذي نؤكد أنه أن مريد الخير خير، وأن مريد الشر شرير، فيكون الفاعل موصوفاً بفعله، وتنزه تعالى أن يكون مريداً للشرو والمعاصي، بل هو مريد لما أمر به من طاعات أن يكون، غير مريد للفسق والعصيان والكفر أن يكون، أما المباحات فلا يريدونها ولا يكرهها يقول تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَالِمٍ لِلْعَعِيدِ﴾ (\*)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ (\*\*). " (29). وهكذا يقرر المعتزلة أن الله لا يفعل إلا الحسن، وأنه تعالى منزّه عن الفعل القبيح، وبالتالي فهو لا يفعل الظلم الذي يناقض العدل، فلا يحسن منه تعالى أن يتمدح بنفي الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه، ولكنه يتمدح بعدم فعله لصالح العباد ونفعهم.

وترى المعتزلة أن هناك خطورة في نفي حرية الإرادة، إنما يترتب عليها رفع التكليف الشرعي عن الإنسان، وقد جاء في الذكر الحكيم ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (\*).

وعلى هذا انتهى المعتزلة في بحثهم عن العدل الإلهي إلى أن الله عادل، وعدله يقضي بأنه مادام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة،

\*- القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية 46.

\*\* - القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 40.

(29) - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 167.

\*- القرآن الكريم، سورة غافر، الآية 17.

بحيث يستطيع الإنسان أن يحدث أفعاله ويكون مسئولاً عنها، "فليس لله تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاب ولا بنفي" (30).

وهناك موضوع آخر يتصل بمسألة العدل الإلهي عند المعتزلة، يتعلق هذا الموضوع بدراسة القيم، وهو موضوع الحسن والقبح وهما أمران ذاتيان عقليان، "فليس الكذب والشر والسرقه والقتل شرورا لأن الشرع نهي عنها، بل هي كذلك شرور في ذاتها، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحي فهو مكلف بشكر المنعم ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصله شرع" (31). لأن الشرع يخبرنا عن هذه القضايا والعقل مدرك لها، ذلك أن جموع البشر على اختلاف أنواعها كانت تحتكم إلى العقل قبل ورود الشرع، فلولا ذلك (العقل)، "لما استقام للرسول أمر نشر رسالاتهم إذ أنهم يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بعقولهم لتكشف لهم حقائق الدين والألوهية، وأخيرا فإنه إذا لم يكن الحسن والقبح ذاتيين كان معنى هذا إبطال القياس الفقهي واستحالة إعمال العقل في المسائل التي لم يرد فيها نص" (32).

### ج- الوعد والوعيد:

تقتضي العدالة الإلهية أن يثاب الأخيار ويعاقب الأشرار، ذلك أن الإنسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب، فإذا كان الإيمان بالثواب والعقاب، عند الفرق الإسلامية، قائما على السمع، فإنه عند المعتزلة قائم على السمع والعمل معا، لأن أصل الوعد والوعيد متفرع عن أصل العدل، ولأنه كذلك، أي الإيمان، "نتيجة ضرورية للقول بحرية الإرادة وللقول

<sup>30</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 168.

<sup>31</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 169.

<sup>32</sup> - المرجع نفسه، ص 169.

بالتكليف "<sup>33</sup>)، الذي لا يكون له معنى من دون وعد بالثواب وعيد بالعقاب، إذ وعلى العكس من ذلك، علام الثواب والعقاب إذا كان الإنسان مجبراً في أفعاله؟.

إذن فالوعد عند المعتزلة، هو كل عمل خيّر يتضمن إيصال النفع بالآخر أو دفع الضرر عنه، أما الوعيد، هو كل خير يقصد به الضرر وإلحاقه بالغير، أو الحيلولة دونه ودون مبتغاه. ولذلك يؤكد الله وعده بالثواب ووعيده بالعقاب، وعلى هذا الأساس رتب المعتزلة، "أنه لا عفو عن كبيرة من غير توبة، وهذا يعني أن المعتزلة بسبب هذا المبدأ وغيره مثل (العدل) قد أنكروا الشفاعة، (...) رغم ما ورد من نصوص كريمة تثبتها. ولم يحاولوا تبين دلالة هذه النصوص أو تلك التي تبدو متعارضة معها. لأن وقفتهم لا تقوم على إعطاء مكان للصدارة للنص المنزل "<sup>34</sup>). لأنهم ينطلقون من أصول عقلية ولا تلتزم بالمعاني الدينية (النقلية).

#### (د)- المنزلة بين المنزلتين:

يعد مبدأ القول بالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة السبب الرئيسي في اعتزالهم مجلس الحسن البصري، ونقطة البدء في تأسيس المعتزلة، وأن مضمون هذا الأصل هو أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين منزلتين الكفر والإيمان. وعَرَّفَت المعتزلة الإيمان بأنه ما عرفه القلب وصدق اللسان وعملت به الجوارح، وأن كل عمل يدخل تحت مظلة الإيمان، فكلما ازداد الإنسان خيراً، ازداد إيمانه، وكلما عصى الله قل إيمانه.

<sup>33</sup>- يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، (د. ت.)، ص 118.

<sup>34</sup>- الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق، فوقية حسين محمود، الجزء الأول والثاني، دار الأنصار، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1977. ص 109.

إن أصل العبارة (المنزلة بين المنزلتين) "إنما تستعمل في شيء من شيئين، ينجذب إلى كل واحد منهما بشبهه، هذا في أصل اللغة، أما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن لصاحب الكبير اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين"<sup>(35)</sup>. ويعد **واصل بن عطاء** أول من وضع هذا الأصل، حيث حاول فيه تقديم حلا لمشكلة مرتكب الكبيرة، يستطيع من خلاله أن يقف موقف الوسط إزاء الحلول المطروحة من قبل الفرق الأخرى، كالخوارج الذين يكفرون مرتكبها، والمرجئة الذين يبقونه على إيمانه، أما **الحسن البصري** فوصف مرتكب الكبيرة بالمنافق. وجاء **واصل بن عطاء** يقول أن مرتكب الكبيرة لا هو بمؤمن ولا بكافر ولا بمنافق، بل هو فاسق، فإذا مات من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكافر.

ويقول **القاضي عبد الجبار** في أصل هذا المبدأ " هو العلم بأن من قتل أو زنى أو ارتكب كبيرة، فهو فاسق ليس بمؤمن، ولا حكمه حكم المؤمن في التعظيم والمدح، لأنه يلعن ويتبرأ من، وليس بكافر ولا حكمه حكم الكافر في أنه لا يدفن في مقابر المسلمين ولا يصلى عليه، ولا يُتزوج منه فله منزلة بين المنزلتين بخلاف من قال إنه كافر من الخوارج، وقول من قال إنه مؤمن من المرجئة"<sup>(36)</sup>.

هـ- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

مصدقا لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾<sup>(\*)</sup>، رأى المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

<sup>35</sup>- محمد صالح محمد السيد، مدخل لعلم الكلام، (مر. س)، ص 258.

<sup>36</sup>- القاضي عبد الجبار، (مر. س)، ص 71.

<sup>\*</sup>- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 110.

يجب أن يبدأ بالقلب ثم يدرج إلى استخدام اللسان أولاً ثم استعمال اليد ثانية، أي استخدام القوة، وتنظر المعتزلة إلى هذا المبدأ على أنه فرض كفاية على كل مؤمن.

## 5- المنعرج الفكري للمعتزلة:

لقد تميزت الخلافة العباسية في فترة الخليفة الرشيد، بمناهضة علماء الكلام، ومناصرة أهل الحديث، حيث مُنع الجدل في الدين، بل وكذلك "زُجَّ بالمتكلمين في السجون بعد أن تفاقم الخلاف بين الفرق الدينية، الأمر الذي أوشك أن يهدد العقيدة الإسلامية ويثير الشك في نفوس عامة المؤمنين، فتصدى العباسيون الأوائل لهذه المحنة وجعلوا من أنفسهم حماة للدين" (37). لكن، وبسبب جهلهم لأساليب الجدل في العقائد، لم يكونوا أهلاً لمواجهة علماء الكلام الذين تسلحوا بالمنطق والفلسفة. ويقال "إنه حينما طلب ملك السند من الرشيد أن يبعث بمن يناظر في الدين، أرسل إليه قاضياً من أهل الحديث فعجز عن مواجهة الخصم، الأمر الذي أثار حفيظة الرشيد وجعله يرضخ لمشورة بطانته باستحضار من سجنهم من المتكلمين فأجابوا عما عجز عنه القاضي" (38).

وبظهور بعض كبار المعتزلة من الطبقة الثانية، في النصف الأول من القرن الثالث الهجري من أمثال أبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم، أخلط هؤلاء مسائل الكلام بالفلسفة قبل أن تنضج الحركة الفلسفية. ثم أضحى مذهب الاعتزال عقيدة رسمية تبنتها الدولة العباسية بعد أن تولى المأمون الخلافة، وكان ذا نشأة معتزلية، ومن " ثم اشتدت حركة اضطهاد الفقهاء وأهل

<sup>37</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 193.

<sup>38</sup> - المرجع نفسه، ص 194.

الحديث وأعداء المعتزلة على وجه العموم، وقد ظهر هذا الصراع العنيف في محنة خلق القرآن" (39).

أ.- مسألة خلق القرآن:

كلام الله: محدث أم قديم؟

إنه من أكثر القضايا إثارة للجدل في زمني المأمون والمعتصم بين المعتزلة من جهة، والحنابلة من جهة أخرى، وتعود بداية مسألة خلق القرآن، إلى أواخر الدولة الأموية على لسان الجعد بن درهم (ت 118هـ/736م)، وظلت تنمو ويثار حولها الجدل خصوصاً في عهد الخلفاء العباسيين الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق، " وكانت هذه القضية مناسبةً لكي تصفي الدولة حسابها مع ورثة الشرعية الدينية من علماء المسلمين أي الفقهاء وأهل الحديث" (40)، فأصبحت تضرب على أيدي غير الذاهبين مذهبها في هذه المسألة.

وقضية خلق القرآن لم تطرح دفعة واحدة في عهد أحمد بن حنبل عندما أعلن المأمون حملته على القائلين بقدم القرآن " كلام الله " من فقهاء وقضاة ومحدثين. فقام بحملة منظمة لترسيم مسألة خلق القرآن. و" كان ذلك حين كان خارج بغداد في إحدى حروبه ضد البيزنطيين. وقام بتنفيذ الحملة في العراق عامه على بغداد " إسحاق ابن إبراهيم ". وقد بدأ أولاً باختيار عدد من أعلام رجال الحديث منهم " محمد بن سعد " صاحب كتاب الطبقات الشهيرة. وقد استنطقهم الوالي بحضرة المشايخ من أهل الحديث، أي المشايخ المواليين للدولة فأقروا جميعاً انتهازية أو خوفاً بالمقالة الرسمية " خلق القرآن " (41)

<sup>39</sup> - نفسه، ص 194.

<sup>40</sup> - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1998. ص 38.

<sup>41</sup> - المرجع نفسه، ص 39، 40.



لقد كان من بين أهداف قضية "خلق القرآن" في عهد الخلافة العباسية أن تبسط الدولة سلطتها نهائياً على مجال الفقه والقضاء فلا ينبغي أن تكون هناك سلطة أخرى يتبعها عامة الناس غير سلطة الدولة.

فالكلام عند المعتزلة لا يختلف عن السمع والبصر، فهو ليس من صفات الذات الإلهية، إذن فالقرآن وهو من كلام الله ليس أزلياً، فهو لا يمكن أن يكون كذلك وبه أمر ونهي وعد وعيد، فكل ذلك يقتضي وجود المأمور أو المنهى أو الموعود، لأنه إذا كان القرآن أزلياً لشارك الله في وحدانيته، وهذا خلف لا يجوز.

يقول القاضي عبد الجبار (320هـ/415هـ) في كتابه "الأصول الخمسة في علم الكلام": "إن الله عز وجل خلق العباد ثم أمرهم ونهاهم وكلفهم، كما خلقهم ثم أحسن إليهم، فكما أن الإحسان مُحدث فكذلك كلامه مُحدث. وقد قال عز وجل: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾ (الأنبياء: الآية، 02). والذكر هو القرآن لقوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ (الأنبياء: الآية، 50). وقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (يس: الآية، 69). وقال عز وجل: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (الأحزاب: الآية، 37)، والأمر هو القرآن. وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ (الزمر: الآية، 23)، والحديث لا يكون إلا محدثاً. وقال تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ (هود: الآية، 01)، وهذه علامة المحدث. وقال تعالى كذلك: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ

كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً ﴿﴾ (الأحقاف: الآية 12)، وقبله غيره لا يكون إلا محدثاً" (42).

بِنَفْيِهِمَّ لِلصِّفَاتِ الإِلَهِيَّةِ الزَّائِدَةِ عَنِ الذَّاتِ، وَقَوْلِهِمْ بِأَنَّ صِفَاتِ اللَّهِ عَيْنَ ذَاتِهِ، لَمْ يَسْتَطِعِ الْمُعْتَزِلَةُ الِاتِّزَامَ بِهَذِهِ الْقَاعِدَةِ فِيمَا يَخْصُ صِفَةَ الْكَلَامِ الإِلَهِيِّ، فَلَمْ يَقُولُوا أَنَّهَا عَيْنُ ذَاتِهِ، أَيْ أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ وَكَلَامُهُ ذَاتُهُ، وَهَذَا خَوْفًا مِنْ أَنْ يَتَسَاوَى الْقُرْآنُ وَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ بِذَاتِ اللَّهِ فِي الْوُجُودِ، فَيَصْبِحُ هُنَاكَ قَدِيمًا، أَيْ ذَاتُ اللَّهِ وَكَلَامُهُ (أَي الْقُرْآنُ)، "مِمَّا يُوْدِي إِلَى الشَّرْكِ فَضْلًا عَمَّا يَنْطَوِي عَلَيْهِ الْقُرْآنُ مِنْ قِصَصٍ وَمُنَاسِبَاتٍ زَمَانِيَّةٍ هِيَ مِنَ الْمُتَغْيِرَاتِ الْحَدِيثَةِ، وَمِنْ ثَمَّ فَكَلَامُ اللَّهِ أَيْ الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ مُحَدَّثٌ وَغَيْرٌ قَدِيمٌ" (43). وَمِنْ هُنَا قَالَ الْمُعْتَزِلَةُ بِأَنَّ كَلَامَ اللَّهِ (الْقُرْآنُ الْكَرِيمَ)، لَيْسَ بِقَدِيمٍ أَيْ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الصِّفَاتِ الْمَعَادِلَةِ لِلذَّاتِ، وَإِنَّمَا هُوَ حَادِثٌ، أَيْ مَخْلُوقٌ، كَكُلِّ شَيْءٍ فِي الْوُجُودِ. وَبِالتَّالِي فَمَعْنَى كَوْنِ اللَّهِ مُتَكَلِّمًا، هَذَا يَعْنِي أَنَّهُ خَالِقُ الْكَلَامِ.

كما حاول أيضا المعتزلة تأكيد هذا الرأي وتدعيمه ببراهين أخرى تهدف إلى إثبات أن القول بقدوم القرآن وأزليته لا ينافي الوحدانية فحسب، بل كذلك مبدأ عقلانية التشريع القرآني، إذ أنهم قالوا: "إذا كان الله وصفاته وحدة لا تقبل التغيير فمحال أن يكون القرآن كلام الله على معنى أنه صفة من صفاته، لأنه لو كان كذلك لكان هو وذاته وبقية صفاته شيئاً واحداً، ونحن نرى أن في القرآن أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً، (...). ثم، إذا كان القرآن كلاماً أزلياً هو صفة الله ترتب على ذلك جملة استحالات: أولها - أن الأمر لا قيمة له ما

<sup>42</sup> - القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، تحقيق، فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، الطبعة الأولى، 1998. ص ص 86، 87. كذلك يمكن العودة إلى كتاب "الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق، فوقية حسين محمود، ج 01، 02، دار الأنصار القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1977. ص ص 63، 64.

<sup>43</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 195.

لم يصادف مأموراً، فلا يصح أن تصدر (أقيموا الصلاة) إلا إذا كان هناك مأمورون بالصلاة، ولم يكن في الأزل مأمورون مخاطبون، ومحال أن يكون المعدوم مأموراً، والأمر من غير مأمور، بل الكلام كله من غير مكلم " (44).

ثانياً: ومن المستحيلات الأخرى كلام الله لموسى عليه السلام، فهو غيره لمحمد عليه الصلاة والسلام، "إذ كيف يكون الكلامان شيئاً واحداً ومعنى واحداً؟، أضف إلى ذلك أن الخبرين عن أحوال الأمتين مختلفان لاختلاف حال الأمتين، فكيف يتصور أن تكون حالتان مختلفتان يخبر عنهما بخبر واحد؟ والقصة التي جرت ليوسف وإخوته غير القصة التي جرت لآدم ونوح وإبراهيم، وإذا اختلفت هذه الاختلافات استحال أن يكون الكلام صفة الله، وهو الواحد في ذاته وصفاته الذي لا يختلف ولا يطرأ عليه اختلاف " (45). أي أن الله يتكلم وقت الحاجة إلى الكلام، فكلامه محدث خارج عن ذاته تعالى.

الأمر الثالث من المستحيلات على خلق القرآن، هو أن المعتزلة قد قالوا بأن كلام الله مخلوق في محل، واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف، وكلمات مجموعة وهي مقرأة مسموعة، ولها مفتتح محتتم " (46)، كتب أمثاله في المصاحف، فإن ما وجد في محل عرض قد فني في الحال، وفي هذا إحالة إلى مقولة الجوهر والعرض.

ويقوم البرهان هنا عند المعتزلة على أن ما هو مسلم به هو أن الله جوهر بسيط، ولا يمكن أن يكون عرضاً من الأعراض، لأن العرض جسم، والألوهية منزهة عن الجسمية، والجسم يقع في محل، وبالتالي: "إذا نظرنا إلى القرآن وجدناه

<sup>44</sup> - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، (د. ت)، ص ص 34، 35.

<sup>45</sup> - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، (د. ت)، ص 35.

<sup>46</sup> - المرجع نفسه، ص 35.

يقع في محل، لأنه مجموعة من حروف وأصوات تقرأ وتسمع، فهي إذن تقوم في مراكز النطق والسمع العضوية، وهي أيضا تكتب في ورق وتتعدد كتاباتها في نسخ من المصاحف متماثلة، أي أنها تقوم في محل كذلك" (47).

(ب)- نظرية الجوهر الفرد(\*) أو (الجزء الذي لا يتجزأ):

إن مقولة (الجوهر) أو (الجزء الذي لا يتجزأ)، أو (المذهب الذري)، التي أحالتنا إليها مشكلة خلق القرآن، كما جاء سابقا، قد ارتبطت في بدايتها باسم ديموقريطس أحد الفلاسفة اليونان بالأخص. وهي نظرية نشأت لتفسير العالم الطبيعي، أي بالوقوف على معرفة القوانين العلمية الطبيعية لهذا العالم، أما في فضاء الفكر العربي - الإسلامي، فقد ظهرت عند المعتزلة ثم انتقلت إلى الفكر الأشعري والماتريدي(\*)، فعُولج بها العالم الميتافيزيقي المحض. والسؤال الذي يمكن طرحه إذن، ما هي العلاقة بين المذهب الذري، أو الجزء الذي لا يتجزأ، ومسألة صفات الله؟، وكيف انتقلت إلى المجتمع الإسلامي؟.

يرى طيب تيزيني أن الذرية العربية - الإسلامية مرت بثلاثة مراحل في تطورها في إطار المجتمع الإسلامي الوسيط: "المرحلة الأولى يمثلها المعتزلة،

<sup>47</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج 1، (مر. س)، ص 679.

\* - الجوهر الفرد: هو أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم.

\* - من الشخصيات القائلة بهذه النظرية على سبيل المثال، نجد من المعتزلة، (أبو الهذيل العلاف، معمر بن عباد، هشام الفوطي، الكعبي، والقاضي عبد الجبار)، ومن الأشاعرة، (الباقلائي، البغدادي)، ومن الماتريديّة، ( أبو منصور ماتريدي، نجم الدين النسفي، كمال بن الهمام). أنظر مني أحمد أبو زيد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى. 1994. ص 16.

والثانية يمثلها الأشاعرة، أما الأخيرة فنجدها لاحقاً ممثلة ببعض الفلاسفة العرب – المسلمين، مثل ابن سينا وابن رشد" (48).

وقد كان أبو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف (135هـ/752 م – 226هـ/840م) شيخ المعتزلة، أول شخصية عملت على طرح قضية الجوهر أو الجزء الذي لا يتجزأ، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين العرب من أمثال حسين مروة الذي قال عنه: "إن العلاف هو أول مفكر أدخل فكرة الجزء الذي لا يتجزأ في المباحث الإسلامية" (49)، كما يؤيده في ذلك محمد عابد الجابري بقوله: "أن الهذيل العلاف هو أول من قال بجوهر الفرد" (50) حيث قال: "إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم" (51).

### ج- أصل النظرية:

يرجع مصدر النظرية في أصلها اليوناني إلى مؤسسها الأول ليوسيبس (ليوقيبوس) Leocippus (500 – 440 ق.م) الذي عاصر انبازوقليس Empedocles و أناكساغوراس Anexagoras في القرن الخامس قبل

<sup>48</sup> – طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، (د. ط). 1971. ص 235.

<sup>49</sup> – حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س)، ص 720.

<sup>50</sup> – محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1989. ص 179.

<sup>51</sup> – الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، المجلد الأول، الطبعة الثانية، 1975. ص 52.

\* – مؤسس المدرسة الذرية، قيل أنه من إيليا وقيل أنه من أبديرا وقيل من ميلوس، ولد 430 ق.م عاصر ديمقريطس، وقيل أنه أستاذه، أسس معه المذهب المعروف باسم النظرية الذرية، وقد أسهم في ذلك بمفاهيم جديدة هي: 1- الخلاء المطلق، 2- الذرات المتحركة في هذا الخلاء المطلق، 3- مفهوم الضرورة الآلية. (م. روزنتال وب. يودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985. ص 421، 422. أنظر كذلك، أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1935. ص 69. أنظر كذلك، ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعارف الجامعية، بيروت، (د. ط). 1986. ص 155.

الميلاد، ثم طورها ديموقريطس Democritus (ت 370 ق.م)، ليواجه بذلك أفكار الفلاسفة الإليين، وبالخصوص زينون، وكانت هذه الأفكار "تنفي وجود الحركة، وتنفي إمكانية التفكير في الحركة، بناء على ما كان يراه زينون من تناقض الوجود ومن كون المعرفة الحسية والمعرفة العقلية متناقضتين" (52)، فما كان على ديموقريطس إلا أن يعارض هذه التعاليم، وينفي التناقض بين المعرفتين الحسية والعقلية (\*).

من هنا ظهر المذهب الذري، أو الجوهر الفرد، الذي افترض وجود جزيئات مادية غير متناهية عدديا، وافترض وجود فراغ لهذه الجزيئات (\*) تجري فيه جريا أزليا أبديا، إذ أننا لو حللنا المادة إلى جزيئاتها لانتهينا إلى وحدات لا تقبل التقسيم.

يرى ديموقريطس أن الذرات تترابط وتنفصل عن بعضها، الأمر الذي يجتم وجود مكان خال لإجراء عملية الانفصال، "لأنه لا شيء يمكن أن يتحرك

<sup>52</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج1 (مر. س)، ص ص 707، 708.

\* - يعد المصدر اليوناني لهذه النظرية، وهو المصدر الثاني بعد المصدر الهندي الذي قالت به البوذية وبعض البراهمة، هو المصدر الأساس في معرفة المسلمين لفكرة الجوهر الفرد، وهذا ما قال به الشهرستاني، وجون دي بور، وعبد الرحمن بدوي، وحسين مروة، وطيب تيزيني، أنظر: منى أحمد أبو زيد، (مر. س)، ص 19، 23.

\* - لقد كان ديموقريطس وليوسبس، يطلقان اسم الذرات على الجزيئات، ذلك لأن كلمة (الذرة) في اليونانية تعني الجزء غير القابل للتجزئة. وقد كان يرى ديموقريطس وليوسبس أن الجزيئات غير المتناهية عدديا غير قابلة للتجزئة. يمكن العودة كذلك إلى المرجع التالي، منى أحمد أبو زيد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى. 1994. ص 24. أو مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، (السابقون على السفستائيين) ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. (د. ط)، 1998. ص 302. كما يعد المذهب الذري عند ديموقريطس هو المكمل للنقص الذي تركته فلسفة إيمذقليس التوفيقية لفلسفتي بارمنيدس وهرقليطس، فاعترفت مع الأول بدوام الوجود وثبوته، واعترفت مع الثاني بتحوله وصيرورته، ولكنها خصت بالدوام مادة الوجود التي ذهبت إلى أنها تتألف من أجزاء، أي ذرات، لم ينقص عددها ولن ينقص، ولم ترد ولن تزيد من الأزل إلى الأبد، فهي من هذه الناحية باقية خالدة. أما التغير والتحول ففي انضمام الأجزاء إلى بعضها وانفصالها. أنظر أحمد أمين ونجيب محمود، (مر. س)، ص

إلا لو كان له مكان خال يتحرك فيه" (53). وهذا ما يؤكد عند الذريين حقيقة الوجود شأنه شأن الوجود، **ديموقريطس** يقول: "الوجود ليس فيه شيء يجعله حقيقيا أكثر من العدم" (54). وتحدث حركة الذرات على نحو تكون فيه الذرات الكبيرة أثقل وأسرع سقوطا من الذرات الصغيرة وتدفع بها جانبا أو إلى أعلى، ومن جراء هذا التصادم تتجمع الذرات المتشابهة فتُخلق العوالم. يقول **ديموقريطس**: "إن الذرات في الأساس جسيمات صغيرة ليست لها نوعية معينة. أما الفراغ فهو المكان الذي تتحرك فيه، مدى الأزل والأبد، من أعلى إلى أسفل وهي في حركتها إما أن تتشابك بشكل ما، أو تتصادم بحيث يدفع بعضها بعضا، فتتفارق ثم تتلاقى من جديد في التركيبات، وبذلك تنتج الأجسام المعقدة الأخرى كما تنتج أجسامنا وما لها من حالات ومن إحساسات" (55).

يستنتج مما سبق أنه عند **ديموقريطس**، ظاهرة العالم الطبيعي تفسر بالتركيب الذري، أي إذا حللنا المادة الكائنة في هذا العالم وأرجعناها إلى أصولها، فإنها في النهاية تعود إلى ذرات غير متناهية عددا، تتحرك في فراغ غير منته، وهذا عكس الإيليين الذين يرون أنه لا حركة من غير فراغ، وبما أن الفراغ غير موجود فلا وجود للحركة (\*).

---

<sup>53</sup> - وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د. ط)، 1984. ص 83.

<sup>54</sup> - المرجع نفسه، ص 84.

<sup>55</sup> - ديموقريطس، عن حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س)، ص ص 708، 709.

\* - تمثل المدرسة الذرية الثمرة الناضجة لشجرة المدرسة الأيونية القديمة في تفسير المادة، فالأصول الأيونية في المدرسة الذرية واضحة، ذلك أن المذهب الذري يفسر الوجود على أسس طبيعية لا ميتافيزيقية كهج الإيليين، فضلا عن التفسير الآلي للحركة كتفسير الأيونيين. أنظر ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، بيروت، د. ط). 1986. ص 157.

وعن فكرة عدم تغير الوجود، فإن ديموقريطس، قد أخذها من الفلاسفة الإيليين، وهي في نفس الوقت تتنافى مع فكرة هيراقليطس القائلة بتوالد الكائنات وزوالها عن طريق الصيرورة، فهو يرى (ديموقريطس) أن تعدد الكائنات لا يتعارض مع وحدة الوجود، أي لا تعددية من غير وحدة.

وفي هذا الصدد يرى أرسطو أن ديموقريطس يعترف بوجود الملاء والخلاء "الذين يتألف منهما الوجود واللاوجود كعنصرين مكونين"<sup>(56)</sup>، وهذا يعني عند ديموقريطس أن الوجود ليس أكثر من اللاوجود.

وعن علاقة المادة بالحركة، أو ما يسمى بمشكلة الزمان والمكان، فإن تأكيدات ديموقريطس في نظريته حول الذرة تشير إلى أن الحركة لا تنفصل عن المادة، وأن الذرات لا بداية لها، أي تفسير الطبيعة بالطبيعة نفسها، وبالتالي فهو أول من وضع في تاريخ العلم اليوناني مشكلة الزمان والمكان، "فالمكان هو الفراغ الكبير الذي تتجول فيه الذرات منذ الأزل، أما الزمان فيدخل في مفهوم الحركة"<sup>(57)</sup>.

#### (د) - معالم المذهب الذري في الفكر العربي الإسلامي الوسيط:

وعن حضور المدرسة الذرية في الفكر العربي - الإسلامي الوسيط، وكما ذكرنا سابقاً، فقد جاءت عن طريق التأثير الذي مارسته الفلسفة اليونانية في تلك الفترة على الفلسفة الإسلامية، عن طريق الترجمة إلى العربية من أيام الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (ت 705م) الذي عاش في بلاد الشام، ثم تطورت هذه الحركة أيام الخليفة العباسي المأمون (ت 833م)، وتعد فرقة المعتزلة أول فرقة استخدم مفكروها هذه النظرية في مذهبهم، وعلى رأسهم أبو الهذيل

<sup>56</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س)، ص 710.

<sup>57</sup> - المرجع نفسه، ص ص 710، 711.



العلاّف وتلميذه إبراهيم بن سيار النّظام(\*)، فكيف أقام العلاّف، العلاقة بين النظرية الذرية في نزعته المادية وبين منطلقاته المثالية الدينية؟(\*\*).

لقد كان الهدف الأساسي لأبي الهذيل العلاّف من توظيف النظرية الذرية، هو تفسير العالم الميتافيزيقي، الذي كان يمثل الإطار العام لتفكير المعتزلة. كأزلية الخالق وحدوث العالم، وكذلك قضية كيفية شمول علم الله وقدرته للموجودات. إذا فالجانب الوحيد الذي أخذ به العلاّف خاصة والمعتزلة عامة، من نظرية المذهب الذري، "هو انتهاء تجزيء الذرات إلى حد يمتنع عنده التجزيء. فإن ذلك كان يعني في نظر العلاّف أن المادة متناهية، وأن كونها كذلك يؤدي إلى إثبات كونها غير أزلية، أي كونها حادثة أو مسبوقه بالعدم، وأن وجودها يحتاج إلى سبب من خارج ذاتها، وينبغي أن يكون هذا السبب قديما لا حادثا، وهو الله" (58).

### كيف تصور أبو الهذيل العلاّف تركيب العالم من الذرات؟

أولا ينطلق العلاّف من أن هناك عالمين، عالم خالد لا نهائي، وهو الله، وعالم آخر محدود ونهائي، وهو العالم المادي، ويرى أن هذا العالم يتألف من ذرات متناهية، أو من أجزاء لا تتجزأ، وأن هذا الجزء الذي لا يتجزأ لا طول

---

\*- لقد كان أبو الهذيل من معاصري الخلافة المأمونية المشرقة، التي تمت أثناء وجودها عملية النقل الضخمة، هذه العملية التي أرسدت حجرا أساسيا في بناء التمازج والتبادل الثقافي، اليوناني والإسلامي، (طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة، نفس المعطيات، ص 236). حسين مروة، النزعات المادية، ج1، ص725.

\*\*- تقول بعض الدراسات، أن الشيعة من جماعة هشام بن الحكم، الذي توفي سن 805، أي سنة قبل ولادة العلاّف، هم أول من تكلموا في النظرية الذرية في الفكر العربي الإسلامي، وأن بن الحكم هو أول من كتب في الفكر والفلسفة، وقد عاش في الكوفة وهي المدينة التي كانت قديما على اتصال مباشر بالفكر اليوناني القديم عن طريق المدن المصرية. وجاء في مقالات الأشعري أن أصحاب العلاّف قالوا: "إن أجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ وله أجزاء محدودة لها كل ومجموع ... ولا يحتمل كل جزء منها التجزؤ". انظر رشيد البندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994. ص 104.

58- حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س)، ص 722.

له، ولا عرض له، ولا عمق، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأن كل موجود ينحل إلى أجزائه الأخيرة والتي يبلغ أقصاها ثمانية أجزاء، مثل الخردلة التي يجوز أن تتجزأ نصفين، ثم أربعة ثم ثمانية، إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ (\*). وهذا عكس الجسم الذي يقول عنه **العلاّف**: بأنه هو "ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء، أحدهما يمين والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن وأحدهما أعلى والآخر أسفل، وإن الجزء الذي لا يتجزأ (يماس) ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن ويجمع مع غيره، ولا يجوز عليه السكون، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأغراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة أجزاء فإذا اجتمعت فهي الجسم"<sup>(59)</sup>، وأنه "يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم، إذا انفرد، ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون، وما يتولد عنهما، أي عن الحركة والسكون، من الجامعة والمفارقة. فأما الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما أشبه ذلك، فلا يجوز حلوله في الجوهر (الجزء الذي لا يتجزأ)، ولا يجوز حلول ذلك إلا في الأجسام"<sup>(60)</sup>. إن ما أجازته **العلاّف** على الجوهر من حركة وسكون هو معلوم الكيفية، أما ما هو غير معلوم الكيفية لا يجوز إحلاله في الجوهر الفرد (الذرات). يستخلص مما سبق أن الحركة والسكون، وما يتولد عنهما من الجامعة (الاتصال)، والمفارقة (الانفصال)، إنما تتركب منها الأجسام ثم تنحل إلى أجزائها التي لا تتجزأ (الجوهر).

وهذه الأجزاء لا تأخذ صفات الجسم، وإنما تتكون هذه الصفات من وحدة الأجزاء في الجسم أما ما يجوز للجزء، فهو أن يتحرك ويسكن وأن

---

\*- لقد ورد هذا المثال عند كل من حسين مروة في كتابه النزعات المادية ج1، ص 732. وعند طيب تيزيني في كتابه مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص 236.

<sup>59</sup>- الأشعري، مقالات الإسلاميين، عن رشيد البندر، (مر. س)، ص 105.

<sup>60</sup>- الأشعري، مقالات الإسلاميين، عن حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س)، ص 732.

يلتقي بستة أمثاله فقط. والاختلاف بين نظرية **العلاّف** ونظرية **ديموقريطس**، هو أن هذا الأخير اعتبر الجسم بدون شروط، بينما لم يعتبره **العلاّف** جسماً إلى أن يلتقي بستة أمثاله، إضافة إلى ديمومة الحركة في ذرات **ديموقريطس** ونسبيتها في أجزاء **للعلاّف**.

ومن خلال ما تقدم "يرى **العلاّف** بأن العالم مؤلف من ذرات متناهية، وهذا يعكس تصويره في تركيب الأجسام من الذرات، وينفي **العلاّف** المنشأ الطبيعي لذرات العالم كما قال به **ديموقريطس**"<sup>(61)</sup>. فغاية نظرية الجوهر لدى **العلاّف** هو تأكيده على حدوث العالم وأزلية الله وقدمه، وأن معنى الجزء الذي له نهاية في التجزئة يكون له بداية في الحدث، وهي عند **العلاّف** نظرية أساسية في بناء أجسام الوجود، هذا يعني أن **العلاّف** كان يدرك الحقيقة التي تقول: "إن من له نهاية تكون لو بداية، لذا يجب أن يكون الوجود حادثاً وجديداً. ومن جانب آخر إن جزم **العلاّف** على عدم إمكانية تجزئة الذرة هو إلغاء لقدرة الله على أن يجعل الذرات تتجزأ إلى اللانهائية، ومن وجهة النظر الدينية التي ظل **العلاّف** متمسكاً بها أنه لا يصح تأكيد القوانين في الوجود كواقع موضوعي قائم"<sup>(62)</sup>.

أما عن الزمان والمكان، وهما الأساس في منطق الحركة والسكون في مذهب **أبي العلاّف**، ففي واقع الأمر ليس الزمان إلا عدداً لآنات حركة الذرات (الأجزاء التي لا تتجزأ)، أما المكان، فهو ليس إلا مجال تنتقل فيه الحركة الزمانية للذرات (الجواهر الفردة).

<sup>61</sup> - رشيد البندر، (مر. س)، ص 106.

<sup>62</sup> - المرجع نفسه، ص 106.

إذا، وبعد أن عرضنا لمذهب **ديموقريطس** في الذرة، ورأي **العلاّف** في الجوهر، أو الجزء الذي لا يتجزأ، هل يمكن أن نستنتج من أن أبا الهذيل **العلاّف** ومن تابعه من المعتزلة، قد أخذوا عن **ديموقريطس** عن موضوع الفراغ؟  
أولاً: يرى **العلاّف** مثل ما يراه **ديموقريطس** أن للمادة حركة، بينما يضيف مبدأ السكون، عكس **ديموقريطس**، الذي يرى أن الحركة ملازمة لوجود الذرات لا تنفك عنها، أما **العلاّف**، فقد "التزم القول بالسكون إضافة إلى الحركة، (...) انسجاماً مع عقيدة الخلق الإلهية. فإن حدوث المادة، أي العالم الطبيعي، يقتضي حدوث الحركة حتماً. وهذا يعني أن الحركة متناهية آخر كما هي متناهية أولاً. وتناهي الحركة هكذا يقضي أن تكون مسبقة بالسكون ومنتهية إلى السكون" (63).

ثانياً: أن الحركة عند **العلاّف** غير أزلية، بناء على حدوثها تبعاً لحدوث المادة، بينما **ديموقريطس** يقول بأزلية الحركة وأبديتها، حسب نظريته في تفسير وجود العالم.

ثالثاً: يتفق **العلاّف** مع **ديموقريطس** حول اتصال الذرات الذي يكون الأجسام ويركبها، وأن انفصالها يؤدي إلى فسادها وانحلالها، حسب تفسير **أرسطو** لفكرة الكون والفساد. أما الخلاف حول فكرة الكون والفساد، فإن **ديموقريطس** ينفي فكرة الخلق من الخارج، فهو يتحدث عن فكرة الوجود الذاتي للعالم الطبيعي، وبالتالي نفي الخالق، في حين أن **العلاّف**، ينفي ذلك الزعم لالتزامه الإسلامي حول عقيدة الخلق الإلهي، فهو "يرجع نشوء الأجسام وانحلالها إلى اتصال

<sup>63</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س). ص 734.

الذرات وانفصالها أثناء حركتها وسكونها، إنما يرجع وجود الذرات نفسها ووجود الحركة والسكون فيها إلى خالق خارج عنها، هو الله " (64).

إن هدف فلاسفة المعتزلة من أخذهم بمذهب الذرة عن اليونان، وخاصة **ديموقريطس**، هو إنما للرد على القائلين بعدم وجود الصانع (الخالق)، والقائلين كذلك بقدوم العالم، فأثبتوا بذلك وجود الله وحدوث العالم، يقول **التفتازاني**: إن هذا المذهب، أي المذهب الذري عند الإسلاميين، إنما جاء، " للرد على الفلاسفة القائلين بالصورة والهيولي القديمتين والذين يثبتون أزلية العالم وينفون الحدوث، وأصحاب مذهب الجوهر الفرد يستندون في دعواهم إلى أن الحركة في هذه الجواهر مستقيمة فهي ليست أزلية ولا أبدية، أما حركة العالم - على رأي الفلاسفة - فهي دائرية ولهذا فهي قديمة مثلها في ذلك مثل مادته. (...) والله ليس جوهرًا فردًا إذ الجوهر في المكان والله لا في محل، وكذلك فإن الجوهر الفرد ممكن الوجود - لا واجب الوجود - وهذا يتنافى مع ما ينبغي أن تكون عليه العلة الأولى الواجبة الوجود " (65).

ويلاحظ على وجه العموم أن هذه المرحلة من مراحل تطور علم الكلام قد تميزت باستخدام أساليب الفلسفة في الدفاع عن العقيدة، وقد ظل المعتزلة في أوج قوتهم خلال **عصر المعتصم ثم الواثق** (227 هـ/232 هـ)، وما لبثوا أن أمسوا بعد عام 237 هـ في حالة سيئة حيث تنكر لهم الخليفة **المتوكل** (232 هـ/247 هـ) فأمر باحراق كتبهم، ومصادرتها، ولم يسلم **الكندي** كذلك من هذه المتابعة.

<sup>64</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج1، (مر. س)، ص 732.

<sup>65</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 197.

## هـ- المشكلة الفلسفية:

لا ريب في أن التفكير الفلسفي المنظم والمنتظم قد بدأ مع اليونانيين، فهم أول من تناول مشاكل العالم والألوهية وموضع النفس، فناقشوا كل هذا بأسلوب منطقي، ودافعوا عن ذلك بالحجج والبراهين العقلية، واتخذوا بصدد مواقف، وأسسوا مذاهب وأقاموها على "أساس تسليم يقيني بأن ثمة قانونا أزليا Logos ينظم سائر الظواهر، وأن شيئا ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون. وبهذا تحدد مفهوم الفلسفة في نشأتها الأولى، واستبعدت من مجالها نظرات الشعوب وخطراتها العقلية التي لا تحمل في طياتها تبريرا منطقيًا مقنعا" (66).

ف نجد مثلا **هيراقليطس** يقول بفكرة اللوغوس Logos أو "العقل الكوني"، والذي من خلاله فسر النظام السائد في الكون، بعيد عن الأسطورة، فهذا القانون الكوني عند **هيراقليطس** هو الذي يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة، "لقد تصور **هيراقليطس** العقل الكوني La raison universelle على أنه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها، فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة للإنسان، النفس لا بوصفها (جوهر) مستقلا متميزا عن البدن، بل بوصفها مبدأ لحركته، منتشرا في جميع أجزائه. ولذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون ب(نار إلهية لطيفة)، بل هو (نور إلهي)، هو حياة العالم وقانونه. والنفس البشرية قبس من هذه (النار الإلهية)، أي من هذا القانون الكلي الذي يسري في الطبيعة ويحكمها، فعليها إذن أن تعرف هذا القانون وتعمل بموجبه" (67).

أما **أناكساغوراس**، فهو على خلاف **هيراقليطس**، فهو يرفض فكرة العقل الكوني المحايث للطبيعة، فهو غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها. فهو

<sup>66</sup> - محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص 03.

<sup>67</sup> - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة،

يرى أن الأجسام مركبة من أجزاء تقبل القسمة إلى ما لانهاية، هذا من حيث المبدأ، لكنه يفترض في نفس الوقت وجود أجزاء في غاية الصغر لا تنقسم، تشبه البذور، ولا يمكن إدراكها بالحواس وإنما يمكن تصورهما بالعقل فقط. لأن الكون في بداية الأمر كما يرى أناكساغوراس كان عبارة عن خليط من هذه البذور، وأن العقل هو الذي نظم كل شيء وأنه العلة الأولى لجميع الأشياء. " ذلك لأنه كي يتمكن ذلك الخليط الأولي أو العماء الكلي، من الخروج من عطالته لابد من قوة محرّكة تقوم بالفصل بين الأجزاء ثم الوصل بينها وإعادة تركيبها. وهذه القوة المحركة سماها أناكساغوراس "النوس" Nous، أو (الروح)"<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> - محمد عابد الجابري، (مر. س)، ص 19.

## - المبحث الثاني: الكندي بين النقد والتجديد

### تمهيد:

عاصر الكندي (\*)، حركة علمية كبيرة ساهمت آنذاك في ازدهار ترجمة النصوص الفلسفية اليونانية ونقلها إلى العربية، ولم يكن مترجماً (\*\*)، بل استخدم

\*- هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس (أول من أسلم من أجداد الكندي)، الكندي الملقب بفيلسوف العرب (في الواقع أن لقب الكندي بفيلسوف العرب أو فيلسوف الإسلام هي قضية اختلف فيها العديد من المؤرخين والباحثين، فقد قال ابن النديم في الفهرست " هو فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب" أما ابن نباتة في كتابه سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، فيقول: "الكندي هو يعقوب بن الصباح المسمى في وقته فيلسوف الإسلام" عن الأهواني أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب، ص 3، ويرجع نسبه إلى عرب بن قحطان من جنوب شبه الجزيرة العربية، وسليل قبيلة كندة، (إحدى القبائل العربية العريقة في التاريخ، أصلها من بلاد اليمن، هاجرت إلى شمال شبه الجزيرة العربية)، عاش ما بين أواخر القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة (على وجه التقريب القرن التاسع الميلادي). وقد ولد بالكوفة سنة 185هـ/801م أيام الخليفة هارون الرشيد من عائلة أرستقراطية عريقة في المجد والسلطة، إذ كان لأجداده ملك عظيم الشأن، ووُلِّي أبوه على الكوفة ممثلاً للخليفة العباسي المهدي الذي حكم من ( 158 إلى 169 هـ ) ثم هارون الرشيد الذي حكم من ( 170 إلى 193 هـ ).

نشأ الكندي في البصرة، يتيماً، بعد أن مات والده وتركه طفلاً تحت رعاية أمه، التي لم تأل جهداً في تنشئته على حب العلم والإقبال عليه بعد أن آنست فيه ذكاءً متوقداً وحساً متزايداً إلى اكتساب فنون المعرفة، فأهني دراسته ببغداد على يد علماء ومفكري تلك الفترة نظراً لما كان يطبعها من حياة فكرية قوية، "سواء من ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتها من علوم ودراسات، أو في ناحية البحث العقلي النظري الذي كانت مادته المناظرات الكلامية في مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين" (محمد جبر، منزلة الكندي في الفلسفة العربية، مطبعة الشام، دمشق، الطبعة الأولى 1993، ص 15). كانت معرفته بالعلوم والفلسفة كبيرة جداً، وذلك بعد انتقاله إلى بغداد وأقبل على دراسة العلوم والمعارف لينهل من معينها، في فترة الإنارة العربية على يد الخلفاء العباسيين الثالث، وهم على التوالي المأمون والمعتصم والمتوكل. فكانت له "منزلة كبيرة لدى المعتصم، حيث كان متخصصاً في تربية ابنه أحمد وتعليمه. كما نال قبل ذلك الخطوة في أيام المأمون، لما قام به من عمل في ميدان الترجمة، فنال بذلك شهرة كبيرة سببت له فيما بعد الكثير من المشاكل، حيث زالت حظوته عندما وشت به جماعة إلى الخليفة المتوكل (يلتزم محمد لطفي جمعة، في كتابه تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، ص 5. عن أبو جعفر بن يوسف في كتابه "حسن العقبي" عن أبي كامل شجاع بن الحساب " أنه كان لعهد المتوكل اخوان شريان محمد وأحمد إبننا موسى بن شاكر، وكان هذان الشقيقان يكيدان لكل من ذكر بالتقدم في علم أو معرفة، فلما ذاع فضل الكندي غاظهما ذلك وأراد الوقية به لدى المتوكل وكان للكندي نصير في بلاط الخليفة، وهو سند ابن علي، فأبعدها عن المتوكل إلى مدينة السلام، فلما خلا لهما الجو دبر على الكندي، مكيدة فضربه المتوكل ووجهها إلى داره فأخذها كتيبه بأسرها وأفردها في خزانة سميت (الكندية") فضرب وصدورت كتيبه شأنه شأن أصدقائه المعتزلة، وعاش عيشة البسطاء لم يتكالب على الدنيا" (محمد محمد الحاج حسن الكمالي، محاضرة في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص 39. وانظر



بعض المساعدين والمترجمين النصارى مقابل شيء من المال، بحكم وضعه كنبيل ثري، ولكنه " كان في الكثير من الأحيان ينقح ويصحح ترجمة بعض المفردات التي كانت تقف عائقا في طريق هؤلاء المترجمين " (1).

ترجم له مثلا ابن ناعمة الحمصي كتاب (أثولوجيا) الربوية الشهير المنسوب إلى أرسطو Aristote، وهو الذي فسر معانيه، هذا الكتاب الذي كان له الأثر الكبير في مسيرته العلمية، وترجم له كذلك أوستاتيوس كتاب الجغرافيا لبطليموس، وقسما كبيرا من كتاب ما بعد الطبيعة، كما فسر كتاب أنولوطيقا (الأولى)، تحليل القياس الذي ترجمه تاودورس إلى العربية، وشرح كتاب أبوديقطيقا (البرهان) الذي ترجمه أبو بشر متى، ولخص كتاب باري ارمينياس (العبرة) الذي نقله اسحاق بن حنين إلى العربية، بالإضافة إلى تفسيره لكتاب سوقسطيقا (المغالطة) الذي نقله أيضا يحيى بن عدي إلى العربية.

كذلك انكبَّ على دراسة الفلسفة في جو مشحون بالنزاعات الدينية والمذهبية، في بلاد عصفت بها روح الاعتزال (نسبة للمعتزلة) وامتزجت بآراء

---

أيضا، محمد علي أبو ريان، (مر. س)، ص ص 227-228. أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1965 ص 125. وكذلك.

= Henri Serouya, La pensée Arabe, Que sais-je? Edt, PUF France. 1962.

p85)، ومات منعزلا في بغداد حوالي عام 252هـ/870م (لم نجد في بحثنا، عن حياة الكندي، أدنى تطابق بين المراجع التي أرخت لحياة الكندي، من حيث ولادته أو حتى وفاته، فمثلا يذكر هونري كوربان في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية أنه ولد 185هـ/796م وتوفي 260هـ/873م، في حين يقول طيب تيزيني أنه عاش من 801م حتى 867م. أما عبد الهادي أبو ريدة ومصطفى عبد الرازق يقولان أنه توفي 252هـ/866م).

\*\* - إذا كان هونري كوربان ينفي عن الكندي اشتغاله بالترجمة، فإن حسين مروة، اعتمادا على بعض المراجع التاريخية يؤكد اشتغاله بالترجمة، فيقول: ينقل ابن أبي اصيبعة ( طبقات الأطباء، ج1، ص 207) عن أبي معشر أنه قال في كتاب المذكرات لشاذان: " حذاق المترجمين أربعة: حنين بن اسحاق، ويعقوب بن اسحاق الكندي، وثابت بن قرة، وعمر بن الفرخان الطبري ". ويقول سليمان بن حسان الطبيب الأندلسي المعروف بـ " ابن جلجل " ( القرن الرابع الهجري ) أن الكندي " ترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب العويص " ( طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة 1955، ص ص 73، 74 ).

<sup>1</sup> - هنري كوربان، (مر. س)، ص 236.

الشيعة، ولهذا نجده قد آثر أن يتجه إلى الفلسفة، ويتعد عن علم الكلام، فأحاط بجميع علومها.

ومن التيارات الفلسفية السائدة في عصر الكندي توجد فلسفة أرسطو وتداخل بعض الفلسفات اليونانية الأخرى مثل الفلسفة الأفلاطونية الحديثة في مقابل الفيثاغورية الجديدة.

ألف الكندي وعلق على العديد من الكتب بلغت نحو 281 مؤلفاً حسب ابن النديم (\*). وهي مؤلفات مختلفة المواضيع كالفلسفة، وعلم الفلك،

---

\*- ذكرنا هذا العدد من مؤلفات الكندي عند ابن النديم، اعتماداً على، محمد محمد الحاج حسن الكمالي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، ص 40. ويذكر فؤاد الأهواني أن عدد كتب الكندي بلغت 260 كتاباً ورسالة في شتى فنون المعرفة من منطق ورياضيات وفلك وموسيقى وعلوم طبيعية وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة وكمياء وغيرها. (مر.س)، ص 126.  
- مؤلفات الكندي:

أولاً - الكتب الفلسفية: أ- رسالة في الفلسفة الأولى. ب- رسالة في الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية. ج- رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات. د- كتاب في الحث على تعلم الفلسفة. هـ- رسالة في حدود الأشياء ورسومها. و- رسالة في الفاعل الحق الأول التام. ز- رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم. ح- رسالة في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له. ط- رسالة في وحدانية الله وتنهيه جرم العالم.

ثانياً - الكتب المنطقية: أ- رسالة في المدخل المنطقي. ب- رسالة في المقولات العشر. ج- رسالة في البرهان المنطقي.  
ثالثاً - الكتب الحسابية: أ- رسالة في استعمال الحساب الهندسي. ب- رسالة في عمل آلة مخرجة للجوامع. ج- رسالة في الإبانة عن الأعداد التي ذكرها أفلاطون في كتاب السياسة.  
رابعاً - كتبه الخاصة بشكل الأرض الكروية: أ- رسالة في أن العالم وكل ما فيه كروي الشكل. ب- رسالة في أن سطح ماء البحر كروي.

خامساً - كتبه في الموسيقى: أ- رسالته الكبرى في التأليف. ب- رسالته في الإيقاع. ج- رسالته في الأخبار عن صناعة الموسيقى. د- رسالة في ترتي النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية وتشابه التأليف.  
سادساً - كتبه المتعلقة بالحديث عن النجوم: أ- رسالة في أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة وإنما القول فيها بالتقريب. ب- رسالة في جواب مسائل طبيعية في كيفات نجومية سأله أبو معشر عنها.  
سابعاً - كتبه الهندسية: أ- رسالة في أغراض إقليدس. ب- رسالة في اختلاف المناظر. ج- رسالة في شروق الكواكب وغروبها بالهندسة.

ثامناً - كتبه الفلكية: أ- رسالة في امتناع وجود مساحة الفلك الأقصى المدير للأفلاك. ب- رسالة في ظاهريات الفلك.  
تاسعاً - كتبه الطبية: أ- رسالة في الطب البقراطي. ب- رسالة في الغذاء والدواء المهلك.  
عاشراً - كتبه في أحكام النجوم وتأثيرها فيما دونها من الموجودات الأرضية: أ- رسالته في تقدم المعرفة بالاستدلال بالأشخاص العالية على المسائل.

وعلم الحساب، والهندسة، والطب، والفيزياء، والمنطق، ... إلخ. ولكن ضاع منها الكثير، ومنها مؤلفاته عن الرياضيات، مثل رسالته في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات<sup>(2)</sup>، وقد نجد لهذا المنتزع وجودا في كتاباته الأخرى، خاصة عندما يقوم بالبرهنة على تصوراته الميتافيزيقية، وكذلك يعتبر أن الرياضيات هي مقدمة لسائر العلوم، وأنه بانعدام علم الرياضيات ينعدم كل تأمل فلسفي.

تشير مؤلفات الكندي هذه، كما يذكره ابن أبي أصيبعة، في كتابه "عيون الأنباء في طبقات الأطباء"، إلى أن الرجل كان فيلسوفا بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى. فقد اهتم بالماورائيات، وبعلم الفلك والتنجيم والموسيقى والحساب والهندسة. "كما اهتم بمختلف فروع العلوم الطبيعية كالصيدلية مثلا،

---

ب- رسالته في دلائل التحسين في برج السرطان.

حادي عشر - كتبه في الجدل: أ- رسالته في الرد على المنانية. ب- رسالته في الرد على الثنوية. ج- رسالته في تثبيت الرسل عليهم السلام.

ثاني عشر - كتبه النفسية: أ- رسالة في أن النفس جوهر بسيط في الأجسام. ب- رسالة في ماهية الإنسان والعضو الرئيسي منه.

ثالث عشر - كتبه السياسية: أ- رسالته الكبرى في السياسة. ب- رسالته في دفع الأحران.

رابع عشر - كتبه في العلاقة بين العالم العلوي والعالم السفلي: أ- رسالة في الإنابة عن الصلة الفاعلة الغريبة للكون والفساد. ب- رسالة في علة اختلاف أنواع السنّة.

خامس عشر - كتبه في علم القياس أو المساحة: أ- رسالة في أبعاد مسافات الأقاليم. ب- رسالته في المساكن. ج- رسالته في استخراج بعد مركز القمر والأرض.

سادس عشر - كتبه في التقديمات: أ- رسالة في مقدمة المعرفة. ب- رسالة في مقدمة المعرفة بالأحداث.

سابع عشر - كتبه في الأنواعيات: أ- رسالة في أنواع الجواهر الثمينة وغيرها. ب- رسالة في أنواع الحجارة. ج- رسالة في المد والجزر. د- رسالة في علة الرعد والبرق والتلج والبرد والصواعق والمطر.

<sup>2)</sup> - Henri Serouya. ( op. cit ). p86.

وله رسالة (في معرفة قوة العقاقير المركبة) <sup>(3)</sup>، بالإضافة إلى رسالة مهمة في حدود الأشياء ورسومها (\*).

## 1- الكندي والمعتزلة:

لا شك، أنه من خلال المقام الكبير الذي كان يحضى به الكندي لدى الخلفاء العباسيين، وهم المولعون بالفكر الاعتزالي، نستطيع أن نقول أنه كان قريبا من الفكر الاعتزالي، حتى وإن كان قد آثر الفلسفة عن علم الكلام، وما يدل على تقربه من هذا الفكر هو تأليفه العديدة في بعض المسائل من أصول فكر المعتزلة، منها كتاب التوحيد، رسالة في افتراق الملل في التوحيد وله أيضا كتاب في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها، والعدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة.

وألف في الجزء الذي لا يتجزأ، وفي الاستطاعة وزمان كونها، وقد كان للكندي أنواع من الاهتمام ومن الغايات في مؤلفاته ما كان عند المتكلمين في عصره لاسيما المعتزلة، ولا تخلو رسائله من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام في عصره، دون أن يفقد طابعة الفلسفي القوي وذلك ما ورد في رسالته "في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد"، حيث يقول: "والعلة الفاعلة، إما أن تكون قريبة، وإما أن تكون بعيدة. أما العلة الفاعلة البعيدة، فكالرامي بسهم حيوانا، فقتله، فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول

<sup>3</sup> - هنري كوربان، (مر. س)، ص ص 237، 238 .

\* - هذه الرسالة خصت بتعريف الأشياء في جنسها القريب والفصل المميز لها، أي أن الحد كما يقول عنه جابر بن حيان: "هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه" (رسالة الحدود لجابر بن حيان)، عن. عبد الأمير الأعسم، ضمن كتابه المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، تونس. والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طبعة خاصة. 1991. ص 185. ونظرا لأهميتها حققها وعلق عليها كل من محمد عبد الهادي أبو ريدة ضمن رسائل الكندي الجزء الأول، طبعة منقحة ومصححة، مطبعة حسان، القاهرة. 1978. وكذلك أنطوان سيف، ضمن كتابه مصطلحات الفيلسوف الكندي، ج1. وج2، المنشورات الجامعية اللبنانية، بيروت، (د. ط)، 2003.

البعيدة، والسهم هو علة المقتول القريبة، فإن الرامي فعل حفز السهم، قصداً لقتل المقتول، والسهم فعل قتل الحي بجرحه إياه وقبول الحي من السهم أثراً بالماسة"<sup>(4)</sup>، وهذا ما يسمى بالتولد عند المعتزلة، كونهم كانوا يعالجون في أبحاثهم مسألة الأسباب والمسببات.

## 2)- فلسفة الكندي ومنهجه:

لا أحد ينكر أن الممهدات الأساسية للإطار الفكري للفلسفة الإسلامية، قد وجدت قبل الكندي، وذلك من خلال المسائل الفكرية التي طرحها المعتزلة في إطار قضايا علم الكلام، الذي هو في نفس الوقت، يمثل مرحلة فكرية أساسية، وقاعدة صلبة لفلسفة الكندي، وهو الذي (الكندي) كان في حياته الفكرية على علاقة وثيقة مع المعتزلة الذين كان لهم، حظوة ومنزلة كبيرة في بلاط الخليفة العباسي المأمون، قبل أن يقع لهم ما وقع للكندي، في عهد خلافة المتوكل، فقد بدأت في تلك الفترة حملة معاداة واسعة النطاق ضد المعتزلة وأتباعهم، أُلقت كذلك بسهامها على الكندي، "ولكنه لم يكن كواحد من جماعتهم، بل أنه ذهب إلى عكس ما ذهب إليه علماء الكلام، بل كان يسعى في كتاباته إلى التوفيق بين البحث الفلسفي والوحي النبوي"<sup>(5)</sup>، كونه كان متأثراً بالتراث اليوناني عامة، والفكر الأرسطي خاصة، بل أنه كما ذُكر سابقاً، ساهم بشكل كبير وأساسي في خلق تواصل عميق بين الثقافة

---

<sup>(4)</sup> - الكندي، رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن الرسائل ص 219. نقلاً عن حسام الدين الألوسي، (مر. س)، ص 261.

<sup>(5)</sup> - HENRY Corbin. ( op. cit ). P. 222.

الإسلامية والتراث اليوناني، عن طريق مساهمته في عملية ترجمة ونقل فلسفة أرسطو ضمن مفهوم جديد، من خلال مواقع إسلامية لاهوتية (\*).

لم يكن علم الكلام دفاعاً فقط عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، كما عرفه ابن خلدون، وإنما كذلك محاولة فكرية، كما يرى الطيب تيزيني، لتكوين رؤية جديدة متميزة عن الوجود الطبيعي والإنساني، من خلال المسائل التي طرحها هذا العلم (علم الكلام) مثل الحرية والاختيار وصفات الذات والحركة والكمون وقدم العالم وأصل القرآن والجزء الذي لا يتجزأ... إلخ، في إطار المجتمع الإسلامي الجديد.

لقد خرجت الفلسفة الإسلامية في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط من إطار البحث الكلامي، إلى إطار الفكر الفلسفي المنظم مع محاولة الكندي السالفة الذكر.

من هنا وجب طرح السؤال التالي.

كيف استطاع الكندي بطبيعة المرحلة التي عاشها وظروفها التاريخية تحقيق الاستقلال الفلسفي المطلوب؟ أو إلى أي مدى تحقق استقلال الفلسفة عن اللاهوت على يد الكندي؟

لم يكن تأثير الفكر المعتزلي وحده كافياً لتحقيق تكوين شخصية الكندي الفلسفية، بل أن هناك جملة من العوامل والمؤثرات الأخرى، لا تقلُّ

---

(\* - يقول حسين مروة عن ظاهرة الكندي الفيلسوف: " أن الإطلاع وحده، وبحد ذاته، على فلسفة ما، لا ينتج فيلسوفاً، بل لا بد من عناصر شخصية لدى المطلع تتكون من مؤهلات ثقافية واسعة وعميقة، ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها بالتفاعل الحي معهما، بحيث يكون ظهور الفيلسوف حينئذ، انعكاساً غير مباشر لأبرز السمات المميزة لعصره ومجتمعها، هذا أولاً. ثانياً، أنه حتى كل هذه العناصر مجتمعة لا تكفي لإخراج فيلسوف له الحق إذا لم تكن ظروف عصره ومجتمعها ناضجة لاتخاذ الفلسفة المستقلة عن الطابع اللاهوتي شكلاً من أشكال التعبير، المباشر أو غير المباشر، عن أبرز سمات هذا العصر وهذا المجتمع ". ( النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ج. 2. 1985. ص 47.

أهمية عن الفكر المعتزلي، ساعدت في توجيهه، نزعته الفلسفية ووجهته توجيهها مستقلا، "فالتاريخ عرف الكندي رياضيا فلكيا، وطبيبا، وكيميائيا، وفيزيائيا، وموسيقيا، كما عرفه فيلسوفا ومُتَكَلِّمًا"<sup>(6)</sup>. فقد كانت له مؤلفات في الرياضيات والطبيعة والطب والموسيقى يساوي عددها مؤلفاته في علم الكلام والجدل والفلسفة، كما ذكرنا في سرد مؤلفاته.

فهو الذي جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات، (...)، حيث ظهرت نزعته العقلية الفلسفية عبر كتابه في الفلسفة الأولى، إذ يدخل في مناظرة عقلية مستمرة ضد خصوم الفلسفة التي يعرفها بأنها "علم الأشياء بحقائقها قدر طاقة الإنسان"<sup>(7)</sup>، فنراه في دفاعه عن الفلسفة يلزم خصومه بالاعتراف بوجوب اقتنائها، انطلاقا من أن موقفهم لا يخلو من القول بوجوب اقتنائها أو عدم الوجوب.

فإن قالوا بوجوبها، وجب عليهم طلبها، وإن رأوا العكس، وجب عليهم أن يُحْضِرُوا علة ذلك، ويقدموا على ذلك البرهان. وإعطاء "علة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألستهم والتمسك بها اضطرارا عليهم. كما أن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه. والبعد عن كل ضار والاحتراس منه"<sup>(8)</sup>. وهذا ما جاءت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه. وهذا هو وجه التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي، وهو أداة قوية في الهجوم على أعداء الفلسفة الذين يمتقونها باسم الدين، فهو يقول

<sup>6</sup> - حسين مروة، النزعات المادية ج2، (مر. س)، ص 50.

<sup>7</sup> - أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، ج1، مطبعة حسان، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1978. ص 25.

<sup>8</sup> - خالد حربي، الكندي والفارابي، رؤية جديدة، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، (د. ط). 2003. ص ص 21، 22.

عنهم: " بأنهم المتسمون بالنظر في دهرنا من أهل الغربية عن الحق، وإن تتوجوا بتيحان الحق من غير استحقاق: لضيق فطنتهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع (\*) العامة الكل، الشاملة لهم، (...) ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية - التي قصروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة - بموضع الأعداء الجرية (الجريئة المعتدية) الواترة، ذبا (دفاعا) عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعري من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسمها كفراً" (9).

ونلتمس في عبارة الكندي "لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه" (10)، أنه قسّم الفلسفة إلى علم وعمل، أي نظرية وعملية. وتقسيمه الفلسفة إلى نظرية وعملية يرجع إلى أرسطو كما هو معلوم. فقد كان أرسطو يعلي من شأن العلوم النظرية، كالرياضيات وما بعد الطبيعة، على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة. لكن الجديد عند الكندي في هذا التقسيم هو ما ورد في العبارة الأخيرة من أن هذه الأقسام جميعاً هي ما جاءت به الرسل والأنبياء، مما لا عهد لأحد من الفلاسفة القدماء به. ولا يقتصر الأمر عند هذا الحد فحسب، بل أنه كذلك يختلف عن أرسطو عند تعليله لهذا التقسيم، فهو يدخل

\*- يرى أبو ريذة، أن كلمة "الأنفاع" هي جمع نفع، وهذا اجتهاد منه كما يقول، ولعل الكندي يقصد بها فوائد البحث الفلسفي، فهي مفيدة للناس، وربما يقصد بها كذلك أن الناس يتهافتون على المنافع المادية.

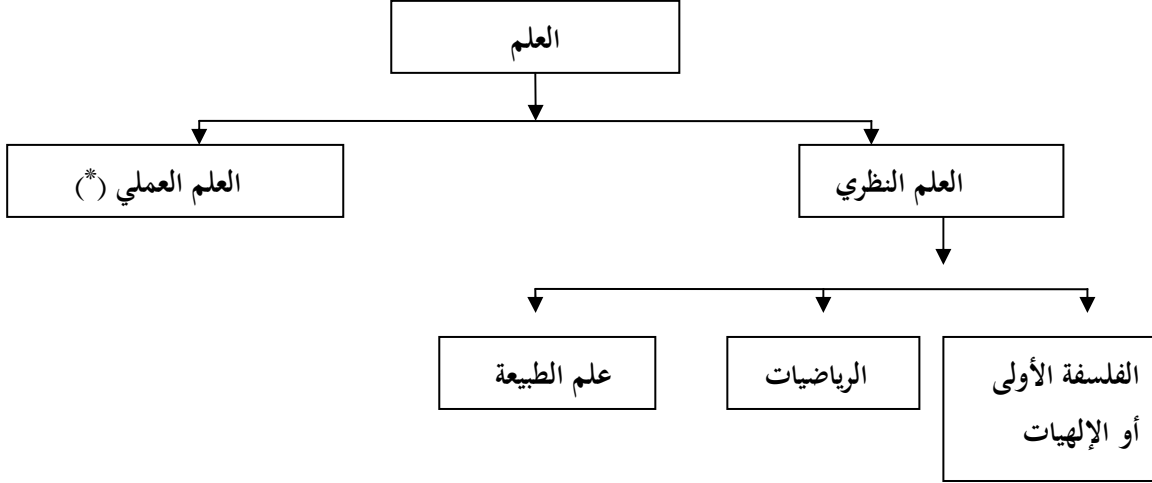
<sup>9</sup>- رسائل الكندي، ج 1، (مص. س)، ص ص 34، 35.

<sup>10</sup>- المصدر نفسه، 35.



فيه تفريعات وتفصيل لا يعرفها أرسطو، إذ يربط أقسام الفلسفة بأقسام النفس، فالفلسفة عنده ليست سوى نظم النفس، أي صورة عن النفس، "لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر وحس، فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل بحيث يكون العلم هو القسم العقلي، والعمل هو القسم الحسي. والجزء العقلي في النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة" (11). فالأشياء إما مادية كالجواهر الجسمية أو ملامسة للمادة من غير أن تكون هي مادية، كالروحانيات التي منها النفس، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التي منها الربوبية. وهذا هو وجه الاختلاف بينه وبين أرسطو، لأنه يعكس اهتمامات الكندي الدينية. التي تحتل المقام الأول في فلسفته.

### تصنيف العلوم عند أرسطو

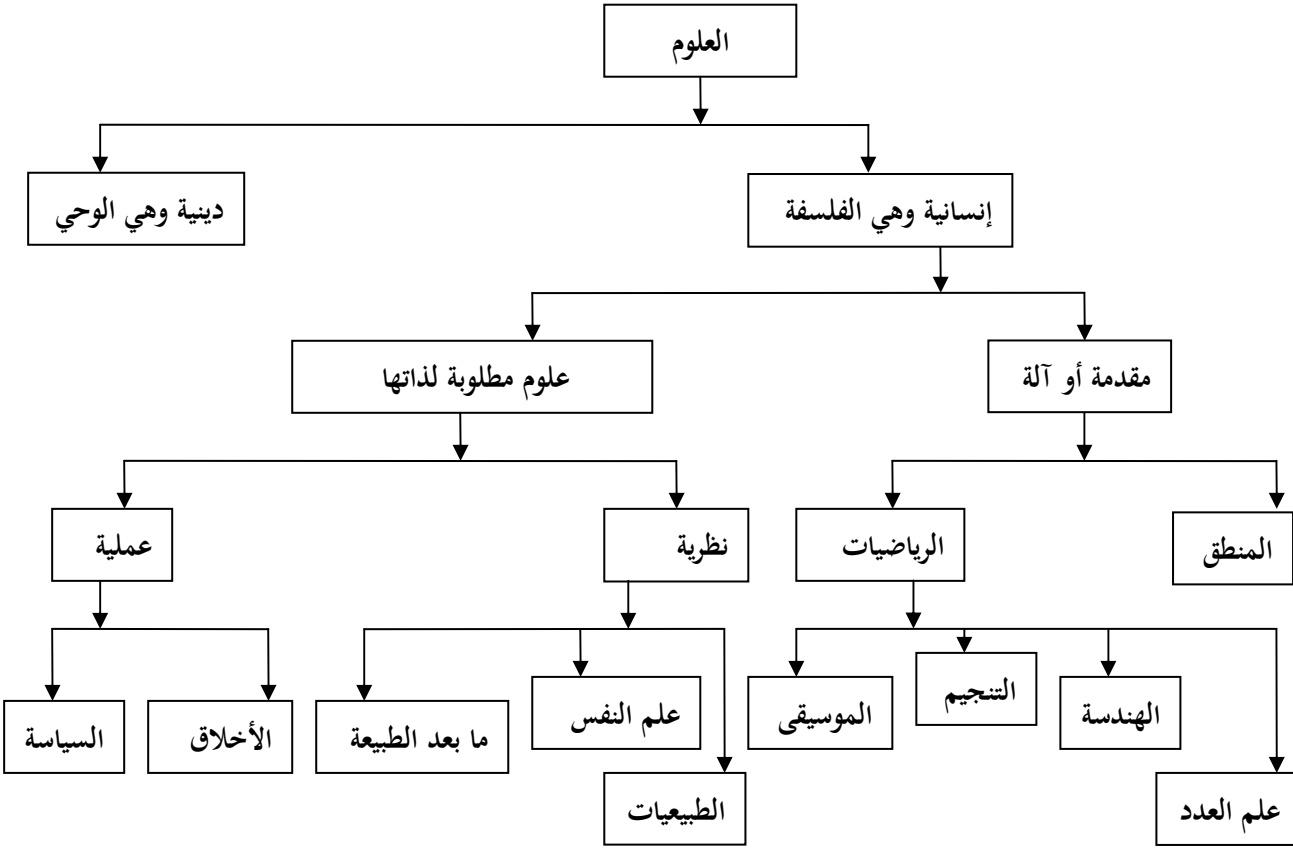


\*- لم يقدم أرسطو تقسيماً مماثلاً للفلسفة العملية، وإنما اعتاد المؤرخون الذين أتوا بعده على تقسيمها حسب إشارات لأرسطو تقسيماً ثلاثياً هي الأخرى: فهناك، الأخلاق نظرية (السلوك الفردي) والاقتصاد (نظرية إدارة المنزل): والسياسة (نظرية إدارة الدولة). وكان الاسم العام الذي تنضوي تحته عنده نظرية السلوك هو "السياسة"، لأن مذهب السلوك الفردي لا

<sup>11</sup>- محمد عبد الرحمن مرجحاً، الكندي، فلسفته - منتجات، سلسلة زدني علماً، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985. ص 45.

يفترق عن مذهب النظام الصائب للمجتمع. ( ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، تر: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992. ص ص 26، 27.

### تصنيف العلوم عند الكندي (\*)



### 3- مشكلة المعرفة:

لقد كانت مشكلة المعرفة في مقدمة الموضوعات والقضايا الأساسية في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، وذلك منذ ظهور فرقة المعتزلة وتبورها

\*- هذه الصورة في تقسيم العلوم سيتبعها جميع من جاء بعد الكندي ( مثل الفارابي وإخوان الصفا، خاصة في تقديمهم للرياضيات على أنها تسبق كل محاولة معرفية)، مع اختلاف في التفصيل أو في التوضيح لأقسام علم من هذه العلوم. وواضح أن الإسلام هو الذي حمل الكندي على إضافة العلم الذي ينال بالوحي إلى جدول العلوم. أنظر حسام الدين الألوسي، (مر. س)، ص 15. راجع كذلك: أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د. ط.). 1985. ص 118.

في علم الكلام، حيث كان المعتزلة يعالجون هذه القضية بمنهجية كلامية تارة وبمنهجية لاهوتية تارة أخرى، وهي في الأساس تقوم على معارضة أهل الحديث، لأنهم (أهل الحديث) كانوا يعالجون قضية المعرفة من حيث الأصول والعقائد الإسلامية وحصرتها في مصدر واحد، هو الدليل النصي، أو السمعي، ويهملون دور العقل.

أما الكندي وعلى خلاف مدرسة أهل الحديث والمعتزلة، فإنه وضع مشكلة المعرفة على نطاق أوسع، منها الفلسفية ومنها الطبيعية، وهو الذي حدد الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة الإنسان وقدرته، متجاوزا بذلك أطر النص الديني الذي كان سائدا آنذاك، والبحث في حقائق الأشياء وعللها.

إذن، من منطلق هذا التحديد للفلسفة عند الكندي يتضح لنا أن المعرفة لم تبق محصورة في معرفة الله، ومعرفة علاقة الأشياء بالله كما كان سابقا، بل أصبحت تشمل معرفة الأشياء كلها في علاقاتها الذاتية، من حيث هي حقائق عامة في الوجود، وبالتالي فإن معرفتها هي بقدر طاقة الإنسان. ونظرية المعرفة عند الكندي تقسم موضوعات البحث إلى عناصر أساسية وهي المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، هاتين المعرفتين تتعلقان بما يسمى العلم الإنساني، وهو العلم الذي يصل إليه الإنسان بطاقته ويشمل علم المحسوسات وعلم القضايا العقلية. جاء في (رسالة) كتاب الجواهر الخمسة قوله: "الفلسفة تنقسم إلى علم وعمل، [أعني إلى نظرية وعملية]، وذلك لأن النفس تنقسم إلى قسمين هما: الفكر أو العقل والحس"<sup>(12)</sup>، وبما أن الفلسفة ليست سوى نظم النفس فإنه يستحسن لها أن تنقسم إلى قسمين، "بحيث يكون العلم هو القسم العقلي

<sup>12</sup> - رسائل الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج2، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ط)، 1953. ص 08.

والعمل هو القسم الحسي<sup>13</sup>)، وعليه تصبح في نظر الكندي المعرفة (معرفة حسية ومعرفة عقلية).

أ- المعرفة الحسية: هي معرفة يكون موضوعها العالم المحسوس (العالم المادي)، وهي غير ثابتة، لأن موضوعها (المحسّ) غير ثابت لصيرورته الدائمة، فهو يتبدل في كل لحظة، "بأحد أنواع الحركات، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل، والتساوي وغير التساوي، وتغاير الكيفية فيه بالتشبيه وغير التشبيه، والأشد والأضعف. فهو الدهر في زوال دائم، وتبدل غير منفصل وهو الذي يثبت صورته في المصورة فيؤديها إلى الحفظ، فهو متمثل ومتصور في نفس الحي"<sup>14</sup>)، أي أن هذه المعرفة التي يدركها العضو الحاس تنتقل منه إلى المصورة، التي تؤديها هي بدورها إلى الحافظة، وبالتالي يتمثل أو يتصور من خلالها في النفس الإنسانية، فتصبح له صورة موجودة في النفس. وهذا النوع من المعرفة في نظر الكندي لا يصوّر تصويراً دقيقاً، ماهية الأشياء، لأنه قريب من الحواس جداً، ولكنه في نفس الوقت أبعد ما يكون عن تصوير الطبيعة على حقيقتها، إنه وجود أقرب منا وأبعد عند الطبيعة، " فأصل المعرفة الحسية هو المحسوسات تنطبع في القوة الحاسة(\*) كصور(\*\*)، ومثالات، أي عن طريق التمثل، وليس أن المحسوس نفسه بمادته وقوامه ينطبع في القوة الحاسة ويرتسم في الصور، ويحفظ في الحافظة، بل مثاله وصورته ومثليه"<sup>15</sup>). وهذا تصور أرسطي عن فعل الحس، لأنه ينشأ عما يعرض من حركة وانفعال، لأنه لا يمكن أن يحصل عن الحواس

<sup>13</sup>- رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص 08.

<sup>14</sup>- المصدر نفسه، ص ص 37، 38.

\*- يعرف الكندي الحاسة أو الحاس، بالقوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طبيئته، أي خلقتة وأصله، أنظر عبد الأمير الأعسم، (مر. س)، ص 214. وكذلك، أنطوان سيف، ج2 (مر. س)، ص 563.

\*\* - الصورة هي "الشيء الذي به الشيء هو ما هو"، عبد الأمير الأعسم، (مر. س)، ص 212.

<sup>15</sup>- حسام الدين الألوسي، فلسفة الكندي، (مر. س)، ص 30.

إحساس من دون المحسوسات الخارجية. "فمن الواضح إذن أن قوة الحس لا توجد بالفعل، بل بالقوة فقط" (16).

يتضح مما سبق، أن معرفة العالم المادي عند الكندي هي البحث عن علته، بعد أن اصطبغ في الحواس، لأنه لا يمكن الوصول إلى معرفة حقائق الأشياء وتحقيق هذا العلم، من غير معرفة عللها، "لأن كل ما له وجود عيني (إِنِّيَّةٌ) (\*) له حقيقة" (17). فالفيلسوف التام في نظر الكندي هو المرء المحيط بعلم الفلسفة الأولى، "لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً، إذا نحن أحطنا بعلم علته" (18).

وَحَصْرُ الْعِلَلِ عِنْدَ الْكِنْدِيِّ هُوَ الَّذِي يُؤَسِّسُ لِلْمَطَالِبِ الْعِلْمِيَّةِ عَنِ الْعِلْلِ، "لأن كل علة إما أن تكون عنصراً، وإما صورة، وإما فاعلة، أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممة، أعني ما من أجله كان الشيء" (19)، أي أنها تكون إما هيولانية (نسبة للمادة) مادة الشيء، وإما صورية (صورة الشيء)، وإما فاعلة (مبدأ الحركة)، وإما غائية (غاية الشيء).

والمطالب العلمية الأربعة عند الكندي تتأسس على النحو التالي: (هل، ما، أي، لم).

يقول الكندي عن هذا التأسيس العلمي: "فأما [هل] فإنها باحثة عن الإنية فقط. فأما كل إنية لها جنس فإن الـ[ما] تبحث عن جنسها. و[أي]

<sup>16</sup> - أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949. ص 59.

\* - معناها عند الجرجاني في التعريفات الوجود العيني، انظر أبو ريدة رسائل الكندي ج1، (مص. س)، ص 26.

<sup>17</sup> - المصدر نفسه، ص 26.

<sup>18</sup> - المصدر نفسه، ص 30.

<sup>19</sup> - نفسه، ص 30.

تبحث عن فصلها. و[ما] و[أي] جميعا تبحثان عن نوعها. و[لم] عن علتها التمامية، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة " (20). فالسؤال عن إنية الشيء، تعني هل هو موجود بالإطلاق؟ وعن ماهيته تعني ما هو وتحت أي جنس يقع؟ والسؤال عن أي الأشياء، يعني البحث عن فصل يميزه وسط الجنس. وأخيرا السؤال عن غاية الشيء، يعني لِمَ هو، بمعنى آخر البحث عن علته الغائية أو التمامية. ويرد فائلا: " بيّن أنا متى أحطنا بعلم عنصرها (الأشياء) أحطنا بعلم جنسها، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقط أحطنا بعلم نوعها، وفي علم النوع علم الفصل، فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التمامية فقد أحطنا بعلم حدها (تعريفها)، وكل محدود فحقيقته في حدّه " (21). لأنه في نظر الكندي أن كل شيء فيه جوهر، توجد مادة يتكون منها، وصورة تحمل نوعه وبالتالي يتميز عن غيره بها، كما له مكان يوجد فيه بكل أبعاده، لأن الجسم لا بد أن يكون له مكان يتهيأ فيه وحركة بها يكون، وزمان يُعدُّ حركته.

ويقدم لنا الكندي عن دلائل هذه الجواهر الخمسة من المصنوعات، مثال السفينة، فيقول: " فالهولي (المادة) التي هي واحدة منها هي الألواح التي صنعت منها السفينة، والصورة هي الأركان والزوايا (الأطراف والنهايات) التي فيها والتي تتميز بها من السُّلم والباب وبقية الأشياء، وهي أيضا في مكان، ولها حركة في مكان، وهي متحركة أيضا في زمان " (22)، إذن فكما أن هذه الجواهر مجتمعة تُكوّن السفينة كذلك هي لبقية الأشياء والجواهر التي تحس.

<sup>20</sup> - رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص 31.

<sup>21</sup> - المصدر نفسه، ص 31.

<sup>22</sup> - رسائل الكندي، ج2 (مص. س)، ص 14.

غير أنه لا بد من التركيز على الهيولي (المادة) والصورة، كونهما الجوهرين الأساسيين اللذين منهما يوجد كل شيء، فهما يؤلفان الأجسام وليس قبلهما شيء. يقول الكندي: "يحسن بنا أن نبتدئ بالقول فيهما. ولما كانت المادة هي التي تقبل الصورة، وجب علينا أن نتكلم عما يُقبل شيئاً قبل أن نتكلم عن الشيء الذي يُقبل. ولا بد لنا أن نعلم أن إيضاح كل شيء لا يكون إلا بجده (تعريفه)، والحد (التعريف Définition) قولاً مركباً من جنس يكون منه الشيء المحدود ومن فصل به يتميز عن كل شيء" (23).

بعض تطبيقات المعرفة الحسية (العملية) عند الكندي.

نرد في هذا التطبيق كمثال، رسالة الكندي "في علة تكوّن

الضباب" (\*). فهو يقرر من أن عماد معرفة الشيء هو معرفة علته، وإلا كانت هذه المعرفة مستحيلة، وهذه نزعة فلسفية أساسية عنده (\*).

لقد عني الكندي في عصره بمسألة التناهي، سواء تعلق الأمر بالجرم

الكلي (الجسم) لهذا العالم، أو بالحركة أو بالزمان، وهي مشكلة أساسية من حيث معالجتها من طرف العديد من متكلمي تلك الفترة. فمثلاً أبو الهذيل العلاف يرى "أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغايةً، يُنتهى إليه (هكذا)

<sup>23</sup> - رسائل الكندي، ج 2 (مص. س)، ص 16.

\* - إن هذه الرسالة، على رغم قصرها، فهي كبيرة في بعدها العلمي، حيث أننا نجد الكندي يعيدنا من خلالها إلى رسائل أخرى، مثل رسالة في علة لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر، ورسالة في علة الثلج والبرق والصواعق والرعد والزمهير، ورسالة في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض. راجع المصدر السابق، من ص 76 إلى ص 78.

\* - يزيد هذا المعنى وضوحاً في رسالته المعنونة "في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة"، حيث يقول: "اعلم أن علم الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة، لأن الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علة وسبباً لعله جميع المتحركات الساكنات عن حركة: فأكبر الدلائل على طبائع المتحركات حركاتها الفاضلة باختلافها طبائع المتحركات بها" رسائل الكندي ج 2 (مص. س)، ص 40.

في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للحديث" (24)، أي أن هناك خلافا بين القديم، وهو الله، وبين الأشياء المحدثه، " فإنه لما كان القديم ليس له غاية ولا نهاية، ولا تجرى عليه أحكام الكل والبعض، فلا بد أن يكون للمحدثات غاية ونهاية وكل وجميع، (...) لأن المشاهدة والحس يدلان على وجود أبعاض وأجزاء للأشياء المحدثه " (25). ويستند أبو الهذيل العلاف في ذلك إلى بعض الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (\*)، و﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (\*\*). و﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (\*\*\*) و﴿أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (\*\*\*\*)، وهذه الآيات تدل على قدرة الله وإحاطته بكل الأشياء.

يقرر الكندي في هذه الرسالة أنه كل ما خرج إلى الوجود الفعلي فهو شيء متناه، وأن معنى اللاتناهي فيه، فيكون من حيث قبول للزيادة دائما، ويعلق عن ذلك قائلا: " وجميع خلق الله، عز وجل، معدودات، فهي متناهية بالفعل، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجا دائما، (...) فهي أيضا بالفعل متناهية، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئا فمعدود. والعدد متناه بالفعل، (...) وكلما خرج منها شيء، فهو محدود، والمحدود متناه " (26).

يُرجع الكندي أسباب تكوّن الضباب، إلى الأبخرة إذا علت في الجو وتعرضت إلى البرودة، فأصبحت غمام، ثم تعرض الغمام إلى ريح أعلى منه في الجو أحطته على الأرض ولامسها أصبح ضباب، " فإن الضباب ليس هو

<sup>24</sup> - الخياط أبو الحسن، (مر. س)، ص 09.

<sup>25</sup> - رسائل الكندي، ج2 (مص. س)، ص 87.

\* - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 20.

\*\* - القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 231.

\*\*\* - القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 126.

\*\*\*\* - القرآن الكريم، سورة الجن، الآية 28.

<sup>26</sup> - الخياط أبو الحسن، (مر. س)، ص 89.



شيء غير غمام منحط إلى وجه الأرض، متحلل بِجَمِيّ الهواء المماسّ الأرض،  
(أي الملامس للأرض) " (27).

أما إذا بقي هذا الضباب في أعلى الجو، فإنه يمكن أن ينعقد ويتحلب  
منه الماء، أي ينزل منه مطر.

وقد تكون أسباب أخرى يقول الكندي، تدفع بالغمام إلى وجه  
الأرض، مثل أن يكون الجزء الأرضي من البخار أكثر وأكثف من الجزء المائي  
في الغمام العالي، و"يكون الجزء المائي من البخار في الغمام الأسفل أكثر، فإذا  
برد الغمام الأعلى، استحال (تحول) إلى طبعه الأول، وزحم الأسفل قبل  
استحالته وانحلاله إلى ماء، فحطه إلى الأرض" (28).

هذا المثال الذي يذكره الكندي في هذه الرسالة حول تكوّن الضباب،  
يعيدنا إلى رسالة أخرى تسبقها في الترتيب ضمن رسائله من هذا الجزء الثاني،  
ويتعلق الأمر برسالته في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر،  
هذه الرسالة التي قال عنها أبو ريدة من أنه لا بد من دراستها، مع مراعاة زمان  
تأليفها، والظروف الجغرافية المحلية في البلاد التي كانت الملاحظة منصبة عليها،  
وهذا له قيمة كبيرة في تلك الفترة خصوصا عند العرب، ذلك أن في ثناياها ما لا  
ينفق مع تقدم علم الجغرافيا الحديث.

يفسر الكندي سبب تكوّن المطر، من أنه يعود إلى حركة الأشخاص  
العالية في أدوارها (\*)، فهي تميل في جهتين متضادتين هما الشمال والجنوب،  
وذلك لانحراف محور كرة الشمس، فهي تدور حول الأجسام. " فإذا كانت

<sup>27</sup> - الخياط أبو الحسن، (مر. س)، ص 76.

<sup>28</sup> - رسائل الكندي، ج 2 (مص. س)، ص 78.

\* - يسمي حسام الدين الألوسي، هذه الأشخاص العالية بالشمس، راجع هامش كتابه " فلسفة الكندي، وآراء القدامى  
والمحدثين فيه" ص 245.

الشمس على سمت (أي قريبة) موضع من الأرض، أحمته (سختته) وحللت أكثر ما فيه من رطوبة، (...)، وأحمت الجو المماس لذلك الموضع من الأرض، وبرد ما بَعُدَ منه " (29)، أي أنه كلما برد جسم انقبض واحتاج إلى مكان أقل مما كان عليه قبل الإحماء، والعكس صحيح، أي أن الجسم كلما حمى (سخن) احتاج إلى مكان أوسع مما كان عليه، هذا الأمر يميلنا إلى النتيجة التالية حسب رأي الكندي في مسألة نزول المطر. يسيل الهواء (الريح) من جهة الموضع المنبسط الحار إلى جهة الموضع المنقبض البارد، فإذا كانت الشمس في الميل الجنوبي، كانت المواضع حامية والهواء فيها ساخنًا، فيسيل الهواء (الرياح) من الجنوب المتسع إلى ناحية الشمال البارد المنقبض، ويحدث العكس إذا كانت الشمس في الميل الشمالي فيسيل الهواء (الرياح) المتسع لحرارته إلى ناحية الجهة الجنوبية ذات الهواء البارد. " فلذلك تكون أكثر رياح الصيف شمائل (نسبة للجهة الشمالية)، وأكثر رياح الشتاء جنائب (نسبة إلى الجنوب) " (30). إلا ما عرض من الأسباب السفلية التي تتصل بالأرض حيث بعض الأماكن توجد أو تحدث فيها الفيوض (فيضانات)، والنقائع (المستنقعات)، وهذا يعود إلى ما يرتفع من البخار من وجه الأرض والماء، فأما البخار الأرضي فيسمى دخان، لأنه حار ويابس، وهو أسر حركة، وأما البخار المرتفع من الماء، فهو رطب وحر، ويسمى بخار باسم البخار العام، وهو أبطأ حركة من حركة البخار اليابس، وبالتالي فعلة السرعة اليبس وعلة الإبطاء الرطوبة. فإذا تناهى البخار بنوعيه إلى موضع بعيد من الأرض، برد جوه بالمقدار الذي يحصر ذلك البخار ويغلظه ويكثفه، فالبخار

---

<sup>29</sup> - رسائل الكندي، ج 2 (مص. س)، ص 71.

<sup>30</sup> - المصدر نفسه، ص 71.

الأرضي، " يزحم الهواء سُفلاً، فتعرض منه رياح، وأما الرطب فينحل منه ماء فتحدث منه أمطار، وكل ما أشبه الأمطار من بردٍ وثلج " (31).

(ب) - **المعرفة العقلية:** ومجالها القضايا التي لا يمكن إدراكها بالحس، ولا يمكن الوصول إليها إلا بالطرق الاستدلالية وبالعقل مثل موضوعات العلم الرياضي والكليات. يقول الكندي: "والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا، وهو وجود عقلي" (14)، هذا الوجود الذي تكون المعرفة فيه ضرورية، غير فطرية، تتمثل بصورة عقلية، وعملية الإدراك تكون للأجناس والأنواع، فهي من ضمن الأشياء الكلية، وأن إدراكها لا يقع "تحت الحواس، ولا موجودة وجوداً حسيّاً، بل تحت قوة من قوى النفس تامة أعني الإنسانية هي المسماة العقل الإنساني" (15)، أي أن المعرفة العقلية يكون موضوعها أبعد عن الحواس، ولا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الاستدلال العقلي كموضوعات العلم والرياضيات والكليات.

كذلك هذا النوع من المعرفة، ليس متمثلاً للنفس، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة، لأن النفس تتمثل الشيء المحس، "فكل متمثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة للحواس" (16)، بينما الإدراك الكلي: هو تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة، واستبقاء للمشارك العام. فمثلاً حينما ندرك معنى الإنسانية، فإن ذلك يكون عن طريق تجريدتها عن اللون وعن الطول والقصر، وعن السمنة والنحافة، ويتبقى بعد ذلك المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان: الحيوانية والناطقة، "والأشخاص الجزئية الهولانية واقعة تحت الحواس؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودة وجوداً حسيّاً، بل

<sup>31</sup> - رسائل الكندي، ج2 (مص. س)، ص 96.

<sup>14</sup> - رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص 38.

<sup>15</sup> - المصدر نفسه، ص 38.

<sup>16</sup> - نفسه، ص 38.

تحت قوة من قوى النفس تامة أعني الإنسانية هي المسماة العقل الإنساني. وإذ الحواس واحدة الأشخاص، فكل متمثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس. فأما كل معنى نوعي، وما فوق النوع فليس متمثلاً للنفس - لأن المثل كلها محسوسة - بل مصدق في النفس، محقق متيقن بصدق الأوائل العقلية اضطراراً. بالهيولى هم غير صادقين في شيء بعينه ليس يعرى. فإن هذا وجود للنفس لا حسي، اضطراري، لا يحتاج إلى متوسط، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس، لأنه لا مثال، لأنه لا لون، ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة، ولا ملموس، بل إدراك لا مثالي" (17).

يتضح من هذا النص في فلسفة الكندي، أنه من الخطأ أن نستعمل منهج علم ما في علم آخر له منهجه الخاص، فهو يقول: "وكذلك ينبغي ألا نطلب الإقناعات في العلوم الرياضية بل البرهان فأما إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضي كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية (...). فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهاناً، ولا في أوائل البرهان برهاناً، فإننا تحفظنا هذه الشروط سهلت علينا المطالب المقصودة؛ وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا" (18).

وبصفة عامة، يمكن القول أن الكندي، يرى أن العقل في عملية المعرفة هو الذي يدرك الحقائق العميقة التي هي أبعد عن الإنسان وهي في نفس الوقت قريبة إلى طبيعة الأشياء، وهي معقولات صرفة ليس لها تمثلات صورية في المخيلة

<sup>17</sup> - رسائل الكندي، ج 1 (مص. س)، ص ص 38، 39.

<sup>18</sup> - المصدر نفسه، ص 44.

كما أنها شبيهة بالبدهيات، وهي أيضا شبيهة بالقضايا التي يمكن إقامة الدليل النظري عليها مثل: قولنا أنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء. هذا يعني أن الكندي يريد من وراء هذا التمثيل أن يفرق بين المناهج في المعرفة، حيث لكل موضوع وسيلة خاصة، فمثلا الجزئيات المادية المتغيرة لها منهجها الذي يستند إلى الحس والمخيلة ولا يصح فيما يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية الأخرى أن نستعمل المنهج الرياضي الاستنباطي لأن الأشياء الرياضية منهجها استنباط برهاني.

أما موضوع ما بعد الطبيعة فإنه لما كان مجردا غير متحرك ولا يتعلق بالهولي (المادة) وكان واضحا أمام العقل كان منهجه نظريا استنباطيا، وعليه فلا يطلب من العلم الرياضي إقناع، ولا في العلم حس ولا تمثيل، ولا في البلاغة برهان، أي أنه لكل علم بحسب طبيعته موضوعه ومنهجه الخاص. ولذا نجد أن منهج الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضي الاستنباطي، فهو يقول: "ينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العمل الرياضي إقناعا، ولا في العلم الإلهي حسا ولا تمثيلا، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهان، ولا في أوائل البرهان برهانا. فإننا إن تحفظنا هذه الشروط سهلت علينا المطالب المقصودة، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا" (\*)

#### 4- الفلسفة والدين عند الكندي:

لماذا التوفيق بين الفلسفة والدين؟

لقد أخذت مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين اهتماما كبيرا في تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، من ذلك، أن دراسة الفلاسفة والمفكرين العرب للفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة أرسطو، وجدوا فيها ما يعارض بعض

\*- الكندي، الفلسفة الأولى، (مر. س)، ص 45.

الآراء المخالفة للشريعة الإسلامية، ولما كانوا حريصين على التمسك بدينهم، بالإضافة إلى تعلقهم بالفلسفة اليونانية، وجدوا من الواجب عليم الخوض في مسألة التوفيق بين الحكمة الفلسفة والشريعة الدينية وإثبات العلاقة بينهما. فالتعارض الذي يبدو لعامة الناس هو في حقيقة الأمر، إنما، نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما. من هنا نجد أن الكندي هو أول من قام بهذا البحث، جاء من بعده الفارابي وابن سينا، هذا في المشرق، وقد بحث فيه أيضا فلاسفة المغرب الإسلامي كابن طفيل وابن رشد.

ومن الأسباب التي دفعت بالكندي إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، هي أن القرآن بآياته العديدة يدعو إلى النظر في آيات الكون. كقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (\*)، وقوله تعالى أيضا: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (\*\*)، وقوله تعالى كذلك: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خَلَقْتُ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ (\*\*\*)، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (\*\*\*\*). وقوله تعالى كذلك: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (\*\*\*\*\*). إن مرد هذه الآيات هو أنها تدعو إلى النظر في جنبات الكون سمائه وأرضه. فالقرآن مليء بالآيات التي تدعو إلى النظر في جميع الموجودات، والتعقل، والتفكير والحكمة، والحكمة في القرآن ما هي إلا الفلسفة، وهذا ما دفع بالكندي إلى القول بعدم تعارض الفلسفة مع الدين، أي

\*- القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 02.

\*\* - القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 185.

\*\*\* - القرآن الكريم، سورة العاشية، الآيتين، 17، 18.

\*\*\*\* - القرآن الكريم، سورة الجاثية، الآية، 13.

\*\*\*\*\* - القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية، 20.

أثبت أن استعمال العقل هو مبدأ إسلامي، وليس مبدأً يقتصر على الفلسفة اليونانية فقط.

ومن الأسباب أو الدوافع الأخرى التي حملت الكندي على التوفيق بين الفلسفة والدين، هو النظر إلى الفلسفة في عصره نظرة شك خاصة من طرف أهل السنة، وهو الذي عاش في عصر المتوكل الذي قوي فيه سلطان أهل السنة، لأن الحياة الفكرية في عصر المأمون سابقا كانت منتصرة لفكر المعتزلة الذين هم أقرب إلى الفلاسفة.

من "هنا وجد الكندي واجبا عليه - وقد عاش الفترتين وأوذى بسبب اشتغاله بالفلسفة - أن يدافع عن النظر العقلي الفلسفي" (19).

فجمع في تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات. فهو يعرف الفلسفة بقوله: هي "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمداً، لأننا نمسك وينصرم الفعل إذا انتهينا إلى الحق" (20).

هذا يعني أن الفيلسوف يسعى نظرياً إلى إصابة الحق، ويسعى عملياً إلى العمل بالحق الذي يدركه بالنظر. ويقول في موضع آخر عن موضوع الفلسفة: "لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه. واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل

---

<sup>19</sup> - محمد عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1973. ص 30.

<sup>20</sup> - رسائل الكندي، ج 1 (مص. س)، ص 25.

الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده؛ وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها " (21).

أي أن إصابة الحق لا يمكن أن تكون من غير علة. ما دامت علة وجود كل شيء وثباته الحق. ويحاول الكندي توضيح ذلك بقوله أيضاً: "إن كل ما له أنية له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود إذن لإنيات موجودة، وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا أحطنا بعلم علته" (22).

إن محاولة الرفع من قيمة الفلسفة عند الكندي مردها، أنه متأثر بأرسطو، هذا من جهة، ومن جهة ثانية أنه يحاول التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا وبين الشريعة التي يشتغل بها الفقهاء، أما الفلسفة الأولى هي علم الإلهيات عند الفلاسفة العرب والمسلمين، لأنها مصبوغة بصبغة دينية.

فتأثر الكندي بأرسطو واضح في إعلاء هذا الأخير من شأن العلوم النظرية كالطبيعية والرياضية وما بعد الطبيعة أي الميتافيزيقا، على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة(\*)، فبدوره الكندي يعلي من شأن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة على غيرها من العلوم النظرية أو العملية، وهذا

<sup>21</sup> - رسائل الكندي ج 1 (مص. س)، ص 35.

<sup>22</sup> - المصدر نفسه، ص ص 26، 30.

\* - يصنف أرسطو العلوم إلى علم نظري وبه الفلسفة الأولى (الإلهيات) والرياضيات وعلم الطبيعة وآخر عملي، ولكنه لم يقسمه تقسيماً مماثلاً للعلم النظري، غير أن المؤرخين الذين جاءوا بعده اعتادوا على تقسيم العلم العملي، وهذا حسب إشارات أرسطو، فقسموها إلى ثلاث، فهناك الأخلاق (نظرية السلوك الفردي)، والاقتصاد (نظرية إدارة المنزل)، والسياسة (نظرية إدارة الدولة). وكان الاسم العام الذي تنضوي تحته عنده نظرية السلوك هو "السياسة". يمكن العودة بالتفصيل أكثر إلى كتاب "أرسطو" تأليف ألفريد إدوارد تايلور، تر: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992.



السبب مرتبط بالذي ذكره الكندي حول مشروعية الاشتغال بالفلسفة بحكم أن موضوعها الإلهيات وهو يقارب الموضوعات الدينية التي يخوض فيها الفقهاء.

ويدافع الكندي عن تأثره بأرسطو في تصنيفه للفلسفة الأولى، إذ هي أول بالشرف وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علميه، وأول بالزمان إذ هي علة الزمان وبالتالي الاشتغال بها. فهو يقول: "ومن أوجب الحق ألا نذم أحد من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديدة. فإنهم، وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم، التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته. (...) فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلاً عن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق. فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا من شدة البحث في مددنا كلها هذه الأوائل الحقية، التي بها خرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية. فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب، وإيثار التعب في ذلك"<sup>(23)</sup>.

الكندي يبرر فكرة أخذ الفلسفة عن الأقدمين وشكرهم، لأنهم كانوا من السابقين إلى البحث عن الحقيقة واجتهدوا في إصابتها، فهو يرى ما يقوله أرسطو: ينبغي لنا أن نشكر المتفلسفين قبلنا، الذين أتوا بشيء من الحق، إذ كانوا سبب كونه، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق، فيما يقول الكندي كذلك، يجب ألا نستحي من استحسان الحق من أين أتى، أي حتى ولو كان من بلاد

<sup>23</sup> - رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص ص 32، 33.

اليونان، والباحثون فيها وثنيون، "إنها دعوة إلى البحث عن الحقيقة، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، أو كونها عربية أو يونانية" (24).

وقد كان لهذه الدعوة فيما بعد أثرها على الفيلسوف ابن رشد، فهو يقول عن رأيه في علاقة الفلسفة بالدين: "إذا كان كل ما يحتاج إليه النظر في أمر المقاييس العقلية، قد فحص عنه القدماء أتم فحص. فينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم وننظر فيما قالوا من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه" (25).

إن في نظر الكندي ومن جاء بعده من الفلاسفة دعوة صريحة إلى المتهجمين على الفلسفة بضرورة الأخذ بها ودراستها. يقول الكندي: "وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتنائها، (أي الفلسفة) وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتنائها يجب أو لا يجب، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً. وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها (أي الفلسفة كما عرّفها الكندي سابقاً). فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم" (26).

إن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي، هي تطوير لمحاولة التوفيق التي قامت بها المعتزلة من قبل، حيث استفاد من الأساس الذي وضعته المعتزلة، لأنهم كانوا من أوائل وكبار الداعين إلى توجيه نور العقل إلى النصوص المنزلة.

<sup>24</sup> - محمد عاطف العراقي، (مر. س)، ص 34.

<sup>25</sup> - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979. ص 16.

<sup>26</sup> - رسائل الكندي، ج 1 (مص. س)، ص ص 35، 36.

من هنا، يتضح أن هناك تشابها بين منطلق الكندي والمعتزلة في نزوعهما إلى العقل، وأنه لا يمكن أن يخالف الشرع في جوهره، أي أن مدلول الفلسفة لا يخالف جوهريا غرض الشريعة.

## (5)- حدوث العالم وقدمه عند الكندي: (أ)- معالجة المشكلة:

ليس الكندي وحده من بحث في مشكلة حدوث العالم وقدمه La contingence de L'univers، بل كانت هذه القضية الشغل الشاغل للكثير من الفلاسفة والمتكلمين، سواء كان منهم الفلاسفة اليونان مثل أرسطو، أو حتى المسلمين الذين جاءوا قبل الكندي مثل المعتزلة أو الذين جاءوا بعده، كالفارابي وابن سينا ابن رشد.

إن موقف الكندي من قضية حدوث العالم وقدمه، جاءت تعكس توجهاته الدينية الإسلامية. فقد قال بحدوث العالم من لا شيء، وأن الله تعالى هو منشئ كل شيء، أو كما يعبر هو عنه بمصطلحه الفلسفي، أن الله أيّس الأيسات عن لئس<sup>(27)</sup>، ويذهب في ذلك، متأثرا بأراء المعتزلة من قبله حول فكرة التناهي - تناهي الزمان وتناهي الأجرام، فقد اعتمد عليها اعتمادا كبيرا، ولذلك نجده يقدمها في مواضع عديدة من رسائله الفلسفية، بعد أن أقامها على أساس فلسفي متين، على غرار "رسالة في حدود الأشياء ورسومها" و"رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم" و"رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم"

---

<sup>27</sup>- جاء في كتاب، أنطوان سيف، حول مصطلحات الكندي الفلسفية، أن الجاحظ في كتابه البيان والتبيين، يقول: "أن استعمال "أيس" (كمصطلح كلامي) هو حديث العهد، أي أنه لم يكن له في لغة العرب اسم، هذا يعني أن هذا المصطلح يرجع إلى عصر الكندي نفسه الذي عاصر الجاحظ، وأنه من وضع كبار المتكلمين ورؤساء النظارين ... وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وأن استعمال لفظ "أيس" يعود إلى الليث بن سيار الذي توفي حوالي 180هـ/ 796م، أي قبل ولادة الكندي.

و"رسالة في الفاعل الحق الأول التام"، فهو يناقش في أطروحته حول حدوث العالم، مفاهيم الزمان(\*)، والحركة(\*\*)، والجرم(\*\*\*)، والمكان(\*\*\*\*)، ويستفيد، بإبداع، من أفكار أرسطو، فهو يربط الزمان بالحركة التي تقبل الاستمرارية، ويفهم أن المكان يمثل اللحظة الآنية للاحتواء، مادام أن الآنية، (اللحظة أو الهنيهة)، التي تحدد الزمان المتناهي، تربط الماضي بالمستقبل.

هذه هي الصورة التي يمكن من خلالها أن يوصف بها مفهوم الخلق والإبداع عند الكندي، وهو يختلف بقوله هذا، عن الفيلسوف اليوناني أرسطو، الذي قال بقدم العالم(\*\*\*\*\*)، أما انطلاقه من الجانب الفلسفي (وهنا نقصد الكندي)، فهو يقتصر على الأشكال الاستدلالية التي استخدمها في محاولة القول بتناهي الحركة والزمان.

---

\*- وهو: "مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء"، رسائل الكندي، "رسالة في حدود الأشياء ورسومها"، (مص. س)، ص 115.

\*\*- هي "الخروج من القوة إلى الفعل"، ويسمى في رسالة "في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى"، "بأنها الشوق الطبيعي" وهي تبدل إلى غير، ويعني بها الخروج من القوة التي في المؤثر إلى الفعل الذي في المؤثر. وكذلك: أنطوان سيف، (مر. س)، ص 420.

\*\*\*- يعرف الكندي الجرم في رسالته "في حدود الأشياء ورسومها": بأنه "ما له ثلاثة أبعاد، هي الطول والعرض والعمق"، فهو مركب من الجوهر الذي هو جنسه، ومن الطول والعرض الذي هو فصله، ويقول أنه أيضا مركب من هيولي وصورة، وهو ذو جنس وأنواع، ويقصد به كذلك "الجسم"، رسائل الكندي، (مص. س)، ص 114. وكذلك: أنطوان سيف، ج1، (مر. س)، ص 329.

\*\*\*\*- يقول الكندي: أن المكان هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به، رسائل الكندي، (مر. س)، ص 115.

\*\*\*\*\*- كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدام الحركة، لأن الهيولي أزلية أبدية، فهو يقول: "لو كانت الهيولي حادثة لحدثت عن موضوع، ولكنها هي موضوع تحدثت عنها الأشياء، بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلف. ولو كانت فاسدة لوجبت هيولي أخرى تبقى لتحدثت عنها الأشياء، بحيث تبقى الهيولي بعد أن تفسد وهذا خلف كذلك". أنظر كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1936. ص ص 57، 58.

(ب)- نقد اللامتناهي (اللامحدود):

لقد حاول الكندي في الكثير من رسائله الفلسفية أن يربط بين الحركة والجرم والزمان، ومن خلال ذلك تأكيد وترسيخ " نظرية التجانس " La Finité حول حدوث العالم.

في البداية يوضح أن الزمان مرحلة معينة تحددها الحركة (حركة الجرم)، وأن وجود الحركة ينفي بالتالي مفهوم اللامتناهي، وهي دائما مرتبطة بالزمان، فالجرم موجود دائما في الزمان الحي بصورة كمية وكمية، إذ ذلك لما بين المادة والحركة والزمان من تلازم وجودي، وقد برهن على هذا التلازم بالطريقة التالية: "لا جرم بلا زمان، لأن الزمان هو عدد الحركة، أعني أنه مدة تعدها الحركة، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان، والحركة إنما هي حركة الجرم. فإن كان جرم كانت الحركة وإلا لم تكن حركة، والحركة هي تبدل ما، فتبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط، هي الحركة المكانية، وتبدل المكان الذي ينتمي إليه الجرم بنهاياته، إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد منه، هو الاضمحلال" (28).

وبناء على هذا التلازم الأنطولوجي (الوجودي)، عند الكندي، بين المادة والحركة والزمان، فإن الحركة والزمان، كالمادة، حادثان غير أزليين، وبالتالي فإن هذه الأمور متناهية ولها بداية، ومن ثم فهي محدثة، إذ أنها على العكس من الذات الإلهية، فعمليات هذه الأمور محددة ومتناهية.

يتضح لنا من هذا الأمر، أن الكندي لا يعتبر الزمان أمرا موجودا قائما بذاته، وإنما هو مجرد أمر وهمي اعتباري، فإنه لو افترضنا أن الزمان غير متناه في دوامه، "عندها تكون كل حقبة من الزمان قد تقدمتها حقبة أخرى، وهكذا إلى

<sup>28</sup> - رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص ص 50، 51.

ما لا نهاية له، حتى إنه يتعذر الانتهاء إلى حقبة أولى. وإذا ما تعذر الانتهاء إلى حقبة أولى يبدأ منها قياس الزمان، تعذر وجود حقبة معينة، كالיום الذي نحن فيه، والذي تنتهي عنده سلسلة الحقب الزمنية، باعتبار أن السلسلة غير المتناهية يستحيل اجتيازها" (29). وعليه ليس للزمان حقيقة أخرى، وراء مدة وجود الجرم وهو تابع له، فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان فهو متناه، إذ الجرم متناه.

إذا يقسم الكندي الزمان، وهو أمر وهمي، إلى ثلاثة أقسام هي: الآن، والماضي، والمستقبل، والأول (الآن) هو الذي يُفرض لوصل الماضي بالمستقبل، وليس له بقاء، لأنه ينقضي قبل تفكيرنا، (والآن) ليس زمانا، لأننا كلما نحاول إيجاد (آن) للاتصال بين الماضي والمستقبل، توجد حلقة أخرى. ثم هو بعد هذا يفسر الزمان تفسيرا رياضيا، تمشيا مع نزعتة الطبيعية، فهو في رأيه ليس سوى العدد، أي عدد عادٍ للحركة. وينتهي إلى أن الزمان والحركة كليهما متناهيان، لأنهما مرتبطان بالجسم.

(ج)- جرم الكل متناه، وكل محمول فيه متناه أيضا:

يؤكد الكندي في موضع آخر من رسائله، "رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم" التي بعث بها إلى أحمد بن محمد الخرساني، يقول فيها عن تناهي كل محمول في الجرم: "لا يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له، كما ظن كثير ممن لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية" (30). في هذا الإيضاح يعتمد الكندي على توضيح معنى الأعظام المتجانسة ويقدمه

<sup>29</sup> - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1974. ص 115.

<sup>30</sup> - رسائل الكندي، ج1 رسالة في تناهي جرم العالم، (مص. س)، ص 140.

كشرائط وضعية، ومعنى هذه الشرائط: هي المقدمات التي لا بد من وضعها والاتفاق على قبولها، قبل الكلام في البرهان.

والعظم عنده هو أحد الأشياء الثلاثة. إما ما له طول فقط، وهو الخط، وإما ما له طول وعرض، وهو السطح، وإما ما له طول وعرض وعمق، وهو الجرم. وعن الأَعْظَام المتجانسة، هي كل ما يقع تحت جنس واحد من أجناس الأَعْظَام، فهي إما خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام كلها.

ومن خلال منهجه في دحض اللامتناهي الأرسطي، يحاول الكندي، أن يبرهن عن طبيعة القياسات والأجرام المتناهية بقوله: "الأَعْظَام المتجانسة التي ليس بعضها بأَعْظَم من بعض متساوية"<sup>(31)</sup>، مثال ذلك إذا كان الجرم (أ) و(ب) متجانسين، وليس أحدهما أكبر أو أصغر، نقول أنهما متساويان.

هذا يعني، أن كل الأجرام التي ليس بعضها أكبر من بعض، فهي متساوية، والأجرام المتجانسة والمتساوية بالقياس، هي متناهية حسب الوجود والماهية *L'existence et la quiddité*، حيث لا يمكن أبداً، اعتبار المتناهي لا متناهي، ذلك أنه إذا قمنا مثلاً بزيادة شيء متناه إلى شيء آخر متناه، كانت النتيجة دائماً متناهية. فإنه "لا يمكن أن يكون عظامان متجانسان لا نهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر، لأن الأقل يُعَدُّ الأكثر أو يُعَدُّ بعضه، وكل ما عُدَّ شيئاً فهو مساو في الكمية لبعض أجزاء المعدود وبعض ما لا نهاية له متناه، والمساوي في الكمية للمتناهي متناه"<sup>(32)</sup>.

**فالكندي** في هذه الحالة يوضح لنا من خلال مفاهيمه، وهو صاحب نظرية الحدوث، إذا نقص جرم متناه ومحدود من جرم لا متناه، فإن الباقي، إما

<sup>31</sup> - رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص 141.

<sup>32</sup> - المصدر نفسه، ص 142.

متناه ومحدود أو لا متناه. حيث يقول: "إنه إن أمكن أن يكون جرم لا نهاية له، فقد يمكن أن يتوهم منه جرم محدود الشكل متناه، ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المنتهيات، فإن كان جرماً لا نهاية له، وتوهم منه جرم محدود، فإما أن يكون إذا أُفرد منه ذلك الجسم المحدود، متناهياً أو لا متناهياً، فإن كان متناهياً فإن جملتهما جميعاً متناهية، لأنه قد تبين أن الأَعْظَام التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية، فيجب من ذلك أن يكون الذي لا نهاية له (وهذا بحسب الفرض) متناهياً، وهذا خلف لا يمكن"<sup>(33)</sup>، أي مستحيل.

في هذا الصدد، لا يقبل الكندي بقياس اللامتناهي والإضافة له مرة أخرى، ذلك أنه يصبح أكبر من الأول. فهل صحيح يمكن لنا أن نتصور لا متناه أكبر من الآخر أو أصغر؟ وهل تُقبل المقارنة بينهما؟

إذا فحسبه، كل جرم متناه، يقبل الحركة والكمية والمكان والزمان. كما أنه لا ينسى بأن يحدد الجرم كجوهـر Substance، له طول وعرض وعمق، وأنه مرتبط دائماً بالزمان والحركة، فكل ذلك عنده متناه وله بداية زمانية، أي أنه محدث وليس أزلياً.

هكذا ينطلق الكندي في تأييد رأيه في حدوث العالم، من محاولته البرهنة على تناهي الجرم، أي " كان قصده من ذلك إقامة الزمان والحركة على هذا التناهي، حتى يصل إلى القول بحدوث العالم، لأن التناهي معناه أنه غير قديم، وأما اللاتناهي فمعناه أنه لا أول لوجوده"<sup>(34)</sup>.

ينتهي الكندي إلى القول بحدوث العالم عن ليس، والمحدث له، هو الله الواحد سبحانه. وهذا رأي يخالف أرسطو في حدوث العالم، فهو عنده قديم

<sup>33</sup> - رسائل الكندي، ج 1 (مص. س)، ص ص 144، 145.

<sup>34</sup> - محمد عاطف العراقي، (مر، س)، ص 58.



من حيث حركته، ومن حيث مدة وجوده مع قوله بتناهي هذا العالم من حيث مساحته وامتداده الجسمي في المكان، ومن هنا نجد المعارضة الواضحة في رأي أرسطو هذا مع رأي الكندي القائل بحدوث العالم من حيث مساحته، ومن حيث حركته، ومن حيث الزمان، ومن حيث المكان<sup>(35)</sup>.

إن فكرة حدوث العالم عند الكندي تحيلنا إلى مقولة المحرك الأول التي استعارها من أرسطو، لكن بمفهوم آخر غير الذي يضعه أرسطو، فهو - أي الكندي - عندما يقول "المحرك الأول" مجازة لأرسطو، إنما يقصد به المبدع الأول.

والفرق بين المضمونين، هو فرق جوهرى وجذري، فالمحرك الأول عند أرسطو، لا يحرك العالم بوصفه علة الوجود الفاعلة، بل باعتباره العلة الغائية، لأن العالم يشترك إلى كمال الله، وبالتالي فهو في تحرك دائم نحو الله، "رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته"<sup>(36)</sup>. فحياته هي في أعلى درجات الفضل، وهي دائمة وغير متاحة لنا، وإن أتاحت لنا فهي متاحة في زمن يسير (قليل)، ففعل حياته لذّة ولهذا السبب فاليقظة والحس والتعقل هي في أعلى مراتب اللذة ذلك لأنها فعل ولأجل ذلك فهي رجاء وتذكر أيضا.

فالتفكير أو التعقل عند أرسطو في ذاته، موضوعه هو الشيء الأفضل والعقل يعقل ذاته باكتساب المعقول، فهو يصير معقولا حينما يعقل ذاته، بحيث يتطابق العاقل والمعقول. فمتقبل المعقول والجوهر هو العقل، وهو يصير بالفعل عند امتلاكها، وبالتالي فإن ما هو إلهي في العقل هو هذا (الفعل) فعل التعقل،

<sup>35</sup> - جمال المرزوق، جمال المرزوق، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الأفاق العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى. 2001. ص 66.

<sup>36</sup> - المرجع نفسه، ص 67. وانظر كذلك، حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 67.

أكثر من تلك (الملكة) ملكة العقل، وهذا ما يعبر عنه أرسطو بالعقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، أي العقل الفعال وهو عنده الله بذاته<sup>(37)</sup>.  
إذاً ففعل التفكير هو ألد الأفعال وأفضلها في الوصول إلى كمال الله، لأن فعل العقل حياة، والإله حي أزلي في غاية الفضيلة، بحيث يملك حياة ووجودا متصلا وأزليا.

ويظهر من ذلك أن ألوهية المبدأ المحرك ليست في نظر أرسطو أمرا بديهيا، ولا هي واضحة بذاتها لأن فكرة شيء ما يحرك شيئا آخر دون أن يتحرك هو بذاته لا تعني ضرورة ألوهية ذلك المبدأ.

إن سياق الأفكار التي وردت في فلسفة أرسطو عن الألوهية تمثل نموذجا لضرب من ضروب العقلية اليونانية في تصورها للألوهية والإله، فهي ترى أن الإلهي أولا، وبالذات، كمحمول أو صفة يختص بها كائن ما، وليس موضوعا عينيا، فإنه ما يكون كذلك لأجل أنه إلهي، وليس العكس أي أنه إلهي لأنه إله.  
فمثلا لدى أفلاطون نجد هذه الفكرة، تقول بأن الكائنات الأكثر إلهية ليست الآلهة، بل المثل. وليس صحيحا اعتبار إله أفلاطون هو الإله الصانع في محاوره *طيماوس* Temée. ففي المثل تتركز الألوهية، وهذه نتيجة منطقية لـ"النسق الأفلاطوني".

يبدو إذن أن أطروحة أرسطو لا تشذ عن هذه القاعدة بل تنحرف في الصورة الذهنية ذاتها. فهو ينطلق من مبدأ أصل الحركة في الكون ولا يستطيع أن يضيف عليه منذ البداية صفات الكائن الإلهي، من الواجب إذن أن يجد له أولا ركيزة جوهرية ولتحقيق هذا الغرض فقد استعان بمفهوم التعقل؛ فعل التعقل

<sup>37</sup> - أنطوان سيف، الكندي ومكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1985. ص

هو كل ما يعترف به أرسطو كخاصية ذاتية لكل ما هو إلهي. المحرك الذي لا يتحرك بما أنه عقل وتعقل بالفعل يجوز بحق أن يطلق عليه صفة الألوهية وأخيراً فالمحرك الذي لا يتحرك هو الإله.

أما عند الكندي، فالـ"المحرك الأول" هو العلة الفاعلة المبدعة لكل علة وهو الفاعل الحق الأول التام. وأساس الاختلاف بين مفهومه للمحرك الأول وبين مفهوم أرسطو له، هو "أن مفهوم أرسطو يتضمن القول بقدم العالم (أزليته) أولاً، وإنكار القول بخلق العالم من العدم ثانياً، أما مفهوم الكندي فقائم على القول بحدوث العالم أولاً ويخلقه - العالم - من العدم المطلق ثانياً" (38).

وعن هذا المفهوم يقول الكندي: "إن الفعل الحقي (\*) الأول تأييس الأيسات من ليس، وهذا الفعل بيّن أنه خاصة الله تعالى الذي هو غاية كل علة، فإن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره، وهذا الفعل المخصوص باسم الإبداع" (39).

ومجمل القول هنا، أن إيجاد أنواع الوجود كلها من العدم هو الفعل الحقيقي الأول، وهو فعل لا يكون لغير الله. أما أرسطو، فإنه ينفي العلة الفاعلة عن الله ويحصر العلاقة بين الله والعالم (الوجود) في مبدأ الغائية، وبالتالي ينفي عن الله كونه مصدر الفعل المباشر للحركة، أي حركة الوجود، وهذا النفي قائم عنده "على مبدأ أن تحريك الله للعالم، كعلة فاعلة، تقتضي حصوله مماسة بينه وبين العالم، ليحصل التحريك، والمماسمة ممتنعة هنا، لأن العالم مادي، جسمي، في حين أن الله غير مادي، غير جسمي، فكيف يمكن التماس بينهما؟" (40).

<sup>38</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 68.

\* - حسب نشرة أبو ريذة، فإن الكندي يستعمل كلمة "الحقي" بدلا من كلمة "الحقيقي".

<sup>39</sup> - رسائل الكندي، ج1 رسالة في الفاعل الحق الأول التام، (مص. س)، ص ص 134، 135.

<sup>40</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 68.

فكرة أخرى يتعارض فيها أرسطو مع الكندي، وهي المادة الأولى، أو ما يسمى بالهيولي، أي المادة القابلة للوجود بالفعل مع أية صورة يمكن أن تتحد معها وتتجوهر بها، فهي موجودة بالقوة دائما، أي "أن هذه المادة العامة غير المتعينة، ليست عدما مطلقا، كما أنها ليست وجودا مطلقا، بل هي ذات وجود ما أزلي، هو الوجود الإمكانى (بالقوة). يستند أرسطو في هذا القول إلى مبدأ أن العدم المطلق هو نفي لقابلية الوجود الفعلي. فإنه ما لم يكن الشيء موجودا بالقوة، أي بالإمكان، يمتنع أن يكون موجودا بالفعل. فإن العدم لا يمكن أن ينتج وجودا البتة"<sup>(41)</sup>. وبالتالي فإن المادة الأولى المكونة للوجود ليست عدما، وإنما وجودها أزلي غير مسبوق.

إن نظرية المادة والصورة السابقة الذكر، هي التي اقتضت من أرسطو القول بأزلية الحركة، فلا يمكن وجود مادة وصورة من دون وجود حركة، وبما أن المادة (الهيولي) والصورة موجودتان بالأزل فإن الحركة موجودة أزليا كذلك، وعليه فإن المحرك الأول عند أرسطو ليس خالقا أو مبدعا للحركة، وإنما هو المحرك الأول من حيث هو غاية كمالية لحركة المادة نحو الصورة.

## 6- بين الكندي وأفلاطون:

تناول أفلاطون (427 - 347 ق.م) في فلسفته الكثير من المباحث المختلفة: المعرفة، الوجود، والقيم، وأفرد لها بالدراسة والتحليل، وعرض أثناء تناوله لهذه المباحث كثيرا من القضايا الفلسفية، ومن بينها "قدم العالم وحدوثه". وتعد محاورة **طيمائوس** (Temée\*) المحاورة الأساس في فكر أفلاطون التي تناول من خلالها فكرة نشأة الكون وكيفية وجوده بكل ما يحتوي عليه

<sup>41</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 68.

\* - تنعت محاورة طيمائوس بأنها "رواية علم الطبيعة"، أنظر: غاستون مير، أفلاطون، تعريب: بشارة صارجي، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 1980، ص 58.

من موجودات. وقد أورد أفلاطون آراءه وأفكاره في هذه المحاورة على لسان **طيمائوس** الفيثاغوري، لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية (\*)، مستخدما أسلوبا بلاغيا أثر فيه القصة على الحوار والخطاب، ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية، فليس أمام العقل البشري إلا الظن والتشبيه.

يبدأ **طيمائوس** حوارَه عن نشأة هذا الكون الفسيح بأنه يجب التوسل للآلهة والإلهات فيما يتعلق بالوقوف على هذا الموضوع لتساعد من أراد الخوض فيه حتى يصل إلى آراء تقبلها الآلهة وترضى بها، يقول **أفلاطون** على لسان **طيمائوس**: " إن كل الرجال الذين يملكون درجة من الإحساس الصادق يا **سقراط**، يناشدون الإله على الدوام عند بداية كل عمل، سواء إذا كان هذا العمل كبيرا أو صغيرا، ونحن أيضا الذاهبين للحديث عن طبيعة الكون، كيف أبدأ وكيف يوجد بدون إبداع، وإذا لم نكن مجردين من حصافتنا بشكل تام، فيجب علينا أن نتضرع لمساعدة الآلهة والإلهات، وأن نصلي كي يمكن لكلماتنا أن تلقى القبول لديهم قبل كل شيء ولدينا كنتيجة لذلك. دع هذا يكون ابتها لنا للآلهة، وأضيف لذلك الابتهال نصحا وعظة لنفسي كي أتكلم بأسلوب كالذي سيكون الأكثر وضوحا لك ، والذي سيكون الأكثر انسجاما مع نيتي الخاصة" (42).

بعد هذا التمهيد ينتقل **أفلاطون** على لسان **طيمائوس** إلى الحديث عن حدوث العالم، بالتأكيد على بعض المسائل الطبيعية ذات الصلة بمسألة الحدوث، فيشير إلى أنه من الضروري التمييز بين نوعين من الوجود،

---

\*- يرى الفيثاغوريون أن وجود الموجودات هو محاكاة للأعداد، وهي عند أفلاطون المشاركة، فلم يغير إلا الاسم فقط.  
42- PLATON, *Timée, Traduction, notices et notes*, par Emile Chambry, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection *Philosophie*, Volume 8 : version 1.01. pp. 69,70.

الوجود الدائم والوجود المتغير، يقول: " يجب علينا بادئ ذي بدء، أن نجد تميزا في حكمي، وأن نسأل بعدئذ ما هو ذلك الذي يكون على الدوام ولا يمتلك صيرورة. وما هو ذلك الذي يكون صائرا على الدوام ولا يكون أبدا؟ إن ذلك الذي يدرك بالعقل والاستنتاج المنطقي يكون في الحالة عينها على الدوام، لكن ذلك الذي يتصور بالرأي وبمساعدة الحواس وبدون استنتاج منطقي يكون في عملية الصيرورة والفناء، ولا يكون في الحقيقة أبدا"<sup>(42)</sup>.

يتناول أفلاطون فكرتي الدوام والصيرورة، بالنسبة للوجود الدائم والوجود المتغير، من خلال نظرية المثل، أو "الأفكار" أو "الإيدوس" (\*) التي هي عالم الوجود الحقيقي، والتي تقول، أيضا، أن لكل نوع أو جنس في عالمنا الحسي، ما يقابله في عالم المثل أو الأفكار "إيدوس"، كتطابق أو تقابل الظل مع صاحبه. وهذه المثل هي موجودات أزلية لا ينالها الزوال والصيرورة والفناء، وهي لا يمكن إدراكها بالحس، بل بالعقل، ولا يستغني عالم إدراكها عن الحدس، أما عالمنا الإنساني، فهو عالم وسط بين عالم "الأفكار" أو "المثل" وبين عالم الفناء، عالم المادة"<sup>(43)</sup>.

واضح إذن أن الفرق بين الكندي وأفلاطون في قضية الوجود الحقيقي، لا يقل عن الفرق بين الكندي وأرسطو كما سنرى لاحقا، حيث أن الوجود الحقيقي المنزه عن الحركة والتغير والتحديد المكاني والزمان، عند الكندي ينحصر في واحد هو الله، أما عند أفلاطون فهو يمثل "ما في العالم الحسي من أنواع أو

---

<sup>42</sup>- PLATON, (op. cit). p.70

\*- يذكر حسين مروة في الجزء الأول من كتابه النزعات المادية، أن معنى كلمة "الأفكار" في القاموس الأفلاطوني، إنما المقصود منها المعنى الأنطولوجي الدال على الوجود، أي تعني تلك الجواهر الخاصة، ذات الوجود المستقل عن أية معرفة، أما كلمة إيدوس، اصطلاح، استعمله أفلاطون للدلالة على المثل. ص 72. يمكن العودة كذلك، ولشيء من التفصيل إلى كتاب أحمد فؤاد الأهواني، "أفلاطون" دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 1991. ص ص 107، 108.

<sup>43</sup>- حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 72.

من أشياء تنطوي ضمن هذه الأنواع، نظرا إلى أن لكل نوع أو لكل شيء من هذا العالم الحسي "مثالا" أو "فكرة" في عالم "الوجود الحقيقي" عالم "المثل" أو "الأفكار"<sup>(44)</sup>، هذا يعني أن قضية "الله والعالم" عند الكندي، قضية مفارقة بين الله والعالم، أي الله يخلق العالم، بينما عند أفلاطون، "فإن الفكرة جوهر العالم، وهو - أي العالم - الظاهر بالنسبة للجوهر، (...) وعلى هذا الأساس لا يكون العالم الحسي خارج الله (الفكرة) ولا يكون الله مفارقا للعالم الحسي، بل تكون العلاقة بينهما علاقة الجوهر بالظاهر"<sup>(45)</sup>. وهذه الفكرة مادها أن العالم مادي من حيث هو ظاهرة والجوهر مثالي من حيث هو روح كامنة في المادة، وبالتالي فهو ينفي الازدواجية بين الله والطبيعة أو الله والعالم، بينما الازدواجية قائمة عند الكندي، نظرا للعلاقة بين الله والعالم.

#### 7- بين الكندي وأرسطو:

قضية تفسير العالم، كانت من المهام الأساسية للفلسفة في العصور القديمة والعصر الوسيط، أي أنها كانت منشغلة في البحث عن علة الأشياء ومبادئها. ومن هنا سماها أرسطو بالفلسفة الأولى، وعرفت بهذا الاسم بعده، في أدبيات الفلسفة وتاريخها. وقد جرى الكندي "على هذا التقليد، فجاءت رسالته المكرسة لبحث قضية العالم، (...)، بعنوان رسالة الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى"<sup>(46)</sup>.

<sup>44</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 73.

<sup>45</sup> - المرجع نفسه، ص 73.

<sup>46</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 66.

ويتميز موقف الكندي عن موقف أرسطو في هذه المسألة (هل العالم قديم أو محدث) في أن الكندي قد وضع هذه المسألة في مكان المركز في فلسفته، "فكان ينطلق منها ويدور حولها ويرجع إليها دائما تقريبا"<sup>(47)</sup>. وفي هذا المجال استعمل الكثير من المقولات الأرسطية، لكنها بمضامين مختلفة، والنتيجة كانت دائما تتعارض مع نتائج أرسطو حول هذه القضية أو تلك، وفي ذات الوقت، وبالإضافة إلى ذلك، كان الكندي ينحت مصطلحاته الخاصة به والمستقلة بمضامينها ودلالاتها، فمثلا عندما يستخدم تعبير "المحرك الأول"، فإنه يستخدمه بدلالة غير التي يستعملها أرسطو، فهو يقوله مجازة لأرسطو شكلا، " في حين يقصد به المبدع الأول مضمونا "<sup>(48)</sup>.

والفرق بين مضمون الكندي ومضمون أرسطو فرق جوهري، فالمحرك الأول عند أرسطو " لا يحرك العالم بوصف كونه العلة الفاعلة، بل بوصف كونه العلة الغائية له، بمعنى أن العالم يشترك إلى كمال الله (المحرك الأول) الذي هو أفضل سعيد واجل مبتهج، وبهذا الشوق الدائم يتحرك العالم نحو الله تحركا متصلا دائما، رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته "<sup>(49)</sup>. فنفي العلة الفاعلة عند أرسطو وحصرها في العلاقة الغائية بين الله والعالم، هي نفي في كون الله مصدر الفعل المباشر لحركة الوجود في العالم، وبالتالي، في رأي أرسطو، أن تحريك الله للعالم، كعلة فاعلة، يقتضي منه حصول مماسية بينه وبين العالم، حتى يحصل التحريك. فالمحرك الأول " يحرك دون أن يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقول، أي شأن العلة الغائية، لأن المحرك الطبيعي

<sup>47</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص 67.

<sup>48</sup> - المرجع نفسه، ص 67.

<sup>49</sup> - حسين مروة، النزعات المادية، ج2، (مر. س)، ص ص 67، 68.



ينفعل طبيعياً، والمحرك الإرادي ينفعل بالغاية وهي لا تنفعل به، هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة" (50).

أما عند الكندي، فالمحرك الأول (الله)، هو العلة الفاعلة الأولى للكون، هو الفاعل الحق، هو الفاعل مفعولاته، من غير أن ينفعل هو بته. و" الفاعل الحق الذي لا ينفعل بته هو الباري، فاعل الكل جل ثناؤه،" (51).

فالفاعل على الحقيقة، عند الكندي، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن، دون أن يتأثر هو بذلك، وهو فاعل حق واحد لا فاعل بالمعنى الحق غيره، وهو الله، وفعله هو الإبداع.

أما عن الفاعل المؤثر في غيره وهو المبدع المخلوق، فهو منفعل عن الفاعل الحق، فلا جرم أن يسمى فاعلاً على سبيل المجاز، وهذا شأن جميع المخلوقات. يقول الكندي: و" أما ما دونه، أعني جميع خلقه، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة، أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة، فأما أولها فمن باريه تعالى، بعضها عن بعض فإن الأول منها ينفعل، فينفعل عن أفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى يُنتهي إلى المنفعل الأخير منها" (52).

ومنه القول، إذا كان مبدع الأشياء كلها غير منفعل، فإن الأشياء المبدعة كلها بعد ذلك منفعلة، أولها منفعل مباشرة عن الفاعل، وباقيها منفعل بعضها عن بعض، على تفاوت في قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول (الله)، في ميدان الفعل والانفعال، ولما كانت كلها مستندة في وجودها إلى المبدع

<sup>50</sup> - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر (د. ط)، 1936. ص

<sup>51</sup> - رسائل الكندي الفلسفية، ج 1 (مص. س)، ص 135.

<sup>52</sup> - المصدر نفسه، ص 135.

الأول (الله)، فهو علة انفعالها الأولى، وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل ما يقع في الكون.

هكذا نجد أن الكندي يخالف أرسطو في قضية خلق العالم وينحاز إلى الدين المنزل وما فيه من عقيدة خلق العالم. وكذلك في هذا الأمر ليس فيه إشارة إلى المذهب الأفلاطوني الجديد (المحدثة)، القائل بالعقول والنفوس والفيض المتدرج (\*).

## 8- الزمان والأنية:

يعد أفلاطون هو أول فيلسوف يوناني تناول مشكلة الزمان تناولاً فلسفياً متكاملًا، حينما نظر إليه على أنه مجرد عن ملابسات الليل والنهار أو الأيام والشهور، ذلك لأن له، في نظره، بعدين، بعد فيزيقي (فيزيائي) وبعد ميتافيزيقي، فالبعد الفيزيقي للزمان في نظر أفلاطون يرتبط بحركة الأفلاك السماوية العامة والشمس والقمر خاصة، لأنهما مقياس الشهور والسنين، فهو مظهر من مظاهر النظام في العالم، أي أنه محدث، أي أن الله صنعه مع السموات، يقول أفلاطون: "إن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء، من أجل أنه لما كانا قد جاءا إلى الوجود معاً، فإنهما يمكن أن ينحلا معاً، إذا أمكن أن يحدث مطلقاً هذا الانحلال، وقد صنع على مثال الطبيعة الباقية على الدوام، كي يكون مشابهاً للنموذج قد المستطاع، لأن النموذج (أي الموجود الحي، أو الله)

---

\*- تمثل الأفلاطونية المحدثة أو الجديدة الجانب العملي من نظرية أفلاطون، أي كيف تحولت الفكرة وأصبحت عالمنا هذا، وهي المسألة التي لم يحلها أفلاطون، وأبقى على عالم "الفكرة" في حالة ثبات مطلق، وفي سبيل هذا الحل طبقت الأفلاطونية المحدثة مبدأ الديالكتيك على العمليات التي تجري في العالم الموضوعي، أو ما يسمى بالفيض الذي يصدر عن الله بحكم الطبع والضرورة، لا عن إرادة واختيار، أي أن كمال الله اقتضى أن يفيض عنه النور الذي هو وجود الكائنات. " طيب تيزيني، (مر، س)، ص ص 74، 75.

موجد منذ الأزل وإلى الأبد، بينما السماء كانت وهي كائنة، وستكون دائمة خلال كل الزمان" (53).

أما البعد الميتافيزيقي فهو ما ورد عن أصل العالم في محاوره طيماوس Timée ، فقبل أن تتكون العناصر الأربعة (\*)، كانت مادة العالم غير معينة، ثم نظم الله (الصانع) هذه المادة حسب نموذج معين، وخلق منها العالم وجعله أزليا مثله، ومدّه بالزمان.

يتبين من ذلك أن المادة غير المعينة قديمة قدم الصانع (الله) غير أنهما خارجان عن إطار الزمان، أما أن المادة خارجة عن إطار الزمان فلأنها خالية من النظام، وبالتالي يقترن الزمان بالزمان، وأما أن الصانع خارج عن إطار الزمان فذلك لأن وجوده سرمدي، فقد صنع العالم على صورة أقرب ما تكون له.

الخلاصة أن أفلاطون لم يعن بالزمان بالقدر الذي عني بالمكان، فالزمان عنده مظهر من مظاهر العالم، أما المكان، فهو إطار موجود بالضرورة منذ الأزل فهو مستقل عن الصانع وغير مخلوق، أي أنه شرط ضروري سابق على فعل الخالق (الصانع).

وعلى خلاف أفلاطون نجد أرسطو يعتبر الزمان قديما وخالدا، وليس حادثا وعارضا، فهو يربطه بالحركة الدائرية الموجودة منه وعلى أساس من أبدية الزمان والحركة، فهو يعرف الزمان بأنه " عدد الحركة بحسب السابق واللاحق أو هو بمعنى آخر الجانب المعدود من الحركة" (54).

---

<sup>53</sup> - أفلاطون، نقلا عن عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1973. ص 54.  
\* - يذكر أفلاطون في محاوره طيماوس timée أن العناصر الأربعة هي النار، والماء، والهواء، والأرض، هي التي ساهمت في تكوين العالم =

= Timée, (op. cit). p76.

<sup>54</sup> - محمد علي الجندي، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، مكتبة الزهراء، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1991. ص

في حين يربط الكندي الحركة بالزمان على اعتبار أن الزمان موجود قائم لذاته، فهو مدة وجود الجسم أو مدة تعدها حركة الجسم.

والزمان عند الكندي هو "مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء"<sup>(55)</sup>، كما يعرف الوقت بأنه "نهاية الزمان المفروض للعمل"<sup>(56)</sup>، يعد هذا التعريف أقرب إلى رأي أفلاطون في تحليله لمفهوم الزمان<sup>(57)</sup>.

وفي رسالته " في وحدانية الله وتناهي جرم العالم (\*)"، نجد أن الكندي يؤكد على ترابط الحركة مع الزمان، من حيث أن الزمان يمثل المدة التي تعدها الحركة، أي أنه إذا كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن الزمان، لأن الحركة حركة الجرم (الجسم) وليس لها وجود مستقل عن الزمان، أي كل حركة معناها عدد مدة وجود الجرم (الجسم)، فالحركة لا تكون إلا لما له زمان. ولذلك فهو يقول: "والزمان زمان جرم الكل، أعني مدته. فإن كان الزمان متناهيًا، فإن آنية الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بوجود. ولا جرم بلا زمان، الزمان إنما هو عدد الحركة، أعني أنها مدة تعدها الحركة، فإذا كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان. والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة ..."<sup>(58)</sup>

والمقصود هنا بالحركة، حركة الجرم (الجسم)، أي تبدل الأحوال، فتبدل مكان كل الأجزاء الخاصة بالجرم هو الحركة المكانية، وتبدل مكان النهاية أي

<sup>55</sup> - رسائل الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ج1 (مص. س)، ص 115.

<sup>56</sup> - المصدر نفسه، ص 119.

<sup>57</sup> - حسام الدين الألوسي، فلسفة الكندي، (مر. س)، ص 106.

\* - هذه الرسالة بعث بها الكندي إلى الشاعر علي بن الجهم بن بندر بن الجهم، خرساني الأصل، كان مختصا بالمتوكل، ثم نفاه المتوكل عام 232هـ أو 239هـ، توفي عام 249هـ، وكان صديقاً لأبي تمام.

<sup>58</sup> - رسائل الكندي الفلسفية، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ج1 (مص. س)، ص 160، 161.

نهاية الجرم (الجسم) بالقرب من مركزه أو البعد منه هو الاضمحلال، أما تبدل  
كيفية المحمولة هو الاستحالة، وتبدل جوهر الجرم (الجسم) هو الكون والفساد.  
(9)- وجود الله ووحدانيتها عند الكندي:

يعرض الكندي في فلسفته إلى نوعين من الواحد، الواحد الرياضي  
والطبيعي أو المجازي، والواحد الحقيقي. فالواحد المجازي هو الواحد الحسابي أو  
الطبيعي الذي يرمز إلى الأشياء، بغض النظر عما إذا كانت كثيرة أو قليلة، كبيرة  
أو صغيرة، المهم في نظره أن يكون موجوداً واحداً متكاملًا في أجزائه أو بتعبير  
الكندي " متشابه الأجزاء كل هذه الأشياء إلى جانب الأعداد إذا ما استعمل  
في شأنها لفظ الواحد فإنما يكون واحداً بالمجاز " (59).

أما الواحد الحقيقي، فهو عند الكندي الله تعالى، " وإذا كان هو  
الواحد الحق، فلأنه وحده الموجود الحق وباقي الموجودات تعد موجودات بالمجاز  
لأنها تحصل على وجودها وتعتمد في هذا الوجود على غيرها، فوجودها ليس  
منها، ومن ثم كان وجوداً زائفاً غير حقيقي " (60)، يقول الكندي موضحاً  
ذلك: "فإذا قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة  
إلى مجانسة، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسة فإذن لا جنس للواحد  
الحق بته، وقد قدمنا أن ما له جنس فليس بأزلي، وأن الأزلي لا جنس له، فإذن  
الواحد الحق أزلي ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً ولا يقال واحد بالإضافة  
إلى غيره فإذن هو الذي لا هيولي له ينقسم بها، لا صورة مؤتلفة من جنس  
وأنواع، فإن الذي هو كذلك يتكثر بما ألف منه ولا هو كمية بته، ولا له  
كمية لأن الذي هو كذلك أيضاً ينقسم، (...) وإذ الكثرة موجودة في الحركة،

<sup>59</sup> - كامل محمد عويضة، الكندي، من فلاسفة المشرق والإسلام في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت،  
لبنان، الطبعة الأولى، 1993. ص 120.

<sup>60</sup> - المرجع نفسه، ص 120.

فالواحد الحق لا حركة، والواحد الحق لا نفسا، (...) والواحد الحق لا أسماء مترادفة ... والواحد الحق ليس من المشتبهات بالاسم (...) والواحد الحق ليس عنصرا" (61).

يلاحظ هنا أن مبدأ الوحدة ومعانيه عند الكندي مجتمعة في الذات الإلهية وأنها هي العلة في وحدة سائر الموجودات المتوحدة، والكندي في تناوله لعلاقة الله بالعالم لم يذهب إلى ما ذهب إليه أرسطو في أن العلاقة علاقة عشق وحب وتطلع من جانب العالم للإله، كما ذكرنا سابقا، وإنما " أكد وجود العناية الإلهية بالعالم وإمداد الله تعالى للعالم بدوام الحفظ واستمرار الوجود والاتقان والنظام والحكمة " (62)، من هنا جاء البحث في حدوث العالم وقدمه عند الكندي، كأساس البحث في الأدلة على وجود الله.

#### أ- برهان الحدوث:

إن أدلة الكندي على وجود الله مرتبطة بالمحسوسات، وبالتالي البرهنة على كونها متناهية وأنها بتناهيها هذا، تدل على حدوثها، وأن حدوثها ينبئ عن وجود لها وهو في ذلك يقول: "ليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها، وإنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذاً محدث اضطرارا، والمحدث (الجرم أو العالم) محدثُ المحدث (الله)، إذ المحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث اضطرارا عن ليس" (63).

فالشيء عنده لا يمكن أن يكون علة لذاته، أي لا يمكن أن يكون موجوداً لذاته. وجرم العالم عنده متناه أي أن له بداية في الزمن وما دام متناهياً فهو موجود من العدم أي أنه أيّس من ليس، فهو حادث ولا بد له من محدث.

<sup>61</sup> - رسائل الكندي، ج 1 رسالة في الفلسفة الأولى، ج 1 (مص. س)، من ص 93، إلى ص 99.

<sup>62</sup> - كامل محمد عويضة، (مر. س)، ص 121.

<sup>63</sup> - رسائل الكندي، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، ج 1 (مص. س)، ص 163.

ويوافق الكندي علماء الطبيعة المحدثين في أن العالم له بداية في الزمن، وهم يرجعون ذلك إلى ملايين السنين عندما كان الكون في حالة غازية سائلة ملتهبة، أما الكندي فقد ذهب مذهباً آخر عندما نظر إلى كتلة العالم فرأى أنها إما أن تكون متناهية أو غير متناهية ووصل إلى أنها متناهية ومتميزة، ومن ثم عرف أن الوجود المتناهي لا بد أن تكون له بداية في الزمن.

### (ب)- برهان الكثرة:

دليل آخر يضيفه الكندي على وجود الله، هو أنه كل ما كان موجوداً في هذا العالم تعتربه الكثرة ويعد مركباً، وبالتالي فهو عارض وليس جوهرياً، ويعود إلى علة واحدة خارجة عن هذا العالم، هي الذات الإلهية الواحدة غير المتكثرة، فهو يقول عن الذات الإلهية: "فإذن ليس كثيراً، بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحددين علواً كبيراً. لا يشبه خلقه، لأن الكثرة في كل الخلق موجودة، وليست فيه بته، ولأنه مبدعٌ وهم مبدعون. ولأنه دائمٌ وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم" (64).

إذا الأشياء المحسوسة عند الكندي متكثرة بالأنواع ومتحدة بالأجناس، فالحيوان واحد بالجنس كثير بالأنواع، حيث يضم الإنسان والحصان... إلخ، فالاشتراك في الوحدة يرجع إلى علة أولى ما بعدها علة، هي علة اشتراكها في الوحدة. وهذه العلة الأولى هي الله

في الواقع نجد أن الكندي، ومن خلال العديد من رسائله الفلسفية، يهتم كثيراً لموضوع وجود الله، فهو لم يفرد له مبحثاً خاصاً وإنما يعرض لهذه الفكرة (فكرة وجود الله) من خلال المواضيع التي يدرسها. فعندما نعود إلى رسالته "في حدود الأشياء ورسومها"، إضافة إلى رسالته "في وحدانية الله

<sup>64</sup> - رسائل الكندي، ج1 (مص. س)، ص 164.

وتناهي جرم العالم"، فإننا نجده يتحدث عن فكرة التشبيه بين النفس في البدن وبين الله وتسييره للعالم كله، فإذا كانت النفس هي القوة الخفية التي تسيّر البدن، فإن الله هو المدبر للكون، ومن ذلك يقول: "السؤال عن البارئ، عز وجل، في هذا العالم، وعن العالم العقلي، وإن كان في هذا العالم شيء، فكيف هو الجواب عنده؟ هو كالنفس في البدن، لا يقوم شيء من تدبيره (البدن) إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يُعلم البدن إلا بما يرى في آثار تدبير النفس فيه، ولا يمكن أن تعلم إلا بالبدن بما يرى آثار تدبيرها فيه، فهكذا هو العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد في العالم من التدبير والآثار الدالة عليه" (65).

(ج)- برهان التدبير:

كذلك في رسالته "في الفلسفة الأولى" قوله: "لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوجدانية" (66).

معنى هذا أن معرفة الوجود وتنظيمه، عند الكندي، تدل على وجود منظم له، هو الله. وبالتالي هو "على اقتناع تام بأن بعض المبادئ كمبدأ خلق العالم من لا شيء، وبعث الأجساد، والنبوة لا يمكن للجدل العقلي أن يكون مصدراً لها ولا ضماناً كافياً، لذلك يميز الكندي في كلامه عن المعرفة الغنوصية بين العلم الإلهي الذي لا يكشف عنه إلا الأنبياء وحدهم. (...) ولا تتعارض هاتان الصيغتان أو هاتان الدرجتان من المعرفة بل هما على العكس متناسقتان متفقتان" (67).

<sup>65</sup> - رسائل الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، ج 1 (مص. س)، ص ص 123، 124.

<sup>66</sup> - المصدر نفسه، ص 35.

<sup>67</sup> - هونري كوربان، (مر. س)، ص 238.



إن فكرة الوجدانية عند الكندي، نفسها التي عاجلها أكثر الفلاسفة العرب والمتكلمون، من حيث أنها تنم عن الروح الإسلامية من بعض الزوايا، فما يسوقه لتقرير وحدانية الله، يعتمد في بعض جوانبه على الآيات القرآنية التي تذهب إلى أن الله واحد لا شريك له. يقول الله تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾(\*) .

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾(\*\*) .

﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾(\*\*\*) .

لكن هذا، لا يمنع القول من أن الكندي، في هذا المجال، قد تأثر كذلك بالتراث الأرسطي، ولو من بعض الزوايا، لأن قضية التوحيد عند أرسطو ليست واضحة المعالم " إلا في بعض العبارات التي تؤدي بنا إلى القول بأن فكرة الإله الواحد موجودة في فلسفته وخاصة عن طريق الذهاب إلى أن العالم واحد، (...) وبالتالي فالعلة الأولى هي واحد، والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثيرة يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر والمحرك الأول لا تشوبه الهولي ولا ذو جسم، فيجب أن يكون المحرك الأول واحد في الحد والعدد " (68).

يقول محمد وقيدي في كتابه " جراءة الموقف الفلسفي ": " نعني بالمغامرة الفكرية، التصدي للمشكلات والذهاب في طريق البحث فيها حتى وإن كان ذلك معارضا لما هو سائد من نظريات أو أفكار أو تقاليد، (...) لقد كان

(\*) - القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 22.

(\*\*) - القرآن الكريم، سورة المؤمنون، الآية 91.

(\*\*\*) - القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 42.

(68) - كامل محمد عويضة، (مر. س)، ص ص 138، 139.

الفلاسفة يساهمون بقوة في إنتاج أفكار جديدة " (69)، ذلك ما يمكن الوقوف عليه عند فيلسوفنا الكندي الذي استطاع من خلال ما طرحه من أفكار جديدة قال عنها كارل بروكلمان karl brokalmen بأنها نشاط علمي كثير التنوع، جاء استجابة " لدواعي الضرورة التاريخية التي كانت تقضي بانتقال الفكر الفلسفي (الذي بدأه المعتزلة) عند العرب من مرحلة الارتباط بالفكر اللاهوتي إلى مرحلة الاستقلال. وقد كان عليه أن يرسي بذلك أساسا متماسكا للتقاليد الفلسفية المستقلة التي سيشيدها الفلاسفة العرب الأتون بعده " (70)، من أمثال الفارابي وابن رشد.

---

<sup>69</sup> - محمد وقيدي، جراءة الموقف الفلسفي، أفريقيا الشرق، المغرب، (د. ط)، 1999. ص 78.

<sup>70</sup> - حسين مروة، النزعات المادية .. ج 2 (مر. س)، ص ص 49، 50.

# الفصل الثالث

آفاق النقد والتجديد

## المبحث الأول: راهنية الفكر العربي

### مقدمة

نعلم جيداً أن تطور الفكر الفلسفي في أي مجتمع من المجتمعات لا يحدث في لحظة زمنية قصيرة. وبالتالي فعملية البحث عن شروط حضور هذا النمط من التفكير وتطوير وجوده ضمن سياقنا الثقافي العربي الراهن يدفعنا إلى التساؤل التالي: هل تحرير فكرنا الفلسفي اليوم وتطوير وجوده، هو نقل الفكر اليوناني قديماً واستمرار للفكر الغربي حديثاً ومعاصراً؟ أم هو مسعى جديد للتوصل إلى إبداع فلسفي حقيقي في سياق واقع الثقافة العربية المعاصرة؟

للإجابة عن هذا السؤال، يتطلب منا الأمر أن نبحث في المنطلقات الأساسية التي تطرح رؤى مستقبلية تنطلق منها فلسفة عربية معاصرة، ذلك أن أفكارها ونظرياتها تحمل قيمة موضوعية على صعيد الفكر الإنساني، لأن الفلسفة لا تنشأ ولا تتطور بمعزل عن الوضع الفكري العام السائد في المجتمع، والمجتمعات متفاوتة من حيث درجة التطور، ومن حيث نوعية المشاكل المطروحة عليها، ومن حيث الوعي بهذه المشاكل في كل جوانبها، "فالمجتمعات التي لا يكون التفكير فيها منفتحة بصورة علنية على القضايا المطروحة بها، لا تكون مؤهلة لاحتضان نشأة ونمو الفكر الفلسفي بها. هناك جدل بين تطور الفلسفة وبين شروط الحوار الفكري العام في المجتمع، فبقدر ما تكون الفلسفة نمطاً فكرياً يذكي الحوار في المجتمع ويؤسس الأفكار على هذا المبدأ، فإن الفلسفة ذاتها تتوقف في تطورها، من جهة أخرى، على توفر شروط الحوار وإمكانيته في المجتمع"<sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> - محمد وقيدى، جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د. ط)، 1999. ص 14.

فلنلاحظ مثلاً نمط التفكير الذي انبثق عن " الأنا أفكر " الأوروبي والغربي بصفة عامة، "قد أصبحت له قيمة شمولية على الصعيد العالمي،"<sup>(2)</sup>، من حيث ممارساته النقدية على ذاته، والتي أصبحت بفضل عوامل كثيرة، سؤالاً له قيمته النظرية بالنسبة للإنسان المعاصر. وللإشارة أن هذه القيمة النظرية الشمولية التي يتسم بها الفكر الغربي تنم عن الواقع الحضاري الذي يصدر عنه، حيث أصبحت حضارته حضارة الزمن المعاصر، لأن الهيمنة الواقعية التي تحققت لبلدان أوروبا على أطراف أخرى شاسعة من العالم، لم تطور " الأنا أفكر " بصورة مجردة، فحسب، ولكن اتسع مجالها بصورة واقعية أيضاً. من هنا وجب التفكير في معنى القيمة الشمولية لهذا الفكر.

وقد أكد ذلك **هيجل** Hegel في محاضراته عن تاريخ الفلسفة، بأن الفلسفة تبرز وتتأكد حين يصل الفكر الإنساني إلى درجة من التطور يكون فيها قادراً على التفكير والتأمل في الوجود بكل حرية، أي أنه عندما يتحدّد هذا النوع من التفكير ذاته ويدركها كقيمة. "يرتبط ظهور الفلسفة في نظر **هيجل** بازدهار الحرية السياسية، علماً بأن هذه الحرية ذاتها ترتبط بوعي الفرد بأنه قيمة في ذاته، إذ الحرية تعني في هذه الحالة وعي الفرد بأن قيمته لا ترجع إلى أي شيء آخر بقدر ما ترجع إليه هو ذاته"<sup>(3)</sup>.

صحيح أن كل فيلسوف يشكل فلسفته من نسق من الأفكار لتصبح فيما بعد ذات قيمة شمولية، وتجد الوسائل التي تساعد على تحقيق ذلك، بحكم أننا نعيش في زمن يحمل صفة الكونية، لكن العالم اليوم بحاجة على فلسفة كونية

---

<sup>(2)</sup> - محمد وقيدى، بناء النظرية الفلسفية دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1990. ص 26.

<sup>(3)</sup> - محمد وقيدى، جرأة الموقف الفلسفي، (مر. س)، ص 15.

تحمل صفة " الاحتواء لكل مشاكل العالم المعاصر، وتعبيراً ومحاولة لحلها بالصورة الأكثر موضوعية"<sup>(4)</sup>.

في نظرة سريعة على الإرث الفلسفي الذي خلفته "الأنا أفكر" الديكارتية، في الفلسفة الغربية المعاصرة، أنها لم تعد قادرة على احتواء المشاكل المأسوية للعالم المعاصر، مثل القضية الفلسطينية وقضايا الميز العنصري، وكذلك مشكلات التخلف والمجاعة، "فضلاً عن الاتهام المعتاد للفلسفة بوجود انفصال بين ما تفكر فيه وبين المشاكل الواقعية للإنسان، فإنه يبدو أن الصورة المهيمنة في الوقت الحاضر للفلسفة، وهي استمرار للفلسفة الحديثة التي نشأت منذ قرون في الغرب بصفة عامة، لم يترسخ ضمنها تقليد معالجة مثل هذه المسائل. إن هذه المشاكل توجد على هامش ما تفكر فيه الفلسفات الغربية على اختلاف اتجاهاتها"<sup>(5)</sup>. كون هذه المشاكل تصدر عن عالم خارج العالم، الذي تصدر عنه تلك الفلسفات، وبالتالي من حقنا القول أن الفكر الغربي المعاصر لم يعد قادراً، في الوقت الراهن على الأقل، على نقل مسعاه في الشمولية إلى مضمون أفكاره ورؤى تحليلاته.

هذا الانفصام في شخصية الفلسفة الغربية المعاصرة، هو الذي يقود من دون شك، الفلاسفة غير الغربيين، أو لنقل فلاسفة العالم الثالث بصفة عامة، والفلاسفة العرب بصفة خاصة، "إلى الاعتقاد بأنهم يجدون في أزمة الفلسفة المعاصرة نقطة انطلاق فكر فلسفي جديد يريد أن يأخذ بعين الاعتبار المشاكل والمآسي السالفة الذكر بالتعبير عنها وتحليل مظاهرها المختلفة"<sup>(6)</sup>. وقد

<sup>4</sup> - محمد وقيدى، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 27.

<sup>5</sup> - المرجع نفسه، ص 27.

<sup>6</sup> - محمد وقيدى، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 28.

كان لجرأة الموقف الفلسفي الذي اتخذه هوسرل Husserl من ديكارت مدخلا للفنومينولوجيا، حيث وجد في حالة الانقسام التي كانت عليها الفلسفة في تلك الفترة دعوة إلى التفكير، والعودة إلى ديكارت Descartes، وذلك لما له من أهمية في تاريخ الفلسفة، لأن الفلسفة في عصر هوسرل، كان قد أصابها من الضعف ما يعكس عدم قدرة الفلاسفة اللاحقين على ديكارت، الاستثمار في إنجازاته الفلسفية.

من هنا وجب التساؤل بالمماثلة عن وضع الفلسفة في سياقنا الثقافي الراهن، "فقد كانت هناك أسماء فرضت نفسها لا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي فحسب، بل وفي تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة، حيث أصبحت هذه الأسماء مراحل من تاريخ الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني، فكانت تركيباً شخصياً لما سبقها ومصدراً لتأثيرات متنوعة في اللاحق عليها"<sup>(7)</sup>. ونذكر على سبيل المثال الكندي، وهو أمر لا بد لمؤرخي الفلسفة ألا يغفلوا على ذكر أفكاره.

وما يدل على حالة الضعف التي هي عليها الفلسفة في سياقنا الثقافي المعاصر، هو أنه لا توجد أسماء بارزة استطاعت أن تفرض ذاتها على ساحة الفكر الفلسفي، " وأن تكون لها المكانة ويكون لها الأثر الذي كان للفلسفات العربية الإسلامية السالفة الذكر"<sup>(8)</sup>. إننا لا نملك فلسفة حية كما يقول هوسرل، بل إنتاجاً للآثار الفلسفية، هذه الإنتاجات ينقصها الرابط الداخلي، إنها تشبه التعاضد في العمل الفلسفي، عوضاً عن النزاع بين النظريات، التي تدل خصوصاً على تضامنها الداخلي وخصوصيتها الفكرية، كذلك هو الحال في واقعنا الفلسفي،

<sup>7</sup>- محمد وقيدى جرأة الموقف الفلسفي، (مر. س)، ص 83.

<sup>8</sup>- المرجع نفسه، ص 83.

حيث لدينا " تعارض بين تراكم إنتاج فلسفي يمكن أن نصفه بأنه تربوي تعليمي وتوصيلي للمعرفة الفلسفية، وبين الحاجة إلى فلسفة يمكن أن تقودنا مباشرة إلى التفكير في القضايا الفلسفية المطروحة أو تكون مساهمة في إغناء الفكر الفلسفي المعاصر على الصعيد الإنساني"<sup>(9)</sup>. إن هذا الأمر يعكس مدى غياب فكرة الحوار الفلسفي الجاد، الخالي من التوافق الكاذب والصمت المتبادل، "لا بد من وجود مشكلات مشتركة تتوجه إليها الفلسفات المختلفة متبادلة بصدها الحوار، وهذا ما يغيب في كثير من الأحيان، مع أنه ضروري لقيام الفلسفة وعودتها إلى دورها الحي الذي بدأت به، والذي رافقها مع كل فلسفة حقة كان لها تأثير كبير في تاريخ الفلسفة"<sup>(10)</sup>.

نحن في حاجة إلى فلسفة، حتى وإن كانت من الماضي، لكن لديها القدرة على مساعدتنا على التفكير في حل مشكلاتنا الإنسانية الجديدة، لم تكن قد عرفتتها هي من قبل، وهذه هي قوة الفلسفة الحية وقدرتها على الاستمرار في التجاوب مع المشكلات الجديدة. وهذا ما يؤكد هوسرل، عن الحاجة إلى فلسفة حية، فهو يقول: **(وهذا ما نقلناه عن محمد وقيدي)** " إن الحنين إلى فلسفة حية، قد أدى في أيامنا هذه إلى نهضات كثيرة، إننا نسأل: ألا تقوم النهضة الوحيدة المنتجة حقاً، على إثارة: تأملات ديكرتية من جديد، لا لكي نتبناها في كل أجزائها دون شك، وإنما لكي نكشف قبل كل شيء عن المعنى العميق للعود الكامل إلى "أنا أفكر" الخالص؟ ولكي نُحي من بعد القيم الخالدة التي تصدر عنه؟"<sup>(11)</sup>.

<sup>9</sup> - محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، (مر. س)، ص 84.

<sup>10</sup> - المرجع نفسه، ص 84.

<sup>11</sup> - محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، (مر. س)، ص 85.



ولأن الفلسفة لا تكون دون تاريخها، فإن الفلسفة الحية المطلوبة في هذا المقام، هي تلك التي تكمن في العودة النقدية إلى المذاهب الفلسفية السابقة، وإعادة النظر في القضايا الفلسفية المطروحة، من حيث معالجتها والمنهج المتبع في تحليلها. وبهذا لا تكون مجرد إتباع وتكرار لمضمون سابقاتها.

لقد حان الوقت لإحياء نزعة هوسرل الإصلاحية في أن نخضع الإنتاج الفلسفي، الذي تعجب به ساحتنا الثقافية في أيامنا هذه إلى انقلاب ديكارتي، وأن نباشر في تأمل جديد في هذا الإنتاج، " بما فيه من خليط مضطرب من التقاليد الكبيرة، ومن البدايات الجديدة، (...) أليست فوضى الوضع الراهن نتيجة لفقدان اندفاعات (التأملات) لما كان فيها من حيوية أولى، بسبب اختفاء روح المسؤولية الفلسفية الأساسية؟ ما المعنى الجوهرية لكل فلسفة حقيقية؟ أليس هو السعي إلى تحرير الفلسفة من كل حكم سابق ممكن في سبيل أن نجعل منها علما مستقلا حقيقيا يتحقق بفضل البدايات الأخيرة المستمدة من الذات نفسها، ويجد في هذه البدايات تبريره المطلق؟" (12).

إن الموضوعات التي يجب على الفلاسفة العرب أن يتناولوها بالدرس، تختلف دون شك من حيث اتساعها ونوعيتها، عن موضوعات مفكري العالم، لأن "الموضوعات التي تهتم بها الفلسفة المعاصرة قد تبرز الفلسفة في صورة التفكير المجرد، وبوصفهم فلاسفة، يسعى المفكرون العرب إلى تناول قضايا الإنسان المعاصر بصفة عامة، ولكن بوصفهم فلاسفة يريدون الالتحام أكثر بواقعهم" (13). من هنا جاء المسعى إلى أن يكون هذا التفكير في الإنسان العام والمجرد انطلاقا من إنسان عيني هو الإنسان العربي.

---

<sup>12</sup>- المرجع نفسه، ص 87.

<sup>13</sup>- محمد وقيدى، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 28.

من هذا المنطلق يريد الوعي الفلسفي العربي المعاصر، أن يُكوّن لنفسه، من خلال واقعيته التاريخية، وعيا جديدا، لا أن يكون استمرارا لوعي قديم، ونقطة انطلاق نحو شمولية جديدة، وتقوم هذه الإرادة لدى الوعي الفلسفي العربي المعاصر، على أساس القطيعة مع الوعي الغربي بناء على التناقضات الكامنة في شموليته الفكرية التي هيمن بها منذ قرون، ولا تزال مظاهر هيمنته مستمرة على الفلسفة العربية على الخصوص.

إن الفلسفة العربية المعاصرة، "تريد أن تقوم على أساس تجاوز التناقض الذي وقع فيه الفكر الغربي منذ انطلاقاته الحديثة بين دعواه الشمولية وطموحه في ذلك، وبين عدم قدرته في الوقت الراهن على استيعاب عمق كل المشكلات المطروحة على إنسانية الزمن المعاصر"<sup>(14)</sup>.

هذا التناقض يستشعره كل مثقف عربي عندما يريد أن يستعيد الفكر الغربي، لمعالجة مشكلاته اليومية، فيجد نفسه بين مطرقة تقليد واستمرار هذا الفكر، فيصبح مجرد صدى وموطن له، وسندان التوجهات العلمية الساعية إلى تغيير المجتمع وتحريره من رواسب الهيمنة على جميع أصعدتها.

ومحاولة منها لفرض قطيعة مع هذا الوضع، تحاول بعض التيارات الفلسفية اليوم في عالمنا العربي، "تجاوز هذه الهوة التي تفصل النظر عن العمل في مجال تأسيس مجتمع جديد في المجتمعات التي خضعت سابقا للهيمنة الاستعمارية. هذه التيارات الفلسفية هي التي تشكل اليوم منطلقا لفكر فلسفي (...). جديد يسعى إلى أن يأخذ بعين الاعتبار، من مشكلات الإنسان المعاصر، ما لم تستطع الفلسفة الغربية أن تستوعبه"<sup>(15)</sup>.

---

<sup>14</sup>- المرجع نفسه، ص 28.

<sup>15</sup>- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 29.

يقول محمد وقيدي في كتابه "بناء النظرية الفلسفية": "لقد كانت الفلسفة الأوروبية التي انطلقت من "الأنا أفكر" الديكارتيّة عقلانيّة، لأنّها كانت في البداية تعبيراً عن طموح الإنسان الأوروبي زمن نشأتها في بناء مجتمع جديد. ولكن هذه الفلسفة غدت لا عقلانيّة عندما ارتبطت الأنا أفكر بمقولات أخرى: أنا أستعمر، أهيمن، وأوجه التطور المادي والفكري للآخرين. وبين مكانته الفلسفة الأوروبيّة في الماضي بفضل تعبيرها عن طموحات مشروعة، وما هي عليه في الوقت الحاضر من عدم قدرة على استيعاب مشاكل وطموحات جديدة، تريد الفلسفة في العالم الثالث، ومنه العالم العربي أن تملأ فراغاً نظرياً تجد فيه نقطة انطلاق"<sup>(16)</sup>.

### 1- شروط الفلسفة الكونية:

إن الفكر الشمولي الذي خلفه الوعي الفلسفي الغربي، لم يعد قادراً، كما أسلفنا، على معالجة كل المشاكل الإنسانيّة، ولهذا السبب كان على الفلسفة العربيّة خصوصاً وفلسفة العالم الثالث عموماً، أن تبحث عن قيمة شمولية فلسفية أخرى تتحقق عبر شروط جديدة. تجعل منها فلسفة ذات قيمة إنسانية شاملة. ومن هنا وجب التساؤل عن قيمة الانشغالات التي يطرحها الفكر العربي المعاصر، إذا ما كانت تتعلق بمشكلات الإنسان المعاصر على الصعيد الكوني؟ أي "هل أصبحت الاقتراحات النظرية التي يتقدم بها مفكرو العالم الثالث فاعلة على الصعيد العالمي؟ وهل تجد هذه الاقتراحات من الوسائل ما يمكنها من أن يكون لها الصدى على الصعيد العالمي؟"<sup>(17)</sup>.

<sup>16</sup>- المرجع نفسه، ص 29.

<sup>17</sup>- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 30.

تتركز إمكانية البحث عن القيمة الشمولية في الفلسفة العربية المعاصرة، في الدعوة التي نجدها عند الكثير من الباحثين العرب المعاصرين، فيما يسمى بالإبداع.

في حقيقة الأمر، نحن " نورد هذه الدعوة لأننا نجد أنفسنا متفقين معها في زاوية معينة من النظر إليها. وهذه الزاوية من النظر هي القول بأن على المفكر العربي، (...)، أن يتخلص من إطلاقية سلطة المرجعية في طرحه لإشكالاته وفي بنائه لنظريته. فحيث لا يزال (...) يبحث دائما عن مشروعية لإشكالاته ونظرياته عبر نظام مرجعي آخر، فإن السلطة ستكون في هذه الحالة للإستشهاد بنص ما قد يتطلب في الأصل من أجل تأييد الفكرة أكثر مما ستكون لهذه الفكرة ذاتها كحقيقة، إن سلطة انتساب الفكرة إلى النظرية، (...) على حساب الاهتمام بالواقع المباشر وعكسه وتفسيره، (...) تجعل المفكر العربي أسير سلطة المرجعية الفكرية، لتنقله إلى سلطة مشاكل العالم المعاصر" (18).

ما يسمى إبداعا، هو أن تكون مساهمة المفكر العربي، بناء على المعطيات الخاصة، في بناء النظرية الفلسفية الإنسانية الشاملة، عن طريق " إعادة القوة إلى " الأنا أفكر " وذلك بإعادة النظر في كل النتاج الذي تولد عن " الأنا أفكر" في مرحلتها الأولى منذ **ديكارت** إلى الآن. على أن هذه الإعادة للنظر لا تعني الرفض المطلق، بقدر ما تعني الفحص النقدي لكل هذا التراث الفلسفي" (19)، وللمفكر العربي اليوم الفرصة السانحة في إعادة النظر في مشكلات العالم المعاصر التي لم تجد لها مكانا ملائما ضمن الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر.

---

<sup>18</sup>- المرجع نفسه، ص 30.

<sup>19</sup>- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 30.

## (2)-الراهنية:

تثير الممارسة الفلسفية اليوم، على ساحة الفكر العربي الإسلامي، مجموعة من الأسئلة، أهمها، هل لهذا الفكر راهن مثل راهن الفكر الفلسفي الأوروبي؟ وهل استثمار هذا الفكر كل ما ورد إليه من ثقافات مثل ما كان عليه الحال مع الفلسفة العربية الإسلامية في القرون الوسطى؟، وبالتحديد مع الكندي، وما فعله عند معالجته للقضايا، التي طرحتها، الفلسفة اليونانية، قبل ذلك، وعالجتها من وجهة نظرها الخاصة، حيث كان للفلسفة العربية الإسلامية في بداية عهدها موقف يعكس نظرة المسلمين المتشبعين بحضارتهم الإسلامية، فقاموا بتجميع هذه الثقافة وترجمتها ثم استخراج أفكار وتصورات معينة منها، تخدم واقع الحال الإسلامي. وهل تحرير فكرنا الفلسفي اليوم، هو نقل للفكر اليوناني قديما واستمرار للفكر الغربي حديثا ومعاصرا؟

يبدو أن راهنية الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، ليست هي راهنية الفكر الأوروبي، بمعنى (حاضر وفعل)، ولكي يكون كذلك يجب عليه أن يعيد التصور في بناء تاريخ الفلسفة بصورة تبرز حضور الفلسفة العربية الإسلامية، الحضور الذي كان لها بالفعل، في العصور الوسطى، الحضور الفعلي والحضور الكامن، أي نريد من الفعل الفلسفي العربي المعاصر، أن يساهم في تاريخ الفلسفة خارج كل مركزية، وذلك بالاعتماد على الحقائق التي يقدمها لنا التاريخ، فقد نشأت الفلسفة في اليونان على أيدي فلاسفة اكتسبوا القدرة على التفلسف بما تعلموه من احتكاكهم بالثقافات الأخرى(\*)، كذلك الفلسفة العربية

---

\*- احتكت الفلسفة اليونانية بالرياضيات المصرية والفلك البابلي وما ارتبط بهما من معارف وتصورات حول الإنسان والطبيعة وما وراء الطبيعة، وعاشت هذه الفلسفة ثلاثة قرون، ابتداء من السادس قبل الميلاد، من طاليس أول فيلسوف يوناني إلى أرسطو الذي انتقلت بعده الفلسفة إلى خارج اليونان، إلى مصر بالإسكندرية وإنطاكيا بالشام، لتمتد شرقا إلى فارس وغربا

الإسلامية، التي بدأت منذ بداية عصر الترجمة في القرن الثامن الميلادي لتعيش فترة ازدهار من القرن التاسع إلى الثاني عشر، (من الكندي إلى ابن رشد)، ثم لتندمج وتتدخل مع التصوف وعلم الكلام والفكر الشيعي إلى القرن الماضي. ثم تأتي بعد ذلك المرحلة المعاصرة التي هيمنت فيها المركزية الأوروبية إلى درجة أصبح معها الفكر الفلسفي مرهونا بالتصور الذي شيده ومازالت تقدمه هذه المركزية.

والحديث عن راهن الفكر الفلسفي اليوم هو بالضرورة حديث عن المشتغلين بالفلسفة، أي أولئك الذين يسعون إلى بناء نظرية فلسفية، وبالتالي "البحث في المنطلقات التي يمكن أن تنطلق منها فلسفة عربية معاصرة، لكي تصبح لأفكارها ونظرياتها قيمة موضوعية على صعيد الفكر الإنساني المعاصر"<sup>(20)</sup>. وما طبيعة النقد في العمل الفلسفي العربي الراهن وكيف ننزله في الجدل الفلسفي الدائر في العالم حالياً؟ و"تصبح المسألة المطروحة إذن هي البحث في اندراج الفيلسوف العربي ضمن الفترة المعاصرة من تاريخ الفلسفة، وبنائه لإشكالية جديدة أو مساهمة أفكاره في بناء بعض الإشكاليات على الصعيد الإنساني"<sup>(21)</sup>.

أو يمكن توجيه السؤال على نحو آخر: لماذا لا نجد من بين الأسماء التي أغنت الفكر الفلسفي في القرن العشرين اسماً عربياً يمكن أن نقول إن له إضافات مجددة في مجال الفكر الفلسفي؟

---

إلى روما، وقد عمرت هذه الحقبة المسماة بـ"العصر الهيلنستي"، اثني عشر قرناً، ابتداءً من آخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن الثامن الميلادي.

<sup>(20)</sup> - محمد وقيدى، بناء النظرية الفلسفية دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1990. ص 26.

<sup>(21)</sup> - المرجع نفسه، ص 39.

إن عدم حضور فلاسفة في الفكر العربي المعاصر، هو دليل على أن الفكر في العالم العربي غير قادر على مجازاة العقلانية الأوروبية، وإنتاج ثقافة عقلانية، وتاليا عدم قدرته على إنتاج خطاب فلسفي.

إن هذا الوضع يجزنا إلى القول أن هناك أسبابا كامنة وراء هذا العزوف عن الإنتاج، وأن الإنتاج الفلسفي في أوروبا وأمريكا، قد اتبع تقليدا، "بدأ منذ التجديد الذي عرفته الفلسفة الأوروبية في القرن السابع عشر الميلادي مع الفيلسوف الفرنسي ديكارت"<sup>(22)</sup>.

أما الإنتاج الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة فإنه عرف بعض العوائق حالت دون إنتاج خطاب فلسفي، ومن ضمنها الأسباب التالية:

1- التآرجح بين التراث والإنتاج الفكر العالمي المعاصر، أي أن المفكر العربي اليوم لم تعد له القدرة على التوظيف الإيجابي لتراثه الفكري في خضم الإنتاج الفكر المعاصر، سواء كان علما أو تقنيات أو فلسفة، حيث لم يستطع أن يجمع بينهما في نظرية واحدة جديدة.

2- غياب المنهج العلمي الذي من شأنه يساعد على تجديد مسيرة الإنتاج الفكري والوصول به إلى المعرفة الحقيقية، تلك هي الطفرة التي "عرفها الفكر الأوروبي الحديث، حين وقع فيه استبدال منهج بآخر جديد رمز إليه فيلسوفان أحدهما عقلي هو ديكارت، والثاني دعا إلى اعتماد التجربة في البحث وهو بيكون Bicon"<sup>(23)</sup>.

---

<sup>22</sup> - محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، عالم الفكر، العدد الرابع، المجلد الثالثون، 2002. ص 116.

<sup>23</sup> - محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 117.

3- سوء التعامل مع التراث، حيث كان ينظر إليه نظرة موحدة، دون التمييز فيه بين مظاهر القوة التي يمكن الاستناد إليه في الحاضر، وما يمكن أن نعهده أنقاضا ليس لها تأثير سلبي في حاضرنا.

4- لقد ساعدت هذه النظرة الموحدة للتراث على الارتقاء في أحضانه والتسليم بسلطته فأضحى يلازمنا في حياتنا المعاصرة، نعود إليه لحل مشاكلنا الراهنة وكأنه يحمل حلولها مسبقا، " متناسين أن مشكلاتنا الحالية ليست، على رغم التماثل الظاهر، هي مشكلات أسلافنا نفسها، وأن علينا أن نفكر فيها من جديد، من دون أن نجعل للماضي سلطانا لا مرد لمرجعيته عل فكرنا" (24).

5- سلطة السياسي على الحياة الفكرية، واستبداد المالكين للسلطة في المجتمع ومنعهم لكل من يخالفهم والتضييق على فكرهم الحر، والجمع بين السلطة والرأي، " حيث أصبح السلطان وبسب سلطانه السياسي، صاحب الرأي، لا أن يكون صاحب رأي، بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس أراؤهم" (25).

6- سيادة الفكر الخرافي والعقل الغيبي الذي يؤدي إلى تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات. فلا يمكن لحياة مجتمعية يسودها مثل هذا التفكير أن تنتج ثقافة عقلانية وفكر فلسفيا(\*) .

غياب إنتاج فلسفي بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، يعزوه نجيب محمود إلى كون الإنتاج الحالي، وهو أحد المشاركين فيه، أنه يتسم بكونه مجرد أصداء تردد بعض ما جاء في الفكر الأوروبي، وهو إنتاج ينصرف إلى الدراسات الأكاديمية التي تعرض موضوعات ومذاهب عرضا أقرب إلى التاريخ منه

<sup>24</sup> - المرجع نفسه، ص 117.

<sup>25</sup> - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة. 1982. ص 27.

(\*) - لقد عبر نجيب محمود عن هذه الفكرة بكثير من التوضيح في كتابه تجديد الفكر العربي السالف الذكر.



إلى تكوين فكر جديد مبتكر. فالمعرفة التي اكتسبها العرب عن أنفسهم في العصر الحديث يقول عنها هشام شرابي: "إنما هي بمعظمها معرفة أوروبية أو غربية في الأصل، نقلت إليهم بواسطة العلوم الاجتماعية والإنسانية التي أنتجها عصر التنوير الأوروبي وصاغتھا المدارس الفكرية المختلفة في القرن التاسع عشر، (...) وهذه المعرفة اليوم تعاني الأزمة الفكرية عينها التي تعانيها العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب" (26)، يتعلق الأمر "بأسس الفكر الموضوعي ومقولاته وادعاءاته العلمية والكلية" (27)، ذلك أنه لا يمكن اعتبار الأنماط الفكرية "أنماطاً إنسانية شاملة تنطبق على جميع البشر، كما يقول ريتشارد شويدر Richard Shweder" (28)، لأنها على أنواع، ومختلفة باختلاف سياقها الحضاري والتاريخي. فهذه السياقات هي التي يتشكل على إثرها الأفق الحضاري الإنساني الخاص، المبني على التجربة والإدراك والتفسير والتاريخ، وفي هذه العملية تلعب اللغة دوراً رئيسياً كما يعبر عن ذلك هيدغر Heidegger، فهي التي "تضفي على التجربة والإدراك بنية مسبقة، فتجعلنا نرى العالم بضوء معين تحدده هذه البنية المسبقة" (29).

---

<sup>26</sup> - هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990. ص 49.

<sup>27</sup> - المرجع نفسه، ص 49:

<sup>28</sup> - Richard R. Shweder, « Divergent Rationalistes, » in : Donald W. Fiske and Richard R. Shweder, eds, *Metatheory in science* (Chicago, III: University of Chicago Press, 1986).

عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 49.

<sup>29</sup> - المرجع نفسه، ص 49.

وقد مثل هذه الحركة النقدية الكثير من النقاد العرب خلال العقود الأربعة الأخيرة، محاولين بذلك التخلص من سيطرة الفكر الغيبي الديني الأصولي، ونماذج الفكر الأبوي(\*) الحديث وإدعاءاته التحديثية.

وسنعرض على سبيل المثال بعض النماذج لهذه الحركة النقدية الجديدة منذ نشوئها في السبعينيات من هذا القرن، مثلت اتجاهات فكرية مختلفة في الحركة النقدية، (الماركسية، الفرويدية، البنيوية، التفكيكية، وأخيراً الحركة النقدية النسائية)(\*). فنذكر منها، كتابات أدونيس وحسين مروة، عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمد أركون، وطيب تيزيني، وإلياس مرقص. نفس النشاط النقدي يمكن ملاحظته في حقل علم الاجتماع مع حلیم بركات وعلي زيعور ومصطفى صفوان، وعلى مستوى حقل النقد الأدبي نجد كذلك على سبيل المثال أعمال كل من كمال أبو ديب وعبد الفتاح كليطو وعبد القادر الفاسي الفهري ومحمد بنيس وعبد الكبير الخطيبي. أما الأقلام النسائية فنجد ثلاث مفكرات عربيات تناولن موضوع المرأة بجد وحرصاً، وهن نوال السعداوي وفاطمة المرينسي وخالدة سعيد. تعمل هذه الأسماء السالفة الذكر على "قراءة التاريخ العربي الإسلامي بأسلوب نقدي يثير التساؤل حول صحة الأصالة في القراءات الدينية الأصولية والقراءات الأبوية التقليدية والمستحدثة معاً"<sup>(30)</sup>. يقول أدونيس: "ما الأصالة وكيف نحدّد الأصالة؟ كيف

---

\*- المقصود عند هشام شرابي بالفكر الأبوي هو "السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثلة بالنموذج الأبوي والنابعة منه والمتجسدة في علاقات المجتمع وحضارته ككل" المرجع نفسه، ص 11.

\*- يسجل هشام شرابي ملاحظة مهمة حول الموضوعات التي تتناولها هذه الكتابات النقدية، وهي أنها تتحاشى المجابهة السياسية من جهة وتتجنب التجريدات الطوباوية من جهة أخرى، أي أنها تضع جانبا خطاب الجيل السابق باتجاهاته السياسية المباشرة وينزعه الطوباوية (الوحدة العربية، النزعة الاشتراكية)، وهذا يعود إلى سبب واحد هو أن هذا الجيل جيل النكسة، اضطر أن يلجأ إلى الكتابات بأسلوب آخر، أسلوب معتدل. أنظر هشام شرابي المرجع السابق، ص 53.

<sup>(30)</sup> - هشام شرابي، (مر. س)، ص 53.

يمكن أن نفسر طبيعة العلاقة بين ما مضى، وما هو كائن وما يأتي؟ لماذا انحط الشعر العربي والثقافة العربية، بعامة، وهل تكفي الإشارة إلى الانحلال السياسي أو إلى النفوذ الأجنبي لتفسير هذا الانحطاط؟ كيف نعلل الصلة الجوهرية القائمة بين اللغة والدين والسياسة؟ وما تعني الحداثة بالنسبة إلى العربي؟<sup>(31)</sup>.

لقد تبنى كل واحد من هذه الأقلام النقدية مسألة معالجة التخلف العربي من منظور منهجي معين، حيث يتوازى عبد الله العروي مع أدونيس في قراءتهما النقدية للثقافة العربية التي تنطلق من موقع علماني راديكالي يطرح بشكل جذري مسألة المعنى والنسبية التاريخية للمقولات الفكرية.

أما محمد أركون، فيركز في مسألة تناوله للتاريخ الإسلامي على كسر الطوق التقليدي للفكر، الذي احتكر التفسير القرآني، وتفسير التاريخ العربي الإسلامي، عن طريق القيام بقراءة النصوص التاريخية والدينية قراءة جديدة تعتمد أساليب علوم اللسانيات، والسيميولوجية الجديدة، ومنهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية (\*).

نفس الاتجاه نجده عند محمد عابد الجابري، الذي يسعى إلى نفس الهدف، وهو إعادة قراءة التراث الإسلامي من منظور علمي حديث، معتمدا على مفاهيم فوكوية، فهو يرى أن الخطاب الأصولي، وأسلوبه النظري، هو مجرد ترديد للفكر الموروث، وهو تعبير مغلوطة يتنافى مع الفكر العلمي الحديث، ويقول في ذلك: "وهكذا فالظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من آلية النهضة فيها للدفاع أيضا ... فأصبح التراث

---

<sup>31</sup> - أدونيس علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والإبداع العربي عند العرب، ج1، دار العودة، بيروت، لبنان، 1973. ص 19.

\* - Mohammed Arkoun, Lectures de Coran, Maisonneuve, Paris, 1982.

هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً وبالدرجة الأولى من أجل تدعيم الحاضر: من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات"<sup>32</sup>). فالتراث بالنسبة للجابري هو أن يخلف الابن الأب، بينما أصبح هذا التراث بالنسبة للوعي العربي المعاصر، يمثل حضور الأب في الابن، أو لنقل حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر.

نفس الموقف يتخذه بالنسبة للفكر الغربي الذي يدعي بأنه يمثل التاريخ العام للفكر للإنساني، فهو يرفضه لادعائه من احتكار الفكر اللاعربي باعتباره من الهوامش.

يحاول الجابري الابتعاد عن الموقف الإسلامي التقليدي والموقف الغربي، بإتباع اتجاه نقدي جديد يقوم على التحليل الاستيمولوجي متجنباً كافة المواقف الإيديولوجية (كما ذكرنا سابقاً) على نمط تحليل فوكو، حيث يقول: "نعم لقد حددنا منذ اللحظة الأولى نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد الإيستيمولوجي لا الإيديولوجي. وحددنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردنا أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع: "نقد العقل العربي". ولكننا لم نكن، قبل البدء بالعمل، قد حددنا نموذجاً معيناً نقنديه، (...). لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختبار. لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض (الهيمنة) على جميع السلطات المرجعية التي تشد إليها المفاهيم التي نوظفها. وقد فعلنا ذلك، فيما نعتقد، بوعي لا باستسلام"<sup>33</sup>).

<sup>32</sup> - محمد عابد الجابري، نقلاً عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 55.

<sup>33</sup> - المرجع نفسه، ص 57.

أما الباحث والكاتب هشام جعيط، فقد أثار نفس القضايا التي طرحها كل من أدونيس وأركون والجابري، لكن من منطلق أن هناك اختلاف قد طبع التجربتين المغربية، وأختها في المشرق، فالفارق بين التجربتين مرده "تخلف التجربة المشرقية على الرغم من استقلالها السياسي المبكر والسابق عن استقلال المغرب، وأحد أهم أسباب هذا التخلف الحضاري هو أن المشرق لم يتعرف إلى الغرب مباشرة، كما حصل في بلدان المغرب، فلم يلحق ... مباشرة بالثقافة الغربية [و] آل ذلك إلى استيعاب مضطرب أو مغلوط لمكاسب الحداثة العالمية، كما ترتب على ذلك نظرة لا تقل خطأ للتاريخ العربي القديم"<sup>(34)</sup>، أما التجربة المغربية فهي في نظره تجربة خصبة، ذلك أنها كانت في مواجهة مباشرة للحضارة الغربية، مما نتج عنه اهتزاز وتمزق في الفرد والمجتمع، هذا التمزق أفرز مسافة تجاه الذات.

يعالج هشام جعيط هذه الإشكالية، في إطار قضية التراث والدين والهوية، ومشكلة الحداثة، مصرا على الانفتاح العلمي، ويرفض كل ارتباط بأي موقف إيديولوجي، ويقول: "يميل العرب إلى قبول آخر ما اكتشفوه، بجرارة وحماس. فإذا كانوا هم مع الحداثة فالبقية تكون مجالا لازدراءهم. وإذا كانوا ثوريين، فلا يبقى مكان إلا للثورة. وإذا كانوا تقدميين، يصبح كل اقتراح بناءً ينظر إلى المستقبل اقتراح فارغ (...). وكأن الإبداع مستحيل، فلا يمكن أن يأتي الشيء القيم إلا من الخارج أو من الماضي ..."<sup>(35)</sup>.

ومن هذا المنظور يرى جعيط أن العالم العربي قادر على أن يلعب دورا ثقافيا بارزا إذا ما "استرجع تراثه الإسلامي (وأصبح) مهذا للثقافة الإسلامية،

<sup>34</sup> - هشام شرابي، (مر. س)، ص 58.

<sup>35</sup> - المرجع نفسه، ص 58.

على النمط الذي صارت فيه أوروبا مهد الحداثة الغربية" (36)، وهذا أمر ممكن تحقيقه في نظر، كذلك، هشام شرابي، وذلك بالعودة إلى التراث الإسلامي.

وبالمنظور الماركسي نجد كل من طيب تيزيني وحسين مروة وإلياس مرقص. يهدف طيب تيزيني في مشروعه " مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة الحاضرة" إلى وضع مقدمة تبحث في القضايا النظرية والمنهجية تتعلق بدراسة التراث والتاريخ البشري عموماً، والتراث العربي خصوصاً، مستعينا بذلك بالمنهجية الجدلية التاريخية والمادية كأداة للبحث العلمي.

أما حسين مروة وهو، كذلك، أحد ممثلي التيار الماركسي في دراسة التراث الإسلامي، فإنه يعتقد أن العلمانية السائدة في أوساط المثقفين العرب ما هي إلا شكل من أشكال الاستعمار الثقافي الغربي، فالذين بشروا بها عندنا ودعوا إلى الانقطاع ما بين ثقافتنا المعاصرة وبين تراثها الفكري، " لا يقصدون توجيه الجيل العربي نحو التكنيك (التقنية العلمية) العلمي الغربي بل نحو الإيديولوجية البرجوازية الغربية (...). والغرض الأساسي الذي يرمون إليه هو إبعاد هذا الجيل عن مشكلات بلاده ذات السمات والاتجاهات التي تحددها ظروف المعركة التحريرية التقدمية القائمة الآن في بلاد العرب بأقصى حدتها" (37)، من هنا يدعو حسين مروة إلى تبني الماركسية كردة فعل على هذا التيار البرجوازي الرأسمالي الغربي، وتطبيق منهجها في تفهم الإسلام، وتفسير تجربته التاريخية مما يمهّد إلى التغيير على الصعيدين الاجتماعي والثقافي.

وأخيراً، وفي نفس التيار الماركسي، نجد إلياس مرقص يدافع بكل قوة عن الماركسية الغربية، أي " الماركسية المنفتحة على العلوم الإنسانية والنظريات

---

<sup>36</sup> - هشام شرابي، (مر. س)، ص 59.

<sup>37</sup> - المرجع نفسه، ص 61.

النقدية الغربية، لاهتمامه الخاص بالقضايا الإستمولوجية والنظرية. فيطرح من هذا المنطلق السؤال التالي هل الفكر العربي فكر؟<sup>(38)</sup>، فيُجيب من منطلق أن الأسلوب هو الذي يحدد الفكر، وبما أن أسلوب الفكر العربي قائم على الفقه وأصوله، فهو بالتالي فكر إيديولوجي وإيماني، يعيدنا، في عصر متقدم، إلى حالة سابقة، تمثل مادة لتاريخ عالمي نحن خارجه.

وفي ميدان علم الاجتماع النفسي، يمكننا تمثيل هذه الحالة من خلال أعمال حلیم بركات<sup>(\*)</sup>، وعلي زيعور<sup>(\*\*)</sup>، ومصطفى صفوان<sup>(\*\*\*)</sup>. يتخذ حلیم بركات في دراسته لبنية المجتمع العربي وديناميكيته الاجتماعية والسياسية موقفا نقديا يعالج فيه قضاياها ليس من زاوية التخلف فحسب، بل من حيث هو مجتمع مغترب عن ذاته ويسعى جاهدا ليتجاوز اغترابه، "فيُصَوَّبُ من خلال اللغة والمفاهيم التي يستعملها في تحليله، ضوءا قويا على العديد من الإشكاليات التي يجابهها النقد الجديد فيضعها ضمن أفقه التحليلي ونقده المركز"<sup>(39)</sup>.

نفس العمل يقوم به علي زيعور في تحليله النفسي للذات العربية، وهو في نظر هشام شرابي أول " من طبق أسلوب ومفاهيم علم الاجتماع النفسي في تحليله للمجتمع العربي المعاصر"<sup>(40)</sup>، حيث عالج المجتمع العربي كـ"ذات" مستعملا " الطرائق التجريبية، (ملاحظة، تسجيل، تحقيقات ميدانية، مناهج

---

<sup>38</sup> - هشام شرابي، المرجع نفسه، ص 61.

<sup>\*</sup> - حلیم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.

<sup>\*\*</sup> - علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية، دار الطليعة، بيروت، 1977.

<sup>\*\*\*</sup> - سيقموند فرويد، تفسير الأحلام، تر: مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة، 1981.

<sup>39</sup> - هشام شرابي، (مر. س)، ص 62.

<sup>40</sup> - المرجع نفسه، ص 63.

مقارنة)، والطرائق العيادية (التحادث، الملاحظة، الروايات، اختبارات الإسقاط)"<sup>(41)</sup>.

أما دراسة **مصطفى صفوان** فتعود أهميتها إلى ترجمة كتاب **سيغموند فرويد** freud، " تفسير الأحلام"، لتضع أمام الناقد العربي "الإطار الفكري واللغة التحليلية الفذة التي صنعها **فرويد** في متناول النقاد الجدد بشكل شامل"<sup>(42)</sup>. وفي ميدان النقد البنيوي وما بعد البنيوي (التفكيك الفلسفي والأدبي)، تبرز كتابات، **كمال أبو ديب**، **عبد الفتاح كليطو**، **عبد القادر الفاسي الفهري**، **ومحمد بنيس**، **وعبد الكبير الخطيبي**.

في كتابه "جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر"<sup>(\*)</sup>، يطبق **كمال أبو ديب** " المنهج البنيوي بشكل شامل ويعرض المفاهيم التي يمكن استعمالها في النقد الأدبي والاجتماعي والسياسي، حيث، أنه، يعتقد أنه من المستحيل بعد البنيوية، أن نرى العالم ونعائنه كما كان الفكر السابق علينا يرى العالم ويعائنه"<sup>(43)</sup>، ويهدف **كمال أبو ديب** من وراء تبنيه المنهج البنيوي، إلى تغيير الفكر العربي في معانيته للثقافة والإنسان العربي، ونقله "من فكر تطغى عليه الجزئية والسطحية والشخصانية، إلى فكر يتزعرع في مناخ الرؤية المعقدة، المتقصية، الموضوعية، والشمولية الجذرية في آن واحد"<sup>(44)</sup>، والبنيوية عند **كمال أبو ديب** هي منهج وطريقة في معاناة الوجود، نفسها نفس الماركسية، هي " تثوير للفكر وعلاقته بالعالم وموقعه منه وبإزائه، (...)، فهي

<sup>41</sup> - علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، (مر. س)، نقلا عن هشام شرابي (مر. س)، ص 63.

<sup>42</sup> - هشام شرابي، (مر. س)، ص 63.

<sup>\*</sup> - كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.

<sup>43</sup> - نقلا عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 64.

<sup>44</sup> - كمال أبو ديب، (مر. س)، نقلا عن هشام شرابي، ص 64.



بصرامتها وإصرارها على اكتناه المتعمق، والإدراك متعدد الأبعاد، (...) تغيّر الفكر المعاین للغة والمجتمع والشعر وتحوله إلى فكر متسائل، قلق، متوثب، مكننه، متقص، فكر جدلي شمولي<sup>(45)</sup>.

نفس التوجه، (التوجه البنيوي)، يأخذ به عبد الفتاح كليطو، كمعظم زملائه المغريين المتأثرين برولان بارت Roland Barth، متسائلا " كيف ينبغي أن نقرأ؟ ما هي شروط مقاييس القراءة الجيدة؟ (...) من سيقول القول الفصل؟"<sup>(46)</sup>، طبعا يجب كليطو بقوله: " على القارئ العربي أن يدرس بإمعان كتابات رولان بارت، بل عليه أن يحفظها عن ظهر قلب"<sup>(47)</sup>. ومن جانبه يركز عبد القادر الفاسي الفهري على أهمية التحليل اللغوي في إقامة الأطر النظرية لتأويل الظواهر والأحداث الاجتماعية، لأن النظرية وحدها يمكن أن تُوصلنا إلى تصور معين للظاهرة التي نعالجها. فالكشف عن المعنى في الخطابات الفكرية، لا يتم إلا من خلال التحليل اللغوي.

وبدوره يقوم محمد وقيدي بنقل هذه المحاولة النقدية إلى المجال الفلسفي، من منطلق أن الفلسفة العربية المعاصرة عجزت عن الاستفادة من العلوم الإنسانية، بل متبينة " الفكرة المتجاوزة في اعتبار التفكير الفلسفي نمطا أسمى من التفكير يتناول مشكلات أساسية خالدة هي المشكلات الأساسية للميتافيزيقا التقليدية. فضلت نظرة الفيلسوف العربي إلى العلوم الإنسانية نظرة التفكير الجزئي الذي لا يرقى إلى طرح المشاكل الإنسانية في صورتها الأكثر

<sup>45</sup> - هشام شرابي، (مر. س)، ص 65.

<sup>46</sup> - المرجع نفسه، ص 65.

<sup>47</sup> - نفسه، ص 66.

شمولاً<sup>(48)</sup>. لكن هذا لا يمنع في نظر وقيدي، من وجود بعض الكتابات تستجيب إلى اللحظة التاريخية الحاضرة، منها الفيلسوف عبد الله العروي الذي نفذ إلى الفلسفة من مدخل التاريخ، فهو " يقدم لنا موقفا فلسفيا متقدما في وعيه بضرورة إبداع فلسفي يستجيب لمقتضيات لحظته التاريخية. كما أننا على صعيد تاريخ الفلسفة، وخاصة دراسة التراث الفلسفي، نجد أعمال طيب تيزيني وحسين مروة محاولات جادة على المستوى المنهجي من أجل فهم التراث العربي الإسلامي فهما تاريخيا موضوعيا"<sup>(49)</sup>. وللدخول في الحوار الفلسفي العالمي يؤكد وقيدي على ضرورة مجابهة الأزمة المعرفية في الغرب، التي حملتها " الثورات التي تم تحقيقها في مجال العلوم الإنسانية المتعلقة بالإنسان"<sup>(50)</sup>.

أما على مستوى الخطاب الأدبي، فإننا نجد الناقد محمد بنيس صاحب كتابي "مواسم الشرق" و"ورقة البهاء" يقف موقفا رافضا تجاه الخطاب التقليدي المهيمن، واصفا إياه بالعجز في تفهم إشكاليات العصر أو التفاعل معها، فهو خطاب يراوح مكانه، ويمتاز بالصيغة الشمولية القمعية. ولمواجهة هذا الخطاب، يقترح محمد بنيس القراءة التفكيكية، التي هي في نظره، القدرة على التصدي للموضوعات المحرمة في المجتمع، حيث يقول: " لقد اهترأ العالم العربي بتراكم المفاهيم والقيم المتعالية التي تفصل بين الإنسان وجسمه، الإنسان ومستقبله، تحرم متعته وشهوته وتغيره. ومن غير مبالغة نقول إن التحرر العربي يفترض تحرر الجسم هو الآخر. فالعلائق الاجتماعية التي ندعو إلى تغيير بنياتها، من حالاتها

---

<sup>48</sup> - محمد وقيدي، حوار فلسفي " قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة"، دار تيقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى.

1985. ص 10.

<sup>49</sup> - المرجع نفسه، ص 10.

<sup>50</sup> - نفسه، ص 10.

الإقطاعية المتخلفة، غير منفصلة عن ضرورة تحرير الجسم الذي سلطت عليه أصناف القهر". ويضيف: "إن تفكيك الأرضية اللاهوتية سابق على كل نقد، لأنه ينزلنا من السماء إلى الأرض، وقد آن لهذه السماء المتعالية أن تكف عن تغييب جسمنا، وتشطيره إلى نور وظلام، يمين ويسار، خير وشر، ملائكة وشياطين. آن لهذا الجسم أن يحتفل بشهوته ومتعته، يبدع قيماً أخرى ليست من الضرورة تحديدها مسبقاً"<sup>51</sup>.

نفس المنهجية التفكيكية نجدها عند **عبد الكبير الخطيبي**، الذي يرى أن الاستقلال الفكري، لا يتم عن طريق إتباع أحد النموذجين، تقليد النموذج الغربي أو العودة إلى النموذج التراثي التقليدي، بل لابد من تجاوزهما، عبر عدم المرور بكل المراحل التي مر بها الفكر الغربي، كذلك عدم الاعتقاد بإمكانية عقد صلة مع المعرفة العربية القديمة، فهو يؤكد على ضرورة التخلص من الهيمنة الفكرية الغربية، فهي ملوثة في أعلى تعابيرها بعقدة التمركز حول الذات، لذلك " يجب الحذر الشديد عند استعمال مفاهيم العلوم الإنسانية الغربية، فلا تكفي ترجمتها بل يجب تحليلها من موقع فكري مستقل وصيانتها عن جديد. [ويضيف] على الوطن العربي أن يبدأ كل شيء من البداية، أي أنه حينما يتمكن بعمق من المعرفة الغربية يرى الأمر لا يدعو إلى تبني وترجمة هذه المعرفة فحسب ولكن في الوقت نفسه أيضاً تحليل تكوينها، وتحولها، وانقطاعها في المجال التاريخي"<sup>52</sup>. والدخول في نفس الوقت في حوار مع فكر الاختلاف، لأن الفكر العربي كان قد انسحب منذ خمسة قرون، ويعود اليوم ويريد أن يقتحم "عالمًا تهيمن عليه المعرفة الغربية المطلقة. وعوض أن يباشر بجديّة الحوار مع فكر

<sup>51</sup> - عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 68.

<sup>52</sup> - المرجع نفسه، ص 68، 69.

الاختلاف (نيتشه، ماركس، هايدغر) نلاحظ أنه يتيه في ميدان العلوم الإنسانية. ولا شك أن هذا المنحى لا يخلو من فائدة. ولكنه غير قادر على أن يخلق تفكيراً جديداً. لهذا أصبح الفكر العربي يتصف بالنزعات التاريخية والثقافية " (53).

ومن خلال مفهوم النقد المزدوج أي نقد الذات ونقد الآخر، يرى عبد الكبير الخطيبي، أن واقع التعدد في الوطن العربي لا يمكن معالجته على أساس أنه يعود إلى مرحلة الحكم العثماني أو نتيجة للغزو الأوروبي، بل لابد من معالجته على أساس أنه يمثل حصيلة لعملية تاريخية ليست بالضرورة خيراً أو شراً، حيث يجب تقبل التاريخ والتفاعل معه بتعدديه. فهو يقول: " إن العالم العربي اهتز في نظامه وتصعد في كيانه الحضاري، فأصبح يعاني من تعددية شاملة، تتجلى في جميع أشكال المثاقفة والاضمحلال. وليس هذا المسلسل في حد ذاته خيراً أو شراً. إنه مسلسل تاريخي ينبغي أن نقوم بتحليله وتطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التي يجتازها العالم العربي ... لذا فأنا أدعو إلى نقد مزدوج: ينصبّ علينا كما ينصبّ على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا، فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا، وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الإيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة " (54).

وفيما يخص حركة النقد النسوية، نجد كتابات كل من نوال السعداوي(\*)، وفاطمة المرنيسي(\*\*)، وخالدة سعيد(\*\*\*) .

<sup>53</sup> - عبد الكبير الخطيبي، عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 69.

<sup>54</sup> - المرجع نفسه، ص 70.

\*- نوال السعداوي، المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية. 1972.

\*\*)- Fatima El-Mernissi, Le Harem politique, Paris, S.N, 1987.

\*\*\*- خالدة سعيد، حركة الإبداع: دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العودة، بيروت، 1979.

ففي كتابها "المرأة والجنس"، تتحدث نوال السعداوي عن القمع الجنسي الذي يمارسه الرجل على المرأة في المجتمع العربي، معلنة أن تحرر المرأة الحقيقي، لا يحققه البعث الديني، ولا الحرية الجنسية، بل يقوم على الانعتاق السياسي والاقتصادي، وتضيف، " لن يحرر النساء إلا النساء أنفسهن. وبعد أن يصبحن قوة سياسية لها قدرتها على الفعل واتخاذ القرارات الكبرى. وهذا لن يتم إلا من خلال قوة نسائية منظمة واعية بحقوقها وأهدافها، فالتاريخ يدلنا على أن الثورات الاشتراكية وحروب التحرير تسرع بعملية تحرير المرأة في الشرق والغرب، وقد ساهمت حرب التحرير الجزائرية في كسر كثير من قيود المرأة الجزائرية" (55).

وفي مواجهتها للموقف الأصولي من قضية المرأة تقول نوال: " التراث أداة توظفه جميع القوى السياسية حسب مصالحها ورؤيتها" (56)، لكن هذه الرؤية في نظر السعداوي تفقد للتراث تاريخيته وإنسانية إذا لم يعبر عن المجتمع ككل، ذلك أن المرأة تمثل نصف المجتمع المغيب، وقد عرفت المرأة تشويها عبر كل فكر سواء كان أصوليا أو قوميا، أو اشتراكيا.

لكنها تؤكد في نفس الوقت أن المجتمع الاشتراكي وحده الكفيل بتحقيق التحرر والمساواة للمرأة العربية، ذلك أن " الوعي الاجتماعي لا يتحقق للمرأة دون تحقيق الوعي الذاتي" (57)، لأن المرأة التابعة لزوجها لا يمكن لها أن تحرر بقية النساء الأخريات أو تحرر الوطن العربي. ومن هنا تؤكد نوال السعداوي على

---

<sup>55</sup> - نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، ضمن دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د. ط)، 1971. ص 777.

<sup>56</sup> - نوال السعداوي، في التحديات التي تواجه المرأة العربية في القرن العشرين، تضامن المرأة العربية، القاهرة، 1987.

عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 71.

<sup>57</sup> - المرجع نفسه، ص 72.

ضرورة التحرر الذاتي أو التحرر الفردي للمرأة العربية من أجل تحرر شامل للمجتمع العربي.

أما فاطمة المرنيسي، فهي كذلك بدوها تؤكد على تحرير المرأة وإعطائها حق المساواة بينها وبين الرجل. فهي تمثل بالنسبة لها القضية المركزية التي تدور حولها قضية الحريات الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي. إذا ماذا يعني أن "كل البشر يولدون أحرار ومتساوين في الكرامة والحقوق، في المجتمعات التي يعمل فيها فقدان المساواة بين الرجل والمرأة على تثبيت وضمان عدم المساواة السياسية وجعل هذا التفاوت أساساً في تحديد الهوية الاجتماعية والثقافية" (58).

إنه نفس الموقف الذي نجده عند نوال السعداوي في عملية تحرير المرأة، فهي تؤكد على أن تحرير الأنثى في المجتمع العربي "لا يمكن له أن يتحقق إلا إذا تحول أسلوب معالجة مشكلة المرأة في المجتمع العربي كمشكلة نسائية إلى معالجتها كمشكلة سياسية، أي كجزء لا يتجزأ من الصراع السياسي" (59).

وأخيراً نجد قلما نسويًا آخر ويتعلق الأمر بالناقدة الأدبية خالد سعيد، صاحبة كتاب "حركية الإبداع: دراسات في الأدب الحديث"، التي قدمت من خلاله قراءة جديدة لتاريخ النهضة، هذا النهضة التي رأت فيها تقليداً للماضي، لا تنحو نحو المستقبل، وقدمت لنا مثال عكس هذا النزوح إلى الماضي في شخص أبي العلاء المعري، الذي، حسب رأيها "كان يقف على منحدر العصر العباسي لم يكن يدرك بعقله الواعي ما سيؤول إليه ذلك العصر. لكن رؤياه كشاعر تنبأت الظلام الذي تلا. فقد مات في صوته كل شوق، وجاء شعره

---

<sup>58</sup> - Fatma El-mernissi, *Le Harem Politique* (Paris: s. n. 1987. p. 33.

<sup>59</sup> - هشام شرابي، (مر. س)، ص 73.

كتأبين لحضارة دانية الغروب، وفي شعره ما هو أبعد من اليأس الفردي، إن فيه إيقاع الغروب"<sup>60</sup>).

لكنها تشير في الطرف الآخر إلى كتابات جبران خليل جبران، ورؤياه المدفوعة بالشوق والتعطش " إلى الكشف والإبداع وتخطي الذات والعناق، وأطياف عالم عربي لا نهائي الروح "<sup>61</sup>)، فالمبدع في نظر خالدة سعيد هو من ينجز الأثر المعبر عن القيم الإنسانية الجديدة، ويحمل إيقاع الحياة. وتشير خالدة في شعر جبران إلى اللغة الجديدة التي يستعملها، فهي " تنطبق على ما يميزه فرديناند دي سوسور وعلماء الألسنية الحديثة بتسمية (كلام) مقابل (لسان) معتبرين اللسان اللغة، من حيث هي منظومة اصطلاحية ذات منشأ اجتماعي - تاريخي، تتكوّن من وحدات دلالية وقوانين تنظم قيام العلاقات الدالة بين الوحدات "<sup>62</sup>). أي أن جبران بهذا المعنى قد حرر النص النموذجي ذا النزعة الدينية ودفع به نحو الديوي، أخرج من هياكل اللغة المختصة بالتعليم الديني، وتحرير النص النموذجي الديني في نظر خالدة سعيد، " يعود إلى كون جبران خليل جبران لا يعتبر الظاهرة أو الدلالة الحرفية للنص خارج عالم الحقيقة، بل يراه جزءاً منه ينسب إليه انتساب المجاز إلى الحقيقة والجزء إلى الكل "<sup>63</sup>) أي أن كتابات جبران خليل قادرة على تغيير الفكر العربي وتقاليده الثقافية تغييراً شاملاً.

إذا كنا قد عرضنا إلى بعض النقاد المعاصرين دون الغوص في مشاريعهم، فإننا نريد أن نضع القارئ في صورة كافية حول الأقلام النقدية التي حاولت دراسة

<sup>60</sup> - خالدة سعيد، حركية الإبداع، عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 76.

<sup>61</sup> - هشام شرابي، (مر. س)، ص 76.

<sup>62</sup> - المرجع نفسه، ص ص 76، 77.

<sup>63</sup> - نفسه، ص 77.

مشكلة تخلف الفكر العربي وإيجاد السبل الكفيلة إلى النهوض به، وفي نفس الوقت فضلنا في هذا المبحث أن نفرّد دراسة نراها ضرورية عملت من خلال طروحاتها إلى المساهمة في تأسيس الإبداع الفلسفي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر خلال ما طرحوه من معالجة لقضايا الفكر الفلسفي المعاصر، آميلين في أن تكون هذه الأسماء هي استمرارية لما كنا قد عرضناه في الفصل الثاني، من أن الفكر قادر عبر التاريخ البشري أن يحقق الإستقلال الذاتي ويبدع. ويتعلق الأمر بكل من ناصيف نصار، وطه عبد الرحمن.

نذكر ناصيف نصار الذي بحث من جهة أولى في شروط نهضة الفلسفة في العالم العربي المعاصر، كما بحث من جهة ثانية في شروط الاستقلال الفلسفي، كذلك طه عبد الرحمن، الذي يسعى في مشروعه "فقه الفلسفة" إلى تحرير القول (الخطاب) الفلسفي العربي الإسلامي من التقليد، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه "يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق"<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية.



## المبحث الثاني: الاستقلال الفلسفي وحق الاختلاف

### 1- ناصيف نصار والاستقلال الفلسفي:

حاول ناصيف نصار(\*)، من جهة أولى، دراسة الكتابات الفلسفية الموجودة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، واستخلاص عبرة محددة من تلك الدراسة، فأخذ على سبيل المثال كنموذج، دراستين من مجمل تلك الكتابات الفلسفية: كتابات يوسف كرم، الأرسطوطالي التوماوي، وكتابات زكي نجيب محمود، الوضعي المنطقي.

ومن جهة ثانية حاول أن يخطو خطوة أخرى بعدما تبين له أن التفكير الفلسفي في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة يسيطر عليه الفكر العقائدي بكيفية لا تسمح للباحث العربي بإنشاء فكر فلسفي جديد، بالتغاضي عنه وتجاهله، فكانت المرحلة الأولى من تلك الخطوة الجديدة هي التمييز بين الإيديولوجيا والفلسفة، انطلاقاً من تعريف محصور للإيديولوجيا، والمرحلة الثانية كانت تحليلاً للمضمون الفلسفي الذي يقوم عليه فكر كل من انطوان سعادة وفكر زكي الأرسوزي من حيث أنهما أنموذجان للتفكير القومي المؤسس على قاعدة فلسفية

---

\*- من مواليد العام 1940 في قرية لبنانية تدعى "نابيه"، كانت أنتجت أيضاً مفكراً وأديباً مرموقاً جداً اسمه رثيف خوري. أكمل ناصيف نصار تعليمه الجامعي في باريس في العام 1967 محصلاً شهادة الدكتوراه عن أطروحته: "الفكر الواقعي عند ابن خلدون"، وله قبلها أطروحة جامعية أخرى تدور حول منهج مقارنة الوجود في الفلسفة الوجودية، وخصوصاً عند غبريل مارسيل. في العام 1970 أصدر د. ناصيف نصار كتاباً يدور على نقد المجتمع الطائفي في لبنان بعنوان "نحو مجتمع جديد"، وفي العام 1975 أصدر كتاباً يعالج مشكلة التفلسف في الثقافة العربية الراهنة تحت عنوان: "طريق الاستقلال الفلسفي"، إلا أن هذا الكتاب وبحسب ما يقول مؤلفه - لم ينشر إلا في أواخر العام 1977 بسبب الحرب الأهلية التي دمرت لبنان وأصبحت تعرف بـ "حرب الستين". ومن مؤلفات ناصيف المهمة أيضاً كتاب "باب الحرية: انشاق الوجود بالفعل" - 2003 يعرض فيه نظريته الفلسفية إلى الحرية.

واضحة متماسكة، أما المرحلة الثالثة، فكانت وضع المنهج الواجب إتباعه لتكوين فكر فلسفي عربي جديد، وهو ما سمّاه جدلية الاستقلال الفلسفي.

يرى **ناصر** أن وضع الفلسفة وحضورها في الثقافة العربية النهضوية، التي بدأت في القرن التاسع عشر، كان حضورا هشاً وهامشياً، وذلك لغلبة الطابع الأدبي واللغوي على تلك الثقافة وسيادة الاتجاه الإصلاحية.

وقد "ساهم الفكر النهضوي بكل تياراته، حقا، في إدماج التفكير النقدي والتجديدي في الثقافة العربية المعاصرة، ولكنه لم ينجح مع ذلك في جعل حضور الفلسفة ضمنها بوصفه عنصرا مؤثرا في تطورها، فإن القضايا الفلسفية لم تلامس عند التيارات الإصلاحية إلا بصفة هامشية، يمكن أن نقول إنها مهدت المجال للفلسفة، ولكن من دون أن تكون بذاتها هي الفلسفة" (1).

ويعد كتابه "**طريق الاستقلال الفلسفي**" محاولة في السعي إلى البحث في شروط الاستقلال الفلسفي العربي. الذي تعترضه في نظره عقبتان مهمتان، هما: الموقف الإتباعي من تاريخ الفلسفة، والثاني اختلاط الفلسفة بالإيديولوجية.

ولتخطي هاتين العقبتين، يدعو **ناصر** إلى "ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة والحديثة، (...) فهو شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة وللمساهمة في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل" (2). لأنه باستطاعة الفيلسوف العربي الوقوف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات

<sup>1</sup> - محمد وقيدى، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص ص 118، 119.

<sup>2</sup> - ناصر، طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979. ص ص 30، 31.

التاريخية التي يعيشها مجتمعها العربي، ووضعيتها الحضارية المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية.

لقد لاحظ **نصار**، وهو يتابع الحضور الفلسفي في العالم العربي، أن هذا الحضور لم يبدأ إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، عن طريق الاهتمام بطبع النصوص الفلسفية القديمة والتعليق عليها، أو عن الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. ويعزو " ذلك إلى أن الفكر العربي انشغل بصورة قوية قبل هذه الفترة بالأبحاث ذات الطابع القانوني والأدبي، التي كان لها حضور مهيم داخله. وقد ساهم في ذلك أيضا، في نظره، الموقف المناهض للفلسفة، الذي ساد في الثقافة العربية الإسلامية منذ زمن بعيد " (3).

ويفسر **ناصيف نصار** سبب هذا الحضور الظاهري والمحتشم للفلسفة في العالم العربي إلى أسباب معرفية ومجتمعية وحضارية وسياسية، أهمها علاقة المتفلسف العربي بتاريخ الفلسفة، فالصيغة التي اتخذتها هذه العلاقة، كانت عائقا أمام الإبداع الفلسفي الحقيقي.

لأن الحضور الحق للإنتاج الفلسفي في نظر **ناصيف نصار**، ليس ذلك الإنتاج المنقول الذي يمهد له، " بل هو الحضور النظري الذي مظهره التفكير الحر في القضايا الحيوية المطروحة " (4).

وعلة ذلك، أن المتفلسفة العرب، المشتغلين في العصر الحديث لم يستطع أحد منهم التخلص من هيمنة تاريخ الفلسفة، والمقصود هنا هو تاريخ الفلسفة بصفة عامة سواء كان الأمر متعلقا بالتراث الفلسفي للحضارة الإسلامية أو الإنتاج الفلسفي الغربي منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم، حيث ظل الاهتمام

(3) - محمد وقيددي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، 119.

(4) - المرجع نفسه، ص 119.

بتاريخ الفلسفة هو معيار التقييم لتلك المحاولات في الفلسفة التي تظهر هنا وهناك في الثقافة العربية المعاصرة. وقد أدى هذا إلى عدم التحرر من سطوة تاريخ الفلسفة وأنتج تبعية فلسفية، لم يستطع من خلالها، الفكر العربي المعاصر أن يجد منبعاً للفلسفة في العالم العربي انطلاقاً من المعطيات المباشرة لتاريخها الحي، وتالياً، "لم تكن لذلك تستلهم في تفكيرها المشكلات المباشرة التي تطرح على المجتمع، سواء كانت مجتمعية أو دينية أو أخلاقية أو سياسية" (5).

### 1-1- التبعية في تاريخ الفلسفة

لقد أفرزت هذه العلاقة مع تاريخ الفلسفة موقفاً إتباعياً عكسته بعض الوضعيات المختلفة، منها ما هو مرتبط بالتاريخ القديم للفلسفة، وبالتحديد القرون الوسطى، ومنها ما هو مرتبط بالفلسفة الغربية، "وهم على اختلاف نزعاتهم، أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار" (6). وهكذا، فإن يوسف كرم، الذي اتخذ موقفه صفة التبعية لفلسفة العصر الوسيط، وزكي نجيب محمود، الذي اختار موقفاً فيه تبعية لواحدة من التيارات الفلسفية المعاصرة، يمكن أن يصنفاً ضمن هذا الموقف، موقف التبعية.

يمثل يوسف كرم استمراراً لحضارة القرون الوسطى في العالم العربي الراهن، وهو "على العموم، أشد تقليداً ومحافظاً وأقل تنوعاً" (7). فهو يرى، أي يوسف كرم، أن بعث الفلسفة القديمة واجب على كل فيلسوف في العالم العربي، لأنها تنطوي على نظرة عقلية يقينية في المعرفة والوجود. فالفلسفة الحديثة والمعاصرة لم تتجاوز الفلسفة اليونانية والوسيطة، بل انحرفت عن الطريق

(5) - محمد وقيدى، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، 119.

(6) - ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 18.

(7) - المصدر نفسه، ص 18.

الصحيح، وبالتالي جاءت حبلى بالشك والإنكار، فأخفقت في تفسير الوجود وتدير الحياة، ويرى أن الفلسفة القديمة ليست في حد ذاتها متعارضة مع الإيمان، لأنها تقدم اليقين، وقد برر يوسف كرم موقفه من الفلسفة اليونانية وضرورة بعثها، في معرض حديثه عن العقل، فيقول: "أن أفلاطون سبق إلى بعض لمحات منه (أي العقل)، ولكن أرسطو هو (...). من استخلص معانيه الأساسية ومبادئ المنطقية والميتافيزيقية، وصاغ تعريفاته، واستخرج نتائجها وأن الفلاسفة المسلمين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين" (8)، فعلينا العودة إليهم وتأييد شروحاتهم، ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين ونسوا تلك التعاليم القديمة، وأصبحت تروى لمحض التاريخ، دون إعطائها القيمة الفكرية. وعلى هذا الأساس جاء موقفه من التيارات الفلسفية الحديثة والمعاصرة موقف النقد والرفض.

ولكن في نظر ناصيف نصار، أن يوسف كرم، على الرغم من انتقاده للذين لم يتجاوزوا الفلسفات القديمة وهو واضح في موقفه، غير أنه لم يعبر عن موقفه من علاقة الفلسفة بالتاريخ المجتمعي والحضاري، " لذلك سهل عليه البقاء في إطار تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية القديمة والاكتفاء بنظرها إلى الإنسان والطبيعة والله" (9).

أما نجيب محمود، فهو واحد من الذين اختاروا موقفا فيه تبعية لواحد من التيارات الفلسفية المعاصرة، فهم " ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية ومن ضرورة السلوك في مسالكها للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الجمود

(8) - ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 19.

(9) - المصدر نفسه، ص 20.

والتخلف (...). فإذا أردنا تحقيق نهضة فكرية صحيحة، علينا أن نأخذ بفلسفات العصر الحاضر" (\*).

نجد هنا أن يوسف كرم يتفق مع نجيب محمود من حيث أن المعرفة هي المشكلة الأولى في البحث الفلسفي، وهي المحور الذي تدور حوله مسائل الوجود، غير أنهما يختلفان في طريقة الحل الذي يتبناه كل واحد منهما، وبالتالي في النتائج المترتبة عن ذلك، فالفلاسفة الذين يعتمد، يوسف كرم، على أفكارهم هم أرسطو وابن سينا وابن رشد، في حين نجد نجيب محمود يعتمد على جماعة فيينا، وبرتراند رسل Bertrand rassel وسائر الذين أسهموا في تأسيس الوضعية المنطقية، فالعالم " في نظر يوسف كرم مؤلف من جواهر وماهيات ثابتة، والمتغير هو الأعراض، وفي نظر زكي نجيب محمود يتألف (العالم) من واقعات مفردة، متغيرة على الدوام. (...) وباختصار، الفلسفة عند يوسف كرم تعنى بالكشف عن العلل الأخيرة والأصول الأولى، وهي عند زكي نجيب محمود تحليل منطقي لقضايا العلوم" <sup>(10)</sup>، هذه دعوة إلى الاتجاه الديني

---

\*- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 20. يرى نجيب محمود، أن كتاب تهافت الفلاسفة، للإمام الغزالي، كان بمثابة الرجاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفي في بلادنا (العالم العربي)، فظل مغلقاً لمدة تزيد عن سبعة قرون، ولم يفتح إلا في القرن الماضي، نتيجة للحركة الفكرية الشاملة التي عرفتها الحياة الفكرية العربية، وكان قوام ذلك الدعوة إلى تبني الحرية والتعقل، الحرية، كانت التخلص من سطوة الحكم العثماني، والتعقل هو احتكامنا إلى العقل دون النزوة والهوى، وهي النزعة التي تدعو إليها الوضعية المنطقية، القائمة على أساس أن الإنسان يستند في أحكامه إلى شواهد الحس والتجربة، وذلك إذا كان موضوع البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة أو المجتمع، أو أن يستند الإنسان في أحكامه إلى سلامة الاستدلال في استخراج تلك الأحكام من مقدماتها، وذلك حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية، وقد يجتمع الطريقتان معا في بحث واحد بعينه، فنجمع شواهدنا من تجاربنا أولاً، ثم نكون فكرة نظرية نستدل منها ما يسعنا استلاله من نتائج - ذلك هو سبيل العقاب وإذن فليس من العقل أن نستأذن في أحكامنا على ما هو شائع بين الناس بحكم التقليد الموروث، لاسيما إذا كان هؤلاء الناس قد صدقتهم من تطورات التاريخ أطوار أغلقت دونهم مسالك النظر. ( من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 1982. ص ص 5، 6 ).

<sup>10</sup>- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 22.

الأخلاقي عند يوسف كرم، ودعوة إلى الاتجاه العلمي التجريبي عند نجيب محمود.

يخلص ناصيف نصار في هذه المقارنة إلى القول أن جذور الاختلاف بين الاتجاهين نجدها في الجدلية التي تحكم الوضعية الحضارية للعالم العربي اليوم، التي تتواجه وتتصارع على جميع الأصعدة، فهي " مقومات الحضارة العربية الإسلامية المنتظمة تحت سيطرة الدين كعامل ثقافي اجتماعي، ومقومات الحضارة الغربية المعاصرة المنتظمة تحت تأثير العلم كعامل ثقافي اجتماعي رئيسي " (11). ومن ثم أدرك نجيب محمود أن التجديد الحضاري في العالم العربي يقتضي منا الاعتماد على نظرية جديدة في المعرفة تعتمد على العلم وعلى فلسفة العلم، فكرس جهده في شرح الوضعية المنطقية، لذلك جاءت تبعيته لأصحاب هذه الفلسفة تشبه إلى حد كبير تبعية يوسف كرم للفلسفة القديمة، وعليه يجوز القول أن فضلها على الثقافة العربية المعاصرة كان في التزامها الفلسفي، ومحاولتها الانتقال من مستوى التأريخ للفلسفة إلى مستوى المشاركة فيها، ولكن "المشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع"، يقول ناصيف نصار (12).

### 1-2- الاستقلال الفلسفي:

إن فكرة الاستقلال الفلسفي التي يدعو إليها ناصيف نصار، وهي شرط للإبداع، تنطلق من الواقع الحضاري للعالم العربي، من تلك الوضعية الجدلية الحضارية للثقافة العربية المعاصرة، الخروج من موقف الإلتباع التقليدي، بنقد التصور الحضاري الذي يكمن في التزام المتفلسفة في العالم العربي بهذا المذهب أو ذاك، وبالتالي المشاركة الفعلية في الفلسفة في زمنهم متجاوزين بذلك مجرد

<sup>11</sup> - ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 24.

<sup>12</sup> - المصدر نفسه، ص 25.

الوقوف عند محاولات التأريخ لها أو إتباع واحد من مذاهبها. " إن النهضة التي بدأت في العالم العربي في القرن التاسع عشر ليست كالنهضة التي حدثت في أوروبا في القرن السادس عشر، وليست كالانقلاب الذي حدث في القرن السابع بانتصار الإسلام. إنها واقع تاريخي حضاري، متميز كواقع كلي، ينبغي تفهمه موضوعيا في حد ذاته من هذه الزاوية، وإن كان يشبه في بعض جوانبه واقع النهضة الأوروبية أو غيرها من النهضات، وبالرغم من أن تكوينه كواقع كلي يتمتع بشخصية واضحة متينة لم يكتمل بعد " (13).

هذا التصور الأساسي عند **ناصر ناصيف** للوضعية الحضارية للعالم العربي، والتفهم العميق للمشكلة، يكشف عن حاجة الإنسان العربي إلى فلسفة جديدة في العمل، تقوده حتما إلى التحرر، كمتفلسف، من كابوس تاريخ الفلسفة وإلى الوقوف منه موقف الاستقلال.

فالاستقلال في نظره، لا يعني الانطواء على الذات والانقطاع عن الغير والاكتفاء بالنفس. بل يعني الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية، انطلاقا من الذات. فهذا النوع من الاستقلال هو الذي يجعل لتاريخ الفلسفة معنى موحدا مضيئا، ويتحول بقوته النظرية إلى مصدر إلهام وحياة.

يتخذ الاستقلال الفلسفي هذا المعنى الإيجابي لأنه يقوم على النقد المنطقي والسوسيولوجي لجميع النظريات الفلسفية التي يتعامل معها، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية، و"هذا ما يقتضي الانطلاق من اللحظة الحضارية المتميزة التي يجيا فيها الفيلسوف عند تعامله مع أي مذهب فلسفي" (14).

<sup>13</sup> - ناصر ناصيف، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، 27.

<sup>14</sup> - محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 120.



ليس الاستقلال الفلسفي، في نظر **ناصيف نصار**، موقفا سلبيا، فهو لا يعني الانعزال والتفوق على الذات، بقدر ما هو رفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابا بالحرية والمسؤولية، فالفيلسوف العربي يستطيع الوقوف موقف الاستقلال، "من تاريخ الفلسفة بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، (..) وبقدر ما يتفهم جدلية التفاعل بين التاريخ الحضاري العالمي وتاريخ الفلسفة، من حيث ارتباطها العميق بالمشكلة الأساسية في الوجود الإنساني" <sup>(15)</sup>، وهذا يعني أن العملية الفلسفية تغيب عن المفكر العربي المعاصر إذا اتسم موقفه بالتبعية المذهبية، التي عرفها تاريخ الفلسفة، وأن ذلك الفعل، فعل التفلسف، يحضر إذا اتسم موقف المفكر بالحرية إزاء تلك المذاهب، وبالموقف النقدي، وتحمل المسؤولية الفكرية.

الاستقلال الفلسفي عند **ناصيف نصار** يعني من جهة أخرى، الانفتاح على جميع المراحل الكبرى لتاريخ الفلسفة ونقدها في نفس الوقت في إطارها الحضاري والتاريخي. وهذا "يعني عدم حصر علاقة الفيلسوف العربي في الوقت بالمرحلة الحديثة والمعاصرة، بل ضرورة تعامله مع المرحلة اليونانية والمرحلة العربية الإسلامية كذلك. إن معيار المتفلسف في هذه الحالة هو الوضعية التاريخية والحضارية العينية الراهنة التي يعيشها، والمشكلات الخاصة التي تطرحها هذه الوضعية. (...). والانطلاق في ذلك من معاناة أصيلة ومن استخدام المذهب المعتمد من موقف الاستقلال لا من موقف التبنّي" <sup>(16)</sup>. هكذا يساعدنا النقد المنطقي والسوسيولوجي على موقف الاستقلال الفلسفي، من حيث هو شرط الإبداع، لا من حيث موقف انعزالي عن مذاهب تاريخ الفلسفة.

---

<sup>15</sup> - ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 31.

<sup>16</sup> - محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، عالم الفكر، (مر. س)، ص 121.

لقد منح **ناصر** شرط الاستقلال الفلسفي أهمية كبرى، ونظر إليه على أنه الشرط الذي يتحقق به حضور الفعل الفلسفي أو غيابه وضعفه، في الفكر العربي المعاصر. لكن هذا الشرط لا يحجب بعض العوائق في نظره، والتي حالت دون تطوير الفكر الفلسفي، وهي أنه يدعو المتفلسفين العرب إلى الابتعاد عن محاولة إضفاء الطابع السياسي على الأفكار Lapolitisation، أي "ينبغي التمييز بين الطابع النظري للفلسفة والممارسة السياسية، وذلك حتى لو كانت السياسة ذاتها هي موضوع تفكير الفلسفة. ولكن ضعف النشاط النظري في العالم العربي هو الذي يدفع الفلاسفة بسهولة إلى السقوط في إغراء السياسة"<sup>(17)</sup>.

### 1-3- من الإيديولوجية إلى الفلسفة:

إن السؤال الذي يطرحه **ناصر** عن مهمة الفلسفة في الوضعية الحاضرة للثقافية العربية، ليس سؤالاً عن الصفات الفكرية، كالشك المنهجي والتحليل والانفتاح الفكري والمسؤولية والتنظيم العقلي في القول والعمل<sup>(18)</sup>، على الرغم من أن هذه الصفات تعد مهمة في تخلص الثقافة العربية الحالية من سيطرة الثقافة الأدبية والفقهيّة على حد السواء. إن السؤال في هذه مرتبط بالمجال الذي نمارس فيه الفعل الفلسفي، أي "من المجال الذي يشكل دخولنا فيه إعلاناً عن ارتفاع الثقافة العربية إلى مستوى العقل الفلسفي"<sup>(19)</sup>.

تطلب منا الإجابة على هذا السؤال، يقول **ناصر**: "تعيين الإنتاج الثقافي الذي عبّرت فيه الثقافة العربية الحديثة أحسن تعبير عن استعدادها أو نزوعها إلى الفلسفة، (...) هذا الإنتاج الثقافي ليس، في التحليل الأخير،

<sup>17</sup> - محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، عالم الفكر، (مر. س)، ص 122.

<sup>18</sup> - ناصر، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 39.

<sup>19</sup> - المصدر نفسه، ص 39.

التأليف الفلسفي الذي رأينا شدة تبعيته لتاريخ الفلسفة وضعف تجاربه (...). بقدر ما هو التأليف الإيديولوجي الذي تكون منذ بداية عصر النهضة حتى اليوم، والذي بلغ في أواسط هذا القرن مرتبة جيدة من الانتظام المذهبي والعمق والفعالية" (20).

لقد عالج الفكر الإيديولوجي العربي الحديث مشكلات هي من صميم الفكر الفلسفي، كالحرية، أو الاستبداد، أو المساواة، أو العدالة، أو التقدم، وهذا، يعني أنه إذا كان الفكر الإيديولوجي العربي يحمل من الفكر الفلسفي ما هو جدير بالاعتبار، فهذا يعني أن الاستدلال على المجال الفلسفي يكون أحسن ما يكون بتحليل المضمون الفلسفي في عمق الإنتاج الإيديولوجي العربي الحديث، أي أننا نشهد، حسب رأي **ناصر**، أن بداية الاستقلال الفلسفي في المنظومة الإيديولوجية، وهذا ما دفع به إلى تحديد الإيديولوجية، لكي يُصار إلى تحديد الفلسفة أيضا كبحت مستقل عن الفلسفة.

والإيديولوجية، كما يراها **ناصر**، هي نظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعة معينة، ويُشكل أساسا لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة" (21). وهذا يعني أن هذا النظام من الأفكار، هو عبارة عن مفاهيم وقضايا مترابطة فيما بينها، وهي بالدرجة الأولى قضايا اجتماعية، الأمر الذي يجعل الإيديولوجية ترتبط بالمنفعة، " أي قضايا تتعلق بواقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها، الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية، ولا تتعلق بغيرها من المشكلات إلا من حيث

---

<sup>20</sup> - ناصر، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 40.

<sup>21</sup> - المصدر نفسه، ص 43.

ارتباطها بها" (22). ولهذا ففكرة الإيديولوجية ليست وليدة العقل وحده، وإنما وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والنزعة الباطنية، أي أنها وليدة الذات بكل قواها، وبالتالي تقوم على أساس النجاح العملي، والمنفعة الحسية، وتحقيق المصلحة.

والإيديولوجية تنطوي على الحقيقة بالمعنى النسبي، ذلك أن الوعي الإيديولوجي لا يكمن له أن يستقيم إذا بني على مجموعة من الأكاذيب والأوهام، لا تمت إلى واقع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها بصلة. فكل إيديولوجية تتضمن نظرة إلى الواقع الاجتماعي التاريخي أو بعضه. وما "يميز نظرة إيديولوجية عن أخرى، الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه إلى جانب المفكرة المحورية في الإيديولوجية. وهكذا ففي كل نظام إيديولوجي نواة فلسفية. ولكن ليست الفلسفة شكلا من أشكال الإيديولوجية وليست الإيديولوجية شكلا من أشكال الفلسفة. واجتماع النظر الفلسفي والتفكير الإيديولوجي معا لا يلغي التمايز بينهما" (23).

وتعد نظرية **نديم البيطار** الإيديولوجية، دليلا قويا على التقدم الذي حققه الفكر الثوري العربي المعاصر في فهم الحضارة الغربية، والدور المركزي الذي لعبته الفلسفة، "فالمفكر العربي الثوري يرتفع في تلك النظرية إلى صعيد التحليل الموضوعي والتفسير الشمولي والمواجهة النقدية، مما يدل على أنه يتخذ موقفا جديدا على صعيد التفاعل الفكري مع روح الحضارة الغربية وإيديولوجيتها" (24).

---

<sup>22</sup> - ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 43.

<sup>23</sup> - المصدر نفسه، ص ص 57، 66.

<sup>24</sup> - المصدر نفسه، ص 67.

بعد ذلك يتناول **ناصر ناصيف** بالنقد الفيلسوف **نديم البيطار**، أو كما يدعى بفيلسوف الإيديولوجية الانقلابية أيضا. وهو يقدر فيه الجهد المبذول، الذي "فتح أمام الوعي العربي الثوري أفقا نظرية في غاية الأهمية. إذ أنه درس وحلل وقارن بجرأة واستقلال فكري واطلاع موسوعي الانقلابات الكبرى في تاريخ العالم الغربي وعرض نظرية شاملة تستحق مكانا خاصا بين نظريات الأدوار التاريخية في سبيل إقامة صلة تفاعل واع بين الوعي العربي الثوري والتاريخ العالمي"<sup>(25)</sup>. ولتحقيق الانقلاب العربي، وجب علينا أن ندرس علميا حقيقة الانقلاب في التاريخ، وعناصره التي يتألف منها، ومنطلقاته الأساسية، فنطيعه ونعمل به.

لكن هذه الدعوة في نظر **ناصر ناصيف** لا تقدم خطوة واحدة في مشكلة إبداع الإيديولوجية الانقلابية المنشودة، على أساس أن "الإبداع الإيديولوجي هو مضمون، نظرة أو معنى أو قيمة أو نظام، (...) ومنطق الإبداع الإيديولوجي الانقلابي لا يستوجب بالضرورة التقيد الواعي بمنطق الشكل الإيديولوجي الانقلابي النموذجي"<sup>(26)</sup>.

أهم ما اختلف فيه **ناصر ناصيف** مع **البيطار** هو أن هذا الأخير، قد اعتبر أن لب الإيديولوجية الانقلابية فلسفة حياة جديدة، أي أنه على الفكر العربي المعاصر إنتاج فلسفة اجتماعية انقلابية. إلا أنه اكتفى بهذه الفكرة ولم يلتزم بإنشاء فلسفة الحياة الجديدة التي تنتظرها الحركة الثورية العربية.

ومن أهم أشكال النقد الأخرى التي قام بها **ناصر ناصيف** لكتاب "الإيديولوجية الانقلابية" هو: "أنه لا يوافق **البيطار** على الحكم القاسي

---

<sup>25</sup> - ناصر ناصيف، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 57.

<sup>26</sup> - المصدر نفسه، ص 58.

الذي أطلق على الفكر العربي، فالحكم على الفكر العربي يجب أن يكون أجوبة على أسئلة من قبيل: ما قيمة الفكر العربي - الإصلاحى والثورى العربى منذ محمد على؟ لماذا ظهر هذا الفكر دون أن تظهر معه أو قبله فلسفة اجتماعية انقلابية؟ أليس فى هذا الفكر مضمون فلسفى اجتماعى جدير بالاعتبار؟ كيف يمكن دفع الفكر العربى الثورى إلى الأمام؟ ما هى الوضعية الحضارية التى تحيط بعوامل النشاط الاجتماعى الأيدىولوجى؟<sup>(27)</sup>.

كل هذه الأسئلة، جهد ناصيف نصار للإجابة عليها فى كتابه السالف الذكر، ليصل فى النهاية إلى شروط الاستقلال الفلسفى.

هناك فلسفة يكشف عنها نصار عند أنطوان سعادة والأرسوزى كنموذجين. منطلقاً من أن ما كشفه عند هذين المفكرين هو بداية الطريق المؤدية إلى الاستقلال الفلسفى الحقيقى. وذلك لأنه فى المحصلة النهائية يكمن طريق الاستقلال الفلسفى فى إبداع نظرية فلسفية انطلاقاً من الوجود التاريخى.

فكلا المفكرين سعادة والأرسوزى ينطلقان من قضية بعث الأمة - السورية عند سعادة والعربية عند الأرسوزى. لكن الفلسفة لا تقيد بجماعة تاريخية محددة، "لأن الفيلسوف الاجتماعى التاريخى يفكر أو، على الأقل، يحاول أن يفكر فى الوجود الإنسانى على الإطلاق، ومدارات الوجود الإنسانى الاجتماعى التاريخى هى حقيقة الوجود الإنسانى الاجتماعى التاريخى"<sup>(28)</sup>. أى أنها تحاكي "مصير الإنسان ودور الوعي والعقل والحرية والقيم فى هذا المصير،

---

<sup>27</sup> - أحمد البرقاوى، ناصيف نصار فى البحث عن طريق للاستقلال الفلسفى، الفلسفة والعصر، العدد الأول، السنة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، سوريا، 1999. ص 98.

<sup>28</sup> - طريق الاستقلال الفلسفى، ص ص 197، 198.

ماهية الدولة ووظيفتها في مصير الإنسان الاجتماعي التاريخي، شروط العلم الاجتماعي التاريخي وحدوده"<sup>29</sup>).

هذا يعني أن الفيلسوف الاجتماعي ينطلق من واقعة، لكنه كفيلسوف يسعى نحو الانطلاق من الجزئي إلى الكلي من الخصوصية إلى الكونية، وهنا يكمن الاختلاف بين الإيديولوجي والفيلسوف. عند الإيديولوجي أولوية الجزئي، أي يفكر بمصلحة الجماعة التي ينتمي إليها، في حين نجد أن الفيلسوف يبحث في حقيقة الوجود الإنساني.

والمشكلة مع **سعادة والأرسوزي**، في نظر **ناصيف نصار**، أنهما استغرقا في قضية البعث القومي ولم يحددا الشروط العامة لعملية التفاعل بين تاريخ الفكر الفلسفي والتاريخ الحضاري، شروط التفاعل بين الفيلسوف العربي وتاريخ الفكر الفلسفي. مع إدراكهما لضرورة الارتفاع إلى مستوى النظر الفلسفي الإنساني المستوى الحضاري العالمي، لأنهما لم يخرجوا عن مقتضيات وحدود الانتماء الجماعي، وبالتالي يمكن القول: "أن كل فلسفة اجتماعية تاريخية إنما هي تعبير عن وجهة نظر جماعة معينة"<sup>30</sup>). وعندما يحاول الفيلسوف، يقول **ناصيف نصار**: "معالجة واحد أو أكثر من تلك المدارات، فإنه بطبيعة الحال لا يتجرد عن مجتمعه وثقافته وعصره وحضارته، ولكنه يرتقي بفكره إلى صعيد الإنسان بما هو إنسان، ويحاول تعقل الوجود الإنساني أو الوضع الإنساني، في أشكاله وأبعاده الأساسية، متجاوزا أعراض وخصوصيات الجماعات والمجتمعات المحيطة

<sup>29</sup> - ناصيف، نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 198.

<sup>30</sup> - المصدر نفسه، ص 198.

به أو البعيدة عنه، ساعيا إلى القبض على الكنه الذي في الظواهر والتحويلات" (31).

فالجدلية بين التاريخ الحضاري الحي وتاريخ الفلسفة، في رأي نصار، لا يستطيع المفكر الإيديولوجي الإحاطة بها بصورة كافية، ذلك أننا نجد في تلك الجدلالية " العلاقة المباشرة بين المذاهب الفلسفية والتاريخ الحي الذي نشأت فيه، والعلاقة بين المذاهب نفسها والتاريخ الحي الراهن الذي كانت عاملا من عوامل تكوينه، بما فيه من مؤسسات ونظم وطرق حياة وعقائد وفلسفات، والعلاقة بين تاريخنا نحن الذي نحياه دون مذهب فلسفي من إبداعنا، وأخيرا العلاقة بين المضمون الفلسفي الذي نجده في المذاهب الإيديولوجية المعاصرة وبين المذهب الفلسفي المطلوب إبداعه " (32).

هكذا يتصور ناصيف نصار الاستقلال الفلسفي على أساس أنه مشاركة وإبداع، والمشاركة تقتضي في نفس الوقت الاستقلال والإبداع. والإبداع يتطلب التفاعل مع الحضارات اليونانية والإسلامية والأوروبية الحديثة والمعاصرة. والاستقلال كذلك يطلب الحرية السيادة والمسؤولية، "الاستقلال الحقيقي موقف وحركة، موقف تجاه الغير، وحركة بين الذات والغير (...). والاستقلال الحقيقي يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف المعينة بكيانها الخاص" (33).

لا يعالج نصار شروط هذا التفاعل، ولكنه يحدد الشروط العامة اللازمة للاستقلال الفلسفي في وضعيتنا التاريخية الحضارية العامة.

<sup>31</sup> - ناصيف، نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 198.

<sup>32</sup> - المصدر نفسه، ص 209.

<sup>33</sup> - نفسه، ص 209.



أول هذه الشروط، هو رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة للعالم العربي في حالته الراهنة. لأن الارتباط والانتماء إلى أي مذهب من مذاهب الفلسفة اليونانية أو الإسلامية الوسيطة أو الغربية الحديثة والمعاصرة، دون مراعاة الوضعية التاريخية الحضارية الراهنة للفكر العربي المعاصر، لا ينتج استقلالا فلسفيا إذا لم يكن تعبيرا عن المشاركة والإبداع وليس تعبيرا عن التبني. " هنا ينبغي أن ندفع اعتراضا يقوم على القول بأن تاريخ الفكر الفلسفي يفرض علينا، بسبب تقدمه المتواصل، أن نأخذ بأحدث ما أنتجه من مناهج ونظريات وأن نتبنى ما نراه بين تلك النظريات متوافقا مع الحاجة والغاية، وأن نسعى إلى المشاركة والإضافة من داخل النظرية أو المذهب المختار " (34)، أي إسقاط النظرية على الواقع.

لكن تاريخ الفلسفة علمنا بأن فكرة التقدم في تاريخ الفلسفة، ليس تقدما مطردا، أي أنه يسير في اتجاه مستقيم، بمعنى أن النظرية الفلسفية التي نشأت في القرن العشرين، " ليست بالضرورة لاغية تماما لنظرية نشأت حول نفس الموضوع في القرن الماضي " (35)، ذلك أن هذه النظرية الجديدة قد تكون أوسع وأعم، لكنها قد تكون أقل عمقا من تلك التي سبقتها، لأن الفكر الفلسفي يتقدم في مراجعة مستمرة دائما.

أما الشرط الثاني: فهو "تعيين المشكلة الرئيسية وتحديدتها وعرض طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها" (36). وأن يربط هذا التعيين البحث الفلسفي بالتاريخ الحي، وبالتالي

<sup>34</sup> - ناصيف نصار، الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 211.

<sup>35</sup> - المصدر نفسه، ص 211.

<sup>36</sup> - نفسه، ص 212.

يصبح التعامل مع تاريخ الفلسفة مشروطا بكيفية طرح المشكلة، فتعامل الفيلسوف مع الوضعية الحضارية هو الذي يرشده إلى تحديد المشكلة الرئيسية المساعدة على بناء المذهب الفلسفي.

هذا الشرط في نظر **نصار** هو مكمل للشرط الأول، إذ أنه "لا مبرر لرفض الانتماء إلى أحد المذاهب الفلسفية الكبرى، لولا وجود مشكلة فلسفية رئيسية، في وضعية حضارية جديد، تتطلب مواجهة ومعالجة متناسبتين مع أبعادها التاريخية والإنسانية" (37). وهذا الشرط بدوره يساعدنا على تجنب المنهج الانتقائي، الذي يمثل خطورة أمام الفيلسوف العربي المنفتح على جميع المدارس الفلسفية، لأن الاستقلال الفلسفي لا يتم إلا بالإبداع.

**أما الشرط الثالث:** هو النقد الذي يتطلب دراية كبيرة وعلمًا وافيا بمفاهيم الفلسفة ومبادئها واستدلالاتها ونظرياتها، مع ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي، حتى يساعد ذلك على اكتمال مسيرة الفيلسوف شيئا فشيئا.

ويشير **نصيف نصار** في هذا الجانب، إلى ثلاثة أنواع من النقد الواجب إتباعها وممارستها في عملية الإبداع الفلسفي، وهي النقد المنطقي والنقد الفلسفي والنقد التاريخي الحضاري. وإذا كان كذلك في نظره أن كل مذهب يمارس عملية النقد الفلسفي حيال المذاهب السابقة، بممارسة نوع معين من هذا النقد، فإننا نحن في وضعيتنا بالنسبة لتاريخ الفلسفة، نرى من "الضرورة أن نمارس الأنواع الثلاثة من النقد حتى تكون الفائدة المطلوبة فائدة سليمة ومنتينة" (38).

**الشرط الرابع:** يلاحظ في هذا المقام أن المشكلة الرئيسية التي يجب التركيز عليها في نظر **نصار** هي مشكلة الوجود التاريخي. ففي الوقت الذي نجحت فيه

<sup>37</sup> - نصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 213.

<sup>38</sup> - المصدر نفسه، ص 215.

حركة النهضة على المستوى الإيديولوجي، من خلال كتابات **سعادة والأرسوزي**، فهي " بحاجة إلى التعبير عن أبعادها على المستوى الفلسفي، أي النظر إلى مشكلة الوجود التاريخي بوصفه الوجود الإنساني لا ينفصل عن النظر في نظام الحياة مباشرة ولا عن النظر في مستويات الوجود الإنساني الاجتماعي والشخصي"<sup>(39)</sup>. تنحصر إذن جدلية الاستقلال الفلسفي ضرورة استيعاب كل العناصر الحيوية التي تقدمها مصادر البحث المتصلة بالمشكلة الرئيسية المطروحة، ولا يتوقف الأمر على تاريخ الفلسفة، بل يتعلق الأمر بالعلوم والإيديولوجيات والتجارب التاريخية الحية، بالإضافة إلى ضرورة أخرى، هي الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي، لأن الحقيقة بطبيعتها غير مكتملة، إنه الوجود الذي يساعد على تجربة الإبداع الفلسفي.

## (2)- طه عبد الرحمن وحق الاختلاف الفلسفي:

عرف الفكر العربي المعاصر في النصف الثاني من القرن العشرين، العديد من المشاريع، تنوعت في مراميها للخروج من نفق التبعية، وذلك لما لقيته الأمة الإسلامية من عنق شديد من جراء أوضاعها، زادها يأسا وإحباطا، فارتحن الشرق لحضارة الغرب في كل المجالات الحياتية (اقتصادية وسياسيا وثقافيا).

وتبعاً لذلك وقع الكثير من أهل النظر والإبداع، كما يقول **طه عبد الرحمن**، من المفكرين العرب الحديثين في تقليد الحداثة الغربية، تقليداً أضر بإنسانيتهم وهويتهم الحضارية.

ومن هنا تأتي مشروعية السؤال "التحرري" في المشروع الفكر ل**طه عبد الرحمن**(\*)، حول كيفية تحرير القول الفلسفي والتأسيس لحداثة إسلامية، ودرء

<sup>39</sup> - أحمد البرقاوي، (مر. س)، ص 100.

\* - الدكتور طه عبد الرحمن، مفكر مغربي متخصص في المنطق واللسانيات، يؤمن بتعدد الحداثات ويسعى لتأسيس حداثة أخلاقية إنسانية انطلاقاً من قيم ومبادئ الدين الإسلامي.

التقليد، وذلك لما رآه ولمسه من استغراق القول الفلسفي العربي في التقليد، "فالمتفلسفة العرب المعاصرون يؤولون إذا أول غيرهم، ويجفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك ...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا، منذ زمن غير بعيد، توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين ..."<sup>(40)</sup>، هذا يعني في نظره أن المتفلسفة العرب المعاصرين لا يضعون المصطلحات إلا ما جاء به غيرهم، ولا يستعملون الجمل إلا ما استعمله غيرهم، فغاب عن ذهن المتفلسف حقيقة اختصاص كل أمة في وضع الاصطلاح والتركيب والبيان. ونقل طه عبد الرحمن عن ابن سبعين، في كتابه " بد العارف، تحقيق جورج كتّورة، دار الأندلس، بيروت". أنه (أي ابن سبعين) انتقد ابن رشد الفيلسوف على تقليده أرسطو في كل شيء، حتى لو قال (أي أرسطو): إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده.

فقد وجد طه عبد الرحمن أن مفكري الإصلاح في العصر الحديث والمعاصر، قد اتخذوا من العقلانية الغربية منهجا ومنطلقا في التفكير، وربطوا كل تقدم بانتهاج العقلانية الغربية، وبنوا مجدهم وشهرتهم على ما تساقط عليهم من مناهج وأفكار.

#### نبذة عن حياته

ولد في مدينة الجديدة بالمغرب عام 1944، وبها درس دراسته الابتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بفرنسا بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع "اللغة والفلسفة : رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود"، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه". درّس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينيات. حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإيسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006. وهو أستاذ زائر بعدة جامعات مغربية، ورئيس "منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين" الذي تأسس في المغرب بتاريخ 9 مارس 2002 .

<sup>(40)</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى.

ومشروعه الفكري في جملته، يُقدم للفكر الإسلامي الحديث، " ما به يتم الخروج من نفق التبعية الذي افتقدنا فيه ملامح وجودنا، ومن نفق الارتكان لفكر أزرى بحقيقتنا الإنسانية، وعرضنا لمزيد من التلاشي والضياع. والحقيقة الساطعة في هذا المشروع أن صاحبه يضع، بكل اقتدار وخبرة خطةً منهجية عملية تُمكن المتفلسف العربي من الإقلاع عن التبعية، وتؤهله لأن يُحقق أمرين: أولهما: أن يأتي بما يستشكله هُوَ - باعتباره مفكراً حرّاً - من واقعه وتراثه وهويته، وثانيهما: أن يُبدع ما به يُضاهي ما لدى غيره من أفكار ونظريات" (41).

وتطرق الدكتور طه في التمهيد إلى ثلاث نقط محورية هي: رفع التقليد عن القول الفلسفي، والرد على أهل التقليد في القول الفلسفي، وجوانب الاجتهاد في القول الفلسفي "انظر تجد" الذي اقترحه لمقولة ديكرت (42).

## 2-1- الموقف من التبعية ورفع التقليد عن القول الفلسفي.

ففي رفع مسألة التقليد، ينتقد طه عبد الرحمن المتفلسفة من العرب المعاصرين الذين استلذوا التفلسف على طريقة غيرهم، فلم يذهبوا إلى مساءلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضى ثقافتهم، بل انخرطوا فيه باسم مقولة "الانخراط في الحداثة العالمية"، و"الاستجابة للشمولية الفلسفية"، دون مراجعة التصور الذي ساد عن الفلسفة الغربية، فلم يستطيعوا أن يأتوا بما ينافسها ويضاهيها، انطلاقاً مما قد يستشكلونه من واقعهم. لقد اكتشف ما يعترى هذه المقولات من زيف وتناقض، فهي تعبر عن ضيق تصور وانحصار رؤية لإمكانات الإنسان ولأطراف عقله وآفاق مصيره. ثم إن مدعيها إنما يتذرعون

<sup>41</sup> - عباس أرحيلة، نظرة في مشروع الدكتور طه عبد الرحمن، .....

<sup>42</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ص 12، 57.

بهذا لتزيين كسل عقلهم، وشلل إرادتهم، فالانخراط في الحداثة بالنسبة لأولئك إن هو إلا تقليد ومحاكاة وانمحاء في الغير! إن مقولة (الاستجابة للشمولية الفلسفية) تتأسس عند عبد الرحمن بالنسبة لأصحابها، على تصور خاطئ يرون من خلاله "أن المفاهيم والأحكام الفلسفية بلغت النهاية في الشمول، حتى لا يضاهاها في ذلك علو ولا دين"<sup>(43)</sup>.

ويستطرد متعجبا بقوله: "كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولاً فلسفياً لم يقله غيرهم، ولا أن يسمعه ما لم يطرق سمعه، إلا أن يحفظوه عنه وينقلوه إليه، بضاعةً مردودةً إلى أهلها، (...) وعليه فإن التصدي لآفة التقليد الفلسفي لن يتحقق إلا بالوقوف على أسرار القول الفلسفي عند أهله المجتهدين لا عند ناقله المقلدين. والوقوف عند تلك الأسرار لا يتحقق بطريق التفلسف، بل بطريق العلم، حتى يصبح النظر في الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة، رسداً ووصفاً وشرحاً"<sup>(44)</sup>.

وأمر الفلسفة عند عبد الرحمن على خلاف المشهور، فهو قول ممزوج بالفعل والسلوك، والبحث في الفلسفة على هذا المقتضى هو الذي يسميه "فقه الفلسفة" وذلك لما يفيد لفظ "فقه" عند العرب بتفرد، من الجمع بين إفادة العلم وإفادة العمل.

ولا يكفي في نظر طه عبد الرحمن "أن يقترن النظر بالعمل، بل ينبغي أن يبلغ العمل من نفس المقتدي أو المتخلق درجة يصبح معها هو الممد للنظر بأسبابه وكيفياته، (...) فما إن يتحقق المقتدي باتحاد النظر والعمل، حتى يفتح

<sup>43</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأويل)، (مص. س)، ص 12.

<sup>44</sup> - المصدر نفسه، ص ص 12، 13.

له باب تحصيل القدرة على التجديد، (...) ذلك أن النمط المعرفي الحديث غير مناسب إن لم يكن غير صالح للتوسل به في بناء معرفة إسلامية حقيقية" (45).  
وجوهر مشروعه، هو أنه علينا أن نتميز عن غيرنا في معترك الفكر، حيث يكون لنا الحق في الإبداع الفلسفي، وأن نضع الكيفية التي نحقق بها ذلك الاختلاف، ومن هذا الباب جاء مشروعه "فقه الفلسفة" لقطع حبل التبعية عن فكرنا الإسلامي.

ففي كتابه "فقه الفلسفة" القول الفلسفي المفهوم والتأثيل (التأصيل)، يستعمل طه عبد الرحمن لفظ "القول" بسبب ما يتمتع به هذا اللفظ في الاصطلاح، من "غلبة الدلالة على الجانب اللفظي من الكلام، (...) فضلا عن أنه أُطلق على جميع أقسام الكلام بلا استثناء: فالقول بغير تركيب قول، والقول بتركيب بسيط قول، والقول بتركيب التركيب قول، علما بأن الأول هو اللفظ، والثاني هو الجملة، والثالث هو ما فوق الجملة، وهو ما صار المعاصرون يسمونه (النص)" (46).

ومن منطلق هذه الخصوصية للقول الفلسفي، يرى طه عبد الرحمن أنه ليس كل لفظ لفظا فلسفيا، إنما اللفظ الفلسفي بحق هو المفهوم! ولا لفظ سواه. وتاليا فإن "المفهوم الفلسفي" و"اللفظ الفلسفي" لهما معنى واحد. كما أنه لا يعتبر "كل جملة جملة فلسفية، وإنما الجملة الفلسفية هي التعريف، والنص الفلسفي هو الدليل، فالقول عنده إذن: مفهوم وتعريف ودليل. ووضع لهذا القول مراتب إشارية" (47). وبالتالي فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة، وهذا

---

<sup>45</sup> - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2000. ص ص 110، 111.

<sup>46</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 13.

<sup>47</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 14.

الأمر لم يدركه بعض المتفلسفة المحدثين من العرب، "إذ اعتقدوا أن القول الفلسفي المنقول إليهم إنما هو عبارة محضة، فلما طلبوها فيه، وقعوا في الأخذ بإشارته، من حيث يظنون أنهم يأخذون بعبارته، فقطعت عنهم طريق الإبداع الفلسفي"<sup>(48)</sup>.

وتجاوز آفة التقليد عند طه عبد الرحمن، يتم عن طريق تعقب مظاهر الإشارة في القول الفلسفي المنقول، ومدى تأثيرها في عبارته. وعندما يعلم المتفلسف بهذه المظاهر والآثار، يستبدلها بما عنده من إشارة تضاهي تلك.

من هنا أخذ الدكتور على عاتقه مهمة تقصي المظاهر والآثار الإشارية في مراتب القول الفلسفي: **المفهوم والتعريف والدليل**، مستخرجاً "على قدر الطاقة صفاتها وكيفياتها وضوابطها، التي تأتي من جهتها للمتفلسف العربي مساوئ التقليد"<sup>(49)</sup>، وأعطى لكل إشارة مصطلحاً خاصاً، فإشارة المفهوم إضمار، سماها "القوام التأثيلي" وإشارة التعريف اشتباه، سماها "القوام التمثيلي" وإشارة الدليل وهي مجاز، أعطاها اسم "القوام التخيلي".

ولهذه الإشارات مراتب زمانية في القول الفلسفي، فالإضمار للماضي والاشتباه للحاضر، والمجاز لزمن المستقبل. وهكذا يبطل طه عبد الرحمن زعم الرأي المشهور القائل بأن الفلسفة تخترق الزمان والمكان، كما لو كانت تنافس التنزيل، وترسخ الاعتقاد القائل بأن معاني الفلسفة لا تبلى ولا تنفى ولا تحدها حدود ولا تلزمها قيود، حتى قيل فيها بأنها الفلسفة الكونية الخالدة. لينتهي بعد ذلك إلى القول بأن الزمان هو الذي يخترق الفلسفة، فعلينا "أن نطلب في كل قول فلسفي لا ما يطويه من عموم الحكم، وإنما ما يطويه من خصوص السبب،

---

<sup>48</sup> - المصدر نفسه، ص 14.

<sup>49</sup> - نفسه، ص 14.



أي بحسب مقام الكلام لأنه الدليل على زمانه، (...) ولا نسعى إلى تجريده (القول الفلسفي) من السبب، كما يفعل المقلدة من المتفلسفين" (50).

وعلى هذا الأساس فإنه على الفيلسوف الأصيل الحامل لشحنات الإبداع والعطاء، أن يأتي في قوله الفلسفي بأزمانه التي هو ابنها، فيحمل مفهومه أثراً من ماضيه، ويحمل تعريفه عيناً من حاضره، ويحمل دليله أفقاً من مستقبله. وهذا ما يصلنا حقيقة إلى تحرير القول الفلسفي، تحرير يرفع قيد التبعية للمنقول الفلسفي، ويورث الاستقلال والإبداع، لأن "الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون موصولاً بالزمان الماضي لأهله، ولا يصار إلى وصله بزمان غيره إلا بدليل، أما أن مجرد بالكلية من الزمان، فذاك مطلب من دونه خرط القتاد، وسوف يأتيك من الأدلة على ما نقول ما يجعلك بين أمرين اثنين لا ثالث لهما: إما أن تختار بنفسك لمفهومك من تراثك البضعة التي تريد من زمانه الماضي أو تُضطر فيه إلى تراث هو تراث لغيرك وإلى زمان هو زمان لغيرك" (51).

ومن مقتضى الحرية في القول الفلسفي، اقتضى الأمر من طه عبد الرحمن تأثيل (تأصيل) مفاهيم، ووضعها وضعاً، وفق مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، فكلمة (التحرير)، تتضمن معنيين مشهورين أحدهما، إزالة القيد عن الشيء، والثاني، الإثبات الجيد للشيء بواسطة الكتابة، و"الحال أن معنى الإثبات بالكتابة هو الذي جعل له اللسان العربي اسم القيد أو التقييد، فيصير معنى التحرير هو إجادة القيد والتقييد، فيكون بين أيدينا لفظ يدل على معنيين متضادين هما: (إزالة القيد) و(إجادة القيد أو التقييد)" (52).

<sup>50</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 16.

<sup>51</sup> - المصدر نفسه، ص 16.

<sup>52</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 17.

ومن هنا يصبح تحرير القول الفلسفي في نظر طه عبد الرحمن، هو أن تستبدل قيد هو عبارة عن منقول فلسفي لا يُورثك إلا التبعية لغيرك، بقيد عبارة عن مآصول فلسفي يورثك الاستقلال برأيك، "أي تخرج من تقييد هو إتباع وتقليد إلى تقييد هو اجتهاد وتجديد"<sup>(53)</sup>، أي أنك تترك كتابة هي عين الرق إلى كتابة هي عين الحرية.

## 2-2- الرد على أهل التقليد في القول الفلسفي واستشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة.

يرى طه عبد الرحمن أن التقليد دخل على الفلسفة الإسلامية من باب الترجمة، " فلم يقترن شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة اقتران الفلسفة بها، حتى لا فلسفة معترف بها بيننا بغير ترجمة "<sup>(54)</sup>.

وقد عمل في كتابه فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)<sup>(55)</sup>، على وضع تصور جديد للترجمة، تنبني عليها الصلة بينها وبين الفلسفة، وجعلها في ثلاثة مراتب:

1- الترجمة التحصيلية، وتتمسك بحرفية اللفظ، وغايتها التعلم من النص الأصلي والتلمذة على صاحبه، ولها مساوئ عدة كتوريث الخطأ في المعنى والتركيب، حيث نجد أن " المترجم التحصيلي يتولى نقل الفلسفة بجميع مكوناتها الأصلية والفرعية، مستعملا في ذلك كل الطرق التبليغية التي تمكنه من هذا النقل الشامل، (...) فيستحوذ عليه هم اللغة، فيتتبع المكونات اللسانية للنص الفلسفي المراد نقله "<sup>(56)</sup>.

<sup>53</sup> - المصدر نفسه، ص 17.

<sup>54</sup> - نفسه، ص 19.

<sup>55</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى. 1995.

<sup>56</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، ص 302.

(2) - الترجمة التوصلية، يتمسك المترجم فيها بجرفية المضمون دون حرفية اللفظ. وغالباً ما يكون قادراً على استيعاب النص الأصلي بما يكفيه. ويقصد به ممارسة التعليم. وقد تُورث هذه الترجمة صاحبها أخطاء في المعنى والتركيب، فيقع في تهويل بعض المضامين بما يشعر المتلقي بالعجز إزاءها، لأن المترجم في هذه الحالة يكون قد غرض الطرف على نقل كل " عناصر النص الفلسفي كما ينقلها المترجم التحصيلي، وإنما يجذب بعضها مما يجد فيه ضرراً على المجال التداولي للمتلقي، محددات أو مقومات" (57).

(3) - الترجمة التأصيلية، وهي أن يتصرف المترجم في المضمون كما يتصرف في اللفظ، فهو يستحوذ عليه هم الفلسفة، لا هم اللغة، كما هو الحال عند المترجم التحصيلي، وغاية صاحبها رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم اقتداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوده بأسباب الاستقلال في فكره، "فيتعقب المكونات الفلسفية للنص، مستخرجاً منها المواضيع الاستشكالية والآليات الاستدلالية فيها، وقائماً في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقولة إليها" (58).

والأولى من كل هذه الأنواع في الترجمة، نجد أن طه عبد الرحمن يفضل الترجمة التأصيلية، ذلك أنه " حتى إذا تمكن المتلقي من استيعاب المنقول إليه على الأقل في الجوانب التي توافق عاداته اللغوية والمعرفية، جاز حينئذ معاودة هذه الترجمة بإتباع الطريقة التوصلية" (59)، ثم ننتقل إلى الترجمة التحصيلية التي يتبين من خلالها الطرق التعبيرية التي تمّ بها بناء هذه المضامين في الأصل، ويكشف عن

<sup>57</sup> - المصدر نفسه، ص 331.

<sup>58</sup> - نفسه، ص 353.

<sup>59</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 20.

أسرارها اللسانية. وهذا عكس ما يذهب إليه غالبية المترجمين العرب قديماً وحديثاً، فهو قدم الترجمة التأصيلية عن التوصيلية وفي الأخير التحصيلية.

وقدم طه نموذجاً تطبيقياً عن فكرة الترجمة التأصيلية، من حيث تصوره الثلاثي للترجمة، من خلال ترجمة "الكوجيطو الديكارتى"، إذ نقله من مقولة "أنا أفكر إذن أنا موجود" المعروفة إلى مقولة "انظر تجذ" وفق الترجمة التأصيلية.

ويكون بذلك قد قدم رداً لمنتقديه علي حرب ومحمد سبيلا، اللذين

خالفاً في نظره القواعد المعرفية والمنهجية المعروفة، وهي خمسة:

(1) - **مخالفة القاعدة النحوية**، باعتبار " انظر تجذ " جملة أمرية، فليس هي جملة إنشائية ولا خبرية ولا تقريرية، وإنما هي على الحقيقة جملة شرطية، كما يصفها النحويون، والجملة الشرطية تتكون من شرط ومشروط، والفعل "تجذ" فعل مجزوم، "والعلة في الجزم هو أن هذا الفعل جواب لفعل تقدمه، "انظر" فيكون مشروطاً به، ولا مشروط بغير شرط" (60). وقد تحجج في ذلك طه عبد الرحمن، بالحدث الفلسفي الأول الذي يؤرخ به الدارسون لميلاد الفلسفة، ألا وهو " اعرف نفسك بنفسك " المقولة المشهورة لسقراط، وبذلك يكون الأصل في الفلسفة الأمر لا الخبر.

(2) - **مخالفة القاعدة الخطابية**، باستنكار المنتقدين لاستعمال صيغة الخطاب في ترجمة طه التأصيلية، مع العلم أن هذه الصيغة في الكلام هي بحق أحص صيغة باللغة العربية، يقول طه لمنتقديه "لقد أخطأتم حين أنكرتم علينا أن نستعمل صيغة الخطاب في ترجمتنا التأصيلية، ألا تعلمون أن هذه الصيغة في الكلام هي بحق أحص صيغة باللغة العربية؟ وهذا باب في تداوليات اللغة لو ذهبنا نستوفي الكلام فيه، لطال بنا المقام، ولكننا نختصر لكم من كلامنا ما قد

<sup>60</sup> - المصدر نفسه، ص 22.

يُستدل به على الباقي، فمعلوم لكم أن صيغ الكلام ثلاث هي صيغة التكلم (أنا، نحن) وصيغة الخطاب (أنت ...) وصيغة الغيبة (هو، هما ...)، (...). بحيث يقوم باللسان العربي قانون عام هو أن صيغة الكلام التي تتميز بها اللغة العربية هي صيغة الخطاب<sup>(61)</sup>.

3- مخالفة القاعدة التناظرية، وفيها يعيب طه على منتقديه تجاهلهم الأدلة القوية التي وضعها لترجمته التأصيلية، مما أوقعهم في خطأين اثنين: خطأ الغضب وخطأ الخبط، في الأول، أنهم سكتوا عن جملة الأدلة التي وضعها في ترجمته للكوجيتو الديكارتي، ليس على سبيل التشهي والتحكم، بل أن كل دعوة أقيم عليها الدليل، فهم انشغلوا بنقد الترجمة وتركوا أدلتها. والثاني، نتج فيه عن سكوت المنتقدين عن أدلة الترجمة التأصيلية، أنهم أغلقوا باب المعرفة وفتحوا باب الكلام بغير رقيب، وبالتالي الوقوف أمام تطور وتقدم المعرفة، فهو يقول: " ما اندفعتم فيه من كلام من دونه كلام لا يسهم بأي وجه في بناء المعرفة ولا في الإيصال إلى الحق"<sup>(62)</sup>.

4- مخالفة القاعدة التداولية، نسب فيها منتقدو طه عبد الرحمن الترجمة التأصيلية "انظر تجد" إلى الجمود والرجوع إلى الماضي، ونسبت غيرها إلى الانفتاح والدخول في المعاصرة. فالترجمات المتداولة التي يدافع عنها هؤلاء المنتقدون هي في نظر طه، " أنها تخلو من سلامة التعبير، فضلا عن فائدة المضمون، وأنها لا تنقل إطلاقا ما تدعي نقله، (...). بحيث يجتمع فساد التعبير مع سلامة التفكير"<sup>(63)</sup>.

<sup>61</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 23.

<sup>62</sup> - المصدر نفسه، ص 25.

<sup>63</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 26.

وفي دفع اعتراض الجمود عن الترجمة التأصيلية، يرى طه أنها تفتح من  
الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية ما لا قبل للصيغة المتداولة بها، مما يدفع  
عنها صفة الجمود. أما دفع اعتراض صفة الماضي عن هذه الترجمة، فقد حللها  
إلى (ماضي الوقائع) و(ماضي القيم)، و" محال أن ترجع الوقائع التي مضت  
أسبابها الزمانية، فإذا قيل: (الماضي)، فلا يمكن إذن أن يدل هذا القول إلا على  
(القيم) وحدها"<sup>(64)</sup>. ودعا منتقديه، من المقلدة، إلى التصالح مع الماضي،  
والتعامل معه من غير شذوذ ولا إسراف، وتجاوز الأوهام التي غرسها "ديكارت  
وأتباعه من بعده، وهو أنه تمكن من أن يمحو من قلبه كل شيء، حتى لم يبق  
فيه أي شيء إلا الذي محا كل شيء ألا وهو فكره"<sup>(65)</sup>! بل إن ديكارت،  
في رأي طه عبد الرحمن، لم يشك مرة في قيمة المسيحية التي هي فكره،  
سواء في مضمونه أو في طريقته. وفي هذا رد على منتقديه، بدعوى أنه أغرق  
(الكوجيطو) في الإيمان، وكأنه، أي الكوجيطو، كان إلحادياً. وفي هذا  
انتقاص من قيمة الفلسفة، وسوء فهم لطبيعتها، وهذا ما يفسر حساسية  
الكثير من المقلدة من التراث وقيمه الدينية على الخصوص، فالإيمان العظيم،  
في تصور طه عبد الرحمن، يورث التفلسف العظيم، والتفلسف العظيم يثبت  
الإيمان العظيم<sup>(66)</sup>.

فالإنسان، في نظر طه عبد الرحمن، بإيمانه فيلسوف من غير أن  
يتفلسف، فماذا لو تفلسف؟ لقد انحطت الفلسفة، يوم خاصمت الإيمان  
وجحدت كل عظيم سواها. يقول للمقلدة: "إذا كان ديكارت أوهمكم بأنه

<sup>64</sup> - المصدر نفسه، ص 27.

<sup>65</sup> - نفسه، ص 27.

<sup>66</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 25.

فارقَ الإيمان، فلأنكم اتبعتموه، لا في تدليله، وإنما في تخيله، وشتان بين فراق على مقتضى الدليل وفراق على مقتضى الخيال، فالأول يلزمه الصدق في المضمون وتلزمه الصحة في الصورة، فَنُطالَبُ بالتصديق به، بينما الثاني لا يلزمه الصدق في المضمون، فيجوز أن يكون كاذبا، ولا تلزمه الصحة في الصورة، فيجوز أن يكون فاسدا، فلا نُطالَبُ بالتصديق به، بحيث لنا أن نكذبه وهكذا اشتبه عليكم أمر شك ديكارت، فلما جاء بدليله في ثوب من خياله، حسبتم أنكم وقَّيتم حق دليله حيث لم تفعلوا سوى أن هتمتم معه في خياله، فصدقتموه حيث لا يجب، فذهب ظاهر إيمانكم وبقي خالص إيمانه" (67).

إذن يُستشف مما سبق، أن الأصل في "الكوجيطو" هو وجود الإيمان لا فقدانه. ثم إن مقولة "انظر تجد" لا تتعلق بوجود الإيمان أو عدمه، وإنما إبصار الشيء والظفر به، أي أنها تحمل " مفهومين طبيعيين لا صنعة فيهما هما: "النظر" بمعنى "إبصار الشيء" و"الوجود" بمعنى "الظفر بالشيء"، ولا واحد من اللفظين يفيد في استعماله الطبيعي مدلولاً دينياً مخصوصاً" (68).

(5) - مخالفة القاعدة الفلسفية، في هذه المخالفة يرد طه عبد الرحمن على محمد سبيلا حول اعتراضه على ترجمة الكوجيطو. فقد اعترض محمد سبيلا على ترجمة التأصيلية للكوجيطو، لأنها في رأيه حورت صيغته الأصلية، وقدمت صيغة مختلفة كلياً، من حيث المعنى والمبنى، لأن ما هو أساسي في صيغة الكوجيطو، كما يقول محمد سبيلا: "صيغة المتكلم المنصوص عليها بالضمير المنفصل (أنا) الذي تم حذفه وتحويل الصيغة من المتكلم إلى المخاطب: (أنظر

<sup>67</sup> - المصدر نفسه، ص 29.

<sup>68</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 30.

تجدد" (69)، فصيغة الكوجيطو، تمثل المركزية والفاعلية للذات الإنسان، وما إجماع الفلاسفة الحديثين، مثل كانط وهيغل وهوسرل وهايدغر، على هذه الصيغة إلا دليل على أنها الأساس الصلب للفلسفة الحديثة، في صيغتها التعبيرية، ولدور المركزي للفاعل الإنساني في التفكير، وكل خروج عنها هو تشويه للمقولة الفلسفية المتضمنة فيه.

وقد نقض طه عبد الرحمن إدعاء محمد سبيلا من خلال كشف أربعة أخطاء وقع فيها وهي:

- الخطأ التاريخي: فهو يرى أنه لا وجود لإجماع فلسفي عند كانط وهيغل وهوسرل، فهم لا يمثلون مجموع الفلاسفة الحديثين، بل إن التيارات التي هيمنت على الفلسفة الغربية الحديثة هي التي تزعمها: ماركس ونييتشه وفرويد، وكل هذه التيارات تلتقي في تقويض مفهوم الذات وترسيخ "موتها" وبالتالي هدم "الكوجيطو". وإدعاء الإجماع الفلسفي حول صيغة المتكلم، عند محمد سبيلا فيه تناقض كما يثبته طه عبد الرحمن. فمقولة "التاريخ ذاكرة لا تنسى" حقيقتها "التاريخ نسيان يتذكر"، ومقولة "التاريخ صدق وعدل"، حقيقتها "التاريخ فيه الكذب وفيه الظلم" (70). فقد نُسي في تاريخ الفلسفة الحديثة فرانسيس بيكون مثل ما طمس دوره وتأثيره في ديكارت. وفيه كذب كنسبة الفكرة التي يدور عليها "الكوجيطو" أي إثبات وجود الذات إلى ديكارت وحده، في وقت تكلم عنها فلاسفة ومفكرون قبله، من أوجه أخلاقية أو نفسية أو قانونية أو دينية أو وجودية، من سقراط إلى العصر الوسيط، وكذا في الفلسفة

---

<sup>69</sup> - محمد سبيلا، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي، مجلة مدارات فلسفية، تصدر عن الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 01. 1998.

<sup>70</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ( القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 40.



الإسلامية، وسموا ذلك بأسماء كثيرة: "النفس"، "الروح"، "العقل"، "الباطن" .. أما ظلم التاريخ فيتجلى في التهويل من شخصية "ديكارت" حتى أصبحت أسطورة، وأصبح الواحد ممن تسموا بالحدائين لا ينتزع حق الحدائة لنفسه إلا إذا لوى لسانه بمقولات من مقولات هذه الأسطورة (71).

- **الخطأ الاستدلالي:** من خلال بطلان حجة الإجماع في الفلسفة، فلا الفيلسوف الواحد يصلح دليلاً على صحة القول الفلسفي، ولا الجماعة منهم تصلح دليلاً عليه.

- **الخطأ الاستشكالي:** ذلك أن الإقبال على الإجماع الذي ادعاه محمد سبيلا، يعتبره طه عبد الرحمن مخالفا للمقتضى الثاني للفلسفة بعد العقل وهو الاختلاف في الرأي! (72)، كما أن الإجماع في الفلسفة علامة على نقصان التفلسف وليس الزيادة فيه.

وإذا نحن جمعنا بين الخطأين السالفين الذكر، يقول طه عبد الرحمن: "الاستدلالي (أو المنطقي) والاستشكالي (أو الفلسفي)، في قولكم بأصل الإجماع في الفلسفة، (وهذا قول موجه لمنتقديه)، وجدناكم خارج الفلسفة من جانبيها: المنهجي والمضموني، إذ دعوتونا إلى استخدام طريق أهل القانون في استدالاتنا وإلى إتباع طريق أهل العلم في استشكالاتنا، وكيف لنا بفلسفة لها منهج القانون ومضمون العلم؟ فمحال أن نظفر بحقيقة علمية عن طريق دليل قانوني، والمفضي إلى المحال محال" (73).

<sup>71</sup> - المصدر نفسه، ص ص 40، 41.

<sup>72</sup> - نفسه، ص 43.

<sup>73</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ( القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص ص 43، 44.

لقد أخطأ إذن، "الباحث محمد سبيلا في فهم مدار "الكوجيطو" وفكرته، فربطه بالذات، في حين مداره الحقيقي "الوجود"، أي أنه لا يثبت الذات بقدر ما يثبت وجودها، فوقع، إذن في تشويه هذه المقولة وإخراجها عن سياقها الفلسفي الذي أراده ديكرت، إن سلمنا جدلاً بضرورة التقليد والترجمة التحصيلية. أما طه عبد الرحمن فقام بعملية تحويل في ترجمة مقولة ديكرت، فخرج بذلك عن الترجمة التقليدية المألوفة، ووفر للمتلقي العربي إمكانية التفلسف في "الكوجيطو" بحسب مقوماته التداولية متبعاً منهجاً مفصلاً في أطواره ومقيّداً في أحكامه"<sup>(74)</sup>.

- الخطأ اللغوي: أما على مستوى الخطأ اللغوي يرى طه عبد الرحمن أن منتقديه وعلى رأسهم محمد سبيلا، أخطأ في فهم الضمير في عبارة ديكرت باللاتينية "Cogito, ergo sum"، والعبارة الفرنسية "Je pense, donc je suis" و"لما كان لا وجود للضمير المتصل في الجملة الخبرية الفرنسية، فلا سبيل إلى التعبير عن صيغة المتكلم إلا باستعمال الضمير المنفصل، فإذاً وجود هذا الضمير في هذه العبارة ليس نتيجة اختيار كما في العربية، وإنما هو نتيجة اضطرار، بحيث يؤدي حذفه إلى جملة فاسدة تركيباً، وعلى هذا، فلا تُعتبر، في وجود الضمير المنفصل في العبارة الفرنسية، أية زيادة في الدلالة على معنى (الذات) كما هو الشأن في لساننا"<sup>(75)</sup>.

## 2-3- الاجتهاد في القول الفلسفي "أنظر تجد".

إن الترجمة التي قدمها الدكتور طه عبد الرحمن للكوجيطو "انظر تجد" تحمل معاني الاجتهاد، في إطار الترجمة التأصيلية، وهي التي تفتح آفاق تفلسف جديدة

<sup>74</sup>- محمد همام، القول الفلسفي من الإبداع إلى الإتياع، الكلمة، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري، العدد 27، السنة السابعة، 2000.

<sup>75</sup>- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 47.

للمتلقي العربي، من غير أن يعني هذا إنكار دور مراتب الترجمة الأخرى. ولكن طالب الفلسفة يلزمه أولاً تلقي النصوص الفلسفية عبر الترجمة التأصيلية حتى تحصل له الملكة الفلسفية، أو كما يسميها بـ"الفلسفة الحية"، والمراد بها، "الفلسفة التي تنقل عن الغير المضمون الفلسفي، ناظرة في أسبابه التداولية، ومستبدلة بها الأسباب التداولية للغة المنقولة إليها متى خالفت اللغة اللغة، حتى يقتدر المتلقي على استثمار المضمون الفلسفي المنقول، استشكالا واستدلالاً"<sup>(76)</sup>، فالفلسفة ليست جملة من المعلومات يتم حفظها عن الغير، بل هي طريقة يتحقق بها الارتضاء في الفكر والاتساع في العقل، وإلا كان ضرر المنقول في الفلسفة أكثر من النفع. ثم "تتلوها الترجمة التوصيلية ليدرك الفروق بين المضامين الفلسفية، فيقتبس منها ما شاء ويصرف ما شاء بحسب طاقته وحاجته، ثم الترجمة التحصيلية ليدرك الفروق بين التعابير الفلسفية فيقيس على ما شاء وي طرح ما شاء، وتالياً يكون هذا المترجم، مخيراً لا مكرهاً، يقظاً لا غفلاً ومجدداً لا مقلداً"<sup>(77)</sup>. فاللغة عنده ليست مجرد قناة لتوصيل الفكر المحض، بل هي عكس ذلك تكاد تكون جزء من ماهية الفكر، "لأنه جرى التسليم بين أهل الفلسفة، لاسيما المتقدمين منهم، بأن الفلسفة لا تعلق لها باللفظ، وإنما بالمعنى وحده، لأن غرض الفيلسوف أن ينشئ الفكر ويخبر بالحقيقة، على اعتبار أن الفكر هو جملة من المعاني المرتبطة فيما بينها ارتباطاً استدلالياً، وأن الحقيقة هي حكم معنوي متعلق بعبءه ببعض"<sup>(78)</sup>.

<sup>76</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، (مص. س)، ص 467.

<sup>77</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 49.

<sup>78</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، (مص. س)، ص 73.

## 2-4- الاختلاف في التفلسف أو كيف نخرج من نفق التبعية والتقليد؟

جاء في كتاب الدكتور طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق" قوله: "ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ صدور كتابنا: "العمل الديني وتجديد العقل" (\*)، إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي بما يُؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها، بل كنا نسعى، على وجه الخصوص، إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم ذلك الفكر، نظرية تُفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تُفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية"<sup>(79)</sup>.

يرمي طه عبد الرحمن في دعوته للخروج من نفق التبعية والتقليد إلى تأسيس يقظة دينية، لها "سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة"<sup>(80)</sup>، أي بتهيئة التأطير المنهجي المحكم، والتنظير العلمي المنتج، والتبصير الفلسفي المؤسس.

ولكن، إذا سلمنا بهذا الأمر، ما هي الوسيلة التي تُمكن من تأسيس ذلك المشروع وتأصيله، وكيف نحرر المتلقي العربي من التبعية، ونجعله قادرا على أن يستقل بفكره، ويُبدع في مجاله التداولي الخاص؟

من معالم الاستقلال والإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن، وضع فلسفة إسلامية تضاهي الفلسفة الغربية، وتختلف عنها في المنطلقات والتصورات والمفاهيم والمصطلحات، وذلك من منطلق قيمنا الإسلامية الدالة على الخصوصية

\*- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، 1997.

<sup>79</sup>- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مص. س.)، ص 171.

<sup>80</sup>- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (مص. س.)، ص 09.

والتفرد، أي من منطلق أن كل فلسفة لها ارتباطها الخاص بسياقها التاريخي واللغوي والأدبي.

ولهذا جاء مشروعه الموسوم بفقہ الفلسفة يمثل العلم الذي " ينظر، بتعبير المتقدمين، في الأعراض الذاتية للفلسفة، ويستخرج قوانينها ويرتب مسائلها" (81). وإجرائية ذلك تتمثل في البحث عن الكيفية التي يتم بها التحرر من التبعية للفلسفة الغربية وفتح باب الإبداع، من خلال مقتضى فكرنا وواقعنا، وبالتالي التفاعل مع غيرنا، والتحاور بمنظارنا لا بمنظار غيرنا، ومن خلال ذلك نبدع كما يبدع غيرنا، ونتفلسف بتوجيه من رؤيتنا الخاصة، وانطلاقاً من مفاهيمنا ومصطلحاتنا.

والإبداع في نظر طه عبد الرحمن، لغة، يعني إخراج الشيء إلى حيز الوجود، أي إحداثه، أما على مستوى المصطلح فهو يختلف باختلاف المجال الذي يتعلق به، فهو يعني أولاً في مجال علم الكلام، "إحداث الشيء على غير مثال سابق في مقابل الاحتذاء، فيكون مرادفاً لمفهوم الابتكار، ويعني ثانياً في مجال الفلسفة العربية، إحداث الشيء من لا شيء في مقابل الاقتباس، فيكون مرادفاً لمفهوم الاختراع، ويعني ثالثاً في مجال الأدب، إحداث عمل فني في مقابل الانتحال، فيكون مرادفاً لمفهوم الإنشاء" (82).

قدم الدكتور طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي ما به اتضح أنه يختلف عن غيره. فقرر أن قيمة الاختلاف بين فلسفات الأقاليم، تُصان بها الجماعة البشرية وتتقوى، فيكون لكل قوم حقهم في التفلسف والاجتهاد في تحقيق ذلك الحق وإثباته.

<sup>81</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، (مص. س)، ص 264.

<sup>82</sup> - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (مص. س)، ص ص 113، 114.

لذلك جاء كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" محاولة لتحرير القول الفلسفي العربي، وإخراجه من أنفاق التبعية، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه "يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق"<sup>(83)</sup>. فقد رأى طه عبد الرحمن أن أصحاب الفكر الإصلاحى فى العصور الحديثة والمعاصرة قد تبنا عقلانية الغرب منهجا ومنطلقا فى التفكير، وربطوا كل تقدم بها. فأغلب أصحاب المناهج والمشاريع فى قراءة التراث؛ بنوا مجدهم التنظيرى وشهرتهم من مناهج الغربيين وأفكارهم، واقتفوا آثارهم، وتعلقوا بأسباب لا تمت إلى وجودهم؛ فافتقدوا حاسة النقد عندهم. والسرف فى ذلك يعود إلى "قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يُقلدون"<sup>(84)</sup>. فغلب على هؤلاء التوسل بأدوات البحث التى اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم؛ فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها، ولا تفننوا فى استعمالها<sup>(85)</sup>، فانقطعوا عن تراثهم جملة وتفصيل؛ فكان لجوؤهم إلى تراث غيرهم مقلدين لمسالكه، ومتشبهين بأصحابه. فهو يقول: "أما ترى أهل المتفلسف العربى لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه (...). يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر غيرهم ويفككون إذا فكك غيرهم ..."<sup>(86)</sup>، فأنخدعوا بمقولتين: الاستجابة للشمولية الفلسفية، والانخراط فى الحدائث العالمية. وما استجابوا وما انخرطوا؛ وإنما أصيبوا بسوء التفلسف، فقطعوا أوصال التراث،

<sup>83</sup> - المصدر نفسه، ص 21.

<sup>84</sup> - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات جريدة الزمن، الطبعة الأولى، 2000. ص 137.

<sup>85</sup> - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج فى تقويم التراث، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، 1994. ص 10.

<sup>86</sup> - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - القول الفلسفى، (مص. س)، ص 11، 12.

وخطأوا أصحابه، واجتزأوه، واقترضوا من غيرهم طرائقهم المستعملة في النقد، وظلت كتاباتهم دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله. أما "نحن فلا نرتضي هذا الطريق في الكتابة الفلسفية ولا نجد إلا مفضيا إلى الإضرار بحقيقة التفلسف، ذلك أن الفلسفة والتاريخ، (...) شعبتان في المعرفة متعارضتان، ولا غرابة أن يكون واضح الأورغانون، أرسطو، هو أول من نبه على هذا التعارض، جاعلا من التاريخ نظرا في الجزئيات المشخصة ومن الفلسفة نظرا في الكليات المجردة"<sup>(87)</sup>، ولو كان هذا صحيحا، فإن المتفلسف، وبدون شك، سيغرق نفسه في البحث عن الجزئيات، وينقطع عنه التدرج في مراتب التحريد التي تنتقل به إلى فضاء العقل الفسيح، والوقوع في فخ التشخيص الضيق.

لهذا السبب كانت المسؤولية المنوطة ب**طه عبد الرحمن**، هي المساهمة في إخراج الكتابة الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يؤدي لا محالة إلى محو روح التفلسف فيها، وهي "الكتابة التي تزوج فيها الفلسفة بالمنطق باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها"<sup>(88)</sup>.

إن دعوة **طه عبد الرحمن** إلى كتابة فلسفية، تزوج فيها الفلسفة بالمنطق، هو ازدواج المضمون بالوسيلة، عكس ازدواجية الفلسفة بالتاريخ لأنه ازدواج مضمون بمضمون، فقد ينفك المضمون عن المضمون، بينما لا ينفك المضمون عن الوسيلة، لأن ظهور بواكير الفكر الفلسفي، اقترنت دوما بالأداة المنطقية في تقرير قضاياها، وبالتالي يكون المنطق هو المنهج الذي وُضع للفلسفة في الأصل.

---

<sup>87</sup> - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية 2006. ص 17.

<sup>88</sup> - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (مص. س)، ص 17.

وعلى هذا الأساس، فإن الإبداع الفلسفي الذي يريد طه عبد الرحمن الوقوف عنده هو في الأصل يتعلق بالقول الفلسفي، وكيفية الابتكار والاختراع فيه، وأخيراً كيف يمكن أن ننشأ فيه. ولتحقيق ذلك، ينطلق من مسلمة جوهرية، صيغتها كالتالي: "يشترط في الإبداع الفلسفي (...)، مواجهة مانع من الموانع التي تعوق عن التقدم فيه، وعلى قدر المانع تكون قيمة هذه المواجهة" (89).

أول هذه العوائق هو اللغة، ومصدر هذا العائق، هو أن الفلسفة في الأصل، ليست ذات نشأة عربية إسلامية، بل هي ذات نشأة يونانية، وهو ما جعلها ترتبط بلغة الحضارة اليونانية القديمة.

وعندما فكر المسلمون واهتموا بتعاطي الفلسفة، كان من الطبيعي أن يطلبوا ما هو موجود عند من سبقهم من الفلاسفة اليونان، خاصة أفلاطون وأرسطو. ولما كانت اللغة الفلسفية تستمد وجودها من اللغة الطبيعية، "بين أن اللغة الطبيعية التي اعتمدها الفلسفة في نشأتها هي اللغة اليونانية" (90). من هنا كان المشكل الذي واجهته الفلسفة التي قامت في البلاد العربية، من حيث الانتقال من اللغة اليونانية على اللغة العربية، في "الاختلاف في التركيب من لغة إلى أخرى، وفي العلاقات بين اللغة الطبيعية واللغة الفلسفية داخل كل لغة" (91).

وهنا، يعود طه عبد الرحمن بأصول الفلسفة العربية المعاصرة، في بدايتها، أي إلى الفلسفة العربية الإسلامية القديمة، فينبهنا إلى الصعوبات التي اعترضت الفلاسفة المسلمون القدامى، عندما أرادوا أن يصوغوا، بالعربية، مفهوم

---

<sup>89</sup> - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (مص. س)، ص 116.

<sup>90</sup> - محمد وقيدى، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 125.

<sup>91</sup> - المرجع نفسه، ص 125.



الكيونونة L'être كما عبر عنه أرسطو، حيث كانت عباراتهم بهذا الصدد قليلة فيما يدل على فعل الكيونونة في اللغة اليونانية، "فالفعل الدال على الكيونونة في اللغة اليونانية يدل على الوجود، ولكنه يدل أيضا على الربط بين الموضوع والمحمول. وقد واجه الفلاسفة المسلمون هذا المشكل لأنه لا وجود فيها (اللغة) للفعل الذي يدل على الوجود ويلعب دور الرابط بين الموضوع والمحمول في الوقت نفسه. وهكذا، فإن اللغة العربية نقلت مشكلا يرتبط باللغة اليونانية، وحاولت حله باقتراحات عدة مثل اللفظ "هو" أو اللفظ "كان" فجاء ذلك على نظامها التركيبي، إذ إن المقترحات المقدمة جاءت فقط للاستجابة لمقتضيات نقل الفكر اليوناني إلى اللغة العربية، ولم تكن نابعة من هذه اللغة ذاتها"<sup>(91)</sup>.

من هنا، نجد أن طه عبد الرحمن، يركز في مسألة الترجمة على الترجمة التأصيلية، فلو كان الأمر كذلك، لتفطن الفلاسفة المسلمون إلى عدم فطرية المقولات التي ذكرها أرسطو والأمثلة المتعلقة بها، وأن قيمتها نسبية، "ذلك أن المقولات، كما قدمها أرسطو، ليست منطقية ولا أنطولوجية، بل هي مقولات لغوية، وهذا يعني أنه ينبغي أن يكون لكل لغة مقولاتها التي تحلل بها الوجود وتبلغ بها نتائج الفكر"<sup>(92)</sup>.

إن هذا الأمر المتعلق بمسألة اللغة الفلسفية واللغة الطبيعية، يصدق في نظر طه عبد الرحمن، كذلك على الفلسفة العربية المعاصرة في علاقتها بالفلسفة الغربية، عندما يريد المشتغلون العرب بالفلسفة، نقل أفكار فلسفية من اللغات الأوروبية إلى لغتهم.

---

<sup>91</sup> - نفسه، ص 126.

<sup>92</sup> - محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 126.

إن النقص في الترجمة هو بمثابة الضرورة الوظيفية اللازمة عن فعل الترجمة ذاته، ذلك أنها، أي الترجمة، تدفع بالفكر إلى الجناح نحو التقليد، وهو قصور في عملية الإبداع، كما يرى ذلك طه عبد الرحمن، فالترجمة التي تساعد الفكر العربي المعاصر على الخروج من أسر التقليد، هي التي يكون فيها المتفلسف العربي قادراً على التصرف في النص الأصلي، بما يساعد على إخراجها عن أوصافه الأصلية إلى أوصاف أخرى، "وذلك بالتوسل بكل الآليات الخطابية الكفيلة بإنجاز هذا الإخراج بما في ذلك من الحذف والإضافة والقلب والإبدال، ومن الجمع والتفريق والمماثلة والمقابلة"<sup>(93)</sup>.

## 2-5- روح الحداثة والتجديد الإسلامي:

يريد طه عبد الرحمن، من خلال طرحه لهذه الرؤية أن يجتهد ويساهم في تقديم البديل المحدد والمؤسس لفلسفة عربية معاصرة تتسم بروح الحداثة. لقد أراد أن يؤصل المفاهيم ويصنع المصطلحات، "وأن يُزيل الأوهام ويوقظ الأرواح ويجعل الإسلام دين المستقبل، ويجعل الفكر الإنساني ينفعل بالتخلق أي بالتدين"<sup>(94)</sup>.

لقد أخذ على عاتقه مهمة التحديث الإسلامي، بالاستشكال لاقتناص المفاهيم الوازنة لذلك، وقبل هذا كله عمل على التحقيق والتدقيق في مفهوم الحداثة، حيث يرى أن مفهومها عرف العديد من المضامين، " فقد عرفها بعضهم بكونها حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، مع اختلافهم في تحديد مدة هذه الحقبة، فمنهم من قال إنها تمتد على مدى خمسة قرون كاملة، بدءاً من القرن السادس عشر بفضل حركة

<sup>93</sup> - طه عبد الرحمن، البقطة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد، مجلة مدارات فلسفية العدد الأول، 1998.

<sup>94</sup> - عباس ارجيلة، (مر. س)

النهضة وحركة الإصلاح الديني، ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية، تليهما الثورة الصناعية، فالثورة الثقافية، ثم الثورة المعلوماتية، ومنهم من جعل هذه الحقبة التاريخية أدنى من ذلك، حتى نزل بها إلى قرنين فقط " (95).

ومقاربة طه عبد الرحمن الإسلامية للحدثة، لا تعني أن هناك على وجه الحقيقة مقارنة واحدة من أشكال يجب أن تتخذها الحدثة الإسلامية نموذجاً، أو هناك نموذج واحد اكتمل في شكله النهائي، وأن كل أحكامنا واستنتاجاتنا تؤخذ على قدرها، وإنما هناك العديد من الأشكال التي ترتبط بمظنة اجتهادية، تضاف إليها اجتهادات أخرى، أي أن هذه المقاربة الطاهوية توضع في إطار الإمكان التنوعي، معنى هذا هو استنهاض الوعي الإسلامي وتحديثه حسب ما يقتضيه العصر وعلى أصول إسلامية، أي جلب منافع الحدثة ودفع مضارها، "منافع الحدثة لا تتحقق في المجال الإسلامي فحسب وإنما تتجاوز الرتب والتطبيقات والأشكال التي تبوأتها مقولات ومفاهيمها في مجال تداولها الأصلي الأول" (96).

حتى أن الحدثة الغربية يقول فرانسوا شاتلي أنها بدأت من عبارة ديكارت التي تجعل الإنسان سيداً ومالكا للطبيعة، بمعنى "أن الهدف من العلم والتقنية تحرير الإنسان من التبعية للطبيعة ومن تأثير وهيمنة اللاهوت، لذلك فهذه العبارة ليست مجرد مبدأ عام، بل هي برنامج دقيق" (97).

---

<sup>95</sup> - طه عبد الرحمن، روح الحدثة "مدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2006. ص 23.

<sup>96</sup> - طه عبد الرحمن، روح الحدثة، (مص. س)، ص 18.

<sup>97</sup> - François chatelet, Une Histoire de la raison, Entretiens avec Emile Woel, Edition du seuil. Institut national de L'audiovisuel. Paris. 1992. p. 127.

في الواقع أن مقارنة طه عبد الرحمن للحدثاثة هي مقارنة فلسفية  
تقويمية، لا تحقيقية، كما هو الحال للمقاربات العلمية، "فكل تقويم يبني على ما  
يجب أن يكون، بحيث يبقى النظر إلى الواقع أمرا عارضا له" (98).

وترتكز مبادئ الحدثاثة عند طه عبد الرحمن على مبدأي الرشد والنقد:  
مبدأ الرشد تقتضيه الحدثاثة في أصل وضعها، بحث تنتقل من القصور إلى الرشد  
الفكري، وهذا هو التصور المهيمن، حسب ما ذُكر عن كانط في جوابه عن  
معنى الأنوار. فهو لم يركز "كما فعل ديكرت على الطبيعة مباشرة بل اهتم  
بالإنسان حيث كان يطمح في تحول وإعادة تشكيل كلي للطبيعة البشرية، كان  
يعتقد أن الإنسان قادر على بلوغ الكمال، في هذه الحقبة كانت فكرة التقدم  
هي المسيطرة" (99). من هنا يركز طه عبد الرحمن على تأسيس ذاتية مستقلة  
تحدد ما يقبل وما لا يقبل، فكلما كان مستقلا، أمكن له تأسيس الفكر  
والنظر، "وهكذا فالإنسان الراشد منطلق الحركة قوي الذات" (100).

يضاف إلى ركن الاستقلال ركن الإبداع، فمدار وجوده متوقف عليه،  
فكلما وجد الاستقلال في النظر وجد الإبداع، والإبداع ليس بالضرورة الإنشاء  
الجديد فحسب، وإنما بتمديد الاستعاب الواعي للسابق من القيم وإعادة البناء  
عليها لبعث ما فيه من روح النفع، التزاما بنظريته التي يجعل فيها الحدثاثة بمبدأ  
القيمة. حتى أن الحقل الفلسفي الغربي المعاصر تميز بعودة قوية للسؤال القيمي،  
بعد أن هيمنت عليه لعقود سابقة إشكالات بعيدة نسبيا عن هذا السؤال، مثل  
إشكالات اللغة والرغبة وعلاقة العقل بالسلطة.. وغيرها من الإشكالات التي

---

<sup>98</sup> - طه عبد الرحمن، روح الحدثاثة، (مص. س)، ص 18.

<sup>99</sup> - François chatelet, (op. cit). p. 128.

<sup>100</sup> - طه عبد الرحمن، روح الحدثاثة، (مص. س)، ص 26.

ارتبطت بما بدا انه مسار جارف لتحطيم الأنساق العقلانية - المعيارية، والاكتفاء بالغيرية المطلقة، واستبدادية الرغبة، والخروج عن كل مركزية بما فيها مركزية العقل الغربي.

وهذا ما جعل كذلك الباحث التونسي فتحي التركي، يقترح علينا في نظرتة لمستقبل الفلسفة في العالم العربي مقولة تعود للفيلسوف العربي المشهور الفارابي هي مقولة التعقل، تخلص إلى أن إعادة تأسيس الأرضية القيمة لعالم اليوم لن تكون بفرض مركزية قيمة على غرار الخطاب التحديثي التقليدي أو مقولات الاثنوغرافيا الاستعمارية، وإنما لبلورة الإطار التواصلي بين الثقافات والشبكات القيمة الإنسانية، وفق مقتضيات التسامح، و"المؤانسة" (حسب تعبير أبي حيان التوحيدي). والمنطلق في هذه الاتيqa البديلة هو الانتماء المشترك والتكامل العضوي بين أبناء البشرية، في ما وراء تنوعهم القومي والحضاري والديني.

أما مبدأ النقد، فيخضع لفاعلية العقل في تمحيص المفاهيم والتصورات، ذلك أن مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة الانتقال من حالة الاعتقاد إلى حال الانتقاد، أي المطالبة بالتدليل على الشيء لكي يحصل التسليم به، فتصبح وظيفة النقد وظيفة إجرائية عملية ليست مقصودة لذاتها، وإنما يقصد به أن يكون النقد ضربا من ضروب التفكير العقلي، أي أن الإبداع هو في حاجة إلى النقد كي يتجدد ويستمر ويستقيم.

خاتمة

إن محاولتنا هذه، في توطين الأصول الأولى التي تأسس عليها الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي في العصور الوسطى مع الفيلسوف الكندي، الهدف منها هو تأكيد أحقية الأنا في الإبداع الفلسفي، ودفع الغير للاعتراف بها. فأطروحة التجديد في الخطاب الفلسفي التي باتت تشغل بال الباحث المسلم اليوم، أصبحت مرتبطة بالجواب عن السؤال المركزي: كيف السبيل للتوصل إلى إبداع فلسفي حقيقي في سياق واقع تبعية الفلسفة العربية للآخر سواء على مستوى الفكر أو المنهج؟

**لا بد إذن من:**

**أولاً:** التفاعل الإيجابي بين الفلسفة العربية المعاصرة وبين العلوم الإنسانية المختلفة، وهذا ما يجعلها تقف في وجه التيارات ذات طابع ميتافيزيقي، الغالبة على الفلسفة العربية المعاصرة. فهي لم تكن بصورة جدلية قاعدة معرفية مساعدة على نمو العلوم الإنسانية وتطورها.

**ثانياً:** أن يكون الإبداع الفلسفي بمطابقة الفيلسوف لعصره، بمعنى تحقيق حضوره التاريخي. "لأنه حين يجعل الفيلسوف من التفلسف مهمة لا يطابق فيها تاريخه الخاص، فإنه يفقد الشرط الذي كان من الممكن أن يقوده إلى الإبداع الفلسفي. فهناك تاريخان آخران يمنعان تلك المطابقة: الفكر الإسلامي في عصور ازدهاره، والفلسفة الغربية المعاصرة انطلاقاً من عصر النهضة الأوروبية"<sup>(1)</sup>. فالفيلسوف العربي المعاصر، اليوم، لا يمكن له أن يكون مبدعاً إذا ما جعل مهمته، ضماناً لأحد التاريخين السالفي الذكر.

<sup>(1)</sup> - محمد وقيدى، بناء النظرية الفلسفية، ص 40.

لذلك فقد رأينا أن الإبداع الفلسفي يمكن أن يمهد له بنقد يضع في إطاره التاريخي تراثنا الفلسفي من جهة، والفلسفة الغربية منذ عصر النهضة من جهة أخرى.

يذكرنا فتحي التريكي في هذا المجال بأن الفلسفة، بعد هيجل، قد تخلت عن إنتاج المذاهب والأنساق، تخلت عن تأسيس المدارس الكبرى والأطروحات النهائية، فأضحى فعل التفلسف عندئذ "يحتفي بكل لون من ألوان التفكير البشري فيحتفي بالتعبير المتعددة وبالنظريات المختلفة والمقاربات المتنوعة مناهضا بذلك كل انغلاق فكري وكل محاولة لطمس حرية الممارسة التعبيرية سواء كانت علمية أو فنية أو تفكيرية عامة"<sup>(2)</sup>، هذا لا يعني أن الفلسفة قد ماتت أو انقرضت، بل أصبح ليس في مقدورها أن تكون علم كل العلوم في عصر أصبحت "فيه السلطة بجميع أشكالها المتعددة، وتمظهراتها المختلفة، مرهقة وعنيفة كما تغيرت فيه مفاهيمها العلمية، ونظرياتنا الاجتماعية، وآراؤنا الفلسفية"<sup>(3)</sup>. لقد أصبح لزاما، في هذه الحالة، على الفلسفة أن تتماشى مع النسبية الفيزيائية، والتعددية، وتأخذ، بذلك، بعين الاعتبار اختلافات العالم الطبيعي، وتغييراته المتواصلة، كما تحدد مهمتها الإيديولوجية في مقاومة خنق التفكير. إذن هدف الفلسفة الآن هو "التدخل معرفيا وانطولوجيا في المعلومات والأفكار والمتواجدة، ووصلها بعضها ببعض، وتنسيقها، وتكوين الخطابات المختلفة، لتدخل في العلوم العديدة، والممارسات الفنية، والاعتقادات الدينية،

---

<sup>(2)</sup> - فتحي التريكي، نقد فلسفة المركز عند فوكو وفلاسفة الاختلاف، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد 26، 2009-2010، ص 90.

<sup>(3)</sup> - المصدر نفسه، ص 90.



والأعمال الاجتماعية، والسياسية، لتوضِّح وتحدد المفاهيم والمناهج، وتكشف الحدود للمناطق العلمية والإيديولوجية"<sup>(4)</sup>.

هكذا تدافع الفلسفة، عند التريكي، عن الحرية في التفكير المطلق، وبالتالي حرية الإبداع، لأنها تضمن لنا أن نفكر بوجه مغاير، نابع من الشعور الإنساني الحر، البعيد عن التزمت، وهذا ليس في مجال الفلسفة والفن، فقط، بل في شتى مجالات الحياة اليومية، " وبذلك ستضمن لنا التحلي نهائيا عن معقولية العقل الموحّد، وإقرار النقد البناء... "<sup>(5)</sup>.

ومن الأسئلة المحورية التي يطرحها فتحي التريكي في هذا المستوى من البحث، هي ما طبيعة التحولات الجذرية والعويصة في نفس الوقت، والتي أثرت في الإنسان وفي محيطه الاجتماعي الذي يحياه، وتاليا في نمط تفكيره؟ " يبدو أن عوامل هذه التغيرات مرتبطة ارتباطا شديدا ببنية سلوكياتنا التفكيرية والاجتماعية على حدّ سواء"<sup>(6)</sup>. وهي مراكز قريبة من الحياة اليومية للمواطن، يتعلق الأمر إذن بالمؤسسات السياسية، كالدولة والحزب، والإدارة، وعلى المستوى الاجتماعي الأسرة والطبقة، فقد كان هذا المركز هو المرجع الوحيد في اتخاذ القرارات، وسبب التغيرات والإحداثيات.

أما الآن وقد تغيرت فكرة المركز عبر العالم عن طريقة شبكة جديدة من التواصل، الأنترنات، وقنوات أخرى للإتصال، فمثلا توحدت الدول الأوروبية " لا بواسطة إيجاد مركز لها، بل بتكوين نواتات متعددة في أمكنة متعددة من

---

<sup>(4)</sup> - فتحي التريكي، نقد فلسفة المركز عند فوكو وفلاسفة الاختلاف، (مص. س)، ص 91.

<sup>(5)</sup> - المصدر نفسه، ص 91.

<sup>(6)</sup> - نفسه، ص 91.

أوروبا"<sup>7</sup>). أما على مستوى العالم العربي فإن الغباء مزال مسيطرا، حيث مازالت الأنظمة العربية تمتلك الرغبة في السيطرة على هذا النوع الجديد من الاتصال.

---

<sup>7</sup> - فتحي التريكي، نقد فلسفة المركز عند فوكو وفلاسفة الاختلاف، (مص. س)، ص 91.

# فهارس البحث

## قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

(أ) - المصادر

1- ① - أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريده، ج1، مطبعة حسان، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1978.

2- ① - أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، ج2، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ط)، 1953.

3- ① - ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الرابعة، ج18، 20، 27، 28.

4- ① - ابن خلدون، المقدمة، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام والعرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الدار التونسية للنشر، تونس، ج2، الطبعة الأولى، 1984.

5- ① - ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979.

6- ① - ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد ، فلسفة ابن رشد، منشورات دار الاتفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية. 1979.

7- ① - أبو الحسن الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق، فوقية حسين محمود، الجزء الأول والثاني، دار الأنصار، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1977.

- 8- **أبو الحسن الأشعري** ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،  
"كتاب" بالمكتبة الإلكترونية المصطفى. [www.Al-mostafa.com](http://www.Al-mostafa.com).
- 9- **أرسطوطاليس**، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء  
الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949.
- 10- **أرسطوطاليس**، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار  
إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949.
- 11- **أفلاطون**، محاوره ثياتيتوس (أو العلم)، تر: اميرة حلمي مطر، دار  
غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، (د ز ط)، 2000.
- 12- **الإيجي عضد الدين** ، المواقف، "كتاب" بالمكتبة الإلكترونية  
المصطفى. [www.Al-mostafa.com](http://www.Al-mostafa.com).
- 13- **بدوي عبد الرحمن**، رسائل فلسفية، للكندي والفارابي وابن باجة  
وابن عدي، تحقيق: ، دار الأندلس، بيروت، (د.ط). 1997.
- 14- **البغدادى عبد القاهر بن الطاهر بن محمد**، الفرق بين الفرق،  
تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، (د. ط).  
1995.
- 15- **التهانوي**، كشاف اصطلاحات الفنون، (د. ط / د. ت).
- 16- **الخياط أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان**، الانتصار  
والرد على ابن الروندي الملحد وما قصد به من الطعن على المسلمين، تحقيق  
وتقديم نيربج، مطبعة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1993.
- 17- **ديكارت رونه**، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال  
الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 1977.

- 18- ديكارت رونييه، مقال في المنهج، تر: محمود محمد الحضري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، الطبعة الثانية، 1968.
- 19- ريكور بول، من النص إلى الفعل، " أبحاث التأويل "، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2001.
- 20- الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، (د. ط)، 1978.
- 21- الشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق حمد سيد كيلاي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، المجلد الأول، الطبعة الثانية، 1975.
- 22- عبد الرحمن طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية. 2006.
- 23- عبد الرحمن طه ، حوارات من أجل المستقبل، منشورات جريدة الزمن، الطبعة الأولى، 2000.
- 24- عبد الرحمن طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 1994.
- 25- عبد الرحمن طه ، فقه الفلسفة - القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 1999.
- 26- عبد الرحمن طه ، سؤال الأخلاق، (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2000.
- 27- عبد الرحمن طه ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، 2006.

- 28- ٢٢٢ - عبد الرحمن طه ، فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى. 1995.
- 29- ٢٢٢ - عبد الرحمن طه ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية 2006.
- 30- ٢٢٢ - عبد الرحمن طه ، روح الحداثة "مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2006.
- 31- ٢٢٢ - الغزالي محمد أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه وقدم له، جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت. طبعة خاصة. 2003.
- 32- ٢٢٢ - الفارابي أبو نصر، إحصاء علوم الدين، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1991.
- 33- ٢٢٢ - فوكو ميشال، حفریات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، الطبعة الثانية، 1987.
- 34- ٢٢٢ - القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، تحقيق، فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، الطبعة الأولى، 1998.
- 35- ٢٢٢ - محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمد أبو رية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة الأصلية، (د. ت).
- 36- ٢٢٢ - ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979.

37- هيجل، ج. ف. ف، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج 1 (العقل في التاريخ)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دهر التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان. الطبعة الثانية. 1981.



## ب)- المراجع:

- 1- **إبراهيم مصطفى إبراهيم**، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1993.
- 2- **أبو ديب كمال**، جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- 3- **أبو ريان محمد علي**، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1976.
- 4- **أحمد أبو زيد منى**، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.
- 5- **أحمد أمين**، فجر الإسلام، مطبعة الأنيس، الجزائر، الطبعة الثانية، 1994.
- 6- **أحمد أمين**، ضحى الإسلام، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، (د. ت).
- 7- **أحمد أمين وزكي نجيب محمود**، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1935.
- 8- **أحمد فؤاد الأهواني**، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1965.
- 9- **أحمد محمود صبحي**، في علم الكلام "دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين" (المعتزلة)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985.

- 10- **أدونيس علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والإبداع العربي عند العرب، ج1، دار العودة، بيروت، لبنان، 1973.**
- 11- **ألفريد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992.**
- 12- **الآلوسي حسام محي الدين، فلسفة الكندي، وأراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985.**
- 13- **أنطوان سيف، مصطلحات الفيلسوف الكندي، ج1 وج2 دائرة منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، (د. ط)، 2003.**
- 14- **أنطوان سيف، الكندي مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجليل بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1985.**
- 15- **أنطوان سيف، الكندي مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجليل بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1985.**
- 16- **أوزيرمان ثيودور، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة. 1982.**
- 17- **أومليل علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1998.**
- 18- **بدوي عبد الرحمن، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، تحقيق: دار المشرق، بيروت، (د. ط)، 1971.**
- 19- **بدوي عبد الرحمن، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1973.**

- 20- ❏ - بدوي عبد الرحمن ، مذهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1997.
- 21- ❏ - بغورة الزواوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 2000.
- 22- ❏ - البندر رشيد، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.
- 23- ❏ - بنعبد العالي عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثانية، 2000.
- 24- ❏ - بن مزيان بن شرقي، عودة إلى فلسفة الكندي، تساؤلات حول صور الامتدادات والإبداع في الفلسفة الإسلامية، ورقة قدمت ضمن أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة ، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2001.
- 25- ❏ - بيسار محمد عبد الرحمن، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د. ط)، و(د. ت).
- 26- ❏ - التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د. ط)، (د. ت).
- 27- ❏ - التفكير الفلسفي، نصوص مختارة، إعداد وترجمة عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سيلا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1991.
- 28- ❏ - تقي المدرسي محمد، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1992.
- 29- ❏ - تيزيني الطيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، مصر، (د. ط)، 1971.

- 30-** 📖 - الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1989.
- 31-** 📖 - الجابري محمد عابد ، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1989.
- 32-** 📖 - جبر محمد، منزلة الكندي في الفلسفة العربية، مطبعة الشام، دمشق، الطبعة الأولى. 1993.
- 33-** 📖 - جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية. 1973.
- 34-** 📖 - حربي خالد، الكندي والفارابي، رؤية جديدة، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، (د. ط). 2003.
- 35-** 📖 - حلیم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.
- 36-** 📖 - دفاتر فلسفية، التفكير الفلسفي، محمد بنعبد العالي ومحمد سبيلا، دار تبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 1991.
- 37-** 📖 - دييور جون، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1980.
- 38-** 📖 - زقزوق حمدي محمود، دور الإسلام في تطوير الفكر الفلسفي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، 1984.
- 39-** 📖 - زقزوق حمدي محمود، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، القاهرة (د. ط) 1998.

- 40- ❏ - زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، (د. ط).  
1990.
- 41- ❏ - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت،  
لبنان، الطبعة السابعة. 1982.
- 42- ❏ - زيعور علي، التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية  
والأسطورية، دار الطليعة، بيروت، 1977.
- 43- ❏ - السعداوي نوال، المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل  
المرأة والجنس في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،  
الطبعة الثانية. 1972.
- 44- ❏ - السعداوي نوال، في التحديات التي تواجه المرأة العربية في القرن  
العشرين، تضامن المرأة العربية، القاهرة، 1987.
- 45- ❏ - سعيد خالدة، حركية الإبداع: دراسات في الأدب العربي الحديث،  
دار العودة، بيروت، 1979.
- 46- ❏ - سمر سمير أنور محمد، الانقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي  
اليوناني، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الفلسفة، القاهرة، (د. ط)،  
2001.
- 47- ❏ - سيدا عبد الباسط، من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير  
الفلسفي النظري، بلاد الرافدين تحديدا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق،  
سوريا، الطبعة الأولى، 1995.
- 48- ❏ - سيقموند فرويد، تفسير الأحلام، تر: مصطفى صفوان، دار  
المعارف، القاهرة. 1981.

- 49- ❏ - الشابي علي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الثانية، 1984.
- 50- ❏ - شرابي هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990.
- 51- ❏ - عاطف العراقي محمد، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1973.
- 52- ❏ - عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية. 1984.
- 53- ❏ - عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى 1999.
- 54- ❏ - عبده سليمان أحمد هناء، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005.
- 55- ❏ - العتيري رجاء، في الخطاب الفلسفي، وزارة الثقافة، تونس، (د. ط) 2001.
- 56- ❏ - علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، سوريا، 1997.
- 57- ❏ - عمارة محمد، الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.
- 58- ❏ - العيادي عبد العزيز، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.

- 59- ❏ - غاستون مير، أفلاطون، تعريب: بشارة صارجي، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 1980.
- 60- ❏ - فؤاد الأهواني أحمد، "أفلاطون" دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 1991.
- 61- ❏ - فؤاد الأهواني أحمد، الكندي فيلسوف العرب، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د. ط). 1985.
- 62- ❏ - فتحي تريكي، أفلاطون والديالكتيك، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 1986.
- 63- ❏ - فخري ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1974.
- 64- ❏ - الكبسي محمد علي، ميشال فوكو تكنولوجيا الخطاب تكنولوجيا السلطة تكنولوجيا السيطرة على الجسد، سراس للنشر، تونس، 1993.
- 65- ❏ - كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر (د. ط)، 1936.
- 66- ❏ - كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د. ط)، 1936.
- 67- ❏ - كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، (د. ت).
- 68- ❏ - كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1983.

- 69- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، بيروت، (د. ط). 1986.
- 70- محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د. ط) 2001.
- 71- محمد محمد الحاج حسن الكمالي، محاضرة في الفلسفة الإسلامية، نظرية المعرفة في ثوب جديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
- 72- محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، (د. ط)، (د. ت)
- 73- مذكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق ج2، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1983.
- 74- مرحبا محمد عبد الرحمن، الكندي، فلسفته - منتجات، سلسلة زديني علما، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985.
- 75- مرحبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د. ط)، (د. ت).
- 76- المرزوق جمال، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الأفاق العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى. 2001.
- 77- مروة حسين، النزعات المادية، الجزء الأول، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985.
- 78- مروة حسين، النزعات المادية، الجزء الثاني، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985.



- 79- ── المصباحي محمد، مع ابن رشد، توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى. 2007.
- 80- ── ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، عمان، الطبعة الأولى سنة 1997.
- 81- ── النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1 (السابقون على السفستائيين)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة. (د. ط)، 1998.
- 82- ── النشار مصطفى، نظرية العلم الأرسطية، دراسات في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995.
- 83- ── النشار مصطفى، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995.
- 84- ── النشار مصطفى، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995.
- 85- ── هـ. فرانكفورت وآخرون، ما قبل الفلسفة، تر: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية. 1982.
- 86- ── هويدي يحيى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، (د. ت).
- 87- ── وقيدي محمد، بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1990.
- 88- ── وقيدي محمد، حوار فلسفي "قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة"، دار تبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى. 1985.

- 89- **وقيدي محمد،** جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د. ط)، 1999.
- 90- **وولتر ستيس،** تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1984.
- 91- **يفوت سالم،** حفريات المعرفة العربية الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1990.
- 92- **يقطين سعيد،** تحليل الخطاب الروائي. بيروت: المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. 1989.

## ج- القواميس:

- 1- ١١ - ابن منظور، لسان العرب، حققه، عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، ج2. دار المعارف، القاهرة، مصر، (د. ت).
- 2- ١١ - أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، (د. ط)، (د. ت).
- 3- ١١ - أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، عن موقع المكتبة الإلكترونية. Al-mostafa.com .
- 4- ١١ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 2001.
- 5- ١١ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1982.
- 6- ١١ - الزمخشري، أساس البلاغة، عن موقع المكتبة الإلكترونية. Al-mostafa.com
- 7- ١١ - الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مكتبة النوري، دمشق، سوريا، ج1، (د. ط / د. ت).
- 8- ١١ - محمد بن عبد الرؤف المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير. Al-mostafa.com
- 9- ١١ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي.
- 10- ١١ - الموسوعة الفلسفية، بإشراف، م. روزنتال وب. يودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1985.

## (د) – دوريات:

- 1- **كـهـ** – البرقاوي أحمد، ناصيف نصار في البحث عن طريق للاستقلال الفلسفي، "الفلسفة والعصر"، العدد الأول، السنة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة، سوريا، 1999.
- 2- **كـهـ** – بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، "مجلة Mars" العدد 03 سنة 1988.
- 3- **كـهـ** – سبيلا محمد، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي، "مجلة مدارات"، تصدر عن الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 01، 1998.
- 4- **كـهـ** – علي بخوش، التلقي في النظرية القديمة. مجلة المخبر – وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها جامعة بسكرة، العدد 03، 2006.
- 5- **كـهـ** – ف. شاتلي، الوضع الراهن لمسألة تاريخ الفلسفة، ترجمة: جمال الدين العلوي، "مجلة آفاق"، العدد 2، السلسلة الجديدة.
- 6- **كـهـ** – الفجاري المختار، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، "مجلة الفكر العربي المعاصر"، العددان 100، 101. سنة 1993.
- 7- **كـهـ** – ميرسيا إلياد، بنية الأسطورة، تر: محمد يشوتي، "مجلة العرب والفكر العالمي"، العددان 13/14 ربيع 1991.
- 8- **كـهـ** – همام محمد، القول الفلسفي من الإبداع إلى الإتياع، "الكلمة"، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري، العدد 27، السنة السابعة، 2000.
- 9- **كـهـ** – وقيد محمد، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، "عالم الفكر"، العدد الرابع، المجلد الثلاثون، 2002.

## (هـ) - مراجع أجنبية:

- 1-📖- **Ackermann Robert**, Theories of Knowledge, Tata Megraw-Hill Publishing, Co. Ltd., Bombay-New; 1965.
- 2-📖- **Arkoun Mohammed**, Lectures de Coran, Maisonneuve, Paris, 1982.
- 3-📖- **Aristotle**, Metaphysics, Translated by W. D. Ross, “ Great books of the western world”. Aristotle, vol. I, William Beaton Publisher, Encyclopedia Britannica, 1952.
- 4-📖- **Fatima El-Mernissi**, Le Harem politique, Paris, S.N, 1987.
- 5-📖- **François châtelet**, Histoire de la Philosophie, Idées, doctrines, La philosophie médiévale du 1<sup>er</sup> siècle au 15eme siècle, Librairie Hachette, 1972.
- 6-📖- **François chatelet**, Une Histoire de la raison, Entretiens avec Emile Woel, Edition du seuil. Institut national de L’audiovisuel. Paris. 1992.
- 7-📖- **Georges Gusdorf**, Mythe et métaphysique: Introduction à la philosophie.
- 8-📖- **Henry Corbin**, Histoire de la philosophie islamique, Editions Gallimard, Paris 1994.
- 9-📖- **Henri Serouya**, La pensée Arabe, Que sais-je? Edt, PUF France. 1962.
- 10-📖- **J. P. Vernant**, Mythe et pensée chez les Grec.
- 11-📖- **Matson. I. Waliace**, A new History of philosophy, Ancient and Medieval, University of California, Berkely. 1987.
- 12-📖- **Platon**, Timée, Traduction, notices et notes, par Emile Chambry, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection *Philosophie*, Volume 8 : version 1.01
- 13-📖- **Richard R. Shweder**, Divergent Rationalistes, in : Donald W. fiske and Richard R. Shweder, eds, Metatheory in science (Chicago, III: University of Chicago Press, 1986).

## فهرس الأعلام

- أ -

- ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم، 148.
- ابن جني، 36.
- ابن حزم، الأندلسي، 36.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن ابن محمد، 15، 38.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد ابن أحمد، 21، 62، 63، 67، 68.
- ابن سبعين، 245.
- ابن سينا، أبو علي الحسين أبو عبد الله، 61، 62، 63.
- ابن طفيل، 61.
- ابن طملوس، 35.
- ابن منظور، 31، 32، 33، 54، 65.
- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، 13، 121.
- ابن المقفع، 16.
- ابن ناعمة الحمصي، 146.
- أبو بكر الرازي، 55، 65.
- أبو بكر الصديق، 12.
- أبو بكر العلقمي، 65.
- أبو حامد الغزالي، 59، 60، 61، 62، 64.
- أبو الحسن الأشعري، 12.
- أبو داوود، 66.
- أبو العلاء المعري، 88.

- أبو الهذيل العلاف، 117.
- أبو هشام الجبائي البصري، 110.
- أبو هريرة، 66.
- أحمد أمين، 113.
- أحمد ابن حنبل، 129.
- أحمد ابن علي المقرئ، 65.
- أحمد ابن موسى ابن شاكر، 17.
- أحمد الخرساني، 175.
- أرسطو طاليس، 4، 17، 18، 35، 68، 78، 82، 83، 84، 85، 92.
- الأسكندر الأفروديسي، 85، 92.
- أفلاطون، 1، 16، 17، 18، 41، 70، 73، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 87.
- أفلوطين، 86.
- أكرمان، 82.
- إبياذوقليس، 75، 76، 77، 84.
- الآمدي، 36.
- إميل بنفنست، 45.
- أندريه لالاند، 41، 58.
- أنطوان سعادة، 241، 242، 245.
- أنكساغوراس، 73، 77، 78، 79.
- أنكسمندر، 71.
- أنكسمنس، 71.

-ب-

- بارمنيدس، 40، 75.
- بروتاغوراس، 39، 80.
- بول ريكور، 29، 30، 31، 52.
- بيسونس، 45.
- بيكون، فرنسيس، 23.

-ت-

- تودوروف، 52.
- تيكو براهن، 69.

-ج-

- الجابري محمد عابد، 5.
- جان بيير فرنان، 42.
- جبران خليل جبرا، 224.
- الجعد ابن درهم، 129.
- جميل صليبا، 59.
- جورج كتورة، 245.

-ح-

- الحسن البصري، 103، 111.
- الحسن ابن علي، 89، 90.
- الحسين ابن علي، 90.

-خ-

- خالد ابن معاوية، 137.
- خلف بن خليفة، 54.



- خليفة سعيد، 224.

- د -

- دوهيم، 94.

- ديكرت، رونه، 22، 23، 42، 64، 68، 69، 205.

- ديمقريطس، 8، 16، 71، 73، 75، 76، 77، 79.

- ر -

- رولان بارث، 43، 51.

- ز -

- الزمخشري، 36، 55.

- زكي الأرسوزي، 240، 244.

- زكي نجيب محمود، 24.

- زينون، الإيلي، 107.

- س -

- سقراط، 42، 78، 80.

- ش -

- الشريف الجرجاني، 37.

- الشهرستاني، 6.

- ص -

- صالح ابن عبد القدوس، 88.

- ط -

- طاليس، 71، 73.

- طلحة، 12.

- طه عبد الرحمن، 24، 26، 244، 245.

- طيماووس، 179، 181، 182،

- ع -

- عبد الكبير الخطيبي، 220، 221.

- عبد الله بن عمر، 99.

- عبيد الله بن زياد، 90.

- عثمان ابن عفان، 7، 12.

- علي بن أبي طالب، 12، 13، 89.

- علي حرب، 253.

- علي الكبسي، 48.

- عمر بن الخطاب، 12.

- عمرو بن عبيد بن باب، 111.

- غ -

- غاليو، 69.

- ف -

- الفارابي، أبو نصر، 172.

- فاطمة الزهراء، 101.

- فاطمة المرينسي، 223.

- فرانسوا شاتلي، 18.

- فرديناند دي سوسير، 30، 44، 52.

- فرويد، سيغموند، 257.

- فيلون السكندري، 86.

- ق -

- القديس أوغسطين، 87.

## ك -

- كامل عياد، 59.
- كانط، 42، 58، 64، 65.
- كبلر، 69.
- الكندي، 4، 17، 18، 19، 20، 21، 92، 95.

## ل -

- ليفي ستراوس، 45.
- ليوقيبوس، 79.

## م -

- ماركس، 257،
- المأمون، 7،
- المتنبي، أبو الطيب، 88.
- المتوكل، 17.
- محمد بن سعد، 129.
- محمد بن موسى بن شاکر، 17.
- محمد رسول الله، 133.
- محمد سبيلا، 259.
- محمد مفتاح، 52.
- محمد وقيدي، 204.
- معاوية بن أبي سفيان، 12، 89، 90.
- المعتصم، 118.
- موسى، "النبي"، 32، 132.

- ميشال فوكو، 38، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51.

- ن -

- ناصيف نصار، 24، 25، 243.

- نديم البيطار، 237.

- نوال السعداوي، 222، 223.

- نوح، "النبي"، 133.

- نيتشه، 257.

- ه -

- هارون الرشيد، 10.

- هاريس، 44.

- هايدغر، مارتن، 96، 259.

- هرقليطس، 74، 75، 80.

- هوسرل، إيدموند، 259.

- هيغل، ج. ف. ف. ف. 78.

- و -

- الواثق، 118.

- واصل بن عطاء، 110.

- ي -

- زيد بن ثابت، 100.

- يزيد بن معاوية، 11، 90.

- يوحنا الدمشقي، 11.

- يوسف كرم، 233، 234.

## فهرس الآيات القرآنية

- مرتبة حسب ورودها في نص الرسالة-

- ﴿أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾: سورة النحل، الآية 125. ص 08.
- ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾: سورة الزمر، الآية 03. ص 10.
- ﴿قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ﴾: سورة الأنبياء، الآية 53. ص 10.
- ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾: سورة آل عمران، الآية 07. ص 14.
- ﴿وَمَا رَمَيْتَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾: سورة الأنفال، الآية 17. ص 14.
- ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾: سورة النساء، الآية 79. ص 14.
- ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾: سورة البلد، الآية 10. ص 14.
- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾: سورة الشورى، الآية 11. ص 15.
- ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُمْ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ﴾: سورة يوسف، الآية 51. ص 32.
- ﴿مَا خَطْبُكُمْ﴾: سورة القصص، الآية 23. ص 32.
- ﴿مَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾: سورة طه، الآية 95. ص 32.
- ﴿وَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ﴾: سورة الحجرات، الآية 57. ص 32.

- ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾: سورة هود، الآية 37. ص 33.
- ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾: سورة الفرقان، الآية 63. ص 33.
- ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلُ الْخِطَابِ﴾: سورة ص، الآية 20. ص 33.
- ﴿إِن هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَلِي نَعَجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾: سورة ص، الآية 23. ص 33.
- ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾: سورة النبا، الآية 37. ص 34.
- ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِي الْفَاسِقِينَ﴾: سورة الحشر، الآية 05. ص 53.
- ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾: سورة الصافات، الآية 64. ص 53.
- ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾: سورة إبراهيم، الآية 24. ص 53.
- ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرْفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾: سورة البقرة، الآية 75. ص 73.
- ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾: سورة آل عمران، الآية 191. ص 88.
- ﴿وَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾: سورة الحشر، الآية 02. ص 88.

- ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾: سورة الزمر، الآية 09. ص 88.
- ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾: سورة آل عمران، الآية 190. ص 88.
- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾: سورة الشورى، الآية 09. ص 119.
- ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾: سورة الأنعام، الآية 103. ص 119.
- ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾: سورة الأعراف، الآية 143. ص 119.
- ﴿وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾: سورة القيامة، الآية 23. ص 119.
- ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾: سورة فصلت، الآية 46. ص 124.
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾: سورة النساء، الآية 40. ص 124.
- ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾: سورة غافر، الآية 17. ص 124.
- ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾: سورة آل عمران، الآية 110. ص 127.
- ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾: سورة البقرة، الآية 20. ص 161.
- ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾: سورة النساء، الآية 126. ص 161.
- ﴿أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدٌ﴾: سورة الجن، الآية 28. ص 161.
- ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾: سورة الحشر، الآية 02. ص 167.
- ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾: سورة الأعراف، الآية 185. ص 167.
- ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾: سورة الغاشية، الآيتين 17، 18. ص 167.

- ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾: سورة الجاثية، الآية 13. ص 167.
- ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾: سورة العنكبوت، الآية 20. ص 167.
- ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾: سورة الأنبياء، الآية 22. ص 194.
- ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾: سورة المؤمنون، الآية 91. ص 194.
- ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتِغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾: سورة الإسراء، الآية 42. ص 194.



# فهرس الرسالة

| الصفحة | الموضوع  |
|--------|--|
| أ- هـ  | مقدمة  |
| 27 -2  | مدخل: عن تاريخية وراهنية الخطاب الفلسفي                  |
| 03     | (1)- تاريخية الخطاب الفلسفي.                             |
| 06     | (2)- نشأة علم الكلام.                                    |
| 09     | (1-2)- عامل الفتوحات الإسلامية والثورة الثقافية المضادة. |
| 12     | (2-2)- عامل مشكلة الخلافة                                |
| 14     | (2-3)- عامل القرآن الكريم                                |
| 15     | (2-4)- عامل مسائل الفلسفة اليونانية                      |
| 19     | (2-5)- الكندي والخطاب الفلسفي العربي الإسلامي            |
| 20     | (3)- راهنية الخطاب الفلسفي                               |
| 25     | (3-1)- ناصيف نصار والاستقلال الفلسفي                     |
| 26     | (3-2)- طه عبد الرحمن وحق الاختلاف الفلسفي                |
| 97 -29 | الفصل الأول: في مفهوم الخطاب والعقل                      |
| 29     | المبحث الأول: الخطاب الفلسفي المفهوم والنظرية            |
| 29     | تمهيد  |
| 29     | (1)- مفهوم الخطاب  |
| 31     | (2)- المعنى اللغوي والاصطلاحي                            |
| 37     | (3)- الخطاب نظاما  |
| 39     | (4)- جنيالوجيا الخطاب: (الصول اليونانية)                 |
| 43     | (5)- الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية                 |
| 44     | (6)- الخطاب في الثقافة الحديثة                           |
| 45     | (7)- الخطاب في الحقل الفلسفي                             |

|    |  |
|----|--|
| 50 | 8- نظرية الخطاب                        |
| 51 | 9- مفهوم النص                          |
| 53 | 10- مفهوم الأصل                        |
| 54 | 11- مفهوم النص                         |
| 54 | 11-1- تعريف النقد لغة                  |
| 57 | 11-2- تعريف النقد اصطلاحا              |
| 59 | 11-3- النقد الفلسفي                    |
| 64 | 11-4- النقد الفلسفي الحديث             |
| 65 | 12- مفهوم التجديد                      |
| 65 | 12-1- التجديد لغة                      |
| 66 | 12-2- التجديد اصطلاحا                  |
| 67 | 12-3- التجديد الفلسفي                  |
| 68 | 12-4- التجديد الفلسفي الحديث           |
| 70 | المبحث الثاني: مفهوم العقل عبر التاريخ |
| 70 | 1- تعريف العقل                         |
| 72 | أ- العقل لغة                           |
| 73 | ب- العقل اصطلاحا                       |
| 74 | 2- مفهوم العقل في الفكر اليوناني       |
| 79 | 2-1- أفلاطون ومفهوم العقل              |
| 82 | 2-2- أرسطو ومفهوم العقل                |
| 85 | 2-3- ضروب العقل عند أرسطو              |
| 86 | 3- مفهوم العقل في القرون الوسطى        |
| 86 | 3-1- مفهوم العقل عند الغرب             |
| 87 | 3-2- مفهوم العقل في الثقافة العربية    |

|          |  |
|----------|--|
| 92       | أ)- مفهوم العقل عند الكندي                             |
| 195 - 99 | <b>الفصل الثاني: الكندي بين النقد والتجديد</b>         |
| 99       | المبحث الأول: الإطار التاريخي والثقافي لفكر الكندي     |
| 99       | 1)- علم الكلام والفرق الإسلامية                        |
| 107      | 2)- علم الكلام والفلسفة                                |
| 109      | 3)- المعتزلة   |
| 117      | 4)- الأصول الخمسة                                      |
| 118      | أ)- التوحيد  |
| 122      | ب)- العدل  |
| 125      | ج)- الوعد والوعيد                                      |
| 126      | د)- المنزلة بين المنزلتين                              |
| 127      | ه)- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر                    |
| 128      | 5)- المنعرج الفكري للمعتزلة                            |
| 129      | أ)- مسألة خلق القرآن                                   |
| 133      | ب)- نظرية الجوهر الفرد: (الجزء الذي لا يتجزأ)          |
| 134      | ج)- أصل النظرية  |
| 137      | د)- معالم المذهب الذري في الفكر العربي الإسلامي الوسيط |
| 143      | ه)- المشكلة الفلسفية                                   |
| 145      | المبحث الثاني: الكندي بين النقد والتجديد               |
| 145      | تمهيد  |
| 149      | 1)- الكندي والمعتزلة                                   |
| 150      | 2)- فلسفة الكندي ومنهجه                                |
| 155      | 3)- مشكلة المعرفة                                      |
| 166      | 4)- الفلسفة والدين عند الكندي                          |

|      |   |
|------|---|
| 172  | 5- حدوث العالم وقدمه عند الكندي                       |
| 172  | أ- معالجة المشكلة                                     |
| 174  | ب- نقد اللامتناهي (اللامحدود)                         |
| 175  | ج- جرم الكل متناه، وكل محمول فيه متناه أيضا           |
| 181  | 6- بين الكندي وأفلاطون                                |
| 184  | 7- بين الكندي وأرسطو                                  |
| 187  | 8- الزمان والآنية                                     |
| 190  | 9- وجود الله ووحدانيته عند الكندي                     |
| 191  | أ- برهان الحدوث                                       |
| 192  | ب- برهان الكثرة                                       |
| 193  | ج- برهان التدبير                                      |
| -197 | <b>الفصل الثالث: آفاق النقد والتجديد</b>              |
| 197  | المبحث الأول: راهنية الفكر العربي                     |
| 197  | تمهيد   |
| 204  | 1- شروط الفلسفة الكونية                               |
| 206  | 2- الراهنية   |
| 226  | المبحث الثاني: الاستقلال الفلسفي وحق الاختلاف         |
| 226  | 1- ناصيف نصار والاستقلال الفلسفي                      |
| 229  | 1- 1- التبعية في تاريخ الفلسفة                        |
| 232  | 1- 2- الاستقلال الفلسفي                               |
| 235  | 1- 3- من الإيديولوجية إلى الفلسفة                     |
| 244  | 2- طه عبد الرحمن وحق الاختلاف الفلسفي                 |
| 246  | 2- 1- الموقف من التبعية ورفع التقليد عن القول الفلسفي |
| 251  | 2- 2- الرد على أهل التقليد في القول الفلسفي واستشكال  |

## الصلة بين الفلسفة والترجمة

- 260 2-3- الاجتهاد في القول الفلسفي " أنظر تجد"
- 261 2-4- الاختلاف في التفلسف أو كيف نخرج من نفق التبعية  
والتقليد
- 267 2-5- روح الحداثة والتجديد الإسلامي
- 273 خاتمة
- 277 فهارس البحث
- 278 قائمة المصادر والمراجع
- 296 فهرس الأعلام
- 304 فهرس الآيات القرآنية
- 308 فهرس الرسالة

## الملخص

إن الحاجة إلى إنتاج خطاب فلسفي إسلامي في العصر الوسيط، كان نتيجة الوعي الحاد بـ {تناهي النص} و {لا تناهي الحالات والنوازل}. أول محاولة قام بها الكندي تلك التي قامت على أساس التوفيق بين الفلسفة والدين، ونقصد بذلك التراث الفلسفي اليوناني وعلم الكلام. ولكن السؤال المطروح أو يفرض نفسه في تاريخ الفلسفة الإسلامية. هل ما قام به الكندي، هو مجرد امتداد للفلسفة اليونانية في صورتها العربية (أي ترجمتها إلى العربية) أم هو إبداع فلسفي عربي إسلامي؟ غياب إنتاج فلسفي بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، يعزوه زكي نجيب محمود إلى كون الإنتاج الحالي، وهو أحد المشاركين فيه، أنه يتسم بكونه مجرد أصداء تردد بعض ما جاء في الفكر الأوروبي، وهو إنتاج ينصرف إلى الدراسات الأكاديمية التي تعرض موضوعات ومذاهب عرضاً أقرب إلى التاريخ منه إلى تكوين فكر جديد مبتكر. ومن المشتغلين في مجال الفلسفة، وباحثين عن الشروط التي تسمح وتساعد في حضور الإبداع في الثقافة العربية المعاصرة، نذكر ناصيف نصار الذي بحث من جهة أولى في شروط نهضة الفلسفة في العالم العربي، كما بحث من جهة ثانية في شروط الاستقلال الفلسفي، كذلك طه عبد الرحمن، الذي يسعى في مشروعه "فقه الفلسفة" إلى تحرير القول الفلسفي العربي الإسلامي من التقليد، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري.

## الكلمات المفتاحية:

الخطاب؛ التجديد؛ طه عبد الرحمن؛ علم الكلام؛ الكندي؛ المعتزلة؛ أفلاطون؛ النقد؛ ناصيف نصار؛ أرسطو.