دراسات

كتاب ما بعد الطبيعة بين البغدادي (ت. 629ه) وابن رشد (ت. 596ه)

من الفحص الفيلولوجي إلى التطور الفلسفي

يوسف بن عدي

مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

ALL RESERVED©2020
جميع الحقوق محفوظة © 2020

كتاب ما بعد الطبيعة بين البغدادي (ت.629هـ) وابن رشد (ت.596هـ)

من الفحص الفيلولوجي إلى التطور الفلسفي

يوسف بن عدي[1]

ملخص تنفيذي

ننطلق من هذا المشغل الفلسفي من فرضية مفادها أنّ الشرح الكبير لما بعد الطبيعة لابن رشد هو مرحلة متقدمة على مستوى نظرية المعرفة والوجود على مختصر كتاب ما بعد الطبيعة لموفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي **(ت.629ه)**. ولو أنّ الرجل اطلع على ما أذاعه ابن رشد الحفيد ربما كان سيسعفه في التخفيف من أثر الفلسفة الفارابية ذات الوجه الفيضي. ويتحصل من هذا، أنّ مختصر البغدادي لما بعد الطبيعة يفتقد لهذه السمة التفسيرية الرشدية؛ إذ بقي قوله المعروض عند حدود استدعاء ما تعرض له الفارابي في «مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة». إننا لم نشأ عن قصد أن نقارب تلخيص /جوامع ما بعد الطبيعة لأبي الوليد بل شرعنا في المماثلة بين مختصر البغدادي والشرح الكبير لما بعد الطبيعة على أساس أنّ هذا الأخير هو مرحلة النضج الفلسفي الرشدي حيث استطاع فيلسوفنا ليس فقط شرح المعاني والمفاهيم بقدر ما أسهم في استقرارها و استعمالها المنطقي والميتافيزيقي والطبيعي في العلوم والمعارف.

كلمات مفتاحية (key-words)

ما بعد الطبيعة- الجوهر- الأعراض- ابن رشد- البغدادي

---

[1]باحث متخصص في الفلسفة العربية الإسلامية وقضايا الفكر العربي، المغرب
A researcher specialized in Arab Islamic philosophy and issues of Arab thought, Morocco

مقدمة

نشرع في هذا المشغل الفلسفي في المقارنة بين مختصر موفق الدين بن يوسف البغدادي[2] وتفسير ابن رشد لمقالات ما بعد الطبيعة[3]؛ والمراد من ذلك محاولتنا بيان على وجه الإجمال كيف يستعمل البغدادي وابن رشد للمفاهيم والدلالات والأسماء سواء في معرض حديثهما في مسائل العلل والأسباب الأربعة أو في مبادئ العلم ومبادئ البرهان هذا على مستوى التحري الفيلولوجي. أما على مستوى تطوير إشكالات موضوعات ما بعد الطبيعة سنعمل على رصد إيقاع النظر والتأمل عند كلّ من موفق الدين عبد اللطيف البغدادي وأبي الوليد بن رشد مستحضرين في هذا المعرض الفرضية التالية: هل كان بإمكان عبد اللطيف البغدادي وهو من حقبة الشارح الأكبر لو أنه اطلع على شروحه الفلسفية المتنوعة أن يتخلى على الرؤية الفارابية-الفيضية لفائدة النظر الأرسطي المشائي؟!.

غني عن البيان القول إن أجناس الكتابة الفلسفية المختصرات والجوامع أو التلاخيص والشرح الكبير لها دور حاسم في تطوير إشكالات العلل و الحدود وعلاقتها بالأعراض والكليات؛ فهذه الشروح هي مراحل تطور الوعي الرشدي فيها التقليد والتبعية وفيها التجاوز والاستقلالية. يقول جمال الدين العلوي: «وهو في ذلك كلّه يعرض لتأويلات جديدة يتجاوز بها ما قدّمه في جوامعه وتلاخيصه. ولهذا يمكن القول إنّ الشروح الكبرى أكثر استقلالاً وجدة وأصالة لا بالنسبة للنص المشروح فحسب؛ بل بالنسبة لتأويلات الشراح أيضاً. ومن هنا يصحّ لنا اعتبارها خلاصة الرشدية، أو خلاصة الإسهام الفلسفي الجديد لابن رشد»[4]. بيد أن مختصر البغدادي لما بعد الطبيعة يفتقد لهذه السمة التفسيرية التي يتمتعُ بها الشرح الكبير لما بعد الطبيعة لابن رشد إذ بقي في حدود استدعاء ما تعرض له الفارابي في «مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة»[5]. كما يغيب عنه -أي مختصر ما بعد الطبيعة للبغدادي) تلك

2-أنجز هذا التحقيق الذي نشتغل عليه إلى الباحث المحقق يونس أجعون، وقد كان جزءاً من عمله الجامعي في رسالة الماجستير التي ناقشها في قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم/جامعة-القاهرة، في ديسمبر 2015 تحت عنوان:« الآراء الفلسفية عند عبد اللطيف البغدادي(557هـ-629هـ) مع تحقيق كتابه: ما بعد الطبيعة. لمزيد من الاطلاع: موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017،ص 4 إلى 23.

3-للاطلاع عن الاختلاف بين نظام مقالات الميتافيزيقا لأرسطو وبين مقالات تفسير ما بعد الطبيعة لأبي الوليد بن رشد.أنظر.أفق القول البرهاني في تفسير مقالة الألف الصغرى بين يحيى بن عدي و ابن رشد الحفيد ليوسف بن عدي، غير منشور.

4- جمال الدين العلوي،المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر،1986،ص149.

5-أبو نصر الفارابي، مقالة في أعراض ما بعد الطبيعة، بمطبعة المعارف العثمانية الكائنة بحيدر آبار الدكن، في شهر صفر المظفر سنة1349هـ.قارن: يقول محمد مساعد في معرض حديثه عن المتن الرشدي: «في حين أنّ المختصر يرقى،ولاسيما لدى ابن رشد إلى مستوى كونه جنساً من أجناس الكتابة ولا يبقى مجرد مجموع عمليات تقنية بحسب ما بيناه في مناسبة سابقة من هذا العمل»، محمد مساعد،المستدرك على المتن الرشدي، مكناس: دفاتر مختبر الفاعليات الفلسفية والاجتماعية والثقافية العدد 3،الطبعة الأولى2017،ص56.

القدرة الفلسفية في تطوير عملية التأويل والفهم للنص الأرسطي6؛ وكأنّ هذا المختصر «لا تميّز في النص الأصلي بين الأقاويل البرهانية وغيرها، سواء كانت أقاويل لأرسطو أو لغيره من القدماء»7.

لننعطف ونقول، قد يعترض معترض على هذا النوع من المماثلة بين المختصر والتفسير بالقول إن الأولى والأجود المماثلة بين المختصر وتلخيص ما بعد الطبيعة لأبي الوليد8، لكننا فضلنا المماثلة بين المختصر والتفسير على أساس أنّ هذه الشروحات الكبرى تعبر عن المشروع الفلسفي والعلمي الرشدي الأصيل. إذا، كيف تعامل كلّ من البغدادي وأبي الوليد بن رشد مع كتاب ما بعد الطبيعة؟ ما معنى ومغزى حضور بعض المفاهيم الأفلاطونية في نص البغدادي؟ أليس هذا مؤشر على اختلافه مع الأفق الأرسطي المشائي؟ كيف نفسر أن الشرح الكبير لما بعد الطبيعة لابن رشد هو انجاز هائل في تحديد الدلالات الفلسفية الأرسطية المشائية؟ ثم أخيراً وليس آخراً ما هي الانعكاسات النظرية والمذهبية في تعامل الفيلسوفين مع كتاب الميتافيزيقا؟

6-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017، ص47-55-63—64-65-150-158.

7- جمال الدين العلوي، المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر،1986،ص145. أنظر: «هي محاولة أولى لفهم معاني النص الأرسطي عبر وسائط متعددة؛ بل ربما صحّ القول بأنّها لم تكن فقط قراءة بعيون ابن رشد لنصوص أرسطو مباشرة، بقدر ما كانت أيضاً قراءة بعيون أخرى أو بعيون الآخرين المنخرطين في أكثر من تقليد فلسفي واحد، على الرغم ممّا تفصح عنه الجوامع من انتصار لأرسطو وما تعبّر عنه من رفض ضمني لكلّ الوسائط»، مرجع سابق،ص143.

قارن: «فكلما ارتبط النص بأرسطو كان من الجوامع، وكلما ارتبط بالمفسرين كان من جنس المختصرات»، ص59.محمد مساعد، المستدرك على المتن الرشدي، مرجع سابق. بيد أن الباحث مساعد يرجع الأمر إلى أمرين مهمين:« من جهة أولى الأشد مطابقة لما تبين في العلم الطبيعي ومن جهة ثانية الأليق بغرض أرسطو»، مرجع سابق،ص59.

8-ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، حقق وقدم له عثمان امين، القاهرة: منشورات شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده 1958. يقول محمد مساعد في مراجعته لأجناس الكتابة الفلسفية الرشدية كما حضرت عند المحدثين.يقول: «وقد بات من المعلوم لدى جمهور الدارسين أنّ تجريد الأقاويل العلمية من الجدلية وغيرها لدى العلوي شعار الجوامع. يعنى ذلك أننا حيثما عثرنا على ذلك البرنامج جاز لنا أن نقول إننا بإزاء الجوامع[...] إننا إذ نمعن النظر في ها الأمر تخلص إلى أن الوصف الأدق والأكثر ملاءمة هو وصف المختصر الذي نجد أنفسنا منساقين إلى المصادقة عليه لمكان ما جمعناه من معطيات ومبررات تكاد ألا تسمح على القصد الأول إلا بالكلام عن "مختصر ما بعد الطبيعة" لا غير »،محمد مساعد،المستدرك على المتن الرشدي، مرجع سابق،ص71.

- «وهو الخطأ الذي وقع فيه عثمان أمين عندما نشر هذا الكتاب بعنوان التلخيص حيث تولد الخلط بين كتابين هما التلخيص حقيقة والتلخيص خطأ فأصبحنا كأننا بإزاء كتاب واحد، في حين أنهما على خلاف ذلك كتابان لا كتاب واحد: أحدهما مفقود في لغته الأصلية هو التلخيص حقيقة بينما الآخر وهو المختصر مازال يؤثث الخزانة العربية الرشدية بحسب مل نجنح إليه في تقويمنا للمتن الرشدي»، مرجع سابق،ص72.

أولاً: مقالتا الألف بين البغدادي وابن رشد الحفيد

جاءتْ مقالتيْ الألف الصغرى والألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة للبغدادي ضمن الفصل الأول وجزء من الفصل الثاني. وهو الأمر الذي يثير الاستغراب والعجب. إذ إنّ المقالتين يسعيان معاً إلى الدفاع عن نظرية العلل الأربع ومبادئ القول البرهاني. كيف يساهم النظر في تناهي العلل والأسباب في تأسيس نظرية البرهان؟[9].

في مبتدأ الفصل الأول[10] من كتاب ما بعد الطبيعة تحدث البغدادي على أن الحق صعب من جهة وسهل من جهة ثانية. فصعوبته «فلبعده عن حواسنا ومدركاتنا. وأما سهولته فلما جبلنا عليه من الشوق إليه»[11]ثم يردف بأنّ الصعوبة تأتي من قبلنا لا من قبل الأمر نفسه كما يعرض للخفاش من ضعف البصر عندما يقابل قرص الشمس وبسبب عسره أنه ينظر في أمور غير موالفة وتصورات مجردة عن المواد ليس في الحس بها نظير»[12].

لا أحسب أن ابن رشد الحفيد يبتعد عن هذا المناخ الفلسفي في تصور الحق لكنه يعبر عنه بألفاظ ودلالات مختلفة مما يجعل النظر في الكلمات هو تطوير للمعاني والمفاهيم. يقول ابن رشد: « والدليل أما على صعوبته فإنه لم يلف واحد من الناس وصل منه دون مشاركة غيره له إلى القدر الواجب في ذلك»[13]. فالتعاون والمشاركة في الوصول إلى الحق بإطلاق هو أمر لم يلتفت إليه البغدادي[14]. وأما من جهة السهولة فهي بمثابة المعارف الأول التي لنا بالطبع في كل جنس من الأجناس؛ معنى هذا أنها «تتنزل منها منزلة باب الدار من الدار في أنها لا يخفى موضع باب الدار على أحدٍ»[15]. أما الشارح الأكبر فيقول: «ليس استصعابها إنما هو منّا ذلك أن حال العقل في النفس منّا عندنا هو في الطبيعة في غاية البيان يشبه عيون الخفاش عند ضياء الشمس»[16]، وهذا مثل حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس. فالمعقولات المفارقة هي معقولة في ذاتها بالطبع غير أنها غير معقولة لنا «لأنها في أنفسها

---

[9]- سنعود إلى هذه المسألة بالتفصيل في دراسة مستقلة حيث نراجعُ فيها تضارب آراء الباحثين اليوم في مسألة برهانية القول الرشدي.

10-أنظر ما نقلهُ المحقق يونس أجعون من مصادر البغدادي في كتابه :" مابعد الطبيعة" موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية،الطبعة الأولى 2017،ص13-

12.لكننا ننبه أنّ ما ورد في الصفحات الأولى من الفصل الثاني(مقالة الباء) هي موضوعات مقالتي الألف الصغرى والألف الكبرى. بل كن لم يتم التنبيه إلى ذلك!

11-مصدر سابق، ص39.

12-مصدر سابق، ص40.

13-أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967،ص6. يقول ابن رشد أيضاً: « وإنما قلنا هذا الذي قبلنا في تحو ادراك الحق لآنا لما تصفحنا حال من كان قبلنا في العلوم ممن وصلنا خبرهم وجدناهم أحد رجلين: إما رجل لم يدرك من الحق شيئاً. وأما رجل أدرك منه شيئاً يسيراً»، مصدر سابق، ص6.

14-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017، ص45.

15-مصدر سابق، ص7-6.

16-أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967، ص7.

معقولة كحال الصور الهيولانية على ما تبين في كتاب النفس وذلك أنّ الصعوبة في هذه هي من قبلها أكثر مما هي قبلنا»[17]،بالرغم من أن البغدادي يقر أن التوصل إلى الحق يحتاج إلى عناية ربانية[18].

ومن الأمور التي يشير إليها البغدادي أن مبادئ العلم والبرهان تحتاج إلى أول وعلة بحيث أن العلم « إنما يفعل لغرض وغاية يقف عندها ويبطل أيضاً الحدّ والبرهان لأنك لا تجد أوائل تؤلف منها هذين»[19]، فكل ما لا نهاية له لا يمكن معرفته لأنه غير محصور في العقل أو الذهن. فالكلي قوة حاصرة للأشياء اللامتناهية هو، لكن بالقوة لا بالفعل كما يقول ابن رشد[20]، أما ابن رشد فقد أشار إشارات قوية تتجاوز ما ذكره البغدادي قولاً ومعنى على تناهي العلل ومعرفة الأوائل والمبادئ[21]. ومن ثمة، فالعلة هنا لا تبقى في حدود صناعة المنطق بقدر ما تتعدى ذلك إلى العلم الإلهي بحيث تتحول من نظر في مبادئ العلم إلى النظر في مبادئ الموجودات وأرفعها وأشرفها وهو الحق بإطلاق. يقول فيلسوف قرطبة ومراكش:« وإنما أراد أن يعرف بهذا شرف الحق الذي تنظر فيه هذه الصناعة العامة وهي الناظرة في المبادئ القصوى»[22].

فلمكان الحق عند أبي الوليد يروم النظر إليه من زاوية الانطولوجيا صار البحث في الحق الأول عند البغدادي رهين بمبحث الإلهيات بل الأكثر من ذلك ربط النظر فيه بالنظر العرفاني[23]. يقول البغدادي في هذا السياق: «ولكن ليس كلّ أحد تام الاستعداد ولا تام أحد

17-مصدر سابق، ص8-7. يقول ابن رشد أيضاً:« شبه قوة العقل منّا بالإضافة إلى ادراك المعقولات البرية من الهيولى بأعظم المحسوسات التي هي الشمس إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش. لكن ليس يدل على امتناع تصور الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشمس على النظر على الخفاش فإنه لو كانت ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلاً بأن صيرت ما هو في نفسه معقولا بالطبع للغير، ليس معقولا لشيء من الأشياء كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار»، أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج ، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967، ص8-7.

18-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى2017، ص40.

19-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى2017،ص41-40.

20- أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج ، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967،ص42.

21-أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج ، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967،ص13.

22-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، سبق ذكره، ص15. قارن قول الشارح الأكبر في علاقة نظر الحكماء بالموجودات:«الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده»، مصدر سابق،ص10.

23- من الفروق المعتبرة بين الأنطولوجيا والإلهيات في ما نحدث فيه هو أنّ النظر الرشدي هو نظر انطولوجي يروم إلى تأسيس أفعال الموجودات على الذاتي الذي يفيد الأخذ بالأسباب بالبحث في الموجود انطلاق من معرفة السبب.أما النظر العرفاني كما ورد عند البغدادي (أو كما نريد تأويله) هو الأخذ بدور الفاعل أو واهب الصور بلغة ابن سينا وما فعل الموجودات إلا مجاز أو على الأقل على سبيل المجاز. ولعل هذا السبب هو الذي يجرنا إلى القول بأنّ علماء الكلام لم يؤسسوا نظراً في الوجود العام بل اشتغلوا بالوجود الإلهي! وحسبنا أن نسوق الجدل في تأويل الوجود في ضوء نظرية العلم الذي سنعود إليه في ورقة مستقلة:

«Cette interprétation, qui d'ailleurs a été réfutée par Mgr A. Mansion, néglige le progrès que réalisa Aristote par rapport au platonisme dans sa doctrine de la science d'après laquelle la

مرفوع العوائق ولا كلّ أحد يوفق له أن يأخذ< الله> بيده إلى سواء الطريق ويعينه على الطلب ولكثرة العروض قل السالك وأقل من السالك الواصل»24. هل يعني هذا وجود أثر للأفلاطونية المحدثة في هذا القول لاسيما وأن الناقل شديد الإعجاب بأبي نصر الفارابي؟! فمثل هذا الإشكال وغيره يدل دلالة كبيرة على اتجاهات البحث اليوم في الفلسفة نحو رصد الأثر الأفلاطوني ليس فقط في فلسفة الفارابي بل ايضاً عند ابن باجة لاسيما وحديثه عن الصور الروحانية وابن رشد وكلامه في نظرية العقل25.

من التنفل القول إنّ شروح ابن رشد الطبية والمنطقية والميتافيزيقية لها مياسم تميزها على النص الأرسطي اليوناني ولعل من أهم ما تتميز به مقالة الألف الصغرى(α) في نسختها الرشدية أنها وجهتْ نقداً لاذعاً لمنهج علم الكلام ودوره السلبي في إعاقة النظر الفلسفي الحقيقي وهو الأمر الذي لم يكن موجوداً لدى أرسطو، ولا كان هاجس عبد اللطيف بن يوسف البغدادي.

---

science est définie par la manière dont elle saisit son objet», Dhont Urbain, science suprême et ontologie chez Aristote.in : Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 59, n°61n1961.p7.

لهذا لم يكن ابن رشد وقبله أرسطو يتحدثان في الوجود إلا عن طريق علله ومبادئه:

-«les principes suprêmes, comme toute cause scientifique, doivent appartenir à une nature déterminée ; car si les principes suprêmes n'appartenaient pas immédiatement à une nature déterminée […] ils ne seraient plus des principes scientifiques..», ibid,p.13.

24-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى2017،ص43-42.

25-إنّ من يقرأ فصول أثولوجيا من ما بعد الطبيعة لموفق عبد اللطيف سوف يعثر على أثر الأفلاطونية في فلسفة الفارابي. يقول موفق عبد اللطيف:«والفاعل الأول فيه جميع الصور أي أنه قوي على جميعها وهو في قدرة الفاعل الأول قادر عليه قبل أن يفعله. فالكائن يوصف بالإمكان من جهة تهيّؤ الهيولى للقبول ومن جهة قدرة الفاعل عليه»، موفق عبد اللطيف بن يوسف البغدادي. من كتاب "في ما بعد الطبيعة"، الفصل الحادي والعشرون ضمن أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها، عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955،ص208. قارن قوله أيضاً في الفصل الثاني والعشرون: «العقل إنما يتحرك في مضمار الحق ولا يخرج عن مضماره. والعقل-كع أنه مبسوط-هو مؤّشى غاية التوشية. ومع أنه ساكن،هو متحرك دائم الحركة وحركته عقلية روحانية.ولو سكن لما فعل، ولا يمكن ألا يفعل. وفعله إنما هو حركة العقول»، مصدر سابق، ص217.

Alfred: «It is Al-Farabi, for example, who introduced the particular version of emanation that was to prevail as a kind of Aristotelian counterpart to the classical Neoplatonic scheme. The latter, you may recall, deîcts the emergence of universal Mind, Soul and Nature from the One, with a clear value-loaded from the one to many, and from immaterial substaces»,p.135.

Alfred(Ivry). «An evaluation of the Neoplatonic elements in Al-Farabi's and Ibnsina's Metaphysics», in : in Acts of the International Symposium on Ibn Turk, Khwarezmi, Farabi, Beyruni and Ibn Sina (Ankara, 9-12septemebre 1985), 135-145

«However much this question needs still to be studied, the fact remains that Al-Farai bequeathed to Islamic philosophy doctrines of emanation and intellection which, for all their Neoplatonic origins, are integrated to large degree within an Aristotelian, one-world naturalist philosophy»,ibidem,pp.137-136

الملفت للنظر أن البغدادي يتحدث عن العادة والألفة في سياق بيان دور التجربة والصناعة في تحصيل نوعية المعرفة. وبالضد من ذلك يرى ابن رشد أن النشأة والعادة على معارف معينة قد يفضي إلى التضليل والتمويه. وهو تبيانٌ جذري في طريقة التفكير والتأمل والنظر. يقول موفق الدين عبد اللطيف:« وللعادة والألف قوة عظيمة راسخة والأمور المجردة عن المادة التي نحن الآن في طلبها هي مما لم تؤلف فينبغي أن نستأنس بها وبقيادتها بالتدريج فإنّ مباغتة غير الموالف يفسد الموضوع ويمنع المقصود»[26]. ثم بعد ذلك ينعطف البغدادي بالإقرار بأنّ الحكيم صار علمه هو العلم بالله وحده وفي قدرة الإنسان أن يتطلب هذه المعرفة وفي سوسه أن يصل إليها بالنور اليسير والبرز المفطور عليه، وهذا مشروط بمدد إلهي.يقول صاحب المختصر:«ولا كلّ أحد يوفق له أن يأخذ< الله> بيده إلى سواء الطريق ويُعينه على الطلب.ولكثرة العروض قل السالك وأقل من السالك الواصل»[27]. يتحصل لنا من هذا القول نفي للسببية أو على الأقل الاعتراف بمصادر أخرى للمعرفة والعلم وعدم الاكتفاء بحصرها في العقل. أما قول ابن رشد الحفيد:« قصدنا في هذا الفصل أن ننبه على الأمور العائقة عن الوقوف على الحق في المعارف الإنسانية ولما كان أقواها في ذلك هو المنشأ منذ الصبا على رأي من الآراء[...] كما ترى قد عرض لكثير من الفتيان الذين سبق لهم في أول تعلمهم لعلم المسمى عندنا علم الكلام»[28].قد يقول قائل أنّ هذا النقد هو نقد أيديولوجي ومذهبي،(انتصار ابن رشد لأفكار أرسطو ومذهبه الفلسفي)، لكن المفيد في هذا النقد أنه يكشف عن أساسيات التفكير وأرضيته الإيبستمولوجية ،حينذاك، من نكران للسببية وطبائع الأشياء وما يعقبها من انحراف عن النظر الفلسفي العقلاني[29].وهذا ما عبر عنه فيلسوف قرطبة:« وصارتْ هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بأنفسها مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان وجعلها كلّها من باب الممكن وإنكار الأسباب»[30] هذا من جهة. وأما من جهة ثانية فقد كان ابن رشد يحارب منهج علم الكلام لعدة أسباب تعرضها لها في الكتب الموضوعة (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد المّلة، وتهافت التهافت) ولكن أهمها هو ما نبه إليه في هذه المقالة

26-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى2017، ص42-41. قارن قوله:« التجربة تمهر في الأشياء الجزئية والصناعة تمهر في الأشياء الكلية»، مصدر سابق،42-41.

[27]-مصدر سابق،ص41-42.

28- أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج ، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967،ص44.

29-رمضان بن منصور، قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد، الأردن:عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى 2013، ص294-293. قارن: انظر لويس ماسينيون Massignon Louis(محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية)من 25 نوفمبر 1912 إلى 24 أبريل1913، تصدير إبراهيم مدكور، تحقيق زينب محمود الخضيري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، باريس، 1983، ص23.

30-أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج،مصدر سابق،ص44.

وهو أن علم الكلام «يوجب المحبة للأمر الذي نشأ عليه والبغضة للرأي المضاد له وهو أعظم العوائق فإنه قد يعوق الفطر المعدة للعلوم»31.

كما لا بد من لفت الانتباه إلى أنّ مسائل مقالة الألف الكبرى(A) من كتاب ما بعد الطبيعة للبغدادي قد جاءتْ في معرض مقالة الباء(β) التي هي تختلف من حيث المنهج والبرنامج الميتافيزيقي الأرسطي!

ولننعطف ونقول حينما نستمع إلى البغدادي نعتقد أننا مازلنا في أجواء مقالتي الألف الصغرى والألف الكبرى أعني الكلام في العلل والمبادئ32 وعلاقتها بالأولين في الوجود والمعرفة33 هما اللذان يؤسسان العلم. فـ« إذا لم يكن حدّ ولا برهان فلا علم، لكن العلم موجود، فالعلل والمعلول متناه»34.لختم قوله في هذه المقالة بنفس نقدي لفرقة من المتكلمين:« فمنهم من أنكر العلم حيث رأى العلم يحتاج إلى أمر ثابت ووجود الأشخاص في سيلان دائم وتغير متصل ولم يشعر أنّ الحدّ والبرهان إنما يكونان في الأمور الأزلية[...]وهذا شبيه بحال متكلمي زماننا، فإن أوائلهم شعروا بالأشخاص فلما طال بحثهم وجدوا< في> الأشخاص أمراً مشتركاً ثابتاً ولم يقدروا على دفعه من نفوسهم ولا وجدوا له في الخارج أثراً فسموه حالاً ووضعوا الحال بالثبوت ولا بالوجود ولا بالقدم ولا بالحدوث وتبلبلت آرائهم في ذلك سوى الكليات الموجودات في العقل،فلاحت لهم كما تلوح السماء في ليلة إِضْحِيَانَةٍ»35.

نفهم من هذا القول وجود اضطرب في الموقف لدى البغدادي إذ ما إنْ يُقدم على تحليل المعرفة ومبادئها العقلية حتى ينقلب على ذلك. وهذا من ذاك فنقد المتكلمين لا يشفع له فهو يروم إلى الانتساب للنزعة الفارابية إن صح القول بما فيها وما عليها، والفارابي كما نعرف قد ارسل سهام نقده للمتكلمين في مواضع كثيرة : كتاب الحروف وإحصاء العلوم وكتاب الملّة...وهكذا يكون البغدادي منصفا لنفسه ومؤتمناً على موقف المعلم الثاني. وهذا الاضطراب أو الالتباس الذي يعجُ به كتاب مختصر ما بعد الطبيعة لا يقف عند هذا الحدّ بل

31-مصدر سابق، ص46-45.قارن قول ابن رشد:« ما يعرض للناس في العلوم من قبل اختلاف الطباع ومن قبل عدم التأدب بصناعة المنطق»، مصدر سابق،ص46.قارن: أولوية المنطق في التعليم الفلسفي عند أبي الوليد بن رشد. الضروري في السياسية ،مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية الدكتور أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد:(4) الطبعة الثالثة 2011،ص158 إلى 162.

32- موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى2017، ص47.

33-يقول البغدادي:« فإذاً لا بد من أول هو فاعل وغاية،،فالفاعل أول منه تبتدئ الحركة[...] وكل من أبطل ولم بفرض أولاً فقد أبطل طبيعة الخير وجحد السعادة ونسب الطبيعة والصناعة إلى العبث والباطل»، مصدر سابق،ص48.

34-مصدر سابق،ص49.يقول البغدادي في العلل الأربع:« فقد تناهت إذاً العلل الأربع والمبادئ بأسرها والأعداد والمقادير وكل موجود بالفعل وأما<ما> لانهاية<له> بالقوة والتعاقب، فلم يقم البرهان على إحالته»، مصدر سابق،ص49.

35-مصدر سابق،ص51.ليلة إضحيانة (بكسر أولها):ليلة مضيئة لا غيم فيها، و قيل: بل مقمرة.(لسان العرب،ص2562/4) نقلاً عن الهامش عدد 3 ،ص51 من مصدر سابق .

فوق ذلك سيُحدثُ البغدادي خروماً في الشبكة الدلالية المنتسبة إلى المذهب الأرسطي المشائي.

أما المقالة الثانية من تفسير ما بعد الطبيعة لأبي الوليد بن شد فقد جاء حديثها حديثاً مطولاً في نقد للأفكار الفيثاغورية والأفلاطونية (نسبة إلى أفلاطون) وهو الذي لم يحضر بدقة في قول البغدادي.يقول ابن رشد:« وإنما وضعوا للأشياء هذين المبدأين من حيث اعتقدوا انهما مبادئ العدد والعدد جوهر الأشياء الطبيعة ومبادئ الجوهر جوهر وهو الذي دل عليه بقوله بل غير المتناهي نفسه والواحد نفسه»36. ثم، يقول في نقد أفلاطون:« أفلاطون كان يقول بالصور ويعتقد أن طبيعة الصور وطبيعة العدد واحد على ما تبين في مقالات الجوهر من هذا العلم»37. ولعل من الأمور المهمة التي نبه إليها أبو الوليد هو أمر الدلالة في فهم الواحد والموجود والعدد إذ كثيراً ما يؤدي إلى انعكاسات مذهبية وفلسفية خطيرة.

كما أنَّ مبحث الحدود والبرهان كما ورد عند البغدادي بخلاف ما ورد عند أبي الوليد بن رشد. إذ اكتفى البغدادي بالقول إنَّ صناعة المنطق هي صناعة لتحديد ماهية الأشياء، في حين نظر ابن رشد إلى الصناعة المنطقية من حيث هي نظر في أحد موجودات العالم اعني لا تستعمل مقدماتها كمقدمات ذاتية ومناسبة، بل يستعملها كمقدمات عامة38. يقول الشارح الأكبر:« إن الفلسفة إنما تستعمل الأمور الكلية ليصل بها إلى الأمور الموجودة بمنزلة ما يستعملها في الحدود والبراهين وإن نظر فيها من حيث هي أحد الموجودات»39.

ومن المفيد القول على وجه الإجمال بأنّ مبحث الحدود في صناعة المنطق يحتاج إلى معرفة كافية بشروط التئام الحد بالمحدود بحيث لا يكون هذا المحدود في مدار الوهم والتصور بقدر ما يستلزم أن يكون موجوداً فضلا عن ذلك ألاّ تكون هناك التباس ما بين الحد والمحدود من قبيل الأخذ بالاستعارة والاسم المشترك وفي هذا قول دقيق لابن رشد في كتاب الجدل. وثانياً، أن تكون هذه المعرفة بالحدود لا تقتصر على مجال المنطق بل ينبغي أن

36-أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج ، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967،ص59. يقول أيضاً: « إنهم لما توهموا إن الموجودات عدة وأن مبادئ العدد هي الواحد والكثير قالوا إن هذين هما مبادئ الموجودات[...] لو كانت الموجودات أعداد من قبل العدد متقدم على الموجودات لكان الكثير واحداً والواحد كثيراً»، مصدر سابق،ص62.

37-مصدر سابق،ص64. قارن قول ابن رشد:« ومن هؤلاء الذين قالوا إن المبادئ هي الأعداد من جعل الأعداد جزء من المحسوسات أي صوراً لها وهم أصحاب الصور والأعداد ومنهم من قال إن المحسوسات هي الأعداد أنفسها وهم الفيثاغوريون»، مصدر سابق،ص73.

38- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص149.

39-مصدر سابق، ص149.يقول ابن رشد في نقد الحدود:« أما أفلاطون فإنه حدّها على هذا النحو في كتابه في المطالب يعني أنه حدّ الأنواع انها مبادئ على طريق الصورة فقط وهما ماهية الشيء والتي على جهة الهيولى يعني أنه جعل ماهيات الأشياء وحدودها هي صور الأشياء وجعل الهيولى الأشياء التي هي صور لها»،صدر سابق،ص76.يقول أيضاً: «والدليل على أنّ الصور ليست هي الأنواع إنه يقال إن ماهية الشيء التي هي الصورة هي في النوع من جهة أنها جزء منه أأ»،مصدر سابق،ص77.

نكون حذرين ونحن نتحدث في المجال الأنطولوجي حيث ستصبح الماهية كمقوم للشيء لا ينظر إليها كجنس وفصل ذاتي بل أبعد من ذلك ينظر إلى الحد كأحد موجودات العالم، وهو الأمر الذي لم يكن في بال البغدادي أو تعمد الانزياح عنه لصالح البحث في العلة الأولى والخير المحض والفاعل الأول والحق الأول ليزج بالمنطق في الإلهيات على حساب الأنطولوجي التي تعدنا باستخلاص مقومات الفعل الذاتي لجميع الموجودات في استقلالية تامة تعمل وفق القوانين "السارية" في هذا الكون يقول ابن رشد:« «لو لم تكن ثبات الشيء الذاتية هي الشيء المفرد بعينه أعني الموضوعات لما كانت ماهية الشيء هي الشيء، فكانت لا تكون ماهية الحيوان مثلاً هي الحيوان المشار إليه، وكانت ترتفع المعرفة حتى لا يكون ها هنا معقول أصلاً لشيء من الأشياء»40.

وعلى الجملة، نقول عند المقارنة بين شرح ابن رشد ومختصر البغدادي يتضحُ لنا قدرة فيلسوف قرطبة على بيان بالتفصيل نظرية العلل الأربع وتناهيها والمغالطات التي تجري على هذا القول فضلا عن ذلك قدرته في إبراز مسألتين هما: نقد علم الكلام ودوره في ترسيخ القول المضلل والسيّء في النشأ. و ثانياً بيان أن صناعة المنطق ليست هي مبادئ العلم ومبادئ البرهان وإنما هي أيضاً النظر في الموجودات، نظراً أنطولوجياً.

ثانياً: في نظرية العلم ومبادئ البرهان

1-مقالة الجيم(ΓΓ)وفحص مبدأ عدم التناقض

تحتلُ مقالة الجيم(Γ) من تفسير ما بعد الطبيعة لأبي الوليد بن رشد الموقع ذاته في مختصر ما بعد الطبيعة للبغدادي ضمن الفصل الرابع:« في إحصاء موضوعات هذا العلم». بيد أن ما يثير الاستفهام والشك هو أن هذه المقالة الرابعة تسبقها مقالة الدال(Δ) وهي تخالف الترتيب الرشدي لمقالات ما بعد الطبيعة؛ إذ تحتل هذه الأخيرة المرتبة الخامسة41.

تعالج مقالة الجيم دور العلوم الجزئية والعلم الكلي في فحص الهوية. فالهوية المطلقة إنما ينظر إليها العلم الكلي أو علم الأوائل من حيث هو موجود بما هو موجود42. وذلك ما أقر به أبو الوليد:« تطلب لها هذه الأوائل من حيث هي موجودة بإطلاق لا من حيث هي موجودة ما كأنك قلت متحركة أو تعاليمية»43. بيد أن المسألة التي تثير بعض الصعوبات

40-ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة،نشرة رفيق العجم وجيرار جيهامي (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1994)، ص69.راجع: ابن رشد،مقالة الحاء من تفسير ما بعد الطبيعة،صدر سبق ذكره، ص1027.رمضان بن منصور،الطبيعة والذي بذاته عند ابن رشد،(موقع مؤمنون بلا حدود،19 أكتوبر 2017)، ص24-23.

41- أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967،ص296.

42-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى2017، ص109. قارن قول ابن رشد: «لأنه ليس لعلم من العلوم الجزئية النظر في كلية الهوية على كنهها»، أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967، ص298.

-مصدر سابق، ص43.300

والشكوك هي نظرية الواحد والكثير أو العلم بالأضداد[44] الذي هو من أجل المبدأ الأول.يقول البغدادي في هذا السياق: «وكذلك الواحد إنما استفاد الوحدة من المبدأ الأول سبحانه وليس ذلك لاشتراك بينهما وبينه في اختلاف في أمر،بل ذلك عائد إلى نسبة الموجودات فالمبدأ الأول هو طرف تلك النسبة والبقية فيها على تدريج وهذه التوابع تتبع الموجود المطلق في كنهه والواحد بكنهه»[45].نفهم من هذا أن هذا العلم بالواحد هو الذي لا يأتيه الغلط من مقدماته ومحمولاته بل الغلط يكون في العلوم الجزئية التي تكون ناقصة أو فاسدو أو غير صحيحة على حدّ قول موفق الدين عبد اللطيف[46]. لذلك يضحي هذا العلم كليا وتاماً وهو العلم بالمبدأ الأول سبحانه لا تجري عليه مبادئ البرهان والحدود مثلما هو الحال في بقية العلوم الجزئية[47]. فهو أي ،الأول والواحد«لا أول ولا علة فلا يصح أن يكون له علة ولا معلول منعكس لأنه أحق بالوجود من كلّ موجود»[48].بل أبعد من هذا كله يكون المبدأ الأول تابتاً غير قابل للتغير على قياس التغير الذي ينشأ عن الحس والمحسوس. يتحصل مما تقدم من هذه الشواهد أن البغدادي يعمل على تحويل الواحد ليس فقط في حدود العلم بالأضداد بل جعلهِ النواة الصلبة لمبحث الإلهيات[49].

أما ابن رشد فقد جعل مسافة هائلة بين الوجود العام و الوجود الإلهي فاسم الواحد لا يمكن تناوله إلا وفق استراتيجية دلالية مفادها أنه يقال بالتشكيك لا بالتواطؤ[50]. وذلك حتى لا نقع في فخ الخلط الرهيب بين الواحد الدال على المبدأ الأول سبحانه وبين الواحد المقول على الموجودات وسائر الأشياء ولعمري إنّ ما وقع لبارميند بين اسم الواحد والموجود ليدخلُ في هذا الباب!. يقول ابن رشد: « بيّن أن الواحد ليس يدل على الأشياء التي يقال عليها دلالة مشتركة إن كانت المعاني المشتركة ليس يلفى لها محمول ذاتي ولا يكون لها حد واحد. ودلالته أيضا عليها دلالة تواطؤ. فإنه مستحيل أن يكون لمقولة الجوهر ولمقولات الأعراض يقال عليها. إذ كانت في غاية التباين ولو كان ذلك كذلك لكان مدركا شخص ذلك العرض بالحس. كالحال في سائر مقولات الأعراض. فلم يبق أن يدل إلا دلالة تقديم

44-مصدر سابق، ص111. يقول البغدادي:« فالعلم الناظر في الواحد ينظر فيها كلها والعلم بالأضداد تحت هذا العلم، لأنّ الأضداد لها الكثرة بما هي/152-ب/ أضداد ولها الوحدة من جهة الموضوع. وكلّ ما ينظر فيه هذا العلم مع كثرته هو لأجل المبدأ الأول»، مصدر سابق،ص112-111.

45-مصدر سابق، ص112.

46-مصدر سابق، ص112.

47-مصدر سابق، ص112.

48-مصدر سابق، ص113.

49-مصدر سابق، ص114. يقول البغدادي:« وأما الشيخ الذي كان يشير بأصبعه فلا شك كان قد اهتز وغلبت عليه الشيخوخة مع سوالفه المتقدمة!»،ص115. لعل هذا الشيخ هو كراتلوس(κρατιλος الذي لم تتعبه شيخوخته بل اتعبه سؤال حارق هو كيف تتفاعل اللغة في العقل وتعبر عن كلّ هذه الموجودات!

50- أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967، ص301.

وتأخير»51. ويستفاد من هذا أن الغلط الذي وقع فيه ابن سينا هو عدم التمييز بين الواحد بالعدد والواحد الموجود خارج العالم ليؤسس نزعة أنطولوجية عرضية تقطع كلّ أصول الوجود الفعلي الذاتي للموجودات وتترك لواهب الصور فرصة الإيجاد والاختراع. من هنا لم يرد ابن رشد أن يضحي بهذه الأنطولوجية الذاتية التي ترفع من شأن المبدأ الأول في فعل الخلق وترفع من شأن الموجودات في فعلها الذاتي.وهذا معناه أن نظر الفيلسوف ابن رشد في الواحد نظر هو بالتقديم والتأخير أو التشكيك؛ إذ يمنح هذا الأمر علم بالحقيقة وهو العلم بالأول52.

وهكذا، استراتيجية التنويع الدلالي الذي لطالما وظفه أبو الوليد بن رشد في شروحه ومؤلفاته المتنوعة قد أسهم في تخطى المآزق المنطقية والأنطولوجية التي تكاد تماثل بين الوحدة الإلهية والطبيعية من دون قيد وشرط. بالواحد بالعدد كان يعتقد أنه الاولى والأفضل لسمة البساطة والجوهرية والحال انّ في طياته تترعرع مفارقة رهيبة إذ كيف للواحد بالعدد أن يجمع بين مقولة العرض(الكم المنفصل) والجوهر في ذات اللحظة؟!يقول ابن رشد مبيّناً الطريق الأصوب لهذه المسألة المشككة: « والواحد الذي بهذه الصفة إن ألفى مفارقا للهيولى كان أحرى باسم الوحدانية إذ كان اسم الموجود.فلذلك ما يعود هذا الطلب بعينه إلى الطلب الذي لم نزل نفحص عنه من أول الأمر»53.

وكلّ هذا يدل على أن صناعة الفلسفة تنظر إلى العلم بالأضداد أو نظرية الواحد والكثير بنظرة برهانية تستند إلى المقدمات وأوائل العلم التي تعيننا على معرفة الأول معرفة برهانية: يقول فيلسوف قرطبة: «ينبغي أن يعرف أن الأول من هذه الأوائل الذي هو أعرف من جميعها بما هي معروفة بنفسها هو معروف بنفسه وهذا الأول هو الذي ليس يمكن فيه

51- أبو الوليد بن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له عثمان أمين، القاهرة: 1958،،ص102. يقول ابن رشد منتقداً ابن سينا: «ومن هنا ظن ابن سينا أنه واجب أن يكون الموضوع له عرضاً موجوداً في جميع المقولات ،وليس الأمر كما ظن فإن الواحد بالعدد طبيعته غير طبيعة سائر الوحدات وذلك أن الواحد العددي هو بمعنى الشخص مجرداً عن الكمية والكيفية[...] وابن سينا رام أن يجعل الأمر في العدد مثل الأمر في الخط والسطح أعني أن توجد له طبيعة وإن لم توجد نفس فاضطره الأمر إلى أن يجعل في المقولات وجوداً زائداً عليها»، مصدر سابق،ص103.
. انظر: محمد مزوز، جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى 2017،ص131-187-212-218.
52-أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق،ص304. قارن قول ابن رشد:يقول ابن رشد في هذا المعرض:« وقد غلط ابن سينا في هذا غلطا كثيراً فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط وهو يسمع المسلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهي بكلامهم[...] يقولون أن الواحد والموجود هما راجعات إلى الذات الموصوفة بهما وليست صفات دالة على أمر زائد على الذات»، أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967، ص314.،ص304.
53-أبو الوليد بن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له عثمان أمين، القاهرة: 1958، ص107. قارن قول المصباحي: « كان ابن رشد يعتقد أن إهمال تفصيل معاني اسم الواحد هو السر في الانحراف نحو مذهب جوهرية الواحد أو الوجود من جهة، ونحو مذهب عرضيته من جهة ثانية»، محمد المصباحي، الواحد بين الذاتية والعرضية: ابن رشد في مواجهة ابن سينا ضمن تحولات في تاريخ الوجود والعقل. بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى1995،ص215.

الخداع ولا غلط أصلاً»[54] مثلما هو الحال عند بعض« المتكلمين فيرمون إيضاح الحق بأي نوع ينبغي أن يعلم الحق ولكنهم لا يقدرون على ذلك وإنما يفعلون هذا الفعل لأنهم لا يعرفون الأنالوطيقي»[55]؛ وقد يجري هذا القول على موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي حينما خصص اسم الواحد بعلم الربوبية.

أحسب أنَّ الجزء الأساس في مقالة الجيم(Γ) هو النظر في مبدأ عدم التناقض، وهو النظر الذي لم يخض فيه البغدادي مثلما خاض فيه أبو الوليد بن رشد. إذ اكتفى صاحب مختصر ما بعد الطبيعة بالتقرير أنّ« الحكيم ابتدأ ببيان المقدمة التي هي أن جزئي النقيض لا يجتمعان فبينه بإبطال نقيضها وذلك هو الذي يتم له من المباينات أكثر مطالب هذا الكتاب»56. أما ابن رشد الحفيد فقد خاض في مبدإ عدم التناقض لأنه أساس القول الفلسفي البرهاني57، وهذا يعني أن الناظر في صناعة البرهان والفلسفة الأولى أن يدفع مبدأ القول بأنه يمكن أن يوجد شيئين متقابلين معا في زمن واحدٍ58 مع أنه يمكن أن يوجد المتقابلان معا في شيء واحد من جهتين مثل البنوة والأبوة والكبير والصغير59 وكأنّ مقولة الإضافة أضعف المقولات العشرة تسهمُ في حلِّ معضلة المتقابلان معاً في شيء واحد من جهتين. من هنا يكون القول بوجود النفي والإثبات في شيء واحدٍ معاً إنما يفضي إلى بعض المحالات الشنيعة الجمع بين الضدين أي الحار والبارد؛ وذلك مستحيل60. ويظهر هذا الجمع المخل بين الأضداد عند أهل السفسطة الذين لم يفرقوا بين القوة والفعل61.إذاً، ما هو الحل الرشدي لهذه المسألة العويصة؟

يعترف ابن رشد الحفيد أنّ قاعدة منهجية رئيسة تتمثل في أنّ فحص الإصلاحات الفلسفية ينبغي أن يكون بتنويع المعاني، ومن زوايا علوم متباينة إذ بهذه القاعدة نكون في منأى عن الفوضى في الدلالات وفي مأمن عن الخلط بين العلوم والمعارف، والأصول

54- أبو الوليد بن رشد، تهافت التهافت، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد مع مدخل ومقدمة وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 2008،ص344.

55-مصدر سابق،341.

56-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017، ص115. يقول البغدادي: « وهذا كله امتحنه العقلاء وصححوه وعلموا أنه من غلطات الحواس فتجنبوه، ومنهم من علم علة ذلك الغلط ومنهم من لم يعلم وهم الأكثر»، ص116. مصدر سابق

57-أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967، ص348.

58-مصدر سابق،ص349.

59-مصدر سابق، ص349. يقول ابن رشد:« والقول بأن المتقابلين لا يجتمعان معاً لا يجتمعان معا في شيء واحد من جهة واحدة هو الأول الذي هو أعرف سائر الأوائل»، مصدر سابق، ص349.

60-مصدر سابق،ص351.

61-مصدر سابق، ص411. يقول محمد بوهلال: « بهذه الطريقة في التفكير والحجاج انطلق السفسطائيون من مبدإ " لا وجود لغير الأعراض" ليثبتوا أنّ" الكلّ واحد" ومن هذا الإثبات انتبهوا إلى التسوية بين الموجوج والمعدوم لأنه كما يصح أنّ لحدّ" سقراط" ايجابياً فنقول: هو كذا،ويصح أن يحدّه سلبا فنقول هو ليس كذا.وبهذا الاستنتاج الأخير أبطلوا كلّ المعارف»،محمد بوهلال، الغيب والشهادة في فكر الغزالي(505-450هـ/1058-1111م)، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى 2013، ص60.

والمقدمات62، من ذلك شرع ابن رشد في حل الغموض الحاصل عند السفسطائيين في نظرية القوة والفعل63.

2-مقالة الزاي(Z): في الحدود ونقد الكليات

لا ندعي أنّ المقارنة بين البغدادي وابن رشد في كيفية فهم وشرح مقالات ما بعد الطبيعة، هي مقارنة مفصلة وإنما ما يهمنا في هذا المعرض هو لفت الانتباه إلى أمرين: الأمر الأول هو التحري الفيلولوجي للمفاهيم والألفاظ المستعملة على جهة الإجمال لا التفصيل.والأمر الثاني هو إبراز إيقاع مدى الفهم والتطور الفلسفيين لدى الفيلسوفين المشرقي والمغربي.

وزع البغدادي مضامين وموضوعات مقالة الزاي(z) من ما بعد الطبيعة في خمسة فصول وفق ما ورد في المختصر وهي كما يلي: الفصل الخامس: «في أقسام الموجود الحقيقي، لا الذي بالعرض والإشارة إلى قوانين في الحدود»، الفصل السادس:« في الحدود ومبادئها»،الفصل السابع:« في الأسباب الأربعة وفي ابطال المثل»، الفصل الثامن: «في حدود الصور وذوات المواد»، الفصل التاسع:« في أنّ الحدود للكليات لا للأشخاص الداثرة وفي المثل». فهذه الفصول، إذاً، هي محاولات البغدادي الحديث عن مسائل منطقية وميتافيزيقية شائكة من قبيل الحدود والصور والمادة والجوهر وأنواعه وعلاقته بالكليات. بيد أن ما سوف نقف عنده هو حديثهُ عنها كان حديثاً يفتقر إلى التفصيل والنظر الشديد بالنسبة لتفسير أبي الوليد بن رشد وربما هذا الأمر يعود إلى جنس الكتابة الذي هو تعبير عن مرحلة المختصرات أكثر من تعبيره عن مرحلة الشرح الكبير.

لقد نبه البغدادي إلى مسألة الأعراض وما يعترضها من شكوك فقال:« ومثار هذا الشك أن الأعراض لا يظهر لها وجود بنفسها بل في الجوهر وهو الموضوع لها وهو العلة في وجودها والجوهر متقدم عليها بالحدّ والزمان. وأما العرض فمن الاضطرار يوجد الجوهر في حدّه فإن حدّ العرض أنه الموجود في الشيء لا كالجزء »64. ولبيان ذلك رصد موفق الدين ثلاثة مواقف من الأعراض: يتجلى الموقف الأول عند أفلاطون وبقراط وأرسطو وهو الذي يقول بأنّ الأعراض ذوات منفصلة عن الجواهر. بيد أنها لا تكون بذاتها بقدر ما تكون عند وجود الجوهر65.وأما الموقف الثاني فهو يرى أن الأعراض« هي أجسام

62-مصدر سابق،ص407.

63-مصدر سابق، ص410. يقول ابن رشد: « فإذا سلموا أن الألفاظ تدل على أشياء محدودة ناظرناهم من الحدود يعني من حد الصدق والكذب وحدود ذلك»، أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص466.

64- موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017،ص120.

65-مصدر سابق، ص122.

تكمن مرة وتظهر مرة أخرى فهم أصحاب المظلة»66،وينتج من هذه الآراء اليونانية إثبات الأعراض. أما الموقف الثالث فهو يتعلق الآراء الكلامية في الثقافة الإسلامية العربية، وهو ما يدخل في معرض نفاة الأعراض67، بل الأبعد من ذلك من نفاة الأعراض من نزع عنها المحل والصفة والوجود. إذ إنّ: «ذات العرض عندهم هو الشيء المفهوم من وجودها كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وغيره. وجميع متكلمي زماننا لا يعنون بالأعراض إلاَّ ما كان من باب الكيف عند الأوائل وأما الثمانية الباقية فلا يقولون إنها أعراض البتة. وأما/154-ب/ السوفسطائية، وهم منكرو الحقائق فيقولون في الجواهر والأعراض: إنها تخيلات لا حقيقة لها»68.

ونخلص مما تقدم أنّ المواقف من الأعراض واختلافها إنما تشترك في أنّ الجوهر هو القائم بذاته الذي تحمل عنه الأعراض حمل "في" وتحمل عليه كلياتها حمل "على" فقد صار الجوهر أحق بالوجود وأثبت وهو علّة في وجود جميع الأعراض69. وذلك ما أقره به أبو الوليد70، ومعنى هذا أنّ الجوهر متقدمٌ على الأعراض من حيث الحدّ71 والمعرفة72 والزمان73. إذاً، الجوهر عند البغدادي وابن رشد هو المراد من مبحث الحدود. بيد أن ما يثير بعض الشكوك والحيرة هي دواعي وأسباب القسمة الجوهرية والدلالة والمغزى من وراء ذلك.

يقول البغدادي: «والجوهر يقال على أربع معان: الأول بمعنى الحقيقة كما يقال ما جوهر الحرارة«[...]والثاني بمعنى النوع كما يقال ما جوهر ذلك؟ فيقال: إنسان؟ والثالث بمعنى الجنس كما يقال ما جوهر الإنسان؟ فيقال:حيوان والرابع هذا الشخص المشار إليه مثل زيد وعمرو وهو أحق وأولى باسم الجوهر من كلّ ما يقال عليه الجوهر وجميع الأشياء

-مصدر سابق، ص66.122

67-مصدر سابق، ص123-122.

68-مصدر سابق، ص123.

69-مصدر سابق، ص124.

70-أنظر قول ابن رشد في الأعراض: « وكان كثير منهم لموضع اعتقادهم أنّ الجوهر هو الموجود بالحقيقة قد شك في الأعراض هل هي موجود أم لا[...] ولذلك خليق لمن اعتقد هذا المعنى في الجوهر أن يتشكك في جميع الأعراض مثل المشي والبرء والصعود هل ينطلق عليها اسم الموجود»، أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967،ص750.يقول أيضاً: « والسبب في ذلك أنّ الأعراض التي هي مثل القائم والقاعد لا يقال إنها موجودة من غير هذه»، مصدر سابق،ص752.

71-«وإنما كان ذلك كذلك لأنّ أجزاء الحدود هي التي بها قوام الشيء ولما كانت الأعراض إنما قوامها بالجواهر وجب أن توجد في حدودها والجواهر ليس يؤخذ في حدودها شيء من غير طبيعتها»، مصدر سابق، ص755-754.

72-«فلما كانت معرفتنا لهذا الجوهر بصفاته أتم من معرفتنا به بصفاته العرضية وجب أن تكون الصفات الجوهرية أعرف من الصفات العرضية»، أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967، ص755.

73-«الجسم إن كان العرض متأخراً حدوثه له الجسم الي هو فيه فبيّن أن ذلك الجسم متقدم عليه في الزمان وإن كان من الأعراض الغير المفارقة للشيء الذي يحدث فيه،فإن الجوهر الموضوع ليكون ذلك الشيء هو متقدم على ذلك الشيء،وعلى الأعراض اللازمة له مثال ذلك أنّ الموضوع الذي يتكون منه النار متقدم على صورة النار وعلى حرارتها»، أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967، ص756.

محمولة عليه وهو لا يحمل على ذلك وهذا الجوهر المحسوس مركب من مادة وصورة»[74] وأردف كذلك: «أحق أقسام الموجود بالوجود هو الجوهر المشار إليه ثم كلياته من أنواعه وفصوله وأجناسه ثم أشخاصه المقولات المحمولة في المشار إليه ثم كلياته»[75]. ويستفاد من هذه القسمة الرباعية للجوهر أنّ الذي يتسمُ بالأولوية والأحقية والأشرفية هو شخص الجوهر. وبالضد من ذلك نجد فيلسوف قرطبة ومراكش يرصد له تقسيمات لاسم الجوهر تتراوح بين القسمة الثلاثية والقسمة الرباعية بأسماء ودلالات مختلفة على الأسماء والدلالات التي استعملها البغدادي فضلا عن ذلك يقدم لنا الشارح الأكبر قسمة رباعية مختلفة عن القسمة الرباعية المومأ إليها أعلاه[76]. وأما القسمة الثلاثية فقد جاءتْ على غير أسماء ودلالات القسمتين السابقتين[77]. وحسبنا ان نستحضر تقسيمات ابن رشد لاسم الجوهر[78]: التقسيم الرباعي(-1الصورة-2-موضوع الصورة-3-الجنس-4-الكلي) الوارد في مقالة الحاء(H). والتقسيم الرباعي(1-الماهية-2-الجنس-3-الجنس القريب(النوع) -4-شخص الجوهر) الوارد في مقالة الزاي(Z) فضلا عن ذلك القسمة الثلاثية لمقالة اللام التي قسمت الجوهر إلى: 1-جوهر محسوس وهو يحتوي على جوهر سرمدي(لا كائن ولا فاسد) و كائن فاسد.2-جوهر غير محسوس.

يمكننا أن نخلص من هذه الشواهد النصية إلى جملة من الأمور الرئيسة، نذكر منها أنّ أبا الوليد بن رشد قد كان في تفسيره للقسمة الجوهرية الرباعية والثلاثية أكثر دقة وتفصيلا في دلالات الجوهر من البغدادي الذي اكتفى بالحديث عن الجوهر ومعانيه من دون تلميح إلى كتاب المقولات الذي كان، بلا ريب، وراء اختياره لشخص الجوهر من حيث هو المرجع الأولى والأفضل[79] مع أننا نلمس في استعماله لدلالة الجوهر نوعاً من الانزياح إلى المعنى الفيضي وكأنّ خطاب البغدادي خطاب مشائي أرسطي في مضمونه ولكنه أفلاطوني في دلالاته ومصطلحاته[80]. والحال أن أبا الوليد لا يتردد في بيان خلفية هذه القسمات لاسم

74-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017، ص125.

75-مصدر سابق،ص121.

76-« الجوهر في المشهور يقال على أربعة أوجه على الموضوع وهما نوعان أحدهما العنصر والآخر المجموع من العنصر والصورة وعلى ما تدل عليه الحدود التي تعطي ماهيات الأشياء وعلى الكلي وكان الموضوع بيّن أمره أنه جوهر»، مصدر سابق، ص961-960.

77-مصدر سابق، ص769.

78- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الحاء، مقالة الزاي، مقالة اللام. من المفيد القول أنّ هذه التقسيمات لها علاقة وثيقة بكتاب المقولات (شخص الجوهر) وهو الأمر الذي سنعود إليه في مرحلة مقبلة.

79-يتحدث البغدادي في الفصل الثالث:« في إحصاء المعاني التي يقال عليها الأسماء المستعارة في ها العلم» من ما بعد الطبيعة عن اسم الجوهر ودلالاته واتضح لنا إقرار البغدادي بالمعنى الأجود والأحق بالجوهرية وهو شخص الجوهر.لمزيد من التفاصيل: موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017، ص98-97.

80-يقول البغدادي: «فإذاً، الجوهر ضربان: جوهر على الإطلاق وجوهر لشيء ما.والجوهر على ضربين:ضرب هو موضوع وضرب ليس بموضوع أصلاً وهو المبدأ الأول تقدس وتعالى»، موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، مصدر سابق،ص98.

الجوهر التي تختزلها مقالة الدال(Δ) في المعنى الطبيعي-التكويني والمعنى العلي والمعنى الحدي المنطقي فضلا عن ذلك حضور منهج كتاب المقولات في هذه التصنيفات81.ومن ثمة، نعلم لماذا جاءت تصنيفات وأقسام الجوهر عند ابن رشد على تلك الطريقة،فهو يفحص جوانب الجوهر الطبيعية والمنطقية والأنطولوجية والميتافيزيقية. لذلك ورد شرحه وتفسيره أشد تأملاً ونظراً من مختصرات البغدادي.

يبدو أن التحري الفيلولوجي للمصطلحات والأسماء التي يستعملها البغدادي قد يدفعنا إلى الجزم بأنّ المناخ الفلسفي قد كان مليئاً بالتأملات الفيضية والعرفانية والأرسطية، بل لا نستبعد أثر كتاب الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين على البغدادي على غرار مكتوباته الأخرى82. وهذا يظهر لنا أيضا في تحديده للحدّ بالقول: «تكون للثابت الأزلي والحدود تنطبق أجزاؤها على أجزاء المحدودات المركبات. وأما البسائط فليس لها أجزاء، و الحدود للصور لأن المواد إذا انفردت لم تحصل طبائع الأمور المحدودة بالعقل»83، ثم يقول في موضع آخر: «وإنما يتم الحدّ بالجنس القريب والفصل القريب والأخير وأنّ النوع الأخير مركب من الأشياء كثيرة قد صارت بالتركيب واحداً»84. يتبيّن لنا أن تعريف الحدود عند البغدادي لم يكن بالصرامة الكافية التي تقتضيها صناعة المنطق ومقدماتها؛ إذ انزلق إلى ربط ماهية الشيء بالأزلي من دون تحري فيلولوجي للأسماء والدلالات التي كثيراً ما تؤدي

81- أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967،ص565-564. قارن اسم الهوية والموجود بالجوهر.أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، مصدر سبق ذكره، ص809.

82-يمتد اثر الفارابي في تواليف البغدادي إلى عزمه على تأليف القول في أحوال المدينة. موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017، ص316.

يقول فيليب(philippe) في أفلاطونية الفارابي:

« Avant Faarabi, on trouve la doctrine selon laquelle le premier "est le seul à être Un" parcequ ‘il est Etre uniquement (anniyafaqat)"dans un texte classé parmi les plotiniana Arabica», Philippe(Vallat), Al-FRABIet l’école d’Alexandrie .des prémisses de la connaissance à la philosophie politique, librairie philosophique j. Vrin, Paris, 2004, p.68.

-يقول فيليب في علاقة الفارابي بأفلاطون:

«Au terme de ce rapide aperçu, il semble d’ores et déjà acquis que Farabi avait de Platon une connaissance relativement limitée, même si, au delà des simples citations qu’il en fait, il semble avoir eu une connaissance assez générale du contenu des trois dialogues Timée, Apologie de Socrate et parménide.», ibid, p.77.

83-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017، ص151.

84-مصدر سابق، ص152. يقول البغدادي في طريق استنباط الحدود:« وطريق استخراج الحدّ أنه أول ما يجب أن يلتمس،الجنس العام في الغاية،ثم تقسمه بالفصول مرة بعد مرة أخرى وفي كلّ مرة تزيد معنى فصل فتركبه مع الفصل الأول ولا تزال كذلك حتى تصل إلى الفصل الأخير لأنه هو الذي ميّز وافرز وقوّم ذات المحدود، ولا يمكن أن ينفصل الجنس الا بفصل خارج عن ما تضمنه المعلوم المفهوم من الجنس وإلا حصلناه بشيء قد تضمنه الجنس أدّى إلى التكرار مرة بالقوة ومرة بالفعل»، موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، مصدر سابق،ص152. يقول كذلك« إنما ستخرج الحدّ بالتحليل عند أفلاطون وبالتركيب عند أرسطو[...],أما التركيب فستخرج به الحدود بتركيب الجنس مع الفصل أو الفصول ويجب أن تحصل حدود كل ما يمكننا وكل ما يمكن أن نحدّ ولا نعلم حده لم نقف على حقيقته»، مصدر سابق،ص128.

بمستعمليها إلى آثار مذهبية وفكرية قد لا تكون في الحسبان. لم يتوفق الحال عند رصد البغدادي لمسائل الحدود في صناعة المنطق كما ترد فيها وإنما يصير الأمر لافتاً للنظر والفحص هو حديثه عن العقل والكلام على غير ما هو معروف في نسق العلم(التصور والتصديق).فهو ما قد يترتب عليه مقاومة لمذهب أرسطو المشائي واستحسان مذهب آخر.أعني أنّ حديث البغدادي بدأ في مبتدأ القول أرسطياً وانتهى ألافطونيا محدثاً ذلك الانقلاب المذهبي لا أنظر إليه إيديولوجيا وإنما مهمتي هنا هو فحص تحولات الاصطلاحات الفلسفية والمنطقية مع البغددادي وابن رشد خاصة، وفي الفلسفة العربية الإسلامية والوسيطية عامة. في هذا المعرض نسوق بعض الدلائل على ما صرحنا به أعلاه.لقد سبق أن اعتبر البغدادي أنّ القول بالتناهي هو قول يخدم البرهان بيد أنه انقلب إلى القول-قد يكون لها الأمر مبررات ثقافية وسياسية في عصره-إلى القول بأن العلة هي كلية أولى فهي أكثر فيضاً على معلولها من العلة الكلية الثانية[...] ولأنّ العلة الأولى تنير كل علة ومعلول،وهي لا تستنير من نور آخر لأنها هي النور المحض الذي ليس له نور»[85] حتى صار هذا النور هو العقل أشد وحدانية من جميع الأشياء التي تليه لأنه علة لها ومدبرها وممسكها بالقوة الأولى التي فيه[86]. ولعل حضور قول أرسطو كمستندات نظرية وفلسفية لهذه الدعوى هو أمر مألوف في زمن قراءة أرسطو بعيون أفلاطونية! بل أكثر من ذلك صار الواحد الذي كان ينتمي إلى الكم المنفصل ونظرية الحمل الذاتي مشحوناً بمضامين تيولوجية وعرفانية مما يؤشر على تحولات مشهودة وحاصلة في نسيج المفاهيم وبنيتها. يقول البغدادي في هذا المعرض: «فالواحد الحق الذي منه انبثاث الوحدات والكثرة[...]والواحد هو العلة الأولى»[87]. تلك كانت بعض الشواهد على وجود تحولات في فهم الأسماء والاصطلاحات وبالتالي انتمائها إلى مذهب أو عقيدة بعينها.

لننعطف ونقول إنّ تفرد ابن رشد الحفيد في مبحث الحدود إنما يتجلى في قدرته على ربط الحدود بالدلالة المجملة والدلالة المنفصلة وهو الأمر الذي لم يرد عند صاحب مختصر فيما بعد الطبيعة. وحسبنا في هذا الباب، التمثيل الذي ضربهُ أبو الوليد في علاقة الحدود بالدلالة المجملة والمفصلة: «وإن كان قولنا الإنسان الأبيض له حدّ فقد يجب أن يكون له اسم يساويه في الدلالة أي يدل دلالة مجملة على ما يدل عليه الحدّ دلالة منفصلة حتى يكون المجمع من الإنسان والأبيض معنى واحداً بالفعل واثنان بالقوة ويكون الإنسان جنساً

---

[85]- موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، مصدر سابق،017، ص254-255.

86-مصدر سابق، ص256.

87-مصدر سابق، ص267. يقول البغدادي في الواحد والكثير:« وإذ قد تبيّن أن الواحد قبل الكثرة كلها وأنها بأسرها بعده، وأن الكثرة على المراتب بعضها أشد كثرة من بعض فما كان منها أقل كثرة فهو أقرب إلى طبيعة الواحد، وما كان منها أكثر كثرة فهو أبعد من طبيعة الواحد، والقريب إلى طبيعة الواحد علة لكثرة كثيرة أكثر مما هو عليه من الكثرة والبعيد عن طبيعة الواحد معلول لكثرات قبله، ولضعف قوته وبعده عن الواحد يكون انفعاله أكثر وأضعف فعلاً وأكثر انفعالاً»، مصدر سابق،ص267.

والأبيض فصلاً»88. وهكذا، يكون الحدّ التام هو الذي يسأل بحرف ما هو أعني عن ماهية الشيء من فصول وأجناسٍ للدلالة على ذاتها وبنوع أول89 فضلا عن ذلك أنّ الأسماء إن كانت مساوية للأقاويل90، ومن ذلك يتأتى الموقف العدلُ عند ابن رشد الذي يقصد بالعادل في فحص المواقف والآراء المتضاربة91.

لقد حقق ابن رشد لذلك فحصاً فلسفياً هائلاً تبلور في مسألة الأعراض92، ينجم من هذا أنَّ أبا الوليد بن رشد قد ميز في الأعراض بين صنفين: صنف بالعرض وصنف بالذات مما أتاح للرجل القول في حد الأعراض على جهة دون جهة أخرى.وهذا ما لم يلفت إليه البغدادي إذ حسبه القول بأن الجوهر إذا حلّه عرض صار حده غير حده إذا كان مفرداً93. وبالضد من ذلك يشرع الشارح الأكبر بنظر شديد في الأعراض بحيث إن المعروف في صناعة المنطق أن الحد لا يكون إلا للجوهر القائم بذاته الدال على ماهية الموجود.لكن،هل هذا النوع من الجزم هو في حد الأعراض هو أمر يؤخذ بالعام أم التقييد والاشتراط؟

فأمام هذا الشك لابد من استذكار موضعين من مواضع القول الرشدي. فالموضع الأول يظهر في تتمة شرحه للصنفين من أصناف الأعراض المذكورين أعلاه. وذلك ما أقره أيضاً: «وذلك أنّ قولنا في الأعراض أن لها حدوداً فيه جزء كاذب وهو أنه ليس لها حدود الجوهر وجزء صادق وهو أن لها حداً ما وقولنا فيها أنها وجزء كاذب، وذلك أن ليست لها حدود جوهرية ولها حدود ما»94. فهذا ما يجعل شروحات ابن رشد لمسألة الحدود والأعراض موسومة بالإبداع والفرادة. ومن هنا، لم تكن إبداعية ابن رشد وشرحه محصورة في مسألة الحدود والأعراض وإنما تعدت ذلك الى نقده لنظرية الكليات الأفلاطونية مقارنة بمختصر البغدادي لما بعد الطبيعة.

يمكن أن نرصد عناصر رؤية البغدادي لنظرية الكليات.فمفهوم الكلي إنما يوجد في النفس95. فلمكان تقرير البغدادي بوجود الصورة والمادة والفاعل في عملية الكون والفساد،

88-مصدر سابق، ص792.

89-يقول ابن رشد في الحد التام: «إنّ الحد التام هو القول الذي وفاه موفا لم يكن فيه هوية بالفعل يسأل عليها بحرف ماهو»، أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، مصدر سبق ذكره، ص789. راجع كذلك: مصدر سابق،797.

90-مصدر سابق،ص797.

91-مصدر سابق، ص804-803. أنظر أيضاً: أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، مصدر سبق ذكره،ص808.

92-مصدر سابق، ص815.يقول ابن رشد في حد الأعراض:«من قال إنّ الأعراض حدوداً فقد قال فيها أكثر مما فيها وكذلك من قال أنه ليس ينطلق عليها اسم الموجود ولا الحد فقد قال فيها أقل مما في طبيعتها»، أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص803.

93-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017، ص131.

94-مصدر سابق، ص821.

95-موفق الدين عبداللطيف بن يوسف البغدادي، ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017، ص153. يقول البغدادي: « والفرق بين أرسطو وأفلاطون في وجود الصور، أن أفلاطون يعتقد أن

فإنه لا يتردد في نقد نظرية المثل ومنافاتها لمقدمات العلم الطبيعي وأوائله96. فما هو موقف ابن رشد النقدي لنظرية المثل والكليات؟

يقول فيلسوف قرطبة ومراكش: «وإنما طلب هذا لمكان الصور التي يقول بها أفلاطون لأنّ على القول بالصور تكون ماهيات الجواهر الأولى غير الجواهر الأول لأنها أيضاً جواهر أول قائمة بذاتها»97. وبيان ذلك أن صناعة المنطق تعلمنا أن الحد لا يكون إلا لماهية الشيء من طريق ما هو أي الماهيات تتحصل من خلال الموجودات لا خارجها وإلا لم يحصل العلم بالمحدودات98. كما أنّ أوائل العلم الطبيعي يعلمنا أن الجواهر المفارقة القائمة بذاتها لا تكون لها تكوينات كباقي الموجودات الطبيعية المحكومة بعملتي القوة والفعل وأن لها وجوداً بالفعل، وهو أمر منافي للكون والفساد99.

خاتمة

قد لا نبالغ في القول إذا ما قلنا أنّ الشرح الكبير لما بعد الطبيعة لأبي الوليد بن رشد قد استطاع بالفعل تجاوز الترجمات العربية القديمة (العبارة لاسحق بن حنين، البرهان لمتى بن يونس)سواء على مستوى المصطلحات أم التأويل الفلسفي،فلمكان كان موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي(ت.629ه) في مختصره لكتاب ما بعد الطبيعة قد جمع فيه في سلة واحدة بين أصول مذهبين مختلفين(أرسطو وأفلاطون)، فإنّ ابن رشد الحفيد(ت.596ه) قد سعى سعياً كبيراً إلى تخليص الأصول الأرسطية من هذه الشوائب التي طرأت عليها والتي أيضاً أخلّتْ بصورة المعلم الأول الممثل للتراث المشائي. وبكلمة جامعة نقول إنّ فيلسوف قرطبة ومراكش قد استطاع أنْ ينقذ الأنطولوجيا من حبائل الإلهيات والتيولوجيا.

لها وجوداً خارجاً عن العقل وأرسطو يعتقد أن لها وجوداً في ذات المبدأ الأول من جهة أنه ممدّ للموجودات.فقد ثبت أن كل متجدد ومتكون فهو من مواطئ في الاسم»، مصدر سابق، ص144-143.

96-مصدر سابق،ص157.

97-أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، مصدر سبق ذكره،ص824-823.يقول ابن رشد: « إن بعض الناس لم يقولوا إنّ الأعداد والصور طبيعتان،لكن قالوا إن الصور والأعداد هي طبيعة واحدة وإن هذه هي علة الخطوط والسطوح وإن الخطوط والسطوح هي علة أجسام السماء وغيرها من سائر المحسوسات»، مصدر سابق،ص765.

98-أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة،مصدر سابق، ص832. قارن: قول الشارح الأكبر:« فإنه إن كان الخير الذي هو خير غير ماهيته فسيكون الخير شيئاً وإنيته شيئاً آخر والحيوان شيء وإنيته شيء آخر ويكون هاهنا جواهر الأول وطبائع وصور الجواهر الأول أعني أشخاص الجواهر»، مصدر سابق،ص827.

99-مصدر سابق، ص886. يعتبر ابن رشد أن تأثير مذهب أفلاطون عند المسلمين والعرب إنما أتى من كونه قريب الشبه مما يعتقده المتكلمون. أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، مصدر سبق ذكره،ص886.

بيبليوغرافيا

المصادر

ابن رشد، أبو الوليد. تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية 1967.

_____. تلخيص ما بعد الطبيعة، حقق وقدم له عثمان أمين، القاهرة: منشورات شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده 1958.

_____. تهافت التهافت، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد مع مدخل ومقدمة وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 2008.

_____.الضروري في السياسية، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية إلى العربية الدكتور أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد: (4) الطبعة الثالثة 2011.

العلوي، جمال الدين، المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986.

الفارابي، أبو نصر. مقالة في أعراض ما بعد الطبيعة، بمطبعة المعارف العثمانية الكائنة بحيدر آبار الدكن، في شهر صفر المظفر سنة1349هـ.

موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف البغدادي. ما بعد الطبيعة، قدم له وحققه يونس أجعون، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 2017.

_____.من كتاب "في ما بعد الطبيعة"، الفصل الحادي والعشرون ضمن أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها، عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955.

المراجع والدراسات

أبلاغ، محمد. جوامع سياسة أفلاطون، موقع مؤمنون بلا حدود، 2017/03/9.

ابن عدي، يوسف. أفق القول البرهاني في تفسير مقالة الألف الصغرى بين يحيى بن عدي و ابن رشد الحفيد ليوسف بن عدي، غير منشور.

ابن منصور، رمضان. قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد، الأردن: عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى 2013.

_____الطبيعة والذي بذاته عند ابن رشد،(موقع مؤمنون بلا حدود،19 أكتوبر 2017)، ص24-23.

أجعون، يونس. الآراء الفلسفية عند عبد اللطيف البغدادي(557هـ-629هـ) مع تحقيق كتابه: ما بعد الطبيعة، رسالة الماجستير التي ناقشها في قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم/جامعة-القاهرة، في ديسمبر 2015.

بوهلال، محمد، الغيب والشهادة في فكر الغزالي(505-450هـ/1058-1111م)،بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى 2013.

مساعد، محمد. المستدرك على المتن الرشدي، مكناس: دفاتر مختبر الفاعليات الفلسفية والاجتماعية والثقافية العدد 3،الطبعة الأولى2017.

ماسينيون، لويس.(محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية)من 25 نوفمبر 1912 إلى 24 أبريل1913، تصدير إبراهيم مدكور، تحقيق زينب محمود الخضيري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، باريس، 1983.

المرزوقي، أبو يعرب. تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، بيروت-دمشق:دار الفكر المعاصر/دار الفكر، الطبعة الأولى2001.

مزوز، محمد. جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن سينا وابن رشد،بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود،الطبعة الأولى 2017

المصباحي، محمد. من المعرفة إلى العقل. بحوث في نظرية العقل عند العرب، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى 1990.

_____. الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1996.

_____ الواحد بين الذاتية والعرضية: ابن رشد في مواجهة ابن سينا ضمن تحولات في تاريخ الوجود والعقل. بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى1995.

غير العربية

- Alfred, Ivry. «An evaluation of the Neoplatonic elements in Al-Farabi's and Ibnsina's Metaphysics», in : in Acts of the International Symposium on Ibn Turk, Khwarezmi, Farabi, Beyruni and Ibn Sina (Ankara, 9-12septemebre 1985), pp.135-145
- Philippe, Vallat.AL-FRABI et l'école d'Alexandrie .des prémisses de la connaissance à la philosophie politique, librairie philosophique j. Vrin, Paris, 2004.

- Urbain, Dhont. «science suprême et ontologie chez Aristote».in : Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 59, n°61n1961.pp.5-30..

مركز أفكار للدراسات والأبحاث

Afkaar Center for Studies and Research

https:// Afkaar.Center

afkaarcenter@gmail.com

twitter.com/AfkaarCenter

facebook.com/AfkaarCenter

ALL RESERVED©2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020