

# مُقَدِّمَةٌ



## أولاً: إشكالية الكلّي ودورها في تاريخ الفكر العربي

يعود اختيارنا فلسفة ابن تيمية وابن خلدون ممثلتين المنزلة الغاية التي انتهت إليها الفلسفة العربية، في تحديدها طبيعة الكلّي النظري والعملي، إلى كونهما ينتسبان إلى الفلسفة بمعناها المعلوم في الحضارة اليونانية، ببعديها النظري والعملي، انتسابهما إلى الكلام بمعناه المعلوم في الحضارة العربية بالبعدين نفسيهما. وإذا، فهما يمثلان غاية التقارب الذي انتهى إلى التطابق بين الثقافتين الفلسفية المقدّمة للنظر على العمل أساساً له، والكلامية المقدّمة للعمل على النظر أساساً له، أي بين الأفلاطونية المحدثّة والحنيفية المحدثّة العربيّتين.

وثبّين مراحل هذا التقارب كيف تم تجاوز المقابلة بين الفكرين الفلسفي والديني اللذين لم يبقيا متخارجين أو متداخلين، بصورة تحافظ على ثبات كل منهما قبالة الآخر، أو تستثني الوحدة العميقة لما يعالجهما من إشكاليات تختلف صيغها باختلاف مدخلاتها: من العمل إلى النظر (الفكر الديني)، أو من النظر إلى العمل (الفكر الفلسفي). ذلك أن الفلسفة العربية ببعديها ذينك، لم يخلُ تنوعها من الوحدة الحية المحيطة بالتنوع إحاطةً تمدّه بالقيام الذاتي، بحيث لم يعد بعضه دخيلاً عليه يفعل فيه من خارجه. كما تبين هذه المراحل كيف اتحد الفلسفي والديني اتحاداً أزال الفواصل بين الطبيعي والشريعي، وما بعد الطبيعي وما بعد الشريعي، فأصبحتا منزلة حية للكلّي ذات وجهين: أحدهما تاريخي ناسوتي لا يخلو من تدخل اللاهوتي<sup>(١)</sup>، والثانيهما ما بعد تاريخي لاهوتي لا يخلو من

(١) اتخذ تدخل اللاهوتي في الناسوتي شكلين: أحدهما مبدئي، والثاني ظهوري. فمن حيث المبدأ، =

تدخل الناسوتي<sup>(٢)</sup>.

وليست المراحل التي تنقلنا من بداية الفلسفة العربية (تخارج الثقافتين الفلسفية والدينية) إلى الوضعية التي صارت عليها عند فيلسوفينا (حيث تطابقت الثقافتان، رغم ادعاء الازدواج)، إلا مراحل تكوُّنها على أنقاض الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، باستنفاد جميع إمكاناتها وتجاوزها إلى نتائجها المرسومة في مكوناتها، بما هي شرط لها، وإلى مقدماتها بما هي شرط إمكاناتها، مما صير التجربة الفكرية العربية نزولاً من أفلاطون وأرسطو بما هما حدًا الأفلاطونية المحدثة إلى كل ما يجعلانه ممكناً، وصعوداً منهما بتلك الصفة نفسها إلى كل ما جعلهما ممكنين، بحثاً فيهما - شرطين ونتيجتين - عن المابعد التأسيسي للفعالية النظرية والفعالية العملية، اللتين استأنفتا عملهما بفضل ما ولدته الحنيفية المحدثة من حضارة جديدة في المشرق، بما هو مهد التمازج الحضاري الفلسفي والديني وتوابعه من العلوم العقلية والنقلية في النظر والعمل، حتى في شكل تصادمي.

وخلال هذه التجربة التي دامت ثمانية قرون - من السابع إلى الرابع عشر<sup>(٣)</sup> - استوعب الفكر العربي الأفلاطونية المحدثة الهلنستية واستنفد جميع إمكاناتها في استعمالها لفهم مدونة الإسلام، بما هي مرجع النظر والعمل عنده، وفي سعيه إلى فهمها (أعني

= يتعين اللاهوتي في الناسوتي، تاريخياً، بواسطة المعنى العام للخلافة (آدم وأبناؤه خلفاء الله في الأرض)، والمعنى الخاص لها (المصطفون من البشر وخاصة الأئمة عند الشيعة، والأولياء عند المتصوفة). أما من حيث الظهور، فيتمثل في التأييد الإعجازي للأنبياء في أفعالهم، وأفعال أممهم، وفي الكرامات الصوفية. (٢) اتخذ التدخل الناسوتي في اللاهوتي شكلين كذلك. أحدهما يؤسس التدخل اللاهوتي في الناسوتي ويستند إليه، ويتعلق بأساس الخلافة العامة (الإنسان بما هو غاية أسمى حتى من الملائكة، جعلت وجوده ذا أثر في سلوك الرب). ويتعلق كذلك بأساس الخلافة الخاصة (الحقيقة المحمدية عند ابن العربي والإنسان الكامل، والأئمة والمسيح ابن الإله). ولا يمكن أن يكون للتدخل الناسوتي في اللاهوتي أشكال ظهورية لأنه غير ظاهر إلا في شكله المقابل، حيث يكون التأييد الإلهي، ظهوراً، دليلاً على منزلة الإنسان عنده، ومظهراً من مظاهرها، لكون التأييد من أجلها. وحصيلة التداخل بين اللاهوتي والناسوتي حصول التداخل بين التاريخ وما بعد التاريخ، وزوال التوالي بين ما قبل الدنيا، والدنيا وما بعدها، وخاصة عند اخوان الصفاء، في حديثهم عن الإنسان بما هو مواصل لعملية الخلق، وعن البعث الأصغر، بما هو غير منتظر لنهاية الدنيا؛ بحيث إن الآخرة معاصرة للأولى، والأولى معاصرة لما قبلها أعني الوجود المتقدم على الخروج من الجنة والإجتباء.

(٣) وتقبل هذه القرون الثمانية، القسمة إلى خمس فترات على النحو التالي:

- ١ - السابع والثامن: عصر تكون الكلام والتصوف الوصلين والعلوم النقلية.
- ٢ - التاسع والعاشر: عصر تكون الفلسفة الوصلية بفرعيها والعلوم العقلية.
- ٣ - الحادي عشر: عصر الانفجار في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة.
- ٤ - الثاني عشر والثالث عشر: عصر الفصل في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة.
- ٥ - الرابع عشر (والخامس عشر): عصر الاسمية العربية عند ابن تيمية (وتلميذه المباشر، ابن القيم) وعند ابن خلدون (وتلميذه غير المباشر، ابن الأزرق).

الأفلاطونية المحدثة نفسها)، بما هي مرجع ثانٍ للنظر والعمل، بواسطة مدونة الإسلام. فكانت الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، بالمنزلة التي حددتها للكلي ولبعده النظري (طبيعة المعلوم بما هي طبيعة الموجود)<sup>(٤)</sup>، ولبعده العملي (طبيعة المعمول بما هي قيمة الموجود ومنزلته)<sup>(٥)</sup>، الأفق الذي تعذر الخروج عنه وعليه، قبل الذهاب في جميع الاتجاهات الممكنة منطقياً لاستنفادها. وهذه الاتجاهات يمكن حصرها، نسقياً، في ما أطلقنا عليه اسم الأفلاطونية المحدثة العربية<sup>(٦)</sup>: الوصلية بفرعيها الأفلاطوني (الصفوية) والأرسطي (المشائية)، والفصلية بفرعيها، الأفلاطوني (الاشراقية) والأرسطي (الرشدية)، رابطين ذلك بشرط أعمق منه أطلقنا عليه اسم الحنيفية المحدثة العربية<sup>(٧)</sup>: الوصلية بفرعيها (الكلام والتصوف الأولان بفرعيهما قبل الغزالي)، والفصلية بفرعيها (الكلام والتصوف الثانيان بفرعيهما بعد الغزالي)، لكي تتمكن من تحصيل خارطة الفلسفة العربية بنويماً وتاريخياً، إلى حدود المرحلة التي انتهت إليها عند فيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون، في محاولتهما الاصلاحية بوصفها خاتمة العصر الوسيط، وفتحة النهضة العربية، بعد المرحلة المجهولة التي يُطلق عليها عادة اسم عصر الانحطاط، والتي امتدت من نهاية الرابع عشر إلى نهاية الثامن عشر<sup>(٨)</sup>.

(٤) الاتحاد بين طبيعة المعقول النظري وطبيعة الموجود بما هو طبيعة، هو عين القول بجوهرية المعقول النظري، سواء وضعناه محايداً أو مفارقاً. ويقتضي ذلك وحدة الطبيعة بين العقل والوجود، كما تبرز في نظرية الفيض التي هي إيجاد بالتعقل، أو تعقل إيجادي، وذلك قبل النقلة إلى حصول الوحدة بينهما حصولاً جدلياً في فلسفة هيغل.

(٥) الاتحاد بين طبيعة المعقول العملي ومنزلة الموجود، بما هو قيمة، هو عين القول بجوهرية المعشوق العملي، سواء وضعناه محايداً أو مفارقاً. ويقتضي ذلك وحدة المعقول والمعشوق والوجود كما يبرز في نظرية العقل الذي هو المعقول والمعشوق والموجود أو الفعل المطلق. انظر مقالة اللام - ٧ - من: الميتافيزيقا لأرسطو.

(٦) الأفلاطونية المحدثة هي الشكل الذي عرفت به الفلسفة في الحضارة العربية وما يتبعها من علوم وممارسات تابعة لها، يلتقي فيها السحر والتنجيم والسمياء، والتقنيات الآلية والرمزية عامة؛ وهي كذلك المنظار الذي من خلاله عُرفت الفلسفات اليونانية الأخرى، وحددت بالإضافة إليه وانطلاقاً منه. وظل هذا المنظار بين كل قراءات التاريخ الفلسفي وانبعثاته إلى حد آخرها، أعني المثالية الألمانية.

(٧) اعتمدنا هذا الاسم عنواناً لجميع المحاولات الفكرية الكلامية والصوفية التي تضع صراحة أن مدونتها المرجع هي القرآن والحديث، بوصف الإسلام الدين الحنيف المحدث أي العودة إلى الدين الحنيف بعد التوراتية والإنجيلية، وتحريفهما المشار إليه في القرآن.

(٨) تُعد هذه القرون الأربعة، التي يمكن أن تُرد إلى اثنين فقط (لكون الخامس عشر ليس بعد منحطاً، والثامن عشر يعد عصر الاستئناف الفعلي للنهضة)، عصر انحطاط في العالم الإسلامي بالمعنى الذي يُحكم له أو عليه بمقياس ما آل إليه قلبه، أعني الأمة الحاملة لرسالته، أو البعد العربي منه بعد سيطرة الخلافة العثمانية على الأرض العربية. لكن النشاط الفكري والحضاري والاقتصادي والعسكري، رغم رجحان كفة الغرب، لم يتوقف؛ وإذا، فهذه القرون الأربعة بحاجة إلى الدراسة التقويمية، قبل الحكم عليها نهائياً بأنها عصر انحطاط، أو على الأقل، إلى إبراز أنها تنحصر في قرنين هما السادس عشر والسابع عشر، لما أشرنا إليه من المعطيات.

وبين بنفسه أن هذه الاصطلاحات المتعلقة بالأفلاطونية المحدثة العربية الواصلة والفاصلة بفرعيهما، وبالحنيفية المحدثة الواصلة والفاصلة بفرعيهما، لكونها مصطلحات، لا شرعية لها إلا بمقدار جدواها المنهجية، أعني أن وظيفتها المنهجية تمكن من تحليل مكونات التجربة الفكرية في الحضارة العربية، ومن تحديد منطلق تطورها. وإذا ليس لوجودها من مبرر غير تلك الجدوى، فهي، بحكم طبيعتها الذريعي، مستغنية عن كل تعليل يتجاوز دورها الوظيفي. فنحن لا نعتبرها فلسفات أو أديان قائمة الذات، وإنما هي اتجاهات أو ميول موجودة صيرناها، بحصرها، مفهومات تحليلية متضايقة ومتحاذاة وقادرة على تحديد ما يجري بينها من تفاعلات<sup>(٩)</sup>. ولكن ذلك لا يعني أنها تصورات تحكيمية، إذ لو كانت كذلك لفقدت فاعليتها المنهجية، وهي، فضلاً عن كونها متداولة بين المدارس الفكرية في شكل عناوين، وأحياناً اتهامات متبادلة، تبدو ضرورية لفهم ما جرى من أحداث كبرى، مثلت منحرجات الفكر العربي، إذا قيس بتحديد المنزلة التي يشغلها الكلي النظري، والكلي العملي في الوجود، بعد تصادم الفلسفة والكلام الخارجي وتداغمهما الباطني سكونياً أولاً، ثم حركياً بفضل التحوُّل المتبادل اللامتناهي إلى التقارب فالتطابق بين الذهاب الديني من العمل إلى النظر، والذهاب الفلسفي من النظر إلى العمل، بما هما ضربان من ضروب الوصل بين الطبيعي والتاريخي<sup>(١٠)</sup>.

ثم إن شرعية مثل هذا العمل هي عينها شرعية العمل العلمي عامة. فالعلم، بمعناه الاجتهادي، لا يدعي البلوغ المطلق والنهائي إلى حقائق الأشياء، بل هو يعدّ غاية يكون

---

(٩) ومع ذلك، فمن الصعب مواصلة الاعتقاد أن الوحدة المادية للمدونة الإسلامية تعني بالضرورة عدم تعدد الدين الإسلامي. فالسنة، بجميع فرقها، تختلف اختلافاً جوهرياً عن الشيعة، بجميع فرقها، مهما تقارب المعتدلون من الفريقين؛ وذلك لما سئى من مبادئ جوهريّة متقابلة تجعلهما دينين مختلفين، اختلاف الكاثوليكية والبروتستانتية، أو أشد.

(١٠) ومعنى ذلك أن مصدر تقديم العمل على النظر في فهم التاريخ الإنساني هو خاصية الفكر الديني الكلامي، حيث يفسر التاريخ إما بديناما لاهوتية أو بديناما ناسوتية (أو حتى، بعد التعميم، بالصدام والجدل والديناما الميتافيزيقية بين مكونات مادية أو مثالية للوجود). ولكن ذلك فقد ذكره الأسطورية في الكوسموغونيات القديمة، وذكره الكلامية في السوسيوغونيات الحديثة. وهما يصبحان مفهومين إذا أعدناهما إلى جذورهما الأسطورية اليونانية (الحرب بين إله الحب وإله الكراهية في الميثولوجيا، وتفسير تكوّن الكون وتهديمه بهما، في الفلسفة المتقدمة على سقراط)، أو إلى جذورهما الدينية (الحرب بين الشعوب أو طبقات المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة في الأديان الشرقية عامة، والسامية خاصة، حول خيرات الدنيا بوصف بعضهم وارثاً إياها وبعضهم غير جدير بهذا الإرث)؛ بحيث إن الحديث عن الجدلية التاريخية، بالمعنى الاقتصادي للكلمة، يُعد من مبتذلات التصور الديني في التوراة والقرآن؛ وهي ليست، كما يُظن، مناقضة لهما بل هي مستمدة منهما. ولا خجل لمن يقول بهما في الفكر الديني. والمناقضة - إن وجدت - تتعلق بحصر الوجود الإنساني فيهما، ظناً أن الطبيعة ليس لها ما بعدها، وأن التاريخ ليس له ما بعده الذي هو ما يطبقه الدين عندما يرفض التصور الإرجاعي للفلسفة المادية.

إدراكها حدّاً لمسيرة لامتناهية، وهو يحاول وضع نماذج تفسيرية تتداني من هذه الغاية بلا نهاية، لاستحالة التطابق بين النموذج التفسيري والظاهرة المفترسة.

فإذا كان هذا فعل العلم مع الموضوعات التي هي غيره - طبيعية كانت أو إنسانية - فمن باب أولى أن يكون سلوكه مع ذاته مثيلاً لسلوكه مع غيرها. ذلك أن هدفنا، في هذه الرسالة، هو وضع نموذج تفسيري فلسفي لنماذج التفسير الفلسفية التي أدت إلى الحل الاسمي في مسألتي النظر والعمل، وذلك خلال المرحلة العربية من تاريخ الفكر الإنساني. هذا النموذج يُحكم له أو عليه بجدواه المنهجية، ونتائجه العلمية المتمثلة خاصة في التحديد الواضح لما جرى في موضوعه من أحداث، جعلته يكون ما كان بدءاً بالمنزلة الواقعية للكلي، وختماً بالمنزلة الاسمية التي حددها فيلسوفنا تحديداً يستهدف إصلاح العقل النظري من أجل الإصلاح الروحي (ابن تيمية) وإصلاح العقل العملي من أجل الإصلاح السياسي (ابن خلدون).

ولما كان وضع النماذج يقتضي نظرية في الأصول<sup>(١١)</sup> أو العناصر، ونظرية في قوانين العلاقات التي تصل بينها، صار أفضل مثال للنموذج التفسيري بهذا المعنى، هو علم الكيمياء، فتحديد الأصول وتحديد تفاعلاتها يخضع لمبدأ المشاكلة بين ما يجري في نسق الأصول، وما يجري في نسق الظاهرة، ما أمكنت المشاكلة. وذلك ما نسعى إليه في تحليل مكونات التجربة الفكرية العربية ببعديها الفلسفي والديني، وتحليل تفاعلاتها بالصورة التي نقلتها من وضعية البداية، أعني مدونة الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ومدونة الإسلام (القرآن والحديث)، بما هما مرجعا التعامل مع النظر والعمل في المجتمع الإسلامي، إلى الوضعية الوسيطة الناتجة منها، أعني الأفلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة العربية بمرحلتيهما، إلى الوضعية الغاية التي أطلقنا عليها اسم الإسمية العربية ببعدها النظري عند ابن تيمية وبعدها العملي، عند ابن خلدون. وهذه الوضعيات الثلاث هي التي تمثل مادة أبواب الرسالة الثلاثة: فالأول يتعلق بالمحددات البنيوية والتاريخية لوضعية الانطلاق، ويتعلق بالأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، وخاصة بمرحلتيهما الوصلية والفصلية؛ والأخيران يتعلقان بالوضعية الغاية، أو الاسمية العربية ونتائجها.

ولا يمكن أن يكون هذا التفسير دقيقاً إذا اقتصر على مجرد العرض التاريخي الخارجي لأحداث فكرية لا نحصل منها الضرورة العقلية الداخلية التي تعلق التطور الطارىء، خلال استيعاب وضعية البداية، واستنفاد إمكاناتها في النظر والعمل، استيعاباً واستنفاداً كانا ثنائيين

(١١) نستعمل مصطلح «الأصول» بمعناه الذي له في كتاب أقليدس الأصول وهو يفيد: العناصر القضوية التي يكون بعضها موضوعاً وبعضها مبرهناتاً عليه لدراسة ما يسجّر عنها من قوانين رياضية صالحة لذاتها، وصالحة في غيرها من العلوم أساساً علمياً، وأداة منهجية.

المسار وهو المسار الذي صيّر مضمونها مضموناً للكلام الشيعي، وشكلها شكلاً للكلام السنّي، وذلك بحسب حركية سنحاول فك خيوطها وشبكة علائقها فكاً يُفسّر أحداث هذا التاريخ، بما هي عيناتٌ لمنازل الكلي. وتنتسب خيوط هذه الحركية إلى عاملين بنيويين حكما استعمال المدونتين المرجع اللتين استند إليهما الفكر العربي، أعني مدونة الأفلاطونية المحدثة الهلنستية (الفلسفة والعلوم والتوابع السحرية والتنجيمية والسيميائية)، ومدونة الإسلام (القرآن والسنة وتوابعهما في الممارسة والتصوير) بوصفهما الرصيد الفكري المرجع الذي وقع التعامل معه وبه مع النشاط النظري والعملي في النظر والعمل، أعني مع الفعلين اللذين لا يخلو منهما مجتمع، سداً للحاجات النظرية والعملية، خلال وجوده التاريخي. فكانا المرجع البداية، ومعين التأويل لكل ما عداهما، تحديداً للحلول الموجودة فيهما أو في غيرهما المضاف إليهما، كما هو الشأن في الحضارات ذات السند المرجعي المعلوم، إذ لا وجود لتعامل مباشر مع الموجودات في ذاتها.

ولمّا لم يكن غرضنا الانغماس في الجدل حول طبيعة التفاعل بين المدونات المرجعية في النظر والعمل، والوضعيات التي كانت موضوعاً للنظر والعمل، أعني الجدل حول طبيعة التفاعل بينهما، بغاية تحديد التابع والمتبوع، فإننا سنقتصر على التحليل البنيوي للمدونتين المستند إليهما، في هذا التفاعل، ما دام المطلوب تفسيره ليس العلاقة العمودية بين المدونات والوضعيات الخارجية. بل هو العلاقة الأفقية بين المدونات وما آلت إليه من تصورات. لذلك فإن تجنب الانجذاب إلى الجدل حول العلاقة العمودية بين المدونات وظروفها سيبعدنا عن محاولات الإرجاع العقيم، مثالياً كان<sup>(١٢)</sup>، أو مادياً<sup>(١٣)</sup>، أو جدلياً ذا ميل مثالي<sup>(١٤)</sup>، أو جدلياً ذا ميل مادي<sup>(١٥)</sup>، وهي جميعاً الخيارات التي تمثل في عصرنا، جوهر النكوص الفكري، إلى البدائل الفلسفية الممكنة من منظار أفلاطوني محدث مطعم بالتوراتية المحدثة، فرضته الأفلاطونية المحدثة الجرمانية المعاصرة.

وفعلاً، فالبحث في هذه العلاقة العمودية بين المدونات والوضعيات الخارجية التي تتعلق بها، منافٍ للهدف المقصود في محاولات التفسير. فإذا كان التفسير يعني وضع نموذج

---

(١٢) الإرجاع المثالي هو نسبة الفاعلية إلى الصورة، والانفعالية إلى المادة في الوجود عامة، وفي التاريخ الإنساني خاصة. ويوازي ذلك في التاريخ نسبة الفاعلية إلى العقل الإنساني ونسبة الانفعالية إلى الظروف المادية الداخلية والخارجية التي يقع فيها فعله: وهذا هو الغالب على المثاليات غير الجدلية.

(١٣) الإرجاع المادي، وهو المقابل للأول، وهو الغالب على المادية غير الجدلية.

(١٤) الإرجاع الجدلي المثالي، يدخل التفاعل مع الإبقاء على أولوية العامل الروحي والعقلي، ويمثله هيغل خاصة، وهو تجاوز للأولين من منطلق الأول.

(١٥) الإرجاع الجدلي المادي، عكس المتقدم عليه، وهو تجاوز للأولين من منطلق الثاني، ويمثله ماركس خاصة.



بسيط، بالمقارنة مع الظاهرة المفترسة، يكون بعناصره وعلائقها مشاكلاً للظاهرة غير البسيطة التي هو نموذج لها، فكيف يمكن عندئذ أن يكون تفسير النماذج التفسيرية بالعودة إلى حلول ميتافيزيقية حول طبائع العلاقات العمودية بين الظواهرات ونماذجها التفسيرية؟ أليس ذلك إديباراً عن المهمة المستهدفة واقتصاراً على المصادر على المطلوب: إذ هو يعود إلى تفسير الشيء بذاته، وهو شكل جديد من الإحيائية الروحانية أو المادية سيطرت على نكوص الفلسفة المعاصرة للأفلاطونية المحدثة المزوجة بالتوراتية المحدثة في الفلسفة الألمانية عند هيغل وعند أتباعه المثاليين، ومعارضيه الماديين<sup>(١٦)</sup>.

لذلك سنقتصر على تحديد إشكالية الكلي النظري والعملي في الفلسفة العربية، كما تعينت أبقياً في الوضعيات الفلسفية التي كان مآلها الأخير المعالجة النظرية عند ابن تيمية (ونتائجها العملية)، والمعالجة العملية عند ابن خلدون (ونتائجها النظرية)، في القرن الرابع عشر، علاجاً فلسفياً، بالمعنى المتجاوز للتخارج بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الكلامي.

ويقتضي هذا التحديد دراسة التفاعلات التي حصلت بين الأفلاطونية المحدثة العربية، خلال تدرجها إلى أن صارت، في بعدها الأفلاطوني، مضموناً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق الشيعة، وإلى أن صارت، في بعدها الأرسطي، شكلاً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق السنة، وبين الحنيفية المحدثة العربية، خلال تدرجها إلى أن صارت، في بعدها الإنجيلي، شكلاً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق الشيعة، وإلى أن صارت، في بعدها التوراتي، مضموناً لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق السنة: بحيث كانت النتيجة الحاصلة من هذين التدرجين هي اجتماع المضمون الأفلاطوني والشكل الإنجيلي عند الشيعة، واجتماع الشكل الأرسطي والمضمون التوراتي عند السنة. وتلك هي البنية الأساسية لفرعي الإسلام الأساسيين في جميع وجوه فكره ووجوده التاريخي.

وقد امتد هذان التدرجان مدة دامت، عملياً، من بداية القرن الثاني للهجرة إلى نهاية القرن السابع. ومعنى ذلك أن القرن الأول والقرن الثامن مثلاً مرحلتي الاستعداد للأخذ بالأفلاطونية المحدثة ولصياغة الحنيفية المحدثة (الأول)، والاستعداد للقطع معهما لوضع أسس الاسمية (الثامن). وإذا، فهما حاشيتا الظاهرة التي تمكن من فهمهما، أعني ظاهرة الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، من حيث هما محددتان لمنزلة الكلي النظري والعملي التي نعتبر عمل ابن تيمية وابن خلدون محاولة للقطع معهما، سعياً إلى تحديد منزلة للكلي مقابلة

(١٦) وخاصة فيورباخ وماركس.

لها: هي المنزلة التي أطلقنا عليها اسم المنزلة الاسمية<sup>(١٧)</sup>.

ولكي نفهم ما حدث، خلال هذه المرحلة الممتدة من بداية القرن الثاني (تعريب التعليم العقلي بعد الإدارة) إلى نهاية القرن السابع (اندماج التعليم العقلي في التعليم النقلي اندماجاً كاملاً)، أعني المآل الذي جعل الفلسفة، بما هي فلسفة عملية أو موظفة عملياً خاصة، تصبح أداة تحقيق لباطن الشريعة، فتنحول إلى كلام شيعي، وبما هي فلسفة نظرية أو موظفة نظرياً خاصة، تصبح أداة تحقيق لظاهر الشريعة، فتنحول إلى كلام سني، رأينا من الضروري أن نحلل بنية الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة ودورهما في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي؛ ذلك أن هذا المآل ما كان ليكون على ما هو عليه، لو لم يكن مرسوماً في بنيتها بما هي تساند حديهما، أعني الأفلاطونية والأرسطية (بما هما حدان للأفلاطونية المحدثة من منظارها) والتوراتية والإنجيلية (بما هما حدان للحنيفية المحدثة من منظارها).

ولن يُعني القول بأن النصوص المنحولة على أرسطو هي التي حددت هذا المآل<sup>(١٨)</sup>،

(١٧) المقصود بالمنزلة الاسمية، المنزلة النافية للقفز من العموم إلى الكلية، وذلك على مستويين: معرفي

ووجودي.

الأول، نفي القفز من العموم إلى الكلية، في المعرفة، تجنباً للبذرة التي تتولد منها جميع الميتافيزيقيات القاتلة للنظر والعمل. فالعام هو دائماً مشترك محدد بين الأعيان، فإذا اعتبرناه كلياً جوهرنا هذا المشترك، واعتبرناه طبيعة للأعيان، ونفيًا أن يكون بعضها ما يزال خارجاً عنه. وبذلك نغلق التجربة وننهي زيادة العموم، تثبيتاً للكلية الجوهرية (وهو معنى التواطؤ). فإذا كان هذا العمل مجرد فرضية لتحقيق التصنيف والتعريف، بأن نضع أن مفهوم هذا العموم مجرد حصر موقت لما صدقه، كان ذلك أداة منهجية مفيدة، بشرط الاستعداد لإعادة فتحه توسيعاً للمصدق أو تضيقاً له. أما إذا اعتبرناه تحديداً لطبائع عناصر المصدق، فإننا، عندئذ، نجعل من المفهوم التعريفي صورة جوهرية لها، ونفي كل إمكانية لتغيير علمنا، ما دام العموم الذي بلغنا إليه قد صار كلياً ذاتياً للموضوع المحدود بذلك المفهوم.

الثاني، نفي القفز من العموم إلى الكلية في الوجود. فإذا زعمنا أن مفهوم الحد هو طبيعة ماصدقه، فإننا نكون قد زعمنا أن العام صار كلياً موجوداً بحق، سواء وضعناه مفارقاً (أفلاطون) أو محايثاً (أرسطو)، وأصبح العموم اللفظي والذهني كلياً صورياً موجوداً وراءهما. وخاصية مثل هذا الكلي أنه يضع للعموم حدوداً لا يتعداها، هي حدود التواطؤ الجوهرية الذي يجب أن يكون ثابتاً. لكن العموم، إذا كان المقصود منه، العلاقة المتناسبة عكساً بين المفهوم والمصدق، فإنه يصبح أمراً دائماً الحركة ولامتناهي الدرجات. فيمكن أن نتصور تزايد عناصر المفهوم إلى ما لانهاية، وتناقض عناصر المصدق إلى ما لانهاية، إذ إن العام، بما هو درجة معينة من العموم ليس إلا صنفاً مفتوحاً بمقدار انفتاح وجوه الشبه بين عناصر ماصدق مفهومه. وليس هذا التشابه بين عناصر المصدق تماثلاً، بل هو تشابه في بعض المعبريات في المقام، وعدم تشابه في ما غضضنا عنه الطرف من الاختلاف. إنه، إذاً، إضافي إلى ما اعتبرناه من اختلاف، وما تغاضينا عنه من اختلاف. ومن ثم، فلا وجود لصور جوهرية، لعدم ذاتية هذه الخصائص المعبرة، أو لطابعها الإضافي إلى غرض التصنيف. وتلك هي نظرية العموم الكلامي بصورة عامة، وهي التي يعتبرها الفلاسفة نفيًا للعقل لنفيها الذاتي.

(١٨) استشهد يار دو هام برأي رنان أورده في الجزء الذي خصصه لمصادر الفلسفة، من كتابه: ابن رشد

والرشدية، نقله إلى العربية أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩)، وقد جاء في هذا الرأي: «قَبْلَ =

أو حالت دون إدراك الفلسفة اليونانية المتقدمة عليها من غير منظارها<sup>(١٩)</sup>، أو القول بأن الحاجة العقدية والتوظيف السياسي المباشر هما اللذان استوجبا التغافل عن الطابع المنحول لهذه النصوص، إذ حتى لو سلمنا بهذين الرأيين، فإن ذلك لا يشفي غليل السائل عن علة وضع هذه النصوص، قبل<sup>(٢٠)</sup> المرحلة العربية أو في عصرها، وعن علة تقدم حركتي الوصل والفصل بين الأفلاطونية والأرسطية عليها، وتأخرها عنها<sup>(٢١)</sup>، إذا لم يكن التدبير الباطن للأفلاطونية المحدثه هو عينه التدبير الباطن لحديها الأفلاطوني والأرسطي. كما ان وجود الحركية نفسها الواصلة والفاصلة بين حدي الحنيفية المحدثه، أعني الحد التوراتي والحد الإنجيلي، لا يمكن أن يكون وليد الصدفة، بل هو، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الأفلاطونية المحدثه، دليل على كون التدبير الباطن للحنيفية المحدثه هو عينه التدبير الباطن لحديها، كما تعيّن فيها، وكما هما في ذاتهما.

ولما كانت الأفلاطونية المحدثه في مرحلتها الهلنستية والعربية، وكذلك في مرحلتها اللاتينية والألمانية<sup>(٢٢)</sup> قد راوحت بين الوصل والفصل بين أفلاطون وأرسطو من منظار أفلوطيني، فإن سرّ هذا التوتر الدائم وغير الظرفي يجد أساسه في الحلين الحديين الأفلاطوني

= العرب الثقافة اليونانية كما بُلغَتْ إليهم. والكتبان اللذان يعبران أصدق تعبير عن هذا الانتقال هما كتاب أثولوجيا أرسطو المنحول - وهو كتاب يمكن أن نحسبه من تأليف عربي - وكتاب الخير المحض الذي طبع المدرسة كلها بطابعه اللامحدد. وقد حافظت الفلسفة العربية دائماً على أثر هذا المصدر، ولا تخلو أية خطوة خطتها هذه الفلسفة من تأثير فلاسفة الاسكندرية<sup>(٢٣)</sup>، (ص ١٣٥ الترجمة العربية).  
(١٩) وهو ما جعل دوهام يؤكد عجز ابن رشد عن التخلص من الأفلاطونية المحدثه. المصدر نفسه، ص ٣١٢ وما بعدها.

(٢٠) إذ إن أصلي أثولوجيا أرسطو والخير المحض معلومان. لكن تاريخ الوضع والواضع وظروف الوضع ودوافعه، كل ذلك من الأمور المجهولة؛ ويمكن، إذا ربطنا ذلك بمنطق منازل الكلي، أن نتحدد ضرورة هذا الوضع بصرف النظر عن كفياته وظروفه. فالوساطة بين منزلتي الكلي الفلسفتين ومنزلتيه الدينيتين تحتاجان إلى ما هو من جنسهما.  
(٢١) لا يحتاج تقدم هذه الحركية على الفلسفة العربية وتأخرها عنها إلى كبير استدلال: فالأفلاطونية المحدثه الهلنستية واللاتينية عرفتها واستندتا إليها. ولا خلاف يذكر في التسليم بهذه الحقيقة، إذ كلتا المرحلتين، مثل العربية، تتضمن هذه التيارات وصراعاتها. بل وحتى المرحلة الجرمانية، فإنها تتضمن التقاطب نفسه.  
(٢٢) القول بوجود أفلاطونية محدثة ألمانية بعد اللاتينية يحتاج إلى إثبات. وقد أطلقنا على هذه الأفلاطونية المحدثه اسم النكوص المعاصر عند هيغل وماركس. وإذا كان هيغل صريح التسليم بالانتساب الايجابي إلى الأفلاطونية المحدثه والتوراتية المحدثه، جمعاً للأفلاطونية والإنجيلية، فإن ماركس كذلك صريح التسليم بالانتساب السالب إليهما، جمعاً للأرسطية والتوراتية؛ وهو انتساب سالب اتخذ شكل النقص للهيغلية في بعدها الأفلاطوني والإنجيلي، وشكل الإثبات للمادية الأرسطية المجدّلة، وللمادية التاريخية التوراتية المجدّلة. ولولا خشية الخروج عن موضوعنا والالتزام به لا نغدوه، لأثبتنا ذلك بالنصوص من أعمالهما؛ وهي بيّنة لمن أطلع على فلسفتها، وكان متخلصاً من تقديس الفصل بين الفلسفي والديني المزعوم، عند معتقي هذه الفلسفة التي هي دينية إلى الأذقان!

والأرسطي اللذين ولدا هذا التجاذب والتنافر بينهما فحدّدا التدبير الداخلي للأفلاطونية المحدثّة العربية الوصلية بفرعيها: المشائية والصفوية، والفصلية بفرعيها: الإشراقية والرشدية.

وفي عمق هذه المراحل المحدّدة تاريخياً بنية الأفلاطونية المحدثّة العربية، ومكونات حديها الأفلاطوني والأرسطي، نجد الأساس العميق الذي يَنبُتُ عليه الوصلُ والفصلُ الفلسفي، فيبرز منه بروزُ الصورة على خلفيتها، أعني الحنيفية المحدثّة العربية بمراحلتيها الوصلية والفصلية وبمكونات حديها التوراتي والإنجيلي، بحيث أصبح المسار ذا بعدين: فلسفي وديني ضرورة، بيد أن متفاصلين، وينتهيان، متواصلين، مما يجعل الوصل بين حدّي كل منهما فصلاً بينهما، والفصل بين حدي كل منهما، وصلاً بينهما، كما سنرى. وعند زوال الازدواج المتفاصل وحلول الاتحاد المتواصل، يصبح العلاج الفلسفي الخالص علاجاً دينياً خالصاً في الوقت نفسه لمنزلة الكلّي النظري والعملي، إذ يصبح الفكر الديني جزءاً لا يتجزأ من الفكر الفلسفي، ويصبح الفكر الفلسفي جزءاً لا يتجزأ من الفكر الديني، وذلك منذئذٍ إلى يومنا هذا، في الحضارة الإنسانية شرقيها وغربيها، كما سنرى. ويحتاج تحديداً مضمون هذا الكتاب إلى التوضيح: فالقسمان الأخيران اللذان بيدوان وهدهما مخصصين لموضوع البحث الرئيسي قد يوحيان أن هذا الموضوع لم ينل من الكتاب إلاّ ثلثيه، لأن القسم الأول لم يعالج إلاّ الظرفيات والشروط، فكان يمكن الانطلاق من غاية القسم الأول بداية، والاستغناء عن عناصره الأخرى. لكن هذه البداية ليست بداية إلاّ بما هي قد صارت بداية، بحيث إن صيرورتها تلك هي المنطلق وليس كونها ما هي. فإذا لم نفهم لِمَ صارت ما صارت، امتنع أن نفهم لِمَ كانت بداية، واستحال أن نحدد منازل الكلّي الواقعية وعدم تلاؤمها مع العلم والعمل المولد المنزلة الإسمية كنقد متجاوز إياها.

لذلك يجب ألاّ نعجب عندما نرى أن ما آلت إليه الأفلاطونية المحدثّة العربية في مرحلتي الوصل والفصل، وما آلت إليه الحنيفية المحدثّة في مرحلتي الوصل والفصل، قد مثل شبه انعطاف تراجعي من حاضر الفلسفة، كما تلقاها العرب، إلى ماضيها، ومن حاضر الدين كما تلقاه العرب، إلى ماضيه، مما جعل ابن تيمية وابن خلدون يصبحان أقرب إلى الإشكالية التي عالجها أفلاطون وأرسطو فلسفياً، وموسى وعيسى دينياً، من فلاسفة البداية ومتكلميها في الأفلاطونية المحدثّة والحنيفية المحدثّة العربيّتين، كون هذه الفلسفة وهذا الكلام قد سعيا، في فهمهما الفلسفة والدين بما كانا يعتبرانه حدّيهما، بحكم وجوديهما فيهما. ومعنى ذلك أن مرحلة الفصل في الأفلاطونية المحدثّة مكّنت، بعد الوصل، بفضل ابن رشد والشهروردي، ومرحلة الفصل في الحنيفية المحدثّة، مكّنت، بعد الوصل، بفضل الرازي وابن العربي، من جعل التطور الفلسفي والديني عودة إلى البدايات في ذهابه إلى الغايات؛ بحيث أصبح الوضع الفلسفي، ببعديه الإبيستمولوجي والأكسيولوجي، منبت المآزق الفلسفية والدينية التي حاول ابن تيمية نظرياً، وابن خلدون عملياً، معالجتها علاجاً اتخذ شكل الانطلاقة

الجديدة من مكونات هذا الوضع الإشكالي الذي فرقته محاولات البلوغ إلى الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي، فلسفياً، والحل الموسوي والحل العيسوي، دينياً: الأولان لتحديد منزلة الكلّي النظري بداية ومنزلة الكلّي العملي غاية<sup>(٢٣)</sup>، والثانيان لتحديد منزلة الكلّي العملي بداية والكلّي النظري غاية<sup>(٢٤)</sup>.

وإذاً، فخطبة رسالتنا هي عينها خطة ما حدث في الفكر العربي، فجعل منزلة الكلّي تصبح بؤرة الإشكالات الفلسفية والدينية في النظر والعمل، بعد أن توضحت سدود آفاقها وعوائق علاجها في مرحلتي الوصل والفصل الفلسفيين والدينيين، بما هما وصل وفصل بين حدي الأولى (أفلاطون وأرسطو) وحدي الثانية (موسى وعيسى)، وبما ولداه من مراوحة بينهما في الأفلاطونية المحدثة، وفي الحنيفية المحدثة العربيتين. وبذلك تبرز الضرورة الموجبة للربط بين أبواب الرسالة الثلاثة، وضرورة التأسيس التاريخي في الباب الأول المحدد الشروط البنيوية والتاريخية لإشكالية الكلّي في الفلسفة العربية ولمازلها المتقدمة على المدرسة الإسمية.

إننا ما كنا لنعود أدراج الفكر العربي العقلي، لو لم يكن هذا الفكر قد تدرج بالعودة على الأدراج، في تحديده الأفلاطونية المحدثة العربية بأفلاطون وأرسطو، بوصفهما وسيلتيه لفهم المدونة الأفلاطونية المحدثة، ولكن لا كما هما في ذاتهما، بل كما وردا في الأفلاطونية المحدثة الهلنستية. وكذلك ما كنا لنعود أدراج الفكر العربي النقلي، لو لم يكن هذا الفكر قد تدرج أيضاً بالعودة على الأدراج في تحديده الحنيفية المحدثة العربية بالتوراة والإنجيل<sup>(٢٥)</sup> بوصفهما وسيلتيه لفهم المدونة الإسلامية، ولكن لا كما هما في ذاتهما، بل كما عرضتهما

---

(٢٣) لأن ذاتية القيم تجعلها جزءاً من الطبائع، فيرتد الكلّي العملي إلى الكلّي النظري، ومن ثم كان المثال الأول هو مثال الخير عند أفلاطون، وكان الفعل المطلق والمحرك الأول هو المعقول المعشوق عند أرسطو.

(٢٤) لأن خلقية الأشياء تجعل كونها ما هي من جنس الأمر الشرعي، لا من جنس الماهية - الطبيعة. ومن ثم فالطبائع ترتد إلى الشرائع، من وجهة نظر الدين، فكلاهما وضعي، أعني من وضع الإله المشرع، مما يجعل التشريع ذا درجتين: الأولى، هي وضع خلقات الأشياء، وجعلها تكون ما هي، والثانية، هي وضع قيم الأشياء أو أحكامها. وكلا التشريعين وضعي توقيفي، أي ليس له من ذاته علة كونه ما هو؛ بل تعليه يوجد في إرادة المشرع. لهذا اعتبر ابن رشد أن تصور المتكلمين لأفعال الرب يفيد بأنهم يتصورونه إنساناً قديماً. «وذلك أن المتكلمين، إذا حُقق قولهم وكُشف أمرهم مع من ينبغي أن يُكشف، ظهر أنهم جعلوا الإله إنساناً أزلياً. وذلك أنهم شَبَّهوا العالم بالمصنوعات التي تكون بإرادة الإنسان وعلمه وقدرته. فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون جسماً، قالوا إنه أزلي، وإن كل جسم محدث، فلزمهم أن يضعوا إنساناً [أزلياً وأن يعتبروه الهياً] في غير مادة، فقلاً لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً. والأقوال المثالية مقنعة جداً إلا أنها إذا تُعقبت ظهر اختلالها». (مثالي: بمعنى المنتسب إلى ضرب الأمثال، لا إلى المثل). انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٤٢٥.

(٢٥) بدءاً بالإسرائيليات لشرح القصص القرآني، وختماً بالنصرانيات لشرح الإشكاليات اللاهوتية، مثل =

مدونتا الإسلام، أعني القرآن والحديث<sup>(٢٦)</sup>.

ومعنى ذلك أن أمراً عجيباً قد طبع جميع المحاولات الفكرية المستندة إلى العقل، أو إلى النقل، في المرحلة العربية؛ فالعقل أصبح محاولة لفهم الأفلاطونية بالأفلاطونية والأرسطية على الحال التي صارتا عليها عندها؛ والنقل أصبح محاولة لفهم الحنيفية بالتوراتية والإنجيلية على الحال التي أصبحتا عليها عندها، إما يرّد الوسيلتين إلى غايتهما، في الفلسفة والدين، أو يرّد الغاية إلى وسيلتهما في الفلسفة والدين.

وهذا الأمر العجيب الذي يضمّر في الوصل، ويربو في الفصل، قد جعل الفلسفة العربية تكون مراوحةً بين إعادة عقيد للأفلاطونية المحدثّة بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وذلك بطرح ما يختلف به أحد حديها عن الآخر، أو إعادة حل للأفلاطونية المحدثّة بالتفريق بينهما، وذلك بطرح ما يتفق به أحد حديها مع الآخر، تخليصاً له منه؛ كما جعل الفكر الديني مراوحةً بين إعادة عقيد للحنيفية المحدثّة بالتوفيق بين التوراة والإنجيل، وذلك بطرح ما يختلف به أحد حديها عن الآخر، أو إعادة حل للحنيفية المحدثّة بالتفريق بينهما، وذلك بطرح ما يتفق به أحد حديها مع الآخر، تخليصاً له منه: المراوحة بين الحل والعقد في الفكر الفلسفي والفكر الديني بين ما يُعدّ حدين لكل منهما، تلك هي بنية الفكر العربي الديني والفلسفي، في هذه المرحلة من تاريخه<sup>(٢٧)</sup>.

والأغرب من ذلك أن عملية الفصل، في الحالتين، لم تمكّن من البلوغ إلى حدي الأفلاطونية المحدثّة (الأفلاطونية والأرسطية)، بل هي بدت كالعودة إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، أو من البلوغ إلى حدي الحنيفية المحدثّة (التوراتية والإنجيلية)، بل هي بدت كالعودة إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، أعني إلى الوضعية الفلسفية

= قضية الصفات والأقانيم وقضية الجبر والاختيار، وقضية كلمة الله وخلق القرآن.

(٢٦) وفعلاً، فإن الدينين التوراتي والإنجيلي لم يكونا موجودين في التاريخ الإسلامي، بحكم الجغرافيا فقط (أعني لوجود الأقليات التوراتية والإنجيلية في الأرض العربية)؛ بل هما موجودان في المدونة نفسها، بوصفهما بُعدين جوهريين منها، سلباً وإيجاباً: سلباً بوصفهما، في شكلهما المحرف، يمثلان نقياً للدين كما يتصوره الإسلام؛ وإيجاباً، بوصفهما، في شكلهما المصحح في المدونة الإسلامية، يمثلان الدين، بما هو واحد في جميع الأديان، وبما هو راجع إلى الدين الحنيف أو الإسلام المتقدم عليهما ذاتاً، والمتأخر عنهما زماناً.

(٢٧) ويمكن تمثيل هذه الحركة المضاعفة للمراوحة بين حدي المنظومتين الفلسفية والدينية، ثم بين المنظومتين بحركة زوجي «أكورديون» متعامدين يعملان معاً في ايقاع متناظر تناظراً معكوساً: عندما ينفتح الأكورديون العمودي ينفلق الأفقي، والعكس بالعكس. والحاصل من الحركتين هو الحركة الحاصلة في كلا الفكرين كما نبهت في القسم الأول. وقد ينفتحان معاً وينفلقان معاً، وخلال حركة الانفتاح المتعامد، والانغلاق المتعامد يحصل التخلخل والتكثف في علائق الحدود الأربعة إلى حدود خلو القلب كتنوّاة تحلاية، وإلى حدود امتلائه كتنوّاة ملاءة: وهذا هو الأمر الذي وصفناه بكونه صراع العبادتين والسيادتين للطبيعة والشريعة وعليهما بواسطتهما.

والدينية التي اعتبرت الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية حلولاً لها، فصرنا كأننا في وضعية البدء المطلق، أعني الوضعية التي تهاوى فيها الكلي النظري الواقعي (في الفلسفة خاصة)، والكلي العملي الواقعي (في الدين خاصة)، فبات من الواجب إعادة تحديدهما من جديد تحديداً يغيّر معطيات المشكل تغييراً جذرياً ستكون مهمة هذه الرسالة إبراز معالمه وشروطه ونتائجه. وبذلك يتضح أن خطة الرسالة تقتضي أن نعتمد على مرحلتين، هما، بمنطق تراجمي من المشروط إلى الشارط:

١ - مرحلة الاسمية العربية، بما هي المنزلة الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي عند ابن تيمية (الاسمية النظرية) وابن خلدون (الاسمية العملية)، أعني الغاية التي صارت بداية في نهضتنا المعاصرة. وذلك هو مضمون البابين الأخيرين.

٢ - مرحلة التخلص من الواقعية الأفلاطونية المحدثة، بما هي المنزلة العائق التي حاول الفكر العربي التخلص منها في مرحلتي الوصل (المشائية الأولى والصفوية) والفصل (الرشدية والاشراقية)، أولاً تحت غطاء البحث عن التوحيد بين حديها بتجاوزهما إلى جوهر الفلسفة، ثم ثانياً بالفصل بينهما تخليصاً لكل منهما من الآخر بوصفه لا يمثل الحقيقة الفلسفية. وبذلك نصل إلى المكونات التي تعود إليها عناصر الوضعية الفلسفية وقوانين تواليها في الوصل والفصل، بوصف العناصر والقوانين تتضمن وضعية إمكاناً مرسومة في حدي الأفلاطونية المحدثة بما هي قبل حصولها، وفي حدي الحنيفية المحدثة، بما هي قبل حصولها، أعني أن الأفلاطونية والأرسطية تعبران، بتقابلهما المتكامل، عن كونهما أفلاطونية محدثة كما كان لم يحصل بعد؛ وأن التوراتية والإنجيلية تعبران، بتقابلهما المتكامل، عن كونهما حنيفية محدثة، كما كان لم يحصل بعد؛ وقد أكد الإسلام أنهما هي وقد حدثت بعد قبيلهما، ثم حُرِّفت بعدهما فيهما. وذلك هو مضمون القسم الأول.

والمعلوم، فعلاً، أن الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية تتسم جميعاً بعدم توازن يبرز في كل واحدة منها، بغياب ما يعود إلى غيابه وجود هذه التوترات المحركة لكل منها، عند انفصالها عن قسيمتها، بوصف هذا الانفصال هو المحدد إياها؛ إنها أفلاطونية محدثة وحنيفية محدثة موسومة فيها كما كان لم يحصل. وهذا الأمر غير الحاصل والمحرك، رغم عدم حصوله، مرسوم في كل منها بالحيز الخالي الذي يشغله الإمكان الذي لم يحصل، وهو الذي يميزها بعضها عن بعض بما لم يحصل منها فيها، ويصل بينها بما حصل منه فيها، وإذا فالأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، بما هما جوهر حديهما الفلسفيين والدينيين عند الفلاسفة العرب، يمثلان، قبل حصولهما، فلسفة وديناً محيطين بحديهما الفلسفيين (الأفلاطونية والأرسطية) والدينيين (التوراتية والإنجيلية) إحاطة الممكن غير الحاصل بالحاصل منه، مما يجعلهما المآل الضروري لكل فلسفة ولكل دين، والعلامة الدالة على التحريف

الفلسفي والتحريرف الديني، الذي يتهم به كل حد قسيمه الذي هو خصيمه.

لذلك ما إن حصلت الأفلاطونية المحدثه حتى صارت بالضرورة سعياً إلى تحقيق التوازن بين الأفلاطونية والأرسطية، إما بالتوفيق أو بالتفريق؛ وما إن حصلت الحنيفية المحدثه حتى صارت بالضرورة سعياً إلى تحقيق التوازن بين التوراتية والإنجيلية، إما بالتوفيق أو بالتفريق<sup>(٢٨)</sup>.

والأمر لم يكن كذلك إلا لأن منزلة الكلبي النظري والكلبي العملي في الفلسفة والدين قد حُصرت في هذين التقاطبين الواقعيين، الفلسفي (بين أفلاطون وأرسطو)، والديني (بين موسى وعيسى)، مما جعل الحل الفلسفي في تقاطبه مع الحل الديني، والحل الديني في تقاطبه مع الحل الفلسفي، يتحولان إلى عقائد واقعية مطلقة، وليس مجرد حلول اجتهادية مؤقتة لتيسير النظر والعمل المستند إليه (الفلسفة)، أو لتيسير العمل والنظر المستند إليه (الدين)، فاستحالاً بالتثبيت الواقعي لحلولهما إلى بدائل من موضوعاتهما التي قدما لها الحلول؛ أعني أن النظر والعمل بما هما نشاطان وفعاليتان رُداً إلى حلّي القطبين الفلسفيين وإلى حلّي القطبين الدينيين كخيارات مطلقة ونهائية، فأصبحت هذه المذاهب بديلاً من موضوعاتها، مما أوقف الإبداع النظري والإبداع العملي، وجعل الفكر الناظر والعامل مجرد شارح ومقلد لا غير. وتلك كانت وضعية الفكر التي ينقدها فيلسوفانا.

وإذا كنا قد نفهم هذا التحول من الحل الذريعي المؤقت إلى الحل العقدي النهائي في الفكر الديني، لكون ذلك قد يكون من المتطلبات الضرورية لمنطق المقدس، فإننا نعجب شديد العجب لحصول الأمر نفسه في الفكر الفلسفي، وقد نعلله بالتنافس بين سدنة الدين وسدنة الفلسفة على الزعامة الروحية أو سِدانة المقدس في المجتمع الإنساني القديم. ولكن الثورة الإسلامية أو الحنيفية المحدثه هي، بحسب فيلسوفينا، النفي المطلق لهاتين السدانتين والاستعاضة عنهما بسلطان الاجتهاد، وهي ثورة حاولا شرح بُعدها النظري (ابن تيمية)، وبعدها العملي (ابن خلدون)، من خلال نقض واقعية الكلبي النظري والكلبي العملي، واضعّين أسس الاسمية العربية، وناقليْن الفكر الإنساني من الميتاتاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي في النظر والعمل، كما سنحاول بيانه.

وبذلك نكون قد شرحنا خطة هذه الرسالة وعللنا الترابط بين عناصرها، ولم يبق إلاّ

---

(٢٨) ولكي نحلّل هذا الإمكان المحرك قبل حصوله، والمجمد عند الحصول، احتجنا إلى تضمين هذه المقدمة فصلاً ثانياً تعرضنا فيه لنتائج الأفلاطونية المحدثه، بما هي تسائد كامن في حديها الأفلاطوني والأرسطي، ونتاج الحنيفية المحدثه، بما هي تسائد كامن في حديها الإنجيلي والتوراتي، وذلك لتجنب إقحام هذا المدخل في جوهر الرسالة، رغم كونه شرطاً في فهم تحليلاتها لكونه شرطاً في فهم جدلية مراحل الفكر العربي الأساسية: الوصل فالانفجار فالفصل بين الحدود الأربعة: الأفلاطونية، الأرسطية، التوراتية، الإنجيلية.



العرض السريع، في شكل أسئلة محددة ودقيقة ومرتبعة، للمسائل الجوهرية التي نبحت لها عن حل، في فلسفتي ابن تيمية وابن خلدون، غاية غرض هذه الرسالة.

ويمكن أن نجمع خصائص الوضعية الفلسفية والدينية (ببعديها العقلي والنقلي) التي حدث فيها تحديد منزلة الكلي النظرية والعملية، في الأسئلة العشرة التالية، التي تصف الوضعية الفلسفية والمعرفية قبل المحاولتين التيمية والخلدونية وصفاً إشكالياً.

١ - لماذا كانت الفلسفة العربية، من الكندي إلى ابن رشد، رغم سعيها إلى التخلص، حبيسة الاطار الفلسفي الذي حددته الأفلاطونية المحدثة الهلنستية سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

٢ - لماذا بدت هذه الفلسفة معتمدة على حركتين متواليتين، إحداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدّي الأفلاطونية المحدثة، أعني الأفلاطونية والأرسطية، كما تحدتتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (المشائية) أو رد الثانية إلى الأولى (الصفوية)، في القرن الرابع هجري (العاشر ميلادي)، والثانية تستهدف الفصل بينهما بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الإشراقية)، أو تخليص الثانية من الأولى (الرشدية) في القرن السادس هجري (الثاني عشر ميلادي)؟

٣ - لماذا كان الكلام العربي، من واصل إلى ابن الخطيب الرازي، رغم سعيه إلى التخلص، حبيس الاطار الكلامي الذي حددته الحنيفية المحدثة في القرآن سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

٤ - لماذا بدا هذا الكلام معتمداً على حركتين متواليتين، إحداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدّي الحنيفية المحدثة، أعني التوراتية والإنجيلية، كما تحدتتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (الكلام والتصوف البهشمي)، أو رد الثانية إلى الأولى (الكلام والتصوف الأشعري)، والثانية تستهدف الفصل بينهما، بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الكلام الثاني بعد الغزالي)، أو بمحاولة تخليص الثانية من الأولى (التصوف الثاني بعد الغزالي)؟

٥ - لماذا حدث اللقاء بين فرعي الفلسفة وفرعي الكلام في مجموعتي الفرق الإسلامية الكبرى على النحو التالي، أعني في المجموعة الشيعية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها، وفي المجموعة السنية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها بعد انقسام الاعتزال إلى شقين تابعين لهما (أي البهشمية والأشعرية):

أ - فكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأفلاطونية الفيثاغورية (الصفوية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأرسطية (الإشراقية)، وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى الإنجيلية (البهشمية) وفرعها الفصلي

المخلص لها من التوراتية (التصوف الباطني)؟

ب - وكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأرسطية السوفسطائية (المشائية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأفلاطونية (الرشدية)، وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى التوراتية (الأشعرية) وفرعه الفصلي المخلص له من الإنجيلية (التصوف الظاهري)؟

ج - مما جعل الفرق الشيعية تكون أفلاطونية محدثة فلسفياً بالرد إلى أفلاطون وصلاً، أو بالتخليص من أرسطو فصلاً، وتكون حنيفية محدثة دينياً بالرد إلى الإنجيل وصلاً، أو بالتخليص من التوراة فصلاً؟

د - وجعل الفرق السنية تكون أفلاطونية محدثة فلسفياً بالرد إلى أرسطو وصلاً، أو بالتخليص من أفلاطون فصلاً، وتكون حنيفية محدثة دينياً بالرد إلى التوراة وصلاً، أو بالتخليص من الإنجيل فصلاً؟

هـ - فانقسم الكلام إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي تغلب عليه، فلسفياً، الأفلاطونية بمرحلتها، وظاهري ذي ميل سني تغلب عليه، فلسفياً، الأرسطية بمرحلتها؟

و - وانقسم التصوف إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي تغلب عليه، فلسفياً، الأفلاطونية بمرحلتها (تأثير الصفوية والإشراقية)، وظاهري ذي ميل سني تغلب عليه، فلسفياً، الأرسطية بمرحلتها (تأثير المشائية والرشدية)؟

٦ - لماذا تولد من حركية الوصل والفصل بين حدّي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية) وبين حدّي الحنيفية المحدثة (التوراتية والإنجيلية)، ثورة في النظر والعمل أدت إلى ما حصل فيهما، وفي ما بعدهما الفلسفي والكلامي، خلال المرحلة العربية من تحديد منزلة الكلي النظري والعملي الاسمية التي نقلت العقل من الانفعال بالكلي الواقعي إلى الفعل بإحداث الكلي الاسمي في النظر (ابن تيمية: الماهية اسم يخترعه العلماء)، وفي العمل (ابن خلدون: القيمة اسم يخترعه الأقوياء)؟

٧ - ولماذا تولد من حركية الوصل والفصل بين حدّي الأفلاطونية المحدثة العربية وبين حدّي الحنيفية المحدثة أن كلاً منهما، في سعيها إلى تهديم مقابلتها، بما هي قسيم وخصيم، انتهت إلى تهديم ذاتها بصفيتها تلك، إذ هي آلت إليها فأصبحت الحنيفية المحدثة مستندة إلى الأفلاطونية المحدثة، وأصبحت الأفلاطونية المحدثة مستندة إلى الحنيفية المحدثة، بوصف القسيم الفلسفي ممثلاً للنظر، والقسيم الكلامي ممثلاً للعمل؟

٨ - ولماذا كانت السنة حرباً على الشيعة بوصفها أفلاطونية محدثة ذات ميل أفلاطوني مضموناً، وبوصفها حنيفية محدثة ذات ميل انجيلي شكلاً، وكانت الشيعة حرباً على السنة

بوصفها أفلاطونية محدثة ذات ميل أرسطي شكلاً، وبوصفها حنيفية محدثة ذات ميل توراتي مضموناً، مما جعل الحرب بين فرعي الفلسفة، وفرعي الكلام، بما كان الأولان حدي الفلسفة والثانيان حدي الكلام، تصبح حرباً ذات أحزاب واضحة التخوم السياسية والفكرية؟

٩ - ولماذا أدت هذه الحرب في الفلسفة أولاً (بين المشائية والصفوية ثم بين الإشراقية والرشدية ثم بين جميع التوالميف الممكنة زوجاً زوجاً) وفي الكلام والتصوف ثانياً (بين البهشمية والأشعرية ثم بين الكلام الثاني والتصوف الثاني، وجميع التوالميف الزوجية الممكنة)، ثم بين الفلسفة والكلام متواصلين، ومتفاصلين إلى شبه المعركة الدونكيخوطية التي أدت إلى الجمود المذهبي الذي قد يعلل، في الوقت نفسه، ما انتهى إليه الفكر العربي من مظاهر الانحطاط الفكري ومظاهر الثورة عليها، في هذه اللحظة التي تحددت فيها عوامل العطالة وعوامل الحركة التي تفاعلت خلال اللحظة الفاصلة بين نهاية الرابع عشر ونهاية الثامن عشر، وهما نهاية وبداية يمثلها ابن تيمية في الإصلاح العقلي والروحي، وابن خلدون في الإصلاح الاجتماعي والسياسي؟

١٠ - لماذا كانت أحداث هذا التاريخ بظرفيه الفلسفي والديني وما انتهت إليه غايةً في الرابع عشر، وبدايةً في التاسع عشر في وجهيه السالب (ما ينفيه ابن تيمية وابن خلدون)، والموجب (ما يثبتانه)، ملائمة ملائمة عجيبة الظرف التاريخي العربي والإنساني، في عصر النهضة العربية؛ ظرف الثورة على السلطان الروحي للكهنوت الصوفي (ابن تيمية)، والثورة على السلطان المادي للعسكروت المستند إلى السلطان الأول (ابن خلدون)، وذلك لتحقيق الإصلاح الروحي عند الأول، والإصلاح السياسي عند الثاني؟ وقد عاصرت هاتان الثورتان اللتان وجدتا في ابن تيمية (السلفية) وفي ابن خلدون (العلمانية) سندهما النظري، ثمرتي التنوير العقلي (القرن الثامن عشر)، والتنوير الاجتماعي (القرن التاسع عشر)، مما قد يجعل لحصول اللقاء أولاً، وإمكانية الحوار بين الحضارتين ثانياً، عللاً أعمق من مجرد التأثير الخارجي، والمحاكاة السطحية، بحيث لا تكون النهضة العربية مجرد تطعيم خارجي فرض على المجتمعات العربية أموراً لم تكن مستعدة لها، بحكم الغزو المادي أولاً، والانبهار الثقافي ثانياً، بل تكون وليدة توافق عجيب بين حضارتين متماثلتين شكلياً، رغم الفوارق<sup>(٢٩)</sup>.

(٢٩) ورغم أننا التزمنا عدم القيام بمقارنات بين الفلسفة العربية والفلسفة الغربية، فإننا لا نستثني تشاكل الوضعيات الفلسفية، لتسليماً بوجود بعض البنى الثابتة في آليات عمل العقل الإنساني، بما هو ناظر وعامل، في محيطيه الاجتماعي والطبيعي. لذلك فإن الأفلاطونية المحدثة بمراحلها الهلنستية والعربية واللاتينية والألمانية، تخضع لبنية ثابتة، هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها الأفلاطوني والأرسطي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل المثال المفارق، بما هو مقابل للصورة الحايثة عملية فيض تصويري ينزل من المفارقة إلى الحايثة، أو بالمقابل، عملية تشوق انصوري يصعد من الحايثة إلى المفارقة. كما إن التوراتية المحدثة الهلنستية والحنيفية المحدثة العربية، والتوراتية المحدثة اللاتينية، والتوراتية المحدثة الألمانية تخضع لبنية ثابتة =

## ثانياً: مقدمات العلاج وشروطه

ليس من اليسير أن نجيب عن هذه الأسئلة القصيرة التي هي وصف للوضعية أكثر من كونها تساؤلاً. ومع ذلك فإن محاولة الجواب هي عينها مضمون الرسالة كلها. ولعل الفحص التراجمي لمنطق الفكر العربي سيساعدنا على تحديد مقدمات العلاج وشروطه. فالمعلوم أن نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي (البعد الأرسطي الغالب على الفلسفة النظرية في الأفلاطونية المحدثة العربية)، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي (البعد الأفلاطوني الغالب على الفلسفة العملية في الأفلاطونية المحدثة العربية) قد مثلاً الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، وذلك خلال القرنين الثامن والرابع عشر. والمعلوم، كذلك، أن نتائج هاتين المحاولتين المستندتين إلى منزلة اسمية للكلية قد كانت ذروة ما بلغت إليه الفلسفة العربية، في سعيها إلى تجاوز الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، وذلك قبيل الانحطاط. ولعل ذلك هو الذي يفسر كون محاولتيهما أسستا، إلى حد كبير، استئناف النهضة العربية نشاطها في نهايات الثاني عشر - الثامن عشر وبدايات الثالث عشر - التاسع

= هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها التوراتي والانجيلي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل اللاهوتي ينزل ليحل في الناسوتي، أو الناسوتي يصعد ليحل في اللاهوتي. فإذا جُمع الأمران صار التقاطبان متطابقين وممثلين لوجهي الجدل المحرك للوجود الفلسفي والوجود الديني، أولهما يهم الطبيعة وما بعدها، والثاني يخص التاريخ وما بعده.

وإذا كان التقاطب بين التقاطبين قد خصص المرحلة الفصلية من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العريبتين، كما وصفناهما في هذا المدخل، وإذا كان رفض هذا التقاطب هو الذي ميز محاولتي ابن تيمية وابن خلدون بغاية الإبقاء على التمييز بين الطبيعة والتاريخ، بما هما مجال العلم والعمل الإنسانيين، وما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ بما هما مجال العلم والعمل الإلهيين، وهو تمييز يرفض التوحيد بين الرب والخليفة، فإن المقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين، والاسمية عند أصحاب نفيها مشاكلة للمقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين في القرن التاسع عشر (هيغل وماركس)، والاسمية عند نفاتها في اللحظة التاريخية نفسها (كانط وكونت).

وفعلاً، فإن القرن التاسع عشر سادته فلسفياً حركة التماهي المطلق بالسلب أو بالإيجاب بين الدين والفلسفة، عند ماركس وهيغل بوصفهما داحضين للحل المقابل عند كانط وكونت، ذلك أن الزوج الأول (هيغل وماركس) يقابل الزوج الثاني (كانط وكونت) مقابلة الواقعية المطلقة للاسمية المطلقة: فالأولان تستند فلسفتهما إلى إطلاق ميتافيزيقي يحول ما بعد التاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي (هيغل)، أو يحول التاريخ الناسوتي إلى ما بعد تاريخ لاهوتي بإطلاقه (ماركس)؛ والثانيان تستند فلسفتهما إلى رفض الإطلاق الميتافيزيقي برفع الحكم والفصل بين البواطن المجهولة والظواهر المعلومة.

وهذه الوضعية، رغم الفوارق، مماثلة بشكلها أو بنيتها الثابتة، للوضعية التي يلتقي فيها ابن تيمية وابن خلدون بما هما اسميتان بالاشراق والتصوف، وبالرشدية والكلام بما هما واقعتان في القرن الرابع عشر غاية، والتاسع عشر بداية للنهضة العربية التي ما زلنا لم نفهم بعد أبعادها المرجعية الأهلية والبرزانية.