



النزعة العقلية في مقابسات التوحيدي بين الحضور والغياب

أ.د. عامر صلال راهي

جامعة المثنى / كلية التربية للعلوم الإنسانية
أستاذ الأدب العباسي

Rationalism in Al-Tawhidi's 'Mukabasat' between
Presence and Absence

Prof. Dr. Amer Salal Rahi

Al-Muthanna University/College of Education for Humanities

Professor of Abbasid Literature



ملخص البحث

ترمي هذه الورقة البحثية إلى الوقوف عن كُتب على ماهية العقل في كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي، من حيث حدود ذلك العقل وملاحمه التي عرض لها وترسّم خطراته في صورة تساؤلات معرفية مع بعض علماء عصره، وقد تناثرت ألوان الطيف العقلي في حنايا الكتاب ولم تقتصر على مسألة واحدة أو مقابسة بعينها؛ لذا رام البحث جمع شتات صور العقل التي اختلف استحضارها بحسب تجاذبات القضية محور نقاش هذه المقابسة أو تلك، وعلى وفق معطين:

أولهما: مجيء العقل ماثلاً ظاهراً بوصفه يشكّل قطب الرّحى في بعض المقابسات، أي إنّه كان فيها غاية ووسيلة في الآن معاً، نحو: حديث التوحيدي عن أقسام المعاني العقلية [العقل الفعال، العقل الإنساني (الهيولاني)، والعقل المستفاد]، ومثل ذلك حديثه عن كينونة العقل دالّاً على الفضائل من حيث استدفاعه للرذائل والمضار، في قبالة استجلابه للمنافع والخير، وغيرها من الحضورات اللزومية الغائية.

وثانيهما: توارى العقل غائباً خلف أستار مقابسات آخر، فيكون المعوّل عليه لضرورة تستلزم الإتيان به، أي إن العقل فيها وسيلة إلى غاية، نحو الحديث عن ماهية المنطق والنحو ومدى التشابه والاختلاف بينهما، أو الخوض في كيفية اختراع العالم من قبل الله تعالى، ومثل هذا الغياب نطالعه في أهم قضية نقدية شغلت مساحة في مصنفات العرب القدماء ألا وهي اللفظ والمعنى، وغيرها من الغيابات التي توسّلت لحضوره مرغمةً.

وخلصنا مع التوحيدي الذي عدّ العقل خليفة الله تعالى إلى كينونته ضرورة لازمة؛ فمع العقل وبه بدأت إنسانية الإنسان، فضلاً عن لحاظنا لإرهاصات النزعة العقلية التي انمازت بخصوصية رأي التوحيدي فيها عبر البتّ ببعض القضايا الفيصلية التي عرضنا لها في ورقتنا هذه من نحو: ترجيحه لكفّة المعنى على حساب اللفظ، ورؤيته بوثيق الصلة بين المنطق والنحو على الرغم من اختلافهما الوظيفي، وما أجمله من نقاط اختلاف وتميّز لكل منهما.



Abstract

This research paper aims to closely examine the nature of the mind in the book of 'Mukabasad' by Abu Hayyan al-Tawhidi, in terms of the limits of that mind and its features that he presented and depicted its dangers in the form of cognitive questions with some scholars of his time.

The colours of the mental spectrum were scattered throughout the book and were not limited to one issue or specific interview; therefore, the research sought to gather the scattered images of the mind whose evocation differed according to the tensions of the issue that was the focus of discussion in this interview or that, and according to two factors:

The first: The mind appears clearly and visibly as the pivot in some interviews, meaning that it was both an end and a means at the same time, such as al-Tawhidi's discussion of the divisions of rational meanings [the active mind, the human (material) mind, and the acquired mind]. Similarly his discussion of the being of the mind indicating virtues in terms of its repelling vices and harms, in contrast to its attracting benefits and goodness, and other necessary and final presences.

The second: The mind disappears behind the curtains of other interviews, so that it is relied upon for a necessity that requires its presentation, meaning that the mind in it is a means to an end, such as talking about the nature of logic and grammar and the extent of similarity and difference between them, or delving into how the world was invented by God Almighty. We see such absence in the most important critical issue that occupied space in the works of the ancient Arabs, namely the word and meaning, and other absences that sought its presence unwillingly.

We concluded with al-Tawhidi, who considered the mind as the successor of God Almighty to its being, a necessity. With reason



and through it, humanity began. In addition, we noted the signs of the rational tendency that were distinguished by the specificity of al-Tawhidi's opinion on it through the settlement of some of the decisive issues that we presented in this paper, such as: his preference for meaning over the word, his vision of a close connection between logic and grammar despite their functional difference, and what he summarized of the points of difference and distinction for each of them.



المقدمة:

النورانية، وفضائله النفسية، ومهابته القدسية؛ فالعقل عنده (حاكم عفيف، وقاضٍ عدل، وصديق مشفق، ووالد حذب، وجار محسن، وشريك ناصح، وهادٍ صدوق، وصاحب مؤنس، وخطيب محقق، ومنادٍ مبلِّغ، ومناجٍ مفهم، ومحدث مطرب، وجليس فكه، ونور شائع، وضياء ساطع، وقول فصل، وركن وثيق، وجوهر شريف، وطود منيف، ونقطة متصلة، وذات مقدّسة، وخير محض، وجود بحث، من ذا يقدر على مدحه وتقريظه، ونشر خصائصه، وتحصيل فضائله، له الوجود الحقّ من الوجود الحقّ، له الحكم الفصل من الحكيم العدل)^(١).

وكما نلاحظ فهذا العباب الزاخر لماهية العقل وتنازعها بين شخوصه معلناً جلياً تارة، وضموره متوارياً خفياً تارةً أخرى قد حفّزنا لتقصّي حدود ذلك العقل والسعي للملمة شتات ملامحه في المقابسات، وكيفية عرض التوحيدي إيّاها وترسّم خطراته التي جاءت في صورة تساؤلات معرفية

لعلّ احتفاء أبي حيان التوحيدي بالعقل في أغلب مصنّفاته التي اقتصرنا منها على كتاب المقابسات إنّما يمثّل استجابة حتمية لعصره الذي انماز بطروحاته الجدلية الفكرية، فضلاً عن ازدياد حركة التلاقح الثقافي الأدبي بمختلف مشاربه وأطرافه إبّان القرنين الرابع والخامس للهجرة. فكان العقل في كلّ جدليات العصر ومناظراته وحواراته يمثّل ضرورة لازمة في كلّ سوح النزال الفكرية على اختلاف صورها وأنماطها لإقناع الآخر من جهة، وبلوغ المعارف الحقيقية من جهة أخرى.

ففي المقابسات نجد أجمل رسم للعقل صاغه التوحيدي بمداد كلماته، فلم يترك وصفاً يخالج أخلاذنا إلّا ونعته به، مقرّراً في الآن نفسه بعدم استيفائه لحقه في كلّ ما جادت به قريحته من توصيفٍ بحقه، فأفحم السلف والخلف من الفلاسفة والنقاد لبيان جوهره الروحاني، وخصائصه



فلسفية مع بعض علماء عصره،
فاختلفت آلية استحضار هذا الإعلان
والتواري للعقل بحسب تجاذبات
القضية محور نقاش هذه المقابسة أو
تلك، وعلى وفق معطين: الأول
العقل بوصفه حاضرًا، وعمادًا في بعض
المقابسات فكان وسيلتها وغايتها، وأمّا
الثاني فالعقل بوصفه غائبًا في مقابسات
أخر ولا نقول هامشيًا أو ثانويًا، بل
كان وسيلة يتكأ عليه للوصول إلى غاية
تلك المقابسات، وعليه المعول لضرورة
تقتضي مجيئه في طياتها.

العقل بوصفه حاضرًا

المراد بحضور العقل ههنا،
كينونة الأخير -العقل- المبتغى
الأساس وُصِّل كلام التوحيدي في
هذه المقابسة أو تلك، أي أنّ العقل
في الحضور يكون غاية ووسيلة، أو
هدفًا وأداة في الآن معًا؛ ولعلّ أجل
صور هذا الحضور العقلي ما نطالعه
في المقابسة الحادية والتسعين؛ لما تبنّى
التوحيدي رأي الكندي في حدّه للعقل
من حيث إنه (جوهر بسيط، مدرك

للأشياء بحقيقتها، لا يتوسط زمان،
دفعة واحدة. وأيضاً هو الذي من شأن
الجزء منه، أن يصير كلاً^(٢)، وكما نلاحظ
فحضور هذا الجوهر جاء بسيطاً وليس
مركباً من قوة قابلة للفساد، بل كان
مجرداً من المادة في ذاته مقارناً في فعله لها؛
إذ إنّ العقل يمثل قوة النفس التي عن
طريقها يحصل تصوّر المعاني والدوال،
وتأليف القضايا وسبكها، أي أنّه قوة
تجديد تعمد إلى انتزاع الصور من المادة،
ومن ثم إدراك المعاني الكلية، وقد تمثّل
التوحيدي في ما ذهب إليه من هذا
الرأي المتبنّى إلى تجسيده بمثال محسوس
شرع بشرحه قائلاً: (إنّ من شأن عقل
زيد مثلاً، وهو عقل جزئي، أن يعقل
كل المعقولات التي من شأنها أن تعقل،
إن لم يقصر به الزمان، أو يعترضه عائق
. وليس شيء من الموجودات له هذا
المعنى سواء)^(٣)، وعليه فبإمكان عقل
الإنسان إن يعقل كلّ الموجودات لو
أسعفه الزمان على إدراكها من دون
أن يجعل بعضاً من تلك الموجودات في
طيّ النسيان، أو أن يعكّر الزمان صفو



راحة ذلك الإنسان بالعوارض الطارئة من أمراض وحوادث وتقلبات وصروف، وهذه الأمور من المحال حدوثها أو تأمل حصولها لدى جميع المخلوقات العاقلة، وتلك الحقيقة التي لا يقوى الزمان على عدم اعتراضها أو اعاقته إياها عن الحصول إنما تقتصر على خالق الخلائق سبحانه فحسب.

ومن الجدير بالذكر أنّ لهذه القوة النفسية العقلانية -المشار إليها في أعلاه- عند جمهور الفلاسفة مراتب وأقساماً قد عرّج عليها التوحيدي في المقابلة الثالثة والثمانين؛ التي كان قطب رحاها، أقسام المعاني العقلية، في حوار له مع أستاذه أبي سليمان لما قال: (اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعاني إلى أقسام، بحسب ما ينقسم كل ذي عقل، وذلك أن له ابتداء وانتهاء ووسطاً. فأخذها، وهو بمعنى الابتداء بالطبع، هو العقل الفعال، وهو في نسبة الفاعل والثاني، بحسب الانتهاء، وهو العقل الإنساني، ويسمى هيولانياً، وهو في

نسبة المفعول. والثالث، بحسب معنى الوسط، وهو العقل المستفاد، وهو في نسبة الفعل. والعقل الإنساني، الذي هو بمنزلة المفعول، هو في حيز القوة التي تحتاج إلى أن تخرج إلى الفعل. وحده: إنه الشيء الذي من شأن الجزء منه أن يصير كلاً. ومعناه أن في قوة كلّ واحد من العقول الجزئية أن يدرك جميع المعقولات التي من شأنها أن تدرك. ولما كان الذي بالقوة يحتاج إلى شيء وجود بالفعل يخرج به إلى الفعل، كان ذلك الشيء هو العقل الفعّال، إذ الشبيه يفعل في شبيهه. المستفاد بمنزلة الفعل الملابس للقوة والفعل جميعاً^(٤).

بدءاً يعدّ العقل أوّل شيء اخترعه الله جلّ ثناؤه وأبدع صنعه في غاية التّمام والكمال والفضل، فأوجده جوهرًا بسيطاً بروحانية شديدة يكتنف بين طبيّاته صور جميع الأشياء، فهو فيض الباري وفضله^(٥)، وفي النصّ أعلاه نجد التوحيدي يشاطر الفارابي في ما ذهب إليه من رؤيته أن العقل الإنساني يكون على مراتب:



الأولى [العقل بالقوة] ووجود هذا العقل موقوف على الإنسان فحسب، وهو موجود فيه وجوداً أصيلاً، ولا يمكن وجوده عند غير الإنسان من سائر المخلوقات غير الناطقة الأخرى؛ ولما كان هذا العقل وقفاً على الإنسان، فلا بد أن يكون هو المصدر الأصيل لكل المدارك التي يدركها، وقد حدّه الفارابي بقوله: (هو نفس ما، أو جزء نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدّة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها. فتجعلها كلّها صوراً لها، ... وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات)^(٦). واصطلح عليه التوحيدي بالعقل الهيولاني، ويريد به العقل الذي لم ترتسم فيه المعقولات بعد؛ لذلك سمّاه عقلاً بالقوة أو عقلاً هيلانياً وليس عقلاً بالفعل، أي أنّه يمثل الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وجاءت نسبته إلى الهيولي؛ بالنظر لكيثونة النفس

في هذه المرتبة تشبه الهيولي الأولى الخالية في ذاتها من الصور جمعاء، وبتعبيرنا الحديث إنّ العقل في هذه المرتبة أشبه بصفحة بيضاء لم تخط عليه التجربة بعد، أو لم ينقش عليها بالفعل شيء كما عند الأطفال^(٧).

الثانية [العقل بالملكة] ويراد به العلم بالضرورات، واستعداد النفس لهذا الأمر من أجل اكتساب النظريات^(٨).

الثالثة [العقل بالفعل]، إذ يعتمد العقل الفعّال إلى إخراج العقل الهيولاني من القوّة إلى الفعل بإشراقه عليه، كونه مدبّر العالم العنصري. فالعقل بالفعل هو العقل بالقوة وقد حصلت فيه المعقولات بالفعل بحسب رؤية الفارابي الذي حدّه بقوله: هو الذي (حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد...معقولات بالفعل، وكانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة)^(٩)، وهكذا نلاحظ أن العقل بالفعل ينتزع صور المحسوسات من موادها ويعمد إلى



تجريدتها من الأين والمتى وسواها من الأشياء الجزئية فتغدو كليات، مع ضرورة الأخذ بالحسبان أنّ ارتسام المعقولات في العقل الهولاني ليكون عقلاً بالفعل لا يتأتى بجهد فحسب، بل به حاجة إلى قوة خارجة عنه تعمل على نقله من القوة إلى الفعل، وتلك القوة الخارجة تتمثل بالعقل الفعّال - كما أشرنا سابقاً - الذي تكون وظيفته أو دوره المعرفي يقارب وظيفة ضياء الشمس في رؤية أشكال الموجودات وألوانها. وبعبارة أخصر: إنّ العقل بالفعل يحدث مع حصول التفكير؛ فحينما يفكر الإنسان فإنّه يستحصل المعقولات التي عقلها بالفعل. وبعبارة مجملة لهذه المرتبة: هو صيرورة النظريات مخزّنة لدى القوة العاقلة بتكرار اكتسابها؛ إذ يحصل عندها لون من ملكة الاستحضار أنّى شاءت من غير تجشم عناء كسب جديد مع انتفاء الحاجة لمشاهدة تلك النظريات بالفعل^(١٠).

الرابعة [العقل المستفاد]: ويعدّ

أسمى درجات العقل وأرفعها الذي يمكن للمرء أن يبلغه؛ بالنظر إلى كينونة هذا العقل لا ينحط إلى درجة تعقل الموجودات التي هي في مواد، فينتزع صورها عن موادها فحسب، بل يعقل الصور التي لا تكون في مواد أصلاً، أو هو بعبارة أخرى: (العقل بالفعل) وقد حصل على المعقولات المجردة كلّها. فمادته من المعقولات يأخذها من العقل بالفعل لذلك تكون معقولاته أكثر تجريداً، بل مفارقة تماماً للمادة؛ ومن ثمّ فكل امرئ استكمل عقله بالفعل وحصل على المعقولات جميعها، وصار المعقول فيه هو الذي يعقل فقد يكون هذا المرء قريباً من العقل الفعّال ويكون عقله بالفعل قد وصل إلى أعلى مرتبة يمكن أن يصلها العقل الإنساني، ومن يصل إلى هذه المرتبة من تحصيل المعقولات يكون مستعداً لتلقي فيوضات العقل الفعّال^(١١)، فالعقل المستفاد تكون النظريات حاضرة معه غير غائبة عنه^(١٢).

ولعلّ أجمل حضور للعقل



حينما جعل منه التوحيدي (خليفة الله تعالى في هذا العالم، يجول في هذه المضائق، ويفتح هذه المغالق، ويدفع هذه الموانع والعوائق)^(١٣)، نلاحظ دقة التوحيدي في توصيفه لخلافة العقل، فإذا ما جعل الله سبحانه وتعالى الإنسان خليفة في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] فسياق الآية الكريمة يصدق على مراد التوحيدي في قضية استخلاف العقل، فالحق سبحانه ليس له خليفة؛ لأنّ (الخليفة من يقوم مقام الذاهب ويسدّ مسدّه)^(١٤)، وحاشا الله تعالى من الذهاب وإنّما مراده جعل خليفة للبشر، الذين كانوا يعيشون على الأرض، أي خلفاً للبشر غير المؤنسن، الذي كان يفسد في الأرض ويسفك الدماء؛ لأنّه سبحانه قال: ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]، والخليفة يحكم، وعليه فإنّ جعل الله تعالى لنفسه خليفة؛ فمن هذا المنطلق إنّما هذا تنقيص من قدرته جل وعلا؛ لأنّ المراد بالخليفة المساعد، وسبحانه

ليس به حاجة إلى مساعدة فهو الصمد المستعان، فضلاً عن المناقضة المتحصلة بين قولنا: إنّ الله تعالى جعل له خليفة في الأرض، وبين ماهية التسييح وتنزيهه سبحانه عن كل ما يشبهه بالبشر، الذين يحكمون، ويجعلون لأنفسهم خلفاء، ينوبون عنهم؛ فهو ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [السجدة: ٥]، دون أن يكون له خليفة ينوب عنه في التدبير.

بناء على ما تقدّم فحضور العقل في تلك الخلافة ضرورة لازمة؛ فبالعقل تبدأ إنسانية الإنسان، وهو من يؤهله للخلافة وسواها من الحسيات التي هي معابر إلى العقليات؛ ولأجل هذه الغاية المرموقة للعقل، والحال المعشوقة في تطوافه في فسحات المعرفة، وكونه السبيل لفتح مغاليق أبواب العلوم، فلولا العقل (لكان اليأس يزهد الأرواح، ويتلف الأنفس، ولكان العالم بكل ما فيه من العجائب والآثار والشواهد كشيء لا حقيقة له، ولا حكمة فيه، وإنه شبيه



من الله تعالى فإدراك فضائل الأعمال ورذائلها منوطة به، وعليه المعول في التمييز بين الحق والباطل، والصواب والخطأ.

العقل بوصفه غائباً

المراد به أن أساس حديث التوحيدي في بعض مقابساته لم يكن مبنياً على العقل -حدّاً وملمحاً على السواء-، بل عول عليه لضرورة فكان العقل فيها وسيلة إلى غاية، من نحو ما دار في المقابلة الثانية والعشرين من حديث مع أستاذه أبي سليمان عن ماهية المنطق والنحو ومدى المشابهة والاختلاف بينهما؛ إذ يرى التوحيدي أن (بين المنطق والنحو مناسبة غالبية، ومشابهة قريبة) (١٧)، ومن ثمّ راح يسأل عن الفرق والتفاوت بينهما على الرغم من تلك المشابهة التي أوما إليها؛ فأجابه أبو سليمان بإسهابٍ تفصيليٍّ مجمل في الآن معاً مفاده بأنّ (النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي. وجلّ نظر المنطقي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي كالحلل والمعارض.

بالعبث وليس له محصول، ولا فيه شيء معقول) (١٥)، وهكذا فحقيقة خلافة الله تعالى للعقل أو الإنسان على السواء إنّما المراد جعله سبحانه وتعالى خلفاً عن غيره، أي أن العقل خليفة كل إنسان يملكه، والإنسان خليفة على سواه من أبناء جلده من ولد آدم.

ومن المصاديق الأخرى لحضور العقل ما نقله التوحيدي في إشارة القدماء إلى فضيلة العقل، فيقول: (العقل دال على الفضيلة، فمن أتاها استحققه لعمله بدلالته، دام للرزيلة، فمن أثرها استحق اسم الجهل، وإن كان مميزاً لتركه العمل بدلالته) (١٦).

مما لا شك فيه أنّه ليس ثمة نعمة إلهية بعد الإيمان أجلاً وأعظم أثراً من نعمة العقل، تلك الكرامة الربانيّة التي حباها الله تعالى للإنسان وخصّه به دون سائر مخلوقاته، ومن دون منازع العقل من أبدع صنائعه سبحانه الذي أتقن كلّ شيء، كونه أساس الفضائل، وينبوع الآداب، فهو للدين أصل، وللدنيا عماد، ولما كان العقل نوراً



وجلّ نظر النحوي في الألفاظ، وإن كان لا يسوّغ له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر. ألا ترى أن المنطقي يقول: ينحرق وهو يفعل، والنحوي يقول: يحترق وهو يفعل؟ لأنّ نظر المنطقي فيما حلّاه العقل، ونظر النحوي فيما حلّاه اللفظ. ونظائر هذا المثال شوائع وذوائع في غرض الفنين والنمطين، أعني المنطق والنحو وكما أن التقصير في تحبير اللفظ ضار ونقص وانحطاط، كذلك النقص في تحرير المعنى ضار ونقص وانحطاط. وحدّ الإفهام والتفهم معروف، وحدّ البلاغة والخطابة موصوف، فالحاجة إلى الإفهام والتفهم، على عادة أهل اللغة أشدّ من الخطابة والبلاغة لأنها مقدمة بالطبع [والطبع] أقرب إلينا، والعقل أبعد عنا^(١٨).

وهنا نلاحظ تسلّل أصداء العقل من خلف أسوار الغياب حيث العمق الزماني الممتد إلى المنطق الأرسطي لحلحلة عقدة تلك القضية الدقيقة من موضوعات فلسفة اللغة ومحاولة أبي

سليمان في كشف النقاب عن التأثير المتبادل بين النحو والمنطق في إشارات اكتنفها الغياب وسيعمد البحث إلى جلائها بالقدر الممكن، ومنها ما يقال إن أرسطو قد توصل إلى كثير من التصنيفات المنطقية عن طريق دراسته للنحو اليوناني؛ إذ يرى أنّ الكلام يعبر بدقة عن أحوال الفكر، وباستطاعة المرء الاستعانة بقوالب النحو للكشف عن أحوال الفكر، كون النحو ينظر إلى الألفاظ من جانبين: الأول حالة الأفراد وتقسّم إلى: الأسماء، والأفعال والحروف. والثاني في حالة التركيب، أي تركيب تلك المعطيات وربطها في جملة ما. وهذا الأمر يصدق على الفكر الذي بدوره ينقسم إلى مسارين: الأفكار المفردة (التصورات)، والأفكار المرتبطة (القضايا أو التصديقات)، ومن ثم فهذا التقسيم الأرسطي للأفكار [تصورات، وتصديقات]، وهذا التقسيم مأخوذ من النحو أصلاً^(١٩).

وهناك وجهة نظر أخرى ترى



أن لائحة المقولات الأرسطية قد استقاها أرسطو من النحو، كمقولاته في تقسيم الكلام إلى أجزاء؛ حيث إنّ الجوهر في قبالة الاسم، والكيف يناظر الصفة، والكم يقابل العدد، والإضافة تناظر صيغ التفصيل، والأين والمتى قبالة ظرفي المكان والزمان، والفعل والانفعال والوضع تقابل الأفعال المتعدي واللازم والمبني للمجهول من الأفعال، والملك يقابل صيغة الماضي في اليونانية ParaFait إذ يدلّ على الحالة التي يملكها الشخص نتيجة فعل فعله (٢٠).

وهناك التفاتة نحوية فلسفية جميلة في عبارته [أن المنطقي يقول: ينحرق وهو ينفع، والنحوي يقول: يحترق وهو يفتعل]؛ فمن وجهة نظر النحو (اللغة): إنّ صيغة (انفعّل / ينفعّل) التي وردت بصيغتها المضارعة أن من معانيها كونها تختصّ بالعلاج والتأثير، وهذا يتلاءم مع الدور الذي يقوم به المنطق كونه يعصم الذهن من الخطأ في الفكر، ومن ثم يقود إلى أحكام سليمة

وصائبة، أما صيغة (افتعل / يفتعل) فواحد من معانيها الاجتهاد والطلب، كون النحاة يجتهدون في استخلاص القواعد من ملاحظة لغتهم الحية والسعي وراء الشواهد المختلفة التي تعضّد تلك القواعد التي هم بصدددها، أمّا من وجهة النظر الفلسفية (المنطقية): فقد ذكرنا في مراتب العقل أنّ العقل الفعّال يأتي بمرتبة أعلى من العقل الإنساني وعن طريقه تفيض الصور على عالم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة، أمّا في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلّا من جهة الانفعال، وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفعّال فكأنّا به قد غدا يعرف كل شيء من تلقاء نفسه وهنا يطلق عليه أرسطو [العقل القدسي]، أي أنّ العقل الفاعل هو من يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسيّة الجزئية، في حين يتكفّل العقل المنفعّل بانطباع تلك الصور فيه (٢١).

وفي الجزء الأخير من نصّ



المقابلة نلمح إشارة إلى وثيق الصلة بين المنطق والنحو التي جاءت على يد الرواقين، الذين قسّموا المنطق إلى قسمين: الخطابة وتمثّل نظرية القول المتصل، ولا ترتبط الخطابة لديهم بالفلسفة، والديالكتيك الذي موضوعه القول الحاصل بين السائل والمجيب، ويعرفونه بأنه فن الكلام الجيد، وبالنظر لوثيق الصلة بين الفكر والتعبير؛ فقد انقسم الديالكتيك لديهم إلى قسمين: أحدهما يدرس التعبير، والآخر يدرس ما يعبر عنه؛ أي اللفظ والفكر^(٢٢).

بعد ذلك أجمل التوحيدي في مقابسته تلك نقاط الاختلاف والتميّز لكل من النحو والمنطق بقوله: (وبالجملة فإن النحو يرتّب اللفظ ترتيباً يؤدّي إلى المعنى المعروف، أو إلى العادة الجارية، والمنطق يرتّب المعنى ترتيباً يؤدّي إلى الحقّ المعترف به من غير عادة سابقة. والشهادة في المنطق مأخوذة من العقل، والشهادة في النحو مأخوذة من العرب. ودليل النحو

طباعي، ودليل المنطق عقلي. والنحو مقصور، والمنطق مبسوط. والنحو يتبع ما في طبائع العرب وقد يعتريه الاختلاف، والمنطق يتبع ما في غرائز النفوس، وهو مستمر على الائتلاف والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق، كما أن الحاجة إلى الكلام في الجملة أكثر من الحاجة إلى البلاغة، لأن ذلك أول وهذا ثان. والنحو أول مباحث الإنسان، والمنطق آخر مطالبه وكل إنسان منطقي بالطبع الأول، ولكن يذهب عن استنباط ما عنده بالإهمال، وليس كل إنسان نحوياً في الأصل. والخطأ في النحو يسمى لحناً، والخطأ في المنطق يسمى إحالة^(٢٣).

وقد يتأتى غياب العقل من حيث أن ليس للعقل من شأنٍ أو تدبير في تلك الأشياء التي تمّ مقاربتها معه، من نحو قول التوحيدي مستفسراً من أبي سليمان البيهقي في حديث طويل عن اختراع العالم من لدن الباري عزّ وعلا وترتيبه وتزيينه وتقويمه حتى وصل بهما الحديث لمن يروم



البحث من البشر عن مكنونات العالم العلوي وتصفح أسرارهِ بكلِّ حيثياتها المتعلقة بسكّان ذلك العالم وأماكنه ومواقعه، فيسترسل أبو سليمان في توصيف ماهية شمائل ذلك الباحث إذ (يكون مشاكهاً لباريه، مناسباً لربّه بهذا الوجه المفروض، ...، لأنّ نعتَه لصق به، وحكمه لزمه، وحليته بدت منه، وصفته عادت عليه) (٢٤)، وهنا يعترض التوحيدي على أستاذه في خلوةٍ بينهما من حيث إلصاق هذه النعوت بالإنسان الضعيف وإن صار يبحث في أمور أخروية تتعلّق بالعالم العلوي فمهما يكن من شيء فلا سبيل لجعله في مصاف خالقه، وإنّ هذه الأوصاف بحق المخلوق ما هي إلّا (كلمات جافية بشعة نابية مكروهة لا أراها تسلم أو تُسلم) (٢٥)، وهذا وجه الاعتراض بالنسبة للتوحيدي كون هكذا كلمات غير لائقة [لا تسلم ولا تُسلم] من حيث صدورها من عالم حصيف فصيح كأبي سليمان فعلام المغالاة في وصف بشر مهما

علا شأنه؟! وعليه أن يعطي كل ذي حقّ حقّه دونما مبالغة وعملاقة للأشياء والأمور هذا من جهة وعليه فإنّ هكذا وصف يُوقعه في موبقات القول المحرّم كونها إلى الكفر أقرب، ومن ثم قد يفقد أبو سليمان مكانته عند الله تعالى ويحطّ قدره عند أبناء جلدته من جهة أخرى، وهنا يستبين القارئ وقبله التوحيدي عقلائية أستاذه في الإجابة عمّا خالجه من وهم وسوء ظنّ بقوله: (وإنما يوحى إلى هذه الغايات بهذه العبارات إichاء لأنها تفوت ذرع القول كما تفوت ذرع العقل، وتسبق ظنّ المقدر كما تسبق وهم المستشعر. وهذا اضطرار اشترك جميع أهل اللغات فيه عند إخبارهم عن إلههم) (٢٦).

نلاحظ غياب العقل جاء من جهة تبرير أبي سليمان في جنوحه إلى مثل هذه العبارات، كون خيانة التعبير له تارةً، وإنّ اللجوء لهكذا أوصاف من المشتركات الاضطرارية في اللغات على اختلافها؛ لأنّ غايته هو إعلاء شأن هكذا علوم تبحث في ما ورائيات



الكون التي بدورها تعلي من شأن القائمين بها وعليها من العلماء وحثّ الباحثين إلى الفائدة المتحصّلة من معرفة حقائق تلك العلوم الغيبية التي تفوت طاقة العقل وسعة القول حين الحديث عنها؛ ف(فائدة هذا العلم أجلّ فائدة، وثمرته أحلى ثمرة، ونتيجته أشرف نتيجة) (٢٧).

ومن مصاديق غياب العقل، ما دار من حوار بين التوحيدي وأبي بكر القومسي الفيلسوف حول قضية اللفظ والمعنى؛ إذ سأله التوحيدي عن قول بعض الحكماء: (الألفاظ تقع في السمع فكلّمًا اختلفت كانت أحلى؟ والمعاني تقع في النفس فكلّمًا اتفقت كانت أجلى) (٢٨)، فاستحسن القومسي سؤاله، وأجابه إجابة مستفيضة مستحضراً بين طياتها فيوضات العقل الأدبية بفلسفته حينما جعل الألفاظ مزية الحسّ كونها تدرك بالسمع، (ومن الحسّ التبدّد في نفسه والتبديد في نفسه) وكأنّنا به يشير إلى تفاوت تلك الألفاظ ما بين القبيحة والجميلة، ومكمن هذا الجمال والقبح

ناشئ عن جرسها ومعناها (٢٩)، ومدى التبدّد/ الطاقة الشعورية والوهج الوجداني الذي تتمتع به بعض الألفاظ بالنظر لاكتنافها حروفاً تنماز بسمتها الجهري أو الفخم، في قبالة ضالة تلك الطاقة وذلك الوهج في ألفاظ أخرى تتسم بهمسها ورخاوتها التي سرعان ما تتبدّد/ تتلاشى في السمع. في حين جعل المعاني مزية النفس التي (من شأنها التوحيد بها، والتوحيد لها)، أي فرادة تلك المعاني بنفسها/ التوحيد بها، وتجريدها من حسّيتها والعمل لتوحيدها في صورة يقتضيها النصّ أو السياق: (ولهذا تبقى الصورة عند النفس قنية وملكة، وتبطل عند الحسّ بطولاً، وتمحي إحماءً. والحسّ تابع للطبيعة، والنفس متقبلة للعقل. فكأن الألفاظ على هذا التدرج والتنسيق من أمة الحسّ، والمعاني المعقولة له من أمة العقل ... وبالجملّة فإن الألفاظ وسائط بين الناطق، والسامع، فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها كان وشيها أروع وأجهر. والمعاني جواهر



النفس، فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر (...)(٣٠).

بدءاً نقف على حقيقة موقف التوحيدي من تلك القضية النقدية [اللفظ والمعنى] أنّه كان من أنصار المعنى لما جعل الصورة الأدبية المتمخضة عن النفس (قنية وملكة)، والمعول على جمالية النصوص الأدبية هي الصورة التي بدورها بطلت وانمحت حسياً، وقد أشار في موضع آخر من المقابلة السادسة إلى تبعية الألفاظ للمعاني فضلاً عما صرح به في أعلاه حينما جعل [الألفاظ أمة الحسّ، والمعاني أمة العقل] حينما ذكر (أنّ الألفاظ يستميلها السمع، والسمع حسّ، ... والمعاني تستفيدها النفس)(٣١)، ومن ثم فمن بطلت فيه الصورة يكون تبعاً وخادماً لخدمته، أي أنّ التوحيدي أعطى الأولوية للمعاني وقدّمها على الألفاظ، مع الأخذ بالحسبان أنّه لم يغفل شأن الألفاظ بل عدّها في منزلة تالية للمعاني(٣٢)، حينما

جعلها وسيطاً بين الباث والمتلقي، وجعل روعة وشيها منوطة باختلاف مراتبها، في حين نجد التوحيدي أطنب في نعوت المعاني بدءاً من كينونتها [جواهر النفس]، وقبله [أمة العقل]، وأناط سبيل نصاعة ائتلافها بشهادة العقل، وكما نرى فقد جاء التوحيدي بالعقل من غياهب الصورة الأدبية، وكأنّ مدار الأمر عنده إفادة المتأمل للكلام، والباحث عن مكنونه من آثار عقله، فضلاً عن إفادته من آثار قوله وسواه؛ فيطلب المعاني المعجبة من خواص أماكنها التي عبّر عنها بـ[المعاني المعقولة]؛ فيعتمد إلى انتزاعها (جزلة عذبة، حكيمة طريفة، رائقة بارعة، فاضلة كاملة لطيفة شريفة، زاهرة فاخرة)(٣٣).

الختامة:

خلص البحث إلى أنّ تحليلات العقل وملاحمه الواردة في المقابسات إنّما هي انعكاس حيّ وصادق لعقل التوحيدي الخلاق نفسه، إذ انمازت تلك الإرهاصات العقلية بخصوصية



رأي التوحيدي فيها من خلال بثّه في بعض القضايا الفيصلية على اختلاف مشاربها الفلسفية والعقائدية والنقدية التي كشفنا النقاب عن بعضها في ورقتنا البحثية هذه، فقد سار عقل التوحيدي في مقابساته عبر مسلكين:

أولهما: عقل الناقد الحصيف في تناوله لأهم القضايا اللغوية والأدبية، فضلاً عن المساهمة الفاعلة في استقصائه لبعض المسائل النقدية المهمة التي تأجج سعيها في الأوساط الأدبية وقتذاك من نحو: ترجيحه لكفّة المعنى على حساب اللفظ، وتعبيره عن رؤيته بوثيق الصلة بين المنطق والنحو على الرغم من اختلافهما الوظيفي، وما أجمله التوحيدي من نقاط اختلاف وتميّز لكل منهما.

ثانيهما: عقل الفيلسوف المفكّر في أحصّ القضايا الكلامية والمنطقية والعقائدية، فكان عقلاً يغوص في

أغوار الفلسفة محللاً لماهية الأشياء بصبغة عقلية رفيعة المستوى، ومنظراً لكيفية حصولها وحدوثها من نحو: عدّ التوحيدي العقل خليفة الله تعالى وكيونته ضرورة لازمة لكلّ عاقل؛ فمع العقل وبه بدأت إنسانية الإنسان، فضلاً عن تبنّيه لآراء عظماء الفلاسفة العرب أمثال الكندي في قضية بساطة جوهر العقل وإدراكه لحقيقة الأشياء، وترسمه لخطى الفارابي في عمق تصوّره للعقل وكيفية تشكيل معماره ومعانيه، وتمييزه لتلك المعاني العقلية على مراتب: [العقل بالقوة، العقل بالملكة، العقل بالفعل، العقل المستفاد]، فضلاً عن كيفية فهمه وتمييزه للعقل الإنساني عن العقل المفارق أو اللامنفعل (العقل الفعّال) ووقوع تلك المراتب جميعاً تحت كنفه؛ كونه أسماها رتبة؛ فعن طريقه تفيض الصور على أصقاع الكون المترامي.



الهوامش:

- ١٥- المقابسات: ٨٩.
- ١- المقابسات: أبو حيان التوحيدي، تحقيق د. علي شلق: ٢٣٩.
- ١٦- نفسه: ١٦٩.
- ٢- نفسه: ٢١٨، وينظر: رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في حدود الأشياء ورسوها): الكندي: ١/ ١١٣.
- ١٧- المقابسات: ٩٢.
- ٣- المقابسات: ٢١٨.
- ١٨- نفسه: ٩٢.
- ٤- نفسه: ١٩٤.
- ١٩- ينظر: مقدمة المنطق (المنطق الصوري): د. حسن عبد الحميد: ١/ ١٦.
- ٥- ينظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا: ٣/ ١٨٥.
- ٢٠- ينظر: المنطق الصوري والرياضي: د. عبد الرحمن بدوي: ٣٣.
- ٦- رسالة في العقل: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، تحرير الأب موريس بويج: ١٢-١٣.
- ٢١- ينظر: المعجم الفلسفي: ٢/ ٨٦.
- ٧- ينظر: كتاب التعريفات: علي بن محمد الجرجاني: ١٢٥.
- ٢٢- ينظر: المنطق الصوري والرياضي: د. ٣٤.
- ٨- ينظر: المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا: ٢/ ٨٥.
- ٢٣- المقابسات: ٩٣.
- ٩- رسالة في العقل: ١٥.
- ٢٤- المقابسات: ٦٦.
- ١٠- ينظر: كتاب التعريفات: ١٢٥.
- ٢٥- نفسه: ٦٦.
- ١١- ينظر: رسالة في العقل: ١٩-٢٠.
- ٢٦- نفسه: ٦٧.
- ١٢- ينظر: كتاب التعريفات: ١٢٥.
- ٢٧- نفسه: ٦٧.
- ١٣- المقابسات: ٨٩.
- ٢٨- نفسه: ٧٢.
- ١٤- لسان العرب: ابن منظور: مادة (خلف) ٨٩/ ٩.
- ٢٩- ينظر: النقد الأدبي الحديث: محمد غنيمي هلال: ٢٤٢.
- ٣٠- المقابسات: ٧٢.
- ٣١- نفسه: ٧٢.
- ٣٢- نفسه: ٧٢.
- ٣٣- شرح ديوان الحماسة: المرزوقي: ٧/ ١.



المصادر والمراجع:

الجرجاني، دار التراث العربي، بيروت -
لبنان، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٦- لسان العرب: ابن منظور المصري،
دار صادر، بيروت-لبنان، (د.ت).

٧- المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا،
دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان،
١٩٨٢م.

٨- المقابسات: أبو حيان التوحيدي،
تحقيق د. علي شلق، دار المدى للطباعة
والنشر، بيروت-لبنان، ط ١، ٩٨٦م.

٩- مقدمة المنطق (المنطق الصوري):
د. حسن عبد الحميد: مكتبة سعيد
رأفت، القاهرة، ١٩٧٩-١٩٨٠م.

١٠- المنطق الصوري والرياضي:
د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة
العربية، القاهرة، ١٩٦٣م.

١١- النقد الأدبي: الحديث محمد
غنيمي هلال، بيروت، دار العودة،
١٩٨٧م.

- القرآن الكريم.

١- رسائل إخوان الصفا وخلان
الوفا، مركز النشر، مكتب الإعلام
الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.

٢- رسائل الكندي الفلسفية (رسالة
في حدود الأشياء ورسوها): أبو
يوسف يعقوب الكندي، تحقيق محمد
عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسن،
القاهرة، ط ١، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٣- رسالة في العقل: أبو نصر محمد
بن محمد الفارابي، تحرير الأب مورييس
بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت
١٩٣٨م.

٤- شرح ديوان الحماسة: أبو علي
أحمد بن محمد المرزوقي: نشر أحمد
أمين وعبد السلام هارون، دار الجليل،
بيروت، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٥- كتاب التعريفات: علي بن محمد

