

Mohamed Mesbahi**

محمد المصباحي*

التمثيل والتأويل بين ضرورة الإخفاء وواجب التبيين الدلالي لدى ابن ميمون

Allegories and Interpretation

Between the Need of Hiding the Truth Signification and the Duty of its Elucidation, According to Maimonides

مُلْكُوك: تتناول هذه الدراسة موقف ابن ميمون من دلالة إخفاء «كتب النبوة» للحقيقة عن الجمهور بالتمثيل والترميز، وتبنيه أهل الحكمة كي ينهضوا للكشف عنها. ولا سبيل للخروج من هذا القلق الدلالي بين ظاهر النص الديني وباطنه، والذي عبر عنه ابن ميمون بالحيرة، إلا بإدراك باطن النص الديني عن طريق العقل، و تستند هذه الدراسة في مصدرها إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الذي يشكل الكتاب الرئيس لابن ميمون في المكتبة العربية.

الكلمات المفتاحية: التأويل، التمثيل، الحقيقة، الدلالة، ابن ميمون، ابن سينا

Abstract: This study examines the position of Ibn Maimoun (Maimonides) on the significance of the concealment of the truth from the masses in «books of prophecy» by using allegory and symbolism, as well as how he alerts people of wisdom to the process of concealment. It discusses the conclusion that there is no way to escape the semantic tension between the exoteric and esoteric aspects of religious texts, which Ibn Maimoun expressed as perplexing. It finds that the only way out of this tension is through a rational understanding of the esoteric content of the religious text, this paper is based on the main Maimonides's book in the Arab library, Dalalat Al-hairin.

Keywords: Interpretation, Analogy, Truth, Signification, Maimonides, Avicenna

* أستاذ متخصص في الفلسفة الإسلامية ورئيس برنامج الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا، قطر.

** Professor specialized in Islamic Philosophy and Head of the Philosophy Program at the Doha Institute for Graduate Studies, Qatar.

«... حتى إن الذي أراد أن يعلم دون تمثيل ولا إلغاز، جاء في كلامه من الإغماض والإيجاز ما ناب عن التمثيل والإلغاز، كأن العلماء والحكماء متقددون نحو هذا الغرض بالإرادة الإلهية كما تعودهم أحوالهم الطبيعية».

ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 9.

«إن الأمر كما يقوله تامسطيوس، قال ليس الوجود تابعاً للاراء، بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود»

ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 182.

«فلزم ضرورة أن يعتبر هذا الموجود على ما هو عليه، وتنخذ المقدمات مما يشاهد من طبيعته»

ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 185.

«إن معرفة الوحي انتلاقاً من مبادئ العقل النظري مستحيلة...». فيخته، مقالة في نقد الوحي

لن ندخل في تفصيلات معنى عنوان كتاب ابن ميمون الرئيسي، دلالة الحائرين، الذي هو مصدر موضوعنا هذا، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن العنوان يفي بالغرضين الأساسيين لمشروعه الفكري؛ فهو أولاً كتاب في حكمة تنوع الدلالة وبيان معنى الضرورة البيداوغوجية والعقدية في إخفاء الدلالة الحقيقية عن الجمهور بالتمثيل والترميز والإلغاز والحكى، سواء في كتب النبوة أو في كتب العلوم والفلسفة. وهو ثانياً كتاب في منهجية تبديد الحيرة، أو الضلال الدلالي بين معاني الأسماء المقولية باشتراك الاسم، والأسماء المستعارة، والأسماء المقولية بتشكيك، والأسماء المقولية بتواطؤ في الاسم والمعنى معًا، والأسماء المشتقة. بعبارة أخرى، يسعى الكتاب إنما بالدعوة إلى البقاء في حيز التمثيل والتشبيه واتّباع ظاهر النقل والعمل به بالنسبة إلى الجمهور، وإيما بالخروج من حقل الاستعارة والتمثيل بإعمال العقل للبحث عن باطن النص الديني، بالنسبة إلى أهل الحيرة من الخواص لتبديد ضلالهم الدلالي. ومعنى هذا أن الشعور بالتقابل بين ظاهر التمثيل والوعي بالإشكالات الدلالية ليس متاحاً لجميع الناس، وإنما هو نعمة يختص بها المؤمنون من أهل العلم، إذ «على قدر عقل كل ذي عقل تكون العناية به»⁽¹⁾.

استراتيجية الإخفاء الدلالي في مواجهة واجب التصريح بالحق

واضح أن صاحب كتاب دلالة الحائرين يعترف بأن أقوال الشريعة، لكونها تعرض حقائقها الجليلة في قوله تمثيلية ومجازية وحكائية بسيطة، تُحدث الحيرة الدلالية والالتباس المعرفي، الأمر الذي يفضي في نهاية الأمر إلى ضلال عقدي وانشقاق مذهبي. لكنه ييرر لجوء الشريعة إلى المخاطبة بهذه الأمور الغامضة بسبعين هما: «عظم الأمر وجلالته، وكون قدرتنا مقصّره عن إدراك أعظم الأمور على ما هو

(1) أبو عمران موسى بن عبد الله بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي (بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.]), ص 723.

عليه، خوطينا بالأمور الغامضة»⁽²⁾. معنى هذا أن الغاية من إخفاء المعانى الحقيقة عن الجمهور هي إحداث تمييز دلالي يُفضى في النهاية إلى تمييز بشري، يتم بموجبه دفع الجمهور إلى حمل «الأسماء المشتركة» والأمور المبهمة على ظاهرها، في مقابل حث الفلسفة على الذهاب وراء ظاهرها للكشف عن باطنها الحقيقي عبر منهج التأويل العقلي، وهو ما عَبَّر عنه بقوله: «أن يحملها [الأمثال] الجمهور على معنى على قدر فهمهم وضعف تصورهم، ويحملها [الكامل]، الذي قد عَلِمَ، على معنى آخر»⁽³⁾.

يتعلق الأمر، إذًا، بمذهب يدافع فيه ابن ميمون عن ازدواجية الدلالة لا عن ازدواجية الحق، لأن الحق العلمي لا يدركه إلا أهل التأويل بالعقل، هذا العقل الذي «يعتبر هذا الموجود على ما هو عليه، ويتخذ المقدمات مما يشاهد من طبيعته»⁽⁴⁾. أمّا ظاهر الكتب النبوية، فيصل إليه الجمهور عن طريق الخيال الذي لا يدرك الموجودات على ما هي عليه، وإنما كما ترإى له على شكل أمثال وتشبيهات. لكن إذا كان منهج الإخفاء الدلالي يقوم بدور تورية الحق عن الجمهور، فإنه يقوم بدور تبنيه ذوي الفطرة الفائقة إلى وجود الحق، لحثّهم على كشف المعنى الخفي المتواري خلف الأمثال عن طريق استعمالهم العقل. بهذا النوع من الفصل الدلالي والخطابي، نعتقد أنه لم يقم بالخطوة الحاسمة التي أنجزها ابن رشد، والمتمثلة في إعلانه صراحةً أن ظاهر التمثيل الذي يدركه الخيال هو أيضًا حق، وأن هذا «الحق التمثيلي» لا يُضاد «الحق الماهوي» الذي يُجلّيه العقل بأساليبه الاستدلالية.

وإذا كان السبب الرئيسي لتوجيه الخطاب للجمهور على شكل أمثال وقصص هو ضعف قدراتهم العقلية التي لا تتجاوز حدود الخيال، فقد استخلص ابن ميمون من ذلك أن «لا مدخل لذكراهم في هذه المقالة»⁽⁵⁾، لأنهم من «الذين لم يروا ضوءً [كذا] يومًا قط، بل هم في ليتهم يخبطون، وهم الذي قيل فيهم: إنهم لا يعلمون ولا يفهمون، سيكونون في الظلمة، وخفي عنهم الحق جملة مع شدة ظهوره، كما قيل فيهم: إنهم لا يرون النور الذي يلمع في السماء، وهم جمهور العامة»⁽⁶⁾. بل أكثر من ذلك، لم يكن مخاطبـه في مقالة دلالة الحائرين أولئك التـنـظـار من أهل الكلام الذين وقفوا في منتصف طريق الحق، والذين اكتفوا هـم أـيـضاـ باستعمال الخيـالـ في صوغ مـقـدـمـاتـهم⁽⁷⁾،

(2) المصدر نفسه، ص 10.

(3) المصدر نفسه، ص 10.

(4) المصدر نفسه، ص 185.

(5) المصدر نفسه، ص 8.

(6) المصدر نفسه، ص 8.

(7) كثيراً ما انتقد المتكلمين لسبعين على الأقل، أولئك أنهم «في مواضع كثيرة يتبعون الخيال، ويسمونه عقلاً»، انظر: المصدر نفسه، ص 182؛ وثانيهما أن «... دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة، حتى أنهم يتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء يوجه» (المصدر نفسه، ص 185). وينهـبـ إلى درجة وصف ما يـؤـولـونـ بهـ المـهـديـانـ: «... لتـكـلـيفـكـ تـأـوـيلـ أمـورـ لاـ تـأـوـيلـ لـهـاـ،ـ وـلـاـ وـضـعـتـ لـتـأـوـلـ،ـ فـتـحـصـلـ مـنـ ذـلـكـ التـكـلـيفـ عـلـىـ مـثـلـ هـذـاـ الـهـذـيـانـ الـعـظـيمـ الـذـيـ يـهـذـيـهـ وـيـوـلـفـ فـيـ أـكـثـرـ فـرـقـ الـعـالـمـ فـيـ زـمـانـنـاـ هـذـاـ،ـ لـكـنـهـ يـرـيدـ كـلـ مـنـهـ أـنـ يـوـجـدـ مـعـانـيـ مـاـ لـأـقـاوـيلـ لـمـ يـقـصـدـ بـهـ قـائـلـهـ شـيـئـاـ مـاـ يـرـيدـونـ هـمـ،ـ بـلـ يـكـونـ أـبـدـاـ غـرـضـكـ فـيـ أـكـثـرـ الـأـمـالـ مـعـرـفـةـ الـجـمـلةـ الـمـقـصـودـ مـعـرـفـهـ...ـ»،ـ (المـصـدـرـ نـفـسـهـ،ـ صـ 16ـ)؛ـ وـيـعـمـ لـوـاـهـ لـلـفـلـسـفـةـ عـلـىـ جـمـيعـ الـأـنـدـلـسـيـنـ مـنـ أـهـلـ مـلـتـنـاـ:ـ «ـأـمـاـ الـأـنـدـلـسـيـنـ مـنـ أـهـلـ مـلـتـنـاـ،ـ كـلـهـمـ يـتـمـسـكـونـ بـأـقـاوـيلـ الـفـلـاسـفـةـ وـيـمـلـيـلـونـ لـأـرـائـهـمـ مـاـ تـنـاقـضـ قـاعـدـةـ شـرـعـةـ وـلـاـ تـجـدـهـمـ بـوـجـهـ يـسـلـكـونـ فـيـ شـيـءـ مـسـالـكـ الـمـكـلـمـيـنـ.ـ فـلـذـكـ يـذـهـبـونـ فـيـ أـشـيـاءـ كـثـيرـةـ نـحـوـ مـذـهـبـنـاـ فـيـ هـذـهـ الـمـقـاـلـةـ فـيـ تـلـكـ الـأـمـورـ التـرـزـةـ الـمـوـجـوـدـةـ لـمـتـأـخـرـيـهـمـ»ـ (المـصـدـرـ نـفـسـهـ،ـ صـ 180ـ).

وإنما كان مخاطبه في مقالته «أهل البرهان» الذين ذهبوا إلى آخر الطريق، أولئك المتدينون الكاملون أخلاقياً، الذين ارتابوا العلوم العقلية بشيء من التوسع، فوجدوا فرقاً كبيراً بين دلالات أسماء كتب النبوة وكتب الفلسفة، فوقعوا في ضلال معرفي وحيرة دلالية.

دور الأسماء في إخفاء الدلالة

كثيراً ما يشير ابن ميمون إلى مسؤولية «الأسماء المشتركة» في إخفاء الحق وإحداث الضلال الدلالي، إلا أنه لا يجعل هذه الأسماء تحتكر وحدها فعل التضليل الدلالي، بل تشتراك معها في هذه المهمة ثلاثة أسماء أخرى يستعرضها في هذا النص: «هذه المقالة غرضها الأول تبيين معاني أسماء جاءت في كتب النبوة: من تلك الأسماء أسماء مشتركة، فحملتها الجهات على بعض المعاني التي يقال عليها ذلك الاسم المشترك؛ ومنها مستعارة، فحملوها أيضاً على المعنى الأول الذي استعيرت منه؛ ومنها مشككة، فتارة يظن بها أنها تقال بتوافق، وتارة يظن بها أنها مشتركة»⁽⁸⁾. لا شك أن «الأسماء المقولبة بتوافق» لا تثير أي التباس دلالي أو معرفي طالما أن ظاهرها باطنها، فلا تعدد دلالتها ولا تختلف عندما تقال على أشياء كثيرة؛ بينما «الأسماء المشككة»، التي لها دلالات مختلفة ومتناسبة بالقياس إلى دلالة واحدة مركبة تنسب إليها بنسب تختلف بالتقدم والتأخر أو بالشدة والضعف، تثير شيئاً غير قليل من الالتباس الدلالي، لأن دلالتها تقف في متصرف الطريق بين الأسماء المشتركة والأسماء المتوسطة، مما يجعل دلالاتها تجمع بين الوحدة والتعدد؛ أمّا «الأسماء المستعارة»، فهي التي تُنقل دلالتها الظاهرة إلى دلالة باطنية على أن يكون بينهما تشابه أو نسبة.

هذا الاختلاف في فهم دلالات الأسماء الثلاثة هو السبب في اختلاف الخواص من الناس في مذاهفهم وفي وقوعهم في الحيرة. من هنا جاء الغرض الثاني من كتاب دلالة الحائرين، الذي هو تبديد الضلال والحقيقة التي تشيرها الأمثل التي تضر بها الكتب السماوية، والناتج من ترددتها بين معاني الظاهر ومعاني الباطن، وبين النقل والعقل: «وتضمنت هذه المقالة غرضاً ثالثاً، وهو تبيين أمثل خفية جداً جاءت في كتب الأنبياء، ولم يتصدح بأنها مُثُلٌ، بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها ولا باطن فيها. فإذا تأملها (العالم بالحقيقة) وحملها على ظاهرها، حدثت له أيضاً حيرة شديدة. فإذا بينما له ذلك المثل، أو نبهناه على كونه مثلاً، اهتدى وتخلاص من تلك الحيرة، ولذلك سميت هذه المقالة دلالة الحائرين»⁽⁹⁾؛ «福德الله الحائرين»، وهي الدلالة العلمية، غير دلالة غير الحائرين (الجمهور)، وهي دلالة التمثيل. وتقسيم دلالة الأسماء الدينية بين الجمهور و«العلماء بالحقيقة»، كل بحسب طاقته المعرفية، يدل على الحكمة الإلهية. وإذا كان الغرض الثاني من تأليف الكتاب هو رفع الحيرة، فإن ابن ميمون لا يدعّي أنه قادر على رفع جميع الإشكالات التي تشيرها كتب النبوة، وإنما يرنو إلى

(8) المصدر نفسه، ص 5.

(9) المصدر نفسه، ص 6.

رفع أعظمها: «ولست أقول إن هذه المقالة دافعة لكل إشكال لمن فهمها، بل أقول إنها دافعة لأكثر المشكلات وأعظمها»⁽¹⁰⁾.

وكما مر بنا، لم يكن لجوء كتب النبوة إلى ضرب الأمثال، واستعمال الألغاز والرموز للتعبير عن «الأمور الغامضة»، عبّاً أو من باب المتعة الأدبية، وإنما كان نتيجة عجز مزدوج: عجز فكرنا عن إدراك «الأمور العظيمة»، وعجز لغتنا عن التعبير عنها⁽¹¹⁾. وبالفعل، كانت مسألة عجز قدرة اللغة البشرية على التعبير عن الحقيقة الإلهية يُورق ابن ميمون كثيراً، وكان يرجع إليها المرة تلو الأخرى، كلما تعلق الأمر بوصف الذات الإلهية⁽¹²⁾; فحتى صفات الوجود والوحدة والخلود مثلاً لا تفي بالتعبير عن تعالى الذات الإلهية ووحدانيتها، لأن هذه المحمولات تعبر عن علاقات وإضافات وصفات مشتقة تُضفي التعدد والحركة عليها، وهذا ما كان يأبه ابن ميمون.

ليس تقصير قدرة الفكر على إدراك الأمور الجليلة (الغيبية) صفة عامة لجميع الناس، وإنما هو صفة يختص بها الجمهور، لهذا توجهت الكتب النبوية إليه بخطاب التمثيل. أما الخاصة من العلماء، فربما تواجههم مشكلة من نوع آخر، وهي عدم التعرف إلى المثل على أنه مثل. من أجل هذا، كان على صاحب هذا الكتاب أن «يتبه» العلماء إلى أن ما تتكلّم عليه كتب النبوة هو مجرد تمثيل، وأنه ينبغي لهم رفع الغشاوة عن الأمثال والقصص، والكشف عن الحقائق التي تخفيها الأسماء المشتركة أو المستعارة في باطنها.

الجمهور لا يُحرِّم نعمة الاطلاع على الحقيقة الدينية فحسب، بل يُحرِّم كذلك حتى المعرفة الطبيعية؛ إذ يُمنع على العلماء التصرّيف بما توصلوا إليه من كشوفات علمية للجمهور «لأنها أمور بينها وبين العلم الإلهي ارتباط عظيم، وهي أسرار العلم الإلهي»⁽¹³⁾، وهو ما يعني أن عملية إخفاء الحقيقة بالتمثيل ليست حكراً على الكتب الدينية، بل يقوم بها حتى العلماء أنفسهم: «واعلم أن الأمور الطبيعية أيضًا لا يمكن التصرّيف بتعليم بعض مبادئها على ما هي عليه، وقد علمت قولهم عليهم السلام (ولا تعطي قصة الخلق لاثنين [معاً]). ولو بين أحد تلك الأمور كلها في كتاب، لكان قد فسر لآلاف من الناس. ولذلك جاءت تلك المعاني أيضًا في كتب النبوة بامثال. وتكلم [وا] فيها أيضًا

(10) المصدر نفسه، ص 6.

(11) عن كون الظاهر مفيدةً لصلاح أحوال المجتمعات الإنسانية، والباطن مفيدةً جدًا في اعتقدات الحق، يقول: «وهكذا هي أمثال الأنبياء عليهم السلام: ظواهرها حكمة مفيدة في أشياء كثيرة، من جملتها صلاح أحوال المجتمعات الإنسانية كما يبدو من ظواهر الأمثال وما أشبه ذلك من الأدوار، وباطنها حكمة مفيدة جدًا في اعتقدات الحق على حقيقته» (المصدر نفسه، ص 13). ويضيف فوائد أخرى غير الفائدة الدلالية: «إعلم أن كل قصص تجده مذكورةً في التوراة، فهو لفائدة ضرورية في الشريعة، إما لتصحيح رأي هو قاعدة من قواعد الشريعة، أو لإصلاح عمل من الأعمال حتى لا يقع نظامًا وعدوان» (المصدر نفسه، ص 708).

(12) عن عدم ملاءمة اللغة للتعبير عن حقائق ما بعد الطبيعة، نجده مثلاً يقول: «ولا تعتبر هذه المعاني الدقيقة التي يكاد تفوت الأذهان بالألفاظ المعتادة التي هي أكبر سبب في التخلط، لأن تضيق بنا العبارة جدًا في كل لغة حتى لا تتصور ذلك المعنى إلا بتسامح في العبارة، فما رمنا الدلالة على كون الإله لا كثيراً، لم يقدر القائل يقول: إلا واحدًا، وإن كان الواحد والكثير من فصول الكم» (المصدر نفسه، ص 135).

(13) المصدر نفسه، ص 7.

الحكماء عليهم السلام باللغاز وأمثال اقتداءً لأثر الكتب»⁽¹⁴⁾، وهذا ما جعل ابن ميمون يرفع اللجوء إلى التمثيل لإخفاء الحقيقة إلى مستوى الضرورة الإلهية الشاملة لجميع المشغلين بالعلم: «حتى أن الذي أراد أن يُعلم دون تمثيل ولا إلغاز جاء في كلامه من الإغماض والإيجاز ما ناب عن التمثيل والإلغاز، لأن العلماء والحكماء منقادون نحو هذا الغرض بالإرادة الإلهية كما تقودهم أحوالهم الطبيعية»⁽¹⁵⁾.

وللحكماء طرق شتى لاستعمال «منهج التعميم» الدلالية لإخفاء المعنى أو تبديد الدلالة في أمثال مختلفة بالنوع والجنس، حتى لا يستطيع أن يدركها إلا ذوي الحكمة والعلم. ويستعرض ابن ميمون أربعة من أساليب التعميم الدلالية قائلًا: «ولذلك لما قصد كل حكيم إلهي رباني ذو [ذى] حقيقة لتعليم شيء من هذا الفن، لم يتكلم فيه إلا بالأمثال والألغاز. وكثروا الأمثال وجعلوها مختلفة بالنوع، بل بالجنس. [1] وجعلوا أكثرها يكون الغرض المقصود تفهيمه في أول المثل، أو في وسطه، أو في آخره، إذا لم يوجد مثال يطابق الأمر المقصود من أوله إلى آخره؛ [2] وجعل المعنى الذي يقصد إعلامه لمن يعلمه، وإن كان هو معنى واحداً بعينه مُقرّأً في أمثال كثيرة متبااعدة؛ [3] وأغمض من هذا كون المثل الواحد بعينه مثلاً لمعانٍ شتى، يطابق أول المثل معنى، ويطابق آخره معنى آخر. [4] وقد يكون كله مثلاً لمعنىين متقاربين من نوع ذلك العلم»⁽¹⁶⁾.

هذه التمويهات كلها هي من أجل الحيلولة دون وصول الجمهور إلى حقائق الشريعة والطبيعة. ومع ذلك، شعر ابن ميمون بالحرج إزاء إذاعته تلك الحقائق في كتاب موجه إلى الجمهور والعلماء على السواء، هو دلالة الحائرين. لذلك نجده يقدم اعتذاراً عن إخراجه كتابه هذا للناس: «والله تعالى يعلم أنني لم أزل أستهيب كثيراً جداً وضع الأشياء التي أريد وضعها في هذه المقالة، لأنها أمور مستورة لم يوضع فيها قط كتاب في الملة ... فكيف أبتعد أنا بدعة وأضع فيها؟»⁽¹⁷⁾. وهنا نجده يبحث عن غطاء عقدي لتبرير إقامته على نشره «الأمور المستورة» في كتاب موجه إلى الناس كافة، مستندًا في ذلك إلى مقدمتين ترجعان إلى الكتب النبوية: «لكني اعتمدت على مقدمتين: الواحد قولهم في نظير هذا المعنى (القد حان للرب أن يعمل إلخ)، والثانية قولهم (فليكن كل عملك لوجه الله). فعلى هاتين المقدمتين اعتمد فيما وضعت في بعض فصول هذه المقالة»⁽¹⁸⁾. وقد اضطره إلى ذلك واجب التصريح بالحق للعلماء ولو لم يوجد منهم إلا واحد: «وبالجملة، فإني الرجل الذي إذا انحصر به الأمر وضاق به المجال، ولا أجد حيلة في إفادة حق تبرهن إلا بأن يوافق ذلك فاضلاً واحداً، ولا يوافق

(14) المصدر نفسه. (الحذف الذي وضع بين المعقوفين من عندي).

(15) المصدر نفسه، ص. 9.

(16) المصدر نفسه.

(17) المصدر نفسه، ص 18؛ وهذا الاعتذار نجده عند أكثر من فيلسوف، وأشهرهم ابن رشد الذي اعتبر في فصل المقال قائلًا: «ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما استجزنا أن نكتب في ذلك حرفاً ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتاب البرهان»، انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أو، وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مع مدخل ومقيدة تحليلية لمحمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفى العربى. مؤلفات ابن رشد؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 114.

(18) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 18.

عشرة آلاف جاهل، فإني أوثق قوله لنفسه، ولا أبالي بذم ذلك الخلق الكبير وأدعى تخلص ذلك الفاضل مما تنشب فيه وأدل حيرته حتى يكمل ويستريح⁽¹⁹⁾. ومع ذلك، نلفيه حريصاً على أن يوصي بأن لا تُشرح مقالته هذه «وأنا أحلف بالله تعالى لكل من قرأ مقالتي هذه أن لا يشرح منها ولا كلمة واحدة، ولا يبين لغيره منها إلا ما هو بين مسروق في كلام من تقدمني من علماء شريعتنا المشاهير»⁽²⁰⁾. نفهم من هذا الاعتذار وهذه الوصية أن الرجل كان موزعاً بين ضرورة الإخفاء، إخفاء الحق العلمي على الجمهور، وواجب التصریح به للعلماء.

نفهم من هذا أن الكتاب ليس كتاباً في الشريعة ولا في الفلسفة، وإنما هو بحث في المسافة التي توجد بينهما، أو هو نظر في التوفيق بين العقل والنقل بالنسبة إلى «المؤمن المتفلسف» حتى لا يتبيّن ما يأمر به الوحي وما يأمر به العقل: «...إذ ليس غرض هذه المقالة كلها، وكل ما هو من نمطها، هو علم الشريعة على الحقيقة، بل غرض هذه المقالة تنبية رجل دين قد اتضع⁽²¹⁾ في نفسه، وحصل في اعتقاده صحة شريعتنا، وهو كامل في دينه وخلقه، ونظر في علوم الفلسفة وعلم معانيها، وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحله في محله، وعاقفه ظواهر الشريعة، وما لم يزل يفهمه أو يفهم إياه من معانٍ تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة، فبقي في حيرة ودهشة: إما أن ينقاد مع عقله ويطرح ما علِمه من تلك الأسماء، فيظن أنه اطرح قواعد الشريعة، أو يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله، فيكون قد استدير عقله وأعرض عنّه. ويرى مع ذلك أنه قد جلب عليه أذية وفساداً في دينه، ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية، وهو منها على وجل ووخارمة، فلا يزال في ألم قلب، وحيرة شديدة»⁽²²⁾. يتضح من جديد أن المخاطب الحقيقي لكتاب دلالة الحائرين ينبغي أن يكون مزدوج المرجعية، يجمع بين الشريعة والفلسفة: «أتا هذه المقالة، فكلامي فيها مع من تفلسف كما ذكرت، وعلم علماً حقيقية، وهو معتقد للأمور الشرعية حائز في معانٍها التي حيرت فيها الأسماء المشككة [المشتراكه] والأمثال»⁽²³⁾، وهذا يعني أن ازدواجية المخاطب تنطوي على ازدواجية الإيمان، إذ بجانب العبادة النصية، هناك العبادة العقلية، وهي «إعمال الفكر في الله وحده بعد حصول العلم به... [و] هي العبادة الخاصة بالمدركين للحقائق»⁽²⁴⁾.

(19) المصدر نفسه.

(20) ويضيف: «أما ما يفهم منها مما لم يقله غيري من مشاهيرنا، فلا يبيّنه لغيره ولا يتهافت للرد، لأنه قد يكون ما فهمه من كلامي خلاف ما أردته فيضرني جزاء لإرادتي نفعه... بل يتأملها كل من سقطت إلى يده، فإن شفت له غليلاً ولو في أمر ما من جملة ما يشكّل فيشكر الله ويقنع بما فهم، وإن لم يجد فيها شيئاً ينفعه بوجه فيحسبها كأنها ما أُلقت، وإن ظهر له فيها فساد ما يحسب ظنونه فيتأوله فيحكم بالإبراء ولو بأبعد تأويل، كما فرض علينا في حق جمهورنا، فكيف في حق علمائنا وحملة شريعتنا المجتهدين في إفادتنا الحق حسب إدراكيهم»، المصدر نفسه، ص 17.

(21) اتضع، وضع: صار ذليلاً؛ اتضع أمام السلطة تذلل وخضع وخشع.

(22) المصدر نفسه، ص 5-6.

(23) المصدر نفسه، ص 11.

(24) المصدر نفسه، ص 717؛ عن العبادة العقلية، انظر ص 718 - 721، وهذه العبادة ترد عنده في مقابل العبادة بالخيال، أي بالأمثال والأغザ والقصص، وهي عبادة بالتقليد لا بالتفكير.

وبسبب ازدواجية المخاطب، ربما يتهيأ للمرء أن هذا الكتاب يشبه كتب ابن رشد الثلاثة في وظائفها الثلاث: فقد كان غرض فصل المقال إخراج الخواص من أهل البرهان من حيرة الدلاله إزاء الأسماء والأمثال معاً نحو يقين الحقيقة؛ وكان هدف كتاب الكشف عن مناهج الأدلة الرد على المتكلمين الذين استدبروا العقل، وأمّوا قبلة الخيال والتأويل المجازي⁽²⁵⁾، في حين كانت مهمه كتاب تهافت التهافت الرد على «المتكلمين» الذين خلطوا جنس القول الفلسفى بجنس القول الكلامى، والبرهان بالجدل، والأسماء المتواطئة بالأسماء المشككة والأسماء المشتركة. لكن ابن ميمون بقي على مستوى كتاب تهافت الفلسفة للغزالى، أي إن مسعاه يدخل تحت طائلة المهمة النقدية، خصوصاً أنه - أي ابن ميمون - لم يتبع نصيحة ابن رشد عندما أذاع تأويلات الخواص على الجمهور: «ونحن إنما رُمنا أن نبين معاني التأويلات وظواهر النبوة للجمهور، ورأينا أيضاً أن تلك التأويلات إن نظرها جاهل من جمهور الربانيين فلا يصعب عليه منها شيء، إذ لا يستبعد الجاهل الغبي العري عن معرفة طبيعة الوجود الممتنعات، وأن نظرها كاملاً فاضل فلا يخلو من أحد أمرين: إما أن يحملها على ظاهرها فيكون قد أساء الظننة بالقائل واستجهله، وليس في ذلك هد لقواعد الاعتقاد؛ وإما أن يجعل لها باطنًا فقد تخلص وأحسن الظننة بالقائل، تبين له باطن ذلك القول أو لم يتبيّن»⁽²⁶⁾.

من التعدد الدلالي إلى التعدد المذهبى

جرت عادة معظم المتكلمين وال فلاسفة أن يقدموا حلولاً للإشكالات المطروحة تنحاز إلى دلالة واحدة للاسم، الأمر الذي يؤدي في غالب الأحيان إلى السقوط في المحالات التي لا حل لها إلا بالانشقاق عن الشريعة أو التحول عن جادة الفلسفة نحو الكلام أو التصوف؛ (1) فمثلاً، بالنسبة إلى مسألة طبيعة الذات الإلهية، هناك من كان يدافع عن وحدتها البسيطة والمطلقة التي لا تقبل الصفات استناداً إلى نصوص دينية، وهناك من كان يرى أنها وحدة واحدة مركبة من ذات وصفات بناء على النصوص الدينية نفسها⁽²⁷⁾. (2) وبالنسبة إلى مسألة علاقة الله بالوجود، كان هناك من يرى أنها علاقة خلق من عدم (المتكلمون)⁽²⁸⁾، وهناك من يذهب إلى أنها علاقة فيض من الذات الإلهية (الفارابي وابن سينا)، وهناك من ييرهن على أن العالم هو نتيجة شوق وتحرير من الإمكان إلى الفعل (ابن رشد). (3) الانقسام نفسه في الدلالة والمذهب نسجله بقصد مسألة علاقة الواحد بالوجود، وهناك من يراها

(25) عن انتقاده للمتكلمين: «وأما دلائل المتكلمين، فمأخوذة من مقدمات مخالفه لطبيعة الوجود المشاهدة، حتى إنهم يلتजئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه» (المصدر نفسه، ص 185).

(26) المصدر نفسه، ص 11-10.

(27) أحياناً نجد ابن ميمون نفسه ينحاز إلى الاشتراك في الاسم، يقول مثلاً: «فقد بان لمن يفهم معنى التشابه أنه تعالى إنما يقال عليه وعلى كل ما سواه موجود باشتراك محض، وكذلك إنما يطلق العلم والقدرة والإرادة والحياة عليه تعالى، وعلى كل ذي علم وقدرة وإرادة وحياة بالاشتراك المحض الذي لا تشابه معنى بينهما أصلًا» (المصدر نفسه، ص 134)؛ كما يقول: «وكما ذاته مبادنة لذاتها... كذلك فعله إليه مبادنة لنسبة فعلنا إلينا أيضًا» (المصدر نفسه، ص 236)؛ عن الوجود باشتراك محض، انظر: المصدر نفسه، ص 1، 52، 125.

(28) يحرص على الجمع بين كونه توراتياً وفيليسوفاً وبينيًّا بنفسه عن المتكلمين: «لأن الدليل الذي يستدل به بعض المتكلمين على حدث العالم، وهو أقوى دلائلاً لهم الذي لا يستقر لهم حتى أبطلوا طبيعة الوجود كله، وخالفو كل ما يتبناه الفلاسفة، فاني أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الوجود ولا ألتجيء لمكايدة المحسوسات» (المصدر نفسه، ص 185).

علاقة ذاتية، وهناك من يراها ذات طبيعة عرضية وإضافية، وهناك من يراها على شكل علاقة مساوقةً ومرادفة. (4) كما انقسم الرأي بين النّظر حول مسألة خلود النفس: هل هو خلود لذاتها بمعزل عن الجسم الحالة فيه، أم هو خلود للنفس بمعية الجسم؟ وهل هو خلود نوعي أو فردي؟ (5) كما انقسم الرأي حول اسم الله: هل له اسم واحد يدل على ذاته ولا اشتراق فيه من فعل أو اسم آخر، أم له أسماء كثيرة مشتقة تعبّر عن ازدواجية في ذاته بين الذات والصفات، وهي الأسماء التي تتعلق بفعله لا بذاته، والتي يطبعها الاشتراك الاسمي مع صفات البشر؟ وهل تدل الأسماء المشتقة التي تُستعمل في وصف الذات الإلهية على تعدد فيها، أم أنها تحيل فقط إلى كماله أو كمالاته؟⁽²⁹⁾

حينما يجري تبني أي حل من حلول هذه الإشكالات، والحكم على الحلول الأخرى بكونها خاطئة، يصبح هذا الحل في نظر ابن ميمون فاقداً أي نصيب من الحقيقة؛ فمثلاً عندما ينحاز المتكلم أو الصوفي إلى إحدى الأطروحات الثلاث المتصلة بأصل الوجود (الخلق من عدم، أو الفيض، أو التحرير)، وينكرباقي، فإنه سيكون قد أغفل جوانب أساسية من الحقيقة، وأهمل وبالتالي قطاعاً واسعاً من الجمهور الذي يعتقد بها، مما سيجعله يفقد الإجماع على موقفه، وهذا ليس من شأن المفكر الذي يريد التأسيس ويصبح «سلطة» مرجعية تجلب حولها إجماع أهل الملة. وهذا ما حدا بابن ميمون إلى أن يراعي الفكر الكلامي والفلسفى والصوفى فى الوقت نفسه، أي أن يتبعذ موقف التنويع الدلالي بالنسبة إلى الموضوع أو الإشكال الواحد.

فمثلاً، حينما يتصادم أهل الفلسفة حيال مشكل ما، كمسألة وجود العالم، التي كان التنافس فيها شديداً بين أصحاب الخلق (التوراة)⁽³⁰⁾ وأصحاب الفيض (الفارابي وابن سينا)، وأصحاب المحرك الأول (المشائية وابن رشد)، فإن هذا التصادم غالباً ما كان بسبب استعمال دلالة واحدة بالنسبة إلى اسم أو مفهوم، والبحث في ما بعد عن مقدرة هذه الدلالة على وصف حقيقة الشيء المدروس بالنسبة إلى منظومة مرجعية ما، في حين يبحث الخصم عن الانعكاسات السلبية لهذه الدلالة المستعملة على هدم حقيقة الشيء المدروس المتمتي إلى تلك المنظومة، وهو ما يدفعه إلى البحث عن دلالة جديدة لذلك الشيء المدروس، وهذا الحل يستدعي بدوره من الطرف الأول النقد ذاته. وهكذا يستمر النقاش من دون أن يتقدم، بل يسقط في جدلات عقيمة، أو في مواقف أبيديولوجية يكفر بعضها البعض الآخر. بعبارة أخرى، إنبقاء في إطار الدلالة الواحدة، أي في إطار «المعنى المقول بتواطؤ» بالنسبة إلى ألفاظ الخلق والفيفض والتحرير والزمان، لن يمكن هؤلاء المتصارعين من الخروج من مأزقهم بحل وسط يجمعون عليه، الأمر الذي سيجعلهم يسقطون في محذور التراشق بالتهم والانقسام المذهبى.

والامر عينه بالنسبة إلى مسألة الذات والصفات؛ إذ لم يكن من الممكن إقامة مصالحة بين فريقين بسبب تعصبهم للدلالة نفسها: الفريق النصي أو الحرفى الذى يدافع عن الدلالات الحرافية للأوصاف

(29) عن إشكالية الاسم المشتق، انظر: المصدر نفسه، ص 149-151 و 158-160؛ عن تنزيهه الله عن الكثرة والوحدة معاً يقول: «فكم يستحيل عليه عَرْضُ الكثرة كذلك يستحيل عليه عَرْضُ الوحدة، أعني ليست الوحدة معنى زائداً على ذاته، بل هو واحد لا بوحدة» (المصدر نفسه، ص 135).

(30) عن حدوث العالم يقول: «لما كانت قاعدة الشريعة أن العالم محدث» (المصدر نفسه، ص 708).

الجسمية والبشرية للذات الإلهية التي أتت بها الكتب السماوية، كيلا يمس بقدسية النص الديني، والفريق المؤرّل الذي يستعمل العقل لإخراج آيات الوحي من معناها الحرفى إلى معنى عقلي، لغاية تنزيه الإله عن كل ما يمس تعاليه ويجعل صفاته وأفعاله شبيهة بالصفات والأفعال البشرية والطبيعية⁽³¹⁾. وفي الحقيقة، ينطلق الطرفان كلاهما معًا من الموقف نفسه من الدلالة، وهو اعتبار أن للفظ المعنى الواحد نفسه بالنسبة إلى مختلف الكائنات والمراتب الوجودية المتباينة، أي موقف الموافقة في الأسم؛ فالنسبة إلى الذات الإلهية، وعلى الرغم من أن المشبه والمغاظل معاً يريدان الوصول إلى الغاية نفسها، وهي إثبات العقيدة عينها، عقيدة وحدة الله، فإن حل كل واحد منهما في رأي الآخر يؤدي إلى محال، ومن ثم إلى مخالفة إما العقيدة وإما العقل؛ فالقول بالتشبيه الوفي لنصوص الوحي يؤدي إلى التكثير، ومن ثم إلى نفي الألوهية في نهاية الأمر، في المقابل، يفضي القول بالوحدة إلى التعطيل وإفراط الذات الإلهية من كل دلالة إيجابية، وهو ما يؤود إلى تعطيلها ونفيها في آخر المطاف أيضًا.

الأمر ذاته ينطبق على مسألة حدوث العالم أو بدايته الزمنية، إذ إنها تعود في حقيقة الأمر إلى الاختلاف في الدلالة؛ فالفرقاء الثلاثة (أصحاب الخلق وأصحاب الفيض وأصحاب الحركة) يتقدون في القول ببداية العالم، وفي أن الله هو الذي خلقه، لكنهم يختلفون في الكيفية الذي يدافعون بها عن أفضل صورة للألوهية تحفظ لها وحداثها من الكثرة والتغير، فينتهي بهم الأمر إلى ثلات أطروحتات مختلفة، لكل واحدة منها مثالب في رأي صاحب الأطروحة المضادة. وهذا العجز المتبدل عن قبول التنوع الدلالي هو السر في نشوء المدارس، وتشعب المذاهب، وانقسام الشريعة وتبدلها في فرق لا نهاية لها.

أما هذا المأزق، لم ينغلق ابن ميمون في التأويلية لأنّه واع بحدودها⁽³²⁾، ولا في الظاهرية لأنّه مدرك تقسيم تفكيرها، وإنما سيتبين مسلك تنوع المعاني: فهو في الوقت الذي سيتبين موقف الحرافية، سيعمل على تعديل مستوياتها، أي نقلها إلى مستوى آخر هو مستوى الألوهية. هكذا، ستقال اللفظة ذاتها، كالوجود والقدرة والإرادة مثلاً، على الإنسان وعلى الإله، أي على مستويين أنطولوجيين متقابلين، لكن ليس بالمعنى نفسه، وإنما بدلاليتين متقابلين. وهكذا يكون ابن ميمون قد عاد إلى «الاشتراك في الأسم» ليعيد الاعتبار إليه واستعماله في إثبات الأطروحة ونقضها معًا، أي إثبات الموقف الحرافي وال موقف التأويلي للنصوص النبوية وإن بجهتين مختلفتين. فتمكّن بذلك من الخروج من المأزق المذهبى الذي تزوج فيه النّظرة الأحادية للدلالة، التي أدت مثلاً ببارميند إلى

(31) وابن ميمون نفسه يتبنّى موقف أهل التأويل: «فلا يستبعد في حق الله عز وجل أن تكون هذه الأفعال المختلفة صادرة عن ذات واحدة بسيطة، لا تكثير فيها ولا معنى زائد أصلًا، وتكون كل صفة موجودة في كتب الإله تعالى هي صفة فعله لا صفة ذاته، أو ذاته على كمال مطلق لا أن ثم ذاتًا مركبة من معانٍ مختلفة» (المصدر نفسه، ص 124).

(32) عن حدود التأويل يقول: «فأفهم هذا يعني جدًا، فهو أصل كبير عظيم في ما أريد تبيئه، فإذا وجدتني في فصل من فصل هذه المقالة قد بيّنت معنى مثل من الأمثال ونبهتك على الجملة الممثولة ما هي، لا تطلب كل جزئيات المعاني التي جاءت في ذلك المثل، وتريد أن تجد لها مطابقة في شيء الممثول، لأن هذا يخرجك لأحد أمرين: إما ليحيدك عن الغرض المقصود بالمثل، أو لنكيلفك تأويل أمور لا تأويل لها، ولا وُضعت لتتأول...» (المصدر نفسه، ص 16).

السقوط في حالات امتناع التعدد والحركة وحتى الكلام بقصد الوجود، وبالصوفية إلى حالات الحلول والاتحاد، وبالذرية الفلسفية والكلامية إلى نفي الوحدة والنظام والسببية بين الطواهر والأشياء.

بفضل حل التنوع الدلالي، أمكن احترام منطق النص الديني، ومقتضيات المنطق الفلسفى معًا؛ فقد سمح استخدام مفهوم «الاشتراك في الاسم» بفصل مستوى الوجود عن مستوى الموجود، ومستوى الألوهية عن مستوى البشرية، ومنع قياس أحدهما على الآخر، معطياً بذلك المشروعية للنص الديني وللفكر الفلسفى معًا، وبالتالي إنتهاء تيه الدلالي. وب توفير أدلة «الاشتراك في الاسم»، واحترام الحيز الخاص للخطابين الديني والفلسفى وتحقيق استقلال الفضاء الدلالي للشريعة عن الفضاء الدلالي للعقل، أمكن الكلام عن تجاوز الأقوال المتعارضة بينهما، وفسح المجال للتعايش والتطور المتبادل. لكن إذا كان الانفتاح الدلالي يرضي الفريقين، النصي والتأويلي، فإنه يضفي على هذا الحل نوعاً من التوفيقية. وبهذه الجهة، لا يمكن اعتباره حلاً جديلاً يتجاوز الموقفين المتعارضين نحو موقف جديد، لأنه أكد حق الطرفين في الوجود.

وقد مكّنه موقفه الدلالي المركب من بناء عقيدة كلامية فيها كثير من التوراة وشيء من الفلسفة ومن علم الكلام والتتصوف⁽³³⁾، كما مكّنه من التعبير عن روح حقبتين فلسفيتين متقابلتين، الحقبة اليونانية والحقبة العربية؛ ذلك أن موقف التنوع الدلالي سمح له بتأسيس موقف ميتافيزيقي متوازن ضمن له الاستمرارية والحصول على مكانة السلطة المرجعية التي اعتبرها المؤرخون نقطة انطلاق جديدة بالنسبة إلى الفكر النظري اليهودي؛ إذ على الرغم من بعض الانتقادات التي وجّهت إليه من جانب الفلسفه تارة ومن جانب علم الكلام والتتصوف تارة أخرى، فإنه ظل يمثل السلطة المرجعية الذي التف حولها الفكر اليهودي اللاحق عليه.

بهذا الاعتبار يمكن تشبيه موقف وموقع ابن ميمون بموقف وموقع أبي حامد الغزالى الذى انطلق من الوحي ليؤسس موقفاً جاماً بين التتصوف والفلسفة وعلم الكلام، فحاصل بذلك لقب حجة الإسلام؛ كما أن موقف ابن ميمون كان شبيهاً بموقف ابن سينا الذى عقد مصالحة بين الفلسفة وعلم الكلام عبر التتصوف، وبموقف ابن باجة وابن طفيل اللذين ناضلا من أجل فلسفة «الإنسان المتجدد الكامل»، وابن رشد الذى انتصر لوحدة الحق، وتوما الإكويني الذى استبطن الإشكالات الأرسطية داخل العقيدة المسيحية.

ولم يكن استخدام «الاشتراك في الاسم» لديه حائلاً دون انفتاح الخطاب الفلسفى على الخطاب الدينى، وانفتاح خطاب الوحي والأمر على خطاب العقل والاستدلال، أو مانعاً لأن يكون للشريعة مدخل في علم الطبيعة، وخاصة في علم التدبیر: «ولذلك أقول إن الشريعة، وإن لم تكن طبيعية، فلها

(33) وكثيراً ما بدأنا كتاب دلالة العاقرين وكأنه يندرج تحت جنس علم الكلام لا داخل جنس الفلسفة، ومما يدل على ذلك قوله: «... مع تبيان عبادة مُدرك الحقائق الخصيصة به، بعد إدراكه أي شيء هو وإرشاده لحصول تلك العبادة التي هي الغاية الإنسانية» (المصدر نفسه، ص 714)؛ كما ذكر «والغاية ... أن كمال الإنسان الذي به يتحقق حقيقة هو من حصل له إدراكه تعالى حسب طائفته، وعرف عناته بمخلوقاته في إيجادها، وتدبیرها كيف هو، وكانت سيرة ذلك الشخص بعد ذلك الإدراك يقصد بها دائمًا إحساناً وعدالة وحكمة تشبهها بأفعاله تعالى» (المصدر نفسه، ص 740).

مدخل في الأمر الطبيعي، فكان من حكمة الإله في بقاء هذا النوع، لما شاء وجوده، أن جعل في طبيعته أن يكون لأشخاصه قوة تدبير»⁽³⁴⁾.

وي ينبغي لأن يغضّ الطرف عن أن تبني موقف التنوع الدلالي ترك بعض الانعكاسات السلبية على التنوع المذهبي لابن ميمون، تجلت في جملة من الصعوبات إن لم تكن بعض التناقضات؛ فقد حفلت مقالاته بالمبادئ والعقائد والمناهج والمواافق ذات المشارب والولاءات المختلفة، بل والمتناقضة أحياناً؛ إذ كان ابن ميمون أرسطياً على صعيد المنطق والكرزموЛОجيا (للطبيعة سببية وأفعال خاصة بها)، وسنيويَا على صعيد الأنطولوجيا (عرضية الوجود والواحد على الماهية)، ورشدياً على صعيد امتلاك الأشياء ماهياتٍ وأفعالاً داخلية خاصة بها، وعلى مستوى اتصال الشريعة والفلسفة وتواترهما في الحق، وباجويَا على صعيد دعوته إلى ما يشبه «الإنسان المتوحد»، وأشعرياً على صعيد علم الكلام (الخلق من عدم ومبدأ الكسب على صعيد الأفعال)، وتوراتياً على صعيد العقيدة⁽³⁵⁾. لقد ارتحل بين مدارس متعددة وأفاق شتى، تارة يأخذ عنهم وأخرى يتقدّم. ولعل ارتحاله هذا هو سبب حيرته، خصوصاً أنه لم يكن يسعى إلى التخلص من اتماماته المتعددة، فهو لا يرى غضاضة في أن يكون متكلماً بمعتقداته (الدفاع عن ملة اليهود، الإيمان بعقيدة الخلق من عدم)، وبمنهجه (الدفاع عن التأويل)، وفيلسوفاً بأدواته (المنطق والعلم واللغة الفلسفية)، وبنقطة انطلاقه (سعيه لتطابق فكره مع العالم وليس العكس)، ومتصوّفاً بدعوته إلى الانفعال بالمحبة وإن أدت إلى الفناء. بعبارة أخرى، كان ابن ميمون من أنصار الاتصال على المستوى الكرزموLOGIي، ومن دعاة الانفصال بين مستوى الوجود الضروري والوجود الممكن، ومن مؤيدي الظاهر بالنسبة إلى الجمهور، ومن المدافعين عن الباطن بالنسبة إلى علماء الطبيعة ... إلخ، والخلفية النظرية التي تضمن هذا الجمع القلق بين التقابلات هي ثنائية الحقيقة. هنا، لا نملك إلا أن نقارنه بابن رشد الذي أبى إلا أن يظل منسجماً مع نفسه ووفقاً لمبدأ الوحيدة؛ فقد كانت عقيدته في ذاتية الوجود للماهية على المستوى الميتافيزيقي، تتماشى مع قوله بامتلاك الأشياء أفعالها وماهياتها الذاتية على المستوى الطبيعي.

الأفق الصوفي لفكرة ابن ميمون

قدم ابن ميمون نفسه في مقالة دلالة الحائرين «مرشدًا» في متألهة الدلالات، لكن فقط للكاملين من العلماء لإنقاذهم من الحيرة وال疑. لكن يبدو أن المهمة لم تكن سهلة؛ إذ يشير المثل الذي ضربه في خاتمة كتاب دلالة الحائرين (مثَل القاصدين الستة لقصر السلطان) إلى أن السالك إلى الذات العالية لا بد له من المرور عبر مفازات عويصة، وأخصها بالذكر نفي مرتبة العلم المنطقى والطبيعي للانتقال إلى تجربة ما بعد طبيعية، ونفي هذه التجربة الميتافيزيقية للانتقال إلى نفي الذات العاقلة تماماً لتذوق

(34) المصدر نفسه، ص 415.

(35) عن جبرية أو أشعرية ابن ميمون، نقرأ، مثلاً: «وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله، ولو فعله منَ فعله من الفاعلين القريبين، كما سنبين، فهو السبب الأبعد من جهة كونه فاعلاً» (المصدر نفسه، ص 172)؛ ويقول: «إنما الغرض هنا كونه تعالى فاعلاً لجزئيات الأفعال الواقعه في العالم كما هو فاعل العالم بأسره» (المصدر نفسه، ص 171).

تجربة الوجودان في التجربة الصوفية⁽³⁶⁾. ولا يمكن أن يتحقق مسعى السلب إلا بالامتناع: فالنقلة إلى مرتبة ما بعد الطبيعة تشترط الإحاطة الشاملة بالعلم الطبيعي، وإلغاء علم ما بعد الطبيعة مشروط بالوصول إلى أعلى درجاته⁽³⁷⁾. وبهذا الاعتبار يمكن قراءة مشروع ابن ميمون باعتباره رحلة بطلها ابن ميمون نفسه، الأمر الذي يجعلنا نذهب إلى أن كتاب دلالة العائرين لم يكن موجّهاً إلى غيره بقدر ما هو موجّه إلى نفسه بالذات لإخراجها من الحيرة.

بهذا الاعتبار، لا يمكن النظر إلى الحيرة بوصفها تعبيراً عن وضع أو موقف سلبي توقف الذات بموجبه عن التقدم في السير، أو تعبر عن عجز عن اختيار الطريق الذي ينبغي أن تسير فيه، بل بوصفها تجربة فعالة للتخلص من الحيثيات المذهبية ونفي المكتسبات المعرفية، طمعاً في تحقيق لحظة الدهشة والانبهار بع神性 المشاهدة التي يتساوى فيها الحق والباطل، الخير والشر، الوجود والعدم. إنها تجربة التخلصي عن الرغبة في المعرفة لممارسة سوق الاتصال. لم يكن ابن ميمون يريد من وراء كتابه أن ينقد العائرين بإخراجهم من حيرتهم وقادتهم إلى بر الأمان والاطمئنان، بل كان يريد عكس ذلك: أن يقود الراغبين في الرحلة، المستقدين إلى الاتصال والتجرية الخارقة، إلى مزيد من الحيرة. إن دلالة العائرين هو كتاب في الرحلة، ولذلك انتهى كما انتهى ابن طفيل إلى التصوف⁽³⁸⁾، وبهذا يكون قد أكمل دورته الدلالية وعاد إلى تبني موقف التمثيل، الذي هو أداة الإخفاء والتستر الذي هو سر التصوف⁽³⁹⁾.

خاتمة

أفضت مرونة ابن ميمون الدلالية في البداية إلى انفتاح مذهبى على المدارس كلها، فاستعمل الألفاظ الفلسفية في معانٍ متعددة وفي مقاصد متباعدة ليستوعب المذاهب كلها ويحيط بها؛ فهو في الكوزمولوجيا أرسطي، وفي الميتافيزيقا سينوي، وفي العلاقة بين الشريعة والحكمة رشدي، وفي العقيدة توراتي. بهذا يكون قد استطاع أن يجمع بين العقل والوحى، بين الفلسفة وعلم الكلام، بين الفقه والتصوف.

هل نفهم من هذا الجمع بين الدلالات والمذاهب أن ابن ميمون كان يريد تبديد المعانى في المذاهب المختلفة، باعتبارها قصصاً بشرية تؤول قصص الوحي وتفسرها، أم أنه كان يريد أن يقول لنا إن تبديد حيرة المتحير لا تكون إلا بالعلم الطبيعي، لأن مقدماته هي التي ترشدنا إلى وجود الذات الإلهية وإلى تحديد صفاتها وأفعالها؟ مهما تكن الإجابة، فقد حرص ابن ميمون على أن يحتفظ للتنزيل وللكتب

(36) انظر: المصدر نفسه، ص 716 - 724.

(37) عن تراتب العلوم يقول: «ولا يحصل ذلك العلم الإلهي إلا بعد العلم الطبيعي، إذ العلم الطبيعي متاخم للعلم الإلهي ومتقدم له بزمان التعليم» (المصدر نفسه، ص 9 - 10).

(38) انظر: المصدر نفسه، ص 716 - 724.

(39) يقول عن الإخفاء: «وهكذا، كل قصة تخفي عنك علة ذكرها لها سبب وكيد» (المصدر نفسه، ص 714); ويقول أيضًا «...إذ غرضي أن تكون الحقائق تلوح منها، ثم تخفي حتى لا يقاوم الغرض الإلهي الذي لا يمكن مقاومته، الذي جعل الحقائق الخصوصية بإدراكه خفية عن جمهور الناس». المصدر نفسه، ص 7 وانظر المصدر نفسه، ص 6.

النبوية الشارحة له بدور حاسم في عملية الإرشاد والتدليل والدلالة على وجود الله. لكن إذا كان العلم الطبيعي يرشدنا إلى وجود الإله عن طريق مقدمات علمية، أي عن طريق معرفة طبيعة الموجودات الحسية الممكنة، وهي طريق نظرية العلم التي تتقاطع على ساحتها نظريتا الحد والبرهان، فإن الكتب النبوية ترشد إلى وجود الله عن طريق نظرية الدلالة، أو قُل عن طريق فحص طبيعة اللغة الأدمية، لا عن طريق فحص الموجود الطبيعي، لأن النظر في الأسماء الأدمية وتمييز أنواع دلالتها هو الطريق الدلالي لمعرفة طبيعة الوجود الإلهي.

غير أن ابن ميمون فتح طريقاً آخر لمعرفة من نوع آخر للوجود الإلهي، معرفة لا تنتمي لا إلى منظومة العلوم الطبيعية، ولا إلى منظومة العلوم الدينية، وهي المعرفة الصوفية التي هي أدخل في باب تجربة الشوق منها في باب المعرفة، علمًا بأن الإرشاد الذي كان يمارسه ابن ميمون كان يقوم على مبدأ كلٌّ بحسب درجة فطرته وإحاطته.

References

المصادر والمراجع

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الإتصال، أو، وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع). مع مدخل و مقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997. (سلسلة التراث الفلسفية العربي).
مؤلفات ابن رشد؛ 1)

ابن ميمون، أبو عمران موسى بن عبيد الله. دلالة الحائرين. تحقيق حسين آتاي. بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت].