المنظومة
ALMANDUMAH

العنوان:	الفلسفة المغربية المعاصرة: سالم يافوت نموذجا
المصدر:	مجلة مقاربات
الناشر:	مؤسسة مقاربات للنشر والصناعات الثقافية واستراتيجيات التواصل
المؤلف الرئيسي:	الشداوي، عبدالعالي
المجلد/العدد:	ع45
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2021
الصفحات:	136 - 144
DOI:	10.35471/1268-000-045-013
رقم MD:	1322614
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	يفوت، سالم، ت. 2013 م.، الثقافة السياسية، الابستمولوجيا، الفلسفة المغربية، بن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/1322614

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

للإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

الشداوي، عبدالعالي. (2021). الفلسفة المغربية المعاصرة: سالم يافوت نموذجا.مجلة مقاربات، ع13645 ، 136 - 144. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/1322614

إسلوب MLA

الشداوي، عبدالعالي. "الفلسفة المغربية المعاصرة: سالم يافوت نموذجا."مجلة مقاربات ع45 (2021): 136 - 144. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/1322614

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

الفلسفة المغربية المعاصرة:
سالم يافوت نموذجا

د. عبد العالي الشداوي*
جامعة الحسن الأول سطات.

تمهيد:

إن الجمع بين فكر سالم يافوت(1947-2013) وفكر ابن حزم (384-456 ه) (1064-994 م) في قراءة واحدة إلى درجة التماهي ليس بالأمر الهين، نظرا للتباعد الموجود بين الفكرين. حيث أن الأول ينتمي إلى حقل الدراسات الإبستمولوجية المعاصرة بينما ينتمي الثاني إلى المجال الفقهي في العصر الوسيط. وقراءتنا في ذات السياق تتوخى التركيب بينهما، وهذا ما يعكس بالنسبة لنا صعوبة توازي من حيث درجاتها صعوبة المعادلة الثالثة من درجات القراءة.

وفي ضوء ما تقدم، نستطيع التساؤل عن الدواعي والأسباب التي دفعت الأستاذ سالم يافوت اقتحام إشكالية التراث بآليات بحث جديدة، أعني، الابستمولوجية؟ ثم ما الغاية من اهتمامه بشخصيات الأندلس وأوليائها وهي لم تعد تمثلنا في شيء بعدما صارت إسبانية؟

I-الإطار الابستملوجي للتعامل مع التراث الحزمي

حظيت الصفحات الأولى من مدخل كتاب سالم يفوت بإشارة قوية على أن هناك اتفاق حول موسوعية ابن حزم التي اجتمعت فيها كل ميادين المعرفة وحقولها، من فقه وكلام وفلسفة وتاريخ وادأب وتاريخ الاديان ومنطق وأخلاق، دون الاتفاق حول منهجه النقدي. وحكم مثل هذا لم يخلو في نظر سالم يافوت من تسرع قد يفقد مصداقية فقيهنا وفرادته. ويكتشف يافوت الكثير من الأحكام المسبقة الأخرى حينما يغوص في تفاصيل ما انجز في الموضوع انطلاقا من جزئياته، ولعل أبرزها-كما سنلاحظ في ثنايا هذه المقالة-أن "ظاهرية ابن حزم ذات صلة وثقى بالمشرقي داود الظاهري (202-270 ه) ومحاولة رصد مظاهر الاستمرار بينهما"، إلا أن الابستمولوجية الفرنسية المتأثر بها يافوت، تناهض هذه الصورة، لأنها "لا تقر بفكرة الاسلاف المبشرين، وتؤكد على خصوصية المفاهيم والصياغات وقدرتها على خلق الجديد بتجاوز الصيغ القديمة المؤقتة، الى صيغ أرحب، ذات قدرة استكشافية أوسع"[1]. وهو ما سنحاول أن نتبين عكس ذلك من خلال الكتاب. وتعميم مثل هذا لم تلمس حسب الأستاذ يافوت نتائجه الإشكالية العامة التي تحكم مشروع ابن حزم النظري وخصوصيته المنهجية-النظرية.

من هنا يمكن القول: أن مظهر جدة يافوت العلمية في اختياره ابن حزم كموضوع للكتابة الفلسفية الاستقصائية، صار بارزا من خلال عنوان خاتمة الكتاب، "ظاهرية ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس". وهي المرجعية نفسها المتوافقة مع موضوع دراستنا.

II- ثقافة ابن حزم السياسية

---

* أستاذ التعليم العالي مساعد بكلية العلوم القانونية والعلوم السياسية جامعة الحسن الأول سطات.

1 - جورج كونغليم، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة، محمد بن ساسي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الالولى 2007، ص، 622.

عاصر ابن حزم فترة تاريخية عصيبة بالأندلس عامة وبقرطبة خاصة. ويقصد الباحث هنا الجانب السياسي. الذي، لعب دورا مهما في حياة الفقيه. ويعتبر كلام سالم يافوت عن حق عندما وصف حياة ابن حزم بمختلف مراحلها وأطوارها، صورة "مصغرة لحياة الأندلس"[1]. وهي الصورة التي لا سبيل إلى تفنيدها، والأستاذ يافوت لا يتردد في الفصل الأول من الكتاب، "قرطبة إبان الفتنة بداية الانهيار" في القول بأن أحداث العصر طبعت بقوة مواقف ابن حزم النظرية، وشكلت تجربته الشخصية عنصر منها"[2]. وقد لعبت هذه التجربة دورا حاسما في الثقافة السياسية لقرطبة. وقد ولد انضمام الفقيه إلى النخبة الثقافية بقرطبة، نبوغا ثقافيا وطموحا سياسيا وهو ما نعثر عليه في كتابه **الإمامة**. كيف لا و"بنو حزم نالوا ثقة كل من المنصور أبي عامر، وابنه المظفر، بتولي أب ابن حزم منصب الوزارة، وتولي ابن عم فقيهنا المسمى أحمد بن سعيد بن حزم الحكم بالجانب الغربي بقرطبة أيام محمد المهدي"[3].

ومما لا شك فيه، أن طموح ابن حزم السياسي والجو العصيب الذي ترعرع فيه، أثرت على مزاج الفقيه ونفسيته. ولم تتأتى شخصية ابن حزم الحادة والصارمة من فراغ، وإنما للدراسة والتحصيل العلميين دخل في ذلك، خاصة وأنه تربى في كنف القصر وهو محاط بمربيات ماهرات من النساء، أتحن له عذوبة الكلام الثقافي والأدبي غير معتاد في حضارة المتوسط، "كما يتجلى ذلك في كتابه **طوق الحمامة** الذي يتحدث فيه عن الحب الإنساني والغرام في المجتمعات"[4]، بينما أعماله الفقهية والكلامية وطبعه الحاد والجاد جنبه الوقوع في مفارقات التربية النسائية التي جعلت "العديد من الفلاسفة (نسوانيون)"[*] بفعل المعاشرة أو التي جعلت البعض منهم يفشل معهن "في الحب والصداقة[5]، كما هو الحال مع آرثر شوبنهاور وفريديريك نتشه، كما يظهر ذلك من خلال بعض كتاباتهم التي تحمل احكاما قاسية على النساء. لكن شخصية الفقيه ظلت متوازنة، عندما كان للشيوخ نصيبا من تنشئته التربوية-العلمية.

يلخص سالم يافوت مذهب ابن حزم الظاهري: "في كونه موقف صادر عن اختيارات ثقافية ايديلوجية، بغطاء فقهي نظري. بل يمكن القول إن ظاهريته لم تشكل مواقف الفقيه الفقهية والكلامية والفلسفية، ولكنها كانت بمثابة القناع الذي يتخفى من وراءه ابن حزم لمقاومة المالكية. خاصة وأنه عاصر الفتن. وأمر مثل هذا قام به العديد من الفلاسفة والعلماء لتجنب تسلط السلطيتين السياسية والدينية"[*]. وهو بذلك يخالف المذهب المشرقي في صيغته الداودية". وهذا ما سنكشف عليه بالتفصيل في المحور الثاني.

---

1 - نفسه، ص، 17.

2 - نفسه، ص، 19.

3 - نفسه، ص، -40-41.

4 - محمج ايت حمو مرجع سبق ذكره، ص، 195.

* - شاكلة جون بول سارتر الذي نمى وترعرع بدوه وسط النساء. وقد وصف سارتر نفسه بأنه يجد نفسه "محاطا بالناس بشرط ان يكونوا نساء كما كان يقول "ان اطيب علاقاتي على الاطلاق كانت دائما هي علاقاتي مع النساء" وأن التزامه مع رفيقته سيمون دي بوفوار كان من دون عقد ملزم. أنظر: جون بول سارتر، عالم الفكر، المجلد الثاني عشر، 1981، ص، 6-15. بتصرف.

5- يلقي كتاب الفلاسفة والحب، ل: ماري لومنييه أود لانسولان، ترجمة، دينا مندور، الطبعة الأولى 2015، دار التنوير، الضوء على تجارب ناحجة وأخرى فاشلة لأعظم الفلاسفة من سقراط إلى دي بوفرار.

* - نذكر على سبيل الثميل لا التعميم: معاناة جاليلي مع الكنسية من خلال الحكم عليه بالاقامة الجبرية. أحداثا ظلت عالقة في الاذهان مما جعلت بعض العلماء والفلاسفة تجنب الصدام مع السلطة السياسية في زيها الديني.

III-خصوصية ابن حزم، العقائدية-الكلامية.

لم نسلم بداية من الحوار الصامت عن مشروعية الرجوع إلى حقبة تاريخية مفارقة بفارق زمني طويل، ومشروع ابن حزم السياسي المقموع؟ فما غاية الباحث من هذه العودة إذن؟

من الحقائق الواضحة والتي يجب ألا تغيب عن أذهاننا وهي: "أن القطيعة الفقهية لابن حزم عدم قيام الظن مقام اليقين، قد اعتمد في ذلك على قياس المناطقة وخصوصا المنطق الأرسطي. وإذا شائنا أن نمسك بالخيط الذي ينتظم فيه فكر ابن حزم فسنجد رأسه يبدأ من الفلسفة الاغريقية التي صيغتها الارسطية. "بما هو عملية منهجية مستمرة لضبط ما يعرض عن حالات مستجدة، أو جزئية"[1]

فمن أهداف الثورة المنهجية التي أحدثها في القاعدة الفقهية، بناء مسالك التدليل "على اعتبارات استنتاجية منطقية، وإقامة أصول الفقه على القطعيات لا الظنيات"[2]. لحمايته من خطر الإضافات والزيادات. ومشروع مثل هذا لم يبقى حبيس الشرع فقط، بل شمل "حتى المستوى العقدي، حيث خطر التأويلات يتهددها"[3]. لكن ماذا عن مواقف ابن حزم العقائدية والكلامية التي ظلت هامشية في بحوث القدامى وأعمال[4] الرجل تضمنت بيانا لعقيدته الكلامية؟

كإجابة عن الإشكالية المركزية المتعلقة بمبحث علم الكلام وغيابه عن المشهد الثقافي بالمغرب والأندلس في العصر الوسيط، فالتشابه موجود في الأحكام على صعيد المنطلقات، على أن "علم الكلام بالغرب الإسلامي شبه منعدم"[5] على المستوى الكتابي. وأننا "لا نكاد نعثر على مؤلفات أندلسية في علم الكلام"[6] مع مثيلتها بالمشرق، نجد تبرير هذه الأحكام، في قول ابن حزم: أن بلاد الأندلس "لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النحل، فقلَّ لذلك تصرفهم في هذا الباب"[7]. فما صحة هذا القول إذن انطلاقا من ملاحظة يافوت الموجزة؟

بما أن مضمون هذه المقالة تدور أحداثها حول الفلسفة وعلم الكلام، فإن، يافوت يملئ بما يناسب الفراغ الفكري بالغرب الإسلامي، مستندا بذلك على مكانة ابن حزم العلمية. وتكرار الكلام هنا لا يعني الاجترار وانما يعني الإفادة[8]. إذ يلاحظ في كتابات سالم يافوت وغيره من المغاربة المعاصرين في حقل الفلسفة الإسلامية ذات ذات النفحة الكلامية، أنها تقف ضمن الخط الذي دشنه ابن حزم بالأندلس وهو أول من نظر إلى الكلام.

لقد زاوجت الكتابة الفلسفية لدى سالم يافوت بين المعطى التاريخي والمعطى الشخصي في تكوين ابن حزم الفكري والروحي، خاصة وأن حياة الرجل تعكس تاريخ الاندلس خلال العصر الوسيط. وبما أن الامر يتعلق بجدلية العمومية والخصوصية، فإن الهندسة المعمارية لهذا العمل انطلقت مما هو عام إلى ما هو خاص. فالعام هنا يتجلى في المشاركة الفعالة لأسرة الفقيه في الحياة السياسية للأندلس، عهد الخلافة الاموية وبعدها، بينما الخاص، يتجلى في الاتجاه الذي سارف فيه ابن حزم، ولنوعية الثقافة التي تلقفها من طرف الشيوخ الذين تتلمذ على يدهم.

---

1 -

2 - نفسه، ص، 142.

3 - نفسه، ص، 438.

4 - يشير الباحث إلى عمل المحلى بوصفه عملا في العقيدة والكلام، وفصولا هامة من أعماله الأخرى ناقش فيها مختلف الفرق الكلامية والنظريات الفلسفية. أنظر سالم يافوت، مرجع سبق ذكره، ص، 247.

5 - موقف محمد ايت حمو الوارد ضمن هذا الكتاب

6 - سالم يافوت، ابن حزم، سبق ذكره، ص، 317.

7- ابن حزم، رسالة في فضل الاندلس وذكر رجالها، ص، 367.

8 - سبق وأن أبرزنا في مقالة الدكتور محمد ايت حمو، في الحاجة إلى علم الكلام في وقتنا الحاضر، وتكرار هذه الرغبة مع مع يافوت أو غيره من الباحثين المغاربة، دليل قاطع على الفراغ المشار إليه أعلاه.

وحتى لا نعيد حرفيا ما خطه سالم يافوت عن البعد العمومي لشخصية ابن حزم، فإن الأهم في هذا الصدد سندمجه مع المكونات الذاتية لهذا الأخير. بدليل أن داود لم يخوض في المسائل الكلامية. وابن حزم ذو الباع الطويل في هذا المجال تأليفا وقولا.

إن كانت الخصوصية الفقهية لأبن حزم، تنبني على الأساس المنطقي اليقيني، فهدفه من ذلك، هو رفض قياس الفقهاء، بمن فيهم "رسالة الامام الشافعي" في أصول الفقه. ومن هنا منشأ السؤال الآتي: كيف أدرج ابن حزم الحقائق الدينية ضمن الأساس المنطقي وتحديدا المنطق الأرسطي؟

لقد ساق ابن حزم حجج وبراهين شرعية، قاعدتها ومنطلقاتها آيات قرآنية، لمواجهة المتكلمين في مسألة حدوث العالم، والنقد هنا موجه بالأساس للكندي، الذي حاول أن يعترض على موقف أرسطو في قدم العالم بحدوثه، فكانت النتيجة كارثية، وهي أنها مواقف لم ترقى إلى مستوى الدليل العقلي، فصار بذلك، يسبح في فلك متكلمي عصره من حيث لا يدري. "وهذا ما جعل صاعد الأندلسي يتهمها بالخطابية والسفسطائية"[1].

انسجاما مع المسار الكلامي الذي نخوض فيه، ساق سالم يافوت أمثلة حسية، تندرج ضمن حجة التمثيل، لتفسير ظاهرة حدوث العالم وخلقه المستمرين التي أوجد لها فقيهنا مخرجا برهانيا من النص.

انطلق ابن حزم بنقده الموجه للمتكلمين من مسألة مثيرة شكلت مركز خلاف بين أرسطو وديمقريطس على صعيد الطبيعيات، وبينه وبين الأشاعرة في مجال الشرعيات، ويتعلق الامر بالجزء الذي لا يتجزأ، ومصدر هذا الخلاف في نظر الفقيه، "ينفي قدرة الله على قسمة كل جزء وإن كان دقيقا"[2]. ويعمق هذه المسألة في الدليل الثاني من الدلائل الخمسة من نقده، المتعلق بالإمكان النظري، ومحتواه: "بأن الجسم المتناهي في الصغر يحتمل التجزئ إلى ما لا نهاية"[3]. ويستطرد في سرد الدليل الثالث من الردود على أصحاب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، بالكشف عن مغالطة المتكلمين المتعلقة بقدرة الله من عدمها بخلق العالم: كما هو مبين في الصيغة الإشكالية الآتية: إذا كان الله هو الذي ألف أجزاء الجسم، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف، وحتى لا تقبل التجزؤ؟ إن قيل: لا يقدر. كان في ذلك تعجيز له. وإن قيل: يقدر. سيكون في ذلك إقرار بالجزء الذي لا يتجزأ"[4].

يتشخص العيب المنهجي لدى الدارسين العرب القدامى والمحدثين ممن اهتموا بمتن ابن حزم، من منظور سالم يافوت، في أنهم لم يستطيعوا معالجة "المواقف العقدية والكلامية ضمن الوحدة الشمولية للنسف الفكري لفقيهنا"[5]، والتي، تتجلى في، وحدة الموقف الكلامي والفلسفي الحزمي بالمناخ الفكري والعلمي والفلسفي للأندلس وباليناييع الثقافية، التي غرفت منها الاندلس"[6].

ترى إذن كيف استطاع سالم يافوت، الكشف عن وحدة الموقف الحزمي المؤلفة بين المتناقضات من فقه وعلم للكلام والفلسفة وبلاد الاندلس الأبعد زمنيا ومكانيا عن الحضارة اليونانية مهد الفلسفة والأبعد جغرافيا عن مهبط الرسالة المحمدية؟

1- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص، 71-70. مأخوذ عن سالم يافوت، مصدر مذكور، ص، 337.

2 - سالم يافوت، مرجع مذكور، ص، 330.

3 - ابن حزم، الفصل. 5/ ص 99، وأنظر أيضا كتاب الخياط المعتزلي-تحقيق ألبير نادر-بيروت، 1917-ص، 15 وما يليها. مأخوذ من، سالم يافوت، مرجع مذكور، ص، 332.

4 - سالم يافوت، مرجع مذكور، صن 332.

5 - نفسه، ص، 247.

6 - نفسه، ص، 250.

نعثر مع الباحث على جزء من المفارقات التي شكلت وحدة النسق الحزمي في المكون الفلسفي بالأندلس، حيث تميز حضور هذا المكون، بالغموض والحذر، "خصوصا وأن الأفكار الفقهية المالكية هي التي طبعت الحياة الثقافية في الاندلس بطابع خاص وأعطتها سمة معادية لكل تجديد، تميل إلى الوحدة المنغلقة وكراهية الاختلاف"[1]. وبما أن الفكر الفلسفي هو فكر يناصر الأقليات ويضع من بين أولوياته الاختلاف، فإن الحامل لهذا الفكر في الاندلس يتجلى في ثلاث عناصر، وهي:

أولا-التشيع في صورتيه السياسية والعقدية: تيار منحدر من المشرق، الذي، رأى في بلاد المغرب والأندلس ملجأ آمنا له، للتعويض عن فشله. وقد وجد في القائل البربرية، باعتبارها صاحبة الأرض، السند العرقي لتمرير أفكاره ونشرها. فشكل بذلك تحالفا قويا ضد العرب، الذين كانوا سببا مباشرا في اضطهاده بالمشرق.

ثانيا-الاعتزال: يعتبر من الواردات المنحدرة من المشرق الى جانب التشيع. ومكون من مكونات النسق الفكري لابن حزم الاندلسي. وقد لعبت الرحلة العلمية القناة الناقلة لهذه البضاعة إلى الاندلس، التي قامت بها بعض الشخصيات الفكرية آنذاك. لكن تأثيرها على المناخ الفكري بالأندلس كان محدودا وغير مؤثرا.

ثالثا-ازدهار العلوم: لقد لعب الفتح الإسلامي كما أشار الى ذلك يافوت بناء على ما جاء على لسان صاعد الاندلسي، "أن الاندلس قبل ذلك في الزمان القديم كانت خالية في (العلم) لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به (العلم)..ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن فتحها المسلمون"[2].

لعل أهم مرتكز ترتكز عليه العلوم الطبيعية-الفلك، الطب، الميكانيكا، التنجيم، الفلك-، النظرية. فمن هذا الباب نفذت الأفكار الفلسفية إلى الاندلس. ومكون كهذا مشهود له منذ اليونان القديمة، حيث دار الصراع على أشده بين الميتوس واللوغوس. وبما أن هذا الأخير قام على أسس نظرية متينة تجلت في البرهان والحجاج، فإن الأسطورة لم تستطيع مواكبة التطور العملي القائم على التجريد والتأمل والصورنة. وكما هو معروف فالفيلسوف سالم يافوت له من الزاد الابستملوجي للخوض في ذلك. وقد وجد في الكتب العلمية للقدامى، ما يكفي للدفاع عن الفكر الفلسفي جملة وتفصيلا ببلاد المغرب والأندلس. وتبيان طبيعة هذا الفكر وتحديد هويته وماهيته. وهذا ما حاول أن يبينه في مبحث **اللامعقول (العلمي)** من هذا العمل.

يمكن القول اجمالا مما يهمنا في هذه الدراسة(الفلسفة)، سجلت حضورا لم يرقى إلى المستوى المؤسساتي، بل إن حضورها بالغرب الاسلامي، كان يتنفس الصعداء من خلال المنافذ الصغرى للمشهد الثقافي في عصر ابن حزم. وخير شاهد على هذا الحضور، "ابن مسرة، الذي تعرضت فلسفته بإلغاء مقصود لها"[3].

لننتقل الآن ضمن نفس المتن الحزمي الذي قام به يافوت في مقاربته الفلسفية، ونعني بذلك:

IV-وحدة المفاهيم:

ما هي أهم المفاهيم التي تبرر النظام الفكري الحزمي؟ وما طبيعتها؟ وكيف رد ابن حزم على خصومه والغرب الإسلامي "لم تتجاذب فيه الخصومة ولا تتجاذب فيه النحل"[4]؟

لقد تسلح ابن حزم بالعديد من المفاهيم للرد على المتكلمين (الاشاعرة والمعتزلة على وجه الخصوص) وعلى الفلاسفة أيضا وفي مقدمتهم الكندي والرازي الطبيب. وقد كان للمفاهيم الفلسفية حضورا كبيرا في هذه الردود. وخاصة المفاهيم الأرسطية من طبيعيات ومنطقيات وميتافيزيقا. وبغض النظر إلى كون فلسفة ارسطو في مجملها سابقة على الفكر الإسلامي جملة وتفصيلا، فإن استحضارها في ذات السياق يعتبر ضمن تجديد

---

1 - نفسه، ص، 251.

2 - نفسه، ص، 257.

3 - نفسه، ص، 290.

4 - نفسه، ص، 317.

الشرعيات وثورة في العقليات والطبيعيات. والمشروع الحزمي في مجمله، لا يجد موقفه الطبيعي سوى داخل التقليد الارسطي، رغم تناوله لقضايا الفلسفة نفسها من منظور ديني وغلبة المنهج الجدلي عليه"[1]. وهذا ما ألقى عليه يافوت الضوء كما يتضح ذلك من خلال المفاهيم الآتية:

اللّه: يستمد هذا المفهوم قوته من تصور ابن حزم للطبيعة.

الطبيعة: يرفع ابن حزم السحر عن الطبيعة والقوى الخارقة باعتراضه على من يدعي خرق قوانينها وتحويل المعادن من رخيصة إلى ثمينة. ويستند في ذلك على الخالق الذي خلق الأشياء تبعا لطباعها لا يمكن قلبها أو تغييرها. ولهذا، لا يستطيع أحد من البشر أن يخرق نواميس الطبيعة إلا بأمر من اللّه تعالى كما في المعجزة.

الشريعة: يسد ابن حزم بهذا المفهوم الطريق على المتكلمين باستدلال نصي: "اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا". ففي الآية دليل على كمال الشريعة وتمامها.

اللغة والعقل: فمن زاوية البحث الفلسفي، ينبغي معالجة المفهومين في إطار جدلية اللغة والفكر. ولكن المسألة تصبح إشكالية تجد صداها لدى المتكلمين أكثر من غيرهم وذلك في سياق حديثنا عن البنية المفاهيمة لدى ابن حزم.

للعقل في المشروع الحزمي مكانة بارزة. إذ يتجلى ذلك من زاويتن:

تتلخص الزاوية الأولى في الاستخدام الجيد للعقل بتجنب الضرر. وتصرف كهذا يؤكد فطرية العقل التي لا تخرج عن القاعدة الكونية للأنواع التي تندرج ضمن سلسلة الكائنات الحية التي تسعى جاهدة للحفاظ على البقاء. بينما تتلخص الزاوية الثانية في كون الانسان كائن عاقل، يتميز عن بقية المخلوقات الأخرى، وهنا يرتفع العقل من المستوى الغريزي كغريزة البقاء التي نجدها عند بقية الكائنات، إلى خاصية ثقافية تتجلى في اكتساب مهارات العيش ونقلها للأجيال الأخرى عبر التلقين والتعلم والتقليد. والطريقة التي تتم بها هذه العملية، اللغة، وكمثال على ذلك، نقل القيم الإسلامية عبر الأجيال بواسطة اللغة العربية التي بها أنزل القرآن "ومعه خلقت خلقا جديدا"[2].

فمن زاوية ابستملوجية بحثه، نجد تعامل الباحث مع البنية المفهومية لابن حزم قد تابعها مفهوما تلوى الآخر من جهة "القطيعة والاستمرارية، الذاتية والموضوعية"[3]. ومنها تبدو تلمذة يافوت على يدي الجابري بادية في مقاربته للتراث بشكل عام والمشروع الحزمي بشكل أخص، من خلال اعتماد خطوات مماثلة في القياس. ونرى يافوت في بداية الفصل الثامن (من القياس الفقهي إلى القياس الارسطي) ينوه بعملين للجابري: **نحن والتراث وتكوين العقل العربي**، حيث أن النظر في مسألة القياس لفقيهنا لا تتأتى إلا ب "الوقوف على المنهج المعتمد من طرف الفقهاء والنحاة والمتكلمون في بواكيرها الأول. وتفكيك مستنداته الفلسفية"[4]. ومسعى كهذا كما يرى يافوت، يشكل المنطق أحد مقوماته. لكن السؤال الذي يطرح نفسها هنا هو: كيف نفسر أولوية المنطق الأرسطي ضمن الاستراتيجية الفكرية لابن حزم ونحن نعلم علم اليقين أن من تنطق حسب الفقهاء تزندق؟

من بين المرامي والاهداف التي جعلت ابن حزم العمل بالمنطق الارسطي، "تقريب قول عز وجل بألفاظ سهلة بسيطة يستوي في فهمها العامي والخاص"[5]. ولتحقيق هذا المراد، كان لزاما عليه مراجعة النص المترجم الذي زاده المترجمون والنقلة غموضا وعواصة، عندما التزموا بحرفية النص بدلا من روحه، خاصة وأن النقل هنا

---

1 - نفسه، ص، 289.

2 - نفسه، ص، 120.

3 - هشام مبشور، التراث بعيون الأبستمولوجيا، مؤسسة مؤمنون بلا حدد، قسم الفلسفة، 25 مارس 2017.

4 - ص 187.

5 - نفسه، ص، 202.

يعني، انتقال المضامين من بيئة ثقافية-حضارية(يونانية) إلى ظروف حضارية وفكرية أخرى مختلفة. وفي مثل هذه الظروف والحيثيات، الحضارية-الثقافية، يسمح للمترجم بخيانة النص الأصلي. وعليه يمكن القول، أن ابن حزم تبعا للباحث، كان واعيا بجدة المهمة الجديدة التي انتدب نفسه لها"[1]، فهو يصرح: "ولم نجد أحدا قبلنا انتدب لهذا"[2].

هكذا، تصبح الدعوة التي يدعو اليها ابن حزم بصدد تكييف المنطق الارسطي مع علوم الشرع، لا تشكل بدعة، بقدر ما تشكل مخرجا من الورطة التي وقع فيها العقل العربي الإسلامي بألا يكون عقلا مفتوحا على جميع القراءات والتأويلات.

تركيب وتأويل

تسعى هذه المقالة توصيل فكرة للقارء الكريم مفادها: أن سالم يافوت لم يختار ابن حزم نموذجا للدراسة والتحليل، حنينا وتبجيلا لفترة تاريخية تميزت بالخصوبة والعطاء، للإقامة فيها، بقدر ما هي حتمية تاريخية أملتها ظروف العصر في أن تجعل الرجل أن يقيم معنا، وهو سابق لأوانه في شتى المجالات. معيدا تجربة هذا الأخير في ترسيم الحدود التي تلاشت بين العقل والنقل، بين الحكمة والشريعة، دون الوقوع في التوفيق أو التلفيق. وسالم يافوت آهل بإنجاز هذه المهمة وهو ذو الباع الطويل في المجال الفلسفي تأليفا وترجمة ودراسة* وتدريسا[3]. وصلة بموضوع هذه المقالة، فالكتابة الفلسفية عند سالم يافوت، يطغى عليها الطابع العقلاني، كيف لا وجل كتاباته، تناولت قضايا معاصرة، سلطت الضوء على إشكالات ذات الصبغة الإبستملوجية وهذا ما ميز أول مشروع علمي عميق له، تعلق الأمر بالرسالة العلمية لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة"[4]. وكجدع مشترك لعنوان هذه الدراسة التي تحمل عنوانا بارزا لها على غلاف الكتاب، فالفلسفة المغربية منذ نشأتها وهي تنحو منحى العقلانية ومكوناتها، النقدية والابداعية، في تناول قضاياها واشكالاتها، كما تجلت في أبهى صورة مع أبن رشد وابن حزم والجابري وسالم يافوت. وهذا ما شدد عليه محمد عابد الجابري في كتابه **نحن والتراث**.

أما التساؤل عن صلاحية القضايا الكلامية التي أعادها يافوت وغيره من الباحثين المغاربة سواء بنوع من الحنكة والخبرة الفلسفيين أو عن طرق تدوير هذه القضايا وتكرارها، الجواب نعثر عليه عند الفيلسوف نفسه، في كتابه **مفهوم الواقع العلمي المعاصر ودرس الابستمولوجيا** مستلهما من مفاهيم باشلار النقدية التي، تنظر للعلم والمعارف والأفكار من زاوية تاريخيها، تصحيحا للأخطاء واستدراكا لهفوات ومنزلقات وقعت فيها العقلانية من حيث لا تعي. يمكننا في هذا الإطار أن نستدل على واحدة من الهفوات التي وقع فيها ابن حزم عندما ساق دليلا برهن بواسطته لإثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن، ف"العالم كله إنما هو أشخاصه ومكانه وأزمانها ومحمولاتها. ليس العالم كله شيئا غير ما ذكرنا". بينما في الواقع العلمي المعاصر، هو ما يتحصل بالقوة العاقلة. كأن يتصور النجار كراسي عدة في ذهنه، ويعمل بفعل هذه القوة استخراج واحدة أو عدة للوجود افتراضا أو فعلا.

---

1 سالم يافوت، ص، 204.

2 - ابن حزم، التقريب، ص،7.

* - أنظر أعماله المذكورة في آخر هذه المقالة.

3 - على صعيد الدراسة والتدريس: نال الاجازة في الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط عام 1968. وعلى دبلوم الدراسات العليا عام 1978. ثم على دكتوراه الدولة، عام 1985. اشتغل بنفس الكلية كأستاذ جامعي إلى جانب محمد عابد الجابري ومحمد سبيلا.

4 - ناقش الباحث أطروحته الفلسفية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، بإشراف، الأستاذ محمد عبد الجابري، بتاريخ 24-09-1985.

أعماله

1 - المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة-بيروت، 1999.

2 - الزمان التاريخي: من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، بيروت-لبنان، دار الطليعة، 1991.

3 - الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990.

4 - حفريات المعرفة العربية الإسلامية: التعليل الفقهي، الطليعة، بيروت، 1990.

5 - مظاهر النزعة الاختبارية في بنيوية كلود ليفي-ستروس، منشورات أقلام-الرباط،.1976

6 - مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1980.

7 - العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، بيروت لبنان-دار الطليعة، 1989.

8 - درس الأبستمولوجيا، سالم يافوت وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، 1986.

9 - نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، درا الطليعة بيروت، ط الأولى 1995.

10 - حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1989.

أما من ترجماته فنذكر:

1 - ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، المركز الثقافي العربي-بيروت لبنان/ الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1987.

2 - طوماس كون، بنية الانقلابات العلمية، 1992دار الثقافة، الدار البيضاء، 2005.

المقالات

1 - التراث في فكر الجابري: الاشكال والمنهج، محمد عابد الجابري/محمد أركون التراث وسؤال الحداثة، **مجلة الأزمنة الحديثة**، عدد مزدوج4-3 غشت 2011.

2 - سلطة المفهوم العلمي، **مدارات فلسفية**، العدد 18، 2009.

3 - البارا يغم، عود على بدء واقتراح، مجلة **مدارات فلسفية**، العدد 19، 2010.

4 - العلوم الإنسانية ومسألة الأنموذج العلمي، **مجلة ثقافات**، عدد 22، يناير 2009.

5 - قيمة الفلسفة الوضعية، مجلة أقلام، عدد 4، نونبر 1972.

6 - أزمة الفكر في أزمة الفكر العربي، مجلة أقلام، عدد 5، يناير 1973.

7 - مظاهر النزعة الاختيارية في بنيوية ستراوس، **مجلة أقلام**، عدد 2، يونيو 1976.

8 - الفلسفة بين التلقائية والعلمية، **مجلة أقلام**، عدد 4، فبراير 1977.

9 - ليفي ستراوس والمنهج الجدلي، **مجلة أقلام**، عدد 7، اكتوبر 1977.

10 - مراحل الفكر الأنيستيني من الاختبارية النقدية إلى العقلانية الواقعية، **مجلة أقلام**، عدد 8، نونبر 1977.

11 - عودة اينشتاين، **مجلة أقلام**، عدد 1، يناير 1978.

12 - التصورات الوضعية لطبيعة النظرية الفيزيائية، **مجلة أقلام**، عدد 3، 1978.

13 - الفيزياء المعاصرة والفلسفة، **مجلة أقلام**، عدد 10، أكتوبر 1978.

14 - من منظور العقلانية المعاصرة، **مجلة أقلام**، عدد 1، يناير 1979.

15 - التصورات الوضعية لطبيعة النظرية الفيزيائية، **مجلة أقلام**، عدد 6، يونيو 1979.

16 - الأصول الاجتماعية للحركة الوطنية المغربية للعروي، **مجلة الآداب**، عدد، 8-9، 1979.

17 - التصورات الوضعية لطبيعة النظرية الفيزيائية، **مجلة أقلام**، عدد 2، يناير 1980.

18 - طبيعة التصورات العلمية، **مجلة أقلام**، عدد 4، ابريل 1980.

19 - طبيعة التفسير العلمي، **مجلة أقلام**، العددان 5-6، أكتوبر 1980.

20 - مفهوم السلطة عند مشيل فوكو، **مجلة أفاق عربية**، العدد 12، دجنبر 1988.

21 - في مفهوم الجاذبية: نيوتن ضد ديكارت، **مجلة المناظرة**، عدد 1، يونيو 1989.

22 - الجاذبية بين الدعاة والخصوم، **مجلة المناظرة**، العدد 2، نونبر 1989.

23 - من منظور تاريخ العلم إسهام مفكري المغرب والاندلس في تكوين علم الفلك الحديث، **مجلة الثقافة المغربية**، ع 7.مايو 1992.

24 - بديل جديد للفلسفة الشخصانية، **مجلة آفاق**، العددان 53-54، يونيو 1993.

25 - عن فضاء الفكر الفلسفي في المغرب، **مجلة الآداب**، العددان 1-2، يناير 1995.

26 - مدخل لقراءة رسالة السقيفة، **مجلة فصول**، عدد 3، يوليو 1995.

27 - مكانة العلم في الثقافة العربية، **مجلة ثقافات**، عدد 18، يناير 2006.

28 - هويتنا الثقافية والعولمة نحو تناول نقدي، مجلة فكر ونقد، درا النشر المغربية، العدد 11، السنة الثانية، 1988.

قراءات في أعماله

- ادريس الهواري، البراديغم وجهة نظر يافوت، **مجلة مدارات فلسفية**، العدد 16، 2008.
- منتصر حمادة، سالم يافوت، مفكر اشتغل في صمت ورحل في صمت، **مؤمنون بلا حدود**، 17 شتنبر 2013.
- هشام مبشور، سالم يافوت: التراث بعيون الابستمولوجيا، **مؤمنون بلا حدود**، 23 مارس 2017.
- https://www.mominoun.com

كتب جماعية:

- الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي، **دراسات مغربية مهداة الى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي**، جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية، المركز المغربي الثقافي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1987.
- النظام الفلسفي الجديد، **في الثقافة والفلسفة دراسات مهداة للأستاذ احمد سطاتي**، منشورات الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 74، الطبعة الأولى 1997.
- فكرة التقدم في العلم، **التقدم في العلم**، منشورات الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 112، ط 1، الرباط، 2004.
- مدخل لقراءة المدخل الى صناعة أحكام النجوم لأبن البناء المراكشي، **العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، منشورات الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 94، ط 1، الرباط 2001.