

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

مجلة

الغلسفة

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية
AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL



ISSN:1136-1992

التقييم الدولي

DOI: 10.35284

المعرف الدولي



العدد 24 2021

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية يديرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على المعرف الدولي Doi
تحت رقم prefix :10.35284

رئيس التحرير
ا.د. رائد جبار كاظم

الهيئة العلمية الاستشارية

1. ا.د. يمينى طريف الخولي - كلية الآداب - جامعة القاهرة - مصر.

2. ا.د. عفيف حيدر عثمان - الجامعة اللبنانية - لبنان .

3-Professor: Juan Rivera Palomino- San Marcos – Peru

4. ا.د. مصطفى النشار - كلية الآداب - جامعة القاهرة - مصر.

5. ا.د. احمد الوشاح - كليات كليرمونت - كلية بيترز - لوس انجلس - امريكا

6. ا.د. احسان علي شريعتي - كلية الآديان - جامعة طهران - ايران

7. ا.د. افراح لطفي عبد الله - كلية الآداب - جامعة بغداد - العراق

8. ا.د. عامر عبد زيد الوائلي - كلية الآداب - جامعة الكوفة - العراق

9. ا.م.د. محمد حسين النجم - كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق

البريد الالكتروني

art.phi_magazine@uomustansiriyah.edu.iq

التراقيم الدولي: Issn (1136-1992)

فهرست مدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (742) لسنة (2002)



العدد الرابع والعشرون

كانون الاول

٢٠٢١/١٢

مدير التحرير

أ.م.د. حيدر ناظم محمد

كلية الآداب - المستنصرية

سكرتير التحرير

م.د. أسماء جعفر فرج

كلية الآداب - المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.د. منار صاحب

كلية الآداب/المستنصرية

اخراج وتنضيد

م.م. أنير محمد مجيد

مسؤول الموقع الالكتروني

المهندسة

ريهام ماجد عبد الكريم

نصميم وطباعة

مكتب الأثر

للنشر والطباعة

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

كلمة رئيس التحرير

- ٢٢-١ يوسف بن عدي مفهوم الواحد قراءة في آراء الفارابي وابن رشد
- ٤٢-٢٣ أ.د.نظلة أحمد نائل الجبوري صفا مصطفى مهدي الأساليب التنظيمية الدعوية للفكر الإسماعيلي
- ٦٠-٤٣ أ.د.رحيم محمد الساعدي م.م.حيدر عبد السادة جودة أنسنة الوحي قراءة نقدية في موقف الخطاب الحدائوي للنص الديني
- ٨٠-٦١ م.د.منى فليح حسين مفهوم العقل عند الكندي والفارابي
- ١٠٠-٨١ أ.م.د. باقر ابراهيم الزيدي المثالية الالمانية وتأويلاتها للمسيحية
- ١٢٠-١٠١ أ.م.د.سالي محسن لطيف فلسفة العقل عند نيكولاس مالبرانش
- ١٢٩-١٢١ أ.م.د.حيدر ناظم محمد حوراء حميد محسن الليبرالية السياسية عند براتراند رسل
- ١٣٠-١٣١ م.د.هجران عبد الإله احمد الفئاع-قراءة في ضوء فلسفة نيتشه
- ١٤٦-١٣١ أ.م.د.محمد حسين النجم د.سحر علاوي عزوز دور الابطال في بناء الدول عند هيردوت
- ١٦٤-١٤٧ أ.م.د.احمد عبد خضير م.م.اسماء جعفر حرية الإرادة عند توما الأكويني وجون دنس سكوت



العدد

الرابع والعشرون
كانون الاول
٢٠٢١/١٢

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة المستنصرية
كلية الاداب/قسم الفلسفة

ص.ب: ١٤٠٢٢

تلفون: ٤١٦٨١١٩٨

art.phil_magazine@
uomustansiriyah.edu.iq

مفهوم الواحد قراءة في آراء الفارابي وابن رشد يوسف بن عدي^١

ملخص : تهتم هذه الورقة الفكرية بمفهوم الوحدة والواحد في تاريخ الفلسفة اليونانية والعربية الوسيطة، وكيف أنه يعمل على بناء مذاهب وتيارات مختلفة ومتضاربة بفعل دوره الاستيمولوجي والأنطولوجي في العلم الإلهي والميتافيزيقا والمنطق. فالواحد لم يكن فقط يؤسس المعارف والتصورات بقدر ما كان يبني الفعل الأنطولوجي للموجودات والأشياء؛ إذ صارَ هو المقوم لذاتية الأفعال. مع أن مناهضة هذا الواحد من قبل السُفسطائيين وبعض الفرق الكلامية في الفكر العربي الكلاسيكي قد أسهم في نشأة تاريخ مضاد لتاريخ الوجود والذاتية والضرورة، أعني تاريخ الأعراض والتجويز والريية المتواصلة والقلقة.. وهكذا تحول اسم الواحد إلى نزعات مذهبية هائلة تنطلق كل واحدة منها من معنى ودلالة معينة مما أسفر عن ذلك تضارب كبير في نظرية المعرفة مع بارميند وأفلاطون وأفلوطين وأرسطو والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة والشراح الذين واجهوا عالمين: عالم الوجود وعالم الواحد. **الكلمات الدالة:** الواحد، الوحدة، الميتافيزيقا، الوجود، المنطق.

Abstract : This intellectual paper focuses on the concept of unity and oneness in the history of mediaeval Greek and Arab philosophy. The paper features how the concept establishes dissimilar and contending doctrines and trends due to its epistemological and ontological role in Divine knowledge, metaphysics and logic. The One was not only founding knowledge and perceptions as much as he was conducting the ontological act of making the beings and things, for it became the constituent of the essence of actions. However, the subject of oneness was a subject of opposition by Sophists and some *Kalam* (referring to speech, word, or discourse) schools in classical Arab thought which contributed to the emergence of a history as antithesis to the history of existence, subjectivity and necessity; I mean here the history of symptoms, permissibility, and incessant anxious doubt. Thus the name of the One turned into huge doctrinal inclinations, each of which

١. أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس بالرباط، المملكة المغربية

Assistant Professor in the Department of Philosophy at the University of Mohammed v, Rabat- Morocco.

starts from a certain meaning and significance, which has resulted in a great contradiction in the theory of knowledge with Parmenides Plato, Plotinus, Aristotle, Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd and other philosophers and commentators who encountered two worlds: the world of existence and the world of the One.

Keywords : unity , oneness, metaphysics, existence, logic.

مقدمة

لا بد من الاعتراف أن اسم الواحد في تاريخ الفلسفة اليونانية والعربية الإسلامية من أهم الموضوعات بحثاً وتأملًا؛ وذلك لتداخل وتقاطع فيه علوم عدة ومباحث كالعلم الإلهي والميتافيزيقا وعلوم التعاليم والمنطق. ولعل المشترك بينها جميعاً هو محاولتها تأسيس المعارف والتصورات على الواحد كأول من حيث عليته وذاتيته؛ فالعلم والمعرفة لا يمكنهما أن يكونا بلانهاية و غير محدودين وإلا وقعنا في فوضى المعنى وتعدد الحقائق وما إلى ذلك من الأمور التي أثارها النزعات السفسطائية الإغريقية القديمة، بل أكثر من ذلك سيكون اسم الواحد بذلك التأويل أعلاه مرتعاً مذهبية هائلة تنطلق كل واحدة منها من معنى ودلالة معينة مما أسفر عن هذا تضارب كبير في نظرية المعرفة مع بارميند وأفلاطون وأرسطو و أفلوطين والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة والشراح الذين واجهوا عالمين: عالم الوجود وعالم الواحد؛ وينجم عن هذا أن تاريخ ميتافيزيقا الواحد هو تاريخ تحولات دلالية وقولية ومذهبية لاسم الواحد بين التعالي والمحايشة، وبين المطلق والمشاركة (محمد المصباحي، ١٩٩٥، اشكالية أنحاء الواحد وعلاقاته عند الفارابي. قراءة في كتاب الواحد والوحدة لأبي نصر الفارابي ضمن تحولات في تاريخ الوجود والعقل. بحث في الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٢٥٨). فضلا عن ذلك وجود لوائح وقسمات متباينة ومختلفة للواحد وأنحائه أعني بين من يعطي قيمة كبيرة للواحد بالعدد والواحد بالذات وبين من يستثمر اسم الواحد بالتناسب في نسقه الفلسفي بصورة كثيفة، لكن المفارقة تتجلى في وضعه ضمن مرتبة أدنى مما يطرح أكثر من استفهام وتساؤل.

وهذا كله قد يسمح لنا بالقول إن معرفة هذا التضارب المذهبي والفلسفي في مسألة الوحدة والواحد (محمد المصباحي، ١٩٩٥، اشكالية أنحاء الواحد، مرجع سابق، ص ٢٨٦-٢٨٧). إنما تعود إلى علاقة المنطق بعلم ما بعد الطبيعة؛ إذ لم يكن المشغل المعرفي لدى القدماء - سواء اليونانيين أم العرب والمسلمين - هو المشغل الميتافيزيقي فحسب بقدر ما كان مشغلاً

منطقياً أيضاً. فالمنطق إنما نقصد به في هذا المعرض طبيعة حضوره واستعماله في ما بعد الطبيعة إذ إنَّ هناك فرقاً بارزاً بين الأرجانون الأرسطي (المقولات ، العبارة، القياس...) وشروحه وتفسيره واستعمالاته في الميتافيزيقا. لهذا أعتبرُ أنَّ اغفال هذا التشابك بين علمي المنطق وما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) في فحص مفهوم الواحد والجوهر والماهية والموجود... قد يؤدي بالمحصلة إلى نتائج غير صحيحة أو مضطربة.

لهذا سوف نقف في هذه الورقة عند نموذجين رئيسيين هما: أبو نصر الفارابي (ت. ٩٥٠م) وابن رشد الحفيد (ت. ١١٩٨م) اللذان يمثلان فلسفتين وأقنيتين ميتافيزيقيين مختلفين. ولعل تبرير هذا الاختيار يكمن في أنَّ المعلم الثاني قد خصص مؤلفاً في الواحد والوحدة الذي كان له أثر كبير على فلسفته لاسيما وأنَّ مفهوم الوحدة عنده لم تكن موضع النظر المنطقي والميتافيزيقي فحسب وإنما كانت لها انعكاسات هائلة وكبيرة في السياسة المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة حيث استثمرها الفارابي لبناء رؤيته السياسية والميتافيزيقية على معنى من معاني الوحدة؛ وبهذا تكون فكرة النظر في الواحد عند الفارابي له مبرر منهجي يتمثل في تأسيسه للمرجعية النظرية في التقليد الفلسفي العربي. أما أبا الوليد فهو اختيار لفيلسوف شكّل لحظة تاريخية كبيرة في مراجعات لشروحات القدامى على كتب أرسطو، ومن ضمنها شروحهم على اسم الواحد والوحدة (مقالة الدال، مقالة الياء). إنهما مقالتان رئيستان في رصد احداثيات الوحدة والواحد عند أبي الوليد في القول الميتافيزيقي أو علم ما بعد الطبيعة، وهو الأمر الذي لا يخرج عن تشابكه بالنظر المنطقي. من ثمة، فمفهوم الواحد عند الفارابي وابن رشد إنما جاء في تقاطع بين المنطق والميتافيزيقا.

إذًا، ما هي أنحاء الواحد وقسماته في النص الفلسفي العربي؟ هل كان هاجس النظر في الواحد ومعانيه هو تأسيس ميتافيزيقا الواحد أم التأسيس الوجودي للواحد؟ كيف نفسر الهم الأنطولوجي في مقاربة الوحدة والواحد عند الفارابي؟ ما معنى أن كتاب «الواحد والوحدة» هو كتاب احصاء وحصر لمعاني الواحد أكثر منه كتاب حيرة وتشكيك؟ ألا يدل هذا على عدم الحسم بين الغرض الوجودي والوحدوي في فلسفة الفارابي أو أنَّ الأمر يرجع إلى وجود جذور ميتافيزيقية والهيبة ومنطقية معقدة لاسم الواحد والوحدة؟ إلى أي مدى نجازف بالقول إنَّ هذا التردد والالتباس في الواحد عند الفارابي مرده إلى خلفيته في الجمع بين نسقين أو رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو؟ ما مشروعية القول مركزيتين الواحد بالعدد والواحد المنحاز بالماهية؟ هل يشي هذا التصور بتأسيس مشروعية قيام علم الالهيات أو علم الطبيعيات؟ كيف تحضر أنحاء الواحد في مقالتي الدال والياء؟ ما دلالة دفاع ابن رشد الحفيد عن ذاتية الواحد ضد مذهب عرضية الوجود؟ ما دلالة أنَّ مقالة الياء هي التأسيس الفعلي لنظرية الواحد والوحدة؟

أولاً. الوجود والواحد: في الهمّ الأنطولوجي والإينولوجي

١- مركزية الواحد بالعدد

أحسب أن أبا نصر الفارابي (ت. ٣٣٩هـ- ٩٥٠م) قد كان همّة الوحيد في تناول مسألة الواحد والوحدة هو النظر الأنطولوجي أكثر من النظر الإينولوجي: الأينولوجي هو عالم الوحدة من حيث إن الوحدة هي الضامنة لوحدة العلم. (محمد المصباحي، ١٩٩٥، تحولات في تاريخ الوجود والعقل. بحث في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٨٩-٢٨٨)، ويتضح ذلك من خلال أسبقية الوجود على الواحد (مرجع سابق، ص ٢٤٣-٢٤٤) الذي كان له حضور قويّ ولافت في كتاب الحروف، بل أكاد أقول ولا اقطع بأنّ المعلم الثاني تحمس إلى تأسيس الرابطة الوجودية في الثقافة العربية، وبالتالي إيجاد أرضية للوجود العام (الأنطولوجيا) (الفارابي، ١٩٨٦، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، ص ١١٢)، وهو عكس ما ذهب إليه أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (رسائل الكندي الفلسفية، ١٩٥٠، تحقيق عبد الهادي أبو ريده، ص ١٦٨-١٧٣). وبهذا، ألم يكن حديث الكندي على كم يقال الواحد والكثرة في رسائل الفلسفية من بواعث كتابة الفارابي للواحد والوحدة؟

إنه الأشكال الذي ينبغي الاشتغال عليه عن طريق النظر في توظيفات اسم الواحد عند ابن باجة (ت. ١١٣٨م) وابن رشد (ت. ١١٩٨م) في المغرب والأندلس سواء في نظرية العقل والنفس أم في الالهيات وصناعة المنطق) (Ibn Bagga, 2010, Avempace. la conduite de l'isole et (deux autres épitres, p,p.183-184).)؛ وإن كنا نعتقد أنّ الاختلاف بين هؤلاء الفلاسفة هو اختلاف في كيفية تعاطيهم مع معاني الوحدة ودلالات الواحد والمرجعية الفلسفية والنظرية التي توجه آرائهم وأفكارهم. ومن ذلك نقول، حقيقةً، أنّ الفارابي قد بلغ مبلغاً رفيعاً في الكتابة الفلسفية حول اسم الواحد والوحدة حتى أنه ضاهى به المتقدمين والمتأخرين من فلاسفة المسلمين في العصر الوسيط مهما قيل من الالتباس والغموض الذي يحف أدوات التفكير ومنهجية النظر في أجناس الواحد (محمد المصباحي، 1995، اشكالية أنحاء الواحد وعلاقاته عند الفارابي. قراءة في كتاب الواحد والوحدة لأبي نصر الفارابي مرجع سابق، ص ٢٤٤-٢٤٥).

لا مريّة في أنّ تاريخ ميتافيزيقا الواحد والوحدة هو تاريخ معانيها ودلالاتها وأسمائها؛ إذ من غير المقبول ولا المعقول الدفاع عن تواطؤ المعنى والماهية في مفهوم الواحد والوجود. وذلك لما لهذا الأمر من انعكاسات مذهبية وقولية خطيرة، بل والأكثر من ذلك كلّ من فهم مغلوطة للعلم والفلسفة والبرهان.

من هنا شرع أبو نصر في هذا المؤلّف «الواحد والوحدة» في بيان لوائح الواحد وأقسامه

مجعية أنواع الكثير ومقابلاتها، وهذا لا يعفينا من الاقرار ببعض الغموض والارتباك الذي يتحصل لنا عند معاينة اسم الواحد ودلالاته واقسامه، لأنّ هذا قد يرجع إلى اسم الوحدة والواحد ذاته الذي يتأرجح بين الماهية والموجود ويتحدث تارة بلغة الدلالة والابستمولوجيا وتارة ثانية بلغة الأنطولوجيا (لم يكن غرض الفارابي -على الأقل في الظاهر- أن يطبع عرضه لمطلب الواحد في كتابه هذا بطابع ميتافيزيقي، بل أن يظل في مستوى دلالي من حيث إن الدلالة الابستمولوجيا لا الأنطولوجيا»، مرجع سابق، ص ٢٥٢). ليتحصل بالتبعية، إعطاء الأسبقية للموجود على الواحد بالرغم مما لهذا الأمر من اضطراب عند الفارابي بين التشكيك في عالم الكون والفساد ومبادئه وبين الانتصار لعلم الموجود بما هو موجود) محمد المصباحي، ١٩٩٥، اشكالية أنحاء الواحد، مرجع سابق، ص ٢٩٠-٢٩١).

هكذا، نلفي اسم الواحد لدى المعلم الثاني على أقسام متنوعة وقوائم مختلفة (أبو الوليد بن رشد، ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٢٦٥-٢٦٦. قارن أيضاً: الفارابي، ١٩٨٥، المنطق عند الفارابي تحقيق وتقديم وتعليق، رفيق العجم، ص ٨٩)، لكنها تشترك في تداخل بعض معاني الواحد مع بعضها البعض؛ وحسبنا الإشارة إلى أنّ الواحد بالعدد يضم معاني أخرى للواحد بالمحمول والتناسب والواحد بالعرض و الواحد المتصل يقال على الواحد بالجملة. ومن ذلك، يمكن الاعتراف بأنّ هناك معنيان للواحد، وهما في توتر اشكالي وفلسفي واضح، سيحظيان بانشغال الفارابي واهتمامه. بيد أن التشكيك الذي يعترضها في هذا المعرض هو: أليس هذا المشغل الفلسفي عند الفارابي مرده إلى الحيرة في الاختيار بين أفقين ميتافيزيقيين موروثين عن أفلاطون وأرسطو؟! وكيف نفسر لجوء الفارابي إلى كتاب الحروف لبيان المختلف والمتعدد ودفاعه في كتاب الجمع عن المشترك ونفي التضارب والتناقض (افتتح الفارابي كتابه الجمع بين رأبي الحكيمين بالتقرير: «أما بعد (٢)، فإني رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا (٣) وتنازعا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين (٤) المبرزين اختلاف في اثبات المبدع الأول وفي وجود أسباب منه وفي أمر النفس والعقل وفي المجازات على الأفعال خيرها وشرها وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت (٥) في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأبيهما والابابة عمّا يدلّ عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدان ويزول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين في كتبهما. وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما، لأنّ ذلك من أهم ما يقصد بيانه وأنفع ما يراد شرحه وايضاحه»، أبو نصر الفارابي، ١٩٦٨، كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، ص ٧٩)؟ وهل معنى هذا أنّ كتاب «الحروف» هو لتأسيس القول الفلسفي و كتاب «الجمع» هو الرد على أقوال المتكلمين؟ إننا لم نثير هذه الشكوك والاستفهامات إلاّ لبيان مدى التباس القول الفلسفي عند الفارابي ذاته و كذلك صعوبة الحسم في المسائل

الميتافيزيقية والمنطقية والالهية التي خاض فيها (قدم العالم وحدوثه أو خلود النفس..).

٢- عالم الوجود وعالم الوحدة

يتحدث كتاب «الواحد والوحدة» عن أنواع عدة للواحد ومعانيه وقد نرصدها كما يلي: ١. الواحد بالجنس-٢. الواحد بالعرض-٣. الواحد بالتناسب-٤. الواحد بالمحمول-٥. الواحد بالاتصال-٦. الواحد بالعدد («فمنهما أن نقول في اثنين أنهما واحد إذا كان عنصريهما واحداً بالعدد على التعاقب مثل الفضة التي كانت تاجاً فعمل منها الخلخال، فإننا نقول إنَّ التاج والخلخال واحد، إذ كان عنصريهما واحداً بالعدد»، أبو نصر الفارابي، ١٩٩٠، الواحد والوحدة، ص ٤٠). ٧. الواحد بالجملة. وبهذا الاعتبار، نقول إنَّ قيمة الواحد بالتناسب ودوره بالأساس هو حلُّ الكثير من الاشكالات النظرية والوجودية في تاريخ الميتافيزيقا

Nicolas Balthasar, 1928, A la recherche de l'unité métaphysique. In :Revue) (٣٠^٤ année, Deuxième série ,n 20,1928.p.389.néo-scholastique de philosophie لكن هذا -هو الأمر الغريب- لم يكن يحقق القيمة المعرفية والوجودية مثلما هو الحال بالنسبة للواحد بالعدد الذي يقع بين عالم المنفصل وعالم المتصل، أي عالم الصور وعالم المادة والطبيعة إذ كان له القيمة الأشرف في انضواء الواحد المتصل تحت جنسه، يقول الفارابي: «ويقال الواحد على ما هو متصل بما هو متصل ووحدته، هي اتصاله والمتصل إنما يكون متصلاً بأن تنتهي أجزاؤه إلى نهاية واحدة بالعدد مشتركة لها. فإذا ن نهاية أجزائه واحدة صارت جملة واحدة وذلك في الخط والسطح وفي الجسم المصمت» (أبو نصر الفارابي، ١٩٩٠، الواحد والوحدة، مصدر سابق، ص٦٥. راجع الفروق بين الائتماس والامتزاج والمركب والمرتبطة. محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة والوجود عند ابن رشد، ص ٥٠).

من البين أيضاً أنّ الواحد بالعدد لا يقف في تشابكاته مع الواحد بالعرض وبالذات وبالمحمول وبالمتصل بقدر ما يتشابه مع الواحد المنحاز بالماهية الذي هو الواحد المتفرد عن غيره. يقول صاحب «السياسة المدنية» في هذا السياق: «معنى الواحد ههنا هو المعنى المتفرد بشيء ما دون غيره [...] فإنه ينفرد بماهيته تخصه دون الفرس ودون ما هو قسم له في الحيوان والفرس» (أبو نصر الفارابي، ١٩٩٠، الواحد والوحدة، مصدر سابق، ص٨٨-٨٩) ؛ نفهم من هذا أن زيد وعمرو مثلاً يتفردان بماهية وبمكان وجسم وأجزائه وذلك من حيث هو موضوع مشار إليه («ويلحق في كل مشار إليه لا في موضوع مثل زيد وعمرو أن يقال فيه إنه واحد بأنه منحاز بماهية ما، وواحد بأنه منحاز بنهاية تخصه وواحد لأنه منحاز بمكان يخصه وواحد بأنه جملة جسم أجزاؤه مرتبطة مؤلفة وواحد بأنه جملة تتعاون أجزاؤها على بلوغ الغرض الذي كوّن لأجله»، الفارابي، ١٩٩٠، الواحد والوحدة،

مصدر سابق، ص ٥٣). وهذا لا يمنع من وجود ماهية مشتركة تجمع بينهما كماهية الحيوان، أي صار الواحد واحداً بالجنس وصار أيضاً ما دام مشارك للغير في الماهية- واحداً بالمحمول الواحد: «وإذا كان غير منحاز بماهية ما بل كان مشاركاً لغيره في ماهية ما، [كان] هو والمشارك له، في تلك الماهية واحداً بالمحمول» (مصدر سابق، ص ٩٢). ومن ثمة يصيرُ الواحد المنحاز بالماهية جوهرًا (المقولات) لا يحمل في موضوع ولا على موضوع. ذلك ما دافع عنه الفارابي حينما قال: «ويقال الواحد على ما كانت ماهيته ليست مشتركة يكون لها تشابه بين اثنين أصلاً، وهذا قد يخلق الأشياء المفارقة للمادة إذا كانت موجودة ويلحق من الأشياء البينة لدينا كل مشار إليه لا في موضوع وكل مشار إليه، كان في موضوع فإنه ليس شيئاً منها تحمل على أكثر من واحد» (أبو نصر الفارابي، ١٩٩٠، الواحد والوحدة، مصدر سابق، ص ٥٢).

يبدو أنّ علاقة الواحد العددي بالواحد المنحاز بالماهية لا تقف عند هذه الحدود بقدر ما يمتد التوتر والتنافس إلى علاقة الواحد بالكثير؛ فالواحد بالعدد يقابله الكثير بالعدد» (الواحد بالعدد يقابله الكثير بالعدد. فالذي له أسماء كثيرة يقابله المتباينة أسماؤها والذي هو واحد بالعدد لأجل المسمى الذي له اسم واحد، لا الذي هو واحد بالعدد والمسمى بالاسم الأول والمدلول عليه بالحدّ الواحد يقابله الكثير يكون المنسوب إلى أحدهما غير المنسوب إلى أحدهما غير المنسوب إلى الآخر»، أبو نصر الفارابي، ١٩٩٠، الواحد والوحدة، مصدر سابق، ص ٦٢. يقول الفارابي في الكثير الحادّ المقول على العدد: «والكثير الحادّ عن الواحد بالعدد هو الذي كلّ واحد من لأحاده صنف من أصناف الواحد بالعدد»، أبو نصر الفارابي، الواحد والوحدة، حققه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي، مصدر سابق، ص ٨٢-٨١. قارن: قول ابن سينا في علاقة الواحد بالكثرة: «وأما الكثرة فمن الضرورة أن يحد بالواحد لأنّ الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم أي حد حدنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة»، ابن سينا، ١٩٦٠، الشفاء، الإلهيات، الجزء الأول، ص ١٠٤. راجع كذلك: «البحث عن كيفية تجلي الموجود في اصناف الوجود او معاني الواحد حيث حرص على التدقيق في انواع الحدوث او الكثرة الكائنة عن انواع الواحد وفي انواع المنحاز بالماهية»، محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، مرجع سابق، ص ٢٨٨. يقول أرسطو في هذا المعرض كذلك:

Dans l'une de ces façon, l'un et la pluralité s'opposent comme l'indivisible et le divisible étant appelé Une pluralité et l'indivisible ou le non-divisé, Un»,

(Aristote, 1992, la Métaphysique, Tome II , p.541

وكذلك الواحد المنحاز بالماهية الذي يقال على ما «هو غير منقسم الماهية، فإن المقابل

له ماهية منقسمة وهو كثير. فإن المنقسم إما قد انقسم وإما شأنه أنه ينقسم [و] كل واحد منهما كثير، إما بالفعل وإما بالقوة» (أبو نصر الفارابي، ١٩٩٠، الواحد والوحدة، مصدر سابق، ص ٦٠. راجع أيضاً قول نيكولاس:

«l'analogie métaphysique de saint Thomas est un approfondissement de la doctrine aristotélicienne de puissance et d'acte. Elle fournit un principe d'ordre intrinsèque», (Nicolas Balthasar, 1928, A la recherche de l'unité métaphysique. p.389). نفهم من هذا أن القول في الواحد المنحاز بالماهية والواحد بالعدد إنما يعطي أهمية لعالم الوجود وأفعاله الذاتية من دون أن يحرمه من الوحدة. كما أن الواحد بالعدد يضيف الوحدة على الوجود من دون أن يحرمه هو أيضاً من الدلالة الأنطولوجية والوجودية. لنستمع إلى قول المصباحي في هذا المعرض: «فإذا علمنا أن مفهوم المنحاز بالماهية يعود بأصله إلى عالم الوجود لا إلى عالم الوحدة. تبين لنا كيف أن الفارابي أياً لا يقسم مسؤولية التوحيد أو علية الوحدة بين الواحد والموجود أي على الواحد بالعدد والواحد المنحاز بالماهية. مما يؤكد ذلك أنه جعلهما معاً ينفردان من بين كل أنحاء الواحد في أن الوحدة لهما ذاتية فيكون الواحد بالعدد علة لأنحاء الوحدة والكثرة التي لها نسبة إلى العدد والفصل أو الماهية علة لأنحاء الوحدة بالمعنى الأنطولوجي. هكذا يكون الفارابي قد قال بمركبتين دلالتين للوحدة وهما الواحد بالعدد والواحد المنحاز بالماهية لا بمركزية دلالية واحدة» (محمد المصباحي، ١٩٩٥، اشكالية أنحاء الواحد وعلاقاته عند الفارابي. قراءة في كتاب الواحد والوحدة لأبي نصر الفارابي مرجع سابق، ص ٢٧٨). ويتحقق من هذا إذاً، أن أنحاء الواحد عند الفارابي لم يكن يحركه النظر الدلالي والمعرفي في ضمان وحدة العلم، ولا كان يحركه هاجس النظر الأنطولوجي الذي يضمن قيام علم الوجود وإنما كان يطمح إلى الوقوف بين تخوم الأفق الإلهي والانساني، وربما هو الذي وضع فلسفة الفارابي أمام تأويلات أفلوطينية وأرسطية مشائية!

ثانياً. أدوار المنطق والفلسفة الأولى في تأسيس ذاتية الواحد

١- قسّمات اسم الواحد في التفسير والجوامع

لا بد من القول إن حديث ابن رشد الحفيد عن اسم الواحد لا يفصل عن كونه جزءاً من علم ما بعد الطبيعة الأمر الذي يجعل لهذا الاسم جذوراً منطقية وابستمولوجية في اشتباك لافيت للنظر مع العلم الإلهي والميتافيزيقا؛ فكم من مفهوم منطقي (المقولات والأجناس) كالجوهر والنوع والجنس والفصل والماهية والصورة... إلخ له مضامين ميتافيزيقية وما بعد المقولاتية؛ بل فوق ذلك إن الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة هو التتويج

الأسمى والأمثل لتلك المفاهيم و«اكتمالها». يقول ابن رشد في تلخيص كتاب الجدل: «وذلك بين بقسمتنا ما يدل عليه اسم الواحد، وذلك بحسب ما يليق في هذه الصناعة. فأما القول في ذلك على التمام ففيما بعد الطبيعة» (أبو الوليد بن رشد، ١٩٨٠، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، ص٢٦-٢٧).

يبدو أنّ مفهوم الواحد، وإن كان له موضع قدم في الالهيات والمنطق والطبيعات فهو يثير الكثير من الشكوك والاستفهامات على غرار مفهوم الصورة التي لها أهمية كبيرة في فلسفة ابن رشد حتى أننا نكاد نقول إنّ فلسفة أبي الوليد هي فلسفة الصورة؛ بيد أن المفارقة العجيبة أننا لا نعثر لها على حضور في المقولات مثلما هو حال اسم الموجود يقال على المقولات (فالموجود ليس موجوداً إلا بمقولاته أي بأسمائه العشرة، وكذا الواحد ليس موجوداً إلا في أنواعه أو معانيه التي هي عبارة عن أسماء أنشأها العقل)، محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة والوجود عند ابن رشد، مرجع سابق، ص١٧. وهذا ما دفعه إلى القول كذلك في هذا المعرض: «فقد تم احصاء المقولات منذ أرسطو احصاء شاملاً حيث حصر عددها في عشر مقولات تقريباً، في حين لم تنل أنواع الواحد حظها من العناية في العناية سواء في الاحصاء أو الحصر أو في البحث عن جهات وجودها في المقولات بحثاً شاملاً»، مرجع ذاته، ص١٩، وعلى العقل والصورة والواحد («ومن هذه الجهة أرى أن ابن رشد تأثر أكثر بابن سينا أكثر من تأثره بالفارابي ومع ذلك هناك بعض الاختلافات اليسيرة بين قسمة النجاة وقسمة الجوامع كغياب الواحد بالعدد عن قسمة الجوامع وحضوره في النجاة وحضور «الواحد بالعرض» و«الواحد بالموضوع» في قسمة الجوامع في حين يغيب «الواحد بالموضوع» على قسمة النجاة و«الواحد بالعرض» عن قسمة الشفاء»، محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة والوجود عند ابن رشد، مرجع ذاته، الهامش عدد ٣٢، ص٧٥. راجع: العربي اشماغو، ١٩٩٤/١٩٩٣، مقالة اللام بين ابن سينا وابن رشد، ص٢٢٣). فما معنى أنّ مصير الواحد هو غير مصير الموجود؟ أليس الأنطولوجيا في تضاد مع الثيولوجيا والالهيات؟ هل هذا التضاد المذهبي هو الذي أسفر عنه القول بأسبعية الموجود على الواحد (اعتقد أنّ ابن رشد يميز بين الطلب المشترك بين الالهيات وعلم ما بعد الطبيعة (الأنطولوجيا وما بين موضوع العلم وغرضه: «وإذ قد تبين على كم وجه يستعمل الواحد في هذه الصناعة فقد لاح أنه مرادف هنا للموجود وأنه لا فرق في هذه الصناعة بين أن يطلب الموجود الأول في جنس جنس من أجناس الموجودات وبخاصة جنس الجوهر، وبين أن يطلب الواحد الأول»، ابن رشد، ١٩٥٨، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٢١) ؟

من التنفل القول إنّ اسم الواحد عند أبي الوليد الحفيد (ت. ١١٩٨م) يستعمل استعمالين على الأرجح: الاستعمال الأول، هو استعمال سياقي؛ أعني يراد مفهوم الواحد ومعانيه ضمن

طبيعة مقالات تفسير ما بعد الطبيعة. وأما الاستعمال الثاني فهو استعمال «تأسيسي» يظهر في مقالتَي الدال (أبو يعرب المرزوقي، ١٩٨٣، وحدة ميتافيزيقا أرسطو ومنزلة الرياضيات فيها، ص ١١). والياء اللتان تقدمان- بالفعل-أرضية «فيلولوجية» (معجمياً) ومذهبياً للواحد وتجلياته وأنحائه. فهذا التصور يشير إلى عملية دلالية وفلسفية فائقة تتمثل في تقديم بعض معاني الواحد على الأخرى أو ادماج بعضها تحت نوع واحد، ولعل هذا ما يتضح في جوامع وتفسير ما بعد الطبيعة عند أبي الوليد.

فلما كانت مقالة الدال (Δ) هي نظام المفردات والمصطلحات الموجهة فلسفياً و دلاليّاً لجميع مقالات ما بعد الطبيعة؛ فإنها استطاعت أن ترصد انحاء الواحد كالآتي: (يقول ابن رشد: «قوله إما بنوع العرض مثل المجدف والموسيقوس مثل قولنا إذا اتفق في انسان ما أن يكون جادف وموسيقوس فإننا نقول إن الجادف والموسيقوس واحد بعينه»، أبو الوليد بن رشد، ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، ص ٥٢٤-٥٢٥. هنا لابد من بيان أن ابن رشد يعتبر أن الواحد بالعرض ضد الواحد بالذات. يقول: «لأنهما ليسا فصلين جوهرين لهوية الموضوع [...] لأنهما لو كانا فصلين جوهرين للشيء الذي يحملان لكان المجموع منهما واحداً بالذات»، مصدر سابق، ص ٥٢٤-٥٢٥. قارن : Aristote, 1991, la Métaphysique , Tome I , p. 261

يتصور ابن رشد الواحد بالذات: «يقول إن الواحد بالذات منه ما يقال فيه واحد من قبل أنه متصل والمتصل إما أن يكون متصلاً بغير وإما برباط وإما بدساتير وإما بالطبع مثل الخط والسطح والجسم»، مصدر ذاته، ص ٥٢٩.

١. الواحد بالعرض-٢. الواحد بالذات-٣. الواحد بالصورة-٤. الواحد بالجنس-٥. الواحد بالكلمة-٦. الواحد لا ينقسم-٧. الأشياء التي هي واحد بالهيولى (يقول الشارح الأكبر: «ما يقوله في هذا الفصل قريب من المفهوم بنفسه وهو أن اسم الواحد يقال على الأشياء التي هي واحدة بالجنس أعني أن الأنواع المتفقة في الجنس يقال فيها أنها واحدة كالجنس الذي تدخل تحته مثال ذلك الانسان والفرس والكلب فإن هذه هي واحدة بالحيوانية لأن كلها هي حيوان ولما كان الجنس يشبه بالهيولى»، ابن رشد، ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص ٥٣٤).

يمكننا أن نخلص إلى أن اسم الواحد بالعدد ينضوي تحته الواحد بالذات والواحد بالصورة والواحد الذي لا ينقسم (الواحد بالاتصال) لذلك سوف يعمل ابن رشد على تحويل هذه القسمية إلى قسمية رباعية، ف«ثلاثة ضميناً داخل الواحد بالعدد وثلاثة أنواع مصرح بها أنها تنتمي إلى الواحد الكلي [...] وتضم الأنواع الثلاثة بالتضمين من خلال الواحد بالعدد وهي الواحد بالاتصال والواحد الكلي والواحد البسيط» (محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة

والوجود عبد ابن رشد، مرجع سابق، ص٢٨. قارن قول ابن سينا في أنواع الواحد: «وأنواع الواحد بوجه التوسع الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالعرض والواحد بالمشاركة في النسبة والواحد بالعدد ولواحقه المساواة والمطابقة والمجانسة والمشاكله والهو هو»، ابن سينا، ١٩٨٥، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ص٢٣٦). من ثمة، لابد من التنبيه إلى أن المقالة الأولى من جوامع ما بعد الطبيعة لأبي الوليد تشير إلى أنحاء الواحد لم ترد في تفسير ما بعد الطبيعة (يقول الشارح الأكبر: «فهذه هي أشهر المعاني التي يقال عليها الواحد بالعدد وهو بالجملة إنما يد به الجمهور على هذه الأشياء من حيث هي منحازة عن غيرها ومنفردة بذاتها»، ابن رشد، ١٩٥٨، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٧. قارن: أبو نصر الفارابي، ١٩٩٠، الواحد والوحدة، مصدر سابق، ص٨٨-٨٩).

توصل ابن رشد في المقالة الأولى من جوامع ما بعد الطبيعة إلى قسمتين لاسم الواحد، القسمة الخماسية هي: الواحد بالنوع-الواحد بالجنس-الواحد بالموضوع-الواحد بالمناسبة-الواحد بالعرض (ابن رشد، ١٩٥٨، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٢٠-٢١). والقسمة الرباعية المتمثلة في: الواحد بالاتصال والواحد بالكل والتام والبسيط والواحد الكلي (مصدر سابق، ص٢٢-٢١). وهكذا تكون لوائح وقوائم اسم الواحد وأنحائه الواردة في التفسير والجوامع لا تشكل تحولاً مذهبياً لابن رشد وإنما هي عملية ترتيب وتأخير وتقديم لمعاني الواحد حسب المقتضى المنطقي والميتافيزيقي. لذا قد يكون الواحد بالعدد يدل على الواحد البسيط من حيث هو الواحد بما هو موجود أو بما هو جوهر و يكون كذلك يدل على مقولة الكم مما يعني أننا أمام وحدة من جهة وجودية ووحدة من جهة وحدوية (محمد المصباحي، ١٩٩٥، تحولات في تاريخ الوجود والعقل. بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٣٤-٢٣٥).

لنبارد ونقول إن الشارح الأكبر قد عمل معية كل ذلك على إبراز قيمة الواحد بالعدد من خلال علاقته بالواحد بالاتصال والواحد بالكل والواحد بالعدد والواحد بالتناسب والواحد بالعرض. فالواحد بالاتصال هو واحد بصورته لا بأجزائه (يقول ابن رشد: «أن الفرق بين الواحد بالاتصال والواحد بالكل، أن الواحد بالكل، أن الواحد بالكل والتمام لسنا نقول فيه إنه واحد بالاتصال أجزائه بل بصوره، فإنه لا ينقصه شيء مما هو به واحد باتصال أجزائه بل بصوره فإنه لا ينقصه شيء مما هو به واحد مثال ذلك الحق فإنما يقال فيه أنه واحد بصورته التامة لا باتصال أجزائه»، ابن رشد، ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص٥٤١-٥٤٢. أنظر أيضاً: علاقة الواحد بالكل بالدائرة وعلاقة الواحد بالاتصال بالخط، مصدر ذاته، ص٥٤٣. قارن: محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة والوجود عند ابن رشد، مرجع سابق، ص٥٢).

من المؤكد هنا أن اسم الواحد بالكل يتقاطع معه من حيث إنه «ثمره الصورة التي تنظم

أجزاء الكل وتضفي عليها طابعاً من البساطة» (محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة والوجود، مرجع سابق، ص ٥١) فضلاً عن ذلك أنّ الواحد بالعدد الذي يدل على الكم المنفصل والكم المتصل هو حاضر في صلب معاني الواحد بالكل وبالالاتصال. يقول ابن رشد منبهاً لذلك: «ومن هذه الجهة يكون العدد داخلاً من بين المقولات العشر في جنس الكم، ويكون الواحد مبدأ له» (ابن رشد، ١٩٥٨، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٨).

كما أنّ الواحد بالعدد كما يرد في علم ما بعد الطبيعة فهو يدل على الواحد بالشخص الذي يرادف ذات الشيء وماهيته (يقول ابن رشد في النظر الميتافيزيقي لاسم الواحد بالعدد: «وأما في هذه الصناعة فإنّ الواحد يستعمل فيها مرادفاً لذات الشيء وماهيته. فمن ذلك الواحد بالعدد وقد يدل به على الشخص الذي لا يمكن أن ينقسم [...] وهو بين أنّ الواحد هنا إذا أريد به الواحد بالشخص إنما يدل على انحياز الشخص المشار إليه إنه واحد بالعدد»، ابن رشد، ١٩٥٨، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٩).

وهذا يرفع اللبس الذي وقع فيه ابن سينا حين توهم أنّ الواحد بالعدد هو يقال على العرض والجوهر من دون أن يميز بين الجهة التي تنظر إلى الأشياء المادية والجواهر المفارقة (وقد يرجع الخلط بين انحاء الواحد عند ابن سينا إلى أنه لم يجعل بين النص الأرسطي المركزي وذاتيته الشارحة إذ لم يعد هناك فرقاً بين النص المرجعي وبين خطاب التأويل. لمزيد من التفصيل: العربي اشماعو، ١٩٩٣/١٩٩٤، مقالة اللام بين ابن سينا وابن رشد، ص ٢٢٢. قارن تحولات الجوهر :

Josiane. boulad Ayoub, 1984, Descartes face à Leibniz sur la question de la substance, pp.225-249.

مما تقدم نقول إنّ اسم الواحد بالعدد قد حظي بالاهتمام الفلسفي من قبل أبي الوليد، على حساب اسم الواحد بالتناسب (يقول المصباحي في باب المقارنة بين ابن رشد والفارابي: «وقد اصاب الفارابي حين ذهب إلى القول بعرضية هذه الوحدة أو بالأحرى بجعل الواحد بالتناسب نوعاً من الواحد بالعرض»، محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة والوجود عند ابن رشد، مرجع سابق، ص ٥٩. انظر تمييز ابن سينا بين الذاتي والعرضي في الوحدة التناسبية، مردع ذاته، ص ١٠٢. يمكننا تأكيد أن ابن رشد لم يرغب في تفصيل القول فيما لم يفصل فيه أرسطو من قوائم وقسمات للواحد وظل في مداره ومجاله. أنظر كذلك تعليق المصباحي على هذه النقطة: «كما كان بإمكان ابن رشد أن يطور بحثه في مسألة علاقة أجناس الواحد بمقولاته وعلاقتها بأجناسه الموجود ومقولاته لكنه لم يفعل ذلك. فلم يشأ أن يتخذ مسلك الفارابي الذي فام يعمل جريء عندما توسع في احصاء كل اجناس الواحد الذي روجها أرسطو»، مرجع ذاته، ص ٣٨) الذي كان المنقذ الفعلي للقول الفلسفي من الشكوك

والمآزق) يعتبر ابن سينا أن الواحد بالجنس والواحد بالعدد أولى بالوحدة من الواحد بالنوع والبسيط. ابن سينا، الشفاء، ١٩٦٠، الإلهيات، الجزء الأول ص ١٠٣) مما يدفعنا إلى التساؤل التالي: هل يصح لنا القول إن ما لم يصرح به أبو الوليد بن رشد وسكت عنه هو الذي ينبغي أن يكون موضع تفكيرنا وفحصنا؟

٢- مصيرُ اسم الواحد في المنطق والميتافيزيقا

من الواضح أن أهمية مقالة الياء (المقالة العاشرة) من تفسير ما بعد الطبيعة أنها مقالة فلسفية ومنطقية في تأسيس القول الرشدي في الواحد والكثرة، مع أنها قامت بعملية استذكار اصول الواحد ومعانيه الاصطلاحية واللغوية والمذهبية من مقالة الدال (Δ) والجوامع، لكن فرادتها تبقى أن انحاء الوحدة والواحد أتت في سياق تفسير ما بعد الطبيعة لأبي الوليد، والذي من أهم سماته المميّزة هو النضج الفلسفي والتصحيح الفلسفي (ابن رشد، ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٢٦. قارن: محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة والوجود عند ابن رشد، ص ٢٦. أنظر أيضاً: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص ١٢٤٦). فلمكان النظر في الواحد في هذا العلم، أي علم ما بعد الطبيعة يقتضي سياقه أن نأخذ بمبادئه ومقدماته، لهذا السبب لم يقف صاحب «تهافت التهافت» في حديثه عن الواحد بالاتصال عند الكم المتصل (الخط والسطح..) فحسب، وإنما انشغل أيما انشغال بالمنحى الميتافيزيقي حيث جعل الواحد بالاتصال في حقيقته هو الواحد بالصورة. يقول في هذا الباب: «ويقال الواحد مثل ما يقال على المتصل أو أكثر منه على الكل الذي صار كلا ومتصلاً بمعنى موجود فيه وهو الصورة وهذه هي حال الأشخاص ذوات الصور [...] لأنّ العلة في كون الشخص متصلاً هو صورته، فإذا الصورة هي أحق باسم الواحد المتصل إذ كانت الصورة هي سبب الاتصال فيه» (ابن رشد، ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٢٣٨. قارن قوله ابن رشد في علة الصورة في الوحدة: «بل الشخص الواحد بالحقيقة هو الذي له في ذاته الذي هو علة الاتصال وهو الصورة يعني الشخص الطبيعي الذي إنما صار واحداً بالاتصال من قبل صورته، مصدر سابق، ص ١٢٣٩)؛ نفهم من هذا القول أن الصورة هي الوحدة التي تعني علة الشيء وماهيته.

أحصى ابن رشد الحفيد لوائح الواحد في أربعة وجوه: «فقد تبين من هذا أن جميع ما يقال عليه [اسم الواحد] ينحصر في أربعة أحدها المتصل بالطبع والثاني الذي هو كل وتام وهو الشخص الواحد من أشخاص الموجودات الطبيعية والثالث البسيط في جنس من أجناس المقولات العشرة والرابع الواحد بالصورة وبالجملة المعنى الكلي» (ابن رشد، ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٢١١. يقول أرسطو في كتاب الميتافيزيقا:

le tout,, Telles sont donc les différentes significations de l'un : le continu naturel»

(L'individu et l'universel) , Aristote,1992, la Métaphysique , Tome II p.529

وهذا يعني أن هذه المعاني هي ذاتها التي وردت في جوامع ما بعد الطبيعة، إذ يقول: «وينبغي أن تعلم أن اسم الواحد ينحصر في أربعة أجناس: الواحد بالاتصال والواحد بأنه كل وتام. والأول البسيط في جنس جنس والواحد الكلي المقول بتقديم وتأخير وتشكيك على جميع ما عدد هنا من ذلك» (ابن رشد، ١٩٥٨، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٢١-٢٠. أنظر قول الشيخ الرئيس ابن سينا: «فنقول: إن الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في أنها لا قسمة فيها من حيث كل واحد هو هو، لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقديم وتأخير»، ابن سينا، الشفاء، ١٩٦٠، الإلهيات، الجزء الأول، ١٩٦٠، ص ٩٧).

لا بد من لفت النظر إلى أن مسألة التقديم والتأخير والنسبة إلى شيء واحد لم تكن عفوية أو اعتباطية بل كانت خلفية فلسفية ومنطقية عميقة حيث استطاع ابن رشد بفضها أن يحول اسم الواحد الانطولوجي إلى أداة فعالة ودينامية لحل الشكوك والمسائل العويصة التي أعترض الفارابي وابن سينا في علاقة الواحد بالذاتي والعرضي!

فـ« بيّن أن الواحد ليس يدل على الأشياء التي يقال عليها دلالة مشتركة إن كانت المعاني المشتركة ليس يلفى لها محمول ذاتي ولا يكون لها حد واحد. ودلالته أيضا عليها دلالة تواطؤ. فإنه مستحيل أن يكون لمقولة الجوهر ولمقولات الأعراض يقال عليها. إذ كانت في غاية التباين ولو كان ذلك كذلك لكان مدركا شخص ذلك العرض بالحس. كالحال في سائر مقولات الأعراض. فلم يبق أن يدل إلا دلالة تقديم وتأخير» (أبو الوليد بن رشد، ١٩٥٨، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٠٢. يقول ابن رشد منتقداً ابن سينا: «ومن هنا ظن ابن سينا أنه واجب أن يكون الموضوع له عرضاً موجوداً في جميع المقولات، وليس الأمر كما ظن فإن الواحد بالعدد طبيعته غير طبيعة سائر الوحدات وذلك أن الواحد العددي هو بمعنى الشخص مجرداً عن الكمية والكيفية [...] وابن سينا رام أن يجعل الأمر في العدد مثل الأمر في الخط والسطح أعني أن توجد له طبيعة وإن لم توجد نفس فاضطره الأمر إلى أن يجعل في المقولات وجوداً زائداً عليها»، مصدر سابق، ص ١٠٣. يردف أيضاً: «ومن هنا ابن سينا أن الواحد بالعدد إنما يدل على عرض في الجوهر وأنه ليس يمكن أن يدل على جوهر شيء. وذلك انه زعم أنه إن سلم أن الواحد بالعدد يدل على العرض والجوهر كان العدد مؤلفاً من أعراض وجواهر ولم يكن داخلاً تحت مقولة الكم وذلك محال»، مصدر ذاته، ص ١٠٣-١٠٤-١٠٥. ويتحقق هذا الاختلاف بصورة جلية في مفهوم الواحد؛ فالواحد ينتمي إلى علم العدد وعلم ما بعد الطبيعة فتأرجحه بين الحقلين دفع ابن سينا إلى القذف بالواحد خارج الوجود واعتباره زائداً على الوجود مما سيكرس نزعة انطولوجية

عرضية يجعل الوجود يفتقر إلى مبدأ داخلي لذلك يحتاج إلى واهب الصور. وبالضد من ذلك، يضحى الواحد عند ابن رشد هو متنوع الدلالات والانحاء والتجليات إذ يمكن الحديث عن الوحدة الميتافيزيقية والوحدة العقلية والوحدة الطبيعية والوحدة البيولوجية... فهو أي الواحد ملازم للوجود وقابل للقسمة ولا يوجد خارج الوجود، وهذا يدل على نزعة انطولوجية ذاتية. راجع كذلك: محمد مزوز، ٢٠١٧، جدل الطبيعيات والالهيات بين ابن سينا وابن رشد، صص ١٣١-١٨٧-٢١٢-٢١٨) ويرد في الجوامع (تلخيص ما بعد الطبيعة): «والواحد يقال على الأسماء المشككة بنوع من الأنواع: فمن ذلك الواحد بالعدد يقال أولاً واشهر ذلك على المتصل [...] وقد يقال الواحد على الشخص الواحد بالصورة كزيد وعمرو» (ابن رشد، ١٩٥٨، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٧. قارن قول أرسطو في الميتافيزيقا: «La question a été traité dans nos Apories. qu'est ce que l'un, et comment devons-

Aristote, Tome II, p.537, ١٩٩٢, nous le concevoir ?» .

أحسب أن تنويع دلالات اسم الواحد عند ابن رشد الحفيد قد مكنته من تجاوز مآزق الخلط بين الأنطولوجي والإلهي وانعكاساته المذهبية والفكرية الخطيرة بل جعلت الأمر لا يقف عند منحى التواطؤ الذي يحوّل الدلالة إلى دلالة واحدة لا محل للتعدد والاختلاف فيها. يقول: «والواحد الذي بهذه الصفة إن ألقى مفارقاً للهيولى كان أحرى باسم الوحدانية إذ كان اسم الموجود أحرى. فلذلك ما يعود هذا الطلب بعينه إلى الطلب الذي لم نزل نفحص عنه من أول الأمر» (ابن رشد، ١٩٥٨، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سابق، ص ١٠٧. أنظر: المعنى الميتافيزيقي لاسم الواحد: «وكذلك لاح ان هاهنا جواهر مفارقة أكثر من واحد فيلزم أن يكون فيها أيضاً الواحد هو السبب في وجودها كثيرة ومعدودة وهذا كله سيظهر في الجزء الثاني من هذا العلم»، مصدر ذاته، ص ١٠٧-١٠٨. قارن قول المصباحي: «كان ابن رشد يعتقد أن اهمال تفصيل معاني اسم الواحد هو السر في الانحراف نحو مذهب جوهرية الواحد أو الوجود من جهة، ونحو مذهب عرضيته من جهة ثانية»، محمد مصباحي، ١٩٩٥، الواحد بين الذاتية والعرضية: ابن رشد في مواجهة ابن سينا ص ٢١٥)، وهذا لا يحيد عنه ابن باجة (ت ١١٣٨م) الذي كان بالفعل أكثر وعياً بتقاطع واشتباك اسم الواحد بين علمي المنطق وما بعد الطبيعة. يقول في هذا المعرض: «وقد يظن الصنف أنه يدخل في الأصناف الأخرى التي عدت قبله. لكن إذا تعقب أمره ظهر منه أنه غيرها. وكذلك يقال في الصور الروحانية إنها واحدة كصورة مدينة متخيلة والواحد في الصور الروحانية كالواحد في الصور الروحانية كالواحد في الصور الهيولانية وكذلك تقال في المعقول إنه واحد إذا كان معقولا لشيء واحد وإن دل عليه يقول مركب كالحد والرسم

وأشبهها»(ابن باجة، رسائل ابن باجة الالهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، بيروت: دار النهار للنشر، الطبعة الثانية ١٩٩١، ص١٥٦. قارن:

introduction, la conduite de l'isole et deux autres épîtres, Avempace .Ibn Bagga traduction et commentaire par Charles Gene- ,édition critique du texte Arabe

(Paris ,quand libraire philosophique.J.Vrin,2010 ,p.184-183).

يردُ اسم الواحد في جوامع ما بعد الطبيعة إلى معنيين هما: الواحد بالعدد والثاني الواحد بالمعنى الكلي(ابن رشد،١٩٨٥، تلخيص ما بعد الطبيعة، صص٩٨-٩٧. يعتبر محمد المصباحي أن فكرة الواحد بالعدد والواحد الكلي الواردة في جوامع ما بعد الطبيعة مصدرها مقالة الدال وتلخيص كتاب الجدل لأرسطو طاليس. أنظر: محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة والوجود عند ابن رشد، ص٢٩). بيد أن كل واحد من المعنيين يقع تحت معاني وأنحاء أخرى؛ فالواحد الكلي، مثلاً، ينقسم إلى الواحد بالنوع والواحد بالجنس. ويقال الواحد بالعدد- وهو الأعلى قيمة في لوائح الواحد وقسماته- على المتصل و الملتحم والمركب والمرتبط ويقال أيضاً على الشخص المشار إليه الذي لا ينقسم(يقول ابن رشد في الواحد بالعدد:» وبالجملة فإنما يقال الواحد بالعدد على كل ما انحاز بذاته وانفرد عن غيره، إما بالحس وإما بالوهم وإما بذاته.«، ١٩٥٨ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٩٨)، ومن ثمة، فهذه الأنحاء تشكل قسمة خماسية للواحد بالعدد، وهي كما يلي:» أحدها الواحد بالنوع كقولنا زيد وعمرو واحد والإنسانية والثاني الواحد بالجنس كقولنا في شخص انسان و فرس أنهما واحد بالحيوانية والجنس منه قريب ومنه بعيد، وكل ما كان واحداً بالنوع فهو واحد بالجنس، وليس ينعكس ويقرب من الواحد بالجنس الواحد بالهيولى والثالث الواحد بالموضوع الكثير بالحدّ : كالتمام والنامي والناقص والرابع الواحد بالمناسبة كقولنا ان نسبة الربان إلى السفين والمملك إلى المدينة نسبة واحدة والخامس: الواحد بالعرض كقولنا: الثلج والكافور واحد بالبياض»(ابو الوليد بن رشد، ١٩٥٨، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٢٠-٢١. قارن:» والواحد بالعدد إما أن يكون غير منقسم بالصورة منقسماً بالكمية: كالإنسان الواحد والفرس الواحد، وإما أن يكون غير منقسم بالكمية والصورة وهذا على ضربين: إن كان له وضع فهو نقطة وإن لم يكن له وضع فهو الواحد الكلي الذي هو مبدأ العدد والمنطبق بالطبع لجميع المعدودات، وذلك أن كل ما سواء فإنما هو منطبق على الشبيه: كالمكاييل والصنوج في الموازين وغير ذلك»، مصدر ذاته، صص٢٠-٢١).

يظهر لنا أن مركزية الواحد بالعدد لا تقتصر على علم ما بعد الطبيعة إنما تأخذ الريادية في صناعة المنطق أيضاً مع أنها سوف تتقاطع مع الواحد بالمحمول في تحديد الشيء وماهيته. يقول فيلسوف قرطبة في تخيص كتاب الجدل لأرسطو طاليس:» إن اسم الواحد

يقال أولاً على ثلاثة معانٍ. وكل واحد من هذه الثلاثة ينقسم إلى أقسام كثيرة. فأحد المعاني الثلاثة: الواحد بالعدد. وهذا ينقسم إلى ستة أقسام: الواحد بالاسم مثل قولنا البعير والجمل واحد بعينه وإما واحد بالحدّ مثل قولنا: الحيوان الناطق والحيوان الذي يبيع ويشترى واحد بعينه القابل للعلم والضحك واحد بعينه وإما واحد بالاسم والحدّ مثل قولنا: الانسان والحيوان الناطق واحد بعينه وإما واحد بالاسم والخاصة وإما واحد بالحد والخاصة والقسم الثاني من الأقسام الأول: الواحد بالمحمول. وهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إما واحد في الجنس مثل أن الانسان والفرس واحد في الحيوانية وإما واحد بالنوع مثل أن الصقالية والزنج واحد في الانسانية، وكذلك الأشخاص مثل زيد وعمرو وإما واحد في العرض مثل ما أن الثلج والجص واحد في البياض. وأما القسم الثالث وهو الواحد بالتناسب فمثل قولنا: أن الخليفة في الاسم وقصر في الروم واحد يعني أن نسبة ما يدل عليه الخليفة عند المسلمين إلى المسلمين هي بعينها نسبة ما يدل عليه قصر عند الروم إلى الروم. مثل قولنا إن السكون في الهواء والركود في البحر واحد. فهذه هي أنحاء ما يقال عليه الواحد» (أبو الوليد بن رشد، ١٩٨٠، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، صص ٢٦-٢٨).

يستفاد من هذا أنّ اسم الواحد بالعدد يحظى بأهمية مهمة في علم ما بعد الطبيعة والمنطق عند أبي الوليد مع أنّ هذا الأمر يطرح صعوبات جمة منها: أنّ الواحد العددي يندرج ضمن مقولة الكم، وهي مقولة عرضية في الوقت الذي نروم منه تحديد الشيء وماهيته؛ وذلك حينما يكون الواحد بالشخص هو واحد بالعدد وواحد بالمحمول، بل فوق ذلك كلّه يسجل محمد المصباحي في هذا المعرض أنّ هذه الأنحاء تنطلق من مفهوم «الأول» و«التقديم والتأخير» («والأشياء التي يقال فيها واحد بنوع بنوع أول وبتقديم هي الواحد بالاتصال والواحد بالصورة والواحد بأنه كل وتام»، أبو الوليد بن رشد، ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة، صص ٥٤٠-٥٤١. يقول كذلك: «ثم قال والأشياء التي قال واحد بنوع أول هي التي جوهرها واحد وهو واحد إما بالاتصال وإما بالصورة وإما بالكلمة»، مصدر سابق، ص ٥٤١. راجع أيضاً: معيار الأولية. محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة والوجود عند ابن رشد، صص ٢٢ إلى ٢٥). سواء كانت بالمنحى الميتافيزيقي أم بالمنحى المنطقي، وهذا لا يمنع من التداخل والتقاطع بين العلمين شرط استحضار مفهوم «جهة النظر»، كما يشير لذلك ابن رشد («فإننا لا نغالي إذا قلنا إن علمي الفلسفة والعدد يشتركان، بجهة ما، في موضوع واحد، هذا دون أن ننسى أن الفلسفة تتطلع أيضاً للاهتمام حتى بالواحد الذي هو مبدأ للعدد، ولاسيما من الناحية الإستمولوجية»، محمد المصباحي، ١٩٩٥، الواحد بين الذاتية والعرضية: ابن رشد في مواجهة ابن سينا ضمن تحولات في تاريخ الوجود والعقل. بحوث

في الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٢١١).؛ يعني أن مفهوم الأوائل في صناعة المنطق قد تتحول في الفضاء الميتافيزيقي أوائل تسعى لترسيخ مقولة «أحد موجودات العالم».

وعلى هذا نكون أمام موقفين مختلفين: **مقالة الدال** تعمل على اعطاء الأولوية للمنظور المحمولي لا الوحدوي الذي ينطلق من تكريس مفهوم الأولية والعلية. في المقابل، تعمل **مقالة الياء** على اعطاء الأصل الكمي للواحد (محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة والوجود عند ابن رشد، ص ٦٨. أنظر أيضاً: مرجع ذاته، ص ٢٦)، إنهما موقفان يخلصان إلى مشكلة الأعراض والجواهر أو بعبارة أدق الخلط بين المحمولات العرضية والجواهر (محمد المصباحي، ٢٠٠٢، الوحدة والوجود عند ابن رشد، ص ٦٧. يقول ابن سينا في علاقة الوحدة بالأعراض والجواهر: «فنقول الآن: إنَّ الوحدة إما أن تقال على الأعراض وإما أن تقال على الجواهر. فإن قيلت على الأعراض فلا تكون جوهرًا، ولا شك في ذلك وإذا قيلت على الجواهر فليست تقال عليها كفصل ولا جنس البتة. إذ لا دخول لها في تحقيق ماهية جوهر من الجواهر بل هو أمر لازم للجواهر كما علمت. فلا يكون إذن قولها عليها قول الجنس والفصل بل قول «عرضي» فيكون الواحد جوهرًا والوحدة هي المعنى الذي هو لعرض، فإن العرض الذي هو أحد الخمسة»، ابن سينا، الشفاء، ١٩٦٠، الإلهيات، الجزء، ص ١٠٧-١٠٨. يقول كذلك في موضع آخر: «وإن كانت للأعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر، وتكون الوحدة تقال عليها باشتراك الاسم»، مصدر ذاته، ص ١١٠. قارن نقد ابن سينا: «والعجب ممن حدَّ العدد: فيقول: إنَّ العدد كثرة مؤلفة من وحدات أو من آحاد، والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد، وحقيقة الكثرة أنها مؤلفة من وحدات»، مصدر سابق، ص ١٠٥) أو في مواجهة أطروحة الواحد بين الذاتية والعرضية عند الشيخ الرئيس ابن سينا (ت. ١٠٣٧م) مما يجعل الحل الرشدي يكمن في مفهوم «جهة النظر» لموضوع الواحد حيث إنَّ علم العدد ينظر إليه كممارسة معرفية، في مقابل ذلك تنظر الفلسفة إلى الواحد كمبدأ أنطولوجي أو ميتافيزيقي (لم يكن ابن رشد يعمل على رصد معاني الجوهر والواحد إلا من أجل التعبير عن رفض ميتافيزيقا الوجود الفيضانية عند ابن سينا والدفاع عن تصور معقول وسببي للعالم. راجع: «، ابن رشد، ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٢٤٣).

فوضعية العلم وشموليته إنما يفسحان المجال لتحديد طبيعة علاقة الواحد بالوجود وبالذات والماهية. وهكذا، نقول إنَّ **مقالة الياء** من علم ما بعد الطبيعة قد قامت بالتأسيس الأنطولوجي والمنطقي للواحد؛ إذ استطاعت الرد على أصحاب الصور و العدد لإعطاء الفعل الذاتي للأفعال والموجودات دون الرهان على واهب الصور والفاعل من الخارج (Ilai Alon, 1980, Al-Ghazālī on Causality, pp.397-405).

يقول ابن رشد: «هل الواحد قائم بنفسه غير الجواهر المحسوسة على ما قاله اصحاب

فيثاغورس في العدد وأفلاطون في الصور أم يدل على جوهر من الجواهر المحسوسة مثل ما قال أصحاب العلم الطبيعي أنه نار أو هواء أو طبيعة أو الماء أو شيء آخر منها» (أبو الوليد بن رشد، ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة، ص١٢٧٠)، ويرد ذلك: «ومن قيل أن الواحد والهوية محمولات كلية لا وجود لها إلا من حيث هي في الذهن وإنما قال أكثر من ذلك تقال على جميع الأشياء لأن اسم الواحد والموجود والهوية مترادفان وإنما قال في الأكثر لأن اسم الموجود قد يقال على أكثر مما يقال عليه اسم الواحد مثل الذي يقال على معنى الصادق» (أبو الوليد بن رشد، ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة، ص١٢٨٠. أنظر أيضاً: «هل صار هو أيضاً واحداً وموجوداً بمعنى زائد أو بذاته فإن قال بمعنى زائد لزم المرور إلى غير نهاية»، مصدر ذاته، ص١٢٨٠. قارن ابن سينا في الشفاء: «والواحد قد يطابق الموجود في أن الواحد يقال على كل واحدة من المقولات كالموجود، لكن مفهومها -على ما علمت- مختلف ويتفقان في أنه لا يدل واحد منهما على جوهر بشيء من الأشياء وقد علمت ذلك»، ابن سينا، الشفاء، ١٩٦٠، الإلهيات، الجزء الأول، ص١٠٣). ونفهم من هذا كله أن هذا التأسيس لنظرية الواحد عند ابن رشد لم تكن بمعزل عن توظيف بيانات الحد والبراهين من علم المنطق وبيانات الجوهر والعلية من الفلسفة الأولى، لذلك من الصعب فهم تصورات الفلاسفة المسلمين القدامى لاسم الواحد في غياب تشابك علمي المنطق و علم ما بعد الطبيعة.

خاتمة

ربما ليس من الصعب القول إن اشكالية الواحد عند الفارابي وابن رشد الحفيد من أهم الاشكالات المنطقية والميتافيزيقية والالهية وذلك يرجع إلى تأرجحها بين عالمين: عالم الوجود وعالم الوحدة. الأمر الذي يثير الاضطراب الدلالي والمذهبي في أسبقية الهاجس الأينولوجي على الهاجس الأنطولوجي، والتي كانت سبباً وجيهاً في تضارب الآراء حول فلسفة الفارابي بين تأويلات غنوصية اشراقية و أرسطية مشائية. والشاهد على ذلك أن المعلم الثاني وجد نفسه أمام دلالتين للواحد: الواحد بالعدد والواحد المنحاز بالماهية.

وعلى هذا نستطيع أن نخلص إلى جملة أمور نذكر منها:

إن التفكير في الوحدة والواحد عند أبي نصر الفارابي وابن رشد الحفيد هو تفكير لا يتأسس فقط على كيف القسمة المنطقية وإنما ترتبط المسألة بتوظيف المنطق في الفضاء الميتافيزيقي والأنطولوجي مما يدفعنا إلى القول بالنتيجة أن الفارابي كان همه هو الانفتاح على الأفق التيولوجي والإلهي أكثر تفكيره في وحدة العلم والبرهان.

أحسب أن التفكير في هذا الأفق هو مسار مخالف تماماً للتصور الرشدي لمفهوم الواحد

والعلم، فهذا الأخير تمكن من استعمال المنطق لتأسيس الواحد بالذات الذي يمنح للموجودات مقوماتها الطبيعية وأفعالها الذاتية في هذا العالم. لذلك لم يتردد فيلسوف قرطبة ومراكش من رفض القول بعرضية الموجود عند ابن سينا.

إذا كان الفارابي في كتابه الواحد والوحدة قد انزاح عن العلم والبرهان وراهنَ على الأفق التيولوجي والايولوجي في رؤيته وتصوره للموجود والعقل والملة، فإن هذا الأمر يعود، في رأيي، إلى مسألة التباس المنطق بعلم ما بعد الطبيعة في مؤلفاته، الأمر الذي يبرر بعض الاضطراب والارتباك الحاصلين في تحديد مفهوم الواحد، وأعتقد أن ابن سينا رفع هذا الغموض بقذف الواحد خارج الموجود. أما ابن رشد فقد راهن على المنطق لذلك عملَ على توظيفه في الفضاء الأنطولوجي لصالح الواحد بالذات لأنه المعنى الذي يؤسس العلم والبرهان. ومن ذلك يبدو لنا أن الاختلاف بين الفارابي وابن رشد يكمن في كيفية توظيفهما للمنطق في الأنطولوجيا وهي المسألة التي أهملها بعض الدارسين والباحثين معتقدين أن المنطق لا يكون إلا مقدمة بيداغوجية أو مدخلاً للنظر في الفلسفة الأولى، والحال أنه لم يكن آلة ولم يكن مدخلاً كما نعرف في التقليد الفلسفي الكلاسيكي، بل كان جزء من عملية تكوينية للنظر في العلم والأنطولوجيا.

بيبلوغرافيا

بالعربية

١. ابن رشد، أبو الوليد (١٩٦٧)، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الثانية
٢. (١٩٨٠)، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب
٣. (١٩٨٠) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق وتعليق محمد سالم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب
٤. (١٩٥٨)، تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له عثمان أمين، القاهرة
٥. ابن سينا، (١٩٦٠)، الشفاء، الإلهيات، الجزء الأول راجعه وقدم له د. ابراهيم مذكور، تحقيق الاستاذين الأب قنواقي وسعيد زايد، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع
٦. (١٩٥٨)، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له د. ماجد فخري، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى
٧. اشماعو، العربي. (١٩٩٣/١٩٩٤)، مقالة اللام بين ابن سينا وابن رشد، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، اشراف محمد عابد الجابري، (الرباط: جامعة محمد الخامس

٨. الحبايي، محمد عزيز. (١٩٨٨)، ورقات عن فلسفات اسلامية، (الدار البيضاء: دار توبقال، الطبعة الأولى
٩. الفارابي، (١٩٨٥)، المنطق عند الفارابي تحقيق وتقديم وتعليق، رفيق العجم، (بيروت، الجزء الأول، دار المشرق
١٠. (١٩٦٨)، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، قدم له وعلق عليه، ألبير نصري نادر، (بيروت: دار المشرق، الطبعة الرابعة
١١. (١٩٨٦) كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، (لبنان: دار المشرق، الطبعة الأولى
٢١. (١٩٩٠)، كتاب الواحد والوحدة، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى
١٣. محمد مزوز، (٢٠١٧)، جدل الطبيعيات والالهيات بين ابن سينا وابن رشد، (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى
١٤. المرزوقي، أبو يعرب. (٢٠٠١)، تجليات الفلسفة العربية. منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، (دمشق: دار الفكر المعاصر / دار الفكر، الطبعة الأولى
٥١. (١٩٨٣)، وحدة ميتافيزيقا أرسطو ومنزلة الرياضيات فيها، الرسالة الثامنة عشر، الحولية الرابعة ضمن حوليات، (كلية الآداب، تصدر عن كلية الآداب-جامعة الكويت، ١٩٨٣م، ١٤٠٣م)
١٦. المصباحي، محمد. (١٩٩٥)، اشكالية أنحاء الواحد وعلاقاته عند الفارابي. قراءة في كتاب الواحد والوحدة لأبي نصر الفارابي ضمن تحولات في تاريخ الوجود والعقل. بحث في الفلسفة العربية الإسلامية، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى
٧١. (٢٠٠٢)، الوحدة والوجود عند ابن رشد، (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع/المدارس، الطبعة الأولى

Abstract

بغير العربية

1. Aristote (١٩٩١) la Métaphysique , Tome I ,Traduction et Commentaire par J. Tricot, Paris, Vrin
٢. (_____), la Métaphysique , Tome II ,Traduction et Commentaire par J. Tricot, Paris, Vrin)
3. Balthasar. Nicolas (1928), A la recherche de l'unité métaphysique. In :Revue néo-scholastique de philosophie. ٣٠^e année, Deuxième série ,n 20,1928.pp.363-

399.

4. Ibn Bagga,(2010), Avempace.la conduite de l'isole et deux autres épitres, introduction édition critique du texte Arabe, traduction et commentaire par Charles Genequand, paris, libraire philosophique, J.Vrin
5. Ilai. Alon(1980) ,Al-Ghazālī on Causality ,Source: Journal of the American Oriental Society, Vol. 100, No. 4 (Oct. - Dec., 1980), pp.397-405.
6. Josiane .boulad Ayoub,(1984), Descartes face à Leibniz sur la question de la substance, in : égalité, justice et différence ,Volume 11,numéro 2, octobre 1984,pp.225-249.