

الله والعالم (١)

الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والاسلام فيها

بقلم محمد ثابت الفزري

١

موضوع هذه الكلمة هو تحديد ومناقشة الصلة بين الله والعالم في فلسفة الرئيس ابن سينا ، مع بيان نصيب كل من الوثنية والاسلام فيها .

ولست أقصد بالوثنية هنا معنى شائناً ، وانما أعني تلك الآراء والمذاهب التي ذهب اليها الفلاسفة الإلهيون اليونانيون في إله واحد هو بكل تأكيد غير إله ابراهيم واسحق ويعقوب الذي صدرت عنه الكتب المقدسة ونزلت باسمه الأديان السماوية المعروفة . فكل تلك الآراء والمذاهب اليونانية . هي في نظر أصحاب تلك الأديان ، قديماً وحديثاً ، لا دينية أي « وثنية » . ومن ثم يكون الغرض من هذا البحث هو الاجابة عن السؤال الآتي : الى أي مدى تأثر ابن سينا في نظاره عن الله وصلته بالعالم بالفلسفة اليونانية ، والى أي مدى تأثر بالأديان السماوية عامة وبالاسلام خاصة . وهو الدين الذي عاش في ظله والذي اعتقه بكل تأكيد في صورة ما من صوره المذهبية المختلفة .

وأول كل شيء أنبه الى أن المسألة الفلسفية التي اتناولها الآن ، وأعني مسألة صلة الله بالعالم أو بداية الكون ، هي مسألة أعم من الدين والفلسفة والعلم مجتمعة ، لأنها المسألة الحائرة في كل ذهن حين يفكر كيف جاء ولم جاء والى أين المصير .

(١) البحث الذي ألقاه الكاتب في مهرجان العيد الألفي للكرى الفيلسوف ابن سينا في الثاني والعشرين من مارس ١٩٥٢ بمدينة بغداد حيث أقيم المهرجان الذي ضم وفوداً من مختلف الدول المعنية بالفلسفة الإسلامية .

ولقد أجابت الأديان السماوية المعروفة عن ذلك السؤال الخائر جواباً واحداً حين قالت بفكرة الخلق من العدم : خلق الله للخلائق بعد أن لم تكن ، ثم فناؤها الى العدم ، « وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » .

وفكرة الخلق الدينية التي تبدو عند النظرة الأولى بسيطة ومريحة ، هي فكرة ليست عريقة القدم في الانسانية ، لأن الحضارة اليونانية وهي سابقة على أهم الأديان السماوية كانت تجهلها وتستعيز عنها بضمرات فلسفية أخرى . كذلك هي فكرة تبطن تصوراً فلسفياً عميقاً وخاصةً للألوهية وأفعالها :

— فالله خارج عن العالم وسابق عليه زماناً وفي مرتبة وجودية أعلى وأسمى .

— وهو حر في أفعاله ، يخلق أو لا يخلق ، ولا يتوقف فعله الا على مجرد كلمة منه : « كن فيكون » في القرآن الكريم ، تلك « الكلمة » التي أخذت لوناً ميتافيزيقياً خاصاً في المسيحية فأصبحت « أتموماً » و « ابناً » لذاته تعالى ، مما يدل في الحالتين على أن الفعل البكر والأول لله هو الابداع أو الكون لما لم يكن من قبل ، أعني لما هو مسبوق بالعدم .

— العالم ليس قديماً ولا أبدياً ، بل هو في رحلة زمنية محدودة ، لأن الزمن الديني بدأ بالخلق وسمي بالقاء . بل الزمن من طبيعة هذا العالم ومن عناصره المكونة له ، اذ العالم لم يخلق دفعة واحدة انما على مراحل متتابعة الأزمان ، مما هو أمعن في الدلالة على حرية الله وتجدد أفعاله واستثاقها .

وفكرة الخلق هذه سواء أ تضمنت كل تلك المبادئ أو بعضها هي فكرة صالحة لأن تقوم عليها فلسفات ، بل قامت عليها فعلا فلسفات كبرى معاصرة مثل فلسفة هنري برجسون . وواضح أن الفلسفة التي تأخذ بهذه الفكرة ، حتى ولو كانت حديثة ومعاصرة ، هي فلسفة أقرب الى روح الأديان

مؤيدة لها عن قصد أو غير قصد أكثر من فلسفات أخرى ظهرت في عصور دينية ، وحاولت فعلاً تبرير الأديان ، ولكنها لم تأخذ بفكرة الخلق بل عمدت الى الآراء الوثنية اليونانية لتصوغ في قوالها الحقائق الدينية ، وهذا ما يعيبه الآن الوجوديون الإلهيون على فاسفة القديس توماس الاكوينى ، فيلسوف الكنيسة الأولى في أوروبا : فهم يرمون فلسفة بأنها ليس لها من المسيحية غير الاسم فحسب ؛ أما الحقيقة والجوهر فوثنية يونانية أرسطية ، في حين أنهم يرون في مذهبهم الوجودى فلسفة مسيحية صادقة ، تصدر عن روح المسيحية الحقة ، وتجاوئ الوثنية اليونانية القديمة . وسواء أصدقوا في هذا أم لم يصدقوا ، فإن مورخ الفلسفة وناقدها لا يسهه الا أن يثير السؤال عينه بالنسبة الى فلسفة كالفلسفة السينائية التى أعتبرت في عصور متأخرة « اسلامية » والتي أخذت بها وباصطلاحاتها وتعريفاتها كتب العقائد والتوحيد الاسلامية (أنظر مثلاً رسالة التوحيد لمحمد عبده) فإن اثاره مثل هذا السؤال لا شك يحلومدى استجابة التفكير السينائى لتصور الألوهية الاسلامى ومدى مجافاته له . لقد حاول أبو حامد الغزالى مثل تلك المحاولة ، ولكنه كان مدفوعاً بعاطفة دينية جامحة جعلته يتسقط انحراف تفكير ابن سينا ومن ورائه الفلاسفة والفلسفات جميعاً عن المعتقدات الدينية في كل اتجاه وفي كل فكرة ، حتى ولو كانت تافهة وثانوية ، دون اعتناق لفلسفة دينية معينة ، وادراك واضح لبعض الجوانب السينائية الهامة التى تجانب حقيقة التصورات الاسلامية الأساسية ، والتي تبدو لنا أهم وأخطر من كل ما تعرض اليه الغزالى .

وأولاً وقبل كل شئ : ما هو تصور اليونانيين بحملة لصله الله بالعالم ؟ لقد نهبت الى أن اليونانيين لم يعرفوا فكرة الخلق الدينية . وهم في ميثولوجياتهم وفلسفاتهم الالهية الراقية تصوروا دائماً بداية العالم كمجرد تنظيم وتنسيق لعناء أول ، أو مادة أولى قديمة قدم الألوهية ذاتها ، فهنا تنظيم أشبه « بالصناعة » منه بالخلق الدينى ، لم يحاولوا الارتفاع عنه لادراك علة المادة نفسها القابلة لتلك الصناعة . وما سبب ذلك الا ما تصوره من ضرورة أولى Necessité أو حتمية Determinisme تنظم الوجود كله علة ومعلولا ، صانعاً ومصنعاً ، إلها ومادة على السواء . فاليونانيون بحملة كانوا يعتبرون الله والمادة

خاضعين لنفس الضرورة الشاملة . وإن كان الله الكائن الأول ، فهو أول في ترتيبه بالنسبة الى الآلة الأخرى الكثيرة ، ولكنه ليس الأول بالنسبة للعالم في كله ومجموعه ، لأن المادة قدمة أيضاً ؛ هذا ومقارنته لكل ما عداه لم تكن معروفة عندهم ، وما دوره الذى يقوم به كاله لهذا العالم الادور تنسيق وتنظيم لما فيه كما يقوم رب البيت بتنظيم ما به من أثاث (أنظر Sertillanges في Idée de Création ص ٦٥) . ويلفت النظر في هذه الفكرة اليونانية العامة ما يأتى من مبادئ .

— ان الله ليس منفصلاً وخارجاً عن العالم .

— ان الله خاضع للضرورة التى تنتظم الوجود كله ، وبالتالي هو ليس حراً في ارادته ، بمعنى أن الحرية الإلهية ليست نقطة البداية في الكون ولا في خلقاته .

— ان فعل الله هو مجرد تنظيم وتنسيق لعالم موجود على نحو ما .

— القدم شامل ولا بداية للزمن .

تلك هى المبادئ التى نجدتها ماثلة على درجات متفاوتة وأنحاء مختلفة في فلسفات الإلهيين اليونانيين أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين . ولا حاجة بنا الى استعراض تلك المذاهب لأنها مشهورة ، ولأننا سنشير اليها عند استقصاء أصول المائل السينائية . فلنكتف اذن بالقسط المشترك بينها الذى تمثله تلك الوثنية اليونانية بحلة كما أشرنا اليها ، ولننتقل مباشرة الى ابن سينا .

(٢)

إن نقطة البداية في معالجتنا لابن سينا هى ولاشك برهانه على وجود الله ، لأن ذلك البرهان يتضمن في ذاته جانباً من صلة الله بالعالم ، ويضمّر بداية تصور خاص جداً للألوهية ، غريب كل الغرابة عن تصور الدين لها ، بما يلزم الألوهية من « ضرورة » أو « وجوب » في ذاتها وأفعالها يجعلها أقرب إلى التصور اليوناني ، ويمكن تلخيص البرهان على النحو الآتي :

إن الموجودات الظاهرة لنا لا ضرورة في وجودها أو عدمها : فهي « ممكنة » الوجود ، بمعنى أن وجودها عارض وزائد على ماهيتها . وما كان وجوده ممكناً على هذا النحو فلا يرجح وجوده على عدمه إلا بمرجح من شأنه الضرورة أو الوجوب في الوجود ، أعني ما وجوده عين ماهيته . فلا بد إذن من الضروري الوجود أو واجبه ، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود . (الاشارات النمط الرابع في الوجود وعقله ، النجاه ، ص ٣٦٦ ، ٣٦٩ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦) .

ذلك برهان يدخل في زمرة البراهين المعروفة في تاريخ الفلسفة « البرهان الوجودي » وهو البرهان الذي يتلمس الطريق الى فكرة أو صفة لا تليق الا بالله كصفة « الوجوب » عند ابن سينا أو « الكمال » عند ديكارت . ثم يتلمس بعد ذلك « الوجود » في ثنايا تلك الصفة باعتباره من لوازمها ، فيحكم أخيراً بنسبته اليها خالطاً بين الوجود في الأذهان ، والوجود في الأعيان وشتان ما بين الاثنين ، وهذا خطأ أو خلط وقع فيه الكثيرون وأولهم أرسطو في كتابات الصبا التي لم تصلنا منها غير شذرات ، فهو في « محاورته عن الفلسفة » يقول « حيث يمكن تصور ما هو أكمل ، يوجد الأكمل » . فهناك إذن موجود كامل لا يصح أن يكون غير إلهي (أنظر Ross في كتابه Aristotle ص ٢٥١) غير أن أرسطو لم يعر مثل هذا البرهان أهمية فيما بعد ، وعدل عند الى برهان المحرك الأول على ما فيه من نقص أيضاً .

ولكن بغض النظر عن قيمة البرهان السينائي نلاحظ فوراً في هذا البرهان أن ابن سينا قد استقل عن تقدمه من الفلاسفة ، وحتى عن برهان المحرك الأول الذي توثره المشائية ، رغم أنه استغل تمييزاً أرسطياً بحثاً كالامكان والوجوب أو الضرورة . وقد نجد بداية لمثل ذلك الاستغلال عند سلفه أبي نصر الغاراني ، ولكن ابن سينا كما يتضح من كتبه كلها هو بلا منازع أول من استغل التمييز بين الممكن والضروري في برهانه ذلك الاستغلال الواسع البارع .

ولربما كان التفاته اليه راجعاً الى تمييز سابق عند المتكلمين بين «الحادث» و «القديم» (وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للممكن والواجب) اذ يبدو من كتابات الرئيس (الشفاء، الإلهيات فصل في كيفية صدور الأفعال) أن ذلك التمييز الكلامي قد تسرب الى الفلاسفة الذين أسماهم الرئيس «أحداث المتفلسفة الإسلامية» المعاصرين له أمثال أبي الخير النحوي، وأبي الحسين العامري، وخاصة أبي القاسم الكرماني، الذي هاجمه الرئيس في هذا التمييز بالذات مينا ما فيه من نقص ملحوظ جعله ينعت أولئك المتفلسفة المتأثرين بالمتكلمين «بالمعطلة» (النجاه ص ٤٢١) لأن برهانهم على وجود الله القائم على التمييز بين القديم والحادث يلزمه أن كل موجود ما خلا الله حادث، أي مسبق بزمان لم يكن لله فيه فعل ما، وهذا لما يعطل جود الله بالوجود في ذلك الزمان السابق على المحدثات، فيكون الله غير جواد في وقت وجواده في وقت آخر. وبعبارة أخرى لا تكون «كل» أفعاله قديمة بقدمه وواجبة بوجوبه. فكان لابد لابن سينا - حين لا يريد أن يكون معطلاً - من أن يبرز في الحل الأول «أن علة الحاجة الى الواجب هو الممكن لا «الحادث» كما يتخذ من برهانه. وهذا مما يترتب عليه عدم تعطيل ارادة الله وجودها بالوجود منذ القدم وقبل الزمان من وجهة نظر ابن سينا.

ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن تمييز المتكلمين بين القديم والحادث أكثر مطابقة للتصور الديني لإله ابراهيم واسحق ويعقوب الذي يخلق الحوادث متى شاء، ولا ضر من سبق الزمن عليها، ولا أهمية لتعطيل ارادته في ذلك الزمن السابق على الحوادث لأن ارادته غير ملزمة بالخلق ولا مجبرة بضرورة ما، وانما هي حرة في أن تتأنف دائماً أفعالها. على حين أن برهان ابن سينا انما يطن تصوراً وثيقاً يونانياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الالزام أو الوجوب، بحيث يجب أن يأتي أفعاله القديمة منذ القدم «دفعاً واحدة» لكي لا تعطل ارادته مما يترتب عليه قدم العالم أيضاً، فيكون بذلك ندأ لذاته تعالى من هذه الجهة. فليس من العبث إذن ان اتخذنا برهانه في اثبات الله على أساس فكرة الوجوب أو الضرورة كنقطة بداية في مسألة الصلة بين الله والعالم، اذ اتضح الآن أنه برهان يضمّر تصوراً يونانياً لوجود عالم قديم وجوداً واجباً وضرورياً لا حراً واختياراً من قبل الإلهية.

ولكن مهما تكن دلالة برهان ابن سينا على نزع من الصلة بين الله والعالم ، وعلى تصور خاص للألوهية بجانب للدين ، فانه مما لا شك فيه أن شقة الخلاف بين التصور الدينى لله عند المتكلمين والتصور الوثنى عند ابن سينا ، انما تنضج أكثر فأكثر اذا تأملنا « أفعال » الله لا صفاته كما فعل الغزالى . ذلك لأن أهم صفات الله عند الاسلام كالوحدانية والقدرة والعلم تكاد تكون فى عمومها لا فى تفاصيلها هى هى بعينها عند المتكلمين وعند ابن سينا . أما الذى يختلف أشد اختلاف ، ويشير الى قصور وثنى يونانى عند ابن سينا ، فهى « الأفعال » وطبيعتها ، تلك الأفعال التى هى فى صميمها الصلة الحقيقية بين الله والعالم .

ويمكن احوال وجهة نظرنا فى فهم تلك الأفعال الإلهية عند ابن سينا فى الملاحظات الأربع الآتية وهى ملاحظات لم يتنبه اليها مؤرخو ابن سينا وشراحه .

وأول ما نلاحظه على تلك الأفعال عند ابن سينا أنها أفعال ليست متجددة وأنها تمت قبل الأزمان ولا ينتظر منها شئ . يقول ابن سينا فى النجاء « ان واجب الوجود واجب من جميع جهاته فلا يتأخر عن وجوده وجود منتظر ، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له : فلا له ارادة منتظرة ، ولا طبيعة منتظرة ، ولا علم منتظر ، ولا صفة من الصفات التى تكون لذاته منتظرة » (النجاء ص ٣٧٢) . ولا حاجة بنا الى المزيد من النصوص التى تثبت أن أفعال الله عند ابن سينا قد تمت « كلها » منذ القدم ، ولا ينتظر منها شئ جديد ، وكأنما العالم لا حاجة به الى الله بعد ذلك . على كل حال فى هذا التصور اذا تأملناه ملياً ، انما يتوسع ابن سينا على نحو غير منتظر فى رأى أرسطو القائل بأن الله فعل محض برئى عن كل ما هو بالقوة .

اذا كانت الملاحظة الأولى هى أن أفعال الله قد تمت منذ القدم ، ولا استئناف لها ، فان الملاحظة الثانية هى أن تلك الأفعال الإلهية لا غرض لها ولا هدف ، وكأنما قد زالت عنها بذلك صفة « العقل » الذى جعله ابن سينا عين الله ، وأصبحت مجرد أفعال آلية لانتفاء الغرض منها انتفاء تاماً .

فهو يقول : « ليس مراد الأول على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض » (النجاه ص ٤٠٨) . ويقول أيضاً : ان الارادة التي للواجب « لا تتعلق بغرض في فيض الوجود فتكون غير نفس الفيض ، وذلك هو الجود ، فقد كنا حقيقاً لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جوداً » (النجاه ص ٤١٠) . ويقول كذلك « الجود هو الذي لا ينحو غرضاً لذاته » (النجاه ٤١١) . لقد أراد ابن سينا أن يجد مخرجاً من وصفه لأفعال الله بانتفاء الغرض فيها مع أنها صادرة عن أكمل عقل ، فلم يجد بداً من التلاعب بصفة « الجود » وهو واثق بأن أحداً لا يود نفيها عن الله ، حتى ولو كان تعريفه لها هو عدم الانتحاء الى غرض في الفعل .

اذا كانت أفعال الله قد تمت ولا جديد فيها ، وأنها لا غرض لها أيضاً فما يدعم هذين التصورين أنها صادرة عن ضرورة ووجوب كالأفعال الآلية الطبيعية ، لا عن اختيار وإرادة حرة كما يجب أن تكون ، وهذا هو مضمون الملاحظة الثالثة . ذلك لأننا كفلاسفة اذا عارضنا الحرية بالضرورة ، والارادة المختارة بالوجوب ، وأردنا أن نصف الله بما يليق به في تلك المعارضة ، فلا بد من الانصياع الى ما هو أليق به ، فنضع الحرية والارادة المختارة في جانبه تعالى لكي لا نتردى في الوثنية القديمة البدائية . ولكن ابن سينا كان مضطراً الى أن يضع في الجانب الأعلى ما هو أحسن لأنه تصور منذ البداية الوجوب في الألوهية من جميع الجهات أكثر مما فعل سلفه اليوناني أرسطو . ويلزم عن هذا أن اثبات ارادة الله بعد ذلك كما هو الشأن عند الرئيس ، عبث وكلام زائد ، لأنها ارادة لا تختار ، ولا تتمتع بأدنى قسط من الحرية ، لأن فعلها واجب وضروري بكل معاني الضرورة أو الوجوب . يقول ابن سينا مثلاً في وجوب تلك الأفعال باعتبارها أفعالاً تؤدي الى الوجود : واجب الوجود واجب أن يوجد عنه ما يوجد عنه » (النجاه ص ٤١٥) . واذن فلا حرية ولا اختيار ولا ارادة البتة ما دام الوجوب يكتنف الله حتى في أفعاله ، فضلاً عن ذاته تعالى . وواضح أن هذا التصور

انما يردد صدى ما ذكرناه عن العقلية اليونانية الأولى التي تصورت ضرورة مبدئية تكشف الله والعالم ، مما عبر عنه أرسطو بطريقته الخاصة به حين وصف الله كفعل محض .

لكن ما هي تلك الأفعال التي تبين فيها عدم التجدد والآلية والوجوب معاً ؟.. هذا ما يؤدي بنا الى الملاحظة الرابعة والأخيرة وهي أن تلك الأفعال انما هي اعطاء الوجود على نحو ما ، وأقول على نحو ما لأننا سنتبين أن ذلك النحو عند ابن سينا انما هو أقرب الى النحو الوثني الأرسطي . لقد أسمى ابن سينا اعطاء الوجود بأسماء مختلفة كالصدور ، والفيض ، والرزوم ، والوجوب عنه ، والابداع والتولد ، والجود . وتلك أفاض استعمالها الرئيس تخلصاً فيما يبدو من فكرة الخلق الدينية ، لأنه يجد نفسه هنا في مفرق الطرق بين الأخذ بفكرة الله كعلة فاعلة خلقة كما هو الشأن في الدين ، وبين الأخذ بفكرة الله كعلة غائية تجذب بالتشويق والتحريرك العشقي الى مكان الصرف (المادة) الى الفعل مدارج في مدارج الكمال الوجودي ، وتحركه نحوه تعالى كما يحرك المعشوق عاشقه في التصور الأرسطي الوثني .

ان مؤرخي ابن سينا وناقديه أمثال فخر الدين الرازي ، ونصير الدين الطوسي ، وقطب الدين الرازي ، وأبي حامد الغزالي ، انما فهموه دائماً على أنه أخذ بالفكرة الأولى وهي فكرة الله كعلة فاعلة خلقة ، ولم يتسرب اليهم أدنى ارتياب في احتمال أخذه بالفكرة الثانية الفاعلة بأن الله لا يخلق ، وانما هو مجرد غاية فحسب ، وان الكائنات تعشقه وتحرك شوقاً اليه كما هو الحال عند أرسطو في تصوره الجمالي الفني لصلة العالم بالله .

ولا شك أن نصوص ابن سينا الكثيرة التي يستعمل فيها « علة » و « سبب » و « يوجد عنه » و « يدع » و « يلزم عند » وغير ذلك ، عند ما يقرؤها القارئ في ضوء تصورنا للعلة الفاعلة وحدها وهي الفكرة السائدة بين الناس عن العلية ، فانها لا تدع مجالاً للتردد في فهم إله ابن سينا كخالق وفاعل على النحو الديني . ولكن الذي يقرؤها في ضوء الفلسفة اليونانية ، وعن فهم واضح للتصور الأرسطي لعلة الله تعالى عليه غاشية فحسب ، ثم من يتأمل

آراء ابن سينا بعد ذلك في تمثل الله لنظام الكون وفي العناية وفي كونه تعالى معشوقاً ، وفي تجليه لكل الموجودات وفي صلة كل ذلك بالعالم ، لا يسعه الا أن يعتق فكرة الله كفاية عند ابن سينا وأن يقول مع شهاب الدين السهروردي الذي التفت الى هذا الجانب السينائي وأضافه الى « الحكمة المشرقية » في عرّفه حين يلخصه في كتابة « المشارع والمطارحات » فيقول : « ويجب أن نعتقد أن العلة الغائية وإن كانت منفية عن واجب الوجود (من حيث أن أفعاله لا تنحو غرضاً كما قلنا) فليس بمنفى عنه أنه غاية جميع الموجودات وأن جميعها بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمالها ومتشبهة في تحقيق ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها به من جهة ما يكون على كمال لائق بها ، وأن لكل نوع من الأنواع المقارنة والاثرية (هكذا) والعنصرية كما لا وعشفاً الى ذلك الكمال ، وأن تصور فقد ذلك الكمال فشوق ارادى لما له حياة أو طبيعي أو ليس له ذلك ... ولولا العشق والشوق اليه ما حدث حادث ولا تكون كائن أصلاً » (المشارع والمطارحات ، فقرة ١٦٩) .

أترى إذن أن من « الحكمة المشرقية » عند ابن سينا والسهروردي معاً الأخذ بغائية الله دون فاعليته ، أعنى الأخذ بوثنية أرسطو التي تسيطر عليها فكرة الجمال والقرن ، دون الأخذ بالخلق كما تصوره الأديان ؟ ذلك أمر جدير بالنظر والتأمل . على كل حال ذلك الرأي الوثني الذي عبرت عنه الفقرة الأخيرة من نص السهروردي انما نجده في كتابات الرئيس واضحاً ، وهو في رسالته في « العشق » التي تضاف الى حكمته المشرقية أكثر وضوحاً وتصريحاً . يقول فيها ابن سينا :

« ... العشق هو صريح الذات والوجود ... فاذن الموجودات ، اما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها ، واما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه » (العشق في جامع البدائع ص ٧٢) ويقول أيضاً : « فبين أن في كل واحد من الموجودات ... شوقاً طبيعياً وعشفاً غريزياً ويلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سبباً لوجودها » (ص ٦٩) .

ويقول أيضاً لا عن البسائط العنصرية : « ان كل واحد من هذه البسائط الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة ، وهو سبب له في وجوده » (ص ٧٢) .

وتقرن فكرة الله كفاية معشوقة (لا كعلة فاعلة) بفكرة « التجلي » الإلهي ، ذلك لأن العشق عند الموجودات يقابله من الجانب الإلهي تجليه لمعشوقاته ، والا لما نالت الموجودات وجودها وحصلت على كمالاتها . يقول ابن سينا :

« واذا كان لولا تجلي الخير المطلق لما نيل منه ، ولو لم ينل منه لم يكن موجود فلولا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود » (العشق ص ٩٠) .

ويقول أيضاً « ان وجود الأشياء بتجليه ... فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي المرسوم بالعقل الكلي » (ص ٧٨) . على كل حال ليس الله فاعلاً للعالم وإنما هو دون ذلك ، لأنه معشوق يتجلى للموجودات أي غاية فحسب .

بعد أن ارتددنا بأفعال الله ، أغنى اعطاء الوجود الى مجرد غاية لا فاعلية خلقة ، وبيننا أن تلك الغائية إنما تقوم على عشق من جانب وتجل من جانب أعلى ، يبقى بيان أن تلك الصلة العتيقة هي مفتاح فكرة « العناية الإلهية » عند ابن سينا التي ربما أوحى بعلية فاعلية ، في حين أنها مجرد علم سابق أزلي لترتيب الموجودات ودرجة كمالها في نظام الكون ، فالعناية الإلهية عند ابن سينا هي عناية عقل يعقل نظاماً وترتيباً تتسق وفقاً له الموجودات في طلبها لكمالها وفي شوقها الى غايتها ، كما أنها هي التي تتجلى الى الموجودات العاشقة ، وهذا التجلي هو « الفيض » بمعناه الحقيقي البعيد عند ابن سينا ، ذلك المعنى الذي يجب أن نستبعد منه نهائياً فكرة الفاعلية . يقول ابن سينا في تعريفه العناية : « لا نجد مخلصاً إلا أن تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفصيله (أي بتجلي) معقولا فيضانه ، وهذا هو العناية » (الاشارات النمط السادس ج ٢ ص ٧) ذلك المعنى الذي نستبعد منه

تلك العناصر مجتمعة هي التي يتألف منها تصور ابن سينا الحقيقي للصلة بين الله والعالم . ومنها يمكن أن نستخلص صورة واضحة بالعالم لنصيب الوثنية اليونانية وخاصة الأرسطية في تصور ابن سينا للألوهية ولصلتها العالم : فانه عنده قد من الضرورة أولاً وآخرأ ، فهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بالفعل المحض . من تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودي على وجود الله الضروري ، ومنها استمد الضرورة في أفعاله تلك الأفعال التي لا ينتظر منها شيء جديد ، والتي لم تنح غرضاً لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر ، وهي بالنظر الى الموجودات علم سابق بنظامها وترتيبها يتجلى لها كغاية أو كمال تسمى الموجودات اليها وتعشقها طلباً لكالاتها .

ليست كل تلك النتائج أو القضايا أرسطية لأن إله أرسطو مشغوف بذاته لا يعقل غيرها ، وبالتالي لا يعقل الموجودات ونظامها فلا يتجلى لها . ولكن أكثر تلك القضايا يتمشى مع ذلك مع روح المذهب المشائي عامة من حيث أنه جعل الله فعلاً محضاً وغاية لكالات الأشياء تنشوق اليها الموجودات فتتحرك نحوها ، وهذا هو معنى وجودها وهو معنى أقرب الى فكرة «الصنع» اليونانية منه الى فكرة الابداع والخلق من العدم في الأديان . والحلاصة أننا نلمس فيما تقدم جانباً من أهم الجوانب المشائية في فلسفة الرئيس ، تلك المشائية التي لا يمكن أن تصاغ فيها الألوهية الدينية بحال من الأحوال .

٣

انه عما يضعف التفسير الغائي لفلسفة الرئيس أن تعتبر نظريته المعروفة باسم «الفيض» أو «الصدور» النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه في صلة العالم بالله . لذلك يجب الوقوف عند هذه النظرية في هذا المقام لبيان أصلها ووظيفتها الحقيقية في الفلسفات التي ظهرت فيها ، والمكان الذي يجب أن تشغله في مذهب الرئيس .

لقد بولغ كثيراً في أثر الأفلاطونية الحديثة في فلسفة الرئيس ، وهو أثر ينحصر في الواقع في أضيق جوانب نظرية الفيض ، ولا أقول في كل جوانبها لأن أهم تلك الجوانب انما ترجع في الواقع الى أرسطون نفسه وهي الجوانب التي خلطها ابن سينا بآراء أفلاطونية خطأ لم يثمر في إلهياته ثمرأً جديداً ، ولم يزد عن كونه مجرد حشو زائد عن حاجتها ، وضعف لها من بعض الوجوه.

لم يقف أفلاطون الاسكندري ، اليوناني الفكري ، مكتوف اليدين أمام المسيحية المنتصرة في الاسكندرية اليونانية ، فعمد الى مقاومتها بفلسفة يونانية تهضم أبرز عناصرها وتمثلها على نحو مبتكر.

لقد نادى المسيحية بفكرة الخلق وقالت بالأقانيم الثلاثة المتحدة في طبيعة الله (وهي الآب ، والابن أو الكلمة ، وروح القدس) . فأخذت عنها الأفلاطونية تلك الأقانيم وفصلتها أحدها عن الآخر في ترتيب يجمع بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو : فجعلت الأتوم المسيحي الأول هو عين «الواحد» الأفلاطوني ، مثل المثل أو الخير أو الجمال . واعتبرته المبدأ الأول ونزته عن كل وصف وإدراك ومعرفة . ثم جعلت الأتوم الثاني ابناً وكلمة له أى أول ما صدر عن المبدأ الأول ، وأسمته العقل Logos (لوغوس) ووصفته بما وصف به أرسطو الله الذي هو العقل . ثم جعلت الأتوم الثالث نفساً كلية للعالم ومبدأ للحياة والحركة فيه ، متمشية في ذلك مع أرسطو الذي جعل النفس (لا العقل) المصدر لكل حركة وتغير .

ولقد استعاضت الأفلاطونية الحديثة عن فكرة الخلق الدينية بفكرة الصدور ، صدور العالم أو فيضانه ، وهي فكرة أخذتها عن المذاهب الغنوصية المنتشرة آنذ : فقالت ان الواحد الأول ليس وجوداً وانما هو أب أو مبدأ للوجود ، وهو يفيض الوجود لأنه كامل من جميع جهاته ، فيتضمن كما له الوجود بالوجود أو فيضان الوجود . ولما كان واحداً كان أنسب ما يفيض عند واحداً أيضاً ، أى ابن وحيد ، يتجه اليه يتأمله ويعقله دائماً . لذلك كان الفيض الأول عقلاً صرفاً . وهذا العقل اذ يتأمل الأول ويعقله

تفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم . ونفس الطريقة تفيض عن تلك النفس الكلية — إذ تتأمل بدورها العقل = النفوس والحركات الجزئية في هذا العالم . فالعالم عنده لم يفيض عن الله مباشرة ، وإنما فاض عن أوساط بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية ، وهو فيض غريب لأنه نتيجة لعملية فكرية غنوصية هي التأمل أو التعقل (التاسعة الخامسة ، الرسالة الثانية وهي ملخص المذهب).

وهذا هو عين ما نجده عند ابن سينا في الفيض أو الصدور من حيث استنباء عملية التعقل الغنوصية كأساس للصدور ، واستنباء مبدأ ترتيب تلك الأمور العالية مع زيادة في عددها بحيث تبلغ عشرة عقول مفارقة (بسمها أحياناً ملائكة) وتسع أنفس سماوية . وهي زيادة يفخر الرئيس بأنه توصل إليها بعد تحقيق وثيق في الطبيعيات والفلك صحح فيها آراء أرسطو بآراء بطليموس الفلكي صاحب المحطى (النجاه ص ٤٣٦ - ٤٣٧ ، وكذلك الشفاء) .

ويلوح أن ابن سينا في أخذه بهذه النظرية قد تناسى أنه أكد مراراً أن « نظام الكل » (وهو يعنى قوانين الأشياء وأجناسها وأنواعها) معقول عند الواجب ، وأنه كان أخرى « بقدرته » تعالى (عند تعقله ذلك النظام ، أن تفيض عنها الكثرة أيضاً فيضاً مباشراً ، لا بواسطة من العقول المتابعة . ولكن ابن سينا أثر أن يلزم جانب الأفلاطونية في ضرورة « وحدانية » ما صدر عن الله تعالى ، تاركاً فيض الكثرة إلى العقل الأول الفائض عنه تعالى ، وإلى العقول المفارقة الأخرى . فقبل بذلك في تناقض شديد مع مقدماته الفلسفية ومع الدين أيضاً وسيطاً بل وسطاء كثيرين بعد الوسيط الأول بين الله والكثرة . هو يقول مثلاً : « لاسبيل أن تكون «الكثرة» عن الأول بغير واسطة ، فهي كائنة عنه بواسطة » (النجاه ص ٤٥٣) . وهذا معناه أن فعل الله لا يمتد إلى أكثر من العقل الأول ، وهو الالين البكر في الأفلاطونية الحديثة ، أما ما بعد ذلك من موجودات متكثرة فليست من فعله لأنها من فعل الوسطاء العشرة . وكأن فيلسوفنا قد اشتط بذلك أكثر من الأفلاطونية الحديثة فعاد إلى وثية أفلاطون الأولى التي قبلت طائفة

من الآلهة الصغيرة تشارك الله تعالى على نحو ما فيما يخصه من أفعال وأغنى بها طائفة الصناع الإلهيين Demiurges . ومن ثم يتضح أن نظرية الفيض السينائية اذ تجمع في الوساطة بين الله والعالم لا تؤيد عليه الله الفاعلية الا في أضيق الحدود ، لأنها فاعلية منتهية عند العقل الأول فحسب ، وتبقى تبعاً لذلك نظرية الله كغاية - وهي التي سبق استعراضها - النظرية العامة التي تفسر العالم في كل تفاصيله تفسيراً سليماً شاملاً ومنتشياً منطقياً مع مقدماته الفلسفية التي قبلها في أوائل إلهياته .

من جهة أخرى من المشكوك فيه أن ابن سينا استطاع أن يفسر صدور الكثرة عن تلك العقول الوسيطة بين الله والعالم تفسيراً يتمشى مع ما قبله في علم النفس الأرسطي من تعريف للعقل والقوى العاقلة أياً كانت . فطبيعة كل عقل من العقول المفارقة عند ابن سينا تختلف عن الواجب من حيث أنها بداية للتكثر في الوجود ، لأنها طبيعة مثثة على النحر الآتي :

أولاً : هو عقل يتجه الى أعلاه ليتأمله ويعقله .

ثانياً : هو عقل يعقل ذاته واجبة بما هو أعلى منه .

ثالثاً : هو عقل يعقل ذاته ممكنة في ذاتها .

وتلك كثرة من المعقولات أو التصورات تفيض عنها كثرة من الموجودات . أما كيف يكون مجرد التعقل أو التصور سبباً في وجود شيء وجوداً حقيقياً ، فهذا ما يشرحه ابن سينا بمثال مشاهدة « النفس الانسانية » ، فيقول في الشفاء والنجاة والاشارات ، اذا تصورت النفس أمراً كرسم خط مستقيم مثلاً اتبعث من التصور المجرد شوقاً الى ذلك الأمر ، ومن الشوق حركة في الأعصاب والأعضاء فرسم اليد خطاً كما تصورناه وبذلك يصدر وجود حقيقي عن مجرد تعقل ، وهذا هو شأن العقول المفارقة فيما يوجد عنها . واذا كان هذا هو فهم التعقل المتوصى عند ابن سينا ، فإن فيلسوفنا يكون قد حاد عن جادة الصواب فيما قبله من علم النفس عن أرسطو حين يخلط من غير مبرر بين « العقل » و « النفس » فيعير العقل الذي هو

بمجرد قوة نفسانية كل صفات النفس اعارة خاطئة ، لأنه فرق تماماً في علم النفس كما فعل أرسطو بين العقل من حيث هو قوة التصورات المجردة ، وبين النفس التي هي مبدأ لقوى مختلفة ومنها الحياة والحركة العضوية . فهل العقول المفارقة عقول أم أنفس ؟ هذا الخلط هو الذي جعله يقفز في حالة تصورات العقول المفارقة ، من مجرد تعقل صرف الى وجودات حقيقية على ما بين الاثنين من بعد ، لا يعبر بحال من الأحوال كما وضحناه بمناسبة برهانه الوجودي على وجود الله .

والآن اذا كانت نظرية العقول المفارقة متناقضة مع ما قبله في علم النفس وكانت من جهة أخرى لا تؤيد فاعلية الله ، فلماذا أقحمها في إلهياته ؟ . ثم ألم تكن إلهياته في غنى عنها ؟ واذا كان الأمر كذلك فأين موضعها الحقيقي في فلسفته ؟ .. ان الجواب عن هذه الأسئلة متضمن قطعاً في تاريخ هذه النظرية في نشأتها البعيدة قبل أفلاطون ، وفي تطورها اللاحق بعد ابن سينا الى العصر الحديث ، وفي مواطن تحقيقها واثباتها عند ابن سينا نفسه .

ان نظرية العقول المفارقة وصدورها نظرية ركيكة ومضطربة ولا تدعو اليها حاجة بعد الذي قبله ابن سينا في مواضع أخرى بشأن تجلي الله لكل موجوداته وشرقتها كلها اليه كفاية وكال . وتبدو إلهيات ابن سينا في غنى عنها ، بدليل أنه ينبه بمناسبة في النجاة والشفاء أنه استمدّها من الفلكيات والطبيعات . والواقع ان هذين العلمين هما اللذان يقع عليهما واجب تفسير حركات الأجرام السماوية وأشكالها المنتظمة وما يترتب على ذلك من حساب السنين والأيام . وهذا يخرج عن نطاق الإلهيات . ولقد ظهر منذ أرسطو الى بطليموس الرأي القائل بأن انتظام تلك الحركات أشبه بالحركات الارادية ، ولذلك نسبوا الى تلك الأفلاك أنفساً محرّكة بالارادة . ولقد قبل أرسطو في طبيعياته ٤٧ تارة و ٥٥ تارة أخرى من الأجرام الفلكية وبالتالي من الأنفس الجرمية . أما بطليموس الفلكي فقد قبل تسعة أجرام فلكية فحجب ، وبالتالي تسعة أنفس . وقد أخذ عنهما ابن سينا فيما بعد مصححاً أرسطو بآراء بطليموس ، مضيفاً اليها العقول المفارقة كوسطاء بينها وبين الله تمشياً مع الأفلاطونية

الحديثة ، وأسماءها « الملائكة » . وهو يشير مفتخراً في إلهاته بمناسبة تلك النظرية بأنه فرغ من تحقيق تلك النظرية في الرياضيات من النجاة والشفاء . ويتضح من هذا كله أن موضع تلك النظرية ووظيفتها الأولى إنما في الطبيعيات (أرسطو) أو الفلكيات (بطليموس) أو الرياضيات (ابن سينا) لا في الإلهيات . وفي بداية العصر الحديث نجد أن كبلر مؤسس علم الفلك الحديث قد استبقى تلك النظرية لتفسير حركات الأجرام السماوية مع أنه عالم تجريبي من الطراز الأول ، وذلك حين ذهب إلى أن « الملائكة » هي التي تنجر الأجرام السماوية في أفلاكها ، ولا شك أنه كان متأثراً بمن تقدمه في تاريخ تلك النظرية . ولم يتخلص العلم من تلك النظرة الغيبية والفكرة الأسطورية في فهم حركات المنتظمة إلا بعد ظهور قانون الجاذبية العامة عند مؤسس الطبيعيات الحديثة وأعنى به اسحق نيوتن : فقد فسر بصفة نهائية كيف أن تلك الحركات الفلكية المنتظمة ان هي الا مجرد حركة طبيعية خاضعة لنفس قانون تجاذب الأجسام فوق سطح الأرض ، فوضع بذلك حداً لنظرية أرسطو في حركة الأجرام ، ولما أثارته تلك النظرية عند لاحقيه من تصورات ميتافيزيقية فاشلة .

ومن هذا كله يتضح أن نظرية حركات الأفلاك عند ابن سينا نفسه وعند من تقدمه ومن جاء بعده ، من موضوعات علم الفلك أو الطبيعية . ولم يقحمها ابن سينا في إلهياته إلا تحت تأثير مشابها من بعض الوجوه للأقانيم الأفلوطينية ، ولابد من إعادتها إلى موضعها الأصلي في تحقيقات ابن سينا نفسه وإخراجها من إلهياته . فبقى بذلك نظرية الله كغاية هي النظرية التي تعبر حقيقة من وجهة نظر ابن سينا عن صلة الله بالعالم .

٤

يبقى بعد ذلك أن نناقش الناحية الإسلامية في صلة الله بالعالم في فلسفة الرئيس ، وهي ناحية تنحصر في الواقع في صفة من أهم الصفات التي وصف بها ابن سينا واجب الوجود ، وأعنى صفة العلم ، تلك الصفة التي تكشف عن صلة العقل الإلهي بالعالم .

ان مسألة علم الله يمكن أن تفرع في ضوء آراء ابن سينا الى المسائل الآتية :

- ١ - هل الله عقل ؟
- ٢ - أيعقل ذاته ؟
- ٣ - أيعقل شيئاً آخر غير ذاته ؟
- ٤ - هل علمه كلي ؟
- ٥ - أيعلم الأفراد والأشخاص ؟

تلك هي المسائل التي سيجيب عنها ابن سينا تباعاً في هذا الموضوع .
ولقد وجد ابن سينا نفسه بازاء ثلاث نظريات في صفة العلم الإلهي :

النظرية الأولى : هي نظرية أفلاطون وأفلوطين القائلة بأن المبدأ الأول ،
الواحد من جميع جهاته ، هو فوق كل وصف وخاصة الوصف بالعلم ،
لأن هذا الوصف يتضمن ثنائية العالم والمعلوم ، أو الذات والموضوع .
ومن ثم يكون الله غير عقل ، وإنما العقل دونه مرتبة ، وهو عند أفلوطين
الأقنوم الثاني وأول ما صدر عن الواحد .

النظرية الثانية : هي نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه
العقل والمعقول فمعقوله هو ذاته ولا شيء غير ذاته ، وبذلك فإن الله مجهل
تماماً كل ما عداه أى مجهل العالم .

النظرية الثالثة : ما جاء في القرآن الكريم ، من أن علم الله لا يغرب عنه
مئقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، فهو يعلم كل شيء .

بازاء هذه النظريات الثلاث ، لم يتردد ابن سينا في أن يحمل تماماً النظرية
الأفلوطينية التي جردت الله من العلم ، وفي أن يكمل النظرية الارسطية بالنظرية
الاسلامية . فقد قبل الأجوبة الآتية على الاسئلة السابقة :

أولاً : الله عقل لأنه يرى عن المادة (النجاه ، ص ٣٩٨) .

ثانياً : الله يعقل ذاته ، لأن العقل لا بد أن يعقل شيئاً ، وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة ، فذاته معقولة له (النجاه ، ص ٣٩٨) .

إلى هنا ليس أمامنا غير إله أرسطى يعقل دائماً ذاته المعقولة وغير عاقل للعالم .

ولو وقف ابن سينا عند هذا الحد في علم الله لكان علم العقول المفارقة أكمل وأوفى لأنها تعلم أكثر من ذواتها . وهذا هو اعتراض الغزالي على نظرية أرسطو (التأهات ص ٢٠٦) لذلك نجد ابن سينا يذهب في صفة العلم الإلهي إلى أبعد من أرسطو ، فيقول :

ثالثاً : أن الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته . لكن ما هو هذا الشيء الآخر؟ هو يقول تارة بمناسبة صدور العقل الأول أن واجب الوجود يعقل أنه مبدأ الوجود ، فالمبدئية معقول آخر للذات الإلهية . وفي هذا يقول : الحق الأول « إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها » (النجاه ، ص ٤٠٤ ، وأنظر ص ٤٤٩) .

شيء آخر يعلمه الله غير مبدأيته هو علمه « بنظام الكل » أو « نظام الخير الموجود في الكل » ، وهذا معناه علمه بالعالم وبما يبنى أن يكون عليه . يقول ابن سينا : « فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون . فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض عنه كائن موجود . وكل معلوم الكون عن مبدئه عند مبدئه ، وهو خير غير منافع وتابع لخيرية ذات المبدأ وكما لها المستحقين لذاتهما » (النجاه ص ٤٠٨) . وتلك هي العناية الإلهية كما تصورها ابن سينا .

على كل حال يعلم الله علماً آخر غير ذاته وهذا العلم الآخر يشمل مبدأيته وأيضاً نظام العالم في تفاصيله .

لكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلي فقط أو هو علم يمتد إلى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية .

لقد زعم كل من الغزالي وابن رشد أن ابن سينا لم يقل بغير معرفة كلية لله ، ونقدها على هذا الأساس ، مع أن نصوصه لا تدع مجالاً للشك في أن علم الله تعالى فيما يختص بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج في أنواع ، فهي وأنواعها شيء واحد . أما الموجودات الكائنة الفاسدة التي يتألف منها عالمنا الأرضي فعلم الله بها « كلى » ، أى بأنواعها أولاً ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها (النجاة ص ٤٠٣) .

أما كيف يعرف الله الجزئيات المتغيرة بمعرفة كلية فهذا ما يشرحه ابن سينا معتمداً على فكرة « العلية » فيقول : إن الله يعلم الأسباب التي تؤدي إلى كل أحداث هذا العالم الأرضي فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة ، أعني من حيث هي خاضعة للقوانين العامة . (النجاة ص ٤٠٤) .

لقد نقده الغزالي وابن رشد في قوله بأن علم الله بالجزئيات علم كلى أى بالقوانين العامة . وابن رشد بصفة خاصة يرى أن علم الله لا يمكن أن يكون كلياً لأن العلم الكلى علم مقتضب (أو بالقوة كما يقول الفلاسفة) لأشياء كثيرة موجودة بالفعل . ولا يليق بعلم الله أن يكون ناقصاً على هذا النحو . ومن جهة أخرى ينكر ابن رشد أن علم الله علم جزئى لأن الجزئيات أو الأشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم . ومع ذلك يرى ابن رشد أن علم الله أشبه بعلمنا بالجزئيات رغم أنه لا كلى ولا جزئى (تهافت التهافت ص ٣٤٥) . أترى كان ابن رشد يفكر في نوع آخر من المعرفة غير العقلية ، أعني في تلك المعرفة المباشرة القلبية التي لا هي كلية ولا هي جزئية لأنها تخرج عن نطاق المعرفة العقلية ؟

هذا ما يؤخذ من تنمة كلامه في تهافت التهافت (٢٤٥) .

ونحن لا نجد صراحة في كتب الرئيس الكبرى مثل ذلك الحل الصوفى الذى يؤخذ من كتب ابن رشد ، لأن ابن سينا حين اعتنى نظرية القرآن

الكريم في علم الله لم يجد ميلاً لبرازها فلسفياً غير القوالب الأرسطية فجعل ذلك العلم معرفة عقلية كلية أى بالقوانين العامة فحسب .

ولكن اذا تتبعنا آراءه في رسائله الاشراقية كرسالة العشق مثلاً ، فلا يسعنا الا التقريب بين ما يسميه في النجاه والشفاء والاشارات « نظام الكل » وبين « تجلى » الخير الإلهي للموجودات الذي يذهب اليه في رسالة العشق : فما ذلك التجلى الإلهي — الذي يقابله من جهة الموجودات « العشق » — الا الاتصال المباشر بالأشخاص والأفراد أى العلم المباشر بها ، ذلك العلم الذي هو في الوقت ذاته خير تنحو نحوه الموجودات كغاية معشوقة لها وككمال لذواتها فتوائم بذلك الموجودات بين ذواتها وبين كمالاتها في علم الله وترقى بذواتها الى مرتبة ما يتجلى لها من كمالاتها في العلم الإلهي . وبذلك تصبح نظرية ابن سينا في العلم الإلهي مكتملة لتفسيره لواجب الوجود كملة غائية لهذا العالم .

٥

والآن اذا شئنا أن نجمل كل ما تقدم في صلة الله بالعالم من وجهة نظر ابن سينا فيمكن القول :

١ — ان إله ابن سينا إله يوناني أرسطي تتحكم فيه الضرورة أولاً وآخرأ . فهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بفكرة الفعل المحض ، ومن تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودي على وجوده ، ومنها استمد الضرورة في أفعاله أيضاً ، تلك الأفعال التي تمت منذ الأزل ولم تصدر عن غاية أو هدف لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر . هذا وأفعاله فيما يتصل بالعالم ليست على سبيل العلية الفاعلة وانما على سبيل العلة الغائية فحسب : فهي تنحصر في تجلى الله ، وهذا هو ما تسعى الموجودات شوقاً اليه وطلباً منها لكمالاتها وخيراتها المرسومة في علم الله بنظام الكل .

٢ — ان نظرية الفيض أو الصدور التي تدور حول العقول المفارقة والأنفس السهاوية نظرية لا تضيف جديداً في علية الله الفاعلية ، لأنها لا تمتد

بها الى أكثر من العقل الأول . ويبدو لنا أنها نظرية دخيلة على الإلهيات
المسيحية وإن مكانها الطبيعي هو العلم الرياضي كما أنه هو نفسه حين تعرض
إليها في إلهياته ، وكما يدل عليه أيضاً تاريخها المديد منذ أرسطو وبطليموس
الى كبلر ونيوتن . وبذلك لا تعبر نظرية الفيض عن حقيقة صلة الله بالعالم
عند ابن سينا ، وتبقى النظرية الغائية هي النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه
في تلك الصلة .

٣ - ان الجانب الاسلامي الوحيد في صلة الله بالعالم هو جانب صفة العلم
التي نحا فيها الرئيس منحى القرآن الكريم فجعل علم الله محيطاً بكل شيء
على خلاف إله أرسطو الذي لا يعقل غير ذاته . ومع ذلك فقد صاغ في كتبه
الكبيرة العلم الإلهي في قوالب أرسطية بحيث فجعله علماً كلياً وبواسطة قوانين
عامة . أما في رسائله الاشراقية فقد جعل العلم الإلهي بالكون غاية تتجلى
للكائنات التي تسعى شوقاً الى كمالها المرسومة في ذلك العلم الإلهي ، وبذلك
تلقي صفة العلم الإلهي ضوءاً جديداً على نظرية الله كعلة غائية فحسب ،
تلك النظرية العريقة في الوثنية اليونانية .

تلك النتائج سوف تسوقنا الى القول بأن فلسفة الرئيس وما نتج عنها
من آراء وأنظار في علم التوحيد أمور ينبغي أن يعاد النظر فيها ، اذا أريد بها
أن تكون معبرة حقيقة عن فلسفة دينية اسلامية .