

الفصل الثاني الطبيعيات والإلهيات

أولاً: علمان أم علم واحد؟

إذا كانت الحكمة ثلاثة طبقاً للقسمة التقليدية عند ابن سينا في موسوعاته الثلاث وكان المنطق آلة للعلم ومقدمة للعلوم كلها تبقى حكمتان الطبيعية والإلهية. والسؤال هو هل هما علمان أم علم واحد؟ في الظاهر علمان وإلا لما انقسمت الحكمة إلى حكمة طبيعية وحكمة إلهية ولما انقسم العلم إلى علم طبيعي وعلم إلهي عند إخوان الصفا في قسمتهم الرباعية وعند ابن سينا في قسّمته الثلاثية.

والحقيقة أنهما علم واحد في اللغة والمفاهيم والتصورات والموضوعات والرؤى جعلهما الفارابي في إحصاء العلوم علماً واحداً، العلم الرابع في قسّمته الخماسية، العلم الطبيعي والإلهي بعد اللسان والرياضيات والمنطق وقبل العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام. كما وضح ذلك عند الكندي في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى حيث تبدأ بالطبيعيات وتنتهي إلى الإلهيات. والمدقق في مجموع الرسائل الطبيعية والرسائل الفلسفية يجد الاتفاق بينهما في الموضوعات وإن اختلفت الرؤى، مرة إلى أسفل ومرة إلى أعلى. فالطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل. والإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى^(١). هي إلهيات طبيعية أو طبيعيات إلهية، وليست طبيعيات طبيعية تضع قواعد العلم الطبيعي دون أن نقلبه إلى طبيعيات إلهية أو تحاول الإلهيات وضع الهيات فتأتي طبيعيات قياساً للغائب على الشاهد. والربط بين الحكمتين بحرف العطف "الواو" أفضل من جعل الطبيعيات موصفاً والإلهيات صفة. فالطبيعيات لا توصف بالإلهيات أو جعل الإلهيات موصوفاً والطبيعيات صفة لأن الإلهيات اغتراب الطبيعيات. ولا يمكن للفرع أن يكون موصوفاً وأن يكون الأصل صفة.

(١) أثّرنا تجاوز القسمة التقليدية الحكمة إلى طبيعية وإلهية استمراراً لتقليد الكندي والفارابي وإخوان الصفا بالرغم من فصل ابن سينا بينهما وبالرغم من طول الفصل.

هو خطاب واحد بلغته ومصطلحاته وقسمته وثنائياته وموضوعاته مثل الجوهر والعرض، العلة والمعلول، الزمان والمكان، الكم والكيف، الصورة والمادة، الحركة والسكون. يشير طرف إلى الطبيعة مثل العرض والمعلول والمكان والكم والمادة والحركة، وهو الطرف الأضعف. ويشير الطرف الثاني إلى ما بعد الطبيعة بلغة الوافد أو الإلهيات بلغة الموروث إلى الجوهر والعلة والزمان والكيف والصورة والسكون وهو الطرف الأقوى. وهي مفاهيم متضاربة، يحيل كل طرف إلى الآخر، مثل الصغير والكبير، الأعلى والأدنى، الأب والابن، السيد والعبد، النفس والبدن. لا يذكر طرف إلا ويذكر الطرف الثاني ضرورة طبقاً لمفهوم الالتزام في منطق الألفاظ. إذا استعملت لغة التتاهي فهي الطبيعية، وإذا استعملت لغة اللاتتاهي كانت الإلهيات. هو خطاب واحد، مرة إلى الحد الأدنى فهي الطبيعية، ومرة إلى الحد الأقصى فهي الإلهيات. وهما علم واحد عن طريق النفي المتبادل. فكل إثبات لصفات الطبيعة هو نفي لها في الإلهيات. وكل إثبات لصفات الإلهيات هو نفي لها في الطبيعة. وما أسهل في المنطق من قلب النفي إلى إثبات والإثبات إلى نفي في القضايا الكلية. إثبات الصفات الطبيعية. ونفيها عن الله بدافع التنزيه، وإثبات الصفات الإلهية ونفيها عن الطبيعة بدافع التعظيم والاحلال. الأول منطق الواقع والثاني منطق المثال.

وهما علم واحد ليس فقط على المستوى المعرفي اللغوي المنطقي بل أيضاً على المستوى الموضوعي الأنطولوجي إذ لا يمكن وجود الطبيعيات دون إحالتها في أحد مراحل العلم الطبيعي إلى إلهيات. فهي مخلوقات تحيل إلى خالق، ونتيجة تتطلب مقدمة، وفرع له أصل، ومعلول له علة. لذلك ارتبط الاسمان باسم واحد، الطبيعة وما بعد الطبيعة. فالطبيعة حد أوسط بينهما. لذلك كانت الطبيعيات مقدمة للإلهيات في علم الكلام. والأدلة على وجود الله تكبير في الطبيعة، في الجوهر والعرض، والجزء الذي لا يتجزأ، والحادث والقديم، والممكن والواجب، البداية بالشاهد قبل الغائب، وبالطبيعة قبل ما بعد الطبيعة وهو ما حدث أيضاً في علوم الحكمة عندما تتقدم الحكمة الطبيعية الحكمة الإلهية، الطريق صاعد وليس نازل، وللبداية بالجزئي قبل الكلي، وبالمحسوس قبل المعقول.

وإذا تم القفز إلى الإلهيات مباشرة فإنه لا يمكن الحديث عن الله وصفاته وأفعاله دون الحديث عن الطبيعيات. فالعلم والكلام للبشر عن طريق الوحي ورسالات الأنبياء.

وهو علم حسى تجريبي عن طريق السمع والبصر. ولا يمكن الحديث عن الخالق دون المخلوق وعن الله دون العالم وإلا فما معنى الخلق أو الفيض أو حتى القدم واشتراك الله والعالم فى صفة القدم. فإثبات الخالق إثبات للمخلوق كما أن إثبات المخلوق إثبات للخالق. وهذا واضح أيضا فى نظرية الفيض خاصة وصدور العقل عن الواحد، والنفس عن العقل، والمادة عن النفس. فلا يرتبط العلمان عن طريق الدلالة كما هو الحال فى نظرية الخلق بل عن طريق مراتب الوجود. الخلاف بين العلمين اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع.

وهما علم واحد نظرا لوجود العناصر المتوسطة بينهما فى مراتب الوجود مثل عالم الافلاك والأجرام السماوية الذى أصبح موضوع علم أحكام النجوم والذى رفضه الكندى والفارابى وقبله إخوان الصفا. هى العوالم العلوية التى تشارك العالم والله فى أن واحد. تشارك العالم فى المادة والحركة وتشارك الله فى الصورة والثبات. كما أن الإنسان وجود متوسط بين العلمين. فهو بالبدن جزء من الطبيعيات، وبالنفس جزء من الإلهيات عن طريق الاتصال بالعقل الفعال. النفس مجموع القوى الحيوية النباتية والحيوانية، موضوع للعلم الطبيعى. والنفس مجموع القوى الناطقة جزء من العلم الالهى. وتلك ميزة إخوان الصفا والفارابى فى وضع رؤية إنسانية عامة لعلوم الحكمة. فغاية الإنسان الكمال عند القدماء والمحدثين، الاكتمال والتحقق، ليس فى السماء فقط بل على الأرض أيضا، فى الأخلاق والسياسة، فى الفرد والمجتمع. الكمال هو تحقيق الخيرات والفضائل والحسنات، واستبعاد الشرور والنقائص والسيئات. والسبيل إلى ذلك ليس فقط المعارف العقلية، التأملية الاستبطانية بل أيضا المشاهدات الحسية والمعرفة الاحصائية بالواقع الاجتماعى والسياسى. ليست السعادة والشقاء فقط ما أعدته الفطرة بل ما اكتسبه الإنسان من نفسه ومن الأوضاع الاجتماعية. لا يوجد سعيدا بالفطرة أو شقيا بالفطرة كما هو الحال فى العقائد الأشعرية المتأخرة، "السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه". بل هناك جهد وعمل وكد وسعى متواصل فى العالم. السعادة والشقاء فى النهاية وليست فى البداية.

ويربط المنطق بين العلمين، الطبيعى والالهى، فالمقولات الطبيعية أو الالهية إنما تصدر من العقل، والعقل إحدى قوى النفس، والنفس عالم الشعور. عالم الأذهان

هو مصدر عالم الأعيان الذى ينقسم بدوره إلى عالمين، العالم المحسوس والعالم المعقول، فالنفس أو العقل عند الفارابى عنصر ربط بين العلمين. وهما مبدآن غير جسمانيين. وعلاقة النفس والعقل بالأجسام السماوية مثل علاقتها بالإنسان . النفس والعقل عنصران مشتركان بين الفلك والإنسان. هل هذا تشخيص للطبيعة أم اعتزاز بالحياة العقلية وبالنفس «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم»، «وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون».

وقبل البداية بالعلم الإنسانى وهو موضوع "السعادة" يبدأ الفارابى من البداية، إحصاء العلوم، العلوم الرياضية والطبيعية والـميتافيزيقية ثم العلم الإنسانى. ولا يوجد منطلق فى "تحصيل السعادة" كما يوجد فى "التبويه على سبيل السعادة". وهو نفس النموذج فى "أراء أهل المدينة الفاضلة" دون إحصاء للعلوم بل بنظرية الفيض، العلم الإلهى ثم العلم الطبيعى. قد يكون الدافع على ذلك عدم كفاية العلوم الرياضية والطبيعية لبلوغ الكمال وضرورة الحاجة إلى مبادئ منطقية عقلية غير ما بعد الطبيعة، أشياء تحصل بالعقل، ويبلغ بها الإنسان الكمال. هذه المبادئ العقلية هى أيضا مبادئ الموجود، أشياء كثيرة غير طبيعية. يتم الانتقال من علم إلى علم وكأنها منظومة علمية واحدة، وكأن هناك علما واحدا، العلم الشامل، علم التوحيد. وهى قدرة تتميز بها علوم الحكمة^(١). وإن بداية الإنسانيات فى الخطاب الإنشائى فى الطبيعيات والإلهيات، لغة الكمال والنقص، والحاجة والاحتياج^(٢).

وإذا كان الحكماء يردون الطبيعيات والإلهيات إلى المنطق فإن أبا حيان يرد ذلك كله إلى اللغة. فالبحث فى المنطق يؤدي إلى البحث فى اللغة . فالمنطق كلام ، والفكر عبارة، والاستدلال قضية، والبرهان قياس. ولو أن الكمال مستطاع لكان من الضروري أن يكون المنطقى نحويا وأن يكون النحوى منطقيا. وكلاهما من المنطق الذى يعنى التفكير والكلام. وقد ترجم المنطق إلى اللغة العربية وأصبح مفهوما بها. ثم نشأ الخلل بعد ذلك بنقل المنطق بلغته الأولى المترجم منها دون تجديده باللغة الثانية المترجم إليها فساد

(١) الفارابى: تحصيل السعادة، الفقرتان السادسة والثامنة.

(٢) السابق، الفقرتان الخامسة والسابعة.

وهذا هو موقف التوحيدى فى تقديمه فصلا لغويا عن الطبيعة ومعناها عند أهل النحو واللغة. فقد سأل أبو حيان أبا سليمان عنها أهى فعيلة يعنى فاعلة أو مفعولة؟ وهو سؤال يشير إلى الطبيعيات من حيث هى فاعلة أى الإلهيات والطبيعة من حيث هى مفعولة أى الطبيعيات. وعند السيرافى هى من قبيل الأسماء المحضة لا الأسماء المشوبة. فهى فعل فى أصله. والطبيعة لفظ مشتق. السؤال الأول فى ظاهره لغوى وفى حقيقته فلسفى فى حين أن الاضافة الثانية تجعل السؤال لغويا خالصا وتعود إلى أصل الاسم فى الفعل، وأصل الفعل فى الاشتقاق، والاشتقاق عود إلى الطبيعة. وتعنى الطبيعة الهدف والقصد والغاية إذا كان المقصود بها النفس وهو ما عرفه الحكماء. يمكن فهم الطبيعة إذن باللسان العربى أو بالاعتبار النظرى، والتعريف بالتحقيق أن الصحيح هو تعريف أرسطو لها أنها مبدأ الحركة والسكون^(٢). ليست الغاية من اللغة اكتساب الطبيعة الخارجية بل العالم النفسى وراء اللغة كما أن الغرض من الجسد اكتشاف النفس.

ويربط علم التعاليم عند الفارابى بين العلمين الطبيعى والالهى فى "تحصيل السعادة" لأنه يتعلق بالمعلومات الأول فى جنس الموجودات التى يؤدى فحصها إلى اليقين. وهذه الأجناس والأنواع هى الأسباب التى بها أو عنها أو لها، مادية أو غائية أو فاعلة. فهى مبادئ الوجود. مبادئ التعليم إذن هى مبادئ الوجود. وعلم التعاليم هو أول العلوم على عكس ما هو مقرر فى "إحصاء العلوم" أنه علم اللسان وفى "التنبيه على سبيل السعادة" أنه علم المنطق. وإذا لم تكن العلاقة بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود علاقة عليه فهى براهين وجود، هل الشئ؟ وليست براهين علة، لم الشئ؟ فإذا كانت مبادئ الوجود، ماذا؟ وبماذا؟ وكيف هذا؟ فإنها تشير إلى جوهر واحد ذى علتين، المادية والصورية. وماذا؟ ولماذا؟ ولأجل ماذا؟ فإنها تشير إلى العلتين الفاعلة والغائية. لذلك ينتقل الفارابى من علم التعاليم إلى العلم الطبيعى دون توسط المنطق وكان العلم الطبيعى هو علم التعاليم مطبقا فى أجناس الموجودات وأنواعها أى الطبيعيات الرياضية فى مقابل

(١) النحو واللغة العربية والمنطق مترجم بها، ومفهوم عنها، والخلل على قدر ذلك قد دخل فيها بنقل بعد

نقل، وشرح بعد شرح، التوحيدى: المقابسات ص ١٧٧.

(٢) السابق ص ١٧٤-١٧٧.

الرياضيات البحتة. ويبقى السؤال: هل المنطق قبل التعاليم أو بعده أو بعد الطبيعي؟ المهم هو أن الفارابي يوجد بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود أى بين الرياضيات والطبيعات من أجل تأسيس رياضيات طبيعية أو طبيعيات رياضية^(١). لذلك يسمى الفارابي العناصر الطبيعية الأربعة "مبادئ الموجودات" ويعنى عناصر الموجودات.

أجناس الموجودات فى علوم التعاليم. فالموجود نسق رياضى. والرياضيات أول أجناس الموجودات. علم التعاليم بهذا المعنى أول العلوم، علم الأعداد والأعظام. وأول أجناس الموجودات يقينا بعيدا عن الشك هى الأعداد والأعظام، الحساب والهندسة، أى علم التعاليم بجودة الترتيب وإمكان التأليف وحسن النظام. ثم تنقسم فى داخلها إلى علوم تعاليم صورية كالحساب والهندسة والموسيقى والفلك وإلى تعاليم مادية مثل المناظر والأكر المتحركة والأثقال والحيل وبعض العلوم بالجمع مثل علوم المناظر وعلوم الأكر المتحركة وعلوم الأجسام السماوية وبعضها بالمفرد مثل علم الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل. وعلم الموجودات هو العلم الطبيعي. توجد فيه أجناس الموجودات الأربعة والجزئيات. ويكون علم التعاليم له بمثابة الأوائل أى أنه يمكن التحكم فى الطبيعة بالرياضة. وأجناس الأشياء المحسوسة هى الأجسام السماوية ثم الأرض والماء والهواء والنار والأحجار والمعادن على سطح الأرض وفى عمقها بالإضافة إلى النبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق. ويمكن الارتقاء من مبادئ علم طبيعى إلى مبادئ علم طبيعى آخر معروفا أكثر حتى الانتهاء إلى المبادئ الأولى لكل العلوم تكون هى المبادئ الأولى لكل الموجودات.

المطلوب أولا المبادئ الأربعة واليقين منها سواء فى مبادئ الرياضة أو فى مبادئ الطبيعة. إذ يتداخل العلمان، أوائل العلوم وأوائل الموجودات كما يتداخل مراتب المعرفة والوجود سواء على المستوى الطبيعي أو على المستوى الإلهي.

وقد تتطابق مبادئ التعليم ومبادئ الوجود وقد لا تتطابق. فإن لم تتطابق فلأن مبادئ الوجود أكثر غنى واتساعا من مبادئ التعليم. الطبيعة أوسع رحابا من العقل. وقد تكون مبادئ التعاليم أكثر اتساعا لصورتها من مبادئ الوجود. فالعقل والخيال أرحب من

(١) وكما هو الحال فى الرياضيات والطبيعات الحديثة فى الغرب خاصة نظرية النسبية.

الواقع والحق. قد تكون الأولوية لمبادئ الوجود على مبادئ التعاليم. وهي أولوية معرفية وليست وجودية. الطبيعة تتقدم العقل وجوديا، والعقل يدرك الطبيعة معرفيا. وقد يكون ترتيب مبادئ التعاليم سبب معرفة مبادئ الوجود، فالمعرفة شرط الوجود.

هنا يحدث التغيرات بين مبادئ التعليم ومبادئ الوجود. ويتم الانتقال من الأولى إلى الثانية، من الأعلى إلى الأدنى على نحو استتبابي أو من الأدنى إلى الأعلى على نحو استقرائي. تضىء مبادئ التعليم مبادئ الوجود وتساعد على معرفة ما تبقى منها مجهولا بطريق الصعود. وفي نفس الوقت المبادئ التعليمية متأخرة في وجودها على المبادئ الطبيعية في حالة الصعود^(١).

ويتم الانتقال من النظر في الأجسام الطبيعية صعودا إلى الأجسام السماوية والبحث عن مبادئها كأجسام طبيعية ليس كعلم رياضى هذه المرة وكان الأفلاك تدخل فى العلمين معاً، الرياضى والطبيعى. فيتم اكتشاف مبادئ لا هى طبيعية ولا هى غير طبيعية بل موجودات أكمل من الطبيعة ولكنها ليست أجسام ولا فى أجسام. وهنا ينشأ النظر فى علم ما بعد الطبيعة كوسيط بين علم الطبيعة وعلم التعاليم.

بعض العلوم تقوم على المبادئ الأربعة مثل العلوم الطبيعية، والبعض على ثلاثة فقط دون المادة مثل الرياضيات والميتافيزيقا. فهل يمكن أن تقوم علوم على مبدئين أو مبدأ واحد؟ ولماذا لا تكون هناك مادة لا متعينة مثل الهوى الأولى؟

العلم الأول هو الذى يستوفى هذه المبادئ الأربعة. ويكون هو المبدأ الأول. وتكامل العلوم إذا كان المبدأ الأول قد انتهى إلى علم غير العلم المطلوب، والجمع بين هل ولم، المادة والصورة فى علم واحد. المبدأ الأول هو الذى يوضح كل شىء فى المبادئ المجهولة فى الرياضيات أو الطبيعيات. وبمعرفة المبدأ الأول يمكن معرفة المبادئ المجهولة الأخرى أو مبادئ وجودها. يعطى المبدأ الأول علم وجوده أو يعطى علم وجوده وسبب وجوده أى المعرفة الصورية والمعرفة المادية، المعرفة الذاتية والمعرفة الموضوعية. ويتم إثبات المبدأ الأول بأن كل جنس له مبدأ، وكل مبدأ له مبدأ حتى الوصول إلى مبدأ المبادئ وهو البرهان الشهير المعروف لاقتبات وجود الله عن

(١) وهذا هو التقابل فى مناهج البحث فى العلوم فى الفكر الغربى بين الاستتباب والاستقراء.

طريق العلة أو هو النسق الرياضى المنطقى الحديث من أجل تأسيس علم للمصادر الأولى التى يقوم عليها المنطق والرياضة بل والوجود أيضا^(١). وعلى هذا المبدأ الأول يتأسس العلم فى الرياضيات والطبيعات. وهو الذى سمح بالجمع بين رأى الحكيمين.

والمبدأ الأول هو الموجود الأول نظرا للوحدة الأولى بين التعاليم والموجودات. والموجود الأول لا جنس له أصلاً، ولا تنطبق عليه مبادئ الموجودات الأربعة. "الله" فكرة محددة، تدفع إلى التنزيه والتعالى المستمر وليس علة فاعلة أو صورية أو غائية. وهى علة أشرف من العلة المادية كما هو الحال فى علم أصول الدين.

والحقيقة هناك اضطراب فى موقف الفارابى عن أول العلوم، علم اللسان كما هو الحال فى إحصاء العلوم، علم التعاليم كما هو الحال فى تحصيل السعادة أو علم المنطق كما هو الحال فى "التنبيه على سبيل السعادة" طبقاً للغاية من كل رسالة. ويظل "إحصاء العلوم" هو موقف الفارابى لأن موضوعه "الإحصاء" فى حين أن "التحصيل" و"التنبيه" غايتهم الأخلاق، وتأسيس الأخلاق وميتافيزيقا الأخلاق. وعنوان تحصيل السعادة عنوان خادع، ويصعب تحديد موضوعه، منطق أم طبيعة أم ميتافيزيقا؟ يوحى العنوان بالأخلاق، وموضعه فى الحقيقة إحصاء العلوم النظرية أولاً ثم العملية ثانياً. إحصاء العلوم هو الحدس الموجه. ويعنى جمع كل العلوم فى نسق واحد موحد للعلم حتى لا تنتشت المعارف وتتجزأ العلوم كما هو الحال فى العلوم الغربية الآن، مما يتطلب جهداً عقلياً وروية شاملة. وهو ليس كتاباً فى الأجناس العشرة. فالسؤال عن "ماذا" يتوجه إلى جوهر الشيء. وسؤال "هل" أقرب إلى السؤال عن المادة. والسؤال "بماذا" أقرب إلى العلة الفاعلة. والسؤال "عماداً" يشمل الفاعلة والمادية. والسؤال "كيف" عن الصورية. والسؤال "لماذا" أو "لأجل ماذا" يشير إلى الغاية باعتبارها فاعلة. هل يعتبر كل ذلك خروجاً على العلم المدنى أم أنه تأسيس له كعلم أولى حتى ولو كان تأسيساً بعيداً؟^(٢) إحصاء العلوم إذن حدس رئيسى يتكرر من أجل إعادة ترتيب المعارف لعمل تصور كلى شامل للعلم. مقياسه هو مدى حاجته إلى مادة. كلما صعدا قل الاحتياج مثل علم التعاليم. وكلما نزلنا زاد الاحتياج. والعلم نظري صوري بالضرورة مثل علم الأوليات.

(١) المصادر الأولى Axiomatics وهو ما حاوله ليبنتز فى الرياضيات الشاملة.

(٢) يمكن القيام بدراسة مقارنة بين الفارابى وليبنتز فى موضوع إحصاء العلوم أو علم المصادر الأولى.

وهناك طبيعيات متنوعة، ومداخل عديدة للعلم الطبيعي، يتداخل فيها التاريخ مع البنية وتبادل فيها البنية مع التاريخ. هناك على الأقل ثلاثة مستويات للعلم الطبيعي لا تتعاقب بالضرورة في الزمان.

١- البداية بالمحسوس، ووصف الطبيعة الحسية ابتداء من الجسد سواء كان جسد الحيوان أو جسد الإنسان ثم انتقالا إلى النفس ثم إحالة متبادلة بين الإنسان والطبيعة أي الإنسان في العالم. والعالم إما العالم الطبيعي أو العالم الإنساني الاجتماعي السياسي، فلا فرق بين الجسد والمدينة، الجسد للفرد والمدينة جسد الجماعة. كما تفتح النفس آفاق المعرفة والأخلاق. وقد مثل ذلك إخوان الصفا أولا ثم الكندي والفارابي وابن سينا ثانيا.

٢- البداية بالطبيعة الخارجية العلوية، علم أحكام النجوم، الكون الطبيعي وأثره على العالم الإنساني، وهي الأشكال المتعددة للعلم سواء علم التنجيم أو علم الفلك. وهو أيضا إسقاط من الإنسان على الكون العريض، واتجاه الشعور نحو السماء، النجوم، بعد اتجاهه نحو الأرض، الحيوان والنبات والمعادن. وقد مثل ذلك إخوان الصفا والفارابي والتوحيدى وابن سينا.

٣- الطبيعيات العقلية التي تحذر حذر الأقسام الخمسة للعلم الطبيعي الوافد: السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، النفس. وقد مثل ذلك أيضا الكندي وإخوان الصفا، والفارابي وابن سينا. وهي الطبيعيات التي تقوم على الثنائيات الشهيرة: المادة والصورة، الجوهر والعرض، المعلول والعللة، الكم والكيف، الحركة والسكون والتي تسمح في النهاية بالانتقال من طرف إلى طرف، وبالتحول من الطبيعيات إلى الإلهيات. وواضح دخول إخوان الصفا في الأنواع الثلاثة من الفكر الطبيعي مما يفسر غلبة طبيعياتهم على باقى العلم الطبيعي فى علوم الحكمة.

والسؤال هو: هل تحلل الرسائل الطبيعية السبعة عشرة رسالة حفاظا على وحدتها وقصدها ومستواها ومحورها وبؤرتها أم تدرس الموضوعات المتكررة مثل الجسد والنفس عبر الرسائل لبناء الموضوعات؟ ويمكن الجمع بين الطريقتين جمعا بين التكوين والندة، بين الحركة والثبات.

ثانيا: الطبيعيات الجسمانية (إخوان الصفا)

١- من الطبيعيات الوافدة إلى الطبيعيات الموروثة. تعنى "الطبيعيات الجسمانية" ما قصده إخوان الصفا فى القسم الثانى من الرسائل عن الجسمانيات والطبيعيات. وهى أكبر الأقسام مما يدل على أولوية الطبيعة من حيث الكم على المنطق والإلهيات . ويلاحظ :

١- إضافة الجسمانيات لها دلالتها على التحول من النقل إلى الإبداع. فليس المقصود الطبيعيات وحدها كما هو الحال فى الوافد وكما تابع ابن سينا أكثر أو أقل بل المقصود التحول من الطبيعيات إلى الجسمانيات، من الطبيعة إلى الإنسان، من أجل إيجاد التقابل بين العالم كإنسان كبير والإنسان كعالم صغير^(١). ووصف الإنسان فى العالم، والعالم فى الإنسان (وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون)، (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)، فالبداية بالطبيعة قبل النفس، وبالعالم الكبير قبل العالم الصغير، من الخارج إلى الداخل قبل من الداخل إلى أعلى. لذلك أدخل الأخوان الطبيعيات الصغرى مع الطبيعيات الكبرى. وفصلوا العلم الطبيعى فى كتب ستة: السماع الطبيعى، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والمعادن، والنفس. ثم أضيف إليها الحيوان والنبات والطبيعيات الصغرى فى سبع عشرة رسالة^(٢).

٢- ترك عنوان "السماع الطبيعى" وتفصيل مضمونه فى بيان الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان وما فيها من المعانى إذا أضيفت بعضها إلى بعض.

٣- ويضاف إلى "السماء والعالم" فى إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق إشارة إلى التحول من المستوى الطبيعى إلى المستوى النفسى الأخلاقى. وقد حدث نفس الشيء فى

(١) الرسالة الثانية عشر "فى قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير"، الرسالة الثانية "فى قول الحكماء إن العالم إنسان كبير".

(٢) معظم موضوعات الطبيعيات الصغرى تلحق بالطبيعيات الكبرى ، "الحاس والمحسوس" فى العاشرة، "مسقط النطفة"، فى الحادية عشرة، "حكمة الموت والحياة" فى الخامسة عشرة، وإضافة الحكمة على الموت والحياة نقلا من المستوى البيولوجى إلى المستوى العقائدى الأخرى، "فى خاصية النذات وفى حكمة الحياة والموت وماهيتها" فى السادسة عشرة بدلا من النذة والألم، وتكرار حكمة الحياة والموت. ج ٣/٢٦/٣٤-٥١ ج ٣/١٥/٤٢-٤٣/٤٥-٤٧.

الرسالة العاشرة "فى الحاس والمحسوس" وإضافة "فى تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق، انتقالاً من الطبيعيات الصغرى إلى المستوى النفسى الأخلاقى. مثال ذلك أيضاً فى الرسالة التاسعة فى الرياضيات وإنزالها إلى المستوى الإنسانى الأخلاقى.

٤- بعد الثالثة "فى بيان الكون والفساد"، والرابعة "فى الآثار العلوية" والخامسة "فى بيان تكون المعادن" يضيف الاخوان السادسة "فى ماهية الطبيعة" انتقالاً من العلم الطبيعى إلى ماهية الطبيعة دون إغفال التكوين فى الخامسة "فى بيان تكوين المعادن" والثامنة فى كيفية تكوين الحيوان وأصنافها". والغاية من ماهية الطبيعة ليس العلم الطبيعى بل تنبيه الغافلين على أفعال النفس وماهية جوهرها^(١).

٥- إدخال النبات والحيوان فى العلم الطبيعى فى السابعة "فى أجناس النبات" والثامنة "فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها".

٦- إضافة لفظ التكوين أو التركيب والأجناس على الموضوع مما يوحى بالنظرة التصورية والنظرة البنائية فى آن واحد. فالرسالة الخامسة "فى بيان تكوين المعادن" والثامنة "فى كيفية تكوين الحيوان وأصنافها"، والسابعة "فى أجناس النبات" دون إغفال سؤال الماهية كما هو الحال فى السادسة "فى ماهية الطبيعة" والتاسعة "فى تركيب الجسد". وفى كثير من الأحوال تدل الفصول فى الرسائل على بحث فى الماهيات. فهى طبيعيات ماهوية مثل ماهية الزمان كوسيلة للتحقق من أقوال العلماء فيه^(٢). وأحياناً يكون البحث عن المعنى وكان المعنى ماهية والماهية معنى^(٣). كما تستعمل ألفاظ أخرى مثل الاعتبار والمعرفة والادراك والرؤية التى تدل على البحث والتأمل والاستقصاء^(٤).

(١) الرسائل ج١-٢٨.

(٢) مثل فى ماهية الزمان من أقاويل العلماء ج١٧/١-٢٠. فى ماهية البروج ج٢٠/٢-٣١.

ماهية الطبيعة ج٢/٤-٦٣-٦٧. فى ماهية اللذة والألم والتعب والراحة وكيفية ادراك الحواس ج٢/

١٠/٤١٣. فى ماهية الحياة ج٣/٣٩-٤٠. فى ماهية الألم واللذة وكيفيةهما ج٣/١٦-٥٩-٦١.

فى ماهية الشياطين وجنود إبليس أجمعين ج٣/١٦-٨١-٨٢.

(٣) فى معنى القيامة ج٢/٢-٤٩-٥١. فى المعانى ج٣/١٧-١١٩-١٢٠.

(٤) ج٢/١٠-٤٠٧-٤٠٨. ج٢/١٢-٤٥٧-٤٦٠. ج٢/١٢-٤٦٥-٤٦٦. ج٣/١٢-٤٧٣. ج٢/١٥-٣٨.

٣٩ ج٣/١٧-٩٠-٩٥/٩٧-١١١-١١٤-١٣٧-١٤٣.

٧- تكرر بعض الحدوس الرئيسية مثل "إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق" لبيان مستوى إعادة البناء من الطبيعي إلى النفسى الأخلاقى فى الرسالة الثانية وفى الرسالة العاشرة "تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق"، ثم تغيير كلمتى الإصلاح والتهذيب مرة للنفس ومرة للأخلاق، ومثل تكرر "ماهية الطبيعة" فى عنوان الرسالة السادسة، وفى الفصل الثانى من الرسالة الرابعة "فى الآثار العلوية".

٨- وأحيانا يكون الفكر عنوان رسالة مثل الرسالة الثانية عشرة "فى قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير" وأحيانا فصلا من رسالة مثل "الفصل الأول" معرفة قول الحكماء أن العالم إنسان كبير فى الرسالة الثانية. و"ماهية الطبيعة" عنوان الرسالة الثانية ثم الفصل الثانى من الرسالة الرابعة "فى الآثار العلوية" ومثل "فى حكمة الحياة والموت" كجزء من عنوان الرسالة السادسة ثم تصبح عنوان الرسالة الخامسة عشرة مع تغيير الترتيب.

٩- تنقسم كل رسالة إلى فصول بعضها بعناوين مستقلة، والبعض الآخر بلا عناوين، مع بعض الاستطرادات وتكرار نفس الأفكار^(١). وأحيانا تكون العناوين قصيرة مجرد عبارتين مثل الثالثة "فى الآثار العلوية"، والسادسة "فى ماهية الطبيعة"، والسابعة "فى أجناس النبات"، والتاسعة "فى تركيب الجسد"، والحادية عشرة "فى مسقط النطفة". وأحيانا تسبق العنوان ألفاظ البيان والحكمة مثل الثالثة "فى بيان الكون والفساد"، والخامسة "فى بيان تكوين المعادن" أو الخامسة عشرة "فى حكمة الموت والحياة" فى إيقاعى ثلاثى. وأحيانا تكون العبارة طويلة مثل الأولى "فى بيان البيولى والصورة والحركة والزمان والمكان وما فيها من المعانى إذا أضيف بعضها إلى بعض" والثانية "الموسومة بالسماء والعالم" فى إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق.

١٠- تتناثر الموضوعات الطبيعية الستة القديمة بين الطبيعيات الكبرى والصغرى، الطبيعية أو الإنسانية. ويتعدد موضوع الجسمانيات ويضم الطبيعيات الصغرى، التاسعة "فى تركيب الجسد"، والعاشرة "فى الحاس والمحسوس"، والحادية عشرة "فى مسقط النطفة"، والخامسة عشرة "فى حكمة الموت والحياة"، والسادسة عشرة "فى خاصية الذات وفى حكمة الحياة والموت وماهياتهما".

(١) مثل الملك و الملوك و الملك فى رسالة الحيوان ج٢/٨/٢٥٠ ٣٥٢.

١١- يظهر موضوع النفس وارتباطها بالجسد فى الثالثة عشرة "فى كيفية نشوء الأنفس الجزئية فى الأجساد البشرية الطبيعية". ثم تظهر نظرية المعرفة فى الرابعة عشرة "فى بيان طاعة الإنسان" فى المعارف وإلى أى حد هو ومبلغه من العلوم وإلى أى غاية ينتهى وإلى أى شرف يرتقى". فالغاية من الطبيعيات هى النفسانيات، رفع الطبيعة إلى مستوى النفس أو اكتشاف النفس داخل الطبيعة. فالطبيعة نفسية شعورية. والنفس نظرية وعملية، إدراكية وأخلاقية. وأحيانا يكون الموضوع الطبيعى نفسيا مباشرة مثل الحاس والمحسوس وباقى الطبيعيات الصغرى والفرص من الجسد اكتشاف النفس. وما أسهل بعد ذلك من التحول من النفس إلى الأشرى ومن الطبيعيات إلى الإلهيات^(١). ويتم تفسير الطبيعيات عن الغاية والقصد. فالطبيعة غائية. فالغاية من الأفلاك والأجسام والطعوم والزروع والحيوان والنفس هى كمال النفس والمعرفة الاشرافية. كل فعل متقن من صانع حكيم له غرض فى فعله. وكذلك غاية النفس معرفة الحقيقة والأخلاق العملية والآراء الصحيحة والأعمال الذكبة التى تنفعها بعد مفارقة البدن.

١٢- هناك رسائل جديدة تماما شكلا وموضوعا مثل التاسعة "فى تركيب الجسد"، والثانية عشرة "فى قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير"، والثالثة عشرة "فى كيفية نشوء الأنفس فى الأجساد البشرية والطبيعية"، والرابعة عشرة "فى بيان طاقة الإنسان فى المعارف إلى أى حد هو ومبلغه من العلوم وإلى أى غاية ينتهى وإلى أى شريف يرتقى"، والسابعة عشرة "فى علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات". وهى خمس رسائل فى النصف الثانى من الطبيعيات بعد التاسعة.

ومن حيث الكم أطول الرسائل الثامنة "فى كيفية تكوين الحيوان وأصنافها". وليس المقصود الحيوان الطبيعى بل الحيوان لغة وأخلاقا ودلالة على الإنسان كما هو الحال فى كتاب "الحيوان" للجاحظ حتى "حياة الحيوان الكبرى" للدميرى. ثم الرسالة السابعة عشرة "فى علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات"، نظرا لأهمية اللغة الشفاهية بالنسبة إلى الإنسان وكان اللغة كائن حى طبيعى، وكان هناك ارتباطا بين الحيوان الذى يشمل الانس والجن والطير واللغة، أى بين الحياة واللغة^(٢).

(١) ج ٢٨-٣٤، ج ٣/١٥/٣٦-٤١-٤٢، ج ٣/١٤/٣٢.

(٢) ترتيب الرسائل السبعة عشرة طبقا للكم على النحو الآتى (عدد صفحات):

وكل رسالة مكونة من فصول تكثر أو تقل، بعضها له عناوين دون البعض الآخر. وتدل عناوين الفصول على تفصيل موضوع الرسالة في موضوعات جزئية أى في تصورات. هناك رسائل يغلب عليها التصورات وأخرى تغلب عليها الطاقة السائلة أكثر من التصورات. وفي رسائل أخرى تتساوى التصورات مع الخطاب السيلال^(١).

-
- = ١- الرسالة الثامنة: فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها(٢٠٠).
- ٢- الرسالة السابعة عشرة: فى علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات(٩٤).
- ٣- الرسالة الخامسة: فى بيان تكوين المعادن (٤٥).
- ٤- الرسالة الحادية عشرة: فى مسقط النطفة (٣٩).
- ٥- الرسالة التاسعة: فى تركيب الجسد (٣٨).
- ٦- الرسالة السادسة عشرة: فى خاصة اللذات فى حكمة الموت والحياة وماهيتها (٣٢).
- ٧- الرسالة الثانية: الموسومة بالسماء والعالم فى إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق(٢٨).
- ٨- الرسالة السابعة: فى أجناس النبات (٢٨).
- ٩- الرسالة الثانية عشرة: فى قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير (٢٣).
- ١٠- الرسالة العاشرة: فى الحاس والمحسوس، فى تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق (٢١).
- ١١- الرسالة الرابعة: فى الآثار العلوية (١١).
- ١٢- الرسالة الأولى: فى بيان الهوى والصورة والحركة والزمان والمكان وما فيها من المعانى إذا أضيف بعضها إلى بعض (١٩).
- ١٣- الرسالة السادسة: فى ماهية الطبيعة (١٨).
- ١٤- الرسالة الخامسة عشرة: فى حكمة الموت والحياة(١٨).
- ١٥- الرسالة الرابعة عشرة: فى بيان طاقة الإنسان فى المعارف وإلى أى حد هو ومبلغه من العلوم وإلى أى غاية ينتهى وإلى أى شرف يرتقى (١٦).
- ١٦- الرسالة الثالثة عشرة: فى كيفية نشوء الأنفس الجزئية فى الأجساد البشرية الطبيعية (١٣).
- ١٧- الرسالة الثالثة فى بيان الكون والفساد (١٠).
- (١) الرسالة التى تغلب عليها التصورات للرسالة الأولى فى السماع الطبيعى والثانية فى السماء والعالم، والتاسعة عن الجسد، والعاشرة عن الحاس والمحسوس، والثانية عشرة عن قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير، والخامسة عشرة فى حكمة الموت والحياة. والرسالة التى تغلب عليها المادة السائلة أكثر من التصورات، الرابعة عن الآثار العلوية، السادسة عن ماهية الطبيعة، السابعة فى النبات، الثامنة عن الحيوان، الحادية عشرة عن مسقط النطفة، السابعة عشرة عن علل اختلاف اللغات والخطوط. والرسائل السائلة الخالصة دون تصورات مثل الثالثة عن الكون والفساد، والخامسة عن المعادن، والثالثة عشرة عن نشأة النفوس الجزئية فى الأجساد، والرابعة عشرة فى طاقة الإنسان فى المعارف. ورسالة واحدة على التساوى مثل السادسة عشرة فى خاصية اللذات.

وليست الحكمة الطبيعية مجرد عرض أو وصف أو تقرير بل هي نقد ومراجعة وتفنيد لأخطاء ودحض تموهات ورفض أقوال، وتحقق من آراء من أجل نقد الأفكار الشائعة مثل توهم أن سطح الأرض هو أسفل الأرض المقابل وهو ما يدحضه علم الهندسة، وسبب ذلك معارف الصبا وغياب الروية والبرهان^(١). كما تبطل حركة الكواكب من المغرب إلى المشرق. وأحيانا تكون الفصول في صيغة النفي لاستبعاد الآراء الخاطئة بعد المراجعة ودحض الخطأ الشائع. فالعالم ليس له فراغ. وليس خارجه خلاء ولا ملاء، والأفلاك ليست خفيفة ولا ثقيلة، ولا حارة ولا باردة ولا رطبة^(٢).

وبالإضافة إلى التحقق ومراجعة أقوال الحكماء تتم دراسة الموضوعات مباشرة مثل الرسالة الثانية عشرة بأكملها في قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير، بداية بالموضوع قبل الاستشهاد بالأقوال وبيانها^(٣). والأغلب في هذه الحالة البيان والتوضيح. وقد يكون البيان توضيحا للقول أو توضيحا للشيء. وقد يكون بيانا للعلّة^(٤). وبالرغم من الطبيعيات الإنسانية عند الاخوان إلا أنها تقوم على البحث عن العلل والأسباب، علل الظواهر الجغرافية من أمواج ورياح وفيضان وأنهار وكثرة عدد عروق الأشجار. وتذكر العلل المباشرة أكثر من ذكر الأسباب البعيدة جمعا بين العلم والحكمة. ولا فرق في ذلك بين المعادن والنبات أو الآثار العلوية^(٥). وتصف الطبيعيات فقط عن الكيفيات والحالات بل تقيس الكميات والمقادير. وكل علم هو علم كمي قياسي بالعد والاحصاء. القياس الكمي أحد مراحل العلم^(٦). كما يتأسس العلم عن طريق إيجاد العلاقة بين ظاهرتين مثل

(١) الرسائل ج١/١٦٠-١٦١ وهو أيضا ما قاله ديكارت في أسباب الشك. ج٢/٣٨-٣٩/٤٧.

(٢) الرسائل ج٢/٨٨/٢٩-٤٧-٤٩.

(٣) ج٢/١٢/١٦، ج٢/١٢/٤٥٦-٤٧٩، ج١/٢٤/٢٦، ج١/١٧/٢٠، ج٣/١٤-٢٣.

(٤) ج٢/٢٤/٢٤٤-٤٣/٤٤، ج٢/٧/١٦١-١٦٠، ج٢/٨/٢٠٣-٢٠٨/٢٠٩، ج٢/١٠/٤١١.

٤١٢-، ج٢/٥/٢٣، ج٢/٢/٥٢-٦١، ج٢/٥/٨٧-١٣١، ج٣/١٤-١٨/٤٦٨-٤٧١.

(٥) البحث عن العلة ج٢/٢/٤١-٤٥، ج٢/٥/٩٥-١٠١/٩٦، ج٢/٧/١٧٢-١٧٣، ج٢/٨/٢١٠-٢١٢.

٢١٢، ج٢/١٠/٤١٥-٤١٦، ج٢/١٦/٥٧-٥٨/٨٤-١٧٧. البحث عن سبب ج١/٤/١٦٢-١٦٣،

ج٢/٧/١٧٣-١٧٥.

(٦) التحليل الكمي ج٢/٢/٣١-٣٤، القياس الكمي ج١/٤/١٦٨-١٧٠-١٦٠/١٨-١٦٣، ج٢/٢/٢٩.

٢٠-، ج١/٣/١٣، الوصف الكيفي ج٢/١٧٨-٣٧٧، ج٢/٦/١٣٨-١٤١، ج٢/٩/٣٨٢-٣٨٠،

ج٢/١٠/٤٠٣-٤٠٥، ج٢/١١/٤١٩-٤٢٠، ج٣/١٥/٤٢٣-٤٢٤، ج٢/١٥/٤٢٤-٤٢٨/٤٢٨-٤٢٩.

دوران زحل في البروج وحالاته من الشمس^(١). ومن الطرق العلمية إدراك أوجه الاختلاف والتشابه بين الظواهر من أجل معرفة قوانينها العامة. لذلك كثرت ألفاظ اختلاف ومقال أي تشابه في عناوين كثير من فصول الرسائل^(٢). ومن وسائل المعرفة العلمية إدراك الفرق بين البسائط والمركبات ومعرفة كيفية التركيب، وتحويل الظواهر الكلية إلى ظواهر جزئية.

والطبيعيات علم شامل لما فوق الأرض مثل الجبال والأنهار والبراكين وما فوق الأرض حتى الآثار العلوية لما يحدث في السماء.

ويمكن ضم أقسامها كلها، ما تحت الأرض مثل المعادن، وعالم الأرض عالم الكون والفساد المكون من العناصر الأربعة والنبات والحيوان وعالم ما فوق الأرض مثل ما يحدث في الجو، وهي الآثار العلوية إلى موضوع واحد هو الاستحالة بمعنى التحول بعد استبعاد السماع الطبيعي الذي هو أشبه بدراسة المقولات الأولى للعلم مثل الصورة والمادة والزمان والمكان، السكون والحركة، الجوهر والعرض. فالاستحالة على خمسة أنواع كما هو الحال في الأحكام الخمسة في علم أصول الفقه.



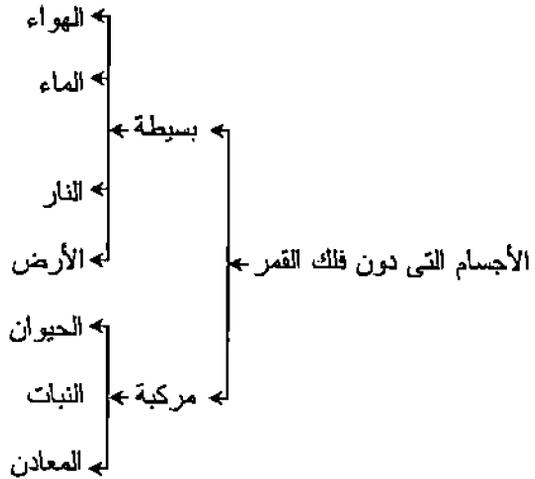
كما أن ماهية الطبيعة تقوم على قسمة الأجسام التي دون فلك القمر. فهي إما بسيطة أو مركبة. والبسيطة الأرض والنار والماء والهواء، والمركبة المعادن

٣٤٢ = ١٦/١٦/٣ - ٧٩/٦٨ - ٨٠، ١٢٣/١٧/٣ - ١٢٥ - ١٢/٢.

(١) ٣١٥ - ٣٧٨/٩/٢ - ٤٣/٢٨ - ٢٧/٢/٢.

(٢) ٣٥ - ٢٤/٢/٢ - ١٦١/٧/٢ - ١٧١ - ١٢٢/١٧/٣ - ١١٤/١٣٥ - ٣٩/٢/٢ - ١١٨ - ١٢/٢.

٤٠ - ٤٢ - ٤٦٦/١٢/٣ - ٤٦٨.



وكل أنواع المعادن التي يذكرها الاخوان لم يعرفها اليونان ولم ينكرها أرسطو بل مستمدة من البيئة الاسلامية وطبيعة الأرض فيها. وقد أضافوا على الجغرافيا القديمة موضوعات وأسماء ومشاكل من بينهم الخاصة بالاضافة إلى إيجاد مقابل للأسماء القديمة مثل خط الاستواء والسرطان والجدى. ومن الموضوعات البيئية الثقافية الجن والشياطين وطاعتها لرؤسائها وكيف تكون النفوس الشريرة من جنود إبليس وحزب الشياطين وكذلك كل الجانب الديني مثل تقدير الله للعالم، والعالم طريق إلى الله، ومعنى القيامة في الحديث عن السماء والعالم، ودوران الكوكب حول الأرض مثل دوران الطائفين حول البيت الحرام، والانسان مختصر من النوح المحفوظ. وتأتي هذه الموضوعات الجديدة من التوجهات القرآنية مثل التقابل في الآيات ﴿وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ أو ﴿سنزيهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾^(٢). ومن الموضوعات الجديدة تركيب الجسد، وكيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجسام البشرية الطبيعية، وإدخال اللغة والخطوط كجزء من الطبيعيات ونقل الطبيعيات إلى المستوى الإنساني النفسى الأخلاقى الاجتماعى السياسى^(٣).

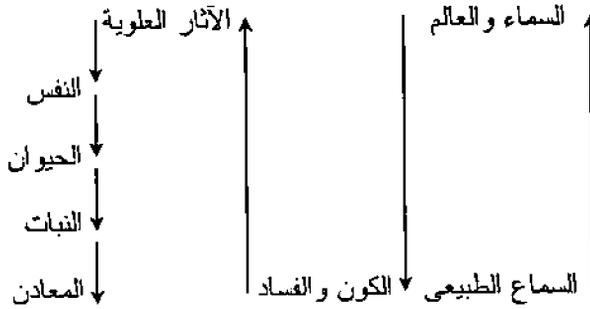
(١) جـ ٨٨/٥/٢، جـ ١٣٢/٦/٢-١٤٩.

(٢) جـ ٣٠٦/٨/٢-٣٠٩، جـ ٨٠-٧٩/١٦/٣، جـ ٨٣-٧٩/١٦/٣، جـ ٤٥٦/١٢/٢-٤٧٩، جـ ٢٦/٢/٢.

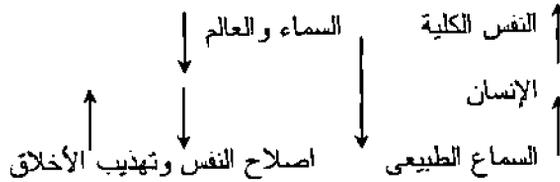
(٣) جـ ٣١٥-٢٧٨/٩/٢، جـ ٢٤/٢/٢-٥١، جـ ٤١٦-٢٩٦/٢٠/٢، جـ ١٧-٥/١٣/٣، جـ ١٧٧-٨٤.

والغاية من الرسالة الثامنة بيان أن آخر مرتبة الحيوانية متصلة بأول مرتبة الانسانية وآخر مرتبة الانسانية متصلة بأول مرتبة الملائكة وهم سكان الهواء والأفلاك، وأن نفوس بعض الحيوانات ملائكة ساجدة لنفس الإنسان، خليفة الله في الأرض، ونفوس بعضها راكعة ونفوس بعضها شياطين عصاة في جهنم، عالم الكون والفساد^(١).

ويختلف مسار الطبيعة عند الاخوان عنه عند أرسطو. مسار الطبيعيات عند أرسطو من السماع الطبيعي إلى السماء والعالم إلى الكون والفساد إلى الآثار العلوية إلى النفس والحيوان والنبات والمعادن على النحو الآتي:



في حين أن مسار الطبيعيات عند الاخوان كالآتي:



مسار الاخوان من الطبيعة إلى الإنسان، من الطبيعة الجامدة إلى الطبيعة الحية، ثم من الإنسان إلى الله. فالطبيعة قصد نحو الإنسان، والإنسان قصد نحو الله. والله قصد نحو الطبيعة بوجهها الصور، وقصد نحو الإنسان بإلهامه بالمعارف وإرساله الأنبياء، تقيض من النفس الكلية على النفوس الجزئية وعلى الموضوعات المادية (الصورة)، ويتم الانتقال من الطبيعة إلى النفس، ومن الطبيعة إلى الموسيقى. وكما أن في قوى الإنسان ترتيباً طبقاً لمراتب الشرف كذلك الموجودات الطبيعية.

(١) جـ ١/ ٢٩.

ويربط الاخوان ماهية الطبيعة بالصناعات العملية فى مسألة بهذا العنوان فى القسم الرياضى. فالطبيعة صنعة هندسية، والأفضل أفعال الطبيعة. وترد الطبيعة أيضا إلى النفس، والنفس إلى الملائكة. فالطبيعة علوية فى الملائكة أو سفلية فى النفس.

وهناك اتصال بين المعادن والنبات والحيوان والانسان أكثر من الانفصال^(١). المعادن من الظواهر التى تحت فلك القمر. والكون والفساد فوق الأرض وتحت الأرض. أصل المعادن البراكين والجبال والأنهار ومنها يتم شرح القيامة أى نهاية العالم والحشر والحساب والميزان والصراط وكأنها أشياء. والبقاء مثل عالم الأفلاك دون اختلاط عناصر. يفسر الاخوان الفناء والبقاء تفسيراً علمياً طبيعياً على مستوى العصر، انتقالاً من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ومن العلم إلى الدين.

والعلة الفاعلة هى الطبيعة باذن الله وليس الله مباشرة أو من خلال الطبيعة. إذ تتحدث رسالة المعادن عن العلة الفاعلة وهى الزئبق والكبريت. والرسالة ليست فى الحيوان بل فى الإنسان، ووصفه فى الجغرافيا والتاريخ والاجتماع ثم فى علاقة الإنسان بالحيوان، فى استعباد الإنسان للحيوان أو فى شكوى الحيوان ضد بنى الإنسان. فالانتقال هنا من الطبيعة إلى السياسة^(٢). والانسان قد يكون ملكاً فهو خير البرية أو شيطاناً فهو شر البرية.

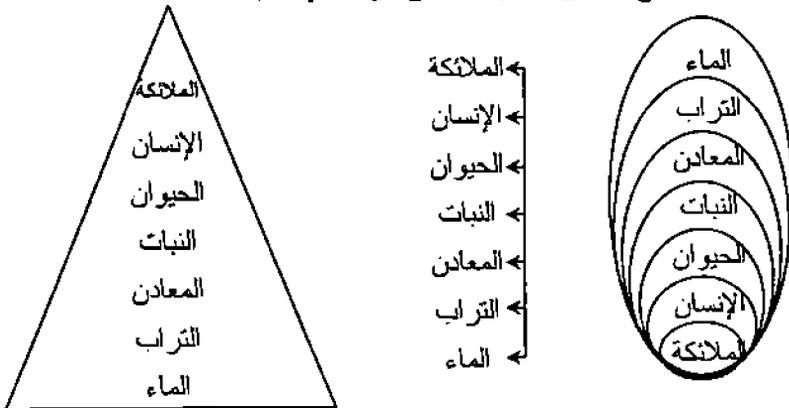
وبالرغم من أن عناوين بعض الرسائل الطبيعية لاخوان الصفا عناوين أرسطية مثل "الكون والفساد"، "الأثار العلوية"، "المعادن"، "النبات" إلا أن المضمون غير أرسطى، إنما هو نقل مادة الواقد فى تصور الموروث.

فى الرسالة الثالثة فى "الكون والفساد" تبدو الموضوعات التقليدية مع إبراز تراتب الموجودات كما هو معروف فى نظرية الفيض. فالعالم بأسره كرة واحدة تتفصل إحدى عشرة طبقة. تسع منها أفلاك كريات حركاتها دورية، محيطات أوأخرها متصلة بأوائها، منها ما فوق فلك القمر ومنها ما تحت فلك القمر. وللموجودات تحت فلك

(١) يبدو الاخوان هنا أقرب إلى دارون منهم إلى برجسون جـ ١٣٢٢/٦/٢، جـ ١٥٠/٧/٢-١٧٢/١٥١.

(٢) للحيوان رسائل أخرى مثل: الحاس والمحسوس، النطفة، النفس والجسد، الموت والحياة، اللذة والألم، الإنسان عالم صغير.

القمر نظام وترتيب فى الوجود الوجود والبقاء رأسيا لا أفقيا، متصل أيضا أواخره بأوائله كترتيب العدد وترتيب الأفلاك. والكائنات الجزئية، المعادن والنبات والحيوان صعودا أو الحيوان والنبات والمعادن نزولا. وكلما زادت المرتبة علوا زاد التعقيد وقلت البساطة. وكلما قلت الرتبة علوا قل التعقيد وزادت البساطة. فالمعادن متصلة أوائها وأواخرها بالنبات، والنبات متصل آخره بالحيوان، والحيوان متصل آخره بالإنسان، والإنسان متصل آخره بالملائكة. والملائكة لها مراتب ومقامات متصلة أواخرها بأوائها. كل مرتبة كبرى لها مراتب صغرى. وأول جنس من النبات متصل أوله بالمعدن وآخره بالحيوان. والنخل آخر مرتبة فى النباتية مما يلى الحيوانية. وفى النبات مرتبة قريبة من النفس الحيوانية تتعلق بالأغصان ولا عرق لها فى الأرض. وأول مرتبة بالحيوان متصلة بأخر النبات كما أن أول النبات متصل بأخر المعدنية، وأول المعدن متصل بالتراب والماء. والطنزون من الحيوان ليس له إلا حاسة واحدة لأن الحكمة الالهية لا تعطى الحيوان عضوا لا يحتاج إليه فى جلب المنفعة أو دفع الضرر. لذلك اقتضت إلا تجعل للنبات ألما. ومرتبة الحيوان ما تحت الإنسان من عدة وجوه وذلك لأن مرتبة الإنسانية معدن الفضائل. لا يستوعبها نوع واحد من الحيوان بل عدة أنواع. منها ما قارب الإنسانية بجسده مثل القرد، ومنها بالأخلاق النفسية كالفرس، وكالطائر الانس، والقيط فى ذكائه، والبيغاء والأطيار فى الأصوات والألحان والنفحات، والنخل فى الطاقة الصنع. وباقى الحيوانات تلى مرتبة الإنسانية^(١).



(١) جـ ٢٢١/٣/٢٢٩. ويمكن مقارنة ذلك مع نظرية التطور بأشكالها المتعددة المتصل عند دارون والمنفصل عند برجسون فى الفلسفة الغربية.

وأدنى رتبة فى الانسانىة تليها الحيوانىة، رتبة الذين لا يعلمون إلا المحسوسات والجسمانيات، ولا يرغبون إلا الدنيا، ولا يشتهون إلا اللذات، الأكل والشرب مثل البهائم، ولا يتنافسون إلا فى الجماع كالخنزير والحمير، ولا يحرصون إلا على جمع مفاع الدنيا كالنحل، ولا يعرفون من اللباس إلا الزينة كالطيرس، صورة إنسية وأفعال حيوانىة. الانسان الحسى أقرب إلى الحيوان، والانسان العقلى أقرب إلى الملاك. فالجسد أحد الكائنات الفاسدة، كدر للنفس وسكن له^(١). ويمكن الاسترسال فى نموذج المراتب إذ يمايز الانسان بالفضائل. وقد تكون هناك مراتب متوسطة بين الانسان والملاك، للحكام والأولياء والأنبياء.

وتشاكل الأجسام طبقا للطبيعة وتتضاد طبقا لطبيعة أخرى. وإذا تشاكلت تجاورت المراكز، وإذا تضادت تباينت المراكز. وتبدأ الرسالة بالعرض المحايد أولا عن طريق القسمة حتى يمكن التجاور بعد ذلك. فالأجسام تحت فلك القمر، عالم الكون والفساد، تنقسم إلى جزئيات كالمعادن والنبات والحيوان وإلى أمهات هى العناصر الأربعة، الأرض والماء والنار والهواء. والأمهات مركبة من هيولى وصورة. والصورة مقومة نحو الوجود أو متممة نحو الكمال. مما يكشف عن جدل الوجود والكمال، والواقع والقيمة. وكل جسم له طول وعرض وعمق. واليبوسة تابعة لليبوس فهى رذيلة، وتابعة للحرارة فهى فاضلة.

والرسالة الرابعة "فى الآثار العلوية" تبحث فى العلل، علة كثرة الأمطار فى الشتاء وقتتها فى الصيف، والبحث عن العلل جزء من علم الأصول. لا تتعرض للجغرافيا الجوية بقدر ما تتناول اشتياق النفوس إلى الصعود^(٢). وتبدو ظاهرة "التشكل الكاذب" صراحة فى تعريف الطبيعة بأنها قوة من قوى النفس الكلية منبثة فى جميع الأجسام التى دون فلك القمر، سارية فى جميع أجزائها، وتسمى باللفظ الشرعى الملائكة الموكلين بحفظ العالم، وتدبير الخليقة، وباللفظ الفلسفى قوى الطبيعة الفاعلة فى الأجسام. فأنصار فعل الطبيعة إنكار للتسمية. الخلاف بين الدين والفلسفة خلاف فى

(١) جـ ٥٢/٢-٥٩/٥٣.

(٢) جـ ٨٣/٧٩/٤/٢-١١٥/٥/٢-١١٦.

الأسماء، واتفاق فى الموضوعات. والتفلسف فى أحد مستوياته هو استبدال اللفظ الفلسفى باللفظ الشرعى، مستوى اللغة ولكن لحساب إنكار فعل الاجسام، وهو ما يتفق عليه الفريقان الحكماء والمتكلمون^(١).

وفى الرسالة الخامسة "فى تكوين المعادن" تترتب المعادن طبقاً لمراتب الشرف والكمال. فالذهب والياقوت أعلاها ثم تأثير الأعلى فى الأدنى وتأثر الأدنى بالأعلى نقلاً لتصور الطبيعة إلى سلم القيم. وقد صرح الحكماء فى كتاب الأحجار أن فى الطبيعة تألف وتناسب، وتلاصق وتأنس، وتقاهر، وتقوية وتضاعف وتلاصب وتحاب، وتطيب وتفسد، وتباعد وتخاصم وتهارب، وتباغض وتمازج مع طبيعته. وهى طبيعة إنسانية تقوم على تصور الطبيعة على مستوى إنسانى وبألفاظ إنسانية، الحب والعشق، والألفة والمحبة، للجمع أو التناظر والتضاد والكراهية للفرق^(٢).

وفى الرسالة السادسة "فى ماهية الطبيعة" تبرز النفس. فالنفس بؤرة الطبيعة ومركزها الأول وقيمتها المعلاة. الغرض منها التنبه على أفعال النفس وماهى جوهراً، وبيان أخبار الملائكة التى يسميها الفلاسفة روحانيات الكواكب طبقاً للشكل الكاذب. فالطبيعة قوة النفس الكلية سارية فى جميع الأجسام دون فلك القمر. كما تبرز الجغرافيا البشرية وتأثير الأشخاص الفلكية الثانية الموجودة الدائمة الدوران فى الأشخاص السفلية الكائنة عن حركاتها الفلكية القليلة النبات الدائمة السيلان. فما يهم من العلوى هو أثره فى السفلى^(٣).

والرسالة السابعة "فى النبات" بيان للرتبة أسفل للرتبة الحيوانية. وفيها يبدو الحيوان منتجها نحو الانسان ورفعته إلى مستوى الانسان. فشكل جسم القرد قريب من

(١) "إن الطبيعة إنما هى قوة من قوى النفس الكلية مبنية منها فى جميع الاجسام التى دون فلك القمر سارية فى جميع أجزائها كلها تسمى باللفظ الشرعى الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتبوير الخلقه بانن الله، وتسمى باللفظ الفلسفى قوى طبيعية وهى فاعلة فى هذه الأجسام بانن البارى جل ثناؤه. والذين أنكروا فعل الطبيعة إنما ذهب عليهم معنى هذه التسمية، وظنوا أنها متوجهة نحو الجسم والجسم من حيث لا فعل له البتة بالاجماع من الفريقين، بدلائل قد صحت وبراهين قد قامت" جـ ٦٣/٤/٢.

(٢) جـ ١١٠/٥/٢.

(٣) جـ ١٤١-١٣٨/٦/٢.

شكل جسد الانسان فصارت نفسه تحاكي أفعال النفس الإنسانية. والفرس كريم الأخلاق، مركب الملوك لأديه. فلا يبول ويروث بحضرة الملك. وله ذكاء واحترام وصبر في الحروب والفيل له ذكاء، يفهم الخطاب، ويمثل للأمر والنهي كالرجل العاقل^(١).

والرسالة الثانية الموسومة "في السماء والعالم" في إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق" يتضح نقل التصور اليوناني في "في السماء والعالم" ثم التصور الإسلامي الجديد "في إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق" صراحة وليس ضمنا، عن قصد وليس عن قصد. بل إنها رسالة لا تتفق مع باقى علوم الحكمة الطبيعية في الأسلوب والمصطلح وإن اتفقت في الاتجاه والقصدها لأنها تنتقل من العلم إلى التصوف، ومن الطبيعية إلى الاثراق، مباشرة من الضد إلى الضد، ومن النقيض إلى النقيض. الحيوان يستشوق الهواء ما يبرد به الحرارة الغريزية ثم يردده بالتنفس. فالبدن طبيعة، به العناصر الأربعة من أرض وماء وهواء ونار. والطبيعة جسم. فالأجسام الفلكية محفوظة نظامها، وباقية أشخاصها مادامت ثابتة على دورانها. إذا توقفت عن الدوران سكنت وبردت ورطبت وتبددت وفسد النظام^(٢).

يتخلل الرسائل الطبيعية كلها حدس رئيسي، وحدة الانسان والطبيعة من أجل تأسيس طبيعيات إنسانية، خلق الكون بما يناسب الانسان وخلق الانسان بما يناسب الكون من هواء ودم وحرارة وبردة. الطبيعة قصد انساني، والانسان قصد إلهي، ومسار الطبيعيات من الخارج إلى الداخل، ومن الداخل إلى الأعلى^(٣).

وفي الرسالة العاشرة "في الحاس والمحسوس في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق" يظهر نفس التحول من التصور اليوناني الطبيعي النفسى "الحاس والمحسوس" إلى التصور الأخلاقي الإسلامي "في تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق". فالمعرفة مقدمة للأخلاق توحيدها بين المعرفة والسعادة وقد كان التصور اليوناني مؤهلا لذلك التحول نظرا لربطه بين الذات والموضوع في "الحاس والمحسوس" فالحاس هو الذات والمحسوس هو

(١) جـ ١٧٠/٢/٢.

(٢) جـ ٥١-٢٤/٢/٢.

(٣) جـ ١٨٧/٨/٢-١٨٩.

الموضوع فى الذات^(١). وما أسهل بعد ذلك من الانتقال من الذات المعرفى إلى الأنا الأخلاقى بالرغم من أن التحول التام لم يتم وظلت الرسالة معرفية خالصة^(٢).

وتتم المعرفة الانسانية من ثلاثة طرق. الأول الحواس الخمس وهو أول الطريق. يعرف به الانسان منذ الصبا، ويشترك فيه الانسان والحيوان. والثانى العقل وبه يتميز الانسان عن الحيوان، ويظهر بعد الصبا فى سن البلوغ. والثالث أكبرها ويتفرد به قوم من العلماء دون غيرهم من الناس بعد النظر فى الرياضيات الهندسية والنطقية. يعلم الانسان من هذه الطرق الثلاثة لأن الانسان بدن جسمانى، ونفس روحانى. يعلم بجسده الجسمانى الصانع، وبنفسه الروحانى العلم. ولما كانت النفس متوسطة بين الكلى وهو الله، والعقل والصور المجردة التى هى الملائكة طبقا لظاهرة التشكل الكاذب، والأدنى مثل الهوى والطبيعة والأجسام، عرفت الأشياء الدنيا بالحواس المباشرة المماسية والمخالطة والمحيطية، وعرف الأعلى ببران العقل دون مباشرة وإحاطة، معرفة بالذات والجوهر.

فنسبة العقل إلى النفس كنسبة الضوء من البصر، ونسبة المرآة إلى الناظر فيها. نور العقل يجعل النفس قادرة بالنظر بعين البصيرة، وبدونه ترى بعين الجسم. فالادراك الداخلى شرط الادراك الخارجى^(٣). ويكشف ذلك عن تقابل بين طرق المعرفة ومراتب الموجودات. لكل مرتبة معرفة، ولكل موضوع إدراك. ولا تدرك الأبصار الملائكة والنفوس لأنها جواهر شفافة نورانية ليس لها لون ولا جسم، ولا تدركها الحواس الجسمانية، ولا تراها إلا الابصار القوية اللطيفة مثل أبصار الأنبياء والرسل وأسماعهم لصنعاء نفوسهم، وانتباههم من نوم الغفلة، واستيقاظهم من رقدة الجهالة، وخروجهم من ظلمات الخطايا. انتعشت نفوسهم فصارت مثل نفوس الملائكة تراها وتسمعها وتأخذ منها الوحي ويبلغها الأنبياء إلى بنى البشر بلغات مختلفة لمشابهتهم بأجسادهم^(٤).

والقوة الحاسة ليست جزءا من النفس بل هى أقرب إلى البدن وطبيعة المحسوسات

(١) هذا هو الذى سماه هوسرل Noese, Noeme.

(٢) جـ ١٠/٢-٣٩٦-٤١٦.

(٣) مثل نظرية الشعاع المزدوج فى الظاهريات عند هوسرل التى بدونها لا يتم الادراك، شعاع من الداخل إلى الخارج، من فعل الشعور إلى موضوعه، وشعاع من الخارج إلى الداخل، من الشيء إلى الذات.

(٤) جـ ٢-٣٤٤-٣٤٥.

التي تصل آثارها إلى القوة المتخيلة في مقدم الدماغ. وبعض المحسوسات بالذات وبعضها بالعرض. وكلها أعراض جسمانية مادية مثل الطول والعرض والعمق لأن الحاس هو الروح. المحسوسات أعراض جسمانية صورة في الهيولى تدركها النفس بقواها الخمس الحاسة. فالحواس آلات جسمانية. والحس تغيير مزاج تلك الحواس بمباشرة المحسوسات. والاحساس شعور الحاسة بتغيرات الأمزجة. وينشأ الخطأ في التصديق لا في التصور، في الحكم وليس في الإدراك. والعلم يتم بالقوة المفكرة وليس بحاسة واحدة. والخطأ والصولب بالقوة المفكرة وليس بحاسة واحدة أى بالحس المشترك^(١).

والمحسوسات الظاهرة خمس لتسعة وثلاثين مدركا حسيا كالاتى^(٢):

أ- البصر. ويدرك النور والظلمة والألوان والسطوح والأجسام، أشكالها وأوضاعها وأبعادها وحركاتها وسكناتها في عشرة مدركات بصرية.

ب- السمع. وينقسم إلى نوعين، حيوانى وغير حيوانى، إلى وطبيعى، منطقى وغير منطقى، دال وغير دال. فهما ثمانية مدركات سمعية.

ج- الشم. ويدرك الحلاوة والمرارة، والملوحة والذسومة والحموضة، والحرافة والعفونة، والعذوبة والقبوضة. فهي تسع مدركات ذوقية.

هـ- اللمس. ويدرك الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والخشونة واللين، والصلابة والرخاوة، والخفة والثقيل. فهي عشرة مدركات لمسية.

وأهمها السمع كما هو الحال في نظرية العلم عند الأصوليين^(٣). ويتم شرح كيفية كل حاسة فزيولوجيا مما يدل على أن الحواس أكثر ارتباطا بالبدن منها بالنفس^(٤).

والحواس الباطنة خمس ابتداء من المخيلة. وتسمى الحواس الروحانية نظرا لارتباطها بالأمر غير المحسوسة وهى المتخيلة والمفكرة والحافظة والناطقة والصانعة. وكما اختصت كل حاسة من الحواس الظاهرة بمحسوس فإن الحواس الروحانية الباطنية

(١) جـ ١٠/٢-٣١٦-٣٩٧/٤١٠-٤١٣.

(٢) قوى النفس الظاهرة الخمسة والباطنة الخمسة جـ ١٢/٢-٤٧١-٤٧٢.

(٣) انظر من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، المقدمات النظرية، القاهرة، مديولى ١٩٨٧ ص ٥١٤-٥٢٦.

(٤) جـ ١٠/٢-٤٠٢-٤٠٩.

تتعاون في مدركاتها. تتناول المخيلة رسوم المحسوسات كلها ثم تتاولها إلى المفكرة للنظر في ذواتها ثم تمدها إلى الحافظة التي تمدها بدورها إلى الناطقة عبر اللسان للاخبار عنها، والانباء عن معانيها وجواب السائلين عنها، وكساء المعانى الألفاظ. ولما كانت الأصوات لا تمكث في الهواء اقتضت الحكمة الالهية تحويلها إلى صناعة الكتابة بالقوة الصانعة التي تصوغ الخطوط والأشكال بالأقلام وتودعها الألوام ليبقى العلم عبر الأجيال من الماضين إلى الحاضرين، ومن الأولين إلى الآخرين، ومن السلف إلى الخلف. وهذه من أهم نعم الله على الانسان. لذلك دونت الرسالة السابعة عشرة في علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات^(١). وقد كانت أول آية وأول أمر "اقرأ"^(٢).

ويتم الانتقال من طاقة الانسان في المعارف إلى مبلغه من العلوم وغايته وشرفه. فهناك أربعة أسئلة: الأول ما هي حدود طاقة الانسان في المعارف وإمكانياته؟ والثاني إلى أي حد يستطيع أن يبلغ العلوم وهل هناك حدود للعلم أم أنه بلا حدود وكما يقول الصوفية؟ والثالث ما غاية العلم؟ والرابع أي شرف يرتقى إليه الانسان نظرا لارتباط العلم بالسعادة كما يقول الصوفية. وقد تعلم آدم علما ربانيا وسجدت له الملائكة مع أنه مخلوق من تراب فالسجود من أجل نفتح الروح فيه لاطهار العلم وهو العلم اللدني كما يقول الصوفية.

والعلم الإنساني إما طبيعي غريزي يدرك بالحس والعقل، وإما تعليمي مكتسب مثل الرياضيات والآداب وما يأتي به الناموس أي العلوم الشرعية. هنا يوحد الاخوان بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الحسية المؤلفة. كما يوحدون بين المعرفة الرياضية والأدبية والشرعية. فالعلم علمان وليس ثلاثة علوم. والعلم غذاء النفس كما أن الطعام غذاء البدن^(٣).

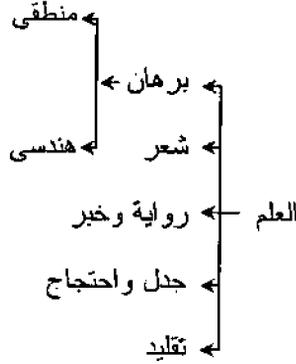
وطرق العلم على خمسة أنواع: التقليد وهو أدناها ثم الجدل والاحتجاج ثم الرواية

(١) جـ ١٠/٢-٨٤/١٧٧.

(٢) جـ ١٧/٢-٤١٤-٤١٦. وهو ما عناه دريدا! أحد المفكرين الفرنسيين المعاصرين بفن الكتابة De la Grammatologie.

(٣) قم بيان طاقة الانسان في المعارف وإلى أي حد هو مبلغه من العلوم وإلى أي غاية ينتهي وإلى أي شرف يرتقى" جـ ٣/١٤-٣١.

والخبر أى المعرفة التاريخية، ثم الشعر، ثم البرهان الهندسى والمنطقى.



والمعرفة التاريخية عن طريق الرواية والخبر تكون للأمر الماضى القريبة وليست البعيدة بما فى ذلك قصص الأنبياء حتى آدم. أما فعل آدم من إخبار الملائكة والجان الذين كانوا يفسدون فى الأرض فلا يمكن معرفته إلا من الوحى. أما العلم بالمستقبل القريب فيمكن عن طريق دلائل النجوم واستدلال المنجمين بالقرانات^(١).

وهنا يقرر الاخوان واقعا ولا يضعون مبدأ نظرا لرفضهم علم التجيم. وتستفيد النفس بما معها من الحكمة والعلوم والفوائد ما ترتاض به من اتخاذ الصنائع والسياسات والتدبير والربوبية والتشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية. وهذا يدل فى نهاية الامر على أن المعرفة جزء من الطبيعيات. فالمعرفة طبيعية وليست فقط منطقية^(٢).

واللغة ظاهرة طبيعية، وهى اللغة الشاملة، علم الأصوات، الأصوات الفلكية، والأصوات الأرضية قبل خلق الحيوان والانسان. وأخيرا يأتى الكلام وهو أعلى درجة من تطور الصوت نظرا لارتباط الكلام بالمعنى. لذلك ارتبطت اللغة بالمنطق. وليس الكلام فقط النطق بل السمع. فاللغة قصد متبادل بين المتكلم والسامع^(٣).

٢- جدل الجسد والنفس. وتزغ الحياة من المادة، والوعى من الطبيعة كما هو

(١) تى بيان طاقة الانسان فى المعارف وإلى أى حد هو مبلغه من العلوم وإلى أى غاية ينتهى وإلى أى

شرف يرتقى جـ ٣/٤/١٨-٣١.

(٢) جـ ٣/٤/٢٢ جـ ٣/٤/١٥-٤٩.

(٣) تى علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات جـ ٣/١٧/٨٤-١٧٧.

الحال في "حي بن يقظان" لابن طفيل ونظرية التولد الذاتي. وقد عرض الاخوان ذلك في رسالة كيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجسام البشرية". وهو عنوان طبيعي، يتفق مع العلم الطبيعي. إلا أنها أيضا رسالة إشراقية صرفة عن خروج النفس ومعرفتها بالله وارتقائها إلى الملاء الأعلى والمناجاة والنعمة والجنان. وكما أن عدم استكمال النفس في البدن يتبع منه الخرس والطرشان والزمن والمفالج فكذلك النفوس إن لم تستكمل بالمعارف^(١). وإذا كان الجسد يحيل إلى النفس فإن الانسان إذا ادعى معرفة الأشياء وهو لا يعرف نفسه فانه قد جهل. فمعرفة النفس هي أولى المعارف. والمحسوسات أسهل في معرفتها من النفس لأنها أقرب إلى الروح.

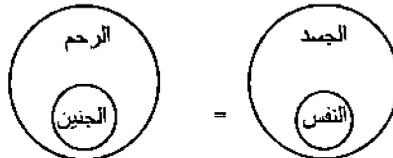
والحديث عن حالات الجسد وصفاته مقدمة للحديث عن النفس وحالاتها لأن حالات الجسد ظاهرة مكشوفة متخيلة مدركة بالحواس في حين أن حالات النفس غائبة عن الحواس، باطنة في عمق الجسد، مستورة فيه، تترك بالعقل. الشاهد من حالات الجسد يدل على الغائب من حالات النفس. الظاهر يدل على الباطن، والمكشوف على المستور، والجلي على الخفي، والمحسوس على المعقول. معرفة النفس، قبل معرفة الله، تقوم على قياس الغائب على الشاهد.

وحالات الجسد على النقيض من حالات النفس. الجسد لحم ودم وعظم وعروق وعصب وجلد. وهي أجسام أرضية مينة مظلمة ثقيلة متجزئة، متغيرة فاسدة. والنفس السماوية روحانية ناطقة نورانية غير ثقيلة ولا متجزأة وغير فاسدة بل متحركة باقية علامة مدركة لصور الأشياء وحقائقها^(٢). والجسد بالنسبة للنفس مثل الرجم. بالنسبة

(١) ج-٥/١٣/٢-١٧.

(٢) النفس: جوهر، سماوي، روحاني، نوراني، غير ثقيل، لا متجزئ، ناطق، باق. البدن: جسم، أرضي، مادي، مظلم، ثقيل، متجزئ، جامد، فاسد

- ↑ ٦ - نفوس الملائكة
٥ - نفوس الحكماء
٤ - نفوس العلماء
٣ - نفوس العقلاء
٢ - نفوس البالغين
١ - نفوس الصبيان



للجنين. النفس في الجسد كما أن الجنين في الرحم. وحالها بعد الموت مثل حال الطفل بعد الولادة لأن موت الجسد وولادة النفس وولادة الطفل خروجه من الرحم كما أن ولادة النفس مفارقتها للبدن^(١). وهو تصور مكاني لا ينطبق تماما على صلة النفس بالبدن. والنفوس ستة من الأدنى إلى الأعلى، نفوس الصبيان إلى نفوس البالغين إلى نفوس العقلاء إلى نفوس العلماء إلى نفوس الحكماء إلى نفوس الملائكة. وتخرج النفس من القوة إلى الفعل. فنفس الصبيان عاقلة بالقوة، ونفس البالغين عاقلة بالفعل. ونفس العقلاء عاقلة بالقوة ونفس العلماء عاقلة بالفعل. ونفس الحكماء الأخيار ملائكة بالقوة إذا فارقت أجسادها كانت ملائكة بالفعل. فالموت حكمة ورحمة. غاية النفس الترقى في المراتب العالية بالنظر في العلوم الإلهية والسلوك في المذاهب الروحية الربانية والتعبد في الأمور الشريفة من الحكمة على المذهب السقراطي والتصوف والزهد والترهب على المنهج المسيحي والتعلق بالدين الحنيفي. وهو التشبه بجوهرها الكلي. ومن ثم يتفق سقراط والمسيحية والحنيفية على نفس الحقيقة في حكمة واحدة خالدة^(٢).

وتقابل النفس والجسد مثل تقابل الصانع والدكان أو الساكن والدار المحكمة للبناء المقسمة للبيوت، المملوءة الخزائن، المسقفة السطوح، المفتحة الابواب، المعلقة الستائر على النحو الآتي^(٣):

الصنعة	الحرفة	المنزل	قوى الإنسان	الإنسان
أدوات الصانع	الدكان	الساكن	أعضاء الجسد	الجسد
قوى الصانع	الصانع	الدار	قوى النفس	النفس

وتتعدد قوى النفس بتعدد وظائفها وآلاتها على النحو التالي

الوظيفة	الألة الجسدية	النفس
الفكر والتمييز	الدماغ	الناطقة
الحس والحركة	القلب	الحيوانية
الغذاء والنحو	الكبد	النباتية

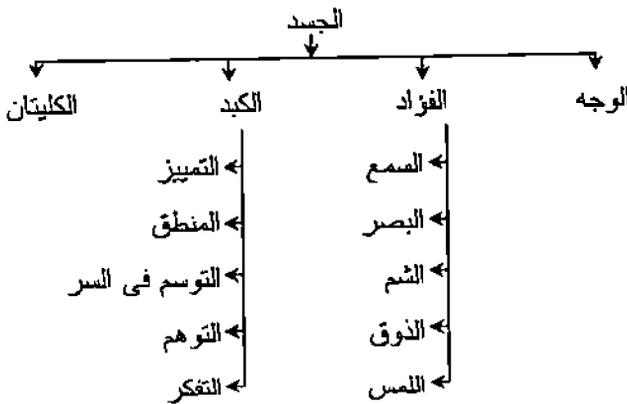
(١) جـ ٣٩/١٥/٣.

(٢) جـ ٣٩/١٥/٣.

(٣) جـ ٣٨٤-٣٨٣/٩/١، جـ ٤١٠/١٠/٢.

والموجودات إما جزئية أو كلية. والجزئية متجهة نحو الكمال بالجسم أو الروح. والكلية هي الموجودات الدائمة الأشرف والأتم. إذا اهتمت النفس بالمعارف الحقيقية والأخلاق الجميلة والآراء الصحيحة والأعمال الزكية تؤدي إلى النعيم في الآخرة. موت الجسد ولادة للنفس^(١). والصور والأشكال والهياكل والصفات في عالم الأجسام وجواهر الأجرام مقالات وأشباه وأصباغ لتلك الصور في عالم الأرواح.

وللجسد آلات للحواس تقوم بوظائف المنطق على النحو الآتي^(٢):



ولكل نشوء بداية ونهاية، وسيلة وغاية، أول وآخر ويتم الانتقال من الأول إلى الثاني في مسار الحياة من الجسد إلى الروح^(٣). والبداية بلذة الجسد زيادة أو نقصاناً، الأكل والشرب والجماع والراحة، وهي طبيعية في البشر. والألم هو الخروج على وجه الاعتدال. وجعلت الحكمة الالهية والعناية الربانية شهوة مركوزة في جيلة الذكر للاجتماع بالاناث. فالجنس طبيعي. وجعلت النفوس تلحقها الآلام والأوجاع من الأشياء المفسدة لأجسادها. واللذات والآلام كثيرة لا يحصيها إلا الله^(٤). وقد يوجدان في وقت واحد مثل

(١) ج١-٢٧٦/٨/١ في كيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية الطبيعية ج٣-١٧/١٣/٥-١٧/٣-٣٢/١٤ ج٢-٥٠/٢/٢.

(٢) ج٤-٤١٠/١١/٤-٤١٥.

(٣) ج٣-٤٢/١٥/٣. وقد وضحت هذه الغائبة عند فشته وكانط وهيجل في الفلسفة الغربية الحديثة.

(٤) ج٢-٧٢/١٦/٢-٧٤ ج٣-٥٣/١٦/٣-٦٩-٦٦/٥٤.

لذة الجماع وتعبه، ولذة الطاعم وأوجاعه. واللذة والألم ليسا من الناحية الجسمية كظاهرتين للجسد فقط بل أيضا من الناحية الروحية للثواب والعقاب.

واللذات نوعان: جسدى وروحي. الجسدى فى متعة الجسد، والروحي فى متعة الروح. والذات الروحانية نوعان. الأول والنفس مقارنة للجسد مثل الأعمال الزكية والأفعال الخيرة والأخلاق الكريمة والاعتقادات والآراء الصحيحة وحقائق الموجودات. والثانى بعد مفارقة الجسد من ذاتها أو من خارجها، بجرائها على الأعمال أو برويتها لله. واللذة الروحية مشتركة بين البشر والملائكة.

وقد يتدرج هذان النوعان إلى أربعة أنواع: الأول الشهوانية الطبيعية من طعام وشراب وهى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات، والثانى حيوانية حسية مثل الجماع، وهى مشتركة بين الانسان والحيوان، والثالث إنسانية فكرية وهى المعانى وهى مشتركة بين الانسان والملاك، والرابع ملكية روحانية للنفوس الناطقة بعد مفارقة الجسد.

وتتم اللذات النفسية بتوسط الجسد مرتين. الأولى مباشرة من خلال الحواس وهى سبعة أنواع من الأدنى إلى الأعلى، من الانتقام إلى الجماع إلى المسموعات إلى الملموسات إلى الذوق إلى السمع إلى النظر. وهى المدركات الحسية الخمسة بالإضافة إلى الانتقام والجماع. والثانية مجردة غير مباشرة عن طريق التذكر وهى الطريق اللذات الروحية. وأفعال النفس كثيرة لا يحصيها إلا الله^(١).

ويتم الانتقال من الحواس الظاهرة إلى الحواس الباطنة إلى اللذة والألم للنفس، والتعب والراحة للبدن أى لانفعالات النفس. وشرح اللذة والألم بالاعتدال. ويشارك فيها الانسان والحيوان. وكل محسوس يخرج المزاج من الاعتدال فان الحاسة تكرهه وتتألم منه. وكل محسوس يرد المزاج إلى الاعتدال فان الحاسة تحبه وتلتذ به. الراحة هو الثبات على الصحة والاعتدال، والتعب هو التردد بين اللذة والألم^(٢).

ومادامت النفس مع هذا الجسد إلى وقت معلوم فانها تكون متعوبة بكثرة غومها لاصلاح الجسد وما يتكلف به من أعمال شاقة وصناعة متعبة لاكتساب المال والمتاع

(١) جـ ٣/٩/٣٨٧.

(٢) فصل فى ماهية اللذة والألم والتعب والراحة وكيفية إدراك الحواس جـ ٢/١٠/٤١٣.

والأثاث وما يحتاج الإنسان إليه في الدنيا. فلا راحة للنفس بمقارنتها للبدن.

والجسد مبدل بعشقتها كابتلاء الحكيم بعشق الرعاء. ولا هناء لها إلا بمغادرتها والتسلى عن حبها وعشقتها. فالموت حكمة ورحمة، نعمة للنفوس الخيرة بعد فناء الأجساد. الموت نعمة وسرور، والحياة متاع وغرور. وأمراض النفس الأعمال السيئة والآراء والجهالات المتركمة. والأنبياء أطباء النفوس كما أن الأطباء أطباء الأبدان^(١).

والجسد مسود، والنفس سانس كما أن الدار مسوس ورب الدار سانس، والرعية مسوس والراعى سانس. كما تسوس النفس الجسد يسوس رب الدار من خدم وغللمان بسير عادته. سانس قبيلة ثم مدينة ثم الناموس الالهى ثم صعد إلى عالم الأفلاك وسعة السموات، عالم النوات ليجازى بما عمل من خير. فالموت حكمة. تكثر التشبيهات لبيان علاقة النفس بالبدن، الجنين فى رحم الأم، الملاح فى السفينة، والأعمال الصالحة كبضاعة التاجر، والدنيا معبر، وأيام الحياة جسر، والموت ساحل، والدار الآخرة مدينة، والجنة ربح، والله المجازى، والدنيا ميدان، والأجساد خيل عتاق، والنفوس السابقة للخيرات فرسان، والله الملك الجواد. الدنيا مزرعة وأرحام النساء حرث، النفوس صناع والأجساد دكاكين، والأعضاء أدوات^(٢).

الموت إذن حكمة، طريق الرجوع إلى الله بعد مفارقة النفس الجسد، فهو سبب فناء الجسد وبقاء النفس، ورضوان من الله للنفوس النيرة ونيل الجنان لعبادة الصالحين. والحيوانات تكره الموت وتحب الحياة. والإنسان مثله يحب الحياة ويكره الموت بالرغم من ذم الحياة عند تنغيص العيش، وتمنى الموت عند الشدائد^(٣). الجسد ميت بجوهره، والحياة عرض فيه لمجاورة النفس له. والدليل على ذلك أن الجسد يتغير ويتلاشى ويفسد ويعود إلى التراب بعد مفارقة النفس له.

والموت والحياة نوعان: جسدى ونفسانى. الحياة الجسدانية استعمال النفس للجسد، والموت الجسدانى ترك النفس استعمال الجسد لها. واليقظة استعمال النفس

(١) جـ ٢/١٥٠٣-٣٩-٥١ جـ ٣/١٣/١١.

(٢) جـ ٣/١٥٠٣-٤٨.

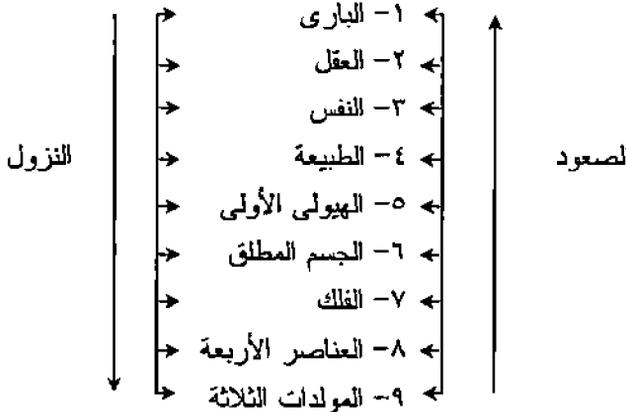
(٣) جـ ٣/١٥٠٣-٣٧-٤٦.

الحواس، والنوم ترك استعمالها لها. ليس الموت إذن ظاهرة طبيعية، موت الجسد، بل ظاهرة فلسفية، موت النفس.

ولماذا إثبات أن للموت حق؟ هل قدرية؟ وهل السبب الله أم الأعراض والحوادث؟ إلا يمكن مقاومة الموت لطول العمر؟^(١). وما العيب في حب الحياة وكراهية الموت؟ هل يقدم الفكر الإسلامى فلسفة الموت لا فلسفة الحياة وهو ما حاول محمد إقبال تغييره؟ وهل الغاية من الموت البعث أم الاحساس بقيمة الحياة؟ أليس القصد من البعث استمرار الحياة وانتصارها على الموت؟

وتستمر الثنائيات من أجل الترقى من عالم الجسد إلى عالم الروح، من عالم الموت إلى عالم اليقظة مثل اللذة والألم، الفرح والغم، السرور والحزن، الراحة والتعب، الجسمانى والروحانى مثل التضاد فى أحوال الصوفية.

وهى ليست ثنائيات معرفية نفسه أخلاقية عملية إنسانية فى عالم الأذهان بل هى أيضا ثنائيات وجودية فعلية "أنطولوجية" فى عالم الأعيان. فالموجودات جزئية أم كلية. والكلية تبدأ من أعلى إلى أسفل، من الأتم فالأنقص فى تسع مراتب: البارى، والعقل، والنفس، والطبيعة، والهبولى الأولى، والجسم المطلق، والفلك، والعناصر الأربعة والمولدات الثلاثة، النبات والحيوان والإنسان على النحو الآتى:



(١) وذلك ما تؤيده الدعوات المعاصرة فى مصر "ربنا يطول فى عمرك" أو فى الخليج "يا طويل العمر".

والنفوس الجزئية تفضل بعضها بعضا باحدى الخصال الأربعة: الأعمال والآراء والأخلاق والمعارف.

والنفوس المتجسدة الخيرة ملائكة بالقوة إذا فارقت أجسادها صارت ملائكة بالفعل. والنفوس المتجسدة الشريرة شياطين بالقوة إذا فارقت أجسادها صارت شياطين بالفعل. توسوس للنفوس الشيطانية بالقوة لتخرجها إلى الفعل. شياطين الانس نفوس متجسدة شريرة أنست بالأجساد. وشياطين الجن نفوس شريرة مفارقة للأجساد ومحتجبة عن الأنظار^(١).

وإن الله يأمر الملائكة قصدا منه وغيظا على الكفار أخذهم ورميهم في الخندق. كلما أحرقت أجسادهم أعيدت إلى الرطوبة والدم حتى يشتعل ثانية كما اشتعل أول مرة^(٢). وهو تصور غير كريم لله، إسقاط من روح إنسانية "ماسوشية" تتلذذ بعذاب الآخرين، سوداوية العذاب في مقابل شيق الجنة ترهيب وترغيب، وتخويف وتشويق. وواضح أنه يقوم على قياس الغائب على الشاهد، من حالات السلب في الشاهد إلى حالات الإيجاب في الغائب.

ومن الاعتقاد ما هو مؤلم لنفوس معتقديها. ومنها ما هو مفرح ومسر وملذذ لها. ومن الاعتقادات الفاسدة اعتقاد اليهود بأنهم قتلوا الرب، واعتقاد آخرين بأن الله الغفور الرحيم، الودود البار، المحسن الحنان، الجواد الكريم، الجميل، يأمر الملائكة بأخذ الكفار والعصاة ورميهم في خندق من نار كلما أحرقت جلودهم وصارت فحما ورمادا أعاد فيها الرطوبة والحياة ليعود العذاب، والاعتقاد بأنه يجامع في الجنة الأبيكار ويلتذ منهم ثم تعود البكارة ويلتذ إلى ما لا نهاية، والاعتقاد بأن أعمال الانسان توضع في كفتى ميزان، والاعتقاد بسؤال منكر ونكير في القبر لجسد الميت، وأن في الجحيم تتانين وتعايبين وأفاعى لأكل الفساق، والاعتقاد بأنه بمجرد تمنى الطيور المشوية تتحقق الأمنية في الحال ثم أكلها حتى الشبع، والاعتقاد بأن الأمام مختف خروفا من مخالفه^(٣).

ومن هنا لزم التأويل لتجنب هذه الاعتقادات الفاسدة والوقوع في التفسير الحرفي

(١) في كيفية وصول الألام إلى النفوس الشريرة بعد مفارقة أجسادها، وكيف تكون من جنود إبليس وحزب الشياطين جـ ١٦/٣/٧٩-٨١.

(٢) جـ ١٦/٣/٦٢.

(٣) جـ ١٦/٣/٥٤-٧٢-٧٤.

فهمها لترغب نفوسهم فيها. لذلك كتب الاخوان فى أسرار الكتب الالهية والتزييلات النبوية، وكشفوا عن الرموز والتأويلات^(١).

وهو نقد مبطن لدين العامة الذي يؤيده فقهاء السلطان، الظاهرى التشبيهى الذى لا يقبل التأويل تهديدا بالسيف والصلب. ويسبب الكفر لخطورة الوقوع فى التشبيه الذى يؤدى إلى الشك والحيرة والانتكار. فالكفر رفض للباطل ويحث عن الحق بسبب التفسير الحرفى للنصوص، ومن ثم لزم التأويل. فالتأويل هو الوسيلة للحفاظ على الايمان فى القلوب. فجهنم عالم الكون والفساد، والجنة عالم الأرواح، وأهل جهنم النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات، وأهل الجنة النفوس الملكية. جهنم سبع طبقات لأن الأجسام التى دون فلك القمر سبعة، العناصر الأربعة بالاضافة إلى المعادن والنبات والحيوان (المولدات). ولها سبعة أبواب لأن كل ما يجرى فى عالم الكون والفساد سبعة، وعليها تسعة عشر لأن هناك بروجاً اثنا عشر.

ويمكن إدراك موجودات العالم بتقابلها مع المقولات المنطقية والأعداد الرياضية. هنا يكون التقابل ثلاثيا بين ثلاث دوائر: الوجود والمنطق والرياضة. وقد يكون التقابل تاما على كل مستوياته وقد يكون ناقصا بغياب بعض المستويات، وهو ما يمكن اكتشافه فيما بعد مثل التقابل بين النفوس، والأجناس والأنواع، والأعداد. ولا يحصى عدد كل شىء إلا الله، قوى النفس، الأشخاص التى تحت الأنواع والأجناس والمحسوسات. ويكون التقابل التام على النحو الآتى:

المنطق	النفس
جنس الأجناس	النفس الكلية
الأنواع	النفس البسيطة
نوع الأنواع	الأنفس
الأشخاص	الأنفس الجزئية

(١) جـ ٧٨/١٦/٣.

ويكون التقابل الناقص على النحو الآتي:

الأعداد	النفوس
	العقل الكلى
الواحد	النفس الكلية
الأحاد	الأنفس البسيطة
العشرات	الأنفس الجنسية
المئات	النفوس النوعية
الألوف	الأنفس الجزئية الشخصية

وهناك تقابل بين مراتب النفوس ومراتب الملائكة ومراتب البشر على النحو التالي:

مراتب النفوس	مراتب الملائكة	مراتب البشر
خيرة فاضلة	أجناس الملائكة	صالحوا المؤمنين والعلماء
شريرة رذيلة	مردة الشياطين وسحرة الجن	الفراعنة الدجالون
جاهلة شريرة	أنفس السباع الضارية	الجهال الاشرار
جاهلة غير شريرة	أنفس بعض الحيوانات كالغنم والحمائم	

والمطلوب إيجاد نموذج للنفوس الجاهلة غير الشريرة من عالم الانسان مثل نفوس الأطفال والصبية.

وللنفوس الكلية قوى كثيرة مثل النفس الانسانية وهم الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم طبقا لظاهرة التشكل الكاذب.

وفي الرسالة الثامنة عن الحيوان يظهر التقابل بين الجسد الأرضى الثقيل من ناحية والروح الفلكى والنفوس الناطقة الملكية من ناحية أخرى. وهو ما يفضل الحيوان على الانسان. ورئيس الملائكة المقربين الموكلين ببنى آدم وحفظهم هي النفوس الناطقة الانسانية الكلية، خليفة الله في الأرض. قرنت ببنى آدم لما خلق من التراب، وسجدت له الملائكة. وهي النفوس الحيوانية المنقادة لطاعة النفس الناطقة، خليفة الله في الأرض، ورفض إبليس السجود لآدم هي القوة الغضبية والشهوانية والنفس الأمارة بالسوء. جوهر

النفس سماوى، وعالمها روحانى، حية بذاتها، غير محتاجة إلى الطعام والشراب واللباس والسكن، وكل ما يحتاجه الانسان من أعراض الدنيا فانما لهذا الجسد الفاسد، ولاصلاح شأنه وجلب المنفعة اليه ودفع المضرة عنه.

وللجسد عيوبه ومثالبه. الجسد للنفس صراط محدود بين الدنيا والآخرة. إذا عبرت النفس على هذا الصراط، وسلمت من آفاته سهل عليها ما بعد ذلك. ومن عيوبه أنه كنيف النفس، ينبوع كل القادورات. وهو كافر محجوب عن الله، لا يعرفه ولا يدري من خلقه ورزقه، صاحب بدعة، يدعو إلى هواه، ويريد أن تكون الأمور بمراده، جاهل عجول، شيطان من كثرة الدسائس، إبليس يدعو إلى العداوة، ميت على جنازة، غيم على الأبصار، رجل حكيم، خبير فى غربة، ابتلى بعشق امرأة رعاء فاجرة سيئة الخلق، رديئة الطبع. والسؤال هو: هل أمراض الجسد أم أمراض النفس المقترنة به؟^(١).

٣- جدل الحيوان والانسان. وتظهر الطبيعيات الانسانية بوضوح فى الرسالة الثامنة "فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها"، وهى أكبر الرسائل الطبيعية^(٢). ويبدو أنه من السهل التعبير السياسى على لسان الحيوانات مثل "كليلة ودمنة" وأدبيات الهند وفارس وكما هو الحال فى كتاب "الحيوان" للجاحظ و"حياة الحيوان الكبرى" للدميرى. وهى أقرب إلى الآداب الشعبية فى صياغتها^(٣). يتخللها بعض التكرار فى واجبات الملوك مما يدل على أن السياسة هو الهم الرئيسى فى الرسالة.

والعنوان خادع. فالرسالة ليست فى تكوين الحيوانات وأصنافها بل فى الانتقال من الحيوان إلى الانسان، ومن الطبيعة إلى المجتمع، ومن الأخلاق إلى السياسة. هى رسالة فى الطبيعيات من أجل نقل الوافد إلى مستوى الموروث، من الطبيعيات إلى الانسانيات فى أسلوب رمزى على لسان الحيوانات. أخذ الحيوان هنا كغطاء للسياسة كما هو الحال فى جماعات المعارضة فى كل عصر. عالم الحيوان مثل عالم الانسان، عالم سياسى له ملك

(١) جـ ٢٤٣/٨/٢ - جـ ٤٩/١٥/٢ - ٥١.

(٢) الرسالة الثامنة "فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها" جـ ١٧٨/٨/٢ - ٣٧٧. وهى تعادل ثلث الرسائل الطبيعية كلها (٢٨%). والرسالة السابعة فى الرياضيات الثلث الثانى.

(٣) يمكن تحويلها إلى قصص للأطفال بسهولة مثل لازمة يقال إنه لما توالدت أولاد بنى آدم جـ ٨/٢/٨ - ٢٠٣.

ورعية وقضاة. وهناك عدل وجور، اتهام ودفاع. الحيوان إنسان سياسى كما أن الانسان حيوان سياسى. تم التصوير من خلال عالم الحيوان لخطورة الأوضاع السياسية فى أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع. فالسياسة من المحرمات قديما وحديثا. وزاد فى وجداننا المعاصر عليها الدين والجنس. تم الانتقال فيها من الحيوان إلى الانسان، ومن الانسان إلى المجتمع السياسى، واكتشاف استعباد الانسان للانسان بعد استعباد الانسان للحيوان وكان الاستعباد فى طبيعة الانسان والمجتمع المدنى من أجل خلق مجتمع مثالى^(١).

وتستمر المحاكمة لمدة ثلاثة أيام يظهر فيها تكوين المجتمع السياسى وعلاقة السلطة التنفيذية (الملك) بالقضائية (القضاء). وتطور فى أربع جلسات: الأولى شكوى الحيوان، والثانية زعماء الانس، والثالثة شكوى زعماء الحيوان مع رد الجن ورد الانسان ورد الحيوان فى حوار متبادل، والرابعة فى فضائل الانسان من جديد وردود الجن والحيوان^(٢). يشمل الانس الجن الذى يحسن طاعة الملوك والرؤساء. فالانسان عالم متوسط بين الجن والحيوان^(٣).

ولما كانت طبيعيات الاخوان طبيعيات إنسانية خالصة يحيل الحيوان فيها إلى الانسان ليس فقط على مستوى الجسم أو النفس بل أيضا على مستوى الأخلاق. إذ يبدأ الفصل الثانى من الدراما "فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها" فى بيان فضائل الحيوان وتفوقه على الانسان من أجل طلب التحرر بعد أن بدأ الانسان بيان فضائله وتفوقه على الحيوان من أجل إعطاء نفسه الحق لاستعباده. وقد انهارت أخلاق الانسان إلى مستوى الحيوان وأصبحت أخلاقا سبعية. وتصدى لهذه المهمة البغل زعيم الحيوان إمعانا فى إذلال الانسان. وتظهر لكل حيوان ميزة طبعا لطباعه. وكان موضوع اختيار الرسل مناسبة للبحث من جديد عن طباع الحيوان. فالحيوان ليس مجرد آلة حية أو كائنا عضويا بل هو أخلاق وطباع وأمثال وأشعار كما دون الجاحظ من قبل فى "كتاب الحيوان".

(١) لذلك تنتهى كل جملة بهذه اللازمة: "إلا أيها الملاء أمسيتم فانصرفوا إلى مساكنكم مكرمين لتعودوا غدا أمنين" جـ ٢/٨/٢٢٣.

(٢) الجلسة الاولى جـ ٢/٨/٢٠٦، الثانية جـ ٢/٨/٢٧٥-٢٩١، الثالثة جـ ٢/٨/٢٩١-٣٣٧، الرابعة جـ ٢/٨/٣٣٧-٣٧٧.

(٣) "فى بيان طاعة الجن لرؤسائها وملوكها" جـ ٢/٨/٣٠٦-٣٠٩.

يريد الأسد استعمال القوة وليس الحوار، ولكن الإنسان قد اكتشف أيضا فنون الحرب وأنواع الخداع. وازدادت بالسلح قوة صناعية تخفى ضعفه الطبيعي. ويذكر من رسل الحيوان تسعة عشر طائرا كلها تتسم بالفضيلة وخالية من الرذيلة وتذكر الله. صفاتها إسقاطات إنسانية مثل الديك المؤذن، والحمام الهادي، والدراج المغني، والبلبل الحاكي. الخمسة عشر طائرا الأوائل صفات إنسانية، والأربعة عشر طائرا الثانية مناطق جغرافية. فتقابل الصفات النفسية والصفات الجسمية^(١).

ولكل طائر وظيفة. الهدهد جاسوس صاحب سليمان، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، والديك يؤذن للاستيقاظ مبكرا، والحمام هاديء يضرب به المثل للسلام. والدراج النادى المبشر في ندائه، والدراج المغني الماشى المتبخر، الطرب حسن الصوت، والقنبر الملحن للأصوات، والبلبل الحاكي القائل سبحان الله، والخطاف البناء الكثير التسييح في الأسفار، والغراب الكاهن، والكركي الحارس الذي يسبح بالله، فالطيور تعرف الله، وأصواتها تسييح له^(٢).

وكما أن للطيور فضائلها كذلك للحيوان صفاته وأخلاقه ومنافعه. وفضائله أكثر من رذائله مثل صفات الأسد بين السباع والوحوش، ملك السباع، والبيغاء زعيم الجوارح، والصرصور زعيم الحشرات والـ والتتين زعيم حيوان الماء، واليعسوب أمير النحل وزعيم الحشرات. ولكل ملك أمير من الحيوان دولة وجند وأولاد كما هو الحال في مملكة الإنسان. وله سياسة وعدل وحكمة.

(١) وذلك مثل: شجاعة الأسد وجسارته، قوة النمر وجلده وغلبته وقهره وحمله وحقدته وضعفه وحميته، وثبة الفهد وقفزته وقبضه وبسطه، غارة النذب وخصومته ومكابرتة، حيلة الثعلب وختله والنقاته ومكره، لصوصية ابن عرس وتجسسه واختفائه وسرقتة، خيلاء القرد ومجانته ولعبه ولهوه ورقصه وضرب الطبل والدف، تواضع السنور والمؤال والموانسة، بصيصه القلب واتباع الأثر والحراسة والنباح، نبش الضبع القبور وجر الجيف، وإضرار الجرذ وإفساده وقرضه وقطعه وسرقتة، جـ ٢٣٩/٨-٢٤٣.

(٢) الهدهد الجاسوس، الديك المؤذن، الحمام الهادي، الدراج النادى، الدراج المغني، البلبل الحاكي، القنبر الخطيب، الخطاف البناء، الغراب الكاهن، الكركي الحارس، القطا الكندري، الطيطيوى الميمون، العصفور الشيق، الشقراق الأخضر، الفاختة النغم، المورستان الجلي، القمري الملكي، الصقر الجلي، الزرزور الفارسي، السمان البلدي، التلق القافى، العقق البستاني، البط الكمولى، مالك الحزين، أبو تيمار أخوه، الكركي البطانحى، الهزردستان اللغوى الكثير الاصل، الخواص البحرى، اتعلمة البنوى، جـ ٢٣٩/٨-٢٤٣.

ويوصف كل حيوان أو طير أو حشرة بدنا ونفسا وسياسة مثل الأسد والعنقاء وابن أوى والشعابين والتتبن وعنقاء مغرب الذى جعله ابن عربى عنوانا لأحد رسائله. والكل مؤمن موحد بالله ومسيح به. والنحل أشهر مثل على ذلك لعجائب أموره وتصاريف أحواله وكرامات ومواهبه. يؤمن بالله الواحد فاطر السموات، وخالق المخلوقات، ومدير الأوقات، ومنزل القطرات والبركات، ومنبت العشب فى الفلوات، ومخرج الزهر فى النبات، وقاسم الأرزاق والأقوات. فلا فرق بين الطبيعيات والالهيات، تحيل الطبيعة إلى الله، ويحيل الله إلى الطبيعة، الطبيعة قصد نحو الله، والله قصد نحو الطبيعة. ويبدأ خطابه فى اجتماع الإنسان والحيوان لسماع شكوى الحيوان من بنى الإنسان ببيان فضائله، الحمد لله والتسبيح له صباحا ومساء فى الصلوات والأذكار. وبعد الإيمان تأتى صفة العلم والفهم والمعرفة والتميز ما يتجاوز به الإنسان. واليعسوب أمير النحل، اختصه الله بجزيل مواهبه ولطيف إنعامه وعظيم إحسانه بما لا يحصى من النعم. أتاه الله الملك والنبوة دون غيره من الحيوانات، وجعله ميراثا فى الآباء والأجداد، ذخيرة فى الأولاد والذرية، خلفا عن سلفا إلى يوم الدين، نعمتان عظيمتان مغبون فيهما أكثر الخلائق من الجن والانس وسائر الحيوانات. فالامامة تعيين وليست بيعة، وراثه وليست اختيارا. أنعم الله على النحل بالهمة ودقة الصنائع الهندسية، ومعرفة الأشكال الفلكية. وحلل له الأكل من الثمرات، يخرج من بطونها الشراب الطلو. كما أنعم الله عليه بصورة وهيكلا، وجميل أخلاق، وحسن أفعال، وتعريف أمور، وحسن سياسات وتدبير رعية، عبرة لأولى الالباب، وآية لأولى الابصار، خلقه لطيفة وأشكال منازل إلهامات ربانية، ومعقولات روحانية. يأخذ الانس من العسل الصافى شفاء للأيدان وزوالا للأمراض. وإن أطيب ما يأكل الإنسان عسل النحل وهو لعباها. ولحسن الأخلاق لا يضايق الانس بل يصالحونهم، والصالح خير من العدو، والخصومة تؤدى إلى الهلاك والخراب. فى النحل سلامة وقلة حقد وحسد. قلبه ملهم من الله. والالهام والحسد مع الحقد لا يجتمعان. جعله الله من المقربين الصالحين. ولا يليق بمن يلقى عليهم الوحي أن يكونوا فاسقين^(١). فالنحل نموذج تجلى وحدة الطبيعيات والالهيات.

هناك تقابل بين الإنسان والحيوان فى الخواص والأخلاق. فأساس الأخلاق طلب

(١) جـ ٢٩٥/٨/٢٩٦ - ٣٠١/٢٩٦ - ٣١٤/٣٠٥.

المنافع ودفع المضار. إنما الخلاف في الوسائل، العنف أو الاغراء. والحيلة في الحيوان والإنسان على حد سواء^(١). ولكل حيوان خاصة، وللإنسان خواصها جميعا^(٢). وأحيانا تبدو الخصال متضادة مثل : الشجاعة والجبن، الكرم والبخل، الفخر والتواضع، الوحشية والانسية، السرعة والبطء، العزة والذل، الضرر والنفع الخ.

ومثل النحل الجراد، ودود القز، والزنابير الصفر والاحمر والسود، تبيض وتحضن وتربي أولادها عن علم وفهم ومعرفة وتمييز ودراية وفكر ورؤية وسياسة وتدبير، عناية من الله. فصفات الحشرات تثبت العناية الالهية، وليست كصفات الإنسان التي تؤدي إلى الجحد والتكران. والبراغيت والبق والديدان مهما تغير عليها الزمان، واضطراب الكيان، وتغايب طبائع الأركان، وأسلمت نفسها للتوائب والحدثان، وانقادت للممات فلعلمها بالمعاد، وأن الله منشؤها ومعيدها في العالم القابل للكون والفساد، كما أنشأها أول مرة.

ويبدأ الهزارداستان، وهو العنديل، أيضا خطابه بالتعبير عن الايمان بالله الواحد الأحد القديم، الأبد الدائم السرمد، لا شريك له ولا ولد، مبدع المبدعات، وخالق المخلوقات، وعلّة الموجودات، ومسبب الكائنات من الجمادات والنباتات، وبارئ المبروات، ومركب السموات، ومولد المولدات كيفما شاء وأراد. ثم يجادل الإنسان أن ما ظنه طيبا مثل المأكولات والمشروبات إنما هي عقوبات له. في حرامها عذاب، وفي حلالها حساب، والإنسان بين الخوف والرجاء^(٣). كما أن هذه المذات والطيبات تأتي بالكد والتعب والجهد والعرق، وتؤدي إلى الحساب، ثوابا أو عقابا، نعما أو عذابا، في

(١) لجلب المنفعة يستعمل السباع القهر، والكلب البصيصة، والعنكبوت الحيلة. كما يستعمل الملوك الغلبة، والمكدون الموال والتواضع، والصناع الحيلة والرفق. ولدفع المضار يستعمل السباع القتال، والأرانب الفرار، والتفند السلاح، والفار التحصن.

(٢) للإنسان شجاعة الأسد، وجبن الأرنب، وكرم الديك، وبخل الكلب، وعة السمك، وقخر الغراب، ووحشية النمر، وإنسية الحمام، واحتيال الثعلب، ومسالمة الغنم، وسرعة الغزال، ويطء النب، وعز الفيل، وذل الجمل، ولصوصية العقق، ورقبة الطاوس، وهذوء القط، وضلال النعامة، ومهارة النحل، وشدة التبين، وهيبة العنكبوت، وطى الجمل، وحقد الحمار، وكر الثور، وشموس البدر، وقرس الحوت، ومنطق الهزاردا والبيغاء، واستحالة الذئب، وبركة الطيطاوى، وضرر الفأر، وجهل الخنزير، وشوم اليوم، ونفع النحل. وهي ثلاثة وثلاثون خاصية جـ ٤٧٥-٤٧٤/١٢/٢.

(٣) جـ ٢٩١/٨-٢٩٨/٨/٢٩٨-٣١٣.

الدنيا بالأمراض والعلل، وفي الآخرة بالنار. ولقد عصى آدم بسببها. وإذا كان الإنسان قد أصبح عبدا لشهوته ورغباته وأهوائه فكيف يكون سيدا على الحيوان؟

وبالرغم من أن الحيوان حيوان إلا أنه يعرف الطريق إلى الله وكأن القهر وسيلة لاكتشاف الدين، فالدين زفرة المضطهدين. للضفدع راكب على خشبة على ساحل البحر، ينق بأصوات هي تسيحات لله وتكبيرات، تحميدا وتهليلا لا يعلمها إلا الله والملائكة. وواضح أن تسيحات الحيوان لله الطبيعي، خالق الحب، ومنبت الزرع والشجر، ومسقط الماء، ومسير الطير، وخالق الحيوان. وكلها إسقاطات من أخلاقيات الإنسان وامتدادها إلى الحيوان. يتضح فيها أثر الأدب الهندي على لسان الحيوان وأثر آداب الشرق أكثر من آداب الغرب، اليونان القديم.

ويبدو أن الشعوبية قد نطقت على لسان الحيوان. وأصبح التفاضل بين الشعوب يعلن عن نفسه بلسان التفاضل بين الحيوانات، وبين الحيوان والإنسان. فلكل شعب طباعه مثل طباع الحيوان. ولكل شعب فضائله ورتائله مثل فضائل ورتائل الحيوان.

ومع ذلك، فإن عظمة الإنسان في الحرية والاختيار، والرسالة والأداء، والتكليف والمسؤولية. وفضائل الحيوان قسر وجبر وجبلة وطبيعة لا عن اختيار. لذلك لم يكلف بالرغم مما هو شائع إن كل أمة، والحشرات والطيور والحيوانات أمم، قد أرسل الله إليها الأنبياء. هناك جدل إذن بين السلب والايجاب، بين فضل الحيوان على الإنسان في الأخلاق، وفضل الإنسان على الحيوان في النبوة. يفتخر الإنسان على الحيوان بعقله وعلمه، وأدبه وصناعته، برجحان العقل، وفنون العلم، وغرائب الأدب، ولطائف الحيل ودقة الصنائع، والفكر والتميز والرؤية ونكاء النفس. ينزل بنو آدم بذلك قرار البحار، ويصعدون قمم الجبال.

ثم سرعان ما يسرد الحيوان مكانته وفضل الإنسان عليه بالنبوة والتكليف. فإرسال الرسل والأنبياء لبني الإنسان ليس لفضل لهم بل لاستحقاقهم العقاب على ما اقترفوه من ذنوب وسيئات وعدم نهيهم عن الفحشاء والمنكر. إذ ترسل الأنبياء إلى الأمم الكافرة الجاهلة، وإلى المشركين والمنكرين والجاحدين والمدعين. الأنبياء أطباء النفوس، لا يرسلون إلا إلى المرضى. فرض عليهم الغسل من النكاح والشبق، والصوم والصلاة

تكفيرا عن السيئات بين الغيبة والنميمة، والزكاة لتجميع فضول الأموال مما قد يأتي سرقة وغصبا. أرسلت الآيات المحكمات تعليما للإنسان الذي حرف كلام الله وعصى أمره. الشرائع قيد وأغلال وتأديب له، والأعياد تهذيب للنفس. فكيف يكون الإنسان سيدا؟ فى حين أن إيمان الحيوان فطرى طبيعى لا يأذى بنى جنسه، ويقوم على مصالحه^(١).

ويستمر الحيوان فى بيان مأسى الإنسان، فحسن لباس الإنسان إنما نشأ بعد خطيئة آدم واكتشاف عورته كما لاحظ ذلك زعيم السباع كليلة أخو دمنة، وبعد التعبير عن الإيمان بالله القوى، خالق الجبال والآكام، ومنشئ النبات والأشجار، وخالق السباع، جاعلا أقراتها من جيف الأنام، ولحوم الأنعام، وقاضيا عليها جميعا بالموت والفناء.

وفى بنى الانس، الفراعنة والنماردة والجبابرة والنفسة والمشركون والمنافقون والملحدون وللمارقون والناكثون والخوارج وقطاع الطرق واللصوص والعيارون والطرارون والدجالون والباغون والطاغون والمرتابون والقوادون والمخائث والمؤاجرون واللواطة والسخافات والبيغايا والقمازون والكذابون والنباشون والسفهاء والأدعياء والمنافقون. فكيف يكون من بهذه الصفات أسيدا؟

وقد جعل أهل الديانات من سنتهم قتل النفوس من فنون العبادات. وأحكام الشرائع، وضعت نطب النفوس، وطلب النجاة من نار جهنم والفوز بنعيم الآخرة فى دار المعاد. وفى أهل المذاهب والديانات أختيار وأشرار. وأشر الأشرار من لا يؤمن بيوم الحساب، ولا يرجو الثواب، ولا يخاف عاقبة السيئات ولا يقر بوحدانية الله^(٢).

وإن يأجوج ومأجوج وراء السد أمتان صورتها آدمية، ونفوسهما سبيعية، لا تعرفان التدبير ولا السياسة، ولا البيع ولا الشراء، ولا الحرفة والحرق والزراع بل الصيد من السباع والوحوش والسمك والنهب والغارات المتبادلة، يأكلون بعضهم بعضا. يأكلون لحوم الحيوان، وتأكلهم الديدان بعد الموت. فهم أكلون فى الحياة، ومأكلون فى ائمات. لذلك قال بعض الحكماء المنطقيون وهم فى الحقيقة المتكلمون بالصلاح والأصلح بالتعويض عن الآلام. ثم تتحول هذه الدورة بين الحياة والموت إلى فلسفة فى التاريخ

(١) جـ ٢/٨/٣٢٤-٢٣٩.

(٢) جـ ٢/٨/٣٦٩.

بتوجه قرآنى ﴿تلك الأيام نداولها بين الناس﴾ (١).

ثم يستعرض الحيوان ما يقتخر به الإنسان من مهين وحرف وهى خمس عشرة حرفة وطائفة، يفندھا واحدة تلو الأخرى على لسان التبيغاء فى مناقب فارس وهم: الملوك، والحرفيون، والشعراء، والمنجمون، والمتكلسفون، والمهندسون، والأطباء، والموظفون، والتجار، وأرباب النعم، والكتاب، والقراء، والفقهاء، والقضاء، والخلفاء.

١- إذا كان من الانس الملوك والرؤساء، ولهم أعوان وجنود ورعية فان للنحل والنمل والطيور والسباع رؤساء وأعداء جندا ورعية. وهم أحسن سياسة، وأشد رعاية من ملوك الانس. فأكثر ملوك الانس لا ينظرون فى أمر الرعية والجند والاخوان إلا لجلب منفعة لهم أو دفع مضرة عنهم. لا يفكرون فى غيرهم. وهذا ليس من شيمة الملوك والفضلاء، ولا عمل الرؤساء الرحماء المقتدين بسنة الله الجواد الكريم الرؤوف الرحيم بخلقه. وإن من ملوك الحيوان ما يتبع سنة الله أكثر من ملوك الانس، تأسيا بالله الذى أنشأ الخلق ورباه وأنعم عليه، وأحسن اليه، لا يطلب منه جزاء ولا شكورا. فى حين أن الانس يتسم بلؤم الطباع، وسوء الأخلاق، وجور السيرة وردائة العادات، وسوء الأعمال، وقبح الأفعال، والمذاهب الضالة، والكفر بالنعمة. لذلك أمرهم الله بالطاعة ولم يأمر الحيوان فكان منهم العقوق والكفران. وتوجه اليهم بالوعد والوعيد دون الحيوان لأن بنى الإنسان عبيد سوء، يقع منهم المكر والعصيان. فالانسان أولى بالعبودية من الحيوان، والحيوان أولى بالحرية من الإنسان. هذه الخصال والطباع التى لا تصلح إلا للملوك والسلطين والأمرء والقادة والولاة التيق بالنفوس السبعية وإن كانت الأجساد بشرية.

٢- وكون الانس صناعا وأرباب حرف فان ذلك ليس بفضيلة لهم دون غيرهم بل يشاركهم فيه بعض الطيور والهوام وغير ذلك من الحيوانات والحشرات مثل النحل والعنكبوت ودود القز والخطاف والأرضنة. على عكس جهالة الانس، وقلة المؤنة. العلم فى الحيوان طبيعة وفطرة، وفى الإنسان صنعة واكتساب. كل ذلك عناية من الله وحسن نظر منه إلى الحيوانات. فأيهما أكرم عند الله الذى عنايته به أكثر وأتم؟

٣- وإذا كان من الانس الشعراء والخطباء والمتكلمين والمذكرين فان لدى

(١) ج ٢/ ٢٩٦-٢٩٧.

الحيوان منطلق الطير، وتسبيح الحشرات والهوام^(١).

٤- وللمنجمين والراقين تمويهات وتوهيمات وتلبسات وقليل من العلم يستدرجون به الجهلاء من العوام والخواص والنساء والصبيان والحمقى، ويخفي على كثير من العقلاء والعلماء. يخبرون بالكائنات قبل كونها، ويرجمون بالغيب، ويتعاملون معه دون معرفة صحيحة به، ودلائل عقلية واضحة، ويраيين مثبتة. والمنجم جاهل بالقرب وما يدور في أسرته وجيرانه وقومه ويدعى معرفة البعيد والزمان القادم حتى لا يتحقق أحد من صدق قوله واكتشاف كذبه وتمويهه. فالتنجيم وهم علمي. لا يغتر بقول المنجم إلا الطغاة والبعاة من الملوك والجبابرة والفراعنة والنماردة والمقرون بعاجل الشهوة المنكرون أمر الآخرة، والجاهلون بالعلم السابق والقدر المحتوم مثل نمرود الجبار، وفرعون ذي الأوتاد، وثمود وعاد الذين طغوا في البلاد، فأكثروا فيها الفساد. ويظن المنجمون الذين لا يعرفون خالق النجوم ومديرها أن أمور الدنيا تدبرها الكواكب السبعة والبروج الاثنا عشر، ولا يعرفون المدير، رب الأرباب، ومسبب الأسباب، مالك يوم الدين، بالرغم من ظهور إرادته وقضائه وقدره. ويزداد الانس غرورا وطغيانا بقول المنجمين. لا يعتبرون، ولا يتفكرون، ولا ينتبهون من جهالاتهم. ومن ثم لا فخر بوجود المنجمين من بين بنى الإنسان. فهو سلب لا إيجاب، ورتيلة لا فضيلة، وبحسب عليهم لا لهم. وما الفائدة من معرفة الكائنات قبل كونها بالدلائل والاستدلالات الزجرية والكهانية والنجومية، والفأل والقرعة، وضرب الحصى، والنظر في الكف، إذا كان لا يمكن دفعها ولا التحرز منها. بل يمكن ذلك فقط ليس على طريقة التنجيم بل بالدعاء والاستغاثة برب النجوم، والبقاء والتضرع بالصوم والصلاة والصدقات والقرابين، وصدق الثبات وإخلاص القلوب في بيوت العبادة بسؤال الله دفعها وصرفها. وهي سنن التواميس الإلهية وأحكام الشرائع النبوية.

وإذا كانت الدلائل النجومية والزجرية تخبر عن الكائنات قبل كونها مما سيفعل رب النجوم وجب الاستغاثة به وبالقوة التي فوق الفلك والنجوم. ربما يدفع الله عن الناس شر ما هو كائن. خطأ التنجيم هو التحرز بالجزء من الكل. الجزء هو النجوم، والكل رب النجوم. وعلى هذا تكون مداواة المرضى بالرجوع إلى الله تعالى أولا بالدعاء ورجاء

(١) ج ٢/٨/٢٤٠-٢٤٩.

الشفاعة وليس بالرجوع إلى أحكام الطب الناقصة في الصناعة الجاهلة بأحكام الطبيعيات الغافلة عن معرفة رب الطبيعة وحكمته ولطفه في صنعته.

التنجيم مثل الطب، عامل مساعد البداية بدعاء الله ثم بعد ذلك اللجوء إلى التنجيم أو الطب لرفع مضار النكبات والتحرز منها. ويمكن تعاون التنجيم والدعاء كما حدث في مدينة عندما خرج منها الناس بعد تنبؤ المنجمين بوقوع حادث فيها واتباع نصيحة أهل الدين والورع والمتأهلين. فهلك الباقي ونجا الخارج. والحقيقة أن الاخوان هنا يصححون خطأ بخطأ آخر، ومجموع الخطأين لا يكون صوابا. فما يحدث قضاء وقدر لا يمكن معرفته بالغيب. واستبدال الدعاء والبيداء والتضرع والاستغاثة وسؤال الله دفع الغمة ودرأ الكرب بالتنجيم أيضا خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. ومدادوة المرضى بالدعاء إلى الله أولا ثم بالطب ثانيا وليس بالطب أولا، فاذا عجز فيالدعاء ثانيا إنكارا للأسباب والعلل. وماذا لو تعارض التنجيم وأوامر الدين أيها أحق بالاتباع؟ وهل قضاء الحاجات بالعمل داخل بيوت العبادة أم في الفضاء الفسيح⁽¹⁾؟

٥- والمتفلسفون الطبيعيون والمنطقيون الجدليون، وليس الحكماء الالهيون يصلون بنى آدم عن المنهاج المستقيم، وصواب الطريق، وأحكام الشرائع، لكثرة اختلافهم، وتعدد آرائهم ومذاهبهم، قدم العالم مرة، و قدم الهيولي مرة أخرى، و قدم الصورة مرة ثالثة، والقول بعلتين أو أكثر، الصانع والمصنوع معا، بالنتاهى واللاتهاى، بالمعاد والفناء، إثبات الوحى وإنكاره، إثبات العقل والبرهان أو إنكارهما وإثبات التقليد. تعددت الآراء واختلفت وتناقضت. وتحير بنو آدم وتبلبلوا وتشككوا. فى حين أن مذهب الحيوان واحد، الايمان بالله وعدم الشرك به، والتسبيح له بالغدو والأصال، لا يضر أحد بشيء، ولا يفتخر على أحد، راض بالقسمة، خاضع للحكام، لا يسأل عن علة أو سبب. لذلك نقد الاخوان علم الكلام باعتباره علم الفرقة وهم يدعون إلى الوحدة وكان التعدد فى الآراء مردول وفى تباين الاجتهادات نقص مع أن التعدد طبيعى فى البشر واختلاف الأئمة رحمة بينهم. وقد يكون اختلاف البشر أفضل من الفرقة الناجية وهو الحيوان المؤمن بالله. وهل الايمان كما يفعل الحيوان أفضل من البحث والسؤال عند الحكماء والمتكلمين والأصوليين؟ إلا يختلف الحيوان أيضا فمنه أكل ومنهم مأكول؟

(١) جـ ٢٠٠/٨/٢٠٠-٢٥٥.

٦- والمهندسون والمساحون ليس لهم فخر في البراهين التي تدق عن الفهم، وتبعد عن التصور. تركوا العلوم الواجب تعلمها ولا يجوز الجهل بها. واشتغلوا بالقضولات التي لا يحتاج إليها. وهم جاهلون بتركيب الجسد، ومعرفته أسهل، وأوجب للتفكر فيها والاعتبار بها، وأرشد إلى معرفة الله. متى عرف نفسه فقد عرف ربه كما قال الرسول، وبالعلم بكتاب الله وأحكام شريعته ودينه وسنته التي لا يمكن الجهل بها. ومن ثم يتم الانتقال من الطبيعة إلى النفس ثم من النفس إلى الله، من الخارج إلى الداخل، ومن الداخل إلى أعلى. وواضح القسوة على العلوم الانسانية. فهل الهندسة والمساحة علوم لا نفع فيها والناس في حاجة إلى بناء؟ وهل تعارض الدين أم أن علوم الدنيا جزء من علوم الدين؟ ينقد الاخوان للعلم الدنيوي الخالص المنفصل من الدلالة الدينية قبل معرفة الشريعة، ومعرفة الجسد والنفس، فماذا يكسب الإنسان لو كسب العالم وخسر نفسه؟

٧- والأطباء يداوون البطون الرحبة، والشهوات النفسية، والنفوس الشرهة وما يتولد عن المأكولات من الأمراض المزمنة والأسقام المؤلمة والأوجاع المهلكة. فهم يزيدون اللبيل سقما، والمريض عذابا بمنعه من تناول أشياء قد يكون الشفاء في تناولها أو إعطائه أشياء قد تؤدي إلى مزيد من العلال. ولو ترك الأطباء المرضى لحكم الطبيعة لكان أفضل وأسرع في الشفاء. أما الحيوان فلا يحتاج إلى الطب لأنه لا يأكل إلا قوت يومه، وطعاما واحدا. فايهما السيد وأيها العبد؟ الطبيعة خير طبيب، والمدينة سبب الأمراض.

٨- والرؤساء والدهاقون أسوء من العبيد الأشقياء والفقراء الضعفاء. فهم مشغولو القلب متعبو الأبدان، مغمومو النفوس، معذبو الأرواح طول النهار. ينون ما لا يسكنون، ويفرسون ما لا يجنون، ويجمعون ما لا يأكلون. يعمررون الدور، ويخربون القبور، أكياس في أمور الدنيا بلهاء في أمور الآخرة. يجمعون في الدنيا المتاع ويبخلون على أنفسهم، ويتركونه لورثتهم. يكدون لغيرهم، ويصلحون أمور سواهم. ولا راحة لهم إلا الممات. وهؤلاء هم الموظفون العموميون الذين يقضون مصالح الآخرين. وما المانع في أن يسعى الإنسان لمصالح أخيه وأن يكون خادما للقوم سيدهم؟

٩- والتجار يجمعون المال حلالا أو حراما. ويننون الدكاكين والحانات، ويملؤونها بالأمته ويحتكرونها، ويبخلون بها على أنفسهم وجيرانهم وأحبابهم، ويمنعون الفقراء والمساكين حقوقهم. ولا ينفقون حتى تذهب جملة، في طريق أو غرق أو سرقة أو

مصادرة أو قطع طريق أو سلطان جائر. وبيقون بحزنهم ومصائبهم معاقبين بما كسبت أيديهم. فلا زكاة ولا صدقة أعطوا، ولا يتيما يروا، ولا حقا لضعيف سدوا، ولا صلة عندهم لذى رحم، ولا إحسانا لصديق. لا يعدون للمعاد، ولا يقدمون للأخرة. وهو نفس نقد ابن خلدون لأخلاق التجار. وواضح أنهم أراذل التجار وليس فضلائهم، والتجارة صورة قرآنية، والعرب تجار قبل الاسلام.

١٠- وأرباب النعم وأهل المروءات لو كانوا كذلك لما طاب لهم العيش إذا ما رأوا الفقراء والجيران واليتامى من أولاد إخوانهم والضعفاء من بنى جنسهم جياعا عراة، مرضى زمنى، من مغاليج مطروحين على الطريق، يطالبون كسرة، ويسألون خرقة دون الالتفات إليهم ورحمتهم والتفكير فيهم. فأين المروءة والفتوة وتهذيب النفس إلا أن يكونوا كالأنعام أو أضل سبيلا؟ يبدو أن أرباب النعم لا يمثلون حرفة أو مهنة بل هم طبقة الأغنياء والموسرين، أصحاب الصدقات والمنح.

١١- والكتاب والعمال وأصحاب الدواوين أشرار يعرفون أسباب الشر أكثر مما يعرفه غيرهم ويصلون إليه أكثر مما يصل سواهم لدقة أفهامهم وجودة تمييزهم، ولطف مكايدهم، وطول ألسنتهم، ونفاذ خططهم. يكتبون زخرف القول، وسجع الأنفاظ، وحلو الكلام، وقصيح الخطاب ليخفوا قطع الدابر والحيلة فى الإيذاء وإزالة النعم والنعابة والمصادرة وأخذ الأموال، وهم كبار الموظفين.

١٢- والقراء والعباد يغرون الناس باظهار الورع والخشوع والتقشف والتتسك فى صور خارجية. حذق الوسيلة، تقصير الأكمام، تشجير الأزرار والسراويل، لبس الخشن، طول الصمت، كثرة التتسك، ترك العفة فى الدين، وتعلم أحكام الشرائع وسنن الدين وترك تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق، مع كثرة السجود والركوع دون علم حتى ظهر أثر السجود على جباههم، ونحلت شفاههم، وانحلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، وانحنت ظهورهم، وامتألت قلوبهم بالبعض والحقد والجفاء لمن ليس مثلهم. ونفوسهم مملوءة بالوسائس والخصومة مع الله. وكلها خرافات ووساوس. هم أشرار عند الله وإن كانوا أختيارا عند الناس. والله لا ينظر إلى الصور والأشكال بل إلى القلوب والأعمال.

١٣- والفقهاء والعلماء بيقفون فى الدين طلبا للدنيا وابتغاء للرياسة والولاية

والقضاء والفتاوى بالأراء والقياسات، يحللون ويحرمون بالتأويلات، ويتبعون المشابهات. يتركون حقيقة التنزيل والآيات المحكمات. ويتبعون ما تتلو الشياطين على القلوب من الخيالات، طلبا للدنيا، وتكسبا للرياسة من غير ورع ولا تقوى. وإن لم يتوبوا ويستغفروا فانهم وقود النار فى الآخرة وهو ما وصف به الكندى من قبل رجال الدين الذين يدافعون عن مناهجهم المزورة وهم عمداء الدين. ترك العلماء أخلاق الملائكة، وأخذوا أخلاق الشياطين، المكابرة والمغالبة والتعصب والعداوة والبغضاء. فيتناظرون ويتميلون ويتصايحون فى السفاهات.

١٤- القضاة العدل المزكون أدهى وأظلم وأبظ وأشر سيرة من الفراعنة والجبابة. قبل الولاية يقعد الواحد منهم بالغدو والأصال فى المسجد حافظا الصلاة، مقبلا على العلم، ماشيا بين جيرانه، متواضعا بين الناس. وبعد ولاية الحكم والقضاء يركب البعلة الفارمة والحمار المصرى بسرج ومركب وغاشية يحملها السودان، وحقايق تبخر فى الأرض، ويؤيد القضاة السلطان الجائر بما يعطونه من أموال اليتامى ومال الوقف والسحت والبراطيل والرشوة. يرخص الجنائيات، ويقبل شهادة الزور، ويترك أوامر الأمانات والودائع. ويترك الأدب والعقل والنصح والعدل.

١٥- والخلفاء وهم ورثة الأنبياء. إذا ولى أحدهم بدأ بالبغض على من تقدمت له حرمة لأبائه وأسلافه، وأزال نعمته، وقتل أعمامه وأحواله وأبناء أعمامه وأقرباءه أو كلهم وحبسهم ونفاهم وتبرأ منهم عن سوء ظن وقلة يقين، هربا من المقادير أو استجلابا الأخرى، حرصا على طلب الدنيا وشدة الرغبة فيها، وشحا عليها، وقلة الرغبة فى الآخرة، وقلة اليقين بالاستحقاق فى المعاد. وهذه ليست من شيم الأحرار^(١).

٤- صراع الحيوان والإنسان. وهو مثل جدل الخير والشر ثم صراع الخير والشر ثم انتصار الخير على الشر فى دراما طبيعية بطلها الحيوان والإنسان، لمن الخلافة على الأرض، وكيف يستبد الإنسان الحيوان ثم كيف يتحرر الحيوان من عبودية الإنسان؟^(٢).

(١) جـ ٢/٨/٣٥٨-٢٤٣/٣٦١.

(٢) هذا هو نفس النموذج الذى تصور فيه كانط الدين فى حدود العقل وحده. انظر دراستنا: "الدين فى حدود العقل وحده" للكائط، قضايا معاصرة جـ ١ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر الغربى، القاهرة، ١٩٧٧ ص ١٣١-١٧٠.

فالإنسان خليفة الله في الأرض^(١). وسيرته فيها تحدد أهليته ليكون من أولياء الله يستحق الكرامة. له فضائله وخصاله المحمودة المرضية وصناعاته الحكيمية وسياسته الربانية. فالأخلاق شرط السياسة ومقدمة لها. الملوك هم خلفاء الله في أرضه. ملكهم البلاد وولاهم العباد ليسوسوهم، وليديروا أمورهم، ويمنظروا نظامهم ويفقد أحوالهم، ونصرة المظلوم، والقضاء بالحق. يأترون بأمره، وينهون عن نواهيه، ويتشبهون به. فالله سائس الكل، ومدير الخلائق، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. مهمة الملوك نصررة المظلوم، وإقامة العدل والإنصاف، وإعانة الضعفاء، وإجارة المظلومين، وتطبيق أحكام الشريعة، والحكم بين الناس بالحق، وشكر نعم الله عليهم خوفاً من مساءلتهم يوم القيامة. هنا تبدو الحاكمية أو الثيوقراطية بلغة المعاصرين، الحكم لله من خلال حكم البشر، وحكم البشر من خلال حكم الملوك. الله هو الذى ولاهم واختارهم وليس الناس ليسوسوهم ويأخذونهم بالنواصى وليس لرعاية المصالح. الحكم جبر لا اختياراً، نص لا تعييناً كما هو الحال لدى الشيعة الإمامية. الله سائس الكل كما أن الملك سائس الناس. الله والسلطان سلطة واحدة. يحكم الله الناس باسم السلطان، ويحكم السلطان الناس باسم الله، ويصل الأمر إلى تأليه الملك. فالملك من الملك والملائكة. الملاك رحيم بالإنسان ورحمة الملائكة من رحمة الله. والملك صفة من صفات الله. تصور الله ملكاً يجعله إلهاً، وتصور الله ملك الملوك يجعل الملك إله الآلهة^(٢).

وهناك نقد مبطن للملك. فهو إن كان خليفة في الأرض إلا أنه أضعف من حشرة. فقد قتل النيق النمروذ أكبر ملوك بنى آدم وأعظمهم سلطاناً. والتراب الملوث القدمين يقضى على الملك بالأمراض، والناموس يلدغه فى مخدعه. ثم يضربه الملك فيضرب نفسه ويطير الناموس. وأعوان الملك بطانه سوء كما لاحظ الأسد، أشد على الملك، وأضر من المستأمن من الجند والأعوان لأنه يعرف أسرارهم وأخلاقهم^(٣).

والملك فى عالم الحيوان واحد، وفى عالم الإنسان متعدد. لذلك قل ملوك الحيوان،

(١) وهى الحجة التى يبدأ بها كل نظام حكم ثيوقراطى كما هو الحال عند الشيعة والأمويين باسم قميص عثمان.

(٢) جـ ٢٧٥/١٧٩/٨/٢. ٣٠٠.

(٣) جـ ٢٤٧/٢٤٧/٨/٢. ٢٥٧-٢٥٦. وذلك مثل أغنية الشيخ إمام كلمات أحمد فؤاد نجم: نويت أصلى، صرصور دخلى، من جوه كسى، قعدت انلى.

وكثر ملوك الإنسان. والسبب في ذلك أولا كثرة مآرب الانس وفنون تصاريهم، واختلاف أحوالهم. ثانيا الملك في الحيوان في الجسد فقط، وفي الإنسان أكثر تشعبا في الإدارة والسياسة والحرب والصناعة والخدمات العامة^(١). ثالثا تشعب الأقاليم السبعة، وكل إقليم إلى بلدان ثم إلى مدن ثم إلى خلائق ثم إلى شعوب لا يحصيها إلا الله، وهم مختلفون في اللسان والأخلاق والآراء والمذاهب والأمثال والأحوال والمآرب.

والسؤال هو: هل الخدم والغلمان والجواري والحجاب والندماء من لوازم الملك؟ وإذا كان العيرون هم الحاققون طبقيا فما العيب في ثورتهم؟ وهل يوضع الثوار والخارج مع اللصوص وقطاع الطرق والغوغاء والعيارين ومن يريد الفتن والفساد في البلاد؟ وهل يقوم النشاط الاقتصادي في الدولة على سلم القيم، العسكر أولا ثم الوزراء ثم الزراعة ثم القضاة والعلماء ثم العمال والتجار ثم الخدم؟ هل يتأخر ترتيب العلماء والفقهاء والقضاء بعد البنائين والدهائنين والزارعين؟ وهل تحتاج السياسة إلى دين، والدولة إلى شريعة كما يحتاج الدين إلى سياسة والشريعة إلى دولة^(٢)؟

وعلاقة الإنسان بالحيوان علاقة عنف وعدوان. ويبدأ الحوار ببيان فضائل الحيوان وخصاله المحمودة وطبائعه المرضية، وشمائله السليمة في مقابل طغيان الإنسان وبغيه وتعديه على ما سواه على ما سخر له من الحيوان وكفراه بالنعم وغفلته عن الشكر. قد يكون الإنسان فاضلا خيرا فيكون ملكا كريما. وقد يكون شريرا أثما فيكون شيطانا رجيما. إما أن يكون خير البرية أو أن يكون شر البرية. وإذا كان عدوان الإنسان على الإنسان واقعا فعدوانه على الحيوان أولى.

(١) مثل ١- حمل السلاح للبطش بالأعداء ومخالفة أمره من الثوار والخوارج واللصوص وقطاع الطرق والغوغاء والعيارين ومن يثير الفتن والفساد ٢- الوزارة والكتابة والعمالة والدواوين وجماعة الخراج وجمع الأموال والذخائر وعطايا الجند والثياب والأمتعة والأثاث ٣- البناء والاحصاء والزراعة والحرب والنسل وعمارة البلاد وقوام أمر المعاش. ٤- القضاء والعلم والفقهاء لاقامة الدين وأحكام الشريعة، فلا بد للملك من دين وحكم وشريعة تحفظ الرعية، ويسوس الأمة، ويدير أمورها. ٥- التجارة والصناعة والحرف والتعاون في المعاملات في المدن والقرى. ٦- الخدم والغلمان والجواري والحجاب والوكلاء وسحاب الخزانة والرسول والندماء.

(٢) وهذا رأى في معنى تعبيرا عن وضع العراق السياسي في الخلافة العباسية أو تعدد أجزائها في الدولة المترامية الأطراف. ج ٢/٨/٢٩٨-٣٠٠.

ويقص زعيم البهائم وهو البغل تاريخ اضطهاد الإنسان للإنسان وللحيوان منذ آدم في ثلاثة أحوار:

١- عاش الجن في الأرض زمانا قبل آدم في هواء. وكان فيهم الملك والنبوة والدين والشريعة ولكنها طغت وبغت وتركت وصية أنبيائها، وأكثرت في الأرض الفساد. فضجت الأرض ومن عليها من هذا الدور. هناك خطيئة الجن قبل خطيئة آدم. السعادة قبله والاستعباد بعده. وهو الصراع بين آدم وبنى الجان. بينهما عداوة طبيعية وعصبية جاهلية وطباع متافرة.

٢- ثم جاء الدور الثاني واستؤنف القرآن. وأنزل الله جندا من الملائكة سكنت الأرض وطردت الجان. وأخذ عزرائيل وهو إبليس، فرعون آدم أسيرا وهو صبي وعلمته الملائكة، وتشبه بها في الظاهر، وصار رئيسا لها، ولكنه عاد للعيان وكان الطبع يغلب على التطبع.

٣- ونشأ دور ثالث أوصى الله الملائكة أنه جاعل في الأرض خليفة. فالإنسان خليفة الله في الأرض، بالرغم من مراجعة الملائكة خوفا من تكرار تجربة الجن، فوعد الله بأنه سيمحو الجن والملائكة والانس من الأرض. خلق آدم وحواء، وأمر باندخال آدم الجنة. فقد خلق في الأرض ثم أدخل الجنة حماية له من إبليس. وعلم الأسماء. ثم خدعه إبليس في صورة الناصح بالأكل من الشجرة. فطرد من الجنة، وكشفت عورته. وتاب الله عليه، وأرسل له ملكا ليعلمه الحرت والزرع والحياكة والدرس والحصاد والطحن والغزل والطبخ واتخاذ اللباس^(١).

وحقد بنو آدم على الجان لجريمته على أبيهم. ولما قتل قابيل هابيل، واعتقد الناس أن ذلك من تنبير الجان نشأ السحر والشعوذة. ثم أرسل هرمس (إبريس) للمصالحة بين الانس والجان وعلمهم بلغة الحكماء. ثم ظهر الفتق من جديد أيام الطوفان. وقذف ابراهيم في النار، ويوسف في الجب باعتقاد الجان. ثم أرسل موسى للرتق وأصلح بين الجان وبنى اسرائيل بالدين والشريعة فدخل كثير من الجن دينه. ثم ظهر الفتق من جديد لاقتحار الجن بمعاونة سليمان ثم تسليم سليمان بشرف الانس على الجن بعد استسلام بلقيس. وتوجه

(١) ج-٢/٨/٣١٧٩/٢٢٧-٢٣٥.

سليمان ضد الجن بالزرقى والعزائم والكلمات والآيات وملكوت السموات ثم استرقاق الجن للسمع. ثم ظهر محمد ودخلت قبائل الجن دينه وحسن إسلامها ولم تعد تظهر الأحقاد وتثير الضغائن. وهو استطراد فى الرواية، موضوع فى علم أصول الدين له دلالاته السياسية فى حصول الجن على السلطة الشرعية كما حصل عليها الأمويون فى الأرض.

التاريخ إذن هو تاريخ العصيان والنبوة، والسقوط والرفع، الملاك والشيطان. وهو لا يبعد كثيراً عن التصور المسيحى الدرامى عن السقوط والخلص. تاريخ الأديان إذن هو تاريخ الرنق والفتق والقران. هو مجمل الوحي المعاصر للخلق منذ البداية فى مراحل متتالية. فالأديان واحدة فى مراحل مختلفة. والوحي واحد على فترات. الوحي رسالة واحدة، والدين والشريعة والاسلام والملة متعددة. ونشأ العمران والحضارة والمدنية تكفيراً عن الذنوب على نحو علمى. أما الصناعة والتجارة فهى من مكتسبات البشر دون تعليم إلهى. ويبدو أن تاريخ الاضطهاد قدر إلهى لا خيرة للانسان فيه. وهو تاريخ الصراع بين السيد والعبد. وهى قصة رمزية عن شكوى الحيوان من بنى الإنسان أو حديث الإنسان عن نفسه بلغة الغير. ويلاحظ أن اسم ايليس هو عزرائيل، الاسم العبرانى مما يدل على حضور تاريخ الأديان وتحوله إلى فلسفة فى التاريخ.

العدوان إذن ظاهرة تاريخية. وتأصيلها فى التاريخ أساس فهمها السياسى. فالوعى التاريخى هو أساس الوعى السياسى. يبدأ التاريخ من أول الخليفة حتى بعثة الرسول ودعوته الانس والجن إلى الاسلام، واستجابة طائفة من الجن وحسن إسلامها مدة من الزمان. ثم ركب قوم من التجار والصناع وأهل العلم وسائر أغنياء الناس، حوالى سبعين رجلاً من بلدان شتى أى اجتماع الرأسمالية التجارية والصناعية والبنكية مع مساندة أهل العلم فى مركب قذفت به الريح إلى جزيرة الجن وكأنها سفينة نوح أو صندوق موسى أو حى بن يقظان. فنفرت منهم البهائم والأنعام وهربت. ولحقوا بها كما لحق حى بعاصم. واعتقدوا أنها عبيد لهم. فجمعت البهائم زعماءها وخطبهاها، وذهبوا إلى بيراست الحكيم ملك الجن وهو اسم فارسى تشكو له من جور بنى آدم. فعند زعيم الانس البهائم والأنعام والسباع والوحوش عبيد للانس وهم أسيادها. هم خول والناس موالىها. ومن هرب منها يكون أبفا عاصياً. ومنهم من بقى على كرهه منكراً للعبودية.

وطلبت الأنعام الانصاف والخلص من جور بنى آدم . واجتمعت عند ملك الجن

لمناظرة الانس فيما ادعوه من الرق والعبودية وسببه. هل كبر الجسم وعظم الخلقة وشدة القوة والغلبة؟ ويطالب الملك باعمال الفكر والروية قبل المبارزة. منذ البداية لا ميزة للانسان على الحيوان. فكلاهما أكل ومأكل. والعيرة بخواتيم الأمور. وكيف تكون الأنعام والحيوانات والسباع والجوارح والثعابين والتنانين والتماسيح والكواسيح أقوى من الانس ويفتخر الانس عليهم؟ غرتهم الحيوانات الأليفة الكسيرة بين أيديهم. بل إن الانس فى حاجة إلى الحيوان فى تصاريه أمورهم كما يحتاج السيد إلى الخدم، ولا يعيش بدونه، نفس الحجة ولكن على نحو عكسى. فما حجة الإنسان؟^(١).

هنا يمتزج الواقع بالخيال. فالانس من بنى العباس مما يدل على ظلمهم. ولكل فرقة زعيم، وزعيم الانس مجهول الاسم وكأنها وظيفة وليست شخصا تقية. وزعيم الحيوان البغل إمعانا فى إذلال الإنسان وصورة الكراهة والاضطهاد. ثم يتحول الواقع إلى خيال إذ كيف تكون فى جزيرة الجن بهائم وحيوانات؟ وهل تسكن الجن الأرض؟ ومع ذلك فالدلالات السياسية قديما وحديثا واضحة مثل نشأة الرأسمالية من بلدان شتى تتجاوز حدود الأوطان، واعتبار رأس المال هو الوطن البديل لأنه لا وطن له، رفض الحيوان فكرة التسخير والعبودية فكيف يقبلها الإنسان؟ رفض تدمير البيئة وضرورة الرفق بالحيوان، البداية بالنصر والنهاية بالنصر.

وبعد عدة محاولات للتحرير من العبودية عادت العبودية من جديد، فى جدل ضرورى بين السيد والعبد. وظهرت ضرورة التحرير من جديد. فبينتهى دور القرآن، ويظهر دور جديد، دور المخلص، الامام المنتظر كما تم خلاص إسرائيل من عذاب بنى فرعون وآل داود من عذاب نبختنصر، وآل حمير من آل تبع، وآل ساسان من عذاب اليونان، وآل عمران من عذاب أردشير. فأيام الدنيا دول بين أهلها بعلم الله طبقا لأحكام القرانات والأدوار^(٢). وفى تاريخ الصراع ضد العبودية أمكن استئناس بعض الحيوانات

(١) جـ ٢/٨/٢٠٤-٢٠٩-٢٢٢/٢٣٩/٢٤٨/٢٥٧-٣٠٥.

(٢) مرة كل ألف سنة أو اثنى عشر ألف سنة أو ستة وثلاثين ألف أو ثلاثمائة وستين ألف، كل يوم مقداره خمسون ألف سنة جـ ٢/٨/٢٢٢-٢٣٣/٢٤٧/٢٥٨-٢٥٩. والألفية دورة للتحرر معروفة فى لاهوت التحرير باسم Millenarianism مضروبة فى اثنى عشر عدد الأئمة ثم فى ثلاثة أخرى ثم فى عشرة. وطول اليوم من أيام الله كما هو وارد فى القرآن.

فأصبحت أليفة مثل الكلاب والسنائير وخضعت إلى الانس منذ أن غلب بنو قابيل بنى هابيل حين أرادت بنو هابيل الأخذ بالثأر فهزمت ونهبت أموالها ومواشيها ونبحت الولائم والدعوات. فخافت الكلاب والسنائير، ورغبت في المعيش في الريف والخصب. ففارقت أبناء جنسها وصارت مستأنسة. واليوم قريب المجاورة للانس في ديارهم العاقية، ومنازلهم الدارسة، وقصورهم الخربة. ويعتبر بالقرون الماضية. فحدث له ورع وزهد وخشوع وتقشف، يصوم النهار ويحيى الليل. يعظ بنى آدم وينوح على ملوكهم الماضية والأمم السالفة. فالحيوان له وعى تاريخى ينتهى إلى وعى دينى. يتعلم من تاريخ البشر واندثار ملكهم وأثارهم بعد أن تصبح خرابا ينقع عليها اليوم.

التاريخ أول قصة للحرية^(١). والاستئناس رضوخ للظلم واستسلام للعبودية وتنازل من المقاومة، وإيثار الدنيا على الآخرة. هناك جدل أبدي بين السيد والعبد، ودورات بين العبودية والحرية ولفظ القران يعنى أيضا القران، تشابه خطى ولفظى صوتى له دلالة على الدورة فى التاريخ، وكما هو معروف فى حديث "خير القرون قرنى". والتاريخ مجموع إرادة الله وقوانين التاريخ، القرانات والأدوار، أقرب إلى الحتمية الإلهية والتاريخية دون إبراز لحيات الإنسان. والوعى بالتاريخ هو اليقين، الثقة بالله أى الثقة بالنفس وبالنصر ولما تقدم من التجربة البشرية وتراكمها فى الوعى التاريخى. ويستمد أصله من القران فى القصص عن أحوال الأمم السابقة ودورات التاريخ وقيام للحضارات وانهيارها^(٢).

وقد تعلم الحيوان العدوان من الانس منذ عدوان قابيل على هابيل، وما يقع كل يوم من قتلى وجرحى وصرعى فى الحروب والقتال^(٣). ومضت السنون والأيام على ذلك الحال حتى بعث الله محمدا، ودعا الانس والجن إلى دين الاسلام فأمنت به طائفة من الجن

(١) هذا ما لاحظته أيضا كروتشه فى "التاريخ قصة للحرية".

(٢) مثل ﴿كم تركوا فيها من جنات وعيون، وزروع ومقام كريم، ونعمة كانوا فيها فاكهين. كذلك أورتاها قوما آخرين، فما بكت عليهم السماء﴾ جـ ٢٥٦/٨/٢-٢٦٠. ويمكن إجراء رسالة جامعية عن فلسفة التاريخ عند إخوان الصفا حتى يساعد على إعادة بلورة وعينا التاريخى، وأخرى عن "الأشكال الأدبية" وثالثة عن "الأدب الشعبى" ورابعة عن الرمز عندهم أيضا.

(٣) مثل أيام رستم وأسفنديار، جمشيد وتبع، الضحاك وأفريديون، سيواس ومتوجهر، دارا والاسكندر، نبختصر ودادو، آل بهرام وآل عدنان، قسطنطين وأهل يونان، عثمان ويزدجرد، بنو العباسى وبنى مرد... الخ جـ ٢٢٥/٨/٢.

وحسن إسلامها. ثم ولى على بنى الجان ملك منها، بمراسم الحكيم، ولقبه شاه مروان أى ملك الانس فى جزيرة صاغريه. وكان فيها قوم من التجار والصناع والعلماء والأغنياء، وهم طبقات المجتمع الرأسمالى. وكان كريما منصفا سمحا، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ابتغاء مرضاة الله. ووقف حكما بينهم على لسان الترجمان. فالترجمة ضرورية للتفاهم واعتزازا بعصر الترجمة. والبيئة على من ادعى، واليمين على من أنكر، من قوانين حمورابى حتى الفقه الإسلامى. وبالرغم من عدله، يبدو منذ البداية متعاطفا مع الإنسان لان انتصاب القامة واستواء الجلوس من شيم الملوك، وانحاء الأصلاب، والانكباب على الوجوه من صفات العبيد. يستعمل حجة النقل لفهم الواقع، ويطلب تفسير ﴿لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم﴾. فكان الرد أنه فى يوم خلق آدم كانت الكواكب فى إشراقها، وأوتاد البروج قائمة، والزمان معتدلا، والمواد متهيأة لقبول الصور. فجاءت بنيته فى أحسن صورة، لا كبيرا ولا صغيرا. وجاء الحيوان أيضا كذلك. فلا فضل للانسان على الجن. الفرق بينهما أن الجن تتحرك علوا والانس يتحرك سفلا، الجن ترى الانس، والانس لا يرى الجن. ومع ذلك يخاف الجن من الانس لأن أرواح الانس فلكية فى حين أن أرواح الجن ليست كذلك. فالتراكم التاريخى هو الذى يفسر عداوة الانس للجن. واللييب العاقل هو الذى يصلح بين الأعداء، ولا يجلب على نفسه عداوة. يجر النافع إلى غيره، ولا يضر نفسه^(١). ومن الأفضل للملك الاستماع إلى حجج أخرى، بالرغم من فصاحة الإنسان، وقصور الحيوان وهى ميزة متضمنة للانسان.

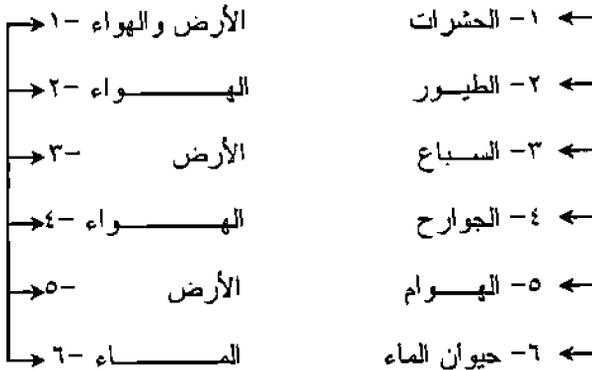
يدخل الجن حكما وقاضيا بين الإنسان والحيوان، وهو نموذج الحاكم العادل، تقاضى المنصف، نموذج النجاشى ملك الحبشة بين المؤمنين وقرش. الأمويون الانس، لسيد القاهر، والشبيعة الحيوان، العبد المقهور. فهل الجن كقضاة هم العباسيون؟ ويقوم القضاء على الحجج والبراهين وأساليب البيان من الادعاء أو الدفاع. ويبدو الملك منحازا إلى الإنسان فكلاهما أهل قوة وسيطرة فى حين أن المستشار منحاز إلى الحيوان. ويعتمد الإنسان على انحياز الملك فى حين يعتمد الحيوان على مستشار الملك. يتعاطف الملك مع حجة السلطة وهو الإنسان واستمرار الوضع القائم. بينما يتعاطف المستشار مع حجة المعارضة وهو الحيوان بالرغم من أن حجة المستشار خرافية غيبية تعتمد على الكواكب

(١) جـ ٢٠٤/٨/٢-٢٠٥/٢-٢٠٩/٢١١-٢٢٣/٢٢٣/٢٧٥.

والأفلاك والبروج. ويشارك المستشار المعارضة فى التأويل، ونظرية الحقيقة المزدوجة، الظاهر والباطن. فالحياة سلطة ومعارضة، أشعرية ومعتزلة، سنة وشيعة، تعبيراً عن الواقع، معارضة الشيعة لبنى العباسى الذين منهم زعيم الانس.

وبالرغم من هروب الجن من الإنسان وسوء ظن الإنسان بالجن والاعتقادات الخاطئة فيه، والتعود من شره إلا أنه قد حكم لصالح الحيوان ضد جور الإنسان، وأيد الحيوان فى شكواه من الإنسان خاصة وأن الإنسان لا يتوب من أخطائه. وينتهى الجن بالتعاطف مع الحيوان وهروبه بعيداً عن الإنسان إلى اليرارى والقفار والمغاور والفلوات ورؤس الجبال والتلال وبطون الأودية وسواحل البحار لما رأوا قبح أفعال الإنسان مع أن الجن لم يقتل إنسياً أو سرقه أو قطع عليه الطريق أو خرج على سلطان وكان طاعة السلطان فضيلة. والصوفية يؤخون الجن ويصادقونه.

يحتاج الادعاء والدفاع إلى فصاحة وبيان. لذلك يحتاج الحيوان إلى تعلمهما كما تعلمهما الانس. ويتم تدريب زعماء الحيوان وخطبائهم عليها وهم ستة: رسل الحشرات والطيور والسباع والحوارج والهوام وحيوان الماء بالاضافة إلى الحيوان نفسه فيكونون سبعة مثل الأئمة والعناصر والمركب منها على النحو الآتى:



وللخطاب الفصيح البليغ خصائص منها: البلاغة من حيث الوعظ والوضوح من حيث الخطاب، والدهشة والعجب، والظرف عند السامع، والطرافة فى المنفعة، والغوص فى الأفكار، والأحسن فى الاعتبار، وهى صفات القصص القرآنى، ومقياس التحقق من صدق الحكم هو تطابقه مع الفكر أولاً وهو العقل التاريخى. وقد بلغت الفصاحة فى كتب

الأنبياء وأقارب الحكماء إلى حد الأسرار لاختفائها عن الأشرار، ولا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم لأن القلوب والخواطر لا تتحمل فهم معانيها. لذلك قال الرسول "كلموا الناس على قدر عقولهم". وإفشاء سر الربوبية كفر. وأما الراسخون في العلم، وهم الخواص من الحكماء فلا يحتاجون إلى زيادة بيان لأنهم مطلعون على حقائق الأسرار والرموز التي لا يجوز على العوام الاطلاع عليها. وقد كتبت رسالة الحيوان بنفس الأسلوب الرمزي وليست مجرد تسلية للصبيان أو خرافات للاخوان. فالعادة كسو الحقائق ألفاظ وعبارات وإشارات. تستعمل السلطة الظاهر، وتستعمل المعارضة الباطن لتقويض الظاهر والقضاء على السلطة^(١).

ويقوم الجدل بين الحيوان والإنسان على قسمة رباعية على النحو الآتي:

١- هجوم الإنسان على الحيوان.

٢- رد الحيوان على الإنسان.

أ- بإعادة تأويل الحجج ونزع سلاح الخصوم.

ب- بحجج جديدة، واستعمال سلاح جديد.

٣- هجوم الحيوان على الإنسان.

٤- رد الإنسان على الحيوان.

وهجوم الإنسان على الحيوان ضعيف، ورد الحيوان على الإنسان قوى. وهجوم الحيوان على الإنسان قوى، ورد الإنسان على الحيوان ضعيف.

ويستعمل الإنسان حججا نقلية لاثبات عبودية الحيوان له. فالحجة النقلية حجة سلطة، وخير وسيلة للبرهان في مجتمع سلطوى. والسلطة سلطتان، الدينية والسياسية. مثال ذلك آيات تسخير الحيوان للإنسان^(٢). والحيوان يعيد تفسير هذه الآيات من سوء تأويلها من الألسن لأنها مجرد تذكير باحسان الله على الإنسان ونعمه الله عليه مثل تسخير

(١) جـ ١٧٩/٨/٢، ٢٢٣/٢١، ٢٢٧-٢٤٠، ٢٥٥/٢٤-٢٤٣/٢٥٧-٣٤٤/٣٧٧.

(٢) جـ ٢٠٤/٨/٢، ٢٠٩-٢٢٢/٢٣٩/٢٤٨/٢٥٧-٣٠٥.

الشمس والقمر والسحاب والرياح. ولا تفيد معنى العبودية. كما أن كل شيء فى الأرض مسخر لبعضه البعض، جلبا لمنفعة أو دفعا لمضرة. وهذا هو معنى تسخير الحيوان للانسان لا بمعنى العبودية له. يقوم الحيوان بتحليل مضمون شامل لفعل "التسخير" دون انتقاء أحد المعانى من إحدى الآيات والتي يدل ظاهرها على العبودية دون باطنها تاركا باقى الآيات التى تنفى العبودية. فالانسان ينتقى من الآيات ما يوافق هواه ويفسرها على ظاهرها دون تأويل. والحيوان يأخذ كل الآيات ويؤولها تأويلا باطنيا من أجل أن يتحرر من العبودية^(١). الظالم يأخذ الظاهر، والمظلوم يؤول الباطن، وهو الصراع بين الفقهاء والصوفية، بين فقهاء السلطان وفقهاء الأمة. يستعمل السلطان النقل أكثر من العقل. فحجة السلطة تتفق مع وضع السلطان. فى حين تستعمل المعارضة حجة العقل فى مواجهة النقل، المعتزلة ضد الأشاعرة، فلا يفل الحديد إلا الحديد. التأويل إذن ضرورى لتحرير الحيوان من عبوديته للانسان. والخلاف فى التأويل هو صراع على السلطة، سلطة العبودية وسلطة التحرر، سلطة السيد وتحرر العبد. وتظل حجة جلب المنفعة ودفع الضرر بالرغم من أنها مقياس شرعى، ضعيفة وغير مقنعة وتقوم على الأتانية. فما وجه المنفعة للحيوان فى تسخيره للانسان؟ هى منفعة الإنسان وضرر الحيوان، ركوبه وذبحه وأكله وإهماله وإهانته والسخرية منه ووصفه بالغباء. لذلك قال المعتزلة بوجوب تعويضه عن الآلام^(٢).

ويستعمل الإنسان حججا عقلية لاثبات عبودية الحيوان له. فالعقل مثل النقل قد يكون أداة لتبرير واقع القوة والسيطرة والعبودية مثل حسن الصورة، وتقويم البنية والهيكل وانتصاب القامة، وجودة ودقة التمييز، وذكاء النفوس ورجحان العقل. فالسيادة نابعة من الخلقة والسمات المتميزة بدنا وعقلا كما يدعى الرجل الأبيض فى الغرب لاسترقاق الأفارقة السود. وقد انبهر الملك بهذه الحجة لأنها توافق هواه. أما جسم الحيوان فتتقصه النسبة والتناسب. كما يصف الأبيض الاسود بالشفاه الغليظة، والأسنان الكبيرة، والجسم الضخم، والشعر الأجد.

(١) انظر دراستا Human subserviance of nature, Islam in the modern World Vol. I
Religion, Ideology and Development, Anglo- Egyptian, Bookshop, PP. 267-235.

(٢) ج—٢٠٢/٨/٢٠١٠.

ويرد الحيوان بأن هذه الخلقة على هذه الصورة للإنسان والحيوان لا تدل على سيادة الإنسان على الحيوان ولا على عبودية الحيوان للإنسان لأن هذه البنية أصلح للثنتين، وهي مقولة المعتزلة. وهو تفسير وظيفي للخلقة^(١). أما جودة الحواس ودقة التمييز فإنها في الحيوان أعظم منها في الإنسان فلا فخر للإنسان بها^(٢). أما رجحان عقل الإنسان فلا دليل عليه لأنه ليس اكتساباً منه. ومن ثم لا فضل له فيه بل بوصية من الله لمعرفة النعم والشكر عليها وطاعته. ويفتخر العاقل بأفعاله من الصنائع الحكيمة، والآراء الصحيحة، والعلوم الحقيقية، والمذاهب المرضية، والسنن العادلة، والطرق المستقيمة. ففخر الإنسان على الحيوان دعوى بلا حجة، وخصومة بلا بينة. والفخر بلا دليل دليل على السفاهة والعنصرية. وإذا بطل افتخار الإنسان على الحيوان بلا دليل فإن الحيوان، بنفس المنطق، يفخر على الإنسان وعن حق. فالحيوان يقدر المسؤولية، ويفهم الحكمة في الطبيعة أكثر من الإنسان^(٣).

إن انتصاب القامة للإنسان وانحائها للحيوان ليست حجة على أفضلية الإنسان بل لأن الإنسان يأكل من الأشجار فقامته منتصبه، والحيوان يأكل من الأرض فقامته منحنية. وهو رد ضعيف لأن الإنسان يأكل من الأرض النباتات والحيوان. يبذر ويزرع ويحصد في الأرض. والحيوان يأكل أيضاً من أعالي الأشجار كما يفعل الزراف. والحجة الأقوى عندما يقلب الحيوان حجة حسن الصورة على الإنسان بأن الغاية منها التكاثر، تجميل الإناث للذكور، وتجميل الذكور للإناث من أجل الإنتاج والتناسل لبقاء النسل. فهي صورة وظيفية "بيولوجية" وليست ميزة. والحيوان لا يحتاج إلى هذا التجميل في العين. قد يكون هذا التفاخر رمزاً للشعوبية على لسان الحيوان.

وبعد حجج العقل تأتي حجج الواقع. فالوحي والعقل والطبيعة ثلاثة أبعاد منطق واحد^(٤). الواقع يشهد بعب الإنسان وشرائه للحيوان، وإطعامه وسقايته وكسوته وحمايته

(١) وذلك مثل طول رقبة الجمل والفيل وكبر أذن الأرنب.

(٢) وذلك مثل رؤية الجمل، وسمع الفرس، ومعرفة الشاة طريقها.

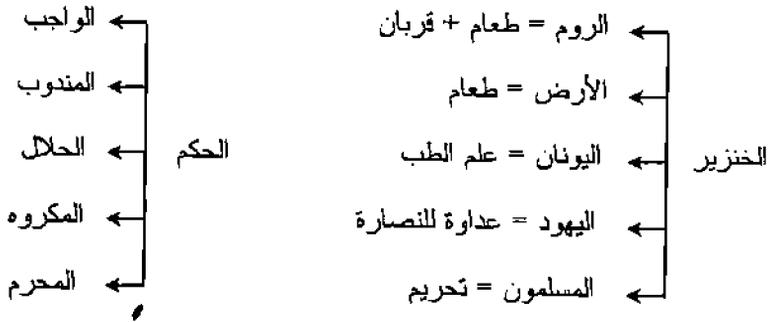
(٣) جـ ٢/٨/٢١٠-٢١٤.

(٤) انظر دراستنا: الوحي والعقل والطبيعة، قراءة في كتاب القانون في الطب لابن سينا، الفلسفة والعصر، العدد الأول، القاهرة ١٩٩٩ ص ١٠٧-١٣٠.

ومداواته إشفافاً عليه ورحمة به. وهذا سلوك الأرباب بعبيدها، الانفاق والتعليم وإطلاق الحرية ساعة العجز، ويرد الحيوان بأن تلك العناية والرعاية من الإنسان للحيوان لمصلحة الإنسان نفسه مخافة أن يهلك الحيوان فيخسر الإنسان. ثم يرد الحجة ويقلبها على الإنسان بأن البيع والشراء أيضاً من الإنسان لبنى الإنسان، يبيع أبناء فارس أبناء الروم وشراؤهم. وكذلك يفعل أبناء الروم بأبناء فارس. وكذلك يفعل أبناء الهند وأبناء السند بعضهم ببعض. فأين الموالى وأين العبيد؟ وكذلك يفعل أبناء الحبشة وأبناء النوبة بعضهم ببعض، وأبناء الأعراب والأكراد والأتراك بعضهم ببعض. إنها موازين القوى بين الشعوب ودورات التاريخ «لوتك الأيام نداولها بين الناس». ويدعم الحيوان موقفه بحالات تدل على العبودية والاضطهاد، سبع حالات واعية، وحالة مشتبهة، وحالة غير واعية. الحالات الواعية حالات اضطهاد الحمار والثور والكنش والجمال والفيل والفرس والبغل، وبالتعذيب الجسدى والمعنوى للحيوان بما فى ذلك رئيسهم وهو البغل. ويقلب الحجة على الإنسان، ويصف البشر بأوصاف السفاهة والجهالة والفقهاء، والقبيح من الكلام، وقلة التحصيل، والأحوال المذمومة، والصفات القبيحة، والأخلاق الرديئة، والأعمال السيئة، والجهالة المتركمة، والآراء الفاسدة، والمذاهب المختلفة. لا يتوبون ولا يتعظون بمواعظ أنبيائهم، ولا يأنمرون بوصايا ربهم^(١).

أما الحالة المتشابهة فهي حالة الخنزير الذى لم يتكلم إلا بعد تنبيه الجمل له. فالخنزير وعى ناقص، والجمل وعى زائد. الخنزير يمثل الوعى الخامل، والجمل الوعى اليقظ. ودوره فى إيقاظ الوعى. فالوعى يوجد بدرجات متفاوتة فى الطبقات. وتنبيه الجمل للخنزير مثل تنبيه الحمار للأرنب، وعدم وعى الأرنب مثل عدم وعى الخنزير. وينشأ اشتباه عند مستشار حكيم الجن حول شخصية الخنزير، من الأنعام أو من السباع؟ كما اختلف الانس فيه مما يدل على أهمية الخنزير سلبياً أم ايجابياً فى الثقافات الشعبية. ويتفاوت رأى الإنسان فى الخنزير على خمسة آراء طبقاً لثقافات الشعوب تطابق لا شعورياً أحكام التكليف الخمسة على النحو الآتى:

(١) جـ ١/٨/٢١٤-٢١٩.



وفى صحوة الوعي يدرك الخنزير اختلاف الانس فى أمره. فهو عند المسلمين ممسوخ ملعون يستقبحون صورته، ويستقلون روحه، ويستقذرون لحمه، ويشاءمون من ذكره. وهو ما يعادل التحريم فى الأحكام الشرعية الخمسة. وعلى عكس من ذلك يتنافس الروم فى أكل لحمه فى قرابينهم، ويتبركون به إلى الله، وهو ما يعادل الواجب. ويأكله الأرمن إن لم يوجد غيره، وهو المندوب. أما اليهود فانهم يعضبون عليه، ويشتمونه وبلعنونه من غير ذنب ولا جناية. ولبداوة بينهم وبين النصارى يتبرك النصارى به لخصب أديانه، وسمن لحومه، وكثرة نتاجه، وغزارة ألبانه وهو ما يماثل المكروه. ويتداوى أطباء اليونان بشحمه ويتواصفون أدويتهم وعلاجاتهم به، مثل الحلال. فالدين ليس له رأى واحد، ولا المستشارين السياسيين ولا الطوائف مما يدل على نسبية الأحكام الدينية وقسوتها، والبداية بالتحريم قبل التحليل. تنشأ الحدود فى الأهواء الشخصية، ومعاداة الطوائف مثل موقف اليهود. كما تدل على التحيز والهوى. ثم يأتى دور المهنيين فماسة الدواب يخالطون الخنازير بدوابهم وعلفها لأن حالها يصلح بمخالطتهم وشم روائحها. والأساكفة والخرازون يتناقسون فى الانتفاع بشعورها لشدة الحاجة إليها. ويسبب هذا الاشتباه هل تشكر الخنازير الانس أم تتظلم منه مثل باقى الحيوان؟^(١) والدفاع عن الخيل بالرغم من اتهام الأرنب له بتأييده الإنسان ضد الحيوان جهلا إنما يعبر عن صورته الايجابية فى الثقافة العربية.

ثم تظهر قضية المتعاونين من للمقهورين مع القاهرين، من العبيد مع السادة مثل الكلاب والخيل والجوارح، ومعاونتهم للإنسان على النيل من الأرنب والغزلان وحمير

(١) ج ٢/٨/٢١٧-٢١٩.

الوحوش والبقر والابل والوعول فى الجبال. والجوارح والكلاب معزورون لأن لهم نصيب فى أكل اللحوم لأنها من السباع. والخيل بالرغم من أنها من معشر البهائم وليس لها نصيب فى أكل اللحوم إلا أنها معذورة بالجهل وقلة المعرفة والتحصيل للأهمل والحقائق. سبب الخيانة أو العمالة إما المنفعة المباشرة مثل الكلاب والجوارح أو الجهل مثل الخيل. لذلك تختفى الحيوان فى الجبال والكهوف دفاعا عن النفس وحرصا على البقاء. والأرنب مقهور مرتين، من الإنسان والحيوان. وهو ما يطابق صورة الأرنب فى الثقافة الشعبية. وبالرغم من فضل الخيل على سائر البهائم بخصاله المحمودة وأخلاقه الجميلة إلا أنها معذورة بالجهالة وقلة معرفة الحقيقة. ولا توجد مصلحة مشتركة بين القاهر والمقهور بل هو صراع أبدى بين السيد والعبد^(١).

وقبل الحكم تتم المداولة. ويستشير الملك الفقهاء والحكماء. ومن أجل التأثير على القاضى اقترح البعض رشوة الوزير بشيء من الهدايا لتغيير الضمائر، وإبقاء الحيوان عبيدا للإنسان خشية من تحرير المشورة لهم. ويصمد صاحب العزيمة. ويقال من مخاطر ذلك اختلاف الفلاسفة والحكماء وعدم اتفاقهم على رأى واحد. يخشى فقط من فقهاء السلطان الذين يفتنون إرضاء للحكام. والقضاة خلفاء الأنبياء، والملوك حراس الدين. والسلطة ضرورية فى المجتمع، السلطة القضائية للفقه، والسلطة التشريعية للدين، والسلطة التنفيذية للدولة. والله يؤيد الملك العادل على نصرته المظلوم كما هو مدون فى كتب الأنبياء.

وتظهر مشورة الملك مع وزرائه أن المشورة عند الجان أكثر منها عند الإنسان، مشورة القضاة والفقهاء والحكماء وأهل الرأى. وتدل أسماؤهم وانتماءاتهم الأسرية والقبلية على الشعبوية^(٢). ويسمع الجميع قصة البهائم وجور بنى آدم حتى يقضى الفقهاء وكأن القصص نجات وتخفيف من حدة العناء النفسى. ويتم الاستطراد فى صفات رسول الملك كما هو الحال فى صفات الامام عند الشيعة أو صفات الداعية من أدبيات الدعوة.

(١) جـ ٢٠٠/٨-٢٢٠-٢٢٣/٢٤٤-٢٤٥.

(٢) قضاة الجن من آل جرجيس، والفقهاء من بنى ناهد، وأهل الرأى من بنى بيران الحكيم، والحكماء من آل لقمان، وأهل التجارب من بنى هامان، والحكام والفلاسفة من بنى كيوان، وأهل الصراحة والعزيمة من آل بهرام.

فمن صفاته العقل وحسن الأخلاق، والبلاغة والحفظ، والاحتراز والأمانة، والوفاء بالعهود، والمراعاة للحقوق والكنمان، وقلة الكلام وعدم الإبداء بالرأى إلا ما فيه الصلاح، والتوسط بين الشره والحرص، والتألم مع البيئة والنصيحة، وإبلاغ الرسالة كلها، وعدم الخشية من الدعوة. وهي صفات الداعية الشيعي^(١).

ولا توجد إلا ثلاثة احتمالات للحكم، طرفان ووسط. الأول عتق الحيوانات وتخليتها سبيلها. والثاني بيعها وأخذ أثمانها، تنتقل الملكية وتظل العبودية. والثالث التخفيف عنها والاحسان إليها. وهي حلول مستفاهة من الشريعة بالنسبة للإنسان والعتق، والإبقاء أو حسن معاملة العبيد كتمهيد للعتق. البيع والشراء أفعال حرة لا إجبار فيها خاصة وأن الحيوانات إرث مع وجود الشهود. وإذا طلبت الوثائق الأولى قيل أنها غرقت أيام الطوفان. وإذا طولب باليمين قيل البيئة على من ادعى، واليمين على من أنكر. فإذا طعنتم البهائم قيل إنها حنثت باليمين، وتعطى البراهين على ملكية الإنسان لها. فالقضاء الشرعي لن يؤدي في النهاية إلى التحرر من العبودية. لا يتجاوز بعض الوصايا التي وضعها المعتزلة في مجموعة من الواجبات العقلية مثل العوض عن الآلام أو بعض البراهمة والشراء مثل أبي العلاء بتحريم إيلاهم وذبحه. يقبل أهل المدن البيع، ويرفضه الأعراب والأكراد والأثراك واليوادى لأن الحيوان لا يبدل عنه في الطعام والشراب والكساء والسكن بالرغم من حرية البيع والشراء في المجتمع البدوي الإسلامي القديم والمجتمع الرأسمالي الحديث. وهناك حل رابع الهرب أي القوة والحنف بناء على حق التحرر، واسترداد الحق باليد. فهو حل طوباوي لأنه قد يصعب ذلك لقيود البهائم. أما فتح الجن للحيوان الأبواب فانه قد يخلق مشكلة أعظم. وماذا عن عبادة مصر القديمة والهند الحيوان تعظيما وإجلالا رمزا للطبيعة؟ لقد وضع الاخوان المشكلة، العبودية والتحرر، وأجادوا في تصويرها الرمزي، شكوى الحيوان من بنى الإنسان، ولكن الحلول المقترحة غير عملية على المدى القصير. ولا يوجد تطابق بين الأساس النظري والمشروع السياسي عند الاخوان، التحرر من خلال الاشراف إلا عند الصوفية والاشراقيين، التحرر الفردي الروحي. كما يجمع الاخوان بين قانون التاريخ وخرافة الأثر، أثر قرانات الكواكب على قيام الدول وسقوطها. والحل الشرعي مجرد احتمال تاريخي قد يتحقق على المدى الطويل مثل انتهاء عبودية

(١) جـ ٢/٨/٢٤٣-٢٤٤.

الأفراد القانونية ووقوعهم فى أشكال جديدة من العبودية، الاستغلال الفردى والجماعى، والتحول من عبودية الأفراد إلى عبودية الشعوب^(١).

٥- جدل الطبيعة والإنسان. ويتعدد التقابل فى الوجود بين العالم الكبير والعالم الصغير، بين الطبيعة والإنسان لافهام المتعلمين. الأصل واحد مثل الشجرة الواحدة، عروقها وأغصانها، فروعها وقضبانها، أوراقها ونورها وثمارها بألوان وطعوم وروائح. الشجرة مثل الإنسان ممثل، وهذا يدل على إمكانية رد الثنائية إلى الوحدة، وحدة الأصل، نموذج الشجرة، ورد الاختلاف إلى الهوية.

ولا يوجد تقسيم أمثل. أحيانا يكون التقابل ثنائيا أو ثلاثيا، وتكون المراتب رباعية أو خماسية أو سداسية أو أكثر.

ويصعب تحديد الدوائر المتداخلة أو المراتب التصاعدية نظرا لتداخل موضوعاتها وتكرارها بأكثر من صياغة.

وقد أصبحت هذه التقابلات موضوعا لعلم خاص عند الشيعة هو "علم الميزان" الذى عرضه حميد الدين الكرمانى فى "راحة العقل" الذى يقوم على التماثل فى الوجود.

وعلاقة الأعلى بالأدنى علاقة تفاضل وتكامل، تأييد واعتماد فى علاقة رأسية أو فى علاقة دائرية بين المركز والأطراف. فالأعلى فى التصور الرأسى هو المركز فى التصور الدائرى. القيمة من أعلى إلى أدنى تناقصا، ومن الأدنى إلى الأعلى كمالا. وهى نفس العلاقة بين الواحد والكثير. هى بنية واحدة تتعدد أشكالها بين المثلث والدائرة. الإنسان الطبيعى فى حقيقة الأمر إنسان إشراقى. فحقيقة الأفقى فى الرأسى.

وهذا ما يقتضيه الواحد الصانع، وما تتطلبه السياسة الربانية والعناية الالهية. فאלك واحد لأن الصانع واحد.

وأفعال الطبيعة فعل النفس عند القدماء، وفعل الخالق عند الشرعيين. ولا خلاف بين الاثنين لأن الله لا يفعل مباشرة فى الطبيعة بل من خلال قوى النفس فيها حتى يفكر الإنسان فى نفسه وفى الطبيعة، ويتدبر فى داخله وفى خارجه، ويكشف صفة الصانع وحكمه

(١) ج٢-٨/٢٣٤-٢٣٨.

الحكيم^(١). وفي آخر الرسالة السابعة عشرة في علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات العناية الالهية هي التي حولت الهواء والأصوات إلى الكتابة والتدوين.

وهناك تقابل بين الحواس الخمس والأنبياء الخمس أولو العزم. وكلاهما له وحدة أولى، النفس للحواس، والله للأنبياء. الأصل واحد والوظائف متعددة، والشرائع مختلفة. والحقيقة أن أولى العزم ستة: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. ويصعب التقابل بينهم وبين الحواس الخمس. فأى نبي يقابل آية حاسة؟ فالتقابل رؤية قبلية بصرف النظر عن الوقائع.

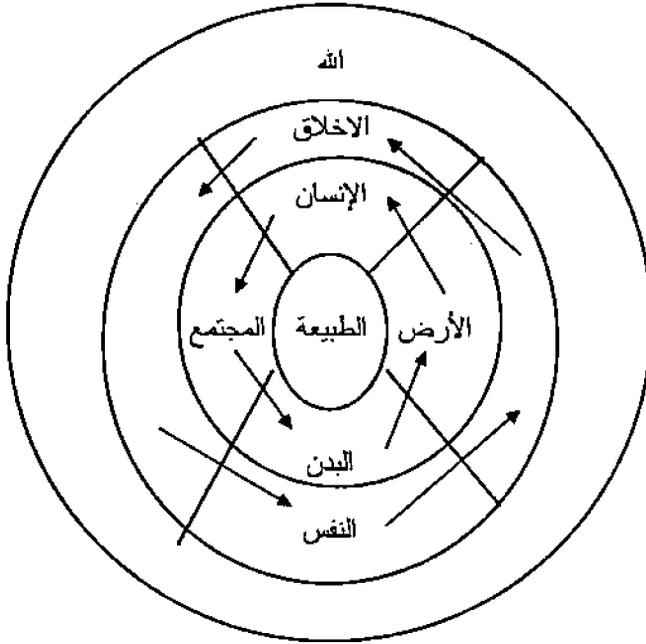
وأحيانا تتكرر قسمة الطبيعيات كمادة أولى خام قبل إظهار تقابلاتها مثل قسمة الموجودات تحت فلك القمر إلى بسيط ومركب، والبسيط إلى العناصر الأربعة (الهواء والرطوبة، الماء والبرودة، النار والحرارة، الأرض واليبوسة) والمركبة (النبات والنمو، الحيوان والحس والحركة، الإنسان والمنطق والفكر). والاختلاف ليس فقط في الدرجة بل في النوع، ليس كميًا بل كفيًا، ليس متصلًا بل منفصلًا. وهي مادة مكررة في الرسالة الثالثة^(٢).

هذا التماثل في الوجود يقوم على التفكير عن طريق القياس التمثيلي الشعري الذي يقوم على ضرب الأمثال. ويقوم التمثيل نفسه على القسمة. فالموجودات جواهر وأعراض، والجواهر صورة وهيولى ومركب منهما، والأعراض جسمانية، طول وعرض وعمق، وروحانية تدرك بالعقل. والجسد أعضاء مكون من الأخلاط الأربعة والكيموس والعناصر الأربعة والطبائع الأربعة في عالم الكون والفساد. والصور الروحانية هي المبادئ العقلية. والإنسان جسد مظلم ونفس روحانية.

الطبيعيات دورة الحياة والموت. مركزها حول دوائر عدة، الطبيعة أو الإنسان، مركزان أم مركز واحد؟ هناك جدل متبادل بين الإنسان والطبيعة، وبين الطبيعة والإنسان. الإنسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير. الطبيعة والإنسان وحدة واحدة. الطبيعة إنسان، والإنسان طبيعة.

(١) جـ ٣٩٤/٩/٢.

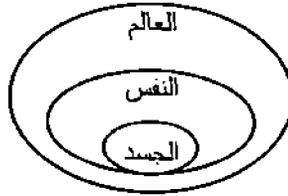
(٢) وهو الفرق بين التطور الآلي المادي الكمي المتصل عند دارون ولامارك وسبنسر والتطور الروحي الكيفي المنفصل عند برجسون في الفلسفة الغربية.



ويبدو البعد الانساني في الطبيعة لأن الله خلق الطبيعة من أجل الإنسان، كما يبدو البعد الطبيعي لأن الإنسان موجود طبيعي^(١). ويعنى قول الحكماء السموات السبع والأرضين وما بينهما من الخلائق أجمعين الإنسان الكبير لأنهم يرونه جسما واحدا بأفلاكه وسماواته. له نفس واحدة سارية في جميع أجزاء جسمها. فتركيب العالم قبل تركيب الجسم، وتشریح العالم مثل تشریح الجسم، وسريان النفس من أعلى الفلك المحيط إلى منتهى مركز الارض.

العالم ثلاث دوائر متداخله ومتقابلة بؤرتها النفس التي بها تتم معرفة الدائرتين المتوسطة وهو الجسد والكبيرة وهو العالم على النحو الآتي:

(١) في قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير جـ ٢/١٢/٤٥٦-٤٧٩، في بيان معرفة قول الحكماء إن العالم إنسان كبير جـ ٢/٢٤-٢٦، العالم إنسان كبير ذو جسم ونفس وحياة وعلم جـ ٢/٥/٨٨.



فقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم وصوره أكمل صورة، مرآة تعكس صورة العالم الكبير. ولما أراد الله إطلاع النفس على خزائنه وعلومه وعلم أن طاقة الإنسان لا تكفى لمعرفة العالم، ونظرا لقصر عمره وطول عمر العالم خلق عالما صغيرا مختصرا من العالم الكبير وصور فيه جميع ما في العالم الكبير وأشهده فشهد. لذلك معرفة النفس مفتاح جميع العلوم. فتمت المعرفة من ثلاث جهات. الأولى أحوال الجسد وتركيب بنيته وصفاته دون النفس. والثاني أحوال النفس وصفاتها دون الجسد. والثالث أحوالهما مقترنين وصفات هذه الوحدة الجديدة. ونظرا لتشابه كل شيء مع كل شيء كثرت التشبيهات التي تعبر عن التماثل في الوجود.

وبالرغم من أن الرسالة الثالثة عنوانها "في بيان الكون والفساد" إلا أن مضمونها يبين أن العالم إنسان كبير في خريطة متقابلة بين الطبيعة والعالم والإنسان، بين الإنسان الكبير والعالم الصغير على النحو الآتي:

العالم إنسان كبير	الإنسان عالم صغير
الفلك المحيط	جسم/ نفس
جسم العالم	الجسم الكلى
القوة الإلهية المؤيدة للنفس الكلية	العقل الكلى
قوة النفس الكلية السارية في جميع الأجسام	الطبيعة الكلية
الجوهر الذى له طول وعرض وعمق	الهيولى
الأفلاك والكواكب	الأجسام البسيطة
قوى النفس الكلية	الأنفس البسيطة
الحيوان والنبات والمعادن	الأجسام المولدة
قوى النفس البسيطة	الأنفس الحيوانية
أشخاص الحيوانات والنبات والمعادن	الأجسام الجزئية
قوى النفس الحيوانية والنباتية والمعدنية	الأنفس الجزئية

ويبدو أن مجرى حكم العالم ومجارى أموره بجميع الأجسام الموجودة فيه مع اختلاف صورها تجرى مجرى جسم الإنسان الواحد من الناس أو الحيوان بجميع أجزائه المختلفة الصور ومفاصله وهينته، وأن سريان قوى نفس العالم فى جميع أجزاء الجسم مثل سريان قوى نفس الإنسان فى جميع أجزاء بدنه. العالم جسم ونفس، وهو الفلك المحيط وما يحوى من سائر الموجودات من الجواهر والأعراض. والجسم بجميع أجزائه البسيطة والمركبة مثل جسم إنسان أو حيوان بجميع أعضائه، وأن نفسه بجميع قواها السارية فى أجزاء جسمه المحركة والمدبرة لأجناس الموجودات مثل نفس إنسان أو حيوان سارية فى جميع أعضاء بدنه المحركة والمدبرة لعضو عضو، وحاسة حاسة. الجسم الكلى هو العالم بأسره، والجسم الجزئى هو جسم الإنسان. والعقل الكلى هو القوة الإلهية المؤيدة للنفس الكلية مثل العقل الجزئى القوة النفسانية المؤيدة للنفوس الجزئية. والنفس البسيطة هى قوى النفس الكلية المحركة المدبرة للأجسام السارية هى الملائكة الروحانيون طبقاً لظاهرة التشكل الكائى^(١).

وقد يتجاوز التقابل عضوا بعضو، وشيئا بشيء إلى تصور وظيفى كلى. فالسرة باب الغذاء فى الرحم قبل الولادة، والقم باب الغذاء فى الدنيا. والسيلان مقابلان لتقابل بيتى زحل لبيتى النيرين. وكما أن فى الفلك بروج بها حدود ووجوه ودرجات كذلك للجسد أعضاء ومفاصل وعروق وأعصاب وعظام على النحو الآتى:

الطبيعة	الإنسان	الطبيعة	الإنسان
الرعد	الكلام	العناصر الأربعة	الأعضاء الأربعة
الصواعق	الاصوات		(الرئس والمصر والبطن والجوف)
ضوء النهار	الضحك	والرياح والسحاب والأمطار	المخاط والدموع والبصاق
المطر	البكاء	الأرض	الجسد
ظلمة الليل	البؤس والحزن	الجبال	العظام
الموت	النوم	المعادن	المسح
اليقظة	الحياة	البحر	الجوف

(١) جـ ٥١/٣/٢ - ٦١ جـ ٢١٢/٣/٢ - ٢١٤.

الأمعاء	الأنهار	أيام الصبا	أيام الربيع
العروق	الجداول	أيام الشباب	أيام الصيف
اللحم	التراب	أيام الكهولة	أيام الخريف
الشعر	النبات	أيام الشيخوخة	أيام الشتاء
النبات	التربة الطيبة	حركات الأفعال	حركات الكواكب
بلا شعر	الأرض السنج	الولادة	الطوالع
من الوجه إلى القدم	العمران	الموت والغيبوبة	الغوارب
الظهر	الخراب	استقامة الأمور	استقامة الكواكب
قدام الوجه	المشرق	التخلف	إدبار الكواكب
خلف الظهر	المغرب	الأعراض	احتراق الكواكب
اليمن	الجنوب	التوقف	توقف الكواكب
اليسار	الشمال	الارتفاع	ارتفاع الكواكب
التفقس	الرياح	الاجتماع	اجتماع الكواكب

وواضح أن الطبيعة تشمل الإنسان والحيوان والنبات والجماد وأن الإنسان يشمل المجتمع والتاريخ أي العمران^(١).

وهناك تقابل كلى بين الطبيعة الحيوانية والانسانية من ناحية وبين الجسد من ناحية أخرى. يتركب الجسد من أربع طبائع. ثم يتصاعد العدد من أربعة إلى تسعة إلى عشرة إلى أحد عشر إلى اثنا عشر ثم يضطرب إلى سبعة وخمسة واثنين وست وثلاث^(٢).

الطبيعة	الجسد
الطبائع الأربعة	الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليابوسة
العناصر الأربعة	النار، الهواء، الماء، الأرض
الأخلاق الأربعة	الصفراء، الدم، البلغم، السودان
الجواهر التسعة	العظام، المخ، العصب، العروق، الدم، اللحم، الجلد، الظفر، الشعر

(١) تصل في مشابهة تركيب جسد الإنسان بالأركان الأربعة جـ ٤٦٦/١٢/٢-٤٦٨.

(٢) ويكون المجموع ٢٤٨ عموداً، ٧٥٠ رباطاً تى كيفية تركيب الجسد، وكيفية أخلاط البدن ومزاج الطبايع جـ ٣٨٠/٩/٢-٣٨٣.

الرأس، الرقبة، الصور، البطن، الجوف، الحفوف، الدركان، الفخذان، الساقان، القدمان	الطبقات العشر
العظام	الأعمدة
الأعصاب	الرباطات
العينان، الأذنان، المنخران، السبيلان، الثديان، الفم، السرة	الخزائن الأحد عشر
القرة الجانبية، الماسكة، الهاضمة، الدافعة، النامية، الغذائية، المصورة	الصناع السبعة
الرجلان	الحواس الخمس
اليدين	العمودان
قدم، خلف، يمنة، يسرة، فوق، تحت	الجهات الست
الشهوانية (الجن)، الحيوانية (الانس)، الناطقة والملائكة، الرئيس	القبائل الثلاث
الواحد هو العقل.	

ولما كان الإنسان بدنا ونفسا فقد يكون التقابل بينهما وبين الطبيعة والكون. ويتمثل تركيب الجسد مع تركيب الأفلاك، واعتبار أحوال الإنسان بأحوال الفلك، وسريان النفس في الجسد مثل سريان الملائكة والجن والشياطين والانس في السموات على النحو الآتي:

الإنسان	الكون	الإنسان	الكون
الجسد	الأفلاك	البدن	الأفلاك
النفس الجزئية	النفس الكلية	النفس	الملائكة

وهناك تقابل بين الجسد والفلك على النحو الآتي

الجسد	الفلك
العينان	بيتا المشترى
الأذنان	بيتا عطارد
المنخران والثديان	بيتا الزهرة
السبيلان	بيتا زحل
الفم	بيت الشمس
السرة	بيت القمر

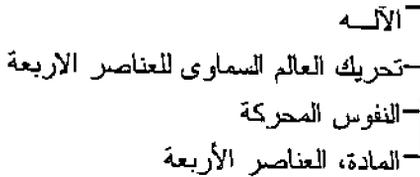
كما تتقابل قوى الجسد وطبقات الفلك على النحو الآتى^(١):

الفلك	الجسد
تسع طبقات	تسع جواهر
اثنا عشر برجاً	اثنا عشر نقياً
سنة ابراج	سنة تقوب
سبعة كواكب	سبع قوى
قوى الكواكب	سبع قوى جسمانية
عقدتان في الفلك	أمران إضافيان
	(صحة المزاج وسوته)

ويتقابل أعضاء الجسد الأفلاك سبعة قوى في الجسد وسبعة بروج في الأفلاك، كل منها في الوسط، وسط الجسد أو وسط العالم على النحو الآتى^(٢):

الفلك	الجسد
الشمس (الشعاع و الحرارة)	القلب
زحل (تماسك الصورة في الهولي)	الطحال
المشتري	الكبد
المريخ	المرارة
الزهرة	المعدة
عطارد (حس والشعور والعرفان من الملائكة والناس)	الدماغ
القمر والجن والشياطين والحيوانات	الرنة

والعالم على أربعة مستويات على النحو الآتى:



(١) جـ ١٢/١٢-٤٦٣-٤٦٥.

(٢) جـ ١٢/١٢-٤٦٨-٤٦٩/٤٧٧-٤٧٩.

وهناك تقابل بين الجسد والطبيعة. وهو تقابل وظيفي أو شكلي^(١). كما يتم تشخيص الطبيعة وشرحها وتكوينها ابتداء من العناصر الأربعة لإظهار التقابل بين الجسد والكون^(٢). ويتم تشخيص عناصر الطبيعة وكأنها عناصر روحية^(٣).

والكواكب على أنواع، الثابتة والسيارة والأفلاك والبروج. ويختلف شكل الكواكب بين أول الساعة ووسطها وآخرها أى أنها تعتمد على المنظور الانساني طبقا لحركتها ونسبتها إلى الأرض، وهى سبعة أرباب. كل منها يدبر الكون ساعة على مدى أربع وعشرين ساعة بالرغم من صعوبة القسمة.

(١) مثل الأمد فى الفم واللسان والسنبلة اللحية، والقوس وفقرات الظهر، والدلو والخصيان والذکر على النحو الآتى:

البرج	الجسد	البرج	الجسد
١- الحمل	شعر الرأس	٧- الميزان	المنكببان واليدان والنراغان
٢- الثور	الجبهة	٨- العقرب	الصدر
٣- الجوزاء	العينان	٩- القوس	فقار الظهر
٤- السرطان	المنفخزان	١٠- الجدى	العظم والكليتان
٥- الأمد	الفم واللسان	١١- الدلو	الخصيتان والذکر
٦- السنبلة	اللحية	١٢- الموت	الساق والرجلان

(٢)

الكواكب	الجسد
١- القمر	الجلد والرأس
٢- المشتري	العظم فى الفقار
٣- عطارد	العروق والعصب
٤- المريخ	الدم والصفراء
٥- رحل	الشعر والظفر والسوداء
٦- المشتري	اعتدال المزاج وسلامة الجسد
٧- الزهرة	النقش والصورة

ج٤/١٢١/٤١٠-٤١٥.

(٣) وذلك مثل الذهب والفضة والماس والرصاص والحديد والزنبق. فالحجارة كلى لا يذوب كالحجر الكريم الياقوت والماس والبعض يذوب. والحجارة تتحول من لون إلى لون كالياقوت أو تقبل الصبغة كالعقيق أو ينقص ويتفتت أو يزداد فى الأرض والحرمة من أجل الاصباغ.

ويدخل الجسد الانساني فى علم الميزان بين الكواكب والبروج من ناحية والحيوان والنبات والمعادن من ناحية أخرى. فكل شىء يقابل كل شىء. وواضح أن الزهرة لها كل شىء، القلب والصدر والوجه، واللسان المر له دلالة شعبية على سوء القول. وتتقابل الأبراج مع الشىء المخبيء طبقا لشعر الطبيعة وليس لقدرتها على الكشف عن المستور^(١).

وقد شاهد الحكماء العالم الجسمانى فوجدوه شبيها بالانسان. فاذا كان الإنسان جسد ونفسا كان نموذجاً مصغراً لما فى العالم من أفلاك وأبراج وحركات الكواكب وتركيب عناصره واختلاف معانده ونباته وحيوانه. كما أن أصناف الخلائق الروحانيين من الملائكة والجن والانس والشياطين فى نفوس الحيوانات وأحوالها مثل النفس الانسانية وسرياتها فى الجسد. تعتبر إذن أحوال الإنسان بأحوال الموجودات.

ويكون التقابل بين الطبيعة والجسد والروح والمدينة. كل شىء يقابل كل شىء فى منظور تصورى مطلق على النحو الآتى^(٢):

الادارة	الزراعة	الحيوان	البحر	الإنسان
مكتب	المزرعة	الذابة	السفينة	الجسد
صنى	المحراث	الراكب	الملاح	النفس
	الحب والتمر	السباق	الأمته	الأعمال
	الحصاد	الميدان	البحار	الدنيا
	البيدر		الساحل	الموت
			المدينة	الأخرة

أخرها	وسطها	أول الساعة	الكواكب	(١)
رقيق نارى	ذهب، حلى مدور	صغير النبات	١- الشمس	
زرنوخ أحمر	مدور	خفيف ردىء	٢- القمر	
حجر مقرب	نبات اسود	كتاب، ديوان، حساب	٣- عطارد	
ضعيف لين	حسن طيب	أبيض طيب الرائحة كالفضة	٤- الزهرة	
حار طويل	أحمر عريض	طويل أحمر، نحاسى	٥- المريخ	
خاتم	خزر، بلور	جوهر، ياقوت، لؤلؤة	٦- المشتري	
عنان، نبق	نبات ثقيل	حديده، رصاص	٧- زحل	

جـ ٣٤٥-٣٤٢/١١/٤.

(٢) وفى قول الحكماء لى الإنسان علم صغير جـ ٤٥٦/١٢/٢-٤٧٩؛ فى تركيب الجسد جـ ٣٧٨/٩-٣١٥.

وقد يكون هناك تقابل بين الدين والسياسة، بين الكون والدولة على النحو الآتى^(١):

الدولة	الكون
الملك	الله
الأولاد الصغار	الانسانية
الأولاد القصر	الفلك
المجالس	صورة الإنسان
الآداب	جسد الإنسان
العلوم	قوى النفس

ولكى يودب الملك الحكيم أولاده بنى قصرا وصور فيه صوراً ست تجمع بين تدبير المملكة وحياته، الخراج والكتاب والدواوين وأرزاق الجنود وحفظ الرعية والثغور بالجيوش والأنواع وبين علم الدين والملل والشرائع والسنن والحلال والحرام والحدود والأحكام على النحو الآتى:

١- صورة الأفلاك ودورانها وأبراجها.

٢- صورة الكواكب وحركاتها.

٣- الأرض، الأقاليم والجبال والبحار والبراري والأنهار والبلدان والمدن.

٤- علم الطب والطبائع، صور النبات والحيوان والمعادن.

٥- علم الصنائع والحرف، الحرث والنسل والمدن والأسواق والبيع والشراء.

٦- علم الدين والملل والشرائع والسنن.

وهناك تقابل بين الإنسان والمجتمع أو الدولة. فالإنسان مجتمع صغير والمجتمع

إنسان كبير على النحو الآتى:

(١) ج٢/١٢/٤٦٠-٤٦٣..

الإنسان	المجتمع/ الدولة
النفس	الملك
الجسد	الجند والأعوان والخدم والرعية
القوى والأفعال	المدينة

وهناك تقابل بين لفظك والملك فعالم الأفلاك دولة، والدولة علم الأفلاك على النحو الآتي:

الملك	الملك
الملك	الشمس
لوك والرؤساء	اتصالات الكواكب
انصراف الرؤساء	انصراف الكواكب
صاحب الجيش في نسبته إلى الملك	المريخ في نسبته إلى الشمس
الكتاب والوزراء في نسبتهم إلى الملك	عطارد في نسبته إلى الشمس
القضاء والعلماء في نسبتهم إلى الملك	المشتري في نسبته إلى الشمس
الخزان والوكلاء في نسبتهم إلى الملك	زحل في نسبته إلى الشمس
الجواري والمغنيات في نسبتهم إلى الملك	الزهرة في نسبته إلى الشمس
الخوارج في نسبتهم إلى الملك	القمر في نسبته إلى الشمس

وواضح التصور المركزي للكون والدولة في نسبة كل شيء إلى الشمس وإلى الملك حتى المعارضة مثل الخوارج لأنها جزء من النظام، معارضة حكومية مستأنسة^(١).

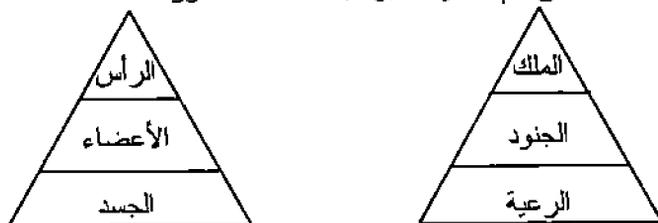
وهناك تقابل بين الجسد والدولة، بين الحواس الظاهرة والباطنة من ناحية وبين المجتمع السياسي من ناحية أخرى على النحو الآتي^(٢):

الدولة	الجسد
الندماء	الحواس الباطنة
الجند والجواسيس	الحواس الظاهرة
الديوبان	العينان
الأخبار	الأذنان
الخدام	اليدين
الصناع	الأصابع

(١) جـ ١٢/٢-٤٦٨-٤٧١.

(٢) في تركيب الجسد جـ ٩/٢-٣٨٣-٣٨٤.

وهناك تقابل بين الجسد والدولة وسبيل الملك تدبير الرأى ومشاورة أهل البصيرة ثم الأمر والنهى. وسبيل الرعية السمع والطاعة. فالملك من الرعية كالرأس من الجسد، والجنود الأعضاء. فمتى قام كل واحد بواجبه انتظمت الامور.



وهو تصور رئاسى للدولة. الملك فى القمة، والرعية فى القاعدة، والجنود فى المنتصف. الأول يأمر، والثانى يطيع، والثالث ينظم وينفذ. وهو التصور التسلىطى للدولة الذى يقوم على تشبيه المدينة بالجسد. وهو تصور المركز والمحيط، الرأس والقدم، الرئيس والمرؤس، المخدم والخادم، نظام أبدى فى الإنسان والحيوان. الأسد ملك الغابة. والغرغور تابع للسيد فى نظام كرنى أبدى.

ومن شروط الملك العقل والذكاء والألب والسخاء والشجاعة والعدل والرحمة، وعلو الهمة، وكثرة التمكن، وشدة العزيمة، والتأنى، والرأى والبصيرة، وفى نفس الوقت الشفقة على الرعية والحنان على جنوده. الملك يتحدد بصفات الملك، لا فرق بينها وبين نظام العالم ومصير انبشرية. كلها حقوق بلا واجبات، صفات أخلاقية بلا واجبات سياسية. أما الرعية والجنود والأعوان فالسمع والطاعة والمحبة والنصيحة له، وأن تحسن المعرفة والصناعة والأعمال، وأن يعرف الملك أخلاقه وسجاياه لاستخدامهم، كل لما يصلح له^(١). الرعايا عبيد الملوك.

وإجبار الملوك على أحكام الشريعة محو للحرية الانسانية، وقضاء على المصلحة كأساس للتشريع كما هو الحال فى الجماعات الاسلامية المعاصرة وكل جماعات المضطهدين، إجبار الناس على تطبيق الشريعة. ولا يوجد تحليل للثورة على الحاكم الظالم والخروج عليه بلغة القدماء. ولا يوجد وصف لواجبات الملك تجاه الرعية، وحقوق الرعية على الملك كما كتب محمد بن عبد الوهاب كتاب التوحيد الذى هو حق الله على

(١) ج-٢/٨/٢٤٠-٢٤٢.

العبيد" دون حق العبيد على الله أو واجب الله تجاه العبيد.

وهناك تقابل بين الجسد والدار على النحو الآتي^(١):

الجسد	الدار	الجسد	الدار
الرجلان	الأساس	السبيلان	المجاري
الرأس	الغرفة العليا	العظام	الحيطان
الرقبة	الرواق	العصب	الأجناع
الحلقوم	الدهليز	اللحم	والعوارض
الصدر	الصحن	الأضلاع	الملاط
الأوعية	الخزائن	التجويفات	الأساطين
الرئة	البيت الصيفي	المخ	الصناديق
الخشوم	الباواهج	الثقب	الجواهر
القلب	البيت الشتوي	التنفس	الرواش
الكبد	بيت الشراب	الحدقتان	الايوان
العروق	المسالك	العشاوات	بيت العرض
الطحال	خزانة الأثاث	القم	الستور
المرارة	بيت السلاح	الأنف	الباب
الجوف	بيت الحرم	الشفقتان	الطابق
الأمعاء	بيت الخلاء	الأسنان	مصراعا الباب
المثانة	بيت البول	اللسان	الدرابزين
		العقل	الحاجب
			الملك

كما يظهر بين الجسد والمدينة على النحو الآتي:

(١) جـ ٤٨/١٥/٣.

المدينة	الجسد
المحال	الأعضاء والمفاصل
المنازل فى المحال	الأوعية والمجارى
البيوت فى المنازل والدكاكين فى السوق	الحجب والأغشية
	التجديفات
قبائل المدينة وشعوبها	النفس وقواها
الرؤساء والأشراف	القوى الأربع المفردات
العيارين والعصبية	أفعال القوى المريضة
السلطان والجند المقاتلون، القضاة والعدول والمصلحون	أفعال القوى فى الإخراج
السلطان والجند إذا تصالحوا	أفعال القوى فى الإخراج
النساء والصبيان والحمقى	النفس للشهوانية
الشياطين والجهال والسفهاء	النفس العصبية
العلماء والقراء	النفس الناطقة
الحشار والجلالون	القوى الخمس
التجار والباعة	القوى الثلاث المتناولات
السماسرة والباعة	المتخيلة
التجار	المفكرة
الخزان والوكلاء	الحافظة
أفعال الصناع فى المدينة	القوى السبع المقارنة
مدينة عامرة مأنوسة	حال اليقظة
إغلاق الأسواق	حال النوم
الخراب	حال الجسد عند مفارقة النفس
الأشراف والرؤساء	القوى الأربع المفردات

وأحيانا يتم وضع بناء المدينة ثم يبدأ البحث عما يقابلها فى تركيب الجسد. لذلك ازدهر الطب للعناية بالجسد، والجسد من الطبيعة، والطبيعة توجه قرآنى. وقوى النفس أربع وعشرون تعادل وظائف المدينة أربع مفردات كالرؤساء، سبع متعاونات كالصناع

والأعوان، خمس جلابون، ثلاث مناولات، ثلاث أرباب، ثلاث أمراء^(١).

وهناك تقابل ثنائي بين الحياة المدنية والحياة الاجتماعية، بين الأسرة والمجتمع، بين المجتمع الصغير والمجتمع الانساني من الكلى إلى الجزئى على النحو الآتى^(٢):

المجتمع	الأسرة	المجتمع	الأسرة
القبيلة	الدار	منزل	ساكن
الشعوب	البيوت	مدنية	أهل وخدم
البطون	الخزائن	دكان	صانع
الأفخاذ	الآلات والأون والآث	زبائن	تلاميذ وغلما
العشائر	الأهل	مدينة	صنائع
الأقارب	الخدم والغلما	مدنية	ملك

وقد يكون التقابل ثلاثيا بين السكان والمدينة والدولة على النحو الآتى:

الدولة	المدينة	السكان
الملك	الأسوار	المدينة
الحاشية	المدينة	الرجال
الأتباع	المحال والخانات والنواح	النساء
الخدم والغلما	الشوارع والطرفات والأسواق	المشايخ
الجيش	المنازل والدور	الشبان
الرعية	الخزائن أو البيوت	الصبيان

وهناك تقابل بين العالم الاجتماعى والعالم الشرعى كمظهر من مظاهر التقابل بين العالم الطبيعى والعالم الانساني بين قطبين، الرئيس والمرؤوس، المدينة والملك، الأمر والأمر. فالعالم مثل الشريعة به أحكام وسنن متباينة وحدود مختلفة لدين واحد. له مذاهب متفرقة، ومقالات متغايرة، وأقاويل كثيرة. اللغة واحدة والعوالم مختلفة الطبيعة، الملائكة، الإنسان، الشرع. وهذا هو أحد معانى التوحيد، الوحدة الأصلية وراء الكثرة الظاهرية.

(١) جـ ٣٨٥/٩/٢ - ٣٩٤ - ٣٩١

(٢) جـ ٢١٤/٣/٢ - ٢٢١ - ٢٢٠

والملائكة لا تموت.

عالم الشرع	عالم الملائكة	العالم الطبيعي
المساجد، البيع، الصلوات الحبوس، الشرطة القضاء الجنات والميادين والبساتين الصناع والعمال والتجار والارزاق	الملائكة النفوس الشريرة نفوس الأنبياء لإنقاذ النفوس	الأفلاك جهنم والنيران، الهاوية مشاهد القيامة الجنة، الروح والريحان، أرواح الشهداء محاكمة النفس الكلية للأنفس الجزئية

وقد يكون التقابل بين الوجود والمعرفة مع صعوبة التمييز بينهما. فالمعرفة للوجود، والوجود للمعرفة على النحو الآتي:

الوحي	الله	الدين	الوحي
العقل	الإنسان	الجسد	الإنسان
الواقع	الطبيعة	العالم	الطبيعة

فالنقل معتمد على العقل والطبيعة. وهما أساسان إسلاميان، أضيف إليهما الوحي. فأصبح الوجد والموروث حقيقة واحدة. وهذا أحد معاني الإبداع، إستكمال الحقيقة ذات الأبعاد الثلاثة وإعطاء الشواهد والأمثلة أى التطبيقات للبرهنة على صدق الحدس وتقريبا لأفهام المتكلمين وتسهيلا للباحثين.

وقد يكون التقابل بين الوجود والذات العارف على النحو الآتي

المعرفة	الوجود
البارى	الشمس
العقل	نور الشمس
النفس	القمر

من العقل إلى الوجدان ٢ الإبداع ٢ الحجم النظري (٢)

والله يفضل النفس على البدن. وللنفوس عنده منزلة وكرامة ليست لجواهر الأجسام وذلك لقربها منه وبعد الأجسام عنه. النفوس فاعلة والأجسام ومنفصلة ونسبة النفس من العقل كنسبة ضوء القمر من ضوء الشمس. ونسبة العقل من الباري كنسبة نور الشمس من القمر.

ثالثاً: الطبيعيات الكونية:

بعد جدل الإنسان والطبيعة ينشأ جدل الإنسان والكون، وبعد الطبيعيات الجسمانية تبدأ الطبيعيات الكونية على نحو علمي في علم الفلك عند الكندي والفارابي قبل أن تتحول إلى علم التنجيم عند إخوان الصفا. فالطبيعيات الكونية نوعان، علمية في علم الفلك ضد أحكام النجوم، وإشراقية في علم التنجيم.

ويمثل هذا الموضوع عنصر الربط بين الطبيعيات والالهيات ويبرهن مرة أخرى على أنهما علم واحد. فعلم التنجيم هو الصورة غير العلمية لعلم الفلك. ويتعلق بأثر العالم العلوي، الكواكب، على العالم السفلي، الأفعال والشرائع وأوقات الدعاء والتضرع والموايد والسياسة والملك. علم الفلك علم طبيعي علمي، وعلم التنجيم فكر اسطوري عن تصور أن النجوم والكواكب لها قدرة نسبية أو مطلقة في حياة البشر طبقاً للثقافة القديمة مثل ديانات الصابئة، عبدة الكواكب التي كان عليها قوم إبراهيم. الأشكال في الاجسام الفلكية تدل على أن الطبيعيات والالهيات علم واحد لأنها صور بسيطة لا مزاج لها، وفي نفس الوقت متصلة بالعلم السفلي لأنها في مادة.

١- من علم أحكام النجوم إلى علم الفلك. أ- رفض علم التنجيم (الكندي). وقد ورث المسلمون مدرستين في علم أحكام النجوم. الأولى دينية وثنية تؤله النجوم، وترى أن لقاراتها وأحوالها آثاراً في حياة الناس والشعوب، وأنها علل وأسباب تقدر أعمال الأفراد ومستقبل الأمم، وتندخر بما سيكون من الأمور الآزلية. وقد عرف الكندي هذه المدرسة لتفسير العلاقة بين العالم العلوي والعالم السفلي. وكان أقرب إلى الفلاسفة منه إلى صناعة الكهان^(١). والثانية فلسفية إذ يستطيع الإنسان أن يصل إلى المبدأ الأول وهو

(١) وهذا هو اتجاه مدرسة أئتنا في القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد وكان من نصاره إيامبليوس، وسورباتوس، وإيرفلس. وهم الذين قال عنهم أوليمبودورس في شرحه ليفيدون أنهم يقدمون =

العقل، والنجوم مجرد واسطة تنفع في تطهير القوى الانسانية النفسية لا العقلية.

فأى المدرستين انتقد الكندي؟ المدرسة الأولى، صابئة حران، وعبدة الكواكب، وإقامة هياكل لهم أم المدرسة الثانية فلاسفة اليونان، سقراط وأفلاطون وأرسطو معا؟ هل كان سقراط من عبدة الكواكب؟ وهل ما يروى عنه وقت شرب السم وحضرته الوفاة أنه أوصى بوفاء قربان له ديكا لهيكل الزهرة؟ هل الرواية صحيحة تاريخيا أم أنها رواية منتحلة لبيان مدى قرب سقراط من العالم العلوى ومدى تدينه على نحو تقليدى بتقديم القربان للآلهة؟^(١).

وقد بدأ ذلك الكندي فى نظرية الخلق. فالعالم عالمان، ولا واسطة بين الاثنين إلا عن طريق الفعل والعمل الصالح بحيث ينتقل الإنسان من العالم إلى الله أو من المتناهى إلى اللامتناهى أو من الدنيا إلى الآخرة بجهده وعمله، وهو ما سُمى فى علم أصول الدين الطاعة وتجنب المعصية وفى علم أصول الفقه إنترام الأوامر وتجنب النواهى.

وقد كتب الكندي رسالة فى الموضوع بناء على سؤال موجه إليه. السؤال من الموروث، والحل نقد للوافت الأسطورية علم أحكام النجوم، وتبنى الوافت القرآنى^(٢). وهى مسألة عويصة على الروحانيين الفلاسفة وعلى عديمى الروح المنكبين على الأجساد أى على المدرستين معا، الأسطورية والعلمية. ويصعب عليهم أى صناعة الكهان حل مسألة تحرير وقت يرجى فيه إجابة الدعاء والتضرع إلى الله. فان هذا يعطى فى الوحي، ولا يمكن معرفته بالتنجيم نظرا للاختلاف بين العالم العلوى والعالم السفلى فيما يتعلق بالعلل والمعلولات. ما يمكن للفلسفة معرفته هو الأمور الشرعية. وهى غير التنجيم الذى يعنى دلالة القوى السماوية على الأشخاص الكائنة الفاسدة، وحصر تأثيرها فى اختيار وقت كل عمل نبتدى به. قد يسهل تحديد مبدأ الاختيار من جهة التنجيم ولكن ليس لذلك أى أثر

= صناعة الكهان مع صناعة الفلسفة. خلطوا دينهم مع ديانات الشرق فى مصر وبابل، وجمعوا بين العلم والفلسفة. وأقاموا معابد للنجوم اشتهر منها معابد صابئة حران. ولفقوا كتباً ليرمس والكلدانيين للدعوة إلى مذهبهم ومعارضة الشرائع.

(١) وهو اتجاه أفلوطين وفرفوربيوس، وأقرب إلى أفلاطون وأرسطو والشراح المتقدمين.

(٢) الكندي: رسالة فى تحرير وقت يرجى فيه إجابة الدعاء والتضرع إلى الله تعالى من جهة التنجيم، نشر

محسن مهدي، مقدمة ص ٥٣-٥٨، الرسالة ص ٦٥-٦٨.

فى إجابة الدعاء. ولا واسطة بين الله والعالم كما يرى بعض الفلاسفة الموحدين الذين على غير شريعة الاسلام، وآخرون عادمون للفلسفة يقولون بالوساطة والفلسفة غير مسؤولة عن ذلك.

والسؤال هو: هل هناك أوقات خاصة للدعاء والتضرع أم أن الدعاء والتضرع ممكن فى كل وقت؟ هل الدعاء فقط وقت الشدة والحاجة فاذا أذهب الله الشدة ولبى الحاجة كأن الدعاء لم يكن بالأمس؟ لو كانت هناك أوقات دون أوقات غير ليلة القدر ويوم الجمعة ووقت الحج أو فى أماكن معينة مثل المسجد أو البيت الحرام وما هو معلوم بالشرع هل يمكن معرفتها؟ وإذا أمكن ذلك فهل الطريق إليه التتجيم؟

كان الموضوع مطروحا فى البيئة الثقافية القديمة نظرا لانتشار الاسلام بين ديانات منها الصابئة الذين جادلهم ابراهيم من قبل مما ساعد على التحول من التتجيم إلى علم الفلك. والسؤال مازال مطروحا نظرا لوروده فى الثقافة الشعبية بالرغم من وجود علم الفلك وعلم الجغرافيا البشرية. مازالت الخرافة والسحر والطلاسم والأحجية ممارسات شعبية فى حاجة إلى فلسفة جديدة ضد الوسائط بين العالمين.

وقد ستر المنجمون علومهم بالرمز لاجتنابها على أهل العلم بل كى لا يطلع السفهاء والجهلاء عليه فيستعملونها فى شهواتهم وفيما يضر ولا ينفع. فهل يظل العلم سرا على منجمي السلطان؟ وإذا كان التتجيم سرا فكيف ذاع إلى هذا الحد حتى أصبح جزءاً من الثقافة الشعبية؟ وهل يظل مقياس النفع والضرر بأيدى المنجمين؟ قد يتحول المجتمع كله إلى مجتمع تتجيم، ويصبح لكل أسرة منجم كما أن لكل أسرة طبييا بشريا أو نفسيا. هل هناك مقاييس واحدة أم أنها تختلف باختلاف الوضع الاجتماعى والسياسى، فمصلحة الغنى غير مصلحة الفقير، ومصلحة الحاكم غير مصلحة المحكوم، ومصلحة القاهر غير مصلحة المقهور؟ وهو علم باطل لا يستند إلى علوم طبيعية عملية أو إلهية نظرية؟

ويجمع القرآن والحديث وأصول الدين والفقهاء على بطلان هذه الصناعة وعلى إنكار تأثيرات النجوم ودلالة أوضاعها على ما سيكون^(١). الايمان بالكواكب كفر بالنبوات

(١) مثل قول الرسول "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد، بعد أن ربط المسلمون بين الكسوف والخسوف وموت ابراهيم.

وإبطال للشرائع^(١).

وقد شارك الفلاسفة فى إبطال هذه الصناعة وبيان ضعف مدركها من جهة العقل، ومضارها على الأخلاق. وأبطلوا صناعة التنجيم لبيان موافقة العقل والنقل وكأنهم فقهاء يدافعون عن الموروث ضد الوافد. فهى صناعة تدعى أنها تقوم على علم النجوم والرياضيات والطبيعة، وتعرض علوم الفلسفة، وأنها علم بالأسباب والعلل الضرورية، وأنها تقوم على التجربة فى حساب القرائن على مر القرون. وهو اختصاص الفلاسفة أكثر من أهل الشرع وأقرب إلى بيان فسادها. فهل سقراط وأفلاطون من الفلاسفة الموحدين الذين يقولون بإمكانية معرفة أوقات الدعاء بحيل الكواكب واعتبارها وسائط بين الله والعالم؟ هل كنا يعرفان الدعاء إلى الله فى أوقات معلومة مع أنها مشكلة إسلامية محضة تم تركيبها على الوافد من أجل تمثله واستيعابه؟ وربما تم اختيار سقراط وأفلاطون لما فى فلسفتيهما من تدين واضح. لقد أغفل الكندى آراء أرسطو وبطليموس فى الفلك لأنه لا يعرض للفلك بل لنقطة واحدة هى الوسائط بين العالمين. وقد ذكر اليونان فى عرض المذاهب فى حل المشكلة التى تم السؤال عنها فى الواقع وليس جريا وراء اليونان وعرضا لنظرياتهم وترويجا لها فى بيئة ثقافية مغايرة^(٢).

يرى الفلاسفة الموحدون الذين هم على غير ملة الاسلام من جهة الشرائع الوضعية أن الكواكب إذا كانت على هيئة مقبولة يقبل دعاؤها فى ميلها، ويستجاب. فهى الوسائط بين الإنسان والله، خاصة المشترى. لذلك يعطون لكل كوكب من الكواكب السبعة هيكلًا يقدمون له القرابين ويعمرونه باقامة السدنة فيه. فلما انقرضت الفلاسفة الموحدون أتى بعدهم قوم معادون للفلسفة، اتخذ لكل كوكب صنائم عبودها. وكانوا يقربون ويصلون لها كوسائط بينهم وبين الكواكب على غير ما رأى الفلاسفة. بعد انقضاء التوحيد الفلسفى تحولت الكواكب كوسائط إلى عبادة الأصنام. فالتوحيد الفلسفى هو الحافظ للشرعية. فعند الكندى عبادة الأصنام تالية تاريخيا للفلسفة مع أنها سابقة عليها لأن الكندى يتصور التاريخ فى انهيار، السلف خير من الخلف، والمتقدمون أفضل من المتأخرين.

(١) ذكر الله ست مرات، إثبات فى الدعاء، وإثبات فى الخاتمة، وإثبات فى عرض المشكلة. وذكر البارى جل وعلا يشير إلى التصور الدينى بالفاظ الموروث خارج نطاق التشكل الكاذب.

(٢) ذكر كل من سقراط وأفلاطون مرة واحدة.

واعتبار الكندي الفلاسفة من الموحدين يبين أن التوحيد ليس خاصا بالمسلمين ولا بالوحي. التوحيد حقيقة سابقة على الاسلام وعند أمم لم تتلق الوحي. وهذا هو التوحيد الطبيعي. ويكون توصل الفلاسفة قبل الاسلام وخارج الوحي إلى التوحيد دليلا على اتفاق الفلاسفة والدين. وإذا كان الاتفاق بين البشر في التوحيد ممكنا بصرف النظر عن العقائد فإن الخلاف بينهم في الشرائع الوضعية وحدها، الاتفاق في النظر والاختلاف في العمل، الاتفاق في العقيدة والاختلاف في الشريعة. تتفق الفلاسفة والدين إذن على إمكانية التعرف على وقت استجابة الدعاء. إنما الخلاف في السبيل، في الدين مباشرة بين الإنسان والله، أم في الفلسفة عن طريق الكواكب كوسائط بين الإنسان والله. الاتفاق في الحكم والاختلاف في التعليل. وقد تكون هناك خطورة على التوحيد نفسه بعبادة الكواكب وكأن النتيجة تفرض مقدماتها، والشريعة تفرض عقائدها.

ويقوم الكندي بنقد عقلي وشرعي لصناعة التنجيم على النحو الآتي:

١- يقوم التنجيم على الخلط بين الأعلى والأدنى في مسألة العلة. فهناك دلالة للقوى السماوية على ما تحتها أي عالم الكون والفساد، أما على فوقها من العالم السفلي فلا. أوقات العالم السفلي محدودة في حين أن أوقات العالم العلوي غير محدودة. العالم العلوي لا يتوقف على إرادة الإنسان واختياره لأنه معلول لا لعله.

٢- يستحيل معرفة أوقات الدعاء والتضرع إلى الله من جهة التنجيم. والدعاء هو تحرير الإنسان من الأسباب والعلل القريبة إلى الأسباب والعلل البعيدة. حل الفقر ليس في الاحسان بل في إعادة توزيع الدخل. وحل الاضطهاد ليس في التقرب إلى الرئيس بل في إعادة تنظيم المؤسسة بقانون عادل. وحل الاسكان ليس في التقريب إلى مدير الاسكان أو وزير الاسكان بل في وضع سياسة قومية للإسكان، وجعل العرض أكثر من الطلب. اللجوء إلى العلة الاولى تخبير للمشكلة الاجتماعية وتحييد للصراع والغاؤه.

وكيف تستطيع الكواكب تلبية كل هذه المطالب؟ وماذا لو اختلفت المطالب بين الأفراد؟ وكيف يمكن التوفيق بينها وتلبيتها كلها؟ وماذا تطلب الكواكب في المقابل، عمل صالح، تقوى باطنية، تنفيذ الطاعات وتجنب المعاصي؟ وماذا عن الكواكب الجديدة التي لم يتم اكتشافها هل هي قادرة بأوضاعها على تحقيق نفس المطالب أو مطالب جديدة؟ وإذا

كان الجهل بها لا يعنى عدم وجودها فهل هى موجودة دون وظائف تؤديها؟ ألا يجعل ذلك الكهان والمنجمين السلطة فى المجتمع والسيطرة عليه؟ ألا يستطيع السلطان شراءهم كشراء العلماء؟

وهل من المعقول ان يكون لكل طلب ميل؟ ومن الذى حدد هذه العلاقة بين الطلب والميل؟ وهى كلها طلبات فردية، مادية اجتماعية تعبيراً عن حرمان ورغبة فى الاشباع دون أن يوجه طلب جماعى لنهضة أمة وتحقيق مطالبها القومية فى الحرية والاستقلال أو نصرة جيوشها وتحرير أرضها والدفاع عن كرامتها. لا توجد مطالب معنوية بالاضافة إلى المطالب المادية، ولا توجد مطالب أخروية، وهى أقرب إلى الايمان، بالاضافة إلى المطالب الدنيوية. وإذا كان التنجيم صحيحاً فما بال المسلمين الآن مضطهدون مستغلون محتلون مهمشون وهم أهل صناعة وتنجيم وأهل دعاء واستجداء وما سماه إقبال فلسفة السؤال؟ وما بال الغربيين الذين عرفوا الأخذ بالأسباب ورفضوا التنجيم متقدمون مستقلون أقوياء؟ وإذا كان يمكن تحقيق المال بالدعاء فى وقت اتصال القمر بالمشتري من بيوت الزهرة فلم الناس فقراء، يموت منهم الآلاف جوعاً وقحطاً فى أفريقيا وآسيا؟ وإذا كان طلب الأهل بالدعاء فى وقت اتصال القمر بالزهرة من بيوت المشتري فهل يجوز الدعاء فى ذلك الوقت والأمة تعاني من زيادة السكان دون دعاء؟ وإذا كان الطلب هو المساكن والعقارات بالدعاء فى وقت اتصال القمر بزحل فلماذا تتفاقم أزمة الاسكان والمضاربات فى العقار كوسيلة للكسب السريع ورشاوى البلديات وحيثان الأحياء؟ وإذا كان الطلب للرتبة والرئاسة بالدعاء فى وقت اتصال القمر بالمريخ فلماذا يكثر العداء والكل يتسابق نحو الرياضات، ويستأثر بها دون غيره فلا يتركها إلا موتاً أو اغتيالاً؟ وإذا كان الطلب للعلم والكتاب بالدعاء وقت اتصال القمر بعطارد فلم الجهل المتفشى فى الأمة حيث تزداد نسبة غير المتعلمين أكثر من النصف وحيث العلماء إما فقهاء السلطان أو فقهاء الحيف والنفس باستثناء القلة؟ وإذا كان الطلب للوزارة والقضاء والفتيا بالدعاء فى وقت اتصال القمر بالمشتري فلم إطالة الدعاء حتى تكالب الناس على المناصب، وطالت طوابير الانتظار؟ وإذا كان الطلب الملك أو الدعاء وقت اتصال القمر بالشمس وسط السماء فلم طال الدعاء واستأسد الملوك من قريش والجيش؟ وإذا كان الطلب ولاية عهد أو نقلة وحركة بالدعاء وقت القمر فى موضع عز ومسعود فلم إطالة الدعاء حتى أصبح الكل فى

وهناك عدة تساؤلات حول نقد الكندي لعلم التنجيم بالرغم من أهميته في درأ الوسائط بين الإنسان والله دفاعاً عن التصور الثنائي بين الله والعالم. إذ يبدو أن الكندي متعاطف مع التنجيم بصرف النظر عن نقده له. فالتنقد الوحيد في التعليل بالوسائط نقد خارجي دون نقد داخلي. فلماذا تخصيص الكواكب ببعض الأعمال دون البعض الآخر؟ لماذا أسعد الكواكب المشتري والزهرة؟ لماذا المشتري في الطالع لابتداء الدعاء، والزهرة في الرابع لصالح العاقبة في الدعاء؟ بالرغم من نقد الكندي للتنجيم ظل في الثقافة الشعبية في حساب الأفلاك والبروج وحظك اليوم، وما زال مؤثراً في حياة الناس اليومية. وكيف يمكن حساب الميل وما نسبة الخطأ فيه؟ وماذا عن عامة الناس غير القادرة على حساب الميل؟ ماذا عن اختلاف المنجمين في الطوالع؟ ماذا يفعل الداعي، وأيهم يتبع؟ ألا يؤدي ذلك إلى إنكار الأسباب الدنيوية؟ ليست الأمور سهلة إلى هذا الحد. والنظر إلى أعلى فيه خطر على حياة الناس دون النظر إلى أسفل، النظر في الكواكب دون الأخذ بالأسباب. الدعاء مجرد إشراق وتعويض ويأس من صلاح الدنيا كما هو الحال في التصوف، الطريق إلى الآخرة بالطلب دون الفعل، ليس للدنيا دعاء وللآخرة دعاء. ولماذا يكون الدعاء باستمرار للدنيا، المواليد والأرزاق والمناصب والدول وليس للعفو عن العقاب وطلب الثواب في الآخرة؟ الدعاء استجلاب للرزق في الدنيا والفوز في الآخرة ضد قانون الاستحقاق، ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾. وماذا عن الأضرار بالآخرين والدعاء عليهم. وهل منع الدعاء من وقوع الفقر والموت والجهل وكل شرور الدنيا؟ وهل هناك أوقات للدعاء والتضرع دون أوقات أخرى أم أن الدعاء والتضرع إلى الله في كل وقت، ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾؟

إن الكهانة، علما وعملا، تتعارض مع الشرع لأنها تقوم على التوسط بين الإنسان والله بعد أن تصدر الكهان مكان أهل الفتيا والرأي. بل إن الشرع أمر بقتل المنجمين. فالتوسط شرك بالله. والله مجيب الدعاء دون ما حاجة إلى توسط الكواكب أو غيرها. كل شيء يحدث في العالم من خير أو شر، نفع أو ضرر فإرادة الله ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا﴾. كما ترى بعض الآثار الأخرى مثل "السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقى في بطن أمه" وبالتالي يتم تصحيح خطأ بخطأ آخر. والكواكب في القرآن مطيعة

الله ﴿وكل في فلك يسبحون﴾.

ب- نقد أحكام النجوم (الفارابي). واستأنف الفارابي نفس النقد لأحكام النجوم على الأقل مرتين بطريقة أكثر جذرية وعلمية وتجريبية وعقلانية وبرهانية للقضاء نهائيا على أصحاب التنجيم وقراءة المستقبل والعرافة والكهانة والزجر والقال والطير^(١). وهو موقف إسلامي قرأني صريح. ينظر الفارابي إلى أحكام النجوم من خلال المنطق والعلم الطبيعي وعلم التعاليم والعلم المدني. فهو منطقيا سقيم، وطبيعيا سخيف، ولا يمكن ضبطه تعليميا، ونصرته شرعيا.

والنصان مجموعتان من التذاكير كتيهما الفارابي لنفسه كنوع من التأملات واستخراج الأفكار. الأول من خمس فقرات، والثاني من ثلاثين فقرة في أسلوب واضح، وتعبير سلس، وعبارة صريحة، وعلى نحو تلقائي ضد من سماهم الكندي أصحاب الفلسفة النجومية^(٢). ونظرا لأنها تذاكير لنفسه أفاض الحديث عن حمق المنجمين، وغبثهم وجهلهم، وعدم نفع تجاربهم، وجهلهم بالعلوم الحقيقية. لا تقوم على علم بل على تكافؤ الحكمين، ما فرض سعدا وقد يكون نحسا، وما فرض نحسا قد يكون سعدا. وكلاهما حكم صائب يقوم على مقابلة كثير بكثير، والأمر كله ظن وتخمين.

والأحكام النجومية اسم مشترك عند الفارابي تطبيقا لقواعد منطق الاشتباه يطلق على ثلاثة أمور:

- أ- أمور ضرورية موجودة هي أجرام الكواكب وأبعادها وهو جزء من علم التعاليم.
- ب- أمور ممكنة مثل تأثيرات أمكنة الكواكب في كيفيات الطبيعة الأرضية إذا لم يمنعها مانع مثل التسخين، وهو جزء من علم الطبيعة.
- ج- أمور منسوبة إلى الكواكب بالظن والموضع وبطريق الاستحسان والحسبان

(١) الأول "في الجهة التي يصح عليها القول في أحكام النجوم"، نصوص فلسفية، تحقيق محسن مهدي ص ٥٨-٦١. والثاني "النكت فيما يصح وما لا يصح في أحكام النجوم" أو "فضيلة العلوم والصناعات"، المجموع ص ٧٦-٨٩. وقد تكون للفارابي نصوص أخرى مثل "في إبطال أحكام النجوم"، الرد على أحكام النجوم، يذكرها ابن أبي أصيبعة، السابق ص ٦٣.

(٢) وهو أسلوب ديكرت وبسكال وفوفنارج وفوننتل في الفلسفة الغربية خاصة في القرن السابع عشر.

كمن ظن أن كوكبا متى قارن أو اتصل بكوكب استغنى بعض الناس، وحدث به حادث. وهي أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة، لا يمكن ضبطها، ولا تنفع فيها التجارب، ولا يمكن معرفتها بالبحث. وليس السبب في ذلك قصور الإنسان عن إدراكها، وامتناع تقدم المعرفة بها. ولا يعنى ذلك إيمان الفارابى بالاتفاق وإنكار السببية بل هي أمور عرضية لا علية بينها ولا سببية فيها.

يبدأ الفارابى بفعل الاجسام السمائية فى الأجسام التى تحتها، وتسلسل آثار أوضاعها وأحوالها. وهو ما يستند إلى علم التعاليم وعلم الطبيعة، ووصف مضادات التأثيرات والموانع والموانع فى عالم الأرض فالعلاقة بين العالمين علاقة تفاعل متبادل، وليست أحادية الطرف من أعلى إلى أدنى فحسب. وقد كان الأقدمون على رأيه. وقد وضع القدماء علامات فى السعد والنحس على طريق الأفعار والرموز من أجل إشراك الجمهور. وهي مثالات وتخييلات وإيماءات إلى الأمور التعليمية والطبيعية. وفى هذه الحالة تكون صحيحة. الأولى من أجل إثبات التراث العلمى حول موضوع دراسة الفارابى ربطا للحاضر بالماضى، والثانية تأويلها على أنها مثالات وتخييلات وإيماءات حتى تتفق مع الرأى العلمى الصحيح الذى يمثله الفارابى. فتقدم العلم من المثال إلى الحقيقة، ومن الخيال إلى الواقع، ومن الرمز إلى الدلالة، ومن المجاز إلى الحقيقة، ولا يوجد ذكر لاسم علم يونانى أو غيره. والفاظ "الأقدمون" و"القدماء" لا تشير إلى اليونان خاصة بل إلى جميع القدماء بما فيهم الشرقيون.

وهو موقف أكثر جذرية من الكندى الذى كان يرى أنه يمكن قبول أصل دلالة الأحكام على ابتداعات الأعمال، وإن استعمل الرمز كان من أجل حصر منافع العلم على المستحقين وستر الصناعة عن الجهال. أما الفارابى فيرفض ذلك. فاما أن يقبل الإنسان أن تكون الصناعة صحيحة. وهذا يتطلب القول بأنها مثالات لأمر تعاليمية وطبيعية أو أن تكون كاذبة إن لم تكن صناعة طبيعية بل صناعة يحكم بها المنجم على السعد والنحس للأعمال الإرادية المروية. وقد يقبل الفارابى حصر الصناعة فى الأشياء الطبيعية بما فى ذلك مزاج الإنسان ولكنه يرفض صحة الأحكام على الارادات التى تكون من روية وفكر.

ومقياس صحة أحكام النجوم اثنان:

١- عدم الاتفاق مع العلم الطبيعي والتحليل العلمي الذي يقوم على التجربة لأثر الأجسام العليا فى الأجسام السفلى عن طريق التسخين مع إضافة الزمن لقياس قدر الحرارة. وعلى هذا النحو وحده يمكن التنبؤ بالمستقبل. وعلى هذه الجهة فقط تصح أحكام النجوم. والأثر من العالم العلوى ليس أحادي الطرف، ومن أعلى إلى أننى بل على التبادل فقد يكون هناك عائق طبيعى من العالم الأرضى أو إرادى من العالم الإنسانى يجعل الحكم محتمل الوقوع وليس ضروريا. وهناك عوامل مضاده وعقبات تؤخذ فى الاعتبار. فالعلل المضادة فى الطبيعة توحى بجدل الطبيعة وصراع الأضداد فيها. كما أن أثر الأجسام العلوية على الأجسام الأرضية يحدث على المستوى الطبيعى وربما يحدث فى أمزجة الناس باعتبارها طبيعة والارادات الناشئة عنها. فاما الارادات التى تكون عن روية وفكر صحيح فلا يحكم عليها بشيء من جهة الأجسام السماوية لأنها تعبر عن حرية الإنسان التى لا تخضع لجدل الطبيعة.

٢- عدم الاتفاق مع علم التعاليم، فحركة الأجسام العلوية تتم طبقا لقوانين رياضية. وإذا قصد القدماء علامات على طريق الألعاز والرموز والمثالات حتى يشترك الجمهور معهم فهى صحيحة مادامت مجرد أسلوب فى التعبير مجازا لا حقيقة للتقريب إلى الأذهان. وإما إن كانت حقيقة فكاذبة عند أصحاب التعاليم. ويفيض الفارابى فى المقياس الطبيعى أكثر مما يفيض فى المقياس الرياضى. فهو ليس عالم رياضيات وإن كانت الطبيعة عنده علما انسانيا^(١).

وقد كتبت خاطرات الرسالة الثانية بناء على سؤال من إبراهيم بن عبد الله البغدادى الذى كان واثقا بصحة أحكام النجوم، شديد الحرص على معرفتها، صادق الرغبة فى تعلمها، كثير السعى فى طلبها، وإمعان النظر فى كتبها، مشغوقا بها، واثقا من صحتها، غير شاك فى أن الخطأ فيها راجع إلى قصور العلماء وقلة العناية بالحساب وأصحاب الأرصاد ومتخذى الآلات. فمتى كملت هذه النقائص ظهر إتقانها، وصحت أحكامها، وتم الانتفاع بتقدمة المعرفة فيها، والاحاطة بعلم الكائنات المستقبلية، وتكشفت المغيبات، وظهرت الخفيات. وكتب الأوائل أو كتب الحكماء وأصحاب الحقائق ليس بها شيء. فقد تخلو عنها. وأقوالهم غير متجهة نحوها. فتحول يقينه إلى شك، واعتقاده إلى ظن، والثقة إلى تهمة،

(١) الفارابى: فى الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم، المجموع ص ٦٩ - ٧٤.

والإخلاص إلى ريب. فلما ازدادوا شكا توجه بسؤاله إلى الفارابي وهو على مذهب الحكماء الأولين ناقدا لأحكام النجوم شاكيا فيها. فشرح له العلم قانونا قانونا^(١).

واضح أن الموضوع كان أزمة نفسية وفكرية في البيئة الثقافية القديمة. وبدل على ذلك مقدمة السائل وكأنها "المنقذ من الضلال" في البحث عن الحقيقة. فالعلوم أزمات وتجارب حية وليست نقلا ميقا. وكانت أيضا تجربة معاشة عند الفارابي. والرسالة مكتوبة بأسلوب العقليين ابتداء من وضع عنوان دال على المسألة حتى ولو كان طويلا كما هو الحال في كتب فلسفات التاريخ أو بدايات العلوم مع مدخل منهجي للموضوع. فحل الموضوع في المنهج، وتناول الموضوع من أعلى كبنية وليس كأجزاء تفصيلية متناثرة هنا وهناك. ولا توجد إحالة إلى الواقد علما أو مؤلفا. وذكر القدماء على الإطلاق مرة واحدة، اختلافهم في الأجرام العلوية هل هي مضيئة بذواتها أم أنها تستمد نورها من الشمس. ولا يهم الخلاف. فكل الرأيين مقبولان. ولا يؤثر اختلافهما في المقصود، وهو التحقق من صدق الأحكام، علما أو وهما.

وتبدأ التذكير بعدة مقدمات منهجية عامة حول الموضوع والمنهج. إذ أن فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون من حيث شرف الموضوع مثل علم النجوم أو شرف المنهج واستقصاء البراهين مثل علم الهندسة أو شرف النتيجة وعظم الجدوى الحاضرة أو المستقبلية مثل العلوم الشرعية. والصناعات عند كل قوم وفي كل زمان، جمعا بين علوم الدين وعلوم الدنيا تشرف العلوم الشرعية والعلوم الدنيوية من حيث منفعتها وتحقيقها للصالح العام. وقد تجتمع هذه النواحي الشريفة الثلاث في علم واحد مثل العلم الإلهي الذي يجمع بين شرف الموضوع، الله، وشرف المنهج، العقل، وشرف النتيجة، التقوى. فهل شرف الموضوع،

(١) وبعد حوار السائل والمجيب كتب الفارابي له فصولا وتذاكر جمعها في أوقات فراغه كي يؤلف منها كتابا أو رسالة كعادته فانتسخها السائل وتأملها، وتحقق مراده، ووقف على كنه المطلوب، وذهب عن قلبه الوسواس، ووضح له سبيل الممكن والممتنع في الأحكام النجومية، الثمرة ص ٧٦-٧٧، ويرجع اختلاف الاسمين للنصين أن المقدمة التي كتبها إبراهيم بن عبد الله يسأل فيها عن علم أحكام النجوم منشورة مع النص نفسه في الثمرة ص ٧٦-٨٩، في حين سقطت من طبعة حيدر آباد التي بدأت بالنص نفسه الذي يبدأ بعبارة "فضيلة العلوم والصناعات" والتي استعملتها دائرة المعارف العثمانية عنوانا للرسالة. وهي نوع من التذاكر التي كتبها الفارابي على هيئة خاطرات مرقمة لم تؤلف بعد مثل المسائل الفلسفية والأجوبة عليها وتصوص الحكم. وبالإضافة إلى المقدمة تضم الرسالة ثلاثين فقرة.

يجعل الكواكب أفضل من النباتات والحيوان، والسماء أفضل من الأرض؟

ثم يحلل الفارابي أسباب الوهم والخطأ في العلوم^(١). فقد يحسن الانسان الظن بعلم واحد أكثر أو أقل مما هو عليه كما هو الحال في علم النجوم لأسباب عدة. قد يكون هناك نقص وبغض في الطبع يمنعانه من معرفة حقيقة العلم. وقد يعجز عن معاندة صاحب العلم. وقد يبهز بفضيلة المستنطب للعلم. وقد تخدعه كثرة العلماء وشيوخهم وانتشارهم. وقد يستحسن العلم لجريانه على الهوى الشخصى والفائدة الشخصية. وربما هذه الأسباب كلها مجتمعة يودى إلى رد الجزئى إلى الكلى أو اعتبار القياس العقيم منتجا أو اللابرهان برهانا. يبدو الفارابي هنا محللا نفسيا للعالم والمتعلم مع وضع العلم فى المجتمع وتحليل العلم باعتباره تجربة إنسانية. فالعلم حالة شعورية.

ويحل مصدر الأحكام الخاطئة مثل الحكم على شئين متشابهين بأن علة أحدهما علة الآخر بالضرورة بفعل الوهم. قد يكون التشابه عرضيا لا ذاتيا. وأحكام النجوم من هذا النوع. ويتحكم قياس الوهم فى قياس البرهان. لا يدرس الفارابي أحكام النجوم ولا يحكم عليها إيجابيا أم سلبا بل يدرسها كحالة خاصة من حالة أعم وهو الإدراك والحكم الخاطئ القائم على الوهم. ولا يحكم بنفسه بل يترك ذلك لمراجعة كل ناظر فى علم أحكام النجوم^(٢).

وقد يأتى الغلط من الأسماء المشتركة فيحكم على شىء بشىء آخر يختلف معه لمجرد اشتراك الاسم. فالأحكام النجومية مشتركة بين الضرورى كالرياضيات (الحسابيات والمقادير)، والممكن على الأكثر والطبيعيات (التأثيرات الكيفية والكمية)، والانسانيات (الظنيات أى الوهميات عند حدوث شىء فيظن أنها حدثت لاقترانات الكواكب). وكل علم مخالف للآخر، الرياضيات والطبييات والانسانيات. ولا تشترك إلا فى اسم الأحكام النجومية. فالافترانات من نوع الظن والحسبان. ومن هنا ينشأ الالتباس عند الجهل بأنواع العلوم وعلى رأسها البرهانية. وهو مدخل لغوى لمعرفة أسباب الغلط فى المنهج وفى الموضوع.

(١) كما فعل ديكرات وبيكون فى الفلسفة الغربية فى القرن السابع عشر.

(٢) المجموع ص ٧٧-٧٨.

وبعد أن يحلل الفارابي الأخطاء من جانب الذات العارفة يحلل الأخطاء من جانب موضوع المعرفة أى العلية. فما يحدث فى العالم نوعان: الأولى له أسباب كالحرارة من النار والشمس توجد للأجسام المجاورة والمهادنة. والثانى أمور اتقاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان عن طلوع الشمس أو غروبها. فكل أمر له سبب معلوم يمكن أن يعلم ويضبط ويعرف لأن الاجرام العلية علل له. وكل أمر من الأمور الاتفاقية لا يمكن ان يعلم ويضبط ويعرف لأن الاجرام العلية ليست أسبابا له. توجد إذن أشياء اتقاقية والخطأ من الذات العارفة فى الربط بين شيئين لا رابط بينهما.

إن وجود أمور اتقاقية ليست لها أسباب معلومة هو سبب الخوف والرجاء وبالتالي سبب الشرعيات والسياسيات التى تقوم على الخوف والرجاء. فلولاها لما كسب أحد شيئا لغيره، ولما أطاع رئيسه، ولما اعتنى رئيس بمرؤوسه، ولما أحسن أحد إلى غيره، ولما أطاع أحد الله، ولا قدم معروفا. فمن علم أن جميع ما هو كائن فى غد لا محالة كائن ثم سعى إليه فهو عابث أحمق. الدين والسياسة لا يقومان على العلم بقدر ما يقومان على عاطفتى الخوف والرجاء . فاذا عرفت الأسباب انتهى الجهل والتسلط^(١).

لذلك كانت المعرفة بالشئ سابقة على وجوده حتى يمكن السيطرة عليه. وإن لم تتقدم المعرفة بالشئ وجوده استحالت السيطرة عليه. مهمة المعرفة السيطرة على الطبيعة. لذلك اهتم الحكماء ابتداء من الكندى بموضوع تقدمة المعرفة، وجعلوه أحد موضوعات الحكمة، وهو أقرب إلى فلسفة العلم وموضوع العلية والسيطرة على قوانين الطبيعة وهو ما يسميه الفارابي "العلوم المحصلة"^(٢).

والعلل والأسباب إما أن تكون قريبة أو بعيدة. القريبة معلومة بالضبط على أكثر الأمور مثل حمى الهواء من ضوء الشمس، والبعيدة قد تكون معلومة بالضبط فى أكثر الأمور، وقد تكون مجهولة. فالمضبوطة مثل ضوء القمر يسامت البحر فيسقى الأرض،

(١) وهذا ما وصلت إليه دراسات اسينوزا وفيورباخ، أن الإيمان بالمعجزات يقوم على الجهل بالأسباب (اسينوزا)، وأن الدين هو اغتراب خارج العالم وموقف لا شرعى منه. (انظر ترجمتنا لاسينوزا)، رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١ وأيضا الاغتراب الدينى عند فيورباخ، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٤٠٠-٤٤٥.

(٢) المجموع ص ٧٨-٧٩.

وينبت الطلاب، ويرتعا الحيوان ويسمن، فيربح الإنسان ويغنى. وإذا لم تضبط الأسباب البعيدة يظن أنها من الأمور الممكنة المجهولة، وأنها اتفاقيه مثل تسامت الشمس مع بعض الأماكن الندية فيرتفع بخار كثير تنقد منه سحب، وتهطل منها أمطار، وتتكدر به أهوية، فتتغفن أبدان فتعطب غيرتهم أقوام فيستغنون. فمن يزعم أن هناك سبيل إلى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته دون أخذ هذه الأسباب البعيدة اعتمادا على تقاؤل أو معاقبة أو حساب أو مناسبة بين أجسام وأعراض فهو مدع بما لا يقبله العقل. الأسباب البعيدة علم، والظن والحسبان خرافة^(١).

قد لا تكون العلية ضرورية إلا باجتماع مؤثر ومثائر، فاعل ومنفعل. وكلما كان التهيؤ والقبول للتأثير أكبر كان الفعل أتم. ولولا بعض التمتع فى المنفعل لكان الفعل ضروريا. العلية إذن ليست حتمية بل احتمالية، على الأكثر طبقا للعادة. ومن ثم يبطل علم النجوم لأنه يجعل العلية اتجاها واحدا، من العالم العلوى إلى العالم السفلى، منكرا للتفاعل بين العالمين، ومعارضة العالم السفلى أو على الأقل استعداده وقابليته للانفعال أو معارضته.

إن أثر الأجرام العلوية عن طريق الضوء المستمد من حرارة الشمس موضوع للعلم الطبيعى. واختلاف القدماء حول الأجرام هل هى مضيئة بذواتها أم لا لا يهم أيضا ولا يؤثر فى موضوع الأحكام النجومية. كما أن أثر الأجرام المضيئة على الأجسام السفلية واختلاف الأثر بين الضعف والقوة طبقا لاجتماع الكواكب أو انفرادها موضوع للعلم الطبيعى. الاجتماع يقوى الضوء، والانفراد يضعفه، بالإضافة إلى فاعلية الجسم ومقدار تهيئته للأثر لأن الاجسام متفاوتة القبول. هناك إذن عاملان للتأثير قوة الفاعل أو ضعفه، والتهيؤ لقبوله أو رفضه بالإضافة إلى عامل الزمان والمدة وتعاقب الأزمنة والمدد.

إن الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال فى البروج إنما هى بالإضافة إلى الأماكن بأعيانها لأنها فى نفسها كذلك ولا صلة لها بمثلها فى الأجرام السفلية من

(١) قياسا على ذلك يمكن القول بأن بتروى العرب سبب بعيد لما يحدث فى كثير من الظواهر التقافية كالمرسح التجارى والأغان الهابطة وارتفاع اسعار الياجىر والعقار والاتجار بالجنس والهجرة إلى بلاد النفط، السابق ص ٨٣-٨٤.

حيوان ونبات. وإن الكمال والنقصان والاستقامة والاعوجاج فى الطبيعة لها أسبابها الطبيعية من نواتها وليست من خارجها. وهذا هو جوهر للتفكير العلمى. فتفسير الظاهرة بعلاها الداخلية وليس بعلاها الخارجية. إما أن تكون لحركات الأجسام العلوية تأثيرات على العوالم السفلية كما هو الحال فى العلم الطبيعى أو تكون ثابتة شريفة خارج الكون والفساد، تكون موضوعا للدين بديلا عن العلم ولكن ليس الجهل أو الخرافة أو الاغتراب^(١).

والحكم بان زحل أبطأ الكواكب والقمر أسرعها لماذا لا ينقلب إلى الضد، وأن يكون زحل أسرعها لأن ساحته أطول، والقمر أبطؤها لأن مسافته أقصر؟ وهذه أخطاء علمية فى رصد الكواكب وحساب حركاتها بالاضافة إلى قرائن وأسباب بين العالمين الأعلى والانى، لا وجود لها.

وكثيرا ما تقع أشياء فى العالم لا عن ضرورة بل عن اتفاق. ويخطئ الإنسان فى عقد قرانات بينها. تحدث فى العالم أمور كثيرة مختلفة، خير وشر، محبوب ومكروه، جميل وقبيح، نافع وضار، بالاضافة إلى أمور كثيرة أخرى مثل حركات البهائم وأصوات الطيور بالاضافة إلى كلمات مدونة ونصوص مقروءة، بالاضافة إلى سهام منشورة وأسامى فى مقابل حركات النجوم. قد تقع مصادفات ومناسبات بينها يقاس عليها مع أسماء يعجب السامع لها والتأمل فيها. كل ذلك لا عن ضرورة أو وجوب إنما عن اتفاق محض.

أحكام النجوم إذن نتيجة وضع الإنسان قياسات وارتباطات بين أمور كثيرة لا علاقة بينها بين العوالم العلوية والعوالم السفلية نتيجة لضعف العقل والجهل بالطبيعة. وذلك ناتج عن ضعف ذاتى أو ضعف عرضى. فالضعف الذاتى مثل نقص التجارب لحدائثة السن أو غباوة الطبع. والعرضى مثل غلبة بعض الآلام النفسية مثل الشهوة المفرطة أو الغضب أو الحزن أو الخوف أو الطرب. الأحكام النجومية إذن نتيجة الجهل أو الاغتراب وسيادة الانفعال والخروج عن الموقف الطبيعى فى العالم.

وإذا كانت الأمور الاتفاقية نتيجة لحركة الكواكب وأثرها فلماذا لا يكون النغم

(١) السابق ص ٨٠-٨٢/٨٥-٨٦.

والتوافق في الألمان والتناظر أيضا منها طبقا لنسبها وأعدادها كما هو الحال في المساعد والمناحس مع أن حركات الكواكب وأوضاع البروج إنما هي بالوضع لا بالطبع، وليس هناك تغير وتخالف طبيعي. يستعمل الفارابي هنا برهان الخلف لتفنيد الأحكام النجومية، ودفع المتناقضات إلى الحد الأقصى^(١).

إنه أمر اتفاقي أن يحدث كسوف فيموت ملك. ولو صح هذا الحكم واطرد كلما حجب ضوء الشمس حدثت مصيبة لوجب أنه في كل مرة يحجب ضوء الشمس بحجاب أو بقر فانه يموت ملك أو تحدث مصيبة. وهذا ما تنفر عنه طباع المجانين والعقلاء على حد سواء. يستعمل الفارابي مقياس اطراد قوانين الطبيعة والبداهة العقلية لنقد أحكام النجوم، ويبان أنها عملية نفسية، حجب الضوء يساوى الظلام، يساوى السواد، يساوى الشر. وهو نوع من شعر الطبيعة وصور فنية للتعبير والتأثير تكشف عن ضيق نفسى، وجهد بالعلم، وميل إلى الخرافة.

وعلى افتراض أن القمر وسائر الكواكب دالة على الأمور التي وصفها أصحاب النجوم في السبب في جعل الأمور الخفية المستور في وقت اضمحلال ضوء القمر لأن ضوء القمر على حالته لم يتغير ولم تلحقه زيادة ولا نقصان إلا بالقياس إلينا وليس في ذاته. فأحكام النجوم خاطئة لأنها تتصور الذاتى موضوعيا. كذلك الكواكب والشمس في نواتها ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة باتفاق العلماء.

فماذا يعنى الاحتراق الذى ادعاه أصحاب النجوم في الكواكب التي تقترب من الشمس؟ كما أنهم جعلوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين وعطارد دليلا على الكتبة. ومن كان طالعه قريبا من الشمس كان قريبا من السلطان. ومع ذلك جعلوا ذلك منحسة. ومن ثم لا قياس، ولا اطراد بل مجرد صور فنية، الشمس تسطع مثل الملك شمس الملوك، بدليل رؤيا يوسف، وسجود الشمس والقمر والكواكب له، وبدليل الشعر العربى:

أنت شمس والملوك كواكب
إذا طلعت لم يبد منهم كوكب

والنتيجة هو عدم اطراد شىء من أحكام النجوم فى المواليد والمسائل والتحاويل

(١) السابق ص ٨٤-٨٦.

مما يدل على أنها مجرد ظن وحسبان واستحسان وعرفة أى تمنيات وإنشائيات وأهواء^(١).
 إن الأجرام العلوية باجماع العلماء وأولى المعرفة بالحقائق غير خاضعة لتكون
 والفساد، وغير قابلة فى نواتها للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف فى طباعها. وهناك خطأ
 آخر فى القياس. إذ لو وجب أن يكون كل لون من الكواكب مثل لون المريخ شبيها بلون
 الدم دليلا على القتال وإراقة الدماء لوجب أن يكون كل ما لونه أحمر فى الأجسام السفلية
 كذلك، وهو أقرب وأكثر عقلانية، ووجب أن تكون سرعة الأجسام السفلية أو بطؤها دليلا
 على السعد أو النحس فيها. فهى أقرب من الأجسام العلوية وأشد اتصالا وربما أثرا.

وهناك خطأ فى التشبيه أو التمثيل عندما وجد المنجم فى تعديد البروج بديلة
 بالحمل فحكم بالحمل على رأس الحيوان خصوصا الإنسان وعلى الثور الذى يتلوه بالعنق
 والأكتاف إلى أن ينتهى إلى الحوت والحكم به على القدمين. فالحوت متصل بالحمل،
 والقدمان غير متصلتين بالرأس. الحكم غير مطرد. أعضاء الحيوان على الاستقامة،
 والبروج على الاستدارة. وكلها أحكام غير علمية لا يرد عليها إلا بأمثلة مثلها على نفس
 المستوى، ضعفا بضعف، وسخفا بسخف، ومعاندة بمعاندة.

ويستعمل الفارابى حجة إجماع العلماء بالاضافة إلى حجج العقل والعلم. إذ لا
 يوجد أحد اشتهر بأحكام النجوم والايامن بها واليقين فيها بغاية يعتمد عليها ليقطع أمرا فى
 حكم أو عاش طالع مولده أو مسألة شهادة أو عول عليه فى مال أو حرب أو سفر.
 فالدافع على الاشتغال بهذا الفن إما لتفكير وولوع أى بسبب الاغتراب الدينى وإما لثقت
 وتشوق وتعيش به أى بسبب اجتماعى وهو الرزق، وإما لحزم مفرط وعمل بالمثل السائر
 أن كل مقول محذور منه أى لنقص فى التخطيط والاقدام وهو عدم الثقة بالنفس^(٢).

إن الأمور الممكنة التى يتساوى وجودها مع عدمها، وليس وجود أحدها أولى من
 الآخر لا يجوز القياس عليهما لأن القياس تكون له نتيجة واحدة فقط إما موجبة أو سالبة.
 والقياس الذى ينتج الشئ وضده لا يفيد علما. إنما القياس يفيد وجود الشئ أو عدم
 وجوده دون أن يحيل الذهن إلى طرفى النقيض لأن الذهن متوقف قبل القياس بين وجود

(١) السابق ص ٨٧-٨٩.

(٢) السابق ص ٨٦-٨٩.

الشيء وعدمه. فان لم ينتج القياس أحد النقيضين فانه يكون باطلا. وهذا هو حال أحكام النجوم التي تتكافؤ فيها الأدلة، واستحالة تغليب حكم على آخر ومن ثم لا يصح عليها القياس، ولا تفيد العلم.

وكما ان للقياس العقلي حدودا في الأمور الممكنة هناك أيضا حدود للتجربة. تتفع التجربة في الأمور الممكنة، ولا تتفع في الممكنة النادرة وعلى التساوى. وكما تتفع الروية في الأمور الممكنة على الكثر فانها لا تتفع في الضروريات والممتنعات. ويرفض العقل كل محاولة عكس ذلك. أما الحزم فقد ينتفع به في الأمور الممكنة في النادرة والتي على التساوى اى الارادة والاختيار. ومن ثم يمكن التوقف عن الحكم معرفيا على النجوم لغياب حكم قياسي ممكن وحكم تجريبي ممكن. يمكن فقط القيام بفعل. فالعلم ليس موضوعا للعقل النظرى بل للعقل العملى^(١).

ولما كانت الأمور الممكنة مجهولة سمي كل مجهول ممكنا. والحقيقة أن كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكنا. وقد خلط الوهم بين القضيتين وجعلهما متساويتين، وسمى كل مجهول ممكنا لأن كل ممكن مجهول، ووقع خلط بين الممكن والمجهول. والممكن يقال بنحوين: ممكن في ذاته، وممكن بالنسبة لمن يجمله وذلك من أجل الاعتراف بالمجهول، وهى أحكام النجوم، دون جعلها ممكنة.

وأكثر الناس الذين لا حيلة لهم لما وجدوا أمورا مجهولة بحثوا عنها وطلبوا علمها حتى وصلوا لها، وصارت لهم معلومة فأحسنوا الظن بما هو ممكن بطبعه، وظنوا أنهم يجهلونه لقصورهم عن إدراك سببه، وأنه يمكن معرفته بالبحث والتفتيش مع أن الأمر في طبيعته ممتنع أن يكون به مقدمة معرفته إذ أنه ممكن في الطبيعة. وما هو ممكن في الطبيعة يكون غير محصل، ولا يحكم عليه بوجود أو بعدم. وأحكام النجوم من هذا النوع. قد يكون ذلك ضد العلم والاجتهاد. وكيف يعرف الشيء أنه ممتنع وليس ممكنا؟ هل هناك وجود يتساوى فيه الوجود والعدم؟ وهل التوقف عن الحكم معرفي أم وجودي، لعدم العلم أو للاستنباه؟

هذه الحجج كلها ضد علم أحكام النجوم هو نوع من التحليل النفسى الاجتماعى

(١) السابق ص ٧٩-٨١.

للعلم^(١). فالعلم بناء شعورى. تمثل نموذجا للتفكير العلمى ضد الخرافة. ومع ذلك يظل السؤال الأهم: كيف استطاع الفارابى أن يأخذ هذا الموقف العلمى فى الطبيعيات ويقول بنظرية الفيض فى الالهيات التى تقوم على التوسط بين العالمين كما هو الحال فى أحكام النجوم؟

ج- عدم فائدة علم النجوم (أبو حيان). ويرفض أبو حيان علم النجوم مثل الكندى والفارابى على نحو عملى وليس على نحو نظرى، ما الفائدة منه؟ فعلم النجوم بالإضافة إلى أنه ليس علما لا فائدة منه. كل علم له فائدة. الحساب تصح به المعاملات، قيام الدولة، وحرس الملك، وجبى المال، وأمن الغين، وقيام الديوان، وقوة السلطان، واطمئنان الرعية. وعلم النجوم ليس كذلك لأنه لا يستطيع قلب الأعيان، ولا تصريف الأمور، ولا تغيير أحوال وقت، ولا يعصم عن ملامة حلت، ولا دفع سعادة وقعت. لا يستطيع أن يجعل الإقامة سفراء، ولا الهزيمة نصراء، ولا العقد حلا، ولا الأبرام نقضا، ولا اليأس رجاء، ولا الاخفاق توفيقا، ولا العدو صديقا، ولا الولى عدوا، ولا البعيد قريبا، ولا القريب بعيدا.

لا يحدث شىء فى الأرض من آثار الأجرام العلوية. كل شىء بأمر الله عن طريق متوسطات أخرى، الملك أو العقل أو النفس، وليس عن طريق الأجرام. ولولا هذه المشيئة لكان التعرض للخطأ حتميا. فأبو حيان ينضم إلى الموحدين بتعبير الفارابى، الفلاسفة الذين يقولون بالتوسط عن طريق العقل والنفس تنزيها للأفلاك وبعدا عن التشبيه. والتوسط واحد فى كلتا الحالتين. إنما الخلاف فى المقوسطات، حسيات أم معقولات. وهى نفس القضية فى علم الكلام، الفعل الالهى فى الطبيعى مباشرة أم عن طريق توسط الأسباب؟ يتوسط أبو حيان فى الأمر دون إفراط أو تفريط. فيجعل العلم بين الخطأ والصواب. يثبت الوسائط دون مبالغة فيها. ويوضع الإنسان بين الخوف والرجاء، والنجوم بين الترك والأخذ. ويترك للتاريخ الحكم عليه. كأن فى الماضى وقته. أما الان فهناك أفضل منه. ما يبقى منه هو علم الفلك وعلم الأنوار والأمطار، وعلم الجغرافيا البشرية.

(١) وهو ما يفعله برجسون ووليم جيمس فى الفلسفة النزيهية للتعرف على الأسس النفسية للأفكار الفلسفية.

وعند أبي سليمان علم النجوم ضد العقل وضد العلم وضد الإرادة والعمل والاجتهاد، وربما من وجهة نظر العقائد ضد التوحيد والسعى والأخذ بالأسباب. إن فائدة علم النجوم وأحكامه عند أبي سليمان لا تتجاوز التقويم. ولا يجوز في الحكمة أن يكون مدركا مكشورفا مخاطبا به معروفا. ولا يجوز أيضا أن يكون مقنوطا منه مطرحا مجهولا بل التوسط فيه بين الاصابة والخطأ. لا يستغنى عن العياذ بالله، ولا يقع اليأس في القلب. لذلك خير الله الإنسان بين الأمور، وأقر بالثقة والطمأنينة في التوحيد دون غيره^(١). وما ينفذ في الخلاق يؤخذ بواسطة حتى تبلغ المصلحة غايتها. فهو علم عويص وعميق. يقوم على الحدس والظن وعلى بعض التجارب القديمة التي تكذب مرة وتصدق مرة أخرى. بالصدق ينال الإنسان غاية، وبالكذب يعرى عن فوائده. كان له وقت ولي. وهناك ما هو أهم منه وأجدى^(٢). وإذا كان المقصود بالنظر إلى النجوم هو الاهتداء بها في البر والبحر أو التفكير في خلق الله أو حساب مواقيت الصلاة فهو علم مفيد عملي ثم يصبح علم الفلك. ويمكن تحليل أثر النجوم على الأرض من خلال علم الجغرافيا مثل أثر القمر على المد والجزر. وهو علم نظري برهاني خالص على موضوعاته مثل التوصل إلى كرية القمر من اختلاف أشكاله.

ويعتمد أبو حيان على التراث الشرقي الآخر ضد علم النجوم مثل أنوشروان من المغفلين الأفاضل. فالتنجيم أيضا من الثقافات الشرقية الوافدة الكلدانية واليهودية والصابئة بالإضافة إلى اليونانية.

ويبدو أن نظرية الفيض بديل عن التنجيم. بها روح التنجيم دون مادته، فيض الله على العقل، وفيض العقل على النفس، ثم فيض النفس على المادة. والخلاف بين التنجيم والفيض هو من بيده الأمر، النجوم أم الله؟ البنية واحدة، رعاية العالم بقوة خارجة عنه، وليس من داخله بقوانين الطبيعة الثابتة.

ومع هذا الرأي المتوسط لأبي حيان تتم المقارنة بين علم الطب وعلم التنجيم، بين

(١) لقي الثوري منجما يهوديا (ما شاء الله) فقال له: أنت تخاف زحل وأنا اخاف رب زحل، وأنت ترجو المشتري وأنا أرجو رب المشتري. وأنت تعدو بالاستشارة وأنا أعُدو بالاستخارة، المقابسات ص ٥٢ / ١٢٣٣-١٢٣٦.

(٢) السابق ص ١٢٠-١٢٣٨، الامتاع والموائسة ج ١/٣٩-٤٠، ج ٢/٨٥.

عمل الطبيب وعمل المنجم، وهو رأى العامرى. فكلاهما يتناول أشرف موضوع، يتناول الطب الأجسام البشرية، بينما يتناول التنجيم الأجسام الفلكية. وكلاهما شريف. فليس بسبب هلاك البعض بالطب يتم تحريره. فكذلك ليس بسبب هلاك البعض بالتنجيم يتم تحريره. هناك علم واحد يجمعهما هو علم المقابلات، ما سماه الكرمانى "علم الميزان"، وهو تقابل بين العلوم والموضوعات والمناهج كما لاحظ اخوان الصفا فى التقابل بين الإنسان والطبيعة. هناك تسع عشرة مقابلة دون تفسير له ربما لرمز العدد أو لفتح باب المجهول على النحو الآتى^(١):

عافية	الأبدان	مرض	عافية	القلوب	علم	جهل	العيون	بصر	عمى	الحوال	تمنى	فقر
يقين	الصدور	شك	نصح	الأعمال	طاعة	معصية	المذاهب	حق	باطل	المعاملات	غش	غش
خير	الأفعال	شر	محبة	الطبايع	وصل	هجر	الأشياء	جودة	رذائة	كراهية	كراهية	كراهية
سارية	الأمر	واقفة	رفعة	الرتب	حسن	قبيح	الأسنة	فصاحة	عمى	صناعة	صناعة	صناعة
سليمة	الأعضاء	مريضة	حياة	الأجساد	سعادة	شقاء	العواقب	العواقب	شقاء	حياة	موت	موت

(١) فى أن الطبيب أخو المنجم وشبيهه ، المقابسات ص ٢٠٧-٢٠٩.

د- نقد علم أحكام النجوم (ابن سينا). ونقد ابن سينا علم أحكام النجوم. فهو علم طبيعي. ومن ثم يرفض ابن سينا خطأين شائعين من الجهال من الطبيعيين الذين يعتبرونه علة الوجود عن طريق العناصر والذين يخيل إليهم أن كل قوة وكل طبيعة مرتسمة في القوة المصورة. وكلا المطلبين محال. والأفضل التوسط بين الخالق والمخلوق، وإدخال قوى فاعلة في الطبيعة. يعيد ابن سينا العلم إلى الطبيعيات عن طريق التحليل الكمي والقياس. وتظهر الأمثلة الطبية مثل السقمونيا وإسهال الصفراء والأقيمون في إسهال السوداء. واستعمال لفظ الفيض هنا مجرد استعارة. وهو من أضعف الأجزاء في الطبيعيات، ما يقال عن الأفلاك العشرة، والكواكب الثابتة، وإحصاء الجرم الأقصى، زحل، والمشتري والمريخ، والشمس، وزهرة، وعطارد، والقمر^(١).

٢- من علم الفلك إلى علم التنجيم (إخوان الصفا). ويمثل إخوان الصفا ردة من علم الفلك إلى علم أحكام النجوم من جديد أو إلى علم التنجيم بعد أن نقده الكندي والفارابي وأبو حيان. فهم وحدهم الذين يثبتون صحة علم التنجيم، ويقولون بأثر الأشخاص الفلكية العلوية على الكائنات السفلية^(٢). ففي القسم الثالث من الرسائل "النفسانيات والعقليات" تخصص رسالة إلى علم أحكام النجوم وتحويله من العلم إلى السحر، ومن العقل إلى الخرافة، ودلالات ذلك التحول على النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ. كيف إذن يهاجم إخوان الصفا هذا العلم وهم الممثلون له ولما ينشأ حوله من سحر وخرافات؟ هم ينقدون بعض أشكال التنجيم وليس التنجيم نفسه. فهو خلاف جزئي بين مثبتى العلم.

ونظرا لأن علم النجوم هو العلم الذى يربط بين السحر والأرض، بين العالم العلوى والعالم السفلى من موقف معرفى وإرادى فإنه يصبح نموذج علوم الحكمة. فهو ربط بين الطبيعيات والالهيات من خلال الاشراق وهو منطوق نفسى. ومن ثم تضخم العلم علم النجوم وتداخل مع كل أقسام الحكمة.

بل لقد أصبح علم النجوم هو شرط كل علم طبيعى لأنه هو العلم الذى يدرس أثر

(١) ابن سينا: فى الأجرام العلوية، تسع رسائل ص ٤٠ ٥١.

(٢) فى ماهية الطبيعة ج٢/١٣٢-١٤٩-١٤٩-١٣٢/٦/٢ فى كيفية تأثير الكواكب على تكوين الجنين ج٢/١١/٤٣٢، فى كيفية وصول تأثير الأشخاص السفلية الكائنة عن حركاتها الفلكية القليلة النبات الدائمة السيلان ج٢/١٣٨/١٤١.

عالم الأفلاك على العالم الأرضى موضوع العلوم الطبيعية فعلم النجوم شرط لعلم الطب وعلم الطبيب أن يبدأ بعلم النجوم قبل أن يبدأ بعلم الطب. ينظر فى الطالع ويعرف أثر البروج والأفلاك والقمرات على حياة البدن صحة ومرضا. ويتداخل مع علم الحساب لأن بدايته علم الفلك وهو علم رياضى ثم أصبح علم النجوم وهو علم خرافى. وبالحساب يمكن السيطرة على المقادير والأوزان فى عمل الوصفات السحرية.

ويعتمد علم النجوم على وصف العالم السفلى وطبقاته والعالم العلوى ومراتبه ثم أثر الأعلى فى الأدنى، وقوة السماء وضعف الأرض. فالأعلى هو العلة والأدنى هو المعلول. وتمثل الثقافات القديمة الوافدة والموروثة الحديثة لوضع نسق نهائى للعلم. وهو فى الحقيقة إسقاط إنسانى على الطبيعة أو تشخيص للطبيعة، موقف نفسى من العالم، عجز فى الواقع وتعويض فى الخيال، وفى النهاية قول بلا برهان، وموقف بلا دليل.

ولا أثر للوفاة أو الموروث إلا فى أقل القليل. إذ تتحول أسماء الكواكب على أساطير اليونان، الأورون هو الجوى، هروس الراعى، فوسدور البحر، مجرد تبادل القوى. ووقع تشكل كاذب. فهذه القوى الفلكية هى الملائكة، تنظيرا أو تعقلا، والتعبير عن الموروث بلغة الوافد. وبعض أسماء الحيوان المعروف فى الجزيرة العربية أخذت أسماء يونانية.

والغريب أن الغزالي لم يهاجم إخوان الصفا وهم من الحكماء. وهاجم الفارابى وابن سينا خاصة مع أن الاخوان أخطر على الايمان من ابن سينا. ربما تعاطف الغزالي مع حكماء الاشراق مثل الاخوان ضد حكماء العقل مثل ابن سينا.

وبعض الألفاظ القرآنية توصف بها البروج مثل السنبلة والميزان والحوت والجدل والمصمت والاستقامة والاعوجاج. والألوان تشكيلات قرآنية، الأحمر والأخضر والأبيض.

أ- علم أحكام النجوم. ويعتمد علم النجوم على قسمة العالم عالمين، عالم سفلى وعالم علوى ثم محاولة إيجاد العلاقة بينهما عن طريق الخيال بناء على عجز الأدنى أمام الأعلى، وقوة الأعلى أمام الأدنى. والحقيقة أنه لا يوجد وصف للعالمين على حدة بل للعلاقة بينهما عن طريق التأثير والتحكم والعلية والحتمية. العالمان مجرد البداية والنهاية للعلم، والعلم واسطة بينهما.

ونظرا لأن العالم متناه لأنه كرى، وحركة الأفلاك سرمدية لأنها دائرية ظهرت العلاقة بينهما علاقة الأدنى بالأعلى، والمعلول بالعلة، والمنفعل بالفاعل. ولما كان عالم

الأفلاك إحدى صور الله أصبحت علاقة العالمين علاقة العلة بالمعلول وليس الخالق بالمخلوق. فعلم النجوم يتعلق بالفاعلية والأثر وليس بالخلق والايجاد.

ونظرا لارتباط علم النجوم بنظرية الفيض فانه يستحيل الفصل بين العالمين. وهو عالم واحد من منظورين مختلفين رأسيين، من أعلى فهو الله ومن أدنى فهو العالم، لا فرق بين عالم سماوى وعالم أرضى، الله صورة العالم، والعالم مادة الله.

تنقسم الأرض طبقا لتأثير الكواكب، ومراتب الكواكب طبقا لتأثيرها فى الأرض. فلا يوجد شيء يحدث فى الأرض إلا ومفتاحه فى السماء مع أنه لا يحدث شيء فى السماء إلا ومفتاحه فى الأرض مثل الجزاء على الاعمال.

ويعتمد على النجوم على علم الحساب للتحكم فى الأرض والصلة بينهما مثل صلة الملك بالوزير، العقل بالنص، الأصل بالفرع، المتنوع بالتابع. فالطبيعة نظام. كل شيء فيها بقدر موزون دون تفاوت. ويستعمل الاخوان الأشكال الهندسية والمربعات الرياضية لفوائدها فى السحر وتأسيس الخرافة علميا بخواص النسب، وتحويل الهندسة والموسيقى والحكمة والعلم الطبيعى كله إلى خرافة^(١). وتؤثر الكواكب بالنسب الموسيقية، أعظامها وأبعادها ومراكزها، وحركاتها السريعة والبطيئة^(٢). والكواكب السيارة تكون فى أوجاتها وإشراقها على النسب الأفاضل الموسيقية. وهو ما يدل على المزاج المعتدل والسعادة وعكسها النشاذ. هناك لغة واحدة، لغة التأليف والتناثر فى الموسيقى والسعادة والنحس فى الإنسان.

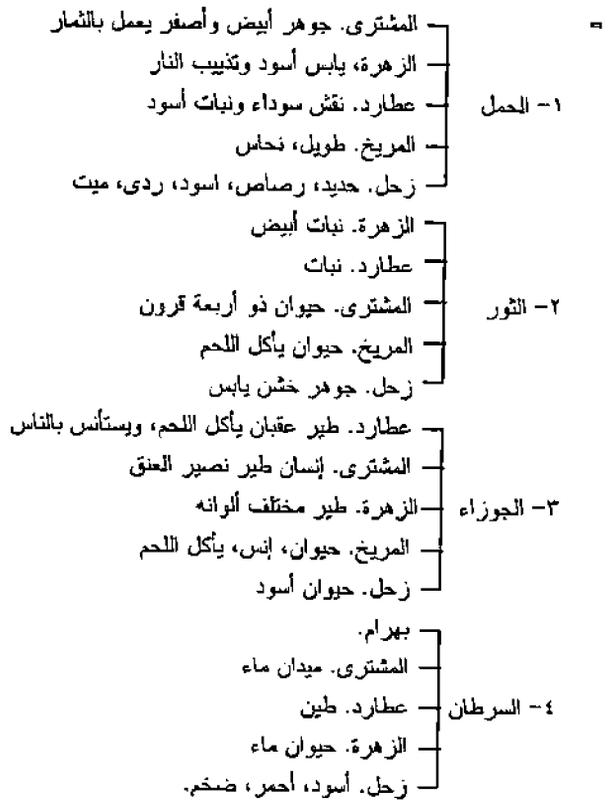
ولكل برج فلك. ولما كانت الأبراج اثني عشر برجاً والأفلاك سبعة فهناك أربع وثمانون قرانا تتحكم فى الأرض. ولما تعددت الحالات وجب الاختصار. فيذكر لكل برج خمسة أفلاك باستثناء الشمس والقمر. فأصبح لكل برج خمسة أفلاك مختلفة الترتيب مع ظهور أسماء جديدة مثل بهرام. ويظهر التقابل بين الأبيض والأسود، اليابس والرطب، الحي والميت، الجيد والسيء، وأسوؤهم زحل كما هو الحال فى الأمثال العامية. وتكرر الدرجة، النباتات والحيوان على نفس السلم. وقد يكون موضوعان على نفس الدرجة^(٣).

(١) من خاصية الشكل المتسع تسهيل الولادة إذا كتب على خرفين لم يقع عليهما الماء وعلقا على المرأة التى ضربها النطق، وان كان القمر فى التاسع سهل الولادة جـ ١١٢/٢-١١٣.

(٢) جـ ٤٣٢/١١/٢.

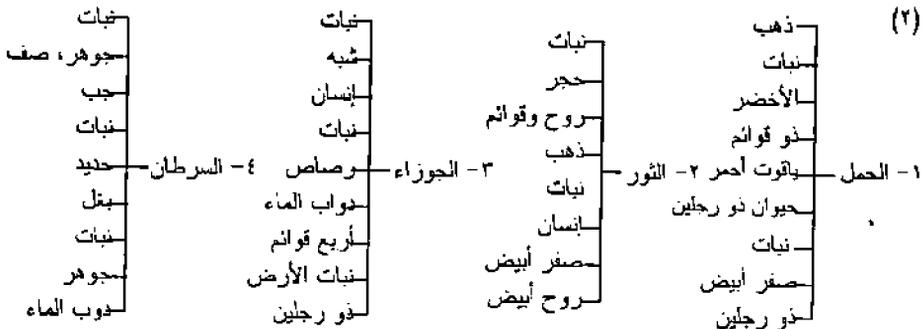
(٣) جـ ٣٤٩/١٢/٣.

ويمكن تفصيل ذلك بالرغم من التكرار^(١). ويتداخل النبات والحيوان والمعادن، واختلاف الترتيب مرة أعلى السلم ومرة أسفله^(٢).



٥- الأسد. ٦- السنبله. ٧- لميزان. ٨- العقرب. ٩- لقوس. ١٠- الجدى. ١١- القلو. ١٢- الحوت، نفس الطريقة.

(١) تكرار المرأة والانسان والنبات وذى الأربع قوائم والبغل والذهب وذى الرجلين والعقرب والحية.



الأرض. فاذا سرت في الأفلاك والكواكب، وبلغت مركز الأرض رجعت إلى المحيط وهو المعراج والبعث والقيامة الكبرى. والموت مفارقة النفس الجريئة للنفس الكلية والبعث عودة النفس الجزئية من بطن النفس الكلية. والعرض من ربط النفس الجزئية بالنفس الكلية هو كمالها. ولا تترك الحقيقة إلا بعد الموت^(١).

فهل النفس الكلية خرافة إشراقيين وقد قال ابن رشد أيضا إمام العقليين بالعقل الكلي؟ هل تعليل القيامة بحركة الأفلاك تعليل خرافي لموضوع غيبي؟ وكيف يقاس العلم والمشاهدة على الخرافة (الغيب)؟ وسكان السماء خرافة وأساطير تبدأ بقياس الغائب على الشاهد بلا دليل. والأمران الخفيان يشيران إلى قوى خارج الحس، الملائكة والشياطين، وتحويل العقائد إلى مشاعر وقوى نفسية طبقا للتشكل الكائني. الكواكب ملائكة الله لعمارة العالم وتبشير الخلائق وسياسة البرية، خلفاء الله في الأرض، يسوسون العباد، ويحفظون شرائع الأنبياء بانفاذ أحكامه على عبادهم لصالحهم وحفظ نظامهم. ولكل مجموعة اسم أجناس، قبائل للملائكة، وأحزاب للشياطين^(٢).

وإذا كان للكواكب أثر على حياة الإنسان إيجابا أم سلبا وكان عاجزا عن إحداث أثر مقابل لم يجد أمامه إلا الدعاء والتقرب لها جمعا بين الإرادة الكونية والإرادة الإنسانية ففوق حدث إنما يتم باجتماع هذين السببين مع توافر النية الصادقة^(٣).

ولما كانت أحكام النجوم والطوالع والأبراج أساس الأعياد السنوية للكواكب في الهياكل تذهب العامة إليها للتلذذ وتحقيق أمنياتها كما هو الحال في الدين الشعبي^(٤). بحيث أصبح شمهورش مشاركا الله في الأفعال.

(١) جـ ١٣٨/٦/٢ - ١٨٢/١٤١ - جـ ٣٥/١٥/٣، جـ ١٨٨/٨/٢ - ١٨٩، جـ ٣٥/١٥/٣ - ٣٧.

(٢) الكواكب ملائكة لعمارة العالم وتبشير الخلائق وسياسة البرية. فهم خلفاء الله جـ ١٤٥/٣/١ - جـ ٥/١/٢٠٧.

لا يحتاجون إلى طعام وشراب بل غذاهم التسييح وشرابهم التهليل وفاكهمتم الفكر والروية والعلم والشعور والمعرفة والاحساس واللذة والفرح والسرور والراحة جـ ٢٠٧/٥/١.

(٣) جـ ٣٠٢ - ٢٩٥/١١/٤.

(٤) الشمس في برج الحمل للولد واللذة والفرح، والقمر في النورة للأخوة والأخوات والقرانات والأسفار،

وبرج الأسد للديانات والربانيين والقضاء. ولكل واحد هيكله وصورته وتجوهر منفرد. وكل كوكب له

إيريق وثلاثة قضبان وسكين وحديد وخاتم حديد منقوش عليه صورة جرجاس رئيس الأبالسة.

والتصرع يكون له ولشمهورش قبل صباح الديك.

ومهمة الطالع معرفة ما يحدث على الأرض من سرقة وسقوط وحبس وطلب مال وطول عمر. فالمال والبنون زينة الحياة الدنيا. والكواكب أكبر كائنات حية مشخصة تعرف بها العروش وحتى بالنصف درجة^(١). والكواكب لها أعمار، كبرى ووسطى وصغرى بالسنوات. وهو إسقاط انساني خالص لا مقياس علمي له ولا قانون. وبعضها بلا أعمار وسطى كالمشتري. وتكثر التشعيبات والفروع وتضم في سنة وثلاثين أصلا، وهو أيضا كثير. وقد تمت أخطاء في أحكام العالم الأرضي في التطبيقات وليس في أحكام العالم السماوي، تبرئة للسماء وتخطئة للأرض، الخير من الله والشر من النفس بالرغم من ارتباط الاثنين. الخطأ في الأصل يؤدي إلى خطأ في الفرع في حين أن الخطأ في الفرع لا يكون خطأ في الأصل كما هو الحال في منطق الأصول. ومع ذلك يصعب وصف كل ما يحدث في العالم في كل وقت^(٢).

الطالع	الكوكب	الكبرى	الوسطى	الصغرى
١- صاحب الطالع	الشمس	١٢٠ سنة	٣٩,٥ سنة	١٩ سنة
٢- بيت شرفه	الزهرة	٨٢ سنة	٤٥ سنة	٨ سنة
٣- مثلته	عطارد	٩٦ سنة	٤٢,٥ سنة	٢٠ سنة
٤- حده	القمر	١٠٨ سنة	٣٩ سنة	٢٥ سنة
٥- وجهه	زحل	٥٧ سنة	٤٢,٥ سنة	٣٠ سنة
٦- نويره	المشتري	٧٩ سنة	٢ سنة	١٢ سنة
٧- اثنا عشرته	المريخ	٦٦ سنة	٤٠ سنة	١٥ سنة
٨- الكوكب الذي يسير إلى درجة الطالع ومن في الطالع وغير الطالع.				
٩- سهم صاحب السعادة وصاحبه.				
١٠- صاحب بيت الشمس بالنهار والقمر بالليل جـ ٤/١١/٢٦٦٣-٢٦٨.				

(٢) في الطالع تسعة أدلة، صاحب الطالع، وبيت شرفه ومثلته وحده ووجهه ونويره واثنا عشرته والكوكب الذي يسير إلى درجة الطالع ومن في الطالع وغير الطالع، وسهم السعادة وصاحبه وبيت الشمس بالنهار والقمر بالليل. وتنقسم البيوت إلى برجيين، بعضه من وتد الأرض، وبعضه من وسط السماء، يؤخذ بأكثر درجات الطالع. فإذا خرج الدليل من الطالع فالأمر قد خرج من اليد. وإذا كان الدليل هبوطا كانت سرقة. وإذا انتقل فالسفر، وإذا كان النقص فالموت، وإن كان في الرأس فملك أو رئيس، وإن كان في الذنب فتهمة النساء، وإن كان مع الذنب فخسومة، وإن كان مع الرأس فكنز مدفون، وإن كان مع الثاني في الرابع فكيمياء، وإن كان برج النار فحرب، وإن كان النقب فسحر، وإن كان عطارد فسجن! جـ ٤/١١/٣٦٤-٣٦٨.

ليس التقرب إلى الملائكة شركا رفضه القرآن في رفضه عباده الاصنام ﴿وما عبدتهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾. هل التحرز من الشر ووقوعه يكون بالدعاء والتضرع والانابة والصوم والصلاة والقربان والسؤال والتوبة أم بمعرفة أسبابه والسيطرة عليها كما تفعل الأحكام الشرعية من أجل تحقيق مقاصد الشريعة وليس التأويل؟ ومن ثم لا يحقق علم النجوم فوائدها، وهو التحرز من الشر قبل وقوعه ويقنصر على التكيف معه وقبوله بتأويلها من أجل الرضا عن العالم.

كما يقضى هذا التقرب والقربان والدعاء للاتقاء من شر الشياطين على العمل وجهاد النفس؟ ويتضح من مشاكل الطالع الأوضاع الاجتماعية مثل السفر والحيرة والخوف وطلب الرئاسة في الدين أو السياسة أو المجتمع، وفساد وخصومة، ورمال وحرب، ويتضح الكبت السياسى الذى لا حل له إلا فى السحر والطالع. ولو كان الأمر بهذه السهولة لما كان هناك فقر وسخط وجوع على ظهر الأرض ولما كان المسلمون أفقر خلق الله. هناك أسباب فعلية للغنى والفقر والسلطة والقهر وجدل السيد والعبد دون حاجة إلى تدخل الشمس والقمر فى السعد والنحس، وكان وضع الانسان فى الكون قطعة شطرنج ينقل من مكان إلى مكان.

وينتقد الاخوان العلم الطبيعى أو العلل الأصولية وكان إثبات العلم والعلل الطبيعية خروج على العلم. إن التفاعل بين العوامل، عوامل السماء وعوامل الأرض علم مثل علم الجغرافيا الذى يدرس أثر العوامل الجغرافية على تكوين الحياة الأرضية، علم طبقات الأرض، والحياة الانسانية الجغرافيا البشرية. وهى قوتين طبيعية تتحكم فى التفاعل بين الطوالع الفلكية.

ويفسر اختلاف الحيوان كما بالأفلاك، بل تؤثر الأفلاك فى التكوين الجنينى للطفل، وفى تطوره من مرحلة الصبا إلى مرحلة البلوغ. وتنقله من مرحلة الحواس الخارجية إلى الحواس الباطنة، وإظهار القوة المفكرة. فالأفلاك تعمل فى النطفة^(١). وإذا كانت الكواكب

(١) من النطفة إلى الخروج ٢٤٠ يوما وهو المكث الطبيعى

فى فلكه	٤	أحوال	} كل كوكب
من الشمس	٤	أحوال	
فلك الحوامل	٤	أحوال	
فلك البروج	٤	أحوال	

مع كل هذا الفعل للكواكب والنجوم والطوالع والبيوت؟ كيف يتم العلم بأن الناس لا يصيبهم إلا ما كتب الله لهم وفي نفس الوقت يحترزون من وقوع الشر بالدعاء؟ إلا يوقع علم النجوم في الشرك^(١)؟

وموضوعات الاهتمام موضوعات إنسانية خالصة تعبر عن أزمة المجتمع وعجز الانسان عن حل أزماته^(٢). وكلها أفعال محكومة بالقمر وتمثل نشاط الانسان الاجتماعى والسياسى والاقتصادى. فالقمر أهم كوكب فى السحر فيه صلاح الناس، وعلى صلة بالانسان. فالانسان ملك الكون كان القمر ملك الكواكب تشخيصا للفلك فى مقولات الرئاسة وتشخيص القمر ككائن حيز وللقمر ثمان وعشرون درجة، كل يوم درجة، توجهها من القرآن وتقدير القمر منازل. ولكل منزل إمام سلبا أم ايجابا، نهايا أم أمرا. ويصعب وعى أسماء المنازل وإسقاط ألقاظ الحرارة والبرودة عليها. وأحيانا يكون المنزل سلبا وإيجابا فى الوقت طبقا للموضوع. ويتم التمايز بين أفعال الرجال وأفعال النساء. وقد يكون لكل منهما مصير مخالف للآخر. وكلها ثنائيات متعارضة، سعد ونحس، مضروبة فى سعد ونحس أو ممتزجة بسعد ونحس^(٣). وهناك إجابات عن أعمار الانسان وبيت

(١) ج-٣/١١/٣٢٧-٣٢٨/٣٣٥-٣٤١.

(٢) وذلك مثل: النساء والجنس والزواج، شراء العبد، السياسة والسلطان، الزرع والحصد، التجارة والبيع والشراء للحواب والرقيق، لبس الثياب، المواخاة والصدقة، النعاه، الدعوات والطمسات والبيرنجيات، وواضح اهتمامات المجتمع بالتجارة والكسب والمال والنساء والسلطة السياسية طلبا أو خوفا من سجن أو سكة أو سفر أو مرض أو موت كما يقال حتى الآن فى قراءة الطالع.

(٣) ويرصد الاخوان منازل القمر كالتى: (غياب اليوم الاول) ٢- البطين: سعدها يابس معتدل، يزيل الغضب للرجال، عطفة ومحبة بالملوك والاخوان، نصائح وأوامر، عدم الزواج أو شراء الرقيق، المولود ناسك والانسى فاجر ٣- الثريا: ممتزجة الحرارة والبرودة، تخص النساء، سفر، دخول الملوك، زواج، شراء، زرع حسن للخاتمة، صلاح المولود ٤- الدبران: نحس، أرض يابس، كل سليل لا دعوة ولا زرع ولا غرس ولا صنعة ولا علاج ولا زواج ولا سفر ولا عاقبة، خيب وشر وقاتل، الأثنى فاجرة ٥- الهقمة: نحسة يابسة ممتزجة بسعادة أقرب إلى الجمع بين السلب والايجاب، الانثى صالحة ٦- الهنعة: لينة، رياضية سعد، عطف مودة، صنعة دعوة، زواج رقيق، سفر، حسن السير، الانثى فاجرة مستورة ٧- الذارع، رياحى لين سعد، محبة وعمل ودعوة وصنعة إخوان، زواج، شراء رقيق، دواب، ولد صالح ٨- النثرة: سعدة لينة ممتزجة بالنحس لا صفة ولا علاج، لا لبس ولا سفر، زرع وحصد ٩- الطرفة: مانية نحس لين لا عمل ولا دعوة، ولا علاج ولا لباس ولا ملوك ولا زواج ولا شراء، الذكر شرير منحوس متبهك وكذلك الأثنى. ١٠- الجبهة: مانية ممتزجة بالحرارة، =

التمال بعد التوجه بالسؤال في وقت معلوم.

إلى هذا الحد يتحكم القمر في مصائر الانسان وتتحدد أفعاله طبقا لمنازله، وهنا تبدو أهميته في الأمثال العامية والأدب الشعبي. وهي أوضاع أفرزتها الأرض والأوضاع الاجتماعية. ومعظمها أفعال تجارية زراعية أو صداقة أو شؤون أهل البيت أو علاقات سياسية مع السلطان للتخفيف من غضبه، وعلاقات مع العامة. وهي أقرب إلى الأساطير وديانات السحر التي يكون فيها لكل فعل تعويذة. وتكشف عن الأوضاع الاجتماعية مثل شراء الرقيق وبيعه. والقصد من تصنيف الأفعال إرباك المرید للاستسلام. يغلب على الأفعال السعد ثم النحس ثم السعد والنحس ثم النحس والسعد في نسق ضمنى. وتوحى جميع النسب بقدر من التفاؤل مما يستدعى ممارسة علم النجوم^(١). والآنثى باستمرار موضوع جنسى. وفي حالة الامتزاج يختلف مصير الذكر والآنثى^(٢).

وعلم النجوم رؤية إنسانية تقوم على إسقاط رغبات الانسان وأحلامه وآماله واحباطاته على الطبيعة العلوية. كله إنشائيات وإسقاطات ذاتية. ثم يتحول الإسقاط إلى تشخيص للطبيعة فتصبح رغبات الانسان بديلا عن الواقع، وإسقاط ما فى النفس على

= سعيدة مضروبة بنحس، زواج شراء، المولود بكر، والآنثى شهبانية ١١- الزيرة: نارياً يابسة سعدة ملوك إخوان، زواج شماء، سفر حرب، سعيد، ذكر وأنثى ١٢- الصرفة: ممتزج بالجوهر، لا صفة ولا دعوة ولا زرع، المولود داهية عفريت، ١٣- العواء: رطبة يابسة، سعد مضروب بنحس، المولود مشووم والآنثى محبة، ١٤- السماك: أرض يابس نحس، لا أعمال إلا الحلق والحمنم، الذكر والآنثى مشوومان، ١٥- الفتور: رياض سعد، ١٦- الرباتى: رياض سعد مضروب بنحس الذكر ميمون والآنثى مشوومة، ١٧- الاكليل: ممتزج بالنار رياحى، الذكر مشووم، ١٨- القلب: ماني سعد، ١٩- الشولة: ماني ممتزج بالنار، سعد مضروب بنحس، ٢٠- النعائم: سعد نارياً، ٢١- البلدة: نحسة نارياً، ٢٢- سعد النايح: أرض نحس مضروب بسعادة، ٢٣- سعد بلح: أرض مضروب بنحس، ٢٤- سعد السعود: ممتزج بالرياح والأرض، ٢٥- سعد الأخبية: نحس رياحى ٢٦- مقم للتلو: سعد رياحى ٢٧- مؤخر التلو: ماني سعد مضروب بنحس ٢٨- بطن الحوت: ماني سعد جـ٤/١١/٤٢٧-٤٥٩.

(١) الأفعال السعدة (١١)، النحس (٧)، السعدة والنحس (٧)، النحس والسعد (٣)، ومجموعها (١٧)، ويتساوى حاصل طرح السعادة والنحس (٤)، مع حاصل طرح ٧-٣ (٤). الأكثر سعادة (١١). ويستوى النحس والسعادة المضروبة بنحس (٧). ويقل النحس المضروب بالسعادة (٣). سعادة كاملة (٤) سعادة ممزوجة بنحس (١).

(٢) لو كانت الشمس فى السابع فخطب ولد امرأة ولو كانت فى السادس لمرض جـ٤/١١/٣٦١.

الكون وقراءة النفس فى الكواكب والبروج ثم تشخيص الكون. فالماء سيولة، والصخر صلابة، والهواء خفة. وهو أقرب إلى شعر الطبيعة أو الطبيعة باعتبارها تجربة إنسانية، والإنسان باعتباره متحققا فى الطبيعة، نوع من الفراسة فى الفلك. فلكل برج معنى^(١). وقد تتكرر نفس المعانى على نفس الأبراج. فالاسقاط ليس له قانون ويتم الاسقاط على الكواكب بنفس الطريقة^(٢). ومن ثم يصبح علم النجوم موضوعا للتأويل الرمزى والعودة من تشخيص الطبيعة إلى علم الطبيعة ثم إلى الإنسان فى العالم وقدرته على التأثير فيه بالفعل^(٣). وفى التشخيص قد يكون القياس سلبا مثل الجنة لا تشبه الشمس أى قياس الغائب على الشاهد نفيًا.

وتتكرر الصفات فى أكثر من برج. وليس لكل برج ألوان. وقد يجتمع لونان فى برج واحد. والتشبيه بالزراعة يعبر عن رغبات سكان الصحراء مثل السنبله والقصب والبردى.

والكل لوحة فنية شاعرية تجمع بين الشكل واللون واللمس والنسبة والوزن والرائحة والاتجاه والأثر على الأرض، الفنون السمعية والبصرية والشمية والحسية،

- (١) ١- الحمل ذو جثة مجوف، عظيم الوسط براق يتلألأ، صلب فيه اعوجاج.
 ٢- الثور مجوف، عظيم الجثة، خشن، كثير، متصل بصغير، أبيض وأبيض.
 ٣- الجوزاء دقيق الوسط عريض الطرفين، فيه اعوجاج ٤- السرطان كثير العدد، خشن يفتت
 ٥- الأسد براق يتلألأ، صلب عريض، طويل له انحراف ٦- السنبله كثيرة العدد، مجتمعه على أصل واحد، خشنة لها انحراف، أعلاها تغليظ وأسفلها دقيق ٧- الميزان طويل فسيح، ملتو على بعض ٨- العقرب طويل محور مجوف ٩- القوس مصمت النصف الأول، مجوف النصف الأخير، أصهب يابس، أحمر ١٠- الجدى كحلى مجوف مستقيم ١١- أخضر مصمت إلا خمس درجات فى آخره ١٢- الحوت أبيض أخضر فى النصف الأول، وأبيض فى النصف الثانى. جـ ٣/٢٤٤-٣٤١/١١.

- (٢) ١- الشمس مدور براق، تنقى وتجلي الأرض ٢- القمر مدور أكمل إلى الألوان، أسود صقيل
 ٣- عطارد منطوى، صغير خفيف ينمو ٤- الزهرة لها ثمان زوايا، مشرقة اللون براق، طيبة الرائحة
 ٥- المريخ مستطيل أحمر يابس ٦- المشتري مستطيل مع انحناء أصغر، كريم الجنس ٧- زحل مربع معوج، أسود صغير، كره المنظر والنظر.

- (٣) فالميزان هو العدل، والأوتاد فراغ العمل، والجد السعى، وذات الجسدين الشراكة والمؤاخاة، والجوزاء صناعة حساب منطقي، تجارة وترويج، والسنبله أخذ، وعطارد كتابة وأدب، والقوس سلطان ورياسة، وجرأة ونجدة، والحوت غوص فى البحر، والبروج الثابتة الموافقة لكل عمر، والعقرب أخف الثابتة، والأسد أثبت، والذلو والثور أرطب.

جمعا بين الحق والخير والجمال.

والتعود على الحس يقلل من العجب. ومع ذلك يتم الانتقال من المشاهدة الحسية إلى الصورة الفنية. الرأس للسعد والذنب للنحس صورة إنسانية لأفضلية الرأس على الذيل، والإنسان على الحيوان.

ولا يوجد دليل عقلي على ذلك كله إنما هي صورة خيالية لعلاقة المثال بالواقع، الحق بالوجود، فهي أقرب إلى الشعر منها إلى الفلسفة خاصة عند جماعة تهدف إلى إثارة الدهشة والتعجب من أجل إيقاع المرید بعد سلب ليه وعقله، الغاية تشويق القارئ ولستدرج عقله في عالم الغرائب والوهم ثم إلقاء الأسئلة التي لا إجابات لها إلا بالاستسلام. وما الدليل على النويهرات^(١)؟.

وواضح إغراق رسائل خوان الصفا فيما يتعلق بالنجوم في الخرافة. فهو علم أحكام النجوم أو علم التنجيم وليس علم الهيئة أو علم الفلك، وما يتبعه من علوم التنجيمات والتقاويم والتواريخ مما ينتهي إلى هدم العلم وليس الدفاع عن الدين، وإلى إثبات الخرافة باسم الدين، وتحويل الدين إلى خرافة والخرافة إلى دين. وواقعة واحدة مثل نزول الشمس في أربع الفلك وتغيرات الأزمان ظاهرة يرصدها علم الفلك أو الجغرافيا وخرافة في علم النجوم^(٢).

تبدو رسائل الاخوان كلها وكأنها رد فعل على العقل والعلم في القرنين الثامن والثالث لصالح الاشراف والخرافة مثل الفارابي وابن سينا في الفيض ومسكويه في الأخلاق الباطنية، باسم الفلسفة الروحانية، والعلوم النفسانية، والتأييد الإلهي، والعناية الربانية. علم أحكام النجوم ليس علما لموضوع بل هو موضوع لعلم النفس من أجل تحليل ظاهرة الاغتراب وشد الانتباه خارج العالم، التحرر من العبودية، وإطلاق الخيال في مقابل الأمر الواقع.

وإذا كان المنجم لا يدعي الغيب فإنه يقع في الخرافة. إذ أن معلومات الانسان إما ما معنى في الماضي أو ما هو موجود في الحاضر أو ما سيأتي في المستقبل. لذلك كانت

(١) جـ ١١/٣٦١-٣٦٢.

(٢) جـ ٣/١٢٨.

طرق العلم إما سماع أخبار الماضى أو الاحساس بالحاضر أو الاستدلال على المستقبل. ويمكن الاستدلال على المستقبل بخمس طرق: الخواطر والوحى والالهام، تأويل المنامات، الفكر والروية والاعتبار، الزجر والفأل والكهانة، النجوم والخواطر. الوحى والالهام مواهب من الله فى حين أن أحكام النجوم اكتساب من الانسان، وكذلك الزجل والفأل والنظر فى الكف وضرب الحصى والكهانة والقيافة والعرافة وتأويل المنامات. ويتفاضل الناس فيما بينهم فى ذلك. كما أن معرفة الغيب ليست فى صالح الجهد الانسانى والسعى والرغبة فى استكشاف المجهول وحب الاستطلاع والشوق إلى المعرفة. ولو علم الناس الغيب لاختاروا الواقع^(١). الأصلح للناس عدم معرفة الكائنات قبل حدوثها من أجل الاجتهاد فى المعارف وتبنيه النفس عليها.

لذلك حرم الفقهاء وأصحاب الحديث والمتسكون علم النجوم ونهوا عنه، "كذب المنجمون ولو صدقوا". ولا يعلم الغيب إلا الله. بل إن علم النجوم أحد أسباب تحريم النظر والفلسفة. والحقيقة أن تحريم الفقهاء لعلم النجوم ليس لأنه جزء من الفلسفة بل لأنه ضد الفلسفة والدين فى آن واحد، ضد الدين لأنه شرك بالله فى الجمع بين أثر الكواكب وإرادة الله، والقول بالوسائط بين الحق والخلق، وادعاء التنبؤ بالغيب، وضد الفلسفة لأنه يقوم على الخرافة ضد العقل، وضد العلم لصالح السحر وإسقاط للنظرة الانسانية العاجزة على الطبيعة والتعويض عنها فى عالم من صنع الخيال، وبالتالي توقف السعى والكد والعمل لخلق عالم أفضل^(٢).

ب- علم السحر والطلسمات. وهو نتيجة طبيعية لعلم النجوم وعلم النفس وعلم الكيمياء لأنه هو العلم العملى لعلم النجوم باعتباره علما نظريا. هو العلم الجزئى المساعد لعلم النجوم باعتباره علما كليا. فهو علم نظرى وعملى يقوم بقراءة الطالع وعمل الطلسمات. لذلك ارتبط بالسحر والرقيا والأحجية وبالآداب الشعبية وممارسات "العمل" لجلب المنفعة للأصدقاء، والضرر بالأعداء. ولهذا أصبح السحر جزءا من علوم الحكمة،

(١) - جـ ١٥٧/٣/١ - ١٥٧.

(٢) - جـ ١٥٧/٣/١.

ملحقا بعلم النجوم^(١). زيادة ضوء القمر زيادة فى الخير، ونقص ضوء القمر نقص فى الخير. علم السحر أقرب إلى علم الأسباب والمسببات، وإرجاع المسببات إلى أسبابها الأولى، إرجاع الرغبة إلى الملوك، والملوك إلى الملائكة، ووضع الجزء تحت الكل للتصفية، ومن ثم استناد كل شئ إلى علم النجوم. فهو أساس علم السحر.

ولما كان علم النجوم مرتبطا بعلم النفس، استدعاء العالم العلوى واستجدادا به للسيطرة على العالم السفلى ظهرت الأسس النفسية للخيال العلمى، الاحساس بالعجز فى الواقع ثم التعويض عن ذلك بقوة الخيال. إذ تسرى قوى النفس العلمية فى الأجسام الكلية والجزئية كسريان نور الشمس والكواكب فى الهواء.

لذلك يظهر موضوع النفس فى بعض رسائل القسم الرابع، فى العلوم الناموسية الالهية والشرعية خاصة فى آخر رسالة "فى ماهية السحر والعزائم والعين" نظرا لارتباط موضوع الرؤيا والكهانة والنبوة بموضوع النفس. والعجيب كيف يوضع هذا الموضوع مع العلوم الناموسية الالهية والشرعية. وهو أقرب إلى علم النفس^(٢). ومعظم الرسائل فى القسم الرابع بحث فى "الماهيات" فى حين لا توجد ماهيات فى القسم الرياضى، وماهية واحدة فى القسم الطبيعى، وماهية واحدة فى النفسانيات والعقليات^(٣). ورسالة السحر ثانياً الرسائل طولا بعد "الحيوان" وقبل "اختلاف الآراء فى اللغات والأخلاق".

كما يتعلق علم السحر وانطلسمات بعلم الكيمياء الخرافية أو العلمية مثل كتاب "الخواص" المشهور فى فعل المغناطيس^(٤). واستعمل تأثير المعادن بعضها على بعض لاثبات السحر وهى تفاعلا كيميائية. وقد يرتبط بعلم الطب باستعمال حجة أثر الأدوية فى

(١) ويضم ١٠٢٩ كوكبا منها سبع سيارة، وأفلاك تسعة، وبروج اثنا عشرة.

(٢) الرسالة السادسة من الطبيعيات، والسابعة من النفسانيات والعقليات والثانية والخامسة والسادسة والعاشرة من العلوم الناموسية الالهية والشرعية.

(٣) مثل "ماهية الطبيعة"، فى "ماهية العشق"، فى ماهية الطريق إلى الله عز وجل، فى ماهية الايمان وخصال المؤمنين المحققين، فى ماهية الناموس الالهى وشرائط النبوة وكيفية خصالهم ومذاهب الربانيين الالهييين، ومثل أوغسطون فى البحث عن "ماهية النفس".

(٤) الكيمياء العلمية Chemistry، الكيمياء الخرافية Alchemy جـ ٤/١١/٢٨٤-٢٨٥.

شفاء الأجساد وإثبات السحر عن طريق أثر الرقى والعزائم والوهم والزجر. ومن ثم ارتبط علم السحر بخمسة علوم: علم أحكام النجوم لإدراك ما كان ويكون، علم التجريد لمعرفة النفس ذاتها وتشوقها بعد تجريدها إلى مستقرها، وعلم السحر والطلسمات للاحاق الرعية بالملوك والملوك بالملائكة، وعلم الكيمياء الذى يقضى على الفقر (حجر الفلاسفة) ويكشف الضر، وعلم الطب الذى يحفظ الصحة والأجسام وينقى نوازل الأسقام.

علم الكيمياء أقرب إلى علم السحر لأن الأمان من الفقر عن طريق الكيمياء الخرافية تحويل الحجر إلى ذهب مثل علم أحكام النجوم لأدراك ما كان وما يكون. العلم الأول أفيون الشعب، والثانى خلط بينه وبين علم الهيئة ورجم بالغيب، والثالث مجرد صعود إشراقى عند استحالة الصعود الاجتماعى، والرابع علم صحيح، والخامس علم نفس لمعرفة الشعور وليس بالضرورة للمعاد المكانى.

هل تخصيص الرسالة الأخيرة للسحر والعين له دلالة على الاتجاه الخرافى فى النهاية؟ هل هناك علاقة بين السحر والنواميس لجعلها آخر رسالة فى هذا القسم الرابع، التأثير فى القوانين أو تحويل السحر إلى علم أو العلم إلى سحر؟ وكما أن رسالة الحيوان من أقوى الرسائل دلالة، شكوى الحيوان من بنى الانسان، فان رسالة السحر من أضعفها.

ومصادر رسالة السحر عند الاخوان الثلاثة: الأول التوراة، والموروث الدينى التاريخى القديم، بالاضافة إلى الموروث الاسلامى الأخير، القرآن. يذكر الاخوان قصص عن السحر من التوراة ومن القرآن خاصة قصة هارون وماروت، وفرعون وموسى وغيرها من القصص مثل يونس والحوت، آدم وقميصه والصيد، وشمشون ودليلة والشعر، وادم وحواء والغواية، وعيصو وصراعه مع ابن النمرود، ولابان ويعقوب، وشمويل، كلها راجعة إلى مراحل أولى من الوحي وليست فى المرحلة الاخيرة التى تعتمد على العقل والعلم. لذلك كثرت الحجج النقلية.

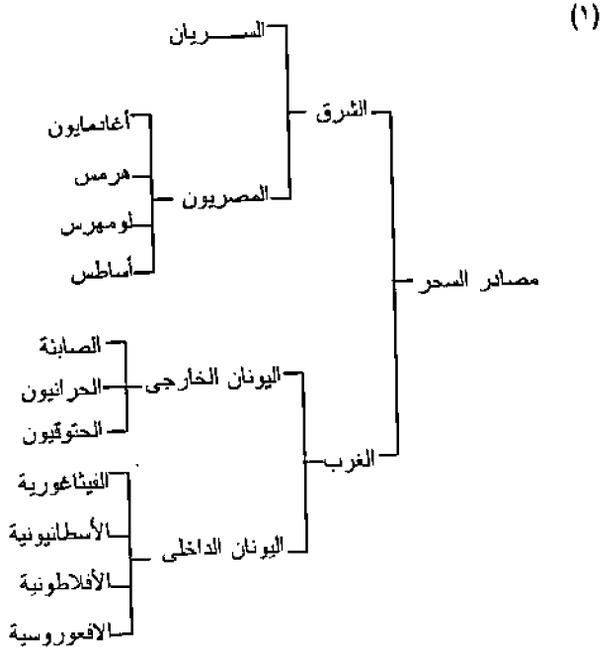
والثانى السحر الوافد من الحضارات السابقة من الشرق والغرب. من الشرق السريان والمصريون، أغادمايون وهرمس ولومهرس وأراطس. ومن الغرب، اليونانى الخارجى الذى يربط بين الشرق والغرب مثل الصابئة والحرانيين والحثوقيين، واليونانى

الداخلي، الفيثاغورية والأسطانونية والأفلاطونية والأفغوروسية^(١).

ويسترجع الاخوان كل التجارب السابق دون تمحيص أو نقد أو مراجعة بل إن كثرة النصوص الدالة على الخرافة تجعل استيعابها مستحيلا.

والثالث الثقافة الشعبية المحلية التي تبدأ بالروايات التاريخية الأسطورية حول المأمون مثل حلم المأمون من الموروث أو روايات أفلاطون في السياسة وأسطورة على منوال أهل الكهف، والخاتم الذي يخفى الانسان من الوافد خاصة أفلاطون فيلسوف الاشراق وليس أرسطو فيلسوف العلم. ويؤكد الاخوان على هذه المصادر التاريخية لاثبات السحر ضد منكريه.

ومن الثقافة الشعبية تأويلات العامة لما أنزل على الملكين بيبابل هاروات وماروت، وإعادة تفسير قصة القرآن بحكاية ملك الفرس كسبب نزول، بالاضافة إلى الاسرائيليات، وصراع العلم مع السحر. واحتمال مداواة الرسولين الملك بالعلمين



جـ ٤/ ٢٨٧-٢٩٥/ ٣١٢-٣١٣.

الرياضى والالهى وليس بالسحر. بل ويكثر الاخوان من الحكايات والروايات حتى لتغلب الحكاية على الفكر والقصة على العلم. فالرسائل أشكال أدبية قبل أن تكون مضمونا فلسفيا^(١).

وبالإضافة إلى معرفة القدماء، الوافد مثل بطليموس واطع علم النجوم أساس علم السحر والموروث، والثقافة الشعبية هناك أيضا المعارف المباشرة والممارسات العملية الشعبية مثل الطلسمات^(٢). فالنيرنج نموذج الأخلاط الصحيحة طبقا للموازين المقدر، وصحة الهمة والعزيمة والدقة، وكلام القوى الروحانية، والحفظ والحرز من العيون والأيدى اللامسة. يؤثر فى السباع والوحوش. ويعمل من أخلاط من دم وشحم ومرارة^(٣). و"الوصفات البلدية" هى ما تبقى من ثقافة موروث، أطعمة وأشربة للسحر. فكل عقدة ولها حل للتفريق أو للضم. وقد يكون لها أساس من الكيمياء فى الطب الشعبى والكيمياء الشعبية من سوق العطارين. وهل إيمان العوام أفضل من سحر الخواص؟

والسحر لغويا يعنى شينين: الأول سرعة البيان وإقامة الدليل والبرهان مثل سحر الكلام. والثانى كشف الغطاء وإزالة الشبهة مثل سحر العقول. لذلك قيل الحكماء سحرة وطبقا لحديث الرسول "إن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحرا".

والسحر فى اللغة العربية يعنى ستة معان. الأول البيان والكشف عن حقيقة الشيء وإظهاره بسرعة العمل وأحكامه. والثانى الاخبار بما يكون قبل كونه، والاستدلال بعلم النجوم وموجبات أحكام الفلك، وكذلك الكهانة والزجل والقال. لذلك قيل عن الحكماء أنهم سحرة لاخبارهم بالكائنات وكلامهم بالإشارات والانتذارات بما يكون فى العالم من سرور وخيرات وبركات ونفحات. ونسبوا إلى الكهانة لما جهلوا الأنبياء والنبوت، وزعموا أن لهم جنا تأتيهم بأخبار السماء. والثالث قلب الأعيان، وحقق العادات. لذلك قال القدماء كل من كانت له معجزة باهرة سمي ساحرا. والرابع خيالات وحكايات وتمثيلات وخرافات وأوهام وأباطيل. والخامس الدجل والشعوذة وهو نفس المعنى ولكن على مستوى الممارسات العملية. والسادس النخور المنتنة التى تجلب الصرع والبله والحيرة وكما يبدو

(١) يمكن إجراء دراسة جامعية عن 'الأشكال الأدبية' فى رسائل اخوان الصفا.

(٢) الطلاسم من مواد التمساح والبق والحيات والعقارب والزنابير كما روت الأخبار المتواترة، تواتر من؟

(٣) شحم الضبعة ودماعها، مرارة الطيرة، مرارة السنور الأسود، شحم الخنزير، دماغ الحمار، مرارة الثعلب، دم الثعلب، شحم الأرنب.

اليخور في الممارسات الشعبية.

والسحر اصطلاحا له معنيان. الأول مجازى أى التأثير فى النفس، والثانى حقيقى ويعنى الاخبار بالغيب أو خرق العادات بسبب الجهال أو الشعبذة لعدم العلم أو الخيال والخرافات أو الممارسات الشعبية للنساء لذلك ارتبط بهن. وكلها معانى سلبية^(١).

والسحر نوعان: العقل وهو البيان والكشف عن حقائق الأشياء، والنفس وهو الاطلاع على ما كان. وهى قسمة قرآنية تقوم على النظر فى النفس وفى الآفاق أى الطبيعة. الأول عقلى إلهى للأنبياء، حلال، والثانى نفسى طبيعى للحكماء. وهو معنى مجازى عند الأنبياء وليس معنى اصطلاحيا حقيقيا. السحر فى الحياة الانسانية فى مقابل السحر فى الطبيعة، العقل فى الحياة الانسانية، والنفس للطبيعة. بل إن الطبيعة بعد السحر فى الانسان والمجتمع. والسحر فى الطبيعة ذاته رؤية إنسانية لتقابل العالمين، الأصغر والأكبر، النفس والآفاق. وأساس الحصر الطبيعى تركيز كل شىء فى واحد الالهى الطبيعى أو الطبيعى الالهى.

وللسحر أنواع شبيهة مثل الكهانة والزرر والفأل والطيرة وجميع صور التنبؤ بالمستقبل التى عرفها الفكر القديم. الكهانة عدم الاستعانة بالآلات والوسائل، تكفى جودة العقل والحفظ وذكاء النفس والزرر أول ما تقع عليه العين فى الوقت (الفأل) فى أول وقت المسألة بالنظر إلى الطالع^(٢).

وللسحر منطق يقوم على الحوار، موضوع السؤال، وسبب المسألة، وهل يمكن قضاؤها، وما عاقبتها قولاً أو قياساً. والبداية معرفة الدليل. والخطوة الأولى معرفة حال البشر من المطامع بعد السؤال والنظر إلى الطالع وصاحبه، والقمر ورب بيته، والشمس ورب بيتها، وصاحب الساعة، وسهم السعادة. فإن لم يجد فالنظر إلى صاحب الطالع، وصاحب الشرق، وصاحب الجد، وصاحب المثلثة، وصاحب الوجه^(٣). وأحيانا لا تكون

(١) جـ-١١/٤-٣١٢-٣٢٧/٣١٤.

(٢) جـ-١١/٣-٣٥٢/١١-٤-٤١٢-٤٠٧-٤/١١/٤.

(٣) ١- بيت الأبدان: الحياة قصرا وطولاً، قوة الجسم، الصورة أفلها تفصيلا ٢- بيت المال: الجمع والاكتناز، أسباب المعاش، الأخذ والعطاء، المال والأعوان والمعاش، المروءة واللفظ ٣- بيت الأخوة: الاخوان والأقرباء، الأصهار، العلم والرأى والفقه والدين والخصومات والأديان والأخبار والكتب والرسول والأسفار والنساء والأحلام والقربات والزعية. ٤- بيت الآباء: الأصل والجنس، والأرضين -

الطوالع متسقة بل متضاربة، النساء مع الدين والزعية مع الأخوة، والدنيا مع الآخرة، والحياة مع الموت. ويتكرر موضوع واحد فى أكثر من بيت مثل النبوة والأخبار^(١).

ويتحول الأمر إلى منطق المصادر إذ يعتمد السحر على قراءة الكتب والمعرفة بتراث القدماء، وعلى العقل والقياس، وعلى التجربة والواقع، وعلى الحكيم أى سلطة الفرد وتجربة الساحر الشخصية.

لذلك يصعب أن يكون السحر علما سرريا مخزونا لا يجوز الإفصاح عنه أو يحتاج فى تعلمه إلى وحى وإلهام وتخيل ورؤيا وفى نفس الوقت تكون رسالة السحر والعزائم ثابتي الرسائل طولاً بعد الحيوان، وله منطق نظر وعمل. كما يصعب أن يستغنى عنه الأنبياء، والبشر فى حاجة إليه، أن يكون كالتصوف فرض كفاية وفى نفس الوقت لا تتحقق مصالح الناس إلا به كشرعية عامة لذلك فى آخر الرسالة، وفى حوار إيداعى مثل "المضون به على غير أهله" رد على موقف الفقهاء بالتحريم. فالمحرمات لصحة الأجسام وليس لإبرائها. ويظل السحر مقبولاً بالمعنى المجازى على الأقل أى سحر العقول وسحر الطبيعة^(٢).

ويؤول الاخولان الأنبياء والحكماء على أنهم سحرة. فمعجزات الأنبياء نوعان، نعمة ورحمة عند الطاعة أو سخطاً ونقمة عند المعصية مثل طوفان نوح، وريح هود، ومعجزات صالح وفرعون، ومعجزات السيد المسيح.

= والقرى والمدائن والبناء، والكوز، والعاقبة بعد الموت، والدفن والنش، والصلب والحرق، وأكل لحم الحيوان، والنفس والثواب والعقاب، والآباء والأمهات. ٥- بيت الولد: الرسل والهدايا والرجاء وطلب النساء والصدقة والمدن وأهلها والنحلان، والمولدة والملذات والأخبار والرسل ٦- بيت المرضى: الأمراض وسببها والزمانة، والصيبة والاماء، والوضعية والظلم والنقلة والعييد والهمة ٧- بيت النساء: الترويج والخصومات والأضداد والسفر والسلف والمشركة والنكاح والأضداد ٨- بيت الموت: العقل، والمواريث، والسموم، والخوف، والهلاك، والضلال، والودائع، والبطالة والكسل ٩- بيت السفر: الطرق، الربوبية والنبوة، الدين والعبادة، الفلسفة، تقدمه المعرفة، علم النجوم والكهانة، الكتب والرسل والأخبار والرؤية، والدين والعبادة والإصلاح وهو معنى مجازى لسفر الروح ١٠- بيت السلطان: الرفعة، الملك، والوالى، والقاضى، والشرف والذكر، والصناعة، والأعمال، والملائكة والوحى، والعز والولايات، والأمهات ١١- بيت السعادة: الرجاء الأصدقاء، والمحبة، والعناء، والآمال، والولد، والأعوان، والسخاء، والكرم ١٢- بيت الأعداء: الشقاء والحزن والقم والحسد والنميمة، والمكر والحيلة، والبغاء، والجيش.

(١) جـ ٣٥٣/١١/٤-٣٦٠.

(٢) جـ ٤٦٢-٤٦٠/١١/٤.

ويتفق الحكماء مع الأنبياء كما تتفق الحكمة والشريعة نظرا لما أتى به الأنبياء من سحر عقلى وأمر الهى لسحر عقول المؤمنين. الأنبياء أعلى طبقة فى العلوم العقلية والمعارف الربانية والحكم النفسانية. والحكماء أعلى طبقة فى المعارف الجسمية والصنائع. الحكماء علماء جسم أى أطباء، والأنبياء أطباء نفوس مع أن الحكماء قد تعرضوا للنفس قدر تعرضهم للبدن. وكتب الرازى "الطب الروحاني" فى مقابل الطب الجسدى. وقد بحث الحكماء عن حجر الفلاسفة، المغناطيس الأكبر والكبريت الأحمر. واستعمل الحكماء القوة فى السحر، الجن والشياطين والمردة كما استعمل الأنبياء الملائكة. فالسحر أحد مصادر المعرفة مثل النبوة. إنما هو الفرق بين السحر الحلال والسحر الحرام، السحر العلمى والسحر الخرافى. يهاجم الاخوان المنكر للسحر، ويكفر السحرة بدافع الجهل بالسحر أو للبله وقلة العقل أو يرجعونه لامرأة رعناء أو عجوز خرفة. وهو السحر لأغراض غير شريفة فى مقابل السحر لأغراض حسنة. السحر واقع يتساوى فى ذلك استعمال تأثيره للحق أو للباطل. فالسحر وسيلة وليست غاية، صورة وليس مضمونا. والقادر على السحر بعد ذلك يوجهه خيرا أو شرا. هناك أحكام شرعية لهذه الأفعال. ويظل للسحر، التجميع والتفريق، حدود ﴿لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألقت قلوبهم ولكن الله ألف بينهم﴾^(١).

وفى نفس الوقت الذى يقول فيه الاخوان بالسحر والخرافة يقولون بالعلية والتفسير العلمى. فلكل شىء علة حتى فيما يبدو أنه لا علة له. والغاية من ذلك إعطاء علة تسترعى الانتباه، علة تثير العجب. فالباء لم تقط من تحت بنقطة واحدة إلا بسبب، والباء تقطنان من فوق لسبب، والألف لم تهمل إلا لعرض. وقد أجمع الفلاسفة والحكماء على أن الأشياء كلها معلولة، وأن البارى علتها، متقنها ومبدعها، متممها ومكملها^(٢). والتعليل فى الظواهر الطبيعية من أجل السيطرة على القانون وليس من أجل الدهشة. وتفسير قانون الكتابة لمزيد من البحث وليس لجذب الانتباه ونزع سلاح التفكير العلمى، والاستسلام للنزعة الاشراقية الصوفية. العلية فى الظواهر العملية التى يحصل منها الانسان على فائدة عملية مثل الظواهر الطبيعية. فالنقائز فى مجلس واحد عدوى النوم وليس سحرا. والمغناطيس علم الجاذبية وليست سيكولوجيا الطبيعة. إنما الحاجة إلى تعلم العلم ثم التمهير

(١) لذلك لم يستعمله الأنبياء لأنه حيلة ومكر. فهو بهذا المعنى علم غير شرعى. وإذا كان الرسول لم يستعمله وهو قدرة، فانسحرة لا يتبعون القدرة. جـ ٤/١١/٣٦٩/٤٠٩-٤١٢/٤١٣-٤٢٥/٤٢٦-٤٤٤/٤٤٤.

(٢) جـ ١٢٤/٦/٤.

في الصناعة^(١). إن العلم هو البديل عن السحر سواء بمعنى التأثير المباشر في الطبيعة بمعنى قلب الصور والأعيان أو بمعنى التأثير فيها عن طريق علم أحكام النجوم.

إنما الذي استقر في الثقافة الشعبية هو السحر وليس العلم، إخوان الصفا وليس الكندي. والسؤال الآن: نجوم في السماء، وسحر في الأرض فأين الإرادة الحرة (المعتزلة)، والثورة (الخوارج)، والعلل المادية في الأفعال (أصول الفقه)؟ كيف يخضع الإنسان وظواهر الطبيعة للنجوم وللشعر وكأن الإنسان ليس صاحب أفعاله، وكأن الطبيعة لا تخضع لقانون؟ إن حسيّة الفقهاء وخرافة الإخوان نفس الشيء إن استعصى التأويل الاعتزالي والفلسفي والصوفي.

رابعاً: الطبيعيات الإلهية

بعد الطبيعيات الجسمانية التي تبدأ من الجسد عند إخوان الصفا، والطبيعيات الكونية التي تبدأ بالفلك عند الكندي والفارابي وأبي حيان وإخوان الصفا أيضاً تظهر الطبيعيات الإلهية الجزئية المتفرقة عند الفارابي وأبي حيان والطبيعيات الكلية العقلية عند ابن سينا.

١- الطبيعيات الجزئية. وتعنى الطبيعيات الجزئية ظهور موضوعات طبيعية متفرقة ومشتتة قبل أن تنتظم في طبيعيات كلية شاملة. وقد ظهرت هذه الطبيعيات الجزئية عند الفارابي وأبي حيان.

أ- للفارابي: ففي أطول الفقرات في "التعليقات" يحدد الفارابي موضوع العلم الطبيعي. ونسبته إلى ما تحته من العلوم الأخرى كنسبة العلوم الكلية إلى العلوم الجزئية. وهذا الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن وباقي الأعراض فيه، لا من حيث هو جسم فلكي أو عنصري، سماوي أو أرضي مخصوص. الجسم موضوع العلم الطبيعي بين الجسم الفلكي المطلق والجسم العنصري الجزئي مع المزاج ثم ما تحته من حيوان ونبات. أما الأجسام الفلكية فهي بسيطة لا يعرض لها المزاج. صورها متوقفة على موادها.

ويمكن أن تكون الأعراض أجناساً لأعراض. وهذه فصول لأعراض وأجناس الفصول وفصول الفصول كما وضع في "البرهان". ففي "السماع الطبيعي" المكان عرض للجسم من حيث هو متحرك. ولكن هل المكان خلاء وهو عرض من أعراضه؟ هل

(١) يعرف إسبينوزا المعجزة بأنها فعل طبيعي يحدث طبقاً لقانون طبيعي تجاهه، وتقدم العلم قادر على كشفه. انظر ترجمتنا لاسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧١.

الزمان وهو من عوارض الحركة متناه؟ وماذا عن أعراض الحركة وفصولها مثل
الوحدانية والتضاد، والقسر والطبع والسرمدية؟ أما سؤال هل العرض جسم مؤلف من
أجزاء لا تتجزأ، وهل هو متناه أو غير متناه، وما شكل كل جزء فانه يتعلق بما بعد
الطبيعة لأنه من أحوال الجسم من حيث هو موجود لا من حيث هو واقع في الغير، هل
هو جوهر أو عرض، وإن كان جوهرًا هل هو متناه أو غير متناه لا من حيث أفعاله
وتأثيراته التي تتعلق بالعلم الطبيعي. وقد يبحث في علم النفس عن حال الحركة الإرادية
وفى مواضع حركة النمو. النظر في السماع الطبيعي إذن من الأمور العامة في
الطبيعات. والعلوم لا تشترك في مبادئ واحدة. العلم الطبيعي يثبت مبادئ ما هو فيها
أخص في مباحث ما هو أعم مثل الجسم الفلكي وما هو أخص في أحوال الأجسام
العنصرية. العلم الطبيعي بين موضوعين، مطلق مثل أجسام الأفلاك، ونسبي مثل الأجسام
الجزئية^(١). هذا هو العلم الطبيعي ككل، أول كتاب في الطبيعات الوافدة، السماع الطبيعي،
المبادئ العامة للطبيعات حيث يظهر الارتباط بين الطبيعة والمنطق في الأجناس
والفصول، والطبيعة وما بعد الطبيعة في الجوهر وكان علم الطبيعة يحيل إلى المنطق من
ناحية وإلى ما بعد الطبيعة من ناحية أخرى. الطبيعات منطق وجود، والمنطق طبيعات
فعل. كما أن الطبيعات إلهيات مقنونة إلى أسفل، والآلهيات طبيعات مقنونة إلى أعلى.
وكل ذلك يدور في النفس. أحيانًا ينتصر العقل العملي في الطبيعة ويضعف في علم
النفس، ويستسلم نهائيًا للآلهيات الثنائية الإشراقية في الثنائيات الإلهية المتطهرة، القسمة
العقلية الثنائية على مستوى التصورات التي تعادل للثنائية الماثوية على مستوى النفس
والطبيعة. بل أن الصورة والمادة، والكيف والكم، والتخلخل والتكاتف، والجوهر
والعرض، والزمان والمكان، والفعل والانفعال، والحركة والسكون، والعلة والمعلول تقوم
على أن الطرف الأولى أعلى من الثاني وأشرف منه. ويظهر في الطبيعة قياس وتمثيل
وتشبيه مثل نسبة البخار إلى الماء كنسبة الغبار إلى الأرض كلاهما صاعد، هل هو عقل
أم وجود؟ كما يتراوح التصانيف بين المنطق والموجود. إذ أن الإضافة من المقولات
العشر. وهو أيضا تشابه ونسبة في الوجود مثل التخالف والتشابه. فالمتضادان متضايقان
بسبب النزاع، وتعقل ماهية كل منهما بالنسبة إلى الآخر. التصانيف سبب التضاد وليس
التضاد سبب التصانيف. قضايا الطبيعة حكمها في المنطق وليس في الطبيعة. فإذا قيل لا
خفيف ولا ثقيل أي أن ذلك متوسط بين الخفة والثقل. وكل المبادئ المماثلة مثل الوحدة

(١) انقاربي: التعليقات، فقرات ٩٦-٩٧.

والكثرة داخلية في الطبيعيات والتعليميات. ومع ذلك فهي من عوارض علم أعلى من الطبيعيات وهو العلم الالهي. الوجود من حيث هو موجود موضوع للعلم الطبيعي، ومن حيث هو مبدأ موضوع لعلم أعلى هو الرياضيات. وهي نفسها موضوع لعلم أعلى هو العلم الالهي. فمبدأ الوجود كالجوهر موضوع في العلم الطبيعي. أما هل هو جوهر مادي أو غير مادي، علة أو معلول، فموضوع العلم الالهي، وتتراتب موضوعات العلم الرياضي كالصلة بين النقطة الحسية والنقطة الهندسية. واضح أن الرياضيات أقرب إلى الطبيعيات أو تجريد لها منها إلى المنطق قبله أو بعده. وهو نفس موقف ابن سينا. لغة المنطق ولغة الطبيعة ولغة الرياضة ولغة الالهيات لغة واحدة مثل الواحد والكثير، والجوهر والعرض، والصورة والمادة، والحركة والزمان. الفرق مرتبة العلم بين العام والخاص، بين الأعلى والأدنى.

ويمكن تجميع عديد من الفقرات حول موضوعات طبيعية أساسية مثل الصورة والمادة. فالصور ليست علة صورية للمادة بل صورة لها. وهي علة صورية للمركب. وكل شيء يكون بالفعل يسمى صورة. لذلك سميت الصور الجسمانية صوراً لأنها تقيم الأجسام بالفعل. ويمكن أن تطرأ عدة صور على التوالي فتتغير. إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل صورة جسمية وتحدث أخرى عن طريق التخلخل والتكاتف. فتغير الكم عن طريق التخلخل والتكاتف يؤدي إلى تغير الكيف. والصورة الجسمية وهو البعد المقوم للجسم ليس قوامها المحسوسات بل هي مبدأ المحسوسات. هي عارضة للموجود بما هو موجود^(١).

وتفسر مقولتنا الفعل والانفعال عدداً من الظواهر الطبيعية. فالضوء انفعال في القابل عن المضيء طبقاً للعلم الطبيعي الصرف أو حصول أثر فيه من واهب الصور طبقاً لنظرية الفيض. والألوان تحدث في السطوح من حصول المضيء وليست في ذاتها موجودة. هي أعراض تحصل بواسطة المضيء. وسبب اختلاف الألوان هو سبب الاختلاف في الاستعدادات. اللون ضوء انعكاس وسبب الخضرة في السماء اختلاط المرئي واللامرئي. والهواء غير مرئي. والغبار المنبث فيه مرئي. والقابل إما أن يقبل من الخارج فيكون انفصالاً في الهيولى وإما من الداخل من ذاته فلا يكون انفعالا. لذلك يصح أن يطلق على الله. فانه قابل للانفعال من ذاته وليس من خارجه. وهنا يظهر الله

(١) الفارابي: التعليقات، ١٣/٣٥/٣٧/١٠٢.

كعامل محدد أيضا في الطبيعة وليس فقط في المنطق. والحركة لا تبطل إلا ببطان سببها وهي الحركة الأولى. فكل شيء في الطبيعة ممسوك من أعلى^(١).

وتستعمل مقولتا الكم والكيف أيضا لفهم البخار. فالبخار يتصعد. والكميات لها أجزاء. والكيفيات لا أجزاء لها. والأجزاء للجواهر المركبة وحدها. وتجمع مقولتا الاختلاف والتضاييف بين المنطق والطبيعة مما يدل أيضا على صعوبة الفصل بين العقل والوجود^(٢). فاذا قيل هذا أشد سوءا من ذلك فلا يعنى ذلك السواد المطلق بل يعنى بالاضافة. ويبدو أن الاضافة هي أساس التشابه والتضاد، فالمتخالفان والمتشابهان والمتضادان في الوجود من حيث الاضافة. أما إذا قيل لا خفيف ولا ثقيل فانه يكون خارج الجنسين معا وليس متوسطا بينهما حيث تكون الاضافة^(٣).

وتظهر بعض المقولات الأقرب إلى الميتافيزيقا والتي تجمع بين المنطق والطبيعة مثل التخصص والتعيين والتشخص والتفرد والوجود والعدم. المخصص هو ما يتعين به الوجود ويتفرد به التخصص من الخاصة في المنطق. والتشخص هو الحصول على معنى لا يشارك فيه غير المتشخص مثل الوضع والأين والزمان. والتشخص مبدأ التفرد، أقرب إلى الجوهر الذي لا يشارك فيه الشيء غيره، عكس باقي الأعراض. أما باقي الصفات كالسواد والبياض ففيها مشاركة. والمعنى العدمى هو الذى فى قوته أن يصير شيئا آخر، وأن يصير له شيء فى الحال. والفرق بين الهىولى والمعدوم أن الهىولى معدوم بالعرض، موجود بالذات، والمعدوم معدوم بالذات، موجود بالعرض، وجوده فى العقل مثل تصويره فيه. فالعدم قد يكون إيجابا وليس سلبا. المعدوم له وجود فى العقل كتصور. والهىولى لها عدم لأن وجودها فى الصورة^(٤).

وينطبق مفهوما العلة والمعلول على الانقباض والانبساط فى النبض كمعلولين للانبساط والانقباض فى النفس، ولكن الآلة التى فى النفس أظهر فعلا وأقوى^(٥).

وفى "فصول المندى" تفرض وحدة العلوم نفسها على بعض الموضوعات الطبيعية

(١) السابق، التعليقات ١١/١٨-١٩/٧١.

(٢) السابق، التعليقات ١١/١٢.

(٣) السابق، التعليقات ١٥-١٧.

(٤) السابق، التعليقات ٥٩-٦٠/٦٩-٧٠.

(٥) السابق، التعليقات ٨١-٨٢.

والإلهية مثل الأجسام التي تنقسم إلى طبيعية وصناعية. ولكل منها مادة وصورة. الأجناس شبيهة بالمادة، والفصول شبيهة بالصورة أى وحدة المنطق والطبيعة. المادة قوة والصورة تحيلها إلى فعل انتقالا من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. وكل ما كان مركبا مؤلفا فهو ناقص محتاج إلى التركيب سواء كان كما أو مركبا من مادة وصورة. وفعل شيء فى شيء آخر هو لزوم ذلك الآخر عن الشيء. ويستفيد الشيء الآخر من الأول حركته ليفعل بها ثانيا. أما إذا كان الشيء الأول بجوهره فلا يحتاج إلى حركته. وهنا لا يبدو ثمة فرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة^(١).

ب- أبو حيان. وتستمر الطبيعيات المتفرقة عند أبى حيان ليس فقط تحديدا لمصطلحات بل أيضا وضعا لمسائل أو قضايا^(٢). فالطبيعة اسم مشترك يدل على عدة معان ابتدء من الجزئى صعودا إلى الكلى، ومن الحسى إلى العقلى، ومن الخاص إلى العام. اللفظ مشتق من الطبع على وزن فعيلة. ويعنى أولا الحياة التى تنفذ فى الأجسام وهى الطبيعة البيولوجية. وهو أخص معنى للطبيعة. كما يعنى ثانيا النظر الطبيعى وهو المعنى الذى قصده أرسطو، مبدأ الحركة والسكون بالذات لا بالعرض، الصورة دون المادة. ويعنى ثالثا المزاج الخاص للفرد أو للنوع الانسانى أو المزاج لكل مركب أى طبيعة الأشياء بصرف النظر عن مستواها. وقد يعنى رابعا المركب، فالطبيعة مركبة من مادة وصورة، كم وكيف، فعل وانفعال. وقد يعنى خامسا ذات كل شيء عرضا أو جوهرًا، بسيطا أو مركبا. ويعادل لفظ الجوهر أو الوجود. وهو أهم معنى للطبيعة^(٣).

ويتأكد المعنى اللغوى اعتمادا على أبى سليمان على وزن فعيلة أو فاعلة بمعنى مفعولة، طبيعة طابعة وطبيعة مطبوعة، واعتمادا على أبى سعيد السيرافى فى اعتبار اللفظ من جمل الأسماء المحضة وليس من الأسماء المشوبة. أصله "فعل". والمعنى الهدف أى الغاية والاتجاه نحو الكمال^(٤). المعنى الأول باللسان العربى، والثانى بالاعتبار

(١) الفارابى: فصول المدنى، فقرات ٨٣/٨٢/٦.

(٢) تشمل المقابسات عدة موضوعات (١١٤)، المنطق (٢٦)، الطبيعيات (٢٧)، النفس (٢٧)، الإلهيات (١٣)، الأخلاق (٣١) مثل : الطبيعة، الكون والفساد، الجمع، الانفراد، العنصر، الصورة، الهوى، الجوهر، السماء، اليبس، البرودة، الحرارة، المؤلف، الوقت، المكان، الزمان، الجرم، الكثرة، الملازمة، الاجتماع، الحالة، الرطوبة، الحركة، العلة، الخلاء، الجوهر.

(٣) التوحيدى: المقابسات ص ٢٨٤-٢٨٥.

(٤) وقد استعمل اسينوزا نفس اللفظين فى الفلسفة الغربية فى القرن السابع عشر.

النظري. وحده في الاصطلاح أنه مبدأ الحركة والسكون كما أقر أرسطو^(١).

وأهمية هذه الطبيعيات المتفرقة هو تحديد مصطلحات الطبيعة، وتوضيح الأسماء المشتركة، والمدخل اللغوي إلى علم الطبيعة. فالعلم مازال في البداية من حيث البنية والتكوين. والمقابلة كشكل أدبي ليس بها وحدة موضوع. قد تبدأ بالطبيعيات وتنتهي بالنفس والأخلاقيات. وقد تتناول موضوعا طبيعيا وتنتهي بموضوع إلهي. يدخل الوافد، أرسطو، في بنية أعم. والطبيعة لديه النظر الطبيعي أحد معاني ثمانية للفظ كاسم مشترك. والحديث عن الطبيعيين عامة وليس عن اليونان خاصة بعد أن تحول العلم الطبيعي إلى جزء من الثقافة العامة. وربما أحد أسباب أنها موضوعات متفرقة أنها جمع لأراء الآخرين وليس تفكيراً نسقياً خاصاً، مجرد حلقات من اللغويين والنحويين والمناطقة والفلاسفة.

وهناك ألفاظ طبيعية أخرى مثل الجوهر والوجود يستعمل في تحديدها نفس المنهج اللغوي لأنها من الأسماء المشتركة. فالجوهر اسم مشترك يدل على معان عدة. وتتوالى القسمة الثنائية عدة مرات لمحاولة التمييز بين الطبيعيات والالهييات. فالجوهر المخصوص ينقسم بدوره إلى مركب وبسيط. والجوهر الذات على العموم. الأول موضوع لعلم الطبيعة والثاني لعلم ما بعد الطبيعة. وهو في ذاته، هيولي أو صورة، وفي تأثيره فاسد أو غير فاسد لافساح المجال للانتقال من الطبيعيات إلى الالهييات. وهو بحسب الزمان حادث أو قديم، وبحسب الإدراك محسوس أو معقول، وبحسب الاعتقاد ثان أو أول، وبحسب الرتبة أرضي أو فلكي. ثم يستتبط من مبدأ الجوهر الصورة والمادة، ومن مبدأ الحكم النقطة والوحدة، ومن مبدأ الكيف السكون والحركة. والوجود اسم مشترك أيضا يدل على عدة معان، من الأدنى إلى الأعلى صعودا. إذ يعني أولا ظاهر الذات وظاهر الفعل مثل الحرارة والبرودة، ويعني ثانيا ظاهرا الذات وخفي الفعل مثل الكواكب. ويعني ثالثا خفي الذات ظاهر الفعل مثل الطبيعة. ويعني رابعا خفي الذات خفي الفعل مثل الله. وتتنظم هذه المعاني بنية عقلية محكمة تتكون من لفظين الذات والفعل، ومن احتمالين، ظاهر وخفي. ومن ثم تكون الاحتمالات أربعة^(٢).

والخلاء من المصطلحات العامة في مقابل الملاء، وكلاهما من مصطلحات

(١) التوحيد: المقابسات ص ١٢٤-١٢٧.

(٢) السابق ص ١٥٦-١٥٧ (بحي بن عدى) ٢٩١-٢٩٣، وكما بدت في المناظرة المنامية بين أبي سليمان وابن العميد.

المكان. ويعنى عند الأوائل تقابلا بين الملاء والخلاء، الانبساط والانقباض، التكاثف والتخلخل، النقل والخفة، الغلظ واللطافة. وهى نفس الثنائية التى تفسح فى الطبيعيات مجالا بعد الطبيعة. وكلها من الواقد لتمثله حتى يضيف الموروث معنى لإكمال التصور العام فى كل جوانبه.

وأول مقولتين للطبيعة ملاصقين لها هما الهيولى والصورة بعد تعريب لفظ هيولى واستقراره. وهما على مشارف العلمين الطبيعى والالهى. تظهر فيهما ثنائيات الطبيعة والحكمة. الهيولى فى عالم الكون والفساد أقوى، والصورة فى عالم الحق أعلى. وتتحول ثنائية الطبيعة وما بعد الطبيعة، الهيولى والصورة إلى ثنائية متطهرة، طرف فان والاخر باق. ويصعب الحكم على هذه الثنائيات، هل هى فى الطبيعة أم فى الانسان، فى الخارج أم فى الداخل، فى الأرض أم فى النفس؟^(١).

وهناك فرق بين الفعل والعمل. الفعل ما ينقضى، والعمل الآثار التى تثبت فى الدورات بعد انقضاء الحركة طبقا لأبى سليمان. وهناك فرق آخر بين الفعل والانفعال. الفعل كيفية صادرة من الذات، والانفعال كيفية واردة على الذات. وهما مقولتان للوجود. الفاعل هو الصورة، والمنفعل المادة. الفاعل والمنفعل اجتماع الصورة والمادة. فالثنائيات تتعادل أطرافها فيما بينها^(٢).

والحركة والسكون مقولتان للطبيعة ولكن أيهما أقدم؟ عند أبى محمد العروضى عند الحس الحركة أقدم، وعند العقل السكون أقدم. وعند أبى سليمان سكون العقل فى نوع الحركة، وحركة الحس فى نوع السكون. المهم فى التعريفين الرغبة فى أخذ الاحتمالين معا وتفريعهما على العقل والحس أى فى الإدراك. الحركة إدراك الحركة، والموضوع من خلال الذات. وصورة الحركة واحدة وموادها كثيرة عند يحيى بن عدى. والحركة كون وفساد، ونمو ونقصان، واستحالة وإمكان. الحركة فى العين طرف، وفى الحاجب اختلاج، وفى اللسان منطوق، وفى النفس بحث، وفى القلب فكر، وفى الانسان استحالة، وفى الروح شوق، وفى العقل إضاءة واستضاءة، وفى الطبيعة كون وفساد، وفى العالم شوق إلى نظام. ليست الحركة موضوعا فى الطبيعة بل فى ما بعد الطبيعة. لقد تحولت الفلسفة من العلم إلى الأدب، ومن العقل إلى التجربة، ومن الفكر إلى الشعر. ومتى كانت الحركة بشوق طبيعى لم

(١) السابق ص ٢٤٨-٢٥٧.

(٢) السابق ص ٢٨٥/٢٨٠-٢٨٦.

تسكن البتة. وكلما كانت باختيار جاز أن تتحرك مرة وتسكن أخرى^(١).

والزمان الطبيعي يصبح هو الدهر الميتافيزيقي اعتمادا على أبي سليمان. فالدهر إشارة إلى امتداد وجود ذات من الذوات. وينقسم قسمين، مطلق وبسيط لأن الذوات إما أن تكون موجودة باطلاق أو بالحقيقة، لا بداية لها ولا نهاية، باضافة وشرط. والزمان ليس الدهر بل حركة الفلك^(٢).

ودراسة الألوان دراسة للموضوعات الطبيعية من خلال الحواس اعتمادا على أبي سليمان. فالبياض ينشر البصر، والسواد يجمعه، وربما كان العكس هو الصحيح لو كان الضوء هو المقصود. فالبيان يجمع البصر، والسواد ينشره^(٣).

وتظهر موضوعات الطبيعيات الصغرى مثل الحياة والموت مع العلم الطبيعي. فأسباب الحياة في وزن أسباب الموت. العقل طريق الحياة، والطبيعة طريق الموت طبقا لأبي سليمان لأن الطبيعة ميدان الضرورة، والعقل ميدان الاختيار. الطبيعة موت، والاختيار حياة^(٤).

والجسم موضوع طبيعي، الصحة والمرض، الشباب والكهولة، القتل والموت. الصرع مع الأمراض صعب العلاج. هو تشنج يحدث في الأعصاب، ومبدأ العصب الدماغ. ينمو الانسان طفلا فصبيًا فشابا فكهلا، ولا يعود إلى الوراء لأن الطبيعة غاية وحركة، نشوء وتطور. وعندما يقتل رجل نفسه من القاتل ومن المقتول وهي مسألة كلامية في أصل العدل وفي الطبيعيات في الملامسة والمجاورة من موضوعات التوليد. والانسان واحد ولكنه متعدد القوى، الشهوية والغضبية والعاقلة، والذين يموتون شابا أكثر من الذين يموتون كهولا لأن الحياة تابعة للمزاج. والخروج عن الاعتدال من أفات البدن، ويعطى أبو حيان تفسيراً فزيولوجياً لهذا الحكم الذي قد يختلف من مجتمع إلى آخر^(٥).

٢- الطبيعيات الكلية. وتعنى الطبيعيات الكلية تمثل الواقد ووضعها في تصور

(١) السابق ص ١٩١-١٩٢/٢٢٥-٢٢٦/٢٦٥-٢٦٧.

(٢) السابق ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٣) السابق ص ٢٦٥-٢٦٧.

(٤) السابق ص ١٤٦-١٤٧. عند الرواقية قدما وكانط حديثا وكل دعاة الدين القطري، العقل والطبيعة نظام

واحد. الطبيعة حياة وموت، والانسان حياة وموت، وكلاهما ضرورة وحرية.

(٥) أبو حيان: الهوامل ص ١١٢-١١٣/١٢٢-١٢٤/١٥٢-١٥٤-٢٣٨/٢٤٠.

الموروث إما رؤية كلية إشراقية كما هو الحال عند إخوان الصفا أو رؤية كلية عقلية كما هو الحال عند ابن سينا. والغرض في كلتا الحالتين فتح الطبيعيات أكثر فأكثر وتحويلها إلى الهيات، وإكمال المثالية العقلية الوافدة بالروحانية الدينية الموروثة. إكمال من ناحية واغتراب من ناحية أخرى، من ثنائية عقلية، الجوهر والعرض، الصورة والمادة، العلة والمعلول، الفعل والقوة إلى ثنائية دينية، الجنة والنار، الثواب والعقاب، الخير والشر. الطبيعيات ليست مغلقة على نفسها بل مفتوحة على الله وكأنها طريق إليه، ومؤشر نحوه كما هو الحال في التوجه القرآني، وصورة الطبيعة في الوحي.

أ- الطبيعيات الإشرافية (إخوان الصفا). تصور الاخوان الطبيعة مؤشرا إلى الله وعلامة إليه ودليلا على وجوده وخلقه وعنايته وعلى بعث العالم وقيامه كما هو الحال عند المتكلمين. فقد جعل الله لكل جسم من الأجسام الكليات موضوعا مخصوصا أليق بوضعه. وهذا هو معنى التقدير في آية ﴿وذلك تقدير العزيز الحكيم﴾^(١). يدل المخلوق على الخالق، والصنعة على الصانع وإن كان محتجبا عن الأبصار. يشهد العقل أن الأركان الأربعة المتضادة القوى، المتنافرة الطباع لا تجمع ولا تألف إلا بقصد صانع حكيم حتى يتم التفكير في كيفية الصنع وعلته. ولا توهم بأنه ليس في قدرة الصانع غير ذلك، وإنكار الإرادة والاختيار والقصود في الصنع لأن من يقدر على اختراع مصنوع يكون أقدر على تغيير بنيته. فلا يتوهم أن المادة لا تقبل إلا هذه الصور لأنها موضوعة بقبول جميع الصور. فالحكمة لا تعنى الضرورة بل الاختيار وكان اختيار الله أولى بالاثبات من اختيار الإنسان وحرية. خلق الأفلاك ودورانه، وقسم البروج وأطلعها، وصور الكواكب وسيرها، وأرسل النفوس وولكلها باذنه ولطيف حكمته شرحا لا شعوريا لآية ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾. ويؤدي التأمل في الطبيعة ليس فقط إلى إثبات الصانع بل أيضا إلى إثبات وحدانيته كما هو الحال في دليل التمانع عند الأشاعرة^(٢).

وكل الحوادث التي ترى ضوء الهواء إما بشارات من الله بالرفض والخصب والسلامة للناس والحيوان والصلاح، أو انذارات وتخوفيات من الحداث والجذب والتحط والغلاء والزلازل والوباء والموت والخسوف والحروب والفتن لاعتبار المكلفين بها، والارتداع عن المعصية، والانقياد إلى الطاعة. ويظهرون الدعاء والتضرع والتوبة

(١) ج١/١٦٢/٤/١٦٥.

(٢) ج٢/١٥٤/١٥٢/٧/٢ ج٢/١٧٧/١٦٢/١٥٥/٧/٢ ج٢/١٨٩/٨/٢ ج٢/٢٦٦/٢٢٢.

والندم، ويتطوعون بالصوم والصلاة والصدقة والقرايين فى الهياكل والمساجد والبيع والصلوات، تلقينا من الآباء إلى الأبناء، ومن العلماء إلى الجهال، وتنبها إلى الغافلين عن معرفة الله. فالطبيعة مرشد إلى الله ودليل عليه ودعوة إلى الطاعة^(١).

وقد جعلت الحكمة الالهية الزمهرير حجابا بين كرة النسيم وكرة الأثير لتمنع ببرودها وهج الأثر عن الحيوانات والنبات وتحجب عنهما الضرر. كما اقتضت الحكمة الالهية والعناية الربانية أن يكون بعض وجه الأرض مكشوفاً ليكون مسكناً لحيوان البر وبعضه للنبات والأشجار، والزرع غذاء للحيوان، ومادة لأجسادها. وقد جعل البارئ الحكيم أوراق النبات زينة ومثارا لثمارها، ووقاية لحبوبها ونورها وزهرها من الحر والبرد والرياح والعواصف والغبار ووهج الشمس، وظلا للحيوانات، وسكناً وستراً وغطاء وغذاء لها ومادة أجسادها، وأدوية ومنافع كثيرة فى ثمارها وحبوبها وبذورها ولحائها وعروقها ولبها وقضبانها وفروعها^(٢).

ومن إتقان حكمته وعجيب صنعه، ولطيف تدبيره خلق الحيوان وحسن سياسته وجعله لكل داء وعارض دواء شافيا ألهمه آياه. واقتضت الحكمة عدم إعطاء الحيوان عضوا لا يحتاج إليه لجذب منفعة أو دفع ضرر لأنه سيكون عبئا عليه فى حفظه. جعلت الحكمة الالهية والعناية الربانية لكل حيوان الأعضاء والمفاصل والعروق والأعصاب والغشوات بحسب الحاجة فى جلب المنفعة ودفع المضرة ومن أجل بلوغ غاية، وجعل أبدانها مختصرة من أعضاء كثيرة، وأقواها واسعة حتى تقبض على الحشائش، وكل زوجين اثنين لبقاء النسل زمنا طويلا، وغذاؤها من أكل اللحمان^(٣).

ومن حكمة الله وتقديره خلق المعادن، تجمد وتتعقد، وتصير درا صغيرة وكبيرة. ولهذه الجواهر المعدنية خواص غريبة، مثل خلق الدرّة وتكوينها. وقد خلقها الله منافع للحيوان وللناس، تثبت قياسا للغائب على الشاهد أن للعالم محدثا، وإن كان كبيرا عظيما طويل العمر^(٤).

(١) جـ ٨٩-٨٥/٤/٢.

(٢) جـ ٨٣/٤/٢، جـ ٩٣/٥/٢، جـ ١٦٢/٧/٢.

(٣) جـ ١١١/٥/٢، جـ ١٦٩/٧/٢، جـ ١٨٥/٨/٢، جـ ١٩٢-١٩٥.

(٤) جـ ١١٣-١١٤/٥/٢.

وتظهر عناية الله في تقدير خلقه وحسن سياسته للبشر وشفقته عليهم وكثرة ما أتاح من العلل في مرافقهم وجر المنافع اليهم من الهيولى المتأتى فيها أفعاله. حكمة الصانع فى المصنوع. وأساس الحكمة جلب المنفعة ودفع الضرر. وهو مقياس أصولى وأساس تقوم عليه الشريعة. ومن مظاهرها اتفاق الطبيعة مع الانسان، والاتسان مع الطبيعة، الشمس والقمر للضياء له، والهواء لنفسه، والنار لمنفعته، والماء لشاربه، كل ذلك توجه قرأتى من صورة الطبيعة فى القرآن تفسيراً لا شعورياً لآية ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك﴾. وهو ما اتفقت عليه كل الحيوانات، الملك والقضاة والدفاع والاتهام^(١).

ثم تتناقض المشاهدة، الأدلة على وجود الله مع الاشراق، الحكمة التى لا يعلمها إلا الله. إذ كيف تكون الحكمة والمنافع الكثيرة لا يعلمها إلا الله وهى دليل على وجوده وعنايته بالعالم؟ كيف يكون جنود الله منصرفين لحفظ العالم وتبدير الخلائق والسياسة الكلية ومأرب أخرى لا يعرف كنهها إلا الله؟ كيف توجد أسباب وعلل وأغراض لا يعلم كنهها إلا الذى خلقها، فاذا غابت الأسباب ظهر الشك والحيرة والظنون والتحليل الفاسد والوهم الكائىب؟ كيف يطالب الانسان بمعرفة الحكمة والعناية عن طريق العلل والأسباب التى لا يعلمها إلا الله والراسخون فى العلم؟ وما الفائدة من الهوام التى لا يعلم عددها إلا الله^(٢)؟

كل شىء فى الطبيعة يقود إلى الحكمة الالهية، وكل صنعة فيها يكشف عن العناية الالهية. فنبات النيران حسب المستعمل لها. والنار نور وإشراق. ولكل واحد من العناصر ركنه الخاص، بعضها محيط ببعض إلا الماء. فلا يحيط بالأرض من كل الجهات حتى لا يمتنع وجود الحيوان والنبات. يدعو الاخوان إلى النظر إلى هذه العناية الالهية الكلية والسياسة الربانية الحكيمة، والنظر بنور العقل إلى هذا الصانع الحكيم المدبر لهذه الأمور. كيف رفعت هذه الأشياء فى الهواء بمقدار الحاجة دون تغريط وتقصير فى البعد والقرب من الناس والحيوان والنبات. والعناية الالهية هى التى جعلت كرة النسيم عالياً ومركز السحاب مرتفعاً، صعود السحاب إلى أعلى حتى لا يضر حدوث الرعد الحيوانات الضعيفة. والأمطار والثلوج لا تأتى فجأة حتى يستعد الناس

(١) جـ ٨/٢/٨، ١٠٠/٥، جـ ٨/٢٧٦/٢٩٨.

(٢) جـ ٧/١٦٢/١٧٧، جـ ٨/١٨٣/١١٨٩/١١/٢٦٧.

والحيوان لها للتحرز من أضرارها^(١).

وبعد إثبات وجود الله من حكمة الطبيعة، وإثبات عنايته بالعالم يثبت حقه في السيطرة عليه والاحاطة به. فالأرض واقفة في مركز العالم وسط الهواء باندته. وليس في العالم فراغ ولا خلاء ولا ملاء لأن الله محيط بكل شيء. وهي باقية بحالاتها إلى أن يشاء الله أن يفتيها كما أبدعها وصورها واخترعها وركبها وحركها ودبرها شرحا لا شعوريا لآية ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾. الله محيط بكل شيء، ما تحت فلك القمر. وكل حادث في العالم له وقت معلوم لا قبله ولا بعده. وله سبب موجب لا يكون إلا به. وله بقعة مخصوصة لا يوجد إلا بها، ولا يعلم تفصيلها إلا هو. وقد جعل الله الفلك محيطا بالأرض من جميع الجهات. والصورة المتجهة للجسم المبلغة له إلى أفضل حالاتها لا يحصيها إلا الله. والجواهر المعدنية كثيرة الأنواع لا يحصى عددها إلا الله. فيها ما لا يعرفه الناس وما لا يعرفونه. وهو توجه قرآني للبحث عن المجهول واستحالة الاحصاء الكامل من أجل تقدم العلم وعدم الوقوع في القطعية والأحكام النهائية المطلقة. ويتكون العالم من امتزاج العناصر وضروب المتولدات من المعادن والنبات والحيوان المختلفة الأجناس والأنواع والأشخاص، لا يعلم كثرة عددها واختلاف أحوالها إلا الله^(٢).

ونظرا للطف الله بالعباد وشفقته عليهم ورحمته بهم وجب له الثناء والشكر والحمد والدعاء على الفضل والنعماء والاحسان كما هو الحال في الواجبات العقلية عند المعتزلة، شكر المنعم أو في مقام الشكر عند الصوفية، خاصة لو كانت النعمة المعطاة قد حرم آخر منها مثل ما أعطى للإنسان وحرم منه الحيوان. وهو قانون طبيعي وإنساني معا^(٣).

وعلى هذا النحو ينتقل الواصل إلى الموروث، وأرسطو إلى الإسلام، ويتم توسيع منظور الواصل من الطبيعيات المغلقة إلى الطبيعيات المفتوحة. الطبيعيات الاشرافية ما هي إلا تعبيرات إنشائية ليس المقصود منها إعطاء معاني حرفية كما هو الحال في "الحكمة في مخلوقات الله عز وجل" للغزالي.

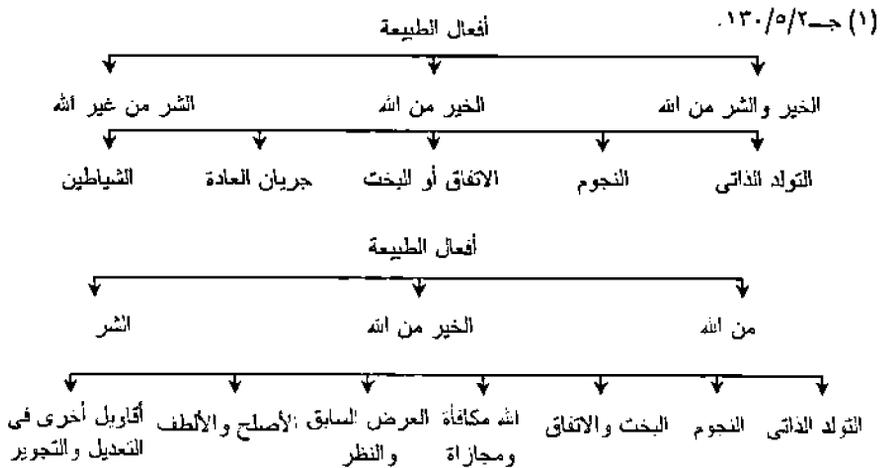
(١) جـ ٢/٣/٥٤/٥٧، جـ ٢/٤/٧٣-٧٩/٧٦.

(٢) جـ ٢/٢/٢٥/٢٧-٤٦/٤٧، جـ ٢/٥/١٠٤، جـ ٦/٦/١٣٩.

(٣) جـ ٢/٧/١٥٨، جـ ٨/٢٢٢.

وبالرغم من فعل الله في الطبيعة فإن للطبيعة فعلها. لذلك يرفض الاخوان الحتمية المطلقة التي تنكر أفعال الطبيعة لجهلها بماهية الطبيعة كما يرفضون إثبات أفعال الطبيعة والتولد الذاتي عند أصحاب الطبايع من المعتزلة. الطبيعة ملك من الملائكة الموكله بتدبير العالم وإصلاح الخلق. وقد تنسب أفعال الطبيعة كلها إلى الله حسنة أو سيئة، خيرا أو شرا. وقد ينسب الخير إلى الله والشر إلى غيره. وقد ينسب هذا الخير إما للتولد الذاتي أو لأثر النجوم بذاتها دون أن تكون وسيطا للإرادة الإلهية أو البخت والاتفاق والمصادفة. وإنكار النظام في الطبيعة أساسا أو جريان العادة إنكار للعلية والإرادة الإلهية في أن واحد أو أثر الشياطين لأن الشياطين والملائكة مأمورون من الله. والملائكة هم الموكلون بحفظ العالم وإرادة الأفلاك وتسيير الكواكب وتوليد الحيوانات وتربية النبات وتكوين المعادن^(١). واضح أن الاخوان يتقنون نظريات المتكلمين ويسمونهم المجادلة الذين ينكرون أفعال الطبيعة لأنهم جهلوا ماهية الطبيعة نفسها والتي أفرد لها الاخوان الرسالة السادسة. وقد تعطى احتمالات أخرى لعللة الشر من غير الله مثل الجزاء على الأعمال والأصلح واللفظ وآراء كلامية أخرى في التعديل والتجويز.

وينشأ الجهل من نسبة كل شيء إلى الله وإنكار فعل الطبيعة نظرا للتعود على أن لكل فعل فاعل. ولما وجدت أفعال دون رؤية فاعلية لها نسبت إلى الله. فتصور الله كفاعل مرده إلى الجهل. ويحيل الاخوان إلى رسالة الآراء والمذاهب والديانات، وهي



أقرب إلى الكلام منها إلى الفلسفة^(١).

وتوجد أسباب في الطبيعة لا يعلم كنها إلا الله الذي خلقها وأبدعها، بعضها يدل على بعض لتنبه النفوس، والتفكر في غرائب المصنوعات، عبرة لأولى الابصار تفسيراً لا شعورياً لآية ﴿ويبتكرون في خلق السموات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلا﴾ و﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ ضد من يبطل الصانع والحكيم والغرض، ويقول بالاتفاق أو ينسبونها إلى الطبيعة دون معرفة ماهيتها أو إلى النجوم والأفلاك ولا يعرفون كيفية ذلك. والله لا يحتاج إلى أداة ومعاونين له. هناك القانون الطبيعي الذي تتحدد فيه الإرادة الإلهية بالقوى الطبيعية والتي يعرفها الإنسان بعقله ويتحد معها بارادته للسيطرة عليها وتوجيهها لصالحه ولمنافع الناس^(٢).

وتتم إعادة قراءة السماء والعالم الوافد الطبيعي اليوناني في الرسالة الثانية "في السماء والعالم" من أجل تحويل التصور الجغرافي الكوني الوافد إلى التصور الإسلامي عما يحدث في السماء في الدنيا من كواكب وملائكة وشياطين وفي الآخرة، يوم القيامة والبعث والنشور. إذ يدوم دوران الفلك مادامت النفس الكلية مربوطة معه. فإذا فارقت قامت القيامة الكبرى. السماوات هي الأفلاك، وسميت السماء سماء لسموها، والفلك لاستدارته. والكرسي الواسع هو فلك زحل. والسماء زينها الله بالمصابيح. والإنسان مختصر من اللوح المحفوظ. والجنة عالم الأرواح والنار أو جهنم عالم الأجسام تحت فلك القمر طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب^(٣).

ودوران الكواكب حول الأرض كدوران الطائفتين حول البيت الحرام. وهو تشبيه إنساني مما يدل على أن الطبيعيات يمكن ردها إلى الانسانيات، وهو معنى أن الإنسان عالم صغير وأن العالم إنسان كبير، لا فرق بين الإنسان والطبيعة تقريبا للأفهام أو قياسا للغائب البعيد على الشاهد القريب، للشاهد الطبيعي على الشاهد الإنساني، البيت وسط المسجد الحرام، والمسجد الحرام وسط الحرم، والحرم وسط الحجاز، والحجاز وسط بلاد الإسلام كمثل الأرض وسط الهواء، والهواء وسط القمر، والقمر وسط الأفلاك. كل متصل

(١) انظر هذا المجلد الثالث، الأبداع، الجزء الأول، التكوين، الفصل الأول، نقد علم الكلام.

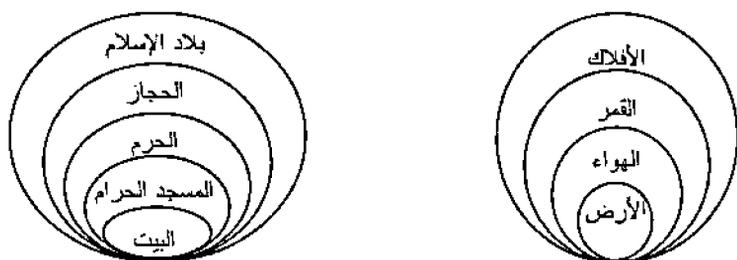
(٢) جـ ١٣٠-١٢٨/٥/٢، جـ ٦٤/٧/٢.

(٣) جـ ٣٩/٢٦/٢/٢، جـ ٤٩/٤٠-٥١، جـ ٦٠/٣/٢، جـ ٦٠/١٢/٢، جـ ٤٦١، جـ ٨٢/٤.

نحو إمام، وكل فلك نحو مركز. والاختلاف في السرعة في الحالتين طبقاً للشوق. يبدأ الطائفون من باب البيت، ويجتمعون عنده بعد سبعة أشواط، كذلك الكواكب تبدأ من موازاة أول دقيقة من برج الحمل ثم تدور حسب البروج ثم تعود إلى نقطة البداية قبل استئناف دورة جديدة^(١). ولا يفسر ذلك التعليل. فالتعليل فهم ظواهر الطبيعة بعضها ببعض أفقياً، والانفتاح على الله فهمها بعلى أولى رأسياً.

ويتشخص الطبيعية في الشياطين والملائكة لاحتواء طبيعيات اليونان. فقد حسنت طاعة الجن لرؤسائها. والنفوس الشريرة من جنود إبليس وحزب الشياطين^(٢). الله لا يباشر الأجسام ولا يتولى الأفعال بذاته بل يأمر الملائكة موكلين وعبادا مؤيدين، يفعلون ما يؤمرون كما يأمر الملوك، خلفاء الله في الأرض، عبيدهم وخدمهم ورعيته، ولا يفعلون بأنفسهم شرفاً وإجلالاً. وكما تجرى على عباده وتتسبب إلى الله كما تتسبب الأعمال العظيمة إلى الملوك في عصرهم وغيرهم قاموا بها. كذلك أعمال الملائكة والأنبياء والعباد، طبيعية أو اختيارية، يتم نسبتها إلى الله. كل ما يحدث في الكون من أعمال وصناعات وتآليف وتركيب وتجمع وتفريق وكون وفساد ونشوء وبلاء تتسبب إلى الله لأنه خلق الفاعلين والصناعات والأعمال وأفعال البشر والجن والشياطين والملائكة. فأفعال الطبيعة مثل أفعالهم لأن كل ما في الكون جنوده وعبيده، علمهم وهداهم وأمرهم ونهاهم. منهم المطيع والعاصي، والخير والشرير، والفاضل والناقص، والمعذب والمنعم.

كل شيء في هذا الكون إنما يقع بإذن الله. قوى النفس الفلكية السارية في جميع الأجسام المسماة الطبيعية، وتنقش وتصور وتصوغ من المزاجات والأخلاق أجناس



(٢) في بيان حسن طاعة الجن لرؤسائها وملوكها جـ ٢/٨/٣٠٦-٣٠٩. في كيفية وصول الآلام إلى النفوس الشريرة بعد مفارقة أجساده وكيف تكون من جنود إبليس أجمعين جـ ٣/١٦/٨١-٨٣.

الكائنات، الحيوان والنبات والمعادن بأذن الله ومنافع الياقوت للشفاء من الطاعون بأذن الله. إذا تختم به نبل في أعين الناس وسهل عليه قضاء حاجاته وأمور معاشه. وتأثير هذا الحجر الضعيف في هذا الجوهر الشريف عبرة لأولى الأبصار. فالمتمسك عليهما معا الصغير والكبير خالقهما. وكل هذه الأجسام مع اختلاف طبائعها وأشكالها وخواصها أدوات وآلات للفاعل الصانع المحرك للنفس الكلية الفلكية المؤثرة الفاعلة، وهي المسماة طبيعية والتي تعمل بأذن باريها، فانه يؤثر في الأجسام بداية ولا يحدث الأفعال بنفسه إلا على سبيل الاختراع والابداع. فالاختراع هو الاخراج من الوجود إلى العدم. أما التأليف والتركيب والصنائع والأفعال والحركات بالآلات والأدوات في الزمان والمكان فبأمر الملائكة الموكلين والعباد المؤمنين بطاعة الأوامر كما يأمر الملوك الرؤساء عبيدهم وخدمهم وجندهم. فانه يؤثر في العالم عن طريق الوسائط. هذه الوسائط هي قوى الطبيعة. كل شيء يحدث بأذن الله من خلال الطبيعة التي هي مجموعة من الوسائط في الكون. الفاعل فيها والمؤلف لأجزائها والمرحب لها هي الطبيعة بأذن الله. وهو الذي خلقها ووكّلها للأركان، وأيدها بالقوة الإلهية على الأفعال والصنائع من تكوين المعادن والنبات والحيوان^(١). الطبيعة إذن ملك من ملائكة الله المؤيدين وعباده الطائعين، يفعلون ما يؤمرون، ولا يعصون الله فيما أمرهم، وهم في خشية مشفقون. هنا يجتمع العلم والدين، العقل والخرافة، المعقول واللامعقول. أن تكون الوسائط أفعال العباد فهو ما يتفق مع الشرع. أما أن تكون الوسائط النفوس الكلية وعالم الأفلاك فهذه هي الخرافة. أما إذا كان الأمر تشكلا كاذبا فالملائكة وسائط للتبليغ وللعمل خارج التكليف.

والعجيب أن الوسائط أيضا مبشرون ومنذرون، لا فرق في ذلك بين الملائكة والأنبياء، الأئمة والصوفية. وماذا عن باقى البشر المطيعين لأوامره؟ أليسوا وكلاءه ومنفذى أوامره ومحققى شريعته؟ وكيف تكون الطبيعة مثل الملائكة والشياطين؟ هذه هي الخرافة، خطوة إلى الأمام بالعلم وهو التعليل، وخطوة إلى الخلف بالخرافة^(٢). والأمر كله لا يعدو صورة فنية لها دلالات معنوية. خطورة انفتاح الطبيعة على الله هو الاغتراب

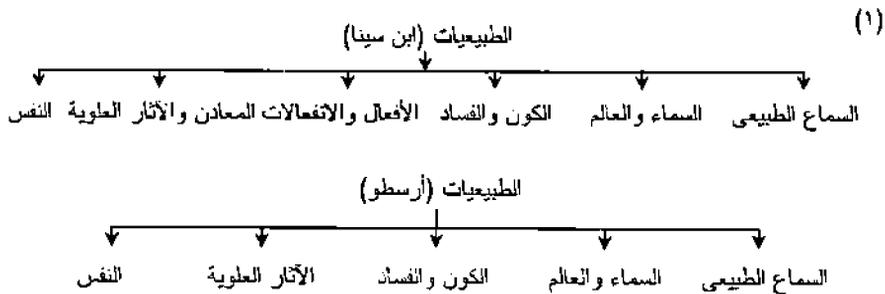
(١) جـ ٢/٤٠٤، جـ ٢/٥١٦٧/٥/٢٠١٢٥، ١٢٩.

(٢) وقد سقطت الملائكة من الوعي العظمى الغربى وبقي العلم فى حين سقط العلم من وعينا الثقافى العربى وبقت الملائكة.

عنها فيه، البعد عنها والقرب منه، اعتبارها سلبا وهو الايجاب. ففتتفى الدلالة ويثبت المدلول، ويسقط المثل ويبقى الممثل.

ب- الطبيعيات العقلية (ابن سينا، ابن باجه). وتعنى البداية بالوفاة وعرضه عرضا عقليا قبل إعادة قراءته وصبه في التصور للموروث. إذ يعرض ابن سينا الطبيعيات في ست مقالات: السماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والأفعال والانفعالات، والمعادن، والآثار العلوية، والنفس. ويضيف الفعل والانفعالات بين الكون والفساد والآثار العلوية مع إضافة المعادن اليها خلافا لقسمة أرسطو الخماسية^(١). ولم يشر الكندي والفارابي إلى "الأفعال والانفعالات" ضمن كتب أرسطو. وهو ليس في قوائمه. والاشارة إليه غير صريحة في قائمة ديوجين اللايرسي لأنها يمكن أن تصدق على "الكون والفساد". وهما فكرتان واردتان عند أرسطو في معظم كتب الطبيعة. فأراد ابن سينا إبرازه في قسم جديد لاكمال بنية العلم الطبيعي. كما ضم ابن سينا المعادن إلى الآثار العلوية ليجعل باطن الأرض، المعادن، وظاهرها، الأنوار، في علم واحد. وهل لأرسطو كتاب مستقل عن المعادن صحيحا أو منتحلا، مثل كتابيه عن النبات والحيوان؟

وهو أقل دلالة من "السماع الطبيعي" لا يحيل إلى أية أو حديث أو مصطلح أو لغة موروثه لأن موضوعات الكتاب خاصة وليست عامة. ومع ذلك يبدو ابن سينا فيه فيلسوفا صوفيا عالما. ومن حيث الكم أكبر الكتب الستة "السماع الطبيعي"، ثم النفس، ثم الكون والفساد، ثم السماء والعالم، ثم المعادن والآثار العلوية. وأصغرها الأفعال والانفعالات^(٢).



(٢) السماع الطبيعي (٢٣٠ص)، النفس (٢٣٧)، الكون والفساد (١٢٥)، السماء والعالم (٧٧)، المعادن والآثار العلوية (٧٧)، الأفعال والانفعالات (٦٦).

وقد أخضع ابن سينا هذه المقالات الست لترتيب عقلي من الكل إلى الجزء^(١).

يبدأ ابن سينا من أرسطو ولا ينتهي إليه. البداية من الواقد من أجل إعادة عرضه من منظور الموروث وفي إطار أعم وأشمل. يضيف وينقص، يؤول ويعمق في استقلال تام مع نقد وتصحيح. فيعيب قول أنبأدقليس أن سبب الملوحة عرق الأرض لأنه كلام شعري لا فلسفي. المعادن جزء من الطبيعة وأحد مراحل تطورها. ينقل ابن سينا الطبيعيات اليونانية من مستوى الشعر إلى مستوى العلم.

ولا يوجد تراكم فلسفي كاف في طبيعيات "الشفاء" بالرغم من إمكانية ذلك مثل الحديث عن "إحصاء العلوم" دون الإشارة إلى الفارابي. والاسلام نفسه باعتباره خاتمة الوحي كشف للبعد التاريخي قبل الاكتمال، وتأكيد المراحل السابقة، والاعتراف بدور الأنبياء السابقين. فلا بنية بلا تطور، ولا تطور بلا بنية. وربما اعتمد ابن سينا على علماء الطبيعة في عصره مثل ابن الهيثم والبيروني. وكان صامتا كالعادة على مصادره. ولا يحال إلى اليونان وحدهم بل إلى فارس والهند أي الواقد الشرقي^(٢).

يبدأ ابن سينا ببيان أنه بعد أن علم اللباب من المنطق وليس القشور يتوجه إلى الأشياء ذاتها ببيان غرضه وهو تعليم العلم الطبيعي وفقا لاجتهاده وما انتهى إليه نظره، ليس قارنا بل كاتباً، وليس مكررا بل مبدعا. البداية بترتيب المشائين مع بداية يقينية لا يختلف عليها إلا جاحد، ويمكن التساهل بعد ذلك. البداية مشائية وليست النهائية، نقطة البدا وليست نقطة الوصول. البداية جذرية يتفق عليها الجميع، والنهائية تأتي طبيعيا كما يتكشف الحق ويظهر الموضوع، ويبدو المخالف وجحده الحق. والرد عليه مضیعة للوقت وذهاب بالعمر. وأبلغ دليل على ذلك علم الكلام الذي انشغل بالرد على الخصوم. نهج الفلسفة

(١) فالفن الأول في الأمور العامة في الطبيعيات. والفن الثاني في معرفة السماء والعالم والأجرام والصور والمركبات الأولى في علم الطبيعة والأجسام غير الفاسدة والفاضة أي البحث عن العال الأولى. والفن الثالث في عالم الكون والفساد وعناصره. ثم الفن الرابع في أفعال الكيفيات الأعلى وانفعالاتها والأمزجة المقولة عنها. ثم الفن الخامس في الأمور الكائنة مثل الجماد وما لا حس له ولا حركة إرادية ثم الأمور الكائنة الحية مثل النبات والحيوان. ولما كان تجوهر الذوات في صورة هي النفس ومادة وهو الجسم والأعضاء كان الحديث عن النفس أولا النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية، الشفاء، النفس ص ١-٢.

(٢) يحال إلى ديموقريطس وأنبأدقليس وزينون الرواقي وأفلاطون وخاصة أرسطو، انظر المجاد الثاني "التحول" بأجزائه الثلاثة: العرض، والتأليف، والتراكم.

غير ذلك، نشر الصواب، والصفح عن الخطأ، وهذا هو السبب في عدم شرح كتبهم وتفسير النصوص حتى لا يتم التوقف على مواضع سهوا فيها وعذرهم وإيجاد حجة لهم أو الرد عليهم، والمجاهرة بنقضهم. وقد قام بهذه المهمة المترجمون والمفسرون والشراح والمخلصون. أما المعاني والعلوم فاتها مهمة "الشفاء" بالرغم من قصر العمر^(١).

وغاية ابن سينا تعليمية، يضع العلم على ما هو عليه ويتركه للأجيال القادمة. يشعر بضرورة الانتقال من مرحلة الشرح والتلخيص والجوامع إلى مرحلة العرض والتأليف والابداع. وهو إحساس تاريخي بروح العصر مما يجعل الفلسفة الإسلامية على غير ما هو شائع عنها، تعبيراً عن واقع، وليست مجردة منعزلة، تابعة هامشية. يرفض الجدل منهجا وموضوعا منتقلا من علم الكلام إلى الفلسفة. وابن رشد هو الذي عاد إلى طريقة المفسرين والشراح. فالحقيقة في النص كما هو الحال في الظاهرية، والعودة إلى الأصول الأولى كما هو الحال في السلفية^(٢). يؤثر جوانب الاتفاق على جوانب الاختلاف،

(١) 'وإذ قد فرغنا بتيسير الله وعونه مما يجب تقديمه في كتابنا هذا وهو تعليم اللباب من صناعة المنطق فحري بنا أن نفتتح الكلام في تعليم العلم الطبيعي على النحو الذي تقرر عليه، رأينا وانتهى إليه نظرنا، وأن نجعل الترتيب في ذلك المقام مقارنا للترتيب الذي تجرى عليه فلسفة المشائين فنشدد فيما هو أبعد عن البداية والنظر الأول والمخالف فيه أبعد من الجاحد. ونسأله فيما نفس الحق تكشف صورته وتشهد على المخالف بمرانه وجده وأن لا يذهب عمرنا في مناقضة كل مذهب أو العدول عن الاقتصاد في مناقضته على البلاغ. فكثيرا ما نرى المتكلمين في العلوم إذا تناولوا بنقضهم مقالة واهية أو أكبوا بيانهم على مسألة يلحظ الحق فيها عن كتب نفصوا كل قوة، وحققوا كل قسمة وشرذوا كل حجة. فإذا تلججوا في الشكل وخلصوا إلى جانب المشتبه فردوا عليه صفحا. ونحن نرجو أن يكون وراء ذلك سبيل مقابلة لسيلهم ونهج معارض لنهجهم، ونجتهد ما أمكن في أن نشر عن قلوبنا الصواب، ونعرض صفحا عما نظنهم سهوا فيه. وهذا هو الذي صدنا عن شرح كتبهم، وتفسير نصوصهم إذ لم نأمن الانتهاء إلى مواضع يظن أنهم سهوا فيها فنضطر إلى تكلف اعتذار عنهم أو اختلاف حجة وتحملها لهم أو إلى مجاهرتهم بالنقض. وقد أغضنا الله عن ذلك، ونصب له قوما بذلوا طوقهم فيه وخسروا كتبهم. فمن استهى الوقوف على ألفاظهم فشرحهم تهديهم، وتفسيرهم تكفيه. ومن نشط للعلم والمعاني فسيجدها في تلك الكتب منثورة وبعض ما أفاده مقدار بحثنا مع قصر عمرنا في هذه الكتب التي عملناها وسميناها كتاب "الشفاء" أي وتأييدنا ومحجوعا، والله عصمتنا. من هنا شرع في عرضنا منوكلين عليه. الشفاء، الطبعيات ص ٣-٤.

(٢) أنظر دراستنا ابن رشد بين الأشعرية والظاهرية، المعهد العالي للدراسات الإسلامية، كلية المقاصد الإسلامية، بيروت ١٩٩٩.

والرؤية الواحدة على وجهات النظر. ويعطى الأولوية للبنية على التاريخ. فمزال المترجمون والشراح والمفسرون حتى الفارابي يمثلون مرحلة التاريخ. ويفضل الكل على الأجزاء، وتركيب العلم على تحليل مكوناته. يرى الأشياء ذاتها وراء الألفاظ والمعاني، ويتجه نحو الحقائق فيما وراء النصوص. يشعر بالقصد والمضمون مثل العبارة الشهيرة في آخر كتاب "الشعر" ومقدمة "منطق المشركين" بإعلان النوايا. مما يدل على قدرة فائقة على الانفتاح الحضارى على الآخر وتمثل الوافد وتفاعل أمة بدوية مع أكمل حضارات العصر، عقلا وعلما ونظما مدنية. ويكشف عن قدر كبير من الاعتراف بالآخر دون الوقوف فى مرحلة نقله ثم تقليده. بل يعمل على إبداء الرأى فيه والاجتهاد عليه ثم تطويره، إكمال نقصه، وحذف زياداته، وترك أمثله، ووضع أمثلة أخرى لها.

ويبدو "السماع الطبيعى" عرضا تقليديا عقليا صوريا مجردا. ومع ذلك فهو أكثر دلالة من باقى أجزاء الطبيعيات لأنه يتضمن فلسفة الطبيعة وليس مجرد علم الطبيعة كما هو الحال فى باقى الأجزاء. وتغيير ابن سينا المادة العلمية من الطبيعيات المجردة إلى علم الطب يدل على القدرة على التمييز بين التجارب العلمية وقوانينها، بين مادة العلم وصورته. مارس ابن سينا العلم الطبيعى، وفى صورة علم طبيعى محدد هو علم الطب. وانتقل من الحديث عن الطبيعة كفيلسوف كما هو الحال فى فلسفة العلم إلى الحديث عن الطبيعة كعلم كما هو الحال فى العلم. وقام بالمراجعة، مراجعة التصورات على مادة علمية جديدة من أجل إعادة ضبط هذه التصورات وتوسيع نطاقها حتى تنطبق على أكبر مساحة من التجارب، والقيام بتجارب جديدة والحكم بناء عليها. ويضم السماع الطبيعى بعض التحليلات الرياضية والفلكية. فالطبيعيات علم شامل. والرياضيات طبيعيات نظرية كما أن الطبيعيات النظرية رياضيات بحتة^(١).

و"السماء والعالم" أقرب إلى الاختصار منه إلى التفصيل. يعنى بالمبادئ وليس بالجزئيات. وفى نفس الوقت يعتمد على البراهين العقلية والقسم المنطقية. والسماء عند ابن سينا مبتدع، خلق من عدم.

(١) ينقسم إلى أربع مقالات : أ- فى الأسباب والمبادئ للطبيعيات (٧١ص) ب- فى الحركة وما يجرى معها (٩٥ص) ج- فى الأمور التى فى الطبيعيات من جهة ما لها كم (٨٤ص) د- فى عوارض هذه الأمور الطبيعية ومناسبات بعضها مع بعض والأمور التى تلحق مناسبتها (٧٣ص)، انشاء الطبيعيات ص ١١٥.

و"الكون والفساد" أقرب إلى التطويل. ويتطرق إلى المشاكل والحجج التفصيلية مع بعض الاستعانة بالمنطق التجريبي. ثم ينصب الواصل في الموروث، والطبيعات المغلقة في الطبيعات المفتوحة. ففي "الأثار العلوية" يبين ابن سينا أن نظام الكون لا يتعارض مع القضاء والقدر، وأن أحدا لا يستطيع معرفة الغيب أو أن يرى المستقبل بدقة. وهو إشكال إسلامي عملي ونظري، خلق الأفعال وحرية الإنسان أم ضرورتها والارادة الإلهية. كما يبدو البعد الإلهي في الطبيعات في مناقشة حجج البخت والاتفاق. ويبدو الدافع الإسلامي في الرد على القائلين بالخلاء لأن الله محيط بكل شيء وفي كل مكان. تبدو الطبيعات تطورا لعلم الكلام والرد عليه خاصة من غالي في إثبات الجوهر الفرد، الجزء الذي لا يتجزأ، وتصحيح آراء المتكلمين وحكاماء الإسلام خاصة في الكون والفساد^(١).

وقد ألف ابن سينا كتاب "النفس" ولم يبلغ سن العشرين. وأحقه بالدراسات التجريبية كطبيب بعيدا عن الأشراف حتى حين الحديث عن العقل بالملكة، والعقل المستفاد، والقوة والفعل، والعقل الفعال. وهو موضوع تتاوله الواصل والموروث على حد سواء^(٢). ويتكون من خمس مقالات: جوهر النفس، الحواس الظاهرة (النفس الحيوانية)، في الأبصار، في الحواس الباطنة، في النفس الناطقة (النفس الإنسانية). وقد وضع ابن سينا للثلاثة والرابعة عناوين دون الأولى والثانية والخامسة. وتفاوت الأقسام الخمسة من حيث الكم. أطولها الأبصار ثم النفس الناطقة ثم الحواس الباطنة ثم الحواس الظاهرة ثم جوهر النفس^(٣). وهذا يدل على أهمية الأبصار على موضوعات النفس وعلى باقى الحواس. والكتاب به مادة أغزر من أرسطو وإن كان متفقا معه في الترتيب^(٤). واعتبار النفس جوهرًا روحانيًا ليس أثرا من أفلاطون بل يتفق مع النظرة

(١) أبو الهذيل العلاف (٢٣٤هـ) أول من قال بالجزء الذي لا يتجزأ في حين رفضه تلميذه النظام (٢٣١هـ)، وقال بالكوم والظفرة. وكلاهما أراد نقض المبادئ الأرسطية. فالمتكلمون كانوا ينقضون الواصل لصالح الموروث.

(٢) الموروث من الكندي والفارابي وقسطا بن لوقا والرازي من الأطباء.

(٣) في الأبصار (٧٢ص)، النفس الناطقة (٥٧)، في الحواس الباطنة (٣٤)، الحواس الظاهرة (٢٢٢)، جوهر النفس (٣٠).

(٤) البصر عشرة أضعاف السمع، ١٢ مرة مثل اللسن، ١٨ مرة مثل الشم، ٣٠ مرة مثل الذوق. =

من النقل إلى الواصل ٢ الواصل (٢ العضم النظرية)

الاسلامية فى الأصول الاسلاميه وكما عرضها الفلاسفة والصوفيه خاصة (١). ولم يخل الكتاب من بعض التكرار (٢).

والحديث عن النفس يأتى فى القسم السادس فى الأمور الكائنه التى لها حياة وإرادة مثل النباتات والحيوان. ولما كان النبات والحيوان متجوهرين بذاتهما عن صورة هى النفس وماده هى الجسم والأعضاء ظهرت النفس. فالنفس اكتشاف طبيعى من النبات والحيوان، الطبيعه الحيه الجديده بعد الطبيعه الجامده. ولا يمكن الحديث عن النفس أولا قفزا حرصا على تطور الطبيعيات من مستوى إلى مستوى. كما أن النبات يشارك الحيوان فى النفس فى أفعال النمو والتغذى والتوليد فى حين أن النفس الانسانيه لها خصوصيه نوعها. الاتصال بين النبات والحيوان أكثر من الاتصال بين النبات والحيوان من ناحية والانسان من ناحية أخرى. والانفصال بين النبات والحيوان من ناحية أخرى أكثر من الانفصال بين النبات والحيوان. ومع ذلك وجب الحديث عن النفس أولا لأنها القاسم المشترك بين النبات والحيوان والانسان نزولا لا صعودا. فالعلم بالمشارك سابق على العلم بالفردى. ولما ارتبطت النفس بالبدن كان الحديث عن البدن مقدما على الحيوان والنبات. وهذا ترتيب مقترح من ابن سينا. وأى ترتيب آخر له معقولية يكون أيضا ممكنا. النبات أسوق من الحيوان من حيث قوى النفس ومن حيث التأليف من أن كليهما بعد النفس من حيث ترتيب أجزاء "الشفاء". لذلك تم تخصيص الفن السادس للنفس، والفن السابع للنبات، والفن الثامن للحيوان. وبذلك ينتهى العلم الطبيعى. فالحديث من النبات والحيوان جزء متمم للحديث عن النفس.

وكتاب النفس ليس فقط حديثا عن النفس بل حديثا فى كل شىء من "الفزيولوجيا" إلى علم النفس، ومن الطب إلى الدين. مقدماته محدده وليست عقلية عامه كما هو الحال فى المنطق وإن أمكن البرهنه عليها فتصبح أمورا عقلية مشابهة لموضوعات المنطق (٣). وهو كتاب علمى خالص، يكاد يخلو من الاشراقيات، يتضمن دراسة للحواس وليس

= فالذوق أقلها، ثم الشم (٤)، ثم اللمس (٦)، ثم السمع (٧).

(١) وقد أثر ذلك فى بسكال وديكارت وليبنتر.

(٢) الشفاء، النفس ص ٤٥.

(٣) الشفاء، النفس ص ٣٧.

لصفات الله التي لم تخطر لابن سينا على بال، وأقرب إلى تاريخ العلم الطبيعي الدقيق منه إلى تاريخ الفكر أو تاريخ الحضارة. وأحيانا تتحول بعض الموضوعات الجزئية إلى موضوعات مستقلة عن النفس مثل أشعة الانكسار وفزيولوجيا العين^(١). ويحيل ابن سينا إلى كتبه الطبية في أسباب استعدادات الأشخاص المختلفة بجبلتها حسب اختلاف أحوالها، الفرح والغم والحلم والحقد والسلامة وغير ذلك^(٢). وهو كلام جديد لا وجود له عند المتقدمين^(٣). ويصل الأمر بالتحليل المادى للنفس إلى جعل الجهاز العصبى آلة لها.

وكتاب الحيوان، بعد كتاب النبات^(٤). ليس موضوعه النفس الحيوانية كما هو معلن بل البدن. وهو أقرب إلى "الانثروبولوجيا الفيزيائية" منه إلى علم النفس الحيوانى^(٥). جمع بين علم الأحياء وعلم الطبيعة وكأنه كتاب "بيولوجى" صرف. ولا يكتفى ابن سينا بتسريح الحيوان ووصف وظائف الأعضاء ولكنه أيضا يصف الأمراض ويعطى الدواء والعلاج عيادا بالله من علم لا ينفع. وهو أكبر من الالهيات حجما مما يدل على أهمية الطبيعيات عند ابن سينا. به بعض التكرار لأنه املاء على تلميذه الجورجاني شفاها وربما دون الاعتماد على مصادر مدونة.

ومن الواقد عرف العرب دراسات جالينوس "البيولوجية". كما اعتمد ابن سينا على أبقراط دون ذكره. وينتصر لأرسطو في حالة خلافه مع جالينوس، فاضل الأطباء. ويدخل في معارك الأطباء والفلاسفة. وبالرغم من نية ابن سينا فى عدم الدخول فى الخلافات والخصومات العلمية إلا أنه دخل فى خلاقات الأطباء حول وظيفة القلب وأثر الذكر على الأنثى فى التوالد ورفض جعل المشائين القلب مبدأ القوى النفسية. ولا تظهر الثقافة اليونانية وحدها بل أيضا الفارسية والهندية.

(١) السابق ص ١١٨-١١٩/١٨٧.

(٢) السابق ص ٢٣٢.

(٣) "وقد تكلمنا فى كتبنا الطبية فى أسباب الاستعدادات الأشخاص المختلفة بجبلتها وبحسب اختلاف أحوالها للفرح والغم والحلم والحقد والسلامة وغير ذلك كلاما لا يوجد للمتقدمين ما جرى مجراه فى تفصيله وتحصيله فليقرأ من هناك"، السابق ص ١٧٨.

(٤) يتكون الكتاب من تسع عشرة مقالة غير متساوية، أكبرها الثانية عشرة (٨١ص)، وأصغرها الحادية عشرة (١ص).

ومن الموروث أفاد ابن سينا من الكندي والفارابي بالاضافة إلى تراث العرب الزاخر منذ الشعر الجاهلي والأصمعي والسجستاني والمعتزلة خاصة الجاحظ. ولابن سينا قدرة فائقة على ذكر كل هذه الأسماء للحيوانات باللغة العربية وإيجاد مصطلحات جديدة مثل تسمية زعانف السمك أجنحة^(١).

إلا أن اعتماد ابن سينا الأول على ملاحظاته الشخصية على ما صادفه من طيور وحيوانات بجورجان وخراسان وما وراء النهر، ومقارنة حيوانات المشرق والمغرب، ومعرفته بعلم التشريح. وله إضافاته الخاصة مثل الاعتناء بالتنفس وتشريح الجهاز التنفسي، وهو ما فات أرسطو. فالإبداع عن طريق الاكمال. ومن حكمة الله أن تكون للانسان رنتان إن تعطلت واحدة عملت الأخرى. يبدأ ابن سينا بتعاليم المعلم الأول ثم يخرج عنه متحولا من النقل إلى الإبداع في تشريح أعضاء الانسان جامعا التشريح والمنفعة في موضع واحد وفي أشياء قليلة وإضافة معلومات فيها مع عرض نظري واجتهاد شخصي^(٢). ويبدأ ابن سينا برصد الاختلافات الكلية بين أعضاء الحيوان قبل وصف أجزائها فالكل يسبق الجزء^(٣).

ومع ذلك فنصيب الانسان في الكتاب أكثر من نصيب الحيوان لقياس الحيوان على الانسان وقياس الانسان على الحيوان، في علم الحيوان الانساني وعلم الانسان "البيولوجي". الانسان جسم والحياة جسد، والحيوان إسقاط من الانسان عليه^(٤). يقاس الحيوان على الانسان من حيث الطباع. أخلاق الحيوان إسقاط انساني خالص^(٥). للحيوان

(١) الشفاء، الحيوان ص ٨-٩.

(٢) "ولنتكلم الآن في الحيوان محتئين في جميع هذا الكتاب حذو التعليم الأول إلا في تشريح أعضاء الانسان فاننا نؤثر أن نجعم التشريح والمنفعة في موضع واحد في أشياء قليلة ونقص من الأخبار ما أفيض فيه ونورد من الكلام النظري ما يليق برأينا وميضاً لهذه الفنون"، الشفاء، الحيوان ص ١.

(٣) السابق ص ٢.

(٤) وذلك مثل فينومينولوجيا الجسد في الفلسفة المعاصرة وعلم النفس الحيواني في الغرب.

(٥) وذلك مثل هدوء الطبع وقلة الغضب والخرق للبقر، وشدة الجهل بعد الغضب للخنزير البري، والحلم والجزع عند البعير، ورداءة الحركة والاعتبال عند الحية، والجرأة والقوة والشهامة وكبر النفس والكرم عند الأسد، والقوة والاعتبال والوحشية عند الذئب، والاحتبال والمكر ورداءة الحركة عند الثعلب، وشدة الغضب والسفه والتعلق والتوردد عند الكلب، وشدة الكياسة والاستئناس عند الفيل والقرود، والحياة والحفاظ عند الأوز، والحمد والتفوق والمباهاة بالجمال عند الطاووس، وشدة الحفظ عند الجمل والحصار، وتذكر-

أخلاق وانفعالات نفسانية كالأسد فإنه حلیم كريم عند الشبع، صعب ردىء عند الجوع. وفى الطعام يختلف الحيوان فى الطباع اختلاف البشر فى الأخلاق. وكما تقاس أخلاق الحيوان على الانسان تقاس أخلاق الانسان على طباع الحيوان. فمن الناس من هو مثل السباع من الحيوان غير الناطق مثل أخلاق الصبيان. ويسيطر الجماع والجنس على الحيوان والمنى والرحم والإيلاج^(١). وتتظم أعضاء الحيوان والانسان معا بمنطق الرئاسة، هناك رئيس ومرؤوس كما هو الحال عند الفارابى^(٢). وتختلف الأخلاق باختلاف الذكورة والأنوثة^(٣).

ويوضع ذلك كله، الجنس والمنى والفرج والإيلاج فى نسق فلسفى كلى واحد مع المنطق والرياضيات والالهيات وفى منظومة كلية ورؤية فلسفية واحدة. وتوضع موضوعات النبات فى النفس لأن النفس واحدة. بل إن النفس أقرب إلى النباتية والحيوانية منها إلى الانسانية. وبعد العلم الطبيعى تأتى العلوم الرياضية فى فنون أربعة ثم العلم الالهى ثم يردف بعلم الأخلاق، وينتهى الشفاء^(٤).

وطبىعيات "النجاة" كما هو معروف تلخيص لطبىعيات "الشفاء"^(٥). وتتقسم أيضا ستة أقسام. الأول بلا عنوان وهو يعادل السماع الطبيعى فى الشفاء. والثانى لواحق الأجسام ويعادل السماء والعالم. والثالث الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام، ويعادل الكون والفساد. والرابع الأجسام الأولى والقول فى قواها ويعادل الفعل والانفعالات. والخامس المركبات الناقصة والمعادن ويعادل المعادن والآثار العلوية. والسادس النفس مثل النفس فى "الشفاء". فعناوين المقالات أكثر تجريدا وأقل وضوحا. وأكبرها النفس مثل "الشفاء" ثم لواحق الأجسام، ثم الأمور الطبيعية وغير الطبيعية، ثم الأجسام الأولى

= المنسى عند الانسان.

(١) كما هو الحال عند فرويد فى علم النفس الغربى.

(٢) الحيوان ص ٦-٧/١٤/٩٣/١١١/١٣٧.

(٣) فالانث أطوع وأقبل للرياضى وأنسى وأجزع وأضعف ما خلا الذئب والقهود. وذلك أيضا فى الانسان. فالنساء أرقى وأبكر وأحسد والنح وأسب وأبغى وأجزع وأوتج وأكذب وأمكر وأبيل للمكر وأذكر لمحقرات الأمور، وأرقى وأكمل وأقوم بالتمهد وأقل حماية للبيضة.

(٤) الشفاء، النفس ص ١-٦٨/٢.

(٥) ابن سينا، النجاة ص ٩٨-١٩٣.

وقواها، ثم الأولى، ثم المركبات الناقصة والمعادن^(١).

وتنقسم الطبيعيات في "الإشارات والتنبيهات" إلى ثلاثة أنماط. الأول في تجوهر الأجسام، والثاني في الجهات وأجسامها، والثالث في النفس الأرضية والسماوية. فقد تم اختزال الفنون الستة في "الشفاء"، والمقالات الست في "النجاة" في أنماط ثلاثة. أكبرها الثالث، وأوسطها الثاني، وأصغرها الأول^(٢). وهي مجرد حجج وإشارات وتنبيهات على الموضوع. لذلك نكثر ألفاظ: وهم، إشارة، تنبيه، تذنب، تذكير، نكته. وأحيانا يضم لفظين مثل: وهم وإشارة، وهم وتنبيه. الغاية منها التنبيه على جمل لاسبتصار من لا يقدر على الانتفاع بالمعروض النسقية، أشبه بالمضنون به على غير أهله لشدة تركيزها ورموزها وإشاراتها حتى أصبحت أقرب إلى التصوف منها إلى الحكمة^(٣). ويرفض ابن سينا ما هو شائع بلبيل تعبيره، من الناس من يظن. ويخاطب القارىء، ويستدعى تجاربه كما يفعل الشيخ مع المرید. في معظمه غير دال ولا توجد له نهاية^(٤). أما الطبيعيات في "عيون الحكمة". فهي أطول الأقسام الثلاثة^(٥). تقوم على الاستدلال الداخلى. وتحاول إيجاد ونسق عقلى لها عن طريق برهان الخلف وكثرة استعمال تعبير "وهذا خلف"^(٦).

ويبرز موضوع النفس كموضوع رئيسى في الطبيعيات بسبب التركيز في "النجاة" و"عيون الحكمة"، وبسبب الإشراق في "الإشارات والتنبيهات". ويظهر منطلق الرئاسة في علاقة قوى النفس بعضها ببعض، الأعلى يرأس الأدنى، والأدنى يخدم الأعلى. فالعقل المستفاد أو العقل بالملكة رئيس للهولائى، والهولائى خادم له. والعقل العملى خادم لها جميعا. والوهم خادم للعقل العملى، والقوة الحافظة وجميع القوى الحيوانية تخدمه. وتخدم المتخيلة قوتان، النزوعية والخيالية. وتخدم الخيالية فنتاسيا، وهذه تخدمها الحواس

(١) السادسة (٣٧ص)، الثانية (٣٠)، الثالثة (٢١)، الرابعة (١٠)، الأولى (٧)، الخامسة (٦).

(٢) الأول (١٦ص)، الثاني (١٧١)، الثالث (١٠٧).

(٣) هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالأصرح منها من تيسر عليه والتكلمان على التوفيق وأنا أعيد وصيتى، وأكرر التماسى أن يضمن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه فى أخذ هذه الإشارات، الإشارات جـ ٨/٨.

(٤) السابق ص ٨.

(٥) ابن سينا: عيون الحكمة ص ١٦-٤٦.

(٦) السابق ص ٢٠-٢١/٢٣-٢٤.

الخمس. وتخدم الشهوة والغضب القوة النزوعية. وتخدم القوة المحركة الشهوة والغضب. وتنتهى القوة الحيوانية. وتخدم القوة النباتية القوة الحيوانية، والنامية تخدم المولدة، والغائية تخدم النامية والمولدة. وتخدم القوى الطبيعية الأربعة الهاضمة والماسكة والجاذبة والدافعة، والكيفيات الأربعة تخدم السابق كله، البرودة تخدم الحرارة، واليبوسة والرطوبة تخدم السابقين. أما النفس الناطقة فوظيفتها استقرار الكليات من الجزئيات وإيجاد العلاقات بين الكليات، ووضع المقدمات التجريبية والتحقق من الأخبار إلى يقع التصديق بها لشدة التواتر^(١).

والطبيعيات عند ابن باجه أقرب إلى الطبيعيات الحسية التى تقوم على ملاحظة الطبيعة وليس على نقل أقوال الطبيعيين^(٢). وأحيانا تبدو طبيعيات نظرية لا يتعرض فيها ابن باجه إلا للمقدمات النظرية ومفاهيمها الأولى. فالعلم الطبيعى صناعة نظرية^(٣). ولما كانت النفس جزءا من الطبيعة فان كل شيء هو غرام ما. الشيء نزوع



ابن سينا : النجاة ص ١٦٨/١٨٢.

(٢) "وقد شاهدنا أن المريخ كسف المشتري ثم خرج من تحته فى القران التالى لسنة خمسمائة للهجرة. فلما

ماسه أو قارب ذلك روى لها شكل مستطيل متحنى الطرفين"، مؤلفات ص ١٠.

(٣) الموروث من الكندى والغرابى وقسطا بن لوقا والرازى من الأطباء.

ورغبة، والعالم شعور بالعالم. ومع ذلك تبدو على استحياء بعض الطبيعيات الالهية مثل الحركة والمتحرك، في أن كل متحرك له محرك لاثبات الخالق، وحرارة الشمس تدبر الشمس بما يفرض الله عليها مما يريد أن يفعله. وإذا وصف الانسان كيف يوجد قبل خلقه الله في الرحم. فالعلمان طريقتان في التعبير. ومن حيث الكم، العلم الالهي اختصار لأنه يحيل الطبيعة إلى فاعلها في حين أن العلم الطبيعي وصف لتكوين الموجودات^(١). العلم الالهي أقرب إلى التشبيه والأدب والمثل، والعلم الطبيعي وصف تقريرى. ومع ذلك تظهر عند ابن باجه وحدة العلم، الطبيعيات والالهيات والمنطق بالرغم من التمايز بينها. أحيانا يقع الموضوع في العلم الطبيعي مثل الكون والفساد وأحيانا خارجه. ويضرب ابن باجه المثل بالجبن والنجدة أى بالأخلاق لشرح المتضادات. ويصعب الفصل بين الطبيعة وما بعد الطبيعة عند أرسطو نفسه. فهي موضوعات واحدة مثل العلل الأربعة والصورة والمادة والزمان والحركة. والبرهنة على الأنواع التى لها شخص واحد تتجاوز حدود العلم الطبيعي^(٢).

ج- الطبيعيات الثنائية (ابن سينا). وتعنى الطبيعيات الثنائية دفع الطبيعيات العقلية المثالية إلى أقصى نتائجها، وقراءتها قراءة دينية إشراقية بحيث تعود المثالية العقلية إلى مصدرها الأول الذى نشأت منه وهى الثنائية الدينية، الله والعالم، الآخرة والدنيا، الثواب والعقاب، الجنة والنار، الملاك والشيطان، النفس والبدن، الخلق والبعث. لذلك كثيرا ما تنتهى هذه الطبيعيات الثنائية إلى أمور المعاد. الطبيعيات العقلية مقدمة والطبيعيات الالهية نتيجة. الأولى يحكمها العقل والثانية يطلقها الإشراق بتوسط النفس، العالم المتوسط بين الطبيعيات والالهيات.

تظهر الالهيات فى الطبيعيات وكأنه لا يمكن الحديث عن الطبيعة دون الاحالة إلى الالهيات كإطار مرجعى للطبيعيات مما يثبت مرة أخرى أن الطبيعيات والالهيات علم واحد وليسا علمين، الالهيات من جهة "الملك"، والطبيعيات من جهة "الكتابة" طبقاً للمثل

(١) دخلت من قبل أعمال ابن باجه وشروحه على السماع الطبيعي والآثار العلوية والكون والفساد والحيوان

فى المجلد الأول، النقل، الجزء الثالث، الفصل الأول، الشرح: ابن باجه: السماع الطبيعي ص ٧-٨.

(٢) ابن باجه: النفس ص ١٧٧، الوحدة والواحد ص ٢٤١، نظر آخر ص ١٧٣ تطبيقات بارى ارمنياس

ص ٢١-٢٢.

المشهور عن الواجبتين للعملة الواحدة. هو حديث واحد، إيجابيا يكون الطبيعيات، وسلبا يكون الالهيات أو سلبا يكون الطبيعيات وإيجابيا يكون الالهيات. الطبيعيات ما ليس فى الالهيات، والالهيات ما ليس فى الطبيعيات. الطبيعيات والالهيات مفهومان متضايقان مثل الأب والأبن، والمعلم والتلميذ، والسيد والعبد، والله والعالم، يتضمن أحدهما معنى الآخر إيجابيا أو سلبا. ويتضح ذلك عند ابن سينا فى تعبيرات "البارى عز وجل"، "الله تعالى"، "الخالق سبحانه" إلى آخر هذه التعبيرات التى تدل على سمو والرفعة. الطبيعيات الأرض، والالهيات السماء. الطبيعيات النظر إلى أسفل، والالهيات النظر إلى أعلى. الفرق بينهما فى اتجاه النظر والرؤية وأفق الإدراك، المعرفة الحسية التجريبية أو المعرفة الفيزية الالهامية. وهو أيضا فرق فى الفعل والسلوك، فى العمل أو الدعاء، إمساك الكف فى الأرض أو بسط الكف إلى السماء^(١).

وإدراك الطبيعة إلهيا يجعلها ملحقه بالله، طائعة له، مخترعة منه. هى الفرع وهو الأصل، علاقة المعلول بالعلة، والمخلوق بالخالق. تعريفها سلبا عن طريق الله باعتباره إيجابيا. جوهر الفلك مخترع ومبدع من الله. وحركته المستديرة تسبب لأمر الله وطاعة لأمره. وهو ما يتفق مع النقل. الفلك كالدخان أى أن جوهر السماء كان على حالة أخرى اختراعية لا على صورة أخرى طبيعية^(٢). الالهيات قراءة مغتربة للطبيعيات وإحالة الطبيعة إلى شىء آخر خارجها، موضوعيا علميا أو ذاتيا إنشائيا^(٣).

الطبيعيات إلهيات غير مباشرة تقوم على ثنائية الأعلى والأدنى كما هو الحال فى طبيعيات المتكلمين: القدم والحدوث، الواجب والممكن وهى من عمل الذهن لأنها

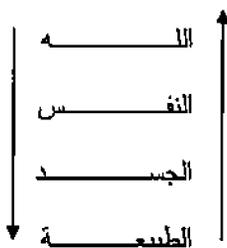
(١) "البارى عز وجل والروحانيون من الملائكة وجودهم عال عن المكان وعن أن يكونوا فى داخل أو خارج"، عيون الحكمة، الطبيعيات ص ٧، "والثانية قوة وحدة نحو النظر والفعل الخاص بالنفس وجهها إلى فوق وبها ينال الفيض الالهى"، السابق ص ٣٣-٣٤.

(٢) بل وجود جوهر الفلك من أمر البارى وهو على سبيل الاختراع والإبداع. وهذا لا ينافى الكتاب العزيز. فإن الكتاب دل على أن الفلك كالدخان. فهذا يدل على أن جوهر السماء كان على حال أخرى اختراعية إلا أنه كان على صورة أخرى طبيعية، فى الأجرام العلوية، تسع رسائل ص ٥٦، "وأما حركته المستديرة على سبيل التسبب لأمر الله تعالى أمره ولا يمكن أن يتحرك بالاستقامة البتة... التحريك المستدير فى الموضوع الطبيعى طاعة لأمر الله تعالى"، السابق ص ٥٧.

(٣) لا نقول الذى قالوه، ولا الجواب الذى أجبنا به من جنس الكلام البرهاني، الشفاء، الطبيعيات ص ٢.

طبيعيات عقلية. والذهن قادر على أن يمدّها بمقولات أحادية مثل التوحيد إذا كان عقلا طبيعيا علميا أو مقولات ثنائية إذا كان عقلا إنشائيا وجدانيا إشراقيا ذاتيا مثل: الجنس والفصل، الكل والجزء، الواحد والكثير، العلة والمعلول، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، القوة والفعل، القديم والحادث. ولا تخلو الطبيعيات العقلية من طبيعيات الهية في موسوعات "العرض النسقى" حتى تبدو الطبيعيات مقدّمة للإلهيات، والإلهيات مصب للطبيعيات^(١). الطبيعيات مقدّمة، والإلهيات نتيجة، الطبيعيات بداية والإلهيات نهاية.

لذلك يدخل العقل كطرف ثالث ليوحد بين الطبيعيات والإلهيات. فنظام العقل ونظام الطبيعة ونظام الوحي نظام واحد. والعقل هو المصدر الموحد للطبيعيات والإلهيات ومنشؤها، وإليه يعودان. لا فرق إذن بين العقل والطبيعة، بين المنطق والوجود، كما لا فرق بين الطبيعيات والإلهيات، بين العالم والله. ولا فرق بين العقل والإلهيات، فالثنائيات العقلية هي أساس الإلهيات "الدينية". كما أن الطبيعيات تعود إلى النفس نظرا لارتباط الجسد بالنفس. والجسد جزء من الطبيعة ثم تلحق النفس بالاشراقيات، وتتحدد بالإلهيات، من الله إلى الطبيعة خلال النفس إلى إله من جديد، أو من الطبيعة إلى الله إلى الطبيعة خلال النفس إلى الله من جديد، أو من الطبيعة إلى الله إلى الطبيعة من خلال النفس (الاشراق) إلى الله من جديد على النحو الآتي:



يصعب إذن التمييز بين المنطق والطبيعيات والإلهيات وكأنها علم واحد ترد الطبيعيات إلى المنطق في ثنائيات الفكر. ويرد المنطق إلى النفس في ثنائيات الاشراق. وترد الإلهيات إلى الطبيعيات في قياس الغائب على الشاهد وإلى المنطق في المقولات

(١) ابن باجه: النفس ص ١٧٧، الوحدة والواحد ص ٢٤١، نظر آخر ص ١٧٣، تعليقات بارى أرمنيان ص ٢١-٢٢.

الثانية التي تعبر عن التنزيه العقلي للذهن. ولا توجد إلهيات مباشرة إلا من خلال المنطق والطبيعيات. الإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى ومنطق مغرور في النفس. والطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل ومنطق مغرور في النفس. فالنفس أى الذهن تتبع الطبيعيات والإلهيات. ويصعب أحيانا الحكم على الموضوع هل هو منطق أو طبيعيات أو إلهيات مثل الجواهر والعروض، المقولات العشر، الكل والجزء، الصورة والمادة. فلا توجد مقولات خاصة بكل علم مستقلة عن العلم الآخر. ويتضح ذلك فى المقالة الأولى "فى الواجب والممكن والممتع" أحكام العقل الثلاثة. ومبادئ الوجود منطق الوجود^(١). والمقالة الثانية "فى الجواهر وأقسامه"، والثالثة "فى الأعراض" وهو مبحث الجواهر والأعراض فى علم أصول الدين الذى شمل ثلاثة أرباع العلم ابتداء من القرن السادس نفس النوع من الإلهيات الطبيعية العقلية الثانية التى يحى الفرق فيها بين الكلام والفلسفة. والرابعة "فى التقدم والتأخر والقوة والفعل"، والتام والناقص، وهى ثنائيات عقلية، الشرف والكمال. والخامسة "فى الأمور العامة"، الكل والجزء، والجنس والفصل والحد، وهى أقرب إلى المنطق. والسادسة "فى العلة والمعلول، والسابعة "فى الواحد والكثير" وهى التى سماها علم أصول الدين المتأخر "الأمور العامة التى استطاعت فيها هذه الثنائيات العقلية أن تعبر عن العقائد الدينية دون خوف من تكفير الفلسفة وتهافتها بعد الغزالي^(٢). لذلك كانت مقولة المضاف مهمة فى الإلهيات فى قياس الغائب على الشاهد، قياس الله على الانسان وقياس الطبيعة على الله. ويكون التحدى هو كيفية الخروج من الأمور الذهنية العامة للتوجه نحو الطبيعة والوجود^(٣).

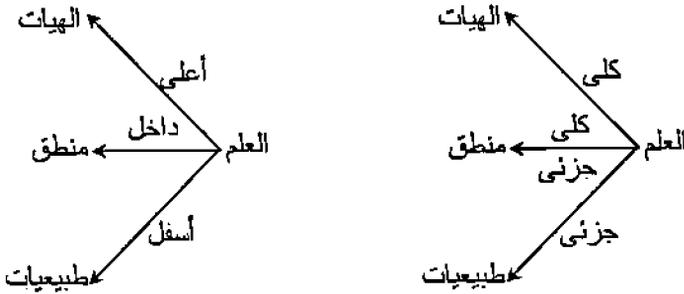
فاذا كانت الطبيعيات العقلية فى "الشفاء" فان الطبيعيات الإلهية فى الرسائل الطبيعية خاصة رسالة "فى الأجرام العلوية"، ورسالة "فى علة قيام الأرض ومسط السماء" وغيرها من الرسائل الطبيعية التى تكون فيها البداية من موضوعات الوافد والنهاية فى تصور الموروث.

(١) لذلك يمكن اعتبار ابن سينا هيجل المسلمين قبل ابن عربى فى التصوف.

(٢) الشفاء، الإلهيات ص ٥٢-١٦٠.

(٣) "جوهرية انكيف فى العلم الطبيعى وبعض الشبهات فى الطبيعيات أى امكانية التحيز وترك الأمور العامة والانشغال بالوجود"، السابق ص ١١٢/٩٤/٥٧.

تبدو الطبيعيات الالهية بوضوح فى رسالة "فى الأجرام العلوية" فى استحالة الفصل بين العلمين. فهما علم واحد فى اتجاهين مختلفين إلى أعلى فيصبح إلهيات وإلى أسفل فيصبح طبيعيات أو إلى الدخلى فيصبح منطقاً. إذا كان العلم كلياً يكون إلهيات وإذا كان جزئياً يكون طبيعيات، وإذا كان كلياً جزئياً يكون منطقاً على النحو الآتى:



وذلك مثل علاقة الأصول بالفقه كطرفين وعلم القواعد الفقهية أو الأشياء والنظائر كطرف ثالث بينهما، والسماع الطبيعى ثم الجماد والنبات والحيوان، والإنسان بينهما فى علوم الحكمة أو الأمور العامة والجوهر والأعراض والإنسان بينهما فى علم أصول الدين أو الجمع بين أصول الدين وأصول الفقه والتصوف بينهما، بين الأصول والقروء والقياس بينهما. فنسبة الطبيعى إلى الالهى كنسبة الفقه إلى الأصول. يأخذ الطبيعى مبادئه مثل الصورة والمادة من الالهى مما يجعل الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل والالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. لذلك قد يعنى الالهى الطبيعى، والطبيعى الالهى. يسمح الالهى بوصف كل شيء طبيعى موضوعاً لغرض، وتصور وجود العالم على كل وجه لا عيب فيه ولا تعطيل ولا بخت ولا اتفاق ولا وجوداً تلقائياً، وأن تديره جعل اختلاف حركات السموات سبباً لاختلاف الكائن فى العالم، وأن الحركة المستديرة علة لثبات الكون، وأن السببية فى الأرض منشؤها لاختلاف حركات السماء. وهذا يكفى لبناء العلم الطبيعى دون الاعتماد على مزيد من الأمور الالهية. الالهيات موجبات للطبيعة والطبيعة ميدان تحقيق للالهيات. فمن صفات الله الخلق والعناية والطبيعة ميدان تحقيق للالهيات. ومن ثم من الخطأ تصور الطبيعة على نحو ألى. فالماء بارد بطبعه، والنار حارة بطبيعتها دون وضعهما فى حكمة وقصد وغاية. الله والطبيعة موضوع واحد من منظورين مختلفين، المثال والواقع، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، الكيف والكم، الواحد والكثير، العلة

والمعلول، الماهية والوجود أو الوجود والعدم. والسؤال الآن: أى العلوم أقرب إلى البدئية الجذرية، الالهيات أم الطبيعيات أم المنطق؟ لو كان الوعى فارغا ولا يمتلىء إلا بعد الوعى بالعالم يكون الوعى بالطبيعة هو الأساس^(١). ولو كان الوعى فارغا ثم يكتشف كما هو الحال فى الدليل الانطولوجى فكرة الكمال يكون الوعى بالله هو الأساس. ولو كان الوعى بالذات مملوءاً يكون المنطق هو العلم الاساسى أى المنطق وقوة التفكير دون موضوع طبيعى أو مفارق. فاذا كان التفكير فى الالهيات وهما خطأ فى الإدراك واعترابا عن الطبيعة فانها ترد إلى المنطق، ردا لموضوع التفكير إلى منهج التفكير، وردا للموضوع إلى الذات^(٢).

ونظرا لوجود الطبيعيات الالهية فى الطبيعيات وربما وجود الالهيات الطبيعية فى الالهيات ظهر الحكماء الطبيعيون الذين يجمعون بين هذين العلمين فى علم واحد، يقرأون الطبيعيات فى الالهيات كما يقرأون الالهيات فى الطبيعيات، ويجدون فى الأجسام البسيطة والحركة غير الحيوانية آلاف الأدلة على تدبير الحكيم. الطبيعة تحيل إلى المبدأ الكامل كما تحيل السياسة إلى المبدأ الغائى. هناك إذن علاقة بين الطبيعة والسياسة، بين الطبيعة الجامدة والطبيعة الحية. والفرق بينهما العلة الفاعلة فى الأولى، والغائية والقصد فى الثانية. يرفض ابن سينا الطبيعة المطلقة للجهال من الطبيعيين الذين يفسرون الطبيعة بالعناصر، وأن فى كل طبيعة أو قوة صورة وهو مستحيل. وجود الطبايع لها أسباب ثلاثة: الأول تدبير الصانع، وجوده وعدله وحكمته. هو الفاعل، أعطى الهيولى التى أبدعها من الصور طبقا لعدل تقديره. والثانى القابل المادى، الطبيعة من قوتها الذاتية. والثالث الغاية والقصد والفرغ من الحكمة. الأول العلة الفاعلة، والثانى العلة المادية، والثالث العلة الغائية دون ذكر للعلة الصورية لأن الله صورة العالم، والصورة والمادة لا يفترقان. فاذا كانت حرارة الجسم أو برودته من إرادة الصانع فلا عجب من جذب المغناطيس للحديد أو إذابة النار للحديد مع أن التفسير بالمغناطيسية والنار أكثر علمية من

(١) 'وكل هؤلاء يتقلدون مبادئهم وأصولهم تقلدا لفقهاء مبداءه وهو جود المعلم بنص الكتاب وخير الرسول والاجماع والقياس عن المتكلم. فان حاول الفقيه تصحيح هذه الأصول فليس بما هو فقيه ولكن بما استحال متكلمنا. كذلك الطبيعى يتقلد عن الالهى حال مبداء الأجسام التى هى الهيولى والصورة ثم يبنى بعد ذلك، الأجرام، تسع ص ٤٢.

(٢) لذلك ترد المسألة السابعة من أجوبة البيرونى إلى برهان الدور، أجوبة البيرونى ص ١٣٨.

التفسير المشخص بالكائن المدبر، وأن العلة القريبة أقرب إلى العلم من العلة البعيدة الأدخل في الفلسفة أو الدين^(١). كما ينتهي التصور الإلهي للطبيعة إلى إنكار الوحي ومعجزات الأنبياء والرؤيا والعين والكهانة والوهم والعرافة وكأن الوحي لا يثبت طبيعياً من داخلها وليس من خارجها^(٢). غالبية الحكماء من أنصار الطبيعيات الإلهية أى الطبيعيات المفتوحة، والأقلية فقط من أنصار الطبيعيات المغلقة. الطبيعة فى حاجة إلى استعداد إلهى. والاشتغال بها دون استعداد يؤدي إلى الضلالة. لا يمكن إذن معرفة علم دون علم. لا طبيعيات دون إلهيات، ولا إلهيات دون طبيعيات، لا حكمة إلهية فالعلم متكامل دون علوم طبيعية، ولا علوم طبيعية دون حكمة الهية.

ونظراً لتوجه الإلهيات نحو الطبيعيات فقد أئزم ابن سينا الطبيعيين بالقول بقوة فى الجسم هو مبدأ حركة له بالذات وبأن الصانع لم يجعل للأجسام حركة ذاتية مختلفة إلا ولها مبادئ، وهى تلك الأجسام المختلفة الطباع كالنار والأرض. الأولى صاعدة بالذات، والثانية هابطة بالذات. والمحرك هو الله بتوسط الطبيعة الذاتية فيهما. هذا الاعتماد وهو مبدأ الحركة والسكون على سبيل التسخير هو الطبيعة، مجردة عن القصد، والنفس التى لها قصد. هذا ما استفاده الطبيعيون من الإلهيين، القول بالتوسط وهى الأسباب الطبيعية والنفس^(٣).

الإبداع للمادة والصورة عن لا شىء ودون زمان. ومبدعها يتقدم الكل بالذات لأن الزمان يحدث مع حدوث الحركة. فحدث الأجسام على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين من شىء آخر. وهذه المعانى لا توجب مماثلة مع المبدع الأول القيوم الواجب الحق المتعالى. فالموجودات المتوسطة بين الطبيعيات والإلهيات أكثر من الطبيعيات وأقل من الإلهيات.

يرفض ابن سينا إذن نقد تصورين الأول الأشعري خاصة الغزالي الذى يثبت الإرادة الإلهية دون قوانين الطبيعة، والثانى التصور الاعتزالي عند أصحاب الطوائف، الذى يثبت قانون الطبيعة دون الإرادة الإلهية. فالمعركة داخلية وليست خارجية، الصراع

(١) ابن سينا: الأجرام، تسع ص ٤٩-٥٤.

(٢) وهذا هو تيار الدين الطبيعي المنفق مع الفطرة عند لسنج، دين الوحي ودين العقل ودين الطبيعة شىء واحد. لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) السابق ص ٤٣-٤٧.

بين النظرية الروحية العرجاء والنظرية الآلية السماء من أجل ضم التصورين معا، الوافد اليونانى والموروث الاسلامى فى تصور واحد فى إطار عملية التشكل الكاذب، بدلا من الحديث عن الكون والفساد عند أرسطو يتم الحديث عن الخلق والبقاء عند المتكلمين والفلاسفة. كما يظهر الموقف الحضارى، والتحول من النظرة الآلية المادية للطبيعة الوافدة إلى النظرة المتكاملة الموروثة فى الطبيعيات المفتوحة. الحق بذاته واحد، والمعرفة به أفضل من الجهل به. ولا خلاف بين العقل الصريح وموجب الشرع الصحيح، عبارة ابن تيمية فى موافقة صحيح المنقول لصريح المنقول. العلم واحد، والمنهج واحد، والغاية واحدة، والحقيقة واحدة. ويظل السؤال: هل بالإمكان الإبقاء على هذه الوحدة أم أن مصيرها الفصم ثم الاغتراب؟

وفى السؤال عن "علة قيام الأرض وسط السماء يُجيب ابن سينا إجابة علمية خالصة دون أية دلالة إلهية من الذى يمسك بالأرض. وقد كانت الفرصة متاحة لذلك. ويحصر ابن سينا العلل الممكنة لا فرق بين وافد وموروث فى منظور علمى واحد. قد تكون الأرض متحركة دائمة على الاستدارة أو هابطة إلى أسفل، وقد تكون ساكنة. ولذلك علل كثيرة. تقوم على الهواء بضغطها (ديموقريطس) أو واقفة عليه كالحبة أو تطفو عليه لعظمها أو تقف فى الوسط. فليهب جهة أولى بجهة أو دورة الفلك وحركته وأقصاه الأرض إلى الوسط أو جذب الخلاء أو عشق كليتها. ثم يشفعها ابن سينا بفصول عشرة عن معنى الجهة وتحديد معنى المصطلح والاتفاق على المعانى. فبين تناهياها، وأنه لا يمكن تصورهما إلا إذا كان الجسم له إحاطة على أجسام أو قضاء، وأن لكل جسم موضوعا طبيعيا، وأن الحركة المستقيمة ليست طبيعية للجسم، وأنه لا يمكن أن يكون للجسم حركة طبيعية مستقيمة بلا نهاية، وأن كل جسم لا يتحرك بوصفه الطبيعى، وأنه لا تعجب من قيام الأرض وسط السماء، وقيام كل الأجسام وسطها. ولا عجب من الطبع، وأن الأرض قائمة فى الوسط بطبيعتها. وينتهى ابن سينا ببيان عرض تاريخى لأقوال العلماء القدماء فى هذا الباب من غير تطويل لمناقضتهم. عند ابن سينا التاريخ بعد النبوة، وعند أرسطو التاريخ قبل النبوة^(١).

وقد تظهر بعض الالهيات متضمنة فى الطبيعيات من أجل فتحها وجعلها أكثر

(١) جواب الشيخ الرئيس على سؤال إلى حسين أحمد السهل عن علة قيام الأرض وسط السماء ص ١٥٥٢ ١٦٤.

شمولا مثل أن الحركة المستقيمة غير طبيعية للجسم من أجل إثبات تنهاى الأجسام والاحتفاظ سلبا لله باللاتناهى. كما أن نفي الطباع والحركة الطبيعية قد يكون مقامة لاثبات الإرادة الخارجية والعلة الفاعلة الأولى. ومع ذلك يرد العلم الطبيعى إلى عمل الذهن، وترد الطبيعة إلى الإدراك، والخطأ العلمى إلى الوهم مما يدل على الأساس الذاتى للعلم^(١). فترد الطبيعة إلى المنطق، والمنطق جزء من تحليل النفس والشعور. ومضمون الوهم ثلاثة أنواع، يتصور ويصدق، ويتصور ولا يصدق مثل قيام الحيوان فى مقابلنا فى جولنب الأرض، ولا يتصور ولا يصدق مثل نهاية العالم^(٢). لذلك تستنكر النفس وتتعب من قيام الأرض بغير مثل فى الوسط، وقيام الحيوان عليه من كل جانب. وتستعمل قوى الإدراك الحسى للحاضر المكانى، والوهم لادراك المحسوسات حاضرا وغائبا، والرأى المحمود وتصديقه بالعقل أو بالحس أو بالدليل. وتنتهى الطبيعة إلى المنطق. فالعقل حاكم على الوهم^(٣). ويعتبر ابن سينا نفسه فى النهاية فيلسوف المنطق الذى تجاوز الأوائل^(٤).

وتأرجح "أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبى حيان البيرونى" بين الطبيعة العلمية الصرفة والطبيعيات الالهية. المسائل العشر الأولى تتعلق بالسماء والعالم، وتظهر فيها بعض الطبيعيات الالهية فى حين أن المسائل الثمانية الأخيرة أقرب إلى العلم الصريف وليست ثقافة وافدة لاحكامها وضبطها وإكمالها^(٥). وبالرغم من غياب السياق الحضارى العام والعلمى الخاص للرسائل إلا أنها تكشف عن خروج العلم الطبيعى الخالص من علوم الحكمة، وأن الحكماء هم العلماء، وأن العلم الصريح هو اتفاق العقل والطبيعة وإن كان موجها لا شعوريا من الوحى وعلى نحو مضمّر، والبحث عن الاتساق العقلى الذى

(١) وهذا جيد بالنسبة ليونان، وأقرب إلى روح الفلسفة العربية من ديكارت عبر كانط حتى برجسون وهوسرل.

(٢) الفصل الثامن، فى السبب الذى يقع به النفس التعجب والاستنكار لقيام الأرض بغير مثل فى الوسط وقيام الحيوان عليه من كل جانب ص ١٦١-١٦٢.

(٣) كل ما لم ير له الوهم مثلا وكان جميع ما يرى بخلافه فهو مستنكر متعجب من غير مصدق به فى الوهم. إذا رأى الوهم بتوسط الحس أشياء على هيئة رؤية مستمرة متكررة ولم ير البتة خلافا لذلك لم يصدق بخلافه البتة، السابق ص ١٦٠.

(٤) وفى تمييز أفانيل هذه القوى بعضها عن بعض صعوبة عظيمة فى التفرز عن الغلط ومجانبية الزيغ. وقد بلغت فيما صنفته فى المنطق مبلغا فى ذلك لم يبلغه أحد من الأوائل، فانه المستعان، علة قيام الأرض ص ١٦١-١٦٢.

(٥) جامع ص ١٢٠-١٥١.

يظهر من عبارة "وهذا خلف" والعقل أساس العلم والدين^(١). كما تبدو أهمية الرسائل في التراكم الفلسفي داخل علوم الحكمة. أرسطو عالم، والبيروني عالم، وابن سينا عالم، تراكم من الوافد إلى الموروث. والسؤال من الموروث عن الموروث إلى الموروث، من الفقيه المعصومي لابن سينا عن مسائل لابي الريحان البيروني^(٢). فقد استقلت الحضارة الاسلامية علميا بعد ظهور وعيها التاريخي العلمي الخالص. ويجيب ابن سينا بنفس الألفاظ حتى لا يقع في سوء القراءة والتأويل^(٣).

وتظهر الطبيعيات الالهية في العشق لأن الطبيعة تعنى قوى النفس ووجود العقل في الطبيعة باطل لأنه لا عشق له خارجا من العشق المطلق الكلي. الطبيعة وضع إلهي للعشق. بل إن الحيوان غير الناطق وإن تحرك بعشقه الطبيعي المغروز فيه من العناية الالهية تحركا اختياريا فان الغاية فيه ليست مقصودة بذاتها. وإذا وجد فائز بفضيلة اعتدال الصورة المستفادة من تقديم الطبيعة واعتداله فانه أثر الهى. فانه يتجلى في الطبيعة^(٤). وأحيانا يتفق العلمان على ما يجوز وما لا يجوز نظرا لقيامهما معا على العقل والتجربة كما تكشف بذلك عدة عبارات عن منطوق الاستدلال ورفع المحال^(٥). ويحال في بعض الموضوعات إلى خارج العلم الطبيعي، إلى العلم الالهى مثل العقل والعلّة الأولى بعد أن اغترب العلم مستقلا بذاته بعيدا عن العالم^(٦). وواضح أن الطبيعيات القديمة قد أعيد بناؤها على أساس من الخلق والحكمة والعناية الالهية. وهو ما كان ينقص الطبيعيات الأرسطية. فالإله ليس خالقا وليس صناعا للعالم وليس معتنيا به ولا مديرا لأمره. الخلق والعناية إضافة من الموروث على الوافد الذي لم يعرف إلا التقدم والعشق.

(١) السابق ص ١٤٤.

(٢) وهى ثمان عشرة مسألة وجهها الفقيه المعصومي، عشرة ثم ثمانية. أكبرها المسألة الأولى ثم الخامسة من العشرة، والخامسة من الثمانية.

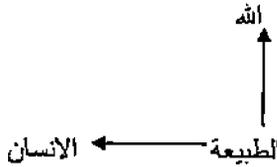
(٣) وأنا أورد ما سألت عنه بلغتك ثم أتبع كل مسألة الجواب عليها أجوبة البيروني، السابق ص ١٢٠.

(٤) العشق ص ١٦/٣.

(٥) مثل: هذا خلف، والعكس غير جائز، يرجع في التحصيل إلى برهان الدور، والنظم منتج والنتيجة صحيحة، من هذه المقدمات تبين، وإذا نقلنا النتيجة إلى القياس الشرطى المنفصل، ونضيف إلى هذه المقدمة مقدمة صغرى، السابق ص ١٢١/١٢٨.

(٦) السابق ص ٢٣.

والسؤال الآن: ما فائدة ذلك كله الآن؟ هل يتم تقييم الطبيعيات القديمة على علم الفيزياء الحالي فتبدو لا علمية خرافية أسطورية أم أن دلالتها هي الأهم وربما هي الأبقى. وقد يكون فيها حل لأزمة العلم الطبيعي الواقف حالياً. إن أهم دلالة للطبيعيات القديمة هي نزعتها الإنسانية، اتجاها نحو الانسان، واتجاه الانسان نحوها. فالانسان والطبيعة متضايقان مما يحفظها من الطبيعيات اللانسانية، سبب التلوث والتصحر. كما أن الطبيعة مفتوحة على طرف آخر هو الله. فالطبيعة والله أو الله والطبيعة أيضاً متضايقان مما يحفظهما من الطبيعيات النسبية الخالية من القيمة ومن الله- الأفتوم.



ويذكر الله صراحة وعلى نحو مباشر في علوم الحكمة حتى لتبدو وقد عادت إلى علم الكلام بل أكثر وأصرح لأن علم الكلام استعمل أيضاً واجب الوجود والتقديم والعلّة الأولى في حين يستعمل الاخوان الله، الباري، الصانع، الحكيم. كما يستطرد الاخوان في حدس بسيط، الرؤية الدينية الكلامية التي لا جديد فيها. ما يهم هو تحويل الطبيعة من المستوى الصوري المادى إلى المستوى الشعورى الانسانى الأخلاقى الدينى. وما دلالة الحيوان؟ هل يمكن تحويله إلى فلسفة حياة عضوية وتحويل العضو الحى إلى طاقة حيوانية⁽¹⁾؟ وما دلالة النبات؟ هل يمكن تحويلها إلى رؤية وشعر، الصحراء الصفراء إلى اللون الأخضر.

ليس المهم هذه الطبيعيات الموروثة مع العلم الحديث الواقف أو اختلافها معه لأنها تمثل آخر مراحل التفكير العلمى. ما يهم هو الرؤية لا الحدث، والمنهج لا الموضوع، والمقدمات لا النتائج. المهم هو تطويرها من الموروث القديم إلى العلم الحديث من داخلها وليس بنقل جديد من خارجها يتزاوج معها ويجاورها فينشأ تعارض بين علمين وثقافتين وعصرين. المهم التحول من الطبيعيات العقلية الصورية المجردة أو الالهية المغتربة إلى

(1) هذا ما قام به فيتركر ودريش ودلتاى وجولد شنين وبرنتانو وبرجسون وهوسرل وأوكن وكل فلاسفة الحياة فى الفلسفة الغربية.

تأكيد الموقف الطبيعي، الإنسان في العلم، من الطبيعيات الثنائية إلى الطبيعيات الواحدة كى لا تواجه مخاطر الاعتراب، والانتقال من الزمان الطبيعي، عدد الحركة، إلى الزمان النفسى، ومن الزمان الفردى إلى الزمان الجمعى والوعى التاريخى^(١). وهى الطبيعيات التى تحتوى على قيمتها فى ذاتها والتى تحمى من مخاطر تلوث البيئة. إن أهمية الطبيعيات الانسانية عند إخوان الصفا هو إمكانية تحولها إلى طبيعيات شعرية تجمع بين الدلالة والمنفعة، بين العلم والشعر، بين القانون الطبيعى والصورة الفنية. والآن، هل الزمان والحركة موضوعات طبيعية رياضية؟ ولماذا انتهى القدماء إلى هذه الصورية؟ ونحن لم نحافظ على العقل واستئناف العلوم العقلية الخالصة، ومنها العلوم الرياضية والطبيعية ولا استبدلنا بها الاحساس بالطبيعة الحسية وإعمال العقل فى شؤون الدنيا. أليس من الواجب الآن تقجير العقل فى المجتمع، وتحويل الطبيعة الرياضية إلى طبيعة حية؟ الاتجاه إلى الصورية كان تعبيراً عند الشراح عن الاتجاه نحو العقل. فقد كان الواقع منتصراً. أما الآن فالالاتجاه نحو العقل والواقع أى التنظير المباشر للواقع فالعقل مأزوم، والواقع مهزوم.

خامساً: نظرية الخلق (الكندى)

ونظراً لاستحالة الفصل بين الطبيعيات والالهيات فإنه توجد ثلاث نظريات لإيجاد الصلة بينهما. وهى اختيارات تمت بالفعل فى علوم الحكمة.

١- نظرية الخلق أو التصور الثنائى للعالم التى تجعل العالم متاهياً والله غير متاه. وضع أسسها الكندى. الفرق بين الله والعالم فرق فى النوع وليس فقط فرقاً فى الدرجة. ما يعطى الله يسلب عن العالم، وما يعطى للعالم يسلب عن الله. ولا صلة بين الاثنين إلا بالتحول الجذرى "خلفاً در" عن طريق العمل الصالح أو العبادة أى بالجهد والكد والسعى والعمل^(٢).

٢- نظرية الفيض أو الصدور أى التصور الهرمى للعالم التى تجعل العالم

(١) وقد تم هذا التحول من زينون إلى برجسون فى الفلسفة الغريبة.

(٢) يمكن تقسيم الرسائل الفلسفية للكندى فى أربعة موضوعات رئيسية. الأول التصور الثنائى للعالم (نظرية الخلق)، وهو الموضوع الغالب على كل الرسائل الفلسفية، ثمان رسائل من مجموع خمس عشرة رسالة أى أكثر من النصف، مما يدل على أنه الحسنى الرئيسى الموجه لديه.

متدرجا فائضا عن الله، من الله إلى العقل إلى النفس إلى المادة. فهو بين التناهي واللاتناهي. المرتبة الأعلى لا متناهية بالنسبة للمرتبة الأدنى، والمرتبة الأدنى متناهية بالنسبة للمرتبة الأعلى. وهو الاختيار الذى فضله التوحيدى وإخوان الصفا والفارابى والسجستانى والعامرى وابن سينا. فالفرق بين الله والعالم فرق فى الدرجة وليس فقط فرقا فى النوع. ويتم التحول من الأدنى إلى الأعلى بصعود الدرج من جديد عن طريق التأمل وليس عن طريق الفعل، بالوعى الذاتى وليس بالعمل الصالح.

٣- نظرية القدم أو التصور الواحدى للعالم. وهو التصور الذى يجعل الله والعالم شيئا واحدا نظرا لقدم الزمان أو قدم الحركة أو قدم المادة أو قدم الصورة. ولا يوجد هنا فرق لا فى الدرجة ولا فى النوع. وهو اختيار الرازى الطيبى وابن رشد. لم يعلنه ابن رشد الا سلبا فى نقده لعلم الكلام الاشعري فى "مناهج الأدلة"، ودفاعه عن الفلسفة فى "تهافت التهافت" لبيان إمكانية قدم العالم بالعقل والنقل^(١).

١- مصطلح "الفلسفة الأولى". وقد استعمل الكندى هذا المصطلح الأقرب إلى تعبير أرسطو نفسه Prwte Philosophia. كما استعمل الكندى والفارابى تعبير "ما بعد الطبيعة" وهو أقرب إلى تعبير كتاب الطبيعة قبل أن ينتقل من المعنى الحرفى إلى المعنى الاصطلاحى، من اللفظ إلى المعنى، ومن الشكل إلى المضمون. ثم استعمل ابن سينا لفظ "الالهيات" توجهها نحو المضمون مباشرة دون المرور باللفظ، والتعبير عن المعنى اليونانى باللفظ الاسلامى، التشكل الكاذب المعكوس أو "التضمن الكاذب" لما كان "التشكل الكاذب" هو التعبير عن المعنى الاسلامى باللفظ اليونانى. وقد سمي أيضا كتاب "الحروف" نظرا لقسمته إلى الحروف الأبجدية أى طبقا للشكل وليس المضمون. وهو الذى نسج على منواله الفارابى كتاب "الحروف". وقد لا تبعد هذه المصطلحات كلها عن مضمون الكتاب والفاظه مثل الحكمة، الفلسفة الأولى، العلم الالهى، ولكن المسألة أنها يصبح عنوانا للكتاب كله وبالتالي اسما للعلم.

لم يستقر المصطلح عند الكندى، لا لفظا ولا معنى. فمازال التفاعل على أشده بين الواقد والموروث. الفلسفة الأولى لا تتعرض للطبيعيات أو التوحيد بل لموضوعات الفلسفة

(١) من النقل إلى الابداع، المجلد الثالث، ج١ الاول: تكوين الحكمة، الفصل الأول، نقد علم الكلام.

الخالصة مثل العلة أو مناهج البحث قبل أن تتحول إلى منطق. كما يبرز لفظ التوحيد مقدما من الموروث على الوافد، معبرا عن المضمون اليونانى باللفظ الاسلامى. فالكتاب يتضمن جزئين الأول التوحيد والاقرار بالوحدانية، والثانى ما دون الطبيعيات أى الفلسفة الخالصة. الوافد هو الفرع والموروث هو الأصل. الوافد المادة، والموروث الصورة^(١).

٢- الفلسفة والعلم. لم يتحدث الكندى كثيرا عن الالهيات كما تحدث ابن سينا صراحة بل عن الفلسفة الأولى أولا، وما بعد الطبيعة ثانيا، انفصالا عن علم الكلام وليس عودة اليه كما فعل ابن سينا. بدأت الفلسفة إذن علمية ثم اخترقها الاشراق (الفارابى) والباطنية (الاسماعيلية) عند إخوان الصفا، والاثنا عشرية عند ابن سينا. بدأت الفلسفة علمية فى المنطقة العربية ثم وفد إليها التصوف والاشراق من مناطق فارسية تركية. وقد حاول ابن رشد إصلاحها من جديد فى الأندلس ولكنه كان بعيدا عن الزمان والمكان. بدأت الفلسفة علمية عند الكندى وانتهت عقلية عند ابن رشد، وما بينهما قوس إشراقى عند إخوان الصفا والفارابى وابن سينا. خرجت نظرية الخلق من العلم (الكندى) والفيض من الاشراق (إخوان الصفا، الفارابى، ابن سينا)، وقدم العالم من العقل (ابن رشد)^(٢).

ليست القضية إذن توفيقا بين الدين والفلسفة بل إدخال العلم فى التصور الدينى للعالم، وبزوغ العلم من الدين. ولا تهم النتائج العلمية التى قد تتغير من زمن إلى زمن بل المنهج والرؤية. يقدم الكندى فلسفة علمية عقلية، ويحلل العلم لرفع التناقض فى النسق. فالعلم قادر على حل التناقضات الصورية العقلية بتقديم التجربة والمشاهدة، فالعقل والطبيعة يركزان للوحى. ولا توجد فى الرسائل العلمية الأحد عشرة أية رسالة لها عنوان دينى صريح كما هو الحال فى بعض الرسائل الفلسفية. ولم يستشهد بالقرآن إلا مرة

(١) وقد حدث هذا التطور أيضا فى الفلسفة المشائية من أرسطو إلى شراحه اليونان. كانت الفلسفة عند أرسطو العلم بالموجود بما هو موجود، وأصبحت عند المتأخرين العلم بالموجود الأعلى، انتقالا من الميتافيزيقيا إلى التالى، ومن ما بعد الطبيعة إلى الالهيات، ومن العقل إلى الايمان. كذلك فضل المسلمون والمسيحيون الشراح اليونان المتأخرين.

(٢) ونظرا لأننا ضحية الميتافيزيقا والالهيات وقاطنون فى المشرق أخرجنا الرسائل العلمية وأبقينا المسائل الفلسفية وكأن الفلسفة لا شأن لها بالعلم. وأنا طالب كان لدى احساس غامض بهذه الرسائل بين الوضوح والغموض، وضوح التصد، وغموض العرض، وركاكة الأسلوب.

واحدة في رسالة "في العلة التي يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب الأرض"^(١).

ويعطى الكندي تعريفاً للفلسفة الأولى أقرب إلى التعريف العلمى الخالص مما يدل على نشأة الفلسفة من خلال العلم قدر نشأتها من خلال الدين. فقد كان الكندي عالماً قدر كونه فيلسوفاً.

الفلسفة هي العلم بالعلل والعلل على أنواع العلل الأربعة في العلم، والعلة الأولى في الفلسفة. الفلسفة هي الاحاطة بالعلل الأربعة^(٢). الفكر له موضوع وهو العلل، معرفة علل الاشياء وليس مجرد تأملات ميتافيزيقية. وهو ما سمي في الموروث معرفة الأسباب. وفي أصول الفقه السبب أول حكم من أحكام الوضع قبل الشرط والمانع والعزيمة والرخصة والصحة والبطلان^(٣).

لذلك لا يمكن إنكار الفلسفة لأن الإنكار يتطلب إيضاح علة ذلك الإنكار. والبحث عن العلة هو الفلسفة^(٤). وهي الحجة المشهورة التي تقال ضد منكرى العلم لأنه لا يمكن إنكار العلم إلا بعلم ومن ثم يثبت العلم. كما أنها نفس الحجة التي تقال ضد الشكاك إذ لا يمكن للشك أن ينكر اليقين لأن إنكاره هذا يقين وإلا كان إنكاره للشك شكاً. البحث عن الحق هو بحث عن العلة. وكل شيء له حقيقة يمكن معرفتها بالعلة، وكل حالة وجود لها حقيقة، وكل حقيقة لها علة. العلة هو الحق، والحق هو الوجود لأن كل ما له عليه يكون له وجود. يوحد الكندي بين العلة والوجود، وجود الشيء علته، وعلته وجوده. ولما كانت الفلسفة بحثاً عن العلة فهي أيضاً بحث عن الوجود^(٥).

(١) الرسائل جـ ٢، الجو ص ٨٩.

(٢) وقد تم هذا التحول من زينون إلى برجسون في الفلسفة الغربية.

(٣) الفلسفة الأولى ص ٧٨.

(٤) السابق ص ٨٢.

(٥)



وهو شبيه بموقف هيدجر في التوحيد بين الوجود والعلة (السبب) في كتابه الشهير

موضوع الفلسفة هو موضوع العلم، البحث عن العلل. لذلك كان الكندي مؤسس فلسفة علمية وليست إشراقية كالفارابي وابن سينا أو عقلية كابن رشد. الفلسفة علم، والعلم فلسفة مما يدل على وحدة المذهب^(١). ومن ثم لا يوجد فرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة مادام كلاهما بحثاً في العلل. لذلك كان الكندي ينتقل من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ومن ما بعد الطبيعة إلى الطبيعة دون أن يشعر أنه ينتقل من علم إلى آخر. ويدل اختياره لبعض المسائل الطبيعية من ما بعد الطبيعة أنه يبحث في العلم وليس في الميتافيزيقا.

ومن ثم لا يكون الفرق بين الرسائل الفلسفية والرسائل العلمية كبيراً لأن الفلسفة هي العلم، وكلاهما علم بالعلة. ومن الرسائل العلمية الأحد عشرة ثمانية منها تذكر لفظ العلة (سبعة لفظ العلة وواحدة لفظ السبب) ومنها أكبر رسالة في العلة الفاعلة للحد والجزر^(٢). ويذكر لفظ العلة في البداية باستثناء مرة واحدة في الوسط^(٣). يقوم البحث الطبيعي. كله على البحث عن العلل، علل تجمد البخار في الجو، ومقدار الارتفاع، وعلة معرفة مقدار الصحو والغيم في السماء، وتناهي العدد، وهو جزء من معرفة أوائل العلم الطبيعي لمعرفة الأسباب والعلل لا بد من تحديد الظاهرة أولاً من أجل التعرف على عللها ومتى تم التعرف على العلل أمكن السيطرة عليها. فمعرفة الشيء معرفة علته^(٤).

ويبدأ البحث عن العلة بالبحث عن العلل الطبيعية الأربعة، نزولاً من العلم بالعلة الأولى إلى العلم بالعلل الأربعة. لذلك كانت المطالب العلمية أربعة طبقاً للعلل الأربعة.

والعلم بالعلل الأربعة علم بالحد. وكل محدود له حقيقته في حده. فالعلم بالعلل الأربعة علم بالمحدود. هنا يبرز المنطق على استحياء من ثانياً البحث عن العلل وليس

Von Wesen des Grundes. =

(١) السابق ص ٧٨.

(٢) وهي مرتبة كما من الأكبر فالأصغر كالآتي: ١- في العلة الفاعلة للحد والجزر (٢٤ص) ٢- في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض (١١) ٣- في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات (١٠) ٤- في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو من جهة السماء ويظن أنه لون السماء (٦) ٥- في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير (٦) ٦- في العلة التي لا تكون بعض المواضع لا تمطر (٦) ٧- في الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذي هو علة اللون في غيره (٥) ٨- في علة كون الضباب (٣).

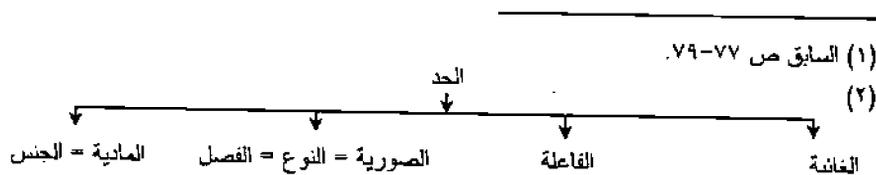
(٣) السابق، الجو ص ٩، الحيلة ص ٦، المطر ص ٧١.

البحث عن أشكال القضايا. إذ ينتقل الكندي من العلة الطبيعية الأربعة إلى الأجناس والفصول في المنطق، من العلم إلى الجنس، ومن الجنس إلى الفصل انتقالاتاً من الجزء إلى الكل. فالمادة الجنس، والصورة النوع. والعلم بالنوع علم بالفصل. والعلم بالعلل الأربعة علم بالحد. ويترك الكندي التقابل بين الطبيعة والمنطق في العلة الفاعلة والعلة الغائية^(١). فهناك علتان ناقستان، واسمان ناقصان، الخاصة والعرض العام طالما أن الصورة أخذت النوع والفصل. ولا يعقل أن تكون العلة الفاعلة والعلة الغائية مجرد خاصة وعرض عام. لذلك ترك الكندي التقابل، واكتفى بالمادة والصورة باعتبارها يضمنان العلم والفلسفة^(٢). هنا ينتقل الكندي من الطبيعة إلى المنطق، ومن الجزء إلى الكل من أجل أن ينتقل مرة ثانية من المنطق إلى الميتافيزيقيا، من المنطق الصوري إلى منطق الوجود وكان العلتين الفاعلة والغائية متروكان للميتافيزيقا.

ولما كانت الفلسفة علماً بالعلة الأولى فإنها تتطوى على العلم والدين معاً، وتكون أولى بالشرف وبالجنس وبالترتيب وبالزمان وبالكمال. ويتم الانتقال من الأولوية في المنطق من حيث العموم والخصوص إلى الأولوية في الزمان من حيث الخلق. وكما تفسح الطبيعيات المجال للمنطق يفسح المنطق المجال لما بعد الطبيعة.

ومعرفة العلة الأولى من العلم وليست من الدين لأنها جزء من البحث عن العلة. ترجع أهمية الكندي إذن إلى تحويل العلاقة بين الفلسفة والدين إلى العلاقة بين الفلسفة والعلم عن طريق البحث عن العلة. الفلسفة بحث عن العلة لأن العلم هو علم بالعلة. والدين هو البحث عن العلة الأولى فما يوحد بين الفلسفة والدين هو البحث عن العلة، العلة المتعددة في العلم، والعلة الواحدة في الدين، العلة المباشرة في العلم، والعلة الأولى في الدين.

والعلة الغائية هي العلة المطلقة. فانه غاية وليس فقط فاعلاً. وأفعاله تتم بالغاية والقصد. انه اتجاه نحو الأمام وليس فاعلاً من الأعلى أو دافعاً من الوراء شوقاً إليه وليس



دفعاً منه. تصور الله غاية للعالم ليس من أرسطو بالضرورة بل قد يكون من الموروث^(١).

لذلك كانت الفلسفة أعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشرفها مرتبة لأن العلم بالعلة الأولى أشرف من العلم بالعلل القريبة. فعمل العلة أشرف من العلم بالمعلول. والعلل القريبة فى النهاية معلولات للعلة الأولى. ومن الطبيعى أن نحيط بالفلسفة كعلم بالعلم الأولى بباقى العلوم التى تبحث فى العلة الأربعة، وأن تكون أشرف العلوم وأعلاها. ويتم ذلك فى مجتمع دينى تعطى إليه الحقيقة عن طريق الوحي مما يعتبر تأكيداً لحرية الفكر ولضرورة البحث العلمى والنظر الفلسفى. كل شىء يأتى بالبحث النظرى وطلب البرهان حتى ولو كان معطى لدينا جاهزاً^(٢).

وتتنوع المسائل الطبيعية فتشمل العناصر والآثار العلوية وكل ما بين السماء والأرض من مطر وضباب ورعد وبرق وثلج وبرد وصواعق وزمهيرير وبرد وسخونة ولون السماء الأزرق والانتقال من المد والجزر باعتباره ظاهرة مرتبطة بالأفلاك (جاذبية القمر). فهناك ست رسائل فى الآثار العلوية وأربعة فى الفلك، وواحدة فى الجواهر الخمسة. وكلها موظفة من أجل فتح الطبيعة على ما بعد الطبيعة. وكلها مسائل متناثرة باستثناء موضوع واحد هو الجواهر الخمسة أى أنها إشكالات وتساؤلات وليست اتساقاً كما هو الحال عند ابن سينا.

أما الرسائل العملية الثلاث الأخرى فإنها تمهد بالطبيعة لما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى لوضع أسس الدين العقلى الخالص الذى يجعل الطبيعة مفتوحة إلى أعلى^(٣). نعى الجواهر الخمسة إثبات أنها متناهية على عكس الرازى الذى يجعلها قديمة. طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة. والعناصر والجرم الأقصى كرية الشكل. والشكل الكرى

(١) وهذا يشبه تصور هيجل لله، أن الله صيرورة وليس وجوداً وهو أقرب إلى الحركة منه إلى الثبوت. وهو نفس تصور الحقيقة والوجود والله والمسيحية. فتصور الله باعتباره علة غائية أو حركة موجود عند الحكماء دون ما حاجة إلى الذهاب إلى الفلسفة الغربية. ويكون اتهام الفكر الدينى القديم بالمضوية ظلماً لا يقوم على أساس.

(٢) السابق ص ٧٣-٧٩.

(٣) وهذه الرسائل مرتبة أيضاً من حيث الكم، الأكثر فالأقل هى: ١- فى الجواهر الخمسة (١٤ ص) ٢- فى الابانة عن أن طبيعة تلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة (٧) ٣- فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل (٦).

متناهي في حين أن الشكل المستقيم لا متناهي مما يؤول إلى أن العالم عالمان. فلا تخلو المسائل الطبيعية من اتصال بما بعد الطبيعة. كلاهما ينتقيان في عالم متوسط هو عالم الأفلاك. وهو العالم العلوى الذى لا يكون ويفسد والذى أقيم من أجله علم بأكمله هو علم الفلك كعلم طبيعى أو علم التجسيم كعلم خرافى، كعلم وسط بين الالهيات والطبيعات. الرسائل العلمية بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، سواء بالبحث عن العلة لافساح المجال إلى العلة الأولى أو بيانا لمتناهي العالم وشكله الكروى، تمهيدا لجعل العالم عالمين، عالم متناهي وعالم لا متناهي. تكشف الرسائل الطبيعية في مجموعها عن التصور الثنائى للعالم وهو أساس نظرية الخلق. وتتكرر نفس الفكرة من رسالة إلى أخرى وكأن الموضوعات الطبيعية مجرد صور متوسطة للتعبير عن التصور الثنائى للعالم.

وفي رسالة "الجواهر الخمسة" يرد الكندى على "القمامة الخمسة" للرازى فيظهر التقابل والتعارض بين تصورين للعالم، الثنائى عند الكندى في نظرية الخلق، والواحدى عند الرازى في نظرية القدم^(١). وهى المفارقة بين التصور الدينى والتصور العلمى بالرغم من اختلاف الجواهر الخمسة فى اثنين منهما، الله والنفس عند الرازى، والصورة والحركة عند الكندى، والاتفاق فى ثلاثة، الهبولى والزمان والمكان^(٢). فالقضية داخلية

(١) رسالة الكندى فى الجواهر الخمسة مترجمة من اللاتينية لأن الأصل العربى مفقود ويصعب تطبيق منهج تحليل المضمون لأنها ليست بلفظها كما هو الحال فى التوراة والانتجيل. إذ تحبب المصطلحات العربية الاصلية بعد عملية النقل الحضارى، الحذف والاضافة والقراءة التى قام بها اللاتين. فقد صنفوا الديباجة والخاتمة اللتين يوحيان بالجو الدينى وطريقة السؤال والجواب، وهى طريقة الفقهاء. وقد زاد عليها اللاتين شروحا (موضوعة بين قوسين) لاندري هل كانت فى الأصل العربى صنفها اللاتين أم زيادة مقترحة فى الترجمة اللاتينية. وإذا استعصى العثور على اللفظ العربى ثم النقل من اللاتينية إلى العربية طبقا للمعنى. تبقى الفكرة العامة ويغيب النص الحرفى. ومن ثم يمكن تحليلها فكريا وليس لفظيا. وقد قام المسلمون بنفس الطريقة، النقل الحضارى فى ترجمة النص اليونانى إلى العربية. ومن ثم لا يمكن إدانة فريق وتبرئة آخر. فالنص عندما يترجم من بيئة إلى بيئة تتم إعادة بنائه وتوظيفه شكلا ومضمونا. وقد تكون هذه الرسالة أولى محاولات الكندى فى التأليف، الكندى: رسائل ج ٢ ص ٥-٧.

الكندى	الكندى
الهبولى	البارى
الصورة	النفس
المكان	الهبولى
الحركة	الزمان
الزمان	المكان

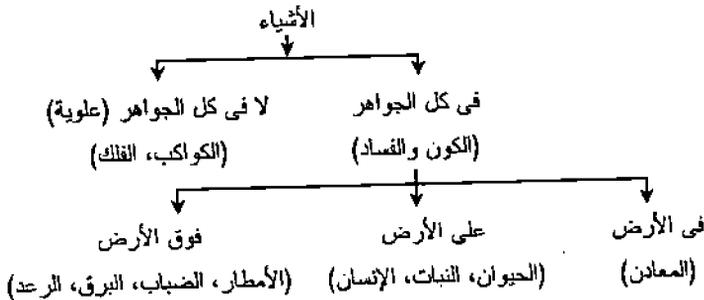
بين الكندي والرازي وليست خارجية بين أرسطو وشراحه أو بين أرسطو والكندي^(١). وبرز الغرض الديني من الرسالة صراحة في قصة الفاسفة، وظهور الفلسفة الالهية طبقاً لمنهج القسمة، وفي قصة النفس إلى عقل وحس ثم قصة العقل إلى علم الأشياء المصنوعة وعلم الأشياء الالهية. الأولى طبيعيات، والثانية إلهيات. كما أن الأشياء نوعان تتصل بالهولي وهي الطبيعيات، ومفارقة لها وهي الالهيات مثل الأمور الربانية كالنفس مثلاً. وقد رتب الله الأشياء بين الكثيف واللطيف أو الغليظ والخفيف من أجل معرفة الثانية بالأولى^(٢). واللطيف لفظ قرآني، اسم من أسماء الله يفيد هنا معنى طبيعياً. ويبدو حضور الدين الصريح من تحليل الألفاظ الدينية مثل الالهية والربانية والله تعالى^(٣). كما يبدو الدين غير الصريح، الدين العقلي في المصطلحات المثالية مثل الجواهر العلوية المفارقة التي لا تخالط الهولي ولا تتصل بها. فالأشياء إما في كل الجواهر مثل الكون والفساد أو ليست في كل الجواهر وهي الجواهر العلوية مثل الكواكب والفلك. والكون والفساد إما في الأرض (المعادن) أو على الأرض (الحيوان، والنبات، والإنسان) أو فوق الأرض (الأمطار، الضباب، البرق، الرعد). ومن ثم تنتظم الطبيعة. وفي نظام الطبيعة يتجلى ما بعد الطبيعة^(٤). والتمايز بين العلوم للتمايز بين الجواهر، الجواهر الحسية للطبيعيات والجواهر البسيطة لما بعد الطبيعة.

(١) لذلك لا يمكن ردها إلى أرسطو طالما أن الكندي لا يشير إلى أرسطو فيها. ويكون الباحث هنا ضحية الاستشراق، ونظرية ضرورة المطابقة، مطابقة الفرع (الموروث) بالأصل (الوافد). انظر دراستنا: من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع، مراجعة لكتاب أرسطوطاليس في الشعر لشكري عياد، حوار الأجيال، دار قباء ١٩٩٨ ص ٣٩٣-٤٠٨.

(٢) الجواهر الخمسة ص ١٠-١٢.

(٣) الالهية (٤)، الربانية، الله تعالى (١).

(٤)



وأحيانا يذكر الموضوع دون أن تذكر دلالاته صراحة مثل رسالة "السبب الذى له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطوانات"^(١). فهي خالية من أية دلالة دينية مباشرة. ومع ذلك فإن موضوعها يبين تناهى الجواهر الخمسة باعتبارها أشكالاً رياضية على هيئة مجسمات. كل واحدة منها ذات قواعد متشابهة الأضلاع، والخلاف بينها فى عددها^(٢).

هنا يبدو أن العلم علم وليس له دلالة دينية خاصة. ومع ذلك تظهر عبارات متناثرة هنا وهناك لا تدخل فى صميم الموضوع تكشف عن الدلالة الدينية مثل أن الطبيعة ترمز إلى أن علة الكل واحد غير منكثّر، لا خارج عن ذاته، لا يشبه شيئاً من معلولاته وكأننا فى التنزيه الاعتزالي. الغاية تأسيس الدين عقلياً وعلمياً من داخل العلم والتحليل العلمى ومن طبيعة العقل النظرى^(٣). وتظهر بعض الألفاظ والتعبيرات تكشف عن وحدانية الله جل وعز وأنه ذو القوة المبدعة للكل والقابض للكل والأحكم للفعل، والمريح للتجارة، والأفضل معرفته لتحقيق مزيد من الربح مما يكشف عن علاقة الدين بالمجتمع التجارى. والسماء عمل الروحانيين ذوى العقول النيرة والطباع الثابتة لا غيرهم ممن خلق الله مما يدل على تمايز العقول فى البشر. ويرى القدماء أن كل الذين فى السماء من خلق الله ذو حس وعقل فى حين أن الذى يعم الأرض هو التوليد وليس العقل والحس. كما أن الطبيعة ترمز إلى وحدانية الله وكل المجردات عن الهولى. والاله علة الكل، لا تلحقه الكثرة بجهة من الجهات ولا يضمحل، إذ ليس مما يلحقه الانفصال ولا النقص بجهة من الجهات. تبارك مبدع الكل وممسك الكل ومحكم الكل المحجوبة عن الأعين الجسدية^(٤).

وفى رسالة "فى الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذى هو علة اللون فى غيره" يظهر اللون كيفية محسوسة للبصر فى الذات لا فى الموضوع^(٥). النار والهواء عنصران حاران، سيالان مشفان، والماء والأرض عنصران باردان، الماء سيال مشف، واليابس الأرض منحصر مقاوم للبصر، يرى بتوسط الهواء المضىء. والحامل

(١) الأشكال الخمسة أسطوانات أربعة متضادة، والفلك طبيعة خامسة خارج المتضادات، رسائل جـ ٢، الأشكال الخمسة ص ٥٤-٦٣.

(٢) النار والهواء والماء أربع قواعد مثلثات، والأرض ست قواعد مربعة، والهواء ثمان قواعد مربعة، والفلك اثني عشرة قاعدة مخمسات، والماء عشرون قاعدة مثلثات دون ما سبب علمى أو دينى واضح.

(٣) رسائل جـ ٢، الأشكال الخمسة ص ٦٠.

(٤) ترد الألفاظ كالتى: الله (٦): إلهية، إله، الروحانيون، الدين (١)، السابق ص ٥٤-٥٥/٥٩-٦٠/٦١-٦٣.

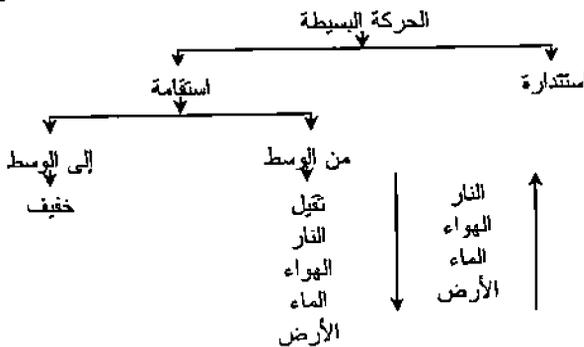
(٥) رسائل جـ ٢/٦٤-٦٨. وهو موقف ديكرت وكل الفلاسفة أنصار المثالية الذاتية، ومن الشعراء جوته.

للون من العناصر الأربعة هي الأرض. لا تظهر الدلالة الدينية بوضوح، فالعلم هو العلم، إلا في البدايات والخواتيم، والدعوات والابتهالات. يبدو فيها اللاهوت السلبي من بقايا علم الكلام القديم الاعتزالي خاصة. فما زال الدين حاضرا لفظا ومعنى وسط العلم وكباعث عليه^(١). بسبب الدين وصل الكندي إلى العلم. وبالعلم استطاع ضبط الفكر الديني.

وتكشف رسالة "في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة" عن التصور الثنائي للعالم الذي تركز عليه نظرية الخلق. هناك عالم العناصر الأربعة وعالم الفلك من طبيعتين مختلفتين. والفلك طبيعة خامسة مخالفة لطبائع العناصر الأربعة وهي طبيعة واحدة^(٢). يظهر علم الفلك هنا على أنه صورة متوسطة تبين حدود عالم العناصر الأربعة. هو الموضوع العقلي الذي يتم التمرين عليه من أجل الانتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. لذلك يبرز السؤال: هل علم الفلك علم طبيعي أم علم ميتافيزيقي أي ديني الهوى؟ وهل أبدع المسلمون فيه لأنه كان نقطة التماس بين الطبيعيات والالهيات؟ وهل لتوجيه القرآن النظر نحو الطبيعة أثر في نشأة علم الفلك؟ كما أن تصور اتجاه الحركة يعبر أيضا عن أن العالم عالمان. فالحركة إما إلى أعلى أو إلى أسفل. الأولى إلى ما بعد الطبيعة، والثانية إلى الطبيعة. والحركة نوعان، دائرية أو مستقيمة. الدائرية متناهية، والمستقيمة لا متناهية. الأولى محدودة بالمحيط كالدائرة والثانية ممتدة إلى ما لانهاية من الطرفين كالخط المستقيم. ويمكن القول أن الحركة الدائرية أيضا لا متناهية لأن بداية أحدها نهاية للآخرى^(٣). لذلك اختارها ابن سينا وابن رشد تعبيرا عن

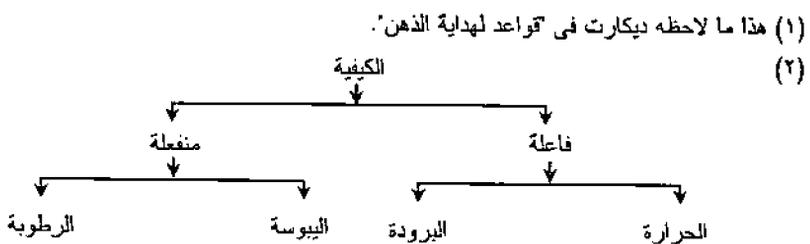
(١) تردد الألفاظ : الله (٤).

(٢) هذه هي طريقة برجسون في تحليل الأفكار، البحث عن صورة متوسطة Image médiatrice.



النتاهى واللاتناهى فى نفس الوقت. وهو شكل العالم. والأشكال الرياضية تعبير عن أفكار فلسفية^(١). والحركة المركبة للجرم المركب، والحركة البسيطة للجرم البسيط، نفس التقابل بين المركب وهو الطبيعة، والبسيط وهو ما بعد الطبيعة. الحركة من الوسط ثقيلة مثل سقوط الماء على الأرض، وإلى الوسط وتكون خفيفة مثل صعود الهواء والنار. الأولى تركز للطبيعة والثانية لما بعد الطبيعة. وطبيعة الأجرام البسيطة الحارة والباردة والرطوبة واليابسة، السكون. إذا تحركت عادت إلى الوسط فتنشأ حركة كرية. وكل سيال كرى الشكل مثل تجربة غليان الماء والنار. والنار حارة يابسة تمتاز بالخفة والسرعة. والأرض باردة يابسة تمتاز بالثقل والبطء. والهواء حار رطب يمتاز بالخفة والسرعة. والماء بارد ورطب يمتاز بالثقل والبطء. والكيفية منفعة كاليبوسة والرطوبة أو فاعلة كالحرارة والبرودة. الأولى تشير إلى الطبيعة والثانية إلى ما بعد الطبيعة^(٢). وتتوازي الثنائيات طالما أن لها بنية واحدة. فالحرارة مسؤولة على النار والهواء، والبرودة مسؤولة على الماء والأرض. الحرارة سبب الخفة، والبرودة فاعلة الثقل، واليبس فاعل السرعة، والرطوبة فاعلة الأمطار. وقد تترايب الثنائيات فينشأ التصور الهرمى للعالم كما يظهر عند الفارابى بوضوح. فالماء ثقيل بالنسبة للهواء، ضعيف بالنسبة للأرض. والهواء خفيف بالنسبة للماء، ثقيل بالنسبة للنار. لذلك كان التصور الثنائى للعالم أساس نظرية الخلق مقدمة للتصور الهرمى للعالم أساس نظرية الفيض، نظرية الخلق مضاعفة.

والغرض من إثبات كرية الشكل إثبات النتاهى على نحو علمى. فبداية التفكير العلمى الكرة وليس الخط، تفسير العلة بالمعلول، والمعلول بالعلة على التبادل وليس على التسلسل إلى علة أولى. ويجرى الكندى التجارب ويصحح أخطاء النظريات السابقة التى لا تقوم على فهم



واستقصاء يقع فيه المقصرون في العلوم الطبيعية والميرزين على حد سواء^(١).

ويتحدث الكندي عن الفلك بطريقة اللاهوت السلبي أى نفي صفات النقص عنه وهى كصفات العناصر الأربعة. وتضادها يجعلها متناهية عكس الفلك. وحركة الفلك غير متناهية. ولا تنتهى إلا بانتهاء المدة دون التطرق صراحة إلى قضية القدم والحدوث كما فعل المتكلمون والحكماء والمتأخرون وكيف يفسد الفلك بعد انتهاء مدته وهو ليس من طبيعة العناصر الأربعة؟ هل يظهر الله فيه الفساد حتى يفنى بطبيعته أم بفعل الإرادة الالهية؟ لقد أودع الله الحركة فى الطبيعة، وجعل الطبيعة علة لجميع حركات الكائنات وهو ما يقارب تصور القانون الطبيعي عند ابن رشد.

لم يعرف أرسطو دوام حركة الفلك وقدمه ويقائه. فالفلك عند الكندي مدة قدرها الجارى بعدها يننثر كما ابتدأ أول مرة تأكيدا على حدوث العالم وكما هو الحال عند المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، والأشاعرة أكثر. الله هو القديم، وكل ما سواه حادث عند المتكلمين. وهو ما يتفق مع القول بوجود الله ووحديته، وأنه موجد العالم، وأن مدة بقاء العالم متوقفة على إرادة الله. ولا توجد أية إشارة إلى اليونان عامة أو إلى فلاسفة بأعينهم خاصة. فالقضية داخلية صرفة حتى ولو كانت فى الظاهر تتناول موضوعا تطرق اليه اليونان فى علم الفلك.

هو نوع من الدين العقلى. وعلم بعد الطبيعة إثبات الالهيات دون ما حاجة إلى عقائد أو نصوص كما يفعل المتكلمون. والايمان العقلى أحد مظاهر التشكل الكائى على مستوى التصورات. فالعالم عالمان تصور عقلى يعبر عن نظرية الخلق دون أن يشار إليها^(٢).

وأحيانا تكون الرسالة دالة على الانتقال من العلم إلى الدين مثل الرسائل التى توضح تنهاى جرم العالم، ووحداية الله، وأن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل. فالكرة تدل على التناهى واللاتناهى فى نفس الوقت، الصورة المتوسطة بين العلم والدين، الكرة تنهاى فى المكان ولا تنهاى فى الحركة لدورانها المستمر حول المركز. لذلك كانت صورة الفلك التناهى. وحدوث المادة فى المكان والزمان رمز الخلق. والخط صورة

(١) رسائل جـ ٢، طبيعة الفلك ص ٤٥.

(٢) السابق ص ٤٥/٤٦.

اللاتناهي في الامتداد. وتشارك العناصر مع الجرم الأقصى، الأرض، الجرم الظاهر، في شكل الكرة مما يدل على الطابع المتوسط للأفلاك والأجرام العلوية بين الطبيعيات والالهيات. فالأرض في داخل الفلك كرية الشكل على مركز الكل، وكذلك الماء حول الأرض. ولماذا ليس الهواء أو النار؟ ولا يوجد خارج الكل ملاء ولا خلاء لأنها من مقولات المكان. فالجرم كرسى الخارج والداخل. وقد يؤدي ذلك لسبب ديني وليس لسبب علمي، وهو أن الله في كل مكان^(١). وقد ورد ولفظ الله في الرسالة الثالثة "في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل" في المقدمة والخاتمة. ولم يذكر اليونان على الإطلاق لا على العموم ولا على الخصوص^(٢).

ويشار إلى الدين صراحة في "علة الفاعلة للمد والجزر". إذ تذكر العناية الإلهية، ولفظ "الأوتاد" وهو لفظ قرآني. فالله مبدع الكل، هيا كل شيء بحكمته، والعلة والمعلول، والأوتاد الأربعة التي تقوم عليها الكائنات الفاسدة^(٣). كما يبرز الدين صراحة في رسالة "في العلة التي يبرز أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض" لتظهر قضية التناهي واللاتناهي من علم الكلام. إذ يقول الكندي بإمكانية اللاتناهي في الموجودات الحادثة من حيث مدة بقائها في المستقبل خلافا لإمكانية لا تنهايتها في الماضي. إمكان اللاتناهي بالقوة ممكن مع أن الأشياء لا متناهية بالفعل. وهي مشكلة كلامية من عصر الكندي تعرض لها أبو الهذيل العلاف. فالأشياء المحدثات كل وجميع ونهاية في العلم بها والقدرة عليها ابراز للخلاف بين القديم والحادث بناء على مشاهدة الحس واعتمادا على بعض الأدلة النقلية مثل «إن الله على كل شيء قدير» وما شابهها من المعاني التي تفيد بأن الله بكل شيء عليم، بكل شيء محيط، أحصى كل شيء وعده عدا. فالأشياء متناهية بفعل الإحاطة. وهو ما يتفق مع الموقف الأشعري. ثم تفرد ابن الراوندي بالقول بأن لما يقدر الله عليه ويعلم غايته ينتهي إليها لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه. فرد عليه الخياط. وهي قضية يستعملها الكندي الفيلسوف دفاعا عن الخلق وليس إثباتا للبعث. فالعالم له بداية

(١) في إيضاح تنامي جرم العالم، "في وحدانية الله وتنامي جرم العالم"، "في أن العناصر والجرم الأقصى

كرية الشكل"، رسائل جـ/١-١٨٦-١٩٢-٢٠١/٢٠٧-٢٠٨/٢-٤٨-٥٣، ج٢، العناصر ص ٥٠-٥٣.

(٢) تردد لفظ الله (٦).

(٣) رسائل جـ/٢-١١٠-١١٣.

وليس له نهاية في حين أنه عند ابن رشد بلا بداية ولا نهاية^(١).

وقد يكون السؤال رياضيا ولكن طريقة عرضه توحى بإجابة دينية مثل المسألة الثالثة إذا كانت الأعداد بلا نهاية فهل يمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية والاجابة تتضمن توجهها دينيا مباشرا. الأعداد متناهية بالفعل ولكن الله أخرجها من القوة إلى الفعل وجعلها لا نهاية لها. وهنا يطغى علم الكلام الأشعري على الرياضيات. ويلجأ الكندي إلى الإرادة الالهية التي تجعل العدد المتناهي لا مقاهيا وليس باستدلال رياضى صرف يكون أقرب إلى الاعتزال^(٢).

وتكتفى بعض الرسائل العلمية بمجرد ذكر الله في المقدمة والخاتمة في الحمدلات والبيسملات والدعاء والتناء دون أن تظهر هذه الانفعالات الدينية في صلب التحليل العلمى للظواهر الطبيعية مثل علة عدم المطر في بعض المواضع وعلة الضباب، وعلة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير. وفي هذه الرسالة الأخيرة يذكر الله جل ثناؤه الذى وضع عللا لظواهر الطبيعة اعترافا بقوانينها والبحث عن العلل البعيدة وليس فقط العلل القريبة. ومع ذلك يظل الحديث عن العلة الأولى بالمعنى العلمى^(٣).

٣- الفلسفة والدين. وتعرض معظم الرسائل الفلسفية بعد رسالة "الفلسفة الأولى" أى ست رسائل إلى نفس الموضوع الرئيسى فى الفلسفة الأولى وهو التصور الثنائى للعالم، والأساس الفلسفى لنظرية الخلق. وتمثل ضعف الرسالة الأولى من حيث الكم^(٤).

(١) السابق ص ٨٧-٨٩.

(٢) السابق ص ٩٩-١٠٠.

(٣) فى رسالة "اللون اللازوردى" ذكر الله مرتين فى المقدمة فى البداية وست مرات فى الخاتمة دون دلالة تذكر. وفى العلة التى لا تكون بعض المواضع لا تمطر" ذكر الله سبع مرات خمس فى المقدمة ومرتين فى النهاية. وفى علة لون الضباب" ذكر الله أربع مرات، اثنان فى البداية واثنان فى النهاية. وفى "علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير" ذكر الله خمس مرات أربع فى المقدمة وواحد فى الخاتمة وفى إيضاح علل حدوث الثلج والبرد والرعد والبرق والصواعق القريبة والبعيدة التى جعلها الله جل ثناؤه أوائل وأسبابا وبوادرى عنها يكون الثلج وأما علة كون الثلج البعيدة وعلة البرد البعيدة وعلة المطر البعيدة..... الثلج ص ٨٠.

(٤) مجموع هذه الرسائل ٤٦ صفحة وهى طبقا للترتيب الكمى كالتالى:

أ- كتاب الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد (٢٤ ص).

رسالتان فقط، الأولى والثانية، موضوعهما العالم، والرسائل الأربع الأخرى موضوعها العالم والله. يعاد الموضوع نفسه وهو التحول من الطبيعيات المغلقة إلى الطبيعيات المفتوحة ليس باسم العلم ولكن باسم الدين، والفلسفة جامعة بينهما وليبان وحدة الفلسفة والعلم والدين، العقل والطبيعة والوحي.

وتتضمن هذه الرسائل الست باسم وحدة الفلسفة والدين ثلاث موضوعات لا تختلف كثيرا عن موضوعات الفلسفة والعلم وهي: أ- قضية العلية، العلة الأولى والعلة الثانية (الرسالتان الأولى والسادسة).

ب- قضية اللاتهامي والتتاهي (الرسائل الثالثة والرابعة والخامسة).

ج- علاقة الله بالعالم (الرسالة الثانية).

أ- قضية العلية. لا يوجد في هذه القضية أي أثر لأفلوطين أو غيره لاقترار أن الفلك الأول هو المفعول الأول، وباختلاف الحركات فيه يفعل فيما هو دونه في الأرض، الكون والفساد، مادام الفلك مبدعا وكل ما يقع فيه من إرادة الله. إنما هي سلسلة الأسباب خاصة وأن خلق السموات والأرض قد تم قبل خلق الانسان. ففي رسالة "في الإبانة عن العلة القريبة للكون والفساد" دراسة للعلل المتوسطة كأسباب تسمى في الثقافة القديمة الأشخاص العالية أو الأفلاك. ويعطى الكندي أمثلة ونماذج للشرح والتوضيح مما يدل على أنها تأليف وليست شرحا مثل إعطاء أمثلة للعلة البعيدة والعلة القريبة بالرامي والسهم^(١). وقد تقترب فكرة تسلسل العلل من مفهوم التطور الخالق أي الخلق المتدرج كل يوم حتى اليوم السادس الذي خلق فيه الانسان. وليس هذا فيضا أو صدورا أو شركا أو قدما مادام الأول مبدعا من الله ومخلوقا منه، وهو السبب في خلق الثواني والمصدر لها.

والرسالة تمرينات عقلية تسبقها مبادئ عامة تقوم على القسمة وتنتج عنها نقاط

= ب- رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل (١٨ص).

ج- رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم (٧ص).

د- رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم (٧ص).

ه- رسالة في مانية مالا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له (٤ص).

و- رسالة في الفاعل الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز (٤ص).

(١) رسائل ج-٢١٩.

تطبيقية منفرقة في النفس والمجتمع والتاريخ داخل التصور الثنائي للعالم وليس خارجه. وهي أيضا مجموعة من الثمرينات حول أنواع الحركة وأنواع العلل من أجل اثبات أن العالم عالمان، عالم الكون والفساد وعالم الفلك الأعلى. عالم الكون والفساد ذو كيفيات متضادة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وهو عالم ما دون فلك القمر، عالم العناصر الأربعة، كرات بعضها داخل بعض، النار في أعلى، يليها الهواء إلى خارج العالم. ثم الماء والأرض إلى أسفل نحو مركز العالم. فالأرض مركز العالم وأجزاؤها تتحرك نحو المركز. وسطوح العناصر الأربعة كرية الشكل مما يدل على تناهيتها. الكائنات الأرضية من إنسان وحيوان ونبات كائن وفسادة في جملتها والباقي صورها النوعية. وهي داخلة في الزمان والمكان والحركة المكانية، عالم العناصر الأربعة وما يتركب منها. أما الجرم الأقصى للعالم من تحت فلك القمر إلى نهاية العالم فليست له هذه الكيفيات. فهو إذن لا يكون ولا يفسد. كذلك العناصر الأربعة لا تكون ولا تفسد في جملتها بل في بعضها فقط. وإذا كان الفلك مكانا لكلية هذه العناصر الأربعة والزمان عدد الحركة فالزمان لا يفسد. وبالنسبة للعلل فإن العلة الغائية توجد بعد العلة الفاعلة. وقد تكون الغائية فاعلة أي ملجئة إلى الفعل أو تكون هي العلة الفاعلة بعينها^(١). وواضح أن الغاية من الرسالة تحويل الطبيعيات المغلقة إلى طبيعيات مفتوحة لإفصاح المجال للإلهيات كما فعل في مناهج البحث العلمي، الصيغة الأولى للمنطق عند الكندي. والسؤال هو: هل إعطاء الفلك عنصر رابط بين الله والعالم يحيل الثنائية إلى ثلاثية وإضافة عنصر ثالث موجود مشارك لله والعالم في نفس الوقت، وهو الأساس النظري للتثليث في العقائد المسيحية؟ وإذا كانت العلة أشرف من المعلول فما هي درجة الشرف للعنصر المتوسط الذي معلول لما فوقه وعلة لما تحته؟

ويتحول موضوع العلة، أثر ما فوق القمر على ما تحت القمر، أثر عالم الأفلak العلوى على عالم العناصر الأربعة السفلى إلى وصف جغرافي بشري إجتماعي تاريخي لأثر الشمس والقمر على العمران وحياة البشر. فيقيس الكندي بعد الشمس والقمر عن الأرض، ويحسب ذلك بالدقيقة والثانية وموضع حركتهما في كل زمن بدرجة عالية من

(١) السابق، العلة الفاعلة ص ٢١٨.

الدقة. فالقمر عون للشمس على تغيير العالم^(١). وتؤثر الحرارة بمماسستها البدن، وتؤثر قدر شدتها أو ضعفها وطبقا لاختلاف البدن في اليبس والرطوبة والاعتدال^(٢).

ويؤثر القمر في اعتدال الجو بما يحمله من بخار. وإذا كانت الأشخاص السماوية علة كون تأتي الشمس قبل القمر والقمر قبل الكواكب. ولا يقتصر الأمر فقط على مزاج البدن بل يمتد أيضا إلى أحوال النفس. فكما تختلف المزاجات البدنية باختلاف الأشخاص العالية بالمكان والحركة والزمان والكيفية ابتداء من الجسم حتى الطباع والأخلاق^(٣). إذ يحدث لكل بدن حيوان خلق على قدر مزاجه، ومعرفة في الأرحام^(٤).

قد يوحي هذا التحليل بنوع من العنصرية الجغرافية في وصف أشكال الشعوب. فهل صحيح أن أفاعيل النفس تتبع مزاج البدن؟ أليست هذه نظرية مادية في مقابل النظرية "المثالية" باستقلال النفس عن البدن التي ينتسب إليها الكندي؟ أم أنه يقع في ثنائية النظريتين، مادية للبدن ومثالية للنفس؟^(٥). فالمركبات من العناصر الحار والبارد والنسل

(١) السابق، العلة الفاعلة ص ٢٢٧-٢٢٨/٢٢٣.

(٢) فمى حالة اعتدال الفاعل والمنفعل يحدث الهضم وإن كانت الحرارة أقوى أحدثت تحليلا. وإن كانت أقوى أحدثت جذبا وإن كانت أقوى أكثر أحدثت تيبسا ثم احتراقا. وإن كان البدن رطبا والحرارة معادلة أحدثت الحرارة تعفنا ثم هضما ثم تحليلا ثم جذبا تيبسا ثم احتراقا. وإن كان البدن مائلا إلى اليبس ومعتدل الحرارة والبرد حدثت شهوة ثم تغليظ كثير وتحليل أقل ثم تيبس أكثر وجذب أقل ثم احتراق أكثر وتفصيل أقل، ثم تفصيل أكثر وتلطيب أقل ثم تلطيف شديد. فالأشخاص العالية تؤثر في الأبدان والهواء طبقا لسرعته واختلاف أحواله. لا فرق في ذلك بين الانسان والحيوان لأنه أثر على البدن الحى.

(٣) وببيض اللون ويبسط الشعر، وتغلظ الأسافل لغلبة الرطوبة عليها. ولانحصار الحرارة في القلوب يغلب عليهم الوفاق وشدة القلب والصبر على الشيق فتكثر العفة. أما أهل الاعتدال والتوسط فيقوى الفكر ويكثر البحث والنظر وتعتدل الأخلاق. وسكان البلاد الذين الذين تحت معدل النهار لشدة الحر ويزاد الشمس سود كالثيء المحترق، وشعرهم أجد متقطع كالشعر إذا ما قرب من النار. ودقت أرجلهم وتفرطت الأنوف وحفظت العينان وغلظت الشفاه وطالت القامة لانجذاب الرطوبة من أسفل إلى أعلى. واشتد النغظ للأفراط في الحرارة واليبس وتتغير الرؤية لغلبة الغضب والشهوة. وكل ما يسكن القطب الشمالي لشدة البرد تصفر الأعين والشفاه والأنوف وببيض اللون ويبسط.

(٤) وهو موضوع الأنثروبولوجيا الطبيعية في الغرب. وقد دفع ذلك بعض الشرقيين مثل برنار لويس يتهم العرب وبالتالي المسلمين بالمعاداة للزنجية وبالتالي المعاداة للمسامية. ويكون فريقا من الباحثين لتأصيل العنصرية في الكتابات العربية وتبرئة الغرب والصهيونية.

(٥) وهى الثانية التى بدنها ديكرت فى العصر الحديث بين البدن الفسيولوجى والآلة الحيوانية من =

والمعدن كأنة فاسدة بكمال أشخاصها والباقي منها كبقاء العناصر. صورها مثل الانسانية والفرسية والشجرية والمعدنية. فالأشخاص فانية ومثلها باقية كما هو الحال فى نظرية المثل. أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام، وتختلف المزاجات باختلاف الأشخاص العالية بالمكان والحركة والزمان والكيفية. وهل يمكن تفسير السلوك البشرى بفاعل واحد، عامل جغرافى، والوقوع فى نوع من الحتمية الكونية لا تختلف كثيرا عن الحتمية الالهية إلا فى مصدرها؟ فاختلاف أخلاق الشعوب وسلوك البشر قد يكون أيضا لعوامل ثقافية موروثة دون أن تكون بالضرورة وراثية من جيل إلى جيل، وإلا تم استبدال الحتمية الكونية والالهية بحتمية أخرى وراثية. لا توجد علاقة ضرورية حتمية بين سلوك البشر والظروف المحيطة. فانهلال الأوروبين ليس لأسباب فيسيولوجية، والاعتدال كفضيلة فى الأخلاق الاسلامية لم يودى إلى التخفيف من حدة الانفعالات عند العرب. ويظل سلوك الأفراد حرا بالرغم من انتمائهم إلى طبائع الشعوب.

ولا يؤثر بعد الشمس والقمر على الأرض فى المزاج البدنى والنفس للانسان بل يؤثر أيضا أيضا فى أحوال الحرث والنسل أى فى الزراعة والسكان وفى أحوال العمران أى أخلاق الشعوب وعاداتها وفى النظم السياسية ومسار التاريخ. ففي المناطق الباردة نحو القطب الشمالى وفى المناطق التى تتجه نحو معدل النهار أى خط الاستواء التى يشتد حرها فيقل الحرث والنسل والعمران. ولو لم تكن الشمس بهذا البعد من الأرض لاحتترقت أو تجمدت واستحالت فيها الحياة. فان زاد الحر أو البرد فسد الزرع، وهلك الحيوان، وعم الوباء والفساد. ولولا تعاقب الليل والنهار من دوران الأرض حول نفسها، ولولا تعاقب الفصول من دوراتها حول الشمس لم تستقم حياة أو يعتدل مزاج ولذبل كل شىء. فيتغير الأزمان ينمو الحرث والنسل. الفصول الأربعة سبب كون الحيوان، طرفان ووسطان حتى لا تتنافر العناصر. والأزمنة الأربعة موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة. وكل ما يحدث على الأرض من تيبس العشب وإنضاج الثمار وخراب الأرض أو عمارها وعادات الناس وأخلاق النفس ومزاجها وتغير الدول كل ذلك يتوقف على وضع الأفلاك ووضع الأرض منها^(١). لا تقوم الحياة إذن إلا فى الاعتدال الجغرافى والمزاجى، البدنى

= ناحية والنفس المفكرة المتميزة عن البدن من ناحية أخرى.

(١) وهذا أيضا هو رأى هرودوت وكاتنط من مؤسسى فلسفة التاريخ فى الغرب وشاركهما فيه مونتسكيو =

والنفسى والعمرانى. وهذا وصف لواقع وفى نفس الوقت تعبير عن الوعى الذى يبرز فضيلة الاعتدال ليس أثرا من أرسطو أو بطليموس بل نظرا لوحدة الوعى والعقل والطبيعة. وقد نشأ علم الفلك لنفس السبب، النظر فى الطبيعة بتوجيه الوعى وجعل الأهله لتحديد مواقيت الشعائر، وإعادة توظيف دين الصابئة^(١). ولا يوجد باب مستقل للجغرافيا والتاريخ فى علوم الحكمة ولكنهما داخلان فى الطبيعيات والالهيات، وفى الأخلاق والاجتماع والتاريخ. ومن ثم يكون ابن خلدون آخر القدماء الذين طوروا هذا الجزء من علوم الحكمة^(٢).

وواضح أن علم الفلك الذين هو واسطة بين الدين والفلسفة والعلم ضد علم التنجيم الذى دافع عنه إخوان الصفا والذى كان يبحث فى أثر الكواكب أيضا على حياة الناس على نحو خرافى سحرى. علم الفلك هنا جزء من الطبيعيات، بين العلم والدين. بدلا من انه يقال الفلك، وسط بين الخلق والقدم فى الكون والفساد، مخلوق باق، معلول علة. وكلها تمرينات فلسفية ونقاط تطبيقية للتصور الثنائى للعالم.

لذلك أصبح موضوع العلية موضوعا رئيسيا فى نظرية الخلق، العلية المباشرة من الأعلى إلى الأدنى أو العلية عن طريق المتوسطات الأفلاك أو الأسباب، العلة البعيدة أو العلة القريبة. وقد نشأ علم الفلك وعلم الجغرافيا للبحث عن العلل القريبة للكون والفساد من الفلسفة والدين اللذين يردان هذه العلل القريبة إلى العلة الأولى. والسؤال هو هل يتم تفسير الظواهر الطبيعية والانسانية طبقا للمزاج تحت أثر الأشخاص العالية أم طبقا لقانون طبيعى وبحسب نسب كمية رياضية لها أثرها فى الكائن الحى منذ نشوئه؟ هل يقوم العلم على تشخيص الطبيعة الحية أم على تحليل علمى للقوانين؟

ويظهر التصور الدينى صراحة يجعل تأثير الأشخاص العالية بارادة الخالق،

= فى النظرية الجغرافية لتفسير أخلاق الشعوب جـ ٢ العلة الفاعلة ص ٢٢٨-٢٢١، سجود الجرم ص ٢٤٧، العلة ص ٢٣٥-٢٣٦.

(١) آيات الطبيعة فى القرآن، وما أكثرها، دالة على ذلك.

(٢) وكذلك جمال حمدان من المعاصرين فى التفسير الجغرافى لكل شىء فى الحياة بما فى ذلك التنظيم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، وتكوين خصائص الشعوب والشخصيات القومية مثل شخصية مصر.

وبالتالى الجمع بين العلة البعيدة والعلل القريبة. وبالرغم من وجود عبارات صريحة تدل على الخلق مثل أن الله سبب الزمان بالخلق إلا أن العلة الفاعلة تشكل كاذب أو متوسط بين الله والعالم، تكشف عن خلق الله للعالم وعنايته وتدبيره له. وهو الموضوع الأول فى الدين الجديد بعد أن تحول من الدين إلى الفلسفة، دفاعا فلسفيا عن الدين، واعترافا علميا بدور العلة الثانية قبل أن يصوغ ابن رشد دليلى العناية والاختراع. وتظهر الألفاظ والتعبيرات الدينية الصريحة مثل الله، الله جل ثناؤه، كاشفا عن الموضوع الدينى الشعورى قبل أن يتحول بالتشكل الكاذب إلى العلة الفاعلة أو العلة البعيدة للكون والفساد أو العلة الأولى المبدعة لكل أو غاية كل فاعل^(١). ويؤدى البحث عن العلة القريبة إلى الكشف عن العلة البعيدة. وأحيانا يظهر لفظ متوسط قديم جديد مثل "البارى" الذى يجمع بين الايمان الشعورى والتتريه العقلى. رسالة "العلة الفاعلة" إذن رسالة فى التدبير والعناية بعد أن كانت رسالة "الفلسفة الأولى" فى الخلق^(٢). لا يفعل الله مباشرة بل من خلال قوانين الطبيعة أو الأسباب وهى عالم الأفلاك فى تصور القدماء مثل اعتدال الشمس وموقع الأرض من الشمس والقمر. والله موجد هذه الأجرام. هو العلة البعيدة وهى العلة القريبة وكان الكندى يعبر عقليا عن تصور قرأتى صريح دون استعمال النقل كما يفعل المتكلمون^(٣). ويسمى الكندى الأفلاك الأشخاص السماوية جمعا بين الأرض والسماء كعالم متوسط بين العالمين، فثنائية الله والعالم لها عنصر متوسط، الأشخاص السماوية أى الأفلاك. ولا نذكر لأرسطو أو لأقرانه. والمركبات من العناصر، الحرث والنسل والمعادية ليست من أرسطو، النبات والحيوان والمعادن. بل هى مصطلحات موروثه من القرآن. وأهم صفة للعلة الفاعلة العناية والتدبير وليس الخلق كرد فعل على تصور الوافد، تحرك العالم نحو الله بالعشق^(٤). ويكشف الكندى قناع التشكل الكاذب إلى

(١) فى رسالة العلة الفاعلة تردد لفظ الله (٤)، الله جل ثناؤه، إرادة البارى جل ثناؤه، ماهية البارى جل ثناؤه، خالقها جل ثناؤه، إرادة بارى الكون جل ثناؤه (١).

(٢) وذلك مثل «ذلك تقدير العزيز الحكيم»، «لا الشمس ينبغى لها أن تترك القمر، ولا الليل سابق للنهار»، «وكل فى فلك يسبحون».

(٣) رسائل جـ ١، العلة الفاعلة ص ٢٢٦-٢٢٧/٢٣٠-٢٣١/٢١٩-٢٢٠.

(٤) قمت وأنا طالب فى السنة الثالثة عام ١٩٥٣ ببحث فى هذا الموضوع منتهيا إلى الخلق والعناية فى مقابل القدم والتحرك بالعشق إلا أن الأستاذ (محمد مصطفى حلمى) رفض هذا التحليل واعتبره ناقصا لأننى لم أبين أثر افلاطون وأفلوطين على الكندى طبقا لأحكام الاستشراق الشائعة التى لا يبردها =

الدين الصريح المباشر، العناية الالهية فى آخر الرسالة. ويبين أثر العلة القريبة، وهى الأفلاك، مستمدة من العلة الأولى، بارى كل شىء، والتدبير والافتقان وحكمة الصنع منه. كل ذلك من أجل الأصلح. وهى مقولة اعتزالية علمية كونية وليست فقط دينية أخلاقية. والأنفع مقولة أصولية، والأقن مقولة فلسفية، والإبداع مقولة كلامية، وكان الكندى قد جمع بين العلوم النقلية العقلية الأربعة^(١).

وتستمر ثنائية العلية فى رسالة "فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز" بعد عرض العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، وهى العلة المتوسطة، عالم الأفلاك لبيان أن الفاعل الحق الأول التام هو الله، وأن العلة المتوسطة هو الفاعل بالمجاز تأكيداً على التصور الأشعري، وبعيدا عن التصور الاعتزالي. وهو الصراع المكتوم فى الفلسفة بعد أن أخذت الفلسفة الاشرافية، الفارابى وابن سينا، التصور الأشعري، وأخذت الفلسفة العلمية العقلية، الكندى وابن رشد، التصور الاعتزالي^(٢). وفى هذا التقابل يوضع لفظ الثانى فى مقابل الأول حتى يكون التقابل كاملاً بين الحقيقة والمجاز، التام والناقص، وهو تقابل أصولى فلسفى. فالحقيقة والمجاز من مباحث الألفاظ، والتام والناقص من مباحث العلة، والأول والثانى من مباحث الكلام. والموضوع هو التمييز بين العلة الأولى والعلة الثانية، بين الله والعالم، من أجل إثبات الخلق والعناية وهما الاختراع والعناية والتدبير عند ابن رشد ضد تحريك العالم نحو الله بالعشق بعد أن صنع الله العالم وتركه (أفلاطون وأرسطو) أو فيض العالم عن الله وصدوره عنه (أفلاطون) بالرغم من غياب أى إشارة مباشرة لفلاسفة اليونان.

والفعل نوعان: الأول يقف بتوقف فاعله، ولا يترك أثراً محسوساً وهو أقرب إلى

= تحليل المضمون للنصوص لمعرفة مكوناته الرئيسية، الواقد والموروث.

(١) العلة الفاعلة رسائل جـ ١، ص ٢٢٦-٢٣٧.

(٢) وهى المشكلة التى عبر عنها ابن الأيدى وأبو شعيب فى علم الكلام فى صيغة استقهام: هل الله عالم قادر حى سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة والإنسان كذلك بالمجاز أم ان الله عالم قادر حى سميع بصير متكلم مريد بالمجاز، والإنسان كذلك بالحقيقة؟ من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى التوحيد ص ٦٠٠-٦٠٩. وهى مشكلة فيورباخ على مستوى المعرفة والوجود والأخلاق وليس على مستوى اللغة، الانتولوجيا هى حقيقة الثيولوجيا، والثيولوجيا اغتراب لها، انظر دراستنا: الاغتراب الدينى عند فيورباخ، دراسات فلسفية ص ٤٠٠-٤٤٥.

الانفعال. والثاني يكون مصحوبا بفكر وقصد يترك أثرا وهو العمل. فالعمل أعلى قيمة من الفعل. ويتضح التشكل الكاذب في الفاعل الحق الأول التام وهو الله، والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز وهو العالم. ويذكر الله صراحة في هذه الرسالة القصيرة كشفا عن التشكل الكاذب^(١). الفعل الحق الأول تأسيس الأيسات عن ليس" وهو الإبداع خاصة لله تعالى. والفاعل الحق الذي لا يفعل البتة هو البارئ فاعل الكل جل ثناؤه. أول الفاعلات بالمجاز، وكلها منفعة بالحقيقة من باريه تعالى، وهو العلة الأولى لجميع المفعولات بتوسط أو بغير توسط. الله هو الفاعل الحق الأول التام الحق أى أنه المؤثر وليس المنفعل، الأول وليس الثاني أى المبدع، التام أى الذى هو غاية كل شيء فى مقابل الفاعل الثانى المنفعل والذى هو بالمجاز والذى لا يكون غاية قصوى. وإن تسلسل العلل يجعل كلا منها فاعلة ومنفعة إلا الفاعل الأول الحق التام فهو فاعل غير منفعل. العمل له وحده والفعل لغيره، ودونه فاعلات بالمجاز، منفعة. ولا خوف من القواعد القريبة أى العلل المتوسطة والأسباب المباشرة لأنها كلها بإبداع الفاعل الأول التام الحق. هناك إذن إمكانية للعلم والفلسفة فى نفس الوقت كتعبيرين عن الدين ومشكلاته أو بيان له.

ب- تنهاى جرم العالم. إذا كانت العلية تتعامل مع طرفين، العلة الأولى التامة الحقة والعلل الثانية الناقصة المجازية فإن تنهاى جرم العالم يتعامل مع طرف واحد هو العالم فقط. والجديد هو الاعتماد على المنهج الرياضى أى العقل الخالص. لم يذكر الكندى لا الواقف ولا الموروث، لا أرسطو ولا الله، لا الخارج ولا الداخلى، بل اكتفى بالبرهان الرياضى الفلسفى^(٢). وقد تعود الثنائية إلى الظهور لاثبات تنهاى جرم العالم ولا تنهاى الله. فالعالم يعبر عنه سلبا مرتين، "مالا يمكن أن يكون لا نهاية له" لبيان قوة النفى وأن الحديث عن العالم نفى للحديث عن الله، و"مالا نهاية له" مجرد قول يعبر عن الله دون أن يعبر عن الله فى ذاته للفصل بين الخطاب وموضوعه^(٣). فانه لا يدخل موضوعا فى خطاب بل فى أقوال تعبر عن التنزيه أقرب إلى الذات منها إلى الموضوع^(٤). كل ما

(١) وهى أقل من ثلاث صفحات.

(٢) رسائل ج ١، ١٨٦-١٩٢.

(٣) فى مائة مالا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له ص ١٩٤-١٩٨.

(٤) السابق ج ١/١٩٣-١٩٤.

فى العالم من حركة وزمان مبدع أى مخلوق محدث بتعبير المتكلمين ولكن على مستوى آخر من العقل وأعلى من التنظير. الإبداع لفظ الفلاسفة عند الكندى وابن رشد، والخلق أو الحدوث ألقاظ المتكلمين. الحدوث والقدم ألقاظ المتكلمين، والتناهى واللاتناهى ألقاظ الفلاسفة. ويؤكد الكندى على تناهى الحركة والزمان بعد تناهى الجرم، تناهى الخاص بعد تناهى العام، تناهى الأجزاء بعد تناهى الكل نغيا لقدم العالم الذى يعتمد على قدم الزمان والحركة دون إشارة إلى أفلاطون أو أرسطو أو حتى لفظ قدم العالم، وقد كان هو المنبه والمثير لعلم الكلام^(١).

ويظهر الطرفان أكثر صراحة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم^(٢). وتكرر فقرات من الرسائل السابقة فى الفلسفة الأولى وعن التناهى واللاتناهى. فهو حدس واحد يتكرر فى الرسائل كلها. ويبدو أن هناك عدة فقرات قد كتبت، فقرات رئيسية تتداخل وتتخرج ثم يجمع بينها فى رسائل مما يفسر التكرار وغياب بنية الموضوعات^(٣). وتعبير عن نفس الثنائية، الله والعالم، وحدانية الله وتناهى جرم العالم، مرة تبدأ بالله إثباتا ويكون العالم نغيا، ومرة تبدأ بالعالم نغيا ويكون الله إثباتا (رسالة التناهى واللامتناهى). وتظهر صفة جديدة لله ليس للتناهى بل للوحدانية وهى صفة فى علم الكلام كوصف سادس للذات. والدليل أن كثرة المحدثين تؤدى إلى التركيب فى الذوات مع أنها تشارك فى صفة واحدة هى الأحداث والفاعلية، وتختلف فى تخصصها وهو ما يقتضى حدوث كل منها من جانب التخصص ووحداية من جانب الصفة. والنتيجة استحالة أزلية الجرم لأن الجرم محدث اضطرارا، والمحدث محدث محدث إذ المحدث والمحدث من المضاف. فالكل محدث اضطرارا عن ليس. وهو دليل صورى يحاول تعقيل النص. وكلاهما عيب الصورية والتجريد، وعيب اللغة والتأويل، ودليل التمانع عند المتكلمين أوضح. أما أدلة

(١) يبدو أن الكندى يناقش معتزلة عصره عن حال الجسم حين خلقه الله، متحرك (النظام)، ساكن (عباد وأبو على)، لا ساكن ولا متحرك (أبو الهذيل)، لذلك يتهم الأشعري على المتكلمة الذين يرون أن الجسم فى حال خلق الله له يتحرك حركة، الخروج من العدم إلى الوجود، وهذا هو الإبداع كما وصفه الكندى ج ١ ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) تمى وحدانية الله وتناهى جرم العالم، رسائل ج ١/ ٢٠١-٢٠٧.

(٣) وهو نفس أسلوب التأليف فى خاطرات بسكال فى "الخاطرات"، وبرجسون فى رسالة فى المعطيات البيديهية للوجدان، وأسلوب تأليف الانجيل وجمعه.

الصوفية بالتجربة الذاتية الحية فهي أوقع وأوضح وأبلغ. ويظهر تنهاى العالم صراحة وتطبيقاً على جرم العالم ووصف العالم بأن له جرم أى جسم وهو دليل التطبيق المشهور عند المتكلمين على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل. ثم يثبت الكندي تنهاى الحركة والزمان بعد تنهاى الجرم. فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الأنية. فهما معاً. وهو دليل صعب لرغبة الكندي فى الخروج من الكلام إلى الفلسفة، ومن الموروث الخالص إلى الجمع بين الموروث والوفاة القائم على مسلمة رياضية صرفة تقوم مقام النقل. ولا توجد إشارة إلى أرسطو أو أفلاطون أو غيره بل رد فعل على الوفاة قوله بحدوث العالم وإثبات الخالق المبدع حتى قدم العالم. ويشارك ذلك المتكلمون والفلاسفة ضد الدهرية. وتكشف الرسالة فى النهاية عن التشكل الكاذب معلنة أن الغاية هو إثبات وحدانية الله وتبرئته مما ألحق به الملحدون من صفات^(١).

جـ- سجود الجرم الأقصى. ثم يزيح الكندي القناع، ويكشف صراحة عن التشكل الكاذب. فيظهر التصور الدينى الكلامى بل الأشعري الذى يقوم على التشبيه دون التنزيه فى "سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل" وكأن الفيلسوف قد تحول إلى متكلم، والمعتزلى إلى أشعري^(٢). وظهر "الله" صراحة فى العنوان. كما ظهر تشخيص العالم وإسقاط الإنسان عليه. فالسجود والطاعة لفظان إنسانيان. فبعد إثبات تنهاى جرم العالم ثم وصف الطرفين على التضاد فى علاقة القناهى باللاتناهى هنا تأتى الذروة بسيادة أحد الطرفين على الآخر، سجود العالم وطاعته لله. وهنا البداية بالعالم وطاعته لله^(٣).

(١) فإن ليس كثيراً بل واحداً غير منكر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدتين علواً كبيراً لا يشبه خلقه لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه بته ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غير دائمين لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم، رسائل جـ ١ ص ٢٠٧.

(٢) الكندي: "فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل" رسائل جـ ١ ص ٢٤٤-٢٦١.

(٣) تلتفت الآن فى الإبانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه أنه حى مميز ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية بأقوال قطعية ظاهرة الأيضاح" السابق ص ١٤٧. "فهذه هى القدرة الحق الفاعل الحق إذ هى إخراج كل ما هو بالقوة إلى الفعل الذى ليس بمحال وهو السجود الحق من السائس الحق للحواد فى الفيض بكل فعل غير محال. وهذه هى السياسة الحق من السائس هى الفعل الأصلى لكل مفعول. فهذه التى ينبغى أن تحس بها قدرة الله جل ثناؤه وسعة جوده وفيض فضائله واتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة"، السابق ص ٢٦١.

والرسالة إجابة على سؤال نصى حول تفسير آية ﴿والنجم والشجر يسجدان﴾. ويحول الكندي الصورة الفنية إلى معانى عقلية. وهو ليس سؤالاً صريحاً بل قولاً ينقل عن معنى الآية، يفسرها لايضاحه كنوع من التفسير العقلى للقرآن. وقد كان مطروحا فى الساحة الفكرية يساهم فيه الكندي مع المعتزلة. وتظهر الآية القرآنية بوضوح كموضوع للرسالة. فالفلسفة على صلة بالعلوم النقلية يعلم التفسير كما فعل ابن سينا فى تفسير "الصمدية" و"المعوتين" وفى "رسالة الحروف". يبدأ الموروث بالكشف عن نفسه وليس لافساح المجال له داخل الوافد كما هو الحال فى "فى كمية كتب أرسطو". وتظهر اللغة العربية وأهميتها والشعر العربى فى التفسير بالاضافة إلى العقل بل يبدأ وكأن الرسالة موجهة إلى عيوب العصر "نوى الدين والالباب" المتاجرين بالدين والمدافعين عن مناصبهم المزورة كما بين فى "الفلسفة الأولى". وتبدو آثار الاعتزال فى جعل الغائية فى الطبيعة التى تسمح لها بالقصد أى السجود طاعة لله. "ليس فى الطبيعة شىء عبث وبلا علة" تفسيراً لا شعورياً لآية ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك﴾. وينكر الكندي "الله" و"الرسول" صراحة للثناء على الله ومدحه وإجلاله وللصلاة والسلام على الرسول ودون أن يذكر أرسطو مرة واحدة^(١). إنما ذكر القدماء مرة واحدة من غير اللسان العربى وعلى العموم ودون التمييز بين حكماهم. ويتم تعريف القدماء من الوافد عن طريق التمايز عن حكماء الموروث^(٢). ويعتبر الكندي القرآن من رواية الصادق، ومن ثم ذكر الرسول مع الله، النبوات مع الالهيات، قسما التوحيد الأشعري.

والمطلوب إثباته هو أن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه حتى مميز حتى تثبت طاعته الاختيارية. ونقضى إثبات الحركة الذاتية حتى تثبت الطاعة ثم إثبات العقل حتى يثبت الاختيار. أعطى الكندي صفتى العدل العقل والحرية للجرم الأقصى حتى يطبع الله عز وجل. ويعطى معنى فلسفياً طبيعياً للسجود، خروج ما بالقوة إلى الفعل أو الفيض بكل فعل غير محال أو فعل الأصلح لكل مفعول. وهنا تتزاح لغة أرسطو وأفلوطين مع

(١) تردد الألفاظ : الله (١٧) بتعبيرات عديدة: باريها جل ثناؤه (٣)، الله (٢)، الله عز وجل، الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه، قدرة الله جل ثناؤه، باريها جل ثناؤه (٢)، الحمد لله رب العالمين (١)، الرسول (٦)، للرسول قول الصادق محمد صلوات الله عليه، رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، صلوات الله عليه، الرسول صلوات الله عليه، خير الصائقات محمد عليه الصلاة، الصلاة على محمد المصطفى.

(٢) وكذلك ما سعى ذو التمييز من حكماء القدماء من غير أهل لساننا، رسائل جـ ١، سجود ص ٢٦٠.

المعتزلة على مستوى الألفاظ وربما التصورات وليس على مستوى الأشياء ذاتها. كل شيء في العالم إنما هو تعبير عن قدرته العامة. فالعالم كله كحيوان واحد مفصل. هو جرم لا فراغ فيه. في أعلاه الجرم الأشرف، القوة النفسانية الشريفة الفاعلة وفيما دونه القوى النفسانية على الأصلح. وهو يشبه التصور الحيوى الذى سيستمر عند إخوان الصفا.

وبالرغم من بلاغة الصورة الفنية إلا أنها فى نهاية الأمر تشخيص للطبيعة، وإسقاط العالم الإنسانى على العالم الطبيعى. فالسجود والطاعة مقولات إنسانية صرفة لا تقال إلا على الحى العاقل الحر مثل الإنسان. وهل هناك فرق بين الجرم الأقصى الحى الأبدى والجرم الأدنى الفاسد؟ يعنى الجرم الأقصى الكون كله وليس أحد الأفلاك صيغة مبالغة إنشائية مثل الخير الأقصى، ودفع المشاهد إلى الحد الأقصى، الغائية. صحيح أنها صورة قرآنية، الفلك الحى الكائن، تصوير فنى من أجل تطويع الإنسان. وقد يكون من المفيد تصور سجود العالم لله وطاعته لتدريب الوعى الإنسانى على الطاعة كما كان الوحى يفعل مع بنى إسرائيل. وبعد استقلال الوعى فان استقامة الهامة تصبح الصورة المثلى. فمنهج التفسير هو إيجاد الواقع المعاش داخل النص، نوع من تحقيق المناط الفلسفى اعتمادا على منهج تحليل الخبرات الشعورية. وهنا يتخلى الكندى عن البراهين الرياضية المنطقية ويقع فى التشبيه. يترك الاعتزال إلى الأشعرية، والفلسفة عاندا إلى علم الكلام.

د- اللاهوت السلبي. ويستعمل الكندى إحدى طرق الحديث عن الله والعالم وهو اللاهوت السلبي الأثير عند المعتزلة. إذ يمكن الحديث عن الله بثلاث طرق: الأول طريق الإيجاب، إثبات صفات الكمال لله. والثانى طريق السلب، نفي صفات النقص عن الله. والثالث طريق التشبيه أو المثل أو الاستعارة أو الصورة الفنية قياسا للغائب على الشاهد على نحو مجازى. ويقوم اللاهوت السلبي بنفى متبادل بين صفات الله والعالم. ما يعطى لله من صفات الكمال ينفى عن العالم، وما ينفى عن الله من صفات النقص يثبت للعالم. فانه ليس جرما، والجرم ليس أزليا. ومن ثم يعرف الموضوع بنفى المحمول مرة. وبعد قلب المحمول موضوعا والموضوع محمولا يعرف المحمول بنفى الموضوع مرة أخرى. فالعلاقة بين الله والعالم علاقة متبادلة أو متضايقة لا يمكن فهم الله اثباتا دون العالم نفيًا،

ولا يمكن فهم العالم اثباتا دون الله نفيًا^(١).

ويمتاز اللاهوت السلبي الذي لجأ إليه الكندي كخطوة للانتقال من الكلام إلى الفلسفة، نفي صفات النقص عن الله بأنه تطهير مستمر للذهن البشري وحمايته من الوقوع في مخاطر التأليه والتجسيم والتشبيه للاهوت الايجابي، ووضع حد لآله المشخص والإسقاطات الإنشائية والأساليب الإنشائية حفاظا على التنزيه العقلي. وهو لاهوت واضح يسهل تصوره، يديه لا يرفضه العقل ولا يعترض عليه بعكس اللاهوت الايجابي الذي يخاطر بالتجسيم والتشبيه ويحتاج إلى شرح وتوضيح مستمر بدعوى السر عن طريق اللاهوت السلبي من جديد الله في اللاهوت السلبي فكرة محددة أو محررة للركود العقلي، تقوم على التمييز بين المستويات، الواقعة والماهية، الواقع والفكر، البعدى والقبلي، الحسى والعقلي، المشاهدة والغيب، وتحمي من الوقوع في الرد التاريخي المادي الحسى التجريبي الوضعي الخالص^(٢). وهو في نفس الوقت يدفع نحو التعالى والتجاوز ورفض القطعية واستحالة التوقف، والبحث المستمر وتجاوز حدود المعرفة الحالية، والبحث عن الكمال وارتداد المجهول، والطموح إلى ما هو أفضل، والتطلع نحو المستقبل، والترقى إلى أعلى دائما أو التقدم إلى الأمام باستمرار^(٣). هو حركة دائبة من العقل لارتداد

(١) وذلك مثل: فقد تبين أن للأشياء جميعا علة أولى غير محتاجة، ولا شاكلة ولا مشابهة، ولا مشاركة لها... فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات، ولا عنصر، وجنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فعل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالاضافة إلى غيره مثل واحد مرسل. ولا يقبل الكثير، ولا المركب كثير ولا واحد مما ذكرنا فالواحد الحق إن لا هو هبولى، ولا صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كينية، ولا ذو إضافة، ولا موصوف شيء من المعقولات، ولا ذو جنس، ولا ذو فصل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصة، ولا ذو عرض عام، ولا متحرك، ولا موصوف بشيء مما بقى أن يكون واحدا بالحقيقة ... الواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا ينكثرتة بجهة من الجهات، ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته، ولا من جهة غيره، ولا زمان، ولا مكان، ولا حامل، ولا محمول، ولا جزء، ولا للجوهر، ولا للعرض، ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكثر به، الرسائل جـ ١ ص ١٤٠-١٤١.

(٢) وكما فعل الأفعاني في "الرد على الدهريين" بصرف النظر عن دلالة ذلك على لحظته التاريخية التي كانت تتطلب الرد على الروحانيين والدفاع عن الماديين. انظر كتابنا: جمال الدين الافغانى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٧-٧٦. وهو أيضا موقف هوسرل وبرجسون والفلسفة المعاصرة في الغرب.

(٣) وهي صفة عند ليبنتز، البحث الدائم عن الأعلى Solvitur in Exclsis. وهو أيضا معنى التعالى أو المفارقة عند كل فلاسفة الوجود، هيدجر، سارتر، ميرلوبونتي، ياسيرز، كيركارد بصرف النظر عن-

المجهول وتجاوز العقل لذاته باستمرار، فالحركة أفضل من الثبات، والنقد أفضل من القطع، والشك أفضل من اليقين، وإيقاع الذات ذاتا دون أن تتحول إلى موضوع. به قوة عظمى على النفي والرفض والنقد لما هو موجود سعيا نحو الكمال. الله غاية قصوى يتم الاتجاه نحوها كعلة غائية وليس كعلة فاعلة، كقصد وحركة ومستقبل إلى الأمام وليس أشرف وأكمل إلى أعلى من أجل تحرر الانسان والبشرية دون قهر أو جبر أو فرض. وهو ما يعبر عنه لفظ "التوحيد" كاسم فعل يدل على الحركة وليس اسما يدل على أقنوم ثابت. ميزته أنه يعتمد على الموروث وليس الوافد، له جذوره وأصوله في الداخل وليس في الخارج، (ليس كمنته شيء) دون أن يكون في ذلك عجز من التفكير أو عدم قدرة على التعبير أو وقوع في السر أو إعلان للجهل والانتهاى إلى النسبية والشك واللا ارادية ثم العدمية^(١).

ومع ذلك فاللاهوت السلبى له عيوبه أيضا فى الحديث عن الله. فهو بطبيعته وقضاياه لا يقول شيئا إيجابيا. لا يضع قضية، ولا يصدر حكما، ولا يفيد قولا. إنما هو مجرد نفي للأفكار الشائعة والأوهام الخاطئة والتصورات الموروثة عن الله. له قوة فى الهدم دون البناء، وفى التطهير من الموروث الثقافى دون إعطاء بديل. والفكر سلب وإيجاب، نفي وثبات، هدم وبناء.

كما أنه يعتمد على نفي ما هو معروف من مفاهيم وتصورات وألفاظ. وبالتالي فهو محدود بقدرات الانسان على الحس والتخيل وبما يرد على الذهن من صور وأمثال. لا يبدع بل ينقد ما تم إيداعه من قبل. لا يتعامل إلا مع المعطيات الموجودة، ولا يضيف أخرى جديدة. فهو المنظف والمطهر والناقد والرافض. يعتمد على إنجازات الغير علوما وألفاظا، ولا يقوم إلا بنفيها دون وضع علم جديد، مفهوما أو منهجا. فهو محدد باللاهوت الإيجابى وتال له. ولما كان كل تصور إيجابى لله إنما يعبر عن وضع نفسى واجتماعى للفرد والجماعة، وعن مرحلة تاريخية بأكملها. "الله قوة" تعبر عن مجتمع قوى. الله ما هو إلا مشروع للقوة، لا فرق بين الله والسلطان أو عن مجتمع يبحث عن قوة كتبويض له عن الضعف وكأداة للتحرر كما هو الحال فى لاهوت التحرير. "الله رحمة" تعبر عن مجتمع

= اتجاه المفارقة إلى أعلى أو إلى الامام.

(١) وهذا هو المزاج العام للوعى الأوروبى فى مرحلته الحالية.

رحيم. فالإنسان يخلق صورة الله على صورته ومثاله أو عن مجتمع قاس في حاجة إلى رحمة ويجد في الله دافعا على تحقيقها. لاهوت السلب إذن مرتبط أيضا بالتصورات النفسية والاجتماعية والسياسية التي يعبر عنها اللاهوت الإيجابي ويطبق عليه معيارا عقليا صرفا خارج التاريخ.

ولا يصمد اللاهوت السلبي أمام بعض الأحكام التي يصعب نفيها مثل "الله واحد" لأنه حكم أقرب إلى السلب منه إلى الإيجاب. الواحد مجرد تجاوز الواحد الرياضى في العدد. ومثل: الله موجود، أو "الله ذات" وهي أحكام تنزيهية في مرحلة ما قبل التشبيه، تلجأ إلى الحد الأدنى، وتعتمد على العقل الخالص أكثر من اعتمادها على الحس. يمكن فقط تحليل هذه العبارات لغويا ونفسيا لمعرفة مدى تعبيرها عن الوجود الانساني. فالإنسان أيضا فرد موجود وذات. ومع ذلك يظل الوجود والوحدانية والذاتية صفات خالية من التشبيه. كما قد يعارض بعض القضايا المثبتة في الموروث الأصلي مثل: الله سميع بصير، الله محيط الله مريد، الله رؤوف بالعباد، وقد زواج القرآن بين النفي والإثبات في (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير). صحيح أن الله يصف نفسه، وهو قادر على ذلك، وليس له صورة مشبهة عن نفسه. أما الإنسان فعندما يتحدث عن الله فإنه ليس له صورة عنه، ويتحدث عنه قياسا للغائب على الشاهد.

قد يؤدي اللاهوت السلبي إلى نتيجتين متعارضتين طالما أن الحديث عن الله إجابا مستحيل. الأول إعلان العجز عن إصدار الأحكام المثبتة طبقا للقول المأثور "كل ما خطر ببالك فانه خلاف ذلك". وقد ينتهي ذلك إلى نوع من الشك في كل إجتهدات العقل وقدرته على إصدار الأحكام أو إلى نوع من النسبية في الحكم طالما أن كل حكم إنما هو قياس الغائب على الشاهد، وإرجاع المجهول إلى المعلوم أو إلى نوع من اللاأرادية والعدمية والإنهاء إلى استحالة المعرفة. ومن ثم يصبح الله بعيدا عن العالم، لا شأن له به في التصورات أو الأفعال، متعاليا في برج عاجي، متطهرا مستكفا عن التشبه بالعالم كما يتصوره الاقطاعيون والرأسماليون. والثاني، نظرا لاستحالة الحديث عن الله إجابا، وميل ذهن إلى الإيجاب طبقا لجدل السلب والإيجاب. قد يقع ذهن في السر، ويصبح الله سرا، مجهولا يند عن المعرفة. ولا يبقى أمام الإنسان إلا الإيمان كما هو الحال عند النصارى. الإيمان مجرد وازع داخلي وإرادة الاعتقاد. قد يؤدي اللاهوت السلبي إلى

نزعة صوفية طالما أنه يستحيل الحديث عن الله. ويبقى الله وازعا نفسيا، صوت الضمير، وغاية قصوى، وأملا يرتجى في الحياة، وخلصا بعد الموت. ومن ثم ينتهي اللاهوت السلبي نفسه لأنه لا يوجد ما يقوم بتطهيره. وقد ارتبط اللاهوت السلبي باستمرار بالنزعات الصوفية^(١). ومن ثم يتوقف العقل كلية عن التفكير إيجابيا لعدم الوقوع في التشبيه، وسلبا لأنه لا يوجد ما يتم سلبه.

وبالرغم من أن اللاهوت السلبي يعبر عن الله بطريق نفى صفات النقص عنه إلا أنه أيضا حديث عن العالم بطريقة غير مباشرة. وقد يكون لذلك بعض المميزات مثل عدم تأليه العالم ورده إلى حدوده الطبيعية ونزع أية ألوهية عنه لأنه لا يليق بها، والبحث عن علته وقوانينه القريبة أو البعيدة طالما أن الله لم يعد يرتبط بها على نحو إيجابى، وعدم التوقف عنده والبحث عن حلوله وأصول لها فى مصدر آخر غير الله، وهو أحد مظاهر تقدم العلم.

ومع ذلك، وبالرغم من المميزات الكثيرة للاهوت السلبي وعبوبه القليلة فى الحديث عن الله إلا أن له عيوباً كثيرة فى الحديث عن الطبيعة ومميزات أقل. يستعمل فى الله للتخلص من القطعية، ولا يستعمل فى الطبيعة من أجل التوجه إليها وتأسيس العلم. فهو يدين العالم، ويعتبر كل ما فيه غير جدير بوصف واحد لأنها من مظاهر النقص، والحقيقة أعلى منه. والله يتجاوز العالم ولا يقترب منه. لا يفعل فيه ولا يريد شيئا منه. فالتقى يمتد من الله إلى العالم، والسلب يعم الله والعالم على حد سواء. يخلط بين العلم والأخلاق. ويعتبر العالم خاليا من القيمة، غير جدير بالاعتبار. كله نقص. لا يجوز استعماله والتعبير به عن الكمال مع أن العالم كامل، وكل شيء فيه متفق مع غايات الإنسان كما لاحظ ابن رشد فى دليلى العناية والاختراع. والمرضى طريق الصحة، والجهل واقع على العلم، والقهر تفجر الثورة، والفناء لطلب للخلود. فكل ما يظن تطهيرا أنه من مظاهر النقص هو فى الحقيقة من مظاهر الكمال.

والنتيجة الطبيعية لذلك هو إهمال العالم وعدم البحث فيه، وعدم التوجه إليه

(١) وذلك عند المعلم إكهارت، ويعقوب البوهيمى وسوينبرج فى الفلسفة الغربية فى نهاية العصر الوسيط ومطلع العصر الحديث.

لمعرفة قوانينه والسيطرة عليها، إخراج العالم الطبيعي خارج دائرة الاهتمام، وإدانة الزمان والحركة والمادة. ويضيع الاحساس بشعر الطبيعة وجمال الطبيعة والتحرر من خلال العود إلى الطبيعة. وقد يؤدي التطهر من الطبيعة إلى اللجوء إلى التصوف تطهرا منها، وزهدا فيها، واستكافا منها، والبحث عن الحقيقة خارجها وعن طرق الخلاص منها. وقد يحدث رد فعل آخر، من هذا الموقف المتطهر من الطبيعة والذي يبعدها عن الألوهية ويجعلها نقيضا لها إلى جعل الطبيعة هو الله، والله هو الطبيعة كما هو الحال في وحدة الوجود عند الصوفية، والانتقال من الدال إلى المدلول، ومن المثل إلى الممثل، وهو في النهاية موقف غير رسمي. إذ يوجه الوحي الشعور نحو الطبيعة والنظر فيها والتأمل في ظواهرها، والبحث عن قوانينها، والاستدلال من المخلوق على الخالق. فهي ليست سلباً لأنها مخلوق، تتجلى فيه صفات الكرم والجد، لا فرق بين آية في الوحي وآية في الطبيعة.

٣- التصور الثنائي للعالم. وهو الأساس النظري لنظرية الخلق والذي يجرد الصلة بين الفلسفة والعلم، والفلسفة والدين في مستوى نظري صرف بالرغم من بدايات تكوين الخطاب الفلسفي الجامع بين الطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق^(١). وهو ما يتضح في "رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى"^(٢).

فمن البداية يعبر الكندي عن هذا التصور الثنائي للعالم في أول عبارة في الرسالة "إن الوجود الانساني وجودان". وهي ثنائية كونية، وجودان، ومعرفية، عقلية وحسية، عقل وحواس، ومنطقية، كل وجزء، كيف وكم، جنس وفعل. والوجود هو الوجود الانساني أي الحديث من موضوع مشاهد وليس الوجود الطبيعي أو الالهى الذي لا يدرك إلا من خلال الوجود الانساني. ثم يتم الانتقال من الوجود والمعرفة والحراس إلى المنطق، الأجناس للأنواع، والأنواع للأشخاص، والجزء والأشخاص للأنواع. الأشخاص حسية والأجناس والأنواع عقلية. والكليات التي تتمثلها النفس نقرها اضطرابا. فالمعرفة ضرورية في النفس. وبهذه الثنائية الوجودية المعرفية يسهل التعبير عن نظرية الخلق

(١) يمكن عمل رسالة جامعية عن "نشأة الخطاب الفلسفي" عند الكندي أو "الجدل والبرهان" عند الكندي

ليبيان كيفية التحول من الكلام إلى الفلسفة.

(٢) الكندي: رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني.

وتأسيسها تأسيساً فلسفياً^(١).

ويتم الانتقال من الطبيعة والمنطق إلى ما بعد الطبيعة بمفهومى الخلاء والملاء كمفهومين عقليين نفسيين، وإنكار الخلاء المطلق لأن الخلاء مكان لا ممتكن فيه. وكلاهما من المفاهيم الإضافية التى يسبق بعضها بعضاً. التحليل فلسفى منطقي نفسى خالص ولكن له دلالة دينية. فإنكار الخلاء لأن الله فى كل مكان، وبالتالي لا وجود لخلاء مطلق، ولا لملاء مطلق، وإثبات تناهى الكم والكم المتناهى حتى يتفرد الله بصفة اللامتناهى^(٢). كل ذلك من أجل إثبات خلق العالم ونفى قدمه، وهى أهم مشكلة قديمة فى تصور فلسفى دون حجاج كلامى.

هذه هى المقدمات النظرية والأسس العقلية التى يمكن بعدها البحث فى الميتافيزيقا. الطبيعة والمنطق، والوجود والمعرفة، مقدمات نظرية عامة للميتافيزيقا كما هو الحال فى علم أصول الدين^(٣). تساعد مفاهيم المنطق والطبيعة على تأسيس الميتافيزيقا على التصور الثنائى للعالم مثل موضوع محمول، نوع وجنس، فصل وخاصة، كلى وجزئى، موجبه وسالب، صورة ومادة، علة ومعلول، كيف وكم... الخ.

والمنهج هو الاستدلال الداخلى والاتساق بين المقدمات والنتائج لقطع الطريق على الجدل الكلامى، وإيجاد براهين داخلية للفكرة بحيث تحتوى على يقينها ومقاييس صدقها من داخلها حتى يستحيل التناقض والخلق^(٤).

وبعد هذه المقدمات المنهجية عن مناهج البحث وتقسيم العلوم يظهر الحدس الدينى وهو التصور الثنائى للعالم، أن العالم عالمان، الأزلئ والفانى، المطلق والنسبى، الواجب والممكن تطويراً لمقولات الكلام، القديم والحادث. وقد ساعدت مفاهيم الفلسفة اليونانية بعد عصر الترجمة على إنشاء هذه المصطلحات وصياغة هذا الخطاب المثالى العقلى القادر

(١) السابق ص ٨٤-٨٦.

(٢) السابق ص ٨٧.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية.

(٤) منذ دراساتى فى الجامعة الأولى، وتعليقاتى على هذه الرسالة على مدى نصف قرن لم تتغير مما يدل على صدقها. فالثبات عبر عن مراحل العمر مقياس للصحة مثل التجربة المشتركة.

على التعبير عن التصور الدينى الثنائى للعالم.

الأزلى هو الموجود بذاته ليس له قبل، لا موضوع ولا محمول له. لا فاعل ولا سبب ولا علة له، لا جنس له وإلا كان له نوع، وبالتالي أصبح مركبا من جنس وفصل. لا يفسد لأن الفساد تبدل المحمول بضده. ولا ينتقل من النقص إلى التمام، خال من التصور والحركة، من الأقل فضلا إلى الأكثر فضلا، لا جرم له أى لا مادة له^(١). ثم تنفى صفات العالم عن الله كما تنفى صفات الله عن العالم. فلا يمكن أن يكون جرم أزلى لا نهاية له بالقوة أو بالفعل. الجرم نهائى له أول ونهاية، كم يتفاوت بين الصغر والكبر، الحركة والسكون. فكل كم له نهاية فى المكان والزمان. ولما كان الجرم ذا أبعاد ثلاثة فهو متناه.

وتدخل القسمة العقلية للموجود بين الموجود بذاته والموجود بغيره لتؤكد هذه الثنائية سواء كان الحديث عن الشيء والعالم أو عن الله. فهو موضوع واحد ذو جانبيين مما يوحى بإمكانية التوحيد بينهما. وهى قسمة أصيلة من طبيعة اللغة العربية وبداهة العقل وليست وافدة^(٢). والموجود بغيره أربعة أنواع للموجود بذاته تقوم على قسمة ثنائية مضاعفة بين الأيس والليس، والوجود والذات. الأولى أن يكون العدم موضوعا ومحمولا، لا علة ولا معلولا وهو خلف. والثانية أن يكون العدم معلولا والوجود علة. والثالثة أن يكون الوجود معلولا والعدم علة وهو خلف. والرابعة أن يكون الوجود معلولا والوجود علة وهو أيضا خلف. فالاحتمالات الأربعة خلف وبالتالي لا يكون الشيء علة لذاته^(٣).

ثم يأتى تمرين آخر يعتمد على قسمة لغوية منطقية تقوم على المعنى وهى الكليات الخمسة المعروفة: الجنس، والصورة (النوع)، والفصل، والخاصة، والعرض العام،

(١) الفلسفة الأولى ص ٩٠-٩٢.

(٢) أصبحت قسمة مشهورة فى الفلسفة المدرسية Per se, Per aliud وهو موضوع الفن الثالث من الجزء الأول لرسالة الفلسفة الأولى ص ١٠٠-١٢٢.

(٣) هذه الاحتمالات الأربع هى:

أ- أن يكون ليسا وذاته ليس = عدم + عدم.

ب : أن يكون ليسا وذاته أيس = عدم + وجود.

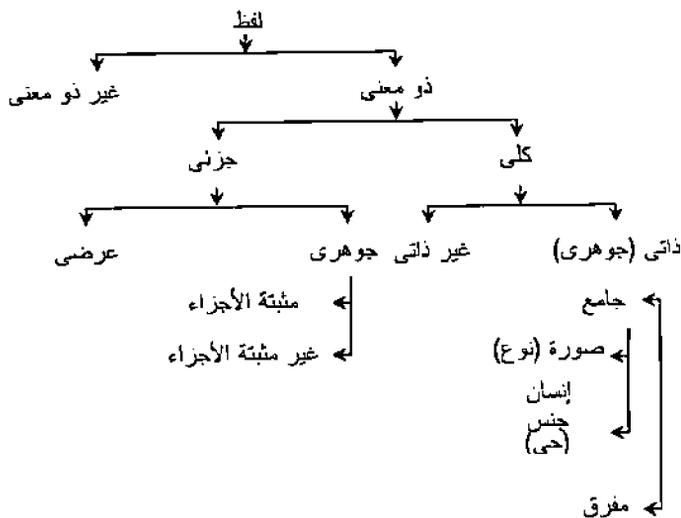
ج- أن يكون أيسا وذاته ليس = وجود + عدم.

د- أن يكون أيسا وذاته أيس = وجود + وجود، السابق ص ١٠٠-١٠٢.

يضاف إليها الشخص أي الجزئي. ويجمع الكل الجوهر والعرض. فالجنس والصورة والفصل تتعلق بالجوهر، والخاصة والعرض العام يتعلقان بالعرض^(١).

وهذه كلها مقدمات للحديث عن الواحد طبقا للشكل الكاذب صريحا أو مؤولا لأنه لفظ اصطلاحى من الواقد والموروث على حد سواء. وهو ليس الواحد الأفلوطينى وليس الواحد الرياضى أو الميتافيزيقى عند فيثاغورس أو بارمنيدس بل هو الواحد العقلى الخالص اعتمادا على القسمة العقلية التى تقوم على إدراك الحس وبداهة العقل وطباع كل معقول^(٢). وهناك أربعة احتمالات أن يكون الواحد والكثير على التبادل أو على الجمع أو على الاستبعاد كضدين أما وحدة بلا كثرة أو كثرة بلا وحدة. والاحتمالان الأول والثانى احتمال واحد لأنهما مفهومان متضايقان. والاحتمالان الثالث والرابع فى حاجة إلى تنفيذ البرهان العقلى والقسمة الداخلية، ولا فرق فى البرهان بين المنطق والرياضة. فمقياس الصحة فى كليهما الاتساق كما يفيد بذلك عبارة "وهذا خلف لا يمكن"^(٣). ومن ثم يتبين أنه

(١) السابق ص ١٠٢-١٠٤.



(٢) السابق ص ١٠٥-١١٠.

(٣) وهذه البراهين التفصيلية هى استحالة الاتفاق بين الكثرة على حال واحدة، واستحالة وجود شيء يخالف الكثرة، واستحالة تشابه فى الكثرة، واستحالة الحركة لأن الحركة انتقال من حال الكثرة إلى حال الوحدة، والكثرة أشخاص وكل شخص أحاد، واستحالة أن يكون للكثرة حد، والحد وحدة، وأوائل العدد=

لا يمكن أن يكون للأشياء كثرة بلا وحدة لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة. كما نبين أنه لا يمكن أن تكون وحدة بلا كثرة بناء على القسمة العقلية^(١).

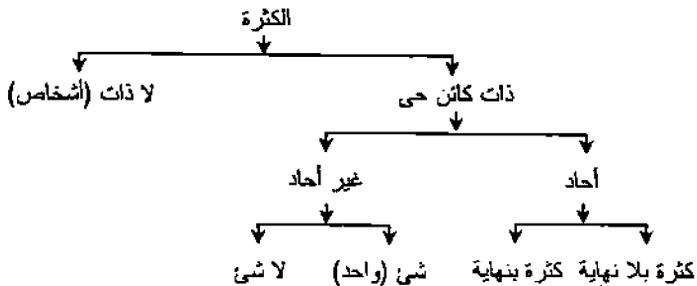
ويستحيل على الواحد التضاد والغيرية والاستثناء والتباين، والاتفاق والاختلاف، والاتصال والافتراق، والابتداء والوسط والأمر، والأشكال، والحركة والسكون والاتجاهات الستة والكون والفساد، والجزء والكل^(٢).

في الأشياء الوحدة مشاركة للكثرة والكثرة مشاركة للوحدة ولكن في الواحد الكثرة والوحدة متباينان. والاشترار لا يكون بالبخت أى بالاتفاق بلا علة. والعلة للفاعلة إحدى صور الواحد. ولا يكون الاشتراك طباعاً لأن الطباع بمفردها إنكار للفاعل. فبعد إثبات الوجدانية المفارقة تثبت الغائية والقصدية مثل المعتزلة. إذ لا يمكن أن يكون الاشتراك بعلة من ذات الشيء لأنه لا شيء بالفعل بلا نهاية. لا يكون الاشتراك إلا بعلة أخرى غير الذات أرفع وأشرف وأقدم. فالعلة قبل المعلول في الذات.

وبعد إثبات الوحدة المبينة، العلة الأولى، لابد من إثبات هل هي وحدة بالمجاز أم بالحقيقة مع التمايز مع أشكال الوحدة الأخرى الطبيعية والمنطقية والرياضية والميتافيزيقية والانسانية (الأخلاقية والاجتماعية والسياسية)، وذلك عن طريق عدة تمرينات عقلية متتالية خاصة من الرياضيات ومفاهيم الواحد مثل العظيم والصغير،

- في الكثرة أحاد، واستحالة المعرفة لأن المعرفة بحال واحدة، والكثرة تتضمن الوحدة في الشيء المستكثر، السابق ص ١١٤-١١٥.

(١) السابق ص ١١٤-١١٥.



(٢) السابق ص ١١٥-١٢٢.

الطويل والقصير للكمية المتصلة، الكثير والقليل للكمية المنفصلة وكلها مفاهيم إضافية^(١). كل شيء واحد بالمجاز إلا الله فهو واحد بالحق، لا يقع بنوع العنصر البتة.

والواحد ليس عددا إنما هو الأقل المرسل ليس الغرض الواحد الرياضى بل الواحد الالهى، الواحد الرياضى مجرد تكتة وفرصة للتمرين العملى. الله هو الواحد الحق وليس الواحد الحسابى أو الطبيعى الشخصى أو المجازى.

والواحد لا يعنى الهىولى لأن الوحدة لا تنقسم، والهىولى مشاركة^(٢). لا حركة فيه ولا هىولى لأنه لا هىولى له ولاكثر فيه ولا أجزاء. والواحد الطبيعى العنصرى متغايير. فهو إما فعل أو انفعال أو إضافة، ومنقسم وله أبعاد ثلاثة، ونهايات ست، وله أجزاء متصلة أو منفصلة. والوجود على أنواع فى الذهن والصوت والخط فى العالم، والواحد ليس فيها جميعا وإن كان الذهن قادرا على تصوره. يقوم الكندى بمحاولات لوصف الواحد وصفا فلسفيا تلقائيا لا صلة له بأفلاطون أو أفلوطين.

الواحد الحق هو العلة للوحدة فى الموجودات. فكل وحدة فى الموجودات وحدة بالمجاز، والواحد وحده كذلك بالحقيقة. وتظهر لغة الفيض فى النهاية دون الإيغال فى الاشرقيات مع بعض الألفاظ الدينية الصريحة مثل مبدع، خالق، وألفاظ التشكل الكاذب مثل صورة، محرك، فاعل. ولا توجد أية قرآنية واحدة أو حديث نبوى بالرغم من التعبير عن التصور الدينى للعالم^(٣). الواحد الحق ليس شيئا من المقولات ولا العناصر ولا الحركة أو النفس أو العقل^(٤).

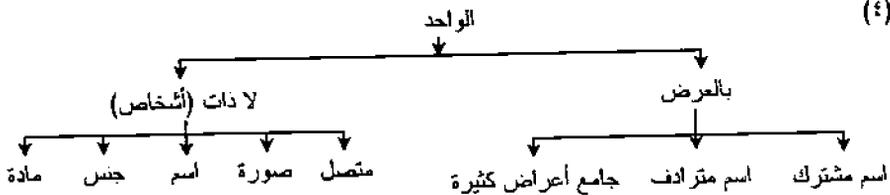
ومع ذلك فالتصور الثنائى للعالم بعض العيوب على مستوى النظر. منها أن العالم

(١) هذا هو موضوع الفن الرابع من "الفلسفة الأولى"، ص ١٢٢-١٤٣.

(٢) السابق ص ١٢٢/١٢٦/١٢٨/١٣٢-١٣٦.

(٣) السابق ص ١٤١-١٤٢.

(٤)



فان، حادث، لا قيمة له في ذاته مع أنه عالم الكد والسعي والجهاد. لا قوانين تحكمه نظرا لوجود المعجزات مع أن القوانين فيه مسخرة لعقل الانسان وإرادته. والبقاء خارجه وليس فيه، مع أن العمل في الدنيا كأن الانسان يعيش إلى الأبد فيها. الاغتراب عن العالم واليعد عنه والتوجه لما هو أبقي أو الانغماس فيها للفهم منها قبل فوات الأوان أو التظاهر بالأعلى تسترا على الأدنى.

هذا التصور الثنائي للعالم له بعض المميزات، فهو يطابق الاحساس الشعبي العام بالدين والثنائية للموروثه، الخالق والمخلوق، الأول والآخر، الرب والعبد. يمكن فهمها بسهولة والافتتاح بها مثل إيمان العوام، والآخرة والدنيا، الحلا والحرام، الثواب والعقاب، الملاك والشيطان، الخير والشر، الحسنه والسئنه، الإيمان والكفر، الطاعة والمعصية، النفس والبدن..... الخ. كما أنها تحافظ على البعد المثالي للشعور، وتحميه من الوقوع في المادية والانتكباب على الدنيا، وتجعله باستمرار متساميا متعاليا لا يرد إلى ما هو أقل منه فالانسان يبذنه على الأرض، ويشعوره في عالم الماهيات لأن الخوف من رد الأعلى إلى الأدنى أعظم من الخوف من رد الأدنى إلى الأعلى كما هو شائع عند الصوفية يدعو إلى العمل الصالح، وإقامة الشعائر كوسيلة للتحول من الدنيا إلى الآخرة، ومن القضاء على الخلود، وينل الجزاء الأبدى، ومجاهدة النفس، ومقاومة الشهوات، والسيطرة على الانفعالات، وتقوية الإرادة، والتحكم في أهواء النفس. ويعطى إحساسا بالنصر بعد الجهد، وبالغوز بعد الكد. فالحياة امتحان واختبار ﴿أفحسبتم اننا خلقناكم عبثا وأنكم لنا لا ترجعون﴾. وهو تصور له ما يقابله في النفس البشرية وفي الطبيعة الانسانية خاصة في لحظات الضنك كعزاء. فالمؤمن المصاب، ولا غالب إلا الله، والله مع الصابرين. وينظر إلى العالم بعين الزوال. لذلك كثيرا ما يؤدي إلى الزهد وأخذ الطريق الصوفى ﴿وتؤثرون الحياة الدنيا، والآخرة خير وأبقى﴾. وله ثقله في تاريخ الأديان، واتفاق كل الأديان عليه بطريقة أو بأخرى، ومن ثم إمكانية الحوار الدينى من أجل الوصول إلى دين واحد. إذ تغذى الأديان بعضها بعضا من أجل تقوية الحياة الروحية ومقاومة شهوات البدن ورغبات الدنيا. ويمكن الاعتماد عليه لنقد مادية الحضارات الأخرى، والتذكير بالبعد المثالى في الحياة وفي الكون، تمايز الأنا بالروح عن الآخر المادى^(١).

(١) وهو النقد الشهير للحضارة الغربية الحديثة وتمايز حضارات الشرق عنه.

وللتصور الثنائي بعض العيوب على مستوى السلوك. منها ازدواجية الشخصية، والعيش على مستويين، المادة والروح، الدنيا والآخرة، الأشباع للبدن وملاء الروح، الأخذ من نعم الله وطيبات الدنيا من الأموال والولدان من المال والبنون، من الزينة والنساء، وفي نفس الوقت التصدق، وأداء الشعائر والحج المبرور والذنب المغفور، مادية إلى أقصى حد، وروحية شعائرية كاملة. وهو ما ينافي حياة الفضيلة والأخلاق الكاملة ووحدة الإنسان وكمال الشخصية. وأحيانا تفقد هذه الثنائية المتعادلة التوازن فيكون إشباع الجسد على حساب الروح مادام شرعيا أو للروح على حساب البدن وإيثار للآخرة على الدنيا وابتغاء مرضاة الله. وأحيانا يتم استعمال المستوى الروحي الشرعي كغطية وستار على المستوى البدني المادي. فيؤخذ الحج نزيعة للتجارة، والصلاة للشهرة، والصوم للدعاية، والزكاة لتبرير الغنى، وإضفاء الشرعية على المادة وتحليل الحرام. وهو مظهر من مظاهر النفاق في القول والعمل. وأحيانا تسير الثنائية في طريقين متعارضين، الروح والمادة، النفس والبدن، والتضحية بأحدهما في سبيل الآخر. فإذا ما تمت التضحية بالدنيا والعالم ينشأ التصوف، وإذا ما تمت التضحية بالآخر لحساب الدنيا نشأت المادية إيثارا للشاهد على الغائب، وللحس على العقل. وأحيانا تصيح الروحية فارغة إذا ما اشتد الضنك، صورة من غير مضمون، مجرد حركات وسكنات. يخفق العمل الصالح والحكمة من الشعائر. وأحيانا تشتد مع الظن أنها طريق الخلاص، والعالم يتغير. وينتهي العمل المؤثر في العالم أو في النفس لحساب الشعائر. فخلاص الذات بالحد الأدنى أفضل من العجز الكلي عن خلاص العالم. ولما كان هذا التصور متققا مع المعنى الشائع ومصير الدين في كل ثقافة، علاقة خاصة وقوية بالله تضيع خصوصية الإسلام ويتحول إلى بوزية أو مسيحية أو دين شعائري ويهودية^(١). علاقة العالمين في الحقيقة علاقة جدلية، المثال الذي يتحول إلى واقع من أجل أن يتحول الواقع إلى مثال عن طريق الفعل البشري الفردي والجماعي.

سادسا: نظرية الفيض

ونظرية الفيض هي الغالبة على علوم الحكمة عند إخوان الصفا والفارابي

(١) انظر دراستا: التفكير الديني وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة ج١ في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦ ص ١١١-١٢٧.

والسجستاني والعامري وابن سينا. تعطى افتراضا ثانيا عن علاقة الله بالعالم، والالهيات بالطبيعيات، عن طريق ملأ المسافة بين الاثنين على نحو تدرجى متصل لردم الهوة السحيقة التي تركتها نظرية الخلق في تصور الله والعالم متضادين، صفات الكمال في الله وصفات النقص في العالم، والانسان بينهما، بين كمال النفس ونقص البدن. الفيض تصور هرمى للعالم، ثنائى مضاعف. بين الله والعالم هناك درجات بين الألوهية والطبيعية. لم يخلق الله العالم بارادته من لا شيء «كن فيكون» بل فاض العالم منه بعلمه دون أن يفصل عنه. فالعالم امتداد طبيعى لله في درجات أبعد. كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى الكمال المطلق، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى النقص المطلق. وما بينهما درجات بين الكمال والنقص. فى العالم العلوى، الكمال أكبر من النقص، وفى العالم السفلى النقص أكبر من الكمال. ولما كان الانسان لم يفصل عن الله بل فاض عنه يكفيه التأمل والتدبر حتى يعود بذهنه إلى منشئه الأول دون ما حاجة إلى فعل فى الدنيا. فالفعل ضعف التأمل. يكفي «إلى الخلف سر» حتى يصعد الانسان إلى الكمال بدلا من «خلفا در» أى التوجه بالفعل والكد والسعى إلى الله وإعطاء الظهر إلى العالم. الفيض رد فعل على الثنائية الحادة المتعارضة فى الخلق، وعلى الانفصال بين الخالق والمخلوق، من أجل تصور العالم واحدا، لا فرق فيه بين الواحد والكثير إلا اختلافا فى الدرجة وليس اختلافا فى النوع. هى صورة شعرية ورؤية فنية للعالم بدلا من التحليل العقلى والحجج الصورية فى نظرية الخلق وأدلة وجود الله من الحدوث إلى القدم، ومن الممكن إلى الواجب، ومن المعلول إلى العلة.

١- إخوان الصفا. ولا يوجد عند الاخوان تصور واحد للفيض بل على الأقل ثلاثة تصورات. الخلق الفيضى الذى يجمع بين الخلق والفيض. يؤيد الخلق ثم يكتشف عيوبه، والفيض العدى لما كانت الأعداد هى الكائنات ووحدات الكون، والفيض الكونى أى مراتب الوجود، الله والعقل والنفس والمادة.

أ- الخلق الفيضى. والعجيب أن الاخوان يقولون بحدوث العالم، وينقدون القول بقدمه باعتبارهم متكلمين ولكنهم يختلفون معهم فى نوع أدلة الحدوث كما اختلف ابن رشد مع الأشاعرة. ويستعملون أولا أدلة من الفيض لاثبات الحدوث ثم يقولون بالفيض كفلاسفة، ويصفون فيض العالم عن الله ليس بطريقة الفارابى اعتمادا على فلك

بطليموس ولكن اعتمادا على أعداد فيثاغورس، فيض الوجود عن الأعداد. يقولون بالخلق كمتكلمين، وبالفيض كفلاسفة، وبالإشراق كصوفية. ولما كان القول بالخلق أقرب إلى الأشعرية لم تكن هناك مسافة كبيرة بين الخلق الأشعري والفيض الإشراقي. القول بحدوث العالم ونقد قدمه أقرب إلى علم العقائد منه إلى الفلسفة. بل إن الاخوان يستكرون الاختلاف حول العالم وينتهون إلى ضرورة القول بخلقه. ويعتمدون في إثبات حدوث العالم على العلم الطبيعي وتحليل الحركة في العالم والتحدى بمعرفة العالم أولا قبل إدراك حدوثه وقبل إثبات الصانع. ويستكرون إثبات حدوث العالم ببراهين إلا على نحو معين. الحجة المقبولة هو توسط الانسان في كل شيء في جسمه وقواه ورتبته وعلمه وحواسه. يثبت حدوث العالم عن طريق التفكير في حدوث الأشياء أولا قبل حدوث العالم وعلته، معرفة صورة العالم كما تدرکها الحواس وليس في الماضي أو المستقبل على كثرة الكواكب وأبعادها ومقاديرها وأعضائها وحركتها والمجرة وما نراه من أثر على وجه القمر، وعلّة اختلاف أجناس المعادن وأشكال الناس وهياكل الحيوان. فالدليل في اللاهوت الطبيعي وليس في اللاهوت العقلي. القول بحدوث العالم هو العلم، والقول بقدوم العالم هو الجهل^(١).

ولا يكتفى الاخوان بإثبات حدوث العالم إيجابيا بثقافة الفيض ولكنهم يعيدون الكرة سلبا بنقد قدم العالم عن طريق دليل الحركة الذي يقوم على مقدمتين. الأولى أن الحركات تدل على اختلافها، والثانية أن المتحرك المختلف لا يكون قديما. والنتيجة إن الله هو القديم. وهي مقدمات أشبه بقياس منطقي مجرد، والنتيجة تقوم على قياس الخلف. كما يدل اختلاف الحركات على أنها واقعة بقصد قاصد وصنع صانع وجعل جاعل وفعل فاعل حكيم قادر عالم. ويرجع خطأ القول بقدوم العالم إلى الظن بأن العالم ساكن في حين أنه متحرك حركة الفناء والبعث. والقيامة نوعان، للعالم الكبير وللعالم الصغير.

ويستعرض الاخوان حجج الحكماء في إثبات الحركة أو نفيها لأنها لا معنى لها ولا حقيقة. ويحولون الحركة من المستوى الصوري الطبيعي إلى الحركة النفسية. فالحركة والسكون إما عن حس قادر تشخيصا لها وإما الحياة نفسها بالطبائع. ويستترد الاخوان في بيان أنواع الحركة والمحركات ووجهات الحركات المختلفة وسبب حركات

(١) جـ ٢٠١٤/٢-٢٠١٣، جـ ١٩٠/١٤/٣.

الكواكب وحركات الحيوان. ويتحول الموضوع من الطبيعيات الالهية إلى النفسانيات والعقليات لأن النفس مبدأ الحركة وفي العلوم الناموسية الالهية والشرعية لدلائنها على الحياة الاجتماعية والسياسية والقانونية^(١).

ويستعرض الاخوان آراء السابقين دون ذكر للكندى أو الرازي ربما صمنا عن المصادر، وللطابع التجميعي الموسوعي للرسائل، وربما للطابع السري للجماعة، وربما لأولية الموروث على الواقد فيها، وربما للثقافة الشعبية التي تعرضها والتي لا تتحمل الثقافة العالمية عند حكماء البلاط.

ويدافع الحكماء عن أنفسهم ضد تهمة قدم العالم استباقاً لدفاع ابن رشد ضد اتهام الغزالي لهم بذلك. ويحذرون من سوء الفهم لأقوالهم وإلصاق تهمة بهم بناء على خطأ شائع. وما أكثر الشائعات التي أطلقت على الحكماء وقد كان الحكماء يتعاملون مع الثقافة الوافدة والأفكار الشائعة فيها بالاضافة إلى الثقافة الموروثة. فينشأ ازدواج بين الثقافتين قراءة الموروث في الواقد، وقراءة الواقد في الموروث، مما يسبب خلطاً بين عرض الواقد ونقد الموروث. وحجتهم ضعيفة وهي أن الحكماء لا يتصورون الصلة بين الله والعالم في الزمان والمكان ومن ثم ينشأ القول بقدم العالم. وهي حجة افتراضية وليست لها صياغة منطقية على عكس صياغات ابن رشد لحججه العقلية الصارمة. الزمان عدد الحركة، والله لا يتحرك.

كما يدافع الاخوان عن استقلال الجوهر بنفسه كما يقول الحكماء أى استقلال الطبيعة فظن الناس أنهم يفكرون أنه بفعل فاعل مع أن الله هو الذى أبدع صفاته. لذلك يساء فهم قول الحكماء، ويتهمون بالقول بعجز الله، والله ليس عاجزاً. العجز ليس بالضرورة من الفاعل بل لعدم تقبل المفعول أو من جهة الفاعل لضعف الفاعلة أو قلة معرفته أو غياب الأدوات، وغياب المكان والزمان والحركة أو من جهة المادة وعدم قبولها أو عسرها، وفهم آيات القدرة على أنها خصوص لا عموم. العجز فينا ثم تشبيهه الله بأنفسنا لأن الفكر الدينى يقول على التشبيه، قياس الغائب على الشاهد. والله منزّه عن

(١) الرسائل جـ ٢/٨/٣٢١-٣٣٨، والموضوع الثانى فى كمية الحركات، الرسائل جـ ٣/٨/٣٢٢-٣٤٣.

الاجتهاد والصنعة والعجز^(١).

ويقدم الاخوان حجة على حدوث العالم عن طريق خرابه. فمادام العالم سينتهى يوم المعاد فما ينتهى لابد وأن يبدأ. نهاية العالم نتيجة طبيعية لبدائته. ويحاول الاخوان صياغة هذه الحجة فى مقدمات قد لا تؤدى بالضرورة إلى النتيجة أو مقدمات هى فى ذاتها فى حاجة إلى إثبات وتعبر عن إيمان مسبق^(٢). والواضح منها لا يقدم جديدا لأنها تقوم على إثبات الفاعل الحكيم المختار والقصد والغرض والعناية. صحيح أن الخلق والبعث، البداية والنهاية مرتبطان ولكن القضية ما المقدمة وما النتيجة؟ ما العلة وما المعلول؟ هل الخلق مقدمة والبعث نتيجة وهو الأكثر اتساقا مع منظومة العقائد أم أن البعث مقدمة والخلق نتيجة كما هو الحال عند الاخوان؟ وكل ذلك تشبيه بالعالم الانسانى وإسقاطه على الله. وتعاد صياغة نفس الحجة على مستوى أخلاقى، الأثر الضار لقدم العالم على سلوك البشر، والأثر الحسن لحدوث العالم على حياة الناس. الاعتقاد بقدم العالم يؤدى إلى الجهل وعدم البحث فى حين يؤدى الاعتقاد بالحدوث إلى العلم والبحث. وهى حجة خطائية انشائية يمكن قلبها إلى العكس، الأثر الحسن للاعتقاد بقدم العالم، وأن الانسان باق فيه عاملا كادحا له قوانينه الطبيعية التى يقدر الانسان بعلمه على معرفتها، وبارادته على السيطرة عليها. فى حين يؤدى القول بالحدوث إلى إهمال للعالم الفانى، والاستعداد للخلود الفردى خارج العالم، والارتكان إلى العلة الأولى، وإهمال العلة الثانية كما هو الحال اليوم^(٣).

(١) رسائل جـ ٣/٩/٣٥٦-٣٥٩.

(٢) هذه المقدمات هى:

أ- الفاعل المختار هو الذى يقدر على الفعل والترك متى شاء.

ب- كل فاعل حكيم مختار فعله فى قله غرض.

ج- الغرض عناية سابقة فى علم الصانع قبل إظهار صنعته ومن أجله يفعل ما يفعله. فاذا بلغ إلى

غرضه قطع الفعل، وأمسك عن العمل.

د- كل حكيم صانع إذا علم علما يقينيا أنه لا يبلغ إلى غرضه فى فعله فانه لا يعمل شيئا ولا يطلبه.

هـ- محرك الأفلاك والكواكب فاعل مختار حكيم قادر.

إذن العالم سيخرب يوما ما جـ ٣/٨/٣٣٨-٣٤٠

(٣) تى بيان الضرر لمن يعتقد أن العالم قديم غير مصنوع" الرسائل جـ ٣/٨/٣١٠-٣٤١. فى بيان

مقدمات عقلية ضرورية تدل على أن العالم محدث مصنوع جـ ٣/٨/٣٣٤-٣٣٦.

ويتناول الاخوان موضوع العلية والعناية باعتبارها العنصر المتوسط بين الله والعالم فى نظرية الخلق، وهو تعبير كلامى أو حدوث العالم وهو التعبير الفلسفى. ففى رسالة "العلل والمعلولات" تظهر العلل الشعورية. فهى رسالة فى النفسانيات والعقليات أكثر منها رسالة فى الطبيعيات أو الميتافيزيقا الصورية نظرا لأن الطبيعة حية والانسان فى وسطها. وتهدف الرسالة إلى إثبات العدل بمعنى المتكلمين خاصة المعتزلة أو العناية عند الفلاسفة. فنعم الله كثيرة وفى مقدمتها الحكمة، والحكمة تأويل القرآن وليست الفلسفة اليونانية. فالعناية فى الطبيعة حدس لا شعورى من توجه قرأنى ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه﴾ وحاجة العالم إلى العناية بعد الخلق مثل حاجة البناء إلى الصيانة بعد التشييد.

والعلة إجابة عن تساؤلات تسع هى الأعراض: هل ما ، لم، أين، كيف، أين، متى، من؟ جمعا بين العلل الأربعة فى الفلسفة والأعراض. ويبحث الاخوان فى تعريف العلة والمعلول وتحديد أنواعها كما هو الحال فى رسائل الحدود والرسوم منذ الكندى حتى ابن سينا والجرجاني وواضعى رسائل التعريفات. ومعرفة الحقائق بمعرفة العلل أى الفكر العلمى الأصولى، وبالنفس الطاهرة، علم الطبيعة مع علم النفس مع علم الأخلاق. معرفة العالم الخارجى مشروطة بالعالم الداخلى. فالتعليل هو الحكمة، والبحث عن العلل هو عمل بالحكمة. فالعلوم وموضوعاتها متداخلة، لا فرق بين الالهيات والطبيعيات والنفسانيات والأخلاقيات والاجتماعيات.

ومسائل العلية لها إجابتان، واحدة للعامّة وأخرى للخاصة، قد تتفقان وقد تختلفان مثل: لم خلق الله العالم بعد أن لم يكن؟ لم خلقه فى الوقت دون وقت؟ لم خلقه على هذه الصورة؟ كيف خلق العالم وابتدأه أولا وآخرا؟ والاجابة لحكمة وخير. فاشه جواد حكيم، والخلق حكمة، ولعلمه بذلك الوقت نظرا لعلم الله المسبق، ومن أجل الحكمة والافتقان أو عن طريق الأعداد. فاشه يعلم كل شىء فى الأرض من معادن ونبات وحيوان وكل ما فى الدنيا من كثرة بجرى مجرى واحد. وحركات الحيوانات وجهاتها وأشكالها وهياتها وصورها لا يعلمها إلا الله كما هو الحال فى التوحيد عند المتكلمين^(١).

وينتقل الاخوان من البحث عن العلل فى الطبيعة أى الحكمة من الانسان إلى

(١) الرسائل ج٣-٢٤٥-٣٤٨، ج٣-٢٢٨-٣٢٩.

الحيوان بحثاً في جيلة الحيوان عن أربعة أسباب: آلامها، عطب أبدانها، شقاوة نفوسها، هلاك هيكلها بالجوع والعطش والشهوات المختلفة والذات الدليلة.

الأم الحيوان حفاظاً على بقائها، وحماية لأجسادها ووضع حب الحرب والقتال فيها أو الهرب والفرار. لكل منها عمر يموت ثم يأكله حيوان آخر حتى لا تبقى الجثث جيفا وينشأ الضرر. والحكمة في الأفعة بين الحيوان الجماع، وفي نفور بعضها التباعد والانتشار والتباعد في الأماكن على عكس الانسان الذي في حاجة إلى الزحام والتعاون في المدن والقرى.

ويأكل الحيوان بعضه بعضاً للنفع على عكس ما قاله المعتزلة في التعويض عن الآلام. ويظل الاعتراض قائماً لماذا يستعيد البعض على حساب البعض الآخر؟ وهناك عدة إجابات على ذلك من فعل الحكيم الشرير. فالعالم فاعلان خير وشرير أو من فعل النجوم أو عقوبة لها على ما سلف من الذنوب في الأوار السالفة وهو رأى أهل التباسخ أو العوض تحقيقاً للعدل أو للأصلح تبريراً للشر، وهو رأى المعتزلة أو للعجز عن الفهم أو غياب الحكمة مع أن أفعال البارئ قصدية، تهدف إلى تحقيق النفع الكلي والصلاح العمومي. وهو مقياس فقهي. إذ لا يمكن فهم الكل بالنظر الجزئي.

ومع ذلك يظل الاعتراض قائماً. لماذا يكون البعض مأكولاً والآخر آكلًا؟ لماذا لا تتحلل الجثث وتصبح ترابًا؟ وماذا سيأكل الانسان الأخير أكل الانسان الأول؟ ولماذا يكون البعض أشرف والبعض الآخر أقل شرفًا؟

والحكمة في اختلاف النبات منافع الحيوان نظراً للتراتب في الوجود بين الأعلى والأدنى، من الانسان إلى الحيوان إلى النبات مثل التراتب بين الكلي والجزئي. وكما يوجد إسقاط من الانسان على الحيوان هناك إسقاط من الانسان على النبات^(١).

وعلة اختلاف اللغات والألوان والأخلاق والصور والأب واحد اختلاف الأماكن والأثرية والأهوية وطوالع البروج وساحات الكواكب والآراء من أجل الاجتهاد واستخراج العلم.

(١) جـ ٩/٣-٣٥٩-٣٦٥.

والعالم عالمان، روحانى وجسمانى. والجسمانى أفلاك وأركان ومولدات والعالم الروحانى محيط بالعالم المادى، محيط بعالم الأفلاك، وعالم الأفلاك محيط بعالم الأركان الذى دون فلك القمر. وقد جعل الله عالم الأفلاك كرى الشكل مستدير الحركة لأنه أفضل الأشكال والحركات. والعدد اثنا عشر أفضل الأعداد، والأفلاك تسعة والكواكب سبعة لأنها أفضل الأعداد. فى الفلك عقدتان، وبعض البروج متقلبة، وبعضها ذو جسدتين. بعضها ثابت، وبعضها نارى، وبعضها ترابى لما فى ذلك من وجوه الحكمة وإبتقان الصنعة. البروج المتقلبة لتقلب أمور الدنيا، والثابتة لثبات أمور الآخرة، وذوو الجسدتين لاتصال أمور الدنيا بأمور الآخرة. والعقدتان الملائكة والجن والشياطين والأرواح والنفوس. والكسوف للشمس والقمر ليلا لدفع الشك من نفوس المرتابين الذين يظنون وجود إلهين. ولقد خلق الله العالم عالمين، علويا للأفلاك وسفليا للأركان لاتقان الحكمة وللاعتبار فى الدنيا والآخرة. العالم الطبيعى مخلوق طبقا للعالم الانسانى: الشمس والقمر، الآخرة والدنيا، الزهرة السعد الأصغر، وزحل النحس الأكبر، والمشتري السعد الأكبر، والمريخ النحس الأكبر. فالدنيا والآخرة يفسران كل شىء فى نظام الكواكب. وعطارد مزج أى تعليق الدنيا على الآخرة. والمشتري سعادة أهل الآخرة وهى السعادة الكبرى، والزهرة سعادة أهل الدنيا وهى السعادة الصغرى. والمريخ محنة أبناء الآخرة، وزحل محنة أبناء الدنيا. الأمر إذن كله إسقاط إنسانى، إسقاط الأفضل على الطبيعة المستديرة. وتقسيم الكواكب إلى سعدين ونحسين وممتزج إسقاط للانفعالات الانسانية على الطبيعة، تحويرا لحديث "السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه"، وتحولا من الحتمية الأخلاقية النفسية إلى الحتمية الكونية. ومن ثم يكون الفارابى أفضل فى نقد علم أحكام النجوم.

وبعد استفاد الدفاع عن الحكماء ضد اتهامهم بالقول بقدوم العالم، وإثبات حدوثه والعلية والعناية فيه يكتشف الاخوان العلاقة بين الله والعالم على أنها علاقة فيض. والفيض هو حل وسط بين الخلق والقدم. فهو مثل الخلق فى تبعية الأدنى للأعلى، وسيطرة الأعلى على الأدنى، وهو مثل القدم فى الربط بين العالمين والتواصل بينهما ضد القطيعة بينهما فى نظرية الخلق. لذلك تتداخل نظرية الخلق والفيض عند الاخوان فيما يمكن تسميته "الخلق الفيضى". هو خلق ولكن دون ثنائية، وهو فيض دون قدمه. هو إلى

الفيض أقرب نظرا للتركيز على العلاقة بين الله والعالم أكثر من التركيز على الطرفين وأهمية الترتاب في الكون بين الأعلى والأدنى. إذا وقع الخلق دفعة واحدة فهو الخلق وإذا وقع تدريجيا فهو الفيض. وقد يكون الخلق للأمور الروحانية، والفيض للأمور الطبيعية أو العكس طبقا لإحساس الفيلسوف الميتافيزيقي. الفيض الروحي رأسى بالضرورة من الأعلى إلى الأدنى، والفيض الطبيعي قد يكون أفقيا تطوريا طبعيا. وكما أن هناك أدلة على الخلق هناك شواهد على الفيض. الخلق إفتراض عقلي أما الفيض فمشاهدة حسية^(١). في الخلق الفيضي، الفيض في الطبيعيات والخلق في الالهيات. الفيض في الماديات والخلق في الروحانيات. وقد يكون العكس صحيحا أيضا، الروح تفيض والمادة تخلق، التدرج في الروحانيات، والدفعة الواحدة في الماديات، التواصل في الفيض والانتطاع في الخلق. وكلاهما قرآني. فخلق العالم في ستة أيام فيض، وخلق العالم دفعة واحدة بالأمر الكوني ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾.

يرفض الاخوان وجود العالم في زمن الله كوجود بالقوة وصور للأشياء في ذهن الصانع لأن صور الأشياء استقرأ في حين أن علم الله استتباط. والنزول أشرف من الصعود لأن الأعلى أشرف من الأدنى، والصورى أشرف من المادى، والله أكمل من العالم واليد العلى خير من اليد السفلى. وهو أقرب إلى الخلق لأن العالم خارج الذهن الالهى. ومع ذلك تنتهى حجج الاخوان من إثبات الخلق إلى إثبات الفيض. ويظل الموضوع متأرجحا في نقطة البداية، الله في الخلق أم الواحد في الفيض. وإذا كان الفيض أقرب إلى الحدوث منه إلى القدم إلا أن ميتافيزيقيا الفيض أقرب إلى القدم منها إلى الحدوث. الفيض أقرب إلى التواصل منه إلى الإنقطاع في حين أن الحدوث أقرب إلى الإنقطاع منه إلى التواصل. الفيض تواتر بالمعنى الفلسفى وليس بمعنى الرواية والأخبار، والحدوث مثل السند المقطوع في علم الحديث. الفيض مستمر لأن الوجود باق، والفائض جواد كريم على المفيض عليه في حين أن الخلق عطاء مرة واحدة وليس صدقة جارية. كذلك لزم العناية لإعادة التواصل، والبحث لإنقاذ الخلق عيب العناية التدخل في شؤون العالم، والنيل من الحرية الانسانية واطراد قوانين الطبيعة. لذلك فضل بعض الحكماء مثل ابن رشد صفة الحكمة على الإرادة على عكس الغزالي الذى فضل صفة الإرادة على

(١) ج- ٣٥٣-٣٤٨/٠٩/٣.

الحكمة. إذا كان الفيض في الطبيعة وفي الإنسان فإن حرية الأفعال تصبح موضع شك. فالأعلى أقوى من الأدنى، وفعل الأدنى مجرد مستقبل لفعل الأعلى. وهو أقرب إلى الدفاع عن الأشعرية ضد خلق الأفعال واطراد قوانين الطبيعة.

ب- الفيض العددي. وأحيانا تأخذ نظرية الفيض شكلا رياضيا. فكما تتراتب الأعداد تتراتب الموجودات نظرا للتماهي بين العقل والوجود. ومعرفة المبادئ العقلية أساس معرفة مبادئ الموجودات. الموجود عدده إثنان، ثلاثة، أربعة، خمسة، ستة، سبعة، ثمانية، تسعة. وكل فرقة وجدت لعدد العدد اثنان للثنوية، والثلاثة للنصاري، والأربعة للطبايع، والخمسة للخزمية، والسادسة للشيعية، والثمانية للموسيقين، والتسعة للهند. وتز السادسة. فالثنوية تقول بالصورة والهيولى^(١). والمثلثات مثل الأبعاد الثلاثة، الطول والعرض والعمق^(٢). والمربعات مثل الطبائع الأربعة^(٣). وقد ينقسم كل طرف. فالهيولى في القسمة الثنائية تنقسم قسمة رباعية، الأولى وهو الجوهر، الكل وهي الأقلاك الطبيعية وهي الهواء والنار والماء والأرض. والصناعة هي النسب.

وتكشف نظرية الفيض العددي عن التحول من النقل للإبداع، من نظرية الأعداد عن الفيثاغوريين إلى نظرية الفيض عند إخوان الصفا. ومذهبهما واحد في العدد، والخلاف في المنظور الحضاري. الواحد أصل العدد كما أن الله واحد أصل الموجودات. لذلك تبدأ الأعداد باثنين. وتعتمد الأعداد على العقل كما يعتمد المعلم في حين يعتمد المتكلم على الحس أولا.

(١) والجوهر وهو العرض، العلة والمعلول، البسيط والمركب، اللطيف والكثيف، المشف والمعتم، النير والمظلم، الساكن والمتحرك، العالي والسافل، الحار والبارد، الرطب واليابس، الخفيف والثقيل، النافع والضار، الخير والشر، الثواب والخطأ، الحق والباطل، الذكر والأنثى.

(٢) وأيضا المقايير في الخط والسطح والجسم، والأزمان، الحاضر والماضي والمستقبل، والعناصر: الممكن والممتنع والواجب، والحكمة: الرياضية والطبيعية والالهية.

(٣) وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والأركان: النار والهواء والماء والأرض، والأخلاق: الصفراء والدم والبلغم والسوداء، والأمان: الربيع والصيف والخريف والشتاء، الجهات: المشرق والمغرب والشمال والجنوب، والأوتاد: الطالع والغارب والأرض والسماء، والأعداد: الأحاد والعشرات والمئات والألوف، والرياح: التيمن والجريبار والبور والصباء، وأيام العمر: الصبا والشباب والكهولة والشيوخة، رسائل جـ ١٧٩/١٨٠-١٩٩/١٨٠. انظر أيضا دراستنا: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، هاجر، كتاب المرأة، سيناء للنشر، القاهرة، ١٩٩٣ ص ٣٥-٥١.

وتبدأ نظرية الفيض العندي من الرياضيات إلى الطبيعيات، ثم من الطبيعيات إلى الإلهيات. فالنظام الرياضى والنظام الطبيعى والنظام الإلهى نظام واحد. فى رسالة "العدد" فى القسم الرياضى لا يوجد فيض، وفى الرسالة الأولى فى القسم الثالث النفسانيات والعقليات يظهر الفيض العندي ثم النفسى ثم الوجودى اعتماداً على فيثاغورس وليس أفلوطين. الطبيعة رياضية والرياضة طبيعة كما يتضح فى التقابل بين الجسد والعدد. بين ثقب الجسد والمتولية الحسابية^(١).

وهناك ست ثنائيات مشتركة بين العدد وأفعال الله وأثنا عشر عددا خاصة بأفعال الله. وتجمع بين الثنائيات المنطقية والطبيعيات والصوفية والدينية الصريحة أى العقائدية. وهى ثنائيات فى المخلوقات لأن الوحدة من صفات الله، وهى لا تقبل المشاركة. ويتدخل الله فى كل مرحلة من مراحل الفيض بطريقة غير مباشرة. وكلها من خلق الله، ولا يوجد عدد إلا وله موجود مطابق له^(٢). والأشياء مزدوجة فى أفعال الله مثل الأعداد

(١) ١- الجسد

٢- اليمين واليسار.

٣- ثلاث طبقات.

٤- أربعة أمزجة، أربعة طبائع، أربعة عناصر.

٥- خمس حواس، خمس طبائع، أول عدد دائر.

٦- ست جهات، أول عدد تام، عدد سطوح المكعب.

٧- سبع قوى فعالة، أول عدد كامل، عدد الكواكب.

٨- ثمانية أمزجة، أربعة مفردة وأربعة مزدوجة، مناسبة فى الموسيقى.

٩- تسع طبقات لتكوين الأبدان، أول عدد مجذور، طبقات الأفلاك.

١٢- ثقباً للحواس، أول عدد زائد، عدد البروج.

٢٨- أصداء الظهر، عدد تام، منازل القمر.

٣٦٠- عرقاً، عدد درج بروج الفلك، أيام السنة، الرسائل ج ١/٨/١٩٧، ج ٢/٢٠٠-٢٠١، ج ٣/

١٨٣/١-١٨٤.

- (٢) ١- البارى (واحد). ← عزيزى. ← ناطقة
 ٢- العقل ذو القوتين ← مكتسب ← حيوانية
 ٣- النفس ذات الثلاث القاب ← نباتية
 ٤- الهوى ذات الأربع إضافات.
 ٥- الطبيعة ذات الخمسة أسماء.
 ٦- الجسم ذات الست جهات.

الثنوية^(١). ومرة تصبح الثنائيات اسم فاعل وليس اسم فعل^(٢). وبعضها مشتق من الحيوان والنبات، الطبيعيات الخاصة، اثنان مشتركان وعشرة جدد^(٣). أبدع الله الموجودات ونظمها كمراتب للأعداد عن الواحد لتكون الكثرة دالة على الوحدة، ونسبها إلى الخالق كتسوية الكثرة إلى الواحد. الله واحد بالحقيقة يتضمن الثنوية والكثرة من كل زوجين اثنين في الحيوان والنبات^(٤). فالكثرة تتضمن الوحدة، والوحدة تتضمن الكثرة. وليس من الحكمة جعل الموجودات كلها ثنوية بل مثلثات ومربعات ومخمسات ومسدسات ومسبعات. فالموجودات كليات وجزئيات. والكليات مثل تسعة آحاد.

٧- الفلك ذو المسبع المديرات.

٨- الأركان ذات الثمانية مزاجات.

٩- المكونات ذات التسعة أنواع.

١٠- المعادن (عشرات).

١١- اثنيتات (مئات).

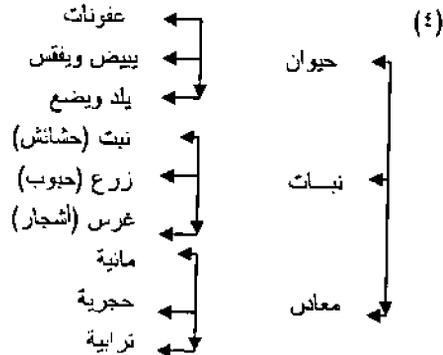
١٢- الحيوان (ألوف).

١٣- المزاج (واحد).

(١) وهي: الصورة والهيولى، النور والظلمة، الجوهر والعرض، الخير والشر، الاثبات والنفى، الإيجاب والسلب، الروحاني والجسماني، القلم واللوح، العقل والفيض، المحبة والغلبة، الحركة والسكون، الوجود والعدم، النفس والروح، الكون والفساد، الآخرة والدنيا، العلة والمعلول، المبدأ والمعاد، الفيض والبيسط، الرسائل جـ ٢/٣-٢١٠-٢٠٣.

(٢) مثل المتحرك والساكن، الظاهر والباطن، العالى والسافل، الداخل والخارج، اللطيف والكثيف، الحار والبارد، الرطب واليابس، الزائد والناقص، النامي والجماد، انطاق والصامت، الذكر والانثى.

(٣) مثل الحياة والموت، النوم واليقظة، الصحة والمرض، اللذة والألم، النعمة والبؤس، السرور والغمة، الفرح والحزن، التصلاح والفساد، النفع والضرر، الخير والشر، السعادة والمنحسة، الاقبال والادبار.



وأما الثلاثيات فهي ثنائيات ومتوسطات مركبات، طرفان ووسط^(١). والمربعات تقسيم الأوتاد (المنازل) بحسب الأربعة من الاثني عشرة منزلة من منطقة البروج والأوائل (النجوم) وما يلي الوتد. فالأفلاك من الموجودات^(٢). والمخمسات مثل الكواكب المتحيرة، والأجسام الطبيعية، وأجناس الحيوان، والحواس الخمس، وأجزاء النبات الخمسة، والأشكال الفاضلة عند إقليدس، والنسب الموسيقية، والرسل أولو العزم، وأيام عربية وفارسية، وأركان الإسلام الخمسة، والفضلاء من بيت النبوة، وفرائض الحج، ومراقى المنبر، والأيام المعدودات بمنى وعرفات، وكتب موسى، والأصابع، والحروف فى أوائل سور القرآن^(٣). القرآن آخر مراحل الوحي بأفصح اللغات، والشريعة أتم الشرائع. وقد أنتت الشرائع حسب الأعداد. وقد أنتت الحروف أوائل السور حسب الأعداد أيضا^(٤). والمسدسات طبيعة الأفلاك وأقسام البروج وحالات الكواكب^(٥). وما من عدد من

(١) مثل: الصورة والهيولى والمركب منهما، الجواهر والأعرض والمركب منهما، الروحانى والجسمانى والمركب منهما، الخط والسطح والجسم، الطول والعرض والعمق، الماضى والحاضر والمستقبل، وفى الأعداد الزائد والناقص والتام، وفى العناصر الواجب والمستحيل والممكن، وفى المكونات الحيوان والمعادن والنبات، وفى الحركات من الوسط وإلى الوسط وعلى الوسط.

(٢) الرسائل جـ ٢/٢٠٤.

(٣) الكواكب المتحيرة: زحل، والمشتري، والمريخ، والزهرة، وعطارد. والأجسام الطبيعية: الفلك والهواء والماء والنار والأرض. وأجناس الحيوان: الطير، السائح، المشار برجلين، المشار بأربع، المنساب على بطنه. وأجزاء النبات الخمسة: التمر، والزهرة، والورق، والعروق، والأصل. والأشكال الفاضلة فى إقليدس: النارى (أربعة أسطح مثلثة)، والأرضى (سطوح ومربعات)، والمائى (ثمانية سطوح مثلثة)، والهواء (عشرون قاعدة مثلثة)، والفلكى (ثمانية قاعدة مخمسات). والنسب الموسيقية: جزء مثل وأجزاء وضعف، الضعف والجزء، الضعف والأجزاء. والرسل أولو العزم: نوح، إبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، الرسائل جـ ٢/٢٠٨.

(٤) المسدسات: البروج اثنا عشرة، ست ذكور وست إناث، ست نهائية وست ليلية، ست شمالية وست جنوبية، ست مستقيمة وست معوجة، ست فى حيز الشمس، وست فى حيز القمر، ست بالنهار وست بالليل، ست فوق الأرض وست تحت الأرض. وأيضا مقترنات ومقابلات، ومربعات، ومثلثات، ومسدسات. وأحوال الكواكب ستة: الأوج، والشرف، والهبوط مع الرأس ومع الذنب، والحضيض، الرسائل جـ ٢/٢٠٥-٢٠٦.

(٥) حروف العربية (٢٨)، الحروف أوائل السور حسب الأعداد (١٢)، عدد مفاصل البدن (٢٨)، فى اليمين (١٤)، فى اليسرى (١٤)، فى العمود الفقرى (٢٨)، أعلى الصلب (١٤)، أسفله (١٤)، ريش جناح كل طير (١٤)، فقرات ذنب الحيوان الطويل (١٤)، حروف مضغمة (١٤)، حروف غير مضغمة (١٤)،

الأعداد إلا وقد خلق البارئ جل ثناؤه جنسا من الموجودات مطابقا لذلك العدد قل أو كثر.

لما كان الله واحدا جعل الأشياء كثيرة منعا للشرك فأنه واحد حق وغيره كذلك بالمجاز كما عبر الكندي. والله هو الذى يعطى الواحد اسمه للموجود، والزوج والفرد، والصحيح والكسور فى الأعداد لها ما يقابلها فى الموجودات. الموجودات فى عالم الأرواح أفراد، وفى عالم الأجساد أزواج، وفى عالم الأفلاك صحيحة، وفى عالم الكون والفساد وكسور. فكل مرتبة فى الوجود مرتبة فى العدد.

بل إن أصل الهندسة هو العدد. فالعالم كرى الشكل. وتصاريف الأمور الجزئية أيضا مستديرة، الأرض والهواء والحيوان والنبات والمعادن. والشكل الكرى أفضل الأشكال. وتضم الدائرة المثلث والمربع والمخمس. ميزة الدائرة أن مساحتها أوسع وحركتها أسرع، وأبعادها عن الآفات، وأقطارها متساوية. المركز فى الوسط وتدور فى المكان. لا تماس غيرها إلا على نقطة وتحرك مستديرا ومستقيما^(١).

ويتبسط أكثر واختصار على خمس مراتب، الله واحد، والعقل اثنان، والنفس ثلاثة، والهيولى أربعة، والصور المجردة خمسة. وعلاقة الواحد بالمتوالية الحسابية مثل علاقة الله بالفيوضات الأربعة^(٢). ولكل مرتبة فى الوجود مرتبة فى العدد.

ويأخذ مسار الفيض وهو تطور رأسى من أعلى إلى أسفل عدة مراحل وليس تطورا أفقيا من الخلف إلى الأمام، عدة مراحل، تميز اللطيف عن الكثيف، صور الأشكال الكرية الشفافة الفلكية، تتركب بعضها فوق بعض، استدارة الأجسام النيرة. ويمكن تمييز

= معجمة (١٤)، غير معجمة (١٤)، منازل القمر (٢٨)، شمالية (١٤)، جنوبية (١٤).

(١) فصل فى بيان نضد العالم وأنه كرى الشكل جـ ٢٠٩/٢-٢١١.

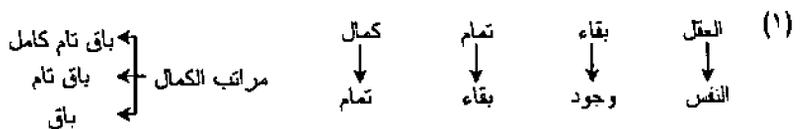
(٢) جـ ٣٥٣-٣٤٨/٩/٢.



مسار آخر، تركيز مراكزها، تمييز الأركان الأربعة، ظهور نظامها وترتيبها. مسار التطور إذن، الشكل والتركييب والعلاقة والجوهر.

وعلاقة الأعلى بالأدنى هي علاقة كمال ونقص. بقاء الأعلى وجود الأسفل، وتام الأعلى بقاء الأسفل، وكمال الأعلى تمام الأسفل ومراتب الكمال ثلاث: أعلاها باق تام كامل، وأوسطها باق تام وأدناها باق^(١). الفيض من الكمال إلى النقص، والاشراق من النقص إلى الكمال. والفيض بضرورة الجود وليس فعلا إراديا. كما أن الاشراق تأمل عقلى وليس فعلا إراديا. والفيض ليس فقط فى الوجود بل أيضا فى النفس أى فى المعرفة والسعادة حيث يتوحد الوجود بالقيمة فى ملحمة كونية عامة.

وتظهر ألقاظ الاختراع والابداع والفيض والخلق على التبادل دون فروق اصطلاحية دقيقة. فقد أوجد الله الكل وأبدع من غير واسطة ثم أوجد النفس بواسطة العقل ثم أوجد الهوى. فالعقل جوهر روحانى فاض عن الله. وهو باق وتام وكامل. والنفس جوهر روحانى فاض من العقل وهى باقية تامة غير كاملة. والهوى الأولى جوهر روحانى خاصة من النفس. وهو غير باق غير تام ولا كامل. العقل بلا واسطة والنفس بواسطة. والفيض من خلال الواسطة. كل مرتبة دنيا تفيض من المرتبة العليا حتى الرابعة. علاقة الفيض بدل عن علاقة العلة بالمعلول فى الخلق. العقل فاض عن الله، والنفس عن العقل، والهوى عن النفس. والعقل يقبل الفيض من الله. والبقاء والكمال والتمام دفعة واحدة لأنه حدس لا واسطة، فى حين أن النفس تقبله بواسطة العقل. ولما كانت النفس بعيدة درجتين احتاجت إلى الشوق والكمال والتمام والبقاء أكثر مما يجعل الاشراق نتيجة طبيعية للفيض. الاشراق فى النفس والفيض فى الوجود. أما الهوى فلا تحتاج لبعدها. فهذه هندسة كونية عقلية إشراقية^(٢). وأحيانا يستعمل إخوان الصفا لفظ



جـ ١٧٥/١-١٨٥.

(٢) جـ ١٨٩-١٨٥/١.

١- الوجود: كيفية سريان الجود فى الموجودات.

٢- البقاء: كيفية سريان البقاء فى البقيات.

سريان. وينطبق على أوصاف الذات مثل الوجود والبقاء والوحدة وصفاتها مثل العلم والقدرة والحياة، وبها سياسة مثل الرياسة، وأسماء الربوبية والكمال والتمام.

ويبدو الترتيب الخماسي في نظرية الفيض، الله والعقل والنفس والهيولى والطبيعة أى عالم الأركان الأربعة. الله هو البداية والطبيعة هي النهاية. لما صدرت الموجودات من الأول يستحيل الحديث عنها دون بيان الأصل الذى صدرت عنه. إذا ثبت الله فالعالم يصدر عنه، وإذا ثبت العالم فالله خالقه. والالهيات تودى إلى الطبيعيات، والطبيعيات تودى إلى الالهيات. نظرية الفيض ربط بين الطبيعيات والالهيات بدلا من هذه الثنائية الخادة بين طرفيها في نظرية الخلق. هي أقرب إلى أساطير الخلق التى يتحد فيها الذات بالموضوع، والله بالعالم. الله هو الذى أوجد الزوجين الأولين، العقل والنفس، دائرتين محيطتين. الكون علو وسفل، حائط ومحوط، استمرارا للثنائية التقليدية بين الصورة والمادة، الذكر والأنثى، آدم وحواء، الله والعالم. ويصعب معرفة الأيوين، العقل والنفس أم آدم وحواء نظرا للتشكل الكاذب. تحولت الذاتيات إلى كونيات، تحولت الطبيعة إلى كتاب، والكتاب إلى طبيعة كما هو الحال في "علم الميزان" عند الشيعة. وتقوم القسمة الخماسية على قسمة رباعية باستثناء الله، وهذه على قسمة ثنائية، الأصل الفرع: وهما مصطلحان أصوليان^(١). العقل أصل والطبيعة فرع، والنفس فرع للعقل وأصل للنفس.

٣- الدوام: كيفية سريان الدوام فى الدائعات.

٤- كيفية سريان التمام فى التامات.

٥- الكمال: كيفية سريان الكمال فى الكاملات.

٦- الحياة: كيفية سريان الحياة فى الأحياء.

٧- العلم: كيفية سريان العلم فى ذوى العلم.

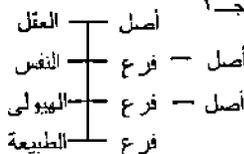
٨- القدرة: كيفية سريان القدرة فى ذوى القدرة.

٩- الرياسة: كيفية سريان الرياسة فى ذوى الرياسة.

١٠- الربوبية: كيفية سريان الربوبية فى ذوى الأرباب.

١١- الوحدة: كيفية سريان الكثرة من الوحدة المحضة.

(١) الرسائل ج٤/١٩٩/٨-٢٠٤/٢٧٧. ج٢



والنفس فرع للعقل وأصل للهيولى. وهى أيضا ثنائية النظر والعمل. العقل نظر والنفس عمل، والطبيعة عمل دون نظر، والنفس عمل بالنسبة للعقل ونظر بالنسبة للهيولى. والهيولى عمل بالنسبة للنفس ونظر بالنسبة للطبيعة. وهى أيضا علاقة التنزيه بالتشبيه. الله تنزيه دون تشبيه والطبيعة تشبيه دون تنزيه، والعقل تشبيه بالنسبة لله وتنزيه بالنسبة للنفس. والنفس تشبيه بالنسبة للعقل وتنزيه بالنسبة للهيولى. ولا يوصف العقل بأنه الفعال كما هو الحال عند باقى الحكماء. والعجيب بعد تألية العقل إلى هذا الحد أن يسود اللامعقول والسحر والخرافة والجهل نظرا لارتباطه بما هو أعلى وليس بما هو أسفل أى الطبيعة، العقل العلمى وليس العقل الالهى.

ويتداخل علم الكلام مع نظرية الفيض. فالفلسفة تطوير لعلم الكلام، وعلم الكلام هو أحد المصادر الداخلية للفلسفة. ولما كان الله هو أول الموجودات برزت قضية الذات والصفات. ولا توجد صفة لا يشارك فيها الانسان، ما ينبغى أن يكون وهى صفات الايجاب، وما هو كائن وهى صفات السلب. وكلاهما إنشاء، مرة ايجابيا ومرة سلبا. فهى صفات فى الانسان على الحقيقة وفى الله على المجاز^(١). والنبي فى زمانه، والحكيم فى وقته يفاض عليه من القوة المتصلة به من العالم الأعلى المخصوص بالعالم.

ويتم الفيض فى النفس على مراحل العمر. وهى سبع. ولكل مرحلة أوانها فى الادراك من الطفولة إلى الكهولة، من القوة الحساسة إلى الناطقة إلى العاقلة المميزة إلى الحكمية المستبصرة إلى الملكية المؤيدة إلى الناموسية الممهدة للمعاد أو المفارقة للهيولى حتى آخر العمر إلى المعراج^(٢). وتتأيد النفس النباتية بسبع قوى فعالة^(٣). والنفس باقية.

(١) ١- القوى الحساسة الحيوانية (٤).

٢- القوى الناطقة (١٥).

٣- القوى العاقلة الخيرة (٣٠).

٤- الحكمية المستبصرة (٤٠).

٥- القوى الملكية المؤيدة (٥٠).

٦- القوى الناموسية الممهدة للمعاد، المفارقة للهيولى فى آخر العمر.

٧- المعراج.

(٢) من العقيدة الى الثورة، المجلد الثانى، التوحيد ص ٦٠٠-٦٠٤.

(٣) هى الجاذبية والتماسكة والهاضمة والدافعة والغائية والمصورة والنامية. ج١/٣-١٩٢-١٩٥.

النفسمانيات والعقليات هما الدرجتان الثانية والثالثة من الفيض. والجسمانيات هي الطبيعيات. ولا توجد إلهيات بل علوم ناموسية إلهية وشرعية بالاضافة إلى الرياضيات والمنطقيات. ومع ذلك فالكل إلهيات. ويبدو الفيض في النفس أقرب إلى التصور الحيوي للطبيعة الذي يضع روحا سارية في كل شيء حتى في الأركان الأربعة في أفعال الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بل وفي تكوين المعادن. فكل شيء له نفس^(١).

وتختلف مراتب الفيض من رسالة إلى أخرى بين أربع وخمس وعشر والروح واحدة. الله يفيض على الملائكة الذين يفيضون من بعدهم على الأنبياء الذين يفيضون على البشر. والأنبياء والحكماء سيرة واحدة مما يدل على اتفاق الحكمة والسريرة. يفيض العلم من الله إلى الملائكة إلى البشر إلى حيوان البر وحيوان البحر. فلا حدود للفيض في الحيوان والنبات والجماد^(٢).

الفيض من أعلى إلى أدنى هبوطا، والاشراق من أدنى إلى أعلى صعودا. فيفيض المعارف على العقل والنفس الصافية، نفوس الأنبياء والأولياء.

وإذا كانت أفعال الطبيعة مستمدة من الوسائط وليس من الله مباشرة وأن أفعال النفوس الجزئية الانسانية مستمدة من قوى النفوس الكلية الفلكية تظهر نظرية الفيض لتفسر هذا المدد وهذا الصدور من أعلى إلى أدنى. فقد جعلت الحكمة الالهية والعناية الربانية الكواكب واسطة بين المركز والمحيط. إذا كانت في الأوج قربت من الأشخاص الفاضلة واستمدت منها الفيض^(٣). وإذا كانت في الحضيض أوصلت الفيض إلى العناصر فتكونت المعادن والنبات والحيوان. فحركات الأفلاك بين العلو والسفل، بين الأعلى والأدنى، تأخذ الفيض من أعلى وتصبه في أسفل، من عالم ما فوق القمر إلى عالم ما تحت القمر، من عالم الأفلاك إلى عالم العناصر الأربعة. إذا سارت الفيوضات من هناك إلى مركز العالم نزلت البركات من السماء إلى الأرض، الأرزاق والرحمة والوحي

(١) وهو ما ظهر في الغرب باسم المذهب الحيوي Animism, Vitalism.

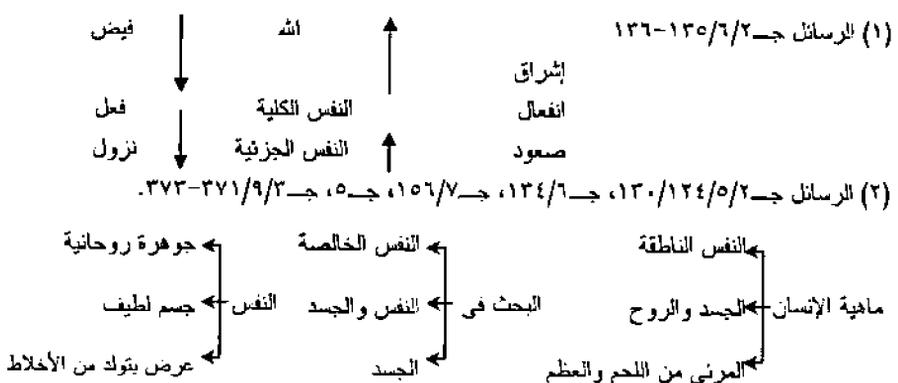
(٢) الرسائل جـ ٣/١٤-٢٣-٢٤.

(٣) الرسائل جـ ٣/٨-٣٤٢-٣٤٣. فصل في بيان مشاهدة العلماء والحكماء العارفين المستصرين الذين هم

أولياء الله المصطفون الذين يرون صانع العالم بعين البصرة جـ ٣/٨-٣٣٦/٣٣٨، جـ ٣/٩-٣٦٢.

والتأييد والنصر^(١).

والنفوس الجزئية خادمة للنفوس الكلية. إذا أحسنت في خدمتها وطلبت الأجر والجزاء من الله تتال منزلة جليلة وكرامة، ومكافأة بعد مفارقتها هياكلها سواء كانت الخدمة في إصلاح الدين أو إصلاح الدنيا. فلا يضيع عند الله شيء احتسابا لوجهه. وأفعال الأنفس الجزئية من قوى النفس الكلية التي أنشأها الله، الخير والشر فيها، والثواب والعقاب عليها. مع أن هذا لا يحل قضية المسؤولية. فلو كانت الأفعال من النفوس الجزئية وجب الاستحقاق، وإن كانت من قوى النفوس الكلية امحت المسؤولية ولم يجب الاستحقاق. والنفوس الجزئية من قوى النفوس الكلية والفلكية، لا هي بعينها ولا منفصلة عنها مما يؤدي إلى نظرية الفيض. كما أن الجسد جزء من أجسام العالم لا هو كله ولا منفصل عنه وكذلك الأفعال. وقد ذكرت قوى النفس الكلية البسيطة التي تعمل أجناس النبات وأنواعها في كتب الأنبياء على أنها ملائكة الله وجنوده طبقا لظاهرة التشكل الكاذب، واستبدال النفوس الكلية بالملائكة. وإذا فارقت الأجساد تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة حتى تكمل وترتقى إلى حال أعلى تشبها بالله فالحكمة هي التشبه بالله. بحسب طاقة البشر. وماهية الانسان تتدرج من أسفل إلى أعلى من اللامرئي، من اللحم والعظم إلى الجسد والروح إلى النفس الناطقة. لذلك يكون البحث إما في الجسد أو في النفس والجسد أو في النفس الخالصة، طرفان ووسط بناء على تعريف النفس أيضا من أدنى إلى أعلى، من عرض يتولد من الأخلاط إلى جسم لطيف غير مرئي إلى جوهره روحانية^(٢).



والحيوانات كالانسان والنبات على مراتب، البعض منها قريب من الفضائل الانسانية والبعض الآخر بعيد عنها. البعض منها شريف، والبعض الآخر خسيس^(١). والنبات واسطة بين الانسان والعناصر لطف من الله وعناية منه. وترتيب النبات والحيوان والانسان أمر الهى يدل على الحكمة الالهية والعناية الربانية دلالة لأولى الأبصار والباحثين عن حقائق الأشياء. الحيوان يتغذى على النبات، والانسان يتغذى على الحيوان والنبات. كما وزع إله المواهب على كل الكائنات. وهى أوسع من أن يأخذها شخص واحد أو نوع واحد أو جنس واحد. والحيوانات تختلف فيما بينها فى طريقة التكاثر والطيوان لأنها تنقسم أيضا إلى العناصر الأربعة. فجسدها يكون أقرب إلى عنصر منه إلى الآخر.

والطبيعة والقيمة نظام واحد. الطبيعة قيمة، والقيمة طبيعة. ويتحدان معا فى الجغرافيا البشرية. ويبدو هذا الاتحاد أحيانا فى أسماء الحيوانات مثل "مالك الحزين"^(٢). الحيوان إما ناقص كالعنكبوت أو ناقص تام كالحشرات والهوام، بيض وقص، أو تام الولادة من ذكر ولثى. ويتقدم الناقص التام فى الزمان لحاجة التام إلى الزمان والكمال. وكل عضو خادم للآخر من أجل منعه وفائدته وتحقيق غرضه وكماله من أجل بقاء النسل. ومراتب الطبيعة وسلم القيمة من حكمة الصانع وجلال عظمته. فالأجسام كلها من جنس واحد وجوهر واحد وهيولى واحدة. وإنما اختلافها بحسب صورها وشرفها وغايتها. فعالم الأفلاك أصغر وأشرف من عالم العناصر. والعناصر بعضها أشرف من بعض^(٣). والمراتب الثلاث الكبرى الانسان أشرف من الحيوان، والحيوان أشرف من النبات. والمعادن تتفاوت شرفا، وكلها من الزئبق والكبريت^(٤). وهما تركيب من العناصر الأربعة. وكل جسم يقبل صورة الكل يكون أشرف مما لا يقبلها، وهو الجسم الساذج مثل شرف النفس الجزئية لاستقبالها العلوم^(٥).

(١) الرسائل جـ ١٧٨/٧/٢، جـ ١٨٠/٨/٢، جـ ١٨٢-١٩٧/١٩٧/٢٢٢-٣٠٠/١٩٦-٢٠٣.

(٢) طائر يقعد بالقرب من المياه، فإذا انتشفت وغاصت حزن على انسيابها.

(٣) النار أصفى من الهواء، والهواء أصفى من الماء، والماء أصفى من التراب.

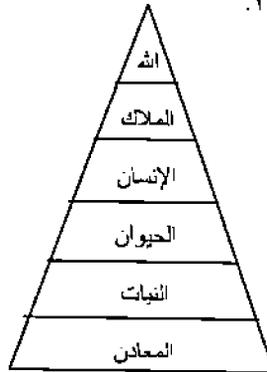
(٤) اللياقوت أصفى من البلور، والبلور أصفى من الزجاج، والزجاج أصفى من الخرف، والذهب أشرف من الفضة، والنجاس أشرف من الحديد، والحديد أشرف من الرصاص.

(٥) الرسائل جـ ١٩١/١٨١/٢، جـ ١٠-٩/١/٢، جـ ١٦٦/٤/١، جـ ١٦٨-١٥٣/٢/٢.

وقسمت أجناس الكائنات إلى أقسام. الموجودات بحسب طبيعة الوجود مما يسمح بالمراتب والتفاوت. وقد اكتشف الحمار وهو يمثل المعارضة ضد السلطة التعددية في الطبيعة أكثر مما اكتشفتها السلطة، وفي نفس الوقت التعادل والكمال والجنس، وجدل السلب والإيجاب حتى الشمس والقمر. بها الكسوف والخسوف، الملائكة والشياطين، الإنس والجن. فالكمال لله وحده. هذا هو حمار الحكيم.

ومراتب الطبيعة في تصور رأسى على شكل هرم في قمته الله. ثم يتدرج الهرم إلى أفلاك ثم الإنسان ثم الحيوان ثم النبات ثم المعادن. وكلما صعدنا إلى أعلى زادت مراتب الشرف وقلت مراتب الخسة. وكلما نزلنا إلى أسفل زادت مراتب الخسة وقلت مراتب الكمال. والمراتب في التقدم والشرف وليس فقط بالزمان. وتتحد مرتبة الشرف بالغاية والقصد. لذلك يتقدمها الإنسان جميعا. وتتفاوت مراتب الحيوان أيضا طبقا لظهور الحواس فيه، الحس، البدن، الحركة، الصوت. الإنسان يتجه إلى أعلى، والنبات إلى أسفل، والحيوان أفقيا إلى الأمام. ونسبة صورة الإنسان إلى سائر الحيوانات كنسبة الرأس إلى الجسد، السائس والمسوس، الملك والخادم^(١). وأوتادها المعادن، وهي مكونة من العناصر الأربعة. ومنها يتكون النبات مع زيادة التغذى والنمو، طولا وعرضا وعمقا. ويشارك الحيوان النبات، ويزيد عليه الحركة والحس. والإنسان يشارك النبات والحيوان ويزيد عليها النطق. وكل زيادة انفصال وكسر في خط التطور^(٢). وكل تقدم في الكون لا يعني تقدما في الشرف. فالجماد متقدم على المعادن بالزمان، والمعادن

(١) جـ ١٧٩/٨/٢ - ١٨٤/١٨٠ - ١٩٢.



(٢) وهو ما يسميه برجسون "التطور الخالق" في الفلسفة الغربية.

متقدمة على النباتات، والنباتات متقدم على الحيوان، والحيوان متقدم على الانسان. فالتقدم هنا يعنى سلماً أدنى من التطور، والتأخر يعنى سلماً أعلى. وهناك مراتب متوسطة داخل كل مرتبة. هناك حيوان أرقى من حيوان وأقرب إلى الانسان، وحيوان أخس من حيوان وأقرب إلى النباتات. وكذلك الأمر فى النباتات. الأشرف الذى يقرب من الحيوان. والأخس الذى يقرب من المعادن. وهناك الانسان الأشرف الأقرب إلى الملاك، والانسان الأخس الأقرب إلى الحيوان.

والترتيب نفسه فى حاجة إلى نظر. هل الهيولى الأولى تسبق الصورة المجردة؟ قد يلزم العكس. فالصورة أشرف من الهيولى حسب مراتب الشرف. وماذا تعنى الهيولى الأولى؟ هل هى مادة؟ كيف تكون هيولى روحانية؟ وكيف تخرج الطاعة منها؟ كيف يتحول هذا العالم الروحانى إلى مادى. فيض الروح من الروح سهل ميسور، وخروج المادة من المادة أيضاً سهل وطبيعى، ولكن فيض المادة عن الروح فى حاجة إلى قفزة وانقطاع^(١).

فى الطبيعيات هناك تقدم زمانى، وفى الروحانيات لا يوجد ولكن هناك تقدم روحانى على المبادئ. فالنفس متقدمة على البدن ولاحقه عليه (المعاد)، عودة النفس إلى حالتها الأولى بعد الدهور والأعوام. هذا نوع من تاريخ الروح. وفى العودة تحتاج النفس إلى الأخلاق والتطهير. فكان التصدق هو طريق العودة وليس العمل الصالح والجهد والارادة فى العالم. الله هو الفانض الأول على العقل، ومن العقل إلى النفس، ومن النفس إلى الهيولى. فهو المصدر الأول للفيض. فهى تعددية فلسفية لا أفقية، تراتبية ليست على مستوى واحد. كما أن المصدر الأول والأكمل والأشرف فى تصور هرمى، تعددية الطبقات وليست تعددية القوى. هذه هى ملحمة الوعي، موسيقى الكون، نغم الطبيعة، شعر الوجود، روح التاريخ. فالخلق قصة مثل الأساطير القديمة فى فارس، أهرمان وأرمزدا، تفسير الأساطير الخلق والمعاد على نحو علمى متسق، متفق مع الحضارات القديمة ومستواها. هو تفسير للعالم بالمبادئ والغايات وفى نفس الوقت تقسيم العمل بحيث تؤدى كل مرتبة وظيفتها.

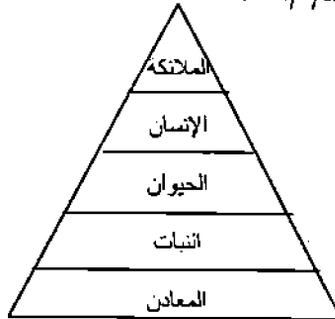
(١) الرسائل ج ٣/٩/٢٥٢-٢٥٦.

ولكل دائرة معرفة تخصصها، الملائكة والانسان والحيوان والنبات والمعادن. فمراتب الفيض خمسة من أعلى إلى أسفل، وخمسة من أسفل إلى أعلى. وأفعال الروحانيين وهي الملائكة فيض من العقل والنفس. الفلاسفة تسميها روحانيات، والناموس يسميها ملائكة، ولا مشاحة في الألفاظ^(١).

والعجيب أنه في القسم الرابع "في العلوم الناموسية الالهية والشرعية" تعود نظرية الفيض من جديد في الرسالة الثامنة "أحوال الروحانيين". ولا يعنى الروحانيون أعضاء المدينة الروحية مما يبرر وجود الرسالة في هذا القسم بل الموجودات الروحانية، الملائكة والشياطين، وبالمناسبة العودة إلى نظرية الفيض، الله، والعقل، والنفس، والهيولى، والطبيعة، تفيض كل مرتبة لاحقة من المرتبة السابقة. وقد برر وضعها أن الناموس لا يعنى الشريعة الأخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية أو قانون التاريخ بل قد يعنى أيضا قانون الطبيعة وسنن الكون. وفي هذه الحالة تكون أدخل في الحكمة النظرية منها في الحكمة العملية.

تغلب على الرسالة السمعيات دون العقليات. ويشبه الموضوع آخر جزء من نظرية الوجود في علم أصول الدين بالسؤال عن وجود الجن والشياطين^(٢). وتبدو أهمية الموضوع عند الاخوان في ثنائية متصارعة يسهل استعمله للاقناع في الدين الشعبى. الموضوع من الموروث، عقاب الجن والشياطين لاسترفاق السمع كصورة فنية على

(١) الملائكة نازلون لفيض الأرواح وموت الأجساد، أعداد لا تحصى على الدواب. ملكهم بيده راية سوداء مكتوب عليها "لا اله إلا الله" جـ ٤/٨/٢٠٦.



(٢) من العقيدة الى الثورة، المجلد الأول، المقدمات النظرية ص ٦٢٤-٦٢٦.

أهمية موسيقى القرآن ونغم الكون وعلى سماعه في العالم الانساني^(١).

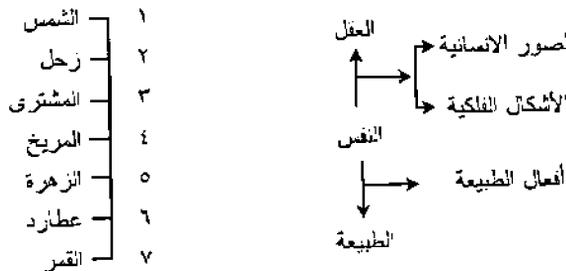
ج- الفيض الكوني. بعد الخلق الفيضي، الفيض يتولد من الخلق، والفيض العددي، الفيض يتولد من الأعداد هناك الفيض الكوني الذي يتولد فيه الفيض من الأفلاك. يرفض الفيض ثنائية الخلق إلا أنه يضاعف ثانيته على نحو تراتبي في تصور هرمي للعالم. يبدأ التراتب بالثنائية. فالموجودات كلية وجزئية، والكلية أشرف من الجزئية والجزئية تفيض عن الكلية^(٢).

يبدو عالم الأفلاك في قلب نظرية الفيض. وهو متصل بالحركات النفسانية، إحالة من النفس إلى العالم، ومن العالم إلى النفس. النفس ذات طرفين تتخط منها قوتان، قوة مما يلي الطبيعة المتحدة بها من الأفعال الطبيعية، وقوة تتخط من الطرف القريب من العقل فتتوصل بالصور الانسانية، وتتشكل بالأشكال الفلكية. ومكانها من الأرض مواضع الملوك والرؤساء^(٣). وتتخط من دائرة الشمس إلى عالم الأرض دائرة لوضع ملائكة تسميها الحكماء روحانيات. ولهم صفات في الأسرار الناموسية والعلوم الشرعية تليق بهم. هذه المنزلة أجل منازل الروحانيين الفاضلين وهم الملائكة المقربون. الدوائر السابقة هي الدوائر الفلكية السماوية والروحانيات الهابطة من الملأ الأعلى من لون العرش إلى منتهى المركز أسفل سافلين وبين فلك دائرة ودائرة فيها من السكان ما يظهر من أفعالهم في الزمان بموجبات القرآن. يثبت من جرم كل كوكب من الكواكب الثابتة قوة روحانية تسرى في جميع جسيم العالم من أعلى الفلك الثامن الذي هو الكرسي الواسع إلى منتهى

(١) ج- ١٩٨/٨/٤.

(٢) الرسائل ج- ٢٥٦/٩/٢-٣٥٩.

(٣)



مركز الأرض. وبهذه القوة مع هذه الملائكة يكون النور الذي تشرف به السموات، وتضىء الأفلاك، ويتصل بالشمس، الملائكة العالون سكان الكرسي الواسع وحملة العرش المحيط من فوقهم يمدونهم بالفيضانات الكاملة في جوار رب العالمين المستمعون لكلامه، الفاعلون بأمره، حملة الوحي إلى الأنبياء. ودائرة الشمس في العالم العلوى دائرة شريفة بمنزلة القلب من الجسد.

قرب الملائكة من الشمس صورة إنشائية وتعنى المشاركة فى العلو والسمو والرفعة مثل تقدم الأفلاك براية مكتوب عليها "لا اله إلا الله" مثل الطرق الصوفية. وهى نظرة إنشائية، توجه الفلك نحو الانسان، والانسان نحو الفلك فى لذة العيش وأنس الأرواح. يتحكم فيه جدل السلب والايجاب، السلب ممثل فى المشتري وزحل والايجاب فى المشتري وباقى الأفلاك. فالجدل أقرب إلى الايجاب منه إلى السلب. وبالحرور يتميز الخبيث من الطيب. فالسلب إيجاب، والايجاب سلب^(١). وتتحول ظاهرة التشكل الكائنب إلى خرافة. استعمال ألفاظ الفلك القديم للتعبير به عن الملائكة والكرسى وحملة العرش ثم ظهورهم على الأرض بموجب أحكام القرآن.

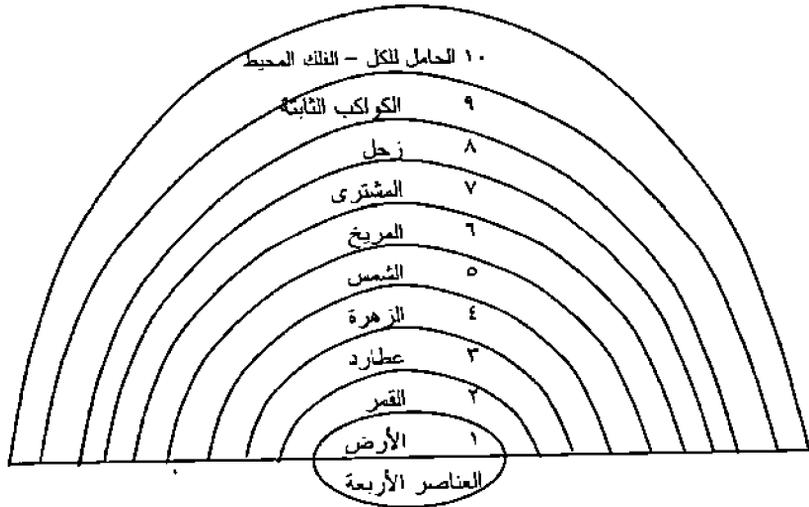
وقد خلقت الموجودات طبقا لبروج الأفلاك، وجسم العالم مركب من أحد عشرة كرة. والفلك مقسوم نصفين. وفيه اثنا عشر برجاً. والأرض ليست مجموعة متخلخة لكثرة المغارات والكهوف والأودية أما الكواكب فمصممتات^(٢). وهناك عدة دوائر أخرى بالإضافة إلى الدوائر الفلكية السماوية والروحانيات الهابطة. فى دائرة ما تحت فلك القمر لا توجد أعلام ولا ملائكة ولا مواكب لأنها عالم الكون والفساد، ثم الدوائر التى على سطح الأرض الصاعدة، المعادن والنبات والحيوان والانسان ثم دائرة الناموس الالهى ومعها دائرة الملك والعزة والسلطان، ثم دائرة أصحاب الحكم الفلسفية العقلية، ثم دائرة

(١) زحل سلبى، سواد وتنانة ووعورة ونقل. المشتري ايجابى، روحانى، ملائكة، أنبياء اعتدال، حفظ النظام، اعتدال الطبع. والمريخ سلب، قهر وغلبة وعز، وسلطة وحديد، وحرور فتن. والزهرة ايجاب، حسن العالم وزينته، واعتدال النبات، النساء والخدم، العشق والمحبة والقرين، الحلى والخواتم، وتعدد الألوان. وعطار ايجاب، العلم والالهام، والكتب، والعمال وجباة الأموال والصناع. والقمر ايجاب، الكون والفساد والفضة واللون الأبيض وأصحاب العمارة وباتلرعاة، الرسائل جـ ٤/٨/٢١٣-٢١٥.

(٢) جـ ٣/٩/٣٧٦-٣٧٧/٣٨١-٣٨٢، فصل فى المبادئ الروحانية والجسمانيات ومراتبها جـ ٣/١٨٧-١٩٦. جـ ٣/١٨٧-١٨٨.

أدنى الصنائع. ولا يختلف هذا التصور، الدوائر المتداخلة، عن التصور الهرمي للعالم منظورا إليه من أعلى وذلك لأن الشكل الكروي أفضل الأشكال لأنه يجمع بين التناهي واللاتناهي عند الحكماء، ويقوم على الاتصال وليس على الانفصال، لا فرق بين عالم الروح وعالم الطبيعة، تحويل الطبيعة إلى شعر أى إلى صورة فنية تجمع بين الحق والخير والجمال^(١).

ومراتب الفيض هي مراتب الشرف والقيمة بين الأعلى والأدنى. وأول شيء اخترعه الله جوهرًا بسيطًا تمامًا. كل صور الأشياء فيه وهو العقل الفعال. ومنه فاضت الرتبة الكلية، وانبجس من النفس الهيولى الأولى ثم الهيولى الثانية ثم عالم الأفلاك.

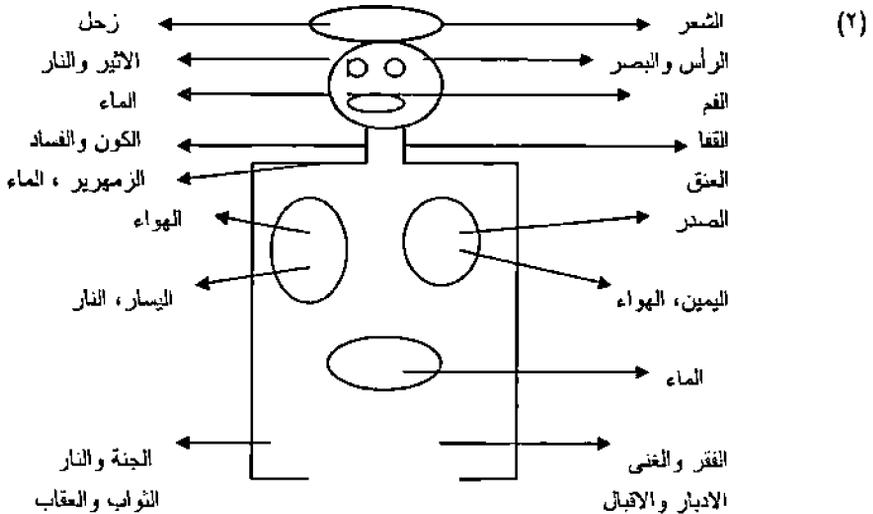


(١) وهي أ- دائرة الأثير وهي نارية منها يكون التضج والغذاء، حمراء. ب- دائرة الزمهرير من تحتها أزرق للبرد والرطوبة ج- دائرة الهواء وهي معتدلة للتغذية سماوية اللون د- دائرة الماء ملحة أو عذبة ه- دائرة الأرض، التراب الأسود. جـ- ٤/٨/٢٢٥ - ٢٣٠/٢٣٥ - ٢٤٣.

- | | |
|--|---|
| الله | 1 |
| العقل الفعال | 2 |
| الرتبة الكلية | 3 |
| الهيولى الأولى | 4 |
| الهيولى الثانية بعد قبول المقدار (الطول والعرض والعمق) | 5 |
| عالم الأفلاك (الكروي الشكل). | 6 |

وينتهى الفيض الكونى بإيجاد التقابل بين الطبيعة والانسان، بين الأفلاك وقوى النفس، فالانسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير^(١). بل يوجد تقابل بين جسد الانسان العضوى وعالم الأفلاك^(٢). ويلاحظ التطابق شبه التام بين العالمين، وتكرار الشمس والقمر. ويستمر التقابل فى أدق التفاصيل^(٣). وهذا ما يسمى بنضد العالم أى قيامه على بنية واحدة بصرف النظر عن تعدد مظاهره فى رسالة "كيفية نضد العالم بأسره"، الرسالة التاسعة من القسم الرابع فى العلوم الناموسية الالهية والشرعية، وتعرض الناموس على أنه قانون الطبيعة. يعنى النضد دوران كل شىء، الدوران كقانون عام،

الإنسان	الفلك
سبع قوى روحانية حاسة	سبعة روحانيات، الكواكب
القوى الخمس	الكواكب الخمس
الناطقة العاقلة	الشمس والقمر
النفس والعقل	عقد تام، الرأس والذنب
مفاصل الجسد وأعضاء البدن وعروقه	درجات صعود الفلك ووجوهه
أفعال المفاصل	أفعال قوى النفس فى الكواكب والبروج
اتصال النفس بالبدن	اتصال النفس الكلية بالفلك



جـ ٢٣٥-٢٣٢/٨/٤

(٣) تسعة جواهر وتسعة أفلاك، اثنا عشر ثقبا واثنا عشر برجاً، قوى النفس وقوى الأفلاك، سبع قوى فى الجسد سبع الكواكب السيارة، سبع قوى جسمانية وسبع كواكب ذوات نفوس وأجسام.

الدورة، التصور الدائري للحياة والتاريخ، دورات الأفلاك، ودورات الفصول، والدورة الشهرية، ودوران الليل والنهار، ودورات الأمم ودورات التاريخ. ويقوم على التضاد بين طرفين، الأثير والزمهرير، النار والهواء، الماء والأرض حتى يتم الدوران في حركة دائرية تبدأ ولا تنتهي^(١).

٢- الفارابي. وقد بلغت نظرية الفيض الذروة عند الفارابي من حيث الاحكام النظرى والتحليل العقلى والخطاب الفلسفى بعيدا عن إثنائيات اخوان الصفا وأدبياتهم ورسائلهم وتشبيهاتهم ورموزهم حتى التقى بالفكر الشيعى عند العامرى والسجستاني والذى بلغ الذروة عند الكرمانى^(٢). ومع ذلك ظلت متأثرة في عديد من أعماله بل وفي فقرات منقطعة ولم تصبح نسقا شاملا كما هو الحال عند السجستاني وابن سينا^(٣). ويغلب على كل عمل جانب منها. ففي "عيون المسائل" تغلب المسائل الطبيعية والالهية^(٤). وفي "المسائل الفلسفية" يسود المنطق. و"قصص الحكم"، وقد استعار ابن عربى نفس العنوان، أقرب إلى النص الصوفى. لذلك تسوده الالهيات النفسية أى الاشراق^(٥).

نظرية الفيض إسلامية صوفية، موروثه من التصوف كرد فعل على نظرية الخلق لحكام البلاط وفلاسفة السلطان. أصبح التصوف فى أواخر الثالث وأوائل الرابع أحد مظاهر المقاومة السلبية بعد أن عزت المقاومة الفعلية بعد استشهاد الأئمة من آل البيت. تحول الجهاد من فعل فى الأرض إلى طاقة روحية فى السماء تقذف بالمعارف والحقائق بعد أن زيفها حكماء الأرض. لذلك يخاطب الفارابى الفارئ ليجنّده إلى الرسالة الجديدة التى تنزعه من الأرض الظالمة وتربطه بالسماء العادلة^(٦).

(١) جـ١/٤/١٦١، جـ٤/١٠/٢٧٢-٢٨٢.

(٢) السجستاني فى "الينابيع" والكرمانى فى "راحة العقل".

(٣) توجد نظرية الفارابى متأثرة فى "التعليقات"، "عيون المسائل"، "المسائل الفلسفية"، "قصص الحكم"، زينون، الدعوى الفعلية، "السياسات المدنية"، آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٤) ثلاثة أرباع المسائل فى الالهيات.

(٥) قصص الحكم (٦١ فصل)، الاشراق (٤٢)، الالهيات (١٩)، الوجود والمنطق (٢).

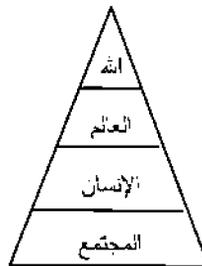
(٦) وإن كان مرتع بصرك فى ذلك الجنات ومذاقك من ذلك الفرات كفت فى طيب ولم تدهش" (فص ١٣)، انفذ إلى الأحذية تدهش إلى الأبدية. وإذا سلّمت عنها فهى قريب" (فص ١٤). فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمثته ضمائر كذالك لا تجده (فص ١٩). تلك أن تحفظ عالم الخلق فترى إمارات الصنعة.

لذلك فإن الحديث عن أثر أفلوطين في نظرية الفيض إنما هو تغليب للواقف على الموروث، وللخارج على الداخل، وللتقل على الابداع. مع أن نظرية الفيض لا تحيل إلى اليونان إلا في أقل الحدود، الشيخ اليوناني زينون وليس أفلوطين. وتبلغ "السياسة المدنية" قمة الابداع. فلا تحيل إلى وافد أو موروث بل تعتمد على تحليل العقل الخالص. بل إن رسالة "زينون الكبير اليوناني" تشبه قواعد الايمان الست في علم العقائد، في الدلالة على وجود المبدأ الأول، في صفاته، نسبة الأشياء إليه، النبوة، الشرع، المعاد، وكأن المبادئ الست في الفيض هي قواعد العقائد الست في قواعد العقائد.

ويصعب التمييز في نظرية الفيض بين المنطق والطبيعيات والالهيات والانسانيات التي أفاض فيها إخوان الصفا وأصبحت المنظور العام للطبيعيات والالهيات وجعلها الفارابي ميدانه العملي بحيث لم يعد هناك فرق بين نظرية الفيض في نظرية المعرفة، المنطق الاشرافي وفي نظرية الوجود، مراتب الفيض الأربعة، الله والعقل والنفس والمادة، وفي نظرية الأخلاق، في المجتمع والسياسة. ويتضح ذلك من بنية "آراء أهل المدينة الفاضلة". فالفيض حدس واحد ينطبق على الله والعالم والانسان والمجتمع^(١). أصبح الفيض حدسا رئيسيا، ورؤية للعالم تقوم على التصور الهرمي المتدرج من أعلى إلى أدنى في مقابل التصور الثنائي للعالم الذي تقوم عليه نظرية الخلق كما هو الحال عند الكندي. المنطق معرفة، والمعرفة وجود، والوجود إله، والإله يفيض على العقل والنفس والمادة أو الهيولى الأولى قبل أن تتمايز فيها المادة والصورة. وكل منها له عالم يديره. الله يدير العالم، والعقل يدير الفلك، والنفس تدبر البدن، والصورة هي التي بها يتم تفرد المادة الأولى فتحولها إلى موضوعات جزئية. لم يعد المنطق فقط هي مناهج البحث أو

= ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض (فص ١٧/١٨).

(١)



طرق الاستدلال كما هو الحال عند الكندي بل أصبح نظرية عامة فى المعرفة الاشرافية التى تقبل المعارف من واهب الصور هبة وعطاء وليس استبطاناً من مقدمات منطقية أو استقراء من وقائع جزئية حسية.

ونظرية الفيض هى الأساس الميتافيزيقى لكل شىء فى المنطق مثل الأسماء الخمسة والالهيات والطبيعيات والانسانيات كما يتضح ذلك من "آراء اهل المدينة الفاضلة" وبنيتها الرباعية: الموجود الأول، الموجودات الثوانى، النفس، الاجتماع^(١). صحيح أن الاجتماع يشمل خمس الكتاب، وكل من الله والعالم والنفس خمس، ولكنه حس واحد، مرة فى الله، ومرة فى العالم، ومرة فى النفس، ومرة فى المجتمع. وهى نفس بنية "السياسات المدنية" بالرغم من تركيزه على خصال الرئيس أكثر من تركيزه على السياسات المدنية مما يدل على وحدة الله والسلطان على التبادل. فى "السياسات المدنية" يشمل الجانب النظرى عن "المبادئ الست" نصف الرسالة، والنصف الثانى تطبيقها فى السياسة. وهى أقرب الرسائل إلى "آراء أهل المدينة الفاضلة". والمبادئ الست هى نفسها مراتب الفيض الأربع بعد التمييز فى الله بين الموجود الأول والموجودات الثوانى، والتميز فى المادة بين الصورة والمادة حتى تطابق المبادئ الستة الأجسام الستة^(٢). المبادئ الثلاثة الأولى ليست فى أجسام، والمبادئ الثلاثة الثانية فى أجسام. الله بداية كل شىء. فأساسها الالهيات. لذلك تبدأ "آراء أهل المدينة الفاضلة" و"السياسات المدنية" بالالهيات المعقوبة مرة إلى أسفل فتصبح الطبيعيات أو إلى أعلى فتصبح الالهيات أو إلى داخل الفرد فتصبح

(١) الموجود الأول ص ١-٢١ ويضم خبيرين صغيرين عن كيفية صدور الموجودات عنه، مراتب الموجودات ص ١٦-٢٠. وهو أدخل فى الجزء الثانى وهى نظرية الفيض. وتحتوى على تسعة أقوال
٢- نظرية الفيض ابتداء من الموجودات الثوانى ص ٢١-٤٤ وتحتوى على عشرة أقاويل ٣- النفس ص ٤٤- ٧٠ وتحتوى على ستة فقرات ٤- الاجتماع ص ٧١-١١٧ وتحتوى على إحدى عشرة فقرة.

المبادئ الستة	الأجسام الستة
الأول	الأجسام السماوية
الثوانى	الحيوان الناطق
العقل الفعال	الحيوان غير الناطق
النفس	النبات
الصورة	المعادن
المادة	العناصر الأربعة

الأخلاق أو في المجتمع فتصبح السياسة. فتتأهل السياسة في الدين، والنظم الاجتماعية في العقائد، تأكيداً لوحدة النظر والعمل. والفيض يعم الكل، العالم العلوي والعالم السفلي، العالم الداخلي والعالم الخارجي. وتظل تعبيراً ميثاقياً عن إشكال الواحد والكثير.

أ- الله، واجب الوجود، الموجود الأول. هو الواجب لذاته بالكمال، غير واجب الوجود بغيره بالنقص. هو المعتبر بذاته في مقابل ممكن الوجود المعتبر بغيره، مبرىء عن جميع أنحاء النقص. فهو كامل، في غاية الكمال والبهاء، صورة فنية للحبيب.

هو واجب الوجود في كل زمان في حين أن ممكن الوجود في زمان دون زمان. هو أزلي دائم الوجود، وجود بالفعل وليس بالقوة، أول وصف له. فيه ينحاز عن سواه. هو ذاته، انحياز له لوحده وذاته. وأحد معاني الوحدة الوجود الخالص. الوجود واحد، والواحد وجود. الوحدة تساق الوجود، والوجود يساق الوحدة.

واجب الوجود لا يخضع للعلية والغائية فهو علة ذاته وغاية ذاته بعكس ممكن الوجود الذي يتسلسل ويصل إلى واجب الوجود. لذلك يثبت واجب الوجود ببرهان العلية، استحالة تسلسل ممكن الوجود إلى ما لا نهاية مما يدل على استمرار الأدلة على وجود الله من الكلام إلى الفلسفة، ومن الجدل إلى البرهان. لا علة له لأن العلة الأولى فيه في حين أن ممكن الوجود له علة، لا علة فاعلية أو صورية أو غائية. وإذا فرض واجب الوجود غير موجود لزم المحال بعكس ممكن الوجود. وهو الدليل الأنطولوجي الشهير على مستوى الله، واجب الوجود عروس الفكر. معاني واضحة في الذهن، سميت الأمور العامة في علم أصول الدين المتأخر^(١). ولا يوجد ما هو أظهر منها. ومن شروط التعريف تعريف الشيء بأوضح منه.

ماهيته عين وجوده على عكس ممكن الوجود الذي تباين فيه ماهيته وجوده. ليست الماهية سبب وجوده لأن ماهيته عين وجوده، ولا العلة فيه سبب المعلول. فليس للماهية وجودان، مفيد ومستفيد لأن إحداها ليست علة للأخر. وتستمر نظرية واجب الوجود في معظم رسائل الفارابي الإلهية. ففي "الدعوى القلبية" تبدأ بأحكام العقل الثلاثة الشهيرة في

(١) الفارابي: التعليقات ص ٢٤-٢٥. عيون المسائل ص ٣-٤. فصوص الحكم (١)، المجموع ص ١١٥-

١٢٥. زينون الكبير اليوناني (١١). الدعوى القلبية (١)

علم أصول الدين، الوجود والامكان والاستحالة والتي لم تتشكل إلا منذ الجوينى فى القرن الخامس فى "العقيدة النظامية" بعد الفارابى بقرن ونصف. ويسمى الفلاسفة الوجوب الوجود لأنهم يتحدثون عن الله وليس عن حكم على. ولا يتحدثون عن الاستحالة أو الامتناع بل عن أن الوجوب والوجود نفس الشيء، واجب الوجود فى مقابل ممكن الوجود. فالوجود قاسم مشترك بين الوجود والوجوب. كل شيء فى عالم الكون والفساد ممكن الوجود لأنه لو كان ممتنع الوجود لما وجب، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل. ممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود. كل ما له وجود عن ذاته هو ممكن الوجود. وكل ممكن الوجود وجوده من غيره. ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية. فلا بد من الوصول إلى واجب الوجود بذاته، علة نفسه، متقدم على كل المعلومات.

وواضح أن نظرية الفيض بالرغم من أنها تحاول تجاوز ثنائية نظرية الخلق إلا أنها مازالت قراءة لها بتضعيف الثنائية حتى تتحول إلى تصور هرمى للعالم. فالوجود أيضا فى نظرية الفيض وجودان، واجب وممكن، قديم وحادث، سورى ومادى، فعلى وانفعالى، أول وثانى، كلى وجزئى. ومع ذلك فهو جامع للطرفين معا. هو الأول والآخر، الفاعل والغاية. وتظل علاقة الواجب بالممكن نفس علاقة الشرف، علاقة الاستقلال والتبعية كما هو الحال فى العقائد الأشعرية. وقد كان الفارابى معاصرا له.

وبالرغم من أن نظرية الفيض إشراقية فى المعرفة إلا أنها مازالت عقلية جدلية برهانية مثل نظرية الخلق وإثبات واجب الوجود ببرهان العلية واستحالة تسلسل ممكن الوجود إلى ما لا نهاية، وتبنى التصور الطولى الدينى التقليدى الذى يقوم على الانفصال وليس التصور الدائرى العلمى الذى يقوم على الاتصال. وتستعمل البرهان المنطقى مثل التضافى للربط بين طرفى المعادلة. وقد يصل البرهان المنطقى فى صياغته إلى حد الرمز الرياضى.

وفى صفات الله يتم التركيز على الثلاثى، العلم والقدرة والحياة. وهى أكثر تنزيها من الرباعى، السمع والبصر والكلام والارادة فى علم الكلام لتبرير النبوة^(١). ويزاد عليه

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى، التوحيد ص ٤٠٩ - ٤٢٦، الفارابى: عيون المسائل (٥)، فصوص الحكم (١١-١٢) ص ١٣٣-١٣٥. زبون (٢-٣).

بعض صفات الفلاسفة مثل الحكمة والكمال. وتأخذ بعض الصفات صياغة العبارة وليس اللفظ باعتبارها تعبيراً إنسانياً عن انفعال داخلي مثل تمام القدرة، كامل الأفعال. فالأول تام القدرة والحكمة والعلم، كامل في جميع الأفعال دون خلل أو عجز أو تصور أو آفة أو عاهة، حادثة في الأشياء الطبيعية التي هي عاجزة بسبب المادة عن قبول النظام التام.

ويعقل الأول الفاسدات من جهة علها وليس من جهات حادثها. فالعلم الأشرف هو العلم بالأعلى وليس العلم بالأدنى، بالصورة وليس بالمادة. وعلم الأول واحد عقلي بسيط، علم فعل، علم واجب الوجود، في حين أن علمنا متكرر، علم نفساني، علم ثان، انفعالي، علم ممكن الوجود. وهي نفس القسمة الكلامية القديمة للعلم، علم قديم وعلم حادث، الأول كلي والثاني جزئي.

ويعلم ذاته وبالكل. وعلمه بالكل بعد علمه بذاته. ثم يتحد الكل بذاته. وهو الباطن والظاهر. كل ما يظهر من ذاته لا يدخل في الزمان باعتبارها ذاتاً. علمه لذاته لا ينقسم، وعلمه الثاني عن ذاته. إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته. ومنه يجري القلم في اللوح المحفوظ إلى يوم القيامة. هو عالم بذاته، والعلم بالذات علم بالغير مادام الغير موجوداً في الذات. والعلم الأفضل هو العلم التام الذي لا يزول. وهو حكيم زيادة من علوم الحكمة، لا يفعل إلا ما هو حكمة لأنها علم بالذات وبالغير^(١).

وتستمر صفات الله، يفيض بعضها عن بعضها كما فاض العلم عن الوجود في القدرة والحياة. فهو حي لأنه عاقل. وهو عالم لأنه يعلم بالعقل لا بالحواس. وهو الحكيم المطلق من ذاته، مريد لأنه ليس فيه ضدية للأشياء. وتبرز صفة الواحد. فهو واحد لا شركة فيه. ويظهر دليل التمانع على نحو فلسفي لإثبات الوجدانية تحولا من الكلام إلى الفلسفة، وتوسيع التصور اعتماداً على العقل دون النقل. الواحد متقدم على الاثنين تقدماً طبيعياً. إذا كانا معا اشتركا في جميع الأشياء ولم يكونا اثنين. وإن اختلفا يكون أحدهما سبباً للآخر. ويستحيل وجوب واحبين للوجود إذ لا بد أن يتخصص أحدهما بالماهية.

(١) وهذا هو الذي تحول في الفلسفة الغربية إلى الوعي بالذات وأصبح مطلب الفلاسفة جميعها منذ عرف نفسك بنفسك لسقراط حتى ظاهريات هوسرل مروراً بأوغسطين والقدس بوناغنتورا وديكارت وكانط وهيجل وفيورباخ وشرنر وبور وشراوس وبولتمان.

وتظهر بعض الألفاظ الموروثة مثل "البارى" وليس لفظ "واجب الوجود" طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب. ويظهر القلق بين الكلام والفلسفة، بين التشبيه والتنزيه، بين العقائد والحكمة، بين القلم واللوح المحفوظ من ناحية والعلم من ناحية أخرى.

ولا يوجد إحصاء دقيق لأوصاف الذات الست أو صفاتها السبع كما هو الحال في علم الكلام الأشعري، ولا صياغة دقيقة لها. بل معظمها يغلب عليه الإنشاء وكأنها تجربة شعورية للتنزيه على أسس إشراقية. يقوم على الاتساق وليس التضاد. مع أن الاتساق يوقع في الصورية، والتضاد حيوية وصراع وتناقض وجهاد وغلبة.

وهل رد الحياة إلى العقل والعلم تعريف للحياة؟ هل ترد الحياة إلى العقل والعلم وحدهما دون أبعاد الحياة الأخرى خاصة العملية منها؟ قد يكون تعريف المتكلمين أفضل عندما جعلوها شرط العلم. الخطاب الإلهي إذن ما هو إلا خطاب مبالغات من أجل الذهاب دائماً إلى الأعلى، انتقالاً من الجزئي إلى الكلي، ومن الحسي إلى العقلي، ومن المرئي إلى اللامرئي، ومن النسبي إلى المطلق، ومن النهائي إلى اللانهائي، ومن المحدود إلى اللامحدود.

ويقوم هذا الانتقال على التشبيه. فنحن أحياء أولاً ثم وصفنا الله بأنه حي. نحن أحياء لا نحتاج إلى إثبات لأننا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك. الخطاب كله يقوم على التشبيه، وليس فقط بالإنسان ولكن أيضاً بالحيوان. فالحي يستعار لغير ما هو حيوان فيقال على كل موجود كان على كماله الأخير. وإذا كان في الحياة الكمال الأخير فكيف يطلق على غير الكائن الحي؟ وكيف يكون الكمال الأخير لغير الحي؟

ويستعمل الفارابي الطرق الثلاثة للحديث عن صفات الله، طريق الإيجاب في اللاهوت الإيجابي، إثبات صفات الكمال لله، وطريق السلب في اللاهوت السلبي، نفي صفات النقص عن الله، وطريق التشبيه في لاهوت المماثلة، قياس الغائب على الشاهد. واللاهوت الإيجابي أقل لصعوبته، واللاهوت السلبي أكثر لسهولة النفي. ولاهوت التشبيه هو السائد في كل الحالات.

ويظهر اللاهوت الإيجابي في أنه موجود وواحد وأن وحدته غير ذاته، ذات واحدة وجوهر واحد. وتتكرر صفات العلم والحكمة، والقدرة والإرادة. بل ويمتد الأمر

إلى الصفات الانشائية مادام الأمر هو مجرد انفعال بالتنزيه والتعظيم والتبجيل. فهو حق وحي وحياة. ويظهر أحيانا أفعال التفضيل فى اللاهوت الإيجابى. فهو أحق باسم الواحد من كل شىء.

ويتحول اللاهوت الإيجابى إلى لاهوت سلبى لتقوية الإيجابى. فالإيجاب دون سلب صورية أو إعلان وبيان دون تجربة حسية. فالعلم مثلا لا يحتاج فى علمه إلى ذات أخرى يستفيد منها خارجة عنه ولأن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه. هو مكتف بذاته فى أن يعلم ويعلم، علمه بذاته جوهره، عالم ومعلوم وعلم.

ونظرا لأن الأمر مجرد إفاضة فى التنزيه يغيب الاستدلال الداخلى على كل صفة، اكتفاء بالإعلان عن النوايا، ووضع الصفات بمنطق الثقة بالنفس، وبقوة الاعتقاد الفلسفى. وأحيانا يظهر الاستدلال على استحياء مثل استحالة التركيب فيه لأن التركيب نقص وعيب فى مقابل البسيط. هو استدلالى خلقى نفسى أقرب إلى نفي المماثلة وطريق التشبيه. وتستنبط كل صفة من صفة أخرى بناء على منطق الاتساق والعقل والاستدلال المنطقى البديهى.

ويظل اللاهوت الإيجابى عرضة لنقد اللاهوت السلبى ولاهوت التشبيه. ففى العلم بالذات ما يهيم فى العلم ليس الموضوع الخارجى والاحاطة به بل وعى العالم بذاته، وهو ما يعطى الصدارة للذات على الموضوع. وما الداعى لصفة العلم مادام المعلوم موجودا فى العالم، عقل وعقل ومعقول، علم وعالم ومعلوم؟ وقد لا يتجاوز الأمر تحصيل الحاصل، الاتساق مع النفس فى رغبتها فى التنزيه القائم على الاجلال والتعظيم. ويصعب أحيانا إطراد هذه القسمة الثلاثية للصفات بين الاسم واسم الفاعل واسم المفعول ونقلها من العلم إلى الحكمة والقدرة والحياة. فإذا كان الله عالما وعلماء ومعلوما، عاقلا وعقلا ومعقولا فكيف يكون حكيما وحكمة ومحكوما لأن الله لا يكون موضوعا للحكمة؟ كيف يكون قادرا وقدرة ومقدورا والله لا يقدر عليه أحد؟ كيف يكون حيا وحياة وحييا؟ سامعا وسمعا ومسموعا، مبصرا وبصرا ومبصرا؟ هل يجوز أن يكون الله مبنيا للمجهول فى صياغات عبارات التنزيه؟ هل مازال رد الفعل على التشبيه قائما وعلى ثنائية الذات والصفات واعتبار الصفات زائدة على الذات والمخاطرة بالوقوع فى التشبيه عند الأشاعرة؟ أم أنها صورة "الارستقراطى النبيل"، الواعى بذاته الذى لا يحتاج إلا إلى

نفسه، ولا يحب إلا نفسه، كل شيء فيه وله ومنه؟

ويقوم اللاهوت الإيجابي على وصف الله بكلمات الإنسان، بالإنسان الكامل، الإنسان كما ينبغي أن يكون، بأقصى ما يصبو إليه الإنسان من نفسه، بأعز ما لدى الإنسان من وعى ذاتي. الفرق فقط أنها تقال على الإنسان نسبيا وعلى الله باطلاق. وكلها صفات إجابة ملوكية. للإنسان جوهر وأعراض، والله ذات وصفات، قياسا للغائب على الشاهد. في الإنسان مرتبة وفي الله غير مرتبة.

ويستفيض الفارابي في اللاهوت السلبي، تبرئة الله وتنزيهه من كل أنحاء النقص البشري. ليس في مادة، وليس له صورة وإلا كان مركبا. وهو ما يعادل وصف الذات بأنها لا تشبه الحوادث، وليست في محل في علم أصول الدين، ومن أجل التسمي والاستعلاء عن طريق نفى ما هو موجود لتجاوزه.

وقد يقوم النفي على استدلال منطقي لتخف حدة التعالى والانفعالات النفسية مثل نفى الشريك والصفة والحد عنه تعالى. يقوم نفى الشريك على إثبات المباينة لكل ما سواه أي أنه لا يشبه الحوادث كما هو الحال في علم أصول الدين. وهي صورة سلبية للتنزيه، وفي نفس الوقت رفض المباينة والتغاير والاثنيية. فهو كل شيء واحد لا ينقسم. والدليل على نفى المباينة هو أنه لو كانت مباينة كان الذي باين فيه غير الذي شارك فيه. فيكون الشيء الذي باين به جزءا مقويا له، والذي اشتركا فيه هو الجزء الأخير، فيكون كل واحد منقسما ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته فلا يكون أولا، ولا يكون هناك موجود أقدم منه هو سببه وهذا محال. ويتكرر الدليل بالنسبة للأخر المباين المشارك لاثبات أنه ليس في المرتبة الأولى. فإذا كان الآخر هو الذي يباين ولم يكن هذا شيء يباين لزم أن يكون الآخر هو الوجود الذي يخص ذاك وهو وجود مشترك. فالآخر مركب من شئين، شيء يختص به وشيء يشارك فيه. فالآخر منقسم، والذات بسيط. والتقسيم له سبب وجود وأنقص من البسيط فلا يكون في الوجود الرتبة الأولى. وهناك صيغة ثالثة وهو أنه لو كان مثل وجوده في النوع خارجا منه بشيء آخر لم يكن تام الوجود لأن التام هو الذي لا يوجد شيء خارجا عنه من نوع وجوده. فالتام في العظمة مالا يوجد أعظم منه. والتام في الجمال مالا يوجد أجمل منه. والتام في الجوهر مالا يوجد أكثر منه جوهرية. كل تام من الأجسام لا يمكن أن يكون من نوع شيء آخر غيره. وإذا كان الأول

تام الوجود فهو متفرد به وحده. فهو واحد من هذه الجهة.

ونفى الضد عنه استمرار اللاهوت السلبي الصريح، والاستدلال الداخلي، والمحااجة مع النفس دون إظهار الخصم بعد أن تحول الكلام إلى حكمة واعتمادا على العقل الخالص دون أدلة نقلية. وال ضد مابين للشيء. فهو إحدى حالات المباينة. ولا يمكن أن يكون ضد الشيء هو الشيء. وليس كل مابين ضدا، وليس كل مالا يكون الشيء ضدا. الضد ما كان معاندا، يبطل كل منهما الآخر ويفسده إذا اجتمعا. كل منهما يوجد وجوده مرهون بعدم الآخر. وال ضد فى الوجود وفى الحال أو الكيفية وفى الفعل أو فى الجوهر، والتضاد فى الجوهر لا يجعل الشيء قائما بذاته، أزليا باقيا أولا، ولا سببا لوجوده بل الضد هو سببه. وال ضد لهما مشترك، يجعل تلاقيهما ممكنا بحيث يبطل أحدهما الآخر، موضوع أو جنس أو غيرهما. ويكون وجوده أقدم منهما. وهما يتعاقبان عليه. ولما كان الضدان فى رتبة واحدة فالأول متفرد بوجوده دون مشاركة. فهو إذن واحد متفرد برتبته.

ويصل اللاهوت السلبي إلى حد النفي المطلق بل نفي النفي، فالتنزيه لا حدود له، والتسامي لا حد له. لا أفضل ولا أقدم منه، ولا أرفع من وجوده، لا يشوب وجوده عدم أصلا. ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة، ولا بوجه من الوجوه. ليس فى حاجة إلى أن يكون أزليا. لا يوجد وجود مثل وجوده أو مرتبة مثل مرتبته. ليس له سبب وليس له مادة. لا يقوم بمادة أو فى موضوع، لا صورة ولا غاية ولا غرض له.

أما نفي الحد عنه لأن الحد لا يمكن أن ينقسم بالقول الشارح الذى يدل على جزء من أجزائه وإلا كانت الأجزاء سببا لوجوده على جهة ما تكون المعانى تدل على الأجزاء وهو محال. ومادام لا ينقسم فى القول الشارح فأولى ألا ينقسم كما، لا عظم له ولا جسم له، وأحد معانى الواحد أنه لا ينقسم^(١).

ولا يختلف اللاهوت السلبي فى نظرية الفيض عنه فى نظرية الخلق، الحديث عن الله بلغة التطهير والتنزيه. ويتولى السلب تباعا لأنه إيقاع نفسى فى نفس الصياغات اللغوية يقوم على نفي المشاهدة الحسية. لا علة لوجوده، ولا يوجب بغيره، منزه عن

(١) نقاربي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢-٧، السياسات المدنية ص ١٣-١٧.

جميع أحوال النقص، لا ماهية له مثل الجسم، لا جنس، ولا فصل، ولا حد له. لا يمازجه العدم، ليس له وجود بالقوة، لا يمكن ألا يكون، لا حاجة به إلى شيء يمد بقاءه، لا يتغير من حال إلى حال، لا يقبل التجزئ، لا كم ولا متى ولا أين، ولا تنطبق عليه كل الأعراض، والجنس والفصل والضد. لم تعد الصياغات تشير إلى شيء فى الخارج بل تعبر عن عمليات نفسية تستبعد المماثلة والمشابهة والقياس. واجب الوجود لا ينقسم بالفصول ولا بالحمل، لا جنس ولا فصل ولا نوع ولا ند ولا مقوم ولا موضوع ولا عوارض ولا ليس له. الحق لا ينقسم ولا يشارك غيره، ولا يقابل ضدا، ولا يتجزأ مقدارا ولا حدا، ولا يختلف ماهية وهوية، ولا يتغير ظاهريا وباطنيا. هو اقتضاء نفسى بنفى الجواز أن يكون جسما، سطحا وخطا ونقطة لأن الجسم مركب من مادة وصورة، وهما علتان للجسم، والموجود الأول واحد. كما تظهر لغة الاحتياج والأشباع الانسانية فهو لا يحتاج، ومستغن عن كل شيء، لا يشبه أحدا، ويبين كل شيء لتفرده.

وللاهوت السلب بعض المميزات مثل التطهير والذهاب إلى ما هو أعلى وأبعد وتجاوز القطعية والأحكام النهائية والكشف عن التجربة الذاتية والموقف النفسى وراءه الذى قد يكون بداية الاشراق والتعرف على الله بطريق، بالرغم من محاولات الاستدلال والاتساق العقلى مثل دليل الممانعة، وجمعه بين التنزيه العقلى والإيمان القلبى، وابتعاده عن التشبيهات الكلامية. ومع ذلك هذا النفى المطلق والسلب إلى ما لا نهاية قد ينتهى إلى العدمية المطلقة والوقوع فى الوهم، والذاتية الفارغة الخالية من أى موضوع. كما يؤدى نفى الحد عنه إلى استحالة الحديث عنه حتى سلبا. كما أنه يقضى على العالم، ويلقى عليه عرائض الاتهام من أجل تيرئة الله. فكل شيء فى هذا العلم نقص، والكمال خارجه. مع أن التضاد إيجاب فى العالم وهو شرط الابداع. ونفى الشرك يقضى على أساس العمل الجماعى خاصة وأنه كماله قد يتحول فى التجربة الصوفية إلى نموذج الحياة الفاضلة^(١).

كما أن نفى الوجود بالقوة فيه يجعل الله وجودا وليس صيرورة، ثباتا وليس حركة، مما ينتفى معه صفة المشروع والتحقق وإنكار الغائبة والقصد والغرض مع أن التصورين محتملان، تصور الثبات «كل شيء هالك إلا وجهه»، «كل من عليها فان

(١) الفارابى: عيون المسائل (٤/٥) فصوص الحكم (٧-١٠)، المجموع ص ١٤٠/١٣٢، الدعاوى القلبية

(١١)، زينون (٢)، السياسات المدنية ص ١٢-١٥.

ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام» والتصور الحركى «كل يوم هو فى شان»^(١).

فى لاهوت السلب لا يدرك الله إلا بالنسبة إلى الانسان سلبا. فالحديث عن الله بالنسبة إلى الانسان هو رفض لتحديد الانسان أو ما يتصور على أنه تحديد. ومن ثم تحدث ثلاثة أفعال للشعور. أولا وصف الانسان وحدوده، وهو وصف نقدى لأنه الله فى البال والنية باعتبارها الضد مما يزدى إلى إزاحة التصور الانسانى وإدانتها، فالتناقص ينزوى أمام الكامل. ثانيا نفيه أى إصدار حكم قيمة عليه بأنه عيب ونقص، ومن ثم يصبح كمال الانسان ناقصه. ثالثا قلب الوصف من السلب المتوهم إلى الإيجاب الوهمى فىأخذ الله صفة الكمال^(٢). ولماذا تكون صفات الانسان بلحمه وعظمه وصفات الطبيعة المشاهدة عيوباً وناقص وهى التى جعلت الانسان يحمل الأمانة التى عرضت على السماوات والأرض والجيال فأبين أن يحملها وأشفقن منها وحملها الانسان؟

ويقوم لاهوت السلب بالرغم من أهميته فى التنزيه، على تبرئة الله وإدانة الانسان، وتلك قسمة ضيزى. فالانسان أولى بالدفاع، والله غنى عن العالمين. فبعد وصف الانسان كما هو عليه يتحول حكم الواقع إلى حكم قيمة، وينقلب الإيجاب إلى سلب. ثم يتم الاغتراب عن الانسان بعد رفضه وإدانتها والبحث عن الكمال الموهوم. ولما كان الله أعز ما لدى الانسان وأعلى ما لديه يتم تعليق هذا الكمال الضائع على الأرض عليه فى السماء، ويتحول النفى إلى إثبات فى الله بعد أن تحول الإثبات إلى نفى فى الانسان. ونفى صفات الانسان تدمير له لحساب صفات الكمال الموهوم. مثال ذلك ما قيل عن صلة العقل والعقل والمعقول فى الانسان على الاختلاف وحتى الله على الهوية^(٣).

(١) دافع عن التصور الحركى هيجل وكيرجارڊ وريمان وبرجسون وتياردى شارڊان فى الفلسفة الغربية.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى، التوحيد ص ٦٠٠ - ٦٦١.

إثبات الصفات الالهية	نفي الصفات الانسانية	(٣)
الله معقول، والمعقول منه معقول بالفعل وليس بالقوة ثم صار بالفعل.	١- الانسان معقول، وليس المعقول منه معقولا بالفعل بل كان بالقوة ثم صار بالفعل.	
المعقول هو الذى يعقل.	٢- ليس المعقول هو الذى يحقل.	
العقل هو المعقول.	٣- ليس العقل هو المعقول.	
يعقل لأن جوهره عاقل.	٤- نحن نعقل لا لأن جوهرنا عاقل.	
ما يعقل هو ما تجوهر به.	٥- ما نعقل ليس هو الذى تجوهرنا به.	

وإذا كانت الحركة والزمان والعدم موجودات ناقصة وبالتالي فإن معقولاتها ناقصة في حين أن الأشكال الرياضية، المثلث والمربع أكمل وبالتالي فإن معقولاتها أكمل. ومن ثم يمكن قياس كمال الموجود الأول على كمال الأشكال الرياضية، انتقالا من الجزئي إلى الكلي، ومن الحسى إلى العقلى، ومن المرئى إلى غير المرئى. ولم إدانة الحركة والزمان والنهاية والعدم والحكم عليها بالنقصان وهى مظاهر للطبيعة، وقد تكون من كمالات الانسان أن يحولها إلى كمال؟ إلا يعبر ذلك عن الاغتراب الدينى والموقف النفسى المسبق بأن الثبات والخلود والوجود كمال؟ ولماذا الأشكال الرياضية أكمل وهى فارغة صورية، والزمان والحركة أفضل منها وأكمل، فيها عشق وحياء؟

وتستمر إدانة الذات وتبرئة الآخر، نوعا من البطولة الزائفة. إذ يستحيل فصل الموجود الأول عن إدراكه بحيث يحى الفرق بين الذات والموضوع. الله من جهته غير معتاص الإدراك ولكن لضعف عقولنا نحن وملاستها المادة يعتاص الإدراك. وكلما كان الضوء أتم وأكبر كان إدراك البصر أتم. وقد يصاب الرائي بالعمى الضوئى إذا زاد الضوء عن الحد. وكلما اشتد الضوء ضعف البصر، والأمر على خلاف ذلك، مما يدل على قياس الرؤية الإلهية على الرؤية الإنسانية. فنقص معقوله فى نفوسنا وليس لنقصانه أو عسره لضعف عقولنا. فالتصورات نوعان. الأول ممتنع من جهة ذاته أن يعقل فيعقل تصورا تاما لضعف وجوده ونقصان ذاته، والثانى مقبول من جهة فهمه وتصوره على التمام ولكن عقولنا ضعيفة، وكلاهما طرفا تقيض. الأول فى غاية النقص، والثانى فى غاية الكمال. يجب فى الأول، وهو الغاية من كمال الوجود أن يكون معقولا فى نفوسنا فى غاية الكمال. ويتطلب ذلك خلاص النفس من المادة وتطهيرها من العلائق والتشبهه بالنفس والبصر الذى عليها قام علم المناظر. كلما تخلصنا من المادة كان تصورنا أتم وأيقن وأصدق^(١).

والطريق الثالث هو قياس الغائب على الشاهد، والحديث عنه بلغة المماثلة والتشبيه، اللغة الإنسانية مدفوعة إلى حد الاطلاق. كما يظهر أفعال التفضيل وجمع أكبر قدر ممكن من صفات الكمال الانسانى والرغبات والأشواق والميول الإنسانية^(٢). ولا فرق

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاصلة ص ١٠-١٣.

(٢) وهذا هو الذى يسمى فى علم النفس فى الغرب Wishful Thinking، الفارابى: عيون المسائل (٥)-

بين لغة المنطق أو الطبيعيات أو الالهيات طالما أن المقصود هو المبالغة.

فهو كامل الأوصاف، مبريء من جميع أنحاء النقص. وهو كمال إنساني مثل الخير والاشراق والبهاء والحكمة والعقل والجمال والبهاء إثباتا لا نفيًا، تشبيها لا تنزيها. وتستعمل لغة الاشراق مثل غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول. ويصل الأمر إلى وصف الله بالملتذ بذاته، الفرح بنفسه وهي من صفات النقص الانساني. فالفيض له لغته الاشراقية لغة المحبة والعشق والكمال والغاية والقصد. هو الخير بالحقيقة خير محض، والشر عدم ذلك توحيدا بين الوجود والأخلاق. الخير تشوق كل شيء في حده، وإتمام وجوده، وبلوغ رتبته، ونيل حقيقته.

والفرق بين الصفات الالهية والصفات الانسانية فرق في الدرجة وليس في النوع. لله أفعال التفضيل. فهو أكمل وأرفع وأفضل وأبهى وأجمل. يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، ويعلم أفضل معلوم بأفضل علم، ويدرك المدركات بأحسن إدراك، يعلم بالعلم الأتم، ويوجد الوجود الأتم. لذلك يسمى الانسان مجدا وجلالا وهما من صفاته تعالى. وفي هذه الحالة يكون أفعال التفضيل تنزيه شعوري. والأجمل والأبهى والأزين هي أيضا لغة الحبيب.

والحكمة أفضل الأشياء بأفضل علم، وأفضل العلم هو الدائم الذي لا يزول أي العلم بالذات. يكشف أفعال التفضيل عن المبالغات المستمرة، والتحول من النسبي الانساني إلى المطلق الالهي، أفضل الاشياء، وكأن الله شيء، أفضل العلم وكأن العلم على مراتب حتى تكون الحكمة أفضله.

وهناك صفات أخرى أقرب إلى المدائح والخطاب الانساني تطلق على الله مثل العظمة والجلال والمجد له تعالى بعيدا عن الخطاب التصوري المجرد مع لفظ الاحتراز والتنزيه تعالى". العظمة والجلال والمجد بحسب كماله في جوهره أو في عرضه أي في ذاته وصفاته وأفعاله. والجمال والبهاء والزينة صفات جمالية غزلية تعبر عن علاقة الانسان به تعالى وهو في حالة الوجد. جمالنا وبهاؤنا وزينتنا حسية ونسبية ناقصة وهي له تعالى عقلية ومطلقة وكاملة، قياسا للغائب على الشاهد، تصغيرا للنفس وتكبيرا للآخر.

= التعليقات (٤٣/٤٨) الدعوى القلبية (١).

واللذة والسرور والغبطة صفات نفسية وحياتية، تعبر عن حالة الفرح بالكمال. لا نفهم كنه لذته ولا مقدار عظمته إلا بالقياس إلى ما نجده عندنا. والحب والعشق والاعجاب صفات عاطفية. تتحول علاقة الانسان به تعالى من التباعد إلى التقارب، ومن التصور إلى العشق، ومن العقل إلى القلب. وهى صفات مشتركة بين الانسان والله، والخلاف بينهما فى المقدار، فى الدرجة وليس فى النوع^(١).

وتصبح الصفات الانشائية خطابية فى صياغات أدبية وتلقائية فنية، تعبر عن الاشراق مثل صفات البهاء والجمال والزينة، بداية صفات الغزل والحب للجميل الفائق الجمال والبهاء. اللذة والفرح والسرور والغبطة بمعرفته. وهى لغة الحب الصوفى، لا فرق بين صفاته فى ذاته وتجلياته فى الذات الانسانية حين معرفته.

ويصل التشبيه الانسانى إلى حد أن لذته فى إدراكه لذاته أعظم من لذتنا قياسا للغائب على الشاهد^(٢). والخلاف فقط فى الدرجة، الأقل والأصغر والجزء. وهى صفات مشتركة بين الله والانسان. يصف الانسان الله بصفاته. الله موصوف بالاضافة. والصفات نوعان كما هو الحال فى علم الكلام، صفات ذاتية وصفات عرضية. الأولى مثل العلم

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧-١٢/٩-١٦ السياسات المدنية ص ١٣-١٤.

(٢) قاللذة التى يلتذ بها الأول لذة لا نفهم نحن كنهها، ولا ندرى مقدار عظمتها إلا بالقياس والاضافة إلى يسير ما نجده نحن من اللذة عندما نظن أن إدراكنا ما هو عندنا أجمل وأبهى إدراكا اتقن إما باحساس أو تخيل أو علم عقلى. وإذا كنا نحن عنده هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما يظن أنه فاتق لكل لذة فى العظم ونكون نحن عند أنفسنا مغبوطين بما نلنا من ذلك غاية الغبطة. قياس علمه وإدراكه الأفضل والأجمل إلى علمنا عنه. وإدراكنا الأجمل والأبهى هو قياس سروره بذاته واعتباطه بنفسه إلى ما يتألنا منه عند ذلك من اللذة والسرور والاعتباط بأنفسنا وإن كان لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه ولا لعلومنا إلى علومه. وإن كانت له نسبة فهى نسبة ما يسيرة. فاذن لا نسبة لذتنا وسرورنا واعتباطنا لأنفسنا إلا ما للأول من ذلك. وإن كانت نسبة فهى نسبة يسيرة جدا. فانه كيف تكون نسبة لما هو جزء يسير إلى ما هو مقداره غير متناه فى الزمان، ولما هو أنقص نقصانا كثيرا إلى ما هو فى غاية الكمال. وإذا كان ما يلتذ بذاته أكثر ويسر به ويغبط به اعتباطا أعظم فهو يحب ذاته ويعشقها أكثر. فانه بين أن الأول يعشق ذاته ضرورة ويحبها ويعجب بها عشقا وإعجابا نسبة إلى عشقنا لما نلتذ به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلته هو وكمال ذاته إلى فضيلتنا نحن وكمالنا الذى نعجب به من أنفسنا. والمحب منه هو المحبوب بعينه والمعجب منه هو المعجب بعينه. فهو المحبوب الأول، والمعشوق الأول، السياسات المدنية ص ١٥-١٧.

والحياة، والثانية مثل العدل والجور.

والسؤال هو: إلا توجد في الله معرفة بالآلام والشور والمعاناة؟ إلا توجد معارف يتألم لها الإنسان ويعتصر لها قلبه ويتأزم ويموت؟ إلا يتألم الله لآلام البشر ويحزن لحزنهم كما يفرح لفرحهم؟ وهل الألم والشقاء عيب ونقص؟ وما وجه الكمال الذي لا يتألم ولا يشقى ﴿طه﴾، ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾. هذا إقلال من شأن الذات وإعلاء من شأن الآخر، وهو أساس التملق الاجتماعي.

واضح أن الفلسفة أقرب إلى الثقافة المغترية وليست تعبيراً عن واقع حتى في تجربة الحب الإنساني. فليس الحب كله لذة وشوق وفرح وسرور، وأشواق وعناق. على الأقل يصور علم أصول الدين الواقع كما يبدو في تاريخ الفرق السياسية في حين أن علوم الحكمة لا تعبر عن واقع الفكر بل عن متطلباته وأمانيه.

وتشير أوصاف الحكمة والعقل والعلم إلى أن الفيض مازال مرتبطاً بالعقل كصفة كمال الله. ولمزيد من التخميم والتنظيم تضعف الصفات مرة واحدة مثل عقل وعقل على وزن فعل وفاعل أو تضعف مرتين فتصبح ثلاثية الإيقاع عقل وعقل ومعقول، عشق وعاشق ومعشوق، علم وعالم ومعلوم على وزن فعل وفاعل ومفعول ليبلغ الوصف قمة الكمال عندما يتحد الذات بالموضوع بعد أن تتوحد الذات، صفتها مع فعلها. قمة التفرد والتوحد الجمع بين العقل والعقل والمعقول تأليها وضم الأكثر في الأقل، والكثير في الواحد على عكس الإنسان.

هو عقل وعقل ومعقول، العقل ذات موضوع وإيحاء متبادل بين الذات والموضوع مثل الماهية والوجود والحال. ومع ذلك يظل واحداً، عقل ذاته بذاته، عقل عاقلاً وعقل معقولاً بمادة فهو صورة، والصورة عقل بالفعل. والمادة مانع أن يكون عقلاً بالفعل وأن يكون معقولاً بالفعل، ويكون ذلك قياساً على الإنسان. فالإنسان معقول، وليس المعقول منه معقولاً بالفعل بل معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل. والله ليس كذلك، لا ينتقل من قوة إلى فعل، ولا حركة فيه. وقد يحلل البعض أنه عاشق أول ومعشوق أول عند الصوفية أنها لغة تدل على كبت وحرمان عاطفي وعدم تكيف مع العالم^(١).

(١) التعليقات (٤٤/٢٥/٧١)، زينون (٢).

وقد يكون هذا الطريق الثالث اعتراف باسقاط الصفات الانسانية على الله ودفعها إلى حد الاطلاق مع أن عظمة الكمال الانساني في نسبيته والسعى نحو مزيد منه دون بلوغ الحد الاقصى.

كما أنه يجعل الله وعيا بذاته مغلقا على نفسه، دائرة مغلقة، الذات والموضوع، الذات وصورتها في مرآة ذاتها، الوعي الذاتي، التوحد الذاتي، الوعي الخالص، الرئيس الأوحد. وبالرغم مما في ذلك من رغبة في التنزيه إلا أنها تقع في النرجسية، حب الذات وعشقها لنفسها كموضوع للعشق، وتتحول لغة العقل إلى لغة الوجدان. وأين الآخر ووجوده بحيث يمكن أن تحقق الغاية من العشق، وهي الوحدة بين الأنا والآخر؟ الله فكرة محددة تجعل العقل يعرف حدود اللغة والتشبيه والقياس تدفعه إلى البحث عن الأكمل، والتوجه نحو الخالص دون الوقوع في التجسيم والتشبيه أو القطعية والتوحيد بين القصد وهو للتعالي والحكم أي القضية القائمة على اللغة والتصورات. وما الفائدة من إرادته لذاته؟ إلا يدل ذلك على نقص لأن الإرادة رغبة، والرغبة حاجة، والحاجة نقص، والنقص ضد الكمال، وبالتالي يتوجه التحليل كله عكس المقصود وضد التصور المسبق وهو الكمال.

وفي طريق التشبيه لا يدرك الله إلا بالنسبة للإنسان على المستوى الشعري الجمالي الأدبي. فالصورة الفنية أكثر بلاغة من الحجة العقلية. ومن ثم يصبح الدين في تعبيرات أقرب إلى الأدب منه إلى المنطق أو الطبيعة أو الميتافيزيقا.

كيف يكون الله عاشقا لذاته وفي نفس الوقت يصدر شيء عنه عن غير ذاته؟ إما أن يكون الشيء مخالفا له فكيف يصدر المخالف عن الشبيه، والاختلاف عن الهوية أو أن يكون مشابها له فيكون تأليها للعالم وتجسيما له. وكيف يكون الله غرض نفسه وفي نفس الوقت يصدر عنه شيء آخر مخالف ومباين؟ هل الحديث القدسي الشهير "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الحق فبه عرفوني" الذي يرويه الصوفية هو الماوراء الشعوري لنظرية الفيض؟ أليس في إثبات الشوق إثباتا للغائية؟ وإذا كانت الغاية ذاته فما الفائدة من الغائية وهي تعنى أولا الاتجاه نحو الغير والقصد إليه؟ وهل حب الغير غير حب الذات؟ الحب خروج نحو الآخر وليس نحو الذات، تجاوز الأنانية إلى الغيرية إلا إذا كان في ذلك إثبات أعظم.

ويحاول الفارابى الخروج من عمل الذهن إيجابا فى اللاهوت الإيجابى، وسلبا فى اللاهوت السلبى، وصورة فى اللاهوت الشعرى فى نوع من الدليل الأنطولوجى الشهير تحت عنوان "حق". فاذا كان المعقول فى النفس مطابقا لما هو فى الواقع وكان الموجود كاملا كان المعقول كاملا. وإن كان الموجود ناقصا كان المعقول ناقصا. فالحقيقة تقوم على تطابق عالم الأذهان مع عالم الأعيان^(١).

وقد يكون هذا التحول من التصور إلى العشق، ومن العقل إلى القلب أحد مظاهر الاغتراب والتعويض عن أزمة الأرض بحد السماء، وأزمة الواقع بالجوء إلى الخيال. يبدو أن الخطاب الالهى هو اقتضاء نفسى ومطلب خلقى بدليل ظهور لفظ "اقتضاء" فى الخطاب مثل "وهو مقتضى ذاته"^(٢). وتعنى لا يجوز، يجب، يلزم. كما تدل لغة الكمال والنقص على أنهما اقتضاء ومطلب. ويتم التحول من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة إلى الاخلاق بالانتقال من ممكن الوجود وواجب الوجود إلى التقابل بين النقص والكمال. ويكون السؤال أيهما الأصل وأيهما الفرع؟ هل الوجود أساس الأخلاق أم الاخلاق أساس الوجود؟ وقد تتحول الصور الفنية إلى حقائق كونية، ويتم الربط بين الالهيات والطبيعات عن طريق الصور الفنية فتصبح بديلا عنهما وكأن شيئا لم يكن، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف^(٣).

ويصف الخطاب الفلسفى أيضا الموجود الأول بأسماء مع الصفات دون تمييز بينهما كما هو الحال فى علم الكلام. وهى نوعان. الأول ما يدل على ذاته دون إضافة شىء آخر مثل الوجود والواحد والحي. وهو ما يعادل أوصاف الذات فى علم الكلام. والثانى ما يضاف إلى شىء خارجى مثل العدل والجود، وهو ما يعادل الأفعال تجاوزا للصفات المتوسطة بين الأوصاف والأفعال.

والفرق فى استعمال الأسماء هنا وهناك هو فقط فى الدرجة، درجة الكمال، وليس فى النوع. فالموجود الأول الأعلى والأعظم والأسمى والأكمل والأعلم، والثانى الأدنى

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠-١١.

(٢) السابق ص ٢-٧، السياسات المدنية ص ١٢-١٧.

(٣) الفارابى: التعليقات (١).

والأقل والأنقص^(١). وهى الأسماء التى ينبغى إعطاؤها أى أن الأمر اقتضاء ومطلب، ما ينبغى أن يكون عليه الموجود الأول، وهو الوعى الكامل، والتعبير عنه إنشاء لا إخبار، تعبيرا عن اقتضاء وليس وصفا لواقع، مثل وصفه بأنه تعالى مجده مجرد مدح وتعالى. والأسماء كلها من الناس والبشر تم نزعها وإسقاطها على الموجود الأول قياسا للغائب على الشاهد. تطلق هنا ثم تسقط هناك، اتهامها للنفس وتبرأة للأخر، تصغيرا للنفس وتكبيراً للأخر. فيتم الاغتراب على نحو تصاعدى من أسفل إلى أعلى على النحو الآتى:

١- رؤية صفات الانسان الواقعية.

٢- إدانتها كنقص نتيجة للاغتراب واتهام الذات بالدونية.

٣- إطلاقها إلى حد الكمال تعزية وتعويضا.

٤- وصف الله بها بعد تجوهرها وتجسيمها ونقلها من الصفات إلى الجوهر، ومن الحالات إلى الموضوع.

٥- جعلها فى الله وحده على الحقيقة ثم إنكار كل العمليات السابقة خداعا للنفس وإيهاما لها.

وتظهر الأسماء من بقايا علم الكلام فى الفلسفة مع تطوير لها خاصة وأنها تسمح بأفعل التفضيل وبالإنشاء وبالمبالغة والتعبير عن الكمال والفضيلة إلى ما لا نهاية دون أن

(١) "الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول هى الأسماء التى تدل فى الموجودات التى لدينا ثم فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التى جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى أفضلها بل على الكمال الذى يخصه فى جوهره... وهذه الأسماء أما فيما لدينا فأنها تدل على فضيلة وكمال تكون إضافات إلى شيء آخر خارج عنه جزءا من ذلك الكمال حتى تكون الإضافة جزءا من جملة ما يدل عليه بتلك الأسماء بأن يكون ذلك الاسم أو بأن تكون تلك الفضيلة وتلك الكمال قوامه بالإضافة إلى شيء آخر. وأمثال هذه الأسماء قد نقلت وسمى بها الأول قصدنا أن يدل بها على الإضافة التى له إلى غيره بما فاض منه من الوجود. فينبغى أن لا نجعل الإضافة جزءا من كماله ولا أيضا نجعل ذلك الكمال المنلول عليه بتلك الاسم قوامه بتلك الإضافة جزءا من كمال ولا أيضا نجعل ذلك الكمال المنلول عليه بتلك الاسم قوامه بتلك الإضافة بل ينبغى أن تدل به على جوهر وكما نتبعه ضرورة. تلك الإضافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذى دل عليه بتلك الاسم"، آراء أهل المدينة المفاضلة ص ٢٠-١٢.

يدل كل اسم منها على جوهر محدد. كما تعبر عن قياس الغائب على الشاهد أساس الالهيات. وهى أسماء كثيرة تدل على جوهر واحد، ألفاظ متعددة لها معنى واحد، وتعبيرات مختلفة تدل على قصد واحد.

ثم يتفرد الله بالأسماء بعد انتزاعها من أصلها ثم اطلاقها عليه بالاضافة. وتدل عليه بمرور الزمن والتعود عليه أولاً مثل الوجود والواحد. وبعد ذلك تدل على غيره بالاضافة. كانت فى البداية كمالات الانسان ومثالاته ثم أصبحت أسماء الله المطلقة، ولا ينال الانسان منها إلا الأجزاء والنسب والاضافات. يتحول الأصل إلى فرع ثم يصبح الفرع أصلاً.

والأسماء المشتركة منها ما يعم جميع الموجودات، ومنها ما يعم بعض الموجودات. وتقال على غيره لما بينه وبينها من شبه. والأحق بها الأقدم، والأشكال من الأقدم؟ الأقدم فى الرتبة والشرف أم الأقدم من حيث منشأ اللغة؟ من حيث الرتبة والشرف الله هو الأقدم. ومن حيث نشأة اللغة الانسان هو الأقدم لأن الأسماء تعبير عن كمالاته ثم إضافتها إلى الله باعتبارها أعز ما لدينا. فلا يمتنع أن يكون تسمية غيره بها أقدم فى الزمان من تسمية الله بها ثم حدث النقل منه إلى غيره دون أن يلحقه نقص لأن الغير أقدم بالطبع^(١).

ونظراً لإنشائيات الأسماء يظهر بعض النقص فى الاحكام النظرى. فإذا كان الله لا متناهياً كيف تكون له أسماء متناهية، تسعة وتسعون اسماً كما هو الحال فى علم الكلام بناء على الرواية المشهورة؟

وكل كمال فى الوجود انتزع منه وأعطى للأول، حركة سلب فى حاجة إلى حركة استرداد. ومن ثم وصف الله بصفات الكمال الانسانى وليس بصفات النقص التى

(١) والأسماء التى ينبغى أن يسمى بها هى الأسماء التى يدل من الموجودات التى لدينا على الكمال وفضيلة الوجود من غير أن يدل شئ من تلك الأسماء منه على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره... وأيضاً فمتى اتفق فى اسم من تلك الأسماء أن كان يدل عن بعض ما لدينا على فضيلة وكمال خارج جوهره فينبغى أن يجعل ما يدل عليه ذلك الاسم من الأول كمال وفضيلة فى جوهره....، الفارابى: السياسات المدينة ص ١٩-٢٠ انظر أيضاً دراستنا: الاغتراب الدينى عند فيورباخ، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ص ٤٠٠ - ٤٤٥.

تتغى عنه كما هو الحال فى اللاهوت السلبى، من عمل الوهم والخداع. كلها ما ينبغيان
 أى اقتضاء نفسى، ومطلب أخلاقى، ونزوع روحى، وتحقق وجودى. لا يمكن وصف
 الله فى ذاته أى فى جوهره بل فقط قياسا على الانسان، قياسا للغائب على الشاهد. وكل
 حديث عن الله تشبيه بالضرورة، حديث الانسان عن الله بلغة الانسان. لا توجد أى وسيلة لمعرفة
 الله فى جوهره إلا عن طريق ما يسقطه عليه الانسان من كمالاته. كل حديث عن الله
 ليس وصفا خبريا بل هو حديث إنشائى، ليس حديثا عن الله بل حديثا عن الانسان
 خارج نفسه، مزحزا الله فى ذاته إلى الانسان المتجوهر خارج ذاته. حتى الصفات
 التى يظن أنه يتفرد بها هى أيضا من كمالات الانسان مثل الوجود والوحدانية. فالانسان
 موجود يحقق وجوده بالفعل بحرية الفكر والعمل. وهو واحد فى شخصيته وليس اثنين
 كما هو الحال فى النفاق وازدواجية الشخصية. ولماذا يكون الوجود والوحدانية من
 صفات ذاته والعدل والجور من صفات غيره تعطى له بالاضافة مع أن الوجود
 والوحدانية من صفات الانسان وكمالاته، والعدل دون الجور من صفات الله أيضا ولا
 يقلان عن الوجود والوحدانية تميزا له؟

هذه الأسماء كلها منقولة من الانسان إلى الله مسقطه من الانسان على الله.
 فالأسماء التى تنقل إلى الله إضافة إنما تفسيرها بردها إلى الانسان. الله مثل القمر
 الصناعى الذى وظيفته استقبال الصور ثم إرسالها إلى الأرض من جديد. هذه الأسماء
 المضافة لا تصف كمالات الله بل كمالات الانسان، فالانسان هو الأصل والله هو الفرع
 من حيث التسمية ثم بعد ذلك يتم القلب وتعطى إلى الله من حيث الأشراف والرتبة ثم
 تضاف إلى الانسان كفرع. والمسألة كلها تدور على مستوى الشعور الشعور، بالكمال، ثم
 على مستوى اللغة ونقلها من مستوى إلى آخر ثم يتم الارتقاء شيئا فشيئا حتى الوصول
 إلى الكمال المطلق، الوجود الأول، العلم الأول. وظيفه الشعور هنا هو التعالى المستمر
 للوصول إلى القمة^(١).

(١) Solvitur in Excelsis هذه الأسماء أما فيما لدينا فإنها تدل على فضيلة وكمال جزء ذاته وهو
 الاضافة التى له إلى شىء آخر خارج عنه حتى تكون تلك الاضافة جزءا من جملة ما ينل عليه ذلك
 الاسم وبأن تكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قوامه بما هو مضاف إلى غيره ... وأمثال هذه الأسماء =

وهذا عمل الوهم أى الشعور الخالص المتجرد من أى موضوع خارجي، خداع النفس الميتافيزيقي، الوهم الإيجابي، الذات عندما تتراءى لنفسها فى مرآة ذاتها.

ولما كانت نظرية الفيض نظرية فى المعرفة الاشرافية ونظرية فى الوجود الفيضى هناك طريقان للمعرفة، الطريق الصاعد من الخلق إلى الوجود المحض، والطريق النازل من الوجود المحض إلى الخلق. الأول رياضة ومجاهدة والثانى وحى وإلهام. ولا صلة لهذين الطريقين بأفلاطون أو أفلوطين بل هو تفسير لآية ﴿ويغشى السورة ما يغشى﴾ ليلة الاسراء والمعراج. عالم الخلق إمارات الصنعة يؤدي إلى عالم

= متى نقلت وسمى بها الأول قصدا إلى أن يدل بها على الاضافة التى له إلى غيره بما فاض منه الوجود. وينبغى ألا تجعل الاضافة جزءا من كماله الذى دل عليه بذلك الاسم ولا على أن ذلك الكمال قوامه بتلك الاضافة بل ينبغى أن يجعل ذلك الاسم دالا على جوهره وكماله، وتجعل الاضافة تابعة ولاحة لتلك الكمال وعلى أن قوام تلك الاضافة بجوهره وبذلك الكمال الذى له وتحصل الاضافة تابعة ولاحة لتلك الكمال اضطرارا لما جوهره ذلك الجوهر الذى ذكره... الفارابى: السياسات المدنية ص ٢٠-٢١، وكثير من الأسماء التى يشارك فيها غيره يتبين فيه أن ذلك الاسم يدل أولا على كماله هو ثم ثانيا على غيره بحسب مرتبته من الأول... وكثير من الأسماء المشتركة التى تدل على جوهر الأول وعلى وجوده فانها إذا دلت على غيره فانما تدل على ما يتمثل فيه من الشبه فى الوجود الأول. أما شبه كثير أو شبه يسير فيكون هذه الأسماء تنقل على الأول بأقدم الانحاء وأحقها وتنقل على غيره بإنحاء متأخرة. ولا يمنع أن تكون تسميتها الأول لهذه الأسماء متأخرة فى الزمان عن تسميتها بها لغيره فانه بين أن كثيرا منها إنما سمينا به الأول على جهة النقل من غيره إليه وبعد أن سمينا غيره فى زمان ما ولأن الأقدم بالطبع وفى الوجود لا يتمتع أن يكون متأخرا فى الزمان ولا يلحق ذلك الأقدم. فانه لما كانت عندنا أسماء كثيرة تدل على كمالات مشهورة لدينا وكان كثير منها أنا نستعملها دلالة على تلك الكمالات من حيث هى كمالات لا من حيث هى تلك الأنواع من الكمالات وكان من السببين أن لاكمال أفضل منه أولى بذلك الاسم ضرورة وكلما شعرنا نحن بكمال فى الموجودات أتم جعلناه أحق بذلك الاسم إلى أن يرتقى بالعلم الذى هو نهاية الكمال فجعله هو المسمى الأول بذلك الاسم بالطبع ثم جعل سائر الموجودات حالها من ذلك الاسم أحوال مراتبها من الأول فى ذلك مثل الوجود ومثل الواحد. وبعضها يدل على نوع من الكمال دون نوع. فمن هذه الأنواع ما هو فى جوهره الأول بأفضل الأنحاء التى يكون عليها ذلك النوع ومرفوعا فى الوهم إلى أعلى طبقات ذلك النوع حتى لا يبقى وجه من وجوه النقص أصلا. وذلك مثل العلم والعقل والحكمة. ففى أمثال هذه يلزم ضرورة أن يكون أولى وأحق باسم ذلك النوع وما كان من أنواع الكمالات يقترن به نقص وخسة ما فى الوجود ثم كان إفراده عما يقترن به يزيل جوهره على التمام فانه لا ينبغى أن يسمى باسم ذلك النوع من الكمال. فاذا كان كذلك فهو من أن يسمى بالأسماء التى يدل على خسة الموجود أبعد، السياسات ص ٢١-٢٢.

الوجود المحض الموجود بالذات ثم منه إلى عالم الخلق، صعودا ونزولا تفسيرا لآية ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد﴾. ويعتبر الفارابى المحور الأفقى للنفس والآفاق، والمحور الرأسى عالم الخلق والعالم المحض^(١).

إذا كان الفيض حركة نزول من الله إلى العالم فإن المعرفة حركة صعود من النفس إلى الله. فيفيض الوجود من الله إلى العالم نزول، وإشراق المعرفة من النفس إلى الله صعود. الفيض إذن نوع من التنزيه ورفض التشبيه القائم على قياس الغائب على الشاهد، والإشراق ضمان له بتجريد النفس من المدركات الحسية. الوجود فى الفيض من أعلى إلى أدنى يقابل بالمعرفة الإشراقية من أدنى إلى أعلى، التفتق ثم الرتق، الذهاب ثم الأياب، السقوط ثم الرفع، البعد ثم القرب، الاختلاف ثم الهوية. هنا يتداخل علم النفس مع المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة فى علم واحد، لا فرق بين وجود ومعرفة. ومعرفة الحق تؤدى إلى معرفة الباطل، ومعرفة الباطل لا تؤدى إلى معرفة الحق. لذلك أشاح إبراهيم بوجهه عن الأقلين، وتوجه للذى فطر السموات والأرض^(٢).

وإذا كانت نظرية الخلق مازالت على الشواهد النقلية خاصة فى الأدلة على وجود الله كما هو الحال عند الكندى فإن نظرية الفيض لا تعتمد على النصوص قدر اعتمادها على التجربة الصوفية. فالمعرفة من القلب وليست من النص، من التأويل وليست من التنزيل، من الذوق وليست من العقل. لذلك أمحى منها الجدل الكلامى والمحاجة والأدلة العقلية. إذ تعتمد على الشعور والوجدان والاحساس الجمالى بالعالم. يغيب عنها الخصام والجدل وتفكير الخصوم بل تجمع الناس على رؤية وجدانية مشتركة للعالم. ومع ذلك تظهر بعض الشواهد النقلية تأكيدا للمعنى العقلى. الواجب لذاته هو الغاية التى ينتهى إليها كل شىء ﴿والى ربك المنتهى﴾. وكل غاية خير مطلق. البداية بالتجربة الروحية، والشاهد النقلى مجرد مؤكد لما عرفه الحكيم من قبل. المعنى من التجربة وليس من النص،

(١) فإذا اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل. تعرف بالنزول

أن ليس هذا ذلك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا الفارابى: فصوص الحكم (١٧) ص ١٣٩.

(٢) السابق (١٧/١٢-١٨) ص ١٣٤-١٣٥.

والنص شاهد عليه ومؤيد له^(١).

وفى "فصوص الحكيم" لا يذكر اسم يوناني واحد بل تذكر آيتان كشاهد بعدى على أن علم الله لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني من ذاته. إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته وهى آية ﴿وما يسقط من ورقة إلا يعلمها﴾. ويستعمل الفارابى الصور الفنية الموروثة مثل الأحذية، الأبدية، الربوبية، القلم واللوح، السدرة والكلمة، العرش والكرسى، السموات والتسييح. فهناك عدة عوامل: الربوبية والأمر، والعرش، والكرسى، والسموات، والخلق^(٢). تحولت إلى موضوعات كونية بالاضافة إلى استعمال الأسلوب القرآنى الحر مثل يغشى السدرة ما يغشى، يلقي الروح، كل يسبح بحمده لكسر الحجة النقلية الحرفية والتوجه إلى مضمونها، وتحويل الصور الفنية إلى كون وطبيعة، والنص إلى تجارب ذاتية، واختفاء مصطلحات الوافد وشق مصطلحات موروثة جديدة عن الصور الفنية^(٣). فى نظرية الفيض بداية سيطرة التصوف على الفلسفة منذ القرن الرابع، والاتجاه إلى بواطن القلوب. وكان قد بدأ ذلك فى القرن الثالث عند إخوان الصفا واستمر فى الفكر الشيعى قبل محاولة ابن سينا الاحكام النظرى.

وهو السبب الأول أو العلة الأولى بلغة الخلق والفيض وطبقا لظاهرة التشكل الكائب. وهو العقل الأول عندما يعقل ذاته يخلق موضوعه بفيضه عنه. فالذات تخلق موضوعها بالتركيز على ذاتها كما هو الحال فى الوعي بالذات، خلق الشعور للعالم بالتفكير فيه. الواقع مستتب من الفكر، والعالم من الله^(٤). يفيض العالم عنه بالعقل وليس بالارادة. بالكرم والجود وليس بالمنفعة والعناية.

(١) الفارابى: التعليقات (٢٥).

(٢) الفارابى: فصوص الحكيم (١٣)، ١٨، ص ١٣٥/١٣٩-١٤٠.

(٣)

عالم الربوبية

عالم الأمر

العرش، الكرسى، السموات

عالم الخلق

(٤) الفارابى: السياسة المدنية ص ١، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٦-١٩. وهذا هو نفس موقف المثالية الغربية منذ ديكارت حتى هوسرل منذ الدليل الانطولوجى عند ديكارت وهيجل حتى نشأة العالم فى الشعور Ursprung der Welt عند هوسرل.

وتصور الموجودات عنه ضرورة وليس حرية واختياراً، فهو بطبيعته فياض، كرم الذات وحمية الطبيعة المتولدة عنه. الفيض صفة الكرم على نحو وجودى وليس بمعنى أخلاقى. لذلك ليس أحد من الموجودات سبب وجوده أو غاية له. ليس للأول وجود لأجل غيره لأن الموجودات تفيض عنه، وهو فياض على العالم. الأول مطهر من كل الغايات مثل اللذة واليسار والكرامة توها بأن ذلك كله نقص ثم تبرئة الموجود الأول منه وإلا لما كان أولاً، وكان غيره أول منه وبسبب وجوده. وجوده فى ذاته هو نفسه وجوده الذى يفيض دون قسمة إلى ذات وأخر ودون حركة خارجة أو آلة كخروج البخار من الماء. ليس وجوده فى ذاته أكمل مما يفيض عنه، وليس ما يفيض عنه أكمل من وجوده فى ذاته^(١). والارتباط بين مراتب الوجودات وبأحوالها وحالاتها مثل المحبة. والمحبة حال إنسانى، يتحول إلى جوهر طبيعى كما تتحول الذات إلى موضوع، والوعى إلى كون. الفيض إذن فعل المحبة كما هو الحال عند الصوفية. وقد كانت وحدة الوجود رد فعل على ثنائية الخلق، وأحد معانى التوحيد.

ويأتى الفيض وترتيب الموجودات بعد الذات والصفات والأسماء وكأنها تحل محل الأفعال فى نظرية الذات والصفات الأفعال الشهيرة عند الأشاعرة فى علم أصول الدين، ولما كان الفيض جود وعدل، وجود وقيمة أصبح معادلاً لأصل العدل مع التوحيد كما هو الحال فى علم الكلام الاعتزالى.

ويتم الحديث عن الأول عن طريق الحديث عن مراتب الموجودات. الأول ترتيب للطبيعة وتعبير عن نظامها. ليس المقصود الحديث عن مراتب الموجودات فى ذاتها بل عن صدورها من الموجود الأول تعبيراً عنه. فالموجودات كثيرة ومتفاضلة، ومتفاوتة بين الأعلى والأدنى، بين الأكمل والأنقص. تفيض من جوهر الوجود على مراتب متفاوتة من الكمال. والأكمل عند القرب منه، والأنقص حين البعد عنه. أول مرتبة للفيض من كماله مثله، وآخر مرتبة فيه نقص ينقطع فيض الوجود. ولا يوجد وجود بعدها. فانه هو أساس كل شىء. العالم الخارجى المادى هو نهاية الوعى بالذات وحدوده الخارجية. كما أن الله

(١) وذلك مثل حالة الاحسان فى الأخلاق المسيحية التى هى أقرب إلى الذات منها إلى الموضوع، القصد وليس الشىء.

هو حده العلوى فى العمق والسمو^(١). الأول هو الوحيد الكامل وما دونه تقل فيه مراتب الكمال والشرف.

ويعبر الفيض عن نفسه بلغة الوحدة والكثرة. فالموجود الأول واحد فى حين أن مراتب الموجودات التى تفيض منه كثيرة. وتكون حركة الفيض من الوجود الأول إلى مراتب الموجودات، حركة ذهاب من الوحدة إلى الكثرة، ومن مراتب الموجودات إلى الموجود الأول، حركة إياب عن الكثرة إلى الوحدة. ويظل الموجود الأول بعد الفيض واحدا لا ينقسم. الواحد أساس الكثير كما هو الحال فى علم أصول الدين المتأخر.

تبدأ نظرية الفيض بوضع الموجود الحق باعتباره واجب الوجود. هو الأول والواحد دون المرور بالطبيعات والأدلة الطبيعية على وجود الله. البداية بالله والطبيعة تفيض عنه، ولا تبدأ بالطبيعة والله نتيجة لها. ولا يوجد تمييز بين واجب الوجود وبين ما يفيض عنه وكأنه موضوع واحد لا فصل فيه بين الأول والثانى. الفيض جوهر واحد يجمع المفيض والفائض، المضيف والمضيف.

وإذا كان الله قد خلق العالم بالارادة فى نظرية الخلق كعلة فاعلة للعالم فإن العالم قد قاض عن الله فى نظرية الفيض بالطبيعة وليس بالارادة. فانه بطبيعته وبصيغة الوجود والكرم، يفيض العالم منه. الله وجود جميع الأشياء منه، والموجودات كلها على الترتيب من أثر وجوده. يتم الفيض بالعقل لا بالارادة. فالفعل ضعف فى التأمل. الفيض ليس عن قصد ولا عن طبع، فالقصد إرادة والطبع حتمية.

تظهر الأشياء منه لأنه عالم بذاته، مبدأ نظام الخير وإيداعه حفظ ودوام الشيء. وتتحول العملية الكونية إلى أخلاق، من واجب الوجود إلى مبدأ نظام الخير. وتظهر لغة الاستيق والاشتهاء والشوق واللذة هربا من العقل الكلامى والعالم المادى، وتصيح نظرية الفيض أقرب إلى التصوف منها إلى الفلسفة وأشبه بوحدة الوجود التى تتجلى تدريجيا كما هو الحال فى "فصوص الحكيم" لابن عربى.

وتفيض الأشياء عن الله عن طريق الملازمة. فلا يصدر عنه إلا ما يلائمه لا يكمل نفسه بفعله بل لأن الفعل أولى به وأليق وإلا كان ناقصا. يبدو الاستدلال أشبه

(١) هذا أيضا هو موقف أفلوطين، وهيجل، وفشته وشلنج. الفارابى: السياسات المدنية ص ١٠-١١.

بقياس الأولى ولكن على مستوى أخلاقي ذوقى يعبر عنه بلفظ "أليق".

الله مصدر كل شيء، وكل شيء منه يفيض. الموجودات كلها من لوازم ذاته، ووجودها مستمد منه. صورها في العقول ومعلولها ومنقشة في نفوس الكواكب والأفلاك وإلا استحال تخيلها مطابقة لها. من طبيعة الأول الفيض. متى وجد الأول وجدت سائر الموجودات. تفيض عنه الموجودات بغير علية. والعقل والخيال ضروريان لمطابقة الموجودات لصورها في الأفلاك. العقل يدرك الموجودات، ويتخيل المطابقة لأن الأفلاك خارج نطاق الإدراك^(١).

كل الموجودات الأبدية لها نسب واحدة بعضها لبعض. وكلها معلولة للأول. وهي إما إضافية أو مضادية أو عليية. وكلها نسب لا متناهية. كل منها علة لما تحتها ومعلولا لما فوقها. وتتداخل النسب فيما بينها. وكل من الموجودات له أكثر من نسبة، يكون متضائفا، ومضادا ومعلولا وعلة. ومع ذلك قصورها وهيأتها المنقشة متناهية. والجسم لا يكون علة جسم أو نفس أو عقل. فالأدنى ليس مصدرا للأعلى. الفيض على مراتب تعبيراً عن معنى آية ﴿وكل شيء خلقناه بقدر﴾، وترتيب الأشياء بين الكليات والجزئيات، بين العلل والمعلولات.

ما زالت لغة وتصورات نظرية الخلق سائدة في نظرية الفيض مثل العلية والتصور الثنائي للعالم. فهناك حل متوسطة بين الله والعالم في سلسلة من العلل والمعلولات. الله يفعل في العالم من خلال العلل المتوسطة. وهو علة أولى وليس معلولا لعلة أخرى. العلة الأولى لا متناهية في حين أن العلل المتوسطة قد تكون لا متناهية أو متناهية. والعلل المتوسطة توجد مع المعلول باستثناء العلة الأولى. والعلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللا بالحقيقة بل معدات أو معينات مثل الحركة وعلة الحرارة المطلقة وعلة النار، وماهية الصور، وفعل الاحراق دون أن تكون علة شخصية. وهذا تنوع على برهان العلية لإثبات وجود الله كما هو الحال في نظرية الخلق. في نظرية الفيض ليس المطلوب إثبات وجود الله بل إثبات فيض العالم عن الله. الله موجود لأن العالم موجود، والعالم موجود لأن الله موجود. والوجود بما في ذلك وجودنا، ليس في حاجة إلى إثبات.

(١) الفارابي: عيون المسائل (٥) ص ٧٢-٧٣، التعليقات (٧٣-٧٤).

ومع ذلك يظل الفكر الطولى من نظرية الخلق، إثبات العلة الأولى عن طريق استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية وهو التصور الدينى. ولما كان الفلك يتحرك إلى ما لا نهاية وهو التصور العلمى استحال أن يكون الشيء علة نفسه. لذلك يتم الفيض على وجه عقلى سببى ومسببى^(١).

مازالت نظرية الفيض تعيش داخل نظرية الخلق والتصور الثنائى للعالم. فالعالم فاسد، وفساده كونه مثل سائر الاجسام. الكون تركيب، والفساد انحلال، اجتماع وافتراق، وكلاهما فى الزمان الطويل والقصير، فى المبدأ المحض وفى النهاية المحضه. العالم متكون وفساد، وكونه وفساده لا فى زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة، وكونها وفسادها فى زمان. والله هو الواحد الحق المبدع للكل، لا كون ولا فساد. الموجود الأول لا يفسد فى مقابل الكون الفاسد. فالحكم بفساد الكون فكرة مقلوبة من الموجود الأول الذى لا يفسد والعكس صحيح. فكلاهما متضايقان. كما أن هذا العالم يجمع بين التناهى واللاتناهى، تنهى الصور والهيئات المتنفسة للادراك ولا تنهى نسب التضاييف والتضاد والعلية.

ويعرض الفارابى ممكن الوجود على نحو منطقى ميتافيزيقى يتناول الهوية والوجود. فى الانسان ماهيته غير هويته أى وجوده. والماهية المعلولة ليست من ذاتها بل توجد لغيرها. فهى محدثة لا بزمان تقدم. لا يتمتع وجودها فى ذاتها وإلا لم توجد ولا يجب وجودها بذاتها وإلا لم تكد معلولة. فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود. وتجب بشرط مبدئها، وتمتع بشرط مبدئها، هالكة فى حد ذاتها، وضرورية واجبة من الجهة المنسوبة إلى مبدئها. وهذا معنى آية (كل شىء هالك إلا وجهه)، إشارة إلى الممكن الموجود بداية ولا يكون واجب الوجود أو ممتنع الوجود إلا بغيره ومبدئه وهو واجب الوجود.

وتقال كل ماهية على كثيرين ليس لماهيتها بل لغيرها لأن وجودها معلول لغير الذات. واشتراك الكثيرين فى الماهية ليس من ذاتها بل من خارجها لأنها معلولة. ويشبه ذلك المنطق. فالفصل لا مدخل له فى ماهية الجنس وإن دخل فى طبيعته أى إبنته. الأدنى لا يحكم على الأعلى أو الفصل لا يحكم على الجنس. فترتيب الكليات الخمس ترتيب ميتافيزيقى يتفق مع الفيض فى الوجود والإشراق فى المعرفة. يتقوم الجنس بالفصل من

(١) الفارابى: التعليقات (١٠-١١)، عيون المسائل ص ٧١-٧٣، المسائل الفلسفية ص ٩٣-٩٤، زيتون (٣).

أجل حصوله على ذاته. وشخص وعين البحث عن ممكن الوجود سابق على واجب الوجود، من الطبيعة إلى الله مما يدل على أن واجب الوجود هو ممكن الوجود مقلوبا، منغيا، مدفوعا إلى نقيضه للبحث عن أساس له بالتمنى والتطهر دون أساس اجتماعي له.

وإذا كان تصور الماهية يستدعى تصديقا فإن ذلك لا يعنى أن الوجود من العوارض أو اللواحق لأنه فائض عن الموجود الأول، ووجود الله غير ماهيته مما يلزم بالضرورة أن يكون وجود الانسان مخالفا لماهيته^(١). الله واحد، والانسان اثنان. وهذا هو الفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود، بين المثال والواقع، بين الدين والعلم، بين التصوف والفلسفة، دون أن يتضمن ذلك حكم قيمة بالضرورة أن يكون الأول أفضل من الثانى وأكمل. فالوحدة بين الوجود والماهية ثبات وسكون وصورية فارغة، فى حين أن تحقيق الماهية فى الوجود، والوجود للماهية حياة وصراع وإبداع.

وكما تنفى نظرية الفيض العلية المباشرة فى نظرية الخلق فانها أيضا تنفى الغائية المباشرة. فقد احتاجت نظرية الخلق إلى العلية والعناية للربط بين الله والعالم. ولما كان الله والعالم فى الفيض شيئا واحدا مع اختلاف فى الدرجة لم تعد هناك حاجة لا للعية ولا للغائية. لا يحتاج الفيض إلى غائية لأنه من طبيعة الموجود الأول وكرمه. وكما أن تسلسل الموجودات ليس تسلسلا فى وجوده فإنه أيضا لا غاية له ولا تفيد كمالا. إنما الغائية والفائدة لنا. الغائية لنا كمال والله نقص. والباعث على إنكار الغائية هو الحرص على القدم وباقي الأوصاف وإلا كانت الغاية أقدم من الأول مثل البقاء والوجود والواحد وعدم القسمة. الغاية من الخلق الفيضى معرفة الله وتحول الله من ذات إلى موضوع، مادام يفيض عن الثوانى سماوات دون سعى أو حركة. تفيض الموجودات عنه ولا تنفصل منه كما هو الحال عند ابن عربى "سبحان الذى خلق الاشياء وهو عينها"^(٢).

وكيف تكون الفائدة والغاية لنا مع الحديث المروى عن الصوفية "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفونى" الذى يدل على أن الموضوع خرج من الذات، والعالم فاض عن الله. وفى نفس الوقت لا يعرف الله إلا من العالم، والذات لا

(١) الفارابى: فصوص الحكم، المجموع ص ١١٥-١١٦/١٢٦-١٢٦/١٣٤-١٣٥.

(٢) الفارابى: السياسات المدنية ص ١٨-١٩.

تعرف إلا باتجاه الموضوع نحوها؟ ولماذا استبعاد الغائبة من الألوهية، والألوهية هي الغائبة فى التاريخ؟ وإنكار الغائبة وقوع فى السكون والثبوت والموت، فالغائبة جوهر الحياة. ليست الغائبة نقصا أو عيبا أو احتياجا بل تحققا وكمالا. والبديل عن الغائبة العشوائية والصدفة واللامعقول وهى مظاهر نقص فى الأول والثانى. وهل الإبقاء على الصورة والمادة أجدى من الإبقاء على العلية والغائبة وهما جوهر الحياة العقلية، والعقل والنفس من مراتب الفيض؟ والغائبة صريحة فى القرآن، غائبة الله والطبيعة والإنسان^(١). قد يكون السبب فى نفي الغائبة والقصدية عن الفيض هو سيادة الأشعرية الكلامية التى تتكرها أو حتمية الفيض وخروجه من طبيعة الألوهية. مادام الفيض خروجا فانه يكون بالضرورة قصدا، وجودا لغيره فيضا وكرما ومحبة.

ونظرية الفيض أقرب إلى عمل الخيال منها إلى عمل العقل، صورة فنية إشراقية حتى ولو تحولت إلى أساطير عقول الأفلاك ونفوسها. كيف يمكن تصور الإبداع على هذا النحو الإشراقى النفسى الخالى من الصراع والضد والإرادة المتجددة والوسائط وآلام الوضع وأحزان الزمان؟ كيف يكون إبداع ولا جديد فى الوجود طالما أن كل فيض لاحق قد يتضمن فى الفيض السابق والكل خارج وطائع ومقلد للمبدع الأول الذى فاض بطبيعته وليس بارادته. وقد توقع نظرية الفيض فى تصور هرمى للعالم تعظم أخطارها عندما تتحول إلى بنية اجتماعية وسياسية تنتج المجتمع الطبقي، والنظام السياسى الرئاسى باسم المدينة الفاضلة. الأعلى أفضل من الأدنى بالضرورة مما يجعل العلاقة بين السيد والعبد علاقة أبدية دون جدل السيد والعبد وتبادل الأدوار. كل شىء من الموجود الأول فهو عمادة البناء كله.

وكيف يمكن الخروج عن الذاتية فى نظرية الفيض واللاحق بالعالم الخارجى الذى لا يكون نتيجة لانتشار الوعى أو الوعى المصمت بعد أن ينتهى الفيض ويصل إلى أُنْى درجة؟ هل يصدر شىء من مجرد تعقل الذات؟ إلى هذا الحد بلغت قمة الذاتية التى تخلق موضوعها؟ وهل يمكن لما يحدث فى الذات الإلهية أن يحدث فى الذات الإنسانية بدلا من ضياعها فى عالم الأشياء وذوبانها فيه؟ وماذا يعنى الفناء فى هذه الحالة، عودة ما خرج إلى الوجود الأول وهو لم يخرج منه؟ هل العودة كونية موضوعية أم معرفية ذاتية؟ وهل

(١) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

يستطيع الاشرار رنق ما أحدهم الفيض من فتق؟ وإذا كان الاشرار بعثا جديدا فهل هو وهم ذاتي إذا لم يبعث الكون معه؟ وما فائدة صياغة ملاحم شعرية وصور فنية في بناء علوى بديل عن العالم السفلى المحطم؟ وكيف يتم الفعل في العالم والجهاد في الأرض والسعى والكد والكبح فيها والتأمل يغنى عنه، والوعى بالذات يغنى عن الفعل في العالم؟ وكيف يتم التغيير في هذه الحتمية الكونية والهرم الثابت؟

وبالرغم من أن نظرية الفيض تحاول الرد على الاعتراضات على نظرية الخلق والتصور الثنائي للعالم والانفصال إلى درجة التضاد بين العالمين إلا أن الفيض لا يفسر كيف تخرج المادة من اللامادة أيضا كاختلاف في النوع وليس فقط كاختلاف في الدرجة. كيف يخرج الزمان من لا زمان بفعل التعقل، والكثير عن الواحد، والحادث من القديم، وهي حجج ابن رشد ضد نظرية الخلق دفاعا عن الفلاسفة لو قالوا بقدوم العالم؟ يطغى الاتصال على الانفصال، والوحدة على التنوع، والتشابه على الاختلاف.

كما أنها لا تفسر كيفية صدور الشر من الخير إلا إذا كانت تنكر وجود الشر كلية لأنه خير من منظور أهم «عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون»^(١). كيف يصدر النقص عن الكمال وكيف ينتهي الكمال إلى نقص مطلق والله في كل مكان؟

وكيف يكون الفيض حتميا دون فعل حر؟ والكرم لا يكون كذلك إلا إذا كان عن قصد واختيار وليس عن طبيعة وحتمية. يبدو الفيض أحيانا عملية آلية رتيبة رياضية ليس فيها حياة ولا صراع ولا جدل بين الاخفاق والنجاح أو الهزيمة والنصر^(٢).

ويمكن الاعتراض على الفيض بأنه يقلل من شأن التوحيد، ويقول بالمشاركة، فيض العقل عن الله، والنفس عن العقل، والمادة عن النفس في علاقات عليية متوسطة وكان الله في حاجة إلى هذه المتوسطات حتى يتم خلقه. إلا يشارك الموجود الله في صفاته مادام خرج منه، ويشاركه في أفعاله مادام يفيض عنه كما فاض هو عن الله؟ بل إن الفيض بالرغم من حرصه على التنزيه إلا أنه لم يسلم من التشبيه باستعمال الصور

(١) وهذا أيضا موقف ليبنتز.

(٢) تركز المسيحية وعقائد الشيعة على هذا العنصر الدراسي في السقوط والرفع، الخطيئة والفداء.

ب- العقل (العقول الثواني) العقل الفعال، الأجسام الأجرام، الأفلاك. ويفيض العقل عن الموجود الأول. ويتولى الفيض في عقول عشرة حتى العقل الفعال. كل عقل سابق أشرف من العقل اللاحق وكلها أشرف من الأمور المادية التالية كالتفكير والأجسام العلوية التي هي بدورها أشرف من الأجسام المادية المكونة من المادة والصورة. كمال الأشرف هو الأقدم في ذاته. وعند الحكماء ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وبقائه، كمال أول، ومالا يحتاج إليه كمال ثان. عندما يعقل نفسه تصدر عنه صورة تتعلق بالفلك والنفس والمادة. وإذا عقل الثاني ذاته صدر عنه أيضا فلك ونفس ومادة. فهناك عقول عشرة وأفلاك عشرة، ونفوس عشرة. العقل الأول عقل نفسه فصدر عنه عقل ثان لا وجود من ذاته بل يوجد من غيره.

وتبدأ عملية التوليد والخراج للعقول من التعقل وتركيز الفعل على ذاته وتوليد الموضوع من خلال الذات. وكل عقل سابق هو واحد بالنسبة للعقل اللاحق وهو كثير. كل عقل إذن واحد وكثير في آن واحد، واحد بالنسبة لللاحق، وكثير بالنسبة للسابق. فبالرغم من هذه العقول العشرة فإننا لا نملك إلا عقلا واحدا. وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذي يجب أن يظهر منه، فهي عملية حتمية لما ينبغي أن يكون وليست إرادة حرة. ما نقص في الواقع وأصبح عجزا تحول في الاغتراب وصار قوة^(١).

فهل العقل الأول هو الواحد أم أنه بعد الواحد؟ يبدو أن العقل الأول بعد الواحد وأحيانا يبدو أنه هو الواحد، عقل وعاقل ومعقول. هل الله هو العقل الأول يفيض عنه العقل الثاني أم أن العقل الأول يفيض عن الله ثم يفيض العقل الثاني عن الأول؟ ولم عقول عشرة ثم تتوقف؟ هل لأخذ الواقد كأداة للتعبير عن الموروث؟ هل هو تقدير للعقل، ومبالغة تحوله إلى أسطورة ثم تحجره وفصله عن حياة الناس؟ ولم تختلف هذه العقول بينها بالنوع مع أن الخلاف في الدرجة فحسب؟ إلا يستطيع العقل الواحد أن يقوم بكل هذه الوظائف؟ إلا يكفي عقل واحد في الإنسان وفي التاريخ بدلا من هذه العقول العشرة الأسطورية التي لا وجود لها؟ هل هو تعويض عن العقل الضائع في الاشرار كما هو

(١) الفارابي: التعليقات (٢)، زنون (٣)، عيون المسائل (١٠).

الحال عند الصوفية أم هو رد فعل على عقل المتكلمين لصالح السلطة واستتباط الفقهاء لصالح السلطان؟

هي نظرة فنية للكون تقوم على التدرج كما هو الحال في السلم الموسيقي، الأحد والأغظ، الأعلى والأدنى. والمصطلحات هي مجرد العلامات الموسيقية على السلم، الثنائيات المتتالية، الأشرف والأحسن، الأكمل والانقص، الأول والثاني، الصورة والمادة، الواجب بذاته والواجب بغيره، السماويات والأرضيات، الالهيات والطبيعات، الأقدم والأحدث، فهي مجرد تسميات مختلفة لتصور واحد. لذلك يقال "والحكماء يسمون" أي أنها مجرد تسمية وألفاظ. هذه ملحمة العقول والنفوس والأفلاك، صورة شعرية تدل على الوجود والخلق والخروج والابداع المستمر لتقادي الثانية الحادة في نظرية الخلق، صورة خيالية تقوم على الاشتهاء والتمنى^(١). ولماذا يكون الأشرف هو الأقدم الممتد في الزمان؟ إذا كان بمعنى العمق التاريخي فهو معنى إيجابى. وإذا كان الأحدث يعنى الجديد فهو أفضل من القديم وخطوة نحو المستقبل.

وتفويض صور الموجودات عن واجب الوجود عقليا، فالموجودات هي نفسها عقل. والعقل وجود مثل الله، لا تمايز فيه بين الماهية والوجود، وكذلك ما يصدر عنه لا تمايز فيه بين الموجودات والمعقولات. الهوية هي أساس الصلة بين المعقول والموجود وليس الاختلاف، ولو كان الاختلاف لأدى التسلسل إلى ما لانهاية طبقا لعلاقة العلة بالمعلول، أيهما علة وأيهما معلول. ولما كان العقل علة والموجود معلولا كان السؤال وما علة العقل؟

وعقل الشيء هو عقله مجردا عن المادة. فان كان موجودا هكذا في الأعيان كان معقولا لذاته. وهو أشبه بالدليل الأنطولوجى فى الوجود الفعلى والكمال العقلى^(٢). والمعقول من الشخص يكون محمولا عليه بل هو مشترك بين أشخاص كثيرة فالمعقول كلى والشخص جزئى. لذلك يصعب التمييز فى نظرية العقول العشرة بين عقل الموجودات وفيض كل منها عن عقل الآخر لها، وعقلها لذاتها الذى ينتج عن فيض الآخر

(١) "ولا يتعجب فانا تخيلنا المشتبهى اللطيف...، الفارابى: زينون (٣).

(٢) الفارابى: التعليقات ٢٣، ٢٣، السياسات المدنية ص ٢٤-٢٥.

منها، بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود نظرا لوحدية المعرفة والوجود وكما هو الحال في الدليل الانطولوجي.

والعقل الفعال وسيلة لاكمال نقص الجواهر تحت السماء. وهو الذي يهب المادة الأولى صورة. فالمادة الأولى مجرد طبيعة وإمكان واستعداد. العقل الفعال والأجسام السماوية هما الوصيان على الأرض والمريبان لها. ويأتى العقل الفعال بعد فعل الجسم السمائي، ويساعد على المفارقة أى تحول المعقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل. فهي لا تكفل إلا بعقل خارجي هو الجسم السمائي وأجزائه. فالسماوات تتحكم في الأرض، والأعلى يوجه الأدنى. ولا يحدث ذلك إلا في الانسان. فالانسان هو الغاية. ولا يكمل إلا الانسان بتخلصه من المادة ويتحول عقله من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل. وتلك سعادة الانسان في وجوده المتجردة عن المادة وفي معرفته النظرية.

والسؤال: كيف تخرج الكثرة من الوحدة، والمادة من اللامادة، والناقص من الكامل؟ هل الكثرة دليل على البساطة أم أنها بداية التركيب والتجزئة والتعقيد؟ ولماذا هي فعالة؟ هل يفرض الله جزءا من فعله لها؟ ولماذا يفعل الله عن طريق الوسائط وهي تحت قدرة الانسان ومن أجله، أما العقول الفعالة فخارج قدرة الانسان وسيطرتها؟ الوحدة من لوازم الوجود وليست طارئة عليه وفي نفس الوقت مفارقة من أجل إثبات وحدانية الله وفي نفس الوقت إثبات تجلياتها في الوجود. فانه تصور معرفي وصفاته تصورات للوجود. فهل الثواني والعقل الفعال والنفوس ناقصة؟ وما مظاهر نقصها؟ هل لأنها تستمد وجودها من غيرها؟

قد يكون تجوهر العقل خارج الذهن البشرى وتجسيمه في الكون تعويضا عن العقل الضائع في المنطق لحساب التصوف. فانزوى العقل إلى السماء بعد أن تمت إزاحته من الأرض وفصله عنها. وهذا التحاب بين العقل والضم والعشق المتبادل ونحن في صراع دموى بين الفرقاء والخصوم أليس تعويضا عن حال الأمة، وإيجاد السلوى والعزاء في عالم أفضل، وإسقاط ما ينقصنا خارج الوعي، يهدوها ويسكنها؟ قد يكون المطلوب توحيد هذه العقول في عقل واحد، تعبيرا عن عالم الثمني في حالة العجز عن العود إلى العالم وإنزاله من السماء إلى الأرض واستقلاله عن تبرير النص وتبرير السلطان. لقد وضع في العقل الفعال كل القوى الضائعة في الأرض فلا يقوى على عقول

ألا يعبر هذا التصور كله عن اقتضاء أخلاقي ومطلب نفسى؟ فالأعلى أشرف من الأدنى، والأشرف مثل الأكمل والأجمل والأبهى. كلها علاقات قيمية وليست علاقات وجود. ولماذا السماويات أشرف من الأرضيات، والسماء جزء من الطبيعة طبقا للحكمة القديمة؟ بل إن "السماء والعالم" أول كتاب بعد "سمع الكيان". ولماذا تكون السماء أفضل من الأرض إلا بناء على موقف مخترب من العالم؟ الكمال الأول والكمال الثانى كل ذلك يدل على أن التصور كله أخلاقي إنسانى وليس إلهيا طبيعيا، وأنه قول إنسانى وليس قولا خبريا.

وهى عقول فعالة كلها تنتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر فلك الأرض، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية، وسبب وجود العناصر الأربعة بواسطة الأفلاك. والعقل الفعال واحد كما هو الحال فى السبب الأول بالرغم مما قد ينتج عن ذلك من مشاركة فى صفة الوجدانية معه. ويعقل الأول والثوانى فى ذاته، ويعقل ما ليس بذواتها معقولات. يدرك ما فوقه وما تحته. المعقولات بذواتها هى الأشياء والمفارقة للأجسام التى ليست قوامها فى مادة وما ليس بذواتها معقولات كالحجارة والنبات، ولكن العقل الفعال يجعلها معقولات بالفعل، ويرفعها من الطبيعة إلى رتبة أرفع. العلم هو العلم بالعلو أى العلم الكلى.

والعقل الفعال هو الذى يجعل القوة الناطقة عقلا بالفعل. الجهد من الخارج، من أعلى، وليس من الداخل، من الانسان حتى يصبح العقل الانسانى مثل العقل الفعال، عقل وعقل ومعقول كالذات والموضوع والعلاقة بينهما، وبالتالي يحصل الانسان على السعادة فى المعرفة، ويتحول العقل الانسانى إلى عقل إلهى بعد أن كان هيولانيا، ويتشبه به. فكلاهما عقل وعقل ومعقول.

وظيفة العقل الفعال الاتصال بالحيوان الناطق أى بالكائنات الحية من أجل إيصاله إلى أقصى مراتب الكمال، السعادة القصوى. فالعلم يودى إلى السعادة، يجمع بين النظر والعمل، بين المعرفة والسعادة. مهمته تبليغ العلم والرسالات. فالحياة علم كما سيتضح بعد ذلك فى "حى بن يقظان". الحياة بنت اليقظة ممثلة فى حياة الشعور. والانسان قادر على

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ١٠-١١، عيون المسائل (١٠).

المفارقة، والاتصال بالعقل الفعل، ويكون مثله وفي مرتبته دون ما حاجة إلى جسم أو عرض. العلم يأتي من العقل الفعال كما هو الحال في "التنزيل"، ويصعد إلى العقل الفعال كما هو الحال في "التأويل". بين العقل الفعال والعقل المفعّل حركتان، نزول وصعود، ذهاب وإياب كما هو الحال في الوعي المتبادل على المستوى الرأسي بين الإنسان والله، وليس على المستوى الأفقي بين الإنسان والإنسان.

والصلة بين العقل الفعال والقوة الناطقة كصلة الشمس بالبصر، يعطيه الضوء. فالأمر تشبيهه وخيال وليس فكراً، تصوير إنساني وليس علماً. بفضل الضوء يصبح الإنسان مبصراً بالفعل. وهو أقرب إلى التشبيهات الصوفية. وكل شيء مرهون بالمساعدة الخارجية كما هو الحال في النسق الأشعري في علم الكلام.

والعقل الفعال هو العقل الأخير سبب النفوس الأرضية، يجب في الأسطوانات بحسب نسبتها من السماويات وامتزاجاتها لتستعد لقبول النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الآخر. ويكون كونها وفسادها بقرب العلل أو بعدها. وهذه هي الحركة. في العقل الفعال، والفعل من خارج الأرض. وسلب الإنسان فعله وجعله مع النفس في الأفلاك استلاباً للإنسان. كل ما يحدث في العالم من خير أو شر إنما هو ناتج من أعلى وليس من أسفل عن طريق وسائط الأفلاك والحركات الجسمانية. لماذا كل ما يحدث من أسفل لا بد وأن يحدث من أعلى وليس من أسفل وأن يحدث كل ما يحدث من أسفل يؤثر فينا من أعلى؟ إلا يتعارض ذلك مع ما قاله الفارابي من قبل في "النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم" وفي "الجهة" ضد الأحكام النجومية؟

ونظرية الاتصال بالعقل الفعال أحد الجوانب الحركية في الفلسفة الإسلامية بعيداً عن الطبيعيات الأرسطية، وأن الزمان عدد الحركة خضع لظاهرة التشكل الكائني، هو الروح القدس، الروح الأمين، ورتبته رتبة الملكوت. كما أن الأول هو تبارك وتعالى، والمبدع الأول تعالى. ولا يوجد في الموروث أصل لهذا التصور. إنما أخذ الواقد أداة للتعبير عن الموروث^(١).

(١) "العقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشياء هذين الاسمين من الأسماء، ورتبته يسمى الملكوت، الفارابي: السياسات المدنية ص ٢، الدعاوى القلبية (٣)، زينون (٣).

والعقول الثوانى أسباب وجود الأجسام السماوية أولى مراتب الأجسام. سبب شريف لوجود شريف. وكل واحد من الثوانى سبب لوجود أحد الأجسام حسب مراتب الشرف. أعلى الثوانى ينتج عنه السماء الأعلى. فكل رئيس من درجة رؤوسه. وأدناها يلزم منه وجود الكرة التى بها القمر. والمتوسطات تلزم منها الأفلاك. والقمر أدناها لأنه أقرب الأشياء إلينا وأكثره سطوعا. فالقرب هنا يعنى الدنو المكاني. وبالتالي يتسارى عدد الثوانى مع عدد الأجسام السماوية. والثوانى هى التى يسميها الروحانيون الملائكة مما يكشف عن عملية التشكل الكاذب، ترك الملائكة كلفظ قديم وأخذ الثوانى كلفظ حديث. والروحانيون هم المتكلمون أو الصوفية ورجال الفكر الدينى الصريح الذين لا يتقلسون. الفلسفة إذن ابتعاد عن تشخيص العقائد وتحويلها إلى كونييات فى الموجودات الروحانية كما هو الحال فى الكلام والتصوف.

والثوانى تعقل ذاتها وتعقل الأول أى ما فوقها وليس ما تحتها. المعرفة الصوفية من أعلى، والانسانية من أسفل، الأولى استنباط والثانية استقراء. والالهام نوع من الاستنباط المباشر. الأول والثوانى والعقل الفعال فى رتبة واحدة. كل منها يعقل ذاته ويعقل الأول. يقتبس وجوده من الأول ثم يفيض منه وجود آخر دون ما حاجة إلى شيء خارجه لهذه الولادة. يفيض من كل منها سماء من السماء الأولى حتى السماء الأخيرة التى فيها القمر. والسؤال: أين الشمس والكواكب؟ هل فى السموات الأولى حتى التاسعة؟

والموجودات دون السماوية فى غاية النقص. السماء كاملة والأرض ناقصة مما يعبر عن النظرة التطهيرية للعالم. وسبب نقصها أنها لم تتجوهر بعد. بل هى كذلك بالقوة وكان عدم التحقق نقص، والامكان نقص لم يتحول بعد إلى كمال التحقق. هى مادة فقط مازالت تسعى نحو الصورة وكان السعى نحو الكمال نقص وليس فى حد ذاته كمالا. والمادة الأولى هى جميع الجواهر تحت السماء. وهى متأخرة ومتخلفة وخسيسة فى وجودها، ناقصة عاجزة لا تسعى من تلقاء نفسها^(١).

فلماذا تسمى "الثوانى" على الإطلاق دون جعل التسمية وصفا للعقول؟ ولماذا عشرة، والقرآن مملوء بأعداد الأفلاك والبروج؟ وهل القول بها يخاطر بالشرك أم أنه

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٢٢٢-٢٢٣.

توجه نحو معرفة السببية فى الكون؟

إن إبداع العقل الأول تكريم له. من عملية التعقل، تعقل الأول لذاته، يخرج العقل الثانى فى صورة فنية. العقل فاعل ومفعول، عملية تعقل كما أن التوحيد عملية توحيد. العقل ذات وموضوع وعلاقة. العقل هو البداية والنهاية مما يدل على أهمية العقل دون تحجير وتجسيم وتصنيف. هى أقرب إلى الصورة الفنية أو الملحمة الشعرية التى تقوم على الخيال ابتداء من العبارات الانشائية مثل الغبطة والالتذاد والسرور. غبطة الثانى فى عقل الأول وليس فى عقل ذاتها فى حين أن عقل الأول على فضيلة ذاته، كنه غبطة والتذاد وسرور بعقل الأول أكثر من غبطته والتذاد وسروره بعقل نفسه، وإيجاد للمتعة فى عقل الآخر وليس فى عقل الذات مما يوحى بالتبعية ويكون مقدمة للاغتراب. فالعشق والاعجاب للآخر حتى ولو كان أولا وليس للذات. الأول هو الأكمل والذات هو الأنقص، الخير من الله، والشر من النفس، تيرئة للآخر وإدانة للذات، بطولة زائفة، أو تضحية بلا ثمن كما هو الحال فى علم الكلام. أليس هذا تدميرا للذاتية والموضوعية معا عندما يصبح الأول ذاتا وموضوعا، ذاته موضوعه وموضوعه ذاته، مغتبط بنفسه وملئذ بذاته، معجب بذاته وعشقه فيكون المحبوب الأول والمعجب الأول والمعشوق الأول؟ وحب الذات وعشق الذات والالتذاد بالذات والغبطة بالذات نوع من النرجسية كما تصور ابن عربى أن الله يعشق ذاته لأنه لا يوجد معشوق أفضل منه والشرف والخسة مفهومان أخلاقيان وليسا طبيعيين مما يدل على أن الطبيعيات إنسانيات، إسقاط من الذات على الموضوع، ومن الإنسان على الطبيعة.

وتصور الموجودات الثانى عن العقول الثانى، لكل موجود عقل، ولكل عقل موجود. الموجود الأول هو الله. يفيض عنه الموجود الثانى، جوهر غير متجسم ولا هو فى مادة يعقل ذاته ويعقل الأول. وليس ما يعقل ذاته هو غير ذاته. وعندما يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث متجوهر بذاته يلزم من وجود السماء الأولى. ثم يتجوهر العقل ويعقل ذاته ويعقل الأول ويلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة. ثم يعقل الثالث الأول ويلزم عنه رابع لا فى مادة ويعقل ذاته ويتجوهر فيلزم عنه كرة زحل. ويستمر الفيض بنفس الطريقة حتى الخامس المشترى، والسادس المريخ، والسابع الشمس، والثامن الزهرة، والتاسع عطارد، والعاشر القمر. ويعقل الأول ويلزم منه وجود حادى عشر لا

فى مادة ويعقل ذاته والأول وينتهى عند الوجود. ولا تخرج منه مادة بل توجد الأشياء المفارقة وهى جواهر وعقول ومعقولات. فالمجموع أحد عشر عقلا وليس عشرة. الأول لا يصدر عنه إلا الكل وليس خطأ واحدا. والأشياء المفارقة وجودها فى المرتبة الحادية عشرة. وعند فلك القمر تنتهى الأجسام السماوية التى تتحرك دورا. والقمر أقرب الكواكب لنا وبالتالي فهو آخر مراتب الفيض^(١).

وبعد الموجودات الكاملة السماوية تأتى الموجودات الناقصة الأرضية. وتتراوح بين الأشرف والأخس. ويعبر عن مراتبها عن طريق أفعل التفضيل الموجب أفضل وأشرف، والسالب أنقص وأخس. كمالها تصاعدى حتى الأرقى فى حين أن الموجودات السماوية كمالها تنازلى، بين الكمال المطلق والنقص المطلق. والترقى والكمال فى طباع هذا الجنس وليس دخيلا عليه لأن الارتقاء على ثلاثة أنواع، الأول طبيعى وهو توطئة للارادى ومتقدم عليه فى الزمان، الأسطقتات الأربعة وما جانسها من بخار ولهيب. والثانى إرادى. والثالث المركب من الطبيعى والارادى مثل المعادن والحجارة وأجناسها والنبات والحيوان الناطق وغير الناطق. وهذا هو بداية الاغتراب الئدنى، الكمال إلى أعلى والنقص إلى أسفل. وإذا كان الكمال فى الجوهر فماذا عن الأعراض والجواهر لا تتفك عن الأعراض؟ هل هناك حد لبلوغ الكمال يجعله يخترق حجب الأجسام الأرضية إلى مرتبة الأجسام السماوية أم أن الترقى فى مستوى لا يصل إلى مستوى آخر طبقا لجدل التواصل والانقطاع؟ هل الأجسام الأرضية بهذا المعنى أفضل من الأجسام السماوية لأن الكمال فى طباع الأولى فى حين أن الكمال فى الثانية يبيط عليها من العقل الأول أى من مصدر خارجى؟ وكيف يؤدى عقل الأول إلى هبوط دون صعود؟ كيف يؤدى عقل الكمال إلى نقص؟ هل تتفاوت الموجودات السماوية فى مراتب النقص والكمال تنازليا؟ هل تتفاوت العقول العشرة أيضا فى مراتب الكمال والنقص وهى كلها علوية؟ هل العقول العشرة مفارقة وهى متجوهرة فى أجسام سماوية؟ ولماذا تقديس الكواكب والأفلاك وربطها بالعقول؟ هل لأنه العالم العلوى، صورة الكون المثلئى؟

إن الموضوع أقرب إلى الصورة الفنية والاعتزاز بالوعى الذاتى. عندما يعقل ذاته

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢١-٢٣ عشر فقرات، خمسة فى الموجودات السمانية (١/ ٥-٨)، وأربعة فى الأرضية (٢-٤٣/ ٩-١٠) وواحدة مشتركة (٤).

تنتج عنه السماء الأولى. فالموضوع ينتج عنه وعى بالذات بذاتها، التركيز على الذات الذى يخلق موضوعه. والثالث يعقل الأول وليس الثانى أى أنه قادر على تجاوز المتوسطات. فعقل الأول هو سبب الفيض وحتى العاشر. والكل يعقل الأول. وهل يتجوهر اللاجسم؟ وهل التجوهر بالذات الذى يلزم عنه الجسم تجوهر تلقائى أم بسبب عقل الذات أم بسبب عقل الأول؟ وماذا عن السماء الأولى؟ هل هى مختلفة عن الكواكب العشرة؟ وبطل السؤال: كيف تخرج المادة من اللامادة؟ كيف يحدث التجوهر من الذات؟ وهو نفس السؤال الموجه إلى نظرية الخلق والذى حاولت نظرية الفيض الاجابة عليه. وهل هذه العملية آلية إلى هذا الحد دون إرادة حرة أو إبداع؟ وماذا عن المشاركة فى الخلق مع الموجود الأول ومن صفاته نفى الشريك ونفى الضد عنه؟

وتحدث هذه المراتب أيضا عن الأجسام السماوية واختلاف حركاتها، وتحدث أشخاص كل نوع منها على أنحاء من القوى كثيرة لا تحصى. وهو ما يسميه الفارابى "المقاسمة بين المراتب والأجسام الهولانية والموجودات الالهية" أى الاشتراك فى المراتب فى نظرية الفيض بحيث يكون الانسان فى أعلى مرتبة والمادة الأولى فى أدنى مرتبة. والعلاقة بين الاثنين علاقة الثنائيات المتطهرة من أعلى إلى أدنى، الله والعالم، الصورة والمادة، الفعل والقوة. تبدأ الموجودات الأرضية من الأخص فى الأجسام السماوية، من الأول إلى الثانى الكائنة عن الأول ابتداء من التى ليست بأجسام ولا هى من أجسام ثم السماوية. وأفضل المفارقة فى الثانى التى ليست بأجسام ثم الأجسام حتى الحادى عشر. وأفضل السماوية هى الأولى ثم الثانية حتى الحادى عشر فلك القمر. والأشياء المفارقة بعد الأولى عشرة والأجسام تسعة. فكلها تسعة عشر. وكل واحد فى مرتبة. لا يمكن تغييره فى حتمية كونية. كل مرتبة خاصة. ولا يمكن لطبقة أن تأتى مكان طبقة. وكل مرتبة ليس لها ضد بل متجانسة مع التى قبلها والتى بعدها. ومن ثم لا أزداد بينها ولا صراع. وليس له نوع آخر غيره لأن الفكر السلبى ليس له ضد ولا نوع ولا مادة. وتحدث الأزداد فى أشياء، جواهر متضادة أو فى شىء واحد نسبة أحواله متضادة مثل الحر والبرد أو القرب والبعد. فالأول لا ضد له فى جوهره ولا فى أحواله ولا نسبة من الثانى فى القرب والبعد متضادة. والثانى ليس فيه تضاد ولا الثالث حتى العاشر. كل واحد يعقل ذاته ويعقل الأول. وبحسب زيادة فضيلة الأول عليه على فضيلة اغتباطه

بنفسه أكثر من اغتباطه عندما يعقل ذاته. وزيادة التذاهذ بذاته بما عقل الأول بحسب زيادة كمال الأول على كمال ذاته، وزيادة التذاهذ بذاته بما عقل من الأول على إعجاب به ذاته وعشق لها بما عشق من ذاته بحسب زيادة الأول وجماله على بهاء ذاته فيكون المحبوب والعجب الأول ثم ذاته. فالأول بالنسبة للعشرة هو المحبوب الأول والمعشوق الأول. ويتضح أسلوب الانشاء مثل زيادة فضيلة ذاته، زيادة فضيلة اغتباطه، زيادة التذاهذ بذاته، وزيادة إعجاب به ذاته وعشقه لها بحسب زيادة بهاء الأول وجماله على بهاء ذاته وجماله. هو المحبوب الأول والمعجب الأول، والمعشوق الأول^(١).

والأجسام السماوية تسعة في تسع مراتب. كل واحدة تشتمل على جسم واحد كرى. الأول يحتوى على جسم واحد فقط، ويتحرك حركة دورية سريعة جدا. والثانى يحتوى على أجسام حركتها مشتركة، وحركتان اثنتان يشترك جميعها فيها. والثالث حتى السابع يشتمل كل واحد على أجسام كثيرة مختلفة فى حركات يخص كل واحد منها حركة ويشترك فى الآخر^(٢). جنسها واحد. وتختلف فى النوع. وكل نوع واحد بالعدد والموجودات الهيلولانية متجانسة مثل الصور والجوهر. ليس لصورها أصداد. وكل موضوع يقبل تلك الصورة وحدها ولا يكون خلوا منها. والموضوعات لا تعوق صورها وتكون عقولا بذواتها. وتظهر نظرية العقول العشرة، كل واحد بصورته، عقل بالفعل، يعقل بها ذاته المفارق الذى عنه وجد الجسم ويعقل الأول. يفارق الأول والعشرة المتخلصة من الهيلولى. ويشاركة الانسانى فى المادة. وهو مغتبط بذاته ليس بما يعقل من ذاته ولكن بما يعقل من الأول. يشارك المفارق فى عشقه للأول وباعجابه بنفسه وبما استفاد من بهاء الأول وجماله. وأفضل الأشكال الكرية، رمز التناهى واللاتناهى، وله أفضل الكيفيات أى الضياء مثل الكواكب. وبعض أجزائها مشفة لأنها مملوءة بالنور لا فرق بين الضياء الحسى والنور الروحى.

هذا التصور أشبه بالآلة ذات التروس التى يحركها جميعا ترس كبير يحركه ترسان كل منهما يحرك ترسين حتى الترس التاسع تمثل علاقة الواحد بالكثير والعلنة بالمعلول. وهو تصور ضرورى لا تفاوت فيه ولا خلل تعبيراً لا شعوريا عن آية ﴿إنا كل

(١) السابق، ص ٢٦-٢٨.

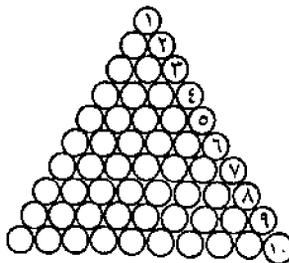
(٢) السابق ص ٢٨-٣٠.

شئ خلقناه بقدر»، «لا ترى في خلق الرحمن من تفاوت»، «وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل شئ موزون» وتغيب المعارضة والمقاومة في هذا النظام الأبدى الخالد، الأول صورة الاقطاعى الرأسمالى، لا فرق فيه بين الله والسلطان. كما تظهر الانشائيات ولغة الفرح والسرور والاعتباط والعشق، لغة النور والضياء والاشراق^(١).

والأجسام السماوية لم تعط من أول الأمر ما إليه تتحرك وكان الأمر مجرد حركة، بلا هدف مسبق. كل جسم في مكان حول جسم ما. والانتقال ليس في النوع. وللنوع أجزاء وللجسم أجزاء. وليس جزء أولى بجزء من أجزاء الحول، ولا بوقت دون وقت، فماذا يعنى كل ذلك، تفسير حركة الأجسام السماوية بالأجزاء؟ هل هذا موضوع تأملات أو بحث طبيعى فلكى؟ وهل يمكن تطبيق تحليلات العلوم الطبيعية على الأجسام السماوية قياسا؟ إلا يقوم ذلك على افتراض الجزء الذى لا يتجزأ أو القسمة وهى من آثار علم الكلام؟

وتغيب الدلالة أحيانا. ويصحح الأمر مجرد تكرار لا دلالة له، أسطورة غيبية لا أصل لها فى فلسفة أو دين، مجرد تعبير عن هوى أو مستوى ثقافى للعصر لايجاد الاتساق بين المعارف وفهم العالم دون وجود هدف محدد. إنما هو تصور الفارابى للأجسام وكأنها تدور طبقا لتصوراته ومزاجه. واستعمال أفضل التفضيل "أخس" يدل على أن الخطاب كله إنشائى، وأن النظرة كلها إنسانية. وتبرئة الأجسام السماوية عن التضاد وإشارة إلى الأرض ومن عليها فان التضاد نقص وعيب وخسة فيكف الناس عن التضاد والصراع. ولا يوجد فى السماء شئ يجرى قسرا وكان هناك حرية فى السماء وجبرا على الأرض.

(١) وذلك على النحو الآتى:



أما الأحوال التي توجد بها الحركات الدورية وفي الطبيعة المشتركة لها فالنفاصل ليس في حركاتها بحسب إضافتها بل لها في أنفسها وندواتها. فالذات أكمل من الغير، والموجود بذاته أكمل من الموجود بغيره.

وكثير من الأجسام السماوية أوضاعها من الوسط وما تحتها مختلفة. ولأجل هذا الاختلاف تلحق بأعراضها خواص.

والأرض مركز الحركة والأجسام السماوية تسرع حولها أحيانا وتبطيء أحيانا مما يدل على التفاوت. وهناك ضبط للسرعة وهو الثبات. البطيء بطيء دائما، والسريع سريع دائما أي أنه لا يوجد تغير في حركة الأفلاك. وكلاهما قياس على حركة زحل إلى حركة القمر لأن زحل هو المرتبة الرابعة والكواكب الأول والقمر المرتبة العاشرة والكوكب الأخير مثل المركز والمحيط. وهو تعبير لا شعوري عنه ﴿وكل في فلك يسبحون﴾، ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق للنهار﴾. نجتمع أحيانا وتفترق أحيانا وتكون على نسب متضادة. تقترب أحيانا مما تحتها وتبتعد عنه. تظهر أحيانا وتختفي أحيانا، فالتضاد في نسب الحركة مثل الطلوع والغروب، وليس في الحركة أي في العرض لأن الأجسام السماوية جواهر. والجسم السماوي أول الموجودات الذي يلحقه التضاد وبه نسبة المتضادات لأنه أقرب إلى المركز الذي يضم كل الحركات الدائرية للأجسام الأخرى.

والأجسام طبيعية مشتركة وهي تحركها بحركة الجسم الأول، منها ثلاثة أنواع من الحركات. الأولى حركة دروية في اليوم واللييلة. والثانية تباين في جواهرها من غير تضاد مثل مباينة زحل للمشتري، وكل كوكب لكل كوكب، وكل كرة لكل كرة. والثالثة يلحقها التضاد في نسبها، تتخلى عن نسبة ثم تعود إليها بالنوع لا بالعدد. نسب تتكرر، ويعود بعضها في مدة أقصر وبعضها في مدة أطول. ونسب لا تتكرر، فيمكن أن يكون لبعضها نسب إلى شيء واحد متضادة أي أن تكون قريبا من شيء وبعضها بعيدا عن شيء.

والسؤال هو: هل تتفاضل الكمالات؟ هل هناك كمال أعلى وكمال أنقص؟ وهل تكون كمالات في هذه الحالة؟ هل السرعة والبطؤ كمال ونقص أم أنهما طبقا للثنائيات

المتطهرة تعبير إنشائي خالص؟ وإذا كان التضاد بين الخسيس والنقص فالجسم السماوى يلحقه النقص، وهو صادر عن الأول وهو الكمال. وقد يكون تبريرا فلسفيا لا شعوريا لنهاية العالم وليوم القيامة. وإذا كانت الأجسام السماوية بها نزاع بين الكمال والنقص هل تكون فى هذه الحالة أقرب إلى الله أم أقرب إلى الأرض؟ هل هناك اختلاف فى الكمالات من حيث المبدأ؟ هل هناك أعراض فى الكمالات؟ وهل الخواص فى الكمالات فطرية أم مكتسبة. وكلها أسئلة عقلية تبين أن الموقف الإنسانى الوجدانى من العالم لا يكفى بمفرده كى يتحول إلى موقف عاقل.

ولماذا تختلف الأجسام من الوسط ومن أسفل وليس من أعلى؟ هل هذا هو المركز والمحيط أم أن الأسفل قريب من الأرض حيث التعدد، والأعلى قريب من السماء حيث الوحدة؟^(١).

وتظهر بعض الموضوعات الميتافيزيقية الخالصة المشتركة بين الطبيعيات والالهيات مثل الوجود والعدم والإمكان، والتضاد والمعارضة والتقابل، والحركة والقوة والفعل، والمادة والصورة، والمفارقة والعناصر، والكمال الأول والكمال الآخر. وهو جنس واحد يتكرر عدة مرات فى عدة تمرينات عقلية يتم التفلسف من خلاله فى بدايات جديدة.

ويختلط فى الأجسام تحت السماوية الوجود بالعدم. وهما أنقص من الأجسام السماوية. ولا يوجد وسط بين الوجود واللاوجود. لذلك تكون الأجسام تحت السماوية ممكنة أى وجود معرض للعدم. وإذا كان السبب الأول وجودا فقط يهب وجوده دون عدم فمن أين يأتى العدم للأشياء؟ كيف تستمد الأجسام تحت السماوية وجودها ماديا أو معنويا؟ ليس هذا جمعا بين المادة والصورة من ناحية فى ثنائية الخلق والفيض من ناحية أخرى؟ ويتم الحفاظ على الوجود بطريقتين. إما أن تكون صورته التى بها وجوده قوة أخرى (الداخل) أو أن يكون ما يحفظ به وجوده فى جسم آخر خارج عنه (الخارج) بجسم واحد خادم أو بأجسام كثيرة خادمة.

وتتكرر قسمة واجب الوجود وممكن الوجود فى كل مرحلة أدنى من عقل إلى عقل حتى يكون كل عقل واجب الوجود بالنسبة للعقل الذى يليه ممكن الوجود بالنسبة

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣٠-٣٢.

للعقل الذى يسبقه، الممكن له وجودان، وجود ولا وجود، وجود وعدم.

والموجودات الممكنة ليست لها غاية لأنفسها ولا تسعى من تلقاء أنفسها وبالتالي يلزم لها وجود من الخارج، فاعل يحركها وينهضها. وهو الجسم السمائي الكائن الأقل. هو لازم الطبيعة الممكن ضروريا. والغاية من ذلك إفساح المجال لفعل الجسم السماوى فيها. فالفعل من الخارج وليس من الداخل مما يقضى على مفهوم الطبيعة والفطرة، لصالح تحكم السماء فى الأرض طبقا للنسق الدينى لصلوة الله بالعالم^(١).

والأجسام الممكنة الوجود بالطبع منها ما وجوده لأجل ذاته ولا يصدر عنه فعل ما. ومنها ما وجوده يصدر عنه فعل إما فى ذاته أو فى غيره. ومنها ما يقبل فعل غيره. وهى قسمة عقلية موجبة دينيا وليست قسمة طبيعية. ومفهوم الفطرة هو مفهوم الطبيعة. كل شئ مفطور على أن يكون لذاته أم لغيره.

ولا يتحدث الفارابى إلا على الموجود الأول المفطور لأجل ذاته لأنه هو نموذج الفيض من الأول على الأشياء وفى غياب العائق الذاتى تصل الأشياء إلى كمالها الأخير فى مقابل كمالها الأول العادى. فالكمال الأخير هو المثال، والكمال الأول هو الواقع مثل الكاتب النائم والكاتب المنتبه أو الكاتب المتعب والكاتب المستريح^(٢). والعاشق مثل الفاعل من الخارج، مثل إعاقة الشئ المستتر بحائط من نور الشمس.

وإذا كان الفيض قد تحقق فى الماضى فلم يبق إلا القليل فى المستقبل. وهذا هو سبب حركة الأجسام السماوية فى المستقبل وسعيها ودوام حركتها وسعيها نحو الكمال وإتمام الفيض. والسؤال مادامت هناك حركة وسعى فهناك غائية وإمكان بالرغم من أن ما تم منها أصبح كاملا ولا يقبل صورة أخرى^(٣).

ولكل ممكن مقابل، ليس أحدهما أولى من الآخر. والمقابل للممكن هو العدم أو الضد أو كلاهما. وتوجد المتقابلات فى ثلاثة أوجه فى وقتين أو فى وقت واحد من جهتين مختلفتين أو فى شيئين، كل منهما فى مقابل الآخر. والمتقابلات تكون بالصور المتضادة،

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٣١-٣٢.

(٢) يفرق هوسرل بين الشعور النائم والشعور اليقظ. كما يفرق برجسون بين الوعى المتعب والوعى المستريح.

(٣) هذا مثل بعض النظريات المعاصرة فى الغرب فى نشأة الكون واقتراض كواكب لم يصل إلينا ضوءها بعد.

والمتضادات تكون بالمادة. والتقابل في المادة يعنى أن الشيء لغيره والغير للشيء.

والموجودات الممكنة على مراتب. أذناها ما ليس له وجود محصل ولا بواحد من الضدين. وهى المبادئ الأولى. وما حصل له وجود بالأضداد التى تحصل فى المادة الأولى، وهى العناصر فى الأسطقات. إذا حصلت بصور أمكن وجود التقابل. ويستمر التقابل بين الصور حتى تصل إلى الصور الأولى، وهى أشرف الموجودات الممكنة والمادة الأول أخسها.

ويحدث التضاد فى الأجسام. فالأجسام لها قوة تعطى صوراً شبيهة لها، ويصادفها قابل بأضداد الصور فتحتاج إلى قوة أخرى لازالة الصور المضادة. وقد يكون هناك فاعل آخر يقوم بصور مضادة ضد الفاعل الأول، كل يرمى إلى إبطال صورة الآخر. إذن تلزم قوة أخرى لمقاومة المضاد فى ذاته مقترنة بصورة أو خارجه عنه، بألة (التى للذكر) أو خادمة بانتزاع المادة المعدة له من امتداد الجسم (الأفاعى). إذ تتعين أجزاء العناصر وثلاث طرق: طريق المادة، وطريق الخدمة، وطريق الآلة. كما تتعين الموجودات بنفس الطرق، النبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق. كل مرتبة عليها تستخدم المراتب الدنيا بنفس الطرق الثلاث. الانسان يأكل الحيوان (المادة)، ويركبه (الخدمة) ويجر محراثه (الآلة). الأشرف يستخدم الأدنى، ولا يستخدم الأننى الأشرف. الأسطقات خادمة للمعادن، والمعادن خادمة للنبات، والنبات خادم للحيوان غير الناطق، والحيوان غير الناطق خادم للحيوان الناطق، والحيوان الناطق ليس خادماً لأحد الا عرضاً. الانسان (الحيوان الناطق) إن لم يكن له جنس آخر أفضل منه فليس مادة ولا خدمة ولا آلة لشيء أصلاً أو بالطبع. فالانسان ملك الكون. والانسان يتحرك بالمنطق والارادة وليس بالطبع لأنه موجود حر. يفعل الانسان بالمنطق ما يصير بالعرض خدمة مثل غرس الأثمار وتفجير المياه، وبذر النبات، وإنتاج الحيوان أى أعمار الأرض، ولا يخدم إلا نوعه، وليس آلة لشيء آخر^(١).

والتضاد ناشئ عن قوى خارجية من حركات الأجرام السماوية وأثرها على الأرض. هو تضاد فى الطبيعة وليس فى المجتمع مع أنه لا فرق بين الطبيعة

(١) الفارابى: السبلات المدنية ص ٢٠١-٢٢/٥/٢٣.

الفيزيقية" والطبيعة الحية.

والممكنات لها قوى بفعل بعضها فى بعض. قد تضاد الأجسام السماوية وقد تشاكلها. وتشاكل الصور وتضادها يعين بعضها على بعض، ويعوق فعل بعضها بعضا على تبادل وتعاقب، يعينه فى وقت على ضده، ويعوقه فى وقت آخر، ويعين ضده عليه عن طريق زيادة الحرارة والبرودة أو نقصان ما من شأنه أن يفعل أو أن يفعل نظرا لاشتراك الأجسام السماوية وتحت السماوية فى إعادة الأولى وفى كثير من المواد القريبة. ويكون ذلك إما على الأكثر أو الأقل أو على التساوى. فالمضاد يعوق والمشاكل يعين إذ أن الطبيعة كيف وكم^(١).

واشتباك هذه الأفعال فى الموجودات الممكنة وانتلافها وحصول الامتزاجات واجتماعها على الانتلاف والاعتدال والتقدير والقسوم بالطبع إما بحسب المادة أو بحسب الصورة أو بحسب الأمرين معا. إذا كان بحسب الصورة فاما لذاته أو لغيره أو للأمرين معا. ما ينقسم بحسب الصورة نظرا لأنها غاية المادة.

والحيوان الناطق بحسب صورته لذاته وليس لأجل نوع آخر لا على طريق المادة ولا على طريق الآلة والخدمة. وما سوى ذلك يكون إما لغيره أو للأمرين معا. والسؤال هو: ما هو مثال الأمرين معا؟ هل هى الموجودات المتوسطة؟ أليس الانسان لذاته ثم لغيره مثل الأب والابن؟

وقد تحدث معارضة فى الأجسام تحت السمائية لقوى الأجسام السماوية، إذ تمتنع الأولى عن قبول أفعال الثانية. كما قد تمتنع القوى تحت السمائية عن قبول أفعال بعضها البعض. الممكنة التى فيها قوة فاعلة يمكن ألا تعقل إما لضعفها أو لامتناع أضدادها عليها أو لقوة أضدادها أو لأن أضدادها يقينها من خارج أشياء مشكلة لها أو أن يعوق فعل الفاعل عائق آخر مضاد من جهة أخرى. وليس ذلك عيبا فى الأجسام السماوية بل لامتناع موضوعات الأجسام الأرضية حتى يظل الجسم السماوى قادرا وسبب الامتناع من فاعل آخر من الممكنات.

(١) الفارابى: السياسات المنبية ص ٣١-٣٥.

والأشياء المفارقة للمادة بجواهرها على كمالاتها الأخيرة لأن لا أزداد لها ولا لموضوعاتها فلا عائق لها. التضاد نقص. والأجسام السماوية أيضا على كمالاتها الأخيرة ولا تضاد فيها من خارج، ولا تتقطع حركاتها. أما الأجسام الممكنة فهي التي على كمالاتها الأولى وأحيانا على كمالاتها الأخيرة لأن بها متضادات، تقدم وتأخر. والمقصود منها أن تكون على كمالاتها الأخيرة. والشئ يكون بالطبع لا بالفسر على كماله الأول ليحصل عنه الكمال الأخير، طريق إليه أو عون عليه. فالطبيعة تتجه نحو الكمال. وقد يأتي الكمال من خارجها، من المعقولات الأخر^(١).

أما أشكال الأسطوانات والأجسام المعدنية حسب ما تتفق من فعل فاعلها أو الأشياء المحيطة بها، مقاديرها غير محدودة، ولكنها ليست غير متناهية في العظم تجتمع أجزاءها اتصالا أو تماسا. ليس اتصالها أو انفصالها طبقا لقانون بل كيفما اتفق بحسب الفاعل أو اجتماعها وافتراقها. المهم أن يحدث كمالها، وكان حدوث الكمال لا يسير وفقا لقوانين الطبيعة. أما الحيوان والنبات فيالطبع.

ولماذا لا تكون المعارضة مثل التضاد في الطبيعة وليست في المجتمع؟ وإذا كانت الطبيعة تقارم وليست لها إرادة حرة فالأولى مقاومة الارادات الحرة الفردية والجماعية. ولماذا يكون الكمال لا حركة فيه ولا تقدم ولا تحقق ولا مشروع دفعة واحدة؟ وقد يبدو تناقضا أن تتحول الطبيعة قسرا وتتجه نحو الكمال في أن واحد. فالفسر مناقض للكمال، والكمال ليس مقولة طبيعية بل مقولة إنسانية. ومن ثم ليس في الحيوان والنبات والمعادن كمال مما يدل على أن الفيض تصور شاعري للطبيعة وإسقاط إنساني عليها.

وكل شئ له وجودان، وجود بالمادة، وهو وجود غير محصل، ووجود بالصورة وهو وجود محصل. والممكن على نحوين، ما يمكن أن يوجد شيئا ولا يوجد وهو المادة، وما يمكن أن يوجد في ذاته ولا يوجد وهو المركب من المادة والصورة. والقوى صور في الأجسام مبطورة فيها لثلاث تكون آلات أو خادمة لغيرها. إن كانت مقترنة بالجسم فهي غير مفارقة، وإن كانت في أجسام أخرى فهي مفارقة. ولكل موجود استيهالان، حق المادة للمادة، أن يوجد الموجود الذي هو له، وحق الصورة، أن يوجد الموجود الذي هو

(١) السابق ص ٣٥-٣٩.

له إما لذاته أو لغيره أو أن يكون غيره مفطورا لأجله أو أن يكون نوع واحد يجتمع فيه الأمران جميعا، لذاته ولغيره. وما هو لأجل غيره بحق صورته أو يكون غيره له مفطورا لأجله إما أن يكون له مادة أو تكون له آلة أو خادما له.

والأشرف والأخس درجات متوسطة كلما كان الشيء أقرب إلى المادة كان أخسا، وكلما كان أقرب إلى الصورة كان أشرفا. المتوسطات إذن مفطورة لأجل ذاتها أو لأجل غيرها. وعلاقة الأخس والأشرف علاقة تبعية واستقلال. وهما مقولتان أخلاقيتان مسقطتان على الطبيعة. فالمادة توجد لغيرها وليس لذاتها، غايتها سبب وجودها. لذلك لا توجد مادة مفارقة لصورتها. أما صورة الصور فتوجد لذاتها. لكل واحد استيهالان، واحد بمادته وواحد بصورته، الأول للزوال والتضاد، والثاني للبقاء والدوام. والعدل أن يوجد كلاهما كما هو في عالم الكون والفساد. العدل أن يوجد لكل شيء مادة وصورة. الأولى للزوال والتضاد، والثانية للبقاء والدوام. وهو تصور إنساني للطبيعة. يقتضى العدل التقابل في المادة، أن يكون الشيء كغيره والغير للشيء على التبادل والشركة. العدل مقولة إنسانية. والفطرة مقولة طبيعية. والنظام في الطبيعة تعبير عن تصور قرآني، لكل شيء قدر موزون.

لما خرج العقل كان لابد له من وظيفة. فكانت الأفلاك عقول الكواكب بالقوة لا بالفعل. ولا تعقل أو تتحرك دفعة واحدة بل تدريجيا. ونظرا لأنها كثيرة فاتها ناقصة لأن الكثرة أحد مظاهر النقص، والوحدة أحد مظاهر الكمال. والوحدة من لوازمها غير مفارقة لها^(١). ومع ذلك موضوعات الوحدة لا تقوم الوحدة. وليست فصولا مع أجناسها لأن هناك اختلافا في النوع بين الأشياء ومعانيها، بين الموضوعات والتصورات. ونظرا لأنها مركبة من مادة وصورة فإن فيها أيضا نقضا لأن الكامل لا يكون إلا بسيطا مثل الأول والعقول الفعالة. وكل عقل يعقل نظامه فيكون سببا ومبدأ لما يوجد فيه.

الفلك يعقل ثم يتخيل في حين أنا نتخيل ثم نعقل. عندما يعقل الفلك يستفزه الالتذاذ فتتبعه الحركة. فالحركة نتيجة للتعقل. وتنتج عن الالتذاذ كما هو الحال عند الانسان عندما يتخيل فيلتذ فيتحرك. والفرق بين الفلك والانسان أن الفلك يتصور الغاية في حين لا

(١) الفارابي: زينون (٢٣-٢٩)، التعليقات (٥٥-٥٧/٦٦).

يتصورها الانسان. وما يحدث للفلك عندما يعقل من الأول يكون كالوجد الذي يلحق بالانسان عندما يتخيل. وكل ما تعقله النفس يكون مشوبا بالتخيل.

ومن الطبيعي أن يعقل الفلك ذاته لأنه يعرف ذاته ثم يتخيل بعد هذا التعقل. أما الانسان فلاه لا يدرك الفلك إدراكا مباشرا فانه يبدأ بالتخيل ثم يعقل ما يتخيل. التخيل مقدمة للتعقل. والسؤال هو: هل يقصد الفارابي النبوة، أن النبي يتخيل قبل أن يتعقل؟ وما القصد من هذا كله، عالم العقول والأفلاك أم النبوة قبل أن تتأصل نظريا عند ابن سينا؟

وكيف لا يتصور الانسان الغاية في حين يتصورها الفلك، والغاية مقولة إنسانية؟ والغاية مثل الوجد والحركة والخيال والالتذاذ والعشق حديث صوفى وجداني خالص. وهي صورة شعرية مثل المسيحية، وجد صوفى مسقط على الطبيعة.

ويصعب التمييز بين العقول والكواكب. فالعلاقة بينهما علاقة الصورة بالمادة أو النفس بالبدن. ومع ذلك هما على درجة واحدة من الفيض من الله إلى العقل إلى النفس إلى المادة. الله مدبر البدن، والمادة الأولى أصل الموجودات المادية. والسؤال هو: لماذا عقول الكواكب بالقوة وليست بالفعل؟ كيف يعقل عقل بالقوة ويصدر عنه وجود؟ قد يكون العقل هنا بالمجاز وليس بالحقيقة، صورة فنية وليست ملائكة ناطقة بالفعل. ويشعر الفارابي بالاعتراض على النسق ويرد عليه مسبقا كما يفعل المتكلمون. فمادامت الكواكب كثيرة ففيها مواد ونفوس إسقاطا من الانسان إلى أعلى مع رتبة الشرف. فالمادة الأثير وليست البدن، والحركة دائرية وليست مستقيمة، والزمان خالد وليس فانيا.

وما الفرق بين الأفلاك والكواكب؟ هل الأفلاك مسارات الكواكب ومداراتها كما يشهد بذلك القرآن ﴿وكل في فلك يسبحون﴾؟ ومن أين تأتي الأفلاك؟ هل تفيض من الأول كما يفيض العقل؟ وما هي وظائفها؟ وأين يوجد العقل فيها داخلها أم خارجها؟ وإن كان خارجها فكيف يدخل فيها، وإن كان داخلها فهل هو صورتها؟ هل يصدر الفلك من الأول مثل صدور العقل الأول أم أنه يصدر عن العقل الأول عندما يعقل ذاته. ويظل اعتراض ابن رشد على نظرية الخلق قائما. كيف تخرج المادة من اللامادة؟

وتبدو علاقة العقل بالأجسام السماوية علاقة الذات بالموضوع لكن على نحو مشخص في الكون، وهي تشبه الجواهر المركبة من مادة وصورة لأنها منقسمة إلى

أجزاء وهي غير مكتفية بذاتها، وبالتالي يحصل عنها شيء آخر غيرها. ولا يبلغ كمالها وفضيلتها إلا بعد أن يفيض عنها فعلا في غيرها دون أن يحصل لها وجه آخر خارجها^(١). والسؤال كيف يفيض عنها شيء دون أن تتخارج وتبقى في ذاتها؟ هل تتخارج كم أم كيف؟ وباقي المقولات هل هي أجسام فعلية وتخارج مادي له أعظام وأقدار ومساحات؟ هل هو تفاضل في الأمكنة بين الأعلى والأدنى؟ هل هو تفاضل موضوعي أم إسقاط ذاتي من سلم القيمة؟^(٢).

والحركات مستديرة من الإرادات المتصلة. تتحرك الأفلاك استدارة على شيء ثابت تحاكيها الأسطوانات الأربعة. ويكفي محرك واحد وهو طلب الكمال إلى مالا نهائية على سبيل العشق حتى تتوالى الحركات. فحركة الفلك كماله. والفلك كامل في كل شيء إلا من حيث الحركة والزمان. وإذا كانت الحركة دائرية والزمان عدد الحركة يكون الفلك كاملا لأن الحركة والزمان لامتناهيين. طبيعة الفيض وجوده بحركة نفسانية لا طبيعية، لا شهوة أو غضب بل لتشوقه للتشبه بالعقلية المفارقة للمادة.

وهناك تقابل بين العالم العلوي والعالم السفلي، حركة مستديرة في مقابل حركة مستقيمة، مادة خامسة هي الأثير في مقابل العناصر الأربعة، عدم الكون والفساد في مقابل الكون والفساد، العلة في مقابل المعلول، الحركة الوضعية في مقابل الحركة المكانية والكمية والكيفية، والأجرام في مقابل الأسطوانات، الميل الطبيعي للفلك والميل القسري للأجسام. وتميز الفلك بمادة مستقلة هي الأثير تجعله بين الطبيعيات والالهييات. يشارك الله في اللانهاية والتأثير وعدم الفساد ويشارك الطبيعيات في المادة والحركة. والفرق بين الميل الطبيعي والميل القسري أن الأول دوري والثاني مستقيم. الأول للفلك والثاني للأجسام. والصراع بين الدائرة والمستقيم في الطبيعة هو صراع بين الفكر العلمي والفكر الديني^(٣).

وتشبه إرادة الفلك بالأول فتتبع إرادته هذه الحركة. ويلزم عن حركته وجود الكائنات باعتبارها كمالات ثوان. والغرض من حركة الفلك ليست الحركة باعتبارها

(١) وهذا يشبه التخارج عند هيجل.

(٢) مثل علاقة الذات بالموضوع في الشعور عند هوسرل.

(٣) الفارابي: عيون (١٠)، التعليقات ٢٨/٥٨/٦١/٦٥/٦٧.٧٦.

حركة بل حفظ طبيعة الحركة أى نوع الحركة الجزئية. وإن كانت حركة الفلك متجددة فهي واحدة بالاتصال والدوام وأشبه ما تكون بالثابتة. غاية الطبيعة الجزئية شخصية جزئية. أما الأشخاص التى لا نهاية لها فهي غاية للقوة السارية فى جواهر السموات التى تتبعها الحركات اللانهائية للأكوان التى لا نهاية لها. وتتحرك دورة الفلك بحركة واحدة فى الشرق والغرب، هذه لاحقة وهذه فانتة. كل شىء فى حركة فى السماء. الكواكب فى ذاتها متحركة على مراكزها فى أفلاك تداورها.

ولا تدخل الحركة على جوهر الفلك وإنما هى طارئة عليه. ولذلك قيل إن الفلك ليس فى الحركة والزمان بل معهما. الزمان متصل ومنقطع بالحركة ولا يجوز للحركة أن يكون لها ابتداء زمانى ولا نهاية زمانية. فلكل متحرك محرك حتى الوصول إلى المحرك الأول لأن وجود محركين محال. القوى المتحركة متناهية وهو محرك واحد. وربط الزمان بالحركة خلط بين الزمان والمكان، ونسيان الزمان الشعورى، والحركة والتاريخ^(١).

وكل جسم له مكان خاص ينجذب إليه. وله قوة يكون منها ابتداء حركته بذاته. المكان سطح الجسم المحوى. ولا فراغ فى العالم ربما لأولوية الوجود على العدم أو لأن الله فى كل مكان، ومحيط بكل شىء. وهو خروج على التصور الوافد إلى تصور أكثر تعبيراً عن الموروث وإن لم يصل بعد إلى تصور المكان على أنه انتشار فى الأرض إلى العالم والحركة والتاريخ.

ويظهر الكلام كمصدر أول للفلسفة مثل قضية حدوث العالم وقدمه، إثبات الحدوث وانكار القديم مع أن الزمان لا أول له ولا نهاية. ولما كان الزمان مرتبطاً بالمكان فالمكان قد يكون كذلك أيضاً. فإذا كان وجود العالم بعد وجود الله بالذات فهناك قبل وبعد أى زمان واتصال ومشاركة فى القدم^(٢).

وتظهر بقايا علم الكلام فى الجزأ الذى لا يتجزأ. والغرض من إثبات تنهاى العالم إثبات لا تنهاى الله، وإثبات المحرك الأول بدليل الحركة، ووضع قوة فى الجسم تحولا

(١) وقد نيه برجسون على هذا التمييز بين الزمان الطبيعي والزمان الشعورى فى الفلسفة الغربية.

(٢) الفارابى: عيون المسائل ص ٧٠-٧٣.

من الطبيعيات المغلقة إلى الطبيعيات المفتوحة دون وضعها في المجتمع. ويستمر التقابل بين الكلى والجزئى، الثابت والمتحرك، اللامتاهى والمتناهى لهذا السبب. وإذا كانت القوة المحركة غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية فإن قوة الفلك تشارك معها صفات الموجود الأول في القوة.

وبالرغم من ظهور اللاهوت السلبي في الحديث عن الفلك نظرا لقربه من الله، لا حار ولا بارد، لا ثقيل ولا خفيف، لا ضد له ولا يخرقه شيء، ليس به شهوة أو غضب، والمحرك الأول ليس بذى عظم ولا جسم ولا متجزىء ولا متكرر إلا أن الاشراقيات تظهر أيضا في نفس الوقت في لغة العشق والشوق.

ويستمر تشخيص الفلك وكأنه كائن حي له إرادة وعقل ونفس، مع نظرة تطهيرية له. فهو جوهر خال من الزمان والحركة. وكل شيء يحدث في السماء وليس على الأرض. السماء إيجاب مطلق والأرض سلب مطلق. وما الفائدة من إبقاء النفس والعقل والارادة والحياة خارج العالم الأرضى وإبقائهما في حركة دائرية في السماء دون إحداث تقدم على الأرض؟

وقد توجب حركة بعض الكواكب شيئا وحركة غيره تمنع فيتصادم الموجبان فيحدث شيء آخر. وقد تتخيل الكواكب الأشياء فيصير تخيلها سببا لحدوث أشياء أخرى، كما أن حركاتها سبب لحدوث حركات أخرى. وقد يكون تخيلها سببا لوقوع تخيلات في نفوس البشر فتبعث على فعل أشياء أو وقوع أمور طبيعية مثل تخيل حرارة الهواء فتحدث دون توسط. وقد تتصور الكواكب الحركة الجزئية تناقض الحركة الأولى في حين يستحيل التناقض بين ما تتخيل الكواكب وما يتخيل البشر. والحل يكون بصفاء القابل. فالفلك لا غبار في تخيله ولا خطأ ولا محال ولا كذب بل هو تخيل الواجب والحق، ولكن تخيل النفس قد ينتج عن فساد المزاج كما يحدث أثناء النوم بفعل القوة المتخيلة. أما العقل الفعال فلا يبيض من خلاف في التخيلات. يقوم الخيال بدور «كأن فيكون»، بمجرد تخيل الكواكب شيئا يقع ذلك الشيء في النفس أو في الطبيعة. فالخيال فعل وحركة. فهل في حركة الأفلاك تضاد ينتج عنه شيء آخر؟ أليس

ذلك من شيمة الأرض لأن عالم الأفلاك أقرب إلى الاتفاق منه إلى الاختلاف^(١).
فالتدافع على الأرض وليس في السماء «ولولا وضع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت
الأرض». وهل من المعقول تصادم حركات الكواكب وهي لا فساد فيها إلا إذا كان
المقصود المعنى الإيجابي للتصادم وهو التعارض والاختلاف؟

والخيال خلق وإبداع كما هو الحال عند الصوفية خاصة ابن عربي، ولا يوجد
حكم على ذلك بالصواب والخطأ بل هو مجرد تصور شعري للعالم^(٢). ولا يوجد تصور
للفعل كقوة محرّكة لتاريخ مثل فعل الشهيد.

وليس الفلك حركة مضادة أى قسرية. حركته نفسانية لا طبيعية لأن النفس بها
حياة وعقل. ليس للفلك شهوة. لا يتحرك بالعشق نحو معشوقه. وهي أيضا نظرة إنسانية
تطهيرية مسقطه على الطبيعة. فالعشق قوة طبيعية كما هو الحال فى التصوف كقوة
روحية. كل فلك يعشق بمعشوقه وهو عقله. والكل يعشق المعشوق الأول تصويرا لآية
«فكيف إذا جننا من كل أمة بشهيد وبننا بك على هؤلاء شهيد»؟ وهو إسقاط من الانسان
على الكون. فالفلك له نفس وعقل مثل الانسان. الطبيعة إنسان والانسان طبيعة كما هو
الحال عند إخوان الصفا. للطبيعة لغة، تخاطب وتسمع مثل الانسان. والحيوان عالم وأمم
مثل الانسان ولكن الانسان هو الذى لا يفقه التسبيح. واستعمال تعبيرات "يجوز" و"لا
يجوز" يدل على أن الأمر اقتضاء أخلاقى ومطلب نفسى وتحديد ما ينبغى أن يكون. لا
يهم التناقض العقلى. إذ كيف تكون العناصر الأربعة كرية الشكل وتشارك الأجسام
السماوية صورتها مع أن حركتها فى الأرض مستقيمة؟ ألا يؤدي إلى إثبات كروية
الأرض؟ والعجيب قبول الاستدارة فى السماء ورفضها فى الأرض نظرا لرفض التسلسل
إلى ما لا نهاية؟ وهو التقابل بين الفكر الطولى الدينى والفكر الدائرى العلمى.

والأجرام السماوية معلومات جزئية وكلية تنتقل من حال إلى حال على سبيل
التخيل. ومصدر التخيل الجسماني هو مصدر الحركات الجسمانية التى تصير مصدرا
لتغير العناصر الأربعة وما يقع فى العالم من كون وفساد.

(١) الفارابى: التعليقات (٧٦/٧٨)، المسائل الفلسفية ص ١٠٨-٣٠١، الدعوى القلبية (٤-٦).

(٢) كما هو الحال عند شلنج.

واشتراك الأجسام السماوية فى معنى واحد هو الحركة الدورية سبب اشتراك المواد الأربعة فى مادة واحدة، واختلاف حركتها سبب اختلاف الصور الأربع للمواد بالرغم من مخالفة مادة الأجرام السماوية وصورها لمادة العناصر الأربعة وصورها. فمواد العناصر الأربعة لها أبعاد ثلاثة مفروضة. وصورها لا تقارق مادتها على عكس الأجرام السماوية. الأجسام السماوية كثيرة تتحرك باستدارة حول الأرض، حركات كثيرة، تلحقها جميعها قوة السماء الأولى. بحركتها يتحرك الجميع نظرا لصدارة الأول على الثانى.

ويحرك الجسم السماوى الأجسام تحت السماوية بعدة طرق . منها التحريك بغير وسط وبغير الة من الشىء إلى الصورة التى بها وجوده مباشرة، إعطاء المادة قوة ينهض بها الجسم من تلقاء نفسه فيتحرك بها نحو الصورة التى بها وجوده، وهى الحركة التلقائية، إعطاء شىء قوة يحرك بها الجسم إلى الصورة، وهى الحركة عن طريق الواسطة، إعطاء شىء قوة تعطى شيئا قوة تحرك بها الجسم من المادة إلى الصورة، وهى الحركة عن طريق الواسطة المزدوجة. وقد يكون التوسط بثلاث أشياء أو أكثر أى بسلسلة من المتوسطات. والحركة انتقال من المادة إلى الصورة وليس انتقالا من الصورة إلى المادة أى انتقال الخسيس إلى الشريف وليس الشريف إلى الخسيس. الصراع إذن بين الحركة الخارجية والحركة الداخلية، الأولى بفعل فاعل والثانية بفعل الطبيعة، وهو الصراع بين الفكر الطبيعى والفكر العلمى. وهناك صراع اخر بين الحركة المباشرة والحركة المتوسطة. وهو حل وسط يقضى بأن يحرك الله العالم عن طريق الوسائط، الأجسام السماوية أو قوانين الطبيعة. وهناك صراع ثالث فى الحركة المتوسطة بين متوسط واحد ومتوسطين وثلاثة متوسطات أو أكثر^(١).

وحركات الأجرام السماوية اللامشخصة تصيح الأحداث السفلية المشخصة أى أن المجهول يصبح مصدرا للمعلوم حتى النسب فى الدنيا تقع نتيجة لاختلاف الحركات العلوية. وتتحد الجهات بالجسم السماوى لأنه محيط ومركز. لذلك كان نافعا فى معرفة التوقيت والأهلة.

(١) افغرابى: عيون (١٠٠٠).

لا فرق إذن بين الطبيعيات المقلوبة إلى أعلى، والالهيات المقلوبة إلى أسفل. فهو نفس الخطاب الثنائي. فانه فكرة محددة رادة غيرها إلى عكسها. فالفعل متناه، ولا وجود لخلاء ولا ملاء لأن الله في كل مكان. والحركتان إلى أعلى وإلى أسفل للعناصر الأربعة النار والهواء في مقابل الأرض والماء، طبيعيات إلهية أو إلهيات طبيعية. ويستعمل الله أحيانا لكسر حدة التشكل الكاذب وبروز الموروث كاشفا عن نفسه وكأن الفيلسوف قد عاد متكلمًا والمتكلم عاد فقيها.

ولا تتجزأ الأجسام السماوية كالأرضية إلى الجزء الذي لا يتجزأ وذلك بناء على حجة الأولى التي تقوم على الأشراف، وهي حجة نفسية. وهي بسيطة لا تتألف من أقسام، حركة أو زمان. ولا توجد أضداد لها. فلا توجد حركة عن طريق الأضداد. ولا توجد أضداد في جواهرها بل في إضافاتها بعضها إلى بعض أو بعضها إلى الأرض أو إلى الأمرين معا في حين أنه في الأجسام تحت السماوية التضاد حقيقي وكان التضاد عيب في الأجسام العلوية وهو نقص. وفي كلتا الحالتين يوجد التضاد في المادة. ويلزم من قوتها المادة الأولى المشترك لجميع ما تحت السماء ووجود الصور الكثيرة فيها. تختلف الأجسام السمائية نظرا لاختلاف أوضاعها فيما بينها، وبالنسبة للأرض اقترابا وبعدا، اجتماعا واقتراقا، ظهورا وخفاء، سرعة وبطئا.

جواهر الأجسام السماوية كثيرة. وهي مراتب الموجودات مثل مراتب العقل. ولكل واحد منها عقل مفارق يشترك إلى التشبيه، يشارك الكل في عشق الموجود الأول^(١). وبها نوع من التغيير التخيلي أي مجرد وهم ثم يتبعه تغيير جسماني أي تغيير في النفس ثم في الجسم. وهي تعلقات كلية وأخرى جزئية.

والجواهر غير الجسمانية كاملة ليس بها نقص مما يعتري الصور والمادة. فكل جوهر غير جسماني لا يتقوم في موضوع، يوجد لذاته لا لغيره، لا لمادة ولا لآلة ولا خدمة ولا حاجة إلى غيره، لا يزيد وجوده في المستقبل بفعل في غيره أو بفعل غيره فيه، لا ضد له، ولا عدم يقابله. الجواهر غير الجسمانية أولى أن تكون بهذا الاسم من الجواهر الجسمانية المركبة من الصورة والمادة. وتبلغ قمة التطهير في استعمال اللاهوت

(١) لغزالي: عيون المسائل (١٧)، السياسات المدنية ص ٤-٥/١٠-١١.

السلبى أيضا للفلك. فهو لا يتجزأ ولا يأتلف مما لا ينقسم، ولا يمتد أى رفض صفات العناصر الأربعة. وهى لغة البراءة والادانة. فالمادة عيب ونقص، والصورة كمال وشرف. فالأجسام السماوية مبرنة من النقص. وهل البهاء والجمال فى الكمال أم فى النقص؟ فى الخنى أم فى الفقر؟ فى الحسن أم فى القبح، فى القصر أم فى الكوخ؟

ج- النفس. إذا كانت الحياة شرط العقل فلا بد من نفس. هناك إذن نفوس وعقول. كل فلك له عقل ونفس مثل علاقة الذات بالموضوع. وجوهر واحد من السموات مركب من شيئين: موضوع فى نفس، ونفس فى موضوع. وفى كلتا الحالتين النفس عقل بالفعل تعقل ذاتها ويعقل الثانى الذى خرجت منه، وتعقل الأول بالرغم من سؤال كيف تكون النفس عقلا بالفعل وهى فى عملية التعقل أى الحركة؟ أليس التعقل حركة ذهن^(١)؟

والنفس أربعة أنواع. نفس الأجرام السماوية، والنفس الانسانية والنفس الحيوانية والنفس النباتية. وكلها نفس واحدة بالرغم من تمايز مستوياتها. نفس الأجسام السماوية متبرنة من النقص الذى الصورة والمادة. ومع ذلك فهى فى موضوعات، وبالتالى تشابه الصور. موضوعاتها ليست مادية وبالتالى تخالف الصور. بها بعض النقص مثل الثوانى وأكثر منها لأن كثرتها أزيد. كلما صعدا قلت الكثرة وزادت الوحدة، وكلما نزلنا زادت الكثرة وقلت الوحدة. الأنفس السماوية كثيرة فى مقابل النفس الانسانية الفردة. وهى مباينة للنفس الناطقة وغير الناطقة فى النوع ومنفردة عنها فى الجوهر. بها تتجوهر الأجسام السماوية وتتحرك حركات دائرية. وهى أكمل وأشرف من النفس الحيوانية. هى بالفعل دائما وليست بالقوة وكأن التحول من القوة إلى الفعل ليس من مظاهر النشاط، وبذلا للجهد وتحقيقا للإبداع. بها معقولات. إذ ليس لها من النفس إلا النطق دون الحس والتخيل وكأنما نقصان، والمعرفة النبوة تعتمد على بدها الحس وخصوبة الخيال. معقولاتها الجواهر المفارقة، كل منها يعقل الأول، ويعقل ذاته، ويعقل الثوانى والذى أعطاها جوهرها. تشبه النفس الانسانية فى النطق مع أن النطق قوة فى الانسان ووسيلة للدراك والتمييز بين الحسن والقبح. والأنفس السماوية لا تحتاج إلى ذلك. النطق سند لحرية الافعال وعدم الوقوع فى الخطأ. والأنفس الانسانية لا تحتاج إلى ذلك لأنها ليست حرة وليست معرضة للاختيار بين الحسن والقبح. التعقل انتقال من القوة إلى الفعل كما هو

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٤-١٠/١١.

الحال في النطق الإنساني. ولما كان العقل الإنساني للمعقولات الأرضية وتعقل النفس السماوية للمعقولات السماوية كانت أشرف. فما تعقله النفوس السماوية غير ما تعقله النفس الإنسانية وكأنه جهل ونقص تترفع عن معرفته النفوس السماوية. وما الفائدة من عملية التعقل هذه إن تمت في السماء دون الأرض؟ ولماذا تكون أشرف من النفس الناطقة وهي قادرة على الاتصال بالعقل الفعال؟ إن علاقة السماء بالأرض مازالت علاقة شرف ونقص، وهو تصور إنشائي للعالم يعبر عن الثنائية المتطهرة أساس كل دين.

والقلق في النفس أنها في الكواكب وفي الإنسان وفي الحيوان وفي النبات. فهل هي مفارقة للمادة أم حالة فيها؟ فإذا كانت مفارقة مثل نفس الإنسان فأيها تفارق نفس الكواكب والنفس الحيوانية والنباتية؟ وإن كانت غير مفارقة فكيف يتم الثواب والعقاب للنفس الإنسانية؟ الفلك له نفس مثل الحيوان إما حظه من شأن الفلك أو رفعه لشأن الحيوان^(١).

والنفوس النباتية والحيوانية ليست صوراً مادية مع أنها في المادة ولكنها ليست منطبقة في المادة. والشبهة في قواها النباتية والحيوانية كيف تبطل ببطلان المادة؟^(٢). وحركة النفس من الداخل وليست من الخارج، من الإرادة وتسمى طبيعة. إذا تساوت الحركات من غير إرادة تكون النفس النباتية، ومع إرادة تكون الحيوانية والفلكية.

وطبيعة الإنسان من حيث هو إنسان لا كائنة ولا فاسدة بل مبدعة. أما الفاسد الكائن فهم الأشخاص. وكذلك طبيعة كل من العناصر الأربعة مبدعة أما أشخاصها فهي فاسدة. هناك عنصر الخلود والابداع في الطبيعة وكان النفس هي الطبيعة، ومن العناصر الأربعة تنشأ الكيفيات الأربعة، الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة نظراً للمتغلب من العناصر فالحرارة تتغلب فيها النار، والبرودة والرطوبة الماء، والهواء واليبوسة الأرض. حقيقة المزاج إذن هو تغير الكيفيات الأربع وانتقالها من ضد إلى ضد فتتشأ القوى الأصلية وتأثيرها المتبادل حتى تحصل كيفية متوسطة. وتلك حكمة الباري، خلق الأصول وظهور الأمزجة منها. وتخصيص كل نوع بمزاج. وكل نوع أبعد عن الاعتدال يكون أبعد عن الكمال. ونوع البشر في الاعتدال لقبول النفس الناطقة. ولكل نوع من النبات

(١) الفارابي: عيون المسائل (٧٠).

(٢) وهذا هو رأي إسينوزا في أن النفس صورة البدن.

نفس صورة النوع. ومنها تظهر القوى التي تبلغ به كمالا بالآلات، وكذلك نوع الحيوان. يحدث من العناصر (الأركان) الأمزجة المختلفة طبقا لنسب الاختلاط، فتصبح النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر^(١).

وغذاء الروح هو النسيم يتغذى به. والرطوبة غذاء مستقره هو القلب. فإذا لم يجد منفسا يطل كالسراج، وينطفئ ولا يقنى الذهن.

وتظهر الكيفيات بناء على جدل الطبيعة وقوى الاختلاط، الفعل والانفعال وقواها، وهي قوى فعالة ومنفصلة مثل الذوق واللسان والشم في آلة الشمس. تنشأ الكيفيات المحسوسة والأمزجة وتتغير الكيفيات حتى تحصل كيفية متوسطة أقرب إلى الاعتدال وهي مزاج البشر كى تقبل النفوس الناطقة، النبات ثم الحيوان. الاعتدال أكمل من التضاد. وهو نفى للصراع عن طريق الكمال. هناك عالم النسب والأمزجة والأخلاق، وهو عالم النفس، ثم بعد ذلك عالم الكون والفساد وهو عالم البدن. والسؤال هو: هل تتكون النفوس من العناصر الأربعة؟ هل تتكون المادة والنفس من نفس العناصر، ويكون الخلاف بينهما في النسبة فقط، في الدرجة وليس في النوع؟ أليست هذه هي النظرية المادية التي تجعل النفس من جنس المادة، مجرد مزاج للبدن وقواه الحية^(٢)؟ وهل يبدأ العالم غير قادر على خلق النفوس مباشرة دون توسط العناصر الأربعة والأفلاك؟

الجسم شرط وجود النفس ولكنها لا تحتاج إليه في بقائها. إذا فارقته ولم تكن كاملة كانت لها تكميلات أخرى بدونه. للبدن شرط وجود وليس شرط كمال. والنفوس كلها في حاجة إلى أن تستكمل بالفعل، وهي مستعدة لذلك. وإن لم تكن النفس في البدن فإن قواها في البدن، مشتركة بينها ومنبعثة من قواه العملية. فالنفس مجموع القوى العملية في البدن وإن كانت متميزة عنه. النفس بهذا المعنى هي الغائية ولا تنتقل النفس الانسانية بالرغم من أنها قائمة بذاتها من بدن إلى بدن لأن كل نفس خاصة ببدنها، وكل بدن مخصص لنفسه مما يدل على رفض الفارابي لتناسخ الأرواح الذي تقول به بعض فرق الشيعة. كما

(١) الفارابي: التعليقات (٨٦/٢٢/٣١)، الدعوى القلبية (٤)، عيون المسائل (٧٠-٦٩/١٠).

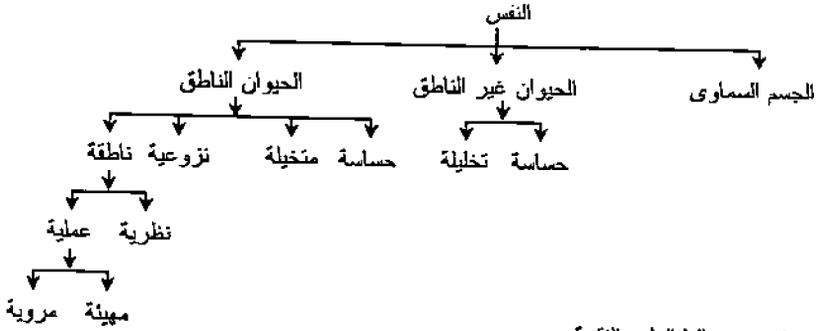
(٢) وقد انتشرت هذه النظرية في الغرب منذ ديكرت وشافيه الشهيرة حتى الحسين الانجليز وهوبز لوك وهيوم، والفرنسيين مثل كاندياك وشاركود، والألمن مثل قند وأفيناريوس ولينجهاوس وماخ وما نقده لينين في كتابه الشهير "المادية والنقدية التجريبية".

يرفض وجودها السابق على البدن كما هو الحال عند أفلاطون^(١).

والنفس الطبيعية هي مجموع الوظائف الحية^(٢). وهي غير النفس المفارقة التي تسمى العقل. وهي تعمل لا بألة. ولها قوى ثلاث. الغذائية والمربية (النامية) والمولدة. ولها قوى مدركة ظاهرة هي الحواس الخمس الباطنة، المفكرة، والذاكرة، والوهم، والمتخيلة. ولها قوى محركة، الغضبية والشهوانية. كل منها تفعل بألة وليس أى منها مفارقة^(٣). وبداخل نفس الأجسام السماوية تكون هناك ثلاثة نفوس: الأجرام السماوية، والحيوان غير الناطق وله قوتان حاسة ومتخيلة، والحيوان الناطق له بالإضافة إلى الحساسة والمتخيلة النزوعية، والناطقة التي تنقسم بدورها إلى نظرية وعملية والتي تنقسم إلى مهينة ومروية. المهينة مجرد استعداد، والمروية تحقيق هذا الاستعداد. ويغيب في هذا التقسيم النفس النباتية. وهناك ثلاث وظائف للنفس الناطقة. الأولى حوزة العلوم والصناعات، باتصالها المباشر بالطبيعة^(٤). والثاني التمييز بين الجميل والقيح وهو ميدان الأخلاق، حسن الأفعال وقبحها، والعلاقات مع الآخرين (المتخيلة). والثالث التروى في الفعل، أو عدم الفعل وإدراك المنافع والمضار والملذ والمؤذى، وهو علاقة النفس مع نفسها^(٥).

(١) الفارابي: التعليقات (٤٧/٣٢-٤٩/٥٠-٥٤/٥٠)، عيون المسائل (١٠/٦٩).

(٢) وهذا هو رأى المدرسة الفيزيولوجية في الغرب المعاصر مثل بيثا في فرنسا، أن النفس مجموع وظائف الأعضاء.



(٤) وهو ما يسمى حالياً العلم والتقنية.

(٥)

الموضوع	النفس
الجميل والقيح	١- الناطقة
الضار والنافع	٢- المتخيلة
الملذ والمؤذى	٣- الحواس الخمس

والادراك للنفس، وليس للحاسة إلا الاحساس بالشيء. وليس للمحسوس إلا الانفعال. والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفصل عن المحسوس وتكون النفس لاهية ولا يتم الإدراك^(١). وتترك النفس الصور المحسوسة بالحواس والصور المعقولة بتوسط الصور المحسوسة إذ تستفيد معقولة الصور من محسوسيتها. ويكون المعقول مطابقا للمحسوس وإلا لم يكن معقولا. أما المجردات فإنها تترك الصور المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير. إدراك الجزئيات بالحواس ثم إدراك الكلّيات بتجريد الجزئيات فتصبح النفس عالمة بالقوة. وقد تحصل أوائل العقول مباشرة دون مرور بالحس. وهى أشبه بالأفكار الفطرية دون ما حاجة إلى آلات بدنية^(٢).

وتستمد النفس معارفها من القوة الخيالية وتستكمل ذاتها. وإذا فارقت كانت مستعدة لقبول فيض العقل الفعال. والمقدمات والاندازات دليل على اتصال النفس بالأوائل^(٣). ويستعمل الخيال في الهندسة عندما يتصور في اللوح عند تعلم البراهين فلا يتشوش على العقل استيفاء البرهان. ينشغل الخيال بجنس الشيء وليس بالشيء فلا يفارق ولا يمانع الروية حتى تستعد النفس لقبول الصور من واهب الصور.

وتحفظ المتخيلة رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركها وتقلعها في اليقظة والنوم عن صدق أو كذب وإدراك النافع الضار واللذيق والمؤذي، وتأتي العلوم للنفس عن طريق الخيال. وقد يكون أعلى مما يأتي عن طريق العقل دون التصريح بأن ذلك تمهيد لإفصاح المجال للنبوة كما هو الحال عند ابن سينا، وقبله الكندي عن طريق الإلهام. فالهندسة والنبوة من نفس العلم ومن نفس القوة وهو الخيال، هندسة الكون وهندسة الروح.

والقوة النزوعية طلب الشيء أو الإحجام عنه، اشتياقه أو كراهيته، إثارة أو اجتنابه. وبها تكون المحبة والبغض، والصدقة والعداوة، والأمن والخوف، والرضا

(١) وهذه هي تفرقة هوسرل بين الانتطاع الحسي والادراك أو بين الشعاع من الخارج إلى الداخل والشعاع المقابل من الداخل إلى الخارج في نظرية الشعاع المزدوج.

(٢) يشبه ذلك نسق كانط في نقد العقل الخالص في الفرق بين صور الحس، ومقولات الذهن، ومثل العقل. ويستعمل ديكارت الأفكار الفطرية كدليل على تمايز النفس عن البدن.

(٣) الغاربي: التعليقات (٥٣/٥١)، السياسات المدنية ص ١٢/٥-١٣.

والغضب، والرحمة والقسوة. فهي مجالات الانفعالات والارادات والبواعث، والدوافع، والاقدام والاحجام^(١). والقوة الناطقة النظرية تحوز العلوم والصناعات، تميز بين الجميل والقيبح، والقيبح من الأخلاق فى الأفعال، ومعرفة ما ينبغى. والقوة الناطقة العملية المهينة منها يحوز بها الانسان الصناعات والمهن. والمروية التى بها مأخذ الفكر والرؤية فيما ينبغى أن يفعل ولا يفعل. وهى أقرب إلى الأخلاق العملية، والعقل العملى النظرى^(٢). والسؤال: هل القوة النظرية هى التى بها يحوز الانسان على مالا يعلمه أصلا ويحتاج فيه إلى نبوة؟

والسؤال الآن: إلا توجد عند الحيوان قوة مخيلة أم أن فرار الشاة من الذئب مجرد عادة مكتسبة؟ وهل يشارك الانسان النبى فيها؟ إلا توجد عند الحيوان قوة نزوعية مثل رعاية القط لأولادها؟ وأين القوة المحركة التى يضيفها ابن سينا والتى يشارك فيها الحيوان الانسان؟

وتستببط القوة العملية ما يجب فعله. ويتم به جوهر النفس فيصير جوهرًا عقليًا بالفعل وله مراتب: الهولانى ثم بالملكة ثم المستفاد ثم يصير بالفعل. هذه القوى التى تترك المعقولات جوهر بسيط وليست بجسم. ولا تخرج من القوة إلى الفعل وتصير عقلا تاما إلا بسبب عقل مفارق هو العقل الفعال الذى يخرج به إلى الفعل. ولا تنحصر المعقولات فى شىء متجزى أو ذى وضع لأنه مفارق للمادة، يبقى بعد الموت، لا يكون ولا يفسد، جوهر أحدى، الانسان على الحقيقة. له قوى تتبعث من الأعضاء هى قوى النفس. وظهوره من واهب الصور عندما يكون صالحا مستعدا لقبوله، وهو الجسد أو الروح الكائن فى القلب وهو النفس. وإذا أخذت النفس علومها بعد المفارقة من العقل الفعال فما الفائدة؟ وهل المقصود علوم البشر أم علوم النبوة؟ وإذا كانت النفس مجموعة من القوى والعقل الفعال هو الذى يخلد بفعل العقل المفارق فكيف تكون للنفس سعادات وشقاوات اللهم إلا إذا كانت النفس الناطقة هى العقل بالفعل المتصل بالعقل الفعال واتجاه الانسان للشوق والاحتياج وتحقيق الرغبة تكشف عن الرغبة المكبوتة وعدم تحقق الذات.

(١) هذا ما سماه هوسرل دائرة الإرادة.

(٢) هذا هو تعبير كانط.

ونظرا لصعوبة الواقع كان الكمال إلى أعلى كما هو الحال عند الصوفية^(١).

وتداخل النفس والعقل في الوظائف، ولكن العقل سابق على النفس في الفيض. العقل إذن بديل عن الروح التقليدي، ويعنى مراتب العلم، ودرجات التعلم. ويكون العلم من واهب الصور نقشا من أعلى وليس استقراء من أسفل مما يبرر النبوة والالهام. فالعقل بالفعل يفضل العقل الفعال وليس من تلقاء نفسه. يعرف الكلليات فقط دون الجزئيات. فالعلم علم بالكلية. وهو عقل مفارق يبقى بعد البدن ولا يفنى، جوهر أحدى مشابه لصفة الوجدانية. وهو الذى يجعل الانسان إنسانا على الحقيقة. فالانسان هو الوعى العاقل. له قوة مؤثرة فى البدن أى أنه فاعل فيها. والسؤال هو: كيف يتم كمال النفس خارج البدن، وخارج الحياة لا يوجد تكليف؟

والنفس قادرة على إدراك ذاتها أى الوعى بالذات إذا ما تجردت عن البدن. ومادامت ملامسة للبدن فانها لا تعرف مجرداتها ولا شيئا من صفاتها المجردة ولا أحوالها لأنها ليس لديها الوعى بالذات. فاذا تجردت عن ملامسة الهيولى زال عنها العائق فتعرف ذاتها وأحوالها وصفاتها. وتمنع القوى البدنية النفس عن التفرد بذاتها لأنها تدرك الأشياء متخيلة معقولة لانجذابها إليها واستيلاتها عليها لأنها لم تأتلف بالعقليات، وتعودت على الحسيات فتنق بها وتتوهم أنه لا وجود للعقليات، وتعتبرها مجرد أوهام. وإذا أدركت النفس شيئا فانها تطلب الاستكمال حتى تدرك ذات الشيء المدرك^(٢). فادراك النفس للشيء تنجبه نحو ذات الشيء حتى يكون الإدراك كاملا كما هو الحال فى الحدس الذى يتجه نحو كنه الأشياء^(٣).

وإذا كان الوعى الخالص لا يحتاج إلى حواس خارجية أو آلات البدن فكيف يمكن إدراك العالم الخارجى؟ إلا يضحى ذلك بالخارج فى سبيل الداخل؟ وماذا لو انتهى إلى التصوف وترك العالم الخارجى وخطأ الحواس؟ وهل الانسان مجرد معرفة أم معرفة ووجود، وبالتالي ضرورة البدن كأداة للمعرفة وللوجود فى آن واحد؟ يبدو أن تجرد النفس عن البدن حتى تتمكن من إدراك المعقولات رد فعل دفاعى عن الذات ضد محاولة

(١) الفارابى: عيون المسائل (٧-١٠).

(٢) الفارابى: التعليقات (٤-٢٨/٥).

(٣) هذه وظيفة الحدس عند برجسون.

البدن الاستيلاء عليها وتوهم أن كل المدركات حسية وإنكار المعقولات. هل هو حرب بين الحس والعقل، بين البدن والنفس أم أن الوجود وجودان، والمعرفة معرفتان كما هو الحال عند الكندي؟ تمثل المعرفة الاشراقية إذن بداية الثنائية الصوفية المتصارعة^(١).

وإذا كثرت النفس الحاسة والمتخيلة قاربت على المفارقة إلا أن تظل مرتبطة بالمادة والصورة. أما النفس الناطقة إذا ما عقلت تقترب أيضا من الأشياء المفارقة. وكمال العقل ليس فقط في أن يعقل الأشياء التي فوقه بل أيضا تلك التي دونه، فالعلم من أعلى استنباط ومن أسفل استقراء، الهاما ونبوة أو حسا وإدراكا، من العقل الفعال أو من الجزئيات المحسوسة. وهى نفس مفارقة لا تحتاج إلى آلة بعد المفارقة^(٢). ويبدو أن الخلود من الخارج، من واهب الصور وليس من عمل النفس كمجموع القوى الحسية. تترك النفس الناطقة ذاتها مثل باقى المفارقات على عكس التي توجد بغيرها كالقوة المبصرة فانها لا تدرك ذاتها. تعقل النفس الانسانية ذاتها لأنها مجردة على عكس النفوس الحيوانية غير المجردة التي لا تعقل ذاتها. فعقل الشيء تجريده عن المادة. لذلك تدرك الكليات لأنها قائمة بذاتها. أما المحسوسات فتدركها النفس بواسطة آلات محسوسة ومتخيلة. المفارقة هو الوعي بالذات.

ويعلن الفارابي بعد أن بلغ الذروة فى الاشراق أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر القادرين فقط على معرفة خواص الأشياء ولوازمها وأعراضها دون الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقتها. فلا يمكن معرفة حقيقة الأول أو العقل أو النفس أو الفلك ولا العناصر الأربعة ولا حقائق الأعراض ولا حقيقة الجوهر بل بعض خواصه مثل كونه موجودا لا فى موضوع ولا حقيقة الجسم بل بعض خواصه مثل الأبعاد الثلاثة ولا حقيقة الحيوان بل بعض صفاته مثل حواسه، لذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء لإدراك لوازمها المختلفة. ومادام الباب ترك مفتوحا للتصوف والتيل من الحس فى سبيل العقل، والخوف من البدن واللجوء إلى النفس، بدت المعرفة وكأنها صعبة، وموضوع المعرفة وكأنه مجهول، وأنه ليس فى وسع البشر. لا تعرف إلا الخواص والأعراض واللوازم ولا تعرف الأجناس والأنواع والفصول المقدمة الدالة على

(١) هذه الثنائية المتعارضة بين الحس والعقل تمثل أيضا مسار الوعي الأوروبي منذ القرن السابع عشر.

(٢) الفارابي: السياسات المنية ص ٢-١٢/٥-١٣، التعليقات (٤٥/٣٢)، عيون المسائل (٧-٢١/١٠-٧٤-٧٥).

حقيقة الشيء. يجرفنا الحس بعيدا عن العقل، وإلى الجزئيات بعيدا عن الكليات. وبالتالي لا نعرف الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك بل ولا العناصر الأربعة. لا نعرف الجواهر بل لا ندرك إلا الأعضاء. ثم يقع الخلاف في ماهيات الأشياء نظرا لاختلاف الإدراكات. فلا يمكن معرفة النفس أو الأول معرفة بعيدة من العوارض واللوازم بل من الانية والماهية. ومن هنا نشأ المنطق والحاجة إليه للتعرف على الأجناس والأنواع والفصول والخواص والأعراض العامة. المنطق إذن قادر على معرفة حقائق الأشياء قياسا على منطق الاشراق. ومن ثم يكون مسار الفارابي من علم النفس الحسي إلى المنطق الصوري إلى علم النفس الخالص إلى الالهيّات.

وللنفس بعد الموت سعادات وشقاوات. وهي أحوال متفاوتة للنفس وأمور مستحقة طبقا للعدل والاستحقاق كما هو الحال عند المعتزلة. ومع ذلك فالتوفيق من الله. كل ميسر لما خلق له. الفلسفة هي تحول من الأشاعرة إلى المعتزلة، من التوفيق إلى خلق الأفعال. ومع ذلك عناية الله محيطية بكل شيء، متصلة بكل كائن، وكل كائن بقضائه وقدره، خيرا أو شرا وإلا لما كان الكون والفساد. والشر ضروري للخير والخير ضروري للشر. لم يتحول الجزء الخاص بالمعاد إلى عقلانية وبقي أقرب إلى علم الكلام منه إلى الفلسفة^(١).

د- المادة. والمادة مع الصورة هما المستوى الرابع من الفيض أو المبدآن الخامس والسادس في الفيض^(٢). ويصعب التفرقة بينهما لارتباطهما معا. والصورة هي مبدأ التفرّد والتي بها يصبح الجوهر جوهرًا بالفعل، الصورة تحويل الجسم من جسم بالقوة إلى جسم بالفعل، من مادة لا متعينة إلى مادة متعينة. توجد في المادة، والمادة حامل لها. كل منها ليس له تفرّد بذاته بل يحتاج كل منهما إلى الآخر. المادة للصورة، والصورة للمادة. وكلاهما الطبيعية، ولا شيء باطل فيها. والطبيعة بالصورة أحق. إن لم توجد الصورة لم توجد المادة، وكان وجودها باطلا، ولا باطل في الطبيعة. على مستوى الطبيعة لا توجد مادة غير متصفة أو صور مفارقة. وتفضل الصورة المادة لأن المادة موجودة لها. فالعناية أشرف من الوسيلة. وفي نفس الوقت تفضل المادة الصورة لأن

(١) الفارابي: السياسات المدنية ص ٢-١٢/١٣.

(٢) المبادئ الستة: الأول، الثواني، العقل الفعال، النفس، الصورة، المادة، وتقابلها الأجسام الستة: الأجسام السماوية، الحيوان الناطق، الحيوان غير الناطق، النبات، المعدن، العناصر الأربعة.

وجودها لا يحتاج أن يكون في موضوع. والمادة لا ضد لها ولا عدم يقابلها وكأن المادة لا معنى بذاتها في حين أن الصورة لها عدم وضد. ولما كان ما ليس له ضد أو عدم يكون أفضل تفضل المادة الصورة. ويفسر المبدأ أن كل شيء. فالبصر صورة العين، والعين مادة البصر. النفس صورة البدن والبدن مادة النفس، والنفس قبل أن تستعد للحصول على المحسوسات والتخيلات المعقولات تكون أشبه بالمادة. وإن كانت الصور هنا تشبها بالصور المادية. فالصورة اسم مشترك يشمل صور الأشياء الطبيعية المادية وصورها الحسية وصورها المتخيلة، وأعلاها الصور الناطقة. وتكاد تكون مفارقة للمادة وغير مشابهة للصور في المادة. فإذا حدث العقل بالفعل لا يكون صورة ولا شبيها بالصورة، وبالتالي يمكن التمييز بين الصور غير المفارقة والصور المفارقة^(١). والسؤال هو: هل النفس تتكون من العناصر الأربعة وبالتالي تكون نائية الهيولى في الفيض أم أنها تفيض من العقل والفلك وبالتالي تكون سابقة عليها؟ والمادة تقبل الصور المتضادة وكأنها ليس لها أي دور في اختيار الصور متفقين أو متضادين، وكأنه لا توجد صورة أولى من غيرها ودون قانون للاختيار. وهو قبول إلى دون علاقة ضرورية بين الصورة والمادة. وكيف تقبل المادة والفاعلية الصورة؟ وهل التضاد في الصور أم في الأفكار والغايات، جمعا بين الجدل العقلي والجدل المادي. إلا يوجد قانون للطبيعة للوجود والعدم لتركيب الصور على المواد ولاتجاه المواد نحو الصور بصرف النظر عن تأثير الأجسام السماوية على الأجسام الأرضية وعن مراتب الكمال والنقص. فالمتكلمون هنا أكثر طبيعية من الفلاسفة الذين في حموة الالهيات تنتهى الطبيعيات.

ولماذا تكون الصورة سببا للمادة؟ ولماذا جعل الصورة والمادة كليهما من سبب آخر خارجهما؟ أليس في ذلك قضاء على الطبيعة؟ كما أن تصور الصراع بين العناصر الأربعة وغلبة عنصر على عنصر ونفيه من المجتمع تأكيد لجدل الطبيعة ونفيه عن الجدل الاجتماعي.

والمادة والصورة بداية الموجودات الناقصة. المادة بلا صورة وجود بالقوة ومع الصورة وجود بالفعل. والصورة بلا مادة هي الصورة المفارقة. والهيولى آخر الهويات وأحسها. ولولا قبول الصورة لكانت معدومة. فقوامها من خارجها. الصورة هي التي

(١) الفارابي: السياسات المدنية ص ٧-١٠، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٤-٢٥.

تخرج الهيولى من القوة إلى الفعل، وتحولها إلى جوهر ثم تضع فيه العناصر الأربعة^(١).

وهناك فرق بين الهيولى باعتبارها هيولى والهيولى باعتبارها استعدادا. الأولى مادة، والثانية صورة. وكلاهما فى الهيولى مثل الجنس والفصل فى الحد المنطقى وليسا مفارقين. ولا يمكن تحديد البسيط بالحد المنطقى المركب من الجنس والفصل لأنه لا أجزاء فيه. وهذا ما يميز الفيض عن الخلق. الخلق يقوم على الارتباط بين الطرفين، والخلق يقوم على الفصل بينهما. يوحد الفارابى بين المادة والصورة أى الاستعداد فى الطبيعة كما وحد بين الوجود والماهية فى الله، والموجود والمعقول فى العقول، نفس الحدس التوحيدى ثلاث مرات، فى الله وفى العقول وفى الطبيعة. ولماذا تكون الموجودات من المادة والصورة ناقصة وهى الأشياء التى تصنعها وتبدع فيها؟ أليست علاقة الصورة بالمادة علاقة المعشوق بالعاشق، الموجود لغيره بالموجود لذاته؟ أليست المادة كمال الصورة تتجه إليها، وتكمل المادة إذا حصلت على الصورة؟

والمادة الأولى تأتى من الطبيعة المشتركة أو من اختلاف الجواهر ينشأ وجود الأجسام المختلفة. وعن تضاد النسب تنشأ الصور المتضادة. وعن تبدل متضادات النسبة وتعاقبها ومن النسب المضادة والاضافات المتعادنة إلى ذات واحدة فى وقت واحد من جماعة تنشأ أجسام فيها اختلاط فى الأشياء ذات الصور المتضادة. ومن أصناف تلك الامتزجات تحدث أنواع كثيرة من الأجسام. ومن إضافاتها التى تتكرر تعود الأشياء ويعود بعضها فى مدة أقصر، وبعضها فى مدة أطول وعمما لا يتكرر من إضافاتها وأحوالها.

إن حدوث الصورة الأولى ممكن. فهى من طبيعة الواحد، كلاهما صورة خالصة، أما بالنسبة إلى المادة الأول فيظل سؤال: كيف تخرج المادة من اللامادة قائما والذى كان بسببه ظهر افتراض قدم العالم أنه الأنسب مثل قدم الله؟ وهل الأجسام العلوية مختلفة حتى تنشأ عنها الأجسام المختلفة أم متفقة؟ أليست الصور قبيلية فهذا أشرف، والقبلى لا ينشأ من البعدى نظرا لاختلاف النوع؟ وما الدليل على ذلك كله؟ هل هو موضوع للتأمل أو لعلم الفلك؟ ما هى التصورات الدينية التى وراءه؟ وما هو الوافد الذى يتم استعماله كأدوات للتعبير؟ وما الفائدة من الدخول فى أسباب الحركة وأنواعها؟

(١) الفارابى: المسائل الفلسفية (٢٥)، التعليقات (٣١)، أراه أهل المدينة الفاضلة ص ٣٤-٣٥.

هل هذا علم إلهي أم علم طبيعي؟

وإذا كانت كل الموجودات من مادة وصورة مما يفسر وجودهما ودوامهما تتعاقب الصور على الهولي. ولما كانت الصور متضادة فلكل جسم حق واستتهال صورة أخرى بمادة للوجود الذي له. وليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر. حق للصورة هو حق الوجود. وحق المادة هو الصراع الذي يحفظ الوجود وهي أربعة: قوة في الجسم الذي فيه صورة، وقوة في جسم آخر آلة مقارنة لحفظ وجوده، وجسم آخر أعلى يحفظ مثل الجسم السماوي، واجتماع هذه كلها.

والمضاد المتلف للأسطقسات من الخارج إذا كان لا ضد له في جسمه. والكائن اختلاط قليل التركيب، المضادات التي فيه يسيرة، وقواها ضعيفة ومنكسرة. لذلك كان المضاد المتلف له ضعيف من الخارج. والمضاد الأقل تركيبا التضاد فيه أكثر وأقوى من الداخل وعن الخارج معا. والنبات والحيوان يتطلان من الداخل لوجود أشياء مضادة لهما. والذي يتلف من الخارج يحفظ بآلات بعضها في الداخل وبعضها خارج جسمه فيحتاج إلى آلات تقوم مقام التآلف. ويكون ذلك إما أشخاصا أو من يخلف الأول يحدث بعد زمان. وإلا كانت الأسباب السماوية مرا فذة للأسطقسات وسبب تلفها. فهي إما تفيد أو تضاد دون إبطال فعل القوة بل تحدث امتزاجا إما للاعتدال أو يزيله الاعتدال. وتتكسر الأفكار في القوى على الأكثر أو على التساوي أو على الأقل.

أما مادة التضاد فمشاركة. وتضاد الموجودات يجعلها مشتركة في المادة على حالتين: الأولى المادة التي تكتسى صورة بعينها مثل الجسم الذي يتغذى بآخر. والثانية المادة التي تكتسى صورة النوع. وما يستوفى به الشيء مادته من ضده إما بقوة مقترنة وصورته في جسم أو بقوة مقترنة وصورته في جسم آخر (آلة مفارقة) أو بالأمرين معا أو في جسم آخر يرأسه (سمانية أو غيره) أو اجتماع هذه كله. ويكون الجسم مادة لآخر إما أن يوفيه صورته تماما أو بأن يكسوه صورته وينقص من عزته. والآلة تكون إما على التمام أو على النقص^(١).

وهو أطول الأبواب مما يدل على أهميته بالرغم من تجريده. ويثير عدة تساؤلات:

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٨-٤٢.

هل التنازع فى المادة أم فى الصورة؟ وإذا كان فى الصورة كما هو واضح فان وجود المادة خال من أى ترجيح. ويمكن مد ذلك من المستوى الطبيعى إلى المستوى الإنسانى. فالإنسان قادر على الصراع والتضاد لأنه أعقد تركيبيا.

وإذا كانت المادة تسبق الصورة فهل هناك مادة غير متعينة بلا صورة؟ ومن أين أنت المادة ولا يوجد خلق من عدم؟ كيف تخرج الأجسام الأرضية من العقول العشرة؟ كما تبدو أهمية هذا التحليل فى الكشف عن إتساق نسق العقل مع نسق الطبيعة. فلا فرق بين التحليل العقلى والتحليل الطبيعى فى ثنائية متطهرة تضم الطبيعيات والالهيات باعتبارهما علما واحدا.

كما يكشف عن الاسقاط الإنسانى فى التشخيص الأخلاقى فى الحل وهو العدل. فالطبيعة عادلة، وأخلاطها ونسبها تتم توفية للعدل. فمن العدل إلا يبقى الشئ واحدا بالعدد بل بقاء الدهر كله واحدا بالنوع. فالطبيعة فى احتياج مثل الإنسان. ويتم المقارنة بين المادة والصورة من حيث الفضل، وهو مفهوم أخلاقى وليس مفهوما علميا. ولغة الاستيقاق والوجد فى الطبيعة، وعدم الاستغناء، والاتحاد بين طرفين، الصورة والمادة، والله والإنسان والعقل الفعال والعقل الإنسانى، والله والعالم لغة إنسانية خالصة. هى نظرية إنسانية خالصة تستعمل صور العشق والعاشق والعشوق. ومن ثم يكون الفيض أقرب إلى التصوف الفلسفى أو الفلسفة الاشرافية. فالمادة بها حياة وارتقاء نحو الصورة.

ويظهر موضوع الجوهر والعرض بين الكلام والفلسفة لتحليل العناصر الأربعة فى الطبيعة. الجوهر لا فى موضوع والعرض فى موضوع، والأسباب الطبيعية أربعة: الفاعل والقابل والصورة والمادة. الحرارة والبرودة فعل، والرطوبة انفعال سريع، واليبوسة انفعال بطيء. البالغ فى الحرارة النار، والبالغ فى الرطوبة الماء، والبالغ فى الميعان الهواء، والبالغ فى الجمود الأرض. ومن اجتماع العناصر الأربعة يحدث المزاج طبقا لنسب الاختلاط والعنصر الغالب، وتتغير الصور إذا اشتد عنصر وغلب عنصر. والفساد هو تبدل النسب والكميات فى الأجسام المكونة من العناصر الأربعة وعلى هذا النحو الطبيعى يمكن فهم نهاية العالم.

وقد وضعت حكمة الصانع أصولا وخلقت منها أمزجة شتى، وأعدت لكل مزاج

نوعا، وجعلت إخراج الأزجة عن الاعتدال لإخراج الأنواع عن الكمال. فانه يفعل من خلال المتوسطات تحولات تدريجيا من الدين إلى العلم. لذلك تدخل الموضوعات الطبيعية في رسالة "الدعوى القلبية"^(١). وهو تعبير لا شعورى عن تصور قرأني (أربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه). وهو ما ظهر عنه المعتزلة في الغائية والقصد والصلاح والأصلح.

ويضرب المثل بالألوان والحركة على الأعراض. فالسؤال عن الألوان وفي أى جسم مجرد استعراض آراء عن اللون، أنه يحدث فى الأجسام التى تحت الكون والفساد، وليس الأجسام العلوية ولا العناصر والأجسام البسيطة. وهو رأى أكثر القدماء باستثناء من قال إن الأرض من سائر العناصر سوداء. وللنار إشراق. وحدث الألوان فى الأجسام المركبة من امتزاج العناصر إذا غلبت النار كان أبيضاً، وإذا غلبت الأرض كان أسوداً. وهو مجرد استعراض لتاريخ العلم فى موضوع تطرق إليه الكندي فى علة اللون اللازوردى. ويقدم الفارابى تعريفات للون على أنها نهاية الجنس المستشف. وكذلك السؤال عن الممازجة كفعل كيفيتين أحدهما فى الأخرى، وهو أدخل فى تاريخ العلوم. كما يبحث تحت أى مقولة يمكن وضع التخلخل والتكاتف ويجد أنها مقولة الوضع لوضع الطبيعة فى تصورات، وكذلك الخشونة والملامسة. ويتساءل عن الأشياء الكثيفة وموقفها من الصلابة واللين. أما الحركة فليس لها حد لأنها من الأسماء المشكلة. إذ يقال على النقلة والاستحالة والكون والفساد والخروج من القوة إلى الفعل. وقد يقال على النقلة أساساً كمحكم ثم بتقديم وتأخير على المعانى الأخرى. كما تعتمد بعض المسائل الطبيعية الأخرى على القسمة مثل الجوهـر هيولانى وصورى، والجسم طبيعى وصناعى، والطبيعى ليس له حياة كالعناصر، وله حياة كالحيوان^(٢). وهى ثنائيات الطبيعيات والالهيات: المادة والصورة، القوة والفعل، النقص والكمال، العاشق والمعشوق.

ويتراوح التحليل بين الطبيعيات والالهيات، بين العلم والدين. فوجود الأعراض والصور المادية فى نواتها، وهو وجودها فى موضوعاتها. فهى ليست مفارقة، ولا تنتقل من موضوع إلى موضوع. وهو تحليل علمى. والغايات فى الأمور الطبيعية هى فى نفس

(١) الفارابى: الدعوى القلبية (٧)، 'ولا يمكن أن يوجد فى الأمور الطبيعية شيئاً باطلاً، السياسات المدنية

ص ٩-١٠.

(٢) الفارابى: زينون (٢٣-٢٩)، التعليقات (٥٥-٥٧/٦٦).

الوقت وجود الصورة فى المادة لأن الطبيعة تتحرك لتحصل الصورة فى المادة. فغاية المادة الصورة، وهو تحليل إلهى. والحديث عن الهيولى ووصفها بأنها أخص الهويات حديث أخلاقى إنشائى مسقط على الطبيعة.

وهذا الوضوح ليس من أرسطو بل من وضوح الموروث اعتمادا على العقل والفترة. كما يدل على أن الفيلسوف هو العالم والنقيه فى نظرة حضارية متكاملة.

ويقال الأجسام السماوية وليست الأرضية. فالفكر يتحدد بالنفى. الأرض نفى للسماء. والسؤال هو : هل الخلاف بينهما فى الدرجة أم فى النوع؟

والأسطقسات الأربعة صور متضادة، ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة الأسطقس وضدها. والموجودات فيها أسطقسات ومنها أخلاطها. ومن الأخلاط أكثر تركيبا وأقل تركيبا. والعناصر بسيطة وهى أصل المركب. وتحصل من العناصر الأربعة الأمزجة المختلفة على النسب المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذى هو سبب أكران العالم. وتتحدد العناصر الأربعة بأعلى وأسفل، بالمركز والمحيط، من الوسط إلى خارجه، ومن الخارج إلى الوسط، ومن أسفل إلى أعلى (النار والهواء) ومن أعلى إلى أسفل (الماء والأرض). ويستعمل الفارابى التعبيرات المزاجية من الدين لوصف ظواهر الطبيعة. فقد وصلت السماء بدورانها، والأرض برجحانها، والماء بسيلانه، والمطر بهطلانه. وقد لا يشعر الإنسان بصلابتها "ولنكر الله أكبر!" وهى رؤية قرآنية تقوم على تشخيص الطبيعة وأسننتها. فالطبيعة لا وجود لها إلا فى خضم الاشراق، والصلة بين الطبيعة والله من خلال الإنسان. وكما أن الإنسان عاشق فالموجودات الطبيعية أيضا عاشقة^(١). ومازالت الألفاظ المعربة أسطقسات وهيولى موجودة بالرغم من استعمال لفظ مادة وعناصر.

أما الحركة فنوعان: إما ارادية طبيعية أو اتقاقية. والحركة الارادية هى حركة من الداخلى إما من الطبيعة أو من النفس بلا إرادة أو بارادة. والحركة الارادية إما حيوانية أو فلكية. وقد يتبع الحركة عارض لها وهو الزمان. وقطعه هو المكان. والحركة لا ابتداء ولا نهاية لها فى الزمان. والخلاء لا وجود له. والحقيقة أنه لا توجد فى الطبيعة أشياء

(١) الفارابى: المسائل الفلسفية (١٠٦/٣٨)، ص ١٠٨/١٤٤، الدعوى القلبية (٤)، عيون المسائل (١٠).

اتفاقية لا توجد عن سبب. والأسباب الطبيعية والأسباب الإرادية تعطى إمكانية إقامة علم طبيعي حتمى وعلم انساني يقوم على الحرية دون خلط بين الاثنين^(١).

والسؤال هو: هل تحتاج الصورة إلى المادة أم أن المادة هي التي تحتاج إلى الصورة؟ إلا يحتاج الأدنى الأعلى أكثر مما يحتاج الأعلى الأدنى أم أن احتياج أحدهما لا يقل عن احتياج الآخر مثل الذكر والأنثى؟ إن لغة النقص والكمال والاحتياج بين الصورة والمادة تدل على أن الأمر كله تصوير إنساني وإسقاط من الذات على الطبيعة.

وهل صحيح أن الصورة واحدة بالنوع، وأنها تتبادل بينها على المادة أم أنها واحدة والخلاف بينها في الدرجة وليس في النوع؟ وما الغاية من هذا الترتيب كله وتكراره أكثر من مرة؟ يبدو أن الحدس الرئيسي واحد، والتفلسف هو فعل البداية المستمرة^(٢).

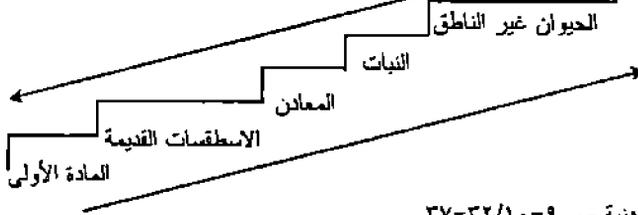
والعناصر الأربعة أدنى صور المادة. وهي واحدة بالنوع. تتبادل فيما بينها من حيث المادة. أعلاها الحيوان الناطق ثم يتلوها نزولاً الحيوان غير الناطق ثم النبات ثم المعادن ثم العناصر الأربعة في خمس مراتب. وإذا أضيفت المادة الأولى تكون ست مراتب^(٣). وتتشأ باقي الصور من اختلاط العناصر الأربعة وسيادة عنصر عليها، الهواء للحيوان، والماء للنبات، والنار للمعادن، بالرغم من احتياج كل المستويات إلى العناصر الأربعة، والحيوان والنبات والمعادن إلى الماء والهواء والأرض والنار.

يحدث في الاسطقات قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها دون قوى في الخارج، تتصارع وتتقابل وتتضاد. وتعمل فيها الأجسام السماوية. فيحدث من اجتماع الفعلين أصناف من الاختلاطات والامتزاجات بغير تضاد. فالعامل الخارجي هو الذي يلغى

(١) وقد تم هذا الخلط في العلوم الإنسانية في الغرب في القرن التاسع عشر.

(٢) كما هو الحال عند هومرول في تعريف "البداية الجذرية".

(٣) الحيوان الناطق



الفارابي: السياسات المدنية ص ٩-٣٢-٣٧.

التضاد، ويحقق المصالحة بين القوى الداخلية المتصارعة. ومن القوى الطبيعية يحدث اختلاط ثان، وتحدث أجسام متضادة بالصور، ويحدث كل منها قوى فاعلة وقوى منفعة، وقوى تتحرك من تلقاء نفسها بغير محرك من الخارج، وتعمل الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض. تعمل الأسطقات وتعمل هي في الأسطقات فتحدث اختلاطات أخرى كثيرة تبعد بها عن الأسطقات والمادة الأولى. ثم يحدث الاختلاط الثاني من جديد أكثر تركيباً من الأول إلى ما لا نهاية إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الأسطقات فيقف الاختلاط. بعض الأجسام تحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الآخر. كل مرتبة علياً تحدث من اختلاط المرتبة السفلى. فالمعدنيات تحدث من اختلاط أقرب الأسطقات وأقل تركيباً ويكون بعدها عن الأسطقات برتبة أقل. ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً وأبعد عن الأسطقات برتب أكثر. وكلما صعدنا إلى أعلى زاد التركيب. ويحدث الحيوان غير الناطق باختلاط أكثر تركيباً من النبات. الإنسان وحده هو الذى يحدث عن الاختلاط الأخير، يحدث في كل نوع قوى تتحرك بها من تلقاء نفسه، وقوى يفعل بها في غيره، وقوى يفعل بها فعل غيره. وموضوعات الفعل ثلاثة: على الأكثر وعلى التساوى وعلى الأقل، سواء كان من الغير إلى الذات أو من الذات إلى الغير أو من الذات إلى النفس. وفعل كل واحد إما بأن يرفده أو أن يضاده. والأجسام السماوية تفعل في كل واحد منها مع فعل بعضه في بعض بالرفد والتضاد، مرة هذا ومرة ذلك فيحدث من اقترانها امتزجات واختلاطات كثيرة.

والترتيب بين الأدنى والأعلى على التبادل، تنازلى من الإنسان إلى المادة الأولى وهو طريق الفيض أو تصاعدي من المادة الأولى إلى الإنسان وهو طريق الاشراق. فالمعرفة تعادل الوجود، وترفع النقص إلى الكمال. كما يتحول التعليل من الخارج إلى الداخل. إذ تتحرك الأسطقات بقوى من داخلها ثم تتفاعل مع القوى الخارجية من الأجسام السماوية، ويكون هو العامل الحاسم الذى يلغى التضاد ويحقق المصالحة بين الداخل والخارج. وإذا كانت القوى ثلاثاً، فاعلة أو منفعة أو من تلقاء ذاتها فانها قسمة عقلية بديهية، اتساق العقل مع الطبيعة.

٣- ابن سينا. إذا كان الكندي هو فيلسوف الخلق، وإخوان الصفا فلاسفة الخلق

الفيضى، والفارابى فيلسوف الفيض فان ابن سينا فيلسوف الفيض الفلسفى أو الفيض العقلى، نقلا لنظرية الخلق من علم الكلام إلى علوم الحكمة وليس إلى علوم التصوف كما فعل إخوان الصفا والفارابى.

وقد عرض ابن سينا الالهيات في موسوعاته الأربع "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" و"عيون الحكمة". ليس الخلاف بينها فقط فى الاسهاب والتركيز بل أيضا فى مستوى الفهم والتحليل، فاذا كان الفيض فى "الشفاء"، و"النجاة" مختصر له، أقرب إلى العقل، والفيض العقلى فانه فى "الإشارات والتنبيهات" أقرب إلى الإشراقى الصوفى، وفى "عيون الحكمة" أقرب إلى الفيض الطبيعى القائم على وصف الطبيعة وليس التأمل الالهى.

تظهر نظرية الفيض فى "الشفاء" فى المقالة التاسعة حول الصلة بين الله والعالم بالتعارض مع قدم العالم وليس مع الخلق بالاضافة إلى بعض الموضوعات العقائدية الكلامية المباشرة مثل الشر والقضاء الالهى والعناية والمعاد^(١). ولا توجد عناوين للمقالات تبرز موضوعاتها العامة والخاصة وأبنيتها الكلية والجزئية. وتتكون كل مقالة من عدة فصول^(٢). وأكبر المقالات الثلاثة عن الأعراض مما يدل على سيادة الطبيعيات الكلامية. تختلط فيها الميتافيزيقا بالمنطق بالطبيعيات لأنها حكمة واحد، مرة من أسفل إلى أعلى، الميتافيزيقا، ومرة من أعلى إلى أسفل، الطبيعيات، ومرة من الخارج، أعلى وأسفل، إلى الداخل وهو المنطق.

ويوجد قدر كبير من تمثّل الوافد خاصة فى المقالات الأربعة الأولى مع تشكل كاذب واضح فى المقالين الثامن والتاسع وسيادة الموروث خاصة فى المقالة العاشرة الدينية المباشرة عن الوحى والالهام والأولياء والأنبياء والملائكة والعبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة.

وتختصر إلهيات "النجاة" المقالات المنطقية الطبيعية الأولى من الأولى حتى

(١) تتكون إلهيات "الشفاء" من عشر مقالات أطولها الثالثة (٦٨ص)، ثم التاسعة (٦٠)، ثم الخامسة (٥٨)، ثم الأولى (٥٢)، ثم السادسة (٤٤) والثامنة (٤٤)، ثم الثانية (٣٣) ثم الرابعة (٢٩)، ثم السابعة (٢٢) وأصغرها العاشرة (٢١).

(٢) أكبر الفصول الثالثة (١٠افصول)، ثم الخامسة (٩)، ثم الأولى (٨)، ثم الثامنة والتاسعة (٧)، ثم السادسة والعاشرة (٥)، ثم الثانية (٤)، ثم الرابعة والسابعة (٣).

السابعة التي تبدو فيها الطبيعيات متجهة نحو الالهيات باعتبارها طبيعيات مقلوبة ومقتربة إلى أعلى ابتداء من ثنائياتها التقليدية التي تضع التمايز منذ البداية بين العالمين، العالم الطبيعي والعالم الالهي دون الدخول في جدل مع المشككين والمبطلين وهم المتكلمون.

كما تختصر الثامنة جزئيا وتستعيد التاسعة والعاشره بحداقيرهما لأنها يمثلان الدين المباشر باستثناء آخر فصلين من العاشرة، الرابع عن عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك، والخامس في الخليفة والامام ووجوب طاعتها والاشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق أى اختصار الجانب التشريعي لأنه أدخل في الحكمة العملية، والإبقاء على الجانب العقائدى الصريح مثل النبوة والمعاد أو التشكل الكاذب، واجب الوجود. وبالتالي تتحول إلهيات "النجاة" من عشر مقالات إلى مقالين، الثانية ثلاثة أضعاف الأولى. وفي كل منهما فصول دون ترقيم^(١). "النجاة" إذن تلخيص فعلى للمقالات الثمانية الأولى، تلخيص الخمسة الأولى إلى حد الصفر لأنها أقرب إلى المنطق والطبيعة ثم يقل التلخيص في المقالين الأخيرين.

ويتم حذف الواقد من المقالات الثمانية الأولى والإبقاء على الموروث في المقالين الأخيرين مما يدل على أولوية الموروث على الواقد وأن الصلة بينهما صلة الأصل بالفرع. غاية "النجاة" الكشف عن حقيقة الشفاء، تقوية الواقد بالموروث ابتداء من المنطق والطبيعيات والالهيات غير المباشرة، وإزاحة النفاق عن التشكل الكاذب، الإقلال من أسماء الأعلام والمعلم الأول، واختصار الموضوعات الواقدة، والاشارة إلى المتكلمين على أنهم المقصودون بالغلط، وإسقاط كل الجدل السابق، تحولا من التاريخ إلى البنية، ومن الواقد والموروث معا إلى الإبداع الخالص. فابن سينا لا يقول شيئا نقلا مباشرا بل يعبر عن الأشياء إبداعا. لا يعطى أحكاما بل تصورات. فالموسوعات الأربع خاصة "النجاة" تصورات لا تصديقات، وصور لا أحكام، وشعر لا مقال. لا يحيل إلى الفارابي، وهو معلمه، وهو أول من تكلم عن الواجب والممكن. تبدو وكأن الميتافيزيقا لا موضوع لها بل هي تحول من المنطق والطبيعة أى من العقل والواقع بفعل الاغتراب.

وإلهيات "عيون الحكمة" أقرب إلى إلهيات "النجاة" من حيث التحليل العقلي.

(١) الأولى (٢٧ص)، الثانية (٨٥)، الأولى (٢١ فصلا)، الثانية (٣٨)، التلخيص قبل ص ٢٥١ وبعدها نقل مباشر.

معظمها طبيعيات (سمع الكيان) مثل أحكام الهيولى والصورة، إثبات القوى، أحكام العزل والمعلومات، الوجود وبيان انقسامه إلى جوهر وعرض. يغلب عليها اللاهوت السلبي. لا تحيل إلى وافد أو موروث، وتقوم على تشكل كاذب ظاهر. ولا يظهر إلا في البسمة في البداية والدعوة بالتوفيق في النهاية^(١). تخلو من الربط بين الفقرات أو بيان مسار الفكر. الفكر يضع ذاته أو الوجود يصف نفسه. صحيح أنها من أعمال الشباب وعفوانه.

أما الإلهيات في "الإشارات والتنبيهات" فأقل اتصالاً بالطبيعيات خاصة في الأنماط الثلاثة الأولى منها بالإلهيات التي تقتصر على الأنماط السبعة الأخيرة. فالإلهيات أكثر من الطبيعيات. أكبرها الرابع "في الوجود وعلة" مما يدل على أهمية نظرية الوجود التي يتجلى فيها الفيض العقلي، وأصغرها الثامن "في البهجة والسعادة". وعناوين الأنماط ليس من ابن سينا مما يدل على غياب الموضوعات الجزئية داخل الموضوع الكلي. وفي كل نمط عدة مسائل ابتداء من النمط الرابع. والخامس أكثرها مسائلًا، والسادس أصغرها.

تنقسم إلهيات "الإشارات والتنبيهات" إذن إلى ثلاثة أقسام. الأنماط الثلاثة الأولى في الطبيعيات، تجوهر الأجسام وجهاتها، والنفس ذروتها، والأنماط الثلاثة الثانية، في الفيض العقلي أو الفيض الإبداعي، الوجود وعلة، والصنع والإبداع، والغايات ومبادئها وترتيبها، والأنماط الأربعة الأخيرة في الإشراق أي نظرية المعرفة المقابلة للفيض، الفيض ذهاب والإشراق إياب، في التجريد والسعادة، ومقامات العارفين وأسرار الآيات. الفيض الطريق النازل، والإشراق الطريق الصاعد. والنمط السابع في التجريد عن العلم الإلهي ملتقى الوجود والمعرفة، الفيض والإشراق وفي نفس الوقت، جمعاً بين العقل والقلب، النظر والدوق^(٢).

(١) ابن سينا: عيون الحكمة ص ٤٧-٦٠، بسم الله الرحمن الرحيم، ص ٤٧، الله ولي تسميلنا سيلنا إليه بتوفيقه ص ٦٠.

(٢) النمط الأول: تجوهر الأجسام (١١٦ص)، (مسائل ١٢).

النمط الثاني: جهات الأجسام (١٧١)، (مسائل ١٥).

النمط الثالث: النفس (١٥٧)، (مسائل ١٢+٤).

النمط الرابع: في الوجود وعلة (٦٥)، (مسائل ٦).

النمط الخامس: في الصنع والإبداع (٤٩)، (مسائل ١٠).

النمط السادس: في الغايات ومبادئها في الترتيب (٤٦)، (مسائل ٣).

وإذا كانت إلهيات الشفاء، عقائدية تشريعية، وإلهيات "النجاة" فلسفية عقلية، وإلهيات "عيون الحكمة" طبيعية عقلية فإن إلهيات "الإشارات والتبنيهاً" صوفية إشراقية. لذلك كتبت في نوع أدبي جديد، مجموعة من الفقرات تحت ألقاب إشراقية مفردة مثل: تنبيه، إشارة، وهم، تبصرة، تحصيل، هداية، نصيحة، تذكرة، وصية... الخ مما يوحي بالتأويل، أو مزدوجة مثل وهم وتنبيه، زيادة تبصرة، تنبيه وإشارة، إشارة وتنبيه، زيادة تحصيل، خاتمة روحية، هداية وتحصيل، تكملة وإشارة... الخ^(١).

أ- الإلهيات باعتبارها علم الإبداع. ولما كانت نظرية الفيض عند ابن سينا أقرب إلى الفيض العقلي فإنه حاول تأسيس الإلهيات باعتبارها علماً، وتأسيس نظرية عامة في العلم، وبيان مكانة الإلهيات فيها. تدور الفلسفة عند ابن سينا أنها تطوير لنظرية العلم عند المتكلمين والأصوليين والنحويين. يعرض ابن سينا للخبر الذي يكون عن شيء متحقق في الذهن لأن المعلوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب. وإن أخبر عنه بالسلب يكون له وجود في الذهن. وهنا تتحول قضية الخبر إلى قضية الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان. الأخبار عن معان موجودة في النفس. والوجود في النفس أولاً وفي الخارج بالعرض^(٢). الفلسفة إذن تصحيح لأخطاء علم الكلام فيما يتعلق بالخبر كمصدر للمعرفة. فقد جهل المتكلمون أن الخبر يكون عن معاني النفس وإن كانت معدومة في الأعيان، ويكون الخبر عنها أن لها تعلقاً بالأعيان مثل القيامة، فهي معنى في الذهن يتعلق بوجود في العين بمعنى مستقبلي أو قياساً على المستقبل في الماضي^(٣).

- النمط السابع: في التجريد (١٦)، مسائل (٨).

النمط الثامن: في البهجة والسعادة (١٠)، مسائل (٧).

النمط التاسع: في مقامات العارفين (١١)، مسائل (٧).

النمط العاشر: في أسرار الآيات (١٨)، مسائل (٥).

(١) إشارة (٦٧)، تنبيه (٦٢)، وهم وتنبيه (١٧)، تنبيه (١٠)، زيادة تبصرة (٤)، فائدة تنبيه وإشارة، إشارة وتنبيه، زيادة تحصيل، تذكرة أو تنبيه، مقدمة أخرى (٢)، هداية وتحصيل، حكاية، تكملة لهذه الإشارة، تكملة وإشارة، أوهام وتنبيهاً، نصيحة، تذكرة وتنبيه، إشارة وتنبيه، تميم، تبصرة، زيادة وتنبيه، تكدير، استشهاد، نكت، مقدمة، خاتمة ووصية (١).

(٢) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات (١) ص ٣٢-٣٤.

(٣) السابق ص ٤-٥، الجوهر النقيص ص ٢٦١.

ومبادئ الفنون فى صناعتين. وتعنى الفنون هنا العلوم. الأولى البرهانية مثل الالهيات، الفلسفة الأولى، ما وراء الطبيعة أو ما قبلها. وقسم منها يسمى أثولوجيا أى الربوبيات ومبادئ الوجود. أثولوجيا لا تعنى "ثيولوجيا" بل "أثولوجيا" وما تظهر فيها من عناية. ومن ثم يخرج ابن سينا عن نظرية الذات والصفات والأفعال للوجود ولاتبات العناية والحكمة والتدبير وهو معنى تسميتها الربوبيات أى الرب المعنى بالعالم. والثانية الجدلية أى الكلام. الفلسفة برهانية والكلام جدلى، قبل صياغة أنواع الأقاويل الفلسفية، الخطابى والجدلى والبرهانى عند ابن رشد.

وموضوع العلم الالهى بالحقيقة إشارة فى كتاب "البرهان". فهو موضوع برهانى. لا حد ولا تصور ولا تصديق ولا أى من الأسماء الخمسة يجوز عليه. لغة المنطق اذن هى لغة اللاهوت السلبى^(١).

ومن مظاهر وضع الواقد فى إطار الموروث هو تسمية "ما بعد الطبيعة" العلم الالهى، وأول من قام بذلك هو الفارابى. ويسميه ابن سينا "ما بعد الطبيعة" و"ما قبل الطبيعة" أى الفلسفة الأولى أى ما قبل الخلق وهو الله أو ما بعد الطبيعة، وهو الدليل البعدى. فالتسمية تتعلق بمنطق البرهان. أما تسمية "العلم الالهى" فلمعارضته للمتكلمين وتشخيص الموجود الأول فى نظرية الذات والصفات والأفعال. موضوع العلم الالهى هو الموجود من حيث هو موجود. وهو علم لأنه معرفة الله والأمور المفارقة للمادة. ليس شخصا معنا بل الوجود ذاته.

واضح إذن أن الالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى، وأنه لا حديث فى الالهيات مستقلا عن الطبيعيات، وأنها كموضوع مستقل وهم. الالهيات طبيعيات سلبية عن طريق النفى، كما أن الطبيعيات إلهيات سلبية عن طريق الإثبات. الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى

(١) "وللعلم أسماء عديدة: الفلسفة الأولى لأنه العلم بأول الأمور فى الوجود، وهو العلة الأولى، وأول الأمور العامة وهو الوجود والوحدة وهو الحكمة، أفضل عالم بأفضل معلوم أى العلم اليقينى بالله تعالى، ثم معرفة الأسباب القسوى للكل، وهو المعرفة بالله، وهو علم الأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود، الالهيات(١) ص ١٥، ومهما تعددت التعريفات، العلة الأولى، الوجود، الوحدة، الحكمة، السبب الأقصى، المعرفة بالله، العلم بالأمور المفارقة فان المضمون واحد. وكثيرا ما تسمى الأشياء من جهة المعنى الأشرف والغاية"، السابق ص ٢٣.

أسفل والالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى، الطبيعيات إلهيات نسبية والالهيات طبيعيات مطلقة. وكلاهما منطقيات وجدانية، تنزيهات عقلية تلقائية، موقف مخترب من العالم^(١).

هي بنية ذهنية واحدة تعبر عن نفسها في مقولات مزدوجة متعددة وكأنها مستمدة من قاموس فلسفي واحد لدراسة المنطق والطبيعيات والالهيات. هو علم واحد، علم الذهن أو تصورات العالم في عالم الأذهان. ثم ينعرج إلى أعلى فيصبح إلهيات أو يهبط إلى أسفل فيصبح طبيعيات. ومن ثم تصبح قضية عالم الأذهان وعالم الأعيان قضية جوهرية تعبر عن مدى التطابق بين العقل والوجود. لذلك جعل القدماء الوجود في الأعيان وهو الشيء وفي الأذهان أو النفس وهو المعنى، وفي اللفظ وهو اللغة.

تظهر هذه الثنائيات في لغة المنطق مثل الجزئي والكلّي، اللفظ والمعنى، التحليل والتركيب، الاستقراء والاستبطان. وفي الطبيعيات في الحسي والعقلي، والمنحرك والثابت، والمادة والصورة، والمكان والزمان، والتكاتف والتخلخل، وفي الميتافيزيقيا مثل الحادث والقديم، الممكن والواجب، الناقص والتام، الكثير والواحد، المركب والبسيط، العدم والوجود، الاختلاف والهوية، وكلها مفاهيم إضافة، إذا عرف أحد المضامين عرف الآخر. وتستتبط كلها من بعضها البعض. يكفي البداية بأحدها حتى تتوالى الأخرى كحبات العقد.

وقد تتحول إلى ثلاثيات مثل الواجب والممكن والمستحيل لأن كل ثنائية، الواجب والمستحيل، لها توسط الممكن، الوجود والعدم والحال^(٢). وفي هذه الحالة يمكن تعريف أحد الطرفين بنفي الآخر. فالواجب هو الذي إن فرض غير موجود لزم منه محال. فالمحال داخل في تعريف الواجب عن طريق النفي.

والحقيقة أن ذلك كله مقتضى نفسي، وبنية شعورية تم تجريدها إلى حد التنزيه في بناء هندسي للعقل أو شعر للطبيعة أو مواجيد إلهية. كلها في عالم الأذهان وليست في عالم الأعيان، في الذات وليست في الموضوع، تعبر عن عالم ما ينبغي أن يكون وليس ما هو كائن، تحقق الونام المعرفي مع العالم حقيقة أو وهما، وتعطي الرضا

(١) ابن سينا: النجاة، ص ٢٠١.

(٢) وقد عرف منطق هيغل بهذا الإيقاع الثلاثي مثل الوجود والماهية والضرورة.

والطمأنينة في النفس.

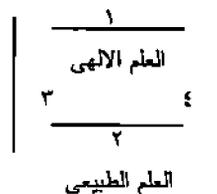
ونظرية الخلق أو الخلق الفيضى أو الفيض الابداعى تتحصر فى علوم ثلاثة: الطبيعية والتعليمية والالهية. وهنا يبدو استبعاد المنطق باعتباره آلة للعلم ثم وضع التعاليم بين الطبيعى والالهى، كسلم ارتقاء من العالم إلى الله، من الموقف الطبيعى إلى الموقف المغترَب.

تبحث الالهية عن الأمور المفارقة بالقوام والمدة وعن الأسباب الأولى للوجود الطبيعى والتعليمى، وعن سبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الاله "تعالى". موضوع العلم الالهى أنية الله تعالى. ووجوده ليس سلماً بل مطلوب إثباته، افتراض يتم التحقق من صحته. ليس البحث الالهى يبعد عن العلوم الرياضية. أليس الله واحداً والواحد من الموضوعات الرياضية؟

وتبدو الالهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. فقد بان فى الطبيعيات أن الاله ليس بجسم ولا مادة ولا حركة. الطبيعيات إلهيات سلبية نافية. والالهيات طبيعيات سلبية نافية^(١).

ويبدو الفرق بين الالهيات والطبيعيات فرقا فى القول، القول الالهى والقول الطبيعى على مستوى اللغة. فهناك أربعة احتمالات: الأول القول الالهى فى نفسه، وهو غير ممكن لأن الله لا يتحدث عن نفسه فى العلم الالهى بل هو حديث المتكلم أو الفيلسوف على نحو طبيعى ثم مقلوبا إلى أعلى. والثانى القول الطبيعى وهو فى نفسه ممكن قبل أن يتحول إلى قول الهى. والثالث القول الالهى الذى يقول فى الطبيعة كمقدمة للقول الالهى. والرابع القول الالهى الذى يقول فى الطبيعة عن طريق ثنائية النسبى والمطلق، وهو قول طبيعى مزدوج مرة إجابا ومرة سلبا. والرابع القول الطبيعى الذى يقول فى الالهى شيئا وهو اغتراب عن الموقف الطبيعى^(٢). هو قول واحد مرة فى الطبيعى إجابا وفى الالهى

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١) ص ٦.



سلبا أو فى الطبيعى سلبا وفى الله إيجابا، مرة استقراء فى القول الطبيعى، ومرة استنباطا فى القول الالهى. أحيانا يكون قول الالهى طبيعىا من أجل البداية بالحس والمشاهدة والواقع، وأحيانا يكون طبيعىا إلهيا مقتنصا للدلالة، ومنقلا من الجزء إلى الكل. لا يوجد قول إلهى مباشر دون المرور بالقول الطبيعى حتى لو كان القول الالهى على أعلى درجة من التنزيه والتجريد. ويستحيل القول الالهى دون الطبيعى وقياس الغائب على الشاهد سلبا أم إيجابا على نحو عكسى متبادل، الإيجاب للغائب والسلب للشاهد أو الإيجاب للشاهد والسلب للغائب.

وتستعمل باقى العلوم الموروثة لبيان الصلة بين العلمين مثل الفقه والكلام، الفقه وأصول الدين، الفقه وأصول الفقه. الفقه علم جزئى عملى، والأصل علم كلى نظرى^(١). فاعتماد الطبيعى على الالهى مثل اعتماد الفقه على الكلام (الأصول) وكان الطبيعىات ما هى إلا تطبيق للالهيّات. الطبيعىات علم عملى، والالهيّات علم نظرى. الطبيعىات إلهيات تطبيقية، والالهيّات طبيعىات نظرية. للفقيه مبادئ يستمدّها من المتكلم كوجوب العلم بنص الكتاب أو خبر الرسول أو الاجماع أو القياس. وليس عليه إثبات هذا المبدأ من حيث هو فقيه. العلم الطبيعى له أصول وفروع، كليات وجزئيات. والحديث فى الجزئيات يعود إلى الكليات التى يعتمد عليها العلم. العلم علم بالكلى. لذلك كانت الالهيّات العلم الكلى للطبيعىات.

والصانع والعقل فى علم كلى، والمبادئ العامة فى علم كلى آخر، انتقالا من الأنطولوجيا إلى الميتافيزيقيا أو الأنطولوجيا الصورية. وهذا هو السبب فى البداية بتصنيف العلوم من أجل تأسيس وجهة نظر كلية شاملة للالهى والطبيعى، للنظرى والعملى، للكلية والجزئى. لذلك يتحدث ابن سينا أولا عن الصانع فى علم كلى بطريقة المتكلم، الذات والصفات والأفعال، وتحويلا لها إلى نظرية واجب الوجود فى الفلسفة ثم يتحدث ثانيا عن المبادئ العامة للوجود، تحويلا للأنطولوجيا الخاصة إلى الأنطولوجيا

- ابن سينا: الجوهر النفيس ص ٢٦٥-٢٦٩.

(١) يعنى ابن سينا بالمتكلم عالم أصول الفقه والأئمة الشرعية الأربعة نظرا لأن علم الأصول علم واحد بشقيه، أصول النظر وهو علم أصول الدين، وأصول العمل وهو علم أصول الفقه.

العامّة أو الميتافيزيقيا الخاصّة^(١).

لذلك يرفض ابن سينا نظريتي الخلق والفيض معا. فالخلق من عدم تعطيل لله عن وجوده. فاما التسليم بأن الله كان قادرا قبل أن يخلق أو أنه ليس غير قادر. والأول يثبت قدم العالم، والثاني يؤدي إلى التعطيل. العالم مخلوق من عدم ولكنه قديم. كان الله وخلق لا أنه كان ثم خلق لأن القول بحدوث العالم على نحو ما قصور. أحداث المتفلسفة الاسلامية ينتهون إلى وقوع التغيير في الله ويسميهم ابن سينا المعطلة لأن حدوث العالم يؤدي إلى التعطيل، وجوب واجب الوجود قبل أن يوجد العالم^(٢). وهذه بالضرورة لا يرضى عنها المتكلمون أشاعرة ومعتزلة. فانه حتى، يخلق أو لا يخلق. لذلك قال ابن سينا بقدم الزمان لا الحركة، وأصبح الله مماسا للعالم، لا يوجد بين الاثنين مسافة زمنية^(٣). واعترض على أنصار نظرية الخلق والزمهم بوضع زمان قيل الزمان بلا نهاية، حجة جدلية تميل إلى البرهان^(٤). والحدوث لا تحتمله أكثر العقول.

أما العقول العشرة فهي نظرية متهافئة، فلكية طبيعية في الأساس ثم استخدمت في الالهيات على نحو غيبي أسطوري.

وتوحى رسالة "بيان الجوهر النفيس" أنها في النفس وهي في الأجرام العلوية باعتبارها جوهرها نفيسا. تبدأ باحصاء العلوم من أجل الهجوم على علم الكلام وتأسيس العلم الالهي الطبيعي أو الطبيعي الالهي، المبادئ والمسائل والموضوعات^(٥). يرفض ابن

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١) ص ١٠٤-١١٠/١٢٦-١٣٣، الجوهر النفيس ص ٢٦١-٢٦٣.

(٢) هم معاصرو ابن سينا مثل أبي القاسم الكرماني.

(٣) فصل في انه يلزم على قول المخالفين أن يكون الله تعالى سابقا على الزمان والحركة بزمان، النجاة ص ٢٥٦-٢٥٧.

(٤) فصل في أن المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية وهو بيان جدلي إذا استعصى حال البرهان، النجاة ص ٢٥٧-٢١٨.

(٥) تشمل الرسالة ستة فصول:

(٢)



أ- قسمة الأجسام إلى بسيط ومركب.

ب- أصول الأجسام الكلية والجزئية.

ج- مبادئ الطبيعيين من الالهيين.

د- مبادئ الطبيعيين من الطبيعيين.

سينا أثر الأجرام السماوية على جرم الأرض كما هو الحال فى الفيض أثر الأعلى فى الأدنى إلا من خلال علم الجغرافيا. ويلاحظ اشتراك عدد من الأفلاك فى عدد من الآثار^(١). ومع ذلك تبقى لغة الفيض التقليدية مثل أن الجرم الأقصى يفيض منه الاستعداد الكلى للمادة الكلية إلى الجسم الكلى والتهيؤ لقبول العقل بالفعل فى النفس الانسانية وهو العلم اليقينى الذى يفيض عنه الجرم الثانى تتميم ما انبعث من الأول كالتشكيل والترتيب والاستعداد لقبول للرأى المحمود الذى تتم به معايشرة أشخاص الناس! أحيانا يؤكد ابن سينا على الفيض العلمى وأحيانا أخرى يبين أن العلم الحق لا يؤخذ من الحواس، وأن العلم الطبيعى له حدود من أجل إفساح المجال للعلم الإلهى^(٢).

يتأرجح أثر الأجرام العلوية على السفلية عند ابن سينا بين العلم والخرافة، بين الحقيقة والوهم. الأول أحكامه نسبية والثانى أحكامه مطلقة. الأول يودى إلى الابداع، والثانى إلى الفيض. قد يكون السبب فى ذلك أنه بعد أن تحول علم النجوم إلى علم الجغرافيا تحول علم الجغرافيا إلى علم النفس فى علم النفس الفلكى أو علم الفلك النفسى فعاد من جديد إلى علم التنجيم كما هو الحال عند إخوان الصفا. وانحسر علم الفلك الطبيعى من الوعى العلمى.

ويفضل ابن سينا استعمال لفظ الابداع بدلا من الخلق والفيض نظرا لعدم المماثلة بين الجواهر البسيطة الروحانية كالصورة أو غيرها مع المبدع. فالمبدع ليس هو

= هـ - القوى الطبيعية (من أجل اثبات العناية والتكبير والحكمة).

و- الفلك عند الطبائعيين (خرافة الفيض). ابن سينا: بيان الجوهر النفيس، جامع ص ٢٥٨-٢٧٩.

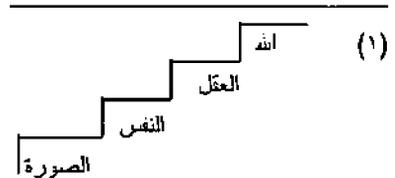
(١) زحل يؤثر فى البرد والجمود واليبوس والتغير والاستحالة والتخيل والتذكر والتوهم والتفكر فى الطبيعة وفى النفس. والمشتري يؤثر فى الكمال والآيات والاعتدال والاستعداد لقبول قوى الحسن، والمريخ يؤثر فى الحرارة والتغير والاستعداد لقبول القوة الغضبية الحركية الزائدة. والشمس تؤثر فى الكمالات المزاجية والاستعداد لقبول القوة الطبيعية الحركية الزائدة. والزهرة تودى إلى البرودة والاستعدادات المتولدة. وعطارد يودى إلى اليأس والاستعدادات التامية. والقمر يودى إلى الرطوبة الطبيعية والاستعدادات الغازية.

(٢) 'خاتمة مهمة جدا': كما أن الشمس البيضاء تسود، والحركة التى لا توصف بالحرارة تسخن زحل وهو غير بارد وكذلك غيرهما. ومن هنا يتبين أن العلم الحق لا يؤخذ من الحواس كما هو شأن كثير من الناس الذين انخدعوا عن الثوابت بخداع المشعر الحاس وقوة الوسواس، اللهم جنبنا العذاب وثبتنا على الهداية، أمين، السابق ص ٢٧٩.

المفيض. الإبداع حالة متوسطة بين الخلق والفيض ولو أن أنصار الخلق يجعلونه أقرب إلى الخلق منه إلى الفيض، وأنصار الفيض يجعلونه أقرب إلى الفيض منه إلى الخلق^(١). ولما كانت البسائط على درجات ظهر الفيض من الله إلى العقل إلى النفس إلى الصورة. هنا يمكن فهم العلاقة بين الله والعالم بتوسط الأجرام السماوية فيكون الفيض أو مباشرة كالنفس والعقل فيكون الخلق^(٢). الفرق بين التكوين والإبداع، بين الفساد والفناء أن الأول مقولة الطبيعيين في حين أن الثاني مقولة الإلهيين. فالخلاف في اللغة أولا وفي التصور ثانيا. ويظل السؤال قائما. هل مراتب الإبداع الأربع متصلة أم منفصلة، في الدرجة أم في النوع؟ إن كانت متصلة، وأن الخلاف بينها مجرد خلاف في الدرجة وليس في النوع فالإبداع أقرب إلى الفيض. وإن كانت منفصلة وكان الخلاف خلافا في النوع وليس فقط في الدرجة كان الإبداع أقرب إلى الخلق.

وبالتالي يتحول ابن سينا من علم الكلام إلى الفلسفة، ومن الخلق إلى الفيض والفيض الخلقى إلى الإبداع، الخلق الإبداعي الذي لا يستبعد الفيض أو الفيض الإبداعي الذي لا يستبعد الخلق كما خلط علم الكلام بين الوجود والمعرفة فاستحال الفصل بين وجود الله وطرق اثباته كما هو واضح في نظريات الحدوث والقدم والممكن والواجب مما سمح بالتشخيص وإسقاط الانسانيات على الأفلاك.

يجمع ابن سينا بين الخلق والفيض بوجود مدير صانع عادل أيدع الهبولي من الصور طبقا للحكمة والعدل. فالإبداع من الصور أي من العلم النظري، ويفيض طبقا لاستعدادها وأمزجتها. ولها غاية وغرض وصفة الحكيم فيها. يجمع ابن سينا بين الاتصال والانفصال، بين الداخل والخارج، بين الخلق والكون، بين العلل الصورية والمادية والفاعلة والغائية.



(٢) وبعد أن عرفت أن الفلك ليس من عالم الكيان وأنه موجود على سبيل الإبداع والاختراع وأنه لا ضد لصورته، السابق ص ٢٧٦.

وبالرغم من محاولة ابن سينا الخروج من الاختيار بين الخلق والفيض إلى الإبداع إلا أن بعض التساؤلات العلية مازالت قائمة حول أثر الأفلاك. لماذا أثر القمر على الغذائية، وعطارد على النامية، وزحل على الناطقة، والزهرة على المولدة، والمريخ والشمس على الحركة؟ ولماذا يعطى الفلك هذا القدر الضخم من الروحانية والمخاطرة بالشرك؟ الفلك موضوع طبيعي، جزء من العالم، موضوع علم الفلك وهو ما حاول ابن سينا تأسيسه في عصر البيروني ولكنه كان مازال تحت أثر الفيض فاشتتسلم له. وأحيانا تتوه القضية ويغمض الاختيار وسط الالهيات الصورية. فهي جزء من كل، والتركيز ليس عليها بل على بنية الالهيات كلها.

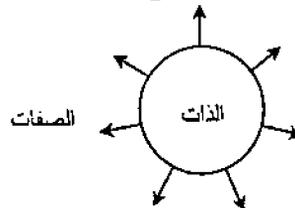
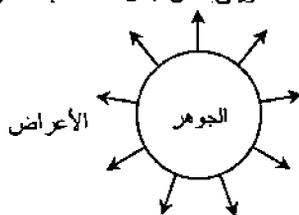
ثم يبين ابن سينا نسبة واجب الوجود إلى الموجودات وأول الأشياء التي وجدت منه دون استعمال لفظ الفيض صراحة، وكيف تترتب منه الموجودات مبتدئة من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الكلية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان، وكيف تعود إليه هذه الأشياء، وكيف هو مبدأ لها فاعلى، وكيف هو مبدأ لها كمالى، وماذا تكون حال النفس الانسانية إذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة وأي مرتبة تكون مرتبة وجودها^(١).

وتتقدم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود. الصورة مبدأ التفرد طبقا للنزعة المثالية ابتداء من الكندي^(٢). وهى نفس ثنائيات القديم والحادث، المتقدم والمتأخر، الواحد والكثير، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، القوة والفعل، التام والناقص، العلة والمعلول، الكلى والجزئى، الواجب والممكن، الفعل والانفعال. وتصور المركز والدائرة هو التصور الموروث من علم الكلام متطورا إلى الفلسفة من الذات والصفات إلى الجوهر والأعراض. فالواحد يساوق الوجود. بل إن قسمة الأعراض إلى ذاتية وعرضية هو استمرار لقسمة الجوهر والأعراض على مستوى الأعراض^(٣).

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١) ص ٢٧-٢٨.

(٢) السابق ص ٨٠ النجاة ص ٢١٤-٢١٦ ك على عكس توما الاكوينى الذى جعل المادة مبدأ التفرد.

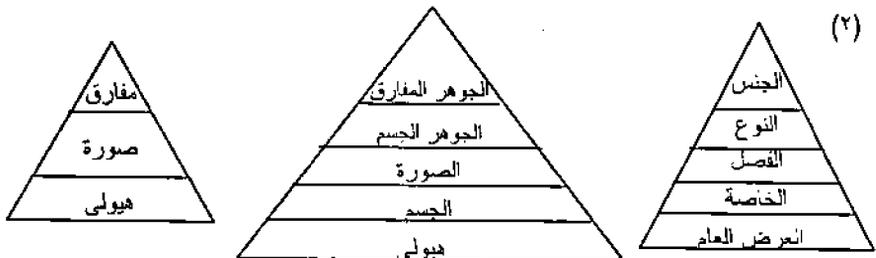
(٣)



والواحد عند الكندي، والواحد الموجود عند الفارابي، والموجود عند ابن سينا يبين مسار الفلسفة من الواحد إلى الوجود، وهو انتقال طبيعي من الرياضة إلى الميتافيزيقا أو من الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا^(١). ولواحق الوجود بالعدد المساواة والمثابفة والمطابقة والمجانسة والمشاكله والهوهو وأنواع الكثير من المقابلات لذلك ولواحقه الغيرية واللا مقابلة واللامثابفة واللامساواة واللامجانسة واللامشاكله. فالتضاد هنا عن طريق النفي. كذلك تتدرج الكليات الخمس بين الكل والجزء، بنية منطقية متفقة مع ترتيب الموجودات والفيض الوجودي. ولا يهم عدد الدرجات، ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية. فالترتيب والتراتب يخدم الاهيات صعودا وهبوطا. ما يهم هو التراتب ذاته ومنطقه. وتستمر الثنائيات في الطبيعيات على نحو مثالي عقلي مثل التخلخل والتكاتف، والخلاء والملاء. ويظهر اتحاد المنطق بالطبيعيات في المقولات العشر. وهي نفسها الأعراض التسع حتى علم الاخلاق برده إلى العلم الطبيعي الذي هو علم الهى مقلوب إلى أسفل^(٢).

والأجرام العالية ذوات نفوس ناطقة لأن الأجسام مانع عن قبول الفيض الالهى. والأجسام المركبة أكثر قبولا للفيض الالهى من الأجسام البسيطة. لذلك تظهر التأثيرات الالهية فى الأجرام العلوية. ولما كانت أقرب الأشياء من الأمر الالهى وأول الأشياء قبولا حتى جرى على لسان الأمم أن الله تعالى على السماء وعلى العرش وإليه ترفع الأيدي فى الدعاء وهو ما سماه إقبال فلسفة السؤال، الانسان شحاذا مادا يده إلى الله وكما هو الحال فى الدين الشعبى. ولما كان الانسان، وهو أصغر الجواهر الأرضية وأعدلها وأبعدها عن التضاد، شابه هذه الأجرام العلوية، استعد لقبول الفيض الالهى. وهذا يدل

(١) فصل فى مساواة الواحد للموجود باعتبار ما وأنه بذلك يستحق لموضوعيته هذا العلم، التجاة ص ١٩٨٩ فصل فى بيان الأعراض الذاتية والقريبة ص ١٩٨-١٩٩، فصل فى بيان أقسام الموجود واقسام الواحة ص ١٩٩-٢٠٠.



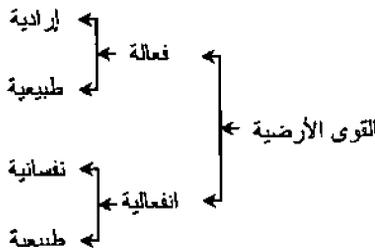
على أن الأجرام العالية نوات نفوس ناطقة^(١).

وهناك صراع بين القوى السماوية والقوى الأرضية، فكل ما يحدث في هذا العالم ينتج عن مصادمات القوى الفعالة السماوية. فالسماوات تتحكم في الأرض. وهو تشخيص كوني لله، انتقالاً من الكلام إلى الفلسفة. وكل ما يحدث من القوى الأرضية لسببين، فعال وانفعال، إيجاب وسلب، والفعال إرادي أو طبيعي، والانفعال نفسى أو طبيعى. فالطبيعة قاسم مشترك بين الفعال والانفعال، أو الإرادى مثل النفسى^(٢).

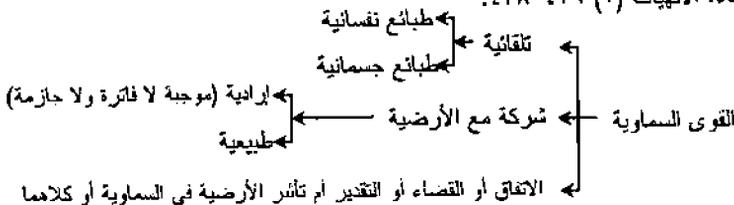
وإحداث القوى السماوية لآثارها على الأرض على ثلاثة وجوه: تلقائية أو شركة مع الأرضية أو الاتفاق والقضاء والتقدير أو تأثير الأرضة فى السماوية. وكل من التلقائية والشركة إما طبائع نفسانية إرادية أو جسمانية طبيعية. والشركة بين القوى السماوية والقوى الأرضية لأن النفوس السماوية تدرك الجزئيات على نحو لا عقلى لادراكها أسبابها الفاعلة الطبيعية أو الإرادية الموجبة التى هى لا فطرة ولا جازمة ولا تنتهى إلى القسر. فالقسر إما عن طبيعة أو عن إرادة. والادراكات لها أسباب توجيها. ولا توجد إرادة بلا إرادة وإلا ذهبت إلى ما لا نهاية، ولا عن طبيعة لأن الطبيعة إرادة لأنها تحدث بعقل هى الموجبات. والدواعى تستند إلى إراديات وسماويات توجب الإرادة. وإذا كانت الطبيعة ثابتة فهى أصل. وإن كانت فرعا فقد حدثت لأمر سماوية وأرضية. فإذا عرفت الأوائل تم استنباط الثانى منها. ولا شىء يحدث فى الأرض اتفاقاً أو مصادفة أو عبثاً^(٣).

(١) ابن سينا: السعادة، ص ١٤-١٥/١٧-١٠.

(٢)



(٣) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (٢) ٤٣٦-٤٣٨.



ويبدو في هذا النسق اجتماع الطبيعة والارادة، الحتمية والحرية، التاريخ والانسان، الجماعة والفرد، الظرف التاريخي والقرار الارادى الحر. ليست الحوادث على المستوى الطبيعى، سخونة وبرودة بل على المستوى الانسانى الفردى والاجتماعى. والتعبير ليس فقط فى ظواهر الطبيعة بل أيضا فى الحياة الانسانية. ولم إنكار تأثير الأرض فى السماء وهو أساس الدعوات والعبادات والصدقات. كما أن تأثير السماء فى الأرض يمكن معرفته عن طريق معرفة قوانين الطبيعة والمجتمع والتاريخ.

الأجرام السماوية هى نقطة التقاء بين الالهيات والطبيعات مثل النفس، فيض من العقل والطريق إلى واجب الوجود. المهم هو طبيعة هذه العلاقة، أحادية الطرف، أثر السماء فى الأرض أم على التبادل مع أثر الأرض فى السماء؟ وهل الأجسام المركبة أكثر قبولا للفيض من الأجسام البسيطة؟ وأيهما أبسط العلوية أم السفلية؟ وتظهر مصطلحات القرآن مثل سدرة المنتهى، عرش الرحمن وبعض مصطلحات الصوفية مثل الهياكل الالهية.

ويعطى ابن سينا البراهين على وجود العقل المفارق وعلى ترتيب العقول والنفوس السماوية والأجرام العلوية. وهى نفس البراهين على تميز النفس عن البدن، نفس التصور ونفس الاستدلال بصرف النظر عن نقاط التطبيق بالرغم من مسائله عن كيفية عقل ذاته فى الأشياء وعقل الأشياء فى ذاته. لا يذكر العقل الفعال كالفارابى ربما لأنه أدرك أن العلم الفعلى فى الأرض وليس فى السماء^(١).

ويحرك المحرك الأول على سبيل التشويق إلى الاقتداء بأمره الأول حتى يتشبه العقل به، فكل مرتبة تتحرك بالعشق نحو المرتبة الأعلى حتى تفيض المرتبة الأعلى عليها. الأدنى يقتدى بالأعلى، والأعلى يكافؤ الأدنى بالفيض عليه. وهى صورة فلسفية للدعاء ثم الاستجابة، الطالب ثم العطاء، العمل ثم الجزاء. وإذا كان لكل جزء محرك مفارق فبالعشق كان الله هو المحرك الأول للعلل، مبدأ الجميع. والمعشوقات ليست أجساما ولا أنفس أجسام لأن المعشوق لا يكون إلا مفارقا بعيدا كاملا منزلها حتى يتم التوجه إليه بالعشق. والسؤال هو: هل يوصف الله بالعشق والالتذاذ حتى لو تم تداركه

(١) من الصيحات التى كان يمكن للافغانى اطلاقها: أعجب لشعب جاهل عاجز يؤله العقل الفعال.

إلى إدراك الحيز الملائم؟ أحيانا تتم الاستفاضة في التعبيرات على نحو إنشائي مما يبين أن الالهيات هي مواجيد وأذواق عقلية^(١).

والفاعل القريب للحركة الأولى النفس مما يبرر قربها من الله في مراتب الوجود. وحركة السماء مع أنها نفسانية إلا أنها طبيعية. لذلك أتت في الرتبة الثانية بعد النفس، والثالثة بعد المحرك الأول، ويرفض ابن سينا مقالات القدماء، أن الله خلق النفس ثم اشتغل بتدبير الهولي وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا أكمل حسن التصوير فتداركها البارى وأحسن تقويمها.

وتظهر لغة الفيض في رسالة "السعادة". إذ تستمد النفس وجودها وعلومها من الفيض الالهي. والمعاني الكلية الأولية المتعلقة بما يحصل في النفس تحصل إما بتصفح الجزئيات وهي المعرفة الانسانية أو بفيض علوى عن طريق الالهام. فالفيض له معنى دقيق وهو الالهام، وهي معاني صحيحة وموثوق بها، والفيض العلوى والنور الالهي مصدر ثقنها. وشرط ذلك السيطرة على أهواء النفس والكف عن الانهماك في الجسد حتى لا تنقطع السكينات الالهية عن صورته، ويمتدح الفيض الربوبى عن الحلول فيه. فاللذات العاجلة مانعة من الفيض الالهي. ومن تأمل حال نفسه بشيء من النية الخالصة الالهية التي تركزى بها نفسه بقوتها العملية نال السعادة. ومن انهمك في شيء منها تعذر عليه خلاص النية الالهية. ويصعب عليه الاتصال بالفيض العلوى الالهي. لذلك لا يكون الفيض الالهي لكل الأجسام بل المستعدة لكمالها ليس لأن الله يعطى واحدا ويمنع الآخر لأن الله جواد كريم. وإذا فارقت النفس اتصلت بالفيض الالهي عند سدرة المنتهى تحت عرش الرحمة. وتقلب في ذاتها إلى جوهر الفيض الالهي. فالفيض الالهي في معارفها وفي أفعالها مستمدا من الجور الالهي فتقبل على كسب خيرات الدار الالهية بتقطع البلاد القاصية قصدا نحو الهياكل الالهية. لا يودى الفيض إلى المعرفة فقط بل إلى نيل السعادة كما هو الحال عند الصوفية. والسعادة هي البقاء السرمدى في الغبطة الخالدة في جوار من له الخلق تبارك وتعالى^(٢).

(١) ابن سينا: النجاة ص ٣٤٦-٣٧٩، انشاء، الالبيات (١) ص ٣٥٨-٣٦٢.

(٢) ابن سينا: السعادة ص ٢-٣/٧-٨/١٣/١٧-٢٠.

يبين الله في نظرية الفيض أنه الوعى الذاتى، فعل وفاعل ومفعول، عقل وعقل ومعقول، عشق وعاشق ومعشوق. فهو الوعى باعتباره الذات والموضوع فى آن واحد. كل شىء فيه، العالم فيه وليس خارجا عنه^(١). وهو الدلالة البعيدة للحديث المروى عن الصوفية، صحيحا أو ضعيفا "كنت كنزا مخفيا" ضد الوعى الذاتى الفارغ، الذات بلا موضوع. فتخرجت الذات فى موضوع بعكس ذاتها وتعرف نفسها فيه. الوعى بالذات الفارغة يجعلها تتوالد وتتخلق وتتحقق فى موضوع من صنعها وطلقها وخصوبتها. الذات لا تتحقق إلا فى موضوع. فالتخارج ضرورى للذات حتى تنقسم كما تنقسم الخلية الحية إلى خليتين هما واحد واثنان فى نفس الوقت. الذات تتخرج والموضوع يتداخل، الأنا تعيش الآخر، والآخر يعيش الأنا، العالم يتولد عن الله ثم يعود إلى رحمة. وهى عملية معرفية ووجودية فى آن واحد. أحب الله أن يعرف فخلق الخلق أى خاض الخلق عنه فيه عرفه الناس. الفيض فعل معرفى للذهاب، والمحبة فعل إرادى للإياب. هذا هو معنى الخلق الإبداعى أى الفيض الوجودى.

ب- واجب الوجود. ويعرض ابن سينا تصويره الجديد متأرجحا بين الكلام والفلسفة. فالله هو الواحد وهو الوصف السادس للذات فى علم الكلام فى مقابل الكثير، طبقا لاشكال الواحد والكثير فى الفلسفة^(٢). وهو المبدأ الأول وهو التعبير الفلسفى الجديد. وهو عالم وقادر وحى كما هو الحال فى الثلاثى فى علم الكلام. وهو وجود وحق وخير وهى صفات الفلاسفة^(٣).

علم الله شامل ومحيط، فعل للذات بالرغم من حملة الغزالي على الفلاسفة واتهامهم بإنكار علم الله بالجزئيات. هو عالم لا لأنه مجتمع الماهيات بل لأنه مبدؤها يفيض عنه وجودها. وبلغه الفيض هو واهب الصور. كل شىء منه ولا يشاركها فى شىء، مبدأ كل شىء وليس من الأشياء. وهو قادر الذات أيضا. وإثبات قدرة الذات وعقل

(١) هو ما سماه هوسرل قالب الشعور ومضمون الشعور Noème, Noëse. وقد اتهم هذا الموقف بأنه مذهب الأنا وحدى Solipsism لحضور الموضوع فى الذات، ابن سينا، الشفاء، الإلهيات (١) ص ٣٥٧-٣٥٨، النجاة ص ٢٤٢.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثانى، التوحيد ص ٢٠٤-٢٢٨.

(٣) السابق ص ٤١٨-٤٢٤.

الذات إثبات للتوحيد بين الذات والصفات مثل المعتزلة، قادر الذات بكله لا بجزئه، بذاته لا بفعله، على العموم وليس على الخصوص، ومن مفاهيم التوحيد أن العلم لا يخالف القدرة والارادة والحياة. كل ذلك واحد لا يتجزأ. وهو حتى أي أنه لا يفسد. وهو واحد الوجود أي لا نظير له، مقترد الوجود^(١). وهو معقول وجود الذات أي أنه مبدأ عقلي يمكن البرهنة عليه، والعقل مساوق للوجود. وهو حق أي أنه لا يزول، وأن وجوده الاعتقاد به لأن الاعتقاد يعترض الوجود كما هو الحال في الدليل الأنطولوجي الشهير. وهو خير أي أنه كامل مبريء عن الضعف والنقص^(٢). ومن الزباعي يختار ابن سينا أنه متكلم لاثبات النبوة.

ويستعمل ابن سينا اللاهوت السلبي الوارد في الكلام والفلسفة. فالبارى عز وجل لا حد له ولا رسم لأنه لا جنس له ولا فصل ولا تركيب فيه ولا عوارض، لا يتكرر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بالأجزاء للقيام وللحد أو للاضافة. لا يتغير لا بالذات ولا بالعرض^(٣). وكل نفي يتبع من النفي السابق استدلالاً. لأنه لا ينقسم فلا جزء ولا جنس له. ولأن ماهيته أنيته أي وجوده فلا ماهية يعرض لها الوجود ولا جنس له لأنه لا مقول عليه وعلى غيره إجابة على سؤال

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١)، الأصل الثاني، المقالة الثالثة ص ٩٧-١٠٢، في معرفة المبدأ الأول للوجود كله ومعرفة صفاته، السابق ص ٣٢٧-٣٧٠، النجاة ص ٢٤٩-٢٥١.

(٢) ابن سينا: عيون الحكمة ص ٥٨-٥٩. الفصل الرابع: في الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود. الخامس: كأنه تأكيد وتكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج. السادس: في أنه تام بل فوق التام وخير مفيد كل شيء بعده وأنه حق وأنه عقل محض ويعقل كل شيء، وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته وكيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات وعلى أي وجه لا يجوز أن يقال يدركها. السابع: في نسبة المحقولات إليه وفي إيضاح صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب عن ذاته كثرة وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتأهى، وفي تفصيل حال اللذة العقلية، الشفاء الالهيات (١) ص ٣٤٣-٣٧٠. في أن مالم يجب لم يوجد، في كمال وحدانية واجب الوجود وأن كل متلازمين في الوجود متكافئين فيه قلها علة خارجية عنهما في بساطة الواجب، في أن الواجب تام وليس له حالة منقطرة، في أن واجب الوجود بذاته خير محض، في أن الواجب حق بكل معاني الحقيقة، في أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل ولا ضد، في أنه واحد من وجوه شتى، في البرهان على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجب الوجود أي أن الوجود الذي يوصف به ليس هو لغيره وأن لم يكن من جنسه ونوعه، في إثبات واجب الوجود، النجاة ص ٢٢٦-٢٣٥.

(٣) ابن سينا: رسالة الحدود، تسع رسائل ص ٧٨-٧٩، عيون الحكمة ص ٥٨-٥٩.

الماهية. ولأنه لا جنس ولا فصل له فلا حد له. ولأنه لا موضوع له فلا ضد له. ولأنه لا نوع له فلا ند له. ولأنه واجب الوجود فلا تغير فيه. ومن ثم يستحيل حد الله لأنه لا حد له. لا كيفية ولا كمية ولا أين ولا متى ولا ند ولا شريك له نفيًا للأعراض عنه، لا كثير ولا مثل ولا ضد له.

إلهيات ابن سينا تقوم على التوحيد والتنزيه كما هو الحال عند المعتزلة على نحو عقلي خالص. ثم تظهر لغة الفيض والاشراق، لغة الوجدان، بألفاظ الغاية والكمال والشوق والعشق. وتظهر صفات التعظيم الأخرى مثل غاية الجلالة، اللذيذ وهي صفة أقرب إلى المدرك منها إلى المدرك وتعنى اللذة العقلية. وله بعض صفات المبالغة مثل فوق التام، البهاء الأعظم، الجلال الأرفع، المجد غير المتناهي.

فإنه منطقي لا حد له، وطبيعيًا الخلق والعناية، وإلهيا واجب الوجود، لا برهان عليه وهو برهان على كل شيء. وهل واجب الوجود يحتاج إلى إثبات مادام اقتضاء نفسيا أخلاقيا نزوعيا غائيا، وأن براهين المتكلمين في عالم الأذهان وليست في عالم الأعيان؟

ومع ذلك يظهر لفظ "الله" كثيرا كاشفا عن ظاهرة التشكل الكاذب، وكذلك صفة الإلهي والباري مع صفات التبجيل والتعظيم والإجلال مثل "تعالى"، "تعالى جده"، "تبارك وتعالى".

وإذا كان موضوع "الرؤية" قد ظهر في علوم الحكمة فإنه تطوير لنفس المسألة في علم الكلام: هل تجوز الرؤية إما في باب ما يجوز على الله بعد ما يجب له وما يستحيل عليه، وإما في صفة ليس في محل أى القيام بالنفس لما تتطلبه الرؤية من شينية وموضوعية في مقابل العين؟ ينكر ابن سينا الفيلسوف رؤية الله مثل المعتزلة كي يثبتها في مكان آخر كصوفى. وهو موضوع وثيق الصلة بالفيض نظرا للطابع الاشرافي للرؤية.

وحجة ابن سينا في نفي الرؤية في الدنيا وإثباتها في الآخرة أن الإدراك يكون إما لشيء خاص كزيد أو لشيء عام كإنسان. الخاص موضوع للرؤية البصرية، أما العام فليس موضوعا لها، يمكن إدراك الخاص باستدلال أو بدون استدلال في حين أن المشاهدة

بالذات تتم بلا واسطة، الاستدلال بالشاهد على الغائب. إدراك المشاهد هو المشاهدة. وما لا يستدل عليه ويحكم بانيته فليس بغائب. والذات الأحدية لا يمكن إدراكها بل تعرف صفاتها. وأقصى طريق إليها هو الاستبصار على عكس ما يرى الجاهلون الذين لا يدركون تعالى الله. الحق الأول لا تخفى عليه ذاته، ولا يدرك باستدلال. إنما تجوز على ذاته المشاهدة. هو كمال في ذاته. فإذا تجلى لغيره أعنى ذلك عن الاستدلال. فهو مرئى بلا مماسة ولا مباشرة من الغير. ولو جازت المباشرة لكان ملموساً أو مذوقاً. وإذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوة هذا الإدراك في البصر بعد البحث جاز أن يكون مرئياً بعد القيامة دون تشبيهه أو تكيف أو مماسة أو محاذاة، الرؤية بالبصر إذن جائزة بعد الموت دون مباشرة أى محاذاة ومقابلة. وترتسم المقولات في الروح من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة. الفيض هنا مجرد انعكاس الصورة في مرآة النفس^(١).

يحاول ابن سينا هنا التحول من الدين إلى الفلسفة مباشرة دون المرور بالضرورة بعلم الكلام، وإن كان المعتزلة قد حاولوا نفس الشيء قبل ذلك حفاظاً على التنزيه في موضوع الرؤية. ويبدو ذلك عند ابن سينا خاصة في رسائله أكثر مما يبدو في موسوعاته. ويظهر التشكل الكاذب في مصطلحات الحق الأول، الذات الأحدية جمعاً بين الموروث والوفاة في اللغة مثل "الذات الأحدية"، كما تظهر المصطلحات الموروثة مثل الله، البارئ عز وجل، تعالى، بل المصطلحات العقائدية مثل الملائكة، الوحي، اللوح، القلم، التنزيل، السماوات والأرض، الخيب أو العقائدية الفلسفية مثل الفيض الإلهي، الملكوت الأعلى، الروح القدس، الروح الملكية، الأحلام. يتضح للدين غير المباشر في المقاليتين الثامنة والتاسعة، والدين المباشر في العاشرة. فالمقالة الثامنة في الله أى التوحيد، والتاسعة في العالم أى العدل، والعاشرة في السمعيات أى النبوة والمعاد والامامة والإيمان والعمل أى العبادات وهي أدخل في الحكمة العملية.

جـ- العلية والعناية. وإذا كان واجب الوجود يشير إلى أصل التوحيد فإن العلية والعناية يشيران إلى أصل العدل بتعبيرات المعتزلة. فالعلة هي التي تربط في نظرية الخلق بين الله والعالم، العلة والمعلول. في مقابل قدم العالم. والعناية هي التي تبين اعتناء الله بالعالم طبقاً للتصور الموروث في مقابل تحرك العالم نحو الله بالعشق، التصور

(١) ابن سينا: القوى الانسانية ص ٦٦-٦٧/٦٣.

الوافد، وما يتضمنه من خلق الأفعال، والحسن والقيح العقليين وما سماهما ابن سينا، القضاء والقدر والشر في العالم.

في موضوع العلية تتحول ثنائية واجب الوجود وممكن الوجود إلى ثنائية العلة والمعلول الذي يكشف التقابل بين التصور الطولى الدينى والتصور الدائرى العلمى^(١). وتظهر ملامح نظرية الفيض بالانتقال من الله إلى النفس إلى العالم^(٢). مع أن ابن سينا لا يستعمل لفظ الفيض كما يستعمله الفارابى ولكن مراتب الموجودات داخلة فى الالهيات الصورية دون وضع خاص لها. والعجيب أن يرفض ابن سينا التصور الدائرى العلمى دفاعا عن التصور المستقيم الدينى من أجل الوصول إلى علة أولى، ويكسر الدورة المتناهية لاثبات الخط اللامتناهى، وقطع الزمان المتصل الواحد لافساح المجال للأبدية. ويرفض الحركة المستديرة فى المعرفة ويقبلها فى الوجود. ويخشى من التصور الدائرى العلمى إلى الانتهاء إلى أزلية الحركة، ووضع الوقت كله فى الله على وتيرة واحدة دون تغيير. وكلها براهين عقلية لايجاد نسق داخلى للعقل، برهان للحقيقة من الداخل.

ولماذا تقع الحوادث بالحركة وتحتاج الحركة إلى علل باقية؟ ولماذا الثبات أعظم من الحركة^(٣)؟ ولماذا يفسر اختلاف حركات الأدنى بالأعلى. ولا تفسر حركات الأعلى بالأدنى؟ ومن هذا الترتيب يبدو الله على نموذج الاستقراطى اليونانى، العقل والعقل والمعقول، العشق والعاشق والمعشوق، الفعل والفاعل والمفعول. ومن تحليل تعبيرات مثل "لا يمكن أن"، "ليس يجوز أن" يظهر أن الموضوع اقتضاء، وأن الامتناع أخلاقى.

(١) فصل فى أنه لا يمكن أن تكون الممكنات فى الوجود بعضها علة لبعض على سبيل الدور فى زمان واحد وإن كانت عددا متناهيا، النجاة ص ٢٣٥-٢٣٦. فصل آخر فى التجرد لاثبات واجب الوجود وبيان أن الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج إلى علل باقية وبيان أن الأسباب القريبة المحركة كلها متغيرة، السابق ص ٢٣٦-٢٤٠. فصل فى إثبات انتهاء مبادئ الكائنات إلى العلل المحركة لحركة مستديرة، السابق فى ٢٤٠-٢٤٣. لما كانت عناوين الشفاء للفصول من الناصر وعناوين النجاة من ابن سينا كانت عناوين النجاة أدق.

(٢) وهى مثل العقل الثلاثة عند كانط. ابن سينا: النجاة ص ٢٣٥-٢٧٨. فى حالة تكون الأسطقات عن العلل الأولى طبقا لمراتب الموجودات ص ٢٨٠-٢٨٤.

(٣) هيغل ودارون وهويتهد وبرجسون من أنصار الحركة وكذلك محمد بن كرام يجعل الله محلا للحوادث، فصل فى دوام الحركة، النجاة ص ٢٥٢-٢٥٧/٢٥٧-٢٧١ انشاء، الالهيات (٢)، ص ٣٧٣.

ومبحث العلة كله نموذج لاستعمال الطبيعيات من أجل الالهيات من أجل اثبات العلة الأولى، وهو دليل العلية المعروف في الفكر الدينى. فالعلة في التراث الفلسفى أربعة: المادية المستمدة من العلم الطبيعى، الصورية من العلم الرياضى، والفاعلة والغائية من العلم الالهى. العلة الفاعلة للخلق والعلة الغائية للعناية. وأمثلة ابن سينا من الطب. فالطلب علمى طبيعى. واتصال الهوى بالصورة، والصورة بالهوى من ذاتها بل بصفة صانع مقدس يوصى بالخلق. ويرفض وجود أشياء فى الأزل تتحرك بطباعها حركات غير منتظمة لأن البارى أعان طبيعتها ونظمها. يرفض ابن سينا أى خلق أو فيض ينال من قدرة الله أو يشرك معها شيء كالتبائع أو ينال من حسن الصنع^(١). ويضع ابن سينا الفلاسفة الالهيين فى مقابل الفلاسفة الطبيعيين. فعند الالهيين ليست العلة فقط فاعلة بل مؤثرة محركة موجودة فى حين أنها عند الطبيعيين محركة فقط.

وتبدو الفصول الثلاثة الأولى للمقالة الثامنة كلها فى إهيات "الشفاء" فى موضوع العلية. إذ يبين الفصل الأول تنهاى العلة الفاعلة والقابلة لإثبات تنهاى العلم من أجل اثبات لا تنهاى الله. والثانى يرد على المخالفين والشكاك. والثالث يثبت تنهاى العلة الغائية والصورية ويثبت المبدأ الأول مطلقا، والتمييز بين العلة الأولى على الإطلاق لتفرد الله بها والعلة الأولى المقيدة مع سائر العلة^(٢). فانه علة فاعلة وليس فقط غاية وهى إكمالاً للتصور الوافد بالموروث. وفى النمط الرابع فى "الإشارات والتبهيئات" البداية بالعلة والمعلول مباشرة دون مبحث الجواهر والأعراض.

ثم تنتقل العلية من مستوى الطبيعة إلى الإنسان بمناسبة التضرع والدعاء. ينقد ابن سينا المشبهة من الفلاسفة الذين ينكرون العلة والأسباب وهم المتكلمون الأشاعرة. كما يرفض الاتفاق والبخت والمصادفة والعبث لأن ذلك إنكار للتعليل. كما يرفض القضاء والتقدير لأنه إنكار للارادة الإنسانية. فكل الموقنين خطأ ومجموع الخطأين لا يكون

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات (١) ص ١٨٣ (٢) ص ٢٥٧.

(٢) الفصل الأول: فى تنهاى العلة الفاعلة والقابلة، الفصل الثانى: فى شكوك تازم ما قيل وحلها. الفصل الثالث: فى إبانة تنهاى العلة الغائية والصورية وإثبات المبدأ الأول مطلقا. وفصل القول فى العلة الأولى مطلقا وفى العلة الأولى مقيدا وبيان أن ما هو علة أولى مطلقا علة لسائر العلة، الشفاء، الالهيات (١) ص ٣٢٧-٣٤٣.

صوابا. يثبت الغائية مع المعتزلة ضد الأشاعرة، ويعطى تفسيراً علمياً للقضاء والقدر ضد التفسير الأشعري الذي ينكر الأسباب. لا شيء يحدث اتفاقاً أو عبثاً أو قهراً من إرادة مشخصة بل طبقاً لعلل طبيعية. التقدير هو القدر. القضاء عام والقدر خاص. ليس القضاء أمراً إلهياً مشخصاً بل هو قانون تاريخي. هناك تفسير لما يقع باجتماع الإرادة والحتمية، الفعل الإنساني والفعل الكوني، العلة الإنسانية والعلة الطبيعية.

ومعرفة الحوادث الحاضرة يمكن أن تكون مقياساً لمعرفة الحوادث المستقبلية، استقراء لقوانين التاريخ. وهذا هو أساس علم أحكام النجوم. وبهذا المعنى يمكن معرفة الغيب. أما اعتماد أحكام النجوم على أمور السماء وحدها دون الأرض فباطل وينتهي إلى التنجيم حتى لو ادعى المنجم التجربة أو الوحي أو القياسات الشعرية والخطابية لأنه ينكر البرهان، بالإضافة إلى أنه لا يعرف كل ما في السماء. يكفي الاعتماد على العلة الأرضية. أما السماوية فهي العلل الجغرافية واشتراكها هي قوانين التاريخ.

والإلهامات والدعوات والعقوبات والصدقات (العبادات) أحد جوانب الصراع بين القوى السماوية والقوى الأرضية والقوى المشتركة خاصة تأثير القوى الأرضية في السماوية. فالدعاء والتضرع ليس مجرد كمال بل فهم لقوانين التاريخ وفعل مضاعف فيها ومعها. الدعاء والتضرع يستدعي القوة المؤثرة كما يستدعي التفكير البين. وعلى هذا النحو يمكن فهم الاستشفاء وكل فعل خير ينتج أثراً خيراً. وهذا هو قانون الاستحقاق على الأرض، أما الشر فإنه عقوبات على الأفعال. وقد ألف ابن سينا كتاب "البر والاثم" لتبرير العقاب الإلهي علمياً بمعنى المشاركة بين القوى السماوية والقوى الأرضية^(١). إذن ما يقربه الجهمور ويفزع إليه حق. إنما العيب في المشبهة من الفلاسفة جهلاً بالعلل والأسباب. وهو ما يفسر أيضاً قوانين التاريخ وانهيار الأمم ووقوع الهزائم والانتصارات.

وهو السبب في الدعاء والصدقة وحدث الظلم والاثم. مبادئ كل هذه الأمور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة والاتفاق. الطبيعة مبدؤها سابق عليها، والإرادة الإنسانية كائنة بعد أن لم تكن. وكل كائن له علة، وكل إرادة لها علة، وعلتها ليست الإرادة المتسلسلة

(١) وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فتأمل شرح هذه الأمور من هناك وصدق بما يحكى من العقوبات الإلهية النازلة على من فاسدة وأشخاص ظالمة، وانظر إلى الحق كيف ينصر، ابن سينا، الشفاء، الإلهيات (١) ص ٤٣٨-٤٤٠.

إلى ما لا نهاية بل إلى أمور من الخارج أرضية وسماوية. والأرضية تنتهي إلى السماوية، واجتماعها يوجب المراد.

يحدث الاتفاق عن مصادمات تعتمد على مبادئ إيجابها تنزل عن الله. القضاء من الله هو الوضع الأول البسيط، والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدرج^(١). يبرز ابن سينا الجانب العلوى للفعل، ويربطه بعالم السموات كنوع من المثالية الدينية. ففي "سر القدر" إجابة عن معنى قول الصوفية "من عرف سر القدر فقد أهدى". يفسر ابن سينا القدر على هذا النحو العلمى حتى ولو تمت إزاحة حرية الاختيار لصالح الحتمية الكونية. فالتصوف أحد مصادر علوم الحكمة مثل علم الكلام^(٢).

والحكمة من ربط العلمين الطبيعى والالهى فى علم واحد ليس فقط إثبات العلية أى إثبات التوحيد بل أيضا إثبات العناية أى إثبات العدل. ويستعمل ابن سينا لذلك لفظ الربوبية. فالله الذى يعتنى بالعالم هو الرب، وترتيب الموجودات من صنع الربوبية. والعالم الربوبى عظيم جدا^(٣). والابداع بلا عناية يكون تعطيلا. التعطيل ليس فى الصفات كما هو الحال فى الاتهام الشائع من الأشاعرة ضد المعتزلة بل فى العناية بالعالم. ويحتاج ابن سينا المعطلة، معطلة الله عن وجوده بحجج جدلية. إن كان الله قادرا قبل الخلق أن يخلق جسما متحركا فى أوقات وأزمنة تنتهى إلى وقت خلق العالم أو يبقى مع خلق العالم ألم يكن قادرا على خلق الخلق إلا حين ابتدأ؟ وذلك يوجب الانتقال من العجز إلى القدرة، وانتقال المخلوقات من الامتناع إلى الامكان بلا علة مع أن السماء حيوان مطيع لله تبارك وتعالى. عناية الله سبب وجود الحيوان، كل ما فيه من أعضاء، الحيوان أو النبات يودى إلى الصالح. العناية إذن لها تفسير طبيعى علمى^(٤).

وإذا كان الله يعتنى بالعالم فمن أين يأتى الشر؟ ومن المسؤول عنه؟ الشر على ثلاثة أنواع: أمراض وآلام، ذنوب ومعاصى، وقحط وجذب. الأول للبدن، والثانى

(١) فصل فى المبدأ والمعاد ويقول مجمل وفى الإلهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وسائر الأحوال ومنها الكلام على التنجيم ومنها الكلام على القضاء والقدر، ابن سينا: النجاة ص ٢٩٩-٣٠٣.
(٢) ابن سينا: سر القدر، جامع ص ٢٤٥-٢٤٩ وربما له رسالتان بنفس العنوان، الحكمة المشرقية ص ١-٢٥.
(٣) ابن سينا: الشفاء: الإلهيات (٢) ص ٣٦٥-٣٦٦.
(٤) السابق ص ٣٨٠-٣٨١ النجاة ص ٢٥٧-٢٥٨ الإلهيات (١) ص ٣٢٨-٤٣٩.

لنفس، والثالث للطبيعة. الأمراض والآلام مسؤولية الانسان عن جسده. والذنوب والمعاصى مسؤولة الانسان فى اتباع العقل وحرية الارادة. والقحط والجذب مسؤولية الانسان فى عدم السيطرة على الطبيعة وهو لا يتنافى مع الشرع لأن استثناء من الخير وليس قاعدة. فهو لا يوجد إلا فيما تحت فلك القمر، وهو عالم أصغر بالنسبة للعالم العلوى. نظام العالم من وضع الله لصالح الانسان. والثواب والعقاب نتيجة للمعاد بناء على إرادة الانسان وحرية اختياره وهو طفيف بالنسبة للعناية بالرغم من أن الشرع يعتبر أن من قتل نفس فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحيا نفسا فكأنما أحيا الناس جميعا. وهو تطوير لموضوع الصلاح والأصلح عند المعتزلة، وأقرب إلى تبرير الشر ووضعه فى إطار أعم من الخير. فالشر عرض وليس جوهرًا، وقتى وليس دائما، سلب وليس ايجابا، ذاتى وليس موضوعيا، معرفى وليس وجوديا^(١).

وترتبط بالعناية ووجود الشر فى العالم الغائبة. فطبائع المطبوعات ثلاثة: الأولى العلة الفاعلة وهو الصانع الحكيم الذى ركز عليه الروحانيون والذى أعطى كل شىء كما توجهه الحكمة، صانع عظيم وفاعل حكيم أعطى الهولى التى أبدعها من الصور ما وجب فى الحكمة والعدل. والثانية العلة المادية واستعدادها ومزاجها والتى يركز عليها الماديون. وهى الاستعداد للتخليق والتصوير والتطبيع والتخصيص والتقوية قبل الفيض وبعده، يختلف باختلاف الامزجة. والثالثة العلة الغائية التى تبرز القصد والعناية، غرض الحكمة من صنع الصانع. ويضل بعض المتفلسفة الذين لا يفهمون الطبيعيات مثل الطب عند الحديث عن الطبائع فى العناصر (الماديون) أو فى الحكمة كلها (الروحانيون)، وظهور الأمثلة الطبية عند ابن سينا تبين أن العلم الطبيعى أحد مصادر تكوين علوم الحكمة، من الداخل وليس من الخارج.

ويقسم ابن سينا الناس ثلاثة أصناف: المستعدون لعلوم الخوارق وهم الأكثر، والمتفرغون لها وهم الأقل، والصابرون معها وهم أقل الأقل. فالدرجات كمية وليست كيفية مثل مراتب اليقين عند الصوفية علم اليقين، حق اليقين، وعين اليقين. وطبقات الناس: العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة، ومراتب العلماء: الفقهاء، والمتكلمون، والفلاسفة والتى صاغها ابن رشد بعد ذلك فى أنواع الأقاويل الثلاثة: الخطي

(١) وهو نفس موقف ليبنتز، ابن سينا: الشفاء، الاييات (١) ص ٢٣-٢٥.

يحتاج ابن سينا الماديين لاثبات الحكمة والصنع^(٢). بل إن العلة الغائية هي التي تفترض العلة الفاعلة، من القصد إلى الفاصد مثل جذب الحديد، واثبات المغناطيس على رأى الماديين. فهل خطورة المادية في إنكار المعجزات والوحى؟ وهل يؤدي إثبات الحكمة بالضرورة إلى القول بالخوارق؟ وعلى هذا النحو يكون ابن سينا قد مهد لنقد الغزالي للفلاسفة مضحيا بالقاعدة من أجل اللندرة. فهل كل من ليس أشعريا لا يكون فيلسوفا، وكل أشعري يكون فيلسوفا؟ وهل إثبات المعجزات أو إنكارها هو معيار الموقف الفلسفى^(٣)؟

وربما يعطى ابن سينا الأولوية للعلة الغائية على باقى العلل. فالعلة الغائية تتقدم سائر العلل. بل إنها علة العلل. وهى نفسها العلة الغائية إن كان الفاعل متأخرا^(٤). فهى الباعث والدافع على تحقيق الشيء. هى العلة الفاعلة من الأمام عن طريق الجذب وليس من الخلف عن طريق الدفع كما هو الحال فى العلة الفاعلة^(٥).

وبالرغم من محاولة نظرية الفيض تجاوز عيوب نظرية الخلق، الثنائية الحادة المتصارعة بين العالمين وما ينتج عن ذلك من آثار سلبية فى السلوك مثل الازدواجية، وعدم القدرة على عدة تساؤلات مثل: كيف تخرج المادة من اللامادة، والمرئى من اللامرئى، والنقص من الكمال، والشر من الخير، إلا أن نظرية الفيض تقع فى عيوب

(١) ابن سينا: الجوهر النفيص ص ٢٧٢-٢٧٥/٢٦٤-٢٦٥.

(٢) وذلك مثل قول فولتير: لا حكمة دون حكيم، ولا صنعة دون صانع.

(٣) ولضلال بعض المتفلسفة يطلب سببها من العناصر كما يطلب أن يتخيل كل ما يقال فى الحكمة. وكلا المطلبين محال، السابق ص ٢٧٣.

(٤) وذلك مثل فشته وكناط. فصل فى أقسام العلل وأحوالها، ابن سينا: النجاة ص ٢١١-٢١٣. وهو يعادل المقالة السادسة، الفصل الأول فى الهيات الشفاء.

(٥) "والغاية بما هى شىء فانها تتقدم سائر العلل، وهى علة العلل فى أنها علل وبما هى موجودة فى الأعيان قد تتأخر فى الشينية عن الغاية وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللا بالفعل لأجل الغاية وليست هى لأجل شىء آخر. وهى توجد أولا توعا من الوجود فتصير العلل عللا بالفعل. ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول فى كل شىء هو الغاية، ابن سينا النجاة ص ٢١٢.

أخرى تحاول نظرية القدم تجاوزها بدورها وهي نفس التساؤلات وأكثر. كيف تخرج المادة من اللامادة عن طريق التدرج، والاختلاف في الدرجة في الفيض لا يختلف كثيرا عن الاختلاف في النوع في الخلق؟ كيف يخرج النقص من الكمال والأدنى من الأعلى؟ هل الكمال بطبيعته سناهارة؟ والكمال لا يزيد فيكون أكثر كمالا، ولا ينقص فيكون أقل كمالا^(١).

كما تقوم نظرية الفيض على نظرية حتمية آلية للكون كالعطب المتداخلة التي تتخارج مرة بالفيض وتتداخل مرة أخرى بالاشراق أو كالكوب المتدرج الذي يفتح مرة بالفيض وينغلق مرة بالاشراق ومن ثم يغيب الأبداع. الفيض بالطبيعة والكرم، والاشراق بالتأمل دون الفعل. خطورة الفيض التضحية بالعلم في سبيل التصوف، وبالعقل لصالح الاشراق، وبالعالم في سبيل الله، وبالتالي الوقوع في الأشعرية الصوفية التي مازالت سائدة حتى الآن في الوعي الفلسفي التاريخي.

وتؤدي نظرية الفيض إلى التبعية المطلقة للأدنى للأعلى طبقا لمراتب الشرف والكمال في تصور هرمي للعالم يصبح في الوعي التاريخي أساس البيروقراطية، والتصور الرأسي للعالم الذي تكون القمة فيه أكثر قيمة وقدرة وسيطرة على القاعدة مما يؤدي إلى مجتمع القهر والتسلط لا فرق بين الرئاسة في الكون والرئاسة في المجتمع. ويكون السؤال أين الأصل وأين الفرع؟ الطبيعة أم المجتمع؟ وكيف يكون التغيير، من الكون إلى المجتمع أم من المجتمع إلى الكون، من الفكر إلى الواقع أم من الواقع إلى الفكر؟^(٢). توحى نظرية الفيض بالعبودية في الكون. فعلاقة المراتب علاقة الرئيس بالمرؤوس، المخدوم بالخادم، الأعلى بالأدنى، عبادة المعادن قبولها للنفس والصورة. وهو في الحقيقة تشبيه. كما أن عبادة النبات حركته مع الهبولي، وعبادة الحيوان خدمة للإنسان، وعبادة الإنسان فيما أوجبه الله، الأمانة والشرف في النطق.

نظرية الفيض تصور شعري خالص لله والطبيعة والإنسان من منظور الوحدة بلغة إنسانية فياضة تتجاوز لغة الفلسفة والعلم إلى المجاز الأدبي. فالطبيعة تسبح وتُسجد

(١) انظر دراستنا: التفكير الديني وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة جـ ١ في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي ١٩٧٦ ص ١١١-١٢٧.

(٢) انظر دراستنا: الأيديولوجية والدين، السابق ص ١٢٨-١٤٦.

وتركع. وقد تتحول الصورة الفنية إلى أسطورة دينية وملحمة كونية.

ليس عيب الفيض الموقف الشرعي، الوساطة بين الحق والخلق وتأليه الكون بل الخروج على استعمال اللغة بسبب الاعتراب عن العالم، وتوهم أن اللغة الانشائية المستعملة في الفيض والتي تعبر عن مواجيد النفس لغة العودة إلى الموقف الطبيعي وتحليل اللغة. وهو ما حاوله أبو حيان التوحيدي كأديب الفلاسفة بالرغم من موافقه الصوفية كفيلسوف الأدباء.

فعلم الله المحيط ليس اعتقادا بل هو مطلق الاصطلاح. لا يمكن الوصف ذاتيا مع الجهل بالموصوف موضوعيا وإلا كان الأمر مجرد عرفان، ذاتية فارغة بلا موضوع^(١). تكشف لغة الفيض عن عالم التمني، الرغبة في المثال والواقع، في الله وفي العالم، في الآخرة والدنيا، في الحسنين معا، فالإيمان تجربة إنسانية، يعود الكلام إليها، مثل الوجدانية التي لا تقبل الشركة وتصور واجب الوجود أوصافا وصفاتا. تحليل اللغة هو السبيل إلى العود إلى التجارب الذاتية قبل اغترابها في الكون وتشخيصها وتشيينها وتكلسها في موضوع يتحول إلى صنم عبر التاريخ^(٢). اللغة في نظرية الفيض مجاز لا حقيقة، صورة فنية وليست موضوعا حسيًا، إنشاء لا خيرا^(٣).

(١) وعلى ذكر الله تعالى بم يحيط العلم من المشار إليه باختلاف الاشارات والعبارات، أوه شيء يلصق بالاعتقاد أم هو مطلق لفظ بالاصطلاح أم هو ايماء إلى صفة من الصفات مع الجهل بالموصوف أم هو غير منسوب إلى شيء بعرفان، التوحيدي: الهوامل والشوامل ص ٥٥. وأما سؤالك بم يحيط علم الخلق من المشار إليه بقولنا علم الله باختلاف الاشارات والعبارات مع سائر ما ذكرت فغير معترف بشيء منه ولا يقول أحد أنه يحيط علمه بشيء من هذا، ولا يلصق به كما ذكرت ولا يعترف أيضا بهذه النعوت به، السابق ص ٥٩.

(٢) ألم قال الناس لا خير في الشركة، السابق ص ٦٤-٦٦. ما معنى قول الناس هذا من الله، وهذا باشه،

وهذا إلى الله، وهذا على الله، وهذا من تكبير الله، وهذا بتكبير الله، وهذا يارادة الله، وهذا يعلم الله؟

(٣) "إن جميع ما يطلق على الله، تعالى ذكره، من هذه المعاني وما ينسب إليه من الأفعال والأسماء والصفات إنما هو على المجاز والتسميح وليس يطابق شيء من حقائق ما نتعارفه بيننا بهذه الألفاظ شيئا مما هناك"، السابق ص ١٠٨-١٠٩. "ولست أطلق شيئا من هذه الحقائق في الله عز وجل إلا مجازا فاني لا أقول إن لفظه ابتداء ولا نهاية ولا له استعانة بشيء فتطلق عليه الباء أعنى أن ما يقال هذا بتكبير الله ولا تكبير هناك ولا حاجة به إلى هذا الفعل ولا غيره. وكذلك أقول في سائر الأفعال المنسوبة إليه وكذلك أقول في الأسماء والصفات التي أطلقت رخص فيها صاحب الشريعة وإنما اتبع فيها =

الله إذن عند ابن حيان لفظ يمكن تحليل استعماله اللغوية النفسية تحليلاً أصولياً لا عقائدياً يكشف عن استعماله للتعبير عن حالات الاستحسان والانبهار والفرح أو الحزن والألم والأسى مثل "الله... الله"، "يا الله"، وإذا أراد الإنسان أن يقنع بقراره ويؤكد على صدقه فإنه يقسم "بالله" أو يعبر عن حالات التعجب أو الاستكار^(١). فالتعبيرات الدينية هي جزء من تاريخ الأدب الشعبي، وتحليل لغة الحياة اليومية، لا يشير إلى شيء في الخارج بل يعبر عن مواجيد النفس وانفعالاتها كما هو معروف في النظرية الانفعالية أو الأمرية في اللغة.

سابعاً: نظرية القدم.

إذا كان الكندي فيلسوف الخلق، وإخوان الصفا والفارابي وابن سينا فلاسفة الفيض فإن الرازي الطبيب هو فيلسوف القدم. أما ابن رشد فإنه يضعه مجرد احتمال اختاره بعض الفلاسفة نقادياً لعيوب الخلق مثل احتمال الخلق وعلى محل جدلي بحجج عقلية ونقلية مشهورة دافعاً عن الفلسفة ضد هجوم الغزالي عليها.

لم يقل ابن رشد إذن يقدم العالم إلا على ثلاثة أنحاء. الأول بيان أنه احتمال وارد في علم العقائد، وأن الخلق بالمعنى الأشعري ليس هو الاحتمال الوحيد، وأنه يمكن إيجاد براهين عقلية ونقلية على القدم. يقول ابن رشد هنا يقدم العالم كقول جدلي في مقابل قول

= الأكثر وامتنل باستعماله الأمر وإلا فمن ذا الذي يطلق حقيقة الرحمن الرحيم وغيرهما من الأوصاف على البارئ المتعالى عن الانفعالات. وإنما الرحمة انفعال للنفس تصدر بحسبها أفعال محمودة بيننا. وليس هنالك شيء من هذه المعاني والحقائق ولكن لما كان الإنسان قدير الجهد والوسع ليس عليه مالا يفى به تعالى كمثل السميع العليم والجار العزيز وأشباهها. وأنا أعتقد أن الشرع خاصة أطلق لنا هذه الأسماء والصفات. ولو خلتنا ورأينا بشيء من هذه الأسماء والأفعال والحروف منسوبة إلى الله تعالى نظرنا فيه: فإن كان مطلقاً في الشريعة أطلقناه ثم تأملنا مراد قائله فإن كان خيراً وحكمة وعدلاً تركناه ورأيه. وإن لم يكن كذلك ولا لائقاً باضافة إليه أبطنناه وزيفناه وكذبنا قائله ونزهننا بارعنا الواحد الصنزه المتعالى عن هذه الأوصاف الباطلة، السابق ص ١٠٩-١١٠ ثم إذا أبصر الإنسان صورة حسنة أو سمع نغمة رخيمة قال: والله ما رأيت مثل هذا قط، ولا سمعت مثل هذا قط. وقد علم أنه سمع أطيب من ذلك وأبصر أحسن من ذلك. أما بحسب اللغة أو مقتضى اللغة فهو غير حائث ولا مخطيء لأن شيئاً لا يماثل شيئاً بالاطلاق... فأما من جهة أخرى وهي جهة طبيعية فإن الحس سيال... فقول الإنسان حسب الحاضر وحضور الذكر أو غيبته... السابق ص ١٣٩.

(١) وهذا هو الذي يسمى في الغرب الحديث Psycho - linguistics

جدلى آخر وليس قولاً برهانياً. والثانى دفاعاً عن الفلاسفة ضد الغزالي، وأن القول بالقدم ليس أقل احتمالاً من القول بالحدوث، وأن القول بالحدوث ليس أقل عرضة للنقد من القول بالقدم. وهو أيضاً قول جدلى وليس قولاً برهانياً. والثالث دفاعاً عن أرسطو لأن القول بأزلية العالم كان مجرد مثل يضرب فى المنطق بالنسبة للمقدمات المشهورة والذائعة، وقسمة المقدمات إلى خلقية وطبيعية ومنطقية، والطبيعية مثل قولنا هل العالم أزل أم لا. وهو ما لاحظته الفارابى من قبل فى "الجمع بين رأى الحكيمين".

ويقوم هذا الاختيار على التصور الواحدى للعالم، أننا أمام عالم واحد طبيعى إلهى أو إلهى طبيعى. وهو نفس اختيار أصحاب الطبايع من المعتزلة، معمر وثمامة والجاحظ والنظام. وهو نفس اختيار الصوفية القائلين بوحدة الوجود "سبحان الذى خلق الأشياء وهو عينها" كما قال ابن عربى فى توحيده بين الحق والخلق. وربما هو المغزى من الرواية المنقولة عن المقابلة العرضية بين ابن رشد حين قال عن ابن عربى "إنه يشاهد ما أعلم" وقول ابن عربى عن ابن رشد "إنه يعلم ما أشاهد".

١- القدماء الخمسة. أبو بكر الرازى هو القائل بالقدماء الخمسة طبقاً للروايات المنقولة عنه. وكتاب "العلم الإلهى" للرازى مقتطفات من كتب الآخرين يعرض فيه الرازى آراء القدماء ونسبها إليهم مثل سقراط وأفلاطون. وينسب قدم العالم إلى المذاهب القديمة بشمال البادية مثل الحرانيين والصابئة. وقد كانت تهمة كل معارضيه جذرية على مدى العصور إلا أنها أفكار مستوردة من الخارج وليست نابعة من الداخل، من الواقد وليست من الموروث. كما ينسب البيرونى قول الرازى بقدم العالم إلى المذاهب الثنوية فى فارس مثل المانوية والاحالة إلى كتاب مائى "سفر الأسرار" أو إلى حوار مع تلميذه سيسن والرد على الثنوية^(١). كما اتهمه ابن حزم فى "الفصل" بالأفكار المستوردة فى موضوع النفس والجسد. فالقدماء الخمسة شرك من الثنوية وإبطال النبوات باسم العقل من البراهمة والتناسخ فى النفس من عوام الصابئة. ويضعه مع الملحدين والمخالفين القائلين أنه ليس فى العالم خلاء ولا ملاء، والمدة بعد أن أحدث الله الفلك بما فيه من الأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها^(٢).

(١) الرازى: الرسائل ص ٨١.

(٢) السابق ص ١٧٠-١٧١.

ولم تصل آراء الرازي كلها. إنما ورد البعض منها على أفواه الخصوم والردود عليه. فقد ورد عليه البلخي الكعبي رئيس معتزلة بغداد. كما رد عليه الفارابي، وابن الهيثم، وابن حزم، وابن رضوان الطبيب، وناصر خسرو، وموسى بن ميمون. ثم رد الرازي على الكعبي البلخي. لم تكن الفلسفة إذن مجرد خطابات منجورة أو متلاحقة بل كانت متحاورة ومتراكمة. فقد كان الحوار في الداخل والخارج على حد سواء^(١). ساهم الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء والحكماء والعلماء والأطباء، سنة وشيعة، مسلمين ويهود، في الرد عليه.

وقد ذكر كتاب "في العلم الالهي" في السيرة الفلسفية. ويحتوي على عدة مقالات يبسط فيها الرازي مذهبه في القنماء الخمسة. وقد تناول الرازي أهم باينين في علم أصول الدين: الالهيات والنبوات. في الالهيات قال بالقنماء الخمسة وفي النبوات قال بالعقل ناقلا الكلام إلى الفلسفة كما حاول الكندي قبله. وربما أتى ذلك من أثر الطب على الالهيات، والفكر العلمي على الفكر الديني. إذ يقوم العلم على وحدة الظواهر الطبيعية وتفسيرها بذاتها، عللا ومعلولات في تصور دائري لعلاقة العلة بالمعلول. في حين يقوم الدين على ثنائية الرؤية بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، وتفسير الطبيعة بخارجها عللا ومعلولات في تصور طولي لعلاقة العلة بالمعلول وصولا إلى العلة الأولى^(٢).

(١) وصلت من الردود:

أ- الكعبي رئيس معتزلة بغداد (٣١٩ هـ).

ب- الفارابي (٣٣٩ هـ): كتاب الرد على الرازي في العلم الالهي.

ج- ابن الهيثم (٤٣٠ هـ) نقض على أبي بكر الرازي المتطبيب رأيه في الالهيات والنبوات.

د- ابن حزم (٤٥٦ هـ) كتاب التحقيق في نقض كتاب العلم الالهي لمحمد بن زكريا الطبيب.

هـ- ابن رضوان الطبيب المصري (٤٦٠ هـ): الرد على الرازي في العلم الالهي وثبات الرب.

و- ناصر خسرو (٤٨١ هـ) رد عليه في "زاد المسافر" و"بستان العقل".

ز- ابن ميمون (٦٠١ هـ) نقد الرازي في أحد فصول "دلالة الحائرين" وأشار إليه في رسالة إلى

شمونيل بن يهودا بن طيفون مترجم الكتاب إلى العبرية. وضاع الأصل العربي وبقت الترجمة

العبرية وبها عبارة من كتاب العلم الالهي الذي ألفه الرازي. هو له إلا أنه عديم الفائدة لأن الرازي

كان طبيبا فقط.

(٢) ذكره أيضا البيروني وابن أبي اصيبعة وصاعد وابن حزم وأشار إليه ابن ميمون بعنوان "الالهيات".

وذكره ابن النديم والقطبي بعنوان "الصغير في العلم الالهي". وسماه البيروني "الالهي الصغير على رأي

سقراط". وربما هو الذي ذكره ابن أبي اصيبعة بعنوان "في العلم الالهي على رأي افلاطون". =

ويشعر الرازي بالتراكم الفلسفي قبله. فيعتمد على الكندي فيما ينسب إليه من القول بأن حركة الفلك واحدة وبالزمان متناه من البداية ولكنه غير متناه من النهاية، متناه بالفعل، ولا متناه بالقوة إلى مدة معلومة حتى تنتهي المدة يوم البعث والنشور. ولا يقبل الرازي هذا الحل الوسط من الكندي بين الحدوث في البداية والقدم في النهاية الذي يؤدي في النهاية إلى الحل الفقهي الأشعري والقول بحدوث العالم^(١). وهي حجة واهية بأننا موجودون في زمان بطليموس لأننا نتصور الزمان منقسم وأنه عدد الحركة.

هذه القدماء الخمسة هي: البارى، النفس الكلية، الهبولى الأولى، المكان والزمان المطلقان. وهو تتويج على نظرية الفيض ومراتبها الأربعة بعد إسقاط العقل وزيادة المكان والزمان. وهي اضطرارية لأن القدم والضرورة متلازمان. ويعنى الاضطرار هنا اضطرار الفيض فالقدم قراءة توحيدية له. ويظل السؤال كيف يكون الله والنفس اضطرارين لو كانت الهبولى والمكان والزمان اضطرارية؟ أليست أفعال الله والنفس أفعالا حرة؟

وهناك تمييز في القدماء الأربعة باستثناء الله بين المطلق والنسبي، النفس الكلية والنفس الجزئية، الهبولى الأولى والهبولى الثانية، المكان والزمان المطلقان في مقابل الزمان والمكان النسبيين. المطلق قديم والنسبي محدث. وهو حل أصولى يقوم على التمييز بين العام والخاص.

والفرق بين القدم والفيض أن القدم يضع القدماء الخمسة على نفس المستوى، الله والنفس والهبولى والمكان والزمان في حين أنها في الفيض على التوالي، الله ثم العقل ثم النفس ثم المادة.

وتتبع النفس الله لأنها من كيفية واحدة. ويتبع المكان والزمان الهبولى لأن الهبولى

- كما نسب ابن التنديم إلى الرازي رسالة لطيفة "فى العلم الالهى". وذكر كتاب "الحاصل فى العلم الالهى" الذى سماه البيرونى "المحصل". وقال ابن أبى اصبيعة أن غرضه فيه ما يحصل من العلم الالهى عن طريق الأخذ بالحرص وطريق البرهان.

(١) "وحكى عن أبى يوسف بن اسحق الكندى أنه كان يزعم أن حركة الفلك واحدة والزمان واحد لم يزل، وأن غدا موجود غدا، معدوم اليوم، وأن اليوم موجود اليوم معدوم غدا، وأنهما غير منفصلين فى وجود ولا وهم"، الرازي: ما بعد الطبيعة، الرسائل ص ١٢١.

متصورة بالتركيب. ولما كانت متمكنة فهي في حاجة إلى مكان. واختلاف الأحوال عليها يقتضى الزمان. فالزمان هنا آخر يقين في القدماء الخمسة، المتأخر والمتقدم، الحدث والأقدم. وأحيانا يكون الترتيب على نحو تصاعدي: الهبولى، والزمان، والمكان، والنفس، والبارى. النفس والعقل من مستلزمات الوجود الحسى. فهل تشبه النفس الكلية العقل فى الفيض أو العقل الكلى عند ابن رشد؟ وكيف يأتى المكان قبل الزمان، والزمان له أولوية على المكان وأقرب إلى النفس؟

ونظرا لقرب الرازى من الكندى فقد تشابهت القدماء الخمسة عندهما. إلا أن الكندى يتفرد بالصورة والحركة، والرازى يتفرد بالبارى والنفس^(١).

والهبولى المطلقة لا تتجزأ. والدليل على قدمها أن شيئا لا يكون من لا شيء^(٢). والجواهر هبولى مطلقة وخلاء. والعناصر الأربعة الأخرى هى اجتماع الهبولى مع الخلاء. فان كانت نسبة الخلاء أكثر تكون النار أو أقل يكون الهواء والماء والأرض. ولجأ الرازى إلى عدة حجج عقلية لاثبات المكان والزمان إعتمادا على بدهة العوام دون النفاذ إلى آراء المتكلمين ومنازعاتهم. فعند العامة تدل العقول على وجود خارج هذا العالم، امتداد أو فضاء يحيط به. ولو ارتفع الفلك ولم يوجد دورانه مر بنا شيء هو الزمان^(٣). فالزمان جوهر يجرى. والمكان هو الأقطار، والأقطار هو المكان لأنها محيطة به. والمكان مطلق أو مضاف. المطلق وعاء للأجسام. إن رفعت الأجسام بقى الوعاء، مع أن رفع الافلاك عن الوهم لا يرفع الوهم. المكان المضاف هو المتمكن كالجوهر بالنسبة للعرض. وهذا كله من عمل الوهم^(٤). والفرق بين الزمان والمدة وقوع العدد على

		(١)
الرازى	الكندى	
البارى	١- الهبولى	
النفس	٢- الصورة	
الهبولى	٣- المكان	
الزمان	٤- الحركة	
المكان	٥- الزمان	

(٢) السابق ص ٣٢٠-٣٢٨.

(٣) السابق ص ٣٠٦-٣٠٧.

(٤) السابق ص ٢٦٦/٢٦٤-٢٦٩.

الثانية لأن العدو متناهي والمدة لها أول وآخر، الدهر لا أول له ولا آخر. هناك زمان مطلق هو المدة، والدهر قديم متحرك غير ثابت، وزمان محصور بحركات الأفلاك^(١). فالعالم عبر الزمان المطلق لا ينقضى ولا يفنى مثل حركة الدهر. والحركة على أنواع طبيعية وقسرية وخلفية. والحركة الثالثة إضافة من الرازي على أرسطو.

٢- هل العالم قديم؟ وفي نفس الوقت الذى يروى فيه عن الرازي القول بالقدماء الخمسة يظهر نقد الرازي لقدم العالم. وتبدو حججه على حدوثه أشبه بأدلة المتكلمين على دلالة الصنع على الصانع، والاتقان على الحكمة والتكبير والعلم، وكان الرازي يجمع، لو صححت الرواية، بين القدم والعناية، وينكر فقط الخلق من عدم. وهو احتمال لا يستبعده ابن رشد ويجده متفقاً مع العقل والنقل. كما يرفض الرازي أدلة قدم العالم عند أرسطو، قدم الحركة باثبات قدم المحرك الأول لأن الجسم والمحرك حادثان. العالم يصدر عن صانع حكيم إما بالطبع أو بالارادة. وعند الفلاسفة الطبع أكثر تنزيهاً من الإرادة التى غلبت. كان قصد الرازي مخالفة أرسطو كما لاحظ ابن سينا وابن رشد. كما يقول بتناهي الحركات وحدث الزمان والأجسام وتناهي العالم وحدثه. ويرد على من قال بقدمها ولا تنهايتها. وقدم الهيولى لا ينفى الخلق بل هو أحد تصورات الابداع دفعة واحدة لا بالتركيب الواقع، أن العالم تركيب من تلك الأمهات التى هى الهيولى المطلقة. فقد ركب البارى العناصر الخمسة منها (الأربعة والأفلاك). كما أن قدم النفس الكلية واشتقاقها إلى الهيولى وهبوطها فيها وتشتبها برهان قاطع على حدوث العالم. فالعالم نتيجة تعلق النفس بالهيولى وتصورها فيها. القدم يضاف إلى الاشتقاق، العلم مضاف إليه التصوف.

وقد حفظ التاريخ للرازي أقواله فى نقد قدم العالم أكثر مما حفظ أقواله التى تناقشتها الفرق أو الخصوم فى قدم العالم. كما حفظ الردود على الرازي أكثر مما حفظ أقواله. كان الرازي مثل الكندى أحد المتكلمين قبل ان يكون فيلسوفاً يستعمل حججهم لإثبات حدوث العالم ونفى قدمه. وقد رد أبو حاتم الرازي عليه إثباتاً للتصور الدينى التقليدى الذى يقوم على معرفة الحقيقة مسبقاً، ويعتبر كل فكر رجساً يعاذ بالله منه. ويدافع عن علم الله وقدرته وليس عن علم الانسان وقدرته، ونسبة كل فعل لله، اعتماداً على

(١) السابق ص ٣١١-٣١٣، والحركة الثالثة مثل المصراط.

الدين الشعبي، أن الله وليس سواه خالق كل شيء^(١).

لم يعش التصور الواحدى للعالم طويلا، واستبعد منذ البداية سواء فى علم أصول الدين أو فى علوم الحكمة. لذلك لم يحفظ التاريخ مؤلفات أصحاب الطبايع من المعتزلة، معمر وثمامة والجاحظ والنظام، وابن الراوندى والرازى. ولم تبقى إلا الردود عليهم. فالدولة أقوى من خصومها. ومؤرخو السلطان لا يدونون التاريخ إلا تدعيما للنصراع السياسى، ودفعا عن النظم السياسية وإضفاء الشرعية عليها.

يبدو الرازى أحيانا من أنصار التصور الثنائى للعالم بالرغم مما نقل عنه من القول بالقدماء الخمسة. يرفض الرازى أن يكون الدليل على وجود الطبيعة أفعالها وقواها المنبثقة فى العالم الموجبة للأفعال. ووضع دليلا بديلا يثبت به حدوث العالم عن طريق العناية الإلهية والتدبير الإلهى كما هو الحال عند ابن رشد. ويعطى الرازى أدلة تثبت أن الطبيعة لها مدبر مثل: كيف تؤدى الطبيعة إلى فعلين متضادين، حركة وسكون فى آن واحد؟ وإذا كانت الطبيعة لا تخرع الأجسام لأنه غير معقول يكون الله قادرا على ذلك وهو الحى القادر. إذن العالم يصدر عن صانع حكيم إما بالطبع أو بالارادة، وعند الفلاسفة الطبع أكثر تنزيها من الارادة التى غلب عليها التصور الأشعري، فأنه صانع قادر رحيم بالطبع مما يودى فى النهاية إلى التمايز عن نظرية الخلق المادة «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون».

فلماذا أنكر الفلاسفة القائلون بأفعال الطبيعة أن يكون الله هو الموجب بذاته لسائر أفعالها وقواها لطبايعها؟ لماذا إنكار أن الله خالق الطبيعة وقد وصفت بصفات الله؟ فهى جوهر لم يزل، ليس بجسم، لا تستحيل ولا تتغير ولا يعتريها كون أو فساد، تدبر الكل، وكل أفعالها حكمة وصواب. يبدو أن الرازى يحتاج أصحاب الطبايع الذين يقولون بأن الطبيعة تخرع أجسامها مع أن وجود أجسام فى الطبيعة لا تخلقها الطبيعة أكبر دليل على خلق الله لها. ويدحض أن تكون الطبيعة جوهرًا غير قائم بذاته على غير عادة الفكر الدينى فى اعتبارها غير قائمة بذاتها لأن الله خلقها والمدبر لها، وأن الجوهر لديه لا

(١) السابق ص ٣٠٨-٣١١.

يعنى أكثر من الجسمية. وهذا لا ينفى الحدوث^(١).

القول بالجواهر الخمسة القديمة حتى ولو صحت الرواية عند الرازى لا يعنى قدم العالم. هي قديمة والعالم محدث، ولا تعارض بين الاثنين.

الله البارى أى الخالق المعنى بالعالم. وضم الرازى النفس مع الله من أجل إثبات حدوث العالم. ويحدث العالم بسبب شهوة النفس لايجاد عالم، وعدم قدرتها على النظام فأعانها الله. الله معين للنفس، ومحقق لرغباتها ومساعد لها على النظام. والعالم مخلوق طبقا لرغبة النفس ولأجلها وليس لأجل الله. الله مثل التربوى، يحترم رغبات النفس ويجعلها تتعلم من نفسها. وهذا أكبر رد على الدهرية وقدم العالم الذى يجعل النفس بلا عالم مخلوق لها. الله مرشد ومربى للنفس. أحيانا يتركها لتتعلم بنفسها كما يترك الوالد الصبى الذى يشتهى البستان الذى فيه شوك وهوام دون كبتة ومنعه حتى لدغته العقرب حتى يمتنع من نفسه. ويستعمل الرازى فعل "تجبل" للنفس. فالنفس تتجبل فى العالم. وهو غير فعل "يفيض". فالفيض كرم، والتجبل طبيعة. والتجبل لا ينقص من القدرة الإلهية بل إنه أتم للحكمة، وأبلغ فى الرحمة^(٢).

ويرفض الرازى تشخيص الطبيعة ووصفها بما يوصف به المختار العالم الحكيم. كما ينكر الغائية فى الطبيعة لأنها تتضمن القصد وهو من صفات الكائن الحى. ويعطى الرازى مجموعة من الحجج فى صيغة تساؤلات مثل: كيف تكون الطبيعة وهى موات غير حية ولا حاسة ولا قادرة ولا مختارة ولا عالمة حية ومختارة وحكيمة؟ ولماذا لا تستكمل صفات الكائن الحى مثل النطق؟ هل الغضب والرضى والكرهية والارادة والحب والفيض أفعال النفس أم أفعال الطبيعة؟ ولماذا لا تفعل الأعراض نفس المقاصد والغايات التى تفعلها الجواهر؟ هل تستطيع الطبيعة أن تبنى دارا كما يفعل الانسان؟ هل يمكن للطبيعة أن تكون نفسا نامية وناطقة وحية كما يمكن للنفس أن تكون طبيعية؟ هل تخترع الطبيعة أجساما؟ هل فساد الانسان يودى إلى فساد الطبيعة لأنه فساد الأسطوانات

(١) الرازى: مقال فى ما بعد الطبيعة، مقدمة ص ١١٣-١١٥، النص ص ١١٦-١٣٤.

(٢) 'إنما أقول إن الخمسة قديمة، وأن العالم محدث.... وليست لنا على الدهرية أوكد من هذه وإن لم يكن هكذا فلا حجة لنا عليهم بته بته لأننا لا نجد لاحداث العالم علة تثبت بحجة ولا برهان، السابق ص ٣٠٨-٣١٠.

التي منها تتكون الطبيعة؟ ويجمع الرازي بين التساؤل والسخرية. ويفرض بناء الخطاب لوكزه والزناير لبيوتها بناء على حكمة وقصد لأن فعل الحيوان ليس بالطبع، إنما الطبع في الجماد^(١).

يبدو أن الرازي يرفض المفهومين المتعارضين للطبيعة: الأول أن لها حكمة وغاية لأفراح المجال لإثبات وجود الله كائننا حيا مريدا عاقلا، والثاني أنها غير حكيمة ولا قصد لها لأن ذلك ضد الحكمة الإلهية. كما يرفض أن تكون الطبيعة فوق الفلك أو دونه. كما يرفض القول بأن العالم واحد، عنصر لا نهاية له لغيب العلة، وحجة الفلاسفة أنه لا تثبت سنبلة في صحراء واسعة تقوم على عدم التمايز بين الأشياء، وتفترض أن العالم واحد. وما المانع في وجود عوالم لا نهاية لها وراء الخلاء؟

مقال ما بعد الطبيعة إذن أكبر محاجة على حدوث العالم ورفض قدمه. يبدأ بالطبيعة وينتهي إلى ما بعد الطبيعة. كل فقرة تبدأ بالطبيعة. فالإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى، والطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل. ولا يمكن الحديث عن الله دون الحديث عن الطبيعة كما هو الحال في علم أصول الدين في نظرية الوجود (الجوهر والأعراض) في المقدمات النظرية، وإثبات حدوث العالم، وبالتالي إثبات أن الله قديم^(٢).

ولكن هل يمكن تجاوز نظرية القدم؟ يمكن للعالم الطبيعي والفيلسوف الطبيعي أن ينتهيا إلى أن قدم العالم يقضى على كل ثنائيات الخلق المتقطعة، وثنائيات الفيض المتواصلة إلى وحدة العالم الطبيعي والقضاء على كل مظاهر الاغتراب فيه ومنه. فالعالم عالم واحد، يبحث العالم الطبيعي فيه لمعرفة قوانينه. والعمل فيه اعتمادا على الذات، والخلود فيه بالذكرى والعمل الصالح دون ما حاجة إلى ازدواجية الفكر والسلوك والتي تؤدي إلى النفاق والرياء.

يمكن تطوير نظرية القدم، ونقل القدماء الخمسة من الطبيعة الكونية إلى العلوم الاجتماعية. فالهيبولي الأولى تصبح الشعب أو الأمة، والزمان هو التاريخ، والمكان الأرض والحركة التقدم، والنفس الوعي، والبارى الثقافة. وبالتالي تتحول الطبيعيات

(١) السابق ص ١١٧-١١٨/١٢٤/١٣٤.

(٢) وهو يشبه الدليل الكوني أو الفيزيقي في العصر الوسيط، قبولا عند توما الاكوينى ورفضاً له عند كانط.

الالهية أو الالهيات الطبيعية إلى إنسانيات صريحة بعيدا عن التكلس والتحجر، عودا إلى علم العقائد القديم.

كما يمكن تجاوز نظرية القدم والتحول كلية من المستوى الطبيعي الالهي الذي مازالت تعمل فيه نظريات الخلق والفيض والقدم إلى المستوى الانساني الخالص. فالعالم ينشأ في الشعور بمجرد الوعي به والعمل فيه، نجاحا أو إخفاقا. ومن ثم لا يوجد إلا النفس والعالم، الذات والموضوع. والله في النفس مثل أعلى للتحقق، وفكرة محددة تحمي من القطعية، وتدفع إلى المفارقة المستمرة. والزمان والمكان بعدا الفعل في العالم. وبالتالي تتحول ثنائية الخلق، الله والعالم إلى ثنائية النفس والعالم، وتتحول ثنائيات الفيض المتتالية رأسيا، نزولا في الفيض وصعودا في الإشراق إلى إحياء أفقى متبادل بين الذات والموضوع، النفس والعالم. ويتحول قدم العالم من شعر الطبيعة إلى شعر الطبيعة والنفس، وحدة الطبيعة والروح. "إنها تمطر في السماء كما تمطر في قلبي"^(١).

(١) وقد أخذ هوسرل هذا الموقف في كتابة *Der Welt* ... عن الأشكال الأخيرة بيت شعر لقرلين.