بسم الله الرحمن الرحيم

وبالصلاة والتسليم على النبي المصطفى الكريم

أفتتح هذا العمل ، راجيًا العون والتأييد ، من مانح العون والتأييد .

اللهم إنى أعلم أن العقل البشرى له حدود ، إذا تجاوزها ضل.

وأعلم كذلك أن العقل البشرى ، أحيانًا يجهل تلك الحدود ، أو يتجاهلها ، ومن جراء ذلك يزل ويضل .

ولكن إذا زل العقل أو ضل ، فى تفهم أسرار ملكك ، فذلك شىء يهون بالقياس إلى زلاته فى تفهم شأنك .

اللهم عرفنا حدودنا ، ووفقنا إلى الوقوف عندها .

اللهم لا تجعل من عملى فى الفلسفة ، سبيلا إلى انحراف أو زيغ ، واجعل من عملى فيها وسيلة لتجنبهما ، ودلالة على مواطنهما .

اللهم إن العقل سبيلنا إليك ، فأمده من نورك ، وأيده بعونك ، حتى يصلنا بك من أسلم طريق .

اللهم إن الدين منك ، والعقل منك ، فوفقنا إلى فهم دينك بما منحتنا من عقل ، واجعل من عقلنا هاديًا إلى أصول دينك .

اللهم خلصنا من سيطرة الهوى ، ولا تحرمنا ثواب عمل لا يرفعه إليك إلا الإخلاص فيه ، ولا يقدره قدره إلا أنت .

اللهم إن سبيلنا إليك قد تركزت فى البحث والدرس ، فإن خسرنا الإخلاص فيهما ، فقد ضللنا السبيل إليك .

اللهم تداركنا بلطفك وعطفك ، وتعهدنا برعايتك وفضلك. وألهمنا التدبر والاعتبار .

سليمان دنيا

الجيزة فى ١٤/٧/١٩٥٠

أيها القارئ العزيز :

يسعدنى أن أقدم إليك أهم كتاب للفيلسوف ابن سينا ، بل ربما أهم كتاب فى الفلسفة الإسلامية ؛ إنه خلاصة ما وعت ذاكرة هذا الفيلسوف ، وصفوة ما ارتضاه من آراء .

وقد قسمه إلى « أنماط » عشرة ، عالج فيها فلسفة الكون . من إنسانية وغير إنسانية ، وعالج فيها فلسفة ما وراء الكون كذلك .

ومهد لهذه « الأنماط » العشرة ، بعشرة « أنهج » ، عالجت مسائل المنطق علاجًا لا يقل فى أهميته عن علاج « الأنماط » لمسائل الكون ، ومسائل ما وراء الكون.

وقد أطلق ابن سينا على مجموعة « الأنماط » و « الأنهج » اسم « الإشارات والتنبيهات » .

ولهذه التسمية دلالتها على نوع الطريق الذى سلكه ابن سينا فى عرض أفكار الكتاب .

فلقد قسم « الأنماط » و « الأنهج » إلى فصول صغيرة ، أسماها :

تارة : « إشارات » .

وتارة : « تنبيهات » .

وتارة : « أوهامًا وتنبيهات » .

وأفكار الفصول مترابطة ، يُعد السابق منها لما يلحقه ، ويتابع اللاحقُ السابقَ . فكل « إشارة » لبنة وضعت فى مكانها المناسب ، ترسو مطمئنة على ما قبلها ، وتهيئ موضعًا مناسبًا لما يأتى بعدها ، وكل « تنبيه » تخليص لمادةٍ لبنةٍ من عنصر غريب أُدخل عليها .

ومجموعة هذه « الأوهام » هى المواد الغريبة التى عُنى ابن سينا عناية فائقة بعزلها عن مادة الفكر الأصيلة .

وهكذا يستمر ابن سينا ، فى صوغ لبناته ، وتنقيتها من الدخيل الغريب ، وإحكام بنائها ، حتى يتم له صرح المعرفة سامق الذروة ، متين الأساس .

هذا هو كتاب « الإشارات والتنبيهات » بداية من أول الطريق ، تستمر حتى تصل إلى نهايته .

وأول طريق المعرفة فى نظر ابن سينا هو المنطق الذى خصص له « الأنهج » العشرة .

ويؤسفنى أيها القارئ أن أفاجئك بالقول بأن الكتاب الذى بين يديك خلو من هذه « الأنهج » . وإنى لكبير الرجاء فى الله ، أن أقدمها إليك قريبًا فى جزء خاص . وما أظن أن انتفاعنا بما بين أيدينا يتوقف على ما سوف نقدمه .

فهاك الآن أفكارَ ابن سينا .

فى المادة .

وفى الوجود .

وفى أصل الإنسان ومصيره .

وفى الله .

اقرأ هذا كله ، وانتقل وأنت تقرؤُه ، من إشارة إلى وهم ، ومن وهم إلى تنبيه ، ولن تحس ، فى مسراك ومسيرك ، بأن وسيلة لا بد منها لك ، قد غابت عنك ، ما دمت فى وضع يؤهلك لأن تتابع أفكار ابن سينا ، فى الكون وفى ما وراء الكون .

ولست أريد بهذا أن أحط من قدر المنطق ، فللمنطق فى مقام الفكر الإنسانى شأن أى شأن ، ولا شك عندى فى أن المنطق — برغم اعتبار ابن سينا له أداة للفلسفة ووسيلة تعين عليها - قد أخذ مكانه فيها ، أو يجب أن يأخذ مكانه فيها ، كأحد موضوعاتها الأصيلة ، وكجزء أساسى منها ينقص الكل بدونه ؛ إنه يعالج قوانين الفكر ، والفكر وقوانينه بعض ما لابد للفلسفة أن تدرسه .

ومشكلة الفكر وقوانينه ، ليست من حيث الأهمية ، ولا من حيث الصعوبة ، دون غيرها من مشاكل الفلسفة ، وليس هنالك ما يبرر عزلها عن الفلسفة ووضعها فى إطار خاص ، خارج عن إطارها .

فضرورة البدء بالمنطق ، لدارس الفلسفة لا تبرر اعتبار المنطق

خارجًا عن دائرة الفلسفة ، إذ البدء بموضوع قبل موضوع ، قضية يقتضيها التنظيم ، وليس بلازم أن يكون ما نبدأ به أهون خطرًا مما هو بداية له ، أو خارجًا عن نطاقه .

ولو كان هذا لازمًا ، لوجب أن تكون الفلسفة الطبيعية التى اعتبرها فلاسفة المسلمين ، خطوة تمهيدية لدراسة الفلسفة الرياضية .

ـ لما أن موضوع الفلسفة الطبيعية أيسر إدراكًا للمبتدئ من موضوع الفلسفة الرياضية ـ

غيرَ داخلة فى نطاق الفلسفة ؛ لأنها تمهيد يعين على فهم ما يسمى الفلسفة الرياضية .

بل لوجب أن تكون الفلسفة الرياضية بدورها ، شيئًا آخر غير الفلسفة ، لأنها هى أيضًا ، تمهيد لفهم الفلسفة الإلهية ، وخطوة لا بد منها لها .

ولذلك سموا :

الفلسفة الطبيعية	:	العلم الأدنى .
والفلسفة الرياضية	:	العلم الأوسط .
والفلسفة الإلهية	:	العلم الأعلى .

على أن البدء بشىء قبل شىء ، أمر نسبى ، فقد يكون شىء أوضح من شىء بالنسبة لإنسان ما ، فيتعين بالنسبة له البدءُ

بالأوضح ، ليتخذ منه وسيلة لفهم الأصعب ، دون العكس .

وقد يكون الأمر على عكس ذلك بالنسبة لإنسان غيره .

فلو أخذنا بنظرية أن ما يساعد على فهم غيره . يكون دونه منزلة ، ولا يشاركه فى اسمه ، لم يكن لمدلول الفلسفة معنى ثابت ، ولكان ما هو فلسفة بالنسبة لشخص ، ليس فلسفة بالنسبة لشخص آخر .

وعلى هذا لا تكون البحوث الطبيعية والرياضية ، فلسفة عند مفكرى الإسلام ؛ لأنها بداية تساعد على فهم الفلسفة الإلهية عندهم .

على العكس مما يرى ديكارت الذى يتخذ من علمه بالنفس والإله ، طريقًا لعلمه بالطبيعة .

وما لنا نطيل فى بيان نسبة المنطق إلى الفلسفة ونسبة الفلسفة إلى المنطق ! ؟

فسواء كان المنطق :

فلسفة خالصة .

أو أداة متمحضة ،

أو فلسفة فى ذاته ، ووسيلة بالإضافة إلى غيره ،

فإن دور « الأنهج » العشرة سوف يجىء فى الإخراج إن شاء الله .

ولعل ابن سينا قد عنى على وجه الدقة ما تفيده كلمة « إشارة » فهى فى اللغة العربية لون خفى من ألوان الدلالة ، فالذى

« يشير » إلى الشيء إنما يدل عليه بالرمز والتلميح ، لا بالإفصاح والتوضيح .

وكأن لفظة « تنبيه » من هذا القبيل ، فالذى ينبه إلى الشيء ، كأنما يلفت نظر الغير إليه فى سرعة خاطفة .

فى هذه الحدود لكلمتى « إشارة » و « تنبيه » صب ابن سينا أفكاره التى ضمنها كتاب « الإشارات والتنبيهات » .

فهى دلالات يكتنفها الرمز والغموض ، وهى لمحات سريعة خاطفة .

وقد ألف ابن سينا كتاب « الإشارات والتنبيهات » فى أخريات حياته بعد أن طوّف فى آفاق المعرفة ، ما شاء له استعداده ، ووقته ، وظروفه ، أن يطوف .

وبعد أن ألّف فى فنون شتى من المعرفة .

وبعد أن وصل إلى ما يمكن لمن كان فى مثل ظروفه أن يصل إليه .

وبعد أن استقرت نفسه عند أفكار خاصة ، ارتضتها ، وارتاحت إليها ، وشعرت بالاطمئنان عندها .

فالكتاب صورة من نفس ابن سينا ، وصورة من الحق الذى يراه ابن سينا ، وصورة من الواقع كما تمثله ابن سينا .

ولكن لا ينبغى أن يختلط علينا الحق كما هو فى نفسه ، بالحق كما هو عند ابن سينا ، ولا الواقع كما هو فى ذاته ، بالواقع

كما تمثله ابن سينا .

فقد يكون ابن سينا قد أصاب الحق ، وأدرك الواقع فى كل ما عالج من شأن فى هذا الكتاب ، وقد يكون الحق جانبه والواقع أخطأه ، فى كل ما عالج من شأن ، أو فى بعض دون بعض .

فليقرأ الكتاب من يقرؤه على أنه حق فى رأى ابن سينا ، وليتخذ من نفسه حكمًا بين الحق وبين ابن سينا .

فى هذه الحدود يجب أن يقرأ الكتاب .

وليس من شك فى أن ابن سينا كان يعلم أن أفكاره التى أودعها كتاب « الإشارات والتنبيهات » لم تكن لتُنال دون مجهود شاق عنيف ، وكان يعلم مقدار ما بذل هو فى سبيلها من جهد .

وكان يعلم أنه لن ينتفع بها إلا من يبذل فى سبيلها مثل ما بذل هو ، ولن يعرف لها قدرها إلا من تجرع فى سبيلها الصاب والعلقم ، فراض عقله عليها ، وشحذ ذهنه بالدرس والبحث لبلوغها ، ومر بمراحل تعده لها وتهيؤه لفهمها ، وتورط فى ضروب من الخطأ ، قبل أن يهتدى إلى طريق الصواب ، حتى يعرف للصواب قدره ، وللحق فضله .

لكل هذا رأى ابن سينا أن يكون كتاب « الإشارات والتنبيهات » بعيدًا عن متناول العامة ، ووقفًا على فئة خاصة من الناس تكون مستعدة له ، ومؤهلة لتذوقه وتفهمه ؛ فئةٍ يكون الحق غايتها ، واليقين

هدفها ، تأبى على نفوسها أن تحلها أفكار غير مهضومة ، وعلى عقولها ، أن تشغلها بآراء سقيمة معلولة ، كى تملأ بمعلوماته فراغ نفوسها وعقولها .

هكذا تصور ابن سينا كتابه ، وتصور الذين لهم أن يقرؤوه.

ولكى يضمن لكتابه هذا ، أن لا يتوصل إليه إلا من ينبغى لهم قراءته ، عمد إلى أمرين ، ظنهما كفيلين بما أراد .

أولهما : الرمز والإشارة ، فكانت «الإشارات والتنبيهات» أغلفة تحجب ما بداخلها من معنى إلا عن مزود بوسائل من فطرة سليمة ودراية حكيمة تعيناه على التسلل إلى باطنها ، والنفوذ إلى داخلها .

ولن يعيب ابن سينا أن يكون كتابه عسير الإدراك صعب التناول ، فإنه إلى هذا قصد ، وهكذا أراد .

ثانيهما : أخذه العهد على من يقع كتابه فى يده أن يصونه ويحفظه ، ولا يمكن منه إلا من يستجمع من الصفات ما أوصى به فى قوله :

[هذه إشارات إلى أصول ، وتنبيهات على جمل ، يستبصر بها من تيسر له ، ولاينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه . . .

وأنا أعيد وصيتى ، وأكرر التماسى ؛ أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن ، على من لا يوجد فيه ، ما أشترطه فى آخر هذه الإشارات] .

هكذا يوصى ابن سينا ، وهو فى وصيته يرجو أن لا يُمكَّن من قراءة « الإشارات والتنبيهات » إلا من يتيسر له الاستبصار بها .

وربما يُظن أن ابن سينا كان غير جاد فى وصيته ؛ إذ ما دامت الكتب معروضة لكل راغب ، فمن ذا الذى يملك أن يحول بين الناس وبين شراء ما يريدون؟ ولكن الحال أيام ابن سينا ، كانت غير الحال فى أيامنا هذه ، لم تكن هنالك مطابع ولا مطبوعات ، وإنما كانت المؤلفات تنسخ وتستنسخ ، وظَنَّ ابن سينا أن الحال ستدوم على ذلك ، وأن مالك النسخة يستطيع أن يتحكم فيها ، وأن يتحكم فى طالبيها .

فإلى العدد القليل ممن ظن ابن سينا أن كتابه سيكون عندهم ، يتوجه بالرجاء والالتماس أن لا يمكنوا منه إلا من يكون أهلا له .

ويفسر ابن سينا الأهلية لقراءة كتاب « الإشارات والتنبيهات » بما يورده آخره من قوله :

[خاتمة ووصية :

أيها الأخ : إنى قد مخضت لك فى هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقمتك قَفِيَّ الحكم ، فى لطائف الكلم ، فصنه عن المتبذلين ، والجاهلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدُّربة والعادة ، وكان صفاه مع الغاغة . أو كان من ملاحدة هؤلاء المنفلسفة ومن همجهم.

فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يسرع إليه الوسواس ،

وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزأ ، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله .

وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ، ليجرى فيما تؤتيه مجراك ، متأسياً بك .

فإن أذعت هذا العلم وأضعته ، فالله بيني وبينك . وكفى بالله وكيلا] .

هذه هى الشروط. التى يجب أن تتوافر فيمن يسمح له ابن سينا بقراءة كتاب « الإشارات والتنبيهات » .

فطنة وقادة ، ودُربة على فهم العويص من المسائل ، ودراية بما يلزم لها . ودين يحفظ. من الانحدار إلى حضيض الإلحاد والهمجية ، ونقاء سريرة ، واستقامة سيرة ، وتأبٍّ على الشكوك والوساوس ، ورضى عن الحق ، وصدق فى طلبه .

اشتراطات ، لا شك ، صعبة ، ولكنها مع صعوبتها ضرورية لطالب العلم بمعناه الحق ، وبمعناه الذى كان معروفًا لابن سينا وأمثاله ، ممن خلدهم التاريخ .

فمن تتوافر له هذه الشروط. — وقل من تتوافر له — يعطى الكتاب مجزأً ، ليتفهمه جزءًا ، جزءًا ، ولا يمكَّن من جديد ، حتى يفرغ من إتقان القديم .

هذا هو المنهج الذى رسمه ابن سينا لمن يريد أن يقرأ «الإشارات والتنبيهات » .

ولكن الأمر خرج من يده ، ومن يد غيره ، وأصبح الكتاب ملقى فى الأسواق ، يشتريه واحد ممن هو له أهل ، وكثيرون ممن

ليسوا له أهلا ؛ هذا على الرغم من أن ابن سينا أوصى والتمس ، أن يحال بين كتابه وبين من لا يكون أهلا له ، وكرر فى ذلك رجاءه والتماسه .

وتقع العبارة التى كرر فيها ابن سينا وصيته والتماسه ، أول الأنماط ، فأين تقع العبارة التى بدأ فيها وصيته ، والتماسه؟ لا بد أن تكون قد وقعت قبل ذلك ، وليس قبل ذلك إلا بحوث المنطق ، ولم يقع أثناءها ، ولا فى بدايتها أو نهايتها ، ذكر لوصية أو التماس من هذا النوع .

فهل سقطت من الأصول التى انتهت إلينا ؟

أو بلغ من حرص ابن سينا على هذه الوصية ، أن ظن وهو يدونها أول الأنماط ، أن هذا لم يكن أول ذكر لها ، فسماه تكريرًا ، وإعادة ؟

أو ذكرها فى كتاب آخر ، فاعتبر ذكرها فى « الإشارات » تكريرًا وإعادة؟

ومهما يكن من أمر هذه الوصية ، وأمر تكريرها وإعادتها ، فليس فى الوسع القيام بها والاستجابة لها ، ما دام الناس يعيشون فى زمان مثل زماننا .

ولكن لقد بقى لابن سينا وسيلته الأولى :

بقى له الرمز الذى يشبه الإلغاز أحيانًا ، بقى له هذه العبارات

القصيرة التى تنطوى على المعانى الطويلة العريضة ، بقى له هذه اللمحات الخاطفة التى تتطلب نفوسًا مشرقة ، وعقولًا متوثبة ناهضة ، حتى تستطيع أن تفيد منها .

وحتى هذه الوسيلة التى هى ذاتية فى الكتاب ، لا عرضية كتلك التى تخضع لظروف خارجية من طباعة وغيرها ، قد تغلب عليها الزمن ، وغالب رغبة ابن سينا فيها ، فتناوله بعض من أوتوا قدرة على فهمه ، وشرحوه وأوضحوه ، وأبرزوا مكنون سره ، وأعلنوا مطوى أمره . وتناولت المطبعة هذه الشروح بالطبع والنشر ، فمكَّنت من فهم الكتاب مَن حظى بالشروط التى اشترطها ابن سينا ، ومَن لم يحظ بها ، وأصبح فى استطاعة الكثيرين أن يعرفوا ما عناه ابن سينا ، من خلال شراحه .

ولعلك الآن أيها القارئ ، قد لحظت السر فى أننا نقدم كتاب « الإشارات والتنبيهات » لا وحده ، ولكن مع أحد شروحه .

ولكتاب « الإشارات والتنبيهات » من بين الشروح الكثيرة التى اهتمت ببيان معانيه ، شرحان ، هما أشهرهما ، ولعلهما أيضًا أجودهما :

أحدهما : للإمام فخر الدين الرازى .

وثانيهما : لنصير الدين الطوسى .

ولقد ترددت كثيراً بينهما ، لأن لكل واحد منهما من الميزات ما يحمل على اعتباره أفضل :

فالطوسى : متفلسف يناصر آراء ابن سينا ، فاهم لها ، معجب بها فى الجملة ؛ حتى إنه ليطوف هنا وهناك ، فى كتب ابن سينا الأخرى ، ليظفر بشىء ، يرى أن وجوده إلى جانب نصوص « الإشارات والتنبيهات » يساعد على إيضاح غامض ، أو بيان مشكل ، أو رد اعتراض .

فشرح الطوسى ، لهذه الاعتبارات ، يعد امتداداً للفكر الفلسفى ، وشعلة منه .

أما الرازى ، فهو خصم للفلاسفة ، لأنه متكلم متعصب لعلم الكلام ، كما أن الطوسى متفلسف ، متعصب للفلسفة .

فالرازى ، إذن ، ناقد ، والنقد مرتبة متأخرة ، تأتى بعد الفهم .

ولكن شرح الرازى سابق زماناً على شرح الطوسى ، ولم يشأ الطوسى أن يمر على نقد الرازى لابن سينا دون أن يعرض له ويفنده ، فهو ينقد نقده لابن سينا .

ولقد خاض الرازى مع ابن سينا معارك طاحنة ، استوعبت جل الشرح إن لم تستوعب كله .

ولقد عرج الطوسى على كثير من هذه المعارك ، إن لم يكن

قد عرج على كلها ، فأصبح شرح الطوسى وفهم ما فيه من جدل مع الرازى ، فى موقف يجعله متأخرًا عن الرازى .

ثم إن شرح الرازى لابن سينا يكوِّن وحدة متماسكة ، لا ترتبط بغيرها ، ولا يتوقف فهمها على فهم غيرها ، فهى لهذه الاعتبارات تعد أحق بالبدء ، لولا أن الرازى خصم ، وقراءة الصديق الشارح ، أولى بالتقديم من قراءة الخصم الناقد .

أمام كل من هذه الاعتبارات التى يستمتع بها كل واحد من الشرحين ، وقفت أسائل نفسى : أى الشرحين أحق بالطبع ؟ فكان الجواب الذى انتهيت إليه ، والذى وافقنى عليه الأستاذ عادل الغضبان ، هو طبع الشرحين معًا ، لكن لا فى مجلد واحد ، بل فى مجلدين .

وبعد أن اطمأنت نفسى إلى هذا ، وجدتها منساقة إلى البدء بطبع شرح الطوسى ، فها أنذا أقدمه الآن آملا أن يمد فى عمرى ، حتى أقدم شرح الرازى أيضًا ، ليتيسر للقراء الانتفاع بهما معًا .

ولعله قد استبان من هذا أن مادة الكتاب الذى بين أيدينا تتألف :

أولًا : من نصوص كتاب « الإشارات والتنبيهات » لابن سينا ، وقد بذلت كل جهدى فى ضبطها وتصحيحها .

وسوف تجدها فى أعلى الصحيفة ، مكتوبة بخط يميزها عن خط الشرح ، ومفصولة منه بفاصل .

وقد قسمتها إلى نفس الفقرات التى قسمها إليها « الطوسى » ووضعت على كل فقرة منها رقمًا ، هو نفس الرقم الذى وضعته أسفل الصحيفة بجانب الجزء المخصص لشرحها .

وثانيًا : من نصوص شرح الطوسى ، وقد صححته وضبطته كذلك . وقد قسمته إلى فقرات وإلى جمل ، وحاولت ما استطعت أن أُفصله تفصيلًا يعين على فهمه ، ويساعد على حصر أقسامه . وميزتُ بين المسائل الرئيسية فى الموضوع ، والمسائل الثانوية ، التى تفرعت عنه .

وثالثًا : من نصوص الرازى التى اقتبسها الطوسى لينقدها :

وقد صححت هذه النصوص ، وضبطتها كذلك .

وحرصًا على مساعدة القارئ على سرعة الاهتداء إلى مواضع هذه النصوص ، جعلت حروفها متميزة عن حروف عبارات الطوسى .

وإلى جانب كل هذا ، سأقوم بعمل فهارس منوعة ، تغنى بحاجة القارئ ، وتساعد على تعرف محتويات الكتاب .

* * *

هذا ، ولا أرانى بحاجة إلى أن أذكر تحليلا لموضوعات الكتاب ، فهذا أمر أكله للقارئ ، يستخلصه بنفسه من نصوص ابن

سينا ، مشروحة بوساطة الطوسى المعجب به ، ومنقودة من الرازى المخاصم له ، الذى لم يعدم هو أيضًا نقدًا من الطوسى المعقب عليه .

فى هذه المعركة الحامية الوطيس ، يجد هو نفسه مجالا للمشاركة .

غير أنى لا أحب أن أترك هذه الفرصة دون أن أشير إلى أمر يخالط نفسى ، ولعله يخالط نفوس الكثيرين غيرى .

إذ قد يقال : ما بالنا نضيع وقتنا ، وننفق ساعات ثمينة من عمرنا فى قراءة أفكار قديمة قد خلفتها أفكار جديدة ، ونظريات قد حلت محلها نظريات ، وآراءٍ نشأت لبيئة مضت وعهد انقضى ، بينما توجد أفكار ونظريات وآراء هى أشبه بنا وبحياتنا ؟ ! ! .

ولماذا لا نقتصر على الأفكار والآراء والنظريات الجديدة ؟

لماذا نترك هذا الجديد القشيب ، وهو بنا أليق ، ولنا أنسب ، ونولى وجهنا شطر القديم ، نبعثه من قبره ، ونجمع حطامه ورفاته بعد ما أصابها البلى ، وأفسدها التعفن ؟

هذه خواطر تساور النفوس . ولقد اشتد سلطانها علىَّ ، حتى كدت أنصرف عن هذه الكتب وألغى عقودًا أبرمتها بخصوصها ، ورحت أنشر أمامى ما جمعت من كتب غربية ، أتخير من بينها شيئًا فى الفلسفة ، وآخر فى المنطق ، وثالثًا فى الأخلاق ؛ كى

أترجمها ؛ لأستفيد منها وأفيد ، وفعلا بدأت فى ترجمة بعض هذه الكتب ، وفجأة توقفت ، ولما تبينت لى أسباب هذا التوقف ، وجدتها ترجع إلى ما يلى :

أولا : أن الفلسفة الإسلامية ، لم تقل فيها الكلمة الفاصلة بعد ، ولن يمكن أن تقال ، حتى يبعث المطمور من كتبها ، التى لا يزال بعضها مخطوطًا ، وبعضها الآخر مطبوعًا طبعات مشوهة محرفة .

ولقد قامت الإدارة الثقافية ، فى جامعة الدول العربية ، وتقوم ، بنشاط ملحوظ للحصول على صور من هذه المخطوطات المبعثرة فى دول العالم الإسلامى ، بين مكتباتها العامة والخاصة ، وجمعتْ من ذلك الشىء الكثير ويسرت سبيل الحصول عليه للراغبين .

ولكن الأمر لا يزال حتى الآن فى بدايته ، فالموقف يتطلب تضافر الجهود لجمع هذا التراث المبعثر وإحيائه ، بالنشر والقراءة ، والنقد والمقارنة ، حتى تتضح معالم شخصية الفكر الإسلامى ، ويكتب لها تاريخ مستوعب شامل ، يقوم على أساس من دراستها دراسة مباشرة ، وتتبعها منذ نشأتها ، وتبين العوامل التى صاحبت هذه النشأة ، وتابعتها ، فعاونت على إحيائها ، أو عوقتها وأقامت العقبات فى طريقها ، وعلى تحديد مبلغ تأثرها بما سبقها وتأثيرها فيما لحقها ، حتى تأخذ مكانها فى سلسلة التفكير

الإنسانى العام ؛ إذ من الملاحظ. أن مكانها فى هذه السلسلة يكاد يتلاشى ، فكثير من المؤلفات الغربية يتخطى هذه الفترة من الزمن ويتجاهلها ويربط. ما قبلها بما بعدها ، كأنه زمن متصل لم تتخلله فترة عاشها مفكرون ، وتركوا من آثارهم ما يدل عليهم .

فلو أغرمنا نحن المفكرين الإسلاميين بالفكر الغربى الحديث واقتصرنا عليه ، لكان عملنا هذا عونًا للعوامل التى ساعدت على إغفال تراثنا الفكرى وإهماله .

ثانيًا : أن غيرنا لم يقنع بدراسة الفكر المعاصر ، ولم يجد فيه وحده غناء ، فالناس فى أوربا يتابعون فى دراستهم ، سير الفكر الإنسانى ، منذ عرفه التاريخ ، ويحاولون أن يربطوا حلقاته المعروفة لهم ، بعضها ببعض .

فلو قنعنا نحن بدراسة الأفكار المعاصرة ، وقصرنا كل نشاطنا عليها لكان عملنا هذا نفسه خروجًا على الاتجاه الحديث الذى يحاول الاستيعاب والإحاطة .

ثالثًا : أن واجبنا يحتم علينا أن يوزع أهل الفكر فينا العمل بينهم ، فإذا اتجه فريق إلى الترجمة ليضعوا بين أيدينا صورة من صور الحياة الفكرية عند غيرنا ، فليتجه فريق آخر منا إلى بعث تراثنا الإسلامى ، ليضعوا بين أيدينا صورة من صور الحياة

الفكرية عند أسلافنا ، ليجتمع لنا من عمل هؤلاء ، وأولئك ، صورة كاملة للحياة الفكرية الإنسانية كلها .

رابعًا : أن الفلسفة الحديثة ، ليست جديدة كل الجدة ، فى مادتها ومنهجها ، ولا الفلسفة القديمة ، مباينة للفلسفة الحديثة ، كل المباينة ، فى مادتها ومنهجها ، وفى تعبير آخر ، ليست الفلسفة الحديثة كلها صحيحة كل الصحة ، ولا الفلسفة القديمة كلها باطلة كل البطلان .

إن الفلسفة ، فيما يبدو لى ، أشبه بمقدار من الماء ، يبدو فى لون أحمر ، إذا وضعناه فى إناءٍ ذى لون أحمر ، ويبدو فى لون غيره ، إذا وضعناه فى إناءٍ ذى لون آخر .

ويأخذ شكل الكوبة إذا وضعناه فى كوبة ، وشكل الزجاجة إذا وضعناه فى زجاجة .

فكمية الماء هى هى ، برغم الألوان المختلفة والأشكال المختلفة التى تواردت عليها .

كذلك مادة التفكير تتناولها العقول المختلفة فيلونها عقل بلون ، ويلونها عقل آخر بلون آخر .

ويصبها عقل فى قالب ، ويصبها عقل آخر فى قالب آخر .

فتبدو فى كل مرة ، شيئًا غير الذى كان قبله . ويقال لشكل ، أو لون : إنه قديم ، لسبقه فى الوجود على أشكال أو ألوان أخرى .

ويقال لشكل أو لون إنه جديد ، لتأخره فى الوجود عن أشكال أو ألوان أخرى .

فالقدم والجدة ، اعتبارات زمنية ، لم يلاحظ فى مفهومها معانى الصحة والخطأ .

والعقول البشرية كالأذواق ، قد تنكر الشىء فى وضع وترضاه فى آخر ؛ وتنفر منه فى صورة ، وتغرم به فى صورة أخرى .

ولست أقصد إلى أن أقلل من خطر الجديد فى الفكر والرأى ، ولا أن أبالغ فى شأن القديم من الفكر والرأى ، كما لا أقصد أن أدعى : أن المادة الفكرية لم يدخل على جوهرها شىء من التغيير والتبديل بإضافة شىء إليها أو بحذف شىء منها . . . لا . . . لم أقصد إلى هذا ، ولا إلى ذاك ؛ لأنى لا أستطيع أن أقلل من خطر الجديد حتى ولو كان لونًا أو شكلا ؛ فالصورة فى كثير من الأمر عنصر هام من عناصر الشىء وإن النغم الموسيقى للبيت من الشعر لعامل له أثره وخطره فى مبلغ تأثر النفوس بالمعنى الذى يحمله ؛ ولو أنك صغت نفس المعنى فى بيت آخر من الشعر ليس له مثل موسيقى البيت الأول ، لم تنفعل نفسك له مثل ما انفعلت للبيت الأول ؛ على الرغم من أن المعنى مؤدى فى كلا البيتين أداءً صحيحًا . وقد يبلغ الاهتمام بالصورة حدًّا يجعلها

عند كثير من النقاد هى العمل الأساسى فى الشعر .

كذلك لست أستطيع أن أنكر أن آراء قديمة لم نعد نرضى عنها ، ولا نكاد نفسح لها فى نفوسنا مكانًا ، على الرغم من أننا ندرسها ؛ فدراسة الرأى شىء ، والرضى عنه شىء آخر .

وإنما الذى أريد أن أقوله : هو أن الفلسفة كأنما هى نبع من عين الحقيقة ، فقلما تقوى العقول إلا على تزييف دخيل عليها ، أو أجنبى غير أصيل فيها .

أما جوهرها فهو هو فى كل عصر ، وفى كل جيل . وإن اختلف تناول الناس له ، وعرضهم إياه ؛ ولهذا كان أكثر الأمر فيها تشكيلا وتلوينًا ، وتصويرًا ، وتعبيرًا .

ويوافقنى فى هذا الذى أذهب إليه ، ديكارت ، حيث يقول :

[. . . إننى لما كنت أعلم أن الحجة الكبرى التى يستند عليها كثير من الكفار فى رفضهم الاعتقاد بوجود الله ، وبتميز النفس الإنسانية عن البدن ، هى قولهم : إن أحداً لم يتوصل حتى الآن إلى إثبات هذين الأمرين !

وإنى وإن كنت لا أرى رأيهم ؛ بل أرى خلافاً لذلك أن أغلب الحجج التى أوردها كثير من فطاحل المفكرين عن هاتين المسألتين هى فى مرتبة اليقين إذا فهمت على وجهها الصحيح ، وأنه يكاد يكون من المستحيل إيجاد حجج جديدة ، إلا أننى أعتقد أنه لن يمكن أن يعمل فى الفلسفة شىء أنفع من الانتهاض للبحث عن أحسن هذه الحجج وعرضها فى ترتيب واضح متين يكون من شأنه أن يظهرها بعدُ لجميع الناس براهين صحيحة .

وأقول أخيراً : إنه قد دعانى إلى ذلك كثير من الناس ممن يعرفون أنى زاولت منهج

لحل جميع ضروب الصعوبات فى العلوم ؛ وهو منهج ليس فى الحق بجديد ؛ إذ لا شىء أقدم من الحقيقة[١] . . .]

هذا هو ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة يرى أنه يكاد يكون من المستحيل ، عليه وعلى غيره ، إيجاد حجج جديدة لإثبات وجود الله ، وتميز النفس الإنسانية عن البدن ، غير تلك الحجج التى عرفها المفكرون من قبله ، ويرى أن كل ما يمكن له أن يعمله فى هذه السبيل هو اصطناع منهج يساعد على الانتفاع بهذه الحجج ، وعلى تيسيرها .

وحتى هذا المنهج الذى ينسبه الناس لديكارت يرى ديكارت نفسه أنه ليس بجديد ؛ لأنه إذا كان حقًّا فهو جزء من الحقيقة القديمة .

وعلى ذكر ديكارت أقول : لعل جهوده فى الفلسفة ، التى من أجلها استحق أن يلقب مؤسس نهضتها ، ترجع إلى منهجه الذى يقوم :

على الشك الذى يخلص صاحبه من كل رأى قديم ، ومن كل فكرة سابقة . الشكِّ العنيف الذى يتلمس لكل فكرة مبررًا لرفضها والتخلص منها ، فبعض الأفكار ، إذا كان يقوم على أسس سليمة ويعتمد على براهين صحيحة ، فالكثرة الكثيرة منها ،

---

(١) اعترافات ديكارت ، ترجمة الدكتور عثمان أمين ، الطبعة الثانية ص ٢٩ .

تفرض نفسها على الإنسان فرضًا بحكم الثقة فى الأساتذة ، والمعلمين ، والكتب ، وبحكم سلطان العادة الذى لا يسهل معه الخروج على مألوف الناس .

والناس تقيم على هذا النوع من الحياة الفكرية ولا تأباه ، وتتصرف فيما لديها من هذه الأفكار تصرف الرضى والقبول ، وإن اختلفت درجات الرضى منهم بها ، وتفاوتت مراتب القبول لها ، فبينما يكون سلطان العادة على فريق منهم مثل سلطان العقل أو يفوقه ، إذا بفريق آخر منهم : يحس على الرغم منه أن لديه أفكارًا يرتاح لها كل الراحة ، ويرضى عنها كل الرضى ؛ إذا هوجم فيها وجد وسيلة لدفع الهجوم عنها ، ولاح له من خلال الدفاع والهجوم رجاحتها ووجاهتها ، وخرج من النقاش فيها أشد ما يكون تمسكًا بها .

على حين يحس أن لديه أفكارًا أخرى ؛ إذا امتحنت مثل هذا الامتحان ، ظهرت منقطعة الصلة بشىء يسندها ، ولم يشعر بغضاضة أن يتجهم هو نفسه لها ، وخرج من نقاشه فيها مزعزع الثقة فيها .

وأفراد هذا الفريق من الناس يتفاوتون فيما بينهم ، بالنسبة لسعة أو ضيق نطاق الأفكار التى يستطيع المرءُ أن يقف منها موقف المتثبت ؛ ولسعة أو ضيق نطاق الأفكار التى يقف المرءُ منها موقف المتشكك .

وإذا أردنا أن نصنف الناس بالنسبة لهذه الحال ، وجدنا بعضهم يكاد يخرج على كل ما ليس له سند صحيح من عقل . وهذه هى مرتبة الخاصة من العقلاء والمفكرين ، وهؤلاء أيضاً تختلف وجهات نظرهم ، تبعًا لاختلافهم فى مبلغ الوثاقة واليقين الذى يراه كل منهم ضروريًّا للرأى حتى يكون جديرًا بالقبول ، ولو أتيح لنا أن نصنف هؤلاء أيضًا لا نتهى الأمر إلى من لا يكاد يؤمن بشىء أصلا ، وهذه هى مرتبة الشك العنيف الذى يتعرض له كبار الفلاسفة والمفكرين.

وإلى مثل هذه الحال انتهى ديكارت .

والذين ينتهون إلى هذه الحال ، هم واحد من اثنين :

أحدهما : يتسلط عليه الشك ويهجم عليه على الرغم منه ، مثل ما يهجم الوحش على الفريسة ، فينتزع ما لديه من آراء وأفكار ، ويلقى بها فى المجهول .

وثانيهما : يصطنع الشك اصطناعًا ، ويتكلفه تكلفًا ، ويلتمس له الأسباب التماسًا .

والشك الأول مرض أو كالمرض ، إنه وافد يقلق النفس ، ويزعج الخاطر ، ويروع القلب .

والشك الثانى منهج وطريق ، إنه حركة تنظيم تخلِّص النفس من أعباء أفكار لا تأنس إليها ، ولا ترتاح لها ، لتقيم على

أنقاضها أفكارًا ترتاح لها ، وتأنس إليها .

وهو أحيانًا حركة فحص وعلاج تتبيَّن ما فى الرأى من ضعف لتصلحه ، وما فى الفكرة من نقص لتكمله .

وأغلب الظن عندى أن شك ديكارت كان من النوع الثانى ولم يكن من النوع الأول ، لقد وجد ديكارت نفسه فى خضم أفكار متزاحمة ، وفى زحمة أفكار متكاثرة ، فلم يدر أيها المقدمة وأيها النتيجة ، ولا أيها الأصل وأيها الفرع ، فأراد أن يعرف :

ما يجب أن يكون منها نقطة البدء ، يثبت بنفسه ولا يحتاج إلى غيره .

وما يجب أن يكون مبتنيًا على غيره.

وعلى هذا الأساس بدأ يمتحن أفكاره فما وجده منها لا يقوم على رجليه ، ولا يعتمد على نفسه ، اطرحه وخلص نفسه منه ، واعتبره نسيًا منسيًّا ، إلى أن يظفر بما يؤيده . وهكذا فعل بأفكاره كلها ، وألقى بها جميعًا فى خضم المجهول ، ولم تكن وسيلته إلى ذلك أن يتتبع الأفكار والمسائل ، فينقدها فكرة فكرة ومسألة مسألة ، فهذا طريق يطول ولا يكاد ينتهى ، وإنما عمد إلى الأسس الأصيلة التى تنبنى عليها كل هذه الأفكار فامتحنها ، فلما وجدها لم تثبت أمام النقد ، اطرحها جانبًا ، واطرح ما اعتمد عليها من أفكار . ولما انتهى عند هذه المرحلة ، شك ،

ووجد شكه قد تناول كل شيء ، إلا شيئًا واحدًا ، هو أنه يشك ، والشك لون من ألوان التفكير ، فآمن بأنه يفكر ، وكان هذا الرأى هو الحقيقة التى لم يجد سبيلًا إلى الشك فيها أو التخلص منها .

قال

[. . . سوف أفرغ جديًا ، وفى حرية ، لتقويض كافة آرائى القديمة على وجه العموم . وليس يلزم لهذا أن أبين أنها كلها زائفة ، فهذا أمر قد لا أنتهى منه أبداً ، ولكن ما دام العقل يقنعنى من قبل بأنه لا ينبغى أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التى لم تبلغ مرتبة اليقين ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التى تلوح لى بينة الفساد ، فيكفينى لرفضها جميعاً أن يتيسر وأن أجد فى كل واحد منها سبباً للشك ، ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر فى كل واحد منها على حدة ، فإن هذا يكون عملا لا آخر له ، ولكن لما كان تقويض الأسس يجر معه بالضرورة بقية البناء ، فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادئ التى كانت تعتمد عليها آرائى القديمة كلها[1]] .

وهنا يتجه ديكارت إلى أُسس المعرفة فيقوضها ، لتجر معها وهى تنهار ، ما قام فوقها من بناء ، فيقول :

[كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس ، غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة[2]] .

ويقول :

[إن من عادتى أن أنام وأن أرى فى أحلامى عين الأشياء التى يتخيلها هؤلاء المخبولون

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٤ .

فى يقظتهم ، بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع ، مما يتخيلون . كم من مرة وقع لى أن أرى فى المنام أنى فى هذا المكان ، وأنى لابس ثيابى ، وأنى قرب النار ، مع أنى أكون فى سريرى مجرداً من ثيابى .

يبدو لى الآن أنى لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائمتين ، وأن هذا الرأس الذى أهزه ليس ناعساً ، وأنى إنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعى .

إن ما يقع فى النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتميزاً ، ولكن عند ما أطيل التفكير فى الأمر أتذكر أنى كثيراً ما انخدعت فى النوم بأشباه هذه الرؤى .

وعند ما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً ، فيساورنى الذهول ؛ وإن ذهولى لعظيم ، حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعى بأنى نائم[1]]

ويمضى ديكارت فى هذه السبيل ، يقوض كل ما يمكن أن يكون أساسًا للمعرفة حتى ينتهى إلى أن يقول :

[. . . لا مناص لى آخر الأمر من الإقرار بأنه لا شىء مما كنت أحسبه من قبل حقًّا إلا وأستطيع أن أشك فيه بوجه ما ، وليس ذلك عن طيش ورعونة ، وإنما يقوم على أدلة قوية جدًّا ، وعلى طول روية وإمعان نظر[2]]

ولست أدرى ما هى الأدلة التى يمكن أن تكون فى يد من يكون فى مثل هذه الحال ، لعل ديكارت يقصد أن يقول : « إن الشك فى كل ما كنت أحسبه من قبل حقًّا ، شك عنيف لا سبيل إلى مدافعته ، وليس خطرة تثيرها حال من نزق أو طيش » .

وفى غمرة هذا الشك العنيف يظفر ديكارت بما لا يستطيع

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٨ .

شك على قوته ، أن ينال منه ، وفى ذلك يقول :

[. . . اقتنعت من قبل بأنه لا شىء فى العالم بموجود على الإطلاق ، فلا توجد سماء ، ولا أرض ، ولا نفوس ، ولا أجسام . وإذن فهل اقتنعت بأنى ليس موجوداً كذلك ؟ هيهات ! فإنى أكون موجوداً ولا شك ، إن أنا اقتنعت بشىء ، أو فكرت فى شىء .

ولكن هنالك لا أدرى ، أى مضل شديد البأس ، شديد المكر ، يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى على الدوام .

ليس من شك إذن فى أنى موجود متى أضلنى ، فليضلنى ما شاء ، فما هو بمستطيع أبداً أن يجعلنى لاشىء ، ما دام يقع فى حسبانى أنى شىء؛ فينبغى علىَّ ، وقد رويَّت الفكر ، ودققت النظر فى جميع الأمور أن أنتهى إلى نتيجة ، وأن أخلص إلى أن هذه القضية :

أنا كائن وأنا موجود .

قضية صحيحة بالضرورة ، كلما نطقت بها ، وكلما تصورتها فى ذهنى][1] .

هذا عرض موجز للعراك الفكرى الذى اصطعنه ديكارت ، وللنهاية الأخيرة التى انتهى إليها .

وفى الحق أنها ليست نهاية أخيرة ، ولكنها فقط انتهاء إلى نقطة ارتكاز سليمة ، سوف يستأنف منها دور بناء فى اتجاه معاكس لدور الهدم الذى قام به من قبل . وقد اتخذ من إثبات أنيته المفكرة ، التى لم يجد مجالاً للشك فيها ، سبيلًا إلى إثبات الإلٰه ، وانتهى من إثبات الإلٰه ، إلى إثبات العالم المادى .

ولقد يخطر ببالى الآن ما كنت قد قرأته من قبل وأنا حدث

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٧٠ .

صغير لبعض مشاهير الكتاب ، وما زلت أقرؤُه لبعض آخر منهم حتى الآن ، من أن الإنسان يمكن له أن يشك فى الإلٰه ، ويشك فى البعث ، ويشك فى الأنبياء والنبوات ، ويُخضع كل ذلك للنقد العلمى الذى قد ينتهى به إلى رفض الأُلوهية ، والبعث ، والتكذيب بالنبوات والأنبياء ، من وجهة نظر عقلية محضة ، على أن يظل مؤمنًا إيمانًا عميقًا بقلبه ، بما رفضه عقله رفضًا باتًا . وهكذا يتخيل هؤُلاء الكتاب أنه يمكن أن تقوم فى الإنسان الواحد منطقة حياد بين إيمان وكفر ، فبينما يؤمن إيمانًا عميقًا بالإلٰه ، وبالبعث وبالأنبياء ، بقلبه ، يمكن أن يكفر بكل هذه الأشياء كفرًا عميقًا ، بعقله .

ولست أُنكر على هؤُلاء المشاهير الأعلام أن يذهبوا إلى مثل هذا الرأى ، فإن فى النفس الإنسانية مجالًا لكشف جديد ، ولا حق لمن لا يعرف أن ينكر على من يعرف ، ولكن الذى أنكره عليهم ، أن يضيفوا أفكارهم هذه إلى ديكارت وينسبوها إليه ، فإن ديكارت لم يذهب إلى هذه الثنائية . ولعلهم قد نسبوا إلى ديكارت ما نسبوا لاعتقادهم أنه فى حال شكه فى كل شىء ، وفى حال إنكاره لكل شىء ، ما عدا النفس ؛ كان لا يزال محتفظًا بعقيدته الدينية ، فهو إذن كان منكرًا بعقله ، لنفس ما كان مؤمنًا به بقلبه ، وإذا صح أن ينسب لديكارت ذلك ، أمكن أن يوجد فى نفس

أى إنسان آخر منطقة حياد بين إيمان وكفر ، فإن ديكارت ليس إلا إنسانًا .

وهب أن ديكارت كان كما اعتقدوه ، محتفظًا بعقيدته الدينية فى أوقات شكه ، فليس فى ذلك مطلقًا ما يبرر القول بأن ديكارت كان فى هذه الحال مثالًا واقعيًا لمنطقة الحياد المزعومة ؛ فإن شك ديكارت كان شكًا منهجيًا بمعنى أنه يعرض الفكرة الصحيحة فى نظره ، لكل ما يمكن أن يوجه إليها من نقد وطعن ، ليمهد بذلك لتصويرها تصويرًا صحيحًا ، وليظهرها بالمظهر اللائق بها من القوة والصحة ، أو ليبين أن ما يرد إليها من طعن ونقد ، ناشئ عن خطأ وعدم فهم ، وهو فى كل الأحوال مؤمن بالفكرة ، ليس لديه شك حقيقى فيها ، وما مثل ديكارت فى هذا إلا كمثل شخص مؤمن بفكرة كل الإيمان ، يستمع إلى شخص آخر له عليها شيء من الاعتراضات ، فالاستماع إلى تلك الاعتراضات استعدادًا لإظهار الفكرة المعترض عليها فى وضع لا تنال منه هذه الاعتراضات ، ليس يعنى إطلاقًا أن صاحب هذه الفكرة كان حين الاستماع إلى ما يوجه إليها من نقد غير مؤمن بها ، أو أن إبرازها فى الصورة الجديدة هو بداية إيمانه بها ؛ إنه فقط طريق لإبرازها فى أكمل أحوالها ، وفى صورة خالية مما يعرضها لهجمات المعترضين .

هذا هو ما يقتضيه الشك المنهجى . إنه عملية تنظيم لا أكثر

ولا أقل ، فإذا ربطنا عملية التنظيم هذه بالأفكار الرئيسية فى فلسفة ديكارت التى يناط بها الإيمان والكفر ، كالإيمان بوجود الله ، وبخلود النفس ، وبالرسالات السماوية ؛ أمكننا أن ندرك أنه لم يجتمع له الإيمان والكفر بها فى وقت واحد ؛ وإنما كل ما كان هنالك هو محاولة تنظيم لهذه الأفكار وتوضيح لها ، اتأكيد الإيمان بها .

ومهما يكن من أمر هؤلاء المشاهير الأعلام ، وأمر ما ذهبوا إليه فى شأن منطقة الحياد التى أرادوا أن يلصقوها بديكارت ؛ فإن الذى يعنينا هنا هو أن شك ديكارت كان واحدًا من جملة أشياء يرجع إليها الفضل فى اعتباره مؤسس الفلسفة الحديثة ، وباعث النهضة الفكرية الحديثة فى أوربا .

وذهابًا مع ما أشرنا إليه قبل ، من أن الجديد فى الفلسفة هو غالبًا الصور ، والأشكال ، والألوان ، لا أصول الأفكار ، سأحاول أن أعرض هنا صورًا من الشك الذى عناه الفلاسفة قبل ديكارت .

لقد عُرف الشك قبل ديكارت ولا بد أن يكون قد عرف قبله ، فالشك ظاهرة إنسانية يتعرض لها جميع الناس حتى الأطفال منهم ، فالطفل حينما يقول لأمه :

. . . أنت تضحكين علىَّ .

تعليقًا على وعدها له بجلب ما يسره ؛ إنما يشك فى وعدها له .

والشك فى الحياة العملية ظاهرة متفشية متغلغلة تفسد على الناس حياتهم ، وتقطع علاقاتهم بعضهم ببعض ، وتنزع ثقة الصديق بالصديق . والأخ بأخيه .

ولكنها فى الحياة العلمية دون ذلك بكثير .

وإذا كانت ظاهرة الشك فى الحياة العملية لها خطرها الذى يفسد المجتمعات ويقطِّع أوصالها ، فظاهرة الشك فى الحياة الفكرية لها خطرها الذى يسمو بالمجتمع إلى مراتب النضج الفكرى ، والكمال الإنسانى ؛ إذا التزم حدود الاتزان ، ولم يركب متن الشطط .

وصحيح ما قيل :

[الشك قنطرة اليقين]

فلا سبيل لإنسان يؤمن بفكرة خاطئة ، إلى أن يؤمن بمقابلتها الصحيحة ، دون أن يمر بمرحلة بين الإيمانين ، هى التخلص من القديم بالشك فيه .

فالشك هو المجاز الذى يقع بين هذه وتلك .

وإذا كانت مجافاة الشك ، والجمود على الرأى ، جموداً لايسمح بالتروى فيه ، والتثبت من أمره ، أمراً معيباً كل العيب ، لأنه تصلب فكرى أشد خطراً على الحياة الفكرية ، مما يجره تصلب الشرايين على الكائن الحى .

فإن الإسراف فى الشك ، والاستهتار بكل ما يقال ، معيب كل العيب كذلك : لأنه انمياع فكرى وتحلل نفسى ، أخطر على الفكر من خطر تحلل جزيئات الكائن الحى .

فالشك وسيلة لا غاية ؛ وطريق يوصل إلى اليقين ، فهو فى هذه الحدود ضرورة لازمة ، وفضيلة إنسانية محتمة .

ومن أمثلة الشك التى عرفت قبل ديكارت . ما يروى من أن « غورغياس » المولود فى « لونثيوم » من أعمال « صقلية » والذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد ، كان يقول :

[. . . لكى نعرف وجود الأشياء ، يجب أن يكون بين تصوراتنا ، وبين الأشياء علاقة ضرورية ، هى علاقة المعلوم بالعلم ، أى أن يكون الفكر مطابقاً للوجود ، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره .

ولكن هذا باطل ، فكثيراً ما تخدعنا حواسنا ، وكثيراً ما تركّب المخيلة صوراً لا حقيقة لها] [1] .

وما يروى من أن « أرقاسيلاس » الذى عاش فى القرن الثالث

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٦٢ الطبعة الأولى .

قبل الميلاد كان يقول :

[. . . إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنام ، وأوهام السكر والجنون . فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية ، وغير الحقيقية ، وليس هناك علامة للحقيقة][1] .

وما يروى عن الغزالى من أنه قال :

[. . . قلت فى نفسى : إنما مطلوبى هو العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى . فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع الوهم لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكا وإنكاراً ؛ فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة . فلو قال لى قائل : بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ؛ فأما الشك فيما علمته فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى .

ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات ، فقلت : الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع فى اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهى :

الحسيات .

والضروريات .

فلا بد من إحكامها أولا ، لأتيقن أن ثقتى بالمحسوسات ، وأمانى من الغلط فى الضروريات ، من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليدات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٣١٣ .

فأقبلت بجد بالغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر :

وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ، ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ! !

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار ! !

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلاّ بالعقليات التى هى من الأوليات ، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد ، والشىء الواحد لا يكون حادثاً وقديماً ، موجوداً ومعدوماً ، واجباً ومحالاً .

فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟

فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً ، وأبدت إشكالها بالمنام ، وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً ، واستقراراً ، ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحال هى ما يدعيه الصوفية

أنها حالتهم ؛ إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم ، إذا غاصوا فى أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم ؛ أحوالاً لا توافق هذه المعقولات ، ولعل تلك الحالة هى الموت ؛ إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ، فلعل الحياة الدنيا هى نوم بالإضافة إلى الآخرة ؛ فإذا مات « المرء » ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : « فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم حديد » .

فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر ؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلاّ من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر [١] .

هكذا عَرف الشك – من قبل ديكارت – فلاسفةُ اليونان وفلاسفة الإسلام ، ولعل الغزالى فى هذا المضمار هو فارس الميدان ، فقد ضرب كلا من الحواس والعقل بسهم قاتل ، وما أحكمه إذ يقول :

« فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها » ! ! ؟

إنه يشخص لنا فى دقة ووضوح ، مشكلة المشاكل فى الفلسفة ، وينبهنا إلى الصخرة العاتية التى تحطم عليها الرءوس ولا تتحطم هى ، إنها الأداة التى لا سبيل لنا سواها إلى العلم والمعرفة – العقل والحواس –

(١) المنقذ من الضلال ، ص ٧٠ ، ٧٦ الطبعة الثالثة ، مكتب النشر العربى سنة ١٩٣٩ .

فلنكن متأكدين من حكمنا ما شاء لنا التأكد ، متثبتين من رأينا ما شاء لنا التثبت ؛ فإن العبرة ليست فى أن نتأكد ، ولا فى أن نتثبت ، ولكن العبرة فى أداة التثبت والتأكد ، فهب أن العقل حين ينقل لنا صورة معنوية لأمر من الأمور ، والحس حين ينقل إلينا صورة حسية لأمر من الأمور ، ينقلان لنا تماما ، ماأدركاه ، وأنهما لم يعرضا علينا إلا ما تأكدا منه وأخذا بخناقه ، أما ما خفى عليهما أو زاغ أمام عدستهما فلم يقولا لنا بشأنه شيئاً أكيداً ؛ هب كل ذلك ، فما هو بمسوغ لنا أن نقول : إننا نعلم ما تأكد منه عقلنا وحسنا إلا إذا تأكدنا قبلُ من أن عقلنا وحسنا قد صيغا صياغة تجعل منهما أداة تقدر على إدراك الأشياء إدراكا صحيحا .

وأزيد الأمر بيانا فأقول : إنى وأنا أحلق ذقنى أستعمل مرآة ذات واجهتين ؛ إذا استعملت إحداهما ظهر فيها وجهى فى وضع خاص ، وإذا استعملت الأخرى ظهر فيها وجهى فى وضع آخر . إن كل واجهة من الواجهتين لم تر شيئا وتحاول إخبارى بخلافه ، وإنما أخبرتنى كلٌّ بما أدركت . وإذا كانت إحداهما أخطأت فيما أخبرت به ، فمرد خطئها إلى أن معدنها صيغ صياغة تجعلها تلتقط صور الأشياء فى وضع يختلف عن وضع الأشياء كما فى ذاتها ، وإذا كانت إحداهما أصابت فمرد صوابها إلى أن معدنها صيغ

صياغة تجعلها تلتقط. صور الأَشياء فى وضع يتفق تمام الاتفاق مع وضع الأَشياء كما هى فى ذاتها ، فنى هذا المثال واحدة من الواجهتين مخطئة، وواحدة منهما مصيبة ، رغم أَنهما جميعًا قد عرضتا علينا ما رأَتاه ، ولم تحاول واحدة منهما أَن تخدع أَو تغش .

فالمسأَلة ليست مسأَلة عدم محاولة الغش أَو الخديعة ، ولا مسأَلة التأَكد والتثبت ، ولكنها مسأَلة جوهر المرآة وصياغتها على نحو ينقل صور الأَشياء كالأَشياء ذاتها ، أَو على نحو مخالف .

فعلى أَى نحو صيغت عقولنا ؟ هل صيغت على نحو يدرك الأَشياءَ على ما هى عليه ، أَو على نحو يدركها على خلاف ما هى عليه ؟ وسواء صيغت على هذا النحو أَو على ذلك ، فسوف تنقل لنا ما يرتسم فيها واضحًا ، بأَمانة وإخلاص ، وفى تأَكد وتثبت ؛ ولكن الأَمر ليس أَمر تثبت وتأَكد ، ولكن أَمر صياغة الأَداة التى تتأَكد وتتثبت . وهكذا يظهر أَن التثبت والتأَكد ليس فيهما وحدهما كبير غناء ؛ ولكن المهم هو جوهر الأَداة المتثبتة المتأَكدة. فمن لنا بأَن عقلنا قد صيغ صياغة تجعله قادرًا على إدراك الشىء كما هو فى ذاته، وكذلك حواسنا ، حتى إذا أَخبرانا فى تأَكد وتثبت حُق لنا أَن نقول : إننا نعلم حقائق ما أَخبرانا به ؟

ومما يوضح أن الوثوق والتثبت لا يكفيان دليلًا على أننا أدركنا حقيقة ما تثبتنا منه، ما ينسب إلى «بيرون» من أنه كان يقول :

[إن الشك لا يتناول الظواهر وهى بينة فى النفس ، ولكنه يتناول الأشياء فى أنفسها، والشاك يقر أن الشيء الفلانى يبدو له أبيض ، وأن العسل يبدو لذوقه حلوا ، وأن النار تحرق ، ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشيء أبيض ، وأن العسل حلو ، وأن من طبيعة النار أن تحرق][1] .

فبيرون يوضح فى هذا النص أن الوثوق بأن الشيء يبدو لمداركنا على حال خاصة ، لا يكفى لمعرفة أن الشيء هو الواقع كما يبدو لمداركنا ؛ إذ أن الوثوق يمكن أن يكون علاقة بين مداركنا ويبين الأشياء كما تبدو لمداركنا . لا كما هى فى ذاتها .

ولعل الغزالى قد أدرك من الأمر فى إيجاز ما لم أدركه أنا فى إسهاب ، استمع إليه يقول :

[. . . يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها] .

فلو فرض أن هناك حالاً كتلك التى يذكرها الغزالى – وفرضها ممكن كما أوضحه الغزالى فى النص السابق على هذا – ففى هذه الحال سيتضح لنا خطأ أحكامنا العقلية التى نحن واثقون بها الآن كل الثقة ، مطمئنون إليها كل الاطمئنان ، متثبتون منها

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٣١٢ الطبعة الأولى .

كل التثبت ، وسننفض أيدينا منها وسندرك ، بوساطة الآلة الجديدة التى هى أسمى من العقل ، أن العقل كان مخطئًا ، رغم تأكده وتثبته ، وإنما رضينا بأحكامه أولا ؛ لأنه لم يكن لدينا ما هو أسمى منه وقتذاك .

فالتثبت والاطمئنان والوثوق . حين لا يكون مصدرها أداة سليمة صادقة ، لا يقام لها وزن .

وأمام هذه المعضلة الفلسفية يبين الغزالى فى وضوح يشبه السذاجة أنه لا مناص للفلسفة من اللجوء إلى الدين تستمد منه أول لبنة فى بناء صرحها ؛ تستمد منه الوثوق بالعقل ، وذلك حيث يقول :

[فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر . . . . فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة] .

فالوثوق بالعقل ، وانتشاله من بيداء الشك ، سبيله الوحيد فيض إلهى يحل فى قلب الإنسان فيضيئه بعد ظلمة ، ويؤمنه بعد يأس ، ويطمئنه بعد اضطراب ، ويهدئه بعد لوعة وفزع .

وإذا اطمأنت النفس إلى الضرورات العقلية ، أمكنها أن تأخذ بوساطتها طريقها إلى حيث تريد .

هذا هو الحل الذى يصفه الغزالى للمشكلة بعد أن جربه بنفسه ، وجنى ثماره .

ويجيش فى صدرى الآن سؤال أحب أن أتقدم به إلى الغزالى ، ذلك هو :

ما نوع الوثوق الذى أضاء عقل الغزالى بعد ظلمة ، وأمنه بعد يأس ، وطمأنه بعد اضطراب ، وهدأه بعد لوعة وفزع ؟

هل هو وثوق بأن العقل البشرى يدرك الواقع لا كما هو ، ولكن كما يبدو له ؟

وعندما ما ينتقل البشر إلى طور آخر من حياتهم ، طور المتصوفة ، أو طور ما بعد الموت ربما يدركون أن جميع ما كانوا قد تصوروه من قبل بعقولهم هو خيالات لا حاصل لها ؟

أم هو وثوق بأن العقل البشرى فى طور ما قبل الموت ، وفى ظروف غير ظروف المتصوفة ، يدرك الواقع كما هو ؟

فإن يكن الأول فقد كانت هذه هى حال الغزالى قبل أن يدركه الفيض الإلٰهى ، فما جدوى الفيض الإلٰهى عليه إذن ؟

وإن يكن الثانى ، فكيف يكون ما يدركه العقل البشرى قبل

الموت وبدون تصوف ، إدراكًا صحيحًا مطابقاً للواقع ، وعلماً به لا يداخله خطأ ، وقد افترض الغزالى أن هناك حالا لو أدركناها لربما بدا لنا أن كل ما كنا قد تيقناه من قبل هو خيالات لاحاصل لها ؟

نعم إن الغزالى لم يقطع بوجود هذه الحال ، ولكنه فقط جوز وجودها ، ولكن مجرد التجويز يعارض الجزم بأن العقل البشرى قبل هذه الحال قادر على أن يدرك الواقع كما هو .

وندع الغزالى عند هذا الموقف لنعود إلى ديكارت نستكمل عناصر شخصيته الفلسفية التى استحق بها أن يكون باعث نهضتها .

وقد فرغنا من عنصر الشك فلننتقل إلى عنصر البداية .

لقد استبان لنا أن الشك الذى استعمله ديكارت كمعول هدم قد عجز عن أن يهدم إيمان ديكارت بوجوده ، ككائن عاقل مفكر ، ولم يقف الشك بديكارت عند حد العجز عن هدم إيمانه بوجوده ، بل إن الشك كان السبب الأساسى لإثبات هذا الوجود . لقد استفاد ديكارت من الشك أمرين هامين .

استفاد الإيمان بوجود نفسه .

واستفاد جعل وجود النفس بداية لتأسيس فلسفته عليها . فبوساطة النفس أثبت وجود الإله ، وبوساطة الإله ، أثبت وجود العالم المادى .

وسنقول عن كل واحد من هذين الأمرين كلمة بالنسبة لما عسى يكون فى الفلسفة القديمة من صلة به قريبة منه ، أو بعيدة عنه .

أما بالنسبة للإيمان بوجود النفس عن طريق الشك، فقد روينا فيما سبق شيئًا مما ذكره ديكارت فى هذا الصدد ، حيث قال :

[. . . اقتنعت من قبل بأنه لاشىء فى العالم بموجود على الإطلاق ، فلا توجد سماء ، ولا أرض ، ولا نفوس ، ولا أجسام ، وإذن فهل اقتنعت بأنى لست موجوداً كذلك ؟ هيهات ؛ فإنى أكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتنعت بشىء أو فكرت فى شىء] (١) .

وهو يضيف إلى ذلك قوله فى موضع آخر :

[لا أسلم الآن بشىء ، ما لم يكن بالضرورة صحيحاً ، وإذن فما أنا على التدقيق إلا شىء مفكر ، أى ذهن ، أو روح ، أو فكر ، أو عقل . . . فأنا إذن شىء واعى وموجود حقًّا ، ولكن أى شىء ؟ لقد قلت إننى شىء مفكر] (٢) .

هذا هو القدر الذى أمكن أن يخلص به ديكارت من شكه : إنه شىء موجود حقًّا ؛ وإنه شىء مفكر . هذان الأمران لم يستطع الشك أن ينال منهما شيئًا ؛ لا . . . ليس هكذا ينبغى أن يقال ؛ إن الذى ينبغى أن يقال : هو أن الشك هو الذى هدى إلى وجود الكائن الذى منه وبه يكون الشك ، وهدى إلى أن هذا الكائن هو شىء مفكر .

---

(١) التأملات ص ٧٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

والآن نترك ديكارت لنرى هل فيمن سبقه من الفلاسفة من اتجه هذا الاتجاه ، أو حاول نفس المحاولة ؟ ولن أذهب هذه المرة بعيدًا ، فسأجعل الكتاب الذى بين أيدينا ، والذى نقدم له بهذه المقدمة يتكلم ؛ يقول ابن سينا أول النمط الثالث :

[ارجع إلى نفسك ، وتأمل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر ؛ حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لاتعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره . ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة، بحيث لا تُبصر أجزاؤها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن وجود أنيتها] (١) .

إن ابن سينا فى هذه الفقرة يعالج نفس الموضوع الذى عالجه ديكارت ، موضوع إدراك المرء لوجوده؟ حقًّا إنه لم يتوصل إلى إثبات هذا الوجود الذى أثبته ديكارت بعده ، بنفس الطريق الذى سلكه ديكارت ، ولعل الفرق بين الطريقين راجع إلى أن ديكارت كان يخاطب فى كتابه « التأملات » الذى هو مستمد أفكارنا عنه فى هذه العجالة ، غير من كان يخاطبهم ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » لقد عرفنا مما سبق أن ابن سينا يخاطب الصفوة الممتازة ، التى تخلصت من أسر القيود

---

(١) راجع أول النمط الثالث فى النفس الأرضية والسماوية .

التى تتحكم فى عامة الناس ، وسمت مداركهم إلى حيث تستشرف للمعالى والعظائم ، لذلك هو يكتفى بالتلميح والإشارة ، واللفتة السريعة الخاطفة ؛ وليس فى ورود النائم والسكران فى عبارته ، ما يدل على أنه يتنزل فى بيانه إلى مخاطبة من يكون فى مستواهما ، وكيف يمكن أن يخاطِب النائم أو يُفهمه ؛ لقد جاءَ ذكرهما فى العبارة ، كموضوع للتطبيق ؛ فكأنه يقول للمستبصر الذى يخاطبه ، لست أنت وحدك الذى لا يعزب عنه إدراك نفسه ؛ فتأمل النائم والسكران تجدهما ، حال النوم والسكر ، مثلك مدركين لوجود نفسهما .

أما ديكارت فيبدو أنه فى كتاب التأملات لم يكن يخاطب مثل هذه الطبقة بل تنزل إلى مستوى الجماهير يخاطبهم ويجادلهم ، فانتهج لنفسه معهم خطة تناسبهم ، لقد بعث بخطاب إلى :

« العمداء أو العلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس » مع كتاب « التأملات » ليتعرف رأيهم فى الكتاب ، وليلتمس منهم شموله بالتأييد ؛ جاءَ فيه قوله :

[لقد كان رأيي دائماً أن مسألتى الله والنفس أهم المسائل التى من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت .

ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هنالك إلهاً ، وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد ، فيقينى أنه لا يبدو فى الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان ، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية إن

لم نثبت لهم أولا هذين الأمرين بالعقل الطبيعى . . . . ومع أن من الحق إطلاقاً أنه ينبغى أن نعتقد بوجود الله ؛ لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة ، وأنه ينبغى من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة لأنها جاءت من عند الله — وذلك لأنه لما كان الإيمان هبة من الله ، فإن الموجود الذى يهبنا من فضله ما يعيننا على الاعتقاد بالأشياء الأخرى ، يستطيع أيضاً أن يهبنا ذلك الفضل ليعيننا على الاعتقاد بوجوده هو — إلا أننا لا نستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين ؛ فإنهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع فى الغلط الذى يسميه المناطقة دوراً] [١] .

وقوله :

[لما كان كل واحد يعتقد أن مسائل الفلسفة إشكالية ؛ فإن قليلين من الناس يعكفون على طلب الحقيقة ؛ بل إن كثيرين يحبون أن يشتهروا بين الناس بأنهم من أهل الأذهان الجبارة ، فتراهم ولا هم لهم إلا المكابرة فى مناقضة أبين الحقائق وأجلاها] [٢] .

هكذا بينما يخاطب ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » « نقى السريرة مستقيم السيرة ، الذى لا يميل مع الهوى ، وينظر إلى الحق بعين الرضى والصدق » .

ويوصى أن يحال بينه وبين « من لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة ، ومن كان من ملاحدة المتفلسفة وهمجهم » .

إذا بديكارت يتوخى نزال المكابرين الذين يلذ لهم أن يناقضوا أبين الحقائق وأجلاها .

فإلى الفرق بين الطائفتين يرجع الفرق بين منهجى الفيلسوفين وأسلوبهما فى العرض . وأغلب الظن عندى أنه لو خاطب ابن سينا من خاطبهم ديكارت ، لسلك مسلكه ، ولو خاطب ديكارت

---

(١) التأملات ص ٢٧ ، ٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣١ .

من خاطبهم ابن سينا لسلك مسلكه كذلك ، فما كان ابن سينا بعيدًا من أن يقول : « إن الشك تفكير ، ولا يفكر إلا الموجود » حين يقرر أن المرء لا يغفل عن وجود نفسه ولا ينكر ذاته ، وهو لا يعنى بالذات والنفس فى هذا المقام إلا الكائن المجرد فحسب ؛ نعم إنه لم يكن بعيدًا عن ابن سينا أن يقول ذلك وإنما أغناه عنه أنه يخاطب طالبًا للحقيقة حريصًا على معرفة الحق ، ليس به نزوع إلى اللجاج فى الخصومة والعناد فى الخطاب . والذى اضطر ديكارت إلى أن يقيم أساس فكرته على الشك الذى يعمد إليه عادة من يقع فى العناد ويتورط فى الخصومة ، وقوفه بإزاء قوم معاندين مكابرين ، ولو أنه ظفر بصفوة مختارة ، لاستغنى بالتلويح والإشارة . فشعور المرء بنفسه بيِّن لا يحتاج إلى إثبات .

* * *

وأما المسألة الثانية التى هدى ديكارت إليها شكه إلى جانب مسألة الإيمان بوجود نفسه ، فهى :

أنه شىء مفكر .

وقد كنا قد أشرنا من قبل إلى أن ابن سينا قد عنى « الكائن المجرد » « بالنفس والذات » حين قال : « إنه لا سبيل لعاقل

مستبصر أن يغفل عن نفسه وذاته» فهاك الآن نص عبارته فى هذا الشأن ، قال :

[أتُحَصِّل أن المدرَك منك هو ما يدركه بصرك من إهابك ؟ فإنك إن انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت :

أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً ، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك ؟ لا ... فإن حالها ما سلف ، ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الأول من الفرض [1] أغفلنا الحواس عن أفعالها.

فبيِّن أنه ليس مدرَكُك حينئذ عضواً من أعضائك، كقلب أو دماغ ، وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح .

ولا مدرَكك جملة من حيث هى جملة ، وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك ، ومما نبهت عليه .

فمدرَكك شىء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرِك لذاتك، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت .

فمدرَكك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس مما سنذكره] .

والذى ليس حسًّا ولا يشبه الحس عند ابن سينا ، هو الكائن المجرد العاقل بطبعه ؛ فإذن – عند ابن سينا – الإنسان يدرك من نفسه بالبداهة أنه كائن مفكر ، وهذا هو نفسه ما انتهى إليه ديكارت فيما نقلناه عنه سابقًا ، مع فرق ضئيل بين طريقيهما فى إثبات هذه الحقيقة .

وأعنى بالطريقين المسالك العقلية التى سلكاها ، لا المسالك اللفظية والبيانية ، فشتان ما بين طريقيهما فى هذه الناحية .

---

(١) يعنى الفرض المذكور فى النص السابق ص ٥٢ .

فطريق ديكارت سهل واضح ، أما طريق ابن سينا فصعب وعر ؛ وقد عرفنا أسباب ذلك فيما مر بنا ؛ ولعلنا نزداد الآن إيمانًا بأن قراءة « الإشارات والتنبيهات » من غير استعانة بشارح يساعد عليها ، إنما هى محاولة عسيرة .

بقى أن يقال هنا : هل اتخذ ابن سينا – مثل ما اتخذ ديكارت – إثبات وجود النفس بداية وأساسًا يقيم عليه صرح فلسفته ؟

والذى لا شك فيه أن لكل فيلسوف الحق فى أن يصب فلسفته فى القالب الذى يراه مناسبًا لذوقه ، أو لذوق من يقدمها لهم ، وإلى هذا المعنى يشير الغزالى حين يقول[1] :

[المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له فى المباهاة والمناظرات .

والأخرى : ما يسارُّ به فى التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده الإنسان فى نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالاعتبار الأول : فهو نمط الآباء ، والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين ، فمن ولد فى بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، انغرس فى نفسه منذ صباه التعصب له ، والذب عنه ، والذم لما سواه .

والمذهب الثانى : ما ينطبق فى الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا

---

(١) ميزان العمل ص ٤٠٥ طبع دار المعارف .

لا يتعين على مذهب واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

فإن وقع له مسترشد تركى ، أو هندى ، أو رجل بليد جلف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى و يكذب به ، فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه ويفرح بهم فيثيبهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء . وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يذكر له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه.

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرًّا بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون المسترشد ذكيًّا ، ولم يكن قد رسخ فى نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له] .

هكذا يشكِّل الفيلسوف فلسفته ، ويصبها فى قالب مرة ، وفى قالب غيره مرة أخرى ، ولست أستطيع أن أدعى الإحاطة بنتاج ابن سينا الفلسفى كله حتى يمكننى أن أقول : إنه فى حال أو فى أكثر ، قد اتخذ من النفس نقطة ارتكاز يتحرك منها لتجميع أفكار أخرى حولها ، أو أنه لم يفعل ذلك قط .

فإذا أريد بى أن أقصر المقارنة على فلسفة ابن سينا كما هى معروضة فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، لم يسعنى إلا أن أقول : إنه وقد بدأ « الإشارات والتنبيهات » ببحوث طبيعية استهلها بتحقيق الحق عنده فى طبيعة الجسم وهل يتركب من أجزاء لا تتجزأ أو من هيولى وصورة ، فلا شك أنه يختلف عن

ديكارت فى منهجه . ولا يختلف الحال عن هذا الحكم أيضًا إذا نحن اعتبرنا أن البحوث المنطقية التى قدم بها لكتاب « الإشارات والتنبيهات » بحوث فلسفية ؛ فإنها بحوث فى قوانين الفكر ، يقصد بها تقويمه وتسديد خطاه ، دون محاولة إثباته فى ذاته ، فضلا عن إثبات غيره بوساطته .

وبالرغم من هذا فإن قارى كتاب « الإشارات والتنبيهات » لا يعدم أن يجد وسيلة تقرب بين ابن سينا وديكارت فى هذا الشأن.

لقد بدأ ديكارت بالنفس فاستخلص وجودها من الشك الذى يمكن أن يتناول كل شىء ، فإن الشاك لا يكون إلا موجودًا ، ولا يمكن أن يتأتى الشك من معدوم . بهذا وضع ديكارت الأساس لفلسفته ، ثم انتقل من إثبات النفس لإثبات الإله ، وعرج أخيرًا على العالم المادى .

وهذا على عكس ما هو معتاد ، عند غيره من المفكرين ، وخاصة عامة مفكرى الإسلام ، فإنهم يتخذون من العالم المادى وسيلة لإثبات وجود الإله ، يقولون : العالم جواهر وأعراض وكلها حادثة ، وكل حادث لا بد له من محدث خارج عن ذاته ، فالعالم لا بد له من محدث خارج عن ذاته وهو الله تعالى .

وقد مر بنا أن ابن سينا يعتبر نفس الإنسان هى الإنسان بالحقيقة ، وأنه يرى أن الإنسان لا يمكن أن يغفل عن ذاته بحال .

ولا شك أن هذه الحقائق عند ابن سينا حقائق أصيلة بمعنى أنه لا يحتاج فى تقريرها إلى شىء مطلقًا .

وهو بهذا الاعتبار يشبه ديكارت تمام الشبه فى اعتبار وجود النفس حقيقة أولية لا ينالها الشك بحال .

* * *

نعود إلى ديكارت فنجده قد خطا بعد ذلك خطوته الثانية التى هى إثبات الإلٰه ، وقد جعلها متفرعة عن الأولى وذلك بأن فتش فى خواطر هذه النفس فوجدها أقسامًا ثلاثة :

(١) أفكارًا .

(٢) إرادات .

(٣) أحكامًا .

وعن هذه الأقسام الثلاثة يقول ديكارت :

[أما الأفكار فإنا إذا اعتبرناها فى ذاتها ، وبقطع النظر عن صلتها بشىء غيرها ، لم يصح لنا أن نقول على جهة التدقيق إنها زائفة ؛ فسواء تصورتُ عنزاً ، أو غولاً ، فليس تصورى لأحدهما بأقل صدقاً من تصورى للآخر .

ولا خوف كذلك من تطرق الخطأ إلى الإرادة أو الأهواء ؛ لأنى ربما اشتهيت أشياء رديئة ، بل ربما اشتهيت أشياء لم توجد قط ، لكن اشتهائى إياها أمر صحيح لا خطأ فيه .

وإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها ، ولا بد من أن أكون على حذر شديد من الخطأ فيها ، ولكن أهم ضروب الخطأ الذى يقع فى الأحكام ، وأكثرها شيوعاً إنما مصدره أننى أحكم بأن الأفكار التى فى ذهنى مشابهة ومطابقة للأشياء التى هى خارج ذهنى .

فلا ريب أنى إذا اعتبرت الأفكار أحوالاً من أحوال فكرى ، دون أن أحاول ربطها بشىء خارجى ، كادت تنتفى الفرص التى تعرضنى للخطأ فيها[١]] .

الحكم إذن فى نظر ديكارت فكرة ترتبط بشىء فى الخارج .

ويمضى ديكارت فى بيانٍ يفصل به ما أجمله فى هذا النص ، ثم ينتهى إلى قوله :

[. . . ولكن من أفكارى — إلى جانب تلك التى تمثلنى لنفسى ، وليس يمكن أن يكون فيها أدنى صعوبة — فكرةٌ تمثل لى إلهاً ، وأفكاراً أخرى تمثل الأشياء الجسمية والجماد ، وأخرى عن الملائكة ، وأخرى عن الحيوانات ، وأخرى تمثل لى أناساً من أشباهى[٢]] .

وهنا يعنى ديكارت بالأفكار ، الأفكار التى ترتبط بشىء فى الخارج ، لا الأفكار الصرفة ، فالأفكار هنا ترادف الأحكام .

ويتحدث ديكارت عن الأفكار التى سلكها مع فكرة الإلٰه فى قرن ، حديثًا لا أقف عنده ، وأنتقل مباشرة إلى ما قاله عن فكرة الإلٰه .

[. . . أقول : إن هذه الفكرة عن موجود مطلق الكمال لا متناه ، فكرة صحيحة جدًّا ، فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن مثل هذا الموجود غير موجود ، فليس يمكن أن نتخيل أن فكرته لا تمثل لى شيئاً حقيقيًّا [٣]] .

ويفسر ديكارت مقصوده بالإلٰه ، ويوضح صدق فكرته فيقول :

[أقصد بلفظ الله ، جوهراً ، لا متناهيًا ، أزليًّا ، منزهاً عن التغير ، قائماً بذاته ، محيطاً

---

(١) التأملات ص ٩٨ ، ٩٩ .
(٢) المصدر السابق ص ١٠٧ .
(٣) التأملات ص ١١١ .

بكل شيء ، قادراً على كل شيء ، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة ، إن صح أن هنالك أشياء موجودة .

وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حدًّا يجعلني ، كلما أمعنت النظر فيها ، قل ميلي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لدى عنها ، يمكن أن أكون أنا وحدى مصدرها .

فلا بد إذن أن نستخلص من كل ما قلته من قبل أن الله موجود ؛ لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي ، من حيث إني جوهر ؛ إلاّ أن فكرة جوهر لا متناه ، ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهي ، إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناه حقًّا .

ولا ينبغي أن أتوهم أني لا أتصور اللامتناهي بفكرة حقيقية ، بل بمجرد السلب لما هو متناه ، على نحو ما أفهم السكون والظلمة بسلب الحركة والضوء ؛ ذلك أني على العكس أرى بجلاء أن في الجوهر اللامتناهي ، من الوجود الواقعي أكثر مما في الجوهر المتناهي ، وبناء على ذلك أجد على نحو ما ، أن فكرة اللامتناهي سابقة لدى على فكرة المتناهي ؛ أي أن إدراك الله سابق على إدراك نفسي ؛ إذ أنني لي أن أعرف أني أشك ، وأرغب ، أي أن شيئاً ينقصني ؛ وأنني لست كاملاً تمام الكمال ، إذا لم يكن لدى أي فكرة عن وجود أكمل من وجودي عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب ؟ .

ولا يصح أن يقال : إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة زيفاً ماديًّا ، وأني أستطيع تبعاً لذلك أن أستمدها من العدم ؛ أي أنها يمكن أن تكون فيَّ لأن فيَّ عيباً ، كما قلت فيما سبق عن فكرتي الحرارة والبرودة وما شابههما ؛ بل العكس هو الصحيح ؛ فمن حيث إن هذه الفكرة واضحة جدًّا ، ومتميزة جدًّا ، وتتضمن في ذاتها من الوجود الموضوعي[1] أكثر من أي فكرة أخرى ، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ، ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان[2]] .

هكذا ينتهي ديكارت إلى إثبات وجود الإله ، وقد عرفنا من قبل كيف أثبت النفس ، ولقد بنى فكرة وجود الإله على فكرة

---

(١) الموضوعي ، يعني عند ديكارت الذاتي . (٢) التأملات ص ١١٠ ، ١١١ .

وجود النفس ، فلم يحتج إلى شيء غير وجود النفس لإثبات وجود الإله ، وبعد إثبات وجود الإلّه أثبت وجود العالم المادى .

فإذا رجعنا إلى ابن سينا وجدنا أننا عرفنا من قبل عنه ، أن فلسفته تتضمن وسائل إثبات النفس دون لجوء إلى أى شيء آخر ؛ أى أنها يمكن أن تكون بداية فلسفة تؤسس عليها وحدها .

فإذا أردنا أن نعرف كيف أثبت ابن سينا الإلّه ، هل ربط وجوده بوجود النفس كما فعل ديكارت ؟ أم ربط وجوده بوجود العالم المادى على نحو ما صنع عامة مفكرى الإسلام ، وجدنا فى فلسفة ابن سينا عناصر يمكن التعويل عليها فى ربط وجود الإلّه بالنفس مثلما صنع ديكارت ، على ما بين جهتى الربط من اختلاف ، وهاك نص ابن سينا فى هذا الشأن :

[تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف ؛ أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود .

وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى :

« سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

أقول : إن هذا حكم لقوم .

ثم يقول جل شأنه :

« أوَ لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

أقول : إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه]

ويوضح « نصير الدين الطوسى » هذا النص قائلًا :

[المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ، وبالنظر فى أحوال الخليقة على صفاته واحدة : فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول .

وأما الآلهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب ، ثم بالنظر فيما يلى الوجوب والإمكان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد .

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى ، بأنها أوثق وأشرف ، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، وأما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين ، . . . ثم جعل المرتبتين فى قوله تعالى :

سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد .

أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شىء .

بإزاء الطرفين .

ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين ، وسمهم بالصديقين ؛ فإن الصديق ملازم الصدق] .

فالنظر فى الوجود كاف عند ابن سينا لإثبات وجود الله ، وذلك بأن يعمد الإنسان إلى موجود مما لا يخالجه شك فى وجوده ، ويقول : ههنا وجود فإن كان وجودًا واجبًا ثبت به المطلوب ؛ إذ الوجود الواجب ليس إلا الله تعالى ، وإن كان ممكنًا ، فالممكن

لا يستحق الوجود من ذاته وإلا لكان واجبًا ، ولا العدم من ذاته ، وإلا لكان مستحيلا ؛ وإذن فلا بد أن يكون هناك وجود آخر واجب أعطى هذا الممكن وجوده . وبذلك يثبت المطلوب .

وحيث كان النظر فى الوجود عند ابن سينا هو طريق إثبات الواجب ، فلا شك أن كمية الوجود لا دخل لها فى الإثبات ، فأى وجود اتفق له يمكن أن يتخذ منه وسيلة لإثبات هذا الواجب ، ولما كان وجود النفس عند ابن سينا يمكن اعتباره أجلى الوجودات وأوضحها ، على ما سبق أن أشرنا إليه ؛ فمن الممكن أن يتخذ هذا الوجود وحده طريقًا لإثبات وجود الله .

وبهذا يلتقى ابن سينا مع ديكارت فى إمكان اعتبار النفس وحدها طريقًا لإثبات الإله ، رغم ما بين الاعتبارين من خلاف .

فديكارت يعتبر النفس طريقًا لإثبات وجود الله بالنسبة لما تنطوى عليه من أفكار :

لا سبيل إلى ادعاء أنها من مولدات الخاطر .

ولا سبيل إلى ادعاء أنها بدون مدلول فى الخارج .

وابن سينا يمكن له أن ينتزع إثبات وجود الله ، عن طريق وجود النفس ، من حيث إن البحث فى وجود أى موجود ، يؤدى — عند ابن سينا — إلى إثبات الوجود الواجب .

وليس هذا هو كل ما بين المنزعين من خلاف .

ذلك أن ديكارت حيث كان لا بد له أن يعتمد على أقوى الاحتمالات فى استدلاله ، اقتصر على إثبات وجود نفسه ؛ لأنها هى الشىءُ الوحيد الذى لم يتطاول إليها شكه ، أما إثبات نفس غيره ، فلم يك قد تهيأَ له بعدُ وهو فى هذه المرحلة ، فوقف عند هذا الحد المتيقن ، واتخذه طريقًا لإثبات وجود الله ، وهو طريق يتأَتى لكل إنسان غيره أن يسلكه استقلالا . فكل إنسان موجودٍ ، لا يمكن أن يشك فى وجود نفسه ، وفى وسعه أن يتخذ من نفسه طريقًا لإثبات وجود الله على نحو ما فعل ديكارت .

أما ابن سينا ، وكان لا بد له أن يعتمد على أقوى الاحتمالات فى استدلاله أيضًا . فلا بد له ـ حين نفترض على لسانه أنه نظر فى وجود النفس وقرر أنها :

إما أن تكون واجبة .

وإما أن تكون ممكنة .

وانتقل من الأول إلى إثبات المطلوب ، من حيث إنه إقرار بالمدعى .

وانتقل من الثانى إلى ضرورة أن يكون هناك موجود آخر أعطى هذا الممكن وجوده ـ أن يتابع النظر فى أمر هذا الموجود الذى يعطى النفس الممكنة وجودها ، فيبين أنه .

يمكن افتراضه ، موجودًا واجبًا .

ويمكن افتراضه ، وجودًا ممكنًا .

ولا شك أن افتراض وجوبه يثبت المطلوب . أما افتراض إمكانه فلا يثبت المطلوب .

وهنا يجد ابن سينا نفسه مضطرًّا إلى أن يتابع السلسلة ، فيبين أنه فى هذه الحال أيضًا لا بد من الانتهاء إلى وجود واجب ، وإليك بيانه ، فى هذا الشأن ، قال :

[كل جملة كل واحد منها معلول ؛ فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ؛ وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟

وإما أن تقتضى علة هى هذه الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك العلة ، والجملة ، والكل ، شىء واحد . وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة .

وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك .

وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقى] .

ولكى لا يتوقف علمنا بالمنهج الذى ننتزعه من فلسفة ابن سينا ، لإثبات وجود الله كى نقرب به ابن سينا من ديكارت ، وديكارت من ابن سينا ، على مجىء دور هذا النص فى قراءة الكتاب للاستعانة على فهمه بشرح « الطوسى » أتعجل فأضع هنا شرحًا له مبسطًا ، كنت قد علقت به على هذا النص فى طبعة سابقة لكتاب « الإشارات والتنبيهات » ، قلت :

[إن هذه السلسلة الممكنة الآحاد لا يخلو حالها :

إما أن لا تحتاج أصلاً ، فتكون واجبة ، وهذه الصورة باطلة ، ضرورة أنها محتاجة إلى آحادها .

وقد أشار الشيخُ إلى إثبات هذه الصورة بقوله :

« إما أن لا تقتضى علة أصلاً . . . إلخ » .

وإما أن تحتاج . والاحتياج تحته أربع صور .

الأولى : أن تكون كل الآحاد مجتمعة علة لهذه السلسلة ، وهذه الصورة أيضاً باطلة ؛ لأن العلة والمعلول هنا شيء واحد ؛ ضرورة أن السلسلة ليست شيئاً غير نفس الآحاد ، وفى هذه الحال لا يكون هناك فرق بين العلة والمعلول . وكون الشيء علة لنفسه باطل بداهة ؛ لأنه يقتضى سبق الشيء على نفسه .

ولإيضاح أن المجموع هنا ليس شيئاً سوى الآحاد أسوق النص الآتى . قال الطوسى :

« اعلم أن حصول الجملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها : أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع ، كالعشرة الحاصلة من آحادها .

والثانى : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة ، أو وضع ما ، متعلق بالاجتماع ؛ كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف .

والثالث : أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل ، أو استعداد ما ، كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات .

والحاصل فى الأول : هو شيء ، فقط .

وفى الثانى : هو شيء ، لشيء مع شيء .

وفى الثالث : هو شيء ، من شيء مع شيء » .

ومن نص « الطوسى » هذا ، يتضح أن الصورة الأولى من صور الاحتياج باطلة ؛ لأنها تقتضى أن يكون الشيء علة لنفسه .

الثانية : أن يكون كل واحد من السلسلة علة لما عداه منها ، وهذا أيضاً واضح البطلان لأن كل واحد من آحاد السلسلة لا يستلزم باقى الآحاد خصوصاً إذا فرضت ذلك فى

المتأخر مع المتقدم ، فإن المتأخر لا يقتضى المتقدم ، كمعلول له ، وإلاّ لتأخرت العلة عن المعلول .

وقد قرن الشيخ بين الصورة الأولى والصورة الثانية من صور الاحتياج فى قوله :

« وإما أن تقتضى علة هى هذه الآحاد بأسرها . . . إلى قوله : فليس تجب به الجملة» .

الثالثة : أن يكون بعض معين من هذه الآحاد هو علة فى السلسلة ، وهذه الصورة أيضاً واضحة البطلان ؛ ضرورة أن هذا البعض المعين معلول ، فعلته أولى منه بأن تكون هى علة السلسلة ، وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله :

« وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد . . . إلخ » .

الرابعة : أن يكون علةَ السلسلة شيء خارج عن دائرة الإمكان بالمرة .

وإذا كان حال السلسلة لا يخلو عن واحدة من الصور الأربع ، وإذا كانت قد بطلت كلها إلاّ الأخيرة ؛ كانت هى المتعينة ، وبتعينها يثبت المطلوب .

وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله :

« وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقى » ...] .

بهذا يتم الشوط الذى بدأه ابن سينا لإثبات واجب الوجود ، ومن هذا العرض الطويل يلاحظ وجود فرق واضح بين طريق ديكارت وطريق ابن سينا ، وإن أمكن أن يبدآ معًا من نقطة واحدة ، هى النفس .

• • •

وإذا تركنا شك ديكارت جانبًا ، مع ما ساقه إليه هذا الشك .

من الإيمان بوجود نفسه ككائن عاقل يشك .

ومن اتخاذ وجود النفس بداية يؤسس عليها صرح فلسفته .

وجدنا هنالك بعض الخطوط العريضة الأخرى التى تسهم فى تكوين شخصية ديكارت الفلسفية .

ومن هذه الخطوط ، الحواجز والسدود التى يقيمها ديكارت بين الحق والباطل ، ليميز بينهما أشد تمييز حتى لا يختلطا أو يشتبها ، وقد رأينا من قبل كيف اتخذ من الوضوح الذى لا يشوبه غموض ، ولا يلابسه إبهام ، ومن اليقين الذى لا يزحزحه شك ، ولا يوهنه تردد ، دليلًا على الحق ، فهو لم يؤمن بوجود نفسه ، ولم يجعل وجودها حقيقة ثابتة ؛ إلا لأنه أقامها على هذه الأسس :

[لا جرم أنه لا شيء فى هذه المعرفة الأولى يكفل لى صحتها سوى إدراكى الواضح المتميز لما أقول ؛ ولكن هذا الإدراك ما كان ليكفى فى الحقيقة لكى تطمئن نفسى على أن ما أقوله حق ، لو اتفق أن شيئاً تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز قد استبان زيفه وبطلانه .

ولهذا يلوح لى أنى أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة ، أن الأشياء التى أتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هى صحيحة كلها[1]] .

هكذا يقول ديكارت ، وفى هذه السبيل يمضى ، فيقرر أن الوضوح الذى لا يمكن لشيء أن يزحزح اليقين فيه هو علامة الحق وشارة الصدق ، ويكاد ديكارت يستقر عند هذه النتيجة لولا أن شبحًا مخيفًا يبدو له فيبدد أمنه ، ويشيع الشك فى نفسه ؛ ذلك أن قوة هائلة تستطيع إضلاله وتستطيع أن تجعله يرى

---

(١) التأملات ص « ٩٦ » .

حقًّا ما يكون فى الواقع خطأ وضلالًا ، ربما تكون قد لبست عليه الأمر ، وغررت به ؛ فلا سبيل إذن إلى الاطمئنان لجعل الوضوح ميزانًا صحيحًا للحق ، ما دام احتمال وجود هذه القوة قائمًا .

ويعرض ديكارت لهذه المخاوف فيصورها ، ثم يرسم طريق الخلاص منها ، فيقول :

[. . . ولكن حين كنت أنظر فى أشياء بسيطة وسهلة جدًّا تتصل بالحساب والهندسة ، مثل : أن حاصل جمع العددين « اثنين وثلاثة » هو العدد خمسة ، وما شابه ذلك من الأمور ، أما كنت أتصورها تصوراً فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلنى أجزم بصحتها؟ لا جرم أنى إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك فى هذه الأمور ممكن ، فما كان لذلك من سبب إلا أنه قد دار بخلدى أن إلهاً ، ما ، ربما استطاع أن يخلقنى على جبلة أو فطرة تجعلنى أضل حتى فيما يبدو لى أشد الأمور جلاء .

ولكن كلما ورد على فكرى هذا الخاطر الذى بدر لى من قبل عن إله ذى قدرة عظمى ، وجدتنى مضطرًّا إلى الإقرار بأن من اليسير عليه — متى شاء — أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى فى الأمور التى يخيل لى أن معرفتى بها قد بلغت من البداهة شأناً عظيماً جدًّا .

ومن جهة أخرى ، متى وجهت انتباهى إلى الأشياء التى أحسب أنى أتصورها تصوراً واضحاً جدًّا ، اقتنعت بصحتها اقتناعاً يحملنى على أن أقول من تلقاء نفسى ليضلنى مَن استطاع ذلك ، فما هو بمستطيع أبداً أن يصيرنى لا شىء ، ما دمت واعياً أنى شىء ، ولا أن يجعل مما يصح يوماً أن يقال عنى : أننى لم أكن موجوداً قط ، ما دام قد صح الآن أننى موجود ، أو أن يجعل حاصل جمع « اثنين وثلاثة » أكثر أو أقل من خمسة ، أو ما شاكل ذلك من الأشياء التى أرى فى وضوح استحالة وجودها على غير ما أتصورها .

والحق أنى ما دمت لا أرى وجهاً للظن بأن هنالك إلهاً مضلا ، بل ما دمت لم أنظر بعد

فى الوجوه التى تثبت وجود إله أيًّا كان ، فسبب الشك الذى لا يعتمد إلا على ذلك الظن سبب واه جداً وميتافيزيقى ، إذا جاز هذا التعبير ، ولكن يلزمنى ، لكى يتسنى لى أن أدرأه درأً تامًّا ، أن أنظر فى وجود إله عند ما تسنح الفرصة لذلك ، فإذا وجدت أن هنالك إلهاً ، فلا بد أيضاً من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلا ؛ فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شىء أبداً[1]] .

فى هذا النص يذكر ديكارت الوضوح ، ويذكر اليقين الذى ينتج عن هذا الوضوح ، ويذكر الحق الذى يصاحب هذا اليقين ، ثم يذكر احتمال أن يكون العقل قد صيغ صياغة تجعله — برغم تيقنه من أنه يدرك الحق — أبعد ما يكون عن الحق ، ثم يسد هذه الثغرة بإثبات أن الله لا يضل خلقه ولا يغرر بهم .

وفى هذه الفلسفة ما يبرز شبهًا قويًّا بين ديكارت الجديد ، وبين الغزالى القديم ؛ من عدة وجوه ؛ غير ما سبق .

فالوضوح الذى هو ميزان الحق وطريقه عند ديكارت إذا أمكن له أن يطمئن إلى أن الله لم يصغ الإنسان صياغة تضله ، هو نفسه الوضوح الذى ميز به الغزالى العلم من غيره ؛ أليس قد مر بنا قوله :

[إن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكًّا وإنكاراً ؛ فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى

---

(١) التأملات ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

قائل : لا . . . بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته ، فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقينى] .

هكذا يلتقى الغزالى وديكارت ، يلتقى القديم مع الجديد ، فى تحديد معنى العلم الذى يكون حقًّا ؛ إلتقاء تامًّا .

ثم يلتقى الغزالى القديم وديكارت الجديد مرة أخرى فى نفس هذا النص . وذلك حين يقرر ديكارت ـ مثل ما قرر الغزالى من قبل ـ أن اليقين الذى يورثه تأكد الوسيلة من أن الشىء يبدو لها فى غاية الجلاء والوضوح ، لا يدل على أن هذه الوسيلة قد كشفت من الشىء حقيقته ، لجواز أن تكون هذه الوسيلة مكونة تكوينًا يجعلها حين تحس الشىء أوضح ما يكون لها ، تراه فى وضع مقلوب ، كالذى يرى خيال المار على شاطئ النهر ، يسير على رأسه ، وهذه مسألة قد أوضحنا القول فيها سابقًا ، من وجهة نظر الغزالى ، ومن وجهة نظرنا كذلك .

كذلك يلتقيان فى أمر ثالث أشار إليه ديكارت فى هذا النص أيضًا ، هو : اللجوءُ إلى كنف الله ، فقد رأينا أن الغزالى بعد أن شك فى الحواس وفى العقل لم يجد ملاذًا يلجأُ إليه سوى كنف الله ، أليس يقول :

[. . . فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ؛ فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف] .

فالنور الذى قذفه الله تعالى فى صدر الغزالى هو نقطة الارتكاز التى بنى عليها الغزالى سائر معارفه ، ولولاها لبقى الغزالى يعانى آلام شكه ، ولما وجد إلى الفكاك من أسرها سبيلًا .

وكما فعل الغزالى فعل ديكارت ، لقد رأى أن منقذه الوحيد من ورطة أن يكون عقله قد صيغ صياغة فاسدة ، وكُوِّن تكوينًا سقيمًا ؛ لا يجدى معهما أن يتأكد أو يتثبت ؛ هو ما سيحاوله بعدُ من إثبات أن الله الخالق لا يضل خلقه ولا يغرر بهم أو يخدعهم .

نفس المرض ونفس العلاج ، القديم والجديد فى هذه المسألة كالشىء وصورته فى المرآة ، وإذا لذَّ لباحث مدقق أن يظفر بشىء من الفرق بين فيلسوف أوربا وبين فيلسوف آسيا ، فذلك الفرق هو « الدور » الذى تورط فيه أولهما . ذلك أن ديكارت بينما لم يثق بعد بالعقل ، وبينما لا يزال العقل عنده يحتاج

إلى ما يزكيه ويوثقه ، راح يستعمله فى إثبات وجود الإلٰه ، فلما أثبت الإلٰه بالعقل ، راح عن طريق الإلٰه يثبت الثقة بالعقل ، فهو إذن يثبت الإلٰه بالعقل ، ويثبت العقل بالإلٰه .

هكذا : يعالج ديكارت إثبات الإلٰه وإثبات كونه هاديًا ، بوساطة العقل الذى كان أثناء هذا الإثبات ، لم يعرف بعد ما إذا كان مكونًا تكوينًا صحيحًا أم تكوينًا فاسدًا ؟

وفى عبارة أخرى : أليس العقل الذى اكتسب الثقة بنفسه من الله هو الذى أثبت وجود الإلٰه ، لا شك أن هذا دور ، ما أرى أن لديكارت مخلصًا منه[1] .

نعم إن الغزالى لا مناص له من أن يثبت وجود الله بالعقل ، كما أنه اكتسب الثقة بالعقل من الله ، وهو نفس الطريق الذى « دار » فيه ديكارت ، ولكن الغزالى يكاد يقول لنا : إنه قد منح الإيمان بالعقل والإيمان بالله فى وقت معًا ، فلم يكن أحدهما سببًا للآخر .

وأقل ما يوجد بين الفيلسوفين من فرق فى هذا الموضوع هو طريقة العرض ، فالعرض فى عبارة ديكارت يشهد على نفسه بالدور والتهافت ، والعرض فى عبارة الغزالى لا يشتم منه شىء من ذلك ، فاقرأ العبارتين وانظر .

---

(١) ربما لا يأبه ديكارت لمثل هذا الدور انظر ما مر له ص ٥٣ .

ومما يدخل فى مجال المقارنة بين القديم والجديد ، مقارنةً تقوم على المشابهة أكثر مما تقوم على التخالف :

رأىُ الفيلسوفين فى وجود العالم ومدى ارتكازه على الوجود الواجب الذى هو الله تعالى .

ولست أقصد هنا إلى المقارنة وحدها ، وإنما أقصد أيضًا أن أضع نصًّا صريحًا من نصوص ديكارت بين يدى جماعة من العارفين تحدثوا أمامى مرة عن ديكارت بخصوص هذا الموضوع ، ونسبوا إليه أنه يقول :

إن المادة :

لا يمكن أن تصير إلى لا شىء .

ولا يمكن أن توجد من لا شىء .

وهذا هو النص الذى أريد أن أضعه بين أيديهم :

[إن الأشياء التى نتصور بوضوح ونميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور : الذهن والجسم ؛ هى حقًّا جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الأمر ، وهذا ما انتهيت إليه فى « التأمل السادس » .

ومما يؤيده أيضاً فى هذا التأمل نفسه أننا لا نتصور الجسم إلا منقسما ، فى حين أن الذهن أو النفس الإنسانية لا يمكن تصورها إلا غير منقسمة ؛ ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور « نصف أى نفس » كما نستطيع أن نتصور « النصف لأصغر جسم بين الأجسام » .

وعلى هذا النحو نتبين أن طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب ، بل هما متضادتان بوجه ما .

ولم أزد على هذا القدر فى معالجة الموضوع فى هذا الكتاب ؛ لأن فى ذلك ما يكفى :

لإفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضى فناء النفس. ولملء قلوبهم بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت .

وكذلك لأن المقدمات التى يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها أولاً ؛ لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ؛ أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غيرُ قابلة للفساد بطبيعتها .

وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً إلا إذا منع الله نفسُه عونَه عنها ؛ فأحالها إلى العدم .

ثم لملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ؛ ومن أجل هذا أيضاً لا يفنى .

لكن الجسم الإنسانى من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركباً إلاّ من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها .

أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض ؛ فمهما تتغير جميع أعراضها ، ومهما تكن مثلاً تتصور أشياء ، وتريد وتحس أشياء أخرى ...إلخ. فلن تصير شيئاً آخر . فى حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر ، متى تغير شكل بعض أجزائه ، ويلزم عن ذلك :

أن فناء الجسم الإنسانى أمر ممكن ميسور .

أما ذهن الإنسان أو نفسه ؛ وأنا لا أفرق بينهما ، فباقية بطبيعتها[1]] .

فى هذا النص يتحدث ديكارت عن حياة أخرى بعد الموت ويؤكد أن نفس الإنسان باقية بعد موته ؛ ويباعد بين طبيعة الجسم الإنسانى الذى يفنى ، وطبيعة النفس الإنسانية التى لا تفنى ، ويفسر ذلك بأننا نعقل أن ينقسم أصغر جسم بين الأجسام ، ولا نعقل أن تنقسم نفس من النفوس .

وهنا يحرص الفيلسوف على أن يبين أن للجسم اعتبارين :

---

(١) التأملات ص ٤٠ ، ٤١ .

اعتبار من حيث هو جسم إنسانى مركب من أعضاء على هيئة معينة ، ومن أعراض تشابهها .

واعتبار من حيث هو جوهر فحسب .

وينبه الفيلسوف إلى أن المقارنة التى أقامها بين الجسم الإنسانى ، وبين النفس الإنسانية وحكم فيها بفناء الجسم دون فناء النفس لوحظ فيها الجسم مأخوذًا بالاعتبار الأول . لكن الجسم مأخوذًا بالاعتبار الثانى ، فهو كالنفس سواء بسواء ، لا يفنى هو كما لا تفنى هى ؛ لأنهما جميعًا فى الجوهرية سواء .

وهنا وجد ديكارت نفسه فى حاجة إلى أن يبين رأيه فى الجوهر من حيث هو جوهر ، بالنسبة لقبول العدم . ورأيه فى هذه المسألة واضح كل الوضوح ، صريح كل الصراحة ؛ إنه يرى :

[أن جميع الجواهر على العموم — أى جميع الأشياء التى يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله — غير قابلة للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن ينقطع عنها الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسُه عونه عنها فأحالها إلى العدم] .

وظاهر من هذا أن ديكارت يجوِّز أن يصير الجوهر إلى فناء ، أعنى أن يصير إلى لا شىء ، فليس صحيحًا ما يقال من أن ديكارت يرى استحالة فناء المادة .

وذهاب ديكارت إلى أن وجود الجوهر منحة من الله ، شبيه بما ذهب إليه ابن سينا فى هذا الشأن حيث يقول فى النمط الرابع

من « الإشارات والتنبيهات » :

[ما حقه فى نفسه الإمكان ، فلن يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته . فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره] .

ويلاحظ أن ابن سينا فى حديثه عن الممكن ، قد جعل وجوده وعدمه سواء ؛ بمعنى أنه لا أرجحية لأحدهما على الآخر ؛ وبمعنى أن ذات الممكن ليس لها من حيث طبيعتها ميل إلى أحدهما أكثر من الآخر .

ولكن يبدو من قول ديكارت :

[إن جميع الجواهر على العموم . . . غير قابلة للفساد بطبيعتها وأنها لا يمكن أن ينقطع عنها الوجود أبداً . . .] .

أنه يجعل ذات الجوهر أحق بالوجود من العدم ، وأن الوجود كالأصل ، والعدم كالتابع اللاحق ، الذى يطرأ طروًّا ، ويباغت مباغتة .

وهذا الرأى إذا لم يذكر له تبرير عقلى يكون رأيًا مجردًا ، لا تحقيقًا فلسفيًّا ؛ ويبدو لى أن ديكارت فى هذا المقام كان ذا شخصية مزدوجة ؛ فيها إلى الجانب الفلسفى جانب يتلهف إلى ملء قلوب الناس بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت ، ومما يناسب هذا الجانب أن يصور للناس أن الأصل فى الأشياء

الوجود ، وأن استمرار بقاء الإنسان بعد الموت ذهاب مع هذا الأصل ، أما ابن سينا فلم يأبه إلا بالحقيقة ولم يهتم إلا بها ، فساقها سافرة جافة .

والأمر الذى لا شك فيه أنى على قلة ما قرأت لديكارت ، أكاد أحس فيه حرارة العاطفة ، ونزوعًا إلى حب الناس ، ورغبة فى هدايتهم . وربما كان هدفه من شكه الذى أعلنه على الناس أن يبين لهم أنه لن يتعصب لرأى ضد رأى آخر ، وأنه سينشد الحق الذى لا يرفضه أى إنسان ، وربما كان هدفه من منهجه الذى أقامه على فكرة الوضوح أن يؤمن الناس ، وأن يقرب أفكاره من أذهان الكثرة الغالبة منهم ، غير أن هذه وجهة نظر يتوقف الجزم بها على دراسة عميقة لديكارت .

وأضع هنا نصًا آخر من نصوص ديكارت التى أرى أن العاطفة قد تعاونت فيه مع العقل ، ذلك هو قوله :

[إن كل ما يقوله أهل الإلحاد لنقض وجود الله يعتمد على أمرين :

فإما أنهم يتوهمون فى الله انفعالات إنسانية .

وإما أنهم ينسبون إلى أذهاننا من القوة والحكمة ما يملؤنا زهواً، فنزعم أن فى استطاعتنا أن نقف على أفعال الله ، وأن نحدد ما يستطيعه منها ؛ وما يجب عليه .

من أجل هذا لن نجد عناء فى نقض أقاويلهم بشرط أن نذكر أن من الواجب علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة واعتبار الله موجوداً لا متناهياً ، ولا سبيل إلى الإحاطة به[1]] .

---

(١) التأملات ص ٣٥ .

فهذا كلامٌ أشبه بكلام مؤمن عميق الإيمان ، منه بكلام فيلسوف متشكك .

وأعود إلى جماعة العارفين الذين نسبوا إلى ديكارت أمامى القول بأَن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، فأقول لعل مثار شبهتهم فيما ذهبوا إليه عبارة لديكارت وردت فى مكان آخر من التأملات هى قوله :

[لقد بان لنا الآن بالنور الفطرى أنه ينبغى أن يكون فى العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما فى معلولها على أقل تقدير ؛ إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته ؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمده به إذا لم تكن تملكه هى فى ذاتها ؟

وينتج من هذا أمور :

أن العدم لا يمكن أن يُحدث شيئاً . وأيضاً أن ما هو أكمل ؛ أى ما يحتوى فى ذاته على قدر أكثر من الوجود ، لا يمكن أن يكون تابعاً ولا معتمداً على ما هو أقل منه كمالاً.

وهذا حق وبديهى ، لا بالقياس إلى المعلولات التى لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة « فعليًّا » أو « صوريًّا » فحسب ، بل إنه كذلك بالقياس إلى الأفكار التى يكون النظر فيها مقصوراً على الوجود الذى يسمونه موضوعيًّا[1]] .

فقوله :

[إن العدم لا يمكن أن يُحدث شيئاً] .

قد يفهم على أَن الشيء الموجود لا يصح أَن يُفترض أَن له قبلا كان فيه عدمًا صرفًا ، أَى أَن الشيء الموجود لا يمكن أَن ينشأ من عدم ، أَو بعد عدم .

---

(١) التأملات ص ١٠٣ [الوجود الفعلى هو الوجود الخارجى ، والوجود الموضوعى هو الوجود الذهنى] .

ولكن المعنى الصحيح الذى تفيده هذه العبارة ، والذى أخول لنفسى حق الجزم بأنه مقصود ديكارت منها ، هو :

[أن الشيء الموجود الذى ليس له الوجود من ذاته ، لا يمكن أن يكون مانحه الوجود شيئاً معلوماً] .

فلا شاهد إذن فى العبارة لمن يريد أن ينسب إلى ديكارت القول بأن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، فإن يكن لديهم شواهد أخرى ، غير هذه ، فلسنا نخول لأنفسنا حق إبداء الرأى فيها قبل أن نراها .

• • •

وبعد . . . فلعلى قد وفقت إلى أن أثير فى نفس القارئ الفكرة التى أردت .... لعلى قد وفقت إلى أن أجعله يؤمن بأنه يعرف الشيء الكثير من الفلسفة الحديثة حين يقرأ الفلسفة القديمة ، وأنه يعرف الشيء الكثير من الفلسفة القديمة ، حين يقرأ الفلسفة الحديثة .

فإن أكن قد وفقت إلى ذلك فأشكر الله أجزل الشكر وأعظمه ، أن وصلت إلى ما أردت من أقرب طريق ، فإنى لم أتناول فى هذه العجالة سوى عنواناتِ موضوعاتٍ من كلتا الفلسفتين . أما الموضوعات ذاتها . وأما ما تحتها من تفصيلات وتفريعات فتضيق بها مقدمة كتاب ، ولا يتسع لها وقتى الذى كنت أملكه ، وأنا

أعد لهذا الكتاب . أما أنت أيها القارئ وكتاب « الإشارات والتنبيهات » بين يديك تقرأه فى صبر وأناة ففى وسعك أن تقوم بعمل مقارنة تفصيلية ؛ إن كنت ممن أتيح لهم الاطلاع على الفلسفة الحديثة من قبل ، فإن لم تكن قد اطلعت عليها ، فدور هذه المقارنة ينتظرك حين تنزع بك نفسك إلى الاطلاع على الفلسفة الحديثة بعد أن تكون قد نهلت من ينابيع الفلسفة القديمة ما أرواك :

* * *

وما أحب أن أتركك أيها القارئ عند هذا الحد ، من غير أن أقف معك عند مسائل وردت فى الكتاب رأى فيها بعض النقدة أسبابًا كافية لرمى صاحبها بالمروق والإلحاد ، لنتأمل ما لها من شأن بلغ هذا الحد من الخطورة . إن ابن سينا لما تحدث عن :

صلة العالم بالله من حيث نشأته قال فى النمط الخامس :

[وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى تكون بها علة : من طبيعة ؛ أو إرادة ، أو غير ذلك من أمور تحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل ؛ مثل :

الآلة : حاجة النجار إلى القدوم .

أو المادة : حاجة النجار إلى الخشب .

أو المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر .

أو الوقت : حاجة الآدمى إلى الصيف .

أو الداعى : حاجة الآكل إلى الجوع .

أو زوال مانع : حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن[١] .

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التى هى بها علة بالفعل، كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال ، أو لم تكن أصلا .

فإذا لم يكن شيء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه ليس ذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة .

فإذا وجدتْ ، كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك ، وجب وجود المعلول .

وإن لم توجد وجب عدمه .

وأيهما فرض أبداً ، كان ما بإزائه أبداً .

أو وقتاً ما ، كان ما بإزائه وقتاً ما .

وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الأحوال فى كل شيء وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً .

فإذا لم يُسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى[٢]] .

ويقول فى وضع آخر :

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الأولية] .

وبهذا التوجيه يبرر ابن سينا القول بقدم العالم : وتبريره عنده : أن الله متشابه الأحوال فى كل شيء ، فلا يعرض له تغيرَ الأحوال وتبدل الشئون ، فإذا كان خالقًا ، وجب أن يكون الخلق شأنه أزلًا وأبدًا ، وإذا كان غير خالق ، وجب أن يكون عدم الخلق شأنه أزلًا وأبدًا .

وبما أنه خالق ؛ لأننا نحن البشر مخلوقاته ؛ فقد وجب أن يكون خالقًا أزلًا وأبدًا ، ووجب أن يكون معلوله أزليًّا أبديًّا كذلك .

---

(١) الغيم أو المطر .

(٢) على الدوام أزلا وأبداً .

فالعالَم أزلى أبدى ، بمادته على الأقل عند ابن سينا .

هذا هو رأى ابن سينا فى صلة العالم بالله ، ونشأته عنده .

* * *

ولما تحدث ابن سينا عن علم الله بالجزئيات قال فى النمط السابع :

[الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه فى شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئى ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافر أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى لها ، الذى يحكم أنه قد وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .

بل مثل أن يعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما ، فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ؛ وإن كان معقولا له على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئى يحدث ، مع حدوث المدرَك وبزوال مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين فى وقت معين من زمان أول الحالين محدود .

عقلُه ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ، ومعه ، وبعده .

ثم قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسْود الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشىء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته ، فإن كونه قادراً صفةٌ له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلى ، من

تحريك أجسام بحال ما ، مثلاً ؛ لزوماً أولياً ذاتياً ؛ ويدخل فى ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولاً ثانياً .

فإنه ليس كونه قادراً متعلقاً به الإضافاتُ المتعينة تعلق ما لابدَّ منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً فى الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك فى كونه قادراً على التحريك .

فإن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذى قبله .

ومنها مثل أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء فيصير عالماً بأن الشىء ، أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً ؛ فإن كونه عالماً بشىء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها ، لا كما كان فى كونه قادراً ، له بهيئة واحدة إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم ووجود ، وجبَ أن يختلف حال الشىء الذى له الصفة : لا فى إضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات . ثم إن كونك يميناً وشمالاً ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك فى حال متقررة فى نفسك ، تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بها ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالماً بكل شىء ؛ لأن كل شىء لازم بوسط أو بغير وسط ، يتأدى

إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً ؛ إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت].

وفى هذا النص يعرض ابن سينا لمسألة علم الله بالجزئيات ، والعلم بالجزئيات يقع على أنحاء :

فقد يكون علمًا بها بوجه كلى .

وقد يكون علمًا بها من حيث هى جزئية .

مثال الأول : أن أعرف أنه كلما تعرض القمر بين الشمس وبين سكان الأرض ، انكسفت الشمس .

ومثال الثانى : أن يتأتى لى أن أكون ناظرًا إلى الشمس وهى مشرقة نيرة ، ثم أفاجأ بأن تحتجب عنى ، ثم ما أزال ملاحظًا ، حتى تعود إلى الظهور كما كانت .

إن المثال الأول قد أعطى النفس صورة واحدة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل .

أما المثال الثانى فقد أعطى النفس صورًا متتابعة عرضت بعد أن لم تكن ، ثم زالت بعد أن كانت .

غير أنه ينبغى أن يلاحظ أن سبب تتابع الصور على نفسى فى المثال الثانى ، هو أنى فوجئت بوقوع الكسوف ، ولما لم أكن أعلم مدته ، فأكون قد فوجئت أيضًا بزواله . لكن أرأيت لو أنى كنت أعلم من قبل أن كسوفًا سيقع ساعة كذا ، ويستمر مدة

كذا ، ثم يزول ، فلو حان الوقت المحدد وأنا غير غافل عن علمى السابق ، هل تتوارد على نفسى صور كما تتابعت فى حال المفاجأة ؟

فى رأيى أنها فى هذه الحال أيضًا تتتابع ، ما دام العلم صورة من الواقع تقوم بنفس العالم ، لأنى قبل حلول وقت الكسوف ، كانت الصورة العلمية فى نفسى أن الكسوف غير واقع ، فلما جاء الوقت ووقع الكسوف أصبحت الصورة العلمية التى عندى أن الكسوف واقع ، فإذا انتهى الوقت وزال الكسوف أصبحت الصورة العلمية التى عندى أن الكسوف قد زال ، فالصورة العلمية الجزئية لا بد أن تساير الواقع ، وما دام الواقع يتغير ، فلا بد أن تتغير صورته تبعًا له .

ونعود إلى ابن سينا نسأله : هل علم الله بالجزئيات هو كما جاء فى المثال الأول ، أو كما جاء فى المثال الثانى ؟

وابن سينا حين يقسم العلم بالجزئى إلى أنحاء ؛ إنما يقصد إلى أن يتبين النحو الذى لا يؤدى إثباته لله إلى أن يتسبب فى جعل ذاته تعالى عرضة لتبدل أحوال مختلفة عليها .

ولكى نفهم كيف يؤدى إثبات علم الله بالجزئى إلى توارد صور مختلفة على ذاته ، ينبغى أن ندرك أن رأى ابن سينا فى العلم يقوم على أساس أنه انطباع صورة المعلوم فى نفس العالم ،

ويسوى ابن سينا فى هذا التفسير بين علم الله وعلم الإنسان ، وعلى هذا فلو كان الله يعلم الجزئى فى كل أحواله ، لتوارد على ذاته صور بعدد أحوال هذا الجزئى ، وهذا يؤدى إلى تعريض ذات الله للتغير والتبدل .

ولما كان التغير والتبدل منه ما هو خطير ينبغى تنزيه ذات الله تبارك وتعالى عنه ، ومنه ما ليس بخطير ، لأنه ليس فى الواقع تغيراً ، وإن بدا فى الظاهر كذلك ، فلا مانع من إثباته لذات الله تعالى . فقد أوضح ابن سينا ما يكون من أنواع التغير ، خطيراً ، وما يكون غير خطير ، فى الأمثلة التالية :

المثال الأول : أن يكون الشىء أبيض ثم يسود . وهذا تغير فى صفة الشىء نفسه ، لأنه هو نفسه كان أبيض ثم أسود ، ومثل هذا التغير لا يجوز على الله وهو تغير فى صفة ليست بذات إضافة .

المثال الثانى : هو التغير فى الصفة والإضافة معاً كأن يكون الشىء موجوداً ، ويعلمه العالم موجوداً ، ثم يُعدم الشىء ، فيعلمه العالم معدوماً لكى يكون علمه مطابقاً للواقع ، ففى هذا المثال تتوارد صور مختلفة على ذات العالم ، لذلك ينزه ابن سينا ذات الله عن العلم بحالى الوجود والعدم اللذين يتواردان على الجزئى .

المثال الثالث : أن يكون التغير فى الإضافة فقط. كأن يكون الشيء قادرًا على تحريك جسم من الأجسام مثلا . فلو فرض أن هذا الجسم أعدم ، فلا يقال فى تلك الحال إن الشيء قادر على تحريك ذلك الجسم. لأن تحريك المعدوم مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيلات . فقد انتقل الشيءُ من حال القادر على تحريك الجسم ،إلى حال غير القادر . وهذا تغير فى إضافة الشيء لا فى ذاته .

هذا النوع من التغير لا بأس به فى نظر ابن سينا ، لأنه تغير فى الإضافة المحضة لا فى ذى الإضافة ، فلا مانع أن يحدث لله تغير من هذا القبيل .

وفى ضوء بيان أنواع التغيرات : الخطير الممنوع منها ، وغير الخطير الذى ليس بممنوع ، نعود إلى العلم بالجزئى لنتبين أى أنواعه يؤدى إلى التغير الممنوع ، وأيها لا يؤدى إلى التغير الممنوع .

وهنا يقرر ابن سينا أن النوع الذى لا يرى به بأسًا هو علم الجزئى على نحو كلى مثل أن يعقل : «أن بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين » بهذا القدر من العموم فقط. .

ومن خصائص هذا النوع من العلم أن صاحبه لا يعلم

الجزئيات ، ولذلك يقول ابن سينا :

[حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى ، لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى] .

ويقول :

[إنه ربما وقع الكسوف من غير علم بأنه وقع أو لم يقع] .

والحجة التى يرتكز ابن سينا عليها فى نفى العلم بالجزئى عن الله هى أن العالِم حين يربط نفسه بالواقع المتغير ، تبدأ الصور المتغيرة تتوارد عليه ، وهذا هو الخطر الذى يتحاشاه ابن سينا ، ولكى يظل العالِم بعيداً عن التغير ينبغى أن يقف عند حد الأمر العام ، دون تنزل إلى جزئيات تطبيقه ؛ لأن هذا التطبيق يربطنا بالواقع الذى يقاس بالزمن ولذلك ينتهى ابن سينا إلى هذه النتيجة .

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

والنتيجة التى يمكن أن نستخلصها من كل ما سبق هى : أن الله — فيما يرى ابن سينا — لا يعلم الوقائع الجزئية : لأن علمه بها وهى متغيرة الأحوال يؤدى إلى تغير فى صفاته .

وهذه النتيجة هى التى سجلها الغزالى على ابن سينا . وقد هدانا البحث إلى مثلها ، فلسنا مقلدين للغزالى حين نسجل على

ابن سينا ما سجله الغزالى .

ولا أحب أن أترك الأمر عند هذا الحد دون أن أشير إلى فقرة وردت فى نصوص الإشارات تتعارض مع النتيجة التى تأدينا إليها ، وتتعارض مع ما سجله الغزالى من قبل على ابن سينا ، تلك هى قوله بعد النص السابق مباشرة :

[ويجب أن يكون عالماً بكل شىء . لأن كل شىء لازم بوسط ، أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ؛ إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت] .

فابن سينا يرى أن الأشياء صدرت عن الله بطريق الاقتضاء ، فوجود الله الواحد اقتضى صدور شىء واحد عنه ، ووجود هذا الشىء الواحد اقتضى وجود أشياء متعددة عنه لتعدد فى جهاته ، وهكذا نشأ العالم على هذا النحو ، فهو سلسلة لوازم وملزومات .

وعند ابن سينا أن الله يعلم نفسه بالقصد الأول ، وهو إذا علمها ، علم أنها علة للصادر عنها ، فيعلم الصادر عنها بالقصد الثانى ، وإذا علم الصادر الأول علم أنه علة لثلاثة أشياء صدرت عنه ، فيعلم هذه الثلاثة ، وإذا علمها علم ما استلزمته ، وهكذا يكون الله عالمًا بالعالم كله علمًا تفصيليًّا .

وهذا يتنافى مع النتيجة الأولى :

ولقد اتفق لبعض الباحثين أن وقف عند طرف واحد من هذه

النصوص ، فانساق إلى النتيجة التى اقتضاها الطرف الذى وقف عنده ، ولذلك رأينا بعض الباحثين يسجل على ابن سينا القول بإنكار علم الله بالجزئيات .

وبعضهم الآخر ينفى عنه هذه التهمة ، ويقرر أنه يرى أن الله يعلم الجزئيات كما هى واقعة ؛ لا كما هى متضمنة فى أمر كلى ، ويعزز الأولون رأيهم بنصوص ، ويعزز الآخرون رأيهم بنصوص أيضًا .

والمنهج الصحيح يقتضى ضم النصوص بعضها إلى بعض واستخراج نتيجة واحدة من المجموع ، فهل فى وسعنا الآن أن نقوم بمحاولة من هذا النوع ؟ سأُحاول . . . !

لقد كان ابن سينا واضحًا كل الوضوح حين قسم التغيرات إلى ثلاثة أنواع :

أحدها : يؤدى إلى تغير صفة متقررة فى ذات الشىء ليست بذات إضافة كصيرورة الأبيض أسود .

وثانيها : يؤدى إلى تغير فى إضافة الصفة ، لا فى الصفة ، وذلك كأن يصير القادر على تحريك الشىء الموجود ، غير قادر عليه حين يعدم . فى الواقع لم يطرأ على ذات القادر تغير أصلا ، فلم تنتقل من حال إلى حال، وإن اختلفت نسبتها

إلى الشيء بسبب انتقاله من وجود إلى عدم .

وثالثها : يؤدى إلى تغير فى صفة متقررة فى ذات الشيء هى ذات إضافة ، كصيرورة العالم بأَن الشيءَ موجود ، عالمًا بأَنه غير موجود ؛ حين ينتقل الشيءَ من وجود إلى عدم .

ولقد كان ابن سينا صريحًا كل الصراحة حين قرر أَن :

[أن ما ليس موضوعاً للتغير — وهو الله مثلا — لا يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول . ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تزثر فى الذات] .

ومفاد ذلك بوضوح : أَن الشيءَ الجزئى إذا انتقل من وجود إلى عدم ، أَو من عدم إلى وجود ، فالله منزه عن العلم بأَحوال هذا الانتقال .

ولقد كان ابن سينا واضحًا أَيضًا كل الوضوح حين جعل من خصائص العلم الكلى الذى يثبته لله بالنسبة للأُمور الجزئية :

[أن العالم إذا تعلق علمه بأمر كلى لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى] .

[وأنه ربما وقع الكسوف ، ولم يكن عند العاقل له بوجه كلى إحاطةٌ بأنه وقعَ أو لم يقع ، وإن كان معقولا له على النحو الكلى] .

فهذه الحقائق لا تدع مجالًا للشك فى أَن ابن سينا ينفى عن الله العلم بالجزئيات على وجه جزئيتها .

بقى ما ذكره ابن سينا بعد ذلك من أَن الله يعلم ذاته ، وعلمه

بذاته يؤدى إلى علمه بما صدر عنها ، وعلمه بالصادر عنها يؤدى إلى علمه بالصادر عن الصادر . . . وهكذا ، يكون الله عالمًا بكل دقيقة وجليلة فى هذا الكون .

وعندى أن هذا الذى ذكره ابن سينا أخيرًا ، لا يغير من الحقائق الذى سجلها أولًا ولا يتعارض معها ؛ لأنه تلخيص ونتيجة ؛ ولذلك وضعه تحت عنوان « تذنيب » فهو يريد أن يقول :

قد عرفت ما ينبغى أن يكون عليه شأن الله وكماله بالنسبة للعلم بجزئيات هذا العالم ، فما يكون من هذه الجزئيات ثابتًا لا يتغير كعقول الأفلاك مثلًا عند ابن سينا ، فالله يعلمها على وجه جزئيتها ؛ ولا خطر فى ذلك لأن هذه العقول لا تعتورها أحوال ولا تتوارد عليها شئون ؛ فهى ثابتة على حال واحدة ، والعلم بها يكون ثابتًا كذلك ، وأما ما يكون من هذه الجزئيات صائرًا متحولًا ، فالله يعلمه على وجه كلى ، بمعنى أنه يعلم مثلًا أن فلك القمر يدور فيحدث بدورانه تأثيرات فى عالم العناصر والمركبات ، فهو يعلم هذه التأثيرات على وجه كلى بمعنى أنه يعلم أن الفلك إذا دار على وجه كذا أحدث فى المادة اجتماعًا ، وإذا دار على وجه كذا أحدث فيها تفرقًا ، فهو يعلم عن عالم المتغيرات قوانينه لا أحداثه الجزئية ، حتى لا يصادم الحقائق التى قررها أولًا ؛

لأنه ما دام لا يعلم دورات الفلك الجزئية على جهة جزئيتها ، لا يعلم ما ينشأ عن كل دورة من امتزاجات وافتراقات فى عالم العناصر .

فيخلص من ذلك أن الله فيما يرى ابن سينا يعلم العالم كله يعلم منه مالايتغير ، علمًا جزئيًّا ، ويعلم منه ما يتغير ، علمًا كليًّا.

هذا هو موقف ابن سينا بالنسبة لعلم الله بالجزئيات فيما يغلب على ظنى من أمره .

* * *

ولما تحدث ابن سينا عن البعث قال فى النمط الثامن :

[وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول ، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، مجرداً عن الشوب ، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك ، تمثلا يمايز الذات] .

وقال :

[الآن إذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوائقه ، فلم تشتق إلى كمالك المناسب ، ولم تتألم بحصول ضده ، فاعلم أن ذلك منه لا منك ، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت إليه] .

وقال :

[والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وخلصت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها] .

وقال :

[. . . وأما البله فإنهم إذا تنزهوا ، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ، ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ، ولا يمنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه .

ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين .

وأما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان .

ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس ، ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدناً واحداً فتتصل به أو تتدافع عنه ممانعة .

ثم ابسط هذا واستغن بما تجده فى موضع أخر لنا] .

وفى هذه النصوص ينفى ابن سينا البعث الجسمانى نفيًا باتًّا قاطعًا ، فهو فى نظره تناسخ مستحيل ، ونصوصه واضحة لا تحتاج إلى وقفة بجانبها ، ورأيه صريح لا يحتمل التأويل ، ولكنى أحب أن أشير فى هذا المقام إلى مسألتين :

أولهما تتصل بقوله :

[وأما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان] .

فابن سينا يرى أن العالم محكوم بقوانين من حديد ، والموجودات قد تقررت صلاتها بعضها ببعض تقريرًا لا انفكاك منه ، ولا تخلف له ، فالمادة مثلا إذا تألفت على شكل خاص يسمى مزاجًا ، فاض عليها من العقل الفعال نفس تناسب

هذا المزاج ، يستحدثها العقل الفعال استحداثًا ، ساعة استعداد المزاج لا تصال النفس به .

وعلى هذا فلو كانت الأجسام تعاد ، لوجب فى نظر ابن سينا أن لا تعاد دفعة ، وإنما تعاد إعادة تدريجية متطورة ، فإذا وصلت مادتها إلى الطور الذى يعدها لإفاضة النفس عليها لم يكن هناك مناص من أن العقل الفعال يستحدث نفسًا جديدة تتصل بهذا المزاج.

فإذا كانت الإعادة التى يقول بها أصحاب نظرية البعث الجسمانى ، تقتضى عود الروح الأولى إلى هذا البدن ، لزم على ذلك أن يحل بالجسم الواحد نفسان ، نفسه القديمة ، ونفسه التى اقتضاها تكوينه من جديد .

وهذا يفسر لنا القوانين الصارمة التى يخضع لها عالم الكون والفساد فى نظر ابن سينا .

فهذه إحدى حجج ابن سينا على إنكار البعث الجسمانى .

وثانية المسألتين : تتصل بقوله :

[ثم ابسط هذا واستغن بما تجده فى مواضع أخر لنا] .

فى رأيى أن هذه المواضع التى يحيل إليها ابن سينا هى ما جاء فى كتابه « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » التى حققتُها ، ونشرتْها دار الفكر العربى مرتين : مرة تحت العنوان السابق ، وأخرى

تحت عنوان « ابن سينا والبعث » ، وفى هذه الرسالة يتناول ابن سينا الموضوع ببسط وتفصيل ؛ فارجع إليها إن شئت .

* * *

هذه هى المسائل الثلاث التى رُمى ابن سينا من أجلها بالمروق والإلحاد ، قال الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة[1] » :

[فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتفكيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا : تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

والثانية : قولهم إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة ، من الأشخاص .

والثالثة : إنكار بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء — صلوات الله وسلامه عليهم — وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيماً ، وهذا هو الكفر الصراح الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين] .

هكذا يقضى الغزالى فى الأمر ، ويحكم على ابن سينا والفارابى هذا الحكم ، ويتابع الغزالىَّ فى هذا الرأى من جاء بعده من علماء الكلام .

وما أحب أن أترك الأمر هكذا حائراً بين الغزالى وشيعته ، وابن سينا وشيعته هؤُلاء يقضون على هؤُلاء بالكفر ، وأُولئك

---

(١) طبعة دار المعارف ص ٢٩٣ . الطبعة الثانية .

يقضون على هؤلاء بالجهل .

فابن سينا مطمئن إلى آرائه التى يضمنها كتابه « الإشارات والتنبيهات » ويختص بها من يريد لهم من الخير ما أراده لنفسه .

والغزالى يرى فيها تكذيبًا للأنبياء وتقويضًا لدعائم الإسلام .

ما أرى إلا أن نفسى تنازعنى كى أقول شيئًا فى هذه الخصومة ، وما أظن إلا أن نفس القارئ تنازعه كذلك ، مثل ما تنازعنى نفسى ؛ فلنشترك معًا فى عمل نخرج به من ربقة التقليد ، ونقحم أنفسنا به فى عداد المفكرين الأحرار .

وما أحب أن نتناول الأمر من ناحيته الدينية ، أى من ناحية الكفر والإيمان ، وإنما أحب أن نتناوله من ناحيته الفلسفية : أى من ناحية الحق والباطل ، والخطأ والصواب . فللدين كتبه ، وللفلسفة كتبها ، وهذا الكتاب الذى بأيدينا ، كتاب فلسفة ، فلا نحب أن نخرج عن دائرتها ، وليلتمس رأى الدين ، فى هذا الخلاف من شاء ؛ فى كتب الدين .

لننظر فى المسائل الثلاث مسألة مسألة :

أما مسألة قدم العالم ، فرأى ابن سينا فيها صريح ، ولم يحاول أحد من خصومه أو من أنصاره ، أن ينفى عنه القول بهذا الرأى .

وعندى أن تبريرات ابن سينا للقول بقدم العالم ليست سديدة ؛ لأنه يقول :

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الأولية له] .

ويقول :

[وإذا جاز أن يكون شىء متشابه الأحوال فى كل شىء ، وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً ، فإذا لم يسم هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى] .

وهل الخلق بالفعل من صفاة الله وأحواله الأولية ؟ المعقول أن القدرة على الخلق هى التى تكون من صفاته وأحواله الأولية الذاتية التى لا يجوز أن تنفك عنه ، ولا يجوز أن ينفك عنها . أما الخلق بالفعل فليس كذلك ، فلا يكون واجبًا له .ولعل ابن سينا نفسه يؤيدنا فى هذا الذى نذهب إليه أليس هو القائل :

[. . . ومنها مثل أن يكون الشىء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته[1]] .

وهذا يفيد أن التأثير بالفعل ، شىء ؛ والقدرة على التأثير ، شىء غيره ، وأنه لو عدم القابل للتأثير لا يتغير المؤثِّر تغيراً ذاتيًّا ، بل يتغير فى لواحقه وإضافاته وهو غير محظور عند ابن سينا .

وهذا الذى يقال عن تحريك الجسم يمكن أن يقال عن

---

(١) مر بنا هذا النص ص ٨٥ .

خلق العالم ، فكون الله قادرًا على خلقه ، شيءٌ ، وكونه غير خالق له بالفعل شيءٌ آخر ، وخلقه بعد أن لم يكن خالقًا له ، تغير فى أمر إضافى ، لا فى أمر ذاتى .

وأما قول ابن سينا :

[إذا جاز أن يكون شيء متشابه الأحوال فى كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمدا] .

فقوله :

[لم يبعد أن يجب عنه سرمدا]

خروج بالمسألة عن دائرة الإلزام ؛ وفرق بين أن يكون العالَم واجب القدم ، وبين أن يكون جائز القدم .

وللقديس توما الإكوينى قول يعجبنى فى هذا الصدد ، إنه يقول :

(الإرادة الحرة لا يمكن الفحص عنها بالنظر الصرف ، فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه فى الزمان ، ولا يمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان) .

على أن محاولة ابن سينا أن يربط - فى النص السابق - بين عدم استبعاد أن يكون العالم قديمًا ؛ وبين كونه معلولًا لمتشابه الأحوال محاولة غير سديدة ؛ لأننا قد تبينا فيما سبق أن تشابه الأحوال الذى لا بد منه للواجب هو تشابه الأحوال فى الصفات لا فى إضافاتها .

وأخلص من هذا إلى أن ابن سينا نزع به ميل إلى التقليد جَرَّه إليه وثوقه فى فلاسفة الإغريق ، وإلى أن غيره من الفلاسفة ممن ذهب إلى غير رأيه كالكندى مثلًا . أسد منه نظرًا ، وأصدق منه فكرًا .

* * *

أما مسألة عدم علم الله بالجزئيات ، فللحديث فيها مقامان :

أحدهما : تحرى ما إذا كان ابن سينا قد قال : بأن الله لا يعلم الجزئيات ، أم لم يقل .

ثانيهما : تحرى ما إذا كان مصيبًا أم مخطئًا ؛ إذا كان قد قال : إنه لا يعلمها .

أما بالنسبة للمقام الأول : فقد عرفت رأينا فيه مما سبق ؛ وعرفت رأى الغزالى أيضًا ، فكلا الرأيين يذهب إلى أن ابن سينا ، ينكر علم الله بالجزئيات . وهذا الرأى نفسه هو رأى « الطوسى » شارح « الإشارات والتنبيهات » ، والطوسى محب لابن سينا متفان فى حبه ، يحاول ما استطاع فى كل مقام يهاجَم فيه ابن سينا ويقال عليه ما لا يحمد ، أن يدفع عنه ما يُتهم به وأن يُظهره بمظهر الجامع لكل محمدة ، الحائز لكل فضيلة . فإذا كان الطوسى – وهذا شأنه – يشرح النص على أساس أن صاحبه ينكر علم الله بالجزئيات ، فلا بد أن يكون النص محتملا على الأقل لهذا الفهم ، إن لم يكن

صريحًا فيه . وهاك عبارة الطوسى فى هذا المقام ، قال :

[هذا الحكم كالنتيجة لما قبله ، وهو إنما حصل من انضياف قولنا :

« واجب الوجود ليس بموضوع للتغير » .

على ما ثبت فى النمط الرابع .

إلى الحكم الكلى المذكور ، وهو قولنا :

« كل ما ليس بموضوع للتغير ، فلا يجوز أن تتبدل صفاته

على التفصيل المذكور » .

ثم هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بأن :

« الكل معلول للواجب العالم بذاته ، والعلم بالعلة يوجب

العلم بالمعلول » .

فذكر رفعاً لهذا الوهم : أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال .

واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها فى الظاهر ؛ وذلك لأن الحكم بأن « العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول » .

إن لم يكن كليًّا ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل .

وإن كان كليًّا ، وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بحكم آخر عارضه فى بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ، ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها.

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .

وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرِك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة. أما إدراكها على الوجه الكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك العقل ، والمدرِك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير ؛ فإذن الواجب الأول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل ، يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول ،

ويجب أن يدركها على الوجه الثانى] .

هذا هو ما يقوله الطوسى تعليقًا على قول ابن سينا :

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانيًّا، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

ولا شك أن الطوسى صريح فى القول بأن ابن سينا ينفى علم الله بالجزئيات ، ولم يدر بخاطر الطوسى قط. أن يحدثنا أن فى النص احتمالاً ولو ضعيفًا ، لفهمه على وجه آخر غير الوجه الذى يفيد إنكار علم الله بالجزئيات .

ثم إن الطوسى بقوله :

[فالواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل يمتنع أن يدركها – أى الجزئيات – من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول – يعنى جهة جزئيتها– ويجب أن يدركها على الوجه الثانى – يعنى جهة كليتها –] .

يضع بين أيدينا سببًا جديدًا يفيد امتناع علم الله بالجزئيات ، مضافًا إلى السبب القائل : إن علم الله بها يعرض ذاته للتغير ، لأنها هى متغيرة ، والعلم بها من جهة جزئيتها متغير تبعًا لها . والله – سواء قلنا إنه عقل محض أو لم نقل – يتسامى عن أن يكون عرضة للتغير .

ذلك السبب الجديد هو أن الله عقل محض فيما يرى ابن سينا نفسه . وكل ما كان عقلاً محضًا – سواء كان إلهًا أم لم

يكن إلٰهًا – لا يجوز عليه التغير . يقول ابن سينا فى النمط الثالث :

[إنك إذا علمت ما أصلته لك ، علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم بالذات ، فإن من شأنه أن يعقل . فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته .

وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته ، فواجب له أن يعقل ذاته .

وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل] .

فالكائن المجرد عن المادة لا يجوز أن يطرأ عليه عند ابن سينا تغيير أو تبديل .

وإدراك الجزئيات المتغيرة على وجه جزئيتها ، يعرض المدرِك لها للتغير ، فيما يرى ابن سينا ، لأنه يقول فى أواخر النمط السابع ، وهو بصدد بيان أنواع التغيرات .

[ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

هكذا يخلص لنا أن الطوسى لا يشك فى أن ابن سينا يرى :

أن العلم بالجزئيات على وجه جزئيتها ، يؤدى إلى التغير فى صفة العالم .

وأن العقل المجرد يستحيل عليه التغير لأنه عقل مجرد .

وأن الله يستحيل عليه التغير ؛ لأن التغير يتنافى مع كماله .

إذن ، يجب فى نظر ابن سينا أن لا يعلم الله الجزئيات ، لأن العلم بها يؤدى إلى التغير فى صفة العالم . والله يستحيل عليه التغير لسببين اثنين :

أولهما : أنه كامل والتغير نقص .

وثانيهما : أنه عقل مجرد ، والمجردات لا تقبل التغير .

وثانى السببين هو ما نبه إليه الطوسى ، وأكد به أن الله لا يعلم الجزئيات .

* * *

غير أن صاحب المحاكمات ، ويتابعه الشيخ محمد عبده ، يعترضان على الطوسى فيما ذهب إليه . يقول صاحب المحاكمات :

[وقول « الطوسى » : إن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام ؛ هو قول وارد على ما فهمه لا على ماحققناه ؛ فإن العلم الجزئى المتغير إنما يكون متغيراً لو كان علماً زمانيا ، وأما على الوجه المقدس عن الزمان فلا ، كما صرح الشيخ ههنا ، وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، فلا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، فممنوع ؛ إنما هو بالقياس إلينا ، لا بالنسبة للواجب عز اسمه[١]] .

ويقول الشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية[٢] :

[. . . كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك ، حتى إن العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم ، والتأييد لمذهبهم ، قال فى شرح الإشارات تبكيتاً لهم فى هذا المطلب :

واعلم أن هذه السياسة — أى سياقة الحكماء ؛ فى قولهم :

إن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

ثم قولهم : إن البارى لا يعلم الجزئيات —

---

(١) المحاكمات ص ٤٤٦ . (٢) ص ١١١ .

سياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها فى الظاهر ؛ لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص .

وبيان الشبه بين السياقتين : أن التخصيص ثابت فى هذا الحكم العقلى ، كما هو ثابت فى النقلى ؛ وذلك لأن الحكم :

بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

إن لم يكن كليًّا ، بل كان جزئيًّا ، فى بعض العلل ومعلولاتها دون بعض ، لم يمكن أن يُحكم بإحاطة علم الواجب بالكل ؛ فإن الحكم بالإحاطة ، مبنى على أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فمتى هدمت كلية هذه المقدمة جاز أن يكون البارى من علل لايوجب العلم بها العلم بمعلولاتها ؛ وهو ما صدق الجزئية السالبة المناقضة للكلية المذكورة ، أى بعض العلل ليس يستلزم العلمُ به العلم بمعلوله ، مع أنهم حكموا بإحاطة علم الواجب ، بناء على كلية هذه المقدمة .

وإن كان كليًّا ، كما هو المسلم عندهم ، مع كون الجزئى المتغير من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به ، لامتناع أن يكون البارى موضوعاً للتغيرات ، تخصيص لذلك الحكم الكلى بأمر آخر يعارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء المعتمدين على النقول اللفظية ، أو العادات العرفية ، ومن يجرى مجراهم من النحويين والبيانيين ، والمعانيين ، وأمثالهم من أرباب النقول لآداب العلماء ، من غير طلاب البراهين القطعية .

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص فى المباحث العقلية لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فإنها أحكام مبناها الواقع ، والواقعات لا تتعدد ، بل الواقع إما الشىء أو نقيضه ، أو أحد أضداده .

فالقضية ثابتة إما على وجه الكلية ، أو على وجه الجزئية فقط .

فإن كان الأول ، لم يكن الثانى ، وبالعكس .

فلا يقع التعميم ثم التخصيص ، . . . فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب ؛ أى أنه لا يعلم الجزئيات ، من مأخذ آخر يدفع التخصيص والتغير ، وعروض التغير والإشكال على ذاته ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة أو المتشكلة ، من حيث هى متغيرة ، أو متشكلة ، لا يمكن إلاّ بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، فهو يعلمها على وجه الكلية ، بالعلم بأسبابها الكلية ، كما ذكرناه سابقاً ، ولا يدركها من حيث هى ، جزئية ، بمعنى أنه لا يعلم نفس الجزئى ، من حيث هو جزئى ، رأساً . كما هو المشهور .

وغاية هذا الطريق أن يدفع عنهم التخصيص ؛ فإن الحكم الكلى هو أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، وقد علم ذاته ، وعلم ما يصدر عنها ، وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، فعلمه بالعلة التى هى ذاته ، لا يستلزم علم الجزئى نفسه ؛ لأن علم الجزئى نفسه ، بطريق الإحساس ؛ وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، بل يستلزم العلم ، وإن كان لا على وجه الإحساس كالعلم على وجه الكلية .

هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوسى ، كما يعلم بأدنى تأمل ، فهو تسليم للمشهور ورد لبيانه ، وإيراد للبيان على وجه سليم .

واعلم أنه قد قال فى الإشارات :

فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانيًّا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ؛ بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر .

فحمل الطوسى :

الوجه المقدس .

على

الوجه الكلى المشهور .

ثم اعترض عليه بما سبق ، وأجاب عنه بما أجاب .

وأجاب عنه « صاحب المحاكمات » بأن اعتراضه وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ لا على مراد الشيخ كما حققناه ، من أن العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً ، لو كان ذلك العلم زمانيًّا ، أى مختصًّا بزمان دون زمان ، ليتحقق وجود العلم فى زمان وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً ، وأبداً ، بأن

زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، بعده ، أو قبله ، بالحمل الاسمية لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلاً ؛ لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى ، أزلاً وأبداً ، فلا حال ، ولا ماضى ، ولامستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الجسمية ، فممنوع ؛ بل إنما هو بالقياس إلينا . انتهى بالمعنى .

وكلام الشيخ على هذا المحمل ، من أحسن الكلام فى هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة ؛ وهذا الذى اشتهر عنهم . شىء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً ، فرجموا ظنًّا بغير علم .

بل صريح عبارة الشيخ أبى نصر الفارابى فى الفصوص أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها ، ونص عبارته :

« كل ما عرف سببه من حيث يوجبه ، فقد عرف ، وإذا رتبت الأسباب ، انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب ، فكلٌّ كلى ، وكلٌّ جزئى ، ظاهر عن ظاهرية الأول ، ولكن ليس يظهر له شىء منها داخل فى الزمان والآن . . . انتهى نص النصوص . . .]

وكذلك انتهى نص الشيخ محمد عبده فى العقائد العضدية[1] .

هذه جولة يجولها الشيخ محمد عبده مع « الطوسى » وصاحب المحاكمات ، ومع الفارابى وابن سينا . ويؤكد الشيخ محمدعبده تبعًا لصاحب المحاكمات ، أن الشيخ الرئيس يرى أن الله يعلم الجزئيات ، ويقول : إن القول بغير ذلك رمى عن جهالة .

ولى على الشيخ محمد عبده ، وصاحب المحاكمات جملة ملاحظات :

---

(١) وكتاب الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ، قد حققته ، وطبعته دار إحياء الكتب العربية : عيسى الحلبى وشركاه .

أولاها : أن الشيخ محمد عبده قصر جولته هذه ، برغم طولها ، على جوانب من النص ؛ وأغفل جوانب أخرى منه ، فقد عرض لقول الشيخ :

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانيًّا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

ثم روى تفسير الطوسى لعبارة :

[الوجه المقدس] .

قال إنه فسرها بـ :

[الوجه الكلى المشهور] .

أى إدراك الجزئيات على وجه كلى .

ثم روى تفسير صاحب المحاكمات لها ، قال : إنه فسرها بـ :

[الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً ، بأن زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، بعده أو قبله بالجمل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة حاضرة عنده تعالى أزلا وأبداً ، فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى] .

ثم رجح تفسير صاحب المحاكمات على تفسير الطوسى ، قائلا :

[وكلام الشيخ على هذا المحمل – يعنى محمل صاحب المحاكمات – من أحسن

الكلام فى هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة] .

لقد نصب الشيخ محمد عبده نفسه قاضيًا بين الطوسى وصاحب المحاكمات ، ثم قضى لصاحب المحاكمات على الطوسى ؛ وذكر من حيثيات حكمه ما يفيد أنه قد غفل عن موضوع النزاع .

لقد اتخذ من كون تأويل صاحب المحاكمات تأويلًا سديدًا يثبت لله إحاطة العلم وشموله لكل دقيقة وجليلة فى الكون ، مع صيانة ذاته عن التبدل والتغير ؛ مبررًا لنصرته على تأويل الطوسى ، وفاته أن المقام ليس مقام أى التأويلين – تأويل الطوسى ، وتأويل صاحب المحاكمات – أليق بالله وأنسب به ، وإنما هو مقام أى التأويلين ينطبق على عبارة ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » فكان على الشيخ عبده أن يستمد مبررات ترجيحه لتفسير صاحب المحاكمات على تفسير الطوسى من شواهد واردة فى نصوص ابن سينا المذكورة هنا ، أو فى نصوص أخرى سواها فى هذا الكتاب أو فى غيره ، تدل على أن ابن سينا يعنى أن الله يعلم الجزئيات على وجه جزئيها .

هذا هو الذى يصلح أن يكون مبررًا لترجيح رأى صاحب المحاكمات على رأى الطوسى فى هذه الخصومة ؛ لأن خصومة الطوسى وصاحب المحاكمات ؛ ليست حول علم الله بالجزئيات

على وجه جزئيتها ، وعدم علمه بها كذلك ، حتى يسوغَ للشيخ عبده أن يقول فى تبريرات حكمه ضد الطوسى : «إن كلام صاحب المحاكمات من أحسن الكلام فى هذا الباب» . وإنما الخصومة حول رأى ابن سينا نفسه ، لا من جهة أنه صواب أو خطأ ، ولكن من جهة ما هو . وكون أحد التأويلين لعبارة ابن سينا مطابقًا لما ينبغى فى حق الله – من وجهة نظر الشيخ عبده – لا يبرر كونه مقصود ابن سينا من العبارة . وكان على الشيخ عبده أن يمتحن النص بأكمله ، وأن يجمع بين أطرافه ليخرج بحكم منه يؤيده جميعها ، ولو أنه فعل ذلك لوجد أن فى عبارة ابن سينا ما يشهد لكلام الطوسى ، ضد صاحب المحاكمات . وهاك ما أغفله الشيخ عبده .

لقد ذكر ابن سينا فى بداية النص أقسامًا ثلاثة للتغيرات[١] :

قسم : يكون التغير فيه قاصرًا على الصفة وحدها دون الإضافة .

وقسم : يكون التغير فيه قاصرًا على الإضافة وحدها .

وقسم : يكون التغير فيه شاملًا للإضافة والصفة معًا ، وعن هذا الأخير يقول ابن سينا :

[. . . ومنها مثل أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء ، فيصير عالماً بأن الشىء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

(١) مر النص ص ٨٥ .

وبعد أن يسرد ابن سينا هذه الأنواع الثلاثة ، يقول :

[فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول، ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثانى ، فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات] .

وأحد القسمين اللذين يحيل ابن سينا حدوثهما لله ،هو العلم بالجزئى المتغير . وهذا هو ما جعل الطوسى ، بحق ، يحس أن بين النصين تعارضًا يحتاج إلى محاولة توفيق ، فذكر محاولة من سبقه ، ثم ردها ، وذكر محاولةً من عنده .

وهذا على خلاف ما صنعه الشيخ عبده ، فإنه لم يحاول ، من قريب أو من بعيد ، علاجًا للعبارة التى هى مثار ما اشتهر عن ابن سينا من أنه قائل بعدم علم الله بالجزئيات . لهذا فإن علاجه للمسألة على هذا النحو يعتبر علاجًا ناقصًا.

وأعود إلى المثال الذى ذكره ابن سينا فى القسم الثالث من أقسام التغيرات ، وهو :

[أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء فيصير عالماً بأن الشىء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

فقد عرفنا مما سبق أن مثل هذا الوضع لا يجيزه ابن سينا لله ، فلننظر فيما فسر به صاحب المحاكمات قول ابن سينا :

[بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

لنرى إلى أى حد يلتقى المثال الذى ذكره ابن سينا فى القسم

الثالث ، مع تفسير صاحب المحاكمات لعبارة ابن سينا السابقة لنرى إلى أى حد يتفقان ، وإلى أى حد يختلفان .

قال صاحب المحاكمات فى تفسير هذه العبارة :

[الوجه المقدس العالى على الزمان هو أن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً داخل فى الدار ، فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، بعده أو قبله ، بالحمل الاسمية لا بالفعلية ، الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا ؛ لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى أزلا وأبداً ، فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى] .

فهل علم البارى أزلًا وأبدًا بأن زيدًا داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، قبله أو بعيده . . . . إلخ علم مرتبط بالواقع أم منقطع الصلة به ؟ إن مذهب ابن سينا فى العلم كما هو معروف لمن درسه ، ينطبق على مذهب الواقعيين Realists الذين يجعلون صدق الإدراك هو مطابقته للواقع .

فعلم الله بأن زيدًا داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، لا بد له أن يطابق الواقع ، والواقع أن الخروج يحصل فى زمان غير زمان الدخول .

وعلم الله بالدخول وقت حدثه علم بشىء موجود .

وعلمه بالخروج فى وقت الدخول علم بشىء معدوم سيوجد .

وعلمه بالخروج وقت حدوثه علم بشىء موجود .

وعلمه بالدخول وقت الخروج علم بشىء معدوم قد وقع وانتهى .

فإذن قد توارد على الدخول العدم والوجود ، كان معدومًا ، ثم وجد ، ثم عدم . ولا بد أن يتابع علم الله هذا الواقع فيعلمه معدومًا ، ويعلمه موجودًا ، ويعلمه معدومًا مرة ثانية ، ولما كان العلم لا بد أن يطابق المعلوم ، ولما كان المعلوم لا يجتمع فيه العدم والوجود فى وقت واحد ، فلا بد أن يعلمه الله معدومًا وقت عدمه ، ثم يعلمه موجودًا وقت وجوده بعد العدم ، ثم يعلمه معدومًا ثانية حين يعدم بعد الوجود .

وهذا العلم المتتابع المترتب ، غير العلم الأزلى السابق على وجود الدخول والخروج .

إن العلم الأزلى يخالف هذا العلم المتتابع على الأقل بالنسبة للمضاف إليه فى كل ، فالمضاف إليه فى العلم الأزلى شىء سيوجد ، والعلم الأزلى لهذا علم بما سيكون ، والمضاف إليه فى العلم الحال علم بما هو كائن . والعلم به علم بما هو كائن . والمضاف إليه فى العلم بالماضى شىء كان ومضى ، والعلم به علم بما كان . وإذا كان الأمر كذلك فما عساه يكون الفرق فى نظر صاحب المحاكمات بين العلم بالدخول معدومًا قبل أن يوجد ، والعلم به موجودًا بعد العدم ، والعلم به معدومًا بعد الوجود ؟ فإذا لم يكن هناك فرق ، وكان العلم بالدخول ، دون رعاية لكونه واقعًا أو غير واقع ، هو نفسه العلم الذى يراد إضافته لله

لم يكن لرعاية الواقع دخل فى العلم ، مع أن رعاية الواقع ضرورية عند أمثال ابن سينا .

ثم ما معنى التقدس عن الزمان فى قول صاحب المحاكمات :

[وأما على الوجه المقدس عن الزمان بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا بعده أو قبله] .

لقد صرح صاحب المحاكمات بأن دخول زيد الدار كان فى زمان ، وخروجه منها كان فى زمان ؛ فالدخول والخروج أحداث زمانية وقعت فى وقت معين ، وانتهت فى وقت معين ، فليست متنزهة عن الزمان لأن الزمان ظرف لها ، فلعل التنزه عن الزمان إنما هو بالنسبة للعلم ، لا بالنسبة للمعلوم ، فعلم الله تعالى لم يقع فى زمان ؛ لأن وقوعه فى الزمان يقتضى حدوثه وهو قديم غير حادث ، ولذلك قال :

[بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً . . إلخ] .

فالتعالى على الزمان إنما هو بالنسبة للعلم ، لا بالنسبة للمعلوم . ولكن هل العلم بأن الشىء سيقع ، هو نفسه العلم بأن الشىء واقع ، وهو نفسه العلم بأن الشىء وقع وانتهى ؛ من كل وجه ، إن يكن كذلك فما معنى نفى الله العلم عن نفسه ، فى قوله تعالى :

[أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ، ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ، ولا المؤمنين وليجة ؟] .

فمفاد كلمة : « لما » نفى مسلط على علم منسوب إلى الله ، متعلق بشيء فى العالم ، فلو كان العلم الأزلى كما يقول صاحب المحاكمات ، هو نفسه العلم بالكائن وبما كان ، وبما سيكون ؛ لكان الله تعالى يعلم فى الأزل – من كل الوجوه – « الذين جاهدوا » فكيف نفى علمه بهم ؟

إن تخريج هذه الآية يتمشى بكل سهولة على القول بأن العلم الأزلى ، ليس هو نفسه العلم بالواقع ، وليس هو نفسه العلم بما وقع . ولا يتمشى أصلا على قول صاحب المحاكمات .

ومهما يكن من أمر ، فأى فارق بين هذه الصورة التى يذكرها صاحب المحاكمات ويراها التصوير الصحيح المناسب ، وبين الصورة التى يذكرها ابن سينا فى قوله :

[أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء
فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

فى هذه الصورة لم يقل ابن سينا ، إن الشيء حدث فحدث للعالم علم به ، فلو قال ذلك لكان معناه أن العالم بحدوث الشيء كان جاهلا به قبل حدوثه ، فيكون هناك فرق بين هذه الصورة وصورة صاحب المحاكمات التى لم يكن فيها العالم عالمًا بالشيء فقط وقت حدوثه ، بل كان عالمًا به أيضًا قبل حدوثه ، ولكن ابن سينا قال : ثم يحدث الشيءُ فيصير عالمًا بأن الشيء حدث ، فالجديد فقط هو علمه بأنه حدث ،

وهذا لا ينافى أنه كان يعلم من قبل أنه سيحدث . فالجديد فقط هو العلم بالحدوث .

وإذا صح أن الصورة المذكورة فى عبارة صاحب المحاكمات تؤول إلى الصورة المذكورة فى القسم الثالث الذى منعه الشيخ الرئيس ، أمكن أن يقال : إن صاحب المحاكمات لم يأت بجديد فى تفسيره ، وإن وجهة نظر الطوسى أسلم من وجهة نظره ، ويتبع ذلك أن يكون موقف الشيخ محمد عبده فى متابعته لصاحب المحاكمات موقفَ مَن انخدع بكلام صاحب المحاكمات ، وتحاملَ على الطوسى بغير تمعن .

ثم ما جدوى الجمل الإسمية فى قول صاحب المحاكمات .

[أن يكون الواجب عالماً بأن زيداً داخل الدار فى زمان كذا وخارج منها فى زمان كذا بعده ، أو قبله ، بالجمل الإسمية لا بالجمل الفعلية الدالة على أحد الأزمنة] .

لقد قيد صاحب المحاكمات الدخول بزمن ، والخروج بزمن غيره قبله أو بعده ؛ فهل هنالك ما يمنع أن نستعمل الجملة الفعلية بأن نقول : قد دخل زيد ، إذا كان زمن الدخول قد فات ، وكان زيد قد دخل ؟ وهل هنالك ما يمنع أن نضيف علم الله إلى هذه الجملة الفعلية الماضية فنقول : يعلم الله أن زيدًا قد دخل ؟ وبالمثل : أليس لنا أن نقول سيدخل زيد أو سيخرج زيد ، ونقول : يعلم الله أن زيدًا سيدخل أو سيخرج ؟ إنه لا مانع يمنع من ذلك مطلقًا ، والمعنى المتحصل من : إن زيدًا

داخل الدار زمن كذا وخارج منها زمن كذا قبله أو بعده ، هو نفسه المعنى المتحصل من الجمل الفعلية المذكورة آنفًا ، فماذا عمل لصاحب المحاكمات اشتراطه أن يقتصر الاستعمال على الجمل الإسمية دون الجمل الفعلية ؟ لعله كان يقصد أن يقول — وإن كان قد خانه تعبيره — إنا لا نستعمل من مادة « العلم » المنسوب إلى الله تعالى أفعالًا تدل على تجدد معنى العلم وحدوثه بالنسبة لله ، ولا شك أن هذا شيء ، وكون دخول زيد وخروجه أحداثًا زمنية متجددة ، شيء آخر .

الثانية : أن الشيخ محمد عبده يرى أن تحقيق مذهب الفلاسفة هو ما ذكره صاحب المحاكمات ، ويستدل على ذلك بالفص الذى اقتبسه من فصوص الحكم للفارابى .

مع أن المسألة ليست مسألة الفلاسفة جملة ولكنها مسألة فيلسوف بالذات هو ابن سينا ؛ ولقد قيل إن الفلسفة من دون سائر العلوم ذاتية بمعنى أن لكل فيلسوف فيها رأيه الخاص ، ويكون الرأى رأيه الخاص ، ولو وافق فيه غيره ؛ لأنه إن لم يكن قد انساق إليه بدوافع ذاتية ، يكون مقلدًا ولا يكون فيلسوفًا .

وعلى هذا الأساس فليكن موقف الفارابى من هذه المسألة ما يكون ، فلن يصلح دليلا على أن عبارة ابن سينا التى يختلف فى معناها المفسرون يجب أن تحمل على ما يوافق رأى الفارابى .

إن للكندى موقفًا بالنسبة لحدوث العالم يخالف فيه إخوانه الفلاسفة ؛ فهل يجوز لإنسان أن يعمد إلى عبارة ابن سينا التى تذهب إلى التصريح بقدم العالم ، ويتعسف فى تأويلها ليصرفها عن ظاهرها بحجة أن الكندى وهو أحد الفلاسفة الإسلاميين البارزين يقول بحدوث العالم ؟

إن ذلك من غير شك لا يجوز ، ولهذا فلست أرى فيما صنع الشيخ محمد عبده ما يسند رأى صاحب المحاكمات .

* * *

الثالثة : أن الشيخ محمد عبده : يؤيد صاحب المحاكمات فى رده قول الطوسى :

[إن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها لا يكون إلا بالآلات الجسمانية] .

وكان الطوسى قد ذكر هذه العبارة ليوفق بين ما ذهب إليه الشيخ الرئيس :

من أن « العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ».

و [إن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة] .

وهاتان العبارتان متعارضتان من غير شك :

لأن الأُولى تفيد أن الله يجب أن يعلم كل شىء على ما هو عليه ، حتى الجزئى يجب أن يعلمه الله على وجه جزئيته ؛ لأنه من حيث جزئيته معلول له إن لم يكن مباشرة فبوسط .

والثانية تعارض هذا العموم ؛ لأنها تقتضى أن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة .

فوفق الطوسى بين العبارتين على هذا النحو :

إن إدراك الجزئى إحساس لا علم ، فهو يُحَسُّ ولا يُعلم ، والقضية الأُولى تفيد أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا الإحساس به .

فأمكن أن تصدق قضية أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وأن يصدق كون الله علة لجميع الكائنات فى هذا العالم بوسط أو بغير وسط ، ومع ذلك يصح أن لا يكون عالمًا بالجزئيات المتغيرة .

والذى هو جدير بالملاحظة فى هذا هو أن الطوسى حين يقرر أن الجزئى يحس ولا يعلم ، فإنما يقرر مذهب ابن سينا ولهذا يقول :

[فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال : العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها] .

فقوله :

[وإدراك الجزئيات المتغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية] .

هو تعبير عن مذهب ابن سينا ؛ فإن مذهب ابن سينا

أن النفس العاقلة تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك المحسوسات بوساطة آلات البدن لا بذاتها .

وعلى هذا يكون منهج الطوسى دقيقًا كل الدقة لأنه يوضح ما غمض من عبارات ابن سينا فى مقام ، بعبارات له فى مقام آخر ؛ لأن الموضوع هو تحرٍّ عما عسى يكونه مذهب ابن سينا بالنسبة لعلم الله بالجزئيات ، هل هو يرى أن الله يعلمها أم يرى أنه لا يعلمها ؟ وليس الموضوع هو بيان الحق فى المسألة ، وقد غفل صاحب المحاكمات عن موضوع النزاع وتبعه الشيخ محمد عبده ، وراحا معًا يقرران منع أن يكون .

[إدراك الجزئيات المتغيرة إنما يتم بالآلات الجسمانية فقط] .

ويقولان : إن هذا إنما هو بالنسبة لنا ، لا بالنسبة للإله .

ظنًّا منهما أن الموضوع هو : هل يعلم الله الجزئيات أم لا يعلمها ، فاختارا أنه يعلمها . ثم خيل إليهما أن الطوسى يعارض ما اختاراه قائلا : إن الجزئيات تحس ولا تعلم ، والحس يكون بآلات جسمانية ، والله منزه عن الجسمانيات فقالا : إن توقف إدراك الجزئيات على الآلات الجسمانية إنما هو بالنسبة لنا .

وحسبا أنهما بذلك قد أنهيا النزاع وما دريا أنهما قد انحرفا

عن الموضوع كلية ؛ لأنه إذا كان ابن سينا نفسه يرى أن الجزئيات تحس ولا تعقل ، وأن الله يعقل ولا يحس ، كان ذلك دليلا على إنكاره علم الله للجزئيات ، وكان شاهدًا على ضرورة تفسير عبارة ابن سينا على النحو الذى ذهب إليه الطوسى ، لا على النحو الذى ذهب إليه صاحب المحاكمات .

أما مسألة أن الله يعلم الجزئيات أو لا يعلمها بصرف النظر عن رأى ابن سينا ، فالباب فيها مفتوح فليقل فيها صاحب المحاكمات والشيخ عبده ما يحلو لهما . ولكن هذا شىء ، وكون ابن سينا قائلا بأنه لا يعلمها ، شىء آخر .

* * *

والذى نخلص به من كل هذا هو ترجيح أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات . وإنكار فيلسوف علم الله بشىء من الكون ليس أمرًا غريبًا على الفلسفة .

فكلنا يعرف ما يعزى إلى أرسطو عميد الفلسفة الإغريقية من أن الله لا يعلم شيئًا عن الكون لأنه كامل والكون ناقص وعلم الكامل بالناقص ينقصه .

كذلك كلنا يعرف مبلغ تقديس فلاسفة المسلمين لأرسطو ووقوفهم عند آرائه ما وجدوا إلى ذلك سبيلا ، ومبلغ شعورهم بالألم الممض إذا خالفوه فى رأى من الآراء ، ولعلهم كانوا أجرأ على القرآن

يؤولونه ويبعدون بمعانيه عن متعارف اللغة ، وعن متعارف الدين نفسه ، منهم على أرسطو .

ولست بهذا أفسر رأى فيلسوف برأى فيلسوف آخر ، وإنما أريد أن أقول : إنه لا داعى لأن يفزع صاحب المحاكمات والشيخ عبده ، من أن يكون ابن سينا قائلا بهذا الرأى ، فإن للفلسفة عهدًا بما هو أغرب منه .

* * *

المقام الثانى : هو إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الله لا يعلم الجزئيات فهل هو مصيب أم مخطئ ؟ ولا نقول : هل هو مؤمن أو كافر ، فقد تركنا هنا بحث الموضوع من جانبه الدينى ؛ وأحلنا فيه على كتب الدين ، والتزمنا هنا موضوع الكتاب ، وهو الفلسفة التى تبحث عن الصواب والحق .

وعندى أن ابن سينا قد تورط فى النتيجة ، وفى المقدمات التى أوصلته إليها .

أما تورطه فى النتيجة ؛ فلأن إلهًا له كل صفات الكمال — كما يقول ابن سينا نفسه — ولا يكون عالمًا بأكثر ما يحدث فى عالمه الذى خلقه ، هو إله كامل ناقص فى الوقت ذاته ؛ — عند ابن سينا — إن ابن سينا لم يقل — وما أظنه يستطيع أن يقول — : إن العلم بالجزئيات فى ذاته نقص ، ولكنه نقص فى رأيه باعتبار

ما يلزمه من التغير ؛ وإذن فلو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير تغير ، ما كان ابن سينا ليتردد فى أن يثبت لله العلم بالجزئيات ، أعنى أنه لو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير أن يتأدى العلم بها إلى تغير فى ذاته ، فماذا عسى أن يبرر به ابن سينا أو غيره رأيه إذا اختار أن يقول : إن الله لا يعلمها ؟

ثم تعال معى نفحص شأن المرآة المثبتة فى صوان ملابسك ، تنظر إليها وأنت تأخذ أهبتك للذهاب إلى الخارج ، فترى نفسك وتعدل من شأنك ثم تخرج مطمئنًا إلى أنه ليس فيك ما يأخذه الناس عليك : إنك وأنت تنظر إليها ترى صورتك فيها كأنما هى أنت ، ثم إذا جاوزتها ، ذهبت عنها صورتك ولم يعد فيها منك أثر ، ثم إذا جاء إنسان غيرك من أهل البيت وصنع مثل ما صنعت كان شأنها معه مثل شأنها معك ، ترتسم فيها صورة الحاضر ، وتغيب عنها صورة الغائب .

لعل هذه المرآة هى أكمل شىء فى هذا الشأن ، فأى عيب فى هذا يمكن أن تعاب به المرآة ؟ لعلك تقول : إن المرآة أعدت لهذا الغرض فهو كمالها ، وماذا علىَّ لو قلت لك : إن صفة العلم فى العالِم أعدت لمثل هذا الشأن . فقد أعدت لتسجل ما سيكون ، على أنه سيكون ، ولتسجل ما كان على أنه كان ، ثم لتسجل ما هو كائن على أنه كائن ؟

فلو أن لدينا مرآة ذات ثلاثة جوانب ، جانب يرينا ما سيكون على أنه سيكون ، وجانب يرينا ما كان على أنه قد كان ، وجانب يرينا ما هو كائن على أنه كائن ؛ حتى إذا ما نظرنا فى الجانب الأول رأينا فيه فقط ما سيكون ، وإذا نظرنا إلى الجانب الثانى رأينا فيه ما كان على أنه قد كان ، وإذا نظرنا إلى الجانب الثالث رأينا فيه ما هو كائن على أنه كائن بالفعل ، فإن لم يكن شىء كائناً بالفعل لم يظهر فى هذا الجانب الثالث شىء . وهذا كله من غير أن تتأثر جهات المرآة الثلاث بما يرتسم فيها ، كما لا تتأثر مرآة ملابسنا بكثرة من يظهرون أمامها .

فأى شىء يمكن أن يتبينه العقل فى توارد الصور على هذه الجوانب ؟ إنه تغير لا شك فى ذلك ، ولكن ماذا فى هذا التغير من نقص ؟

ولنترك مسألة التغير ، وكونه نقصًا أو كمالًا ، ولننظر فى العلم . فهل نحن متأكدون تأكدًا يبلغ حد اليقين أن العلم يكون بانطباع صورة الشىء المعلوم ، فى أذهاننا ؟ وهل هذه حقيقة لا تقبل الرفض ؟ إن أكثر شأن النفس الإنسانية لا يزال مجهولًا وما عرفناه من أمرها يسيرٌ بالقياس إلى ما جهلناه . ولعل من الدلائل على أن تفسير الكيفية التى تكون عليها النفس ساعة العلم بشىء ، لا تزال سرًا محجبًا عنا . إنه بينما ابن سينا وأمثاله

يقولون : إن العلم بالشيء هو حصول صورته فى النفس ، إذا بفريق آخر من العلماء يفسرون العلم على نحو آخر ، لا يكون بحصول صورة أصلا ؛ لأنهم ينكرون الوجود الذهنى .

وإذا كان هذا هو شأننا مع أنفسنا فكيف يكون شأننا بالنسبة للإله . لعل تطاولنا إلى القول بأن علم الله بالأشياء يكون على نحو كذا ، أو على نحو كذا ، إسراف يجاوز فيه الإنسان قدر نفسه . وما أحكم ديكارت حين يقول عمن يحلو لهم أن يتحدثوا فى كل شئون الإله :

[إنهم :

إما أن يتوهموا فى الله انفعالات نفسية — أى يفترضونه إنساناً مثلنا — وإما أنهم ينسبون إلى أذهاننا من القوة والحكمة ، ما يملؤنا زهواً ، فنزعم أن فى استطاعتنا أن نقف على أفعال الله ، وأن نحدد ما يستطيعه منها ، وما يجب عليه .

من أجل هذا لن نجد عناء فى نقض أقاويلهم بشرط أن نذكر أن من الواجب علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة ، واعتبار الله موجوداً لا متناهياً ولا سبيل إلى الإحاطة به] .

وأعود إلى صاحب المحاكمات فأقول : إن العلم بالأشياء حين تقع يقتضى نسبة للعلم غير النسبة التى كانت له إلى الأشياء قبل أن تقع ، ففرق بين نسبة العلم إلى ما سيقع ، ونسبته إلى ما هو واقع . على ما قيل فى قوله تعالى :

« ولمّا يعلم الله الذين جاهدوا منكم » وفى قوله تعالى :

« فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » .

أى ليعلمن صدق الصادقين وكذب الكاذبين واقعًا ، ليرتب على هذا العلم المثوبةَ والعقوبة ، وأما العلم الأزلى السابق على الوقوع فلا يترتب عليه مثوبة ولا عقوبة ؛ فهما إذن علمان متغايران ولو بالاعتبار لتغاير الآثار المترتبة عليهما. ولذلك يقولون : لو أن إنسانًا يعلم أن شيئًا سيحدث غدًا ، فإذا حضر الغد لم يحتج إلى علم جديد بحدوثه ، بشرط أن يتنبه إلى أن الغد قد حضر ؛ فإذا لم يتنبه فإنه لا يعلم بحدوث الشيء ، برغم استحضار علمه الأول ؛ فالاشتراط دليل على أن الحالة العلمية الأولى ليست هى الحال العلمية الثانية من كل وجه . فإذا قيل : إن هذا الاشتراط غير ضرورى فى جانب الله ، لأنه لا بد أن يعلم بحضور الغد ، قلنا : إن كون الشرط متحققًا بالضرورة ليس يعنى فقدان الشرط ، وما دام هناك شرط جديد ، فهنالك أمر جديد .

ولعل الذى دعا ابن سينا إلى نفى العلم بالجزئيات عن الله ، قياسه حال الخالق على حال المخلوق . ولكن شتان ما بين العلمين ، فعلم المخلوق أنف يعلم الشيء بعد أن لم يكن يعلمه ، فينتقل من جهل إلى علم ، وينسى ما قد علمه فينتقل من علم إلى جهل ، ولو كان الإنسان أزليًا ، وكان له علم أزلى ، وكان ما يحدث له لا ينقله من جهل إلى علم ، وإنما كل ما هنالك أن ينتقل معلومه من كونه علمًا بما سيكون إلى كونه علمًا بما هو كائن ،

ثم إلى كونه علمًا بما كان ، لما كان هناك تغير ذاتى فى شئونه .

فكون علم الله أزليًّا وكون علم الإنسان أنفًا ، هو الفارق الذى جعل الإنسان متغيرًا ، وجعل الله غير متغير . فلا ينبغى أن يفزغ ابن سينا من أن يكون الله عالمًا بالجزئيات؛فإن ذلك لن يحدث فى ذاته تغيرًا ؛لأن المسألة ليست إلا كمرآة ذات ثلاث جهات .

فى أولاها : علم بكل ما سيكون ، فيها مثلا علم بأن القمر سوف ينكسف غدًا .

وفى ثانيتها : علم بكل ما هو كائن فعلا ، فالقمر الذى سينكسف غدًا ، ليس له فيها وجود ؛ فإذا جاء الغد انتقل العلم بانكساف القمر من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية ؛ لأنه إذا جاء الغد ؛ انتقل علم الله به من كونه علمًا بما سيكون إلى كونه علمًا بما هو كائن ؛ إذ لا يصح أن يظل الله يعلمه على أنه سيكون فيما بعد ، بينما هو كائن فعلا . ولم يتكلف الأمر فى مثالنا المادى أكثر من أن تنتقل صورة انكساف القمر من جهة إلى جهة .

وفى ثالثتها : علم بما كان ، فإذا مرَّ اليوم الذى كان يسمى وهو فى الجهة الأولى «مستقبلًا» وكان يسمى وهو فى الجهة الثانية «حاضرًا» انتقلت صورة انكساف القمر إلى الجهة الثالثة التى تحتفظ بصور ما فات ؛ لأنه إذا مَرَّ الحاضر أصبح ماضيًا وانتقل علم الله بانكساف القمر من كونه علمًا بما هو

كائن إلى كونه علما بما كان ، إذ لا يصح أن يظل الله يعلمه على أنه كائن واقع ، بينما هو قد وقع وانتهى ، وليس فى الأمر إلا كما كان فى الحال السابقة ، أن تنتقل الصورة من جهة إلى جهة فأنت ترى أنه ليس هنالك شيء يفد على المرآة من خارج أصلا ، وليس هنالك شيء ينمحى منها أصلا ، فلا يأتى عليها شيء من خارج ، ولا يذهب عنها شيء مما كان فيها ، وإنما هى دورة تقطعها الصورة من جهة إلى جهة .

والمستقبل لا يتناهى فى نظر الفلاسفة وعلماء الكلام على السواء ، ففى الجهة الأولى صور هذا المستقبل الذى لا يتناهى ، ولعل هذا معنى قول القوم علم الله لا يتناهى .

ولكن الحاضر المحدود لا يتسع إلا لقدر محدود من الأحداث فينقل فى الوقت الذى يسمى حاضراً عددٌ محدود من الصور بقدر أحداث الحاضر المحدود من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية .

ثم إذا انتهى الحاضر انتقلت صوره المحدودة من الجهة الثانية إلى الجهة الثالثة .

وهكذا ما تنتهى دورة لطائفة من الصور التى تمثل مجموعة من الأحداث التى تخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود ، ثم تغيب ثانية فى أطواء العدم ، حتى تستأنف دورة لطائفة أخرى من الأحداث ، ما دام المستقبل ممتداً إلى غير نهاية ، وما دام له

صور علمية بغير نهاية فى الجهة التى تناسبه ، وما دام المستقبل ينتقل إلى حاضر ، ثم إلى ماض .

هذا هو ما ينبغى أن يصور به علم الله إذا أبى علينا غرورنا إلا أن نتطاول إلى ما تقصر عن نيله جهودنا وتتضاءل أمامه طاقتنا ، ولعل كل ما يمكن أن يلاحظ على تصويرنا علم الله بمرآة ذات جهات ثلاث ، هو انتقال الصورة العلمية من جهة إلى جهة ولكنه تغير غير معيب ؛ لأنه بإزاء الأحداث المتغيرة ؛ والعلم بما ليس واقعًا ليس هو نفسه العلم بما هو واقع ، وليس هو نفسه العلم بما وقع وانتهى ؛ لأنه ما دام العلم مرتبطًا بالواقع ، وما دام الواقع متغيرًا ، فلا بد أن يتغير العلم ، وليس يمكن أن يكون هناك نطاق للتغير أضيق مما التزمناه فى مسألة المرآة ذات الثلاث جهات التى لا يضاف إليها شىء من خارج ، ولا يذهب عنها شىء مما فيها ، وإثبات مثل هذا التغير لله خير من وصمة الجهل التى يلحقها به من ينزهونه عن التغير .

هذا ولعل ابن سينا لو تحقق مما تحققناه لم يجد مبررًا للتفرقة بين علم الجزئيات وعلم الكليات .

لأنه كما أن العلم بالكليات ثابت لا يتغير ؛ فالعلم الأزلى بالجزئيات ثابت كذلك ، والتغير إنما هو دورة تقطعها الصورة من جهة إلى جهة .

نختم هذا المقام بتقرير أن ابن سينا لم يكن لديه من الأسس ما يبرر له البت بصفة قاطعة فى هذا الأمر الخطير ، وبتقرير أنه قد كان هنالك مندوحة للقول بغير ما قال به ؛ دون تعرض إلى ما تعرض له من مخاطر ، ومزالق .

* * *

ثم إن الجانب الآخر من المشكلة ، هو القول بارتسام صور المعلومات فى ذاته تعالى ، الذى لجأ إليه ابن سينا على ما فيه من مخاطر ، ككون الشيء الواحد قابلا ، وفاعلا معًا ، وكون الله تعالى موصوفًا بصفات لا هى إضافات ولا هى سلوب . وكونه محلا للصور العلمية الممكنة المتكثرة .

ولقد ارتكب ابن سينا كل هذه المخاطر لأنها فى نظره أهون مما ارتكبه غيره ، بهذا الصدد .

فلقد قيل إن السر الحقيقى فى نفى أرسطو لعلم الله بالعالم ، هو إنكاره لأن تكون ذاته تعالى محلا لصور المعلومات . فرأى ابن سينا أن ارتسام صور علمية بذات الله تعالى أهون من إثبات جهله بالعالم .

وقيل : إن السر فى ذهاب إفلاطون إلى قيام الصور العلمية – المثل – بذواتها . هو تفادى خطورة أن تقوم الصور العلمية بذاته تعالى .

ولقد كان إفلاطون بين أن يقول بقيام الصور العلمية بذواتها ، ويتعرض لما تعرض له من هجوم ونقد عنيفين ؛ وبين أن يثبت قيام الصور العلمية بذاته تعالى فتتكثر ذاته ويكون قابلاوفاعلا فى وقت واحد ، فأختار الأول على الثانى .

وقيل : إن السر فى ذهاب المشائين إلى اتحاد صورة العالم بالمعلوم ، على ما لزمه من شناعات تصادفك فى جملة فصول من النمط السابع من الإشارات ، إنما هو محاولة التخلص من أن تكون ذات الله تعالى وتقدس محلا لصور المعلومات .

هكذا تبدت المشكلة للبحاثين ، وهكذا ارتكب كل واحد منهم ، فى حلها مخاطرة ، ضج لهولها الآخرون .

ولقد حسب ابن سينا أنه سلم من هذه المخاطر كلها ، أو على الأقل ركب أهونها ، ولكن يبدو أن الأمر لم يكن كما جرى فى حسبانه .

فهذا تلميذه الوفى « نصير الدين الطوسى » الذى اتخذ من شرحه لكتاب الإشارات محاولة لتبرير وجهة نظر ابن سينا فى كل ما ذهب إليه ، ولرد هجمات الخصوم عنه بكل ما أوتى من قوة ؛ حتى ليخيل إليك وأنت تقرؤه . أنك لا تقرأ شرحًا ، وإنما تقرأ تبريرًا ردفاعًا .

هذا التلميذ الوفى لأستاذه ، المحب له ، المعجب به ، قد غلب وفاؤه لأستاذه وحبه له وإعجابه به أمام هذا الموقف الذى

وقفه أُستاذه من علم الله تعالى ، ومن أنه يكون بصور ترتسم فى ذاته تعالى ، فأنكر عليه هذا أيما إنكار ، وتبرم برأيه هذا أيما تبرم .

ولعل هذا أحد موقفين اثنين أنكر فيهما التلميذ على أُستاذه رأيًا لم يجد سبيلا لمجاراته فيه ، ولا وسيلة لتبريره ، على كثرة ما فى الإشارات من آراءٍ لها خطورتها ، وعلى كثرة ما وُجهت به أراؤُها من هجمات ونقد .

ولم يشأ « نصير الدين الطوسى » أن يكون سلبيًّا ، ينقد الرأى ولا يقترح بديلا منه .

لقد حاول محاولة أراها – على أصول الفلاسفة – خيرًا من سواها . فهو يقرر أنه ليس بلازم دائمًا أن تكون وسيلة العلم بالشىء هى حصول صورته فى العالِم ، ألست ترى أن علم الشىء بنفسه لا يتوقف على أن تقوم بالشىء صورة نفسه ، وكذلك العلم بالعلم لا يحتاج إلى صورة للصورة ، وهكذا .

فالعلم بالشىء الحاضر – فيما يرى نصير الدين – لا يتوقف على حصول صورته فى نفس العالم .

وعلى هذا فالعقل الأول لازم لذات الله تعالى – عند الفلاسفة – فهو حاضر لديها ، والعلم به يكون علمًا بشىء حاضر ، فلا يحتاج إلى صورة تقوم بذاته تعالى .

ثم إن صور الكون كله مرتسمة فى هذا العقل ، وهو بمحتوياته حاضر لذات الله تعالى ، فلا يحتاج علم الله بالكون إلى شىء غير العقل الأول والصور المرتسمة فى العقل الأول .

وعلى هذا يكون الله عالمًا بالكون من غير أن ترتسم فى ذاته صورة شىء منه .

وهذا الحل كما قلت يتمشى على أصول الفلاسفة ، من غير أن يثير ما أثار غيره من مشاكل .

ولعل ما يمكن أن ينسرب إلى هذا الرأى من نقد ، إنما يتسرب إليه من طريق نقد الأصول الفلسفية التى ارتبط بها وانبنى عليها . تلك هى مسألة لزوم العقل الأول لله تعالى لزومًا لا يقبل الانفكاك ، وما يتأدى إليه ذلك من أن يكون الله تعالى محتاجًا إلى هذا العقل لكونه محل علومه .

ولن تطيب لهذا الرأى نفوس أولئك الذين لا يرون أن وجود المخلوقات قد ارتبط بالله ارتباطًا لا يقبل الانفكاك : فإن مثل هذا الارتباط حجر وتضييق يكبلان الله بقيود لا ضرورة إليها مطلقًا . ثم إن توقف علمه تعالى بالكائنات على وجود كائن آخر بجواره ، يجعله محتاجًا لهذا الكائن فى كماله ناقصًا بدونه .

ويبدو أن رأى نصير الدين الطوسى ، إذا كان قد تفادى

مشكلة قيام صور المعلومات بذات الله تعالى . فقد جرنا إلى مشكلة أخرى . لسنا نهون من أمرها فنقول : إنها أهون من المشكلة التى أثارها ابن سينا . ولا نبالغ فنقول : إنها أخطر منها ، ولكنها على أية حال مشكلة تتطلب هى الأخرى حلا .

وإذا كان الفلاسفة الإسلاميون قد رأوا فى القول بأن لله صفات زائدة على ذاته ، كما يقول الأشاعرة ، خطراً ، لأنه يجعل الذات فى كمالها محتاجة إلى شىء غيرها ، برغم ما بين الذات وصفاتها من ارتباط .

فما بالهم إذا قال الطوسى إن علم الله بالكون متوقف على وجود العقل الأول ، وعلى ما يحتويه من صور علمية ؟ إن فى ذلك — بلا شك — من الشناعة أشد مما أنكروه .

وهكذا يبدو الأمر مشكلة عويصة ، ليس يسيراً على العقل حلها ، ولكنه يأبى إلا أن يتقحمها دون أن يكون مزوداً بوسائل الخلاص منها .

أيها المتفلسفون : هل يدور بخلدكم أن فى وسع نملة صغيرة أن تنزل إلى قاع المحيط ، وتكتشف كل ما فيه ، وتتعرف جميع محتوياته ؟ أو هل يتسع خيالكم لتصويز أن ذبابة صغيرة ، تفترش أحد جناحيها ، إلى جانب جبال الهملايا لتزنها مرة ، ثم تطير بها لتنزل عند جبال الإلب لتحملها على الجناح

الآخر لتطير بها جميعها إلى حيث تريد ؟

أيها المسرفون فى غرورهم بأنفسهم ، إن الله كائن غير محدود فى كمالاته ، فكيف يتأتى لقوة محدودة لم تدرك كنه نفسها بعدُ ، أن تدركه وتدرك كمالاته ؟

لقد أسرفوا على أنفسهم كل الإسراف أولئك الذين حسبوا أن العلم لا يمكن أن يكون إلا على وضع واحد ، هو أن ترتسم صورة العالم فى المعلوم ، فوجدوا أنفسهم بعد ذلك :

بين أن يصوروا علمه تعالى بالكون بقيام صور هذا الكون بذاته تعالى .

وبين أن يربطوا علمه به بقيام صوره فى واحد من مخلوقاته .

وبين أن يقولوا بقيام هذه الصور بأنفسها .

وبين أن ينفوا عنه العلم بالكون ، تخلصًا من كل هذه المآزق .

أيها المفكرون ليس فى الأمر ما يدعو إلى هذا التورط ، وإن العقل نفسه يفتح أمامكم بابًا للخلاص من هذا الضيق . إن العقل الذى يعجز عن معرفة نفسه يناديكم بأنه أشد عجزًا عن اكتناه حقيقة خالقه .

وجزى الله عن الإنسانية كل خير ، من نصحها فأخلص

لها النصح حيث قال : «تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا » .

وإن لنا فى خلق الله مجالا أى مجال ، للتفلسف العميق الخصب المثمر ؛ فموضوعه قريب المنال ، وخطؤُه مأمون العاقبة ، وتداركه ممكن ، وهو فى الوقت ذاته عمل غير عابث : لأن له فوائد وثمرات .

و إذا كنا نعجب ممن يدعى أن ذبابة تستطيع أن تحمل جبال الهملايا على واحد من جناحيها ، وجبال الإلب على الجناح الآخر ، وممن يدعى أن نملة تستطيع أن تغوص إلى أعماق المحيطات ، وأن تحيط بكل ما فى باطنها من أسرار ، وتكتشف ما بداخلها من مخبئات ، فأنا أشد عجبًا ممن يقول : إن الله حين يدرك السماء ، ترتسم صورة السماء فى ذاته ، كما ترتسم صورة الشىء الذى أمام المرآة فى المرآة .

رويدًا ، رويدًا ، أيها العقل الإنسانى ، إنك لم تنته بعد إلى رأى أكيد فى موضوع العلم الإنسانى ، وهل هو بارتسام صور ؛ أم بشىء غير ذلك . فإذا كنت لم تصل إلى رأى يقينى فى كيفية علمك ، فكيف تدعى الوصول إلى رأى يقينى فى كيفية علم الله ، ورحم الله امرأً عرف قدر نفسه .

* * *

أما مسألة البعث الجسمانى . فلا سبيل إلى الشك فى أن ابن سينا ينكره ، والحجج التى يتذرع بها من يقف مثل هذا الموقف تدور حول أمرين :

أولهما : أن الكمال الإنسانى إنما هو فى العلم والمعرفة ، لا فى المأكل والمشرب . ولا حاجة بالإنسان إلى الجسم ليعرف ؛ بعد أن يكون قد انتقل عقله من مرحلة العقل الهيولى إلى مرتبة العقل بالملكة .

وثانيهما : أن العقل والجسم متباينان ، فالجسم من ظلمة ، والعقل من نور ، ودوام مصاحبة الجسم للعقل معوق له . وصارف له عن بلوغ كمالاته .

وما أرى الحديث فى هذه المسائل على وجه التحديد ، إلا مجازفة ليس لها ما يبررها ، فإن الحديث عن البعث حديث عما سيكون ، إنه ليس حديثًا عن شىء موجود محتجب عنا ، ولكنه حديث عن شىء غير موجود إطلاقًا .

وإنما سيوجد فيما بعد ، حديث عن مرحلة من مراحل تطور لهذا الكون كله ، ومن ذا الذى كان يستطيع أن يتكهن بأن حبة من القمح مثلا ، لو وضعت فى الأرض فى ظروف خاصة لخرج منها عود رفيع ذو أوراق خضراء مستطيلة تنتهى بعد عدة شهور بعنقود فيه عشرات من نوع الحبة التى وضعت فى الأرض ؛ لو أنه

لم ير ذلك قط ؟ ليسأَلْ كل إنسان نفسه ، هل كان فى وسعه أن يتكهن لحبة القمح بهذا المصير؟ أعتقد أن أشد الناس إيمانًا بالبعث، وأشد الناس إنكارًا له على السواء؛ كلاهما لايدعى أن ذلك كان فى وسعه ، وهل مصير الإنسان بعد الموت بالنسبة لنا نحن الذين لم نشاهد هذا المصير ، أهون من مصير حبة القمح التى يعجز البشر جميعًا أمام معرفة مصيرها . إن الفلسفة تستمد معرفة هذا المصير من معرفة البداية . لقد قررت الفلسفة أن الإنسان جسم وروح .

وأن الجسم مادة ، وأن المادة كثيفة مظلمة .

وأن الروح من نور ، وأن همها العلم والمعرفة .

وقررت أن الروح فى البداية بحاجة إلى الجسم لتساعدها حواسه المتصلة بالكون اتصالا مباشرًا . فتنقلها من حال الاستعداد الصرف للمعرفة ، إلى حال المعرفة بالفعل ، لكنها بعد ذلك تصبح فى غنى عن هذا الجسم الذى يصبح بعد أن يقدم كل ما يملك من عون ، معوقًا لا خير فيه .

وعلى هذا فالروح تصاحب الجسم إلى حد محدود ثم تتخلص منه ، والروح من جوهر لا يتفكك ولا يتحلل ، فهى لا تفنى .

هذه هى الأُسس التى قامت عليها نظرية ابن سينا فى البعث ، وبالرغم من أن نظرية البعث ينظر إليها عادة على أنها من

نظريات علم ما بعد الطبيعة لكنها فى الواقع تقوم على أُسس من نظريات طبيعية .

ونظريات علم الطبيعة كما وصلت إلى فلاسفة المسلمين ، لم تعد تُرضى رجال العلم فى عصرنا الحديث .

فنظريات العناصر الأَربعة : الماءُ والنار والهواءُ والتراب ، لم تعد تُرضى أَصحاب نظرية فلق الذرة .

ونظرية المادة الثقيلة الكثيفة المظلمة ، لم تعد ترضى أَصحاب نظرية الانطلاق المادى السريع الذى يطوف حول محيط الكرة الأَرضية فى دقائق .

ونظرية أَن المادة والروح ضدان متنافران لم تعد ترضى أُولئك الذين يروى عنهم برتراند رسل فى كتابه مشاكل الفلسفة ، أَن المادة والروح ليسا أَصلين متباينين ، ولكنهما توأَمان لأَصل واحد يجمع بينهما ، وهذا يعنى أَنهما يشتركان فى كثير من الخصائص والصفات ، وأَن صيرورة كل منهما عونًا للآخر أَمر فى حدود الإِمكان .

هذه هى نظريات العلم الطبيعى فى عصرنا الحاضر ، تختلف فى كثير من الأَمر عن تلك التى كان يعرفها فلاسفة المسلمين ، ومن ذا الذى يستطيع أَن يتكهن بما سيكون عند غيرنا من نظريات فى المستقبل ، إن العلم متطور ، والفكر الإِنسانى متطور ، ومن يدرى فلعل المادة نفسها متطورة ، وأَن ما يظهر منها وما ظهر ،

لم يكن كله سرًّا انكشف بعد تحجب . وإنما كان بعضه تطويرًا ، وانتقالا بالمادة من حال إلى حال .

إن مكتشفات عصرنا أحق بأن تكسبنا مرونة فى الفهم ، وأن تجعل الإنكار والجحود آخر ما نلجأ إليه ، إن تطوير الإنسان إلى أوضاع كثيرة أمر ممكن ، وما البعث إلا طور من هذه الأطوار الممكنة ، وإنكار ذلك ضيق فى الأفق وجمود فى الفكر ، وغفلة عن أسرار الوجود التى يتكشف لنا منها كل يوم جديد . وما ينبغى أن تتسلط علينا كما تسلطت على ابن سينا نزعة استبدادية تجعلنا نرفض أن يكون العالم قد انطوى إلا على ما نعرف من أسرار ، أو أن يكون الله شيئًا غير ما يستطيع عقلنا إدراكه ؛ فإن ميزة العالم الحق هى المرونة ، واللجوءُ إلى حظيرة الإمكان حين تنبهم المسائل وتشكل الأمور .

وأخيرًا ، فإن الأمل يملؤنى أن سيفتح هذا الكتاب أمام قارئيه آفاقًا علمية فسيحة ، كتب الله لى ولهم التوفيق فى كل ما نحاول من أمر . وصلى الله وسلم على صفيه وحبيبه وآله وصحبه ومن تبعهم .

سليمان دنيا

الجيزة فى ٢/٦/١٩٥٧

الإشارات والتنبيهات

الطبيعيات

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه إشارات إلى أصول ، وتنبيهات على جمل ، يستبصر بها من تيسر له ، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه ، والتكلان على التوفيق .

وأنا أعيد وصيتى ، وأكرر التماسى ، أن يضن ، بما تشتمل عليه هذه الأجزاء ، كل الضن ، على من لا يوجد فيه ما اشترطه فى آخر هذه الإشارات * .

* أقول : إعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية : أعنى الطبيعى والإلهى ، لا يخلوان عن انغلاق شديد ، واشتباه عظيم ؛ إذ الوهم يعارض العقل فى مأخذهما ، والباطل يشاكل الحق فى مباحثهما ؛ ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ، ومصادم الأهواء المتقابلة ، حتى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان.

والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل ، وتمييز للذهن ، وتصفية للفكر ، وتدقيق للنظر ، وانقطاع عن الشوائب الحسية ، وانفصال عن الوساوس العادية ؛ فإن من تيسر له الاستبصار فيهما ، فقد فاز فوزاً عظيما ، وإلا فقد خسر خسراناً مبيناً ؛ لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين ، الذين هم أفاضل الناس ؛ والخاسر بهما نازل فى منازل المتفلسفة المقلدين ، الذين هم أراذل الخلق ؛ ولذلك أوصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل الحفظ ، وأمر بالضن به كل الضن .

وأنا أسأل الله الإصابة فى البيان ، والعصمة عن الخطأ والطغيان ، وأشترط على نفسى أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده ، فيما أجده مخالفاً لما أعتقده ، فإن التقرير غير الرد ، والتفسير عن النقد .

والله المستعان ، وعليه التكلان .