الفصل الثالث

مشكلة خلق العالم

عند

فلاسفة المسلمين

أولاً: تقديم

قرّر القرآنُ الكريم حقائق كثيرة تتعلق بالعالم، أهمها أنه حادث مخلوق، وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية، وليس ثمة موجود أزلي أبدي إلا الله ﴿ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ﴾ (١) ، ﴿ بديع السموات والأرض ﴾ (٢)، و ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ ﴾ (٣)، وإليه ترجع الموجودات كلّها من حيث هو علتها الأولى لقوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾ ﴾(٤) .

والله تعالى في القرآن خالق السموات والأرض والإنسان والأنعام: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣﴾ خَلَقَ الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٤﴾ وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ ﴾ (٥) .

وقد نصّ القرآن الكريم على أنّ الخلق كله تم في ستة أيام: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ (٦) ، خصص منها يومين لخلق السموات ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾ (٧) ، كما خصص أربعة أيام لخلق الأرض وما عليها، يومين منها لخلق الأرض نفسها فقط: ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ﴾ (٨)، .

وفعل الخلق، أو تأثير الله في الكون لم ينته بصورة قاطعة في ستة أيام، بل.

له مظاهر أخرى تتجدد أمام أعيننا كل يوم بما يمكن أنْ نسميه بعثاً يومياً (٩) ، فمثلاً قوله تعالى:

﴿ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾ ﴾ (١٠) .

---

(١) سورة الحشر، الآية ٢٤ .

(٢) سورة البقرة، الآية ١١٧.

(٣) سورة الحديد، الآية ٣.

(٤) سورة النجم، الآية (٤٢) .

(٥) سورة النحل، الآيات ٣ – ٥ .

(٦) سورة الحديد، الآية ٤.

(٧) سورة فُصّلت، الآية ١٢.

(٨) سورة فُصّلت، الآية ٩ – ١٠.

(٩) الدكتور يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ١٢٤.

(١٠) سورة الانعام، الآية ٦٠.

ومثال آخر: الله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٩٥﴾ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ﴾ (١).

ومن بين هذه المظاهر التي يتجلى فيها فعل الله تعالى وتأثيره في العالم عنايته عز وعلا بالعالم، وحفظه لكل ما فيه، ومن فيه: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴿٤﴾﴾ (٢)، ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿٦٤﴾﴾ (٣)، ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ (٤)، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾﴾ (٥) وفي قوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ﴾ (٦).

وبالإضافة إلى هذا، فإنَّ القرآن الكريم يتحدث عن قدرة الله تعالى على إعادة الخلق من جديد، ويذكرنا عز وعلا بأنه سيقوم بخلق آخر: ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٤٧﴾﴾ (٧)، ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ﴿١٠٤﴾﴾ (٨)، ويتحدث عن قدرته تعالى في إرجاع الإنسان سيرته الأولى:

﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾﴾ (٩)؛ أو عن قدرته في بعث الموتى ﴿وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٣٦﴾﴾ (١٠).

وتعتبر مشكلة «خلق العالم» أول مسألة أثارها فلاسفة الإسلام، فالله تعالى خالق للعالم، والعالم مخلوق من الله، هذا ما يسلّم به الجميع؛ ولكن هل نستطيع تبعاً لذلك أنْ نقول إن العالم محدَث؟ هذا ما يتمشى مع المنطق لأنّه إذا كان العالم مخلوقاً، فمعنى ذلك أنَّه محدَث؛ وإذا كان الله خالق العالم، فمعنى ذلك أنَّه تعالى محدثه أو فاعله أو مبدعه أو صانعه.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٩٥ – ٩٦.
(٢) سورة الطارق، الآية ٤.
(٣) سورة يوسف، الآية ٦٤.
(٤) سورة الأعراف، الآية ٥٧.
(٥) سورة النبأ، الآيات من ٦ – ١٦.
(٦) سورة الجاثية، الآية ١٢.
(٧) سورة النجم، الآية ٤٧.
(٨) سورة الأنبياء، الآية ١٠٤.
(٩) سورة الطارق، الآية ٨.
(١٠) سورة الأنعام، الآية ٣٦.

لكن بعض الفلاسفة الإسلاميين فرقوا بين الخلق والإحداث، وقالوا إن الله خالق العالم، ولكنه، أى العالم، قديم وليس محدثاً، أى أنَّه لم يزل موجوداً مع الله، ومعنى ذلك أنَّ خلق الله للعالم لم يتم فى الزمان، لأنَّ الله ليس متقدماً على العالم فى الزمان، واتخذ هذا القول - عندهم - شكلين: أحدهما يمثله كلٌ من الفارابى وابن سينا اللذين قالا بالفيض أو الصدور، متأثرين فى ذلك بأفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة، وفيه عرضنا لنظريتهم فى الفيض أو الصدور، التى تعتمد على التفرقة الشهيرة بين الواجب والممكن، أو واجب الوجود وممكن الوجود، وتعتمد أيضاً على فكرة أو صفة الجود الإلهى التى أقتبسها فلاسفة الإسلام من التصوف الشرقى كما وجدوه عند أفلوطين (١).

والشكل الآخر، يمثله ابن رشد، الذى نقد القول بالحدوث - على طريقة الأشاعرة، والكندى - وأيضاً القول بالفيض أو الصدور، وانتهى إلى القول أن العالم قديمٌ، بمعنى أنَّه فى «حدوث دائم منذ الأزل».

وقبل أنْ نتناول رأى الفلاسفة القائلين بقدم العالم، يحسن أنْ نعرض أولاً للرأى المقابل، وأعنى به الإيمان بأنَّ العالم محدَثٌ، وبأنَّ الله خالقُ العالم المحدَث.

ثانياً: «حدوث العالم عند الكندى»:

(أ) تمهيد حول «مكانة الكندى» عند القدامى والمعاصرين:

هناك شبه إجماع بين المؤرخين القدامى والمعاصرين على أنَّ الكندى (ت ٢٥٢هـ / ٨٦٦م) أول فيلسوف عربى سواء بالمعنى العرقى الخاص، أو بالمعنى الثقافى العام، فإنَّ فضل الكندى فى خدمة الحركة الفلسفية والكلامية الناشئة، فى القرن التاسع الميلادى، ونضاله فى مقاومة النفور الذى واجه به أبناء ملته تقبل المناهج الأجنبية أو تمثل المفاهيم الغريبة، يؤهلانه بحق لاحتلال منزلة خاصة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى (٢).

---

(١) الدكتور يحيى هويدى، «دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية»، ص ٢٠٣.

(٢) الدكتور ماجد فخرى، «تاريخ الفلسفة الإسلامية» نقله إلى العربية الدكتور كمال اليازجى، الجامعة الامريكية، بيروت، ١٩٧٤م، ص ١٠٧.

وتكمن مكانة الكندى الفكرية الأساسية فى انفتاحه على تيارات المعرفة المختلفة، وبجرأة تستأهل التقدير، فى تلك الحقبة الأولى من إحتكاك الحضارة الإسلامية العربية بحضارات تختلف عنها فى المعارف، وفى نمط الحياة، فى النظرة إلى الوجود (١).

فيحدد المؤرخون القدامى ريادة الكندى الوحيدة بكونه أوّل من أشتغل بالفلسفة بين العرب وبين المسلمين فحسب (٢).

ويؤكد هذا الرأى دارسٌ معاصر بقوله: «والكندى هو بلا ريب أول مسلم عربى اشتغل بالفلسفة، التى كانت إلى عهده وقفاً على غير المسلم العربى» (٣).

أى التى كانت وقفاً على الفلاسفة السريان الذين هم أوّل من اشتغل «بالفلسفة» باللغة العربية، فى ديار الإسلام؛ وكانوا فى عملهم هذا يكملون تراثاً سريانياً مشرقياً فى الفلسفة سابقاً لظهور الإسلام، واستمر مرافقاً لعصور الإسلام الأولى، إذ أنَّ «الآثار القديمة ظلت تُنقل إلى السريانية، واستمر هذا العمل فى ظل الإسلام جنباً إلى جنب مع التعريب (٤).

---

(١) أنطون سيف، «الكندى – مكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية» الطبعة الاولى، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥م، ص١٨٤.

وجديرٌ بالاشارة ان الاشتغال «بالفلسفة» بالنسبة للمسلم – فى تلك الحقبة – لم يكن امراً سهلاً يمر بدون إحراج. ومع ذلك وقف الكندى موقفاً جريئاً ضد رجال الدين الذين هاجموا المشتغلين بالفلسفة، وكونه أول المسلمين المشتغلين «بالفلسفة»، هو الذى حظى بالتفاتة المؤرخين الأقدمين، أكثر مما لغيرهم مضمون مؤلفاته.

(٢) يقول عنه ابن النديم: إنه «واحد عصره فى معرفة العلوم القديمة (أى اليونانية خاصة) بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب» (الفهرست، ٣١٥). ويقول عنه ابن أبى اجيعبة: «أول من عانى علوم الفلسفة فى الإسلام» (عيون الأنباء، جـ٢، ص١٧٨). ويقول صاعد الاندلس: «لا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به (أى علم الفلسفة) إلاّ أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندى وأبا محمد الحسن الهمدانى (!) (الطبقات ...، ص ٧٠). ويقول ابن القفطى: «ولم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب (الكندى) هذا» (اخبار العلماء، ص ٢٤١ ...الخ).

(٣) مصطفى عبد الرازق، «خمسة أعلام من الفكر الإسلامى»، دارالكتاب العربى، بدون تاريخ، ص ٤١ وعبارة «اشتغل بالفلسفة» (اليونانية) تعنى الدراسة والشرح لنتاج الفلاسفة الإغريق فى العلوم المختلفة، أكثر مما تعنى التأليف والإبتكار.

(٤) كلود كاهن. تاريخ العرب والشعوب الإسلامية. بيروت (دار الحقيقة) ط٢، ١٩٧٧، ص ١٠٦ راجع فى الفهرست (لابن النديم) اللائحة الطويلة بأسماء المؤلفات اليونانية التى نقلها إلى السريانية المترجمون الكبار أمثال: حنين، وابن ناعمة، وقسطا، وثابت، وغيرهم...

ويُفرد له أغلب الدارسين المعاصرين مكانة خاصة، مكانة «الأول»، فى الفلسفة العربية عموماً، فحسين مروة مثلاً يرى أنَّ الكندى «أوجد أوّل صياغة فلسفية لمفهوم إسلامى عن الله وعلاقته بالعالم، [1]، وإنه قد يكون قد قام «بالتخطى الأول للنصوص الجاهزة» [2]، ووجهُ منظومة أفكار الكندى هو «وجه الفلسفة العربية كما ظهرت لأول مرّة» [3]، والكندى هو «ممثل لأول حركة فلسفية منفصلة نسبياً عن حركة علم الكلام المعتزلى» [4]؛ «وثنائية الحقيقة فى شكلها الأوّل ظهر فى فلسفة الكندى»[5].

وعن تأويل الكندى للآية القرآنية: «النجم والشجر يسجدان». يقول فيليب حتّى: «هذا فتحٌ فى التفسير ... فإنَّه مهَّد السبيل للتفسير الرمزى للنصوص القرآنية» [6].

وبنظر البعض، الكندى هو الرائد حقاً فى نحت الألفاظ الجديدة [7]،وهو أول من استخدم مصطلحى «الأيس والليس» [8].

ويعتبر الكندى من البارعين فى المنطق، والأدلة على ذلك ليست قليلة [9] فللكندى كتبٌ فى المنطق أكدّها ثبت ابن النديم، وله تفسيرات وشروح لكتب فى المنطق، وخاصة كتب أرسطو، ورسالته فى كمية كت أرسطو طاليس... «تدل على

---

(١)، (٢) حسين مروة، «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية» حـ٢، ط٥، ١٩٨٥م، ص ٨٠.

(٣) نفسه، ص ٦٦. (٤)، (٥) نفسه، ص ١٢٣، ٦١.

(٦) فيليب حتّى: «صانعو التاريخ العربى»، ترجمة أنيس فريحة؛ مراجعة محمود زايد، بيروت (دار الثقافة ١٩٦٩م، ص٢٦٢.

(٧) جعفر آل ياسين، «فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى» دار الأندلس – بيروت، ١٩٨٠ت . م، ص٢٩.

(٨) حسام الدين الألوسى، «حوار بين الفلاسفة والمتكلمين»، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات ط٢، ١٩٨٠م، ص ٢٩.

(٩) لتاكيد مكانة الكندى الرئيسة فى علم المنطق، فإنَّ من المؤرخين القدماء، وعالبيَّة المحدثين، لم تُشر إلى رسالة الكندى فى «الردّ على النصارى» التى أبطل فيها تثليثهم، وذلك على «أصل المنطق» كما يقول فى مقدمة ردهّ. هذا النص فى المنطق، الفريد والمميز، يوجد فقط فى «مقالة فى تبيين غلط أبى يوسف بن اسحق الكندى فى مقالته فى «الردّ على النصارى» التى ألفها يحيى بن عدّى المنطقى النصرانى اليعقوبى» فى شهر رمضان سنة خمسين وثلاث مائة» (أى ٩٦١م) ردَّ فيها على الكندى، موضحا رأى النصارى فى التثليث، «على أصل المنطق» أيضاً.

راجع: «دراسات فلسفية» مهداه إلى الدكتور إبراهيم مدكور، بإشراف وتصدير الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م. مقال :

The philosoher Kindi and Yahya Ibn Adi on the Triniy, by Harry A. Wolfaon, pp. 49 64.

ذلك، رسالته فى الفلسفة الأولى » (المكتوبة فى سن الشباب) ذات منهج منطقى بارز ومميز، إذا يقول الكندى فيها: « ينبغى أنْ نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولانطلب فى العلم الرياضى إقناعاً، ولا فى العلم الإلهى حسّاً ولا تمثيلاً، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية، ولا فى البلاغة برهاناً ولا فى أوائل البرهانا » (١).

وفى الرسالة نفسها أيضاً مقاطع مستوحاة من « حوار برمنيدس » لأفلاطون، هذا الحوار الذى وُصف بأنّه « بحثٌ فى المُثُل، من النوع المنطقى » (٢).

وفى رسالته « فى إيضاح تناهى جرم العالم » يقول الكندى إنّ « من لم يتخرّج فى صناعة الرياضيات، ولم يتفقه المقاييس المنطقية.. » (٣) هو عُرضة للظنون الخاطئة.

وبرأى الكندى، أن تعلم الرياضيات أولاً، والمنطق ثانياً... هو واجبٌ قبل تعلم الفلسفة.

ويقف فى الطرف المقابل لهذه الأحكام من يحدّد مكانة الكندى الفلسفية بشكل عام: « فهو مترجمٌ أكثر منه فيلسوف »؛ وتعانى مؤلفاته من « انعدام المذهب الفلسفى المتماسك الأطراف ».

وانطلاقاً من الفرضية التى تصف المعتزلة بأنّهم أوّل من تلمّس التفلسف فى الإسلام، يجعل بعضُ الدارسين الكندى « يقف على تخوم الفلسفة والكلام (الاعتزال) » (٣) إذ من المحتمل أنْ يكون قد أعتمد على تراثٍ كلامىٍ » (٤) فى آرائه حول وحدانية الله.

---

(١) « رسائل الكندى الفلسفية » حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منهاومقدمة عامة: الدكتور محمد عبدالهادى أو ريدة. القاهرة (دار الفكر العربى، مطبعة الاعتماد ومطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر) الطبعة الأولى ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م - ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م؛ جزءان (وهذه المجموعة تضم ١٤ رسالة فى الفلسفة و ١١ رسالة فى العلوم، وأغلبها موجود فى مكتبة ايا صوفيا، اسطنبول، اكتشفها المستشرق الالمانى هلموت ريتر عام ١٩٣٢)، ص ١١٢.

(٢) راجع: الرسائل، ص ١٢٣ - ١٤٣. مثلاً يقول الكندى عن الصورة: « هى صورة واحدة من هذه الاشخاص » (الرسائل، ص ١٢٥). ويقول أفلاطون: « الصورة هى فى كلٍّ من الموجودات الجزئية، مع كونها واحدة ومماثلة ».

"La forme est dans chacun des objects multiples, tout en etant une et identique" Platon. Parmenide. 130c - 131b, B.

(٣) الدكتور ماجد فخرى، « ابن رشد، فيلسوف قرطبة »؛ بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠م، ص ٢٦ - ٢٧.

(٤) الدكتور مُحمد عاطف العراقى، « مذاهب فلاسفة المشرق »، مصر (دار المعارف) الطبعة السادسة، ١٩٧٨م ص ١٠٠.

وكان أثر الكندى العالم، فى الفكر الأوربى، أوسع مدىً من أثره كفيلسوف. فإنَّ رسالته «فى اختلاف المناظر»، التى ترجمها جيرار الكريمونى (توفى عام ١١٨٧م) [١] إلى اللغة اللاتينية، يعتبرها جورج سارتون من أهم مؤلفات الكندى على الإطلاق التى كان لها الأثر البارز على أكبر العلماء الآوروبيين فى القرون الوسطى، مثل روجر بيكون البريطانى (توفى عام ١٢٩٤م)، ووتيلو البولونى (توفى عام ١٢٨٥م). ويقول بيكون عند كلامه على هذه الرسالة:

«إن الكندى والحسن بن الهيثم فى الصف الأول بعد بطليموس»

ومما تجدر ملاحظته بكثير من الاهتمام كون فلاسفة الإسلام الكبار يتجاهلون الكندى تجاهلاً شبه تام. وليس فى النصوص المنسوبة إليهم، والتى بحوزتنا، ما يُشير، ولو بشكل غير مباشر، إلى أنَّ الكندى هو «رائد الفلسفة» فى الإسلام، أو أنَّه هو من أوجد بالفعل «أول صياغة فلسفية لمفهوم إسلامى عن الله وعلاقته بالعالم» [٢].

فمن بين المرات النادرة التى نقرأ فيها ذكراً صريحاً لاسم الكندى عند «الفلاسفة» الكبار، يكون ذلك لنقده، لا فى مجال المواضيع الفلسفية العامة بل فى مجال العلوم الوصفيّة [٣].

ويسقط ذكر الكندى عند الفارابى وابن سينا، وبخاصة عند الغزالى فى كتاب «تهافت الفلاسفة» المخصص «لهدم» مذهب الفلاسفة [٤] الذين كفروا – فى بعض آرائهم – بالإسلام، وكان «مصدر كفرهم – برأيه – سماعهم أسماء هائلة.

كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم...» [٥] ولكن الغزالى – مع

---

(١) يعتبر جيرار الكريمونى (ت عام ١١٨٧م) أعظم المترجمين لمؤلفات الكندى إلى اللاتينية، فقد ترجم له ثلاث رسائل إلى اللاتينية انتشرت فى الغرب، وكان من المعجبين بالكندى، يقول جيرار الكريمونى: «إنَّ الكندى خصب القريحة، وإنَّه واحد عصره فى معرفة العلوم بأسرها. وإنَّ إحاطته بكل أنواع المعارف تدل على سعة مداركه وقوة عقله وعظم جهوده». (راجع على عبد الله الدفّاع. «العلوم البحتة فى الحضارة العربية والإسلامية»، بيروت (مؤسسة الرسالة) ط٢؛ ١٩٨٣م، ص٧٢.

(٢) حسين مروة، «النزعات المادية»؛ جـ٢، ص٨٠.

(٣) مثلاً: رأى الكندى فى الادوية المركبة»، ينقده ابن رشد نقداً شديداً. راجع ابن رشد. كتاب الكليات. ط، المغرب ١٩٣٩م، ص ١٦١ وما بعدها، خصوصاً ص ١٦٨.

(٤) أعتبر البعض أنَّ تجاهل الغزالى للكندى يعود إلى أنَّ فيلسوف العرب» بخلاف الفارابى وابن سينا، يقول بحدوث العالم، وليس بقدمه، وبالتالى لا يستحق التكفير. ولكن يبدو أنَّ الغزالى، فى سائر مؤلفاته، لم يكن ليكترث للكندى.

(٥) الغزالى، «تهافت الفلاسفة»: القاهرة (دارالمعارف) ١٩٥٨م، ط٢، ص ٧٢.

اعترافه بوجود الكثير من المذاهب الفلسفية في الإسلام، والمفتونة جميعها بهذه الأسماء الهائلة – يحصر كلامه في الرد على اثنين من الفلاسفة فقط، هما الفارابي وابن سينا متجاهلاً جميع ما عداهما، ومن بينهم الكندي، «فليعلم أنّا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب هذين الرجلين، كي لا ينتشر الكلام بإنتشار المذاهب [1]. بالطبع، إنّ تجاهل الكلام على هذه المذاهب، مهما كانت أسبابه، هو حكمٌ على عدم أهميتها.

وابن رشد الذي يأخذ على الغزالي – في «تهافت التهافت» – حصره الفلسفة الإسلامية بالفارابي وابن سينا وحدهما، وفي أحيان كثيرة، لا يرى في الكندي «فرصة نادرة» لدعم رأيه أنّ ثمة من فلاسفة المسلمين، وفي رأسهم الكندي، من يرى رأي «أفلاطون وشيعته» من أنّ العالَم «محدث أزلي .. لكون الزمان متناهياً عندهم في الماضي» [2]. ولا يرى في فلسفة الكندي مثلاً حياً يؤكد له أنّه «المذاهب في العالم ليست تتباعد، حتى يكفر بعضها ولا يكفّر» [3]. كيان يمكن لأفكار الكندي الفلسفية في حدوث العالم أنْ تقدم حجة دامغة لابن رشد في ردّه على الغزالي؛ ولكن يبدو أنّ فيلسوف قرطبة» يجهل جهلاً تاماً فلسفة الكندي، ولا يعرف حتى خطوطها العريضة. أو أنّ فلسفة الكندي – وهذا أكثر اقناعاً – كانت فعلاً مجهولة ومغمورة لدى الأقدمين.

يُضاف إلى ذلك أنّ ذكر الكندي لا يرد أيضاً في كلام ابن خلدون على فلاسفة المشرق وعلمائه [4]، وفي كلامه على شتى العلوم العقلية [5].

وعلى هذا ففي رأينا أن اعتبار الكندي رائداً في تاريخ «الفلسفة العربية»، لا يعني ضرورة أنّ الفلاسفة اللاحقين تأثروا به تأثراً مباشراً، أوأنّه كان المصدر الأهم لهذا التأثير. على عكس من ذلك، فإننا نرى بأن كثيرمن الفلاسفة والعلماء يستعيدون أفكاراً ومقالات سبق للكندي طرحها، دون أن يذكروا أنها «لفيلسوف العرب»، بل يذكرونها وكأنها أفكار عامة، وليست خاصة به.

---

(١) المرجع نفسه. ص ٧٦.

(٢)، (٣) ابن رشد، «فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢م، ص٤٢.

(٤) ابن خلدون – المقدمة، بيروت (دار احياء التراث العربي) بدون تاريخ، ص ٤٨١ و ٤٩١.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٧٨ وما بعدها. وتقول «دائرة المعارف الإسلامية» (والمقال بقلم ج. حوليفية ود. راشد: «إنّ ابن خلدون يذكر الكندي مرات عدة فيمقدمته، ولكن لا يذكر اسمه في لائحة الفلاسفة المسلمين».

فالفارابى، الذى وُصف عند بعض المؤرخين بأنّه يوسّع من آراء الكندى، لا يبدو أنّه يعرف آراء الكندى الفلسفية، ولاحتى آراءه العلمية [١].

وابن سينا يبدوا وكأنه لا يعلم أنّ الكندى «يفرق داخل حركة النقلة، بين حركة مستقيمة وحركة دائرية، أوحركة فى الوضع. وهذا ما أغفله كثيرٌ من الباحثين حين رآوا أنَّ ابن سينا هوأول من أضاف إلى أنواع الحركة، الحركة فى الوضع» [٢].

وكذلك الحال مع الغزالى، لأننا «إنْ انعمنا النظر فى هذه الأصول الغزالية الفلسفية رأيناها أقرب إلى الركائز المعنوية التى بنى الكندى عليها» رسائله الفلسفية، منها إلى مقومات مذهبى أبى نصر والشيخ الرئيس» [٣].

وهكذا الأمر فى فهمه «النبوة والوحى» بشكل خاص، كما يقول فالتسر. ومع ذلك فلا شئ يدل على أنَّ الغزالى كان يعرف آراء الكندى.

وابن رشد، الذى أوضح موقفه الصريح من ضرورة الأخذ «من القدماء قبل ملّة الإسلام» [٤]، لأنّه «غير ممكن أنْ يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك» [٥]، لا يعترف، ولا يعرف بأنه يردّد أقوال الكندى بأنه «بُيِّنُ عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين من غيرأهل لساننا، أنه لم ينل الحق أحدٌ من

---

(١) للفارابى مثلاً، رسالة تسمّى «التكت فيما يصحّ وما لا يصحّ من أحكام النجوم» (ط. ليدن ص ١١٢)، وهو يبطل فيها صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبعة بروح التهكّم، ولا يذكر الكندى بين هؤلاء المنجمين. مع أنَّ الكندى عُرف بانه متخصص «بأحكام النجوم»، وله رسائل فى التنجيم، مثلاً: «رسالته فى الإستدلال بالكسوفات علىالحوادث...» (الفهرست، ص ٣١٨). راجع دى بوار. تاريخ الفلسفة فى الإسلام، عرّبه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٨م، ص ١٤٣.

(٢) الدكتور مُحمد عاطف العراقى «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» دار المعارف (القاهرة) ١٩٧١م، ص ٤٢٠. وقد تَم الاستشهاد ببعض أفكار الكندى الفلكية فى كتاب «الشفاء» لابن سينا. ولكن هذه الاستشهادات البادة جداً تتعلّق بآراء الكندى فى العلوم الطبيعية بشكل رئيسى، ولا تعدو كونها إشارات عابرة وعارضة لا تنسجم والمكانة الفكرية الكبرى التى أُسبغت علىالكندى لاحقاً.

(٣) الأب فريدجير، «نحو تحقيق فلسفى لبنانى» محاضرة أُلقيت فى الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٣ حزيران ١٩٨٢م، ص ٩٨، نقلاً عن انطوان سيف، الكندى، مكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية، هامش ص ١٥٨، راجع «رسالة الكندى فى الإبانة عنالجرم الاقصى»، الرسائل: ص٢٣٨. و«رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطوطاليس»، الرسائل، ص ٣٧٣ وما بعدها.

(٤)، (٥) ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٦.

الناس... بل كان واحد منهم نال شيئاً يسيراً [١] لذلك وجب «إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً» [٢].

أو عندما يقول ابن رشد: «إنّ من نهى عن النظر (في كتب القدماء) ... فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرعُ منه الناس إلى معرفة الله ... وذلك غاية الجهل والبُعد عن الله تعالى، [٣] يبدوا أنه لا يعرف أنَّه يُردّد أقوال الكندي أنه «يحق أنْ يتعرى من الدين من عاند علم الأشياء بحقائقها (أي الفلسفة)، وسماها كفراً» [٤].

مما سبق، يمكن القول إنَّ غياب ذكر الكندي عند الفلاسفة اللاحقين له، لم يكن غياباً للأفكار التي قال بها الكندي؛ حيث لا شئ يشير مباشرة أو مداورة، أنّها أفكارخاصة «بفيلسوف العرب». كماأن لا شئ يشير أيضاً إلى إعتراف.

هؤلاء، على الأقل أنَّ الكندي هو الرائد الأوّل الذي أدخلها في الثقافة العربية [٥].

مع ذلك، فإنَّ الكثيرمن مؤرخي الفلسفة العربية يتكلمون – وبدون أدلة واضحة وبدون أي تحفّظ حتّى – على «أثر» الكندي في لاحقية من الفلاسفة الإسلاميين المعروفين، كالفارابي وابن سينا، وحتى الغزالي، في المشرق؛ وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، في المغرب.

(ب) «حدوث» العالم عند الكندي:

نستطيع القول أنَّ الكندي يعتبر من القلائل من بين فلاسفة الإسلام الذين قالوا «بحدوث العالم» من لا شئ، وأنَّ الله تعالى هو منشئ كل شئ، وفي هذا ينطلق الكندي بمفهومه عن الله والعالم انطلاقاً مباشراً، من المسلمات الدينية، أما الجانب الفلسفي عنده هنا فيقتصر على الأشكال الاستدلالية التي استخدمها في محاولة

---

(١) الكندي، الرسائل، ص ١٠٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٣.
(٣) الكندي، الرسائل، ص ١٠٤.
(٤) ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٦.
(5) CF. walzer, Richard. Greek into Arabic, (Essays on Islamic Philosopy). Bruno Cassier, Oxfeord, 1963, p. 180.

اثبات الخلق من العدم بالطريق الفلسفى، فقد حاول الكندى اثبات أنَّ كل جرم (أى مادة) متناه، وأنَّ الله تعالى وحده غير متناه، لكى يثبت بذلك تناهى العالم المادى، أى حدوثه، أى عدم أزليته.

ونجده يثبت أزلية الله تعالى بكونه خالقاً من عدم [1] والقول بتناهى المادة - عنده- لزم عن القول بتناهى الحركة والزمان [2]. ذلك لما بين المادة والحركة والزمان من التلازم الوجودى، وقد برهن الكندى على هذا التلازم بالطريقة التالية:

«لا جرم بلا زمان، لأنَّ الزمان هو عدد الحركة، أعنى أنه مدة تعدها الحركة، فإن تكن حركة كان زمان، وان لم تكن حركة لم يكن زمان، والحركة إنما هى حركة الجرم. فإنْ كان جرم كانت الحركة وإلا لم تكن» [3].

وبناءً على هذا التلازم الانطولوجى بين المادة والحركة والزمان، فإنَّ الحركة والزمان، كالمادة، حادثان غيرأزليين» [4].

وبما أنَّ الأمر كذلك فالجرم والحركة والزمان أمورٌ متناهية ولها بداية، وهى من ثم محدثة. وهكذا يبدو أنَّ الكندى لا يعتبر الزمان أمراً موجوداً قائماً بذاته، وإنما هو مجرد أمر وهمى اعتبارى، وأنَّه ليس للزمان حقيقة أخرى، وراء مدة وجود الجسم وهو تابعٌ له.

وهم يقسم الزمان إلى ثلاثة أقسام: الآن، والماضى، والمستقبل، والأول (الآن) هو الذى يُفرض لوصل الماضى بالمستقبل، وليس له بقاء، لأنَّه ينقضى قبل تفكيرنا، (والآن) ليس زماناً، لأننا كلما نحاول إيجاد (آن) للاتصال بين الماضى والمستقبل، توجد حلقة أخرى. ثم هو بعد هذا يفسر الزمان تفسيراً رياضياً، تمشياً مع نزعته الطبيعية، فيقول:

«فهو إذاً ليس سوى العدد. إذاً فالزمان هو عدد عادُ للحركة» [5].

---

(١) راجع فى هذا «رسالة الكندى فى إيضاح تناهى جرم العالم»، رسائل الكندى الفلسفية، جـ١، ص١٨٨ - ١٨٩.

(٢) رسالة الكندى فى الفلسفة الأولى، المصدر نفسه، ص١٢٠ - ١٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٤) نفسه، ص١١٩ - ١٢١.

(٥) «انظر رسالته فى الجواهر الخمسة» من رسائله الفلسفية جـ٢ ص ٣٤ والدكتور ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١١٥ - ١١٦.

وينتهى الكندى إلى أنَّ الزمان والحركة كلاهما متناهيان،لأنهما مرتبطان بالجسم. وقول الكندى بالخلق من لا شئ ، كما يرد فى رسالته «الفاعل الحق الأول والفاعل الذى هو بالمجاز» وفى غيرها، يبرز بصورة واضحة، صلته الفكرية بأعلام القرن التاسع من متكلمى المسلمين، ويعزله تماماً عن المشائية والأفلاطونية الجديدة من مفكرى العرب الذين تفادوا هذه المشكلة (١) .

«فالفعل الحقى الأول» فى رأيه هو إخراج الأشياء إلى حيز الوجود من العدم، أوكما يقول «تأييس الأيسات عن ليس» وهذا الفعل من أختصاص الله تعالى وحده، أما «الفعل الحقى الثانى» فلا يتعدى إظهار الأثر الذى يتركه «الفعل الأول» فى الشئ وهو بهذا الاعتبار انفعال لا فعل. وبهذه الدلالة المجازية يقال أحياناً عن المخلوقات أنَّها فاعلة، ذلك لأنَّها فى الواقع ليست إلاّ موضوعات للأثر الذى يتركه فيها فعل الله، فتدفع به، من ثم إلى إشياء أخرى على مراحل متتابعة (٢) .

وهكذا ينتهى الكندى إلى القول «أنَّ الجسم حادث عن ليس، وأنَّ المحدث له هو الله والواحد سبحانه، وهذا دليلٌ على أنَّ الكندى قد ناقض أرسطو فى قضية خلق العالم، فقد كان رأى الثانى هو قدم العالم من حيث حركته، ومن حيث مدة وجوده، مع قوله بتناهى هذا العالم من حيث مساحته وإمتداده الجسمى فى المكان .

ومن هنا نجد المعارضة الواضحة فى رأى أرسطو هذا مع رأى الكندى القائل بحدوث العالم من حيث مساحته، ومن حيث حركته، ومن حيث الزمان، ومن حيث المكان(٣)، وإذا رأينا الكندى يستخدم تعبير أرسطو «المحرك الأول» فإنما هو يضع لهذا التعبير مفهوماً آخرغير الذى يضعه أرسطو – فهو – أى الكندى – حين يقول «المحرك الأول» يقوله مجاراة لأرسطو شكلاً، فى حين يقصد به «المبدع الأول» مضموناً. والفرق بين هذا المضمون ومضمون أرسطو فرقٌ جوهرى وجذرى. فإنَّ «المحرك الأول» الأرسطى لا يحرك العالم بوصفه العلة الفاعلة، بل بوصفه العلة الغائية له.

بمعنى أنَّ العالم يشتاق إلى كمال الله (المحرك الأول) الذى هو «أفضل سعيد وأجل

---

(١) راجع الدكتور ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص١١٨ .

(٢) الكندى، رسالة فى العقل، ص ٣٥.

(٣) راجع عبد الله نعمة ، «فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهم» دار مكتبة الحياة – بيروت ١٩٣٠م، ص ٦٠٧.

مبتهج» [1] وبهذا الشوق الدائم يتحرك العالم نحو الله تحركاً متصلاً دائماً، رغبة فى نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته. فهذا هو معنى كون الله «محركاً أول» فى المفهوم الأرسطى.

أمّا عند الكندى فإنّ المحرك الأول هوالعلة الفاعلة الأولى» العلة المبدعة لكل علة» [1]، وهو «الفاعل الحق الأول التام» [1] وأساس الأختلاف بين المفهومين هو أنّ «مفهوم أرسطو» يتضمن القول بقدم العالم (أزليته) أولاً، وإنكار القول بخلق العالم من العدم ثانياً [2]، أمّا مفهوم الكندى «فقائم» على القول بحدوث العالم أولاً وبخلقه- العالم – من العدم المطلق ثانياً، وهذا المفهوم صريحٌ عند الكندى يقوله بالنص المباشر [4].

---

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفى عن النص الإنجليزى المعتمد لجامعة اكسفورد، (راجع مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة – مايو ١٩٣٧م، ص ١١٧).

(٢) راجع رسائل الكندى الفلسفية، جـ١، ص١٨٢، ص ٢١٤.

(٣) ويمكن أنْ نستنتج هذا المفهوم من المبادئ الأرسطية الثلاث التالية:

(أ) نفى العلية الفاعلة عن الله (المحرك الأول)، وحصر العلاقة – علاقة بين الله والعالم – فى الغائية، وهذا المبدأ يتضمن بوضوح، نفى كون الله مصدر الفعل المباشر للحركة، حركة الوجود فى العالم. وهذا النفى قائمٌ عند أرسطو على مبدأ أنّ تحريك الله للعالم، كعلة فاعلة، تقتضى حصول مماسة بينه وبين العالم، ليحصل التحريك، والمماسة ممتنعة هنا، لأنّ العالم مادى، جسمى، فى حين أن الله غير مادى، غيرجسمى. فكيف يمكن التماس بينهما.

(راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، ١٩٤٠، ط١، ص ٢٣٥).

(ب) المادة الأولى (الهيولى) القابلة للوجود بالفعل مع أية صورة يمكن أنْ تتحد معها، هى موجودة بالقوة دائماً. أى أنّ هذه المادة العامة غير المتعينة، ليست عدماً مطلقاً، كما أنّها ليست وجوداً مطلقاً، بل هى ذات وجود ما ازلى، هو الوجود بالقوة. ويستند أرسطو فى القول إلى مبدأ أنّ العدم المطلق هونفى لقابلية الوجود الفعلى. فإنه ما لم يكن الشئ موجوداً بالقوة، أى الامكان، يمتنع أنْ يكونموجوداً بالفعل، فإنّ العدم لا يمكن أن ينتة وجوداً البتة. كذلك يقول أرسطو أنّ المادة الأولى العامة ليست عدماً أو سلباً للصفات أو المقولات، وعلى هذا، فوجود المادة، إذن ازلى غيرمسبوق بالعدم المطلق.

(ج) وأمّا المبدأ الثالث فيتمثل فى «ألية الحركة»، ونظرية أرسطو فى المادة والصورة هى التى اقتضت أنْ يقول بمبدأ أزلية الحركة، ففى رأيه أنّه لا يمكن وجود المادة والصورة دون الحركة، وبما أنّ المادة والصورة موجودتان ازلياً، فالحركة إذن موجودة أزلاً، فالله كما نراه فى مذهب أرسطو، عقلٌ نظرى، وليس هو الله بالفهم الدينى، الله المبدع العالم من لاشئ.

((راجع أرسطو، مقالة اللام، الترجمة العربية، ص١٢٧ – ١٢٨).

(٤) يقول الكندى: «... وأنّ الفعل الحقى الأول تأييس الأيسات عن ليس. وهذا الفعل خاص بالله تعالى، الذى هو غاية. فإنّ تأييس الأيسات، ليس لغيره». (راجع الرسائل، جـ١، ص ١٨٢).

وتأييس: إيجاد «أيس»: وجود، وجمعها أيسات: وجودات. «عن ليس»: عن عدم. فيكون مجمل الفكرة: أنّ إيجاد أنواع الوجود كلّها من العدم هو الفعل الحقيقى الأول، وأنّ هذا الفعل هو خاصة الله تعالى وحده، ولا يكون لغيره تعالى.

وعند مقارنة نظرة الكندى فى قضية الله والعالم، بنظرة أفلاطون، نجد أنَّ ما بين الكندى وأفلاطون من اختلاف، فى النظر للقضية، لا يقل عمقاً عما بين الكندى وأرسطو، فإنَّ الوجود الأزلى الثابت المنزه عن الحركة والتغير والصيرورة والتحديد المكانى والزمانى، ينحصر - عند الكندى - فى واحد هو الله تعالى [1] ولكنه - عند أفلاطون - يتعدد بقدر ما فى العالم الحسى من أنواع، أو من أشياء تنطوى تحت هذه الأنواع، نظراً إلى أنَّ لكل نوع، ولك شئ فى هذا العالم الحسى «مثالاً» أو «فكرة» فى عالم «الوجود الحقيقى» عالم «المثل» أو «الأفكار» هذا أولاً، ويأتى الاختلاف بينهما ثانياً من أنه ليس فى العالم الحسى شئ مخلوق من لا شئ، ما دامت أشياء هذا العالم كلها - فى نظرية أفلاطون - ليست سوى انعكاسات لـ «الأفكار» الأزلية القائمة فى عالم الجواهر بوجودها الفعلى الموضوعى السرمدى، ويأتى الاختلاف ثالثاً من أنَّ سبب وجود الأشياء فى العالم الحسى واحدٌ هو الله تعالى عند الكندى، ومتعددٌ بتعدد الأشياء نفسها أوأنواعها عند أفلاطون. لأنَّ كل فكرة هى سببٌ للشئ الذى هو ظلها فى العالم الحسى، وهناك وجه رابع للإختلاف بينهما، يتمثل فى أنَّ الله مفارق للعالم- عند الكندى - أما عند أفلاطون فإنَّ «الفكرة جوهر العالم، وهو - أى العالم - الظاهرة بالنسبة للجوهر.

وهكذا نجد فى آراء الكندى المتعلقة بقضية حدوث العالم، شواهد واضحة على أنَّه لم يكن ناقلاً عن سواه من الفلاسفة اليونان فحسب، بل أخذ منها، ما يلائم آراءه، وعدل عن ما يخالفها.

فعنده، أنَّ الله تعالى قد خلق العالم كله» ضربة واحدة من غير زمان ومن غير ماده» [2]، الله خلق العالم بأنَّ قال له كن فكان. ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [3]. بل إنَّ أمره - فيما يقول الفقهاء، والمفسرون - كان بين الكاف والنون فى الفعل «كن». وكل أمر صدر عن الله أو يصدر عنه فى العالم، وكل أمر

---

(١) راجع تفصيلاً فى ذلك، حسين مروة، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، جـ٢، ط٥، ص ٧٣ ومابعدها.

(٢) راجع، رسائل الكندى الفلسفية، والدكتور هويدى: «دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية»، ص ٢٣٥ وما بعدها.

(٣) سورة يس، الآية ٨٢.

سيصدر عنه أيضاً فى العالم الآخر مرهون باللحظة الخاطفة. يقول تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴿٥٠﴾ ﴾ (١) .

ثالثاً: « الخلق عن طريق الصدور أو الفيض »:

(أ) تمهيد :

تُعد فكرة « الخلق من العدم » فكرة دينية فى المقام الأول، ويقابلها فكرة « الصنع أو الإحداث » فى الفلسفة. هذا فيما يتعلق بالقائلين بفكرة الألوهية، لأنَّ من لم يقل بهذه الفكرة يرى أنَّ العالم هكذا من الأزل، وسيظل إلى الأبد دون أنْ يكون له مصدرٌ آخر.

والدين المنزل حينما بلغ الإنسان بواسطة الرسل والأنبياء، صوّر الله تعالى ووصفه بصفات مباينة لغيره من موجودات، وترتب على هذا التباين الكلى تباينٌ آخر فى الفعل والإيجاد، ومن هنا أقرت الديانات السماوية المنزلة أنَّ الله تعالى قد خلق هذا العالم بعد أن لم يكن له وجود، خلقه من العدم دونمادة سابقة، ودون مدة من الزمان.

أما العقل الإنسانى ممثلاً فى الفلسفة فلم يستطع « تعقل » هذه الفكرة الدينية (على الأقل قبل نزول الديانات) ، ومن ثمّ حاول أن يُفسِّر الصلة بين الله سبحانه علة للإيجاد والصنع، وبين العالم بإعتباره معلولاً لله تعالى. ومن جملة هذه المحاولات ظهر لنا القول بالفيض أو الصدور الذى ذاع صيته وانتشر فى العالم الإسلامى، والذى امتد جذوره إلى حدٍ كبيرٍ فى معظم المسائل اللاهوتية التى تعرّض لها فلاسفة الإسلام.

والواقع أنَّ مشكلة الموجودات،وكيف صدرت عن الله سبحانه، قد شغلت فلاسفة العرب إلى حدٍ كبير جداً، أى كيف صدرت الكثرة عن الواحد.

منهم من اتجه فى حلّها اتجاهاً أفلوطينياً من بعض زواياه لا من كلها، مضيفاً إليه أبعاداً إسلامية قليلة جداً، وعلى رأس القائلين بذلك الفارابى وابن سينا اللذين ارتضيا القول بأنه « لابد أنْ يصدر عن الواحد واحدٌ مثله » وهو ما نعرفه بالفيض أو الصدور،

---

(١) سورة القمر، الآيتان ٤٩ - ٥٠.

ومنهم من لم يرتض القول بذلك، بل فسّر مشكلة العلاقة بين الواحد والكثير تفسيراً يُعد بعيداً بعداً تاماً عن موقف كل من الفارابى وابن سينا، وعلى رأس القائلين بهذا الاتجاه المخالف، فيلسوف المغرب العربى ابن رشد الذى نقد القول بالفيض أو الصدورنقداً عنيفاً (١) .

« والفيض » فى مفهومه الفلسفى يُعد مشكله فلسفية وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة لتفسير كيفية خلق العالم وكيفية صدور الكثير عن الواحد، ثم إنتقلت إلى العالم الإسلامى فصاغها بعض فلاسفته صياغة جديدة عقلانية دينية مع المحافظة على جوهرها (٢) ، وهى نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، أو إنْ شئنا الدقة حاول ذلك، وفى نظام كهذا تصبح العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الإنطلاق والدعامة الأساسية للبنيان الفلسفى بأسره (٣) .

والشائع عن « الفيض » أنّه يرجع إلى أفلوطين (٤) ، هذا أنه ذهب إلى النزول بتسلسل الموجودات، فالأول ساكنٌ غير متحرك بشئ من أنواع الحركة، وسكونه يُحدث مثاله، وقول أفلوطين بتسلسل الموجودات محاولة منه لاثبات أثر الأولى فى اخر مراتب الموجودات وأدناها (٥) .

ومجمل هذه النظرية، أنْ لهذا العالم ظواهر حسية، وهو دائم التغير، ولم يوجد نفسه، بل لابد له من علة سابقة هى السبب فى وجوده، وهذا الذى صدر عنه عالم واحد غير متعدد، وهوأزلى أبدى قائمٌ بنفسه، ولسنا نعلم عن طبيعة هذا « الخلق » إلاّ أنّه يحالف كل شئ ويسمو على كل شئ (٦) .

---

(١) راجع فى ذلك الدكتور محمد عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص ١١٠ .

(٢) الدكتور جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ٥ .

(3) Madkowr (dr. Ibrahim): Ala place d'Al Farabi dans L'ecole phiiosoghique musalmane, Paris, 1934, P. 40.

(٤) إلا أنّ هذا لا يمنع من القول بأنّ الفيض يُعد مزيجاً من أفكار ارسطو ، وبطلميوس الفلكى إلى جانب أفلوطين. (راجع الدكتور عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص ١٠٩) .

(٥) الدكتور عبد الرحمن بدوى، أفلوطين عند العرب، ص ١٨٤ .

(٦) الدكتور فؤاد زكريا، « التساعية الرابعة فى النفس »، ص ٤١ - ٤٢ ، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٦، عمر الدسوقى، أخوان الصفا، ص ١٣٨ .

فالمبدأ الأول والواحد وحدة مطلقة، لا يمكن أنْ يكون عقلاً، بل ينبغى أنْ يكون ماهية تعلو على العقل، وتظل دائماً فى هوية مع ذاتها، هذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين بالواحد، ويندر جداً أنْ يسميه بالله.

وفى رأى أفلوطين، يستحيل وصف الواحد بأية صفة من الصفات المألوفة التى تنطبق على الموجودات الأدنى منه، بل إنَّ صفة الوجود ذاتها إذا ما نسبناها إليه لكانت تنطوى على نوع من الثنائية، إذا أننا سنحمل عليه الوجود، فيكون هناك موضوع ومحمول يُحمل عليه، وبهذا يفقد «الأول» وحدته المطلقة. فيجب علينا ألاَّ نصف «الواحد» بأية صفة إيجابية، بل نكتفى بالوصف السلبى، ومن هذه «الوحدة» تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات، ولأفلوطين فى وصف هذا الصدور صورُ وتشبيهات مختلفة أشهرها فيض النور من منبعه، وفيض الماء من الينبوع، وصدورأنصاف الأقطار عن المركز، فالصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أوالمركز ثابتاً مع خروج غيره منه.

فالواحد حين «يخلق» الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها، أو يأخذ من ذاته ليعطيها، بل يظل فى وحدته الأصلية ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق، ومع ذلك تفيض الموجودات عنه، عملية تسير سيراً منتظماً منذ البداية إلى النهاية، وتتحكم فيها ضرورة واحدة، وقانون واحد، «فالعقل» الذى تصدر عنه النفس، يظل كما هو، بينما تفيض عنه المبادئ الأدنى منه، وعنصر التشبيه يمتد فى كل مراحل وصف أفلوطين لتسلسل الموجودات [1] فقوله إن كل موجود يكون فى «المبدأ السابق عليه، يعنى أنَّ التالى معتمدٌ على السابق، ومتوقف عليه، وكل لفظ يعبر عن علاقة مكانية إنما هو تشبيه فحسب» [2].

ويتحدث أفلوطين عن أقانيم أربعة، أو قل جواهر أولية أربعة، هى الواحد أو الأول، ثم ثلاثة صادرة عنه، العقل، فالنفس، فالمادة، وهو يبرهن على وجودها بالجدل الصاعد، ويبيِّن الصدور، صدور الموجودات عن الواحد، بالجدل النازل الذى يبدأ بالواحد، ولمّا كان «الأول» كاملاً فهو فيّاض وفيضه يحدث شيئاً غيره، فما هو غير

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٦.

(٢) الدكتور فؤاد زكريا، «التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس» ص٤٢.

معين فى الأول يتعين فى الثانى ، والثانى حاو المُثل الكلية، أى الأجناس والأنواع، ومُثل الجزئيات أيضاً. ويفيض عن العقل، صورة منه، هى «النفس الكلية»، التى تتوجه نحو العقل الصادرة عنه فتلد نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات، فالأشياء جميعها بمثابة حياة تمتد فى خط مستقيم من أعلى إلى أسفل، وكل نقطة من نقاط هذا الخط تختلف عن غيرها ، ولكن الخط كله متصل «والعالم المحسوس حيوانٌ كبيرأو إنسانٌ كبير، والنفس علة حركاته الكلية أى حركات الأجرام السماوية، لأنَّ الحركة الدائرية تحاكى حركة النفس على ذاتها، والنفس الكلية وسطٌ بين العالمين المعقول والمحسوس، تتأمل الأول وتدبر الثانى. أو بعبارة أدق تدبر الثانى بتأمل الأول»[1] .

والمادة آخر مراتب الوجود، وهى وجودٌ مطلق غير متعين ، فلا يوجد اتحادٌ حقيقىٌ بين المادة والصورة. وإنما الشئ المحسوس عبارة عن إنعكاس الصورة على المادة دون أنْ يؤثر هذا الإنعكاس فى المادة، وهذا القصور عن قبول الصورة، والاحتفاظ بها. هو الشر بالذات وهو أصل الشرور التى تلحق العالم المحسوس، وإتصال النفس بالمادة هو أصل نقائصها وشرورها، فلا يكون التطهير بإخضاع المادة بل بالخلاص منها [2] .

وعلى هذا فالكون ، عند أفلوطين ، ينبثق من الله انبثاقاً طبيعياً بحكم الضرورة، ومعنى هذا الإنبثاق معنى من معانى الإضطرار والالزام، فالله – حسب نظرية الفيض – ليس فاعلاً مختاراً مريداً وفى هذا تخالف نظرية الفيض التصور الذى قدمته الأديان السماوية المنزله عن الله سبحانه وتعالى .

فما هو موقف فلاسفة الإسلام من نظرية الفيض الأفلوطينية، هل إرتضوها حلاً لمشكلة صدور الموجودات عن الله، وبمعنى آخر صدور الكثرة عن الواحد، كما نجد هذا عند الفارابى وابن سينا، ام وقفوا منها موقفاً معارضاً، كما نجد هذا عند ابن رشد القائل بقدم العالم، وجديرٌ بالأشارة أنَّ القول «بالفيض» لونٌ من ألوان القول «بقدم العالم»، معنى ذلك أنَّ نظرية الفيض نظرية فى قدم العالم. فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس، ومعنى ذلك أنَّ العالم ملازمٌ لله منذ القدم،

---

(١) الدكتور فؤاد زكريا، التساعية الرابعة . . ، ص٤٢ .

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٣٢٩، وعمر الدوقى، إخوان الصفا، ص ١٤٠ .

فهو إذاً قديم مثله. وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذى يصدر عنها، كذلك فإنَّ الله لا يستطيع منع الموجودات التى تنساب منه، وهذه الصورة لا تتعارض فقط مع فكرة الحدوث أو الخلق من العدم، ومع ما تفترضه من الخلق الإرادى بل مع القول بالعناية، وهو من صميم العقيدة الإسلامية (١).

(ب) «صدور الموجودات» عن واجب الوجود عند الفارابى:

إذا كان الكندى قد إحتفظ بثوابت العقيدة الإسلامية، وبالخصوص منها ثابت «الخلق من عدم» محاولاً إضفاء الرؤية الإسلامية بما أمكنه إقتباسه من علوم أرسطو، فإنَّ الرؤية الميتافيزيقية التى شيّد صرحها الفارابى (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) لم تكن امتداداً ولا تطويراً لرؤية الكندى ولاتجاوزاً لها، بل كانت جمعاً بين الإلهيات الهرمسية كما درسها فى مدينة حران، وبين المدينة الفاضلة الأفلاطونية كما قرأها من خلال ظروف المجتمع الإسلامى فى عصره (٢).

ويعتبر الفارابى المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقى، عاش لها وتفاعل بها، وبذل طاقته فى سبيلها، وهجر، فى إشباع نهمه الفلسفى، كل شئ من مغريات الحياة وملذاتها، مما لم نجد له شبيهاً بين الفلاسفة المسلمين، وحسب الفارابى مكانة أنَّ مؤلفاته قد مهدت السبيل لظهور ابن سينا وابن رشد. ويبرر أثر الفارابى على المفكرين من بعده فى موضعين: احدهما أنه ما من فكرة فى الفلسفة الإسلامية إلا ونجد جذورها فى فلسفته، وثانيهما: حرصه على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وبالتالى بين الدين والفلسفة فيما قالوا (٣). وعلى هذا يحتل الفارابى المكان الشامخ بين المفكرين والفلاسفة، مما دفع المترجمين إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة المسلمين، وأنه فيلسوف المسلمين عير مدافع وأنه فيلسوف بالحقيقة (٤) وصحيح أيضاً ما قاله

---

(١) الدكتور يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة والإسلامية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩م، ص ٢٠٦.

(٢) محمد عابد الجابرى، «بنية العقل العربى»، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م، ص ٤٤٨، وأيضاً الجابرى: «نحن والتراث» قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى، ط٢ (المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافى) ١٩٨٢م، المدخل، الفقرة ٥، جـ٢، ص ٤٤، وأيضاً دراسة للجابرى عن مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابى السياسية والدينية، ورقة قدمت إلى ندوة الفارابى، بغداد ١٩٧٥م.

(٣)، (٤) تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ١٢، ٢ ١٩٢ هامش.

ماسينيون عنه من أنه كان فيلسوفاً بماتحمله هذه الكلمة من معنى، إذ أنَّ الفارابى قد ترك لنا مذهباً محدد المعالم إلى حدٍ كبير سواء فى الطبيعيات أو الألهيات أو الأخلاق أو السياسة. وان كان هذا يجب ألا ينسينا ما فى بعض آرائه من تذبذب أحياناً، ومن تناقض أحياناً أخرى (١).

وربما كان الفارابى أول من ظهرت إليه فكرة «الواجب» و «الممكن» بدلاً من فكرة «الحادث» و «القديم» فقد قسّم الموجود إلى «واجب الوجود» و «ممكن الوجود» (٢) وليس هناك سوى هذين القسمين من الوجود، ولمّا كان كل ممكن لابد أنْ يتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى العلل لا يمكن أن يتسلسل إلى غير نهاية، فلابد لنا من القول بوجود موجود هو واجب الوجود لا علة لوجوده. فإنّا لو نظرنا فى الوجود

---

(١) راجع الدكتور محمد عاطف العراقى، ثورة العقل ...، ص ٨٧.

(٢) «الإمكان» فى الشئ عند المتقدمين: هو إظهار ما فى قوته إلى الفعل، و «الإمكان» عبارة عن كون الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم فيها، أو عبارة عن التساوى نفسه. فيكون صفة للمباهية حقيقة من حيث هى، وهذا المعنى الاخير قريبٌ من المعنى الذى ذهب إليه المحدثون فى قولهم (الامكان هو صفة للممكن بالمعنى الموضوعى أو الخارجى) والممكن عند الفلاسفة يدل على ما ليس بممتنع ولا واجب. وهوالجائز، أى كل ما تتصور إمكان وجوده، أو إمكان عدم وجوده، يقال يجوز أى لا يمتنع وله عدة معان:

الأول: هو ما لا يمتنع عقلاً، والثانى: هو ما استوى منه الوجود والعدم، والثالث: هو المكشوك فيه، ويسمى المحتمل ايضاً.

وكل أمرٍ جائز أو ممكن فلابد له من علة محدثة متقدمة عليه، فغدا كانت هذه العلة جائزة، تسلسل الأمر إلى غير نهاية، والتسلسل باطلٌ فى حكم العقل، فلابد إذاً من علة أولى ضرورية، وهذه العلة هى الله عز وجل.

(راجع الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٧١م، ص ١٢٤ - ١٣٥، ٣٨٥ - ٣٨٦).

والواجب: وما تقتضى ذاته وجوده إقتضاءاً تاماً، أوما يستغنى فى وجوده الفعلى عن غيره، وهو مرادفٌ للضرورى، إلاّ أنّه يُطلق فى بعض الاحيان على ما هو أخص من الضرورى، كما فى قول ابن سينا:

«.. إنّ الواجب والممتنع متفقان فى معنى الضرورة، فذلك ضرورى فى الوجود وذلك ضرورى فى العدم» النجاة، ص٢٩.

والواجب الوجود هو الذى يكون وجودُه من ذاته، ولا يحتاج إلى شئ أصلاً «تعريفات الجرجانى»، والواجب الوجود قسمان: الواجب بذاته، والواجب الوجود بغيره، أما «الواجب الوجود بذاته»، فهو الموجود الذى يمتنع عدمه إمتناعاً تاماً، وليس الوجود له من غيره بل من ذاته، وأما «الواجب الوجد بغيره» فهو الذى يحتاج إلى علة توجب كالاربعة فهى واجبة الوجود بغيرها، لا بذاتها، أى عند. فرض اثنين واثنين. والواجب عند الفارابى وابن سينا هو الله، وهو مبدأ الكل، أى مبدأ جميع الموجودات بأعيانها وأنواعها.

(الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الثانى، الطبعة الاولى، ١٩٧٣م، ص ٥٤١ - ٥٥٢).

من حيث هو لوجدنا أنه إما أنْ يكون واجباً ، أى يلزم من افتراض عدمه المحال، وإما أنْ يكون ممكناً، وهو الذى لا يلزم من فرض عدمه محال، وهذا الممكن، الذى ليس وجوده من ذاته يستوى وجوده وعدمه، بحيث لابد أنْ يكون وجودُه من غيره، ولكن لا يمكن أنْ يذهب تسلسل العليّة والمعلولية إلى غير نهاية، وإلاّ لما وُجد الممكن، بل لابد من انتهائه إلى « واجب الوجود بذاته » . وهو المبدأ الأول، علة جميع الممكنات .

فالأشياء الحادثة أو الممكنة لكلٍ منها ماهية وحقيقة، ولكلٍ منها أيضاً هوية أو وجود متعين مشارٌ إليه، يتميز به عن غيره من الممكنات، ولما كانت الماهية غير داخلة فى الهوية، كما أنَّ الهوية ليست داخلة فى الماهية، أى أنهما متغايران، وأنَّ الوجود المتعين لم يكن ناشئاً عن الماهية من ذاتها، وإلاّ لم يكن الممكن ممكناً، فلابد أنْ يكون الوجود فى كل ما كان وجوده المتعين أو هويته مغايرة لماهيته، معلولاً لغيره، ولا يمكن تسلسل العلية والمعلولية إلى غير نهاية بل لابد من إنتهائه إلى مبدأ أول، ماهيته غير مباينة لهويته، يعنى لابد من الإنتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته [1]. لقد بدأ المعلم الثانى أول ما بدأ، بالتمييز بين الهوية والماهية، بين الوجود المادى المحسوس، وبين الوجود الكلى العقلى، حيث أوضح أنَّ تعقّل الوجود أو الانية شئ ، وتعقل الماهية شئ آخر، ولا يعنى البتة أنَّ الوجود يعنى إدراك الماهية، كما لا يعنى من جهة أخرى أنَّ إدراك الماهية إدراك الوجود ذاته . وهذا يدل على أن الأنية مختلفة عن الماهية، فعلى سبيل المثال يرى الفارابى أنَّ تعلقنا بالإنسانية يختلف عن تعلقنا لإنسان معين، لأننا نميز فى داخل الإنسان بين ماهيته المعقولة، وبين وجوده المحسوس المشار إليه . وهذا يوضح أنَّ الماهية متميزة عن الهوية، كذلك فإننا نعقل الماهية دون أنْ نعقل كل إنسانٍ على حده .

---

(١) إستحالة التسلسل فى العلل والمعلولات كما أوضحها الفارابى مبنية على أساس أرسطى مفاده: أنَّ ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل، أى لا يدخل كله مجتمعاً فى الوجود لأنَّ ما لا نهاية له لا يُعد ولا يُحصى، فلو فرضنا أنَّ العالم حادث (أو متحرك) وله مُحرك، فإذا كان هذا المحدَث له محدث وتسلسل المحدثون إلى ما لا نهاية، لم يمكن أنْ يوجد هذا العالم، لأنَّ وجوده لا يتّم إلاّ بعد وجود ما لا نهاية له من العلل والمعلولات . ولما كان العالم موجوداً لزم القول بوجود محدث أول لا محدث له، فوجود المحرك الأول الذى لا يتحرك عند أرسطو مستندٌ إلى هذا المبدأ . وقد استخدمه المتكلمون والفلاسفة لإثبات جملة قضايا منها وجود الله تعالى . راجع :

(Aristo: Phy. II. of Ross, ed. Oxford, 1930, Bk. III, 6. 206 a-b).

معنى هذا أنه فى عالمنا المحسوس هذا نجد أنَّ الأنية أو الهوية متميزة عن الماهية[1].

وهذا يعنى - بحسب رأى الفارابى - أن الوجود الفردىَّ، العينى، الشخصى، ليس داخلاً البتة فى حد الماهية، ومن ثم لا يكون مقوماً لها. وإلاَّ لما استطعنا أنْ نتعقل الماهية دون أنْ نتعقل ما صفاتها، وهذا غير جائز. إذَ الماهية متميزة عن الهوية، وتأتى أهمية هذا التمييز من جهة أنَّ الفارابى يعتمد عليه فى إثبات الوجود الإلهى، لأنَّه إذا كانت الماهية متميزة عن الهوية أو الآنية، لكان معنى هذا أنَّ وجود الماهية داخل الوجود الحى لذات الوجود الحى، وإنما هو من جعل جاعل إن صح التعبير، أو من فعل فاعل آخر... ويستمر التسلسل إلى أنْ نصل إلى فاعلٍ أول لا ينبغى أنْ تكون هويته متميزة عن ماهيته، وإلى هذا المعنى يشير الفارابى قائلاً:

«إذا لم تكن الهوية للماهية - التى ليست هى الهوية - عن نفسها، فهى لها عن غيرها. فكل ما هويته غير ماهيته، وغير المقدمات لماهيته، فهويته عن غيره، وننتهى إلى مبدأ لا ماهية له مُباينة للهوية»[2].

إنَّ الماهية إذا تحققت وتعينت فى وجود محدود مشار إليه، فإنها لابد لها من علة خارجة عنها، وهذه العلة يجب أنْ تكون ماهيتها عين هويتها، أى يجب أنْ تكون حقيقتها المعقولة عين وجودها، وإلا - لو كانت ماهيتها مغايرة لهويتها - لاحتاجت إى علة أخرى وتتسلسل ذلك. وإذن فلابد أنْ نتهى الماهيات والهويات فى الممكنات إلى العلة الأولى التى هى «واجب الوجود: الذى ماهيته مباينة لهويته (وجود معلول) ووجود آخر ماهيته عين حويته. وهذا هو الواجب الوجود، وفى هذا يقول: «الموجودات قسمان أحدهما إذا أعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى واجب الوجود»[3].

وهو يقول إيضاً:

«.. وإذا كان الممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى

---

(١) الفارابى: «نصوص الحكم»، نشرة محمد حسن آل ياسين، بغداد ١٩٧٦م، ص ٤٩، ص ٥٠.

(٢) الفارابى: نفسه، ص ٤٩، ص ٥٠. (٣) الفارابى، عيون المسائل، طبعة القاهرة، ١٩٠٧م، ٥٠.

لوجوده من علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب بغيره. وهذا الإمكان إما أنْ يكون شيئاً فيما لم يزل، وإمّا أنْ يكون في وقتٍ دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أنْ تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شئ واجب هو الموجود الأول» (١).

واستمع إلى الفارابي يقول:

«إنَّ كل شئ في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون «ممكن الوجود»، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود، لكان لم يزل موجوداً، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى فوجوده من غيره. وكذا كلام في هذا الغير ممكن، لابد الاستناد إلى واجب الوجود بذاته» (٢).

ويمكن وضع هذه التعاريف بأسلوب واضح: «فالواجب الوجود بذاته هو الذي لا يمكن أنْ يكون غير موجود، والذي ليس له علة، بل وجوده من ذاته وهو الله. أما «الممكن بذاته» فهو الذي يمكن أنْ يوجود وأن لا يوجد، ولابد لوجوده من علةٍ غيره، وهو العالم، أما «الواجب الوجود بغيره» فهو الممكن بذاته، ولكن لتعلقه بعلة واجبة الوجود أصبح موجوداً دائماً، فصار حكمه حكم الواجب الوجود، ولكن ليس بذاته كالأول بل لتعلقه بغيره كالعالم الفائض عن الله منذ الأزل عند الفيضيين، والذي لايمكن تصور الله إلاّ ويتصور معه وجود العالم.

وإذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندي، ثم الفارابي، فإننا نستطيع إعتبار الفارابي أول فيلسوف عربي يرتضي لنفسه القول بالفيض: نظراً لأننا لا نجد عند الكندي إلاّ اشارات موجزة لهذا المجال، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه، والتي تبين لنا الصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي، بوضع الكندي ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض، بل هو بعيدٌ تماماً عن القول بذلك (٣).

---

(١) نفسه، ص ٤.

(٢) الفارابي، رسالة زينون الكبير، حيدر اباد، ١٣٤٩هـ ص ٣ - ٥، و«نصوص الحكم»، ص ٥٠.

(٣) الدكتور محمد عاطف العراقي، «ثورة العقل..»، ص ١٠٩ - ١١٠.

فالفارابى أول من أدخل نظرية الفيض والعقول فى الفكر الإسلامى والتى تلقفها المفكرون المسلمون من بعده، ولا سيما ابن سينا الذى يُعد تلميذاً له عن طريق مؤلفاته.

وأياً كانت المصادر التى أمدت الفارابى للقول بهذه النظرية، سواء كانت أفلوطينية حديثة، أم حرّانية صائبة، بإعتبارهم يقدسون الأفلاك والكواكب، أم سواهما من مصادر، أم كانت مزيجاً من كل ذلك، فإنَّ هذه النظرية التى جاء بها الفارابى كانت شيئاً جديداً على الفكر الإسلامى آنذاك، إذ لم نجد لها أثراً بهذا الحدود فى تفكير الفلاسفة المسلمين الذين عاشوا قبل عصر الفارابى.

وقد استطاع الفارابى أنْ يحدّد «الفيض» بطريقة عقلية، وذلك بقوله أنَّ الله يعقل ذاته، وأنَّ العالم صدر عن علمه بذاته، وإلى هذا المعنى يشير قائلاً:

«..وإنَّما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام والخير فى الوجود على ما يجب أنْ يكون عليه. فإذاً علمه علة لوجود الشئ الذى يعلمه»[1].

فيكفى إذاً أنْ يعلم الله شيئاً حتى يوجد هذا الشئ، لأنَّ علم الله هو علمّ بالفعل، ويكفى أن يعلم اللهذاته التى هى علة الكون لكى يكون الكون، فليس إذاً فى صدور الموجودات عن الله حركة، لأنَّ الفيض عملية عقلية، وهذا الوجود لا يفيد الله كمالاً، لأنَّ الله ليس بحاجة إليه.

وبعد أنْ يتحدث الفارابى، فى عدة فصول من كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» عن الموجود الأول، وعن نفى الشريك عنه، وأنه لا ضد له وأنه لا يمكن تحديده وإدراك كنهه، وأنَّ صفاته عين ذاته، وأنه غنىّ بذاته عن سواه، يتكلم عن فيض الأشياء عنه فيقول:

«.. متى وجد للأول – أى الله – الوجود الذى هو له لزم ضرورة أنْ يجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه، إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر، فعلى هذا الوجه لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوده، ولا على أنه

---

(١) الفارابى، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ١٩.

غاية لوجود الأول ، كما يكون الابن غاية لوجود الأبوين. فالوجود الذى يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما، أى ليس مثل الذى يبذل مالاً لينال كرامة أو رئاسة، لأنه لو كان كذلك يكون لوجوده سبب، فتسقط أولويته ويحصل غير أقدم منه، بل وجوده لأجل ذاته، ويتبع وجوده أنْ يوجدعنه غيرهُ بلا عائق لا من نفسه، ولا من خارج أصلاً، ولا يحتاج إلى شئ آخر غير ذاته مثل آلة خارجة عنه أو حرءة يستفيذ بها حالاً، لم يكن له مثل الشمس تتحرك ليجعل لنا التسخين، ومثل إحتياج النار إلى حرارة ليكون عنها الماء، وعن الماء بخار» (١) .

طريقة الفيض:

أثبت الفارابى – كما أثبت أفلوطين قبله – أنَّ «اللازم عن الأول يجب أنْ يكون أحدى الذات الأول أحدى الذات من كل جهة، ويقتضى الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أنْ يكون هذا الأحدى الذات أمراً مفارقاً» (٢) .

يريد الفارابى أنه لا يمكن أنْ يصدر عن الواحد الكامل فى أحديته إلا موجود أحدى، وذلك أنَّ الفيض يصدر عن علم الله بذاته، وجعْل «الصادر» عن ذات الله متعدداً يعنى تعدد الذات الإلهية التى هى مثال الوجود، وذلك مستحيل. ويرى الفارابى أنَّ هذا الواحد الذى يصدر عن ذات الله يجب أنْ يكون مفارقاً، أى بعيداً عن لمادة، لأنَّ ذات الله بسيطة بعيدة عن المادة والجسم، وقد أثبت الفارابى أيضاً أنَّ «فى تعقل الله والعقول قوة الفيض والخلق». ويكفى أنْ نعقل شيئاً حتى تتحرك قوى الجسم لانجازه وعمله، وهذا الموجود الأول الصادر عن ذات الله هو «العقل الأول» وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالكائن الأول أى الله.

وهكذا يميز الفارابى فيما دون الله تعالى بين الهوية والوجود، فالكائنات كلها، ماخلا الله، ممكنة الوجود الفعلى من جهة هوياتها، ولكى توجد بالفعل لابد لها من علة فاعلة هى الله.

والواجب بغيره – عند الفارابى – متعدد متنوع، وهو لم يحدث نتيجة خلقه من

---

(١) راجع «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ٣٩ – ٤٠.

(٢) رسالة فى اثبات المفارقات» ، ص ٤ – ٥ .

العدم، أو نتيجة إبداع بالمعنى الحق والأصيل لهذا اللفظ [1]، لم يحدث نتيجة علم وقدرة الهية واردة سعت إلى ذلك، وانما حدث نتيجة فيض آلى أو تلقائى.

والموجودات الفائضة، عند الفارابى، تتباين من حيث الكمال والنقص طبقاً لقربها من الله تعالى أو بعدها عنه فى هذا التسلسل الطولى. فالموجودات القريبة من الله تكثر فيها الناحية الروحية، فهى لهذا أكمل من الموجودات البعيدة عن الله، من أنها آخر سلسلة من سلاسل الفيض وهى لهذا تغلب عليها الناحية المادية. يقول الفارابى حول هذا المعنى:

« .. وترتيب هذه الموجودات هو أنْ تقدم أولاً أخسّها، ثم الأفضل فالأفضل إلى أنْ تنتهى إلى أفضلها الذى لا أفضل منه، فأخسّها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الأسطقسات، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه، وأمّا الموجودات (العلوية)، فإنها تترتب أولاً أفضلها ثم الأنقص فالأنقص، فأما الأشياء الكائنة عن الأول فأفضلها بالجملة هى التى ليست بأجسام ولا هى من أجسام .. ومن بعدها المساوية » [2].

العالم، قديم بالزمان حادث بالذات، عند الفارابى:

إن العالم، على ضوء نظرية الفيض والصدور، ملازمٌ لله ملازمة الظل للشخص، ونور الشمس للشمس، وحركة الخاتم لحركة الأصبع. وبهذا نجد الفارابى يؤكد فى غير

---

(١) الابداع فى اللغة: إحداث شىء على غير مثال سابق، وله فى إصطلاح الفلاسفة عدة معان:

الأول: تأسيس الشئ عن الشئ، أى تاليف شىء جديد من عناصر موجودة سابقاً كالإبداع الفنى. والإبداع العلمى.

والثانى: إيجاد الشىء من لا شىء، كإبداع البارى سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تاليف، وإنما إخراجٌ من العدم إلى الوجود. (وهو الذى نعنيه هنا عندما قلنا أنّ الممكن لم يحدث عند الفارابى نتيجة خلق من العدم، أو نتيجة إبداع بالمعنى الحق والاصيل لهذا اللفظ). وقد فرّق الفلاسفة بين الإبداع والخلق، فقالوا: «الإبداع»: إيجاد شئ من لا شئ، و«الخلق»: إيجاد شئ من شئ، فالإبداع إذاً هو أنْ يكون من الشئ وجود لغيره من دون أن يكون مسبوقاً بمادة ولا زمان، والإبداع بهذا المعنى أعلى رتبة من التكوين والإحداث. فإنّ التكوين: هو أن يكون من الشئ وجودٌ دمانى، وكل واحد منهما يقابل الإبداع، فالتكوين يقابله لكونه مسبوقاً بالمادة، والاحداث يقابله أيضاً لكونه مسبوقاً بالزمان، والتكوين والإحداث مترتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى فعل الله تعالى.

(راجع الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الاول، ص ٣١ - ٣٢).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٢٨ - ٢٩، و «الدعاوى القلبية» ص ٢ - ٤.

موضع من مؤلفاته، أنَّ الكثرة حادثة لا بزمان تقدم»، وقول الفارابى هذا يعنى قدم العالم. فيبين لنا أنَّ الله مفيضٌ للموجودات كلّها، وأنَّ ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان بل بالذات والرتبة [1]، معنى ذلك أنَّ الفارابى يرى أنَّ الحاجة إلى سبحانه هى الإمكان لا الحدوث، وهو بذلك يُخالف المتكلمين، وخصوصاً قبل القرن الخامس الهجرى – الذين يرون أنَّ الحاجة إلى الله تعالى هى فى إحداث الأشياء بعد أنْ لم تكن، وإليك نصوص الفارابى الدالة على ذلك، يقول فى كتابه «السياسات المدنية»: [2]

«.. وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى به تجوهره، فلذلك؛ صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، إنما يتأخر عنه سائر أنحاء التأخر».

وفى كتابه «الدعاوى القلبية» يقول: [3]

«.. إن العالم لم يكن غير موجود ثم وجد، بل هو موجود منذ الأزل، وأنَّ العالم محدَث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد إنقضاء ذلك الزمان خلق العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد أنقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أنَّ العالم وجوده بعد وجود الله بالذات».

ومعنى هذا أن الفارابى يرفض قول المتكلمين وخصوصاً الأشاعرة منهم – أنَّ العالم مخلوقٌ بالزمان، أى له بداية زمانية، ويرى أنَّ العالم قديمٌ بالزمان، أى أنَّ وجوده

---

(١) أنواع التقدم والتأخر عند الفلاسفة خمسة هى:

أ – بالعلية، مثل تقدم حركة اليد على الخاتم، وهما معاً، والمتقدم هنا علة، فإنَّ حركة اليد هى علة حركة الخاتم.

ب– بالذات، مثل ماهية الأثنين مفتقره إلى حصول الواحد، وحصول الواحد غنى، والمتقدم هنا ليس علة لوجود المتاخر.

جـ– بالشرف، كتقدم ابى بكرعلى عمر.

د – بالرتبة الحسية، كتقدم الامام على المأموم، أو الرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع.

هـ– التقدم بالزمان، ومثاله تقدم الأب على الابن.

(راجع كتاب «الأربعين» للرازى،حيدر أباد، ١٣٥٣هـ، ص ٧).

(٢) ص ١٧ – ١٩.

(٣) ص ٥٨ – ٦٠.

مصاحبٌ لوجود الله لا ينفك عنه لحظة واحدة، ولكنه – أى العالم – حادث بالذات، لأنَّ الحادث هو الذى يستمد وجوده من سواه، ولابقاء له إذا عدمت العلة التى هو بها متعلق – ولا ننسى أن العالم عند الفارابى من صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده، أو بعلته الموجبة يعود عدماً، ولكن لما كان الله «واجب الوجود بذاته» أى لا يمكن تصور عدم وجوده أزلاً ، ولا فى المستقبل، والعالم متعلقٌ به تعلق المعلول بالعلة، أصبح العالم قديماً بالزمان محدثاً بالذات. ويتابع الفارابى فكرنه فى أنَّ العالم قديمٌ بالزمان حادثٌ بالذات، وأنَّ علة الحاجة إلى الله تعالى هى الأمكان لا الحدوث، فيقول: (١)

« .. وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض – أى الله – وبدء الشئ غير الشئ .. وكل العالم إنما هومركبٌ فى الحقيقة، من بسيطين وهما المادة والصورة، فكونه كان دفعة بلازمان، وكذلك فساده بلا زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة فى زمان، والله تعالى الذى هو الواحد الحق المبدع للكل لا كون له ولا فساد».

ولفهم هذا النص نقول: أن الفارابى يميز هنا بين كون العالم وفساده ككل، أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكون وفساد أجزائه، فيعرف الكون والفساد بالمعنى الثانى، بأن «الكون» أو شبيه به، وأنَّ «الفساد» هو إنحلالٌ أو شبيه به، وأقل ما يكون عليه التركيب والإنحلال شيئان، لأن الشئ الواحد لا تركيب فيه ولا إنحلال، ولا يجوز ذلك إلاّ فى زمان، ومن هنا نفهم لماذا يكون الله تعالى الواحد البسيط الحق، لا كون له ولا فساد. أما قوله «وللزمان بدء وبدؤه هو الأول» فهو نفىٌ لأنْ يكون للزمان ابتداء، وذلك بأنْ يكون الله وحده، وليس معه عالم ولا زمان، بعد مضى آماد أوجد الله العالم، فإبتدا معه الزمان الذى هو عدد أومقياس حركة الفلك المحيط بالعالم أوما شابه ، فالزمان عند الفارابى أزلى أزلية الله ، الما أنَّ ابتداءه هو الله، والله لا بداية له، وهكذا يمكن القول أنَّ الفارابى يؤكد على القول بأنَّ للعالم محدثاً، وأنَّ علة الإحداث هى الامكان لا الحدوث، وأنَّ العالم محدَثٌ لا فى زمان، أى أنَّه محدثٌ بالذات قديمٌ بالزمان، وأنَّ الله تعالى فاعل على سبيل القصد بارادة

---

(١) الفارابى، «مسائل متفرقة»، حيدر آباد ١٣٤٤هـ، ص ٥ – ٦، و «رسالة فى اثبات المفارقات»، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ، ص ٣ – ٤.

قديمة، وليس كفاعل مطبوع، وأنه اختار إحداث العالم أزلاً، ولا يليق به عز وعلا أنْ يتأخر عنه فعله

وإنْ كنا لا نستطيع أنْ نفهم قول الفارابى أنَّ العالم قديمٌ بالزمان، حادثٌ بالذات، ونتساءل من جانبنا، ما معنى أن يكون الله سابقاً العالم بالذات. الذى نعرفه هو إما أن يكون العالم قديما، وإما أنْ يكون محدَثا، ونصوص الفارابى هنا صريحة الدلالة على أنَّ العالم قديم.

هذا وتجدر الأشارة إلى أن هناك رأياً يرى أنَّ الفارابى آميل إلى القول بحدوث العالم وبوجوده من لا شئ – على طريقة الأشاعرة – ، وأنه أبعد ما يكون إلي القول بأنَّ العالم أزليٌ بالضرورة.

فقد ذهبت الدكتورة فوقية حُسين محمود [1] إلى القول بأنه عندما يتردد اسم الفارابى عند المحدثين يرتبط عادة بلفظى «فيض» و «صدور» وكذلك بلفظ «إيجاد»، ويعتبر عندهم صاحب مذهب حاكى فيه أرسطو من جهة، ومن جهة أخرى أفلوطين القائل بالفيض عن غير أرادة من قبل الموجد، أى أنه – والحديث ما زال للدكتورة فوقية– لاح لهم أنَّه حاد [2] عن القول بـ «الإيجاد» عن العدم المحض بقدرة، واردة الله سبحانه وتعالى، وهو القول الذى يمثل أصول العقيدة الإسلامية فى «الخلق» و«الإيجاد» خاصة وأنه يستعمل لفظى «فيض» ، «صدور» فى أكثر من موضع من مصنفاته، ويتحدث عن «عقول» و «تفوس» يرتبط ذكرها بالموجودات الخارجية. أى أنَّ لديه من مظاهر نظرية تفسير الوجود الأرسيطة، ونظرية الفيض الأفلوطينية، ما يمكن أنْ يؤدى إلى فهمه على أنه لا يخرج عنهما.

وترى أنَّ الفارابى يبدأ بتوضيح ثلاث معانى هى: «الوجوب» و «الوجود» و«الإمكان»،وهى بالنسبة له أوليات ذهنية، أى ليس للمرء دخلٌ فى إيجادها، فهى توجد فيه بالفطرة والجملة، ويعبر الفارابى عن ذلك قائلاً: [3]

« ..وهذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن، ومتى رام أحدٌ إظهارها (أى

---

(١) «مقالات فى أصالة المفكر المسلم»، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، ١٣٩٦ هـ / ١٨٧٦م، ص ٩٨ وما بعدها.

(٢) انظر مثلاً: كارادى فو، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١ من ص ٤٠٧ – ٤١٢.

(٣) «عيون المسائل»، ص ٦٥ من مجموع للفارابى، القاهرة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧م.

إظهار هذه المعانى) بالكلام عنها، فإنما ذلك تنبيه للذهن، لا أنَّ يروم إظهارها بأشياء هى أشهر منها.

و «الوجوب» و«الوجود»، و«الامكان» معان أولية تعطى للذهن فرصة التهيؤ لاستيعاب مفهوم الوجود بأنواعه: «الواجب بغيره» أى الممكن، «والواجب بذاته».

والأول يشير إلى أنواع الموجودات على إختلافها، أى الممكنات، والثانى يثبت وجود موجدها، وهو الله سبحانه وتعالى.

يقول الفارابى : (١)

«.. وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخير فى الوجود على ما يجب أنْ يكون عليه، فإذن علمه علة لوجود الشئ الذى يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى، وهوعلة لوجود جميع الأشياء، بمعنى أنَّه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة».

وتفسر الدكتورة فوقية هذا النص قائلة: أنَّ «الايجاد» لديه من «العدم المحض»(٢).

وتدلل على ذلك بقول الفارابى: «ويدفع عنها العدم مطلقاً»، وأنه – الإيجاد – بقدر الموجود الأول، الذى يعلم وجود الأشياء بعلم «لازمانى» أى بعلم لا يماثل العلم الحادث، أى علم الإنسان، وهذا توكيدٌ لاتجاهه نحوالتنزيه ثم قوله «بدفع العدم عن الموجودات»، يعنى فى الوقت نفسه أنه يعطيها وجوداً حقيقياً، وأنه «ايجاد من العدم» وليس فيضاً، فالوجود المخلوق محدَث، سواء كان محسوساً أوغير محسوس. وبهذا يصبح مايسميه «بظهور الأشياء عن كونه عالماً بذاته..» وبأنَّ «علمه علة لوجود الشئ الذى يعلمه» ما هو إلاّ «إيجاد» و«خلق» عن عدم محض بقدرة الخالق وارادته. وهذا أسلوبٌ فى فهم وتفسير «الخلق» و «الايجاد» بالنسبة للموجود بغيره «أى بالنسبة لعالمى «الخلق» و«الأمر»، أى الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة.

---

(١) «عيون المسائل»، ص ٦٧ – ٦٨.

(٢) «مقالات فى أصالة المفكر المسلم» ص ١٢٧.

بالتالى ليس لديه «صدور» أو «فيض» بالمعنى الأفلوطينى، وليس لديه وجودٌ متعقل بالمعنى الأرسطى [1].

ولنا مناقشة حول هذا النص، يقول الفارابى: [2] – ونستعيد قراءته مرة أخرى –

«.. الأبداع هو حفظ إدامة وجود الشئ، الذى ليس له وجودٌ بذاته، إدامة لا تتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع.. بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنَّه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة».

فالفارابى هنا – فى رأينا – ينفى وجود العالم من عدم، ويثبت سرمديته، أليس هذا ما يعنيه قوله: «يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة»؟ فما دام الأبدام الإلهى يعطى ادامة وجود الشئ وجودها الأبدى، فإنَّ الشئ موجودٌ أبداً إذن، وأبدية الوجود تقتضى أزليته فهو أزلى – أبدى أى سرمدى.

فالفارابى هنا يعطينا دليلاً جديداً على أنّ فكرة أزلية العالم عنده راسخة مهما صرّح بغير ذلك. والحقيقة أنَّ قول الفارابى «بالفيض أو الصدور» يؤدى إلى الإعتقاد بأنَّه من القائلين بقدم العالم لا حدوثه، إذ أنَّ القول بالفيض يتناسب والقول بقدم العالم.

(جـ) صدور الموجودات، عن واجب الوجود عند ابن سينا

إذا جاز لنا استثناء ابن رشد، فليس ثمة من مفكر، فى نطاق الحضارة الأسلامية أجدر بأن يقابل بأرسطو من ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧م)، فهذا الأخير يحتل

---

(١) نفسه، ص ١٢٨، ونجد من جانبنا نصوصاً للفارابى يُصرح فيها بالقول بحدوث العالم، فنراه فى كتابه «الجمع بين رأيى الحكمين» يقول بابداع الله العالم من لا شئ، ويقول بأنّ العالم حادث، بل ويصرح بأنّ أفلاطون وأرسطو يقولان أنّ «العالم مبتدع من غير شئ... فمآله إلى غير شئ ويعتبر أنّ ما يذهب إليه بعضهما من أنّ أرسطو يقول بقدم العالم (قبيحٌ مستنكر) ومن ذلك قوله «بحدوث العالم» على خلاف ماهو سائد بين فلاسفة المسلمين حتى عصر الغزالى، ويقول – وهو بصدد الحديث عن مشكلة قدم العالم – «ومن نظر فى أقاويله – أى أرسطو – فى الربوبية فى الكتاب المعروف باثولوجيا، لم يشبه عليه أمره فى اثباته الصانع المبدع لهذا العالم، فإنّ الامر فى تلك الأقاويل أظهر من أنْ يخفى»

(راجع الجمع بين رأيى الحكمين، ص ٢٢ ومابعدها)

مثل هذه المنزلة الرفيعة [1] ، وكان فى تأليفه أوضح تعبيراً وأكثر تنظيماً من سلفه الفارابى، فكان لأسلوبه السلس فضلٌ كبيرٌ فى إنتشار مؤلفاته بين دارسى الفلسفة ومؤرخى الفكر وسواهم [2] .

وجديرٌ بالذكر ، أنَّ الفارابى، على مكانته الرفيعة فى المنطق والفلسفةٌ، لم يكن له العديد من الأتباع والشارحين، فى حين أنَّ الكثيرين من مشاهير المؤلفين فى القرن الثانى عشر والثالث عشر، نظير المؤرخ للملل والنحل الشهرستانى (ت ١١٥٣م)، والمتكلم فخر الذين الرازى (١٢٠٩م)، والعالم الموسوعى نصر الدين الطوسى (ت١٢٧٣م)، أقبلوا على مؤلفات ابن سينا يشرحونها ويعلقون عليها.

وكذلك، حتى فى آوروبا، عندما أتجه أهتمام الدارسين إلى مذاهب أرسطوطاليس فى هذه الحقبة ذاتها، وذلك بفضل بعض المترجمين ، كانت مؤلفات ابن سينا أولاً وبعدها آثار ابن رشد أول شروح عربية لأرسطو نُقلت إلى اللاتينية. ثم أن الحملة على الأفلاطونية الجديدة فى شكلها العربى التى بلغت ذروتها فى حملة الغزالى (ت٥٠٥هـ) المعروفة فى كتاب «التهافت» إنَّما كانت موجهة على الأخص ضد ابن سينا، الذى كان اسمه قد اقترن ضمناً بذلك المذهب الفلسفى.

وينطلق ابن سينا فى بناء صرح الهياته – كما نقرأها فى كتابه «الأشارات والتنبيهات – من تأمل فكرة «الوجود» فيلاحظ أنَّ الموجودات صنفان :

«فلا كل عامى فى الوجود (– الخارجى) بل وجود الكلى عاماً إنما هو فى العقل»[3] ووجوده فى العقل معناه أنه الصورة التى فى العقل، والتى نسْبتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة». الموجودات إذن صنفان: موجوداتٌ فى الأعيان (وهو المحسوس) ووجود فى الأذهان (وهو المعقول): وإذا كان كل موجود فى الأعيان يعتبر إدراكه، موجوداً فى الأذهان، فإنَّ العكس غير الصحيح ، ذلك لأنَّ الموجود فى الذهن هو مجرد معنى متصور . وليس من شأن المعنى المتصور أنْ يكون له فى الوجود مثالٌ

---

(١) الدكتور سيد حُسين نصر، دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ١٩٧٥م، ص ٤٨.

(٢) الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١٧٩.

(٣) ابن سينا، النجاة، مختصر الشفاء فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مراجعة الدكتور ماجد فخرى، بيروت، دار الآفاق، ١٩٨٥م ، ص ٢٥٧.

بوجه، مثل كثير من معانى الأشكال الموردة فى كتب الهندسة، وإنْ كل وجودها فى حيز الإمكان، ومثل كثيرٍ من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها، مثل مفهوم لفظ «الخلاء»؛ ومفهوم لفظ «الغير المتناهى» فى المقادير. فإنَّ مفهومات هذه الألفاظ تتصورمع إستحالة وجودها، ولو لم تتصور لم يكن سلب الوجود عنها، فإنَّ ما لا يتصور معناه من المحال أنْ يُسلب عنه الوجود، ويُحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً أو نفياً (١).

وهذا التصنيف الأوّلى للوجود إلى وجودٍ فى الأعيان، ووجودٍ فى الأذهان، يطرح العلاقة بين الماهية والوجود، وابن سينا يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسطو الذى لا يفلصل بينهما. يرى ابن سينا أنَّ الماهية غير الوجود، إذ أنَّه «من البيّن أنَّ لكل شئ حقيقة خاصة هى ماهيته، ومعلوم أنَّ حقيقة كل شئ الخاصة به، غير الوجود الذى يرادف الإثبات؛ وذلك لأنّك إذا قلت: حقيقةُ كذا موجودة، إمّا فى الأعيان أو فى الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمها جميعاً (الأعيان والأذهان) كان لهذا معنى محصل مفهوم» (٢).

بمعنى أننا نتصور الشئ بماهيته وبقطع النظر عن وجوده، لأنَّ الوُجود ليس بماهية لشئ، ولا هو جزء من ماهية شئ من الأشياء التى لها ماهية غير الوجود (٣)؛ وبعبارة أخرى أنَّ الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمولُ عليها خارج عن تقويم ماهيتها، وليس صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات، فعندما نقول: «

إن الماهية مخلوقة، فإنَّ ذلك لا يعنى فى نظرابن سينا أنَّها مخلوقة من حيث هى ماهية «بل من حيث مقرونٌ بها الوجود، فليست الماهية، إذا التفت إليها من حيث هى ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضافٌ إليها كشئٍ طارئٍ عليها»(٤).

---

(١) ابن سينا، «منطق المشرقيين»، تقديم شكرى النّجار، بيروت، دار الحداثة، لبنان، ١٩٨٢م، ص ٦٤.

(٢) ابن سينا، الشفاء، الهيات الشفاء، تقديم الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الأب الدكتور جورج قنواتى، وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٠م، ص ٢٩٥.

(٣) ابن سينا «الإشارات والتنبيهات»، شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق سُليمان دُنيا، سلسلة ذخائر العرب، ٢٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨ - ١٩٦٨م، جـ٤، ص٥٩.

(٤) ابن سينا، «شرح اثولوجيا»، فى الدكتور عبد الرحمن بدوى، «أرسطو عند العرب»، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٤٧م، ص ٦١.

والسؤال الآن، هل يعنى هذا أنَّ الماهية أسبق من الوجود؛ إنَّ القول بأنَّ الوجود مضافٌ إلى الماهية كشئ طارئ عليها ينطوى على إعطاء الأسبقية للماهية على الوجود، وهذا صحيحٌ، من وجهة نظر ابن سينا، ولكن فقط على مستوى التصورّ الذهنى، أمّا فى الأعيان، أى فى الواقع المشخص، فلا يمكن القول بأسبقية أى منهما على الآخر؛ فالوجود والماهية فى الشئ المتغير (=المشخص) لا ينفصلان ولا يتغايران، إنهما يشكلان هوية واحدة، ومن هنا التمييز بين هوية الشئ وماهيته، فماهيةُ شئٍ من الأشياء هى وجوده الذهنى، أمّا هويته فهى وجوده الخارجى، وبناءً عليه إذا نظرنا إلى الشئ من جهة هويته، أى من جهة حصوله فى الخارج، فإنَّ وجوده يكون أسبق بالنسبة لمعرفة ما به، لأنَّ أوّل ما يُعطى لنا من الشئ هو ظهوره أى وجوده الخارجى ، ثم نأخذ بعد ذلك فى تبين حقيقته، أى ماهيته، أمّا إذا نظرنا إلى شئٍ ما من جهة حضوره فى الذهن كفكرة أوتصور، بقطع النظر عن وجوده فى الخارج أو عدم وجوده، أى باعتباره إمكانية وحسب، ثم أخذنا نبحث، إنطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أنْ يكون موجوداً فى الخارج أو ممتنع، فإنَّ ماهيته حينئذٍ تكون أسبق من وجوده بالنسبة لمعرفتنا؛ وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يكون فى الذهن فقط، وبالتالى فأسبقية أحدهما على الآخر، إنّما تكون فى الذهن لا غير، ولكن هل الموجودات تدخل كلها فى دائرة «الممكن» حتى نفصل فيها بين الماهية والوجود؟

يمكننا القول بأنَّ ابن سينا قد ميز بين الوجود والماهية، وفصل بينهما فى الموجودات، بينما وحدّ بينهما فى ذاتٍ واحدة وهى الله سبحانه وتعالى، فوجوده تعالى متحدّد مع ماهيته، أى ما يُعتبر عنه – أنيته عين ماهيته – فكلمة الوجود تدل على ماهية الله ، ولا تدل على أى ماهية أخرى سوى الله تعالى؛ ومن هنا يمكن القول أنَّ الوجود ليس جزءاً من ماهية الشئ إلا بالنسبة للبارئ تعالى› الذى لا ينفصل وجودُه عن ذاته؛ وإلى هذاالمعنى يشير ابن سينا قائلاً:

«إنَّ الأوّل لا ماهية له غير الانية، إنَّ واجب الوجود لا يصح أنْ يكون له ماهية

يلزمها وجوب الوجود »[1]. والماهية عنده لا تعتبر سبباً لأن يكون الله واجب الوجود، فهذا ما ينفيه ابن سينا تماماً، إذ يقول:

« إنَّ واجب الوجود لا يجوز أنْ يكون على الصفة التى فيها تركيب، حتى يكون هناك ماهية ما، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنى غير الماهية حقيقتها، أى أنه محال على الله تعالى أنْ تكون سبباً لوجوبه، أما فى الموجودات الأخرى فإنَّ الوجود يُعَد عرضاً من أعراض الذات، ذلك لأنَّ الله الموجود إذاكان علة ذاته فهو الحق فى ذاته، والواجب بذاته، وإنْ كان معلولاً لغيره فوجوده مستحدث من غيره وليس جزءاً من ذاته »[2].

ومن هنا يؤدى التمييز بين ماهية الشئ ووجوده إلى التمييز بين الممكن والواجب، ويرى ابن سينا أنَّ التأمل العقلى، أو النظر العقلى فى الوجود من حيث هو يؤدى إلى إثبات وجود الله، استمع إليه يقول:

« سيتضح لك أنَّ لنا سبيلا إلى إثبات المبدأ الأول، لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجد »[3]

وإنقسام الوجود عند ابن سينا إلى ممكنٍ وواجب مبدأ أساسى أخذه عن الفارابى، وجعله ركناً من أركان فلسفته العامة.

وليس بجديد أنْ نقول أنَّ ابن سينا قد أخذ الخطوط العريضة لهذا الدليل من الفارابى، وكان متأثراً إلى حدٍ ما بالمعلم الأول – أرسطو – من خلال فكرتى القوة والفعل، فالممكن والواجب يعدا تعبيراً آخر عنهما فيما رآه ابن سينا. يقول:

« .. ينبغى لنا فى هذه الصناعة أنْ نعرف حال العدم، وحال الوجوب، أى

---

(١) ابن سينا: جـ٢ ص ٣٤٤، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، وآخرون، ١٩٦٠م، وأيضاً. النجاة، ص ٣٧٦ – ٣٨٠.

(٢) ابن سينا: جـ٢، ص ٣٤٥، والدكتور إبراهيم مذكور، فى الفلسفة الإسلامية، جـ٢ ، ص ١٧.

(٣) ابن سينا، الشفاء، جـ١ ، ص ٢١.

الوجود الضرورى وشرائطه، وحال الإمكان وحقيقته، وهو بعينه النظر فى القوة والفعل، وأنْ ننظر فى حال الذى بالذات والذى بالعرض» [1]

ولكن بالرغم من تأثر ابن سينا بفكرة القوة والفعل الأرسطية، إلاّ إننا نجد له فى وضع هذ المسألة منحاة الخاص المستقل.

فيذهب ابن سينا، كما ذهب من قبله الفارابى، إلى أننا نستطيع أنْ نتأكد من وجود واجب الوجود عن طريقين:

النظر فى هذا العالم والارتقاء منه إلى ما فوقه أوما قبله، أو غض الطرف عن هذا العالم المنظور، والنظر فى فكرة الذات الإلهية نفسها والاستشهاد بها على وجود العالم، وكأننا هنا أمام الدليل الأنطولوجى فى صورة مبسطة. معنى هذا أننا قد نلحظ، عالم الخلق لنستدل منه على الخالق، وقد نعرِض عنه، فننظر فى عالم الحق لنستدل على عالم الخلق.

أما عن النظر فى هذا العالم، فقد كانت نظرة ابن سينا مباينة لنظرة الكندى، فبينما أعتمد الكندى، على فكرة الحدوث والتغير لكى يستدل منها على المحدث والمؤيس للأشياء، نجد ابن سينا نظر إلى العالم وقسّمه تقسيماً عقلياً (منطقياً) خالصاً، حيث قسّم الموجودات إلىّ: ممكنة الوجود بذاتها، وواجبة الوجود بغيرها، وواجب الوجود بذاته. وهذا التقسيم رغم مايبدو من أنه يعتمد على الواقع والتجربة، إلاّ أننا نرى أنَّه تقسيمٌ عقلى فى المقام الأول، فقد قال ابن سينا فى كتاب الشفاء:

«الأمور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الأنقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا أعتُبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع أيضاً وجوده، وإلاذ لم يدل فى الوجود، وهذا الشئ هو فى حيز الإمكان، ويكون فيها، ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده» [2]

---

(١) ابن سينا، الشفاء، جـ١، ص ٢١. والموجود عند أرسطو ينقسم إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، ويرى أرسطو أنَّ الفعل متقدمٌ على القوة بإطلاق لأنَّ الشئ كان بالقوة قبل أن يوجد بالفعل إذ أنه خرج بتأثير شئ بالفعل.

(راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٢، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٨م، ص ١٧٧).

(٢) ابن سينا، إلهيات الشفاء، جـ١، ص ٣٧.

كذلك ذكر ابن سينا فى تعليقاته قوله :

« . . ونحن نعرف فى الأول أنه واجب الوجود بذاته، معرفة أولية من غيرإكتساب، فإنّا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن ، ثم نعرف أنَّ واجب الوجود بذاته يجب أنْ يكون واحداً حتى يكون نوع وجوده مخالفاً لنوع وجود آخر، ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه ألا وهو أنه واجب الوجود » (١) .

« وواجب الوجود عنده هو العلة الأولى، ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة، وكل ما سواها معلولٌ بها، صادرٌ عنها، مفتقرٌ فى وجوده إليها، وهو ما يعرف بالممكن (٢) .

ويحتاج ممكن الوجود إلى علة، تخرجه من حيز الإمكان إلى الوجود، يقول ابن سينا :

« إنَّ كل ما هو ممكن الوجود بإعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لأنَّ إذا وُجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم، وإذا عُدم حصل له العدم متميزاً عن الوجود » (٣) . وعلى هذا فالممكن الوجود يستلزم بالضرورة وجوداً آخر خارجاً عنه هو واجب الوجود بذاته، يمنحه وجوده، واستمع إلى ابن سينا يؤكد هذه الفكرة قائلاً :

« ما حق فى نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنّه ليس وجودْه من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى فلحضور شئ أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره (٤) .

فالممكن لا يصير وجوداً بالفعل من ذاته، بالإضافة إلي أننا لا نستطيع أنْ نسير فى تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، فلابد من الوقوف عند علة أولى ليس لها علة، وهى واجب الوجود بذاته وإلاّ سوف نقع فى الدور (٥) .

---

(١) ابن سينا، التعليقات، ص٣٥، والإشرات، جـ٣، ص ٣٦ – ٣٧ .

(٢) والممكن عنده هو « الوجود الذى متى فُرض غير موجود لم يعرض منه مُحال » (النجاة، ص ٣٦٦)، أى أنَّ وجود الممكن وعدمه، فكل ما هو ممكن يُلاحظ أنْ يكون وممكن ألا يكون، ومع ذلك فالممكن لا يدخل فى دائرة الاستحالة أو المُحال، وإنما هو فى دائرة الإمكان، أى إمكان أنْ يكون أولا يكون . يقول ابن سينا حول هذا المعنى : الممكن هو : « ما إذا أُعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهرٌ أنّه لا يمتنع أيضاً وجودُه، وإلاّ لم يدخل فى الوجود، فهذا الشئُ فى حيز الإمكان» (الشفاء ، جـ١ ، ص ٣١). (٣) الشفاء، جـ١، ص٣٨ .

(٤) الإرشادات، جـ٣، ص ٤٤٨ . (٥) النجاة، ص ٣٨٤ – ٣٨٥ .

على ضوء ذلك انتهى ابن سينا إلى أنَّ الموجودات الممكنة والتى أضحت واجبة لم تخرج ذاتها إلى حيز الوجود، بل أخرجها كائن آخر، وهذا الكائن إذا كان واجب الوجود بذاته، كان هو الله تعالى، أمّا إذا كان واجباً بغيره، فلابد من أنْ نتجاوزه حتى نصل فى النهاية إلى واجب بذاته، يقول ابن سينا فى إلهيات النجاة:

« لا شك أنَّ هنا وجوداً، وكل وجود فإمّا واجب وإمّا ممكن ، فإنْ كان واجاً فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب، وإنْ كان ممكناً فإنّا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود »[1] .

ويصف ابن سينا « حدوث » الكون بأنّه « صدور » أزلى أو فيض عن الواحد[2] ، وعملية الصدور هذه مرتبطة بفعل الإدراك الذاتى، فالموجود الأسمى، بحكم إدراكه لذاته، من حيث هو عقلٌ محض من جهة، وأصلٌ لجميع الذوات الممكنة فى العالم من جهة أخرى، يولد بدون وسيط ما، الخليفة بجملتها، والنظام الذى يسرى فيها، ولا يرافق عملية التوليد هذه أى فعل من أفعال الإرادة أو القصد أو الفعل أو الإنفعال، ما عدا إدراكه لذاته من حيث هو سببٌ لجميع الأشياء والأصل الذى نشأت منه[3] .

وهذا الارتباط المتبادل المحتم ما بين التعقل والفعل هوإمتيازٌ ينفرد به « الكائن الأوّل » وفيه تكمن قدرته على الاستغناء عن سائر القيود، بما فيها قيد الزمان، الذى لايستطيع أى فاعل إرادياً كان فعله أم عفوياً، أنْ ينشئ بدونه أى غرضٍ من أغراضه.

والواقع أنَّ ابن سينا يلوذ بفكرة الإنبثاق فى تدرجها من الوجود المطلق، عبر مراتب الوجود على إختلافها ، لكى يتوصل إلى حلٍ لمشكلة وجود الكثرة فى مقابل الوحدة،

---

(١) الهيات النجاة، ص ٣٨٣ . إنَّ ابن سينا يرى أنّه من المُحال أنْ يوجد فى زمانٍ واحد لممكن واحد علل ممكنة بالذات إلى ما لا نهاية ، إذ لو سلمنا بذلك لما تحقق الممكن، اما والممكن قد تحقق ، فهذا دليل على تناهى العلل المحدثة له؛ وهذه العلل ينبغى أنْ يكون بعضُها علة لبعضها الآخر، لأنّه من المستحيل ان يكون الشئُ علةً لغيره، ومعلولاً لغيره فى وقتٍ واحد ومن نفس الجهة، لهذا فإنَّ سلسلة جملة الكائنات الواجبة بغيرها لابد أنْ تُرد فى النهاية إلى واجبٍ بذاته هو الله تعالى.

(٢) ابن سينا، كتاب الشفاء ، ص ٣٨٠، ص ٤٠٢ .

(٣) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ٣٨٠، ص ٤٠٢ .

وهو سرٌ من أعمق أسرار الخلق [1] وعلى ذلك فالكثرة والمغايرة قد صدرتا حتماً عن حقيقة واحدة، وهنا نجد ابن سينا معتنقاً - بعد الفارابى - المبدأ الأفلوطينى القائل بأنَّ «عن الواحد لا يصدر إلاّ الواحد». والانبثاق منتظم على نحو يجعل الكائنات المجاورة لمحيط الكون، والملاصقة للمادة الأولى التى تغلّف الكون، أقرب إلى الكائن الواجب، وأشرف من الأجسام المجاورة للأرض. والواقع أنَّ ابن سينا يتصوّر كل تغير نتيجةً لحنين الكائنات إلى بلوغ الكمال الذى يختص بالكائن الواجب.

ويُعطينا ابن سينا صورة مجملة لنظام الكون، يصف فيها مراتب الوجود، وفى أعلاها الله الذى خلق العقل المجرد المسمى بالعلة الأولى، ومن هذه العلة تنحدر نفوس الأفلاك وأجسامها وعقولها.

ومن العقول ينحدر المشترى، وسائر الكواكب حتى آخرها، وهو القمر، وبالقمر يتصل العقلُ العاشر وآخر العقول المفارقة، وهو العقل الفعّال الذى منه ينبثق عالم ما دون القمر.

وهكذا نجد أنَّ أوّل ما ينجم عن عملية الإنبثاق هذه هو «العقل الأول» الذى يُحرك الفلك الأقصى، وهو - العقل الأول - ، نظير مبدعه، واحدٌ بالعدد، لكنه خلافا للأول الذى أبدعه، متكثرٌ من حيث إنّ إدراكه لذاته يستتبع نوعا من الثنائية، إذ هو ممكنُ الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (أى بوجود الله). والعقل الأول، إلى جانب هذا الإدراك الذاتى، هو دائم التأمل فى مبدعه أو مبدئه الأعلى.

فبإدراكه لذاته من حيث هو واجب بمُبدِعه، تنبثق عنه نفسُ السماء الأولى، وبإدراكه ذاته من حيث هو ممكنٌ بذاته، تنبثق عنه كرة السماء، وبإدراكه لمبدعه يتولّد عنه العقل الثانى فى هذه السلسلة، وهذه العملية تستمر تباعاً حتى نبلغ العقل العاشر الذى هو الحلقة الأخيرة فى سلسلة العقول، والذى يهيمن على الفلك الأدنى، أى عالم ما تحت القمر الذى نقطنه [2].

والعقل العاشر - عند ابن سينا - ليس له القدرة على الإبداع الموجودة فى العقول

---

(١) راجع الدكتور سيد حسين نصر، «دراسات إسلامية» ص ٥١.

(٢) انظر تفصيلاً لذلك «عيون المسائل» ص ٢ وما بعدها، و«رسالة فى فصوص الحكم»، ص ٣، وما بعدها، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام» من ص ١٦٣ - ١٦٥ من الترجمة العربية.

السابقة عليه، أو على حد تعبير هنرى كوربان «ليس لدى العقل العاشر الطاقة لكى يؤكّد بدوره عقلاً واحدا ، ونفسا واحدة، وإنطلاقاً منه يتفجر الفيض – إذا صح التعبير – فى كثرة الأنفس البشرية ، هذا العقل العاشر هو العقل الفعّال» (١) .

ويتوسط العقل العاشر العالمين المعقول والمحسوس، وهو يلعب دوراً رئيسياً بالنسبة لعالمنا هذا من جهة أنه مصدر لوجودنا المادى ووجودنا الذهنى، بعبارة أخرى أن العناصر الأربع الرئيسية المكونة لهذا العالم المحسوس، حاصلة عن العقل الفعّال، كما أنَّ المعرفة البشرية تستمد صحتها وصدقها من العقل الفعّال (٢) .

وآخر ما يفيض عن الواحد، المادة، لكن المادة مبدأ صورى، لأنها فى ذاتها آخر الصور، وهنا يعود ابن سينا إلى أفلاطون لأنّ الكون فى نظره ليس إلاّ فكرة الله، ولأنَّ الله يعقل ضرورة، وعقله هو كل ما هو كائن، فالحقيقة إذن هى عند ابن سينا، كما هى عند أفلاطون حقيقة المثال أو «الفكرة» أو الصورة.

ويصل ابن سينا إلى هذه النتيجة بالتفرقة التى يجعلها بين «الجوهر» و«الوجود»، أو بين «الماهية» و «الإنية»، وباعتباره الوجود عرضاً من أعراض الجوهر؛ فالحقيقة عنده هى للمثل، أى للمقولات الكلية، وهى لا وجود لها بذاتها ، إنما وجودها فى الله(٣).

وهنا تجدر الإشارة إلى أنَّ ابن سينا لا يقول بعليّة حقيقية بين الموجودات بعضها والبعض الآخر، لأنَّه انتهى (فى النمط العاشر من الإشارات بوجه خاص) إلى القول بأنَّ الله هو العلة الحقيقية والمطلقة لهذا العالم، وليس هناك فعلٌ وانفعال بين الأشياء، إلا ويُرَد فى النهاية إلى الواحد المطلق.

هذه هى نظرية الفيض أو الصدور التى كانت أمراً ضرورياً، قال به ابن سينا بعد أنْ رفض آراء المتكلمين الذين يفهمون الدين على أنه يقول بالخلق من العدم، ولم يكن بوسع ابن سينا أنْ ينكر، بصراحة ووضوح، فكرة الخلق بالمعنى الدينى، كما أنَّه لم

---

(١) «تاريخ الفلسفة فى الإسلام»، الترجمة العربية، ص ٦١ .

(٢) راجع الدكتور إبراهيم مدكور، «نظرية الاتصال»، من كتابة : فى الفلسفة الإسلامية منهجٌ وتطبيقه» .

(٣) فترتيب الأشياء – عنده – ما هو إلاّ مجرد توالى فحسب، فليس ثمة شئ من الأشياء علة فى إيجاد شئ، بعد الواحد المطلق» والواجب أنْ يُنسب الكلُ إلى المبدأ الأوّل وتُجعل المراتب شروطاً معدة لإفاضته تعالى» .

يكن بوسعه أنْ يقترح فى الوقت نفسه، بالقول بقدم العالم، لهذا لجأ هنا إلى القول بالإشراق والتجلى والفيض الإلهى، لكى يدلى بآرائه فى العالم وصلة هذا الأخير بالله تعالى .

«قدم العالم» عند ابن سينا :

نستطيع أنْ نقول أنَّه ما من باحثٍ عالج الفكر السينوى، منذ الغزالى وابن رشد، حتى اليوم، استطاع أنْ ينفى عن ابن سينا، قوله «يقدم العالم» سواء كان خصماً له أم نصيراً ، وسواء كان مثالياً أو مادياً، لأنَّ فكرة «قدم العالم» هى الأصل فى مذهبه الفلسفى ، ولذا كانت هى الأصل فى الخصومة التى حمل الغزالى وأتباعه رايتها زمناً طويلاً لمحاربة الفلسفة السينوية دون هوادة، وذلك بأنَّ نصوص ابن سينا، فى مختلف مؤلفاته تقرر فكرة «قدم العالم»، بأشكالٍ متنوعة من الشروح والبراهين.

فإنَّ ابن سينا قال بقدم العالم ، ومذهبه يُعد مذهباً قوياً، إذ أنَّه يدعمه بالعديد من الأدلة، بالإضافة إلى نقده للرأى الآخر، أى نقده للقائلين بالحدوث، وقد خصّص لهذه المشكلة جزءاً كبيراً من مؤلفاته الكبيرة «الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات» ، لكن رغبة منه فى مفاداة التصريح بهذا المذهب، إنطلاقاً من عقيدته الإسلامية، وحبه للفلسفة ومحاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة، نقول أنَّه آثر طريقة وسطى بين المتكلمين – وخصوصاً الأشاعرة منهم – والفلاسفة، فهو لم يقل بقدم العالم على النحو الذى ذهب إليه أرسطو، ولا بحدوثه على النحو الذى ذهب إليه المتكلمون، لأنه لوأخذ برأى أرسطو على علاته لخالف مبادئ الدين، ولوأخذ برأى المتكلمين القائل بإله قديم يخلق العالم من لا شئ بمشيئته وإرادته لخالف ما استقر عليه رأيه فى المبادئ الفلسفية [1] ، والأخذ بفكرة «قدم العالم» ، يستلزم الأخذ بفكرة التلازم بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، أى بين العلة الأولى ومعلولها، وهو العالم المادى.

وترتبط هذه المسألة – قدم العالم – عند ابن سينا بقضية الممكن والواجب ،

---

(١) الدكتور جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٣٠.

فالعالم عنده لا يمكن أنْ يكون واجب الوجود بالذات ، لأنَّ صفات الواجب لا تتوفر فيه، لذلك فهو ممكنٌ محتاجٌ فى وجوده إلى علة واجبة [١] .

وكتابات ابن سينا، التى يقرّر فيها قوله بقدم العالم، أكثر وضوحاً وترتيباً ، وهذا أمرٌ طبيعىٌ لأنَّه متأخرٌ عن الفارابى، وقد نضجت المباحث ولانت المصطلحات الفلسفية، وتحددت معانيها، يقول ابن سينا :

« . . فإنَّ الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان ، ولا الصورة تسبق الهيولى أيضا ، بل هما مبدعان عن ليسية (أى لا شئ) ، ومبدعهما يتقدم الكل بالذات، إلاَّ أنَّه كان معه فيما لم يزل، زمانٌ ، لأنَّ الزمان يحدث مع حدوث الحركة » [٢] وواضح هنا أنَّ الهيولى، والصورة محدثان بالذات قديمان بالزمان [٣] ، ويقول ابن سينا فى نفس الرسالة [٤] :

« إنَّ المواد للأجسام العالمية صنفان، صنفٌ يختص بالتهيؤ لقبول صورة لاضد لها ، فيكون حدوثها على سبيل الإبداه [٥] لا على سبيل التكوين من لا شئ آخر، وفقدها على سبيل الفناء، لا على سبيل الفساد إلى شئ آخر. وإلى هذا يرجع قول الحكيم [٦] فى كتبه أنَّ السماء غير مكونة من شئ ولا فاسدة إلى شئ ، لأنها لا ضد لها،

---

(١) ويعرِّف ابن سينا العالم بأنَّ « مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها ، فيقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل » (راجع ابن سينا ، الحدود، ص ٢٨) .

(٢) ابن سينا : « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » تحقيق الدكتور حسن عاصى ، ط١ ، دار قابس، ١٩٨٦م، ١٤٠٦هـ، ص١٢.

(٣) يقرر أرسطو ذلك فى كتابه السماع الطبيعى ، ونجده أيضاً فى تفسيرات ابن رشد لما بعد الطبيعة

(٤) ص ٣١ – ٣٢ .

(٥) الإبداع كما يرد عند الفيضيين بمعنى إيجاد شئ من لا شئ، وأما التكوين ومثله الصنيع فهو إيجاد شئ من شئ مثل التمثال يصنع من الطين، (انظر ابن الأثير « النهاية فى غريب الحديث والأثر» القاهرة ١٣١١هـ، ص ٣١٦، والزبيدى: « تاج العروس القاهرة ١٣٠٦هـ، والاصفهانى: المفردات فى غريب القرآن. مطبعة الميمونة، لقاهرة ١٣٢٤هـ، ص ١٥٧، وابن منظور: لسان العرب، بيروت ١٩٥٩م، والرازى: « مختار الصحاح » ١٣١١هـ والفيروز ابادى: القاموس المحيط، كلكتا، ١٨١٧، هذه القواميس تراجع تحت كلمة بديع وبدع. فصل الباء باب العين. وكذلك التعريفات للجرجانى، القاهرة ، ١٩٣٨م، باب الالف، ص ٣ ، أمَّا فى القرآن فالكلمة « بديع » مساوية لكلمة « الصنع » (القرآن : ٦ / ١٠١ ، ٢ / ١١٧) الآية الأولى « بديع السموات والأرض » ، والثانية بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً . . » فبديع فى الآيتين تعنى الصنع والتكوين.

(٦) المقصود بالحكيم (أرسطو) .

والصنف الثانى صنفٌ مهيأ لقبول الصورة المضادة فيتكون تارة هذا بالفعل وذلك بالقوة [1] وتارة بالعكس» ؛ «فالصانع أعطى الهيولى التى أبدعها، من الصور ماكان يجب فى حكمته وجوده الذى كان يقتضيه عمل تقديره» [2] .

وفى رسالة ابن سينا فى الحدود نصوصٌ واضحة تبين حقيقة موقفه من مسألة «حدوث العالم» وإجلاء لنقاط الإختلاف مع المتكلمين، وأنَّ جوهر الخلاف بينهما حول المصطلح، فالحدوث والإبداع والقدم عند الفلاسفة معنى معين، أما المتكلمون فيفهمونها من خلال المعنى الذى يحددون به هذه الكلمات، وهومعنى مختلف، ومن هنا يختلف الفريقان فى المقدمات والنتائج .

وفيما يلى نصوص يُحدد فيها ابن سينا معنى الإبداع والإحداث والقدم، وكل هذه تقوم على مقولتين أساسيتين :

الأولـــى : التفريق بين الممكن الوجود بذاته، والواجب الوجود بذاته .

والثانيـة : النظر إلى القـدم والحـدوث من زاويتين، زاوية الزمـان (بدايتـه أو عـدم بدايته)، وزاوية الماهية (هل هى مأخوذة من الغير أم هى بلا علة) .

فإذا وضعنا هاتين المقولتين أمام أعيننا فهمنا بجلاء النصوص التى هى :

«الإبداع» اسم لمفهومين، أحدهما، تأسيس الشئ لا عن شئ ، ولا بواسطة شئ. والثانى : أنْ يكون للشئ وجودٌ مطلق عن سبب بلا توسط وله فى ذاته – أى الممكن– أن لا يكون موجوداً ، وقد افقد الذى فى ذاته افقاداً تاماً» [3] .

وهذا النص يُوضح أنَّ وضع الفلاسفة الفيضيين للعالم كممكن بذاته هو وضعٌ ذهنى متصور فقط، لأنَّ هذا الممكن لما كان معلولاً لعلة واجبة الوجود بذاتها تامة، فقد فقد طبيعة الإمكان، وصار من صنف الواجب الوجود بالغير أى الضرورى الوجود

---

(١) القوة فى مقابل الفعل تساوى الإمكان، أى الاستعداد، وتساوى التعقل مثل البذرة فيها قوة لأن تصير شجرة، وعقل الطفل السوى فيه قوة لأنْ يصير مكتسباً للمعلومات حاصلاً عليها بالفعل ، والفعل يعنى الكمال أو النضج فى مقابل القوة ، مثل البذرة وقد صارت شجرة، وهما مبدآن معروفان عند أرسطو، وعلى أساسهما يقيم جملة من قضايا ميتافيزيقاه.

(راجع ، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٧ – ١٧٥) .

(٢) ، (٣) «تسع رسائل فى الحكمة» ، ص ٣٥ – ٣٧، ص ٨١ .

دائماً، ولما كان معلولاً لا تتقدمه علته إلاّ بالذات، ولا يتأخر عنها بالزمان ، فلا يمكن أنْ يُتصوّر أنه كان ثمة وقت لم يكن فيه العالم غير موجود ، ومن هنا فهو موجود وجوداً مطلقاً، وافتراض أنّه كان معدوماً – أى ممكناً بالذات – هو افتراضٌ ذهنى لنتمكن من التمييز بينه وبين علته التى هى واجبة الوجود بالذات، ولا علة لها؛ ومثل هذا العمق والغوص لا قبل للكثير من متكلمى ما قبل القرن الخامس الهجرى به ، ومن هنا فإن كثيراً من التشنيع على فلاسفة الإسلام – فى رأى البعض [1] – مرجعه إلي حد ما عدم الفهم من قبل المشنعين لحصيلة أقوالهم.

ويفسر ابن سينا معانى (أوجد – صنع – فعل) فيقول:

أنّها جميعاً تبين لأنه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد أن لم يكن. ويمكن القول بأنَّ هذه الألفاظ عندما تنسب لله تختلف عنها إذا أضيفت للفاعل المشاهد، وإيجاد الله للعالم لا يمكن أنْ يكون من العدم. و« الإحداث » يُقال على وجهين: أحدهما زمانى والآخر غير زمانى، المعنى الأول، إيجاد شئ بعد مالم يكن له وجود فى زمان سابق ، ومعنى الإحداث الغير زمانى، إفادة الشئ وجوداً وليس له فى ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان بل فى كل زمان . . » [2]

ويشرح لنا معنى القدم قائلاً : [3]

« القدم، يقال على وجوه، فيُقال بالقياس لشئ، زمانه فى الماضى أكثر من زمان شئ آخرهو قديم بالقياس إليه (وهذا هو المعنى العامى) . وأما القديم المطلق (وهو المطلوب هنا) فهو أيضاً [4] يقال على وجهين :

بحسب الزمان وبحسب الذات ، أمّا الذى بحسب الزمان، فهو الذى وُجد فى زمانٍ ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات هو الذى له مبدأ يتعلق به وهو الله » .

---

(١) راجع الدكتور حسام الدين الالوسى : حوارٌ بين الفلاسفة والمتكلمين »، ط٢، بغداد ١٩٨٦م، ص ٤٣ الهامش.

(٢) « تسع رسائل » ، ص ٨١، « الإشارات والتنبيهات » ، جـ٣ ، ص ٤٨٧ .

(٣) « تسع رسائل »، ص ٨٢ .

(٤) أي مثل الحادث يُطلق على معنين .

وعلى هذا يرى ابن سينا ، أنَّ التمايز بين ماهو واجب الوجود بذاته، وما هو واجب الوجود بغيره، تمايزٌ اعتبارى، يرجع إلى اعتبار أنَّ الأول علة للثانى . يقول ابن سينا[1] :

« إنَّ مبدأ الكل ذات واجبة الوجود. وواجب الوجود واجب أنْ يوجد ما يوجد عنه». أى أنَّ وجوديهما متساوقان، لا يتأخر أحدهما عن الآخر، فما دام « المبدأ الأول » واجب الوجود، وعلة لما هو موجود، فذلك يقتضى أنْ يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه، ودون « قبل » أو « بعد .

صحيح – كما يقول ابن سينا – إنَّ « للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول »، ولكن العلة والمعلول – وهذا قوله أيضاً – « بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر، ولا خاصية الـ « مع »، وبما هما متضايفتان ، علة ومعلول ، فهما معاً . . »[2].

« والشئ يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة، مثل البعدية الزمانية والمكانية، وإنَّما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون بإستحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أنْ يكونا فى الزمان معاً، وذلك إذا كان وجود هذا عن الآخر، ووجود الآخر ليس عنه، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر، حصل له الوجود، ووصل إليه الحصول »فهذه بعديجة بالذات »[3]، أى ليست « البعدية » هنا زمانية ولا مكانية، وإنما « بعدية » معنوية صرفة ترجع إلى « نسبية » كل من العلة والمعلول »[4] .

ونصل هنا مع ابن سينا إلى تقرير « أزلية » هذا الوجود (العالم)، فإنَّه ما دام « المبدأ الأول » واجب الوجود للضرورة، فلا يمكن أنْ يكون أمٌ لا يوجد فيه، فهو إذن قديم أزلى، وما دام معلوله، وهو هذا الوجود، لا يمكن أنْ يتخلف عن وجوده – أى عن وجود « المبدأ الأول » – فمعلوله هذا، وهو وجود العالم، قديم أزلىٌ مثله بالضرورة .

يقول ابن سينا فى « الاشارات » : [5]

---

(١) « النجاة »، ص ٢٥٤ .

(٢) « النجاة » ص٢٢ .

(٣) « الاشارات » ، جـ٢، ص ١٠٤ – ١٠٥ .

(٤) راجع حسين مروة، « النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية »، جـ٢، ط الخامسة، ١٩٨٥م، ص ٦٣١ .

(٥) جـ٣، ص ١١٠ – ١١٢ .

« . . وجود المعلوم متعلق بالعلة من حيث هي، على الحال التى تكون بها علة، من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك ، فإذا لم يكن شيئاً معوقاً من الخارج، كان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجُدت تلك الحالة – كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك – وجب وجود المعلول، وأيهما فرض أبداً، كان ما بإذائه (أى ما يقارنه) أبداً، أو وقتاً ما كان ما بإزائه وقتاً ما، وإذا جاز أنْ يكون شيئاً متشابهاً الحال فى كل شئ وله معلوم، لم يبعد، أى يجب عنه سرمداً، فإذا لم يسم هذا مفعولاً بسبب ان لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى ».

ونرى هذا النص تطويراً مهما لمفهوم علاقة العلية بين « المبدأ الأول والعالم »، فهو لا يقتصر على تقرير سرمدية العالم، كضرورة التناسب والتوازن المطلق بينه وبين « العلة الأولى »، بل هوأيضاً يعمّق فكرة نفى الخلق، أى نفى إيجاد العالم من عدم، إنَّ هذه الفكرة ملازمة – بالطبع – لسرمدية العالم، فالسرمدى لا يمكن أنْ يكون مسبوقاً بالعدم، وإلاّ لم يكن قديماً أصلاً [1] « . ولكن ابن سينا هنا يضع الفكرة بصورة تجعلها أبعد دلالة من كونها نفياً للخلق من عدم، لننظر فى قوله:

« . . فإذاً لم يسم هذا مفعولاً بسبب إن لم يتقدمه عدم . . » فهذا المعلول – أى العالم – لا يسمى – إذن – مفعولاً للعلة الأولى ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا تسمى العلة الأولى « فاعلة » بالطبع، ومؤدى نفى « المفعولية » و « الفاعلية » هو نفى « الفعل »، فالعلاقة بين العلة والمعلول هنا إذن ليست علاقة فعل وإنفعال؛ فما حقيقة علاقة العلّية إذن بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره؟

نجد مفتاح الجواب فى قولٍ آخر لابن سينا [2]:

« الإبداع هو أنّ يكون من الشئ وجودٌ لغيره متعلقٌ به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم لم يستغن عن متوسط، فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث » ويأتى هذا النص، تفسيراً لتلك العلاقة التى قررّها فى النص السابق بين العلة والمعلول ، أى بين الله والعالم، فهى علاقة إبداع ، وليست علاقة تكوين أو إحداث . والإبداع أعلى رتبة منهما .

---

(١) « النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية »، جـ٢ ، ص ٦٣١ .

(٢) الإشارات، ص ٥٢٤ – ٥٢٥ .

هنا إذن مقولات ثلاثة: الإبداع، والتكوين، والإحداث، فما مضمون كل منهم بتحديد؟ أما «الإبداع» فقد حدده ابن سينا بوضوح: أنه «تعلق وجود المعلول بعلة مباشرة، أى دون أنْ يكون مسبوقاً بمادة أو أداة أو زمان - وأما «التكوين» فهو أنْ يكون من الشئ وجود مادى» و «الإحداث» هو: «أن يكون من الشئ وجودٌ زمانى». وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه، والإبداع أقدم منهما، لأنَّ المادة لا يمكن أنْ تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أنْ يحصل بالأحداث، لامتناع أنْ يكونا مسبوقين (أى المادة والزمان) بمادة أخرى، وزمان آخر، فإذن التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى، فهو أعلى مرتبة منهما»[1].

ونستنتج من هذا، أنَّ وجود العالم حصل بالإبداع، لأنَّه حصل بحكم الملازمة الأزلية بين العلة الأولى ومعلولها، ويمتنع أنْ يكون قد حصل بالتكوين، لأنَّ ذلك يستدعى أنْ تكون المادة مسبوقة بمادة أخرى، فى حين أنها - بحكم صدورها مباشرة عن العلة الأولى - لم تصدر عن مادة قبلها، كما يمتنع أنْ يكون قد حصل بالإحداث، لأنَّ ذلك يستدعى أنْ يكون الزمان مسبوقاً بزمانٍ آخر، فى حين أنه بحكم الأزلية - لم يكن قبله زمان؛ وهذا يعنى أنْ أصل العالم يرجع إلى تلازم ضرورى أزلى بين «المبدع» الأول (بكسر الدال) والمبتدع (بفتح الدال)، أى أنَّ أصل العالم، وحدة وجودية ضرورية قائمة - أزلياً - بين العلة الأولى «المبدعة» ومادة العالم «المبدعة»[2].

والفارق بين «العلة الأولى» ومعلولها «العالم»، فارق اعتبارى محض، لأن النتيجة من كل ما تقدم أنَّ كليهما يجتمع مع الآخر ضمن وحدة تنتفى بها الحدود المميزة للعلة من المعلول.

وهناك رأىٌ توصل إليه أحد الباحثين العرب[3] قريبٌ من هذا الاستنتاج الأخير، يقول: «إنَّ تعبير ابن سينا عن واجب الوجود بأنه «مفارق للمادة»: - وهو تعبيرٌ يتكرر عنده كثيراً - لا يعنى به أنه مجردٌ عن المادة، بل يعنى به - كما يرى الباحث

---

(١) الطوسى: «شرح الإشارات لابن سينا» (نقلاً عن هامش «الإشارات»، جـ٢، ص ١١٦ - ١١٧).

(٢) راجع: «النزعات المادية...»، ص ٦٤٣.

(٣) طيب تيزينى: «مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسط»، دمشق، ١٩٧١م، ص ٣١١.

نفسه – أنَّ مفهوم المفارقة » ينحصر فى إطار الأفضلية الذاتية بين الموجودات » ، وأنَّ كون واجب الوجود « مفارقاً للمادة » هو أنه – أى واجب الوجود – أكمل وأفضل منها » .

وفى رأى ابن سينا، أنَّ القول بالحدوث، يؤدى إلى تعطيل وجود الله تعالى فترة من الزمان، ولذلك نجده يطلق على القائلين « بالحدوث » المعطلة، يقول حول هذا المعنى [1] :

« هؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله تعالى عن وجوده، لا يخلو أمرهم إما أنْ يسلموا أنَّ الله عز وجل كان قادراً، قبل أنْ يخلق الخلق، أنْ يخلق جسماً ذا حركات تقدر أوقاته وأمنته ينتهى إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم، ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأمنة محددة، أو لم يكن الخالق قادراً أن يبتدئ الخلق الآخر إلا حين ابتداء وهذا القسم الثانى محال يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة » . وينتهى ابن سينا إلى القول بأنَ تقدم الله عز وعلا على العالم تقدم بالذات، وليس بالزمان، فإذا أريد بتقدم الله على العالم هذا النوع متقدمٌ على العالم والزمان تقدماً زمانياً، وجب أنْ يكون هناك قبل وجود العالم والزمان زمانٌ آخر يكون فيه العالم معدوماً ، فيكون إذن قبل الزمان زمان لا نهاية له، وهذا تناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان الذى مقدار الحركة، ووجب قدم الحركة، وأيضاً قدم المتحرك، وبالتالى وجب قدم العالم .

استمع إلى ابن سينا يقول : [2]

« . . لو كان حدوث الزمان زمانياً، أو لو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعد ما لم يكن، أى بعد زمان متقدم، فكان بعداً لقبل غير موجود معه، وكل ما كان

---

(١) النجاة، ص ٤٢١ ، وإلهيات الشفاء، جـ٣، ص ٢٨٠ – ٢٨١ .

(٢) النجاة، ص ١٩٠ ، « وعيون المسائل » ص ٢٦، وكون الزمان حادثٌ بالذات فقط، واضحٌ، أمّا الحركة فبيان ذلك أنها إذا كانت محدَثة بحركة أخرى لما كانت محدثة، لأننا نثبت وجود الحركة فى الوقت الذى نفترض عدمها، فلم يبق إلاّ بأنّها قديمة بالزمان، وبدايتها هو المحرك الأوّل، أى الله، فهى محدثة بالذات لا بالزمان، لأنه ليس بينهما وبين الله تعالى زمانٌ لم تكن موجودة فيه .

كذلك فليس مبدأ للزمان كله، فالزمان مبتدع أى يتقدمه باريه فقط بالذات. ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان، والحركة مثل الزمان، ليست محدَثة حدوثاً زمانياً».

وعلى هذا «فالعالم» من حيث هو معقول لواجب الوجود، أى مبدع له، لا أول له فى الزمان، ذلك أنَّ الذات الواحدة، إذا كانت من جميع جهاتها واحدة لا يمكن أنْ يوجد عنها فيما قبل، لأنَّه إذا وُجد عنها شئ لم يكن فيما قبل، فقد حصل مرجِّح رجَّح وجود ذلك الشئ على عدمه، وهذا غير جائز فى واجب الوجود لأنه واحدٌ من جميع الجهات.

والعالم قديمٌ بالزمان حادث بالذات، «قديم» بالزمان» بمعنى أنَّه لا أول لوجوده، و«حادث بالذات» بمعنى أنَّه معلولٌ للسبب الأوّل واجب الوجود، ومعلومٌ أنَّ العلة سابقة للمعلول سبقاً ذاتياً لا زمانياً، ويمثل ابن سينا لذلك بحركة الخاتم بالنسبة لحركة الأصبع، إنَّ حركة الخاتم مزامنة لحركة الأصبع لا تتأخر عنها، ولكن حركة الأصبع أسبق بالذات من حركة الخاتم لأنها علة لها. وواضح أنَّ مفهوم «الحادث بالذات القديم بالزمان» يطابق كل المطابقة مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره« فالعالم ممكن بذاته فهوحادث بالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود فهو قديم بالزمان»[1]

وهنا نجد إختلافاً بين ابن سينا والمتكلمين فى تصور كل منهما لمفهوم الحدوث، وقد تناول ابن سينا نفسه هذا الإختلاف فى أكثر من موضع من مؤلفاته؛ ففى القسم الثالث من النجاة، نجده يبيِّن أنَّ علة الحاجة إلى الله تعالى هى الإمكان لا الحدوث، كما يتوهم ضعفاء المتكلمين – على حد تعبيره – يقول :[2]

« .. اعلم أنَّ الفاعل الذى يفيد الشئ وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران عدمٌ قد سبق وجوده فى الحال، وليس للفاعل فى عدمه السابق تاثير، بل تاثيره فى الوجود الذى للمفعول منه، فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض رنْ كان له عدمٌ من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أنَّ التأثير الذى كان من

---

(١) النجاة، ص ٨٨، وما بعدها و «الإشارات والتنبيهات»، جـ٤، ص ٨٤ وما بعدها، وراجع ايضاً، محمد عابد الجابرى «بنية العقل العربى»، ص ٤٦٠ – ٤٦١.

(٢) النجاة، ص ٣٤٧، وهذا نصٌ صريح فى أنَّ الإمكان الذى للعالم قبل وجوده ذهنىٌ فقط عند الفيضيين.

الفاعل وهو أنَّ وجود الآخر منه، لم يعرض بعد عدمه، بل ربما كان دائماً، كان الفاعل أفعل لأنه أدوم فعلاً» .

ثم يبيِّن لنا أنَّ الحدوث بالمعنى الذى ذهب إليه المتكلمون غير صحيح، فيثبت أولاً أنَّ الزمان يستحيل أنْ يفرض حادثاً بالزمان، بل حدوثه إبداعى لا تتقدمه مادة، ثم يتحدث عن ضرورة الحدوث بالذات لا بالزمان ، استناداً على دليل العلة التامة.

وفيما يلى بيان هذا كله لأهميته:

حول معنى أنَّ الزمان يستحيل أنْ يفرض حادثاً بالزمان، يقول ابن سينا [1]:

«إذا كان ما لزمان وجوده بداية زمانية معدوماً ، فإما أن يكون عدمُه قبل وجوده، أومع وجوده، والقسم الثانى محال، فبقى أنْ يكون معدوماً قبل وجوده. فلا يخلو إما أنْ يكون لوجوده قبل أولا يكون، فإن لم يكن لوجوده قبل، فلم يكن معدوماً قبل وجوده، وإنْ كان لوجوده قبل، فإما أنْ يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً، فإنْ كان شيئاً معدوماً ، فلم يكن له قبل موجود، كان فيه معدوماً، فبقى أنَّ القبل الذى كان له شئ موجود، وذلك الشئ الموجود ليس الآن موجوداً، فهو شئ قد مضى وكان موجوداً، وذلك إمّا ماهية لذاته وهو الزمان ، وإمّا ماهية لغيره وهو زمانه (أى أنه تلك الماهية التى هى غيره) فيثبت الزمان على كل حال».

ويحاول ابن سينا – بعد أنْ بيَن استحالة حدوث الزمان فى رده على قول المتكلمين بحدوث العالم بالزمان وأنَّ الأخير له بداية – أنْ يثبت خطأ قول المتكلمين هذا بوجه آخر، وهو: أنَّ كل حادث زمانى فهو مسبوق بالمادة لا محالة؛ أى أنْ كل حادث يوجد قبله وبعده زمان، لابد أنْ يحدث من مادة؛ ويبنى ابن سينا على هذا أنَّ عالم ما تحت فلك القمر، أى عالم العناصر الأربعة ومركباتها مثل المعادن والنبات والحيوان، وهو العالم الأرضى الذى نعيش فيه ، مكونٌ ليس من عدم بل من هيولى أولى، أما العالم العلوى عالم ما فوق فلك القمر، وهو عالم الأفلاك والعقول الفلكية والنفوس الفلكية،

---

(١) النجاة، ص ٣٠٦، وخلاصة هذا الدليل بابسط صورة أننا إذا فرضنا أنَّ الزمان له بداية زمانية فقبل الزمان قبل وبعد، وكلاهما طرفا زمان، وعليه فقبل الزمان زمان، فلا يصح أن يكون له بداية زمانية.

وهو غير مكون من العناصر الأربعة، ولا هو مركبٌ منها، فإنه مبدعٌ إبداعاً لا من شئ؛ يقول ابن سينا فى النجاة [1] :

« لا يمكن أنْ يحدث حادثٌ زمانى، ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة، البرهان أنَّ كل كائن، فيحتاج أنْ يكون – قبل كونه – ممكن الوجود فى نفسه، فإنَّه إنْ كان ممتنع الوجود فى نفسه لم يكن البتة، وليس إمكان وجوده، هوأنَّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه، إذا لم يكن هو فى نفسه ممكناً، ألا ترى أنَّا نقول: إنَّ المحال لا قدرة عليه ».

وبعد هذا يثبت ابن سينا أنَّ الحدوث بالذات لا مفر منه رداً على قول المتكلمين بالحدوث الزمانى. فبعد أنْ يتحدث ابن سينا عن حدوث الأجسام الطبيعية فى عالمنا الأرضى يتكلم عن حدوث العالم ككل، فيبين استناداً على دليل العلة التامة وجوب الحدوث بالذات، بحيث لا يتأخر العالم فى الوجود « بمدة » عن وجود الله، ثم يبيِّن أنَّ هذا الحدوث للعالم ككل لا يحتاج إلى مادة، ولا زمان قبله.

يقول ابن سينا حول هذا المعنى [2] :

« .. كما أنَّ الشئ قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات ، فإنَّ المحدَث هو الكائن بعد أن لم يكن، فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات، فإذا كان الشئُ له فى ذاته أن لا يجب له وجود بل هو بإعتبار ذاته وحدها بل علتها لا توجد، وإنما توجد بالعلة. والذى بالذات قبل الذى من غير الذات، فيكون كل معلول فى ذاته محدثاً، وإن كان مثلاً فى جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لأنَّ وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات، وليس حدوثه إنما هو فى آنٍ من الزمان فقط، بل هو محدَثٌ فى جميع الزمان والدهر، فلا يمكن أنْ يكون حادثٌ بعدما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التى منها حدث ».

---

(١) النجاة . ص ٣٥٦ – ٣٥٧ .

(٢) نفسه، ص ٣٦٨، ويمكن الرجوع للإشارات، ص ٥٣٥ – ٥٣٨، حيث يوضح ابن سينا خلاصة مذهبه، ومذهب المتكلمين، وحجج الفريقين بمنتهى الإيجاز والوضوح.

وينتهي ابن سينا إلى التمييز بين قديمين: «القديم بحسب الذات»، وهو واجب الوجود بذاته، و«القديم بحسب الزمان» وهو كل موجود أزلي، أي ما يشمل واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، فكلاهما «لا أول لزمانه» أمّا الحادثُ الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، فهو ما يدعوه بالحادث الذاتي، وهو ما ينطبق على واجب الوجود بغيره الذي يحصل وجوده بعملية «الإيداع»؛ وأمّا الحادث الذي لزمانه ابتداء فهو ما يدعوه «بالحادث الزماني»، وهذا الأخير هو الحادث الحقيقي الذي يستحق صفة الحادث؛ بالمعنى الفلسفي، بين الموجودات، لكنه هنا ليس بالحادث المسبوق بالعدم المطلق، وذلك لأنَّ «القبل الذ كان له، شيءٌ موجود، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً، فهمو شيءٌ قد مضى، وكان موجوداً»[1]

والقاعدة التي ينطلق منها ابن سينا في تقريره ما سبق هي:

أنَّ الزمان قديم، فليس من زمانٍ حادث إلاّ عن زمان أزلي، وأنَّ المادة قديمة، فليس يحدث كائنٌ إلاّ عن مادة أزلية، ونتيجةُ الأمرين السابقين، أنّه لا يوجد كائنٌ من عدم إطلاقاً.

رابعاً: قدم العالم عند ابن رشد:

يعتبر ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) أول وآخر أرسطوطالي عظيم على المسرح الفلسفي في الإسلام، فمذهب ابن رشد مذهبٌ يتخذ من العقل هادياً، ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساساً، ومن هنا كانت نزعته، نزعة تواكب العقل والعقل يواكبها، حتى أصبح ابن رشد بحق فيلسوف العقل في الإسلام، بحيث لا تذكر كلمة العقل، إلاّ ويذكر معها اسم ابن رشد، وفلسفة ابن رشد، ومنهج ابن رشد[2].

وقد كان إنتاج ابن رشد الفلسفي من الفخامة والتنوع بمنزلة كبار فلاسفة المشرق، إلاّ أنَّ إنتاجه هذا يتميز بأمرين عن إنتاج العلمين المشرقيين، الفارابي وابن سينا، هما دقته في تفسير نصوص أرسطو، وأمانته في معالجة موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة.

---

(١) راجع، «النجاة»، ص ٢١٨ - ٢١٩.

(٢) الدكتور عاطف العراقي، «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، ط٢، دار المعارف، ١٩٨٦م، ص ٥٣٠.

وقد أهتم ابن رشد اهتماماً كبيراً بالبحث فى مشكلة «الحدوث والقدم»، كما أهتم بها كثير من متكلمى وفلاسفة العرب، وإذا كان يقول بقدم العالم – كما سنرى– فإنَّه كان حريصاً على نقد المتكلمين – وخاصة الغزالى – الذين قالوا بحدوث العالم من ناحية، ومن ناحية أخرى نراه ينقد فلاسفة الأسلام – وخاصة الفارابى وابن سينا – الذين قالوا بالفيض ، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله تعالى مختلفاً عن تصور علماء الكلام – وخاصة الأشاعرة – له، بل ومختلف أيضاً عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا اللذين انتهيا إلى القول بالصدور أو بالفيض. وقبل أن نعرض لقول ابن رشد بقدم العالم، لنا أنْ نشير إلى نقده للقائلين بالحدوث من جهة، وللقائلين بالفيض من جهة أخرى.

(أ) نقده لطريقة المتكلمين فى الاستدلال على حدوث العالم :

لقد هاجم الغزالى الفلاسفة، قاصداً الكشف عن تناقضاتهم متهماً إياهم – وابن سينا خاصة – بعدم التزام ما شرطوه فى المنطق فى قسم البرهان فى مؤلفاتهم فى الإلهيات؛ وقد كتب ابن رشد كتابه «تهافت التهافت» ليبين أنَّ الغزالى نفسه لم يلتزم فى ردوده شروط البرهان، وإنّما سلك مسلكاً سفسطائياً فى أكثر أقاويله منحياً باللائمة على ابن سينا الذى انحرف عن الطريقة البرهانية، وانساق مع إشكاليات المتكلمين الجدلية، والأشاعرة منهم بكيفية خاصة [1]. وعلى هذا فقد تصدى ابن رشد لنقد المذهب الأشعرى الذى كان يصدر عن الغزالى فى دعاويه.

ونقد ابن رشد الطريق الجدلى، راجعٌ إلى أنَّه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية، وأنَّه ينادى بتطبيق هذا الطريق البرهانى على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان محكاً للنظر الصادق السليم، دليل ذلك قول ابن رشد : [2]

«إنَّ الحكمة هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان» والمعروف أنَّ الأشاعرة أعتمدوا فى الإستدلال على حدوث العالم، نظرية الجوهر الفرد، وقد تصدى ابن رشد لنقد طريقتهم هذه مشيراً بادئ ذى بدء إلى أنها تنبنى عندهم، على ثلاث

---

(١) الدكتور محمد عابد الجابرى، «بنية العقل العربى»، ط١ بيروت، لبنان ١٩٨٦م، ص ٥٣٠.

(٢) راجع الدكتور عاطف العراقى، «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد» ، ط١، دار المعارف، ١٩٨٠م، ص ٤٧ – ٤٨ .

مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم، إحداها: أنَّ الجواهر لا تنفك عن الأعراض، أى لا تخلو منها، والثانية: أنَّ الأعراض حادثة، والثالثة: أنَّ ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

أمَّا المقدمة الأولى، فيقول بشأنها، إنهم إنْ عنوا بالجواهر، الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها، فهى صحيحة، وإنْ عنوا بها الأجزاء التى لا تتجزأ، وهذا ما يقصدونه، ففيها - أى فى هذه المقدمة - شكٌ ليس باليسير، ذلك أنَّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند [1]، إذن فقبل أنْ نقول: «الجواهر المفردة لا تنفك عن الأعراض، يجب أنْ نكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه، والأشعرية لم يستطيعوا إثبات الجوهر الفرد إلاّ بأدلة خطابية، مثل قولهم إنَّ الفيل أعظم من النملة، لأنَّ فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، ويستخلصون من ذلك أنَّ أجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل أجزاء النملة، لأنَّ لو كانت أجزاؤهما غير متناهية، صح القول أنَّ أجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل، ولما كانت أصغر منه. وهذا فى نظر ابن رشد غلطٌ، وهذا الغلط «إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أنَّ ما يصدق فى العدد. «فنقول إن عدداً أكثر من عدد، من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعنى الوحدات وأنما الكم المتصل، فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول فى الكم المتصل أنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه أكثر وأقل، ونقول فى العدد أكثر وأقل، ولا نقول أكبر وأصغر»[2].

وأمّا المقدمة الثانية وهى القائله: «إنَّ جميع الأعراض حادثة فهى مشكوكٌ فيها، وخفاء هذا المعنى كخفائه فى الجسم، وذلك إنَّا إنَّما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق فى النقلة من الشاهد فى كليهما إى العائب، أى أنْ نحكم بالحدوث على مانشاهد منها قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أنْ نفعل ذلك فى الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام» وبالتالى نستغنى عن فكرة الجوهر الفرد ذاته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ

---

(١) ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة»، القاهرة - المكتبة المحمودية ط ١٩٦٨م، ص ٤٦ - ٤٧.

(٢) نفسه، ص ٤٧.

ابن رشد أنَّ المشكلة ليست في القول بحدوث الأجسام التي من جنس الأجسام الأرضية التي نشاهدها، وإنما المشكلة هي:

«إنَّ الجسم السماوي، وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد، الشك في أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لأنَّ لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه، ولذلك يجب أنْ نجعل الفحص عنه من أمر حركته (كما فعل أرسطو)، وهي الطريقة التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله بيقين» [1]

أمّا طريقة الأشاعرة، فلا تؤدي إلى يقين، لأنَّها تقوم على قياس غائب (الجسم السماوي) على شاهد (الأجسام الأرضية)، ليسا من طبيعة واحدة، أو على الأقل لم يثبت أنهما من طبيعة واحدة» [2]، وقياس الغائب على الشاهد «دليل خطابي إلاّ من حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب» [3].

وأمَّا المقدمة الثالثة، وهي القائلة «إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»، فهي مقدمة يمكن أن تُفهم على معنيين:

أحدهما أنَّ ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها؛ والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحدٍ منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه.

فأمّا هذا المفهوم الثاني فهو الصادق، أي ما لا يخلو عن عرضٍ ما مشار إليه، وذلك العرض حادث، فإنه ضرورة أنْ يكون الموضوع له (الحامل للعرض المذكور) حادثاً، لأنَّه إنْ كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض) وقد كنا فرضناه لا يخلو.

وأمّا المفهوم الأول: وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أي الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنَّه يمكن أنْ يتصور المحل، أي الجسم، تتعاقب عليه أعراضٌ غير متناهية، أي متضادة (كالسواد والبياض) وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٩.

(٢) يجعل أرسطو الجسم المادي من طبيعة خاصة هي الأثير.

(٣) «الكشف عن مناهج الأدلة»، ص ٥٢.

لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثيرٌ من القدماء فى العالم أنَّ يتكوّن واحداً بعد آخر، ويرد عليهم ابن رشد – قائلاً [1] :

«إنَّ هذا لا ينفعهم لأنّهم لم يفطنوا أنَّ هذا صحيحٌ فقط بالنسبة للحركة المستقية، أمَّا بالنسبة للحركة الدائرية فلا، فإذا تعاقبت الأعراض تعاقباً دائرياً مثل «إنْ غيمٌ فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإنْ كان بخارٌ صاعد من الأرض، فقد ابتلت الأرض، وان كان ابتلت الأرض، فقد كان مطر، وإنْ كان مطرٌ فقد كان غيمٌ». وتعود السلسلة نفسها .. فانه لا يلزم إنقضاء، ولا نهاية له قبل حدوث عرض معين كالمطر مثلاً».

وهكذا يرى ابن رشد، أننا إذا فرضنا أنَّ العالم محدث، لزم أنْ يكون له فاعل محدث، بيد أنَّ هذا المبدأ يعرض له الشك، فانه يفتقر إلى محدث، وهذا المحدث إلى محدث إلى ما لا نهاية، وذلك بطبيعة الحال مستحيل ، أمّا كونه ألياً، فإنَّه يجب تبعاً لهذا أنْ يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث، إذ لو قبلوا – المتكلمون – أنْ يسلموا بفعل حادث عن فاعل قديم، فإنّ المفعول لابد أنْ يتعلق به فعل الفاعل، ولكن من أصولهم أنَّ المقارن للحوادث حادث؛ هذا بالإضافة إلى أنَّ الفاعل إذا كان يفعل حيناً، ولا يفعل حيناً آخر، فلابد أنْ ينشأ فى ذهننا سؤالٌ عن العلة التى صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيسأل أيضاً فى تلك العلة، ويمر الأمر إلى غير نهاية [2] وينتهى ابن رشد من نقده للحدوث عند المتكلمين إلى القول بأنَّ اراءهم بالنسبة لهذا الدليل لا تعدو كونها قياساً جدلياً لا يرقى إلى المستوى البرهان اليقينى.

(ب) نقد ابن رشد «للفيض» :

قد لا تجد فى تاريخ الفلسفة العربية فيلسوفاً نقد القول بالفيض، أكثر من نقد

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٢ – ٥٤ .

(٢) الدكتور عاطف العراقى، «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد» ، ص ٥٤ .

وجديرٌ بالإشارة أنَّ الدكتور عاطف العراقى – وهو من الباحثين المُجيدين فى فلسفة ابن رشد – يعلّق على هذا النقد بقوله: إنه – نقد ابن رشد – يقوم على مطلب عقلى، إذ ما المبررات التى دعت إلي هذا التغيير، وصيّرته على حالة دون حالة أخرى ؟ فإذا حدث ثمة شئ فلابد أنْ تكون هناك علة تستوجب هذا الحدوث، وإذا أجاب المتكلمون عن هذا الاعتراض بقولهم إنَّ الفعل الحادث، كان بإرادة قديمة، فإنَّ هذا لا يحل الإشكال، لأنَّ الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعولُ حادثاً وجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً، ووضع الارادة نفسها على أنها للفعل المتعلق بالمفعول شئ لا يعقل، وهى تشبه فرضنا لمفعول بلا فاعل، فإنَّ الفعل غير الفاعل وغير المفعول، وغير الإرادة، والإرادة شرط الفاعل لا الفعل. (راجع المنهج النقدى ١٠٠ ، ص ٥٨ – ٥٩) .

الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، وكان هدفُه من ذلك الرجوع إلى مذهب أرسطو، بالإضافة إلى أنه لا يجد مبرراً عقلياً واحداً يؤدى إلى القول بالفيض أساساً [١]؛ ومن هنا - فيما يذهب ابن رشد - نقول برأي آخر يُفسر لنا كيفية صدور الكثرة عن الواحد، وبحيث لا نقع فيما وقع فيه الفارابى وابن سينا فى المشرق العربى.

فمآخذ ابن رشد على الفارابى وابن سينا، سواء فى «تهافت التهافت» أو فى «الشروح» كثيرة وحاسمة، فهو يذهب إلى أنَّ هذين الفيلسوفين الآخذين بالأفلاطونية الجديدة، فى استغراقهما فى مشكلة التوفيق، قد قصرا عن إدراك مدى الخلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون، ولا سيما الحملة التى ساقها أرسطو على نظرية المثل الأفلاطونية، أو قللاً من شأن هذا الخلاف [٢]؛ ثم إنَّ نظام الفيض الذى هو من فلسفتها الكونية والماورائية بمثابة حجر الزاوية، لا يمت إلى أرسطو بصلة، وإذا نسباه إلى أرسطو، شوّها مذهبه تشويهاً تاماً [٣].

فإبن رشد لم يقل بالصدور، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله مختلفاً عن تصور علماء الكلام - وخصوصاً الأشاعرة - له، بل ومختلفٌ عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا، اللذين انتهيا إلى القول بالصدور أو الفيض [٤].

يقول ابن رشد [٥]:

«.. وأمّا ماجرت به العامة من أهل زماننا بأنْ يُقال أنَّ المحرك الكذا، صدر عنه محرك كذا أو فاض عنه، أو لزم، ما أشبه هذه الألفاظ، فشئ لا يصح مفهومه على هذه المبادئ المفارقة، فإنَّ الفاعل، ليس يصدر عنه شئٌ إلاّ إخراج اما بالقوة إلى الفعل، وليس ها هنا قوة ولذلك ليس هناك فاعل، وإنما ثم عقل ومعقول، ومستكمل ومستكمل به، على الحال الذى تستكمل الصنائع بعضها ببعض، وذلك بأنْ تأخذ

---

(١) الدكتور عاطف العراقى، «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ٢٠١.

(٢) راجع الدكتور ماجد فخرى، «تاريخ الفلسفة الإسلامية» الترجمة العربية، ص ٣٨٧.

(٣) راجع الدكتور ماجد فخرى، «تاريخ الفلسفة الإسلامية» الترجمة العربية، ص ٣٨٧.

(٤) الدكتور عاطف العراقى «النزعة العقلية..»، ص ١٢٧.

(٥) ابن رشد، «تفسير ما بعد الطبيعة»، المجلد الثالث، ص ١٦٥٠.

بعضها مبادئها من بعض، وترجع فيما تأخذه من ذلك، إلى أنْ تأخذ جميع مبادئها من الصناعة الكلية المحيطة بها». وإذا كان القدماء قد ذهبوا إلى أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، فإنَّ مرد ذلك أنهم رأوا أنَّ المبدأ واحدٌ للجميع، والواحد يجب ألاّ يصدر عنه إلاّ واحد» [1]، ويذهب ابن رشد إلى القول أنَّه لا يلزم عن سريان القوة الواحدة فى أشياء كثيرة أنْ يكون فى تلك القوة كثرة، وليس من الممتنع تصور الكثرة تصوراً واحداً، وقد نجد الأجرام السماوية كلها فى حركتها اليومية تتصور هى وفلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه، فإنّها تتحرك بأجمعها فى هذه الحركة عن محركٍ واحد، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة، ونجد لها أيضاً حركاتٍ تخصها مختلفة، فوجب أنْ تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة، متحدثين من جهة أخرى، وهو من جهة ارتباط حركاتهم بحركة الفلك الأول» [2] فليس هناك صدور ولا لزوم ولا فعل، حتى نقول إن الفعل ما نقل، إن المعقول علة العاقل، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمتنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أنْ يكون علة الموجودات شتىّ من جهة ما يعقل منه أنحاء شتّى، وذلك إذا كانت تلك العقول تتصور منه على أنحاء مختلفة من التصور» [3].

ويذهب ابن رشد، إلى أنَّ قول ابن سينا – وغيره من المفكرين – بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلاّ واحد، يناقض قولهم إن الذى صدر عنه الواحد الأول شئٌ منه كثرة، لأنَّه يلزم أنْ يصدر عن الواحد واحد، إلاّ أنَّ هذا لابد أنْ يؤدى بهم إلى القول بأنّ الأوائل كثيرة [4].

---

(١) «تهافت التهافت»، ص ٤٧. ويرى ابن رشد أنَّ القدماء انكروا فيضان المبادئ المفارقة عن المبدأ الأول، على النحو الذى وُجد عند كل من الفارابى وابن سينا، واقُروا بنحو آخر من تفسير الكثرة وارتباطها بالمبدأ الأول، إذ أنّهم اعتقدوا أنَّ جميع المبادئ المفارقة، وغير المفارقة، فائضة عن المبدأ الأول، وبفيضان هذه القوة الواحدة صار العالَم بأسره واحداً، وبها ارتبطت جميع اجزائه حتى صار الكل يقوم فعلاً واحداً، كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والأفعال، فإنه إنّما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة، ففيه فاضت عن الأول، إذ أنَّ السماء عندهم بأسرها بمنزلة حيوانٍ واحد، والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية للحيوان؛ والحركات التى لاجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لاعضاء الحيوان. (تهافت التهافت، ص ٦٠).

(٢) نفس المصدر، ص ٦١.

(٣) «تفسير ما بعد الطبيعة»، جـ٣، ص ١٦٤٨.

(٤) «تهافت التهافت»، ص ٦٥ نقلاً عن «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد»، ص ٢٢٠.

بل إنَّ ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا، لقد نتج عن ذلك أنْ قلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة [١]. ، وهو – ابن رشد – يعنى بذلك أنَّ أرسطو وقُدامى الفلاسفة لم يقولوا بذلك.

ويرى ابن رشد أنَّ الموقف الصحيح هو القول بأنْ المعلول الأول فيه كثرة، ولابد أنْ يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أنْ ترجع الكثرة إلى الواحد؛ وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة وادحاً، تعد معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيط [٢].

وهذا الترابط بين الوحدة والكثرة، يظهر أيضاً إذا ربطنا بين وجود الشئ والغاية منه، فالذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة للمادة، هو الذى يعطى الوجود، لأنْ الصورة والغاية واحدة فى هذا النوع من الموجودات؛ يقول ابن رشد:

« .. ولذلك يظهر أن المبدأ الأوّل هو مبدأ جميع هذه المبادئ، فإنه فاعل وصورة وغاية، وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهى الحركة التى تطلب بها غاياتها التى من أجلها خلقت، وذلك بيّن بالنسبة للموجودات المادية عن طريق طبعها، وبالنسبة للإنسان عن طريق الإرادة». [٣]

ويرى الدكتور عاطف العراقى [٤] أنَّ ما يراه ابن رشد يعتبر حلاً للإشكال الذى نشأ عن قول فلاسفة الفيض أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، ثم وصفهم فى ذلك الواحد الصادر كثرة، إذ أنَّ الكثرة عن غير علة، بالإضافة إلى أننا لا نعدم التساؤل فنقول: لم أختصت العلة الثانية بأنْ يوجد فيها كثرة دون العلة الأولى؟ ولو فهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو، ومذهب من تبعه من المشائين، لما قالوا بالفيض أو الصدور. وهكذا استطاع ابن رشد تفسير العلاقة بين الواحد والكثير دون اللجوء إلى القول بالفيض على النحو الذى يوجد عند أسلافه، ولهذا يكون من الخطأ

---

(١) «تهافت التهافت»، ص ٦٥ نقلاً عن «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد»، ص ٢٢٠.

(٢) «تهافت التهافت»، ص ٦٥.

(٣) نفس المصدر، ص ٦٠ – ٦١.

(٤) راجع «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ٢٠٧ – ٢٠٨؛ ص ٢٢٣.

تأويل بعض آراء ابن رشد فى هذا المجال على أنّها تتجه نحو المذهب الأفلوطنى، فنقده لأسلافه، واتجاهه اتجاهاً أرسطياً، وتوكيده الترابط الضرورى بين أجزاء الوجود سماوياً كان أو أرضياً، والوصول من هذا كله إلى أنَّ مُعطى الرباط هو مُعطى الوجود، كل هذا يُعد دليلاً على بعده عن الأتجاه الأفلوطينى بُعداً تاماً.

وننتقل الآن إلى الحديث عن رأى ابن رشد فى مسألة «خلق العالم» وميله إلى القول بالقدم فيها.

(جـ) «قدم العالم» عن ابن رشد:

عالج ابن رشد نظرية العالم معالجة عالج ابن رشد نظرية العالم معالجة متكاملة فى كتبه الشخصية الثلاثة، ونقصد بها «تهافت التهافت»، و«فصل المقال» و «مناهج الأدلة»؛ يقول فى «تهافت التهافت»[1]:

«.. القوم لمّا أداهم البرهان إلى أنَّ ها هنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأنَّ فعله يجب أنْ يكون غير متراخ عن وجوده، لزم أنْ يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده، وإلاّ كان فعلُه ممكناً لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً فيلزم أنْ يكون أفعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ليس بها مبدأ كالحال فى وجوده» ويقول أيضاً[2]:

«.. فكيف يمتنع على القديم أنْ يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعلٌ، وقبل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك فى أذهاننا إلى غير نهاية، كما يستمر وجوده – أعنى الفاعل – إلى غير نهاية، فإن من لا يساوق وجوده – الفاعل إلى غير نهاية – الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أنْ يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمانٌ محدود، ومن يضع أنَّ القديم لا يصدر عنه إلاّ فعلٌ حادث، فقد وضع أنَّ فعله بجهة، ما مضطر، وأنه لا أختيار له من تلك الجهة من فعله».

---

(١) ص٢١؛ ويقصد بالقوم الفلاسفة.

(٢) «تهافت التهافت»، ص ٩٦ – ٩٧.

واستمع إليه يقول أيضاً [1] :

« . . ولكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلق الشرعُ أخصُ به من إطلاق الأشعرية، لأنَّ الفعل بما هو فعل محدث، وإنّما يُتصور القدم فيه، لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر، ولذلك عسر على أهل الإسلام أنْ يسمى العالمُ قديماً، والله قديم، وهم لا يفهمون من القدم إلاّ ما لا علة له، وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأى ».

وتقدم لنا هذه النصوص دليلاً قوياً على « قدم العالم » عند ابن رشد، وان كان قدماً من نوعٍ معين، فالله تعالى عند ابن رشد، قديم، وهذا لا شك فيه، والقديم لابد وأنْ يكون فعلهُ قديماً مثله، إلاّ إذا كان هناك ما يحول دون إتمام هذا الفعل، وهو ما لا يليق بالله، العالم إذن، وهو من فعل الله، لابد وأنْ يكون قديماً مثل فاعله، واستمد ابن رشد، بمهارة، هذا الدليل من ذات طبيعة الله [2] .

ويتضح أيضاً أنَّ ابن رشد يريد أنْ يكون صنعه من عدم وفي زمان، كما يرى المتكلمون، فأمر لا يوضحه النص تماماً، فليس فى القرآن آية واحدة تنص على « أنَّ الله كان موجوداً مع العدم المحض »، وأنَّ العالم وُجد بعد أنْ لم يكن، بل الذى يبدو فى عددٍ من الآيات القرآنية هو العكس، وهوأنَّ صورة العالم محدَثة، فى حين أنَّ زمانه، ومادته كليهما أزليان.

فالآية، ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [3] تفترض أزلية الماء، والعرش، والزمان الذى هو مقياس وجودهما.

وكذلك الآية، ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ [4]، فهى تفترض أنَّ السماء خُلقت من مادة قديمة، هى الدخان [5]:

---

(١) الدكتورة زينب محمود الخضيرى، « أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى »، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، ص ٢٢١ وما بعدها.

(٢) الدكتورة محمود الخضيرى، « أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى »، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، ص٢٢١ وما بعدها.

(٣) سورة الحديد، الآية ٤.

(٤) سورة فصلت، الآية، ١١.

(٥) راجع، « فصل المقال..»، ص ٢١ – ٢٢.

وهنا يعلن ابن رشد صراحة أنَّ هناك العديد من آيات القرآن الكريم، لو أُخذت على ظاهرها لدلت على أنَّ الخلق ليس من عدم، كما أنَّه ليس فى زمان، بل هو خلق قديمٌ لأنَّ الزمان بـ وجود أزليان، أو بتعبيره هو «إن نفس الوجود والزمان مستمرٌ من الطرفين» (١) .

والشرع لم يقترح فى لفظه معنى «الحدوث» الذى فى الشاهد، وإنْ جاء فيه التمثيل مطابقاً لذلك المعنى، تنبيهاً منه للعلماء على أنَّ «حدوث العالم» ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد؛ «وإنما أُطلق عليه لفظ الخلق، ولفظ الفطور، وهذه ألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعنى لتصور الحدوثالذى فى الشاهد، وتصور الحدوث الذى أدى إليه البرهان عند العلماء فى الغائب» (٢) .

وهنا يعرض ابن رشد للمتكلمين – ولا سيما الأشاعرة والغزالى – فينقض آراءهم، ويبسط نظرته المشائية فى كثيرٍ من التفصيل، وخلاصة القول أنَّهم «لمّا صرحوا أنَّ الله مريدٌ بإرادة قديمة، ووصفوا أنَّ العالم محدَث، قيل لهم: كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ فقالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده فى وقتٍ مخصوص، وهو الوقت الذى وُجد فيه، فقيل لهم: إنْ كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث فى وقت عدمه هى بعينها نسبته منه فى وقت إيجاده، فالمحدث لم يكن وجودُه أولى منه فى غيره، إذا لم يتعلق به فى وقت الوجود فعلٌ انتفى عنه فى وقت العدم، وإنْ كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة، وإلاّ وجب أنْ يكون مفعولاً محدثاً عن فعل قديم، فإنّه ما يلزم عن ذلك فى الفعل يلزم فى الإرادة؛ وذلك أنَّه يُقال لهم إذا حضر الوقت وقت وجوده فوُجد، هل وُجد بفعلٍ قديم أو بفعل محدث؟ فإنْ قالوا بفعل قديم، فقد جوّزوا وجود المحدَث بفعل قديم، وإنْ قالوا بفعل محدث لزمهم أنْ يكون هناك ارادة محدثة. فإنْ قالوا الإرادة هى نفس الفعل فقد قالوا محالاً . . » (٣) .

ولا يعنى كون العالم قديماً مثل الله أنه لا علة له مثله أيضاً، وربما يكون هذا هو المعنى الشائع لتعبير القديم، وهو المعنى الذى يتمسك به علماء الكلام، وهو الذى

---

(١) نفس المصدر، ص٢٢ .

(٢) «الكشف عن مناهج الأدلة» ، ص ١١٩ – ١٢١ .

(٣) نفس المصدر، ص ١٠٢ – ١٢١ .

تسبب فى حدوث البلبلة بالنسبة لمشكلة العالم؛ إنَّ القديم فيما يقول ابن رشد، يمكن أنْ تكون له علة، ومن هنا فهو حادث بمعنى أنه معلول، وإنْ كان قديماً زماناً، بمعنى أنَّ حدوثه قديمٌ منذ الأزل، وكان الشرع أدقُ من كل علماء الكلام عندما استخدم لفظة «الخلق» بدلاً من «الحدوث»، فى حديثه عن أصل العالم، فالخلق يُشير إلى معنى العلة أكثر مما يشير إلى الإيجاد فى زمان.

ويمكن أن نسمى هذا النمط من الحدوث بـ «الحدوث الذاتى»، كما سماه الجرجانى فى تعريفاته (١).

فالعالم، فى رأى ابن رشد، من صنع الله تعالى، وبالتالى فهو، أى العالم، قديمٌ لو نُظر إليه من حيث نتيجة لفعل الله، ومحدثٌ من حيث أنَّ له علة هو الله تعالى؛ ويمكننا القول أنَّه محدثٌ منذ الأزل، أو محدث قديم الحدوث (٢).

و«حدوث العالم» عند ابن رشد، حدوثٌ مستمرٌ وأزلى، وهو ليس حدوثاً «مطلقا» ويختلف ابن رشد مع المتكلمين من حيث أنَّ «الإحداث الدائم» عنده أحق باسم الإحداث من ذلك «المنقطع»؛ بينما العكس هو الصحيح عند المتكلمين، وقد تمسك ابن رشد بالحدوث المستمر لأنه أدّل على قدرة صانعه، إذا ينطوى على فكرة استمرار القدرة على الفعل، بينما الإحداث المنقطع يشير إلى إثبات قدرة سبقها عجزٌ لدى الصانع، وفى هذا تقليلٌ من شأن الفاعل القادر على كل شئ (٣).

يقول ابن رشد - حول هذا المعنى (٤) :

«.. وأما إن كان العالم قديما بذاته، وموجداً لا من هو متحرك، لأنَّ كل حركة مؤلفة من أجزاءٍ حادثة، فليس له فاعل أصلاً، وأمّا إنْ كان قديماً بمعنى أنه فى حدوثٍ دائمٍ، وأنه ليس لحدوثه أول، ولامنتهى، فإنَّ الذى أفاد «الحدوث الدائم أحق باسم

---

(١) يُفرق الجرجانى بين الحدوث «الحدوث بعامة» وهو عبارة عن وجود شئ بعد عدمه». و «الحدوث الذاتى» وهو «كون الشئ مفتقراً فى وجوده إلى الغير». أمّا «الحدوث الزمانى» فهو «كون الشئ مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً»، ويقول الجرجانى بعد ذلك مقارناً بين «الحدوث الذاتى» و«الحدوث الزمانى»: «والأول أعم مطلقاً من الثانى».

(تعريفات الجرجانى، استانبول، سنة ١٣٢٧هـ، ص ٥٦).

(٢) الدكتورة زينب محمود الخضيرى: «أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى» ص ٢٢٣.

(٣) «تهافت التهافت»، ص ١٦٢.

الإحداث من الذى أفاد «الإحداث المنقطع»، وإنما سمَّت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من الذى هو من شئ وفى زمان وبعد العدم».

وهذا «الإحداث المستمر» إنما يُتصور إذا تصورنا معنى الحركة فلمّا كانت الحركة فى الأجرام السماوية مثلاً يتقوَّم وجودها، فإنهم – أى الفلاسفة – رأوا معطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية بالإضافة إلى مُعطى الوجدانية، التى هى شرطٌ فى وجود الشئ المركب، والتى صار بها العالمُ واحداً، وهو معطى وجود الأجزاء التى وقع منها التركيب لأنَّ التركيب هو علة لها، وهذه حال المبدأ الأول مع العالم كله»[1].

العالم، فى رأى ابن رشد، فى حدوث دائم منذ الأزل، والله هو الذى يحفظ هذا «الحدوث الدائم غير المنقطع»، إذا أنَّ هذا الإنقطاع فى الوجود من وهم الخيال، وليس صادراً عن تصور الحقيقة كحقيقة[2].

وعلى ذلك فإنَّ أهم ما يميز ابن رشد عمن سبقه، ولا سيما ابن سينا، هو كيفية تصوره للعالم على أنَّه عملية تغير وحدوث منذ الأزل، تصوراً لا لبس فيه، وأنَّه فى جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه، وبهذا تتم التفرقة بين الله القديم، والعالم القديم على أساس أنَّ «قدم العالم» يُفهم منه أنَّ عملية حدوث دائم[3].

كما أنه يجب ألا نخدع من ذكر لفظة الحدوث التى يذكرها ابن رشد فى معرض دراسته لمشكلة قدم العالم، ونقده للمتكلمين – وخصوصاً الأشاعرة – بل هو حدوثٌ على نحوٍ خاص، إنْه حدوثٌ أزليٌّ، أى أنَّ العالم فيما يرى بعد قديماً[4].

ونخلص إلى القول أنَّ عند ابن رشد، ليس إخراج الوجود من العدم، كما يذهب المتكلمون، إنما هو عنده – ولأنه أرسطى مخلص[5] –، تحويل ما بالقوة إلى الفعل،

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٦.

(٢) الدكتور عاطف العراقى، «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ١٩٥.

(٣) نفس المصدر، ص١٩٥.

(٤) الدكتور عاطف العراقى، «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد» ص ٦٩.

(٥) وإن كانت فكرة الخلق والإبداع، بعيدة كل البُعد عن الفكر الارسطى، لأنَّ الفلسفة الارسطية تقوم على أساس أنَّ المادة الأولية قديمة، بمعنى أنها وجدت منذ الأزل، وستوجد إلى الأبد، وبالتالى فهى – أى المادة – ضرورية وليس لها خالق، والصورة كذلك من باب أولى، والحركة قديمة عند أرسطو، ولذا فمن المستحيل أنْ يكون العالَم قد وُجد بعد أنْ =

ومعنى هذا أنَّه لابد من وجود ما يمكن أنْ يقبل هذا التحول، أى لابد من وجود مادة أزلية أبدية قديمة، هى التى تتعاقب عليها الصور التى هى أيضاً أزلية عند ابن رشد مثل المادة، يقول ابن رشد [1] .

« . . يظهر أنَّ كون كل واحد من المتكونات هو فسادٌ للآخر، وفسادُه هو كونٌ لغيره، وألاّ يتكون شئ من غير شئ، فإنَّ معنى التكون هو إنقلاب الشئ وتعيره مما بالقوة إلى الفعل ، ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشئ هو الذى يتحول وجوداً، ولا هو الشئ الذى يوصف بالكون، أعنى الذى نقول فيه أنه يتكون، فبقى أنْ يكون ها هنا شئٌ حامل للصور المعتادة، وهى التى تتعاقب الصور عليها » .

وهــو يقــول أيضاً [2]:

« إنَّ الإمكان والمادة والزمان لكل حادث، أنه إنْ وجد موجودٌ قائمٌ بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث » .

أى أنَّ العالم عند ابن رشد، قديم، وكذلك المادة، إلاّ أنَّ هذه المادة القديمة مخلوقة من قبل الله تعالى منذ القدم، ويمكننا القول أنَّ هناك نمطين من الخلق عند ابن رشد : خلقٌ للمادة منذ القدم، وخلق للعالم أى للموجودات، من هذه المادة منذ القدم أيضاً؛ ومعنى الخلق هنا إخراج ما هو بالقوة إى الفعل، مع ملاحظة أنَّ هذا النمط من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل إلى الأبد، إنَّ الخلق من عدم عند ابن رشد لمفهوم القوة والفعل دوراً كبيراً فى نظريته عن أصل العالم، ويستخدم هذا المفهوم ليفرق بين الله – الفعل الخالص وبين مخلوقاته المكونة من قوة وفعل.

= لم يكن موجوداً، لأنَّ الإيجاد حركة، والحركة قديمة، وقد برهن أرسطو بوضوح على استحالة فكرة الخلق، وعلى هذا، لا يمكن لفلسفته أن تشتمل على فكرة الإلوهية، لأنَّ المحرك الأول، أو العقل الخالص عنده، ليس علة لغيره، ولا عناية له بالكون.

(١) « تهافت التهافت » ، ص ١٣١ – ١٣٢ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٣٣ .

(٣) الدكتورة زينب محمود الخُضيرى، « أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى »، ص ٢٢٨ .

خامساً : «تعقيب» :

إذا رجعنا إلى كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى، وجدناه – أى الغزالى – يأخذ على الفلاسفة إقامتهم الأدلة على وجود الله، على أساس أنهم ذهبوا إلى القول بقدم العالم، وهذا يعتبره الغزالى تناقضاً، إذا أن الفيلسوف الذى يقول بقدم العالم ، ليس من حقه أنْ يدلل على وجوده الله.

إنّ مذهب الفلاسفة، فيما يرى الغزالى، لايلحق بفرقة أهل الحق التى ترى أنَّ العالم حادث ، وأنَّ الحادث لا يوجد من نفسه، فافتقر إلى صانع، وهذا هو المذهب الصحيح، ولا يلحق أيضاً بفرقة الدهرية التى ذهبت إلى أنَّ العالم قديمٌ كما هو عليه، ولم يثبتوا له سانعاً.

أمّا الفلاسفة، فيرون أنَّ العالم قديمٌ، ثم يثبتون له صانعاً مع ذلك، ومن هنا كان التناقض – فيما يرى الغزالى – إذ أنَّه يؤدى إلى مذهب الدهرية ، طالما أنَّه لا علة للعالم عندهم، ولا صانع لأجسامه، بل هو كما هو عليه لم يزل قديماً، كذلك الأجسام بلا علة، فما معنى قولهم إن هذه الأجسام وجودها بعلة وهى قديمة [1] .

ونتساءل الآن، هل القول بالقدم يتفق ومحاولة التدليل على وجود الله تعالى؟

علينا بادئ ذى بدء أنْ لا نخلط بين موقف هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون بأنَّ العالم قديم، وفى الوقت نفسه بأنَّه مخلوق، وبين موقف الدهريين [2] أو الماديين الذين قالوا بقدم العالم، وأنكروا أنْ يكون مخلوقاً بفعل خالق، بل أنكروا العناية الإلهية، ولم يُسَلّموا بما جاءت به الأديان، وردّوا كل ما يحدث فى العالم إلى فعل القوانين الطبيعية.

ونشير إلى أننا نجد أنَّ فلاسفة العرب الذين قالوا بقدم العالم، قد قالوا بعلة لوجوده، أى بإله لهذا الكون سمائه وأرضه، فهذا ابن سينا يثبت فى « الرسالة

---

(١) « تهافت الفلاسفة » ، ص ١٨٢ .

(٢) وكلمة الدهريين « أو « الدهرية » مأخوذة من الآية ٢٤ من سورة الجاثية التى تقول بلسان الكُفار: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾ فالدهريون هم الملاحدة الماديون الذين ينكرون الخلق والخالق، أما فلاسفة المسلمين الذين قالوا بالقدم، فقد سلّموا بالخلق، وأثبتوا وجود الخالق أو الصانع (وهم يختلفون بهذا مع الدهريين) ولكنهم قالوا بأنَّ العالم قديمٌ وليس محدثاً (وفى هذا يتفقون مع الدهريين).

العرشية»، كما يفعل فى عددٍ من مؤلفاته الأخرى، أنَّ ثمة كائناً واجب الوجود، ثم يعمد تمشياً مع المثالية الإسلامية التى تسودها فكرة التوحيد، إلى إثبات وحدانية واجب الوجود، يقول :[1]

« .. وإذ قد ثبت أنَّ الكائن الواجب لا يجوز أنَّ يكون اثنين، يحدث منها واجب وجود واحد، بل هو حقٌ محض، فباعتبار حقيقته الأصلية التى هو بها حقٌ متوحد وواحد، ولا مشارك له فى تلك الواحدنية والوجود، وهما كانت الطريقة التى يتم بها وجود الموجود المحض، فهو يكتسب وجوده من ذاته».

ومن الطريف أنَّ نتعرف على رأى ابن سينا فى طريقته فى إثبات وجود الله تعالى، الاستناد إلى قضية الإمكان والوجوب، ومدى إختلافها عن أى الله تعالى ، من كونه العلة للمكن، أى العالم، هى أثبت من الطريقة الأخرى وهى الإستدلال بالمعلول، أى حدوث الأشياء، على العلة أو الله [2] ، ومن هنا يرى ابن سينا أنه لا ينبغى أنْ نستدل على وجود الله من خلال مخلوقاته، بل لابد أنْ نستدل عليه من الوجود نفسه، فالطريق الذى سلكه ابن سينا يبدأ بالوجود، فى حين أنْ طريق المتكلمين يبدأ بالعالم [3] .

فإذا كان ابن سينا يقول بالقدم، قدم العالم، فهو فى نفس الوقت ممن يقولون بوجود الله ، يقول ابن سينا [4] :

« .. سر القدر مبنى على مقدمات، منها أنْ تعلم أنَّ العالم بجملته وأجزائته العلوية والسفلية، ليس فيه ما يخرج عن أنْ يكون الله سبب وجوده وحدوثه، وعن أنْ يكون الله عالماً به ومدبراً له، ومدبراً لكونه، بل كله بتدبيره وتقديره وعلمه وإرادته»، وعلى هذا فإنَّ فلاسفتنا، الذين يتهّمهم المتكلمون والفقهاء والمحدثون بالمروق أحياناً كثيرة، هم فى الواقع ممن يقولون بوجود الله .

---

(١) نقلاً عن الدكتور حسين سيد نصر، «دراسات إسلامية» ، ص ٥٠ .

(٢) «الإشارات»، القسم الثالث والرابع، ص ٤٨٢ .

(٣) الإيجى، «المواقف» ، جـ٨، ص ٥، تصحيح محمد بدر الدين الغسانى، طبعة سنة ١٩٠٧م، وأيضاً راجع الدكتور محمد يوسف موسى، الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، مقالة ضمن الكتاب الذهبى، ص ٢٧٨ .

(٤) ابن سينا، مجموعة الرسائل، رسالة فى سر القدر رقم (٣) : حيدر آباد ١٣٥٣ هـ، ص٢، والرسالة العرشية، رقم (٤) حيدر آباد، سنة ١٣٥٣هـ، ص ٣.

وإذا كان المتكلمون قد اتهموا الفلاسفة الفيضين بأنهم يجعلون الله غير مريد، وأنَّه عندهم مطبوع، فإنَّ ابن سينا يؤكد بطلان هذه الدعوى، ويقول حول هذا المعنى [1] :

« .. وذلك أنَّه منه وجود الكل وبه قوامه، فكل ما سواه هو فعله، وهو موجده، والفاعل الذى يفعل ما يفعل وهو شاعرٌ به أول، والأول كمال.

والآخر [2] نقص؛ فالله عالمٌ بما يصدر عنه علماً لا يشوبه جهلٌ ولا تغير، وكل فعل صادرٍ عن العالم بنظام الأشياء، وكمالاتها على أحسن ما يكون بإرادته » .

ويوضح ابن سينا معنى أنَّ الله قادر قائلاً [3] :

« إنه قادر بمعنى أنه يصدر عنه الفعل وفق إرادة، ومعنى القادر هو الذى إنْ فعل، وإنْ شاء لم يفعل، ولا يلزم من هذا أنه لابد أنْ تكون مشيئته وإرادته مختلفة حتى يشاء تارة، ولا يشاء أخرى [4]، لأنَّ اختلاف الإرادات لإختلاف الأعراض، وأنه تعالى لا غرض له فى فعله، فإذاً مشيئته، وإرادته متحدة، ولأنَّ هذه القضية شرطية، فلا يلزم من قولنا، إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل إنه لابد أنْ يشاء وأن يفعل [5]، لأنَّه علم نظام الخير على الوجه الأبلغ الأكمل فلا تتغير إرادته ومشيئته » .

---

(١) الرسالة العرشية، ص ١٠ .

(٢) يقصد بالاخر، بلا شعور بفعله .

(٣) الرسالة العرشية، ص ١١، ص ١٥ .

(٤) هذا نقدٌ للمتكلمين الذين يفهمون من المُريد أنَّه الذى يفعل الفعل وضده، وهم بذلك يقيسون الغائب على الشاهد، اى يقيسون الله وصفاته على الإنسان، الذى تتغير أفعالهُ وإرادته وفقاً لتغير أغراضه، ولما كان الله شانه كذلك انكروا أنْ يفعل الله منذ الازل، لأنَّ هذا يقتضى عدم إختلاف وتبدل أفعاله، ويسمون الفاعل للفعل الواحد على وتيرة واحد، ودائماً، بالفاعل المطبوع او الفاعل بالطبع، وهو فهمٌ خاطئٌ لما يريده الفلاسفة كما هو موضّحٌ بالنص.

(٥) يوضّح ابن سينا فى هذا النص: أنَّ القضية الشرطية هنا أنَّ الله تعالى إنْ شاء فعل منذ الازل ، وإنْ شاء لم يفعل ابداً، لأنَّه تعالى لا يتغير، اى لأنَّه علة تامة، ولكن المتكلمين يفهمون القضية الشرطية فهماً آخر فيقولون: معنى قولنا إنْ شاء فعل، وإن شاء لم يفعل هو: أنَّه إن شاء فعل بعد مدة وليس من الازل، وإنْ شاء لم يفعل، ومعنى الشرط الاوّل، إن حللناه « هو » إن شاء لم يفعل منذ الازل، وإنْ شاء فعل بعد مدة، وكلاً القولين شيٌّ واحد ، ومعنى واحد بصيغتين، فالذى يتضح هنا أنَّ المتكلمين يخالفون نص تعريفهم للمريد والقادر، أعنى أنْ يفعل وأنْ لا يفعل ، بأنْ يجعلوا الله ملزّماً بعدم الفعل فى الازل، ثم بالفعل بعد ذلك لا موجب سوى إصرارهم على أنْ يكون الحدوثُ بعد عدمٍ حقيقى، بحيث يكون بين الله تعالى، وبين العالم المحدّث زمانٌ، الله فيه غير فاعل، وبحيث يتقدم الفاعلُ على مفعوله تقدماً زمانياً.

أما ابن رشد فقد راح يبحث عن طريقة شرعية لإثبات وجود الله، وهى – فى نظره – الطريقة التى تعتمد استقراء القرآن ، والوقوف عند ظاهر ألفاظه، وعدم التجاوز بالتأويل فيما لابد فيه من تأويل، يقول ابن رشد [1] :

« . . فإذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت، الطريقة الشرعية البرهانية التى نبه القرآن عليها، تنحصر فى جنسين أحدهما، طريقة الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله، ولنُسم هذه دليل العناية، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد، والإدراكات الحسية والعقل، ولُنسم هذه دليل الاختراع » .

وننتهى إلى القول أنَّ فلاسفة الإسلام الذي قالوا بقدم العالم، قد قالوا أيضاً بعلة لوجوده، أى بإله لهذا الكون سمائه وأرضه، وإن كنا نرى أنَّ القول بالفيض أو الصدور، كما مر بنا عن بعض فلاسفة المسلمين – وعلى الأخص الفارابى وابن سينا فى قولهما بفيض العقول، وترتيب الموجودات عن الأول، نقول إنَّ هذا القول لا يتفق والثنائية التى قررّها القرآن الكريم بين الله تعالى والعالم، إذ أنَّ مع القول بالفيض أو الصدور تنتفى فكرة الخلق من العدم [2] .

***

(١) راجع، ابن رشد، « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، ص ١٦، و « الكشف عن مناهج الادلة »، ص ٦٥ .

(٢) راجع الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، « الإنسان والكون فى الإسلام » ، ص ٤٦ .