# الله والعـالم (١)

## الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والاسلام فيها

بقلم محمد ثابت الفندى

## ١

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

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

وأول كل شئ أنبه الى أن المسألة الفلسفية التى اتناولها الآن ، وأعنى مسألة صلة الله بالعالم أو بداية الكون ، هى مسألة أعم من الدين والفلسفة والعلم مجتمعة ، لأنها المسألة الحائرة فى كل ذهن حين يفكر كيف جاء ولم جاء والى أين المصير .

---

(١) البحث الذى ألقاه الكاتب فى مهرجان العيد الألفى لذكرى الفيلسوف ابن سينا فى الثانى والعشرين من مارس ١٩٥٢ بمدينة بغداد حيث أقيم المهرجان الذى ضم وفودا من مختلف الدول المعنية بالفلسفة الاسلامية .

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

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

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

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

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

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

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

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

خاضعين لنفس الضرورة الشاملة . وان كان الله الكائن الأول ، فهو أول فى ترتيبه بالنسبة الى الآلهة الأخرى الكثيرة ، ولكنه ليس الأول بالنسبة للعالم فى كله ومجموعه ، لأن المادة قديمة أيضاً ؛ هذا ومفارقته لكل ما عداه لم تكن معروفة عندهم ؛ وما دوره الذى يقوم به كاله لهذا العالم الادور تنسيق وتنظيم لما فيه كما يقوم رب البيت بتنظيم ما به من أثاث ( أنظر Sertillanges فى Idée de Création ص ٦٠٥ ) . ويلفت النظر فى هذه الفكرة اليونانية العامة ما يأتى من مبادئ .

— ان الله ليس منفصلا وخارجاً عن العالم .

— ان الله خاضع للضرورة التى تنتظم الوجود كله ، وبالتالى هو ليس حراً فى ارادته ؛ بمعنى أن الحرية الإلهية ليست نقطة البداية فى الكون ولا فى خلائقه .

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

— القدم شامل ولا بداية للزمن .

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

( ٢ )

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

إن الموجودات الظاهرة لنا لا ضرورة فى وجودها أو عدمها : فهى «ممكنة» الوجود ، بمعنى أن وجودها عارض وزائد على ماهيتها . وما كان وجوده ممكنا على هذا النحو فلا يرجح وجوده على عدمه إلا بمرجح من شأنه الضرورة أو الوجوب فى الوجود ، أعنى ما وجوده عين ماهيته . فلابد اذن من الضرورى الوجود أو واجبه ، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود . (الاشارات النمط الرابع فى الوجود وعلله ، النجاه ، ص ٣٦٦ ، ٣٦٩ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦) .

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

ولكن بغض النظر عن قيمة البرهان السينائى نلاحظ فوراً فى هذا البرهان أن ابن سينا قد استقل عمن تقدمه من الفلاسفة ، وحتى عن برهان المحرك الأول الذى توثره المشائية ، رغم أنه استغل تمييزاً أرسطياً بحتاً كالامكان والوجوب أو الضرورة . وقد نجد بداية لمثل ذلك الاستغلال عند سلفه أبى نصر الفارابى ، ولكن ابن سينا كما يتضح من كتبه كلها هو بلا منازع أول من استغل التميز بين الممكن والضرورى فى برهانه ذلك الاستغلال الواسع البارع .

ولربما كان التفاته اليه راجعاً الى تميز سابق عند المتكلمين بين «الحادث» و «القديم» (وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للممكن والواجب ( اذ يبدو من كتابات الرئيس (الشفاء ، الإلهيات فصل فى كيفية صدور الأفعال) أن ذلك التميز الكلامى قد تسرب الى الفلاسفة الذين أسماهم الرئيس «أحداث المتفلسفة الاسلامية» المعاصرين له أمثال أبى الخير النحوى ، وأبى الحسين العامرى ، وخاصة أبى القاسم الكرمانى ، الذى هاجمه الرئيس فى هذا التميز بالذات مبينا ما فيه من نقص ملحوظ جعله ينعت أولئك المتفلسفة المتأثرين بالمتكلمين «بالمعطلة» (النجاه ص ٤٢١) لأن برهانهم على وجود الله القائم على التميز بين القديم والحادث يلزمه أن كل موجود ما خلا الله حادث ، أى مسبوق بزمان لم يكن لله فيه فعل ما ، وهذا لما يعطل جود الله بالوجود فى ذلك الزمان السابق على المحدثات ، فيكون الله غير جواد فى وقت وجواداً فى وقت آخر . وبعبارة أخرى لا تكون «كل» أفعاله قديمة بقدمه وواجبة بوجوبه . فكان لابد لابن سينا — حين لا يريد أن يكون معطلا — من أن يبرز فى المحل الأول «أن علة الحاجة الى الواجب هو الممكن لا «الحادث» كما يؤخذ من برهانه . وهذا مما يترتب عليه عدم تعطيل ارادة الله وجودها بالوجود منذ القدم وقبل الزمان من وجهة نظر ابن سينا .

ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن تميز المتكلمين بين القديم والحادث أكثر مطابقة للتصور الدينى لإله ابراهيم واسحق ويعقوب الذى يخلق الحوادث متى شاء ، ولا ضير من سبق الزمن عليها ، ولا أهمية لتعطيل ارادته فى ذلك الزمن السابق على الحوادث لأن ارادته غير ملزمة بالخلق ولا مجبرة بضرورة ما ، وانما هى حرة فى أن تستأنف دائماً أفعالها . على حين أن برهان ابن سينا انما يبطن تصوراً وثنياً يونانياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الالزام أو الوجوب ، بحيث يجب أن يأتى أفعاله القديمة منذ القدم «دفعة واحدة» لكى لا تتعطل ارادته مما يترتب عليه قدم العالم أيضاً ، فيكون بذلك نداً لذاته تعالى من هذه الجهة . فليس من العبث اذن ان اتخذنا برهانه فى اثبات الله على أساس فكرة الوجوب أو الضرورة كنقطة بداية فى مسألة الصلة بين الله والعالم ، اذ اتضح الآن أنه برهان يضمر تصوراً يونانياً لوجود عالم قديم وجوداً واجباً وضرورياً لا حراً واختياراً من قبل الإلوهية .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

آراء ابن سينا بعد ذلك فى تمثل الله لنظام الكون وفى العناية وفى كونه تعالى معشوقا ، وفى تجليه لكل الموجودات وفى صلة كل ذلك بالعالم ، لا يسعه الا أن يعتنق فكرة الله كغاية عند ابن سينا وأن يقول مع شهاب الدين السهروردى الذى التفت الى هذا الجانب السينائى وأضافه الى « الحكمة المشرقية » فى عرفه حين يلخصه فى كتابة « المشارع والمطارحات » فيقول : « ويجب أن تعتقد أن العلة الغائية وان كانت منفية عن واجب الوجود (من حيث أن أفعاله لاتنحو غرضاً كما قلنا) فليس بمنفى عنه أنه غاية جميع الموجودات وأن جميعها بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبهة فى تحقيق ذلك الكمال بحسب ما يتصور فى حقها به من جهة ما يكون على كمال لائق بها ، وأن لكل نوع من الأنواع المفارقة والأثرية (هكذا) والعنصرية كما لا وعشقاً الى ذلك الكمال ، وأن تصور فقد ذلك الكمال فشوق ارادى لما له حياة أو طبيعى أوليس له ذلك ... ولولا العشق والشوق اليه ما حدث حادث ولا تكون كائن أصلا » (المشارع والمطارحات ، فقرة ١٦٩) .

أترى اذن أن من « الحكمة المشرقية » عند ابن سينا والسهروردى معاً الأخذ بغائية الله دون فاعليته ، أعنى الأخذ بوثنية أرسطو التى تسيطر عليها فكرة الجمال والفن ، دون الأخذ بالخلق كما تصوره الأديان ؟ ذلك أمر جدير بالنظر والتأمل . على كل حال ذلك الرأى الوثنى الذى عبرت عنه الفقرة الأخيرة من نص السهروردى انما نجده فى كتابات الرئيس واضحاً ، وهو فى رسالته فى « العشق » التى تضاف الى حكمته المشرقية أكثر وضوحاً وتصريحاً . يقول فيها ابن سينا :

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

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

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

« واذا كان لولا تجلى الخير المطلق لما نيل منه ، ولو لم ينل منه لم يكن موجود فلولا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود » العشق ص٩٠) .

ويقول أيضاً « ان وجود الأشياء بتجليه ... فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهى المرسوم بالعقل الكلى» (ص ٧٨) . على كل حال ليس الله فاعلا للعالم وانما هو دون ذلك ، لأنه معشوق يتجلى للموجودات أى غاية فحسب .

بعد أن ارتددنا بأفعال الله ، أعنى اعطاء الوجود الى مجرد غائية لا فاعلية خلاقة ، وبينا أن تلك الغائية انما تقوم على عشق من جانب وتجل من جانب أعلى ، يبقى بيان أن تلك الصلة العشيقة هى مفتاح فكرة « العناية الإلهية » عند ابن سينا التى ربما أوحت بعلية فاعلية ، فى حين أنها مجرد علم سابق أزلى لترتيب الموجودات ودرجة كمالها فى نظام الكون ، فالعناية الإلهية عند ابن سينا هى عناية عقل يعقل نظاماً وترتيباً تتنسق وفقاً له الموجودات فى طلبها لكمالاتها وفى شوقها الى غايتها ، كما أنها هى التى تتجلى الى الموجودات العاشقة ، وهذا التجلى هو « الفيض » بمعناه الحقيقى البعيد عند ابن سينا ، ذلك المعنى الذى يجب أن نستبعد منه نهائياً فكرة الفاعلية . يقول ابن سينا فى تعريفه العناية : « لا تجد مخلصاً إلا أن تقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله (أى يتجلى) معقولا فيضانه ، وهذا هو العناية » (الاشارات النمط السادس ج ٢ ص ٧ ) ذلك المعنى الذى نستبعد منه

تلك العناصر مجتمعة هى التى يتألف منها تصور ابن سينا الحقيقى للصلة بين الله والعالم . ومنها يمكن أن نستخلص صورة واضحة بالعالم لنصيب الوثنية اليونانية وخاصة الأرسطية فى تصور ابن سينا للألوهية ولصلتها العالم : فالله عنده قد من الضرورة أولا وآخراً ، فهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بالفعل المحض . من تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودى على وجود الله الضرورى ، ومنها استمد الضرورة فى أفعاله تلك الأفعال التى لا ينتظر منها شئ جديد ، والتى لم تنح غرضاً لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر ، وهى بالنظر الى الموجودات علم سابق بنظامها وترتيبها يتجلى لها كغاية أو كمال تسعى الموجودات اليها وتعشقها طلباً لكمالاتها .

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

## ٣

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

لقد بولغ كثيراً فى أثر الأفلاطونية الحديثة فى فلسفة الرئيس ، وهو أثر ينحصر فى الواقع فى أضيق جوانب نظرية الفيض ، ولا أقول فى كل جوانبها لأن أهم تلك الجوانب انما ترجع فى الواقع الى أرسطو نفسه وهى الجوانب التى خلطها ابن سينا بآراء أفلوطونية خلطاً لم يثمر فى إلهياته ثمراً جديداً ، ولم يزد عن كونه مجرد حشو زائد عن حاجتها ، وضعف لها من بعض الوجوه.

لم يقف أفلوطين الاسكندرى ، اليونانى الفكر ، مكتوف اليدين أمام المسيحية المنتصرة فى الاسكندرية اليونانية ، فعمد الى مقاومتها بفلسفة يونانية تهضم أبرز عناصرها وتتمثلها على نحو مبتكر.

لقد نادت المسيحية بفكرة الخلق وقالت بالأقانيم الثلاثة المتحدة فى طبيعة الله (وهى الآب ، والابن أو الكلمة ، وروح القدس) . فأخذت عنها الأفلوطينية تلك الأقانيم وفصلتها أحدها عن الآخر فى ترتيب يجمع بين فلسفتى أفلاطون وأرسطو : فجعلت الأقنوم المسيحى الأول هو عين « الواحد » الأفلاطونى ، مثل المثل أو الخير أو الجمال . واعتبرته المبدأ الأول ونزهته عن كل وصف وادراك ومعرفة . ثم جعلت الأقنوم الثانى ابناً وكلمة له أى أول ما صدر عن المبدأ الأول ، وأسمته العقل logos ( لوغوس ) ووصفته بما وصف به أرسطو الله الذى هو العقل . ثم جعلت الأقنوم الثالث نفساً كلية للعالم ومبدأ للحياة والحركة فيه ، متمشية فى ذلك مع أرسطو الذى جعل النفس (لا العقل) المصدر لكل حركة وتغير .

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

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

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

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

من الآلهة الصغيرة تشارك الله تعالى على نحو ما فيما يخصه من أفعال وأعنى بها طائفة الصناع الإلهيين Démiurges . ومن ثم يتضح أن نظرية الفيض السينائية اذ تمعن فى الوساطة بين الله والعالم لا تؤيد علية الله الفاعلية الا فى أضيق الحدود ، لأنها فاعلية منتهية عند العقل الأول فحسب ، وتبقى تبعاً لذلك نظرية الله كغاية — وهى التى سبق استعراضها — النظرية العامة التى تفسر العالم فى كل تفاصيله تفسيراً سليما شاملا ومتمشياً منطقياً مع مقدماته الفلسفية التى قبلها فى أوائل إلهياته .

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

أولا : هو عقل يتجه الى أعلاه ليتأمله ويعقله .

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

ثالثاً : هو عقل يعقل ذاته ممكنة فى ذاتها .

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

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

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

ان نظرية العقول المفارقة وصدورها نظرية ركيكة ومضطربة ولا تدعو اليها حاجة بعد الذى قبله ابن سينا فى مواضع أخرى بشأن تجلى الله لكل موجوداته وشوقها كلها اليه كغاية وكمال . وتبدو إلهيات ابن سينا فى غنى عنها ، بدليل أنه ينبه بمناسبتها فى النجاة والشفاء أنه استمدها من الفلكيات والطبيعيات . والواقع ان هذين العلمين هما اللذان يقع عليهما واجب تفسير حركات الأجرام السماوية وأشكالها المنتظمة وما يترتب على ذلك من حساب السنين والأيام . وهذا يخرج عن نطاق الإلهيات . ولقد ظهر منذ أرسطو الى بطليموس الرأى القائل بأن انتظام تلك الحركات أشبه بالحركات الارادية ، ولذلك نسبوا الى تلك الأفلاك أنفساً محركة بالارادة . ولقد قبل أرسطو فى طبيعياته ٤٧ تارة و٥٥ تارة أخرى من الأجرام الفلكية وبالتالى من الأنفس المحركة . أما بطليموس الفلكى فقد قبل تسعة أجرام فلكية فحسب ، وبالتالى تسعة أنفس . وقد أخذ عنهما ابن سينا فيما بعد مصححاً أرسطو بآراء بطليموس ، مضيفاً اليها العقول المفارقة كوسطاء بينها وبين الله تمشياً مع الأفلاطونية

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

ومن هذا كله يتضح أن نظرية حركات الأفلاك عند ابن سينا نفسه وعند من تقدمه ومن جاء بعده ، من موضوعات علم الفلك أو الطبيعة . ولم يقحمها ابن سينا فى إلهياته الا تحت تأثير مشابهتها من بعض الوجوه للأقانيم الأفلوطينية ، ولابد من اعادتها الى موضعها الأصيل فى تحقيقات ابن سينا نفسه واخراجها من إلهياته . فتبقى بذلك نظرية الله كغاية هى النظرية التى تعبر حقيقة من وجهة نظر ابن سينا عن صلة الله بالعالم .

## ٤

يبقى بعد ذلك أن نناقش الناحية الاسلامية فى صلة الله بالعالم فى فلسفة الرئيس ، وهى ناحية تنحصر فى الواقع فى صفة من أهم الصفات التى وصف بها ابن سينا واجب الوجود ، وأعنى صفة العلم ، تلك الصفة التى تكشف عن صلة العقل الإلهى بالعالم .

ان مسألة علم الله يمكن أن تفرع فى ضوء أراء ابن سينا الى المسائل الآتية :

١ — هل الله عقل ؟

٢ — أيعقل ذاته ؟

٣ — أيعقل شيئاً آخر غير ذاته ؟

٤ — هل علمه كلى ؟

٥ — أيعلم الأفراد والأشخاص ؟

تلك هى المسائل التى سيجيب عنها ابن سينا تباعاً فى هذا الموضوع . ولقد وجد ابن سينا نفسه بازاء ثلاث نظريات فى صفة العلم الإلهى :

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

النظرية الثانية : هى نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول فمعقوله هو ذاته ولا شئ غير ذاته ، وبذلك فان الله يجهل تماماً كل ما عداه أى يجهل العالم .

النظرية الثالثة : ما جاء فى القرآن الكريم ، من أن علم الله لا يغرب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، فهو يعلم كل شئ .

بازاء هذه النظريات الثلاث ، لم يتردد ابن سينا فى أن يهمل تماماً النظرية الأفلوطينية التى جردت الله من العلم ، وفى أن يكمل النظرية الارسطية بالنظرية الاسلامية . فقد قبل الأجوبة الآتية على الاسئلة السابقة :

أولا : الله عقل لأنه برئ عن المادة (النجاه ، ص ٣٩٨) .

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

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

ولو وقف ابن سينا عند هذا الحد فى علم الله لكان علم العقول المفارقة أكمل وأوفى لأنها تعلم أكثر من ذواتها . وهذا هو اعتراض الغزالى على نظرية أرسطو (التهافت ص ٢٠٦) لذلك نجد ابن سينا يذهب فى صفة العلم الإلهى الى أبعد من أرسطو ، فيقول :

ثالثاً : أن الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته . لكن ما هو هذا الشئ الآخر؟

هو يقول تارة بمناسبة صدور العقل الأول أن واجب الوجود يعقل أنه مبدأ الوجود ، فالمبدئية معقول آخر للذات الإلهية . وفى هذا يقول : الحق الأول « اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها » (النجاه ، ص ٤٠٤ ، وأنظر ص ٤٤٩) .

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

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

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

لقد زعم كل من الغزالى وابن رشد أن ابن سينا لم يقل بغير معرفة كلية لله ، ونقداه على هذا الأساس ، مع أن نصوصه لا تدع مجالا للشك فى أن علم الله تعالى فيما يختص بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية انما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج فى أنواع ، فهى وأنواعها شئ واحد . أما الموجودات الكائنة الفاسدة التى يتألف منها عالمنا الأرضى فعلم الله بها « كلى » ، أى بأنواعها أولا ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها ( النجاة ص ٤٠٣ ) .

أما كيف يعرف الله الجزئيات المتغيرة بمعرفة كلية فهذا ما يشرحه ابن سينا معتمدا على فكرة « العلية » فيقول : إن الله يعلم الأسباب التى تؤدى إلى كل أحداث هذا العالم الأرضى فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هى مسببة ، أعنى من حيث هى خاضعة للقوانين العامة . ( النجاة ص ٤٠٤ ) .

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

هذا ما يؤخذ من تتمة كلامه فى تهافت التهافت (٢٤٥) .

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

الكريم فى علم الله لم يجد سبيلا لابرازها فلسفياً غير القوالب الأرسطية فجعل ذلك العلم معرفة عقلية كلية أى بالقوانين العامة فحسب .

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

## ٥

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

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

٢ — ان نظرية الفيض أو الصدور التى تدور حول العقول المفارقة والأنفس السماوية نظرية لا تضيف جديداً فى علية الله الفاعلية ، لأنها لا تمتد

بها الى أكثر من العقل الأول . ويبدو لنا أنها نظرية دخيلة على الإلهيات السينائية وان مكانها الطبيعى هو العلم الرياضى كما نبه هو نفسه حين تعرض اليها فى إلهياته ، وكما يدل عليه أيضاً تاريخها المديد منذ أرسطو وبطليموس الى كبلر ونيوتن . وبذلك لا تعبر نظرية الفيض عن حقيقة صلة الله بالعالم عند ابن سينا ، وتبقى النظرية الغائية هى النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه فى تلك الصلة .

٣ ــ ان الجانب الاسلامى الوحيد فى صلة الله بالعالم هو جانب صفة العلم التى نحا فيها الرئيس منحى القرآن الكريم فجعل علم الله محيطاً بكل شئ على خلاف إله أرسطو الذى لا يعقل غير ذاته . ومع ذلك فقد صاغ فى كتبه الكبيرة العلم الإلهى فى قوالب أرسطية بحتة فجعله علماً كلياً وبواسطة قوانين عامة . أما فى رسائله الاشراقية فقد جعل العلم الإلهى بالكون غاية تتجلى للكائنات التى تسعى شوقاً الى كمالاتها المرسومة فى ذلك العلم الإلهى ، وبذلك تلقى صفة العلم الإلهى ضوءاً جديداً على نظرية الله كعلة غائية فحسب ، تلك النظرية العريقة فى الوثنية اليونانية .

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