

مكتبة الفكر والعقيدة

ابن سينا

بين الدين والفلسفة

لأستاذ

جمهورية عربية

obeykandi.com

إلى مقام فضيلة صاحب الجلالة الملك المفدى

مولاي :

شاءت إرادة والدك العظيم . أن يتصل حاضر الأزهر بماضيهِ التليد . وأن يكفل له من الوسائل ما يجعله على الزمن متسدر الخير والنور . وممقل العلم والإسلام . فأنشأ فيه للدراسات العليا « قسم الأستاذية » بشعبه المختلفة . وحشد له من أرباب الكفايات . ما يجعله جديراً بإخراج أطيب الثمرات . وشاءت إرادة الله العليّ التقدير . أن يستأثر بالعاقل الكبير . قبل أن يسمق العود وينمو الوليد . فسكفاته رعاية الفاروق حتى . ب وترعرع . وأزهر وأثمر .

وهذا الكتاب يا مولاي هو ثمرة من ثمار هذا الغرس . ونفحة من نفحات هذه الرعاية . أتقدم بها إلى مقامكم السامي الكريم وفاء لذكري المغفور له والدكم . وتقديراً من الأزهر بين لمطف جلالكم .

أبقاك الله يا مولاي ذخراً للعروبة والوطن . ورفع بك شأن الإسلام والأزهر . وجعل عهدك الزاهر خير عهد في تاريخ مصر العزيزة .

1. The first part of the text discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions and the role of the accounting system in providing reliable information to management.

(ابن سينا بين الدين والفلسفة)

« تقديم »

الأستاذ الكبير الدكتور محمد البهري

أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

يختلف اتجاه الباحثين في التراث الفكري الإنساني في عرضه ومعالجته حسب الهدف الذي يحدده الباحث . فبعض هؤلاء الباحثين يحاول تحديد الطابع العام للفكر الإنساني في عصر من عصوره المختلفة . فينهج في معالجته منهج العرض التاريخي لمشا كل العصر . كي يستخلص منه طابعه . ثم قد لا يقف عند هذا الحد . بل يذهب مع ذلك إلى بسط الأسباب التي دعت التفكير في هذا العصر المعين يأخذ طابعه المتمشى في كل مشكلة من مشاكه . والبعض الآخر يعتمد إلى بحث موضوع بالذات من موضوعات التفكير الإنساني في جماعة إنسانية معينة . وفي زمن معين ، ليحاول عرض الآراء المختلفة في هذا الموضوع . وبيان قيمة كل رأى منها . وربما يبين أسباب اختلافها . وهو في تقويم هذه الآراء يتخذ من العقل العام - وهو ما يسمى بالعقل المحايد - مقياس وزنها وتكييفها .

وكتاب (ابن سينا بين الدين والفلسفة) جميع فيه مؤلفه الفاضل بين الطريقتين . بين طريقة تحديد طابع عصر من عصور التفلسف الإنساني . وبين بحث موضوع بالذات من موضوعات التفكير البشري في جماعة معينة وفي زمن معين . فقد لجأ أولاً إلى تحديد أخص مظاهر التفلسف في القرون الوسطى في الشرق . حتى إذا ما وصل إلى أنه (التوفيق بين الدين والفلسفة) للأسباب التي ذكرها تعرض للحلول التي رآها فلاسفة المسلمين - وبالأخص ابن سينا - في مشكلة الألوهية في ظل هذا الطابع العام . وهو طابع التوفيق بين الدين والفلسفة .

وكتاب (ابن سينا بين الدين والفلسفة) لهذا تتماشك أجزاء البحث فيه تماسكاً قوياً . فتحديد طابع العصر إن فهم على أنه تمهيد ضروري لإدراك عمل ابن سينا

كما أصرح فيلسوف من فلاسفة المسلمين - في مشكلة الإله - فبالتالى حل هذه المشكلة يعتبر كظاهرة للتدليل على طابع هذا العصر . فموضوعات الكتاب تساهم كلها فى الغاية . وكل موضوع منها ضرورى لتوضيح الآخر .

ومن غير شك معالجة فلسفية مزدوجة على هذا النحو لا تحتاج من باحث إلى كثرة اطلاع . وجودة فى الفهم . واستعداد للهضم والتكيف . فحسب . بل قبل ذلك تحتاج إلى قوة خاصة للاستخلاص . ثم التركيز . ثم إلى وضوح فى التعبير عن هذا الذى استخلص وركز . من آراء أو مظاهر . والأستاذ الفاضل المؤلف لا يحتاج إلى غير مؤلفه هذا فى تحديد استطاعته الذهنية وقواه فى الاستنتاج والتعبير .

وإذا لم يبد الأستاذ المؤلف محايداً تمام المحايدة فى وزنه ما لابن سينا أو لغيره من المتكلمين المسلمين فى بعض المشاكل الفرعية التى تتصل بمشكلة الإله (مثل مشكلة الاختيار والخلق) . فكافية تقديراً فى نظر مؤرخ الفسكرك الإنسانى أنه حاول أن يكون محايداً . واستطاع كذلك أن يكون محايداً فى أكثر الأحيان . رغم ما أحاطته البيئة التعليمية التى تكون وتربى فيها من ضروب التبعية والحزبية فى الحكم . وإصدار القيم . على أنه لم يقم برهان بعد على أن أحداً من المفكرين ممن ينعتهم تاريخ الفسكرك (بالخالقين) تخطى تماماً عن عوامل البيئة والتثقيف فى مقاييسه وموازناته .

وبعد فهذا كتاب شاب أزهرى استطاع بكتابته هذا أن يكون فى عداد مؤرخى الفسكرك فى عصرنا الحاضر . وبالتالى عنواناً على تطور المنهج فى البحث الأزهرى . أما الكتاب فهو صياغة حديثة لعرض لون من النصف كبير الإسلامى ونقده ؟

دكتور محمد البرهوى

أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

فهرس

المقدمة

الباب الأول

الفصل الأول : التفكير الاسلامى حتى عصر ابن سينا .

(١٧) العرب فى جاهليتهم (١٩) الإسلام ومنهجه فى الإصلاح (٢٣) نشأة الفرق المختلفة (٢٥) مبادئ المعتزلة (٢٧) موقفهم من الفلسفة (٢٨) مشكلة خالق القرآن (٣٠) نهاية المعتزلة واضطهاد الفلسفة (٣٢) الفلسفة لم تمت (٣٤) التوفيق والموفقون

الفصل الثانى : ابن سينا ولما زاد فكره مؤلفا

(٣٨) مولده ونشأته (٤١) حياته وبنامراته (٤٩) مرضه وموته (٥٢) أسباب التوفيق عنده (٥٦) هل من باعث شخصى (٥٧) القرن الرابع عصر تأليف فلسفى لا حرية فلسفية .

الفصل الثالث : ابن سينا بين الرابع والفلسفة .

(٦٠) رأى أرسطو فى تركيب الأجسام (٦٣) أرسطو يقول بقديم العالم (٦٥) المحرك الأول (٦٧) أرسطو يقول بأبدية العالم (٦٦) خصائص المحرك الأول (٧٢) رأيه فى الإنسان (٧٥) الغاية من الفلسفة (٧٦) فكرة الخالق فى الإسلام (٧٨) فكرة العناية (٨٠) فكرة البعث (٨٣) نقط التعارض بين الدين والفلسفة .

الباب الثانى

الفصل الأول : مشكلة الصفات .

(٨٦) ابن سينا يقول بواجب الوجود (٨٨) خصائصه عنده (٩٧) الواجب يعلم ذاته وغيره (١٠١) مشكلة السكرة (١٠٢) مشكلة العلم بالجزئيات (١٠٦) الصفات ليست زائدة على الذات (١٠٧) رد صفات المعانى إلى العلم (١٠٩) موقفه من بقرية الصفات (١١١) تفسيره لسورة الإخلاص (١١٣) تعقيب .

الفصل الثاني : مشكلة القدر

(١١٤) رأى ابن سينا في تركيب الأجسام (١١٨) العالم قديم عنده (١٢١) مقارنة (١٢٢) العالم ممكن (١٢٣) العالم حادث عند المتكلمين (١٢٦) يستحيل القول بحدوثه عند ابن سينا (١٣٠) القول بالقدم يحقق لله السكال (١٣٢) نظرية الفيض (١٣٤) فسكرة الوساطة (٣٧) تفسير بعض ما أجمله الشرع من مدلولات (١٤١) حقيقة الشر (١٤٥) وجود الشر من لوازم الجود (١٤٦) الشر ليس بغالب . من (١٣٧) إلى (١٤٣) من الهامش تفصيل واف لمشكلة النبوة .

الفصل الثالث : مشكلة الطور

(١٤٧) ابن سينا يقول بأبدية العالم (١٥٠) رأيه في سعادة الإنسان (١٥٤) تصوير للمشكلة (١٥٦) النفس مغيرة للبدن والمزاج (١٥٩) النفس جوهر مجرد (١٦١) العلاقة بين النفس والجسد (١٦٣) نظرية المعرفة عنده (١٦٥) النفس مدركة بذاتها (١٦٦) النفس خالدة (١٦٧) المعاد الروحاني (١٧٠) النصوص الدينية رموز وإشارات (١٧١) ابن سينا لا يقول بالمعاد الجسماني (١٧٣) تفسيره لبعض حقائق البعث .

الباثالث

الفصل الأول : قيمة هذا التوفيق . نقد وتقرير .

(١٧٦) ابن سينا أوضح موقف (١٨٤) هل نجح (١٨٥) السكثرة لازمة (١٨٦) مشكلة العلم بالجزئيات لم تحل (١٨٧) فشله في رد صفات المعاني إلى العلم (١٩٠) عجزه عن إثبات صفة الإمكان للعالم (١٩٢) لا يمكن أن يكون العالم قديما ومخلوقا (١٩٥) لا إشكال في القول بالحدوث (١٩٦) نقد لنظرية الفيض (١٩٧) نقد لفكرة الوساطة (١٩٩) النظر إلى النص على أنه رمز فيه إلغاء له (٢٠٠) رأيه في الجن والشیاطین (٢٠٣) قصة آدم وإبليس قصة رمزية (٢٠٥) عملية التوفيق عملية سلبية .

الفصل الثاني : أثر التوفيق .

(٢٠٦) أثره بالنسبة للدين (٢٠٩) أثره بالنسبة للفلسفة (٢١٠) أثره بالنسبة للمدعى الذي يرمى إليه (٢١٣) أثره بالنسبة لابن سينا نفسه (٢١٤) رأينا في بواعثه ، وأملنا في لقاءه (٢١٥) ثبت بالمراجع . (٢١٧) تصويب

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين : سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد . فإن مؤرخي الفكر الإسلامى يكاد يتم أجماعهم على أن أهم مشكلة قامت في وجه المشتغلين بالفلسفة في الإسلام هي مشكلة التعارض الموجود بين الأفكار الفلسفية وبعض التعاليم الدينية . مما حملهم على عملية التوفيق التي كانت أهم أثر من آثارهم الفكرية الخاصة بهم . ولستكنهم وإن كاد أجماعهم يتم على ذلك ، إلا أن الغريب في الأمر أن أحدا من هؤلاء لم يعط هذه المسألة - على أهميتها - عناية تذكر . فهم بين مشير إلى ذلك فقط . أو متحدث في ذلك حديثا لا ينقع غلة ولا يشفي غليلا . فكان هذا الموقف الذي يبدو في نظري متعارضا بعض الشيء يحرك في نفسى التساؤل عن السر في ذلك . وكنت أشعر بحنين طاغ إلى معالجة هذا الموضوع لأهميته العلمية . ولأنه يتناول بصورة واضحة مسألة لم يخل إنسان من التعرض لها : وهي مسألة التباين الذي يقع في النفس كثيرا بين آراء يبدو للعقل صحتها ، وبين ما يؤمن به من عقائد .

ولستكن الرغبة وحدها - في رأى - أو الرغبة مضافا إليها الاعتقاد بحلال الموضوع وخطره من الناحية العلمية لا تكفى مبررا لاختيار موضوع للدراسة من باحث يشتغل بتدريس العقيدة إلى جانب اشتغاله بتدريس الفلسفة في كلية أصول الدين تلك الكلية التي أعتقد أن مهمتها تنحصر قبل كل شيء في إدراك العقيدة إدراكا واضحا . وتحديد ما يعتبر خارجا عنها أو خارجا عليها تحديدا كاملا . ثم عرضها بعد ذلك على الناس نقية من كل شوب ، ثم الدفاع عنها أمام شبه المبشرين والملاحدة ، ففهمتها - في نظري - هي مهمة علمية وعقيدية معا .

ولذلك رأيت قبل أن انساق إلى اختيار هذا الموضوع بدافع الرغبة النفسية والمصلحة العلمية أن أبحث جاهدا في قيمة هذا الموضوع من ناحية العقيدة أيضا . ولم ألبث غير قليل حتى تبين أن هذا الموضوع من أهم الموضوعات التي يرحب بها

الدين : فالفلسفة اليونانية قد جاءت بأفكار إلى البيئة الاسلامية واختلاف المسلمون في شأنها اختلافاً بينا . فبعضهم يقول إنها متعارضة مع الدين تماماً ، ولا يمكن التوفيق بينهما بحال . وبعضهم يقول أنها لا تعارضه إلا في الظاهر فقط . وقد أخذ هذا الفريق الأخير يعمل جاهداً لرفع ما يبدو من تعارض ظاهر بين الطرفين . أو بعبارة أخرى أخذ في عملية التوفيق هذه . والسؤال الذي يسأله أغلب الناس من قديم الزمان إلى اليوم . وأى الرأيين في ذلك هو الحق ؟ هل الاسلام يأتي بطبيعته هذه الأفكار اليونانية أو يقبلها ؟ وعن الاجابة على هذا السؤال ينشأ اختلاف خطير في فهم العقيدة وبيان مدلولها إذا اختلفت إيجاباً وسلباً ، وإذن فلسفي نفهم الاسلام فهما واضحاً ونذكره إدراكاً صحيحاً ونستطيع أن نميز الغريب عنه والمتعارض مع طبيعته يجب أن ندرس هذه الأفكار اليونانية وأن نستمع في هدوء وإنصاف إلى أدلة الذين يقولون بأنها لا تعارض الدين في شيء . فإن كان قولهم صادقا أيدنا ذلك بكل ما فينا من قوة ، وعملنا على التبشير به ، ورفعنا ذلك النطاق من المقت والسكرامية الذي وضعه أسلافنا حول هذه الفلسفة ، وإن كانوا رغم ما بذلوه من مجهود لم ينجحوا في إثبات ما يدعون . فالواجب علينا كذلك أن نذيع ذلك وأن نبشر به متخذين لأنفسنا موقف الناقد الحر ، متناولين هذه الفلسفة وذلك الدين وقد ثبت تعارضهما ، بالتحصيص والنقد العلمي ، وأيهما يثبت أمام الاختبار أنه حق أذعنناه واعتنقنا صحته مهما كان ذلك الطرف . وإذا كان الانتصار سيكون في النهاية إلى جانب الدين فإن ذلك يعطيه باسم العقل قوة تعظم من شأنه وتضاعف من سلطانه ، وإذن فدراسة هذه العملية قبل أن تكون واجبا علينا أو إرضاء لرغبة نفسية هي في الوقت نفسه تسكاد تسكون واجبا دينيا يجب علينا نحن أبناء الأزهر الحديث أن نقوم به وأن نعمل على تمحيصه

وفي ضوء هذه الأفكار صممت على اختيار هذا الموضوع أعني موضوع التوفيق بالذات ، واخترت من الموفقين ابن سينا لأن عمله في التوفيق ربما كان أتم الأعمال في هذه الناحية على الإطلاق ، وأخذت أعد العدة للشروع فيه ، ولكن ما كدت أبدأ حتى عرض لي التردد ، وأنا بعد لم أخط حرفاً واحداً ، فليس من الحكمة في شيء أن يقدم الانسان على موضوع معين مهما تصافرت العوامل على ضرورة القيام به مالم

يأنس من نفسه القدرة على معالجته ، وهنا أخذت أستعرض في هدوء ما يتطلبه هذا الموضوع من ملاحظات أصيلة أو مكتسبة في نفس معالجه ، وما يجب أن يبذل فيه من مجهود قد لا يستطيع الانسان أن يقوم به . فمثل هذا الموضوع - وهو توفيق ابن سينا بين الدين والفلسفة - يتطلب قبل كل شيء أن يكون الانسان ملما بالفلسفة اليونانية إلماما طيبيا . ومدركا لأهدافها إدراكا واضحا . ومع ذلك فالواجب - أيضا - أن يكون قد قرأ الدين قراءة مستفيضة ، ومركزة . وذلك ليستطيع أن يتابع ابن سينا في محاولته وأن يكون له من الميزات ما يجعله أهلا للحكم على عمالية هذا الفيلسوف بالنجاح أو الفشل : من ناحية الدين ، أو من ناحية الفلسفة . فهل كان هذا الإدراك لسكلا الطرفين موجودا ؟ .

أضف إلى ذلك أن المنهج العلمي الصحيح يتطلب من ذلك الذي يحاول أن يبحث عملا فكريا لإنسان ما أن يقرأ عمله في كتيبه بنفسها من غير رجوع إلى ما كتب عنه إلا للاستئناس فقط أن صح له ذلك ، وكتب ابن سينا الفلسفية مشهورة بدقتها التي بلغت إلى حد التعقيد أحيانا ، وبغموضها الذي جاءها من محاولة صاحبها أن يجعل من الفلسفة والدين مزيجا ملتما ، وقد يكون ذلك متعذرا . أضف إلى ذلك أنه كان مضطرا - بحكم الظروف المحيطة به - أن يكتب بتعمية وخفاء في بعض الأحيان ، مما زاد كتابته غموضا ، ومعنى ذلك كله أن استخلاص المعلومات من كتيبه عملية شاقة وبحاجة إلى (أزهرية) صميمة بخصائصها التي تمتاز بها . وهي الذكاء ، والمثابرة ، والمقدرة الفائقة على إدراك النصوص ، وفهم ما تعقد منها ، فهل كانت هذه « الأزهرية » بخصائصها موجودة ؟

ومن ذا الذي يستطيع أن يقول إنه يكفي لمعالجة هذا الموضوع أن يكون الانسان متوفرا على ما قدمنا من صفات ، ولا يضيف إلى ذلك شيئا قد لا يقل أهمية قط عن كل ما قدمناه وأعنى به : ملاحظة التنظيم والبحث وحسن العرض ، وكيفية السير في الموضوع سيرا يصل به إلى غايته ، فهل نستطيع أن نطمئن إلى وجود هذه الملاحظة عندنا .

على أننا سنعالج ابن سينا - وهو من هو في تاريخ الفكر البشري - فهل تصل بنا

الجرأة إلى أن نضع أنفسنا موضع المشرفين على إنتاج هذا الفيلسوف الكبير . وأى ثقة بالنفس تلك التي تسمح لنا بذلك ؟ .

وما أن وصلت في حديثي النفسي إلى هذا الحد حتى صممت على ترك هذا الموضوع لصعوبته ، وبقيت على ذلك أياما موضع النفس بين الأقدام تارة والأحجام أخرى ، حتى أخذتني بعد ذلك نفخة - أحسب أنها قبس من الاعتداد بالنفس - فقالت : وهل معنى ذلك أن يظل هذا الموضوع بدون معالجة ؟ وإذا كان كبار المشتغلين بتاريخ الفسك قد أعرضوا عنه ، فهل معنى ذلك أن يظل مغلقا إلى الأبد ؟ وهل يمكن أن نتركه عسى أن يمدد الرمن بمن يعالجه ؟ فنفر من المعركة . وإذا كانت صلتك الطويلة بالأزهر الذي يعنى قبل كل شيء بحسن التفهم للنصوص لا تسكني ، فقد ضيعت عمرك إذن . وإذا كان لك من ماضيك العلى ما يشجعك ، ومن حسن ثقة طلابك وأساتذتك بك ، وجميل معاوتهم لك ما يبعث في نفسك الإقدام فلماذا تركز إلى الأحجام ؟ ومن قال أن الواجب على كل باحث أن يقول الكلمة الأولى والأخيرة في بحثه وخصوصا إذا كان صعبا ومغلقا . وأليس يكفيك أن تسير بركب الفسك في هذا الموضوع المخلق ولو خطوة واحدة إلى الأمام ؟ ومن ذا الذي يبلغ السكال في عمله . والسكال لله وحده ، ومن هذه السكالات الأخيرة استمددت العون وعقدت العزم على الكتابة في هذا الموضوع مهما كان الأمر .

كيف عالجت هذا الموضوع : لا أريد قط أن أتعجل بالقارىء ، وأن أطلب منه تلك اللذة التي يحسها الانسان في مطالعة المجهول واكتشافه . وان كان هذا لا يعينني من أن أضع بين يديه بصيصا من نور قد يداونه على اجتياز هذا الطريق الذي هو بصدد أن يسير فيه .

فالبحت موضوعه : « ابن سينا بين الدين والفلسفة » فسكرهت أن أقطع صله القارىء بالماضى وأن أضعه مباشرة في العصر الذي عاش فيه فيلسوفنا ، فوضعت فصلا بعنوان : « التفكير الإسلامى حتى عهد ابن سينا » . تناولت فيه بإيجاز أبرز الملامح في التفكير عند المسلمين منذ الجاهلية إلى أن وصلت إلى العصر الذي عاش فيه ابن سينا مبینا في أثناء حديثي العوامل التي دفعت إلى التوفيق عند فلاسفة المسلمين ،

ثم وضعت فصلا بعد ذلك بعنوان : « ابن سينا ولماذا كان موفقا » تناولت فيه بإسهاب حياة الفيلسوف ، واستخلصت منها العوامل التي جعلت منه أوضح الموفقين ، ثم تساءلت في آخر الفصل قائلا : ولما كان هناك من التعارض ما يدفع إلى التوفيق حقا ؟ وجعلت الأجابة عن ذلك في فصل ثالث جعلت عنوانه : (ابن سينا بين الدين والفلسفة) عرضت فيه موجزا لأهم الفكر الأرسطية التي خيل إلى أنها تتعارض مع الدين ، ثم وضعت بجانبها موجزا لأهم الفكر الدينية التي تتعارض مع هذه الأفكار ، وكانت نتيجة هذه المقارنة أن ظهر التعارض أوضح ما يكون في مشاكل ثلاث رئيسية : هي مشكلة الصفات ، ومشكلة القدم أو الأزلية ، ومشكلة الخلود أو الأبدية . فعقدت لكل مشكلة فصلا خاصا بها تناولت فيه الحديث عن كيفية نشوء هذه المشكلة ، والحلول التي لجأ إليها ابن سينا ، والاشكالات التي نشأت عن هذه الحلول وما تقدم به ابن سينا بعد ذلك من اجابة عليها ووضعت هذه الفصول الثلاثة لترابطها تحت باب واحد هو : الباب الثاني من الرسالة ، كما وضعت الثلاثة الأولى تحت باب واحد أيضا هو : الباب الأول .

ثم انتقلت بعد ذلك - في فصل خاص - إلى استعراض ذلك المجهود الذي قام به ابن سينا في هذا السبيل ، وقارنته بمجهود غيره من الموفقين ، ثم بحثت هذا المجهود أيضا من ناحية نجاحه أو فشله في تحقيق ما كان يهدف له من التوفيق بين الدين والفلسفة ، وجعلت عنوان هذا الفصل : « قيمة التوفيق » وقد انتهيت فيه إلى حكمين مختلفين . فعملية التوفيق السينوية أوضح وأعمق عم - لية قام بها فيلسوف موفق . وعملية التوفيق السينوية - برغم ذلك - كانت عملية سلبية لم تستطع أن تضيق من هوة الخلاف بين الدين والفلسفة ، ثم عقدت - بعد ذلك - فصلا خاصا في : « أثر هذا التوفيق » تعرضت فيه إلى بيان أثره بالنسبة للفلسفة وللدن ولابن سينا نفسه ، وقد وضعت هذين الفصلين تحت باب واحد هو : الباب الثالث .

وبذلك قد اكتمل البحث ، وهو - كما يشاهد القارئ - وحدة ملتزمة كان

يصح أن تكون فصلا واحداً مقسماً إلى فقرات أو باباً واحداً موزعاً إلى فصول لشدة تماسكها وارتباطها .

ولما كان البحث قد وصل في بعض المشاكل إلى استحالة التوفيق بين الدين والفلسفة رأيت من واجبي أن أبين - ولسكن في الهامش - قيمة هذه الآراء الفلسفية من الناحية العقلية وانتهيت أخيراً إلى ضعف تلك الدعامات التي كانت تعتمد عليها هذه الآراء باسم العقل ، وبينت أن الدين والفلسفة بمعناها الجدير بها وهو النقد الحر ليسا بمتعارضين قط ، وأن النظرة العلمية الحديثة ، وعلى الأخص في مسألة الخلود تؤيد الدين ، أو على الأقل لا تعارضه .

وبذلك حقق البحث جميع أهدافه التي كان يصوب إليها . فهو قد شرح ، نقط التعارض بين الدين والفلسفة شرحاً وافياً ، وهو قد عرض عملية التوفيق أو في عرض ظهر للآن وأكملته ، وهو قد قارن هذا التوفيق الذي قام به ابن سينا بغيره ، ثم حكم بنجاحه أو فشله ثم أثبت أن حقائق الدين لا تتعارض مع الفلسفة بمعنى النقد الحر وإن تعارضت مع هذه الفلسفة اليونانية مما يظهر منه بوضوح أن دراسة الفلسفة في الأزهر الشريف قد سارت نحو غايتها وأنها تخدم الدين وتقوم بتأييده . وبعد ، فالبحث بهذا جدير بأن يقرأه علماء النفس الذين يريدون دراسة تلك الظاهرة النفسية التي تتميز بالنزعة والتردد بين تيارين متعارضين ومقترنين .

وهو جدير أيضاً بأن يقرأه كل مشتغل بالفلسفة الإسلامية إذ أنه سيجد فيه بعض الضوء الذي يلقي على ما في هذه الفلسفة من التعقيد والغموض كثيراً من التوضيح والابانة ، وسيشهد بنفسه عمل المسلمين الخاص بهم فيستطيع بذلك أن يدرك قيمته .

وهو بعد جدير بأن يقرأه علماء الكلام أيضاً ، لأنهم سيدركون منه من هم هؤلاء الفلاسفة الذين تتحدث عنهم كتب الكلام الكبيرة كالمقاصد والمواقف من غير أن تحددهم . وسيدركون أيضاً أن كثيراً من الآراء التي يقدمونها للناس باسم الدين أن هي في الحقيقة إلا آراء قد نشأت في البيئة الفلسفية ثم كساها علماء الكلام ثوباً إسلامياً قد يشف عن حقيقة ما وراءه ، وسيعلمون أن كثيراً من هذه الآراء

كانت حلولاً للتوفيق بين الدين والفلسفة ، وكانت حاولات بارعة . وأكثر توفيقاً في التوفيق من حلول الفلاسفة أنفسهم .

أما أولئك الذين يريدون أن يقرأوا للمتعة والتسلية والفائدة العاجلة ، أو بعبارة أخرى قراءة صحفية ، فليس لهم في هذه الرسالة إلا نصيب ضئيل جداً . والله أسأل في النهاية أن يجعلني باراً بديني وأزهرى - طلاباً وأساتذة - وأن يجعل مني دائماً خادماً للعلم والدين والأزهر وأن يكلل مسعاي دائماً بالنجاح والتوفيق إنه بالإجابة جدير ، وهو على كل شيء قدير .

تتميم دره شراية

(أستاذيه) بامتياز في علم الكلام والفلسفة
ومدرس بكلية أصول الدين

الغاهرة في ١٩ من صفر سنة ١٣٦٦ هـ
(أول يناير سنة ١٩٤٨ م)

الباب الأول

الفصل الأول - التفكير الإسلامي حتى عهد ابن سينا

الفصل الثاني - ابن سينا ولماذا كان موقفا .

الفصل الثالث - ابن سينا بين الدين والفلسفة .

الفصل الاول

(التفكير الاسلامي حتى عهد ابن سينا)

عاش العرب في طبيعة قاسية لا تعرف الأنهار الجارية ولا الأمطار الراتبة وكل ما هنا لك رذاذ من القطر يسقط في بعض الأماكن وبضع عيون من الآبار التي يعتمدون عليها في الارتواء فلم يكن لهم بد من أن يتتبعوا مواقع القطر ومنابت الكلاء ومن أن يتخذوا من نظام القبيلة أساساً لحياتهم السياسية والاجتماعية .

وكان من الطبيعي جداً أن تؤثر تلك الحياة المضطربة في تفكيرهم وأخلاقهم . فكثر النزاع فيما بينهم على هذه الأرزاق الضئيلة قد ولد في نفوسهم الحقد المتاصل والضغينة الحادة . كما جعلتهم كثرة الحروب فيما بينهم يستهينون بحق الحياة حتى وصل الأمر بهم إلى قتل أولادهم لآفة الأسباب كخشية الفقر أو خشية العار وأن كانت هذه الحروب من ناحية أخرى قد ربت في نفوسهم ملكة الشجاعة وعودتهم على أعمال البطولة . كما ألهمتهم حياة الصحراء حب الحرية والمحافظة على الكرامة مما جعل العربي يضرب به المثل في الشهامة والأباء .

فاذا تركنا الأخلاق إلى تأثير حياة الصحراء في عقولهم وبالتالي في ثقافتهم وعقائدهم فإننا نجد هنا التأثير أعظم فبعدهم عن الحياة المستقرة لم يدع لهم فرصة للتفكير العميق والتأمل الهادئ مما جعلهم يقبلون الخرافة ويتعلقون بالأساطير . وإلا فأى علاقة (١) يحكم بها العقل السليم بين تعليق عظام الموتي وبين الشفاء من الجنون . وهل يمكن أن يقر العقل الناضج أن السكّهانة والعرافة وزجر الطير يمكن أن تكون من الوسائل الصحيحة للعلم بالغيب .

وكذلك كانت ثقافتهم بدائية فكل ما يدركونه من معارف هو العلم (بأوقات مطالع النجوم ومغايها وعلم بأنواء السكواكب وأمطارها على ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم إلى معرفة ذلك في أسباب المعيشة لاعلى طريق تعلم الحقائق ولا على سبيل التدرب في العلوم) (٢)

(١) فجر الاسلام ص ٤٨ (٢) طبقات الأمم للقاضي صاعد ص ٧٠

نعم كانت توجد في العرب طائفة ممتازة في ثقافتها بعض الشيء وهي طائفة الحكماء الذين حفظوا بجانب التجربة كثيرا من الأمثال الصحيحة والحكم البليغة مما كان متداولاً بين أرباب الديانات المختلفة التي كانت تتصل بشبه الجزيرة في أكثر من مكان واحد وكان هؤلاء لا الشعراء كما يرى ديور (١) هم أصحاب الصدارة في قومهم واسكن هذه الثقافة التي توفرت هؤلاء الحكماء لم تسكن شيئاً جديراً بالذكر في الحقيقة والواقع . هناك شيء واحد برز فيه العرب وهو الشعر وإن كان الشعر في رأي لايدل النبوغ فيه على ثقافة ممتازة بقدر ما يدل على عاطفة جياشة وملسكة قوية في النظم ولعل مما ساعدهم على ذلك هو طبيعة الصحراء بما فيها من جمال وسكون . ونوع حياتهم بما فيه من صيال ومقاتلة . الأمر الذي يتطلب الشعر ليشير الحمية ويبعث على الأقدام . أضف إلى ذلك أن أسباب الغزل كانت متوفرة . فاللقاء عند موارد الماء والارتحال بعد ذلك مع ترك بعض الآثار التي تذكر به مما يشير في نفس الشاعر لواعج الحب ويدفعه إلى الشدو والترديد . وأخيراً أميتهم التي جعلتهم يعتمدون على الحفظ والرواية كانت من أكبر الأشياء المشجعة على الشعر لأنه أقرب إلى النفس وألصق بالذاكرة . تلك هي ثقافتهم وأما عقائدهم فقد كانوا على خلاف فيها والقرآن نفسه يجمع في آية واحدة جميع المذاهب التي كانوا يعتقدونها : تلك الآية هي قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد (٢))

فالعرب كان فيهم يهود ونصارى وكان فيهم صابئة تعبد السكواكب ومجوس على مذهب الفرس في القول بأصلين للعالم وأخيراً كان فيهم مشركون : وهؤلاء لم يكونوا على رأي واحد :

فبعضهم أنسك الخالق وقال بالطبع المحي والدهر المفقى وهم الذين أخبر عنهم القرآن بقوله (وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون (٣))

وصنّف أقر بالخالق وقال بحدوث العالم (١) ولكنه سمع ذلك أنكر البعث والإعادة وعنه يتحدث القرآن بقوله : (وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم (٢))

وممنهم من أقر بالخالق وابتداء الخلق واعترف بنوع من البعث ولكنّه أنكر الرسالة وعبد الأصنام على أن تشفع له عند الله فقدم إليها القرابين وأصبح يحج إليها وهؤلاء هم الدهماء من العرب وأصحاب الأغلبية فيهم وإليهم يشير القرآن بقوله (ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون (٣))

وقد كان بجانب هؤلاء من يقوم بعبادة الجن أو الملائكة على اعتبار أنها بنات الله فهي أقرب إلى نفسه وإلى ذلك يشير القرآن بقوله (ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون (٤)) وقوله : (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم ستنكتب شهداتهم ويسألون) (٥)

وقد كانت الاعتقادات المختلفة مصدر حرب جدلية فيما بينهم لا تقل في حدتها عن الحرب التي كانوا يستعملون فيها الرمح وحدث الحسام :

وهكذا كان العرب قبل الإسلام . فقر واختلاف يزيد من شدته وفساد في العقل وإمعان في الجهالة وضلال في العقيدة وانحلال في الأخلاق بجانب صفات لهم أهلتهم لأن يعلق عليهم الدين الجديد أكبر الآمال في نشر مبادئه في سائر الأنحاء .

جاء الإسلام وعقول العرب مقيدة بما توارثوه عن آبائهم فقال مندداً أيصح الاعتماد على ما يقول هؤلاء ولو كانوا (لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) وبذلك هدم الدين قداسة هذه الدعاة ووضع جميع ما أخذته العرب عن آبائهم بطريق التقليد موضع الاختبار .

ثم هداهم إلى المنهج الصالح في الوصول إلى الحق وهو البحث الحر والتأمل المطالع في السكون وما فيه من نظام وإبداع .

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمعالي مصطفى باشا عبد الرازق ص ١٠٢

(٢) يس ٧٩ (٣) الزمر ٣ (٤) النحل ٥٧ (٥) الزخرف ١٧

ثم غنى عقولهم بوساطة الوحي بمعارف لا يستطيع أن يصل العقل وحده إليها كالمعارف المتعلقة بالبعث . وقرر لهم عقيدة صالحة أبدلتهم بالأوثان إلهها واحدا قديرا له ملكوت السموات والأرض وفي يده جميع ما في السكون . ثم دعاهم بعد ذلك إلى العمل الصالح والتفانية في سبيل الله مبينا أن الإنسان بذلك لن يخسر شيئا لأن عين الله ساهرة على أولئك الذين يعمدون الصالحات وعنايته محيطة بهم .

وبذلك دعا الدين الاسلامي إلى الايثار أو (الخيرية) عن طريق الأثرة أو (الأنانية) فخل بذلك إشكالا لم تستطع الفلاسفة النفعية أن تحله إلى اليوم وهو لماذا يضحى الانسان بمصالحته الخاصة في سبيل المصلحة العامة إذا تعارضتا . وأخيرا نجيح النبي ﷺ في تأكيد هذه العقيدة ونقريتها واندفع هو والمسلمون الأولون لنشرها في انحاء شبه الجزيرة وبعد جهاد عنيف وتضحيات رائعة دانت له شبه الجزيرة كلها فاتبعه من فوره إلى العالم الخارجي ليحقق دعوته فيه .

ماذا كان يفعل المسلمون الأولون في هذه النصوص من القرآن والسنة التي يبدو تعارضها وماذا كان رأيهم في هذه المشاكل التي بنى عليها النقاش فيما بعد . الواقع أن التاريخ لا يستطيع أن يقدم لنا ما يشفي الغلة شفاء تاما وأكبر الظن أن هؤلاء المسلمين تحت روعة الدين والتحمس لمبادئه لم يعطوا هذه المسائل كل العناية وإنما كان همهم قبل كل شيء هو الجهاد في سبيل نشر مبادئ الدين ومحاربة أعدائه .

ولسكن هل معنى هذا أن الصحابة لم تلمس في قرارة أنفسهم أمهات هذه المشاكل وهل يستطيع التاريخ أن يقول إنها لم تدر بخلدكم . الواقع لا . فالثابت غير ذلك بدليل ما روته الأحاديث الكثيرة من أن بعض الصحابة حين أخبرهم الرسول بأن كل إنسان قد كتب مكانه من الجنة أو النار قد قال له (فقيم العمل يا رسول الله) (١)

(١) عن جابر رضى الله عنه قال (جاء سراقه بن جهم رضى الله عنه فقال يا رسول الله بين لنا ديننا كما أنا خلقنا الآن . فقيم العمل الآن أفيا جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم فيما يستقبل . قال لا . بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير . قال فقيم العمل . قال (اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله) أخرجه مسلم والأحاديث في هذا المعنى كثيرة راجع تيسير الوصول ج ٥ ص ٣٣ .

فان هذا السؤال يحدد في دقة مشكلة التكليف مع القدر . وإليك أيضا ما رواه الحديث من استفسار أبي ذر حين أخبره رسول الله ﷺ بأن من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة بقوله (وإن زنى وإن سرق) (١) وكررها ثلاثا . فان هذا السؤال يعتبر مقدمة لهذه الأبحاث التي دارت فيما بعد حول تحديد موقف (صاحب الكبيرة) من الكفر أو الإيمان .

ولسكن الواقع أن هذه الأسئلة وأمثالها كانت خواطر ترد على أذهان الصحابة مع عدم الرغبة في الجدل والوصول بالمشكلة إلى نهايتها وكانت تجد في كلام الرسول خير إجابة عنها .

ولعل الذي صرفهم عن ذلك هو أن النبي ﷺ كان يكره لهم الجدل (٢) وبخاصة في تلك المسائل التي لا يستطيع أن يصل العقل الانساني فيها إلى نتيجة حاسمة فمن وصاياه (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا) (٣) ومن الشايت عنه أنه كان يغضب أشد الغضب إذا سمع الملاحاة في القدر (٤) وبذلك عصم النبي الكريم صحابته من السير وراء الشهوة العقلية التي لا بد أن توصل في النهاية إلى التأويل وإطفاء تلك الجذوة التي كانت تشعلها حرارة العقيدة في نفوسهم .

(١) عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (أتاني جبريل عليه السلام فبشرني أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة قلت وأن زنى وأن سرق قال وأن زنى وأن سرق قلت وأن زنى وأن سرق قال وأن زنى وأن سرق ثم قال في الرابعة رغم أنف أبي ذر) أخرجه الشيخان والترمذي راجع تيسير الوصول ج ١ ص ١١ .

(٢) عن أمانة قال (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماض قوم بهد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل) رواه الترمذي وصححه راجع تيسير الوصول ج ١ ص ٣٤٧ .

(٣) هذا الحديث قد روي روايات مختلفة منها (تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله) ومنها (تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فانكم لا تقدرن قدره) إلى غير ذلك وهذه الروايات وإن كانت كل واحدة منها لا ترتفع إلى درجة الصحة إلا أن تعددها يكسبها قوة والمعنى صحيح كما قال الحافظ السخاوي في المقاصد . راجع تخريج الشيخ رشيد رضي الله عنه لهذا الحديث في حاشيته على رسالة الإمام محمد عبده ص ٥٢ (٤) راجع تيسير الوصول ج ١ ص ٢٤٨ .

وأخيرا مات النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن نجح في حمل العرب على الإذعان للإسلام وتركهم وساطان العقيدة يسيطر على نفوس كثير منهم وبموته ابتدأ النزاع بين المسلمين وأكبر الظن أنه سيظل إلى الأبد . فقد اختلف الصحابة ورسول الله في فراش الموت في مكان دفنه (١) ثم اختلفوا بعد ذلك في من يكون خليفة من بعده فطالب بالخلافة الأنصار وأصر المهاجرون على وجوب أن يكون الخليفة منهم وظهرت بعض الميول إلى تعيين على بالذات من بينهم تلك الميول التي نستطيع أن نعتبر أصحابها نواة الحزب الشيعة الذي تميز فيما بعد بمبادئه وانقسم إلى فرق مختلفة بعد كثير منها عن الإسلام (٢) . ثم تنازعوا بعد انتخاب أبي بكر في وجوب قتال مانعي الزكاة إلى غير ذلك من الخلافات التي لم تلبث تحت تأثير سلطان العقيدة أن انتهت بعد ظهور النصوص التي رجحت أحد الرأيين المتعارضين .

ثم أخذت السفينة مجراها حتى تساهها عمر بعد موت صديقه وقد استطاع المسلمون في عهده أن يضموا شتيتا من الممالك المختلفة أصحاب الثقافات المتباينة إلى ساطانهم ففتحوا مصر وفيها الاسكندرية مهد العاوم في ذلك الوقت . وفارس والعراق وهما زانرا بالمداهب المختلفة دينية وفلسفية كالنسطورية والمزكية والمناوية . والشام وكان يضم اليعاقبة وغيرهم من أرباب الديانات القديمة . وبذلك أصبح في متناول العرب صيب من المعارف تستطيع أن تغترف منه لو شاءت ولسكن المسلمين في مبدأ الأمر تحت تأثير اعتزازهم بالدين وأنفة منهم أن يكونوا تلامذة لمن أضحووا من رعاياهم قد رفضوا هذه الثقافات وأعرضوا عنها إلا في القليل النادر ولم يقبلوا على أصحابها إلا بعد أن أنزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة

والآن لتتجاوز عن الفترة الأولى من حياة عثمان وكذلك قصة انتخابه التي لقيت معارضة أشد من أنصار على إلى عهده الأخير الذي أدى إلى النزاع في مسألة قد لمسها المسلمون من قبل وهي مسألة (السكيرة) الأمر الذي ترتب عليه ظهور فرق كثيرة تتنازع فيما بينها ولا تدعن واحدة منها للنص كما كان النزاع أولابل فيجهد كل منها أن تؤول النص على حسب رأيها هي : فعثمان رضى الله عنه كان رجلا سمحا فاستغلت بنو أمية

سماحتهم بخملوه على أشياء نقمها (١) المسلمون عليه حتى حكم كثير منهم بكفره من أجلها وأخيراً قتل رجال الامصار سنة ٣٥ هـ بعد مأساة تفتت الأكياد :

وبعد ما أعلن من أغلب أهل المدينة بعد مقتله وهنا لعبت الأحقاد دورها بأناس كانوا قدوة للطيبة والتضحية في عهد رسول الله ﷺ أمثال طلحة والزبير وعائشة وكذلك معاوية فقد أعلنوا جميعاً رفضهم لخلافة علي وقاتله الأولون في (واقعة الجمل) وانتهت المعركة بقتل طلحة والزبير وجوع عائشة مهزومة إلى المدينة أما معاوية فقد راوغ واستطاع أن يثبت في نزاعه مع علي كثيراً من الدهاء والمخاتلة وأخيراً التقى الطرفان (بصيفين - ٣٧ هـ) وكاد أن يظفر علي بالنصر الحاسم لولا خديعة عمرو وإشارته برفع المصاحف على السيف مما أدى إلى (مهزلة التحكيم) (٢) المشهورة وكانت نتيجةها ظفراً نسبياً لمعاوية . والمهم من ذلك هو ظهور فرقة الخوارج التي لامت علياً لقبوله التحكيم في دين الله واعتقدت أنه أصبح بقبوله هذا كافراً بمعاوية :

وهكذا أصبح في العالم الإسلامي فرقان متعارضتان فرقة الشيعة التي تعتقد أن علياً أفضل الجميع وأن الإمامة لسكونها ركنها في الدين لا يصح أن نقول أن النبي ﷺ أهمها بل الواقع أنه ولي علياً . وفرقة الخوارج التي تخالف الشيعة مخالفة صريحة فهي تحكم بكفر علي بعد التحكيم وتعتقد أن الإمامة ليست من أركان الدين والمسلمين أن يختاروا إذا شاءوا خليفة من أي قبيلة . وصلة ذلك بموضوع البحث وإن كان أمراً سياسياً أن كلا من الشيعة والخوارج أخذوا يلتمسون من نصوص الدين ما يؤيد دعواهم بالكذب مرة وبالتأويل أخرى حتى يخيل إليك وأنت تقرأ لأحدهم أن الدين صريح فيما يذهب إليه

وهنا قامت جماعة أخرى تعرف في تاريخ الفسك باسم (المرجئة) وقد حاولت أن تقوم بدور حماة السلام بين الخوارج والشيعة رجاء جمع المسلمين على كلمة واحدة وكان لابد أن تعمل لإرضاء الطرفين فلم تحكم بكفر علي وشيعته كما حكم الخوارج

(١) نجد تفاصيل هذه الأشياء في الملل والنحل ج ١ ص - ٣٧ ، ٣٨

(٢) تاريخ التمدن الإسلامي لجورجي زيدان ج ١ ص ٦١

وبذلك أرحمت الشيعة في نظرها ولم تقبل بأن الإمامة ركن من أركان الدين وأن النبی رشح علياً كما تقول الشيعة وبذلك حاولت أن ترضى الخوارج . ومن الشريب أنها حاولت أن ترضى البيت الحرام أيضاً فلم تحكم بكفر معاوية ومن معه كما اتفق الحزبان المتعارضان على ذلك بل أرجأت الفصل في مسألة الكفر والإيمان إلى الله يحكم فيها يوم القيامة (١) في ذلك الوقت وفي عهد هشام بن عبد الملك ظهرت مشكلة أخرى كان لها أيضاً أثر كبير في تعدد الفرق وكثرتها وهي (مشكلة القدر) تلك المشكلة التي لمسنا اندفاع المسلمين من أول أمرهم إلى ولوجها فقد قام معبد الجهني وغيلان الدمشقي وهما يمتنان إلى المسيحية بسبب يقرران أن المرء حر في أعماله مما أدى إلى قيام فرقة (القدرية) وفي نفس الوقت قامت فرقة أخرى تقول بالجبر وهي فرقة (الجهمية) وأخذت كل فرقة منهما تذكر ما يؤيدها من الشرع وتؤول ما يخالفها ووجد كل فريق منهما في هذه المشكلة بالذات ما يساعده على تدعيم ما أدعاه :

تيارات مختلفة ونحل متباينة وكل منها يعبث بالنصوص كما يشاء له الهوى وأخيراً التفت هذه التيارات جميعاً عند رجل مشهور في تاريخ الفكر وهو (الحسن البصري) (٢)

لم يشأ هذا الرجل أن يجعل موضوع المناقشة كفر على أو إيمانه ولا كفر معاوية

(١) هؤلاء المرجئة تسمى (مرجئة الخوارج) ويعرف تاريخ الفرق فرقة أخرى تسمى (معتزلة المرجئة) ويعنون بها من جمع بين آراء الاعتزال والإرجاء وهذه متأخرة في الزمن عن الأولى كما يعرف فرقة ثالثة وهي (المرجئة الحالصة) وهي التي ترجى العمل أي تؤخره عن النية والقصد وهو من معاني الإرجاء أيضاً وهي آخر طائفة من طوائف الإرجاء وقد نشأت في العصر العباسي « انظر نحي الإسلام ج ٣ ص ٣٣٢ والجانب الآلهي من التفكير الاسلامي لأستاذنا الدكتور البهي القسم الأول ص ٣٣ »

(٢) تابعي جليل اشتهر بمثانة خلقه وصلاحه وعلمه وفصاحته عرف بالفقه والقصاص والعلوم والتصوف ويعتبره المعتزلة رأسهم لأنه تكلم في القدر وقل بحرية الارادة وكذلك يعتبره المتصوفة إمامهم ومات سنة ١١٠ هـ ابن خلسكان الجزء الأول صفحة ١٦٠

أو إيمانه بل تساءل عن السبب الذى من أجله نحكم على هؤلاء بالكفر وأخيرا اهتدى إلى أن الحكم بالكفر جاء وليدا لارتكاب كبيرة فى نظر الفريق الذى يحكم بكفرهم فقال وإذن فلننتقل بالبحث من الأشخاص إلى (مرتكب الكبيرة) فى ذاته بقطع النظر عن على وعائشة أو معاوية وبعد بحث حكم بأن مرتكب الكبيرة منافق فكان ذلك فى الواقع جنوحا إلى رأى الخوارج وإن خالفهم فى انطباق ذلك على على كرم وجهه ثم انتقل بعد ذلك إلى مشكلة القدر وأخيرا قال بحرية العبد فى تصرفاته فأرضى بذلك القدرية . وبما يسجله له مؤرخ الفكر هذه الميزة من العمق فى البحث فلا شك أن انتقال الموضوع من الجزئى إلى السكلى فى مشكلة الكبيرة هو المنهج الصحيح فى الوصول إلى حكم على :

فى ذلك الوقت - وكان التفكير إلى ذلك الحين يكاد يكون عريبا محضا أو بعبارة أخرى محليا - ابتدأت الأجناس الأخرى تحاول فى قوة أن ترفع رأسها من جديد وأن ترج بثقافتها فى ذلك التيار الفسكى وأخيرا تم لها ما أرادت وسقطت دولة بنى أمية سنة ١٢٢ هـ دولة العرب والعربية واضطر العرب أن يتنازلوا عن السيادة وأن يندفعوا فى غمار الصناعات والعامة وأن يقبلوا على الجدل مع هذه الشعوب التى كانت تحمل بين قلوبها أشد الاحقاد عليهم وابتدأت الثنوية من الفرس والسمنية التى أثارت الشك فى المعرفة وكثير من الفرق المسيحية واليهودية وكذلك الدهرية التى لا تؤمن بخالق تعمل جميعا على السكيد الاسلام وطمس معالمه ولعلها كانت تجد من الفرس المسلمين الذين سيطروا على الدولة فى ذلك العهد إغضاء عن هذا الذى يريدون تحت ضغط الرغبة فى الانتقام من العرب وانتقاص مكانتهم

وكاد أن ينجح المتآمرون فى ذلك لولا أن قبض الله الاسلام رجلا كان تلميذا للحسن البصرى وهو (واصل بن عطاء) (١) رأس المعتزلة تلك الفرقة التى سميت أعظم الأجداد فى سبيل الدفاع عن الدين والدعوة إليه

(١) ولد فى المدينة سنة ٨٠ هـ ثم انتقل إلى البصرة وسمع من الحسن البصرى وسير . ١٣١ هـ وكان خطيبا بليغا واسع العقل غزير العلم وإليه يرجع الفضل الأكبر فى وضع دعائم الاعتزال على أسس علمية . راجع فجر الاسلام ص ٣٦٠ وضحي الاسلام

والواقع أن مبادئ المعتزلة لم يحملهم على اعتناقها إلا رغبةهم الملهمة في الدفاع عن الدين أمام أعداء مسلميهم بكل أنواع التسليح من مخاتلة ورياء إلى معرفة وثقافة فالسبب الذي حملهم (٢) على المبالغة في التنزيه والوحدة عما جعلهم يقولون بنفي الصفات هو ماهاهم من نزعة الشيعة الرافضة الذين تأثروا بالمذاهب الفارسية إلى تصوير الله صورة حسية مجسمة فهو عندهم صاحب قد وصوره وذو جسم وأعضاء وأما الأصل الثاني (٣) وهو العدل فهو بلاشك موضوع للرد على من قال بوقوع الظلم من الله وقد جرّم ذلك إلى بحث مشكلة القدر واختيار القول بحرية الإرادة لأن التعذيب مع الجبر ظلم محض وما داموا قد بحثوا هذه المسألة فليبحثوا أيضا مشكلة الكبيرة وقد قالوا فيها بالمنزلة بين المنزلتين مما يدينهم في الواقع إلى الخروج والخلاصة أن المعتزلة قد بحثت كل شيء واختارت ما يقضى به العقل واستطاعت أن تدافع عن الإسلام في ظل ما رأيت ولم تلبث القدرية والجهمية أن ذابتا فيها وبقيت هي الفرقة التوحيدية الكبرى التي أسست علم الكلام واستطاعت الدفاع عن الإسلام

ولسكن يكون موقف المعتزلة في الدفاع قويا أمام خصوم الإسلام رغبت في الاطلاع على كتبهم والرد عليها بعد الدراسة ودائعها فترجمت كتب الفرس وقرأتها وحسن وجدوا المناظرة وغيرهم من الفرق المسيحية مسلميهم بالثقافة الاغريقية التي عرفوا عنها كثيرا بوساطة المناقشات الشفوية رغبوا هم أيضا في أن يتسلحوا بها فاستعانوا بالمنصور في ترجمة المنطق الأرسطي وهكذا كان المنطق أول علم من علوم الفلسفة بمعناها الضيق حصل له اشتباك بعلم الكلام الإسلامي . وإلى المأمون يعزى نخر إتمام مابداً به جده من ترجمة بقية هذه الفلسفة إلى العربية فقد اتصل بأباطرة القسطنطينية وجلب بوساطتهم أشهر الكتّاب الفلسفية اليونانية من أثينا ولم تسكد تلك الذخائر النفيسة تصل إلى بغداد حتى قام بترجمتها الأفاضل من العلماء والعامل الذي يسيطر على المأمون في ذلك الوقت هو رغبته أيضا كما كانت رغبة جده المنصور في أن يسدى يدا إلى الإسلام وسلاحاً يستطيع به أن يقارع الشبهات فلاجل الدين فقط ترجمت الفلسفة اليونانية في مبدأ الأمر إلى اللغة العربية .

(٢) مقدمة نيرج لكتاب الانتصار للخياط ص ٥٣

(٣) المرجع السابق ص ٥٤

واست بحاجة إلى البرهنة على أن المعتزلة قد قرأوا هذه الكتب واستفادوا منها فتلك مسألة لا تحتاج إلى إثبات وإنما الذي أريد أن أنبه عليه هو أن المعتزلة لم يقفوا من هذه الفلسفة موقف المصحح لها على طول الخط بل أخذوا منها ما يوافق عقولهم ويعينهم على تحقيق رغبتهم وردوا الباقي فكانوا بذلك أكثر حرية من الفلاسفة الاسلاميين الذين جاءوا من بعدهم واستحقوا بجدارة لقب (أحرار الفسكدر فى الاسلام (١)) .

يقول الخياط (ولقد أخبرنى عدد من أصحابنا أن ابراهيم النظام رحمه الله قال وهو يجرود بنفسه اللهم إن كنت تعلم أنى لا أقصر فى نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة إلا لأشدد به التوحيد فما كان منها يخالف فأنا منه برىء اللهم إن كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفرلى ذنوبى وسهل على سكرة الموت (٢)) .

وفى هذا النص تحديد للبائع الذى حمل المعتزلة على الاشتغال بالفلسفة وتصريح بأن المعتزلة لم يكونوا لهذه الفلسفة فى جملتها بمقلدين وهكذا عاش المعتزلة للإسلام وعملوا على توفير جميع الوسائل لنصرته فجعلوا الفلسفة وسيلة لا غاية وحكموا فيها الإسلام ولم يحكموها فى الإسلام كما صنع فلاسفة المسلمين فيما بعد .

هذا الفهم الجيد للإسلام وهذا الدفاع الحار عنه كان جديرا أن يحل المعتزلة من نفوس المسلمين المحل الأول وكان يمكن أن يكون هذا هو الواقع لولا أن وجد هناك أمران كانا من أكبر العوامل التى أثارت عليهم سخط طائفة لها مكانتها فى نفوس الشعب وهى طائفة رجال الحديث مما أدى فى النهاية إلى اختفاء المعتزلة اختفاء تاما .

الأمر الأول : نزعتهم العقلية المغالية فأنهم بعد أن قرروا أصولهم وآمنوا بها إيماننا تاما راحوا يؤولون ما يعارضها من الآيات ويكذبون ما يعارضها من الأحاديث

(١) يقول القفطى إن لأبى هاشم الجبائى المعتزلى المشهور كتابا سماه المتصفح أبطل فيه قواعد أرسطو والجاحظ فى كتابه الحيوان (ج ٣ ص ١٦٢ وج ٤ ص ١١ وج ٤ ص ٧٦) كثيرا ما يتعرض لأرسطو وينقده وكذلك يقول ابن المرتضى فى كتابه المنية والأمل ص ٢٩ عن النظام أيضا (٢) الانتصار للخياط ص ٤١

وكانوا يفعلون ذلك في جرأة وصراحة فأنكروا حديث الرؤية ليعارضه مع قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) بل أكثر من هذا أننا نجد النظام يفعل ذلك في تهكم لاذع فيقول مثلاً . زعم ابن مسعود أن القمر قد انشق وأنه قد رآه وهذا من الكذب الذي لا خفاء فيه بل ويزيد سخيرية من ابن مسعود حين يراه يقرر أنه قد رأى الجن قائلاً هذا مما لا شك في كذبه .

الأسر الثاني أنهم كي يبرروا إنكارهم للحديث قد لجأوا إلى الطعن في نقلته فنفدوا الصحابة والتابعين بحرية وصراحة ورموهم بالتناقض حيناً وبالكذب أحياناً فقد نقد النظام أبابكر ورماء بالتناقض وعاب حذيفة بن اليمان بل إن النظام كي يبرر القول بعدم حجية الإجماع قد لجأ كما يقول ابن أبي الحديد إلى تأليف كتاب سماه : « النكت » واجتهد فيه أن يلاحق بكل صحابي عيباً يهدم الثقة به . وإذا كانت الصحابة لم تسلم من نقدهم فكذلك التابعون وتابعوهم من رجال الحديث فالجاحظ يرميهم بالقصور في البحث والتنقيب والانحراف عن الانصاف ويرى أنهم جماعون لا يعملون عقولهم فيما يروون بل وينتقد المفسرين أيضاً في ميلهم إلى الغريب من الألفاظ والأخبار (١) وقابلهم رجال الحديث بالمثل فهم في نظرهم فسقة مارقون وفي ذلك يقول ابن قتيبة (وجدنا النظام شاطراً من الشطار يغدو على سكر ويروح على سكر ويبيت على جرائره ويدخل في الأدناس ويرتكب الفواحش والشائعات) (٢) ومن بين هذه الأشياء التي رمى بها حبه للغلمان (٣)

وأخيراً وجدت هذه العداوة وذلك الشنآن مسألة تتلاقى فيها الأحقاد وهي مسألة (خلق القرآن) وليس يعنينا الآن من هذه المسألة إلا القدر الذي يقتضيه منهج البحث فإن المعتزلة بناء على أصابهم في نفي الصفات قد أنكروا أن القرآن كلام الله بمعنى أنه صفة من صفاته وقالوا إنه حادث ومخلوق .

وفي عهد المأمون زين له زعيما المعتزلة في بغداد وهما ثمامة ابن أثرس وأحمد بن أبي داود أن يجعل القول بخاق القرآن عقيدة الدولة فاستجاب لهما المأمون بعدم مقاومة

(١) تجد ذلك في رسالة للجاحظ مطبوعة على هامش كتاب السكامل للمبرد ج ٢ ص ٢٥١

(٢) تاويل مختلف الحديث لأبن قتيبة ص ٢١

(٣) الأغاني ج ٧ ص ١٥٤

يسيرة من بعض رجال البلاط فأصبحت هذه المسألة في عهده من أهم المشكلات وقد ظلت مدة المعتصم والوائق كذلك وسميت في التاريخ بالحنة أى حنة أهل الحديث الذين ينكرون القول بأن القرآن مخلوق ومبدع .

والواقع أن المعتزلة وعلى رأسهم المأمون قد استعملوا مع رجال الحديث كل أنواع الأذى والاضطهاد واتخذوا من حماية الدولة لهم ما يساعد على الطغيان مما يتنافى مع حرية الفكر التى كانوا يشيدون بها وبما أدى فى النهاية أيضاً إلى اختفاء المعتزلة اختفاء تاماً بسبب هياج الشعب عليهم وانتصاره لثولاء الذين ظلوا رغم ما لاقوا محافظين على رأيهم فى شىء من الصلابة والعناد . وخلاصة ما كان أن المأمون قد بدأ سنة ٢١٨ هـ بإرسال السكتب المتتالية إلى ولايته لتحميل الناس على ذلك ، ثم تورط المأمون بعد ذلك فى الأمر تورطاً أداه إلى أن يشتط فأمر فى آخر حياته بعض الولاة بأن يقتل من ينكر القول بالخلق . وحين حضرته الوفاة كتب لأخيه المعتصم وصاة يقول فيها (وخذ بسيرة أخيك فى القرآن) وكان المعتصم رجلاً جندياً فأخذ الأمر على أنه شىء واجب التنفيذ وشرع يكتب إلى الأمصار بالاستمرار فى امتحان الناس فى مسألة الخلق هذه بل (وأمران يعلموا الصبيان ذلك ففاسى الناس منه مشقة فى ذلك وقتل عليه خلق من العلماء) (١) وجاء الواثق بعد موت المعتصم فسار على سنة أخويه وعقيدتهم فأخذ يرسل السكتب هو الآخر حتى بلغ به الأمر إلى أن كتب لواليه بمصر أن يقوم بامتحان الناس أجمعين فلم يبق أحد من فقيه ولا محدث ولا مؤذن ولا عامى حتى أخذ بالفتنة . فملئت السجون بالمعارضين وكثر الفرع بين الناس مما بلغ بالشدة أقصاها .

وتلفت الشعب فوجد رجال الحديث وعلى رأسهم أحمد بن حنبل ينكرون فى جراءة بدعة القول بالخلق فمنحهم اكباره واعجابه . والواقع أن رجال الحديث قد صبروا على الحنة صبراً جديراً بالتقدير . وقد تثلث البطولة بأجلى معانيها فى الامام أحمد رضى الله عنه فقد راودوه برغبة ورهبة أن يقول بالخلق ولو (تقية) فأجابهم بكلمته الخالدة (إذا أجاب العالم تقية والجاهل يجهل فتى يتبين الحق) وأخيراً ضربوه

ثمانية وثلاثين سوطاً حتى دمي جسده ثم قذفوا به إلى السجن (١) وهو صابر محتسب فكانت هذه الأسواط وذلك السجن تفجر ينابيع العطف عليه والحق على الحكومة في قلوب العامة .

والواقع أن الأهمصار أيضاً لم تخل من أبطال فقد وشى بعض الناس (البويطي) تلميذ الشافعي فملوه من مصر إلى بغداد ليسألوه في ذلك فسكان يردد وهو ذاهب قوله (لئن أدخلت عليه - أي أحمد ابن أبي دؤاد - لأصدقته ولأموتن في حديدى هذا حتى يأتي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدى)

وقد صدق البويطي رضى الله عنه فيما قاله فحين سألوه أنكر القول بالخلق وأصر على ذلك فعرضوا عليه أن يقول فيما بينه وبين والى ولو (تقية) حتى يطلق سراحه فقال (إنه يقتدى به مائة ألف ولا يدرون المعنى (٢))

وقد يكون في هذه الكلمة تحديد لوجهة نظر المعارضة وهي أن حمل الناس على ذلك لا يأتي بفائدة بل وينتج أعظم الأضرار وذلك لأن عقولهم لا تدرك ما يرمى إليه القول بهذا من تنزيه الله وتمجيده ولا يبقى من المسألة في نفوسهم إلا أن القرآن كسائر الأشياء المخلوقة فتقل قدامته أو تنعدم في نفوسهم وتكون النتيجة أن يتحللوا من أتباعه .

وكان طبيعياً وقد صمد رجال الحديث للبحنة وآزرهم الشعب في موقفهم أن تأخذ المسألة نهايتها المحتومة فتنزى الحكومة عن موقفها وقد كان ؛ فما أن مات الواثق وجاء المتوكل سنة ٢٣٢ هـ حتى (أمر بترك النظر والمباحثة في الجدل والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق وأمر الناس بالتسليم والتقليد وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة (٣)) وهكذا انتقلت السلطة إلى أيدي رجال الحديث وكانت عواطفهم تغلى بطلب الانتقام من المعتزلة وعقائدهم تقرر أنهم مارقون عن

(١) طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي ج ١ ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٢) هذا النص الذي قبله نجده في طبقات الشافعية الكبرى ج ١ ص ٢٧٦

(٣) التنبيه والإشراف للسعودي ج ٢ ص ٢٨٨

الدين ويجب عقابهم فأخذوا يشنون على المعتزلة حرباً لا هوادة فيها ولا رفق واستعملوا فيها جميع الأسلحة من رد عليهم وتشهير بهم واعتداء على بعضهم حتى أسفرت المعركة أخيراً عن هزيمة المعتزلة هزيمة نهائية وأصبح الاعتزال بعدها من الأسرار لأنه أصبح من الأخطار وهكذا كانت النهاية .

ولم يقف رجال الحديث عند هذا الحد بل جدوا في معرفة السبب الذي من أجله ضل المعتزلة ولم يطل بهم البحث طويلاً حتى امتدوا إلى أن السبب في هذا المروى راجع إلى قراءة المعتزلة لكتب الأوائل أو بشارة أخرى راجع إلى معرفتهم للفلسفة وإليك ما يقوله تاج الدين السبكي حين يتحدث عن المأمون (وجره القليل الذي كان يدره من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن (١)) وكذلك يرى السيوطي ونص عبارته (ولما كبر - أي المأمون - عني بالفلسفة وعلوم الأوائل ومهر فيها بجره ذلك إلى القول بخلق القرآن (٢)) .

وكانت كتب أرسطو بنوع خاص هي التي تحمل النصيب الأوفر من هذا الاتهام وإليك ما يقوله أبو الحسن الأشعري (إن أبا الهذيل قد أخذ قوله - أي في نفي الصفات - عن أرسطو فإن أرسطو قال في بعض كتبه أن الباري علم كله قدرة كله حياة كله سمع كله بهر كله - فحسن أبو الهذيل لفظة أرسطو وقال عليه هو هو وقدرته هي هو (٣)) .

وإذا علمت أن كل المشا كل التي تورط فيها المعتزلة كمشكلة الرؤية والقول بخلق القرآن إنما يعود في الواقع إلى رأيهم في نفي الصفات أدركنا في وضوح إلى أي حد أصبحت كتب هذا الفيلسوف بوجه خاص موضع الريبة والاتهام . وبعد أن أدرك رجال الحديث هذه الحقيقة أخذوا في اضطهاد هذه الكتب وكل من يتصل بها وكان يكفي جداً لكي يرمى المرء بالإلحاد أن يكون له اتصال بها من قريب أو بعيد ولعل أوضح مثل على ذلك أبا زيد البلخي (فقد رمى بالإلحاد (٤))

(١) طبقات الشافعية الكبرى ج ١ ص ٢١٨

(٢) تاريخ الخلفاء ص ٢٠٤

(٣) معجم الأدباء لياقوت ج ٣ ص ٦٤ (٤) الأغاني ج ١٧ ص ١٨

لأنه كان يقوم بجمع العلوم القديمة ويسالك فيما يؤلف طريقة الفلاسفة ولم يشفع له في إلغاء هذه التهمة ما ألفه من علوم في فصرة الدين والعقيدة . ولم تسكن السكتب الإلهية وحدها هي موضع الريبة بل بالغ بعض المتزمتين في التخوف من كل شيء حتى (الحساب) رغم الحاجة إليه في المواريث والمعاملات ومن الثابت أيضا أن بعضهم قد حكم بالحاد - رجل وجد لديه كتاب فيه رسوم عروضية (١) بل إن المنطق وهو سلاح من أسلحة الدفاع عن الدين قد وجد من يعارض في تعليمه مما حمل الفارابي على أن يكتب دفاعا عنه (٢) .

وأخيراً بلغ الأمر في محاربة الفلاسفة أقصاه لدرجة (أنه كان من المفروض على الناسخ المحترمين في بغداد - في سنة ٢٧٧ - أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب في الفلسفة)

وكان من جراء ذلك أن هجرها كثير من المشتغلين بها لابتعدوا عن موطن الشبهة حتى أن من بقي من المعتزلة بعد ذلك كان لا يألو جهداً في البراءة منها وضم من يشتغل بها بدليل أن أصحاب أبي هاشم المعتزلي المشهور كانوا يأخذون على أبي الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ أنه قد دنس نفسه بشيء من علوم الأوائل وبدليل أن ابن عباد وهو صاحب عيول اعتزالية وكان يعمل جامداً على إحياء المذهب الاعتزالي أيام وزارته كان يعيب الفلسفة ويتعصب ضدها .

وإذن فقد خسرت الفلسفة معظم الأصدقاء حتى المعتزلة الذين عملوا على إدخالها إلى هذه البلاد عن طريق الترجمة ثم انفضوا من حولها وتركوها تصارع الحياة في بلاد غريبة عنها ولا تجد من يحنو عليها .

ولكن هل ماتت الفلسفة رغم كل هذه المحاولات في المشرق . الجواب لا . وذلك لأن كثيراً من أصحاب العقليات الكبيرة كانوا قد قرأوا المنطق الأرسطي ورأوا ما هو عليه من الدقة والضبط واستبانوا من خلال ذلك ما يمكن أن يؤديه من خدمات للدين وانجر ذلك الحكم في نفوسهم إلى بقية السكتب الفلسفية الأخرى

(١) التراث اليوناني في دراسات لكبار المستشرقين ص ٤٨

(٢) السكامل لابن الأثير ج ٧ ص ١٦٢

وبخاصة كتب أرسطو صاحب المنطق فراحوا يعتقدون قداستها وبعدها عن الباطل ولم يسايروا الرأي العام في أنها منسكرة وضلال وخمار على الشريعة بل لعل تعصب العامة عندها هو الذي أجج في نفوسهم الرغبة في الإقبال عليها . وكانت النتيجة أنهم أخذوا يقرأونها في شغف ويميزون بين أصحابها في جد ونشاط وأخيرا انتهى بهم الأمر إلى تفضيل أرسطو لأنه صاحب المنطق ولأن بعض السكتب التي نسبت إليه كأثولوجيا وغيره قد جعلته قريبا من التعاليم الإسلامية فأصبح في نظرهم المعلم الأول وأصبحت تعاليمه هي الغذاء العقلي الذي يقبلون عليه ولا يجدون عند غيره بديلا عنه وهكذا انحاز الذين يشتغلون بالفلسفة في هذه الأوقات إلى أرسطو ولم يأخذوا عن غيره إلا في القليل النادر ما اتبعوا فيه (رأى افلاطون والمتقدمين (١))

وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته بعد أن تحدث عن أرسطو ومنزله من الفلسفة (ثم كان من بعده في الاسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النحل بالنحل إلا في القليل) (٢)

ولسكن هذه الفلسفة الأرسطية التي تجل عن الخطأ في نظارهم تتعارض ولو في الظاهر مع بعض النصوص الإسلامية . فإذا يفعل الفلاسفة المسلمون في هذا الموقف . أيضحون بهذه النصوص التي جاء بها الدين وهو حق أم يضحون بالفلسفة وقد اطمأنت نفوسهم إلى عصمتها من الخطأ . موقف شائك . اضطر فيه الفلاسفة المسلمون إلى أن يعملوا جادين على التوفيق بين التيارين وإزالة ما بينهما من خلاف معتقدين أنهم لا بد وأصلون في النهاية إلى مقصودهم لأن الحق لا يضاد الحق في الواقع وأن عارضه في الظاهر . وقد استطاعوا أن ينبتوا في هذه المحاولة كثيرا من العمق ودقة التفكير مما جعلهم جديرين بمكانهم في تاريخ الفكر . وفي ذلك يقول المستشرق الفرنسي جوتييه (إن الفلاسفة المسلمين لم يألوا جهدا في القيام بواجبهم من هذه الناحية . وقد أبدوا في ممارسته على ما فيه من دقة وعناء خصالا منقطعة النظير من مهارة ونفاذ وبعد نظر ورأيهم فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال هو معقد الطرافة في هذه الفلسفة اليونانية الإسلامية) (٣) ولسكن هذا القول وإن صالح تعاملا للعملية النفسية

(١) الملل والنحل ج ٣ ص ٩٣

(٢) المقدمة طبع الحشاش ص ٢٩٧ . (٣) — اعتمدنا في ترجمة هذا النص على كتاب معالي

مصطفى باشا عبد الرزاق (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) ص ٢١ .

كى يعيش هؤلاء المشتغلون بالفلسفة فى راحة وهدوء داخلى إلا أنه لا يصلح تعليلا كاملا فى رأي لإبراز هذه العملية كأثر من آثار الفلسفة الإسلامية وإنتاج أخرجه الفلاسفة إلى الناس ونشروه فيما بينهم .

وهنا يحسن بنا أن نتساءل هل كان الباعث على النشر هو الرغبة فى الدفاع عن الفلسفة ببيان أنها لا تعارض الدين بل بالعكس تخدمه وتؤيده فيكون الباعث إنسانيا يرمى إلى خير الجماعة عن طريق الجمع بين الدين والفلسفة . أم أن الباعث كان شخصا وهو رغبتهم فى المحافظة على الاشتغال بالفلسفة لأرضاء نهم العقلى مع العمل على تخفيف الاضطهاد عنهم ببيان أن ما يشتغلون به لا يتعارض فى شيء مع نصوص الدين فيكون الباعث أنانيا يرمى إلى المصلحة الشخصية .

أعتقد أنه لا مانع من أن يكون الباعث على ذلك هو الرغبة فى خدمة الدين والدفاع عن الفلسفة . ومع ذلك الرغبة أيضا فى الدفاع عن النفس بتصحيح أخطاء الجماهير فى كراهيتها للفلسفة ولعل الرغبة فى التأليف التى تأتى وليدة لما يحول فى النفس من أفسكار وخواطر كانت من ضمن البواعث أيضا على هذه العملية فقصر الباعث فى رأى على أحد هذه الأشياء ليس له ما يبرره . وأيا كان السبب الذى حمل هؤلاء على أن يوفقوا بين الدين والفلسفة فقد أصبحت هذه العملية الشغل الشاغل للفلاسفة المسلمين . وكل واحد منهم قد أدلى بدلوه فيها ولم يخل إنتاج فيلسوف قط من هذه المحاولة بل كانت هذه المحاولة هى أهم إنتاجه إن لم تكن جميع إنتاجه .

وأول من قام بعملية التوفيق كما كان أول فيلسوف إسلامى هو الكندى (١)

(١) الكندى . هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى ولد فى أواخر القرن الثانى للهجرة ويرجح مصطفى عبد الرزاق باشا فى كتابه (فيلسوف العرب والمعلم الثانى) أن وفاته كانت سنة ٢٥٢ وعلى ذلك فقد عرف الكندى حياة التسامح الكبير التى بدأت بالمأمون سنة ١٩٨ وظلت حتى عهد المتوكل سنة ٢٣٢ كما عرف كذلك حياة الشدة واضطهاد الفلسفة فى الفترة التى بعد ذلك ولم يكن الكندى فيلسوفا فحسب بل كان مترجما أيضا ومما يذكر عنه أنه كان شديد الشغف بالرياضة . وقد اضطهد فى المدة الأخيرة من حياته حتى اضطر إلى الرحيل عن بغداد ومات فى حالة سيئة

(وإن كنت أعتبر العمل الذى قام به المعتزلة قبل ذلك من رد الصفات إلى الذات توفيقا أيضا) فقد أخذ يجمع (فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات) (١) محاولا أن يقيم الدليل على عدم وجود تعارض بينهما وإن كان مما يؤسف له أن هذه المحاولات قد ذهبت بضياغ أغلب ما كتبه السكندى وألفه . ثم جاء من بعده الفارابى (٢) فسجل فى ذلك مجهودا أكاد أن يكون آخر مجهود يبذل فى هذه المحاولة والواقع أن كل من جاء بعده مدين له على الأقل بالتوجيه والاستاذية فرأيه فى مشكلة الصفات وصلة الله بالعالم ومحاولته فى البعث وحله لمشكلة النبوة وتفسيره لبعض السمعيات كاللوح والقلم كانت خير ملهم لمن قرأ كتبه وتتلذذ عليها . وكذلك فعل إخوان الصفا . وهى جماعة تألفت بالعشرة وتصافت بالصدقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة (وذلك لأنها رأت (أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصالحة الاجتهادية) فقامت لهذا الغرض مؤكدة (أنه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال)

هكذا يقول أبو حيان (٣) عنهم وهكذا يدعون كثيرا فى رسائلهم وإن كان الباحث المدقق لا يستطيع قط أن يسلم لهم أن هذا هو الغرض الذى من أجله قامت جماعتهم ولا يستطيع مع ذلك أن يسمى عملهم هذا توفيقا بل الأحرى أن نسميه تليفقا فقد كانت هذه الجماعة تنسب إلى السياسة لا إلى العلم وكانت ترمى بالتالى إلى إرضاء الخلق لا إرضاء الحق فجمعت من الدين والفلسفة وسائر النحل المختلفة ما هو

(١) تنمة صوان الحكمة للبيهقى طبع الهند ص ٢٥

(٢) الفارابى هو على ما يقول ابن أبى أصيبعة فى عيون الانباء (محمد بن محمد أوزلغ بن طرخان) ولا يعرف مولده بالضبط ويرجح انه كان سنة ٢٥٩ هـ وذلك لأن ابن خلكان يقول انه توفى سنة ٣٣٩ . وقد ناهز ثمانين سنة وحياة الفارابى وثقافته ومنزلته من الفلسفة الاسلامية أجل من أن يكتب عنها فى هامش كهذا ويكفى أن تقول أنه فى نظر الكثيرين كابن سبعين فيلسوف الاسلام غير مدافع وما عداه فهو عالة عليه . راجع (التمهيد) ص ٤١-٤٢

(٣) راجع المقاييس ص ٤٥

متعارض تمام المعارضة ووضعته بجوار بعضه البعض ليجد كل إنسان ما يريد. وذلك من غير أن يحاولوا عملية الصهر والمزج أو بعبارة أخرى عملية التوفيق كما نفهمها . وكافعل إخوان الصفا أو بعبارة أخرى كما فعل جميع فلاسفة السانين . فعل ابن مسكويه (١) فقد حاول في مشكلة الصفات (٢) وصلة الله بالخلق والبعث أن يكون موفقا أيضا وكذلك فعل في مشكلة النبوة وغيرها وإن كنت اعتقد أنه مدين في أفكاره للفارابي . والواقع أن ابن مسكويه لم يكن له في هذه الناحية عمل متميز يذكر به وإنما ترجع شهرته في الواقع إلى إبحائه الأخلاقية لا إلى عملية التوفيق هذه وأخيرا .

جا. (ابن سينا) فقرأ أرسطو قراءة مستفيضة وقرأ الإسلام كذلك قراءة مركزة واطلع على عمليات التوفيق التي قام بها من قبله كالفارابي وغيره واستطاع أن يضيف إلى ذلك عمله الخاص به ثم أخذ يعرض ما يصل إليه من حلول في صورة رائعة جذابة تتميز بأنها أتم وأوضح عملية قام بها فيلسوف إسلامي بل إن شئت فقل آخر عملية للتوفيق في الإسلام .

فكل من جاء بعده إنما أخذ في ترديد ما تلقاه عنه بل أننا لنستطيع أن ندعى أكثر من ذلك فنقول أنه ربما كان أوضح مثل للتوفيق مطلقا بين الدين والفلسفة .

(١) هو أبو علي أحمد بن يعقوب الشهير بابن مسكويه ولد بالري سنة ٣٣٠ هـ ثم جذبه بعد ذلك بغداد إليها حيث اتصل بوزير معز الدولة بن بويه ثم اتصل بعد ذلك بخدمة عضد الدولة بن بويه فكان خازنا لكتبه وكان - على مايقول القفطي في أخبار الحكماء سنة ٢١٧ - لديه مامونا وعند أئيرا وقد ظل طول حياته هكذا يتنقل من خدمة وزير إلى خدمة أمير أو سلطان في دولة بنى بويه حتى مات بأصبهان سنة ٤٣١ هـ راجع القفطي وفلسفة الاخلاق للاستاذ محمد يوسف موسى .

(٢) يعالج هذا في كتابه الفوز الاصر ص - ١٨ - ٢١ - ٧٢ - ٧٩

طبع مصطفى فهمي الكتي

وإذا كانت عملية التوفيق على ما يرى مؤرخوا الفكر كجوتييه وغيره هي أهم عملية تميز بها التفكير الإسلامى أو إذا شئت فقل الفلسفة الإسلامية وكان ابن سينا من ناحية أخرى هو أهم من قام بهذه العملية فليس بغريب إذن أن تكون عملية التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا موضوع دراسة علمية من باحث إسلامى بل الغريب أننا لا نجد إلى الآن كتابة فى هذا الموضوع يعتمد بها . فتلافيا لهذا النقص وتحقيقا لهذه المشكلة فى تاريخ الفكر اخترنا أن تكون موضوع دراستنا والله نسأل أن يمدنا بالتوفيق فى معالجة هذا التوفيق .

وقبل أن نخوض فى التصميم يحسن بنا أن نستعرض حياة ابن سينا لنعرف من حياته لماذا كان موفقا بل وواضح الموفقين وهذا موضوع كلامنا فى الفصل الثانى .

الفصل الثاني

(ابن سينا ولماذا كان مو فقاً)

ابن سينا . هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا مولده ونشأته : في عهد السلطان نوح بن منصور الساماني (١) وفد بلخي على بخارى عاصمة الدولة السامانية في ذلك الوقت يقال له عبد الله بن سينا . وبعد قليل استطاع عبد الله هذا أن يحصل على عمل له من السلطان بقرية يقا لها (خَرْمِيشَنُ) (٢) ولم يلبث هذا الرجل طويلاً حتى قصد إلى قرية يقال لها (أَفْشَنَه) (٣) وتزوج منها ومن هذا الرجل البلخي وتلك المرأة التي رضىها زوجها له (٤) ولد أبو علي سنة ٣٧٠ هـ على أصح الروايات (٥) وكان هذا الرجل البلخي كما يحدثنا أبو علي نفسه محباً للفلسفة

(١) قامت الدولة العباسية على أكتاف الفرس فحاول الأخيرون أن يستبدوا بالأمر فعالج الخلفاء ذلك في مبدأ الأمر بالحديد والدم . ولم يلبث المعتصم أن شعر بالحاجة إلى المزيد من القوة فاستخدم الأتراك فأصبح هؤلاء بعد قليل هم السادة الحقيقيون مما أدى إلى إضعاف سلطة الخليفة فأخذت الأطراف تستقل رويداً رويداً وأول ما كان ذلك في عهد الخليفة المستعين بالله ولم يكد القرن الرابع أن ينتهي حتى كانت فارس قد طرحت رداء الخضوع لبغداد وانقسمت إلى إمارات مستقلة في أقصى الشمال كانت إمارة (الخوانزميزين) وكانت كركانج عاصمة لها ثم إمارة طبرستان وكانت جرجان العاصمة وفي الجنوب والغرب كانت توجد الأسرة البويهية وكان فرع منها يحكم (الري) وآخر (همزان) وفي (أصفهان) كانت توجد دولة قوية عاش فيها ابن سينا آخر حياته وفي أقصى الشرق كانت توجد (أفغانستان) بلد السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي نسبة إلى (غزنة) عاصمة ملكه ثم إمارة (خراسان) وكانت عاصمتها بخارى وسيري القاريء فيما بعد أن ابن سينا كانت له علاقة بسائر هذه الإمارات .

(٢) معجم البلدان لياقوت ج ٣ ص ٤٢٤

(٣) راجع معجم البلدان لياقوت ج ١ ص ٣٠٥

(٤) يذكر ابن خلكان والبيهقي أن اسمها (ستاره)

(٥) هذا ما اعتمده ابن خلكان والبيهقي والقفطي وينفرد ابن أبي أصيبعة بقوله أنه

ولد سنة ٣٧٥ هـ .

والفلاسفة فكان يطالع رسائل إخوان الصفا كما كان يستضيف الحكماء في داره وقد كان أيضا على صلة وثيقة بدعاة الشيعة الإسماعيلية من المصريين . وبعد مولد على بخمس سنين أنجبت الأسرة مولودا آخر هو (مجود) وقد كان له شأن يذكر في حياة فيلسوفنا ومغامراته . وفي وقت لم يستطع التاريخ أن يقول في تحديده أكثر من أنه كان بين سنة ٣٧٥ هـ وسنة ٣٨٠ هـ انتقلت الأسرة كلها من جديد إلى بخارى وفي هذه البلدة السكريمة نشأ فيلسوفنا وترعرع .

وقد بدأ فيلسوفنا ثقافته كما يحدث عن نفسه بحفظ القرآن ودراسة ما يلزم لفهمه من اللغة والأدب واستطاع أن يجيد ذلك إجادة تامة وهو في سن العاشرة مما أصبح حديث الناس وموضع إعجابهم . ثم بدأ بعد ذلك دراسة الفقه وكان يتردد فيه إلى رجل يقال له (اسماعيل الزاهد) وكان من أجود السالكين على حد تعبير ابن سينا نفسه . وقد مر ابن سينا في وقت قصير على طريقة رجال الفقه التقليدية من فرض الاعتراض والاجابة عليه وبذلك عرف ابن سينا الدين من صغره معرفة تسكاد تسكون تامة .

وكذلك قد عرف ابن سينا الفلسفة فقد تفتحت أذنه منذ الصغر على أحاديث والده التي كانت تدور حول النفس والعقل على ما جرت به عادة الشيعة . وقد أرسله أبوه بعد نشأته ليدرس بجانب ثقافته الدينية حساب الهند على رجل كان يبيع البقل (١) وشاءت الأقدار أن ينزل (ببخارى) في ذلك الوقت أبو عبد الله الباقلي وكان يلقب بالفيلسوف وقد تخرج على كتب الفارابي في الحكمة والمنطق (٢) فأضافه عبد الله إلى بيته رجاء أن يقوم بتعليم ولده فدرس عليه ابن سينا (ايساغوجي) في المنطق وقرأ عليه أيضا في الهندسة خمسة أشكال أو ستة (من كتاب أقليدس) ولم يقنع ابن سينا بهذا القدر الضئيل من هذين العلمين بل قرأ بقية السكتب المؤلفة فيهما بنفسه من غير أن يرجع إلى أستاذه لأنه كان ضعيف الثقة به (٣) ثم انصرف ابن سينا بعد ذلك إلى

(١) يذكر البيهقي في كتابه (تاريخ حكماء الاسلام ص ٢٦) (مخطوط بالجامعة) أن هذا الرجل

كان اسمه محمود المساح (٢) راجع البيهقي في المرجع المذكور ص ٢٤

(٣) عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣

دراسة الطب . وهو في نظره سهل التعلم ولذلك لم يكن غريباً أن يبرز فيه بعد قليل من الزمن فأقبلت عليه المرضى من كل ناحية وأخذ يستفيد من كثرة التجارب التي تمر به حتى أصبح موضع الثقة في ذلك العلم مما حمل الأطباء أنفسهم على أن يتصدوه ليستفيدوا منه وكان إذ ذاك في السادسة عشرة من عمره . ويذكر ابن سينا عن نفسه أنه لم يتلق الطب على معلم وإن كانت بعض الروايات تذكر له أساتذة فيه كما تذكر له في الأدب (١) وكان في هذه السن يعاود النظر في الفقه ويشغل بالمناظرة فيه .

ولسكن إتقانه للطب لم يصرفه عن الحنين إلى العلوم العقلية التي أحس حلاوتها في دراسته المنطقية والهندسية فابتدأ يقرأ المنطق من جديد ثم أخذ يقرأ كتب الفلسفة بمعناها المحدود فقرأ فلسفة أرسطو الطبيعية من غير استاذ ثم أوغل في فلسفته الإلهية وما كتب عليها من شروح القدماء كئمامسطيوس والأفروديسي وفورفوريوس الصوري وغير هؤلاء ممن قد ترجمت آثارهم الفسكزية إلى اللغة العربية وقرأ رسائل إخوان الصفا وكتب الفارابي وكان لها الفضل الأكبر باعترافه في حل ما استغلق عليه من مشاكل في كتاب (ما بعد الطبيعة لأرسطو)

وقد أنفق ابن سينا في هذه الدراسة سنة ونصفاً بالتحديد كان فيها مضرب المثل في النشاط والصبر والاحتمال وهو يقول في ذلك أنه لم ينم ليلة بتمامها ولا اشتغل في النهار بغير المعرفة وكان منهجه أن يجمع المقدمات التي تتصل بالمشكلة ثم يرتبها ترتيباً منطقياً ليظهر بالنتيجة وكان كالباتعسر عليه أمر لجساً إلى الصلاة وابتهل إلى مبدع الكل أن يلهمه الصواب فيها وكان يستعين بالشراب في الليل إذا غلبه النوم أو شعر بالسأم وكان كثيراً ما ينام وفكره مشغول بمسائله حتى أن أغلبها قد ظفر بحلها في نومه فوقف بذلك المجهود وكما يقول عن نفسه على جميع ما كتب في الفلسفة من منطق ورياضة وطبيعة وميتافيزيقا حتى أنه لم يحتج بعد ذلك إلى معاودة قراءة

(١) يذكر الاستاذ الفندى في دائرة المعارف المجلد الأول العدد الرابع ص ٢٠٤ أن بعض الروايات تذكر أن استاذة في الطب هو أبو منصور الحسن بن نوح القمري كما أن البعض الآخر يذكر أباسهل المسيحي أما استاذة في الأدب فيحكي (حاجي خليفة) في كتابه كشف الظنون ج ٣ ص ٢٧٩ ما يفيد أن استاذة في الأدب هو أبو بكر الخوارزمي .

شئ فيها . وفي هذه الفترة من حياته درس علم الكلام أيضا دراسة عميقة . ولعل مما يدل على هذا موافقته للمتكلمين أحيانا ونقده لهم أحيانا أخرى كما سيوضح لنا . وقد اتهمه ابن رشد بأنه كان متكلمًا لا فيلسوفًا .

وما أن أتم ابن سينا سنته الثامنة عشرة حتى كان قد حفظ القرآن ودرس التفسير والأدب والفقه واللغة والحساب والهندسة والمنطق والطب وعلم الكلام والفلسفة ، ثقافة شتى ومتنوعة . بعضها يربطه بعالم السماء والآخر يصله بالأرض . وهكذا كانت ظروف ثقافته .

حياته ومغامراته : بهذا النصيب الوافر من الثقافتين العملية والنظرية ابتدأ ابن سينا يواجه الحياة . واستطاع في قليل من الزمن أن يظفر بشهرة طاعية في الطب مما دعا نوحا بن منصور الساماني سلطان بخارى أن يستقدمه ليقوم بمعالجته من مرض عضال ألم به بعد أن فشل أطباء خاصته في معالجته . وقد نجح ابن سينا فيما فشل فيه الآخرون فأصبح أثيرا عند السلطان والتحق بحاشيته (١) مما مهد له سبيل الاطلاع على مكتبة نوح . وهي مكتبة يقول ابن سينا في وصفها (ورأيت فيها من السكتب مالم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ولا رأيت قبل ولا رأيت أيضا من بعد فقرأت تلك السكتب وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل في علمه (٢)) .

ولم يعرفه المجتمع البخارى طبيبا فحسب بل عرفه كذلك مؤلفا في الأدب والفلسفة . فقد ظهر له في ذلك الوقت أول مؤلفاته في العروض وهو معتصم الشعراء على ما يقول ابن أن أصيبه (٣) وقد ألف أيضا لأبي الحسين العروضى

(١) وفي ذلك يقول البيهقي في كتابه : (تاريخ حكماء الاسلام) ص ٢٩ معلقا على هذا (وصار أول حكيم توسم بخدمة الملوك وكان الحكماء قبل ذلك يترفعون عن ذلك ولا يقربون أبواب السلاطين) وأقول إن هذا غير صحيح فقد كان السكندى قبله عاملا من عمال الدولة العباسية وكذلك كان الفارابي في حاشية بنى حمدان .

(٢) أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ص ٢٧١ طبع الخانجي .

(٣) عيون الأنباء ج ٢ ص ١٩ .

كتاباتا جامعا في الفلسفة سماه (بالحكمة العروضية) ثم ألف في هذه الفترة أيضا كتابين آخرين لأبي بكر البرقي وهما كتاب (الحاصل والمحصل) وكتاب (البر والإثم) في الأخلاق وكان عمره إذ ذاك إحدى وعشرين سنة . وقد استطاع بعد موت والده أن يظفر من السلطان بعمل من أعمال الدولة . وظل كذلك حتى اضطر إلى الارتحال من بخارى إلى كركانج سنة ٣٩٢ هـ . وذلك بسبب اضطراب (١) أمور الدولة السامانية وسقوطها بعد ذلك بين يدي سلطان غزنة محمود بن سبكتكين الذي اشتهر بتعصبه ضد الفلسفة والفلاسفة .

وقد خلف ابن سينا وراءه يوم أن رحل عن بخارى حياة الهدوء والدعة إلى الأبد . واستقبل بعد ذلك حياة مضطربة ظلت كذلك حتى لفظ أنفاسه الأخيرة . نزل ابن سينا بكركانج في عهد أميرها علي بن مأمون . وكان وزيره أبو الحسين السهلي يحب الفلسفة ويعطف على المشتغلين بها . فطابت له الحياة حينما وظل بها فترة طويلة من عمره حيث التقى كما يحدثنا السمرقندي (٢) في بلاط هذا الأمير الخوارزمي بنخبة كبيرة من العلماء قلما يجتمع مثلهم في صعيد واحد . منهم وزيره السهلي والبيروني وأبوسهل المسيحي وأبونصر العراقى المشهور بتفصله في الرياضة وأبو الخير بن الخمار إلى غير هؤلاء مما جعل الحياة تطيب لابن سينا بعض الشيء . ولما سكن الزمن لم يمهله طويلا . فقد أرسل سلطان غزنة إلى الأمير الخوارزمي رسولا يطلب فيه إيفاد هؤلاء العلماء إلى بلاطه . وكان محمود الغزنوى قد بلغ من المقدرة الحربية الحد الذي لا يستطيع أن يقف أمير كهذا في سبيل تحقيق رغباته . فجمع العلماء وأبلغهم رغبة الغزنوى . فرغب العراقى وابن الخمار والبيروني في أن يذهبوا ورفض أبوسهل المسيحي وشاركه ابن سينا في الرفض فهما لما الأمير سنبل الفرار وأمدهما بدليل حاذق يقودهما في الصحراء الموصلة إلى جرجان حيث يقصدان وكان ذلك عام ٤٠٣ هـ . ويحدثنا السمرقندي في القصة نفسها أن السلطان الغزنوى غضب لفرار ابن سينا إذ كان مقصوده

(١) ابن خلكان في وفيات الأعيان ج ١ ص ١٩١

(٢) (شهار مقال) أى المقالات الأربع بالفارسية وذلك في القصة السادسة والثلاثين .

الأول لاحتياجه إلى معرفته الطبية . فأمر ابن الحنار وكان بارعا في الرسم أن يعمل له صورة لم يلبث السلطان أن ضاعفها إلى أربعين ثم وزعها في أنحاء فارس كلها وأمر بالقبض على الفيلسوف الفار في أي مكان يوجد فيه . ولكن ابن سينا قد نجح في الاختفاء .

ويحدثنا السمرقندي حديثا طويلا عن رحلة ابن سينا وزميله . وإن كنا نظن أن خيال السمرقندي كان له دخل فيه . فهم قد ضلوا الطريق . وهم قد تحملوا أشق الأهوال من عنت الطبيعة مما أدى إلى موت أبي سهل المسيحي . وأخيرا قدر للرئيس ودليله أن يصل إلى باورد بعد أن قاسيا أشد الصعوبات ثم قفل الدليل عائداً إلى بلاده . وأخذ الرئيس طريقه إلى جرجان ماراً بطوس وشنقان وسمنقان وجاجرم رأس حد خراسان . وأخيراً وصل إلى جرجان .

وكان يقصد من التوجه إليها أن يحتمي بأمرها قابوس الزيارى . فشاءت الأقدار أن يقع قابوس أسيراً . وأن يحبس في بعض القلاع حتى يموت (١) . فرحل ابن سينا بعد أن علم ذلك في حينه إلى دهستان . ولكنه اضطر إلى أن يرحل عنها ثانياً وأن يأخذ طريقه من جديد إلى جرجان وهو يردد قوله :

لما عظمت ، فليس مصر واسعى لمساغلا ثمنى عدمت المشتري (٢)

وفي جرجان صادق ابن سينا رجلا من أفضل أهلها وهو أبو محمد الشيرازي فكفاه مؤونة العيش . وفي جرجان أيضا قابله أخاخص تلاميذه له وهو أبو عبيد الله الجوزجاني . وقد ظل في ضجة أستاذه بعد ذلك حتى شبعه إلى القبر . وبذلك عمرت تلك الصداقة الفريدة ربع قرن (٣) بتمامه على ما يحكى التلميذ نفسه . ولسنا نعرف عن حياة الفيلسوف بجرجان شيئا إلا أنه كان يشتغل بالدراسة والتأليف . فقد قرأ

(١) يذكر ابن الاثيرج ٩ ص ٨٨ أن ذلك كان عام ٤٠٣ هـ وإذن فتكون هذه السنة أول

عهد الفيلسوف بجرجان (٢) عيون الأنباء ج ٣ ص ٤

(٣) تقول بعض الروايات كابن خلكان وابن أبي أصيبعة إن الصداقة قد استمرت ٣٠ سنة ولكننا إذا لاحظنا أن ابن سينا يقول إنه قابله بجرجان وكان ذلك عام ٤٠٣ هـ على ما قدمناه والرئيس قد مات على ما يقول تلميذه سنة ٤٢٨ هـ فإن المجموع يكون ربع قرن كما قلنا .

عليه تليذه كتاب المجسطى واستملاء المنطق فأملى عليه المختصر الأوسط والأصغر وكذلك كتب مختصراً للمجسطى ورسالة في الزاوية وأخرى في الأرصاد وثلاثة في المبدأ والمعاد وقد صنف الأخيرتان (للشيرازي) إلا أن أهم ما كتبه بجرجان هو كتابه الخالد في الطب وهو (كتاب القانون) . وقد قال عنه ابن أبي أصيبعة (صنف بعضه بجرجان والرى وتممه بهمدان وعول على أن يعمل له شرحا وتجارب (١)) ولم تطل مدة إقامته بجرجان أكثر من عامين ثم تركها إلى الرى عاصمة مجد الدولة بن بويه . وقد توثقت الصلة بينهما بسبب حب الأمير للفلسفة واحتياجه إلى الطب . ولا تضيف الروايات العربية إلى ابن سينا إذ كان بالرى إلا كتابا واحدا هو كتاب (المعاد) وقد صنّفه لمجد الدولة . وتلك قلة مؤلفاته وهو الدؤوب على العمل - بالرى على أن إقامته بها كانت قصيرة . والواقع أنه انتقل عنها سنة ٥٠٠ هـ حين قصد لها شمس الدولة بن بويه أمير همدان قاصدا إلى قزوین . ثم انتقل أخيرا إلى همدان . وفي أثناء مقامه بها مرض شمس الدولة (بالقولنج) (٢) فاستدعى الفيلسوف لعلاجه . فبقي بقصره مدة أربعين يوما حتى برى . وكانت براءته سببا في تقديره للفيلسوف . وعقد صلة بينهما . لدرجة أن الأمير كان يصحبه معه في حروبه التي كانت دائمة النشوب بينه وبين الأمراء الآخرين . وأخيرا ولاه الوزارة . وقد أغضب ذلك الجنود فهاجمت دار أبي على واغتصبت جميع ما يملكه وطالبت الأمير بقتله فامتنع . واسكنه مرضاة لهم وحرصا على حياة الفيلسوف أمر بنفيه . فاخفى ابن سينا أربعين يوما في دار كبير من أعيان (٣) همدان حتى عاودت الأمير (علة القولنج) فأخذ يبحث عنه حتى وجده فاعتذر له وأعاد الوزارة إليه بعد أن عمل على تأليف الجنود من حوله .

ويصف لنا السمرقندى (٤) حياة الوزير الفيلسوف في ذلك الوقت فيقول : إنه كان يستيقظ قبل الفجر ليكتب بضع صحائف من الشفاء . وعند الفجر كان يستقبل تلاميذه للنداسة حتى تنتشر تباشير الصبح فيصلى بهم إماما . وعند خروجه إلى الديوان

(١) عيون الأنباء ج ٢ ص ١٨ (٢) أى الخباس الريح

(٣) هو سعيد بن دحدوله على ما تحكيه الروايات

(٤) شهرار مقاله القصة الثامنة والثلاثون

كان يلتقيه بالباب ألف من الفرسان. ومن بينهم وجوه الدولة وأصحاب الحاجات. فيركب الوزير فرسه وحوله الحاشية حتى يصل إلى مقر عمله فيمكث إلى الظهر. ثم يعود لتناول الغذاء الذي كان يشاركه فيه خلق كثير. ثم يتقيل بعد ذلك طلبا للراحة. ثم يستيقظ فيؤدى صلاة العصر. وبعد ذلك يلزم الأمير للمنادمة والمحادثة حتى يصلى المغرب. ويضيف الجوزجاني إلى ذلك قوله: (وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم وكنت أقرأ من الشفاء نوبة. وكان غيرى من القانون نوبة) (١)

وقد ظل الفيلسوف حافضا على نظام حياته تلك حتى أقيل من وزارته وكان ذلك قبل عام سنة ٢١١ هـ. ولم تمنعه الإقالة من المحافظة على ولائه للأمير شمس الدولة حتى توفي الأخير عام سنة ٤١٢ هـ. وبعد موته طالب الجنود الذين ثاروا أول الأمر على فيلسوفنا الأمير الجديد سماء الدولة بن شمس الدولة أن يستوزره. وفي ذلك دليل على نجاح ابن سينا في استمالتهم مما يسجل له في عالم السياسة دهاء لا ينكر. ولكن سماء الدولة رفض أن يستمع لجنوده. فبرم الفيلسوف بهمدان وفسكر في تركها إلى أصفهان عاصمة علاء الدولة أبي جعفر من كاكويه. وقد اضطرب ابن سينا إلى الاختفاء في بيت رجل من أعيان همدان (٢) قبل أن يتمكن من الفرار. وظل كذلك مدة طويلة استغلها الفيلسوف في العمل لإتمام أكبر موسوعة فلسفية في الإسلام وهي كتاب (الشفاء). ولكن الفيلسوف كان يتحرق شوقا إلى الرجوع إلى أصفهان. فأخذ يكتب علاء الدولة سرا ولسكن الوزير الجديد (تاج الملك) اكتشف أمر المسكينة. واستطاع أن يعرف أيضا مخبأه فألقى القبض عليه وسجنه في قلعة (فردجان) ومعه شقيقة وتليذه الوفي أبو عبيد الجوزجاني وقد أنشد ابن سينا وهو داخل إليها قوله:

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

وفي سجنه لجأ إلى تسليته الوحيدة وهي تأليفه في الفلسفة. فسكتب أولى رسائله الرمزية وهي قصة (حي بن يقظان) في النفس. وصنف بها أيضا كتاب (الهداية). ولم ينس الطب أيضا فألف كتاب (الأدوية القلبية). وأخيرا بعد مضي أربعة أشهر

(١) القفطي: أخبار الحكماء ص ٢٧٣

(٢) هو أبو غالب العطار على ما تقول الروايات التي بين يدي

طويلة جاء الفرع بوقوع الحرب بين علاء الدولة جعفر بن كاكويه الذي كان يريد الفيلسوف أن ينتقل إليه وبين سماء الدولة الذي ألقى وزيره تاج الملك القبض عليه وانتهت المعركة بانتهزام الأخير وقفوله راجعا إلى عاصمته مارا في طريقه (بفردجان) فأخذ الفيلسوف مرة ثانية إلى العاصمة ثم أطلق سراحه بعد ذلك فلجأ ابن سينا إلى بيت رجل يقال له العلوي . وتظاهر بالاعتمكاف حرصا على طلب المعرفة حتى حانت فرصة الهرب . فخرج ومعه أخوه وتلميذه وهم على زى الصوفية متكرين حتى وصلوا أصفهان سنة ٤١٤ هـ . وهى السنة التى يحددها ابن الأثير للقاء علاء الدولة وسماء الدولة متحاربين (١)

وليس من شك فى أن الفيلسوف قد ظل بقية حياته يحمل لهماذان أسعد الذكريات وأسوأها . ففى همدان نال الوزارة وأتم فيها (القانون) فى الطب الذى خلد ذكره فى أوربا طيلة القرون الوسطى وقارب الانتهاء من كتاب (الشفاء) فى الفلسفة الذى يعتبر أكبر موسوعة فلسفية عرفها العالم الإسلامى . وقد ألف أيضا فيها كتابا نأسف أشد الأسف لضياعه وهو كتاب (تدير الجند والماليك والعساكر وأرزاقهم) . فليس من شك فى أن الوزير قد أودع فيه تجاربه فى السياسة مضافا إليها أحلام الفيلسوف وأمانيه . وكذلك لا يمكن أن ينسى الشيخ مالاقى فيها - كما يظهر لنا من رسائله وكما يحدثنا غيره - من بلاء وشدة . ولعل أشدها إيلا ما مقام به الدجالون من أهل العلم والأدب فقد اتهموه بمعارضة القرآن واتخذوا من بعض خطبه فى التوحيد والإلهيات دليلا على ما يدعون . ويظهر من رسالة أرسلها الشيخ إلى تلميذه الجوزجاني ما كان يقوم به بعض الوجهاء من إغراء العامة به كي يتهموه فى معتقده .

وهكذا عرف ابن سينا فى همدان حلول الحياة ومرها ووقف على طبيعة الدنيا وأخلاق أهلها . وأخيرا بعد رحلة طويلة للقصص فيها نصيب وافر استطاع الشيخ بحاشيته الضئيلة التى كانت تذكره بهذا المحيط من الناس الذى كان يلتف حوله بهمدان أن يصل إلى أصفهان .

(١) السكامل لابن الأثير ج ٩ ص ١٢٣

وفي أصفهان قضى أبو علي أربع عشرة سنة في كشف علاء الدولة الذي أحبه لأنه فيلسوف فحسب حتى اتهم بسبب ذلك في عقيدته (١) . ولعل السبب الذي حدا بابن سينا إلى اللجوء إليه رغبته الملحة في حماية نفسه من السلطان محمود الغزنوي . ولم يكن هناك من يستطيع ذلك غير علاء الدولة (٢) الذي كان بينه وبين السلطان الغزنوي عداوة مستحكمة اشترك فيها ابن سينا واستطاع أن يثبت فيها دعواه يسجل له . وقد استمرت هذه العداوة حتى بعد موت السلطان محمود وتولية ابنه مسعود مكانه ويحدثنا البيهقي (٣) أن السلطان مسعودا حين دخل أصفهان بعد أن حارب علاء الدولة وهزمه أخذ أخته أسيرة وحملها معه إلى غزنة ليرغم علاء الدولة على افتدائها ببعض أملاكه . ولما ضاقت الحيل بعلاء الدولة لجأ إلى الفيلسوف . فماذا فعل ابن سينا في هذه المشكلة ؟

لقد أمر علاء الدولة أن يكتب إلى مسعود بأن يتزوجها وله ما يريد من أملاك بعد ذلك . فتزوجها مسعود وطالب بعد ذلك بما وعد فلم يجبه علاء الدولة إلى ما يريد فهدد بتسليمها للجنود يفعلون بها ما يشاءون . وهنا تجلت مكيدة ابن سينا فكتب إلى مسعود يقول له : (إن كانت أخت علاء الدولة فهي زوجتك وإن طلقها فهي مطلقتك والغيرة على الأزواج لا على الأخوة) . وحينئذ أنف مسعود من أن يفعل ذلك ولم يجد أخيرا حلا أفضل من تطلقها وردها إلى أخيها . وهكذا آتى التدبير ثمرته . وخرج ابن سينا في هذه المسألة بالذات منتصرا . ولكن هل سلم ابن سينا من الأذى في أصفهان . ؟ الواقع لا .

فإن اعتداد ابن سينا بنفسه جره إلى الاستهتار بكل الناس حتى بالأمير نفسه

(١) وفي ذلك يقول ابن الأثير في كتابه الكامل ج ٩ ص ١٧٠ وكان (أي ابن سينا) يخدم علاء الدولة جعفر بن كويه . ولا شك أن أبا جعفر فاسد الاعتقاد فلماذا أقدم ابن سينا على تصانيفه في الحاد والرد على الشرائع في بلده)

(٢) وفي ذلك يقول البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام ص ٣٥ (وكان السلطان محمود وابنه مسعود لا يبعدان واحدا من الملوك من أقرانها وخصما هما سوى علاء الدولة جعفر بن كويه)

(٣) المرجع المذكور ص ٢٧

وآية ذلك ما يرويه البيهقي أيضا من أن إعلاء الدولة قد أهدى ذات مرة إلى الفيلسوف منطقة مفضضة . وبعد قليل من الزمن وجد هامع بعض غلمانه . فاعتبر ذلك إهانة له . وصك الفيلسوف على وجهه صكة شديدة . ثم أمر بقتله . ولمسكن أبا على استطاع أن يفر إلى الري في زى المتصوفة وهو خاوى الوفاض مما ينفق على نفسه . وبعد أيام قلائل لم يلبث الأمير أن عفا عنه واسترجعه وخلع عليه . وتحت ضغط الحياة وكبر السن نسبيا واليأس من نصير يحميه من مسعود وغيره من الأعداء قبل ابن سينا أن يعود إلى سابق ولائه وخدمته لرجل أهانه في كرامته .

عاش ابن سينا في بلاط علاء الدولة نديما بل وأخص الندماء على الإطلاق . فقد كان الأثير المقدم والرفيق الملازم في أوقات الحروب والمسالمة مما حمله كثيرا من عنات الأحقاد التي يلاقها النوابغ والمتميزون . ولعل مما زاد الأحقاد شدة أن ابن سينا لم يكن متسامحا . وإلى القارىء قصة تصور لك إلى أى حد كانت تصل المنافسة بالعلماء إلى التشهير والسكيد من بعضهم لبعض . ففي يوم من الأيام وقد اجتمع عند الأمير أبو منصور الجبائى اللغوى وأبو على ابن سينا جرى ذكر مسألة في اللغة فتكلم فيها الفيلسوف بما حضره مما دفع أبا منصور إلى أن يتهم عليه قائلا أنك فيلسوف وحكيم ولم تقرأ اللغة . ويظهر أن هذا التهم قد نال من نفس ابن سينا نيلًا شديدًا . فعكف على دراسة اللغة ثلاث سنوات كاملة حتى بلغ فيها مبلغا قلما يتفق لمثله . ولما أحس بنضجه أنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظا غريبة في اللغة . وكتب ثلاث رسائل في النثر بأساليب مختلفة ثم أمر بها فأخلق جلدًا . وأوعز إلى الأمير أن يستدعى الجبائى ويعرض كل ذلك عليه زاعما أنه قد ظفر بها وقت الصيد في الصحراء . وقد كان . مما كشف عن جهل الجبائى بكثير من العلم الذى يدعى أنه متميز فيه . فتقدم ابن سينا وأخذ يشرح ما استغلق على الجبائى فهمه . وأخيرا أدرك اللغوى أن الرسائل من صنع ابن سينا نفسه . وأن المسألة على حقيقتها إن هى إلا انتقام لما صدر عنه منذ ثلاث سنوات . فاعتذر إلى ابن سينا عما كان منه وقام يحرر أذيال الفشل وقلبه لاشك يغلى حقدًا وانتقامًا . (١) وهكذا كان ابن سينا دائما لا يحفل بالناس ولا يعنى بعواطفهم . وقد أراد أن يستغل

هذه الدراسة اللغوية فألف كتابه (لسان العرب) ويقول القفطى فى تقديره إنه (لم يصنف فى اللغة مثله ولم ينقل إلى البياض حتى توفى فبقى على مسودته لا يهتدى أحد إلى ترتيبه (١))

وقد اشتغل ابن سينا أيضا (بعلم الفلك) اشتغالا عمليا فقام بأرصاد مختلفة وأبحاث متنوعة . وكان يجد من علاء الدولة التشجيع المادى والأدى . وقد استطاع أن يصلح بأرصاده بعض الخلل الواقع فى التقاويم التى كانت سابقة عليه . وأن يوفق إلى اختراع آلات جديدة للرصد . وإن كانت أعماله لم تخل من أخطاء فعذره كما يقول الجوزجاني كثرة أسفاره بصحبة أميره فى حروبه السكسيرة .

ولم تخل اللغة والفلك دون اشتغاله بالفلسفة هوأيته الأثيرة فأتى (الشفاء) وكتب (النجاة) وألف (الأنصاف) الذى يقول فيه ابن أبى أصيبعة إنه قد (شرح فيه كتب أرسطو وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين وقد ضاع فى نهب السلطان مسعود (٢)) . وكذلك ألف كتابا بالفارسية لعلاء الدولة سماه (دانش نامه العلائى) مع رسائل أخرى له . وأخيرا (كتاب الإشارات والتنبيهات) وهو أهم كتبه الفلسفية على الإطلاق . وكان ابن سينا نفسه يعتز به ويضمن بعرضه على غير أهله . وفيه تلح تلك الروح التصوفية التى تغمر الإنسان حينما تأخذ شمس حياته فى الانحدار .

وهكذا كان . فإن هذه الحياة الحافلة بالنجاح والفشل . المملوءة بالأعاصير والفتن . قد أثرت فى جسد الفيلسوف وقواه . وابتدأت الأمراض تلح عليه فى وطأة شديدة . وكان أشدها مرض طالما عالج غيره منه . وهو (القولنج) . فحين كان ملازما لعلاء الدولة فى بعض حروبه زاره هذا الضيف الثقيل الذى أبى أن يبرحه بعد ذلك . وتقول الروايات العربية التى بين يدي . إنه خشية من هزيمة يدفع إليها ولا يستطيع مع الممرض خلاصا منها قد حقق نفسه فى يوم واحد ثمانى مرات حتى تقرحت بعض أمعائه . ثم تلا ذلك

(١) أخبار الحكماء للقفطى ص ٢٧٦

(٢) عيون الأنباء ج ٢ ص ١٨ ولكنى أقول لابن أبى أصيبعة الظاهر أنه لم يضع كله بدليل أنه يوجد منه الآن تفسيراً تولوجيا وتفسير مقالة اللام لأرسطو تحت رقم ١١٥ ، ١١٦ حكمة بدار الكتب الملكية

الصرع الذى يلزم (القولنج) فى العادة . ولكن الطبيب الفيلسوف لم يذعن لهذه الأمراض . بل أخذ فى العناية بنفسه والقيام على معالجة جسده . واتخذ لمعاونته طبيباً آخر ليقوم له بما لا يستطيعه هو . وشاء الله أن يخطئ الطبيب فى تنفيذ أوامره . فركب الدواء تركيباً خاطئاً . وإن كان الجوزجاني يتهم الطبيب فى صراحة بأنه قد تعمد ذلك . وكانت النتيجة أن ازداد المرض حدة . وشاء الله أن تتآمر كل الظروف على محاربتة . فقد حصل قبل أن يتناول الدواء لمعالجة الصرع أن طرح غلماناه بعض المواد الغريبة فيه يقصدون بذلك إهلاكه ليستروا جريمة السطو التى ارتكبوها على خزائنه . وهكذا اشترك الطبيب والخدم فى تنفيذ ما أراده القدر من تقريب وفاته وانطفاء شمس حياته .

انتهت السفرة ورجع الفيلسوف مع علاء الدولة إلى (أصفهان) العاصمة . وفيها عاوده الأمل فى إمكان المعالجة فنشط من جديد فى تدبير ما يلزم للشفاء من دواء . وفلا نجاح الشيخ بعض الشيء حتى قدر على المشى وحضور مجلس الأمير . ولكن هيبات فقد عاوده المرض وأخذ الشيخ يكثّر التخليط فى أمر المعالجة (١) مما زاد العلة هياجاً وشدة .

كل ذلك وعلاء الدولة لا يرفض صداقته ولا يترك ملازمته بل يخنوع عليه ويكرمه . حتى أنه حين ذهابه إلى همدان لمحاربة أميرها لم يتركه . وفى الطريق ألحت عليه العلة من جديد فضعف جسمه وخارت قواه حتى أصبح على يقين من أنه لا أمل فى النجاة . فأهمل العلاج وأخذ يقول : (المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير فلا تنفع المعالجة) ثم اغتسل وتاب وتصدق بمأمنه على الفقراء ورد المظالم إلى من عرف عن اتصالهم وأعتق مماليكه وأقبل بكلية على قراءة القرآن فكان يختمه مرة كل ثلاثة أيام (٢) . وفى النهاية آن للسراج أن ينطفىء وانتهت تلك الحياة الحافلة بالنشاط والمجد والمغامرة

(١) هكذا يرويها البيهقي فى كتابه (تاريخ حكماء الإسلام) وإن كانت الرويات الأخرى ترويها (الجامعة)

(٢) ابن خلكان ح ١ ص ١٩٢

والنجاح والفشل . فرجع إلى ربه (١) مبدع الكل ومفيض الخير على الوجود كما كان يدعوه . وكان ذلك بهمذان في الجمعة الأولى من رمضان سنة ٤٢٨ هـ (٢) . وقبره كما يقول الجوزجاني تحت السور من جانب القبلة وما زال يزار إلى اليوم فهل تنجح لنا الحياة

(١) تكاد الروايات التي بين يدي تجمع على أن موت الشيخ الرئيس كان (بالقولنج) وأنه مات وهو موضع عطف علاء الدولة ورعايته ، ولم يشذ عن ذلك إلا رواية يحكيها ابن خلسكان وينسبها إلى الشيخ كمال الدين بن يونس ويذهب فيها إلى أن علاء الدولة قد غضب على نديمه فاعتقله وحبسه في السجن حتى مات وهو يردد :

رأيت ابن سينا يعادي الرجال وبالحبس مات أخس المات
فلم يشف ماناله بالشفاء ولم ينسج من موته بالنجاة

هكذا يقول ابن خلسكان ج ١ ص ١٩٣ وليس من شك في أن هذه الرواية باطلة لإجماع الروايات الأخرى على بطلانها . ولأن الجوزجاني ينسب هذين البيتين من الشعر إلى رجل من معاصري الفيلسوف لا إليه نفسه . ثم هي بعد لا دليل عليها في هذين البيتين . فإن الحبس كما يفسر بالاعتقال في السجن يفسر بالحبس الرجح بسبب القولنج . وفي ذكر الشفاء والنجاة ما يرجح المعنى الثاني ، ولذلك فهي رواية غريبة ليس هناك ما يدل عليها وهناك كثرة تعارضها .

(٢) هناك رواية ثانية يحكيها ابن الأثير ج ٩ ص ١٧٠ فيقول (وفي شعبان توفي أبو علي ابن سينا الحكيم الفيلسوف المشهور صاحب التصانيف السائرة على مذاهب الفلاسفة وكان موته بأصفهان) ، وعلى ذلك فلم يمت في رمضان ولم يكن موته بهمذان ، وهناك رواية ثالثة يحكيها ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩ تعتبر توفيقا بين الروايتين السابقتين فيقول بعد أن يحكي عن الجوزجاني أنه - أي ابن سينا - قد دفن بهمذان (وقيل إنه نقل إلى أصفهان ودفن في موضع على باب كونسكند) .

وأغرب من هذا ما يرويه الأستاذ الفندي في دائرة المعارف المجلد الأول العدد الرابع ص ٢٠٤ عن بعض أروبي العصور الوسطى من أنه قد توفي في الأندلس بدسياسة من ابن رشد . ولا شك أن ذلك خرافة . فأين ابن سينا زمانا ومكانا من ابن رشد . ونحن قد اعتمدنا في الصلب على ما يقوله تلميذه وما تشهد به الحقائق إلى اليوم من وجود قبره بهمذان إلى الآن ، مع ملاحظة أن البهقي وحده هو الذي يقول بأن موته كان في الجمعة الأولى من رمضان وباقي الروايات تقول في رمضان ولا تحدد يوما معينا . اضطراب في الحياة واضطراب في الوفاة وتلك هي ضريبة العظمة يدفعها النوابع ثمنا لميزتهم على سائر الناس .

أن ترى قبره لنحي فيه تلك الصفات النادرة التي قل أن تجتمع في رجل غيره . أرجو أن يكون ذلك يوماً ما إن شاء الله .

هذا هو ابن سينا من مبدئه إلى نهايته . أما لماذا كان موفقاً فهذا ما نستطيع أن نقف عليه بسهولة إذا نصفحنا تاريخ حياته كما سطرته . وإن فعل مع القارىء أكثر من أن نضع يده على ما ذكرناه من ترجمته .

فإن سينا قد حفظ القرآن ودرس اللغة والأدب والتفسير مما هو ضروري لفهمه . وقرأ الفقه على إسماعيل الزاهد الذي كان على حد وصفه من أجود السالكين قراءة مستفيضة أدته إلى أن يجيد المناظرة فيه . ولم ينقطع عن الاشتغال به حتى وقت إقباله على تعلم الطب . وقرأ كتب الكلام قراءة واسعة . وصادق أبا بكر البرقي الذي يقول ابن سينا في وصفه (وكان متوحداً في الفقه والتفسير والزهد) . فالقرآن واللغة والأدب والتفسير والفقه والكلام والزهد كل هذه العلوم قد ألم بها ابن سينا إلماماً تاماً . وهذه العلوم ذاتها هي مصادر الدين والعقيدة . والواقع أن ابن سينا لم يكن دارساً للشريعة فحسب دراسة علمية بل كان مع ذلك صاحب عاطفة دينية قوية كان لها أثرها في اعتبار الدين جانباً قوياً يجب إرضاءه والعمل على احترامه إذا كان هناك ما يعارضه . والأدلة على قوة هذه العاطفة كثيرة وحاسمة (١)

وإن سينا من ناحية أخرى قد رأى مع الحياة أبا يتكلم في النفس

(١) ما يدل على قوة العاطفة الدينية عند ابن سينا ما مر من سيرته أنه كلما تحير في مسألة تردد إلى المسجد فصلى وابتهل إلى مبدع الكل أن ييسر له ما تعسر عليه . ويوم أن ظفر بكتاب الفارابي الذي وضع له مشاكل (ما بعد الطبيعة لأرسطو) تصدق بكثير من ماله اعترافاً بفضل الله عليه . وقد رأيناه في آخر حياته يعتق مماليكه ويتصدق بما عنده ويعكف على قراءة القرآن فيختمه كل ثلاثة أيام . وقبل ذلك أرانا السمرقندي كيف كان يقضى حياته وهو وزير بهمدان مما يدل على تمام محافظته على الصلاة هو ومن يحيط به من تلاميذه . وأمامك ما يصرح به في (رسالة السعادة) من وجوب محافظة الحكيم على الأوضاع الشرعية . بل إنك لتأس في رسالته (الحث على الذكر) ما ينبئ عن صوفية عميقة متغلغلة في نفسه فالإنسان - في رأيه كما يصرح فيها - كي يصل إلى مرتبة الواصلين يجب عليه أن يستعين بسلاح الذكر على قمع النفس وأن يشتغل عن الخلق بذكر الحق وأن يستغرق في ذلك —

والعقل بكلام فلسفى . وتعلم حساب الهند على (المساح) كما يقول البيهقي وقرأ مبادئ الهندسة والمنطق على النابلى . وأنتم قراءتها بنفسه بعد أن استكمل عقله . وألم بأراء أرسطو الطبيعية والآلهية وما كتب عليها من شروح الإماما تاما . وليس أدل على ذلك من كتبه السكثيرة . فالشفاء والنجاة والإشارات والإنصاف والهداية وحكمة العروضى إلى غير ذلك تدل دلالة واضحة على مدى معرفته بأرسطو وما بذله من مجهود فى سبيل فلسفته حتى إنك لتجده يتخذ من نفسه مدافعا عنه حينما اعترض عليه (البيرونى (١) . ومع ذلك فقد قرأ كتب الفارابى ورسائل إخوان الصفا وغير ذلك من آثار الفلاسفة المسلمين قبله . وأظن أن القارىء يثقل عليه جداً أن أحدثه عن مدى تقدير ابن سينا وعنايته بالفلسفة فإن سينا فاسوف قبل كل شىء . وإذن فإن سينا مسلم قد قرأ الإسلام أحسن قراءة . وفلسوف قد قرأ الفلسفة قراءه عميقة وعلى الأخص فلسفة أرسطو التى شغف بصاحبها وأصبح من كبار تلامذته . وطبيعى جداً أن يكون بين الإسلام وفلسفة أرسطو معارضة . ومادام ابن سينا يحترم الخصمين ويسعى لإرضائهما فأظن أن من الواجب عليه كى يحيا فى هدوء نفسى أن يوفق بينهما ، وهذه فى رأى مسألة بديهية .

ولكن من حق كل إنسان أن يسأل وهل يكفى أن يوجد التعارض ليصبح الإنسان موفقا بل وموفقا ممتازاً ، بل إذا شئت فقل أوضح مثل للتوفيق على الإطلاق . أم أن حماية كهذه تتطلب من الذى يحاول القيام بها أن يكون ممتازا فى ذكائه ليستطيع فهم المشاكل

— استغراقا تاما يصرفه عن أهواء النفس ونجواها حتى تثمر فى قلبه المعارف ويصبح موصفا للنصرة والرعاية . بل إذا أردت أن تلمس روح ابن سينا الحقيقية وما كان يحول فى نفسه من معان نبيلة فاقرأ له فى عيون الأنباء ج ٣ ص ٩ وصيته لأبى سعيد بن أبى الخير الصوفى وهى وصية يكررها لنفسه أمام ربه ويقطع على نفسه الميثاق فى رسالة (العهد) أن يعمل بها . وأهم ما فيها المحافظة على الأوضاع الشرعية وتعظيم السنن الآلهية والمواظبة على التعبيدات البدنية وأن يضحى فى سبيل الناس مع المحافظة على النفس من غبارهم إلى غير ذلك من معان لا تنتج إلا من نفس أشرقت جوانبها واستنارت خفاياها .

ووضع حلول لها . وقوي في ذاكرته لتمدد العقل وقتما يريد بما يتطلبه بحثه . ومع ذلك فالنشاط والحيوية من ألزم الأشياء لهذه العملية الشاقة التي تتطلب في رأي مع ذلك الدقة العميقة والمثابرة . بل وتتطلب مع ذلك الاعتداد بالنفس والثقة بها . لأنه سيقوم بالتوفيق بين شريعة مقدسة وفلسفة أنتجت أقوى عقول بني الانسان . فهل كانت كل هذه الصفات متوفرة في ابن سيناء حتى يكون التعليل واضحاً . مع ملاحظة أن يكون أدبيا بين القول ليعبر عن حلوله بما يكسبها وضوحاً وقوة . والجواب على ذلك نعم . فكل ما يتطلبه التوفيق من صفات نادرة كانت متوفرة (١) ونستطيع لو راجعنا بدقة ما قدمناه في سيرته أن نجد الدليل الحاسم على كل ما ندعيه .

(١) (١) أما الدكاء . فأحسبني لست بحاجة كبيرة للتدليل عليه فتلميذ يحفظ القرآن ويدرس اللغة والأدب وهو دون العاشرة . ثم يأخذ بعد ذلك في دراسة الحساب والمنطق وهو فوق ذلك بقليل من الزمن . ثم ينقلب أستاذاً لمعلمه كما فعل مع التالي الذي شهد له بالنبوغ والعبقرية . ثم ينبغ في الطب من غير معلم . ويقرأ مشا كل الفلسفة بدون مرشد وهو في السادسة عشرة من عمره . ثم يتحایل في كبره على مسعود الغزنوي حتى يطلق سراح شقيقة أميره علاء الدولة لأكبر ذكي في نظري أخرجته البيئة الإسلامية .

(ب) وأما الذكاء فيسكن في التدليل على جودتها ما حدثنا به تلميذه الجوزجاني بمناسبة تأليفه الشفاء من أنه قد وضع برنامجاً وأخذ يكتب فصوله من غير أن يستعين بمرجع من المراجع التي استقى منها معارفه . والواقع أن ابن سيناء كما يحدث عن نفسه قد ظل طول حياته يتفلسف ويمارس الطب بما أتقن في عهد الطلب ، وكان كثيراً ما يصرح بقوله إن علمه في الكبر هو نفسه في الصغر وإن كان في الأول أحفظ وفي الآخر أنضج .

(ج) وأما نشاطه وحيويته فالدلائل عليها موفرة وحسبك ما ذكرناه في أيام طلبه من أنه قد مكث سنة ونصفاً لم ينم فيها ليلة بتمامها بل إن ما ذكرناه في حياته وهو وزير بهمنان من شغله جميع الأوقات ليلاً ونهاراً في مهام الدولة وممارسة الكتب والدراسة ليدل أكبر الدلالة على حيوية عجيبة ، وهل نحن بحاجة للتدليل على حيوية رجل لم تصرفه الشدة ولا الرخاء عن تأليف الموسوعات الفلسفية فقد ألف وهو سجين وأتم الشفاء وهو يحارب مع علاء الدولة وكان ذلك في سن الشيخوخة التي لم تمنعه من أن يعكف على دراسة اللغة ثلاث سنوات كاملة في وقت من العمر يتطلب الراحة ويفرى بالكسل .

ولسكن حل المشاكل المتعارضة مسألة نفسية بحتة فقد يضطر الانسان أحيانا أن يوفق بين شيئين يبدو تعارضهما عنده مع اعتقاد أن كلا منهما صحيح في نظره .
ولسكن ذلك لا يكفي تعليلا لإبراز هذا الحل وتسطيره وإذاعته . وإذن فالسؤال عن سبب التوفيق كعملية أبرزها ابن سينا للناس ودعا إليها مازال معالقا لا يجد فيما قدمته جوابا عنه .

وهنا نصطدم بتلك المشكلة التي أثرناها في الفصل الأول من البحث وهي تحديد الباعث على إبراز التوفيق مع التسليم بأن الضرورة النفسية لا تكفي تعليلا لإبراز التوفيق كنتاج فلسفي يعرض على الناس في مؤلف . ونعود إلى التزديد الذي ذكرناه مرة ثانية . هل فعل ابن سينا ذلك لأنه يعتقد أن مصلحة الناس في الجمع بين الحكمتين ومصلحة الدين نفسه في التوفيق بينهما وبين الفلسفة . فيكون الباعث على ذلك هو الرغبة في خدمة الدين من ناحية وخدمة الناس من ناحية أخرى . أم أن الباعث عنده هو الخوف من العامة فأظهر أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة لكي يسلم من شرهم . الواقع أن ابن سينا ينص في صراحة على أن الباعث على ذلك هو العمل لمصلحة الدين والناس . فهو يقول ما يستفاد منه أنه يرى أن الفلسفة العملية مستفادة من جهة الشريعة الإلهية وأن كمالات حدودها إنما تستبين بها . وأن مبادئ الفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ثم تعمل القوة العقلية على تحصيلها بالسكال . وإذن فن أوتي استحكال نفسه بهاتين الحكمتين فقد أوتي خيرا

== (د) وأما دقته وضبطه فيمكنك أن تحكم بها من منهجه في معالجة المسائل وتحريره الضبط في الأسلوب إلى درجة التكافأ أحيانا

(هـ) وأما صبره واحتماله فلا أدل عليه في رأي من قراءته لسكتاب (مابعد الطبيعة) لأرسطو أربعين مرة من قبل أن يجد كتاب الفارابي وكان يقرأه من غير فهم .

(و) وأما اعتداده بنفسه فحدث ولا حرج فهو يتهم منذ الصغر على أستاذه التالي ويحاول أن يتعلم الطب والفلسفة من غير معلم ويتمثل دائما بذلك البيت القائل

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلى ثمنى عدست المشتري

(ز) وأخيرا لا نستطيع أن ننكر على ابن سينا وبين يدينا كثير من إنتاجه ثرا ونظما أنه كان أديبا ممتازا .

كثيراً (١) . ويؤخذ من ذلك أن الخير عنده في الجمع بين الدين وبين الفلسفة لافي معاداة أحدهما . وأن الفلسفة تعين الدين وقد جاء لتهديب النفوس وتبصيرها بالخير على تحقيق مهمته . وإذن فابن سينا في عملية التوفيق مسلم يحب الاسلام ومصلح يتغنى الخير للناس .

ولسكن هل يتعارض مع ذلك أن يوجد بجانبه باعث آخر شخصي . وهل نستطيع أن نقرر أن ابن سينا حين قام بعملية التوفيق هذه كان لا ينظر من جانب عينيه إلى نفسه أيضاً . الواقع أنني أميل إلى الاعتقاد بأن الباعث الشخصي كان موجوداً ومتحققاً . والذي يحملني على ذلك هي الظروف التي أحاطت بابن سينا نفسه . فابن سينا لم تعرف المجاملة للناس والعناية بعواطفهم يوماً ما طريقها إلى نفسه . بل نستطيع أن نقول أكثر من ذلك إنه كان لا يعبأ بهم ولا يعنى بإرضائهم (٢) . فهو تحت شعوره الطاعى بتفوقه كان كثيراً ما يتهكم بعلماء عصره ويزدرهم والأمثلة على ذلك موفورة . ولم يقف الأمر عند حد هؤلاء ، بل بلغ به الاستهتار مبلغاً يجعله لا يعنى حتى بأولئك الذين يعيش (٣) في أكنافهم من الأمراء . وكان من الصعب عليه جداً أن يذيب

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٣

(٢) وآيتنا على ذلك ما فعله مع أبي منصور اللغوى من إحراجه بالامتحان حتى أسقطه بل إن البيهقي ليروى في مواضع متفرقة من كتابه (تاريخ حكماء الاسلام) ما يؤيد هذه القضية كل التأيد . فهو يروى أن ابن سينا قد صر على (ابن مسكويه) وهو يدرس لبعض تلامذته فرمى إليه (جوزه) وقال له هل تستطيع أن تبين لنا مساحة هذه . وأكبر الظن أنه لا يريد من وراء ذلك إلا إحراجه أمام مريديه . وكان أن قل له ابن مسكويه (أنت إلى إصلاح أخلاقك أحولى إلى معرفة مساحة هذه الجوزه) ويقول البيهقي في موضع آخر إن الحكيم العالم أبا القاسم الكرماني قد جرت بينه وبين أبي على مناظرة أدت إلى مشاجرة لزمها سوء الأدب وقد نسبها أبو على إلى قلة العناية بصناعة النطق : ويروى أيضاً حين يتحدث عن أبي الفرج ابن الطيب الجائلي أن ابن سينا كان يستهجنه ويعان عدم الثقة به . ومن يقرأ هذا الأسلوب اللاذع الذي يتحدث به ابن سينا عن أستاذه الناطلي يدرك تماماً أي سخريته بالناس كانت تنطوى عليها نفسه : إنسان غريب يصلى ويبتهل ومع ذلك يتهكم بالناس ويسخر منهم .

(٣) لعل القارئ يذكر قصة إهماله لخدمة علاء الدولة مما أدى إلى صكه على وجهه ولكننا

شخصيته في محيط الآخرين مما سبب له الاضطراب وأرغمه على النقلة وعدم الاستقرار .
فقد كان الولاة يبرمون به لاعتداده البالغ بشخصيته ، والواقع أن ابن سينا لم يشأ
أن يقيد من حريته يوما ما مرضاة الآخرين . فهو يرفض رجاء (سلطان غزنة)
لأنه متعصب ولا يستطيع أن يسايره في تحليقه الفلسفي . وهو يشرب الخمر جهارا
ويعتذر عن ذلك بأنه يشربها تشفيا لا تلهيا . بل ويذكر ذلك صراحة في رسالة
(العهد) . وكان يشربها أحيانا على أوتار الموسيقى التي كان كبير الشغف بها مدعيا أنه
يستعملها - أي الموسيقى - على الوجه الذي توحىه الحكمة لتأيد جوهر النفس وتأييد
جميع القوى الباطنية لا لما يرتبط بها من الأمور الشهوانية . ويعاهد الله في الرسالة
السالفة الذكر أن يديم استعمالها على هذا الوجه . فإذا أضفنا إلى كل ذلك ما يعتمل في
نفوس الضعفاء والسفلة من الأحقاد التي تحوط بالناطقة وتتصل به يتبين لنا إلى أي
حد كانت الأسباب متوفرة لتجعل من ابن سينا شخصية لها وفرة كبيرة من الأعداء .
فإذا تركنا ابن سينا إلى البيئة التي كان يعيش فيها فإننا نجد التعصب للشرعية والكرامية
للفلسفة . ففي بغداد - وقد أحس الخليفة القادر بالله شيئا من القوة بعد انقاص نفوذ
البويهيين الشيعة من حوله - نجده يعمل على اضطهاد النظر الحر وإحياء مذهب أهل السنة
وفي ذلك يقول صاحب كتاب شذرات الذهب (١) (وفيها - أي سنة ٤٠٨ - استتاب
القادر بالله - وكان صاحب سنة - طائفة من المعتزلة والرافضة وأخذ خطوطهم وأرسل
إلى السلطان محمود بأمره ببث السنة في خراسان) ويقول (٢) أيضا في أخبار سنة ٤٠٩
(وفيها قرىء في الموكب كتاب بمذهب أهل السنة وقيل فيه من قال إن القرآن مخلوق
فهو كافر حلال الدم) وأظن أن في ذلك النص ما يدل على ما كان يسود بغداد
حينئذ . فإذا تركنا عاصمة الخلافة ويمينا شطر المشرق فإننا نجد (مملكة غزنة) وما يتبعها
ما يحيط به مغان وأصفهان وهي البلاد التي عاش فيها فيلسوفنا . وفيها نجد شخصية عجيبة

== نفسية فيلسوف تأبي أن يلتزم بما يلتزم به عامة الناس . وهذا سر الضعف أو باب الخطر على
النوابع فيما أعتقد

(١) ج ٣ ص ١٨٦ طبع القدس

(٢) ج ٣ ص ١٨٨

تجدها ابن سينا ورفض خدمتها وهي شخصية السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي الذي طارد ابن سينا مطاردة عنيفة وظل على عداائه له حتى الموت . بل وورث ابنه مسعودا عداوته من بعده .

ونحن ان ننقل لك إلا بعض ما كتبه الثقات من المؤرخين في شأنه . فابن الأثير يقول (١) في أخبار سنة ٤٢٠ عند استيلائه - أي السلطان محمود - على الري (وصاب من أصحابه الباطنية خلقا كثيرا ونفى المعتزلة إلى خراسان وأحرق كتب الفلاسفة ومذاهب المعتزلة والنجوم) بل إن صاحب كتاب (البداية والنهاية) (٢) ليحدث بأن محموداً هذا قد أنفذ كتبه إلى جميع النواحي باستقصاء من ينتحل مذهبا من المذاهب التي تخالف أهل السنة والجماعة . بل إن هذا الأمير المتعصب لم يقتصر على ذلك بل كاف ولاية الأقاليم باضطهاد مخالفه في العقيدة وأنشأ لذلك قلعا خاصا يشبه (محاكم التفتيش) لمراقبة عقائد الناس ومناقشة آرائهم والقبض على المخالفين منهم ، والواقع أن محموداً لم يكن يكف بذلك بل خرج في شكل غزوات لتطهير بعض الجهات من المخالفين لعقيدته . وكان يعتبر الاعتزال جريمة تستوجب العقاب . وكان من المتوقع في أي وقت أن يظهر بالفيلسوف ويحاكمه .

فإذا ما تركنا هذا إلى الأسرة البويهية نفسها والتي عرفت بتشجيعها للنظر والآراء الحرة ، فهل كانت البيئة التي تحكمها هذه الأسرة بيئة حرة ومساحة . الواقع لا . فان الأسرة البويهية وهم شيعة كانوا حقا لا يرمون بالفلاسفة . ولكن الشعب نفسه كان لا يسيغها . فإن استطاع ابن سينا أن يخدم الأمراء من يحمي حياته من الهلاك فإنه لن يجد لنفسه حماية من غضب الشعب . وآيتنا على ذلك ما وقع له - رغم حماية الحكومة له - بهذان من عدا حار واتهام صارخ في العقيدة . فهو في نظر البعض يعارض القرآن ولا يعترف بالاسلام ولذلك يجب اضطهاده . وقد كان . وفي ذلك يقول ابن سينا (وقد انتابتني حوادث وصبت على مصائب ونحن لو أصيبت بها الجبال الرواسي اتصدعت وانكدت منها) بل إننا لنجد علاء الدولة كما قدمت يتهم أيضا في عقيدته لأنه قد قام بحماية الفيلسوف ومصادقته .

(١) الكامل ج ٩ ص ١٣٩

(٢) ج ١٢ ص ٦

على أننا قد ذكرنا في الفصل الأول من البحث أيضا ما كان يظهره ابن عباد وهو وزير شيعة ومعتزلى من كرهه للفلسفة ، وعلى ذلك فأولئك الذين يقولون أن القرن الرابع الهجرى كان عصر حرية فلسفية مخطئون . ولعل الأصديق أن يقال إنه كان عصر إنتاج فلسفى و فرق ما بين التعبيرين .

فإذا كان ابن سينا لا يعنى بأن يرضى الناس عنه وكان مع ذلك الاشتغال بالفلسفة من أخطر الأشياء على المرء أفنتنكر تماما أن ابن سينا حين قام بعملية التوفيق لم يكن يريد أيضا أن يحطم سلاحا يشهره دائما أعداؤه - وهم كثرة - فى وجهه . أظن أن المعقول أن يقصد ذلك

ولسكن هل يوجد تعارض حقا يستدعى عملية التوفيق هذه ، هذا ما سنعالجه فى الفصل التالى .

الفصل الثالث

(ابن سينا بين الدين والفلسفة)

موضوع البحث كما يلاحظ القارئ هو التوفيق بين الدين كما جاء به القرآن والسنة المطهرة . وبين الفلسفة الأرسطية التي كانت تسيطر على تفكير الفلاسفة المسلمين . وقد رأيت من واجب البحث أن آتى بموجز لفلسفة أرسطو . وأن أضع بجانبه الفكر الرئيسية في الشريعة الإسلامية . ليستطيع القارئ أن يلمس في وضوح تام نقط التعارض بين الدين والفلسفة فيسهل عليه جدا متابعة ابن سينا في محاولته هذه . وقد رأيت أن يكون هذا الموجز في حدود الضرورة فقط . ولذلك سأتجنب فيه ما ليس له ضرورة ماسة بالبحث . وأتخذ لنفسى في ذكره موقف المعارض لا موقف الناقد .

يقول أرسطو . هل صحيح ما يراه برمنيدس (١) من القول بالوجود الواحد والسكون المطلق والجواب . لا . لأن السكثرة موجودة . والحركة أو التغير حقيقة لا شك فيها . وإنما يرجع خطأ برمنيدس في قوله بالوجود الواحد إلى أنه تصور الأشياء في الخارج على مثال ماهي موجودة في الذهن ، ولما كان الذهن بعد تجريده لمعنى الوجود من كل تعيين يحكم بأنه واحد كامل وثابت قال : فلتسكن الأشياء في الخارج كذلك (٢) ولم يدرك برمنيدس الفرق بين الكلى المجرد وبين الجزئ المتحقق في الخارج

هل الموجودات الطبيعية أشباح تقابلها مثل كما يرى أفلاطون الجواب لا لأن المادة جزء المحسوسات . وهل يمكن أن يوجد إنسان من غير أن يكون في لحم وعظم . فإذا كانت المثل حقائق الأشياء فكيف يمكن أن تكون مجردة . وإذا قلنا بتحقيقها في مادة أصبحت محسوسة وجزئية فلم تسكن مثلا ولا حقائق . فالحق أن

(١) دروس في تاريخ الفلسفة للأستاذين المذكور وكرم ص ٦٨ طبعة سنة ١٩٤٠ م
وتاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ كرم ص ١٧٣ (الطبعة الأولى)
(٢) المرجعان السابقان

المحسوسات ، وجودات بكل معاني الكلمة . وما معاني إفلاطون النكالية إلا موجودات ذهنية يجردها العقل من المحسوسات . وإذن فوجود الأجسام الطبيعية حقيقة لا مرأى فيها .

ما هي المبادئ التي تتركب منها هذه الأجسام . إن القول مع الطبيعيين الأول بتركبها من مادة واحدة معينة (كالماء أو الهواء أو النار أو الجوهر الفرد) يعارض تمام المعارضة ما تشهد به الملاحظة من وجود التمايز بينها تمايزاً جوهرياً . ولا يصح أن ندعى أن الاختلاف في المقدار أو الشكل هو علة الاختلاف في الخصائص الجوهرية التي تتميز بها الأشياء بعضها عن بعض كما يقول بذلك أنصار المبدأ الواحد . هل يمكن أن نقول مع أنبأ وقلبيس وأنكساغورس بتركيب الأجسام الطبيعية من مواد معينة قد اجتمعت بمقادير خاصة . الجواب لا . فإن هذا الفرض وإن صالح علة لوجود التمايز بين الأشياء إلا أنه يبطل وحدة الكائن فتصبح جميع الأجسام الطبيعية كآلاتنا الصناعية ليس لها إلا تلك الوحدة العارضة التي تنشأ عن اجتماع الأجزاء وليس لها من فعل إلا ما ينشأ تلقائياً عن تفاعل أجزائها ، في حين أن المادة وحدها لا يمكن أن تفسر لنا خصائص الكائن الحي وأفعاله الذي يجب أن نعترف بوحده الحقيعية رغم تعدد أجزائه ووظائفه . وبمبدأ باطن يحقق هذه الوحدة ويفسر لنا ما تعجز الطبيعة عن تفسيره (١)

وإذن فما هي مبادئ الأجسام عندك . يقول أرسطو إن ثمة في الوجود ظاهرة ملهوسة وهي التغير فلنحاول أن نحللها أولاً فنقول :

إن التغير انتقال . فهل يمكن أن يكون انتقالاً من الوجود إلى العدم أو بالعكس أو انتقالاً من الشيء إلى نفسه أو ضده . الواقع أن كل هذه الاحتمالات باطلة . فإن فرض الانتقال من الوجود المطلق إلى العدم المطلق أو بالعكس فرض تصادمه البدهة . والانتقال من الشيء إلى نفسه يلغى معنى التغير . وليس من

(١) دروس في تاريخ الفلسفة للأستاذين مذكور وكرم ص ٧٠ وتاريخ الفلسفة اليونانية

للأستاذ كرم ص ١٧٤

الممكن كذلك انتقال الشيء إلى ضده ، فإن الضد لا يمكن أن يستحيل إلى الضد .
فبقى أن يقال إن التغير إنما يتم من حالة يمكن أن يطلق عليها أنها وجود بمعنى ولا وجود
بمعنى آخر . أى حالة وجود بالقوة وعدم بالفعل إلى حالة وجود بالفعل . فهو إذن
إنتقال من حالة الوجود بالفعل إلى الوجود بالفعل . فهو دائماً يجرى بين ضدّين لا يتحول
أحدهما إلى الآخر بالضرورة كما قلنا . فيجب إذن أن يتعاقبا على شيء يظل ثابتاً طول
هذا التغير ويكونا مقوما للجسم ومبدأ فيه (١) وهذا الشيء يصح أن نسميه بالهيولى .
ونعني بها مادة أولى غير معينة أصلاً وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً . ولما كانت
غير معينة في نفسها فهي إذن ليست بماهية . كما أنها لا كمية لها ولا كيفية . ولا يمكن
أن تكون شيئاً داخلاً في المقولات التي هي أقسام الوجود . فهي قوة صرفة
« إمكانية » نضطر لوضعها ليصح لنا تفسير التغير . وإذن فيجب أن يكون من مبادئ
الجسم هذه الهيولى .

ولسكن القول بأن الهيولى غير معينة وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً
يتطلب منا أن نقول بمبدأ آخر يفسر لنا ظاهرة أخرى وهي ظاهرة التمايز أو بعبارة
أخرى التغير بين الأجسام . وهذا المبدأ هو ما نسميه بالصورة . ونعني به العلة للآثار
الخاصة بكل شيء على حدة . وباتحاد هذين المبدأين اتحاداً جوهرياً يتكون لنا كائن
واحد . فكل منهما ناقص في ذاته ومفتقر إلى الآخر ومتمم له . فالهيولى والصورة
يتميزان في الذهن ولا ينفصلان في الحقيقة ، فلا توجد الهيولى وحدها ولا الصورة
التي هي أحد مبادئ الأجسام كذلك . اللهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن
وبعد انفصالها عنه بالموت .

وينظر أرسطو إلى الهيولى كما قدمت باعتبارها إمكانية وليسكنها ليست إمكانية
لا وجود لها إلا في الذهن . وإنما هي إمكانية وجود (٢) . ومهما كانت مرتبة هذا

(٢) علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٥

(١) وفي ذلك يقول أرسطو في كتابه « علم الطبيعة » (ص ٢٨) « أما نحن فنؤكد
أن العدم والهيولى هما شيان مختلفان جداً وأن الهيولى هي الوجود بالعرض في حين أن

الوجود فإنه على كل حال يسمح لها أن تتعشق الصورة لتحصل على الوجود الحقيقي . وهذا التعشق المستمر من المادة نحو الصورة والسعى للحصول عليها هو عند أرسطو (١) نوع من الحركة . تلك الحركة التي يعرفها أرسطو بأنها فعل ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة) فالوجود إذن له ثلاثة أركان . مادة يتوارد عليها التغير . وصورة يتحقق بها التمايز . وحركة بها تحصل المادة على الصورة . ومن مجموع هذه الأشياء الثلاثة عند أرسطو يتكون ما يعبر عنه « بالطبيعة » (٢) التي يقول في تحديدها إنها مبدأ الحركة والسكون في الأشياء . هل هذه الأركان الثلاثة في نظر أرسطو قديمة أم محدثة . الواقع أن أرسطو يصرح تصريحاً جازماً بأنها قديمة . وله على ذلك ما يثبت مدعاه في نظره . فالهيوولي قديمة (٣) . لأنها كما قدمنا هي الموضوع الذي يقوم به الحوادث . فلو كانت حادثة لاحتاجت إلى هيوولي تقوم بها وهيوولاها تحتاج إلى هيوولي وهكذا فيلزم التسلسل . على أننا من ناحية أخرى إذا قلنا بحدوث الهيوولي فمعنى هذا أنه ليست هناك هيوولي كانت سابقة عليها في الوجود ، ولسكنها لا بد أن تقوم بموضوع عند حدوثها . أو بعبارة أخرى لا بد إذا كانت حادثة أن تكون مسبوقة بهيوولي تقوم بها . ومعنى هذا أن الهيوولي التي هي الموضوع تكون موجودة قبل الهيوولي التي فرض حدوثها فتكون الهيوولي موجودة قبل أن توجد . هذا خلف .

والصورة كذلك قديمة . إذ لو كانت حادثة لكان لها صورة وهكذا إلى غير نهاية

العدم هو الوجود بالذات . وأن الهيوولي الجارة للصيقة للجوهر هي من بعض الوجوه جوهر بعينه في حين أن العدم لا يكونه البتة . »

(١) وفي ذلك يقول أرسطو (ص ٤٤٠) في كتابه (علم الطبيعة) « أنها كالأشئ التي ترغب في أن تصبح ذكراً أو القبيح الذي يريد أن يصير حسناً . لأن الهيوولي ليست القبيح لذاتها . إنها ليست قبيحة إلا بالعرض . وإنها ليست أشئ لذاتها وليست إياها إلا عرضية)

(٢) محاضرات في الفلسفة للمستشرق سبتلانا . مخطوط . بمكتبة الجامعة

(٣) وفي ذلك يقول أرسطو (ص ٤٤٠) من كتابه (علم الطبيعة) السابق (هناك ضرورة لأن تكون غير قابلة للهلاك وغير مخلوقة وفي الحق إذا كانت تتولد فيلزم أن يكون متقدماً عليها موضوع أصلي منه أمكن أن تأتي . لسكن هذا بالضبط طبيعتها الخاص . وإذن فالهيوولي تكون قد وجدت قبل أن تتولد)

فيلزم التسلسل ولا يتحقق شيء البتة (١). على أنها إذا كانت ملازمة للهيمولي كما قلنا سابقا وقد ثبت آنفا أن الهيمولي قديمة فلا بد أن تسكون الصورة قديمة أيضا .

وأما قدم الحركة فيمكن الاستدلال عليه من طريقين . طريق ملاحظة المحرك والمتحرك وطريق الزمان . فمن الطريق الأول (٢) نقول إذا فرضنا أن الحركة حادثة فمعنى هذا أن أول حركة بعد الحدوث لا يكون مسبوقا بحركة أصلا . هذان ناحية . ومن ناحية أخرى . لا بد لسكل حركة من محرك ومتحرك تقوم به . إذا تقرر هذا فنقول . هذا المحرك والمتحرك الذي قامت به أول حركة فرضت لا يخلو فإما أن يكونا قديمين أو حادثين وكلا الاحتمالين باطل .

أما احتمال أنهما حادثان فهو يؤدي إلى الخلف . وذلك لأن حدوثهما لا بد أن يكون بحركة . وتسكون تلك الحركة سابقة على الحركة منهما . وعلى ذلك لا تسكون الحركة منهما أول حركة . والمفروض أنها أول حركة . هذا خلف .

فإذا انتقلنا إلى الاحتمال الثاني . وهو افتراض أن المحرك والمتحرك قديمان . فلا يخلو الأمر . فإما أن يكون في طبيعة أحدهما أن يحرك والآخر أن يتحرك أولا . فان كان الأول هو الواقع فلا يتصور الحدوث حينئذ لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة . وإن كان الثاني احتاجت أول حركة لسكى تحدث منهما إلى حركة قبائها تحدث فيهما علوية الحركة فتسكون هذه الحركة الأخيرة سابقة في الوجود على ما فرضناه أول حركة . هذا خلف .

ومن الطريق الثاني . وهو طريق الزمان (٣) فلننظر . هل الزمان قديم أم حادث . لاشك أنه قديم . لأن الزمان مكون من آنات . والآن وسط بين مدتين هما نهاية الماضي وبداية المستقبل . وإذن فكل آن فرض لا بد أن يكون مسبوقا بماض وله قبل . وهذا معناه الزمان . وإذن فلا شك في قدمه . ولا يمكن أن يتصور حادثا أبدا .

(١) راجع أرسطو للأستاذ عبدالرحمن بدوى ص ١٣٠ .

(٢) أرسطو للأستاذ بدوى ص ٤٦ وما بعدها . وتاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ كرم ص ١٨٨ وما بعدها .

(٣) مقدمة ساتهليلر لكتاب « علم الطبيعة » لأرسطو ص ٤٧ . وكرم ص ١٨٨ . وبدوى ص ١٤٧

وإذا كان الزمان مقياس الحركة وكان قديما فلا شك أن الحركة نفسها تكون قديمة .
ويؤخذ من كل ما تقدم أن العالم قديم لا حادث . لأن كل ما فيه إما صورة
أو مادة أو حركة .

ثم ينتقل أرسطو بعد ذلك في بحثه خطوة أخرى فيقول : هذه الحركة المتجلية
للأنظار في الأشياء التي يتعاقب عليها دائما الحركة والسكون تلفتنا إلى ما بين الأشياء
من علاقة التحريك والتحرك . فإن كل متحرك فهو بحاجة إلى محرك آخر يغيره .
وهذا عام في كل شيء حتى في الكائن الحي الذي نقول عنه تسامحا أنه يتحرك بذاته مع
أن المحرك والمتحرك فيه مختلفان من حيث إنه مؤلف من نفس تحرك وجسم يتحرك .
وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضها . وأظن أن الأمر أظهر في غير الحي لأنه - أى
الحي - متصل ومتجانس ولا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك . وعلى ذلك فإن تحرك
الشيء كانت حركته بمحرك خارجي هو علة الحركة فيه . أو علة في رفع العوائق التي
تحول بينه وبين حركته الطبيعية التي تصدر عن صورته الخاصة به . وإن كنا لانعنى أن
التحريك لابد أن يكون مباشرا . فقد يكون كذلك كتحريك اليد بالإرادة . وقد
يكون بواسطة كتحريك الحجر بالعصا والعصا باليد واليد بالإرادة . غير أن الوسائط
في حال الوساطة لابد أن تكون متناهية لامتناه التساوي إلى غير نهاية . وإلا بقيت
الحركة الأخيرة بغير علة لتوقفها حينئذ على وجود ما لا يتناهى . وهو باطل . وإذن
فلا بد أن نصل في سلسلة العلل إلى محرك لا يتحرك بشيء آخر منعا للتسايل . ويظهر
بطلان التسايل أيضا إذا عكسنا السير وحاولنا التأدي من المحرك إلى المتحرك بدل
العكس . فلو لم تكن الوسائط بينه وبين المتحرك الأخير متناهية لاستحال تحريكه
قطعا . وإذن فلا بد لكل متحرك من محرك - إن بطريق مباشر أو بوسائط - ولكن
الأمر لابد أن يصل إلى محرك أخير أخص خصائصه أنه لا يتحرك بشيء آخر .

ولسكن ما المانع في العقل من أن يكون هذا المحرك الأخير غير محتاج إلى محرك
آخر مغاير له . ويكون في الوقت نفسه متحركا بذاته . ويكون مستثنى من قولنا لابد
لكل متحرك من محرك آخر غيره . فيقول أرسطو في الإجابة على ذلك . إن العقل

لا يجوز مطلقاً أن يكون الشيء محركاً ومتحركاً باعتبار واحد . فلو سلمنا الفرض المذكور في الاعتراض فمعنى ذلك أن المحرك المفروض لا بد أن يكون منقسماً إلى جزء محرك وجزء متحرك . لأن الجزء الواحد بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التي يحرك بها . كما أن الذي يعلم الهندسة لا يتعللها في نفس الوقت . وإذن فالجزء المحرك الغير المتحرك يسكون هو المحرك الأول (١)

هذا المحرك الأول اللازم لتفسير الحركة في الأشياء والثابت الذي تنتهي إليه سلسلة المتحركات هو الله في نظر أرسطو . فإنه بحث في العالم الطبيعي فوجد أن الحركة تبقى بلا تفسير معقول لو لم نقل بمحرك أول له الثبات وحده دون باقي المحركات والمتحركات . ويكون سبباً في تحريك الأشياء . فتحصل بهذه الحركة على صورتها وكما لها . وإذن ففعل الله في نظر أرسطو هو التحريك لا الإيجاد والأبراز . وقد أدرك هذه الحقيقة ابن تيمية وصرح بها وكان مصيباً (٢) . إذ أن الصلة بين الله والعالم عند أرسطو إنما هي صلة تحريك وتحرك فقط . فأرسطو لم يعرف فكرة الخلق على الإطلاق .

ولكن كيف يحرك الله العالم . هل يحركه كعلة فاعلية . لقد ارتأى ذلك أرسطو أولاً ولكنه اصطدم بصعوبات جاءت من جراء هذا الفرض ولم يستطع التغلب عليها . فلجأ أخيراً إلى القول بأنه يحرك العالم كعلة غائية فقط . وفي ذلك يقول أرسطو في تعليل الحركة . إن السموات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ولكنها

(١) كرم ص ٢٣٢ ومقدمة ساتيلير ص ٥٥ ودروس في الفلسفة ص ٧٣

(٢) راجع منهاج السنة ج ١ ص ٩٥ ، ٩٦ طبع بولاق وفيها بين أن ذلك سر عدول ابن سينا عن دليل أرسطو في إثبات الله إلى فكرة الواجب والممكن .

وراجع أيضاً كتابه بيان موافقة صريح المعتقد لصحيح المقول ص ٧٠ ونص عبارته (ولم يثبت - أي أرسطو - في كتبه للعالم فاعلاً موجباً له بذاته وإنما أثبت له علة يتحرك للتشبه بها ثم جاء الذين أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها كما جعله الفارابي وغيره)

لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة وهى الحركة الدائرية . وهذا ليس تعليلا بل هو فى الواقع خيال وشعر (١) .

وهكذا وضع أرسطو الله على رأس العالم وجعل السموات تتجه بالحركة إليه . وترك العالم يدور على نفسه ويدير معه الشمس فينشأ من دورانها حول الأرض تعاقب الليل والنهار . ومن دورانها حول فلك البروج تنشأ الفصول الأربعة مما يؤدى إلى اختلاف الحركة والضوء على ظهر الأرض . فتتحول العناصر فى العالم الأرضى بعضها إلى بعض . وتتسكون الأحياء وتنعدم أو بعبارة أخرى تظهر الصور وتختفى . وفكرة أن للحركات السماوية تأثيرا فى عالمنا قد ظلت إلى اليوم مبعث القول بالتنجيم فى العالم

وأرسطو كما يقول بأزلية العالم يقول بأبدية . وإن كان تصوره للأبدية فى عالم السماء مختلف عنه فى عالم الأرض . فعالم السماء أبدى بكل ما فيه . فلا يوجد فيه كون ولا فساد من الأزل إلى الأبد . وكل ما فيه لا يجوز عليه التغير أصلا . وهو مثال للنظام والكمال دائما . وكواكبه فى نظر أرسطو كائنات حية ولها فعل بل هى أكثر حياة من الإنسان . (٢) وهى تنعم بهذه الحياة كما ينعم الإنسان بل وبدرجة أنظم . فإذا نزل أرسطو بفكره إلى عالم الأرض . أو بعبارة أخرى إلى ما تحت فلك القمر فهو يرى أن الأبدى فيه هو المادة فقط والصور بنوعها لا بشخصها . لأنه قابل للسكون والفساد . ولما كان الدافع إلى تسكون الصور مختلفا كان لا بد أن يقع فيه شيء من

(١) وفى ذلك يقول الأستاذان المذكوران فى كتابهما (دروس فى تاريخ الفلسفة) ص ٧٣ (وأما عن التحريك فقد ارتأى أرسطو فى موضع أن الله يحرك العالم كعلة فاعلية ولكن يلوح أن مشكلة صرفته عن هذا الرأى هى أن المماسرة ضرورية للتحريك وكيف يجوز على الله مماسة العالم والله غير جسمى فذهب فى موضع آخر إلى أن الله يحرك العالم كعلة غائية)

ويتناول الأستاذان كرم المسألة بتفصيل أوفى فى كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٢٣٥

(٢) وفى ذلك يقول ابن سينا فى شرحه لمقالة اللام (مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٢١٦)

ص ١٤ (فقد بان من مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتبهة ومفارقة ومحركات فى أجسام السموات تحرك على أنها مشتبهة ومشتبهة)

الشذوذ وعدم الانسجام . وإن كان العالم بأسره تسوده الغائية ويمكن أن نقول إنه على أتم صورة وأحسن نظام .

وأرسطو يربط بين أجزاء العالم المختلفة برباط التأثير والتأثر . أو بعبارة أخرى برباط الهيولى - إذا أخذتها بمعنى القابلية - والصورة - إذا أخذتها بمعنى التأثير مطلقا - وإذن فالعالم مراتب . وكل مرتبة مادة لما فوقها وصورة لما تحتها حتى نصل في الارتقاء إلى الصورة المحضة أو الله . وفي النزول إلى المادة المحضة التي تحاول أن ترتقي إلى المعدنية ثم إلى الحيوانية ثم إلى الإنسان . والإنسان يسعى أن يكون كعقل القمر . وبعد ذلك توجد الجواهر المفارقة التي تحاول أن تتشبه بالله الذي يتربع على قمة الوجود . ويتجه إليه العالم كله بالسعي والمحبة . وإذن فأرسطو يقول بالتطور . ولسكنه تطوره منطقي . ففسكرة انتقال الشيء من نوع إلى نوع لم يقل بها أرسطو . وهذا ما يميزه عن أنصار التطور في العصر الحديث . بل على العكس من ذلك كان يرى أن صور الأنواع أبدية كما هي أزلية . ولسكنه كان يقصد بتطوره هذا التبشير بغاية العالم الخيرة . وحمل الإنسان على إشار جانب العقل ليصبح كعقل القمر الذي هو أعلى مرتبة منه .

وأرسطو لا ينسى قط أن يقدم إليك الأدلة على أبدية المادة والصورة . وكذلك الحركة . فهو يقول في الاستدلال على أبدية المادة . أنها لو فسدت لوجدت هيولى أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء . ومعنى هذا أن الهيولى تبقى بعد أن تفنى (١) وهو خاف وإذا كانت الهيولى أبدية كانت الصورة كذلك . لأن الهيولى لا توجد بدونها . وأما الدليل على أبدية الحركة فيقول فيه أرسطو إن فساد الحركة لا يتصور إلا بإعدام المحركات والمتحركات . ومعنى قبولهما العدم أن علمتهما حادثة فاسدة . إذ أن العلة القديمة لا يقبل معلولها العدم أصلا . ومعنى أن علمتهما حادثة فاسدة أن علمتهما كذلك حادثة فاسدة لنفس التعليل السابق وهكذا . وإذا كان إعدام الشيء إنما يكون بإعدام عنته فلا بد إذن في إعدام المحركات والمتحركات من إعدام علمتهما الحادثة الفاسدة . وإعدام علمتهما الحادثة الفاسدة لا بد فيه من إعدام علمتهما الحادثة الفاسدة . وهكذا لا تقف

حركة الإعدام أبدا بل تتسلسل (١) . ومعنى ذلك استحالة إعدام المحركات والمتحركات .
قيستحيل بذلك فساد الحركة وهو المطلوب .

على أن أرسطو لا يقنع بهذا بل يسوق إليك دليلا كليا على أزلية الحركة وأبديتها
يشبه تمام الشبه ماساقه الفلاسفة المسلمون من دليل كلى على أزلية العالم وأبديته . فيقول:
(العلة الأولى ثابتة . هي دائما لها نفس القدرة ومحدثه نفس المعاول . فلو فرضنا وقتا
لم يكن فيه حركة لزم من هذا الفرض أن لا تكون حركة أبدا . ولو فرضنا على
العكس أن الحركة كانت قديمة لزم أنها تبقى أبدا) (٢)

ومعنى هذا أن المحرك الأول أو (الله) متشابه الأحوال دائما . فاما أن يحرك
أزلا وأبدا أولا يحرك أصلا . ولكن الحركة موجودة . وإذن فالحركة
أزلية أبدية .

هذا المحرك الأول أو العلة الأولى أو الله . ماهى خصائصه وأوصافه فى نظر
أرسطو ؟ وللإجابة على ذلك يقدم إليك (مقالة اللام) (٣) ليشرح لك فيها حقيقته .
تلك المقالة التى كانت من أهم الأسباب فى كل مادار من أبحاث كلامية وفلسفية فى
الاسلام حول الله وصفاته وصلته بخلقه : فأول خصائصه كما مر

(١) إنه ثابت لا متحرك . إذ لو تحرك لاحتاج إلى محرك آخر ويتسلسل الأمر
أو يدور . وأيضا فإن كل متحرك ناقص . لأنه إما أن يتحرك إلى أكمل من حالته . ومعنى
هذا أنه لم يكن فى الحالة العليا من السكال أو إلى أنقص من قيمته ومعنى هذا أنه يجوز
عليه الانحطاط . والله عين السكال لا يجوز عليه أن ينحط . وليست هناك مرتبة أعلى
من مرتبته حتى يتحرك إليها . وهو :

(٢) فعل محض أو صورة محضة . وبعبارة أخرى ليس فيه شىء من القوة أو
(الهوى والامكان) . وذلك لأنه لو كان مشتملا على القوة لاحتاج إلى محرك آخر

(١) (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٩)

(٢) المرجع المذكور ص ١٨٧

(٣) من كتاب مابعد الطبيعة وقد ترجمها الدكتور أبو الغلا عفيفى عن النص الانجليزى =

يخرجه من القوة إلى الفعل . وأيضاً (فإن مافيه القوة ليس من الضروري أن يفعل) (١) كما أنه وقد اشتمل على القوة من الممكن أن ينعدم . وأزلية الحركة وأبديتها تأييد ذلك كله . ولاجل هذا يجب أن يكون المحرك الأول .

(٣) أزلياً أبدياً . وذلك لأنه علة للحركة الأزلية الأبدية ومن المحال أن يكون علة الأزلي الأبدى ليس أزلياً ولا أبدياً . وهو

(٤) لايجوز عليه التغير . وذلك لأن التغير انتقال من حال بالقوة إلى حال بالفعل . وهو فعل محض .

(٥) وهو واحد بالعدد لا شريك له ، إذ لو كان متعدددا لداخله الامكان (فإن الأشياء الكثيرة في العدد ذات هيولى) وذلك - كما أفهم - لاشتراكها جميعاً في شئ مشترك وتميز كل منها بتميز خاص به . فهذا القابل المشترك بين الجميع هو الهيولى . ولا يمكن أن يكون مشتملاً على الهيولى أو الإمكان لأنه فعل محض ، (فالمحرك الأول غير المتحرك هو واحد بالماهية والعدد) (٢) .

(٦) وهو بسيط لا أجزاء له . لأن التركيب يقتضى الامكان من ناحية . ولأن كل مركب لابد أن يكون متناهياً (ولا واحد من الأشياء المتناهية له قوة لانهائية) (٣) بها يحدث الحركة الأزلية الأبدية . وإذا كان بسيطاً

(٧) لم يكن جسماً . إذ أن الجسم مركب من أجزاء والمحرك الأول لا أجزاء له . والجسم أيضاً مشتمل على الهيولى والمحرك الأول فعل محض . وإذا لم يكن جسماً فهو (٨) عقل محض . يعقل ذاته فيكون بذلك عاقلاً . وفي الوقت نفسه معقولاً . من

== المعتمد لدى جامعة أكسفورد في عدد مايو سنة ١٩٣٧ م من مجلة كلية الآداب مع مقارنة لها بترجمة عربية قديمة لا يعرف صاحبها

(١) مقالة اللام ص ١٢٧

(٢) المرجع المذكور ص ١٠٨

(٢) المرجع السابق ص ١١٨

غير أن يؤدي ذلك إلى التكثر في ذاته . ولكن هل يعقل مع ذلك غيره ؟ يقول أرسطو . لا . لأن ذلك يؤدي إلى النصب والكلال . ولأنه إذا عقل الأشياء صار منفعلا عنها ولها تأثير فيه . ويؤدي هذا إلى إدخال التغير والامكان فيه وهو فعل محض . ولأن في هذا إدخالا للأشياء المنحطة في ذاته وهو « في الغاية من الإلهية والكرامة والعقل (١) » . وليس جهله بالأشياء يستلزم نقصا فيه . فان بعض الأشياء أفضل أن لا تبصر من أن تبصر . ثم يقول أرسطو مفرعا على ذلك « فالعقل الإلهي إذن إنما يعقل ذاته » ولا يعقل غيره البتة . وإذا لم يكن عالما بالعالم فلا سبيل إذن إلى العناية به وتدبيره . (٩) وهو حي . ولكن حياته تعود إلى تعقله لذاته . أو بعبارة أخرى . تعود إلى علمه . وفي ذلك يقول أرسطو : « والحياة أيضا من صفات الله . فان فعل العقل حياة والله هو ذلك الفعل وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية (٢) »

(١٠) وهو لا ضد له . وذلك « لأن جميع الاضداد ذات هيولى (٣) » فهما لا بد أن يتعاقبا على قابل لهما .

(١١) وهو « خير » محض . وفي ذلك يقول أرسطو « فالمحرك الأول إذن موجود بالضرورة وحيث إنه موجود بالضرورة فوجوده خير (٤) »

(١٢) وهو « عاشق وممشوق » يعشق ذاته وهي ممشوقة له وهو كذلك ممشوق للعالم يتجه إليه كعلة وغاية .

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ . ويعلق ابن سينا على موقف أرسطو من علم الله بغيره في شرحه لمقالة اللام (ص ١٧) قائلا « إن ما ادعاه أرسطو من أن تتابع العقل له متعب خطأ » وذلك لأن التعقل يزيد العقل قوة وأرسطو نفسه يقول هذا في العقل الإنساني . ويعلق على قول أرسطو « فإن بعض الأشياء أفضل أن لا تبصر من أن تبصر » بقوله (ص ١٨) (وليس بمسلم أيضا أنه إن لم يبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يبصر . بل هو كلام عامي جداً) ثم يقول : « إن أرسطو يدعي أن الأول إنما يعقل ذاته فإن أراد أنه يعقلها فقط فقد قال ما ليس بممكن وإن ادعى أنه يعقلها لا كما نعقلها نحن فهو مسلم . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكت عنه »

(٢) مقالة اللام ص ١١٧ .

(٣) مقالة اللام ص ١٣٦ .

(٤) المرجع السابق ص ١١٥ .

(١٣) وهو ، أفضل سعيد وأجل مبتهج ، وفي ذلك يقول أرسطو ، وفعل العقل هو أفضل فعل وأكثر لذة . فاذا كان الله دائماً في تلك الحالة الفاضلة التي تكون لنا أحياناً كان ذلك مما يشير العجب فينا . وإذا كان في حال أفضل أثار ذلك عجباً أعظم . ولكن الله بالفعل في حالة أفضل (١) ، ويعلق ابن سينا في شرحه لهذه المقالة على تلك الفقرة فيقول : « مثل هذا المبدأ الذي يعقل ذاته ويعقل كمال حقيقته وشرفها فهو معتبط بذاته يلتذ بها (٢) » ثم يقول (فان كان الإله أبداً كحالنا في وقت ما - أى في وقت اختلاسننا للبعقولات وسعادتنا بها - فذلك عجيب . وإن كان أكبر منا إدراكاً فذلك يستدعي عجباً أكثر) ثم يقرر أن الإدراك أبدي له وبحالة أعظم . ثم يقول وإذن فتكون سعادته أكمل . فالنتيجة إذن أن الله أفضل سعيد وأجل مبتهج .

وقد اختتم أرسطو مقالته بتأكيد له لو حدة الله بقوله : « ليس من الخير حكومة الكثيرين بل الحاكم ينبغي أن يكون واحداً (٣) » .

وهكذا صور أرسطو الله بأجمل صورة . وتسامى به عن العلم بالعالم والعناية به . وجعل أعناق الكائنات تسكاد تتقطع من شدة التطلع إليه وهو متعال في كبريائه مشغول بعظمته عن الالتفات إلى عشاقه . فهو تمثال جميل أو صورة فنية رائعة أو شيء جذاب مستكمل لكل صفات الكمال . وكل ما يربطه بهذا العالم هو رباط العشق والمحبة من العالم له واتجاهه نحوه لارتباط الخلق والتدبير والعناية . كلام يرضى العاطفة ولا يقنع العقل فهو جدير بشاعر لا بفيلسوف واقعي كأرسطو .

فاذا تجاوزنا رأى أرسطو في الله وصلاته بخلقه لنرى رأيه في الإنسان . فالتنا نجد أن أرسطو يقرر أن أنواع الكائن الحي من نبات وحيوان وإنسان تتميز جميعها عن بقية الكائنات الغير الحية باشمائها على (قوة الحياة) . أو بعبارة أخرى بأن لها نفساً (نباتية) بها يتغذى الكائن وينمو ويولد المثل . وأن الحيوان والإنسان يفضلان النبات

(١) مقالة اللام ص ١١٧

(٢) شرح مقالة اللام ص ١١ و ١٢

(٣) مقالة اللام ص ١٣٨

باشتمالها أيضا على (نفس حيوانية) يكون من آثارها الإحساس والحركة . وبالإحساس وحده يتصرف الحيوان بدافع غريزي « لا عن إرادة واختيار » وأما الإنسان فيفضل الحيوان بالعقل أو بعبارة أخرى « بالنفس الناطقة » التي يكون بها الإدراك الذي يمكن الإنسان من الترجيح والاختيار .

وليس معنى ذلك أن أرسطو يرى تعدد النفوس . ففي الحيوان مثلا نفسان . نباتية وحيوانية . وفي الإنسان ثلاث نفوس . المذكورتان والنفس الناطقة . فإن أرسطو يرى أن النفس صورة الجسد وعلة وحدته . وإنما يريد أن يقول إن النبات يتميز فقط بقوة الحياة أو « النفس النباتية » . وأن الحيوان يتميز بنفس « حيوانية » يكون بها النمو وتوليد المثل وتمكنه أيضا . من الإحساس والحركة كذلك . وأن الإنسان له « نفس ناطقة » تقوم بمهمة النفس النباتية والحيوانية ولها مهمة أخرى فوق ذلك وهي إدراك المعقولات وتمكين الإنسان من التصرف عن إرادة واختيار . فطبيعة النفس الإنسانية إذن وحدها بها النمو . والاحساس . والإدراك . وميزتها عن طبيعة النفس الحيوانية في الأخير فقط

ولما كانت النفس الإنسانية تتميز عن غيرها بإدراكها للكلية وهي - أي الكلية - مجردة فيجب علينا إذن أن نحكم بأنها جوهر مجرد أو بعبارة أخرى « مفارق » لا يتحد بعضو من أعضاء الجسد وإن كان يقوم بتدبيره واستخدامه . وأرسطو يرى أن العقل أو النفس الناطقة يكون في مبدأ أمره قوة صرفة كالخس . بل إنه أمعن في معنى القوة والقابلية منه . إذ أنه قابل لإدراك الماهيات جميعا في حين أن الخس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هي كذلك . فحقيقته أنه كالمرآة الصالحة لأن تنطبع فيه المعقولات بأسرها . ولما كان العقل بالقوة لا بد له من عقل بالفعل يخرج من القوة إلى الفعل كان الإنسان في انتقاله من عاقل بالقوة إلى عاقل بالفعل بحاجة إلى « العقل الفعال (١) » الذي يجرد الصور المعقولة ويطبّعها في هذا العقل الهولاني أو بعبارة أخرى « العقل المنفعل »

(١) يقول الأستاذ كرم ص ٢١٣ في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية إن كلمة (العقل الفعال) من فعل الشراح وضعوها بناء على ألفاظ أرسطو ومذهبه العام .

وهنا تساءل الشراح عن حقيقة (العقل الفعال) . فذهب بعضهم إلى أنه الله نفسه . إذ أن الصفات التي أضفها أرسطو عليه من كونه مجرداً وخالداً ومؤثراً لا تنطبق إلا على الله في نظرهم . ويعلق ابن سينا على هذا الرأي قائلاً : « ثم كثير منهم يجعل العقل الفعال هو الإله الأول . فيبالغ من جهله أن يجعل الإله الأول الحق محصوراً في قلب أو دماغ وهذا جهل وجسارة (١) » ثم يرى بعد ذلك - متخذاً من نظام أرسطو العام في ترتيب الكائنات وتأثير بعضها في بعض ما يؤيده - أن ذلك العقل الفعال هو (عقل القمر) إذ أنه بمقتضى هذا الترتيب هو التالي لعقل الإنسان وهو كالصورة له . ويؤيده في ذلك كثير من القدماء والمحدثين .

ولسكن إذا رجعنا إلى كلام أرسطو نفسه لوجدنا فيه ما يؤيد قول أولئك الذين يقولون . إن أرسطو لا يذهب إلى أن العقل الفعال هو شيء خارج النفس بل هو يرى أنه جهة من جهاتها . وكان النفس في نظره تنقسم إلى جهة منفصلة أو متأثرة . وإلى جهة فاعلة أو مجردة . وإلى القارىء قول أرسطو نفسه (يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة . وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المائل للمادة من حيث إنه يميز جميع المعقولات . ومن جهة أخرى العقل المائل للعلة الفاعلية لأنه يحدّثها جميعاً (٢)) فأرسطو يقول (يجب أن يكون في النفس) ثم يقول أيضاً (وفي الواقع نجد في النفس) وأظن أن في هاتين الفقرتين ما يؤيد هذا الرأي الأخير إلى حد كبير .

ثم يتحدث أرسطو قائلاً: إذا كانت النفس الإنسانية جوهرًا مجرداً وخاصتها التي تميز بها عن غيرها من النفوس النباتية والحيوانية هي إدراكها للمعقولات فقط . وإذا كانت سعادة كل كائن إنما هي في تمام ما يميز به . فيجب إذن أن نقرر أن سعادة الإنسان بما هو إنسان إنما هي في تمام المعرفة . وفي ذلك يقول أرسطو ما نصه : (وما هو أشد خصوصية

(١) التعليقات على كتاب النفس لأرسطو ص ٣٥ تأليف ابن سينا مخطوط تحت رقم

٢١٤ فلسفة (بدار الكتب المصرية)

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١١٣ . والفلسفة الإغريقية ج ٢ ص ٩٨

للدكتور غلاب .

بالإنسان إنما هو حياة الفهم ما دام الفهم هو في الحق كل الإنسان . وبالنتيجة حياة الفهم هي أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها (١)

ثم يقول أرسطو . وبعد فناء الجسد تبقى النفس خالدة من حيث إن لها فعلا خاصا بها لا تحتاج في مزاولته إلى الجسد وهو التفكير (٢) . وإن كانت نصوص أرسطو في الخلود لا تخلو من غموض وتردد (٣) .

فإذا رحت تسأل أرسطو عن الأثر الذي يرجوه من الفلسفة فإنك تجده يقول : إن ما أهدف إليه من الفلسفة هو إقناع الإنسان عن طريق المنطق بعمل الخير والسلوك السوي في الحياة . وذلك لأنه ما دام يعرف أن كماله في العقل والمعرفة فإن ذلك قد يكون حاملا له على إشار جانب العقل وترجيحه على جانب الهوى والرذيلة

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماحوس ترجمة مغالى لطفي السيد باشا ج ٢ ص ٣٥٧
(٢) وفي ذلك يقول الأستاذان المذكوران وكرم معبرين عن أرسطو (ولكن متى انفصلت النفس الإنسانية عن الجسم بالموت بقيت خالدة من حيث إن لها فعلا خاصاً هو التفكير تراوله من غير عضو . وذلك هو برهان الخلود عند أرسطو يذكره صراحة في غير ماموضع . ولو أن حديثه مبهم في بعض المواضع يشتقر إلى التأويل).

(٣) ودليل تردده ما يقوله في مقالة اللام ص ١٠٢ ترجمة الدكتور أبي العلا عفيفي (ولكننا يجب أن ننظر فيما إذا كانت أية صورة تبقى بعد الشيء الذي هي صورة له فإنه لا يوجد ما يمنع من ذلك في بعض الأحوال . بل ربما كانت النفس من هذا النوع) وأظن أن القارىء يلمس من النص بسهولة تلك النغمة البادية من التردد .

على أن المسألة في نظري مشكلة من وجه آخر وهو على فرض أن لكل إنسان نفساً متميزة تبقى بعد فناءه فالسؤال الذي يرد . ومن أين جاءت هذه النفس وأرسطو لم يعرف فكرة الخلق ؟ يعترف الأستاذ كرم في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢١٧) بأن المسألة معلقة . ويقول الأستاذ فريد وجدي في الجزء الثالث من المجلد الثاني عشر لمجلة الأزهر سنة ١٣٦٠ هجرية ص ١٩٠ إن أرسطو قد قرر في كتابه (الميتافيزيقا) أن للإنسان (روحاً إلهية وهي خالدة ومترتبة عليه من خارج الطبيعة المتغيرة الفانية) ولكن ما هو هذا الخارج ؟ مع ملاحظة أن أرسطو لا يعرف فكرة الخلق . إنني أعتقد أنه ليس من السهل علينا أن نحل هذا الإشكال.

فيسعد بفضيلته ويسود الوثام بين بني الإنسان . وإذن فغاية الفلسفة عند أرسطو هي العمل على أن يسود الخير في هذا العالم .

ونستطيع أن نستخلص من كل ما قدمناه عن أرسطو بضعة أفكار .

(١) حقيقة الله في نظره أنه عقل محض وفعل محض لا يحوز عليه التغير ولا يلحقه الفناء ولا يعلم إلا ذاته ولا يعنى بالعالم ولا يقوم بتدبيره . وهو مع ذلك واحد من كل وجه ومنزه عن المادة ولواحقها .

(٢) والعالم عنده قديم والله لم يخلقه . وإنما كل ما بينهما من رباط إنما يعود إلى رباط العشق والمحبة فقط . وإذن فالعالم يشارك الله في الأزلية . وإن خالفه في الخصائص والأوصاف .

(٣) والعالم عنده أيضا أبدى كحركه . والأبدية فيما فوق فلك القمر مختلفة عنها فيما تحته . فما فوق فلك القمر أبدى بصفاته وصوره لا يحوز عليه التغير ولا يلحقه التطور . وأما ماتحت فلك القمر فهو أبدى بمادته وصوره النوعية فقط . وأما أفرادها الجزئية فتغيرة ومتقلبة .

(٤) وأما رأيه في الإنسان فيتخلص في أنه يرى أبدية الروح وخلودها مع اعتقاد أن سعادتها إنما تسكون في المعرفة فقط . وأنه لا يمكن أن تنال كمال السعادة إذا كانت ملابسة للبدن .

(٥) ثم يجب علينا ألا ننسى أن غاية الفلسفة عنده هي الخير وحمل الناس على السلوك السوي في الحياة .

هذه هي بعض الأفكار الأرسطية التي قرأها ابن سينا وواجه في ضوءها مصادر الشريعة . فماذا رأى في الدين من آراء تتلاقى أو تتباين مع كل ذلك ؟

(ب)

يتميز الإسلام أوضح ما يتميز بفكر ثلاث رئيسية . هي فكرة الخلق والعناية والبعث . فالقرآن يلفت الأنظار في شدة إلى النظر في ملكوت السموات والأرض ليصل الإنسان من ذلك إلى الاعتقاد بوجود خالق (وفي الأرض آيات (١)

للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون (١) ، أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون (٢)
فالنظام المتمثل في السكون ، والذي يستحيل أن يكون بفعل المصادفة يستلزم
قطعا وجود خالق أبداع ونظم . سبحانه « لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه (٣) »
والقرآن لم يكتف بالتنبية على فكرة الخلق بوجه كلى بل فصل ووضح . فهو الذى
رفع السماء بغير عمد . وألقى فى الأرض رواسى أن تميدبنا . وزين السماء الدنيا بمصابيح
وحفظا . وخلق الإنسان وسخر له ما فى الدنيا . إلى غير ذلك . وهذه المخلوقات جميعا
تتجه إليه بالتقديس والعبادة . وإن كنا لا ندرك ذلك « وإن من شيء إلا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم (٤) »

ويتخذ القرآن من هذا النظام أيضا الدليل على وحدة الخالق . إذ لو تعددت الآلهة
« لذهب كل إله بما خلق . ولعلا بعضهم على بعض (٥) » وهذا يؤدى قطعا إلى فساد
النظام واختلال السكون « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (٦) »

وإذا كان الله الواحد خالقا فلا بد أن يكون موصوفا بصفات تمكنه من الخلق
والإيجاد . من حياة أشار إليها القرآن بقوله : « هو الحى القيوم » إذ أن من يفقد
الحياة لا يستطيع أن يوجد . بل ويجب أن تكون حياته باقية بعد الخلق ليمسك العالم
عن الفناء . وإلى ذلك أشار القرآن بقوله : « إن الله يمسك السموات والأرض أن
تزولا (٧) » ويجب أن يكون كذلك قادرا . إذ كيف يخلق مع العجز ؟ وإليه أشار
القرآن بقوله : « إن الله على كل شيء قدير » . وإذا كان خالقا للعالم فهو مريد للخلق أيضا
من غير أن يكون فعله ناشئا عن طبع أو إكراه خارجى . سبحانه « فعال لما يريد » .
وهو مع ذلك عالم بما خلق لأنه صنعه : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير (٨) »
وإذن ففكرة الخلق تستلزم أن يكون الخالق متصفا بالحياة والقدرة والإرادة والعلم .
وكال الخلق وكونه على أقصى ما يكون من النظام والإبداع يدل على أن الخالق
واحد أيضا .

(١) الداريات ٢٠ (٢) الطور ٣٥ (٣) الأنعام ١٠٢ (٤) الاسراء ٤٤

(٥) المؤمنون ٦١ (٦) الأنبياء ٢٢ (٧) فاطر ٤١ (٨) الملك ١٤

فاذا تركنا فكرة الخلق إلى العناية فإننا نجد أن القرآن يؤكد في وضوح أن علاقة الله بالعالم لم تنقطع بعد الخلق . بل إن الله بعد إبداعه العالم قد ظل دائم العناية به لدرجة أنه « لا تأخذه سنة ولا نوم » . فهو يتعهد كل شيء فيه حتى الحشرات الحفيرة وحتى الكافر والشيطان . فهو يرزق الجميع ويسر لهم سبيل الحياة ، وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها (١) .

وتستطيع أن تدرك في سهولة أن القرآن ينص على أن عناية الله بالإنسان أعظم من كل شيء . فقد خلق من أجله الأنعام لتوفر له الراحة والدفع . والأرض لتنتب له السكلاً والزرع . والسماه لتهديه بالنجوم في الظلمات . والبحر ليتخذ منه الطريق إلى حيث يقصد من الجهات . ويستخرج منه الحلى والزينة وما هو نافع في الحياة إلى غير ذلك مما تجده موفوراً في كثير جداً من الآيات ، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم (٢) .

وليس عناية الله بالإنسان مقصورة على توفير المتع التي تتصل بحسده . بل قد تعدت ذلك إلى العناية بروحه وسعادته . فأرسل إليه الرسل لتأخذه بيده إلى حيث الخير والفضيلة . « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين . يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه . ويهديهم إلى صراط مستقيم (٣) » . وليس صحيحاً أن الله يرمي من وراء التكاليف إلى شيء يعود عليه بالنفع . « وقال موسى إن تكفروا أتم ومن في الأرض جميعاً فإن الله لغني حميد (٤) » . وإن عذب الإنسان فلا يصح أن نظن أو نتوهم أنه يفعل ذلك شهوة أو انتقاماً . (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكراً عليماً (٥)) وإذن فأرسل الرسل وفرض التكاليف وتعذيب بعض المخالفين كل ذلك من أجل الإنسان وفرط العناية به « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين (٦) » .

وإن هذه العناية من الله لتتضاعف إذا أثبت الإنسان بصادق نيته وكريم أعماله أنه من أهل الخير والفضيلة . « إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم

(١) هود ٦ (٢) النحل ١٨ (٣) المائدة ١٥ ، ١٦ (٤) إبراهيم ٨

(٥) النساء ١٤٧ (٦) الأنبياء ٧٠١

يقوم الأَشهاد (١) ومع ذلك فهو كبير التسامح معه إذا أخطأ ثم تحرك ضميره فتأب إلى ربه . « إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب (٢) » بل إنه ليحمد له هذا العود ويشكره عليه . « والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم (٣) »

ولم يغلق أبواب السماء أمام العصاة مهما كان ذنبهم كبيراً إذا رجعوا إلى الله (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله . إن الله يغفر الذنوب جميعاً) إنه هو الغفور الرحيم (٤) . ولم يكلف الإنسان بضرورة الوصول في عمله إلى نتيجة خيرة إذا كان حسن النية ، ومعنى ذلك أن الفضيلة أو الرذيلة إنما تتعلق بالباعث لا بما يترتب عليه . « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » وهو بعد مطلع على كل شيء : « يعلم السر وأخفى » . « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين (٥) » . « يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور (٦) » . وله أشد المراقبة على العبيد « ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد (٧) » .

وبالجملة فالإسلام من فرط عنايته بحمل الناس على الفضيلة قد أكد فكرة أن العبد مراقب في سره وعلمه ومحاسب على ما يجول في خاطره من نوايا سيئة إذا أصر عليها وحاول القيام بتنفيذها . وليس معنى أن الله (رحيم) و (رءوف بالعباد) أن عقابه لا ينال الأشرار . كلا . فهو (شديد العقاب) ويده أن يعاقب لأنه القادر على كل شيء ، وله ما سكوت السموات والأرض . وليس من الضروري أن يؤخر العقاب إلى يوم القيامة ، بل قد يعجل للأشرار العقوبة في الدنيا مع الزيادة عليها في الآخرة « وإذ تأذن ربك ليمعثن عليهم إلى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب (٨) » . « ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحل قريبا من دارهم حتى يأتي وعد الله (٩) » . وكل ما يرمى إليه الدين من ذلك هو العمل على

(١) غافر ٥١ (٢) النساء ١٧

(٣) آل عمران ١٣٥ (٤) الزمر (٥) الأنعام ٥٩ (٦) غافر ٤٠

(٧) ق ١٨ (٨) الأعراف ١٦٧ (٩) الرعد ١٣١

تطهير الأرض من الشر ومساعدة الإنسان بالترغيب مرة وبالترهيب أخرى على مقاومة الشيطان والغرائز . فهو في العقوبة يبتغي التأديب لا الانتقام . وهدف الشريعة في فرض التكاليف إنما هو حماية الإنسان من نفسه . ومن كل ما يفسد عليه أمر سعادته .

وليس من شك في أن فكرة العناية هذه تستلزم أن يكون الله عالماً بكل شيء في خلقه - ماضيه وحاضره ومستقبله - ومطلوعاً على جزئياته المتغيرة المتقاربة . ومع ذلك فهو (سميع) للنجوى (بصير) بما دق عن عيون الناس ، كما أن فكرة إرسال الرسل تؤدي إلى الوصف بأنه متكلم « وكلم الله موسى تكليماً (١) » . كما أن معاملته لخلقته توجب له أوصافاً متعددة . فهو « سلام - غفور - رحيم » بالنسبة إلى عباده الأخيار . (وجبار - متكبر - شديد العقاب - منتقم) بالنسبة إلى المارقين منهم ؛ ويمكن أن يعود إلى فكرة العناية هذه تلك الصفات التي توهم التجسيم والتي جرى بها - في رأي - لتبين أن الله قد بلغ الغاية في القوة والعظمة والمهابة . وعلى ذلك فمن الخير للإنسان أن يعمل على كسب مرضاته . وذلك كقوله تعالى : « والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه (٢) » وقوله « رفيع الدرجات ذو العرش (٣) »

وأخيراً تأتي فكرة البعث أو القيامة . وهي وثيقة الصلة بفكرة العناية . إذ أن الآخرة وهي دار الجزاء إنما تكون السعادة فيها أو الشقاء تبعاً لما يبديه الإنسان في الدنيا من استماع لنصائح الرسل والعمل بها . أو المعارضة لها والخروج عليها . وإذن فالدنيا في نظر الإسلام وسيلة لا غاية . والقرآن يأتي في (يوم القيامة) بأوصاف كثيرة . فهو يذكر أن نظام الدنيا سيتغير . « ويسألونك عن الجبال فقل ينفسها ربي نسفاً . فيذرهما قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً (٤) » . ويقول في آيات آخر (إذا الشمس كورت . وإذا النجوم انكدرت . وإذا الجبال سيرت) . ويقول أيضاً (إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتثرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا

القبور بعثرت) ويقول أيضا : إذا السماء انشقت . وأذنت لربها وحقت . وإذا الأرض مدت ، وألقت ما فيها وتخلت . وأذنت لربها وحقت ، . ويقول أيضا : « فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان (١) ، . ويقول أيضا : ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله (٢) ، . ثم يقرر أنه بعد نهاية الدنيا سيكون هناك نظام آخر . . يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات (٣) ، . وسوف يعود الناس جميعا بعد الموت إلى الحياة . « ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون (٤) ، . . ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون (٥) ، . وسوف يكون هناك حساب بعد النشور . « وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا (٦) ، وسوف توزن الأعمال بميزان دقيق . « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة . فلا تظلم نفس شيئا . وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين (٧) » وسوف يكون هناك صراط منصوب على متن جهنم « وإن منكم إلا واردها . كان على ربك حتما مقضيا (٨) » فمن كان محسنا أخذ طريقه إلى الجنة . حيث يتمتع فيها على قدر درجته من العمل بنعيم يشتمل على لذائد حسية ورد في شأنها آيات كثيرة . فهناك يطوف على السعداء (ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين . لا يصدعون عنها ولا ينزفون . وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون » ويكون لهم « حور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون (٩) » إلى غير ذلك . ويشتمل أيضا على لذات معنوية أشار إلى بعضها القرآن بقوله « ورضوان من الله أكبر » . ومن كان مسيئا هوى إلى نار جهنم حيث يكون « في سمر وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم » إلى جانب ما يحسه من الحسرة والندامة على ماضيه في حياته . وما يشعر به من ألم إذ يرى السعداء في الجنة . وخصوصا حين يطلب إليهم أن يتفضلوا عليه ببعض ما أنعم الله

(١) الرحمن ٣٧ (٢) الزمر ٦٨

(٣) إبراهيم ٤٨ (٤) الزمر ٦٨ (٥) يس ٥٠

(٦) الاسراء ١٣ و ١٤ (٧) الأنبياء ٤٧ (٨) صريم ٧١

(٩) الواقعة ١٤ وما بعدها

عليهم فيرفضوا رجاءه . « ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله . قالوا إن الله حرمهما على الكافرين (١) » فيجتمع معهم عليهم الألام المأدى والمعنوى .

والدين لا ينسى أن يافت أذهان الذين ينسكرون البعث إلى أنهم في ذلك واهمون . فالبعث حق وليس بمستحيل كما يدعون . « فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول (٢) مرة » « وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه . قال من يحيى العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة (٣) » « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه (٤) » . وهكذا نرى أن الإسلام يقرر للناس العقائد . ويلفتها فى الوقت نفسه إلى ضرورة النظر العقلى حتى يؤمنوا بها عن اقتناع يقوم فى نفوسهم . ولا ينسى فى الوقت نفسه أيضاً أن يخاطب وجدانهم بأبلغ أسلوب وأرق عبارة . وأن يقلبهم بين الرجاء والخوف ليستطيع أن يحيى فى قلوبهم العاطفة . كل ذلك رجاء أن يندفعوا إلى الخير بعقل مستنير وعاطفة حية ، وفى ذلك يقول الرسول الكريم (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به)

وإذن فالغاية من الدين هى الخير والرغبة فى حمل الناس على عمل الفضيلة واجتناب الشر . وفى ذلك يقول سيد الرسل على الإطلاق (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) ويمكننا أن نستخلص من ذلك بضعة أفكار .

(١) فأنه فى نظر الدين بجانب أنه واحد وأليف إلى غير ذلك قادر ومريد وسميع إلى غير ذلك من الصفات كرحيم وجبار ومتكبر ومحب ومثيب ومعاقب . وله أيضاً وجه ويدان وعرش يستوى عليه إلى غير ذلك . مع ملاحظة أنه لا يعلم ذاته فقط بل ويعلم العالم الذى أبدعه .

(٢) والعالم فى نظر الإسلام مخلوق لله . ومعنى به . والرباط بينه وبين الله هو رباط المخلوق بالخالق ورباط المصنوع بالصانع . ورباط المحتاج أبداً إلى رعاية الله وعنايته .

(١) الاعراف ٥٠

(٢) الاسراء ٥١ (٣) يس ٧٨ و ٧٩ (٤) الروم ٢٧

(٣) وهذا العالم بصورته ليس أبديا - إن في السماء أو في الأرض - بل سيفنى ويقوم مقامه عالم آخر يلتقى فيه السعداء نعيما هو مزيج من اللذائذ الحسية والمعنوية . وإذن فالنهاية القصوى من السعادة بالنسبة للإنسان ليست في المعرفة فقط . إلى غير ذلك من الأحاديث التي جاءت بانقراض كثير من الأنواع في الآخرة

(٤) وأن الغاية من الدين وسائر التكاليف هي العمل على أن يرتفع الإنسان فوق هواه . وأن يؤثر دائما بجانب الخير في أعماله ونواياه ، فيقاوم بذلك نزعات الشر ووسوسة الشيطان .

هذا موجز يسير لبعض تعاليم الإسلام مستقاة من كتابة المجيد وسنة نبية الطاهرة . وهي كما ترى تتفق مع الفلسفة الأرسطية في الغاية . فالمقصود من الفلسفة كما هو المقصود من الشرع هو الحث على عمل الخير . ولكن هل هناك تباين أو تضارب في الآراء بين الطريقين والجواب . نعم .

(١) فأرسطو كما قدمنا قد بالغ في وحدة الله وبساطته وثباته . والإسلام وإن جاء بصفات لا تتنافى مع ذلك من كونه أبديا وغنيا وحقا ولطيفا إلى غير ذلك إلا أنه قد جاء بصفات تخالف ذلك في نظر ابن سينا . وأخص هذه الصفات هي القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . وذلك لأن هذه الصفات في الشاهد زائدة على ذاته . ومقتضية لتركيبه . وأيضا فإن الفلسفة الأرسطية تقرر أن الله لا يعلم إلا ذاته بينما الإسلام يقرر أنه يعلم كل شيء ويعنى بكل شيء . هذا إلى صفات أخرى قد أشرنا إليها مما هي صريحة في الجسمانية كالوجه واليدين والاستواء على العرش إلى غير ذلك . فإذا فعل ابن سينا في مشكلة الصفات هذه . أو بعبارة أخرى كيف استطاع أن يجمع بين الصفات التي جاءت بها الفلسفة والصفات التي جاء بها الشرع ليقوم بإرضاء الطرفين (٢) الإسلام يؤكد بشدة أن الله خالق . ويتحدث عن ذلك بأسلوب واضح وقاطع . وأرسطو لم يعرف فكرة الخلق كما تقدم . وقرر أن العالم قديم لا يربطه بالله إلا رباط المحبة فقط . فكيف نوفق بين القول بالقدم الذي قال به أرسطو والقول بالخلق الذي أكدده الإسلام حتى نحافظ على إرضاء الدين والفلسفة . وتلك هي مشكلة القدم أو الأزلية .

(٣) أرسطو يرى أبدية العالم . مع إنكاره بشدة جواز التغير على ما فوق فلك القمر . ويقول بأبدية الأنواع وأزليتها . هذا إلى أنه يقرر في صراحة أن غاية الإنسان هي المعرفة . وأن الجسم يحول بين الإنسان وبين إدراكه لسكاه . وهو أن يصير عقلا محضا . والإسلام من ناحيته يقرر أن عالم السماء سيتغير ويتبدل بالصورة التي أشرنا إليها . ويقرر أن الإنسان سوف يلقى بعد الموت والبعث نعيما روحيا وحسيا . وإذن فبمقتضى منطق أرسطو لن يحصل على السعادة الكاملة . هذا إلى ورود أحاديث كثيرة تشير إلى انقراض كثير من الأنواع في الآخرة . وتلك هي مشكلة الخلود أو الأبدية . فماذا فعل ابن سينا في هذه المشكلة العويصة ليرضى الفلاسفة والدين ؟ أضف إلى هذا ورود أسماء في الشرع لم يحدد مدلولها كالعرش والكرسى . ووجود أسماء لا مسميات لها في عالم أرسطو كالجن والشياطين . وما ذكره الشرع في كيفية اتصال الملائكة وهي عقول مجردة بالإنسان . وكيف يمكن ذلك - وكيف نستطيع أن نفسر ما وردت به الأحاديث من تلبس هذه العقول بالمادة . إلى غير ذلك مما يبدو من أوجه التعارض بين الطرفين .

وكان طبيعيا جدا وقد تعارضت الفلسفة هذا التعارض الواضح مع تعاليم الإسلام - وابن سينا يعتقد قداسة الطرفين - أن يقوم بعملية التوفيق هذه . فماذا فعل ابن سينا ؟ وهل نجح ؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه فيما يأتي من البحث إن شاء الله . وستكون مشا كلنا القادمة هكذا : مشكلة الصفات وهي مشكلة ميتافيزيقية ، ومشكلة القسدم ، وهي مشكلة لها صلة بالأبحاث الطبيعية ، ومشكلة فلسفية نفسية وهي مشكلة الخلود . وسنحاول أن ندمج في هذه المشكلات الثلاث بعض الفروع الأخرى .

الباب الثاني

الفصل الأول	مشكلة الصفات
الفصل الثاني	مشكلة القدم أو الأزلية
الفصل الثالث	مشكلة الخلود أو الأبديّة

الفصل الأول

(مشكلة الصفات)

(١)

الناظر في فلسفة ابن سينا الآلهية يجدد قد عدل عن دليل أرسطو في إثبات المحرك الأول أو الله ، وإن كان قد استفاد منه .

وسبب عدوله فيما أعتقد أنه قد رأى أن أرسطو حينما بدأ بالطبيعة لم يترك للمحرك الأول أو الله عنده عملا جوهريا في الوجود . بل أصبح عمله مقصورا على التحريك كمغاية ومعشوق ، وهذا ينافي ما أكدته الدين بشدة من أن الله خالق كل شيء ، وأن جميع ما في العالم إنما هو صنع يديه ، وأثر من آثار قدرته . وإليك دليله . يقول ابن سينا :

لاشك أن هنا موجودا ، فهذا الموجود إذا نظرنا إليه في العقل من حيث هو موجود بقطع النظر عن تحققه في فرد من أفراد ، فلا يخالو : إما أن يكون وجوده من ذاته ، فيكون واجب الوجود . أو من غيره ، وحينئذ فلا يكون واجبا بالضرورة . وهو مع ذلك غير متمتع ، لأن المتمتع لا يوجد ، فبقي أنه يمكن . أى لا يستحيل وجوده وعدمه ، بل الطرفان مستويان بالنسبة إليه ، وما استوى طرفاه لا يخرج إلى الوجود إلا بمرجح . فهذا المرجح إما أن يكون وجوده من ذاته ، فيكون واجب الوجود . أو من غيره فيكون ممكن الوجود ، وحينئذ يعود الكلام فيه ، فإما أن ننتهي إلى مرجح واجب الوجود ، أو يتسلسل الأمر في العلل والمعالولات الممكنة إلى غير نهاية أو يدور . لكن التسلسل والدور باطلان (١) فلم يبق إلا الانتهاء إلى مرجح واجب الوجود .

(١) وابن سينا لا ينسى أن يقدم إليك الأدلة على بطلان التسلسل والدور . أما بطلان التسلسل : ١ - فلأن أى ممكن فرضناه لا يمكن في هذه الحالة أن يوجد لتوقف وجوده حينئذ على ما لا يتناهى =

وإذن فمن معنى الوجود الذى لا شك فى تحققه لابد أن نصل إلى الاعتقاد بوجود واجب الوجود ، وهو الله سبحانه وتعالى .

== ب - ولأن سلسلة الممكنات الغير المتناهية إذا لوحظت فى الجملة فلا يخلو ، إما أن تكون واجبة أو ممكنة . وليس بجائز أن تكون واجبة وآحادها جميعا ممكنة ، لأنه لا يجوز أن يتركب واجب الوجود من ممكنات ، فلم يبق إلا أنها ممكنة ، فتكون محتاجة إلى علة ، وهذه العلة إما أن تكون خارج السلسلة أو داخلها ، وليس بجائز أن تكون داخلها ، لأنه لا يخلو إما أن تكون العلة فى هذه الحالة جميع الآحاد . أو كل واحد من الآحاد . أو بعضا غير معين من الآحاد ، أو بعضا معيننا ، وكل هذه الاحتمالات باطلة . لأنه لا يجوز أن تكون العلة جميع الآحاد لأن جميع الآحاد هو جملة السلسلة ، والشئ لا يكون باعتبار واحد علة لنفسه ومعلولا لها ، ولا يجوز أن تكون العلة كل واحد من أفراد السلسلة ، لأن الجزء لا يستقل بإيجاد الكل . ولا واحدا غير معين . لأنه يعود إلى الذى قبله . ولا واحدا معيننا . لأنه إن كان واجب الوجود لم يكن من السلسلة لفرض إمكانها جميعا ، وإن كان ممكننا فى هذه الحالة يكون علة للجملة . وعلة للجملة علة لجميع أجزائها . ومن هذه الجملة ذاته ، فيكون فى هذه الحالة علة لنفسه . والشئ لا يكون علة ومعلولا . وإن فرضنا أنه علة لما سواه لم يكن فى هذه الحالة علة لجميع السلسلة . لأن علة بعض الآحاد لا يصح أن يكون علة للجملة بإطلاق ، وهذا يناقض الفرض المذكور . على أنه إذا كان علة للجملة الذى يلزمه أن يكون علة لنفسه إن صح مع استحالة فهو من وجه مانفس المطلوب ، لأنه يكون حينئذ كافيا فى وجود نفسه فيكون واجب الوجود ، إذ أننا لانعنى بواجب الوجود إلا ما كان وجوده من ذاته . وإن كان ذلك يلزمه محال آخر ، وهو الجمع بين النقيضين ، لأنه باعتباره جزءا من جملة الممكن هو ممكن ، وباعتباره علة لنفسه هو واجب ، فكيف يكون ممكننا وواجبا ؟ فمن أى ناحية سلطنا فالحال موجود . وإذن فالاحتمالات الأربعة باطلة . ولا يمكن أن يكون المرجح داخل السلسلة . وإذن فيجب أن يكون خارجها ، وإذا كان خارجها فلا يمكن أن يكون ممكننا ، لأن المفروض أن السلسلة تشمل سائر الممكنات ، فلم يبق إذن إلا أن يكون واجبا . وإذن فلا بد فى النهاية من أن تنتهي سلسلة الكائنات إلى موجود واجب الوجود ، وفى هذا قطع للتسلسل وإبطال له .

بقى احتمال الدور ، وذلك إنما يتصور إذا كانت السلسلة متناهية ، وكل من أفرادها علة للآخر ومعلول له ، فلا يلزم التسلسل ، وهذا الاحتمال أيضا باطل كما قلت ، لأنه يلزم من ذلك أن تكون سلسلة المرجحات المنتهية ممكنة لاستحالة أن يتركب الواجب من ممكنات ، وحينئذ فلا ==

وواجب الوجود أو الله عند ابن سينا له صفات . وإن شئت فقل خصائص تقتضى واجبيته أن يتصف بها ، وهذه الصفات :

(١) أنه واحد لا شريك له . وابن سينا يقدم لك على إثبات ذلك دليله الذى يقول فيه : واجب الوجود مالم يتعين لا يوجد . ولكن قد ثبت بالدليل وجوده ، وإذن فهو متعين ، وتعيينه إما أن يكون لأنه واجب الوجود ، أى لذاته ، وإما أن يكون لغيره ، فإن كان لذاته كان واحداً ، لأن الماهية إذا كان تعيينها من ذاتها انحصرت نوعها في فرد واحد ، إذ لا يتصور اختلاف الأفراد وتعددتها إلا باختلاف التعينات وتعددتها ، ولا يتصور أن الماهية الواحدة تقتضى تعيينات مختلفة . فما تختلف فيه الأشياء لا يصح أن يكون (لازماً لما تتفق فيه ، فيكون الذى يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً ، وهو منكر (١) . وإن كان تعيينه لغيره كان معلولاً لا واجباً (٢) .

== بد لها من سبب خارج عنها لما ذكرنا في بيان بطلان التسلسل من أنه لا يصح أحد الاحتمالات الأربعة المذكورة فيه . وإذا كان خارجاً فلا بد أن يكون واجباً ، وإذن فالدور في الممكنات المتناهية لا بد وأن يسوقنا إلى الوجود الواجب أيضاً ، وبعبارة أخرى لا يصح أن تكون الأفراد بعضها بالنسبة لبعض علة ومعلولاً . على أن الدور باطل من وجه آخر وهو أنه يلزم عليه أن يكون الشيء متقدماً على نفسه . لأنه يكون باعتباره علة متقدماً على المعلول الآخر ، والمعلول الآخر باعتباره علة له يكون متقدماً عليه ، فيكون الشيء باعتباره علة متقدماً على المتقدم عليه ، فيكون متقدماً على نفسه . إذ أن المتقدم على المتقدم متقدم ، وتقدم الشيء على نفسه محال . على أن استحالة الدور في الواقع بديهية لا تحتاج إلى دليل . فلم يبق إلا أن الوجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً منتهاً إلى الواجب وفيه إثبات المطلوب ، فثبت واجب الوجود أو الله حقيقة لا شك فيها . (راجع : الرسالة العرشية ص ٢ ، الاشارات ج ١ ص ١٩٤ ، النجاة ص ٣٨٤ - ٣٨٥ ، الشفاء ج ٢ ص ٤٧٧)

(١) الاشارات ج ١ ، ص ١٩٩

(٢) وابن سينا يحاول في عمق أن يبين لك كيف أن التعيين على فرض أنه معلول للغير يستلزم أن يكون الواجب معلولاً فيقول : في حالة ما إذا كان التعيين معلولاً للغير لا يخلو الأمر من احتمالات أربعة : وهى إما أن يكون الوجود الواجب لازماً للتعين المعلول للغير بمعنى أنه ==

وإذن فواجب الوجود إما أن يكون واحدا ، أو معلولا لغيره ، لكنه لا يمكن أن يكون معلولا لغيره . لأن الفرض أنه واجب الوجود ، وإذن فلا بد أن يكون واحدا وهو المطلوب .

(٣) وأنه لا إمكان فيه . أي ليس واجب الوجود من وجه ويمكن الوجود من وجه آخر ، بل يجب أن يكون واجب الوجود من كل وجه . لأن هذا الوجه أو تلك الجهة التي هي ممكنة له ، إما أن تثبت له أولا تثبت له ، بمعنى أنها إما أن تتحقق بالفعل بعد الإمكان ، أولا تتحقق ، فإن تحققت كان ذلك لعل مغايرة لذاته تقتضى تحققها ، لأن الممكن لا يخرج إلى الوجود والتحقق إلا بهرجح . وإن لم تتحقق كان ذلك لعل مغايرة أيضا . سواء كانت هذه العلّة عدمية أو وجودية ، لأن استمرار العدم ولزومه يقتضى من غير شك علة وإن لم يجب أن تكون وجودية . وعلى ذلك فواجب الوجود في هذه الحالة لا يمكن أن يوجد بذاته مطلقا إلا إذا تحققت إحدى العلتين : إما علة الوجود . أو علة العدم ، وكلاهما مغاير له ، فلا يكون في

— معلول له أو لعلته (إذ أن اللزوم لا يتحقق إلا بذلك وبكونه علة للتعين ، وهذا ما تركناه وفرضا غيره) ، وإما أن يكون عارضا للتعين المعلول للغير وإما أن يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب . أو لازما له مع كونه معلولا لغيره

أما الفرض الأول ، وهو كون الوجود الواجب لازما للتعين المعلول للغير — على أنه معلول له أو لعلته — فهو يؤدي إلى كون الوجود الواجب معلولا للغير . مع أن هذا الفرض باطل من وجه آخر . وهو أن التعين في هذه الحالة إما أن يكون الماهية أو صفة للماهية ، وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له على معنى أنه معلول أن يكون بسبب الماهية أو بسبب صفة للماهية — على حسب فرضنا للتعين — (ولا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود لشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود ، ولا بسبب صفة أخرى . لأن السبب متقدم في الوجود . ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود) . (الاشارات ج ١ ص ٢٠٠)

وأما الفرض الثاني ، وهو كون الوجود الواجب عارضا للتعين المعلول للغير فهو يؤدي أيضا إلى كون الوجود الواجب معلولا ، لأنه يفقر في عروضه للتعين إلى سبب ، والتعين نفسه محتاج في تحققه إلى سبب ، فيكون الافتقار مضاعفا ، وذلك يجعل كونه معلولا أولى —

هذه الحالة واجب الوجود لذاته مطلقا لتوقفه على غيره . والمفروض خلافه . فكل ما يمكن أن يتصف به الواجب فهو واجب له أزلا ، وعلى ذلك فيجب أن نحكم بأنه واجب الوجود من جميع جهاته (١) . كما يجب أن يكون خاليا من المادة ، لأن المادة هي « القابلة للوجود أو لسكال الوجود (٢) ، وهذا يستلزم إذا كانت موجودة فيه أن يكون مشتملا على الامكان .

(٣) وأنه ثابت لا متغير ، لأن التغير معناه زوال صفة وثبوت أخرى ، فيسكون فيه بالقوة زوال وثبوت ، وهو محال لخاؤه عن معنى القوة والإمكان .
(٤) وهو أزلي أبدى . لأن وجوده من ذاته فيكون أزليا ، ولا يتصور عليه الفناء بالفعل إلا إذا كان فيه الفناء بالقوة قبل ذلك . وهو كما سبق لا إمكان فيه بوجه .

(٥) وهو خير محض . وذلك لأن الخير هو ما يشتهقه كل كائن ويتم وجوده به . والشر في حقيقته لا ذات له ، بل هو إما عدم الجوهر أو عدم صلاح حاله . فالوجود خيرية . وكال الوجود خيرية الوجود ، أو خيرية الخيرية . فاذا وجد الموجود

== وأما الفرض الثالث وهو كون التعيين المعلول للغير عارضا فهو يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بهذا التعيين . على أن هذا الفرض باطل من وجه آخر ، وهو أن التعيين لا يمكن أن يعرض للوجود من حيث هو طبيعة عامة ، أى يقيد لشيء . وحينئذ لا ينحل إما أن يعرض للوجود من حيث هو طبيعة لاعامة ولا خاصة ، أى لا يقيد شيء ، ثم إنها تتخصص بعين ذلك التعيين المعلول ، وذلك محال . لأنه يقتضى أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعيين ، وإما أن يكون التعيين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة أى بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق ، وحينئذ ينقل الكلام بأسره إلى التعيين السابق ، وأما الفرض الرابع وهو كون التعيين لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا للغير فهو يقتضى كون الوجود الواجب المتعين معلولا للغير مع اقتضاء أن يكون واحدا . وإذن فالاحتمالات الأربعة في تحديد الصلة بين الذات وتعيينها على فرض أن التعيين معلول للغير يؤدي إلى كونها معلولة .

الذى لا يقارنه عدم ما . بالنسبة لذاته ، أو بالنسبة لسكاله . فهو خير محض ، بل وفى أعلى قمة من الخير . وواجب الوجود كذلك . لأنه خال من الإمكان ، فهو خال من طرؤه العدم أو عدم السكال .

وقد يقال الخير أيضا لما يكون نافعا ومفيدا لسكالات الأشياء . وواجب الوجود فى الواقع كذلك ، لأنه هو الذى يفيد الكل لا الوجود بحسب ، بل وكال الوجود أيضا ، فهو من هذه الناحية خير أيضا .

(٦) وهو بسيط لا تركيب فيه بوجه ، وذلك لأنه لو تركيب من جزئين فأكثر لوجب أن تكون الأجزاء متغايرة فى نفسها ومتغايرة له ، أى للكل ، وحينئذ لا يخلو الأمر من احتمالات ثلاثة .

الأول أنه يجوز أن ينفرد كل جزء بالوجود مع عدم صحة وجود الكل بدون الأجزاء .

الثانى أنه يجوز أن ينفرد بعض الأجزاء بالوجود دون البعض الآخر ودون الكل المركب من الجميع ، وظاهر أن الاحتمالين يؤديان إلى كون الواجب المركب معلولا لا واجبا . لتوقفه حينئذ على وجود جميع أجزائه ، وهى متغايرة له . وإنما يكون الواجب فى هاتين الحالتين هو مايجوز انفراده بالوجود وحده من غير أن يتوقف على غيره .

والاحتمال الثالث أنه لا يجوز لتلك الأجزاء أن يفارق المركب فى الوجود ، ولا المركب أن يفارق أجزائه ، بل يكون وجود كل متعلقا بالآخر ، وليس واحد منهما أقدم بالذات من الآخر حتى يكون علة - فليس يمكننا أن نقول إن الكل أقدم بالذات من أجزائه . لأنه إما أن يتأخر عنها ، أو يصاحبها - وعلى ذلك فليس شئ من الكل أو أجزائه بواجب الوجود ، بل تكون العلة الموجبة للوجود توجب أولا الأجزاء ثم توجب الكل ، فيكون المركب مستفيدا الوجود من الغير ، وهذا يؤدى أيضا إلى كونه معلولا لا واجبا ، والفرض أنه واجب ، وإذا بطلت

الاحتمالات الثلاثة بطل كونه مركبا ، وثبت أنه بسيط ، وهو المطلوب (١) .
ولم يقنع ابن سينا بذلك ، بل أراد أن يبطل كل فرد من أفراد السكثرة المتصورة .
فتفنن السكثرة التي تكون بسبب مغايرة الوجود للماهية ، فقال :

(٧) ووجوده عين ماهيته ، لأنه لو لم يكن وجوده عين ماهيته لسكان إما جزءاً للماهية . أو خارجاً عنها ، وإذا كان خارجاً فاما أن يكون لازماً أو عارضاً ، وكل هذه الاحتمالات باطلة . أما الاحتمال الأول ، وهو أن يكون الوجود جزءاً من الماهية ، فهو باطل لأنه يؤدي إلى كونها مركبة ، وقد ثبت استحالة ذلك . وأما الاحتمال الثاني ، وهو كونه خارجاً عن الماهية ولازمها لها ، على معنى أنه معلول لها ، فهو باطل أيضاً . لأن الصفة التي هي الوجود للشيء لا يصح أن تكون بسبب الماهية ، لأن السبب متقدم في الوجود على المسبب . ولا يتصور أن تتقدم الماهية بالوجود على وجودها الذي معنا . فإذا فرضت موجوده حتى تكون سبباً فإنها في هذه الحالة تكون مستغنية عن الوجود الثاني . ويعود الكلام من جديد في الوجود الأول . وإذن فلم يبق من الاحتمالات إلا أنه عارض للماهية وعلته مغايرة لها . وهو باطل كذلك . لأنه يؤدي إلى كون واجب الوجود محتاجاً في عروض الوجود له إلى الغير فيكون معلولاً . والمفروض خلافه . وإذا بطلت الاحتمالات جميعاً بطل فرض أنه مغاير للماهية . وإذن ، فإنّية الواجب - أي وجوده - عين ماهيته (٢) ، وهو المطلوب .

(٨) والواجب ليس بجسم ، لأن كل جسم محسوس فهو متشكّر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متفرقة ، وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة . وواجب الوجود بسيط لا يقبل الانقسام في المعنى ولا في الكم . فإن كل جسم محسوس لابد أن تجدد له مشاركا في الجسمية ، وما به الاشتراك غير ما به التميز والخصوصية ، ولذلك كان كل جسم مركبا ، فلو كان الباري جسماً لسكان مركباً فيكون معلولاً ، والمفروض خلافه . وإذن فالباري ليس بجسم . ولا يمكن أيضاً أن يكون متعلقاً بالجسم (لأن كل متعلق

الوجود بالجسم المحسوس مما يجب به لا بذاته (١) فيكون معا ولا . والمفروض خلافه .
(فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول (٢) فواجب الوجود لا يمكن أن
يكون جسما ولا متعلقا به ، وعلى ذلك فلا كثرة فيه بحسب الأجزاء الخارجية ،
ولا بحسب الأجزاء المعقولة .

(٩) وهو لا حده ، بل إذا شئت فقل : لا يتصور له في الذهن تعريف مركب
يكون شارحا لحقيقته حتى يدل كل جزء فيه (على شيء هو في الوجود غير ما يدل
عليه الآخر (٣) وذلك لأن ماهية الواجب عين وجوده على ما سبق ، وماهية غيره
لا تقتضى إلا إمكان الوجود فقط مع وجود التباين فيه بين ماهيته ووجوده ، فالوجود
فيه طارئ على ماهيته المعلولة لغيره ، وعلى ذلك فلا مشاركة بين ماهية الواجب وبين
ماهية غيره من الأشياء في أمر ذاتي - جنسيا كان ذلك الذاتي أو نوعيا - وعلى ذلك
فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلي أو عرضي ، بل هو منفصل بذاته ،
ولا يجب الانفصال بتمييز ذاتي أو عرضي إلا إذا وجد الاشتراك ، ولا اشتراك هناك ،
وإذن فليس له تعريف مركب . على أنه لا يجوز أيضا أن يكون له تعريف مركب
من وجه آخر ، وهو أن تركيب التعريف لا يكون إلا إذا كان هناك تركيب في الخارج
حتى يكون ما يدل عليه في العقل صحيحا . والواجب غير مركب في الخارج . وعلى ذلك
فالتركيب والعكس العقلية مستحيلة عليه أيضا . قال في النجاة : (فقد اتضح من هذا
أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة
لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ، ولا له قسمة لا في السكم ،
ولا في المبادئ ، ولا في القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث (٤) فإذا أضفت
إلى ذلك أنه واحد من ناحية أن وجوده عين ماهيته ، وأنه واحد من ناحية أنه
لا شريك له ينتج لك أن واجب الوجود .

(١) الاشارات ج ١ ص ٢١٠

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٢١١

(٣) النجاة ص ٣٧١

(٤) المراجع السابق ص ٣٧٢

(١٠) واحد من كل وجه . وهذا أكبر ما عني بإثباته ابن سينا بل والفلاسفة المسلمون جميعا .

(١١) وهو كذلك لاند له ولا ضد ، لأن الضد يطلق عند الجمهور على مساو في القوة مانع ، وكل ما سوى الأول فمعلول . فأين المساواة ؟ . ويطلق عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان بين الأمرين غاية الخلاف بحسب الطبع . والأول لا تتعلق ذاته بشيء فضلا عن موضوع يتعاقب هو وغيره عليه . يقول ابن سينا في الاشارات : (فالأول لاند له ، ولا ضد له ولا فصل له ، فلا حد له ، ولا إشارة إليه إلا بصحةحيح العرفان العقلي (١) »

وهكذا بذل ابن سينا أقصى ما يستطيع من مجهود في سبيل إثبات الوحدة المطلقة للواجب ، وليس من شك في أن هذه الوحدة تتطلب هذا المجهود الذي قام به ، ففكرة الوجوب وما تستلزمه في نظر صاحبها من الوحدة هي محور الارتكاز في فلسفته كلها .

والآن وقد ثبت أن واجب الوجود قائم بنفسه وغير متعلق الوجود بالغير وأنه برىء عن المادة وعلاقتها مما يجعل الذات محسوسة أو متخيلة أو موهومة فهو إذن .

(١٢) عقل وعقل ومقول . أما أنه عقل (٢) . فلائنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه على ما ذكرنا . والسبب في أن الشيء لا يعقل هو المادة وعلاقتها لا وجوده . فإن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل وإنما يعرض لها ألا تعقل إذا كانت في المادة أو مكنوفة بعوارضها كالتخيل والموهوم ، فإنها من حيث هي مكنوفة بهذه العوارض محسوسة أو متخيلة . أما إذا جردت عن هذه العوائق فإنها تكون عقلا وماهية مجردة ، وهذه الماهية المجردة إذا نظر إليها من حيث هي كذلك فهي عقل ، ومن

(١) الإشارات ج ١ ، ص ١٣ .

(٢) الشفاء ج ٢ ، ص ٥٠٧ .

حيث هي مجردة لشيء فهي معقولة . وذات الواجب مجردة فهي عقل . ومجردة لذاته فهي معقولة لذاته ، وباعتبار أن ذاته ماهية مجردة لذاته فهو عاقل لذاته (فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء . والعاقل هو الذي ماهيته مجردة لشيء (١) ، ولكن هل معنى هذا أن ذلك يوجب فيه تسكرا ؟ . الجواب لا . حقا إن كونه عاقلا يقتضى معقولا ، وهذا الاقتضاء نفسه ليس يوجب أن يكون معقوله شيئا آخر غيره ، بل قد يكون العاقل نفس المعقول . وإنما الاختلاف بالاعتبار ، وما نحن فيه كذلك . فهو باعتبار أنه حقيقة مجردة عقل . وباعتبار أن هذه الحقيقة مجردة له وحاضرة لديه وغير مستورة عنه عاقل ، وباعتبار أن هذه الحقيقة المجردة لا تدرك إلا به معقول . وهذا ليس بغريب . فإنك إذا عقلت نفسك فمعقولك غيرك أو أنت . فإن كان معقولك غيرك فماعتقلت نفسك ، وإن كان معقولك نفسك (فالعاقل والمعقول واحد وهو النفس (٢)) ، إذ ليس يصح أن يكون عقلك نفسك بقوة أخرى حتى يكون لنا في تلك الحالة قوتان . قوة نعقل بها الأشياء وهي النفس ، وقوة أخرى نعقل بها القوة التي نعقل بها الأشياء . لأن ذلك يؤدي إلى التسلسل وهو باطل . وإذن فوصف البارى بأنه عاقل ومعقول لا يوجب تسكرا فيه بوجه . وإذا كان مدركا لذاته :

(١٣) فهو عشق وعاشق ومعشوق ، وذلك لأن كل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق ، وكلما كان الإدراك أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أكمل ، وواجب الوجود ماهية عقلية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل وجه ، وهي مبدأ جمال كل شيء في الوجود ومصدر بهائه . فأى جمال وأى بهاء هي في الواقع ؟ وعلى ذلك فذاته أشد خيرية من أى شيء غيره ، بل وإدراكه لذاته كذلك أتم الإدراكات . فذاته حاضرة لذاته أزلا وأبدا . فكيف لا يكون عاشقا لذاته عشقا تاما . وهذا لا يوجب كثرة في ذاته أيضا . فإنه بإدراكه لذاته من حيث هو خير تام يكون عاشقا ، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقا . ومن

(١) النجاة ص ٣٩٨

(٢) الرسالة العرشية ص ٨

حيث هو حقيقة خيرية جدية بأن تحب وتعشق يسمى عشقا . فالأول الواجب جل وعلا عشق وعاشق ومعشوق . والحقيقة واحدة لا يلحقها التكسر أبدا . ويترتب على إدراكه لذاته من حيث هي كذلك أن يكون .

(١٤) أجل سعيد وأعظم مبتهج ، فإن السعادة والابتهاج إنما تسكون بإدراك الملائم من جهة ما هو ملائم . فالحسية منها إنما تسكون عن إحساس بالملائم ، والعقلية منها إنما تسكون بعقل الملائم . ولما كانت اللذة العقلية أفضل من الحسية لشرف آلتها وموضوعها فإن من يدرك إدراكا عقليا محضا يكون أسعد من ذلك الذي يدرك إدراكا حسيا وعقليا ، ولما كان الإدراك العقلي نفسه متفاوتا كانت مراتب السعادة العقلية بالنسبة لتفاوت الإدراك العقلي متفاوتة . ولما كان الباري (أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك (١) كان أعظم سعيد وأفضل مبتهج . فهو أشد الأشياء إدراكا لأشد الأشياء كمالا (٢) . من ناحية المدة والسكنه . وإذن فإدراكه أشمل وأفضل ، فهو أسعد وأشد ابتهاجا . وأخيرا هو :

(١٥) حق محض ، فإن حقيقة كل كائن هي خصوصية وجوده الذي يثبت له . وقد أدركنا الآن ماهية الوجود الواجب الذي يتصف به الباري جل شأنه ، فلا حق إذن أحق منه . وأيضا هو حق على معنى أن الحق ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا . والباري الاعتقاد بوجوده صادق ، ومع صدقه فهو دائم ، ومع ذلك فدوامه لذاته لاغيره ، فهو بهذا المعنى أيضا لا حق أحق منه .

وإن سينسى أن يحدثك عن جليل مسلكه في الوصول إلى إثبات الواجب وما يجب له من ميزات وخصائص ، فيقول :

تنبيه . تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدايته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود . ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود

(١) النجاة ص ٤٠١

(٢) الاشارات ج ٢ ص ١٩

من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود . وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أقول هذا حكم لقوم (١) ثم يقول : أو لم يكف بربك إنه على كل شيء شهيد ، أقول هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه (٢))

والآن ، وقد انتهينا مع الضغط والاختصار من شرح فكرة الواجب عند ابن سينا وما تستلزمه من خصائص ، فكل الذي أرجوه من القارئ أن يراجع في ذاكرته ، وإن شاء في صفحات البحث السابقة ، صفات المحرك الأول عند أرسطو ليرى شها عجيبا . إن لم يكن اتحادا تاما بينها وبين الخصائص التي أضفاها ابن سينا على واجب الوجود عنده . ليدرك إلى أي مدى حاول ابن سينا في شرحه لماهية الله أن يرضى التعاليم الأرسطية إرضاء تاما . ولسكن هل نسي ابن سينا الدين ، وما جاء به من صفات ؟ الواقع . لا ، فإن ابن سينا قد حاول أيضا أن يثبت لله تعالى جميع الصفات التي جاء بها الدين على وجه لا يتعارض مع الخصائص الفلسفية التي سبق ذكرها للواجب ، وهذا ما سنحاول الإبانة عنه في الفقرات التالية .

(ب)

إن ابن سينا ، وإن تابع أرسطو في القول بأن الله يعلم ذاته ، إلا أنه تحت تأثير الرغبة في إرضاء الدين أيضا لم يقصر علم الله على ذاته كما فعل أرسطو ، بل راح يؤكد في شدة أن الله يعلم ذاته وغيره ، مدعيا أن العلم بالغير لا ينافي الخصائص الفلسفية للواجب ، بل هو من مقتضياته ، وبيان ذلك :

أن الخصائص الفلسفية قد اقتضت أن يكون الله جوهرًا مجردا ، قائما بنفسه ، وواجب الوجود من كل وجه ، ومن كان بهذه الخصائص يجب أن يكون عالما بذاته وبغيره ، وذلك : لأن كل مجرد فهو معقول لتجرده ، فإذا فرض أنه كان قائما بنفسه ، فلا بد أن يكون من شأنه أن يعقل غيره ، وفي ذلك عقل لذاته أيضا ، أو بعبارة

(١) أظن أنه يقصد بالقوم جماعة المتكلمين الذين يستدلون بالعالم وما فيه على وجود خالق له . كما اعتقد أنه يقصد بالصديقين جماعة الفلاسفة الذين ساروا على طريقته واتبعوا منهجه .

(٢) الاشارات ج ١ ص ٢١٤ .

أخرى يكون عاقلا لذاته ولغيره بالإمكان (١). والبارى كما قلنا مجرد ، فهو إذن معقول ، وقائم بنفسه فهو إذن عاقل لذاته ولغيره بالإمكان . فإذا أضفنا إلى ذلك أن من أحكامه أنه واجب الوجود من كل وجه ، وأن كل ما يمكن أن يثبت له فهو ثابت له بالفعل . وجب علينا إذن أن نحكم بأنه عاقل لذاته ولغيره بالفعل (٢)

وإذا كان له بالإمكان أن يعقل كل معقول غيره فلا بد أن يكون عاقلا بالفعل لكل معقول غيره . وإذن فخصائص الواجب تقتضي أن يسكون عاقلا لذاته ولسائر المعقولات المغيرة له بالفعل . وإذن فالخصائص الفلسفية لا تنافي ما جاء به الدين من أن الله يعلم الغير ، بل تقتضي ذلك ، وعلى ذلك فالدين والفلسفة في هذه المسألة متضافران لا متعارضان .

ولسكن ما الدليل على أن المجرد المعقول إذا كان قائما بنفسه كان له بالإمكان أن يعقل ذاته وغيره حتى يتم إثبات ما ادعيت من أن خصائص الواجب تقتضي أن يكون الله عالما بذاته وبغيره أيضا . فيقول ابن سينا في إثبات ذلك (كل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر (٣)) حتى ولو كان قائما بنفسه . والدليل على أن من شأن المعقول أن يقارن معقولا آخر أن هذه المقارنة واقعة بالفعل . والوقوع دليل على الإمكان . إذ أن الشيء ما لم يكن ممكنا لا يقع . نعم . قد تلتفى هذه المقارنة وتمتنع إذا كان المعقول مكنوفا بالمادة ولو احقها كالجسم . فإنه معقول من حيث ماهيته . وإن كان لا يمكن أن يقارن معقولا آخر لا كتنافه بالمادة . مع كون ماهيته من حيث هي معقولة تستلزم إمكان المقارنة . وكذلك يمكن أن تمتنع المقارنة إذا كان المعقول قائما بعقل آخر مثلا مغاير لمن قام به المعقول الثاني . فإنه في هذه الحالة يثبت للمعقول من حيث الماهية إمكان المقارنة . ومن حيث قيامها بالغير استحالة المقارنة بمعقول آخر يقوم بعقل مغاير لعقلها . فإذا فرض المعقول مجردا عن

(١) الاشارات ج ١ ص ١٧٠

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ١٧٨

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ١٧٠

الغواشى وقائما بذاته فله بالإمكان من غير شك أن يقارن معقولا آخر . وله بالإمكان كذلك كتفريع على ما سبق أن يعقل هذا المعقول الآخر . إذ أن التعقل إنما يكون بالمقارنة . فإذا حصلت المقارنة بالفعل صار عاقلا للمعقول الآخر بالفعل كذلك . لأن معنى التعقل وهو حصول الصورة العقلية عند العاقل يكون قد حصل في هذه الحالة . وإذن فالمعقول المجرد عن الغواشى القائم بذاته له بالإمكان أن يكون عاقلا لغيره (وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته) . إذ أن تعقل الغير يستلزم تعقل كونه متعقلا له . وهو يتضمن تعقله لذاته . فثبت أن كل معقول قائم بذاته عاقل لذاته ولغيره بالإمكان . وهو المطلوب منا ليصح الدليل على أن الواجب من مقتضى ذاته أن يعلم ذاته وغيره .

وفي تلخيص الدليل يقول الشيخ الرئيس : (تفهيمه . إنك إذا حصلت ما فصلته لك علمت أن كل شيء من شأنه أن يصير صورة معقولة . وهو قائم الذات . فإن من شأنه أن يعقل - أى غيره - فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته . فكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه . ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته - أى وغيره - فواجب له أن يعقل ذاته (١) - أى وغيره -) والواجب كذلك . وهو المطلوب .

وابن سينا لا ينسى أن يفرض ما يمكن أن يتوجه على دليله هذا من إشكالات . ثم يحاول الإجابة عنها . فمن هذه الإشكالات الاعتراض بالصورة المعقولة التي جردها العقل من المادة . فأنها يمكن أن تقارن صورة أخرى ، ومع ذلك لا يمكن أن تكون عاقلة لها ، والجواب على ذلك سهل ، فالصورة ليست معقولا قائما بذاته ، بل هي وما قارنها إنما يوجدان في ثالث هو العاقل لهما .

ومن ذلك أن الصورة حالة وجودها في المادة تكون معقولة وقائمة بذاتها ، ومع ذلك فلا يمكن أن تقارن معقولا آخر ، وبالتالي لا يمكن أن تكون عاقلا ، فيقول

ابن سينا في الإجابة عن ذلك: إن وجودها في المادة وإن حقق قيام ما هي صورة له بنفسه ، إلا أن المادة في هذه الحالة تكون هي المانعة من المقارنة ، والفرض الذي معنا . جوهر مجرد قائم بذاته ندعى أنه إذا قارنه معنى معقول كان له أن يعقله ، وفي ذلك إمكان عقله لذاته أيضا ، والمعتراض به ليس من هذا القبيل .

وهناك اعتراض آخر . وهو أن إمكان التعقل للذات والغير متوقف على اجتماع أمرين محال أن يجتمعا ، وهما قيام المعقول بذاته وإمكان مقارنته مع ذلك بمعقول آخر غيره . وذلك لأن المعقول من الجوهر المجرد هو ماهيته النوعية ، وهذه الماهية وإن أمكن اقترانها بمعقول آخر لسكنها في هذه الحالة لا تكون قائمة بذاتها بل بقوة عاقلة مغايرة لها ، فيتحقق شرط إمكان المقارنة وينتفي شرط القيام بالذات . وإن نظرنا إلى الجوهر المجرد باعتبار تحققه في الخارج فإننا نجد أن له مشخصات تميزه عن الماهية النوعية التي تعقل منه ، وإذن فالمقارن للمعقول الآخر وهو الماهية النوعية أمر مغاير للجوهر المجرد القائم بنفسه والمتحقق في الخارج ، فهذه النظرة إلى الجوهر باعتبار تحققه في الخارج وإن حققت شرط القيام بالذات إلا أنها منعت إمكان المقارنة ، ولتمام الدليل لابد من القيام بالذات وإمكان المقارنة معا . وللإجابة على ذلك يقول ابن سينا .

إمكان المقارنة إما أن يكون من لوازم الماهية ، وحينئذ فهو معها ، سواء كانت قائمة بالغير في حال تعقلها ، أو قائمة بنفسها بعد تشخصها في الجوهر ، وفي هذا الاحتمال يسقط الاعتراض . لأن إمكان المقارنة موجود في حال نظرتنا إلى الجوهر المجرد باعتبار تحققه في الخارج وقيامه بذاته .

وإما أن يكون غير لازم للماهية بل إنما يوجد أي الامكان عند قيامها بالقوة العاقلة فقط ومقارنتها للغير . وفي هذه الحالة لا يخلو الأمر فهو إما أن يوجد مع حصول المقارنة أو بعدها أو قبلها . والاحتمال الأول باطلان ، لأن إمكان الشيء وحصوله لا يكونان في وقت واحد - كما في الاحتمال الأول - ومن باب أولى لا يكون حصوله سابقا على إمكانه - كما في الاحتمال الثاني - فلم يبق إلا أن إمكان المقارنة موجود قبل حصول المقارنة بالفعل ، وفي هذه الحالة لابد أن يكون إمكان المقارنة من لوازم الماهية ،

ونعود إلى الترتيد الأول ، لأن الماهية حال قيامها بالقوة العاقلة وقبل حصول المقارنة تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، فلا يكون هناك شيء يفيد إمكانية المقارنة إلا ذاتها . وإذن فالإمكان على كل حال لا بد أن يكون من لوازم الماهية ، فهو معها حال قيامها بالعقل وحال تشخصها في الجوهر في الخارج . فإذا نظرنا إليها باعتبار أنها مشخصة في الجوهر خارجا كان الشرطان - وهما القيام بالذات وإمكان المقارنة - متوفرين ، وإذن فالاعتراض ساقط وغير واجب .

وهكذا استطاع ابن سينا أن يدافع عن هذا الدليل الذي يخيل إلى كثيرين أنه من الأوهام .

ولكن أليس علم الله بالغير يؤدي إلى دخول الكثرة فيه ؟ وفي ذلك منافاة لما وجب له من البساطة .

لقد أحس ابن سينا بهذا الإشكال . فأخذ في تصويره قائلا : لعلك تقول إن المعقولات لا تتحد في رأيك بالعقل . ولا يتحد بعضها ببعض . بل هي صور متباينة متفرقة في جوهر العقل ، ومع ذلك فمن رأيك أيضا أن الواجب يعقل الغير . ومعنى هذا أن صور الأشياء المتباينة للواجب والمتباينة في نفسها تكون متفرقة في جوهره ، وذلك يستلزم استحالة دخول الكثرة فيه ، ودخول الكثرة فيه مناف لما أثبتته للواجب من البساطة ، فما هو جوابك ؟

ثم يأخذ ابن سينا بعد ذلك في الإجابة قائلا : إن الأول لما تعقل ذاته ، وكانت ذاته علة للكثرة . لزم عقلا من تعقله لذاته تعقله للكثرة ، ولكن الكثرة في هذه الحالة تكون لازمة متأخرة . ليست داخلية في الذات بمعنى أنها مقومة لها . وتجيء أيضا على ترتيب بسبب تتابع العلل والمعاملات . وكثرة اللوازم من الذات سواء كانت متفرقة فيها - لا على أنها مقومة لها - أو متباينة لها - لا تثل الوحدة . وليس معنى أنه واحد وبسيط أن الكثرة لا تعرض له بحال . كلا ، بل قد تعرض له كثرة في اللوازم . وكثرة في السلوب أيضا ، بل ويعرض له كذلك بسبب الكثرة في اللوازم والسلوب كثرة في الأسماء . ومع كل هذا فلا تأثير لشيء من ذلك في وحدانية

ذاته ، وفي هذا المعنى يقول في الإشارات (وهم وتنبيه (١) .) ولعلك تقول إن كانت المعقولات لا تتحد في رأيك بالعقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت (٢) ، ثم قل . سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحداً حقاً ، بل هناك كثرة - هذا هو الوهم - .

فنقول إنه لما كان تعقل ذاته بذاته . ثم تلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة . لا داخلية في الذات مقومة لها ، وجاءت أيضاً على ترتيب - وكثرة اللوازم من الذات - مباينة أو غير مباينة - لا تتلم الوحدة الأولى يعرض له كثرة لوازم . إضافية وغير إضافية ، وكثرة سلوب . وبسبب ذلك كثرة الأسماء . لسن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته . ومعنى هذا أن خصائص الواجب وإن اقتضت العلم بسائر الأشياء المعقولة ، إلا أنه يعلمها عن طريق علمه بذاته . لأنها - أي ذاته - علة لسائر الأشياء ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فيكون العلم بالمعلول لازماً متأخراً عن الذات جاء عن طريق العلم بالذات .

وما كاد ابن سينا ينتهي من الإجابة عن مشكلة الكثرة حتى جدت أمامه مشكلة أخرى أصعب من الأولى وأعقد . وهي مشكلة العلم بالجزئيات المتغيرة التي ينص الدين في صراحة قاطعة على أن الله يعلمها (وماتسقط من ورقه إلا يعلمها ولا حية في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (٣) ويعترف ابن سينا نفسه بأن المشكلة عويصة حقاً ، فإننا لانستطيع قط أن نقول إن الله يدرك الجزئيات كما ندركها نحن . أي بعلم ناشئ عنها . ومن حيث هي مقترنة بالزمان . فلو أدركها الله كذلك لكان منفعل عنها ولها تأثير فيه من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يعلمها بعد حدوثها إلا إذا كانت فيه قوة أن يعلمها قبل حصول العلم بها . مع أنه واجب الوجود من جميع جهاته . وأيضاً فنحن ندرك الجزئيات من حيث هي مشخصة ومقترنة بالزمان . ولا يمكن أن يعلمها الله على هذا الوجه . لأن العلم عبارة عن صورة مقررة

(١) الإشارات ج ٢ ، ص ١٩ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٦٦ .

(٣) الأنعام آية ٥٩

عند العالم تستلزم إضافته إلى معلوم معين ، فأول تغير ذلك المعلوم لتغيرت تلك الإضافة وهذه الصورة قطعاً ، فإن من علم أن زيدا في الدار وتقررت عنده صورة بذلك لم يعلم بنفس تلك الصورة ونفس هذا التعلق أن زيدا قد خرج منها ، بل لا بد عند خروجه ليكون الانسان عالماً به من تجدد الصورة والتعلق . فإن تغير المعلوم يؤدي إلى تغير العلم والإضافة . وليس من شك في أن تغير العلم والإضافة يستلزمان تغير العالم لأنه موضوع للصور المتجددة المتعاقبة . فينشأ له بكل صورة حالة جديدة مستحدثة لم تسكن من قبل . وإذن لو علم الله الجزئيات من حيث هي متغيرة ومقترنة بالزمان لأصبح موضوعاً للتغير وهو محال عليه .

وأيضاً فإن الجزئيات المشخصة « إن عقلت بالماهية انجردة وبما يتبعها لما لا يشخص لم تعقل بما هي فاسدة (١) » أي لم يكن ذلك إدراكاً للجزئى من حيث هو جزئى ومتغير بل إدراكاً لماهيته . وإدراك الماهية ليس إدراكاً للجزئى بنفس ذلك الإدراك ، فإن من يدرك أن الانسان جسم مثلاً لا يدرك أن زيدا جسم بنفس الإدراك الكلى بل بإدراك جديد مغاير الأول .

« وإن أدركت الماهية بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص (٢) » وهى الأشياء التى تجعلها جزئية ومشخصة لم تسكن معقولة فى هذه الحالة ، بل محسوسة أو متخيلة . وكل صورة محسوسة أو متخيلة إنما تدرك من حيث هى كذلك بآلة متجزئة ، وذلك مما يستحيل على البارئ تعالى . لأنه ليس جسمًا . بل هو مجرد عن المادة ولواحقها ، وإذن فإدراكه للجزئيات من حيث هى جزئيات ومتغيرة ومقترنة بالزمان مستحيل عليه ، فماذا نفعل ، هل ننكر علمه بالجزئيات فنخالف الدين مخالفة صريحة ؟ أم نقول إنه يعلمها بما هى جزئية ومتغيرة ومقترنة بالزمان فنصطدم بما ثبت للواجب من خصائص فلسفية ؟

وأخيراً لجأ ابن سينا إلى القول بأنه يعلمها على وجه كلى يحل عن الزمان والذهر

(١) النجاة ص ٤٠٣

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٥٠٩

ليرضى الدين والفلسفة معا ، ولسكن مامعنى أنه يدركها على وجهه كلى ؟ . ابن سينا يريد أن يقول : كل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة توجد فى شخصه يستطيع العقل إدراكها . ويمكن أن يتناولها الحد وتؤخذ فى البرهان - أى يكون لها كل مميزات الكلى - وإنما تصير تلك الطبيعة جزئية إذا تخصصت ، بما يصحح الإشارة الحسية إليها من وقت ووضع معينين . وفى هذه الحالة لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس . وليس من شك فى أن إدراك الطبيعة الجزئى من حيث هى طبيعة ليس إدراكا لها من حيث هى طبيعة مشار إليها بالإشارة الحسية . بل ولا يستلزمه ، فإن إدراك الطبيعة بما هى طبيعة إدراك عقلى ثابت . وبما هى متغيرة ومحسوسة ومشار إليها إدراك متغير وبآلة متجزئة ، وتستطيع أن تلبس الفرق بين الإدراكين فى حال النجومى الذى يعرف بوساطة علم الفلك حركات الكواكب . وما يقع بسبب ذلك من أحداث كالسكوف مثلا ، فإنه يستطيع أن يقول : إن الشمس لو كانت فى موضع كذا ، والقمر فى موضع كذا . يحصل سكوف يستمر كذا من الوقت إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا توجد فى الخارج متحققة إلا فى شخص واحد ، وإن كان العقل يحيز أن تنطبق على غيره لو أتيت له نفس الظروف ، ومن هذا الوجه يصح أن نسميه إدراكا كليا . فهل نفس هذا الإدراك عند النجومى هو نفس إدراكه بأن السكوف قد وقع بالفعل بعد أن لم يكن ؟ . الواقع لا . لأن الإدراك الجديد يستلزم المشاهدة للحركات السماوية بالفعل ، والمشاهدة تستلزم الآلة المتجزئة التى تشاهد هذه الحركات . ويكون هذا الإدراك قابلا للتغير عند زوال السكوف بخلاف الإدراك الأول ، فإنه ثابت ومدرك بالعقل ، ولذلك كان إدراك النجومى الأخير جديراً بأن يسمى جزئيا ، لأنه يحيل الاشتراك . ولا يحيز العقل انطباقه على غير السكوف الذى أدركه ورآه . والسكية تستلزم إمكان الاشتراك قطعا . وكما أن النجومى لو كان يعلم جميع الأسباب وما ينشأ عنها لسكان عالمها بكل حوادث العالم على وجهه كلى لا ينطبق إلا على جزئى ، فكذلك لو وجد غيره وهو يعلم هذا العلم لوجب أن يحكم العقل قطعا بأنه عالم بكل شئ علما كليا مجردا عن الزمان . فهل يوجد هذا السكان ؟ . نعم . وهو الله .

فالله سبحانه وتعالى لا يمكنه أن يدرك الجزئيات على الوجه الثانى . لما يستلزم ذلك من التغير والاحتياج إلى الآلة ، بل يدركها على الوجه الأول الكلى الذى لا ينطبق فى الخارج إلا على جزئى . ليكون إدراكا ثابتا وبالعقل . فالله سبحانه وتعالى مبدأ للكائنات . وهو يعلم ذاته من حيث هى مبدأ كذلك . فهو يدرك علل الكائنات التى تنتهى إليه من غير شك لعلمه بذاته التى هى مبدأ لها . وكل من يعلم علل الكائنات من حيث هى طبائع فهو يدرك أحوالها الجزئية من التلاقى والتباين والتركيب والتحلل . ويدرك الأحوال التى تحدث معها وبعدها وقبلها . ويعلم الأوقات اللازمة لحداثها على وجه لا يفوته شيء منها أصلا ، فلا بد إذن أن يحصل عند البارى جل شأنه صورة العالم منذ الأزل . وتكون هذه الصورة حاضرة عنده لا تغيب عنه . وتكون منطبقة تمام الانطباق على العالم بأسره . كلياته الثابتة وجزئياته المتجددة الخاصة بوقت دون وقت ، وتكون هذه الصورة بعينها قابلة للانطباق على عالم غير هذا العالم لو كانت له نفس الظروف والأحوال ، فتكون كلية ، ومع ذلك فهى صورة للجزئى وعلم به ، وهذا لا يستتبع شيئا من المحالات فى ذاته . فسبحانه جل عن الجسمية والتغير ، ومع ذلك لا يعزب عنه شيء ، وكيف يغيب عنه شيء ؟ وعنده مفاتيح الغيب والشهادة .

هذا حاصل ما يمكن أن يفهم من كلام ابن سينا فى العلم بالجزئيات . فإنه قد جعل العلم بها ناشئا عن الذات الواجبة . لاعتناء الأشياء نفسها ، وبذلك عصم الواجب عن أن يكون منفعلا عن الأشياء ولها تأثير فيه ، ونزعه عن الإمكانية والاستعداد اللازم لمعصولها من حيث هى معلومة له بالفعل بعد أن لم تسكن . وجعل إدراكها بصفات كلية لا تنطبق فى الخارج إلا على جزئى . ليسكون إدراكا عقليا ليس محتاجا إلى آلة جسمية ، وجعل هذا الإدراك غير مقترن بالزمان لأن الزمان متغير ، وتغيره يؤدي إلى تغير الإدراك المقترن به ، وتغير الإدراك يؤدي إلى التغير فى الذات المدركة ، فبتجرده عن الزمان قد حل هذا الاشكال (١) .

(١) راجع الاشارات ج ٢ ص ٧٢ . والشفاء ج ٢ ص ٥١٠ والنجاة ص ٤٠٤ .

والرسالة العرشية ص ٩ .

وإذن فإن سينا قد حرص في مسألة العلم على أن يرضى الفلسفة بأن جعل الله عقلا مجرداً يعقل ذاته وهي معقولة له ، وحرص أيضا على أن يرضى الدين فجعله عالما بالغير مبينا أن ذلك لا يوجب كثرة فيه . وزاد على ذلك بأن جعله عالما بالجزئيات أيضا ليرضى الدين إرضاء تاما ، ولسكن على وجه كلى لا ينافي ما ثبت للواجب من خصائص فلسفية ، وجعل العلم بالغير سواء كان كليا أو جزئيا من مقتضيات هذه الخصائص ، وبذلك أثبت أن الدين والفلسفة في مسألة العلم متلازمان . فالفلسفة قد اقتضت ما جاء به الدين من العلم بالذات والغير ، والدين قد قرر ما أثبتته الفلسفة . فوصل بالتوفيق إلى أعلى صورته ، لأنه كان يكفيه في التوفيق جدا أن يثبت أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة . ويتركهما يعيشان متجاورين لا متلازمين كما فعل .

(ج)

ولسكن إذا استطاع ابن سينا أن يرد العلم بالغير إلى العلم بالذات . وأن يرد العلم بالذات إلى الذات نفسها ، وأن يحافظ على الوحدة من لزوم التغير والجسمية والكثرة . فإذا فعل ببقية الصفات التي جاء بها القرآن . وعلى الأخص صفات المعاني الباقية . وهي الحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام ، هل ينسكرها فيتناقض مع الدين أم يثبتها وهي في الشاهد زائدة على الذات في رأيه قطعا ، والزيادة تنافي خصائص الواجب التي ثبتت له من التجرد والبساطة ، فإذا فعل ابن سينا ؟ لقد أحال أولا أن تكون صفات المعاني وجودية زائدة على الذات كما يذهب إلى ذلك « الصفاتية » . وذلك لأنها إذا كانت زائدة على الذات . فإما أن يكون وجودها من ذاتها أو من غيرها . وكلا الفرضين محال . لأن كون وجودها من ذاتها يستلزم أن تكون واجبة الوجود بالذات ، وهذا يؤدي إلى التعدد في الواجب وما مر يبطله . وكذلك كون وجودها من الغير . فإن ذلك الغير إما أن يكون الواجب أو غيره ، لا جائز أن يكون غيره . وإلا لكان الواجب محتاجا إلى غيره في ثبوت شيء له . وهو باطل . ولا جائز أن يكون الواجب هو العلة في وجودها . لأنه بهذا الوصف يكون فاعلا لها . وبوصف كونها صفات له يكون قابلا لها . فيكون الواجب قابلا وفاعلا . وكيف يصح ذلك وهو واحد من كل وجه ؟ والواحد البسيط لا يكون كذلك . لأنه يؤدي إلى نفي البساطة . فإنه لا يمكن أن يفعل من جهة ما يقبل . ولا أن يقبل من

جهة ما يفعل . فيكون فيه جهتان متميزتان ، وهذا ينافى البساطة ، وهذا مطرد في كل شيء . فإن الجسم إذا كان محركا ومتحركا فلا بد أن تكون جهة التحريك فيه مغايرة لجهة التحرك .

فإن قال قائل بعد ذلك إنها وجودية فقط وليست زائدة . فإن قوله يكون أيضا باطلا . لأنها على هذا الفرض تكون جزءاً من الذات ومقومة لها ، فتسكون ذاته ملتزمة من أجزاء فيكون مركبا ، فمن أي ناحية سلكنا فالمحال موجود ، وإذن فماذا نفعل ؟ لقد اجتهد ابن سينا في إثباتها للباري كي يوافق الدين . واجتهد من ناحية أخرى أن يردّها إلى العلم الذي لا ينافى البساطة ليرضى الفلسفة ، فالواجب :

حتى . لأن معنى الحياة إنما يتم بالفعل والإدراك ، والباري جل وعلا دائم الفعل والإدراك . فهو أولى بأن يكون حيا . وإلى هنا قد أَرْضَى الدين ، ولسكنه كي يرضى الفلسفة يقول : ومحال أن تكون حياته كحياتنا . لأن الحياة فينا إنما تتم بقوتين . إحداهما تدرك والآخرى تفعل ، والتعدد في ذات الباري مستحيل . وإذن فما هي حياته ؟ يقول ابن سينا : هي العلم والإدراك فقط ، وذلك لأن علمه فعلى وسبب في صدور الكائنات عنه . فبالعلم وحده يتحقق الفعل والإدراك . وبهما يتم معنى الحياة . وواضح أن العلم لا ينافى البساطة . بل هو من مقتضياتها .

وهو مريد ، وذلك لأنه يعلم ذاته التي هي مبدأ النظام والخير في الوجود . وعلمه بالذات على هذه الصورة يجعله عالما بفيضان الخير والنظام عنه . فيكون معلوما له ومشعورا بصدوره عند وجوده . وهو لا يكره هذا الصدور . لأنه يعلم أن كماله في فيضان الخير والنظام عنه . وكل معلوم السكون عن مُبدئه - أي فاعله - عند مبدئه - أي صدوره - ويكون كمالا لفاعله يكون مراداً . ويكون فاعله مريداً ، وهذا ما يثبت به الشرع . ثم يقول : ولسكن هل معنى الإرادة فيه كالإرادة فينا ؟ . الجواب لا ، وذلك لأن الإرادة فينا تستلزم التركيب من مريد وإرادة ، ومن ناحية أخرى فالإرادة فينا تستلزم النقص . لأن الإنسان لا يريد شيئا إلا بقصد أن يستكمل به . والباري لا يجوز عليه التركيب ، وليس له غرض يستكمل به . بل هو الغنى المطلق ، وكل من لا غرض له لا قصد له ولا إرادة بالمعنى المتعارف . وإذن فالمقصود من الصفة التي أثبتها الشرع

له ضرب من الإرادة العقلية (١) المحضنة التي هي الشعور والرضا . أى العلم وعدم السكراهة . وعلى ذلك فالإرادة بهذا المعنى تعود إلى العلم ولا تغايره ، والعلم من مقتضيات الواجب وخصائصه ، وبذلك أرضى الفلسفة .

وهو قادر ، وذلك لأن القادر هو الذى يصدر عنه الفعل على وفق علمه وإرادته . وقد عرفنا أن الواجب عالم . وأن العلم بنظام الخير على وجه يعلم معه أنه أثر من آثار كماله هو الإرادة ، وأن الفعل الصادر عنه يكون على وفق ما يعلمه ويرضاه . فإذن هو قادر . وهذا ما أثبتته الدين . ثم يقول : ولكن هل يصح أن تسكون القدرة فى الواجب كما هى فى الشاهد ؟ . الجواب لا . وذلك لأن القدرة فى الشاهد تستلزم للإيجاد أن يكون القادر عالما (٢) بالمقدور عليه . ومع ذلك لا بد له من إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تكون نتيجة لهذا العلم ، وهذه الإرادة المتجددة المنبعثة من القوة الشوقية تتحرك القوة المحركة ، فتتحرك العصب والأعضاء الآلية ، ثم تحرك الآلات الخارجية . وتلك تحرك المادة . فنسكون القدرة فيها إنما تتم بعد المبدأ المحرك وهو الإرادة الشوقية التى يحركها العلم . أو إذا شئت فقل الصورة العقلية للمقدور ، وهذا كله مستحيل فى حق البارى تعالى وتقدس . وإذن فما معنى القدرة فيه ؟ يقول ابن سينا هى عبارة عن العلم بأن ذاته مبدأ لفيضان الوجود عنه على الصورة التى يوجد بها فى الخارج . فإن هذا العلم يكفى فى الإبراز ويحقق معنى القدرة ، وعلى ذلك فلا تعارض بين كونه قادراً وعالماً . أو بعبارة أخرى لا تعارض بين الدين والفلسفة بإثبات هذه الصفة له .

وهو سميع وبصير (٣) . وذلك لأن السميع هو المدرك للمسموعات . والبصير هو المدرك للبصرات . والله كذلك . وإذن فهو سميع وبصير كما وصف الدين . ولكن هل يصح أن يدرك المبصرات والمسموعات كما ندركها نحن بزمان ومعلقة بآلة ؟ لا شك أنه يستحيل ذلك . وإذن فإذا راكها هو عبارة عن علمه بها علماً يليق به . أى على

(١) الرسالة العرشية ص ١٠ والنجاة ص ٤٠٨

(٢) الرسالة العرشية ص ١١ والنجاة ص ٤٠٨

(٣) الرسالة العرشية ص ١١

الوجه الذى سبق أن ذكرناه فى بيان إدراكه للأشياء . وعلى ذلك فلا اختلاف فى المدلول بين العلم والسمع والبصر ، بل الأخيران يعودان إلى الأول . وإثبات العلم للواجب بما توجهه الفلسفة ، وإذن فلا تعارض بين الدين والفلسفة فى إثبات هاتين الصفتين أيضا .

وابن سينا يعلل الاختلاف فى أسماء العلم باختلاف الإضافات . فهو باعتبار علمه بالمسموعات سميع ، وبالمبصرات بصير . وبواطن الأمور شهيد ، وبالمعدودات محص . وبدقائق الأشياء مع حفظها ورعايتها لطيف ، وباعتبار علمه بالكل عالم الغيب والشهادة . وهو متكلم كما جاء بذلك الشرع ، ولكن كلامه لا يمكن أن يعود إلى العبارات المرددة ، ولا إلى حديث النفس الذى يعبر عنه بالفاظ مختلفة . فإن صفات الله من البساطة والتجرد تتنافى مع ذلك تمام المناقاة . وإذن فيجب أن نفسر كلامه بأنه عبارة عن « فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ، بوساطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب (١) . » وإذن فصفة الكلام تعود إلى صفة العلم التى توجهها لله الفلسفة . وإذن فلا تعارض فى إثباتها بهذا المعنى بين الفلسفة والدين

وإلى هنا انتهى ابن سينا من بيان أن صفات المعانى ثابتة لله كما جاء بذلك الدين . مع بيان أنها تعود إلى صفة العلم لثلاثا تعارض مع خصائص الواجب الفلسفية . ولكن ماذا فعل فى بقية الصفات الأخرى التى جاءت بها الشريعة ؟ إن ابن سينا لم يجد صعوبة فى بيان أنها أيضا ليست أمرا زائدا على الذات حتى تتنافى مع البساطة . بل هى فى الواقع إما أن تعود إلى سلب . أو إلى إضافة . أو إلى مركب منهما . وفى ذلك يقول : فواجب أن يعلم أن صفاته ترجع إلى سلب وإضافة ومركب منهما . وهى بهذا الوصف لا تخرم الوحدة ولا تنافى الوجوب . أما السلب فكالقدم . فإنه يرجع إلى سلب العدم عنه أولا . وإلى نفي السببية ونفي الأولوية عنه ثانيا . وكالواحد فإنه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه . لا قولا ولا فعلا . وأما الإضافة فككونه

خالقا وبارئاً ورازقا ومصورا إلى غير ذلك من صفات الأفعال . فجميعها في نظر ابن سينا ترجع إلى إضافات . وكالوصف بأنه آخر ، فإن معناه أنه هو الذي ترجع إليه الموجودات في سلسلتي الترقى والتنزل ، وفي سلوك السالكين . وأما المركب منهما . فكالأول . لأنه باعتبار ذاته لا تركيب فيه . ومع ذلك فهو منزّه عن العلل . وباعتبار إضافته إلى الموجودات هو الذي تصدر عنه الأشياء ، وكوصفه بأنه جواد ، فإن معناه أنه يفيد الجود ، وهذه إضافة ، وأنه لا ينحو غرضا لذاته . وهذا سلب .

والواقع أن ابن سينا يرى أن صفات المعاني التي ردها إلى العلم هي مركبة من علم وإضافة . أو بعبارة أخرى من سلب وإضافة . قال في النجاة (١) . « فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه (إن) و (موجود) . ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب ، وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة) ويقول في الرسالة العرشية (٢) : (وهكذا تطلق عليه جميع الصفات بشرط ألا تتكثر ذاته ولا تنخرم وحدته ولا تتطرق إليه جميع العلل . فهو واجب الوجود ، وهو واحد لا علة له . وهو تام الوجود ولا يفوت منه كمال ،

ماذا فعل ابن سينا بعد ذلك في صفات الوجه واليدين ، إلى غير ذلك من الصفات التي توهم الجسمية ؟ الواقع أنني لم أجد لابن سينا فيما قرأت له كلاما يدور حول هذه الصفات . وأكبر الظن أن إهمال الكلام عنها - إن صح - يكون أكبر دليل على إنكارها . فإن من يقول بوحدة الواجب وبساطته ويؤكدهما كل هذا التأكيد . ويبذل في سبيل إثباتهما كل هذا المجهود يكون بعيدا جدا عن توهم الجسمية عليه .

(٥)

وابن سينا لا ينسى أن يفسر لنا القرآن على ضوء هذا الفهم لحقيقة الواجب .

وقد آثرت أن أنقل إليك بعض صنيعة في هذا لتري كيف حاول ابن سينا أن يحمل النصوص القرآنية ما آمن به من الأفكار الفلسفية ، فيقول مفسرا لسورة الإخلاص في الرسالة الصمدية : « قل هو الله أحد » « هو » « الهو » المطلق هو الذي لا تتوقف ماهيته على غيره . لأن المتوقف على الغير ما لم يعتبر الغير لم يعتبر . فلا يكون هو هو ، والذي هويته لذاته سواء اعتبر غيره أم لم يعتبر فهو هو : وعلى ذلك فباعتبار وصف (هو) الذي أطلق على الله من نفسه يجب أن نجزم بأنه ليس يمكن الوجود . لتوقف الممكن على الغير . ولا أن هناك تغاييرا بين ماهيته ووجوده ، لأن كل من كان كذلك فوجوده من غيره . لأن ماهيته قبل وجوده لا يمكن أن تكون سببا في وجود نفسها . وإذا كان وجوده من غيره لم يكن هو هو ، وكذلك يجب أن لا يكون مركبا من أجزاء أصلا ، وإلا كان وجوده متوقفا عليها فلم يكن هو هو . وكذلك يجب أن يكون لاحدا له ، أى غير مركب في النفس من جنس وفصل حيث إنه لا مقومات له . ولذلك حينما أراد الله أن يشرح هويته أتى بتعريف جامع لما يلزم ذاته من حيث هى ، ولما يلزمها باعتبار إضافتها إلى غيره حتى يكون تعريفا واضحا . ولم يأت بحد . إذ أنه لاحد له . فقال « الله » فإن الإله المطلق هو الذى تنسب إليه جميع الكائنات - وهو إضافة - ولا ينسب إلى غيره - وهو سائب - . ثم بعد ذلك صرح بما تستلزمه الهوية المطلقة . وتكون دليلا عليه من نفي التركيب عنه . فقال « أحد » باطلاق . أى مبالغ في الوجدانية . ولا تتحقق المبالغة إلا بالبساطة التامة . ثم قال « الله الصمد » فأراد أن يشرح (الإلهية) التى جعلت معرفا للهوية المطلقة . فقال : « الصمد » والصمد فى اللغة الذى لا جوف له ولا باطن ، فهو إذن مجرد عن الماهية . إذ كل من كان له ماهية فله باطن وهو ماهيته . والواجب فى الواقع (إن وجود فقط) . وهذا يستلزم أبديته ، كما استلزم هويته أزليته . وكذلك « الصمد » فى اللغة السيد . ومعناه هنا أنه سيد الكل أى مبدأ لصدور الكل عنه . فهو علة النظام والخير فى الوجود ، والمعنى الأول للصمد سلبى . والثانى إضافى . ومجموعهما يحقق معنى (الإلهية) . ولما كان الصمد معنى يستلزم أن يكون

الشكل عنه فقد نفى القرآن أن يتولد عنه مثله لقيام السؤال والظن بذلك في هذا الموقف . فقال « لم يلد » . أى لم يتولد عنه مثله ، ثم أقام الدليل على ذلك بقوله « ولم يولد » أى لم يتولد عن غيره . فيكون الدليل هكذا . إنه لو تولد عنه مثله لشاركه في شيء وتميز عنه بآخر . ولا يسكون التميز إلا بالمادة وعلائقها ، وكل ما كان ماديا أو له علاقة بالمادة فهو متولد عن غيره . وهو غير متولد عن غيره . والدليل على أنه غير متولد عن غيره ما ذكر في أول السورة من أنه « هو » . أى هوية مطلقة . والمتولد عن غيره يتوقف عليه فلا يكون هوية مطلقة ، ويؤخذ من قوله « لم يولد » - فوق كونه دليلا - أن الله ليس له مساوق في الوجود ، وذلك لأن كل من كانت ماهيته مشتركة بينه وبين غيره على فرض أن يكون المساوق من نوعه لابد أن يكون وجوده ماديا . فيكون متولدا عن غيره . وأما إذا كان المساوق في الماهية الجنسية فمعنى هذا أنه يصبح مركبا من جنس بمشابة الأم وفصل بمشابة الأب فيكون متولدا عن غيره . ثم يقول : وإذا كان واجب الوجوب واحدا من كل وجه . وليس له مشارك في نوع أو جنس . وكان بريئا عن العدم والنقص . فهل يمكن أن يكون له مكافئ في الوجود ؟ الجواب لا . ولذلك قال الله « ولم يكن له كفوا أحد » وذلك بعد ما قدمنا واضح جدا . ثم يقول في ختام تفسيره (أنظر إلى كمال حقائق هذه السورة . فإنه قد أشار أولا إلى الهوية المحضة التي لا اسم لها إلا أنه (هو) . ثم عقب بذكر الإلهية التي هي أقرب اللوازم لتلك الحقيقة وأشدها تعريفا كما بينا . ثم عقبه بلفظ « أحد » لفائدتين : الأولى أنه لما كان التعريف الكامل بذكر المقومات وعدل إلى ذكر اللوازم البيئة دل ذلك على أنه واحد في ذاته من كل وجه ، الثانية أنه رتب الأحدية على الإلهية ولم يرتب الإلهية على الأحدية . فإن الإلهية عبارة عن استغنائه عن الكل واحتياج الكل إليه ، وما كان كذلك كان واحدا مطلقا . وإلا لكان محتاجا إلى أجزائه . فإن الإلهية من حيث هي تقتضى الوحدة ، والوحدة لا تقتضى الإلهية ، ثم عقب ذلك بقوله « الله الصمد » فدل على تحقيق معنى الإلهية بالصمدية التي معناها وجوب الوجود والمبدئية لوجود كل ما عداه من الموجودات . ثم عقب ببيان ذلك بأنه

لا يتولد عنه مثله . لأنه غير متولد عن غيره . وبين أنه وإن كان إلهيا لجميع الموجودات فياضا للوجود عليها فلا يجوز أن يفيض الوجود على مثله . كما لم يكن وجوده من فيض غيره . ثم عقب ذلك ببيان أنه ليس له في الوجود ما يساويه في قوة الوجود (ثم يقول تعليقا على ذلك : (إن هذه السورة لدالاتها على جميع ما يتعلق بذات الله كانت كما ورد معادلة لثالث القرآن) .

وهكذا نجد ابن سينا في شرحه لماهية الواجب قد حافظ تمام المحافظة على صفات المحرك الأول . واجتهد قدر الطاقة أن يثبت الصفات التي جاء بها الدين أيضا على أساس ردها إلى الخصائص الفلسفية . وجعل القرآن نفسه ينطق بما فهم . وهل يوجد ما هو أدل من ذلك على عدم التعارض بين الدين والفلسفة في هذه المشكلة .

الفصل الثاني

(مشكلة القسم)

(١)

التماظر في فلسفة ابن سينا الطبيعية يحده يكاد يكون أرسطيا محضا . فهو يقول ليس صحيحا ما قاله برمنيدس من أن الوجود واحد وساكن . بل الأجسام الطبيعية كثيرة ومتغيرة . وليس صحيحا هذا المذهب الذي يرد الأجسام إلى مبدأ واحد . لأن المبدأ الواحد غير كاف في تفسير تبايرها وتغيرها . ثم يعنى كل العناية بأقوال أولئك الذين يذهبون إلى أن الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ مع تناهيا ، فيقول في مناقشتهم : إنكم تدعون أن الجسم الطبيعى له مواضع خاصة تنفصل عندها أجزاءه وتتصل كمفاصل الحيوان ، وأن هذه الأجزاء التى تتركب منها الأجسام لا تقبل الانقسام أصلا (لا كسرا ولا قطعاً ولا وهما ولا فرضاً) ، وأن الوسط منها يجب الطرفين عن التماس ، والواقع أن هذه الأحكام متناقضة فيما بينها ، وذلك :

لأن هذا الجزء الوسط الذى يحجب الطرفين عن التماس . إما أن يلاقى الطرفين أولا يلاقيهما ، والفرض الأول باطل . لأنه لا يتصور تأليف الجسم من أجزائه إلا إذا تلاقت . وعلى ذلك ففرض الملاقاة متعين . وهذه الملاقاة من الطرفين للوسط إنما تتصور على وجهين . أن يلاقى أحدهما الطرفين من الوسط غير ما يلاقى الطرف الآخر . أو يلاقيه بالأسر وتتم المداخلة بينه وبينه ، فإن كان الأول . وكان ما يلاقى أحد الطرفين من الوسط غير ما يلاقى الآخر فالوسط منقسم قطعاً ، فكيف نقول إن أجزاءه - أى الجسم - لا تقبل الانقسام ، مع أن الوسط - وهو جزؤه - قد انقسم ؟ وإن كان الثانى - وكانت الملاقات بالأسر . فلكى يتم التداخل بين أحدهما الطرفين والوسط لا بد أن ينفذ هذا الطرف فيه - أى فى الوسط - وتكون له - أى للطرف - أحوال ثلاثة : حال وهو تماس قبل أن ينفذ ، وحال أثناء النفوذ ، وحال بعد تمام الملاقاة والمداخلة . ولا شك أن الطرف فى هذه الأحوال الثلاثة يلاقى

من الوسط مقادير مختلفة ، ففي حالة المماسمة قبل النفوذ يلاقى مقداراً أقل من حاله وهو نافذ قبل تمام الملاقاة . وفي حال النفوذ قبل تمام الملاقاة يلاقى مقداراً أقل مما يلاقيه بعد تمام الملاقاة والمداخلة . فيكون للوسط إذن مقادير مختلفة . فيكون منقسماً . وهو جزء للجسم . فكيف نقول إن أجزاءه - أى الجسم - لا تقبل الانقسام أصلاً . على أن هذا الاحتمال الأخير يلزمه محالات من وجوه أخرى ، فالمداخلة أو الملاقاة بالأسر تقتضى ألا تتميز الأجزاء بالوضع ، أى لا يمكن أن يشار إلى كل واحد منها على حدة إشارة حسية ، مع أن إمكان الإشارة الحسية ثابت لكل موجود . وتقتضى أيضاً بطلان الترتيب . فلا يكون هناك طرفان ووسط . لأن الطرف الآخر سيدخل الوسط كما داخله الطرف الأول . والمذكور من مذهبهم أن هناك طرفين ووسطاً . وتقتضى أيضاً ألا يزداد الحجم . مع أن المذهب يقول . إن هذه الأجسام تتركب منها . أى يزيد حجمها وينقص تبعاً لزيادة الأجزاء ونقصها ، فمن كل ناحية سرت فالمذهب متهافت . ولا يستطيع أن يقوم على رجليه أمام هذا النقص الواضح ثم يأخذ ابن سينا في مهاجمة النظام ومن تابعه من المعتزلة فيما يلزم مذهبهم من أن الأجسام تتركب من أجزاء تتجزأ إلى غير نهاية قائلاً لهم : إن معنى مذهبكم أن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية ، وادعاء هذا يقضى بأن الحركة غير ممكنة . إذ لو فرضنا متحركاً ومسافة . وكانت المسافة مكونة من أجزاء غير متناهية لا تتجزأ لما أمكنه - أى المتحرك - أن يقطعها في أزمان متناهية ، فتكون حركة قطعها في الزمن المتناهي مستحيلة مع أنها واقعة ومشاهدة . فلا بد أن تكون المسافة إذن متناهية الأجزاء . وإذا كانت المسافة متناهية الأجزاء علم منها أن الأجسام متناهية الأجزاء (١) . على أن ابن سينا لم يقتصر على هذا البرهان بل قدم برهاناً آخر (٢) على ما يقول . فخطبهم بقوله : إنه يلزمكم أن الجسم مركب من أجزاء غير متناهية ، ومعنى هذا أن في الجسم كثرة موجودة بالفعل ، والكثرة الموجودة بالفعل تستلزم أن يكون الواحد بالفعل موجوداً فيها ، وإذا كان الواحد موجوداً بالفعل

كان غير متجزئ قطعا ، وعلى ذلك فلو أخذنا عدداً متناهياً من هذه الأجزاء الموجودة بالفعل . والتي لا تقبل التجزؤ . والتي هي كائنة ضمن هذه السكثرة الموجودة في الجسم . لا يمكن أن تتركب . وفي هذه الحالة لا يخلو . إما أن يزيد حجمها على حجم الواحد ، أو لا يزيد .

والفرض الثاني باطل ، لأنه لو لم يزد في هذه الحالة لما أمكنت الزيادة أصلاً وإن كانت الأجزاء غير متناهية . وإذا لم تمكن الزيادة لم يمكن تركيب الجسم . والواقع أنه مركب ، فلم يبق إلا الاحتمال الأول وهو زيادة الحجم . وفي هذه الحالة يمكننا أن نضيف بعض الأجزاء إلى بعض في الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف منها طويلاً عريضاً عميقاً ، فيكون جسماً بهذه الأجزاء المتناهية ، وإذن فإمكان وجود جسم من أجزاء متناهية بالفعل حق . وحينئذ فلا يجب أن يكون كل جسم مركباً من أجزاء غير متناهية كما يلزم دعواكم ، بل يجب أن يكون كل جسم مركباً من أجزاء متناهية كما أدى إلى ذلك الدليل السابق .

ثم يقول ابن سينا بعد ذلك : والآن وقد أوجب النظر العقلي استحالة كون الجسم (١) ذا مفاصل ومؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ . — سواء كانت متناهية . كالسذهب الأول . أو غير متناهية . كما يلزم النظام وأتباعه . — فلم يبق للعقل إلا أن يحكم باتصاله كما يحكم الحس بذلك . فهو ليس منفصلاً في حقيقته . وإنما هو قابل للانفصال ، بل وللانفصال إلى أجزاء غير متناهية ولو بحسب القسمة الفرضية ، ثم ينتقل ابن سينا من ذلك إلى إثبات الهيولى للجسم فيقول :

(١) يجب أن نلاحظ أن الجسم الذي هو موضوع الخلاف بين ابن سينا وغيره في الاتصال والانفصال إنما هو الجسم المفرد الذي حدده ابن سينا في رسالته « الجوهر النفيس » بأنه الذي لا يمكن تحليله في الوهم ولا في العقل إلا إلى أجسام متشابهة الصور النوعية كالماء ، وأما الجسم المركب وهو المؤلف من هذه الأجسام المفردة — سواء كانت متشابهة الصور كالسير أو مختلفتها كبदन الانسان — فابن سينا ينص في النجاة (ص ١٦٥) على أنها ذات أجزاء موجودة بالفعل ومتناهية ، وهذه الأجزاء هي تلك الأجسام المفردة التي تتركب منها . كما يجب أن نلاحظ أيضاً أن الخلاف بين ابن سينا وغيره من المتكلمين في اتصال الجسم وانفصاله —

هذا الاتصال القابل للانفصال لا يمكن أن يكون قبول الانفصال أو بعبارة أخرى إمكانية قائما به من حيث هو اتصال . لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول . والمشهد أن الاتصال لا يبقى مع الانفصال ، بل يجب أن يكون هناك في الجسم شيء آخر يكون قابلا للانفصال . أو بعبارة أخرى يكون الانفصال موجوداً فيه بالقوة وقت الاتصال ، كما أن الاتصال يكون فيه كذلك بالقوة وقت الانفصال . ويكون في نفسه لا متصلاً ولا منفصلاً حتى يقبل الضدين المتعاقبين عليه . ويكون موضوعاً للتغير . وهذا الشيء السكّين بهذه الأوصاف هو ما نسميه « بالقبول » ، كما أن الامتداد الحاصل بينها . أو إن شئت فقل الاتصال ، هو المسمى بالصورة الجسمية . وبالتحديد الهولي والصورة الجسمية يتكون الجسم ويتألف . وهو المطلوب (١) .

وإن سينا يذهب إلى استحالة أن توجد المادة بدون الصورة الجسمية وبالعكس فالمادة والصورة الجسمية في نظره متلازمان . وإن كانت الصورة الجسمية في الأفلاك شخصية لا تتبدل . لأن مادتها لا تقبل الخرق والالتام . أما في المادة العنصرية فلقبولها الخرق والالتام نجد أن صورتها الشخصية متبدلة عليها ومتعاقبة . فهي لا تخلو من مطلق صورة جسمية وإن لم يجب أن تكون صورة يعينها كما في الأجسام الفلسفية .

ويقول ابن سينا أيضاً : إن الجسم يشتمل على نوع آخر من الصور . هي الصورة النوعية المختلفة في الأجسام . والتي يمكن الاستدلال عليها بالآثار المختلفة المترتبة على الأجسام المشاهدة . فإننا لو نظرنا إلى الأجسام الموجودة في الخارج لوجدناها مختلفة اللوازم . (٢) فبعضها . كما في الفلسفية . لا يقبل الانفصاك ولا الالتام أصلاً ، وبعضها يقبلها بمشقة وعسر . كما في الأشياء الصلبة ، وبعضها يقبلها

— ليس في نظر الحس ، فالجميع متفق على أن الحس يحكم بالاتصال . وإنما الخلاف في حكم العقل وحقيقة الموجود في الواقع ، هل الجسم كقطيع الغنم الذي يبدو للعين من بعيد متصلاً وهو منفصل . أم أنه متصل في الواقع . وحكم العقل والحس في ذلك متطابقان وصحيحان . هذا هو موضع الخلاف .

(١) النجاة ص ٣٢٩ . والإشارات ج ١ ص ١٥ .

(٢) الإشارات ج ١ ص ٤٣ .

بسهولة ويسر. كما في الأشياء الرطبة . وهذه اللوازم المختلفة لا بد أن يكون لها علة . وعلمتها ليست هي الصورة الجسمية لاتفاقها في سائر الأجسام . وليست هي الهيولى لأنها قابلة فكيف تكون فاعلة ؟ وإذن فهي شيء آخر يكون مقارناتها ومتعلقا بالهيولى . لأنه يقتضى الأشياء التى تنفعل بها - أى الهيولى - . ولا يكون عرضا . لأن الهيولى ليست موضوعا - أى محلا يقوم ما حل فيه - بل يجب أن يكون صورة ، وأن تكون مختلفة لتصح علة للآثار المختلفة ، فالجسم إذن مركب من هيولى هى القابل ، ومن صورة جسمية هى الامتداد الموجود بين جهاثها ، ومن صورة نوعية هى مصدر الخصائص المترتبة عليها . وهذه الصورة النوعية لىكى توجد فى المادة لا بد لها من حركة تكون سببا فى توارده استعدادات على هذه المادة لتكون مهيأة لقبول هذه الصورة . وعلى ذلك فالأركان الطبيعية عند ابن سينا هى المادة والصورة والحركة . وهو ما نشاهده عند أرسطو تماما .

والغريب أن ابن سينا يذهب إلى قدم المادة والصورة والحركة . ويقيم على ذلك أدلة لا تفرق عن أدلة أرسطو فى جوهرها . فهو يقول فى البرهنة على قدم المادة : الحادث قبل وجوده غير ممتنع (١) . وإلا لما وجد ، بل هو ممكن . وكل ممكن فله إمكان ، وهذا الإمكان مخالف لقدرة الفاعل عليه بدليل تعليل القدرة به . فيقال هو مقدور لأنه ممكن . والشئ لا يصح أن يعلل بنفسه . وإلا كان التعليل لغوا . فهو إذن - أى الإمكان - شئ مخالف لقدرة الفاعل . ولا يصح أن يكون معنى عدميا . وإلا لما سبق (٢) وجوده . بل هو معنى موجود . ووجوده غير قائم بنفسه . لأنه صفة للشئ بالنسبة إلى وجوده فيكون إضافيا . وإذا كان موجودا وإضافيا فهو قائم بغيره . وذلك الغير يكون موضوعا له وقابلا للوجود بالفعل ، والموضوع الذى يشتمل على قوة الوجود ، أو اذا شئت فقل على إمكانه ويكون قابلا للوجود بالفعل هو ما نسميه بالمادة أو الهيولى . وعلى ذلك فلو كانت المادة حادثة بعد أن لم تكن لقامت بموضوع . وهذا الموضوع هو المادة أو الهيولى . ومعنى هذا أن

(١) الإشارات ج ١ ص ٢٢٦

(٢) الشفاء ج ١ ص ١١٠ والنجاة ص ٣٥٧ :

المادة تكون موجودة قبل وجودها . وهو باطل في نفسه من ناحية ، ومن ناحية أخرى منتج للمطلوب . لأن المادة التي تسبق المادة إما أن تكون قديمة فيثبت المدعى . أو حادثة فيلزم التسلسل وهو باطل . فروح الدليل في الواقع قائمة على أن المادة لو كانت حادثة لكانت محتاجة إلى مادة قبلها تقوم بها ويتسلسل . وهو دليل أرسطو بعينه على ما سبق (١) .

وإذا كانت المادة قديمة كانت الصورة كذلك لملازمتها إياها . سواء بشخصها كما في الفلسكيات . أو بنوعها كما في العنصریات . وكذلك نجد ابن سينا يقيم دليلا على قدم الحركة . فهو يقول ما يمكن أن يستخلص (٢) منه أن الأدلة على قدم الحركة إما أن تكون باعتبار المحرك والمتحرك أو باعتبار الزمان ، فيقول . في الطريق الأول :

الحركة قبل وجودها بمكنة الوجود . فيكون وجودها بالإمكان قائما بقابل لأن يكون متحركا بالفعل . وهي تستلزم أيضا فاعلا للحركة يخرجها في القابل من القوة إلى الفعل . فالحركة إذن تستلزم قبل وجودها فاعلا لها وقابلا منفعلا بها . فالفاعل والقابل لا يخلو الأمر . إما أن يكون قديمين أو حادثين أو أحدهما قديما والآخر حادثا . ولا يمكن أن تكون فروض غير ذلك . فإن كانا قديمين وفي طبيعة أحدهما أن يحرك . وفي طبيعة الآخر أن يتحرك . من غير توقف على أمر . من جهة الفاعل . أو من جهة القابل . أو من كليهما كانت الحركة قديمة لا شك لوجود فاعلها وقابلها من غير مانع في الأزل ، وأما إذا كانا قديمين وقد توقفت الحركة على أمر من جهة الفاعل كإرادة حادثة موجبة للفعل أو آلة أو زمان . أو من جهة القابل كاستعداد مثلا للحركة لم يكن . أو من جهتهما معا . كوصول أحدهما إلى الآخر حتى يتم التحريك والتحرك . فإن هذه الحركة لا يتصور عقلا أن تكون حادثة وموجودة إلا إذا وجد هذا الأمر ، ولسكن حدوث هذا الأمر الذي يكون وجود الحركة متوقفا عليه

(١) الفصل الثالث من الباب الأول ص ٦٣ من هذا البحث

(٢) الشفاء ج ١ ص ١١٠ . وما بعدها . والنجاة ص ٤١٢ .

لا بد أن يكون بحركة . وتكون هذه الحركة سابقة على ما فرض أول حركة وهي الحركة الحادثة في ادعائنا بعد إن لم تكن حركة أصلا . وهذا خلف .

هذا إذا كانا قديمين أما إذا كانا حادثين فليس من شك في أن حدوثهما - لكي تصح الحركة المفروضة أول حركة منهما - إنما يكون بحركة سابقة قطعاً على ما فرض أول حركة . لأن الحركة المفروضة لا تكون قبل حدوث المحرك والمتحرك بحركة سابقة عليها . فلا تكون أول حركة . هذا خلف .

هذا إذا كانا حادثين . . وأما إذا كان أحدهما حادثاً وليكن الفاعل مثلاً فإن حدوثه لكي يكون فاعلاً للتحرريك بعد وجوده إنما يكون بعلة ذات حركة . فلم تكن الحركة المفروض أنها أول حركة بأول حركة . وهو خلف .

وإذا كان القابل للحركة هو الحادث فذلك يستلزم - فوق الحركة اللازمة لحدوثه . والتي تكون سابقة على ما فرض أول حركة . وهو خلف - أن يكون هناك قابل للحركة قبله . فيكون القابل (١) موجوداً قبل أن يحدث ، وهو خلف أيضاً . فلم يبق إلا أن الحركة قديمة أو يلزم الخلف . لكن الخلف باطل ، فإذن هي قديمة . وهو المطلوب .

ومقارنة يسيرة لهذا الدليل بدليل أرسطو كافية لإدراك وجه الشبه بينهما .

فاذا تركنا هذا الدليل الذي يدل على قدم الحركة باعتبار المحرك والمتحرك إلى الدليل الذي يدل على قدمها من ناحية الزمان فأننا نجد ابن سينا يقرره قائلاً : إن كل حادث لابد أن يكون مسبوقاً بالزمان (٢) . وذلك لأن الحوادث قبل حدوثه معدوم وبعده حدوثه موجود ، وإذن فللحادث - قبل - يكون فيه معدوماً و - بعد - يكون فيه موجوداً . وهذا القبل ليس هو العدم . فأن العدم كما يكون قبل الوجود قد يكون بعده - وقبل لا تكون بعده - وليس الفاعل . لأن

(١) الإشارات ج ١ ص ٢٢١

(٢) النجاة ص ٤١٥

الفاعل قد يكون - قبل ومع بعد - بل هو شيء آخر موجود ، وإلا لو كان معدوما (لما كان للحادث قبيل موجود يكون فيه معدوما (١) .

وهذا الشيء الآخر - أعني القبل الموجود - لا يبق . بل يتصرم بعد تجمده البعدية . فيكون هناك شيء قد كان موجوداً ومضى . وهذا الشيء الماضي إما أن يكون نفس الزمان . أو عارضا للزمان . فالزمان سابق للحادث على كل حال . وإذا كان الزمان سابقا على كل حادث فيجب أن يكون قديما . إذ لو كان حادثا لكان مسبوقا بالزمان . فيكون الزمان قد سبق بالزمان وهو خلف . وإذا كان الزمان مقدار الحركة (٢) . وهو قديم . فيجب أن تكون الحركة قديمة . وهو المطلوب .

وملاحظة يسيرة لما سبق كافية لأن تبين كيف أن تليذ أرسطو قد اقتضاه بحثه الطبيعي إلى القول بقديم المادة والظنورة والحركة مع التفريق بين عالم السماء والأرض من ناحية أن الأول قديم بمادته وصورته الجسمية المشخصة ، والثاني قديم بمادته ومطلق صورة جسمية . وإذا كان البحث الطبيعي قد أوصل إلى ذلك ، والإسلام . من ناحية أخرى - قد أكد بمختلف العبارات أن الله خالق وصانع ومبدع وفعال لجميع مافي العالم . فكيف يتلاقى القدم الذي أملاه البحث الفلسفي مع الخلق الذي جاء به الوحي المقدس . وللعقل تقديره . وللوحي تقديره . هذه هي المشكلة التي واجهت ابن سينا فكيف أَرْضَى الدين وما جاء به من خلق . وأرسطو وما صرح به من قدم ؟ أو بعبارة أخرى ماهو الحل الذي لجأ إليه ليتخلص من هذه المشكلة ؟

(ب)

يقول ابن سينا إنه يحسن - لكي نصل إلى حل في هذه المشكلة - أن نستعرض آراء الفرق المختلفة في هذه الأجسام المحسوسة ، وهل يمكن أن تكون واجبة بالذات . سواء كانت كلها أو بعضها ، أو ليست واجبة بل ممكنة ، ثم تتساءل بعد ذلك عن علمها إن ثبت إمكانها . وكيفية صدورها عن العلة . لنرى هل يمكن أن تكون مخلوقة وقديمة ، فيقول مستعرضا .

إن بعض الناس - وهو يقصد ديمقريطس - يرون أن الأجسام المحسوسة مؤلفة من جواهر فردة متفقة بالنوع وواجبة بالذات . وإنما ينشأ عن تلاقيها تشكل الأجسام . وهو وحده الحادث .

وكذلك يرى أصحاب الخليط . إلا أنهم يرون أن الجواهر الفردة مختلفة بالنوع . فالرأيان صريحان في أن عنصر الأجسام وهو الجواهر الفردة واجبة بالذات ، وإنما الحادث صورة الأجسام فقط . وهذان الرأيان - فضلا عن أنهما بعيدان عن تصوير الواقع في تركيب الأجسام - هما باطلان أيضا من ناحية أنه لا يمكن أن تكون هذه الجواهر واجبة بالذات . لأنها متعددة . وواجب الوجود واحد لا تعدد فيه ثم يقول : وبعض الذين ذهبوا إلى تركيب الأجسام من الهيولى والصورة قد ذهب إلى أن الهيولى واجبة بالذات ، وهذا باطل أيضا . لأن الهيولى قابل ومشملة على الإمكان . وواجب الوجود يجب أن يكون فعلا محضا . ولا إمكان فيه أصلا ؛ وإذن فمن يقول بأن هذه الأجسام المحسوسة فيها جزء واجب بالذات وهو عنصرها - أيا كان هذا العنصر في نظره - وجزء حادث وهو شكلها وصورتها خطيء لا شك . لأن لوازم الواجب غير متوفرة في هذا العنصر ، على أى فرض كان ، وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم قطعاً .

وإذا كان هذا رأى باطلا فرأى من يقول إن هذه الأجسام بأسرها واجبة بالذات أشد بطلانا ، فإن الواجب واحد من كل وجه ، والأجسام - من حيث هي كل وجميع - تقبل الانقسام من كل وجه ، فكيف تكون واجبة ؟ وإذا انتفى أنها واجبة بالذات - سواء كانت بعنصرها فقط أو بعنصرها وصورتها - فلا بد أن تكون ممكنة (١) .

وإذا كانت ممكنة . أى متساوية الطرفين - أعنى الوجود والعدم - فلا بد لها من علة حتى يتغلب جانب الوجود ويترجح ، وهذه العلة لا يجوز أن تكون ممكنة إلى غير نهايه ، وإلا لزم التسلسل . بل يجب أن تكون واجبة . ولا يمكن أن تكون مع وجوبها متعددة . على ما يذهب إلى ذلك بعض فلاسفة الفرس حيث جعلوا إلهها أو علة

للخير ، وإلها أو علة للشر . لأن واجب الوجود لا يقبل التعدد ، وإذن فهذه العلة يجب أن تكون واجبة بالذات . وواحدة . ومبدأ لسائر الموجودات ، وهى الله تعالى .

العالم بأسره ممكن . والله علة وجوده ، فكيف صدر عنه ؟ هل كان الله ولاشئ معه . ثم جد العالم وابتدأ بعد ذلك من الله بإرادة منه ، أم أن الله كان فكان العالم معه منذ الأزل . لأنه مستكمل الفاعلية ، والعالم مستكمل القابلية ، فيجب أن يكون قديما ؟ هذان هما الفرضان اللذان يحسن أن نقف عندهما للمناقشة . فإلى الفرض الأول ذهب المتكلمون ، وإلى الثانى ذهب جمهور الحكماء ، وأنا - أى ابن سينا - أقول برأيهم :

والمتكلمون لا يرساؤون قو لهم إرسالا ، بل يقدمون دليلا على ما يدعون ، فيحسن بنا أن نستمع لهم ، ثم نناقشهم . فهم يقولون : لو كان العالم قديما لسكان كل حادث يفرض موجودا يكون مسبوقا بحادث وهكذا إلى غير نهاية ، فيلزم من ذلك أن نقول بحوادث لانهاية لها فى الوجود ، والقول بحوادث لانهاية لها باطل . لأن كل حادث منها فهو موجود ، فتسكون جميعها موجودة ، ويكون لها كلية حاصرة لأفرادها ومنحصرة فى الوجود . والانحصار فى شئ يتنافى مع كونه غير متناه ، فإن قلت إن الحوادث متعاقبة فليست منحصرة من حيث هى كلية . قلنا إن لم تكن منحصرة فهى فى حكم المنحصرة ، إذ قد وجد كل فرد من أفرادها .

ومما يدل أيضا على بطلان القول بحوادث لانهاية لها أنه لا يمكن على هذا الفرض أن يوجد حادث بعد ذلك . لتوقفه على ما لانهاية له من الحوادث التى قبله ، وكيف تنقضى وهى أمور مترتبة غير متناهية .

ومما يدل أيضا على هذا البطلان أن العقل يحكم بزيادة عدد الحركات كلما جد حادث لم يكن ، فاذا قلنا بحوادث لانهاية لها فكيف تقبل الزيادة حينئذ ؟ وغير المتناهى لا يزيد كما أنه لا ينقص . فالقول بحوادث لانهاية لها باطل لاستحالة ما يترتب عليه . فالقول بالقدم المستلزم له باطل أيضا ، فالعالم حادث لا شك .

فإذا سألتهم بعد ذلك قائلا : إذا حدث العالم فلا بد أن يكون ذلك فى وقت معين ، فما وجه اختصاصه بالإيجاد فيه دون سائر الأوقات ؟ وهنا تجدهم - أى المتكلمين -

مختلفين في الإجابة . فقدماء المعتزلة يقولون إن اختصاص الوقت المعين بالإيجاد فيه إنما يعود إلى الوقت نفسه ، وذلك لما فيه من مصلحة للعالم ترجح الإيجاد فيه على غيره . والسكهي منهم يقول . إن اختصاص الإيجاد بهذا الوقت المعين إنما يعود إلى الوقت لا شيء يرجحه ، بل شيء يوجبه ، وهو عدم وجود وقت قبله لانعدام العالم حينئذ . وحيث لا عالم فلا وقت . أما الأشاعرة فقد أنسكروا السؤال رأسا وقالوا إنه لا داعي لخصيص بهذا الوقت غير إرادة الفاعل . فالأوقات جميعا متساوية بالنسبة لقدرته ، والإرادة تخصص أحد هذه الأوقات المتساوية لأنها صفة من وظائفها التخصيص ، وذلك غير مستحيل . بل هو واقع ومشاهد ، كما في العطشان الذي يجد إناءين مترعين بالماء ومتساويين في جميع الميزات ، فإن إرادته في هذه الحالة تخصص أحد الإناءين بالتناول ، ولا يسأل في هذه الحالة لم خصصت الإرادة أحدهما دون غيره ، لأن مهمتها أن تخصص . وعلى ذلك فلا إشكال في القول بالحدوث أصلا ، بل الإشكال في القول بالقدم .

وبعد أن يعرض ابن سينا رأى المتكلمين هذا العرض يأخذ في مناقشتهم قائلا : وجود حوادث لانهاية لها مستحيل في نظركم ، لأنها إذا وجدت تكون منحصرة في الوجود . والغير المتناهي لا ينحصر في شيء . ولأن الحادث اليومي الأخير لا يرجد إلا إذا انقضت الحوادث التي قبله . وهي مترتبة وغير متناهية فلا تقبل الانقضاء ، وعلى ذلك فلا يوجد . وأيضا فإن الحادث اليومي إذا حدث تزداد عدد الحركات حركة وهي التي حدث بها ، فإذا كانت الحوادث الماضية غير متناهية فكيف تقبل الزيادة ، وغير المتناهي لا يقبل الزيادة كما لا يقبل النقص ؟ ونحن نقول انكم إنكم قد توصلتم في الحجة الأولى (١) إلى كون غير المتناهي يلزم أن يكون موجودا ومنحصرا في الوجود بقراءتكم : أن كل واحد من الحوادث موجود . فيكون الكل موجودا . وهذا انتقال غير سليم . إذ ليس كل ما يصح الحكم به على الواحد يصح الحكم به على الكل ، وأكبر شاهد على ذلك أن مقدورات الله عندهم لا يمكن

أن تدخل في الوجود كلها دفعة واحدة لأنها غير متناهية ، مع أنكم تحكمون على كل مقدور منها بأنه يصح أن يدخل في الوجود ، فلو كان الحكم على الواحد يصححكم على الكل لوجب إمكان أن تدخل هذه المقدورات مجتمعة في الوجود .
وأما قولكم في الحجة الثانية إن الحادث يكون متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له وهو باطل ، فما معنى التوقف في نظركم ؟ هل تريدون أن تقولوا إن معناه أن الحوادث تسكون موجودة ثم تبدأ في التقضي والانهاء ، ولا يمكن أن يوجد الحادث اليوم إلا بعد انقضائها ، وهي لا تنقضي لكونها غير متناهية ؟ إن قلتم ذلك كان وجود الحادث اليوم على هذه الصورة مستحيلا حقا ، ولكن ذلك لم نقله ، وإن قلتم إننا نريد أن نقول إن الحادث لا يوجد إلا إذا كان قبله حادث قد عدم ، وهكذا إلى غير نهاية . فإننا نقول لكم : ولماذا يكون هذا محالا ؟ ولا دليل على استحالة .

وأما الحجة الثالثة فهي واهية أيضا ، لأن غير المتناهي لا يزيد حقا إذا كان موجودا . أما إذا كان معدوما فإنه يقبل الزيادة والنقص . بدليل أن معلومات الله وهي غير متناهية تزيد على مقدوراته عندهم وهي غير متناهية أيضا . هذا في الزيادة . وأما في النقص . فأما مكم الحوادث اليومية . أليس كلما حدث حادث نقصت جملة الحوادث التي توصف بأنها مستقبلية وهي غير متناهية . وإذن فقد قبل غير المتناهي النقص كما قبل الزيادة . وإذن فالقول بحوادث لا نهاية لها ليس محالا ، فلا يستلزم استحالة القول بالقدم . فالدليل غير منتج ، وليس عند العقل ما يجعله يحكم بأن العالم يجب أن يكون حادثا .

على أن ما ذكرتموه من اختصاص الخلق بوقت معين - سواء كان تعيينه لأنه لا يمكن غيره . أو لأنه هو وغيره سواء وإنما خصصته الإرادة التي من شأنها أن تخصص - يستلزم القول بحوادث لا نهاية لها (١) . وذلك لأن هذا الوقت يكون حادثا ، وقد سبق أن كل حادث يجب أن يكون مسبوقا بوقت وزمان ، وهذا الوقت السابق عليه يكون حادثا أيضا ، إذ لا فرق بين وقت ووقت إلى غير نهاية . فلو كان القول بحوادث لا نهاية لها يبطل القول بالقدم لأبطل القول بالحدوث أيضا لأنه يلزمه .

ثم يتساءل ابن سينا بعد ذلك قائلا . ولكن هل يمكن أن يكون العالم حادثا

بغض النظر عن الدليل الذي قدموه على وجوب القول بحدوثه ؛ وهنا لا يتردد ابن سينا في القول باستحالة ذلك قائلا : إن القول بالحدوث يقتضى التغير فى البارى والتغير فى حقيقته باطل . ويقتضى أيضا التسلسل فى الأمور المترتبة المجتمعة ، وهو باطل أيضا . وما أدى إلى الباطل فهو باطل كذلك . ثم يبين ذلك بقوله : لو لم يكن العالم ثم كان فى وقت معين . فما المانع من وجوده قبل ذلك الوقت ، هل يمكن أن يعود المانع إلى العالم ؟ وذلك بأن يكون وجوده فى الوقت الذى حدث فيه أولى به من وقت قبله أو أولى بفاعله ، ثم يجيب على ذلك بقوله : إن هذا غير جائز ، لأن العالم قبل وجوده يكون عدما صرفا ، والعدم الهرف لا يتميز له حال يكون . أولى به أو بفاعله أن يحدث فيه ، وإذن فلا بد أن يعود المانع إلى الفاعل نفسه ، وذلك بأن يكون غير مستكمل الفاعلية قبل ذلك ، ثم استكملها وقت الإيجاد ، والاستكمال لا يتصور إلا بحدوث أمر لم يكن ، وهذا الأمر - سواء حدث فى ذات البارى كإرادة متجددة . أو فى غيره كزوال مانع . أو وجود آلة . أو حضور مصلحة . أو مجئ وقت . إلى غير ذلك من الأشياء التى تجعل الفاعل يستكمل الفاعلية - يستلزم قطعاً أن يتجدد شئ فى ذات الفاعل ، فالإرادة مثلا يجب أن تسبق بشوق أو ميل ، وإلا كان اختيارها لذلك الوقت دون سواه غير متصور . وزوال المانع أو وجود الآلة يقتضى أن يكون قد جد أمر تسبب عنه ذلك ، وتجدد هذا الأمر إنما يكون من الواجب ، وفعله يقتضى تجدد شئ فيه ، وليس من شك أن تجدد شئ للبارى لم يكن له يقتضى تغيره ، ويقتضى أيضا أن البارى كان له هذا الشئ قبل حدوثه بالإمكان ، وهذا ينافى أنه واجب الوجود من كل وجه .

وأىضا فهذا الحادث لم حدث الآن ولم يحدث قبل الآن . الحدوث أمر . أم من غير حدوث أمر ؟ والفرض الثانى باطل ، وإلا لكان أزليا . لاستكمال علته الفاعلية فى الأزل . فهو لحدوث أمر قطعاً ، وهذا الأمر حادث أيضا ، وإلا لو كان قديما لأوجب قدم الحادث الذى بعده ، وهذا يكمل الفاعل فى الأزل . فيكون العالم قديما . وحدثه يقتضى أمراً يكون حادثاً أيضا . وهكذا حتى يصل بنا الأمر إلى التسلسل ، وهو تسلسل فى الأمور المترتبة المجتمعة . لأن الحوادث كلها عال ومعلولات مترتبة ، ويجب وجودها مجتمعة ، فإن ادعى المتكلمون أن الحادث

الذى قبله معد لا علة أنكرنا عليهم ذلك . وعلى هذا فالقول بالحدوث يؤدي قطعاً إلى التغير والإمكانية في الباري ، وهذا يناقض أنه واجب من كل وجه ، ويؤدي إلى التسلسل الباطل بحكم العقل . فلا يمكن إذن أن يكون العالم حادثاً . وإذا كان موجوداً وغير حادث فلا بد أن يكون قديماً قد صدر عن الله صدور المعلول عن العلة ، ويمكن أن نلخص دليل ابن سينا على القدم في كلمات وهي أن الباري متشابه الأحوال - أى ثابت - ويستحيل عليه التغير المتناهي لما ثبت له من خصائص ، وعلى ذلك فإما أن يقتضى وجود العالم في كل حال . فيكون العالم موجوداً أزلاً بل وأبداً أيضاً ، وإما ألا يقتضى وجوده . فيكون العالم معدوماً ، ولكن العالم موجود بالمشاهدة . فهو إذن قديم لقدم علته وتامها في الأزل ، وهو الواجب جل ذكره . وتعالى صفاته عن سمات الموجودات الحادثة من تغير وإمكان .

وهكذا استطاع ابن سينا أخيراً أن يصل إلى أن القول بالقدم يحقق لله الكمال بخلاف الحدوث الذى يجلب عليه التغير والإمكان . وهما دليل النقص والفساد . ثم يقول ابن سينا : ولكن المتكلمين لم يتركوا اللجاج والمعاندة . فلبجأوا إلى اللغة يستعينون بها ، وأخيراً قالوا إن الفاعل هو الذى يفعل بقصد واختيار ، وقولك بالقدم ينفي الاختيار عن الله . فلا يكون فاعلاً ، والقرآن ينص على أنه فاعل وخالق . وإذن فالقول بالقدم يتعارض مع ما يقرره ويصرح به ، ومن ناحية ثانية فإن الفعل لا يمكن أن يكون فعلاً إلا إذا كان محدثاً . لأن الحدث هو علة احتياجه إلى الفاعل في وجوده ، ومتى لم يكن محتاجاً إلى الفاعل في وجوده لم يكن مفعولاً له . فالمفعولية والحدوث متلازمان ، فالقول بالقدم كما يتعارض مع كون الله فاعلاً يتعارض مع كون العالم مفعولاً . فما هو رأيك يا ابن سينا . وهنا لا يتورع ابن سينا عن القول بأن هذا الوجه ضعيف . ثم يأخذ في بيان ضعفه فيقول . معنى المفعول في اللغة والعرف (أنه هو الشيء الذى وجد بعد عدم بسبب ما) . وعلى ذلك . فالفاعل هو الذى يكون قد أوجد المفعول من العدم . أما كونه باختيار أم لا . فلم يتعارف في اللغة بل لعلها تحيله . وذلك لأنه لو كان الفعل بالاختيار ضرورياً لكون الموجد فاعلاً للزم على ذلك التناقض أو التكرار في أقوال كثير من الناس . فإبهم يقولون فعل بالطبع . ومعنى فعل على ذلك متضمن للاختيار . والاختيار مناقض

أكونه بالطبع - هذا مثل التناقض - وأما مثل التكرار . فإنهم يقولون كثيرا فعل
باختيار . ومعنى فعل على ذلك متضمن للاختيار . فما فائدة قولنا « باختيار » بعد قولنا
« فعل » ؟ فالعرف واللغة إن لم تحمل كون الاختيار من مفهوم الفاعل فعلى الأقل
لا توجب ذلك ، وإذن فقولكم إنه مع القدم لا يكون الله فاعلا بحسب اللغة لأنه
يكون فاقدا للاختيار في هذه الحالة قول غير صحيح - هذا من ناحية الفاعل -

بقيت الآن ناحية الفعل . فهل من الضروري حقا أنه لكي يكون الفعل فعلا أن يكون
محدثا ؟ لكي نجيب على ذلك يجب أن نحلل معنى المفعول والمحدث إلى أجزائه البسيطة .

فإننا بعد التحليل سنجد أنه مركب - من وجود ، وعدم . وكون هذا الوجود بعد عدم -
فأي هذه الثلاثة يحتاج إلى الفاعل المتغير للمفعول ؟ هل عدم ، وهو سلب محض ؟
إن ذلك غير جائز . هل كون الوجود بعد عدم ؟ . الجواب لا . لأن هذا الوصف
يجب أن لا يسبق عدم على الوجود . فهو غير محتاج لفعل فاعل ولا لجعل جاعل .

وإذن فلم يبق إلا الوجود . وعلى ذلك فالمفعول محتاج إلى الفاعل في وجوده . فما علة
هذا الاحتياج ؟ ألا أن الوجود والمحدث غير واجب أي يمكن ؟ أم لأنه مسبوق بعدم ؟
الواقع أن كلامنا الإمكان والحدوث يصلح علة للاحتياج إلى الغير . وهو الفاعل . فلننظر أيهما
العلة على التحقيق . أهى الإمكان أم الحدوث ؟ وهنا يقول ابن سينا . إن هناك قاعدة كلية .

وهي أنه إذا استلزم صفتان للشيء صفة ثالثة وكانت إحداهما أعم من الأخرى فالأعم
هى العلة في الحقيقة . لأنه إذا وجدت صفة في الأعم ، ووجدت في الأخص
فهى في الواقع صفة الأعم . وإنما لحقت الأخص بسبب اشتماله على الأعم ،

وإلا لو كانت بسبب خصوصية الأخص التى يمتاز بها لما جاز عقلا أن تلحق الأعم
لتجرده عما صار به الأخص أخص . وعلى ضوء هذا فلننظر أى الصفتين
- أى الإمكان والحدوث - هى الأعم . وهنا يجيب ابن سينا قائلا . إن الإمكان هو

الأعم . لأنه يشمل الممكن الدائم الوجود . والحادث الزمانى . وإذن فبمقتضى ما سبق
من القاعدة الكلية يكون الإمكان هو علة الاحتياج للغير . فالمفعولية إذن معلول
للإمكانية لا للحدوث . وإذن فحيث يوجد الإمكان توجد المفعولية . والعالم مع
أزليته ممكن . فإذا هو مفعول . وعلى ذلك فقولكم معشر المتكلمين إن الأزلية

تتأني كونه العالم فعلا لله باطل . ولا حجة فيه أصلا . بل إن الأزلية لا تتأني كونه محدثا أيضا ،
ولكن بحدوث ذاتي . وذلك لأننا إذا نظرنا إليه - أي للعالم - من حيث ذاته نجدها
عند العقل لا تقتضي الوجود في الخارج . كما لا تقتضي العدم . والشئ ما لم يجب عن
علته لا يوجد . فالممكن باعتبار أن ذاته لا تقتضي الوجود في الخارج يكون بالنظر
إليها معدوما ، وإنما يستفيد الوجود في الخارج من علته التي يجب بها . وهي الفاعل .
فيكون له من ذاته أن يكون « ليسا » أي معدوما ، وله من غيره أن يكون « ليسا »
أي موجودا . وما هو بالذات سابق على ما هو بالغير سبقا ذاتيا . لأن ارتفاعه يقتضي
ارتفاع الذات ، وارتفاعها - أي الذات - يقتضي ارتفاع ما هو بسبب الغير . ولا يصح
العكس . فإن ارتفاع ما هو بالغير لا يستلزم ارتفاع الذات . المستلزم لارتفاع ما هو
بالذات . وهذا هو معنى السبق الذاتي . وعلى ذلك فإنه يصدق على العالم أنه موجود بعد
العدم بسبب ما (١) وهو الفاعل الواجب . وإن كانت هذه البعدية في الذات لا تستلزم البعدية
في الزمان . فإن أبيتم إلا أن يأخذ العالم وصف المحدث فهو في الواقع محدث حدوثا
ذاتيا . ولكنه مع ذلك قديم . وهكذا لم يشأ ابن سينا أن يجعل العالم مع قدمه فعلا
له حتى يوافق الدين فحسب . بل جعله مع ذلك محدثا حتى يرضى المتكلمين أيضا .

ولكن المتكلمين لم يلقوا بالسلاح أمام ابن سينا دليل التسليم والهزيمة . بل قالوا
إن القدم مستحيل ، ولا يمكن أن يوافق على القول به الدين ، لأنه حتى وإن حقق
الفاعلية لله - فإنه يستلزم سلب الاختيار عنه . والاختيار كمال له من ناحية ، وجاء به
الشرع من ناحية أخرى ، فيجب أن يؤخذ بالنص على ظاهره . وهنا يقول ابن سينا
إن الاختيار بالمعنى الذي يستلزمه الحدوث يستلزم النقص عليه . لأنه يؤدي إلى أنه
مستكمل بغيره فيكون ناقصا ، والنقص بالنسبة له محال . وإذن فيجب أن يحمل النص
على معنى آخر للاختيار يليق به .

ولكن كيف يؤدي القول بالاختيار على هذا المعنى الذي يدعيه المتكلمون إلى
ضرورة أن يكون الواجب مستكمل بالغير ، ولماذا يستحيل عليه أن يستكمل بغيره .

وما هو المعنى بعد ذلك الذى نرد إليه الاختيار حتى يكون لا نقا بأن يتصف الخالق به .
وللإجابة عن كل هذه الأمثلة يحسن أن نستمع إلى ابن سينا ليحدثك عنها .

يقول ابن سينا: لماذا يختار الفاعل الفعل (١)؟ هل من غير غرض فيه؟ إن ذلك غير متصور . لأن الاختيار والقصد يستلزم غرضا من الفعل يقصده الفاعل ويرمى إلى تحقيقه . وإلا لم اختاره؟ وفي هذه الحالة لا نجد إلا فروضا ثلاثة نستطيع أن نقول إن الفاعل يقصد أحدها من الفعل . فهو إما أن يقصد الفعل لشيء يعود إليه ، أو لمصلحة تعود إلى غيره ، أو لأن الفعل فى نفسه حسن وواجب فيجب أن يفعل . هذه هى الفروض الثلاثة وليس ثمة رابع . ولكن لو نظرنا إلى الفرضين الثانى والثالث وهما أن الفعل يكون لمصلحة الغير . أو لأنه فى نفسه حسن وواجب - لوجدنا أن ذلك غير كاف فى اختيار الفاعل للفعل إلا إذا أحس من نفسه بأن فى ذلك مصلحة له - مادية كانت أو معنوية كشئاء ومدح - أو لأنه يشعر بأن الواجب عليه أن يختاره . لأن هذا هو ما يحسن به ويليق بذاته ، وعلى ذلك لا يمكن أن يتصور قصد من الفاعل إلى فعل معين إلا إذا كان هذا الفعل مكمل له - إما لأنه يحسن به أن يفعله . أو لأنه يحقق له مصلحة - وعلى أى حال فالفاعل بالقصد لابد أن يستفيد من الفعل إما كمالا له أو مصلحة تعود إليه . وهى كمال له أيضا . فالفاعل بالقصد مستكمل بغيره لاشك . وعلى ذلك فلو كان الله فاعلا بالقصد - سواء كان يقصد مصلحته . أو مصلحة غيره . أو لأن الفعل فى ذاته واجب - فهو مستكمل بهذا الفعل على كل حال ، وفعله غيره . فيكون مستكملا بالغير . ولكن الله لا يصح أن يكون مستكملا بالغير . وذلك لأننا قد اتفقنا جميعا على أنه غنى وملك جواد .

والغنى باطلاق هو الذى لا يحتاج فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية - سواء كانت تقتضى الإضافة إلى الغير كالعلم والقدرة ، أو لا تقتضى هذه الإضافة كشئ يعود لذات الغنى نفسه - إلى أمر آخر خارج عنه . وبمقتضى هذا لا يصح أن يكون الله مستكملا بالفعل . لأن الاستكمال بالفعل يؤدي إلى أنه يحسن به أن يفعل . وهذه صفة ذاتية

له ، وإلى أنه في حالة الفعل أحسن منه في حالة عدم الفعل ، وهذه صفة تقتضي إضافته إلى غيره ، فيسكون محتاجا في صفته الذاتية . وصفته التي تقتضي الإضافة للغير إلى الفعل الذي يغيره ، فلا يكون غنيا مطلقاً ، كيف وهو غني غنى تاما باتفاق بيننا وبينكم . وأيضاً فإننا قد اتفقنا على أنه

ملك ، والمسالك الحق لا يتحقق إلا إذا كان صاحبه غنيا تمام الغنى عن الغير . وكان علة لكل شيء . ومالك لكل شيء . وعلى ذلك فبمقتضى هذه الصفة أيضاً لا يصح أن يكون الله مستكملاً بفعله الذي يغيره . لدخول معنى الغنى المطلق في مفهوم هذه الصفة وأخيراً تأتي صفة « الجود » وهي أيضاً من غير شك تأتي أن يكون الله مستكملاً بالغير . وذلك لأن « الجود هو إفادة ما ينبغي للعوض (١) » فلا بد فيه من إفادة للغير . ولا بد أن تسكون إفادة لما ينبغي أن يوهب . (فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد (٢)) ولا بد من أن تسكون تلك الإفادة خالية عن العوض . سواء كان هذا العوض شيئاً موجوداً في الأعيان . أو شيئاً معنوياً كالثناء والمدح والتخلص من المذمة . أو التوصل إلى أن يكون المجيد على أحسن الأحوال . أو على ما ينبغي له . فنجد لينال خيراً حسياً في مقابلة ما جاد به . أو معنوياً كأن يشرف أو يحمده . أو لأن ما يفعله إنما يحسن به . لأنه مناسب لسكاله ، فهو معامل . أو بعبارة أخرى ليس بجواد . وإنما هو تاجر . وعلى ذلك يكون الاستكمال بالغير متافياً لصفة الجود . لأن الذي يعطى ليستكمل في ذاته إنما يطلب عوضاً ولا يفعل جوداً ، وعلى ذلك فالقول بالاختيار يقتضي سلب السكال عن الله . ولا يحقق السكال له كما يدعى المتكلمون . وإذا كان القرآن قد أثبت الاختيار لله وهو بهذا المعنى المتعارف يستلزم النقص فيجب أن يحمل على معنى آخر يليق بكماله . ونستطيع أن نقول إن معنى أنه مختار أنه ليس بمكره من الغير . وراض عن صدور العالم عنه ، وعلى ذلك فالله فاعل : والله مختار بهذا المعنى الأخير . ولا يستلزم فعله واختياره

(١) الإشارات ج ٢ ص ٥

(٢) المرجع السابق والصفحة

القول بحدوث العالم ، بل إن القول بالحدوث يتنافى مع ماوجب لله من صفات السكالم .
وهى الغنى والملك والجود الذى لا يقابل بعوض مهما كان .

وابن سينا يتخذ من نفي الاختيار هذا دليلا قويا على بطلان من ذهب من الاشاعرة
إلى أنه خصص الوقت المدين للخلق بإرادة قديمة . فان ذلك - فضلا عن أنه غير متصور ،
لأنه قبل أن يكون الخلق لا يكون هناك إلا العدم المحض . والعدم المحض لا يتصور فيه
وقت شروع ووقت ترك - يؤدي إلى الاستكالم بالغير الذى يحىء نتيجة لقصد
واختياره لهذا الوقت المعين ، ولا ينسى أن يشير إلى أن ذلك أيضا يؤدي إلى التسكالم
فى ذات الواجب (١) . لأنه يستلزم معرفة توجب القصد أو ترجمه . ثم يكون هناك
قصد . ثم معرفة للفائدة التى تترتب عليه ، والتسكالم فى الواجب محال .

وهكذا نجد ابن سينا يقول : أن القول بالقدم يلتزم مع أن الله فاعل . وتام الفاعلية
منذ الأزل . وأنه كذلك جواد محض . وملك حق . وغنى باطلاق ، وأن القول بالحدوث
يستلزم التعطيل على البارى تعالى . وأنه غير تام الفاعلية منذ الأزل حيث لم يفعل
فى القدم . ويؤدي إلى الاستكالم بالغير الذى يستلزم نقضا عليه . وأنه - فضلا عن
ذلك كله - غير ممكن لما يستلزمه من التغير والتسكالم فى ذات الواجب ، أى
أن ثبات الله . وكاله المطلق . وفاعليته التامة . تستلزم القول بالقدم .

وأليس الدين إنما جاء ليقرر فى الأذهان كمال الله وغناه وبعده عن التغير وتنزهه
عن النقص . فهو جواد محض ومتشابه الأحوال . وتام السكالم منذ الأزل ، وبعبارة
أخرى أليس يقتضى الدين أن يكون العالم قديما ؟

فإن سينا لم يقنع بأن يجعل الدين . أو بعبارة أخرى تصريحه بالحق لا يتنافى مع
القدم ، وكان يكفيه هذا فى التوفيق وعدم التعارض ، بل جعل السكالم الذى جاء
الدين لتقريره يستلزم القول بالقدم الذى جاءت به الفلسفة ، وبعبارة أخرى . الدين
لا يبيح الأخذ بأقوال الفلسفة فى هذه المسألة فحسب ، بل يستلزم القول بما تقرره .
وهذا هو التوفيق فى أعلى صورته

بل إن ابن سينا لم يقنع بذلك أيضا ؛ بل هو في أحاثه الطبيعية التي كان فيها تلميذاً
مخلصاً لأرسطو يحاول بكل ما يستطيع من قوة أن يثبت أن القول بما جاءت به
الفلسفة الطبيعية يقتضى القول بخالق أزلى يهب الصورة للمادة ويفيضها عليها . كما
أنه يكون خالقاً للمادة وجاعلاً لها محيـث تكون مستعدة لقبول الصورة ، كما باستحالة
أن تكون الصورة سبباً مطلقاً في وجود « الهيولى » لكونها حالة فيها . ومحتاجة إليها ،
ومقارنة لما هو متأخر عنها « أى الهيولى » من التناهى والتشكل التابعين للمادة ،
ولكونها جائزة الزوال إلى صورة أخرى مع بقاء الهيولى بعينها ، ولا يعقل
فى الشئ المعين أن تكون علته شيئاً لا بعينه ، كما أنه لا يمكن أن تكون المادة علة
مطلقة للصورة لما تقرر من أن المادة قابل ، والقابل لا يكون فاعلاً ، ولأن الهيولى
لا تقوم بالفعل إلا بالصورة فتكون محتاجة إليها فى الوجود ، وإذن لابد من القول
بخالق أزلى يفيض المادة ويهبها الصورة . وهكذا استطاع ابن سينا أن يجعل الفلسفة
الطبيعية التى استلزمت القول بقديم المادة والصورة تستلزم القول بوجود خالق أزلى
للمادة والصورة .

وإذن فالفلسفة التى تقول بالقديم تقتضى ما جاء به الدين من التصريح بالإبداع
والخلق ، والدين الذى جاء بالخلق يستلزم القول بالقديم ، وإذن فالدين والفلسفة
متضافران فى هذه المسألة ، وهذا هو التوفيق فى أعلى صورته .

(ج)

ولكن المشكلة لم تنته بعد ، فإن العقل بحاجة إلى أن يتصور كيف يصدر
العالم القديم عن الله . وقد نفيت أن يصدر عنه بقصد واختيار ، تُرى قد صدر
عنه بالطبع كما يصدر ضوء الشمس عن الشمس . والحرارة عن اللهب المستعر ؟
وهنا يقول ابن سينا : لا ، أيضا ، وذلك لأن الله يعلم ما يصدر عنه . ويعلم أن كماله
فى صدور الكائنات عن ذاته . فهو عالم بالصدور وراض عنه . وما يصدر
عنه بالطبع آثاره كالشمس يفقد الرضى والعلم . وإذن كيف يصدر ؟ يقول ابن سينا :
إن الأول يعقل ذاته . وب عقله لذاته يعقل أنه مبدأ للكائنات وعلة لها . فيعقل
النظام المتمثل فى الكل . وكيف يكون ومتى يكون . وما يلزم ذلك من الأوضاع

والأوقات المترتبة الغير المتناهية . وعقله هذا أو إن شئت فقل علمه ليس ناشئاً عن الأشياء ومنتقلاً من معقول إلى معقول على ما سبق القول به . بل هو علم ناشئ عن ذاته . وقد ثبت فيما مضى أن عقله للنظام المتمثل في الشكل - وهو ما يعبر عنه عند ابن سينا - بالعناية - هو في الباري إرادة وقدرة ، وإذن فهو ليس محتاجاً وراء هذا العلم إلى شيء آخر ليرز العالم به ، وعلى ذلك فإنه يلزم من عقله لهذا النظام أن يفيض العالم منه على حسب ما علم فيضاً ضرورياً لازماً لذاته ، لا مقصوداً لذاته . حتى يلزم الاستكمال بالغير ، وهكذا وضع ابن سينا هذا المبدأ . وهو أن « عقل الكائنات سبب لوجودها عن الباري (١) » من غير أن يحتاج إلى قدرة أو إرادة على غرار ما هو موجود فينا . فالقول بالفيض أو الصدور عن الله يحقق الخلق مع كونه قديماً ولا يتنافى مع ما وجب لله من الغنى والبساطة .

ولكن المشكلة يا ابن سينا لم تنته بعد ، فأنت قد سدت الصفحات الطويلة في إثبات الوحدة التامة لله . وأنت قد ذهبت في مؤلفاتك جميعاً إلى أن الواحد من كل وجه لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد . مستدلاً على ذلك بقولك : إن مفهوم كون الشيء علة لـ « أ » غير مفهوم كونه علة لـ « ب » . أى أن عليته لأحدهما غير عليته للآخر . فإذا كان الواحد بحيث يجب عنه شيان فلا بد أن يكون له حيثيتان مختلفتا المفهوم ومختلفتا الحقيقة . وعلى ذلك . فإما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه . أو إحداهما من مقوماته والأخرى من لوازمه ، والفرض الأول صريح في نفي الوحدة . والثاني يعود إلى الأول . لأن الاختلاف في اللوازم إنما ينشأ عن اختلاف في الذات ، والفرض الثالث كذلك . لأن الحيثية اللازمة إنما تعود إلى جهة أخرى في الذات غير الجهة التي تعود إليها الحيثية الأخرى المصاحبة لها والمختلفة معها ، فعلى سائر الفروض يلزم التركيب ، والتركيب منافي للوحدة (٢) . فكيف تفيض الكائنات عن الله . وهي كثرة . والله واحد من كل وجه ؟ « والواحد

(١) الشفاء ج ٢ ص ٥٣٩

(٢) الإشارات ج ١ ص ٢٣٥

من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد (١) ، وهنا يلجأ ابن سينا إلى ما لجأ إليه أفلاطون وأفلوطين من قبله وهى فكرة الوساطة . ونحن لن نتعرض لها بتفصيل . وإنما سنقتصر على عرضها موجزة . لأن الإسهاب فى شرحها لا تقتضيه طبيعة بحثنا .

يقول ابن سينا : البارى علة الكائنات . وقد فاضت عنه . ولكن كيف فاضت وهى كثرة . عنه وهو واحد ؟ . لا بد أن نحكم أن أول المعلولات الفائضة عنه يجب أن يكون واحدا ليصدر عن الواحد ، ولا يمكن أن يكون صورة مادية فقط ، ومنها يلزم وجود مادتها ، لأن هذا يؤدى إلى أن تكون الصورة المادية باعتبارها علة لمادتها مستغنية عنها . وهذا ليس بصحيح ، بل هى محتاجة إلى المادة فى تعيينها وتشخصها . ولا يمكن أن توجد بغير المادة قط . على أنه من ناحيته أخرى يلزم أن تكون بقية المعلولات فى المرتبة الثالثة والمادة فى المرتبة الثانية . فتكون المادة علة للمعلولات المتأخرة عنها ، والمادة حقيقة أنها قابلة لا فاعلة . ولا يمكن العكس بأن تكون المادة قد صدرت أولا . ثم صدرت عنها الصورة المادية . ثم عن الصورة المادية صدرت بقية الكائنات ، وذلك لأنه على هذا الفرض تكون المادة فاعلة للصورة وحقيقتها أنها قابلة لا فاعلة ، ثم يقول ابن سينا ولا يمكن أن يكون أول الفاضات جسما . وذلك لأنه مركب من هولى وصورة ، وعلة المركب علة لأجزائه أولا ، ومعنى هذا أن الله الواحد من كل وجه يكون علة مباشرة لشيء متعدد . وهذا يناهى أن لواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد . وإذن فأول المعلولات - إذا لم يكن مادة ولا صورة مادية . ولا جسما - يجب أن يكون عقلا . فأول المعلولات أو بعبارة أخرى أول الفاضات عن الواجب هو عقل محض ، وهذا العقل يطلق عليه ابن سينا اسم « العقل الأول » . ثم يقول فى حقه . إنه فى ذاته ممكن . ولكنه بالنظر إلى علته يكون واجبا بالغير ، وباعتباره عقلا فهو يعقل ذات الواجب . ويعقل ذاته من حيث هى ممكنة . ومن حيث هى واجبة بالغير . فيكون فيه كثرة من جهات ثلاث . (وليست الكثرة له من الأول . فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب

الأول بل له من الأول وجوب وجوده (١) . وتعقل السكثرة التي نشأت فيه يلزم عنها موجودات ثلاثة بعددها ، فإنه بعقله للإله يصدر عنه عقل ثان ، وبعقله لذاته من حيث هي واجبة يصدر عنه نفس الفلك الأول . ومن حيث هي ممكنة يصدر عنه جسم هذا الفلك . ويشبهه (أن يكون - أى العقل الأول - هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق (٢) ، ثم يأخذ بعد ذلك في بيان تسلسل الفيض فيقول . وهذا العقل الثانى واجب بالأول ممكن بذاته . فيصدر من تعقله الأول عقل ثالث . ومن تعقله لذاته - من حيث هي واجبة بالأول وممكنة في ذاتها - نفس وجسم . ولا يزال هذا التعقل ينتج نفوسا وأفلاكا وعقولا حتى ينتهى الأمر إلى العقل العاشر . أى العقل المدبر لعالم الكون والفساد ، ويطلق عليه ابن سينا اسم « العقل الفعال » ولا يتسلسل فيض العقول بعده . وفى ذلك يقول ابن سينا : « وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فإننا نقول : إنه إن لم يلزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من السكثرة . وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يسكون كل عقل فيه هذه السكثرة فتلزم كثرة هذه المعاولات . ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها (٣) متفقا . ثم يقول ابن سينا : وعن هذا العقل الفعال بمعاونة من الحركات السماوية تفيض مادة قد رسم فيها صور العالم الأسفل على جهة الانفعال . كما أن صور هذا العالم تسكون مرئسة في العقل الفعال على جهة الفعل ، وهذه المادة تختلف في الاستعدادات بحسب حركات العلويات وأوضاعها . فتجعلها على استعداد خاص بعد العام الذى كان في جوهرها لقبول صورة خاصة من الجوهر المفارق تفيض عنه وترسم في المادة ، وتسكون هذه الاستعدادات الخاصة مرجحة لحلول صورة دون أخرى في المادة القابلة لكل بحسب استعدادها العام . ولعل أكمل هذه الاستعدادات هو الذى يدعو إلى إفاضة جوهر عقلى حادث فيه ، وهو النفس التى تحدث بعد كمال استعداد من المادة ، وكما أن العقل هو أول المبدعات العقلية فكذلك

(١) الشفاء ج ٢ ص ٥٩٩ والنجاة ص ٤٥٣ (٢) النجاة ص ٤٥١

(٣) النجاة ص ٤٥٥

النفس آخرها . وابن سينا يذهب إلى أن المفيض للكل هو الله ، فالعقل الأول فائض بلا واسطة ، والثاني بواسطة الأول ، وهكذا . فالله خالق لكل شيء . وفي ذلك يقول ابن سينا : فالأول - أى الله - « يبدع جوهرًا عقليًا هو في الحقيقة مبدع ، ويتوسطه جوهرًا عقليًا وجرمًا سماويًا (١) » إلى آخر ما يقول :

فإن سينا يضع على القمة الواجب . وعنه يصدر العقل الأول الذى يشبه أن يكون المحرك الأول للجرم الأقصى أو الفلك المحيط على سبيل التشويق . ثم بوساطته العقل الثانى ونفس الفلك وجرمه . وهكذا حتى يفيض المادة والصورة بوساطة العقل الفعال ومعاونة من الحركات السماوية .

وهكذا نجد أن ابن سينا لم يقل بالقدم ويترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو ، وإنما جعل الثانى معلولا للأول وفائضا عنه ، وإن كانت بقية نظريته للعالم تكاد تكون أرسطية محضة

وابن سينا يتنزه هذه الفرصة ليفسر بعالمه هذا بعض ما أجمله الشرع ولم يبينه من المدلولات ، فالعقول العشرة هى الملائكة المقربون . وآخرها وهو العقل الفعال هو جبريل الذى تفيض بوساطته المعقولات على نفوس البشر ، ونفوس الأفلاك هى أيضا ملائكة سماوية تقصد بحركاتها الإرادية أن تعبد الله ، وإن كانت هذه العبادة تختلف عن عبادتنا ، ويفسر اللوح المحفوظ بأنه عبارة عن هذه النفوس ، وإنما سميت لواحًا لأنها مستفيدة من العقول المجردة المعقولات استفادة اللوح للنقش والكتابة . كما يفسر القلم بأنه هو العقول المجردة (٢) . لأنها تفيد المعقولات للنفوس كإفادة القلم للنقش والكتابة للوح ، ويفسر

(١) الإشارات ج ٢ ص ٥٠

(٢) بقيت بعد ذلك مسألة مهمة وهى (مسألة النبوة) وكيف تتفق على تفسيره هذا للعالم . والإشكال فى النبوة من وجوه . الأول كيف يمكن أن يقول الشرع إن النبى يعرف الغيب ويكون قوله صحيحاً ؟ . والثانى مع التسليم بأن معرفة النبى بالغيب ممكنة فكيف استطاع إدراك كيفية ذلك بما لا يتعارض مع ما قررت من أن الملائكة هى جواهر مجردة . وأنها لا يمكن أن تكون ملابسة للمادة . مع أن النبى كثيراً ما يصرح بأنه قد رأى الملك وسمع صوته . وأخيراً ماذا تقول فى المعجزة . والعالم كما تصورتها يا ابن سينا مرتبط بعضه ببعض ارتباطاً العلة بالمعلول ؟ . ولذلك كان موقف ابن سينا فى هذه المسألة شائكاً . فقوم من الملاحدة =

ابن سينا العرش بأنه الفلك التاسع ، ويقول في رسالته « إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم) : « ومن السهل عليك أن تفهم كيف أن العرش ينص القرآن

== ينكرون إمكانية معرفة أى فرد بالغيب ، وفلسفة تنكر الشذوذ وخرق العادة . ونقول بتنزيه العقول عن شوائب المادة ، مع أن الدين يقرر في صراحة أن الملك وهو (جبريل) . أو عبارة الفلسفة (العقل الفعال) يسمع ويصير ويتشكل بأشكال مختلفة . وكان لزاما على ابن سينا أن يجيب على كل هذه الإشكالات . فإذا قال ابن سينا في تفسير النبوة ليرضى الدين والفلسفة .

يعرف ابن سينا في رسالته « الفعل والانفعال » (ص ٣) الوحي بأنه « الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول هذا الإلقاء . إما في حال اليقظة . ويسمى (الوحي) ، وإما في حال النوم ويسمى (النفث في الروح) وإذن حقيقة النبوة أنها تتم بالاتصال بين النفوس المستعدة لها وبين الأمر العقلي . وإذا شئت فقل « جبريل » وابن سينا يضع للنبي خصائص ثلاث . ١ - أن يكون متمتعاً بقوة قدسية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال من غير فسكر ولا نظر . فتصل به إلى كمال العلم من غير تعليم وتعلم بشرى . حتى يحيط علماً بما شاء الله تعالى على قدر الطاقة البشرية من معرفة الإله الحق . وطبقات الملائكة . وسائر أصناف الخلق . وكيفية المبدأ والمعاد ، إلى غير ذلك مما دل عليه قوله تعالى « وعلمك ما لم تكن تعلم » ٢ - أن يكون متميزاً بمخيلة قوية تعينه على تخيلات الأمور الماضية والحاضرة والمستقبلية ، ويستطيع بها أن يدرك كثيراً من الأمور التي تقدم وقوعها زمان طویل فيخبر عنها ، وكثيراً من الأمور التي تكون في الزمان المستقبل فيندر بها . ٣ - أن تكون نفسه المحركة قادرة على الإهلاك وقلب الحقائق من التدمير على قوم بريح عاصفة . وآخرين بصاعقة أو طوفان . وهكذا . مثل الزلزلة . وقلب العصا حية . إلى غير ذلك . فإن سينا في هذه الكلمات القلائل يجعل النبي في أعلى مستوى بشرى . لأنه يملك قوة قدسية ذات حدس يمكنها من إدراك الحقائق بحدودها الموصلة إليها ، ومخيلة قوية يستطيع بها أن يدرك الجزئيات على اختلاف أنواعها . وأن يكون في الوقت نفسه قادراً على خرق العادة . لتحقيق على يديه صفة الإعجاز ، وهو بإثباته لهذه الخصائص لا يناقض الدين .

وابن سينا يحاول أن يثبت هذه الحقائق ويؤكد كدها بالدليل العقلي أمام أولئك الذين أرادوا أن ينكروا خصائص النبوة ويقولوا باستحالتها من الملاحظة ، فهو يقول في إمكان ثبوت هذه القوة القدسية في النجاة (ص ٢٧٤) ما يمكن أن نلخصه فيما يأتي ، من العلوم أننا نتوصل إلى الأمور المعقولة عن طريق اكتشاف الحدود الوسطي الموصلة إليها . ومن المشاهد أن هذه الحدود إما أن

يحمله ثمانية » فهذه الثمانية هي الثمانية الأفلاك التي تحت هذا الفلك المحيط .
وابن سينا لا يفسى أن يفسر لك ههنا أيضاً معنى القضاء والقدر في نظره ، فالتقضاء هو :

تحصل عند الإنسان بطريق الحدس (وهو فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط) - و يسمى بالكاء إن هو إلا قوة هذا الحدس - وإما أن تحصل بالتعليم ، وفي هذه الحالة الأخيه لا بد أن تكون هناك مباد للتعليم قد حصلت بالحدس عند أربابها . ثم انتقلت إلى التلاميذ والمريدين ، والمشاهد أن من الناس من يصل بحدسه إلى الحد الأوسط فيعتقد في ذهنه القيا بلا معلم فيدرك الحقيقة المجهولة ، وإن كان ذلك يختلف في الناس كما وكيفما ، فبعضهم يدرك الحدود أكثر من الآخر . وبعضهم يدرك الحدود في زمن أقل من الآخر . وهذا التفاوت الواقع ليس منحصراً في حد . بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً . وإذا كان المشاهد أنه ينته في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة . (فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى له حدس في كل المطالبات أو أكثرها أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره) وإذ فبمقتضى ذلك يمكننا أن نقول بوجود شخص يشعل حدساً وقبولاً للإلهام العقل الفعال كل شيء وبأسرع وقت إذا كان هذا الشخص قد أيد بشدة الصفاء والاتصال بالمباد العقلية . ويكون هذا الشخص هو النبي . وقوته هذه هي القوة القدسية . (وهي أعلى المراتب الإنسانية) .

وإذا أمكننا أن نثبت أنه من الممكن أن يثبت للنبي هذه الخاصية . فإمكان أن يثبت الاتصال بالسما والاطلاع على الغيب أشد ظهوراً وبداهة . وذلك لأن التجربة والقياس يشهد بأن بعض الناس يستطيع الوقوف على المجهول في أثناء النوم . وإذن فليس بعيد يستكشف النبي ذلك حال اليقظة ، لاشتغاله بالخلق عن الخلق . وإعراضه عن عالم الحس إلى جانب القدس . فالتجربة والسمع يقرران أن أشخاصاً كثيرين قد وصلوا بواسطة أحلامهم إلى التنبؤ بالمستقبل . وأما للقياس فإننا نعلم أن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلية مثبتة في عالم العقول على نحو كلى . وفي نفوس الأفلاك على نحو جزئي . وإذن فإذا استطاعت النفس أن تتصل بهذا العالم . وأن تطلع على ما فيه . أمكنها أن تتنبأ بالغيب . وفي ذلك يقول ابن سينا في الإشارات : (ج ٢ ص ١٣٠) « التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نبأ ما في حالة المنام ، فلا مانع من أن يقع مثل هذا النيل في حال اليقظة . إلا ما كان إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه مكان ، أما التجربة . فاللسماع والتعارف يشهدان به . وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب أهمته التصديق .

الله المتعلق بالكل على حسب النظام الأكمل الذي يكون في الوجود. وقدره هو عبارة عن إفاضة الكائنات على حسب ما في عمله ، فالكل صادر عن الله ومعلول له . وكل ذلك بقضاء وقدر لا يحصى عنه ولا يخلص منه

== اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج . نائم قوى التخيل والتذكر . وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات (تنبيهه . قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ، ثم قد نهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئى . ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري) (إشارة) (ولنفسك أن تنتقش بنقش هذا العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل . فقد علمت ذلك فلا تستنكر أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه) . وأما إمكان أن يصدر عن النبي خوارق العادات أو بعبارة أخرى المعجزات . فذلك أيضاً واضح ، ومن المشاهد نستطيع أن نستمد الدليل على إمكانها ، وأمامكم المريض الذي يمسك عن الطعام مدة طويلة لو أمسك عنها وهو سليم لأدركه الهلاك حتماً . وليس ذلك بمقصود على المريض فقط . بل إن الشخص الذي ارتعدت فرائضه رعباً لا يفكر في الطعام ولو استمرت هذه الحالة أياماً عديدة ، وإذا كنا نستطيع أن نجد أسباباً طبيعية معقولة نعلل بها هذه الظواهر فما المانع من أن نحكم بإمكان هذه الحالة للنبي وقد اشتغل بالعالم الأعلى ووجدت عنده حالة أشد من حالات المرض والخوف الطارئة على الإنسان ، ومن ناحية أخرى إذا كان الإنسان يشعر بأنه في حالة الخوف أو الحزن تضعف قواه إلى الحضيض ، ويشعر أيضاً بأنه في حالة الغضب تتضاعف قوته . ونحن لا ننكر ذلك . لأنه واقع . فما المانع إذا فرح النبي برؤية الحق . وأخذته عزرة دينية . أو حمية إلهية . أن يطبق من الأفعال ما يكون أمعن في خرق العادة ومخالفة المشاهد . وهكذا استطاع ابن سينا أن يدافع عن إمكان المعجزة أمام قوم ينكرون خوارق العادة ، وبالتالي ينكرون النبوة . كابن الراوندى وغيره من الزنادقة . ولكنه في وقت دفاعه لم ينس قط أنه فيلسوف يقول بترباط العالم ترباط العلة بالمعلول . فآمن بأن المعجزة خارقة للعادة ومخالفة للمشاهد ، ولكنها ليست مخالفة لنظام طبيعى تسير عليه . وأسباب تؤدى إليها . وهذه الأسباب في رأى ابن سينا ليست أكثر من أن النفوس البسامية وقد تجردت عن المادة تستطيع أن تؤثر في عالم العناصر . مثل نفوس الأفلاك وعقولها . وأثرها هذا خاضع في الواقع للإرادة الإلهية . وفيض من العناية الربانية . فالمعجزة وإن خرجت على المألوف في الظاهر ، هى أثر من آثار القوى المتصرفة في الكون ، ومعلول من معلولاته .

ولسكن المشكلة في الواقع لم تلتئم بعد ، بل بقي اعتراض قوى . وهو كيف يمكن أن يكون هذا العالم فائضاً عن الله وهو مفهم بالشر ، والله خير محض . وللإجابة على

وإذا كان ابن سينا قد استطاع أن يدافع عن النبوة وخصائصها مع اعترافه بأن المعجزة لا تتنافى مع العلية ، وإن جهلنا ذلك . فأرضى بذلك الفلاسفة . فقد بقي عليه أن يبين كيف يتصل النبي بالعقل الفعال (أو جبريل) وكيف يتعدد الوحي به إلى حديث وقرآن . مع التسليم بأن الملك لا يمكن أن يلبس غشاء مادياً ، ولذلك يقول ابن سينا في كيفية الوحي : إن النبي بما له من قوة قدسية يستطيع أن يتصل بالملك . ولأن الملك عقل مجرد . والعقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء المجردة عن الزمان - أى من حيث هي معقولة - فإن الوحي في هذه الحالة يكون عبارة عن (إلقاء الشيء إلى النبي بالزمان) (الرسالة العرشية ص ١٢) . وذلك بواسطة الملك . فتأتى قوة التخيل في النبي . فتتلقى هذا الغيب المنزل عن الحق . وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة . كما تتصور الملك أيضاً بصورة إنسانية ، وذلك كله إنما يكون كما قدمنا بعد أن تصل النفس إلى درجة شديدة من الصفاء تجعلها أهلاً لتلقى الفيض من الله والاتصال بالعقل الفعال . فيمكنها أن تنتقش بصورة الملك والحروف المختلفة ، وحينئذ تسمع كلاماً منظوماً وترى شخصاً بشرياً . وهذا هو المقصود في الشرع من سماع الملائكة ورؤيتها ، وذلك ليس بغريب ، فإن الحس كما يتلقى من الظاهر - كما هو مشاهد - يتلقى أيضاً من الباطن كما هو عند النبي . فحين نرى ثم نعلم ، والنبي صلى الله عليه وسلم يعلم ثم يرى ، وإذا كانت الحقيقة المعقولة لا يمكن إدراكها إلا بعد أن تمر بمراحل مختلفة من التجريد حين وجودها في الحس المشترك ، وانتقالها بعد ذلك إلى الخيلة . فإن الحقيقة المعقولة المتلقاة من الوحي حين مرورها إلى الحواس لا بد أن تلبس الصورة المادية المناسبة للدرجات الإدراكية التي تأخذ طريقها منها ، ففي حالة التلقى من الظاهر تغلغ الغشاء ، وفي حالة خروجها إلى الظاهر تلبسه ، والأمور في الحالين غير مستغرب ، على أن الرؤيا من الداخل يمكن الاستدلال على وقوعها بما يشاهد من حال بعض المرضى والممرورين . إذ يشاهدون (صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولانسيبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون ابتقاشها إذن من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن) (الإشارات ج ٢ ص ١٣١) . وبهذه الرؤية الداخلية حل ابن سينا مشكلة الأحاديث التي وردت برؤية جبريل رجلاً ، والتي تحدث بأن النبي أحياناً كان يسمع الوحي كصلصلة الجرس ، ومع ذلك أبعدت الملائكة المجردة أو عقول الأفلاك عن الاختلاط والتشكل بالمادة . لحافظ ابن سينا على أن يجعل للنص مدلولاً ، وجعل هذا المدلول من فعل الخيلة الداخلية لاحقيقة خارجية .

هذا الاعتراض يقول ابن سينا : لنبحث أولا معنى الشر ليسهل علينا بعد ذلك أن نجيب على ما يعترض به . الواقع أننا إذا نظرنا إلى كلمة شر نجد أن الناس يطلقونها على

وإبن سينا لا ينسى أن يشرح لنا كيف يتعدد الحق إلى قرآن وإنجيل مثلا ، فيقول إن العلم الذي تتناوله الخيلة وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة تارة تتصوره في حروف عربية ، وتارة تتصوره في حروف أعجمية ، فيكون ما يرسم في النفس من جنس ما يتركب منه ، فالمصدر واحد ، والمظهر متعدد ، ويعود تعدده إلى قوة الخيال والحس .

وإبن سينا لا ينسى أيضا أن يجيب على ذلك الذي يقول له : إذا كانت نفس النبي تتلقى المعارف عن الله بواسطة الملك وقوة التخيل ، فما الفرق بين قرآن وسنة ؟ وذلك بأن يفرق بين العبارة المقارنة لتصور الخيلة هذا العلم بصورة الحروف والأشكال ، وبين العبارة النقشية التي يصوغها النبي بعد ذلك . فيقول في (الرسالة العرشية ص ١٢) (وكما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات السكتاب ، وكما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو إخبار النبوة) وهكذا استطاع ابن سينا أن يحل مشكلة النبوة وإمكان الوحي ، وكيف يمكن أن يكون النبي صاحب معجزة مع عدم مخالفة ذلك لقوانين الطبيعة . وعلى كيف أن النبي كان يرى الملك المجرد عن المادة رجلا . ويسمع صوته أحيانا . وكيف يمكن أن يفرق الحق إلى قرآن وإنجيل مثلا . وكيف نستطيع أن نفرق مع ذلك بين الكتاب والسنة ، لحل بذلك جميع مشكلاتها من غير أن يتعارض مع أصوله الفلسفية .

وإبن سينا يضع النبي كما قدمنا في أعلى المراتب البشرية . ويفضله على الفيلسوف . وذلك لأن النبي بقوته القدسية يكون أقدر من الفيلسوف على إدراك الحقائق . وهو مع ذلك هاد يقود البشرية إلى السعادة ، وهو في وضعه للنبي هذا الوضع يختلف عن الفارابي . أو كما نرى أصرح من الفارابي ، فلا شك أن منطق الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » في تفريقه بين النبي والفيلسوف بأن الأول يتميز بمخيلة قوية . والثاني بقوة تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال ، يضع النبي من حيث إدراكه للحقيقة — وهو لا يدركها خالصة من شوائب المادة — في مركز أقل من الفيلسوف ، وبذلك يصح أن يقال إن الفارابي وإبن سينا يختلفان في تحديد مركز النبي بالنسبة للفيلسوف . وقد اعتنق هذا الرأي ابن تيمية إذ يقول في كتابه (النبوات ص ١٨٠) (والفارابي جعلها (أي النبوة) من جنس المنامات فقط ، ولهذا يفضل هو وأمثاله الفيلسوف على النبي) وكذلك يرى دي بور في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » (ص ١٥٤) نفس ما يراه ابن تيمية .

ولكن إذا رجعنا إلى كتابه « فصوص الحكم » نجده يقول (ص ١٤٥) من المجموع

أشياء متعددة، منها أمور عدمية كالموت والجهل ، لأن أصدادها وهي الحياة والعلم مؤثرة محبوبة ، ومنها أمور وجودية . وهذه أصناف كثيرة ، فمنها ما يحبس الأشياء عن كمالها . وذلك كالبرد الذى يحول بين النشار وبين النضج ، ومنها الأفعال المذمومة كالظلم والزنى مثلا ، ومنها الأخلاق الرذيلة ، وهي الهيئات الراسخة فى النفس التى تحول

(فص . النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تدعى لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما يدعى لروحك عالم الخلق الأصغر ، فتأتى معجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها شئ عن انتفاش ما فى اللوح المحفوظ من السكتاب الذى لا يبطل وذوات الملائكة التى هى رسل ؛ فتبلغ مما عند الله إلى عامه الخلق) فإذا ضممنا إلى ذلك ما يراه فى شرح كيفية الوحي بالمرجع المذكور (ص ١٦٣) فإنه يجعلنا نميل إلى أن الفارابى وابن سينا كانا متفقين فى الفكرة وهى تفضيل النبي على الفيلسوف ، ومختلفين فقط بالوضوح والعموض ، ويمكننا فى ضوء هذا أن نجيب عن منطق الفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » بأنه لم يكن يصدد تحديد مركز النبي بالنسبة للفيلسوف ، وإنما كان يصدد أن يثبت لشكرى النبوة إمكان الاطلاع على الغيب من الحوادث الجزئية المستقبلية ، ولما كانت هذه الحوادث جزئية ومشخصة ومقترنة بالزمان - مما يجعلها غير مدركة بالعقل - قال إن إدراكها إنما هو بالخيالة ، وهذا لا يمنع أن النبي بقوته القدسية التى أشار إليها فى فصوص الحكم يدرك الحقائق العقلية الثابتة مباشرة عن طريق اتصالها بالعقل الفعال ، وبذلك يلتزم كلام الفارابى ؛ فيكون للنبي ناحيتان : ناحية إخبار عن حوادث جزئية مستقبلية أو ماضية ، وهو فى ذلك الإخبار بجزئى يعتمد على الخيالة ، وناحية إخباره بالحقائق العقلية الثابتة ؛ وهو فى ذلك يعتمد على قوته القدسية التى تصله بالعقل الفعال ؛ فيكون النبي - عند الفارابى - صاحب قوة قدسية ، وصاحب مخيلة قوية ، وهو - فى رأيه أيضا - قادر على خرق العادة كما أشار إلى ذلك النص السابق ، وإذن فتكون خصائص النبي الثلاث عند ابن سينا موجودة بعينها عند الفارابى - وإن كان التلميد - بحكم الزمن - أوضح بيانا وأسد منطقا وأقل تعقيدا

والغريب أن ابن سينا قد حاول فى رسالته « الدعاء » : أن يبين أن الدعاء وزيارة القبور مما يفيد . مبينا أن هذا لا يتنافى مع ترابط العالم ترابطا عليا . وبذلك حاول أن يوفق بين الفلسفة وبين ما جاء به الدين من طلب الدعاء وما طالب به الصوفية من زيارة قبور أئمتهم .

بين الناس وبين السكّال . ومنها الآلام التي تحرم الإنسان الراحة وتجعله شقيما في الحياة . وهذه تقريبا أغلب الأشياء التي يمكن أن يقال عنها إنها شر . وإذن فلنبحث حقيقتها . أليس من حيث هي شر . وجود ذاتي ؟ يقول ابن سينا إن الأمور العدمية كالموت مثلا من الظاهر أنها لا وجود لها ، بل هي عدم وجود ، وكذلك الأمور الحائلة عن السكّال كالبرد . فإننا نجد أنها من حيث هي ليست شرا . فالبرد من حيث هو مقتضى لعلته من كمالات الوجود . وإنما صار شرا بالنسبة إلى الثمار التي حال دون كمالاتها ، فالشر عارض له . والشر في الحقيقة هو فقدان الثمار ما يجب أن يكون لها من السكّال ، وإذن فالشر في هذا القسم أيضا أمر عديم . وكذلك الأفعال المدمومة كالظلم والزنا . فانهما من حيث هما معلولان للقوتين الغضبية والشهوية ليسا بشر على الإطلاق ، فان الظلم من حيث ذاته . ومن حيث هو مقتضى للقوة الغضبية كمال لهذه القوة ، وكذلك الزنا بالنسبة للقوة الشهوية . وإنما عرض لها الشر بالقياس إلى غيرهما . فالظلم شر بالقياس إلى المظلوم . والزنا شر بالقياس إلى ما يجب أن تكون عليه السياسة المدنية في الأمة . فالشر في هذه الأفعال إنما يعود في الواقع إلى فقدان المظلوم والسياسة المدنية ما يجب أن يكون لها من السكّال . فهي أمور عدمية . وكذلك الأخلاق الرديئة والآلام ليست شرا من حيث هي إدراكات . ومن حيث هي أمور وجودية في نفسها . ومن حيث صدورها عن علتها . وإنما هي شر بالقياس إلى النفس التي فقدت كمالاتها ، وما يجب أن تتحلّى به من المملكات الفاضلة . وإلى المريض المتألم الذي فقد راحته بسببها ، فالشر في هذه الحالة أيضا ليس إلا عدم كمال للنفس . وعدم راحة للمريض . وهي أمور عدمية .

وإذن فالشر من حيث ذاته أمر لا وجود له . وإنما هو أمر يعرض للأشياء التي يكون وجودها عن علتها خيرا في الوجود . أو بعبارة أخرى الشر في ذاته ليس إلا عدم وجود . أو عدم كمال لموجود . من حيث إن ذلك العدم غير لائق به . أو غير مؤثر عنده ، فالشروع أمور إضافية مقبسة إلى أفراد شخصية معينة ، وأما في نفسها وبالنسبة إلى ما يجب أن يكون عليه السكّال من النظام فلا شر أصلا . فالخير مقتضى

بالذات ، والشر مقتضى بالعرض (١) ، فالأصل في الوجود أن يكون خيرا ، وإنما يعرض له الشر لأشياء خارجة عن ذاته ، ونحن لو نظرنا إلى هذه الأشياء التي يعرض لها الشر ، وهي الكائنات في عالم السكون والفساد . لو جدنا خيرها يغلب على شرها . فالعالم في نظر ابن سينا جزء منه خير محض ، وهو عالم العقول وما يحيط بها . وجزء منه يغلب خيره على شره . وهو عالم ما تحت فلك القمر ، أما أن يكون هناك موجود يغلب شره على خيره . أو يتساوى معه . أو لا خير فيه أصلا ، فإن سينا يحيل وجوده عن الله بكل ما أوتي من قوة .

وكأن ابن سينا قد أحس باعتراض قوى بوجه إليه ، وهو أنه لماذا لم يكن الجزء الآخر الذي يلحقه الشر بالعرض بريئا من الشر أيضا . فيقول ابن سينا : « وإنما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة ، فإذا برىء من هذا فقد جعل غير نفسه ، فكأن النار جعلت غير النار . والماء غير الماء (٢) » .

فإذا سأل سائل بعد ذلك وقال : ولماذا لم يتنزه الله عن خلقه ؟ فنقول في الرد عليه : (وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالوجود (٣)) أى أن ترك الخير الكثير من أجل الشر القليل الذي لا حقيقة له في ذاته وإنما هو عارض وإضافي يكون بخلا ولا يليق بوجوده . ثم يقول ابن سينا : (فإن قال قائل ليس الشر نادرا أو أقليا بل هو أكثرى) : والدليل على ذلك أن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة والغضب . وكل ذلك شر ، فكيف تقول إنه نادر ؟ . وإذا كان الإنسان وهو أشرف أنواع الكائنات في عالم السكون والفساد يغلب عليه الشر فكيف يكون غيره ؟ ثم يقول في الإجابة عن ذلك : أنا أسلم أن الشر في عالمنا الأرضي كثير ، ولكنه ليس بأكثرى . وذلك كالأمرض

(١) النجاة ص ٤٧٤

(٢) الإشارات ج ٢ ص ٨٣

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة

فإنها كثيرة ، وليست بأكثر من الصحة ، فنسبة الشر الكثير إلى الخير الأكثر يحقق أن الله إن لم يفعل ذلك يكون ناقص الجود .

وأما الاعتراض بالإنسان فليس بصحيح ، لأنكم تريدون أن تقولوا إن أغاب الناس يرين عليها الجهل ويعلمك زمامها الشهوة والغضب . وهذا يؤدي إلى الشقاء الدنيوى وبالتالي إلى الآخروى ، والواقع أن الذى يحول بين الإنسان وبين السعادة هو الجهل المركب الراسخ فى النفس . والإمعان فى الشهوة ، والميل مع الغضب ، وهذا هو الذى يعذب فى الدنيا ويهلك الهلاك السرمدى فى الآخرة .

وهذه الصفات لا توجد إلا فى الأقل من الناس ، كما أن كمال القوى لا يوجد إلا فى الأقل أيضا . والغالب على الناس هو الخلق الخالى من الفضيلة والريذة . وهم متسمون بالجهل البسيط لا المركب ، وهؤلاء لا ينالهم الشقاء الزائد على السعادة فى الدنيا ، ولا تكون خطاياهم (باتكة لعصمة النجاة فى الآخرة) ، (فلا تصغى إلى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصرفه عن أهل الجهل والخطايا صرفا الى الأبد ، واستوسع رحمة الله) .

ومعنى ذلك أن الخير فى الإنسان كما هو فى سائر الاشياء غالب على الشر ، وأن الشر وإن كان كثيراً فى بنى الإنسان لسكنه ليس بأكثرى .

وهكذا استطاع ابن سينا فى النهاية أن يدافع عن نظرية الفيض ضد مايقوم فى وجهها من إشكالات . واضطره هذا الموقف إلى أن يتخذ من نفسه داعية للتبشير بالخير السكائن فى الوجود ، والتسائح مع أصحاب الخطايا والذنوب . بل إنه ليضيف إلى ذلك أيضا التبشير بما فى العالم من حب وترايط بين أجزائه بدافع الشوق والمحبة . مما يجعله أحرى الفلاسفة باطلاق لقب فيلسوف التفاؤل عليه .

وإذن فالخلق لا يستلزم الحدوث بل يصح مع القول بالقدم . ويكون ذلك عن طريق الفيض . وهذا لا يستلزم نقصا على الله ، ولا يقوم فى وجهه أشكال لا يمكن الدفاع عنه . مع تحقيقه تمام الفاعلية لله منذ الأزل ، ونفيه ضرورة الاستكمال بالغير . تلك الضرورة التى يستلزمها القول بالحدوث ، وإذن فالدين والفلسفة فى هذه المسألة كما قلنا متضافران .

الفصل الثالث

(مشكلة الخلود)

وكما قال ابن سينا بأزلية العالم متابعاً في ذلك أرسطو ، قال أيضاً بأبديته . مستدلاً على ذلك بأن العلة التامة متى وجدت وجد المعلول قطعاً . فإذا فرض أنها دائمة كان معاولها كذلك .

وقد ثبت في مبحث القدم أن الباري جل شأنه علة تامة للعالم منذ الأزل . ولذلك حكمنا بالأزلية . ونزيد الآن على ذلك أنه علة دائمة كما هي أزلية . وذلك لأنه متشابه الأحوال دائماً . فلا يمكن أن يعرض له ما ينفي علمته . لأن في هذا إدخالاً لمعنى الإمكان فيه . وهو واجب الوجود من كل وجه ، ومتى كان دائماً العملية للعالم كان العالم دائماً بدوامه ، وإذن فأبدية العالم كآزليته أمر لا مناص من التسليم به . وفي ذلك يقول ابن سينا : « فقد بان لك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن . مع أنه قد بان لك أن العلة بذاتها تكون موجبة للمعلول ، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً (١) .

وابن سينا لا يتابع أرسطو في القول بالأبدية فحسب . ولسكنه يتابعه أيضاً في تصوره لهذه الأبدية فهو يرى - كما يرى أرسطو تماماً - أن العالم ينقسم إلى قسمين : أحدهما ثابت وكامل لا شذوذ فيه ولا تغير ، وهو عالم السموات . والثاني على عكسه وهو العالم الأرضي .

وابن سينا لا ينسى أن يحدثك في كتبه عن الدليل الذي يوجب عدم الخرق والالتئام وسائر أنواع التغير على عالم السماء . فهو يذهب إلى أن ثمة في الوجود فلسكاً محيطاً . يحيط بالعالم . ويحدث جهاته . ثم يذكر من خصائصه ما يجعل الخرق والالتئام وسائر أنواع التغير مستحيلاً عليه .

يقول ابن سينا في الاستدلال عليه : لاشك أن المتحرك بالاستقامة يقصد إلى

جهة معينة راجيا الوصول إليها أو القرب منها ، وهذه الجهة يمكننا أيضا أن نشير إليها إشارة حسية . ومن ذلك نستطيع أن نحكم بأن الجهة وجودية . إذ أن المعدوم لا يمكن أن يقصده المتحرك . ولا أن نشير إليه . بل وهى أيضا أمر مادى . إذ أن المفارق للمادة تمتنع الإشارة إليه من جهة ، وحصول المتحرك فيه أو القرب منه من جهة أخرى . ومع ذلك فهى لا تنقسم . إذ لو انقسمت لسكانت الجهة أحد جزئها ، لاهى بتمامها . ونعنى به الجزء الذى يكون منتهى الحركة والإشارة الحسية ، وإذن فالجهات نهايات وحدود . ويجب أيضا أن تكون أعراضا قائمة بأجسام ، إذ لو كانت جسما لكان متحيزا بالاستقلال . وقابلا للانقسام إلى جميع الجهات . وقد قلنا إنها غير منقسمة . وهذه الجهات أمور مختلفة الحقيقة . بدليل أن الهواء مثلا يقصد جهة والتراب يقصد أخرى . ولا بد أن تقوم بأجسام متناهية . إذ أن الخلاء غير موجود . والملاء المتشابه الغير المتناهى لا يتصور فيه جهات موجودة ومتخالفة حتى يطلبها بعض الأجسام بالطبع . ويهرب منها البعض الآخر بالطبع . كذلك . وهذه الجهات المختلفة ست . منها جهتان حقيقتان لا تبدلان بالفرض . بل هما وجوديتان . وهما جهة فوق وجهة تحت ، وكل منهما فى غاية البعد من الثانية ، فكيف يمكن تحديدهما ؟ هل يكون ذلك ممكنا بجسم غير كرى . أو بأجسام متعددة غير كرية ؟ الواقع لا . لأن غير الكرى من الأجسام لا يحدد إلا القرب ، وأما البعد عنه . فغير محدد به ، ولا يمكن أن يحدد البعد بجسم آخر . إذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد أكثر . فلا ينضبط بهما جهتان إحداهما فى غاية البعد من الثانية . وإذن فلا بد من جسم كرى ليحدد القرب بمحيطه (وهو العلو) ويتحدد البعد . بمركزه (وهو السفلى) . لأن المركز هو أبعد نقطة من المحيط بحيث يستحيل أن يفرض فى داخله ما هو أبعد منه ، ويجب أن يكون الجسم الكرى واحدا ، لأنه إذا تعددت الأجسام الكرية فإما أن يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية ، ويكون هو (وحده يحدد طرفى الامتداد ، القرب الذى يتحدد بإحاطته . والبعد الذى يتحدد (١) بمركزه) . أو لا يحيط بعضها ببعض ، بل يكون كل منهما خارجا واقعا فى جهة من الآخر ، وفى هذه الحالة تكون الجهة

متحددة قبلهما حتى يمكن وقوعهما فيها لامتدادتهما والمفروض خلافه ، وإذن فلا بد لتحديد الجهات من وجود كرة محيطة بجميع الأقسام ، ليسكون سطحها الأعلى منتهى الإشارة الصاعدة وهي جهة فوق ، ومركزها منتهى الإشارة النازلة وهي جهة تحت ، وهو المطلوب .

ثم يقول ابن سينا : هذا الجسم المحيط المحدد للجهات تمتنع عليه لاشك الحركة المستقيمة . لأنها لا تسكون إلا من جهة إلى جهة أخرى . ويلزم من ذلك أن تسكون الجهات متحددة قبله حتى يمكن حركته إليها لامتدادها به . كيف وهو محدد للجهات . هذا خلف . ثم يأخذ من استحالة الحركة المستقيمة عليه دليلا على أنه لا يجوز عليه السكون والفساد . بمعنى أن يخلع صورة نوعية ويلبس أخرى . لما يقتضى ذلك من الحركة المستقيمة . وهي مستحيلة عليه . وأنه لا يجوز عليه أيضا الخرق والالتئام . وذلك لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء على الاستقامة . بل لا يجوز عليه الحركة السكية . لأنها لا توجد إلا بعد حركة الأجزاء على الاستقامة أيضا . فهو لا ينمو . لأن النماء هو الزدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول أجزاء شديدة به بالقوة فيه . ولا يذبل لأن الذبول إنما يكون بالخروج منه . وكل من الدخول والخروج لا يكون إلا بالحركة المستقيمة . وهو أيضا لا يجوز عليه الحركة السكيفية . وفي ذلك يقول ابن سينا ، وقد بان أيضا أن المحدد للجهات لا مبدءا مفارقة فيه لموضعه الطبيعي .

فلاميل مستقيم فيه . فهو بما وجوده عن صناعه بالإبداع . ليس مما يتسكون عن جسم يفسد إليه . أو يفسد إلى جسم يتسكون عنه . بل إن كان له كون وفساد فعن عدم وإليه . ولهذا فإنه لا ينخرق ولا ينمى . ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر . كتسخن الماء المؤدى إلى فساده (١) ، ثم يرسل ابن سينا قاعدة كلية يقرر فيها أن « الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم . لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهها إلى الشئ وصرفا منه (٢) ، فإذا ثبت بالرصد أن الأفلاك الباقية

(١) الإشارة ج ١ ص ٩٥ .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة

متحركة بالاستدارة ففيها إذن ميل مستدير . وبمقتضى هذه القاعدة يستحيل أن يكون فيها ميل مستقيم . بمعنى أنها تقبل الحركة المستقيمة . وإذن فبقية الأفلاك ينطبق عليها ما ذكرناه عن الفلاك المحدد للجهات من عدم جواز سائر التغيرات عليه . وابن سينا لا يذهب إلى أن الأفلاك وحدها هي المنزهة عن التغير بل السكواكب أيضا التي تحملها الأفلاك كما كان يعتقد الفلاسكيون قديما كذلك . وفي ذلك يقول : « إن السكواكب أجرام غير الأفلاك التي تحملها . ثم تعلم أنها لا محالة من جنس الجوهر الذي لا يتكون . بل من جنس الجوهر المبدع (١) أي من جنس الأفلاك التي تصدر عن الفاعل بالإبداع لاعتنا طريق السكون والفساد . والتي لا يجوز عليها سائر أنواع التغيرات .

وهكذا نرى ابن سينا يتابع أرسطو متابعة تسكاد تكون تامة . ويبذل أقصى ما يستطيع من الجهد في سبيل إثبات ما يراه ، من أن عالم السموات باق كما هو منذ الأزل . وأنه لا يجوز عليه التغير أصلا . بل هو يتابعه أيضا في القول بأبدية المادة التي تتوارد عليها الأنواع . ولا يرى قابلا للفناء إلا الصور الجزئية المشخصة . وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن ابن سينا كان يرى كما رأى أرسطو من قبل أن الدنيا هي (منذ الأزل وإلى الأبد)

فإذا تركنا رأيه في الأبدية إلى رأيه في سعادة الإنسان فإننا نجد أن ابن سينا يتابع أرسطو أيضا في رأيه في سعادة الإنسان إلى حد كبير . فالخير الأعلى في نظر ابن سينا كما هو في نظر أرسطو هو السعادة . وفي ذلك يقول ابن سينا : (إن كل خير إنما يتوصل به إليها . ويفعل من أجلها . أما هي فلا تفعل من أجل شيء آخر . فهي المطلوبة لذاتها والمتأثرة بعينها . ومن الظاهر أن ما يستأثر لذاته وسائر الأشياء يستأثر لأجله أفضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره لالذاته) . وإذن فالسعادة هي أفضل ما يسعى الحى لتحقيقه .

ثم يتساءل ابن سينا قائلا : هل يمكن أن تكون السعادة في الفوز بالذات الحسية أو السكرامات السياسية والرتب الدنيوية . وهنا يقول كما قال أرسطو من قبل

ببطلان أن يكون شيء منها هو السعادة . وذلك لأن كلامنا الذات الحسية والمناصب الدنيوية لا يخلو من مكره يشوبه ويفسد من الأثر الذي يترتب عليه . واللذة الحسية من ناحية . والمناصب من ناحية أخرى . معرضان للتقضي والفناء . ثم إن ما يترتب عليهما من الشعور لا يلبث أن يضحى مالا . فالملك الذي يطلبه الناس ويتفانون في طلبه لا يلبث بعد الحصول عليه بيسير من الوقت أن يصبح كل ما يتصل به من إرضاء شهوة أو تنفيذ رغبة من رغبات القوة الغضبية مقبها في نظر صاحبه . وثمة شيء آخر . وهو أن صاحبهما لا يقنع أبدا بما يحصل عليه منهما . بل هو ساع أبدا إلى نيل مراتب أعلى مما حصل . ومعنى هذا إذكاء نار الشوق والرغبة في النفس التي لا تلبث أن تحس بالآلام الناشئة عن الحرمان وعدم الحصول على ما تريد . فهذه النقائص لاصقة لا محالة باللذة الحسية والمناصب الدنيوية (ومعلوم أن ما خالطته هذه النقائص فليس بمطلوب لذاته . وماليس مطلوب بالذاته فليس بالسعادة الحقيقية (١) »

وإذن ففي أي شيء تكون السعادة ؟ وهنا يقول ابن سينا كما قال أرسطو أيضا : إن سعادة كل كائن في وصوله إلى كماله الخاص به ، والكمال الخاص بالإنسان دون سائر الحيوانات هو المعرفة والتفكير . وعلى ذلك فالسعادة الحقة إنما هي في المعرفة - أي في إدراك ما يلائم الإنسان وما يختص به - فالسعادة في نظره إنما تكون في إدراك حقيقة الوجود . والتطلع إلى المبدأ الأول . والتفكير في الأفق الأعلى . أو على حد ما يقوله هو . في أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا . ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان . ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنهاى . ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه . بعضها إلى بعض . والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه . ويتصور العناية وكيفيتها . ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل أي وجود يخصها . وأي وحدة تخصها . وأنها كيف تعرف حتى لا يلاحظها تسكر ولا تغير بوجه من الوجوه . وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها (٢) » أو

بعبارة أخرى أن يكون دارسا للحقائق الفلسفية . ومتصورا للوجود والفيض على حسب ما تصوره هو . « فالواجب - في رأيه - ألا يتقاعد عن تحصيل الفلسفة (١) » التي هي الطريق إلى النجاة من الشقاوة .

وابن سينا كأنه يحس بالحاجة إلى أن يبرهن على أن إدراك هذه المعارف التي هي كمال الإنسان بما هو إنسان يسبب له اللذة والسعادة . ولا يوضح ذلك يشرح لك ابن سينا - وهو في ذلك يستوحى أرسطو أيضا - معنى اللذة . فيذهب إلى أن كل قوة من القوى فلها فعل يخصها . وهذا الفعل بالنسبة إليها يكون كالا لها . فإذا حصلت تلك القوة على كمالها . وأدرك ذلك الشخص الذي تقوم به تلك القوة ذلك الكمال . نشأت لذة . فاللذة إذن هي إدراك كمال خيري يحصل للمدرك . وليس من شك في أنه كلما كان الإدراك أشد من ناحية . وكان المدرك أكثر من ناحية أخرى . كانت اللذة أقوى وأكثر .

وفي ضوء هذا نقول : إن المعقولات كمال للجوهر العاقل . وإذن فإدراك المعقولات باعتبار أنه إدراك كمال خيري لهذا الجوهر ينتج لذة لا محالة . وإذن فاللذة العقلية حقيقة لا شك في وجودها . بل نستطيع أن نقول إنها أقوى لذة وأبهجها . وذلك إنما يتضح بالمقارنة بينها وبين غيرها من اللذات الحسية . فإننا نجد أنها أقوى منها - إن من ناحية الكم أو من ناحية الكيف - أما من ناحية الكيف . فلأن العقل يصل إلى كنهه المعقول وحقيقته بعد أن يجرده من العوارض التي تستتفه . والحس لا يدرك من الأشياء إلا الظواهر والأعراض التي تخصها . فالإدراك العقلي من غير شك أتم من الإدراك الحسي . لأن الأول يصل إلى اللباب . والثاني لا يدرك إلا القشور . وأما من ناحية الكم . فلأن عدد التفاصيل التي للمعقولات لا يكاد يتناهى . وذلك لأن أجناس الموجودات وأنواعها التي هي موضع عمل العقل غير متناهية . بل والمناسبات التي تقع بينها فنتج قضايا وأحكاما كذلك . وأما الموحودات التي يختص بأدراكها الحس فهي محصورة في أجناس قليلة . وإذن فالكمالات العقلية أكثر من الحسية لا محالة . وإذا كانت الكمالات العقلية أكثر . وإدراكاتها

أتم . كانت اللذة التابعة لها لا محالة أشد . لأن نسبة اللذة إلى اللذة يجب أن يكون كنسبة الكمال إلى الكمال ، والإدراك إلى الإدراك ، وإذن فاللذة العقلية أوحياة التفكير والمعرفة تحقق أعظم سعادة ، وفي ذلك يقول ابن سينا « والإدراك العقلي خالص إلى السكنه عن الشوب والحسى شوب كله . وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى . والحسية محصورة في قلة . وإن كثرت فبالأشد والأضعف . ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك . والإدراك إلى الإدراك . فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جليلة الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الخلاوة . وكذلك نسبة الإدراكين (١)

بل إن ابن سينا ليستشهد بالتجربة أيضا على أن حياة التأمل والفكر وإدراك المعارف هي السبيل الوحيد للسعادة التامة فيقول : « إن النفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يغلظها - أى يغلظها - مباشرة الأمور الأرضية الجاسية - أى الصلبة - إذا سمعت ذكرا روحيا يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سبيه . وأصاها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضى ذلك بها إلى حيرة ودهش (٢) . والواقع أن الأمر أظهر من أن يستدل عليه (فأنت تعلم أنك إذا تأملت عويصا يهملك . وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت بالشهوة إن كنت كريم النفس (٣) . فان قال قائل : إن كل قوة تشاق إلى كمالها المستتبعة لذاتها . وتتألم بحصول أضرار تلك الكمالات لها . فإذا كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانية . فما بالها لا تشاق إلى حصولها . ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها . فجوابه أن اشتغال النفس بالمحسوسات صارف لها عن الالتفات إلى مافيه كمالها . وهو المعقولات . ولما كانت أضرارها - وهي الجهالات - غير متجددة . وكانت النفس مشغلة بغيرها لم تسكن مدركة لها . فلم تسكن متألمة بها . ويؤخذ من كل ذلك أن كمال الإنسان بما هو إنسان في المعرفة . وأن الجسد والاشتغال بالمحسوسات يصرف الإنسان عن تحقيق سعادته الكاملة . وهذا نفسه ما يراه أرسطو . وإليك نصه الذي يقول فيه : (إن الإنسان

(١) الإشارات ج ٢ ص ٩١

(٢) النجاة ص ٢٨٤

(٣) الإشارات ج ٢ ص ١٦

(٤) تاريخ الفلاسفة اليونانية للأستاذ كرم ص ٢٦٢

إنما يزاول النظر بما فيه من جزء إلهي هو العقل . ولسكنه لا يزاوله إلا أوقاتا قصارا .
فسعاداته به ناقصة . وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن يملأ
حياته بأكلها)

نعم إن أرسطو قد وقف إلى هذا الحد في بيان السعادة . وابن سينا قد واصل
السير بعد ذلك في مهامه صوفية ، ولسكن فكرة السعادة عنده لم تخرج أبدا
عن أن تكون المعرفة العقلية التي يحول الجسد دون التمتع بها بعد استكمال
النفس ما سكتها .

تلك هي الأفكار الأرسطية التي كانت تسيطر على عالم ابن سينا العقلي . أبدية
العالم مع بقاء السماء كما هي من غير تغيير أو استحالة . واعتقاد راسخ في أن سعادة
الإنسان إنما تكون بالمعرفة التي يحول الجسد دون الحصول عليها تامة كاملة . فإذا
يقول الدين في هاتين المسألتين بالذات ؟ الواقع أن نصوص الدين تصطدم في صراحة قاطعة
بهاتين الفكرتين . فالقرآن - كما سبق - يقول في وصف يوم القيامة « يوم تبدل الأرض
غير الأرض والسموات » أي أن السماء ستستبدل بغيرها . ويقول « ونفخ في الصور
فصعق من في السموات ومن في الأرض » ومعنى هذا أن النفوس الفلسفية وعقول
الآفلاك على فرض وجودها سيحرق عليها الفناء . والقرآن يقول (إذا السماء انشقت)
(إذا السماء انفطرت) (فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان) إلى غير ذلك .
أفليس في هذا تصريح بالخرق والالتزام ؟ كما أن التبديل تصريح بالكون والفساد .
والقرآن يقول أيضا (وإذا السكاكب اتثرت) ويقول أيضا (وإذا النجوم طمست)
إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تدل في صراحة على خراب السموات في يوم
القيامة . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فالقول بأن السعادة هي المعرفة . وأن الجسم بعد استكمال
ملكته اكتساب المعارف يصبح عائقا بتدبيره عن السعادة الناشئة عن إدراك المعقولات .
يجعل الصورة التي رسمها القرآن للنعيم الأخرى صورة لا تمثل أقصى درجات السعادة .
بل إذا شئت فقل تحول بين الإنسان وبين السعادة الكاملة . فالإنسان في الآخرة كما
ورد في الشريعة سوف يجد أنهارا من خمر وكواعب أترابا من الحور العين . وغلما

كاللؤلؤ المسكنون . تقدم له الراح . وتقوم على خدمته . كما أن الفواكه الدانية القطوف سوف تسكون في متناول يده . ولا تنس أن لحم الطير والعسل المصفى سوف يكون تحت تصرفه . إلى غير ذلك من سرر رفوعة . وأكواب موضوعة . ونمارق مصفوفة . وزرابى مبثوثة . فهذه الصورة التي رسمها القرآن للنعيم في الآخرة تكاد تسكون حسية . وإن كان يشير إلى نوع آخر من النعيم الروحي كقوله : « ورضوان من الله أكبر » . ومعنى هذا على رأى ابن سينا أن الإنسان سوف يكون شقيا شقيا نسبيا في الجنة لا سعيدا تام السعادة . لأن هذا النعيم الحسى سيصرف نفوس المؤمنين عن كمالها الخاص بها . وهو التأمل والتفكير والمعرفة .

على أن النصوص التي وردت في وصف الجنة أيضا من أن « عرضها كعرض السموات والأرض » لا تكاد تجد لها مدلولاً في العالم كما تصوره ابن سينا . فالخلاء محال . وليس هناك عالم وراء هذا العالم . « فالعالم واحد » . فأن تسكون الجنة . أفى السماء ؟ إن ذلك غير ممكن . لأنها أكبر منها . مع ضرورة إزالة ما فيها حتى تقوم الجنة مقامه . أم فى الأرض . إن ذلك غير ممكن أيضاً . لأنها لا تسعها . وعلى فرض وجودها فى السموات . فكيف يصعد إليها الإنسان بجسده يوم القيامة . أليس ذلك يستلزم خرقاً لها ؟ .

والواقع أن القول بالأبدية مع عدم جواز الخرق والالتئام والتغير على عالم السماء قد اصطدم بنصوص القرآن . بل لعله يصطدم أيضاً بملك الأحاديث التي تدل على نزول جبريل وصعوده . كما تصادم قصة المعراج على فرض كونه بالجسد . وأيضاً فإن القول بأبدية الأنواع - وهو ما اعتنقه ابن سينا - ينافي ماورد فى الأحاديث من فناء كثير من أنواع الحيوانات يوم القيامة .

وإننى لأعتقد جازماً أن القول بالأبدية مع عدم جواز التغير بسائر أنواعه على عالم السماء . والاعتقاد بأن سعادة الإنسان فى أن يصير عقلاً محضاً .. مما يتنافى مع حسية بعض النعيم فى الآخرة .. قد سبباً أكبر مشكلة واجهها الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين الإسلام وبين الفلسفة الأرسطية . فإذا فعل ابن سينا فى هذه المشكلة الوعة التي صادفته . الجواب ، على ذلك فيما يأتى :

(ب)

الواقع أن ابن سينا كان يهيمه جدا أن يرضى الفلسفة ، فسلم مع أرسطو بالأبدية كما تصورهما ، ثم حاول من ناحية أخرى أن يرضى الدين بإثبات معاد لا يتنافى مع ما جاءت به الفلسفة ، ويحقق ما جاء من أجله الشرع . وهو حمل الناس على عمل الخير واعتقاد الحق . مع تحقيقه أيضا فكرة الفلسفة في أن سعادة الإنسان إنما هي في تمام المعرفة ، فاجتهد جد الاجتهاد في أن يثبت المعاد الروحي . ومن أجل هذا أخذ يبرز مع التأكيذ تلك الأفكار النفسية التي يدعى الناس أنه قد استعارها من إفلاطن ، وهي القول بمغايرة النفس للجسد . وتجردها ، وخلودها مع كمالاتها وملكانها ، وفي رأي أنه لم يستعير من إفلاطن الا الشرح والتأكيذ . أما هذه الأفكار نفسها فقد يجدها الباحثة في فلسفة أرسطو نفسه مع شيء من الغموض كما قدمت ، والآن لنتتبع ابن سينا لنرى كيف انتهى به المطاف أخيراً إلى إثبات هذا المعاد الذي حقق به التوفيق بين الدين والفلسفة في نظره .

يقول ابن سينا : إن للأنسان نفساً هي صورة جسده . ومبدأ آثاره ، فما حقيقتها ؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال يحسن بنا أن نثبت أولاً : هل هنالك نفس متميزة عن الجسد أو مزاجه ؟ فإن المنهج الصحيح هو أن نثبت أولاً وجود الشيء . ثم نثبت بعد ذلك أوصافه . وفي ذلك يقول ابن سينا : « إن من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إنيته - أى وجوده - فهو معدود عند الحكماء بمنزاع عن حجة الإيضاح (١) » ثم يقول بعد ذلك : الواقع أن النفس شيء يغير البدن . ولنا على ذلك أدلة كثيرة نقدم إليك بعضها . ولعل أدناها إلى الفسك أن الذاكرة التي هي مظهر من مظاهر التفكير الإنساني دائمة مستمرة . مع أن جسمه دائم التغير . فإذا ن لا بد من شيء يحفظ هذا الاتصال في الذاكرة مغاير لهذا المتغير الذي هو البدن . وهذا الشيء هو النفس التي هي الإنسان على التحقيق . وفي ذلك يقول ابن سينا : « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك ، حتى إنك

تذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك . وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتقاص . ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أنه في عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة . بل جميع عمرك . فذاتك أي نفسك مغيرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة (١)

على أن الطريف في الأمر أن ابن سينا قد لجأ في إثبات النفس ومغايرتها للبدن إلى طريق الحدس والتأمل مما يجعله أدنى إلى ديكارت وعلماء النفس المحدثين . فهو يقول : لو رجع الإنسان إلى نفسه وتأمل في ذاته لشعر بوجود نفسه . بشرط أن يكون له من الفطنة ما يمكنه من هذا الإدراك ، ثم يسوق في ذلك فرضاً عجيباً وطريفاً في آن واحد . وهو فرض الرجل المعلق في الهواء . فيقول لو فرضنا رجلاً خلق من أول أمره صحيح العقل سليم البنية معلقاً في هواء طلق - أي لا حرقه ولا برد - وهو مع ذلك لا يستطيع أن يرى جملة من أعضائه . وتكون أعضاؤه غير متلامسة بل منفردة (٢) . فإذا يدرك هذا الإنسان في هذه الحالة المذكورة . لا يصح أن يكون المدرك في هذه الحالة شيئاً من ظواهر البدن . لأن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس ، وهو في فرضنا هذا كان غافلاً عن الحواس ومدركاتها . ولا يصح أن يكون شيئاً من أعضائه الباطنية لأن هذا الإدراك إنما يتوقف على التشريح . وهو فيما فرض كان غافلاً عن التشريح وعما يوجبه . ولا يصح أن يكون البدن . لأن إدراك البدن يستلزم إدراك تفاصيل الأعضاء . وهو لم يدركها . ولا يصح أن يكون غير مدرك لشيء .

(١) « رسالة في معرفة النفس الناطقة » ص ٩

(٢) وإنما اشترط ابن سينا في الفرض المذكور ما اشترط ليضمن غفلة الرجل عن كل شيء إلا عن ذاته ، وذلك لأنه لو لم يكن في أول خلقه فرماً شغل بالحوادث التي مرت به ، ولو لم يكن سليم البنية فرماً شغل بمرضه عن إدراك ذاته ، ولو لم يكن معلقاً في الهواء لحصلت له مصادمة بالأرض فيحس بها ويفغل عن نفسه . ولو كان الهواء غير طاق بأن كان حاراً أو بارداً لكان غريباً فالتفت إليه ، ولو استطاع أن يرى جملة من أعضائه لظن أنها هو ، ولو تلامست أعضاؤه لشغل بتلامسها عن إدراك حقيقته

لأنه في هذه الحالة يكون مدركا لذاته وشاعرا بوجوده . وتسكون ذاته المدركة في ذلك الوقت غير أجزاء البدن ظاهره وباطنه . وهي النفس المتغيرة للجسد ، وفي هذا يقول ابن سينا : (يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة . وخلق كاملا . ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمما ما يحوج إلى أن يحس . وفرق بين أعضائه . فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته . ولا يشك في إثباته لذاته موجوداً . ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ، ولا باطنا من أحشائه ، ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الأشياء من خارج . بل كان يثبت ذاته . ولا يثبت لها طول ولا عرض ولا عمقا ، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يدا أو عضوا آخر . لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت . والمقرر به غير الذي لم يقرر به . فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية لها . على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت (١)

وإذا كانت النفس ليست هي البدن ولا شيئا من أجزائه . فهل هي المزاج الناشئ عن التماس عناصره ؟ أى أنها كاللوسيقى الناشئة من تآلف النغمات كما يدعى من يقول بذلك . وهنا يقول ابن سينا لا . والدليل على ذلك أن الإنسان يتحرك بالإرادة . ومع ذلك فله إدراك ، ولا يمكن أن يكون المزاج مبدءا للحركة والإدراك . أما أنه لا يصح أن يكون مبدءا للحركة ، فلأن المزاج كيفية متشابهة غير مختلفة تنشأ عن التماس العناصر . وهذه الكيفية لا تقتضى إلا حالة واحدة . إما السكون المطلق . أو الحركة إلى جهة معينة تقتضيها غالبية أجزائه ، وهو بهذا لا يصلح مبدءا لتعاقب الحركات المختلفة ، على أن المشاهد أن المزاج كثيرا ما يمانع الإنسان في جهة حركته ، بل وفي نفس حركته . ومثال الأول ، كما إذا أردت أن تصعد جبلا ، فأنت ترغب جهة فوق ومزاجك لغلبة الثقل فيه يهبط بك إلى أسفل ، ومثال الثاني كما إذا كنت مستقرا على الأرض وتريد المشي ، فإن مزاجك لثقله أيضا يقتضى سكونك ، وإذن فلا يصلح المزاج أن يكون مبدءا للحركة ،

وهو أيضا لا يصلح أن يكون مبدأ للإدراك ، لأن الشيء المدرك كاللبوس مثلا ، إن كان مجانسا في المزاج للامس . فينبذ لا يحصل الإدراك . المشابهة المقتضية لعدم الانفعال . مع أن الإدراك لا يكون من غير انفعال . وإن كان مخالفا . فإنه بمجرد الملامسة لا يبق مزاج الامس على حاله . بل يستحيل ويتغير . فينعدم المزاج الأول . وحينئذ فكيف يدرك مع العدم . ولا يصح أن يسكون المزاج الجديد هو المدرك . لأنه لم يتجدد لمس من ناحية . وهو مجانس في هذه الحالة لللبوس من ناحية أخرى . فلا يقتضى الانفعال اللازم للإدراك

على أننا مع إغفالنا النظر إلى الإدراك والحركة بالإرادة . نرى أنه لا بد للمزاج من مبدأ مغاير له ، لأنه واقع بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك لاختلاف طبائعها . وإنما يجبرها على الالتئام والإمتزاج شيء يجمعها بالقسر . وهذا الشيء ذاته يحفظ هذه الأضداد مجتمعة ليبقى المزاج موجودا . ولا تفرقت بحسب طبائعها . فانعدم المزاج . فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ . أحدهما سبب وجوده . والآخر سبب بقاءه ، وهما متقدمان على الالتئام المتقدم عليه . أو إذا شئت فقل هو بحاجة إلى شيء متقدم عليه يقوم بحفظه وبقاءه بعد إيجاده . وإذن « فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك »

وما سبق فآخذ أن للإنسان نفسا . هي جوهر مغاير للبدن والمزاج . وبه يكون الإدراك والحركة بالإرادة . وهذا الجوهر يجب ألا يكون جسما ولا جسمانيا . بل جوهر مجردا . وهنا يسوق ابن سينا على تجرد النفس أدلة كثيرة نسكتفي بأن نعرض عليك بعضها . فهو يقول : النفس الإنسانية تقوم بتجريد الصور المعقولة من مشخصاتها الجزئية كالكم المحدود والآن والوضع إلى غير ذلك . فهذه الصور المعقولة . هل هي مجردة حال قيامها في الذهن أو في الخارج . الاحتمال الثاني باطل قطعاً . وإذن فلم يبق إلا أنها مجردة حال قيامها في النفس . ومعنى أنها مجردة أنها خالية من الكم المحدود والوضع . ولا يمكن إليها الإشارة الحسية . ولا يجرى فيها انقسام أو شيء مما يشبهه . وإذا كانت كذلك فلا يمكن أن تقوم بحسب . بل يجب أن يكون الحامل لها جوهر مفارقا . وفي ذلك يقول ابن سينا « إن القوة العقلية هي التي تجرد المعقولات

عن الكم المحدود والآخر والوضع وسائر ما قيل . فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع . كيف هي مجردة عنه . هل ذلك التجرد بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه . أم بالقياس إلى الشيء الآخذ . أعني أن هذه الذات المعقولة تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجى . أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل . ومحال أن تكون كذلك في الوجود الخارجى . فبقي أن تكون إنما هي مفارقة للوضع والآخر عند وجودها في العقل . فإذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع . وبحيث تقع إليها إشارة تجرى . أو انقسام . أو شيء مما أشبه هذا المعنى . فلا يمكن أن تكون في جسم (١) .

على أن المعقولات تدل على أن النفس ليست بجسم ولا جسماني من وجه آخر . وذلك لأن فيها معاني غير منقسمة . أى بسيطة . وإلا لزم على ذلك تركيب المعقولات من أجزاء غير متناهية بالفعل ، وهو باطل . ومع بطلانه يستلزم ما ندعيه من وجود معقول واحد بسيط . لأن الكثرة بالفعل - سواء كانت متناهية أو غير متناهية - لا بد من اشتغالها على واحد بالفعل ، فالكثرة عبارة عن الآحاد . ومعنى إدراك هذا المعقول الواحد البسيط أنه يرتسم في جوهر عاقل له . ويجب أن يكون هذا الجوهر العاقل له غير منقسم في الوضع . لأن انقسامه يقتضى انقسام المعنى البسيط المرتسم فيه من المعنى البسيط الواحد لا يقبل الانقسام . وإذن فمدركه وهو الجوهر العاقل غير منقسم في الوضع قطعا . وإذا كان مدركه هو المدرك لغيره من المعقولات . فمدرك سائر المعقولات إذن لا يقبل الانقسام . ولما كان كل جسم وكل حال في جسم فهو يقبل الانقسام . وإذن فالجوهر المدرك للمعقولات ، وهو النفس . ليس بجسم ولا حال في جسم . لأنه لا يقبل الانقسام . وإذا لم يكن جسما ولا حالا فيه فهو إذن جوهر روحى مجرد . وهو المطلوب . وفي هذا الدليل يقول ابن سينا : (١) وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة . وإلا لكانت المعقولات إنما تلتئم من مبادئها غير متناهية بالفعل . ومع ذلك فلا بد في كل كثرة - متناهية أو غير متناهية - من واحد بالفعل . وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل . ويعقل من حيث هو واحد . فإنما

يعقل من حيث هو لا ينقسم . فإذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع . وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم (١) »

وبهذا الدليل وغيره استطاع ابن سينا في رأيه أن يثبت الثنائية في الإنسان جوهر عاقل مفارق ، هو صورة الجسم ومبدأ حركته وإدراكه . وجسم هو موضوع تدبيره ومحل أفعاله وآلته في اكتساب العلوم والمعارف .

وابن سينا لا ينسى أن يحدد لك العلاقة بين النفس والجسد . فهو يرى أنهما في مبدأ أمرهما مرتبطان ارتباطاً زمنياً . ولا يقبل مطلقاً أن يذهب إلى القول بسابقية النفس على البدن . مستدلاً على ذلك بأن الأرواح على فرض أنها سابقة . إما أن تكون في حال سبقها متحدة أو متكثرة . وتكثرها إنما يكون نتيجة اختلافها في النوع . أو اتحادها فيه مع التميز بشيء آخر هو نسبتها إلى الأجسام المتمايزة . ولا يمكن أن تكون مختلفة في النوع . لأن ذلك يؤدي إلى التركيب فيها من مشترك ومميز . وهي بسيطة لا تقبل التركيب . ولا يمكن أن يكون تكثرها من نسبتها إلى الأجسام . لأن الأجسام لم توجد بعد . وإذن فلم يبق إذا كانت سابقة إلا أنها متحدة . وهذا أيضاً باطل (لأنه إذا حصل ^{مرفق} بدنان حصل في البدنين نفسان) . وحينئذ إما أن تكون كل نفس من هاتين النفسين قسماً لتلك النفس الواحدة . فيكون الشيء البسيط منقسماً . وهو باطل . وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين . (وهذا لا يحتاج إلى كثير تكلف في إبطاله (٢)) . وإذا انحصر وجودها قبل البدن في كونها متكثرة الذات أو متحدة الذات . وكان كلاهما باطلاً . فلا يمكن إذن أن تكون سابقة على وجود البدن . بل عند صلاحه تفيض عليه من الخالق بوساطة العقل الفعال . بعد أن يكون فيها من الهيئات ما يجعلها خاصة بهذا الجسم دون غيره . وبعبارة أخرى ما يجعلها جزئية مشخصة . وإذن فالجسد كما أنه يكون سبباً في حدوث النفس وفيضائها . يكون أيضاً سبباً في جزئيتها وتشخصها . وفي ذلك يقول ابن سينا : « فقد

(١) الإشارات ج ١ ص ١٦٣

(٢) النجاة ص ٣٠١ .

صح إذن أن النفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها (١) . ثم يشير إلى تشخيصها بقوله : « ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما - ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الأول - هيئة نزاع طبيعي إلى الاشتغال به . واستعماله . والاهتمام بأحواله . والانجذاب إليه . يخصصها ويصرفها عن كل الأجسام غيره . فلا بد أنها إذا وجدت متشخصة . فإن مبدأ تشخيصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصاً . وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن . ومناسبة لصالح أحداهما للآخر . وإن خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة (٢) »

ثم يقول ابن سينا : والجسد بالنسبة للنفس مملكتها التي تقوم بتدبيرها . وذلك بما لها من قوة عملية تجعلها أهلاً لأن تتصرف فيه . ثم يذكر أن علاقة النفس بالجسد من هذه الجهة يترك فيها آثاراً لا تمنح بالموت . وهي ملكاتها التي تنشأ فيها من مباشرة الأمور الأرضية . فإن كانت النفس ملتزمة للفضيلة العملية نشأت فيها ملكة فاضلة . وإن كانت مقبلة على الشهوة . ومنغمسة في الشر . نشأت فيها ملكة فاسدة يترتب عليها أسوأ الآثار في الآخرة . والنفس بهذه الملكات التي تسكتسبها من معالجتها للبدن تزداد تشخصاً وفردية . وفي ذلك يقول ابن سينا : « ويحدث فيها من جهة القوى البدنية هيئة خاصة أيضاً . وتلك الهيئة تتعلق بالهيئات الخلقية أو تكون هي . وتكون أيضاً خصوصيات أخرى تخفي علينا . تلزم النفوس مع حدوثها وبعده . كما يلزم من أمثالها أشخاص الأنواع الجسمية . فتتمايز بها ما بقيت . وتكون الأنفس كلها تتميز بمخصصاتها . كانت الأبدان أو لم تكن أبدان . عرفنا تلك الأحوال أو لم نعرف (٣) »

ولسكن النفس في نظر ابن سينا تشتمل على قوة أخرى . هي القوة النظرية . فما علاقة هذه القوة بالجسد أيضاً ؟ وهنا يقول ابن سينا : إن كمال هذه القوة في أن تصير من عقل بالقوة إلى عقل مستفاد . وهي في الوصول إلى هذه المرتبة تتخذ الجسم

(١) الشفاء ج ١ ص ٣٥٤ .

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٣٥٥ .

وسيلة وآلة إلى هذا الوصول . ولتحديد نصيب الجسم بالدقة في هذه العملية - أعنى عملية الحصول على المعارف والإدراكات - يحسن بنا أن نفيض قليلا في نظرية المعرفة عند ابن سينا .

يقول ابن سينا ، إن القوة النظرية . أو بعبارة أخرى العقل النظري ، يكون في مبدأ أمره قوة صرفة . ثم يخرج إلى الفعل شيئا فشيئا ، حتى يصبح عقلا مستفادا ترتسم فيه المعقولات بالفعل . ففي المرتبة الأولى من القوة يكون خاليا من كل المعقولات . وإنما من شأنه فحسب أن يرتسم بها ويدركها . ويسمى في هذه الحالة « عقلا هيولانيا » . تشبيها له بالهيولى الأولى الخالية في نفسها من جميع الصور المستعدة لقبولها ، ويعترف ابن سينا بأن هذه القوة حاصلة لجميع الناس في مبدأ فطرتهم ، فإذا ما حصلت في هذه القوة الصرفة المعقولات الأولى التي هي السبيل لتحصيل المعقولات الثانية - وهي العلوم المكتسبة - فإنه يسمى في هذه الحالة « عقلا بالملكة » . ويشبهه ابن سينا في هذه الحالة بالأمى المستعد للتعليم ، كما يشبه القوة في مبدأ أمرها بالطفل الذي فيه من الصغر قوة أن يكتب . ثم تنتقل هذه القوة النظرية في طريق الاستكمال إلى مرتبة ثالثة ، وتسمى في هذه الحالة (عقلا بالفعل) . وهي إنما تكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاءت بعد اكتساب المعقولات الأولى بالملكة أو الحدس . ويشبهها ابن سينا في هذه الحالة بالشخص القادر على الكتابة في أى وقت شاء ، ولكنه لا يكتب ، فإذا ما حضرت تلك المعقولات بالفعل في هذه القوة فصلت على كالمها سميت (عقلا مستفادا) . وفي هذه الحالة لا يكون فيها شيء من القوة . بل تكون عقلا صرفا . اللهم إلا من ناحية استعدادها لغير ذلك من المعقولات الحاصلة فيها .

ولكن ما الذى يجعلها مدركة بالفعل بعد أن كانت مدركة بالقوة . وهنا يقول ابن سينا : إن الواجب أن نسند ذلك إلى شيء خارج النفس . وذلك لأن ما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بشيء هو بالفعل . وعلى ذلك لا بد من القول بوجود (عقل فعال) تكون نسبته إلى عقول الناس في استخراج المعقولات نسبة الشمس إلى أبصار الحيوانات في رؤية الألوان ، بل إن ابن سينا ليسوق

لإثبات ذلك العقل دليلاً آخر فيقول : معنى إدراك الشيء وجود صورته في المدرك . والذهول عن الشيء مع إمكان ملاحظته هو (عدم ما) لتلك الصورة . ولكن ليس من جميع الوجوه . لإمكان وجودها في أى وقت يشاء المدرك . وإذن فهنا شيء غير المدرك يكون حافظاً للمدرك - أى الصورة - حال الذهول من المدرك عنها واشتغاله بغيرها . فيكون الحافظ للصورة المذهول عنها غير المنتبه لغيرها . فتسكون هناك قوتان . ولا يمكن أن يكونا في النفس . لأن القوة العاقلة لا تقبل الانقسام . وإذن فيجب أن يكون شيء غيرها بالذات تكون المعقولات مرتسمة فيه بالفعل . ويكون خزانة حافظة لها . وإذن فهنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس . وهو (العقل الفعال) . (وإذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة (١)) . وتكون النفس بالنسبة له كالمرآة . ما دامت متجهة إليه بشرط أن تكون مجلوة . فإنها تظفر منه بالإدراك . فإذا التفتت عنه ذهلت عن المعقولات . ولكن هل معنى هذا أن ابن سينا ينكر العملية العقلية . ولا يراها ضرورية لاكتساب المعرفة ؟ الواقع لا . لأن العملية العقلية لا بد منها لاكتساب النفس ملكة الاتصال بهذا العقل . فهي في الواقع ليست سبباً مباشراً للمعرفة . وإنما هي صقال للنفس فقط ، أما المعرفة ذاتها فهي فيض ، أو إذا شئت فقل : (انطباع في النفس المجلوة المتهيئة للارتسام ، وهذا يشمل سائر المعارف حتى المعقولات الأولى) (خصوصاً بفيض علوى . ونور إلهي) ، والجسم بحواسه الظاهرة والباطنة هو الذى يقدم للعقل الإدراكات الجزئية المشخصة ، فيحاول العقل بالتفكير فيها أن يستخرج منها الإدراكات الكلية والمعارف المرتبطة بها . وبعد التأمل والتفكير الكافيان لصقل النفس تفيض عليها المعارف من العقل الفعال ، وإذن فالجسم لا بد منه للعملية العقلية ، التى لا بد منها لصقل النفس ، الذى لا بد منه للاتصال بالعقل الفعال ، وإدراك

المعارف منه ، وبذلك جمع ابن سينا بين طريق التجربة والتصرف في المعرفة ، وبين أن الجسم لا بد منه لتستكمل النفس قوتها النظرية .

ولكن ابن سينا يرى أن النفس متى استكملت وقويت (فإنها تنفرد بأفعالها على الإطلاق . وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها (١)) وإذن فالبدن كما يكون في البدء آلة للاستكمال . يكون في النهاية عائقا عن تمام الإدراك . لأن النفس لا تدرك بوساطته وإنما تدرك بذاتها إذا حصلت ملكة الاتصال . والدليل على أنها تدرك بذاتها لا بآلة بدنية أنها لو كانت تعقل بالآلة لأصبح من المحتم أن يعرض لها التعب والكلال كلما عرض لتلك الآلة كلال . وذلك لأن اختلال الآلة يؤدي إلى اختلال ما يتوقف عليها ، مع أن المشاهد غير ذلك ، فالإنسان في سن الشيخوخة تتعب آلاته البدنية ، ومع ذلك لا تكل النفس في تعقلها ، بل تثبت على ما عقلت أو تزيد عليه . والإنسان منا حين يفكر تفكيرا عميقا يشعر بأن دماغه الذي يظن بأنه آلة النفس في المعرفة قد انتابه التعب . ومع ذلك فإدراكه يعظم ويتضاعف .

على أن هناك حجة أخرى . وهي أن كل فاعل بالآلة مالم تتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشيء الذي هو مفعول له لم يفعله . فلو كانت النفس مدركة بآلة جسمية لما أمكن في هذه الحالة أن تدرك ذاتها . ولا آلتها ولا أن تدرك أنها تدرك . لعدم إمكان توسط الآلة بينها وبين شيء من هذه الأشياء . ولكن النفس كما هو مشاهد تدرك ذاتها . وما يظن أنه آلتها في الإدراك . وتدرك أنها مدركة كذلك . وإذن فإدراكها ليس بآلة قطعا . بل هو بذاتها . وفي ذلك يقول ابن سينا : (إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدية حتى يكون فعلها الخاص إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدية لكان يجب ألا تعقل ذاتها . وألا تعقل الآلة . وألا تعقل أنها عقلت . فإنه ليس بينها وبين

ذاتها آلة . وليس لها بينها وبين آلتها آلة . وليس لها بينها وبين أنها عقلت آلة .
لكنها تعقل ذاتها . وآلتها التي تدعى لها . وأنها عقلت . فإذا تعقل بذاتها لا بآلة (١)
وأخيرا يرى ابن سينا أن النفس لا تنفى بفناء البدن . بل هي خالدة . وذلك لأنها
ليس بينها وبين الجسم من علاقة توجب فناءها بفنائها . بل وهناك ما يدل على خلودها .
وذلك لأن كل موجود (٢) من شأنه أن يفسد . يكون قبل الفساد باقيا بالفعل
وفاسدا بالقوة . وفعل البقاء غير قوة الفساد . بل ولا يستلزم أحدهما الآخر . وإذا
كان فعل البقاء مغايرا لقوة الفساد فلا بد أن يكونا راجعين إلى أمرين مختلفين في
الموجود . فإذا كان الموجود جوهرًا بسيطًا لم يكن قابلا للفساد قط . إذ أنه لا يمكن
أن يشتمل على شيئين مختلفين يرجع إليهما فعل البقاء وقوة الفساد لبساطته . وعلى
ذلك فالنفس لا يمكن أن تقبل الفساد إذا وجدت . وتحقق الفساد بالفعل يستلزم أن
يكون مسبوقا بتحقيقه بالقوة . وإذا فالنفس إذا حدثت لا تنفى بل تبقى إلى الأبد .
وإن فنى الجسد .

فأنت ترى أن ابن سينا يقول بمغايرة النفس للبدن . وبأنها جوهر روحي مجرد .
وبأنها مشخصة . ومستكملة لقوتها النظرية ومتأثرة في ملكاتها الخلقية بالجسد . وأنها
مدركة بذاتها . وأنها خالدة مع إدراكاتها إلى الأبد . وفي ضوء هذا نستطيع أن ندرك
ما يريد ابن سينا أن يقول في :

(ج) المعاد الروحاني

النفس باقية بعد انحلال البدن . فإذا وقعت المفارقة وهي بعد هيولانية لم ينقطع
فيها شيء من الصور المعقولة التي بها تكون عقلا بالفعل . فهي من السعادة في حالة
وسط . وذلك لأنها بذاتها مستعدة لقبول المعقولات الأولى من الفيض الإلهي .
وإنما كان المانع لها أول اتصالها بالجسد عبودية الجسم لها . وقصوره عن التهيؤ لقبول
المعقولات . لسكونه لم يستحكم الترتيب بعد . فإذا زال عنها هذا المانع - سواء كانت

(١) الشفاء ج ١ ص ٣٥١

(٢) النجاة ص ٣٠٦ - ٣٠٧

فى الجسم أو مباينة له وقعت فىها صور المعقولات الأولى . فإذا فارقت الجسم على حالتها الهيولانية . ثم وقعت فىها صور المعقولات الأولية التبت بذلك على حسب ما نالت . وأما اللذة التى تنشأ عن المعقولات الثانية فإنها لاتدركها . لأنها لاتستطيع إدراك هذه المعقولات الثانية إلا إذا تقدم ذلك استعمال القياسات والبراهين فى الإدراكات الجزئية التى تقدمها الحواس الظاهرة والباطنة . وكل ذلك قد فات النفس الهيولانية بالموت . فإذن هذه الحالة التى تنالها هى (لذة ما) وإن كانت قليلة . ومع ذلك فهى فى حالة عرية عن الألم لعدم وجود المعانى التى تسبب الشقاء ، فهى لاعربة عن اللذة على الإطلاق ، ولا قابلة لها على الإطلاق . (ولذلك قيل إن نفوس الأطفال بين الجنة والنار (١))

وأما النفوس التى أدركت المعقولات الأولى فقط . فإنها بعد المفارقة تكون على ضربين . لأنها إما أن تكون مدركة لحال حياتها أن تمام سعادتها إنما هو فى تمام المعرفة ، ولكنها لاشتغالها بالبدن قد نسيت ذاتها ومعشوقها حتى ماتت ولم تسكتسب هذا الكمال . سواء كانت مكتسبة لما يضاد هذا الكمال من عقائد فاسدة ومعارف باطلة ، أو كانت خالية من هذه العقائد . فتتكون مدركة لكمالها من حيث الإينية جاهلة به من حيث الماهية . وإما أن تكون غير مدركة لأن كمالها إنما هو فى تمام المعرفة ، وذلك متصور (لأن كمال النفوس وسعادتها إنما هو فى المعرفة ليس بأولى)

فالضرب الأول من النفوس حكمها أنها إذا فارقت البدن وبطلت القوى الوهمية بجميع عقائدها . وبقيت متجردة عن العقائد التى كانت لها . وفى ذاتها - أى تعتقد - أن لها عقائد . وأنها فوق العقائد الأولى . إلا أنها غير معروفة عندها بذواتها . حثها الشوق الغريزى على تحصيلها . واشتاق إليها . إذ هى كمالها . وكل واحد من الأشياء مشتاق إلى كماله الطبيعى غير متوان دون تحصيله مالم يعقده عائق . فإذا زالت العوائق عاد الشوق الطبيعى . كذلك النفس فإن كانت فى البدن غير منتعشة الأشواق إلى الكمالات الخاصة بها لأجل العوائق . فإنها إذا فارقت البدن . وزالت العوائق . عاودت الشوق إلى كمالها . إذ عرفت إنيتة . وأنى لها به وقد بطلت العقائد الوهمية . ولا سبيل إلى العقائد العقلية لمثلها إلا بالقوى البدنية . فهى مشوقة على الأبد إلى الكمال . وغير

زائلة في حال . فهي سقيمة في ذاتها . مريضة في جوهرها . عمياء في بصرها . صماء في سمعها . لا قرار لها ولا راحة أبد الأبدية ودهر الداهرين . مشتاقة إلى حالتها الأولى . كما قال الله تعالى : بلسان صاحبها (رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت) نعوذ بالله من هذه الحالة (١) . وتسكون هذه النفوس أشد عذابا إذا كانت قد طابقت القوى البدنية في أفعالها الخبيثة حتى استلذت بها واعتادت بها . فإنها إذا فارقت البدن نزعت إليها . وإلى هذا بصرف قوله تعالى (وحيل بينهم وبين ما يشتهون) . فهي إذ ذاك حليفة المسكروه ورفيقة الفجيعة . إذ أن عذابها في هذه الحالة يكون أعظم من النار المفارقة للأجزاء . ومن الزمهرير المبدل للمزاج . وإنما مثل صاحبها كمثّل ذلك (الذي عمل فيه ناراً وزمهرير فمنعت المادة الملايسة وجه الحس من الشعور به . فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم (٢) . وأشدّ هؤلاء عذابا هم الجاحدون . وهي الفرقة التي يدوم عذابها . أي أن ابن سينا يرى أن الكفرة الذين عصوا الرسول وعاندوه وابتعدوا عن الحق الذي جاء به . واكتسبت نفوسهم عقائد فاسدة لم يشاءوا أن يتنازلوا عنها . وضمروا إلى ذلك فسقا واستهتارا هم وحدثهم المخلدون في العذاب .

وأما الضرب الثاني . وهم أصحاب النفوس الساذجة الذين لم يدركوا أن كمالهم في إدراك المعقولات . فإن سينا يرى أنهم وهم بدنيون لا بد لسعادتهم أو شقائهم من تعليق تخيلاتهم ببعض الأجسام . وهي أجسام الأجرام السماوية . فمن كان اعتقاده منهم في نفسه وأفعاله الخير شاهد الخيرات الأخروية على حسب ما تخيلها في هذه الأجسام . ومن كان شريرا واعتقاده في نفسه وفي فعله الشر شاهد العقاب كذلك ثم جرز الشيخ بعد ذلك أن يفضى التعلق المذكور بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ، وفي ذلك يقول : (تنبيه . وأما البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم . ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم . ولا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماويا أو ما يشبهه ولعل ذلك يفضى

(١) رسالة السعادة ص ١٦ . ١٧٠

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٥٥٨

بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين (١) . وإن كان في رسالة السعادة يحزم بأنها ستكون كنفوس الأطفال . وهو في ذلك يقول : « ولما أن تكون - أي النفوس - غير محبة بشيء بشأن العقائد . فإنها إذا فارت مع الصورة الأولى كان القول فيها كالقول في نفوس الصبيان (٢) » .

فإذا ما انتهينا من هذين الضربين إلى هذه النفوس التي أدركت أن كمالها في المعرفة . وسعت حتى اتصلت بالعقل الفعال . واكتسبت منه المعارف فإننا نجد لها أيضاً على ضربين .

ضرب يسعى في تحصيل العلم والمعرفة . ولسكنه ينقاد لرغباته البدنية فيسعى إلى إدراك اللذات حتى يفسد ملاكاته العملية . ومثل هذا في الواقع يلحقه الألم بسبب الشوق الذي يحصل للمساكنة الرديئة في الآخرة إلى المتع الدنيوية مع فقدان الآلات الموصلة إليها . ولسكن الألم لا يلبث أن ينتهي لاضمحلال العادة وخلاص النفس من تلك الملصكات . ولذلك « لم ير أهل السنة خلود أهل السكائر من المؤمنين (٣) » .

وأخيراً يحىء الضرب الأخير . وهي النفوس السكاملة في العلم والفاضلة في العمل . وهي وحدها التي تستطيع أن تبلغ إلى مرتبة السعادة الكاملة من غير أن يشوبها ألم . إذ ليس هناك ما يكون علة له . وفي ذلك يقول ابن سينا : (والعارفون المتمزّهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل خاصوا إلى عالم القدس والسعادة . وانتقشوا بالكمال الأعلى . وحصلت لهم اللذة العليا (٤)) فهو يريد بالعارف من كملت قوته النظرية . وبالمتمزّه من كملت قوته العملية . أي من جمع بين كمال العلم والعمل . ويقول في مؤلف آخر فإنها - أي النفوس السكاملة - غلبا وعملا - إذا فارقت اتصلت بالفيض الإلهي عند سدرة المنتهى تحت عرش الرحمن وفي جواره وفي عالمه الأول ناظرة إلى ذاته . كما قال تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » وقد

(١) الإشارات ج ٢ ص ٩٧

(٢) رسالة السعادة ص ١٧

(٣) المصدر السابق والصفحة

(٤) الإشارات ج ٢ ص ١٩٦

انكشف لها جميع الحقائق . وقد كانت تلتذ في دار الغرور والغربة بين أيدي الأعداء بإصابة حقيقة واحدة . فكيف عند انكشاف جميع الحقائق . ثم هي مع ذلك بانقلابها في ذاتها إلى جوهر الفيض الإلهي الذي ذكرناه لاتصالها به . وهو مدبر هذا العالم . تنال رياسة العالم وتديرها . فتصير مملكة للعالم . وقد وصف الله تعالى هذه الحالة . فقال عز من قائل : « وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً ومملكاً كبيراً » . ثم الشأن الأعظم والسعادة الكبرى التي تنالها هناك هو ارتفاع الوسائط بينها وبين معشوقها ومعشوق . جميع الموجودات الذي إليه حركتها . وبسبب الوصول إليه مكنونها . وبالعشق له قوامها . أعني الحق المحض . والخير المحض . والمعشوق لذاته . والمعقول الحق بذاته . جل ذكره . فأى فرحة ولذة تنالها النفس مثل هذه اللذة والفرحة ؟ بل أى نعمة كهذه النعمة ؟ بل أى ملك كهذا الملك ؟ فما أولى بالعاقل أن يسعى لنحصيلها . ويجد في اقتنائها . ويحتز عن الأحوال المضادة لها . المهروب عنها لذاتها . كما أن هذه مرغوب فيها لذاتها . وهي السعادة (١) . (وما أشبه السعادة في هذه الحالة بذلك المخدّر الذي أذيق المطعم الألد . وعرض للحال الأمهي . وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر . فطالع اللذة العظيمة دفعة (٢)) وإذن . فإن سينأى أن أعلى مراتب السعادة في الآخرة لاتنال إلا بالعقيدة الحقّة والعمل الصالح . هو وفي ذلك يتلاقى مع الدين ويحقق الهدف الذي يرمى إليه . وبذلك نخيل إلى ابن سينأى أنه قد نجح في التوفيق بين الفلسفة التي جعلت سعادة الإنسان في المعرفة . وتصورت العالم على أنه خالد ودائم . وبين الدين الذي جاء بأوصاف كثيرة في يوم القيامة وفي النعيم الذي يلقاه الإنسان في الآخرة تتناهى مع نظرة الفلسفة . بأن قال بهذا المعاد الروحي الذي لا يتطلب تغييراً في عالم السموات . ولا يتنافى مع مآقرته الفلسفة من أن سعادة الإنسان في المعرفة . وهو في الوقت نفسه يحقق ما جاء به الدين من حمل الناس على اعتناق الحق ومناصرة الفضيلة . وأما النصوص التي تبدو في ظاهرها مخالفة لذلك . فهي في نظر ابن سينأى رموز وإشارات . قال بها النبي لأنه يخاطب قوما لا يستطيعون أن يدركوا هذه الحقائق . فقرر لهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته . وتسكن إليه نفوسهم مما يفهمونه ويتصورونه (٣)

(١) رسالة السعادة ص ١٧ - ١٨ (٢) النجاة ص ٤٨٣ والشفاء ج ٢ ص ٥٥٨

(٣) النجاة ص ٤٦٨ والشفاء ج ٢ ص ٥٦٦

(د)

هذا هو ابن سينا على حقيقته في مسألة البعث . فهو يقول بالمعاد الروحي . ولا يقول بالمعاد الجسماني . فإن أحاله إلى الشرع كما فعل في كتابه النجاة . فهو مضلل . وإن سكنت عنه كما فعل في كتابه الإشارات فهو متعرب . فمنطقه كما مريحييل أن يكون هناك معاد جسماني يستلزم متعا حسية تكون في جنة عرضها السموات والأرض بعد فناء الدنيا وما عليها . وتزيد الآن على ذلك بضع نصوص تؤيد قضيتنا . أو بعبارة أخرى فهمنا لابن سينا في مشكلة البعث هذه . فهو يقول في الشفاء والنجاة : « وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفَاعِيْلَها على الإطلاق . وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها . ومثال هذا أن الإنسان قد يحتاج إلى دابة وآلات يتوصل بها إلى مقصدها . فإذا وصل إليه : ثم عرض من الأسباب ما يحمله على مفارقتها صار السبب الموصل بعينه عائقا (١) . ومعنى هذا أن النفس تحتاج إلى الجسد في مبدأ أمرها في الوصول إلى تمام المعرفة التي تحقق لها أقصى السعادة . ولسكنها بعد الاتصال بالعقل الفعال مصدر الفيض يصبح الجسم عائقا عن الإدراكات . أو بعبارة أخرى عن السعادة . فالقول بالمتع الحسية في الآخرة يسبب الشقاء النسبي لاتمام السعادة . وهو يقول أيضا في النجاة والشفاء : (واللذة التي تجب لنا بأن نتعقل ملائمتها هي فوق التي تكون لنا بأن نحس ملائمتها . ولا نسبة بينهما . ولسكنه قد يعرض أن تكون القوة الدراكة لا تستلزم بما يجب أن تستلزم به لعوارض كما أن المريض لا يستلزم الخلو ويكرهه لعارض . فكذا لا يجب أن نعلم من حالنا ما دمننا في البدن . فإننا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقاية كماها بالفعل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه . وذلك لعائق البدن . فلو انفردنا عن البدن لسكننا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطالعا للوجودات الحقيقية والجماليات الحقيقية والملاذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له (٢)

(١) النجاة ص ٢٩٩ والشفاء ج ١ ص ٣٥٣

(٢) النجاة ص ٤٠٢ والشفاء ج ٢ ص ٥١٨

فهذا النص صريح فيما نحن بصدد من أن البدن وما يتبعه من اللذائذ الحسية يحول بين الإنسان وبين سمادته الحقيقية . ثم انظر إلى نص عبارته في الإشارات (والعارفون المتزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن » فكيف شبه اتصال النفس بالجسد باتصال الثوب بالدرن الذي يحول بينه وبين الانصباع التام . ومعنى هذا أن الجسد يحول بين النفس وبين تمام الإدراك . على أنه يعصرح في رسالة السعادة بأن الجسم « دنس ملابس لها (١) » . وأنها لا حاجة بها إليه إلا في المبدأ حيث تتخذ منه آلة لتكوين ملكة الاتصال . فإذا وصلت إلى هذه المرتبة كرهت عرض شيء منه عليها .

فها أنت ترى أن ابن سينا يقطع في سائر مؤلفاته بأن النفس الكاملة يحول بينها وبين تمام السعادة دنس الجسم . وكل ما يتصل به من الشهوات الحسية . فكيف يمكن أن يكون قائلاً بالمعاد الجسماني في الآخرة ؟ هذا من ناحية السعادة . وأما من ناحية الشقاء . فقد اجتهد ابن سينا أيضاً في إثبات الشقاء الروحي الذي يتسبب عن شوق النفس إلى الاستكمال بالحقائق . مع أنه لا سبيل إلى ذلك . لضرورة توسط الجسد في البدن ولا جسد في الآخرة ، كما أن الملكات الرديئة تسبب لصاحبها ألماً روحياً ينشأ عن شوقها إلى المتع الحسية التي لا تنال إلا بالجسد . وهو غير موجود . وابن سينا يصرح في رسالته (سر القدر) بانتفاء الشقاء الجسماني . فيقول : (ولا يجوز أن يكون الثواب والعقاب على ما يظنه المتكلمون من أجزاء الزاني مثلاً بوضع الأنكال والأغلال وإحراقه بالنار مرة بعد أخرى . وإرسال الحيات والعقارب عليه . فإن ذلك فعل من يريد التشفي من عدوة بضرر أو ألم يلحقه بتعديه عليه . وذلك محال في صفة الله تعالى . أو قصد من يريد أن يرتدع المتمثل به عن مثل فعله . أو ينزجر عن معاودة مثله . ولا يتوهم أن بعد القيامة يكون تكليف وأمر ونهي على أحد حتى ينزجر أو يرتدع لأجل ما شاهده من الثواب والعقاب على ما توهموه (٢) » . فبماذا ينطق هذا النص ؟ أترك ذلك للقارىء .

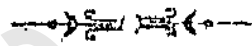
على أن المسألة ليست بحاجة إلى استنتاج . فابن سينا نفسه يصرح في رسالته التي يتناول فيها النبوات (١) وتأويل رموزها بما يأتي :

فهو يرى أن قوله تعالى « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » أن المراد بالعرش هو الفلك المحيط ، والمقصود بالثمانية الثمانية الأفلاك الداخلة فيه . والمقصود باليوم في قوله « يومئذ » يوم القيامة . فما هو يوم القيامة عنده ؟ يقول هو يوم الموت . أعنى يوم مفارقة النفس للبدن (فالمراد بها - أى القيامة - ما ذكره الشارع أن من مات قامت قيامته) . ثم يعمل لجعل الوعد والوعيد وأشباههما محتضما بهذا الوقت فيقول : (إن تحقيق النفس عند المفارقة أكد) . وهى المخاطبة المثابة المعاقبة . ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان الثواب والعقاب بما لا يخرج عما بينا . ثم يقول بعد ذلك . فليتكلم إذن فيما يقصده الشرع من كلمة جنة ونار . فيقول : وإذا كانت العوالم ثلاثا . عالم الحس . وعالم الخيال والوهم . وعالم العقل . فالعالم العقلي حيث المقام للنفس هو « الجنة » . والعالم الخيالى الوهمى حيث العطب هو « جهنم » . والعالم الحسى هو عالم « القبور » . ثم يأخذ بعد ذلك فى بيان الصراط فيقول : ثم اعلم أن العقل يحتاج فى تصور أكثر السكليات إلى استقرار الجزئيات . فلا محالة أن النفس فى وصولها إلى المعقولات تحتاج إلى الحس الظاهر . ونعلم أن الإدراكات تنتقل من الحس الظاهر إلى الخيال والوهم . وهذا هو من الجحيم طريق وصراط دقيق صعب حتى تبلغ إلى ذات العقل . أى الجنة . فهو إذن يرى أن من وقف قبل أن يصل إلى مرتبة المعرفة فهو فى جهنم . ومن سار حتى وصل إليها . فقد اجتاز الصراط وبلغ دار النجاة . ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان ما ترمى إليه بعض الآيات التى تنصل بجهنم ووصفها . فيبين مدلولها وما تقصده . فيقول : (وأما ما بلغ النبى ﷺ عن ربه عز وجل من قوله (عليها تسعة عشر) . فإذا قد تبين أن الجحيم هو ما هو . وبيننا أنه بالجملة النفس الحيوانية . وبيننا أن هذه النفس هى الباقية الدائمة فى جهنم . وهى منقسمة

قسمين . إدراكية وعملية . والعملية شوقية وغضبية . والعالية هي تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة . وتلك المحسوسات ستة عشر . والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكما غير واجب واحدة) . ستة عشر وهي تصورات الخيال المحسوسات . وواحدة . وهي القوة الوهمية . فالجموع سبعة عشر . يضاف إليهما القوة الشوقية والقوة الغضبية اللتان هما قسمان للقوة العملية . فيكون المجموع تسعة عشر . وهذا ما يقصده الشرع بقوله : (عليها تسعة عشر) . ثم انتقل إلى آية أخرى فقال : وأما قوله تعالى : وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة ، فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة الغير المحسوسة ملائكة . وإذن فلا تعارض في كونها قوى للنفس الحيوانية وتسميتها بالملائكة . ثم انتقل نقلة أخرى فقال : « وأما ما بلغ النبي محمد عن ربه عز وجل أن للنار سبعة أبواب وللجنة ثمانية أبواب . فقد علم أن الأشياء المدركة . إما مدركة للجزئيات بموادها كالحواس الظاهرة وهي خمسة . أو مدركة متصورة بغير مواد كخزانة الحواس المسماة بالخيال . أو قوة حاكمة عليها حكما غير واجب . وهي الوهم . أو قوة حاكمة حكما واجبا وهي العقل . وهذه ثمانية . فإذا اجتمعت الثمانية جملة أدت إلى السعادة السرمدية والدخول في الجنة . وإن حصل سبعة منها لا تستتم إلا بالثامن أدت إلى الشقاوة السرمدية . والمستعمل في اللغات أن الشيء المؤدى إلى الشيء يسمى بابا له . فالسبعة المؤدية إلى النار سميت أبوابا لها . والثمانية المؤدية إلى الجنة سميت أبوابا لها . وهذا هو ما يرمى إليه الدين بإشاراته ورموزه من معان وحقائق .

فهل بعد هذا يشك القارئ في صواب فهمنا لابن سينا على حقيقته ؟ وهو فهم كلفنا عناء قد يعادل العناء الذي لقيناه في البحث بأكمله . فالرجل كان بين الخوف من العامة والخوف على العامة في نظره يكتم أسرار البعث في نفسه . ولا يتكلم عنها في بيان . وكان كثيراً ما يشير إلى هذه المعاني مستترا وهو يقول : « وهذا كلام مغلق تحته معان كثيرة في شرحه على الحقيقة تكون النجاة (١) » .

الباب الثالث



الفصل الأول : قيمة هذا التوفيق . نقد وتقدير

الفصل الثاني : أثر هذا التوفيق .

الفصل الاول

(قيمة التوفيق : نقد و تقدير)

« ١ »

تلك هي عملية التوفيق عند ابن سينا . وهي تتميز بأنها أوضح وأتم وأعمق مجهود قام به إنسان في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة . فابن سينا قد استطاع في « مشكلة الصفات » أن يجمع بين صفات المحرك الأول عند أرسطو وبين الصفات التي جاء بها الإسلام . مع مهارة فائقة تجلت في كيفية رد هذه الصفات التي جاء بها الدين إلى الصفات التي لا تتنافى مع الخصائص الفلسفية للواجب .

والواقع أن رد الصفات التي جاء بها الدين من القدرة والإرادة ، والسمع والبصر وغير ذلك إلى صفة العلم . لا أعلم أحداً فيمن سبقه . قد قال به على هذه الصورة من الوضوح والدقة . نعم إن أرسطو قد فتح له الباب برد صفة الحياة (١) إلى العلم . والإفلاطونية الجديدة قد حاولت رد هذه الصفات إلى الذات . وكذلك فعل المعتزلة . والفارابي قد سلك كما فعل ابن سينا الصفات التي ورد بها الشرع مع الصفات التي أثبتها أرسطو لمحركه في قرن واحد . وإن لم يقوم بعملية الرد التي قام بها ابن سينا . اللهم إلا بعض تعبيرات قلقلة وغامضة (٢) أعتقد أنها كانت المفتاح

(١) يقول أرسطو في (مقالة اللام ص ١١٧) (والحياة أيضا من صفات الله . فإن فعل العقل حياة . والله هو ذلك الفعل . وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية)

(٢) يقول الفارابي في كتابه « فصوص الحكم » (ص ١٣٦ من المجموع) « فص . لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة » والقارىء لهذه القطعة من الفص بعد أن يكون قد فهم ابن سينا يستطيع أن يدرك في سهولة ما يريد أن يقوله الفارابي من أن إدراك الأول ذاته من حيث هو مبدأ هو عبارة عن القدرة التي تترتب عليها الآثار الوجودية . فاذا لحظ القدرة وما يترتب عليها يأتي العلم الثاني المتعلق بالمعاولات

الذى هدى ابن سينا إلى هذا الحل . ولما كان العمل الجليل الذى أبرزته الفلسفة الإسلامية فى رد هذه الصفات على أتم ما يكون من الوضوح والدقة كانت من عمل ابن سينا نفسه ، فإذا أضفنا إلى ذلك مجهوده فى التدليل على أن من خصائص الواجب أن يعلم ذاته وغيره . ثم دفاعه ضد ما قيل من أن ذلك يلزمه الكثرة دفاعا يتميز بالوضوح والبيان عما فعل الفارابى الذى تشابهه أفكاره مع أفكار تلميذه (١) فى هذه النقطة . تبين لنا بوضوح أن ابن سينا فى مشكلة الصفات بالذات كان أوضح الموفقين على الإطلاق .

فإذا انتقلنا إلى مشكلة القدم . فإننا نجد ابن سينا رغم أنه قد تأثر فى الحل . وهو أن العالم قد صدر بطريق الفيض أزلا عن الخالق . بالأفلاطونية الجديدة (٢) . وكذلك بالفارابى . واستعار منهما بعض الأفكار التى دافع بها عن المشاكلى التى واجهته . كصدور الكثرة (٣) عن الواحد ، وكيفية صدور الشر عن الخير . من القول بالوساطة ، وبيان أن الشر

(١) يقول الفارابى (ص ١٣٣ من المجموع) « واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته . فله الكل من حيث لا كثرة فيه » ويقول (ص ١٣٥) « علم الأول لذاته لا ينقسم . وعلمه الثانى عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته » ويقول : « كل ما عرف سببه من حيث يوجبه . فقد عرف نفسه . وإذا ثبتت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب لكل كلى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الأولى . ولكن ليس يظهر له شئ منها عن ذواتها داخل فى الزمان والآن . بل عن ذاته والترتيب الذى عنده شخصاً فمخصصاً بغير نهاية » فالفارابى فى هذه النصوص قد تناول مشكلة العلم ووضع حلولها التى تشابه مع حلول ابن سينا وإن كانت غامضة .

(٢) أثولوجيا ص ١٣٦ . وقد شرحه ابن سينا وشرحه مخطوط بدار الكتب تحت رقم (٢١٦) حكمة) وقد شك فى نسبته إلى أرسطو . وإليك ما يقوله فى كتابه المباحثات المخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٩ ص ٦ « وأوضحت شرح المواضع المشككة فى النصوص إلى آخر أثولوجيا على ما فى أثولوجيا من المطعن »

(٣) راجع سنتلانا فى محاضراته وراجع أثولوجيا ص ١٣٦ وعيون المسائل

عارض وأمر عدمي إلا أننا لا ننسى له تحليله لوقوف الفيض عند العقل العاشر ، وتحليله العميق لمعنى الخير والشر ، وربطه بين السكائنات برباط العشق والمحبة ، ورده البارع على من زعم أن الشر في الخلق غالب . فهو وإن أخذ الحل وبعض الأفكار المحيطة به عن سابقه إلا أن فضله في البيان والدفاع والعمق أظهر من أن ينكر ، على أن ابن سينا له مجهوده الآخر في هذه المشكلة . فهو الذي هاجم المتكلمين وأبطل القول بالحدوث . وبين ضرورة القول بالقدم . لنحتفظ لله بالسكال اللائق به ، وبين أن القول بالأزلية لا يبيحه الدين فحسب بل يوجبه ، فوصل بالتوفيق إلى أعلى صورته ، وهو الذي أظهر أن تكاثر المتكلمين في القول بالحدوث - وهي أن القول بالقدم يؤدي إلى نفي الاختيار عن الله وهو كماله - واهية ، بتوضيحه أن إثبات الاختيار الذي نعرفه لله مما يوجب النقص . وكال التنزيه في نفيه عن الخالق ، وبذلك فقدت هذه الدعامة قيمتها . وهو الذي أخذ في تحليل معنى الصنع والخلق والإبداع وبيان أنها لا تنافي القدم الزماني ، وتوسع في شرح تلك الفكرة التي أشار إليها الفارابي . وهي فكرة الحدوث الذاتي (١) . مبينا أن العالم حادث بالذات ، ومع ذلك فهو قديم بالزمان . وإذن فقدم العالم لا يحول بينه وبين كونه مخلوقا . بل وحادثا بهذا المعنى . واجتهد في تفسير المعجزة بما لا يتنافى مع العلية . فأرضى بذلك الدين والفلسفة ، وحاول أن يثبت أن الدعاء الذي جاء بفائده الدين لا يتنافى أيضا مع سبق القدر . فابن سينا إن كان له في مشكلة الصفات حله المبتكر نسبياً . فله في مشكلة القدم دفاعه الحار عن الحل الذي لجأ إليه أسلافه من الفارابي والإفلاطونية الجديدة .

على أن الأهم - في نظري - من ذلك كله هو نجاحه في استخدام فكرة الواجب والممكن في التوفيق بين الدين والفلسفة من ناحية . والربط بين العالم وخالقه من

(١) يقول الفارابي (ص ١٢٨ من المجموع) (الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست . ولها عن غيرها أنها توجد . والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات . فللماهية المعلولة ألا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد . فهي محدثة لا بزمان تقدم) .

ناحية أخرى . ربطا يعتبر أكثر نجاحا من كل محاولة سابقة . ففكرة الواجب بالذات قد استطاع ابن سينا أن يستخدمها في إثبات جميع ما أضفاه أرسطو على محركه لواجب الوجود . ككونه واحداً . وبسيطاً . وعقلاً محضاً . وحقاً محضاً . وفعلاً محضاً . وعاشقاً . وسعيداً . وثابتاً . وأزلياً . وأبدياً . مبيناً كما أسلفنا أنه لو لم تثبت هذه الصفات . بل ثبت نقيض أى صفة منها . للزم على ذلك أن يكون واجب الوجود معلولاً لا واجباً . واستطاع أن يستخدمها أيضاً في إثبات ما زاده الدين من صفات . ككونه عالماً بالغير . وقادراً . ومريداً . إلى غير ذلك . لأنه لما كان واجباً . وكان علة لغيره . كان من مقتضيات عليه بذاته الذى يقتضيه تجرده عن المادة أن يعلم غيره من ناحية أنه معلول له . ولما كان علة لغيره جعل عليه بذاته من هذه الناحية كافياً في إبراز ما فاض عنه من المخلوقات ، فكان العلم قدرة ، ولما كان علة لغيره . وكان عالماً بما يفيض عنه . وأن كماله في الفيض . كان عليه هذا إرادة . ولما كان عليه بذاته من حيث هي علة للمسموعات كافياً للعلم بهذه المسموعات . كان عليه سمعاً . وهكذا استطاع ابن سينا أن يستخدم هذه الفكرة - أعنى فكرة الواجب - في التوفيق بين هذه الصفات التى تبدو متنافرة .

بل تستطيع أن تقول أيضاً : إنه قد استخدمها في مهارة أشد في مشكلة القدم . ففكرة الواجب بالذات تستلزم الوحدة والبساطة . وإذن فالعالم ليس بواجب . بل هو ممكن . وإذن فهو معلول . ويجب لإبرازه أن توجد علة ترجح أحد طرفيه . وهى الواجب . والواجب تام الفاعلية والوجود منذ الأزل . والممكن مستكمل للقابلية منذ القدم . وإذن . فالواجب أن يكون وجود الممكن قدما زمانيا . وإذن ففكرة الواجب . وما اقتضت من خصائص . هى التى حملتها على أن نقول بإمكان العالم . واحتياجه منذ القدم إلى الخالق . ووجوده أزلا كذلك . فتحقق لنا الجمع بين فكرة القدم الأرسطية . وبين فكرة الخلق الإسلامية ، وبذلك استطاع ابن سينا اعتماداً على فكرة الواجب أن يوفق بين الدين والفلسفة في مشكلة القدم . كما استطاع بها أن يجمع بين الدين والفلسفة في مشكلة الصفات .

رواين سينا قد نجح أيضا اعتماداً على هذه الفكرة في الربط بين الله وخالقه برابط وثيق عجز عن القول به إفلاطون وأرسطو . فالله علة للعالم . وجد بوجوده

وهو دائم بدوامه . وأى رباط أوثق من رباط العلة بالمعلول ، وبذلك استطاع أن يجعل الله والعالم كلامتاسكا . بأن جعل الثانى من لوازم الأول ومعلولاته . وإذن فليس العالم المحسوس ظلا (١) لعالم المثل . كما قال إفلاطون . وليست الصلة بين هذا العالم وبين الله هى صلة العشق والمحبة (٢) . كما ذهب إلى ذلك أرسطو . بل الصلة أوثق الصلات وأقواها .

وبذلك استطاع ابن سينا أن يفصل فى تلك المشكلة العتيدة ، مشكلة الصلة بين الكامل الثابت البسيط . وبين الناقص المتغير المركب المتعدد . وهو بهذا الرباط جدير بمكانه بين الفلاسفة .

أنا لا أنكر قط أن فكرة الواجب (٣) والممكن قد طاف حولها أرسطو . ولكنى أعتقد أن أرسطو كان يفهم من الواجب الخالى من التغير والقبالية . ومن الممكن القابل والمتغير . أو بعبارة أخرى أراد من الممكن الهيولى . ومن الواجب الصورة المحضة . ولم يستعمل الواجب كما استعمله ابن سينا فيما لا علة له من غيره ، وهو مع ذلك علة لغيره . والممكن فيما لا علة له من ذاته ، وهو مع ذلك محتاج فى وجوده إلى غيره ، وذلك لأن الواجب عند أرسطو ليس علة فاعلية . والعالم فى نظره ليس مخلوقا . فبقى الله والعالم فى نظره منفصلين ومتجاورين ، وليس بينهما من رباط إلا رباط العشق والمحبة . وهو رباط جدير أن يقول به شاعر لا فيلسوف .

ولا أنكر أيضا أن الإفلاطونية الحديثة قد عاجلت هذه الفكرة - أعنى فكرة الربط بين الله والعالم . فجعلت الثانى فائضا عن الأول . ومعنى هذا أنه

(١) وفى ذلك يقول الأستاذ كرم (ص ٨٩) « إن إفلاطون يرى أن المثل هو الشئ بالذات والجسم شبح للمثال »

(٢) وفى ذلك يقول الأستاذ كرم (ص ٢٣٦) « وهذا كلام أدخل فى باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية »

(٣) الجانب الإلهى للدكتور البهى (القسم الثانى ص ٣٥)

معلول له . إن لم يكن بعضا منه ، وهذا واضح في كلامهم (١) . ولسكنها لم تستطع أن تعرف الله بالواجب أو بالعلة . وأن تبين الخصائص التي تقتضيها واجبيته . حتى يتبين خلق العالم منها . واحتياجه من أجل ذلك إلى خالقه ، ولم تستعملها أيضا في التوفيق بين الصفات التي تبدو متعارضة .

والفارابي (٢) وإن تنبه لهذه الفكرة . فعرف الله بعنوان كونه واجب الوجود . وعلة للعالم ، وعرف العالم بعنوان أنه ممكن ومعلول ، إلا أنه لم يستطع أن يستخدم هذه الفكرة استخداما طيبا في مشكلة الصفات من ناحية ، ولا في بيان أن العالم تتنافى خصائصه مع خصائص الواجب كما بينه ابن سينا من ناحية أخرى ، فله فضل التوجيه والاستاذية من غير شك ، وليكني أقرر في هدوء وإصرار أن التلميذ قد استطاع أن يفوق أستاذه في استغلال هذه الفكرة واستخدامها .

فإذا انتقلنا إلى مشكلة الخلود . فماذا نرى ؟ نجد ابن سينا يعتقد عقيدة جازمة بأن كمال الإنسان بما هو إنسان إنما هو في المعرفة وحصوله على نهاية تطوره ووصوله إلى المرتبة التي فوقه في سلسلة الوجود . ويعتقد أيضا أن هذه السموات الجميلة العامرة بالملائكة

(١) سننلانا في محاضراته وأثولوجيا نشر (ديريسي) ص ١٣٦ .

(٢) الواقع أن الفارابي عرف الله بعنوان كونه واجب الوجود وعلة للعالم بل واستدل على وجوده من الوجود ذاته كما فعل ابن سينا وأضفى عليه سائر الصفات الشرعية والفلسفية ، بل ويمدح هذا الوجه في الإثبات كما فعل تلميذه تماما بل وتستطيع أن تقول إنه قد استخدم هذه الفكرة أيضا في إثبات بعض خصائص المحرك الأول لله ولكن هذه الأفكار الغامضة كانت أوضح عند تلميذه الذي استخدم هذه الفكرة بمهارة أكثر منه . وهذا تطور طيب . فالأفكار الفجة عند الفارابي قد نضجت وأبنت بحكم الزمن عند ابن سينا حتى أصبح مذهبه أوفى وأوضح صورة للفلسفة الإسلامية التي هي مزيج من أرسطو والإسلام . (راجع عيون المسائل ص ٤٦ وما بعدها و ص ١٢٩ من المجموع و ص ١٣٣ و ١٣٩ لتري بنفسك ما يؤيد ما ذهبنا إليه) .

والنظام والجمال والخير من المحال أن تفسد أو أن تلبد . فيسلم مع أرسطو بأبديتها .
ولكن هل معنى هذا أن ينسى دينه . وهو يقول بمعاد جسماني يحقق للإنسان أقصى
أنواع السعادة . إذا كان في حياته يعتقد الحق وينصر الفضيلة . نعم إنه لم ينس . بل
نهر عن ساعد الجد . وجاء بأوفى محاولة قام بها إنسان في سبيل المحافظة على غاية
الإنسان بما هو إنسان . وهي المعرفة . وتحقيق ما يرمى إليه الشرع من تأكيد هذا المعاد .
فأخذ يثبت أن النفس جوهر مفارق للبدن . وأنها روحية ، ثم قال بحدوثها حين رأى
أن الحدوث هو الحل الوحيد الذي يوصل إلى القول بتشخصها وجزئيتها . وربط بينها وبين
الجسد برباطين . رباط التدبير من ناحية . ورباط أن النفس تتخذ من الجسد آلة لها
في الاستكمال بالمعارف من ناحية أخرى . وأكد في قوة أن أعمال الإنسان في هذه
الحياة لا يمكن أن يمحى أثرها بعد الحياة . مما يترتب عليه نعيم الروح أو شقاؤها .
وأثبت أن النفس مدركة بذاتها . فإذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال . وفارقت
الجسد بالموت . وبقيت خالدة . فإن معارفها تتجدد معها . ثم أخذ بعد ذلك في بيان أن
هناك ألما روحيا ونعيما روحيا . ثم أخذ يبين أن الألم والنعيم الروحيين يمثلان في
السعادة والشقاء أعلى المراتب . وأخذ يستدل على ذلك بالقياس والتجربة . ثم أخذ
في تفصيل المعاد الروحي ملاحظا ما فصله القرآن من مراتب للأشقياء والسعداء ،
فجعل صنفا في أعلى مراتب السعادة . وهم الفلاسفة الفضلاء . وصنفا في أقصى مراتب
الشقاوة . وهم الجهلة الفساق الذين نهوا إلى أن كملهم في الحق والخير . ومع ذلك فقد
ظلوا معرضين . وجعل عذابهم دائما ، وهم بذلك يقابلون الكفار في لسان الشريعة
الغراء ، ثم جعل بين هاتين مراتب . فالعالم الفاسق له عذاب الشوق إلى المتع الحسية
التي يستحيل الحصول عليها بعد الموت بسبب ذهاب الآلة . وهي الجسم . إلى غير رجعة .
ولم يشأ أن يقول ببطلان نفوس الجاهلين الذين اعتقدوا أن السعادة في المحسوسات .
بل جعل لهم نعيما حسيا . وإن كان بطريق التخيل . ثم جعل نهايتهم في الآخر سعيدة .
وقرر أن نفوس الأطفال الغريزة في مرتبة وسطى تقابل مرتبة أهل الأعراف في
لسان الشريعة . ثم أخذ بعد ذلك في بيان أن السعادة في الآخرة مرتبطة تمام الارتباط
بالعقيدة الصالحة والعمل الطيب في هذه الحياة . فقال بأصل المعاد . وجعل السعادة

فيه من تبطة بالمعرفة ومكارم الأخلاق . ولكنه في سبيل المحافظة على نظرتة في أن كمال الإنسان إنما هو في المعرفة لم يعارض إلا في وصف المعاد وكيفيته . قائلا إن هذه الكيفية كما وردت في الشرع إنما هي أمور جىء بها لأجل العامة . وهى في الوقت نفسه تشتمل على رموز يستطيع الفلاسفة أن يدركوا الحقيقة من وراءها . فجمع بذلك بين الفلسفة التى ترى أبدية العالم . وأن كمال الإنسان إنما هو في المعرفة . وبين الدين الذى جاء لحل الناس على عمل الخير . عن طريق التبشير بحياة أخرى فيها لذائذ حسية ومعنوية ، وذلك بعد أن تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

أنا لا أنكر أن محاولة إثبات تجرد النفس وخالودها والقول بالمعاد الروحي وأن ما ورد في الشرائع من آيات في وصف النعيم الحسى الذى تلقاه النفس بعد الموت إنما هو رموز وإشارات اضطر أصحاب الشرائع إليها قد قال به كثيرون قبل ابن سينا . فالإفلاطونية الجديدة قد قالت به . (١) وكذلك الفارابى (٢) يكاد بتعبيراته القصيرة الدقيقة أن يكون ملهما لتلميذه في كثير من نواحي تفكيره في هذه المحاولة . ولكن ابن سينا كما قلت ، يتميز عن كل هؤلاء . فنهجه الحدسى في إثبات النفس - وخصوصا فرضه العجيب . فرض الرجل المعلق في الهواء . يكاد يكون من صنعه

(١) راجع سنتلانا وفي ذلك يقول « إن الإفلاطونية تقول إن المثل قد وضعت لتقريب الحقائق الإلهية للأفهام العامة فتلبست بقشور حسية مما يناسب أفكار الجمهور وعوائدهم . إلا أن الفيلسوف لا يقف عند ذلك ويتم النظر في مقاصدها ، فتتكشف له ما تضمنته من المعاني الخفية والأسرار الدقيقة الإلهية) . ويقول صاحب أثولوجيا (ص ٣) « النفس ليست مجرم وإنما لا تموت ولا تفسد ولا تنفى بل هى باقية دائماً »

(٣) والفارابى يرى تجرد النفس وخالودها بل وحدوثها ويعتقد بالسعادة الروحية ويربط السعادة بالفكرة الحقة والعمل الصالح ويثبت الألم والنعيم الروحين . ولكن كما قلت دائماً في إنجاز واقتضاب . (راجع آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٣ و ص ١٤٠ إلى صفحة ١٤٤ من المجموع)

هو . - وفي رأي - أن ديكارت قد يكون مدينا لهذا المنهج بطريقته في تفلسفه النفسى (١)
كما أننا لا ننسى عناية ابن سينا الدقيقة بتطبيق مراتب السعادة والشقاوة في المعاد
الروحى على ما جاء فى القرآن الكريم والسنة المطهرة .

كذلك لا ننسى تأويله لمعانى الجنة والنار والصراط . وشرحه المسبب للمعاد
الروحى . وتأكيده أن النعيم الروحى حقيقة لا شك فيها . وأنه متميز عن النعيم الحسى .
وربطه بين عمل الخير واعتناق الحق فى الدنيا وبين السعادة فى الآخرة . مما يجعل محاولته
فى هذه المشكلة بالذات أو فى محاولة على الإطلاق .

وإذن فابن سينا فى مشاكلنا الثلاث متميز عن غيره من الموفقين . فيكون فى
الواقع أوضح الموفقين على الإطلاق ، لأن هذه هى المشاكل الرئيسية التى تحتاج إلى
عمق فى التفكير وتجديد فى الحلول وإجادة فى البيان .

(ب)

ولكن رغم هذا المجهود الذى بذله ابن سينا فى التوفيق بين الدين والفلسفة .
هل نجح . أم أن الفجوة رغم هذا المجهود لم تلتئم ؟ لننتحدث سويا فى هذه الحلول
التي لجأ إليها ابن سينا فى عملية التوفيق هذه . لنرى إلى أى حد قد بلغت من النجاح ،
ولنبداً بمحاوله فى مشكلة الصفات . فابن سينا قد جعل الله يعلم الغير عن طريق ذاته .
لأنه مبدأ وعلة . والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . وجعل هذا العلم سبباً فى الأشياء
لأننا نشأ عن الأشياء . وجعل العلم بالكثرة من اللوازم التي لا تنافى الوحدة والبساطة .
وجعل العلم بالجزئيات عن طريق صفات كلية لا تنطبق فى الخارج إلا على جزئى .
وجعل هذا العلم غير مقترن بالزمان حتى لا يلزم من اقترانه به تغيره المؤدى إلى تغير
الواجب . مع الحاجة إذا كان مقترنا بالزمان إلى آلة جسمية فى الإدراك .

(١) من المعروف أن كتاب الشفاء قد ترجم إلى اللغة اللاتينية وقد أعيدت ترجمته مرارا
قبل ظهور ديكارت . وكان متداولاً فى مدينة فينيس بين سنتى ١٤٩٦ و ١٥٤٦ . أى قبل ميلاد
ديكارت بخمسين سنة فقط ؟ فلا يبعد أبداً أن يكون ديكارت قد اطلع عليه عن طريق مباشر .
أو بواسطة غيره ممن اطلع عليه .

وأنا أقول لابن سينا - رغم معارضتي في أن العلم بالعلة يقتضى العلم بسائر
المعلولات المترتبة عليها - : إن الدين لا يأبى أن يكون علم الله بغيره ليس عن طريق
هذا الغير . بل ربما يوجب ذلك . لأنه يقرر أن جميع الأشياء موجودة في علمه قبل
وجودها في الخارج . فـكون علمه فعليا لا انفعاليا فـكرة طيبة لا يعارضها الدين
بل يشجعها .

وأقول له أيضا : إنك بجعلك الله عالما بالغير لا بالذات فقط قد أَرْضِيت الدين في
المبدأ - أعنى في كونه عالما بالغير لا بالذات فحسب . - كما قرر ذلك أرسطو - ولكنى
أنسـكر بناء على رأيك في العلم من (أنه تقرر الصورة المعقولة في نفس العاقل تقرر
شئ في شئ آخر (١)) أن ذلك لا يوجب كثرة في ذات الواجب . نعم لك أن تقول :
إن العلم بالمعلولات المتكثرة كان نتيجة للعلم بالذات الواجبة التى هى علة وفاعلة . وأن
العلم بالكثرة متأخر عن العلم بالذات . فقد لا تعارضك في هذا . ولكن أن ذلك
لا يوجب كثرة في الواجب فهذا ما لا نستطيع أن نفهمه . فالتأخر هنا على فرض
وجوده إنما هو في الإدراك والوسيلة . ولكن في النهاية لا بد أن تثقرر صور
المعقولات في نفس العالم . وهو الله . والمعقولات على رأيك متخيرة في ذاتها .
ومغايرة للواجب .

والواقع أن الكثرة هنا تنجب من وجوه كثيرة . فأولها الكثرة الواجبة بسبب
كون الواجب فاعلا للمعقولات وقابلا لها . فيكون الواحد من كل وجه قابلا وفاعلا ، وهذا
يؤدى على رأيك إلى كونه متـكثرا . وهذا ما تمنعه . وثانيا أن العلم في هذه الحالة
يكون صفة ليست سلبا ولا إضافة . وتـكون قائمة بالعالم وهو الله سبحانه وتعالى .
فيلزم على ذلك أن يكون الله ملتبـثا من ذات وصفة قائمة به . وأعتقد أن الدفاع عن
ابن سينا - مع التزام رأيـه في العلم - في هذه النقطة بالذات لا يجدى . ولذلك قد
ذهب المتأخرون من المشائين وبعض رجال الإفلأطونية الجديدة كـفر فريوس - كى
يتخلصوا من هذا الإشكال - إلى رأى في العلم يقول بأن المعقولات بعد حصولها يتحد

بعضها ببعض . ثم تتحد بعد ذلك بالعقل . فلا يكون هناك كثرة تلزم عن إدراكها . وإذن فابن سينا إذ جنح إلى الدين قد أغضب الفلاسفة . ولم يحافظ على رضى الطرفين . وهو الشرط الواجب في التوفيق الناجح .

فاذا تركنا مشكلة السكثرة إلى مشكلة الجزئيات المتغيرة . فإننا نجد ابن سينا قد حلها على أساس أن الله يدرك الجزئيات بوجه كلى . لا ينطبق في الخارج إلا على جزئى . ومعنى هذا بصريح العبارة أن الله سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات قبل وجودها . من حيث هي معدومة . ولا بعد وجودها . من حيث هي موجودة . لأنه يعلمها علماً مجرداً عن الزمان ، وهذا يستلزم . فى رأى . أن يكون الله جاهلاً كل الجهل ببعض أوصاف هذا الجزئى ، وهذا لا يرضى الدين قط . على أن الدين من ناحية أخرى يصرح بأن الله يعلم الجزئيات من حيث هي مقترنة بالزمان . فالقرآن لا يتحدث عن الجزئيات إلا مقترنة بالزمان . إن فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل . فعادو ثمود ومن إليهم قد كانوا ثم هلكوا . والرسول ومن معه من المؤمنين يخاطبون من الله بما ينبىء عن علمه بحضورهم وقت خطابهم ، والقرآن نفسه يتحدث عن أخبار مستحصل فى المستقبل . « سيهزم الجمع » غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » إلى غير ذلك من الآيات التى وردت فى أوصاف يوم القيامة . فإدراك الجزئى من غير أن يكون مقترنا بالزمان . وإن حل مشكلة التغير . إلا أنه يستلزم الجهل . وهو نقص . ويؤدى إلى مخالفة صريحة لنصوص الكتاب .

وأعتقد أن بعض المتكلمين كانوا فى مسألة السكثرة والتغير أكثر لباقة من ابن سينا . فهم قد قالوا مع الفلاسفة بوحدة الواجب وثباته وبساطته . فلما اصطدموا بمشكلة السكثرة الناشئة عن العلم بالجزئيات المتغيرة . قالوا إن العلم إضافة . وكثرة الإضافات لا تؤدى إلى كثرة فى الذات . وكذلك تغيرها التابع لتغير الجزئيات المتقلبة لا يؤدى إلى التغير فى الذات . وفى ذلك يقول سعد الدين النفثازانى (والحق أن العالمين - أى بأنه لم يكن ثم كان - متغايران . وأن التغير فى الإضافة أو العالمية لا يقدح فى قدم الذات (١)) .

ولعل ابن رشد كان أكثر من الجميع لباقة أوتهر بالذق ر أن الله يعلم الأشياء علما مقترنا بالزمان . فيعلمها حال كونها معدومة بعنوان كونها معدومة . ويعلمها بعد وجودها بعنوان كونها موجودة . ولا يلزم من ذلك التغير في ذاته . لأن التغير إنما يلزم عن العلم بالحادث . والله يعلم هذه الأشياء بعلم قديم . وليس كل ما يلزم الحادث يلزم القديم ، وذلك . لأن التمايز بين العلمين يؤدي إلى الاختلاف فيما يترتب على النوعين . وهكذا نرى أن ابن سينا إذ ينجح إلى المحافظة على وصف الواجب بالثبات في مسألة العلم بالجزئيات لا يتفق مع طبيعة الدين ، وهو الشرط الواجب في التوفيق الناجح ، فإن سينا إذ يميل إلى الدين في مسألة العلم بالغير لا يرضى الفلسفة . وإذا يميل إلى الفلسفة في مسألة العلم بالجزئيات لا يتفق مع طبيعة الدين . وهذا دليل على أنه إلى هنا لم يكن من الموفقين فيما يحاوله من التوفيق .

والآن لنضع مشكلة العلم ولننتقل إلى بقية الصفات التي سببت بعض المشاكل . وهي صفات المعاني من القدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام ، ولنناقش الحل الذي لجأ إليه ابن سينا . وهو رد هذه الصفات إلى العلم ، فنحن نسلم له بجودة الحل في بعض الصفات كالسمع والبصر . فإن ردها إلى إدراك المسموع والمبصر قد لا يكون هناك كبير اعتراض عليه ، وقد قال به بعض المتكلمين . ولكن الذي لا يستطيع أن أسبغه . بل أسارع فأصرح بعدم نجاحه ، هو رد صفات القدرة والإرادة والحياة إلى العلم .

نعم قد نسلم مع ابن سينا باستحالة أن تكون إرادة الله كإرادتنا - أعني إرادة يدفعها الباعث وتحركها الشهوة - فإن هذا يعتبر نقصا بالنسبة له يجب أن يتنزه عنه . ولكن بجانب ذلك نقرأ في الكتاب العزيز آيات كثيرة تدل على أن الله مطلق الحرية والاختيار . فهو يقول : « وربك يخلق ما يشاء ويختار » وهو يقول : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وهو يقول : « وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا » وهو يقول : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » وهو يقول : « وإن تتولوا كما توليتم من قبل يس تبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم » وهو يقول : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » إلى غير ذلك

من الآيات التي تدل على أن الله كائن سام له مطلق الحرية والاختيار في أن يفعل ما يشاء . وحسبما يريد . ولا يمكن أن تتحقق الحرية والاختيار إلا بإرادة ومشئته . ولا يمكن أن تعود هذه الإرادة التي تحقق هذه الحرية والاختيار إلى معنى العلم بفيضان الكل . عنه ورضاه عن هذا الفيضان . لعلمه بأن كماله فيه . فالفرق بين الإرادة المحققة للاختيار وبين الإرادة بهذا المعنى جلي واضح . فإنها بمعنى العلم ليست إلا أمرا سلبيا لا يحقق شيئا من ذلك على الإطلاق . وإذن فتأويل الإرادة قد يسلم بما لا يتنافى مع كمال الواجب . ولكن الذي لا نستطيع فهمه أن نرد الإرادة المخصصة للسكن ببعض أحواله الجائزة عليه دون البعض الآخر . والمحققة للحرية والاختيار اللذين ينص الله عليهما كثيرا في محكم الآيات . إلى صفة العلم بفيضان السكائنات عنه . مع أن الاختلاف بين الأمرين يكاد يكون بديها .

فإذا تركنا الإرادة إلى القدرة . فقد نسلم له أيضا وجوب القول بمغايرة قدرته تعالى لقدرتنا التي تحتاج إلى قوة باعثة . وأخرى محركة . في إبراز ما تصنع . ولكن هل يتصور إنسان أن يعود معنى القدرة إلى معنى (العلم بالذات من حيث هي مبدأ وعلة للسكائنات) . أو بعبارة أخرى . هل يصح أن يكون التعقل قدرة بها الإيجاد والإبراز ؟ . أظن أن ذلك عسير على فهم جميع الناس غير ابن سينا . ومن قال برأيه من الموفقين الذين حاولوا أن يردوا صفات الله الفاعل في نظر الإسلام إلى صفات الله المحرك كغاية في نظر الفلسفة الأرسطية . وهل من الممكن أن يكون العلم صفة تأثير وإبراز . ومهمته في الواقع هي الكشف والإيضاح . وإذا كان التعقل صفة إبراز كالقدرة . أو هو في الواقع قدرة . فلماذا اضطر ابن سينا أن يقول بالوساطة مع أن البارئ يعقل حقائق كثيرة متقررة في ذاته . وهذا يستلزم بناء على أن العلم صفة إبراز أن تفيض عنه في وقت واحد معلولات كثيرة . بل يستلزم أكثر من ذلك . وهو كون العالم بسائر ما فيه قديما . وليس مشتملا على شيء حادث أصلا . لأن المذهب يقرر أن البارئ بمجرد عقله ذاته - من حيث هي علة - تفيض عنه المعلولات . وبما أن جميع الحقائق سواء كانت جزئية أو كلية متقررة في ذاته . فإذن بمجرد عقله لها يجب أن تفيض عنه .

ومادام هذا التعقل أزلا فيجب أن تكون الكائنات أزلية كذلك . وأظن أن ابن سينا لا يسهه أن يسلم بهذه النتيجة .

فإذا تركنا صفة القدرة إلى صفة الحياة - مع التسليم بوجود مخالفة بين نوع الحياة في الواجب ونوع الحياة في الشاهد - فإننا لا نستطيع أن نسلم أن الحياة يمكن أن تعود إلى العلم ، وذلك لأن ماقرره ابن سينا من أن الحياة تتحقق بشيئين : فعل وإدراك ، والعلم قد حقق هذين . فبه الإدراك وبه الفعل . فهو إذن حياة . مردود بما سبق من أن العلم لا يمكن أن يكون قدرة بها الفعل . وعلى فرض أن العلم يحقق الإدراك والفعل . فهل يمكننا أن نقول : إن الحياة هي العلم ؟ أم أن الحياة شيء يصح الاتصاف بالعلم ؟ أعتقد أنك لكي تكون عالما يجب أن تكون حيا قبل ذلك ليصح أن تتصف بهذه الصفة . ويعترف ابن رشد (١) بأن رد الصفات المتعددة إلى معنى واحد يحسر فهمه جداً .

وأخيراً هذا هو ابن سينا في مشكلة الصفات . رأى أن كمال الله إنما يتحقق بإثبات الخصائص التي اقتضتها الفلسفة له من كونه واحداً وثابتاً وبسيطاً ، ورأى أن الصفات التي جاء بها الشرع يستحيل أن تثبت كما هي في الشاهد له . فقال بضرورة كونها في الواجب على خلاف ماهي عليه فينا . وكان يستطيع أن يقول : إن صفات الواجب التي جاء بها الشرع متغايرة في نفسها لتغاير الآثار المترتبة عليها ، وثابتة له على وجه لا يتنافى مع ما ثبت له من الثبات والوحدة والبساطة . أما تحديد هذا الوجه فهو أمر يحل عن إدراك الإنسان وتفكيره . ولكن طموح ابن سينا كفيلسوف يرى أن من مهمته أن يدرك حقائق الأشياء جميعاً على ماهي عليه أي إلا أن يحدد هذا الوجه . فقال برد الصفات المذكورة إلى العلم . فبإيه في رأي بالفشل . فهو من غير شك يريد بذلك أن ينزه الله عن النقص . وهو بغير شك طموح يريد أن يصل إلى الحق . ولكن هل وصل إلى حقيقة الصفات هذه ؟ هذا ما نشك فيه ، وما نعتقد جازمين أن حقيقة

هذه الصفات تجل شن إدراك العقول الإنسانية والأفكار البشرية ، فنحن نشكر له بواعثه . ونحمد له محاولاته . ونعذره في فشله وإخفاقه . والآن :

لنتقل إلى مشكلة القدم :

فعلی فرض التسليم بأن العالم قديم كما ترى الفلسفة ، هل يمكن أن يكون مع ذلك مخلوقا كما يرى الدين ؟ لنستعرض كلام ابن سينا في الحل بإيجاز ولنناقشه فيما رأى . فابن سينا يحل المشكلة على أساس فكرة « الإمكان » ، فهو يقول : لننظر هل يمكن أن يكون العالم واجب الوجود بالذات ، ثم يقول : إن ذلك مستحيل . لأن صفات الواجب من الوحدة والبساطة غير متوفرة فيه . وإذن فهو ممكن محتاج في وجوده إلى علة واجبة الوجود وهي الله . وعلة الحاجة هي الإمكان . وهذا الإمكان أزل يصحح الوجود منذ الأزل كما يصححه بعد أن لم يكن . ولكن الفرض الثاني باطل . لأنه يستلزم التغير على الله من ناحية . ويؤدي إلى التسلسل من ناحية أخرى . وإذن فيجب أن نقول : إن العالم مخلوق ومع ذلك فهو قديم . وهذا ما تتضافر الفلسفة والدين على القول به .

ولكن هل استطاع ابن سينا أن يثبت أن العالم ممكن محتاج في وجوده إلى علة خارجة عنه ؟ في رأى أنه لم يستطع . لأن الدليل الذي قدمه على أن الوحدة والبساطة من خصائص الواجب لا يؤدي إلى إثبات هذه النتيجة . فدليله في إثبات الوحدة يتلخص في أن واجب الوجود مالم يتعين - أي يتشخص - لا يوجد . ولكنه موجود . فإذن هو متعين . وتعيينه إما أن يكون لذاته فيكون واحدا . أو لغيره فيكون معلولا . ولا يمكن أن يكون معلولا . لأن الفرض أنه واجب . وإذن فهو واحد لا شريك له . وأنا أقول له : معنى واجب الوجود الذي توصلنا إليه بالدليل « موجود لا علة له خارجة عن ذاته . » . وهذا المعنى يصبح أن يثبت لشيئين أو أشياء تكون كل ذات منهما مخالفة للآخرى في حقيقتها . ومشاركة لها في وصف أنها لا تحتاج إلى علة خارجة عنها في وجودها . وتكون كل ذات من هذه الذوات المختلفة مقتضية لتعيينها المختلف - على فرض التسليم بأن التعيين أمر وجودي - واختلاف التعينات يؤدي إلى اختلاف الواجب وتعددده . من غير أن يكون معلولا لغيره . فيكون تعيينه من ذاته . ومع ذلك فهو متعدد .

فإن قلنا : إن تعدده يؤدي إلى التركيب في أفرادهِ من مشترك بينها ويميز لـسـكـل منها . والتركيب باطل . قلنا على فرض أن التعدد يؤدي إلى التركيب في الخارج من مشترك ويميز لا في الذهن فقط ، وهذا موضع مناقشة ، فما الدليل على بطلان التركيب في الواجب ؟ أظنك ستقول يا ابن سينا : إنني قد قدمت أن المركب في هذه الحالة يكون محتاجا إلى كل جزء من أجزائه . وكل جزء من أجزائه غيره . فيكون محتاجا إلى غيره . فيكون معلولا لا واجبا . فإن كان ظننا صحيحا فسنقول لك . إن واجب الوجود الذي أثبتته دليلك مغناه أنه ليس محتاجا في وجوده إلى علة خارجية عنه تعطيه الوجود . والجزء على فرض احتياج السـكـل إليه . وإن قيل إنه غيره . لسـكـنـه ليس غيرا خارجا حتى ينافي الوجوب الذي ثبت بالدليل . وحينئذ فلا مانع أبداً من أن يكون الواجب مركبا من جزئين كل منهما واجب الوجود بذاته . ويلزم من وجودهما معا وجود الذات الواجبة بوجوبهما . وتكون الذات في هذه الحالة ليست بحاجة إلى علة خارجية عنها ، فلا تكون ممكنة . بل واجبة بالمعنى الذي يؤدي إليه دليلك (١) .

وفي هذه الحالة - كما أعتقد - لابد أن تلجأ إلى القول بأن هذا مستحيل ، لأن وجود جزئين كل منهما واجب بالذات محال . لأن التعدد في الواجب باطل . لقيام الدليل على وحدانيته . وحينئذ يكون من السهل جدا على كل إنسان أن يقول لك . وإذن فقد ثبت الدور . وعجزت يا ابن سينا عجزا تاما عن إثبات الوحدة والبساطة . وذلك لأن إثبات الوحدة بمعنى عدم الشـرـكـة قد توقف في النهاية على إثبات البساطة ، والاستدلال على البساطة قد انتهى في النهاية إلى الاعتماد على دليل الوحدة . وإذن فقد توقف إثبات كل دعوى منهما على ثبوت الأخرى . وهذا هو الدور بعينه . ومن رأيي أنه من العسير جدا

(١) يقول ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » (ص ٧٩) : إن مسلك ابن سينا في إثبات

الواجب لا يؤدي إلى نفي التركيب عنه .

على ابن سينا أو من يدافع عنه أن يجيب على هذا النقد . وإذن فكون العالم متكثراً ومركباً لا ينفي أنه واجب الوجود . بمعنى أنه ليس بحاجة إلى علة خارجة عنه تعطيه الوجود . وقد قال أرسطو رغم أن العالم متكثراً ومركب في رأيه بأنه موجود من ذاته . وإن جعل حركته محتاجة إلى محرك آخر غيره .

وإذا ثبت عجز ابن سينا عن إثبات أن العالم ممكن محتاج إلى علة . فقد انهدم حله وجميع ما يترتب عليه . ولكن لا نريد أن نقف مع ابن سينا هذا الموقف ، بل سنسلم له أن العالم ممكن . ومحتاج في وجوده إلى علة تعطيه إياه ؛ وأن إمكانه أزلي ، ثم نقول له بعد ذلك . وهل أزلية الإمكان تقتضي إمكان أن يوجد العالم أزلاً ؟ حتى نقول : إنه لا مانع من جهة القابل - وهو العالم - أن يكون موجوداً أزلاً . أم أنها لا تقتضيها ؟ في رأي أنها لا تقتضي إمكان الأزلية بل تحيلها . فكونها ممكنة محتاجة في وجودي إلى الغير يستلزم أن أكون متأخراً في الوجود الزماني عن ذلك الغير . مهما كان مقدار هذا التأخر ، لأن العلة الفاعلة يجب أن تسبق المعلول زمناً ، وإن عارض في ذلك كثيرون . فأنا لا أتصور أبداً كيف أكون مساوفاً لعلتي في الوجود ، وإذن ففي أي وقت قد استفدت هذا الوجود منها ؟ أو على رأي الرازي (١) . لا يخلو الأمر . إما أن يكون في حال البقاء . وفيه إيجاد الموجود . وهو باطل . أو في حال العدم أو الحدوث . وفي هذه الحالة لا يكون المعلول قديماً . وإذن فقول أولئك الذين يذهبون إلى أن القديم يصح أن يكون أثراً للهوجب باطل . وأشد منه بطلاناً - في رأيي - ما ذهب إليه الآمدي في كتابه « أبكار الافكار » (٢) ، من أن القديم يصح أن يكون أثراً للمختار . وأرسطو نفسه يعترف بذلك . ولعل هذا هو الذي منعه من القول بخلق العالم حينما تبين له بالأدلة أنه قديم (٣) . وإليك نصه الذي يعترف فيه بأن العلة الفاعلية يجب أن تسبق في الزمن معلولها . يقول أرسطو : « وللعلة الفاعلية

(١) المواقف ج ٣ ص ١٨٥ (٢) مخطوط بدار الكتب المصرية

(٣) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ؛ ص ٢٣٦

وجود سابق على معلولاتها . أما العلل الصورية فهي مقارنة في الزمان لمعلولاتها (١) ، وكذلك يرى الأستاذ محمد عبده وإليك نصه : « إن العلة إنما تفيد وجود المعلول بعد أن تحوز وجود ذاتها . ويكون المعلول معها في آن واحد يستلزم أن تكون العلة والمعلول كل منهما قد حاز وجوده مع الآخر . فلا تتحقق الإفادة والاستفادة (٢) » . وإذن . فقول القائلين بأن القدم الزماني يستلزم القدم الذاتي هو في رأي حق وصواب . ولا يمكن قط أن نقول : إنه من الممكن أن يكون العالم قديما بالزمان ومخلوقا . سواء كان الإيجاد عن إرادة أو عن إيجاب (٣) . وعلى فرض أن العالم يمكن

(١) مقالة اللام ص ١٠٢ .

(٢) حاشيته على العقائد العضدية ص ٥٩ .

(٣) وإذن فالواجب علينا مادمنا نرى استحالة التوفيق بين فكرة الخلق والقول بالقدم أن نناقش الأدلة التي اعتمد عليها ابن سينا في إثباته للقدم لنرى . هل هي مسلمة أو غير مسلمة . فنحدد موقفنا تبعا لذلك من الدين نفسه . ورأي الذي أصرح به بعد دراستي لهذه الأدلة أنها لا تؤدي إلى إثبات المدعى .

لست أريد أن أقف مع ابن سينا طويلا في محاولته التي أثبت بها أن تركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ — سواء كانت متناهية أو غير متناهية — باطل . وإن كانت نظرية الذرة تحتل مكانة الصدارة في العلم اليوم . بل سأسارع إلى التسليم مع ابن سينا بأن الجسم مركب من مادة وصورة . ثم نناقشه بعد ذلك في الدليل الذي ساقه لإثبات أن المادة والصورة قديمتان . فابن سينا قد بنى القول بقدم المادة على أن الحادث يكون قبل حدوثه ممكنا . وكل ممكن فله إمكان . وإمكانه أمر وجودي . ومع ذلك فهو معنى إضافي لا يقوم بنفسه ، بل بغيره . ويكون هذا الغير قابلا لأن يتحقق فيه هذا الحادث بالفعل بعد أن كان فيه بالقوة . وهذا الغير القابل هو المادة . ولا يمكن أن تكون هذه المادة حادثة . وإلا لقامت بمادة . ومادتها تقوم بمادة . وهكذا فيلزم التسلسل . وإذا كانت المادة قديمة . فالصورة كذلك للملازمتها إياها والرد على ذلك سهل . فنحن نسلم له أن الحادث قبل وجوده ممكن . وكل ممكن فله إمكان . ولكن إمكانه ليس أمرا وجوديا حتى يحتاج إلى موضوع يقوم به . وهو المادة ، بل هو

أن يكون قديما قد صدر عن الله بطريق الإيجاب . فهل يقر الدين ذلك ولا يأباه ؟
في رأي أن طبيعة الدين وما تنطق به الآيات الصريحة من إثبات الاختيار لله
تأبي ذلك .

أمر ذهني لا وجود له في الخارج . وإذن فكل حادث لا يستلزم قبل حدوثه مادة . يكون
موجودا فيها بالقوة . وإذن فلا مانع أن تكون المادة نفسها حادثة ولا يلزم التسلسل .
وإذا بطل الدليل على قدم المادة لم يكن هناك دليل على قدم الصورة أيضا .
ولست أدري كيف يقول ابن سينا : إن الحادث لا بد له من مادة تسكون سابقة على وجوده ،
مع أن النفوس في رأيه حادثة . ومع ذلك فهي بسيطة مجرد عن المادة وعلائقها . وقد
اعترض عليه الفيزيائي بذلك في كتابه « تهافت الفلاسفة » (ص ١٩) وهو اعتراض سليم .

فاذا اتفقنا بعد ذلك إلى دليله على قدم الحركة . فإننا نجده يعتمد في ذلك كل الاعتماد على
أن الحركة إذا كانت حادثة أيضا فهي محتاجة في حدوثها إلى حركة ويتسلسل . ونحن نقول له إن
الخلق ليس بحركة . لأنه ليس شيئا بأنواع الإيجاد المشاهدة في هذا العالم . والتي تتم في موضوع
بتأثير محرك مادي حتى يلزم أن يكون بحركة . بل هو إيجاد من لاشيء . وذلك لا يقتضي
الحركة . فالخلق عندنا إبداع الشيء بمادته وصورته ، فلا يمكن أن يصور بأنه حركة من العلة
أو الفاعل نحو موضوع قابل للأثر . وإذن فقياس الخلق الذي يكون من لاشيء . وفيه إبداع
من العدم . على الإحداث التي يكون من فاعل مادي في موضوع موجود مادي . قياس مع الفارق .
وإن كان الثاني حركة فلا يلزم أن يكون الأول - وهو خلق الحركة عند حدوثها - حركة .
أو يقتضي الحركة .

وأما الاستدلال على قدم الحركة بقدم الزمان لأنه مقدارها . فهو استدلال متهافت .
لجواز أن يكون هناك عدم محض . ثم جدت الحركة ومقدارها وهو الزمان بعد ذلك .
وقولك إن الزمان في هذه الحالة يكون قبل وجوده معدوما . وهذا القبل كان أمرا وجوديا
ثم تصرم . فيكون زمانا . أو مضافا إلى الزمان . غير مسلم . فالقبالية ليست أمرا وجوديا مقيسا
إلى الزمان باعتباره مقدار الحركة . بل أمرا اعتباريا مقيسا إلى الزمان على أنه أمر وهمي .
وهذا لا يستلزم سبق الزمان . بمعنى أنه مقدار الحركة . حتى نأخذ من ذلك قدمه . ويعلق
الأستاذ يوسف كرم على استدلال أرسطو على قدم الحركة . والذي هو قريب الشبه جدا
باستدلال ابن سينا . بقوله (ص ١٨٩) (إنها جديرة بأن « تسمى مصادرات لإحجاج وأدلة » .
ثم يقول : إن أرسطو نفسه يعترف في كتابه (الجدل) بأن مسألة القدم من الأمور الجدلية التي
تحتل أكثر من قول واحد .

ولسكن هل هناك ضرورة ماسة لأن نحيل القول بالحدوث الذي ينتج مع هذه الطبيعة وما أثبتته من إرادة واختيار لله . ونقول بالقدم على فرض أنه لا يتنافى مع القول بالخلق . مهدين في الوقت نفسه هذه النصوص القاطعة بإرادة الله واختياره ؟ انواقع أنه ليس هناك ما يدعو إلى ذلك قط . فابن سينا يدعى أن القول بالحدوث يستلزم التغير في الواجب من ناحية . والتسلسل الباطل من ناحية أخرى ، لأن العالم لو لم يكن موجودا ثم كان في وقت معين . فلا بد أن يكون ذلك لحدوث أمر لم يكن . وحدوث هذا الأمر يستلزم تجدد شيء للواجب حتى يحدث . وهذا يستلزم التغير في ذاته . وأيضا فهنا الأمر الحوادث الذي تجدد للواجب حتى أحدث العالم لابد أن يكون لحدوث أمر ويتسلسل . ونحن نقول : له إن الحل الذي لجأ إليه بعض المتكلمين من الأشاعرة يؤدي إلى أن القول بالحدوث لا يستلزم شيئا من ذلك . فإله قد أراد منذ الأزل أن يخلق العالم في وقت معين . فإذا جاء الوقت تم الخلق . ولا يتوقف ذلك على حدوث أمر في الفاعل . حتى يلزم التغير . ولا يتوقف مجيء الوقت على حدوث أمر آخر . وهذا الأمر يتوقف كذلك على آخر . حتى يلزم التسلسل . فان قال ابن سينا . ولسكن الأوقات جميعها بالنسبة إلى الإرادة متساوية . فلم خصصت ذلك بالخلق دون غيره ؟ وفي ذلك ترجيح بلا مرجح . قلنا : إن إرادة الباري من وظيفتها الترجيح . ولها أن تختار أحد الأمرين المتساويين من غير أن تحتاج إلى شيء آخر غيرها . وإن كان هذا الحل بحسب تفكير الإنسان لا يخلو من صعوبة . وهي أنه قبل خلق العالم لا يكون هناك إلا عدم

فإذا كانت أدلة القدم غير منتجة . وكان أرسطو نفسه يعترف بأن الأدلة ليست قاطعة . والدين بعد قيام الدليل العقلي على صحته . يقول بأن الله خالق ، وكان الخلق يستلزم القول بالحدوث . وخصوصا إذا كان عن إرادة واختيار كما تنطق بذلك الآيات . فالواجب أن نعتقد بأن العالم حادث . ونضحى برأى الفلسفة في القدم . لا برأى الدين في الخلق . فالمشكلة من ناحية العقل المجرد والتفكير الحر غير قائمة أصلا .

صرف . فكيف يتميز فيه وقت شروع ووقت ترك ؟ اللهم إلا أن نقول : إن تميز الواجب بين الوقتين لا يتوقف على شيء خارج عن ذاته . لأنه لا يعلم الأشياء عن طريق الأشياء نفسها . ومهما كانت هذه الصعوبات التي تقوم في وجه هذا الحل . فهو - في رأيي - أدنى إلى القبول من رأي ابن سينا الذي يضحى في سبيل الاحتفاظ للواجب ببعض خصائصه الفلسفية بنصوص كثيرة جاءت مؤكدة لفكرة الخلق عن إرادة واختيار .

ولعل مما يشير في النفس الإعجاب بابن سينا . أو لعل الأصدق أن أقول : العجب من ابن سينا أنه يحاول - في غير حياء - حين اضطره القول بالقدم إلى نفي الاختيار عن الله أن يقول بأن إثبات الاختيار لله نقص . لأن المختار الذي يقصد إلى شيء . إنما يستكمل به ، ناسيا أن سلب الاختيار من غير شك يسبب نقصا أكبر . فإني أعتقد أن الله بوصف كونه مريدا ومختارا ومتصرفا في هذا السكون الواسع كما يشاء أكمل منه علة لا اختيار لها . وإنما يصدر الفيض منها تلقائيا حين يستوفي السكائن أسباب وجوده . فأى إله هو في مثل هذه الصورة الجامدة التي لا حياة فيها ولا إرادة ولا اختيار ؟

وإذن فكون العالم قديما يتنافى - في رأيي - مع كونه مخلوقا . وعلى فرض أنه يمكن أن يكون مخلوقا بطريق العلة وقديما فهذا الفرض يتنافى مع ما ثبت لله من اختيار يحقق له كمالا أكبر من نفيه عنه . وإذن فالقول بالقدم إن لم يتناف مع فكرة الخلق أصلا - سواء كان ذلك عن علة أو إرادة - فهو يتنافى مع طبيعة الدين التي تصور الله في صورة حية مختارة . وإذن فالتوفيق في هذه المسألة لم يكن موفقا .

والواقع أن ابن سينا لو اكتفى بأن يقول بالأزلية . ولم يحدد كيفية الخلق في الأزل بالفيض . لسكفانا مؤونة مناقشته بعد ذلك . ولسكنه متابعا في ذلك رجال الإفلاطونية الجديدة وأستاذه الفارابي قد قال به . فأصبح لزاما علينا أن نقول له : والقول بالفيض أيضا لا يلتئم مع الدين . ولا مع الفلسفة . أما من ناحية الفلسفة

فلأن هذه الأشياء الفائضة عنه . أين كانت موجودة قبل الفيض ؟ هل كانت مستكنة في ذاته مع مغايرتها له . أم كانت جزءاً منه ؟ وكلا الاحتمالين يؤدي الى نفي البساطة عنه . اللهم إلا أن يكون القول بالفيض أمراً مجازياً لا ندرك له معنى حقيقياً . وأما من ناحية الدين ، فإنني أعتقد أن القول بالفيض يبتعد عن طبيعة الدين جداً ، إذ أن ذلك يؤدي الى القول بوحدة الوجود . وعدم المغايرة بين المخلوق والخالق . في حين أن طبيعة الدين تفرق بين الخالق والخلق . وتضفي على كل واحد من النوعين خصائص تغاير خصائص الآخر . وليس ذلك رأي فحسب . بل هو رأي المستشرق دى بور (١) أيضاً ، إذ يرى أن الأمر قد انتهى بأهل المنطق - أى الفارابي وابن سينا - من الفلسفة الإسلامية إلى القول بوحدة الوجود . فابتعدوا بذلك عن طبيعة الدين دون أن يفتنوا إلى موقفهم .

وإذا كان القول بالفيض يخالف الدين والفلسفة . فكذلك تفصيل الفيض الذي جاء ليحل مشكلة لم تكن هناك ضرورة لقيامها . وأعني بها مشكلة صدور السكرة عن الواحد . لم يؤد مهمته . وإلا فكيف نجعل مثلاً تعقل العقل الأول لنفسه من حيث هي ممكنة سبباً في أن يفيض عنه جسم الفلك . وكيف يفيض الشيء بما ليس فيه ؟ وكيف نجعل المادة والصورة من مراتب الفيض العقلية . وهي مع ذلك أجزاء للوجود الطبيعي . وكيف نقول . إن الله يفيض صورة الكائن الحادث إذا استسكنت المادة القابلية . أليس يستلزم ذلك تغيراً فيه . وهو ثابت ؟ هذا من ناحية الفلسفة ، وأما من ناحية الدين . فالقول بأن عالم السماء بما فيه قد فاض عن الله بطريق الإيجاب منذ الأزل يبتعد في الحقيقة عن طبيعة الدين ومنطقه . وسأضع بين يدي القارئ آية لا أدري كيف يؤوها من يقول إن عالم السماء قد فاض عن الله منذ الأزل دفعة واحدة . وفي وقت واحد . ليرى بنفسه إلى أي حد تتفق هذه الأفكار مع طبيعة الدين وما تنطق به من آيات . قال تعالى : قل أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً . ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسي من فوقها . وبارك

فيها . وقد ر فيها أقواتها في أربعة أيام ، سواء للسائلين ، ثم استوى إلى السماء . وهي دخان . فقال لها وللأرض إئتيا طوعا أو كرها . قالتا أتينا طائعين . فقضاهن سبع سموات في يومين . وأوحى في كل سماء أمرها . وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا . ذلك تقدير العزيز العليم (١) » فهذه الآية صريحة في أن الله يفعل عن إرادة . وفي أزمان متباينة . مما يتنافى مع هذه الأفكار التي قالها ابن سينا من الخلق بالإيجاب وفيض عالم السماء منذ الأزل .

والآن فلننتقل إلى مشكلة الخلود ، ولنسلم مع ابن سينا بقيام المشكلة . ثم نناقشه بعد ذلك في الحل الذي لجأ إليه . وهو إثبات معاد روحي لا يتنافى مع ما جاء به العلم وما قرره الفلاسفة . وتكون مراتب السعادة والشقاوة فيه مرتبطة تمام الارتباط بنوع الحياة التي يحياها المرء في الدنيا . إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر . ثم النظر بعد ذلك إلى النصوص التي جاءت في وصف يوم القيامة وما فيه من نعيم وشقاء حسيين على أنها رموز وإشارات تخفي الحقيقة لإعنى أربابها . وأن الظاهر منها غير مراد قط . وإنما كانت كذلك لأنه لو حدث العامة عن الحقيقة حديثا سافرا لما كان ذلك كافيا في جعلهم على الخير . إذ أنهم لا يقدررون الأشياء الروحية حق قدرها . لتعلقهم بالمتع والذائد الحسية . وخوفهم كذلك أشد الخوف من الآلام الجسدية . والنبي قبل أن يكون فليسوفاً يقرر الحق . هو مصلح يبتغي هداية الخلق . ويتخذ من الوسائل ما يؤدي إلى هذه الغاية . مع إشارته من طرف خفي للخاصة وأصحاب العقول الراجعة إلى الحقيقة المقنعة .

وأنا لا أريد أن أقف طويلا مع ابن سينا في إثباته المعاد الروحي ، فنناقشته في ذلك لا بد أن تؤدي إلى أن يطول الحديث جداً ، على أنه لا يناقض الشرع في شيء من حيث إثباته ، وإن ناقضه من حيث قصر النعيم أو الشقاء عليه . بل سأكتفي بأن أشير إلى أن ابن سينا في طريقه إلى إثبات هذا المعاد الروحي لم يكن قوى الحجة مدعم الدليل . فإثبات وجود النفس . ومغايرتها للبدن ، وكذلك تجردها وخلودها - وهي القضايا التي يجب إثباتها بدليل يقيني حتى يصح التصديق بهذا المعاد الروحي . لم تجد للآن - في

حدود ما قرأت - من بينها هذا اليقين . وأكبر الظن أنها ستظل كذلك إلى الأبد ميدانا للتفكير . وهدفا يصوب إليه الفلاسفة الروحيون .

ثم أقول له بعد ذلك : هل نظرتك إلى النصوص على أنها رموز وإشارات توفيق بين طرفين أم إلغاء لأحدهما . وهو الدين ؟ في رأي أن النظر إلى النصوص على هذا الاعتبار فيه إلغاء للدين لا توفيق بينه وبين غيره . لأن معنى ذلك أن الظاهر من النص غير مراد . وأن ما يدركه العامة منها لا يمثل الحقيقة في شيء ، وإذن فشكل ما يستفيد أصحاب العقول العادية أمثالنا من هذه النصوص هو مجموعة أكاذيب بارعة جاءت لغاية نديلة . ولا شك أن النبي باعتباره - في نظر ابن سينا - أعلى مرتبة من الفيلسوف في إدراك الحقائق المجردة يعلم الحق . وإنما يصوغ هذا الأسلوب عامداً للمصلحة . وتسكون النتيجة - بناء على هذا القول - أن بعض القرآن وكذلك الحديث في ظاهره لا يمثل الحقيقة في شيء . وإذا ثبت هذا لبعضه فأى ثقة في النفس تبقى لبقية ؟

والواقع أن قولنا : إن ابن سينا يرى أن النبي يعرف الحق . وإنما يمكنه التكذب للمصلحة ليس استنتاجاً . فابن سينا نفسه لا يأنف من التصريح به وتأكيده في رسالته « الأضحوية » (١) . فهو يذهب فيها إلى أن النبي يعرف الحقيقة . وإنما يمكنه التكذب على العامة من أجلهم لا من أجله . وإذن فلنا أن نقول - وقد ثبت أن بعض النصوص لا تمثل الحقيقة ، وإنما جرى بها لتحقيق هدف معين . وهو حمل الناس على عمل الخير - إن بقية النصوص كذلك . جاء بها النبي عامداً لأهداف يبتغي تحقيقها . ولم يجد وسيلة لتحقيقها إلا أن يأتي بهذه النصوص . وإذا وصلنا إلى هذا الحد من التفكير فلنا أن نقول في النص الذي يوجب الصوم مثلاً . إن النبي قد لجأ إليه لأن إجماع الغنى هي الوسيلة التي تصلح في رأيه لتحقيق هدف معين . وهو حملهم على أن يعطف على الفقير . وإذن فتى وجد العطف . وتحقق الهدف . فلا مانع من ترك الصوم للوصول إلى الغاية منه . ويظهر أن ابن سينا لا تفزع هذه النتيجة . بل هو يلتزمها بدليل أنه يقرر في رسالته « الصلاة » أن الصلاة تنقسم إلى قسمين . صلاة بدنية . شرعت لتأخذ بالإنسان

(١) كتاب بيان موافقة خريج العقول لصحيح القول لابن تيمية ص ٤

إلى طريق ربه ، وصلاة فكريّة . وهذه هي التي تجب على الخاصة والفلاسفة . وأظنك لو سألتهم : وكيف تعني الخاصة من الصلاة البدنية لقال لك : إن الصلاة إنما شرعت لتحقيق هدف معين . وهو الإقبال على الله والتأمل في ملكوته . وما دام الفلاسفة يقتضون حياتهم في التأمل والتمجيد ، ويبان ما عليه الحق من الجمال والجلال . فقد وصلوا إذن إلى الغاية . وأصبحنا بغير حاجة إلى الوسيلة . بل إنه ليقول في نهاية هذه الرسالة . (وجميع الأوامر الشرعية جارية مجرى ما شرحناه في رسالتنا هذه) .

ويظهر أن هذا الموقف من النصوص الذي وقفه ابن سينا مضطراً لوجود التعارض الصريح بينها وبين ما ينطق به العلم في رأيه . وما تقرر في الفلسفة في مشكلة الخلود هذه وإن كان العلم واهما والفلسفة مخطئة (١) — قد سهل على نفسه أن ينظر إلى كل نص لا يجده مدلولاً في عالمه الفلسفي . أو يتعارض مع ما اقتنع به من أفكار فلسفية . هذه النظرة . وإلا فأين الجن والشياطين

(١) إن أطيل على القاريء في مناقشة ابن سينا . ويبان أن أدلته التي بنى عليها القول بالأبدية كما تصورها . ونظرته إلى الإنسان على اعتبار أن كماله في أن يصير عقلاً محضاً إنما هي أدلة ونظرات خاطئة ما كان يصح قط أن يضحى بالنصوص على هذه الصورة من أجلها . وإن كان ذلك لا يعنينا من أشير إلى خطأ هذه الأدلة . وهذه النظرات . متخذة من العلم الحديث نفسه ما يؤيدني في بعض المواقف .

فإن سينا قد ذهب إلى القول بوجود فلك محيط بالعالم محدد لجهاته . وقال في وصفه إنه لا يجوز عليه سائر أنواع التغير . مستدلاً على وجوده بأن الجهة أمر وجودي . ولا يمكن أن تقوم في خلاء . لأنه غير موجود . بل لابد أن تقوم بجسم كرى يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه . ومستدلاً على عدم جواز التغير عليه بأن كل تغير إنما يستلزم الحركة المستقيمة ، والحركة المستقيمة إنما تسير نحو جهة . ومعنى ذلك لو جاز التغير عليه أن تكون هناك جهة مستحددة قبله لآبه ، والدليل قد وصل بنا إلى أنه هو الذي يحدد الجهات لا غيره .

وأنا أقول لابن سينا ؟ كون الجهة أمراً وجودياً غير مسلم . وعلى فرض أنها وجودية فلا مانع من أن تقوم بخلاء . إذ أن العلم قد أقر وجود الخلاء في العالم . وعلى فرض قيام الدليل على وجود محدد للجهات لا يجوز عليه التغير فإن ذلك لا يؤدي إلى التعارض مع الدين في شيء . إذ أن عدم جواز التغير عليه لا يؤدي إلى أن غيره من الأفلاك — على فرض وجودها — لا يجوز التغير عليه حتى نضطدم بالنصوص . يقول الإمام الرازي في كتابه (الأربعين في أصول الدين) —

فى عالم ابن سينا ؟ وكيف صنع فى هذه الآيات السكشيرة التى تدل على وجود هذه السكائنات ؟ أعتقد أنه - تحت تأثير رأيه فى الفيض . وأنه لا يخالو كائن من أن يكون خيراً محضاً . أو يغلب خيره على شره - قد اضطر إلى إنكار الجن والشياطين . باعتبار أنها مخلوقات شريرة لا وظيفة لها إلا الوسوسة والإفساد . وإذن فلتسكن جميع

(ص ٢٨١) مانصه : !! (واعلم أن كثيراً من علماء الشريعة وعلماء التفسير قولوا : إن فى وقت قيام القيامة تنخرق الأفلاك وتهدم الكواكب . إلا أن العرش لا يتخرب . والفلك الأقصى هو العرش عندهم وإذا كان كذلك لم يلزم من قولنا : العرش لا يتخرب . قدح فى خراب السموات والعناصر . فثبت أن ما ذكره لو صح لم يتطرق الطعن بسببه إلى ما ورد فى القرآن) !! وهو كلام جيد .

فإن قل ابن سينا : ولكنى لم اكتف بهذا الدليل فى بقية الأفلاك . بل قلت إنه قد ثبت بالرصد أن هذه الأفلاك الأخرى تتحرك بالاستدارة . فلا يمكن أن تتحرك بالاستقامة ، وذلك لأن الحركة المستقيمة تقتضى توجهها إلى الشئ . والحركة بالاستدارة تقتضى صرفاً عنه . ولا يمكن أن تقتضى الطبيعة الواحدة التوجه إلى الشئ والانصراف عنه . وإذا كانت طبيعة الأفلاك تأبى الحركة المستقيمة ، وسائر أنواع التغير تستلزمها . فإذن لا يمكن أن يطرأ على بقية الأفلاك تغير . كالمحدد للجهات تماماً .

وأنا أقول لابن سينا : إن هذا الرصد الذى تدعى أنت وأمثالك أنه قد أثبت أن هذه الأفلاك تتحرك بالاستدارة قد أثبت اليوم فى العلم الحديث أن الأفلاك لا وجود لها أصلاً - فضلاً عن أنها تتحرك بالاستدارة -

ولو سلمنا لك وجود الأفلاك وتحركها بالاستدارة . فهل يستلزم ذلك عدم جواز الحركة المستقيمة عليها ؟ الواقع أنه لا يستلزم ، بدليل أن (العجلة) التى تحركها تتحرك بالاستدارة وهى فى الوقت نفسه تتحرك بالاستقامة ، وإذن ، فليس هناك من دليل على عدم جواز التغير على هذه الأفلاك ، إذا سلمنا جدلاً بوجودها ، مع أن العلم الحديث ينكر ذلك .

والواقع أن ابن سينا فى هذه المشكلة بالذات كان جديراً بالثناء ، فهو قد قرأ لأرسطو وبطليموس ، وتصور العالم على أن الأرض مركز له ، وأن الأفلاك تحيط بها ، بعضها فوق بعض ، وهى متسامتة لا خلاء بينها ، وأن الكواكب مثبتة فيها ، وأن فى نهاية الأفلاك يوجد الفلك المحيط المحدد للجهات ، والذى يطلق عليه ابن سينا العرش ، وهذا الفلك

الآيات التي تدل عليها رموزا وإشارات . ترمى إلى معان أخرى فلسفية . وليس ذلك استنتاجا فحسب . بل إن ابن سينا لا يتورع عن التصريح به . فهو يقول في رسالته « تفسير المعوذة الأولى : « قل أعوذ برب الفلق . من شر ما خاق . ومن شر غاسق إذا وقب » المستعيز هو النفس الناطقة . والمستعاذ منه الغاسق الواقع هو القوى

يتحرك بالاستدارة فيحرك الأفلاك معه ، ورأى أن الحرق والالتئام يتطلب الحلاء ، وليس هناك في عالم الأفلاك خلاء ، بل هي متلاصقة . ويتطلب الحركة المستقيمة ، وهي في رأيه متعذرة ، وأضاف إلى ذلك الإيمان بأن دوام العلة يقتضى دوام العلول ، والله دائم . وإذن فيجب أن تدوم السماء على حسب ما هي من غير تغيير أو تبديل ، ولما اصطدم في ضوء هذا بالنصوص كان عليه أن يقف أحد ثلاثة مواقف . فهو إما أن يقول : إن القرآن كاذب ، وينتهى به الأمر احترام العلم والفلسفة إلى رفض الدين في صراحة ، أو يقول : إن هذا العلم وقد اصطدم بالدين من الواجب أن تترث في قبوله ، ثم يأخذ بعد ذلك في مناقشة أصوله ، وحذا لو فعل ذلك ، أو يتحايل للجمع بين الطرفين ، وهذا هو الموقف الذي اختاره ، فآمن بالعلم وآمن بالنبي ، ونظر إلى الآيات المتعارضة مع العلم على أنها رموز جاء بها الدين على هذه الصورة متعمدا ، ليحمل الناس على عمل الخير . وإن كانت النتيجة الحتمية في رأي للموقف الأخير تتساوى مع الموقف الأول من رفضه القرآن وإعلانه كذب صاحبه . بل ربما كان الموقف الأخير أشد خطرا على الدين ، لأنه قد ألهم كل صاحب فكرة منها كانت متعارضة مع النصوص أن يقول : إن ماورد في تعارضها من الآيات إنما هي رموز وإشارات . فيمسح بذلك الدين مسحا تاما . ولكي يتبين للقارىء وهن الأسس العلمية الفلكية التي اعتمد عليها ابن سينا . وضحي بالنصوص من أجلها . سأضع بين يديه صورة أخرى لما يقرره الفلك الحديث اليوم . مما يتناقض مع الصورة التي آمن بها ابن سينا ، ولا يتناقض في كثير أو قليل مع الشرع إن لم يؤيده . وهذه المعلومات الفلكية موجودة الآن في الكتب المدرسية . وتدرس على أنها حقائق قد فرغ العلم من تقريرها . فالأرض ليست مركز العالم كما يرى الفلك القديم . بل إن جميع الكواكب السيارة ومنها الأرض تدور حول الشمس ، وهذه الكواكب ليست مغروسة في أفلاك متسامية متلاصقة ، بل هي منفصلة تمام الانفصال . والأجسام الفلكية أسطورة . ومعنى ذلك وجود الحلاء بين الكواكب ، بل قد استطاع الفلكيون اليوم أن يحددوا بطرقهم الخاصة مقدار الحلاء بينها ، وهذه الكواكب لا تتحرك بالاستدارة . بل استطاع « كبلر » أن أثبت أنها تدور في مدارات بيضية ، وأثبت العلم أيضا أن أجسام هذه الكواكب ليست كما

الحيوانية « فهي ظلمة غاسقة متكدرة ». ثم يقول إن قوله تعالى بعد ذلك : « ومن شر النفثات في العقد ». فيه إشارة إلى القوة النباتية ، فإن القوة النباتية موكلة بتدبير البدن وإنمائه . والبدن عقد حصلت من عقد بين العناصر الأربعة المختلفة . والنفثات فيها هي القوى النباتية . فإن النفث سبب في أن يصير جوهر الشيء زائداً في المقدار من جميع جهاته . وقوله تعالى « ومن شر حاسد إذا حسد » إنما عني به النزاع الحاصل بين النفس والبدن . وذلك هو النزاع الذي نشأ بين آدم وإبليس . وهو الداء العضال . ولذلك أمرنا بالاستعاذة منه بالمبدأ الأول أيضا .

تصورها ابن سينا مركبة من مادة أثرية لا تقبل الحرق والالتئام ، بل هي أجسام تشبه الأرض تماماً . ولم يستثن العلم من ذلك إلا الشمس . فقد رأى أخيراً أنها عبارة عن غاز متكاثف ، ويقرر العلم أيضاً أنه يوجد بجانب هذا العالم الذي نعيش فيه مجاميع شمسية كثيرة تسبح في فضاء لانهاية له ، وما عالمنا الذي ترتبط به إلا جزء صغير مما هو موجود في ملك الله الكبير . وإذن فالأجسام الفلكية لا وجود لها في الحقيقة ، والحلاء يقول بوجوده بين الكواكب مقررات العلم اليوم ، والكواكب لا تسير في حركة مستديرة ، بل في مدار بيضي ، وأجسامها ليست محتازة عن عالم العناصر . حتى تأبى الحرق والالتئام ، بل هي كالأرض تماماً ، وليس العالم واحداً ، بل هناك عوالم كثيرة ، وإذن ففي هذه المشكلة بالنات لم يكن هناك من مقررات العلم - لو تحلل ابن سينا مما قل به القدماء وبحث بنفسه - ما كان يحمله على تأويل النص - فضلاً عن اعتباره رمزاً وإشارة - وأظنني لست بحاجة إلى الإسهاب في توضيح ذلك . بل لعلمنا نجد من الدين ما يؤيد هذه الصورة الجديدة ، فالله يقول : « أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما ، ففي ذلك إشارة - لو أردنا أن نقول ابن سينا - إلى تأييد الرأي الذي يقول اليوم بأن الشمس كانت وحدها ثم بردت أطرافها ، وتقلعت ، فأنفصلت عنها ، وأخذت تدور حولها ، ويقول أيضا : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء » ، أليس ذلك يدل - لو أردنا أن نقول كما فعل ابن سينا - على تحرك الأرض ؟ وإذا كانت الشمس غازاً متكاثفاً ، وهي أصل هذا العالم الذي نعيش فيه ، أيصح لنا أن نقول إن قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض إئتيا طوعاً أو كرهاً ، قلنا أتينا طائعين ، فيه دليل على ذلك .

وأصرح من ذلك ما ذكره في رسالته « تفسير المعجزة الثانية » . فهو يقول في تفسير قوله تعالى : « قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس من شر الوسواس الخناس » هذه القوة المستعاذ منها ، والتي توقع الوسوسة في النفس هي القوة المتخيلة التي تأخذ بالنفس إلى وجهة المادة . بينما النفس بطبيعتها تتجه إلى أعلى . فهي تخنس أى تتحرك بالنفس إلى العكس ولهذا سميت خناسا ، ثم يقول في قوله تعالى : « الذى يوسوس

أنا لست من أنصار تأويل القرآن بما يقضي به العلم ، فالعلم في كثير من أحواله غير يقينى ، وإذا كان الفلكيون اليوم قد قلوا بأن الفلك القديم أوهام ، فمن يدرينا أنه لن يأتى فى غد من يصف النظريات الفلكية السائدة اليوم بأنها أشد وهما وبطلانا ، وإنما أردت أن أشير فقط إلى أنه كلما تقدم العلم كلما كان أدنى إلى موافقة القرآن وعدم التعارض معه .

وأنا لا أريد أن أترك هذا الموقف إلا بعد أن أبين كيف أن الفلك الحديث ييسر إلى حد ما تصور هذا الفناء على العالم . فإسحق نيوتن صاحب قانون الجاذبية يعالى عدم وقوع القمر على الأرض . وعدم ابتعاده عنها . بأنه واقع تحت قوتين متعارضتين . قوة الجذب التى تكون من الأرض له ، وقوة الطرد أو الدفع التى حصلت له عند انفصاله عن السكل الذى يدور حوله . ولو ترك لقوة الجذب وحدها لسقط على الأرض . ولو ترك لقوة الطرد وحدها لذهب بعيداً فى الفضاء ، ثم عمم هذا التعليل فى سائر الكواكب التى تدور حول الشمس وسائر الأقمار التى تدور حول سیاراتها ، وقد علل الفلكيون قوة الطرد الموجودة فى سائر هذه الأشياء بأنها نشأت فيها يوم أن انفصلت عن أمها الشمس بسبب برودة بعض أطرافها وتقلصها ، والذى يذكره تليقا على ذلك قولنا : وإذن فمن الممكن جداً فى أى وقت - حتى على فرض أن الله ليس بفاعل مختار للعالم . وليس له أن يعدمه متى شاء - تضعف فيه قوة الدفع أو الجذب أن يخرب العالم . لأن الكائنات فى مثل هذه الحالة لا يسيطر عليها إلا قوة واحدة ، فإن كانت قوة الطرد تنأثرت فى الفضاء ، ويتحقق حينئذ قول الله تعالى « وإذا الكواكب انتثرت » وإن كانت قوة الجذب اصطكت الكواكب بعضها ببعض ، وفنى العالم على كل حال ، وأرجو من القارئ أن يلاحظ أن هذا التعليل المادى لنشأة العالم ليس كافياً ، فإن هذه الكائنات إذا كانت منفصلة عن الشمس

في صدور الناس) : إن معناه أن القوة المتخيلة توسوس في الصدور التي هي الماطية الأولى للنفس ، ثم يقول بعد ذلك في قوله تعالى « من الجنة والناس » : الجن هو الاستتار . والإنس هو الاستئناس . فالأمور المستترة هي الحواس الباطنة . والمستأنسة هي الحواس الظاهرة . إلى آخر ما يقوله ابن سينا في تفسير هذه الآيات . مما يدل دلالة قاطعة على أنه كان ينظر إلى الجن والشياطين على اعتبار أنها الخرائز والقوى الحيوانية التي تحرك في النفس الشهوة . وتغرقها عن الصعود إلى عالم العقل . والتحليق في الممسكوت الأعلى .

وقد أكد ابن تيمية (١) القول بأن ابن سينا كان يقول بإنكار الجن والشياطين . وإن كان الأمر - في رأيي - بعد الذي قدمناه من تفسيره لا يحتاج إلى هذا التأكيد . وهكذا نجد ابن سينا في نهاية المطاف ينتهي به الأمر إلى البعد عن طبيعة الدين بعداً تاماً . فابن سينا وإن حاول التوفيق بين الدين والفلسفة جاهداً . إلا أن الأمر قد انتهى به أخيراً إلى التضحية بنصوص الدين . وهذا ليس عملاً ناجحاً في عرف الموفقين .

بسبب البرودة والتقص ، فأى شيء وهبها هذا النظام والدقة والغاية ؟ أهى المصادفة وحدها ؟ أم من الواجب أن نعتقد أن ذلك بفعل صانع حكيم ؟
بقي بعد ذلك أن تناقشه فيما اعتمد عليه في تأويل الآيات التي وردت في كيفية النعم والعذاب الحسيين من أن غاية الإنسان بما هو إنسان إنما هي في أن يصير عقلاً محضاً ، وأنا أقول له : إن غاية الإنسان بما هو إنسان في أنه لا يصير عقلاً محضاً . بل يبقى مزيجاً من الروح والبدن مع علو الروح على الجسد والاعتناء بها أكثر . وإذن فلو اجب علينا أن نبقي النصوص التي وردت في ذلك على ظاهرها . معتقدين أنه من كمال الإنسان وتمام سعادته أن يجمع بين اللذة العقلية والجسمية . وإذن فلم يكن هناك باسم العلم أو باسم الفلسفة الحقبة ما يؤدي إلى إهدار النصوص واعتبارها رموزاً وإشارات .

الفصل الثاني

(الخاتمة)

أثر التوفيق

لن أتحليل على القارىء فى هذا الفصل ، فحسبه جهداً وحسبى أيضاً ما قدمنا . وإنما صفحات قليلة سأشير فيها إلى أثر التوفيق بالنسبة للدين والفلسفة ، ولابن سينا نفسه ، ومركزه فى نظر رجال الدين .

فابن سينا أمام اعتقاده العلنى والفلسفى بأبدية السماء على صورتها الراهنة ، ورأيه فى سعادة الإنسان ، وأنها تمام المعرفة . قد قال : إن الآيات التى وردت مخالفة لذلك إنما هى رموز وإشارات ، وأخذ يشرح ماترمى إليه الآيات من معان خفية شرحاً يحيل إليك بعده أنك أمام أفكار فلسفية لا نصوص دينية ، وابن سينا حينما انفتح أمامه هذا الباب لم يتورع أن يلج فيه إلى نهايته . فالتكاليف الشرعية كالمصلاة إن هى إلا أشياء يقصد الشرع منها إلى تكميل النفس ، ومتى حصلت الغاية فلا داعى إذن إلى الوسيلة ، وابن سينا حينما اقتضاه منطقته فى الفيض إلى القول بأن كل ما يفيض عن الله يجب أن يكون خيراً محضاً . أو شيئاً يغلب خيره على شره ، ورأى أن الجن المتمردة والشياطين فى نظر الشرع كائنات شريرة ، قال محافظة على نظريته : إنها عبارة عن الغرائز ، وحين اصطدم بقصة آدم وإبليس لم يتورع عن أن يقول إن هذه قصة رمزية تشير من بعيد إلى قصة الصراع بين الروح والجسد . وحين رأى أن عقول الأفلاك هى ما يعنيه الشرع باسم الملائكة ، وهى فى رأيه كائنات مجردة ، ومن المحال أن تلبس بالمادة ، ورأى الشرع أو بعبارة أخرى النبى يضاف عليها من الأوصاف ما يفيد تلبسها بهذه المادة كرويتها وسماع صوتها ، قال إن النبى لا يراها على حقيقتها بعينه رؤية تأتى عن هذه الملائكة نفسها ، بل يراها من داخل نفسه ، أو بعبارة أخرى كانت هذه الأوصاف المحسوسة أوهاماً صنعتها الخيلة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن نظريته فى الفيض تسلم إلى القول بوحدة الوجود . وأن رأيه فى السعادة وهى أن يصير الإنسان عقلاً محضاً

تعتبر خطوة إلى القول بالاتحاد كإمداد للقرب الذي صرح به . رأينا إلى أى حد كانت هذه الآراء مصدر شر على الدين . والعجيب الذى أدهش له أننى كنت إلى وقت قريب جدا أعتقد أن هذه الآراء التى تظهر فى بيئتنا المصرية الفينة بعد الفينة إنما هى من فعل أصحابها . وإذا بى أرى أن هذه الأفكار كان لها أصل عند ابن سينا . مما يجعله فى رأى من ناحية النتائج التى وصل إليها توفيقه رأس أولئك الذين يريدون أن ينالوا من طبيعة الدين . فقوله بالفيض . وتبشيره بالرمزية . وأن للقرآن حقائق غير ما يفهم من ظاهر النص . كان له صدى كبير فى من جاء بعده ، ولعل من هؤلاء ابن عربى . فهو يصرح بالوحدة اللازمة على القول بالفيض ، ويعتق قصة الرمزية . يأخذ فى تفسير القرآن - متأسيا فى ذلك بابن سينا - تفسيراً يصل به أخيراً إلى أن يجعل القرآن نفسه ينطق برأيه فى وحدة الوجود . كما فعل ابن سينا من قبله فى جعله القرآن ينطق بحقائقه الفلسفية .

وإذا قال ابن سينا : إن الصلاة بهيئاتها المعروفة لا تجب على الخاصة ، فليعزم ابن عربى وليقل : إن المحب الكامل إذا وصل إلى المرتبة الأخيرة (فجرحه جبار (١)) . ومعنى هذا سقوط سائر التكاليف عنه . وهو بذلك لم يبتعد عن منطق ابن سينا . وإذا كان ابن سينا يرى أن قصة إبليس وآدم هى قصة رمزية تشير إلى نوع الصراع بين الروح والجسد . فإذا جاء رجل بعد ذلك - كما حصل (٢) - وأنكر واقعية بعض القصص التى وردت فى شأن الأمم الماضية وقال : إنها قصص صاغها النبى بمخيلته القوية ليحمل الناس على الفضيلة لم يكن بعيداً عن ابن سينا . ومعنى هذا أن تستحيل قصص القرآن من حوادث واقعية إلى حوادث مبتكرة ألفها رجل جدير بأن يحتل مكانه بين مؤلفي القصص « كديكيز » و « تولوستوى » و « جوته » . وهو وإن أضفى على النبى مدحاً من هذه الناحية إلا أنه يسلب كتابه احترامه وقداسته .

والغريب أن رأيه فى الجن والشياطين . واعتقاده أن ذلك عبارة عن الغرائز . وتضحيتها بالنصوص التى لا تحتمل التأويل فى وجود مثل هذه الكائنات . مازالت

(١) فلسفة الأخلاق فى الإسلام ص ٢١٦

(٢) كما يقرر الآن خلف الله فى رسالته .

تجدد له صدى حتى في عصرنا الحاضر . ناسين أن تحويل النصوص في هذه الأشياء إلى استعارات تمثيلية من شأنه أن يؤدي في النهاية إلى بطلان القرآن كله ولعل مما يشير في النفس عجباً أكبر أن ابن سينا يعتبر بنتائجه التي انتهى إليها أستاذاً للمستشرقين الذين اتخذوا من الاستشراق وسيلة للطعن في الدين . فآخر أسطورة ابتكرها هؤلاء هي أسطورة الوحي الداخلي . أوازدواج الشخصية . ومعناه أن محمداً لم يكن نبياً يتصل بالسماء ، ولم يكن كاذباً عن عمد ، وإنما هي أفكار استقرت في عقله الباطن ، ثم ظهرت بعد ذلك على لسانه . كأنها آتية من عالم الغيب البعيد . والواقع أن شخصيته الداخلية هي التي تملئ على شخصيته الظاهرية هذه الأفكار . وهو مخدوع . فقل لي بربك أيها القارئ الكريم . أليس هذا يعتبر نتيجة لرأى ابن سينا في النبوة ؟ فإن سينا يرى أن النبي بقوته القدسية يتصل بالعقل الفعال ، ثم تأتي هذه الحقائق في نفسه ، فإذا أخذت طريقها إلى عالم الحس أعطتها الخيلة من عندها أوصافاً حسية تجعلها متجانسة مع عالم الظاهر ، فيرى في هذه الحالة شخص الملك ، ويسمع كلامه ، ويتصور المعاني بصورة الحروف والأشكال ، والواقع أنه لم ير ملكاً ، ولم يسمع كلاماً . ولم يتلق قرآناً على معنى هذه الآيات التي نرددها ، وإنما هي أشياء صنعتها مخيلته ، فإذا لم يستطع ابن سينا أن يقدم دليلاً صحيحاً على وجود العقل الفعال ، وبقيت بعد ذلك قصة الوحي الداخلي ، فمن السهل جداً أن نستبدل بالعقل الفعال العقل الباطن . ويأخذ التفسير طريقه إلى النهاية ، ومعنى هذا تحويل النبي من رجل في أعلى قمة من البشرية إلى رجل مريض استبدت به بعض وساوس تتصل بإصلاح الجماعة ، فأخذت تفيض على نفسه ، متلبسة بخيالات رائعة ، صورتها خيلة مصروع أو مخدوع ، وهكذا يصل الأمر في النهاية إلى رفض ما جاء به ، والخط من شأنه ، ثم أليس يقتضي منطقته في النبوة أيضاً أن يكون القرآن من عمل محمد ؟ وهو بذلك يعتبر أستاذاً لمن ينكر أن يكون القرآن كلام الله وينسبه إلى الرسول .

إنني أعتقد أن ابن سينا حين تورط في القول بالفيض . واعتقد أن الأبدية هي كما هي في عالم السماء ، وأن كل الآيات التي جاءت في ذلك رموز وإشارات قد قضى على النصوص الدينية بالموت ، وفتح باباً لابن عربي وغيره ممن يريدون أن يتفلسفوا من التعاليم الدينية في النهاية ، وأنه بذلك قد استلب من القرآن

الثقة به ، كما أن رأيه في النبوة قد فتح أمام الناس باب الشك فيها . والطعن في ثبوتها .
ما يجعلنا نقرر مطمئنين أن أثر التوفيق بالنسبة إلى طبيعة الدين - كان من شر الآثار
على الإطلاق .

وكذلك كان أثر التوفيق بالنسبة إلى الفلسفة ، فإن ابن سينا قد عرض مذهبه
الذي هو مزيج من التعاليم الأرسطية والإسلامية على أنه حقائق فلسفية ، ووحدة
ملتزمة ، يؤيدها المنطق . ويدعمها البرهان ، فكان من السهل جداً على من
يتصدى لنقده أن يبين ما تشتمل عليه آراؤه من وهن وتعقيد وتضارب ، وهكذا
كان ، فإن الغزالي ومن لف لفه ، كالشهرستاني وغيره . ممن حملوا لواء المعارضة
العقلية لهذه الفلسفة ، قد نجحوا في إصابتها باسم العقل في مواطنها الضعيفة ،
وأعنى بها تلك المواطن التي كان يحاول فيها ابن سينا أن يرد آراءه الدينية
إلى حقائقه الفلسفية .

والواقع أن كل تعديل أدخله ابن سينا على فلسفة أرسطو ليرضى الدين ،
كان موضعاً صالحاً جداً للهجوم منه والطعن فيه ، وسوف أستعرض مع القارئ
بعض هذه المواطن ، وليكن أولها هو منهج ابن سينا في إثبات الله ، فإنه قد عدل
عن دليل أرسطو ، لأنه لا يؤدي إلى أن الله علة فاعلة للعالم ، إلى دليله هو في
الواجب والممكن ، ورغم الباعث الطيب الذي كان يحمل ابن سينا على ذلك ، وما بذله
من مجهود في سبيل أن يصل من هذا الطريق إلى إثبات الله الخالق ، فإننا نجد أن
عمله هذا لم يخل من نقد ، فابن رشد في مواطن كثيرة من كتابه "تهافت التهافت" (١) ،
يقرر في صراحة أن هذا الدليل جدلي لا برهاني .

وعلى فرض صحة هذا الدليل ، ونجاحه في إثبات واجب لا علة له ، فإن
ابن سينا - كما قررنا وكما يوافقنا على ذلك الغزالي (٢) وابن رشد (٣) - لم يستطع
باسم العقل أن يجعل من خصائصه أن يكون واحداً وبسيطاً وإذن فوجود
الله . ووحدته ، وبساطته ، تصبح من غير شك موضعاً للشك إذا اعتمدنا في إثباتها
على أدلة ابن سينا وحدها . فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى رأيه في أن الله يعلم ذاته وغيره .

(١) ص ١٧ و ٧٢ و ٧٥ (٢) تهافت الفلاسفة ص ٣٥ وما بعدها

(٣) تهافت التهافت ص ٧٤ و ٧٩ .

فإننا نرى أنه رغم ما حاوله من إثبات أن ذلك لا يناقض البساطة في شيء لم يستطع قط مع التزام رأيه في العلم ، وأنه عبارة عن تقرر الصورة في العالم ، أن يقرر من إشكال السكرية .

فإذا تركنا مشكلة الصفات إلى مشكلة القدم . وما لجأ إليه من القول بالفيض . وتقريره هذا على أنه من القضايا العقلية الفلسفية التي يصل إليها الإنسان بعقله . فإننا نجد أن رأيه هذا - وخصوصا ما ذكره في تفصيل فكرة الوساطة - من أجدر الآراء بالتهكم ، مما حمل الغزالي على أن يقول له ولمن كان على رأيه : إن « ما ذكرتموه تحكيمات . وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه » (١) . وبوافقه ابن رشد على ذلك ناعتنا كل ما قيل في تفصيل الفيض بأنه خرافة (٢) . ومسلما مع الغزالي بأن ابن سينا يلزمه في مسألة الفيض أن يكون الله خالقا بالطبع (٣) .

وإذا كان ابن سينا قد قدم آراءه كلها باسم الفلسفة . وقد تبين بعد النقد أن بعضها - على حد تعبير ابن رشد - خرافة . فمعنى ذلك هدم الثقة بالفلسفة كلها . كما أدى من قبل اعتبار بعض الآيات رمزا وإشارة إلى هدم الثقة بالقرآن كله . ولذلك كان كثيرا ما يردد ابن رشد في مواضع متفرقة (٤) من كتابه « تهافت التهافت » أن ابن سينا قد غير مذهب القوم في الإلهيات حتى صار ظنيا .

فإذا تركنا أثر التوفيق في الفلسفة من حيث قيمتها الذاتية . إلى أثره باعتبار الهدف الذي كان يرمى إليه ابن سينا من توفيقه . وهو رفع العداء عن الفلسفة . لنرى نتيجة ذلك . فإننا نجده قد فشل أيضا في مهمته . بل ربما كان أثره من هذه الناحية عكسيا . فإن أهل السنة أولا كانوا يدركون - فيما أعتقد - أن الآراء اليونانية تخالف الشريعة في الجملة . وبعملية التوفيق هذه تبين إلى أي أحد تسلم الدراسة الفلسفية إلى البعد عن طبيعة الدين بعدا تماما . ولذلك لم يكن غريبا أن يستمر عداء الفلسفة على أشده . وأن يضطهد كل من يتصل بها عن قرب أو بعد ، وأن تفتش كتبه ، وأن تحرق على مرأى ومسمع من الناس ، كما حصل لعبد السلام بن عبد الوهاب

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٩ (٢) تهافت التهافت ص ٦٥

(٣) المرجع السابق ص ١١١ (٤) ص ٦٥ و ٤٩

الملقب بركن الدين . فقد أحرقت كتبه الفلسفية بعد مهاجمة داره واستخراجها منها في مظاهرة علنية (١) . وقد حكم على عبد السلام هذا بأنه فاسق . وجرده من طيابان العلماء . وزج به في السجن .

بل إن المسألة كانت تصل أحيانا إلى حد استباحة دماء المشتغلين بها . حتى وإن كانوا من العلماء الذين يؤدون للدين أجل الخدمات . وأكبر مثل على ذلك هو سيف الدين على الأمدى . فإنه لا اتصاله بالفلسفة قد اتهم بأنه فاسد العقيدة . ويقول بالتعطيل . ويذهب مذهب الفلاسفة . وكتب بذلك محضر في القاهرة وقع عليه السكثيرون واستباحوا دمه ، فلم يجد سيف الدين بدا من أن يفر إلى الشام ، وأن يشتغل بالتدريس هناك في إحدى المدارس بدمشق . ولكنه لم يلبث أن عزل عنها لاتهامه في الشام بمثل ما اتهم به في مصر (٢)

والواقع أن الأمر لم يقف عند حد الاضطهاد . بل لجأ الفقهاء - وعلى الأخص المتأخرون منهم كابن الصلاح وابن تيمية وتاج الدين السبكي والسيوطي - إلى إصدار الفتاوى بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، حتى إنه قد بلغ الأمر ببعضهم كابن الصلاح وابن تيمية إلى تحريم الاشتغال بالمنطق أيضا .

وإليك بعض ما أجاب به ابن الصلاح على استفتاء وجه إليه بشأن الاشتغال بالمنطق والفلسفة قال : (الفلسفة أسرافة والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال . ومثال الزيف والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة . المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة) ثم يقول عن المنطق « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر » ، ثم ينتهي أخيرا إلى تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة محبذا الضرب على أيدي المشتغلين بهما . داعيا إلى اضطهادهم في كل شيء حتى في الرزق والحياة (٣)

وفي رأي أن هؤلاء بحكم عاطفتهم الدينية كانوا معذورين في هذا التصرف بعض الشيء . فقد انهمل المعتزلة بالفلسفة ، فحصل بعد اتصافهم بها أن حل النظام وغيره على

(١) التراث اليوناني . مقالات لسكبار المستشرقين ص ١٣٦

(٢) المرجع السابق ص ١٦٣

(٣) فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٥ .

رجال الحديث واتهموهم بالكذب وطعنوا في روايتهم. مما قلل ثقة الناس بالأحاديث المروية عن رسول الله كها. وأكبر الظن أنه لو قدر المعتزلة أن يعيشوا وأن يسيطروا إلى النهاية. لفقدت الشريعة بحكم هذه الدعوة الجريئة إحدى دعائمها. وهى السنة المطهرة التى نعتمد عليها فى تفصيل كثير مما يتعلق بالتكاليف المفروضة علينا. وأكثر من هذا أنهم - كما قلنا - قد قاموا باضطهاد رجال الحديث اضطهاداً يدل على جمود فى العقل من ناحية. وعلى قسوة فى الطبيعة من ناحية أخرى. مما يدل على أن الإنسانية السامية بصفتها الأصلية. وهما التسامح الفسرى والعاطفة الحانية. لم تكن متوفرة فيهم، وكان ذلك فى نظر أهل السنة لاشتغالهم بالفلسفة. وما كاد أهل السنة بعد انتصارهم فى عهد المتوكل يفرغون من خصومهم المعتزلة بعد أن أجهزوا عليهم حتى ظهر هؤلاء الفلاسفة الذين انتهت زعامتهم إلى ابن سينا. وكانت نتيجة هذه الفلسفة التى اعتنقها إضعاف الثقة بالقرآن أيضاً. كما وصل إلى ذلك بختنا. فإذا كانت هذه الفلسفة قد جرت فى عهد المعتزلة إلى إضعاف الثقة بالحديث، وجرت بحكم النتائج التى وصل إليها التوفيق على أيدي الفلاسفة إلى إضعاف الثقة بالقرآن أيضاً. فليس من المستغرب إذن أن يحارب هؤلاء الذين يتميزون بعاطفة دينية قوية هذه الفلسفة. وكل ما يتصل بها. إبقاء على الدين. ورعاية لقداسة مصادره.

وليس معنى ذلك أننى أقر هذه الطريقة فى المحاربة التى أدت إلى وأد حرية الرأى فى الشرق، وتبع ذلك كنتيجة لازمة تقهقر المدنية الإسلامية. وبطلان أسباب التحضر فيها. معتقداً أن ترك الحرية لهذه الفلسفة كى تعيش سافرة. ثم محاولة الرد عليها بالحسنى. وبيان ما تشتمل عليه من ضعف. قد يكون أنجح فى المعالجة من تحريمها. واضطهاد المشتغلين بها. مما يودى فى النهاية إلى إثارة الرغبة فى قراءتها سراً، واتخاذ كتبها صبغة الشهيد الذى لا يسمح له بالحياة والنور، ولو تركوها تعيش سافرة لما استطاعت أن ترفع رأسها فى كبرياء.

والنتيجة بعد كل هذا أن التوفيق بالنسبة للفلسفة لم يؤد إلى تخفيف الاضطهاد عنها. بل ربما زاده اشتعالاً، كما أدى إلى تعقيدها وتقليل الثقة بها. مما يجعلنا نقرر أن أثر التوفيق بالنسبة لهذه الفلسفة أيضاً لم يكن خيراً من أى وجه. بل كان شراً على الإطلاق. والآن وقد انتهينا بك أيها القارىء إلى بيان أثر التوفيق السيء بالنسبة للدين

والفلسفة . فإن من السهل عليك بعد ذلك أن تدرك إلى أى حد أصبح ابن سينا مكروها عند رجال الدين . ولم يشفع له قط ما قدمه من آراء نافعة . وما كان يبغيه من نصرة الدين والعمل على الدفاع عنه . تلك الآراء التي لم يتورع الغزالي عن الاستفادة منها . وترديدتها وادعائها لنفسه . وخصوصا في كتابه « معارج القدس » فإن من يقرأه يجد نفسه أمام أفكار سينية . قد تكون بنص تعبيره أيضا (١) . والتي لم يتورع الرازي أيضا عن الاستفادة ببعضها . فقد اختار دليل ابن سينا في إثبات الواجب . وعمل على تدعيمه . وإن من يقرأ رسالة النوحيد للأستاذ الإمام محمد عبده . وخصوصا في ذلك الفصل الذي عقده لبيان إمكان (٢) الوحى . ليجد نفسه أمام أفكار ابن سينا نفسه في إثبات القوة القدسية للنبي . فابن سينا رغم كل هذا هو في نظر رجل كابن تيمية ملحد قد رضع الإلحاد في بيت له اتصال بالشيعة الباطنية . (٣) وهو في نظر ابن الصلاح مارق عن الدين . وراغب في هدمه وتقويضه ، وإن شئت فاسمع إلى ما يقوله في الإجابة عن سؤال وجه إليه بشأن ابن سينا . وهل تجوز القراءة في كتبه ؟ فإنه يقول في شأن سائليه : إنهم « لا يجوز لهم ذلك . ومن فعل ذلك فقد غدر بدينه . وتعرض للفتنة العظمى ، ولم يكن ابن سينا من العلماء . بل كان شيطانا من شياطين الإنس (٤) ،

ولكن هل كان ابن سينا شيطانا حقا ؟ أنا لأشك قط في أن النتائج التي وصل إليها ابن سينا في توفيقه تعتبر من أخطر الأشياء على الدين . ولستكنى لأرى ذلك مبررا لإطلاق ابن الصلاح لقب الشيطان عليه ، وأعارض تمام المعارضة ادعاء ابن تيمية بأن ابن سينا - كبقية الباطنية - كان يهدف إلى هدم الدين وتحطيم أعلامه ، فابن سينا كان نبيلًا في عمله ، وكانت أشرف الأحاسيس هي التي تسيطر عليه وقت أن قام بعملية التوفيق هذه ، وإن خانته منطقته ، وما ترتب عليه من نتائج

فقد رأى أن الفلسفة تعلو من شأن الله ، وتضفي عليه خصائص هي أعلى وأكمل مما يفيده ظاهر النص ؛ فحاول أن يرد ظاهر هذه النصوص إلى هذه الخصائص ، ليحقق لله الكمال المطلق ، وابن سينا يوم أن دافع عن القدم ، وأزر القول به ،

(١) راجع ص ١٦ من المعارج و ٢٥٨ من النجاة مثلا (٢) راجع ص ١١٠ و ١١١

مثلا من الطبعة التاسعة (٣) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٣٨

(٤) فتاوى ابن الصلاح ص ٣٤

لم يكن يقصد من ذلك إلا الاحتفاظ لله بالثبات وعدم التغير ، وابن سينا حينما نظر إلى النصوص المتعلقة بالمتع الحسية في الآخرة عز عليه أن تسكون نهاية الإنسان في الآخرة كما هي في الدنيا ، فيظل غارقاً في الماديات . وهي عنده أساس كل شر . فأراد أن يرتفع بالإنسان إلى أعلى من نوعه . وأن ينج به في عالم العقول والملائكة . ليعيش سعيداً بتعقله . والقرب من ربه . وابن سينا حينما رأى أن النبي لا يمكن أن تسكون رؤيته للملك وهو متلبس بالمادة ناشئة عن الملك نفسه . بل هي آتية من داخل نفسه . لم يكن يرمى لأكثر من تطهير الملائكة وإبعادهم عن ملابسة هذه الأشياء الحسية الدنسة .

وهكذا نجد أن ابن سينا في جميع أفكاره التي أبعده عن طبيعة الدين ، واستلزمت كل هذه النتائج السيئة ، لم يكن يقصد إلا الخير ، والثابت من تاريخ الرجل أنه كان كثير الإعظام للنبوة ، وكان في أغلب أحواله يحافظ على الصلاة هو ومن يحيط به ، مما يدل على أن هذه الأفكار لم تكن إلا مجرد نتائج استلزمها هذه الأحاسيس الطيبة التي كانت تجول في نفسه

وما لاشك فيه أن الرجل قد أخطأ في عملياته هذه . وبالتالي فيما ترتب عليها من أفكار ، ولكن الرجل كان مجتهداً ، فهل يشفع له حسن نيته ، وكبير اجتهاده في تزييه الله وتمجيده ، والتبشير بهذه المبادئ التي تدعو إلى إثارة الفضيلة ، واجتناب الشر ، في موقفه من الله للحساب يوم القيامة ؟ أنا لا أريد أن أقطع بذلك فأحكم بنجاته اعتماداً على ما يراه الغزالي نفسه في كتابه ، فيصل التفرقة ، من أن من يطلب الحق ويجتهد في سبيل الوصول إليه ثم مات من غير أن يصل فهو أدنى إلى أن يكون معذوراً ، ولكنني أرجو - والرجاء شيء ، والعقيدة شيء آخر - أن ألقاء في الآخرة ، وأن أتساق وإياه السكؤوس المترعة بالشراب في ظل أشجار الجنة الوارفة ، وعند مسيل أنهارها الجارية . والولدان المخلدون يقومون على خدمتنا . والخور العين تعمل في دل على مرضاتنا . وعين الله تكلؤنا وترعانا ، ورضاه يحيط بنا من كل ناحية ، وقد خلت الجنة من الشرور والأحقاد . وأصبحت جميلة طيبة ، فأقنعه حينئذ بأن هذه الحياة التي قرأناها في الكتاب العزيز قبل أن تلقانا وتلقاها . هي أسمى من جنته العقلية التي لا نعرف أين مشواها . رحم الله ابن سينا . وطهر الدين من أدران أفكاره . والحمد لله أولاً وآخراً .
(انتهى)

ثبت ببعض المراجع الهامة

- | | | | |
|----|--|----|--|
| ٢٧ | التنبيه والإشراف للسعودي | ١ | القرآن الكريم |
| ٢٨ | بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية | ٢ | الملل والنحل للشهرستاني |
| ٢٩ | تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور | ٣ | الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي |
| ٣٠ | تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية | | للدكتور محمد البهي |
| | للمرحوم مصطفى عبدالرازق باشا | ٤ | الاتصار للخياط تخريج نبيرج |
| ٣١ | تيسير الوصول إل جامع الأصول للزبيدي | ٥ | إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي |
| ٣٢ | تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة | ٦ | التراث اليوناني دراسات لكبار المستشرقين |
| ٣٣ | توفيق الرحمن للتوفيق بين مآله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن . للششيخ بنحيت | | ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي |
| ٣٤ | تاريخ الخلفاء للسيوطي | ٧ | الكامل في التاريخ لابن الأثير |
| ٣٥ | » التمدن الإسلامي لجورجي زيدان | ٨ | المقابسات لأبي حيان التوحيدي |
| ٣٦ | » الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم | ٩ | الفوز الأصغر لابن مسكويه |
| ٣٧ | تهافت الفلاسفة للغزالي | ١٠ | الفلسفة الإغريقية للدكتور محمد غلاب |
| ٣٨ | » التهافت لابن رشد | ١١ | الإشارات لابن سينا |
| ٣٩ | تفسير المعوذة الأولى لابن سينا | ١٢ | » الرسالة العرشية » |
| ٤٠ | » » » الثانية » | ١٣ | » » » النجاة » |
| ٤١ | دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١ عدد ٤ | ١٤ | » » » الشفاء » |
| ٤٢ | دروس في تاريخ الفلسفة للأستاذين المذكورين | ١٥ | » » » الرسالة الصمدية » |
| | مدكور وكرم | ١٦ | إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم لابن سينا |
| ٤٣ | رسالة الفعل والانفعال لابن سينا | ١٧ | النبوات لابن تيمية |
| ٤٤ | » » الموسيقى » | ١٨ | أثولوجيا أرسطو (ليدن) |
| ٤٥ | » » في سر القدر » | ١٩ | آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي |
| ٤٦ | » » في ذكر أسباب الرعد » | ٢٠ | الهيئة والإسلام لهبة الله الشهرستاني |
| ٤٧ | » » في الحث على الذكر » | ٢١ | المقالات لأرسطو تلخيص ابن رشد |
| ٤٨ | » » في الطبيعيات » | ٢٢ | أرسطو للدكتور عبد الرحمن بدوي |
| ٤٩ | » » في الأجرام العلوية » | ٢٣ | العقائد العنصرية بحاشية الإمام محمد عبده |
| ٥٠ | » » في الحدود » | ٢٤ | الرسالة العرشية لابن تيمية |
| | | ٢٥ | الوحي المحمدي للسيد رشيد رضا |
| | | ٢٦ | الرسالة النيرونية لابن سينا |

٥١ رسالة العهد	٨٢	لأستاذ أحمد أمين بك
٥٢ » في السعادة	٣٨	فيلسوف العرب والمعلم الثاني الهرحوم
٥٣ » في أقسام العلوم العقلية		مصطفى عبد الرازق باشا
٥٤ » في علم الأخلاق	٨٤	فلسفة الأخلاق في الإسلام
٥٥ » الصلاة		للأستاذ محمد يوسف موسى
٥٦ » في الزيارة والدعاء	٨٥	في تاريخ الأخلاق
٥٧ » في الشفاء من خوف الموت	٨٦	فلسفة ابن رشد (فصل المقال العلم مناهج الأدلة)
٥٨ » في القضاء والقدر	٨٧	وفيات الأعيان لابن خلكان
٥٩ » في العشق	٨٨	فصوص الحكم للفارابي
٦٠ » حتى بن يقظان	٨٩	كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون
٦١ » الطائر		لحاجي خليفة
٦٢ » في أجوبة الشيخ الرئيس	٩٠	معجم البلدان لياقوت
٦٣ » في الإجابة عن سؤال السهل	٩١	» الأدباء »
٦٤ » في المبدأ والمعاد	٩٢	مقالة اللام لأرسطو . ترجمة الدكتور
٦٥ » في بيان الجوهر النفيس		أنى العلا عفيفي
٦٦ » في معرفة النفس الناطقة	٩٣	من إفلاطون إلى ابن سينا للدكتور جميل صليبا
٦٧ » في القوي النفسانية	٩٤	مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين
٦٨ » التوحيد للإمام محمد عبده		لأبي الحسن الأشعري
٦٩ رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا	٩٥	مقدمة ابن خلدون
٧٠ شهاب مقاله لنظام عروضي السمرقندي	٩٦	مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية
(بالفارسية)	٩٧	أبكار الأفكار للأمدى (مخطوط)
٧١ شذرات الذهب للحماد الخنبلي	٩٨	التعليقات على كتاب النفس لأرسطو
٧٢ شرح العتي للشيخ أحمد المتيني		(لابن سينا مخطوط)
٧٣ شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني		المباحثات (» » »)
٧٤ شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني	١٠٠	تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي (مخطوط)
٧٥ ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين بك	١٠١	شرح أثولوجيا أرسطو لابن سينا
٧٦ طبقات الأئمة للقاضي صاعد	١٠٢	» مقالة اللام لأرسطو »
٧٧ » الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي	١٠٣	رسالة الفردوس »
٧٨ » علم الأخلاق إلى نيقاموخوس لأرسطو	١٠٤	مصارع المصارع للطوسي في الرد على
٧٩ » الطبيعة لأرسطو ترجمة معالي لطفي السيد باشا		الشهرستاني (مخطوط)
٨٠ عيون المسائل للفارابي	١٠٥	نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري
٨١ عيون الأنباء لابن أنى صبيحة		(مضمون)

تصويب

صفحة	مطر	خطأ	صواب
٣٠	٤	البويطى	بالبويطى
٣١	٢	تشير	تشهير
٣٢	٢	حتى أن	حتى إن
٣٣	١٩	يذبتوا	يشتوا
٣٤	٧	نهم	النهم
٤٨	١	إعلاء	علاء
٥٦	٢٠	أحو	أحوج
٥٦	٢٤	سخرية	سخرية
٦١	١٩	التخير	التخير
٦٩	١٥	(١) إنه	(١) أنه
٩٠	٦١	يقيد	بقيد
١٢٠	٢	إن	أن
١٢٧	٢٦	فإنهم	فإنهم
١٢٨	٥	للإختيار	للإختيار
١٢٨	٢٢	والحاث	والحادث
١٣٥	١	لواحد	الواحد
١٧١	٥	وتزيد	وتزيد
١٨٧	٦	ينجح	ينجح
٢٠٨	١٨	النهلة	النهاية

هذا ما أثبتناه من الأخطاء وليس من شك في أن الكتاب يحتوى على أخطاء أخرى تركناها سهواً أو عمداً اعتماداً على فطنة القارىء . والسكال صفة لله وحده . والله ولى التوفيق .