الكتـــاب الثانى

العقلية الاسلامية والفلسفة الاغريقية

- موقف فلاسفـــة المسلمين فى المشرق من التراث العقلى الاغريقى فيمـــا بعـــد الطبيعة ٠
- « الوجود » وذاهب القدامى ٠
- « الوجود » وآراء فلاسفة المسلمين ٠
- « واجب الوجود » وأثر تطبيقه على الله فى الاسلام ٠

obeikandl.com

obeikandl.com

العقلية الاسلامية والفلسفة الاغريقية

تمهيـــد :

أصبح المسلمون الآن ـ بعد نقل الفلسفة الاغريقية الى اللغة العربية ـ أمام ثقافة فلسفية أجنبية ، فيها آراء لتفكير آخر غير التفكير العربى ، ولآرائها عوامل طبعتها بطابع خـاص قد لا تتوفر فى البيئة العربية حتى يكون هنـاك قرب شديد بين طابعى التفكيرين ٠

هل وقف العقل الاسلامى ـ الذى يواجهها الآن مباشرة ـ منها موقف القبول فحرص عليها وآزرها ؟

أم وقف منها موقف المختبر الفاحص ، فقبل بعض آرائها ، ورد البعض الآخر منها ؟

وقد يذكر فى ترديد السؤال مع هذين الوجهين ، وجه آخر ثالث ، وهو : أو رفض العقل الاسلامى كل آرائها ؟

وبذلك تكون كل الفروض الممكنة عقلا قد تضمنهـا السؤال ٠٠٠ ولكن واقع الأمر ـ وليس الامكـان العقلى ـ هو الذى جعلناه العامل فى صيـاغة السؤال ٠ اذ الواقع أن موقف المعارضة والرفض للآراء الاغريقية جملة نشأ متأخرا ، بعد مضى مدة ، استقبلت فيها فلسفة الاغريق الالهية والاخلاقية من المسلمين استقبال الجديد الفاتن ، لأن نقل الفلسفة فى هذه النواحى الثلاث وقع فى عصر المأمون فى أوائل القرن الثالث الهجرى ٠ واذا اعتبرت معارضة أبى الحسن على بن اسمـاعيل الاشعرى (١) لرأى المعتزلـة فى الصفـات

---

(١) المتوفى سنة ٣٣٠ هـ ٠

وينسب اليه اتجاه خاص فى علم الكلام يعرف بالمذهب الأشعرى ٠ وهذا المذهب قائم على محاولة ايجاد طريق فى العقيدة يجمع بين مذهب السلف من الوقوف عند حد النص ومذهب أهل العقل من علماء الكلام ، وهم رجال الاعتزال او رجال التأويل ٠

وفى هذا الاتجاه نفسه سار ، قبل الأشعرى ، عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبو العباس القلانسى ، والحارث بن أسد المحاسبى ٠ وفى ذلك يقول صاحب الملل والنحل (ج ١ ص ٢٧) :

« وانتهى امر السلف الى عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى ٠ والحارث =

معارضة غير مباشرة للفلسفة الاغريقية ، يكون هناك قرن من الزمن تقريبـا

ابن أسد المحاسبى • وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا انهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية • وصنف بعضهم ودرس بعض ، حتى جرى بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه مناظرة فى مسألة من مسائل الصلاح والأصلح ، فتخاصـما وانحاز الأشعرى الى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية الى الأشعرية » •

والعمل الأصيل لأبى الحسن الأشعرى فى المدرسة الاشعرية قيامه بالرد على المعتزلة فى نفيهم صفات المعانى ، بناء على مبالغتهم فى التنزيه ، كما انه انكر التشبيه الذى آل اليه أمر جماعة من السلف •

ومن بعد الأشعرى فى بناء مدرسته واتجاهه كان القاضى أبو بكر الباقلانى • وينسب اليه وضع المقدمات العقلية (الفلسفية) ، كالجوهر الفرد فى تأليف علم الكلام الأشعرى •

ومن بعده كان امام الحرمين ابو المعالى عبد الملك الجوينى النيسابورى الملقب ضياء الدين (ولد سنة ٤٢٠ هـ وتوفى سنة ٤٧٨ هـ) • درس فى المدرسة النظامية بنيسابور علوم التوحيد والفقه والمنطق ثلاثين سنة ، وله كتاب « نهاية المطلوب » ، مخطوط بدار الكتب المصرية • وهو صاحب كتاب « الشامل » وتلخيصه « كتاب الارشاد » • وينسب اليه ـ زيادة عن سلفه ـ استخدام المنطق الاغريقى فى تأليف علم الكلام الأشعرى •

ومن بعد امام الحرمين كان تلميذه الغزالى ، حجة الاسلام (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) وينسب اليه فى بناء المدرسة الأشعرية انه فى التأليف على طريقتها ادخل الفلاسفة للرد عليهم ، بعد أن كان الرد قبله من ائمة هذه المدرسة قاصرا على المعتزلة وحدهم •

والامام ابن الخطيب تابع الغزالى فى نهجه فى الرد على الفلاسفة والمعتزلة فى التأليف على النمط الأشعرى •

والبيضاوى صاحب « الطوالع » زاد من خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة •

وعلماء الأعاجم : كسعد الدين التفتازانى والايجى ، تابعوا البيضاوى فى التأليف •

والمستشرق المجرى « جولدزيهر » فى كتابه : « تطور العقيدة الاسلامية » يرى : أن مذهب الأشاعرة فى العقيدة ، كمدرسة لها منهاج وغاية معينة ، ابتدأ مع نشأة مدارس نظام الملك فى بغداد ، ونيسابور ، واصفهان ، فى القرن الخامس الهجرى • كما يرى أن امام الحرمين وقد كان بالمدرسة النظامية بنيسابور ، والغزالى وقد كان بالمدرسة النظامية ببغداد ، هما دعامتا المذهب الأشعرى فى تكوين المدرسة الأشعرية •

ويذكر بعد ذلك ، مؤرخا لهذه المدرسة ، أن الأشاعرة يدعون أن مذهبهم وسط بين مذهب العقليين وهو مذهب الاعتزال ، ومذهب أهل النص وهو مذهب أحمد بن حنبل • ويقول : اذا اعتبر الأشعرى رجل وساطة ، فلا تعمم وساطته فى مسائل القرنين الثانى والثالث الهجريين • نعم له حلول فى مسألتى « الاختيار » و « القرآن » ، ولكن الظاهرة الأساسية لموقفه التى تتضح أكثر فيما يتعلق بنظرة الشعب والجمهور ، تبدو فى تحديده تصور الله ، وفى علاقة هذا التصور بمذهب التجسيم • فهو ينسب الى الله وجها ، وينسب اليـه يدا ، لأن ذلك ورد فى القرآن او السنة • ولكنه يتفادى سذاجة التجسيم بقوله فيها : « بلا كيف » ، وهذا بعينه مذهب أهـل

مضى قبل أن يقف العقل الاسلامى من الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية موقف الرفض والمناوة • على أن بعض المؤرخين لاتجاهات العقل الاسلامى يرى أن موقف المعارضة الجدية للفلسفة الاغريقية ابتدأ فى النصف الثانى من القرن

==

النص ، ولم يكن مذهبا وسطا بين المعتزلة ومذهب أحمد بن حنبل ، بل هو خضوع معتزلى سابق لامام النص المتشدد (أحمد بن حنبل) •

أما دور الوساطة كما يحكى « جولدزيهر » مستمرا فى تاريخه للأشعرى ـ الذى أصبح جزءا من تاريخ العقيدة الاسلامية ، فمثلته مدرسته التى تنسب اليه دونه هو ـ (دون الأشعرى نفسه) •

والأشاعرة ـ كما يقول « جولدزيهر » فى موضع آخر ـ يرفضون كل شروح الفلاسفة لله : فليس الله هو المبدأ غير المتحرك ، لكل حركة ، وليس هو عقلا محضا ، وليس تأثيره فحسب فى القوانين والمبادىء العامة ، وليس علمه علما كليا ، وليس علة ، بل خالقا • لأن هذه الشروح تشعر على الأقل بمخالفة المنقول (من الكتاب والسنة) •

وفى الوقت الذى يرفضون فيه القسم الالهى من الفلسفة ، يستخدمون فكرة « الذرة » أو « الجوهر الفرد » من الفلسفة الطبيعية ، لأنها تؤدى الى تأييد الخلق • ولكنهم يرفضون منها ـ من الفلسفة الطبيعية ـ قانون العلية وعدم التبدل فى القوانين الطبيعية ، لأنهم يريدون بهذا الرفض ايجاد موضع للمعجزة،وموضع لارادة الله•يستبدلون قانون العلية بما يسمونه مجرى العادة ، أو مجريات العادات • وهم فى هذا تلاميذ Sexus Garnaed Empirikus . ولا يعترفون فى مقاييس الحقيقة والقيم الأخلاقية بالعقل والتجارب ، بل العمدة عندهم هو الشرع •

والباقلانى والغزالى فى مقدمة الأشاعرة الذين ينكرون قانون العلية ، وينكرون تبعة حدوث شىء فى الوجود لقانون لا يتغير وضرورة لا تتخلف • والسابق عندهم فى الوجود ليس علة اللاحق • وقانون العلية أو التطابق فى نظرهما هو اجراء للعادة فحسب •

والغزالى يعبر عنه بحكم العادة المطردة كما يعبر بذلك علماء الحقيقة ، أو بحكم ضرورة الجبلة كما تعبر المعتزلة ، أو يسميها قاعدة مجرى العادات • واستمرار العادة فى ملاحظة المتأخر للمتقدم ، هو دائما فى نظره خلق جديد • وكل شىء يبدو أنه أثر عن غيره هو بفعل الله ، وليس ضرورة من الضرورات • فانفصال النفس عن البدن مثلا لا يلزم عنه الموت بالضرورة ، بل هو عادة فحسب يجوز أن تتخلف •

والمدرسة الأشعرية وان أنكرت قانون العلية والتطابق وحولته الى عادة فحسب ، فانكارها بعد ذلك « للصدفة » : ليس لأنها تؤمن حينئذ بقانون العلية ، بل لأنها تعتقد بأن وراء حدوث أى شىء قصد لحدوثه ، والصدفة تشعر بعدم القصد • فهى تنكر « العلية » و « الصدفة » معا لأن الأولى تعارض عقيدة المعجزة كما أنها تؤدى الى تسمية الله علة للكون وهم يتحرجون عن ذلك ويسمونه فاعلا ، ولان فى القول بالصدفة نفيا للقصد فى حدوث الاشياء •

والعقيدة (الاسلامية) الواردة هى اذن سبب هذا الانكار بجزئيه • سواء للعلية أم للصدفة •

الخامس الهجرى ، يوم أن قام الغزالى فى كتابه « التهافت » يناوىء الفلسفة والفلاسفة ، أى بعد مضى قرنين ونصف تقريبا على قبول المسلمين للتراث العقلى الاغريقى ٠

وسواء أكان القرن الرابع ، أو الخامس الهجرى ، هو المسرح الزمنى لمعارضة الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية ، فالعقل الاسلامى اتخذ منها بعد نقلها ــ منذ أوائل القرن الثالث الهجرى ــ عدة مواقف :

كان أولها قبوله لها ٠

ثم بعد فترة من الزمن ابتدأ يعارضها لعوامل دينية ٠

ثم أخذ على التوالى للعوامل الأخيرة نفسها يشتد فى معارضتها ٠

وفى موقف القبول منها ، أول الأمر ، اختلف القابلون لها : ما بين مبالغ فى هذا القبول بالحرص عليها والاسترسال فى تأييدها ، وما بين محتاط فى الأخذ عنها والتأثير بها ٠ والقابلون لها جميعا ، من مبالغ أو محتاط ، كانوا من أصحاب النزعة العقلية فى الاسلام ، وهم رجال الاعتزال ٠ فقط عرف الفريق المبالغ منهم فى قبولها باسم « الفلاسفة » ، بينما بقى اسم « الاعتزال » عنوانا على هؤلاء المحتاطين فى الأخذ عنها من أصحاب النزعة العقلية (١) ٠

---

(١) ومعنى الاحتياط فى الاخذ عن الفلسفة : قبول بعض آرائها ورفض البعض الآخر منها ٠ وهكذا ينقل عن بعض الرجال البارزين من أصحاب الاعتزال : أمثال الجبائى ، والجاحظ ، والنظام ، أنهم كما تأثروا ببعض آراء الاغريق رفضوا بعضا آخر منها ٠ وعندما نحدد موقف المدرسة الاعتزالية من الفلسفة الاغريقية ، وهو الموضوع التالى فى المعالجة لموقف الفلاسفة هنا ، نفصل الآراء التى قبلت منهم والأخرى التى عارضوها ٠ والآن نذكر فقط ما يؤيد تلك الظاهرة التى ربما تكون موضع شك فى نسبتها الى رجال الاعتزال ، وهى ناحية الرفض لبعض الآراء الاغريقية ٠

فالقفطى ينقل أن أبا هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، الجبائى : من معتزلة البصرة ألف كتابا سماه « المتصفح » أبطل فيه مبادىء أرسطو ٠

والجاحظ : يتعرض كثيرا فى كتابه « الحيوان » لنقد آراء أرسطو ٠

وابن المرتضى : صاحب كتاب « المنية والأمل » ، يذكر أن النظام كثيرا ما عارض آراء أرسطو ٠

وهذا الذى ينقل ويروى عن أمثال هؤلاء من أصحاب الاعتزال من رفضهم الآراء =

والى أن بدت معارضة العقل الاسلامى للآراء الاغريقية الالهية ، نطلق على الحقبة السابقة لهذه المعارضة ، اسم : **الفترة الاولى من فترات موقف المسلمين من الفلسفة الاغريقية ، أو تسميها فترة القبول** · وفى هذه الفترة ظهر الكندى والفارابى واخوان الصفاء وابن سينا وأمثالهم ممن يعرفون باسم الفلاسفة ، كما وجد فيها أبو الهذيل العلاف (١) والنظام (٢) والجاحظ (٣) ومعمر (٤) وأبو هاشم الجبائى (٥) من أرباب الاعتزال فى الكلام ·

أسباب قبول المسلمين للفلسفة الاغريقية :

ولكن أهو الميل العقلى وحده لدى بعض المسلمين الذين اشتغلوا بالدفاع عن العقيدة ، كان السبب فى قبول هذا البعض للآراء الاغريقية الالهية (٦) ، لأنها وليدة العقل الانسانى ؟

أم هناك شىء آخر وراء هذا الميل دفعهم الى قبولها ؟ اذ الرغبة العقلية لدى انسان ما تساعد فحسب على تناوله عملا عقليا وعلى النظر فيه ، **وعدم**

=

الأرسطية ، معناه ـ كما سبق ـ انهم لم يرفضوا الآراء الاغريقية جملة ، اذ رفضهم لآراء أرسطوطاليس معناه رفض آراء أفلاطون مثلا ·

و « هورفيتس Horvitz » الالمانى فى كتابه « تاثير الفلسفة الاغريقية فى تطور علم الكلام »

(Ueber der Einfluse der griechischen Philosophie auf die Entwicplung des Kalam).

يبين تاثير الافكار الاغريقية فى آراء المعتزلة فيذكر : صلة الآراء الرواقية بآراء النظام ، وآراء الأفلاطونية بآراء معمر بن عباد السلمى المتوفى سنة ٨٥٠ م · ويعلل لعدم قبول المعتزلة لآراء أرسطو بقوله : أما أرسطو فقد حيل بينهم وبين التاثر به قوله بقدم العالم ، وايمانه بقانون العلية وعدم تخلفه ·

(١) توفى سنة ٢٣٥ هـ فى خلافة المتوكل ·

(٢) توفى سنة ١٢١ أو ٢٣١ هـ · (٣) توفى سنة ٢٥٥ هـ ·

(٤) توفى أواخر القرن الثالث · (٥) توفى سنة ٣٢١ هـ ·

(٦) نقصر الحديث على الآراء الالهية للاغريق متعمدين ذلك ، لانها هى التى كانت مثار الخلاف بين المسلمين فى موقفهم من الفلسفة أولا ، ولأنها ثانيا هى التى تتصل ببحثنا فيما أردنا أن نعالجه فى هذا الكتاب وهو : « الجانب الالهى من التفكير الاسلامى » ·

طرحه بادىء ذى بدء ، ولكنها قد لا تكفى وحدها فى تعليل قبوله لهذا العمل العقلى والحرص عليه أو التأثر به • فوجود هذه الرغبة العقلية سبب مهيىء فقط للقبول • وقبول المسلمين نفسه للآراء الاغريقيـة حينئـذ ، ليس لأن من قبلها منهم كان ذا ميل عقلى فحسب ، بل لأسباب أخرى مع ذلك ، أهمها :

الدقة التى كان عليها المنطق الأرسطى وغيره من العلوم الرياضية ، وأثر هذه الدقة فى نفوس المسلمين العرب التى لم تألف قبل ترجمتها الا أسلوب الاقناع ، ولم تتعود الا سعة الخيال ومرونته ، وتموجـه فى التصوير • هذه الدقة التى عرفها المسلمون منذ ترجمة المنطق والرياضيات فى عهد المنصور وازداد وقعها فى نفوسهم منذ هذا التاريخ حتى ترجمة النـاحية الالهيـة فى عهد المأمون ، ارتبطت فى أذهـانهم بعصمة الفكر الاغريقى ، وحملتهم فوق ذلك على أن يتجاوزوا بهذه العصمة المنطق الأرسطى والرياضيات الى الحكمة الاغريقية كلها • فلما ترجمت الناحية الالهية ـ فى أوائل القرن الثالث الهجرى فى عهد المأمون ـ لم يتطرق الى أذهانهم أول الأمر شك فى دقتها ، وبالتالى شك فى عصمتها فاقبلوا عليهـا آمنين خطأها ، أو ظـانين أنهـا بعيدة عن الخطأ (١) • وتناولوها على أنها شىء يجب الحرص عليه ، والدفاع عنـه • وفى هذا يقول الغزالى (٢) : « ••• وقد تولدت عنها ـ أى العلوم الرياضية ـ آفتان : احداهما أن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ، ومن ظهور براهينها ، **فيحسن بسبب ذلك اعتقـاده فى الفلاسفـة • ويحسب أن جميع علومهم فى الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم ••• »** •

وبجانب دقة المنطق الأرسطى والعلوم الرياضية ، هذه الدقة التى كانت أشبه باغراء للعقل الاسلامى على الاقدام على قبوله للناحية الالهية والانسانية من الفلسفة الاغريقية ، وتناول ما فيهـا مـن آراء بالشرح والتوضيح ، كان لصورة هذه الناحية الفلسفية التى وردت عليها دخل فى قبولها كذلك • وهى فى جانب المعبود صورة الاعتراف باله واحد خالق ، وفى سلوك الانسان صـورة

---

(١) يحكى الفارابى فى كتابه « الجمع بين الحكيمين » (ص ٢٢ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٠٧) عن كتـاب الربوبية المنسوب لأرسطو : وقد نجد أن أرسطو فى كتـابه الربوبية المعروف بـ « اثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عـالم الربوبية ••• فإما أن يظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعانى عنده ، أعنى الصور الروحانية ، أنه يناقض نفسه فى علم واحد وهو العلم الربوى فبعيد ومستنكر ••• •

(٢) فى كتابه : « المنقذ من الضلال » ، ص ١٢ ـ ١٣ ، طبع مطبعة الجمـالية بمصر سنة ١٩٢٩ •

الزهد والتصوف وصورة الافناء كوسيلة لتقرب الانسان من الله • اذ أن فلسفة الاغريق (١) لم تقف عند حد معالجة العقل الاغريقى لها ، وأن فلسفة أفلاطون وأرسطو على الأخص لم تبق كما تركها هذان الفيلسوفان ، بل تناولت هـذا التراث العقلى منذ وفاة أرسطو كآخر فيلسوف اغريقى عقليات أخرى مختلفة قبل أن يصل الى المسلمين : تناولته عقلية الرومان فى روما ، وعقلية المصريين فى الاسكندرية ، وعقلية الفينيقيين والساميين فى مدارس الشرق الأدنى • ومن غير شك كان لثقافات هذه العقليات المختلفة أثر فى تعديل التراث الاغريقى أو فى تصويره بصورة ليست كلها للاغريق ، اذ من بين ثقافات هذه العقليـات التى تناولته ثقـافة العقليـات الشرقية وهى دينية وسماوية الى حـد كبير ، فأضفت عليه ثوب الدين السماوى بجانب ثوب الزهد الصوفى الشرقى •

ومع هذين العاملين السابقين كان أيضا من عوامل اغراء المسلمين عـلى قبول الفكر الاغريقى فى الهياته وانسانياته المزج برسائل دينية موسوية أو مسيحية عليها صبغة الفلسفة الاغريقية بين المؤلفات الفلسفية الاغريقية ، ونقلها بعد ذلك منسوبة الى فلاسفة الاغريق (٢) •

واذا كانت هذه هى أسباب قبول العقل الإسلامى للفلسفة الاغريقية الالهية على العموم ، فمرجع الفرق بين احتياط المعتزلة فى قبولها ومبالغة من يسمون بالفلاسفة فى الحرص عليها ، على ما يبدو ، الى عكوف هؤلاء على كتب الفلسفة المنقولة ، وبقاء أولئكم فى حدود مهمتهم الأولى ، وهى الدفاع عن العقيدة (٣) •

---

(١) كما عرف من قبل فى الجزء الاول لهذا الكتاب •

(٢) على نحو ما هو مبسوط فى بحث « الترجمة » فى الجزء الاول من هذا الكتاب •

(٣) يقول « جولدزيهر » مؤرخـا للمعتزلة :

« هم أول علماء الكلام ، ومقصدهم الدينى مناواة التصوير الحسى للعقيدة ، كما كـان متبعا من قبلهم وكما نقل عن أهل السنة ، (ويقول الشهرستانى ج ١ ص ٩٦ من كتاب الملل والنحل : وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر ، فوقعت فى التشبيه) •

وتكون من هذه المناواة بداية المدرسة الاعتزالية ، واتسع التضاد بينها وبين مذهب أهل السنة باستخدام المذهب العقلى فى التأويل والشرح • وبواسطة المعتزلة دخل مقياس ثالث للمعرفة ـ لدى المسلمين ـ وهو العقل ، بجانب التجارب الحسية والعلم النقلى ، وهم يؤثرون العقل على الشرع فى مقياس الحقيقة وتعرف القيم الأخلاقية •

وهم من أصحاب المذهب العقلى قطعا ، ولكنهم ليسوا من اتباع « حرية الفكر » : لانهم =

. . . . . .

فى عهد خلفائهم الثلاثة استخدموا فى بغداد وغيرها وسائل الارهاب والاعتقال لحمل اكبر فرقة معادية لهم فى ذلك الوقت ، وهى فرقة الفقهاء ، على ان تترك لهم الجو حرا ٠

ـ ولاعلانهم ان « دار الحرب » هى التى يسكنها من لا يعتقد بعقيدتهم ، وقولهم بانه على الامام ان يحاربهم كما يحارب الكفار والمشركين ٠

ـ ولأن ابا هاشم (لعله هشام بن عمر القوطى) ـ من رجالهم ـ يعلن أن من خالف رأيه فى الصفات وفى القدر يستحل دمه وماله ، لأنه كافر (الشهرستانى) ٠

ومعمر بن عباد يحكم على من لا يرى رأيه فى الصفات وفى الاختيار بعدم الايمان ٠

وأبو موسى المردار يعلن ان ثلاثة فحسب من اتباعه سيدخلون جنة المؤمنين حقا ٠

ـ ولأن من الأقوال الثابتة فى علم الكلام عندهم : من لم يكن معتزليا لا يسمى مؤمنا ، لان من لم يعرف الله عن طريق الجدل العقلى Spekulation لم يكن مؤمنا ٠ والعوام عندهم ـ تبعا لهذا ـ لا يدخلون فى عداد المسلمين ، اذ بدون عمل العقل لا ايمان ٠ ولهذا انكر بعض فقهائهم ان يقتدى فى الصلاة بمن لا يستخدم العقل فى معرفة الله ، لانه حينئذ كالاقتداء بمن لا دين له ، وهو الزنديق ٠

ـ ولأن القاضى أحمد بن أبى دؤاد فى سنة ٢٣٤ هـ (٨٤٨ م) ، وضع لموظفيه قاعدة لفك المعتقلين ، وهى اختبار عقائدهم ، فمن قال بخلق القرآن وان الله فى اليوم الآخر لا يرى بالابصار ترك ، ومن لم يعترف بهذه العقيدة بقى فى الاعتقال (رواية المسعودى) ٠

وأحد الموظفين ، وهو مسلم الجرمى ، أبى تنفيذ ما وضعه القاضى من نظام ، فتعرض بسبب هذه المخالفة لكثير من ألوان الذل ٠

وانه وان كان عادة للتفكير اليونانى ولعمل المفكرين الفلسفى من اليونانيين دخل فى توسيع علم الكلام ، الا انهم احتفظوا ببعض نقط احتكت فيها مسائلهم الدينية بالمسائل الفلسفية ٠

و « جولدزيهر » يذكر ـ فى نهاية بحثه هذا ـ أن بعض الناس يتهم المعتزلة بانهم تحت راية علم الكلام ادخلوا تعاليم فلسفية ، ولكنه يرى أن هذا الاتهام هو تعبير عن النقص فى الوحدة والانسجام عند رجال المعتزلة فى أفكارهم ، هذا النقص الذى تعبر عنه تعاليمهم المتشعبة ، والمتناقضة أحيانا ٠

تعليق :

فى هذه النقطة الاخيرة التى يلاحظها « جولدزيهر » يرى غير رأيه فيها هورفيتس Horvitz فى كتابه السابق ، حيث يثبت تأثر المعتزلة بالفلسفة الاغريقية كما تقدم ٠

و « جولدزيهر » ، فى عرضه لأمر المعتزلة ، وحكمه عليهم بانهم ليسوا من اتباع حرية الفكر بناء عن الأمثلة التى أوردها ، يبدو انه متأثر بالمصادر الكلامية الأخرى غير مصادر

وسنتخذ من شرح موقف هؤلاء الذين تميزوا من أصحاب النزعة العقلية في الاسلام وعرفوا باسم الفلاسفة موضوع حديثنا الآن على أن نتبعه بالكلام عن موقف المعتزلة • حتى اذا انتهينا من موقف هؤلاء الأخيرين تركنا الفترة الأولى من فترات موقف العقل الاسلامى من الفلسفة الاغريقية ، وهى فترة قبولها ، الى الفترة الثانية من فتراته ••• وهى فترة معارضتها •

وفى هذه الفترة الأخيرة ، وهى فترة المعارضة • يكون الحديث عن رجال الأشاعرة المؤسسين ، أو المساهمين فى تطور المدرسة الأشعرية ، كمعارضين للتراث الاغريقى فى ناحيتيه : الالهية ، والانسانية ، ورجال التصوف المناوئين للاتجاهين الفلسفى والكلامى •

***

= المعتزلة نفسها • والذى يقرأ كتاب « الانتصار » للخياط مثلا ، وهو من رجال الاعتزال ، يجد تكذيبا لنسبة كثير من الأمثلة ـ التى ضربها « جولدزيهر » ، نقلا عن الشهرستانى ـ لرجال الاعتزال :

ففى ص ٨٦ من كتاب الخياط يكذب ما يحكى عن المعتزلة : من أن « العوام عندهم لا يدخلون فى عداد المسلمين » ، وفى ص ٨٨ من الكتاب نفسه يكذب أيضا ما يحكى عنهم من أن « دار الحرب هى التى يسكنها من لا يعتقد بعقيدتهم » • فالحكم على رجال المعتزلة تبعا لمثل هذه الأخبار ، يجب أن يراعى الاحتياط فى قبوله أو رفضه •

(المؤلف)

موقف الفلاسفة

التوفيـق بين الدين والفلسـفة

بجـانب التـوفيق بين الدين والفلسفة الـذى يعبر عن قبـول الفلاسفة الاسلاميين للفلسفة الاغريقية وحرصهم عليها ، كانت هناك مظاهر أخرى تعبر عن هذا القبول لها والحرص عليها كذلك ...

كان هناك الشرح والتوضيح لمشاكلها ، وكان هناك الجمع بين آرائهـا بعضها مع بعض ان بد تضارب فيما بينها ، لأن فلاسفة المسلمين فوق اعتقادهم بعصمة الفلسفة الاغريقية ، كانوا يعتقدون أيضا بأنها تعبر عن حقيقة واحدة ، وأن الاختلاف ان وقع فيها لا يتجـاوز الخـلاف فى التعبير عن هذه الحقيقة الواحدة . وكتاب الفارابى المسمى بـ « الجمع بين رأيى الحكيمين » أفلاطون وأرسطو ، من الأمثلة البـارزة لمحاولة الجمـع ورفـع التضارب بين الآراء الاغريقية بعضها مع بعض من جانب فلاسفة المسلمين .

وفى مقدمة هذا الكتاب يقول الفارابى : « أما بعد .. فانى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه ، وادعـوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا فى اثبات المبدع الأول وفى وجود الأسباب منه ، وفى أمر النفس والعقل ، وفى المجازاة على الأفعـال خيرها وشرها ، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى **الجمع بين رأييهما** ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عـن قلوب الناظرين فى كتبهما . وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالاتهما ، لأن ذلك من **أهم ما يقصد بيانه** ، وأنفع ما يراد شرحه وايضاحه . اذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العـلم بالموجودات ، **بما هى موجودة** » (١) .

---

(١) صفحة ١ ، طبـع مطبعة السعادة ، سنة ١٣٢٥ هـ .

على أن التوفيق بين الآراء الاغريقية من جهة وبين الاسلام من جهة أخرى ، ان كان يعتبر مظهرا للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو فى الواقع أهم مظهر لهذا القبول • اذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكا لا يقل عن تمسكهم بالاسلام ، وعن وضعهم لها فى صفه ومنزلته • ولو أنهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص ، لضحوا بالرأى الذى يتعارض فيها مع مبدأ من مبادىء الاسلام ، ولم يلجأوا الى الحد من هوة المعارضة ، أو الى محاولة ازالتها •

ولكن بعض المستشرقين ، كـ « جولدزيهر » ، يرى أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة ، لا ينم عن قبولهم النفسى للفلسفة الاغريقية ، ولا عن رجاحة العقل الاغريقى لديهم ، أو اقتناعهم بعصمة الحكمة الاغريقية ، بل ينم عن خشيتهم من جمهور المسلمين ، وعن محاولتهم تجنب سخط الرأى العام الاسلامى على الفلسفة الفلاسفة •

ولعله يشير الى عمل المتوكل من كبته حركة رجال العقل فى الاسلام ، وتضييقه على المعتزلة والفلاسفة ، وعلى النقلة والمترجمين للفلسفة ، بعد تشجيع المأمون لهم جميعا على ذلك ، والى أن هذه الحركة منه ـ المتوكل ـ كانت تلبية لرغبة أهل الحديث والنص • ولعله يشير أيضا الى أن استمرار هذا الكبت من الخلفاء بعد المتوكل كان تلبية لرغبة الجمهور النافر الناقم على الفلسفة ، وأن قيام الحسن الاشعرى لمناواة المعتزلة ، ثم قيام الغزالى من بعده لمناواة هؤلاء أيضا ومناواة الفلاسفة معهم ، كان صدى عن طريق مباشر أو غير مباشر ، لهتاف الجماهير ضد العقليين ، والمذاهب العقلية فى الجماعة الاسلامية •

ولكن ، أليس الأقرب لتجنب سخط الجماهير ، واستجلاب عطفهم ، هو الامتناع عن الاشتغال بالفلسفة ، أو مناواتها دون التقريب بينها وبين الدين ؟ لأن التقريب ـ وهو عمل عقلى دقيق ـ لا يخدع الجماهير ، اذ أنهم لا يستطيعون ادراكه ، حتى يكون ستارا للفلاسفة من غضبهم ووقاية لهم من اصرارهم •

ان المسلمين ، منذ القرن الثالث الهجرى ، كانت نصرتهم للدين ، وكان تمسكهم فيه ، بمقدار ما يتصل بمنافعهم من الحياة • والفلسفة الاغريقية لم تبد للمسلمين ، أول الأمر ، متنافرة مع الدين حتى يكون الاقدام عليها خطرا ، بل بالعكس بدت لهم على أنها ضرورة لازمة لسلامة الدين نفسه •

فهذا الفارابى يقول (١) : « ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان ، بهذين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ، ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر **الابداع** بحجج واضحة مقنعة ، وأنه ايجاد الشىء لا عن شىء وأن كل ما يتكون من شىء ما ، فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشىء ، والعالم مبدع من غير شىء فمآله الى غير شىء ... فما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التى توجد كتبهما مملوءة منها ، وخصوصا ما لهما فى الربوبية وفى مبادىء الطبيعة ـ **لكان الناس فى حيرة ولبس** ... » .

وهذا ابن سينا يقول (٢) : « ومبادىء هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية **مستفادة من أرباب الملة الالهية** على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة » .

فالفلسفة الاغريقية ، فى نظر الفارابى ، طريق لرشاد الناس وهدايتهم الى الحق ، وفى نظر ابن سينا متآخية مع الدين ومؤدية الى ما يؤدى اليه . وهى فى رأى السجستانى (٣) **متممة** للدين ، اذ يقول فى معرض الحديث : « ... يابنى ! لا تعجب من هذا ! فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلاصها فى الآجلة . والقول وان اشتبه ، والاشارة وان غمضت ، فالمراد بين والمطلوب متيقن . **وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟** وكنت حدثتنى عن شيخكم الحضرمى الصوفى انه قال : « النقب كثيرة والعروس واحدة » .

لماذا يفرض فى المسلمين ـ على نحو ما يرى « جولدزيهر » ـ أن باعث عملهم العقلى أمر خارج عنهم ، دفعوا اليه عن طريقه ؟

ولماذا لا يفرض فيهم الايحاء الذاتى ، والاقتناع الداخلى ؟

---

(١) فى كتابه : « الجمع بين رأيى الحكيمين » ، (ص ٢٩ ، ٣٠ ، طبع مطبعة السعادة ، سنة ١٣٢٥ هـ) .

(٢) فيما له من رسائل « فى الحكمة والطبيعيات » ، (ص ٣ ، طبع هندية بمصر ، سنة ١٩٠٨ م) .

(٣) هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقى السجستانى . قيل انه توفى سنة ٣٨٠ هـ ، ومقالته هذه ذكرها أبو حيان على بن محمد العباسى التوحيدى فى كتاب « المقابسات » (ص ٢٩٠ اخراج السندوبى سنة ١٩٢٩ م ، وطبع المطبعة الرحمانية بمصر) .

صور التوفيق :

وسواء أكان منشأ توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة تلك الصورة الجذابة ـ من الوجهة الدينية ـ التى صاحبت الآراء الاغريقية ، وانخدع بها الموفقون من المسلمين فمنحوها ثقتهم ، أم كان مبعثه شىء آخر غيرها ، فتوفيقهم كان له نمطان :

النمط الاول :

وهو النمط الاول القريب : ويذهب الى شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة • فالفارابى فى كتابه « فصوص الحكم » ، وابن سينا فى « رسائله فى الحكمة والطبيعيات » ، واخوان الصفاء فى « رسائلهم » وفقوا بين الدين والفلسفة سالكين هذا النمط فى توفيقهم ، اذ شرحوا الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية الاغريقية •

فاذ ذهبنا الى كتاب « فصوص الحكم » مثلا ، وجدنا الفارابى يشرح قوله تعالى : «**هو الأول والآخر**» (١) بشرح أفلوطينى • فيذكر (٢) : « أنه الأول » من جهة أنه منه ، ويصدر عنه كل موجود لغيره • وهو « أول » من جهة أنه أول بالوجود لغاية قربه منه ••• هو « أول » لأنه اذا اعتبر كل شىء كان فيه أولا اثره وثانيا قبوله لا بالزمان • هو « آخر » لأن الأشياء اذا لوحظت ونسبت اليه أسبابها ومباديها وقف عنده المنسوب ، فهو « آخر » لأنه الغاية الحقيقية فى كل طلب • فالغاية مثل السعادة فى قولك : لم شربت الماء ؟ فتقول : لتغير المزاج • فيقال : ولم أردت أن يتغير المزاج ؟ فتقول : للصحة • فيقال : لم طلبت الصحة ؟ فتقول : للسعادة والخير • ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه ، لأن السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره ••• فهو المعشوق الأول ، فلذلك هو « آخر » كل غاية • « أول » فى الفكرة ، « آخر » فى الحصول هو » •

وترجيح نسبة هذا الشرح الفلسفى لأفلوطين ، او لطريقة الافلاطونية الحديثة على العموم ، لما فيه من تعبيرات تشعر بمذهب « الانتخاب والاختيار » كالتعبير بـ « الوجود لغيره » الذى ينم عن رأى أرسطو ، بجانب التعبير بـ « ويصدر عنه » الذى يمثل رأى أفلاطون •

---

(١) الحديد : ٣ • (٢) صفحة ١٧٤ •

كما يفسر قوله تعالى : « **والظاهر والباطن** » على النحو الآتى (١) : « لا وجود أكمل من وجوده ، فلا خفاء به من نقص الوجود ، فهو فى ذاتـه ظاهر ولشدة ظهوره باطن ، وبه يظهر كل ظـاهر ، كالشمس تظهر كل خفى وتستبطن لا عن خفاء » ٠

وفى موضع آخر يشرح هذه الجملة مرة أخرى بقوله (٢) : « هو باطن ، لأنه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفى ٠ وهو ظاهر من حيث ان الآثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق ـ تتحقق ـ بها ٠٠٠ » ٠

فقد اقتبس فى شرحه لهـذه الآية الكريمة من فلسفة عصر « الانتخـاب والاختيار » أيضا ، وهى هنا فلسفة الأفلاطونية الحديثة ، لأن أسلوب الفلسفة المشروح به يعتمـد فى التعبير والتصوير على الشـعر ، والشعر فى التعبير والتصوير من مظاهر فلسفة أفلوطين على الخصوص ٠ وبجانب هذا الأسلوب الشعرى تعبر هذه الفلسفة المشروح بها عن وجود العالم عن الله بأنه « وجـود عن ذاته » ، وهذا التعبير لأرسطو ٠ والجمع بين خصائص فيلسوفين فأكثر فى نطاق واحد طابع هذا العصر المشار اليه ٠

كما يشرح **الملائكة** بأنها : « صور علمية ، جواهرها علوم ابداعية ، قائمة بذواتها ، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هوياتها ما تلحظ ، وهى مطلقة ٠ لكن **الروح القدسية تخاطبها فى اليقظة ، والروح البشرية تعاشرها فى النوم** » (٣) ٠

فقد شرح الملائكة بما شرح به أفلاطون مثله من أنها حقائق مجردة قائمـة بذاتها ٠ ومن أنهـا كلية أو مطلقة ، ومن أن علمها ليس انتزاعا من هذا العالم المحسوس ٠٠٠

واذا انتقلنا الى ابن سينا رأيناه يقرأ قول الله تعالى : « **الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجـاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شىء عليم** »(٤) ٠٠٠ ثم يشرحها بمزيج من فكرتى أفلاطون وأرسطو ، فيقول (٥) :

---

(١) صفحة ١٧٠ من المصدر السابق ٠ (٢) صفحة ١٧٢ من المصدر السابق ٠

(٣) صفحة ١٤٦ من المصدر السابق ٠ (٤) النـور : ٣٥ ٠

(٥) صفحة ١٢٥ (فى الرسالة السادسة) من : « رسائله فى الحكمة والطبيعيات » ٠

فابن سينا فسر :

« النور » بالخير : ليكون الله هو الخير ، كما جعل أفلاطون الخير أعلا المثل عنده ، وكما جعله أفلوطين أول الموجودات فى سلسلة الوجود ٠

و «**السموات والأرض**» **بـ** « **الكل** » : وهو تعبير الفلاسفة عن العالم ٠

و « **المشكاة** » **بالعقل الهيولانى** : كاستعداد للنطق والادراك ، وهو أحد اقسام العقل عند أرسطو ٠

و « **المصباح** » **بـ** « **العقل المستفاد** » **بالفعل بعد التحول من استعداد** : وهو القسم الثانى من أقسام العقل عنده ـ أرسطو ـ أيضا ٠

و « **الزجاجة** » **بالواسطة** : **وهى العقل الفعال التى بين العقل الهيولانى والعقل المستفاد بالفعل** ٠ **والعقل الفعال هو ثالث الاقسام التى فرضها أرسطو للعقل على الاطلاق** ٠

و « **شجرة مباركة زيتونة** » **بالقوة الفكرية** : **التى هى مادة الاقعال العقلية** ٠

و « **النار** » **بالعقل الكلى المدبر للعالم المشاهد** : **وهو النفس الكلية عند أفلاطون ورجال مدرسة الافلاطونية الحديثة** ٠

وهكذا جعل ابن سينا فى تعسف ـ رغبة فى التوفيق بين الدين والفلسفة ـ ما فى الآية الكريمة من كلمات رموزا لاصطلاحات فلسفية ، بعضها لأفلاطون والبعض الآخر لارسطو ٠ وجعل محصل الآية بعد عناء : أن الله خير وسبب

=

و : الزيت » بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة ٠

والذى « **يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار** » بالقوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شىء يخرجها من القوة الى الفعل ٠

و « **نور على نور** » بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر ٠

و « المصباح » بالعقل بالفعل لأنه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه ٠

و « النار » بالعقل الفعال لأن المصابيح تشتعل منها ... » ٠

الخير فى العالم ، ومثل خيريته ـ أو هو صورته ـ فى هذا العالم ، ذلك العقل الانسانى الذى يتحول من استعداد للادراك الى عقل مستفاد بالفعل بواسطة العقل الفعال (١) ٠

وما أبعد هذا المعنى عن أن يكون مقنعا للنـاس بوضوح هداية الله فى السموات والأرض ، لايحول دون وضوحها حائل ، شأنها شأن ذلك النـور الحسى الذى توافرت فيه عوامل الوضوح فى اشعاعه والصفاء فى ضيائه ٠

ويفسر **سورة « الناس »** على الوجه الآتى :

« **من شر الوسواس الخناس** » : القوة التى توقع الوسوسة هى القوة المتخيلة بحسب صيرورتها مستعملة للنفس الحيوانية ، ثم ان حركتها تكون

---

(١) ولمعـرفة التعقيد الذى قد ينشأ عن تفسير النصوص الدينية بالفلسفة ، نذكر هنـا تفسيرا آخر للآية الكريمة ليس هو أوضح التفاسير المتداولة فيها ، ولكنه على كل حـال ليس تفسير الدين بالفلسفة ٠ يقول الامام الزمخشرى « المتوفى بخوارزم سنة ٥٣٨ هـ » فى كتابه « الكشاف » (ج ٢ ص ٩٤ ، ٩٥) فى تفسير هذه الآية :

« **الله نور السموات والأرض** » : أى الله ذو نور السموات والارض ، أو الله صاحب الحق الواضح ، كالنور ، فى السموات والأرض ، أو صاحب الحق الواضح لأهل السموات والأرض ٠

« **كمشكاة** » : أى كصفة مشكاة ، وهى الكوة فى الجدار غير النافذة ٠

« **فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة** » : أراد قنديلا من زجاج أزهر ٠

« **كانها كوكب درى** » : شبه القنـديل بأحـد الدرارى من الكواكب وهى المشـاهير كالمشترى والزهرة والمريخ ٠

« **يوقد من شجرة** » : يعنى رويت ذبالته بزيتها ٠

« **مبـاركة** » : كثيرة المنافع ٠

« **لا شرقية ولا غربية** » : أى منبتها الشام ، وأجود انواع الزيتون ما كان بالشـام ٠ وقيل معنى ذلك : لا فى مضحى ولا مقباة ، ولكنه الشمس والظل يتعاقبان عليها ، وذلك أجـود لحملهـا ٠

« **يكاد زيتها يضىء** » : أى من غير نار ، مبالغة فى صفائه ٠

« **نور على نور** » : أى هذا الذى شبهت به الحق نور متضاعف ، قد تناصر فيه المشكاة ، والزجاجة والمصباح والزيت ، حتى لم تبق مما يقوى النور ويزيده اشراقا ويمده باضاءة بقية ٠

ومعنى الآية الكريمة ، كما نقل عن على رضى الله عنه : « **الله نور السموات والأرض** » ، أى نشر فيها الحق وبثه فاضاءت بنوره ، أو نور قلوب أهلها به ٠ **ولا شك انه معنى يتناسب مع طبيعة الدين فى انه ميسر ادراكه للكثيرين ٠ بخلاف المعنى الفلسفى الذى شرح به ابن سينا هذه الآية الكريمة ٠ اذ ادراكه وقف على الخاصة ٠**

بالعكس ، فان النفس وجهتها الى المبادىء المفارقة ، والقوة المتخيلة اذا جذبتها الى الاشتغال بالمادة وعلائقها فتلك التى تخنس أى تتحرك بالعكس ، وتجذب النفس فلذلك سميت خناسا ٠

« **الذى يوسوس فى صدور الناس** » : معناه أن الخناس ، وهو القوة المتخيلة ، إنما يوسوس فى الصدور التى هى المطية الأولى للنفس ، لما قد ثبت أن المتعلق الأول للنفس الانسانية هو القلب ، وبواسطته تنبث القوى فى سائر الأعضاء ، فتأثير الوسوسة أولا فى الصدور ٠

ثم قال عز وجل : « **من الجنة والناس** » (١) : الجن هو الاستتار ، والانس هو الاستئناس ٠ فالأمور المستترة هى الحواس الباطنة ، والمستأنسة هى الحواس الظاهرة (٢) ٠

ففسر :

« الوسواس » : بقوة نفسية للانسان ، وهى القوة المتخيلة(٣) « والجنة والناس » بالحواس الظاهرة والباطنة أى بقوى انسانية أيضا ٠

وبهذا التفسير وفق بين الدين والفلسفة ، بأن حمل نصوص الدين فى الشر ما تحكيه الفلسفة خاصا بالشر ومصدره ٠ اذ الفلسفة فى القديم والقرون الوسطى تميل الى أن يكون الانسان ذاته مصدر تصرفاته الخيرة والشريرة : عقله مصدر النوع الاول ، وجسمه مصدر النوع الثانى ٠ وبعبارة أخرى « معرفته » أساس الفضائل ، و « غرائزه » أو قواه الشهوية مصدر الرذائل ٠

وتستوى فلسفة أفلاطون وأرسطو فى أن الانسان نفسه مصدر التصرفات كلها ، خيرها وشرها ٠ والفرق بين فلسفتيهما فيما وراء ذلك فى النظرة الى الانسان : أهو **مركب** من جزئين سبق وجود أحدهما وجود الآخر ، أم هو وحدة واحدة ذات شعبتين ٠ قال بالرأى الاول أفلاطون ، وبالثانى أرسطو ٠

---

(١) الناس : ٤ ــ ٦ ٠

(٢) ص ٣٢ من جامع البدائع (فى رسالة المعونتين) ٠

(٣) بينما الشىء الذى يشرح به مصدر الشر عادة هو « الشيطان » ، وهو ــ فى اكثر شروحه ــ طبيعة خارجة عن الانسان [illegible]

واخوان الصفاء : يشرحون « الجنة والنار » بما يفهم منه أن الجنة هى عالم الأفلاك ، وأن النار هى عالم ما تحت فلك القمر ، وهو عالم الدنيا :

ففى الرسالة الثالثة من رسائلهم ـ فى الحديث عن تجرد النفس واشتياقها الى عالم الأفلاك ـ يقولون : « ... ، بل النفس اذا فارقت هذه الجثة ولم يعقها شىء من سوء أفعالها أو فساد آرائها وتراكم جهالاتها أو رداءة أخلاقها ، فهى هناك ـ فى عالم الفلك ـ طرفة عين بلا زمان ، لأن كونها حيث همتها ومحبوبها ، كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه . فاذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد ، ومعشوقها هذه الملذات المحسوسة الموهة الجرمانية ، وشهواتها هذه الزينات الجسمانية ، فهى لا تبرح من ههنا ، ولا تشتاق الصعود الى عالم الأفلاك ، ولا يفتح لها أبواب السموات ، ولا تدخل الجنة مع زمر الملائكة ، بل تبقى تحت فلك القمر ، سائحة فى قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة : تارة من الكون الى الفساد ، وتارة من الفساد الى الكون : « **كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب** » (١) ، « **لابثين فيها أحقابا** » (٢) ، ما دامت السموات والأرض ، لا يذوقون فيها برد عالم الارواح الذى هو الريح والريحان ، ولا يجدون لذة شراب الجنان المذكور فى القرآن . ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الجنة فى السماء ، والنار فى الأرض »(٣) .

ويفسرون الشريعة الالهية ـ أو الوحى ـ بشرح أفلوطينى ، فيقولون : « واعلم أن الشريعة الالهية **هى جبلة روحانية** ، تبدو من نفس جزئية **فى جسد بشرى ، بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية** ، باذن الله تعالى فى دور من الادوار ، وفى وقت من الاوقات ، **لتجذب النفوس الجزئية وتخلصها من أجساد بشرية متفرقة** ، ليفصل بينها يوم القيامة ، « **ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم** »(٤) . وقوله تعالى : « **وينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم** » (٥) .

فقد ربطوا بين الله والنفس الكلية من جهة ، والعقل الانسانى المفاض عليه من جهة أخرى ، كما ربطت الافلاطونية الحديثة بين الله والنفس الكلية

---

(١) النساء : ٥٦ . (٢) النبأ : ٢٣ .

(٣) صفحة ٩١ ج ١ ، طبع مطبعة الآداب ، سنة ١٣٠٦ هـ .

(٤) الأنفال : ٣٧ .

(٥) ص ١٨٢ ، ج ٤ والآية من سورة الزمر : ٦١ .

من جانب آخر • وجعلوا الخلاص من هذا العالم المادى غاية الانسان . كما ارتأى ذلك التصوف الشرقى الذى يعد عنصرا رئيسيا فى بناء الافلاطونية الحديثة •

ويفسرون « الشهداء » فى قوله تعالى : « **فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا**» (١)، بهؤلاء الذين شهدوا تلك الأمور الروحانية المفارقة للهيولى ، ويعنون بها جنة الحياة ونعيمها(٢) •

وشبيه بهذا النمط ـ وهو شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية المفصلة ـ جمع المعانى الدينية مع المعانى الفلسفية فى نطاق واحد ، لتقرير **غاية واحدة** •

واخوان الصفاء فوق شرحهم على النمط السابق ، جمعوا بين الدين والفلسفة فى الاستشهاد على أمر يريدون تقريره ، كاستشهادهم على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد بقولهم :

« يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة ، وهو ادريس النبى عليه السلام ، أنه صعد الى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة ، حتى شاهد جميع أحوال الفلك ، ثم نزل الى الأرض فخبر الناس فى علم النجوم ، قال الله تعالى : « **ورفعناه مكانا عليا** »(٣) •

وقال أرسطو فى كتاب « الثالوجيا » (ثيولوجيا) : ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى وصرت كأنى جوهر تجرد بلا بدن ، فأكون داخلا فى ذاتى خارجا عن جميع الأشياء ، فأرى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجبا هنا ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الأعلى الفاضل الشريف •

وقال فيثاغورس فى الوصية الذهبية : اذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس ، وفارقت هذا البدن ، فتكون حينئذ سائحا غير عائد الى الانسانية ، **ولا قابلا للموت** •

---

(١) النساء : ٦٩ •

(٢) صفحة ١٨٣ ، ١٨٥ ، ج ٤ من المصدر السابق •

(٣) مريم : ٥٧ •

وقـال المسيح عليه السـلام للحواريين فى وصية له : « اذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف فى الهواء عن يمنة عرش ربى ، وأنا معكم حيثما ذهبتم ، فلا تخالفونى حتى تكونوا معى فى ملكوت السماء غدا » ٠

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه فى خطبـة طويلة له : « أنا واقف لكم على الصراط ، وانكم سترِدون على الحوض غدا ، فأقربكم منى منزلا يوم القيامة من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته ، ألا لا تغيروا بعدى ، ألا لا تبدلوا بعدى » ٠

فهذه الأخبار والحكايات كلها ـ يقول اخوان الصفاء ـ دليل على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد ، « وأن الانسان العاقل اذا استبصرت نفسه فى هذه الدنيا وصفت من درن الشهوات والمآثم ، وزهدت فى الكون ههنا ، فانها عند مفارقة الجسد لا يعوقها شىء عن الصعود الى السماء ، ودخول الجنة والكون هنـاك ٠ ٠ »(١) ٠

فقد استدلوا بالقرآن والسنة ، وقول عيسى ابن مريم ، كما استدلوا بقول فيثـاغورس وأرسطو ، على ما أرادوا تقريره من بقاء النفوس بعد مفـارقة الأجسام ٠

ومثل هذا الجمع بين الأقوال المختلفة : دينية وفلسفية ، ينتظم مع الشرح الفلسفى السابق للنصوص الدينية المجملة فيما سميناه النمط الأولى القريب ، لقلة الصنعة العقلية فيه ٠

النمط الثانى :

وهو نمط التأويـل ، وهو أدق وأعمق من سـابقه ٠ والمراد به تأويـل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية ، أو اخضاع تلك الحقائق لهذه الآراء ٠ وهذا النوع ان وجد عند الفارابى فوجوده واضح عند ابن سينـا ، ولكنه لا يكاد يوجـد عنـد اخوان الصفاء(٢) ٠

---

(١) صفحة ٩٢ ـ ٩٣ ، ج ١ من المصدر السابق ٠

(٢) لأن اخوان الصفاء ـ كما يبدو من التعريف بهم فيما يلى ـ وجّهوا نظرهم إلى جذب الجمهور اكثر من التوجه الى الخاصة ، وطبع الجمهور يميل الى السطحية دون التعمق ٠ والنمط الثانى من نمطى التوفيق ، وهو نمط التاويل ، ادق واعمق من الأول ٠

=

البيئة السياسية لاخوان الصفاء :

فى القرن الرابع الهجرى ، وان كان السلطان فى مركز الخلافة ـ فى بغداد ـ لبنى بويه ، الا أنه كانت دول لآخرين فى أطراف المملكة الاسلامية : فى الاندلس لبنى أمية ، وفى افريقية للعبيديين ، وفى مصر للأخشيديين ، وفى حلب للحمدانيين ، وفى الجزيرة الفراتية للشيبانيين ، وفى عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفى خراسان وما وراء النهر لآل سامان ، مما يدل على أن الأمر والسلطان أصبح مطلوبا لكل فرد ولكل جماعة فى الامبراطورية الاسلامية ، وعلى أنه فى متناول بعض الأفراد وبعض الجماعات والأسر ، وعلى أنه لا طاعة لخليفة الا بقدر انتفاع المطيعين له من صلتهم بالخلافة ٠

وطلب السلطان والرغبة فيه الى هذا الحد ، من شأنهما التفريق بين أفراد الأسرة الواحدة فضلا عن أن يكون سببا فى انحلال وحدة الأمة المتكونة من عناصر متعددة ، ومن شأنهما كذلك حمل الناس على التفنن فى الأساليب الموصلة الى السلطان ، وفى أساليب الايقاع والكيد لمن بيده السلطان ٠

والدين كان ـ ولم يزل ـ من أشد هذه الأساليب أثرا ، لما له من صلة وثيقة فى تحريك العاطفة ، وبالتالى فى تألف الأحزاب والجمعيات لغايات ايجابية أو سلبية ٠

واخوان الصفاء نشأوا فى هذا الدور ، وتأثروا ببيئته ، وفتحوا أعينهم على أبرز المظاهر فيه ، وجربوا أشد الوسائل فتكا بالخصوم وأقربها فى نيل الغايات ، وهى التحكك بالدين ٠

ظهور تعاليم اخوان الصفاء :

ومما لا ريب فيه أن أواسط القرن الرابع الهجرى كان مسرح النشاط لاخوان الصفاء فى بث تعاليمهم التى وصلت اذ ذاك الى مسامع صاحب السلطة فى مقر الخلافة ـ بغداد ـ سنة ٣٧٣ هـ ، وهو صمصام الدولة (هو المرزبان بن عضد الدولة بن ركن الدولة ، الحسن بن بويه ٠ تولى السلطة فى بغداد فى عهد الطائع من سنة ٣٧٢ هـ ـ ٣٧٦ هـ) ٠ وكان اخوان الصفاء ، من قبل لا يجرءون على الظهور بتعاليمهم أمام الحكام وولاة الأمر ٠ وفى هذا القرن أخرجوا دائرة معارفهم ، وهى رسائلهم ، وانتشر تداولها فى المكتبات والمجالس ٠

من هم اخوان الصفاء ؟

يقول أبو حيان التوحيدى فى مقابساته (ص ٤٥ ، طبع المطبعة الرحمانية سنة ١٩٢٩ م) : « سألنى الوزير صمصام الدولة فى حدود سنة ٣٨٣ هـ ، فقال : حدثنى عن شىء هو أهم من هذا الى وأخطر على بالى ! انى لا ازال أسمع من زيد بن رفاعة قولا يريبنى ، ومذهبا لا عهد لى به ، وكتابة عما لا أحقه ، واشارة الى ما لا يتضح شىء منه ، ينكر الحروف ويذكر النقط ، ويزعم أن الباء لم تنقط من تحت واحدة الا لسبب ، والتاء لم تنقط من فوق اثنتين الا لعلة ، والألف لم تعجم الا لغرض ، واشباه هذا ٠ وأشهد منه فى عرض ذلك دعوى يتعاظم بها ، فما حديثه ؟ وما شأنه ؟ وما دخلته ؟ فقد بلغنى ، يا أبا حيان انك تغشاه وتجلس اليه وتكثر عنده ، ومن طالت عشرته لانسان صدقت خبرته به ، وأمكن اطلاعه على مستكن رأيه ومخافى مذهبه ٠

. . . . . .

=

فقلت : أيها الوزير ! أنت الذى تعرفه قبلى قديما وحديثا بالاختبار والاستخدام ، ولـه منك الامرة القديمة والنسبة المعروفة ٠

فقال : دع هذا وصفه لى ! فقلت : هناك ذكاء غالب ، ذهن وقاد ، ومتسع فى قول النظم والنثر ، مع الكتابة البارعة فى الحساب والبلاغة ، وحفظ أيام الناس ، وسماع المقـالات ، **وتبصر فى الآراء والديانات** ٠٠٠ قال : فعلى هذا ، ما مذهبه ؟ قلت : **لا ينسب الى شىء ولا يعرف برهط** ٠ لجيشانه بكل شىء وغليانه بكل باب ، ولاختلاف ما يبـدو من بسطته ببيـانه وسطوته بلسانه ٠ وقد أقام بالبصرة زمنـا طويلا ، وصادف بها جماعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة ٠ منهم : أبو سليمان محمد بن معشر البستى والمعروف بالمقدسى ، وأبو الحسـن على ابن هارون الزنجانى ، وأبو أحمد المهرجانى ، والعوفى ، وغيرهم ، فصحبهم وخدمهم ٠ وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة ، وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ٠ **فوضعوا بينهم مذهبا** ، زعموا أنهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله ٠ وذلك أنهم قالوا : ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، **ولا سـبيل الى غسلها الا بالفلسفة** ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ٠ وزعمـوا أنـه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال ٠ ووضعوا خمسين رسالة فى جميـع أجزاء الفلسفة : علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرسا وسموها « رسائل اخـوان الصفاء » ، وكتموا فيها أسماءهم ، وبثوها فى الوارقية ووهبوها للناس ٠ وحشوا هـذا الرسائل بالكلمات الدينية والأمثال الشرعية والحروف المحتملة الطرق الموهة ٠٠٠ » ٠

غـرض اخـوان الصفاء :

ـ قد يكون اخوان الصفاء اعتقدوا حقا ان الشريعة تدنست بأقوال وتأويـلات لا تتصل بها ، وأن الحكمة (الفلسفة) وحدها هى علاج هذا الطارىء المشين ٠ فدرسوا الفلسفة بنـاء عن هـذا الاعتقـاد ، ومزجوها بالدين لتحقيق هـذه الغـاية ، حتى يصلوا من وراء ذلك الى تطهير أنفسهم والصعود الى ملكوت السموات ٠ ولكنهم كتموا أسماءهم عن الناس حتى لا تتسرب الى الحكام خشية ان ينزل بهم العقاب ، لأن الخلفاء منذ عهـد المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ) الى استقلال بنى بويه بالسلطان فى خلافة المستكفى (٣٣٤ هـ) ، كانوا يميلون الى تأييد مذهب الفقهاء وأهل النص والأعراض عن المذاهب العقلية : مذهب المعتزلة ، وآراء الفلاسفة ٠ وقـد حـرم المتوكل بالفعل الظهور بهذه المذاهب فى المجالس ، وتداول تعليمهـا وتعلمها ، واشتد فى هذا التحريم ٠ فاخوان الصفاء أرادوا أن يجمعوا بين الاشتغال بالحكمة وعـدم التعرض للعقاب ، كما تقول جماعتهم (ج ٤ ص ٨٥ ـ ٨٦ من رسائلهم) : « اعلم أيها الأخ البـار الرحيم ، أيدك الله وايانا بروح منه ، انا نحن جماعة أصدقاء ، وأصفياء كرام ، كنا بتنا مرة فى كهف مدينتنا تتقلب بنا تصاريف الزمان ، ونوائب الحـدثان ، حتى اشرقت علينا الشمس ، وجاء وقت المعـاد فانتبهنا ، لما انقضى دور الرقاد ٠ واجتمعنا ، بعـد تفرق فى البلاد ، فى مملكة صاحب الناموس الأكبر ، وشاهدنا مدينتنا الروحانية ٠ فهل لك يا أخى أن تبـادر وتركب معنا سفينة النجاة التى بناها أبونا نوح عليه السلام ! فتنجـو من طوفان نار الطبيعة ، قبل أن تأتى السماء بدخان مبين ، تسلم من امواج وبحر الهيـولى ، ولا تكون من المغرقين » ٠

=

. . . . . .

وقد يكون غرضهم الأول ان ينالوا فوزا سياسيا ، وان يكونوا لجماعتهم سلطانا زمانيا بين هذه الأحزاب والجماعات والدويلات المختلفة التى تميز بها القرن الرابع الهجرى ، لضعف السلطة المركزية وقتئذ بسبب تحكيم العناصر الأجنبية وتحكمهم • فتكونوا باسم الاصلاح الدينى ، والفوا رسائلهم فى تهذيب النفس واصلاح الأخلاق ، ودعوا الى نشر مذهبهم على انه المذهب الصحيح الذى جمع بين مبادىء الدين والفلسفة الاغريقية ، اى جمع بين الوحى والعقل • وكتموا كذلك اسماءهم لئلا يضطهدهم صاحب السلطان ، أو أصحاب السلطان فى البقاع المختلفة • والداعى الى الكتمان هنا اشد ، لأن الولاة والحكام اذا غضبوا لمذهب دينى ففى الواقع لما لهم فى هذا المذهب من منفعة ، ولما لهم فيه من سند العصبية وقوة الرابطة الحزبية •

ويبدو ان غايتهم الخفية والمهمة فى رأيهم هى : الحصول على السلطان ، لأن اصلاحهم للدين وعلاجهم لتطهيره وتصفيته لم يكن اصلاحا يلتئم فى كثير من نقطه مع مبادىء الدين نفسه ، ولم يكن علاجا ينم عن رغبة التطهير الحقيقية • ففلسفتهم التى كانوا يميلون اليها كانت فلسفة طبيعية ورياضية ، والأولى قد تتعارض بشدة مع وجهة نظر الدين فى شرح العالم • فعلم الفلك ، وهو فرع من الفلسفة الطبيعية وكان محببا لنفوس اخوان الصفاء ، تختلف وجهة نظره تماما مع الدين : فالدين يرى الله والعالم أو الحياة الدنيا والحياة المغيبة ، وعلم النجوم أو علم الأفلاك يرى عالم السموات والأرض ، ونظرة الدين تملى بأن الاثر كله لله ، بينما يرى علم الفلك ان الارض وما فيها من نفوس مرتبط بتصرف القوى السماوية وهى الكواكب ، يرى انها شعاع للنور السماوى وصدى للتآلف السماوى الدائم • والفيلسوف الذى ينسب الى عقول الأفلاك ادراكا وارادة ، يعتبرها نائبة مناب القضاء الالهى ، ويرجع الى تأثيرها وعملها خير الارض وشرها ، ويستنتج من أحوال اجسامها ومواقعها الحوادث المقبلة • اما الذى يجعلها عقولا محضة فينسب اليها احداث الخير جملة فى العالم فقط ، دون التأثير على الشخص (وهذا معناه ان الشر فى العالم من تصرفات الفرد ومنسوب اليه) •

ولأن جمعهم بين عناصر دينية من مذاهب مختلفة : من مذاهب المعتزلة والشيعة ، ومن التوراة والانجيل ، ومن الزرادشتية والمانوية ، مع الفلسفة الاغريقية ، يتم عن انهم كانوا يميلون الى المذهب العالمى ، وهو النظر الى كل الآراء الدينية والانسانية بمقياس واحد أكثر من التعبير عن تحيزها الى دين بعينه يبغون تبسيط عقيدته وتيسير امره بين اتباعه • ومن نظر فى رسائلهم لا يسعه الا ان يوافق ابا حيان التوحيدى : من ان اخوان الصفاء كانوا يدينون بالمعارف الانسانية والديانات كلها على السواء • يرون ان انبياءهم : نوح ، وابراهيم، وسقراط ، وافلاطون ، وزرادشت ، وعيسى ، ومحمد ، وعلى • وسقراط ، وعيسى ، وحواريه • والعلويون فى نظرهم شهداء الايمان بالعقل ، هم لهذا مقدسون •

فالغاية السياسية واضحة لتكون هدفا لعملهم ، والمحافظة على كتمان اسمائهم •

وكتمان اخوان الصفاء لأسمائهم هو الأمر الذى يسببه يصعب على الباحث أولا تحديد غايتهم على وجه اليقين لعدم التمكن حينئذ من دراسة شخصياتهم وبيئاتهم ، ويصعب عليه ثانيا فهم مذهبهم كوحدة عامة تتجلى فى رسائلهم •

أما ابن رشد : فتوفيقه ليس بين **مشاكل الدين ومشاكل الفلسفة الاغريقية** بقدر ما بين **طبيعة العقل وطبيعة الدين** ، أو بين ما تهدف اليه الفلسفة **ويهدف** اليه الدين • فهو يقول : « فقد تبين من هذا : أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ، **اذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم** هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها ـ وهو الذى جمع أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة ، والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية • فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » (١) •

ويقول أيضا : « ••• فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الآهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرفة ، فى غاية الحزن والآلم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة • فان الآذية من الصديق هى أشد أذية من العدو • **أعنى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة** ، فالآذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، **وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة** »(٢)•

ويقول فى موضع ثالث : « ••• واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق ، وأنها التى نبهت على هذه السعادة

=

ولهذا يجب فى دراسة مذهبهم عدم محاولة التوفيق فيما يبدو فيه من تعارض فى الفكر ، لأن التعارض حينئذ من خواص الخلط المختلف المصادر • ويكتفى بدرسه على انه خليط من مذاهب المعتزلة والشيعة وبعض آراء المسيحية والزرادشتية بالفلسفة الاغريقية ، وبالأخص الفلسفة الطبيعية والفيثاغورية •

وربما لا تكون هناك قيمة علمية فى دراسة مذهب اخوان الصفاء ، لانهم لم يأتوا بجديد فى الفكرة ، كما لم ينجحوا فى التوفيق بين المذاهب المختلفة • ولكن دراسته على كل حال تعرفنا من الناحية التاريخية : كيف كان يستغل الدين فى المنافع الشخصية والسياسة ، ومبلغ قوة العاطفة الدينية عند الشعوب الاسلامية فى هذه المدة ، واخيرا تعطينا صورة للبحث العلمى ـ وبالاخص الاشتغال بالفلسفة ـ عند فريق من المتفلسفين المسلمين •

على انه لا يصح اغماط هذه الجماعة حقها فى الفضل : على كثرة اطلاعها ، واستيعابها للمذاهب الفلسفية والآراء الدينية ، ونشر ذلك كله بأسلوب مبسط وواضح مفهوم •

(١) فى كتابه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، ص ٦ ، طبع مطبعة الشرق الاسلامية •

(٢) المصدر السابق ص ٢٧ •

ودعت اليها ،التى هى المعرفة بالله جل وعز وبخلوقاته ، وأن ذلك عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق ـ وذلك أن طباع الناس متفاوتة فى التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ـ وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يجحدها عنادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ... واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، **فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له** » (١) .

وتوفيق المتصوفة ـ وفى مقدمتهم ابن عربى ـ بين الدين والفلسفة أقرب الى الشرح الرمزى منه الى التأويل حسب عرف اللغة ، لأنه اذا كان غير المتصوفة من فلاسفة المسلمين يجدون فى بعض الأحايين بعدا بين الآراء الفلسفية والآراء الدينية الاسلامية التى يحاولون التوفيق بينها ، فانهم فى كثير من الأحايين يجدون قربا بين النوعين ، وعلى وجه التخصيص اذا كانت الآراء الفلسفية مستمدة من تعاليم أفلاطون . أما المذهب الصوفى فأساسه قد يبعد بعدا شديدا عن أساس الاسلام . يقول « جولدزيهر » فى كتابه « محاضرات فى اتجاهات المسلمين فى تفسير القرآن » : « ليس من السهل لدى صوفية الاسلام أن يعثروا فى القرآن على فكر المذهب الصوفى ، وأن يستشهدوا

---

(١) المصدر السابق ص ٧ ، ٨ ، ويسير فى اتجاه قريب من اتجاه ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة : ابن قيم الجوزية . فهو مثلا فى توفيقه فى مسألة الحسن والقبح : يرى ان العقل يدرك حسن الحسن وقبح القبيح ، وحسن الحسن لذاته وقبح القبيح لذاته لا لاعتبار طارىء .ثم مع ذلك يرى ان الثواب على الحسن والعقاب على القبيح لا يكون الا بعد اقامة الحجة من ارسال الرسول وتبليغ ما انزل الله ...

ويستدل على الرأى الأول :

وهو ادراك الحسن والقبح لذاتهما ، بقوله تعالى : « **ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة** ـ فى ذاته بادراك العقل له ـ **وساء سبيلا** » . وبقوله تعالى : « **فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات** ـ فى ذاتها بادراك العقل لها ـ **أحلت لهم** » .

ويستدل على الثانى :

وهو ان الجزاء على الحسن والقبح لا يكون الا بعد اقامة الحجة عن طريق الرسالة بقوله تعالى : « **الم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا ؟ قالوا : بلى ! ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين** ».

بالكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم • اذ من الصعب تصور فكر دينية ، يضاد بعضها بعضا ، وراء الاسلام الأول والمذهب الصوفى • فهناك فى الاسلام الفهم المعقول لانفصال الله التام عن العالم ، وهنا ـ فى المذهب الصوفى ـ اعتقاد حلول الله فى العالم » •

فمحاولة التوفيق اذن بين التصوف والاسلام لا بد أن تعتمد على جذب عنيف بين الطرفين ، أو بالأحرى جذب عنيف لنصوص القرآن نحو التصوف • وليس من اليسير اذن أن يوجد فى عبارات الدين ، عن طريق ما يسمى بالدلالة الوضعية : وهى الدلالة المتبادرة ، أو ما يعرف بالدلالة الثانوية : وهى دلالة المجاز ، ما يعطى أساس التصوف • ولا شك ، بعد هذا ، اذا حملت العبارات الدينية المعانى التصوفية وفسرت تلك بهذه ، تكون دلالة تلك العبارات على هذه المعانى أشبه بدلالة الرموز على ما جعلت رمزا له ، أو الاشارات على ما اعتبرت له اشارات • وبعبارة أخرى تكون دلالتها عليها على غير العرف العام للغة ، وعلى غير النمط الجارى فى اطلاق الفاظها على معانيها وفهم هذه من تلك •

ولكنهم فى سبيل غايتهم ، ربما لا يحفلون برعاية هذا العرف العام للغة• وربما على العكس يتجاوزونه قصدا ، لأنهم يرون أن معنى القرآن والسنة ليس فيما يتبادر من ألفاظهما ، بل فيما وراء هذا المتبادر • كما أن مغزى الوحى الالهى لا يرونه فى « مبتذلات » هذا المتبادر ، بل فى الفكر العميقة التى وراءه ، « اذ وراء المعنى الظاهر المحسوس للفظ يوجد سر عقلى ، ووراء الظاهر يوجد الباطن ، وجسم الايمان هو الوقوف عند تفسير النص ، وبداخله المعنى العميق ـ كعقل ، وأين يوجد جسم فيه حياة بغير عقل ؟ ـ هكذا يروى عنهم » •

والفارابى وابن سينا اذن زعيما النمط الثانى من التوفيق بين الدين والفلسفة • ولكى تتبين قيمة عملهما العقلى الخاص بهما فى هذا التوفيق ـ وهو أساس تفلسفهما ـ يتحتم :

عرض مشاكل الفلسفة الاغريقية الالهية قبل أن يتناولها الفارابى وابن سينا •

ثم تصوير هذين لها فى ظل محاولة الملاءمة بينها وبين الاسلام •

وبالموازنة بين الخطوتين ، يتميز عملهما الخاص وتتحدد القيمة الذاتية له ، كما يظهر أثر هذا العمل بالنسبة للاسلام كعقيدة •

***

مشـــكلة الوجود

اختـــلاف النظر فى الوجود

اختـــلاف النظر فى **الوجود**(١) من أهم أسبـــاب التغاير : بين الأديان بعضها مع بعض ، وبين المـــذاهب الفلسفية بعضها مع بعض أيضا ، ثم أخيرا كـــذلك بين الأديان كلها من جهـــة والفلســـفات جميعها من جهـــة أخـــرى ٠ فالأديان كلها تشـــترك فى أنها توحى بتفـــرقة فى « الوجود » وبتنويعـــه الى أنواع ، وتختلف بعـــد ذلك بالمبالغة فى التفرقة بين ضروبه ، أو الاعتـــدال فيها ٠ والمـــذاهب الفلسفية بعضها قـــد يجارى الأديان فى هـــذه التفرقة ، ويجاريها كـــذلك فى المبالغة ، أو الاعتـــدال فيها ، والبعض الآخر منهـــا قـــد يعارض الأديان جملة فى أصل نظرتها الى « الوجود » فينفى التفرقة ويزيل التفاوت فيه ٠ وعنـــدئذ لا يوصف رأى هـــذا المـــذهب بالمبالغة فى التفرقة ، أو الاعتـــدال فى التفرقة ، لأنه قام على نفيها أصالة ٠

والتفرقة فى « الوجود » تقوم :

على أن هناك نوعا رفيعا منه : له منتهى الكمال والخيرية ، ويستحيل عليه التغير ، ولا يتصور العقل له بداية ونهاية ، بل تصوره مصاحب لوصف الانسان بالادراك ، فهو قـــديم أبدى ٠

وأن هناك أيضا نوعا آخر اقل شانا وقيمة من سابقه : مقابلا له ٠ ومع ذلك ، فالأول أصل للثانى ، واليه ينتهى مصيره كـــذلك ٠

واختلاف الأديان فيما بينها ، كاختلاف المـــذاهب الفلسفية التى ترى رأى الأديان فى التفرقة فى « الوجود » هو فى تقويم النوع الثانى منه المقابل للنوع

---

(١) والوجود يشمل « الكل » شمولا بالتشكيك ، لا بالتواطؤ ٠ ولذا لم يصلح ان يكون جنسا ٠ فانه فى بعض الأفراد أولى واول ، وفى بعضها لا اولى ولا اول ٠ وهو اشهر مـــن ان يحد او يرسم ، ولا يمكن ان يشرح بغير الاسم لانه به أول لكل شىء ٠ فلا شرح له ، بـــل صورته تقدم فى النفس بلا توســـط شىء (يحكيه الشـــهرستانى فى كتابه الملل والنحـــل ، ص ٦٩٦ ، اخراج بدران ، عن ابن سينا فى تعريف الوجود) ٠

الرفيع فيه : فقد تسلب من هذا النوع القيمة أصلا فهو « عدم » ، وقد يمنح بعض القيمة فهو « وجود » لا على الاطلاق ، بل هو وجود مقيد ٠

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يسلب النوع الثانى كل قيمة ـ ويسميه من أجل ذلك « عدما » ـ لا يبغى بهذه التسمية سوى التعبير عنه بأنه متحمض للشر والنقص ، وأنه على النقيض تماما من النوع الأول ٠ وأساس هذه النظرة السالبة ، المبالغة فى تعظيم النوع الاول ، وفى تحقير النوع الثانى ٠

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يمنح النوع الثانى « وجودا » ، لكن لا على الاطلاق ، يرمى الى أن هذا النوع يتضمن من أوصاف الاول شيئا ، ولكنه على كل حال لا يساويه : فيه خير ولكنه ليس متحمضا له ، وفيه كمال ولكنه ليس متحمضا له ، أى هو مزيج من الخير والشر والكمال والنقص٠ وهذه النظرة الايجابية نسبيا تميل الى الاعتدال فى تحقير النوع الثانى ، لانها تعترف بمشاركة بينه وبين النوع الاول ، وان كان نصيب كل منهما فى المشترك فيه مختلفا ٠

والنوع الرفيع من الوجود ، لتميزه عن أفراد النوع الدنىء التى يمثلها هذا العالم المشاهد ، يتصوره العقل « مغيبا » غير مدرك بما ينتسب من الانسان الى هذا العالم الحسى ، وهو الحواس ٠ كما يتصوره « مجردا » عن كل تشخص وتحديد على النحو الذى يقع فيه ٠

أما ذلك البعض من المذاهب الفلسفية الذى لا يرى تفرقة فى « الوجود » فليس أمام نظرته الا هذا العالم المشاهد ، ولذا لا يصل « الوجود » فى رأيه الى مشكلة يعالجها ، لأن من يتناول « الوجود » كمشكلة يريد أن يفرق فيه حتما بين نوعين : اما متقابلان تمام المقابلة ـ وهذه النظرة قل أن توجد عند فيلسوف ، أو بينهما شركة يختلف فيها نصيب كل منهما ٠

والمنهج الذى أخذنا به أنفسنا لمعرفة خصائص التفلسف الاسلامى ، وهو منهج الموازنة بين سابق المشكلة قبل أن يتناولها المسلمون وتصويرها لديهم بعد تفلسفهم فيها ، يدفعنا الى ذكر مشكلة الوجود ـ وغيرها من مشاكل أخرى ـ فى عرضها التاريخى ٠

الوجود عنـد البراهميين :

البراهمية دين قبل كل شيء ، وما ترى فيها من عمل عقلى للانسان خاضع لمبادىء دينها التى يدعى الوحى والتزيل فيها • فنظرتها المترقبة الى«الوجود» نظرة مفرقة بين نوعين فيه ، والذى يراد معرفته بعـد هـذا رأيها فى قيمـة النوع الثانى منه : أله بعض القيمة فليس « عـدما » ، أم لا اعتبار له على الاطلاق فهو « عـدم » ؟؟

البراهمية لا تقوم النوع الثانى ، وهو هـذا العالم المشاهـد ، وتجعله لذلك « عـدما » • وطبيعى اذا جعلته عـدما وسلبته كل أوصاف « الوجود » وخصائصـه ، أنهـا تقوم النـوع الأول ـ وهو النـوع الرفيـع ـ على أنه « الوجود » كله ، وله « وحـده » خصائص الوجود دون مقابله •

وهى اذ تقصر « الوجود » على النوع الرفيع وتطلقه عليه « وحـده » ، ترى « وحـدة فى الوجود » • ومعنى هـذا : أن ما يستلزمه معنى « الوجود » **من أوصاف وخصائص لواحـد ، لا يشاركه غيره فيها • والغير هنا هو ذلك** المقابل للنوع الرفيع ، وهو هـذا العالم • فهـذا العالم ، فى نظر البراهمية اذن ، « عـدم » محض ، ومتغير لا يشوبه استقرار ولا يطرأ عليه دوام •

و « الواحـد » الذى قصرت عليه « الوجود » تسميه « براهما » ، وهو الهها الأعظم(١) و « براهما » ـ على هـذا ـ هو الكامل **وحـده** ، والخيـر **وحـده** ، والدائم **وحـده** ، والقـديم الأزلى **وحـده** ، ليس لهـذا العـالم شائبة شركة فى خصائصه هـذه •

و « وجود واحـد » و « عـدم » ، وكامل كل الكمال وناقص كل النقص، وخير كل الخير وشر كل الشر ، ودائم كل الدوام ومتغير كل التغير ، كل هـذا

---

(١) وصف براهما بالاله الاعظمْ ـ وهو افعـل تفضيل ـ يدل على مشاركة غيره له فى معنى الالوهية • وقد كانت هنـاك شركة فى الواقـع بينـه وبين غيره فى هـذا المعنى ••• اذ البراهمية تعتبر تعـديلا او « اصلاحا » فى الديانة الهندية القديمة • والديانة الهنـدية القديمة ، وهى ديـانة الآريين قبل اصـلاحها وتعديلها ـ عـن طـريق البراهمية فى الهنـد والزرادشتية فى بلاد فارس ـ كانت ديانة معددة • والتعدد فى التاليه يوحى بتفاوت فى المنزلة بين الآلهة المتعددة : فـ « براهما » الذى جعلته الديانة البراهمية الآن معبـودها الاوحـد كان اعظم الآلهة واكبرها فى الديانة الآرية قبل ان يطرأ عليها الاصلاح الدينى الذى عرف بـ « البراهمية » • فجعله فى البراهمية المعبود الأول ، ربما يصح ان يكون نتيجة تأثرها بتلقيب الشعوب الآرية له من قبل بـ « الاكبر » و « الاعظم » •

يصور فى نظر البراهمة المفارقة بين الاله المستتر والعالم المشاهد : بين « براهما » وهذا العالم ٠

فـ « وحدة الوجود » تعبير عن عقيدة أو مذهب يرى مبالغة فىالتفرقة بين اله يعبد وانسان عابد ، يرى الاله كلشىء ، والانسان ـ لأنه من هذا العالم ـ لا شىء ، يرى الاله وحده « الوجود » والانسان فى مقابله « عدما » ٠

ولكن بجانب قصر « الوجود » على « براهما » واطلاق « العدم » على مقابله وهو هذا العالم ، ترى الديانة البراهمية أن « براهما » حال فى هذا العالم ، أو « الوجود » حال فى « العدم » ، أو الخير حال فى الشر ، أو الكمال حال فى النقص ، أو الدائم حال فى اللادائم ٠ فليس « براهما » ، وكل جزء من أجزائه أيضا مركب من شيئين متقابلين تمام المقابلة ٠ والانسان ـ كجزء من هذا العالم ـ مركب من خير وشر ، وكمال ونقص ، ودوام ولا دوام ، وباق وفان ٠

وبالقول « بالحلول » رسمت البراهمية خطة الانسان الخلقية فى هذه الحياة ، وحددت له تبعا لذلك مهمته ، وهى مهمة التخلص من الشر ، والتقرب من الخير ٠ والشر هو ما له من جسم ، لأنه هو الذى يتبع العالم المشاهد ، والخير هو « الحال » المستتر فيه ، وهو « براهما » ٠ وقد شرحه خاصة البراهميين بـ « العقل » أو « الروح » ٠

فمهمة البراهمى اذن فى حياته تنحصر فى أمرين : فى التقريب الى العقل من طريق التفكير ، وابتعاد عن مطالب الجسم وهى الشهوات بالمبالغة فى الزهد ٠ وكلما فكر البراهمى كثيرا ، وكلما بالغ فى الزهد كان وفيا لمهمته كبراهمى ، اذ على المبالغة فى الزهد يتوقف خلاص الانسان من الشر الى حد كبير ، لأنها تعجل بافناء الجسم الذى هو مصدره ٠ كما يتوقف عليها الى حد كبير أيضا صيرورة الانسان « براهما » أو « عقلا » خالصا ، وبالتالى سعيدا تام السعادة ٠ ولذا يعد مشروعا فى الديانة البراهمية كل وسيلة تحقق الافناء ، كالصوم لغير أجل معلوم ٠

وليست الصيرورة الى « براهما » الا اتحادا به ٠ لأن الفرد من الانسان ـ وهو مركب من « حال » هو براهما و « حال فيه » هو الجسم ، أو من حال هو « الوجود » وحال فيه هو العدم ، أو من حال هو « الخير المحض » وحال فيه هو « الشر المحض » ـ اذا حارب الشر المحض وعمل على اماتته والتخلص منه ، فانه حتما يصير « براهما » ، أو « وجودا محضا » أو « خيرا محضا » ، لأن ذلك هو الباقى بعد تمام الافناء والتخلص ٠

فرأى البراهميين فى « الوجود » :

ـ يوصل الى « الوحـدة » فيه ٠

ـ ثم يجعل هـذا الوجود الواحـد حالا فى مقابله ، وهو « العدم » أو هـذا العـالم ٠

ـ ثم يجعل العالم كله ، وبالأخص الانسان منه ، « متحـدا » به فى النهاية ٠

ولمبالغة البراهميين فى التفـرقة فى القيمة بين الله والعـالم ، أو بين « براهما » والعالم المشاهـد ، أو بين الروح والمـادة ، باطلاقهم على الأول « وجودا » وتسميتهم للثانى « عـدما » ، كانت وسـائلهم فى السـلوك التى نصحوا الانسان البراهمى باتباعها كى يصل الى الهـدف الذى حـددوه له ، مبالغا فيها أيضا ، فيها مشقة وعنف ، ولكنها تنطوى كـذلك على تربية لارادة الانسان اذا أخـذ نفسه بها ٠

عنـد الاغريق :

الايليـون :

والمـدرسة الايلية(١) هى المـدرسة الأولى من مدارس الاغريق الفلسفية الميتافيزيقية التى تناولت مشكلة « الوجود » ، وأبدت فيها رأيا يختلف فى بداية أمرها عن رأيها فى نهايتها ٠

أما المـدارس الطبيعية ، التى سبقتها ، فلا يقال عنها انها بحثت«الوجود» اذ كل ما بحثته أنها تناولت أصل العالم الطبيعى وفتشت فيه عن شىء يصلح أن يكون أصلا لكل ما فيه من موجودات طبيعية ٠ ومعالجة « الوجود » ـ اذا قيل ان مدرسة من المـدارس الفلسفية عالجته ـ تستلزم فرض البحث فى شىء آخر مغاير لهـذا العالم الطبيعى ، خارج عنه أو حال فيه ، ومثل هـذا البحث لم يوجـد عنـد الفلاسفة الطبيعيين السابقين على الايليين ٠

ومن رجال المـدرسة الايلية المتقـدمين الذين رددوا قول البراهميين فى الوجـود الواحـد أو فى « وحـــدة الوجود » : اكزينـوفان Xenophanes .

---

(١) مدة ازدهارها من ٥٤٠ ـ ٥٦٠ ق٠ م٠

اذينقل عنه أنه قال : « اله واحـد هو الأكبر ·· وليس الها خارجا عن العالم ولا فوقه ، بل كعقل مطلق متحـد بهـذا العالم غير منفصل عنه ومدبر له » ·

فهو من أصحاب مذهب « الوحـدة الحلولية » Immanenz Pantheismus الذى يجعل الطبيعة هى الله والله هو الطبيعة ، وفى الوقت نفسه يؤكـد وحـدة الله ، ويرفع خصائص « الوجود » عن العالم الطبيعى ·

وبناء على رأيه هـذا ، اذا كان « الوجود » الواحـد هو الاله الأكبر ، فالعالم المحسوس فى نظره « غير موجود » أو هو « عـدم » · واذا حكم انسان على هـذا العالم بأنه موجود ، فحكمه هـذا لا يتجاوز كونه عملا من أعمـال الشخص Subjective ، وليس تعبيرا عما فى الواقع ونفس الأمر ، اذ الواقع أن « الوجود » واحـد والموصوف به غير هـذا العالم ·

··· هكـذا يتسلسل منطق اكزينوفان فى « الوجود » · وهو كغيره من رجال المـدرسة الايلية ، اذا نفى « الوجود » عن هـذا العالم يعلل نفيه هـذا بما فى العالم من تعـدد الظواهر ، وبما فيه من تغيير وتبـديل وحركة لا تنقطع · ومن مستلزمات معنى الوجود : الدوام ، والقـدم ، والأزلية ·· الخ ·

واذا كان العالم المحسوس لا « وجود » له ، فما يتصل به لا اعتبار له أيضا · ولهـذا يرى اكزينوفان ـ ومن ينظر نظرته ـ أن وسيلة ادراك «الوجود الواحـد » النظـر النفسى الداخلى ، أى التأمل · اذ التأمل وحـده وسـيلة اليقين ، وليست الحواس · لأنها تنتسب الى المتغير (العـالم) ، فلا تكون عنـدئذ على حالة واحـدة ، حتى تكون نتيجة ادراكها واحـدة ، غير متغيرة · ولذا فالحواس لا توصل الى غير الظن ·

ولأن موضوع التأمل العقلى هو « الوجود » والوجود ثابت فالمعـرفة التى تنشأ عنه هى معرفة « الحق » ، ولأن موضوع الحواس هو هـذا العـالم المتغير فالمعرفة الناشئة عنها نوع من الخـداع ·

واكزينوفان اذ يشترك مع البراهمية فى قصر « الوجود » على واحـد ، وبالتالى فى الغاء اعتبار هـذا العالم ، واذ يشـترك معها أيضا فى القول بـ « حلول » هـذا « الوجود الواحـد » فى العالم المشاهد ، فان (بارمينيدس) ـ من متأخرى رجال مدرسـته ـ يخالفه كما يخالف البراهميـة ، فى القول بـ « حلول » « الوجود الواحد » فى هذا العالم ، اذ يراه منفصلا عنه · ومخالفة بارمينيدس هـذه لأكزينوفان لا تغير ما يقال عن عملهما فى المـدرسة الايلية من أن : أكزينوفان كان معبـدا لرأى وحـدة « الوجود » فى هـذه المدرسة ،

وبارمينيدس كان متمما له ، لأن افتراقهما كان فى القول بـ « الحلول » أو بمقابله وهو « الانفصال » فحسب • وفى هذا يقول أرسطو متحدثا عن المدرسة الايلية :

« أكزينوفان هو الأول من أصحاب هذه المدرسة الذى قال « بالوحدة » ذاكرا ـ حال كونه ناظرا الى السماء ـ أنها الله ، وبارمينيدس تمم هذا المذهب، وتوسع فيه **بنفى موجود آخر بجانب الله** »(١) •

والايليون برأيهم هذا فى « الوجود » : **يبالغون فى التفرقة بين الله والعالم** ، أو بين العقل والمادة • لأنهم ـ كما تقدم ـ يقصرون « الوجود » أو أوصاف الكمال على الأول منهما ، ويلغون اعتبار الثانى ويجعلونه « عدما » أو شرا •

وبناء على الغائهم اعتبار عالم الحس **الغوا اعتبار الحواس ـ كما سبق ايضا ـ كوسيلة الى معرفة اليقين** ، وجعلوا التأمل وحده أو الادراك العقلى **الوسيلة اليقينية الى معرفة « الحق »** ، وهو « الوجود » •

ويختلفون فقط عن البراهميين : فى انهم لم يقولوا جميعا « بالحلول » ، أى بحلول « الوجود » الواحد فى هذا العالم • **كما لم يعرف عن مدرستهم ، على وجه الدقة ، القول بـ « الاتحاد » الذى جعله البراهميون مصير العالم ، وبالأخص الانسان منه ، كما جعلوه تمام سعادته وسعادة العالم معا** •

افلاطون :

واذا عد من أهداف تفلسف أفلاطون تأييد مذهب الايليين فى « وحدة الوجود » ، فأفلاطون لم ير رأيهم فى « الوجود » • لأنه لم يبالغ ـ على ما يبدو من تغييراته ـ فى التفرقة بين ما جعله « وجودا » **وبين هذا العالم ، على** نحو مبالغتهم فيها • ولعل تقسيمه « الوجود » الى « المطلق » و « المقيد » ، ينبىء عن عدم متابعته لهم فى التفرقة • ووصفه العالم المشاهد بـ « الوجود المقيد » ، دون وصفه له بـ « العدم » ، يدل على أنه لا يراه متحمضا للشرية،

---

(١) صفحة ٢٦ من كتاب :
« المصطلحات الفلسفية » Philosophische Fachausdrucke طبع ميونيخ ، تاليف Otto Willmann .

ولا متحمضا للنقص • كما أن اطلاقه « الوجود المطلق » على عالم المثل عنده ، يشعر بأنه يراه عالم الأزل والبقاء ، وعالم الخير والكمال والجمال ، وعالم الحق •

ولكنه من ناحية أخرى : عندما يعلل « وجود » هذا العالم المشاهد بما له من شبه بعالم المثل وبأنه ظل له فحسب يسلب الوجود الذاتى عنه ، ويراه كأنه فى نفسه « عدم » أو « لا شىء » • وبهذا لا يفترق فى الجوهر عن الايليين ، وان اختلف عنهم فى التعبير والصياغة • و « وجود مقيد » فى نظر أفلاطون تعبير آخر عن « عدم » الايليين فى وصف هذا العالم •

أما قول البراهميين وبعض رجال المدرسة الايلية بـ « الحلول » ، فربما يستعيض عنه أفلاطون بتعبيره بـ « الربط » بين العالمين : بين عالم المثل والعالم المشاهد ، عن طريق اتصال النفس الكلية ـ التى هى من عالم المثل ـ بهذا العالم اتصال تدبير ، وبوجود صورتها فى أخص جزء من أجزائه ، وهو الانسان •

وهو اذ يجعل مرد هذا العالم فى نهايته الى عالم المثل ، وبالدقة اذ يجعل سعادة الانسان فى أن تعود نفسه الى عالم المثل باعتباره منحدرها الأول ، ويجعل سبيله الى ذلك التفكير والتذكر مع كبت الرغبات والشهوات ، لم ير «اتحادا» ، كما رأى البراهميون ، وانما وضع بدله «عودة» و «رجوعا» • فهو وان اشترك مع البراهميين فى مصير العالم والانسان ، لكنه لم يشأ مشاركتهم فى تعبيرهم عن هذا المصير •

واختلاف أفلاطون عن البراهميين والايليين فى الصياغة اذن واضح :

فهو ردد وصف « الوجود » بين المطلق والمقيد ، بدل « الواحد » و « العدم » •

ووضع بدل « الحلول » اتصال النفس الكلية بالعالم •

وبدل « الاتحاد » العودة والرجوع •

وبناء على اعتداله ـ فى ظاهر الأمر ـ فى التفرقة فى القيمة بين العالمين أو بين نوعى « الوجود » ، كان معتدلا فى الظاهر أيضا فى السبيل التى حددها للانسان فى وصوله الى نهاية سعادته وهى سبيل الزهد ، ولم يكن مبالغا فيها فيطلب « الافناء » كما طلب البراهميون •

أرسطو :

وأرسطو ، فى ميتافيزيقيته ، تناول « الوجود » ، أيضا وفرق بين نوعين منه : نوع سماه « واجب الوجود » ، وآخر سماه « ممكن الوجود » • واستدل على الأول من الثانى ، لا باعتبار أن أثر هـذا من آثار ذاك أو صنعة له ، ولكن من معنى « الوجود » فقط(١) •

أما الوجود الممكن ، أو ممكن الوجود : فهو القابل لأن « يجب » ويقع • واذا وجب أو وقع ، كان وجوبه أو وقوعه من غيـره ، لأن حركة انتقاله من قابلية الوقوع الى الوقوع بالفعل ان كانت من ذاته وجب أن يتصوره العقل واقعا من أول الأمر ، لأن ما بالذات لا يتخلف • ففرض أنه قابل لأن يقع ، مع فرض أن حركة وقوعه من ذاته خلف وتناقض • وان كانت حركته من غيره فهو محتاج فى وقوعه ووجوبه الى هـذا الغير •

فامكان الوجود معنـاه :

ـ استعداد وقابلية لأن يقع ، واذا وقع تحول من حال الى حال •

ـ واذا وقع تحرك أيضا ، لأن الانتقال حركة •

ـ واذا تحرك كانت حركته من غيره ، لا من ذاته ، والا لزم الخلف •

ـ واذا كان قابلا فحسب لأن يقع لم يكن تاما وكاملا من أول الأمر ، وطبيعته اذن السعى الى التمام أو الكمال •

وممكن الوجود تعبير آخر عن المفتقر الى الغير ، المتحرك غير الثابت ، غير الباقى على حالة واحـدة ، غير التام وغير الكامل • وكما يسمى أرسطو المفتقر فى الوجود الى غيره « ممكن الوجود » ، يسـميه أيضـا « مادة » أو « هيولى » • والمـادة أو الهيولى ليست الا القابلية للتصور والتشـكل ، أو التشخص • واذا كانت بداية الممكن قابلية ، ونهايته وقوع بالفعل ، صح أن يقال فى شأنه أيضا : بدايته مادة أو هيولى ، ونهايته شكل أو صورة •

---

(١) ابن سينا فى كتابه « الاشارات » ص ٢١٤ ربما يشير الى ذلك بقوله : « تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبراءته عن السمات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، لم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعـله ان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا البـابُ أشرَف وأوثق • أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعـد ذلك على سائر ما بعده من الوجود ••• والى مثـل هذا أشير فى الكتاب الالهى : « سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهمحتى يتبين لهم انه الحق » (فصلت . ٥٣) ـ أقول هو حكم لقوم • ثم يقول : « أو لم يكف بربك انه على كل شىء شهيد » (فصلت : ٥٣) ـ أقول هذا حـكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » •

اما « واجب الوجود » أو « الوجود الواجب » : فهو المقابل « لممكن الوجود » والمغاير له · والعقل يتصوره بالضرورة(١) عند تصوره الممكن : لأن انتقال الممكن من حال القابلية الى حال الوقوع يستدعى حركة ، والحركة ليست ذاتية له ، كما تقدم فى خصائصه · لابد اذن أن تكون من أمر خارج عنه · واذا فرض أن هذا الأمر الخارج عنه من نوعه ، أى ممكن أيضا ، لزم فيه ما لزم فى الممكن الأول ، وقيل فى شأنه هنا ما قيل فى شأن ذلك هناك ·· وهكذا ، حتى ينتهى الفرض اما الى تسلسل لا نهاية له أو دور ، واما الى تصديق بوجود أمر آخر ليس من نوع ممكن الوجود ·

والذى ليس من ممكن الوجود هو ما لم يكن له صفاته وخصائصه · وخصائص الممكن ـ كما تقدم ـ قابليته للوقوع ، وافتقاره فى تحركه نحو الوقوع الى الغير ، وعدم ثباته واستقراره ، وعدم تمامه أو نقصانه · والذى ليس له هذه الخصائص هو ما كان له مقابلها · ومقابلها : الوقوع بالفعل ، أو « الوجوب » · واذا كان هذا المقابل « واجب الوجود » ، أى واقعا بالفعل، فمعنى ذلك :

ـ انه غير متحرك ، لأن التحرك هو الانتقال من حال القابلية الى الوقوع · والواجب واقع بالفعل ·

ـ ومعناه أيضا أنه غير محتاج الى الغير ، لأن تحركه اذا انتفى انتفى احتياجه الى الغير ، اذ الاحتياج كان من أجل الحركة ، فهو اذن قائم بنفسه ·

ـ وكذلك معناه أنه ثابت ومستقر على حال واحدة ، لأن مرجع عدم الثبات وعدم الاستقرار هو انتقال الممكن من حال الى حال ، ومن طور الى آخر ، حتى يتم تصوره وتشكله · والواقع بالفعل ، أو « واجب الوجود » تام · واذا كان تاما فهو على حالة واحدة ، مستقرة ثابتة ·

ـ ومعناه أيضا أنه « واحد » ، لأنه لو كان متعددا ـ اثنين فأكثر ـ لكان هناك تغاير بين أفراده بقدر عددها ، اذ مقتضى التعدد التغاير · والمغايرة بين أفراد الواجب ، اذا كان متعددا ، لا تكون الا بصفات الممكن · اذ ليس هناك نوع ثالث من « الوجود » حتى تكون المغايرة بصفاته أيضا ، لأن الفرض أن « الوجود » : اما واجب أو ممكن · واذا كانت المغايرة بصفات

---

(١) وهذا معنى الاستدلال بـ « ممكن الوجود » على « وجوب الوجود » · وهو المعروف بدليل الامكان Kontiugenz-Argument .

الممكن ، لزم أن يكون من أفراد « واجب الوجود » ما يحمل صفات الامكان ، وعندئذ يكون واجبا وممكنا معا ، وهذا تناقض · لأن صفات أحدهما لا تجامع صفات الآخر فى شىء واحد · فالضدان لا يجتمعان ، اذ يلزم حينئذ أن يكون هذا الشىء « الواجب ـ الممكن » واقعا وقابلا لأن يقع ، غير محتاج الى الغير ومحتاجا له ، وثابتا وغير ثابت ·· الخ ·

ـ كما أن من معانى « واجب الوجود » ومستلزمات مفهومه أن يكون « بسيطا » فى وحدته ، أى غير مركب من جزأين أو أجزاء · لأنه لو كان مركبا لكان هناك تعدد فيما تركب منه · والتعدد بطبيعته يقتضى تغايرا ـ كما تقدم ، والتغاير يستدعى أن يكون أحد جزأيه ، أو أحد أجزائه ، على غير صفات « الواجب » · وغير صفات الواجب هى صفات « الممكن » · وبناء على ذلك ، اذا فرض تركب « واجب الوجود » يكون مركبا من « ممكن » و « واجب » ، وهذا تناقض · وبطلان التناقض لا برهان عليه ، اذ هو بديهى · فما أدى الى التناقض يكون باطلا كذلك ، والذى أدى الى الباطل هنا فرض تركب « واجب الوجود » ، فلزم أن يكون بسيطا ، وهو لذلك واحد من كل وجه ·

و « واجب الوجود » اذن بمقتضى فرض « وجوبه » ـ كما سبق ـ يلزم أن يكون غير متحرك ، قائما بنفسه ، غير محتاج الى غيره ، باقيا على حال واحدة ، وواحدا ، وبسيطا فى وحدته ·

واذا كان « ممكن الوجود» ـ لأنه قابل لأن يقع ويتصور ويتشكل ـ قيل فى شأنه : بدايته « مادة » ونهايته « صورة » ، فواجب الوجود ـ لأنه واقع بالفعل ـ يقال عنه : انه غير مسبوق « بمادة » · اذ لو سبق بمادة لم يكن تاما من أول الأمر ، ولكن محتاجا الى حركة فى تمامه ، أى لكان « ممكنا » ولم يكن « واجبا » ، والفرض أنه واجب · وأرسطو يطلق عليه لهذا ، صورة محضة · وليس معنى « الصورة المحضة » سوى وجوب الوجود · وليس لوجوب الوجود معنى سوى أنه لم يكن ممكنا ، أى لم يكن قابلا لأن يقع ، ولا مادة قابلة للتصور والتشكل ·

وكما يطلق أرسطو فى البحث المنطقى على « وجوب الوجود » صورة محضة ، يطلق عليه فى البحث الالهى لفظ الاله أيضا ··

وكما يطلق على « ممكن الوجود » مادة وهيولى ، يجعله أصل العالم · ولكنه ليس ناشئا عن الله وهو « واجب الوجود » ، بل يراه قسيما له فى « الوجود » فحسب ·

والذهن يربط بين الاثنين فى لحظة واحـدة ، وينتقل من تصور أحدهما الى تصور آخر بدون ابطاء · وهما اذن متلازمان فى تصور الوجود ، فليس أحـدهما سابقا فى الذهن والتصور والآخر لاحقا له فيه ، هما قديمان معا ·

« والوجـود » ، الـذى هو المقسم بين الواجب والممـكن ، أمـر **ذهنى** و « معلوم »(١) فحسب ، ليس واقعا فى الخارج · لأن الامكان وهو قابليـة الوقوع أحـد قسميه · فلا يصح أن يكون المقسم واقعا بالفعل وواجبا ، وفى الوقت نفسه أحـد قسميه غير واقع وغير واجب ·

والصلة بين « واجب الوجود » و « ممكن الوجود » فى نظر أرسطو ، وهى الصلة بين الاله وأصل العالم عنـده فى بحث آخر ، ليست على نمط الصلة بين براهما والعالم فى الديانة البراهمية · كما أنها ليست على نمط ما بين « الوجود الواحـد » والعالم فى نظر الايليين ، ولا على نمطها بين « المثل » التى هى « الوجود المطلق » والعالم الذى هو « الوجود المقيد » عند أفلاطون ، من : أن أحـد الطرفين **خير كله** والآخر اما شر كله أو مزيج من الخير والشر· وانما هى صلة بين « التام » و « القابل » لأن يكون « تاما » ، هى صلة بين التام الجميل لتمامه وبين المتطلع لأن يكون تاما وجميلا ، هى صلة بين معشوق وعاشـق ·

واذا سعى المتطلع الى التمام ليصير تاما فمبعث سعيه ، أو مبعث حركته التى يسير بها نحو التمام هو ذات « التام » بالفعل وما عليه من جمـال ، وما له من روعة وجلال لتمامه بالفعل ، مبعث ذلك جاذبية الصورة المحضـة وكونها معشوقة ·

فـ « واجب الوجود » ، لأنه تام وجميل ، محرك غيره عن طريق جاذبيته· وكونه معشوقا له ، محرك لـ « ممكن الوجود » نحو تمامه · ولكنه هو نفسه غير متحرك ، وغير متنقل من حال الى حال لأنه تام بالفعل · وأرسطو يصف « واجب الوجـود » من أجل كونه محـركا للممكن مع كونه غير متحـرك : بـ « **المحرك الذى لا يتحرك** » ·

---

(١) لعـل رأى المعتزلة فى أن « الشىء » هو « المعلوم » متأثر برأى أرسطو فى « الوجود »· ولو كان تعبير الأشاعرة عن « الشىء » بـ « الواجب » بدل « الموجود » لكانت مقابلته لرأى المعتزلة أدق ·

أما « الممكن » فيرى أن تحركه من طبعه ، وان كان دفع الحركة فيه من أمر آخر غير ذاته ، من « الواجب » نفسه · اذ ليس التحرك الا الانتقال من حال الى آخر ، وذلك من لوازم مفهوم الممكن ـ كما تقدم ·

والانسان كجزء من هذا العالم ، الذى أصله « الامكان » مستعد بطبعه لأن يكون كاملا وتاما فى انسانيته · وليس هناك ما يملى عليه **طريق الكمال** غير ذاته ، فالكمال ذاتى له وكامن فيه · والفريق بين فرد وآخر من أفراد الانسان هو فى وجود العائق الخارج عن طبعه الذى يحول دون وصوله الى الكمال، أو فى عدم وجوده فى طريقه نحو هذا الكمال : فالفقر الشديد ، كالترف الكثير ، من العوائق التى يراها أرسطو تحول بين الانسان وبين وصوله الى الكمال الانسانى ، لأن كلا من الأمرين صارف لصاحبه عن التعلم وعن تحصيل المعرفة ، الى تلبية مطالب الجسم · والمعرفة فى نظره هى وحدها طريق الانسان نحو الكمال فى الانسانية ·

واذا تطور الانسان فى المعرفة ووصل فى مراتبها لأن يكون صورة انسانية خالصة ، أى عقلا خالصا ـ كما اذا وصل أى نوع آخر الى صورته النوعية ـ فقد صار شبيها بالصورة المحضة للعالم كله ، وهى واجب الوجود · لأنه عندئذ صورة محضة لنوعه ، أو قد صار شبيها بالاله ، لأن الاله هو واجب الوجود ، وهو الصورة المحضة أيضا ·

وأرسطو اذ يصف الانسان الذى أصبح صورة تامة ، أو صورة خالصة فى الانسانية ـ وهو الفيلسوف فى نظره ـ بأنه شبيه بالاله ، لم يقصد الى أن مثل هذا الانسان ينتقل من العالم المشاهد الى عالم آخر وراءه ، فضلا عن أن « يتحد » بما فى هذا العالم الآخر هناك ·

واذا ربط أرسطو فى بحثه الالهى بين الله والعالم ، أو فى بحثه المنطقى بين الواجب والممكن على النحو الذى ذكرنا ، لم يبلغ فى هذا الربط حد أن يدعى أن الاله « حال » فى العالم ، والواجب « حال » فى الممكن ، اذ الاتصال عنده بين الطرفين اتصال ذهنى فحسب ، منشأه التقابل فى التصور ، وهذا التقابل هو تمام أحدهما ، وعدم تمام الآخر مع استعداده للتمام · فليس أرسطو فى نظرته الى « الوجود » من القائلين بـ «الحلول»، ولا بـ « الاتحاد » ·

وسبب المغايرة بينه وبين من سبقوه من الفلاسفة فى النظرة الى « الوجود » هو سيطرة الاتجاه الطبيعى على تفلسفه ·

ففى اللحظة التى ربط فيها بين الاله والعالم (بين الصورة المحضة والمادة ، أو بين الواجب والممكن) ، لم يجعل العالم فى بدايته ونهايته تابعا للاله ، كما يجعل لهذا الاله ارادة فى هذا العالم ، ولا توجيها للانسان فيه ٠

والواجب والممكن فى نظره موجودان ، ومشتركان فى الوجود(١) ٠ ووجودهما متصور معا فى لحظة واحدة ، على معنى أن أحدهما لا يسبق الآخر فى هذا « الوجود » عندما يتصوره الانسان ٠ فليس أحدهما متقدما بالزمان والآخر متأخرا عنه به ، أى ليس بينهما قدم وحدوث بالزمان ٠ كما أن أحدهما لم يكن ناشئا عن الآخر ، فليس بينهما قدم وحدوث بالذات٠ ووجوب الممكن ـ أى وقوعه وتشخصه وتصوره ـ هو الحادث فيه ، لكن وجوده نفسه مرتبط فى تصور الذهن بوجود الواجب ـ كما ذكر من قبل ٠

والانسان ـ وهو جزء من هذا العالم ـ غايته كامنة فى ذاته ، وحركته نحو هذه الغاية من طبعه ٠ وهو ان وصل الى تمام غايته ، بأن يكون صورة محضة أو صورة خالصة لنوعه الانسانى ، كان مستويا مع الاله فى وضع واحد ٠

وأرسطو اذن فى نظرته الى « الوجود » يعارض نظرة الأديان كلها اليه، كما يعارض نظرة الايليين ونظرة أفلاطون من فلاسفة الاغريق اليه(٢) ٠

---

(١) ولكن لا على معنى أن هناك فى الخارج بينها شىء هو قائم فيهما ، بل فقط على معنى أن لفظ الوجود ومعناه الذى فى الذهن ، واللفظ الذى يدل على اللفظ يتناول الوجودين ويعمهما ، وهما مشتركان فيه ٠ فشمول معنى الوجود الذى فى الذهن لهما كشمول لفظ الوجود واللفظ الذى يكتب هذه اللفظ لهما ، فهما مشتركان فى هذا ٠ وأما فى نفس ما يوجد فى الخارج ، فانما يشتبهان فيه من بعض الوجوه ٠ واشتراك الواجب والممكن على هذا النحو ، كان سائدا لدى فلاسفة المسلمين والمشتغلين منهم بعلم الكلام بعد سيطرة المنهج الفلسفى على البحوث الكلامية ٠

كما كان سائدا عند رجال الكنيسة فى القرون الوسطى ، فينسب الى توماس فون اكفينو انه يقول :

DerBegriff des Seins trifft auf gottliche und geschoepfliches zù ; aber nicht in gleeher Weise.

(ص ٨٦ من كتاب « المصطلحات الفلسفية » لـ Otto Willmann ، الطبعة الثالثة ميونخ) ٠

(٢) Schelling (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) يقوم فلسفة ارسطو فيما يلى :

« بداية فلسفته التجربة ، ونهايتها التفكير الخالص ٠ وهى كلها فكر منتزع بوساطة التحليل لعناصر سابقة تتبع الطبيعة أو العقل الانسانى » ٠

ص ١٣٧ من كتاب « الاصطلاحات الفلسفية الرئيسية فى تواردها التاريخى » لـ Otto Willmann .

عنـد الرواقيين :

والرواقيـون ـ وبالأخص رجال المـدرسة القـديمة ، وفى مقـدمتهم زينون Zenon (١) ، وخريسيب Chaysippos (٢) ـ تأثروا فى بحثهم « **الوجود** » **بأن الموجود على سبيل الحقيقة جسمى ومادى** ، وما ليس بجسمى ولا مادى ليس بموجود على سبيل الحقيقة ·· والزمن وهو مقياس الحركة ، والمكان الخالى ـ الذى ينكرونه داخل العالم ويعترفون به كمحيط له فحسب هما أمران غير موجودين على سبيل الحقيقة فى رأيهم ، لأنهما ليسا بجسمى ولا مادى ·

وهـذا الموجود الذى هو جسمى أو مادى يتنوع الى نوعين : منه ما هو فاعل مؤثر ، ومنه ما هو منفعل متأثر · والأول مادته رقيقة ، والثانى مادته غليظة · ومع التفرقة بين النوعين من كون أحـدهما فاعلا ومؤثرا ، والآخـر منفعلا أو متأثرا ، وكون الأول رقيق المـادة والثانى غليظها ـ مع هذه التفرقة يرونهما متصلين ببعضهما عن طريق أن أحـدهما يوجـد فىالآخر ويحل فيه · فرقيق المـادة يوجـد فى غليظها ، والفاعل ليس خارجا عن المنفعل ، بل هو حال فيـه ·

وهم ، من أجل قصرهم « الوجود » على الجسمى أو المـادى . عرفوا بـ « المـاديين » · ومن أجل عـدم فصلهم بين نوعيه المؤثر والقابل ، وادعائهم أن كلا منهما متصل بالآخر على النحو السـابق ، لقبـوا بـ « الموحـدين » واعتبروا من أصحاب « وحـدة الوجود » Monis mus .

والمؤثر عنـدهم من نوعى « الوجود » يسـمونه عقلا (Logos) أو روحا (Pneumna) ، ويطلقون عليه الاله كـذلك · وقـد يطلقون عليه جوهرا فيه الاله أو العقل · أما المنفعل أو القابل فيسمونه جوهرا **بلا كيف** ، ويسمونه أيضا مادة على الاطلاق ·

وبجعلهم الالهالفاعل متصلا بالمنفعل القابل ، عـدوا من أصحاب مذهب الاتصال ، أى من أصحاب الرأى القائل باتصال الاله بالعلم وبوجوده فيـه Pantheismus Immanenz .

---

(١) عاش بين ٣٣٦ : ٢٦٤ ق · م ·

(٢) عاش بين ٢٨١ : ٢٠٨ ق · م ·

واتصال المؤثر فيه ، أواتصال الفاعل بالقابل ، أو اتصال الاله أو العقل أو الروح بالعالم ، ليس على معنى أن الأول موجود على سبيل الاستقلال فى الثانى ، بل على معنى ان اتصال المنتشر الذائب فيه وكل جزء من أجزائه ٠

فـ « الوجود » عنـدهم مادى ، والاله والعالم ماديان ٠ والاله والعالم متصلان ، ووجودهما واحـد ٠ ومن نار الاله أو روحه ينشأ العالم ، ويرجع اليها ، ثم يتكون عنها ثم يرجع اليها ، وهكـذا ٠٠(١) ٠

وهم اذن من أصحاب « وحـدة الوجود » ومن أصحاب « حلول » الاله فى العالم ، ومن أصحاب « اتحاد العالم » فى نهاية وجوده بالاله ٠ ويخالفون من سـبقهم فى بحث « الوجود » فى جعلهم الاله والعقل ، وكـذا المعـانى الخلقية ، أمورا مادية(٢) ٠

عنـد اصحاب الأفلاطونية الحـديثة :

أفلاطون :

قـد سبق(٣) أن وضحنا رأى أفلاطون فى « الوجود » ، ومحصله : أنه يرى « وحـدة الوجود » ، على معنى أن « الأول » وهو الطبيعة العليا الخيرية الكاملة متصل بالمـادة التى يتكون منها هـذا العالم وغير منفصل عنها ، وأن العـالم تدرج فى وجوده عن هـذا « الأول » ، واليـه يرد فى النهـاية و « يتحـد » به ٠

---

(١) يتكون العالم عندهم بتحول الروح أو النار الالهية الى هواء وماء ٠ أما الماء فيتحول جزء منه الى تراب ، والجزء الآخر يتبخر فى الهواء لتشتعل منه نار من جديد ٠ والتراب والماء هما غالبا العنصران القابلان للأثر ، والهواء والنار هما غالبا العنصران المؤثران ٠ وبعد فترة من الزمن يسترجع الله كل شىء فى الكون بمقتضى حريق عام ، ومن هذه النار الالهية يخرج العالم من جديد ٠ وفى نشأة العالم وفنائه تسيطر الضرورة التى هى القدر ٠ والقدر والقـانون الطبيعى سواء ، أو هو والعقل الالهى سواء ٠

(٢) والنفس الانسانية فى نظرهم جزء من الاله ، وهى منحدرة عنه ٠ فهى مادة رقيقة ، ولذا فهى مؤثرة ٠ وهى النفس التى نشعر بحرارتها فينا ، والتى تمنح الجسم الصورة والتشكل٠ وتبقى بعد الجسم ولكنها تفنى ٠ وبقاؤها فقط الى اشتعال لهب العالم ٠ وأقسامها : الحواس الخمس ، وقوة الكلام ، وقوة الاقناع والاقتناع ، وتلك القوة التى محلها القلب ٠ ويتبعها التصور والتشهى والعقل ٠ وبالرغم من كونها منقسمة الى هذه الأقسام هى واحدة فى ذاتها ٠

(٣) عند الكلام عن « وحدة الوجود » : فى الكتاب الأول ٠

ولكنه لم يقل بـ « الحلول » ، أى بحلول « الأول » فى المادة التى هى أصل العالم ، كما قالت الرواقية ، لأن « الأول » فى نظره ، تام الخيرية ، والمادة فى مقابله شر كلها ، واتصالهما ببعضهما جاء فقط عن طريق « تدرج » الموجودات فى صدورها عن الأول • والمادة فى وجودها كانت الحلقة الأخيرة فى سلسلة الموجودات التى نشأت جميعها عنه بطريق التدرج • ومن هنا كانت المقابلة تامة بينها وبين الأول ، ولكنها مع ذلك لم تكن منفصلة عنه ، لأنها الطرف الأخير فى ترتيب الموجودات التى هى متصلة بعضها ببعض من جهة ، ومتصلة كلها كذلك بـ « الأول » عن طريق صدورها وفيضانها عنه من جهة أخرى •

برقلس :

أما برقلس ـ وهو من رجال الأفلاطونية الحديثة ـ وقد تقدم رأيه أيضا(١) ـ فيؤكد « وحدة الوجود » التى قامت عليها فلسفة هذه المدرسة : اذ أفلوطين المصرى مؤسسها ، عندما قال بصدور العالم عن « الأول » ، لم يذكر صراحة أن العالم كان كامنا فيه ، وان قال بخروجه منه وانتهائه اليه • ولكن برقلس وضح كمون العالم فى « الأول » ، الأمر الذى يدل على شدة الاتصال به ، كما قال بخروجه منه وعودته اليه • وفى حال خروجه منه وظهوره عنه ذكر أنه لم تنفصم بسبب ذلك عرى الاتصال بينهما ، لأنه لم يزل باقيا فيه ، اذ خروجه كان عن طريق الفيضان عنه ، وعودته ستكون بالانكماش فيه ، مما يدل على عدم وجود هوة بينهما على الأقل •

عند المسيحيين العقليين :

والمسيحيون العقليون(٢) ، وهم الذين تأثروا فى شرحهم للمسيحية بالفلسفة الاغريقية ، رأوا أن « الوجود » على سبيل الحقيقة ، أى الكامل الباقى هو الله ، وأنه بهذا الاعتبار واحد غير متعدد • أما العالم فى نظرهم فليس وجوده على سبيل الحقيقة لأنه متغير فان •

ومن أجل هذه التفرقة على هذا النحو تراهم يجعلون عيسى عليه السلام الصلة بين الله والعالم ، أى بين الوجود على سبيل الحقيقة والآخر

---

(١) فى ص ١٣٧ من الكتاب الاول •

(٢) تقدم رأيهم فى الكتاب الأول عند معالجة مشكلة الاقانيم •

غير الدائم ·وهو فى نظرهم ملتقى الله والعالم : فيه كلمة الله ، ومع ذلك هو انسان · فهو آخـذ بطرف من الله لأنه كلمته ، وبطرف من العالم لأنه انسان ، ولكنهم مع التمييز بين نوعين من « الوجود » لا يقولون « بحلول » أحـدهما فى الآخر ، أى بحلول الله فى العالم ـ كما يقول البراهميون أو الرواقيون ·

ولأنهم تأثروا بأفلوطين فيما قاله فى « أول » موجوداته ، من أنه : واحد من كل وجه ، اعترض طريقهم فى تطبيق هـذه « الوحـدة » على الله عندهم ما وصفه به الانجيل من العلم والحياة ، اذ كيف يتم أنه واحـد من كل وجه مع وصفه بصفات ايجابية ؟ فمقتضى اتصافه بها ·· عـدم بساطته فى التصور الذهنى ـ على الأقل · وكان رأيهم فى حل هـذا الاعتراض ـ وهو نوع من التوفيق بين الدين والفلسفة ـ أن جعلوا العلم والحياة حالين للذات ، التى هى « الوجود » على سبيل الحقيقة ، والتى يراد لها الوحـدة من كل وجه · ويجعلهم العلم والحيـاة حالين للذات ظنوا أنهم أرضوا الدين ، لأنهم قالوا بما قال به الكتاب المنزل ، وأنهم كـذلك أرضوا الفلسفة التى بالغت فى بساطة « وحـدة » الأول ، لأنهم لم يجعلوا لهما مدلولين مستقلين بجانب الذات حتى لا يكون هناك تعـدد فى مرتبتهما · وبذلك بقى الاعتراف بوحـدة الأول غير مناوىء للاعتراف باتصافه بصفات ·

***

والى هنا ـ قبل عرض رأى الفلاسفة الاسلاميين فى « الوجود » ـ نجد أن الآراء فيه على تشعبها ، ترجع الى مذهبين :

الى مذهب « الوحـدة » Manismus : الذى يرى عـدم انفصال الله عن العالم ، أو عـدم انفصال المبـدأ السامى الكامل عن الأصل الآخر المقابل له ، كما يرى أن العالم صادر عنه وينتهى اليه · ووراء هـذين الأسـاسين ـ وهما عـدم الانفصال ، ووحـدة المبـدأ والمنتهى ـ يختلف أصحاب هـذا المـذهب ما بين قائل بالحلول Immanenz ، كالبراهميين ، واتباع اكزينوفان من أصحاب المـدرسة الايلية ، والرواقيين ، أو قائل بعـدمه كرجال الافلاطونية الحـديثة ·

والى مذهب التفرقـة أو « الاثنينيـة » Dualismus : وهو مذهب أفلاطون وأرسطو · وأفلاطون فى تفرقته يعبر بـ « وجود » مطلق وآخر مقيد ،

بينما أرسطو يقول بـ « وجود » واجب وآخر ممكن · وكل منهما يرى أن الاله خارج عن هـذا العالم Transzendenz (١) ·

عنـد فلاسفة المسلمين :

وفلاسفة المسلمين ـ بهـذا الوصف ـ لا بد أن يراعوا فى تفلسفهم وفى عملهم العقلى على العموم : سواء فى مشكلة الوجود أم فى غيرها ·· ما جاء به القـرآن الكريم وأتت به السنة الصحيحة ، سواء ما تعلق بذلك وبغيره مما يكون موضع بحث عقلى لهم ، لأنهم لم يكونوا أصحاب نزعة عقلية فحسب ، بل قبل ذلك كانوا حريصـين على أن يكونوا مسلمين فى الصـف الأول فى الجماعة الاسـلامية · وحرصهم على هـذا ، كثيرا ما دفعهم الى أن يرموا مخالفيهم بالجهل وقلة الفهم للدين ·

ففى مشكلة « الوجود » هنا ، اذا ارتضوا رأيا من الآراء الاغريقيـة فيها ، فانما يرتضون ما هو موافق للاسلام فيها بالضرورة · على انه اذا لم يكن الرأى الاغريقى الذى ارتضوه ملائما كل المـلاءمة لمـا يبـدو نظيرا له فى الاسلام ·· ركزوا عملهم العقلى قبل كل شىء فى توضيح المـلاءمة بينهما · كما سبق أن ذكرنا أن التوفيق بين الدين والفلسفة كان أهم مظهر من مظـاهر تفلسف المسلمين(٢) ·

---

(١) ومع قول هذين الفيلسوفين معا بالاثنينية فى الوجود ، وتعبيرهما عن كل طرف من طرفى هذه الاثنينية بعبارة خاصة :

فان افلاطون فى اثنينيته أصرح من ارسطو ··· لانه يرى وجود الطرفين : وجود « المثال » ووجود « ظله » وجودا خارجيا بينهما صلة وهى فقط أن وجود « الظل » مرتبط ومقيد بوجـود « مثاله » وليس العكس · ومن هنا كان وجـود « المثال » **وجودا** مطلقا ، ووجـود « الظـل » **وجودا مقيدا** · وقد يشرح الاطلاق والتقييد على معنى آخر ·

أما أرسطو : فانه ان قال بـ « واجب » الوجود و « ممكن » الوجود ، وهما طرفان ونوعان فى الوجود ، الا أن وقوع الممكن عنده معناه حلول الصورة Form ، أو المفهوم Begriff عنده ، وهما اسمان للواجب أيضا ، فيما يسميه مادة أو امكانا · فليس وجود احـدهما فى الخارج مستقلا عن الآخر ، بل وجود المفهوم أو الصورة أو الماهية خارجا ضمن وجود مسماه الشخصى فى الخارج ، أو ضمن الهوية · (كتاب « نظرة عامة فى تاريخ الفلسفة » ، ج ١ ص ٣٧٩ ، لـ Ueberweg ، وكتاب « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٧١ لـ August Messer) .

(٢) كما سبق فى هذا الكتاب ·

واذا استعرضنا من آيات القرآن الكريم المتعلقة بـ « الوجود » ، وجدناها تدل فى ظاهرها على أن الاسلام :

يرى « أثنينية » فى « الوجود » ، ويفرق بين طرفيها ٠

كما نجده لا يبالغ فى رخص النوع الرخيص منهما :

لأنه كدين لابد أن يرى تفرقة فى الوجود ، اذ هذه التفرقة أساس العبادة والتكيف فى كل الأديان ٠ وباعتداله فى التفرقة كان متميزا عن كثير من الديانات الأخرى التى بالغت فى تحقير أحد طرفى الوجود ٠

فمن الآيات التى يدل ظاهرها على « أثنينية » الوجود قوله تعالى فى سورة البقرة :

« وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ٠ فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم فى الأرض مستقر ومتاع الى حين »(١) ٠

وقوله فيها أيضا :

« ٠٠٠ فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وما له فى الآخرة من خلاق ٠ ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار »(٢) ٠

وقوله كذلك فى سورة آل عمران :

« وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا ، ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها ، وسنجزى الشاكرين »(٣) ٠

ففى الآية الأولى ذكر نوعا من الوجود باسم « الجنة » ، وذكر النوع الثانى منه باسم « الأرض » ٠ وفى الآيتين الأخريين ذكر أحدهما باسم « الدنيا » ، وثانيهما باسم « الآخرة » ٠

---

(١) البقرة : ٣٥ ، ٣٦ ٠

(٢) البقرة : ٢٠٠ ، ٢٠١ ٠

(٣) ال عمران : ١٤٥ ٠

ومعنى التفرقة فى الوجود بذكر نوعين منه ، أن أحد هذين النوعين يمتاز عن الآخر بصفات تعد غاية يتطلع نحوها الآخر ويسعى اليها • وأحد النوعين فيما ذكره القرآن الكريم ـ وهو الجنة أو الآخرة ، يمتاز فى القيمة والاعتبار عن النوع الثانى ـ وهو الأرض أوالدنيا • وفى هذا التمييز يقول الله سبحانه وتعالى فى سورة آل عمران : « **زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب • قل أؤنبئكم بخير من ذلكم ، للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله ، والله بصير بالعباد** »(١) •

ويقول فى هذا المعنى كذلك :

« **لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد • متاع قليل ثم مأواهم جهنم ، وبئس المهاد • لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها نزلا من عند الله ، وما عند الله خير للأبرار** »(٢) •

ويقول فى سورة الأنعام :

« **وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو ، وللدار الآخرة خير للذين يتقون ، أفلا تعقلون** »(٣) •

ولكن مع تفضيل الاسلام لأحد نوعى « الوجود » عن الآخر ، كما هو ظاهر هذه الآيات الكريمة ، لم يلغ اعتبار النوع الآخر ويسلبه كل قيمة •

وفى ذلك يقول جل جلاله فى سورة المائدة :

« **يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ، ان الله لا يحب المعتدين** »(٤) •

ويقول فى سورة الأعراف :

« **يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، انه لا يحب المسرفين • قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من**

---

(١) آل عمران : ١٤ ، ١٥ •
(٢) آل عمران : ١٩٦ ـ ١٩٨ •
(٣) الانعام : ٣٢ •
(٤) المائدة : ٨٧ •

الرزق ، قل هى للذين آمنـوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كـذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون » (١) ٠

فاذا انتخب من عرفوا فى الجماعة الاسلامية باسم فلاسفة المسلمين من آراء الاغريق فى « الوجود » ـ ان بقى لهم الاختيار ـ انتخبوا منهـا ما يقول بـ « الاثنينية » فيه ، أو ما يبـدو ظاهره على انه « أثينينى » ٠ وهـذه الآراء فى جملتها ، من نشأة التفلسف عنـدهم الى وفاة أرسطو ، لم تخرج فيمـا يتعلق بـ « الوجود » عن واحـد من أمرين : اما القـول بـ « الوحـدة » Monismus ، أو القول بـ « الاثنينية » Dualismus .

وأفلاطون كان « أثينيا » فى الوجود ، وأرسطو يبـدو فيـه كـذلك ، ومذهبهما كان المذهب المفضل عند فلاسفة المسـلمين المشـائين أو المنطقيين منهم ٠ والكنـدى ، والفارابى ، وابن سينا ـ لأنهم مشائيو الاسلام ـ كانوا تبعا لذلك أفلاطونيين أرسطوطاليسيين فى مشكلة « الوجود » ٠ والفرق بين ثلاثتهم ليس اذن فى الاتجاه ، بل فى توضيح الفكرة الفلسفية وتفصيلها ، ثم فى دقة المـلاءمة والتوفيق بين الاسلام والفلسفة فى هـذا الاتجاه ، ان بـدا عـدم اطراد أو عـدم استمرار فى الموافقة عنـد وضع أحـد الرأيين ونتائجه أمام الرأى الآخر ونتائجه ٠

***

(١) الأعراف : ٣١ ، ٣٢ ٠

الكنـــدى

الوجـــود :

الكنـــدى(١) وهو المشـــائى الأول فى الاسلام والفيلســـوف العـــربى ، « اثنينى » فى فكرة الوجود • على معنى أنه يفرق بين نوعين فيه ، على نمط

---

(١) هو الملقب بالفيلسوف العربى والمشائى الاول فى الاسلام ، كما يقول عنه القفطى فى كتابه « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، (ص ٢٤١ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٦ هـ) : « ولم يكن فى الاسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب هذا » • وهو أبو يعقوب بن اسحاق الكندى ، من قبيلة كندة المشهورة ، التى كان موطنها جنوب جزيرة العرب •

ولم يعرف وقت مولده بالضبط ، بل وجـــد على العموم فى آخر القرن الثانى للهجـــرة (فى أول القرن التاسع الميلادى) • وقد ولد بمقر أبيه ، مدينة الكوفة فى ذلك الوقت ، اذ كان حاكما عليها • ولمـــا شب اخذ يقسط وافر من الثقـــافة العربية فى مدينة البصرة ، اذ كانت موطنها ، وبما لا يقل عن هذا القسط أو يزيد من الثقافة الأجنبية : الفارسية واليونانية فى مدينة بغداد على معلمين من الفرس والسريان • وكانت معارفه لذلك كثيرة ومتنوعة •

وقد الف الكندى ، بعد ما اطلع على هذه الثقافات ، فى كثير من موضوعات العلوم •

– فمما الفه فى الفلسفة : كتاب الفلسفة الأولى فيما وراء الطبيعيات والتوحيد ، ورسالة فى انه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات •

– وفى المنطق : رسالته فى مدخل المنطق ، ورسالته فى المقولات العشر •

– وفى الفلك : رسالته فى المناظر الفلكية •

– وفى الطب : رسالته فى الغذاء والدواء المهلك •

– وفى الجدل : الاحتراس من خداع السوفسطائية •

– وفى النفس : رسالته فى أن النفس جوهر بسيط ، ورسالته فى ما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل قبل كونها فى عالم الحس •

– وفى الاخلاق : رسالته فى الأخلاق •

– وفى الأبعاد : كتاب الآلة التى تستخرج بها الأبعاد والأجرام •

ويروى أن جميع مؤلفاته تبلغ مـــائتين وخمس وستين رســـالة ، أحصاها دكتور فليجل Fluegél فى كتابه « الكندى » ، نقلا عن أبى يعقوب النديم • ولكن فقد معظمها ، ولم يبق منها الا النزر اليسير •

ما جاء به ظاهر القـرآن ، وعلى نحو ما عرف به أفلاطون وأرسطو ٠

ومع أنه ألف فى كل معارف وقته تقريبـــا الا أن نفسه كـانت تميـل بصفة خـاصة الى الريـاضة ٠ ولذا ينسب اليـه هذا القول : « لا سبيـل الى دراسـة الفلسفـة لمن لم يتعلم الرياضة » ٠ ولعل حبه للرياضة ، هو السبب الذى يشرح لنا ما يعزى اليه من أنـه كان يفضل الثقافة الأجنبية على الثقافة العربية ٠٠ اذ أن الأولى كانت تمثل طبعا العنصر العلمى ، حسبما يتطلبه مقياس الرياضة فى البحث من الدقة والتحديد ٠

وهو فى هذا مقتد بأفلاطون ، اذ ينقل عنه فى برنامج تربيته للدولة وطبقاتها انه كان يوصى بتعليم الرياضة لمن فى سن السادسة عشرة الى الثامنة عشرة ، لانه يرى أن تعلمها مقدمة ضرورية للفلسفة « الميتافيزيقية » ، وكانت هذه الفلسفة عنده فى القمة ٠ ويجب لهذا أن يكون الحكام من الفلاسفة ٠ وفهم ذلك من أفلاطون على أنه متأثر بمذهب الفيثاغوريين ، لا على أنه يقصد تحويل اتجاه المقياس العلمى من النظرى الصرف الى الرياضى ٠ وبعض الباحثين اعتقد مثل هذا فى جانب الكندى ، وصرح بانه مقلد لأفلاطون فيه ٠

وهو لم يكن مؤلفا فحسب ، بل كان مع ذلك مترجما من أشهر المترجمين لكتب الثقافة الأجنبية فى عصر بنى العباس ، وكان مع ذلك مصححا أيضا لما ترجمه بعض السريـان ٠ ويعزى اليه ترجمة كتاب « فقه أرسطو » أو أثيولوجيا ٠ ولم يبلغ هذا الشأن الا بعد أن تعلم بعض اللغات الأجنبية وحذق فيها ٠ ويقال انه كان يتقن اليونانية بصفة خاصة ٠

ويحكى دى بور فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ، (ص ٩٢٤ تعريب الاستاذ أبو ريده طبع مطبعة التاليف والترجمة سنة ١٩٣٨) : « انه لم يقنع بترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها ، وحاول اصلاحه وشرحه » ٠

وينقل القفطى فى كتابه الســابق (ص ٢٤١) عن أبى جلجـل الأندلسى : أن الكنـدى « ترجم من كتب الفلسفة الشىء الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستعصى العويص » ٠

والكندى خـدم المأمون والمعتصم والمتوكـل ، الا انه اضطهـد فى زمن هـذا الأخير ، وصودرت مكتبته مدة طويلة عندما اشتدت المعاصفة ضد أهل الرأى من المعتزلة ، وكثير مـن حاملى لواء الثقافة العقلية الأجنبية ٠ فالتاريخ يحدث أن المتوكل لم ينهج على غرار المأمون فى تأييد مذهب الاعتزال ، بل ذهب الى حد كبير فى اعادة الكلمة لأهل النص ، وتحقيقـا لذلك حمل فى قسوة على كل مخالف لهم ٠

ولما كان الكندى من قادة مذهب الاعتزال ، وله فى خدمته وخدمة الدفاع عن العقيـدة مواقف مشهورة ــ أجلها الرد على بعض الفرق الدهرية التى كانت تنكر فى وقتـه الرسالة الالهية على أساس الاكتفاء بالعقل الانسانى فى الارشاد ــ لم يجد بدا من الفرار من بغداد ، عاصمة الخلافة وموطن الثقافات ، الى أطراف المملكة الاسلامية ٠ ويقال : انه لم يعثر منـذ ذلك الحين على كنف يقيه شرور الايام ٠ ولذا مات فى حالة سيئة ٠

ويرجح المؤرخون أن تكون وفاته حصلت فى سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٠ م) ٠ والاسـناد الاكبر

وان فلسفة أفلاطون ـ وهى مظنة احتمال لأن يكون توفيق الكندى بينها وبين الاسلام ، كما سبق أن ذكرنا ـ ترى ، من غير شك ، « الاثنينية » فى الوجود · وهى مع ذلك صريحة واضحة فيها ، لأنها ترى للمثال أو لـ « رب النوع » وجودا **خارجيا مستقلا** ، بجوار وجود افراده فى الخارج ، كما ترى **أن وجود** أفراد المثال ظل لوجود المثال نفسه · ولتبعية وجود أفراد المثال لوجود المثال نفسه ، كان وجوده **أشرف** من وجودها · ولكن مع اهتمام الفلسفة الأفلوطونية بالمثال ، **لا تراه مؤثرا فى وجود افراده** : فالمثال أو رب النوع فى نظر أفلاطون غير فاعل وغير مؤثر على العموم(١) ·

والكنـدى على فرض أنه قبل فلسفة أفلاطون فى « الوجود » ، لابد أن يضيف التأثير والفعل فى جانب النوع الكامل من نوعى الوجود عنـده ، وهو وجود المثال أو رب النوع ، اذا أراد أن يستعيره لله فى الاسلام · لأن الاسلام يجعل التأثير فى الكون كله لله تعالى « **بديع السموات والأرض ، واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون**»(٢) ويقول عز وجل فىموضع آخر : «**كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ، ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون** »(٣) · ويجب عليه كـذلك ، اذا أراد أن يستمر فى متابعة أفلاطون ويستعير منـه **النوع الثانى من الوجود** عنـده لوجود العالم فى نظر الاسلام ، أن يجعـل فعل الله ـ الذى هو النوع الكامل من نوعى الوجود ـ متعلقا بالنوع الثانى : وهو وجود أفراد هـذا العالم ، على معنى أن وجود هـذه الأفراد أثر لفعل الله تعالى ·

وبهـذا يكون رأى الكنـدى فى الوجود ، اما توفيقـا بين الاسـلام والفلسفة الأفلاطونية ـ على فرض أنه قبل فيه أفلاطون ، أو مزيجا من الاسلام وهـذه الفلسفة ·

وعلى فرض أنه فى رأيه هـذا ، اتبع فلسفة أرسطو فى « الوجود » ـ وهى مظنة احتمال لأن يكون اتبعها أيضا كما سبق ـ فهـذه الفلسـفة وان نوعت الوجود الى نوعين : الى « واجب » و « ممكن » الا أنها لم تكن صريحة وواضحة فى « الاثنينية » ، ووضوح فلسفة أفلاطون وصراحتها فيها ، ان لم تكن أميل الى مذهب الوحـدة فى الوجود · اذ وجود « الواجب » وهو الصورة Form ، أو المفهوم Begriff عنـده أمر ذهنى منطقى فحسب ، وتحققه

---

(١) صفحة ٥٣ ، ج ١ ، من كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Augusz Messer .

(٢) البقرة : ١١٧ · (٣) البقرة : ٢٨ ·

فى الخارج ـ فى رأيه ـ يكون نقط ضمن الهوية أو المـادة ، أو بعبارة أخرى ضمن أفراده • فـ « أثنينية أرسطو فى الوجود » أثنينية بين طرفين : أحدهما ذهنى والآخر خارجى ، أو هى تؤول الى وحـدة فى الخارج : جوهرها الهوية، والمـاهية (أو المفهوم ، أو الصورة) قائمة بها •

ولذا يقال تعبيرا عن رأى أرسـطو فى هـذا : **ان الماهيات الحقيقية للأشياء هى نفسها المفاهيم المنطقية عنـده أيضا** • ومن أجل ذلك بقى كل من المـاهية والمفهوم غير منفصل عن الآخر : أى أن الأمر الوجودى وهو المـاهية الحقيقية بقى غير منفصل عن المفهوم المنطقى • وتبعا لعـدم انفصالهما توضع المفاهيم المنطقية ، فى فلسفته الميتافيزيقية ، موضع ما يسمى بالقوانين الطبيعية (الوجودية) عنـده •

وبغض النظر عن هـذه الوحـدة التى ربما يؤول اليها مذهب أرسـطو فى الاثنينية ، فان الكنـدى اذ اتبعه فى أثنينيته ، واسـتعار منه « واجب الوجود » لله ، فلابد أن يريد وجوده سبحانه وتعالى ، **خارجا** عن الذهن ، وواقعا وراء الفكر real •اذ أوصاف الاسلام لله تعطى أن وجوده أمر مقرر فى الخارج • ولكن الكنـدى ـ مع ذلك ـ فى استعارته « ممكن » الوجود لأصل هـذا العالم ، ليس بحاجة فى ظاهر الأمر الى اضافة جـديدة أو الى توفيق ، كما احتاج الى ذلك فى اسـتعارة « الواجب » ، لأن أرسـطو يرى « الامكان » وهو المـادة **قابلا للأثر** ، وان كان محـدث الأثر عنـده هو الصورة أو المفهوم أو الواجب ، والعالم الذى استعير له الامكان منفعل كذلك فى نظر الاسلام ، وان كان فاعله هو الله تعالى •

فنقطة توفيق الكنـدى بين الدين والفلسفة ، على فرض انه اتبع رأى أرسطو فى « الوجود » هى جعل وجود « الواجب » **أمرا واقعـا فى الخارج ، وراء الذهن والتصـور** •

ولا يصح أن يقال : ان الكنـدى ، فى فلسفته حول الله باعتبار كونه أحـد طرفى الوجود ، جمع بين رأيى أرسـطو وأفلاطون ، فأخـذ من الأول تعبيره « واجب الوجود » ومن الثـانى رأيه فى وجود « المثـال » أو « رب النوع » ، وأصبح فى نظره يعبر عن الله بواجب الوجود كما عبر أرسطو ، ولكن وجود (الله) ليس فى حيز الذهن فقط كما نظر أرسطو الى واجب وجوده بل وجوده فى الخارج وراء الذهن كما يرى أفلاطون فى وجود المثال أو رب النوع • لا يقال هـذا ، تفسيرا لفلسفة الكنـدى حول الله ، لأن الاسلام نفسه ، قبل كل شىء ، يوحى بهـذا الوجود الخارجى لله تعالى • فرأى الكنـدى فى

ولكن ، أهو عبر عن النوع الممتاز منه بالوجود « المطلق » ، وعن الآخر المقابل له بالوجود « المقيد » ، فيكون بذلك أفلاطونيا فى التعبير ؟؟

أم اختار عبارة « واجب » الوجود للأول ، و « ممكن » الوجود للثانى ، فيكون أرسطيا فى الصياغة ؟؟

والقطع باسناد أحد التعبيرين له يتوقف على النص الوارد فى كتبه متعلقا ببحث هذه المشكلة • ومع الأسف لا نستطيع بيان ذلك ، لعدم وجود مصادره الأصلية بين أيدينا ، لا عن تقصير فى البحث عنها ولكن لكثرة ما فقد منها • **ومع أننا نفتقد هذه المصادر التى كنا نقطع عن طريقها بنسبة أحد** التعبيرين له ، فانا نرجح لتلقيبه بـ « المشائى » فيما كتب عنه ، انه كان أرسطى التعبير فى آرائه فى « الوجود » •

ووجود « الواجب » فى نظره هو الوجود على سبيل الحقيقة Real **وهو وجود الله تعالى • أما العالم ، لأن أصله الامكان** ، فوجوده طارىء ، وليس ذاتيا • هو منحة له من غيره ، واستمرار قيامه به مرتبط بغيره كذلك • **وهذا الغير هو ما وجوده على سبيل الحقيقة ،أو هو « واجب » الوجود** بذاته •

وبهذه التفرقة ، كان الذى وجوده على سبيل الحقيقة واحدا ، غير متعدد • ووصف الكندى له بالوحدة معناه وصف واجب الوجود نفسه بالوحدة • ووصف واجب الوجود بالوحدة لا يمنع تقرير الاثنينية بينه وبين أصل هذا العالم • بل هو نفسه تقرير هذه الاثنينية لأنه تأكيد لقطع الشركة بينه وأصل هذا العالم • والقرآن نفسه اذ وصف الله بالوحدة فى قوله : « **والهكم اله واحد ، لا اله الا هو الرحمن الرحيم** »(١) ــ لا يتعارض وصفه له بذلك مع كونه نوع الوجود الى نوعين ، كما سبق •

=

المرحوم مصطفى عبد الرازق فى كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ص ٥١ ، يرجح أن تكون وفاته فى سنة ٢٥٢ هـ •

ومن هذا العرض الموجز لحياة الكندى يمكن أن نستخلص منه ظواهر ثلاث :

- انه لم يتخصص فى علم من العلوم •
- وانه كان يميل الى الرياضة •
- وأخيرا انه كان من أهل الاعتزال ، ومن أصحاب الرغبة العقلية •

(١) البقرة : ١٦٣ •

ووجود العالم ـ اذا كان أصله الامكان ، وكان هذا الوجود طارئا عليه وليس ذاتيا له ـ معناه اذن تحقيق « ماهياته » (أنواعه) ، وصيرورتها « هويات » بفعل ما وجوده على سبيل الحقيقة من ذاته ، وهو واجب الوجود ٠

واذا كان وجود العالم طارئا على أصله (وهو الامكان) ـ وكان عبارة عن جعل ماهياته هويات ، أى عبارة عن تشخيص وتحديد لتلك المفاهيم التى قبل أن تتحقق كانت عامة أو كلية ـ ما الفرق بين هذا الرأى للكندى ؟ وبين ما ينسب الى أفلوطين المصرى فى هذا الجانب ؟

ان الذى ينسب الى أفلوطين هو : أن « المادة » هى العدم المطلق ، أى الشىء الذى لم يتحدد ولكنه قابل للتحديد والتشكل فى أشكال وصور مختلفة ٠ ولأنها لم تتحذ كانت شرا ٠ ثم تحديدها يأتيها من أمر خارج عنها وهو العقل ، لا من ذاتها ٠ وفى نظره يتبع هذا التحديد الحكم عليها بالقيمة أو الخيرية ، بعد أن كانت شرا مطلقا قبل أن تتحدد ٠

أليس طروء « الوجود » على أصل العالم (وهو الامكان) عند الكندى هو التحديد للمادة عند أفلوطين ؟

ثم أليس منح العالم الوجود من أمر خارج عنه هو واجب الوجود عند الكندى ، يشبه تحديد المادة من قبل العقل عند أفلوطين ؟

فى كلتا الحالتين هناك أمر خارج عن أصل العالم عند الكندى وخارج عن المادة عند أفلوطين ٠ أسمى من هذا الأصل وهذه المادة هو الذى منح الوجود أو أعطى التحديد ، وبالتالى هو المقوم لها (بالحكم عليهما بالخيرية) أو كان سببا فى تقويمهما ، بعد أن كانا غير مستحقين بعض شبه من مانحهما الوجود أو التحديد ٠ وهذا الشبه هو : أن أصبحا الآن ، بعد الوجود أو التحديد ، فى وضع لا يقال فى شأنه : انهما على النقيض تماما من مانحهما الوجود والتحديد ٠

هنا ، قطعا شبه بين الرأيين بما ذكرنا من أوجه الشبه ٠٠

ولكن : أردد الكندى رأى أفلوطين هذا ـ ورأيه اما تعديل لرأى أفلاطون ، أو لرأى أرسطو ، واما مزج لكليهما ـ فيكون حاكيا له ؟؟

أم أن هذا الذى ينسب اليه هو نتيجة توفيقه الخاص به ، بين الدين والفلسفة الاغريقية ، وهو عندئذ شبيه فقط برأى أفلوطين ؟

أثره الى ما يأتى بعده ، وهذا الذى يأتى بعده يكون ناقلا لهذا الأثر للذى يليه ، وهكذا ... حتى اذا انتهى الأمر الى الطرف الأخير فى سلسلة هذه الوساطة مما يلى العالم ، يكون هو المتصل مباشرة به ، وهو الذى ينقل اليه مباشرة أثر الفاعل الأول .

واذا صورت الوساطة على هذا النحو ، فانها تصور أيضا على أن الذى منها يلى الفاعل أشرف فى الوجود وأعلى قيمة ، وأقل دائرة فى الكثرة من الذى يجىء بعده ... وهكذا . اذ بدون هذا التصور الأخير ، لا يتصور ارتفاع الهوة ، أو تخفيفها على الأقل ، بين كامل من كل وجه وناقص ، وبين واحد من كل وجه ومتكثر كثرة لا نهاية فيها .

واذا صورت مراتب الوساطة على أنها ناقلة أثر الفاعل الى القابل ، فانه لا يتصور فيها بحال أن يكون اتجاه نقلها الأثر من طرفها الأخير مما يلى العالم ، صاعدا الى الذى قوقه ... وهكذا ، حتى الى ذات الفاعل ، وهو « الواجب » . لأن هذا التصور ان وجد ، يفترض الممكن غير قابل ، بل فاعلا ، وهو خلاف طبيعته وما افترضه العقل فيه .

وينسب الى الكندى القول بالوساطة بين الواجب والممكن ، أو بين الله والعالم . كما ينسب اليه القول بأن الذى يلى الله من مراتب هذه الوساطة مؤثر فيما بعده ، وهذا فيما يليه ... وهكذا . أو بعبارة أخرى ، ينقل عن الكندى ، أنه يرى كل مرتبة من مراتب الوساطة تنقل أثر ما فوقها الى ما تحتها وليس العكس : فبين الله الذى هو واجب الوجود ، وأصل العالم الذى هو الامكان ، يتصور الكندى أو يفترض وجود العقل ، ثم النفس الكلية ...

والعقل فى نظره هو أول مخلوق لله . وبعد ما منحه الله الوجود الحقيقى real اودع فيه قوة التأثير فيما دونه ، وهو الذى بعده .

والذى دونه ، أو بعده ، هو النفس الكلية . وهذه النفس الكلية يراها ثانى مخلوق ، وجد بعد العقل . وبعد ما منحت الوجود الحقيقى أيضا من العقل ، أعطيت قوة التأثير فيما دونها ، أو فيما بعدها .

والذى بعدها هو أصل العالم ، وهو المادة (أو الامكان) . وعن طريق النفس الكلية وجد العالم ، فوجدت الأفلاك والسموات ، وتشكلت المادة بأشكال

جزئية مختلفة لا حصر لها طبق ارادة العقل • أو عن طريق هذ النفس وجد العالم كله ، لحكمة مقصودة دون أن يكون للصدفة دخل فى ايجاده •

وكأن الصور العقلية التى رسمها الكندى فى اتصال طرفى الوجود ببعضهما ، ونقل الأثر من الفاعل منهما الى القابل منهما ، ترى على هذا النحو : **الله ، والمادة ، وبينهما العقل ، فالنفس الكلية** •

والمادة هى أصل العالم المتكثر الذى لا تحد كثرته •

وعن طريق العقل أولا ، ثم النفس الكلية ثانيا ، تشكلت المادة وتصورت بصور مختلفة • أو عن طريقهما على التتابع ، نقل تأثير الله فى العالم وهو ايجاده العالم وخلقه له ، أو هو تحديد أصله وهو المادة •

فالله واجب الوجود أوجد العالم ، أو حقق (أوجب) أصله وهو الامكان • ولكن لا عن طريق مباشر ، بل بواسطة أمرين آخرين ــ تصور الكندى وجودهما ، أو افترض تحققهما قبل أن يوجد العالم ويتحقق ــ هما **العقل والنفس** • والعقل والنفس ، اما أن يتصورا على أنهما ناقلان على التوالى أثر « الواجب » للعالم ، أو على أن الله أودع فى العقل قوة الفعل والايجاد ، والعقل بدوره أودع مثل هذه القوة فى النفس ، والنفس أخيرا هى التى تولت بما أودع فيها من قوة تصوير العالم وتشكيله ، أو خلقه وايجاده • **والمآل واحد** على كل حال ، سواء تصورت وساطتهما على هذا النمط أو ذاك • وهو : **أن الله المصدر الاول لاحداث الأثر والفعل ، وأن العالم هو المستقبل الأخير لهذا الأثر وهذا الفعل** •

وفكرة الوساطة بين « واجب » فاعل ، و « ممكن » قابل ، تتضمن اذن :

عنصرا فلسفيا لأرسطو : هو تعبيره بالواجب والممكن •

وعنصرا أفلاطونيا : هو فكرة الوساطة •

وعنصرا أفلوطينيا : وهو زيادة مرتبة العقل فى الوساطة •

اذ لو كان ما ينسب للكندى ، من فكرة الوساطة بين طرفى الوجود فى نظره مأخوذا من أفلاطون وحده ، لكان وضعه على هذا النحو : طرفان ، وواسطة واحدة • والطرفان : المثل ••• وظلالها ، والواسطة بينهما النفس الكلية • وكانت الواسطة غير ناقلة لتأثير المثل الى ظلالها ، لأن المثل لا تؤثر

الوجود أقرب أن يكون توفيقا بين أرسطو والاسلام ، من أن يكون جمعا لرأيى أرسطو وأفلاطون ، وان كان مؤدى القولين فى الواقع واحـدا ، وهو التعبير عن الله بواجب الوجود ، مع اعتبار وجوده خارجا وراء الذهن والفكر ٠

هـذا اذا لم يثبت البحث التاريخى : أن الفلسفة التى اطلع عليها الكندى « فى الوجود » وردت اليه مزيجا من رأيى الحكيمين ٠ عنـدئذ يقال انه فى فلسفته التى تحكى عنه حول « وجود » الله ، قلد فيها الفلسفة التى وردت اليه ، دون أن يكون له عمل عقلى ايجابى فيها ، لأنه الآن ليس فى حاجة الى توفيق بين الدين والفلسفة ٠ اذ هـذا المزيج الذى اتبعه ورده يرضى الاسلام الذى يدافع عنه ، ولا يتعارض مع ظاهر نص فى كتابه الكريم ، أو سنة صحيحة للرسول عليه الصلاة والسلام ٠

ولكن ربما يصح أن يقال ـ كحكم عام بين رأيى الحكيمين : ان رأى أفلاطون فى وجود المثل ـ وهو ان وجودها وجود خارجى ـ قريب من رأى الاسلام فى وجود الله ، وان تعبير أرسطو : بواجب الوجود وما يتضمنه من خصائص تتصل بمدلوله ، قريب مما ينشـده الاسلام فى صـفات الله من : الوحـدة ، والبقاء ، والقـدم ، وعـدم التغير ٠٠ الخ ٠

والآن نلقى من جـديد ، السؤال الذى ذكرناه قبل ، وهو :

أردد الكنـدى رأى أفلوطين فى الوجود ؟ ٠٠ ورأيه على كل حال تعديل لرأى أفلاطون أو تعـديل لرأى أرسطو ، أو مزيج من كليهما ٠

أم هـذا الذى رأيناه له فيه (الوجود) ـ وهو يشبه رأى أفلوطين ـ نتيجة توفيقه الخاص بين الدين والفلسفة ؟

ونأسف ، لأنا لا نستطيع القطع بمعرفة أحـد الرأيين له ، لندرة المصادر الأصلية لفلسفته بين أيدينا ٠ ولكن اذا اتبعنا الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبـد الرازق فى قوله :

« ٠٠٠ والكنـدى هو الذى وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، **وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين(١)**

---

(١) فى كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثـانى » : ص ٤٧ ، طبع دار احيـاء الكتب العربية ، سنة ١٩٤٥ ٠

ربما جاز لنا أن ندعى : أن نسبة الفعل الى « مثال » أفلاطون ، أو جعل وجود الواجب « لأرسطو » أمرا خارجا عن نطاق الذهن والتصور ـ بعد التعبير بأحدهما عن « الله » فى فلسفة الكندى ـ كان توفيقا منه بين الاسلام وفلسفة أفلاطون ، أو بين الاسلام وفلسفة أرسطو ٠

الكندى وفكرة الوساطة :

واذا كان الكندى يقول :

بـ « ثنائية » الوجود ، وبتقسيمه الى واجب وممكن ، بناء على ترجيحنا فيما سبق ٠٠

ويرى وجود « الواجب » أمرا مقررا خارج الذهن والتصور ٠

وأن وجود « الممكن » ليس من ذاته ، بل من أمر خارج عنه هو «واجب» الوجود ٠

كما يرى أن الصلة بين واجب الوجود وممكن الوجود هى الصلة بين الفاعل والقابل ، وبين الواحد من كل وجه والمتكثر كثرة غير متناهية ، وبين الكامل والناقص ، والمتمحض للخير وغير المتمحض له ٠

اذا كان الكندى يرى هذا كله ، كيف تصور وصول أثر الفاعل الى القابل ؟ أيتصوره عن طريق أن أحدهما يتصل اتصالا مباشرا بالآخر : فالكامل يتصل مباشرة بالناقص ، والمتمحض للخيرية بغير المتمحض لها ، والواحد من كل وجه فى الواقع والتصور بالمتكثر كثرة غير متناهية ؟

يظهر أن الكندى يجد صعوبة ذهنية اذا حكم بهذا الاتصال المباشر بين الفاعل والقابل ، أى بين الواجب والممكن ٠ ويتصور ، أو يفترض ، من أجل هذه الصعوبة الذهنية ، وجود واسطة تنقل أثر الفاعل الى قابله ، بحيث تقلل هذه الوساطة فى التصور من الهوة بين الطرفين ، تلك الهوة التى صعبت عليه أن يتصور الاتصال المباشر بينهما ٠

واذا كانت هذه الوساطة هى وساطة بين فاعل وقابل ، ومسلسلة فى الترتيب ـ ان كانت متعددة ـ من الفاعل الى القابل ، ناقلة أثر الفاعل الى القابل ، فتصورها لا يكون الا على نحو أن الذى منها يلى الفاعل يكون ناقلا

فى نظر (أفلاطون) ، اذ المؤثر فى العالم عنده النفس الكلية ذاتها ووساطتها فى رأيه لشرح اتصال المتغير : وهو ظلال المثل أو هذا العالم ، بغير المتغير وهو المثل نفسها ٠

ولو كان ما ينسب الى الكندى مأخوذا من أرسطو وحده ، لكان هناك طرفان فقط دون واسطة ٠ والطرفان هما : الواجب ، والممكن ٠

ولو كان ما ينسب اليه مأخوذا من أفلاطون وأرسطو معا دون سواهما ، على وجه أن أخذ من الأول فكرة الوساطة ومن الثانى تعبيره بالواجب والممكن ، لكانت الوساطة مرتبة واحدة بين الطرفين هى النفس ٠ ولكنها هنا عنده مرتبتان : العقل ، فالنفس الكلية ٠

فما ينسب الى الكندى اذن **منتخب** من عدة مدارس فلسفية قديمة :

فيه من أفلاطون فكرة الوساطة ٠

ومن ارسطو التعبير بالواجب والممكن ٠

ومن أفلوطين المصرى أو الافلاطونية الحديثة زيادة مرتبة فى الوساطة عما يعرف لأفلاطون وهى العقل ٠

وعمل الكندى العقلى فى شرح اتصال الله بالعالم ، هو الربط بينهما عن طريق الوساطة ـ التى هى لأفلاطون ، بعد أن عبر بما يعرف لأرسطو عن الله بالواجب وعن العالم بالممكن ، فهو توفيق بين أفلاطون وأرسطو ٠

ولا يقال : ان عمل الكندى هنا فى الوساطة ترديد لاحدى المدرستين :

مدرسة أفلاطون أو مدرسة أرسطو ، لما سبق ٠ كما لا يقال فى شأنه : انه ترديد للأفلاطونية الحديثة ، لأن هذه عبرت عن الطرفين ـ وهما أول الموجودات وآخرها ـ بالواحد أو بالطبيعة العليا عن أحدهما وبالمادة عن الثانى ، دون التعبير بالواجب عما عبرت عنه بالواحد أو الطبيعة العليا ، ودون التعبير بالممكن عما عبرت عنه بالمادة ٠ ولأن هذه الأفلاطونية الحديثة أيضا لم تفرض طرفين فى الوجود **بينهما هوة** ، بل ربطت الوجود كله فى سلسلة متصلة الحلقات ، ولذا عرفت محاولتها الفلسفية هذه فى شرح اتصال الوجود بعضه ببعض بـ « وحدة الوجود » ، دون أن تعرف بـ « الثنائية » ٠

لكن أيحقق بعد هذا تصور الوساطة بين طرفى الوجود ـ الكامل منهما والناقص والواحد والمتكثر التى تصورها الكندى ، وتنسب اليه صحة الاتصال وانسجام الربط فيما بين الطرفين وفى الواقع ونفس الأمر ؟ لأنها تتضمن تدرجا فى المنزلة من الكمال المطلق الى النقص ، ومن الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة ٠

ربما كان تصور الوساطة بين الطرفين يسهل تصور الربط بينهما ، ولكنه لا يرفع فى الواقع ما بينهما من هوة ٠ لأنه على فرض وجود الوساطة ، فالذى من مراتبها يلى الطرف الأعلى ، الطرف الكامل يحمل من غير شك مغايرة له ٠ وهذه المغايرة بمقتضى التدرج فى المنزلة ، توحى من جديد بالتساؤل : كيف يتصل الكامل بما هو أقل منه فى الكمال وكيف يتصل الواحد من كل وجه بما يحمل الكثرة ولو من بعض الوجوه ؟

ان فكرة الوساطة لا ترفع فى الواقع الفرق بين الكامل والناقص ، ولا بين الواحد من كل وجه والمتكثر كثرة لا نهاية لها ، ولكنها تخفف فقط حدة المفارقة بين الكامل المطلق وما يقابله ٠ والوحدة المطلقة وما يقابلها ٠

وهى ـ أكبر الظن ـ عنوان آخر بجانب « الثنائية » على تأكيد المفارقة بين طرفى الوجود ، أكثر منها وسيلة اتصال وأداة ربط بينهما ، كما قصد بها أصحابها ٠

وهل نجد هنا فى فكرة الوساطة بعد هذا ، عملا عقليا للكندى يفهم على أنه توفيق بين الاسلام والفلسفة ؟ وعندئذ يضاف الى عمله العقلى الذى عد توفيقا فى هذه الفكرة بين أفلاطون وأرسطو ٠ وفكرة الوساطة هذه تعرف فى أصل نسبتها لأفلاطون ، واستخدمها من بعده فى العصر الهلينى الرومانى رجال المسيحية العقليون ٠

وقبل محاولة الكشف عن توفيق للكندى فيها بين الاسلام والفلسفة ، يسأل عما اذا كانت فكرة الوساطة من حيث هى تناوىء الاسلام ، أم لا ؟ لأنه ضوء معرفة المناوأة أو معرفة عدمها ، تتضح الضرورة الملجئة لفيلسوفنا على التوفيق ، أو يتضح عدم هذه الضرورة ، الأمر الذى يغنيه عن مثل هذه المحاولة ٠

والوساطة على النحو الذى ينسب للكندى ، لا تخرج عن كونها تصويرا انسانيا لصلة الله بالعالم ، وايجاده وتدبيره له ٠ وفى القرآن الكريم آيات

كثيرة تدل على اتصال الله بمخلوقاته ، وبالأخص بالانسان منها اتصال ايجاد لها واشراف على حركاتها ومصائرها ٠٠ مثل قوله تعالى فى سورة يونس :

« ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ، ما من شفيع الا من بعد اذنه ، ذلكم الله ربكم فاعبدوه ، أفلا تذكرون ٠ اليه مرجعكم جميعا ، وعد الله حقا ، انه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط ، والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون »(١) ٠

وقوله فى السورة نفسها :

« وما تكون فى شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا فى كتاب مبين »(٢) ٠

وقوله كذلك ، فى سورة النحل :

« ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا انه لا اله الا أنا فاتقون ٠ خلق السموات والأرض بالحق ، تعالى عما يشركون ٠ خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين ٠ والأنعام خلقها ، لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون »(٣) ٠٠ « هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون »(٤) ٠٠ « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر، والنجوم مسخرات بأمره ، ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون »(٥) ٠٠ « وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا ، وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ٠ وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون »(٦) ٠

فالوساطة ، على نحو ما ينسب للكندى وجه من وجهين لشرح هذا الاتصال الذى بين الله ومخلوقاته ٠ ولا يغير القول بها من حقيقة الأمر شيئا، وهو : أن الله فاعل أو خالق ، وأن العالم أثر فعله ، أو هو مخلوق له ٠ وهى

---

(١) يونس : ٣ ، ٤ ٠
(٢) يونس : ٦١ ٠
(٣) النحل : ٢ ـ ٥ ٠
(٤) النحل : ١٠ ٠
(٥) النحل : ١٢ ٠
(٦) النحل : ١٤ ، ١٥ ٠

بهـذا لا تنـاوىء أصلا من أصول الاسلام · والكنـدى ليس فى حاجة اذن الى توفيق هنا بين الاسلام وبين غيره من المـذاهب الفلسفية(١) ·

ولكن ربما يكون أتم فى مظهر القـدرة لله أن يتصور تأثيره فى موضوع **قـدرته عن طريق مباشر** · ولكن ينشأ بعد ذلك السؤال الذى جاءت الوساطة لمحاولة رفعه ، وهو : أليس الأصون لكمال الكامل من كل وجه عـدم اتصاله بالناقص عن طريق مباشر ؟وأليس الأقرب فى تصور ايجاد الكثرة المطلقة عن الواحـد المطلق ، لا تكون عنه مباشرة ، ودفعة واحـدة(٢) ؟

واذا كانت فكرة الوساطة غير ناجحة ـ لأنه مع وجود مرتبتين من مراتب الوجود بين الله والعالم لتصوير اتصال أحـد هـذين بالآخر ، فالسؤال الذى جاءت من أجله باق لم يرفع ، واذا كان القول بعـدمها فى اتصال الله بالعالم ينم عن مظهر أتم لقـدرة الله فأى دافع حمل الكنـدى على القول بها فى ربط الواجب بالممكن ؟

أكان كافيا لديه فى قبوله رأيا فلسفيا ، ووضعه موضع الشرح ازاء أصل من أصول العقيـدة يحتمل هـذا الرأى ويحتمل غيره ، عـدم مناواته للاسلام ؟ واذن عـدم مناواة فكرة الوساطة لأصل اسلامى كان كافيا لدى الكنـدى فى قبولها والقول بها · أم كان قوله بها تقليـدا منه وترديدا لمـا

---

(١) على أن من يرتضى القول بـ « الوساطة » من المسلمين يمكن أن يتخذ من مثل قوله تعالى فى الآيات السابقة : « **وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السمـاء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتـاب مبين** » (يونس : ٦١) ومن مثل قولـه : « **ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده** ··· » (النحل : ٢) وجها لتأييد الاسـلام لها ، وليس فحسب دليلا على عدم تنافرها مع مبدأ من مبادئه · اذ ربما يحمل الآية الأولى على نوع الوساطة المقول بها ، وهى وساطة العقل بين الله والعالم ، فيفسر « **لكتاب المبين** » فيها بالعقل ، ووجه الشبه أن كلا منهما مكان للعلم والمعرفة · ومرتبة « الكتاب المبين » فى الوجود قبل العالم من غير شك ، وهو غير الله وغير العالم ، واذن هو بينهما · وربما يحمل تنزيل الملائكة بالروح من أمر الله على أحد عباده المصطفين ، على تأييد مبدأ الوساطة من حيث هو ، لأنها تقرير لاتصال الله بالعالم ، أو بجزء من أجزائه ، عن طريق غير مباشر ·

والفارابى فى كتابه « فصوص الحكم » ص ١٤٥ ، يشرح النبوة بهذا المعنى ·

(٢) ومثل هذا السؤال ينشأ ، بالأخص ، عند الفلاسفـة القـدامى من الاغريق ، ومن جاراهم فى تفكيرهم ، الذين تأثروا فى تصوراتهم بطبيعـة العدد الحسـابى : فقد رأوا أن الكثرة فى العدد لا تنشأ عن الواحد دفعة واحدة ، بل عنه تنشأ الاثنان أولا ، ثم عنها توجد الثلاثة ··· وهكذا · فالكثرة العددية تتكون بالتدريج عن الواحد ، والكثرة التى لا نهاية لها من الأعداد غير متصلة اتصالا مباشرا بالواحد (العددى) ، وان نشأت فى أصلها عنه ·

اطلع عليه من الفلسفة القديمة ؟ اذ فلسفة الافلاطونية الحديثة ، وان جعلت الموجودات كلها فى سلسلة واحدة ، الا أنها وضعت بين « الواحد » عندها وهو الخير المحض ، وبين المادة التى هى أصل العالم : العقل ثم النفس الكلية • والمسيحيون العقليون وضعوا فى مراتب الوجود بعد الله وقبل العالم : « كلمة الله » ثم « الروح القدس » ، أو بعبارة أخرى وضعوا بينهما العقل ثم القوة المدبرة وهى النفس الكلية • وهذه الفلسفة المسيحية ، وتلك الافلاطونية الحديثة ، قد ترجم كثير من آرائها وشروحها على كتب القدامى للمسلمين•

ولكن نحن وان كنا لا نقطع باسناد أحد الأمرين للكندى فى فكرة الوساطة ، الا أننا نرجح أنه ارتضى هذه الفكرة ، لأنها تمثل رأيا فلسفيا ليس فيه ما يتعارض صراحة مع الاسلام • والكندى وأمثاله ، ممن تعشقوا الفكر الاغريقى ، لم يقبلوه لأن هذا الفكر ذو أثر ايجابى حتما فى تأييد العقيدة الاسلامية ــ على الأقل فى نظرهم ، بل قبلوه أيضا لأنه تعبير آخر بجانب الدين عن **الحقيقة الواحدة** ، ويكفى فى التمسك به حينئذ ، عدم مناوأته للاسلام مناوأة صريحة •

الكندى وفكرة المعرفة :

واذا كان هناك عند الكندى فرق فى الوجود ، وكان يرى نوعا منه يمتاز عن الآخر فى خصائص هذا الوجود ، فالامتياز الذى يراه لنوع دون نوع يتجاوز به خصائص الوجود ، الى دائرة « المعرفة » • فالنوع الممتاز من نوعى الوجود فى نظره ــ وهو وجود الله ، أو الوجود المطلق ، أو وجود الواجب(١) يراه موضوع المعرفة اليقينية ، ويرى العقل وحده دون الحواس وسيلة معرفته وادراكه •

هكذا ، ينقل عن الكندى مؤرخو فلسفته • ولكنهم لم يعللوا : لماذا كان النوع الممتاز من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية عنده ؟ ولماذا كان العقل دون الحواس وسيلة ادراكه فى نظره ؟

ولعل تعليل ذلك يتضح بالرجوع الى ما ينسب الى هيراقليط من أن منشأ عدم ايمانه بمعرفة الحواس •• ملاحظته استمرار تغير العالم

---

(١) التعبير الاول عن النوع الممتاز من نوعى الوجود للدين ، والثانى لأفلاطون ، والثالث لأرسطو •

المحسوس ، الذى هو موضوع ادراك هـذه الحواس : فالعالم المحسوس لأنه متغير ، ليس موضوع معرفة يقينية ، والحواس لأنها مرتبطة به على أنهـا أداة ادراكه لا توصل الى يقين ٠

وقـد يرجح أن تكون علة ما يعرف للكنـدى ـ من جعله النوع الكامل من الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وجعله العقل وسيلتها دون الحواس ـ هو فى هـذا الذى ينسب الى هيراقليط دون ما لغيره من فلاسفة الاغريق ٠٠ أن الكندى فى رأيه فى « المعرفة » يتفق مع أفلاطون وأرسطو ٠ وفلسفة أرسطو تحكى رأى أفلاطون فى جوهره وأفلاطـون بالتـالى كان متأثرا فى جانب « المعرفة » من فلسفته برأى هيراقليط السابق(١)٠

واذا نسب الى الكنـدى أنه جعل النوع الكامل من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وأنه يجعل سبيل تحصيلها العقل أو الادراك العقلى . فليس معنى ذلك أنه لا يقر الحواس على الاطلاق كوسيلة أخرى للمعرفة ، ولا يجعل العالم الحسى موضوعا لمعرفة ما أيا كان نوعها ٠ بل هو بما تقـدم يقصر النوع اليقينى فى المعرفة على ما كان « الكامل » فى الوجود موضوعا له ، وعلى ما كان العقل وسيلة لتحصيله دون أن يلغى اعتبار ماعداه ٠

وهو ، فى التفريق بين نوعى المعرفة مقتد بأفلاطون وأرسطو : فأفلاطون جعل موضوع المعرفة اليقينية ما عنون له بـ « الوجود المطلق » ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجود ، وهو وجود المثال أو رب النوع ٠ فالمثل كما أنها مبادىء (أصول) الوجود ـ تصور على غرارها الأشياء التى تقع فى هـذا العالم ـ هى مبادىء المعرفة اليقينية أيضا ، التى تدركها النفس بما لها من خصـائص(٢) ٠

وأرسطو ، بالرغم من أنه يرى وجود المفهوم أو العام أو الصورة Form ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجود عنـده ، غير مستقل عن وجود أفراده

---

(١) يحكى تلميذه أرسطو عن تـأثره هـذا (نقـلا عن كتـاب تاريخ الفلسفـة ، ج ١ ص ٥٤ ، لـ August Messer) بقوله : « وأفلاطون منذ شبـابه ، كـان مشتغلا بالآراء الهيراقليطية ، التى كانت ترى أن كل حسى مدفوع فى تيار مستمر ، ومن أجل هذا ، لا تحصل من ادراكه معرفة يقينية ٠ وبقى على هذا الفرض فى آخر حياته أيضا » ٠

(٢) ينقل هـذا القـول August Messer فى كتـابه السابق (ج ١ ص ٥٤) تصويرا لرأى أفلاطون فى المثل ، سـواء أكان فى بحث « الوجود » أم فى بحث « المعـرفة » .

فى الخارج ، فانه يجعله فى المرتبة الأولى من حيث تعلق المعرفة به ، ومن حيث انه موضوعها الحقيقى(١) · وأرسطو كما ينقل عنه يرى أن :

« المفاهيم جواهر الحقيقة ، كما رآها الموضوع الحقيقى للمعرفة الفلسفية، وهى المعرفة اليقينية · بينما الشخص وهو الفرد فى حالته الخاصة وهى حالة تشخصه ، بالنسبة لهـذا النوع من المعرفة شىء غير جوهرى ، هو عرضى فحسـب ···

والبحث عن علل الأشياء ـ وهو الموضوع الرئيسى للفلسفة أيام الاغريق، وفى القرون الوسطى ـ يجب لهـذا أن يوجه أولا وبالذات ، الى مفاهيم العلل دون العلل نفسها ، اذا أريد لهذا البحث أن يكون ناجحا من الوجهة الفلسفية · وغاية المعرفة عنـد أرسطو هى مفاهيم الأشياء والوصول اليها · وتوضـيح أى موضوع Object يكون أولى بادماجه تحت المفهوم Begriff ـ الذى يستطيع أن يحكى لنا : ما هو الموضوع ، أى يستطيع أن يعطى لنا ماهيته ـ وليس فى معرفة نشأة الموضوع نفسه وفق قانونه الطبيعى الخاص ، ولا كذلك فى معرفة شرط وجوده »(٢) ···

فأفلاطون ـ فيما تقـدم ـ جعل « المثل » الموضوع الحقيقى للمعـرفة اليقينية · وأرسطو جعل الصور Formen والمـاهية موضوعها الأول : فهما متفقان فى موضوع المعرفة اليقينية وهو النوع الكامل من نوعى الوجود وفى وسيلتها وهى العقل · ومتفقان كـذلك فى أن الحواس وسيلة أخرى للمعرفة على العموم ، وفى أن عالم الحس موضوع آخر للمعرفة على الاطلاق · ولكن فقط يعتبران الحواس كما يعتبران موضوعها فى المرتبة الثانية · ومتفقان أخيرا فى ربط « الوجود » بـ « الفكر » ، أى فى جعل الكامل فى الوجود كاملا فى المعرفة ، وما هو الحق فى الوجود حقا فى المعرفة ، وما هو أقل فى الوجود أدون فى المعـرفة ·

واذا اعترض المحـدثون على منطق أرسطو ، بأنه جعل لـ « الوجود » دخلا فى قوانين العقل ـ وسلطانا عليه ـ اذ العقل لم يعتمـد حينئـذ فى التمييز بين **الخطأ والصواب** على ذاته ، مستقلا عن أى شىء آخر عداه ، كما

---

(١) Ueberweg فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ٣٨٩ ·

(٢) يحكى هـذا القـول أوجست ميسر August Messer فى كتابه السابق ج ١ ، ص ٧١ ، ٧٢ ·

تعتمد الهندسة فى قوانينها ويعتمد الحساب فى قوانينه ، بل اعتمد ايضا على الرأى فى « الوجود » ، لأن أرسطو جعل الوجود وما قيل فى شأنه أصل المعرفة ، وجعل المطابقة له أو عدم المطابقة له مقياس صحتها وخطئها كذلك ، مع أن « الوجود » نفسه لم يكن من لوازم العقل ولا ضرورة من ضروراته ، اذ هو من صنع الميتافيزيقا فحسب ـ اذا اعترضوا على منطق أرسطو بهذا ، وطالبوا بتجريد المنطق من الميتافيزيقا ، وبعبارة أخرى طالبوا بالفصل بين مبادىء « الوجود » وقوانين « الفكر » ، فالاعتراض موجه لأفلاطون قبله أيضا ، والمطالبة بالفصل بين النوعين تتجه كذلك الى فلسفته المثالية ٠

اذ الفرق الجوهرى بين أرسطو وأفلاطون فى بحثى الوجود والمعرفة : أن أرسطو وضع « الصورة » موضع « المثال » عند افلاطون ، وكافح بعد ذلك نظرته الى « المثال » على أن وجوده مستقل عن الكائنات الفردية التى وجدت على نمطه ٠ فالمثال ـ فى اعتراض أرسطو ـ ليس موجودا مستقلا بجانب افراده الكثيرة ، ولكن يقبل وجوده على أنه وحدةكامنة فى هذه الأفراد ٠ وذلك على نحو ما رآه هو نفسه فى الصلة بين ما جعله «مفهوما » وبين مسماه الخارجى الشخصى ، من كون وجود هذا المفهوم خارجيا ضمن مسماه فحسب (١) ٠

أما الربط بين مبادىء « الوجود » وقوانين « الفكر » فلم يزل باقيا عندهما ٠ والنوع الكامل من نوعى الوجود لم يزل فى نظرهما هو الوجود الكامل ، كما لم يزل الموضوع الحق للمعرفة اليقينية ٠

القيمة :

ويصح أن ينسب الى افلاطون وأرسطو كذلك أنهما كما اتفقا فى ربط « الوجود » الذى هو أساس الميتافيزيقا بـ « الفكر » الذى هو أساس المنطق ٠٠ يتفقان فى ربط « الوجود » بـ « القيمة » التى هى أساس الأخلاق ٠ اذ كامل الوجود فى نظرهما ، رفيع القيمة فى نظرهما أيضا ٠وهكذا :

ـ الوجود ٠

ـ والفكر ٠

ـ والقيمة ٠

---

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » ، ج ١ ، ص ٣٧٩ لـ Ueberweg .

أمور ثلاثة فى التفلسف الاغريقى ذات صلة وثيقة بعضها ببعض ، فما يحكم عليه بأنه وجود كامل ، يحكم على معرفته تبعا لذلك بأنها يقينية ، كما يحكم عليه بأنه رفيع القيمة · فـ « مثل » أفلاطون وجودها كامل ، والمعرفة المرتبطة بها حقيقية أو يقينية ، وهى شريفة وفاضلة ، أو رفيعة فى قيمتها · و « واجب الوجود » عند أرسطو ، على هذا النحو ، أيضا فى وصفه والحكم عليه ·

وأغلب الظن ، أن هذا الربط بين الأمور الثلاثة ليس خاصة من خواص الفكر الاغريقى وحده ، بل له صلة بالتصور الدينى ، من حيث انه دينى على العموم · فـ « الاله » : وجوده وجود كامل أو حقيقى ، والمعرفة المتعلقة به هى المعرفة الحقة اليقينية ، وقيمته أرفع مما سواه فى الوجود ·

فطبيعة الدين ربما هى التى أوحت بهذا الاتصال بين الأمور الثلاثة فى التصورات الدينية ، ثم ربما هى نفسها التى أوحت بالاتصال نفسه فى الفكر الاغريقى الفلسفى ، لأن الفكر الاغريقى الفلسفى لم يكن مستقلا تمام الاستقلال عن ثقافة الاغريق ، بل كثير مما ينسب الى فلاسفة الاغريق منتزع من محيط ثقافتهم وثقافة أمتهم ، وقد كانت ثقافة دينية قبل كل شىء ، شأنها شأن كل ثقافة قديمة لأمة قديمة ·

والكندى الآن : فى رأيه فى الوجود ، وفى المعرفة ، وفى تقويم الوجود والمعرفة ، مقتد بأفلاطون وأرسطو · ولكنه ليس حاكيا لهما تماما : اذ انه احتاج فى بحث الوجود تحت ضغط الدين الى توفيق بين ما يظن انه أخذه من فلسفة أحدهما ، وبين الاسلام ـ كما تقدم · أما فى بحث المعرفة فلم يكن فى حاجة الى توفيق ، لأن الاسلام يرى الله سبحانه وتعالى الموضوع الأسمى للمعرفة ، والموضوع الحق الذى ينبغى أن يتجه اليه الانسان فى معرفته عن طريق عقله وتأمله الفكرى ·

والكندى ، أخيرا :

مشائى أو أرسطى : فى تعبيره عن الله بـ « واجب الوجود » ، وعن العالم بـ « ممكن الوجود » ·

وأفلاطونى : فى ربطه بين الله والعالم ، اذ تصور وساطة بينهما ·

وأفلوطينى : فى تصوره الوساطة ، لأنه زاد مرتبة فى مراتبها ، عما يعرف لأفلاطون ·

وهو موفق بين الفلسفة الاغريقية والدين الاسلامى لأنه لم يرتض ما ارتضاه أرسطو فى « الواجب » من وجود ذهنى له فحسب ـ على نحو ما عرف له فى البحث المنطقى ـ بعد أن اختاره تعبيرا عن الله سبحانه وتعالى ، بل عدل فيما عرف لأرسطو بأن جعل وجود الواجب أمرا مقررا فى الخارج ، وواقعا وراء التصور الذهنى ، على نحو ما يريده الاسلام لله تعالى ٠

وموفق بين الفلسفة والدين كذلك : لأنه جعل هوية الممكن أو تحققه فى الخارج **من فعل الله** ، بدل أن يكون تحققه من نفسه وطبعه ، كما يرى أرسطو فيه(١) ٠

وربما يبدو من تصوير التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى على هذا النحو ، أنه ضم عنصرا دينيا لعنصر فلسفى ، فعمله اذن أشبه بأن يكون عملا بدائيا ، أكثر منه تفكيرا مصقولا ٠

والحكم بأن توفيقه ينطوى على تفكير دقيق أو هو عملية عقلية سطحية، يتوقف على نص عباراته فى تصوير هذا التوفيق ، وفى تعليله وتوضيحه ان كان له تعليل أو توضيح بشأنه٠ والوصول الى عباراته ونصوص كتاباته لم يزل مطلبا عزيزا فى بحث فلسفة الكندى ٠

***

---

(١) نظام العالم ، فى نظر أرسطو كأهداف تكون الحيوان والنبات ـ وان كان لا يتضح بدون وجود حقيقة الهية مدبرة له عن حكمة ، الا أنه يرى الاله مع ذلك غير خالق للعالم ، بل هو أزلى أبدى يدبره فحسب نحو هدف معين ، ذلك الهدف هو نفسه يدبره من المحيط الخارجى لكرة السماء ، شأنه شأن النفس الكلية :

« العالم سائر متطور من نفسه ، وحدوثه عملية هدفها الاله » ٠ (كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ August Messer ، ص ٧٤ ، ٧٥ ، ج ١) ٠

وكما يسلب أرسطو الهه الخلق للعالم ، يسلبه الارادة ، والعمل لغاية ، والتصرف الخلقى ٠ لأن نسبة هذا كله اليه يفرض فيه نقصا ٠ ومثل هذا النقص يستحيل على الكامل ٠

الفـارابى

اذا حال فقدان مصادر فلسفة الكندى بين باحثه وبين أن يرسم خطوطا واضحة لآرائه ، فالأمر هنا عند الفارابى (١) على العكس · لأن كتب الفارابى

---

(١) حياته العامة :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابى · ولد من أب فارسى ، كـان من قواد الجيش فى مدينة وسيج ، فى اقليم فاراب (اطرار) ، من بلاد التركستان فيما وراء النهر (سيحون) · ولما شب تعلم فى بغداد الآداب والعلوم العربية ، وتتلمذ على الطبيب النصرانى يوحنا بن حيلان (المتوفى فى بغداد أيام المقتدر ، وأخذ عنه الفارابى فى مدينـة حران) ، وتعلم صحبة أبى بشر متى النصرانى النسطورى ، الذى اشتهر بترجمته للكتب اليونانية (وتوفى فى بغداد فيما بين ٣٢٣ ـ ٣٢٩ هـ) · ثم كان من أتباع مدرسة « مرو » الفلسفية التى كان يغلب عليها الطابع الميتافيزيقى ·

وبعد اقامة طويلة فى بغداد ، رحل عنها ـ أثر اضطهادات سياسية كانت تحصل فى الفينة بعد الفينة ضد الخلفاء ، ومن فى خدمتهم من الوزراء والعلماء والقواد ـ متوجها نحو حلب · وهناك أقام مدة أخرى فى كنف سيف الدولة (أبى الحسن على الهيجاء عبد الله ابن حمدان التغلبى) ، وقد ذهب اليه فى خلافة الراضى · ولكن حياته هناك كانت متأثرة بموجة من الزهد والتصوف سيطرت عليه فى سنواته الأخيرة ، ودفعته الى الاستعاضه عن متع الدنيا ولذائذها ، بالتفكير الفلسفى الصوفى ، وبالعزله عن الجماعة · وربما ما حصل له من اضطهاد بذر فى نفسه اليأس ، وكون عنده نظرة التشاؤم ، وهمـا غالبـا من دواعى النفرة من الجماعة والاسترسال فى التفكير ، والاكثار من الخلوة بالنفس ، ومناجاة « من عنده الأمر كله ، ومالك الحياتين ، وهو الله سبحانه وتعالى » ·

وبعد اقامته فى حلب مدة أخرى ، أثر رحيله عن بغداد ، ذهب صحبة سيف الدولة فى فتحه دمشق ، ووجد بها هناك نهاية أجله ، تقريبا فى رجب ٣٣٩ هـ (ديسمبر ٩٥٠ م) · وكان عمره فى هذا الحين يقرب من الثمانين ·

ومن هذا الوصف القصير لحياته العامة نستخلص :

انه كان يميل الى الميتافيزيقا ، لانه كان من أتباع مدرسة « مرو » ·

وانه أخـذ قسطا من ثقافته بالتلمـذة ، أو الصحبة ، لعلماء مسيحيين منطقيين ·

وانه غلب أخيرا على حياته الزهد والتصوف ، والميل الى الناحية الروحية ·

حياته العلمية :

يقول القفطى فى كتابه « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، ص ١٨٢ ، فى وصف حياة الفارابى العلمية :

« انه قرأ العلم الحكمى على يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام فى أيام المقتدر ، واستفاد منه وبرز فى ذلك على أقرانه ، وأربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية ،

=

التى بقيت منسوبة اليه كافية لأن يرسم المؤرخ صورة دقيقة لفلسفته ، واتجاهه فيهـا ٠

=

وأظهر غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولهـا ، وجمع ما يحتـاج اليه منهـا فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما أغفله الكندى وغيره ، من صناعة التحليل ، وانحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة ، وعـرف طرق استعمالها ، وكيف يصرف صورة القياس فى كل مادة منها ٠ فجاءت كتبه فى ذلك ، الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة » ٠

والفـارابى ، كمـا شرح كتب أرســـطو وتوفر على العناية بها حتى لقب من أجل ذلك بـ « المعلم الثانى » ٠ الف كتبا كثيرة فى البحوث الالهية والأخلاقية والمنطقية ، يتحدث القفطى فى كتابه السابق عن بعض منها بقوله :

« وله كتاب فى أغراض أفلاطون وأرسطوطاليس ، يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طرق النظر ، وتعرف وجه الطلب ٠ اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علما علما ، وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض ٠ ثم بدأ بفلسفـة أفـلاطون يعرف بغرضــه منهـا ، وسمى تواليفه فيهـــا ٠ ثم اتبع ذلك بفلسفـة أرسطوطاليس ، فقدم لها مقدمة جليلة عرف منها بتدرجه الى فلسفته ، ثم بدأ بوصف أغراضه فى تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا ، حتى انتهى به القول فى النسخة الموجودة الى أول العلم الالهى ، والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه ٠ فلا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه ، فانه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصة بعلم علم ، منها ٠٠٠

ثم له بعد هذا : كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء اليه وتقديم النظر فيه ٠

ثم له بعد هذا : فى العلم الالهى وفى العلم المدنى ، كتابان لا نظير لهما : أحدهمـــا المعروف بالسياسة المدنية ، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة ٠ عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب أرسطوطاليس فى المبادىء الست الروحـانية ، وكيف يوجد عنهـــا الجواهر الجسمانية ، على ما هى عليه من النظام واتصال الحكمة ٠ وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحى والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة ، واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية » ٠

ومن الكتب المتداولة له الآن :

فيما يسمى « المجموع »

- مقالة فى معانى العقل ٠
- الجمع بين رأيى أفلاطون وأرسطو ٠
- فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ٠
- الابانة عن غرض أرسطو فى كتاب « ما بعد الطبيعة » ٠
- النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ٠
- المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ٠
- فصوص الحكم ٠
- آراء أهل المدينة الفاضلة ٠
- احصاء العلوم والتعريف بأغراضها ٠

وما يبدو من غموض فى فلسفته أحيانا ، ليس منشؤه أسلوب العرض ، بل طبيعة التفلسف نفسها التى لازمت التفكير الانسانى طوال القرون الوسطى، ووجـدت قبل هـذه القرون كـذلك ، منـذ قيام العصر الهلينى الرومانى ٠

=

وقد انتقد الفارابى المتكلمين : بانهم يستخدمون فى أدلتهم قوانين الفكر وأحكامه بدون مناقشة ، على أنها مسلمة ، ويعتقدون أن النتائج التى تأتى بها الاقيسة المركبة من هذه الاحكام (القضايا) يقينية ٠ ويكفى فقط فى نظرهم لوصف النتيجة بوصف اليقين ، أن يكون شكل القياس من الاشكال المنتجة ٠

وهو ان توجه بهذا النقد الى المتكلمين ، فنقده فى الواقع مصوب نحو المنطق الصورى ٠ لأن هذا المنطق يعنى بالناحية الشكلية أكثر من تحرى الواقع ، يعنى ببيان ما يتوفر لصحة القضية وصحة شكل القياس وربط النتيجة بالمقدمات ٠٠٠ الخ ٠ فصدق النتيجة متوقف بناء على استيفاء القضايا التى تألف منها قياسها ، واستبقاء القياس نفسه ، الشروط الشكلية ٠ أما رعايته الواقع فأمر ثانوى ، أو قد يغفل أمره كلية ٠ فمثلا فى هذا القياس (وهو من الشكل الثالث) : كل انسان حيوان ٠٠٠ كل انسان جسم ٠

النتيجة : بعض الحيوان جسم ـ صادقة، وكل حيوان جسم ـ كاذبة ٠

لأن الثانية خلت من بعض الشروط الصورية للانتاج ، وهو امكان رد الشكل الثالث الى الشكل الاول ٠

وكل ما اشترطه هذا المنطق فى ناحية « مادة » القضية ، هو ان تكون بديهية او مسلمة عند الخصم ٠ ولكن البداهة قد يكون سببها عادة شائعة ، وكذا تسليم الخصم ليس حجة على الواقع وليس صدى لما فى نفس الأمر ٠ لأن تسليمه يتوقف فحسب ، على ثقافته الخاصة ، وقد تكون قاصرة او خاطئة ٠ وهذا التوجيه لنقد الفارابى للمتكلمين ، يجعله من رجال المنطق التجربى القائلين بالتحليل ، للوصول الى يقين ٠

وربما يوجه نقده هذا توجيها آخر : اذ الفارابى فى مقالته عن « معانى العقل » يذكر (فى ص ٤٧) : ان المتكلمين كانوا يريدون من العقل فى اقوالهم : هذا مما يوجبه العقل ، او ينفيه العقل ، او لا يقبله العقل ـ المشهور فى بادىء الأمر ، لا ما أراده أرسطو منه فى كتاب « البرهان » ، وهو قوة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية ٠

والفارابى فى نقده للمتكلمين كأنه يقول :

انهم يستخدمون فى أدلتهم أحكام الفكر والعقل ، أى يستخدمون القضايا المشهورة فى بادىء الامر فى تركيب القياس ، ثم يعتقدون بصحة نتائجه ، دون نظر : هل تلك القضايا من ضروريات العقل (بالمعنى الذى حدده أرسطو) أم لا ؟ ويكون مراد الفارابى حينئذ انهم لم يستخدموا المنطق طبقا لما وضعه أرسطو ٠ وهو اذن ، ينتقد المتكلمين فحسب ، دون المنطق الصورى فى ذاته ٠

ويبدو لى ترجيح هذا التوجيه ، اعتمادا على ما ذكره فى مقالته عن « معانى العقل » ، بينما يفهم التوجيه الأول من كلام بعض المستشرقين فى الحديث عن الفارابى ٠

وكما انتقد الفارابى المتكلمين بمخالفتهم منطق أرسطو فى الاستدلال ٠ انتقد الطبيعيين

وعدم دقة بعض المؤرخين للفارابى، فى وصف فلسفته وفى الحكم عليها، لا يرجع لغموض من الفارابى فيها ، نتيجة ايجاز مخل منه فى عرضها ، أو خلط منه أيضا فى فهمها ، بل لأن هـذا البعض من المؤرخين لم يضع أمامه الطبيعة العامة للتفلسف أيام الفارابى ، عنـدما حاول أن يعالج تفكيره ، ويحكم على فلسفته ٠

فـ « كارا دى فو » B. Carra de Vaux يحكـم على الفـارابى بأنه : « قـد دعا الى رأى يبـدو اليوم عجيبا شاذا ، **تبرره نزعة فلاسـفة المشرق الى توحيـد المـذاهب المختلفة** ٠ هـذا الرأى هو أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحـدة ، أو على الأقل ، ينبغى أن لا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها ، وهما أرسطو وأفلاطون ٠ فمذهباهما يجب أن لا يكونا سوى التعبير عن حقيقة واحـدة بأسلوبين مختلفين »(١) ٠

و « دى بور » يقول عنه : « ولم تكن نفس الفارابى تنزع الى تدقيق فى تمحيص الجزئيات ، وانما كان يشعر بحاجة لأن يحصل فى نفسـه صورة شاملة للعالم ٠ وان سعى الفارابى الى اشباع هـذه النزعة ـ التى فيهـا من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ـ هو الذى **حـدا به الى اغفـال الفوارق التى تميز المـذاهب الفلسفية بعضها عن بعض** ، فهو يرى أن أفلاطون

=

بانهم لا يجاوزون فى بحوثهم الحوادث والآثار الطبيعية ، الى فهم وحدة العالم العامة ٠ اذ كل همهم البحث عن شرح ظواهر الكون المنثورة ، والتنقيب عن قوانين عامة لما تشابه منها ، كقوانين حركات الأفلاك ، وتغيير الفصول ٠٠٠ اما مجاوزة هذا النطاق الى البحث عن وحدة عامة ، تندرج تحتها الموجودات وظواهرها ، فليس مقصودا بالذات لهم ٠

والفارابى ان حسب على الاطباء ، لكن يظهر أنه لم يشتغل بالطب عمليا ، ومال عنه الى معالجة النفوس ، وجعـل طهـارة النفس أساسـا للتفلسف الصـحيح والفلسـفة فى نظره ، علم الوجود ـ كما رأى أرسطو قبله ـ ومن اكتسبها صار شبيها بالله ٠

والاستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق (فى كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٨٠) يصف نشاط الفارابى العلمى فى هذه الكلمة :

« لا ينتهى فضل الفارابى فى تفسير كتب أرسـطو وتصحيح تراجمها ، والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية فى الاسلام التى تكاملت من بعده ، بل له أيضا أنظار مبتدعة ، وأبحاث فى الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تتهيأ للباحثين كل الوسـائل لتفصيلها تفصـيلا وافيا » ٠

(١) فى ترجمته للفارابى ، فى دائرة المعارف الاسـلامية ، الطبعه العـربية ، المجلد الأول ص ٤٠٨ ٠

وأرسطو انما يختلفان : فى المنهج ، وفى الأسلوب ، وفى السيرة العملية لكل منهما • أما مذهبهما الفلسفى : فواحـد(١) •••

واذا أرجع « كارا دى فو » توفيق الفارابى بين أفلاطون وأرسطو ـ وكذلك الشأن فى كل توفيق له ـ الى نزعة عامة عنـد الشرقيين خاصة بهم ، هى الميل الى توحيـد المـذاهب المختلفة ، فـ « دى بور » يعلل ذلك بانصرافه عن التـدقيق فى فحص الجزئيات ، الى الرغبة فى لم المعارف واستيعابها • أى الى عـدم تمكن الروح الفلسفية منه ، ويعزو بالتالى عـدم تمكنها منه الى سيطرة روح الدين عليه •

ومآل التعليلين واحـد : وهو أن الفارابى فى تفلسفه كان يحكم النزعات الخاصة به أو ببيئته ، كأن يحكم النزعة الاسـلامية أو الشرقية دون الروح العلمى الانسانى ، أى دون المنطق •

وهكـذا كان التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين مذهب فلسفى وآخر ظاهرة شرقية ، فى نظر « كارا دى فو » و « دى بور » •

ولكن ما رأى هـذين المستشرقين اذن فيما يحكيه أوجست ميسر August Messer عن عمـل المـدرسين (فى العهـد الأولا ١٠٠٠ : ١٢٠٠م) بقوله(٢) :

« والفكر الفلسفى فى ذلك الوقت ، الذى كان يعنى بالقواعـد المنطقية :

لم يكن فى خـدمة البحث عن جـديد ، على نحـو ما كان فى شرح المعروف من قـديم ، وفى تعليله •

وفى الوقت نفسه كان يعنى الانسان فى ذلك الوقت ـ ما أمكن ـ **برفع التضارب الموجود بين تعاليم قادة الفكر** ، مع ملاحظة أنه كان لا يلقى نظرة على وضعها التاريخى ، ويعتبرها كأنها حقائق لا زمن لها •

وقبل كل شىء كان سعى الانسان العقلى موجها **الى التوفيق بين الايمان والعلم ، بين علم العقيـدة والفلسفة** •

---

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ترجمة أبى ريدة ، ص ١٣٣ طبـع لجنـة التأليف والترجمة والنشر •

(٢) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ١٢٠ •

ثم ان حملة هـذه الفلسفة كانوا مثقفين ثقافة دينية كلامية ٠

والأمر مفهـوم من نفسـه ، اذ كان يجب على الفلسـفة ، فى تقـدير المدرسين الخاص ٠٠ أن تتخلى للعقيـدة عن المنزلة الأولى من منازل الاعتبار٠ ومن اجل هـذا كانت تعرف الفلسفة فى عصرهم بخادمة العقيـدة : وخدمتها لها كانت فى محاولتها تقريب مبادىء العقيـدة من النظر العقلى ، أى فى جعلها عقلية ، ما أمكن ٠٠ » ٠

هذه مظاهر أربعة ، يذكرها أوجست ميسر ، كانت تميز الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر المـدرسى ٠ ومنها مظهر التوفيق ، الذى وجـد مثله عنـد الفارابى وتكاد تكون هذه المظاهر هى بعينها مظاهر الفكر الفلسفى الاسلامى ، منـذ عهـد الكنـدى الى قيام الغزالى بمهاجمة الفلسفة فى كتابه « تهافت الفلاسـفة » ٠

أكانت هـذه المظاهر هى خواص التفكير الفلسفى الاسلامى وحـده ، تأثر بها الفكر المسيحى فى العصر المـدرسى ، عن طريق العرب ـ وبالأخص عن طريق ابن رشد ؟ أم أنها كانت طابع التفلسف الدينى منذ « أرستوبولوس » فيما قبل الميلاد ، الى نهاية الأندلس فى القرون الوسطى بعـده ؟

ان تاريخ الفكر الانسانى يؤيد أنها كانت طابع التفلسف فى العصـور التى اشتبكت فيها الفلسفة الاغريقية بالأديان السماوية :

فقـد كان أرستوبولوس ، وفيلون بعـده(١) : من متقـدمى الموفقين بين اليهودية والفلسفة الاغريقية ٠

وكان يحيى النحوى(٢) : فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى، أشهر الموفقين بين المسيحية والفلسفة الاغريقية ٠

وكان أهم عمل للفارابى ، وابن سينا بعـده : هو التوفيق بين الاسـلام والفلسفة الاغريقية ٠

وكان توماس فون أكفينـو ومن قبله أسـقف كنتربرى أنزيلم(٣) : من

---

(١) مر ذكره فى الكتاب الأول ٠ (٢) فى المصدر السابق ٠

(٣) هو أشهر الواقعيين فى العصر المدرسى ٠ عاش من سنة ١٠٣٥ : ١١٩٩ م ، وهو صاحب الجملة المشهورة التى عبر بها عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية ، والعقيدة الدينية : « أنا لا أبحث عن المعرفة لأصل عن طريقها الى الايمان ، ولكن أنا أؤمن أولا لأصل عن طريقه للمعرفة Credoyt intelligam » .

الفلاسفة المدرسيين ، من الموفقين فى القرون الوسطى بين المسيحية والفلسفة الاغريقية ٠

وكان توفيق هؤلاء جميعا يقوم **على ان الحقيقة واحدة : فما فى الدين لا يناوىء الفلسفة** ، ثم ما بين الفلاسفة من مذاهب لا يناوىء بعضه بعضا ٠ فان اختلف الدين مع الفلسفة ، أو اختلف فيلسوف مع آخر ، **فاختلافهما فقط فى العبارة دون الجوهر** ٠

فالرغبة فى توحيد المذاهب المختلفة أو فى التوفيق بينها بناء على هذه الأمثلة التاريخية ، ليست نزعة خاصة بفلاسفة المشرق ، كما يذهب « كارا دى فو » ، أو خاصة بالفارابى لسبب يتصل به نفسه ، كما يرى « دى بور » ، بل هى طابع التفلسف الدينى ٠ وقد كان طابع هذا التفلسف طابعا واحدا عاما ، فقد كان قدرا مشتركا بين الشرق والغرب ، فى العصور التى اشتبك فيها الفكر الاغريقى مع الأديان ٠

الفارابى ورأيه فى الوجود :

والفارابى ، كما يفهم من مصادره يرى « ثنائية » فى الوجود ـ كما نسبناها ترجيحا الى الكندى قبله ، ويعبر صراحة وفى وضوح عن أحد طرفيها بـ « الواجب بذاته » وعن الطرف الآخر بـ « الممكن بذاته » ٠ ويعلل حصر القسمة العقلية فيهما ، دون الاقتصار على أحدهما ، وبالأحرى دون الاقتصار على الممكن ، بقوله :

« ان الموجود على ضربين : أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ، اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره ٠ فيلزم من هذا انه كان فيما لم يزل **ممكن الوجود بذاته** ، واجب الوجود بغيره ٠

وهذا الامكان : اما أن يكون شيئا فيما لم يزل ، واما أن يكون فى وقت دون وقت ٠ والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شىء واجب ، هو الموجود الأول »(١) ٠

---

(١) فى كتاب « عيون المسائل » (ضمن كتاب المجموع) ص ٦٦ ، الطبعة الأولى ، بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ ٠ (١٩٠٧ م) ٠

واذا كان الفارابى يرى ثنائية فى الوجود ، فانه كغيره من أصحاب الثنائية فيه يرى أحد طرفيها ـ وهو الممكن ـ أقل فى القيمة من الطرف الآخر · وهو لهذا يذكر أن : « الهيولى آخر الهويات **وأخسها** ، ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل ، وهو كان معدوما بالقوة ، **فقبل** الصورة ، فصار جوهرا »(١) ·

ثنائية الممكن :

وفضلا عن الثنائية الصريحة الواضحة فى الوجود التى يقول بها بين الممكن والواجب الذى لم يسبق بامكان ، بين أصل هذا العالم وما يغايره ويقابله وهو الواجب بذاته ، فالممكن نفسه له حالان فى التصور الذهنى عنده : حال بقائه فى حيز الامكان وعدم انتقاله الى الوجوب ، وحال وجوبه أو وقوعه · **فالفارابى فى تصور وجود** الممكن صاحب أثنينية أيضا ·

والواجب الذى لم يسبق بامكان أن قابل الممكن بحاليه جملة ، فأحد حالى الممكن نفسه يقابل الحال الآخر له · والفارابى قد يتحدث عن « اثنينية » ويقصد بها تلك الأثنينية التى بين الواجب الذى لم يسبق بامكان وبين الممكن · وقد يتحدث عن أثنينية أخرى يريد بها الأثنينية بين العام والخاص ، أو بين المفهوم والمشخص ، أو بين الماهية والهوية ، وهى الأثنينية بين حالى الممكن ·

فالممكن على هذا قبل انتقاله من حيز الحال الأول وهو الامكان الصرف، الى حيز الحال الآخر المقابل له وهو حيز الوجوب :

عام : لأنه قابل للتصور والتشكل بأية صورة وبأى شكل ·

ووجوده ذهنى فحسب : لا يدرك الا بالتأمل والتفكر ، ولا سبيل لادراكه بالحواس ، لأن المفروض فيه أنه لم يتحدد ولم يتشكل بعد ، والحواس لا تدرك الا صاحب التحديد والشكل ·

وجوهر : مستقل قائم بنفسه ، ولكن فى حيز التصور الذهنى · لأن ارتباطه فى الذهن بالحال الثانى ، وهى حال الوجوب ، ليس على نحو أن

---

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ، (ضمن كتاب المجموع) ص ١٠٨ ·

أحـدهما قائم بالآخر ، بل على نحو أن الذهن ينتقل من تصور أحـدهما الى تصور الآخر ٠

وهو من عمل العقل والذهن دون الواقع ٠

وفى هـذه الحال وهى حال الامكان الصرف يأخـذ اسم « المـاهية » ، أو اسم « المفهوم » وفى هـذه الحال أيضا يساوى « المثال » عنـد أفلاطون ٠

وبعـد أن ينتقل الى الوجوب ، أو الى الوقوع بالفعل :

يصبح خاصا ، أو جزئيا ، أو فردا ، أو مشخصا ٠ ويلحقه اسم الهوية ، لأن الوجوب تحـديد وتعيين ، أى تضييق لدائرة العموم والشمول ٠ وفى هذه الحال وهى حال الوجوب يساوى « ظل » المثال ، عنـد أفلاطون ٠

ويصبح وجوده خارج الذهن والتصور العقلى ٠ بعـد أن كان لا يتجاوزه ويدرك الآن بالحس ، بعـد أن كان يدرك بالعقل فقط ٠

وهو جوهر ، فى كل حال من حاليه : حال امكانه الصرف وحال وجوبه ٠ ولكن جوهريته حال امكانه الصرف ، أو حال كونه ماهية أو مفهوما ، تصير بعـد وقوعه ضمن جوهريته وهو خاص ، أو هو فرد ، أو مشخص ، أو هوية٠ وهـذه الضمنية لا تسلب الحال الأول معنى الجوهرية ، وان كانت تعطى جوهر الحال الثانى نوع تفضيل عليه ٠ يقابل ذلك أن الأول مفضل ببقائه وثباته على الحال الثانى ، اذا ما ذهب هـذا وفنى ٠٠

« ٠٠٠ الجواهر الأولى ، التى هى الأشخاص ، غير محتاجة فى وجودها (الخارجى) الى شىء سواها ٠ وأما الجواهر الثوانى ، كالأنواع والأجناس، فهى فى وجودها (الخارجى) محتاجة الى الأشخاص ٠ فالأشخاص اذن أقـدم فى الجوهرية ، وأحق بهـذا الاسم من الكليات ٠

وجهة أخرى من وجهات النظر : أن كليات الجواهر (المـاهيات والمفاهيم) لمـا كانت ثابتة قائمة باقية والأشخاص ذاهبة ومضمحلة ، فالكليات اذن أحق باسم الجوهرية من الأشخاص ٠٠ »(١) ٠

---

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ص ٩٦ (ضمن كتاب المجموع) ٠

فالفارابى يعترف بصحة وصف الممكن بالجوهرية فى كل حاليه · ويذكر فقط ، أن جوهر أحد الحالين اذا فضل جوهر الحال الثانى باعتبار ، فهذا الآخر يفضل ذاك أيضا باعتبار آخر ·

وحديث الفارابى عن « الوجود » يتناول اذن موضوعين :

الأول تقسيمه الوجود الى واجب لم يسبق بامكان ، والى ممكن : والطرفان متقابلان تمام المقابلة ·

الثانى فيما يتصل بوصف الممكن بالوجود ، واتصافه بالوجود يختلف باختلاف مرحلتيه : له وجود ذهنى فى حال بقائه فى حيز الامكان ، وله وجود خارجى فى حال وجوبه ووقوعه ·

ومعالجة هذا الموضوع الثانى يعرف عنده ببحث « مشكلة العام والخاص » ، أو ببحث « الماهية والهوية » فى فلسفته المنطقية ·

ونقطة الارتكاز عنده فى بحث الموضوعين هى « الممكن » نفسه : مرة يتجه به الى أعلى نحو الطرف المقابل له جملة وهو واجب الوجود الذى لم يسبق بامكان ، ويتداخل البحث المنطقى حينئذ مع بحث الميتافيزيقا ، ومرة يتجه به الى أدنى نحو وجوب ذاته وتحققه خارج الذهن ·

والثنائية بين الواجب الذى لم يسبق بامكان والممكن بعد وقوعه ، ثنائية بين طرفين موجودين خارج الذهن ، بعد أن وجدا فيه على سبيل التصور أول الأمر ، أو هى ثنائية بين أمرين خارج الذهن بجانب تصورهما فيه · ولكن الثنائية بين ذلك الواجب لذاته والممكن قبل وجوبه ، ثنائية بين موجود خارجى وآخر ذهنى ·

تحول ثنائية الممكن الى وحدة فى الخارج :

والثنائية بين حالى الممكن حال تصور امكانه وحال تصور وقوعه ··· ثنائية بين طرفين موجودين ذهنا فحسب · ولكن هذه الثنائية ، بعد وقوع الممكن تتحول الى وحدة فى الخارج : مظهرها الفردية والتشخيص · سئل الفارابى عن الأشياء العامة (وهى الماهية) : كيف يكون وجودها (الخارجى) ؟

أهو على سبيل الاستقلال ، فتوجد ـ وهى كلية ـ وجودا خارجيا ؟ أم وجودها الخارجى ضمن نطاق محدود ضمن ما يعرف بالشخص والفرد ؟ فقال :

« ما كان وجوده بالفعل لوجود شىء آخر ، فوجوده على القصد الثانى بالعرض · ووجود الأشياء العامة ، أى الكليات ، انما يكون بالأشخاص ، فوجودها اذن بالعرض · ولست أعنى بقولى هذا أن الكليات هى أعراض ، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضا ، لكن أقول : ان وجودها بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض »(١) · ويقول فى موضوع آخر :

« ··· وأشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها ، وكلياتها انما تصير موجودة (بالفعل) فى أشخاصها · وأشخاص الجواهر يقال انها جواهر أول ، وكلياتها جواهر ثان · لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر ، اذ كانت أكمل وجودا من كلياتهم ··· »(٢) ·

ومع كون ثنائية الممكن بعد وقوعه ، تتحول الى وحدة فى الخارج ، فهذه الوحدة لا تلغى المغايرة فى التصور العقلى بين حاليه : وهما حال الامكان الصرف له وحال وجوبه ، أو بين ما يسمى ماهية وما يسمى هوية · فالماهية هى المعنى العام القابل للتحديد ، والهوية نوع من التحديد بالفعل، وهما حالا الممكن · اذ الممكن فى حال وامكانه قابل فقط للتحديد ، وبعد وقوعه أو وجوبه متحدد بالفعل و « الأمور التى قبلنا لكل منها ماهية وهوية »(٣) ، ليست ماهيته هويته ، ولا داخلة فى هويته · ولو كانت ماهية الانسان عين هويته ، لكان تصورك لماهية الانسان تصورا لهويته · فأنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هوية الانسان ، فعلمت وجوده ، ولكان تصور الماهية يستدعى وجودا بتصديقها ·

---

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » (ص ٩٤) ·

(٢) فى المصدر السابق ، (ص ١١٠) · ويلاحظ ان هذا الذى يذكره الفارابى هنا من الاعتبار فى فصل جواهر الاشخاص على جواهر الكليات ، يقابله وجه آخر، وهو الثبات والبقاء ، تفضل به جواهر الكليات على جواهر الاشخاص ، كما سبق فى نص له ص ٩٩ ·

(٣) وهى الممكنات · لأنه يقول فى موضع آخر (فى الفصل الثانى ، فى كتابه « فصوص الحكم » ، ص ١٢٦ . ١٢٧) :

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها ، والا لم توجد · ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة · فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب (وتقع) بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها . فهى فى حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة ··· » ·

كما أن هوية هذه الأشياء داخلة فى ماهيتها ، والا لكانت مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ، ويستحيل **رفعه** عن الماهية توهما · ولو كان قياس الهوية من الانسان ـ أى بالنسبة الى ماهية الانسان ـ قياس الجسمية والحيوانية من هذه (الماهية) ، وكان كما أن من يفهم الانسان انسانا ··· لا يشك فى أنه جسم وحيوان اذا فهم الجسم أو الحيوان ، كذلك لا يشك فى أنه **موجود** (خارجى) وليس كذلك ، بل يشك ما لم يقم حس أو دليل · **فالوجود (الخارجى)** أو الهوية ، كما بينا ليس من جملة المقومات (للماهية) ··· »(١) ·

والوجود الخارجى اذن ، غير الماهية فى التصور الذهنى ·

وقوع الممكن ليس من طبيعته :

ولكن ، **هل** تحول الماهية الى هوية ، **أو هل** التحديد بالفعل للممكن ، **او هل** وقوع الممكن وتحققه فى الخارج ، من طبيعة الممكن نفسه ؟ أم أن ذلك يصير بتدخل أمر خارج عنه ، **ليس من جنسه** ؟

الفارابى يرى الهوية « محمولة » لجاعل ، وأن الوقوع وان كان حالا اخر للممكن ، لكن تحققه ليس من ذاته · ويعد هذا التحقيق « ··· من جملة العوارض اللازمة ، وليس من جملة اللواحق التى تكون بعد الماهية (لذات الماهية) · اذ كل لاحق فاما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه ، واما أن يلحقه من غيره · ومحال أن يكون الذى لا وجود له (وجودا خارجيا) يلزمه شىء يتبعه فى الوجود (الخارجى) · فمحال أن تكون الماهية يلزمها شىء حاصل الا بعد حصولها ، ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول ، والوجود يلزمه بعد الوجود ، فيكون انه **كان** قبل نفسه ، فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التى للماهية عن نفسها · اذ اللاحق لا يلحق الشىء عن نفسه الا الحاصل الذى اذا حصل عرضت له أشياء سببها هو · فان اللزم المقتضى للازم علة لما يتبعه ويلزمه ، والعلة لا توجب معلولا الا اذا **وجبت** ، وقبل الوجود **لا** تكون وجبت ، فلا يكون الوجود (الهوية) مما **تقتضيه الماهية** فيما وجوده غير ماهيته ، بوجه من الوجوه · فيكون اذن المبدأ الذى عنه الوجود (الذى يلحق الماهية) غير الماهية · وذلك لأن كل لازم ومقتض وعارض ، فاما من نفس الشىء واما من غيره · واذا لم تكن الهوية للماهية ـ التى ليست هى الهوية ـ عن نفسها ، فهى لها من غيرها ·

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ، ص ١١٥ ـ ١١٧ ·

فكل ما هويته غير ماهيته ، وغير المقومات لماهيته (وهو الممكن) فهويته من غيره ... ينتهى الى المبدأ ، الذى لا ماهية له مباينة للهوية » (١) .

وهكذا يقول الفارابى :

بثنائية واضحة بين الوجوب الذى لم يسبق بامكان ، وبين الممكن .

وبثنائية فى التصور الذهنى للممكن ، وبوحدته فى الوجود الخارجى : على معنى أن ماهيته ليست منفصلة عن هويته ، ولا مفهومه مستقلا عن ما صدقه .

وبارجاع وقوع الممكن أو تحققه أو وجوده الخارجى الى المبدأ الذى لا ماهية له مباينة للهوية ، أى الى الواجب الذى لم يسبق وجوده بامكان : وهو الله تعالى .

وهو أرسطى فيما يقوله هذا ، مع تعديل فى النقطة الأخيرة ، اضطره الدين اليه . اذ الدين يجعل وجود العالم فعلا لله الخالق ، سبحانه وتعالى .

وكان الفارابى هنا أرسطيا ، لأن أرسطو عندما تناول « الوجود » بالبحث كما ذكرناه غير مرة ـ تناوله فى دائرة المنطق ، وتصور فيه وجوبا ذهنيا وامكانا ذهنيا متلازمين ، أو صورة ذهنية ومادة ذهنية ، احداهما ملازمة للأخرى ، ورأى أن هذه الاثنينية فى الذهن تتحول فى واقع الأمر الى وحدة متماسكة .

وقبل أن يتجاوز بتفلسفه دائرة البحث المنطقى الى البحث الميتافيزيقى ، وقبل أن يفكر فى تحديد الاله ـ أى وهو لم يزل بعد فى دائرة التصور الذهنى للصورة والمادة ، والوجوب والامكان العقليين ، ولم يتجاوز هذا النطاق الى الدين ـ كان أهم ما يبغيه من تصور الصورة والمادة ، وتصور الموجود صاحب

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١١٨ : ١٢٥ .

ويلاحظ هنا أنه فى الحديث عن الماهيات وتحققها فى الخارج ، وهل ذلك يحصل لها من نفسها أم بفعل فاعل ، اشتبكت البحوث المنطقية والميتافيزيقية بعضها ببعض . فالتعبير بالماهيات وما يتبعه من انها كليات عامة ، وان تشخصها ضمن افرادها ... الخ من التعبيرات المنطقية . والكلام عن العلة والفعل ، وعن الحدوث والوقوع وهل بالذات أم بالعرض يتصل بدائرة الميتافيزيقا .

الحالين وهو الممكن ، يتصل أحدهما بالآخر أشد اتصال ، لا انفراد لأحدهما عن الآخر ، كان أهم ما يبغيه هو الرد على أستاذه أفلاطون فى استقلال « المثل » عن « ظلالها » فى التصور الذهنى والواقع • فالمثل ، كما يراهـا أرسطو ، ليست الا صورا للمادة (التى هى الامكـان) ، ووجودها الخـارجى ضمن تحقق المادة فقط ، أو هو هذا التحقق • والعقل وحده هو الذى يستطيع أن يتصور مثالا وظله أو صورة ومادة مستقلين ومنفصلين • أمـا فى خـارج العقل فالحواس لا تدرك الا شيئا واحدا ، هو هذا الشخص المحدد •

والفارابى وان كان يتبع أرسطو هنا فى فكرة « الوجود » على النحو الذى ذكرناه منسوبا للاثنين ، وكما ذكره هو لأرسطو فى كتابه « الابانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعـة » (١) ــ الا أنه فى كتـابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » عند محـاولته التوفيق بين أرسطو وأفلاطون فى مسألة الوجود هذه ينسب الى أرسطو أنه يقر بالصور الروحانية (التى هى المثل ، أو الماهيات) ويقر بوجودها **خارج الذهن** الانسـانى ، وخـارج الأشياء الجزئية أيضا : وذلك بأن يراها موجودة فى علم الله ، فيقول :

« ومن ذلك ــ أى مما يقال من خلاف بين الحكيمين ــ : **الصور والمثل التى تنسب الى أفلاطون انه يثبتهمـا ، وأرسطو على خلاف رأيه فيهمـا** • وذلك أن أفلاطون فى كثير من أقاويله يومىء الى أن للموجودات صورا مجردة فى عالم الاله ــ وربما يسميها المثل الالهية ــ وأنها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن الذى يدثر ويفسد انما هى هذه الموجودات التى هى كائنة •

وأرسطو ذكر فى **حروفه** (٢) كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال انها موجودة ، **قائمة** ، فى عالم الاله ، غير فاسدة ••• وقد نجـد أن أرسطو فى كتابه « الربوبيـة » المعروف بـ « أثولوجيـا » **يثبت الصور**

---

(١) ص ٤٤ ، فى المقالة السادسة • ونصه ما يلى : « المقالة السادسة : تشتمل على تحقيق القول فى الهوية التى تقال بالذات ، ولاسيما فى الجوهرية ، وتفصيل أقسام الجوهر ، وأنها : هيولى وصورة ومركب ، وأن الحد الحقيقى ان كان للموجودات فلأى الموجـودات ، فان كان للجواهر فلأى الجواهر ، وكيف تحل بالمركبات ، وأى الأجزاء توجد فى الحدود ، وأى الصور يفارق ، وأيها لا يفارق ، **وان لا وجود للمثل** » •

(٢) كتاب لأرسطو فى بحث « ما بعد الطبيعة » رتبت مقـالاته وفصوله على حسب الحروف الهجائية •

الروحانية ، ويصرح بانها موجودة فى عالم الربوبية ، فلا تخلو هذه الأقاويل اذا أخذت على ظواهرها ، من احدى ثلاث حالات :

اما أن يكون بعضها مناقضا بعضها الآخر ٠

واما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ٠

واما أن يكون لها معان وتأويلات **تتفق بواطنها ، وان اختلف ظاهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق ٠**

فاما أن يظن بأرسطو ـ مع براعته وشدة يقظته ، **وجلالة هذه المعانى عنه** ! أعنى الصور الروحانية ـ أنه يناقض نفسه فى علم واحد ، وهو العلم الربوبى ٠٠٠ فبعيد ومستنكر ٠

واما أن بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له ٠٠٠ فهو ابعد جدا ، اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها انه منحول ٠

فبقى أن يكون لها تأويلات ومعان : اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة ، ثم يذكر التأويل على الوجه الآتى : « لما كان الله تعالى حيا ، موجدا لهذا العالم بجميع ما فيه ، **فواجب أن يكون عنده صور ما يريد ايجاده فى ذاته** ، جل الله من اشتباه ٠

وأيضا ، فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليها التبدل والتغيير ، فما هو بحيزه أيضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ، ولو لم يكن للموجودات صور وآثار فى ذات الموجد الحى المريد فما الذى كان يوجده ؟ وعلى أى مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ! وهذا من أشنع الشناعات ٠

فعلى هذا المعنى ينبغى أن تعرف ، وتتصور أقاويل أولئك الحكماء ، فيما أثبتوه من الصور الالهية ، لا على **أنها أشباح قائمة فى أماكن أخر** ، خارجة عن هذا العالم ٠ فانها متى تصورت على هذا السبيل ، يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها ، كأمثال هذا العالم ٠ وقد بين الحكيم أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة ، فى كتبه فى الطبيعيات ٠٠٠ » (١) ٠

---

(١) مقتبس من صحائف : ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، من كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » ٠

فالفارابى ، يستبعد على أفلاطون أن يقول بوجود المثل والصور فى عالم مستقل ، خارج الذهن وخارج الأشـــياء • ويستبعد على أرسطو أن ينـكر وجودها خارج الأشياء • وجعل نقطة التقاء قوليهما : أنها أيضا خارج الذهن الانسانى وخارج الأشياء ، ولكن لا فى عالم مستقل بل فى علم الاله •

ولكنه ـ عندما حاول التوفيق بينهما فى هذه المسألة ، على هذا النحو وهى مسألة وجود المثل والصور ـ اعتمد على كتاب منحول لأرسطو هـو كتـــاب « الربوبية » ، وهو كتاب أفلوطينى المصدر أفلاطونى الأساس • فما فيه لا يعطى اذن الاصورة لما فى كتب أفلاطون وحده ، مع شىء من التعديل ، لا يغير مـن نظرته فيها •

وفى غير كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » الـذى اعتمـد الفـارابى فيـه فى التوفيق بين الفيلسـوفين على كتـاب منحـول لأرسـطو هو كتـاب « الربوبية » ، لم يزل صاحبنا الفارابى يذكر الرأيين : رأى صاحب المثل ورأى صاحب الصور ، على أنهما متقابلان لا التقاء بينهما • ولم يزل يتـابع هـو صاحب الصور فى رأيه فيها •

وفى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » قرر أنهما وجهتا نظر ، تعلق بهما فريقان مختلفـان • وذلك عنـدما سئل عن هذه القضية ، وهى : الانسان موجود • هل هى ذات محمول ، أم لا ؟ وأجاب بقوله :

« هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها • فقال بعضهم : انها غير ذات محمـول ، وبعضـهم قالوا : انهـا ذات محمول • وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة ، وجهة : وذلك أن هذه القضية وأمثالها ، اذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور ، فانها غير ذات محمول ؛ لأن وجود الشىء ليس هو غير الشىء ، والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجـوده ، أو نفيه عن الشىء • فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول •

وأما اذا نظر اليهـا النـاظر المنطقى ، قلبها مركبة من كلمتين ، همـا أجزاؤها • وانهـا قابلة ـ لذلك ـ للصـدق والكذب • فهى بهذه الجهة ذات محمول ، والقولان جميعا صحيحان ، لكن لكل واحد منهما جهة » (١) •

---

(١) صفحة ٩٧ « من كتاب المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » •

فاجابة الفارابى على هذا النحو ، تجعل فرقا بين الرأيين ، وقد نسب أحدهما : الى الطبيعيين أى الى الواقعيين (Realist) أصحاب مذهب الـ (Realismus) ، ونسب الثانى الى المنطقيين أى الى الاسميين (Nominalist) أصحاب مذهب الـ (Nominalismus) (١) ٠

والمذهب الأول : يمت بصلة وثيقة الى رأى أفلاطون فى المثل ٠

---

(١) والخلاف بين المذهبين كان سائدا فى القرون الوسطى ، عند المسيحيين أيضا ، وبالأخص فى العصر الأول من عصور المدرسيين ٠ ويقول أوجست ميسر August Messer ، فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ١٢٠ ـ ١٣٦ شارحا المذهبين ، وقيمهما عند المسيحيين ، بقوله : « وفى العصر الأول (فى القرن الحادى عشر) كان الاهتمام الفلسفى متجها نحو مسألة العام والخاص : ما حقيقة العام ؟ وما صلته بالأشياء الجزئية ؟ وقد حل هذا المشكل بحلول كثيرة ، لكنها كلها ناشئة عن تمحل ذهنى ٠ أما البحث الايجابى للحقيقة . فبقى غير متطور ، طول القرون الوسطى كلها ٠

فوجود المعنى العام ، بناء على نظرة من النظرات التى اتخذت أساسا لحل هذا المشكل وجود حقيقى real ، وهى نظرة المذهب الواقعى Realismus . ٠ والأمور العامة ٠ أو الكليات ـ بناء على رأى الافلاطونية الحديثة ، أو الفلسفة القديمة للمسيحية ـ تفهم على أنها أفكار الله الايجابية أو الخالقة ٠ وهى تبعا لذلك الموجودات الحقيقية الأصلية ، التى درجتها فى الحقيقة أعلى من درجة الأشياء الجزئية الواقعة ٠ وهذا المعنى يزداد اتساعا بواسطة الخلط بين معنى الوجود ومعنى القيمة ٠ وبهذا يعتبر الله ، الذى يشتمل على كل المعانى أعم حقيقة وأحقها Allerealist وأكملها ٠

أما علاقة العام بالأشياء الجزئية ، فهى على نحو : أن العام هو الجوهر الذى لا يتغير حاله فى كل الأفراد ، وما عدا ذلك فيها فهو فروقات سطحية عرضية ٠

وزعيم هذا الرأى « فيلهلم فون شامبو » Champeaux الذى عاش ما بين ١٠٧٠ ـ ١١٢١م ، والذى كان مدرسا فى باريس ٠

وغيره من الواقعيين ، يرى أن الكليات ، أو الأمور العامة (وهى الأجناس) ، لها حالات مختلفة ، بوساطة تحولها الى أنواع أو أفراد ، ولكن مع ذلك بالنسبة لجوهرها لا تتغير ٠

وأسقف كنتربرى Canterbury ، « أنزيلم » Anselm (١٠٣٥ ـ ١١٠٩ م) أشهر الواقعيين ٠ وقد عبر عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية والعقيدة الدينية فى هذه الجملة ٠ « أنا أبحث عن المعرفة لأصل عن طريقها الى الايمان ، ولكن أنا أؤمن أولا لأصل عن طريق الايمان للمعرفة » ٠ ولكن مع ذلك تمسك بأن الانسان بواسطة القوى الطبيعية لفكره ، يستطيع أن يصل الى معرفة بعض الحقائق ، وبالأخص معرفة وجود الله ٠ وهو نفسه عرض جملة أدلة على وجود الله ٠ وأشهرها الدليل الوجودى (المشتق من الله نفسه) ومحصله : نحن نفكر أن الله هو أكمل حقيقة ٠ وإذا افترضنا أنه مظنون فحسب ، نقصته صفة رئيسية من صفات الكمال وهى الوجود ، وعلى ذلك لا يكون أكمل حقيقة ، وإذن يجب أن يكون الله موجودا ٠

وهذا الدليل سقيم بسبب التفرقة الناقصة فيه بين المنطقى (المظنون فحسب) والوجودى =

. . . . . .

(الواقعى) ، وهو قد عرض بعقلية المذهب الواقعى المدرسى الذى يفهم الوجود كقابل للنمو والزيادة ، وكصفة بجوار الأخرى · وسابقا اعترض الراهب « جونيلو » Gaunilo **بأن وجود الله لا يمكن أن يستخلص من معناه** ، بل يجب أن يدلل على هذا الوجود من ناحية أخرى من العالم مثلا ، والا أمكن للانسان أن يستخلص وجود أى شىء كامل (كجزيرة كاملة ، مثلا) من معناه ·

والاتجاه الآخر المتناقض للمذهب الواقعى **هو الاتجاه الاسمى** Nominalismus ، وقد وجدت نواته عند أرسطو · فان أرسطو قد علم أن الأشياء الجزئية الواقعية ، هى الجواهر الأولى (أى الجواهر الحقيقية) ، وأن **الجواهر لا تكون محمولا فى القضايا** · ولأن المعانى العامة ، وهى بدون موضوع ، يمكن أن تستعمل محمولا (مثل هذا ذهب) ، فهى بناء على ذلك ليست جواهر · ولكن ، ما هى اذن ؟ عند النحويين أمكن للانسان أن يجد أن المعنى العام هو جمع لعدد غير محدود من الأمور الواقعة تحت اسم ، بواسطة كلمة يتلفظ بها · وبناء على هذا ، توصل البعض الى ما عرف بالمذهب الاسمى ، ويذهب الى أن : الأمور العامة ليست حقيقية ، بل فقط أسماء لأشياء مختلفة ، تستخدم كعلامات لها ، ولخصائصها · والموجود حقيقة هى الأشياء الجزئية الواقعة · فمثلا : هذه الزهرة هنا ، ولكن ليست الزهرة ـ على الاطلاق ـ هنا ·

وزعيم هذا الاتجاه « روسيلان فون كومبيان » Roscelin von Compiegne ، توفى بعد سنة ١١٢٠ م · وتوجه بمذهبه الأسمى لمبدأ التثليث : فاذا كان فى الواقع لا توجد الا أفراد ، فكذلك الأشخاص الالهية الثلاثة ، ثلاث حقائق مفردة منفصل بعضها عن بعض ، ثلاثة آلهة متساوية فى قوتها وارادتها ·

وهناك طريقة وسطى فى النزاع حول العام ، يتزعمها مؤسس **الطريقة الجدلية المدرسية** « بيتر ابيلارد » Peter Abealard (١٠٧٩ ـ ١١٤٢م) ، فهو يعطى المذهب الواقعى حقا فى أن يرى : أن الأمور العامة ليست كلمات وأسماء فحسب ، بل توجد حقيقة ، قبل الأشياء الفردية (ante res) ، وذلك بوجودها فى الله ففكرة الخالقية وهذا يشبه توفيق الفارابى بين الحكيمين فى هذه المسألة · انظر ص ٢١٠ ـ ثم (توجد) فى الأشياء نفسها (in rebus) ، كمساوية أو مشابهة لصفتها الأساسية · وأخيرا (توجد) بعد الأشياء (post res) ـ فى الذهن ـ كمعانى عامة ، نوجدها نحن بوساطة تفكيرنا المقارن والمستخلص ·

وقول Abealard هذا ، صحيح : فوجودها قبل الأشياء ليس له اعتبار فحسب فى النظرة الميتافيزيقية كثابتة فى علم الله ، بل أيضا فى النظرة المنطقية من حيث أن معانى الأجناس توضع وتنظم فوق أمثلتها · ووجودها فى الأشياء يوافق النظرة الوجودية ، من حيث يتمثل مثلا ، فى كل منزل حقيقى معناه أو مفهومه · ووجودها بعد الاشياء له اعتبار بالنسبة للبحث النفسى ·

ويعترف ـ مذهب Abealard ـ للمذهب الاسمى فى مقابل هذا بأن الاشياء الجزئية هى أيضا حقائق واقعية ، وأنها جواهر فردية · ولكنه يلاحظ ـ على المذهب الأسمى ـ بحق

وأساس الرأى الثانى : هو ما يعرف لأرسطو فى الصورة والمادة ، أو فى المفهـوم والماصدق ٠

ولو أن تفكير أرسطو بقى فى حيز البحث المنطقى ، لم يتجاوز به نطـاقه الى دائرة ما بعد الطبيعة والدين ، لكان مسـتقيما فى عناصره وفى مقدماته ونتائجها ٠ ولكن لأمر ما أراد أن يحدد الاله الذى يجعله الدين أسمى موجود فى الكون كله ، فحـدده بأنه صورة بدون مادة ، أى واجب لم يسبق بامكان ٠ وتصوره عندئذ أنه ذو حالة واحدة ٠

فأصبح العقل ، بعد أن كان لا يتصور صورة بدون مادة ، ووجوبا بدون امكان ، يتصور صورة محضة ، ووجوبا محضا ـ أصبح يتصور فى الكون ميدانا لا يطرأ للعقل أن يتصور فيه مادة وامكانا وهو ميدان الاله ٠

هنا الآن ، يقال : ان أرسطو بعد تفلسفه فى الجانب الالهى ، يرى اثنينية بين الاله وغيره من الموجودات ، وهى اثنينية واضحة لا تقبل الالتئـام ، فضلا عن الانصهار ، لأن أحد طرفيها ذو حالة واحدة ، والطرف الآخر ذو حالين ٠

والازدواج بين حالى الطرف الآخر وهو الممكن ، وبعبارة أخرى اتصـال صورة الممكن بمادته ، ووجوبه بعد امكانه ، بقى ـ فى نظر أرسطو ـ بعيدا عن مجال الطرف الأول ، صاحب الحال الواحدة ٠ والانفصال بين الطـرفين اذن يكاد يكون تاما ، لولا أن صاحب الحال الواحدة معشوق لذى الحالين ،

=

أن الكلمة وهى نفسها شىء فردى ، لا تستطيع أن تكون علامة على الأشياء الكثيرة المسـماة بها ، اذا لم تكن ذات صلة وثيقة بدلالة عامة ، وبمعنى عام ٠

أما توماس فـون اكفينـو » Thomas von Aquino (١٢٢٥ م) فيـرى أن المدرك موجود خارج الذهن وفى الذهن خارج الذهن : يوجد كشىء فردى ، له خصـائصه الواقعيـة ٠

والموجود حقيقة هو الأفراد ٠ أما العام فهو مظنون ، ووجوده فى العقل فحسـب : كـ « مثال » (ante rem) فى علم الله ٠ و كـ « صورة » لهذا المثال ، وناشىء عنـه (Post rem) فى عقل الانسان ٠ أما وجوده فى الافراد (in re) فكـ « مائية » متفقة فى الكل لا تنفـك بحال كشىء مستقل عن أفراده ٠

والصور الاولى الدائمة ـ وهو الأمور العامة ـ لكل موجود وكل ذى قيمة ، لا ينظـر اليها على أنها موجودة فى طبيعتها (كما يقول أفلاطون) ، بل ينظر على كل انها تستخلص من الاشياء الخارجية بواسطة انتزاع العقل ، ومتابعته فى الاستنتاج ٠

ولولا أن هذا الثانى يجب أن يتخطى نطاق حاله الأول الى حاله الآخر ليساير عشقه ، فيسعى لأن يكون مثل صاحب الحال الواحد ٠

فصاحب الحالين سيتطلع حتما الى صاحب الحال الواحد ، ويندفع تبعا لذلك لأن يكون على شاكلته ٠ فلولا هذا التطلع الطبيعى من أحد الطرفين للآخر ، لما كان هناك اتصال بينهما بحال ما ، ولتصور الذهن اعراض أحدهما عن الآخر اعراضا تاما ، بعد أن تصور عدم وجود شركة ما بين طبيعتهما ٠

فأرسطو لم يربط الواجب الذى لم يسبق بمادة وبين الممكن ، على أن الأول مؤثر فى تحقق الثانى ووقوعه اذا ما تحقق ووقع ٠

والفارابى ، بعد أن أطلق على الله ـ الذى وصف فى الاسلام بالخلق والايجاد ـ الواجب (الذى لم يسبق بمادة أو امكان) أصبح يريد الواجب عنده فى صلته بالمقابل له ، وهو الممكن ، موجدا له فى الخارج ، وموجبا ومحققا له ٠ وكان حتما بناء على ذلك أن يكون وجوب الممكن من غير ذاته ، وأن تكون الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل ٠

فليس بين المعلم الأول والمعلم الثانى خلاف اذن فى الثنائية الصريحة بين الواجب الذى لم يسبق بمادة وبين الممكن ، ولا فى الوحدة الخارجية لطرفى الثنائية التصويرية الذهنية للممكن : وهما الماهية والهوية ٠ والخلاف بينهما هو فقط فى : هل وجوب الممكن من ذاته ؟ أم من غيره ؟

لكن المستشرق ماكس هورتن (Max Horten) (١) يرى أن «الثنائية» الاغريقية فى « الوجود » تحولت عند الفارابى الى « وحدة » ، وأن الفارابى بذلك خالف أفلاطون وأرسطو ، وأن مخالفته لهما كانت تحت تأثره بالأفكار الهندية التى كانت واضحة فى المدارس الكلامية الاسلامية بالبصرة وبغداد حوالى سنة ٨٥٠ م ، والتى تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » ، وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود وليس لها الوجود من ذاتها ٠ ثم يحكم أخيرا بأن مثل هذا التوفيق ـ بين الفكر المختلفة ـ دليل على أن الفلسفة الاسلامية ليست جمعا غير منطقى ، ولا تأليفا لمجرد التأليف ، بل وصلت الى توفيق (Synthese) عميق من طرفين مختلفين شرقى وغربى ! ونص عبارته :

« الفارابى يرى أن « الوجود » قريب فى المعنى من الفردية (Individualität) ٠ وهذا الوجود يطرأ على الماهية ، وليس من مقوماتها

---

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ، ص ٧٣ ـ ٧٦ ٠

الذاتية ، لأنهما مختلفان : فليست الماهية متضمنة فى معنى الوجود ، ولا هذا متضمنا فى معنى الماهية ، ويجتمعان فحسب فى الله ، والله وحده ماهيته عين وجـوده ٠

وبناء على ذلك : فأفراد الوجود ممكنة ، على معنى انها ممكن أن توجد وممكن ألا توجد ٠ فان وجدت فلا بد أن تتلقى وجودها من قوة خـارجة عنها ٠ والخلق تبعا لذلك معناه منح هذا الوجود : هو فيض هذا الوجود من موجـود بالضرورة ، وعلى سبيل الحقيقة ، على ممـكن فى نفسـه ، وقابل فقط لأن يوجد ، وهو الماهيات ٠٠٠ فالماهيات فى نفسها ممكنة تستقبل هـذا الوجود وتصير بذلك حقيقة ٠

ولأن الوجود يطرأ على العالم الممكن ، المستعد فقط لأن يكون حقيقة ، وليس هو فى نفسه حقيقة ـ نشأ اشكال حاصلة : كيف تصـير الماهيـة غير الحقيقية حـاملة للوجـود ، مـع أن غير الحقيقى لا يمكن أن يكون حـاملا للحقيقى ؟

والفارابى لم ير هذه الصعوبة ، لأن الوجود بناء على رأيه يطرأ مـن الخارج على الماهيات ٠ وهو فى الواقع مشابه للتشخص ، أى طروءه مشـابه لتحديد العام ، وتحويله الى شىء مفرد ٠٠٠ وبهذا تحمل الماهيات فى نفسـها الوجود الحقيقى ٠

وبهذا تتحول الثنائية الاغريقية هنا فى الجماعة الاسلامية الى « وحدة » ؛ اذ الثنائية عند أرسطو وأفلاطون واضحة كل الوضوح ٠

الله ٠٠٠ والمادة غير الصورة وغير المشكلة ٠

الصورة ٠٠٠ والمادة الأولى أو العام (غير المحدد) ٠

المثـل ٠٠٠ والفردية ٠

وفى الأفلاطونية الحديثة رفعت المقابلة بين الله والمادة : عن طريق أن هذا المذهب الفلسفى صور خروج المادة من الله ، بعد أن كانت كامنة فيه (١) ٠

---

(١) على نحو ما ذكر بالتفصيل فى الكتاب الأول ٠

وفى الاسلام استمرت محاولة رفع هذه المقابلة بينهما ، عن طريق أن الصورة والمادة متفقتان فيما يسمى الماهية ، التى جعلت الفردية مقابلة لها ، عند الفارابى ٠

وأظن أن الأمر اشتبه على « ماكس هورتن » ٠ لأن الثنائية التى ذكرها للاغريق عند أفلاطون وأرسطو : بين الله والمادة ، أو بين المثل والأفراد ، لم تصر الى « وحدة » عند الفارابى ٠ لأن الفارابى لم يزل يقول بمقابلة صريحة بين الله كخالق وعالم أصله الامكان كمخلوق له ٠

أما الثنائية بين حالى الممكن ـ وهما حال تصور امكان وقوعه وحال وقوعه بالفعل ، أو هما حال كونه ماهية معقولة وحال كونه هوية خارج الذهن وفى واقع الأمر ـ فأرسطو والفارابى بعده ، يقولان معا بتحولها فى الخارج الى « وحدة » ٠ فلا يدرك فى الحس الا شىء واحد هو الهوية ، قامت به الماهية أو حلت فيه ٠ وأرسطو والفارابى معا يخالفان أفلاطون فى ذلك تمام المخالفة ، لأن هذا يقر بوجود خارجى للمثل التى هى الماهيات عندهما ٠

والفارابى كان يكون حقا مخالفا لأرسطو ـ كما يحكم « ماكس هورتن » ـ لو أنه ادعى وحدة بين الواجب الذى لم يسبق بامكان والممكن ٠ ولو أنه فعل لكان ذلك استمرارا للأفلاطونية الحديثة ، فى محاولتها رفع المقابلة بين طرفى الثنائية لو أنه حاول هو رفعها بين الله والعالم ٠

و « هورتن » نفسه فى صدر النص المنقول عنه هنا ، ينسب للفارابى تقرير الثنائية بين ممكن أن يوجد وأن لا يوجد من جهة ، وبين موجود بالضرورة من جهة أخرى ٠

ثم هو بعد هذا النص يتحدث فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » عن الثنائية الأخرى ، بين حالى الممكن التى تصير عند الفارابى الى وحدة ، كما صارت عند أرسطو قبله الى وحدة أيضا ٠ فيقول :

« ٠٠٠ وهذه الاثنينية فى الوجود ، تبدو لنا أول الأمر فى صورة الماهية (Individualität) ، والفردية (Wesenheit) ٠ وقد يبدو ازدواجهما هذا مشابها لما بين الماهية والهوية (Dasein) .

والفارابى ـ يستمر « هورتن » فى التحدث عنه ـ فى الفصل الأول من كتابه « فصوص الحكم » يعالج هذا الموضوع بمهارة فائقة ٠ لأنه جعل الأشياء

عبارة عن ماهيات عامة ، تتحول الى هذه الأشياء ، أى الى هويات - وبذلك تتلقى صور وجودها الحقيقى (Concret) ، بعد أن كانت قبل ذلك فى علم الله تملك فقط صورا عامة · فهى تخرج من الله ، وتصبح حقائق غير الهية ، وتلبس صورة الهوية · فالفردية هى والهوية سواء ·

ومنح الماهيات العامة الهوية ـ وهو عمل الفردية ـ يأتى من جانب الله تعالى · وبهذا جاوز الفارابى نطاق أفلاطون ، وأعطاه الصورة التى استمر أساسها سائرا فى الجماعة الاسلامية · وتحقيق المثل التى لأفلاطون أصبح الآن فى نظر الفارابى عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة ·

وهذا التطور للمفاهيم والمعانى الأرسطية ، الذى وجد عند الفارابى ، **آت عن طريق تأثير الافكار الهندية** ، التى كانت واضحة فى المدارس الكلامية الاسلامية بالبصرة وبغداد حوالى سنة ٨٥٠ م ، والتى تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود » ·

فالفارابى لم يكن اذن صاحب مذهب خاص ـ كما يدعى « هورتن » ـ تتحول فيه الثنائية فى الوجود الى وحدة فيه ، فضلا عن أن يكون متأثرا فى هذا المذهب بالأفكار الهندية · والفارابى لم يزل ثنائى الرأى فى الوجود : يقول بثنائية بين وجوب لم يسبق بامكان وبين ممكن · ولم يزل كأرسطو مخالفا لأفلاطون فى اثبات وجود خارجى للماهيات (التى هى مثل أفلاطون) مستقل عن الهويات أو عن الأفراد ·

ويبدو ـ كما ذكرنا ـ أن الأمر اشتبه فقط على « هورتن » عندما نسب الى الفارابى تقريب الثنائية الى وحدة : فساوى بين ثنائية الله والمادة ، والثنائية بين حالى الممكن · وظن أن اعتراف الفارابى بالوجود الخارجى **للماهيات** ضمن الهويات فقط ، وليس مستقلا عنها كما يرى أفلاطون ، اعتراف منه بحلول الله فى المادة ، أو بصيرورتهما فى الخارج أمرا واحدا ·

ولأن الأمر اشتبه عليه على هذا النحو استرسل فى بحث الأسباب التى أدت بالفارابى الى هذا المذهب الخاص ، الذى يخالف فيه أرسطو وأفلاطون ، والذى يزداد عمقا عن الأفلاطونية الحديثة !! واهتدى الى أن هذه الأسباب ترجع الى التأثر بالأفكار الهندية ، التى تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » ، وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود !! وكان حتما على « هورتن » فى بحثه عن الأسباب ـ كشأنه ومن يجاريه فى طريقته من المستشرقين ـ أن يذكر أمرا خارجا عن نطاق العقلية الاسلامية ، ترجع اليه الظاهرة أو الظواهر

التى فتش عن أســـبابها · لأن هذه العقلية الاسلامية لم تكن من النوع الذى يستطيع التغيير فيما يعرض عليـــه من آراء دون دفع خارجى ، على نحو ما يريدون تصويره ! ·

ولم تكون النظرة الى هذا العالم ـ على أنه دار « العدم » والفنـــاء ، يستقبل وجوده من أمر خارج عنه ـ اذا كانت توحى بتغيير فى التفكير وفى الرأى ، لم تكون هـــذه هى نظرة الفـكر الهنـــدى وحده ، حتى ينحصر تأثر المسلمين بها ، وهى من خصائص كل دين ، لأنها مقومات طبيعة الدين كدين ؟

ولكن قضى على المســلمين ، وعلى الشرقيين ، أن يوضـــعوا من بعض المستشرقين ـ ان هم عالجوا تفكيرهم وآراءهم ـ فى ميزان القيم الذاتيـــة ، ثم تنفى عنهم الاصالة فى التفكير والرأى !! ·

وبعد أن يحكم « ماكس هورتن » على العقل الاسلامى بالتقليد ، على نحو ما ذكر ـ بعد خلط منه نفســه فى فهم بحث الوجود عند الفـــارابى ـ يستطرد فى الحديث بما يظن أنه ينتزع من الشرقى العـادى الاعجاب به · لأنه يلبس فى حديثه ثوب الباحث المنصف ، والمحقق المدقق ، فيقول :

« ··· وهكذا ـ يعلق « هورتن » ـ كان توفيق الجمـاعة الاســـلامية للأفكار الفلسفية المختلفة يرى فى **غاية الانسجام** ، حتى انه ليظن أن مثل هذه الفكرة الهندية من مخلفات أفلاطون ! ومثل هذا التوفيق دليل على أن الفلسفة الاسلامية ليست جمعا غير منطقى ، ولا تأليفا لمجرد التأليف ، بل وصلت الى توفيق عميق (Synthese) من طرفين مختلفين » ! ·

والفارابى الآن كما يبدو مما تقدم فى حديثنا عنه ، أرسطوطاليسى فى بحث الوجود · ينكر أن يكون للماهيات وجود خارجى ، غير وجود الهويات ·

ولكنه فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » يثبت لها وجودا خارجا عن الذهن ، غير وجود هوياتها ، على ألا يكون فى عالم مستقل خاص بها ، بل فى علم الله ·

وبذلك يجعل الفارابى هنا أرسطو معترفا بما قرره أستاذه أفلاطون ، من وجود خارجى عن الذهن للمثل (التى هى الماهيات الأرسطية) غير وجـود ظلالها التى هى الأفراد ·

وكان **الماهيات أو المثل** ـ بناء على هذا التوفيق ـ فى كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » لها ثلاثة أنواع من الوجود :

وجود خارج عن الذهن والافراد : وهو وجودها فى علم الله ٠

ووجود فى الذهن والتصور : وهو وجودها فى عقل الانسان ٠

ووجود خارج عن الذهن وليس خارجا عن الافراد : وهو وجودها ضمن الهويات (١) ٠

وبغض النظر عن هذا التوفيق الذى ذكره الفارابى فى الكتاب السابق، يكون للماهيات أو المثل نوعان فقط من الوجود ، هما الأخيران ٠

والفارابى ، فى توفيقه بين الحكيمين فى هذه المسألة ، وفى غيرها ـ كمسائل حدوث العالم ، ومعاد النفس ٠٠٠ الخ ـ يعتمد على كتاب منحول لأرسطو ، هو كتاب « الربوبية » ٠ أو ما يسمى بـ « أثيولوجيا » ٠ وهو كتاب أفلوطينى ، جاء مستخلصا من مذهب الأفلاطونية ، أو ألف على أساسها ، ونسبته لأرسطو لا تعطيه الحق فى تصوير مذهبه ، كما هو ٠٠٠ فمحاولة التوفيق من الفارابى بين أرسطو وبين أفلاطون هنا ، هى فى الواقع محاولة شرح أفلاطون بما ينقل عن أفلاطون ٠

---

(١) وهذه الأنواع الثلاثة من الوجود للماهيات ، يحكيها « هورتن » فيما سبق ص ١٠٥ ، عن الفارابى ، ناسبا لها اياه فى كتابه « فصوص الحكم » ٠ والأولى أن تنسب الى أرسطو وأفلاطون ، بناء على التوفيق الفارابى بينهما فى كتابه « بين رأيى الحكيمين » ، معتمدا فى هذا التوفيق على كتاب منحول لأرسطو يقربه من أفلاطون وهو كتاب « الربوبية » ٠ اذ أن الذى للفارابى نفسه فى كتاب « فصوص الحكم » هو رأى أرسطو الاغريقى الصريح ، لا الأفلوطينى ٠

وهذه الأنواع الثلاثة من الوجود للماهيات تشبه أيضا ، ما ينقله أوجست ميسر ، فيما سبق ٠

(فى هامش ص ٣٣٧) Abealard ، من زعماء المدرسين ، الموفق بين الاتجاهين : عن الواقعى والاسمى فى وجود « العام » ، ولعل Abealard فى هذا ، متأثرا بالأفلاطونية الحديثة ، التى ألف كتاب « الربوبية » وفق تعاليمها ٠ اذ انها تجعل مثل أفلاطون ، وهى كليات مستقرة فى العقل الأول ، الناشىء عن « الواحد » من كل وجه (يراجع الكتاب الأول) ٠

وهكذا يبدو أرسطو عند الفارابى مرة واضحا يمثل حقيقة نفسه ورأيه ، فيما يذكره عنه فى كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ومرة أخرى مقنعا يبتعد قليلا أو كثيرا فى التعبير عن ذاته ، فيما يذكره عنه فى كتاب « الربوبية » . وسر هذا الاضطراب يتصل بالكتب المزيفة من جانب ، والثقة بعصمة الحكمة الاغريقية من جانب آخر ، التى كان من نتائج هذه العصمة اعتقاد أن الحقيقة لا تتعدد ، أو أن التعبير عنها هو وحده الذى يختلف ويتعدد .

ولولا نسبة كتاب « الربوبية » لأرسطو ، لبدا أرسطو فى التفكير الاسلامى اغريقيا كما كان ...

ولولا ثقة حكماء المسلمين بفلاسفة الاغريق وبعصمة أقوالهم ، لتيقظوا الى الخلط فى نسبة الكتب الفلسفية لغير أصحابها .

تعليق :

هذا الذى ذكرناه الآن للفارابى فى الوجود ـ ووازنا بينه وبين ما لأفلاطون مرة وأرسطو مرة أخرى ، ويوجد عند غير الفارابى من غير حكماء المسلمين أيضا فى القرون الوسطى على نحو ما للفارابى ، كما رأينا فيما نقله أوجست ميسر عن علماء العصر المدرسى (١) ـ هو نتيجة عمل عقلى ، قوامه أساسان :

الفكر الاغريقى ، ممثلا فى أفلاطون وأرسطو من جانب .

والدين من جانب آخر .

وكان الفارابى خطا للوصول الى هذه النتيجة العقلية خطوتين :

الخطوة الأولى : هى الوقوف على الثنائية عند أفلاطون وأرسطو ، وقد كانت عند الأول : بين المثل من جهة وظلالها أو هذا العالم من جهة أخرى ، وعند الثانى : كانت بين الصورة من جهة والمادة أو هذا العالم من جهة ثانية . والعالم فى نظرهما معا أفراد وأشياء مشخصة .

---

(١) كما سبق فى هذا الكتاب .

والمثل فى نظر الأول ، جواهر موجودة على **سبيل الحقيقة** (Real) ، وجود استقلال فى عالم خاص بها ٠ والصور (التى تشبه مثل أفلاطون) فى نظر الثانى موجودة كجواهر فى الذهن فقط ، وموجودة على سبيل الحقيقة **فى أفراد هذا العالم** ٠

الخطوة الثانية : تحويل الثنائية عند الفلاسفة الدينيين مسلمين ومسيحيين يجعلها الله والعالم ، بدلا مما كان عليه الأمر عند الاغريق بين المثل وظلالها أو بين الصورة والمادة ، ولكن مع اعتبار ما لأفلاطون وأرسطو فيها ٠ واستدعى هذا التحويل حتما توفيقا بين ما لهذين الفيلسوفين من ناحية ، وبين الدين المسيحى أو الاسلامى من ناحية أخرى ٠

ففى الطرف الأول من طرفى الثنائية وهو الله فى نظر الدين ، والمثل فى نظر أفلاطون أو الصورة فى نظر أرسطو ، رؤى أن يكون التوفيق فيه على هذا النحو :

المثل : ليس بمستطاع قبولها هنا فى التوفيق على أنها جواهر على سبيل الحقيقة موجودة وجودا خارجيا ــ وهى نظرة صاحبها اليها من الوجهة الميتافيزيقية ــ فلتقبل على أنها أمور عامة ، **كلية تعقل** ، وهى الصفة المنطقية لها فى نظر صاحبها أيضا ٠ **وتكون عندئذ الآن هى** وصور أرسطو سواء : فى عمومها ، وفى وجودها العقلى ٠

بعد هذا ، أى بعد أن تؤخذ من وجهة نظر لأفلاطون ، تتفق مع نظرة أرسطو اليها ، وهى أنها موجودات عقلية كلية يفرض المحل الأول لمعقوليتها فى علم الله تعالى ٠ وبذلك يذهب الطرف الأول من ثنائية كل من افلاطون وأرسطو فى الطرف الأول من ثنائية الدين وهو الله ٠

فالله الآن موجود ، وجودا خارجا ، على سبيل الحقيقة ٠٠

ومودع فى علمه المثل ، أو الصور ٠٠

وعلمه ــ لذلك ــ علم كلى ٠

بقى الطرف الآخر من طرفى ثنائية الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية وثنائية الدين وهو واحد فى الجميع ، هو العالم أو بالأحرى أفراده ، وهذا الطرف قبل التوفيق كان على هذا النحو :

كانت صلة هـذه الأفراد بمثل أفلاطون على نحو أنها ظلال لها ، وصلتها بصور أرسطو على أنها هويات لها ، لا تنفك عنها فى الوجود الخارجى · وكان أفلاطون ـ مع رأيه أن هذه الأفراد للمثل ـ لا يرى أن هذه تؤثر فى تلك · وبالعكس كان رأى أرسطو : كان ينسب الدفع فى حركة هـذه الكائنات الفردية الى الصورة المحضة ، وان كان يرى حركتها بعـد ذلك من ذواتها ·

وببقاء الوضع على هـذا النحو ، نرى أن تصوير أفلاطون لعلاقة مثله بأفراد العالم ، وكـذا تصوير أرسطو لعلاقة صـوره بهـذه الأفـراد أيضـا لا يرضى الدين ، لأن الدين يرى :

أولا : أن هناك تأثيرا فى أفراد هـذا العالم ·

وثانيا : أن هـذا التأثير من جانب الله ·

وبما أن الطرف الأول من ثنائية الفلسفة الاغريقية ذهب فى الطرف الأول من ثنائية الدين ـ كما تقـدم ، فقـد أصبح الأمر نتيجة لهـذا التوفيق أن الله الذى فى علمه توجـد المثل ، أو الصور (التى هى الكليات ، أو الأمور العامة) وجودا أوليا ، هو المؤثر فى هـذا العالم : هو الموجـد ، أو الخالق له ·

ولكن على أى نحو يوجـد الله أفراد هـذا العالم ؟ أيوجـدها بأن يربط ما فى علمه من كليات وصور بالمادة ، فتوجـد الأفراد وفى وجودها يكون وجود تلك الكليات وجودا خارجيا أيضا كما يرى أرسطو ؟ أم أنه خلقها وصورها على شاكلة ما فى علمه (من مثل) كما يريد الدين ؟

والأخـذ بالتوجيه الأول ان أرضى أرسطو فى ناحية ، وهى أن يعترف بأن وجود الصور الوجود الخارجى لها ضمن أفرادها فقط ، لا يرضـيه فى ناحية أخرى وهى أن هـذا الربط «مجعول » بفعل فاعل آخر وراء الصـورة والمـادة ، مع أنه لا يتصور فى الوجود الا الصورة والمـادة ·

على أن الأخـذ بالتوجيه الأول لا يلبى من جهة أخرى رغبة الدين تلبية كاملة · لأن الدين يفضل أن يرى وجود أفراد العالم ناشئة عن الله **بادىء ذى بدء** ، دون أن تكون هناك مادة ، ودون أن يكون هناك فى الأزل فى علمه تعالى أمور عامة كلية أودعها بعد ذلك المادة ، فتحقق هذا العالم عن هذا الطريق ، وهو طريق اتصال الصورة بالمادة ·

والأخذ بالتوجيه الثانى ان أرضى الدين ، الا أن الله ـ لأنه خلق الآن افراد العالم على شاكلة المثل ـ عندئذ ينزل منزلة « صانع العالم » (Demjurg) عند أفلاطون • وصانع العالم عند أفلاطون غير المثل ، فضلا عن أن يكون متضمنا لها • وكأن الله على الأخذ بهذا التوجيه هو صانع العالم ، وفى الوقت نفسه يشتمل علمه على المثل • وهذا لا يرتضيه أفلاطون ، **لأن صانع العالم والمثل عنده أمران مستقلان** ، بعد التوفيق على هذا النحو وجودا .

وأرسطو ، عندما حكم بوجود الصور وجودا ذهنيا ، قصد وجودها فى ذهن الانسان وعقله قصدا أوليا • وكأن لهذه الصور الأرسطية ، بعد التوفيق على هذا النحو ، وجودا :

فى علم الله •

وفى عقل الانسان •

وفى الأفراد •

أما وجودها فى علم الله فبالأصالة ••

ووجودها فى عقل الانسان فبالفيض من الله ••

ووجودها فى الأفراد فبفعل من الله ••

مثل هذا التوفيق لا يكون دعامة فى تأييد الدين من جهة ، ولا استمرارا فى بناء الفكر الفلسفى من جهة أخرى ، أو تنقيحا له بل أكثر ما يكون تعقيدا لمشاكل الدين ومشاكل الفلسفة على السواء : فلا الدين بقى على بساطته ، ولا المشاكل الفلسفية فهمت فى وضعها الأول ••

كيف يوجد الله الأفراد ، مع أن الأفراد هى ماهيات أصبحت هويات فى نظر الفلسفة الأرسطية ؟

أتوجد الهوية بفعل فاعل كما يدعو الدين ؟ أم وجودها نتيجة اتصال الصورة بالمادة كما يرى أرسطو ؟

كيف يكون علم الله قاصرا على الكليات ، وهى الصور الأرسطية أو المثل الأفلاطونية ، مع أنه هو خالق الأفراد ، فيجب أن يتناولها علمه أيضا ؟

عن أى طريق توجـد الكليات العامة وهى المـاهيات فى عقل الانسان ؟ أتوجـد عن طريق الادراك الحسى أولا والتأمل العقلى ثانيا ـ كما هو الطريق المنطقى ؟ أم عن طريق الفيض وتأثير العقل الفعال ـ وهو طريق الالهام ؟

كل هـذه ، وغيرها ٠٠ أسئلة نشأت ، وتنشأ عن التوفيق بين ثنائية الدين وثنائية الفلسفة !

ومع ذلك فوراء هـذا التعقيـد ، أو فى هـذا التعقيـد نفسه يستطيع الانسان أن يرى صورة العمل العقلى ، التى تدل فى بعض الأحيان على براعة الموفق ، وحذقه فى الصنعة العقلية ٠

قـدم العالم ، وحـدوثه :

واذا كان أصل العالم الامكان أو المـاهية فى نظر الفارابى ، وكان تصور هـذا الأصل فى الذهن مرتبطا بتصور الواجب الذى لم يسبق بامكان ، فوجود العالم عنـده ليس متأخرا بزمان عن وجود الواجب ٠ ولكن لأن الفارابى قبل أن يكون تحقق العالم ووقوعه ، عن أمر خارج عن طبيعتـه ، أعنى عن ذلك الواجب الذى لم يسبق بامكان ، فالعالم مع ذلك محـدث فى وجوبه ٠ وهكذا : العالم محـدث بدون سبق زمان ، أو هو قـديم بالزمان ، وحادث فى الوقوع على معنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته ٠

ويقول فى ذلك الفارابى :

« الماهية المعلولة : لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد٠ والأمر الذى عن الذات ، قبل الأمر الذى ليس عن الذات ٠ وللماهية المعلولة ألا توجـد ، بالقيـاس اليهـا قبـل ألا توجـد ٠٠ فهى محـدثة ، لا بزمان تقدم » (١) ٠

وفى موضع آخريقول : « ٠٠٠ وكل العالم انما هو مركب فى الحقيقة من بسيطين : من المادة ، والصورة المختصتين ٠ فكونه كان دفعة واحدة بلا زمان على ما بينا وكذا فساده بلا زمان ٠ ومن البين أن كل ما كان له كون فله ـ لا محالة فساد ٠ فقد بينا :

ـــ أن العالم بكليته متكون فاسد ، وكونه وفساده لا فى زمان ٠

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١٢٨ ٠

ـ وأجزاء العالم متكونة فاسدة ، وكونها وفسادها فى زمان ٠

ـ والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق ، مبدع الكل ، ولا كون له ولا فساد » (١) ٠

والفارابى بهذا القول موفق بين الدين والفلسفة :

ـ قال بحدوث العالم : على معنى أنه مخلوق وأثر لله ، ارضاء للدين٠

ـ وقال بالقدم فى التصور الزمنى والزمان ، ارضاء للفلسفة ٠

لأن تصور وجوده الذهنى مرتبط بتصور « الواجب » ، فهما قديمان فى التصور ، كما أن وجوده وكونه كان دفعة واحدة بلا زمان ٠

وما ينسب للفارابى هنا ، من كونه يرى وجود العالم دفعة واحدة بلا زمان ، مما يترتب عليه القول بقدم العالم قدما زمانيا ، يحكيه هو نفسه عن أرسطو ، فى كتاب «السماء والعالم » ، فينسب اليه فيه : « أن الكل ليس له بدء زمانى » (٢)٠ ويشرح ذلك ، بما يدفع نسبة القول بالقدم الذاتى لأرسطو على الوجه الآتى :

« ان معنى قوله ان العالم ليس له بدء زمانى ، أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه ، كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذى يتكون أولا فأولا بأجزائه ٠ فان أجزاءه يتقدم بعضها بعضا بالزمان ٠ والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ٠ ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع البارى جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان » (٣) ٠

وهذا التوجيه لقول أرسطو عمل عقلى خاص بالفارابى ، يدفع به نسبة القول بقدم العالم قدما ذاتيا الى أرسطو ٠ ويصح فى الوقت نفسه ـ مادام خاصا بالفارابى ـ أن يكون شرحا منه للقولة السابقة ، التى تنسب اليه هو فى نفى سابقية الزمان على العالم ، مع كون التزام القول بها لا يؤدى الى القول بالقدم ، على معنى نفى الموجد للعالم ٠

---

(١) كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » : ص ٩٣ ، ٩٤ ٠

(٢) كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » ص ٢٦ ، ٢٧ ٠

(٣) فى المصدر السابق ٠

الفارابى وفكرة الوساطة :

وصلنا الآن فى فلسفة الفارابى الى أن تحقق الممكن ووجوبه ليس من ذاته ، بل من الله ، الواجب الذى لم يسبق وجوبه بامكان ، كما نقلنا عنه فيما مضى ، وكما يذكر هو صريحا فى قوله :

« ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يرصل أثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودة · والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده »(١) ·

اذا وصلنا الى ذلك ، صح لنا أن نتسائل الآن : على أى وجه يصل أثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودة ؟

أتوجد عنه هذه الأشياء الجزئية جميعها دفعة واحدة ، وهى كثيرة كثرة غير متناهية ، وهو واحد وحدة مطلقة لا يشترك معه فى تصور وجوبه غيره ، فضلا عن أن يكون صنوا له فى واقع الأمر ؟

أم يصل أثره اليها بطريق التدرج ، حتى تكون الكثرة التى لا تحد ، بعيدة فى التصور العقلى عن منطقته ؟

الفارابى يختار الوجه الثانى ، ويعبر عنه فى كتاب « فصوص الحكم » ، فى شىء من الغموض ، بقوله(٢) : « لحظت **الأحدية** نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى (٣) المشتمل على الكثرة ، وهناك أفق عالم الربوبية ·

يليها ـ أى يلى الأحدية ـ عالم الأمر : يجرى به القلم على اللوح ، **فتتكثر** الوحدة ، حيث يغشى السدرة ما يغشى ، ويلقى (تتلقى) الروح والكلمة(٤) · وهناك أفق عالم الأمر » ·

فعن الأحدية المطلقة ، وهى الذات المقدسة ، كانت « القدرة » . بتأمل الأحدية نفسها ·

---

(١) كتاب « عيون المسائل » ، ص ٦٧ · (٢) ص ١٣٦ ، ١٣٨ ·

(٣) العلم الأول هو علم الله تعالى بنفسه ·

(٤) الروح هى الروح الانسانية · والكلمة هى الوحى · (راجع نص الفارابى فى هذا الكتاب) ·

وعنها أيضا كان العلم الثانى ، المشتمل على الكثرة ، عن طريق تأمل الأحدية القدرة ٠

ومن مجموع الثلاثة : الواحد ، القدرة ، العلم الثانى ، يتكون : **عالم الربوبية** : وفيه يوجد الله الواحد المطلق ، الذى لم ينشأ عنه الا واحد أيضا هو القدرة ٠ ثم نشأ واحد آخر فى ذاته متكثر بالاعتبار هو العالم الثانى ، لأنه نتيجة تأمل أمرين : نتيجة تأمل الواحد لذاته ، وتأمله لقدرته ٠

ـ **عالم الأمر** : ويلى عالم الربوبية ، وهو عالم متكثر فى ذاته ، ومتصل من أعلى بطرف فى عالم الربوبية متكثر بالاعتبار ـ وهو العلم الثانى ٠ ومتصل من أدنى ، بعالم متكثر أيضا على سبيل الحقيقة ، كثرة غير متناهية ، وهو :

ـ **عالم الخلق** : فالواحد المطلق ، وهو الله لم تنشأ عنه الكثرة **مباشرة** ، بل الذى نشأ عنه واحد بالذات ثم آخر له كثرة اعتبارية متناهية ٠٠ ثم كانت الكثرة الحقيقية غير المتناهية ٠

واذا كان عالم الربوبية تكون على التوالى عن الواحد مباشرة ، وكانت موجودات عالم الأمر نشأت عن العلم الثانى فى ذلك العالم ، فوظيفة موجودات علم الأمر هذه ٠٠ نقل أثر الله الواحد الى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لها :

« لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحانى والكتابة تصوير الحقائق ٠ فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم ، والتقدير من اللوح ٠ أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد ، والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح الى الملائكة التى فى السموات ، ثم يفيض الى الملائكة التى فى الأرض ، **ثم يحصل المقدر فى الوجود** »(١) ٠

فعالم الأمر ، أو عالم الملائكة ، نقطة الاتصال بين العالمين : عالم الربوبية ، وعالم الخلق ٠ ومع كونه مركز اتصال بينهما ، ومع كون موجوداته تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق الذى هو دونه ، فطبيعة موجوداته ليست مزيجا من خصائص العالمين ، أو بالأحرى ليس لها شىء من خصائص

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١٦٤ ٠

عالم الخلق بل لها استقلالها وانفصالها · ومن طبيعتها المستقلة ـ التى يتمثل استقلالها فى كونها متحمضة للخيرية والطهر ـ اذا اتصلت بموجود فى عالم الخلق ، لا تتصل الا بمن له قدسيته وصفاؤه ··

« للملائكة ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس : فأما ذواتها الحقيقية فأمرية ، وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية »(١) ·

« واتصال عالم الأمر بعالم الخلق ، أو اتصال الملك بالروح القدسية ، على نحو أنهما اذا تخاطبتا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق ، فيتمثل لها (أى للروح القدسية) من الملك صورة بحسب ما تحتملها · فترى ملكا على غير صورته ، وتسمع كلامه الذى هو الوحى · والوحى لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة ، وذلك هو الكلام الحقيقى »(٢) ·

هل يمكن أن يعد الفارابى ، بما ذكره هنا فى كتابه « فصوص الحكم » مما يتعلق بالصلة بين الله وما عداه أفلوطينيا سواء فى ترتيب الموجودات عن الله حسب اختلافها ضيقا وسعة فى الكثرة ، أم فى درجات الوساطة بين الواحد وحدة مطلقة والعالم المتكثر كثرة مطلقة ؟

اذا كان يمكن بوضوح أن نجد شبها بينه وبين أفلوطين فى أن كلاهما يحرص على تصوير أن : الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة ، فلا نجد **بمثل هذا الوضوح وجه شبه بينهما فى درجات الوساطة** ، بل اذا وجدنا بينهما فى هذه الناحية وجه شبه ما ففى كثير من التكلف ·

فلو فرض أن موجودات عالم الربوبية ، وهى : الله ، القدرة ، العلم الثانى ، تساوى درجات الموجودات عند أفلوطين فى عالم ما وراء الحس وهى : الواحد ، العقل ، النفس الكلية (أو القوة المدبرة) ·· فأية درجة من درجات الوساطة عند أفلوطين تقابل اذن « عالم الأمر » كله عند الفارابى ـ وهو عالم الملائكة ، الذى تكون مرتبته بعد موجودات عالم الربوبية ، وقبل عالم الخلق ؟

ربما يعد الفارابى ، بماذكرناه له هنا ، أقرب شبها ببرقلس منه بأفلوطين · لأن ما ذكره الفارابى من موجودات قبل عالم الخلق كله ، وهى

---

(١) المصدر السابق : ص ١٦٢ ·

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٢ ـ ١٦٣ ·

موجودات عالم الربوبية وموجودات عالم الأمر ، يكون مراتب أربع فى عالم ما بعد الطبيعة ، وهى : موجودات عالم الربوبية الثلاثة ، التى تتفاوت فيما بينها فى معنى الوحدة والكثرة ، مضافا اليها عالم الأمر ـ وهو عالم الملائكة الذى تتساوى موجوداته جميعها فى القيمة والمنزلة ·

ويعترف لبرقلس من جانب آخر أربع مراتب فى عالم ما بعد الطبيعة ، هى (١) :

الوحدة التى لا كثرة فيها بوجه ·

الوحدة التى تنطوى على كثرة اعتبارية والتى هى مجاز بين الوحدة من كل وجه ، والكثرة غير المتناهية ـ وتسمى (هينادن) ·

العقل :

النفس الكلية ·

وعالم الملائكة عند الفارابى يصح أن يكون جملة مقابلا للنفس الكلية عند برقلس · لأن هذه عنده كما عند بقية رجال الأفلاطونية الحديثة ، نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس ، بل تعتبر لديهم أكثر من نقطة اتصال ، تعتبر مظهر « وحدة الوجود » كله · ولذا يرونها ـ وان كانت فى طبيعتها من عالم ما وراء الحس ـ تمثل نصيبا من كلا العالمين(٢) ، فهى مجردة ، وغير مجردة : مجردة باعتبار أنها بطبيعتها من عالم وراء الحس ، وغير مجردة اذا هبطت عالم الحس · وكذا الشأن ، فى شرح ما لها من خصائص النوعين · وللملائكة عند الفارابى « ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس ·· » ·

ولكن اذا كانت النفس تتصل بعالم الحس ، أو بعالم الخلق فاتصالها بكل انسان فيه · أما الملائكة فاتصالها بعالم الحس ، عن طريق التقائها بالأرواح القدسية فيه خاصة ، وهى أرواح الأنبياء والرسل من البشر · وعلى هؤلاء الأنبياء والرسل تعميم التدبير ، أو الارشاد فى بقية الخلق ـ « ··· وانما يلاقيها من القوى البشرية **الروح القدسية** » ·

---

(١) يراجع رأى برقلس فى مراتب « الأصول » فى الكتاب الأول ص ١٦٢ ·

(٢) يراجع هذا الموضوع فى الكتاب الأول ·

و « النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر (عامة الخلق) ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر (الفرد من الانسان) ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها شىء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل ، **وذات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله الى عامة الخلق** »(١) ٠

و « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يسترق الحس الظاهر حسها الباطن ٠ وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى العالم وما فيه ٠ **وتقبل المعقولات** من الروح والملائكة ، بلا تعلم من الناس »(٢) ٠

وبهذا يفرق بين عمل النفس الكلية عند رجال الافلاطونية الحديثة ، وبين عمل الملائكة عند الفارابى ٠ وبهذا أيضا يترك الفارابى مجالا للنبوة والرسالة فى عمل العقل : فعلى رأيه لم يزل البشر فى حاجة من الوجهة العقلية بعد خلق الملائكة الى قائد يرشدهم ويدعوهم الى الهداية ، وهو النبى أو الرسول ٠ ولكن على رأى أصحاب النفس الكلية ليست الجماعة الانسانية ـ بعد أن تتصل صورة تلك النفس بأجسام البشر ـ فى حاجة الى هاد ومرشد ، وراء ما فى صورة تلك النفس من مصدر للهداية والرشد ، وهو ما فيها من **عقل وادراك** ٠

فتوفيق الفارابى هنا بين الدين والفلسفة ، ليس فحسب فى تعبيره عن المعانى الفلسفية : كالعقل والنفس الكلية وما بعد الطبيعة وعالم الحس والمشاهدة ، بـ : العالم الثانى والقدرة والملائكة وعالم الربوبية وعالم الخلق ، بل فى هذا الفراغ قبل كل شىء الذى أوجده وشغله بالنبوة والرسالة ، فالنفس الكلية اذا كانت وحدها فى الفلسفة القديمة الصلة بين العالم الكامل والآخر الناقص ، فالملائكة ـ ويليهم الرسل والأنبياء من البشر ـ تلكم الصلة فى نظر الفارابى ، هم الرابطة فى نقل أثر الكامل الى الناقص ٠

واذا قلنا ان الفارابى أو غيره من فلاسفة المسلمين وفق هنا أو فى مسألة أخرى بين الدين والفلسفة ، فليس معنى ذلك أنه جمع بين الدين والمنطق ، أو بين الدين والعقل ، أو شرح الدين بالمنطق أو العقل ، بل المقصود بالحكم على العمل العقلى للفارابى **بالتوفيق : أنه قد حاول الملاءمة بين**

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١٤٦ ٠ (٢) المصدر السابق ص ١٥٦ ٠

الدين وبين **المنقول** باسم الفلسفة واسم العقل الى المسلمين · وقد يكون هذا الذى نقل باسم الفلسفة والعقل ، لا يقف نفسه أمام اعتبار العقل فى زمن آخر تال للزمن الذى نشأ فيه ·

وكما عبر الفارابى عن اختياره ، فى اتصال عالم الممكن بالواجب ، بما يدل على تسلسل الموجودات عن الأول الواحد من كل وجه ، دفعا لوجود الكثرة غير المتناهية عن **الوحدة المطلقة** مباشرة ، على النحو الذى ذكرناه له فى كتاب « فصوص الحكم » ، فانه يعبر عن هذا الاتصال أيضا بعبارة أخرى فى كتاب « عيون المسائل » فى غاية الوضوح فى المعنى الذى يهدف اليه ، فيذكر(١) :

« ان أول المبدعات عنه ، شىء **واحد بالعدد** ، وهو العقل الأول · وتحصل فى المبدع الأول (الذى هو هذا العقل الأول) : **الكثرة بالعرض** ، لأنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالأول ، ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول · وليست الكثرة فيه من الأول « الواحد » لأن امكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود ·

ويحصل من العقل الأول ، بأنه واجب الوجود وعالم بالأول : عقل آخر ، ولا تكون فيه كثرة الا بالوجه الذى ذكرناه ·

ويحصل من ذلك العقل الأول ، بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته ·· الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس · والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين ، أعنى الفلك والنفس ·

ويحصل من العقل الثانى : عقل آخر ، وفلك آخر ، تحت الفلك الأعلى · وانما يحصل منه ذلك ، لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض · كما ذكرناه بديا فى العقل الأول · وعلى هذا ·· يحصل عقل وفلك من عقل ·

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك الا عن طريق الجملة ·· الى أن تنتهى العقول الفعالة الى عقل فعال مجرد من المادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك ·

---

(١) صفحتى : ٦٨ ، ٦٩ ·

وليس حصول هذه العقول ، بعضها عن بعض ، متسلسلا بلا نهاية ، وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجود النفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة ، بوساطة الأفلاك ، من وجه آخر .. »(١) .

---

(١) واذا كان عالم العقول ، هو العالم الذى يتصور الفارابى وجوده أولا عن الله بطريق الفيضان العقلى ، فالعالم الارضى يتصور وجوده على نحو . « أن العقل الأخير من العقول الفعالة سبب لوجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الاربعة بواسطة الافلاك من وجه آخر » ...

والعالم الأرضى ، فى نظره « مركب من بسائط (ذرات) صائرة كرة واحدة » ، (ص ٧٢ من كتاب « عيون المسائل ») ، وأن كل جسم فيه ، وهو المعروف بالجسم الطبيعى ، اذا انتهى الى مكانه الخاص ، لم يتحرك الا بالقسر ، فاذا فارق مكانه تحرك اليه بالطبع .

ويعتريه الكون والفساد ، فالكون بتجمع البسائط (الذرات) والفساد بتفرقها . والكون والفساد تغير فى الحال والكيف « بناء على تغير فى الكم (كم الذرات) . « وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الاربع عن حالها ، وانتقالها من ضد الى ضد ، وتلك هى الناشئة من القوى الأصلية (كتاب « عيون المسائل » ، ص ٧٣) . و « اختلاف الصور الاربع (الماء والتراب والهواء والنار) ، وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الاربع ، ويصير سبب كون ما يتكون منها ، وفساد ما يفسد منها . (المصدر السابق ، ص ٧٠) ».

ونشأة الأركان الأربعة التى هى أصل العالم الأرضى بسبب حركات الافلاك وتماسها . « ومن تحركها وممارسة بعضها لبعض على الترتيب تحصل الاركان الاربعة » . (المصدر السابق ، ص ٦٩) .

والفراغ غير موجود فى هذا العالم ، وليس للفراغ مكان بل مشغول بالذرات . (المصدر السابق ، ص ٧١) .

وكل كائن طبيعى ، وهو الكائن الفاسد فى حركته الميل المستقيم وكذلك حركته مكانيه أى انتقالية .

فالفارابى يرى أن العالم الطبيعى مركب من بسائط أو ذرات ، وأن هذه الذرات لا تدع فراغا فى هذا الوجود ، وأن الكون هو تجمع للذرات ، والفساد هو تفرق لها . واساسى التجمع والتفرقة الحركة الطبيعية والقسرية بسبب التصادم والتماس . والكون والفساد حال وكيف فقط ، استلزمه تغير فى كم البسائط (الذرات) . وبالعكس : التغير فى الحال والكيف بسبب تغير فى الكم .

ومرجع الخصائص التى توجد فى فلسفة الفارابى ، سواء تلك التى تتعلق بعالم الافلاك ، أو هذه التى تتعلق بعالم العناصر والاركان ، الى عدة مصادر :

أولا : القول بأن للأفلاك نفوسا أثر من آثار العقائد الشعبية الاولى ، التى كانت تتصور فى كل شىء نفسا وقوة . ويوجد هذا الاثر بوضوح فى فلسفة ديمقريط الطبيعية ،

=

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير ، الذى يجب أن يظهر منه ، فبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير ، الذى يجب أن يظهر منه » ·

=

لأنه يفرض فى الذرة قوة ذاتية ، معدة للحركة ـ اذا تحركت ، وقد تحركت بطريق التصادم ، أى تصادم الذرات بعضها مع بعض ·

ثانيا : القول بالعناصر الخمسة (التى بينها عنصر الاثير ، الذى تتكون منه الافلاك) رأى المدرسة الفيثاغورية ، التى أضافت الى أركان أمبيدوكل (الماء ، والتراب ، والهواء ، والنار) عنصر الأثير ، تحت تأثرها بنظام الكواكب وجمالها ، أو تحت تأثرها بالعقيدة الشعبية فى أفضلية العالم السماوى عن العالم الارضى ، الامر الذى فرض عليها أن تتصور مغايرة فى الاصل الذى تكونت عنه ، لذلك الاصل الذى تكون منه العالم الارضى ·

ثالثا : القول بأبدية العالم لازم من لوازم فلسفة ديمقريط وانكساغوراس الطبيعية ، كالقول بقدمه · فديمقريط لم يحاول شرح نشأة الحقيقة الظاهرة من العالم ، لأنه فرض قدم المادة (الذرة) ، ولكنه بدلا من ذلك شرح هذه الحقيقة الظاهرة نفسا · ولذلك جعل مهمة الفكر فى البحث عنا ، بوساطة الادراك الحسى · وانكساغوراس ادعى وجود العناصر منذ القدم ، ولكنها فقط كانت غير متحركة ، وعلى غير نظام (مشوشة) · ثم ان الكون والفساد مستمران فى نظر ديمقريط ، وكذلك حركة العناصر مستمرة فى نظر انكساغوراس ·

رابعا : مرجع التفرقة بين عالم الأفلاك وعالم الأرض الى ما يلى :

فى وصف حركة الأفلاك بالحركة العاقلة على ما أرجح ـ يرجع الى أرسطو ، تحت تأثره بالقول بنظام حركتها وكمالها · وقد جعل النظام والكمال من مظاهر العقل ، فى ترتيبه للعالم ·· وانكساغوراس من قبل وصف حركة الافلاك بأنها لغاية عاقلة ، أى أنها ليست لصدفة يحتمل فيها التخبط ، والذى حمله على ذلك اعجابه بحركتها وبجمالها ، فلم يستطع أن يقول مثلا بصدفتها · ولم يرد بـ « غاية عاقلة » فى وصفه لحركات الافلاك منفعة تعود على الانسان · وكانت حركة الكواكب جميلة ، لأنها دائرة ومنتظمة وانتظام حركتها ـ فى نظره ـ لانها أول الاشياء التى تدخلت فيها « المادة العاقلة » فحركتها · ولذا ـ هكذا يرى انكساغوراس ـ كلما بعدت الأشياء الأخرى ، غير الفلكية من الأفلاك ، كلما قل النظام وكثر التخبط ·

ومرجع وصف حركة الأجسام الطبيعية ، أو العناصر بأنها حركة آلية ميكانيكية الى : انكساغوراس ، وامبيدوكل ، Leukippos ، وديمقريط فانكساغوراس وامبيدوكل ، يرى كل منهما أن حركة ما عدا الأفلاك آلية ، و Leukippos وديمقريط ، يريان أن حركة العالم كله حركة آلية ميكانيكية · والمحرك اول هو دفع الذرات بعضها لبعض ، وتصادمها بعضها ضد بعض : فالخفيف منه يذهب من المركز نحو الحافة ، والثقيل يتحرك من الحافة نحو المركز فتتكون أشياء وتتفرق أشياء ـ كذلك بناء على هذا الدفع والتصادم · وهكذا : العالم مستمر فى الحركة ، وفى الكون والفساد ·

خامسا : القول بـ يخيب العالم من بسائط ··· الخ ، يرجع الى رأى ديمقريط فديمقريط يرى أن الذرة أصل العالم ، وأن كل تغير فى النسبة والحال مرجعه الى تغير فى كم

=

فاذا كان الفارابى ، فى تعبيره هناك فى كتاب « فصوص الحكم » قد جعل فى تصويره الصلة بين الله وعالم الخلق ، مرتبة من الوجود هى مرتبة عالم الأمر ، وتمثل :

الانتقال من الوحدة المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة ·

كما تحمل أثر الواحد الى هذه الكثرة ·

فتعبيره هنا فى كتاب « عيون المسائل » حدد هذه المرتبة الوسطى **بالعقول** ، بدل عالم الأمر أو الملائكة · وفوق ذلك كان هذا التعبير أوضح فى وصف الغرضين المذكورين ، من تعبيره السابق هناك ، وبالأخص فى شرح الانتقال من الوحدة الحقيقية المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة ·

·=

الذرات وكل تغير فى الكم يسبب تغيرا فى الحال والظاهر · فالتشكل المكانى (الجسمى) ، والحركة مرجعها الى شىء بسيط هو الذرة · فالمكانية (الجسمية من : طول ، وعرض ، وعمق) تجمع من الذرات والحركة انتقال للذرة · والعالم كله قائم على المكان (الجسم) والحركة ، ووجوده مرتبط بالمكانية (الطول ، العرض ، العمق) وبالزمان (الناشىء عن حركة الذرة) · وهذا الوجود اذن حقيقته وتصوره كذلك ، مرتبطان بالمكان وبالزمان · وأصل هذين الذرة · فالذرة تبعا لذلك أصل للحقيقة وللادراك ·

وديمقريط يشرح أيضا النفس فى خواصها ، وقيمها ، من الذرة من تشكلها وحركتها أى من المكان والزمان · (وعلى كيفية مزج الذرات ، من خفيف وثقيل ، يكون تصرف الانسان ، ويكون سلوكه وتكون مغايرة انسان لآخر فيهما فالانسجام فى التصرف ، والشذوذ أو الاضطراب فيه مرجعه اذن الى كيفية المزاج) ·

والمادة اذن فى تشكلها وانتقالها ، هى الشىء الواقعى الذى تشرح منه الحياة العقلية الانسانية أيضا · ولكون ديمقريط يشرح الحياة العقلية من المادة . عرف مذهبه بالمذهب المادى · (والذرة عنده فى ذاتها أمر معنوى يتحرك فى الفراغ ، ولا يدرك بالاحساس ، ومع ذلك ترى فى صور متعددة فى الخارج) ·

(اعتمدنا فى وصف المدارس الطبيعية اليونانية هنا على ما ذكره فندلبند فى كتابه « تاريخ الفلسفة » تحت عنوان :
(Kosmologische Pertode bei den Griechen) .

واذا حازت فلسفة الفارابى الطبيعية هذه فيما مضى لدى بعض المسلمين قبولا ، وتأثر بها كثير من غير الفلاسفة من شراح كتاب الله أو سنة رسوله كالمرحوم الشيخ المراغى فى العصر الحديث فلم يبق لها الآن ، بعد الوضع الحالى لعلم الطبيعة الا أثر قليل · وهو الأثر الديمقراطى ، بعد أن عدل وصقل وهذب ، وقد تبين ، بعد البحوث الطبيعية الحديثة أن أكثر ما قامت عليه من أسس ، كان فروضا وملاحظات سطحية وقتية ، أو يرجع الى بعض العقائد القصصية الشعبية ·

فالذى نشأ عن الواحد المطلق من كل وجه كما تصور الفارابى هنا واحد بالذات ، ولكنه متكثر بالاعتبار فحسب · فالواحد بالذات وجد عنه واحد بالذات كذلك ، وان حصلت فى هذا الأخير كثرة ، فهى أولا بالاعتبار ، وثانيا بعيدة عن الوحدة المطلقة ·

وكما كان هذا التعبير الثانى فى كتاب « عيون المسائل » أوضح فى الغرض الذى يرمى اليه الفارابى من الوساطة بين الموجد الأول والموجدات الأخرى الكثيرة كثرة غير متناهية ، فانه أوضح كذلك فى تصوير التدرج فى الوجود وكيفية نشأة الموجودات عن « الأول » :

ـ فسبب وجود العقل الأول الواحد بالذات ، الكثير بالاعتبار عن الله الواحد المطلق ، علم هذا الواحد المطلق بنفسه ·

ـ وسبب وجود العقل الثانى عن العقل الأول ، توجه هذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى ، وهو الله الواحد المطلق ·

ـ وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثانى ، توجه هذا بتفكيره وتأمله نحو ما فوقه من موجود أعلى منه ، وهو العقل الثانى ·

ـ وهكذا ·· نشأ كل عقل تال عن آخر سابق عليه ، بسبب توجه هذا السابق عليه بتفكيره نحو ما فوقه من موجود (عقلى) أسمى منه ·· حتى يصل الأمر الى آخر هذه العقول ، وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق ·

أما سبب الكثرة الاعتبارية : فى العقل الأول الواحد بالذات ، فيرجع الى اعتبار وجوده مرة ، والى اعتبار علمه مرة أخرى ··

فوجوده يلاحظ فيه أمران :

ـ أنه كان **ممكن** الذات قبل وجوبه ·

ـ وأنه أصبح **واجب** الوجود ، بعد وقوعه بفعل الواحد المطلق ·

وعلمه يلاحظ فيه أمران كذلك :

ـ أنه بعد وقوعه ووجوبه ، أصبح يتجه بتفكيره مرة الى موجده وموجبه ، وهو الواحد المطلق ··

ـ ومرة أخرى يتجه به الى نفسه ·

وهذه الكثرة الاعتبارية فى العقل الأول ، كانت سببا فى الكثرة الحقيقية فى الوجود بعده . فالجانب الأشرف من هـذه الكثرة فيه كان سببا فى ايجاد الأشرف فيما بعـده ، والأقل مرتبة فيها كان سببا فى ايجاد الأقل مرتبة بعده :

فعلم العقل الأول بالواحد المطلق ، لأنه أشرف من علمـه بنفسه ، كان سببا فى ايجاد العقل الثانى بعـده ، بينما علمه بنفسـه كان سببا فى ايجاد « نفس » الفلك الأعلى ، وهو ما يسمى بفلك المحيط ، أو كان سببا فى ايجـاد « صورته » . وتوهمه (العقل الأول) أو تخيله Imagination كان سـببا فى ايجاد مادة هـذا الفلك الأعلى .

وعلى هذا النحو ، تحققت الكثرة بعد العقـل الأول ، الذى هو واحـد بالذات ومتكثر بالاعتبار فقط ، وأصبحت توجـد الكثرة بعـده وجودا حقيقيا ، بسبب ما فيه من كثرة اعتبارية ، وهـذه الكثرة الحقيقية هى الآن :

العقل الثـانى .

والفلك الأول .. بصورته وهى نفسه .

ومادته ، وهى جرمه .

وعن هـذا العقل الثانى يوجـد ـ بالكيفية نفسها ـ عقل ثالث ، وفلك ثان .. وهلم جرا . فاذا كان عـدد العقول التى وجـدت خمسة وهكـذا . لأن تصور مساواة عـدد الأفلاك لعـدد العقول يؤدى الى تصور مثلا ، فعدد الأفلاك أربعة فقط . واذا كانت عشرة ، فعـددها تسعة .. أن الواحد المطلق وهو الله تعالى ، كما نشأ عنه عقل ، نشأ فلك أيضا . وتصور هذا يؤدى بالتالى الى تصور أن الكثرة متصلة بذاته تعالى **مباشرة** ، وأن فيه جبهتين : احداهما أشرف من الأخرى ، لأن العقل أشرف من الفلك . وتصور ذلك يناقض مبـدأ الوحـدة من كل وجه ، ومبـدأ الكمال المطلق ، الممثلين فى الموجـد الأول ، وهو الله جل جلاله .

واذا كان الفارابى فى تعبيره هناك فى كتاب « فصوص الحكم » موفقا بين الدين والفلسفة ـ كما رأينا ، فهو فى تعبيره هنا فى كتاب « عيون المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يحكى فكرة فلسفية ، ان كانت لها صلة بدين ما ، فليست لها صلة بالاسلام على الأقل .

والدكتور جبور عبد النور(١) يرى أن الفارابى ، فى فكرة العقول هذه ، التى تمثل الوساطة بين الله والعالم ، والتى تجعل فى النهاية للأفلاك والكواكب أثرا فى الأحداث الطبيعية ـ ومنها الانسان ـ متأثرا بالفكر الحرانى الوثنى، القائم على اسناد التأثير فى العالم الأرضى للكواكب المختلفة وما يتصل بها ، **أو ما يسكنها من عقول ونفوس ، مثل** : زحل ، والمشترى ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر ٠

ونص عبارته فى ذلك (٢) :

« ٠٠٠ والواقع الآخر الذى يجب أن نقرره ، هو أن الفارابى ، عندما يعرض لنظرية **الفيض** فيتجاوز الأسس التى وضعها أفلوطين ، ويذهب فى سلسلة الروحانيات ، أو العقول المفارقة كما يسميها . مذهبا لا نتبين له شبيها عند الاسكندريين ، عندما نرى هذا الاختلاف نجد ما يوضحه فى مذهب الحرانيين :

فأفلوطين يقول مثلا فى تاسوعاته : ان أول مخلوق يحدث عن العلة الأولى بطريقة الفيض يشابه الخالق (وهو صانع العالم) مشابهة كبيرة فى كماله وصفاته ، ويسمى العقل ، وهو بدوره يوجد الروح الكلية ٠ ثم ينتقل أفلوطين من الروح الكلية الى المادة والصورة ، والكائنات الحسية التى تتألف منها ٠

أما الفارابى : فيقول بانبثاق العقل الأول من العلة الأولى ٠ وينبثق من الأول عقل ثان يدير شئون الأفلاك الثابتة ، ومن الثالث عقل رابع يدير شئون كرة زحل ، ثم العقل الخامس للمشترى ٠ والسادس للمريخ ، والسابع للشمس ، والثامن للزهرة ، والتاسع لعطارد ، والعاشر للقمر ٠

ومرد التباين بين أفلوطين والفارابى **الى الأثر الصابئى ، كما يتجلى** لنا : فان الثانى لم يأخذ عن الأول ، كما يقولكل الذين بحثوا فى مذهب الفارابى ، ودرسوا مؤلفاته ، **وانما أخذ عن الحرانيين ، واتبع خطتهم فى تحصيل الفيض** وهذه العقول المفارقة أو الملائكة ،أو الروحانيات ، كما

---

(١) أستاذ الفلسفة بالكلية العلمانية ببيروت ٠

(٢) فى مقال له ص ٦٥ فى الجزء السابع من السنة الأولى لمجلة « الكتاب » ، عدد شهر مايو سنة ١٩٤٦ ، التى تصدر عن دار المعارف بمصر ٠

يسميها الحرانيون ، تمتاز بالصفات نفسها عند الفريقين : هى جواهر ليس لها مادة ولا هيولى ، وهى التى تتصرف بشئون العالم الأرضى ، فتهب الرياح بتحريكها ، وتنشأ السحب بتأثيرها ، ويحدث المعدن والنبات والحيوان والانسان بفعلها · وهى مكلفة فى المذهبين ـ الفارابى والحرانى ـ بالهياكل العلوية ، أو الكواكب السيارة التى تقوم لديها مقام البدن للروح الانسانية ، ونسبة بعضها الى البعض الآخر · وهنا يكون الحدوث الطبيعى ؛ فاذا به واحد عندهما أيضا » ·

ويحكم على الفارابى ، من أجل موافقة ما يقوله فى العقول للمذهب الصابئى فى الكواكب ـ تلك الموافقة التى ترجع فى نظره الى اقامته بحران مقر الصابئة واتصاله بيوحنا بن جيلان فيها ـ بأنه « **لم يكن مسلما الا فى ظاهره ، وانما كان وثنى الأصل والنشأة** ، رغم أنه هادن الدين طول حياته . ولم يضطهده العامة ، أو أصحاب السلطان »(١) ·

حقا ان هذا الذى ينسب للفارابى هنا ، **يخالف ما هو معروف لأفلوطين** فى الوساطة ، وحقا ان نسبة التأثير فى أحداث الكون الى مصادر متعددة ، مظهر واضح من مظاهر الوثنية ، لا يقل عن مظهر تأليه هذه المصادر نفسها ·

وحقا ان المذهب الصابئى كان مذهبا وثنيا ، لأنه قائم على عبادة الكواكب بعد تأليهها ، واسناد التأثير اليها فى وقوع الأحداث الطبيعية · وقد كان الاغريق أيضا مع ذلك وثنيين : يعبدون آلهة متعددة من كواكب وغيرها ، ويسندون اليها التأثير فى حياة الانسان ، وبيئته الأرضية على العموم ·

ومن المعروف مع ذلك ، أن الفلسفة الاغريقية تأثرت بالوثنية الاغريقية · ومما تأثرت به منها ، اسناد التأثير فى الكون الى مصادر مختلفة أطلقت عليها اسم **العقول** ، بدل عنوان الآلهة ، وهذا مما يفرق بينها وبين الديانة الشعبية(٢) ·

ومن المعروف أيضا أن بطليموس (Ptolemaens) فى القرن الثانى بعد الميلاد فى الاسكندرية ، أثبت بالرصد تسعة أفلاك ، أبعدها الفلك المحيط ، وأقربها فلك القمر من الكواكب السيارة ·

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤ · (٢) راجع الكتاب الأول ص ١٢١ ·

ومن المعروف كـذلك أن الأفلاطونية الحـديثة ، كان من أهم أهـدافها خلط المذهب الافلاطونى بالديانة الشعبية . وأبرز رجالها فىذلك «برقلس»(١) ٠

بعـد هـذا ، لم لا يكون الفارابى صابىء المـذهب ، **على سبيل القطع** ، فى قوله بعقول الأفلاك ؟

ولم لا يكون متأثرا أولا بالفلسفة الاغريقية ، التى جعلت من آلهة الاغريق عقولا ، كما جعل أرسطو من اله القمر عقلا فعالا ، له التأثير فى عقل الانسان؟

لم لا يكون متأثرا أيضا ، فى عـدد العقول بما أثبته بطليموس للأفلاك عن طريق الرصـد ؟

نعم قد يكون الحرانيون المتفلسفون ، عندما اطلعوا على الفلسـفة الاغريقية ـ بعـد عمل رجال العصر الهلينى الرومانى فيها ، ومعظمهم رجال وثن(٢) ـ أعجبتهم منها فكرة « عقول الأفلاك » ، لأنها توافق مذهبهم الدينى مع صبغتها الفلسفية فتدارسوها وحرصوا عليها ، وعنهم أخـذها الفارابى ، ولكن هذا لا يعنى أنها صابئية الأصل وأن الحرانيين هم الأصليون فيها لأنهم عبدة الكواكب ، وأن الفارابى تبعا لذلك صابئى المأخذ ٠

على أن هذا الذى ينقل عن الفارابى ، كما يوجـد فى كتابه « عيـون المسائل » ، وكما يذكره الدكتور جبور بأمانة ، قـد لا يعـد وثنية ، لأن الوثنية اسناد الفعل فى الكون الى آلهة مختلفة ، لكل اله منها تأثير خاص ، ومنطقة معينة لهـذا التأثير ٠ والذى يلاحظ فى فكرة العقول أنها معبر فقط لأثر الواحد المطلق الى هـذا العالم ، والقول بها ليس ناشئا عن اعتراف بتأثير خاص لكل منها صادر عن ذاته ، بل الدافع الأول الى قبولها قيام صعوبة ذهنية لـدى بعض المتفلسفين فى تصور : أن الواحـد من كل وجه تنشأ عنه **مباشرة مطلقة** لا نهاية لها(٣) ٠

ان منطق الدكتور جبور ، ربما يوصله الى الحكم على « فكرة الملائكة » بأنها أيضا وثنية ، لأن هناك أوجها عديدة للمشابهة بين الملائكة والعقول : عـددهم كثير كعـدد العقول ، وهم من عالم آخر غير هـذا العالم ، وهم كما

---

(١) راجع الكتاب الأول ص ١٦١ ٠

(٢) هم غير رجال مدرسة الاسكندرية المسيحية ، مثل يحيى النحوى ٠

(٣) كما تقـدم فى هـذا الكتاب ص ١٩١ ٠

يرى الفارابى حلقة الاتصال بين عالم الربوبية وعالم الخلق ، فى نقل أثر الأول الى الثانى الذى هو وظيفة العقول ، وهم مكلفون من الله بالحفظ ، والرقابة والوحى ، وغير ذلك من الأعمال فى هـذا العالم ، على نحو ما أودع فى طبيعة العقول من قوة منحت لها من الواحـد الأول لتـدبير هـذا العالم !

ان « فكرة العقول » كـ « فكرة الملائكة » لا تؤدى الى اعتقاد شركة فى التأثير فى العالم ، ولا تقوم على أساس الشرك فى نسبة التأثير فيه الى مصادر متعـددة ، اذ مرد الأمر كله مع الايمان بها الى الله وحـده · وعقيـدة الوثنية اعتقاد ما يؤدى الى الشرك ·· وعبادة غير الله من قوى كونية مع الله أو دونه، وقل ألا يكون الله معبودا فى الديانة الوثنية ·

و « فكرة العقول » قـد لا يستريح اليهـا فى ظاهرها الدين الموحـد · ولكنها فى حقيقة الأمر ، كما يصورها الفارابى ، تنتهى باسناد التأثير : من خلق ، وقضاء ، وقـدر ، وغير ذلك من أنواع التأثير ·· الى الله الواحد وحدة مطلقة · لأن الله الواحـد هو الذى أوجـد العقل الأول وهيأه لأن يوجد غيره· وهذا العقل ، من طريق القوة التى منحها الله اياه ، أوجـد العقل الثـانى ، وهيأه بتلك القوة أن يوجـد غيره ·· وهكـذا · فالموجـد الأول لكل موجود سواه ، هو الله تعالى ، واليه ، وعنـده ، ينتهى مصير كل موجود غيره ·

رأى الفارابى فى المعـرفة :

والآن عرفنا رأى الفارابى فى « الوجود » وأنه ثنائى المـذهب فيـه ، وعرفنا رأيه أيضا فى صلة أحـد طرفيه بالآخر ، وأنه يقول بـ « الوساطة » شرحا لهذه الصلة بينهما ، بقى أن نعرف وسيلة ادراك الوجود عنـده : أهى بالفعل وحـده ؟ أم بالحواس وحـدها ؟ أو بهما معا ؟

والوسيلة لتوضيح رأيه فى ذلك أحـد أمرين : اما أن نعمـد الى أرسطو فى بحث الوجود وادراكه ، أو نرجع الى كتب الفارابى نفسه على ألا نحاول الربط بين نظراته المختلفة فيها · فاذا أردنا أن نقف على رأى موحـد للفارابى فى « معرفة » الوجود وادراكه ، لم يكن لنا من سبيل كى نفهمه ، سوى تتبع خطوات بحث الوجود عنـد أرسطو · واذا لم نهـدف الى هـذه الوحـدة فى البحث ، كان علينا كى نفهمه أيضا ، أن نذكر ما له من رأى ، مكتفين بنسبته الى الكتاب الذى أخـذ عنه · وما قـد يبـدو حينئـذ من مفارقة فيما ينسب اليه جله ، مرجعه الى اختلاف طابع كتبه ، دون تطور بحث الوجود نفسه ·

اذ الأمر عنـد الفارابى ليس على نحو ما عرف لأرسطو : أن وجـد لهـذا رأى يغاير رأيا آخر عنـده فى الموضوع الواحـد ، ترد المغايرة حينئـذ الى تطور التفكير ، دون اختـلاف طابع الـكتاب ٠

والأمر الذى يدعونا الى ترديد الطريق بين الوسيلتين السابقتين ، فى توضيح رأى الفارابى فى **معرفة** الوجود ، هو اختلافه فيما يراه بشأنها ٠

اذ أننا نجده فى موضع (فى كتاب المسائل الفلسفية والأجوبة) فصل بحث **معرفة الوجود** عن بحث **ما بعـد الطبيعة** ٠

وفى موضع آخر (فى كتاب فصوص الحكم) نجده ربط بينهما ٠ فأرسطو ـ كما عرفنا من قبل(١) ـ عندما تناول بحث الوجود فى دائرة المنطق وحدها، أو فى الدائرة الانسانية والطبيعية ٠٠ كان ينظر الى الوجود على أنـه ماهية أو مفهوم مرة ، وهوية أو مشخص مرة أخرى ٠ ولأن وجود المـاهية عنـده ذهنى فحسب كان ادراكها عن طريق العقل وحده ، ولأن وجود الهوية مقرر فى الخارج كان ادراكها عن طريق الحواس ٠ وليس تحقق الماهية ووجودها فى الخارج ضمن الهوية ، بمدعاة الى أن تكون الحواس طريق ادراكها ، لأن هـذه لا تدركها بحال خالصة من شوائب التشخص والتحـديد ، أو من شوائب المـادة ٠ ولكن العقل وحـده هو الذى **يستخلصها** من ذلك ، أو **ينتزعها** منه ٠ وهـكذا الواقع (أو الطبيعة) هو الذى يملى على الانسان الطريق لمعرفتـه اياه ، اما بالعقل أو بالحواس ٠

والفارابى فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يجارى أرسطو فى ذلك ، فلا يتعـدى ببحث « معرفة » الوجود وادراكه حـدود الطبيعة الى ما بعـد الطبيعة ، ولا يعلق ادراك الانسان للواقع ومعرفته اياه بأمر مغيب عنه ٠ فالوجود يدرك عنـده ـ حين ذكر فى كتابه هـذا ـ بطريق العقل وطريق الحواس ، تبعا لاختلاف طرفيه (الوجود)٠ فالطرف صاحب الوجود الذهنى منهما ـ وهو المـاهية أو المفهوم ، وسيلة معرفتـه العقل وحـده عن طريق أستخلاصه وانتزاعه من الطرف الآخر صـاحب الوجود الخـارجى ، وهو الهويات ، ومع كون المـاهية تعرف وتدرك عن طريق انتزاع العقـل لهـا من الهويات ، فليست هى مسارية للهوية ولا عينها بل مغايرة لها ، كما لم يكن وجودها ضمنها بداع الى اتحادهما ٠

---

(١) صفحة ٢٨٠ من هـذا الكتاب ٠

سئل الفارابى عن التصور بالعقل : كيف يكون ؟ وعلى أى وجه ؟ وهل هو أن يتصور بالعقل الشىء الخارجى على ما هو عليه ؟ فقال :

« التصور بالعقل أن يحس الانسان شيئا من الأمور التى هى خارجة عن النفس ، ويعمل العقل فى صورة ذلك الشىء ، ويتصوره فى نفسه ، على أن **الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان فى نفسه** ، اذ العقل ألطف الأشياء ، فما يتصوره فيه ، هو اذن ألطف الصور »(١) ٠

وسئل عن (كيفية) حصول الصورة فى العقل ؟ فقال :

« ٠٠٠ وأما حصول الصورة فى العقل ، فهو أن تحصل صورة الشىء فيه مفردة : غير ملابسة للمادة ، ولا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات ٠ ومفردة غير مركبة ، ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هى ملابسة له ٠

وبالجملة فان الأشياء المحسوسة هى غير المعلومة ، والمحسوسات هى أمثلة للمعلومات ٠ ومن المعلوم أن المثال غير الممثل : فان الخط البسيط المعقول الذى يتوهم طرفا للجسم ، غير موجود مفردا من خارج ، لكن ذلك شىء يعقله العقل ٠ وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك ٠ بل بينهما وسائط : وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ، ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » (٢) ٠

فالفارابى واضح كل الوضوح هنا فى أن صور الأشياء أو الماهيات تحصل للانسان عن طريق العقل وحده ، وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها ٠ وواضح كذلك فى حكمه بمغايرة صورة الشىء أو الماهية للهوية ، رغم أن معرفة أحدهما متوقفة على الآخر ٠

أما الحواس فلا تصل الى مرتبة العقل فى ادراك صور الأشياء أو الماهيات ٠ **لأن ما تدركه هو الهويات أو الأشخاص** ، أو هو الماهيات **غير**

---

(١) صفحة ١٠٥ ٠

(٢) صفحة ١٠٦ : المصدر السابق ٠

خالصة ، بل مع ضميمة زوائد أخرى اليها · وهى بهـذه الزوائد لا تكون صور الأشياء ، أو مهايا لها ·· يقول الفارابى :

« والحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى ، بل يدرك خلطا ، ولا تثبته بعد زوال المحسوس ، فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسـان ، بل أدرك انسانا له زيادة أحوال ، من : كم ، وكيف ، وأين ، ووضع ، وغير ذلك· ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسان لشارك فيها النـاس كلهم · والحس مع ذلك ، ينسلخ عن هـذه الصورة اذا فارق المحسوس ، **ولا يدرك الصورة الا فى المـادة والا مع علائق المـادة** » (١) ·

والوجود كله ذهنيا أو خارجيا ، يستقل الانسان بمعرفته وادراكه : فهو يدرك بحواسه صفحته الظاهرة ، وبعقله ما تضمنته هـذه من معان عامة · والانسان تبعا لذلك يدرك الطبيعة ، لأنه جزء منها ، والطبيعة **تقـدم نفسها له لأنه فيها** ·

واذا كان أحـد الطرفين ، من عقل أو حواس يفضل الآخر فمرجع هذه الأفضلية الى الموضوع الذى تعلق به أحـدهما ، أكثر من رجوعه الى ذات العقل وذات الحواس · وقد سبق (٢) أن رأينا أن النظرة الى المعـانى أو المـاهيات ، أسمى من النظرة الى الأشياء المحسوسة أو الهويات · فطريق العقل اذن ، أفضل من طريق الحواس ، لأن موضوعه أشرف من موضوعها ·

وهكـذا ، تتبع قيمة المعرفة قيمة الوجود · وليس ذلك لأن طريق العقل مثلا ، أضمن من الحواس فى الوصول الى اليقين · وقيمة « الوجود » فى الفلسفة الاغريقية الانسانية أو المنطقيـة حـددت : اما كنتيجة للصراع بين السوفسطائية من جهة ، والمـدارس الثلاثة التى هى مدارس : سقراط وأفلاطون وأرسطو التى قاومت السوفسطائية على التوالى من جهة أخرى · وقد كانت نتيجة هـذا الصراع منح « العام » اعتبارا أوسع من اعتبار « الخاص » وأما كأثر للعقيـدة الدينية التى تأثر بها أفلاطون فى نظرته الى « مثله » ، اذ كان يعتبرها آلهة مقـدسة · و « المثل » أمور عامة ، قـد تأثر بها أرسـطو فى « صوره »·

---

(١) صفحة ١٥٣ : كتاب « فصوص الحكم » ·

(٢) صفحة ٣٣٦ من هـذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) ·

الى الآن لم يدخل فى بحث الوجود وبحث معرفته بالتالى اعتبار الواجب الذى لم يسبق بامكانه أو الالة ، لأن بحث هـذين الموضوعين ، وهما الوجود وادراكه كان فى دائرة المنطق وحـده ، أو فى دائرة الطبيعة دون ما بعـدها ٠

فلما أدخل الاله فى بحث الوجود ـ واختلطت الطبيعـة بما بعـدها ، واتصل الانسان بالاله فى موضوع بحث الوجود ، ووفق بين ما للدين فى وجود الاله ، وبين ما للفلسفة المنطقية أو الطبيعية فى الوجود عن طريق الفارابى ، أو عن طريق آخر قبله ٠ وذهب(١) الطرف الأول من ثنائية الوجود فى الفلسفة، وهو المـاهيات أو المثل ، فى الطرف الأول من ثنائية الدين ، وهو الله ـ سلب الانسان حق الاستقلال فى المعرفة ، وأصبح الانسان تبعا لذلك يعرف الوجود الأسمى عن طريق الفيض من الله

فمعرفة الانسان ـ الآن ـ للماهيات أو المثـل عن طريق انتزاع العقل الانسانى لها من الأشياء الخارجية ، بل بوساطة الفيض الالهى ، لأن وجود الأمور العامة وهى الماهيات والمثـل بعد التوفيق بين الدين والفلسفة ٠٠٠ أصبح أولا وبالذات فى علم الله ، أصبح وجودها فيما بعـد الطبيعة وقـد كان قبل ذلك فى الطبيعة ٠ فوقوف الانسان عليها الآن اذن ليس عن طريق انسانى من عقل وحس ، بل عن طريق صلته بالله ٠

أما قبل أن تتصل الطبيعة فى ما بعد الطبيعة فى بحث الوجود ، فالانسان كان فى نظر الطبيعة أسمى كائن فيها ، فهو يدركها كلها من ذاته وبذاته لأنـه يشرف عليهـا ٠ ولكن بعـد أن اتصـلت الطبيعة بمـا بعـدها ، أصـبح الله ـ لا الانسان ـ وحده ، فى نظر الدين ونظر الفلسفة أيضا (٢) ، أسمى موجود فى الكون كله (وهو الطبيعة وما بعدها) ٠ وبالتالى أصبح علم الله المقر الأول للنوع الأفضل من نوعى المعرفة ، وهو معرفة الماهيات أو الكليات ، وأصبح غير الله من الكائنات ـ وفى مقدمتها الانسان ـ لا يصـل اليها الا بفضـل معبـوده ووجوده ٠

---

(١) صفحة ٣١٢ من هـذا الكتاب ٠

(٢) اذ الفلسفة حتى فى العصر الاغريقى لم تتخلص من سيطرة العقيدة ، رغم ما كان يدعى هناك من حرية ، ومن عدم خضوع فى البحث لغير سلطان العقل ٠

وفى القرون التى بعـد هـذا العصر ـ وبالأخص فى القرون الوسطى ـ زادت سيطرة الدين فى التفلسف ، الى حـد أن كان وجود الفلسفة وممارسة التفلسف مرهونا ببقاء الصنعة العقلية فى خدمة العقيدة فحسب ٠

ويبقى للانسان فى **معرفة الوجود** ـ بعد التوفيق ـ أن يدرك هذه الأشياء المنثورة فيه عن طريق حواسه الخاصة به . ولكن مع ذلك لا تتضح له هذه الأشياء وضوحا تاما الا فى ضوء معرفته للأمور العامة التى تفاض عليه من الله وتقذف فى عقله بمنة منه وفضل .

وليس كل انسان تفاض عليه معرفة الأمور العامة ، بل ذلك للعقربين فحسب ، وهم هؤلاء الذين يتجنبون الشهوات ما ظهر منها وما بطن . وقد تحول فى النهاية ما تخيله الانسان استطاعة له فى ادراك الوجود ومعرفته ـ يوم أن كان يصول وحده فى الوجود ـ تحول الآن الى تبعية مطلقة فى اللحظة التى فيها بموجود أكمل منه هو الله تعالى .

وكتاب « فصوص الحكم » للفارابى يصور هذا الرأى ، وهو ارتباط الانسان فى معرفة الوجود بفضل صاحب الوجود الأشرف وأكمل الموجودات كلها ، فقد نص فيه على أن .

« الروح الانسانية » من بين أرواح الكائنات الأخرى ، هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده ، منفيا عنه اللواحق القريبة ؛ مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بـ « قوة » لها تسمى : **العقل النظرى** .

وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها ، وهذه المعقولات ترتسم فيها من **الفيض الالهى** ، كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها من الجانب الأعلى لشغل بما تحتها من الشهوة والغضب ، والحس والتخيل » (١) .

فمعرفة الوجود اذن ، ترى مرة على أنها خاصة من خواص الانسان **يستقل** بها وحده ، ومرة يجعل سبيلها الفيض ، يفاض بها على الانسان من الله :

يصور الرأى الأول بحث الوجود : قبل أن تتصل الطبيعة بما بعدها فى البحث الفلسفى عند أرسطو ، ويحكيه كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » للفارابى .

---

(١) صفحة ١٥٥ ـ ١٥٦ .

ويمثل الراى الثانى بحث الوجود أيضا : لكن بعد أن تجاوز دائرة الطبيعة الى ما بعدها وبعد أن وفق بين الفلسفة فى جانب الطبيعة والدين فيما بعدها · ويحكى هذا الرأى كتاب « فصوص الحكم » للفارابى كذلك ·

وعلى كل حال : نجد أن النتائج التى ترتبت على التوفيق فى بحث الوجود ، وكان لها اثرها فى بحث المعرفة ، قد بقيت عناصرها هنا فى دائرة المعرفة قلقة وان كان بعضها يجاوز البعض الآخر منها · ويكفى أن ننظر فى وضع الفقرتين السابقتين من بعضهما ، فى نص الفارابى الأخير الذى رويناه عنه فى كتاب « فصوص الحكم » ، لنرى : الى أى مدى تكاد تتناقض الفقرة الثانية مع الأولى ! فالفقرة الأولى :

تصور للانسان عملا **ايجابيا** فى معرفة المعنى أو الماهية ·

بينما الثانية تجعل الانسان نفسه منفعلا وليس فاعلا فى ذلك ، وكل ما له من عمل ايجابى هنا هو أن يبتعد عن الشهوة والغضب ··الخ ، حتى تصفو طبيعته فتكون أهلا لأن يفاض عليها من الله ·

ومحاولة ايجاد وحدة **منسجمة** بين ما للفارابى فى كتابيه : « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ، و « فصوص الحكم » خاصا بالمعرفة ، تشبه محاولة رفع التناقض بين الفقرتين السابقتين ·· وقلما يرفع بينهما ·

ولنا فحسب ازاء ذلك أن نقول : ان للفارابى رأيين فى معرفة الوجود ، كما وقفنا له على رأيين فى الوجود نفسه ، يعز التقاء بعضهما ببعض ·

كما لنا أن نحكم : بأن تطور بحث الوجود عند الاغريق وفى القرون الوسطى تبعه اختلاف الرأى فى المعرفة ·

وكما استتبع اختلاف الرأى فى الوجود اختلاف الرأى فى وسيلة المعرفة استتبع أيضا اختلاف الرأى فى قيمة الوسيلة ، كما تقدم ··

فعندما كان بحث الوجود فى دائرة الطبيعة أو المنطق وكان النوع الأسمى من نوعى الوجود هو الماهية دون الهوية ·· كان النوع الأفضل من نوعى المعرفة لمعرفة ذلك الذى يتصل بالماهية ·· وهو **المعرفة العقلية** ·

ولما تجاوز البحث فى الوجود دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا وأصبح التفلسف يهدف الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأصبح هناك

تبعا لذلك ثلاثة أنواع من الوجود هى : وجود الله ، ووجود الماهيـة ، ووجود الهوية ، وأصبح أسمى هـذه الأنواع النوع الأول ويليـه النوع الثانى فى الرتبة ، ثم النوع الثالث ·· كان أفضل أنواع المعرفة على الاطلاق ذلك النوع الذى موضوعه الله ، ثم ذلك الذى موضوعه المـاهية أو المعرفة العقلية ، ثم أخيرا هـذا الذى موضوعه الهويات أو المـدركات الحسية ·

والفارابى بعـد توفيقه بين الدين والفلسفة يتحـدث فى كتاب « فصوص الحكم » عن معرفة الله ، ويصفها بأنها أسمى غاية للانسان ، وأن فى الوصول اليها تتحقق اللـذة العليا والسعادة الأبدية له ، فيقول : ان النفس :

« ··· اذا أعرضت عن هـذه ـ أى الشـهوة ، والغضب ، والحس ، والتخيل ، وتوجهت تلقاء عالم الأمر ، لحظت المـلكوت الأعلى ، **واتصلت باللـذة العليـا** »(١) ·

و « ان النفس المطمئنة **كما لها عرفان الأول بادراكها** · فعرفانها للحق الأول وهى بريئة قـدسية على ما يتحلى لها هو **اللـذة الصغرى** »(٢) ·

ولهـذا يجعل غاية الفلسفة ، وفائدتهـا الحقيقية ، فى معـرفة الله : « ··· وأما الغاية التى يقصـد اليها فى تعلم الفلسفة ، فهى معرفة الخـالق تعالى ··· »(٣) ·

وتبعا لاختلاف قيم أنواع المعرفة الثلاثة ، كان اختلاف قيم أصـحابها فى دائرة الانسان : فصاحب المعرفة الحسية أقل فى المنزلة من صاحب المعرفة العقلية ، والعارف بالله أشرف من الاثنين ·

وهكـذا كان بحث الوجود ذا أثر وثيق فى بحث المعرفة ، وذا صلة وطيدة بقيم أنواعها وتقويم أصحابها ·

***

والفارابى ـ بعـد هـذا ـ اذا وصفناه بكل ما له فى كتبه من آراء مما يتعلق ببحث « الوجود » فى آن واحـد ، ربما حكمنا عليه بأنه متناقض ·· اذ

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ، ص ١٥٦ ·

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٠ ، ١٤١ ·

(٣) فى الرسالة الرابعة فى « ما ينبغى ان يقدم قبل تعلم الفلسفة »، ص ٦٢ ·

بينما نراه مثلاً ، يقول بـ « ثنائية » أرسطية صريحة فى الوجود ، عندما تناول عرض الوجود فى كتاب « عيون المسائل » نراه من جديد فى كتاب « فصوص الحكم » ، يردد محاولة الأفلاطونية الحديثة فى **اتصال الوجود** عن طريق ربط العالمين يجعل سلسلة من الوجودات العقلية ـ يفيض أولها عن الموجد الأول ، ثم يفيض اللاحق منها عن السابق فيها ـ واسطة بين الطرفين ٠

وبينما يقول ، فى كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » باستقلال الانسان فى ادراك الوجود وتعرفه : ينتزع ماهيات الأشياء من الأشياء بعقله ، ويدرك الأشياء نفسها بحواسه ، نراه فى مقابل هذا يقول فى كتاب « فصوص الحكم » بتبعية الانسان فى معرفة الوجود لعالم ما بعد الطبيعة ٠٠ فيذكر أن المعقولات العامة تأتى للانسان عن طريق الفيض الالهى ، أو عن طريق تأثير العقل الفعال فيه ، حتى الأشياء الجزئية لا تتضح للانسان وضوحا تاما بادراك حواسه لها ، الا فى ضوء المعقولات العامة المفاضة عليه من خارج ذاته ٠ فالانسان تابع فى تحصيل تلك ، وهى المعقولات العامة ، وفى وضوح هذه وهى المحسوسات الجزئية لعالم ما بعد الطبيعة ٠

والأولى ـ لكى نفهم الفارابى فهما واضحا ـ أن نقف به عند كل كتاب من كتبه ، بل نقف به فى الكتاب الواحد عند كل فصل من فصوله ٠ ويكفى بوجه عام أن نراه مؤيدا لفكرة معينة أو شارحا لها فى كتبه ، أو فى فصل من فصول الكتاب الواحد ، ولا داعى لمحاولة ربط هذه الفكرة بفكرة أخرى عنده فى كتاب آخر ٠ اذ أن محاولة الربط نفسها قد تلقى غطاء على الفكرتين ، وحجابا يحول دون فهمهما فهما صحيحا أو واضحا فى ذاتهما ، فضلا عن عدم النجاح فى الوصول الى هدف هذا الربط ، وهو ايجاد وحدة منسجمة ٠ وذلك على نحو ما آل اليه صنيعه نفسه فى محاولة التقريب بين أفلاطون وأرسطو ، فى كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » ، بغض النظر عما كان لكتاب « الربوبية » من أثر فى هذا الحجب وتلك التغطية ٠

***

ابن سينا

ابن سينا(١) فى بحث الوجود :

من حيث قسمته ٠

ومن حيث ارتباط طرفيه ببعضها ٠

ومن حيث وسيلة ادراك كل منهما ٠

---

(١) ترجمة ابن سينا :

عصر النشأة والتعلم :

هو الشيخ الرئيس ، أبو على ابن سينا ٠ وقد تحدث عن نفسه ـ كما نقل أبو عبيد عبد الواحد الجورجانى ، تلميذه ومعاشره مدة تقرب من ربع قرن ـ فيما يلى :

« ان أبى كان رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها الى بخارى فى أيام نوح بن منصور واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها « خوميثن » من ضياع بخارى ، وهى من أمهات القرى ، وبقربها قرية يقال لها « أفشنة » ٠ وتزوج أبى منها بوالدتى ـ استارة : كما يذكر ابن خلكان ـ وقمن بها وسكن ، وولدت منها بها ، ثم ولدت اخى ٠

ثم انتقلنا الى « بخارى » ، وأحضرت معلم القرآن ومعلم الادب ، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الادب ، حتى كان يقضى من العجب ٠

وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويعد من « الاسماعيلية » ٠ وقد سمع منهم ذكر « النفس » و « العقل » على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى ٠ وكان ربما تذاكر بينهما وأنا أسمعها وأدرك ما يقولانه ولا تقبله نفسى ٠ وابتدءا يدعوانى ايضا اليه ، ويجريان على لسانهما ذكر « الفلسفة » و « الهندسة » و « حساب الهند » ٠ وآخذ والدى يوجهنى الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى اتعلم منه ٠

ثم جاء الى بخارى « أبو عبد الله الناتلى » ، وكان يدعى « المتفلسف » ٠ وانزله أبى دارنا رجاء تعلمى منه ٠ وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه الى « اسماعيل الزاهد » وكنت من أجود السالكين ، وقد الفت صرق المطالبة ووجود الاعتراض على المجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به ٠

ثم ابتدأت بكتاب « ايساغوجى » على الناتلى ٠ ولما ذكر لى حد « الجنس » أنه . هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب « ما هو » ، أخذت فى تحقيق هذا الحد بما =

وربما يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة ، وفى العناصر التى تتكون منها ، واتجاهها الذى تسير فيه ، والغاية التى تهدف اليها ، كما ذكرنا سابقا ٠

=

لم يسمع بمثله ، وتعجب منى كل العجب ، وحذر واندى من شغلى بغير العلم ! وكان اى مسألة قالها لى أتصورها خير منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ٠ وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة !

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى ، وأطالع الشروح ، حتى أحكمت علم « المنطق » ٠ وكذلك كتاب « اقليدس » فى الهندسة : فقرأت من اوله خمسة اشكال او ستة عليه ، ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره ٠

ثم انتقلت الى « المجسطى » : ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت الى الاشكال الهندسية قال لى الناقلى : « تول قراءتها وحلها بنفسك ، ثم عرضها على لابين لك صوابه من خطئه » ! وما كان الرجل يقوم بالكتاب ! وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل مشكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته اياه

ثم فارقنى الناقلى متوجها الى « كركانج » ، واشتغلت انا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح ، من الطبيعى والالهى ٠ وصارت أبواب العلم تتفتح على ٠

ثم رغبت فى علم « الطب » : وصرت أقرأ المصنفة فيه ٠ وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب ! وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف الى الفقه وأناظر فيه ٠ وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة !

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفا ، فأعدت قراءة « المنطق » وجميع أجزاء « الفلسفة » ٠ وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت فى النهار بغيره ٠ وجمعت بين يدى « ظهورا » ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ورتبتها فى تلك الظهور ، ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماته ، حتى تحققت فى حقيقة تلك المسألة ٠ وكلما كنت أتحير فى مسألة أو لم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ، ترددت الى الجامع وصليت وابتهلت الى « مبدع الكل » حتى فتح لى المنغلق وتيسر المتعسر ٠ وكنت أرجع بالليل الى دارى وأضع السراج بين يدى ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ٠٠٠ فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من « الشراب » ريثما نعود الى قوتى ثم أرجع الى القراءة ٠ ومتى أخذنى أدنى نوم ، أحلم بتلك المسائل باعيانها ٠٠ حتى أن كثيرا من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام ٠

ولم أزل كذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الانسانى ٠ وكل ما علمته فى ذلك الوقت ، فهو كما علمته الآن لم ازد فيه الى اليوم ، حتى أحكمت علم « المنطق » و « الطبيعى » و « الرياضى » ٠

ثم عدلت الى الالهى ، وقرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » ـ لأرسطو ـ فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ! وصار لى محفوظا ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ٠ وآيست من نفسى ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه !

=

ولكنه ربما يمتاز عنه فى عرضها فى بعض كتبه على الأقل بالتوضيح والتعليل، الأمر الذى يدل اما على هضمه اياها ، لتأخره فى الزمن عن سابقيه : الكندى

=

واذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى « الوراقين » ، وبيد دلال « مجلد » ينادى عليه ، فعرضه على فرددته متبرما معتقدا ألا فائدة فى هذا العلم • فقال لى : اشتر منى هذا فانه رخيص ، أبيعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه ! فاشتريته فاذا هو كتاب أبى نصر الفارابى فى « أغراض كتاب ما بعد الطبيعة » •

ورجعت الى بيتى ، وأسرعت فى قراءته ، فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب ـ لأرسطو ، بسبب أنه كان لى محفوظا على ظهر القلب • وفرحت بذلك ، وتصدقت فى ثانى يوم بشىء كثير على الفقراء ، شكرا لله تعالى •

وكان سلطان بخارى فى ذلك الوقت « نوح بن منصور » ، واتفق له مرض حار فيه الأطباء ، وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة ، فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه احضارى ، فحضرت وشاركتهم فى مداواته ، وتوسمت بخدمته فسألنه يوما الاذن فى دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لى • فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ، فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، فى بيت منها كتب العربية والشعر ، وفى آخر الفقه ، وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد • فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت اليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته أيضا من قبل ، ولا رأيته ايضا من بعد • فقرأت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه • فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها • وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معى انضج ، والا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شىء •

عصر التأليف :

وكان فى جوارى رجل يقال له : « أبو الحسين العروضى » ، فسألنى أن أصنف كتابا جامعا فى هذا العلم • فصنفت له « المجموع » وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم ـ سوى الرياضى ـ ولى اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمرى •

وكان فى جوارى أيضا رجل : يقال له « أبو بكر البرقى » ـ خوارزمى المولد ، فقيه النفس ، متوحد فى الفقه والتفسير والزهد ، مائل الى هذه العلوم ، فسألنى شرح الكتب له ••• فصنفت له كتاب « الحاصل والمحصول » فى قريب من عشرين مجلد ، وصنفت له فى « الاخلاق » كتابا سميته كتاب « البر والاثم » • وهذان الكتابان لا يوجدان الا عنده ، فلم يعد يعرفهما أحد ينتسخ منهما •

ثم مات والدى ، وتصرفت بى الاحوال وتقلدت شيئا من أعمال السلطان ، ودعتنى الضرورة الى الارتحال عن « بخارى » والانتقال الى « كركانج » ـ قصبة خوارزم ، وكان أبو الحسين السهلى المحب لهذه العلوم بها وزيرا • وقدمت الى الأمير بها ، وهو على بن مأمون، وكنت على زى النقهاء اذ ذاك ، واثبتوا لى مشاهرة ما يقوم بكفاية مثلى •

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى « نسا » ، ومنها الى « باورد » ومنها الى « طوس »

=

العربى والفارابى التركى ، أو على استقلاله فى العرض دون تقيد بالنمط الذى وردت عليه ·

=

ومنها الى « سمنيقان » ومنها الى « جاجرم » ـ رأس خد خراسان ، ومنها الى « جرجان » · وكان قصدى الأمير « قابوس » ـ شمس المعالى قابوس بن أبى طاهر وشمكير بن زياد ابن وردان شاه الجيلى أمير جرجان وبلاد الجبل (طبرستان) ـ فاتفق أثناء هذا أخذ « قابوس » ، وحبسه فى بعض القلاع ، وموته هناك ·

ثم مضيت الى « دهستان » ، ومرضت بها مرضا صعبا ، وعدت الى جرجان · فاتصل أبو عبيد الجورجانى بى ، وأنشأت فى حالى قصيدة ، فيها بيت القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلا ثمنى عدمت المشترى

··· هذا ما يرويه ابن سينا عن نفسه ـ نقلا عن كتاب « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطى ، ص ٢٦٩ الى ٢٧٢ ، طبع مطبعة السعادة بمصر ·

يتم الحديث عن نواح مختلفة لحياته أبو عبيد الجورجانى ، الذى تتلمذ عليه ودامت صحبته له نحو ربع قرن ـ نقلا عن المصدر السابق ، ص ٢٧٢ الى ٢٧٨ ـ وملخص الحديث :

فيما يتعلق بسعة المعلومات وتصنيف المصنفات يذكر : انه كتب فى الفلسفة والطب ، كما كتب فى اللغة وعالج الشعر ·

وفيما يتعلق برحلاته يحكى : أنه انتقل من « جرجان » الى « الرى » ، واتصل بسلطانها مجد الدولة ، ثم خرج الى « قزوين » ، ثم الى « همذان » · وهناك اتصل بـ « شمس الدولة » ، وتولى فى عهده الوزارة مرتين ، وأبعده فى المرة الأولى لفتنة داخلية · وبعد وفاة شمس الدولة ، اتصل ـ ابن سينا ـ سرا ، كما يحكى مصاحبه أبو عبيد الجورجانى ، بأمير « أصفهان » « علاء الدين » · وعندما انكشفت لأمير « همذان » هذه الصلة السرية بين أمير أصفهان وابن سينا أمر بايداع هذا الأخير السجن بقلعة « فردجان » فى أطراف همذان ومكث بها أربعة أشهر قال فيها هذا البيت المشهور :

دخولى باليقين كما تراه وكم الشك فى امر الخروج

وبعد خروجه توجه توا الى أصفهان ، واتصل بأميرها « علاء الدولة » · فكان يحضر مجالسه ، ويؤلف له ، وأقام فى كنفه حتى مرض · وفى مرضه سار معه عائدا الى همذان · وهناك غلبة المرض وتوفى بها ـ فى سن الثامنة والخمسين ـ فى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة من سنى الهجرة ·

وفيما يتعلق بعاداته : يذكر أبو عبيد أنه كان لا يقرأ الكتاب الذى يقع فى يده على الولاء والتتابع ، بل كان يتخير المشكل الصعب فيبدأ به · كما كان مولعا بالشراب ، **وسماع الغناء** ، ومجامعة النساء ·

***

واذا كان ابن سينا ـ كما يتحدث أبو عبيد الجورجانى ـ كثير التنقل ، وكثير الاستيطان

=

ومع استقلاله فى عرض الفكرة ، لم يتخل عن الاعتراف بكل عنصر من عناصرها ، فضلا عن أن يتخـذ موقفا سلبيا تجاه واحـد منها · واستقلاله

=

فى مواطن مختلفة ، فانه كان مع ذلك مستمر الانتاج ، حتى يكاد يكون لكل بلد اقام بـه أثر من آثاره الفكرية ينسب اليه ···

فاذا كان ولد بـ « افشنة » ، وتتلمذ فى « بخارى » على ابى عبد الله الناتلى اول الأمر : ثم اتم تكوين نفسه بنفسه ، فانه لم يغادر هذه البلدة الأخيرة الا بعد ما ألف فى سن الحادية والعشرين أول كتاب له ــ وهو المجموع ، وهو يجمع ضروبا مختلفة من معارف وقته ، عـدا ضرب الرياضة منها ·

وفى « **جرجان** » ألف فى المنطق ما يسمى بـ « المختصر الأوسط » وقيل الأصغر ، وهـو منطق كتابه « النجاة » فيما بعـد · كمـا ألف فيها كتب : « المبدأ والمعاد » و « الأرصـاد الفلكية » و « بداية القانون » ــ فى الطب ·

وفى « **همذان** » : أتم الكتاب الأول من « القانون » · كما أتم قسمى المنطق والالهيات من كتابه « الشفاء » ، وفرغ من قسمه الطبيعى ، ما عـدا بابى الحيوان والنبات · ·

وفى سجنه بقلعة « فردجان » بالقرب من همذان : ألف « حى بن يقظان » ·

وفى « اصفهان » : ألف كتابه « العلائى » ·

وفى الطريق منها الى « سابوخواست » : مع عـلاء الدولة أتم بابى الحيـوان والنبـات **من القسم الطبيعى لكتاب « الشفاء »** ، كما ألف كتاب « النجاة » ·وآخر كتاب صـنفه فى الحكمة واجود كتبه فيها كتاب « الاشارات والتنبيهات » · وكان يضن به على غير اهـله ، واوصى قارئه ان يضن به كذلك على من لا يصلح للحكمة ·

وابن سينا لم يكن بالفيلسوف المنزوى ، الذى يؤثر العزلة على الاختلاط بالناس ، بـل كان يؤثر الاختلاط بعيره ، وبخاصة الطبقة الارستقراطية · فاختلط بـ « نوح بن منصور » سلطان بخـارى ، وبـ « على بن مأمون » امير كركانج ، وبـ « شمس الدولة » امير همذان ، وبـ « علاء الدولة » امير أصفهان · كما اختلط بمجالس هؤلاء الأمراء وندمائهم ، من ارباب السياسة والعلم والأدب والفن ·

وربما لم يكن ابن سينا بسبب هـذا الاختلاط ، او لسعة دائرة اتصاله بالناس ، مستقرا فى اقامته ، كما لم يكن متعمقا فى ناحية من نواحى معارفه ، بل كان له فى كل ناحية منها نصيب يختلف فى العمق والسطحية والضيق والسعة ، باختلاف مدة التوفر عليها ومقدار الرغبة فى كل منها ·

وربما كان أسلوبه لهذا ولغيره طبعا ككثرة معالجة معارف وقته من السابقين عليـه وكثرة توضيحها ــ كان أسلوبه خاليا مما يـدل على التخصيص والتركيز ، كما كان كثير الاسهاب والتكرار فى شرحه وعرضه ·

❋❋❋

يمكننا اذن ان نقول عن « ابن سينا » : انه فيلسوف ارستقراطى فى عشرته ، وشعبى فى فلسفته ، وفنان فى معيشته ، ومتصوف فى نظرته لآخرته ·

فى العرض ربما كان يبشر باستقلاله فى بناء الفكرة أو ينـذر بهـدمها ، لو أنه داخله قليل من الشك فى قيمة الفلسفة الاغريقية ، أو لم يجـد للفـارابى قبله محاولة واسعة النطاق فى الجمع بين أفلاطون وأرسـطو والتوفيق بين الدين والفلسفة ، الأمر الذى يشير الى اعتقاده بحقيقة واحـدة رغم اختلاف القائلين بها فى تصويرها والتعبير عنها ، وبالتالى يشير الى اعتقاده بمماثلة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية أو بوحـدتها · وقـد كانت الحقيقة الدينية موضع تقـديره وتقـديسه ·

واذا كان ابن سينا يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة حول الوجود وفى عناصر هـذه الفكرة ، وقـد تختلف عنه فحسب بأسلوب عرضه لهـا ، فان المؤرخ له حين يستعين بمصادره الفلسفية فى عرض الفكرة ذاتها عنـده ، يجب ـ اتماما لتقـديره ـ ألا يغمض فى العرض حق ميزته التى قـد تتجلى فى التوضيح والبسط مرة ، وفى التعليل وطول النفس العقلى فيه مرة أخرى ·

ولو أسعفت مؤرخ فلاسفة المسلمين المصادر عن فلسفة الكنـدى ، فقدمت له أمثلة كثيرة لتعبيراته عن فلسفته ·· لكان حكم هـذا المؤرخ على ثلاثتهم : الكنـدى ، والفارابى ، وابن سينا ـ باختلافهم فى عرض الفكرة وصياغتها ، دون جوهرها وعناصرها أقرب الى الدقة ·

ابن سينا والوجود :

ابن سينا من أصحاب المـذهب الثنائى فى الوجود ، ومن أصحاب التعبير عن أحـد طرفيه بواجب الوجود وعن الآخر بممكن الوجود ، كما رأى الفارابى وعلى نحو ما عبر · ولكن تعبير ابن سينا عن الطرفين ربما يكون أكثر وضوحا من تعبير الفارابى عنهما ··

فالفارابى يتحـدث عنهما بقوله ، كما سلف :

« ··· أحدهما : اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى **ممكن الوجود** ·

والثانى : اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى **واجب الوجود** ·

وان كان ممكن الوجود : اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره » (١) ·

---

(١) عيون المسائل · ص ٦٦ ·

فجعل القسمة أول الأمر : بين واجب معين هو الواجب الذى لم يسبق بامكان ، وبين الممكن ·· ثم بعد فقرة فى وصف الممكن ، عاد ليفهم القارىء أن هذا الممكن قد يوصف بالوجوب أيضا ، ودفعا للخلط بينه وبين مقابله قيد وجوبه بأنه من غيره · فالقول فى الواجب بذاته اعترضه وصف الممكن ، والقول فى الممكن اعترضه الحديث عن الواجب ·

وفى وصفه الممكن حكم عليه بأنه لا يلزم منه محال . بناء على فرض شق واحد من شقيه فقط ، وهو ما : « **اذا فرضناه غير موجود** لم يلزم منه محال » ـ مع أن المحال لا يلزم أيضا فى حال فرض وجوده ، وهو الشق الآخر المقابل لعدم وجوده · فربط حكم عام للممكن بأحد شقيه ربما يشعر القارىء فى تصوره الممكن أن هذا الشق يرجح على الآخر ، مع أن خصائص الممكن تتمثل فى **مساواة** أحد طرفيه للآخر : فى مساواة وجوده لعدم وجوده ·

ولكن ابن سينا ـ فضلا عن أنه تلافى مأخذ التعبير الذى أخذ على الفارابى فيما عبر به عن طرفى الوجود ، اذ جعل القسمة أول الأمر بين مطلق واجب وممكن ، وفى تحديده الممكن المقابل ـ لمطلق الواجب ـ علق حكم عدم المحال بفرض أى شق من شقيه ، وزاد فى الشرح والتوضيح عن طريق ضرب المثال ، وعبارة له فى ذلك تقول :

« ان واجب الوجود : هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال · وأن ممكن الوجود : هو الذى متى فرض **غير موجود أو موجودا** لم يعرض منه محال · والواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ··

ثم واجب الوجود قد يكون واجبا بذاته ، وقد لا يكون بذاته · أما الذى هو واجب الوجود بذاته : فهو الذى لذاته ، لا لشىء آخر أى شىء كان ، يلزم محال من فرض عدمه · وأما واجب الوجود لا بذاته : فهو الذى لو وضع شىء مما ليس هو صار واجب الوجود · مثلا : ان الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين · والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعنى المحرقة والمحترقة »(١) ·

---

(١) « النجاة » ص ٢٢٥ ·

ويقول أيضا :

« تنبيه : كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره ، فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لا يكون ·

فان وجب : فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو «القيوم»·

وان لم يجب : لم يجز أن يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا · بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو مثل شرط وجود علته صار واجبا · وان لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الامكان · فيكون باعتبار ذاته **الشىء الذى لا يجب ، ولا يمتنع** · فكل موجود اما واجب الوجود بذاته ، أو ممكن الوجود بحسب ذاته »(١) ·

فهنا زاد ابن سينا فى التوضيح والتقرير : فبعد أن قسم الموجود الى واجب بذاته وممكن بذاته ، جاعلا ذات الموجود مناط القسمة ، شرح أن مراعاة الذات يحتم الثنائية فى القسمة الى الضربين اللذين ذكرهما ، ثم أكد هذه القسمة بما جعله نتيجة مستخلصة من هذا الشرح ·

ويسهب فى التوضيح والتعليل لهذه الثنائية بما يذكره بقوله :

« الأمور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين : فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده والا لم يدخل فى الوجود ، وهذا الشىء فى حيز الامكان ·

ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ، فنقول : ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ، وان الممكن الوجود بذاته له علة ··

··· وأيضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة · لأنه اذا وجد · فقد حصل له الوجود متميزا من العدم ، واذا عدم : حصل له العدم متميزا من الوجود · فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره ، أولا عن غيره · فان كان عن غيره : فالغير

---

(١) « الاشارات » : ج ١ ص ١٩٤ ·

هو العلة ، وان كان لا يحصل عن غيره : فمن البين أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره • وكذلك فى العدم • لأن هذا التخصيص : اما أن يكفى فيه ماهية الأمر ، أو لا يكفى فيه ماهيته • فان كان يكفى ماهيته لأى الأمرين حتى يكون حاصلا : فيكون ذلك الأمر واجبا لماهيته لذاته ، وقد فرض غير واجب ـ هذا خلف ! وان كان لا يكفى فيه وجود ماهيته ، بل أمر يضاف اليه وجود ذاته : فيكون وجوده لوجود شىء آخر غير ذاته لابد منه فهو علته ـ فله علة •

وبالجملة : فانما يصير احد الأمرين واجبا (ضروريا) له لا لذاته ، بل لعلة • أما المعنى الوجودى فبعلة هى علة وجودية ، وأما المعنى العدمى فبعلة هى عدم المقابلة للمعنى الوجودى »(١) •

والفارابى يقرر أن وجوب الواجب بالغير لا يخرج هذا الواجب عن كونه ممكن الوجود فى ذاته ، فيقول فى عبارة مختصرة :

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها ، والا لم توجد •

ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة •

فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود •

وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها » (٢) •

وابن سينا يأتى بعد ذلك ويشرح هذا المطلوب فى غير اجمال ، ويعلله من ذاته وبارتباطه بغيره ، فيقول :

« وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود بذاته ، لأن ما هو واجب الوجوب بغيره فوجوب وجوده نسبة ما واضافة ، ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة •

---

(١) كتاب « الشفاء » : ص ١٩٩ ـ ٢٣٠ •

ومن هنا يصح أن يقال : ان قسمة الوجود الموزعة الى : واجب ، وممكن ، ومستحيل ـ انما هى فى الواقع للموجود الممكن بذاته • اذ رعاية ذاته فحسب تجعله ممكنا ، ورعاية وجود علة له تجعله واجبا • ورعاية عدم علة له تجعله مستحيلا • كما أن استحالة المستحيل بغيره لا تخرج هذا المستحيل عن كونه ممكن الوجود بذاته •

(٢) كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٢٨ •

فاعتبار الذات وحـدها لا يخلو ٠

اما أن يكون مقتضيا لوجوب الوجود ٠

أو مقتضيا لامكان الوجود ٠

أو مقتضيا لامتناع الوجود ٠

ولا يجوز أن يكون مقتضيا لامتناع الوجود ، لأن كل ما يمتنع وجوده بذاته لم يوجـد ولا بغيره ٠

ولا يجوز أن يكون مقتضيا لوجوب الوجود ، فقـد قلنا : ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره ٠

فبقى :

أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود ٠

وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير واجب الوجود ٠

وباعتبار قطع النسبة الى ذلك الغير ممتنع الوجود ٠

وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود »(١) ٠

ثنائية الممكن فى الاعتبار الذهنى ، ووحـدته فى الخارج :

واذا تحـدث ابن سينا عن قسمة الوجود من حيث هو : الى واجب وممكن بالأسلوب الذى رأيناه ، والذى يمتاز بوضوح الشرح ودقة التعليل فى تقرير المطـلوب ، فحـديثه عن الممكن وعن ثنائيتـه هـو كذلك بنفس الأسـلوب وخصائصه ٠ وهو فى الوقت نفسه لم يخرج عن الحـدود التى ترسـم فكرة أستاذه الفارابى ، سواء من حيث تقريره للنظرة الاغريقية الأرسطية الخاصة بالممكن ، أو من حيث توفيقه بينها وبين الاسلام ٠

---

(١) كتاب النجاة ، ص ٢٢٥ ـ ٦ ٠

ومحصل الفكرة الأرسطية فى الممكن ، كما ذكرت هنا مرارا : أن هـذا العالم المشاهد مكون من أشياء جزئية ، وأن هـذه الأشياء لو ألغى اعتبـار تشخصها لاشتركت جميعها فى أمر واحـد ، وهو أنها كانت ممكنة الوقوع والحصول ، بدليل وقوعها بالفعل · **فالشىء اذن ممكن باعتبار أصله ، أى اذا لوحظ قبل تشخصه ووقوعه ·**

والممكن على هـذا الاعتبار ينظر اليه من وجهين : ينظر اليه حال تجرده مـن التشخص وينظر اليه بعـد طـروء التشـخص عليـه ، وفى حـال تجرده عـن التشـخيص يكون متصورا عقلا فحسب ، أو حقيقـة ذهنيـة فقط : « ··· فلا كلى عام فى الوجود (الخارجى) ، بل وجود الكلى عاما انما هو فى العقل ، وهى الصورة التى فى العقـل التى نسبتها بالفعـل أو القوة الى كل واحد ، واحدة » (١) ، بينما فى حال تشخصه يكون واقعـا بالفعل وموجودا فى الاعيان · والحـديث عن الشىء هو نفس الحـديث عن « الممكن » فى الروح والجوهر · فيقال أيضا : ان الشىء له حالان : حال تصوره ذهنا فقط ، وحال وقوعه ووجوده فى الاعيان · وذلك اما باعتبار تجرده عن التشخص ، أو باعتبار تشخصه ·

وبهـذين الاعتبارين للممكن أو الشىء يقال . ان الممكن أو الشىء صاحب ثنائية ، وأن طرفى هـذه الثنائية متغايران ، كما أن « حقيقة » الممكن أو الشىء ليست عين « وجوده » ووقوعه فى الخارج · اذ هـذه الحقيقة ذهنية متصورة عقلا ومجردة عن التشخص ، بينما الوجود متشخص يدرك باحدى الحواس ·

وتغاير طرفى الممكن على هذا النحـو ـ لأن سببه الاعتبار ـ لا يمنع أن يكون وجوده الخارج ممثلا لحقيقته الذهنية ، وبذا يكون الممكن صاحب وحدة فى الخارج ، وصـاحب ثنائية فى الاعتبار · وبعبارة أخرى ، لا يكون هـذا التغاير الاعتبارى مؤديا الى أن « حقيقة » الممكن مستقلة تماما من كل وجه ، اذ استقلالها انما هو فى التصور الذهنى فحسب ، ولا يتعـدى دائرة الذهن الى نطاق التحقق والوقوع · بل عنـد الوقوع فى الخارج يذهب فيـه استقلال الحقيقة فى التصور ، ويكون الوجود الخارجى للحقيقة هو نفس وقوع الممكن وتشخصه ·

---

(١) « النجاة » : ص ٢٢١ ·

والشهرستانى يعبر عن هذه الفكرة منسوبة لابن سينا فيما يلى . « فلا كلى عـام فى الوجود ، بل الكلى العام بالفعل انما هو فى العقل ، وهو الصورة التى فى العقل كنقش واحد ينطبق عليه صورة وصورة ، ـ الملل والنحل ص ٧٠٨ اخراج بدران ·

وهذان الطرفان للممكن أو للشيء المتغايران بالاعتبار ، والمتحدان فى **الوجود العينى ، يأخـذان أسماء مختلفة حسب موضوع البحث الفلسفى الذى يعالج فيه الممكن أو الشيء :**

ففى دائرة البحث الميتافيزيقى : يأخـذ الطرف الأول وهو الطرف الذهنى اسم « المـادة » أو الذات والحقيقة ، ويأخـذ الثانى وهو الطرف الخارجى اسم « الصورة » أو الوجوب والوقوع ٠

وفى البحث المنطقى : يستبدل اسم المـاهية بالمـادة فى الأول ، وتستبدل الهوية بالصورة فى الثانى ٠

وكثيرا ما يكون الحـديث عن الشيء أو الممكن فى أحـد البحثين باصطلاح البحث الآخر أو بخليط من الاصطلاحين ، وذلك يدعو من غير شك الى بعض الغموض واللبس فى تصوير الفكرة الأساسية نفسها ٠

تلك هى خلاصة الفكرة الأرسطية عن الممكن أو الشيء ، والتى قبلها كل من الفارابى وابن سينا ، وحافظا على جوهرها ، وان كان حـديث ابن سينا عنها فى بعض كتبه يتميز عن حـديث سابقه بالوضوح فى الشرح والاسهاب فى التعليل ، كما أسلفنا ٠

وابن سينا يتحدث عن « ثنائية » الشيء أو الممكن بأساليب متعـددة ، وعناية تتجه مع كثرة الأساليب الى ابراز طرفى هـذه الثنائية وتأكيـد المغايرة بينهما ،بالاعتبار طبعا ٠ يقول مثلا :

« تنبيه : الشيء قـد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولا فى وجوده ، والـيك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ، فان حقيقته متعلقـة بالسطح والخط الذى هو ضـلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقتـه المثلثية ، كأنهما علتاه المـادية والصورية ٠

وأما من حيث وجوده : فقـد يتعلق بعلة أخرى أيضا ليست هى علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من أحـدهما (السطح والخط) ، وتلك هى العلة الفاعلية أو الغائية ، التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية » (١) ٠

---

(١) كتاب « الاشارات » : ج ١ ص ١٩٢ ٠

فلم يقف عند تقرير ثنائية الممكن أو الشيء تقريرا نظريا فحسب ، انه يعلن أن ماهية الشيء وحقيقته غير وجوده الخارجي وغير هويته • ثم يبرهن نظريا أيضا على هذه المغايرة بسلب النقيض : وهو أنه لو كانت ماهية الشيء نفس وجوده لكانت العلة المقومة للماهية أو للوجود مقومة للآخر ، ولما كان هناك معنى يدعو للتفرقة بين علة مقومة وأخرى فاعلة ـ لم يقف عند حد ذلك بل وضح هذا التقرير النظرى للمغايرة ، ووضح البرهنة النظرية عليها بمثال من العلم الرياضي : فأتى بمثال المثلث ، ووضعه أمام الراغب فى فهم هذه الحقيقة موضع التأمل ، كى يأخذ معه المتفهم ويصل به فى يسر عن طريق هذا المثال ونحوه الى اقرار المغايرة والموافقة عليها • والتمثيل عادة نوع آخر من التوضيح والشرح للممثل له ، بعد التعبير عنه ، أو هو ضرب آخر من التعبير عنه •

ولم يكتف ابن سينا بذكر المثلث ولفت نظر المتفهم ليصل نفسه الى ما أراده له من اقرار المغايرة بين طرفى الممكن ، بل عاد يسير معه فى أجزاء المثل نفسه ويرشده بأسلوب تقريرى الى ما فيه من تأكيد لما أراد تصويره له • فهو بعد أن ذكر ما تقدم ، يقول :

« تنبيه : اعلم انك قد تفهم معنى المثلث ثم تشك : هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان ، أم ليس ـ بعد ما تمثل عندك أنه خط وسطح ـ لم يتمثل لك أنه موجود فى الأعيان »(١) ؟

فابن سينا يريد أن يقول : ان تصور الانسان لمعنى الشيء وماهيته غير كاف فى الدلالة على أنه يعترف بوجوده فى الأعيان والأشخاص ، فقد يتصور معناه ويشك فى تحققه فى الخارج • ولو كانت ماهية الشيء وهويته ، أو معناه ووجوده واحدا ، لكان تصور الانسان للمعنى كافيا فى أن يتصور وقوعه فى الخارج ، ومانعا من الشك فى هذا الوقوع • فالشك من الانسان ، أو عدم التلازم فى نظره بين حقيقة الشيء ووجوده ، وعدم متابعة أحدهما للآخر متابعة ضرورية ، ينبىء عن التغاير بينهما قطعا ، ولو بالاعتبار •

ويسترسل ـ فى نص آخر ـ فى تقرير هذه المغايرة بين حقيقة الشيء ووجوده ، فيضعها موضع المعلوم الذى يكاد يكون مفروغا من العلم به ومسلما به فى الجدل ، ويقيم عليها زيادة فى التأكيد برهانا من طريق آخر ، فيقول :

---

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ١٩٣ •

« ونرجع ، فنقول : انه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة ، وهي ماهيته · ومعلوم أن « حقيقة » كل شيء الخاصة به غير « الوجود » الذي يرادف الاثبات · وذلك ، لأنك اذا قلت : حقيقة كذا موجودة اما في الأعيان، أو في الأنفس ، أو مطلقا يعمهما جميعا (في الأعيان والأنفس) ، كان لهذا معنى محصل مفهوم » (١) ·

فهو رغم عباراته المتعددة ، لم يخرج في تصوير الممكن عن الدائرة الاغريقية ، وهي تلك التي سار فيها الفارابي قبله ، غير أنه يمتاز عنه بزيادة التقرير والتوضيح للفكرة كما شاهدنا ·

وجود الممكن في الخارج ليس من طبعه :

ولكن هناك بقية أخرى للفكرة الأرسطية عن « الممكن » وراء الثنائية : وهي أن أرسطو يرى في الوجود الخاص للممكن أنه في حصوله ووقوعه ، يتوقف على أمر آخر مغاير للممكن جملة يدفعه الى الانتقال من حاله العام الى هذا الحال الخاص · والمغاير له هو الواجب الذي لم يسبق بامكان ، هو واجب الوجود من أول الأمر · ولكن ليس هذا الدفع في صورة فعل ، أو ايجاد ، أو خلق له ، أو ما شاكل ذلك ، مما يدل على أن الممكن ليست له أية خصيصة ذاتية تعينه على الحركة والنقلة ، بل في صورة : أن هذا الواجب الذي لم يسبق بامكان ـ لما له من الكمال المطلق والجمال المطلق ـ يجذب الممكن نحوه ، فيسعى هذا الممكن ويتحرك في اتجاهه من طبعه وذاته · ومظهر سعيه أنه يجب أو يقع ويوجد بعد أن كان متصورا أنه يقع ويوجد · وتمام مظهر سعيه هذا هو في وقوعه على نحو « الصورة النوعية » لأفراد النوع الواحد ، ثم على نحو « الصورة المحضة » للعالم كله ، التي هي واجب الوجود · ومنتهى غاية الممكن ، اذن ، أن يكون على قرب من الصورة المحضة، وشبيها بها ·

وابن سينا ـ كالفارابي ـ يقر أرسطو على أن تحريك الممكن من حال امكانه الصرف الى وقوعه ووجوبه ليس من ذاته وطبيعته ، وعلى أن محركه موجود آخر مغاير له في طبيعته وذاته ، هو الواجب بذاته · كما يوافقه على أن الواجب بذاته جذاب ومعشوق ، لما له من كمال مطلق وبهاء مطلق ، وعلى

---

(١) كتاب الشفاء : ص ٢٩٥·

أن الممكن عاشق له ، ولذا يسعى لأن يكون شبيها به · ولكنه من ناحية أخرى ـ تلبية للدين ـ لا يقر ابن سينا أرسطو على أن التحريك يبدو فى صورة الجذب والانجذاب فحسب ، بل يراه عبارة عن فعل أو خلق وايجاد ، وأن صاحب الفعل أو الخلق والايجاد هو الواجب بذاته ، وأن وقوع الممكن وحصوله اثر من آثار فعله ، أو هو عبارة عن خلقه وايجاده ·

وابن سينا هنا ـ فى الحديث عن وقوع الممكن ـ ان جارى أرسطو فى ناحية وخالفه فى ناحية أخرى على هذا النحو ، ووافق الفارابى قبله سواء فيما جارى فيه أرسطو أو خالفه فيه ، فميزته عن الفرابى هنا قد تتجلى أيضا فى التعبير والصياغة ·· يقول :

« اشارة : ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن ·· فان صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره »(١) ··

« ··· وايضا فان كل ممكن الوجود : فاما أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما · فان كان بذاته : فذاته واجبة الوجود ، لا ممكنة الوجود · وان كان بسبب : فاما أن يجب وجوده مع وجود لسبب ، واما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا محال ·· فيجب اذن أن يكون وجوده مع وجود السبب ، فكل ممكن الوجود بذاته فهو انما واجب الوجود بغيره »(٢)

والذى يغاير الممكن هو الواجب بذاته ، لأن العقل يحصر قسمة الوجود فى الضربين · ويبرهن على أن اعتبار ذات الموجود وحدها دون رعاية اعتبار آخر ، يؤدى حتما الى أن أمرها لا يخلو من أن يدخل تحت واحد منهما · ويقول أيضا فى نص آخر :

« اشارة : قد يجوز أن تكون ماهية الشىء سببا لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى ، مثل الفصل لخاصة · ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشىء انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ، أو بسبب صفة أخرى ، لأن السبب متقدم فى الوجود ، ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود »(٣) ·

---

(١) كتاب الاشارات : ج ١ ص ١٩٥ ·
(٢) كتاب النجاة : ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧ ·
(٣) كتاب الاشارات : ج ١ ص ٢٠٠ ·

فابن سينا يذكر أن وقوع الممكن وحصوله فى الخارج ليس من طبيعته اذن ، وأن وجوده ليس من ذاته · وبعبارة أخرى يحكم بأن ماهيته الممكنة ليست سببا فى حدوث هويته ·

وهو الى هنا يحكى الفكرة الأرسطية فى جوهرها ولا يتجاوز بها النطاق الذى رددها فيه الفارابى · ولكنه يزيد على الفارابى من غير شك فى توضيح الفكرة وتقريرها ، لأنه رتب على حصول المخالف لها ، وهو كون ماهية الشىء سببا فى هويته ، وقوع تناقض · والتناقض أمارة عقلية على استحالة وقوع ما يؤدى اليه · وبين التناقض على وجه : أن ماهية الممكن من حيث هو ممكن صورة عقلية فحسب ، محتملة لأن توجد فى الخارج وألا توجد · ففرض اعتبار أنها سبب وجوده فى الخارج يؤدى الى تصور انها موجودة فى الخارج قبل وجود الممكن خارجا ، بحكم أسبقية السبب على مسببه · وكونها موجودة قبل وجود الممكن خارجا يساوى كونها موجودة قبل أن توجد هى نفسها ، اذ وجودها نفسها فقط ضمن وجود الممكن خارجا ، أى ضمن هويته ·

ثم هو ـ ارضاء للدين ـ لم يجار الفكرة الأرسطية فى تصوير تحريك الواجب بذاته للممكن لذاته · بل جعل التحريك عبارة عن فعل وخلق ، وبهذا أمال الفلسفة نحو الدين · وأصبح الواجب لذاته فى نظره ـ بعد أن كان فى نظر أرسطو معشوقا فحسب ـ فاعلا أيضا ، ويشرح ذلك بقوله :

« ··· فتعقله ـ أى تعقل الأول ـ علة للوجود على (نحو) ما يعقله · ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجود شىء آخر غيره · وهو فاعل الكل ، بمعنى انه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضا تاما ، مباينا لذاته »(١) ·

قدم العالم وحدوثه :

والآن نرى من لوازم اطلاق واجب الوجود بذاته على الله ، أن ليس الله سبحانه وتعالى حالة منتظرة ، بل كل ما له وقع من أول الأمر ، ولم يعد الذهن البشرى يترقب خاصة من خواصه تحدث له ولم تكن قائمة به وقت ان تصوره واجبا بذاته · ونرى أنه كان من نتائج التوفيق بين الدين والفلسفة

---

(١) كتاب النجاة : ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ ·

أن الله الواجب الوجود بذاته هو موجد وفاعل ، وأن ايجاده وفعله وقع من أول الأمر وقت أن تصوره العقل الانسانى ، واستحال ألا يكون له على هذا النحو ، وبالتالى استحال أن يتصور الذهن بعد ما تصور « الأول » واجبا بذاته وموجدا ، وقوع العالم متأخرا عن تصوره لوجوب الفاعل له ، وهذا هو منطق الجمع بين الدين والفلسفة ٠

« ٠٠٠ فقد وضح ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها فى الزمان ، وانما البدء من جهة الخالق ، وانما هى (الحركة) السماوية »(١) ٠

ويبدو أن ابن سينا ـ هنا فى مصاحبة العالم فى الوقوع لواجب الوجود بذاته ـ فى توفيقه بين الدين والفلسفة قد يكتفى بتجويز العقل لقدم العالم قدما زمانيا ، دون حاجة الى التشدد فى أن يذهب ابعد من ذلك الى ما تطلبه فكرة « الواجب » من لزوم قدمه فى الزمان لزوما عقليا ، ويشير الى ذلك قوله :

« تنبيه : الشىء قد يكون بعد الشىء من وجوه كثيرة ، مثل : البعدية الزمانية والمكانية ، وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود ، وان لم يمتنع أن يكون فى الزمان معا ٠ وذلك اذا كان وجود هذا

---

(١) النجاة ص ٢٥٨ ٠

ويحكى الشهرستانى عن ابن سينا فى مصاحبة العالم فى الوقوع لواجب الوجود أنه يرى لزوم ذلك على الوجه الآتى :

« ٠٠٠ والفعل الصريح الذى لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها واحدة ، وهى كما كانت وكان لا يوجد عنها شىء وفيما قبل وهى الآن كذلك ، فالآن لا يوجد عنها شىء ٠ فاذا صار الآن يوجد عنها شىء فقد حدث أمر لا محالة من . قصد ، أو ارادة ، أو قدرة ، أو تمكن ، أو غرض » ٠ ولأن الممكن ـ وهو أن يوجد ولا يوجد ـ لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له أن يوجد الا بسبب ٠ واذا كانت هذه الذات موجودة ولا مرجح ولا يجب عنها الترجح ثم رجح فلا بد من حادث موجب للترجيح فى هذه الذات ، والا لكانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كانت قبل ولم تحدث لها نسبة أخرى فيكون الأمر بحاله ، ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله ٠ واذا حدث لها نسبة فقد حدث أمر ولا بد أن يحدث فى ذاته أو مباينا عن ذاته ، وقد بينا استحالة ذلك وبالجملة فانا نطلب لنسبة الموقعة لوجود كل حادث فى ذاته ، أو مباين عن ذاته ، ولا نسبة أصلا فيلزم ان لا يحدث شىء أصلا وقد حدث ٠ فعلم انه انما حدث بايجاب من ذاته ، وانه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان ، بل سبقا ذاتيا من حيث انه الواجب لذاته ، وكل ممكن بذاته فهو محتاج الى الواجب لذاته ٠ فالممكن مسبوق بالواجب فقط والمبدع مسبوق بالمبدع فقط لا بزمان » ٠ ص ٧١٨ ـ ٧١٩ (اخراج بدران) ٠

عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هـذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول ٠٠٠ »(١) ٠

ودفعا لأى ليس فى أن تجويز قـدم العـالم ، أو لزومه لزوما عقليا ، ومصاحبته زمنيا فى الحصول لواجب الوجود بذاته ، يؤدى الى مظنة الاكتفاء الذاتى للعالم وعـدم حاجته الى خالق فاعل له ـ الأمر الذى يناوىء العقيدة ، بين ابن سينا ، أن هـذا التجويز ، بله الالزام العقلى ، لا يحمل مطلقا استغناء العالم عن الله ، بل ما زالت حاجته مع ذلك ماسة اليه ، لأن حاجته الى ذلك قائمة على طبيعته ، فهى ضرورة من ضروراته ٠ والله والعالم وان اصطحبا فى الوجود زمانا ، فالعالم متأخر بذاته عن ذات موجده ، وهو الله ٠

« ٠٠٠ ولكل ممكن الوجود بذاته علة فى وجوده أقـدم منه ، لأن كل علة أقـدم فى وجود الذات من المعلول ، وان لم يكن فى الزمان ٠٠ وأيضا فان ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ، ومتوقف عليه»(٢)

« ثم أنت تعلم أن حال الشىء الذى يكون للشىء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله قبلية ذاتية ٠ وكل موجود عن غيره يستحق العـدم لو انفرد ، أى لا يكون له وجود لو انفرد ، بل انما يكون له الوجود عن غيره ، فاذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود ، وهو الحـدوث الذاتى »(٣) ٠

فالجمع بين قـدم العالم قـدما زمانيا وحـدوثه حـدوثا ذاتيا دعى اليه الحرص على الفلسفة والدين معا ٠ ومع هـذا قـد لا يرضى هـذا الجمـع الفلسفة على حـدة ولا الدين على حـدة ٠ وبالأحرى قـد لا يرضى بعض رجال الفلسفة ، كما لا يرضى بعض رجال الدين ٠ وكـذلك الشأن فى كل عملية من عمليات التوفيق بين الدين والفلسفة ، قلما يجـد فيها رجل الدين أو رجل الفلسفة وجهته مستقيمة وهـدفه واضحا من غير التواء وتعريج ٠

واذا قارنا نصوص ابن سينا بنصوص الفارابى فى هذه الناحية (٤) ، تبين لنا ميزة ابن سينا عن سابقه بالوضوح فى الشرح واستخلاص المطلوب ٠

---

(١) الاشارات : ج ١ ص ٢٢٩ ٠ (٢) النجاة : ص ٢٢٧ ٠

(٣) الاشارات : ج ١ ص ٢٣٠ ٠

(٤) فى كتاب « فصوص الحكم » ص ١٢٨ ، وكتاب « المسألة الفلسفية والأجوبة عنها » ص ٩٣ ، ٩٤ ٠

الوساطة أو فكرة المعقول عنـد ابن سينا :

قررنا غير مرة أن « الوجود » فى نظر الفلسفة التى أخـذ بها المسلمون وفى نظر الاسلام أيضا ، له طرفان ·· تعبر الفلسفة عن أحـدهما : باسـم « الواجب » الذى لم يسبق بامكان · وعن ثانيهما : « الممكن » الذى اذا وجب كان وجوبه من غيره ، بينما يعبر الدين عن الطرف الأول باسم « الله » وعن الثانى باسم « ما سواه » ·

ويلاحظ أن الفلسفة والدين ان أقر كل منهما بطرفين متقابلين فى الوجود، يذكر كل واحـد منهما كـذلك ـ فى ثنايا الحـديث عن الوجود ـ ثلاث طبقات منه ، ترجع اثنتان منها الى أحـد هـذين الطرفين ، بينما يظل الطرف الآخر محتفظا بتفرده ووحـدته ·

وهـذه الطبقات الثلاث فى **تعبير الفلسفة** هى :

الواجب ·

عالم الأفلاك ·

عالم العنـاصر ·

وفى تعبير الدين :

اللـــه ·

السموات ·

الأرض ·

ويتبع تعـدد الوجود الى هـذه الطبقات ، الاختلاف فى قيمتها منسوبا بعضها الى بعض · فالواجب لذاته فى نظر الفلسفة : أسمى من عالم الأفلاك وعالم العناصر ، وبالتالى عالم الأفلاك أسمى من هـذا الأخير · والله فى نظر الدين : أرفع من السموات والأرض ، وتليه فى المرتبة السموات ثم الأرض ·

ولو أريد ترتيب هـذه الطبقات ترتيبا مكانيا يصور تدرجها فى السمو والرفعة ·· لكان الواجب لذاته أو الله فى القمة العليا ، يليه الى أدنى عالم الأفلاك أو السموات ، ثم عالم العناصر أو الأرض وما فيها من كائنات ـ وفى مقـدمة هـذه الكائنات الانسان ·

obeikandl.com

فعالم الأفلاك أو السموات : النقطة الوسطى بين متناه فى الرفعة والمنزلة وهو الواجب لذاته أو الله ، وبين ما يبعد عنه كثيرا فى الدرجة وهو عالم العناصر أو الأرض · وكما يصور عالم الأفلاك النقطة الوسطى بين درجتين من الوجود بينهما تفاوت كبير ، يمثل بالتالى الصلة بينهما ·

ولأن الفلسفة الاغريقية تنظر الى الأفلاك على أنها أجرام لها نفوس ، تحركها بطريق الشرق عقول مفارقة أو مجردة ، كان لهذه الفلسفة أن تتحدث بعبارة أخرى عن الصلة بين درجتى الوجود السابقتين المتفاوتتين تفاوتا كبيرا فى القيمة ، فتذكر أن عقول الأفلاك ـ بدل التعبير بعالم الأفلاك على الاطلاق ـ هى الحلقة الوسطى ، وأنها التى تمثل تلك الصلة بين الواجب لذاته وعالم العناصر ·

ولأن الدين يرى أن السماء مقر الملائكة ، كان لرجاله أن يذكروا أيضا أن الملائكة ـ بدل التعبير بالسموات على الاطلاق ـ هى الصلة بين الله والعالم الأرضى ·

وهكذا ·· هناك فى نظر الفلسفة :

الواجب لذاته ·

ثم عقول الأفلاك ·

ثم عالم العناصر ·

وفى نظر الدين ورجاله :

الله ·

فالملائكة ·

فعالم الكائنات الأرضية ·

وكما نلاحظ ما تقدم ، نلاحظ أيضا أنه ـ كنتيجة للتوفيق بين الدين والفلسفة ـ يطلق على الله اسم « الواجب لذاته » · وهذا الاطلاق يستتبع أن تتصور : أنه قد يعبر عن الحلقة الوسطى أو عن مركز الصلة مرة بالعقول ، وأخرى بالملائكة أو بعالم الأمر ، وعن الطبقة الدنيا مرة بعالم العناصر وأخرى بعالم الأرض أو عالم الخلق ·

واذا كان ابن سينا من أوضح الموفقين بين الدين والفلسفة ، فننتظر منه أن يعبر فى غير غموض عن الدرجة العليا من الوجود بـ « الله » أو بـ « واجب الوجود » أو بهما معا ، وأن يتصور « ما سوى الله » أو « الممكن » ـ وهو فى جملته أقل قيمة ومنزلة فى نظره من الله أو الواجب ـ على أن منه ما يقترب من الله فى الرتبة والقيمة ومنه ما يبتعد عنه ، وأن يعبر عن ذلك الذى يلى الله فى الرتبة والقيمة بـ « العقول » مرة « والملائكة » أو « عالم الأمر » أخرى ، وعن هذا الذى يبعد عن درجة الله والواجب بـ « عالم العناصر » مرة ، و « الأرض » أو « عالم الخلق » مرة أخرى ٠

وهذا الذى يصح أن نترقبه منه نجده قد ذكر منسوبا اليه فى كتبه ـ كما وجدناه مذكورا عند أستاذه الفارابى قبله ـ ولكن نجده هنا أكثر وضوحا مما عثرنا عليه هناك ٠

فابن سينا ـ كالفارابى ـ له نوعان من التعبير عن درجات الوجود المتفاوتة ، نوع يتصل بعبارات الدين وآخر ينتسب الى المصطلحات الفلسفية ٠

والرسالة الثالثة من كتابه « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » ٠٠٠ (١) تميل الى التعبير الدينى ككتاب « فصوص الحكم » للفارابى ، وكتاب « النجاة » يميل الى التعبير الفلسفى على نحو كتاب « عيون المسائل » لأستاذه المعلم الثانى ٠

والله ، وهو الواجب لذاته أيضا ، فى نظر ابن سينا ـ كموفق بين الدين والفلسفة ـ لابد أن يكون فاعلا ومؤثرا فى غيره ، وغير الله هو الممكن الذى يتمثل فى عالمى العقول والعناصر ، وذلك لأن الدين يوحى بنسبة الفاعلية والتأثير فى الكون الى الله تعالى ٠

ولكن اذا روعيت وجهة الدين على هذا النحو ، فلا بد أيضا ـ مراعاة للفلسفة ـ أن يتصور فى جانب الله أنه لا يصدر عنه العالمان دفعة واحدة ، عالما العقول والعناصر ، ولا أفراد العالم الواحد منهما جملة لأن نقل « الواجب » الى الله والتعبير به عنه ليس نقلا لفظيا صرفا مجردا عما يحمله من مدلول ، يوضع بجانب التعبير الدينى بالله ، بل هذا النقل يستتبع معه ما لهذا الواجب فى الفلسفة من خصائص ، وهى خصائص تحول فى التصور الذهنى ـ على الأقل فى نظر القائلين بفكرة واجب الوجود ـ بين أن يتصور

---

(١) صفحة ٦٣ ٠

العقل وقوع الكثرة عن « الواجب » دفعة واحدة وبين أن يحتفظ له بتلك الخصائص · وأخص خصائص الواجب البساطة فى وحدته ، سواء فى واقع الأمر أو التصور الذهنى ، وفرض وقوع الكثرة عنه دفعة واحدة يقتضى أن يكون هناك تعدد فى جانبه ولو بالاعتبار والجهة · فلا بد فى تصور وجود المرتبة التالية له ـ وهى عقول الأفلاك ـ أن يتصورها الذهن على نحو : أن يوجد عنه منها عقل واحد بالذات ، وأن تكثر بالاعتبار ، تفاديا للكثرة ولو كانت اعتبارية فى ناحية الواجب ·

« تنبيه : مفهوم ان علة ما يجب عنها (أ) غير مفهوم ان علة ما يجب عنها · (ب) واذا كان الواجب يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم، مختلفتى الحقيقة :

ـــ فاما أن يكونا من مقوماته ·

ـــ أو من لوازمه ·

ـــ أو بالتفريق ـ احداهما من مقوماته والأخرى من لوازمه ·

فان فرضنا من لوازمه عاد الأمر جذعا ، فتنتهى هى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين : اما للماهية ، واما لأنه موجود ، واما بالتفريق : احداهما للماهية والأخرى للوجود · فكل ما يلزم عنه اثنان معا ، ليس أحدهما يتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة »(١) ·

عالم الأفلاك :

ولجملة السماء محرك هو المحرك الأول ، وهو واحد · ولكل كرة من كرات السماء أو لكل فلك من أفلاكها محرك خاص غير مفارق له ، هو ما يسمى بـ **نفس الفلك** ، وله معشوق خاص مفارق له هو عقل الفلك · فعقول الأفلاك متعددة ، ونفوسها أيضا متعددة ، حسب عدد الأفلاك وما عرف منها ولكن محرك الكل واحد هو المحرك الأول ·

« وأنت تعلم ان جوهر هذا المحرك الأول واحد ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذى لجملة السماء فوق واحد ، وان كان لكل كرة من

---

(١) الاشارات · ج ١ ص ٢٣٥ ·

كرات السماء محرك قريب يخصه ، ومشوق معشوق يخصه ـ على ما يزاه المعلم الأول ومن بعـده من محصلى الحكمة المشائية ، فانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة (العقول) ، وغير المفارقة (النفوس) ، التى تخص واحـدا ، واحدا منهـا ... والأشبه ، والأحق ، وجـود مبدأ حركة لكل فلك له على أنه فيه ، ووجود مبدأ حركة خاصة لـه على أنه معشوق مفارق ... ثم القياس ـ فضلا عن أنه كلام المعلم الأول والمشائين ـ يوجب هـذا : فانه قـد صـح لنا أيضـا بصناعة المجسطى أن حركات وكرات سماوية كثيرة ، ومختلفة : فى الجهة ، وفى السرعة ، والبطء . فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذى للآخر ، ومشوق غير الذى للآخر . والا لمـا اختلفت الجهات ولمـا اختلفت السرعة والبطء .

وقـد بينا أن هـذه المشوقات خيرات محضة ، مفارقة للمادة ، وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك فى الشوق الى **المبـدأ الأول** ، فتشترك لذلك فى **دوام الحركة واستدارتها** »(١) .

وكأنه فى محيط الفلك هناك ثلاثة أمور : جرم الفلك أو جسمه ، ونفس الفلك وهىمصـدر الحركة المباشرة لهـذا الجرم فى اتجاه خاص ، وعقل مفارق هو هـدف هـذه الحركة المباشرة أو هو المعشوق الخاص بـ « نفس » الفلك . ونفس الفلك وان كانت المصـدر المباشر لتحريك جرمه ، الا أن عقله المفارق محرك له أيضا من حيث انه الغاية الخاصة التى تنجـذب نحوها نفس الفلك .

لكن لمـاذا لا يكون العقل المفارق الذى هو المعشوق الخاص للفلك محركا مباشرا لحركته دون حاجة الى مصـدر آخر قريب منه يناط به تحريكه المباشر يسمى النفس ، وبذا يكتفى بعقل وجرم فقط لكل فلك ؟

ابن سينا ـ فوق التجائه فى ذلك للمعلم الأول والمشائين ـ يعلل عدم الاكتفاء بالعقل المفارق ، والحاجة معه أيضا الى « نفس » لكل فلك ، بأن شأن العقل المفارق كلى ثابت . فارادته ـ لذلك ـ كلية،وتصوره كلى،ونسبة الأشطار المختلفة للحركة الصادرة عنه واحـدة . ولكن لمـا كان لكل فلك فى حركته اتجاه خاص به ، وجب أن يكون محركه المبـاشر ذا طابع جزئى وأن يكون تحريكه فى اتجاه معين فحسب ، كما يجب أن يكون تصوره جزئيا ، وارادته

---

(١) النجاة : ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ .

وفق الاتجاه المعين فى تحريكه ووفق تصوره الجزئى ·وصاحب هذه الخصائص هو ما يعرف بـ « نفس » الفلك ·

« ونقول : انه لا يجوز أن يكون مبـدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة (١) ··· لأن الحركة ان كانت عن ارادة متجـددة جزئية ، فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة ، فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه (٢) ··· فاذن على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هى المبـدأ القريب للحركة ، وان كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضا قوة عقلية (جزئية) تنتقل هـذا الانتقال العقلى بعـد استناده الى شبه تخيل · وأما القوة العقلية المجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضره المعقول دائما ، ان كان معقولها كليا عن كلى أو كليـا عن جزئى ـ على ما أوضحناه ·

فاذا كان الأمر على هـذا ، فالفلك متحرك بالنفس ، والنفس مبـدأ حركته القريبة ، وتلك النفس متجـددة الصورة والارادة ، وهى متوهمة أعمالها ادراك المتغيرات الجزئية ، وارادة الأمور الجزئية بأعيانها ، وهى كمال جسم الفلك وصورته · ولو كانت لا هكـذا ، بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقـلا محضا ··· لا يتغير ولا ينتقل ، ولا يخالطه ما بالقوة ·

والمحرك القريب للفلك ان لم يكن عقلا ، فيجب أن يكون قبله عقل هـو السبب المتقدم لحركة الفلك · فقد علمت أن هـذه الحركة محتاجة الى قـوة غير متناهية ، مجردة عن المـادة ، لا تتحرك ولا بالعرض : وأما النفس المحركة ـ كما تبين لك ـ جسمانية ، ومستحيلة متغيرة ، وليست مجردة عن المـادة ، بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا ، الا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمـادة · وبالجملة تكون أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة ، وتخيلاتها أو ما يشبه التخيلات حقيقة ، كالعقل العملى فينا ··· وبالجملة ادراكاتها بالجسم ·

ولكن المحرك الأول (وهو العقل المفارق للفلك) له قوة غير مادية أصلا بوجه من الوجوه ، اذ ليس يجوز أن تتحرك بوجه من الوجوه فى أن تحرك ، والا لاستحالت ولكانت مادية ـ كما بين هنا ـ فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر · وذلك الآخر (الذى هو النفس) محاول للحركة ، مريد

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٥٩ · (٢) المصدر السابق : ص ٢٦٠ ·

لها ، متغير بسببها ... والذى يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واستئناف ، فهو الغاية والغرض الذى ينحو المحرك وهو المعشوق ، والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق (١) .

وقد كان بان أنه ليس الغرض فى تلك الحركات شيئا يتوصل اليه البتة بالحركة ، بل شيئا مباينا ، وبان الآن أنه ليس جسما ـ اذ أن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التى يؤمها ، فيدخل فى حركة الفلك معنى قسرى، وقد قلنا ان مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة ـ فبقى أن الغرض لكل فلك تشبه بشىء غير جواهر الأفلاك وموادها وأنفسها . ومحال أن يكون (التشبه) بالعنصريات وما يتولد عنها ، ولا أجسام ولا أنفس غير هذه ... فبقى أن يكون لكل واحد منها شوق **تشبه بجوهر عقلى مفارق يخصه** . وتختلف الحركات وأحوالها وجهاتها التى لها لأجل ذلك ، وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكميته . وتكون العلة الأولى (الواجب الذى لم يسبق بامكان) متشوق الجميع **بالاشتراك** .

فهذا معنى قول القدماء : ان للكل محركا واحدا معشوقا،ولكل كرة محرك يخصها ، ومعشوق يخصها . فيكون اذن لكل فلك « نفس » محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل (أى تصور للجزئيات ، وارادة للجزئيات ، ويكون (أى الفلك) ما يعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الذى يخصه القريب منه ، مبدأ يشوقه الى التحريك . ويكون لكل فلك (أيضا) عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى أنفسنا ، وأنه مثال كلى عقلى لنوع فعله ، فهو يتشبه به ...

وكان عددها (عقول الأفلاك) عشرة بعد « الأول » :

ـــ أولها المحرك الذى لا يتحرك : وتحريكه لكرة الجرم الأقصى .

ـــ ثم الذى هو مثله ... لكرة الثوابت .

ـــ ثم الذى هو مثله .. لكرة زحل .

وهكذا ... حتى ينتهى الى العقل الفائض على أنفسنا ، وهو عقل العالم الأرضى ، ونسميه نحن الفعال .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٦١ ـ ٢٦٢ .

وان لم يكن كذلك ، بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب ، كانت هذه المفارقات أكثر عددا · وكانت على مذهب العلم الأول قريبا من خمسين فما فوقها ··· وآخرها العقل الفعال ··· »(١) ·

فهنا ، فى عالم الأفلاك عبارات ، أواصطلاحات أربعة :

« **المحرك الأول** » **الذى لا يتحرك** : وهو العقل الأول من سلسلة عقول الأفلاك ، الناشىء مباشرةعن الواجب لذاته · وهو واحد بذاته غير متكثر فيها ، وان تكثر بعد ذلك بالاعتبار · وهو المحرك العام لجملة السماء ـ وان كان لكل فلك فى جملة السماء محرك خاص به ـ وهو المعشوق لجميع الأفلاك، وان كان لكل فلك معشوق خاص به ، هو عقله المفارق له ·

و « **عقل الفلك** » : وهو القوة المحركة له على الدوام تحريكا غير مباشر ، وهو مفارق له ، ومعشوق له ، وغاية له ·

و « **نفس الفلك** » : وهى القوة المتصلة به والمحركة له تحريكا مباشرا فى اتجاهه الخاص به · وحاجة الفلك مع هذه النفس الى عقل مفارق ـ هو محرك له أيضا ـ لأجل دوام الحركة واستمرارها ·

و « **جرم الفلك** » **أو جسمه** : وهو الجزء المادى ، الأثيرى ، فى الفلك· وهو الذى يتحرك بناء على تحريك محركه القريب ، الذى هو النفس ·

وهذه الاصطلاحات الأربعة تشير الى موجودات يمكن أن تدخل تحت أنواع ثلاثة فى عالم السماء :

النوع العقلى : وهو نوع القوى المدبرة المفارقة ، بما فيها المحرك الأول ، لأنه عقل أيضا ·

والنوع النفسى : وهو نوع القوى **المدبرة** المتصلة بالأجسام الفلكية ·

والنوع الجسمى : وهو النوع القابل للتدبير والتحرك ·

وهذه الأنواع الثلاثة متفاوتة فى منزلة الكمال ·· أدخلها فيه : العقل ، ثم النفس ، ثم الجسم ·

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ ·

ولكن ، هل وجود هـذه الأنواع الثلاثة فى عالم السماء ضرورة من ضرورات العقل والمنطق ؟

وهل تفاوتها فى المنزلة من ضرورات العقل أيضا ؟

أم أن أصحاب التفلسف فى القـديم القائلين بها ، لم يستطيعوا التخلص من **الايمان** بتنوعها وتفاوتها ـ كأثر باق فى نفوسهم من آثار عقيـدتهم الشعبية الأولى ، فكان تفلسفهم **لتبرير** الايمان ، وتبرير تفاوتها أمام العقل الانسانى العـام ؟

ان المحاولة الفلسفية لشرح هـذه الأنواع وشرح صلاتها بعضها ببعض تنبىء عن تبرير **لا شعورى** لايمان بشىء معين فى الكون ، عرفه الانسان عن طريق دينى ، دون أن يدركه عن طريق العقل والمنطق من نفسه ابتداء · وما يذكر من عـدد عقول الأفلاك ، ونفوسها ، وأجرامها ، ليس أيضا وليـد المعرفة النظرية الانسانية البحتـة ، بمقـدار ما هو نتيجة لعقيـدة دينيـة فى قوى الكون ، وان بدا ذلك فى صورة عقلية انسانية ·

والفلاسفة الذين قالوا بالقوى الكونية السماوية ـ أو بعقول الأفلاك ـ لم يعنوا جميعا بربطها : فى نشأتها ووجودها وترتيبها واتجاهاتها ، بـ «موجود أول » أو بـ « علة أولى » · انما الذين عنوا بذلك : اما من يهمهم ـ من الوجهة الدينية أيضا ـ ابراز قوة واحـدة كلية فى الكون كله هى الأولى فيه ، لها التأثير فى كائناته ، واليها وحـدها يرجع وجود كل موجود فيه ، وهؤلاء هم القائلون باسناد الخلق والايجاد فى العالم الى الله · واما من يعنيهم رؤية وحـدة منسجمة بين موجودات الكون كله يتصل بعضها ببعض اتصال تدرج فى الكمال وتفاوت فى القيمة · والأولون هم رجال الأديان السماوية ، والآخرون هم أصحاب الأفلاطونية الحـديثة ·

ففكرة العقول فى أصلها شىء ، وربطها ببعضـها وترتيبها وارجاعهـا جميعها فى نشأتها الى مصـدر آخر وراءها شىء آخر · ومع ذلك ، اذا ذكرت هـذه الفكرة عنـد فيلسوف دينى ، بدت عنـده على أنها معالجة لها فى أصلها ولمـا طرأ عليها من تغيير · لكن لا يصح أن تفهم على أنها كانت أول الأمر ابتداء هكـذا كما تبـدو عنـده ، بل الأجـدر أن يعتبر الحاصل لها تطورا لاحقا بها ·

وابن سينا ـ فيما ذكر له من نصوص سابقة ـ حاول بأسلوب واضح تبرير وجود الأنواع الثلاثة فى عالم السماء ، من وجهة المعلم الأول والمشائين

من بعـده · وفى موضع آخر حاول بيان نشأتها عن الموجـد الأول أو العـلة الأولى ، وهو الله تعالى أو واجب الوجود الذى لم يسبق بامكان · وفى بيان نشأتها كان لابد له أن يراعى ما لخصائص الموجد الأول باعتبار كونه واجب الوجود لذاته ، لم يسبق وجوده بامكان · وأخص هـذه الخصائص وحـدته المطلقة ، فى واقع الأمر التصور الذهنى معا ·

ومراعاة هـذه الخاصة فى جانب « الموجـد الأول » توحى فى تصوير نشأة الأنواع الثلاثة عنه ، بأنها لا تنشأ عنه جميعها دفعة واحـدة ، ولا نوع واحـد منها كـذلك بجملته مرة واحـدة ، بل الذى ينشأ عنه مباشرة فرد واحد من نوع منها · وليس ذلك الفرد من أفراد نفوس الأفلاك ، ولا أفراد أجرامها ، بل من أفراد عقولها · أما أنه من العقول خاصة فلأن نوعها أشرف الأنواع الثلاثة ، لمـا لها من ميزة المفارقة والتجرد ، وبالتالى لمـا لها من صفات الأمر الكلى · وأما أنه فرد ولحـد بالذات ، فلأن تصور نشأة الكثرة عن واجب الوجود ـ ولو كانت كلها عن نـوع واحد ـ يتعارض مع تصور الوحدة المطلقة له ، اذ أن ذلك يفضى الى التعـدد ، ولو بالاعتبار والجهة ·

ولأن هناك نوعين آخرين من الأنواع الثلاثة لموجودات السماء : نوع نفوس الأفلاك ، ونوع أجرامها ، ولا يصح فى التصور الفلسفى القديم نشأة أفرادهما مباشرة عن الموحـد الأول ـ لمـا فى هـذه الأفراد من نقص ، وان اختلفت درجته باختلاف النوعين ، واختلف سببه كـذلك ـ اضطر الفلاسفة القائلون بنشأة الموجودات السماوية ·· أن يتصـوروا وجود نفوس الأفلاك وأجرامها عن أول موجود مباشر صـدر عن الموجـد الأول ، وهو عقل ، كما سـبق ·

الموجود الأول اذن : عقل ، وواحـد بالذات · وهو « المبـدع » والمحرك لمـا بعـده من موجودات السماء ، وكما يلقب بالموجود الأول يلقب بالمبـدع الأول والمحرك الأول · وكونه واحـدا بالذات اقتضته الوحـدة المطلقة لواجب الوجود لذاته · وكونه عقلا ـ دون أن يكون نفسا أو جرما اقتضاه الكمـال المطلق لواجب الوجود أيضا ، لأن العقل ـ فى التصور الفلسفى القـديم ـ أشرف أنواع الموجودات السماوية الثلاثة ، فنوعه لذلك هو الأليق بالاتصـال المباشر بذات الواجب ·

ولأن وجود النوعين الآخرين ـ وهما فوق واحد بالذات ، أى فيهما كثرة ـ مرتبط بوجود العقل الأول ، كان لابد أن يتصور الذهن فى هذا العقل الأول كثرة أيضا ، لأن صدور الكثرة يستلزم كثرة فيما تنشأ عنه(١) ٠

ولكن كيف يجمع بين وحدة له بمقتضى نشأته هو عن الموجد الأول ، وبين كثرة فيه بمقتضى صدور كثرة عنه ، التى هى : «نفس» الفلك و «جرمه» ؟

والتصور الفلسفى القديم ان أشكل على نفسه بذلك ، كان يطمئن فى الاجابة عن هذا الاشكال بأن ٠٠ وحدة العقل ذاتية ، أما كثرته فاعتبارية ٠

نشأة العقول :

فالموجد الأول ، الواحد وحدة مطلقة ، نشأ عنه عقل واحد بالذات، متكثر بالاعتبار ٠ وعن هذا العقل نشأ فرد من أفراد كل نوع من أنواع الموجودات السماوية الثلاثة : نشأ عنه « عقل » الفلك ، و « نفسه » ، و « جرمه » ٠

وعن العقل الثانى ـ الذى صاحبه فى الصدور نفس الفلك وجرمه ـ نشأ كذلك ثلاثة أفراد تمثل الأنواع الثلاثة : عقل ، ونفس ، وجرم ٠

وهكذا ٠٠٠ الى أن يصل التدرج والصدور الى عقل القمر ، ونفسه، وجرمه ٠ وبهذه الأفراد الثلاثة التى للقمر يتم عالم الأفلاك ، ويبتدى عالم العناصر ٠ ولكن دون أن تكون هناك فجوة بين العالمين ، اذ أن العقل المفارق المعشوق لفلك القمر (لنفسه وجرمه) هو المتولى تدبير العقل الانسانى فى العالم الأرضى ، وهو لهذا ـ بالنسبة لعقل الانسان ـ يأخذ صفة « الفعال » كما يأخذ عقل الانسان صفة « المستفاد » ٠

والكيفية التى صدر بها العقل الأول عن الموجد الأول ، هى بعينها التى يصدر بها العقل الثانى (الفارق) ، ونفس الفلك وجرمه ، عن العقل الأول ٠ وهى بعينها التى يصدر بها العقل الثالث (المفارق) ، ونفس فلك آخر وجرمه ، عن العقل الثانى ، وهكذا ٠٠٠ حتى العقل (المفارق) الأخير ، وهو عقل القمر ، ونفسه ، وجرمه ٠

---

(١) هكذا كان التصور الفلسفى القديم ٠

وهـذه الكيفية التى تتمثل فى **العلم والتعقل :**

فعلم الموجد الأول ، وهو الله أو الواجب لذاتـه ، ينشأ عنه العقـل الأول ، وهو علم واحد لا كثرة فيه ٠

أما علم العقل الأول فمتعدد ، هو نوعان : علمه لوجـده ، وعلمـه لنفسه ، وعن هـذا التعـدد فيه نشأ عنه متعـدد : عقل ثان ، ونفس ، وجرم ، وعن أشرف العلمين فيه نشأ أشرف الموجودات عنه ، وعلمه بالموجـد الأول أشرف من علمه بنفسه ، ولذا كان سبب صـدور العقل الثانى عنه ٠ بينمـا علمه بذاته كان سبب صـدور نفس الفلك ، وجرمه ٠

وبالتالى تلاحظ ذات العقل باعتبارين : باعتبار كونها فى نفسها ممكنة الوجود ، وباعتبار كونها بنسبتها الى الموجـد الأول واجبة الوجود ٠ وأحد الاعتبارين أشرف من الآخـر ٠ ولهذه المغـايرة كان علم العقل بنفسه من حيث الأول سببا فى صـدور **جرم** الفلك عنـه ، بينما كان علمه بنفسـه من حيث الاعتبار الثانى السبب فى أن تصـدر عنه **نفس** الفلك ٠

وهكـذا ، ثلاث جهات مختلفة فى الأفضلية ينشأ عنها وجود ثلاثة أمور مختلفة فى الشرف والرتبة أيضا :

فالعلم بالموجـد الأول : وهو أشرف أنواع علم العقل ، ينشأ عنه عقل مفارق آخر ، هو أشرف الموجودات الصادرة عنه ٠

وعلم العقل بنفسه من حيث اعتبار ذاته الممكنة : أضعف مراتب علمه ، وينشأ عنه جرم الفلك ، للذى هو أضعف الموجودات الصادرة عنه ، وأقلها فى الدرجـة ٠

وبين هـذا وذاك فى الرتبـة علم العقل بنفسـه من حيث كونه واجب الوجود عن موجـده الأول : وينشأ عنه ما هو بين العقل المفارق للفلك وبين جرمه فى منزلة الموجودات الصادرة ، وهو نفس الفلك ٠

وعلى هـذا النحو تذكر الكيفية فى نشأة كل عقل مفارق لفلك ، ونشأة نفسه وجرمه ، عن عقل مفارق سابق عليه ٠ وصـدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق لا يخرج الموجـد الأول عن كونه موجدا للكل ، ومؤثرا فى الجميع ٠

« ٠٠٠ فتعقله (أى الموجـد الأول) علة للوجود على ما يعقله ٠

ووجود ما يوجـد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجود شيء آخر غيره ٠

وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضـا تاما مباينا لذاته ٠

ولأن كون ما تكون عن الأول انما هو على سبيل اللزوم ـ اذ صـح أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ـ فلا يجوز ان يكون أول الموجودات ، وهى المبـدعات ، كثيرة : لا بالعـدد ، ولا بالانقسام الى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر ٠ والجهة والحكم الذى فى ذاته ، الذى منه يلزم هـذا الشيء ، ليست الجهة والحكم الذى يلزم عنه لا هـذا الشيء ، بل غيره ٠ فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام ، أو شيئان متباينان يكون منهما شيء واحـد ، مثل مادة وصورة لزوما معا . فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته ٠ وتانك الجهتان اذا كانتا لا فى ذاته ، بل لازمتين لذاته ٠٠ فالسؤال فى لزومها ثابت حتى يكونا فى ذاته ، فيكون ذاته منقسما بالمعنى ، وقـد منعنا هـذا قبل ، وبينا فساده ٠

فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحـد بالعـدد ، وذاته وماهيته موجودة لا فى مادة (أى مجردة) ٠ فليس شيء من الأجسام ، ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام ، معلولا قريبا منه ، بل المعلول الأول عقل محض (مفارق) ، لأنه صورة لا فى مادة ٠ وهو أول العقول المفارقة التى عددناها ، ويشبه أن يكون هو المبـدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق ٠

فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول (وهو أول الموجودات عن العلة الأولى الواجبة الوجود لذاتها) صورة مادية ، ولا ألا يكون مادة أظهر ٠٠٠ فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلا ، بل عقلا (محضا) ٠

وأنت تعلم أن ههنا نفوسا وعقولا مفارقة كثيرة ، فمحال أن يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق ٠ لكنك تعلم أن فى جملة الموجودات عن الأول أجساما ـ اذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود فى حـد نفسه وأنه يجب بغيره ، وعلمت أنه لا سبيل الى أن تكون عن الأول بغير واسطة ، فهى كائنة عنه بواسطة ٠ وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحـدة محضة ، فقـد علمت أن الواحـد من حيث هو واحـد انمـا يوجـد عنـه واحـد ، فبالحرى أن تكون الأجسام عن المبـدعات .الأولى بسبب اثنينية يجب أن تكون

فيها ضرورة ، أو (بسبب) كثرة كيف كانت ، ولا يمكن فى العقول المفارقة شىء من الكثرة الا على ما أقول :

ان المعلول بذاته ممكن الوجود ، و بـ « الأول » واجب الوجود ، وهو يعقل ذاته ويعقل « الأول » ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة :

معنى عقله لذاته ممكنة الوجود فى حد نفسها ٠

وعقله وجوب وجوده من « الأول » المعقول بذاته ٠

وعقله « الأول » ٠

وليست الكثرة له عن الأول : فان امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة انه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول ، ونحن لا نمنع أن يكون عن شىء واحد ذات واحدة ، ثم تتبعها كثرة اضافية ليست فى أول وجوده وداخله فى مبدأ قوامه ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ، ويكون ذلك أيضا واحدا ، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شىء ، فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته ٠٠٠ فيجب اذن أن يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الأولى ، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها الا واحدا ، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم ، ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط ٠

وقد بان لنا ـ فيما سلف ـ أن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن موجودة **معا عن الأول** ، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل ، وعقل ٠٠٠

ولأن تحت كل عقل (مفارق) فلكا بمادته (جسمه) ، وصورته ـ التى هى النفس ، وعقلا دونه ، فتحت كل عقل (مفارق) ثلاثة أشياء فى الوجود ٠٠ فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول فى الابداع ، لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، فيكون اذن :

ـ العقل الأول يلزم عنه ـ بما يعقل « الأول » ٠٠٠ وجود عقل (مفارق) تحته ٠

ـ وبما يعقل ذاته ٠٠٠ وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهى النفس ٠

ـ وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته ... وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشابك للقوة ٠

فبما يعقل « الأول » يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه (تلزم) الكثرة الأولى بجزأيها ، أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها ...

وكذا الحال فى عقل عقل ، وفلك فلك .. حتى ينتهى الى العقل الفعال الذى يدير انفسنا ... »(١) ٠

ويذكر ابن سينا هذا المعنى ـ وهو ضرورة أن يكون الموجود الأول بعد واجب الوجود لذاته عقلا مفارقا ، وواحدا بالذات ـ مركزا فى نص آخر له فى كتابه « الاشارات » ، ومع تركيزه لا يخالطه لبس ولا غموض، يقول :

« هداية وتحصيل : فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر فى جنس ولا نوع ، فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا أن الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هى من هذه الكثرة ٠ وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط أحدهما ، ولا مبدأ للجسم لا بتوسط ، فيجب اذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرا واحدا من هذه الجواهر العقلية ، وأن تكون الجواهر العقلية الأخرى بتوسط ذلك الواحد ، والسماويات (الأفلاك) بتوسط العقليات »(٢) ٠

واذا كان صدور الأفلاك ، بما لها من عقول ونفوس وأجرام ، عن الموجد الأول على نحو ما ذكر : أول عقل لأقصى فلك نشأ وحده مباشرة عن الموجد الأول ، ثم بتوسط هذا العقل نشأ عقل ثان وفلك آخر ، ثم بتوسط العقل الثانى نشأ عقل ثالث وفلك ثان ... الخ ، فعالم العقول جملة هو الواسطة فى نشأة العالم الأرضى عن الموجد الأول ، كما أن العقل الأول من العقول هو وحده الواسطة الأولى وعلى سبيل الحقيقة بين العالم كله الممثل للكثرة والقائم عليها ، وبين الموجد الأول الواحد وحدة مطلقة ومن كل وجه ٠

---

(١) « النجاة » : ص ٢٧٥ : ٢٧٨ ٠ (٢) ج : ص ٤٣ ٠

« ومما لا شك فيه أن ههنا ـ فى العالم الأرضى ـ عقولا بسيطة مفارقة ٠

وتحـدث مع حـدوث أبدان الناس ، ولا تفسـد ، بل تبقى ٠

وليست صادرة عن العلة الأولى (مباشرة) لأنها كثيـرة مع وحـدة النوع ، ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة ، لهـذا المعنى : وهو أن الكثرة فى عـدد المعلولات القريبة محال ٠٠ فهى اذن معلولات « الأول » **بتوسط** ٠٠

فيجب اذن ، أن يكون المعلول الأول عقلا (مفارقا) ، **واحـدا بالذات** ، ولا يجوز أيضا أن يكون عنه (عن المعلول الأول) كثرة متفقة النوع : وذلك لأن المعانى المتكثرة التى فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه ٠٠٠ ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضى الآخر فى النوع ، فلم يزل كل واحـد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة أخرى ، وان كانت متفقـة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت ، ولا انقسام بمادة هناك ؟

فاذن المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة الا مختلفة النوع ٠ فليست هـذه الأنفس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة ٠ وكـذلك عن كل معلول أول عال ٠٠٠ حتى ينتهى الى معلول يكون عنه كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد ، المتكثرة بالعـدد والنوع معا ، فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعـل مبـدأ واحد بالذات ٠ وهـذا بعـد اسـتتمام السماويات كلها ، فيلزم عقل بعـد عقل ٠٠ حتى تتكون كرة القمر ، ثم تتكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحـد بالنوع كثير بالعـدد من العقل الأخير ، فانه اذا لم يكن السبب فى الفاعل وجب أن يكون فى القابل ضرورة ٠٠ »(١) ٠

***

وحاصل ما تقـدم أن تصـوير نشأة العالم السماوى ـ وتصوره ايضا ـ عن « الأول » الواحـد وحـدة مطلقة ، قام :

على فرض أن هناك فى عـلم السماء أنواعا ثلاثة من الموجودات ، مختلفة فى الذات والقيمة ، وموزعة الى : عقل ، ونفس ، وجسم ٠ وربما كان للعقيدة الدينية أثر فى التنويع ، وأثر كـذلك فى اختلاف القيم ٠

---

(١) « النجاة » : ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ ٠

وعلى أن العقل الانسانى ـ فى التفلسف الاغريقى القديم ـ لا يتصور نشأة الكثرة المختلفة فىالحقيقة ، والقيمة ، دفعة واحدة عن الواحد وحدة مطلقة ٠

واذا كان العقل هو صاحب الأثر الأقوى فى العالم السماوى ، وصاحب المرتبة العليا بعد الموجد الأول فى الشرف والأفضلية ، فهو أيضا الواسطة فى نقل تأثير الموجود الأول الى العالم الأرضى ٠ وهكذا : نجد الله أو واجب الوجود هو الفاعل فى الكل ، اما عن طريق مباشر على نحو ايجاده للعقل الأول ، أو غير مباشر على نحو ايجاده للموجودات الأخرى ، سماوية أو أرضية ٠

وابن سينا ان شارك الفارابى فى تصوير نشأة العالم السماوى عن الله الواجب الوجود ، يجعل العقل الأول الصلة المباشرة بينهما ، وشاركه كذلك فى تصوير وجود العالم الأرضى عنه أيضا لكن بتوسط العقول المفارقة جملة ، فانه يمتاز عنه بالتعليل فى التصوير ، ويعرضه للفكرة فى أساليب مختلفة ٠ ووضع نصوصه هنا أمام نصوص الفارابى فى كتابه « عيون المسائل » (١) كاف فى وضوح الفرق بين تصوير كل منهما ، وعرضهما للفكرة الواحدة ٠

والى هنا حاول ابن سينا أن يجيب على هذه الأسئلة :

لماذا كان أول الموجودات عن الله الواجب الوجود واحدا بالذات ، أو لماذا لا توجد عنه الكثرة دفعة واحدة (٢) ؟

ولماذا كان أول الموجودات عنه عقلا (مفارقا) ، ولم يكن نفسا ، أو جرما (٣) ؟

وكيف يتكثر العقل الأول بالاعتبار ، مع أنه واحد بالذات (٤) ؟

وكيف كانت هذه الكثرة الاعتبارية فى الذهن سببا فى وجود الكثرة الحقيقية فى الوجود (٥) ؟

---

(١) صفحة ٦٨ ـ ٦٩ ٠
(٢) يراجع أيضا « النجاة » : ص ٢٧٥ ، ٢٧٧ ٠
(٣) يراجع المصدر السابق كذلك ، ص ٢٧٥ ٠
(٤) يراجع المصدر السابق فى ص ٢٧٦ ٠
(٥) المصدر السابق ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ ٠

واذا تحدث ابن سينا حتى الآن عن موجودات السماء باسم الأفلاك ، وما لها من عقول مفارقة ونفوس وأجرام ، وجارى بذلك مصطلحات الفلسفة ، فانه فى موضع آخر يحاول أن يبين أن هذه الأفلاك تتفق مع « الملائكة » فى لسان الشرع ، سواء فى الطبيعة ، أو المهمة والغاية :

ففى « رسالة الحدود » يقول فى حد الملك :

« هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق ، عقلى غير مائت ، وهو واسطة بين البارى عز وجل والأجسام الأرضية ، فمنه عقلى ، ومنه نفسى ، ومنه جسمى » (١) ٠

ويقول فى رسالة اثبات النبوة :

« ثم بينوا (أى الحكماء المتشرعون) أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر ٠ وقد ذاع فى الشرع أن الملائكة أحياء قطعا ، لا يموتون ، كالانسان الذى يموت ٠ فاذا قيل ان الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت ، والحى الناطق غير الميت يسمى ملكا ، **فالأفلاك تسمى ملائكة** » (٢) ٠

وعلى كل حال ، فقد التزم ابن سينا القول بالوساطة بين الموجد الأول الواحد من كل وجه وبين ما عداه المتكثر الناشىء عنه ، توفيقا منه بين الفلسفة والدين :

راعى الفلسفة : فى حرصها على كون الواجب بذاته ـ وهو الذى جعل فى الدين الموجد الأول ـ واحدا من جميع جهاته ، أى واحدا فى الواقع والتصور ٠

وراعى الدين : فى ربط العالم بهذا الواجب لذاته ، على نحو أن أفراد العالم ، وهى كثيرة كثرة لا نهاية لها ، صادرة عن الواجب بفعل وايجاد منه ٠

اذ لو روعيت الفلسفة وحدها لما تحتم القول بصدور شىء عن الواجب لذاته ، لأن التزام ذلك يؤدى اذا كانت هناك كثرة صدرت عنه الى مخالفة بعض خصائص الواجب ، وهو الوحدة المطلقة له ٠ كما أن رعاية الدين

---

(١) كتاب « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » : ص ٨٩ ٠

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٨ ٠

وحـده كانت لا تتطلب التشـدد فى معنى الوحـدة لله على النحو الذى أرادته الفلسفة ، وهو أنه واحـد فى الواقع والتصور الذهنى ، مادام يؤمن الدين على أن الهه واحـد لا شريك له فى ايجاد الكون كله ٠

وابن سينا فى الوساطة لم يخرج بها عن الهـدف الذى اتجه اليه الفارابى قبله ، وهو محاولة حل المشكل الناشىء عن نقل « لواجب بذاته » من الفكر الاغريقى مع ما له من خصائص وصفات الى الله الموجـد ، والفاعل فى الدين٠ ذلك المشكل الذى يتلخص فى كيف : يلتقى موجود من ألزم لوازمه الوحـدة من كل وجه التى تضار لو تصور الذهن صـدور كثرة عنه ، مع موجود آخر من اخص خصائصه الفعل والايجاد لمـا سواه الكثير ، كثرة لا تحـد ٠

ولكن ، هل لنا أن نقطع بأن كلا من الفارابى وابن سينا لم يسبق باثارة هـذا المشكل ، وبالتالى لم يسبقا بمحاولة عقلية فيه على نحو ما وجد عندهما؟ أم أن عملية التوفيق بين الدين والفلسفة ـ وقـد سبقا بها قطعا فى تفلسف اليهود والمسيحيين ـ لا بد أن توحى بمثل هـذا المشكل وبمحاولة عقلية لحله ؟

معرفة الوجود فى نظر ابن سينا :

والآن اذا أردنا أن نتعرف رأى ابن سينا فى معـرفة الوجود وفى وسيلة ادراكه ، وقيمة وسائل معرفته ان تعددت ، وجدنا أن ما ينسب اليه الآن فى كتبه فى هـذا الشأن لا يخرج فى حقيقته عما عرف للفارابى قبله ، وما عرف لفلاسفة الاغريق ، وأخيرا عما أوصت وتوصى به طبيعة الأديان كـذلك ٠

فالوجود ـ استخلاصا من كلام ابن سينا ـ كما ينقسم الى واجب وممكن، يجوز أن ينقسم أيضا الى مجرد عن المـادة والى متصل بها ٠ والمجرد عن المـادة هو ما يعرف بالفعل أو « المجرد » ، وعالمه هو ما يعرف بعالم العقول أو المجردات ٠ والمتصل بالمـادة هو ما يعرف بالمـادى أو المحسوس ، وعالمه هو ما يعرف بعالم المـادة أو العالم المحسوس ٠

ووسيلة ادراك الوجود كله يجب أن تكون كـذلك متنوعة ، تبعا لتنوع الوجود نفسه الى واجب وممكن ، أو مجرد عن المادة ومتصل بها ٠٠

فالانسان ـ فى نظر ابن سينا ـ كمـدرك للوجود . أو كمحاول لادراكه يتوسل بـ « عقله » لمعرفة عالم العقول أو المجردات ، ويتوسل بـ « حسه »

للوقوف على عالم المادة ، أو العالم المحسوس · وهو اذ يتوسل باحدى الوسيلتين لمعرفة الوجود ، المجرد عن المادة منه ، والمختلط بها فيه ، يفعل ما تمليه الطبيعة الانسانية وطبيعة الوجود ذاتها : فالانسجام لا يتم بين الوسيلة وهدفها ، أو بعبارة أخرى لا توصل الوسيلة الى هدفها الا اذا كانت من جنسه· والعقل الانسانى من طبيعة عالم العقول ، وحواس الانسان من جنس عالم المادة · ويتعين اذن كى يقف الانسان على نوعى الوجود ، العقلى والمادى، أن يضطر فى سبيل وقوفه عليهما أن يوجه من طبيعته الخاصة لكل من النوعين ما يناسبه ، على نحو ما ذكر ·

وابن سينا ـ كالفارابى ـ لم يضع الوجود كله ولا أنواعه المتعددة فى مرتبة واحدة ، بل جعل أساس تنوعه وتعدده اختلافه فى المرتبة والقيمة : فعالم العقول ان كان فى الجملة أفضل من عالم المادة والحس ، فالموجود الاول أفضل العقول أو المجردات كلها ، وبالتالى أفضل الوجود كله : عقلية ومادية ، وسماوية وأرضية · ولأن الموجود الأول أفضل الموجودات على الاطلاق ، فالذى من هذه الموجودات يقرب من ذاته يكون أفضل من غيره منها ، والذى يبعد عنه يكون أقل من الدرجة ، كثيرا أو قليلا ، منه طبعا ، وكذا مما يليه ·

« ويجب أن نعلم أن الوجود اذا ابتدأ من عند الاول ، لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الاول ، ولا يزال ينحط درجات :

فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية : المجردة التى تسمى عقولا ·

ثم مراتب الملائكة الروحانية التى تسمى نفوسا : وهى الملائكة العملية ·

ثم مراتب الأجرام السماوية : وبعضها أشرف من بعض ، الى أن تبلغ آخرها ·

ثم من بعدها يبتدىء وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة ، فتلبس أول شىء صورة العناصر ، ثم تتدرج يسيرا يسيرا ، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذى يتلوه ، فيكون أخس ما فيه :

المادة (المطلقة) ·
ثم العناصر ·
ثم المركبات الجمادية ·
ثم النباميات ·

وبعدها الحيوانات ٠

وأفضلها الانسان ٠

وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ، ومحصلا للأخلاق ، التى تكون فضائل علمية ٠

وأفضل هؤلاء هو المستعد لرتبة النبوة ٠٠٠ » (١) ٠

وابن سينا هنا فى ترتيب الوجود جعله **تنازليا** فى عالم العقول ، **وتصاعديا** فى عالم المادة ٠ أى أنه فى عالم العقول ابتدأ من الأكمل الى الأدنى فى الكمال فيه ، وفى عالم المادة ابتدأ من الادنى الى الاكمل فيه ٠ وعلى كل حال نظر الى الوجود نظرة مختلفة ، ورتبه الى درجات فى المنزلة ، بعد ما نوعه الى أنواع متعددة ٠

واختلاف الوجود عنده فى الدرجة والقيمة ـ بعد تنوعه الى أنواع ، او بناء على تنوعه الى أنواع ـ تبعه اختلاف وسيلة ادراكه فى المنزلة والتقدير ٠٠٠

فالعقل الانسانى ، لأنه وسيلة ادراك العالم المتميز فى الجملة من الوجود ، وهو عالم العقول أو المجردات ، أشرف وأدخل فى القيمة من الحس الذى هو وسيلة معرفة العالم الخسيس فى الجملة من الوجود ، وهو عالم المحسوس ، والمعرفة العقلية أفضل من المعرفة الحسية ٠ وصاحب المعرفة العقلية من الناس يتميز فى الرتبة عن صاحب الضرب الثانى من المعرفة ، وحظه فى اللذة والكمال والسعادة أبلغ منه ٠

« تنبيه : كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك ، وهو بالقياس اليه خير ٠ ثم لا شك فى أن الكمالات وادراكاتها متفاوتة : فكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ، ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة ٠ وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما ٠ وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه ٠ وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره ٠٠٠ وعلى هذا سائر القوى ٠

---

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٩ ٠

وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ـ مجردا عن الشوب ـ مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، ثم بعد ذلك ، تمثلا لا يمايز الذات ، فهذا الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل · وما سلف فهو الكمال الحيوانى ·

والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب ، والحسى شوب كله · وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى ، و (تفاصيل) الحسية محصورة قلة ، وان كثرت فبالأشد والاضعف ·

ومعلوم أن نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك ، والادراك الى الادراك : فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جليلة الحق الأول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة ، وكذلك نسبة الادراكين » (١) ·

وابن سينا يردد هذا المعنى فى عبارة أخرى ، ربما كانت أوضح وأبين ، فى قوله :

« ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة « الكل » والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدأ من مبدأ الكل · سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة (العقول) ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان (النفوس) ·· ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك ·· حتى تستوى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحدا به ، ومنتقشا بمثاله وهيئته ، ومنخرطا فى سلكه ، وصائرا من جوهره ·

وهذا الكمال لا يقاس بسائر الكمالات وجودا ودواما ولذة وسعادة ، بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية ، وأعلى من الكمالات الجسمة ، بل لا مناسبة بينهما فى الشرف والكمال »(٢) ·

« ··· وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذى فى مثله تقع الشقاوة ، وفى تعديه

---

(١) كتاب « الاشارات » : ج ٢ ص ٩١ ·

(٢) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٣ ·

وجوازه ترجى السعادة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصا الا بالتقريب وأظن أن ذلك :

أن يتصور الانسان المبادىء المفارقة تصورا حقيقيا ، ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ، ويتقرر عنده هيئة « الكل » ونسب أجزائه بعضها الى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن «الذات» المتقدمة لـ « الكل » أى وجود يخصها ، وأية وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ، ولا تغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الموجودات اليها ٠

ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا ، وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم (العقلى) فصار له شوق الى ما هناك ، وعشق لما هناك . يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة »(١) ٠

فموضوع المعرفة عند ابن سينا ، اذن هو السبب فى اختلاف قيمة وسائلها ، واختلاف قيمة المعرفة أيضا ٠ ولا يبدو عنده أن الوسيلة نفسها تمنح المعرفة قيمتها : فعالم العقول لأنه شريف وكامل ، أضفى على العقل الانسانى ، الذى هو وسيلة ادراكه ، قيمة أرفع من قيمة الحواس وليس العكس ٠ وهو : أن العقل لأنه يتجه بعمله نحو العالم العقلى أو المجرد أو لأنه يختص بادراك هذا العالم العقلى ، يهب هذا العالم قيمة أرفع من قيمة عالم الحس والمادة ٠

وكذلك كان عند ابن سينا موضوع المعرفة نفسه ـ وليست وسيلتها من عقل أو حس ـ هو السبب فى تمييز الناس بعضهم عن بعض ، وفى اختلاف قيمهم ومنازلهم ، واختلاف حظهم فى الكمال والسعادة : فمنزلة العارف بالعالم المجرد أرفع ، وحظه فى الكمال والسعادة أكثر ، من منزلة العارف بالعالم الحسى ومن حظه٠ والذى يعرف الله ـ كما يرى ابن سينا ـ على الوجه الذى حددته فكرة واجب الوجود ، ويقف على نظام « الكل » كما تشرحه نظرة الصدور وتدرج الموجودات بعضها عن بعض : من المجرد الى المادى

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ ٠

المحسوس ، أعلى قيمة ، وأوفى حظا وأحسن بهجة ، من ذلك الذى لم يدرك الله ولم يقف على الكل ، على هـذا الوجه الفلسفى الخاص ٠

وجعل موضوع المعرفة ، لا وسيلتها ، الفيصل فى قيمة المعرفة هو من النقط الرئيسية التى تميز الفلاسفة القـدامى وفلاسفة القرون الوسطى من جانب ، وفلاسفة عصر النهضة والمحـدثين من جانب آخر ٠ وأغلب الظن أن طبيعة الدين ، كما سبق(١) أن ذكرنا ، هى التى حـددت للقـدامى ـ وربما من طريق غير مباشر ـ ومتفلسفى القرون الوسطى ، مقياس القيم للوجود وكائناته ، وبالتالى لمعرفته ووسائل ادراكه ٠

والى هنـا نجـد ابن سينا فى شرحه لمعرفة الوجود لم يتجـاوز دائرة الطبيعة ولا دائرة الانسان فى شرح ادراك الانسان للعالم ، ووقوعه على الوجود كله ٠ فرغم أنه ينظر الى هـذا الوجود على أنه يتنوع الى مجرد ومادى ، أى الى عالم الانسان وعالم ما فوقه ، جعل معرفته كله ما بدا منه وما خفى من اختصاص الانسان وفى حـدود استطاعته ، ولم يعلق ادراكه اياه على قوة أخرى فوق استطاعته الانسانية الذاتية ٠

ولكن أيبقى ابن سينا فى دائرة هـذا الشرح للمعرفة ووسائلها ؟؟

ان ابن سينا لم يكن فيلسوفا فحسب ، بل كان مع تفلسفه ـ ان لم يكن قبل ذلك ـ من المـدافعين عن العقيـدة الدينية ٠ واذن لابد أن يتجاوز الدائرة السابقة وهى دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا ، وحتى لو لم يعلن تمسكه بالدين عن طريق عمله العقلى ، وهو توفيقه بين الدين والفلسفة ، كان لابد أن يتجاوز هـذه الدائرة ، ويذهب باستقلال الانسان فى معرفته للوجود كله ، ويربطه فى معرفته اياه بقوة أخرى فوقه ، وهى قوة السماء ٠

ذلك أن طبيعة التفلسف فى عصره ـ وهى متصلة بطبيعة تفلسف القدامى فى العصر الاغريقى ـ كانت تـرحى حتما بهذا الربط ، فالانسان المتفلسف منـذ عصر الاغريق الى عصر النهضة ، رغم أنه يدعى ـ وبالأخص أيام الهيلينيين ـ التخلى فى تفلسفه وفى عمله العقلى عن مؤثرات الدين ، لم يتخل فعلا عنه فى تفلسفه ، ولم يزل الدين هو الوجه الاول له فى عمله العقلى ، اما عن طريق مباشر ، أو غير مباشر ٠

---

(١) راجع ص ٣٣٠ ، ٣٣١ : الكتاب الثانى من « الجانب الالهى » ٠

والدين اذن كان له تأثير على الانسان ، فأوضح مظهر لهـذا التأثير هو اعتقاده عـدم استقلال الانسان فى الكون : ان فى حركته فيه ، أو فى وقـوفه عليـه ، وذلك نتيجـة اعترافه بقوة أخـرى فوقه تفـوق قوتـه الشخصية • ومدى تفوق القوى الأخرى على قوة الانسان يختلف باختلاف الأديان والعقائد ، وباختلاف ايمان التابعين بما جاء فيها ، خاصا بالمعبـود وبنفوذه •

ومن هنا وصف بعض مؤرخى الفلسفة ، وهم بعيـدو النظر فى ذلك ، « فلسفة ما قبل عصر النهضـة » بانها تحـاول مزج المنطق بالدين ، ومزج الطبيعة بما بعـدها ، ومزج ما للانسان بما لمعبوده • ولأنها حاولت ذلك قالت بأدنى فى الوجود وأعلى فيه ، وحاولت أن توجـد صـلة بين الأعلى والأدنى ، وأن تنقل الانسان فى نظرته من الأدنى الى اجتلاء محاسن الأعلى ، وجعلت من الصلة بين الأعلى والأدنى سلما تهبط عليـه الموجودات عنـد خلقها ، وترقى عليه من جـديد عنـد عودتها الى بارئها • واتخـذت من بعض المخلوقات ـ وهم المـلائكة ، أو عقول الأفلاك ـ وسطاء ينقلون أثر الله أو العلة الأولى لباقى الموجودات ، كما يكونون وسطاء فى تقريب الانسان ـ من بينهـا على الأخص ـ الى موجـده وموجـد الكون كله ، عن طريق العمل الصالح والرياضة النفسية •

ولم يشذ ابن سينا فعلا عن طابع التفلسف الذى كان فى وقته ، والذى وجـد قبل وقته ، عنـدما شرح معرفة الانسان للوجود : فحـد مـن جـديد استقلال الانسان فى معرفته للوجود ، وجعل فيها فراغا تشغله القوة التى تفوقه فى الكون ، وحول من القوة الانسانية الذاتية ، التى كانت الى الآن ايجابية وفاعلة ، جانبا سلبيا يقبل أثر غيره ، وينتقش عليه صنيع من يفضله فى هـذا الوجود •

« ••• فبقى أن ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيـه الصـور المعقولة بالذات ـ اذ هو جوهر عقلى بالفعل ـ اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصـة بذلك الاسـتعداد الخاص لأحكام خاصة • وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسبت (نفوسنا) هذا الاتصال »(١) •

---

(١) كتاب « الاشارات » : ج ١ ص ١٥٨ •

« اشارة : ولنفسك أن تنتقش ذلك العالم (العقلى) بحسب الاستعداد وزوال الحائل ، وقد علمت ذلك فلا تستنكر أن يكون بعض الغيب ينتقش من عالمه ... » (١) .

وابن سينا وان لم يبلغ فى نصه هذا من التفصيل فى التعبير عن الفكرة مبلغ الفارابى فى نصه عليها ، الذى رويناه عنه فيما مضى (٢) ، لا يخرج عن فكرة الفارابى فى أساسها ، شأنهما فى كل فكرة ارتضياها عن الاغريق ، وحاولا التوفيق بينها وبين الاسلام .

وهكذا شأنهما : فى الوجود فى تقسيمه وتنوعه ، وفى اختلاف قيم أنواعه ، واختلاف وسائل ادراكه ، وفى ربط هذه الأمور كلها بعضها ببعض .

وهكذا شأنهما : فى طريقة التفلسف فى معالجة الوجود ، ومنهج التوفيق بين آراء الاغريق فيه وبين آراء الاسلام التى جاء بها فى شأنه .

كل هذا وغيره لا يختلف فيه الكندى عن الفارابى ، ولا الفارابى عن ابن سينا ، الا فى طريقة التعبير والتصوير . ولعل ما نعبر عنه هنا بالاختلاف فى التعبير والتصوير هو ما يرمى اليه الشهرستانى ، فى تمييزه ابن سينا عن غيره من فلاسفة المسلمين الأرسطيين ، بقوله :

« ... وانما علامة القوم ورئيسهم أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ... قد سلكوا فى كلامهم طريقة أرسطوطاليس فى جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين . .

ولما كانت طريقة ابن سينا أدق ، ونظره فى الحقائق أغوص ، اخترت نقل طريقته من كتبه على ايجاز واختصار ، كأنها عيون كلامه ومتون مراميه ، وأعرضت عن نقل طرق الباقين ... وكل الصيد فى جوف الفرا » (٣) .

***

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٣٠ .

(٢) ص ٢٦٧ وما بعدها من الكتاب الثانى من (الجانب الالهى) .

(٣) كتاب « الملل والنحل » : ج ٤ ، ص ١٨ (طبعة صبيح) .

واذا كنا حتى الآن فى عرضنا لفكرة الوجود عنـد فلاسفة المسلمين ، أصحاب الاتجـاه الأرسـطى ، تناولناها عنـد أشهرهم واحـدا واحـدا : فتناولناها عنـد الكنـدى والفارابى وابن سينا ، رغبة فى أن يكون الحـكم باتفاقهم فى الرأى ، واختلافهم فى صياغته والتعبير عنه ، قائما على أساس واضح ومقـدمات معروفة غير مجملة ، فانا فى الحديث فيما سيأتى عن موقفهم من فكرة واجب الوجود سنكتفى بعرض موقفهم دفعة واحدة ، دون تـكراره باتباع ذكره عنـد كل واحـد منهم ـ على نحو ماأسلفنا فى فكرة الوجود ، بعـد ما تبين لنا اتفاقهم هنا فى أصول الفكرة الفلسفية نفسها ، وفى طريقة التوفيق بينها وبين الاسلام ٠

على أنه اذا وجـدنا لأحـدهم رأيا خاصا : كتعـديل فى أصل الفكرة يتميز به عن غيره منهم ، ويعـد به معـدلا فى جوهرها ، حـددنا هـذا الرأى أولا ، وأشرنا الى صاحبه على انفراد ٠

واجب الوجود

قيمة المشكلة فى نظر الفكر الاسلامى :

هـذه المشكلة وان عرضنا لها فيما مضى على سبيل التبع مرتين : مرة فى الحـديث عن « الوجود » فى نظر أرسطو ، وآخر فى سياق عرض آراء فلاسفة المسلمين فيه بوجه عام ، الا أن عرضها هناك على هـذا النحو لم يوف كل ما لها من عناصر ، ثم هو لا يعبر تماما عن قيمتها التى لها فى نظر الجـدل العقلى الاسلامى بين المشاكل الالهية الأخرى ٠

وتتضح قيمتها فى النظر الاسلامى اذا عرف أنها محاولة عقلية انسانية لتحـديد الموجود الأول ، وانها قـد تلتقى أو تفترق مع ما جاء به الاسلام ٠

هى أولى المسائل التى تتصل اتصالا مباشرا بذات الله ، والتى قـد يكون لمـا جاء بشأنها من آراء أجنبيـة أثر ايجابى أو سلبى فى توجيـه المسلمين كجماعة ، أو أفـراد ٠

ولأن ما جاء فيها من تحـديات يتعلق مباشرة بذات الله انفردت هـذه الفكرة بكثرة ما دار حولها من خلاف بين المسلمين ، كما انفردت بعمق ما أبدوا فيهـا من آراء ٠

ولهـذا نؤثر أن نعرض لها هنا مرة أخرى على سبيل الاستقلال ، وأن نذكر العناصر الرئيسية فيها التى كانت مثار اهتمام المسلمين ، كما كانت مثار الاختلاف والنزاع فيما بينهم ٠

وهـذه العناصر يمكن أن تتركز فى ثلاث مسائل فرعية :

فى الاستدلال على وجود واجب الوجود ٠

وفى وحـدانيته ٠

ثم فى علمـه ٠

واذ نذكر هـذه العناصر الآن نذكرها طبعا من وجهة نظر الفلاسـفة الاسلاميين ، لأنا لم نزل نعرض موقفهم ، كطائفة من طوائف المسلمين ، مما ورد اليهم من آثار العقل الاغريقى ٠

***

دليل واجب الوجود

يستدل ابن سينا ، وكـذا الفارابى ، على وجود « واجب الوجود بذاته » من نفس الوجود ، أى من حيث هو ، بغض النظر عن المشاهد الواقع · ويدعى كل منهما أن تصـور الذهن للوجود وحـده يؤدى به حتما الى الاعتـراف بـ « واجب الوجود بذاته » · ولم ير أحـدهما حاجة أو ضرورة ملجئة الى استخدام المشاهد والواقع فى الوصول الىذلك ، على نحو ما لجأ المتكلمون(١) ما دام العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول الى وجوده ·

فاذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل فى ذلك كان طريقا ثانيا فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته ، ولكنه ليس متعينا ، كما أنه ليس أولى بخاصـة العقـلاء ·

يقول ابن سينا :

« تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحـدانيته ، وبراءته من السمات ، الى تأمل **لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله** ، وان كان ذلك دليلا عليه · لكن هـذا الباب (فى الاستدلال) أوثق وأشرف ، أى اذا اعتبرنا حال الوجود فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ، **وهو يشهد بعـد ذلك على سائر ما بعـده فى الوجود** · والى مثل هـذا أشير

---

(١) وكذا ما يوحى به ظاهر القرآن الكريم ، من مثـل قوله تعـالى : « يا ايها النـاس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون · الذى جعل لكم الأرض فراشـا والسماء بناء ، وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ، فلا تجعـلوا لله اندادا وانتم تعلمون » ، (البقرة : ٢١ ، ٢٢) ·

ومثل قوله : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ، ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات ، وهو بكل شىء عليم » ، (البقرة : ٢٩) ·

ومثل قوله : « والهكم اله واحـد ·· لا الـه الا هو الرحمـن الرحيم · ان فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابـة ، وتصريف الرياح والسحاب المسـخر بين السـماء والأرض ، لآيات لقـوم يعقـلون » ، (البقـرة : ١٦٤) ·

فى الكتاب الالهى : « **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** » (١) ــ أقول : ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول ــ فى الكتاب الالهى أيضا : « **أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد** » (٢) ــ أقول : ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به ، لا عليه »(٣) ٠

ويقول الفارابى :

« لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصلاحة » ٠

ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لابد من موجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات ٠

فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل ٠ تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا ٠ « **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد** » (٤) ٠

وابن سينا ان اتخذ من النظر فى الوجود نفسه دليلا على وجود الواجب بذاته ، لا يقال فى مسلكه هذا : انه مسلك أصحاب الدليل الوجودى(٥) ، الذين يتخذون من معنى الله ــ باعتبار أنه الكمال المطلق ــ دليلا على وجوده الواقعى ، هؤلاء لم ينظروا الى ما ينطوى عليه الوجود ، والى أن العقل ان افترضه نوعا واحدا فحسب ، وهو الممكن ، فقد افترض ما يؤدى الى محال : اما الى تسلسل الى ما لا نهاية له أو الى دور ٠ وانما نظروا الى ذات الله فقط ، واشتقوا مما لها من صفات وبالأخص مما لها من كمال مطلق وجوده فى الواقع ونفس الأمر ، وادعوا أن عدم وجوده وجودا حقيقيا فى واقع الأمر بناء على ذلك يناقض مطلق كماله ٠

---

(١) فصلت : ٣ ٠ (٢) فصلت : ٥٣ ٠

(٣) ابن سينا فى كتاب « الاشارات » : ج ١ ، ص ٢١٤ ٠

(٤) الفارابى فى كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٣٩ ٠

(٥) من أشهرهم أسقف كنتربرى ، أنريلم ، فى القرن الحادى عشر الميلادى ٠ (تراجع ص ٢٨٤ هامش من الكتاب الثانى من « الجانب الالهى ») ٠

لكن ابن سينا فى استدلاله على وجود الواجب بذاته من نفس الوجود استدل عليه من غيره لا من ذاته ، لأن مآل استدلاله فى نظرته الى الوجود وحده ، أن يجعل من ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود ٠

والطريق الآخر الذى لم يؤثره فى الاستدلال على وجود واجب الوجوه ، وهو طريق العالم المشاهد ، يشارك طريقه الذى ارتضاه ايضا فى أن كلا منهما يلجأ الى غير الواجب بذاته فى الاستدلال على وجوده هو ٠٠٠ وبذا يغايران معا ما يسمى بالدليل الوجودى السابق الذكر ٠ واختلاف أحدهما عن الآخر فى أن واحد منهما يعمد الى المشاهد المحس ، وأن ثانيهما يستند الى أصل هذا المشاهد المحس ، قبل وقوعه ، وهو فى دائرة التصور الذهنى فحسب ٠

وقد لاحظ « ماركس هورتن » أن الشرقيين على الاطلاق لم يستخدموا ما يسمى بالدليل الوجودى فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته ٠ ثم هو يجنح فى تعليل عدم استخدامهم لهذا الدليل الى ما يصفه بالحزبية وبالتعصب ، فيقول (١) :

« ويبدو أنه لم يعرض فى الشرق دليل وجودى على وجود الله ويظهر أنه يلائم طبيعة الشعوب الشمالية من أمثال : انزيلم ، وديكارت ، وليبنتز ، على الرغم من أنه رفض رفضا تاما من عقلاء **المدرسيين المسيحيين** »(٢) ٠

وابن سينا اذ يسلك فى الاستدلال على وجوب الواجب بذاته طريق الوجود نفسه ، يعتمد على بيان مقدمتين ضروريتين ، شرح فى احداهما بطلان التسلسل ، وبين فى الأخرى بطلان الدور ٠ ثم بعد ذلك يذكر أن العقل فى تصوره الوجود لابد أن يصل الى واجب وجود بذاته ، بناء على أنه لو افترض الوجود كله من نوع واحد ـ هو نوع الممكن ، لأدى افتراضه هذا حتما : اما الى تسلسل فى العلل والمعلولات الى ما لا نهاية ، أو الى دور فيها ، وكلاهما يحكم العقل باستحالة وقوعه ٠

والممكن ، سواء فى حدوثه أو **ثباته** ، يحتاج الى موجود واجب بذاته، لأن العقل يحيل اذن التسلسل أو الدور اللذين يترتب أحدهما لا محالة على فرض حدوثه بذاته أو ثباته بذاته ٠ فموطن الاستدلال على وجود الواجب

---

(١) فى كتابه « الفلسفة الاسلامية » ، ص ٨٢ ٠

(٢) فى مقدمة الرافضين له : الراهب جونيلو ، وتوماس الاكوينى ٠

بذاته عند فلاسفة المسلمين أصحاب الاتجاه الأرسطى هو الممكن فى ذاته • واذا قيل الآن : الممكن فى ذاته هو موطن الاستدلال عندهم على وجود الواجب بذاته ، قيل أيضا : الوجود نفسه ، وليس العالم المشاهد ••• هو فى نظرهم موطن الاستدلال على وجوب الواجب بذاته •

وابن سينا ، كالفارابى ، اذ يستدل على وجود الواجب فى ذاته من الممكن فى ذاته يستدل بأحد اعتبارين فيه :

باعتبار حدوثه •

وباعتبار ثباته •

ولا يتم الاستدلال بأحد اعتباريه فى نظره ، الا بعد أن يقر العقل باستحالة وقوع التسلسل فى العلل والمعلولات الى ما لا نهاية ، واستحالة وقوع الدور فى العلل والمعلولات أيضا • فاذا كانت مادة الدليل على الواجب بذاته تشتق من الممكن فى ذاته ـ أو على نحو ما قيل : من نفس الوجود فى الجملة ـ فمقدمة هذا الدليل غير المباشر هى فرض بطلان التسلسل والدور • ولهذا يقل الا يستتبع الاستدلال بالممكن ذكر بطلان واحد منهما ، أو كليهما فى النصوص التى تنسب لابن سينا أو الفارابى •

والآن يصور ابن سينا الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه ، وهو استدلال فى الوقت ذاته بالوجود نفسه فى الجملة ، على وجود الواجب بذاته •

وفى تصويره الاستدلال بالممكن على هذا النحو يعتمد هنا فى حجية الدليل على بطلان التسلسل أولا ، فيقول :

« لا شك أن هنا وجودا ، وكل وجود فاما واجب أو ممكن : فان كان واجبا : فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وان كان ممكنا : فانا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده الى واجب وجود •

وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات :

فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون فى زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات ••• بلا نهاية •

وذلك لأن جميعها : اما أن يكون موجودا معا ، واما ألا يكون موجودا معا ...

ـــ فان لم يكن موجودا معا غير المتناهى فى زمان واحد ، ولكن واحد قبل الآخر : فلنؤخر الكلام فى هذا ...

ـــ واما أن يكون موجودا معا : ولا واجب وجود فيه فلا يخلو : اما أن تكون الجملة بما هى تلك الجملة ـ سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية ـ واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود .

ـــ فان كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن يكون الواجب متقوما بممكنات الوجود ... هذا خلف !

ـــ وان كانت ممكنة الوجود بذاتها ... فالجملة محتاجة الى مفيد الوجود ، فاما أن يكون خارجا منها أو داخلا فيها !

ـــ فان كان داخلا فيها : فاما أن يكون واحد منها واجب الوجود وكان كل واحد ممكن الوجود ، هذا خلف !

ـــ واما أن يكون (هذا الواحد) ممكن الوجود فيكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة أولا لوجود أجزائها ـ ومنها هو ـ فهو علة لوجود نفسه . وهذا مع استحالته ان صح ، فهو من وجه ما نفس المطلوب ، فان كل شىء يكون كافيا فى أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان (مفروضا أنه) ليس واجب الوجود ، هذا خلف !

ـــ فبقى أن يكون خارجا عنها ، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة ـ فاذا جمعنا كل علة ممكنة فى هذه الجملة ـ فهى اذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها .

فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود ، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية (١) .

---

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٥ .

ويفرغ هذا الاستدلال ، وهو القائم على **اعتبار حدوث الممكن وبطلان التسلسل** ، فى صورة أخرى موجزة ، بقوله :

« تنبيه : اما أن يتسلسل ذلك (أى ما حقه فى نفسه الامكان) الى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته ، والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضا ، وتجب بغيرها ...

اشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ـ كانت متناهية أو غير متناهية ـ فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها ، **لكنها يتصل بها لا محالة طرف** ، وظهر أنه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهى طرف ونهاية ... فكل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته(١) .

ويصوره أيضا بناء على المقدمة الثانية ، وهى **تقرير بطلان الدور** ، فيما ينقل عنه هنا من نص آخر :

« ونقول أيضا : انه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود فى نفسه لكنه واجب بالآخر ... الى أن ينتهى اليه (الى نفس كل واحد) دورا . ولنقدم مقدمة أخرى فنقول :

ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود ، بعضها لبعض علل فى الدور ، فهو أيضا (كالتسلسل) محال . وتبين (هذه المقدمة) بمثل بيان المسألة الأولى . ويخصها : أن كل واحد منها علة لوجود نفسه ، ومعلول لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شىء انما يحصل بعد حصوله بالذات . وما توقف وجوده على وجود البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود ... وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشىء شرطا فى وجوده ؛ بل وجود ما يوجد **عنه وبعده** »(٢) .

ويعمد الفارابى فى تصوير الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه الى الاجمال ، وبعبارة أخرى يقف عند حد الدعوى : سواء فى توجيه الاستدلال ، أو فى الحديث عن المقدمتين الضروريتين للدليل ، وهما **التسلسل والدور** ، فيقول مثلا :

« ... والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا :

---

(١) « الاشارات » : ص ١٩٥ ، ١٩٨ . (٢) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ .

ولا يجوز كونها على سبيل الدور ·

بل لابد من انتهائها الى شيء واجب ، هو الموجود الأول »(١) ·

وباعتبار ثبات الممكن واستمرار وجوبه : يعرض ابن سينا الاستدلال به على وجود واجب بذاته ـ مستصحبا فى توجيه الاستدلال ذكر المقدمتين السابقتين : بطلان التسلسل والدور ـ فى صورة منطقية واضحة ، تنبىء عن ذلك عبارته :

« لابد من شيء واجب الوجود ، لأنه ان كان كل موجود ممكنا : فاما أن يكون مع امكانه حادثا ، أو غير حادث ·

ـــ فان كان غير حادث : فاما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته ·

فان كان بذاته فهو واجب ، لا ممكن ·

وان كان بعلة : فعلته معه ، والكلام فيها كالكلام فى الاول ·

ـــ وان كان حادثا : وكل حادث فله علة فى حدوثه ، فلا يخلو :

اما أن يكون حادثا باطلا مع الحدوث لا يبقى زمانا ·

واما أن يكون انما يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان ·

واما أن يكون بعد الحدوث باقيا ·

والقسم الأول : محال ظاهر الاستحالة ·

والقسم الثانى : أيضا محال ، لأن الآنات لا تتتالى ، وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة فى العدد ـ لا على سبيل الاتصال الموجود فى مثل الحركة ـ يوجب تتالى الآنات ، وقد بطل ذلك فى العلم الطبيعى ·

ومع ذلك ، فليس يمكن أن يقال : ان كل موجود هو كذلك ، فان فى الموجودات موجودات باقية بأعيانها فلنفرض الكلام فيها ، فنقول :

ان كل حادث فله علة فى حدوثه ، وعلة فى ثباته ···

---

(١) « عيون المسائل » : ص ٦٦ من كتاب « المجموع » ·

ويمكن أن يكونا ذاتا واحدة : مثل القالب فى تشكيله الماء ، ويمكن أن يكونا شيئين : مثل الصورة الصنعية ، فان محدثها الصانع ومثبتها جوهر العنصر المتخذة منه • ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود ـ بعد حدوثه ـ بذاته ، حتى يكون اذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت ، لا بعلة فى الوجود ، والثبات ••• فانا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه • ولا ثابتا بنفسه • ووجوب ثباته بعلة الحدوث انما يجوز لو كانت العلة باقية معه ، واما اذا عدمت فقد عدم مقتضاها ، والا فسواء وجودها وعدمها فى وجود مقتضاها ، فليست بعلة •••

واذا اتضحت هذه المقدمات ، فلابد من واجب الوجود :

وذلك لأن الممكنات اذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود • ويجوز أن تكون (هذه) العلل علل الحدوث بعينها ان بقيت مع الحادث ، ويجوز أن تكون عللا أخرى ولكن مع الحادثات ، وتنتهى (العلل جميعها) لا محالة الى واجب الوجود ، اذ قد بينا أن العلل لا تذهب الى غير النهاية ، ولا تدور »(١) •

وفلاسفة المسلمين ، نراهم الآن يعمدون فى الاستدلال على وجود واجب بذاته الى نفس « الوجود » :

فيفرضونه منوعا :

اما الى واجب وممكن ، وهنا يثبت المطلوب فى الجملة •

واما كله نوعا واحدا هو الممكن ، وعندئذ لابد أن ينتهى أمره عقلا الى وجود واجب بذاته ، ضرورة أنه أخذ فى مفهوم الممكن أنه المتساوى فى الوقوع وعدم الوقوع ، ولذا تشرح طبيعته على الوجه الآتى : « وما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فان صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره » • فان لم يفرض العقل انتهاءه الى ما لا نهاية ، أو دارت على نفسها بأن يتوقف وجود الفرد منها على نفسه فيكون علة لنفسه فى آن واحد •

---

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ •

هؤلاء الفلاسفة اذ يتخذون من « الوجود » وتصوره عقلا ـ بغض النظر عن الحادث بالفعل من العالم ـ دليلا على وجود الواجب بذاته وهم يرون فقط ان طريقهم الذى ساروا فيه هو طريق الخواص من الناس ، وطريق « الصديقين » من المؤمنين !

على أنه عند التأمل يتبين ان تصور الوجود من حيث هو واتخاذه سلما للوصول الى واجب بذاته ، يرتكز فى واقع الأمر على العالم المشاهد ، ويؤول الى اعتباره : فطبيعة هذا العالم تنبىء من غير شك عن أنه متطور وصائر ، وبالتالى تفضى الى أن نوعه يتوقف حتما فى وقوعه وحدوثه على ما ليس بمتطور ولا صائر ، وذلك هو الواجب بذاته ٠

و « توماس الأكفينى » يقرب من الصواب فى الرأى عندما يعد هذا الدليل المفضل لدى الفلاسفة الدينيين عامة فى القرون الوسطى ، وهو دليل « الوجود » ، أو الامكان من الأدلة التى لها طابع الطبيعة الواقعية ، وعندما يراه من حيث سيطرة هذا الطابع عليه لا يفترق عن عدة أدلة أخرى ساقها هو (١) ، وترجع فى النهاية الى اعتبار هذا العالم ، وعندئذ ، يجعلها كلها فى مقابل ما يسمى بالدليل « الوجودى » ٠ وهو ذلك الدليل الذى يستنبط الوجود الواقعى الحقيقى من المعانى النظرية الصرفة ، على نحو ما استنبط الأسقف انزيلم وجود الله من مفهوم الله ، كمعنى له الكمال المطلق ٠

وبينما يعتقد « توماس فون اكفينو » ان طريق العقل يكون مأمون العاقبة فى الاستدلال ، بل يكون مؤكدا فى تجنب الخطأ والزلل ، اذا هو سلك فى

---

(١) أوجست ميسر (فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » ، ج ١ ص ١٣٤ ، ١٣٥) يلخص الأدلة التى ارتضاها « توماس » فيما يلى :

الأول : أن يتوصل بحركة هذا العالم الى علة عليا محركة ، ولكن هى نفسها غير متحركة ٠

الثانى : أن يتوصل بعدم وجود هذه الأشياء من ذاتها الى وجود علة موجودة بذاتها ، خارجة عن هذا العالم ٠

الثالث : أن يتوصل بحدوث العالم الى حقيقة واجبة ٠

الرابع : أن يتوصل بالكمال المتدرج للأشياء الى حقيقة كاملة مطلقا ، كمعيار لكل القيم الارضية ٠

الخامس : أن يتوصل بنظام الطبيعة ـ ويهدف هذا النظام الى غاية ـ الى وجود علة موجدة هذا النظام ، كحقيقة عقلية ٠

التدليل على وجود الله طريقا غير مباشر ، وهو طريق العالم من حيث امكان أصله أو من حيث وقوعه ، يعتقد أيضا أنه لا يصل العقل الا الى ظن ، ان سلك طريقا مباشرا واتخذ من معنى الله دليـلا على وجوده ، كما صـنع أصحاب هذا الدليل الوجودى • ولذا رفض (١) دليلهم ، ونصح بالاستدلال على وجود الله من غيره ، كما فعل هو : على دليل حدوث العالم بالفعل فى الاستدلال على

---

(١) « كانت » ـ (نقلا عن كتاب « تاريخ الفلسـفة » تحت عنوان من كانت « الى « هيجل » لأوجست ميسر ، ص ٣٢) فى حديثه فى كتاب « نقد العقل الخالص » عن النظـر العقلى الدينى أو علم الكلام ـ ينقد بعض الأدلة التقليدية على وجود الله :

واولها هذا الدليل الوجودى : ويشرحه ـ وفق بيان أصحابه له ـ بانه الدليـل الـذى يستطيع ان يستخلص **وجود الله من معناه** كاكمل طبيعة فى الكون ، بناء على أن الله اذا كانت له جميع الصفات عدا صفة الوجود لا يكون اكمل طبيعة فى الكون ويعقب على ذلك بنقده لـه بأن الوجود ليس صفة كغيرها ، لأنه شىء ما يفصل فيه الشعور أو الاتصال به ولا يمكن أن يعتقد باستخلاص وجود ما صدق (موضوع) من عنوان مطابق له ومفهوم خاص به •

(ولعل الايجى فى كتابه « المواقف » ـ ص ٢٦٩ من النسخة المجردة ، طبع مطبعـة العلوم بمصر ـ يكون قد سبق « كانت » بنقد مثـل هذا الدليل فى الجملة ، عندما كشف عـن منشأة كثير من الشبه ، وأرجع ذلك الى عدم التفرقة بين مفهوم الموضوع وعنوانه (Begriff) من جهة ، وما صدقه وموضـوعه (Gegenstand) من جهة أخرى ، والى اعتقـاد التلازم بينهما • وعبـارته :

« ••• منشأ كثير من الشبه ـ عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنـوان الموضوع ، وبين ما صدق عليه المفهوم الذى يسمى ذات الموضوع • فاذا تنبهت لـه انجـلت عليك (الشبه) وقدرت أن تغالط ، وأمنت أن تغالط •••

منها قولهم . الوجود مشترك ، اذ نجـزم به ونتردد فى الخصوصيات ، فنقول : المجزوم به مفهوم الوجود ، لا ما صدق عليه الوجود والنزاع فيه •

ومنها قولهم : الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس ••• قلنا : فيـه ما تقـدم •

ومنها : الصفات زائدة على الذات ، والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا • قلنا : يكون ما صدق عليه واحدا ، وأما المفهوم فلا ») •

والدليل الوجودى فى أساسه قام على اعتقاد هذا التلازم ، اذ ادعاء استخلاص وجـود الشىء أى وجود الموضوع والما صدق من مفهومه وعنوانه لا يتصور الا اذا تصورت الرابطة وثيقـة •

وثانى الأدلة على وجود الله التى نقدها « كانت » دليل العالم باعتبار أن ما فيـه خاضع =

. . . . . .

المقولة العلية : ومحصله ـ كما نقل تصويره كل ما فى العـالم له علة ، فكذلك يجب أن يكون للعالم نفسه علة هى الله ٠

وقد أشار ، كانت ، أن قانون العلية له اعتباره فقط فى التغيرات والحوادث التى تقع فى الزمن ، وبالتالى قيمته تنحصر داخل هذا العالم ، أما استخدامه فيما وراءه فلا يمكنه من أن يسلم الينا معرفة حقيقية ٠ على أن مبدأ العلية فى ذاته لا يدفعنا ولا يلح علينا على الاطلاق فى أن نسأل عن علة العالم ٠

وثالثها الدليل الغائى : وهو الذى يتوصل به عن طريق تطور العالم وما فيه من نظام ينم عن هدف وحكمة له ، الى الله كخالق له ٠ هذا الدليل ، كما يذكر ميسر فى مصدره السابق ، يستحق فى نظر « كانت » أن يشار اليه باحترام فى كل وقت ، وهو ـ كما يقول « كانت » ـ أقدم دليل وأوضحه وأوفقه كذلك بالنسبة الى عقل الانسان العام ٠ لكن مع ذلك لا يوصل فى الواقع الى هدفه ٠ ويكفى أن يفكر الانسان فقط فيما فى العـالم من كائنات لا هدف لهـا ومن أخرى يعتورها النقص وعدم الكمال ، يكفى أن يفكر فيما فيه من خبائث وشرور ٠ ويمكن أن يتوصل به على الأكثر الى وجود صانع حكيم قوى للعالم ، لكن شأنه كشأن أى مهندس من بنى الانسان فى أنه تحصره وتحده دائما مادة عمله ٠ وعلى كل حال ـ يقـول « كانت » نقـلا عن المصـدر السابق ـ لا يبرهن على وجـود حقيقة كاملة كمـالا مطلقا ، وعلى أن العـالم خلق بوساطتها ٠

ودفعا لأن يساء الآن فهم « كانت » فى علاقة فلسفته النقدية بالدين ، ندع أوجست ميسر يذكر لنا طرفا من نتيجة بحث « كانت » فى قيمة الميتافيزيقا النظـرية ـ مصـدره السابق ص ٣١ :

والمسائل الرئيسية التى كانت تعالجها الميتافيزيقا النظرية أو الخارجية (Transzendnte Metaphysik) .. هى :

ـــ الله ٠

ـــ الاختيار ٠

ـــ عدم الفناء ٠

ونتيجة بحث « كانت » فيما يعنون له بـ Dialectik أو الجدل الكلامى هى أنه لا يستطاع حـل المسائل بالطريق العلمى ، لكن من نتـائجه مع ذلك أن الايمان بالله لا يمكن أن ينقض عن طريق اعتراضات علمية ٠

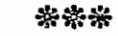
هذا الايمان له أسبابه الجدية القوية وان لم تكن نظرية ، لها طابعها العملى وهذا ما يحاول « كانت » توضيحه فى « نقد العقل العملى » ، وبهذا يتضح أن نقده للميتافيزيقا النظرية كان لهدم علم خطأ (اذ الميتافيزيقا تدعى أن لها قيمة العلم بينمـا لم تسلك وسائله ولم تبن على أسسه) ولم يكن لزعزعة الايمان الدينى ٠

وعلى هذا النحو نفهم كلمته فى مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « نقد العقل » وهى :

« كان يتحتم على أن ازيل العلم لأخذ مكانا للايمان » ٠

وجود الله ، يعبرون عن رغبتهم فى مجاراة الفلسفة المشائية وآرائها فى الوجود، والأخـذ برأى أرسـطو فيه من تنويعه : الى واجب وممكن ، وادعائه التلازم العقلى بين هذين النوعين ، لا ينفك فيه تصـور المـكن فى ذاته عن استلزامه تصور واجب بذاته فى الوجود ٠

ولعـل الصورة النطقية لهـذا التلازم رجحت لديهم ، فقبلوها على أن يضيفوها الى ما عرف لـمسلمين من طرق أخرى فى الاستدلال على وجود الله، ظنا منهم أنهم يضيفون جديدا ، لتقوى الحجـة ويتأيد الايمان بالله فى نفوس العامة والخاصة على سواء ٠



obeikandl.com

وحـدانية واجب الوجود

لم يكن فلاسفة المسلمين ، عنـدما قبلوا الوضع الاغـريقى فى معالجة المسألة السابقة : وهى الاستدلال على وجود الله ... فى حاجة الى مهـارة عقلية خاصة ، لأن قبول ما جاءت به الفلسفة الاغريقية فيها ، ووضعه ازاء ما ورد به الاسلام فى اثبات وجود الله ، لا يتعارض مع الاسلام ، ولا مع مبدأ آخر فيه ٠

ولذا يبدو أن عملهم العقلى ينحصر فى قبول الفكرة الاغريقية وتطبيقها ، أكثر من التنقيب فيها ومحاولة تصحيح ما لم يستقم أمره فى ظاهره ، من عناصرها مع الدين ٠

ولكن هنا ... فى وحدانية واجب الوجود ، وبالأحـرى فى وحـدانية « الأول » كان لابد اذا ما أرادوا أن يسايروا الفكر الاغريقى فى خاصية واجب الوجود : كواحد على الاطلاق أن يواجهوا رأى الدين فيما جاء فيه متعلقا بالله سبحانه وتعالى ، مما قد يتعارض فى ظاهر أمره على الأقل مع جوهر الفكرة الاغريقية وهـدفها ٠

وهم قد قبلوا بالفعل رأى أرسطو فى وحدة واجب الوجود ، ونقلوا هذا الواجب الى الله تعالى ٠ ومنذ أن قبلوه وأضافوه الى الله ، أخذ الله جل جلاله فى تاريخ التفسلف الاسلامى الالهى عنوان « واجب الوجود » ٠

ولأنهم مسلمون ومدافعون عن الاسلام اضطروا أيضا ، عندما قبلوا رأى أرسطو فى وحدة « واجب وجـوده » أن يجاروا الاسـلام فيما وصف به الله سبحانه وتعالى من صفات ، قد تراها المدرسة الأرسطية متعارضة مع وحـدة واجب الوجود ، حسبما شرحتها ٠

فكان عليهم اذن أن يتجاوزوا حد ضم الفكرتين بعضهما **بجوار** بعض الى محاولة صهر احداهما فى الأخرى ... أو يتجاوزوا ذلك الى محاولة الملاءمة والتوفيق بينهما على الأقل ٠

وقد حاولوا ذلك ، بعد أن تأثروا بالاغريق فى تفكيرهم ، فى هذا الجانب ٠

وعلى هـذا النحو نجـد رأى فلاسفة المسلمين فى وحـدانية الله ، يصور ضربين من العمل العقلى :

يصور الجانب الاغريقى : مشروحا بكل ما يستلزمه من عناصر الشرح ، ومطبقا على الله ٠

ويصـور محاولة الملاءمة بين هذا الجانب الاغريقى وبين الاسلام فيما جاء به من صفات لله تبتعد عن مفهوم واجب الوجود ، كما عرضه أرسـطو والمشائيون بعده ٠

الجانب الاغريقى :

والجانب الاغـريقى فى تحـديده لوحـدة واجب الوجـود ، وفى شرحه لعناصر هذه الوحدة ، يمكن أيضا ـ اذا ما أريد وضعه أمام رأى الاسلام فى وحدة الله (١) ـ أن يصور على أنه يعبر عن ناحيتين فى وحدة الواجب :

---

(١) الاسلام : يهدف أولا وبالذات الى نفى التعدد فى ذات المعبود فى حقيقة الوجـود ، ويحرص على استقلاله وتفرده فى الكون باستحقاق العبادة من أفراد الناس جميعا ٠٠٠ « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » ، « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن لـه كفوا أحد » ٠

ولم يطلب الى المؤمنين بدعوته الى التوحيد أن يجهدوا أنفسهم فى تصور تفرده فى الماهية والمفهوم ، وعـدم تركبه فيهـا من جزئين أو أجزاء مما يتصل بتحديدات « القول الشـارح » والتعاريف المنطقية الأرسطية ٠ جاء الاسلام ليحارب عقيدة الشرك فى الكون ، ليحارب اعتقاد الناس بآلهة متعددة وبقوى كثيرة يوزع عليها التاثير فى مظاهر الوجود ، وتحدد لها مناطق نفوذ فى العالم سماوية وارضية ، او تحدد لها اجناس وقبائل من البشر ٠ فدعوة الاسلام الى التوحيد هى نداء الى الايمان بمعبود واحد لا شريك له فى العالم ٠ واذا كان متفردا بأن يتوجه الناس بعبادتهم اليه خاصة ، فهو عام لكل مناطق الكون لكل اجناس البشر وقبائله ، هو عالى لا تحده محلة ولا وطن ولا صفات جنس أو قبيلة ٠ ويكفى المؤمن بالتوحيد ـ فى نظر الاسلام ـ أن يقر بوحـدة ذات المعـبود ، ويطرح أن يكون له شركـاء فى النفوذ والتأثير فى الكون ٠ وما يكفى المؤمن هو ما يهدف اليه الاسلام ، دون أن تكون له وراء ما يهدف اليه ناحية أخرى يجعلها غاية للخواص المقربين ٠ حقيقة ، فرق الاسلام فى الجماعة المؤمنة بين خاصة وعامة ولكن المقياس والفيصل فى نظره السلوك العملى وفق هذا الايمان ، بين دقة أو تساهل فيه ٠

نعم لا يمانع الاسلام فى أن الانسان المؤمن بوحدة الله يتصوره بسيطا غير مركبة ماهيته من أجزاء ، ولا مشتركة مع غيرها فى جنس وفصل ، مبالغة فى اثبات الوحدة له من كل وجه ، لكن لا يطلب ذلك حتى لا يكون هناك حرج فى التكليف ٠

عن وحدة هذا الواجب فى واقع الأمر ٠

ثم عن وحدته بمعنى بساطة ماهيته فى التصور الذهنى ٠

ووحدة الواجب فى واقع الأمر : تتحقق بأن يمنع العقل تعدد أفراد ذاته ، أى يمنع أن يكون له ند ، ويمنع أن يكون له ضد مع ذلك ٠

ووحدته أو بساطته فى التصور الذهنى : تتحقق بأن يمنع العقل :

ـــ تركبه من أجزاء ، هى أجزاء الواجب ٠

ـــ وتركبه من واجب ٠

ـــ ثم أخيرا بمنع مشاركته لغيره فى الماهية والقول الشارح ٠

ويعلل **الفارابى** ـ ممثلا فى ذلك الفكر الاغريقى ـ وحدة واجب الوجود لذاته فى واقع الأمر ، بقوله :

« وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ، الا لكان معلولا له ٠٠٠ » (١) ٠

فاقتصر فى اجمال على اثبات الوحدة بمعنى نفى الند ٠

أما ابن سينا ـ كعادته ـ فيطيل فى التعليل ، ويبين أن تحقق هذه الوحدة لذات الواجب فى الواقع كما تتوقف على نفى الند ، تتوقف أيضا على نفى الضد ، يقول :

« ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود نوعه له بعينه اما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو لا تقتضيه ذات نوعه ، بل تقضيه علة ٠

ـــ فان كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه ٠٠٠ لم يوجد الا له ٠

ـــ وان كان لعلة : فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود ٠

---

(١) « فصوص الحكم » : ص ١٣٢ (من كتاب المجموع) ٠

وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب الوقت والزمان ، وبالجملة لعلة من العلل • وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، فانما يختلفان بشيء غير المعنى • وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين ـ فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل ـ فليس واجب الوجود • وأقول قولا مرسلا : ان كل ما ليس اختلافه لمعنى ولا يجوز أن يتعلق الا بذاته فقط ، فلا يخالف مثله بالعدد ••• فلا يكون اذن له مثل ؛ لأن المثل مخالف بالعدد •

فبين من هذا أن واجب الوجود لذاته :

ـــ **لاند له** •

ـــ **ولا مثل له** •

ـــ **ولا ضد له** •

لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة فى الموضوع ، وواجب الوجود برىء من المادة » (١) •

ويقول أيضا :

« اشارة : الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع ، وكل ما سوى الله فمعلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب ، **فلا ضد للأول من هذا الوجه** •

ويقال عند الخاصة لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع ، اذا كان فى غاية البعد طباعا ، والأول لا تتعلق ذاته بشيء ، فضلا عن الموضوع ، **فالأول لا ضد له بوجه** »(١) •

ووحدة الواجب أو بساطته فى التصور الذهنى ، ومعناها عدم تركبه من أجزاء ، يستدل عليها **الفارابى** بأسلوبه المعروف به ـ وهو أسلوب الاجمال والتركيز ـ فيقول :

« وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا ، والا لكان كل جزء من أجزائه اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود ، واما غير

---

(١) « النجاة » : ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ •

(٢) « الاشارات » : ج ٢ ، ص ٢١٣ •

واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة ، فتكون أبعد من الجزء فى الوجود »(١) ٠

وابن سينا فى كتابه « الاشارات » ينحو هذا المنحى فى التدليل ، عندما يعبر عن ذلك بقوله :

« اشارة : لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها ، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ، ومقوما لواجب الوجود ، فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ، ولا فى الكم »(٢) ٠

لكنه فى كتاب آخر من كتبه يسهب فى توجيه الاستدلال واستخلاص المطلوب ، وعبارته :

« ونقول أيضا : ان واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادىء تجتمع فيقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء الكمية ، ولا أجزاء الحد والقول ٠٠٠ سواء كانت كالمادة والصورة ، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيدل كل واحد منها على شىء هو الوجود غير الآخر بذاته ٠

وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ، ولا ذات المجتمع :

ـــ فاما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد به ، لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها : فلا يكون المجتمع واجب الوجود ٠

ـــ أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود ، اذ لم يكن واجب الوجود الا الذى يصح له ٠

وان كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة فى الوجود ، ولا الجملة مفارقة الأجزاء ، وتعلق وجود كل بالآخر ، وليس واحد أقدم بالذات ، فليس شىء منها بواجب الوجود ٠٠٠

---

(١) « فصوص الحكم » : ص ١٣٢ (من كتاب الجموع) ٠

(٢) ج ١ ص ٢٠٩ ٠

فقد اتضح من هذا :

ـــ أن واجب الوجود ليس بجسم ٠

ـــ ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ٠

ـــ ولا مادة معقولة لصورة معقولة ٠

ـــ ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ٠

ـــ ولا له قسمة لا فى الكم ، ولا فى المبادىء ، ولا فى القول الشارح ٠

فهو واحـد من هـذه الجهات الثلاث(١) :

ويشرح وحدة واجب الوجود ، بمعنى بساطته فى التصور الذهنى ، وعدم تركبه من واجب وغير واجب ، بقوله :

« ولا يجوز أن يكون شىء واحد واجب الوجود بذاته وغيره معـا ؛ فانه ان رفع غيره ، أو لم يعتبر وجوده لم يخل :

ـــ اما أن يبقى وجوب وجوده على حاله ، فلا يكون وجوب وجوده بغـيره ٠

ـــ واما ألا يبقى وجوب وجوده : فلا يكون وجوب وجوده بذاته »(٢) ٠

ثم يوضح الفارابى وحدة الواجب ، بمعنى هذه البساطة فى التصـور الذهنى ، وعدم اشتراك غيره معه فى ماهيته ، بما يذكره له :

« وجوب الوجود باذات لا ينقسم بالفصول : فلو كان له فصـل لكان الفصل مقوما له موجودا وكان داخلا فى ماهيته وهو محال ماهية (واجب) الوجود (هى) نفسه »(٣) ٠

وابن سينا يترجمه فى صورة أخرى أكثر توضيحا اذ يقول :

« اشارة : واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى ماهيـة ذلك الشىء ، لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود ٠ وأما الوجود نفسـه

---

(١) « النجاة » : ص ٢٢٧ . ٢٢٨ ٠ (٢) المصدر السابق : ص ٢٢٥ ٠

(٣) « فصوص الحكم » : ص ١٣٢ (من كتاب المجموع) ٠ ٠

فليس بماهية لشيء ولا جزءا من ماهية شيء ، أعنى الأشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل طارىء عليها ، فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى معنى جنسى ولا نوعى ، فلا يحتاج اذن أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى ، بل هو منفصل بذاته ...

فذاته ليس لها حد ، اذ ليس لها جنس ولا فصل »(١) .

وهو فى نص آخر يزيد فى التوضيح والشرح فى البرهنة على بساطة الواجب بالمعنى السابق وعبارته :

« ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه ... ولنبرهن على هذا فنقول : ان وجوب الوجود :

ـــ اما أن يكون شيئا لازما لماهية ، تلك الماهية هى التى لها وجوب الوجود ، كما نقول للشيء : انه مبدأ ، فتكون لذلك الشيء ذات وماهية . ثم يكون معنى المبدأ لازما لا لتلك الذات ، كما أن امكان الوجود قد يوجد لازما لشيء له فى نفسه معنى ، مثل : أنه جسم ، أو بياض ، أو لون . ثم هو ممكن الوجود ، وامكان الوجود يلزمه ولا يكون داخلا فى حقيقته .

ـــ واما أن يكون وجوب الوجود هو نفس واجب الوجود ، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له ...

فنقول :

أولا : انه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعانى اللازمة لماهية ؛ فان تلك الماهية تكون سببا لوجوب الوجود ، فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب ، فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته . فان وجوب الوجود ... اذا كان لازما كان تابعا غير متقدم ، والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا ، فلم يكن وجوب وجود بالذات ، وقد أخذناه بالذات .

وثانيا : وان لم يكن وجوب الوجود كاللازم ؛ بل كان داخلا فى الماهية أو ماهية : فان كان ماهية عاد الى أن النوعية واحدة ، وان كان داخلا فى الماهية فتلك الماهية :

---

(١) « الاشارات » : ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٢ .

ـــ اما أن تكون بعينها لكلتيهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه ، وقد أبطلنا هذا ٠

ـــ أو يكون الكل ماهيـة أخرى : فان لم يشتركا فى شىء لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائمـا لا فى موضـوع ـ وهو معنى الجوهرية المقـول عليهما بالسوية ، وليس لأحدهما أولا وللثانى آخرا ، فلذلك هو جنس لهما ، واذا لم يجب ذلك كان أحـدهما قائما فى موضوع فيكون ليس واجب الوجود٠

وان اشتركا فى شىء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة ، تتم به الماهية ويكون داخلا فيها ، فكل واحد منهما منقسم بالقول (الشارح) ، وقد قيل : ان واجب الوجـود لا ينقسم بالقول ، فليس واحـد منهما (واجب الوجود) ٠

وان كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط وللثانى معنى زائد عليه ، فأمـا الأول فيفارقه بعدم هذا المعنى ، ووجود المعنى المشترك فيه بشرط تجـريده عما لغيره وعـدمه فيه ، فيكون الذى لا تجـريد له منقسما فى القول غـير واجب الوجود ويكون الآخر هو الواجب الوجود وحده ٠٠٠

فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه : لا ان كان لازما لطبيعة ، ولا ان كان طبيعة بذاته ٠

فاذن يكون واجب الوجود واحدا ، لا بالنوع فقط ، أو بالعدد ، أو عدم الانقسام ، أو التمام فقط ؛ بـل فى أن وجوده ليس لغيره ، وان لم يكن مـن جنسه » (١) ٠

***

شرح فلاسفة المسلمين وحدة واجب الوجود على نحو ما ذكرنا ، وعـلى نحـو ما عرف للاغريق ، فلم يقفوا عند حد الوحـدة فى ذاته على معنى نفى الشريك والند له فى الوجود ؛ بل بالغوا فى وحدته بحيث حاولوا التدليل عـلى أن العقل لا يتصور ماهيته فى الذهن الا بسيطة ، كما يقر بتفرده خارجه ٠

---

(١) « النجاة » : ص ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ ٠

هو واحد من كل وجه : واحد فى الواقع ، وفى التصور الذهنى ، وأية ناحية يلاحظها العقل فيه ، يحكم حتما ـ فى نظرهم ـ بوحدته ...

فهو فى ذاته : لا ند ولا شريك له ، ولا ضد له .

وفى ماهيته : لا تركيب ولا اشتراك لغيره معه فيها ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا فصل لها ، لا يدخل غيره معه فيها ، ثم يخرج بفصل أو خاصة :

هو متفرد فى ماهيته ، وفى وجوده .

ارتضى فلاسفة المسلمين وحدة الواجب على هذا النحو ، وشرحوا بما حددت به فى النظر الاغريقى من التفرد فى الواقع البساطة فى التصور الذهنى ، وحدانية : « الله » تعالى ، واقاموا الأدلة ـ وهى أدلة عقلية عرفها الفكر الأرسطى ـ **على أن الله واحد من كل وجه :** فى الوجود الخارجى كما دعا الى ذلك الاسلام (١) ، وفى الماهية الذهنية له على نحو لم يكلف به الدين المؤمنين من عباد الله .

واذا قيل : ان فلاسفة المسلمين سلكوا طريق العقل فى البرهنة ، فلا يذهب بنا الاستنتاج من هذا القول الى حد الادعاء أنهم لا يقومون النص الدينى ، ولا يدخلون فى اعتبارهم مخالفة الدليل العقلى ، أو موافقته لما ورد به الاسلام .

هم يقرون الدليل العقلى فى حدود عدم تعارضه مع الاسلام ونصوصه بفهمهم وطريقتهم فى الفهم ، وهم لهذا ليسوا أحرارا فى الفكر على الاطلاق ؛ هم دينيون ، عقليون :

شرحوا وحدانية الله تعالى بما شرح به أرسطو وحدة واجب الوجود عنده ، وعن طريق هذا الشرح اصطدموا ـ على الاقل فى الظاهر ـ بما وصف الله به ذاته المقدسة مما يستدعيه اعتقاد كونه خالقا للكون ، ومتفردا باحداث الأثر فيه ، دون أن يؤثر اتصافه بذلك فى وحدانيته التى كلف بتصورها وبالايمان بها عباده المؤمنين ، وان كان لا يتفق من ناحية أخرى مع وحدة الواجب الأرسطى فى احدى جهتيها : فى جهة البساطة فى ماهيته وفى تصور الذهن لها ، لأن مثل الصفات التى وصف بها الله سبحانه وتعالى ذاته بعيدة عن مفهوم الواجب ، وبعبارة أخرى ، من لوازم معناه ، أو عناصر شرحه .

---

(١) يراجع هامش ١ ص ٣٨٠ من الكتاب الثانى من « الجانب الالهى » .

التوفيق بين الفلسفة والدين فى الوحدة :

كان لا بد أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، ويلائموا بين وحدة واجب الوجود التى نقلت الآن الى « الله » تعالى ، وبين تلك الصفات التى هى له بوحى من الدين ، ولا يتطلبها مفهوم الواجب ، بل قد تتنافر معه ٠

وعلى وجه التحديد ، كان يجب على فلاسفة المسلمين أن يوفقوا بين وحدة الواجب فى التصور على معنى بساطة ماهيته فى الذهن التى صارت الآن ـ بعد قبولهم الفكرة الاغريقية وتطبيقها على الله عنصرا فى تحديد وحدانية الله ، وبين صفات : الخلق والقدرة والارادة والحياة وغيرها ٠٠٠ مما هى لله ، وتتعدى فى الوقت نفسه خصائص واجب الوجود ، على نحو ما عرفت هذه الخصائص فى أصل الفكرة الاغريقية ٠

والسؤال الذى كان يجب على هؤلاء الفلاسفة المسلمين أن يجيبوا عنه ، هو :

كيف يستقيم تصور البساطة فى مفهوم الله الذى هو واجب الوجود ، والذى هو تبعا لذلك لا حد له ، ولا ينقسم فى الكم والمقدار ، مع ما يجب أن يتصف به من : الخلق والقدرة والارادة والحياة ٠٠٠ ؟

كيف يتلاءم ذلك بعضه مع بعض ، واتصافه بهذه الصفات التى وردت فى القرآن الكريم يؤدى الى كثرة اعتبارية فيه ـ على الأقل ، وهذه الكثرة تتنافى مع تلك البساطة فى المفهوم التى استتبعها اطلاق واجب الوجود عليه ؟

ابن سينا يحاول التوفيق والملاءمة بين الطرفين ، ويسلك طريقا مزدوجا الى ذلك :

يشرح ذات الله : وهى ذات واجب الوجود الآن أيضا بما لا يخرج عن كونها عقلا وعلما ٠

ثم يشرح كل صفة يتصف بها الله : مما لا يتطلبها واجب الوجود فى أصل الفكرة الاغريقية ، بمعنى يؤول الى العلم والادراك ٠

يشرح خلق الله للكون ، وحدوث الكون عنه بمعنى يتصل بالعلم ٠

ويشرح الارادة والحياة والقدرة ـ بناء على أنها فى الغـائب غيرها فى الشاهد ، بمعان تتصل كذلك بالعلم ·

واذن هذه الصفات كلهـا ، فى نظـر ابن سينا ، لا تختلف عن **ذات الله الواجب الوجود** ، التى هى علم محض ، وادراك محض ، وعقل محض ، والتى هى عالمة لذاتها ولـ « الكل » ، ولما فيه من خير ونظام !

هذه الصفات ليست مغايرة للذات ··· هى عين الذات :

ثم يستطرد فيؤكد أن البساطة فى مفهوم الذات المقدسة ، وهى ذات الله الواجب الوجود ، متوفرة له ، مهما يوصف من صفات :

فما لا يقتضيه منها مفهوم الواجب يرد اليه على نحو ما شرحه ، وهى بعد ذلك ووجوده شىء واحد ···

ـــ هى نفس وجوده مع اضافة ·

ـــ أو اضافة وسلب معا ·

ـــ وما يستلزمه منها هذا المفهوم هو نفس الوجود مع سلب ·

فالأول : يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل و (يعقل) أنه كيف يكون (١) ·

علم الواجب علة الايجاد :

فذلك النظام ـ لأنه يعقله ـ هو مستفيض كائن موجود (٢) ·

وكل معلوم الكون (الكائنية) ، وجهة الكون عن مبدئه ، عند مبدئه (٣) ·

وهو (أى الكل) خـير غير مناف ، وتابـع لخيرية ذات المبـدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما ··· فذلك الشىء مراد · لكن ليس مراد الأول هو على نحو

---

(١) شرح لله الواجب ·

(٢) شرح لصفة الخلق ·

(٣) شرح لصفة حدوث الكون ·

obeikandl.com

مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون غرض ـ فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم ـ بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة (١) ٠

حياته عين علمه : وحياته حالها هذا أيضا بعينه ، فان الحياة التى عندنا تكمل بادراك ، وفعل هو التحريك ، ينبعثان عن قوتين مختلفتين ٠ وقد صح أن نفس مدركه ـ وهو ما يعقله من الكل ـ هو سبب الكل ، وهو بعينه مبدأ فعله ، وذلك ايجاد الكل ٠ فمعنى الحياة منه واحد ، هو : ادراك ، وسبيل الى الايجاد ٠ فالحياة منه ليست مما تفتقر الى قوتين مختلفتين ، حتى تتم بقوتين ٠ فلا الحياة منه غير العلم (والادراك) ٠ وكل ذلك له بذاته (٢) ٠

ارادته فى الحقيقة والمفهوم لا تغاير علمه : وأيضا فان الصورة المعقولة التى تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية ـ بأن تكون صورا هى بالفعل مبادىء لما هى له صور ، كان المعقول عندنا هو القدرة ٠ ولكن ليس كذلك ، بل وجودها لا يكفى فى ذلك ، لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة ، فتحرك العصب والأعضاء الآلية ، ثم تحرك الآلات الخارجة ، ثم تحرك المادة ٠ فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة ؛ بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة ، فتكون محركة المحرك ٠

لكن واجب الوجود ليست ارادته **مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه** ، فقد بينا أن العلم الذى له هو بعينه الارادة التى له ٠

قدرته عين علمه : وكذلك قد تبين أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو المبدأ للكل ـ لا مأخوذا عن الكل ـ ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شىء ٠٠٠

فاذا حققت ، تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه آن ، وموجود ٠

ثم الصفات الأخرى ٠

ـــ يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع اضافة ٠

ـــ وبعضها هذا الوجود مع السلب ٠

---

(١) شرح لصفة الارادة ٠ (٢) شرح لصفة الحياة ٠

وليس واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ، ولا مغايرة ٠

فاللواتى تخالط السلب : أنه لو قال قائل فى الأول ٠٠٠ انه **جوهر** لم يعين به الا هذا الوجود وأنه **مسلوب** عنه الكون فى الموضوع ٠ واذا قال انه : واحد ، لم يعن به الا الوجود نفسه **مسلوبا** عنه القسمة بالكم ، أو القول (الشارح) ، أو **مسلوبا** عنه الشريك ٠ واذا قيل : عقل ومعقول وعاقل ، لم يعن بالحقيقة الا أن هذا الوجود مسلوبا عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها ٠

ومع اعتبار اضافة ما ٠٠٠ اذا قيل له : أول ، لم يعن الا **اضافة** هذا الوجود (الواجب) الى « الكل » ٠ واذا قيل له : قادر : لم يعن به الا أنه واجب الوجود **مضافا** الى أن وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذى ذكر ٠ واذا قيل له : حى ، لم يعن الا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع **الاضافة** الى « الكل » المعقول له أيضا بالقصد الثانى ، اذ الحى هو الدراك الفعال ٠

واذا قيل **مريد** : لم يعن الا كون واجب الوجود ــ مع كونه عقلا ، أى **مسلوبا** عنه المادة ــ مبدأ النظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من **اضافة وسلب** ٠ واذا قال جواد ، عناه من حيث هذه الاضافة **مع السلب** ، بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضا لذاته ٠ واذا قيل : **خير** ، لم يعن الا كون هذا الوجود (الواجب) مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا **سلب** ، وكونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا **اضافة** ٠

فاذا عقلت صفات « الأول » الحق على هذه الجلة ، **لم يوجد فيها شىء يوجب لذاته أجزاء ، أو كثرة بوجه من الوجوه** » (١) ٠

***

ابن سينا اذ يحاول التوفيق بين فكرتى الواجب ، وبين وصف الله بصفاته التى وردت له كخالق على النحو المشار اليه ، يظن أنه صان وحدة ماهية الواجب ــ الذى هو الله الآن ــ وحال دون أن يتصور الذهن كثرة فيه بوجه من الوجوه ، سواء أكانت كثرة ذاتية أو اعتبارية ٠ كما يظن مع ذلك أنه صان على الله ــ الذى هو واجب الوجود الآن ــ وصفه بصفاته التى جاء بها القرآن الكريم ٠

---

(١) ابن سينا فى « النجاة » : ص ٢٥٠ ، ٢٥١ ٠

فقد بين فى محاولته هذه :

ـ أن « الأول » ـ وهو العنوان الذى يتناول واجب الوجود والله معا ـ عقل وعلم ٠

ـ كما بين أن معنى الصفات التى يقتضيها معنى الخلق فى جانب الله ، والتى تعد زائدة على مفهوم الواجب الاغريقى ، وهى صفات : الايجاد والحياة والقدرة والادراك ٠٠٠ الخ ، تساوق العلم والادراك ٠

وأن اتصاف « الأول » بهذه الصفات التى تعد زائدة على مفهوم الواجب ليست وراء العلم والادراك بل هى وهو سواء فى الحقيقة والمفهوم ٠ ووصف « الأول » بها اذن لا يجعله متكثرا حتى ولو بالاعتبار ٠

ومحاولة ابن سينا هذه تنبىء عن انه قبل من الفكر الاغريقى :

بساطة الماهية : فى تحديد الله سبحانه وتعالى التى نقلت اليه من واجب الوجود الأرسطى ٠

وقبل من الاسلام :

وصف الواجب بصفات ، نقلت اليه من اعتقاد أن الله خالق ٠

وكما تنبىء عن قبوله لهذا ، تقوم على اعترافه أيضا بمصطلح جديد : **هو الله الواجب ، أو الله واجب الوجود ، أو « الاول »** ٠ والتعبير **بالاول** هو المفضل لديه عندما يتحدث فى هذا المجال ، وعلى الأخص فى كتابه « النجاة » ٠

وفلسفة ابن سينا لم تنف اذن وصف « الأول » بصفات ، بل على العكس التزمت وصفه بذلك ، ولكنها فقط عمدت الى بيان أن اتصافه بصفات أيا كان شأنها لا يضم جديدا الى ذاته وماهيته ، اللتين يحددهما الوجود الخاص ٠٠ فكل ما يوصف به من صفات هو والذات شىء واحد ، وهو بالتالى عن ماهيته ، **لأن الصفات التى يوصف بها لا تخرج عن أنواع ثلاثة :**

نوع اذا وصف به « الأول » أفاد أن القصد من وصفه به سلب ما يؤدى اليه عنه : فالذات هى هى على وحدتها ، لم يتغير فيها شىء بذلك ، وهذا النوع هو ما يستلزمه مفهوم واجب الوجود :

ونوع اذا وصف به أفاد أن ذلك له على وجه النسبة والاضافة الى العالم كمخلوق له : والانسان فى واقع الأمر هو الذى يتصور « للأول » صفات هذا النوع بناء على أنه هو الذى أوقع الصلة بين ذلك « الأول » والعالم فى تصوره لها على نحو : أن أحدهما خالق والآخر مخلوق ... فذات الأول هى هى على وحدتها لم تتغير بزيادة ولا نقص ، بتصور الانسان له على هذا النحو وهذا النوع من الصفات لـ « الأول » يستتبعه اعتقاد أن الله خالق .

ونوع أخير اذا وصف به « الاول » أفاد أن ذلك له على وجه السلب كما فى النوع الاول ، وعلى وجه النسبة والاضافة أيضا كما فى النوع الثانى . وقد تقدم أن هذا النوع من الصفات لا يغير من وحدة ذات « الاول » وماهيته شيئا ، وهو مما يستتبعه الاعتقاد بأن الله خالق ، ومدبر للكون أيضا .

وشرحه أن اتصاف « الأول » بأوصاف لا يغير من وحدته ، هو العنصر الثانى فى محاولته التوفيق هنا . والعنصر الأول فى هذه المحاولة قبول البساطة فى وحدته ، وقبول اتصافه بما يصح له من صفات ـ كما ذكرنا .

وهذا العنصر الثانى فى هذه المحاولة ـ وهو العنصر الذى يتمثل أولا فى رد بعض الصفات الى ذات « الأول » ، وثانيا فى بيان عدم تغير ماهيته وذاته باتصافه بأية صفة كانت ـ أدق وأعمق من العنصر الأول ، اذ قيسا بمقياس النظر الفلسفى ...

فما فى هذا العنصر من رد بعض الصفات ، وهى ليست لـ « الأول » باعتبار أنه واجب ، الى ذاته بهذا الاعتبار يقوم على تقريب معانيها من معناه وهذا التقريب يحتاج الى مهارة عقلية ، وسعة أفق فى التفكير .

وما فيه من بيان عدم تغير ذاته وماهيته باتصافها بأية صفة كانت ، يتوقف على تفتيش عقلى دقيق للتعبير عنه . لأنه يؤول فى الواقع الى أن الاتصاف عملية للانسان يقوم بها ، باعتبارات مختلفة يعتبرها فى ذات « الأول » :

فمرة عندما يقرنه فى التصور العقلى بالعالم ، فيحدده بصفات ـ هى وليدة هذا الاقتران الذهنى ـ تميزه عما اقترن به .

ومرة ينظر اليه على أنه أسمى الوجود كله ، وفوق كائناته المحددة المتناهية ، فيسلك فى وصفه للتعبير عن هذا التمييز طريق سلب ملاءمة صفات المحدد له ، لأنه غير متناه فى تصور الانسان اياه .

فاضافة صفات له مرة ، وسلب صفات عنه مرة أخرى طريقان من طرق التعبير عن كماله المطلق . وهما من صنعة الانسان ، وطريق السلب منهما أوضح فى هذا الغرض ·

ولذا كان السلب الطريق المفضل عند بعض الخواص ، الذى يقر بعجز الانسان عن أن يصل بادراكه الانسانى الى كنه الموجود الأسمى فى الكون ·

وطريق الاضافة يعبر أيضا عن هذا الكمال لـ « الأول » ، لأنه لا يقف فى وصفه بصفة يشترك معه فيها غيره ، عند حد القدر المشترك ، بل يتجاوزه فى جانبه الى ما فوق هـذا القدر بحيث يريده غير محدد ، وغير متناه بالنسبة اليه ·

لكن هل سبق ابن سينا فى طريق (١) سلب الاتصاف فى التعبير عن كما الله ؟

يحدثنا « فندلبند » (٢) عن « فيلون » فيلسوف اليهودية قبل الميلاد ، بانه-

---

(١) أما طريق الاتصاف فأمر فطرى ، ليس لحديث السبق والتبعية فيه موضوع ·

(٢) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ١٩٧ تحت عنوان : « الله والعالم » ، أثناء عرضه للمذهب الثنائى فى الوجود وتعليقه على فكرة الوساطة بين طرفيه ···

و « فندلبنـد » يرى أن فكرة تدرج الموجودات وصـدورها من الله الى أدنى شىء فى العالم الأرضى والربط بين الله والعالم عن طريق الوساطة ، محاولة للتوفيق بين مذهب الرواقيين القائل بوحدة الوجود وبحلول الله فى العالم · ويعتقد أن هذه المحاولة على هذا النحو حصلت فى مدرسة الاسكندرية فى عصر « الاختيار والانتخاب » ·

ثم يقول : « بوساطة هذا التحول تكثرت الصعوبة التى فى المذهب الأرسطى ـ وهى التى تتعلق بتأثير الله فى العالم ـ لأنه مع وجوب ادعاء أن الله عقل محض ، تصبح مادية أثره غير منسجمة مع هـذا الادعاء · على أن أرسطو نفسه لم يوضح علاقة المحرك غير المتحرك بالذى يتحرك : أهى على نمط التأثير والتأثر · أم على نمط آخر ·

يزاد على ذلك أن المذهب الثنائى لا يرمى فحسب الى وضع الله كعقل أمام المادة ، ووضع ما فوق المحسوس أمام المحسوس ، بل يهدف مع ذلك الى جعل الله فوق العقل ، كما هو فوق المحسوس » ·

· ويرى « فندلبند » لذلك نظيراً فى المذهب الفيثاغورى الحديث « فانه ان جعل (الواحد) و (الثانى) كأصلين فى الوجود ، يقصد بـ (الثانى) ـ لا محالة ـ المادة كشىء خال عن النقاء والطهر يعتبر سببا لعدم الكمال وأصلا لوجود الشر · أما (الواحد) فمرة يقصد به-

=

أثر هذا الطريق ، كما يحدثنا بأنه عثر عليه فى « الأفلاطونية الحديثة » من بعد فيلون ، فيقول :

« والترقى أو المبالغة فى سلب اتصاف الله بأية صفة ، نراها عند « فيلون » اليهودى ، الذى أبرز التضاد بين المتناهى المحدد وبين الله ، ووضحه على نحو : أن الله ، يمكن أن يقال عنه فحسب : ليست له المحمولات (أى الصفات) المتناهية ، المتعارفة فى نظر الانسان لأنه فوق كل شىء ، ولذا لا يسمى ولا يحدده اسم ·

وهذه الطريقة فى سلب اتصاف الله بأية صفة كانت معروفة فى علم الكلام باسم « المذهب السلبى » ، ونجدها بعد « فيلون » عند مدافعى المسيحية الذين تأثروا به ، وعلى الأخص عند « جوستين » والأدريين (١) ·

الصورة المحضة كعقل ومرة يقصد به ما فوق العقل من علة العلل ، كحقيقة أولى يفيض عنها (الواحد) كعقل و (الثانى) كمادة ·

وفى هذه الحال الأخرى يبدو أن (الواحد) الثانى ، وهو العقل ـ كمخلوق أول ـ صورة كاملة لـ (الواحد) الأعلى · وهذا القصد الثانى ـ وان كان يعتبر العقل مخلوقا للأول الكامل كمالا مطلقا ـ **يهدف الى الترقى فى عدم اتصاف الله بأية صفة** » ·

وهذا الذى علق به « فندلبند » على فكرة الوساطة بين طرفى الوجودى فى المذهب · الثنائى حرى أن يوجه الى عمل الفلاسفة الاسلاميين المشائيين فى المشرق فى ربطهم الله بالعالم ·

(١) من هؤلاء أيضا « توماس فون كفينو » · ففى كتاب « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » (ج ١ : ص ١٣٤ ، ١٣٥) ينقل أوجست ميسر عن « توماس » فى هذا الشأن **ما نصه :**

« الله بسيط على الاطلاق ، ونحن اذا أضفنا اليه كمالات (صفات) كثيرة ، يحصل هذا لأنا ننظر الى ذاته مرة باعتبار ، ومرة أخرى باعتبار آخر · وعلى كل حال ليس بمتيسر لنا أن نكون عن الله معرفة دقيقة (Adaguat) · والمعانى أو المفاهيم · (Begriffel) المستفادة من دائرة الانسان · كالعقل والارادة وأمثالهما ، يمكننا أن ننقلها الى الله ونطلقها عليه على سبيل المجاز فقط ، وعلى ان يلاحظ فيها الكمال المطلق بالنسبة اليه · فكل معنى له قيمة تامة نضيفه غير محدد بوجه ، بل كثيرا ما يجب علينا أن **نلتزم طريق السلب ، ونعرف ان صفاتنا المنتزعة من المحدد أولى بأن تسلب عن الله ، بدلا من ان تضاف اليه** ·

ومع هذا التحفظ يجوز لنا ان نقول :

الله حقيقة كاملة على الاطلاق ، وفى الوقت نفسه عقل على الاطلاق ، وان موضوع لمعرفته هو نفسه · ويعرف فى نفسه مع هذا كل ما كان ويكون هو سببا فى وجوده : يعرف على العموم كل واقع وكل ممكن ان يقع ، ويعرف هذا كله لا فى صفاته العامة فحسب ، بل أيضا فى صفاته الفردية الشخصية ··· ومن هنا كانت « المثل » كأصول للأشياء ، فى علم الله ··· » ·

كما يقابلنا المذهب فى الأفلاطونية الحديثة أيضا ، وان كان فى صورة أوضح وأدق : فالله ـ تبعا لما فى رسائل هرمس ـ ينظر اليه على أنه علة غير متناهية للوجود والعقل ، من شأنها أن لا تدرك ولا تحد باسم ، اذ هى فوق كل « وجود » ومع ذلك هى الموجدة للعقل أول ما أوجدت ، أى أنها كانت قبل « العقل » أيضا ... » .

ويبدو أن ابن سينا ان سبق بطريق سلب اتصاف الله بأية صفة للتعبير عن كماله المطلق ، كما رأينا عند فيلسوف اليهودية ، فلم يأخذ هذا الطريق ـ ان افترضنا أنه وقف عليه ـ بالتوجيه الذى وجهه به ، « فيلون » السابق ... فابن سينا لم يستخدمه كطريق عام على الاطلاق ، كما استخدمه « فيلون » ، بل عمد اليه فى جانب بعض صفات « الأول » فقط ، وهى الصفات التى يستتبعها مفهوم واجب الوجود .

كما أنه لم يعلل الالتجاء الى هذا الطريق بما عللت به الأفلاطونية الحديثة من أن الله فوق الوجود ، وفوق العقل ، ولذا لا تحده صفات هذا الوجود ولا يدركه العقل الانسانى ، بل برر ذلك بحرصه على وحدة « الأول » ، وبساطته فى ماهيته ، مع صحة اجراء هذه الصفات عليه .

فابن سينا يقر مبدأ الاتصاف ، وهذا المبدأ نفسه يعتبر أحد أساسين عنده فى توفيقه هنا فى مشكلة الوحدانية والصفات ، بين الدين والفلسفة .. لكن يريد فحسب أن يخرج الاتصاف على وجه لا يتنافى مع بساطة الموصوف ، ومع وحدته من كل وجه . وطريق السلب بعبارة أخرى احدى وسائل هذا التخريج فى نظره .

بينما « فيلون » ، ورجال الافلاطونية الحديثة يعارضون مبدأ الاتصاف على العموم :

أولا : لأن تطبيقه على الاول ، وهو فوق الوجود ، وفوق العقل ... يحيله الى محدد ومتناه ... والفرض أنه عندهم غير محدد وغير متناه .

وثانيا : لأن فى هذا التطبيق نفسه ما يتنافى مع بساطة الاول التى له من كل وجه فى رأى أفلوطين ، ومن تبعه من رجال مدرسته .

***

علم واجب الوجود

فى الفكرة الاغريقية :

واجب الوجود ـ وفق الفكرة الاغريقية ـ عقـل وادراك ، فهو يعقـل ويدرك ٠

وموضوع تعقله وادراكه نفس ذاته ، فلا يتجاوزها الى غيرها ٠

وعلمه كـذلك عين ذاته ، فلا يضيف اليها جـديدا ، ولا يحـدث فيهـا تغييـرا ٠

فى الاسـلام :

والله سـبحانه وتعالى ـ كما فى الاسلام ـ يعلم : فيعلم ذاته ، ويعلم غيره ، وغيره هو هـذا العالم وما يجرى فيه من أحـداث ، وما يحصل فيـه من كون وفساد ٠ وعلمه لغيره كعلمه لذاته جل جلاله ٠٠ لا يغير من وحدانيته ولا من تفرده فى تدبير الكون واحـداث الأثر فيه ٠

ولأنه خالق لابد أن يعلم ما يخلقه ، ولأن خلقه لا يتقيـد بزمن ولا مكان ، لا يقف علمه بما يخلق عنـد وقت معين ، ولا مكان معين ٠

فعلمه اذن شامل لذاته ولغيره ، ومحيط بكل كائن فى أى مكان وأى زمان ٠

وعلمه لذاته من مستلزمات الوهيته ٠

وعلمه لغيره من مستلزمات ، كونه خالقا ٠

واحاطته فى علمه من مستلزمات تفرده ، ووحـدانيته ٠

والأول : وهو التعبير المـألوف لابن سينا عن «الله ـ الواجب الوجود» ، يعقل ذاته ٠ وكونه يعقل ذاته لا يضر ناحية الفلسفة ولا جانب الدين فيما أتى به كل واحـد منهما فى شأنه ٠

لكن اذا علم الأول غيره : خرج الأمر عندئذ عن مقتضى واجب الوجود الاغريقى ، وأدى علمه بغيره الى تكثر فى ماهيى الواجل من جهة ، والى تغيره وعدم ثباته على حال واحدة من جهة أخرى · والفرض انه غير متكثر فى وحدته ولو بالاعتبار ، وأنه ليس له حال أخرى منتظرة لم تكن له ، لأنه تام بالفعل ، وكامل بالفعل ·

واذا لم يعلم الأول غيره كان عدم علمه بغيره سببا فى أن يسلب عن الله جانب من أهم الجوانب فى ربوبية الله ··· لأن الله اذا لم يعلم غيره ، وهو هذا العالم ، فكيف يخلقه ويدبره ؟

لم يكن لدى ابن سينا ـ وغيره من فلاسفة المسلمين المشائيين ـ من سبيل الى اقصاء فكرة واجب الوجود ومقتضياتها ، وابعادها عن دائرة التفلسف الاسلامى والجدل العقلى حول الله ، لأنه استعان بها فى التدليل على وجود الله ، وسلم له الاستدلال به اذ ذاك · ولم يستطع كذلك أن يتخلى عن الاعتقاد بعلم الله للعالم وأحداثه ، لأنه مسلم ، ومسلم مدافع ، حمله دفاعه عن الاسلام على أن يستعير من غير الاسلام مما ظنه مصدر حجة وبرهان أمام العقل الانسانى العام ، ليستعين بما يستعيره فى تأييد الاسلام !

فلم يجد بدا من أن يوفق بين الفلسفة والدين على العموم ، ولم يجد بدا هنا من أن يوفق فى الأول بين بساطته فى الماهية وعدم تكثره ولو بالاعتبار وكذا عدم تغيره من جهة ، وبين امتداد علمه الى ما وراء ذاته وشموله ما سواه من جهة أخرى ·

فاذا وضح ابن سينا الآن أن امتداد علم الأول الى ما وراء ذاته لا يحدث فى الذات تغييرا ، ولا يحدث فيها تكثرا ، ولا يخرج بها عن تمامها واستقرارها فيجعلها متجددة تبعا لتجدد علمها بما يقع وراءها فى عالم الكون والفساد ـ اذا وضح ابن سينا ذلك على هذا النحو ، كان موقفا فى توفيقه بين رغبته العقلية وايمانه القلبى ·

لكن كيف ذلك ؟

كيف يتم أن يساوى علم الأول بما وراء ذاته علمه بذاته فى انه لا يترتب عليه أحداث الكثرة والتغير فيها ؟

ثم كيف يكون علمه بغيره هو نفس ذاته ، ويتساوى فى ذلك مع علمه بنفسه ؟

ابن سينا يحاول أن يجيء عن هـذه الأسئلة ، ويتخـذ لمحاولته هـذه خطوتين :

يبين أولا أن « الأول » عقل ، ويعقل ذاته ، وأنه بكونه عقلا ومعقولا لذاته **وعاقلا لها ، لا يتكثر ولو بالاعتبار ..**

فيقول :

« اشارة : الأول معقول الذات قائمها ، فهو قيـوم برىء عن العلائق والمواد ، وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة .. وقـد علم أن ما هـذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته »(١) .

ويقول فى نص آخر :

« ... وكل ما هو بذاته مجـرد عن المـادة والعـوارض ، فهو بذاته معقول ، و « الأول » الواجب الوجود مجرد عن المـادة وعوارض المـادة .

- فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .
- وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .
- وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة ، هو عاقل ذاته .

فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشىء ، والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشىء ، وليس فى شرط هذا الشىء أن يكون هو أو آخر ، بل شىء مطلقا ، والشىء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره .

فـ « الأول » لأن له ماهية مجردة لشىء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة لشىء هو معقول ، وهـذا الشىء هو ذاته . فكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا ، وهـذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشىء آخر ، أو هو وأيضا .. فانا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء ، فأما أن تكون القوة التى نعقل بها هـذا المعنى (وهو أن لنا قوة تعقل بها الأشياء) فتكون هى بعينها تعقل ذاتها فيثبت المطلوب ، أو تعقل ذلك بقوة أخرى فتكون لنا قوتان : قوة نعقـل بها الأشياء ، وقوة نعقل بها هـذه القوة ، ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ، ولكن هـذا محال .

---

(١) « الاشارات » : ج ١ ، ص ٢١٣ .

فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر ٠ وبهذا يبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل ، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء فهو معقول ٠ واذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها أيضا تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها **فهى بذاتها عاقل ومعقول ٠٠**

فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار أيضا ٠ فانه ليس تحصيل الأمرين الا اعتبار أن له ماهية مجردة هى ذاته ، وأن ماهية مجردة ـ هى ذاته ـ له ٠٠٠

فقد بان أن كونه عاقلا ، ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة »(١) ٠

وهذه الخطوة ، وهى أن كونه عاقلا وأن ذاته موضوع عقله ، تعتبر كمقدمة لبيان : أن علم « الأول » بالغير لا يوجب فى ذاته كثرة ، ولا يحدث فيها تغييرا بوجه من الوجوه ٠ لأنها أوضحت أن كونه عقلا ، واتخاذ ذاته موضوع تعقله لم يخرجه عن بساطته فى الماهية ، وثباته على حال واحدة ، وتمامه لا ينتظر له حال أخرى ٠ فاذا كان تعقله للغير وعلمه به ـ وتلك مهمة الخطوة الثانية ـ لا تختلف عن علمه بذاته ، فالنتيجة واحدة ، وهى : أن علمه بالغير لا يخرجه كذلك عن بساطته وثباته وتمامه ٠

ثم يبين ثانيا أن « الأول » يعلم الغير ، وأن علمه بالغير وما سواه على وجه كلى ، وقد شرح كيفية ذلك ٠ ثم أوضح أخيرا أن ذاته مبدأ علمه بالغير ، وليس العكس وهو : أن هذا الغير مصدر علمه ، ولذلك لا يخالف علمه ذاته ولا تغاير بينهما ٠٠ فعلمه عين ذاته ٠

يقول فى بيان أنه يعلم الغير ، وأن علمه به على وجه كلى :

« تذنيب : فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس ، العالى عن الزمان والدهر ٠

---

(١) « النجاة » : ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ ٠

ويجب أن يكون عالما بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط ، يتأدى اليه بعينه قدرة الذى هو تفصيل قضائه الأول تاديا واجبا ، اذ كان مالا يجب لا يكون ، كما علمت »(١) ٠

ويقول فى توضيح أن ذاته مصدر علمه بالغير ، وليس العكس وهو غير مصدر علمه به ٠

« اشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ٠

ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ، ومنه وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا »(٢) ٠

ويزيد ذلك توضيحا بقوله :

« وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء والا فذاته : اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء ، واما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال ، اذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو ، أو يكون لها حال لا تلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثيرا ٠٠٠

ولأنه كما سبق ، مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، ويتوسط ذلك بأشخاصها ٠

وبوجه آخر : لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغيرها من حيث هى متغيرة ، عقلا زمانيا مشخصا ٠ فانه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة ٠ ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات ٠

---

(١) « الاشارات » : ج ٢ ، ص ٧٦ ، ٧٧ ٠

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ، ص ٦٩ ٠

**ثم المفاسدات : ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص ، لم تعقل بما هى فاسدة · وان أدركت بما هى ، مقارنة لمادة ، وعوارض مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة · ونحن قد بينا فى كتب أخرى ان كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية فانما ندركها من حيث هى محسوسة ، ونتخيلها ، بآلة متجزئة · وكما أن اثبات كثير من الأفاعيل للواجب بالوجود نقص ، كذلك اثبات كثير من التعقلات ··

بل واجب الوجود انما يعقل كل شىء على وجه كلى ، مع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى · فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض»(١)·**

« فأما كيفية ذلك : فلأنه اذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولا شىء من الأشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه ، فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها الى أن توجد عنها الأمور الجزئية ·

فـ « الأول » يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات · لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه · فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية ، أعنى من حيث لها صفات ، وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص ، أو حال متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها ·· لكنها لكونها مستندة الى مبادىء ، كل واحد منها نوعه فى شخصه ، فيستند الى أمور شخصية ·

وقد قلنا : ان من هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها :

فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضا ، كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل · وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه لا نظير له ، ككرة الشمس مثلا أو كالمشترى ·

---

(١) « النجاة » : ص ٣٤٦ ، ٢٤٧ ·

واما اذا كان منتشرا فى الأشخاص لم يكن للعقل الى رسم ذلك الشىء سبيل ، الا ان يشار اليه ابتداء »(١) ٠

ـ فعلم « الأول » للعالم وكائناته الكثيرة المتعددة بوجه كلى ٠٠ فلا يتغير علمه لهذا ، وبالتالى لا تتغير ذاته ، بتغير كون هذه الكائنات وفسادها ، وحدوثها وفنائها ٠

ـ **وعلم « الأول » للعالم مع ذلك من ذاته :** وليس منتزعا من هذه الكائنات التى تعمر ٠٠٠ فلا يضيف علمه بها اذن جديدا طارئا على ذاته حتى تكون له حالة منتظرة ، وقد فرض أنه تام وثابت ٠

ـ **وعلم « الأول » للعالم لا يوجب فى ذاته كثرة بوجه :** لأنه من ذاته وضمن علمه بذاته ، كما لم يوجب علمه بذاته كثرة فيها على أى نحو من الانحاء ٠ واذا كانت هناك كثرة فهى فى « الكل » بعد ذاته ، وليست فى الذات نفسها ٠

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ ٠

والفارابى يشترك مع ابن سينا فى بيان ان علم « الاول » بالغير على النحو السابق لا يحدث كثرة فى ذاته ولو بالاعتبار ، وان تكثر هذا العلم بعد ذاته ، وفى بيانه كان مركزا ، كما كان دقيقا ٠ ونص عباراته :

« واجب الوجود مبدأ كل فيض ، وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله « الكل » من حيث لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال « الكل » من ذاته ٠ فعلمه بـ « الكل » بعد ذاته ، وعلمه نفس ذاته ، فيكثر علمه بـ « الكل » بعد ذاته ، ويتحدد الكل بالنسبة لذاته » ٠ (« فصوص الحكم » : ص ١٣٣ ، ١٣٤) ٠

ويقول :

« علمه الاول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته ، بل بعد ذاته : « وما تسقط من ورقة الا يعلمها » (الانعام : ٥٩) » ، (المصدر السابق ص ١٣٥) ٠

وله ايضا :

« ليس علمه بذاته مفارقا لذاته ، بل هو ذاته ٠ وعلمه بـ « الكل » صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمة لذاته ٠ وفيه الكثرة المتناهية بحسب كثرة المعلومات غير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير متناهية ٠ فلا كثرة فى الذات ، بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان ، بل بترتيب الوجود ٠٠٠

واذا اعتبر « الحق » ذاتا وصفات كان كل فى واحدة ٠ فاذا كان « الكل » متمثلا فى قدرته وعلمه فمنهما يحصل « الكل » مفردا عن اللواحق ، ثم يكتسى المواد كل الكل من حيث صفاته ، وقد اشتملت عليه أحدية ذاته » ٠ (المصدر السابق : ص ١٧٢) ٠

وابن سينا يظن ـ كما يظن الفارابى وغيره من فلاسفة المسلمين فى المشرق من أصحاب الاتجاه الأرسطى ـ انه بهـذا التوضيح والشرح قـد حافظ فى « الأول » على خصائص واجب الوجود ...

فحافظ على وحـدته التى له من كل وجه ، وعلى تمامه وعـدم انتظار حالة له لم تكن حاصلة فيه .

كما صان فيه (فى هـذا الأول) أهم خصيصة من خصائص العقيـدة ، وهى علم الله وراء ذاته ، ولكل كبيرة وصغيرة فى ملكوته .

***

وهكـذا كان اجتماع واجب الوجود ، مع الله فى الأول ، كما أراد فلاسفة المسلمين أن يجتمعا فيه . مثيرا لحلول وتوضيحات عقلية ربما لا تدخل فى طبيعة الدين ، كما لا تعبر هى عن خطوات تقـدمية فى سبيل التفكير الفلسفى فيما بعـد الطبيعة ...

وفى أوائل هـذه الحلول والتوضيحات :

أن وجود « الأول » عين ماهيته .

وأن صفاته عين ذاته .

وأن العالم معه قـديم بالزمان .

وأنه لا يصـدر عنه الا واحـد بالذات ، وان تكثر بالاعتبار .

وأن علمه بـ « الكل » والعالم على وجه كلى ، ومع ذلك لا يعزب عنـه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض .

***

ثلاث كلمات ، لها مدلولات ثلاثة ...

وثلاثة أنواع من القيم ...

وتنم عن ثلاثة مصادر فى التوجيه الانسانى :

اللـــه .

واجب

الأول .

ـ ولو بقى « الله » فى عزلة عن « واجب الوجود » ، ولم يشتبك معه فى موازنة فكرية انسانية ، **لبقيت لله قدسيته الدينية** ٠

ـ ولواجب الوجود منطقه الانسانى :

لكن « الأول » عنـد ابن سينا والفلاسفة المشائيين من المسلمين حاول أن يتضمن خصائص الاثنين ، فخلط فى تصوره بين قـدسية الله الدينية ومنطق واجب الوجود الانسانى ، خلطا لا ييسر لمطلع على ما نسج حول هـذا «الأول» من شروح أن يتبين فى وضوح اتجاه الدين فى الله ، واتجاه الفلسفة فى الواجب على انفراد ٠

***

ان ما أفاده فلاسفة المسلمين المشائيون فى المشرق من الاستدلال على وجود الله من « الوجود » نفسه ، الى جانب ما فى الدين من دليل عليه مشتق من العالم الواقعى ـ نتيجة قبولهم فكرة واجب الوجود الاغريقى ٠٠ **لا يتكافأ مع مجهودهم العقلى فى التوفيـق بين الاسـلام والفلسفة** فيما أثاره واجب الوجود فى هـذه الفلسفة من اشكالات ، وعلى الأخص فى وصف الله بصفاته التى وردت له فى القـرآن الكريم ، وفى علمه لمـا يجرى فى ملكوته ٠

ثم بعـد هـذا **كله لا يصلح تفلسفهم أن يكون أساس توجيه دينى** ٠٠٠ لأنه لا يلتئم مع طبيعة الدين كـدين ، كما لا يصلح أن يكون أساسا لتوجيـه عقلى لمـا فيه من كثرة التعاريج والالتواءات ، نتيجة الخلط من عـدة مذاهب وآراء ٠

ولو درى فلاسفة المسلمين المشائيون قيمة الفكر الاغريقى ، وأنه لم يخلُص تماما من الشعر والخيال ، لآثروا أن يكون لهم منطق خاص بهم ٠

ولو علموا نتائج قبولهم آراء أفلاطون وأرسـطو فى شرح العقيـدة ، على العقيـدة من حيث هى عقيـدة ، **لتركوا للقـرآن الكريم وحـده** ـ كمـا هو ـ الطريق الى قلوب المصـدقين ، وعقول الخاصة من الناس ٠

***