



مكتبة البنين
قسم الدراسات

مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

العدد العاشر ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م

غير مصحح بأسر المكتبة

التصور المشائي لقضية الألوهية نقد وتحليل

دكتور
محمد السيد الجليند
الأستاذ بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية

الله والعالم بين الدين والفلسفة

شغلت هذه القضية عقول المفكرين قديماً وحديثاً وتباينت حولها الآراء بين اتجاه ينزع إلى المادة ويبدأ منها تصوراته الفلسفية حول قضية الله والعالم وتحديد العلاقة بينهما، واتجاه آخر ديني يبدأ مناقشة قضايا الألوهية كلها من مسلمات دينية نزل بها الوحي، وظهر بين هذين الاتجاهين اتجاه ثالث توفيقى كانت مهمته الجمع والتوفيق بين آراء المدرسة الأولى التي يمثلها أرسطو وتلامذته. والمدرسة الثانية التي يمثلها علماء الكلام في الإسلام، وكان ابن سينا والفارابي من أبرز المفكرين الذين قاموا بهذه المحاولة... وسوف نعرض بالبحث لهذه الاتجاهات الثلاثة بشيء من الإيجاز حريصين على تتبع آراء كل فيلسوف في مصادره الأصلية قدر الطاقة في ذلك.

أ - الله والعالم عند أرسطو :

كثيراً ما تختلط آراء أرسطو بآراء أفلاطون في مسائل كثيرة، وكثيراً ما يسوق أرسطو آراءه على لسان الشخصيات التي يحاورها أفلاطون في كثير من المواقف غير أن آراء أرسطو في موضوع الميتافيزيقا عموماً قد سجلها بإفاضة في مقالة اللام، وفي كتاب الربوبية، في ما بعد الطبيعة ولقد تناول كثير من المستشرقين والكتاب العرب آراء المعلم الأول بالنقد والتحليل ما بين مؤيد لها متولها بها ورافض منكر لها، ولكن لم نجد من حاول المقارنة بين الموقف العقلي التجريدي والموقف الديني في هذه القضايا لتبين منها مواقع الصواب والخطأ عند المؤيد والمعارض.

ولقد بدأ أرسطو مناقشة هذه القضية خلال تأمله في العالم من جهتين :

الجهة الأولى : ماهي المبادئ الأولى التي تتكون منها أشياء هذا العالم.

الجهة الثانية : التغيير الذي يطرأ على أشياء هذا العالم. ما مصدره، ما سببه، ما غايته.

لقد تنكر أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية في تفسير الوجود فليست الموجودات الحقيقية في الطبيعة أشباحاً تقابلها مثل في عالم آخر كما قال أفلاطون، بل الوجود المادي عنده هو الوجود الحقيقي للأشياء وليس أشباحاً لها فلا يمكن أن يوجد إنسان في عالم المادة دون أن يتكون من جسم وعظم على الحقيقة لا الخيال، وإذا كانت المثل هي حقائق الأشياء

كما يرى أفلاطون فكيف يمكن أن تكون مجردة عن المادة، وإذا قلنا بتحققها في المواد لأصبحت محسوسة ولم تكن مثلاً ولا حقائق.

والمحسوسات هي الموجودات الحقيقية، وليست مثل أفلاطون إلا معان ذهنية مجردة العقل من الموجودات الحسية ليحتفظ بها الذهن مجردة عن مادتها المحسوسة. فالوجود الحقيقي عند أرسطو ليس إلا المادة و فقط وآراء أرسطو حول العالم ينبغي أن نتلمسها في مواقفه من المادة وبحوثه فيها. ويبدأ أرسطو بحثه في المادة بالإجابة على سؤال محدد. فما هي المبادئ التي تتركب منها الأجسام المحسوسة، هل تتركب من مادة واحدة (كالماء والهواء والنار والتراب) فيكون من القائلين بالوحدة، إن القول بوحدة العنصر الذي تتركب منه مبادئ الأجسام يعارضه ما نراه وتشهد به الملاحظة من وجود تمايز وتغاير بين الأشياء، ولا يصح القول بأن اختلاف مقادير الأشياء وكميتها هو سبب اختلافها في الخصائص الجوهرية التي تتميز بها الأشياء كما ذهب إلى ذلك أنصار القول بالمبدأ الواحد.

وإذا كان أرسطو لا يرضى القول بالمبدأ الواحد فليس معنى هذا إنه يقول بالكثرة فليست الأجسام الطبيعية تتركب عنده من مواد معينة قد اجتمعت بكميات وإضافات متناسبة، لأن هذا الرأي عنده وإن فسر لنا وجود التمايز بين الأشياء إلا أنه يبطل وحدة الكائن فتكون الأجسام الطبيعية كالأدوات الصناعية ليس لها إلا تلك الوحدة العارضة التي تنشأ عن اجتماع الأجزاء وليس لها من فعل إلا ما ينشأ عنها تلقائياً من تفاعل أجزائها، والمادة وحدها ليست كافية لكي تفسر لنا خصائص الكائن الحي وأفعاله، هذا الكائن الذي يعترف له أرسطو بنوع من الوحدة رغم تعدد أجزائه واختلاف وظائفه. وينبهنا أرسطو إلى وجوب الاعتراف بمبدأ باطن يحقق هذه الوحدة ويفسر لنا ما تعجز الطبيعة عن تفسيره^(١).

يرى أرسطو أن هناك مبادئ أساسية ينبغي أن يبدأ منها الباحث وهي الهيولي، الصورة، الحركة، الزمان... هذه المبادئ الأربعة توصل إليها أرسطو من تفسيره لمعنى التغير والحركة التي تلحق الأشياء الطبيعية ولا تفارقها.

ذلك أن التغير عبارة عن انتقال وحركة، فهل يمكن أن يكون هذا الانتقال اللاحق للأشياء هو انتقال من الوجود إلى العدم أو بالعكس أم هو انتقال من الشيء إلى نفسه أو إلى ضده. وهذه الاحتمالات كلها مرفوضة لدى أرسطو لأن فرض الانتقال من الوجود

(١) أنظر دروس في تاريخ الفلسفة د. مذكور، يوسف كرم ص ٧٠، تاريخ الفلسفة اليونانية د. يوسف كرم ص ١٧٤.

المطلق إلى العدم المطلق أو بالعكس فرض باطل بالبداهة، والانتقال من الشيء إلى نفسه ينفي معنى التغير، وليس ممكناً أيضاً أن ينتقل الشيء إلى ضده لأن الضد لا يمكن أن يستحيل إلى الضد، وإذا بطل التغير على كل هذه المعاني لم يبق لدى أرسطو إلا معنى واحد للتغير وهو ما أشار إليه بقوله «... فبقى أن يقال إن التغير إنما يتم من حالة يمكن أن يطلق عليها إنها وجود بمعنى ولا وجود بمعنى آخر» أي حالة وجود بالقوة وعدم بالفعل إلى حالة وجود بالفعل. فهو إذن انتقال من حالة اللاوجود بالفعل إلى الوجود بالفعل... فهو دائماً يجري بين ضدين لا يتحول أحدهما إلى الآخر بالضرورة. فيجب إذن أن يتعاقبا على شيء يظل ثابتاً طوال هذا التغير ويكون مقوماً للجسم ومبدأ فيه،^(١) وهذا الشيء المقوم للأجسام يطلق عليه أرسطو اسم «الهيولي» وهي مادة أولى ليست متعينة أصلاً وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً، ولما كانت هذه المادة «الهيولي» غير معينة فهي إذن ليست باهية، كما أنها لا كمية لها ولا كيفية وليست داخلية في المقولات التي هي أقسام الوجود، وهذه الهيولي إمكانية صرفة اضطر أرسطو أن يضعها ليفسر بها ظاهرة التغير العارضة للأشياء، فهي إذن عنده من مبادئ الجسم ومقومة له.

ومن خصائص الهيولي عنده أنها ليست متعينة، وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً وهذا يعني ضرورة البحث عن مبدأ آخر يفسر به أرسطو ظاهرة التمايز والتغاير بين الأجسام، وهذا المبدأ هو ما يسميه أرسطو بالصورة. ويعني به العلة في حدوث الآثار الخاصة بكل شيء على حدة، وعندما تتجدد الهيولي بالصورة اتحاداً جوهرياً يتكون لدينا كائن واحد، وكل من هذين المبدأين (الهيولي - الصورة) ناقص بذاته كامل بغيره فكلاهما مفتقر للآخر ومتمم له، ومن هنا فإن الصورة والهيولي لا يتميزان إلا في الذهن فقط أما في الواقع فلا تنفصل إحداهما عن الأخرى، وليست هناك صورة منفصلة عن الهيولي في عالم الواقع إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن.

«والهيولي عند أرسطو هي الجارة للصيقة للجوهر. وهي من هذا الوجه جوهر بمعنى ما^(٢) ولذلك فإنها تتمتع بمرتبة ما من مراتب الوجود ولذلك فهي تتعشق الصورة الحسية ليتحقق فيها الوجود الحقيقي لها، وهذا العشق الدائم من الهيولي للصورة يسميه أرسطو «حركة»^(٣) ويعرفها بأنها «فعل ماهو بالقوة من حيث هو بالقوة».

(١) أنظر علم الطبيعة لأرسطو ص ١٤٢، وأنظر ص ٥٠٩، ٥٢٨، وبعدها ج ٢، تحقيق د. بدوي.

(٢) علم الطبيعة ص ٤٣٨.

(٣) نفس المرجع ص ٤٤٠.

نحن حينئذ أمام ثلاثة مبادئ :

- ١ - هيولي يتناولها التغيير .
- ٢ - وصورة يتحقق بها تمايز الأشياء بعضها عن بعض .
- ٣ - وحركة يتم بها الوجود الحقيقي للهيوولي بحلوها في الصورة ، ومن مجموع هذه الأشياء الثلاثة يتكون عند أرسطو ما يسمى « بالطبيعة » ومن هذه المبادئ الثلاثة (الهيوولي - الصورة - الحركة) ينبغي أن يبدأ البحث في تحديد معالم مذهب أرسطو حول الله والعالم ، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن . هل هذه المبادئ الثلاثة قديمة أم محدثة . وما علاقتها بالخالق^(١) والأول يرى أرسطو أن هذه المبادئ الثلاثة قديمة ويقدم لنا أدلته على قدم كل مبدأ منها على حدة .

فالهيوولي قديمة لأنها هي الموضوع الذي تقوم به الحوادث فلو كانت حادثة لاحتاجت إلى هيولي أخرى تقوم بها . وهيوولاها تحتاج إلى أخرى غيرها وهكذا فيلزم التسلسل ... إلى ما لا نهاية يقول أرسطو « ... هناك ضرورة لأن تكون الهيوولي غير قابلة للهلاك وغير مخلوقة . وفي الحق فيلزم ، إذا كانت تتولد أن يكون متقدماً عليها موضوع أصلي منه أمكن أن تأتي ... وإذن فالهيوولي قد وجدت قبل أن تولد ... »^(٢) .

ومن ناحية أخرى إذا قلت بحدوث الهيوولي فمعنى ذلك أنه لا توجد هناك هيولي كانت سابقة عليها في الوجود ، ولكنها لا بد أن تقوم بموضوع لها يتحقق فيه وجودها عند حدوثها ، ومعنى ذلك أن الهيوولي التي هي الموضوع تكون موجودة قبل الهيوولي التي فرض حدوثها . فتكون الهيوولي موجودة قبل أن توجد وهذا خلف .

والصورة أيضاً قديمة إذ لو كانت حادثة لكان لها صورة وهكذا إلى غير نهاية فيلزم التسلسل ولا يتحقق شيء البتة^(٣) ومن ناحية أخرى فإن الصورة ملازمة للهيوولي وقد ثبت أن الهيوولي قديمة ولا بد فلا بد أن تكون الصورة قديمة مثلها .

وأما قدم الحركة فيستدل عليها أرسطو من طريقين :

الطريق الأول : أن الحركة لو كانت حادثة لكان معنى هذا أن أول حركة بعد الحدوث لا تكون مسبقة بحركة أصلاً ، ثم إنه لا بد لكل حركة من محرك ومتحرك تحل به

(١) أرسطو علم الطبيعة ص ٤٤٠ ، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ١٢٠ وبعدها .

(٢) أرسطو عند العرب : عبد الرحمن بدوي ص ١٣٠ ، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ١٢٥ .

(٣) راجع أرسطو عند العرب د . بدوي ص ٤٦ وبعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص ١٨٨ وبعدها ، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ١٢٠ - ١٢١ .

الحركة، وهذان الأصلان (المحرك والمتحرك) الذي قامت به أول حركة مفروضة - إما أن يكونا قديمين أو حادثين .

فلو افترضنا حدوثها لأدى ذلك إلى الخلف، ولأن حدوثها لا بد أن يكون بحركة وتكون تلك الحركة سابقة على الحركة الأولى منها وعلى ذلك لا تكون الحركة منها أول حركة والمفروض أنها أول حركة وهذا خلف .

ولو افترضنا انها قديمين فأما أن يكون في طبيعة احدهما أن يحرك والآخر أن يتحرك أولاً - إذا صح الاحتمال الأول فلا يكون ممكناً حيثئذ أن نتصور حدوثها لأن العلة التامة تستلزم معلولها بالضرورة .

وان صح الاحتمال الثاني كانت أول حركة منها محتاجة إلى حركة قبلها تحدث فيها عليه الحركة فتكون هذه الحركة الثانية سابقة في الوجود على ما فرضناه أول حركة . وهذا خلف^(١) .

أما الطريق الثاني لإثبات قدم الحركة فهو التأمل في الزمان وهل هو قديم أو حادث والزمان عند أرسطو قديم لأنه مكون من آتات - والآن ووسط بين نهاية الماضي وبداية المستقبل . وكل أن مفروض يكون مسبقاً بالضرورة بماض وله قبل وهذا يعني قدمه ولا يمكن أن يصير حادثاً أبداً - والزمان مقياس الحركة وقد ثبت قدمه فلا شك أن الحركة نفسها تكون قديمة . والعالم عند أرسطو ليس إلا المادة (الهولي) والصورة، والحركة، وقد ثبت قدم هذه الأشياء كلها إذن فالعالم كله قديم . وهذه هي النتيجة التي انتهى إليها أرسطو في هذه القضية .

ومن الحركة الأولى ينطلق أرسطو ليقول بمحرك أول ثابت لا يتحرك، فالمواد التي يتعاقب عليها قانون الحركة والسكون تلفت نظرنا إلى ما بينها من تبادل مستمر بين المحرك والمتحرك . سواء كان ذلك في الكائنات الحية أو في الأشياء الطبيعية، والمحرك لا بد أن يكون مغايراً بالضرورة للمتحرك، وهذا عام في كل الكائنات، وإذا كنا نقول أن الكائن الحي يتحرك بذاته فهذا من قبيل التسامح وليس على الحقيقة لأن المحرك فيه هو النفس وهي مغايرة للمتحرك الذي هو الجسم وللنفس أيضاً قوى يحرك بعضها بعضاً، وهذا التحريك قد يتم بواسطة كتريك اليد للعصا وقد يتم بغير واسطة كتتحريك اللسان واليد

(١) راجع يوسف كرم ١٨٨، بدوي ١٤٨ .

بالإرادة، وهذا الوسائط لا بد أن تكون متناهية منعاً للتسلسل، ولو قلنا بعدم نهائيتها
لكانت الحركة الأخيرة بغير علة لتوقفها حيثئذ على وجود ما لا يتناهى وهو باطل.
إذن فلا بد من الوقوف في سلسلة العلل والوسائط على محرك ثابت لا يتحرك منعاً
للتسلسل.

والمحرك الأول في هذه السلسلة ليس متحركاً بذاته عند أرسطو إنه يرى أن الشيء لا
يكون محركاً ومتحركاً باعتبار واحد.

ولو كان المحرك الأول متحركاً بذاته لأدى ذلك إلى الانقسام في ذاته فيكون منقسماً
إلى جزء محرك وجزء متحرك. لأن الجزء الواحد بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التي يحرك
غيره بها... وإذن فالجزء المحرك الغير المتحرك يكون هو المحرك الأول^(١) وهذا المحرك
الأول الذي تنتهي إليه سلسلة المتحركات هو إله أرسطو.

هذا المحرك الذي بحث عنه أرسطو طويلاً ليفسر به سلسلة الحركات السارية في
أشياء هذا العالم اضطر إلى القول به اضطراراً لأنه لما بدأ بحثه في هذه القضية من القول
بالمبادئ الثلاثة (الهيولي - الصورة - الحركة) وقال بقدمها كلها ولم يجد أمامه من سبيل
آخر سوى القول بمحرك أول ثابت لا يتحرك ولو لا ذلك لبقيت الحركة عنده بلا تفسير
معقول ومن هنا كان فعل هذا الإله عند أرسطو ليس إلا مجرد التحريك فقط وليس الإيجاد
والإبداع. وهذا فقط هو كل صلة هذا الإله بالعالم. تحريك وتحرك ولم يعرف أرسطو في
فلسفته فكرة الخلق والإبداع عموماً.

ونستطيع أن نقرر هنا مطمئنين أن إله أرسطو كان هو المادة بمبادئها الثلاثة (الهيولي -
الصورة - الحركة) وكانت الطبيعة عنده هي المدخل الوحيد للبحث فيما وراء الطبيعة،
وتفسير أرسطو لعلاقة المحرك الأول بالعالم وصدور الحركة عنه يؤكد لنا ذلك فحركة
المحرك عنده ليست بالحركة الفاعلة المؤثرة ولكنها حركة العلة الغائية يقول أرسطو إن
السموات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك الأول لها ولكنها لا تستطيع لأنها مادية
فتحاكيها بالتحرك إليها حركة متصلة دائمة وهي الحركة الدائرية^(٢).

هكذا نجد عند أرسطو أن المحرك الأول ثابت وأن السموات تتحرك شوقاً إليه

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٢، دروس في الفلسفة ص ٧٢.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٢، دروس في الفلسفة ص ٧٢.

والعالم يدور حول نفسه وكما قال سابقاً بقدوم العالم مادته وصورته فقد صرح في غير موضع بأيديه هذا العالم، فعالم السماء عنده أبدي بكل ما فيه لأنه لا يوجد فيه كون ولا فساد أما عالم الأرض أو ما تحت فلك القمر فالأبدي فيه هو المادة فقط أما الصور فهي قديمة النوع حادثة الأفراد لأن الأفراد يجري عليهم قانون الكون والفساد أما نوع الصور فلا لخروجها عن هذا القانون.

* خصائص المحرك الأول :

قدم أرسطو في مقالة « اللام » (١) خصائص المحرك الأول أو صفات الإله باعتباره قطب رحي الوجود الذي يتحرك كله للتشبه به . وأبرز هذه الخصائص هي :-

١ - الثبات وعدم التحرك ، لأنه لو تحرك لاحتاج إلى محرك له من خارج ذاته فيتسلسل الأمر ، وكل متحرك فإنه ناقص بذاته كامل بغيره لأن الحركة إما أن تكون نحو الكمال فتكون الحالة التي هو عليها قبل الحركة أقل منها بعد الحركة فيتحقق فيه النقص ، وإما أن تكون الحركة إلى النقص ومعنى هذا أنه يجوز عليه النقص والمفروض أنه كمال مطلق وليس فوقه مرتبة أخرى في الكمال ليتحرك إليها . بل الكل يتحرك نحوه كمالاً وعشقاً .

٢ - هو فعل محض ليس فيه مجال للقوة بحال ما ، ولو كان مشتملاً على القوة لاحتاج في إبرازها إلى الفعل إلى محرك آخر من غير ذاته ، وقال أرسطو أن ما فيه القوة ليس من الضروري أن يفعل (٢) فلو كان الأول مشتملاً على شيء بالقوة لكان من الممكن أن ينعدم ، وقد سبق أن قررنا أن أرسطو يقول بأزلية الحركة وأبديتها مما يتنافى مع هذا الغرض .

٣ - أنه أزلي وأبدي ، ذلك لأنه علة الحركة وقد ثبت أن الحركة أزلية وأبدية .

٤ - غير خاضع لأي معنى من معاني التغير ، لأن التغير انتقال من حال بالقوة إلى حال بالفعل . وهو فعل محض .

٥ - وهو واحد بالعدد لا شريك له ، ولو كان متعدداً لداخله الإمكان فالأشياء الكثيرة في العدد ذوات هيولي ، فيقع الاشتراك بينه وبين غيره ويكون هناك ما يتم به التمايز بينه

(١) نشرها دكتور أبو العلا عفيفي مترجمة إلى العربية في مجلة كلية الآداب - عدد مايو سنة ١٩٣٧ م .

(٢) مقالة اللام ص ١٢٧ .

وبين ذلك الغير . وهذا يؤدي إلى التركيب في ذاته وهو باطل لأن الأول واحد بالماهية والعدد^(١) .

٦ - البساطة وعدم التركيب ونفي الجسمية لأن الجسم مركب من أجزاء . والأول لا أجزاء له ، ثم إن الأقسام تشتمل على الهوليوي والمحرك الأول فعل محض فلا يشتمل على الهوليوي .

٧ - وهو عقل محض . فيعقل ذاته ويكون بذلك عاقلاً وفي نفس الوقت معقولاً دون أن يؤدي ذلك إلى الكثرة فيه ومع أنه عقل محض إلا أن أرسطو ينفي عنه أن يكون عاقلاً لغيره ، لأن ذلك يؤدي إلى التعب والكلال ولو عقل الأشياء لصار منفعلاً عنها ولها تأثير فيه وهذا يؤدي إلى إدخال التغير والإمكان فيه والغرض أنه فعل محض . وجهله بالأشياء لا يستلزم نقصاً فيه لأن بعض الأشياء أفضل أن لا تبصر من أن تبصر ويبنى أرسطو على هذا الرأي قضية هامة حين يقول « ... فالعقل الإلهي إذن انما يعقل ذاته ولا يعقل غيره البتة وإذا لم يكن عالماً بالعالم فلا سبيل إذن إلى العناية به وتديره ، لأنه لا يتفق مع منطوق أرسطو أن يكون موضوع العلم الإلهي الأشرف هو عالمنا هذا ، لأنه ناقص بذاته سائر بحركته نحو الكمال ويجب تنزيه الأول عن هذا النقص .

فعلم الله إذن لا يتعلق عند أرسطو إلا بذاته فقط ووظيفته الدائمة هي إدامة التأمل في ذاته لأنه ليس في الموجودات أسمى ولا أكمل منه فلزم ألا يتعلق علمه الأشرف بما سواه ، فلا علم له بالمفردات الحسية ولا الجواهر العقلية . يقول أرسطو موضعاً موقفه في ذلك « ... لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ماهو أدنى رتبة منه في الوجود ، كيف يعلم من هو منزه عن كدر المادة ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الحسية من غير أن ينقص ذلك من صفاته شيئاً . ولو قلنا إن له علماً بالأشياء الخارجة عن ذاته لكان علمه بها مستفاداً منها وأنه لا يكون عالماً إلا بوجود تلك الأشياء فصار المبدأ الأول محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالماً ... فالأولى أن يقال أنه ليس للأله علم بغيره ، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته . فهو إذن علم وعالم ومعلوم من ذاته ... وليس السرور إلا العلم بالكمال »^(٢) .

(١) نفس المرجع ، ص ١٠٨ .

(٢) أنظر تاريخ المذاهب الفلسفية للاستاذ سانتلانا ص ٥١ - ٥٣ ... نقلاً عن مشكلة الألوهية . محمد غلاب ص ٤٦ - ٤٧ هامش ص ٤٧ .

٨ - الأول حي ، لأن فعل العقل حياة والأول هو ذلك الفعل وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية^(١) وهو خير محض لأنه موجود بالضرورة ، وحيث هو موجود فوجوده خير ، وهو عاشق ومعشوق يعشق ذاته وهي معشوقة له وهو معشوق للعالم كله الذي يتجه إليه كعلة له وغاية ، وهذا النظام وذلك الاتقان الموجودان في العالم ليسا من تدبير الإله وإنما يسبب الشوق الطبيعي الموجود في كل كبير وصغير من أجزاء المادة ، يحركها نمو هذا الشوق للتشبه بالكمال المطلق في كل شيء فليس للإله في هذه المادة من فعل على ما يرى أرسطو ، وكل ما نشاهد من حركات الأفلاك وغيرها منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة فيبعث فيها الشوق الذي يدفعها دائماً للانتقال من القوة إلى الفعل .

يقول أرسطو « ... وأصل هذا النظام الغريب والترتيب العجيب ليس هو المبدأ الأول بل هو شوق الأفراد له ، فلا عين من الأعيان إلا وهو مشغوف بحبه ساع إلى الاتصال بمبدئه حتى يلتحق به فهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات من طور إلى طور^(٢) .

وهذه الخصائص التي قال بها أرسطو كانت ومازالت محل خلاف كبير بين كثير من المفكرين الأهلين وغيرهم ، كما كانت محل انتقادات لكثير من الباحثين . فكيف يتصور أن الإله لا علم له بالكائنات وأن ذلك يعد من صفات الكمال له .

وكيف يتصور إلهاً ثابتاً عاجزاً عن الحركة أو أن فعله يصدر عنه بمقتضى طبعه وليس بمحض إرادته واختياره .

وأرسطو لم يقدم لنا دليلاً على وجود هذا المحرك الأول إلا مجرد اعتماده على الحركة الشوقية للفلك فالحركة أولاً وأخيراً هي المفتاح الحقيقي لمذهب أرسطو في الآلهيات فإنه لما قرر أن الفلك يتحرك شوقاً إلى علته الأولى قال أن المتحرك بالشوق والإرادة لا بد أن يكون لها مراداً ومعشوقاً يسعى إليه بحركته نحوه ، ومن هنا وجب القول بالعلة الغائية التي هي المحبوب والمعشوق والمراد ، فأرسطو يصرح أن الأفلاك تتحرك بميلها وإرادتها نحو معشوقها أما المحرك الأول فينفي عنه الإرادة والاختيار لأنه فعل محض ومهما يكن من أمر فإن أرسطو قد أثبت علة غائية لحركة العالم ولكنه لم يثبت علة فاعلة له ، وهو قد بدأ مذهبه

(١) مقالة السلام ص ١١٧ .

(٢) تاريخ المذاهب الفلسفية ص ٥٠ - ٥٦ ، وأنظر مشكلة الألوهية ص ٤٨ - ٤٩ ، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد تحقيق المرحوم د. عثمان أمين ، ط . الحلبي ، ص ١٢٥ - ١٣٠ .

من التفكير في المادة فقال بأزليتها وانتهى في مذهبه بالتفكير في المادة فقال بأبديتها، ولم يعرف مذهبه فكرة الخلق والمخلوق.

ولقد انتقلت هذه الآراء إلى العالم الإسلامي عبر قنوات مختلفة، وعرفها مفكرو الإسلام إما عن طريق الترجمة وإما عن طريق التلقى والتلقين والتلمذة كما حدث للفارابي، وظهر أثر أرسطو واضحاً في تراث المدرسة الفلسفية في الإسلام ابتداء من الكندي وانتهاء بابن رشد. كما ظهر أثر آرائه أيضاً في تراث بعض المتكلمين وخاصة المعتزلة وبعض متأخري الأشاعرة. وظهر على أثر ذلك حركة التوفيق بين الدين والفلسفة بين آراء أرسطو وما جاء به الوحي... ولا شك أن الكندي هو أول من خاض هذا الميدان ثم جاء بعده الفارابي وابن سينا على اختلاف بين هؤلاء الثلاثة قريباً أو بعداً من أرسطو غير أن جميعهم قد تمثل آراء أرسطو في تراثه.

* الكندي :-

الكندي هو فيلسوف العرب الأول قد أخذ في مذهبه بمبدأ عدم التركيب والبساطة الذي قال به أرسطو، فالله عنده واحد بالبدء وبالذات لأنه لو كان هناك أكثر من إله خالق مبدع لكانوا جميعاً مشتركين في شيء يعمهم وهو كونهم جميعاً فاعلين، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما يمتاز به بعضهم عن بعض، فيكون كل منهم مركباً مما به الاشتراك وما به الافتراق، والعقل يحكم بأن كل مركب فهو محتاج بالضرورة إلى مركب من خارج ذاته، ولا يمكن أن يتسلسل الأمر في ذلك إلى غير نهاية ولذلك وجب القول بفاعل واحد أول غير مركب بسيط في ماهيته.

وهذا الدليل الذي ارتضاه الكندي للبرهنة على توحيد الصانع من اليسير ان نتلمس أصوله في مذهب أرسطو، فهي متضمنة في الخصائص العقلية التي ارتضاها أرسطو للمحرك الأول... كما قال الكندي بفكرة العلية التي قال بها أرسطو. فالعالم عنده معلول للعلة الأولى، وكل ما يقع في الكون فإنما يرتبط ببعضه ببعض ارتباط العلة بمعلولها ونستطيع بمعرفة هذه العلة أن نتعرف على المستقبل وإذا كانت فكرة الخلق منعقدة تماماً في مذهب أرسطو فإن الكندي يصرح بها ويؤكد عليها كمفكر مسلم. فالعالم عنده مخلوق لله. وفعل الله في الكون يتم بوسائط كثيرة كالأفلاك والملائكة والأعلى يؤثر عادة فيما دونه وليس العكس، غير أن فكرة الخلق عند الكندي إنما تتم بوسائط، فالعقل عنده مرد كل

فعل والمادة تقبل الصورة التي تفيض من العقل، والنفس تمثل عنده المرتبة الوسطى بين العقلي الكلي وبين العالم المادي وعنهما صدر عالم الافلاك^(١).

ب - الفارابي :

اتخذ أبو نصر الفارابي لنفسه مسلكين في إثبات وجود الله . وفي إثبات صفاته :

المسلك الأول : تأمل فيه الموجودات وما فيها من دقة الصنعة وإحكامها وما تشتمل عليه من وجوه العناية وسوق الأسباب إلى مسبباتها والعلل إلى معلولاتها ليخرج من ذلك بأن لهذا العالم صانعاً حكيماً ، « ... فأول ما يتدبىء به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً ، بأن يتأمل الموجودات كلها وهل يجد واحد منها سبباً وعلّة أم لا؟ «فهو يستقرئ الموجودات وما فيها من أسباب وما بينها من علاقات ثم يتأمل هذه الأسباب القريبة ويتساءل هل لها أسباب أخرى بعيدة أم لا . وهل هذه الأسباب البعيدة آخذة في التسلسل إلى ما لا نهاية أم أنها تتوقف عند سبب أول لا علة له يكون هو علة العلل وسبب الأسباب ... لقد رفض الفارابي القول بتسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية كما رفض أن يكون بعض الموجودات سبباً للبعض الآخر على سبيل التعاقب لأن ذلك يؤدي إلى الدور المحال» ... فلو كانت الألف سبباً للباء والباء سبباً للجيم والجيم سبباً للألف لكان الألف سبباً لنفسه وهو محال فبقى أن تكون الأسباب متناهية وأقل ما يتناهى إليه الكثير هو الواحد . فسبب الأسباب موجود وهو واحد . فملاحظة الفارابي للموجودات وحركاتها والعلاقات السببية المتبادلة بين أجزاء العالم هي التي قادت إلى القول بالسبب الأول الواجب الوجود بذاته وهو لا سبب له . وقد لاحظ بعض الباحثين أن قانون السببية كان مبدأ أساسياً في قول الفارابي بالسبب الأول الواحد الواجب الوجود .

فلقد تبين للفارابي أن لكل موجود سبباً عنه وجد الكائن وبذلك يكون قانون السببية ساري المفعول في وجود كل الكائنات في عالم الكون والفساد^(٢) وفي اعتقادي أن ملاحظة الفارابي للحركة والتغير في العالم هو المبدأ الذي صدر عنه في إثبات الواجب الوجود وليس ملاحظته قانون السببية ، ذلك أن قانون السببية في ذاته حركة ووجود

(١) أنظر رسائل الكندي الفلسفية تحقيق أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، وأنظر تاريخ الفلسفة الإسلامية لديبور ترجمة د . أبو ريده ص ١١٩ - ١٢١ .

(٢) أنظر عيون المسائل ص ٥٧ ، الأليات عند الفارابي . عبد الكريم المراك ص ٦٥ - ٧٧ من كتاب الفارابي والحضارة الانسانية ط بغداد ، سنة ١٩٧٥ م .

وليس عدماً فهو جزء من موضوع البحث عن مقننه وموجده . وهل مقنن هذا القانون هي المادة ... أم هي الأفلاك ... أم المبدع الأول .

* المسلك الثاني :

يقسم الفارابي الموجودات إلى نوعين . موجود واجب بذاته وهو الله . وموجود واجب بغيره وهو كل ما سوى الله . والموجود الواجب بالغير كان قبل وجوده في دائرة الإمكان أو الوجود بالقوة ، وواجب الوجود بذاته ليس معلولاً ولا مؤلفاً أي نوع من التأليف الحسي أو العقلي أو المنطقي ويلزم المحال من عدمه لزوماً ذاتياً ، ولما كان الواجب بذاته ليس معلولاً لعلّة خارجة عنه تحتم أن يكون منزهاً عن كل شائبة من شوائب النقص اللازمة للمعلول لغيره كالتغير والعجز والصورة والتعلق والاتصال والافتقار ، ووجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده وهو ليس ببادء ولا قوامه ببادء ولا في موضوع أصلاً بل هو خلو من كل ذلك . وليس له صورة لأنه لو كانت له صورة لكان مؤلفاً من مادة وصورة وهذا محال لأن ذلك ينال من بساطته^(١) وليس لوجوده غرض ولا غاية حتى يقال أن وجوده متمم لتلك الغاية وإلا لكان ذلك الغرض سبباً في وجوده والغرض أنه سبب أول ، وهو مبين في جوهره لكل ما سواه فليس وجوده مماثلاً لشيء آخر حتى تتم المباينة وبين غيره ولو كان هناك مماثل له في وجوده لكان مركباً بما به الاشتراك مع الغير وما به الافتراق عن ذلك الغير . والتركيب ينال من بساطته وأحدثه فلا يكون حينئذ أولاً .

وإذا كانت هذه أهم خصائص الواجب الوجود عند الفارابي فإن الممكن الوجود على النقيض من ذلك تماماً ، فإن الممكن لا بد أن تتقدمه علة تخرجه من حالة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ... وقد صور الفارابي خصائص هذا الممكن فقال :

- فص : الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها ، والا لم توجد ، ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة ، فهي في ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها ، فهي في ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة بها إلى مبدئها واجبة ضرورة .

(١) أنظر كتاب السياسة للفارابي .

- فص : الماهية المعلولة، لها عن ذاتها انها ليست ، ولها عن غيرها انها توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات، فالماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد، فهي محدثة لا بزمان تقدم (١).

فالواجب بالغير معلول لعلة سابقة بالضرورة ولأن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية فلا بد من القول بعلة أولى لا علة لوجودها، هذه العلة الأولى هي فعل محض من جميع جهاتها منذ الأزل ولا حاجة بها إلى من تتخذ منه بقاءها، وهذه العلة الأولى هي واجب الوجود بالذات وهو عقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض (٢) وتلاحظ هنا أن النتيجة التي انتهى إليها الفارابي في المسلكين السابقين واحدة، إذ هو في المسلك الأول انتهى إلى إثبات علة أولى لجميع الموجودات في هذا العالم. وفي المسلك الثاني انتهى إلى إثبات واجب الوجود بالذات الذي هو العلة الأولى أيضاً لجميع الموجودات.

ويعرف الفارابي في موضع آخر الممكن بأنه إذا فرضنا عدم وجوده لم يلزم عن ذلك محال، في مقابلة الواجب بالذات الذي إذا فرضنا عدم وجوده لزم عنه المحال ولا بد عنده من القول بهذا الواجب منعاً للدور والتسلسل لأن الممكنات لا يمكن أن تكون عن نفسها يغير موجب يخرجها من أحد حالتي الإمكان (الوجود والعدم) إلى الحالة الأخرى ولأنه لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها معلولة لغيرها بل لا بد من انتهائها إلى واجب بالذات وهو الموجود الأول (٣).

* صفات الواجب :

وضع الفارابي مجموعة من الفصوص يبين فيها خصائص الواجب بالذات. وعند تأملها نجد لها صورة موجزة لما وصف به أرسطو المحرك الأول بل تكاد تكون هي هي. إذ يقول ...

- فص : واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول. فلو كان له فصل لكان الفصل مقوماً له وكان داخلياً في ماهيته وهو محال.

- فص : وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد. وإلا لكان معلولاً له.

(١) أنظر فصوص الحكم ص ١٢ وبعدها.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ - ١٠.

(٣) أنظر تاريخ الفلسفة الإسلامية لديبو - ترجمة أستاذنا الدكتور أبو ريدة ص ٢٢٦ - ٢٢٧، الفارابي والحضارة الانسانية ص ٧٧.

- فص : وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود، وإما غير واجب الوجود فهذا أقدم بالذات في الجملة .

- فص : واجب الوجود بذاته لا جنس له، ولا فصل له ولا نوع له، لا ندله .

- فص : واجب الوجود لا مقوم له، ولا موضوع له، ولا عوارض له، ولا ليس له (١) وقد تكررت هذه الصفات وغيرها في كثير من رسائل الفارابي وخاصة آراء أهل المدينة الفاضلة (٢) وعميون المسائل (٣) ويتأمل هذه الصفات نستطيع أن نتبين أثر الفلسفة الأرسطية في مذهب الفارابي .

ولما كان الأول غير مادي فهو بجوهره عقل بالفعل إذ أن المادة هي التي تمنع الصورة من أن تكون عقلاً بالفعل، وهو معقول بالفعل، والأول يعقل ذاته، فهو عقل وعافل ومعقول، ولكن كل ذلك واحد غير منقسم ولا متكثر (٤) فلا ينال من بساطته، وحقيقة الله ليست شيئاً سوى أنه حق، ولا تستطيع عقولنا أن نتأمل شيئاً من حقيقة هذا الواجب فتدركه على سبيل الحقيقة أو الكثرة وليس ذلك لنقصانه في نفسه عن أن يدرك ولكن لضعف عقولنا عن تصوره وإدراكه (٥) .

* كيف صدرت الممكنات عن الواجب :

عرض الفارابي لهذه القضية في موضعين من رسائله (٦) وصرح في كلا الموضعين بأن الممكنات تفيض عن الأول بما هو أول لها، « ... فوجود الكائنات يتبع حتماً وجود الأول وهي فيض منه ... وهذا الفيض قديم ... » (٧) وهنا نجد الفارابي يخالف أرسطو الذي لم يعرف مذهبه فكرة الخلق أو صدور الكائنات عن الأول . وفكرة الخلق هذه أساسية في مذهب الفارابي . ولقد لجأ في تفسيرها إلى القول بنظرية الفيض الأفلوطينية ليفسر بها وجود الكثرة من الممكنات عن الواجب الواحد . وهذه النظرية إذا كانت تبتعد بالفارابي عن التأثير بأرسطو إلا أنها لا تقترب به من الفكر الإسلامي لأن الواجب الذي فاضت عنه

(١) الفصوص : ص ١٣١ وبعدها، وانظر الجمع بين رأي الحكيمين ص ٢٩ - ٣٠، ط السعادة سنة ١٨٠٧ م .

(٢) أول الرسالة .

(٣) ص ٤ - ٦ .

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٧ وبعدها .

(٥) المرجع السابق ص ٥٠ .

(٦) أنظر عميون المسائل ص ٧ وبعدها، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٩ وبعدها .

(٧) المدينة الفاضلة ص ٢٤، وأنظر الفارابي والحضارة الإنسانية ص ٨٤ .

جميع الكائنات ليس هو بالإله الذي تحدث عن القرآن الكريم القريب من عباده في سرهم ونجواهم .

كما يختلف الفارابي عن أرسطو في نقطة أخرى مهمة ... هي أن أرسطو جعل المحرك الأول لا علم له بالكائنات ولا إرادة له في فعله ... بل كل أفعاله تصدر عنه بمقتضى أنه فعل محض . أما الفارابي فالواجب بالذات عنده عالم بذاته كما هو عالم بغيره، والكائنات تفيض عنه بإرادته واختياره « ... فيض الله الواحد يصدر الكل ، ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه بصدورها ... وحصولها » . انما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون ... فعلمه بالأشياء علة لوجود تلك الأشياء ... ويحاول البعض أن يدافع عن الفارابي في قوله بقدم هذا الفيض وأنه لا يلزم عنه القول بقدم العام، ويحتجون لرأيهم بأن الفارابي يؤمن بفكرة الخلق، وأن هذا الخلق بإرادة الأول واختياره ومادامت إرادة موجودة فلها أن تفعل وألا تفعل وأن تختار الزمان الذي تراه لإبراز فعلها . غير أن تكرار هذه العبارة (الابداع) في تراث الفارابي لا ينفي ما صرح الفارابي به من أن الفيض أزلي وقديم، وما دام الواجب الأول علة تامة لهذا العالم فإن العلة التامة يلزم عنها معلوها ضرورة وهذا ما صرح به الفارابي حين قال بأولية هذا الفيض ^(١) فصور الأشياء ومثلها عند الله منذ الأزل، ويفيض عنه مثاله المسمى بالموجود الثاني أو العقل الأول ^(٢) .

ويشرح الفارابي نظريته في فيض الكائنات عن الواجب الأول فيبين لنا أن واجب الوجود حين يعقل ذاته ينشأ عنه العقل الأول وهو جوهر محض ليس متصلاً بالمادة وخلوص العقل الأول من شوائب المادة جعله مؤهلاً لأن يعقل واجب الوجود الذي عنه صدر أو يتصل به كما جعله صالحاً لأن يدرك ذاته أيضاً ... ومن اتصاله بواجب الوجود نشأ العقل الثاني، ومن تعقله لذاته وتجوهره في نفسه نشأت السماء الأولى أو الفلك المحيط . والعقل الثاني هو كذلك جوهر محض مثل العقل الأول، فهو يعقل الباربي ويعقل ذاته، ونشأ من تعقله للباربي عقل ثالث ومن عقله لذاته نشأت كرة الكواكب . ويستمر الأمر كذلك في تسلسل العقول إلى أن تصل إلى العقل العاشر أو الموجود الحادي عشر . الذي يدرك بدوره الواجب الوجود غير أنه لا ينشأ عنه عقل آخر لأن الوجودات الفلكية

(١) أنظر تعليق استاذنا الدكتور ابو ريدة ص ١٤١ .

(٢) عيون المسائل ص ٧ .

تنتهي عند هذا الحد فينبغي أن تقف العقول أيضاً عند هذا العدد، والعقل العاشر حين يعقل الواجب الوجود يصدر عنه عقل الانسان وحين يعقل ذاته تصدر عنه النفس الانسانية، كما تصدر عن هذا العقل العاشر الاركان الأربعة بواسطة فلك القمر^(١) والعقل العاشر عنده هو المشرف على ما تحت فلك القمر، حيث توجد بقية الكائنات بواسطة وتدبير هذا العقل المسمى بالفعل وهنا يصح أن تختلط هذه الكائنات بالمادة وتكون قابلة للكثرة التي أراد الفارابي أن ينزه الواجب الوجود عنها لأنه ينبغي الاتخالطه كثرة بخلاف العقول التي تفيض عنه منذ الأزل والتي يفيض بعضها عن البعض فيها الكثرة^(٢).

ولقد عرض كثير من الباحثين قديماً وحديثاً لهذه النظرية بالتقد والمناقشة وبينوا ما فيها من وجوه النقص والفساد.

فالفارابي حين لجأ إلى هذه النظرية كان يقصد تنزيه الأول عن حلول الكثرة فيه . ولكن هل استطاع بذلك أن يحل هذه المشكلة . فإذا كان الأول واحداً بالذات من جميع الجهات فكيف صدر عنه ماهو قابل للكثرة أو أن تختلط به الكثرة ... ؟ ومن أين جاءت قابلية هذه العقول للكثرة إذا كان مصدرها الذي فاضت عنه غير قابل لها بجهة ما .

ثم أن هذه النظرية تجعل الإله عند الفارابي معطلاً معزولاً عن جميع الكائنات لأن العقل العاشر عنده هو الذي تصدر عنه الاستقصات الأربعة مصدر الكثرة في العالم، وهو المشرف على ما تحت فلك القمر عالم الكون والفساد ... فأين عمل الإله إذن ... ومن هنا حق لاستاذنا الدكتور إبراهيم مذكور أن يقول بأن إله الفارابي بعيد جداً عن العالم وإنه غير الإله الذي تحدث عن القرآن الكريم باعتباره إلهاً قريباً من خلقه يجب دعوة الداعي اذا دعاه ويناديهم بقوله ﴿إني قريب﴾ ... ثم أن حصر الإله وجعله يعيش فقط على تعقل ماهيته هو حكم عليه بأن يكون جاهلاً لكل شيء خارج ذاته^(٣).

ولهذه الأسباب وغيرها تشدد الإمام الغزالي في بيان تهافت الفلاسفة في هذه القضايا وكانت قضية العلم الإلهي احدى قضايا ثلاثة حكم عليهم الغزالي بالكفر بسببها، وجاء بعده ابن تيمية فنقض هذه النظرية من أساسها وبين أنها لا يقبلها عقل صريح ولا يوافقها منقول صحيح .

(١) أنظر كتاب السابعة للفارابي .

(٢) عيون المسائل ص ٧ .

(٣) مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الإسلامية ص ٧٠ - ٧١ نقلاً عن الفارابي والحضارة الانسانية ص ٨٦ .

(ج) ابن سينا :

أخذ ابن سينا منهج الفارابي في الالهيات في كثير من قضاياها، حتى ان الآراء الغامضة لدى الفارابي نجدها واضحة ومفصلة لدى ابن سينا، فلقد أخذ بفكرة الواجب والممكن، ليستدل بوجود الممكن على ضرورة وجود الواجب، كما أخذ بنظرية الفيض ليفسر بها صدور العالم عن الأول كما هي لدى الفارابي، كما قال أيضاً بقدوم العالم وبصدوره عنه بطريق اللزوم لذاته وليس عن طريق القصد من الذات. ولتفسير علاقة الله بالعالم نجده يقول: أن الأول يعقل ذاته ويعقله لذاته بيقول انه مبدأ لجميع الكائنات وعلة لها فيعقل... أن الأول يعقل ذاته. ويعقله ذاته يعقل أنه مبدأ للكائنات وعلة لها. فيعقل النظام المتمثل في الكل. وكيف يكون ومتى يكون. وما يلزم ذلك من الأوضاع والأوقات المترتبة الغير المتناهية. وعقله هذا أو أن شئت فقل علمه ليس ناشئاً عن الأشياء ومتنقلاً من معقول إلى معقول على ما سبق القول به. بل هو علم ناشئ عن ذاته... وإذن فهو ليس محتاجاً وراء هذا العلم إلى شيء آخر ليرز العالم به، وعلى ذلك فانه يلزم من عقله لهذا النظام أن يفيض العالم منه على حسب ما علم فيضاً ضرورياً لازماً لذاته، لا مقصوداً لذاته، حتى يلزم الاستكمال بالغير، وهكذا وضع ابن سينا هذا المبدأ. وهو أن «عقل الكائنات سبب لوجودها عن الباري»^(١)، من غير أن يحتاج إلى قدرة أو إرادة على غرار ماهو موجود فينا. فالقول بالفيض أو الصدور عن الله يحقق الخلق مع كونه قديماً. ولا يتنافى مع ما وجب لله من الغنى والبساطة.

ولكن كيف فاضت هذه الكائنات وهي كثرة. عنه وهو واحد؟ لا بد أن نحكم أن أول المعلولات الفائضة عنه يجب أن يكون واحداً ليصدر عن الواحد ولا يمكن أن يكون صورة مادية فقط. ومنها يلزم وجود مادتها، لأن هذا يؤدي إلى أن تكون الصورة المادية باعتبارها علة لمادتها مستغنية عنها. وهذا ليس بصحيح. بل هي محتاجة إلى المادة في تعيينها وتشخصها. ولا يمكن أن توجد بغير المادة قط. على أنه من ناحية أخرى يلزم أن تكون بقية المعلولات في المرتبة الثالثة والمادة في المرتبة الثانية. فتكون المادة علة للمعلولات المتأخرة عنها، والمادة حقيقتها انها قابلة لا فاعلة. ولا يمكن العكس بأن تكون المادة قد صدرت أولاً. ثم صدرت عنها الصورة المادية. ثم عن الصورة المادية صدرت بقية الكائنات، وذلك إنه على هذا الغرض تكون المادة فاعلة للصورة وحقيقتها انها قابلة لا فاعلة، ثم يقول ابن سينا ولا يمكن أن يكون أول الفائضات جسماً.

(١) الشفاء ج ٢ ص ٥٣٩.

وذلك لأنه مركب من هيولي وصورة « وعلة المركب علة لأجزائه أولاً ، ومعنى هذا أن الله الواحد من كل وجه يكون علة مباشرة لشيء متعدد . وهذا ينافي أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد . وإذن فأول المعلولات - إذا لم يكن مادة ولا صورة مادية ، ولا جسماً - يجب أن يكون عقلاً . فأول المعلولات أو بعبارة أخرى أول الفائضات عن الواجب هو عقل محض ، وهذا العقل يطلق عليه ابن سينا اسم « العقل الأول » . ثم يقول في حقه : انه في ذاته ممكن . ولكنه بالنظر إلى علته يكون واجباً بالغير ، وباعتباره عقلاً فهو يعقل ذات الواجب . ويعقل ذاته من حيث هي ممكنة . ومن حيث هي واجبة بالغير . فيكون فيه كثرة من جهات ثلاث . (وليست الكثرة له من الأول . فان امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجوده ^(١) . وتعقل الكثرة التي نشأت فيه يلزم عنها موجودات ثلاثة بعددها ، فإنه بعقله للإله يصدر عنه عقل ثان ، وبعقله لذاته من حيث هي واجبة يصدر عنه نفس الفلك الأول . ومن حيث هي ممكنة يصدر عنه جسم هذا الفلك . ويشبه (أن يكون - أي العقل الأول - هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق) ^(٢) ، ثم يأخذ بعد ذلك في بيان تسلسل الفيض فيقول : وهذا العقل الثاني واجب بالأول ممكن بذاته . فيصدر من تعقله للأول عقل ثالث . ومن تعقله لذاته - من حيث هي واجبة بالأول وممكنة في ذاتها - نفس وجسم . ولا يزال هذا العقل ينتج نفوساً وأفلاكاً وعقولاً حتى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر . أي العقل المدبر لعالم الكون والفساد . ويطلق عليه ابن سينا اسم « العقل الفعال » ولا يتسلسل فيض العقول بعده . وفي ذلك يقول ابن سينا : « وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول : أنه أن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة . وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرة هذه المعلولات . ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها ^(٣) متفقاً » . ثم يقول ابن سينا : وعن هذا العقل الفعال بمعاونة من الحركات السهاوية تفيض مادة قد رسم فيها صورة العالم الاسفل على جهة الانفعال كما أن صور هذا العالم تكون مرتسمة في العقل الفعال على جهة الفعل ، وهذه المادة تختلف في الاستعداد بحسب حركات العلويات وأوضاعها . فتجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهرها لقبول صورة

(١) الشفاء ج ٢ ص ٥٩٩ والنجاة ص ٤٥٣ .

(٢) النجاة ص ٤٥١ .

(٣) النجاة ص ٤٥٥ .

خاصة من الجوهر المفارق تفيض عنه وترتسم في المادة، وتكون هذه الاستعدادات الخاصة مرجحة لحلول صورة دون أخرى في المادة القابلة لكل بحسب استعدادها العام. ولعل أكمل هذه الاستعدادات هو الذي يدعو إلى افاضة جوهر عقلي حادث فيه، وهو النفس التي تحدث بعد كمال استعداد من المادة، وكما أن العقل هو أول المبدعات العقلية فكذلك النفس آخرها. وابن سينا يذهب إلى أن المفيض لكل هو الله، فالعقل الأول فائض بلا واسطة، والثاني بواسطة الأول، وهكذا. فالله خالق لكل شيء. وفي ذلك يقول ابن سينا: فالأول - أي الله - يبدع جوهرأ عقلياً هو في الحقيقة مبدع، ويتوسطه جوهرأ عقلياً وجرماً سماوياً^(١)، إلى آخر ما يقول :

فابن سينا يضع على القمة الواجب. وعنه يصدر العقل الأول الذي يشبه أن يكون المحرك الأول للجرم الأقصى أو الفلك المحيط على سبيل التشويق. ثم بوساطته العقل الفعال ومعاونة من الحركات السماوية.

وهكذا نجد أن ابن سينا لم يقل بالقدم ويترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو، وإنما جعل الثاني معلولاً للأول وفائضاً عنه، وإن كانت بقية نظره للعالم تكاد تكون أرسطية محضة ... كما أنها فارابية كذلك.

ومن هنا فإن تصور ابن سينا لا يختلف عن تصور الفارابي لمعنى الوجدانية، وكلاهما لا يختلف كثيراً عما وجدناه لدى أرسطو فيما سبق.

وآراء ابن سينا حول تصور الوجدانية قد وضعها في أهم كتابين له وهما : الاشارات والتنبيهات، وكتاب النجاة.

ففي كتاب الاشارات يقول : أن الأول لا جنس له ولا فصل له ولا حد له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلي.

ولو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوماً له فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم^(٢).

وفي مواضع أخرى من الاشارات يبين ابن سينا أن واجب الوجود الواحد لا شريك له، ويشرح معنى هذه الوحدة على نحو ما نجده لدى أرسطو، حيث يقول : أن واجب الوجود ما لم يتعين لا يوجد.

(١) الاشارات ج ٢ ص ٥.

(٢) الاشارات ٣ - ٥٣ طبعة دار المعارف سنة ١٩٦٨.

ولكن قد ثبت بالدليل وجوده واذن فهو متعين وتعيينه اما أن يكون لأنه واجب الوجود لذاته أو لغيره فان كان لذاته كان واحداً لأن الماهية اذا كان تعيينها من ذاتها انحصر نوعها في فرد واحد .

ويحاول ابن سينا أن يضع بعض الخصائص والصفات التي وجدها لدى أرسطو ويجعلها صفات لله تعالى ويحاول أن يتأول بعض آيات القرآن لكي توافق هذه التصورات العقلية التي ورثها عن أرسطو .

فواجب الوجود لا امكان فيه بوجه ما، وانما هو واجب الوجود من كل وجه .
وهو ثابت غير متغير، وهو أزلي وأبدى لأن وجوده من ذاته .

وهو بسيط لا تركيب فيه بوجه من الوجوه، إذ لو تركيب من جزئين أو أكثر لوجب أن تكون أجزاؤه متغايرة في نفسها ومتغايرة له، أي للكلى الذي تركيب من أجزائه وهذا تصور باطل .

ووجوده عين ماهيته، ولو لم يكن كذلك لكان أما جزءاً للماهية أو خارجاً عنها، وهذا تصور يؤدي إلى المحال في حقه .

والواجب ليس بجسم، لأن كل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متفرقة، وبالقسمة المعنوية إلى مادة وصورة، وقد ثبت أن واجب الوجود بسيط من كل وجه، فلا يقبل الانقسام في المعنى ولا في الكم، لأن كل جسم محسوس لابد أن يشترك مع غيره في بعض الصفات ويتميز عنه بصفات أخرى وما به الاشتراك بين الأجسام غير ما به التمييز بينها وهذا يؤدي إلى التركيب وقد ثبت فساده في حق واجب الوجود .

ويجعل ابن سينا هذه الطريقة في اثبات الوجدانية أشرف الطرق وأكثرها قبولاً في العقل حين يقول : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووجدانته وبرائه عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وأن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف (١) .

ويتضح من مقارنة موقف الكندي والفارابي وابن سينا في تصورهم لقضية الألوهية بموقف أرسطو مدى تأثير هؤلاء الفلاسفة بتصور أرسطو للمحرك الأول، فهم قد نقلوا

(١) أنظر في موقف ابن سينا : الاشارات ٣، ٥٣ - النجاة ٣٧٤ طبعة الكروي سنة ١٣٣١ هـ، عيون الحكمة لابن سينا طبعة استانبول ص ٥١، رسالة أصحابية في أمر المعاد لابن سينا ص ٤٤ طبعة دار الفكر العربي .

الصفات والخصائص التي ارتضاها أرسطو لمحرك العالم وحاولوا أن يصفوا بها الله مع شيء من التوفيق بين هذه الخصائص وبين الصفات التي وردت في القرآن الكريم عن الله تعالى وعن علاقته بالعالم، والذي يلفت النظر هنا أن تصورهم للوحدانية كان يحمل نفس المعنى الذي أشرنا إليه في موقف أرسطو .

وهو وحدة الذات بمعنى بساطتها وعدم تركيبها من أجزاء ووحدة الفعل أو الأثر وإذا كان الفعل عند أرسطو يقتصر على تحريك العالم فقط فانه عند فلاسفة الاسلام قد جاوز مجرد التحريك إلى الخلق والايجاد، على نحو يختلف فيما بينهم في ذلك فان بعضهم يأخذ بنظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة ليفسر بها صدور العالم عن الله وبعضهم لا يأخذ بها .

وإذا كان هؤلاء الفلاسفة يتصورون ذات الله على هذا النحو التجريدي فان موقف القرآن كان على النقيض من ذلك . فان الله قد وصف نفسه في كتابه بصفات تجعله حقيقة موجود وثابتة في نفس المؤمن به فهو حي قيوم، خالق رازق، حي وميت ومع كل شيء في كونه، يحيى يوم القيامة والملك صفاً صفاً، وهذه المعاني قد تلقاها المسلم عن الرسول فأمن بها واستقرت فطرته عليها، وهي كلها صفات تجعل لذات الله وجوداً خارجاً عن التصور العقلي ومستقلاً عنه، ومن هذا الاحساس بالوجود الخارجي لذات الله نجد المؤمن يتوجه بالدعاء إلى ذات خارجه عنه ومستقلة بوجودها عن مجرد التصور الذهني، ومن هذه الذات يستمد المؤمن الرغبة في لقاء الله أو الخوف منه .

فليس وجود الله مجرد فكرة طارئة على الذهن، ولا هو تصور عقلي لا مدلول له خارج العقل . ومن هنا وجد الفلاسفة أنفسهم أمام نمطين مختلفتين من التفكير كان لا بد من التوفيق بينهما كما سبق .

النمط الأول : ويتمثل في الفكر اليوناني وما حمله من تصورات أرسطية عن المحرك الأول للعالم .

النمط الثاني : ويتمثل في النصوص القرآنية وما تحمله من صفات لله تعالى تجعل وجوده حقيقة ثابتة ومقررة في النفس وليس مجرد تصور عقلي كما هو الشأن لدى أرسطو .

ولقد قام فلاسفة الاسلام بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة جعلوا خلاها للقرآن ظاهراً هو نصيب الجمهور والمناسب لعقولهم، وكان هذا الظاهر رمزاً ومثالاً فقط للمعنى

الحقيقي الباطن وراء هذا الظاهر، وجعلوا الوحي رمزاً لمعان لا يستطيع الجمهور أن يتقبلها عارية عن التمثيل بما يناسب طبائع الناس، ومن هنا فلقد تحولت لغة الأنبياء على يد الفلاسفة إلى لغة رمزية يفهم منها الفلاسفة والخواص المعنى المراد أما عامة الناس فيفهمون ظاهر المعنى على أنه تمثيل لهم بما يناسب عقولهم ولكنه لا يعبر في حقيقته عن المعنى المراد. يقول ابن سينا: فالمشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً ولفظه ايجاء كما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسول لم ينل الملكوت الإلهي^(١).

ولقد وضع ابن سينا موقفه من قضية التوحيد وأشار إلى أن موقف القرآن منها لم يكن إلا تشبيهاً صرفاً وما كان يمكن غير ذلك حتى تناسب لغة القرآن عقول الناس وفطرتهم، وفصل القول في ذلك في رسالته المهمة «رسالة أضحوبة في أمر المعاد» يقول ابن سينا: «ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف، والأين والمتى، والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله، ولا بحيث تصح الإشارة إليها أنها هناك ممنوع القاؤها إلى الجمهور. ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب البادية والعبرانيين الأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه معدوم أصلاً، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ولم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصل»^(٢).

وعلى هذا النحو يصور لنا ابن سينا مذهبه في التوحيد وتصوره لمعنى الوجدانية ولا يجد القارئ صعوبة لكي يدرك ما في هذا التصور من أثر أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ثم يتساءل ابن سينا بعد ذلك قائلاً: فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم. المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة؟ وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد، مثل أنه عالم بالذات أو عالم بعلم قادر بالذات أو قادر بقدرة واحد على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة... ولعمري لو كلف الله تعالى رسولاً من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا ص ٨٥ ط الجوانب سنة ١٢٩٨ هـ.

(٢) أنظر الرسالة الأضحوية ص ٣٩ - ٥٠ بتحقيق د. سليمان دنيا.

الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أو هامهم... لكلفه شططاً وأن يفعل ما ليس في قوة البشر» (١).

* نقد موقف الفلاسفة :

أ - نقد دليل الامكان والوجوب :

لجأ الفارابي « وابن سينا » في استدلالهم على وجود الله إلى تقسيم العالم إلى واجب وممكن ثم الاستدلال بالممكن على الواجب، من حيث حدوثه بعد إن لم يكن، ومن حيث ثباته على الإمكان.

ويقول « ابن سينا » في النجاة لاشك أن هنا وجوداً وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود (٢).

وفي استدلال ابن سينا بالممكن على الواجب لم يلجأ إلى خارج تصوره العقلي بل جعل مجرد التصور العقلي للوجود من حيث هو - هو بغض النظر عن الخارج الحسي دليلاً على الواجب، وجعل هذه الطريقة أشرف في الاستدلال من اللجوء إلى الخارج المشاهد، « تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتاج إلى إعتبار من خلقه وفعله وإن كان هذا طريقاً آخر في الاستدلال. لكن هذا الباب في الاستدلال أوثق وأشرف (٣).

وهذه الطريقة سلكها « الفارابي » في « فصوص الحكم » (٤) قبل ابن سينا في الاستدلال على وجود الله وإن اختلفت ألفاظ ابن سينا عنه لكن ينبغي ألا يحجب ذلك عن أعيننا أن حقيقة الدليل واحد لدى الفيلسوفين.

وهذا الدليل لا ينهض إلى مرتبة الاستدلال على وجود إله حي قيوم خالق رازق آمن به المسلمون على أنه حقيقة واقعية، ومن خلال إحساس المسلمين بوجوده الخارجي يستمدون منه الرغبة والشوق إلى لقائه أو الخوف من بطشه وعذابه.

(١) المرجع السابق.

(٢) النجاة لابن سينا : ٣٨٣ ط الكودي سنة ١٣٣١ هـ. وأنظر أيضاً ص ٣٨٦.

(٣) الاشارات ٣ - ٥٤.

(٤) أنظر فصوص الحكم للفارابي ١٣٩ ط الخانجي سنة ١٩٠٧ (من المجموع).

وإنما يصح الاستدلال به على أن هناك وجوداً واجباً فقط . أما إثبات هذا الواجب وتعيينه خارج ذهن والتصور العقلي فهذا ما لم ينتجه دليل ابن سينا والفارابي، بل مازال الأمر في ذلك محتاجاً إلى دليل آخر، وهو ما لم نجده لدى الفارابي وابن سينا.

ومعلوم أن دين المسلمين قائم على الاعتراف بالوجود الخارجي لذات الله وأنه لا يكفي في الإيمان به مجرد التصور العقلي لوجوده حتى لا يكون وجوده تعالى مجرد فكرة عقلية لا حقيقة لها خارجاً .

ثم إن الممكن الذي يتحدث عنه « ابن سينا » ويستدل به على واجب الوجود هو الشيء الذي إذا نظرت إليه باعتبار ذاته لا يجب ولا يمتنع وجوده وإنما يكون وجوده وامتناعه لأسباب خارجية عنه فإذا اقترن به شرط وجوده (أي علة وجوده) صار واجباً، وإذا اقترن به شرط عدمه صار ممتنعاً، وإذا لم يقترن به شرط الوجود أو العدم صار ممكناً .

ولو تصورنا الممكن على نحو ما يقول « ابن سينا » لكان معنى ذلك أن لكل ممكن ذاتاً مستقلة في الخارج زائدة، على وجوده، وأن هذه الذات يمكن أن توصف بالوجود إذا اقترن بها شرط الوجود ويمكن أن توصف بالعدم إذا اقترن بها شرط العدم، ولاشك أن هذا تصور باطل لأنه يقوم على التفرقة بين ماهية الشيء وبين وجوده، بمعنى أن لكل شيء ماهية زائدة على وجوده في الخارج، وهذه تفرقة باطلة لأن الماهيات لا يمكن تحققها في الخارج منفصلة عن أعيانها بحال ما .

وفضلاً عن ذلك فلو تصورنا أن هناك ماهيات مستلزمة للوجود وهي مع ذلك تقبل الوجود تارة والعدم أخرى لكان ذلك تصوراً متناقضاً، لأنه كيف يقال : إنها مستلزمة للوجود ومع ذلك فهي تقبل العدم، لأنها لو كانت مستلزمة للوجود لامتنع عليها أن تقبل العدم، ولو جاز عليها أن تقبل العدم لما كانت مستلزمة للوجود، فتصور الماهيات على هذا النحو تصور باطل على كل وجه، وإثبات أحدهما يلزم عنه إبطال الآخر .

على أن تصور « ابن سينا » للممكن فيه لبس لأن المعنى الصحيح للممكن هو الشيء الذي إذا نظرت إليه باعتبار ذاته فإنه لا يستحق وجوداً ولا عدماً ولا بدله من أحدهما باعتبار غيره والتقدير أنه موجود، فيكون وجود الممكن واجباً بغيره ومادام وجوده واجباً (ولو بغيره) لا يمكن عدمه لأن الواجب بغيره لا يمكن عدمه بوجه من الوجوه، لأن السبب الذي أوجب وجوده هو واجب الوجود بذاته لا بغيره، وهي من لوازمه ولازم

الواجب بذاته يمتنع عدمه فيكون عدمه ممتنعاً .

وابن سينا قد أخذ طريقته هذه عن المتكلمين الذين سلكوا في استدلالهم على وجود الله طريقة التركيب والحركة، ولما أراد أن يحافظ على نزعته الفلسفية مع أخذه بطريقة المتكلمين لجأ إلى هذه الطريقة في تقسيمه الوجود إلى ممكن وواجب وجعل التركيب إمكاناً، ثم استدل بالتركيب على الإمكان، ولما زعم المتكلمون أن طريقته هي طريقة الخليل في قوله تعالى : ﴿ لا أحب الأفلين ﴾ وفسروا الأفلين بالحركة، وفسر هو الأفلين بالإمكان فقال في « الإشارات » : قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه، لكنك إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً، وتلوت قوله تعالى : ﴿ لا أحب الأفلين ﴾ فإن الهوى في حظيرة الإمكان أفول ما ^(١) .

وتفسيره الأفلين بالإمكان يجعلها أشد بطلاناً من استدلال المتكلمين بها، لأنه بذلك يصير الإمكان وصفاً لازماً لها أي أنها أفلة بمعنى أنها ممكنة لم تنزل، مع أن القصة كما في القرآن تفيد أن الأفلين حدث بعد إن لم يكن، وأن الكواكب أفلت بعد إن لم تكن أفلة .

فهذا الدليل إذا اعتبرته من أي وجه فلا يصح الاستدلال به على وجود الله وإن جاز لابن سينا أن يستدل به على واجبه، ثم هذا الدليل لم يستعمل على لسان أحد من الأنبياء في الدعوة إلى الله، ولا نزل به كتاب، ولا أمر الله به رسله ولا أحداً من خلقه أن يدعوا الناس بهذه الطريقة .

ب - نقد تصورهم للوحدانية :

ولقد أخطأ الفلاسفة في تصورهم لمعنى الوحدانية على أنها تعني البساطة وعدم التركيب من أجزاء تتكون منها الذات الإلهية، أو أنها تعني وحدة الفاعل في العالم . ولا شك أن هذا التصور العقلي متأثر بها في عالم الشهادة من مفاهيم إنسانية حاول الفلاسفة أن يتزهاوا الله عنها، ونحن لا نشك في نوايا الفلاسفة المسلمين أو عقائدهم فهذا أمر موكول إلى الله، إلا أن هذا التصور الأرسطي لمعنى الوحدة قد فرض على الفلاسفة موقفاً يتنافى مع الموقف الديني المتمثل في القرآن الكريم، ذلك أن الفلاسفة قد تصوروا الذات الإلهية مجردة عن كل صفة تجعل لذات الله وجوداً خارجياً مستقلاً عن التصور العقلي، فعندهم أنه « معقول الذات ... وما كان هذا حكمه فهو عاقل لذاته، فهم لم يفسروا

(١) أنظر الإشارات لابن سينا : ٣-١٠٢-١٠٣ طبعة دار المعارف .

الوحدانية بمعنى نفي الشريك لله في عبادته، ونفي أن يكون هناك ند أو ضد له في الوجود. بل ذهبوا في تفسيرها إلى معنى البساطة وعدم التركيب في ذات الله. فجعلوه ماهية بسيطة في الذهن مجردة من كل شيء قد يؤدي إلى تحقق الوجود الخارجي فذاته مجردة وبسيطة، فهو واحد من كل وجه، فهو في ماهيته لا تركيب له ولا اشتراك لغيره معه فيها. « ولا جنس له ». « ولا فضل له ». « ولا نوع له ».

هكذا تصور الفلاسفة وحدانية الله تعالى التي وصف نفسه بها، وقد فسروا الصفات الإلهية الواردة في القرآن بأنها أعراض وقالوا لو اتصف الله بها للزم من ذلك التركيب والافتقار وكلاهما محال ومن هنا قالوا بنفي الصفات. ومعلوم أن القرآن قد اكتفى في وصف الله بالوحدانية بأنه « أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ».

والفلاسفة قد بنوا مذهبهم في وحدة واجب الوجود على حجتين :

الأولى : أنه لو كان هناك إلهان واجبان لاشتركا في وجوب الوجود الذي هو تمام الماهية ... وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقاً لمعنى الأثنينية. ومعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز والافتراق. فيكون واجب الوجود مركباً. والمركب مفتقر إلى أجزائه التي هي غيره فالمفتقر إلى الغير ممكن وليس بواجب.

الثانية : أنها إذا اتفقا في الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه لزم أن يكون المشترك معلولاً للمختص. وهذا باطل هنا. وذلك لأن المشترك المختص إن كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضاً للواجب أو معروضاً له، وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازماً للواجب. وهذا محال. لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب.

وإذا كان أحدهما لازماً للآخر لم يميز أن يكون المشترك علة للمختص لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول. فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص. والمشارك في هذا وذاك فيلزم أن يكون ما يختص بهذا في ذاك وما يختص بذاك في هذا.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو :

كيف يستقيم هذا التصور التجريدي لمفهوم الله عند الفلاسفة مع ما وصف الله به في القرآن من أنه خالق قادر، وقعال لما يريد واستوى على عرشه ويحيى يوم القيامة؟.

أليست هذه الصفات تؤدي إلى الكثرة ولو بالاعتبار على مذهب هؤلاء؟

ثم أليست هذه الصفات تؤدي إلى التركيب - ولو في الذهن - وهم قد نفوا كل صفة تستلزم التركيب وتنافي البساطة ؟ .

لقد كانت إجابة الفلاسفة على هذه التساؤلات إنه عاقل لذاته ومعقول لذاته وعلى هذا فقد نفوا جميع الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه ، وتأولوا آياتها حسبما شاءت لهم أهواءهم وأرجعوا جميع الصفات إلى صفة العلم وقالوا : إن العلم هو عين ذاته فهو علم وعالم ومعلوم كما أنه عشق ومعشوق .

ولابد أن نفرق هنا بين ما يمكن أن يتصور في الذهن وبين ما يوجد في الخارج ، فليس كل ما يتصوره الإنسان في ذهنه يمكن تحقيقه خارجاً . والفلاسفة لم يفرقوا بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي فبنوا استدلالهم هذا على أن كل ما يتصوره العقل يمكننا يجوز أن يتحقق وجوده في الخارج . وليس الأمر كذلك .

ولو افترضنا أن ما تصوره حقاً فيمكن معارضة حججهم بنظيرها . فمثلاً يمكن أن تعارض هذه الحجة بصفة الوجود التي يشترك فيها الواجب والممكن ، لأنه من المعلوم أن كل واحد من الوجودين الواجب والممكن يمتاز عن الآخر بخصوصيته . مع أنها يشتركان في مسمى الوجود ويلزم على أصلهم أن يكون الواجب مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز وهم يرفضون ذلك .

وكذلك يمكن معارضة هذه الحجة بالماهية والحقيقة والمعاني الكلية المشتركة التي لا توجد إلا في الذهن .

وحقيقة الأمر أن الشئيين الموجودين في الخارج لم يشرك أحدهما الآخر في شئ ما من خصائصه لا في وجوده ولا في ماهيته . وإنما تقع المشاركة بينهما في المعاني الكلية المطلقة . وهذه المعاني المطلقة والكليّة لا توجد في الخارج بحال من الأحوال ، وإنما يتصور وجودها في الأذهان فقط أما في الخارج فليس فيه معنى يقع فيه الاشتراك . بين شئيين وإنما تقع الشركة بينهما في المعنى المقصود ذهنياً وعقلاً فقط .

ولو تنبه هؤلاء إلى الفرق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي الحسي لعلموا أن الوجود يكون عاماً وخاصاً : فالعام لا وجود له على سبيل الاشتراك إلا في الأذهان فقط ، وأما في الخارج فلا يكون إلا خاصاً ومتحققاً في أفرادة وهذا لا تقع فيه الشركة . بحال . بل يختص كل فرد مما يطلق عليه مسمى الوجود بما يخصه من ذلك الوجود . فالفلاسفة قد

اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، وتوهّموا أن كل ما يمكن تصوّره عقلاً يجوز أن يتحقّق خارجاً، وبنوا على هذا التصوّر أن قالوا بنفي جميع الصفات الإلهية عنه تعالى وتأولوها على معنى السلب تارة والإضافة تارة أخرى أو ما هو مركّب منهما. وقالوا إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا أين له، ولا متى، وفسروا علمه بمعنى عدم الجهل. وقدرته بمعنى عدم العجز، إلى آخر مذهبهم في الصفات، وقد بنوا هذه التصورات على الأصول التي اعتمدوها في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته، والأدلة التي استدلوا بها على مذهبهم في التوحيد لا تصلح دليلاً على وحدانية الله وإنما يستدل بها على وحدة الواجب العقلي الذي أثبتوه. وفرق كبير بين مطلوب الأنبياء من قضية التوحيد ومطلوب ابن سينا والفلاسفة.

ويحاول ابن سينا أن يجد لمذهب الفلاسفة في التوحيد إشارة ولو خفية في القرآن فيتساءل مع نفسه.

فأين الإشارة إذن بالتصريح على التوحيد المحض الذي يدعو إليه هذا الدين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة^(١).

« وهل هو عالم بالذات أو بعلم » قادر بالذات أو بقدرة^(٢).

وهل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة. تعالى الله عنها أنه « لم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل »^(٣).

« ولو كلف الله رسوله أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور لكلفه شططاً. ثم هناك الكتاب العزيز الذي جاء على لغة العرب في الاستعارة والمجاز فما قولهم في الكتاب العبراني وقد جاء تشبيهاً كله؟ »^(٤).

ولو جاز القول بأن بعض الآيات جاءت على عادة العرب في الخطاب من الاستعارة والكنائية فإن « هناك آيات لا يمكن أن تذهب فيها إلى الاستعارة أو المجاز ولا يحتمل اللفظ فيها إلا معنى واحداً مثل آيات المجيء والإتيان »^(٥).

(١) الرسالة الأضحوية ٤٨.

(٢) الرسالة الأضحوية ٤٨.

(٣) الرسالة الأضحوية ٤٥.

(٤) الرسالة الأضحوية ٤٩.

(٥) الرسالة الأضحوية ٤٧.

وهذه النصوص توضح لنا موقف ابن سينا من القرآن ومن الاستدلال به في التوحيد ويمكن أن نلخص مذهبه في ذلك فيما يلي :

أولاً : لم يرد في القرآن إشارة إلى حقيقة التوحيد المحض ولم يرد في ذلك بيان مفصل .
ثانياً : لم يفصل القرآن القول في علاقة الذات بصفاتهما . ولا وضَّح القول في : هل هو عالم بالذات أو بعلم . قادر بالذات أو بقدره .

ثالثاً : لم يبين لنا أن الصفات هل تنال من وحدته فيكون قابلاً للكثرة ، أم هو واحد على كثرة أوصافه .

رابعاً : أن حقائق هذه الأمور لا يجوز الإفضاء بها إلى الجمهور . والقرآن إنما يخاطب الجمهور بما يفهمون بالرمز والمثال ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله تقريباً للأفهام .
ولو تأملنا المقالات التي أوردها ابن سينا في رسالته الأضحوية ليستدل بها على صحة مذهب الفلاسفة لوجدنا أنها ، ليست عقلية ولا شرعية ، وإنما هي من بنات أفكار الصابئة واليونان .

فما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن لم يرد فيه إشارة إلى التوحيد الذي قال به هو والفلاسفة المشاؤون ، كلام صحيح . ولو كان ما ذهب إليه ابن سينا والفلاسفة في تصورهم لحقيقة التوحيد حقاً ، فلا يكون التوحيد مستفاداً من الأنبياء في شيء ولا في كتب الله المنزلة إشارة إليه . بل على قوله تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم .

وصحيح ما ذهب إليه ابن سينا من أنه لم يرد في القرآن إشارة إلى ذلك التصور للتوحيد ، وهذا دليل واضح على بطلان مذهب ابن سينا والفلاسفة ، ولو كان حقاً ما ذهب إليه هؤلاء لكانت الرسل أسبق منهم بالإشارة إليه .

وأما قوله : هل هو عالم بالذات أو بعلم ، قادر بالذات أو بالقدره . فهذا كلام مبتدع في دين الأنبياء ، ولم نكلف معرفة ذلك ، ثم هو كلام مجمل . فإن الذات التي لا تكون إلا عالمة لا يمكن وجودها مجردة عن العلم ، وأن تقدير ذات مجردة عن العلم اللازم لها ، إنما هو تقدير ممتنع تحققه في الخارج . فلا يكون وجودها إلا على سبيل الفرض الذهني والتقدير العقلي فقط . أما أن تكون هناك في الخارج ذات عالمة مجردة عن العلم ، فهذا ما لا وجود له ، ولا يصح ذلك عند أصحاب العقول الصريحة . ولفظ الذات إذا أطلق ، فإنه

يتضمن الصفات اللازمة لتلك الذات . لأن كلمة ذات تعني الصفة والموصوف معاً ،
فيقال ذات كذا أي صاحبه ، لأن لفظ الذات بمعنى صاحبه .

أما قوله : « هل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة » . فهذا تلبس
على عقول الناس . وابن سينا « وأصحابه يطلقون هذه الألفاظ على إثبات الصفات تنفيراً
للسامع عنها ، والكتب المنزلة من عند الله مليئة بالصفات التي وصف الله نفسه بها ،
وإطلاق هذه الألفاظ القبيحة مثل التركيب والتجسيم لا يفيد شيئاً لأننا لا نترك كتاب الله
لمجرد هذه التسميات التي ما أنزل الله بها من سلطان وإن هي إلا أسماء سميتوها أنتم
وآبائكم » .

وتزيه الرب عن صفاته تحقيقاً لمعنى الوحدة التي أرادوها كتزيه المشركين له عن أن
يصفوه بالرحمة حين قال لهم الرسول « أسجدوا للرحمن » فقالوا منكرين ﴿ وما الرحمن ﴾ .
ومعلوم أن الإسم العكّم لم ينكره أحد ، ولو كانت أسماؤه أعلاماً مجردة ولا تدل على
صفات مشتقة منها ، لما كان هناك فرق بين اسم الرحمن والجبار ، وإنما أنكر هؤلاء الصفة لما
فيها من معنى ، فعاب القرآن عليهم ذلك ، فما بالك بمن نفى جميع الصفات مدعياً أنها
تنال من وحدانيته .

وما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن قد ورد تشبيهاً كله ، واستشهاده على ذلك
بالكتب العبرانية ، فإن هذا لا يفيد شيئاً ، بل هذا من أعظم الحجج على نفات الصفات ،
وهذا أعظم دليل على أن دين الأنبياء واحد . لأنه من المعلوم أن موسى قبل محمد ولم يأخذ
عن محمد شيئاً .

وكل من عرف حال محمد ، آمن بأنه لم يأخذ عن موسى شيئاً ولا عن أهل الكتاب
وإنما جاء مصدقاً لما معهم من الحق . فإذا أخبر محمد بمثل ما أخبر به موسى ، وكان
الرسولان من عند مُرسل واحد من غير تواطؤ فيما بينهما ، كان هذا دليلاً على صدق كل
منهما فيما أرسل به من الصفات الإلهية .

وإذا أخبر الرسول العربي بما في التوراة من الصفات ، كان ذلك دليلاً على أن ما فيها
من الصفات مما يوافق القرآن منها ، ليس مما كذبه أهل الكتاب .

وهذا يدل على أن طريقة الأنبياء واحدة .

ومعلوم أن تصور وحدانية الله تعالى على هذا النحو الذي ذهب إليه ابن سينا، لا أصل له في كتاب ولا سنة وهما مصدر الاعتقاد وقطب الوحي في ذلك الأمر الأهم .

هذا وبالله التوفيق ، ، ،



■ المصادر ■

- ١- آراء أهل المدينة الفاضلة : للفارابي .
- ٢- أرسطو عند العرب : عبد الرحمن بدوي
- ٣- الاشارات والتنبيهات : ابن سينا
- ٤- تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم
- ٥- تسع رسائل في الحكمة والطبيعات : ابن سينا
- ٦- تاريخ الفلسفة الاسلامية : ديور - ترجمة أ. د. محمد عبد الهادي أبو ريذة
- ٧- تاريخ المذاهب الفلسفية : سانتلانا .
- ٨- تفسير ما بعد الطبيعة : ابن رشد بتحقيق عثمان أمين
- ٩- الجمع بين رأي الحكيمين : الفارابي
- ١٠- دروس في تاريخ الفلسفة : د. ابراهيم بيومي مذكور
- ١١- رسائل الكندي الفلسفية : الكندي بتحقيق د / أبو ريذة
- ١٢- رسالة أضحوية في أمر الميعاد : ابن سينا بتحقيق سليمان دنيا
- ١٣- كتاب السياسة : للفارابي
- ١٤- كتاب الشفاء : لابن سينا
- ١٥- عيون الحكمة : لابن سينا بتحقيق محمد مهدي
- ١٦- عيون المسائل : للفارابي
- ١٧- علم الطبيعة : لأرسطو بتحقيق عد الحمن بدوي
- ١٨- فلسفة الكندي : دكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة .
- ١٩- فصوص الحكم : للفارابي
- ٢٠- الفارابي والحضارة الإنسانية : ط بغداد (الكتاب التذكري)
- ٢١- مشكلة الألوهية عند ابن سينا : د. محمد غلاب
- ٢٢- مقالة اللام لأرسطو : بتحقيق د. أبو العلا عفيفي .
- ٢٣- النجاة : لابن سينا ط دار المعارف
- ٢٤- الإلهيات عند الفارابي : عبد الكريم البراك