مباحث الفلسفة الإسلامية

الأستاذ غوزي مصطفى

كلية العلوم الإنسانيّة و العلوم الاجتماعيّة

قسم العلوم الإنسانيّة

شعبة الفلسفة.

السّداسيّ: الأوّل

اسم الوحدة: أساسيّة

اسم المادة: مباحث الفلسفة الإسلاميّة

الرّصيد: 5

المُعامل:2

أهداف التّعليم: إكساب الطّالب بعض القدرات المعرفيّة المتعلقة بأبرز القضايا الّتي أثيرت في الفلسفة الإسلاميّة.

المعارف المسبقة المطلوبة: الفلسفة اليونانية و الفلسفة الإسلاميّة.

محتوى المادة:

1. مدخل إلى الفلسفة الإسلامية
2. مبحث الألوهية
3. مشكلة العالم بين القدم و الحدوث
4. مبحث النّفس
5. مبحث النّبوة
6. مبحث الوجود
7. مبحث المعرفة و تصنيف العلوم
8. مبحث الأخلاق
9. مبحث السّياسة و المجتمع
10. مبحث الفن و الجمال

11. مباحث المنطق
12. فلسفة التّاريخ

المصادر و المراجع:

1. الكندي، رسائل الكندي
2. الفارابي، إحصاء العلوم
3. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة
4. ابن سينا، الشّفاء، النّجاة، الإشارات و التنبيهات
5. الغزالي، تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضّلال
6. ابن رشد، تهافت التّهافت، فصل المقال.

ملاحظة: تمنح الحرّية الكاملة للأستاذ في انتقاء المراجع التي تحقق أهداف المقياس.

1- مدخل إلى الفلسفة الإسلاميّة:

بمجرد إثارة عبارة الفلسفة الإسلاميّة، يجد المرء نفسه أمام مشكلة قد تكون عويصة الطّبيعة، فهذا النّوع من المعرفة المركّب من الفلسفة من جهّة، و الإسلاميّة من جهّة أخرى، مطعون فيه من قبل البعض، غير معترف بوجوده أصلا، لاعتقاد مفاده أن المجتمع الحاضن لهذا النّوع من المعرفة غير مؤهل لأسباب عرقيّة، في الخوض في إنتاج معرفة من هذه الطّبيعة السّاميّة، فالشّرق إجمالا تتنافى طبيعته و التّدبر الفلسفيّ، شرق يسوده الخيال، و تأسره العاطفة، مجتمع تتقلّب فيه الأمزجة و تستبد إلى درجة يعدم العقل فيه برمته. و كلّما أسهبنا في القول، و أمعنا في الذّكر، يتكشّف للرائي وجه من أولئك الذين يتبنون هذا الموقف، و يعتبرونه حقيقة غير قابلة للدحض، و أعني به المستشرق و الفيلسوف الفرنسيّ أرنست رينان، و الذي ذهب في الاعتقاد أنّ لا شيء يجمع بين الأوروبيّ و المسلم، لا التّفكير و لا الشّعور. (مجايس، موقف أرنست رينان من الشّرق و الإسلام، 1991) رينان يعترف في المقابل أنّ السّاميين بتصورهم هذا قد وضعوا الحجر الأساسيّ في وحدة البشرية و تطورها. و الاتصال بين الله و الإنسان بالنّسبة إليهم يتمّ عبر نبي هو ذاته غير الله. بالنّبوة هي الّذي تتخذّه كلّ الثّورات الكبرى عند الشّعوب السّاميّة، و هي في الحقيقة ليست إلاّ نتيجة لازمة للنظام التّوحيديّ، (مجايس س.، 1991).

كان على الفلاسفة المسلمين الأوائل و منذ اللحظة الأولى أن يبذلوا جهودا مضاعفة، أوّلا كان عليهم أن يجتهدوا حتّى يستوعبوا التّراث الفكريّ الإغريقيّ، باعتباره رافدا أساسيا في بناء تصورات فلسفية مُقاربة للواقع العربيّ الإسلاميّ

في بداية تبلوره؛ و ثانيا كان عليهم أن يواجهوا المواجهة الفكرية لجزء من المجتمع العربيّ الإسلاميّ، ممثلا في فئة رجال الدّين الرّافضين بشدّة للوافد الإغريقي، لاعتبارات أهمها اعتبارات عقائدية، أو بالأحرى فهما معينا للعقيدة الإسلاميّة، و الإمام ابن صلاح واحد من هؤلاء الذين رفضوا رفضا قاطعا أيّ تقارب محتمل بين المكوّن الرئيس للمجتمع العربيّ الإسلاميّ، و أعني به الدّين الإسلاميّ و الحكمة الإغريقية. فهو يقول :" و أمّا استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشّرعيّة فمن المنكرات المستبشعة و الرّقاعات المستحدثة، و ليس بالأحكام الشّرعيّة. (صلاح، 1306ه - 1986م). و لا يتوقف الإمام عند الموقف هذا، بل يطالب السّلطة السياسيّة الممثلة آنذاك، في السّلطة العباسيّة بمطاردة و معاقبة كلّ شخص تسول له نفسه الدّنو من هذا الفن. " فالواجب على السّلطان – أعزه الله و أعزّ به الإسلام و أهله، أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم .. و من أو جب هذا الواجب عزل من كان مُدرس مدرسة من أهل الفلسفة و التّصنيف فيها و الإقراء لها ثم سجنه و إلزامه" (صلاح، 1306ه - 1986م). و قد يتساءل المرء لماذا هذا الكم الهائل من الكره الّذي يبديه الشّيخ إزاء الفلسفة و الفلاسفة. فإنّ الشّيخ يبسط السّبب قائلا:" و من تفلسف عميّت بصيرته عن محاسن الشّريعة المؤيدة بالحجج الظّاهرة، و البراهين الباهرة، و من تلبس بها تعليما و تعلّما قارنه الخذلان و الحرمان، و استحوذ عليه الشّيطان" (صلاح، 1306ه - 1986م). لا يمكننا في هذا المقام القول و لو كان إشارة، و نحن في ذلك مضطرين إلى ذلك، أن ما ذكره الشّيخ، يلحق و يوضع في خانة " الصّراعات الإيديولوجية لا غير" فلا أحد مهما كان، بقادر على الاطلاع على ما تخفيه الصّدور، فلا يحق لنا مثلا أن نشكّك في إيمان الفيلسوف

ابن رشد. الشّيخ ابن صلاح لم يكن الوحيد في التّصدي و مقارعة الفلسفة و الفلاسفة، فابن تيمية أيضا كانت له مواقف سلبية تجاه هذا الفن و المنتسبين إليه.

2-مشكلة الألوهية:

يعتقد بعض الباحثين في ميدان الفلسفة، أنّ مشكلة الألوهية، أو مشكلة وجود الإله، هي المشكلة الأولى، فغاية التّفلسف البحث عن الإله، و كمالاته، و إثبات وجوده بالحجج العقلية، و الاهتمام بهذه المشكلة ضارب في أعماق التّاريخ، و هي إحدى الشّواغل العويصة الّتي هزّت أعماق العقل البشريّ. فلا مفر من طرح هذا النّوع من التّساؤلات من قبل الإنسان، الكائن العاقل، و في نظر الأستاذ محمّد غلاّب : "أنّه و منذ اللّحظة الأولى الّتي استيقظ فيها الفكر و جعل يشعر بوجوده [العقل البشريّ]، قد أخذ يوجّه إلى نفسه ذلك السؤال الهائل الّذي سجّل كرامة العقل، و برهن على احترامه ذاته، و الّذي كان منشأ كلّ التّفلسف و مأتى جميع النّظريات الكونية، و مبعث ثورات الجدل و النّقاش، و مثار التّطورات الّتي تعانقت على الذّهن الإنسانيّ، و مصدر ارتقاء الجماعة البشرية و صعودها على سلم العلم و العرفان، و هذا السّؤال هو : من أين أتى العالم، و على الأخص الإنسان" (محمّد، 1366ه- 1947م).

أ- مقاربة الشّيخ ابن سينا لمشكلة الألوهية: لأجل تبيان رؤية الطّبيب الرّئيس لسؤال الألوهية، نرجع إلى مؤلفه الموسوم ب:" الشّفاء"، و تحديدا إلى الجزء الّذي خصّصه لمشكلة الألوهية أو الإلهيات. و قبل الولوج إلى لبّ الموضوع، لا بأس من أن نعرّج على مقدمة الكتاب، و الّتي جاءت بقلم الدّكتور إبراهيم مدكور، لاعتقادنا أنّ هذه المقدمة تهيأ الأجواء، لتلخيصها أهم محطّات الكتاب، تيسيرا لقراءته ، و ربّما ساهمت في تدبره . ففي مستهل المقدمة، يبرز الدّكتور أهمية

الميتافيزيقا، أهمية تصل إلى درجة الضّرورة الماسّة اللاّزمة، و الّتي لا تقتصر على عهود ولت، بل تتعدّاها إلى الزّمن الحاضر زمن الذّرة و سيادة العلم الوضعيّ، و من ثمّة بالإمكان القول أن الفلاسفة القدماء، و شيخنا واحد من هؤلاء، عندما تناولوا سؤال الألوهية بالدّرس و البحث، كانوا يفعلون ذلك تحت وطأة حاجة إنسانيّة أصيلة تتجاوز الرّاهن و تتسامى عليه. و نشاطهم الفكريّ هذا، ليس بأيّ حال من الأحوال انعكاسا لظرفيّة معينة، و لا هو انسياق أو مجاراة لضغوط سياسيّة أو اجتماعيّة محليّة، تدعم سلطة سياسيّة قائمة، تبحث عن المشروعية، بل نابع عن عمق يستحيل على الوعي إدراكه. " و من أخصّ خصائص الفكر المعاصر أنّ العلم يختلط فيه بالفلسفة مرة أخرى اختلاطا كبيرا، فالفلاسفة علماء و العلماء فلاسفة، و في عصر الذّرة الّذي نعيش فيه يجاوز العلم المادة إلى ما وراءها ، فيخترق حجب الأثير و يعيش في اللامحسوس، و يبحث عن مدركات ما وراء الحس. و يرى بعض أئمة علم الطّبيعة المعاصرين أنّ حقائق الكون لا يمكن أن تفسر تفسيرا تاما إلاّ إن قلنا بوجود خالق حكيم، و بهذا انتهى العالم و الفيلسوف إلى غاية واحدة، و إن تعدّدت مناهجهما و اختلفت مبادئهما" (سينا، 1405ه).

بُنيت الإلهيات على جملة من المقالات، كلّ مقالة تتألف من فصول. يلاحظ أنّ الشّيخ ابن سينا و هو واحد من ثلة المفكرين الّذين يمتلكون تصورا محدّدا لطريقة عرض ما يرغبون في عرضه، فهو لم يعرّف الألوهية أو الإلهيات ابتداء، إنّما سعى أوّلا إلى وضع أو إقحام القارئ في أجواء الموضوع، و تعيين معالمه و حدوده، و ارتباطاته مع قضايا تمت له بصلة مباشرة أكيدة. و انتهاج هذا السّبيل من قبل الشّيخ الرّئيس له أكثر من دلالة، فهو يخبرنا أنّ الموضوع يُسيّر بمقتضى

منطق جليّ، واضح المعالم في ذهن الشّيخ، و أيضا تنبيه الغافل بتعيين المجال الّذي ينتمي إليه الموضوع الّذي يدور حوله الدّرس، أعني به مشكلة الألوهية.

يعتقد ابن سينا أنّ السّياق الّذي تنخرط فيه مشكلة الألوهية أو الإلهيات كما هو وارد في الكتاب، هو سياق فلسفيّ، فالبسط و الطّابع للمشكلة فلسفيين. و العلوم الفلسفية على قسمين، قسم نظريّ و الآخر عمليّ. كما يتبيّن للقارئ، فابن سينا يسلّم كغيره من المفكرين القدماء أنّ الفلسفة تشتمل على جميع العلوم. أمّا الفرق بين فرعها النّظري و فرعها العمليّ، فيتمثل في أنّ الفرع الأوّل يعنى أو يطلب جريان العقل أو حركته فعلا (العقل أثناء الممارسة و النّشاط)، و لن يكون ذلك ممكنا إلا عندما تستكمل القوة النّظرية. قد يقصد الفيلسوف بالاستكمال، بلوغ المرء مرحلة متقدمة من النضج العقلي، نضج كاف للخوض في مسائل تقتضي بطبيعتها رقيا فكريا مرموقا، و هذا النّوع من الرّقي صعب المنال، إن لم يكن مستحيلا في مطلق الأحوال، و ما يدعونا إلى القول بهذا، هو أنّ ابن سينا، يرى أنّ أقصى ما تصل إليه هذه القوة النّظرية، إحاطتها بالأمور باعتبارها أعمال و أحوال، ليتشكّل نتيجة ذلك، رأيا و اعتقادا، اللذان في حقيقة أمرهما لا يبلغان حقا مقام الرّأي و الاعتقاد، لارتباطهما بكيفية عمل أو كيفية مبدأ، بمعنى آخر، لازلنا في دائرة العرض لم نخرج منها بعد، أمّا الارتقاء إلى دائرة الجوهر فدونها بذل الجهد الجهيد. أمّا ما اختصّ بالفرع العمليّ، فهو أيضا يستدعي أو يشترط، للإحاطة حقيقة بأعمالنا، اكتمال القوة العمليّة بالأخلاق.

يقوم القصد أو الطّلب المعرفيّ، و يتكشف متى بلغت القوة النّظرية مداها أو كمالها، و كم سيكون مفيدا لو كان أبان الشّيخ الرّئيس أكثر عن معنى هذا الاكتمال، و نحن قد جازفنا سابقا و ذكرنا أنّ المقصود بالاستكمال بلوغ درجة معينة من النّضج العقليّ من قبل المتفلسف المستقبليّ، أو المتهيئ لخوض غمار

التّدبر الفلسفيّ و لم يكن قد خاض هذه التّجربة من ذي قبل، فالخوض في مثل هذه المسائل يحصل عندما يصل المرء إلى مرحلة عمريّة معينة. (الشّرط الأفلاطونيّ)، إنّ المقبل على التّدبر الفلسفيّ، كائن من نوعيّة معينة، بسمات فطرية، يلزمها مرور زمن حتّى تتحقق فعلا. الأمر لا يتوقف عند هذا الحدّ، التّحقق يظل ناقصا عندما يتعلّق الأمر بالفرع النّظريّ، و يتحقّق بالكليّة عندما يتعلّق الأمر بالفرع العمليّ.

و يتابع شرحه ذاكرا أقسام الفرع النظريّ و الفرع العمليّ، فالنّظريّ بدوره ينقسم إلى أقسام ثلاثة، القسم الأوّل يعنى بالعلم الطّبيعيّ (يدرس الأجسام أكانت متحركة أو ساكنة، مستقصيا العوارض الّتي تطرأ على هذه الأجسام)، القسم الثّاني موضوعه العلم التّعليميّ، (مجال هذا العلم الكم المجرّد، و كلّ ما هو كم، تنصب دراسته تحديدا على ما يطرأ على الكم من عوارض – تغيّرات - من غير الانكباب على نوع المادة، و لا قوة الحركة) القسم الثّالث الإلهيات، و هو الذي يسهب فيه الشّيخ، مادام هو مدار الكتاب.

تبعا لما تقدم يعيّن الشّيخ الرّئيس الأمور المفارقة للمادة بالقوام و الحدّ، باعتبارها مجال بحث الإلهيات، و قوله بالمفارقة بالقوام – يبنى هذا الفهم الأوّل على اعتبار القوام الكثافة المدركة بالعين المجرّدة-، يحيل إلى أنّ هذه الأمور التي تعنى بها الإلهيات لا حيز لها في المكان، كما هو الشّأن بالنسبة لمواضع باقي الأقسام و التي تُكوّن العلوم الفلسفيّة بصفة عامّة، أو قد يعنى – و هذا هو الفهم الثّاني - ما يقوم به الشّيء أيّ مكوناته الأساسيّة، عماده و نظامه. و قد يكون المراد بالنّسبة لابن سينا الدلالتين معا. و الحدّ ما ارتبط بنوعية اللغة معتمدة للدلالة على ماهية الشّيء، فالأقوال المعبّرة عن محتوى الإلهيات، تختلف اختلافا تاما، عن تلك الأقوال المستعملة عندما نكون بصدد الحديث عن محتويات بقية العلوم الفلسفيّة.

علاوة على هذا، يأتينا الشيخ ابن سينا بتعريف آخر، قد استقاه من مصدر سمعيّ، حيث يذكر أنّ البحث في الإلهيات يشمل الأسباب الأولى للوجود الطّبيعيّ و التّعليميّ و ما هو لاحقا بهما، ثم يسترسل مضيفا مسبب الأسباب و مبدأ المبادئ و هو الإله تعالى جده (الجد، العظمة و الجلال و السّلطان). عند هذه النّقطة، قد يتساءل المرء و قد انتابته الحيرة، و قد يشعر أن هناك لبس ما قد اعترى عبارات ابن سينا المتعاقبة الكاشفة عن محتوى الإلهيات أو موضوعها، حيث يتبيّن له أن الموضوع يمتد فيشمل العلم الطّبيعيّ و العلم التّعليميّ و مسبب الأسباب و مبدأ المبادئ، ألا يكون ابن سينا منجذبا و تحت تأثير نظرية الواحد، و الذي تعود له جميع الأمور في نهاية المطاف. و هذا ما سوف يؤكد عليه بعد ذلك، معتبرا الإلهيات." الفلسفة الأولى، و أنّها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم، و أنّها هي الحكمة بالحقيقة، و الحكمة هي أفضل علم بأفضل معلوم، و هي كذلك المعرفة الّتي هي أصح معرفة و أتقنها، و أخرى أنّها العلم بالأسباب الأولى للكلّ" (سينا، 1405ه) و هي أيضا في اعتقاد ابن سينا المعرفة بالله أمّا مشمول هذه المعرفة فالأمور المفارقة. حتى و إن كان هناك اتصال بالوقائع، إلا أنّ هذه الأمور متجرّدة عن الحسيّة التي تجعل من الوقائع أو الحوادث، تتحيّز، و تُرى رؤيا العين المجرّد، و لأن الغموض يسود القول السنّاوي حجاجيّ، كان لزاما على الشّيخ اللّجوء في اللّحظة المعلومة، إلى الاستنجاد بالحجة، تقريبا للمعنى و تسهيلا للفهم، فيأخذ نموذج العلوم الرّياضية:" و كما أنّ العلوم الرّياضية قد يوضع فيها ما هو متحدّد بالمادة، لكن نحو النّظر و البحث عنه كان من جهة معنى غير متحدّد بالمادة، و كان لا يخرجه تعلّق ما يبحث عنه بالمادة عن أن يكون البحث رياضيا" (ابن سينا، أ، 2012، 16) و عليه، فمقاربة موضوع الألوهية مماثل من حيث الطّريقة بموضوع العلوم الرّياضية.

في الفصل الثّالث يتساءل الشّيخ الرّئيس عن الفائدة أو المنفعة المرجو تحصيلها من معرفة الإلهيات، لا يدلي الشّيخ الرّئيس مباشرة، فيبسط المنفعة أو المنافع المُتحصّل عليها نتيجة الإحاطة بمشكلة الألوهية،إنّما أراد قبل هذا، إثارة مسألة هي أيضا في تصوريّ تكتسي قيمة فلسفية، و أعني دلالة المنفعة أو الشّيء النّافع بالخير ، و أوّل ما يستوقف القارئ، أن الشّيخ قد أدرك ذهنيا أولا،وجود فرق في الدّلالة بين المصطلحين، أقصد مصطلح النّافع و مصطلح المنفعة، و لا يعتبرهما شيء واحد " النّافع هو السّبب الموصل بذاته إلى الخير، و المنفعة هي المعنى الّذي يوصل به من الشّر إلى الخير" (ابن سينا،أ،2012، 17)، هكذا يتجلى أمام الأعين، الحسّ الفلسفيّ، إن جازت العبارة، الّذي يتمتع به ابن سينا، فالإفصاح بهذا الشّكل، يطلعنا عن رغبة قد تمكنت من الشّيخ، فألزمته أن يكون متحريا متتبعا لدقائق الموضوع الّذي هو بصدد التّطرق إليه، قصده من وراء ذلك الإحاطة الممكنة بالموضوع، و من ثمّ اقتراح فكرة متماسكة عن الشّيء المطروح للدرس و التّحليل.

أمّا المنفعة المتوخاة من أيّ علم كان، فتحصيل كمال النّفس الإنسانية، غير أنّه يضيف مدققا معتبرا أن هناك مساهمة لكلّ كتاب ذي شأن، لأجل تحقيق منفعة خاصّة بكلّ علم تؤدي هي ذاتها إلى تكوين معنى، يكون بمثابة الطّريق المفضي إلى تحقق علم آخر و هكذا و وفق منطق توليدي للمعاني، يمضي مسهبا في أمر الانتفاعية، مميزا بين منفعة مطلقة و أخرى مخصّصة، حيث يقول :" و إذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولا مطلقا، و قد يقال قولا مخصّصا فأمّا المطلق فهو أن يكون النّافع موصّلا إلى تحقيق علم آخر كيف كان، و أمّا المخصّص فأن يكون النّافع موصّلا إلى ما هو أجل منه، و هو كالغاية له إذ هو لأجله بغير انعكاس فإذا أخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعة" (ابن سينا،أ،

17)، ليتساءل بعد ذلك عن الزّمن المناسب لتعلّم الإلهيات، حيث يراه بعد تعلّم العلوم الطّبيعيّة و الرّياضية، ثم يعلّل موقفه من خلال بيان طبيعة العلميين و مبادئهما المؤسسة.

أمّا الاسم الّذي به يعرف هذا العلم و يشهر، فما بعد الطّبيعة، و قد يحتار القارئ، متسائلا ما الدّاعي إلى هذه الإضافة، و هل قدّمت جديدا، فإذا قلنا إلهيات أو ألوهية، ألا يُعد هذا اسما و تحديدا للشيء، و عليه ما الغاية من الزيادة أو الإضافة، هل هناك سبب أو أسباب دفعت بالسّيد ابن سينا إلى أن يعود فيعيّن اسما آخر لهذا العلم. ربما الإجابة قد ذكرها ابن سينا في المستهل، فهو لم يقم بتعريف أو تحديد هذا العلم، بل و كما ألمعنا بدأ برسم حدود الموضوع و تعيين معالمه و تثبيتها، حتّى و إن سمى الموضوع تسمية و ذكره ذكرا و قال بأنه الإلهيات، و هذا لا يخفى عنه بل يدركه جيّدا. يقصد ابن سينا بالإلهيات فيما يبدو لي بالاسم ما يتألّف منه الموضوع، إنّه تعيين للموقع و الحيّز. و اسم هذا العلم هو ما بعد الطّبيعة، ينبّه ابن سينا أن المقصود بالطّبيعة، جملة الشّيء الحادث عن المادة الجسمانية و تلك القوّة و الأعراض، لا القوّة الّتي هي مبدأ حركة و سكون. و قد تعني الطّبيعة كلّ شيء محسوس حاز على خواص و أعراض. و عليه فإن كان موضوع الإلهيات لا يشغل حيّزا في المكان و ليس أصلا محسوسا، لائق به أن يكون من حيث الوضع ما قبل الطّبيعة، أو بالأحرى خارج الطّبيعة. ليثير بعد ذلك أمر الرّياضيات خاصّة علم الحساب، أو علم العدد، ألا يمكن اعتبارها هي أيضا علوما تنضوي تحت اسم ما قبل الطّبيعة لاشتغالها بأمور غير محسوسة؟ " فالحساب ليس نظرا في ذات العدد، و لا نظرا في عوارض العدد من حيث هو مطلقا؛ بل في عوارضه من حيث هو يصير بحال تقبل ما أشير إليه، و هو حينئذ ماديّ أو وهميّ يستند إلى المادة." (ابن سينا،24) .

و يخلص ابن سينا في نهاية بنتيجة بأنّ الإلهيات علم يُعنى ب:" النّظر في ذات العدد، و فيما يعرض له من حيث لا يتعلّق بالمادة و لا يستند إليها." (ابن سينا، 24)

في الفصل الرّابع يتبيّن إذا كان موضوع الإلهيات الذّات الإلهية، فلا يكون بمقدورنا الكلام عن الله تعالى بحسب ابن سينا، إلا بعد استفاء شروط قبلية تقدّم للموضوع، كي تتحقّق المعرفة الواجبة الحقّة، و هذه الشّروط هي بالأساس شروط منطقيّة تجعل الفكرة الإلهيّة، فكرة قوية صحيحة لا لبس عليها، يقبلها العقل السّليم و يسلّم بها تسليما. و نحن بصدّد البحث في الإلهيات، علينا أن نكون على معرفة كافية بنسبة الشّيء و الموجود إلى المقولات، أيّ تحديد الشّيء بمقتضى المقولات الأرسطية العشر،(و التي ينبغي أن نعرفها، متسائلين كيف السّبيل إلى ربطها بالذّات مع أخذ الحيطة أننا بصدّد ذات عليا مفارقة، فتكييف هذه المقولات أمر ضروريّ في هذه الحالة) ثم يكون من المناسب أيضا التعرّف إلى أحوال الكليّ[1] (يقصد الكليات الخمس في المنطق، النّوع و الجنس و الفصل النّوعيّ، و الخاصّة و العرض العام)، أي متى يكون الكليّ كليا، بمعنى تحقق الكليّ، و الأمر يصدق كذلك على الجزئيّ. لينتقل إلى وجوب تعريف و التّطرّق إلى العلّة و أقسامها و التّوقف عند المبدأ الفاعل (أو كما يطلق عليه ليبنتز

---

[1] - تنقسم الكليات الخمسة إلى : ذاتي و هو الكليّ الّذي يعدّ حقيقة مستقلة، أو جزء حقيقة، كحقيقة الإنسان، و الحيوان المؤلفة من الحيوان و النّاطق، هذا الأخير الّذي يعدّ جزء حقيقة الإنسان أيضا. و الذّاتيّ ينقسم بدوره إلى نوع و الّذي أفراده متفقة في الحقيقة، متكثرة بالعدد، مثال ذلك نوع الإنسان على خالد و علي. و إلى جنس و الّذي أفراده متكثرة في الحقيقة و العدد، و هو الكليّ المنطبق على أنواع مختلفة، مثل الحيوان المنطبق على الإنسان و الطّير و السّمك. و إلى الفصل النّوعيّ، و هو الكليّ المميّز للنوع عن الأنواع المشاركة له في الجنس مثل النّاطق المميّز لنوع الإنسان على الأنواع المشاركة في جنس الحيوان كنوع القطط و نوع الطّير و نوع الفيل.. أمّا القسم الثّانيّ من الكليات الخمسة فهو العرضي، و يعرّف على أنّه الكليّ الّذي يعدّ وصفا للحقيقة مثل الضّاحك الّذي يعدّ وصفا للإنسان. و ينقسم بدوره إلى خاصّة و هي الكليّ المختصّ وصفا لنوع واحد، مثل الضّاحك المختص صفة للإنسان . و إلى العرض العام و هو الكليّ العام وصفا لأنواع مختلفة الماشي العام صفة للإنسان و الفرس و الأسد و القرد.

بالسّبب الكافي الّذي يتوقف عليه وجود الشيء)، لا يمكن الكلام عن المبدإ الفاعل، من دون الكلام بعد ذلك عن الفعل و الانفعال، و الفرق بين الصّورة و الغاية. و كما يلاحظ القارئ فابن سينا يُكرّس تصورات أرسطية، تحديدا فيما ارتبط ارتبط بالعلل الأربعة. [" قال أرسطو: و من البيّن أَنّ ها هنا أَسباباً قائمة، و أَن مبلغ عددها المبلغ الّذي ذكرناه – يعني العلل الأربع- فإن المسئلة عن " لِمَ" إنّما تشتمل على هذه العدّة. و ذلك أَنّ "لِمَ": إما أَن ترد إلى ما الشّيءُ، و هو آخر ما نرجع إليه في الأَشياء غير المتحركة- مثال ذلك في التّعاليم فإنّها ترجع إلى حدِّ المستقيم أو المتماثل أَو إلى نحو هذين آخر ما ترد إليه؛ و إِمَّا أَن يرد إلى المُحرّك الأَوّل، مثال ذلك أَن يقال: لِمَ حاربوا؟ فيقال: لأَنّهم نُهبوا؛ و إمّا أَن يُردَّ إلى ما من أجله، مثال ذلك أن يقال: لِمَ حاربوا؟ فيقال: كيما يرْأَسوا؛ و إمّا أَن يرد في الأشياء المتكوّنة إلى الهيولى[2]]. و يأتي شرح ابن بشر بهذه العبارات :[" مثال الهيولى: لِمَ يفسد بدن الحيوان؟ لأنّه مركب من الأسطقسات الأربع – و تسمى العناصر الأربعة و هي الهواء و الماء و التّراب و النّار- و في التّعاليم : لِمَ هذا الخطّ مستقيم ؟ لأنّه موضوع على مقابله أي النّقط كانت عليه بعضها لبعض – و هذا هو حدّه و صورته. و إذا قيل : لِمَ الخطّان الخارجان من المركز إلى المحيط متساويان ؟ قيل: لأنّهما خارجان من المركز إلى المحيط. ففي التّعاليم يجاب بذكر الصّورة، و عنها وقع لِمَ، لأنّ التّعاليم مصورة في النّفس معراة من مادة فيقع السّؤال ب "لِمَ" عنها؛ و ليست تقصد نحو غاية لفقدانها الحركة. و أما الأمور الطّبيعية فتحتوي على المادة و الصّورة و لها غاية و فاعل؛ فقد تكون "لِمَ" متوجهة نحو هذه كلّها.][3] و يتابع ابن سينا في تبيان أمر ما ينبغي أن يعرف حتّى

---

[2] - أرسطوطاليس، الطّبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، مع شرح ابن السّمح و ابن عَدي و متى بن يونس و أبي الفرج بن الطّيّب، حقّقه و قدّم له عبد الرحمن بدوي، الجزء الأوّل، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، الطّبعة الثّانية، 1404ه-1984م،ص136 .

[3] - أرسطوطاليس، الطّبيعة، المرجع السّابق، ص 137.

تكتمل صورة موضوع علم الألوهية، لذا الكلام عن المبدأ و الابتداء، أمر قائم و أيضا الكلام عن التّقدم و التّأخر و الحدوث و التّفصيل أمر قائم، أمّا الدّاعي إلى معرفة كلّ هذا، فيعود بحسب ابن سينا إلى أنّ هذه الأشياء من لواحق الوجود بما هو وجود، و لأنّ العدد واحد يجاري الوجود و يرافقه، كان حري براغب في الاطلاع على موضوع الألوهية و معرفته، تدبر الواحد، و لأنّه في وجه من الوجوه، يعرف الشّيء بضده وجب أن ننظر في الكثير، و من ثمة إدراك الاختلاف بينهما. و ما يرتب عن دراسة الواحد النّظر في توابعه و الّتي هي الشّبيه و المساوي و الموافق و المجانس و المشاكل و المماثل و الهو هو .. و متى أحطنا بهذه الأمور انتقلنا إلى مبادئ الموجودات، كلّ هذا لأجل تثبيت المبدأ الأوّل – الله جلّ جلاله – فنؤكد على أنّه حقا في غاية الجلالة، فندرك تجلياته باعتباره واحد، و باعتباره حق، تجلي الإثبات و قد اقترن بتجلي الرّسوخ أقصد الحقّ، و متى تمّ لنا معرفته على الوجه الأصح، تحققّنا من أنّ الله يعلم كلّ شيء، و قادر على كلّ شيء، و علم و قدرة خاصين من حيث المعنى و الدّلالة، و يحصل لنا هذا الفيض المعرفي لصفات نعلم تحققه في الذات الإلهية، و الكرم و الجود و الخير المحض. و عندما تحل هذه المعرفة تضمحل و تتلاشى كلّ الآراء المضادة للحقّ، و مع زوال صور الباطل و انمحائها نتبيّن كيف نسبته إلى الموجودات عنه، و ما أوّل الأشياء التي توجد عنه. ثم كيف تترتب عنه الموجودات و التي تبدأ بالجواهر الملكيّة العقليّة، فالجواهر الملكيّة النّفسانيّة، فالجواهر الفلكية السّماوية، فالعناصر، ثم المكوّنات عنها. ثم معرفة الإنسان و معرفة كيف تنسب إليه هذه الجواهر و العناصر باعتباره العالم الأصغر الّذي يختزل العالم الأكبر ، و ما هو أمر النّفس البشرية متى انتفت علاقتها مع الطّبيعة، و ما هي مرتبتها الوجودية. ثم التّطرق بعد ذلك على أمر النبوة و

الاعتراف بها امتثالا للأمر الإلهي. و أخيرا على العارف الدّراية بالأخلاق لحاجة النّفس البشرية لها تحقيقا للمثل الأعلى و هو الفوز بالسّعادة الأخروية، أي الدّخول إلى الجنّة. و معرفة أنواع السّعادات. ما يلاحظ على موضوع الألوهية، أنّه – و بحسب ما يراه ابن سينا - موضوع لا يقتصر على معرفة الله كذات معلومة باللّفظ، قد تعيّنت باسم الجلالة، بل هذا لا يظهر في المقالة الأولى من الفصل الرّابع إلاّ بعد اجتياز عدد من الفقرات تمهيدية تهيأ لورود لفظ الجلالة؛ فابن سينا قد وصف معرفة موضوع الألوهية أو كما قال هو بالعبارة المفصّلة في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم، بالصّناعة، أي رأى أنّ الكلام عن الإلهيات هو بمثابة نشاط فكريّ تدبريّ، لا يخلو من منطق، و إذا كان كذلك، على الخائض في هذا العلم الامتثال لما يطلبه المنطق من دراية بحركته الّتي تسوسه و بمقتضياته و قواعده و قوانينه النّاظمة له، فالقصد في الصّناعة بلوغ الانسجام و الاتساق في القول، حتّى يصح فيُقبل التّقبل الحسن.

في الفصل الخامس من المقالة الأولى و الذي جاء بعنوان في الدّلالة على الموجود و الشّيء و أقسامهما الأُوَّل، بما يكون فيه تنبيه على الغرض. يتوّقف السّيد ابن سينا عند استخدامات اللّغة و ضرورة أن تكون العبارة قد اختيرت بعناية فائقة لكي تؤدي الغرض المقصود الّذي لا يخالف العقل و لا الوقائع،و قد بدا لنا و نحن نقرأ هذا الفصل، أنّ ابن سينا يثير قضية فلسفية، كانت مدار بحث و تدبر فلسفيين في مستهل القرن العشرين و هو سؤال اللّغة، أو ما اشتهر به بمصطلح بالانعطاف اللّغوي، فسؤال اللغة قد استوقف أكثر من فيلسوف واحد منذ بداية القرن العشرين، ففي تلك الأونة وصل الوعي الفلسفي إلى مرحلة تلزم المتدبر إلى الانتباه إلى ضرورة الاعتناء باللّغة عامّة،و باللّغة الفلسفية بصفتها الوسيلة و الّتي من خلالها يتم التّعبير عن المعاني أكانت معاني مجرّدة أو معاني

متعلّقة بالمعيش الإنسانيّ؛و هذا ما قد انتبه إليه ابن سينا. الفكرة الأولى التي طرحها الفيلسوف ابن سينا هي الحدس كطريق للمعرفة، تقع على النّفس كحاضنة للمعرفة، على هيئة صورة، تقع وقوعا أوليّا، فالموجود كصورة، و الشّيء كصورة، و الضّروريّ كصورة، كلّها معاني تعرف معرفة أولية، تستغني عن أشياء كوسائل لإدراكها. و للتمثيل يلجأ ابن سينا إلى المنطق سبيل للتوضيح و تقريب المعنى فللتصديق "مبادئ أولية ، يقع التّصديق بها لذاتها، و يكون التّصديق بغيرها، بسببها، و إذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللّفظ الدّال عليها، لم يمكن التّوصل إلى معرفة ما يعرف بها، و إن لم يكن التّعريف الّذي يحاول إخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل به عليها من الألفاظ محاولاً لإفادة علم ليس في الغريزة؛ بل منّبهاً على تفهيم ما يريده القائل و يذهب إليه" (ابن سينا، 29) و تعزيزا لما يذهب إليه يستجلب ابن سينا من المنطق مثالا ثانيا، متعلّقا بمبحث التّصورات (مبادئ التّصورات هي الكليات الخمس) ، إذا كان التّصور هو إدراك الماهية دون إثبات أو نفي، و عندما يصير ملفوظا، يكون بحسب ابن سينا باعتماد اسم أو علامة تنبه و تخطر على البال... إلى أن يؤكد بخصوص الشّيء معتبرا أنّ لكلّ حقيقة خاصّة به تمثل ماهيته، لينتقل بعد ذلك إلى التّفريق بين حقيقة الشّيء و وجود الشّيء، و السّبب في التّفريق يعود في رأي ابن سينا، إلى حقيقة الشّيء، إمّا توجد في العالم الخارجيّ، أو صورة في النّفس، أو هي في الاثنين معا، أيّ في العالم الخارجيّ و في النّفس... و معنى الوجود لا يستدعي معنى الموجود، و لكن معنى الموجود يستدعي معنى الوجود. و الموجود يكون موجودا إمّا في العالم الخارجيّ، أو موجودا في الوهم[4] و العقل. و لا يمكن أن

- " ما يميّز أطروحة ابن سينا في القوة الوهمية هو قوله بوجود خواص ترتبط بالصّور المحسوسة و بالخيالات المحسوسات و لكنها تختلف عنهما بالنّوعية و يسميها المعاني. و حين يسعى ابن سينا لتفسير المقصود بالمعاني يفسرها بالقول أن المعاني ليست هي بحدّ ذاتها مادية رغم أنّها تلتصق بالصّور المحسوسة المادية و تدرك مقترنة بها دائما . و الأمثلة الّتي يضربها – و أشهرها كيف أنّ الشّاة تدرك

يكون موجودا إلا بما ذُكر سلفا. و حينما نتكلم عن الموجود، فإننا نتكلم عن الفكرة أو قالب، و تحديدنا له يكون بالشّيء الّذي يخبر عنه مثلا القمر إخبار عن شيء تراه العين، و المنطق إخبار عن شيء يدركه العقل .. و القول بأن الشّيء يكون معدوما على الإطلاق، قول فيه نظر، أي علينا ننظر في الحالات، فإذا كان هذا الشّيء معدوما في العالم الخارجيّ، جاز الحكم ، و بخلاف ذلك لا يصح الأمر. و لكن على مستوى الإخبار، فيكون الخبر دائما على شيء متحقق في الذّهن. و لا يطال الإخبار المعدوم المطلق إيجابا. و متى أخبر عنه بالسّلب جعل له وجود على مستوى الذّهن. و يمضي ابن سينا على هذا المنوال يتحرى أحوال المعدوم و الممتنع ..

يخصّص الفصل السّادس من المقالة الأولى إلى الكلام عن الواجب الوجود، الممكن الوجود، و أنّ الواجب الوجود لا علة له، و أنّ الممكن الوجود معلول، و أنّ الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود، و لا متعلّق بغيره فيه.

في بداية الفصل السّادس يرسل السّيد ابن سينا للقارئ رسالة مشفّرة، جملة يستهل بها كلامه عن الواجب الوجود فممكن الوجود، حيث يقول بالحرف:" و نعود إلى ما كنا فيه فنقول " (ابن سينا،ص 37) فأين كان السّيد حتّى أقفل راجعا؟ هل كان توقف عن الكتابة فترة، ثم عاد يستأنف فعل الكتابة؟ عاد ليقول أنّ للواجب الوجود و للممكن الوجود، خواص، فكلّ الأمور الّتي هي تحت طائلة العقل، يكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده. و إمّا ما اعتبر بذاته لم يجب وجوده و أيضا لا يمتنع وجوده. و إمّا ما اعتبر بذاته وجب وجوده، و إن لم يكن كذلك أقصي من

عداوة الذّئب – تشمل خواصا متعلّقة بالانفعالات كاللّذة و الألم و كذلك خواص متعلّقة بالحركة. و على أساس هذه الأمثلة يقرر ابن سينا أن المعاني لا يمكن أن تكون مادية لأنّ الصّور المحسوسة كاللون و الشّكل و غيرها تخصّ المادة وحدها بينما خواص الميل الغريزيّ كالخير و الشّر إنّما توجد عرضيا في الأجسام لأنّ العقل يدركها بتجرّد تام عن المادة". عن صحيفة المثقف كتب بواسطة زيد العامري الرّفاعي، ترجمة لدراسة الكاتب: دبورا بلاك. العدد: 2286 الاثنين 26 – 11-2012.[4]

الوجود، و هذا أمر وارد الحدوث. نحن نتساءل ابتداء، ما الدّاعي الّذي دفع السّيد إلى إثارة في مستهل الفصل السّادس سؤال العود و هو بصدد الحديث عن واجب الوجود و الممكن الوجود، هل العود يشير إشارة إلى شيء يخفى عن الأذهان، يستحيل علينا نحن بصفتنا قراء بلوغه فإدراكه، أم أن العود يعني العودة مجدّدا إلى صميم الموضوع، و أن ما سيتم الكلام عنه الحين، هو الّذي يمثّل حقيقة الموضوع، موضوع الإلهيات. كلّ الفصل بيان و عرض لأوجه الاختلاف بين واجب الوجود و ممكن الوجود، كلّ هذا يتم الإفصاح عنه تحت مظلة الوجود. إذا كان للممكن الوجود علّة، فلا علّة لواجب الوجود، و هو مطلق الوجود و من جميع الجهات. و في تقديرنا ينبغي أن نفهم " الجهة " ليس ذاك الفهم الّذي يحصر الكلمة، فيجعلها دالة على الفضاء المتعيّن، إنّما علينا أن نفهمها بشكل مختلف للمعهود،أمّا إن لم نقم لذلك وزنا، ضيّقت علينا الحدود و حاصرتنا الجهات، و تقلّص مفهوم واجب الوجود و ضاق مهما اتّسع؛ و قد يرتفع صوت قائل، و هل بإمكان للعقل البشريّ إدراك اللامتناهي ! فعلا، إنّه لأمر محيّر. و من خصائص واجب الوجود أيضا، أن لا يتساوى وجوده مع وجود آخر، فلا نظير له، و أن واجب الوجود ليس ائتلافا و لا تجميعا لأجزاء، بل وحدة واحدة. لم يبق للسّيد بعد هذا العرض، إلا تقديم الحجج على ما أتى به، و هو ما يصنعه فعلا، تكمن الحجة الأولى، في استحالة تعلّق واجب الوجود بعلة مهما كانت، فلا ينبغي هذا لواجب الوجود، و إن كان ينبغي ما كان ليكون واجب الوجود. أمّا ممكن الوجود فيحدث له ذلك، فهو متعلّق بعلة، لإمكانيته.

في الفصل السّابع و الّذي جاء بعنوان " في أنّ واجب الوجود واحد" يتابع السّيد ابن سينا كلامه عن واجب الوجود بإسهاب و عن ممكن الوجود باقتضاب، يتكلم عنهما و قد أقحم الكليات الخمس، لأجل التّأكيد على أنّ واجب الوجود واحد غير

قابل للقسمة لا من حيث الصّفة و لا من حيث الموجودية؛ و أيضا ترسيخ الفرق بين واجب الوجود و ممكن الوجود و الاختلاف الظاهر بينهما، و كما يقول " واجب الوجود واحد بالكليّة ليس كأنواع تحت جنس واحد بالعدد ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى [علينا أن نحترس من لفظة "معنى"، فلها دلالة خاصّة عند السّيد، بالإضافة إلى دلالتها المشهورة] شرح اسمه له فقط، و وجوده غير مشترك فيه" (ابن سينا، ص 47).

يختم السّيد ابن سينا المقالة الأولى للفصل الثّامن،و الّذي يُخصّصه للكلام عن الحقّ، و الصّدق، و الذّب عن أوّل الأقاويل، في المقدمات الحقّة. حتّى يقر بأنّ الواجب الوجود حق بذاته دائما (و نتبيّن أنّه الله تعالى) ، و أنّ الممكن الوجود حق بغيره، باطل في نفسه. كان على ابن سينا أن يبدأ أولا بعرض أوجه الحق و تمظهراته، فهو الوجود في الأعيان مطلقا، و الوجود الدّائم، و هو حال القول الذي يدل على حال الشّيء في الخارج إذا كان مطابقا له. إذاً نحن أمام دلالات ثلاث لمعنى الحقّ، فهو أوّلا تحقق وجوديّ للأشياء الواقعية، و هو ثانيا دلالة عن ديمومة الوجود، و هو ثالثا يحيل إلى مضمون القول، عندما يكون القول معبّرا عن حقيقة الشّيء. و لا يمكن للواجب الوجود إلاّ الحق بذاته دائما. و ما دون الواجب الوجود لا يصح له ادعاء الحقانية تماما و قطعا. و لا يسند الصّدق و يذكر ، و إلا و قد ارتبط بالقول، و القول حق متى كان صدقه دائما، و يكون أحق قول عندما يكون صدقه أوليا (مباشرا) منزه عن علة. ينتبه السّيد ابن سينا بعد هذا، إلى أمرين و ربما أكثر بخصوص القول، الأوّل أنّ الأقاويل ليست كلّها في رتبة واحدة، فهناك أوّل الأقاويل الصّادقة،ثم ما دون ذلك، الأمر الثّاني، أنّ أوليّة هذا القول الصّادق متأتية، من اعتبار تحكمه في التّحليل و بسط الشّيء المقول و تبيانه، حتّى و إن لم يتم الإفصاح أو الإعلان عن هذا الّذي سيصير قولا. أمّا

منطوق هذا القول، فيتمثل في " لا واسطة بين الإيجاب و السّلب" ، و من ينكر ذلك جاحد معاند و على رأس المعاندين باللسان السّوفسطائيّ. لأنّه سيطال المقام مع السّيد ابن لأنّه ماض على النحو الّذي خبرناه، نضطر اضطراراً إلى التّوقف عند هذه النّقطة، و نحن كلنا يقين أنّنا الموضوع حقه، و من ثمة لم نحط بجميع جوانب عمل السّيد، فلم نبرزه في تقديرنا كفاية حتّى تتشكّل صورة عامّة عن موضوع الإلهيات بحسب تصور الفيلسوف، لكن الذي يمكن أن يقال و نحن على أهبة المغادرة، فالانتقال إلى موضوع آخر شغل بال الفلاسفة العرب المسلمين، هو أنّ السّيد ابن سينا سعى سعيا و بذل جهدا فكريا، و قد تسلّح بمنطق المعلم الأوّل و قد أدرك عظمة المهمة الملقاة على عاتقه و جلالها، فالادعاء بأننا مقدمون على الخوض في موضوع الألوهية الخوض العقلي التّدبريّ، إدعاء محفوف بالمخاطر الكثيرة و المطبّات الّتي قد تؤدي إلى سقطات منطقية، نتائجها السّلبية على أكثر من صعيد، لكن كلّ هذا لا يمنع من القول أنّ التّصدي إلى الألوهية بصفته موضوع اللامتناهي أو المطلق، يومأ بأنّ السّيد ابن سينا لولا أهمية الموضوع التي يكتسيها على المستوى الشّخصيّ و على المستوى الاجتماعي، ما كان بالإمكان تناول هذا الموضوع بالجدية القصوى الّتي يقتضيها. جدية يراها القارئ و التصقت بكلّ جملة قيّدها السّيد ابن سينا في مقالته لأولى، و الّتي عمل على أن تكون بناء عقلي يسوسه منطق واضح المعالم، يراه القارئ ماثلا بوضوح أمام العين.

3. مشكلة العالم بين القدم و الحدوث:

نقترح لمقاربة مشكلة العالم بين القدم و الحدوث،العودة إلى تصوّر الفيلسوف ابن رشد تحديدا، التّصور الوارد في كتابه مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، حيث يخصّص الفيلسوف الفصل الخامس للكلام عن معرفة أفعل الله، واصفا ما يقدِم

عليه بفن معرفة الأفعال، فن قد قسّمه إلى خمس مسائل، أو أصول، الأصل الأوّل يتناول الموضوع الّذي يهمنا في هذا المقام، أقصد سؤال إثبات خلق العالم، الأصل الثّاني: في بعث الرّسل، الأصل الثّالث: في القضاء و القدر، الأصل الرّابع: في التّجويز و التّعديل. الأصل الخامس: في المعاد.

لا بأس و قبل الخوض في سؤال إثبات خلق العالم، بحسب تصور ابن رشد الحفيظ، التّمهيد للسؤال، فابن رشد ألحقه فجعله من المسائل الّتي تُتناول في النّطاق الفقهي لا الفلسفيّ، و لكن هذا لا يعني ألبتة أنّ النّطاقين لا اتصال بينهما، بل العكس تماما، فالكشف عن مناهج الأدِلّة في عقائد المِلّة و هو الكتاب الّذي يضم سؤال إثبات خلق العالم، كتاب ملحق بكتاب فصل المقال و تقرير ما بين الشّريعة و الحكمة من الاتصال، يسعى فيه ابن رشد إلى تكريس التّصور التوفيقيّ المتبنى من قبله، على مسائل العقيدة، بعد أن بيّن منهجها في فصل المقال[5] ، أيّ تطبيق المنهج الفلسفي باعتباره معرفة وافدة، على سؤال أساسيّ من بين أمور العقيدة الإسلامية، و الّتي كانت من بين الأمور الخلافية بين علماء و مفكري و فلاسفة الإسلام، خلافات نراها عاملا إيجابيا ساهم مساهمة فعلية في إثراء الموضوع ثراء معرفيا، به اغتنى الفكر العربيّ الإسلاميّ، و شاهدا يضاف إلى باقي الشّواهد الدّالة على حيوية هذا الفكر و رحابته، و قدرته على الاستيعاب و القبول، و في الأخير على إنسانيته المتحرّرة من سلطان خصوصية الوضعية الاجتماعية، و ضيق الظّرف الزّمني و ثقله. الأمر الثّاني الّذي نود بسطه، و قد يكون مساعدا على فهم أكثر لما سيأتي من أفكار تبين و تبرز موقف ابن رشد إزاء سؤال إثبات خلق العالم؛ يتمثل في أسلوب الفيلسوف :" يغلب على أسلوب

- الإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، حقّقه و علّق عليه و خرّج أحاديثه ماجد الحموي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1995.1416.
بيروت.لبنان. ص10. [5]

ابن رشد الطّابع العقليّ و المنطقيّ، فتأتي ألفاظه دقيقة واضحة، و تراكيبه رصينة متأنية، و لا غرابة أن يتّسم أسلوبه بالجفاف، إلّا أنّه مع ذلك مرن سهل الفهم، خاصّة حين يطيل و يُسهب، و إذا أسهب فإنّه يظل مسيطراً على الموضوع سيطرة تامّة"[6]

عند قراءتنا الأولى لهذه المسألة الأولى، أول ما يستوقفنا تقسيمه منطوق المسألة إلى قسمين، القسم الأوّل جله عرض لتصوره للسؤال(من الصّفحة 193إلى غاية الصّفحة 203) أي حوالي عشر صفحات. القسم الثاني كله تقديم لتصور الأشاعرة و نظرتهم للمسألة، بصفتها الفرقة الكلامية المختارة من قبل ابن رشد على أنّها الخصم الفكريّ و المنافس لما يقترحه الفيلسوف لحل لهذه المشكلة، أي هل العالم قديم أم محدث؟ امتد هذا التّقديم من الصّفحة 203 إلى الصّفحة 207. أيّ حوالي أربع صفحات. و عليه خصّص الفيلسوف أربع عشرة صفحة كمساحة للكلام عن الموضوع. و بحسب ما نرى فإنّ القسم الثّاني قصد ابن رشد الإتيان به، فبسطه، إتاحة لمناسبة من نوع مختلف، من التواجد للتأكيد و تدعيم ما يذهب إليه الفيلسوف و إبراز لصّحة الموقف حقيقة و صدقه واقعا، فالإجهاز على الخصم، إستراتيجية تُفيد الموقف و تعزّز عناصره، و تهبه قوة الإقناع الّتي يبحث عنها كلّ فيلسوف و يعمل جاهدا على تحقيقها.

و هو يتأهب للخوض في المسألة، يخبرنا ابن رشد أنّ ما سوف يقدم عليه إنّما هو موجه للقارئ الراغب في التّعلم (اعلم)، أيّ أنّه سيطلع القارئ عن أمر قد يجهله؛ أوّل هذا الأمر أنّ هناك قصدية من وراء معرفة العالم، قصدية صادرة عن الشّرع (الله تعالى) تتمثل في أنّ الله صانع العالم له هو، أيّ من أجله، و أنّ هذه الصّناعة أو الاختراع لم يأت صدفة أو بالاتفاق، بل جاء على منوال و ترتيب و

---

[6] - المرجع السّابق، ص 13.

موافقة، و بعبارة أخرى فإن هذا الاختراع الإلهي تمّ باعتماد طريق أي وفق أسباب معينة ترتبت عنها نتائج ظاهرة للعيان، طريق قطعا ليس ذاك الطّريق الّذي رسمته الأشعرية و ارتضته طريقا صحيحا ملزم الإتباع. ابن رشد لا يعرض هذا الطّريق مباشرة، إنّما يفضّل ذكره بطريقة غير مباشرة، و ذلك من خلال طرح الطّرق الّتي لم يسلكه الشّرع بالنّاس في تقرير أصل أنّ القصد من معرفة العالم هو أنّه مصنوع لله تبارك و تعالى، و مخترع له، و أنّه لم يوجد عن الاتفاق و من نفسه[7] . فالطّريق المقصود ليس ذاك الّذي يتّخذه العلماء، و هو طريق الخاصّة الموصوف باليقينية. لا يتخذ الشّرع عندما يخبر عامّة النّاس وسيلة الأقيسة و التي تعود في حركتها إلى مبادئ معلومة، و كلّ فئة تتبنى الاستدلال طريقا في الإخبار ، في نظر ابن رشد، تعتبر فئة جاهلة بمقصد الشّرع، و انحراف عن طريقه. الطّريق في الإعلام طريق بسيط، و هو على هذا الوصف لأنّه قليل المقدمات، نتائجه قريبة المعروفة بنفسها. الشّرع أثناء الإعلام، إعلام الجمهور، إن اعتمد على أقيسة في الإخبار عن أمر مثل مشكلة العالم بين القدم و الحدوث، فإنّه يفعل ذلك بشرط أن يكون هذا القياس أو ذاك قد صدقه مثال حسيّ. لن نتقدم أكثر ممّا أقدمنا عليه، إلا بعد أن نقول قولا نراه مهما، ينبغي أن يقال كيما تتّضح الأهمية و تدرك، أهمية قد ارتبطت بفحوى أو منطوق ما أدلى به ابن رشد، و هو ينشر الجزء الأوّل من مقالته و يقيّده كتابة؛ الأهمية القصوى الّتي يعطيها ابن رشد للمنهج أو السّبيل الّذي يختاره الشّرع في التبليغ و الإخبار عن أصل من الأصول العقائدية الإسلامية، و ما التّنويه هذا و الإشادة إلا سعي حثيث من قبل ابن رشد حتّى يُدرك القارئ أنّ ما يصدر عن الله تعالى تُحرّكه حكمة بليغة تخفى عن الكثيرين و على رأس هؤلاء الأشاعرة، فعلى الخبير أن

---

[7] - ابن رشد، مناهج الأدلّة في عقائد الملّة ، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم و تحقيق دكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلوالمصرية.الطّبعة الثّانية.1964.القاهرة.مصر.ص 193.

يأخذ في الحسبان أثناء الإخبار الفئة المستهدفة، و هي في هذه الحالة الجمهور، و ضمانا لوصول المعلومة فعلا، علينا أن نكون ملمين بكلّ ما ارتبط بهذه الفئة من قدرات فكرية و نفسيّة، فإدراك واحد من الجمهور للأشياء و فهمه لها، يختلف عن إدراك واحد من العلماء للأشياء نفسها و فهمها له. ههنا يتجلى أهمية الطّريق المعتمد في التّوصيل، و الّتي سعى ابن رشد أن يبرزها في مستهل بيانه. و بناء على ما تقدم ندرك لماذا الشّرع لم يستعمل الأقيسة المركبة الطّويلة في تعليم الجمهور.

و متى أيقن القارئ أنّ حدوث العالم هو أصل من أصول عقائد الملة، علينا أن نقبل بأنّ الطّريقة المثلى الّتي سلكها الشّرع في تعليم الجمهور هذا الأصل، هي طريقة بسيطة، موافقة لطبيعة الجمهور، من جهتنا نتساءل بأي شيء سنملأ الفجوة الفاصلة بين تسليم: بأنّ الشّرع قد قصد من معرفة العالم، أنّ هذا العالم مصنوع لله و مخترع له؛ و بين الإقرار بهذا الأصل و الاعتراف بصحته، الأصل المتمثل في حدوث العالم. المعلوم ابتداء أنّ هناك مشكلة، فبعض المفكرين الإسلاميين يرون أنّ العالم قديم و البعض الآخر يرون أنّه حادث. هل تُملأ الفجوة بالفكرة الجامعة بين المفكرين الإسلاميين، و الّتي تفيد بأنّ كلّ شيء متعلّق بالذّات الإلهية، أو الفكرة المستخلصة استخلاصا من أفكار ابن رشد، و الّتي تقول بأنّ أمر الحدوث موافق لطبيعة الجمهور، لفاهمته، فالاستيعاب الجماهيريّ بحسب ابن رشد، لا يكون إلا إذا كان العالم حادثا لا قديما، كأنّه إذا كان قديما، يكون آنذاك خارج دائرة الاستيعاب الجماهيريّ، و ما سعي ابن رشد إلى تبيان تهافت رأي الأشاعرة إلّا تأكيد على هذه القراءة الّتي نحن بصدد بسطه. و الّتي لا ترتفع إلى درجة اليقين، إنّما مقامها الظّن و التّخمين لا أكثر .

في اعتبار ابن رشد أن العالم صناعة إلهية، و الحجج الشّرعية المستنبطة من القرآن الكريم و الدّالة على هذا الأمر كثيرة، و المتدبر لهذه الآيات، سيعلم أنّ الطّريق في ناحية من النّواحي، طريق عناية اختاره الشّرع دالا على وجود الخالق تعالى،فكيف ذلك؟ أوّلا فكرة الطّريق هاته الّتي يطرحها السّيد ابن رشد، يستعملها لتأدية أكثر من وظيفة واحدة، فهي كيفية من كيفيات الإعلام، كما جاء، و هي أيضا منهج حجاجي، يقوم على المقابلة أو المقارنة، بين عالمين أو مستويين، إذا أثبت صحة المستوى المتعيّن الماثل أمامنا، كنا في الوقت نفسه و بنفس الحركة الفكرية، قد أثبتت صحة المستوى الثّاني، الّتي لا تدركه الأعين.

يقول ابن رشد :" و ذلك أنّه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما، و قدر ما، و وضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في الشّيء المحسوس و الغاية المطلوبة حتّى يعترف أنّه لو وجد بغير ذلك الشّكل، أو بغير ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة- علم، على القطع، أن لذلك الشّيء صانعا صنعه، و لذلك وافق [شكله] و وضعه و قدره تلك المنفعة؛ و أنّه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق. مثال ذلك أنّه إذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض، فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس، و وجد أيضا وضعه كذلك و قدره، علم أن ذلك [الحجر] إنّما صنعه صانع، و هو الّذي وضعه كذلك و قدّره في ذلك المكان. و أمّا متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنّه يقطع أن وضَعه في ذلك المكان، و وجوده بصفة ما، هو بالاتفاق، و من غير أن يجعله هنالك فاعل"[8]. و لأنّ الدّافع الأوّل المحرّك لابن رشد، إعلام القارئ و اطلاعه على الموقف الصّائب الصّحيح بخصوص مشكلة العالم بين القدم و الحدوث. يجد الفيلسوف

[8] - ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 194.

نفسه مضطرا بحكم المنطق الّذي يسوس المقالة، التّطرق و الكلام عن الحجاج المعتمد من قبله لإثبات صحّة ما ذهب إليه و في الوقت نفسه و بطريقة غير مباشرة دحض ما ذهبت إليه فرقة الأشاعرة. و في تصوري فإنّ إثارة هذه المسألة من قبل السّيد ابن رشد لقرينة إثبات تضاف للتأكيد على أهمية المنهجية فيما ارتبط بعملية الإعلام و الإخبار. و هذا ينبأ من جهة أخرى أنّ ابن رشد كان على قدر كبير من الوعي بأهمية الطّريقة و أثرها البّالغ في التّبليغ. :" فأمّا أنّ هذا النّوع من الدّليل قطعي، و أنّه بسيط، فظاهر من هذا الّذي كتبناه. و ذلك أن مبناه على أصلين معترف بها عند الجميع : أحدهما أنّ العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان، و لوجود جميع الموجودات الّتي ههنا، و الأصل الثّاني: أنّ كلّ ما يوجد موافقا، في جميع أجزائه، لفعل واحدا و مسدّدا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة. فينتج عن هذين الأصلين، بالطّبع، أن العالم مصنوع و أن له صانعا. و ذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا. و لذلك كانت أشرف الدّلائل الدّالة على وجود الصّانع" [9]. عرض ابن رشد لنوع الحجة المستعملة في إثبات حدوث العالم، في تقديرنا هو بدوره قد ركب تركيبا حجاجيّ، حيث بدأ بالكلام عن شكل هذا الدّليل واصفا إياه بوصفين، بدا لنا أنّهما متعارضين، فهو في آن واحد قطعيّ الدلالة و بسيط التّكوين، و السؤال الذي يطرح، كيف يمكن لدليل أن يكون قطعيا و بسيطا معا. بلوغ القطعية يستدعي في مطلق الأحوال أن يكون الدّليل قد اجتمعت فيه جملة من الخصائص، ربما على رأسها قوة الإقناع اللازمة، و حضور هذه القوة لن يتأتى إلّا بتوفر حركة فكرية جالبة و مستنجدة بقدرات عقلية كالحكم و الموازنة و النّقد و التسلسل في الطّرح و الإدراك و الاستقراء؛ ما يجعل من البساطة واردة الذّكر، صعبة التّحقق. أمّا مسوغات ابن

---

[9] - المصدر السّابق، 195.

رشد على الوجاهة الّتي يتحلى بها دليله القطعيّ البسيط، هو أنّه مبني على أصلين مقبولين من قبل " **الجميع** " الأصل الأوّل، أصل الموافقة، الأصل الثّاني، يشتق من الأوّل، فخلق الإنسان جيء مناسبا مع باقي مخلوقات العالم، الصّورة العامّة للعالم، قد اختزلت في صورة صغيرة، هي صورة الإنسان. و كلّ من العالمين مصنوعين صناعة ضرورة من لدن الله تعالى و من أجله. ما يهب هذا الدّليل دلالة العناية، و الّتي تعتبر في اعتقاد ابن رشد أعلى مراتب الأدلة المثبتة على أنّ الله تعالى صانع. و ابن رشد أثناء طرحه لموقفه، يُنبه القارئ، مصوبا مصطلح الحدوث، معتبرا أنّ الأصح القول بالخلق لا الحدوث، لوروده في النّص القرآنيّ في أكثر من موضع و في أكثر من مناسبة :" و أمّا أن هذا النّوع من الاستدلال هو النّوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات الّتي يذكر فيها بدء الخلق. فمنها قوله تعالى ((أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا وَ الجِبَالَ أَوْتَادًا)) [النبأ، الآية 06 و 07] إلى قوله ((وَ جَنَّاتٍ أَلْفَافًا)) [النبأ، الآية16] فإنّ هذه الآية إذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان؛ و ذلك أنّه ابتدأ فنبّه على أمر معروف بنفسه لنا، معشر النّاس الأبيض و الأسود، و هو أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها، و أنّها لو كانت متحرّكة، أو بشكل آخر غير شكلها، أو في موضع آخر غير الموضع الّذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن نوجد فيها، و لا أن نخلق عليها"[10] أمّا الآيات الدّالة على معنى الخلق و على أنّه المعنى المقصود الصّائب، فكثيرة، مثل قوله((أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقاً. و جَعَلَ القمر فيهِنَّ نُوراً و جَعَلَ الشّمس سِرَاجاً و الله أنبتكم من الأرض نباتا)) [نوح، الآية -15]. يعود ابن رشد مجددا لتأكيد على أنّ هذا النّوع من الاستدلال مجافي للاستدلال المعتمد من قبل

---

[10] - المصدر السّابق، ص ،ص 195. 196.

الأشاعرة، و الّذي اعتبرته الطّريق الموصل إلى معرفة الله سبحانه، لزعمهم خلو حكمة ما من دلالة المصنوع على الصّانع، و لكن كلّ هذا جاء على سبيل الجواز (الاحتمال) ليس إلا، و لا يقتضي العناية، و لا الموافقة. و من نتائج موقف الأشاعرة تعطيل مبدأ العليّة، فلا أسباب و لا مسببات في نظر هؤلاء. و القول بالجواز في نظر ابن رشد مذهب إلى نفي الصّانع من أنّه إثبات وجوده، لخلع الحكمة عنه. أمّا السّبب الّذي دفع بالأشاعرة رفض السّببية في هذا السّياق، خشية الوقوع في القول بأنّ هناك أسبابا فاعلة غير الله، و قد يكون هذا مرده في تقديرنا و استنادا على موقف ابن رشد إلى قصور نظر قد استبد بعقول الأشاعرة، فلا فاعل في نهاية المطاف إلا الله، فهو مخترع الأسباب جميعها. و قصور النّظر هذا جعلهم أيضا يخشون أن يقعوا في القول بأنّ العالم صادر عن سبب
طبيعي،معتقدين أن هذا نوع من القول غير جائز شرعا، و لكن لو أعملوا العقل على الوجه الصّحيح، لعلموا أنّ الطّبيعة مصنوعة، و ما دامت هي كذلك فلا أدل على الصّانع من وجود مصنوع، و ثمة كلّ سعي إلى نفي الطّبيعة يؤدي لا محالة التغاضي عن الاستدلال عن وجود الصّانع بالرّجوع إلى المصنوع؛ و من لم يعترف بهذا، فقد أنكر جنسا من المخلوقات باعتبارها مصنوعات، و عليه فقد أنكر و لم يعترف بفعل من أفعال الخالق (الصّانع) ما يفضي بالفيلسوف ابن رشد اعتبار الموقف الأشعريّ، موقف يقترب من موقف الجاحد لصفة من صفات الله سبحانه و تعالى. و قد يسأل سائل من أين استقى الأشاعرة فبنوا موقفهم الرافض لمبدإ السببية و عدم اعتبار المصنوعات دالة على وجود الصّانع؟ يجيب ابن رشد بأنّه مأخوذ من بادئ الرأي، و هي الظّنون التي تخطر للإنسان من أوّل نظرة، أي ما تمدّه لنا الانطباعات الأولى من معرفة، هي نصيب العامّة دائما. الحاجبة للمعرفة الحقة. و باتخاذهم هذا السّبيل، يجعل من الأشاعرة نفاة الحكمة

عن الصّانع " الله تبارك و تعالى أوجد موجودات بأسباب سخّرها لها من الخارج، و هي الأجسام السّماوية، و بأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات، و هي النّفوس و القوى الطّبيعية حتّى انخفظ بذلك وجود الموجودات، و تمّت الحكمة، فمن أظلم ممن أبطل الحكمة. و افترى على الله الكذب"[11]

فضّل الفيلسوف ابن رشد، عندما أراد تناول سؤال قدم و حدوث العالم بالدّرس و التّحليل، الاقتصار على عرض تصوره للموضوع و شرحه، بل رأى مناسبا أن يكون ذلك بالاستعانة بتصور مناوئ لتصوره، مناهض له. تحقيقا في تقديرنا لفوائد، قد يكون على رأسها تقوية و تعزيز لتصوره، فكلما أضعفنا تصور الخصم، قمنا في الوقت نفسه بتقوية تصورنا الشخصيّ، و هذه إستراتيجية مضمونة النّتائج مربحة لصاحبها أكيدة، و ابن رشد بصفته فيلسوفا عقلانيا، قد أدرك جيّدا جدوى هذه الإستراتيجية و فعاليتها في السّجلات الفكرية. أمر آخر ينبغي التّوقف عنده لأهميته، فابن رشد العقلانيّ أدرك إدراكا عقليا واضحا، أن لا وجود لطريق واحد يسلك لمعرفة الله؛ فهناك طريق الاستدلال على الصانع بواسطة المصنوع، و أنّ العالم مخلوق لله، لحكمة و عناية إلهية تشمل الجميع، خاصّة الإنسان، و يصف ابن رشد هذا الطّريق، بأسمى الطّرق و أفضلها، لا لسبب إلا لأنّه عقلاني، و هو المصدر المشع نورا. يأتي بعد ذلك الطّريق الثّاني و هو طريق يسلكه الجمهور حتّى يتمكّنوا من معرفة الله، و هو طريق الاستدلال التّمثيلي، و الّذي يقوم على الشّواهد الحسيّة، مستدركا ابن رشد بملاحظة هامّة، تتمثل في أنّه في الحقيقة ليس لله مثال في الشّاهد كما يقول. مضيفا أنّ الله تعالى قد أخبرنا عن خلقه للعالم في زمن ما، و خلقه من شيء، و تفصيل الخلق هي الّتي سمحت بالقول بالشّاهد الحسيّ. و الآيات القرآنية الّتي تشهد على ذلك كثيرة؛

---

[11] - المصدر السّابق، ص 204.

مثل قوله تعالى ((و كان عرشه على الماء)) [هود الآية 07] و قال تعالى ((إن ربكم الله الذي خلق السّموات و الأرض في ستة أيام)) [الأعراف الآية 54] . و بحسب تصور ابن رشد فإنّ الوسيلة المعرفية الوحيدة المتاحة أمام الجمهور هي التمثيل، المنصوص عليها و الواردة في القرآن الكريم، بل أيضا في سائر الكتب المنزلة. و كما ألمعنا أعلاه فإنّ ابن رشد يرى الأصوب اعتماد مصطلح الخلق لا مصطلح الحدوث عندما يتعلّق الأمر بخلق العالم؛ بينما مصطلح الحدوث يكون مناسبا بالنّسبة للواقع الحسيّ أو كما يقول ابن رشد للشاهد. و في اعتقاد هذا الفيلسوف فإنّ استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشّرع. و للتدليل على صحّة ما يذهب إليه، عرضه لشبهة عظيمة ارتكبها الأشاعرة، عندما أعلنوا أنّ الله تعالى مريد بإرادة قديمة و أنّ العالم محدث. فرُدّ عليهم، كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ أجابوا بأنّ الإرادة القديمة تعلّقت بإيجاده في وقت مخصوص، و هو الوقت الّذي وجد فيه. بعبارة أخرى، إن جازت، هي أنّ الإرادة الإلهية قديمة بالماهية، و لكن تتعيّن ظرفا بغية الإيجاد أو الخلق. غير أنّ الخصوم يردّون على هذا بالتّطرق و إبراز العلاقة أو النسبة الّتي تكون بين الفاعل المريد (أي الله سبحانه) و مُحدثَه (أي مخلوقه، الّذي أحدثه) في حالتي، عدم وجود المحدث و زمن إيجاده هي نفسها؛ حينئذ نكون من جهة المحدث (لفظ يدل على ظرف زمني تتعلّق به جميع الأشياء المحدثة) أمام احتمالات :

الاحتمال الأوّل: ترتفع أولوية نسبة وجود المحدث زمن وجوده، مقارنة بوجوده زمن آخر غير وجوده الأوّل ذكرا، في حالة لم يرتبط ذاك الوجود زمن الانجواد بفعل غير حاصل زمن العدم.

الاحتمال الثّانيّ: عندما تختلف نسبة الفاعل المريد إلى المحدث زمن وجوده عن نسبة الفاعل المريد إلى المحدث زمن عدمه، لزم ذلك إرادة حادثة ضرورة، و إن

لم تكن كذلك كان المحدث بصفته مفعولا صادر عن فعل قديم. ما ينجر عن هذا، أنّه ما يلزم عن الفعل، يلزم في الإرادة، فالفعل هو الإرادة قد تحققت .

و بناء على ما تقدم، فالأشاعرة أمامهم إمّا:

- ✓ القول بفعل قديم إجابة عن السّؤال : " إذا حضر الوقت وقت وجوده، فوجد، هل يوجد بفعل قديم أو بفعل محدث" و إن أقروا بذلك، جاز القول بوجود المحدث بفعل قديم
- ✓ و إذا قالوا بوجود المحدث بفعل محدث، لزم عن هذا القول بالإرادة المحدثة.
- ✓ و إن طابقوا بين الإرادة و الفعل، قالوا قولا محالا، لأنّ الإرادة هي سبب الفعل في المريد.
- ✓ و إن ميّزوا بين فعل المريد و إرادة المريد، جعلوا من الشيء الموجود زمن حضوره من غير فاعل، لتقدم الإرادة
- ✓ و إن كان يظن أن الحادث حدث بفعل إرادة حادثة وحسب، كان ذلك ممكنا بفعل إرادة قديمة تضمنت مراد، و إلا كان ما تريده القديمة و الإرادة الحادثة سيان و هذا مستحيل.

ما طرحته فرقة الأشاعرة من احتمالات، بالنسبة لابن رشد يعد شبهة لا علاقة لها بالدّين الإسلاميّ البتة، و بتبنيهم هذا التّصور، فإنهم حكموا على أنفسهم بالضّياع و التّيه، لعدم أوّلا إذعانهم لمقتضيات العقل، و ثانيا لابتعادهم عن ظاهر الشّرع. و حق عليهم أن تحجب عنهم المعرفة بحجاب العادة و المنشأ كما يقول ابن رشد.

4- مبحث النّفس :

راجعون نحن في نشر طي النّفس و ثناياها إلى ما جادت به قريحة فيلسوف العرب الأوّل السّيد الكندي (هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، ولد سنة 185ه_ 805م و توفي سنة 256ه_873) ، و مناسبة سانحة حتى نقف عند أوّل لقاء تمّ بين العقل العربيّ الإسلاميّ و الفكر الإغريقيّ، و نتعرّف عن كثب عن كيف تعامل هذا العقل مع الوافد الجديد، و ما أسفر عن هذا التّفاعل من أفكار قد مزجت مزجا "مبدعا" بين الثّقافتين، الثّقافة العربية الإسلاميّة الموحدة، و الثّقافة الإغريقيّة التّركيبيّة. قد تكون فلسفة الكندي قد ضمّت أهم العناصر الّتي سوف تُميّز الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، و الّتي تكون فلسفة ابن رشد تتويجا لها.

لتقديم تصور الكندي للنفس سنعود إلى كتابه الرّسائل الجزء الأوّل، الّذي حققها و أخرجها و مع مقدمة تحليلية لكلّ منها و تصدير واف عن الكندي و فلسفته، الدّكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، صدرت الرّسائل سنة 1950 عن دار الفكر العربيّ. و لا بأس و قبل أن ندخل إلى صميم الموضوع، من إثارة قضايا قد ارتبطت بصورة الكتابة الفلسفية عند الكندي، أقصد تحديدا أسلوبه في البيان عن أفكاره، و ما طبيعة الجملة الكندية و سماتها؛ و كذلك منهجه الّذي يستعمله أثناء إخراجه الفكرة الفلسفيّة , و لكن و قبل التّطرق إلى هذا و ذاك فلقد شدّني قولا للكندي قيّده المحقق تمهيدا للرّسائل، أرى مناسبا إعادة ذكره لأهميته التّعليميّة، يقول الكندي: " يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء، حتّى يكون فيلسوفا؛ فإن نقصت لم يتمّ : ذهن بارع، و عشق لازم، و صبر جميل، و روع خال، و فاتح مُفهم، و مدة طويلة"[12] . عندما يتناول الأستاذ أبوريدة سؤال الأسلوب، يستهل الإجابة، بذكر مأخذ يُسجّل على أسلوب الكندي يقول به أحد أمراء بني بويه، واصفا إياه، برديء اللفظ قليل الحلاوة، لكن الأستاذ لا يلبث أن يُقيم الحجة على

[12] - رسائل الكندي الفلسفيّة. حققها و أخرجها مع مقدمة تحليلية لكلّ منها و تصدير واف عن الكندي و فلسفته. محمد عبدالهادي أبوريدة. دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1950.

عدم صحّة المأخذ، معتبرا هذا النّوع من المآخذ بالتّحامل الكبير، مصدره شعوبية قد تمكنت من هذا الأمير، فضلا عن هذا، أنّ الرّجل لا يُعرف عنه تذوقه للأسلوب الفلسفيّ، فالحكم على أسلوب كاتب في نظر الأستاذ، يشترط شروط ينبغي توفره في النّاقد، إدراك طبيعة الأسلوب المناسب لكلّ فن من فنون الكتابة، فمعرفة مصطلحات المستعملة في هذا الفن أو ذاك، فأسلوب الأديب يختلف عن أسلوب المعتمد من قبل عالم الطّبيعة .. و إذا كان الأمير البويهي يقصد بالرداءة و عدم الحلاوة، ما قد يفتقده نصا من النّصوص الأدبية الكلاسيكية؛ فالمعروف عن الكندي أنّه من المتذوقين للشعر و من نقاده النّقد الفلسفيّ، و لكن، و بالرّغم من كلّ هذا، لا يعني هذا في مطلق الأحوال، اعتبار الكندي أديبا بالمعنى الضّيق لهذه الكلمة، بل هو فيلسوف. يخلص الأستاذ ليقول أنّ الكندي:" كان راسخ القدم في علم اللّغة، فنحن نجد أسلوبه قويا من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقية اللّغوية الّتي يدهش لها القارئ الحديث، فإذا تصفح المعاجم وجد أنّها صيغ صحيحة.. و أسلوب الكندي بعد هذا طويل النّفس، فيه بناء للفكرة و للاستدلال، بحيث قد تبلغ الجملة الواحدة أسطراً عديدة و بحيث لا يفهمها إلا من كانت له دربة على متابعة سير الاستدلال المنطقيّ الفلسفيّ... لا يخلو عرض الكندي لأفكاره من وثبات بلاغية صادرة عن قوة الإحساس للفكرة الّذي يدافع عنها، كما لا يخلو أحيانا من السّجع أو من الضّروب التّمثيل و المجاز[13] مجمل القول أن أسلوب الكندي ركب تركيبا بصورة تجتمع خصائص الرّصانة و قوة الألفاظ، و متانة البناء، و التّسلسل المنطقيّ.

أمّا منهج الكندي فيقول عنه الأستاذ أبوريدة بأنّه يقوم على :" أوّلا على تحديد المفهومات بألفاظها الدّالة عليها تحديدا دقيقا، بحيث يتحرر المعنى تماما، و

---

[13] - المصدر السّابق. ص،ص 23.24.

فيلسوفنا لا يستعمل ألفاظا لا معنى لها، " لأنّ ما لا معنى له فلا مطلوب فيه، و الفلسفة إنّما تعتمد على ما كان فيه مطلوب- فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه"، و ثانيا على ذكر المقدمات الّتي ربما كانت بديهية ثم إثباتها أحيانا على منهج رياضيّ استدلاليّ ، قطعا لمكابرة من يُنكر القضايا البيّنة بنفسها وسدّاً لباب اللّجاج من جانب أهل العناد" [14] و صفوة القول، أنّه يغلب على منهج الكندي السّمة الاستنتاجية ذي الميزة المجرّدة المجافية للواقع الحسيّ، حيث يُخضع قوله لاستدلالات تنتقل من مقدمات لتصل إلى نتائج، تستنتج اضطراراً، بمقتضى قواعد القياس المعلومة سلفا. يقول الكندي :" من قصد بفكرته و حركته نحو غرض مطلوبه على سمته لم يخطئه، إذا دام حركته على ذلك السّمت؛ فأما من لم يعلم الغاية الّتي يقصد إليها لم يعلم إذا انتهى إليها، فلم يتناول مطلوبه فيها"[15] .

إن إثارة قضايا مثل الأسلوب و المنهج، عند الكندي، تساعد لا شك في ذلك في فهم أدق و أوضح للمسائل الّتي تناولها الفيلسوف بالدّرس و التّحليل. و هذا ما سوف ربما سيتبيّن لنا و نحن بصدد تقديم و عرض تصور الفيلسوف للنفس.

جاءت مقاربة الكندي لسؤال النّفس على شكل رسالة عدد صفحاتها لا يتجاوز عشر صفحات بل أقل من ذلك بقليل – كما صار معلوما - و عندما نقول رسالة، معنى ذلك أنّ هناك مرسل و هو في هذه الحال الكندي، و مرسل إليه، و من يكون هذا المرسل إليه، الّذي توجه له هذه الرسالة يا ترى؟ إلى كلّ قارئ لها، زمن الكندي، و في أي زمن قادم مهما كان بعيدا، فالأمر لا يهم كثيراً. و أنت القارئ لهذه الرسالة، و مع التّقدم في القراءة، ستتأكد أنّ شبح أرنست رينان،

---

[14] - المصدر السّابق. ص. 25.
[15] - السّابق. ص، 26.

يطاردك في كلّ اتجاهات، هاتفا بأعلى صوت أنا مُحق فيما أذهب إليه، أليس كذلك؟ ! فعلا، تعتبر رسالة الكندي حول النّفس، وثيقة إثبات على صحة من يدعي بأنّ الفلسفة العربية الإسلامية، و قد تعيّنت في فلسفة الكندي، ما هي إلا ترجمة عربية – و قد تكون ترجمة باهتة – للفلسفة الإغريقية. الوارد في هذه الرسالة محاولة لجمع أفكار أفلاطون و أفكار فيثاغورس، و شيء قليل من أفكار أرسطو حول النّفس النّاطقة أو العاقلة.

إذاً ما سوف نباشره فنظهره من أفكار و نقف عنده، لا يمت بصلة مباشرة بفكر الكندي، إنّما كلّ ما يصنعه، يكمن في نقل أفكار فلسفيّة لفلاسفة، عيّن الكندي اثنين هما أرسطو و فلاطن كما ورد في الأصل لا أفلاطون، من لغة أجنبية إلى اللّغة العربيّة، و قد تكون عبارتي الدّعاء و الحمد، هما الخاصتان بالكندي، أو بالأحرى بالثّقافة العربية الإسلاميّة [العبارة الأولى: سدّدك الله بدرك الحقّ، و أعانك على نيل مستوعِراته !] [العبارة الثّانية: و الحمد الله رب العالمين و الصّلاة على محمد و آله أجمعين !]

يبدأ الكندي بتنبيه السائل " المجهول " عن النّفس، أنّ إجابته هي في الحقيقة تلخيص لما جاء في كتاب أرسطو "في النّفس" و يَعِد السائل بأن يكون تلخيصه كاف و شاف.

بحسب اطلاع الكندي، فإنّ النّفس عندما ينصب العقل بالاشتغال الانكباب عليها تعريفا، يقوم بذلك و قد أبعد عنها كلّ ما من شأنه أن يلوث صفائها و نضارتها، و الّتي تضاهي في رفعتها و تعاليها الذّات الإلهية، فهي بصفتها قوة، تجافي المجافاة المطلقة القوّة الغضبيّة و القوّة الشّهوانية. يقول الكندي :" إنّ النّفس بسيطة ذات شرف و كمال، عظيمة الشّأن؛ جوهرُها من جوهر الباريء عزّ و

جلّ، كقياس ضياء الشّمس من الشّمس"[16] لينقل مباشرة إلى القول بالتّفرّد كسمة مميزة للنّفس عن الجسم، باعتباره مقر و مستقر كلّ من القوّة الغضبية و القوة الشّهوانية. لكن نحن عندما نعود إلى كتاب أرسطو " النّفس" بغية التّأكد، نقرأ ما يلي:" النّفس إذن كمال أوّل لجسم له هذه الطّبيعة. إلاّ أنّ الكمال الأوّل يقال على معنيين: فهو تارة كالعلم، و تارة كاستعمال العلم. و يظهر هاهنا أنّ النّفس كمال أوّل كالعلم، لأنّ النّوم كاليقظة، يقتضيان وجود النّفس، من حيث إنّ اليقظة شيء شبيه باستعمال العلم، و النّوم شبيه بوجود العلم دون استعماله. و لكنّ العلم في الفرد متقدم في النّشوء على استعمال العلم. لهذا كانت النّفس كمالا أوّل لجسم طبيعيّ ذي الحياة بالقوّة، نعني بجسم آليّ"[17] من حيث الظّاهر يتبيّن للقارئ أنّ هناك اختلاف بين التّعريفين الواردين في الكتابين، فالكلمات المستعملة في التّعريفين للنفس مختلفين، برغم من أنّ الكندي في رسالته في النّفس يؤكد أنّ ما سيعرضه بشأن النّفس، ما هو إلا تلخيص لما جاء في كتاب أرسطو " في النّفس ".

الأهم مما قد يبدو للقارئ من اختلافات ظاهرة من حيث اللّغة، يكمن في المعاني الّتي تحملها الكلمات، ففي رسالة الكندي، الفيلسوف العربيّ يسعى جاهدا طوال الرّسالة إلى التّمييز بين الجانبين، العقلي الروحيّ و الجانبي الماديّ الحسيّ في الإنسان، و الإكبار من قيمة الجانب الأوّل و تحسينه، و في المقابل التّقليل من شأن الجانب الثّانيّ، إلى درجة احتقاره، و تقبيحه. و هذا ما لم نراه متعيّنا في مؤلف أرسطو " في النّفس". ..

---

[16] رسائل الكندي الفلسفيّة. ص.273

[17] - أرسطوطاليس. كتاب النّفس.ترجمة أحمد فؤاد الأهواني. مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتي، تصدير و دراسة مصطفى النّشار. المركز القوميّ للترجمة. الطبعة الثّانية، 2015، القاهرة، مصر، ص.ص 42.43.