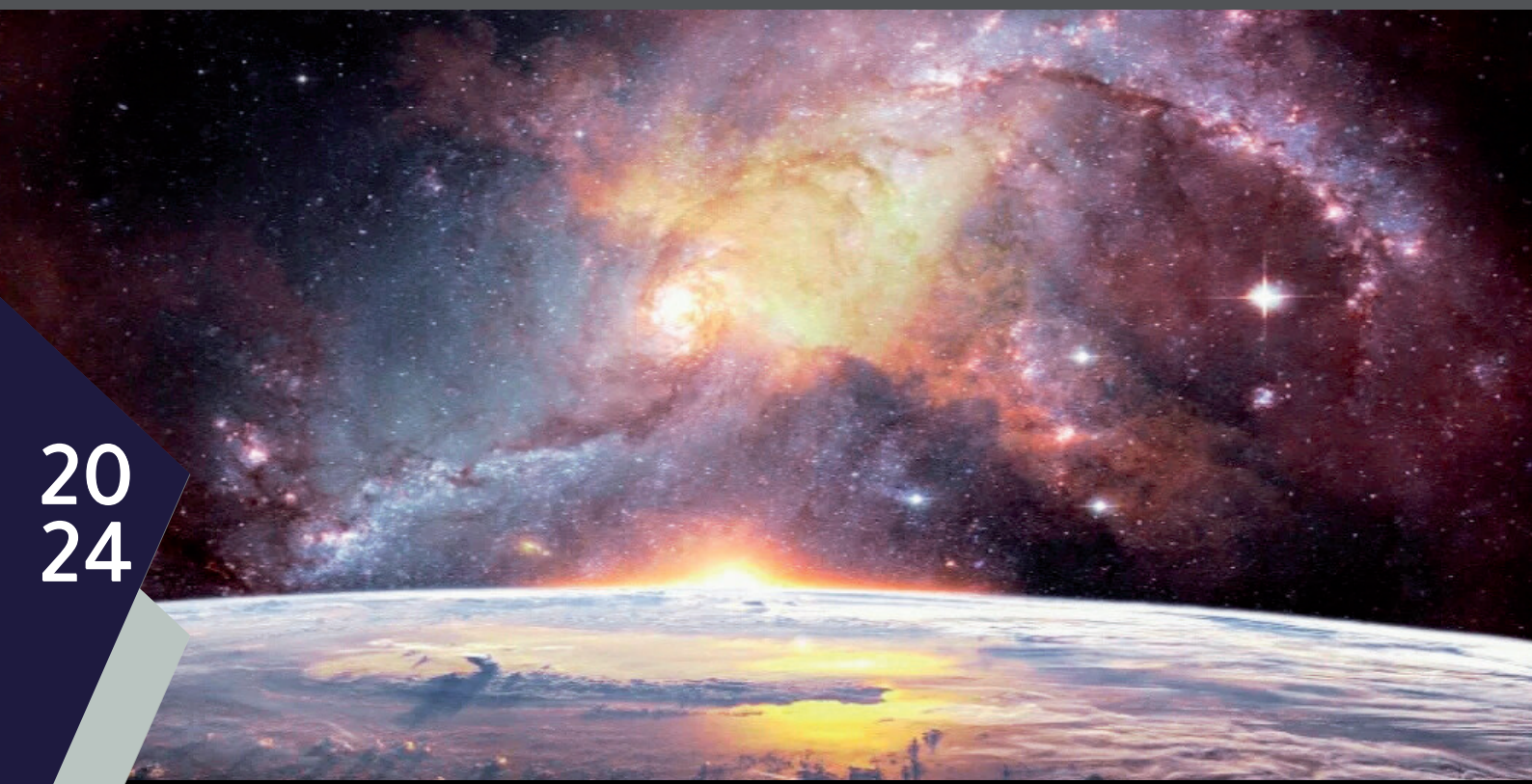
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الميتافيزيقا

تأليف:
تيريز – آن دروآرت

ترجمة:
أشرف منصور



2024

- **ترجمة**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 2024-11-08

جميع الحقوق محفوظة © 2024

الميتافيزيقا

تأليف: **تيريز – آن دروآرت**[1]
ترجمة: **أشرف منصور**

[*] 1 Thérèse-Anne Druart أستاذة الفلسفة بالجامعة الكاثوليكية، واشنطن. نشرت العديد من الدراسات عن الكندي وأبي بكر الرازي والفارابي وابن رشد، ومن مؤلفاتها: "Philosophy in Islam, in, *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*، وهي تنشر قوائم بيبليوجرافية لدراسات الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام منذ 1998 وحتى 2019: BRIEF BIBLIOGRAPHICAL GUIDE IN MEDIEVAL AND POST-CLASSICAL ISLAMIC PHILOSOPHY AND THEOLOGY، ومنشورة على صفحتها:

https://philosophy.catholic.edu/faculty-and-research/publications/dr.-druarts-bibliographic-guide.html

دائماً ما كانت الميتافيزيقا، أو الفلسفة الأولى، أو العلم الإلهي، محلَّ نزاع بين الفلاسفة. ونُظِر إلى الميتافيزيقا العربية الوسيطة دوماً على أنها تعليقات أو شروح على ميتافيزيقا أرسطو، أو على أنها خليط مُثير أو غير ناجح من الميتافيزيقا الأرسطية والأفلاطونية المحدثة. وقد أوضحت كرستينا دانكونا Cristina D'Ancona سطحية هذه النظرة الأخيرة بتوضيحها لكيفية معالجة الفلاسفة «الـمُتَهَلينيين» Hellenizing للمصادر اليونانية المختلفة على نحو دقيق وإبداعي، مثل أعمال أرسطو والمتن الأفلوطيني العربي Plotiniana Arabica (وهي مجموعة النصوص المأخوذة من تاسوعات أفلوطين، والتي تشمل «أثولوجيا أرسطوطاليس» المأخوذ من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة)، و«كتاب العلل» Liber de Causis المستقَى من كتاب بروقلس «عناصر الثيولوجيا» والمعروف في العربية باسم «الإيضاح في الخير المحض»[1]. لكن لا تكفي المصادر اليونانية لتفسير التطورات اللاحقة للفلسفة العربية. ففي سنة 1979؛ حاجج ريتشارد فرانك Richard Frank بأن «الفلسفة» (مستخدماً كلمة falsafa التي هي تعريب للأصل اليوناني philosophia تعبيراً عن أصلها الأجنبي)، لم تكن بعيدة عن التأثر بعلم الكلام، وهو اللاهوت الإسلامي الذي أسَّس مذاهب أنطولوجية خاصة به[2]. وقد حاجج منذ وقت قريب، وإن على نحو جدلي، بأن الغزالي مؤلِّف الكتاب الشهير «تهافت الفلاسفة» والحارس الأمين على الأرثوذكسية السنيَّة الإسلامية، كان متأثراً بعمق بابن سينا[3].

وما زاد الأمر تعقيداً أن بعض الفلاسفة، وبالأخص الفارابي وابن طفيل وابن رشد، قد ذهبوا إلى وجود حقيقة فلسفية واحدة يكشف عنها في وقت واحد عدد من «الملل الصادقة». هذه الملل الصادقة هي ببساطة تعبير رمزي مشروط بالسياق اللغوي لكل ملَّة عمَّا يعرفه الفلاسفة بالبراهين العقلية. وتتضمن هذه الدعوى، بصرف النظر عما إذا كانت خَطَابية أم لا، أن فلاسفة الإسلام الكبار قد تبنَّوا توجهات فلسفية واحدة، وأن الفلسفة وصلت إلى غاياتها القصوى عند أرسطو. ويمثِّل الفارابي حالة فريدة في هذا التوجه في «الجمع بين رأيي

1 D'Ancona Costa [9]. See also P. Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"* (London: 2002).

[انظر كذلك المقدمات التحليلية المفصلة التي وضعها عبد الرحمن بدوي لكل من «أفلوطين عند العرب»، سبق ذكره، و«الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، سبق ذكره. (المترجم)].

2 Frank, R. M., "Kalam and Philosophy: A Perspective from One Problem," in Morewedge [31], 71–95

3 Frank [108]. Reviewed in Marmura [118].

[وكذلك ذهب الجابري في «تكوين العقل العربي»، و«بنية العقل العربي»، وإن كان هذا الرأي قديماً، ويرجع إلى أعداء الغزالي من السلفيّين ومنهم ابن تيمية. (المترجم)].

الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو»[4]. يمثِّل هذا الكتاب التراث السكندري المتأخر [في الجمع بين أفلاطون وأرسطو] والذي أثر بعمق في فلاسفة الإسلام. ومقدمته تكشف أهدافه بدقة:

أما بعد، فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقِدَمِه، وادَّعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازات على الأفعال خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية؛ أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عمَّا يدل عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما[5].

وبجانب الخلط الناشئ عن المزج بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة، فهناك مصدر آخر للإشكالات [التي واجهها فلاسفة الإسلام]. فقد انتقل الفلاسفة من تعريف الميتافيزيقا بوصفها لاهوتاً طبيعياً natural theology، وعلى أنها بالتالي صيغة منقَّحة من علم الكلام، إلى ضم الأنطولوجيا إليها؛ أي: الميتافيزيقا بوصفها بحثاً في الوجود بما هو موجود. وقد أبرز ديمتري غوتاس Dimitri Gutas ومن بعده مؤخَّراً عاموس برتولاتشي Amos Bertolacci هذا التحول بدقة[6]، بدراسة السيرة الذاتية لابن سينا[7]. وفيها يذكر ابن سينا أنه بعد أن قرأ كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو لأربعين مرة وحفظه عن ظهر قلب؛ استغلقت عليه معانيه حتى كاد أن ييأس من تحصيل أغراض الكتاب. وفي يوم ما، وهو في سوق الكتب، وجد تاجراً يعرض عليه كتاباً صغيراً للفارابي بسعر زهيد، يشرح فيه «أغراض الحكيم» في كتاب «ما بعد الطبيعة». واشتراه وقرأه، وعندَئذٍ؛ علم أن غرض الحكيم ليس البحث في الله.

ولنأخذ على عاتقنا الآن تتبُّع بعض المراحل الهامة في هذا التطور؛ مُركِّزين على موضوع الميتافيزيقا، وعلى تفسير الجدل الدائر بين الفلاسفة المدافعين عن قِدَم العالم، والمتكلمين المدافعين عن خلق العالم وحدوثه في الزمان.

---

4 *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, Arabic ed. F. M. Najjar and French trans. D. Mallet (Damascus: 1999). English trans. By C. E. Butterworth in *Alfarabi* [185], 115–67

[أثبت مروان راشد عدم صحة نسب هذا الكتاب للفارابي، ورجَّح أنه لكاتب الفارابي إبراهيم بن عدي: RASHED, MARWAN. "ON THE AUTHORSHIP OF THE TREATISE ON THE HARMONIZATION OF THE OPINIONS OF THE TWO SAGES ATTRIBUTED TO AL-FĀRĀBĪ." Arabic Sciences and Philosophy 19, no. 1 (2009): 43–82؛ الترجمة العربية: مروان راشد، في صحة نسبة «رسالة الجمع بين رأيي الحكيمين» إلى الفارابي، دراسات في فلسفة أبي نصر الفارابي، تحرير رشدي راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ومجلة التفاهم، بيروت، 2016، ص195 – 246. (المترجم)].

5 الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، سبق ذكره، ص79

6 Gutas [93] and Bertolacci [223].

7 Ed. and trans. Gohlman [91].

الكندي

في كتاب الكندي «إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى» والذي لم يصلنا منه إلا جزأه الأول؛ يضع الكندي تصوره عن الفلسفة:

إن أعلى الصناعات الإنسانية وأشرفها مرتبةً؛ صناعة الفلسفة، التي حدُّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق... ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وعلة كل شيء وثباته الحقُّ؛ لأن كل ما له إنِّيَّة له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود، إذن، لإنِّيَّات موجودة[8].

تبين هذه الفقرة بوضوح كيف ينتقل الكندي من الفلسفة، بوصفها معرفة بحقائق الموجودات إلى الفلسفة، بوصفها معرفة بعلة الموجودات ودوامها في الوجود. وهو يُعَرِّف هذه العلة بأنها هي الواحد الحق؛ أي: الله، لأن «الحق» هو أحد أسماء الله الحسنى في القرآن. وبذلك تكون الفلسفة هي الكشف عن وجود الله باعتباره العلة، ثم تفسير كيفية خلقه لكل شيء وحفظه في وجوده. ويقول الكندي بعد فقرات قليلة: إن أرسطو هو [«مُبَرَّز اليونانيين في الفلسفة»، ص103)]، لكننا نتساءل كيف أتى بتصوره هذا للفلسفة من أرسطو. وقد أمدَّنا عاموس برتولاتشي وكرستينا دانكونا ببعض الدلائل للإجابة عن هذا التساؤل[9].

لا يستند رأي الكندي هذا إلا على المقالة الثانية والمقالة الثانية عشرة [مقالة اللام]، الفصول من 6 إلى 10، من كتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة»، والذي يدعمه بإحالات إلى «التحليلات الثانية» [كتاب البرهان] و«كتاب الجدل»[10]. وقد تجاهل الباحثون المعاصرون المقالة الثانية؛ إذ رأوها منحولة، وحتى ولو لم تكن منحولة، فهناك من الأسباب التي تجعلنا لا نعتبرها جزءاً من كتاب «ما بعد الطبيعة». أما في التراث العربي، فقد كانت المقالة الثانية في غاية الأهمية؛ لأن المقالة الأولى لم تُضَم إلى الكتاب إلا بعد فترة طويلة، ووُضِعَت بعد المقالة الثانية. وبذلك، ظلَّت المقالة الثانية هي بداية الكتاب ممثلة المقدِّمة الرسمية للعمل كله. ويتضمَّن آخر الفصل الأول منها بعضاً من إحالات أرسطو النادرة إلى علَّة الوجود. وبالمقارنة بينها وبين فقرة الكندي السابقة؛ يتضح كيف أثرت المقالة الثانية في تصوره عن الفلسفة [يقول أرسطو]:

ومن الصواب أن تُسَمَّى معرفة الحق من الفلسفة: الفلسفة النظرية؛ لأن غاية المعرفة النظرية الحق، وغاية المعرفة العملية الفعل... ولسنا نعرف الحق دون أن نعرف عِلَّته، وكل واحد من الأوائل فهو خاصة علة

8 الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، في أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، سبق ذكره، ص97

9 Bertolacci [222], and C. D'Ancona, "Al-Kindi on the Subject-Matter of the First Philosophy: Direct and Indirect Sources of Falsafa al-ula, Chapter One," in J. A. Aertsen and A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Berlin: 1998), 841–55

10 حول ترجمات كتاب «ما بعد الطبيعة» إلى العربية، انظر، A. Martin, "La M´etaphysique: tradition syriaque et arabe," in Goulet [20], 528–34

لما عليه سائر الأشياء... فيجب من ذلك أن يكون أَوْلى الأشياء بالحق؛ الشيء الذي هو علة لحقيقة الأشياء التي بعده. ولذلك قد يجب ضرورة أن تكون مبادئ الأشياء الموجودة دائماً [الأزلية] هي دائماً [أزلية] في الغاية من الحق؛ وذلك أنها ليست إنما هي حقيقة في وقت دون وقت، ولا يوجد لها علَّة في أنها حق، لاكن*[11] هي العلة في ذلك لسائر الأشياء[12].

وبصرف النظر عن الاختلافات الأخرى [بين الكندي وأرسطو]؛ فأودُّ التشديد على أن الكندي يتكلم عن الخلق وإدامة الله للموجودات في وجودها[13] [في مقابل قِدَم العالم عند أرسطو]. فالله عنده لم يبدأ الخلق دفعة واحدة ثم ترك العالم يُسَيِّر نفسه بنفسه، بل هو يحفظ وجود العالم على الدوام. ويدافع الكندي عن الخلق المستمر وعن حدوث كل المخلوقات [وافتقارها الدائم لقوة الله]، في مقابل الفاعل الإنساني الذي يمكن أن يبني بيتاً يستغني عنه بعد ذلك، ويبقى بعد إتمام فعل البناء. [وهذا ما يتفق مع أرسطو] في المقالة الثانية من كتاب «ما بعد الطبيعة»؛ الذي يحاجج فيها باستحالة التسلسل اللانهائي للعلل المادية والصورية والفاعلة والغائية [وضرورة انتهائها إلى علَّة أولى]، كما باستحالة أنواع مختلفة من العلل توجد معاً، حيث يحتلُّ مبدأ السببية الأولى أهمية قصوى.

أما الموضع الآخر من كتاب «ما بعد الطبيعة»، والذي أدى بعض الدور في كتاب الكندي «في الفلسفة الأولى»؛ فهو المقالة الثانية عشرة [مقالة اللام]، الفصول من 6 إلى 10، والتي تؤسِّس لوجود وصفات المحرك الأول، منظوراً إليه على أنه العلة الغائية*[14]. ويضيق نطاق مبدأ السببيَّة كثيراً في هذه المقالة مقارنةً بالمقالة الثانية، وكان على فلاسفة الإسلام التعامل مع الفروق بين المقالتين في مسألة السببية.

هكذا في الأصل.*11

12 *Metaphysics*, 993b20–30, trans. W. D. Ross, *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes (Princeton, NJ: 1984), vol. II, 1570

[ما وضعته في المتن هو الترجمة العربية القديمة التي ربما كانت هي التي قرأها الكندي نفسه، وهي منشورة في، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، سبق ذكره، ص11 – 13. (المترجم)].

13 حول ميتافيزيقا الكندي، انظر، .[63] Adamson.

*14 تقول المؤلفة إن أرسطو «يؤسس» establishes في المقالة الثانية عشرة لوجود المحرك الأول وصفاته، وهو تعبير في غاية الإشكال. لم تقل إن أرسطو «يبرهن» على وجود المحرك الأول في هذه المقالة؛ لأن برهان وجود المحرك الأول هو في المقالة السابعة من كتاب «الطبيعة»، وبالتالي يتسلم صاحب علم ما بعد الطبيعة وجود المحرك الأول من صاحب العلم الطبيعي كما ذهب ابن رشد؛ لأن كل علم يأخذ برهان وجود موضوعه من العلم الأسبق منه، ويكون مطلبه هو البحث في طبيعته وأنحاء وجوده لا البرهنة على وجوده في ذاته. ومن وجهة نظر رشدية؛ أخطأ الكندي ومن بعده ابن سينا في اعتقادهما أن علم ما بعد الطبيعة يبرهن على وجود المحرك الأول باعتباره العلة الأولى والمبدأ الأول؛ لأن علم ما بعد الطبيعة يبحث في طبيعته وأنحاء وجوده، ولا يبرهن على وجوده.

قامت مجموعة المترجمين في مجلس الكندي بإنتاج[15**] «المتن الأفلوطيني العربي» Plotiniana Arabica وتأثرت به. ويفسر لنا هذا التأثير السبب في تخلي الكندي عن أغلب مفاهيم أرسطو عن المحرك الأول؛ مولياً أهمية أقل للجزء الثاني من المقالة الثانية عشرة بالمقارنة بالمقالة الأولى. إن الله عند الكندي هو بلا سبب ولا عرض ولا قوام، وهو أزلي، لا كائن ولا فاسد وثابت لا يتغيَّر، وهو يبرهن على وجود سبب أول بعد مناقشة طويلة معقَّدة للوحدة والتعدد، ويقول: إن السبب الأول مفارق لكل صور التعدد، وهو واحد كامل وبسيط، وهو بذلك ليس نفساً ولا عقلاً. أما المحرك الأول عند أرسطو؛ فهو عقل وجوهر مفارق، لكن اتبع الكندي أفلوطين ووضع «الواحد» فوق النفس والعقل، وهو كذلك فوق المقولات، وبالتالي لا يمكن القول عليه إنه جوهر.

هذا التشديد على وحدانية الله هو طريقة أخرى في ربط الفلسفة بعلم الكلام؛ المعروف كذلك على أنه «علم التوحيد»؛ أي: الاعتراف بوحدانية الله، والتشديد على التوحيد ورفض أي تصور تثليثي. يدافع الكندي في مقدمته لكتابه «في الفلسفة الأولى» عن الفلسفة ضد بعض الفِرَق الدينية؛ مُصرَّاً على ضرورة قبول الحق أياً كان مصدره. وهو يقصد بعض المتكلمين الذين أدَّى جهلهم بالمنطق إلى عدم تمكُّنهم من فهم التراث اليوناني، وينقدهم نقداً لاذعاً:

فَحَسَنٌ بنا... أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً... وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تامَّاً... [و] الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة، توقِّياً سوء تأويل كثير من المتَّسمين بالنظر في دهرنا، من أهل الغربة عن الحق، وإن تَتَوَّجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي، والاجتهاد في الأنفاع العامة [للكل] الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكِّن من أنفسهم البهيمية والحاجب بِسَدَف سجونه أبصار فكرهم عن نزر الحق، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة، بموضع الأعداء الجريَّة الواترة، ذبَّاً عن كراسيهم الـمُزَوَّرة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للتَّرؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين؛ لأن مَن تَجَر بشيء؛ باعَه. ومن باع شيئاً؛ لم يكن له، فمن تجر بالدين؛ لم يكن له دين، وبحق أن يتعرَّى من الدين مَن عاند قُنْيةَ علم الأشياء بحقائقها، وسمَّاها كفراً. (رسائل الكندي الفلسفية، ص103 - 104).

15** تتبنى المؤلفة التفسير الذي انتهى إليه البحث الأكاديمي الغربي في كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» بصيغه المختلفة، والقائل إن المترجمين الذين عملوا مع الكندي هم الذين ترجموا أجزاء من تاسوعات أفلوطين إلى العربية ونسبوها لأرسطو. ويتأكد لدينا هذا التفسير من بعض الكلمات الواردة في عنوان الكتاب: «الميمر الأول من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف، المسمى باليونانية "أثولوجيا"، وهو قول على الربوبية، تفسير فرفريوس الصوري، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله، أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي رحمه الله». ابن ناعمة الحمصي كان من مجلس الكندي، وتقول العبارة السابقة إن الكندي «أصلحه» لأحمد بن المعتصم بالله؛ ما يعني أن النص تعرض للتحرير وإعادة الترتيب، ولذلك يقول الباحثون المعاصرون إن مجلس الكندي هو الذي نسبه لأرسطو. النص منشور في، عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، سبق ذكره، ص3. وكمثال على التحليلات الغربية للمتن الأفلوطيني العربي، انظر،

D'Ancona C. (2011) Plotinus, Arabic. In: Lagerlund H. (eds) *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Springer, Dordrecht; ADAMSON, Peter, *The Arabic Plotinus: a philosophical study of the "Theology of Aristotle"*, London, Duckworth, 2002

وكما أوضح آدامسون، فرغم هجوم الكندي الشديد على المتكلمين؛ إلا أن موقفه من صفات الله والخلق والحرية الإنسانية هو تطوير مبدع واستجابة للأفكار الأساسية لإحدى الفرق الكلامية وهي المعتزلة[16]. فعلى سبيل المثال: يدافع الكندي عن الخلق في الزمان ضد النظرية الأرسطية في قِدَم العالم؛ مستخدماً حجج يحيى النحوي المسيحي، ومؤكِّداً على النظرية الكلامية القائلة «بشيئيَّة المعدوم»[17].

وفي رسالة أخرى بعنوان «في الفاعل الحق الأول التام، والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز»، يشرع الكندي في توضيح كيف يكون الله هو الفاعل الحق متجاوزاً فعل الموجودات المخلوقة. فالفعل الحق هو الذي يأتي بالأشياء إلى الوجود بعد أن لم تكن؛ أي: بعد العدم المطلق، وهو فعل الله وحده. وكل فاعل آخر ينطوي تحته وينتمي إليه باعتباره وسيطاً له. والله وحده هو الفاعل بإطلاق، ولا يقال على المخلوق إنه فاعل إلا مجازاً؛ لأنه لا يقدر على الإتيان بالشيء من العدم المطلق، ويعتمد في فعله على سبب أعلى منه. وهناك حسب الكندي نوعان من هذا الفعل المجازي: 1) تلازم السبب وأثره، مثل: تلازم المشي مع القائم بالمشي؛ 2) بقاء أثر الفعل بعد انتهاء الفاعل عن فعله، مثل: الصنائع البشرية كبناء بيت[18]. وسوف يتبنَّى الغزالي القول بأن الله هو الفاعل الوحيد، وسيستخدم ابن سينا التمييز بين هذين النوعين من الفعل المجازي في التمييز بين الأسباب المادية والأسباب الميتافيزيقية.

أبو بكر الرازي

يوضح أبو بكر الرازي، الذي اشتهر بوصفه طبيباً لا فيلسوفاً، أن الفلسفة تتضمن تنوُّعاً هائلاً من الرؤى. وكان مفكِّراً مستقلّاً عن الدين، وتمسَّك بالقول باستحالة الوحي؛ لأنه موجَّه دوماً لأمة خاصة وفي زمن خاص؛ ما يتعارض مع عدالة الله؛ لأن الوحي بذلك يستبعد باقي الأمم وكل الأزمنة الأخرى. ويختلف مذهبه الميتافيزيقي على نحو صادم عن باقي مذاهب الفلاسفة. فأما أولاً؛ كان الرازي ناقداً لأرسطو بشدة، ورفض تصوره عن الطبيعة خاصة، والذي نظر إليه على أنه يحمل نزعة تشبيهية مع حال الإنسان. وكان يُفَضِّل عليه أفلاطون الذي عرفه من تلخيص جالينوس لمحاورة «تيمايوس». وأما ثانياً، فقد تأثَّر بالمتن الأفلوطيني العربي وببعض الاتجاهات الغنوصية.

وتكاد تكون كل مصادرنا لمعرفة ميتافيزيقاه مما نقله عنه خصومه في سياق الرد عليه، وبذلك لا نعرف كيف دافع عنها. وقد قال بقدماء خمسة: الله والنفس والزمان والمكان والمادة. وفي البداية كانت هذه القدماء معاً ولم تكن هناك حركة، وسقطت النفس في شوق للمادة ونتج عن ذلك حركة، لكن غير منتظمة. وأشفق الله على النفس وعلى العالم كذلك، وألحق بالنفس العقل ليكشف لها عن خطيئتها ويحثَّها على تنظيم الحركة

16 Adamson [62].

17 انظر الفصل السادس من هذا الكتاب في النزاع حول ما إذا كان المعدوم «شيئاً».

18 أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص182 - 184؛ الترجمة الإنجليزية: A. Altmann and S.M. Stern, *Isaac Israeli* (Oxford: 1958), 68–9

العشوائية. ولا يقبل الرازي الخلق من العدم وفي الزمان بعكس الكندي. وهو يُقيِّد ميتافيزيقاه بلاهوت طبيعي ينكر كل عقائد ديانات الوحي. ولوعي الرازي بمدى تنوع واختلاف ثقافات وأديان الإمبراطورية الإسلامية السائدة، ولرغبته في وضع مجموعة من القيم الأخلاقية العامة التي يمكن أن يشترك فيها الجميع؛ يوظِّف الرازي تصوُّره الميتافيزيقي عن صفات الله الثلاث، الرحمة والعدل والعقل، في تطوير أخلاق معيارية فلسفية. وقد دافع الرازي عن تصوُّره للفلسفة وأخلاقه المعيارية في سيرته الذاتية القصيرة والمبهرة «كتاب السيرة الفلسفية»[19].

الفارابي

فهم الفارابي لميتافيزيقا أرسطو

يقول ابن سينا في سيرته الذاتية كما رأينا أعلاه أنه لم يفهم ميتافيزيقا أرسطو إلا من كتاب الفارابي «في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف، وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة»؛ وذلك لأنه اكتشف منه أن الهدف من كتاب أرسطو هو البحث في الوجود بما هو موجود، بالقصد الأول وبالذات، وأنه بحث في اللاهوت الطبيعي بالقصد الثاني وبالعَرَض[20]. لكن؛ ما زلنا لا نعرف الكثير عن ميتافيزيقا الفارابي، ولا يزال تفسيرها محل نزاع [بين الباحثين المعاصرين]. فلا نعرف كيف ومتى اكتشف الفارابي أن موضوع ميتافيزيقا أرسطو هو الوجود بما هو موجود. كما أنه ليس لدينا أي مؤشرات على التسلسل الزمني لمؤلَّفاته لمعرفة تطور أفكاره. لكن ما نعرفه؛ أنه كان في مرحلة ما من حياته قد قرأ ترجمة أفضل وأكمل لكتاب «ما بعد الطبيعة» من التي كانت في حوزة الكندي، ماعدا بداية المقالة الأولى والمقالة الحادية عشرة -اللَّتين هما في الحقيقة تكراراً لفقرات أخرى- وأجزاء من المقالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة. وكان تعليمه الفلسفي المبكر توليفاً من اتجاهات فلسفية متعددة [أرسطية وأفلاطونية محدثة]، لكن قراءته لأعمال أرسطو نفسها جعلته على وعي بالمضمون الحقيقي لمشروع أرسطو الميتافيزيقي، وهو يقول في مقدمة رسالته «في أغراض الحكيم»:

قصدنا في هذه المقالة هو أن ندلَّ على الغرض الذي يشتمل عليه كتاب أرسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة، وعلى الأقسام الأُوَل التي هي له؛ إذ كثير من الناس سبق إلى وهمهم أن فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها، وأن علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه؛ فلذلك نجد أكثر الناظرين فيه يتحيَّر ويضل، إذ نجد أكثر الكلام فيه خالياً من هذا الغرض، بل لا نجد فيه

19 Abu Bakr Muhammad ibn Zakariyya al-Razı, *The Book of the Philosophic Life*, trans. C. E. Butterworth, *Interpretation* 20 (1993), 227–36

وللمزيد من المراجع عن الرازي انظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب.

20 Ed. in F. Dieterici, *Alfarabıs philosophische Abhandlungen* (Leiden: 1980). English trans. in Gutas [93].

[الفارابي، الثمرة المُرْضية في بعض الرسالات الفارابية، تحقيق عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، 2012. (المترجم)].

كلاماً خاصاً بهذا الغرض إلا في المقالة الحادية عشرة منه*[21] التي عليها علامة اللام... والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه في العموم، وهو الواحد[22].

والذي يميِّز هذه الفقرة أن الفارابي يَعدُّ «الواحد» على أنه من بين المفارقات ويعلو عليها. وهذا ما مكَّنه من إدماج عناصر أفلاطونية محدثة في تصوره عن الميتافيزيقا، رغم فهمه لموضوع كتاب «ما بعد الطبيعة» وشكِّه في صحة نسب «أثولوجيا أرسطوطاليس» لأرسطو[23].

تصور الفارابي للميتافيزيقا

عندما كان الفارابي يأتي على عرض أفكار أرسطو الخاصة، كما في كتابه «فلسفة أرسطوطاليس»، كان حريصاً على عدم خلطها بأفكار أفلاطونية محدثة، مثل نظرية الفيض، لكنه يطرح أسئلة لم يُجِبْ عنها أرسطو، مثل: من أين أتت المادة والصور المادية؟ وهل العقل الفعال هو سبب الوجود؟ وفي النهاية يعلن الفارابي أننا لا نحوز على علم ما بعد الطبيعة. وقد حيَّر هذا الإعلانُ الباحثين في فلسفة الفارابي؛ لأنه كان مطَّلعاً على الترجمة العربية لكتاب «ما بعد الطبيعة». وقد فسر محسن مهدي وآخرون**[24] هذا الإعلان بأنه إشارة منه إلى عدم إمكان أي علم ميتافيزيقي، وأن كل النصوص التي تظهر فيها نظرية الفيض هي مجرد استرضاء للسلطات الدينية[25]. لكنني أعتقد أن هذه هي طريقة الفارابي المهذَّبة في الإشارة إلى عدم الاتِّساق والنقص في كتاب «ما بعد الطبيعة».

في كتب الفارابي التي يضع فيها برنامجه في التعليم الفلسفي مثل «إحصاء العلوم»، يقول: إن للميتافيزيقا أقساماً ثلاثة. الأول: يبحث في الموجودات بما هي موجودة؛ والثاني: يبحث في مبادئ العلوم النظرية، مثل المنطق والرياضيات؛ والثالث: يبحث في الموجودات التي لا هي أجسام ولا في أجسام، ويقول إن بينها ترتيباً تصاعدياً يصل إلى الأول أو الواحد؛ الذي يمنح الوجود والوحدة والحقيقة لكل الموجودات. كما أنه يبحث في

---

*21 يقول الفارابي عن مقالة اللام إنها الحادية عشرة؛ لأن المقالة الأولى لم تكن معروفة في عصره، لكنها هي الثانية عشرة. لقد ظلت معرفة المسلمين بكامل المتن الأرسطي ناقصة حتى عصر الفارابي نفسه.

22 Trans. Gutas [93], 240–2

[الفارابي «في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف، وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة»، منشور في، الثمرة المُرْضية في بعض الرسالات الفارابية، تحقيق عماد نبيل، ص213 – 214. (المترجم)].

23 See Druart [74].

Majid Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism : His Life, Works and Influence,* OneWorld Publications, Oxford, 2002, p. 152.[وفق ماجد فخري، لم يشك الفارابي أبداً في صحة نسب «أثولوجيا أرسطوطاليس» لأرسطو، (المترجم)]

**24 لم تذكر المؤلفة من هم هؤلاء «الآخرون»، لكن المقصود من بينهم ليو شتراوس. انظر في ذلك:

Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952, pp. 9 – 21, 40, 47, 64; Leo Strauss, "A Few Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi," Revue des Etudes Juives, Vol. 100 (August-October 1936).

25 Mahdi [190], 201

[الترجمة العربية: محسن مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة السياسية الإسلامية، ترجمة وداد الحاج حسن، دار الفارابي، بيروت، 2009، ص270. (المترجم)].

كيفية صدور كل شيء عنه. ويخصِّص الفارابي للقسم الأول سطراً واحداً فقط، ربما لأن أرسطو قد صاغ بنفسه موضوع هذا القسم بالتفصيل، أما القسم الثاني؛ فيخصص له فقرة كاملة، شارحاً «مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية»، وأمَّا القسم الثالث؛ فيخصِّص له صفحتين كاملتين؛ لأن أرسطو لم يقل إلا القليل عن هذين القسمين. ويقترح الفارابي طرقاً للترقي في المبادئ المفارقة؛ متبوعاً بطرق في الهبوط منها شارحاً كيفية صدور كل شيء عنها. ويشير القسم الثالث إلى أن الفارابي قد تخلَّى عن نظرة الكندي في مفارقة الواحد للوجود والعقل، وأنه ألحق بعض خصائص المحرك الأول الأرسطي الذي هو عقل في الأساس، بالواحد لدى الأفلاطونية المحدثة. كما أنه يميِّز بين الأول أو الله والعقل الفعال. ولأن الأول يعرف ذاته فقط؛ فالصدور عنه ضروري ويمنح الوجود للعالم أزلاً*[26]. والواضح أن الفارابي يهدف إلى الإجابة عن كل الأسئلة التي تثيرها ميتافيزيقا أرسطو دون حل وتطوير تعاليمها اللاهوتية.

ويصل الفارابي إلى قمَّة تنظيره للميتافيزيقا في «السياسة المدنية»، المعروف بـ «مبادئ الموجودات». يتحدث الفارابي في هذا الكتاب بلسانه، ويبدأ فيه بالقول بوجود ستة أصناف من المبادئ التي تفسِّر لنا قوام الأجسام وأعراضها: السبب الأول، والأسباب الثواني، والعقل الفعال والنفس والصورة والمادة، ثم يتناول كل واحد منها، بادئاً بالأول وصفاته، واصفاً كيف تصدر عنه الأسباب أو العقول الثواني؛ التي تصدر عنها الأجسام السماوية والعقل الفعَّال. والعقل الفعال هو واهب الصور*[27]، وتفيض منه المعقولات. والحركة بين الأفلاك تأتي بالمادة الأولى، وحركاتها الفردية تأتي بالصور المادية بالتتابع، بادئةً بالعناصر الأربعة [النار والهواء والماء والأرض]. وبذلك يكون لدينا تحقُّقٌ صدوريٌّ للصور المادية والعقلية وللمادة، من أسباب مفارقة لامادية، من خلال الفيض. لكن الفارابي لا يخلط بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة؛ كما لا يرفض الأخيرة فلسفياً في تعليمه المستور؛ مستخدماً إياها كتمويه ديني في أعماله المشهورة•[28]؛ إنه بالأحرى يهدف إلى إكمال الميتافيزيقا كما فهمها.

الفارابي والمعقولات الأُوَل

تحدث الفارابي كثيراً في أعماله العديدة في المنطق عن المعقولات الأُوَل، المشتركة في كل البشر والتي تمثِّل المبادئ الأولى لكل العلوم. لكن ينتمي البحث فيها لا إلى المنطق بل إلى الميتافيزيقا؛ لأنها لا تأتي من الخبرة

---

*26 الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949، ص99 – 101

*27 أخطأت المؤلفة في قولها إن العقل الفعال عند الفارابي هو «واهب الصور» giver of forms/ Dator Formarum، فلم يقل الفارابي بذلك في كتابه، بل ترجع الفكرة إلى ابن سينا، ويبدو أنها خلطت بين العقل الفعال عن الفارابي وعند ابن سينا. ولكن قال الفارابي عن العقل الفعال ما هو أهم وأخطر من ذلك، فقد قال إنه «هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويُسمى بأشباه هذين من الأسماء». إنه جبريل إذن، ملاك الوحي، مما ينطوي على نظرة الفارابي للنبوة على أنها اتصال بالعقل الفعال. انظر، الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص32

•28 تواجه المؤلفة هنا تفسير محسن مهدي وليو شتراوس تحديداً،

انظر: Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952), p. 18 ff. كان ليو شتراوس هو الذي أدخل ثنائية التعليم المستور esotericism والتعليم المشهور exotericism في دراسة نصوص الفلاسفة في الأكاديميا الغربية، وأراد به توضيح كيف يتجنب الفلاسفة الاضطهاد وتعريض تعاليمهم للتكفير باستخدام أسلوب سرّي باطني في الكتابة، وطبق تمييزه هذا على نصوص الفارابي وابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا على وجه الخصوص.

التجريبية. وقد رأينا سابقاً كيف تنتمي هذه المعقولات للقسم الثاني من الميتافيزيقا. يشير الفارابي في عمل آخر له يكشف عن نظريته الفيضية، وهو «آراء أهل المدينة الفاضلة»، إلى أن هذه المعقولات ثلاثة أصناف: صناعية، وأخلاقية[29]، ونظرية. ويفيض بها العقل الفعَّال باعتبارها شروطاً لتعقُّل الخبرة بالمحسوسات. ولأن الفارابي قال إن المعقولات لا تأتي من الخبرة، ولأن أرسطو لم يفسِّر أصلها، فقد كان على الفارابي اللجوء لنظرية الفيض مرة أخرى، ليفسِّرَ هذا الأصل. والمثير في الأمر أن الغزالي من بعده سيستقي المبادئ الأولى للطب والفلك من النبوة، ذاهباً إلى أنها لا يمكن أن تأتي من الخبرة. وفي تلخيصه لكتاب «العبارة»؛ يهاجم الفارابي المتكلمين الذين ينكرون الحرية الإنسانية؛ أي: الأشاعرة، ويقطع بأن الحرية الإنسانية هي من المعقولات الأُوَل[30]. كما يعتقد الفارابي في أنه حتى المعقولات التي تأتي من الخبرة التجريبية وتندرج تحت المقولات؛ في حاجة إلى أن تؤسس من خلال فيض العقل الفعال.

الفارابي والمقولات

إن «كتاب الحروف» هو أحد أكثر نصوص الفارابي تعقيداً[31]. وقد فُهِمَ عنوانه دوماً على أنه يشير إلى كتاب «ما بعد الطبيعة» التي يُشار إلى مقالاته في اليونانية والعربية بحروف. لكن بدلاً من تناول الفارابي لهذا الكتاب؛ فهو يستشهد بكتاب «المقولات» بكثافة، ويولي اهتماماً بالغاً بأدوات الاستفهام*[32] -التي تسمَّى في العربية بالحروف- وهي مرتبطة بالمقولات، مثل ارتباط حرف «أين» بمقولة الزمان. بحث أرسطو المقولات لا في كتابه «المقولات» وحسب، بل كذلك في «ما بعد الطبيعة» وإن على نحو مُختصَر، ويستهدف الفارابي في «كتاب الحروف» تأسيساً ميتافيزيقياً للمقولات المنطقية، ويقول: إن المقولات هي الأنواع العامة للمعقولات، والتي تشير إلى موضوعات الإدراك الحسي. ويتناول في الفصل الخامس منه دور المقولات في العلوم المختلفة، بترتيب التعليم الفلسفي السكندري وبالعلاقة مع الأسباب المختلفة للوجود.

تتناول الرياضيات [صناعة التعاليم] الكم، ورغم أنها تُجرِّد موضوعاتها من عناصرها الحسية، إلا أنها لا يمكنها التعامل مع موضوعاتها دون إرجاعها إلى المقولات؛ لأن الكموم التي تتعامل معها توجد تحت مقولة الكم، رغم إمكان البحث فيها دون إشارة إلى أي كميات عينية. وتنحصر الرياضيات في البحث في السبب الصوري. أما العلم الطبيعي؛ فيتناول المقولات طالما كانت أجناس وأنواع الأشياء المحسوسة، وينظر في الأسباب الأربعة (الصورية

---

29 See T.-A. Druart, "Al-Farabi, Ethics, and First Intelligibles," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), 403–23

30 انظر في ذلك، Zimmermann [79], p. 77

[الفارابي، شرح العبارة، في، المنطقيات للفارابي، تحقيق محمَّد تقي دانش برو، إشراف السيد محمود المرعشي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، 1422هـ/ 2012 م، المجلد الثاني، ص84

31 الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1970].

32* وهي: أين، متى، ما، ماذا، لماذا، من، كيف، كم. تشير هذه الأدوات إلى مقولات المكان والزمان والجوهر والسبب والكيف والكم، وهو ما يسمح للفارابي بالربط بين اللغة العربية ومقولات منطق أرسطو.

والمادية والفاعلة والغائية)، وينحصر في الأسباب التي لا تفارق المقولات؛ أي: يستبعد الأسباب المفارِقة. لكن في بعض الحالات؛ يرتقي العلم الطبيعي إلى البحث في الأسباب الفاعلة النهائية، وفي الغاية التي تترتَّب من أجلها مقولات الأشياء الطبيعية. حينئذ يكشف العلم الطبيعي عن أن أساس المقولات شيء يفارق المقولات، ويعرف صاحب العلم الطبيعي من ذلك أنه وصل للحدود النهائية لبحثه*[33]. لم يقل أرسطو بأشياء تفارق المقولات، ويشي تحليل الفارابي هنا بإدخاله للأفلاطونية المحدثة في صميم بحثه في المقولات الأرسطية. ولنتذكَّر أن الكندي قد سبق وأكد على أن الله فوق المقولات. والمؤكد أن علم ما بعد الطبيعة يتعامل مع الأسباب والموجودات المفارقة للمقولات؛ لأنها لامادية بطبيعتها، لكنه بالمثل يعالج الأشياء المحسوسة طالما كانت مفارقة للمقولات، ولكنها في الوقت نفسه تمثِّل الأسباب الفاعلة والغائية للأشياء المحسوسة التي تضمُّها المقولات**[34].

يشير نص الفارابي إلى أن الأشياء المحسوسة تنتمي للأسباب الأرسطية الأربعة وللمقولات، لكن البحث في الأسباب القصوى يؤدي إلى الكشف عن أسباب لامادية مفارقة، وهي ليست أسباباً نهائية للحركة وحسب كما ذهب أرسطو، بل هي الأسباب الفاعلة للوجود ذاته، وأن الأسباب الفيزيقية والميتافيزيقية يمكن أن تكون مختلفة تماماً. وسوف يبني ابن سينا مذهبه بوعي وقصد على أساس التمييز بين الأسباب الفيزيقية والميتافيزيقية. لم تُدْرَس ميتافيزيقا الفارابي بعمق حتى الآن، لكن لا شك أنها مهَّدَت الطريق لأفكار ابن سينا التي وضعها في «الشفاء»: البدء بالتمييز بين الأسباب الفيزيقية والميتافيزيقية، والحاجة للبدء بدراسة أرسطو للوجود بما هو موجود، ثم الانتقال إلى دراسة ترقي الأسباب فيما وراء المقولات، ومنها إلى استقاء وجود كل الموجودات، المادية واللامادية.

ابن سينا

يرجع الفضل للفارابي في اكتشاف ابن سينا لموضوع كتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة»، بالإضافة إلى تنبيه ابن سينا على تساؤلات لم يطرحها أرسطو ولم يشعر بها أصلاً. وبتناوله لهذه المسائل؛ ركَّز ابن سينا في «الإلهيات» من موسوعة «الشفاء» على التمييز بين الوجود والماهية. وقد ركَّزت على إلهيات الشفاء تحديداً؛ لأنه تُرْجِم إلى اللاتينية وأثَّر بعمق في الفلسفة الغربية، بالإضافة إلى أنه يشكِّل إبداعاً فلسفياً في حدِّ ذاته.

---

*33 يقصد الفارابي أن صاحب العلم الطبيعي يصل في نهاية بحثه في تسلسل الأسباب إلى ضرورة وجود سبب نهائي للحركة في العالم، وهو المحرك الأول الذي لا يتحرك، ويبدأ في اكتشاف صفته الأساسية المؤهلة له كي يكون محركاً لا يتحرك، وهي ألا يكون جسماً ولا قوة في جسم، وهنا يكتشف صاحب العلم الطبيعي أنه وصل لنهاية بحثه بوصوله إلى جوهر غير محسوس قائم بذاته؛ ما يتجاوز مجال العلم الطبيعي، ويدخل في نطاق علم ما بعد الطبيعة. يتحدث الفارابي هنا عن توصل المقالتين السابعة والثامنة من «السماع الطبيعي» للمحرك الأول، وهي نقطة الوصول النهائية للبحث الطبيعي.

**34 كان يجب على المؤلفة أن تشرح هذه العبارات الغامضة المركزة للغاية وعلى نحو مُخِل بذكرها لمقصود الفارابي، لكنها لم تفعل. يقصد الفارابي هنا أن العلم الطبيعي يبحث في الأشياء المحسوسة المفارقة للمقولات؛ أي: الأجسام السماوية، طالما كانت هذه الأجسام أسباباً للأشياء المحسوسة في عالم ما تحت فلك القمر. والجسم السماوي لا ينتمي للمقولات، بمعنى أنه لا ينتمي لمقولة الكم؛ لأنه لا ثقيل ولا خفيف، ولا لمقولة الكيف؛ لأنه لا حار ولا بارد، ولا يمر بالكون والفساد؛ لأنه أزلي، ولا ينتمي لمقولتي القوة والفعل؛ لأنه لا يتغير، ولا يعرف من أصناف التغير إلا النُقْلة في المكان، لكن حركاته في الأفلاك السماوية هي السبب الفاعل للتغيرات الأرضية، ومن هذه الجهة فهو موضوع بحث علم طبيعي هو علم «السماء والعالم»؛ أي: الكوزمولوجيا.

الوجود ولواحقه

نُظِرَ إلى ميتافيزيقا ابن سينا في وقت سابق على معاملتها الوجود باعتباره عَرَضاً للماهية. لكن منذ خمسين سنة؛ كان فضل الرحمن يعمل على تفنيد هذا التفسير، وأودُّ التشديد هنا على أن المفهوم الأساسي عند ابن سينا هو الوجود، لا الماهيَّة (انظر أيضاً الفصل السادس من هذا الكتاب). ففي المقالة الأولى من «إلهيات الشفاء»؛ يضع ابن سينا، متَّبِعاً التراث السكندري، الهدف من العلم الإلهي ومرتبته ومنفعته. كما أنه يؤكِّد في الفصل الثاني من المقالة الأولى على أن موضوعه هو الموجود بما هو موجود؛ ما يتطلب البحث في العلاقة بين «الشيء» و«الموجود» من جهة، والمقولات من جهة أخرى (المقالة الأولى، الفصل الرابع). وفي الفصل التالي؛ يشرح المقصود بكلمة «الشيء» الغامضة بتأكيده على تصورات ثلاثة أساسية: الموجود، والشيء، والضروري[35]. وهو يعطي الأولوية للموجود، ويجب أن نلاحظ أن «الواحد» وهو المفهوم الهام للغاية عند الكندي والفارابي، لا يؤدي دوراً مباشراً في هذا التصنيف السينوي. فبدلاً من مفهوم «الواحد» الأفلاطوني المحدث؛ يستخدم ابن سينا كلمة «الشيء»، وهي صفة للموجود ليست حاضرة لدى أرسطو. فمن أين أتت؟ حاولتُ أنا وروبرت ويزنوفسكي مؤخراً البرهنة على أن ابن سينا استعاره من المتكلمين، واستخدمه ابن سينا لتأسيس تمييزه بين الماهية والوجود[36]. لم يكن علم الكلام مجرد مبحث تجاوزَه فلاسفة الإسلام وتجاهلوه، بل ظل على الأقل مصدر إلهام لهم. فالسبب الأول لدى الكندي والفارابي؛ هو سبب الوجود، لكنه يتميَّز عن أيِّ شيء آخر بالبساطة والوحدانية المطلقة. ولأن ابن سينا رفض الأولوية الأفلاطونية المحدثة للوحدة على الوجود؛ فقد احتاج لشيء آخر يؤسس عليه تمييزه بين الماهية والوجود. فالشيء عنده لا يرادف الماهيَّة، لكن كل ما هو «شيء» له ماهية. وليس في الله أيُّ تمييز بين الوجود والماهية، وهو ينطبق على كل موجود آخر سوى الله، وهو ما يفسر حدوثها. ولأن لدى ابن سينا نوعين من الوجود، الوجود الجزئي العيني خارج الذهن والوجود الذهني؛ فإن التصورات أو الكليَّات عنده أشياء[37]. وهذا ما أدى به إلى وضع صفة شرطية للوجود كمفهوم أساسي وهو «الواجب»، حيث يكون كل موجود إما واجباً وإما ممكناً وإما محالاً. ويصرُّ ابن سينا على استحالة تحديد الأولوية في هذه التصورات، لكنه يستخدمها لإقامة برهانه على وجود الله. فهناك موجود واحد فقط يتَّصف بأنه «واجب الوجود بذاته» وهو الله، وكل ما عداه ممكن بذاته، وهو بهذه الصفة يكون موجوداً ممكناً في علم الله، لكنه يمكن أن يصير واجباً بغيره عندما يخلقه الله ويحفظ وجوده العيني في عالم الواقع.

---

35 Marmura [227].

[ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، سبق ذكره، ص29. (المترجم)].

36 Wisnovsky [231] and Druart [224] أما بيتر آدامسون فقد أوضح أهمية مفهوم «الشيء» في نظرية الكندي في الخلق في الزمان. Adamson [62].

37 See Black [220].

التمييز بين الأسباب الفيزيقية والميتافيزيقية

يُدْخِل ابن سينا في «إلهيات الشفاء» معالجة الفارابي للمقولات باعتبارها منطقية وميتافيزيقية في الوقت نفسه، وهو يخصِّص المقالة الثانية للجواهر، والمقالة الثالثة لبعض الأعراض. وتستكمل المقالة الخامسة التأسيس الأنطولوجي للمنطق بالفحص في الكليات والجزئيات كما في الكل والأجزاء.

وبذلك يتأهَّل ابن سينا للانتقال إلى البحث في الأسباب، كي يؤسس بها نظريته في اللاهوت الطبيعي natural theology. جذبت رؤية ابن سينا الميتافيزيقية للأسباب الأربعة الكثير مما تستحقه من اهتمام الباحثين المعاصرين، وسوف نشير إلى أهم دراساتهم تباعاً. ولغرض ابن سينا في الربط بين معالجته للأسباب بمفهومه عن الوجود ذي الأولوية القصوى عنده، يبدأ في المقالة السادسة بملاحظة أن السبب والأثر من لواحق الموجود بما هو موجود. فأي موجود هو إما أن يكون بغير سبب؛ وبذلك يكون هو السبب الكلي الأقصى لكل الموجودات، أو يكون بسبب. وإذا كان بسبب؛ فإما أن يكون سبباً لغيره، أو ألا يكون بأي فاعلية سببية ويكون منفعلاً وحسب. ويقدِّم ابن سينا في الفصل الأول [من المقالة السادسة] عرضاً صناعياً بارعاً*[38] لتقسيم الأسباب وأحوالها. ويقول ابن سينا إنه يقصد بـ«الفاعل» السبب الذي يفيد الوجود لشيء غير ذاته وأنه ليس مبدأ حركة. «وذلك لأن الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيده، مثل الباري للعالم»[39]. وكان ابن سينا قد درس الأسباب والمبادئ المادية بتوسع في المقالة الأولى من «السماع الطبيعي» من «الشفاء». لكن مثلما أن الكندي قد وضع سبباً لا للوجود المباشر وحسب، بل لحفظ الشيء وإدامته في وجوده؛ فإن ابن سينا يختم هذا الجزء بقوله: «... وأن المعلول يحتاج إلى مفيده الوجود دائماً سرمداً ما دام موجوداً»[40].

ولوعي ابن سينا أن هذه النظرة [للسبب الأول] تتجاوز نظرية أرسطو في سببية المحرك الأول؛ يبرهن ابن سينا في الفصل الثاني على أن كل علة توجد ملازمة لمعلولها. ووفقاً لويزنوفسكي؛ فإن هذا يعكس تمييزاً أقدم بين العلل المحايثة والمفارقة والذي يرجع إلى شرَّاح أرسطو الأفلاطونيين المحدثين[41]. وقد أولى الباحثون اهتماماً كبيراً بهذا العرض للعلل الفاعلة، والذي سيمارس تأثيراً متواصلاً في الغرب، وسوف يلتقطه لاحقاً دنس

---

*38 العرض الصناعي technical presentation هو العرض الملتزم بقواعد الصناعة في علمٍ ما وبمصطلحاته الخاصة به.

39 Translation of VI.1 and 2 by A. Hyman in Hyman and Walsh [26], 247–55, at 247

[ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص257. (المترجم)].

40 Ibid., 251

[ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص263. (المترجم)].

41 Wisnovsky [233].

[انظر في ذلك، حسين الزهري،

سكوت Duns Scotus[42*] في تمييزه بين الأسباب الماهوية والعرضية[43]. ويقول ابن سينا: إن «الذي تسمِّيه العامَّة فاعلاً»، مثل الذي يبني بيتاً أو الذي يلد مولوداً أو الذي يشعل حريقاً؛ «فليس هو بالحقيقة علة»؛ لأنه ليس علة لدوام معلوله ولا مفيداً لوجود معلوله. فهذا الفاعل هو فاعل بالعرض أو بالسبب المباشر الذي يسبق أثره، ويمكن لمثل هذه الأسباب أن تتسلسَل إلى ما لا نهاية. أما الفاعل الحقيقي؛ فهي الأسباب المفارقة اللامادية، المتناهية في العدد، والملازمة لمفعولاتها والفاعلة في عالم ما تحت فلك القمر بتوسُّط العقل الفعال الذي هو «واهب الصور». والفاعل الحقيقي سابق بالماهية على الدوام على معلوله، حتى ولو لم يسبقه بالزمان؛ لأنَّ الخلق عند ابن سينا عملية مستمرَّة أزلية لا تفتقر إلى مادة وجودها سابق على فعل الخلق، في حين أن الفاعل بالعرض سابق بالزمان على معلوله ويفتقر في فعله لمادة. كما أن الفاعل الحق يعلو على معلوله، في حين يمكن أن ينتمي الفاعل بالعرض لنوع واحد مع معلوله. فالوالد الذي هو السبب المادي لوجود ابنه مع ابنه ينتميان معاً للنوع البشري نفسه، لكن وجود الابن ذاته يرجع إلى صورة النفس التي يهبها العقل الفعال للجنين، والعقل الفعال هو العقل العاشر من العقول المفارقة. وبهذه النظرة؛ فإن العالم يصدر من الأول بالضرورة، مثله مثل العقول المفارقة، لكن لا بطريقة مباشرة، بل بوسائط هي هذه العقول المفارقة، والموجود الوحيد الذي يصدر مباشرة عن الأول هو العقل الأول. وعلى العكس من الكندي؛ فإن الأول عقل، لكن كي يجنِّبه ابن سينا الكثرة التي تلحقه بتكثر الأشياء المادية؛ فهو يقول عنه إنه لا يعرف إلا الكليات. كما أن عليَّته لا تعرف الاختيار أو الإرادة♦[44].

أولوية السبب الغائي والتمييز بين «الموجود» و«الشيء»

يصر ابن سينا في تحليله للعلاقات بين الأنماط المختلفة من الأسباب على علوِّ السبب الغائي على الأسباب الأخرى، وهو بذلك يمزج بين أولوية «الأول» باعتباره السبب الفاعل لدى الأفلاطونية المحدثة، وتشديد أرسطو على أهمية السبب الغائي. لكن إذا كان «الأول» سبب فاعل وغائي في الوقت نفسه؛ أفلا يؤدي هذا إلى نوع من الكثرة في «الواحد»؟ أوضح ويزنوفسكي كيف حل ابن سينا هذه الإشكالية بتمييزه بين «الموجود» و«الشيء»[45].

---

*42 (1266 – 1308)، لاهوتي وفيلسوف مسيحي كاثوليكي، يعد مع توماس الأكويني وألبرت الكبير من أهم وأبرز فلاسفة العصور الوسطى المتأخرة.

43 See Marmura [226], Marmura [228], and Wisnovsky [232].

[وسوف ينتقل هذا التأثير السينوي عبر دنس سكوت إلى هايدغر، انظر في ذلك: Matthew Rampley (1994) Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to Being and Time*, Journal of the British Society for Phenomenology*, 25:3, 209-228

El Bizri, Nader: "Avicenna and Essentialism". *The Review of Metaphysics*, vol.54, no.4 (June 2001, pp. 753-778).[(المترجم) .

♦44 تماماً مثلما نفى سبينوزا عن «الجوهر» الاختيار والإرادة (ملحق الجزء الأول من «الأخلاق»)، لكن في نظرة غير فيضية وغير صدورية بعكس الحال مع ابن سينا. انظر في ذلك المقارنات المستفيضة التي قام بها هاري ولفسون بين سبينوزا وابن سينا في: Wolfson, Harry, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934), I, 123, 125, 187 – 188, 190, 193ff, II, 18

45 انظر Wisnovsky [105], Wisnovsky [233]، والفصل السادس من هذا الكتاب.

فإذا كانت الماهية متمايزة عن الوجود في كل مخلوق، فإن «الأول» هو سببه الفاعل من جهة وجوده، لكنه سببه الغائي من جهة شيئيَّته. وهكذا يكون التمييز بين السببية الفاعلة والغائية متعلقاً بالمخلوق وبما يتركب منه من ماهية ووجود. وقد غاب هذا الجانب عن أغلب دارسي ابن سينا الغربيين؛ لأن الترجمة اللاتينية الوسيطة أحلَّت كلمة «السببية» causalitas محل كلمة «الشيئية»، وهي كلمة ربما كان يجهلها المترجم الذي اعتقد أنها تصحيف•[46]. والحقيقة أن الأول يفيد للأشياء كلاً من الوجود وسببيتها أياً كان نطاقها، لكنه فقط بوصفه سبباً غائياً يفيدها في قوة سببيتها، لا باعتباره سبباً فاعلاً كما افترض اللاتين. وبجانب ذلك ووفقاً لويزنوفسكي؛ فالعالَم يصدر من الأول باعتباره سببه الفاعل (المقالة التاسعة، الفصول من 1 إلى 6)، لكن عودته أو صعوده مرة أخرى سعياً لكماله ينشأ من «الأول» باعتباره السبب الغائي.

العلة المادية والعلة الصورية

ألقى ويزنوفسكي الضوء على «الأول» باعتباره العلة الغائية، أما برتولاتشي؛ فقد قدَّم لنا لأول مرة معالجة موسعة للعلل المادية والصورية لدى ابن سينا[(47)]، وهو يتبع ويزنوفكسي في توضيح أن التمييز بين العلل المحايثة للشيء؛ أي: الصورية والمادية، والعلل المفارقة؛ أي: الفاعلة والغائية، غير حاسم بعكس ما كان يُعْتَقَد. والحقيقة أن ابن سينا يقبل نظرة أرسطو في الهوية بين العلل الصورية والفاعلة والغائية في بعض العمليات الطبيعية، كما يعترف ابن سينا بأنه في حالة الأشياء المادية؛ فإن الصورة وسط بين المادة والسبب الأول لوجودها، وأن للصورة بهذه الصفة دوراً فاعلاً. وحتى المادة فهي على الأقل بوصفها قواماً؛ تكون سبب وجود وحفظ أعراضها الحالَّة فيها، وبالتالي يمكن النظر إليها على أنها حاملة لشيء من العليَّة الفاعلة.

وبذلك أتم ابن سينا بنجاح البرنامج الذي وضعه الفارابي للميتافيزيقا وأقامها على أساس البحث في الموجود بما هو موجود، ولواحقه مثل «الشيء» و«الواجب»، كما على ما يلزم عنه مثل السبب والـمُسَبَّب. ويكمن مفتاح فهم نجاح ابن سينا في تحقيق هذا البرنامج بطريقة موحدة ومتَّسقة في إدخال ابن سينا الجريء لـ«الشيء» باعتباره مقولة أنطولوجية، مستعارة من علم الكلام، كي يضمن تمييزاً دقيقاً بين الماهية والوجود. وهذا ما سمح له كذلك بتوضيح الفرق بين العليَّة اللامادية والعليَّة المادية؛ متَّبعاً الكندي وإن على نحو غير مصرَّح به. وقد نجح هذا النسق التوليفي البارع في الحصول على شهرة واسعة وممارسة تأثير متواصل عبر عصور عديدة في إيران، حيث سيتم الجمع بينه وبين الصوفية في فلسفة الإشراق (انظر الفصلين الحادي عشر والتاسع عشر من هذا الكتاب). كما أنه ليس من المفاجئ أن تحوز ميتافيزيقا ابن سينا بفهمها الدقيق والمركَّب للسببية على اهتمام الغزالي المتكلم والصوفي؛ وتثير قلقه في الوقت نفسه، وأن تثير غضب ابن رشد الذي نظر إليها على أنها توفيق غير ناجح وغير علمي بين الفلسفة الحقة وعلم الكلام، وفي مقابله؛ دعا ابن

•46 إن كلمتي «شيئية» و«سببية» يمكن إساءة قراءتهما في المخطوطات القديمة بالخلط وعدم التمييز بين النقاط.

47 Bertolacci [221].

رشد إلى العودة لأرسطية خالصة في نوع من الأصولية الفلسفية philosophical fundamentalism. كما قال ابن رشد: إن العلم الطبيعي يبرهن على وجود الله، ورفض أغلب أفكار النظرية الفيضية ومعها مفهوم الواجب، وهو المفهوم المحوري في برهان ابن سينا الميتافيزيقي على وجود الله*[48].

الغزالي

اشتهر الغزالي بهجومه على الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، لكنه كشف في أعماله عن روح فلسفية وتأثر بالفلاسفة بقدر لم يعترف به. وتبعاً لسنَّة الرازي وابن سينا؛ كتب الغزالي سيرة ذاتية فكرية هي «المنقذ من الضلال»[(49)]. فبعد مرور الغزالي بأزمة شخصية ودينية؛ يفحص الأصناف الأربعة من العارفين: المتكلمون، والفلاسفة، والباطنية (وهي فرقة شيعية [إسماعيلية] تسعى لمعرفة حصرية سريَّة يأتون بها من إمام معصوم)، والصوفية. وقد فقد علم الكلام عند الغزالي مكانته وتخلَّى عنه في كتابه بسرعة، باعتباره محدوداً في نظرته وغير دقيق في حججه. كما أنه يرفض الفلاسفة والباطنية، وأخيراً يناصر الصوفية.

أما تناوله للفلسفة بعد الهجوم عليها في «تهافت الفلاسفة»، فهو مقلق ومعقَّد، وهو ينكر على الفارابي ادِّعاءه أن الفلاسفة يستخدمون الاستدلال البرهاني، وإعلانه أن أفلاطون وأرسطو يمثلان التفكير البرهاني. فلو كان الفلاسفة برهانيين، فلن يكونوا على خلاف مع بعضهم البعض، وخلافهم الفعلي قسمهم إلى فئات ثلاث: 1) الدهريون الذين أنكروا الصانع؛ 2) الطبائعيون الذين انبهروا بعجائب الطبيعة واعترفوا بالخالق لكنهم اختزلوا البشر إلى خليط من العناصر ومن ثم أنكروا روحية النفس وخلودها وحشر الأجساد؛ 3) المؤلهة الذين اعترفوا بالخالق العالِم وبخلود النفس ونقدوا الفئتين الأخريين. لكن حتى هؤلاء يختلفون فيما بينهم، كما نرى من تفنيد أرسطو لسقراط وأفلاطون معاً. وخلافهم يرجع إلى ضعف حججهم. وفي نظر الغزالي؛ فإن الفارابي وابن سينا تحديداً هما اللذان يمثلان «الفلاسفة» و«المشائين».

وفي مناقشة مطوَّلة بعض الشيء؛ لا يتردد الغزالي في مدح المنطق والرياضيات، محذراً من أن رفضهما باسم الدين ليس في صالح الإسلام. لكنه يحذر من أن الإعجاب بنجاح براهينهما، التي هي براهين صادقة في ذاتها، يمكن أن يضلَّ الكثير من الناس ويؤدي بهم إلى الاعتقاد في صدق فروع الفلسفة الأخرى وكونها دقيقة يقينية مثلهما. ومعالجته لتصور أرسطو عن الطبيعة والعلم الطبيعي مختصر للغاية، وهو يشير إلى أن أغلب

---

*48 حول الفرق بين البرهان السينوي والبرهان الرشدي على وجود الله، انظر: المصباحي، محمَّد، «مرتبة الفحص الدلالي والفحص الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة»، منشور في، دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة. منشورات عكاظ، الرباط، 1988؛ المصباحي، محمَّد، «حق النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم»؛ منشور في «الوجه الآخر لحداثة ابن رشد»، دار الطليعة، بيروت، 1998؛ مزوز، محمَّد، جدل الطبيعيات والإلهيات بين ابن رشد وابن سينا، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت/ الرباط، 17-2، ص153 وما بعدها، 173 وما بعدها.

49 Al-Ghazali [110], English translation in al-Ghazali, *Deliverance from Error*, ed. and trans. R. J. McCarthy (Boston: 1980).

ما يدرسه العلم الطبيعي صادق ونافع مثل دراسة الطب، لكنه ينتهي بنفس النقد الذي يوجهه الرازي له[50]. فالفلاسفة في نظر الغزالي يلحقون بالطبيعة والأجسام السماوية فعلاً من ذاتها، في حين ليس في أي جسم طبيعي فاعلية من ذاته أو بذاته، [وكل فعل هو فعل الله وحده]. وبعبارة أخرى: يتمسك الغزالي بالقول بأن كل الأشياء الطبيعية منفعلة فقط وغير قادرة على الفعل من ذاتها، وخطا خطوة بعد الرازي في إنكاره لفاعلية سببية للنفس الإنسانية.

وتتصف معالجة الغزالي للميتافيزيقا بأنها مُفَصَّلة أكثر من معالجات غيره [من رافضي الفلسفة]، لكنه يتجاهل تماماً تناولها للموجود بما هو موجود. وهو يبدأ بالقول بأن الفلاسفة لم يستطيعوا تقديم براهين يقينية على ادعاءاتهم، ولذلك انتهوا لخلافات كثيرة فيما بينهم ووقعوا في أخطاء فادحة. وبذلك انتهت ميتافيزيقاهم إلى ادعاءات ثلاثة يجب رفضها بوصفها كفراً؛ أي: قِدَم العالم، وإنكار علم الله للجزئيات، وإنكار الثواب والعقاب في الآخرة. وتنبع هذه الادعاءات من تصور الفلاسفة للسببية. وفي نظر الغزالي؛ فإن الله باعتباره فاعلاً على الحقيقة يجب أن يكون عالماً بالجزئيات وبإرادة فاعلة. وليس هناك فاعل سوى الله، وكل ما عداه من المخلوقات فلا فعل ولا سببية له إلا ما ألحقه الله به. ويضيف أن الفلاسفة أخطأوا في مسائل أخرى أقل أهمية، وهم في ذلك أقرب إلى المعتزلة؛ الذين وإن كانوا أصحاب بدعة؛ إلا أنه لا يجب تكفيرهم. وربما يفسر تعاطف الغزالي مع المعتزلة إفراده للفارابي وابن سينا بالهجوم وسكوته عن الكندي؛ الذي دافع عن الخلق من العدم وعُرِفَ عنه تأثره بالمعتزلة.

ولا يزال إنكار الغزالي لكل فاعلية ذاتية للمخلوقات بالمعنى الميتافيزيقي -بدرجة تفوق الكندي- محل نزاع بين الباحثين. فقد حاجَج ريتشارد فرانك أن الغزالي لا ينكر كل فاعلية لها، وأنه تحت تأثير ابن سينا تخلَّى في النهاية عن أشعريَّته الصارمة الأولى، لكن رفض مرمورة أطروحة فرانك (انظر الفصل السابع من هذا الكتاب). والذي يهمُّني هنا ليس ما إذا كان الغزالي قد تخلى عن نزعة حدوثية صارمة تميِّز علم الكلام الأشعري، بل بالأحرى إصراره على أن الفرق الأساسي بين الالتزامات الأنطولوجية للفلاسفة والمتكلمين يكمن في تصوُّر الفريقين للسببية وتوابعها. ففي نظر الغزالي؛ ترجع كل مواقف الفلاسفة المخالفة للعقيدة إلى تصوُّرهم لمسألة الفاعل، كما أوضح في «تهافت الفلاسفة».

تهافت الفلاسفة

يهدف الغزالي في هذا الكتاب إلى توضيح أنه رغم تفاخر الفلاسفة بتفكيرهم البرهاني، إلا أنهم لم يقدِّموا براهين صادقة، خاصة في الميتافيزيقا. وهو لا يهدف إلا بيان فساد حججهم ولا يدَّخر وسعاً في ذلك. وهذا

50 انظر الهجاء اللاذع المنسوب للرازي لنظرية أرسطو الفيزيائية في، الرازي، رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، القاهرة، 1939، ص116 – 134؛ وترجمة إيطالية مع شروح في، G. A. Lucchetta, *La natura e la sfera: la scienza antica e le sue metafore nella critica di Razi* (Bari: 1987).

ما يجعل من الصعب معرفة موقف الغزالي الحقيقي من المسائل التي تناولها في كتابه. وتشمل المسائل الميتافيزيقية ستَّ عشرة مسألة من مجموع عشرين، وتسبق المسائل الأربع المتعلقة بالعلوم الطبيعية. لكن ليس من بينها مسألة متعلقة بالموجود بما هو موجود، وينصبُّ كل اهتمام الغزالي على اللاهوت الطبيعي. وليس هناك سبب واضح لاتِّباع الغزالي ترتيباً معاكساً لنظام التعليم الفلسفي التقليدي، لكن يبدو أنه كان أكثر اهتماماً بالتصور الميتافيزيقي للسببية من التصور الفيزيقي. فصاحب العلم الإلهي حسب الغزالي ينكر علم الله للجزئيات وينكر الإرادة الإلهية، وبالتالي ينكر الفعل على الله [وهو «التعطيل»]. ويعكس الغزالي فكرة الكندي القائلة: إن الله وحده هو الفاعل الحق وباقي الموجودات تأخذ قدرتها على الفعل منه وفاعلة بالمجاز، ويقول: إن الفلاسفة عجزوا عن البرهنة على أن الله فاعل حق ويلحقون به الفعل مجازاً، وبالتالي؛ «انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يُفهم من العَظَمَة، وقرَّبوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له [بما] يجري في العالم، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط»[51].

وكي يحفظ الكندي الوحدانية لله؛ فقد ذهب إلى أن الله ليس عقلاً، أما الفارابي وابن سينا، فرغم قولهم بأن الله عقل، إلا أنهما أنكرا علمه بالجزئيات. كما أنه وفق اعتقادهم أن فعل الله ضروري؛ فقد أنكروا عليه الاختيار والإرادة. أما الغزالي؛ فقد عرَّف الفاعل على أنه «عبارة عمَّن يصدر منه الفعل مع الإرادة على الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد» (تهافت الفلاسفة، ص89)، وفي المسألة الأولى؛ يُعَرِّف الإرادة على أنها «صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله» (ص 57)؛ أي: القدرة على تخصيص أحد الممكنات المتساوية. وهذه القدرة ضرورية لتفسير الخلق من العدم: فبما أن الله ذو إرادة وعلم؛ فيمكنه تخصيص أيِّ نقطة في الزمان لبدء خلق العالم. وبذلك يشدِّد الغزالي على التقابل بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبيعة:

وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة. والدليل عليه أنَّا لو فرضنا حادثاً توقَّف في حصوله على أمرين، أحدهما إرادي والآخر غير إرادي؛ أضاف العقل الفعل إلى الإرادي. وكذى اللغة، فإن مَن ألقى إنساناً في نار فمات؛ يُقال: هو القاتل دون النار، حتى إذا قيل ما قلته إلا فلان؛ صدق قائله (ص 92).

ومحل الشك هنا هو ما إذا كان الغزالي قد ألحق القدرة على الفعل بالبشر أم لا، لكن لا شك أنه يلحق هذه القدرة بالله بالكامل. وعلم الله بالجزئيات وإرادته وقدرته هي أساس فكرة خلق الله العالم من العدم. وهذا ما يؤدي بالغزالي إلى رفض المبدأ الأفلاطوني المحدث القائل «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»؛ باعتباره غير قادر على تفسير الكثرة في العالم. فعلى أساس هذا المبدأ؛ أنكر الفلاسفة علم الله بالجزئيات، رغم أن ابن سينا قد ألحق بالله العلم بالكليات بطريقة تحفظ له وحدته وبساطته وفق اعتقاد الفلاسفة في طبيعة الله.

أحدث هجوم الغزالي الفلسفي الحاذق على الفارابي وابن سينا أثراً بالغاً؛ فقد أخذه ابن رشد على محمل الجد ورد على مسائل الغزالي مسألة مسألة في «تهافت التهافت». لكن قراءته الدقيقة لأرسطو؛ أدت به إلى

51 الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، سبق ذكره، ص103

رفض نظرية الفيض التي كانت حاضرة بصور مختلفة لدى الكندي والرازي والفارابي وابن سينا، وإلى تأسيس فلسفة أرسطية أكثر إخلاصاً للمتن الأرسطي. لكن ليس من الواضح لدينا كيف انتقلت الفلسفة من شرق الإمبراطورية الإسلامية إلى غربها، ولا نعرف على وجه الدقَّة ما هي نصوص الكندي والرازي والفارابي وابن سينا التي كانت متاحة لابن رشد وأسلافه في الأندلس.

الفلسفة في الأندلس

تجاوز ابن طفيل في روايته الفلسفية «حي بن يقظان» تصور أرسطو للميتافيزيقا بتجاهله الكامل لسؤال الموجود بما هو موجود، لكنه قدَّم مذهباً في الترقِّي الطبيعي إلى الله؛ كان في حقيقته تصوفاً عقلياً انزوت في ظله الأديان التاريخية إلى مجرد محاكاة باهتة له. وهكذا انتهت الفلسفة العقلية في الإسلام إلى التخلي عن علم الكلام وتبنَّت تصوفاً عقلياً (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

وعلى جانب آخر؛ استثارت انتقادات الغزالي ابن رشد، وبقراءته المدققة للمتن الأرسطي؛ أدان ابن سينا لإفساده الفلسفة ودافع عن عودة إلى أرسطية حقة متخلِّصة من مؤثرات الأفلاطونية المحدثة وعلم الكلام. ورغم أن نظريات ابن رشد المتعددة والمعقَّدة في علم النفس وفي العقل الهيولاني قد دُرِسَت بتوسع (انظر في ذلك الفصلين التاسع والخامس عشر)؛ إلا أن ميتافيزيقاه لم تلقَ إلا القليل من الاهتمام[52]. وفي حوزتنا تحقيق جيد للنص العربي لـ«تفسير ما بعد الطبيعة» الذي يمثِّل مواقف ابن رشد الناضجة والنهائية، لكن ليس لدينا حتى الآن تحقيق نقدي حديث للترجمة اللاتينية الوسيطة[53]. قَدَّمَ تشارلز جينيكاند Charles Genequand ترجمة ودراسة للمقالة الثانية عشرة منه [مقالة اللام]، وهي الوحيدة المتاحة باللغة الإنجليزية[54]. يأخذ ابن رشد موضوع الميتافيزيقا على أنه الموجود بما هو موجود، والذي يعني في أساسه الجوهر الذي يتحدد بالصورة. ويرفض ابن رشد نظرية الفيض؛ ما يعني أن البرهنة على المحرك الأول باعتباره علة فاعلة من اختصاص العلم الطبيعي؛ لأن علم ما بعد الطبيعة لا يبرهن عليه [بل يتسلَّمه من صاحب العلم الطبيعي][55]. وما على صاحب علم ما بعد الطبيعة سوى النظر في المحرك الأول من جهة كونه علة صورية وغائية للعالم. وكما تشير دراسة لورنس بولي Laurence Bauloye الحديثة لمقالة الباء [الثالثة]، فقد تخلى ابن رشد عن التمييز [السينوي] بين الماهية والوجود وركز على الموجود كجوهر وصورة[56].

---

52 حول تطور مواقف ابن رشد من الميتافيزيقا وتعديله المستمر لها، انظر، Druart [141].

53 انظر النص العربي، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، سبق ذكره.

54 Averroes [137].

55 حول رؤى ابن رشد في السببية والفيض، انظر، Averroes [137].

56 Averroes, *Grand Commentaire (Tafsır) de la "Métaphysique," Livre Bêta*, intro. and trans. L. Bauloye (Paris: 2002). See further Bauloye [218] and [219].

ولا يزال المتخصِّصون في الفلسفة اليونانية يحاولون التوفيق بين الموضوعات الأساسية لميتافيزيقا أرسطو، خاصة بين الميتافيزيقا كبحث في الكليَّات العامة؛ أي: الموجود بما هو موجود، وكبحث في الإله وباقي الموجودات اللامادية [الجواهر المفارقة]. وقد كانت نفس هذه الموضوعات في مركز اهتمام فلاسفة الإسلام، فهم إما أسقطوا البحث في الموجود بما هو موجود بالكامل مثل الكندي والرازي وابن طفيل، وإما حاولوا الجمع بين هذين الموضوعين في نسق أرسطي متكامل [مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد]. لاحظ الفارابي صعوبات مثل هذا الجمع وعدم الاتساق في المتن الأرسطي نفسه، وحاول القيام بجمع بينهما على خطوط أفلاطونية محدثة. ووصل ابن سينا إلى جمع تام بإعادة فحص المسألة برمَّتها وباستعارة تصور جديد من علم الكلام، وهو «الشيء». وأدى هجوم الغزالي على «الفلاسفة» وعلى نظرية الفيض تحديداً إلى استثارة ابن رشد وأيقظه من سباته الدوجماطيقي، ودفعه لإعادة قراءة وشرح تفصيلي للمتن الأرسطي؛ ما جعل منه صاحب نزعة إصلاحية في الفلسفة الأرسطية وداعية لأرسطية خالصة [من المؤثرات الأفلاطونية المحدثة والكلامية].

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com