

في سبيل فهم الفلسفة الإسلامية
(١) مشكلة الوجود

جوابيير الفلاسفة المسلمين

تأليف
الدكتور
حسن محي الدين (اللوحي)

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبودج

سأدت جامعة بغداد على طبع هذا الكتاب

مطبعة الزهراء - بغداد - شارع المتنبي

١٩٦٧/١٣٨٧

مقدمة عامة

عندما كنت في انكلترا كانت تراودني رغبة كان يمنعني عن التفكير الجدى بمحاولة تحقيقها ما كان يلوح لي من صعوبتها وضرورة التفرغ لها فآثرت ان امضى في تهيئة اطروحتي واستكمال وسائل تحقيق هذه الرغبة بمراجعة الكتب الفلسفية والكلامية بشمول وعمق يتناسب وضخامة المهمة حتى انتهت دراستي وعدت الى الوطن ومضت سنتان بعد العودة أمضيتهما في التدريس لمواضيع مختلفة منها الفلسفة الاسلامية تهيأ لي فيها استكمال بعض ما لم استطع ادراكه قبل ذلك من الاطلاع على نواحي فكرنا الاسلامي الحديث وعلى الفكر اليوناني والفكر الوسيط بصورة أنضج وخيل لي انني لو اردت ان استمر في القراءات لما امكنني ان انجز شيئاً ولو انصرم العمر كله ولذلك آثرت ان ابدأ بتحقيق هذه الرغبة التي حدثت القارئ عنها والتي راودتني وانا في سنى التلمذة ، فاصدرت هذا الكتاب وهو الحلقة الاولى من حلقات تتناول مسائل هامة من فكرنا الكلامي والفلسفي ، ليس على اساس التاريخ لها فقط بل على اساس الدخول في تفاصيل هذه المسائل ودراستها دراسة مقارنة ترجع بها الى اصولها في التراث العالمي وخصوصا اليوناني وباسلوب لا يخلو من لغة الجفاف الذي يلاحظه ادنى من له اطلاع على كتابات فلاسفتنا ومتكلميها وهو امر حاولت ان اخفف منه بالشروح ما امكن حتى يتسنى للقارئ متوسط الفهم او بعضه .

وبعد فاذا كان لي من رجاء من القارئ فهو ان يستحضر في ذهنه انه لايقوم بنزهة هذا من جهة ومن العجوة الاخرى فان هذا البحث كل لا يتجزأ مرتبطة باخيره باوائله فاذا لم يستطع ان يفهم كل شيء في فصوله الاولى فربما ادرك ما غمض عليه منها حين يمضي في قراءته قراءة صبورة متفتحة . ان تجنب الصعوبة امر مستحيل ومن يجب ان يطلع على فلسفتنا

- بل والفلسفة القديمة كلها - ~~فلا تخاصم~~ مواجهة الصعوبات في أسلوبها
وفي الفاظها وعليه ان يمي انها ليست فلسفة حديثة في المنهج والاسلوب بل
وحتى في بعض مشكلاتها وتناولها لهذه المشكلات ، فاذا كانت قراءة الفلسفة
الحديثة تحتاج الى جهد وانتباه لا يعطيه القارئ حين يقرأ موضوعا آخر
فان عليه ان يضاعف الصبر والانتباه اذا اراد ان يظفر بشيء من فلسفتها القديمة
التي لا ابالغ اذا قلت انها تعرض لأول مرة عرضا جديا وبلغه اهلها في هذه
السلسلة .

بغداد ١٩٦٧/٩/٢٦

تمهيد

تجمعت دوافع متعددة جعلتني اؤثر كتابة هذا البحث الشاق ولعل اول هذه الدوافع الحاحا الرغبة في اظهار الفلسفة الاسلامية على حقيقتها غنية عميقة ، ولا يمكن تحقيق هذا الا بنقل افقارى الى شعابها وملتوياتها ومواجهته بأساليبها في التعبير والنقاش فان حظ اكثريه القراء والمعنيين بها لا يتجاوز في الغالب الاصلاح عليها من خلال المختصرات والاستعراض العريض لمشاكلها ولست اذيع سرا اذا قلت ان كثيرا ممن يتلمذون لفلسفتنا بجهدهم الشخصي او من خلال الدراسة الاكاديمية يصعب عليهم ان يفهموا كتب فلاسفتنا لو فرغوا بانفسهم اليها او واجههم نص من نصوصها وذلك انهم تعودوا ان يقرأوا عنها لا ان يقرأوها . ومعظم الكتب الحديثة التي تؤرخ لفلسفتنا مكتوبة للقارىء العام ، فهي لا تعنى بالمشاكل بعمق وغالبا ما تؤرخ لاشخاصها وتدور حول مشاكلها دون ان تدخل فيها واذا قدر لشخص - وهذا حكم عام وليس بحاصر - ان يدرس احد فلاسفتنا او مشكلة من مشاكل فلسفتنا فانه في الغالب يقتصر على عرض آراء هذا الفيلسوف عرضا سهلا سطحيا يعتمد فيه عن تفاصيل رأيه وعلاقاته بمن سبقه وبمن لحقه وبراءة المتكلمين او سواهم . وباختصار فانتى اعتقد ان كثيرا من اللوم الذى يقع على فلسفتنا وخصوصا ما شاع عنها من انها مفككة جممية لا وحدة فيها ولا عمق سببه عدم توافر الدراسات الكفوءة والدارسين الذين تتوفر فيهم كل شروط الدراسة كما تتوفر في الدارس او الكاتب او المؤرخ للفلسفة اليونانية او للمدرسية (المسيحية) من الغربيين .

لقد احال مؤرخو الفلسفة اليونانية النصف الضئيلة المتبقاة من اقوال الفلاسفة الطبيعيين وجميع الفلاسفة قبل سقراط بل وحتى «عدم الانسجام» الموجود في كتابات افلاطون وارسطو في كتبهم المختلفة الى مذاهب موحدة

المنهج والهدف ولكن هذا لم يتوفر بعد لاراء متكلميها وفلاسفتها الا في حدود ضيقة وخاصة •

ودافع آخر جعلنى اتج هذا البحث يتصل من قريب بالدافع الاول وهو اننى اردت بهذا البحث ان يكون فرصة طيبة لاطهار مدى الوحدة والتلاحم في الفكر الاسلامى فليس هناك - وخصوصا بعد ان نضجت المباحث العقلية عند الكلاميين والفلاسفة - فكر كلامى وآخر فلسفى او ما يسمى «كلام» و «فلسفة» • نعم هناك مدارس فكرية ، مدارس كلامية واخرى فلسفية ولكن الوشائج قوية بين هذه المدارس والتفاعل مستمر بينها اولا وبين فروع كل مدرسة الواحد مع الآخر ثانيا • ان عمق فكرنا الفلسفى وابداعه انما يمكن رصده وتبعه في ادراك وملاحظة هذه الوشائج وهذا التفاعل بين المدارس الاسلامية المختلفة وهذا البحث سيعطى الدليل الكافي على معنى وصحة هذا الادعاء •

اننى ارى انه من غير المنتج في شىء دراسة اية مشكلة مثل وجود الله ، واصل العالم ، والنفس ومصيرها ، وحرية الارادة والجوانب الخلقية ••• الخ عند الفلاسفة او المتكلمين على اساس الفصل بينهما والاقتصار على ما يقدمه احدهما حول المشكلة المدروسة •

ولعل من دوافع طروق هذا البحث وهو أمر يتبع الدوافع السابقة اننى اريد ان اقدم بهذا البحث مثلا واضحا يقنع الذين يأخذون « علم الكلام» على انه بعيد كل البعد عن الفلسفة عموما والفلسفة الاسلامية خصوصا وانه ليس الا اقوال متفرقة لتفسير آية او شرح حديث وانه مقطوع الجذور بالفكر الفلسفى العالمى قبله وخصوصا اليونانى ، اقول اننى اريد ان اقدم بهذا البحث مثلا واضحا يقنع من يذهب هذا المذهب بانه على حظه كبير من

الخطأ • لقد تعودنا ان نضع ابن سينا والآخرين من فلاسفتنا في عداد الفلاسفة وان نضع الفكر الكلامي في خانة اخرى نحرص على ان نتجنب وصفها بالفلسفة • وسيبين هذا البحث ان هذا الفكر السينائي والفارابي وعلى العموم الفكر الفلسفي الاسلامي لم يستطع ان يكون فكرا أرسطيا ولا فكرا افلاطونيا ولا فكرا افلوطينيا ولا فكرا ماديا طبيعيا في كل الحلول التي قدمها لمشكلة الحدود والقدم وهي البر كبريات الفلسفة القديمة وسأحاول في المستقبل اثبات ان هذا هو الحتم في كل المسائل الفلسفية الاخرى • وربما سيدهش كثير من اباحين الذين تعودوا ان يحسبوا ابن سينا على ارسطو او سواء من فلاسفة اليونان حين سيجدون انه لا يعتمد عن كونه مسلما بقدر ما يعتمد عن كونه ارسطيا او افلاطونيا او افلوطينيا • وقد تقاسم الفلاسفة والمتكلمون هذا الموقع الوسط الموفق المتعدد الاصول والابعاد وقدم المتكلمون نظرية فلسفية عن اصل العالم لها مبرراتها العقلية وحججها الفلسفية ونقدها القوى لمواقف المدارس الاخرى المحتملة لمشكلة أصل العالم • وخاض المتكلمون في كل الابعاد الموافقة والمخالفة المحتملة بما في ذلك تقدمهم لجميع مذاهب اليونان • ويجب ان نقول ان القول بالخلق من عدم هو من ابتداع اللاهوت اليهودي والمسيحي والاسلامي وليس شيئا جاءت به الاديان الثلاثة وان كان من الممكن بالتأويل استخراج من نصوص القرآن والانجيل والتوراة كما يمكن استخراج القول بالصنع من مادة اولى وهو حل افلاطون بالتأويل ايضا* •

فاذا كان حال المتكلمين هو هذا واذا كان فلاسفتنا ومتكلمونا لاهوتين اولاً واخراً فبأى حق نضع ابن سينا ورفاقه بين الفلاسفة والغزالي والرازي والشهرستاني والدواني... الخ بين المتكلمين ثم نسمى فكر الاولين فلسفة ونسمى فكر الآخرين لاهوتا او عقائد او ما يشبه هذا وذاك • ان هذا البحث دللت على هذه الدعوى في القسم الاول من اطروحتي وهي قيد الطبع •

راجع فهرس المصادر لهذا البحث •

سيين بما لا يقبل الشك ان هناك فكرا اسلاميا يشمل من يسمون فلاسفة ومتكلمين على حد سواء له سمات واحدة وعلى الانسان اما ان يسميه لاهوتا او مدرسية اذا كان يرى انه كذلك واما ان يسميه فلسفة اذا كان يرى انه كذلك وفي كتنا الحاليين فهو مدعو ان يتجنب الوقوع في الغلط المعتاد والذي سببه الجهل بآراء متكلمينا وفلاسفتنا على حد سواء وهو التمييز بين «كلام» و «فلسفة» . تلك هي الدوافع العامة اما دواعيه المباشرة فهي اننى وجدت سر وخصوصا بعد ان اطلق الغزالي هجومه على الفلاسفة - شيوع التهمة وتزديدها حتى عند بعض الدوائر الفلسفية بان للفلاسفة المسلمين يضمررون عدم العالم وانهم ملحدون الخ - وهذه الدعوى يجب ان يوضح حد لها وهذا المقال يسمى الى وضع حد لهذه التهمة وامثالها - ويلاحظ الناظر في كتبنا القديمة المؤرخة للكلام والفلسفة الاسلاميين ضيق المقاس الذي يحكم به على الآخرين بالكفر والالحاد - والامثلة كثيرة وكثيرة ، فعلى سبيل المثال يصعد عبدالقاهر البغدادى في «اصول الدين» و «الفرق بين الفرق»^(١) النقاط التي اختلف فيها رجال المعتزلة والخوارج وسواهم عن مذهب اهل السنة ويسميها فضائح ويلصق اليهم الكفر لاختلافهم في فهم آية او حديث وفي كل المسائل حتى التابوية - والغزالي - على سعة اطلاعه وتلون آرائه في كتبه المختلفة - لا يبتخل على الفارابى وابن سينا واتباعهما بالكفر في مسائل ثلاث والتبديع في مسائل اخرى^(٢) . وهو لا يجهل كما ان البغدادى لا يجهل ان هؤلاء جميعا مجتهدون في ظل دين واحد معتقدون بوجود الله وسوى ذلك من المسائل التي تدخلهم جميعا في زمرة الروحانيين او المثاليين وليس بينهم شخص واحد

(١) البغدادى : اصول الدين ، اسطنبول ١٩٢٨ ص ٣١٨ فما بعد .
والفرق بين الفرق . القاهرة ١٩١٠ ص ١١٤ فما بعد .

(٢) التفاهت : بيروت ١٩٢٧ ص ٢٨-٢٠ والمنقذ من الضلال . القاهرة ١٣٠٩ . ص ١٢-٨ .

بين الماديين • وتطرف الخوارج في هذا المجال مثل يحتذى في ضيق الافق والمقياس حتى كان «الازارقة» يكفرون «التجدات» والمكسي بالعكس مع انهم جميعا خوارج^(٣) • والمسألة تبلغ أوجها من التطرف وضيق الافق عند عامة الناس ممن لم تواتهم ثقافة شخصية بمذاهب وآراء غيرهم فالعالمى سريع الحكم على مخالفيه بالمروق والكفر في ابسط المسائل •

وعندى انه لو رجع الى التمحيص لوجد ان كثيرا ممن اعتبروا في صفوف الملحدين من مفكريناهم في الواقع من المخلصين للدين او على الاقل للمذهب الروحى والالوهية • بل لو لوحظ الاستقطاب بين المادية والروحية لوجد ان الفلاسفة المسلمين هم العقبة امام المذاهب المادية في تاريخ الحضارة الاسلامية لانهم مكنوا للمذهب الروحى - بما فيه الاديان - الاسس العقلية التى تمكنه من الدفاع والهجوم بوجه المذاهب الالحادية والمادية البحتة • ولولا هذه الفلسفات - وعلم الكلام جزء منها - لكان من السهل على الماديين ترويج مذاهبهم وقد سلحوها بالادلة وجمعوا لها اسباب الاخذ بها ما وسعهم ذلك •

من هذه المقدمة يتضح ان بين الالحاد - بمعناه الذى يدل على فهم الكون فهما ماديا بحثا منكرا لوجود قوة عاقلة او آلهية أو أية تائية بين المادى والروحى - وبين فلاسفة الاسلام فاصلا عريضا فان هؤلاء لا ينكرون الله ولا ينكرون الحياة الاخرى ولا ينكرون التدبير في الانسان وخارجه • بل ان معظمهم يعترفون بالروحى مع اختلافات في فهم هذه المسائل مهمسا كان

(٣) الميرد : الكامل في اللغة والادب • مطبعة الاستقامة القاهرة بلا تاريخ ص ١٧٦ - ١٨١ والشهرستاني : الملل والنحل • القاهرة ١٩٥٦ تحقيق محمد زيدان ج ١ ص ١١٩ •

تخطئها من الجدة والابتعاد عن الفهم الحرفي للنصوص الدينية فهي تدور في
 فلك رוחي مثالي واضح .
 ولكي تقترب أكثر من معنى هذا الذي أقوله من جهة ولكي تتعالج
 صلب الموضوع أضع بين يدي القارئ المذاهب التي وصل إليها الإنسان منذ
 أن بدأ يفكر في مسألة أصل العالم حتى تعرف أين يقع فلاسفتنا ومفكرنا
 من هذه المذاهب .

يمكن تصنيف المذاهب في أصل العالم إلى ما يلي (*) :-
 ١ - من يقول بأن العالم قديم بمادته وصنوره وزمانه وتراكيبه ولا
 اله له أو مدبر يديره . وهذا هو المذهب المادي لجميع أشكاله .
 ٢ - من يقول بوجود العالم ووجود قوة روحية غير مادية خلقته أو
 صيغته أو هي قديمة معه ولكنها تديره . وهذا هو المذهب الروحي بجميع
 أشكاله . والاتجاه الأخير يضم المدارس أو الشعب التالية :
 أ - من يقول بأن الله «صانع» للعالم كما يصنع النجار الكرسي من
 الخشب أي أن الله صنع صور الأشياء وتراكيبها من مادة أولى قديمة .
 وبرز مثل على هذا «افلاطون»^(٤) و «أصحاب الهيولى»^(٥) من مفكرينا

(*) انظر الملحق رقم (أ) في «الكتاب الثاني» .
 Plato: Timaeus and Critias. Tr. Into Eng.

and ed. By. A. E. Taylor. London. 1929. esp. 30a. - 53;
 69 b; Also: Zeller: Plato and the Older Academy, esp.
 Ch. viii, P. 364 ff and Ch. vii, p. 296 ff; Also, A.E. Taylor:
 Plato, The Man and His Works, London, 1966, pp.(440-444)
 Also T. M. Forsyth: God and The World, London, 1952. P. 37.

(٤) عن مذهب افلاطون انظر : طيماؤس .
 (٥) انظر عن هؤلاء ومصادر عنهم : بنس : مذهب الذرة عن المسلمين .
 ترجمة عبدالهادي أبو ريدة . القاهرة ١٩٤٦ . من ٣٥ وخواشيها -

ويستلهم ابو زكريا الرازى (٦) .

ب - من يقول بان الله قديم والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ولكن الله علة غائية للعالم بمعنى انه المحرك له على سبيل العشق . وأبرز من يمثل هذا الرأي ارسطوا (٧) وابن رشد (٨) .

ج - من يقول بان الله ابدع العالم ابداعا ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض . وهذا الفيض ازلي فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات . ويستصح معنى هذين القولين فيما يأتى من هذا البحث ويمثل هذا الاتجاه الفيضيون مثل افلوطين (٩) ومن فلاسفتنا الفارابى وابن سينا (١٠) وامثالهما .

(٦) بنس : كتابه السابق . ص ٣٧ فما بعد . ودائرة المعارف الاسلامية مادة : Al-Razi بقلم بول كراوس . بنس ، ورسائل الرازى الفلسفية . نشر بول كراوس . القاهرة ، ١٩٣٩ وفالزر :

(٧) انظر : روس

R. Walzer: Greek into Arabic. Oxford. 1962. P. 15 ff.

Ross. W.D: Aristotle, 5th. ed, London, 1964.

وفورسيث . كتابه المتقدم . ص ٥٥ ومواضع اخرى ، وماجد فخري : ارسطوطاليس . بيروت ١٩٠٨ خصوصا ص ١٠١ فما بعد . ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٥٣ ص ١٤٥ فما بعد نص ١٧٧ فما بعد .

(٨) ان اعتبار ابن رشد في هذا الاتجاه رأى يخالفنى فيه الكثيرون وسأفصله في كتاب خاص يتناول مذاهب الفلاسفة المسلمين في اصل العالم .

(٩) افلوطين : التسماعيات او « كتاب الربوبية » نشر ديترشى ليبزج ١٨٨٢ . ونشرة كذلك بدوى ضمن « افلوطين عند العرب » باسمه المنسوب غلطا الى ارسطو وهو « كتاب اثولوجيا ارسطاطاليس » القاهرة ١٩٥٥ ص ٦٧ فما بعد .

(١٠) لا يمكن الاشارة الى جميع المصادر التى تبين هذه النظرية في كتابات فلاسفتنا ولا المصادر التى تذكرها مع نقدها ولكننى اشير الى بعضها

د - من يرى ان الله خلق العالم من لا شيء لا على سبيل الفيض وليس منذ الازل بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى ارادة الله التي اقتضت ان يوجد في وقت معين^(١١) ويمثل هذا غالبية المتكلمين والغزالي في كتيبه الكلامية وخصوصا «تهافت» و «الاقتصاد في الاعتقاد» و «كتاب الاربعين»^(١٢).

ان ممثلى هذه المدارس الاربع يلتقون في نقاط التقاء تميزهم جميعا عن الاتجاه الاول وهو الاتجاه المادى . واذا مال بعضهم الى الصنيع او الفيض او الخلق من عدم او القول بالتدبير الغائي فقط فليس ذلك لماديتهم

وخصوصا كتابات الفارابى وابن سينا لانهما اكبر ممثلين اسلاميين لها .

أ - الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة ، بيروت ١٩٥٩ ص ٣٨ فما بعد ، رسالة زينون الكبير . حيدرآباد ١٣٤٩ ص ٦-٧ ، السياسة المدنية حيدرآباد ١٣٤٦ ص ١٧-١٨ رسالة في اثبات المفنشارقات حيدرآباد ١٣٤٥ ص ٥ فما بعد . تجريد رسالة المنطوى القلبية . حيدرآباد ١٣٤٩ ص ٤ فما بعد ، عيون المسائل ، ضمن الثمرة المرضية . نشر ديتريش نيسدن ١٨٩٠ . ب - ابن سينا : تسع رسائل . القسطنطينية ١٢٩٨ ص ٣٠ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٦٨ ، ٩٣ ، النجدة ، القاهرة ١٩١٣ ص ٢٤٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٢ ، ٤٤٩ ، ٤٥٣ ، ٤٦٦ ، والشفاء قسم الالهيات . نشر سعيد زايد . القاهرة ١٩٦٠ ج ٢ ص ٢٦٧ ، ٤٠٣ . ٤٠٥ ، ٤١٢ ، والاشارات . نشر سليمان دنيا . القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦٠ قسم ٣ ، ٤ ص ٦٦١ وحول مصادر النظرية عند فلاسفتنا الآخرين والكتب الكلامية المنتقدة لها انظر حاشية (١) ص ٢١٣ من القسم الثانى من اطروحتى .

(١١) تراجع القسم الثانى من اطروحتى فهو يفصل هذه النظرية بكل ابعادها .

(١٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة خصوصا ص ٢٢-٢٣ ، الاقتصاد في الاعتقاد . الطبعة الثامنة . القاهرة ١٣٢٧ ، ص ١٣-١٩ ، ص ٤٤-٤٦ . والاربعين في اصول الدين . القاهرة ١٣٤٤ ص ٦-٢٥ .

والجادهم او ما يشبه هذا بل لدوافع تليق بتصورهم لله تصورا خاصا • فهم جميعا مجتهدون ضمن الاطار اللاهوتى الروحى البحث • واذا كان بعض الشك يمكن ان يثار حول الحل الارسطى والافلاطونى « انظر الفقرتين أ، ب في ص ١٠-١١ » فان شقة الخلاق بين الحلين الكلامى (د) والفيضى (ح) ضيقة جدا بقدر ما يتعلق الامر بالفيض عند فلاسفتنا •

وهذا البحث انما هو توضيح لهذه المسألة •

ان النقاط الجوهرية التى يمكن على اساسها كتيبن مدى الخلاف والتلاؤم بين متكلميها وبين فلاسفتنا الفيضيين تنحصر في ثلاث نقاط هى :-

اولا : هل للعالم موجد أو محدث ام لا ؟ وجوابهما انه له محدث وموجد •

ثانيا : هل العالم محدث من مادة قديمة ام ليس من مادة بل هو مبدع عن لاشئ ؟

وجوابهما انه محدث حدوثا ابداعيا لا من مادة قديمة • ويسمى الفلاسفة هذا « بالحدوث بالذات » اى ان العالم يستمد وجوده أى ذاته وبقائه من الله كما سأوضح •

ثالثا : هل العالم موجود منذ الازل بحيث لا يتصور وجود الله الا ومعه مفعوله اى العالم فالعالم قديم بالزمان ؟ ام هو محدث في مدة لاحقة وليس منذ الازل فهو حادث بالزمان ؟ وهنا يختلف الفريقان وينتج عن اختلافهما في هذا اختلافات اخرى •

القِسْمُ الْأَوَّلُ

القسم الاول

الفصل الاول

لا يمكن استقصاء تفاصيل هذه المسألة وتحقيقها كما ينبغي الا بدراسة جملة من النصوص التي توضح حقيقة الخلاف وجوهر ما كان يجول في ذهن فلاسفتنا ودواعي مذهبهم هذا ، وانا متأكد ان القارئ سيصل الى تقرير المسائل الخلافية اعلاه - بالصورة التي عرضتها - بعد اطلاعه على هذه النصوص التي حاولت ان اشرحها كلما وجدت ذلك ضروريا .

اننى ساقصر على كتابات الفارابى وابن سينا فيما وراء الطبيعة وهما الرائدان لنظرية الفيض في العالم الاسلامى واليهما وجه الغزالى كلامه في تهافته (١) .

يقول الفارابى في كتابه « الجمع بين رأى الحكيمين » : « ومعنى قوله اى ارسطو ان العالم ليس له بدؤ زمانى انه لم يتكون اولا فاولا باجزائه كما يتكون البيت مثلا او الحيوان ... فان اجزائه يتقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال ان يكون لحدوثه بدؤ زمانى . ويصح بذلك انه انما يتكون عن ابداع البارئ جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان (٢) . ومن نظر اقاويله في الربوبية في

(١) في تهافت الفلاسفة يقول الغزالى انه « سيقصر على اظهار تناقض مقدمهم - اى مقدم الفلاسفة - المعلم الاول ... ورأى اقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام الفارابى ابو نصر وابن سينا ... فليعلم انا مقتضرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين » ص ٨-٩ .

(٢) هذا هو المعروف عن افلوطين في تساعياته انظر هامش (٣) في الصفحة التالية . اما ارسطو فهو لا يقول بان العالم حادث باى معنى من معانى الحدوث ولكن الفارابى هنا ينقل عن الكتاب المسمى « اثولوجيا ارسطاطاليس » والذي ثبت انه جزء من تساعيات افلوطين . والمهم ان الفارابى في هذا النص وماسيلي من تتمته يعترف بحدوث العالم من لاشئ وان الهوى او مادة العالم هى الاخرى ليست ازلية بل محدثة ولكن الفارابى يصر على الحدوث بالذات لا بالزمان وسيأتى ايضاح هذين .

الكتاب المعروف باثولوجيا لم يشبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر في تلك الاقاول اظهر من ان يخفى وهناك تين ان الهيولي ابداعها البارى جل ثاؤه لا عن شيء وانها تجسنت عن البارى سبحانه وعن ايرادته ثم تترتب (٣) . وقد بين في «السماع الطبيعى» ان الكل لا يمكن حدوده بالبخت والاتفاق . وكذلك في العالم جملة . يقول في كتاب «السماء والعالم» ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذى يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض (٤) . وقد بين هناك ايضا امر الملل كم هي واثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هناك ايضا امر المكون والحرك وانه غير المتكون وغير المتحرك . وكما ان افلاطون بين في كتابه المعروف بـ «طيمائوس» (٥) ان كل متكون فانما يكون عن علة مكونة له اضطراراً وأن

(٣) افلوطين : كتاب اثولوجيا ارسطاطاليس ، ديترشى ، ص ١٣ ، ١٥ ، ٥٧ ، ٧٩ ، ١١٢ ، ١٣٢ . وفيما يخص اكتشاف ان هذا الكتاب هو جزء من تساعيات افلوطين انظر مقدمة كتاب افلوطين عند العسوب للدكتور بدوى . القاهرة ١٩٥٥ .

(٤) هذا صحيح فان ارسطو يستدل على وجود الله بدليل النظام ولكن ليس باعتبار الله محدثاً او مبدعاً بل كعلة غائية . انظر ارسطو :

Aristo: Metaph, Vol. VIII of The Works of Aristotle, Tr. into English, Under The Editorship of W. D. Ross, Oxford, 1930. Book. XII, 1074b. 15 ff; W.D. Ross, Aristotle, Op. Cit, P. 182—186. Also, B. Russel: History of Western Philosophy, New ed., London, 1961. p. 180.

وكذلك تفسير ما بعد الطبيعة . لابن رشد . بيروت ١٩٤٨ ج ٢ . ٥١٠ ص ١٦٩٢ .

(٥) ترجم كتاب طيمائوس الى العربية فقد نقله ابن البطريق ونقله حنين بن اسحاق او اصلح ما نقله ابن البطريق .

الفهرست . مطبعة الاستقامة بلا تاريخ . ص ٣٥٨ . المسموعى : التنبيه والاشراف . نشر دى غويه . لندن ١٨٩٤ ص ١٦٢ . والقفلى : تاريخ الحكماء . ليبزج ١٣٢٠ . ص ١٧ . وابن صاعد : طبقات الامم . بيروت ١٩١٢ . ص ٢٣ .

التكون لا يكون علة لتكون ذاته^(٦) كذلك ارسطوطاليس بين في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لايتناهى ابدا البتة وبرهن على ذلك براهين واضحة^(٧) (و) انه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطوائف من العلم بحدوث العالم وتلخيص امر الابداع ما لارسطوطاليس وقبلة افلاطون ولمن يسلك سبيلهما ، وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء في سائر المذاهب والنحل ليس يدل على التفصيل - الا على قدم الطبيعة وبقائها ، ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والابخار المروية فيها والاثار المحكية عن قدمائهم ليرى الاعاجيب عن قولهم بانه كان في الاصل ماء^(٨) فتحرك واجتمع زبد وانمقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم مما يدل جميعه على الاستحالات^(٩) والتغاير التي هي اضداد الابداع . وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه امر السموات

(٦) هذا ما يقرره الكندي ايضا في رسائله مثل «كتاب الكندي الى المعتصم في الفلسفة الاولى» ضمن «رسائل الكندي الفلسفية» ج ١ القاهرة ١٩٥٠ ص ١٢٣ فما بعد .

(٧) افلوطين : اثولوجيا . . . ص ٩٧ ، ١٢٧ . وقد اخذ بهذه الفكرة فلاسفتنا اعتبارا من الكندي : رسائل ج ١ ص ١٣٢ مما بعد . وتجدر الاشارة الى ان كتاب اثولوجيا قد ترجمه الى العربية عبدالمسيح ابن عبدالله بن ناعمة الحمصي وان الكندي قد أصلح هذه الترجمة لاحمد بن المعتصم ولا يفي المقام للاشارة الى ورود بحث الوحدة والكثرة في كتب الفارابي وابن سينا وجميع الفلاسفة المسلمين فانه مبحث رئيس .

(٨) تفصيل هذا في القسم الاول الفصل الثالث من اطروحتي حيث بينت اقوال المصريين القدماء والبابليين واليهودية والمسيحية والجاهلية وكلها تتفق على هذا المعنى .

(٩) مثل ان يعتبر الماء بخارا والجبال هشيما الخ . .

والأرضيين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتسميتها^(١٠) مما لا يدل على
منه على التلاشي المحض، ولولا ما اتخذ الله أهل القول والاذعان بهذين المتكلمين
أرسطو وأفلاطون، ومن سلكه سبلهما من أوضحو أمر الإبداع بجمع

(١٠) واضح الله يوضح بالقرآن هنا فإن آيات كثيرة في القرآن تعكس عن
تحول وتفطر السموات والأرض لأفنائهما إلى العدم المحض مثلا (٨٤ :
١ فما بعد ، ٨٤ : ١ فما بعد ١٠ الخ) . واستنادا على هذه الآيات
فإن غالبية المتكلمين رفضوا أن ينتهي العالم في المستقبل إلى الفناء المحض
بمعنى يضيئ الله وحده كما كان وجوده ويقتل هذا الاتجاه العظيم
والإسكافي ومعبود الأسوارى . انظر : «الانقصار» للخياط نشر
بيروج . القاهرة ١٩٢٥ . ص ١٩ ، ٢٣-٢٤ . وهذه هي فكرة ابن
خرزم : «الفصل في الملل والنحل» القاهرة ١٩٥٤ ج ١ ص ٢١-٢٢ .
وهو رأي غالبية الفرق الكرامية . انظر : «المحصل» للرازي في فخر
الدين - القاهرة ١٩٢٣ . ص ٩٨ . انظر كذلك «الفرق بين الفرق»
للبيضاوي . ص ٢٠٥ و «أصول الدين» له أيضا ص ٦٧ و «تلبيس إبليس»
لابن الجوزي . القاهرة ١٩٢٨ . ص ٨٤ . وهذه هي فكرة الغزالي : «تهافت»
ص ٨٠-٨١ . أما ابن رشد فيقرر استنادا على أرسطو أن كل ماله أول
فله آخر وما ليس له أول فليس له آخر : «تهافت القهاقي» ص ١٩٠
وكتاب «فصل المقال» . ضمن «فلسفة ابن رشد» نشر مولر .
ميونيخ ١٨٥٩ . ص ١١ فما بعد . وابن رشد يستب قول المتكلمين
استنادي إلى أفلاطون . وفيما يخص أصل هذين القولين عند أفلاطون
وأرسطو انظر :

(Aristo: De Caelo: Vol 2 of the Works of Aristotle, Ed. by
Roas, Oxford. 1930. Bk. 1.10. 280a, 30. and Bk. 1. 12, 282a,
25 ff).

وفي الموضع الأول يورد أرسطو رأي أفلاطون الذي يذكره الأخير في كتاب
«طيماؤس» . انظر :

Plato: Timaeus, op. Cit, 88b. and : Zeller: Plato op-cit, P.363

وفكرة أفلاطون والمتكلمين أخذ بها جالنيوس أيضا : انظر فإن دين
برغ :

Van den Bergh: The Incoherence of the Incoherence,

Gibb's Memorial. No. 19, 195٧. Vol, 2. p. 7u, note 2.