بين ابن سينا وابن رشد

الدكتور جميل صليبا

١ ـ مقدمة عامة

بين يدي كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، وكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، وكتب أخرى تذكر هذين الفيلسوفين كنت أقرؤها لأني كنت أريد أن أعدّ محاضرة في فلسفة الغزالي ألقيها على طلاب الجامعة . ولكن ناحيـة انتقادية جديدة كشفت عنها في كتب ابن رشد صرفتني عن التحـدث عن الغزالي . وهذه الناحيـة هي تحديد موقف ابن رشـد إزاء فلسفة ابن سينا .

نحن نعلم أن ابن رشد كان يتهم الغزالي بالقصور في علمه (تهافت التهافت ٦٧) وبالتمويه في أقاويله الجدلية ، وأنه كان ينتقده لاعتماده في نقـد الفلسفة اليونانية على ما جاء في كتب ابن سينا دون غيره ، وينتقده كذلك في مسائل أخرى كثيرة لا أريد الآن أن أتحدث عنها .

وليس الغريب في هذا النقد أن يتضمّن ردود ابن رشد على اعتراضات الغزالي ، ولكن الغريب فيه أن يشتمل في الوقت نفسه على تفنيد دقيق لبعض آراء ابن سينا . فالغزالي لم ينظر إلاّ في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة (تهافت التهـافت ٦٧) ، لقد تجرّد للردّ على ابن سينا ، فتوهم أنه ردّ على جميع الفلاسفة ، ونقل في كتاب « تهافت الفلاسفة » مذهب ابن سينا على غير وجهه ، فوقع فيما وقع فيه من التخبط ، فما بالك إذا كان أصحاب ابن سينا قد تأوّلوا عليه كثيراً من الآراء التي لم يصرح بها قط ؟

لقد كان ابن رشد يشعر بابتعاد ابن سينا والفارابي عن طريقة المشائين ،

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

ويرى أنه لولا ابتعاد هذين الفيلسوفين عن المعلم الأول لما استطاع الغزالي أن يردّ عليهما ، وفي كتب ابن رشد ، ولا سيما في كتاب « تهافت التهافت » وكتاب « ما بعد الطبيعة » و كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » مواضع كثيرة يرد فيها ذكر ابن سينا في سياق الكلام على الغزالي أو في تفسير كلام أرسطو مثال ذلك أن ابن رشد ينتقد رأي ابن سينا في الرؤيا والوحي بقوله : « لا أعلم أحداً قال به من القدماء إلاّ ابن سينا » (تهافت التهافت ١٢٢) ، أو قوله : وهذا « شيء تفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي » (تهافت التهافت ١١٩) . ومثال ذلك أيضاً أنه ينتقد رأي ابن سينا في النفس بقوله : « لا أعلم أن أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقاً ، ثم قال إنها باقية إلا ما حكاه ابن سينا » (تهافت التهافت ٣٣) ، ومثال ذلك أخيراً أنه ينتقد نظرية الفيض بقوله : « وأما ما حكاه ابن سينا ، من صدور هذه المبادىء بعضها عن بعض فهو شيء لا يعرفه القوم ، وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه » (تهافت التهافت ٤٩) أو ينتقدها بقوله : إن في هذه النظرية تناقضاً « خفي على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات ، فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة » (تهافت التهافت ٦٥) . وفي قول ابن رشد أن الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر وابن سينا عسر عليهم فهم صدور الكثرة عن المبدأ الأول (تهافت التهافت ٤٨) ، وقوله : ان ابن سينا لم يدرك ان اسم الموجود يدلّ على ذات الشيء لا على عرض في الشيء ، وفي أقوال أخرى غير هذين القولين دليل على أن الميزان الذي كان ابن رشد يزن به أقوال ابن سينا هو الميزان الآرسطي ، فلا غرو إذا لام ابن سينا على خلافه لأرسطو بقوله : « هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه » (كتاب ما بعد الطبيعة ، ص ٦) .

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

ولست أريد الآن أن أذكر جميع المسائل التي أتى بها ابن سينا من عند نفسه ، أو أذعن فيها لآراء المتكلمين ، أو خالف فيها مع الفارابي آراء أرسطو ، ولكني أريد أن أقول في ابن سينا ما قاله ابن سبعين ، وهو أن أكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، فلا غرو إذا تضمّنت مسائل مخالفة لآراء أرسطو ، ولا عجب أن يتصدّى ابن رشد لنقدها ، وهو الفيلسوف المفتون بأرسطو والمعظم له .

ويبدو لي مع ذلك أن ابن رشد كان ناقداً منصفاً ، فكان موقفه إزاء الغزالي وابن سينا أشبه شيء بموقف أرسطو إزاء الذين كانوا لا يرون مثل رأيه ، والدليل على ذلك قوله :

« وأمّا قوله : (يعني الغزالي) إن قصده هاهنا ليس هو معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم (يعني الفلاسفة) وإظهار دعاويهم الباطلة ، فقصد لا يليق به ، بل بالذين في غاية الشر ، وكيف لا يكون ذلك كذلك ، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من الباهة ، وفاق الناس فيما وضع من الكتب إنما استفاده من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم ، (وهبهم) أخطأوا في شيء ، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ، ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها . وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه ، وقد وضع فيها التآليف » ويقول : « إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق الاّ من هذه الصناعة . وقد بلغ الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله تعالى ، أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه ، وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هـــذا القول ، وأن يصرح بذمهم على الإطلاق ، وذم علومهم ؟ وإن وصفنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية (يعني ابن سينا) فإنا

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

إنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقيـــة ، ونقطع أنهم لا يلزموننا (على) التوقف على خطأ إن كان في آرائهم ، فإن قصدهم ، إنما هو معرفة الحق ، ولو لم يكن لهم إلا هـذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم ، مع أنه لم يقلْ أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يعتدّ به ، وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان ، وهم الأنبياء ، فلا أدري ما حمل هـذا الرجل على مثل هذه الأقاويل ، أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل » (تهافت التهافت ٨٨) .

ففي هذا النص كما ترون إشارة إلى ما يريد ابن رشد أن يتقيـد به من العدل والإنصاف في الحكم والاعتدال في النقد ، والاعتراف بفضـل الفلاسفة السابقين وإن أخطأوا في بعض آرائهم .

ولسنا نريد الآن أن نبحث في اعتراضات الغزالي على الفلاسفة ولا في ردود ابن رشد على هذه الاعتراضات ، ولكننا نريد أن نقصر كلامنا على النظر في ثلاث مسائل كانت موضع خلاف عميق بين ابن رشد وابن سينا ، وهي:

١ ــ مسألة المبـدأ الأول هل يتم إثبـاته في علم الطبيعة أم في عـلم ما بعد الطبيعـة .

٢ ــ مسألة اسم الواحد هل يدل على الجوهر أم على عرض في الجوهر؟

٣ ــ مسألة اسم الموجود هل يدل عـلى الذات أم على صفـة زائدة على الذات .

أما المسائل الخلافية الأخرى فسنعود إلى الكلام عليها في مقالاتنا القادمة .

٢ ــ المسألة الأولى

موضع إثبات المبدأ الأول

موضوع علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد هو : « النظر في الموجود

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

بما هو موجود ، وفي جميع أنواعه إلى أن ينتهي الى موضوعات الصنائع الجزئية ، وفي اللواحق الذاتية له ، وترقية جميع ذلك إلى جميع أسبابه الأول » (ابن رشد ، كتاب ما بعد الطبيعة ص ٣) . وموضوعه عند ابن سينا هو « البحث عن الموجود المطلق ، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية » (ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٢٢) ، فموضوع هذا العلم لايختلف عند ابن رشد عما هو عليه عند ابن سينا إلا في أمر واحد ، وهو أن ابن رشد يقول إن علم ما بعد الطبيعة المسمّى بالفلسفة الأولى يسلم بوجود المبدأ الأول عن العلم الطبيعي ، على حين أن ابن سينا يقول إن البحث في وجود المبادىء المفارقة ليس من موضوعات العلم الطبيعي ، وإنما هو من الموضوعات الخاصة بعلم ما بعد الطبيعة ، قال : « إن كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فإنما يفحص عن حال بعض الموجودات ، وكذلك سائر العلوم الجزئية ، وليس لشيء منها النظر في أحوال الموجود المطلق ولواحقه ومبادئه » ، (النجاة ، ص ٣٢٢) ، ومعنى ذلك أن إثبات المبدأ الأول عند ابن سينا من موضوعات علم ما بعد الطبيعة ، وأن العلم الطبيعي إذا بحث في إثبات المحرك الأول أو المبدأ الأول كان بحثه فيه فضلًا وزيادة .

وفي الحق أن موقف ابن رشد إزاء هذه القضية أقرب إلى رأي أرسطو من موقف ابن سينا ، لأن المعلم الأول قد أثبت وجود المبدأ الأول في المقالة الثامنة من العلم الطبيعي ، ولم يعد هذا الإثبات فضلًا في هـذا العلم ، ولما عاد الى ذكر المحرك الأول في علم ما بعد الطبيعة أضاف إليه ذكر العلة الصورية ، والعلة الغائية ، وأخرج براهينه الواردة في الطبيعيات مخرجاً أعم ، ولولا ذلك لما احتاج إلى إعادة ذكره .

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

لقد كان ابن رشد مفسّراً بارعاً ، ففهم رأي أرسطو فهماً دقيقاً ، وعبّر عنه تعبيراً واضحاً . أمّا ابن سينا فلم يكن مفسراً ولا مقلداً ، بل كان يأخذ برأي نفسه ويبتعد عن أرسطو في مسائل كثيرة ، حتى لقد قال (ابن سبعين) فيه : إنه كان كثير التخبط ، مخالفاً للحكم .

ولعلنا إذا قلنا مع ابن سينا إن إثبات المبدأ الأول من موضوعات علم ما بعد الطبيعة ، وإن ذكره في العلم الطبيعي فضل وزيادة ، نستطيع أن نجل موضوعات هذين العلمين مستقلة بعضها عن بعض على وجه أتم وأوفى . فالعلم الطبيعي علم وضعي يبحث في ظواهر الطبيعة لا في المباديء المفارقة . وهذا أقرب إلى الصواب من قول بعضهم إن إثبات المبدأ الأول من موضوعات العلم الطبيعي .

٣ ـ المسألة الثانية

اسم الواحد هل يدل على الجوهر أم على عرض في الجوهر

الواحد هو الموجود من جهة ما هو متميز عن غيره ، وغير منقسم ، وهو كما قال أرسطو ينحصر في أربعة أنواع : (تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ١٢٤١/١)

الأول : هو المتصل بالطبع .

والثاني : هو الكل والتمام ، وهو الشخص الواحد من أشخاص الموجودات الطبيعية .

والثالث : هو البسيط في جنس جنس من أجناس المقولات العشر .

والرابع : هو الواحد بالصورة ، وهو المعنى الكلي .

وقد بين ابن سينا أن الواحد يقال لما هو غير منقسم ، وهو على أنواع : فإن كان لا ينقسم في الجنس كان **واحداً في الجنس** ، وإن كان لا ينقسم

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

في النوع كان **واحداً بالنوع** ، وإن كان لا ينقسم بالعرض العام كان **واحداً بالعرض** ، وإن كان لا ينقسم بالمناسبة كان **واحداً في المناسبة** ، كقولنا : إن نسبة الملك إلى المدنية والعقل الى النفس واحدة ، وإن كان لا ينقسم في الموضوع كان **واحداً في الموضوع** ، وإن كان لا ينقسم بالحدّ كان **واحداً بالكلمة** . (ابن سينا ، النجاة ٣٦٤ - ٣٦٥)

والواحد عند ابن سينا قد يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل أو بالقوة ، فإن كان فيه كثرة بالفعل كان واحداً بالتركيب والاجتماع ، وإن كان فيه كثرة بالقوة كان واحداً بالاتصال ، وإن لم يكن فيه كثرة لا بالفعل ولا بالقوة كان واحداً بالعدد على الإطلاق ، وأقل العدد عنده اثنان ، والاتحاد في الكيفية مشابهة ، وفي الكمية مساواة ، وفي الجنس مجانسة ، وفي النوع مشاكلة ، وفي وضع الأجزاء موازاة ، وفي الأطراف مطابقة.

أما ابن رشد فإنه يبين أن الواحد يطلق على الأسماء المشككة ، وهي الأسماء الموضوعة لأمر عام مشترك بين الأفراد لا على السواء ، بل على التفاوت . ومن أنواع الواحد عنده الواحد بالعدد ، ويطلق على المتصل كقولنا خط واحد وسطح واحد وجسم واحد ، وأحق الأشياء باسم الواحد المتصل التام الذي لا يكون فيه زيادة ولا نقص كالخط المستدير . والمتصل قد يكون متصلاً بالوهم مثل الخط والسطح ، وقد يكون متصلاً بالوجود مثل الأجسام المتشابهة الأجزاء . وكما يطلق الواحد على المتصل التام ، فكذلك يطلق على الأشياء المرتبطة والمتماسة بالطبيعة كاليد الواحدة والرجل الواحدة ، أو على الأشياء المرتبطة بالصناعة كالكرسي الواحد والخزانة الواحدة .

قال ابن رشد : « فهذه هي أشهر المعاني التي يقال عليها الواحد بالعدد ، وهو بالجملة إنما يدل به الجمهور على هذه الأشياء من حيث هي منحازة عن غيرها ، ومنفردة بذاتها ، إذ ليس يتصور في بادىء الرأي من

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net

معنى الواحد غير هذه ، ولذلك قيل في حد الوحدة العددية إنها التي بها يقال في شيء شيء إنه واحد . فمن هذه الأشياء ما هي منحازة بأماكنها التي تحويها ، وهو أشهر الانحيازات ، ومنها ما هي منحازة بنهاياتها فقط ، وهي المتماسة ، ومنها ما انحيازها في الوهم فقط ، وبهذه الجهة تلحق العدد المتصل ، وإذا كان هذا هكذا فالواحد بالعدد في هذه الأشياء إنما يدل منها على أمور هي خارجة عن ذاتها ، وبالجملة على أعراض لاحقة لها ، ومن هذه الجهة يكون داخلاً من بين المقولات العشر في جنس الكم ، ويكون الواحد عرضاً ، إذ كان العدد إنما هو جماعة الآحاد التي بهذه الصفة ، (ابن رشد ، كتاب ما بعد الطبيعة ١٠)

وليس في هذه الأقوال التي قدمناها شيء يدل على اختلاف حقيقي بين ابن رشد وابن سينا ، فإن هذين الفيلسوفين يتفقان في الأشياء التي يطلق عليها اسم الواحد ، ان كلًا منها يطلق هذا الاسم على كل ما هو متميز عن غيره ، وغير منقسم ، يطلقه على مبدأ العدد وعلى المتصل الذي لا ينقسم كما يطلقه على الجواهر المفارقة ، والواحد عندهما مرادف للموجود ، لأن كل ما هو موجود فهو واحد ، وكل ما هو واحد فهو موجود ، (ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ١/٣١١ - ٣١٢) وبالأحرى كل ما يصح عليه قولنا إنه موجود يصح أن يقال له واحد ، « حتى إن الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال لها كثرة واحدة » . (ابن سينا ، النجاة ٣٢٣)

ولكن معنى الواحد الذي يختلفان فيه أعمق من معانيه التي يتفقان فيها ، فابن سينا يرى أن طبيعة الواحد طبيعة عرضية لأنه لا يدل على الجوهر بل على عرض في الجوهر ، على حين أن ابن رشد يرى أن اسم الواحد يدل على ذات الشيء وماهيته ، لأنه مرادف لاسم الموجود ، فإن كان الواحد عرضاً في الجوهر كما يقول ابن سينا كان لازماً للذات لامقوماً

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net

لها ، وإن كان مرادفاً لذات الشيء وماهيته ، كما يقول ابن رشد ، كان مقوماً للذات وغير خارج عنها .

قال ابن سينا : « إن الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوماتها ، لكن طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء ، وليس الواحد مقوماً لماهية شيء من الأشياء ، بل تكون الماهية شيئاً ، إما إنساناً ، وإما فرساً أو عقلاً أو نفساً ، ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد وموجود ... فالواحدية ليست ذات شيء منها ، ولا هي مقومة لذاته بل صفة لازمة لذاته » (ابن سينا ، النجاة ، ٣٤٠) . وقال أيضاً : « فلو كانت طبيعة الوحدة طبيعة الجوهر لكان لا يوصف بها إلاّ الجوهر ، وليس يجب إن كانت طبيعتها طبيعة العرض أن لا توصف بها الجواهر ، لأن الجواهر توصف بالأعراض ، وأما الأعراض فلا تحمل عليها الجواهر حتى يشتق لها منها الاسم » (ابن سينا ، النجاة ، ٣٤١) ومعنى ذلك أن طبيعة الواحد عند ابن سينا طبيعة عرضية ، وكذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة ، ويتركب منها ، فالوحدة غير ذاتية للجواهر ، بل لازمة لها ، وهي معاقبة للكثرة في المادة ، ومقولة على الأعراض .

وهذا الذي ذهب إليه ابن سينا مخالف في نظر ابن رشد لآراء أرسطو ، لأن الواحد عند ابن رشد يدل من الشيء الموصوف به على طبيعته ، لا على أمر زائد عليه . قال ابن رشد : « مما يدل على أن الواحد ليس يقال على شيء زائد على الموصوف به أن جوهر كل واحد من الأشياء هو واحد بالذات لا لأمر زائد عليه ، وذلك أنه لو كان الشيء واحداً بأمر زائد على ذاته كما يذهب لذلك ابن سينا لم يكن شيء من الأشياء واحداً بذاته وجوهره بل بشيء زائد على جوهره ، وذلك الشيء الذي صار به واحداً ، إن قيل فيه إنما صار واحداً بمعنى زائد

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net

على ذاته ، فقد سئل أيضاً في ذلك الشيء الذي به صار واحداً بماذا صار واحداً ، فإن كان ذلك الأمر بمعنى زائد عليه ، عاد السؤال فيه ، ومرّ الأمر إلى غير نهاية » (ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ١/٣١٤ - ٣٥١) والسبب في اعتقاد ابن سينا أن الواحد صفة لازمة للماهية لا صفة مقومة لها أنه « أشكل عليه الفرق بين اسم الواحد الذي هو مبدأ العدد . . . وبين اسم الواحد المرادف لاسم الموجود » (ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، ٣/١٢٦٧) ولذلك قال ابن رشد إن ابن سينا غلط في هذا غلطاً كثيراً فظن أن الواحد والموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء ، قال : « والعجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهي بكلامهم يقولون إن من الصفات ما هي صفات معنوية ، ومنها ما هي صفات نفسية ، ويقولون إن الواحد والموجود هما راجعان إلى الذات الموصوفة بها » لا إلى صفات دالّة على أمر زائد على الذات (ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة ١/٣١٣) ، وقال أيضاً : « لقد احتجّ هذا الرجل لمذهبه بأن قال إنه لو كان الواحد والموجود يدلان على معنى واحد لكان قولنا الموجود واحد بمنزلة قولنا الموجود موجود ، والواحد واحد ، وهذا إنما كان يلزم لو قيل أن قولنا في الشيء الواحد إنما هو موجود وواحد يدلاّن على معنى واحد من جهة واحدة ونحو واحد » (ابن رشد ، المصدر نفسه ٣١٣) . ولكن الموجود والواحد إنما « يدلان من الذات الواحدة على أنحاء مختلفة ، لا على صفات مختلفة زائدة عليها » (ابن رشد المصدر نفسه ٣١٣) . فابن سينا لم يفرق بين الصفات الدالة على الذات والصفات الزائدة على الذات . وسبب غلطه كما يقول ابن رشد ، « أنه وجد اسم الواحد من الأسماء المشتقة ، وهذه الأسماء تدل على عرض وجوهر . . وأنه ظن أن اسم الواحد يدل على معنى في الشيء عادم للانقسام ، وأن ذلك المعنى

شبكة الألوكة www.alukah.net
هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net

غير المعنى الذي هو طبيعة . . وأنه ظن أن هذا الواحد المقول على جميع المقولات هو الواحد الذي هو مبدأ العدد ، والعدد عرض فاعتقد أن اسم الواحد يدل من الموجودات على عرض » (ابن رشد ، المصدر نفسه ٣١٤).

وجملة القول أن غلط ابن سينا يرجع في نظر ابن رشد إلى أمرين :

١ — أحدهما أنه اعتقد أن الواحد الذي هو مبدأ العدد هو الواحد المرادف لاسم الموجود ، فإن كان الأول عرضاً وجب أن يكون الثاني عرضاً مثله ، لأنه مرادف له .

٢ — والآخر أنه التبس عليه اسم الموجود الذي يدل على الجنس ، والذي يدل على الصادق ، فإن الذي يدل على الصادق عرض ، والذي يدل على الجنس يدل على كل مقولة من المقولات العشر دلالة تناسب الهوية .

إن الواحد يقال على أنحاء مختلفة ، وحدّه كما قال أرسطو أنه مبدأ العدد لا أنه عدد ، وهو في غير هيولى ، وقولنا كل ما هو موجود واحد ينعكس مثل قولنا كل ما هو واحد موجود ، فالواحد مرادف للموجود ، وهو يقابل الكثرة كما يقابل العدم الملكة .

ثم إن تصور الواحد بديهي ، ومعناه سلبي ، وهو نفي الانقسام عنه ، فإن كان صفة دل على الواحد بالعدد ، أو على الفرد من جهة ما هو جزء من كل ، أي من كثيرين بالعدد ، أو على الأحد الذي لا نظير له في ذاته ، أو على الكثير من جهة ما هو ذو وحدة متماسكة فيكون واحداً بالتركيب . وإن كان اسماً دلّ على أول الأعداد ، أو على مبدأ الوجود أو الفكر ، والواحد بهذا المعنى الأخير هو المطلق الحقيقي . قال الفارابي : « يقال لكلّ موجود واحد من جهة ما هو موجود بالوجود الذي يخصّه ، وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الأول ، فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد ، وأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه» (المدينة

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

الفاضلة ، ٣٠) ، وقال ابن رشد : « إن اسم الواحد والموجود يدلان على ذات واحدة ، وإنما يختلفان بالجهة » (تفسير ما بعد الطبيعة ١٢٨١/٣) .

والواحد عند ابن سينا لا يصدر عنه إلا واحد لأنه بسيط ، قال في كتاب النجاة : « إن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد » (النجاة ، ٤٥٣) وقال في كتاب الإشارات : « الأول ليس فيه حيثيات لوحدانيته ، فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط » ، وهو العقل الأول . ومعنى ذلك أن الأول واحد من جميع الوجوه ، فإذا صدر عنه موجود غيره وجب أن يكون هذا الموجود واحداً . مثال ذلك أن واجب الوجود في مذهب ابن سينا لا يبدع إلا العقل الأول ، لأنه واحد ، ولأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، وهذا شبيه بقول (أفلوطين) في التساعيات إن الواحد ، وهو الأقنوم الأول ، لا يصدر عنه إلا أقنوم ثان وهو العقل ، فالواحد غير معين ، أما الأقنوم الثاني فهو عقل وموجود ومعقول معاً . فابن سينا يعد هذا المبدأ ركناً من أركان الفيض على حين أن ابن رشد يعده سبباً من أسباب الوهم ، لأنه ليس هنالك في نظره صدور ولا لزوم ولا فعل حتى تقول إن الفعل الواحد يلزم أن يكون عن فاعل واحد .

وها هنا سؤال لا بد من الإجابة عنه ، وهو قولنا : إذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فمن أين جاءت الكثرة ؟ إن قولنا : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولنا إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة ، وإذا قلنا إن الكثرة التي في العقل الأول ترجع إلى كونه يعقل ذاته ويعقل الأول قال ابن رشد إن ذلك يوجب أن تكون ذات العقل الأول مركبة من طبيعتين ، فأي هاتين الطبيعتين هي الصادرة عن المبدأ الأول ، وأيهما هي الغير الصادرة ، إنا لا نستطيع أن نتخلص من هذا الإشكال إلا إذا قلنا إن الكثرة التي في العقل الأول كل واحد منها أول ، وهذا يسوقنا إلى القول بتعدد المبادىء .

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

ولكن الفلاسفة القدماء يجيبون عن سؤالنا : من أين جاءت الكثرة بواحد من الأجوبة التالية ، أحدها قول بعضهم إن الكثرة جاءت من الهيولى ، والثاني قول بعضهم إنها جاءت من الآلات ، والثالث قول من قال إنها جاءت من قبل الوسائط والذي جرى عليه ابن رشد في تعليل حدوث الكثرة إرجاعها إلى الأسباب الثلاثة أي إلى المتوسطات والآلات والاستعدادات ، وهذه كلها تستند إلى الواحد وترجع إليه .

وصفوة القول إن الواحد عند ابن رشد يدلّ على الجوهر تارة وعلى العرض أخرى ، أما عند ابن سينا فهو لا يدلّ إلا على عرض في الجوهر ، وما كان عرضاً كان زائداً على الذات لا مقوماً لها . وسيتضح لنا ذلك عند الكلام على اسم الموجود في الفقرة التالية .

٤ ـ المسألة الثالثة

هل يدل اسم الموجود على الذات أم على صفة زائدة على الذات ؟

الموجود هو الثابت في الذهن أو في الخارج ، وهو من المعاني الأولية أو البديهية التي يصعب تعريفها . قال ابن سينا : « إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأ أول لكل شرح . فلا شرح له ، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء » (النجاة ٣٢٥) . وقال ابن رشد: « إن اسم الموجود واسم الهوية يدل كل واحد منهما على مقولة الجوهر ، وعلى سائر أعراض الجوهر التي هي المقولات التسع » (تفسير مابعد الطبيعة ٧٤٧/٢) ، وقال أيضاً : « ولكن هذا الاسم إنما يدل أولاً وباطلاق وتقديم على مقولة الجوهر » (المصدر نفسه ٧٤٧/٢) .

ونحن نلاحظ أولاً أن الموجود يقال عند ابن رشد على أنحاء مختلفة (ابن رشد ، كتاب ما بعد الطبيعة ٥ ـ ٦) .

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

١ – فهو يطلق على كل مقولة من المقولات العشر .

٢ – وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب لا التي تقال باشتراك محض ، ولا بتواطؤ .

٣ – وهو يقال على الصادق ، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن .

٤ – وهو يقال على ما له ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات أو لم تتصور .

٥ – وقد يدل بلفظ الموجود على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الذهن ، وعلى الألفاظ الدالة على هذه النسبة سواء كان ذلك الارتباط ارتباط إيجاب أو سلب ، صادقاً كان أو كاذباً ، بالذات أو بالعرض .

وها هنا مسألتان كانتا سبب اختلاف شديد بين ابن سينا وابن رشد ، الأولى مسألة انقسام الموجودات إلى ممكن وواجب ، والثانية مسألة الماهية والوجود .

١ – الواجب والممكن :

يقول ابن سينا : « إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال ، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه » (النجاة ٣٦٦) . ثم يقول : « إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته ، وقد لا يكون بذاته . أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر ... وأما الواجب الوجود لا بذاته ، فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود » (النجاة ٣٦٦) ، مثال ذلك : « إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

عند فرض اثنين واثنتين ، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعني المحرقة والمحترقة » ، ثم يضيف إلى ما تقدّم قوله : « ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً » (النجاة ٣٦٧) بل كل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته ، وهذا ينعكس فيكون كل ما هو ممكن الوجود بذاته ، فإنه ان حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره . فهناك إذن ثلاثة أنماط من الوجود .

الأول : هو الممكن بذاته ويشتمل على جميع الأشياء التي يتساوى فيها العدم والوجود .

والثاني : هو الممكن بذاته الواجب بغيره ، وهو يشمل جميع موجودات هذا العالم .

والثالث : هو الواجب الوجود بذاته ، وهو المبدأ الأول أي الله .

ولكن ابن رشد يبين أن انقسام الموجودات إلى ممكن وواجب رأي انفرد به ابن سينا فربما أتى به من عند نفسه ، أو ربما أخذه عن الفارابي وإخوان الصفا ، أو عن المتكلمين ، وخصوصاً عن أبي المعالي الذي قال : « إن العالم بأسره جائز . قال ابن رشد : « ونحن نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ، وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل ، فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز » (ابن رشد ، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ٤٠) ، وقال أيضاً : « إن المتكلمين يرون ... أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري ، وأن الممكن يجب أن يكون له فاعل ، وان العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود . هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية ، وهو قول جيّد ، ليس فيه كذب إلاّ ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن .. فأراد ابن سينا أن يعمم هذه

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة ، وإذا سومح في هذه التسمية لم تنته به القسمة إلى ما أراد لأن قسمة الموجود أولاً إلى ما له علة وإلى ما لا علة له » ليست قسمة معروفة بنفسها (كتاب تهافت التهافت ٧٢) .

لقد زعم ابن سينا أن الواجب الوجود بغيره ممكن بذاته ، وأن الممكن يحتاج إلى واجب ينقله من حالة الوجود بالقوة الى حالة الوجود بالفعل ، فقال ابن رشد : ان الواجب ليس فيه إمكان أصلاً ، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ، ويقال في تلك الطبيعة إنها ممكنة من وجه ، وواجبة من وجه . قال ابن رشد : وليس يصح أن يقال : « ها هنا شيء ممكن من ذاته ، أزلي وضروري من غيره ، كما يقول ابن سينا إن الواجب منه ما هو واجب بذاته وواجب بغيره إلا في حركة السماء فقط ، وإما أن يوجد شيء هو في جوهره ممكن وهو من قبل غيره ضروري الوجود فلا يمكن ذلك ، لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون من قبل جوهره ممكن الوجود ، ويقبل من غيره الوجود الضروري إلا لو أمكن فيه أن ينقلب طبعه ، وأما الحركة فيمكن فيها أن تكون واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها . والسبب في ذلك أن الوجود لها من غيرها وهو المحرك ، فإن وجدت سرمدية فواجب أن يكون ذلك من قبل محرك (سرمدي) لا يتحرك بالذات ولا بالعرض ، فالبقاء للحركة من قبل غيرها وأما للجوهر فمن قبل ذاته ، ولذلك لم يمكن أن يوجد جوهر ممكن من ذاته ضروري من غيره ، وأمكن ذلك في الحركة » (تفسير ما بعد الطبيعة ٣/١٦٣٢).

ومعني ذلك أن ابن رشد يجيز انقسام الموجودات إلى ممكن وواجب في الحركة ، ويمنعه في الجواهر لأن الجواهر عنده أزلية ، والبقاء لها من قبل ذاتها ، لا من قبل غيرها ، والممكن الوجود لا يمكن أن يصبح

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

واجب الوجود إلا إذا انقلبت فيه طبيعة الإمكان إلى طبيعة الضرورة ، والإمكان السرمدي هو الوجود الضروري ، أمّا عند ابن سينا فإن الجواهر ممكنة بذاتها وواجبة بغيرها . والجزئيات أعراض ممكنة بالقياس إلى الكليات، وقولنا إنها أعراض ممكنة بذاتها وواجبة بغيرها لا يجعل العالم داخلًا في حظيرة الإمكان بل يجعله مع إمكانه مصطبغاً بصبغة الوجوب .

٢ – الماهية والوجود :

تطلق الماهية على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان ، وهو الحيوان الناطق ، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي . فإذا سألنا ما المثلث مثلًا سألنا عن معناه المتصور في الذهن ، فالأمر المتصور في الذهن من حيث هو مقول في جواب ما هو يسمّى ماهية ، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمّى حقيقة ، ومن حيث مطابقته للشيء الموجود في الخارج يسمّى صادقاً . قال ابن رشد : « والصادق من إيجاب أو سلب هو الذي يكون من خارج النفس على ما هو عليه في النفس ، والكاذب ضدّ ذلك » (تفسير ما بعد الطبيعة ١/٤٥٥) ، ومسألة المطابقة بين الأشياء المتصورة في الذهن والأشياء الموجودة في الخارج من أعوص المسائل التي شغل بها الفلاسفة خلال حقب طويلة من الزمان ، حتى إن ابن سينا الذي عني بهذه المسألة عناية بالغة لم يقتصر على التمييز بين وجود الماهية في الذهن ووجودها أو عدم وجودها في الخارج ، بل قرر أن للمعقولات ثلاثة أنماط من الوجود ، وهي :

١ — وجودها في العقل الإنساني مجردة من اللواحق الحسية .

٢ — وجودها في الأعيان وجوداً طبيعياً غير مفارق .

٣ — وجودها في العقل الفعال .

ولكن تصور الماهية عند ابن سينا لا يستلزم وجودها الخارجي ، لأن

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

الوجود في نظره ليس مقوماً للماهية ، وإنما هو صفة عرضية لازمة لها ، وهو في ذلك يقول : « ليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثال بوجه ، مثل كثير من معاني الأشكال الموجودة في كتب الهندسة ، وإن كان وجودها في حيز الإمكان ، ومثل كثير من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها ، مثل مفهوم لفظ الخلاء ، ومفهوم الغير المتناهي في المقادير ، فإن مفهومات هذه الألفاظ تتصور مع استحالة وجودها ، ولو لم تتصور لم يمكن سلب الوجود عنها . فإن ما لا يتصور معناه من المحال أن يسلب عنه وجود ويحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً أو نفياً » (ابن سينا ، منطق المشرقيين ، ٣١ – ٣٢) ، ويقول أيضاً : إن الوجود صفة رئيسية للأشياء ذوات الماهيات المختلفة محمول عليها ، خارج عن تقويم ماهياتها » (المصدر نفسه ، ٢٢) ، ولا يمكن أن يكون الوجود صفة مقومة للماهية ، لأن الموجود مساوق للواحد والواحد كما ذكرنا آنفاً من لوازم الماهيات لا من مقوماتها .

وقد بين ابن سينا في كتاب الإشارات أن ماهية الشيء قد تكون علةً لإحدى صفاته ، ولكنها لا تكون علة لوجوده . إن العلة متقدمة على المعلول في الوجود فكيف يمكن أن تكون الماهية علة الوجود وهي لا تزال في حظيرة الإمكان . فهناك إذن فرق حقيقي بين ماهية الشيء ووجوده ، يدلّ على ذلك قول ابن سينا في تصنيف العلوم : إن العلم الطبيعي يبحث في أمور حدودها ووجودها متعلقان بالمادة والحركة ، وإن العلم الرياضي يبحث في أمور وجودها متعلق بالمادة والحركة ، وحدودها غير متعلقة بها ، وإن العلم الإلهي يبحث في أمور لا وجودها ولا حدودها متعلقة بالمادة والحركة . ففرّق كما ترى بين حدود الأشياء ووجودها في الخارج ، والحدّ عنوان الذات ، أو هو القول المفصل الدال على ماهية الشيء كحدّ المثلث المتساوي الأضلاع ، فإنه يوليّد في النفس صورة معقولة

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

مطابقة لماهية المثلث ، ولكنه لا يستلزم بالضرورة وجود المثلث بالفعل في العالم الخارجي . ولم يكن ابن سينا أول من أخذ بهذا الرأي فقد سبقه إلى ذلك من فلاسفة الإسلام أبو نصر الفارابي في كتاب فصوص الحكم ، حيث بيّن أن الوجود لا يدخل في تقويم الماهيات الممكنة ، وإذا انقسمت الموجودات إلى ممكن وواجب أمكننا أن نقول إن الماهية والوجود هما في الموجود الواجب بذاته شيء واحد ، أما في الموجودات الممكنة بذاتها والواجبة بغيرها فالوجود غير مقوّم للماهية .

ذلك هو رأي ابن سينا في علاقة الماهية بالوجود ، وهو مختلف عن رأي ابن رشد تمام الاختلاف ، لأن ابن رشد يرى أن قولنا في الشيء إنه موجود لا يدلّ على معنى زائد على جوهره ، وكذلك وجوب وجود الشيء وإمكان وجوده فإنها لا يدلاّن على معنى زائد على الماهية . وهو يلوم ابن سينا على قوله إن الوجود عرض لاحق للماهية ، وإن كل ما كان وجوده زائداً على ماهيته فله علّة ، وكلّ ما له علة أوجبت وجوده فهو ممكن بذاته وواجب بغيره .

وفي الحق أن لفظ الموجود يدلّ عند ابن رشد على معنيين :

« (أحدهما) ما يدل على الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود ، وهل هذا يوجد كذا أو لا يوجد كذا .

« (والثاني) ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس ، مثل قسمة الموجودات إلى المقولات العشر ، وإلى الجوهر والعرَض .

« فإذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثرة ، وإذا فهم منه ما يفهم من الذات والشيء كان اسم الموجود مقولاً على واجب الوجود ، وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل اسم الحرارة المقول على النار وعلى الأشياء الحارّة » (ابن رشد ، تهافت التهافت ٧٨) . فاذا قلنا إن الماهية متقدمة على الوجود ، وإن الوجود يرد على الشيء أو يضاف إليه

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

من خارج لم يفهم من قولنا هذا أن لفظ الوجود المستعمل هنا هو الوجود الذي يدّل على ذوات الأشياء بل فهم منه أنه الوجود الذي يدل على الصادق. مثال ذلك أن المثلث له ماهية وهي كونه شكلاً تحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزءاً من هذه الماهية مقوماً لها . ولذلك يجوز أن يدرك العقل ماهية المثلث ، وليس يدري هل له وجود في الأعيان أم لا ؟ فإن كان المعنى الذي في الأذهان مطابقاً للشيء الذي في الأعيان كان صادقاً ، وإن لم يكن كذلك كان كاذباً . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن تصور الماهية متقدم على الوجود في الخارج .

ولكن اسم الموجود لا يدل على الصادق فحسب ، بل يدل على شيء آخر ، وهو ذات الشيء . إنا لا نطلب معرفة ماهية الشيء حتى نعلم أنه موجود ، فالماهية الموجودة في الذهن والمتقدمة على الوجود ليست في الحقيقة ماهية ، وإنما هي شرح معنى اسم من الأسماء . فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنه ماهية ، وقد جاء في كتاب المقولات لأرسطو أن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها ، وأشخاصها معقولة بكلياتها ، وجاء في كتاب النفس أن القوة التي بها ندرك أن الشيء مشار إليه وموجود غير القوة التي ندرك بها ماهية الشيء المشار إليه . ولذلك قيل إنّ الأشخاص موجودة في الأعيان ، والكليات متصورة في الأذهان ولا معنى لقول ابن سينا إن الوجود زائد على الماهية ، لأنه لو كان زائداً عليها لكان كالواحد عرَضاً مشتركاً ، وهذا في نظر ابن رشد غير صواب .

فأنت ترى أن بين رأي ابن رشد ورأي ابن سينا اختلافاً كبيراً ، لأن ابن سينا يزعم أن الوجود زائد على الماهية ، وأن ماهية الشيء متقدمة على وجوده على حين أن ابن رشد يقول إن الماهية لا تتقدم على الوجود إلا اذا فهم من اسم الموجود أنه يدل على الصادق ، ولكن إذا فهم من

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

اسم الموجود أنه يدل على ذات الشيء كان الوجود مقوّماً للماهية لا لازماً لها . إنك لا تدرك ماهية الشيء إدراكاً حقيقياً حتى تعلم أنه موجود ، وهـذا أقرب إلى رأي الوجوديين المعاصرين الذين يرون أن ماهيـة الشيء عين وجوده .

٥ ـ خاتمـــة

ونريد الآن أن نختم هذا المقال باشـارة سريعة الى ما يريده ابن سينا بقوله : إن اسم الواحد عرَض في الجوهر ، وإن الوجـود لازم للماهيـة لا مقوّم لها . إن ابن سينا آرسطي العقل ، أفلاطوني القلب ، إنه يبـني هيكلاً أفلاطونياً بحجـارة مشائية ، والدليل على ذلك أن للمعقولات عنده وجوداً في العقل الفعّال فوق العقل الإنساني ، والفرق بين معقولات ابن سينا ومثل أفلاطون أن الأولى مجتمعة في العقل الفعال ، والثانية قائمـــة بذاتها في عالم الآلة . ومع أن ابن سينا يبطل المُثُل الأفلاطونية كما يبطلها أرسطو ، فإنه لم يستطع أن يفسر لنا حصول المعرفة في العقل الإنساني إلا بطريقين : أحدهما طريق الإحساس ، والآخر طريق التأمُّل ، ذلك لأن المعرفة لا تحصل بتأثير قوى النفس وحدها ، بل تحصل باشراق المعقولات على النفس الإنسانية من العقل الفعال . وقد قلت في موضع آخر إن العقل الفعّال يجمع الصور العقلية التي تفيض عليه من الجواهر العلوية ثم يرسلها إلى عالم الكون والفساد ليكسو بها المـادة ، هكذا تفيض الصور الحسية على المادة لتنقلها من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل ، وهكذا أيضاً تفيض الصور العقلية على النفس الإنسانية لتولد فيها المعرفة المطابقة لحقائق الأشياء . فالمعرفة إذن هي الاتصال بعالم المعقولات ، والإشراق هو اتحاد إدراك العقل بجوهر الوجود ، ولو اقتصـرت النفس على القوى الحيوانية من حس وخيال ووهم لما استطاعت أن تنتقل من إدراك الجزئيات

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

إلى إدراك الكليات ، والفرق بين ابن سينا وأفلاطون أن الأول يجعل المعقولات قائمة في العقل الفعال ، على حين أن الثاني يجعلها قائمة بذاتها خارج كل عقل .

وظاهر أن ابن سينا لم يقدم هذه المقدمات ولم يأخذ بنظرية الفيض الأفلاطونية إلا ليجعل فلسفته موافقة للدين . فالله في هذه الفلسفة هو الواجب الوجود الذي يوصف بأنه واحد ، وتام ، وخير ، وكامل ، ومبدع ، وهو واجب الوجود بذاته لا يشوب وجوده شيء من الإمكان والإضافة ، فوجوده عين ماهيته ، ووحدانيته عين ذاته . أما ما خلا الله من الموجودات الممكنة بذاتها ، والواجبة بغيرها فالوجود فيها عرض مضاف على الماهية ، والوحدة فيها من لوازم الماهيات لا من مقوماتها . لا تصبح الماهيات موجودة بالفعل في العالم الخارجي إلا بفعل مبدأ مفارق تفيض عنه الصور على المادة لتلبسها ثوباً من الجمال والخير . نعم ، إن الماهيات المعقولة موجودة في العقل الإنساني على سبيل الانفعال كما هي موجودة في العقل الفعال على سبيل الفعل ، ولكن وجودها في العالم الخارجي بالفعل يحتاج إلى علة فاعلة تنقلها من حالة اللاتعين إلى حالة التعين ، وهذه العلة الفاعلة هي الصانع أو الله الذي يعطي جميع الماهيات ، ذلك المعنى الذي تصير به موجودة ، فبين الوجود في العالم الخارجي وبين الوجود في العقل الإنساني مطابقة تامة ، كما أن بين الكليات الثابتة ، والجزئيات المتغيرة موازاة حقيقية . والسبب في هذه المطابقة أن الأصل الذي تصدر عنه الصور في كلا الحالين واحد . وفي هذه الصور التي تفيض على العالم صبغة إلهية تجعل الأشياء واجبة وضرورية ، نعم إن العالم في نظر ابن سينا داخل في مقولة الممكن وعلاقته بمبدعه كعلاقة الممكن بالضروري ، ولكن هذا الإمكان الذي اتشح به العالم ليس حادثاً في زمان معين . ولو أخذ ابن سينا بمذهب وحدة الوجود الذي يوحد الله والعالم لما احتاج إلى التمييز بين الماهية والوجود ، ولا بين الإمكان والوجوب ،

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net

ولكنه زعم أن هنالك عالماً مفارقاً تفيض عنه الصور على العالم المحسوس وتنقل الأشياء من حالة الوجود الممكن إلى حالة الوجود الضروري . وفي هذا القول كما لا يخفى أثر من أفلاطون واضح لم يبق منه في فلسفة ابن رشد شيء . لقد ترددت الفلسفة العربية بين أفلاطون وأرسطو مدة طويلة من الزمان ، فلما انتشرت تآليف ابن رشد عادت إلى أحضان أرسطو واستقرت فيها . لقد قال ابن سبعين إن خلاف ابن سينا لأرسطو لما يشكر عليه ، ولكن ابن رشد الذي كان بالجملة مقلداً لم يشكر ابن سينا على ما خالف به أرسطو ، بل لامه على ذلك لوماً شديداً . وإذا كان نقده لابن سينا أخف من نقده للغزالي ، فمرد ذلك إلى أن الغزالي كان عدو الفلاسفة اللدود ، وقتال العدو للعدو لا يشبه عتاب الصديق للصديق . إن نسبة ابن رشد الى سلفه ابن سينا كنسبة أرسطو إلى أفلاطون ، أو كنسبة القديس توما الاكويني الذي كان أرسطياً الى القديس انسلم الذي اتبع طريقة القديس أوغستينوس وكان في جدله أفلاطونياً .

لقد قال أرسطو في المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة إن الإنسان لا يصل إلى الحقيقة دفعة واحدة ، وإنه ينبغي له أن يعترف بفضل العلماء السابقين وإن كانت آراؤهم مخالفة لرأيه ، وإذا كان أرسطو قد ردّ على كل من جاء قبله حتى على أستاذه أفلاطون ، فمرد ذلك الى رغبته في إظهار الحق . ولولا ذلك لما اعتذر عن مخالفة أستاذه بقوله : أفلاطون صديقي ، والحق صديقي ، ولكن الحق أولى بالمحبة . لقد ردّ ابن رشد على الغزالي وابن سينا كما ردّ أرسطو على أفلاطون ، ولكن لو لم يكن ابن سينا لم يكن الغزالي ، ولو لم يكن الغزالي لم يكن ابن رشد .

جميل صليبا

هدية مجمع اللغة العربية بالتعاون مع شبكة الألوكة
www.alukah.net
شبكة الألوكة www.alukah.net