

نظرية الفيض والتنزلات الالهية للوجود

يحيى محمد

هناك علاقة وثيقة بين العلم الالهي والمراتب الوجودية، فالمسؤول عن وجود الاشياء وتنزلها انما هو هذا العلم لا غير. فالعلم هو سبب ايجاد الموجودات الممكنة من دون عكس، اي ان الموجودات ليست سبباً للعلم. وعلى حد قول ابن سينا بان احاطة علم المبدأ بالموجودات هو «سبب لوجودها حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء»^[1]. وكذا يقول الغزالي: «فعلمه سبب الوجود، لا الوجود سبب علمه»^[2]. ومثله يقول ابن باجة: «علمه بالموجودات هو سبب وجودها»^[3]. لذلك قام الاهري بتأويل الاية الكريمة: {وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه} فاطر11/، حيث قال: «انظر كيف صرحت الاية بان سبب وجود الاشياء هو العلم لا غير»^[4].

بل يصل الامر عند العارف الاملي الى ان يعتبر العلم المتمثل بالاعيان الثابتة هو الخالق ذاته. فالاعيان من حيث انها موجودة في العلم ومعدومة في الخارج فانها غير مجعولة من حيث هي، او انه لا يصدق عليها انها مخلوقة في العلم والخارج، لذلك تكون عبارة عن الخالق بالضرورة، اذ لا واسطة بين الخالق والمخلوق، فالخالق واحد ومن ثم فان الفاعل والقابل واحد لا غير، وهو ذات هذه الاعيان^[5]. فالعلم اذن هو سبب ايجاد التنزيل، وانه اله الاشياء وخالقها.

تظل ان العلاقة التي تنشأ بين الذات والاخر، هي علاقة محكومة بالترتيب، فالتنزيل الحاصل عن الذات هو تنزيل تراتبي، فتبدأ المراتب بالعقل المفارق الكلي وتنتهي بالجسم، وان كل مرتبة منها تعكس ما فوقها، الامر الذي ينعكس على طبيعة ما عليه الالوهة، اذ تتصف بكونها الوهة تراتبية، وهي متكررة ومتعددة اتساقاً مع تعدد توابعها. ومن ذلك يكون العالم السفلي مألوهاً في تبعيته لعالم الاجرام السماوية. فالالوهة على هذا هي نتاج التنزيل، لكنها في الوقت ذاته تتحقق بالتصعيد، بحكم العودة والتبعية.

الذات الإلهية والتنزيل الوجودي

لدى الفلاسفة ان من المهم تفسير الرابطة التي جمعت بين مبدأ الوجود الاول وما دونه من الكائنات، حيث ان الاول واحد فكيف نشأت عنه الكثرة؟

ومن حيث التفسير يرى الفلاسفة انه لا بد اولاً من صدور الواحد عن الواحد، وان الكثرة تأتي فيما بعد، تعويلاً على منطق السنخية، اذ لا بد ان يكون الصدور متفقاً في العدد والكيفية بين الاصل وفرعه، او العلة والمعلول، فاذا كان الاصل واحداً فان ما ينتج عنه لا بد ان يكون واحداً هو الاخر. وكذا من حيث الكيفية، فلما كان المبدأ الاول هو محض عقل فلا بد ان يكون

الصادر عنه عقلاً ايضاً، ومن هذا الاخير تتوالى العقول والمفارقات المجردة، وهي على بساطتها رغم انها لا تخلو من كثرة. وحيث ان بعضها يكون علة للبعض الآخر، لذا تكون العلة ابسط من المعلول، او ان الكثرة فيها اقل منه. وعلى رأي الفلاسفة تعود كثرة الاجرام السماوية الى كثرة العقول المفارقة، أما الكثرة التي دون الاجرام، اي تلك التي في عالمنا الارضي، فان مبعثها يعود - كما يذكر ابن رشد - الى كل من الهيولى والصورة والاجرام السماوية، فحركة هذه الاخيرة المتسببة عن تلك العقول تبعث على انشاء الصور التي في عالمنا هذا.^[6]

اذن لا بد من دراسة طبيعة المفارقات السماوية واجرامها ونوع الكثرة التي لا يستها، كما لا بد ان ندرس بعد ذلك طبيعة العالم السفلي ونوع الكثرة فيه.

لنبداً اذاً بدراسة العالم العلوي من حيث النظر الفلسفي تبعاً لنظرية الصدور وانطلاقاً من منطق السنخية في العلاقة الحتمية بين العلة والمعلول، او بين مبدأ الوجود الاول وغيره من المعلولات الصادرة عنه، وذلك كالآتي..

التنزيل وفق النظر الفلسفي

يمكن التحدث عن التنزيل الوجودي وفقاً للنظر الفلسفي من خلال البحث الذي يرد حول نظرية الصدور، وذلك كما يلي:

ان نظرية الصدور موعلة في القدم، حيث تعود الى ما قبل ارسطو. ورغم ان القدماء اتفقوا مبدئياً على ان اصل الوجود واحد وانه ينبغي ان لا يصدر عنه غير واحد، الا انهم واجهوا مشكلة تتعلق بتبرير حالة الكثرة في الوجود، وكذا حالة التغير وعدم الثبات، فالمفترض انه لما كان المبدأ الحق واحداً فان الوجود الصادر عنه لا يتعدد. وكذا لما كان المبدأ الحق ثابتاً فانه يلزم عن ذلك ان يكون الوجود الصادر عنه ثابتاً ايضاً. في حين نلاحظ ان الوجود متكثّر وليس بواحد، كما انه متغير وليس بثابت، ناهيك عن ان فيه الاجسام والمواد المنحلة بخلاف طبيعة العالم الالهي باعتباره عقلياً مفارقاً. فكيف يمكن تبرير هذه الامور؟

لقد اخذ الفلاسفة يفتشون عن المبررات التي تجعل نظرية الصدور صالحة في التوفيق بين الوحدة والكثرة، وكذا بين الثابت والمتغير. فالمشكل المطروح لدى هؤلاء هو البحث عن مبرر نشوء الكثرة عن الواحد البسيط، وكذا المتغير عن الثابت، انطلاقاً من منطق السنخية ونظرية الصدور. ويلاحظ انهم اختلفوا قديماً في تفسير مجيء الكثرة، فبعضهم ردّ الكثرة الى فعل الهيولى، كما هو الحال مع انكساغورس واتباعه، وبعض اخر اعتبرها جاءت بسبب كثرة

الآلات، كما ان آخرين قالوا انها جاءت من قبل المتوسطات، مثلما هو الحال مع افلاطون^[7].
والحل الاخير هو اقرب شيء للاخذ بالقاعدة الفلسفية المسماة بنظرية الامكان الاشرف، والتي
اولاها القدماء اهتماماً خاصاً، وهي تعني ان كل ناقص لا بد ان يسبقه ما هو اكمل منه في
الوجود، ومن المحال ان يصدر الناقص قبل الكامل، لكن عن الاشرف او الاكمل يصدر
الانقص فالانقص، وبذا تتوالى مراتب الوجود بالتسلسل من اولها رتبة كما تتمثل بالمبدأ الحق،
الى اخر المراتب الوجودية، كالهرم الممتد من الرأس حتى القاعدة.

ولا شك ان هذا التصور مستمد من منطق السنخية في علاقة العلة بالمعلول، لذلك تصور
الفلاسفة ان هناك عقلاً اولاً، هو مبدأ الوجود الاول، عنه نتج عقل آخر هو المعلول الاول، ومن
بعده المعلول الثاني، ثم الثالث فالرابع فالخامس... الخ. كما نتج عن هذه العقول جملة من
الافلاك المتحركة. وقد اختلف الفلاسفة بشأن مبدأ الوجود الاول إن كان قد صدر عنه فلك يقوم
بتحريكه ام لا؟ فالنظرية الارسطية التي ايدها ابن رشد تعترف بذلك، في حين ذهب سائر
الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا الى إحالة هذا الامر تبعاً لمنطق نظرية
الصدور ذاتها، باعتبار ان ما يصدر عن المبدأ الحق لا بد ان يكون واحداً من سنخه، وهو ما
اطلق عليه (العقل الاول)، حيث انه واحد، وهو عقل شبيه بالمبدأ الحق. فيما ترى النظرية
الارسطية ان ما يصدر عن المبدأ الحق هو اكثر من واحد، حيث يصدر عنه عقل كما يصدر عنه
فلك يقوم بتحريكه. كذلك اختلف الفلاسفة حول تحديد عدد المفارقات العقلية، اعتماداً على
تحديدهم لعدد الحركات الفلكية، باعتبار ان لكل مفارق عقلي - بعد المبدأ الحق - فلكه
الخاص الذي يُنشئه ويحركه ويكون له الغاية في التحريك، وارسطو ذاته لا يقطع في المسألة،
ويميل الى انها إما خمس وخمسون او سبع واربعون حركة، اعتماداً على بعض الاقوال المشهورة
لعدد من فلكيي عصره^[8]. أما الفلاسفة المسلمون فاغلبهم جعل هذه الحركات لا تتجاوز العشر.

مع هذا فقد اتفق الفلاسفة على ان ارتباط المفارقات العقلية بمبدأ الوجود الحق هو ارتباط واحد
قائم على نظام التسلسل بالطبع والكمال، وكذا ان الاجرام السماوية واحدة من حيث النوع لكنها
كثيرة بالعدد، او ان كل جرم من هذه الاجرام هو نوع بحاله اذ لا يوجد غيره مما يماثله، لكن لها
خصائص مشتركة يجعلها تنتمي الى نوع واحد جميعاً. وكذا ان مبادئها المفارقة تأخذ نفس هذا
الاعتبار من حيث الوحدة والكثرة^[9]. فجميع المفارقات التي تصدر عن المبدأ الحق هي جواهر
محركة للافلاك، فكل واحد منها يعد مبدءاً لتحريك فلكه الخاص، كما يعد غاية هذا التحريك
بالشوق والتشبه. يظل الاختلاف منحصرأ حول المبدأ الحق الذي جعل منه ارسطو مبدءاً لتحريك
الفلك الاقصى، ومن ثم تحريك كل ما تحته من الاجرام، وبالتالي فان جميع المفارقات عنده
بما فيها المبدأ الحق لها خصوصية التحريك المباشر للافلاك، ومن وجهة نظره انه لا يوجد هناك
جواهر خالية من فعل التحريك، الامر الذي يخالفه الفلاسفة المسلمون اذا ما استثنينا ابن رشد^[10].

والسبب الذي جعل هؤلاء الفلاسفة يخالفون طريقة ارسطو في عدم تقبلهم أن يكون المبدأ الحق
هو الفاعل المباشر في انشاء الاجرام السماوية او تحريكها؛ انما يعود لاعتبارين: احدهما انه لا

بد ان يكون الفعل المباشر عنه من سنخه وهو العقل، وكذا ان لا يكون هناك تعدد في جهات صدور والتأثير. فمن حيث انه واحد بسيط كل البساطة فانه لا يحمل الا جهة واحدة يتم بفعالها صدور الواحد عنه، خلافاً لما قام به ارسطو في جعله مبدءاً لجهتين مختلفتين في الصدور والتأثير، احدهما هي انه قد صدر عنه عقل، أما الاخرى فهي انه مبدءاً لتحريك الفلك الاقصى^[11]. مع ان هذا بنظرهم يقتضي التكثر في جهات العلاقة العلية مما يفضي الى تكثر العلة ذاتها تبعاً لمنطق السنخية. رغم ان هؤلاء الفلاسفة يرون ان المبدء الحق ليس عاطلاً لدى عدم تحريكه المباشر للأجرام مثلما صوره الارسطيون، بل هو اصل يدين له كل شيء بالوجود، وغاية يتوجه اليه كل شيء، فهو فاعل ومحرك وغاية، ولكن عبر الوسائط وضرورة تنزلات الوجود تبعاً لقاعدة (الإمكان الأشرف).

هكذا خشي الفلاسفة المسلمون ان يعزوا مصدر الكثرة إلى المبدء الأول، فاحتماوا بمعلول هذا المبدء لتفسير نشوء الكثرة، وهو المعلول الذي يطلقون عليه (العقل الاول). فجاء اغلب تبرير هذه الكثرة من خلال منطق (الاعتبارات العدمية) التي قيل فيها انه لولاها لبطلت الحكمة.

لكن هذه الاعتبارات لم تكن موضع اتفاق بين هؤلاء الفلاسفة. فهناك الاعتبارات الثنائية التي وردت عن الفارابي، حيث تبرير الكثرة جاء تبعاً لكون العقل الاول ممكناً وواجباً في الوقت ذاته، اي انه ممكن بذاته وواجب بغيره، وبالتالي فان له اعتبارين، احدهما كونه ممكناً بحسب ذاته، واخر انه واجب بفعل المبدء الحق، وانه على هذا الاساس له تعقلان من جهتين، إذ يعقل ذاته ويعقل مبدءاً، ومن خلال تعقله يصدر عنه ما يناسب كل ادراك، فتعقله لعلته يوجب صدور معلول عنه هو العقل الثاني، وتعقله لذاته يوجب صدور فلك عنه. وتعتمد فلسفة هذا الاختلاف في نوع الصدور على طبيعة الاصل الذي يعود اليه موضوع التعقل^[12]، فحيث ان المبدء الحق هو واجب الوجود لذا فان تعقله يوجب صدور واجب على سنخه، وبالتالي لا بد ان يكون عقلاً يتصف بالوجوب والثبات من غير امكان فعلاً، وهو ما يسمى بالعقل الاول. كذلك فان العقل الاخير لما كان واجب الوجود بغيره وممكن الوجود بحسب ذاته، فان تعقله للمبدء الحق، وهو واجب الوجود، سيصدر عنه عقلاً هو العقل الثاني، كما ان تعقله لذاته الممكنة الوجود سيوجب صدور عنصر يحمل نحواً من الامكان، وهو ما يناسب الجسم الفلكي باعتبار ان حركته تنطوي على القوة والامكان خلافاً للعقل المتصف بالثبات والفعالية من غير قوة ولا امكان.

على ان اختلاف جهات التعقل لا يقتضي بالضرورة تكثر في حقيقة المعلول، طالما ان هذه الاعتبارات من الادراك هي اعتبارات عدمية، فلا فرق من حيث الحقيقة بين تعقل العقل الاول لمبدئه وتعقله لذاته، اذ لا تتعدى حقيقة هذا العقل عن ذات التعلق في عقلها للمبدء الاول، فوجودها هو وجود واجب بالغير، وبالتالي فانها من طبيعة (المضاف). وبالتالي لا فرق بين عقل المعلول الاول لمبدئه وعقله لذاته، مثلما يقال عن المبدء الأول انه يعقل ذاته ويعلم انه علة غيره، وكلاهما واحد وإن اختلف الاعتبار.

مع هذا فان الفارابي لم يتوقف عند حد الاعتبار الثانية، ففي محل اخر قدم اعتبارات ثلاثية اصبحت رائجة في تفكير من اتى بعده من الفلاسفة وعلى رأسهم الشيخ الرئيس. فهي تضيف اعتباراً ثالثاً مضافاً للاعتبارين الانفي الذكر، وهو كون المعلول ممكناً بذاته واجباً بغيره، حيث بحسب هذا الاعتبار يصدر عنه نفس كلية، فيكون ما يصدر عن المعلول الاول هو عقل وجسم فلكي ونفس، اي ان لهذا الجسم السماوي نفساً وعقلاً. ولا شك ان خيار صدور النفس عن الاعتبار السابق جاء موافقاً لمنطق السخية، فكما ان صدور العقل مناسب لاعتبار الوجوب، وان صدور الجسم مناسب لاعتبار الامكان، فان صدور النفس يكون مناسباً للجمع بين الاعتبارين: الوجوب والامكان، فالنفس ليست عقلاً حتى تتصف بالوجوب المحض، ولا جسماً كي تتصف بالامكان، انما هي مرتبة ثالثة بين المرتبتين، وهي انها واجبة وممكنة.

كذلك هناك طريقة رباعية غرضها تبرير صدور عناصر اربعة. والاعتبارات المذكورة بهذا الشأن هو ان للمعلول وجوداً، وله ماهية، وانه يعلم الاول، وكذلك انه يعلم ذاته. فعن هذه الاعتبارات تنشأ اربعة عناصر وجودية تناسبها، وهي عقل ثان وصورة فلك ومادته ونفسه^[13]. وهناك ايضاً طريقة سداسية ذكرها نصير الدين الطوسي في شرحه لإشارات ابن سينا^[14].

كما هناك بعض الطرق لا تختلف كثيراً عما سبق، رغم اعتبارها غير قائمة على منهج الاعتبار، مثل طريقة الطوسي التي تفضي الى تكثر المعاليل الى غير نهاية^[15]، ويعود اصلها الى السهروردي الذي اعتبر انه يصح ان يصدر عن المبدأ الاول واحد، هو المعلول الاول، كما يصح ان يصدر عن هذا الاخير عنصر ثان، وكذا يمكن ان يصدر عن مجموع المبدأ الاول ومعلوله عنصر ثالث، وبالتالي فانه يكون في المرتبة الثانية عنصران في درجة واحدة، بخلاف الطرق المألوفة التي لا يمكنها ان تبرر صدور اكثر من واحد من نفس الدرجة في المرتبة الثانية، حيث لا يصدر عن مرتبة المعلول الاول من العقول اكثر من عقل واحد، في حين انه بحسب الطريقة الجديدة يمكن صدور عقليين من المرتبة الثانية، انفراداً واجتماعاً. وهكذا يمكن تبرير صدور كثرة العقول في نفس المرتبة بكثرة الاشراق وتضاعفها بالنزول والوسائط^[16]، مما يبرر للسهروردي نظريته الافلاطونية في وجود العقول العرضية ذات الرتبة الواحدة والتي تنشأ عن العقول الطولية. مع هذا فان هذه الطريقة لقيت معارضة لدى بعض المتأخرين، كصدر المتألهين الذي عدّها لا تختلف عن سابقتها من حيث الخطأ^[17].

وقد نحا السهروردي في (هياكل النور) منحى على شاكلة ما قدمه الفارابي من الاعتبار الثانية للتكثر، مع فارق كون الصدور لدى الفارابي واتباعه عائداً الى التعقل الصوري، في حين انه لدى السهروردي عائد الى المشاهدة والاشراق النوري. اذ اعتبر ان اول ما يصدر عن المبدأ الحق او نور الانوار هو النور الابداعي الاول المسمى بالعقل الاول، ويتصف هذا العقل بانه ممكن في نفسه وواجب بالنسبة الى المبدأ الحق، وهو من حيث نسبته الى هذا المبدأ ومشاهدة جلاله يقتضي منه صدور جوهر قدسي اخر هو العقل الثاني، كما انه من حيث نظره الى امكانه ونقص ذاته يصدر عنه جرم سماوي، وهكذا هو الحال مع العقل الثاني حيث يقتضي نظره الى ما

فوقه عقلاً آخر، ومن حيث نظره الى نقص ذاته يصدر عنه جرم سماوي اخر، وهكذا^[18].

كما ان المحقق الدواني في شرحه لرسالة (هياكل النور) اشار الى ان مصدر التكرار يأتي بواسطة العقل الاول عن طريقين، أحدهما باعتبار ما يشرق عليه المبدأ الاول فينتج عن ذلك عقل، وثانيهما هو ان مشاهدة العقل الاول للمبدأ الحق ينتج عنه عقل اخر.^[19]

اذن ان منهج الاعتبارات وما شاكلة يشير الاختلاف والتعدد في الرؤى، وهو ابعد ما يكون عن النهج البرهاني الذي تطالب به الطريقة الفلسفية. ومن حيث كونه عديمياً، فان ما ينتج عنه لا يمكن حصره وضبطه. صحيح انه قد يقال ان الضابط هنا هو ما يتوقف على منطق السنخية، فمن المهم ان تكون الصادات على سنخ ما عليه الاعتبارات، كما وكيفاً. وقد لاحظنا كيف ان نظرية الفارابييين تعد الاعتبارات لا تختلف عدداً عن الصادات التي يتوقف تبرير صدورها عليها، وكذا من حيث الشكل والكيفية، فصدور العقل يناسب الوجوب، وصدور الجسم يناسب الامكان، كما ان صدور النفس يناسب الاعتبارين من الوجوب والامكان، اذ المعلول يمتلك هذين الاعتبارين، حيث انه واجب بغيره وممكن بذاته.. نعم هذا صحيح، لكنه لا يفي بالمطلوب، اذ ما هو الدليل على اتخاذ الوجود هذا الشكل من الاعتبارات العدمية؟ وكيف نحدد عدد الصادات عند اختلاف الاعتبارات وتضاربها؟

فمثلاً لاحظنا ان الاعتبارات التي قدمها الفارابييان هي ليست كالا اعتبارات التي قدمها الطوسي او السهروردي، فاي الاعتبارات صحيحة بحيث تجعلنا نسلم بانها كفيلة لاقتناعنا بطبيعة الصادات وعددها؟ فهي من حيث عدميتها لا تقبل الضبط، ولا يمكن الاستدلال على كونها تشكل علة شرطية للايجاد في عالم يفتقر الحس والمشاهدة والتجربة والضرورة العقلية، خاصة ونحن نعلم ان الشروط العدمية لا تحتم المسانحة بينها وبين ما ينتج عنها، فالمشاهدة الحسية قاضية بأن من الممكن ان يكون هناك شرط واحد عديمي كفيلاً للسماح بايجاد العديد من الامور، وكذا العكس صحيح ايضاً، حيث لا مانع من ان يكون عدد من الشروط العدمية ضرورياً في انتاج شيء واحد.

يظل ان هناك اتجاهات اخرى لم تلجأ الى مثل تلك الطرق السابقة في تبرير صدور الكثرة عن الوحدة، كما هو الحال مع اتجاه ابن رشد الذي عدّ الفاعل الاول فاعلاً مطلقاً غير مقيد، مما يعني ان فعله لا يختص بشيء دون شيء اخر، انما يعم جميع الاشياء على السواء^[20]، فالمبدأ الاول لا يخلو من الكثرة الصورية التي لا تتنافى مع وحدته وفرادته باعتبارها كثرة مجملة^[21]، وبالتالي فقد صح عنه انه الواحد الكثير. وهو ما يبرر صدور الواحد والكثير في الوقت ذاته، فهو واحد وكثير معاً^[22]، تبعاً لذات المنطق من السنخية، فالمبدأ الاول لما كان واحداً وكثيراً، فان ذلك يدعو لان يصدر عنه واحد يتضمن الكثرة من غير منافاة. وهو ذات التبرير الذي افادته الصوفية، حيث انهم اعتبروا المبدأ الاول واحداً وكثيراً، ومن ذلك تنشأ عنه الوحدة التي تتضمن الكثرة، الامر الذي يتسق مع منطق السنخية وقاعدة الصدور.

وحول الاستدلال على قاعدة الصدور، يقال انه لو جاز صدور اكثر من واحد عن الواحد البسيط الحقيقي فانه يبعث على التناقض، اذ تعتبر الذات في المبدأ الحق علة واحدة لبساطتها، وهي لكونها علة واحدة فان لها جهة واحدة للعلية، وبالتالي فانه لا يمكن ان يصدر عنها معلولان، والا لتعددت الجهة واصبحت اثنتين وقد فرضناهما واحدة، فاذا كانت احدى الجهتين تمثل ذات المبدأ الحق فان الجهة الاخرى ستكون غيرها، فيحصل التناقض^[23]. لكن مع هذا فان الذين يجيزون صدور الكثير عن الواحد لا يعدون المبدأ الحق يحمل تلك البساطة المطلقة التي تخلو من جميع الاعتبارات والتعددات، أي لا تكون فيها غير جهة واحدة تبرر صدور الواحد منها فقط. وبالتالي فان مشكلة الاستدلال على قاعدة الصدور تعتمد على كيفية فهمنا لخصوصية المبدأ الحق وماهية الوحدة فيه.

يضاف الى ان هناك نقداً اخر يتعلق بمقالة اقتضاء كثرة جهات الواحد عند صدور الكثرة عنه، بان يقال انه لو كان الصدور حقيقياً، وذلك باخراج الشيء من الامكان والعدم الى الفعل والوجود عبر الارادة، فان كثرة الجهات مما يقتضيه، لكنه لا يخلّ بوحدة الذات، فحال ذلك كحال الكثرة الصورية في الذات الواحدة. أما لو كان الصدور مجازياً، كالذي عليه الرؤية الفلسفية، وهو ان يكون الصادر لازماً قديماً بقديم مبدئه، فان كثرة جائزة مع وحدة الذات، اذ يصبح المبدأ الاول مع لوازمه المتعددة على غرار العلاقة الخاصة بالذات الاحدية مع الصفات الذاتية الموجودة بوجودها. وهو امر شبيه بالانسان النفساني على ما صرح به صدر المتألهين؛ فرغم ما له من ابصار وشم وذوق ولمس وسمع فان ذلك لا يقتضي التخالف في الجهات والاوزاع، فكيف الحال مع ذات الحق^[24]. لكن مع هذا فقد اضطر الفلاسفة الى اعتبار الصفات الذاتية بعضها عين البعض الاخر كي لا تتكثر اللوازم الموجودة بالوجود الواحد البسيط.. ومن ثم لجأوا الى تطبيق القاعدة على الصفات الاضافية الفعلية المعبر عنها بالصور المفارقة او العقول التي ليست هي من العالم ولا خارجة عن ذاته المقدسة، لانها تمثل صور اسمائه وكلماته التامات وصور علمه التفصيلي بما عداه^[25]؛ القديمة بقدمه والثابتة من دون جعل وايجاد، باعتبارها من لوازمه الموجودة بوجوده البسيط^[26]، وهي المعبر عنها بالخزائن في قوله تعالى: {وإن من شيء الا عندنا خزائنه} الحجر. 12/27^[27]

مهما يكن من امر فان من الثابت لدى الفلاسفة هو ان هناك ترتيباً خاصاً لسلسلة الوجودات تبعاً لعلاقاتها ضمن قاعدة الصدور، حيث يبدأ الصدور بوجود العقل الاول ومن بعده سلسلة العقول والمفارقات، سواء كان تبرير ذلك من حيث اعتبار المبدأ الاول هو محض الواحد من غير كثرة، او باعتباره واحداً كثيراً، او من حيث ان فعله مطلقاً لا يختص بشيء دون شيء، فكل ذلك لا يتنافى مع سلسلة العقول التراتبية وتفاضلها كالذي اشار اليه صدر المتألهين ومن قبله ابن رشد.

فعندهما ان ما صدر عن المبدأ الاول هو الوجود المطلق المنبسط، لكنه وجود متسلسل ومراتب بحسب مراتب الامكان والشرف. وعليه رأى الفلاسفة ان المبدأ الحق هو السبب في جميع المبادئ المفارقة، وان الصور التي في هذا المبدأ، وكذا النظام والترتيب الذي فيه، هو افضل مما دونه من الوجودات، بل ان نظامه وترتيبه هو سبب تحقق سائر النظم والترتيبات التي دونه تبعاً لمنطق السنخية، وان العقول المفارقة تتفاضل فيما بينها بحسب القرب والبعد عنه. فالوجود الاشراف يجب ان يندرج فيه جميع المعاني المتحققة في الوجود الاخر على وجه الطف واكمل، حيث استحالة ان يتحقق الاخر قبل الاشراف، وذلك لكون كمالات الاخر موجودة في علته الاشراف، فيترتب الوجود على شاكلة الاشراف فالاشرف حتى ينتهي الى ما هو اخر الموجودات كما في الهيولى، ثم يعود بالصعود من الاخر فالآخر حتى يبلغ غايته من الوجود. فليس ذلك بالامر الممكن لولا وجود التشابه بين المراتب الوجودية جميعاً. وبرغم اتفاق الفلاسفة على هذه القاعدة فانها بنظر صدر المتألهين لا تضطرد فيما تحت الكون وفي سلسلة العائدات، بل مفادها ينطبق على الابداعات فقط.^[28]

اذن هناك عقول مفارقة استخلصها الفلاسفة من فكرة نظرية الصدور، وان وجود هذه العقول نابع عن محض التعقل، فهي اشبه بالافكار المتسلسلة التي يبتدعها اعظم العقول. فعند الفلاسفة المشائين ان المبدأ الحق لا يعقل الا ذاته، وهو بعقله لذاته يعقل جميع الموجودات بافضل وجود وترتيب ونظام، باعتباره كل الاشياء، وهذا التعقل هو في حد ذاته يكون علة لوجود ما تحته ولو من خلال الوسائط، وذلك بعد الصادر الاول المسمى بالعقل الاول، حيث ان سائر العقول المفارقة من العقل الثاني فنازلاً تكون جواهرها بحسب ما تعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول، وتفاضلها انما هو تفاضل بحسب هذا المعنى من الادراك والتعقل، وبالتالي فليس يمكن ان يكون الاقل شرفاً يعقل من الاشراف ما يعقل الاشراف من نفسه، ولا الاشراف يعقل نفس ما يعقله الاقل شرفاً من ذاته، لتفاوت التعقل بين ما هو علة وما هو معلول، او بين ما هو في المرتبة العليا من سلسلة القرب للمبدأ الحق وبين ما هو في المرتبة الدنيا. فلو كان الادراك والتعقل ذا مرتبة واحدة لكان العقلان متحدان لا متعددين، وعليه قال الفلاسفة ان المبدأ الحق لا يعقل الا ذاته، وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل ما دونه، وكذا الحال مع الذي يلي ذلك العقل حتى اخر العقول.^[29]

هكذا فان التعقل هو تنزيل كإمتداد هرمي، ومن التنزيل تنشأ الالوهة. لكن الامر ينعكس ايضاً، حيث بالتبعية يكون التعقل تصعيداً، ومن التصعيد تتحقق الالوهة، كالذي يحصل مع الانسان.

على ان العالم العلوي ليس مجرد عقول مفارقة فحسب، انما هناك اجرام سماوية لها خصائص الحياة والنفوس وتتحرك تحركاً شوقياً بفعل ما لها من نفوس وعقول، وهي فوق كل ذلك لا تقبل التغير والاستحالة والكون والفساد كالذي نشاهده في عالمنا الارضي^[30]. فهي ليست من

جنس العناصر ولا من نوعها، ولدى البعض انه منفي عنها ست صفات: الثقل والخفة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وان الاربعة الاولى منها هي من لوازم الحركة المستقيمة^[31]. فالاجرام السماوية عند الفلاسفة عبارة عن عالم حي بسيط كامل وثابت وبريء من المادة الهولانية، اي انها ليست مركبة من مادة وصورة كالذي عليه الحال في اجسامنا الطبيعية، بل ان لها جسماً بسيطاً مع صورة نفسية عقلية، وهي بهذه الصورة النفسية العقلية تكون حية بذاتها لا بحياة اخرى عارضة عليها من الخارج، وذلك باعتبار ان كل حي بحياة ليست من ذاته فانه يكون كائناً فاسداً^[32]. ولدى الفلاسفة ان العقول والنفوس من الابداعيات لا المحداثات، حيث عندهم ان كل محدث فهو ممكن دون عكس، فالعقول ممكنة غير محدثة زماناً^[33]. لذلك كانت نفوس الاجرام غير محدثة.

ومع ان الفلاسفة يتفقون على ان لهذه الاجرام محركاتها العقلية، وان لها نفوساً ذات قوى شوقية تتوسط بين الجرم السماوي والمفارق العقلي له، لكنهم يختلفون بشأن كيفية هذا التوسط الذي يعبر عن النفس الجرمية، فهل ان هذه النفس عقلية التصور، ام انها خيالية التصور كالذي يجري في عالمنا؟ وبعبارة اخرى انهم يختلفون حول بعض الحالات النفسية من الحس والتخيل.

فبحسب النظرية الارسطية، فان هذه النفوس لا يمكن ان تتصف بالحس والتخيل مثلما هو الحال في عالمنا البشري والحيواني، اذ على رأيها انه لا توجد وظيفة للخيال غير السلامة من الموت والفساد، وهو امر لا يصدق على عالم الاجرام السماوية التي هي حية وثابتة بذاتها من غير موت ولا فساد ازلاً وابدأً^[34]. ولدى ابن رشد ان الخيالات هي نتاج تصورنا بالعقل ولذلك كان هذا التصور متجدد الحدوث وبالتالي فانه كائن وفاسد، في حين ان تصور الاجرام السماوية لا يصدق عليه تجدد الحدوث ومن ثم الكون والفساد، بسبب كونه لا يقترن بالتخيل.^[35]

اذن على هذا التصور تكون اسباب الحركة في العالمين (الارضى والسماوي) مختلفة، ففي عالمنا الارضى تتولد الحركة عبر التخيل والشوق، في حين انه في العالم السماوي تأتي عبر التصور العقلي والشوق، اي ان حركة الاجرام السماوية تنبعث من خلال تصوراتها العقلية والشوق المنبعث عن هذه التصورات. فكما ان العلة الفاعلية لحركة هذه الاجرام هي العقول المفارقة المحضة، فكذا تمثل هذه العقول علتها الغائية، اذ تتحرك الاجرام بما لها من الشوق في نفوسها لكي تتشبه بتلك العقول المفارقة^[36]. وبالتالي فهناك محركان للجرم السماوي؛ أحدهما عقلي مفارق، والاخر نفسي ليس بمفارق، وهو النفس التي في الجرم، حيث تحريكها له يكون بدافع الشوق العقلي والتشبه من غير تخيل.

هذا هو مفاد النظرية الارسطية التي خالفها الفارابيان بشأن صفة التخيل. فقد اعتبر الفارابي في رسالة (عيون المسائل) ان للجرم السماوي عقلاً مفارقاً، كما ان له نفساً وظيفتها التخيل باتصال واستمرار^[37]. وقد كان ابن رشد ينفي أن يكون أحد قائل بوجود صفة التخيل للأجرام السماوية الا ابن سينا^[38]. ومبرر هذه الطريقة في اثبات صفة النفس التخيلية هو انها تحيل

وجود رابطة مباشرة بين المفارق العقلي المحض وبين الجسم، سواء كان جسماً طبيعياً او سماوياً. وبالتالي فلا بد من وجود وسيط يقع بين الرتبتين الوجوديتين المفارقة والجسمية، وليس ذلك الا النفس وتصوراتها الخيالية. فالمباشر لحركة الجسم السماوي لا يكون مفارقاً محضاً، وان الجسم لا يمكنه ان يحمل تصوراً عقلياً مهما كانت عظمة هذا الجسم، وبالتالي فالمباشر لحركة الجسم ينبغي ان يكون نفساً تتخيل الاوضاع والحدود الجزئية للحركة.^[39]

[1] انظر: جواب الشيخ الرئيس على سؤال الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير، او: رسالة في معنى الزيادة وكيفية تأثيرها، ضمن رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ص. 336-337 كذلك الرسالة العرشية، ضمن نفس الرسائل، ص. 249

[2] معارج القدس، ص. 165

[3] الفيومي: تاريخ الفلسفة الاسلامية في المغرب والاندلس، ص. 44 وانظر على هذه الشاكلة قول ابن رشد في: تهافت التهافت، ص. 532

[4] الاهري: الاقطاب القطبية، مصدر سابق، ص. 151

[5] نقد النقود، مصدر سابق، ص. 680

[6] تهافت التهافت، ص. 178-179

[7] المصدر السابق، ص. 176-177

[8] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص. 1648-1646 و 1670 وما بعدها.

[9] تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص. 1684 وتهافت التهافت، ص. 49

[10] تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص. 1648

[11] ينقل ابن رشد رأي الفلاسفة الارسطيين، وهو انهم يعتقدون بانه لما كانت الاجرام

السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة؛ لذا فان معطي الحركة هو ذاته فاعل الاجرام السماوية. وايضاً فهم يرون ان معطي الوجدانية التي صار بها العالم واحداً رغم انه مركب، هو ذاته معطي وجود الاجزاء التي يتألف منها العالم المركب. وهذا هو حال المبدأ الاول مع العالم كله (تهافت التهافت، ص. 172)

[12] وكما ينصّ ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات/القسم الثالث، ص 119 (91 من انه «يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدأً للكائن الصوري، والأمر الأشبه بالمادة مبدأً للأمر المناسب للمادة. فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به؛ مبدأً لجوهر عقلي، وبالأخر مبدأً لجوهر جسماني.»

[13] الطالقاني: أصل الأصول، مصدر سابق، ص. 84

[14] المصدر السابق، ص. 83-82

[15] الطوسي: مصارع المصارع، ص. 89-88

[16] جلال الدين الدواني: شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق احمد تويسركاني، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد، الطبعة الاولى، 1411هـ، ص. 190 والسهروردي: هياكل النور، وهي منشورة مع رسائل الدواني السابقة، ص. 87

[17] الأسفار، ج 6، ص 79

[18] هياكل النور، مصدر سابق، ص. 86

[19] شواكل الحور في شرح هياكل النور، مصدر سابق، ص. 189

[20] تهافت التهافت، ص. 180-179

[21] تهافت التهافت، ص. 231

[22] تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص. 1649 وتهافت التهافت، ص. 250

[23] الاسفار، ج 2، ص 204 و 205 و 207 و شرح الهداية الأثرية، ص. 253-252 كذلك: الطباطبائي: بداية الحكمة، مصدر سابق، ص. 91

[24] صدر المتألهين: شرح اصول الكافي، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسمية.

[25] هناك تأويل لصدر المتألهين لبعض الايات التي تتعلق بكلمات الله، فهو يعتبر العقول المفارقة في عالم الامر هي نفس (كن) لا تحت (كون)، اي انها لا تكون حادثة، اذ على رأيه كيف تكون حادثة مع ان الحق تعالى يقول: {وكلمة الله هي العليا} التوبة 40 / ؟ (اسرار الايات، ص. 74-75) وهو ما يعني القول بقدوم الكلام الالهي.

[26] الاسفار، ج 6، ص 315، وح 7، ص 298 واسرار الايات، ص 95.

[27] اسرار الايات، ص 47.

[28] ابن سينا: القسم الثالث من الاشارات والتنبيهات، ص 242 وصدر المتألهين: اسرار الايات، ص 126 والاسفار، ج 7، ص 237 و 244 والشواهد الربوبية، ص 169 والمبدأ والمعاد، ص 2062 والسهروردي: حكمة الاشراق، ضمن مجموعة مصنفات الشيخ السهروردي، مقدمة وتصحيح هنري كربين، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1397 هـ، ص 154.

[29] تهافت التهافت، ص 217-218.

[30] من الطريف ان يدلل الاهري صاحب (الاقطاب القطبية، ص 28-29 على ان هذه الاجرام بسيطة يستحيل خرقها او احوالتها الى شيء اخر، وذلك بآيتين هما: {وبنينا فوقكم سبعاً شداداً} النبأ 1/، {عليها ملائكة غلاظ شداد} التحريم 6 /

[31] الاقطاب القطبية، ص 35.

[32] تفسير ما بعد الطبيعة، ج 2، ص 1078، و ج 3، ص 1447.

[33] الاقطاب القطبية، ص 73.

[34] تهافت التهافت، ص 495.

[35] تهافت التهافت، ص 499.

[36] ابن باجة: رسالة الوداع، ضمن الرسائل الالهية لابن باجة، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م، ص 125 كذلك: قول يتلو رسالة الوداع، نفس المعطيات الآنفة الذكر، ص 151 وتفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1534-1535 وما بعدها.

[37] الفارابي: رسالة عيون المسائل، ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، مصدر سابق، ص 59-60.

[38] تهافت التهافت، ص.495

[39] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص.1 184 والسهروردي: التلويحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات السهروردي، صححه هنري كربين، مطبعة المعارف، استانبول، 1945م، ص.46