



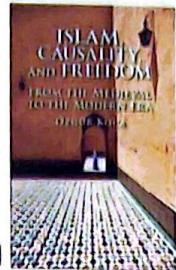
أوزغور كوجا

الإسلام والسببية والحرية

من العصر الوسيط حتى العصر الحديث

ترجمة: إياس حسن - أحمد م. أحمد





الإسلام والسببية والحرية

في هذا الكتاب الطموح والمذهل، الذي يُعدّ أحد أهم الدراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية التي نُشرت في العقد الماضي، أبلى أوزغور كوجا بلاً حسناً في تحليل آراء المفكرين المسلمين البارزين حول السببية من حيث العلاقة بين الله والبشر والطبيعة، من منتصف القرن الثامن إلى منتصف القرن العشرين. وبعد أن تناول اللاهوتيين، المعتزلة والأشاعرة الأوائل، يركز كوجا على أحد عشر مفكراً: فيلسوفان هما ابن سينا [1037] وابن رشد [1198]، وثلاثة علماء أشاعرة هم الفزالي [1111]، والرازي [1209]، والجرجاني [1413]، وستة صوفيين هم السهروردي [1191]، وابن عربي [1240]، والقونيوي [1274]، والقيصري [1350]. والملا صدرا [1640]، وسعيد النورسي [1960]. تكُّر الأسباب التي تدعو للإشادة بكتاب كوجا، فتفطّيته لأكثر من ألف عام تُعدّ إنجازاً متفرداً. إنه مكتوب على أكمل وجه، كما أنه بالغ العمق والثراء، ومما يدعوه إلى الإعجاب أن كوجا استعمل مصادر أولية متعددة اللغات، بالإضافة إلى مناقشة المصادر الثانوية الضرورية حول المفكرين الأحد عشر. إن قدرة المؤلف على تلخيص مدارس الفكر المختلفة بشكل تحليلي وغير متعيز مع الإلاداء بأرائه عند الضرورة، أمر يستدعي الإشادة ولاحترام.

الإسلام والسببية والحرية
من العصر الوسيط
حتى العصر الحديث

أوزغور كوجا

الإسلام والسببية والحرية

من العصر الوسيط حتى العصر الحديث

ترجمة

إياس حسن - أحمد م. أحمد

مُنشَّرات نادِي الكتاب

الإسلام والسببية والحرية
من العصر الوسيط حتى العصر الحديث

أوزغور كوجا
訳者: إيمان حسن - أحمد م. أحمد



الطبعة الأولى - 2024
978-603-04-5198-2
رقم الإيداع: 1444/9097

هذا الكتاب ترجمة لـ
Islam, Causality, and Freedom: From the Medieval to the Modern Era
ÖZGÜR KOCA
2020 © Cambridge University Press

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للناشر



منشورات نادي الكتاب
المملكة العربية السعودية - الرياض
طريق الملك عبد العزيز - جمع الفناء الخلقي
publications@club-book.com

يُمنع نسخ أو إرساء أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية بما في ذلك التسجيل القوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقرومة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيه حفظ المعلومات أو استرجاعها دون إذن خطى من الناشر.

يمكنك شراء الكتاب من الموقع

www.club-book.com

OBC_Pub



(جميع آراء المؤلف الواردة في هذا العمل وخلاله تُعبّر عنه وحده وليس مسؤولة دار النشر
أو أي جهة أخرى متصلة بها من الجهات والهيئات الثقافية التنظيمية أو المانحة وغيرها)

المحتويات

| | |
|-----------|---|
| 7 | تنویه من المترجمین |
| 9 | الإسلام والسببية والحرية |
| 13 | تنویه |
| 15 | شكر وتقدير |
| 17 | المقدمة |
| 39 | الفصل الأول: السببية في الفترة المبكرة المعزلة ونشأة المذهب الظرفي عند الأشاعرة |
| 73 | الفصل الثاني: نحو توليف أسطي وأفلاطوني محدث لفهم للسببية حجة ابن سينا |
| 101 | الفصل الثالث: النزعة الظرفية في العصر الوسيط ردود الغزالی والرازی على ابن سينا |
| 131 | الفصل الرابع: المحرك الأول بصفته فعلاً محضاً، والسببية حجة ابن رشد |
| 155 | الفصل الخامس: النور والوجود والسببية المدرسة الإشراقية وحالة السهروردي |
| 177 | الفصل السادس: العالم بوصفه تجلیاً إلهیاً، والسببية المیتافیزیقا الصوفیة وحالة ابن عربی |
| 201 | الفصل السابع: استمرارية المیتافیزیقا الصوفیة وتطوراتها حجنا القونوی والقیصري |

| | |
|--|-------------------------|
| الفصل الثامن: نحو فلسفة ظرفية للعلم | |
| 233 | حجـة الجرجاني |
| الفصل التاسع: السبيـة والحرية في الفلسفة الإسلامية اللاحقة | |
| 267 | حجـة ملا صدرا |
| الفصل العاشر: التزعة الظرفية في السياق الحديث | |
| 291 | حجـة سعيد التورسي |
| الفصل الحادي عشر: نظريات السبيـة الإسلامية في السياق الحديث | |
| 333 | سجال الدين والعلم |
| الفصل الثاني عشر: الاستنتاجات والخاتمة | |
| 367 | |

تنويه من المترجمين

اعتمدنا في نقلنا الاقتباسات الواردة في الكتاب على المصادر العربية في حال توافرها، تمثلت الصعوبة في أنَّ المؤلف لجأ في معظم هذه الاقتباسات إلىأخذها من ترجماتها الإنكليزية، مما طرح أمامنا صعوبة في البحث عنها؛ وذلك لعدم تواافق الصفحات بين النسختين، العربية والإنكليزية، وهذا منعنا في حالات قليلة جدًا من الوصول إلى الاقتباس المقصود بنصه العربي، فنعتذر سلفاً من القارئ الكريم.

الإسلام والسببية والحرية

يقدم أوزغور كوجا في هذا الكتاب عرضاً شاملاً للتصورات الإسلامية للسببية والحرية منذ العصر الوسيط وحتى العصر الحديث.

بناءً على هذه المعاينة، يحدد كوجا ويسبر بعض التيارات الرئيسية في السجال حول السببية والحرية.

كما يناقش التبعات المحتملة لوجهات نظر المسلمين حول السببية ضمن السجالات المعاصرة بشأن الدين والعلم.

يشكل الكتاب دعوة للمسلمين وغير المسلمين لاستكشاف جانبٍ غنيٍّ، لكنه منسيٌ إلى حدٍ كبير، من تاريخ الفكر الإسلامي.

أوزغور كوجا أستاذ مساعد في الدراسات الإسلامية والفلسفة في كلية بيان كليرمونت الإسلامية للدراسات العليا Bayan.

ومحورُ أبحاثه: الفلسفة الإسلامية، واللاهوت، والتصوف، والبحث في العلم والدين.

إلى زوجتي المحبة والداعمة آيسين
وإلى أولادي الثلاثة المذهلين، بيرين، وريان، وألب إرن.

تنويه

استخدمت في هذه الدراسة كلاً من ترجماتي الخاصة والترجمات الموجودة، وقد أجريت شيئاً من التعديل على بعض الترجمات الموجودة، وأشارت إليها في الحواشي.

شكر وتقدير

أنجز البحث في هذا الكتاب وإعادة كتابته على مدى سنوات عدة في بيئة ودية في كلية بيان Bayan للدراسات الإسلامية العليا.

أشعر بالامتنان لزملائي كافة في بيان، كما أني مدين بشكلٍ خاص لجهاد ترك ومنير شيخ اللذين عملا بنشاطٍ ليتيحا لي الوقت الأكاديمي المُصون والبيئة البحثية، وكان لي الشرف في أن أحظى بمساعدتهم الكفاء ودعمهما المفعم بالحماس.

أود أن أشكر الأساتذة: أحمد كورو، وجونخان باجيك، وأحمد الويشة، وزين قسام، وستيفانو بيغلياريدي، ونظيف مختار أوغلو، وأنصار ديميركان على معاونتهم القيمة في إعداد هذا الكتاب، فضلاً عن تعليقاتهم المتبصرة، ومساعدتهم في أثناء عملية الإعداد له.

وأوجه شكري الخاص للبروفسور فيليب كلايتون، فقيمة توجيهه ومعرفته ودعمه لعملي ليس لها حدود. كذلك لطاقم المكتبة في كلية كليرمونت للاهوت امتناني العميق: لجهدهم في توفير المساعدة الكافية واستجلاب المراجع التي احتجتها بسرعة من أصقاع العالم المختلفة.

كما أني ممتنٌ لقراء دار جامعة كامبريدج للنشر المجهولين الذين قرأوا المخطوطة بعناية بالغة، وقدموا تعليقات مفصلة ونيرة.

وبالنسبة لي، لم يكن هناك من يفوق في الأهمية أفراداً عائلتي في مواصلة هذا المشروع. زوجتي، آيسين كوجا، حاضرة في كل صفحة من هذه الدراسة.

إن حبها وصبرها يشمل العمل برمته. ولو لا دعمها واحترامها لعملي، لما كنت قادرًا على فعل شيء يُنتَظر من الأكاديمي القيام به.

سأذكر دائمًا لطفها وأنوتها خلال دراستي، فضلاً عن تفانيها في سبيل أولادنا الثلاثة المذهلين: بيرين، وريان، وألب إرن.

المقدمة

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ سورة الأنفال، آية 17

«واختياره هو الذي اختار كل أنواع الاختيار، واختياره كالفارس 'مخفي' في الغبار. واختياره هو الذي يقوم باختيارنا، ومن ثم صار الأمر مستندًا على الاختيار». - (الروماني، مثنوي، الجزء الخامس، 3087).

أتناول في هذا الكتاب طروحات مختلفة للسببية صاغها لاهوتيون (متكلمون) وفلاسفة وصوفيون مسلمون. وأبحث فيه أيضاً كيف أفسروا الحرية في النظام المخلوق باعتبارها امتداداً لإدراكهم للسببية.

وبناءً على هذا البحث، سأحدد، وأسبر، بعض التيارات الرئيسية في الجدال حول السببية والحرية، وسوف أناقش أيضاً الآثار المحتملة لوجهات نظر المسلمين بشأن السببية في الجدل المعاصر حول الدين والعلم.

أما الشخصيات المحورية التي سوف أدرسها في هذا الكتاب، فهي متكلمو المعتزلة والأشاعرة الأوائل، وابن سينا (980-1037)، وأبو حامد الغزالى (1058-1111)، وشهاب الدين السهروردي (1154-1191)، وابن رشد (1165-1240)، وفخر الدين الرازي (1149-1209)، ومحب الدين بن عربي (1198-1260)، وصدر الدين القونوي (1210-1274)، وداود القيصري (1260-1350)، والسيد الشريف الجرجانى (1340-1413)، وملا صدرا [صدر الدين الشيرازي] (1571-1640)، وسعيد الثورسي (1877-1960).

لماذا السببية والحرية؟

ما طبيعة العلاقة بين السبب والنتيجة؟⁽¹⁾ هل هي علاقة ضرورية أم ممكنة؟ وإلى أي مدى يمتلك البشر والكائنات الأخرى فاعلية سببية؟ ما القاعدة الميتافيزيقية لفاعالية الموجودات السببية؟ كيف يمكن مواءمة الإرادة والعلم والقدرة الإلهية الكاملة مع حرية الإنسان؟

هذه الأسئلة وأمثالها حول السببية والحرية مهمة بشكل أساسي لأي دين ولأسباب عديدة، ويمكن أن نأتي على ذكر بعض منها هنا.

(1) كلمة السبب أو العلة تعني في القواميس الكلاسيكية: "رابط"، أو "حبل"، أو "طريقة" تُستخدم للوصول أو للربط بين شيئين. السبب هو الذي ترتبط به النتيجة أو الذي يمكن بواسطته بلوغها أو الوصول إليها (سبب، مؤثر). انظر، على سبيل المثال: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تج. علي درحوج (بيروت: مكتبة لبنان، 1996)، مج 2، 924، ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، مج 1، 458-459، الجرجاني، كتاب التعريفات، لايبزيغ 121 (Lipsiae: Sumptibus F. C. G. Vogelii, 1845); الفيروزآبادي، القاموس المعجم، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، مج 1، 295، ابن فرك، كتاب الحدود في الأصول، تج. محمد السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999)، 159-160. استخدمت كلمة سبب في القرآن بصيغة المفرد (سبب) والجمع (أسباب). مرة أخرى، في السياق القرآني، عادة يعني ذلك ما يربط شيئين ببعضهما 18 / 84-85، 15 / 22، 92-93، 2 / 166، 10 / 38، 40 / 37-36. والعلة تعني المرض، السبب، التولد، العذر... الخ. المصطلح غير مذكور في القرآن. يستخدم الlahوتيون الأشعريون والمعتزلة بشكل عام تصوري السبب والعلة بالتبادل. ومع ذلك، يميز القاضي عبد الجبار النيسابوري بين سبب وعلة على أساس مفهوم الضرورة. يشير مصطلح "علة" إلى علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة، بينما يشير "سبب" إلى علاقة إرادية. انظر، على سبيل المثال القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب العدل والتوجيد، 16 مجلد. تج. إبراهيم مذكور، طه حسين، وعدد من المحررين (القاهرة: الدار المصرية، 1962-5)، التاسع، 48-50، النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تج. رضوان السيد ومعن زيادة (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1979)، 70. وبالمثل، يرى ابن حزم (994-1064) أن مفهومي السبب والعلة يمكن تمييزهما على أساس قابلية انفصالهما عن النتيجة، فالسبب يمكن فصله عن النتيجة، كما هو الحال في علاقة الفاعل بفاعله. و"العلة" تحدث بالضرورة مع أثرها مثل لهب النار أو حرارة النار. يبدو أن العلة تنطوي على آثار أكثر جبرية من السبب. يشير السبب إلى فاعل يمكن أن يوجد بشكل منفصل قبل أثره ويعده، في حين أن العلة توجب وتحدث معًا آثارها. انظر ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1980)، 1، 41. راجع:

Osman Demir, Kelamda Nedensellilik: İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan (İstanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2015), 23-24.

أولاً : للطريقة التي نفهم بها العلاقات السُّبْبية في العالم الطبيعي تأثيرات جوهرية على العديد من المسائل اللاهوتية والفلسفية الخلافية.

يخبرنا هذا الفهمُ عن إدراكتنا للعلاقة بين الله والكون، وهذا الإدراك بدوره، له تأثيرات مهتمةٌ في تصورنا للعلاقة بين الله والفرد. وقناعاتنا حول ما إذا كانت العلاقات السُّبْبية الضرورية منها أو الممكنة، تشكل تفكيرنا حول الحرية والوعي والإجابات التي نقدمها للمشكلات اللاهوتية في نظرية العدل الإلهي وعلم الأخراء.

ثانياً : تؤثر مسألة السُّبْبية بشكل كبير في الميول الروحية والصوفية التي تميز عادةً بتوكيدتها على الحضور الإلهي في العالم، وهو حضور يقوم على تصور محدد للسُّبْبية. فالصوفيون يرفضون عادةً في معظم الأديان وجود إله بعيد يتموضع في بداية سلسلة طويلة من السُّبْبية؛ ونظراً لأن إدراكتنا للسُّبْبية يصرُّغُ أيضاً فهمنا للعلاقة بين الله والفرد، فإنه يؤثر في الحالة الروحية للفرد في الشعائر والطقوس الدينية.

ثالثاً : تتعلق مسألة السُّبْبية بنقاشات المنطق والإبستيمولوجيا (نظرية المعرفة)، مثلاً ، تفيد إحدى فرضيات المنطق الكلاسيكي بأن العلاقات المتسلسلة المتماسكة بين السبب والنتيجة تشكل أساساً صالحًا للقياس المنطقي البرهاني.

لكن النزعة الظرفية الأشعرية* تشكك بوجود الضرورة في هذه العلاقات لأسباب لاهوتية عديدة دُرِّست في هذا الكتاب.

ففي حالة القائلين بالظروفية من المسلمين، يبدو أن شكهُم بخصوص الارتباط الضروري بين السبب والنتيجة قد أوصل إلى نوع من "النزعة

(*) ترجم هذا المصطلح في موسوعة لالاند الفلسفية إلى (الظرفية) وفي المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بالقاهرة إلى "مذهب المناسبة" ، وجاء في شرحه رقم (924): المناسبة ظرف يهبي لحدوث نتائج معينة ومذهب المناسبة قال به مالبرانش (1715م)، ويتلخص في أن المخلوقات وأفعالها مجرد مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى يفعلها الله وقد سبق إليه أبو الحسن الأشعري. والكلمة في الاستعمال الإسلامي هي الاقتران أو جريان العادة وهي تجمل معنى المقوله المشهورة علاقة الأسباب بمسبياتها عندها لا بها، وقد آثرنا استخدام كلمة المناسبة غالباً طيلة الكتاب متابعة للأصل الأجنبي، ثم استعملنا مصطلح (الاقتران) عند الحديث عن الفرزالي خاصة؛ مراعاة لمصطلحه الذي بدأ به المسألة السابعة عشرة من كتابه "تهافت الفلسفه". (التحرير)

التجريبية' التي شككوا من خلالها بالقدرة الاستدلالية للمنطق الأرسطي وتصور الكليات، ثم رفضوها في النهاية.

وما أدى أيضاً إلى مناقشة حبوب حول الفرق بين ما يتصوره النهن والحقيقة في الخارج.

رابعاً: تؤثر مسألة السببية بشكلٍ كبير على النقاشات حول الدين والعلم، ويتمثل أحد التحديات في هذا المجال بوجود نظريات للسببية تحافظ على صرامة المنهج العلمي إلى جانب الإحساس بالحضور الإلهي في العالم. إن إنشاء نظريات كهذه يتطلب فهماً مُحكماً للطبيعة العميقه للسببية.

كما أن مسألة الكيفية التي يتم بها تأسيس الحرية ضمن النظام المخلوق والنظام الإلهي هي أيضاً شديدة الأهمية لأي دين كي يؤمن: الاستقلالية البشرية، والفاعلية الأخلاقية، والمسؤولية.

إن التوفيق بين حرية الخليقة والله العليم، القدير، الباقي، والجبر، هو أحد المشكلات الرئيسية التي ناقشها بشدة المتكلمون والفلسفه والصوفيون المسلمين على مدى قرون عديدة.

وهذا أحد الأركان الأساسية لمجمل التفكير اللاهوتي والفلسفي، إذ من دون الحرية، يبلو أن تصورات مثل: المسامة، والحساب، والوحى، والأوامر والتواهي الإلهية، والعدالة سوف تتداعى.

يمكن أيضاً تبع الآثار الناجمة عن الاعتقادات حول السببية والحرية في مجالات متعددة، مثل: السياسة والاقتصاد

ولن نبالغ إذا قلنا إن الافتراضات الوعية أو اللاوعية حول السببية والحرية تشكل خلفية دائمة لإنجاباتنا على هذه الأمثلة وما يشبهها في العديد من مناحي الحياة، وتأثير فيها.

انتقاء العلماء:

هناك أسباب عديدة وراء اختياري المتكلمين والفلسفه المذكورين أعلاه؛ ليكونوا محور هذه الدراسة.

أولاً : حظيت هذه الشخصيات الاستثنائية ، منذ فترة طويلة ، ويرجع أنها ستبقى كذلك ، باهتمام واسع النطاق في أرجاء العالم الإسلامي.

ومن ثم ، فإن وجهات نظرهم تكتسب أهمية خاصة.

ثانياً : يمكن النظر إلى هؤلاء العلماء على أنهم أهم ممثلي المدارس والتوجهات الفلسفية واللاهوتية والروحية الأكثر شهرة في التقاليد الإسلامية. على سبيل المثال : يمكن إدراج علماء اللاهوت المعتزلة والأشاعرة الأوائل ، والغزالى ، والجرجاني ، والرازى ، والنورسى ضمن الجماعة التي يطلق عليها تسمية (المتكلمون) التي تُترجم عادةً بـ "علماء اللاهوت".

ويُعد ابن سينا وابن رشد الممثلي الرئيسيين للمدرسة المشائخية في الفلسفة الإسلامية (المشايخون) التي تحاول التوفيق ما بين المبادئ الأرسطية والأفلاطونية المحدثة والوحى الإسلامي. وينتمي السهروردي وملا صدرا إلى (الإشراقيين) الذين يرغبون أن يوفقا بين جوانب التجربة الروحية والجوانب النظرية للفلسفة. ويُعد ابن عربي والقونوبي والقيصري من بين ألمع ممثلي الميتافيزيقا الصرافية والشيوخوية.

وبذلك ، فإن دراسة فكرهم ستؤدي إلى فهمنا لكيفية معالجة المدارس الرئيسية في التقليد الإسلامي لمسألتي السببية والحرية.

ثالثاً : سنجد أيضاً أن هؤلاء العلماء قدموا مساهمات كبيرة في الجدال حول السببية والحرية ، فلكي أسرى ظهور الظروفات الظرفية occasionalist وتطورها ، تفحصت المناقشة المبكرة بين متكلمي المعتزلة والأشاعرة.

كذلك تقدم فلسفة ابن سينا تحليلًا للموضوع من منظور ميتافيزيقي ومادي [فيزيقي] ، ويقدم تصوراته عن الوجود والماهية إطاراً ميتافيزيقياً أثر بعمق في طروحات الفلاسفة والصوفيين في القرون اللاحقة.

وتنظر كتابات الغزالى كيف يمكن صياغة رد ظرفى على ابن سينا.

وعلى الرغم من أن الغزالى يكرر في الغالب حجج متكلمي الأشاعرة

السابقين، فإنه يقدم أيضًا تطبيقاً جديداً لمبدأ "الترجيع بلا مرجع" الذي أصبح بعد ذلك أحد الأعمدة الأساسية للنزعـة الظرفـية في الحقبـة الوسيـطة.

كما تمكـن من إثارة بعض الاعـراض المهمـة لـتوليفـة ابن سـينا بين الأفـكار الأرسـطـية والأـفلـاطـونـية المـحدثـة حول السـبـبية التـي أـثرـت بـدورـها فـي فـكر ابن رـشدـ.

يرـكـز الغـزالـي عـلـى الجـانـب الـلاـهـوـتـي لـلـمـناـقـشـة، وـلـا يـبـدـي اـهـتمـاماً بـالـاعـرضـات الـكـوـسـمـوـلـوـجـية لـطـبـيعـات [ـفـيـزيـاءـ] ابن سـيناـ.

يـأخذ الرـازـي الـاعـراض وـيرـد عـلـى مـذـهـب المـادـة وـالصـورـة hylomorphism عند ابن سـينا مستـخدـماً الـهـنـدـسـة الـإـقـليـدـيـة، وـيـطـور قـائـمة من الـحـجـج الـجـدـيدـة لـلـدـافـع عـن النـزعـة الـذـرـيةـ.

لـقد أـدـى ردـ الرـازـي وـمسـاهـماتـ الـجـرجـانـي إـلـى ظـهـور فـلـسـفـة ظـرفـية لـلـعـلم تـميـز بـمـوقـفـ بـرـاغـماتـيـ مـتـشـكـكـ تـجـاهـ النـماـذـجـ الـعـلـمـيـةـ السـائـدـةـ.

وـقـدـ كـانـ ابنـ رـشدـ مـهـمـاـ فـي إـعادـةـ صـيـاغـةـ وـتـطـوـيرـ جـوانـبـ مـحدـدةـ مـنـ تـولـيفـةـ ابنـ سـيناـ بـعـدـ نـقـدـ الغـزالـيـ.

وـتـقـدـمـ كـتابـاتـ السـهـرـورـدـيـ تـقيـيـمـاـ لـلـمـوـضـوـعـ، وـذـلـكـ باـسـتـخـدـامـ تـشـبـيهـ النـورـ، وـتـقـترـحـ أـسـاسـ كـلـ السـبـبـيـةـ هـوـ إـشـاعـ النـورـ الـإـلـهـيـ عـلـىـ الـمـاهـيـاتـ، وـأـنـ السـبـبـيـةـ الـثـانـيـةـ فـعـالـةـ؛ بـسـبـبـ مـشارـكـةـ تـلـكـ الـمـاهـيـاتـ فـيـ النـورـ الـإـلـهـيـ.

ويـقـدـمـ ابنـ عـربـيـ تـفـسـيرـاـ تـشارـكـيـاـ لـلـسـبـبـيـةـ انـطـلـاقـاـ مـنـ تـصـورـ الـوـجـودـ، كـمـاـ يـدـمـجـ بـعـضـ الـعـنـاصـرـ الـظـرفـيـةـ ضـمـنـ السـيـاقـ الـأـكـبـرـ لـلـمـيـتـافـيـزـيـقاـ. وـمـنـ أـتـبـاعـ ابنـ عـربـيـ، يـقـدـمـ الـقـوـنـوـيـ وـالـقـيـصـريـ فـيـ كـتـابـاتـهـماـ مـزـيـداـ مـنـ التـقـيـيـمـ الـفـلـسـفـيـ لـبـعـضـ الـأـفـكـارـ الـمـنـسـوـبـةـ إـلـىـ الـفـلـاسـفـةـ، مـثـلـ: السـبـبـيـةـ الـثـانـيـةـ وـالـفـيـضـ، وـالـأـفـكـارـ الـمـنـسـوـبـةـ إـلـىـ الـأـشـاعـرـةـ، مـثـلـ: الـخـلـقـ الـمـسـتـمـرـ، وـخـرـقـ الـسـنـنـ الـإـلـهـيـ وـالـتـرـجـيـحـ.

تشـيرـ كـتابـاتـهـماـ إـلـىـ أـنـ الـمـثـلـيـنـ الـلـاحـقـيـنـ لـلـمـيـتـافـيـزـيـقاـ الـصـوـفـيـةـ اـعـتـمـدـواـ

بشكل انتقائي أفكاراً تدافع عنها مدارس مختلفة، وذلك باستخدام الممكنا

الفلسفية التي اقترحها تصوراً الوجود والماهية.

وتقديم كتابات ملا صدرا نظرة ثاقبة حول كيفية تقييم مسألتي السُّبْبية
والحرية في الفلسفة الإسلامية اللاحقة.

ويعد طرح النُّورسي حالة مثيرة للاهتمام من حيث اعتماده الظرفية بشكل
معاصر، ويضع النُّورسي أيضاً الظرفية في حوار مع الميتافيزيقا الصوفية، وينشئ
تصوراً عدم التناسب السُّبْبي الذي يمكن عده تطوراً جديداً ضمن التقاليد الظرفية.

من المأمول أن تسمح لنا هذه الأطروحات برؤية: ظهور الأطروحات
الظرفية والتشاركية للسببية ومزيد من المقاربات التوليفية، وتطورها، وما بينها
من اتصالية، وانقطاعات، وقابليتها للتكييف فيما بينها.

لقد حاولت أتباع مقاربة سياقية في أثناء دراسة مؤلاء العلماء، فعندما
استقصيت التفسيرات الظرفية، مثلاً، حاولت وصف السمات البارزة للإطار
اللامهوتي الأكبر الذي ظهرت فيه نظرية السُّبْبية هذه وتطورت.

وهكذا دُرس ظهور النظرية الظرفية من منظور التصور الأشعري العام للعلاقة
بين الله والكون، ومن منظور الاتجاه العام للمدرسة "الأشعرية" لتحويل مفهوم
"الإمكان" إلى منهج عمل للتفكير في جميع الأسئلة: اللامهوتي، والفلسفية،
والكونولوجية؛ من أجل الحفاظ على كل من الإرادة والحرية الإلهيتين.

وكذلك سعيت إلى فهم الأطروحات التشاركية والنماذج الهجينة الأخرى
ضمن الإطار الميتافيزيقي الأكبر الذي أنشئت فيه. ومن ثم بدأت تحليلي، في
كل هذه الحالات، من مفهومي الوجود والماهية اللذين يوفران منظوريين غنيين
لمسألتي السُّبْبية والحرية، ويسمحان بتفاعلات مثيرة للاهتمام بين التفسيرات
المختلفة للسببية، ويرؤديان إلى توليفات متينة.

أعي تماماً أن معالجتي لمسألتي السُّبْبية والحرية في هذا الكتاب ليست
نهائية ولا شاملة.

ستكون هناك حاجة إلى العديد من الكتب والمقالات قبل إنصاف موضوع معقد مثل هذا الموضوع.

ومع ذلك، لدى ثقة بأن هذا الكتاب سيعزز فهمنا للموضوع. وأخيراً، أمل أن أقنع القارئ بأن النقاشات حول السببية والحرية في تاريخ الفكر الإسلامي واسعة النطاق ومهمة ولا تزال حية.

طيفٌ من النظريات حول السببية:

سوف نناقش في الصفحات القادمة أن الفلاسفة والمتكلمين والصوفيين المسلمين طوروا مجموعة من النظريات حول السببية.

تسمح لنا دراسة هذه النظريات عن كثب بتحديد واستكشاف اتجاهات رئيسة محددة فيما بينها.

أول هذه الاتجاهات هو مذهب الاقتران أو المناسبة.

سندرس ظهور هذا التقليد وتطوره على نطاق واسع في الفصول التالية، غالباً ما تدعى الأطروحات الظرفية أن الكائنات المحدودة ليست لها فاعالية سببية، فالله يخلق السبب والنتيجة، ويربطهما بعضهما البعض في نمط اعتيادي مفروض على نفسه، ومن ثم لا توجد علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة، بل يوجد ربط ثابت فحسب.

و سندرس في الفصل الأول أن ظهور هذه الأطروحات ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالمناقشات التي جرت في الفترة المبكرة حول العلاقة بين الصفات الإلهية والله، والتأكيد القرآني على الحرية والهيمنة الإلهيتين، والكونولوجيا [علم الكونيات] الذرية.

يؤدي التركيز على الإرادة والحرية الإلهيتين إلى إنكار أي نوع من الضرورة في الله أو في العالم. ويُبدل بمفهوم الضرورة مفهوم الإمكان، فيصبح مفهوم الإمكان إذاً هو العقيدة المركزية للنظرية الظرفية إلى العالم، مشكلة اعتقاداتها بدءاً من الاستدلوجيا وعلم الأخرويات، إلى الأخلاق والنبوة.

هناك أيضاً نسخ مختلفة من الأطروحات التشاركية.

تستوعب هذه الأطروحات في العادة الفهم الأرسطي للسببية ضمن السياق الأكبر للفهم التشاركي للسببية.

سندرس بالتفصيل في الفصول التالية كيف دمج الفلسفه والصوفيون المسلمين هذه الأطروحات في إطار ميتافيزيقيه أكبر.

و حول هذه النقطة، قد تكون مقدمة قصيرة لبعض الاعتقادات الأساسية للأطروحات التشاركية الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والأرسطية مفيدة لفهم مجموعة الأفكار حول السببية التي درست في هذا الكتاب.

يمكن العثور على نسخ مختلفة من الأطروحات التشاركية في الفكر الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث. إذ يقبل أفلاطون وجود الصور (*المُثل*)، مثل: الجميل، والصالح، والعادل، وما إلى ذلك، ويستخدمها كتفسيرات لجميع الأشياء الأخرى. "اتفق على الوجود الفعلي لكل واحد من المثل" ، ثم "على أن كل شيء آخر بمشاركة فيها يحمل تسميتها"⁽²⁾. الأشياء هي على ما هي عليه؛ لأنها تشارك نفس *المُثل*⁽³⁾. يكون الشيء جميلاً؛ لأنه به شيئاً يشترك فيه مع مثال الجمال؛ أو لأن الجميل حاضر في ذلك الشيء الجميل⁽⁴⁾. الجميل هو "نفسه بنفسه مع نفسه، إنه دائمًا في صورة واحدة، وجميع الأشياء الجميلة الأخرى تشارك في ذلك، بحيث عندما توجد هذه أو تزول، لا يصبح هذا أصغر أو أكبر قليلاً، ولا يعني أي تغيير"⁽⁵⁾، ومن ثم "ليس هناك ما يجعل الشيء جميلاً إلا ذلك الجمال المشار

Plato, Complete Works, ed. John M. Cooper with introduction and notes, ass. ed. D. S. Hutchinson (Cambridge, UK: Hackett, 1997), Phaedo, 102b. (2)

[فيدون، ترجمة عزة قرنى، القاهرة، 1973. ص 219].

(3) *المُثل* يجعل أيضًا المعرفة ممكنته، يجب أن يكون هناك شيء مستمر في عالم الجريان هذا: "لا نستطيع أن نقول كلاماً معقولاً يا كراتيليوس بأنه توجد معرفة على الإطلاق، إذا كان كل شيء في حالة انتقال وكان لا يوجد شيء ثابت... ولكن إذا وجد ذاك الذي يَعْرَفُ ذاك الذي يُعْرَفُ، في أي وقت، ووجد أيضاً الجميل والخير وكل شيء آخر، فإنني لا أعتقد بأنها [هذه الأوضاع] تستطيع أن تشابه الحركة أو الجريان كما افترضنا سابقاً". كراتيلوس، 440، ب. Cratylus, 440. b.

[محاورة كراتيليوس، ترجمة: عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، عماد الأردن، 1995. ص 207-208]

Plato, Complete Works: Phaedo, 100d. (4)

Plato, Complete Works: Symposium, 211b. (5)

إليه⁽⁶⁾، وجميع الأشياء الحرة تكون حرّة عن طريق [صفة] الحرّ، وكلّ الأشياء القادرة تكون قادرة عن طريق [مثال] القادر، وهكذا. يشير هذا المنطق إلى أنّ المثل هي أسباب تجلّياتها في الواقع المحسوس: "ولكن المرء ما أن يدركه (مثال الخير)، حتى يستتّجح حتّماً أنه علة كلّ ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً"⁽⁷⁾.

ما هي بالضبط مشاركة المادة في الصورة؟

تحاول بعض كتابات أفلاطون والتقاليد الأفلاطونية الحديثة اللاحقة الإجابة على هذا السؤال، ففي بداية [محاورة] برمينيدس، سأّل برمينيدس سocrates، كيف تشارك الصور في الموجودات الفردية⁽⁸⁾. إذا فعلت ذلك بكاملها، فإنّ الصور تكون منفصلة عن نفسها. لذلك، يجب أن توجد الصور في الموجودات في جزء فقط.

يشير هذا أيضًا إلى بنية متدرجة في العالم، وتشارك فيها الموجودات في الصور بدرجات متفاوتة. على سبيل المثال: لا يشارك كل شيء في الجميل بالدرجة ذاتها. هذا هو السبب في أنه يمكن للمرء أن "يبدأ من الأشياء الجميلة"، ويستخدمها مثل: "السلم المتدرج [الدرج الصاعد]"⁽⁹⁾ من أجل رؤية الجمال الإلهي في ذاته" الذي هو "مطلق، خالص، غير مخلوط، غير ملوث بـ: لحم، أو ألوان، أو أي عوالق أخرى مما يفنى"⁽¹⁰⁾. وهكذا، فإن الشخص الذي "يسلم بوجود الجمال في ذاته، ويتسنى له أن يتذوق هذا الجمال في ماهيته، وكذلك الأشياء التي تشارك فيه، دون أن يخلط بين هذه الأشياء

(6) Plato, Complete Works: Phaedo, 100d. [فيدون. ص 216].

(7) Plato, Complete Works: Republic, 517b.

(8) [جمهورية أفلاطون. ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004. ص 406]. "قل لي هذا الأمر: هل تعتقد بوجود بعض الصور كما تقول، والأشياء الأخرى بمشاركتها هذه الصور تستمد منها ألقابها؟ ... فأجاب سocrates: "بكل تأكيد". أفلاطون، الأعمال الكاملة: برمينيدس، 131 أ. [البرمنيدس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي، وزارة الثقافة، دمشق. 1976. ص 158].

(9) Plato, Complete Works: Symposium, 211c

(10) bid., 211e.

وبيـن الجمال، وبيـن الجمال وبيـن هـذه الأشيـاء، إن هـذا الشـخص "متـيقـظ بالتأكـيد".⁽¹¹⁾

في بـرمنـيدس، يقدم أـفلاـطـون الـواحد كـأسـاس للـصـور.

إن المـشارـكة في الصـور هي المـشارـكة في الـواحد. ومع ذـلك، فإن هـذه المـشارـكة لا تـجـعـل المـوجـودـات مـتـطـابـقة مع الـواحد.

إـنـها تـقـع بيـن الـوـجـود والـلـاـوـجـود؛ لأنـ الـمـوجـودـات تـشـارـك في وقتـ واحد في الـوـجـود والـلـاـوـجـود. "أـلـيـس أـفـضـل ما نـفـعـله هو أنـ نـضـعـها (الـكـائـنـات) بيـن الـوـجـود والـلـاـوـجـود؟"

ذـلك لأنـها لا يمكنـ أنـ تكونـ أـكـثـر غـمـوضـاً منـ الـلـاـوـجـود، وبـالـتـالـي، لا يمكنـ أنـ تكونـ أـقـل وجودـاً منهـ، ولا يمكنـ أنـ تكونـ أـكـثـر وضـوـحاً منـ الـوـجـود، وبـالـتـالـي، أـكـثـر وجودـاً منهـ.⁽¹²⁾ بسببـ هـذـه الوـسـطـيـة، لا تـتـنـمـي الـمـوجـودـات إـلـى أنـ تكونـ أوـ لا تكونـ. "الـشـيء الذي يـشـارـك في الـوـجـود والـلـاـوـجـود الذي لا يمكنـ أنـ يـجـدـ فيـ الـحـق وجودـاً خـالـصـاً أوـ لا وجودـاً مـطـلـقاً".⁽¹³⁾

تشـارـك الـمـوجـودـات فيـ الـوـجـود، ولـكـنـها لـيـسـ الـكـائـنـ المـطلـقـ والـخـالـصـ. "وـأـخـذ الله منـ الـجـوـهـر" الدـائـمـ الثـبـاتـ عـلـى حـالـ وـاحـدةـ" وـغـيرـ القـابـلـ لـلـانـقـاسـ، ثـمـ منـ الـجـوـهـرـ المـنقـسـ المـحـدـثـ فـي الـأـجـسـامـ، وـمـزـجـهـماـ وـصـنـعـ مـنـهـماـ صـنـفـاـ ثـالـثـا... كـلـ قـسـمـ مـسـتـمـدـ أـصـلـاـ مـاـ هوـ عـيـنـ ذـاتـهـ، وـمـنـ الـآـخـرـ وـمـنـ الـجـوـهـرـ المـمزـوـجـ النـاتـجـ عـنـهـماـ".⁽¹⁴⁾

نـرـى مـقـارـيـة مشـابـهـةـ فـي التـقـليـدـ الـأـفـلـاطـونيـ الـمـحـدـثـ لـمـسـأـةـ الـمـشارـكـةـ. كـتـبـ

. Plato, Complete Works: Republic, 476d (11) [جمهوريـةـ أـفـلـاطـونـ. صـ 359].

. Ibid., 479d (12) [جمهوريـةـ أـفـلـاطـونـ. 364].

Ibid., 478c (13) [نفسـهـ، صـ 363].

Plato, Complete Works: Timeaus, 35a-b.

(14)

[الـطـيـماـوسـ وـأـكـريـتـيسـ، تـرـجمـةـ: الـأـبـ فـؤـادـ جـرجـيـ بـرـيـارـةـ، وزـارـةـ الثـقـافـةـ، دـمـشـقـ، 2014ـ. صـ]

[211-210]

أفلوطين أن جميع الكائنات (panta ta onta) مدينة بكينونتها للواحد (toi eni esti)⁽¹⁵⁾.

يمنحنا الواحد باستمرار المشاركة في وجوده؛ لأن الواحد هو ما يكون . One is what it is

إن كينونة الواحد هي كينونة كل الأشياء الموجودة، الواحد هو "كل الأشياء ولا واحد منها"⁽¹⁶⁾. إنه ليس أيّا منها؛ لأن الواحد هو وحدة غير متمايزة ويتجاوز الكثرة، وهو كلها، لأنه يجب أن يحتويها جمعياً أيضاً.

هذا يجعل الواحد "في كل مكان ولا مكان" بدون تقييد، وعلى غرار أفلاطون، تضع الأفلاطونية المحدثة العالم بين المطلقين: الواحد والمعدوم. والعالم يشارك في كل من الواحد والمعدوم.

لماذا تشارك الموجودات في الواحد؟

لأنه لا يمكن حرمانها من الواحد؛ لأنه "لا شيء يمنع [الواحد] أن يشترك في الكثرة"⁽¹⁷⁾. الموجودات ليست مثل الواحد أيضاً، "وقد يشترك هذا في الواحد، وهذا أمر واضح؛ لأنه شيء آخر غير الواحد، وإلا لما كان اشتراك في الواحد، بل كان هو نفسه الواحد"⁽¹⁸⁾.

أفضل طريقة للتفكير في هذا الغموض هي من خلال فكرة المشاركة. "بيد أن الأشياء الأخرى لا تُحرم تماماً من الواحد، بل تشترك فيه من بعض

Plotinus, *The Enneads*, trans. Stephen MacKenna. Abridged and edited by John Dillon (London: Penguin Books, 1991), VI. 9. 1. 1-2

Plotinus, *Enneads*, V. 2. I. 1-3 and VI. 7. 32. 12-14.

أيضاً عند أفلاطون، "من حيث هو (الواحد) في الموجودات الأخرى فهو يلامسها، ومن حيث هو في ذاته، لا بد أن يُمنع من ملامسة الأشياء الأخرى".

Plato, *Complete Works: Parmenides*, 148e;

"الواحد يلامس الموجودات الأخرى وت نفسه، ولا يلامسها".

[البرمنيليس، الصفحتان 231، و 234 على التوالي].

Plato, *Complete Works: Parmenides*, 160e. [البرمنيليس، ص 284].

Ibid., 158a. [نفسه، ص 267].

تشير فكرة المشاركة إلى أن الأشياء ليست متطابقة مع، ولا منفصلة عن، الواحد. هي فقط تشارك في الواحد. يكتب أفلوطين: "إذا كان أي شيء يأتي من الواحد، فلا بد أنه شيء مختلف عنه، وفي كونه مختلفاً، فهو ليس واحداً؛ لأنه إذا كان كذلك، فسيكون ذلك الواحد".⁽²⁰⁾

في الطيماؤس، يؤكد أفلاطون أيضاً أن الخير يشارك وجوده مع موجودات أخرى ليأتي بها إلى الوجود.

فهي تعريف الخير أن يشارك خيره وجوده. "واحراز الوجود، بحلك، إلا تسميه حدوثاً؟".⁽²¹⁾

فالوجود إذا شيء يعطي للأشياء، "وهل وزع الوجود على كل الموجودات - وهي كثرة -، فلم يحرم منه أحدها، لا أصغرها ولا أكبرها؟"

إذ كيف يمكن أن يحرم أحد الموجودات من الوجود؟

لا يمكن مطلقاً، فقد تقطع الوجود إذا ما أمكن إلى أدق القطع وأضخمها وأوسعها انتشاراً، وتقسم أكثر من الجميع، فله أقسام لا تُحصى".⁽²²⁾، وتتفق الأفلاطونية المحدثة مع هذا الطرح.

ينطلق العالم من الخير، "الخير ينتشر" (*bonum diffusivum sui*)، فالواحد لا يحتفظ بكماله لنفسه، ولا يضيق على الكائنات الممكنة بمشاركتها في كماله⁽²³⁾.

Ibid., 157c.

(19)

"ومن ثمة سيكون الواحد مشابهاً ولا مشابهاً للأشياء الأخرى، ومن حيث هو غير، يكون مشابهاً، ومن حيث هو عين الشيء، لا مشابهاً". Parmenides, 148c [نفسه ص 265 و 230 على التوالي]

Plotinus, Enneads, V. 3. 15. 35-41.

(20)

[258] Plato, Complete Works: Parmenides, 156a [البرمنيس، ص 156]

. [نفسه، ص 214]. Plato, Complete Works: Parmenides, 144b [نفسه، ص 214]

Plotinus, Enneads, V. 4. 1. 23. ff.

(23)

إن فعل إغلاق الكينونة هذا هو الذي يسمح للكيانات بالمشاركة في كينونة الواحد.

أضاف إلى ذلك أن هذه المشاركة في وجود الواحد هي أساس الفعالية السببية للموجودات وحرفيتها. حتى صور أفلاطون ترتكز على أساس سببية الواحد. إن الوجود الكلي للواحد ومفارقته يدخلان سببية الواحد في جميع مستويات سير العالم⁽²⁴⁾.

ولهذا السبب يلاحظ أفلوطين أن "الواحد هو قوة كل الأشياء" (*dynamis panion*). كذلك، بالنسبة إلى أفلاطون، إن المشاركة في الوجود هي سبب سير العالم. هناك تغيير [حركة] في العالم؛ لأنه "يشارك في الوجود"⁽²⁵⁾.

إن التفسير الأرسطي للسببية ترك أثره بعمق في تصور العلماء المسلمين للعلاقات السببية. واحدة من أكثر أفكار أرسطو تأثيراً هي أن السببية شرط أساسي للمعرفة الصحيحة.

فالأسباب [العلل] الأربع: (المادية، والصورية، والقاعدية، والغاية) هي أدوات لا غنى عنها لأي تقصُّ ذي مغزى للعالم المادي من حولنا⁽²⁶⁾.

هذه العملية تشبه انتشار شعاع الشمس.

Enneads, V. 1. 6. 28-40, V. 3.12.39-44, V. 4. I. 23-41.

ومما يفسر أيضاً كيف تؤدي الوحدة إلى الكثرة. إن ما يصدر عن الواحد يجب أن يكون مختلفاً من الواحد، ومن ثم هناك كثرة في الأشياء. انظر، على سبيل المثال، 3. 15. 1-11 and VI. 7. 8. 17-32.

الجوره هو النقطة التي يتلاشى فيها الفيض في ظلام دامس. لا يمكن أن يتهمي التدفق الخارج من الواحد حتى تظهر كل الممكبات إلى الوجود.

Enneads, IV. 8. 6.; V. 2. 2. 1 ff.

(24) هنا ما يسميه ر. واليس Wallis سببية صورية eidetic في الأفلاطونية المحدثة، الطبعة الثانية. (London: Duckworth, 1995), 126, 155.

انظر أيضاً:

Costa D'Ancona, "Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle," in The Cambridge Companion to Plotinus, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), 361

Plato, Complete Works: Sophist, 256a.

(25)

Aristotle, The Complete Works of Aristotle, ed. Jonathan Barnes, 2 vols (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), Physics II 3 and Metaphysics V 2.

لا يمكن أن تكون للمرء معرفة بشيء ما دون فهم سبب كون الشيء ما هو عليه، وكيف هو؟ ولماذا لا يمكن أن يكون غير ما هو عليه؟⁽²⁷⁾

يجب على أي دارس للطبيعة أن يعيد "السؤال: لماذا؟" إلى جميع الظواهر الطبيعية بالطريقة المناسبة لهذا التصنيف السببي⁽²⁸⁾.

والتصور الأرسطي المركزي المتعلق بمناقشتنا هو "الطبيعة".

تملك الأشياء طبائعَ توجُّب سلوكيها⁽²⁹⁾.

يرفض التقليد الظرفي هذه الفكرة بسبب مضمونها الجبرية [الضرورانية]. إذا كانت الأعمال الفاعلة والمنفعلة للموجودات محتملة عن طريق طبيعة الكائنات وتنبع منها مباشرة، فقد يعني ذلك حدوداً لفعل الله الحر وقدرته الخلاقة على النظام المخلوق.

هذه هي الفكرة التي يهدف المشروع الظرفي إلى دحضها.

Aristotle, Posterior Analytics, 1 b 9-11; Physics, 194 b 17-20.

(27)

Aristotle, Physics, 198 a 21-23.

(28)

يمكن العثور على ملخص جيد لنظرية السببية الأرسطية في:

Andrea Falcon, "Aristotle on Causality," The Stanford Encyclopedia of Philosophy(- Spring 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/aristotle-causality/>. See also Mary Louise Gill, "Aristotle's Theory of Causal Action in Physics III. 3," *Phronesis*, 25 (1980), 129-147; Cynthia A. Freeland, "Aristotle on Bodies, Matter, and Potentiality," in *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. Allan Gotthelf and James Lennox (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987), 392-407; Julia Annas, "Aristotle on Inefficient Causes," *Philosophical Quarterly*, 32 (1982), 311-326; Ursula Cope, "Aristotle's Account of Agency in Physics III.3," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 20 (2004): 201-221.

Aristotle, Metaphysics, 1049b5-10 and 9.1, 1046a11-13; Physics, 192b 20-23, 198a 24-27. See also Sarah Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1982); Stasinos Stavrineas, "Nature as a Principle of Change," in *Aristotle's Physics: A Critical Guide*, ed. Mariska Leunissen (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015), 46-65; Richard Sorabji, *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel* (London: Duckworth or Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988); Andrea Falcon, *Aristotle and the Science of Nature: Unity without Uniformity* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005).

ولهذه الغاية، يحاول بناء مفاهيم بديلة وкосمولوجيا جديدة ليضع فكرة الإمكان محل فكرة الضرورة.

تُعدّ تصورات أرسطو عن الإمكان والتحقق الفعلي مهمة أيضًا للدراسة الحالية.

إن سير العالم هو حركة من الإمكان إلى التحقق، إذ تنتقل الأشياء من الإمكان [الوجود بالقدرة] إلى التتحقق [الوجود بالفعل].

وهذا يعني أن الإمكان يسبق التتحقق.
تحقق الأشياء وفق نوع الإمكانيات التي تمتلكها.

يوفر هذا التصور أساساً لتفسير الحركة والسكون، ومن ثم السبيبة المادية. ومع ذلك، فإن العنصر الأكثر أهمية هنا هو المعنى اللاهوتي لتصور الإمكان والتحقق. الأول هو فعل محسن من دون إمكان، ويجب بالضرورة أن يكون الأول فعلاً محسناً؛ لأنه لا يمكن أن تكون في الأول إمكانية غير متحققة، وتنتظر أن تنتقل إلى الفعل أو أن تتحقق، ذلك أن مثل هذا الشرط من شأنه أن يتعارض مع أقصى درجات الكمال.

أما في النظام المخلوق، فإن الأشياء تنتقل من الإمكان إلى التتحقق. لذلك، يسبق الإمكان التتحقق في هذا المجال.

لكن، في الحقيقة، يجب أن يكون التتحقق سابقاً للإمكان، حيث لا يمكن تحقيق شيء الممكن إلا عن طريق شيء آخر متحقق فعلياً سلفاً.

الله هو الأول الذي ليس قبله شيء. ومن ثم، لا يمكن أن يوجد إمكان في الله. الله هو فعل محسن ومتتحقق ذاتياً. وبهذا، فإن الله هو السبب الأول، المحرّك الذي لا يتحرك unmoved، الأزلية. الله هو أيضاً السبب الأخير؛ لأن العالم يتقدم نحو أن يصبح أكثر تحققاً فعلياً، وبالتالي، أكثر شبهاً بالله.

يحاول العديد من المفكرين المسلمين دمج هذه الأطروحات في إطار ميتافيزيقية متماضكة وأكبر.

ففي الميتافيزيقا الصوفية، نلاحظ أيضاً الميل إلى استيعاب بعض الأفكار الظرفية ضمن السياق الأكبر للأطروحات التشاركية، ويظل التقليد الديني الإسلامي ظرفياً في معظمها. ومع ذلك، اعتمد المفكرون الظرفيون، في بعض الحالات، عناصر محددة من الميتافيزيقا الصوفية.

وهكذا نجد مجموعة من الأطروحات تشدد على توجهات محددة أكثر من غيرها، دون استبعاد أو رفض التيارات الأخرى بالضرورة.

إن الأطر الميتافيزيقية التي أنشأها المفكرون المسلمين الذين سبق ذكرهم جعلت الحوار ممكناً بين التيارات: التشاركية، والأرسطية، والظرفية، وأدت في بعض الحالات إلى التوفيق فيما بينها.

كان تصوراً الوجود والماهية جزءاً لا يتجزأ من هذه الأطر.

هذا هو الجانب التكاملي للتقاليد الإسلامية التي يبدو أنها أصيلة ومبكرة تماماً.

مسألة الحرية:

يحاول الكتاب فهم مقاربات العلماء التي نُوقشت أعلاه، لمسألة الحرية. ثمهم الحرية، خلال هذه الدراسة، على أنها صفة الموجود وقدرته على أن يكون سبباً لنفسه غير مسبب.

ستُعد هذه الخاصية أساساً للاستقلالية، والفاعلية الأخلاقية، وغياب الإكراه، في الله وفي النظام المخلوق.

إذا وُصفت مسألة الحرية بهذا الشكل، فإنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة السببية، وبذلك سوف تُعد الاشتان مرتبطين بعضهما بعضاً في الفصول التالية.

في اعتقادي أن مواقف العلماء الذين درسوا في هذا الكتاب حول السُّببية قد أفادت عن إجاباتهم على مسألة الحرية إلى حدٍ كبير.

غالباً ما تُستخدم الأطروحات الظرفية نظرية الكسب التي تفترض وجود علاقة ممكنة بين القدرة البشرية على الفعل، والقدرة الإلهية على الخلق.

يتواافق هذا مع الميل العام للأطروحات الظرفية إلى إحلال مفهوم الإمكان محل مفهوم الضرورة. تُنسب نظرية الكسب القدرة على الخلق إلى الله، والقدرة على الاكتساب إلى النظام المخلوق.

يتمثل دور القدرة البشرية في اكتساب فعل خلقه الله.

إن إرادة الله وقدرته تخلقان كل الأشياء، ويصبح الاكتساب "ظرفاً [مناسبة]" لفعل الخلق الإلهي. ومع ذلك، يبدو أن القائلين بالظرفية يشيرون إلى أن الإرادة والقدرة البشريتين لا تزالان خاضعتين لسيطرة الإرادة والقدرة الإلهيتين.

لقد نوقشت على نطاق واسع مسألة ما إذا كان هذا الطرح يناسب الفعالية السُّببية والحرية الحقيقيتين إلى الأفراد، وسوف يتم تقييمها أيضاً في هذا الكتاب.

تؤسس الأطروحات التشاركية حرية الإنسان بطريقة مختلفة تماماً عن الأطروحات الظرفية. مرة أخرى، يلعب تصوّراً (الوجود، والماهية) دوراً مهماً هنا.

تبداً إحدى طرق تأسيس الحرية الإنسانية من تصور الوجود. يكون أفراد البشر أحرازاً من خلال المشاركة في الوجود الإلهي؛ لأنهم من خلال المشاركة في الوجود الإلهي يشاركون أيضاً في الحرية الإلهية.

كذلك هناك طريقة أخرى لتأسيس الحرية الإنسانية تبدأ من تصور الماهية.

فالماهيات هي أشياء في العلم الإلهي غير مسببة، والله يعلم هذه الماهيات، ولكنه لا يسبب نوع الماهية الذي يمتلكه الموجود. يجعل الله

الماهيات إلى الوجود من خلال مشاركتها في وجوده. ومن ثم، لكي توجد هذه الماهيات، فإنها تعتمد بشكل مطلق على فعل الله في الإيجاد. ومع ذلك، وبصفتها موضوعات للعلم الإلهي، تظل الماهيات أسباباً لنفسها غير مسببة. هذه هي الطبيعة غير المسببة للماهيات التي تسمح بحرية الخلق.

ملخص الفصول:

يستكشف الفصل الأول ظهور نظريتي المعتزلة والأشعرية في السببية، مع التركيز على اهتماماتهم اللاهوتية وأسسهم الفلسفية.

سوف نناقش أن هناك علاقة وثيقة بين الطريقة التي تدرك بها المدارس المبكرة علاقة الصفات الإلهية بالله، وكيف صارت السببية الإلهية والفاعلية الخلقية؛ ونظرًا لأهمية هذا الارتباط، يبدأ الفصل بتفحص مواقف المعتزلة والأشعرية حول العلاقة بين الصفات الإلهية والله.

ثم يوضح الفصل كيف أدت هذه المناقشات إلى ظهور النزعة الظرفية الأشعرية، حيث أصبح التركيز على الإرادة الإلهية هو الشأن المركزي.

ويبحث الفصل الثاني في طرح ابن سينا للسببية والحرية، ويقدم تحليلًا شاملًا لتصوري الوجود والماهية، ويستكشف كيف يسمح له هذان التصوران بمقاربة مسألة السببية من المنظور المادي والميتافيزيقي للتوليف بين التيارين الأرسطي والأفلاطوني المحدث.

إن قناعتي هي أن ابن سينا قدم في النهاية نظرية تشاركية للسببية مع وجود قوي للعناصر الأرسطية التي تؤكد الحرية في كل من النظام المخلوق وفي الأول.

ويقدم الفصل الثالث ردود الغزالى والرازى على اعتراضات ابن سينا اللاهوتية والكونولوجية على النزرة الظرفية إلى العالم.

تأثير رد الغزالى بشدة بتركيز اللاهوت الأشعري على الإرادة والحرية الإلهيتين.

في هذه المناقشة، يعود الغزالى إلى التقليد الأشعري المبكر، ويقدم استخدامات جديدة للحجج القديمة، ويثير اعترافات مهمة على ابن سينا.

أما الرازى، فيصوغ قائمةً بالحجج للدفاع عن الكوسموLOGIA الأشعرية بناة على نموذج منفصل وذري للكون.

يمكن النظر إلى حجج الرازى الذرية على أنها تطور جديد في التقليد الظرفى.

أدى استخدام الرازى للهندسة الإقليدية لصالح الذرية وضدها أيضاً إلى ظهور فلسفة ظرفية للعلم تتميز بموقف براغماتي ومتشكك تجاه النماذج العلمية السائدة. يدرس الفصل الرابع رأى ابن رشد في السببية.

إن اعترافات الغزالى على ابن سينا دفعت ابن رشد إلى إجراء العديد من التعديلات على توليفة ابن سينا.

ومنه الإدانة هي التي أدت إلى بعض التباعد بين فكر ابن رشد وابن سينا. في هذا الفصل، ستناقش أن نظرية السببية لابن رشد قريبة جدًا من الأطروحات التشاركية الأفلاطونية المحدثة، على الرغم من ميوله الأرسطية القوية.

وينظر الفصل الخامس في طرح السهروردي للسببية والطريقة التي يؤسس بها الحرية وفق ذلك الطرح.

وأزعم أن السهروردي يقترح طرحاً تشاركيًا للسببية والحرية، حيث يتم تأسيس الفعالية السببية للموجودات من خلال المشاركة في السببية الإلهية.

ينتتج هذا الطرح من الأنطولوجيا التدرجية-المتعلقة للسهروردي، وستدرس أيضاً سماتها البارزة في هذا الفصل.

يلخص الفصل السادس: الميتافيزيقا العلائقية، والصيروراتية، والتدرجية لابن عربى، وعلاقتها بمسألة السببية.

فيناقش هذا الفصل أنه، من منظور الميول السائدة للميتافيزيقا الصوفية، تصنف السُّببية انتظام مجتمعات التجليات المرتبطة وإمكانية التنبؤ بها.

يبحث الفصل أيضاً في كيف ضمن ابن عربي بعض العناصر الظرفية في طرحة التشاركي للسببية. ثم يشرح طرحة للحرية وفق فهمه للوجود وللأعيان الثابتة.

ويفحص الفصل السابع التطورات اللاحقة في الميتافيزيقا الصوفية فيما يتعلق بمسألة السُّببية والحرية.

ويركز على اثنين من أتباع ابن عربي المؤثرين: القوني، والقيصري.

يتناول الفصل بشكل أكثر تحديداً كيف أعاد كل من القوني والقيصري تقييم بعض الأفكار المنسوبة إلى الفلسفه والأشاعرة في ضوء التصورين المركزين لميتافيزيقاهما - الوجود والماهية.

ويركز الفصل الثامن على فكر الجرجاني لفهم التطورات اللاحقة في التقليد الظرفي.

كان الجرجاني أحد أهم متكلمي الأشاعرة الذين حولوا النزعة الظرفية من نظرية السُّببية إلى المحور المركزي لكل التفكير اللاهوتي.

أصبح مفهوم الإمكان، الذي جعلته الظرفية الأشعرية مركزاً، طريقة عملٍ للتفكير في مسائل: من علم النبوة وعلم الأخرويات وحتى العدالة الإلهية وحرية الإرادة. والأهم من ذلك أن الجرجاني يطور فلسفة نقدية للعلم لكي تأخذ الفلسفة/ العلوم الطبيعية الأرسطية-البطلمية-السينوية وتنقادها.

يكشف تفحص هذه المحاولة عن العلاقة المعقدة بين الأشعرية الظرفية والفلسفة الطبيعية في العصر الوسيط وعلومه.

ويدرس الفصل التاسع طرح ملا صدرا للسببية والحرية.

جاء فيه أن معالجة صدرا الميتافيزيقية والغنية لمفهوم الوجود تؤسس الفعالية السُّببية وحرية الموجودات من خلال انبساط الوجود والمشاركة فيه.

ويتضمن الفصل أيضاً مناقشة لأهمية مفهوم الماهية في ميتافيزيقا صدرا، وكيف أن هذا المفهوم أساسى بالنسبة إليه.

ويركز الفصل العاشر على المقاربة المعاصرة للسببية، وهنا أقدم مسحاً تفصيلياً لطرح سعيد النورسي للسببية.

قدم مذهب النورسي الظرفي الجديد مساهمات أصلية إلى الميتافيزيقا الظرفية الأشعرية للسببية حين دمجها مع نظرية ابن عربي في تعجلي الذات الإلهية.

وبهذا، تقترح نظريته في السببية نقطة التقاء مثيرة للاهتمام بين علم الكلام والميتافيزيقا الصوفية. كما أنه يدافع عن فكرة عدم تناسب السبب والنتيجة، ويعزّزها بطريقة غير مسبوقة في تاريخ الظرفية الإسلامية.

في هذا الفصل، سأحلل أيضاً معالجة النورسي للإرادة الحرة والعدالة الإلهية.

يترك الفصل الحادي عشر تفاصيل هذه المناقشة، ويبحث في نقاط القوة والضعف في مختلف النظريات المقترحة للسببية في مواجهة بعض التحديات الفلسفية المعاصرة. وكدراسة حالة، أنظر إلى قضية مركبة في المناقشات المعاصرة بخصوص الدين والعلم، وهي قضية التوفيق بين الادعاءات الدينية حول السببية الإلهية، والتفسيرات العلمية التي تنطلق من فرضية أن العالم هو نظام مغلق سبيلاً. هنا، أقدم أولاً لمحة موجزة عن الخلافات المهمة في مناقشة الدين والعلم المتعلقة بهذا الموضوع.

ثم أناقش بعد ذلك ما إذا كانت الأطروحات الإسلامية عن السببية يمكن أن تحل بعض التحديات.

تتضمن الخاتمة تحليلي لبعض السمات البارزة للأطروحات الظرفية والمشاركة للسببية، وتلخص كلاً من المتصلات والانقطاعات التي تحددت في الفصول السابقة.

وتقترح أيضاً أن المقاربة المشاركة للسببية تقدم تياراً قوياً آخر في التقليد الفكري الإسلامي، جنباً إلى جنب مع التقليد الظرفي بخصائصه ومزاياه المميزة.

الفصل الأول

السببية في الفترة المبكرة

المعتزلة ونشأة المذهب الظري في الأشاعرة

يركز هذا الفصل على متكلمي المعتزلة والأشاعرة الأوائل.

فهو يدرس نشأة المذهب الظري [مذهب المناسبة] الأشعري وتطوره كرد على مشروع المعتزلة اللاهوتي الذي يهدف إلى الحفاظ على مقولية العالم و[أفعال] الله، ولهذا الغرض، فهو مستعد لقبول فكرة الضرورة [الوجوب] في العالم، وحتى في [أفعال] الله. وتبقى طريقة عمل المشروع اللاهوتي الأشعري في هذا السياق من أجل الحفاظ على الإرادة والحرية الإلهيتين. يؤدي هذا، إذاً، إلى بناء ما أسميه لاهوت الإمكان.

وفي السياق الأوسع لهذا النقاش تبرز النزعة الظرفية للسببية بعدها حجر الزاوية في اللاهوت الأشعري للإمكان.

توجد علاقة وثيقة للغاية بين المذاهب الأشعرية بخصوص الصفات الإلهية وبين السببية.

إن فهم المدرسة هنا للصفات الإلهية، ولا سيما: الإرادة، والقدرة، والعلم، وعلاقتها بالله، يُخبر عن نظريتها حول الفاعلية الإلهية والخلقية، ويؤدي إلى نظرية السببية التي يصبح فيها إبراز الإرادة الإلهية السمة الأكثر تميزاً. لذلك، أبدأ بحثي بتفحص النقاشات الأشعرية والاعتزالية المبكرة حول علاقة الصفات الإلهية بالله.

ثم أوضح كيف أدت هذه المناوشات إلى ظهور المذهب الظري الأشعري.

أخيراً، استكشف كيف وفر المنظورُ الظرفيُّ الأساسَ للاعتقادات الأشعرية في المناقشات الكوسموLOGIE واللاموتية المهمة الأخرى^(١).

1.1 مسألة الصفات الإلهية:

ما طبيعة العلاقة بين الله والعالم؟

هذه هي المسألة الأساسية لأي دين بسبب ما يترتب عليها من تأثيرات في التجربة الدينية الفردية والجماعية.

لقد نشأ تعامل المسلمين الأوائل مع هذه المسألة من الخلافات حول طبيعة القرآن.

فإذا كان القرآنُ كلامَ الله الحرفِي، كيف تصبح كلمةُ الله غير المخلوقة جزءاً من النظام المخلوق؟ كان هذا السؤالُ المُحيرُ قد دفع إلى تأملات قلقة في طبيعة القرآن.

خلص المعتزلة، الذين أظهروا - تقليدياً - نزعةً أكثر عقلانية، إلى أن القرآن مخلوق، فهم يقولون: إن القرآن يمكن أن يكون إما مخلوقاً وإما غير مخلوق، فإذا كان غير مخلوق، فيجب أن يكون قدِيمًا مثله مثل قدم الله. إلا أن تلازم القديمين هذا يؤدي إلى مشكلة "تعدد القدماء"، وهو أمر غير مقبول؛ لأنَّه يقوض وحدانية الله (التوحيد)، ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من كائن قديم واحد، فلا بد إذاً من أن يكون القرآن مخلوقاً.

(١) أبو الحسن الأشعري (935-873): مؤسس المدرسة الأشعرية في اللاموت. ويصفه من المعتزلة سابقاً، كما يكتب جورج مقلسي، فإنه "أخذ معه أسلحته العقلانية ووضعها في خدمة المذهب التقليدي" ، ثم "تابع أتباعه بصفتهم المدرسة اللاموتية المهيمنة والأكبر، حاملين لواء السلفية [الأرثوذكسيَّة] مباشرةً عبر القرون وصولاً إلى العصر الحديث" :

George Makdisi, "Ash'arī, the Ash'arites and Islamic Religious History I," *Studia Islamica*, 17 (1962): 39..

هنا يُطرح سؤال:

إذا لم يكن هناك شيء قديماً إلى جانب الله، فما حال الصفات الإلهية
التي تُنسب بشكل أزلي إلى الله؟

بالنسبة إلى المعتزلة، لا يمكن عدّ الصفات الإلهية أنها تكُون، أو تدعم، الذات الإلهية، التي تتجاوز أي نوع من التعدد أو التركيب. ولأجل تنزيه الله عن التعدد أو التركيب من الصفات القديمة المشتركة، اختزل المعتزلة الصفات إلى وحدة الله المطلقة وغير القابلة للتجزئة. لذلك، رفض واصل بن عطاء (المتوفى 748م) إثبات صفات: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، من أجل تجنب قضية "تعدد القدماء". وكان أبو الهذيل العلaf (توفي 841 أو 849)، وهو معتزلي متاخر، قد قال بتطابق الماهية والصفات [أي أن الصفات هي عين الذات].

وقد رفض معمر بن عباد السلمي (توفي 842) فكرة أن لله إرادة وعلماً بالمعنى العادي، وذلك من أجل الحفاظ على الوحدة في ذات الله.

كما أكد أبو علي الجبائي (توفي 915) أن الله الله يتصرف بعلمٍ هو هو، وليس غيره.

وبشكل عام، يعتقد المعتزلة أن صفات الله وذات الله شيء واحد، وقد عبروا عن هذه الوحدة باستخدام صيغ مثل عالِمٌ بعلمٍ هو هو، وقدرٌ بقدرة هي هو، وهي بحياة هي هو، ومكداً⁽²⁾.

(2) أبو الحسن الأشعري، مقالات المسلمين واختلاف المصلين ed. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963/1382), 165-174, 484, 497 زاهد الكوثري (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1948)، 76. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ترجمة عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965)، 183، الشهرياني، الملل والنحل، ترجمة محمد سيد الكيلاني (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1961)، 1، 44-49، الشهرياني، نهاية الاقدام في علم الكلام ed. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 200-201, 239 (دمشق: المعهد الفرنسي في دمشق، 1990-1993)، 1، 189، 200. يضيف ابن المرتضى أن الخوارج والشيعة يؤمدون بهذا أيضاً. انظر ابن المرتضى، المعنية والأمل، ترجمة عصام الدين بن

رفض متكلمو الأشاعرة موقف المعتزلة؛ لأنه يخصّص للعقل دوراً كبيراً في قياس ما يثبت لله وما ينفي عنه.

ويمكن إرجاع الموقف الأشعري هنا إلى رد حنيلي سابق على المعتزلة. بالنسبة إلى الحنابلة، يجب قبول وجود الصفات بالمعنى الحقيقي على أساس أن كلام القرآن عن طبيعة الألوهية يجب أن يُقبل "بلا كيف" [دون أن يُسأل كيف].

يعتقد كل من: غولدتسىهر، وفنسينك، وهالكن، ومقدسي، وأبراموف، وواط أن أحمد بن حنبل (780-855) كان أول مناصر لمبدأ "بلا كيف"⁽³⁾، لكن كلاً من جوزيف شاخت وويسلி ويليامز يلفتان انتباها إلى حقيقة أن هذه الصيغة لا تظهر أبداً في الكتابات العقائدية المنسوبة إلى ابن حنبل.

محمد علي (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985)، 109-112. مقتبس من Osman Demir, *Kelamda Nedensellilik: İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve Ynsan* (Ystanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2015), 42..

يتفق اللاهوت الشيعي مع موقف المعتزلة في أنه ليس القائم، والبقاء، والوحدة... إلخ، فحسب، بل أيضاً الصفات الثبوتية، مثل: الحياة، والقدرة، والإرادة، والعلم، متطابقة مع الذات الإلهية. انظر، على سبيل المثال: المظفر، عقائد الإمامية، مترجم إلى التركية Abdulbaki Gölpinarlı (Ystanbul: Zaman Yayınları, 1978), 28-30. أيضاً في الفارابي، المدينة الفاضلة، تعلق: ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1985)، 47-48. للحصول على مدخل حديث جيدة لهذا النقاش، انظر

Nader al-Bizri, "God: Essence and Attributes," in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008), 121-140; Demir, *Kelamda Nedensellilik*, 39-41

Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, trans. Wolfgang Behn (Leiden: E. J. Brill, 1971), 125; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (1932; repr., New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), 86; A. S. Halkin, "The Hashwiyya," *Journal of the American Oriental Society*, 54 (1934): 15; George Makdisi, *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 103, 108; Binyamin Abrahamov, "The Bi-la^c kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology," *Arabica*, 42 (1995): 366; W. Montgomery Watt, "Some Muslim Discussions of Anthropomorphism," in his *Early Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), 88; W. Montgomery Watt, *Islamic Creeds: A Selection* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 16; R. M. Frank, "Elements in the Development of the Teaching of Al-Ash'ari," *Le Museon*, 104 (1991): 155 ff. (3)

ويصرف النظر عما إذا كانت هذه الصيغة يمكن أن تُنسب إلى ابن حنبل⁽⁴⁾، فقد أصبحت "بلا كيف" أداة يستخدمها الحنابلة لتجاوز الأسئلة المتعلقة بطبيعة القرآن والتفسير المجازي للتجسيم [التشبيه بالإنسان] القرآني (التأويل). بالنسبة إلى الحنابلة، يجب أن تؤخذ الآيات التي ظاهرها التجسيم بحرفيتها، ويجب أن يقبل القرآن على أنه غير مخلوق، "بلا كيف".

يختلف الأشاعرة عن موقف الحنابلة في أنهم، مع احترام حدود البحث العقلاني، بقوا يواصلون توضيح علاقة الصفات الإلهية بالله. ويجادل الأشاعرة ضد موقف المعتزلة اللاموتي من خلق القرآن، ويقررون أنه على الرغم من أن البنية اللغوية للوحى القرآني مخلوقة -بـ: قواعدها، وأحرفها، ومنطقها-، إلا أن هذا لا يعني أن القرآن نفسه مخلوق.

الكلام الإلهي في حد ذاته غير مخلوق، لكن الخطاب الإلهي، كما يُعبّر عنه بلغة البشر مخلوق. وهكذا يمكن القول: إن القرآن مخلوق من جهة وغير مخلوق من جهة أخرى. حسب الأشاعرة، إذاً، يتشابك المتناهي واللامتناهي، في القرآن، بطريقة تتحدى الإدراك البشري.

عندما وسع الأشاعرة هذا المنطق إلى الخلاف على الصفات الأخرى، استنتجوا أن الصفات الإلهية ليست متطابقة مع الذات الإلهية ولا منفصلة عنها.

فهي لا تسم بـ (الغيرية) أو العدم⁽⁵⁾.

Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology," *Studia Islamica*, 1 (1953): 34. See also Joseph Schacht, "Theology and Law in Islam," in *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971), 11. Wesley Williams, "Aspects of the Creed of Imam Ahmad ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse," *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002): 448-449. (4)

(5) الأشعري، كتاب اللمع، تعلق: حمودة غرابة (القاهرة: مطبعة مصر شركه مساهمه مصرية، 1955)، 28-31. إن المدرسة اللاموتوية التقليدية السنّية المهمة الأخرى، الماتريديّة، تعرف أيضاً بهذه النقطة. يؤكد الماتريدي أن الصفات الإلهية ليست هو ولا آخر غيره، وأنها خالدة مع الله (موصوف بـ جميع صفاتـه). انظر أبو منصور الماتريدي، *شرح الفقه الأكبر* (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1946)، 18-19.

ومكذا، يؤكد متكلمو الأشاعرة المتأخرون، مثل: أبو بكر محمد الباقلاني (940-1013) وعبد الملك الجويني (1028-1085) أن هذه الصفات هي أعراض وأحوال لا يمكن تصنيفها على أنها مخلوقة (حادثة)، ولا كحقائق أزلية قائمة بذاتها (قديمة). ولا يمكن وصفها بالوجود أو بالعدم.

يسُمى هذا الفهم للصفات أحياناً بالنظرية الأشعرية في الأحوال.

يبدو أن أبرز مؤيدي هذه النظرية بين الأشاعرة، هما: الباقلاني، والجويني اللذان يدعيان أنه يمكن أن تكون هناك موجودات ميتافيزيقية محددة تعتمد على الجوهر، ولكن لا يمكن أن تتطابق مع هذه الركائز، ولا يمكن تطبيق هذه الكيانات على أنها موجودة، ولا على أنها معدومة.

يبدو أن الأشاعرة تخيلوا علاقة الصفات الإلهية بالذات الإلهية بطريقة مماثلة، فالصفات الإلهية لا يمكن أن توجد جنباً إلى جنب مع الذات الإلهية ككيانات مستقلة، ذلك إن مثل هذا الوضع ينتهك الوحدة الإلهية.

كما أنه لا يمكن أن تتماهى بالذات الإلهية كما يجادل المعتزلة. لذلك، تعتمد الصفات الإلهية على الذات الإلهية في وجودها، ولكن لا يزال من الممكن تخيلها ككيانات متمايزه ميتافيزيقياً⁽⁶⁾.

(6) الباقلاني، كتاب التمهيد، نع: عmad الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987/1407)، 228 - 229. الجويني، كتاب الإرشاد، نع: أسد تميمي، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1985/1405)، 92-94، 629. وللمزيد عن نظرية الأحوال، انظر:

Richard M. Frank, "al-Ahkam in Classical Ash'arite Teaching," in De Zenon d'Elée à Poincaré. Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed, ed. R. Morelon and A. Hasnawi (Louvain: Éditions Peeters, 2004), 771, n. 48; Richard M. Frank, Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period (Albany, NY: State University of New York Press, 1978); Richard M. Frank, "The Ash'arite Ontology I: Primary Entities," Arabic Sciences and Philosophy, 9 (1999): 163-231; Ahmed Alami, L'ontologie modale: Étude de la théorie des modes d'Abû Hashim al-Jubba'i (Paris: Vrin, 2001).

ولتعليق النظرية في بناء الكونيات اللبرية الأشعرية، انظر Fedor Benevich, "The Classical Ash'arite Theory of Ahwal: Juwaynī and His Opponents," Journal of Islamic Studies, 2.2 (2016): 136-175. 7 Ash'arī, al-Luma', 24-6

إن الله يتصرف منذ الأزل بالصفات التي تُنسب إلى الله في القرآن وفي الأحاديث النبوية؛ لأن العكس يترتب عليه نقص من جانب الله⁽⁷⁾.

والخلاصة، إن متكلمو المعتزلة والأشاعرة يختلفون في كيفية إدراكم للعلاقة بين الذات الإلهية والصفات الإلهية.

فالمعتزلة يرفضون فكرة أن صفات الله يمكن تميزها عن الذات الإلهية.

والأشاعرة يرون أن للصفات الإلهية حالاً مميزة عن الذات الإلهية، حتى وإن كانت تعتمد عليها، ومن ثم، على عكس المعتزلة الذين يقولون: "عالم بعلم هو هو"، و" قادر بقدرة هي هو" ، فإن الأشاعرة يقولون: "للله علم به علم" ، أو "للله قدرة بها يقدر".

الآن، كيف يمكن لهذه الخلاصات أن تؤثر في التفكير الأشعري في السببية؟

ستقوم المحاجة على أن فكرة فصل الصفات الإلهية عن الذات الإلهية تؤدي إلى رؤية متميزة للفعل الإلهي والسببية في العالم.

ففي اللحظة التي يتقبل فيها المرء، كما يفعل الأشاعرة، أن الصفات الإلهية ليست متطابقة مع الذات الإلهية، تصبح الصفات الوسيلة التي يرتبط بها الله بالنظام المخلوق.

هذا هو السبب في أن الأشاعرة يدمجون الصفات الإلهية، وخاصة: العلم، والإرادة، والقدرة، الإلهية في تفسيراتهم لفعل الخلق الإلهي⁽⁸⁾. وهكذا، فإن العلم الإلهي أوسع صفات الله شمولًا⁽⁹⁾.

(7) الأشعري، كتاب المع، 24-6.

(8) الياقلاني، التمهيد، 36-53.

(9) الأشعري، الإيابة عن أصول الديانة، تج: عباس صباح (بيروت: دار النفائس، 1994/1414)، 107-111، الجويني، لمع الأدلة، فروقية حسين محمود (القاهرة: الدار المصرية، 1965/1385)، 82. يتفق الماتريدين مع الأشاعرة في هذه المسألة. انظر:

فهو يتعلّق بكلّ ما هو: واجب، وممكّن، وممتنع.
ومع ذلك، لا يكفي العلم الإلهي بحد ذاته لتفسيـر فعل الخلق.
فالله يعلم كل شيء، لكنه لا يخلق كل ما يعلمه، فبعض الممكـنات
تُخلـق، والبعض الآخر لا تُـخلـق.
ومنـا نحتاج إلى سمة أخرى للتميـز بين الممكـنات التي تُـخلـق والممـكـنات
الـتي لا تُـخلـق.

هذه السـمة الإضافـية هي الإرادة الإلهـية، فوظـيفة الإرادة الإلهـية هي منـع
الـغلـبة (التـخصـيص أو التـرجـح) إلى بعض المـمـكـنـات.
ومـا يفسـر سـبـب خـلق بـعـض "ما هو مـعـلـوم" وـعدـم خـلق بـعـض الآخـر.
ومـع ذلك، لا تستـطـيع الإرادة الإلهـية أن تـمنع وجودـاً، فـهـذا وظـيفة الـقدرة
الـإلهـية، وهي أن تـمنع الـوـجـود إلى المـمـكـنـات التي يـتـعلـق بها الـعلم الإلهـي
الـإـرـادـة الإـلـهـيـة⁽¹⁰⁾.

بهـذا المعـنى، تكون الـقدرة الإـلهـية الصـفة الأـقـرـب منـ بين جـمـيع الصـفـات
إـلـى النـظـام المـخـلـوق. ويـتـعبـير الأـشـعـري: "خـلـق الأـشـيـاء بـقـدرـتـه، وـدـبـرـها بـمـشـيـتـه،
وـقـهـرـها بـجـبـرـوـتـه"⁽¹¹⁾.

بالـنـسـبة إـلـى الأـشـعـرة، يـفـعـل الله فيـ العـالـم منـ خـلاـل هـذـه الصـفـات،
فـالـعلم الإـلهـي يـتـعلـق بـكـلـ المـمـكـنـات وـالـمـحـالـات، وـالـإـرـادـة الإـلـهـيـة تـرجـح بـعـض
المـمـكـنـات، وـالـقـدـرة الإـلـهـيـة تـخلـق هـذـه المـمـكـنـات "الـمـرـادـة".

Maturidī, Kitab al-Tawhid, ed. Bekir Topalođlu and Muhammad Aruci (ISAM, 2003), 71-72.

(10) الأـشـعـري، الـمعـ، 18، الـجـوـنـي، الـعـقـيدـة الـنـظـامـيـة، محمد زـيـدي (بيـرـوت: دـار سـبـيل الرـشـاد، 1424/2003)، 144، الـجـوـنـي، الـإـرـادـة، 62-63، الشـهـرـسـانـي، نـهـاـيـة الـأـقـدام، 239.

(11) تـرـجم [الـنـص الإـنـكـلـيـزـي] فيـ: Ash'ari, The Elucidation from Islam's Foundation (Kitab al-Ibana 'an Usūl al-Diyana), trans. Walter C. Klein. American Oriental Series, vol. 19 (New York: Kraus Reprint Corporation, 1967), 43.

ومكذا تشكل هذه الصفات الثلاث أساساً نظرية السُّببية الأشعرية.

المثير هنا هو أنه لا يوجد فرق كبير بين موقف الأشاعرة والمعتزلة من حيث صفات العلم الإلهي والقدرة الإلهية.

إذ يتضمن كلا الموقفين أن العلم الإلهي كامل (مطلق)، وأن نظام العالم وتدبيره يبرهنان على أن العلم الإلهي يتجلّى في جميع الموجودات.

فالله يعلم ويخلق كل شيء بعلمه، والله يعلم كل الأسباب وما يترتب عليها من نتائج.

ومكذا، فإن انسجام النظام الطبيعي وجماله يبرهنان على العلم الإلهي⁽¹²⁾.

كذلك لا يوجد فرق كبير بخصوص صفة القدرة الإلهية، إذ تعتقد المدرستان أن الله قادر بإطلاق كل المُمكّنات، فله قدرة على: السكون، والألوان، والحياة، والموت، والصحة، والمرض، وجميع الأعراض الأخرى⁽¹³⁾.

صحيح أن بعض علماء اللامهوت الأشاعرة ينتقدون المعتزلة أحياناً؛ لأنهم يجادلون بأن قدرة الله لا تتعلق على مثل هذه المحالات، كخلق الحركة والسكون في الشيء ذاته في آن معاً⁽¹⁴⁾. ومع ذلك، يمكن العثور على الفكرة نفسها عند علماء اللامهوت الأشاعرة الرئيسيين أيضاً.

فالباقلاني، على سبيل المثال، يؤكد أن الله قادر على كل الممكّنات، لكن التناقضات المنطقية تتجاوز مجال الممكّنات⁽¹⁵⁾. وبالمثل،

(12) بالنسبة لمواقف الأشاعرة والمعتزلة حول هذه الصفة، انظر الأشعري، *اللمع*، 24، الجريني، الإرشاد، 33، القاضي عبد الجبار، *المعني*، مجلد 5، 219-228؛ الشهري، *نهاية الإقدام*، 68-69، البغدادي، *أصول الدين*،

(Istanbul: Dar al-Funun İlahiyat Fakültesi, 1928), 5

(13) الأشعري، *المقالات*، 199.

(14) ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والتحل*: ترجمة إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة (الرياض)، جلة، 1982/1402، 4، 192-193. الشهري، *الممل*، 1، 54.

(15) الباقلاني، *كتاب البيان*، ترجمة ريتشارد مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، 1958)، 10-12.

يجادل الجويني بأن الله قادر على الممكنت، ولكن التناقضات المنطقية ليست موضوعات للقدرة (مقدورات)، على غرار خلق شيء ليس عرضاً ولا جوهراً⁽¹⁶⁾.

وفي وقت لاحق، سيؤكد الغزالى أن "المحال غير مقدر عليه، والمحال إثبات الشيء مع نفيه، أو إثبات الأخص مع نفي العام، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد، وما لا يرجع إلى هذا، فليس بمحال، وما ليس بمحال، فهو مقدر"⁽¹⁷⁾، وهذا يعني أن كلية القدرة الإلهية محدودة بقانون التناقض.

إذ لا يستطيع الله أن يجعل من "نعم" [أي: القبول]، و "لا" [أي: الرفض] 'صحيحين' في الوقت نفسه، ولا يمكنه أن يخلق إلهاً ثانياً، فهذه الافتراضات عبٌ منطقى.

غير أن هناك توترة مستمرة بشأن صفة الإرادة الإلهية، ففي حين يبدو من السهل حلّ مسألي العلم الإلهي والقدرة الإلهية، فإن مسألة الإرادة الإلهية تظل أقل وضوحاً.

في الواقع، إن ما هو على المحك حقاً بين المدرستين الأشعرية والمعتزلية هو مسألة الإرادة الإلهية، ومن ثم الحرية الإلهية.

(16) الجويني، الشامل في أصول الدين، تج. ع. س. النشار، فيصل بدير عون، وسهير محمد مختار (الاسكندرية: منشأة المعارف، 1969)، 141، 154، للحصول على تحليل جيد طرح الجويني، انظر:

Mehmet Dag, Cuveyni'nin Alem ve Allah Görüşü, Ph.D. thesis (Ankara, 1976), 143-144.

(17) الغزالى، تهافت الفلاسفة، نص إنكليزى مقابل النص العربى، ترجمة وتحقيق: M. E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997), 179.

انظر أيضاً: "إنه المبدأ الأساس لكلية القدرة من حيث إنها على علاقة مع كل مواضع القدرة. أعني بمواضع القدرة كل الأشياء الممكنة" الغزالى، الاقتصاد في الاعتقاد Ghazali, alIqtisad fi l'Iqtiqad, ed. Ibrahim Cubukcu and Huseyin Atay (Ankara: A. U. İlahiyat Fakultesi Yayınlari, 1962), 93.

أضف إلى ذلك أن مفهوم "العالم الكامل" هو سخافة منطقية، ومن هنا قول الغزالى الشهير: "ليس في الإمكان أنفضل مما كان"، انظر، على سبيل المثال، إحياء علوم الدين (القاهرة، 1916)، 4: 223 سطر 6-7، وكتاب الأربعين (القاهرة، 1916)، 270

يبدو أن المناقشات حول هذه الصفة وأثارها قد بدأت في القرن الثامن [الميلادي]، وركزت على الكمال الأخلاقي لله.

يجادل علماء اللامهوت المعتزلة، مثل: القاضي عبد الجبار، أنه من الضروري أن يفعل الله (الاصلح) ليكون كاملاً أخلاقياً.

الله ليس شريراً ولا قبيحاً، ولا يستطيع أن يختار أن يكون كذلك. فللحفاظ على (العدل)، يختار الله بالضرورة (الحسن) ويتعلق به⁽¹⁸⁾.

إن هذه المقاربة، بالنسبة إلى المعتزلة، تحافظ على المعقولة الإلهية. لكنها بالنسبة إلى الأشاعرة، تقوض الإرادة والحرية الإلهيتين.

فمن وجهة نظرهم، يجب عدم البحث عن: سبب، أو غاية، أو حتى عن حكمة في أفعال الله؛ لأن الله حر تماماً، ويفعل ما يشاء. وعدا عن ذلك، يتحدث القرآن عن الإرادة الإلهية على نطاق واسع، ويذكر أن كل شيء يحدث وفق إرادة الله، وأن الله يفعل ما يشاء (فعال لما يريد)⁽¹⁹⁾.

ومن منظور آخر، لا يدين الله بأي شيء للنظام المخلوق، ومن ثم لا يمكن تحويله المسؤولة تجاه أي شيء أو أي شخص، إن أي نوع من الفضيلة الأخلاقية ينطوي على قيود على: الإرادة، والحرية، والسيادة الإلهية⁽²⁰⁾.

(18) القاضي عبد الجبار، المعنى، الرابع، 313 والخامس، 177، القاضي عبد الجبار، شرح، 132-131، 301، 510-512، الشهري، نهاية الإقدام، 398-397.

(19) القرآن 17/19، 29/18، 36/36، 82/33، 17/2، 253/2، 11/13، 17/33، 17/6. ومع ذلك، يبدو أن القرآن يؤكد أيضاً على العدل والحكمة كأساس لمشروعية الأفعال الإلهية. انظر، على سبيل المثال: 7/14، 178، 20/20، 82-81. 7. للمناقشات حول هذه الآيات وما شابهها، انظر، مثلاً: ابن فورك، المجرد، ترجمة: دانيال جيماري (بيروت: دار المشرق، 1987)، 71-73. انظر أيضاً الأشعري، المقالات، 515، الماتريدي كتاب التوحيد، 70-71، الجوني، الإرشاد، 63.

(20) الأشعري، اللمع، 37، الباقلاني، الإنصاف، ترجمة: عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: عالم الكتب، 1986/1407)، 55-52، العقبدة النظمية، 175، ابن فورك، المجرد 70، الشهري، نهاية الإقدام، 397-398. يقول عبد الرحيم بن محمد الخياط (ت 913/300): إن آراء النظام وغيره من علماء اللامهوت المعتزلة حول الفضيلة الإلهية والطبيعة لا تلغي الكمال

أضف إلى ذلك أن السؤال الكبير هو ما إذا كان الله يفعل بقراره (الفاعل المختار) أم يفعل بالضرورة (الفاعل المطبوع)⁽²¹⁾.

يقبل علماء اللاموت المعتزلة فكرة أن الله يتصرف أحياناً 'بالضرورة'، لكنها فكرة غير مقبولة عند الأشاعرة؛ لأنها تحدّ من الإرادة والحرية الإلهيتين غير المقيدتين بأحكام العقل البشري⁽²²⁾.

تُطلعنا مسألتنا الإرادة والحرية الإلهيتان على أطروحتات الأشعرية حول القضايا جميعها تقريباً، من الفلسفة الطبيعية إلى علم النبوة وعلم الأخرويات [شؤون الآخرة]، كما سيناقش لاحقاً على نطاق أوسع في هذا الفصل والفصل الآتية.

ثم إن هذه الخصيصة هي التي أصبحت الجانب المميز للنظرية الأشعرية في السُّببية.

الإلهي والحرية الإلهية في كتاب الانتصار والرد على بن الروandi الملحد، تج. س. نايرغ و آ. نادر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1957)، 39، راجع:

Osman_Demir, Kelamda Nedensellik 50.

لمزيد من التقييمات الحديثة لهذه القضية، انظر، على سبيل المثال:

H. M. Alousi, *The Problem of Creation in Islamic Thought* (Cambridge: The National Printing, 1968), 228-230; Robert Brunschwig, "Mu'tazilisme et optimum," *Studia Islamica* 39 (1974): 5-23; Richard M. Frank, "Reason and Revealed Law: A Sample of Parallels and Divergences in Kalam and Falsafa," in *Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis* (Louvain: Peeters, 1977), 124ff; Daniel Gimaret, *La doctrine d'alAsh'armi* (Paris: Les Editions du Cerf, 1990), 433-435

Alousi, *The Problem of Creation*, 225, 232.

(21)

(22) هناك محاولات تصالحية أيضاً. يختلف الماتريديون، على سبيل المثال، عن المدرسة الأشعرية في هذه المسألة. ليس على أفعال الله أن تكون مبنية بالحكمة، لكنها كذلك. الله ليس عبيداً، وهو يخلق الأشياء بطريقة عادلة وحكيمة. الحكمة لا تعني أي نوع من الضرورة أو الحاجة، ومع ذلك، فإن هذه الصيغة تقترب تماماً من عقيدة المعتزلة حول الأصلح. إن العدالة الإلهية والحكمة والكرم تعني أن الله يتصرف دائمًا بطريقة: حكيم، وعادلة، وكريم. لا توجد ضرورة في الأعمال الإلهية، ولكن هناك أيضاً عبادة، كما جاء في القرآن: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينَ» 21: 16؛ الماتريدي، كتاب التوحيد، 152-151.

2.1 النزعة الظرفية الأشعرية:

يؤمن علماء اللاهوت المعتزلة -مع الاستثناء الملحوظ المحتمل للجبائي- بوجود علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة⁽²³⁾.

فإذا ما جُمِعَ القطن والنار، يحدث الاحتراق بالضرورة. ذلك أن لكل كائن "طبيعة" (طبع) ويعمل بالضرورة وفقها، فعندما يُلقى حجر في السماء، يسقط عائداً بالضرورة⁽²⁴⁾. وتجد العديد من علماء اللاهوت المعتزلة يستخدمون تصورات الطبائع (طبيعة، طبع...).

يرى إبراهيم بن سيار النظام (775-845)، أن الله يضع طبائع في الموجودات التي تصرف بعد ذلك وفق طبيعتها دون أن تتحدد بها.

كما أن أبا عثمان الجاحظ (ت 869) يوافق على أن أشياء، مثل: النار والماء، لها طبيعة محددة لا تتغير⁽²⁵⁾، ففي "كتاب الحيوان" يجادل الجاحظ بأن الكائنات الحية وغير الحية لها صفات جوانية [متصلة]، يسميها "طبيعة".

وعلى الرغم من أن الجاحظ يقبل الطبيعة كمبدأ موجب، إلا أنه لا يزال يرى أن البشر لديهم إرادة حرة لا تملأها طبيعتهم. وهناك موجودات أخرى تعمل بالضرورة وفقاً لطبيعتها⁽²⁶⁾.

فالشاعر لا ينمو من بذرة القمح؛ لأن للقمح طبيعة خاصة تمنعه من أن يصبح شعيراً، ولا يمكن لجسم ثقيل أن يرتفع في الهواء بدون سندٍ ما.

إن الله لا يخلق أشياء تتعارض مع طبائعها أو بدون علة معقولة، أما القول بالعكس، فهو دفاع عن العبئية في الأفعال الإلهية، وهكذا تشكل الطبيعة والسببية إذا مبدأ المعقولية.

(23) الأشعري، المقالات، 412، الجوني، الشامل، 506، الأشعري، المقالات، 412-413.

(24) الأشعري، المقالات، 314.

(25) البغدادي، أصول الدين، 336، الشهرياني، المل، 1، 75، 70.

(26) الجاحظ، الحيوان، ترجمة عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1969)، ج 1، 146، ج 3، 372، 375، ج 5، 89-90. انظر:

Osman Demir, Kelamda Nedensellik, 112.

يُستخدم في بعض الأحيان تصور المعاني بدلاً من الطبيعة، وقد استُخدم في الغالب في فكر معمر بن عباد السلمي (توفي 835).

إن مصطلح معنى، كما يلخصه ريتشارد م. فرانك، يعني "محدداً سبيباً جوانياً". وهذه المحددات السُّبَبِيَّةُ الجوانيَّةُ تجعل الشيء على ما هو عليه.

إنها (أي: المعاني) "المحددات لوجود الشيء على هذا النحو"، فإذا كان أحد الجسمين في حالة حركة والآخر في حالة سكون، فهذا يرجع إلى معنيهما⁽²⁷⁾، فهو، بهذا المعنى، مكافئ لمفهوم الطبيعة أو السبب.

وال موجودات تتصرف تحت تأثير معانيها أو محدداتها السُّبَبِيَّةُ أو طبيعتها.

لقد كتب الخياط بخصوص مُعَنَّى أنه "زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما على الآخر، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عنده [عند معمر] من معنى حلء دون صاحبه من أجله تحرك، وإنما لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. قال: فإذا كان هذا حكماً صحيحاً، فلا بد أيضاً من معنى حدث له حللت [من أجله] الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإنما لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر".⁽²⁸⁾.

Richard M. Frank. "Al-Ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of the in (27) the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammar," Journal of the American Oriental Society, 87.3 (Jul.-Sep. 1967): 250, 253.

في هذا يحاول مقال فرانك وصف الدلالة التقنية لمصطلح "المعاني" لمعمر، ويخلص إلى أن "المحددات السُّبَبِيَّةُ (المعاني) موجودة كمحدد فعلٍ للتبيّنة". بهذا المعنى، هناك علاقة ضرورية بين المعاني والتتابع [المسيّبات]. انظر من 255. انظر أيضاً:

Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 733-739 and "Mu'ammar's Theory of Ma'na," in Arabic and Islamic Studies in the Honor of Hamilton A.R. Gibb, ed. George Makdisi (Leiden: 1965), 673-688

(28) الخياط، الانتصار، 46. يكتب الأشعري بشكل مشابه أنه بالنسبة لمعمر عندما يتحرك الجسم، فإنه يتحرك "المعنى [بسبب المحدد السُّبَبِيَّي]"، ولا معنى له سواء أكانت حركة للمتحرك أم لم تكن حركة له [الذي بدونه لن يكون له سبب آخر للتحرك]. المقالات، 372. تُرجم كل من المقطعين في:

"Al-Ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term," 253-254.

تستند نظريات المعتزلة الأخرى بخصوص الفعل المادي أيضاً إلى الاقتناع
بأن الموجودات لها طبيعة موجبة.

مثلاً: يقترح النظام أن الأشياء تُظهر طبيعتها في سيرورة حياتها من خلال
الانتقال من القوة إلى الفعل⁽²⁹⁾.

يُعرف هذا الرأي أيضاً باسم نظرية (الكمون)، وتسمى هذه العملية لتحقيق
الإمكانات أحياناً (الظهور)⁽³⁰⁾.

تنطلق نظرية المعتزلة هذه من فكرة الطبيعة، وترجح الخلق على أنه الظهور
التدرججي لهذه الطبائع، وتقترح النظرية أيضاً أن هناك مقولية محددة للعلاقات
السببية. إن فهم الطبيعة يجعل ما يخرج منها معقولاً⁽³¹⁾.

على الرغم من هذا الاتجاه القوي بين المعتزلة، يرفض الأشاعرة فكرة
الطبيعة لما لها من تضمينات جبرية [ضرورانية] necessitarian .

كتب ابن فورك أن الأشعري كان له كتاب اسمه الإدراك يجادل فيه بأن
الله يمكن أن يمنع ظهور الاحتراق حتى لو جمعنا النار والقطن معاً، فالاحتراق
ليس من طبيعتهما، بل الله هو الذي يسببه⁽³²⁾. يقدم الباقلاني أوضاع تعبير عن
هذه النظرية عندما يعتقد المعتزلة لكونهم "أهل الطباع".

فاما ما يهدون به كثيراً من أنهم يعلمون حسًا واضطراراً أن الإحرار
والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب، فإنه جهل
عظيم، وذلِكَ أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند

(29) الجاحظ، *كتب الحيوان*، ج 5، 1-13، 15، 16، 18، 21-23، البغدادي، الفرق، 86-87.
انظر.

Osman Demir, *Kelamda Nedensellik*, 165-169.

(30) الخياط، الانتصار، 44.

(31) انظر، على سبيل المثال، القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ترجمة عمر السيد عزمي وأحمد
فؤاد الأهواني (القاهرة: الشركة المصرية، بدون تاريخ)، 352، 389-391، 395، القاضي عبد
الجبار، المعني، ج 9، 161.

(32) ابن فورك، المجرد، 271. وكما سنرى في الفصل الثالث، يستعير الغزالى هذا المثال.

تناول الشَّرَاب ومجاورة النَّار، وَكُونَه سَكَرًا، وَمُحْتَرِقًا، وَمُتَغَيِّرًا عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ فَقَطْ، فَأَمَا الْعِلْمُ بِأَنَّ هَذِهِ الْحَالَةِ الْحَادِثَةِ الْمُتَجَدِّدةِ مِنْ فَعْلِ مَنْ هِيَ، فَإِنَّهُ غَيْرَ مُشَاهِدٍ، بَلْ مُدْرَكٌ بِدِقْيَقِ الْفَحْصِ وَالْبَحْثِ. فَمَنْ قَائِلٌ: إِنَّهُ مِنْ قَدِيمٍ مُخْتَرٍ قَادِرٌ وَهُوَ الْحَقُّ الَّذِي نَذَهَبُ إِلَيْهِ؟ وَمَنْ قَائِلٌ يَقُولُ: إِنَّهُ مِنْ فَعْلِ الْإِنْسَانِ الَّذِي جَاءَ بِالنَّارِ وَتَنَاهَى عَنِ الْشَّرَابِ وَمُتَوْلِدٌ عَنْ فَعْلِهِ الَّذِي هُوَ سَبَبُ الْإِحْرَاقِ وَالْإِسْكَارِ؟ وَمَنْ قَائِلٌ يَقُولُ: إِنَّهُ فَعْلُ الطَّينِ فِي الْجِسمِ، وَلَا أَذْرِي أَمْهُ نَفْسُ الْجِسمِ الْمُطَبَّعِ أَمْ مَعْنَى فِيهِ؟ وَمَنْ قَائِلٌ يَقُولُ: إِنَّ الطَّينَ عَرَضَ مِنَ الْأَغْرَاضِ⁽³³⁾

أَوْ كَمَا يَؤْكِدُ أَبْنُ فُورِكَ، فَإِنَّ اللَّهَ يَخْلُقُ 'مِنْ غَيْرِ (سَبَبٍ) يَوْجِبُهَا، وَلَا (عَلَةٍ) تَوْلِدُهَا'.⁽³⁴⁾

يُشَيرُ رُفُضُ الطَّبَاعَ أَسْئِلَةً مُحدَّدةً.

إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِنْتَظَامُ فِي الْعَالَمِ نَاتِجًا عَنْ طَبَيْعَةِ الْمُوْجُودَاتِ، فَكَيْفَ نَفَسِرُ ذَلِكَ؟ هُنَّا، يَقْدِمُ الْمُسْلِمُونَ الْقَاتِلُونَ بِالظُّرْفِيَّةِ مَفْهُومَ 'الْعَادَةَ'.

يُصَفُّ هَذَا الْمَفْهُومُ الْأَفْعَالِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي تَحْدُثُ بِاسْتِمرَارٍ وَتَتَكَرَّرُ بِإِنْتَظَامٍ. إِنَّ اللَّهَ، بِحَسْبِ نَظَرِيَّةِ 'الْعَادَةِ'، يَتَصَرَّفُ وَفقَ مَجْرِيَاتِ 'الْعَادَةِ' الَّتِي اخْتَارَهَا بِحُرْيَةٍ وَفَرَضَهَا عَلَى نَفْسِهِ⁽³⁵⁾.

وَهَكُذا يَعُودُ إِنْتَظَامُ الظَّواهِرِ الطَّبَيْعِيَّةِ وَإِمْكَانِيَّةِ التَّنبِيَّهِ بِهَا إِلَى عَادَاتِ اللَّهِ، وَلَيْسَ إِلَى طَبَيْعَةِ الْأَشْيَاءِ. إِنَّ تَصْوِيرَ 'الْعَادَةِ' يَسْمَعُ لِعُلَمَاءِ الْلَّاهُوتِ الْأَشْعَرِيِّينَ بِتَأْكِيدِ إِنْتَظَامِ الْعَالَمِ.

(33) الْبَاقْلَانِيُّ، التَّهْمِيدُ، 62. التَّشِيدُ مِنَ الْمُؤْلِفِ.

(34) أَبْنُ فُورِكَ، الْمَجْرِدُ، 131، 7-8. ذَكَرَهُ أَيْضًا:

Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology: An Introduction to the Study of his Life and Thought (New York: Oxford University Press, 2009), 127.

(35) أَبْنُ فُورِكَ، الْمَجْرِدُ، 131-132. عَادَةٌ مَا تَفْهَمُ الْأَيْتَانَ الْقَرَائِيْتَانَ: «لَا تَبَيِّلَ لِيَنْقُلُ اللَّهَ» (30):

(30)، أَوْ «لَا تَبَيِّلَ لِيَكَلِّمَنَ اللَّهَ» (10: 64) عَلَى أَنَّهَا تَلْمِعُ إِلَى هَذَا.

ومع ذلك، فإن الله غير ملزم حتى بهذه العادات التي فرضها على نفسه؛ لأن هذا شأنه أن يتعارض مع حرية الله المطلقة.

ففي عالم ينطبق فيه مفهوم **الضرورة**، بطريقة ما، على الله، تتقوض الحرية الإلهية. لذلك يمكن، في بعض الحالات، أن تغير عادات الله⁽³⁶⁾. وكما يشرح ابن فورك: «كان يقول في حدوث الشبع بعد الأكل، والري بعد الشرب، والجوع والعطش، عند عدم الأكل والشرب على وجه مخصوص... ولو شاء الله أن يفعله على خلاف ذلك الوجه كان عليه قادرًا، ولكنه تعالى قد أجرى العادة في إحداث ذلك على هذا الوجه، ولو فعل ذلك، لكان نقضًا للعادة»⁽³⁷⁾.

ينطبق المنطق نفسه على السُّببية العقلية؛ إذ لا يرى الأشاعرة علاقة ضرورية بين التأمل [في الشيء] (النظر) و(العلم).

إذ يمكن أن يخلق الله العلم بدون النظر، وتكون العلاقة علاقَة مجاورة، كما يمكن أن يختار الله عدم خلق العلم على الرغم من وجود النظر.

فالنظر لا (يولد) بالضرورة علمًا، ومن ثم، فإن العلاقات السُّببية الإدراكية ممكنة أيضًا. إن الله يحافظ على هذه العلاقة بسبب عادته⁽³⁸⁾. كل شيء - باستثناء بعض المستحيلات المنطقية - ممكن بقدرة الله.

(36) نفسه، 131-134، 176-177، 272، الباقلاني، البيان، 50، الجويني، الإرشاد، 61، الجويني، الشامل، 114، القاضي عبد الجبار، المعنى، ج 15، 202-3. انظر أيضًا: Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*,

ومحمد عابد الجابري، *نحو العقل العربي* : The Formation of Arab Reason, trans. Centre for Arab Unity Studies (Hamra: The Centre for Arab Unity Studies, 2011), 144-146.

(37) ابن فورك، المفرد، 134.

(38) انظر على سبيل المثال، ابن فورك، المفرد، 133، الجويني، الإرشاد، 27-28، الجويني، الشامل، 110-115. لاحقًا كتب نصير الدين الطوسي أيضًا أن الأشعري وأتباعه يفترضون علاقَة ممكنة قائمة على العادة في الأحداث العقلية. يخلق الله علاقَة انتِباديَّة بين التفكير والعلم. ومع ذلك، قد لا يخلقها أيضًا. الطوسي، *تلخيص المحصل*، ترجمة عبد الله نوراني: Tüsi Talkhis al-Muhassal, ed. Abdullah Nurani (Muassasa-i Motalaat-i İslami Da-neshgah-i McGill-Su'ba-i Tahran, 1980), 60.

إن علاقة السبب بالنتيجة علاقة إمكان وليس علاقة ضرورة. بعد ذلك، لشرح الطبيعة الممكنة جوانياً للعمليات السببية، تقدم التزعة الظرفية الأشعرية بعض التصورات الأساسية، مثل: (الاقتران) و(المجاورة).

بالنسبة إلى الباقلاني، على سبيل المثال، يقترن السبب والنتيجة ويحدثان بانتظام على تجاور وثيق، مما يخلق استعداداً محدداً في الذهن للقول: إن ذلك سيحصل دائمًا⁽³⁹⁾.

ومع ذلك، فإن هذه المجاورة لا تنطوي على ضرورة، إذ لا يوجد سوى اقتران، وما من علاقة ضرورية، ذلك أن أي نوع من الضرورة يقوض الإرادة الإلهية، وبالنسبة إلى الجويني أيضاً، يجب أن يُنظر إلى العلاقة بين الأحداث السببية المتتالية من منظور المجاورة، وليس من منظور الضرورة. فالله يخلق السبب والنتيجة في الجوار القريب. مرة أخرى، إن اقتران السبب والنتيجة معاً، هو عادة إلهية⁽⁴⁰⁾.

وهكذا، فإن تصوري الاقتران والمجاورة هما أساس الفكرة القائلة: إنه على الرغم من الانتظام الملحوظ في العالم، تتميز العلاقات السببية بالإمكانية وليس بالضرورة.

إن العمليات الطبيعية شبيهة بالقانون، ولكنها لا تخضع لقانون بشكلٍ صارم، وتقوم الطبيعة الجوانية [المتأصلة] لسير العالم على فكرة الإمكان.

فانتظام العمليات الطبيعية ليس ضرورياً، إنما ممكن فحسب. ومن ثم، يمكن إبطال مثل هذه العمليات، أي: يمكن أن يحلق الحجر في الهواء، ويمكن أن تحدث الرؤية بلا ضوء، والشبع بلا طعام، والحرق بلا نار، عندما يوقف الله عاداته⁽⁴¹⁾.

(39) الباقلاني، البيان، 50.

(40) الجويني، العقيدة النظامية، 219، الجويني، الإرشاد، 61.

(41) ابن فورك، المجرد، 133-134. بالنسبة إلى الباقلاني، فإن الله لا يخرق أبداً عاداته، ويقبل نصرة رسله وسلمتهم. انظر البيان، 55-52.

إن المعجزات النبوية التي تخرق قوانين الطبيعة هي في الواقع مظاهر للطبيعة الممكنة للعلاقات السببية.

من الممكن أن يتم إبطال العادة الإلهية للتأكد من صدق النبي بطريقة مماثلة لإيماءة الملك غير العادية للتحقق من موثوقية رسالته. فكما كتب موسى بن ميمون: 'عادة الملك أن يركب حصاناً في السوق... لكن من الممكن أن يمشي'.⁽⁴²⁾

تختلف هذه النظرة إلى المعجزات عن نظرية المعتزلة التي تقترح وجود علاقة وجوب تقوم على مفهوم الطبيعة.

و حول هذه النقطة، يشير القاضي عبد الجبار (935-1025) اعترافاً مهماً على هذه النظرة إلى المعجزات من منظور القيمة الأخلاقية للأفعال الإلهية ومعقوليتها.

إنه يقبل أن يُنظر إلى المعجزة على أنها إبطال للعادات الإلهية، لكن، لكي تكون المعجزة دليلاً على نبوة الشخص، يجب أن يصنعها إله 'حق' ومعقول.

فإذا قبلَ الشخص، كما يجادل اللاهوتيون الأشاعرة، أن إرادة الله لا يمكن أن تكون مقيدة بأحكام الفهم البشري والضرورات الأخلاقية، فكيف يمكن المرء أن يدعي أن إبطال العادات هذا يؤكّد، في الواقع، ادعاء نبوياً؟

وإذا لم تكن هناك معايير أخلاقية تطبق على الأفعال الإلهية، فكيف يمكن للمرء أن ينسب القيمة الأخلاقية الغائية إلى معجزة؟ من غير المتسرّ أن يقدم الأشاعرة معجزة كدليل على شيء (مثل: النبوة) بينما ينزعون المعقولية عن الأفعال الإلهية.⁽⁴³⁾

(42) ابن ميمون، دلالة الحائزين، الترجمة معدلة:

Ibn Maymûn (Maimonides), *The Guide for the Perplexed* (*Dalālat al-Hā'irīn*), trans. M. Friedlander, 2nd ed. (Skokie, IL: Varda Books, 2002), 128.

(43) القاضي عبد الجبار، شرح، 571. من الواجب القول أيضاً: إن فكرة الطبيعة لم يدافع عنها علماء اللاهوت المعتزلة وحدهم. إذ يقبل ابن حزم أيضاً الطبيعة، ومن ثم، علاقة الوجوب في السببية،

الخلاصة، يستخدم اللاهوتيون المعتزلة تصورات، مثل: الطبيعة، والتوليد، والاعتماد، والاضطرار، والكمون-الظهور؛ من أجل اقتراح لاهوت وكوزمولوجيا على أساس الوجوب، ومن ثم، المعقولة. ويقدم الأشاعرة، بسبب الأهمية الأساسية للإرادة والحرية الإلهيتين في لاهوتهم، تصورات مثل: الإمكان، والجواز، والاقتران، والمجاورات، أو العادة، بطريقة تجعل من فكرة الإمكان حجر الزاوية في اللاهوت والكوزمولوجيا [الكونيات].

يؤدي رفض مفهوم الطبيعة والضرورة إلى رؤية عالم تكون طريقة العمل فيه هي فكرة (الإمكان أو التجويف)، فالعالم الآن هو تفاعل بين الأحداث الممكنة.

ثم تشرع النظرية الأشعرية في تأطير كل مناقشة لاهوتية مهمة في ضوء فكرة الإمكان.

3.1 الإرادة الإلهية والمذهب الذري والكوزمولوجيا:

اقتراح المعتزلة الأوائل فكرة الأجزاء غير القابلة للتتجزئة (الجزء الذي لا يتجزأ أو الجزء الذي لا ينقسم) أو الذرات (الجوهر الفرد). ظهرت التصورات الذرية، مثل: الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا ينقسم، أو الجزء الواحد في وقت مبكر جداً في أثناء مناقشة الصفات الإلهية⁽⁴⁴⁾.

ويتقد اللاهوتيون الأشاعرة لرفضهم الطبيعة. يرى ابن حزم أن مفهوم العادة لا يمكن أن يفسر انتظام عمليات الطبيعة في العالم؛ لأن العادة تدل على سمة شخصية يمكن خرقها، ولكن في الطبيعة لا توجد مثل هذه الانقطاعات. على الرغم من أن ابن حزم يدافع عن علاقة الوجوب في هذا العالم، إلا أنه يؤكد أيضاً أن الله فوق أي سبيبة، وأنه خلق العالم بدون (علة). ابن حزم، الترجمة لحد المنطق، تتح: إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1959)، 169. والعكس يجعل الله (مضطراً)، وهي صفة تتعارض مع الحرية والكمال الإلهيين. ابن حزم، علم الكلام. تتح: أحمد حجازي (القاهرة: المكتبة الثقافية، 1989)، 22. انظر: Osman Demir, *Kelamda*. Nedensellik, 29 أنه يرفض العلاقة الفرعية بين الطبيعة والأفعال. الموجودات لها طبائع لكن ليس عليها أن تفعل وفق طبيعتها: كتاب التوحيد، 354-355.

(44) الأشعري، المقالات، 59، 568.

يقرر الهذيل أن المحدثات . على عكس القديم . لابد وأن تكون متناهية، وأنها تتكون من جواهر مفردة. ومن هنا يستنبط حجته بوجود الجوهر الفرد، وأنها يجب أن تكون محصورة ومتناهية. وإذا كانت الصفات الإلهية . مثل العلم . تتعلق بما هو موجود، فيجب أن يكون العالم متناهياً⁽⁴⁵⁾، إذ لا يمكن حصر ما هو غير متناهٍ؛ ولذا لابد وأن تكون الجواهر المفردة متناهية حتى يكون العالم محصوراً. وبالمثل يعتقد الأشعري أن عدد الجواهر المفردة متناهٍ لأن الآيات القرآنية مثل: «وَكُلَّ شَقْءٍ أَخْصَبَتْهُ» (سورة يس، آية 12) تشير إلى أن الكون يتكون من عدد محدود من الذرات المنفصلة والفراغ الذي تتحرك فيه⁽⁴⁶⁾، ولا تتكون هذه الذرات من أجزاء، «ولا يتوجه أن ينقسم أو يتبعض»⁽⁴⁷⁾.

كما قدم اللاموتيون الأشاعرة اللاحقون حججاً أكثر عقلانية لدعم هذا الادعاء، يمضي أحدهما وفق المنطق التالي، إنَّ اختلاف أحجام الأشياء ممكن إذا كانت الموجودات مكونة من مواد غير قابلة للتجزئة (الجوهر الفرد).

فلو كان من الممكن تقسيم الجسم إلى ما لا نهاية، لتوجُّب حينئذٍ أن يكون حجم النملة مساوياً لحجم الفيل، ذلك أنه سيكون لكل من النملة والفيل عدد لا نهائي من الأجزاء، فإذا كان كلامهما يحتوي عدداً لا نهائياً من الأجزاء، فعلى أي أساس يمكن أن يكون اختلاف حجمهما؟

Alousi, *The Problem of Creation*, 273-277.

(45)

Ash'ari, "A Vindication of the Science of Kalam" (رسالة استحسان الخوض في علم الكلام)، in *The Theology of Ash'ari*, ed. Richard J. McCarthy" (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), 127;

ابن فورك، المفرد، 294-202، يمكن العثور على ملخص جيد للمناقشات المبكرة حول مفهوم الذرات في

M. emsettin Günaltay, *Kelam Atomculudu ve Kaynaðı Sorunu*, ed. and noted by Irfan Bayın (Ankara: Fecr, 2008).

(47) ابن فورك، المفرد، 202. مذكور في: Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazil Cosmology* (Leiden: Brill, 1994), 136 fn. 126.

انظر أيضاً المفرد، 203-204.

إذ لو كان كلاماً يحتوي عدداً لا نهائياً من الأجزاء، لوجب إذاً أن يكون حجمهما متساوين، لكن من الواضح أن هذا ليس صحيحاً، فالفيل أكبر من النملة. وعلى ذلك، يجب أن تكون الأشياء من عدد محدود من الأجزاء غير القابلة للتجزئة⁽⁴⁸⁾.

يتفق الأشاعرة كلهم تقريباً على أن الذرات (متجانسة / متماثلة). كتب الجويني، مثلاً:

”الجوامر متجانسة عند أهل الحق [أي: الأشاعرة]، وإليه صارت المعتزلة كافة [أيضاً]، وخالف النظام في ذلك، فلم يحكم بتماثل الجوامر إلا إذا تماثلت أعراضها“⁽⁴⁹⁾.

إذا كانت هذه الذرات متجانسة، فما الذي يميز الذرات وال موجودات عن بعضها البعض؟

للإجابة على هذا السؤال، يلجأ الرد الأشعري الكلاسيكي إلى مفهوم (الأعراض). لا يتألف العالم من الجوامر المفردة فحسب، بل من الأعراض أيضاً⁽⁵⁰⁾، وتختلف الأجسام عن بعضها البعض بسبب الأعراض التي تحصل لهذه الجوامر المتجانسة⁽⁵¹⁾.

(48) للحصول على نسخ مختلفة من هذه الحجة، يرجى الاطلاع على الباقلاني، التمهيد، 37، البغدادي، أصول الدين، 36، الجويني، الشامل، 146، ابن حزم، الفصل، ج 5، 96.

(49) الجويني، الشامل، 153-154. انظر: Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*_, 118, fn. 67.

كذلك ابن ميمون، دلالة الحائزين، 120.

(50) الباقلاني، التمهيد، 37-38، الباقلاني، الإنصاف، 27، الجويني، الإرشاد، 39، الجويني، الشامل، 142، الجويني، العقيدة النظامية، 129، الجويني، لمع الأدلة، 77، البغدادي، الفرق، 197، البزنوبي، أصول الدين، تتح. هانز بيترلس (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1963)، 11، ابن ميمون، دلالة الحائزين، 120-121. انظر كذلك:

Richard M. Frank, “Bodies and Atoms: The Ash‘arite Analysis” in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), 39-63.

(51) البغدادي، أصول الدين، 35؛ الجويني، الشامل، 150، 167، الجويني، الإرشاد، 17.

الذرات في حد ذاتها متجانسة، "متساوية تماماً"، وليس لها أي صفات مميزة؛ لأنها إذا كانت كذلك، فسيكون لكل منها "طبيعة" متميزة توجب سلوكها⁽⁵²⁾. وأيا كان، يجب رفض هذا بسبب مضامينه الجبرية [القائلة بالضرورة]، كما نوقش سابقاً في هذا الفصل.

ومن ثم، فإن الأعراض الملازمة لهذه الذرات تُعيَّن فقط عن طريق إرادة الله التي تميز بعضها عن بعض.

لا يمكن أن تكون للذرات أي ردة فعل، أو أي حاجة في هذا النظام؛ لأنها لا تمتلك أي طبيعة جوانية [متصلة].

فالذرات مواضع محايضة للنشاط الإلهي، ويحصل تمايز الذرات المتجانسة فقط بسبب الإرادة الإلهية التي يمكن أن ترجع دون مرجع. لذلك، فإن الكائنات المكونة من ذرات متماثلة تمتلك خصائص متمايزة؛ بسبب الأعراض التي تحددها الإرادة الإلهية المُخْضَة.

يمكن رؤية تشديد مماثل على الإرادة الإلهية في فكرة الفراغ (الخلاء) بين الذرات⁽⁵³⁾.

تُعزى تشكيلات الموجودات وتغيراتها إلى أنشطة الذرات، وتشكل الذرات أجساماً عن طريق الالتقاء أو الوجود جنباً إلى جنب، لكنها لا (تدخل) أو يحيط بعضها ببعضاً⁽⁵⁴⁾.

يبدو أن سبب رفض التداخل هو أن الذرات يجب أن تكون في حالة تجاور دون تفاعل مباشر مع بعضها البعض، كما توحى فكرة التداخل.

Ibn Maymūn (Maimonides), *Dalalat al-Hāfiirin*, 127, 129; Tahanawī, *Kashshaf*, II, (52) 1302.

(53) انظر مثلاً الجرجاني، الشامل، 508-509. يرفض ابن حزم فكرة الخلاء. ابن حزم، الفصل، ج 5، 70. راجع:

Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 6-14.

(54) الجرجاني، الشامل، 160-162.

إن مفهوم (المجاورة)، كما نوقش أعلاه، أساسي في اللاهوت الأشعري عن الامكان من أجل التأسيس لفكرة أن السبب والسبب يُخلقان جنباً إلى جنب ويحدثان معًا، لكنهما ليسا مرتبطين بعضهما البعض بشكل لا انفصال فيه.

فإذا كانت العلاقة بين الذرات علاقة مجاورة وليس علاقة تداخل، يمكن إذا الفصل بينها، ومن ثم، يجب التفكير في علاقتها السببية من منظور الامكان وليس من منظور الضرورة. إن الله هو الذي خلق العلاقة بين السبب والسبب على مستوى الذرات.

يمتد هذا النمط من التفكير أيضاً إلى مستوى الكون الأكبر، إذ يعتقد الجويني، على سبيل المثال، أن الأجرام السماوية، مثل: الكواكب والنجوم، يمكن أن تكون في أماكن مختلفة عما هي عليه الآن، أو يمكن أن تكون ذات أحجام مختلفة عما هي عليه الآن. يجب أن يكون هناك (مخصص أو مرجح) يشاء ويحدد: موقع تلك الأجرام السماوية، وحجمها، وخصائصها الأخرى جميعها⁽⁵⁵⁾.

وهكذا، فإن الكوزمولوجيا الذرية هذه تجعل الإرادة الإلهية العامل المحدد الوحيد في كلٍّ من المجالين الأرضي والسماوي. إن الموجودات والمحدثات كلها نجمت عن إرادة الله⁽⁵⁶⁾. وهناك حاجة إلى "مرجح" في المستويات جميعها، ويمكن تخصيص أعراض مختلفة للذرات المتجلسة فقط من خلال فعل غير معلول للإرادة الإلهية، ثم إن علاقتها السببية ليست ضرورية، إنما ممكنة. إذا، الاختلافات الملحوظة في نظام الخلق تُظهر الأثر الشامل والتمايزى للإرادة الإلهية.

(55) الشهستاني، نهاية الاقدام، 13، 239-240، انظر أيضًا الجويني، الإرشاد، 63-65.

(56) الأشعري، اللمع، 47، ابن فورك، المفرد، 69-70، الباقلانى، التمهيد، 47-48، الباقلانى،

الإنصاف، 55، الجويني، العقيدة النظمية، 175، الجويني، الإرشاد، 29، البغدادى، أصول

الدين، 102، الشهستاني، نهاية الاقدام، 249.

4.1 الخلق المتتجدد المستمر:

يميل الأشاعرة، وفق لاهوتهم المتمرّكز حول الإمكان، أيضًا إلى فكرة الخلق المتتجدد للعالم باستمرار من أجل الحفاظ على أزمنة التاريخ الكوني منفصلة.

إن إعادة خلق العالم باستمرار ومن جديد في كل لحظة، تلغى الحاجة إلى وجود ارتباط سببي بين حديثين متتاليين.

أي: إن العالم الأشعري ينبع باستمرار بين الوجود والعدم، والشيءُ الوحيد الذي يربط الماضي والحاضر والمستقبل هو: الإرادة والقدرة الإلهيتان. ومن ثم، فإن العلاقة بين لحظتين متتاليتين ليست ضرورية، بل ممكنة.

يبدو أنَّ ضرار بن عمرو (توفي عام 796) كان أول مفكر مسلم يؤكّد إعادة خلق العالم باستمرار على أساس فكرة أنَّ الأعراض لا يمكن أن تستمر لزمانين. فهو يعتقد أنَّ الأجسام هي أعراض مجتمعة⁽⁵⁷⁾، ولا يوجد جوهر تلازمه الأعراض. فإذا لم يكن هناك سوى الأعراض، وإذا كان لا يمكن أن تستمر الأعراض من تلقاء نفسها مدة زمانين متتاليين، فلا بد إذاً من خلق العالم من جديد في كل لحظة، لقد قبل معظم المعتزلة فكرة أنَّ "العرض لا يبقى زمانين"، مع بعض الاستثناءات البارزة مثل هشام بن حكيم (ت 795) والجاحظ⁽⁵⁸⁾.

يجد اللاهوتيون الأشاعرة فكرة أنَّ "العرض لا يبقى زمانين" مفيدة جدًا لدعم الكوزموLOGIA القائمة على الإرادة لديهم، فالذرات عند الأشاعرة لا تحيا من تلقاء نفسها، وتُخلق باستمرار مع الوقت. يخصص الله عَرَضَ (البقاء) للذرات لكي يستمر وجودها، ويخصص الأمرُ الإلهي، "الديومة"، عَرَضَ المدة وعرض الاستمرارية للذرات، فيُعاد تكوين كل من الذرات والأعراض

Majid Fakhry, Islamic Occasionalism (London: George Allen & Unwin Ltd, 1958), (57) 33; Dhanani, The Physical Theory of Kalam, 5.

(58) منعـ الـدرـة، شـلومـو بـاـيـنسـ، تـرـجمـةـ: مـحـمـدـ عـبـدـ الـهـادـيـ أبوـ رـيـدةـ (الـقـاهـرـةـ: مـكـتبـةـ النـهـضةـ الـإـسـلامـيـةـ، 1946)، 27.

الكامنة فيها باستمرار في كل لحظة من خلال الإرادة والقدرة الإلهيتين⁽⁵⁹⁾.

كذلك تسمح هذه الفكرة للأشاعرة أن يؤكدوا أنه لا توجد ماهية موجبة في العالم، وأنه لا يوجد أيضاً شيء من دون تبديل⁽⁶⁰⁾. فالآعراض تُخلق من جديد باستمرار. فيما أن الجوهر لا يمكن أن توجد بدون آعراض، فإنَّ انعدام الآعراض يعني انعدام الجوهر.

يخلق الله الآعراض والذرات بالمثل بسبب عادته، ومن ثم هناك أيضاً استمرارية. في هذه الحالة، يحتاج العالم باستمرار إلى حافظ خارجي⁽⁶¹⁾.

وهذا يعني أيضاً أنه ليس المكان مذرراً فحسب، بل الزمن أيضاً، ويتألف من أجزاء وفجوات زمنية، فيما أن تقسيم المكان إلى أجزاء منفصلة يؤدي إلى النزعة الذرية، فإنَّ تقسيم الزمن إلى قفزات غير قابلة للتجزئة يؤدي إلى "نزعة ذرية للزمن".

يبدو أن النَّظام هو الذي اقترح لأول مرة فكرة أن الزمن ليس عملية متصلة، ولكنه أجزاء منفصلة متعددة (الوقت) أو قفزات أصغر (الطفرة). بالنسبة إلى النَّظام يمكن أن ينتقل كائن من النقطة (أ) إلى (ج) دون المرور بالنقطة (ب)⁽⁶²⁾.

(59) الأشعري، المقالات، 360-359، ابن فورك، المجرد، 205، 208، 237، 257، الباقلاني، التمهيد، 38-39، الجويني، الإرشاد، 41، البذوي، أصول الدين، 12. انظر أيضاً:

D. Perler and U. Rudolph, Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 28-62; Gimaret, La doctrine d'al-Ash'ari, 43-130.

(60) يستخدم محمد إقبال هذا الجانب من الذرية الأشعرية لخلق رؤية ديناميكية للعالم، ومن ثم، لتشجيع فكرة "التبدل" في الفكر الديني.

Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), 70-75

(61) في الواقع، يستخدم القرآن مصطلح آعراض بطريقة مشابهة تماماً. يشير المصطلح عادةً إلى المبالغة في هذا العالم. انظر، على سبيل المثال، 94/4، 169، 8/7، 67، 24/33.

(62) للاطلاع على آراء النظام في هذا انظر الأشعري، المقالات، 321، الجويني، الشامل، 145، الشهريستاني، الملل، 1، 56، ابن مثنوي، التذكرة في أحكام الجوهر والأعراض، تلح: دانيال

هذه القفزات صغيرة جداً وسريعة جداً للدرجة أنها تخلق وهمًا بالاستمرارية والجريان.

الزمن ليس خارج نطاق فعل الخلق المستمر، ومن ثم، فإن كلاً من الذرات الزمنية والمكانية في خلق مستمر.

لقد أصبح واضحًا أنه لا يوجد رابط سببي بين الأحداث المتالية في عالم أنصار الظرفية المسلمين.

فهذا العالم ينبض بلا انقطاع بين الوجود والعدم، فعندما يتحرك الحجر في الهواء، يُعاد في كل لحظة خلقٌ ذراته وأعراضه من جديد في مختلف الواقع.

وواقع أن هذه الحركة يمكن دراستها في ضوء الصيغ الرياضية، فإن ذلك لا ينطوي على ضرورة، على الرغم من أنها تشير إلى أن الله يخلق بطريقة يمكن التنبؤ بها.

وهكذا، إذا أعيد خلق كل من الزمان والمكان بشكل مستمر، فما من حاجة إلى افتراض وجود علاقة سببية ضرورية بين حدثين متاليين. ومن ثم، فإن فكرة الإمكانيات تمر عبر الزمن والحركة.

5.1 الكسب:

إن التشديد نفسه على الإرادة الإلهية يشكل النظرية الأشعرية للفاعلية البشرية، وإن نظرية الكسب تحصر دور القدرة البشرية في اكتساب فعل خلقه الله. وترتبط إرادة الله وقدرته بكل الأشياء (المقدورات والمرادات)، ويصبح الكسب مناسبة

جيمارية (القاهرة: المعهد العلم الفرنسي، 2009)، 1، 94-100. انظر أيضًا:

Dhanani, The Physical Theory of Kalam, 38-47; and Richard M. Frank, The Metaphysics of Created Being According to Abū al-Hudhayl Al-‘Allaf (Istanbul: Netherlands Historische-Archeologisch Instituut, 1966); and Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6 vols (Berlin: Walter de Gruyter, 1991-1997), 3:224-229, 309-335.

لفعل الخلق الإلهي. ومع ذلك، لا تزال الإرادة والقدرة البشرية تحت سيطرة الإرادة والقدرة الإلهيتين.

ظهرت هذه النظرية في سياق النظريات المتنافسة الأخرى، وسبق أن بحثنا كيف أن الأمر الذي يهدف لاهوت المعتزلة إلى تأسيسه في النظام الكوني هو المعقولة الإلهية، كذلك يسعى المعتزلة إلى منطق مماثل في الثواب والعذاب الإلهيين. إن الله هو خالق أفعاله، ولا يخلق الله الناس مؤمنين ولا يخلقهم كفاراً، بل يختار الإنسان أن يكون واحداً من مؤمن أو كافر⁽⁶³⁾.

يرى في هذا الرفض أن عقيدة المعتزلة تهدف إلى إبعاد الشر و(القبح) عن الله، فالله لا يفعل شيئاً شريراً أو قبيحاً، ومن ثم، يجب أن يُنسب الشر إلى الإنسان، وهذا بدوره يجعل الإنسان خالق أفعاله (الشريرة)⁽⁶⁴⁾.

تكون المسؤولية ممكنة من خلال قدرة البشر على الخلق فحسب، وإنما يجب علينا قبول أن الله يعاقب دون إعطاء أي قدرة ذات معنى لعبادته⁽⁶⁵⁾.

لذلك، يجب أن يمتلك الإنسان قدرة سببية، وهذه القدرة السببية تُسمى: «الاستطاعة أو القدرة»⁽⁶⁶⁾.

البشر هم أسباب أفعالهم، على الرغم من أن الله هو الذي يعطي هذه القدرة السببية للإنسان.

ثم بعد أن يمنع هذه القدرة للأفراد، يتركهم الله وحدهم مع حرثتهم. وبهذا المعنى، فإن البشر هم خالقو أفعالهم⁽⁶⁷⁾. يطلق علماء الاهوت المعتزلة على هذا الرأي أحياناً اسم: (التفويض).

(63) الأشعري، المقالات، 190، الشهري، الملل، 1، 55، البغدادي، أصول الدين، 146، القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين (القاهرة دار الهلال، 1971)، 197، 210.

(64) القاضي عبد الجبار، شرح، 131-132، 510-512، المختصر، 203.

(65) القاضي عبد الجبار، شرح، 778.

(66) الأشعري، المقالات، 230-231.

(67) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 7، 162، القاضي عبد الجبار، شرح، 390-394.

يرفض الأشاعرة هذا القول، فمن منظور لاهوتى، يُعَدُّ عز و القدرة على الخلق إلى الإنسان نوعاً من (الشرك).

أضف إلى ذلك أنه لا يمكن أن يكون العبد خالقاً لأفعاله؛ لأن علمه لا يتصل بكل لحظة من لحظات الفعل وتفاصيله، ومن ثم لا يمكنه أن يكون سبباً ما لا يعلمه، ففعلُ الأكل، مثلاً، لا يمكن حقيقةً أن ينسب إلى عبد؛ لأن العبد لا يعلم حقيقةً كيف يهضم الطعام أو كيف يتحكم فيه⁽⁶⁸⁾. على الرغم من هذا النقد، يقبل اللاهوتيون الأشاعرة نوعاً من القدرة يتصرف بها العبد، لكنها قدرة على الاكتساب وليس قدرة على الخلق. الفرق هنا هو أن هذه القدرة، بالنسبة إلى المعتزلة، فعالة وخلالقة سببياً، بينما بالنسبة إلى الأشاعرة، يمكن فقط اكتساب ما سبق أن خلقت⁽⁶⁹⁾. وبالأجمال، أحلَّ الأشاعرة فكرة الاكتساب محلَّ فكرة الاستطاعة عند المعتزلة.

من أين ينبع مفهوم الكسب؟

يبدو أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح الكسب، وإن الله هو الذي يخلق الخير والشر، ولكن الإرادة البشرية لها دور تؤديه، فتُعد قدرة الكسب أساسَ المسؤولية البشرية، لذلك نحن لسنا مجبرين تماماً (الجبر)⁽⁷⁰⁾.

(68) حسبما أعلم، هذه الحجة ليست لها سابقة وهي تعود إلى الأشاعرة، يمكن أن يُعزى ظهور الحجة إلى محاولتهم الشاملة رفض فكرة الضرورة ووصف جميع العلاقات السببية من حيث الإمكان والمجاورة. للحصول على نسخ مختلفة من هذه الحجة، انظر الباقلانى، الإتصاف، 205، الجويني، الإرشاد، 174، الجويني، العقيدة النظامية، 191، الغزالى، الاقتصاد، 87-88. من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الغربيين الظرفيين استخدموا هذه الحجة أيضاً. كتب آرنولد جيوليوكس، مثلاً: "أنت لست السبب في ذلك الذي لا تعرف كيفية تحققه".

Arnoldi Geulincx antverpiensis Opera philosophica, ed. J. P. N. Land, vol. 2 (The Hague: Martinum Nijhoff, 1893), 2:150-151. Also see D. Gimaret, Théories de l'acte humain en théologie musulmane (Paris: J. Vrin, 1980), 79-170.

(69) انظر، على سبيل المثال، الجويني، العقيدة النظامية، 189.

(70) أبو حنيفة، الفقه الأكبر، 72-73، أبو حنيفة، الفقه الأبسط، 46-48، 60. كل من الفقه الأكبر والفقه الأبسط موجودان في:

İmamı Azamın Beş Eseri, trans. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakultesi Vakıf, 1992).

لقد تحدث ضرار أيضاً عن الكسب قبل الأشاعة. وفق ضرار، خلق الله الفعل نفسه متزاماً مع اكتساب العبد له. وفي الصيغة الأشعرية، يخلق الله الأفعال ويكتسبها العبد⁽⁷¹⁾.

إن قدرة الله غير المخلوقة [القديمة] هي الفاعل الحقيقي، وقدرة الإنسان المخلوقة (الحادثة) يقتصر دورها على اكتساب الفعل المخلوق⁽⁷²⁾. وبناءً على ذلك، فإن الباقلاني يعرف الكسب على أنه "تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج [التصرف بمحض إرادته]"⁽⁷³⁾.

يافق الجويني على أن اكتساب العبد ليس له قدرة على الخلق، بل هو مجرد مناسبة [ظرف] لفعل الخلق الإلهي، إنه، على اتفاق مع الظرفية الأشعرية، يختزل الفاعلية البشرية إلى مناسبة من دون قدرة على الخلق⁽⁷⁴⁾.

يقدم الجويني حجة ستبناها الأشاعرة اللاحقون، فهو يؤكد أنه في اللحظة التي نقبل فيها أن القدرة المخلوقة للعبد فعالة سبيباً، تتفرض قدرة الله الخالقة المطلقة.

من المستحيل أيضاً قبول أن الفعل ذاته ناتج عن كلٍّ من القدرة غير المخلوقة (القديمة) والقدرة المخلوقة؛ لأن ذلك يستلزم قبول خالقين اثنين، وهو شكل من أشكال (الشرك).

إن قدرة العبد مخلوقة، فإذا قبلنا فاعلية سبية حقيقة في القدرة المخلوقة، فإن القدرة المخلوقة وغير المخلوقة يجب أن تلتقيا في الشيء نفسه.

(71) الأشعري، المقالات، 383، 407-408، القاضي عبد الجبار، المحيط، 408. يقدم القاضي عبد الجبار ملخصاً قصيراً لمواقف مختلفة حول فكرة الاكتساب في المحيط، 407-409. كذلك انظر ابن حزم، الفصل، 4، 192.

(72) الأشعري، اللمع، 72، ابن فورك، المفرد، 91-92، ابن ميمون، دلالة الحاذرين، 125-126.

(73) الباقلاني، التمهيد، 346-347. طبله على قدرة الاكتساب هذه هو وعيينا التجرببي بالحقيقة ومقررتنا على التمييز عندما نكون أحرازاً أو لا نكون. التمهيد، 323-324.

(74) الجويني، المقيدة النظامية، 188-194.

هذا يعني أن هناك خالقين اثنين لحدث واحد، وعلى الرغم من أن القدرة المخلوقة تؤثر في الفعل، إلا أن هذا لا يمكن تسميته بالخلق، إذ لا يمكن أن يكون الفعل نتيجة قدرة مخلوقة وغير مخلوقة. الفعل الواحد لا يمكن أن يأتى من فاعلين، والاثنان لا يصبحان واحداً⁽⁷⁵⁾.

علينا أن نتذكر أيضاً أن أحد مبادئ الكوزمولوجيا الأشعرية هو أن "العرض لا يبقى زمانين". الآن، يصف التقليد الأشعري القدرة على الاتساب بـ العرض، فإذا كان الكسب عرضاً، فهو على غرار بقية الأعراض، لا بقاء له، وتجب إعادة خلق هذه القدرة على الكسب في كل لحظة من جديد، وإذا كانت هذه هي الحال، فلا يمكن أن تكون هناك علاقة سببية بين القدرة المخلوقة والفعل بالمعنى الحقيقي، ومن ثم، فإن العلاقة بين القدرة المخلوقة والفعل هي علاقة إمكان واقتراح ومجاورة⁽⁷⁶⁾.

أو كما كتب ابن ميمون، في حالة الكتابة، إن إرادة الإنسان على تحريك القلم، وحركة القلم "مرتبطةان بعضهما البعض فيما يتعلق بوقت تعابيشما

(75) المرجع نفسه، 189-188، انظر أيضاً الجويني، الإرشاد، 188-189. تجب الإشارة إلى أن المدرسة السنوية الكبرى الأخرى، الماتريدية، تقدم هنا وجهة نظر مختلفة. يمكن أن يُنسب الفعل نفسه لكل من الله والإنسان من زوايا مختلفة. بهذا المعنى، يمكن أن يصبح الاثنان واحداً. الله هو صاحب الفعل يقدر ما هذه مسألة خلق، والعبد يمتلكه يقدر ما هي مسألة اكتساب. من منظور العبد، يطلق عليه (الكسب)، ومن المنظور الإلهي، يطلق عليه (الخلق)، وهم ينسبون الفعل إلى الله والعبد في الوقت ذاته بالمعنى الحقيقي. وبهذا المعنى، فإن البشر أحراز وقادرون ومسؤولون، على الرغم من أن الله هو خالق كل شيء. يجب أن يكونوا أحرازاً لأن الله حق. إن أي حكم بدون الحرية والقدرة على الاختيار (قيبيح) ومناف للحكمة. أضف إلى ذلك، أن علم الله المسبق لا يتعارض مع حرية العبد. انظر، على سبيل المثال، ملخص الصابوني للموقف الماتريدي حول هذا في البداية في أصول الدين.

al-Bidaya fi Usûl al-Din (Maturidiyye Akaidi), (Turkish translation) trans. Bekir Topaloğlu (Istanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, n.d.), 139-142, 145-147, 149, 160-161.

هناك أيضاً حجة مثيرة للاهتمام لحرية الإنسان في كتابات علماء الlahemot الماتريديين. حريتنا واضحة لنا. نحن ندرك حريتنا بشكل مسبق. ومن ثم، فهي لا تتطلب أي دليل. انظر على سبيل المثال الماتريدي، كتاب التوجيد، 358-359، والصابوني البداية في أصول الدين، 151.

(76) الجويني، الإرشاد، 196-198.

فحسب، وليست لهما علاقة أخرى ببعضهما البعض⁽⁷⁷⁾.

وهنا، مرة أخرى، يرفض لاموت الأشعري أي علاقة ضرورية [جبرية] بين القدرة على الكسب والأفعال البشرية من خلال فصل الأولى عن الثانية، فالعلاقة بينهما علاقة مجاورة وليس علاقه ضرورة [وجوب]. عادة ما يخلق الله فعلًا بعد ميل العبد إلى هذا الفعل، ولا يمتلك العبد فاعلية سببية بخلاف هذا الاستعداد تجاه الفعل. فإن رادة الإنسان مناسبة لفعل الخلق الإلهي. وعلى الرغم من عدم وجود علاقة ضرورية بين الإرادة البشرية والفعل المخلوق، إلا أن الله يخلق، في العادة، فعلًا وفق ميول الإرادة البشرية. هذه هي الطريقة التي يكتسب بها الإنسان بعض الأفعال دون غيرها.

ومع ذلك، على الرغم من جهود الأشاعرة لتأسيس الفاعلية البشرية دون أن ينسبوا إليها في الوقت نفسه أي فاعلية سببية، ليس من الواضح ما إذا كانت القدرة على الكسب بهذه حرة حقًا.

يبدو أن الأشعري نفسه يشير إلى أنه حتى القدرة على الكسب هذه تخضع لسيطرة الإرادة والقدرة الإلهيتين. كما يكتب، "أن يقع الشيء بقدرة محدثة، فيكون كسباً لمن وقع بقدرته"⁽⁷⁸⁾، ولا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى من اكتساب العباد ما لا يريد⁽⁷⁹⁾.

يشير هذان المقطعان ضمناً إلى أن الكسب ليس سبباً بلا مسبب، يبقى أن الله سببه.

ربما هذا هو السبب في أن الشهريستاني يؤكد أن علماء اللاموت الأشاعرة يقعون في الجبرية عندما يؤكدون أن قدرة الاكتساب عند العبد ناتجة أيضاً عن

(77) ابن ميمون، دلالة العارفين، 125.

(78) الأشعري، المقالات، 552. انظر أيضاً الأشعري، الإبانة، 37.

(79) مترجم في:

Ash‘arī, The Elucidation from Islam’s Foundation (Kitāb al-Ibamna), 103.

الله، فإذا لم تكن إرادة الإنسان سبباً غير مسبب في حد ذاته، فهي ليست حرة⁽⁸⁰⁾.

على هذا النحو، يبدو أن النزعة الظرفية الأشعرية، في الوقت الذي تهدف فيه إلى إدخال السُّببية الإلهية إلى جميع مستويات الوجود وجعل عظمة الله موجودة بشكل ملموس في العالم، تجعل إرادة الإنسان خاضعة لإرادة الله.

6.1 الخلاصة:

حدد هذا الفصل اتجاهين لاهوتين رئيسيين. فعند المعتزلة، إن طريقة عمل المشروع اللاهوتي هي بناء رؤية للعالم يبقى فيها الله والعالم معقولين للبشر.

وفي سبيل الحفاظ على معقولية العالم والأفعال الإلهية، فإن المعتزلة مستعدون لقبول فكرة الضرورة في العالم وحتى في الله.

أما المبدأ التوجيهي للمشروع اللاهوتي الأشعري، فهو إبراز الإرادة والحرية الإلهيتين، وهذا يؤدي إلى بناء لاهوت الإمكاني.

يمكن إرجاع جميع المواقف الأشعرية الرئيسية، من الكوزمولوجيا وحتى الأخلاقيات، إلى هذا الاهتمام بالتشديد على الإرادة الإلهية، حتى على حساب فقدان معقولية العالم والأخلاق والأفعال الإلهية.

إن مركبة الإرادة والحرية الإلهيتين تجعل مفهوم الإمكاني أساسياً في اللاهوت الأشعري.

في السياق الأوسع لهذا النقاش، تبرز النزعة الظرفية بعدها العمود الفقري لlahوت الإمكاني الأشعري.

(80) الشهرستاني، المل، 9-98؛ الشهرستاني، نهاية الإقدام، 78-79. يتفق ابن ميمون مع الشهرستاني: "لذلك اضطر الأشاعرة إلى افتراض أن الحركة وبقية الكائنات الحية محلدة مسبقاً، وأنه ليس في قدرة الإنسان أن يفعل شيئاً معيناً أو يتخلّى عن فعله". دلالة العارفين، 284. النقد الأساسي لابن ميمون هنا هو أن محاولات الأشعرية للتوفيق بين الكسب البشري والخلق الإلهي يمكن أن "توجد فقط في الكلمات، لا في الفكر، ناهيك عن الواقع".

إن مفاهيم مثل : (العادة)، و(الاقتران)، و(المجاورة)، و(الترجيح) توفر أسباباً لرفض أي علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة، فالعلاقة بين السبب والنتيجة ليست أكثر من افتران ثابت. ويحصل ربط السبب بالنتيجة، عادةً، من قبل الله.

إن العلاقة في العلاقات السُّبُبية هي علاقة إمكان، وبالتالي، يمكن إبطالها، كما في حالة المعجزة. والذرات متجانسة وليس لها طبيعة فطرية؛ وتقع الأعراض على الذرات نتيجة الترجح الإلهي دون أي سبب موجب.

وهذا يعني أن العلاقة بين الجوهر والأعراض هي أيضاً علاقة إمكان، ويعاد خلق كل من الذرات والأعراض من جديد في كل لحظة. ومن ثم، تحصل تجزئة كل من المكان والزمان لإزالة اللصق السُّبُبي عن سير العالم.

ومن ثم، فإن العلاقة بين لحظتين متتاليتين من التاريخ الكوني هي أيضاً علاقة إمكان. ليس للقدرة البشرية على (الكسب) دور في الخلق وهي مجرد مناسبة لفعل الخلق الإلهي. لذلك، فإن العلاقة بين الاكتساب والأفعال هي أيضاً علاقة إمكان. على هذا النحو، فإن مفهوم الإمكان يمر عبر الكون كله، مما يجعل من الإرادة الإلهية المبدأ المهيمن في الوجود كله.

الفصل الثاني

نحو المزج بين التصورات الأرسطية والأفلاطونية الجديدة للسببية

حجۃ ابن سینا

يبحث هذا الفصل في طرح ابن سینا للسببية والحرية من خلال تحليل تصوريه عن الوجود والماهية⁽¹⁾.

يقوم النقاش على أن هذين التصورين يسمحان لابن سینا بالتمييز بين السُّبْبَيَّةِ الْمِيَتَافِيْزِيَّةِ وَالسُّبْبَيَّةِ الْمَادِيَّةِ [الفيزيقية أو الطبيعية]، ثم بوضع السُّبْبَيَّةِ الْمَادِيَّةِ ضمن السياق الأكبر للسببية الميتافيزيقية.

على هذا النحو، فهو يقدم تكاملاً بين نظريتي السُّبْبَيَّةِ، الأرسطية والأفلاطونية المحدثة. والنتيجة هي نظرية تشاركية للسببية مع عناصر أرسطية قوية تؤكد الحرية في كل من النظام المخلوق وفي الأول⁽²⁾.

(1) ظهرت بعض المقاطع في هذا الفصل أيضاً في:

Ozgur Koca, "Revisiting the Concepts of Necessity and Freedom in Ibn Sina (Avicenna) (c.i 980-1037)," Sophia, 2019, <https://doi.org/10.1007/s11841-019-0706-9>.

وأعيد طبعها بإذن من Springer / Sophia .

(2) يشير بحثي في الفصل الأول إلى وجود توتر مستمر بين النظريات الأشعرية التي تشدد على الحرية-الإرادة الإلهيَّتين، ونظريات المعتزلة، والتي تؤكد على الضرورة-المعقولية الإلهيَّة. هذا الانقسام بين الإرادة-الحرية الإلهيَّة، والمعقولية-الضرورة الإلهيَّة موجود؛ لأن كلاً من المدرستين تصران على أن مفهومي الضرورة والحرية ينفي أحدهما الآخر، سواء أكان في الله أم في النظام الطبيعي. علاقة ابن سینا بالمناقشات اللامهوية السابقة غير واضحة. ومع ذلك، كما أرى، فهو يهدف إلى إظهار أنه يمكن التوفيق بين مفهومي الضرورة والحرية في إطار ميتافيزيقي أوسع. في الواقع، يقترح ميخائيل مرمرة أن ابن سینا يطور أفكاره مع التركيز على كل من اللامهوت الأشعري والمعتزمي. انظر:

Michael E. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna," in Islamic Theology and Philosophy (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), 185-188. Also see Michael E. Marmura, "Avicenna and the Kalam," Zeits-

قبل أن أقدم قراءتي لطرح ابن سينا، يجب علينا أن نلاحظ أن العديد من العلماء قد درسوا وجهات نظره حول السُّببية، ومن ثم، حول الضرورة والحرية، وقد توصل هؤلاء العلماء إلى استنتاجات مختلفة حول ما إذا كان ابن سينا يتبنى نزعة حتمية سُببية أم أنه يؤكد الحرية في النظام المخلوق وفيما يتعلق [بأفعال] الله. يقول غواشون، على سبيل المثال، إن ميتابيزيا ابن سينا لا تترك مجالاً للإمكان ومن ثم للحرية⁽³⁾.

وبالنسبة إلى جارده، فإن فكرة ابن سينا عن "الفِيْضُ الضروري" تعني ضمناً نزعة جبرية سُببية، ومن ثم لا ترك أي مكان للحرية الحقيقة⁽⁴⁾.

ويجادل حوراني بأن مفهوم الجبر عند ابن سينا ينطوي على حتمية صارمة في ضوء مفهومه عن الفِيْضُ الضروري، ويخلص إلى أنه لا يتخلى عن فرضية الأفلاطونية المحدثة الجبرية حتى على حساب إضعاف تفسيره للعدالة الإلهية⁽⁵⁾. ويدافع بعدها ميشو أيضاً عن الحتمية المطلقة عند ابن سينا⁽⁶⁾.

ويتفق ريتشارد م. فرانك مع هؤلاء الباحثين ويرى أن كل شيء بالنسبة إلى

christ für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 6 (1990): 172-206.

ويقترح جان جولييف أيضًا أن سجالات علم الكلام كانت، بدلاً من الفكر اليوناني، السياق الفكري الأساسي لابن سينا. انظر:

Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina," in Etudes sur Avicenne, ed. J. Jolivet and R. Rashed (Paris, 1984), 19-28

ويدعم روبرت ويزنوفسكي هذه الفكرة ويقدم مناقشة تفصيلية حول كيف يمكن أن يكون تمييز ابن سينا بين الماهية والوجود مُستوحى من مناقشات الكلام السابقة. انظر

"Notes on Avicenna's Concept of Thingness," Arabic Sciences and Philosophy, 10 (2000): 181-221

يدرك ويزنوفسكي أيضًا أن "الذين الذي يدين به ابن سينا لمناقش الكلام عن الأشياء والموجودات يدو بدنياً، بالنظر إلى تشابه موقفه مع الأشاعرة والمانزيين".

Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (New York: Cornell University Press, 2013), 153. Wisnovsky also mentions that Ibn Sina studied *kalām* as a youngster. Avicenna's Metaphysics in Context, 17.

A. M. Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Avicenne (Paris: Desclée de Brouwer, 1937), 162-163. (3)

L. Gardet, "La pensée religieuse d'Avicenne" (Ibn Sīnā)," in Études de Philosophie Médiévale, 41 (Paris: Vrin, 1951), 45-46. (4)

G. F. Hourani, "Ibn Sina's 'Essay on the Secret of Destiny,'" Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 2.1 (1966): 25-48. (5)

J. [Yahya] Michot, La destinée de l'homme selon Avicenne (Louvain: Peeters, 1986), 61-64. (6)

ابن سينا محظوظ⁽⁷⁾. ويؤكد مرمورة أنه بالنسبة إلى ابن سينا: "إن الله يوجب وجود العالم. بما أن الله، وهو السبب الموجب، أزلٌ ولا يتغير، فإن العالم، وهو النتيجة المحتملة، أزلٌ أيضًا. السبب والنتيجة يوجدان معاً، وأسبقيّة الله على العالم غير زمنية"⁽⁸⁾.

يفرض الفيصل الضروري أيضًا الضرورة على جميع العلاقات السببية، فالكون عند ابن سينا كونٌ جبري، ليس فقط من حيث صدوره عن الأول، ولكن أيضًا في أثناء استمراره.

يتقى جريفيل مع هؤلاء الباحثين، ويفترض أنه بالنسبة إلى ابن سينا لا يمكن أن يوجد سوى تفسير واحد حقيقي لأي ظاهرة محددة في العالم. يصف العلم البشري الحقيقي الطريقة الضرورية والوحيدة لبناء العالم⁽⁹⁾. وفي الآونة الأخيرة، رفض بيبلو فكرة أن ابن سينا ينسب أي دور تحريري نشط إلى "المادة" ويرى أن ابن سينا "جبري ممحض"⁽¹⁰⁾. وبالنسبة لريتشاردسون، يشير التمييز الجهمي عند ابن سينا إلى أن الوجود كله ضروري في نظامه⁽¹¹⁾، وأن الله لا يمكنه أن يفعل خلاف ما يفعله⁽¹²⁾.

Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Ghazali and Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992), 23-24. (7)

Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna, Creation and the Cosmic System" 175. (8)

للحصول على قراءات تقول بالجبر مماثلة لابن سينا، انظر:
Frank, *Creation and the Cosmic System*, 22-25.

يجادل كوغان بأن ابن رشد يعتقد أيضًا أن ابن سينا يقول بالضرورة، للعودة إلى مناقشه، يرجى
الاطلاع على:

Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Averroes and the Metaphysics of Causation) (Albany: State, University of New York Press, 1985), 17-70.

Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology: An Introduction to the Study of his Life and Thought* (New York: Oxford University Press, 2009), 177. (9)

Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Boston, MA: Brill, 2007), 53. See in particular chapter 3 and the conclusion. (10)

Kara Richardson, "Avicenna's Conception of the Efficient Cause," *British Journal for the History of Philosophy*, 21.2 (2013): 228. (11)

Kara Richardson, "Causation in Arabic and Islamic Thought," *The Stanford Encyclopedia*. (12)

مما لا شك فيه أن هناك فقرات في مدونة ابن سينا الكبيرة تدعم القراءة الجبرية، إذ يشير ابن سينا نفسه مباشرة إلى أن "الله لا يمكنه أن يفعل خلاف ما يفعله"، كما يعرب صراحةً عن أن العلاقات السببية تقوم على مبدأ الضرورة. ويكتب، على سبيل المثال، "فإذا وجود كل معلول واجب مع وجود علته، وجود علته واجب عنه وجود المعلول"⁽¹³⁾.

يأتي المعلول إلى الوجود؛ لأنه وجب عن علته، فالأشياء ممكنة في حد ذاتها، لكنها واجبة في العلاقة مع أسبابها. علاوة على ذلك، يجعل ابن سينا السببية واحدة من نقاط الانطلاق المركزية لفكرة، ويفهم الميتافيزيقا على أنها "العلم بأول الأمور في الوجود، وهو العلة الأولى"⁽¹⁴⁾. يقول ابن سينا في دانشنامه علاني [موسوعة ابن سينا بالفارسية]:

تعلم أن الأشياء لا تحدث دون أن تكون ضرورية، هناك علة لكل شيء، ولكن ليس كل العلل معروفة لنا... إذا كنا قد عرفنا كل العلل، لكان لدينا يقين عنها. كل موجود له أصله في واجب الوجود، وفيضه عن واجب الوجود ضروري⁽¹⁵⁾.

والأكثر من ذلك:

أن هذا المركب، وهذه الأجزاء كلها في نفسها، ممكنة الوجود، وأن لها لا محالة سبباً يوجب وجودها⁽¹⁶⁾.

⁽¹³⁾ pedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/arabic-islamic-causation/>.

⁽¹⁴⁾ Ibn Sina, al-Shifa al-Ilahiyyat (The Metaphysics of The Healing: A Parallel English Arabic Text). Edited and translated by Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), 27.

⁽¹⁵⁾ .11 نفسه،

⁽¹⁶⁾ Ibn Sina, Danesh Namai 'Alai, MS Nuruosmaniye Library, No. 2258/2682, 60a. الترجمة للمؤلف.

⁽¹⁷⁾ Ibn Sina, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 48. التشديد من المؤلف.

ما يصدر عن واجب الوجود هو ضروري⁽¹⁷⁾.
وإذ لا شيء سواه واجب الوجود، فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شيء،
ويوجبه إيجاباً أولياً أو بواسطة⁽¹⁸⁾.

على الرغم من هذه الصياغات وما شابها والرأي السائد بشأن نزعة الجبرية عند ابن سينا، هناك أيضاً باحثون قدمو قراءة لنصوص ابن سينا يؤكد فيها على الحرية فيما يتعلق بأفعال الله والكون.

فالطوسي يقدم قراءة من هذا القبيل في تعليقه على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

يرفض الطوسي قراءات الغزالى والرازى القائلة بالضرورة، ويؤيد الرأى القائل: إن الله عند ابن سينا يخلق باختياره⁽¹⁹⁾.

يمكننا أن نرى اتجاهًا مشابهًا في دراسة حديثة، فعلى سبيل المثال: يجادل إيفري بأن الجوهر بالنسبة إلى ابن سينا "يحكمه الله، ولكنه لا يطغى عليه تماماً"، ومن ثم "يحافظ على كيانه شبه المستقل". هذا هو أساس الحرية في نظام ابن سينا، إنه يوفر "الأساس العقلاني الكامل لوجود الشر". هناك شر بسبب عدم استقرار "الجوهر" وصفته شبه المستقلة⁽²⁰⁾. الجوهر هو "مصدر التغيير والعدم/ الشر، ولا يمكن أن يعرف في حد ذاته، ومن ثم لا يمكن التنبؤ بعلاقته بالعرض"⁽²¹⁾.

يضيف إيفري أن وجود الأوامر والنواهي الأخلاقية في كتابات ابن سينا يفترض مسبقاً فاعلية الإرادة البشرية ويدعم هذه القراءة اللاحتمية.

(17) نفسه، 302.

(18) نفسه، 273، التشديد من المؤلف.

(19) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصیر الدين الطوسي، تعلیم س. دنيا (القاهرة: 1957-1960)، مجلد 3.

A. Ivry, "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism," in Islamic Theology and Philosophy, ed. Michael E. Marmura (Albany: State University of New York Press, 1984), 163-164. (20)

(21) نفسه، 167.

ويؤكد جانستز أنه وفق ابن سينا، "يتمتع الإنسان ببعض الحرية" فيما يتعلق بالخيارات الأخلاقية والنمو الذهني⁽²²⁾. ويدافع راشد عن الحرية في نظام ابن سينا منطلاقاً من وجود شيء من عدم الانتظام في حركات الأجرام السماوية، إذ إن عدم القدرة على التنبؤ بحركة الأجرام السماوية يشير إلى إمكانية الحرية⁽²³⁾.

ويعتقد غودمان أن فكرة الفيصل الضروري لا تتطلب أن تكون العمليات الطبيعية ضرورية أيضاً⁽²⁴⁾.

ويرى رووفوس وماكغينيز أنه على الرغم من أن ابن سينا يعترف "بالحرية الإنسانية من حيث المبدأ"، فإن هذه الحرية "لا تُمارس حقاً إلا نادراً، بل من قبل: الأنبياء، والحكماء، والفلسفه فحسب".⁽²⁵⁾

يهدف هذا الفصل إلى المساهمة بمنظور جديد في هذه المناقشة، سيحاجج بأن ابن سينا يقدم تفسيراً تشاركيّاً للسببية يؤكد الحرية الخلقيّة والإلهيّة على أساس المفهومين الأساسيين للميتافيزيقيا عندـه: الوجود، والماهيـة.

J. Janssens, "The Problem of Human Freedom in Ibn Sina," in *Actes del Simposi International de Filosofia de l'Edat Mitjana* (Vic-Girona, 1996), 117. (22)

M. Rashed, "Théodicée et approximation: Avicenne," *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000): 227, 229, 232. (23)

L. E. Goodman, *Avicenna* (London: Routledge, 1992), 81. (24)

Anthony Ruffus and Jon McGinnis, "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97.2 (2015): 171. See also Étienne Gilson, "Avicenne et les Origines de la Notion de Cause Efficiente," *Atti Del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, 9 (1958): 121-130; Étienne Gilson, "Notes pour l'histoire de la cause efficiente," *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 37 (1962): 7-31; Taneli Kukkonen, "Creation and Causation," in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. R. Pasnau and C. Van Dyke (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010), 232-246; Robert Wisnovsky, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology," *Quaestio*, 2 (2002): 97-124; Amos Bertolacci, "The Doctrine of Material and Formal Causality in the 'Ilahiyyat' of Avicenna's 'Kitab al-Shifa,'" *Quaestio*, 2 (2002): 125-154. (25)

1.2 الوجود والماهية

ما الوجود بالضبط؟ يعتمد تعريف ابن سينا على التمييز الذي يقيمه بين الماهية والوجود⁽²⁶⁾. الوجود مشترك بين جميع المقولات. "الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه"⁽²⁷⁾.

إن ما يميز الموجودات هو ماهيتها "كل شيء (حقيقة خاصة) هي ماهيتها" ، و"ليس الحد إلا ماهية المحدود"⁽²⁸⁾.

بعد تأسيسه عمومية الوجود، يميز ابن سينا بشكلٍ - في تقسيمه المشهور - بين ثلاثة أنماط للوجود: واجب، وممكّن [جائز] ومحال. واجب الوجود هو "الذي متى فرض غير موجود عَرَض منه (محال)"⁽²⁹⁾.

واجب الوجود لا يمكنه ألا يوجد، وممكّن الوجود هو "الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه (محال)".

إن واجب الوجود هو سبب ذاته، هو (واجب الوجود بذاته). وممكّن الوجود ضروري أيضاً، وإلا لما وُجد. لكن وجوب ممكّن الوجود يرجع إلى شيء آخر غير نفسه (واجب الوجود بغيره)⁽³⁰⁾. يكون ممكّن الوجود حادثاً؛ لأنّه نجم عن وجود شيء آخر غير نفسه - أي: عن واجب الوجود. كما أن هناك مقوله

(26) يمكن أن نجد تمييزات مماثلة عند أفلاطون (50c) Phaedo 74a, Republic 509b, Timaeus وعندي أرسطو. (1003-1004) Posterior Analytics 92 b-93a and Metaphysics لكن ابن سينا يجعل هذا التمييز نقطة انطلاقه.

Ibn Sīna, al-Shifa³ al-Ilahiyyat, 10. (27)

وانظر أيضاً: "كما أن الموجود والواحد من الأشياء العامة للمقولات". المرجع نفسه، 186. وبعبارة أخرى، إن "الوجود" هو ما يسميه العلماء المفهوم المفارق، حول هذه الفكرة، انظر: T. Koutzarova, Das, Transzendentale bei Ibn Sina (Leiden: Brill, 2009)

Ibn Sīna, al-Shifa³ al-Ilahiyyat, 180. (28)

وهو يتبع هنا بيان التعريف الأرسطي. الحد هو "البيان الذي يشير إلى ما يجب أن يكون عليه بالنسبة إلى شيء ما"، أو، باستخدام تعبير آخر، "ما هو عليه" الموجود.

(29) نفسه، 262.

(30) نفسه، 263.

ثالثة، وهي المستحبلة الوجود (مُمتنع الوجود) التي يعرض من فرضها موجودة محال، مثل: وجود واجب الوجود ثانٍ⁽³¹⁾.

مفتاح مناقشتنا هو تعريف ابن سينا لـ الأولى على أنه مجرد الوجود.

إنه وجود خالص (مُجرد الوجود) بشرط سلب العدم وسائر أوصافه هو. علاوة على ذلك، فإن بقية الأشياء التي تمتلك ماهيات تكون ممكنته، وتُوجَد من خلاله هو، يشير معنى عبارتي: "إنه مجرد الوجود" إلى شرط نفي سائر الأوصاف عنه⁽³²⁾.

الموجودات الأخرى هي تركيبات من الوجود والماهية.

أما الأولى، فهو مجرد الوجود بدون ماهية، حيث "إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى تكون هناك ماهية ما"⁽³³⁾. كل

(31) حجة ابن سينا بأنه يجب أن يكون هناك "واجب الوجود" يقى من خلال نفسه ويفسر وجوده، قد استخدمت ماراً وتكراراً كدليل على وجود الله من قبل الفلاسفة: المسلمين، واليهود، واليسوعيين. انظر على سبيل المثال:

H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987); T. A. Druart, "Ibn Sina (Avicenna) and Duns Scotus," in John Duns Scotus, *Philosopher: Proceedings of The Quadruple Congress on John Duns Scotus*, ed. M. B. Ingham and O. Bychkov (Munster: Aschendorff, 2010), 13-27

. وكما يشير بيتر آدمسون، فإن ابن سينا يدرك أيضاً أن ماهة ما هو واجب الوجود مع الله يحتاج إلى مزيد من الأدلة. يُظهر البرهان لماذا لا بد من وجود واجب الوجود دون إظهاره؟ ولماذا علينا ماهة هذا الوجود مع الله؟ ومع ذلك، وكما نُوقش في الصفحات التالية، فإن برهان ابن سينا على أنه لا بد من واجب الوجود هو في الواقع الخطوة الأولى من سلسلة طويلة من الحجج التي من شأنها أن تسفر في النهاية عن الله: الواحد، الخير، العليم، الكريم، اللطيف، القدير.

Peter Adamson, "Peter Adamson, Necessary Existent to God," in *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013), 170-189.

(32) نفسه، 276.

(33) نفسه، 274. يبدو أن هذا المقطع وثيق الصلة بالمناقشة حول أسبقيّة الوجود أو الماهية عند ابن سينا. يشير المقطع في الواقع إلى أن الوجود يسبق الماهية. لمزيد من المعلومات حول هذه المناقشة، انظر مقال روبرت ويزنوفسكي:

"Avicenna and the Avicennian Tradition," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005).

ما له ماهية يكون مركباً، وكل ما هو مركب هو مسبب، وليس سبباً غير مسبب قائمًا بذاته. كل تركيب يحتاج إلى أجزاءه الخاصة فضلاً عن مركب [فاحل] لكي يأتي إلى الوجود. في هذه الحالة، سيعتاج الأول إلى شيء آخر ليكون على ما هو عليه، وهذا أمر عبئي، وسيكون الأول مسبباً، وليس سبباً قائماً بذاته لكل الموجودات بالمطلق. لذلك، "تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن موجود".⁽³⁴⁾

ثم يتبع ابن سينا جميع الصفات الإلهية للوجود المحسن لواجب الوجود، لا يمكن أن يكون هناك إمكان في الأول، لذلك فهو وجود فعلي محسن، "إنه واحد؛ لأنَّه هو في غاية الكمال في الوجود".⁽³⁵⁾ لا يوجد إمكان في الأول، لذلك يجب أن يكون المبدأ الأول وجوداً فعلياً مجرداً وغير متمايز.⁽³⁶⁾

الله خيرٌ محسن؛ لأنَّ وجود محسن وتحقق فعلي، مُتحرر من الماهيات

للحصول على دراسة واضحة عن العلاقة بين وجود الله والصفات الإلهية، انظر:
Peter Adamson, "From the Necessary Existence to God," in *Interpreting Avicenna*, ed. Peter Adamson (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013).

من أجل مناقشة إيزوتسو لرأي ابن سينا حول هذه القضية، انظر:
T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (Tokyo: Keio University; 2nd ed., Sufism and Taoism, Los Angeles: University of California Press, 1983 [1966]), 3-5.

ولتفحص موقف السهروردي من هذه المناقشة، انظر:
Sajjad H. Rizvi, "Roots of an Aporia in Later Islamic Philosophy: The Existence-Essence Distinction in the Philosophies of Avicenna and Suhrawardi," *Studia Iranica*, 29 (2000): 61-108; and Sajjad H. Rizvi, "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardi's Visionary Hierarchy of Lights," *Asian Philosophy*, 9.3 (1999): 219-227

ويخصوص ما سبق هذا التمييز عند الفارابي، انظر:
N. Rescher, "Al-Farabi on the Question: Is Existence a Predicate?" in *Studies in the History of Arabic Logic* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1963), 39-42;

ومن أجل نظرة عامة على المناقشة، انظر:
N. Rescher, "The Concept of Existence in Arabic Logic and Philosophy," in *Studies in Arabic Philosophy* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1966), 69-80.

Ibn Sina, *I al-Shifa'* al-Ilahiyyat, 296.

(34)

التشديد من المؤلف.

.299 نفسه، (35)

.292 نفسه، (36)

والإمكانات، فالماهيات أو الإمكانيات تعني تقيد الوجود الخالص، ومن ثم النقص. أي شيء ما عدا الوجود الخالص له نصيبه من العدم الذي هو سبب الشر. الله خالي من إمكانية العدم. ومن ثم، "يكون المتشوق بالحقيقة الوجود، فالوجود خير محسن وكمال محسن".⁽³⁷⁾

أما الموجودات غير الله، فهي "تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجوه ما، فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص".⁽³⁸⁾

واجب الوجود خير أيضاً من الجهة الأخلاقية، إنه يشترك في وجوده مع الماهيات الأخرى؛ لأن "الخير لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها، وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود، ولكل كمال".⁽³⁹⁾ الأول يمنع الكمال لغيره؛ لأنه خير وكريم.

وبعد مساواة الوجود بالخير المحسن، أكد أيضاً أن الوجود هو أيضاً عقل محسن:

واجب الوجود عقل محسن؛ لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه، وقد عرفت أن السبب في لا يعقل الشيء هو المادة، علاقتها لا وجوده. [...]. وقد تبين لك هذا، فالبريء عن المادة والعلاقة، المتحقق بالوجود المفارق، هو معقول لذاته؛ لأنه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته، فهو معقول ذاته، فذاته عقل، عاقل ومعقول.⁽⁴⁰⁾

Ibn Sina, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 283.

(37)

(38) نفسه. 284.

(39) نفسه.

(40) نفسه، 284-285. التشديد للمؤلف. انظر أيضاً: "بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة للذاته، فهو معقول للذاته، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة، فهو عاقل ذاته" ، المرجع نفسه، 285، : "والعقل يقتضي شيئاً معقولاً" ، المرجع نفسه. وبخصوص الدراسات الحديثة لإبستمولوجيا ابن سينا، انظر:

Micheal E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars," Journal of the American Oriental Society, 83 (1962): 299-312. Michael E. Marmura "Divine Omniscience and Future Contingents in Al-Farabi and Avicenna," in Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives, ed. Tamar Rudavsky (Dordrecht: D. Reidel, 1984), 81-94.

وبصفته عقلاً محضًا، فإن واجب الوجود يعلم كل شيء، وذلك من خلال علمه بنفسه أنه مبدأ كل موجود آخر، فالله "إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها".⁽⁴¹⁾

إن الإدراك العقلي للموجودات الممكنة لا ينفي نقاء الوجود؛ لأنه "يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها في جوهره، أو تتصور في حقيقة ذاته بصورها".⁽⁴²⁾

يواصل ابن سينا تتبع الصفات الإلهية الأخرى لوجود واجب الوجود، إنه "(الواحد) ولا ينقسم)، لا نذله، ولا أي تقسيمات لا في الأجزاء بالفعل، ولا في الأجزاء بالفرض".⁽⁴³⁾

إنه "الأول"؛ لأن لا شيء يسبق وجوده، فال الأول هو "المبدأ"؛ لأن وجود ما هو غير الأول هو من الأول.

الأول هو "الجوهر"؛ لأنه لا يلزمه أي شيء آخر غير ذاته. الأول هو "القديم"؛ لأن عدم وجوده لا يعقل ومحال.

الأول هو "الباقي"؛ حيث إن نفي وجوده، كواجب الوجود، أمر غير معقول. الأول هو "الخالق"؛ لأن كل شيء يفيض منه بالضرورة. الأول هو "القدير"؛ حيث تفيض منه كل الأشياء، وتتحقق كل الأشياء مع هذا الفيض. الأول هو "المريد"؛ لأنه يعرف ما يفيض منه، ولا ينفر من فرض الكون ومحتواه منه. الأول هو "الحي"؛ لأنه يعلم، ويفعل، ويريد. الحي هو "المدرك والمشرع".

الأول هو "الجود"؛ لأن الكل يفيض منه ليس لأي غرض يعود إليه. إنه مستقل كلياً عن العالم، والعالم يعتمد عليه كلياً. الأول هو "العشق"؛

Ibn Sina, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 288.

(41)

(42) نفسه، 291.

(43) نفسه، 299.

لأنه ينطوي على كل كمال ممكن، إنه في غاية الكمال وهو يدرك كماله، وهذا الكمال هو سبب العشق.

إنه الجمال والبهاء الممحض⁽⁴⁴⁾، فضلاً عن ذلك، يؤسس ابن سينا لاهوته السلبي [القائم على نفي الصفات عن الله]، على افتراض أن الأول هو الوجود الممحض. وإذا كان الأول هو الوجود الممحض وليس له ماهية، فيترتب على ذلك أنه ليس له جنس، ولا تعريف (حد) أو برهان، ولا كم، ولا كيف، ولا مكان (أين)، ولا شريك، ولا ضد⁽⁴⁵⁾.

من المهم أن نفهم ما يعنيه الوجود بالنسبة إلى ابن سينا؛ لكي نفهم كيف استخدمه لبناء نظريته عن السُّببية.

إنه، خلافاً للنظرية الأشعرية بخصوص الصفات الإلهية، يبني العلاقة بين الله والعالم من خلال مفهوم الوجود، ويؤكد أن الصفات الإلهية جميعها مستمدة في النهاية من الوجود الفعلي الممحض وغير المنقسم لـ الأول، فيصبح "فيضُ الوجود" على الماهيات الأساسية الميتافيزيقي للكل فعالية سُببية. سوف ندرس في القسم الآتي هذه العلاقة.

2.2 السُّببية الميتافيزيقية والسُّببية الفيزيقية [المادية]:

ستُثْبِنُ المحاجة على أنَّ ابن سينا يُطابق بين مقولتين مختلفتين من السُّببية: المادية [الفيزيقية] والميتافيزيقية.

اللهُ ليس فقط سببَ "حركةٍ وسكونٍ" الموجودات، لكنه أيضًا السبب المباشر لوجودها ذاته، وهذا التمييز بين السُّببية المادية والميتافيزيقية هو الذي

(44) لمناقشات ابن سينا حول العلاقة بين تصور الوجود والصفات الإلهية، انظر: Ibn Sina, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 291-298.

انظر أيضًا ابن سينا، كتاب التجاة، تعلق: ماجد فخرى (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985)، 265-263.

Ibn Sina, I al-Shifa' al-Ilahiyyat, 299.

(45)

يسمح لابن سينا بتأطير التصورات الأرسطية والأفلاطونية الحديثة للسببية على أنها متكاملة وليس متناقضة.

يقسم ابن سينا العلم النظري إلى ثلاث فئات: الطبيعي، والرياضي، والإلهي.

ثم يُعرف موضوع العلم الطبيعي على أنه أجسام من حيث كونها "في حالة حركة وسكون"، كما يكتب:

إنَّ العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم، ولم يكن من جهة ما هو موجود، ولا من جهة ما هو جوهر، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدائه، أعني: الهيولي والصورة، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكنون⁽⁴⁶⁾.

وموضوع الرياضيات [العلم الرياضي] هو كُمٌّ مجرد عن المادة أو ما هو ذو كُمٌّ، بما هو كم، كما يبحث في الأحوال التي تعرض لكم ولعلاقاته⁽⁴⁷⁾. أما موضوع الميتافيزيقا، فهو الوجود بما هو موجود، أو الوجود من دون تقيد:

إنَّ الموجود بما هو موجود أمرٌ مشترك لجميع هذه، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة (الميتافيزيقا-الماورائيات) لما قلنا⁽⁴⁸⁾.

وهذا العلم (الميتافيزيقا-الماورائيات، الإلهيات) يبحث عن السبب الأول الذي ينتهي منه كل موجود معلوم بما هو موجود معلوم لا بما هو موجود متحرك فقط أو متكم فقط⁽⁴⁹⁾.

يشيرُ الاختلاف في الموضوع إلى أنه يمكن تقييم مسألة السببية انطلاقاً من السؤال المحدد الذي يمكن أن يطرحه كل علم، فمن منظور العلوم المادية-

(46) نفسه، 7.

(47) نفسه، 2.

(48) نفسه، 9. راجع أيضاً "فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبة الأمور التي تتحقق بما هو موجود من غير شرط". نفسه، 10.

(49) نفسه، 11. التشديد من المؤلف.

الطبيعية، يُصاغ فهم السُّببية من منظور الحركة والسكون. ومن منظور الميتافيزيقا، مع ذلك، تجب صياغة مسألة السُّببية من حيث الوجود.

يرى ابن سينا، بصفته ميتافيزيقياً، أن الله ليس المحرك الأول أو المبدأ الأول للفيض فقط، ولكنه أيضاً "واهب الوجود".

هنا نرى ظهور صيغتين مختلفتين للسببية، السُّببية الميتافيزيقية تبني علاقة أكثر حميمية وفورية بين الله والعالم مقارنة بالعلاقة التي تبنيها السُّببية المادية، ويمكن العثور على أحد أفضل التعبيرات عن السُّببية المزدوجة في المقطع التالي.

والعلل - كما سمعت - صورة، وعنصر، وفاعل، وغاية. فنقول : إنما يعني بالعلة الصورية، العلة التي هي جزء من قوام الشيء، يكون الشيء بها هو ما هو بالفعل، وبالعنصرية العلة التي هي جزء من قوام الشيء، يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده، وبالفاعل، العلة التي تفيد وجوداً مبادئاً لذاتها... وذلك لأن الفلسفه الإلهيين [الميتافيزيقيين] لا يعنون بالفاعل مبدأ التحرير فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيده، مثل: الباري للعالم، وأما العلة الفاعلية الطبيعية، فلا تفيد وجوداً غير التحرير بأحد أنحاء التحريرات، فيكون مفید الوجود في الطبيعتيات مبدأ حركة، ونعني به: "الغاية" العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مُبادر لها⁽⁵⁰⁾.

يقبل ابن سينا أن مبدأ الأسباب الأربعة أداة ضرورية لأي محاولة لمعرفة العالم من حولنا.

يمكن استخدام هذه الأسباب الأربعة: (المادية، والصورية، والفاعلية، والغاية) لإعطاء إجابة على سؤالـ: "لِمَ"⁽⁵¹⁾. لماذا إذاً يقدم منظوراً جديداً

(50) نفسه، 194-195.

(51) وضع مدخل موجز عن المبادئ الأساسية لنظرية السُّببية لأرسقو في المقدمة. انظر أيضاً:

للسببية؟ هذا، من وجهة نظري؛ لأن تفسير أرسطو خاص بدراسة العالم المادي [الطبيعي]، ولا يتعامل مع الأساس الميتافيزيقي للسببية. وهدف ابن سينا هنا هو الحفاظ على الفهم الأرسطي للسببية في مجال العالم الطبيعي، ولكن أيضاً تأسيس فكرة السببية الميتافيزيقية، وهكذا يضع ابن سينا المبدأ الأرسطي للسببية المادية ضمن السياق الأكبر للسببية الميتافيزيقية.

ما هي بالضبط السببية الميتافيزيقية؟ يُعرف الله في العديد من المقاطع بأنه "واهب الوجود".

يشير ابن سينا مراراً وتكراراً إلى أن "الفاعل يفيد شيئاً آخر وجوداً ليس للأخر عن ذاته"⁽⁵²⁾. ويذكر أيضاً "جعلوا مرتبة التمام لعقلٍ من العقول المفارقة الذي هو في أول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة، ولا ينتظر وجوداً آخر يوجد عنه، فإن كل شيء آخر، بذلك أيضاً من الوجود الفائض من الأول"⁽⁵³⁾.

إنَّ تمييز ابن سينا بين الوجود والماهية يعني أيضاً أن مفهوم الماهية لا يستنفد حقيقة كل الأشياء. فالموارد هو أكثر من ماهيته، ويشكل الوجود والماهية معاً مجملَ الموجود⁽⁵⁴⁾. إذا كان الأمر كذلك، فلكي يوجد الموجود، ويستمر في الوجود، يجب أن يُعطى الوجود من قبل "واهب الوجود"، أي: الأول. فمن دون وجود، يكون الموجود مجرد: ماهية، أو إمكان، أو حدّ [تعريف] محسن. الأول هو الوجود المحسن، وكل شيء آخر هو مزيج من الوجود والماهية. الوجود، إذاً، "يحدث في الماهيات".

The Complete Works of Aristotle, ed. Jonathan Barnes, 2 vols (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), Physics, II. 3; Metaphysics, V. 2.

Ibn Sīna, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 196 (52) التشديد من المؤلف.

(53) نفسه، 145. التشديد من المؤلف.

(54) وهذا واضح أيضاً في قوله عن الحد. يوجد للموجود ما هو أكثر من حله. وهكذا، فإن "الحد غير المحدود" ، المرجع السابق، 185. وهذا أيضاً يشير إلى أن ابن سينا يفهم مشاكل الأرسطي الذي يتبنى تصور الحد، على الرغم من الانتقادات التي وجهها المؤسس لهذه النقطة من مؤسس المدرسة الإشراقية، السهروردي. يقول السهروردي، على سبيل المثال: "فتبيّن أنَّ الإثبات على الحد كما التزم به المشاهون [الأرسطيون]، من تركّبه من الجنس والفصل القريبين، غير ممكن للإنسان... وصاحبهم، وهو أرسطوطالبس، اعترف بصعوبة ذلك".

من المستحيل أن تكون الماهية بذاتها موجودة قبل وجودها، فبقي أن يكون الوجود لها عن علة، فكل ذي ماهية معلول، وسائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات، وتلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج⁽⁵⁵⁾.

الأول لا يحتاج إلى سبب؛ لأن "الأول لا ماهية له غير الإنية"⁽⁵⁶⁾. الشيء الذي له ماهية يجب أن يكون له سبب لكي يوجد. وسبب الإيجاد هذا هو الأول، الوجود المحسن، الذي "لا ماهية له غير أنه واجب الوجود، وهذه هي الإنية"⁽⁵⁷⁾. ومن ثم، هناك علاقة وثيقة للغاية بين تصورات الوجود والسببية.

فال الأول لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه، ثم سائر الأشياء التي لها ماهيات، فإنها ممكنة توجد به⁽⁵⁸⁾.

... واجب الوجود فوق التمام؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذي له فقط، بل كل وجود أيضاً، فهو فاضل عن وجوده، وله، وفائق عن⁽⁵⁹⁾.

علاوة على ذلك، يؤكد ابن سينا على الفكرة ذاتها باستخدام مفهومي الممكן والمتتحقق الفعلي. الأول ليست له ماهية، ومن ثم ليس له إمكان، الأول هو التتحقق الفعلي المحسن. والماهية هي إمكان محسن [قوة]، وإذا منحت الوجود، تصبح إمكانية [متتحققة] بالفعل. الأشياء ذات الماهيات تتلقى وجودها من الأول الذي يخرجها إلى الفعل، وعلى حد تعبيره:

Suhrawardi, The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq, with English trans., notes, commentary, and intro. J. Walbridge and H. Ziai (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1999), 11. 5-9.

(55) التشديد من المؤلف. Ibn Sina, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 276

(56) نفسه، 274.

(57) نفسه، 276. هذا التعبير الأخير أساس برهانه على الأول. لا يوجد برهان لأجله. هو برهان كل شيء. في الواقع، توجد لأجله براهين إثباتية واضحة فحسب²⁸².

(58) نفسه، 267.

(59) نفسه، 283.

قد علمت أن الفعل بالحقيقة أقدم من القوة، وأنه هو المتقدم بالشرف والتمام... وأما القوة الجزئية، فيتقدم الفعل الذي هو قوة عليه، وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى تكون القوة منه، وقد لا يجب، لكن يكون معها شيء آخر به تخرج القوة إلى الفعل، وإلا لم يكن فعل البتة موجود، إذ القوة وحدها لا تكفي في أن تكون فعل، بل تحتاج إلى مخرج للقوة إلى الفعل⁽⁶⁰⁾.

الأول هو "علة غير معلوم"، فهو مجرد الوجود. كل شيء آخر يجب أن يكون معلوماً؛ لأن لديه: الماهية، والحد، والتركيب. وكل شيء له ماهية يجب أن يكون معلوماً، كما يشرح ابن سينا، "كل شيء إلا الواحد الذي هو لذاته واحد، والموجود الذي هو لذاته موجود، فإنه مستفيد الوجود عن غيره، وأيّس به، وليس في ذاته، وهذا المعنى كون الشيء مبدعاً، أي: ناتل الوجود عن غيره"⁽⁶¹⁾.

لذا، يجب فهم السُّببية الميتافيزيقية في ضوء مفهوم الوجود.

إن فعل فيض الوجود يُوجِد الماهيات ويحقق الممكنات. على هذا النحو، فهو الأساس الميتافيزيقي لكل حركة وسكن في العالم. يوفر الوجود، كمفهوم شامل، إطاراً أكبر تحدث فيه الأنشطة المادية. فالوجود هو أساس كل السُّببية⁽⁶²⁾.

(60) نفسه، 143. انظر أيضاً: "القوة إذ ليست تقوم بذاتها، فلا بد لها من أن تقوم بجواهر يحتاج أن يكون بالفعل"، نفسه، 141، وأيضاً "فإن الفعل قبل القوة بالكمال والغاية، فإن القوة نقصان والفعل كمال، والخير في كل شيء" نفسه، 142.

(61) نفسه، 272. التشديد من المؤلف.

(62) هذه مقاربة جديدة لمسألة السُّببية. من المؤكد أن المعتزلة والأشاعرة لم يصوغوا مبدأ مماثلاً. ومع ذلك، من الممكن العثور على فكرة "منع الوجود" وفق الماهية في فكر كل من الكندي والفارابي. يكتب الكندي، على سبيل المثال، إن "ابنثاق الوحلة من الواحد يمنع الوجود لجميع الموجودات المعقولة. عندما فاض وجوده هو على كل موجود، فإن الموجودات كانت قد وُجدت". يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تتح. م. ع. أبو ريده (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950)، 89. يمكن أن نجد الفكرة نفسها أيضاً عند الفارابي. في المدينة الفاضلة، على سبيل المثال، كتب الفارابي: إن "كل موجود يحصل من الأول على قسطه في الوجود، وفق رتبته"، الفارابي، المدينة، 97، ويحصل كل كائن على قسطه المخصص ومرتبة

3.2 الوجود والحرية:

يمكنا الآن أن ننتقل إلى تأسيس ابن سينا للحرية في النظام المخلوق وفق فهم السُّبْبية هذا.

ويمكن تناول مسألة الحرية في نظام ابن سينا من منظور تصور الوجود والماهية كما يفهمهما.

فمن منظور الوجود، يمكن ملاحظة الآتي:

يشير البحث أعلاه إلى أن الله، من منظور السُّبْبية الميتافيزيقية، هو واهب الوجود للماهيات، أو مانح الوجود بالفعل للممكناًت. الأول يولد الماهيات من خلال العطاء والفيض ومشاركة وجوده. ثم من خلال مشاركة وجوده مع الماهيات الأخرى، يصبح الوجود متضناً أيضًا بـ "خصوصية وجودهم".

كل واجب الوجود، فهو حق؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا (أحق) إذاً من واجب الوجود⁽⁶³⁾.

يصبح الوجود المطلق والمحض متفردًا ومخصصًا ومحدودًا في ماهية الكائنات، علينا أن نذكر أيضًا أن كل صفة - مثل: العقل، والقدرة، والإرادة - تُرَدُّ إلى جوانب الوجود المحض. في ضوء هذه الاستنتاجات، من الممكن القول: إنه

الوجود منه... متبوغاً بمزيد والمزيد من الوجود الناقص مهما كان ممكناً، نفسه، 95. الأمر المختلف في نظام ابن سينا هو أن هذه الفكرة تصبح أساس السُّبْبية الميتافيزيقية. وهذا يسمح لابن سينا بإقامة علاقة أكثر فريباً بين السُّبْبية الإلهية والسُّبْبية المادية مقارنة بالكتندي والفارابي. يميز الكتندي أيضًا بين سبب قريب وسبب بعيد (علة قريبة وعلة بالتواسط). الكتندي، رسائل الكتندي، 274. ويحسب هذا التمييز، فإن الأول هو السُّبُب البعيد لجميع المسببات. يستخدم الكتندي تشبيه الرامي والسهم لشرح تمييزه. فعندما يصيّب السهم هدفاً، فإن الرامي هو السُّبُب الحقيقي ولكنه بعيد. السهم هو سبب ثانوي (بالمجاز)، ولكنه أيضًا سبب مباشر، المرجع نفسه، 314. ما يختلف هنا في تفسيري الكتندي وابن سينا هو أن الأخير يقترح علاقة أكثر حميمية بين الأول والنظام المخلوق، من خلال ذكره السُّبْبية الميتافيزيقية. [الإحالات إلى الكتندي لا تنطبق على المرجع الذي ذكره المؤلف. (المترجمان)].

(63) نفسه، 284.

إذا كان الأول هو واهب الوجود، وإذا كان الوجود هو أصل كل الصفات الإلهية، فإن الأول، عند مشاركة وجوده مع الكائنات، يشارك أيضاً في الصفات التي ينطوي عليها الوجود بما في ذلك: الإرادة، والعقل، والحرية. إن منح الوجود هو منح العقل والإرادة، ومن ثم الحرية. على هذا النحو، تشارك الموجودات في الحرية الإلهية من خلال تلقي نصيبها من 'هة' الوجود⁽⁶⁴⁾.

لكن ألا يؤدي هذا إلى فكرة أن كل ما له وجود له أيضاً إرادة وحرية، بما في ذلك الصخور والمعادن؟ الأمر كذلك بطريقة ما. ومع ذلك، فإن للموجودات قسطها من وجود الأول وفق حقها أو استحقاقها. يتلقى الموجود 'ما يستحقه بنفسه'⁽⁶⁵⁾، و'الفاعل [الأول] يفيد شيئاً آخر وجوداً ليس للأخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل، من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود'⁽⁶⁶⁾. علاوة على ذلك، ليس 'هذا الضوء الذي في الشمس، وهذا الضوء الحادث عنه... من نوع واحد...'، ويكونان نوعاً واحداً عند من يرى المخالفة بالنقص والاشتداد'⁽⁶⁷⁾.

تشير هذه المقاطع إلى أنطولوجيا متدرجة يكون فيه للصخور والمعادن قسطها من الوجود، ولكن ليس بالطريقة ذاتها أو الكثافة ذاتها مثل البشر، وإن ماهيتها تحدد المشاركة في الوجود الإلهي. هذا يسمح، في رأيي، بنظرية متدرجة للحرية في الموجودات؛ بسبب المشاركة المتدرجة للموجودات في الوجود.

(64) الافتراض هنا هو أن الأول حر في فلسفة ابن سينا. يمكن القول: إن ابن سينا لا يرى تناقضًا بين الحرية والضرورة في الأول. كما يمكن وصف فيض العالم من الأول بداعي 'الضرورة' بأنه فعل 'طوعي'؛ لأن هذه الضرورة تأتي حصرياً من كمال الله الأنطولوجي والأخلاقي والعقلي. هذه ليست ضرورة يفرضها كيان آخر، أو مبدأ خارجي، أو رغبة في تحقيق إمكان غير متحقق. إذا كانت هناك ضرورة، فهي ضرورة أخلاقية وعقلية وليس ضرورة ميكانيكية، كما يبدو أن الغزالى يقترح ذلك. للحصول على مناقشة مستفيضة حول هذه المسألة، يُرجى الاطلاع على:

Ozgur Kocai "Revisiting the Concepts of Necessity and Freedom in Ibn Sina (Avicenna) (c.i 980-1037)" Sophia, 2019, <https://doi.org/10.1007/s11841-019-CO0706-9>.

Ibn Sina, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 273.

(65)

(66) السابق، 205. انظر أيضًا: 'فمفيد [واهب] وجود الشيء من حيث هو وجود أولى بالوجود من الشيء'، نفسه، 207.

(67) نفسه، 208.

وبهذا الشكل، فإن الحرية، من منظور السُّببية الميتافيزيقية لابن سينا، هي جوانية في النظام المخلوق بدرجات متفاوتة؛ بسبب حصة الموجودات الخاصة من وجود الله⁽⁶⁸⁾.

ولنتذكر أيضاً أنَّ العقل الخالص والوجود الخالص، في الأول، هما واحد والشيء ذاته. لذلك يجب أن يكون الحال أن "هبة" الوجود هذه هي أساس العقل في النظام المخلوق.

إن منح الوجود وفق الماهيات هو منح العقل وفق الماهيات. وإذا كان هذا صحيحاً، فإن الوجود هو أساس العقل ومن ثم الاختيار العقلي⁽⁶⁹⁾. فإذا كان الاختيار العقلي أساس الحرية الإلهية، فيجب أن يحصل أفراد البشر على قسطهم من هذه الحرية إلى الحد الذي تسمح به ماهياتهم واستحقاقاتهم.

4.2 الماهية والحرية:

هناك أيضاً مفهوم الماهية. يتافق دور الماهية في نظام ابن سينا مع حرية الموجودات.

لقد رأينا بالفعل أنه في هذا النظام، "كل ذي ماهية معلول". وهنا تظهر الأسئلة: من أين تأتي الماهيات؟ ما الذي يجعلها على ما هي عليه؟ هل يحددها الله أم أنها أشياء غير مسببة من علم الأول؟ يبدو أن العديد من المقاطع يشير إلى أن الماهيات لا تتحدد عن طريق الأول، فال الأول يعرفها كما يعرف

(68) تدعم هنا التفسير حجة راشد المذكورة أعلاه بأن عدم انتظام حركات محددة في المجالات الساوية وعلم القدرة على التبؤ بها يؤكدان الحرية والمصادفة في النظام المخلوق.

Rashed, "Théodicée et approximation: Avicenne," 227, 229, 232.

(69)المثير هنا هو أن ابن سينا يستخدم مصطلحات متشابهة لوصف العقل الإلهي وال بشري. على سبيل المثال، كتب: إن "الروح البشرية تتصور نفسها..... [فهي] تجعل من نفسها عقلًا، شيئاً يعقل و شيئاً يُعقل".

Ibn Sina, Avicenna's De anima, ed. F. Rahman (London: 1959), V.6 [239].

وهذا يعني أن العقل هو أساس التأمل والوعي الذاتي، ومن ثم يقترب من "تفكير يفكر في نفسه" ليصبح تشبيهاً بالله (ناله). نفسه، [7] X.4

طبيعتها ويعندها الوجود، لكنه لا يحدد الماهيات لتكون ما هي عليه.

كل ما هو ممكн الوجود فهو دائمًا، باعتبار ذاته، ممكн الوجود، لكنه ربما عرض أن يجب وجوده بغيره الذي يجب وجوده بغيره دائمًا، فهو أيضًا غير بسيط الحقيقة؛ لأن الذي له باعتبار ذاته، غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منها جميعًا في الوجود⁽⁷⁰⁾.

الموجود ليس "بسبيطًا" بطبيعته الحقيقة بالطريقة التي عليها الأول، إذ تمتلك هوية الكائن الممكنة بالضرورة جانبين: الماهية والوجود.

لقد تبيّن سابقًا أن الوجود يأتي من الأول، والماهية هي "ما يخصه في ذاته"، والوجود هو "ما يخصه من غيره".

عندما يجتمع الاثنين، يصل الموجود إلى هويته، ومن ثم، في أي علاقة بين واجب الوجود وممكن الوجود، يكون للجانبين دور يؤديانه. الماهيات تخص ممكناً الوجود، بينما الوجود يمكن أن يهبه الله فحسب. تذكر قول ابن سينا المذكور أعلاه، إن "كل واجب الوجود حق؛ لأن حقيّة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا (أحق) إذاً من واجب الوجود".

كيف يمكن أن يكون تصوّر الماهية أساس الحرية؟ إن الله، في فهم ابن سينا للسببية الميتافيزيقية، هو واهب الوجود للماهيات، أو مانح التحقق الفعلي للممكنتات. لم يقدم ابن سينا الله، في أي مكان على حد علمي، على أنه يتسبب في أن تكون الماهيات أو الممكنتات على ما هي عليه، فكتاباته تشير فقط إلى أن إحداث الماهيات يحدث وفق حقها أو (استحقاقها) و"ما تستحقه"⁽⁷¹⁾. لكن هذا الحق أو الاستحقاق لا يحددهما الله.

وعلى هذا الأساس، يمكن إذاً فهم الماهيات على أنها أشياء غير مُسببة

Ibn Sina, al-Shifa' al-Ilahiyyat, 38.

(70)

.273 نفسه، (71)

عن العلم الإلهي، إنها غير مسببة بقدر ما هي ماهيات، ومن هنا يمكن النظر إليها على أنها حرة في أن تكون ما هي عليه. فمن دون إيجاد الله [لها]، تكون الماهيات مجرد ممكناً، ومع ذلك، فإن ماهيتها تصوغ علاقتها بواجب الوجود. وهي لا تُعطى هبة الوجود كيما اتفق، إذ للماهيات أفضلية محددة قبل فعل الإيجاد من قبيل الأول، وهذه الأفضلية هي أساس حريتها. بهذا المعنى، يمكن قراءة التصورات المستخدمة غالباً في كتابات ابن سينا، مثل: الماهية، أو الإمكان، أو الاستحقاق، أو الحق، على أنها مبادئ حرية الكيانات.

فضلاً عن ذلك، ووفق فكرة الفيض عند ابن سينا، فإنَّ ما يصدر عن الواحد يمكن أن يكون واحداً فقط، فالوجود الذي يصدر عن الواحد كوحدة غير متمايزة ومطلقة يصبح محدداً بالماهيات. شيء واحد يصبح كثيراً وفق ماهيات الموجودات.

فيكون تكثير القابل سبباً لتكرر فعل مبدأ واحد بالذات... فإنه إذا لم يكن السبب في الفاعل، وجب في القابل ضرورة⁽⁷²⁾.

فيكاد لذلك أن لا يكون الضوءان من نوع واحد [...]. ويكونان نوعاً واحداً عند من يرى المخالفة بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والتشخصات⁽⁷³⁾.

الشيء الواحد يصبح كثيراً بسبب خصوصيات القابل [المتفعل]، حيث يصبح الضوء غير الملون ملوناً عندما ينعكس بوساطة مادةٍ ما. فالمادة تحديد، بطريقة ما، ما هو غير محدد. يتمايز الضوء من حيث "النقص والاشتداد"، ثم تحديد الماهية فرادأة ضوء الموجود. ومع ذلك، فإن هذا لا يخبرنا من أين تأتي الماهيات في المقام الأول. مرة ثانية،

(72) نفسه، 333-334.

(73) نفسه، 208.

نقلوا [=الفلسفه] اسم "القدرة" إلى "الإمكان"، فسموا الشيء الذي وجوده في حد "الإمكان موجود بالقوة"، وسموا "إمكان قبول الشيء" وانفعاله "قوة انفعالية" ، ثم سموا تمام هذه القوة فعلًا وإن لم يكن فعلًا، بل كان انفعالًا، مثل: تحرك أو تشكل أو غير ذلك. [...] ويعنون بالفعل حصول الوجود. وإن كان ذلك الأمر انفعالًا، أو شيئاً ليس هو فعلًا ولا انفعالًا، فهذه هي القوة الانفعالية، وربما قالوا قوة لجودة هذه وشذتها⁽⁷⁴⁾.

في هذه الفقرة، يلفت ابن سينا انتباه القارئ إلى مفهومي القوة (الإمكان) والقبول (الانفعالية). فمن منظور السُّببية الميتافيزيقية، الفعل يعني "حصول الوجود". هذا الفعل يجعل الإمكان حاصلًا وفق ما هو عليه. مرة أخرى، إن مفهوم الإمكان هنا يتضمن الحرية؛ لأن الفعل يتحقق الإمكان، لكنه لا يفرضه.

إن كل حادث - قبل حدوثه - إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد أو محالاً أن يوجد، والمحال أن يوجد لا يوجد، والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده⁽⁷⁵⁾.

نقرأ هنا أيضًا أن الوجود يسبقه "إمكان وجوده". يعرف الله هذه الماهيات أو الإمكانيات مسبقة الوجود: "الأول من ذاته كيف يعلم كل شيء، وأن ذلك لأنه مبدأ كل شيء"⁽⁷⁶⁾.

الأول هو "العليم" لأنَّ كل ما يفيض منه معلومٌ من قبيله بطريقَةٍ ما، إن علم الأول بذاته هو سبب فيض كل الأشياء منه. وإن معرفة النظام المخلوق في ماهية الأول هي سبب فيض النظام المخلوق. وهذا يعني أن فعل التعقل وفعل الخلق شيء واحد.

(74) نفسه، 131.

(75) نفسه، 140. التشديد من المؤلف.

(76) نفسه، 290.

مرة أخرى، على الرغم من كل هذه الصياغات، لا يشير ابن سينا إلى أي «سبب» لظهور هذه الماهيات كما هي في العلم الإلهي. الله لا يحتمها، بل يعلمها فحسب. هذه الماهيات هي أشياء من علم الله غير مسببة. لا يوجد سبب كي يكون موجوداً ما نوع الموجود الكائن في علم الله، على الرغم من أن الله هو سبب وجود كائن ممكن من حيث هو أكثر من مجرد إمكان. وبعبارة أخرى، إن العلم يتبع المعلوم. ثانياً، فكرة الوجود المسبق للماهيات أو الإمكانيات قبل وجودها أو حصولها تتطوّر على أن كل علاقة سببية تحدث وفق هذه الإمكانيات في العلم الإلهي وليس بشكل عشوائي. وهكذا يكتب ابن سينا: «كل شيء غير الأول الواحد، فوجوده بعد ما لم يكن باستحقاق نفسه»⁽⁷⁷⁾.

علينا أن نتذكر أن العلم الذاتي للأول يتضمن العلم بالماهيات، فال الأول يعرف عدداً لا حصر له من الأشياء، لكن هذا العلم لا ينتهك البساطة الإلهية، وهكذا يمكن القول: إن الماهيات تشتهر بالآبدية مع الذات الإلهية بصفتها أشياء من العلم الإلهي.

إن حالة المشاركة بالآبدية لا تقوض الوحدانية الإلهية مادام وجودها – وليس ماهيتها – يعتمد سبيلاً على الله.

وإذا كانت الماهيات أشياء آبدية للعلم الإلهي، فيجب أن تكون، بطريقة محددة، غير مسببة، بقدر ما هي ماهيات. الشيء الآبدي لا يحتاج إلى السبب الأول، ويمكن عده السبب غير المسبب لنفسه. ومع ذلك، مازالت تعتمد على الله في [تحقق] وجودها.

الفاعل من جهة سبب للغاية. وكيف لا يكون كذلك، والفاعل هو الذي يجعل الغاية موجودة. والغاية من جهة هي سبب الفاعل، وكيف لا تكون كذلك، وإنما يفعل الفاعل لأجلها، وإلا لما كان يفعل. فالغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً، ولهذا إذا قيل: لم ترتاض؟ فيقول: لاصح،

فيكون هذا جواباً، كما إذا قيل: لمَ صحت؟ فيقول: لأنني ارتفعت، ويكون جواباً. والرياضية سبب فاعلي للصحة، والصحة سبب غائبي للرياضية، ثم إن قيل: لمْ تطلب الصحة، فقيل: لأراض، لم يكن جواباً صحيحاً عن صادق الاختبار، ثم إن قيل: لمْ تطلب الرياضة؟ فقيل: لكي أصح، كان الجواب صحيحاً. والفاعل ليس علة لصبرورة الغاية غاية، ولا لغاية الماهية في نفسها، ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الأعيان. وفرق بين الماهية والوجود كما علمته. والغاية علة لكون الفاعل فاعلاً، فهي علة له في كونه علة، وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة، وهذا يتضح في الفلسفة الأولى⁽⁷⁸⁾.

وهكذا، فإنَّ الأول لا يفرض الماهيات، ولكنه يمنح الماهية نعمة الوجود. ومن ثم، فيما يتعلق بالماهيات، تتمتع الموجودات بحرية أن تكون على ما هي عليه، وفيما يتعلق بالوجود، تعتمد الماهيات على فعل الأول في الإيجاد ليتم حدوثها على ما هي عليه، هناك إذًا أسبقية للماهية في فعل الإيجاد الذي يقوم به الأول. هذه هي الأسبقية التي تعني الحرية. كما يكتب الطوسي:

العلة الغائية التي لأجلها الشيء علة ب Maherتها... ومعناها أعني كونها شيئاً ما غير وجودها... العلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها - فإذا وجود الغاية في هذا القسم - لا يكون علة، بل ربما يكون معلولاً للمعلول بوجهه - والعلة إنما تكون هي Maherتها المتقدمة - وعليتها تكون أن يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل، فهي علة لفاعلية الفاعل، والفاعل يكون علة لصبرورة تلك الماهية موجودة، فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقاً، بل على بعض الوجوه، فلا يلزم من ذلك دور⁽⁷⁹⁾.

(78) ابن سينا، كتاب الشفاء / الطبيعيات (1): السمع الطبيعي. تج. س. زايد، (القاهرة، 1983)، 1. 11، 53، 4-12. الاقتباس في:

Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context, 177-178.

التشديد من المؤلف.

(79) الطوسي، شرح الإشارات، 193. 31-194. الاقتباس في:

Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context, 171.

التشديد من المؤلف.

في الختام، إن الماهيات أشياء أزلية غير مسببة عن العلم الإلهي. إنها أسباب تحديد الوجود الخالص، ومن ثم التمايز. تُمنع الموجودات الوجود وفق ماهيتها. لكن هذا لا يعني أن الله يحدد الماهيات لتكون ما هي عليه في العلم الإلهي، ومن ثم في مجال الظواهر. يعرف الله الماهيات ويُوجِّدها وفق علمه، ولكنه لا يحدد ما تكون عليه تلك الماهيات. بعبارة أخرى، لا يمكن للموجودات أن تكون سبباً لوجودها الخاص الذي يجب أن تتلقاه من واجب الوجود، ولكنها يمكن أن تسبب ماهيتها الخاصة، فإذا عرَّفنا الحرية على أنها قدرة الموجود على أن يكون العلة غير المعلولة، يمكن إذاً عد تصورات مثل: (الماهية)، و(الإمكان)، و(الاستحقاق) مبادئ الحرية في نظام ابن سينا.

5.2 الخلاصة:

يقرب ابن سينا مسألة السببية من منظورين، فمن جهة، يمكن فهم السببية من منظور "الحركة والسكنون" للأشياء المادية، ومن جهة أخرى، يمكن مقاربتها من منظور الوجود؛ هذا لأن الله ليس مبدأ الحركة والسكنون فحسب، بل لأنه أيضاً مبدأ الوجود وواهبه. في تعريفه للسببية المادية، يتفق ابن سينا مع أرسطو، وفي تعريفه للسببية الميتافيزيقية، يبني علاقة بين الله والعالم على أساس تصور الوجود.

ويشير تفسيره للوجود إلى أن فعل فيض الوجود هو في الحقيقة أساس النشاط المادي. وهكذا يفهم ابن سينا السببية المادية ضمن السياق الأكبر للسببية الميتافيزيقية.

يؤسس ابن سينا حرية الخلق انطلاقاً من تصورين أساسيين في ميتافيزيقاً، هما: الوجود، والماهية. فالوجود هو أساس كل الصفات الإلهية، إنه يقتضيها ضمناً ويوجِّبها. وال الموجودات تحصل على الوجود من الله بالقدر الذي تسمح به ماهيتها.

وبهذا فإنها تشارك في الوجود الإلهي، وهذه المشاركة في الوجود هي

أساس حرية الخلق، فالمشاركة في الوجود هي المشاركة في الصفات الإلهية، بما في ذلك الوعي والحرية، بالقدر الذي تسمح به الماهيات. كذلك يوفر تصور الماهية منظوراً آخر؛ لأن الماهيات توصف بأنها أشياء غير معلولة في العلم الإلهي. ومن ثم، يمكن عد الماهيات مبادئ حرية الخلق. الله يعرف الماهيات ويوجدها، لكنه لا يجعلها على ما هي عليه في العلم الإلهي.

وكما سيأتي في الفصول اللاحقة، فإنَّ تصور ابن سينا للوجود والماهية يوفر إطاراً فلسفياً عاماً لفهم السُّببية والحرية⁽⁸⁰⁾.

يبدو أن هناك إجماعاً بين: السهروري، وابن عربي، والقونوي، والقيصري، وملا صدرا على أن التمييز بين الوجود والماهية ووصف الله كوجود محض له آثار عميقة على السُّببية الإلهية والخلقية والحرية. كذلك تشير كتابات ابن سينا سلسلة من الردود الظرفية، سوف تُبحَث في الفصل الثالث.

(80) لمزيد من المعلومات عن تأثير ابن سينا على التقليد الفلسفي الإسلامي اللاحق، انظر: Robert" in *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Wisnovsky, "Avicenna's Islamic Reception, ed. Peter Adamson (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013), 190-213.

ولاستفاله في تقاليد العصور الوسطى اليهودية والمسيحية واللاتينية، انظر: Gad Freudenthal and Mauro Zonta, "The Reception of Avicenna in Jewish Cultures, East-West," in *ibid.*, 214-241; and Amos Bertolacci, "The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture," in *ibid.*, 242-269.

الفصل الثالث

النَّزْعَةُ الظَّرْفِيَّةُ فِي العَصْرِ الْوَسِيْطِ

ردود الغزالى والرازى على ابن سينا

طرح فلسفة ابن سينا بعض الاعتراضات اللاهوتية والكوزمولوجية على النَّزْعَةُ الظَّرْفِيَّةُ للعالم. فهي :

أولاً : تزيل التمييز بين الوجود والصفات الإلهية، وتزعم أن الصفات الإلهية جميعها يعرض لها الوجوب والامتناع عن طريق الوجود، وكما ثُرِّقَ في الفصل الأول، فإنَّ فصل الصفات الإلهية عن الماهية الإلهية والتسليد اللاحق على الإرادة الإلهية هو الأساس اللاهوتى للفهم الظَّرْفِي للفعل والسببية الإلهيين. وقد رأى البعض أن نزع ابن سينا للمركزية عن الإرادة الإلهية في تفسيره للسببية يفرض الضرورة على الله وعلى العالم، مما ينطوي بشكلٍ خاطئ على بعض التقييد للإرادة الإلهية. يجد اللاهوت الأشعري الذي يشدد على الإرادة والحرية الإلهيتين إشكالية في هذا التصور.

ثانياً : إنَّ دفاع ابن سينا القوى عن مذهب المادة والصورة [الهيلومورفية] وهجومه على النظرية الذرية يُمثلان تحدياً للعناصر الأساسية في النَّزْعَةُ الظَّرْفِيَّة إلى العالم، بما في ذلك مفهوم إعادة خلق العالم المستمر وإنكار علاقة الضرورة بين الأحداث السُّبْبَيَّة المتالية.

يركز هذا الفصل على ردَّيْن موجهين إلى اعتراضات ابن سينا اللاهوتية والكوزمولوجية على الظَّرْفِيَّة من قبل اثنين من المفكرين المتأخرین في هذا التقليد، هما: الغزالى، و[فخر الدين] الرانى.

كان الغزالى أكثر اهتماماً بالرد على اعتراضات ابن سينا اللاهوتية⁽¹⁾. إن ما يجعل الغزالى مهمًا في مناقشتنا ليس صياغة النظرية الظرفية للسببية التي سبق أن قدمها متكلمو الأشاعرة المبكرون وصاغوها كما رأينا في الفصل الأول، بل بسبب محاولته الصارمة وضع النظرية الظرفية الأشعرية في حوار مع توليف ابن سينا للأفكار الأرسطية والأفلاطونية المحدثة حول السببية. كما أنه مهم؛ بسبب إدخال استخدامات جديدة للأفكار القديمة، مثل: استخدامه لمفهوم 'الترجيح بلا مرجع' لشرح خلق العالم من لا شيء دون أن ينطوي ذلك على تغيير في طبيعة الله.

لقد تركت استخدامات الغزالى الجديدة بدورها تأثيراً في بعض القائلين بالظرفية اللاحقين مثل: الجرجاني، والنورسي، كما سيناقش في الفصول الآتية. كان الغزالى أقل اهتماماً بالرد على حجج ابن سينا الموجهة ضد النظرية الذرية الأشعرية، ومن هنا يصبح الرازى وثيق الصلة بمناقشتنا⁽²⁾.

يقدم الرازى سلسلة من الحجج للدفاع عن نظرية الكلام الذرية. لقد كان الرد الذري للرازى على مذهب المادة والصورة [الهيليومورفية] عند ابن سينا تطوراً كبيراً في تاريخ النزعة الظرفية، وقد عُرف جيداً واستخدمته على نطاقٍ واسع الأجيال اللاحقة من العلماء المسلمين.

مناقش أيضاً أن وعي الرازى بإمكانية استخدام الهندسة الإقليدية لصالح

(1) بالنسبة إلى مراجع عن الغزالى، انظر:

R. J. MacCarthy's "Annotated Bibliography," in *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of Al-Ghazali's al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali* (Boston, MA: Twayne Publishers, 1980), 383-392; K. Nakamura, "A Bibliography on Imam al-Ghazali," *Orient*, 13 (1977): 119-134.

(2) للحصول على وصف موجز عن حياة وأعمال الرازى، انظر: ج. ش. قنواتي، 'فخر الدين الرازى'، في موسوعة الإسلام 2، 2010، <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fakhr-al-din-al-razi>.

محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراءه الكلامية والفلسفية (بيروت: دار الفكر، 1963)، ص 8 - 36

Tony Street, "Concerning the Life and Works of Fakhr al-Din al-Razi," in *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society, a Festschrift in honour of Anthony H. Johns* (Leiden: Brill, 1997), 135-146.

النظرية الذرية وضدتها بقوة متساوية أدى إلى رؤية جديدة وعملية للنماذج العلمية السائدة في عصره. رأت هذه النظرة الجديدة أنه على الرغم من أن مثل هذه النماذج كانت أوصافاً عملية ومفيدة للطبيعة، إلا أنها لا تستطيع فرض التزامات فلسفية أو لاهوتية؛ لأنها مفتوحة على تفسيرات فلسفية ولاهوتية متعددة. وقد تناول هذه النقطة وطورها في وقت لاحق قائلون بالظرفية، مثل: الجرجاني، كما سيناقش في هذا الفصل.

1.3 الغزالى والإرادة الإلهية:

يُوجَد خلاف بين الدارسين المعاصرین حول ما إذا كان الغزالى حقاً من القائلين بالظرفية، فمن وجهة نظر فنسينك، يرى الغزالى أن الله هو الفاعل الواحد في العالم، على الرغم من أنه لا يمتنع عن استخدام مصطلح "السببية" كاداة كشفية؛ باعتبارها تصوراً للتفكير في الظواهر الطبيعية غير موجود بشكلٍ ملموس⁽³⁾.

ويَدْعِي ماجد فخرى أنه بينما يرفض الغزالى الضرورة السببية الأنطولوجية، فإنه يقبل بالضرورة المنطقية⁽⁴⁾.

ويجادل غودمان بأن الغزالى لا ينكر السببية، ولا ينظر إلى الإنسان من حيث سليته [كمتفاعل] فقط، كما اقترح القراءات الظرفية لفلسفته، كما أن الغزالى لا يقبل الكوزمولوجيا [الكونيات] الأشعرية، بل يتبنى مذهب المادة والصورة عند أرسطو وابن سينا، ويؤمن أن الله يعمل من خلال الإنسان والطبيعة، وليس بالرغم منها⁽⁵⁾. ينضم ولوفسون إلى فنسينك ليؤكد أن الغزالى لا يقبل السببية، على الرغم من المصطلحات الموجودة في بعض المقااطع من كتاباته⁽⁶⁾.

A. J. Wensinck, *La Pensee de Ghazali* (Paris: Libr. d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1950), 60. (3)

Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism* (London: Allen & Unwin, 1958), 60. (4)

L. E. Goodman, "Did Ghazali Deny Causality?" *Studia Islamica*, 47 (1978): 83-120. (5)

H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 548-551. (6)

وجادل و. ج. كورتيناي بأن تصور الغزالى للسببية يجب أن يُفهم في ضوء محاولته توضيح نظام طبيعي يمكن فيه حصول المعجزات. ولهذه الغاية يقدم الغزالى نظريتين، ظرفية وعقلانية للسببية، ومدفه الرئيس هو دحض الفلسفه الإسلاميين بدلاً من تقديم نظرية إيجابية للسببية.

إنه يهدف إلى استبعاد تصورات **الضرورة والبرهان** من تفسيرات النظام **الطبيعي والتأكيد** بدلاً من ذلك على "الإمكانية [الجواز] والتبعية"⁽⁷⁾.

ويرى إيلاي ألون أن الغزالى يحاول التوفيق بين ما يبدو أنهما نظرتان متعارضتان إلى السُّببية، وهما: النَّظرة "الفلسفية-الجبرية [الضرورانية]" ، والنَّظرة "الكلامية-الظرفية" حول السُّببية.

ومن ثم، لا يمكن القول: إن الغزالى يتبع النزعة الظرفية الأشعرية التقليدية، فهذه المحاولة تتناسب مع الميل العام للغزالى نحو التوفيق بين وجهات النظر المتعارضة، مثل: الصوفية و"السلفية [الأرثوذوكسية]"⁽⁸⁾.

ويرى مرمرة أنَّ الغزالى لا ينكر **الضرورة السُّببية** بين الأحداث المتتالية فحسب، بل ينكر أيضًا أي نوع من الوساطة، سواء أكانت ملائكية أم بشرية، بين الله والعالم⁽⁹⁾.

ويركز أبراهموف على كتابات الغزالى غير الفلسفية، ويجادل بأن الغزالى يجمع بين **السببية الإلهية والسببية الثانية**.

فالله يخلق السبب والنتيجة، ويحافظ على العلاقة بينهما، لكن لكل من

W. J. Courtenay, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism," *The Harvard Theological Review*, 66.1 (1973): 93-94. (7)

Ilai Alon, "Ghazali on Causality," *Journal of American Oriental Society*, 100.4 (1980): 397. (8)

Michael E. Marmura, "Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his *Tahafut*," in *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge (New York, 1981), 85-112; (9)

انظر أيضًا:

M. E. Marmura, "Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in *Tahafut* and the *Iqtisad*," *Aligarh Journal of Islamic Thought*, 1 (1989): 46-75.

السبب والنتيجة أيضاً طبيعة جوانية - وهي حقيقة تجعل السببية ضرورية نسبياً⁽¹⁰⁾. يجادل نظيف مختار أوغلو أن الغزالى كان مُغالياً في نزعته الظرفية⁽¹¹⁾. ويتبَع بليك داتون قراءة ظرفية تقليدية إلى حدٍ ما للغزالى منطلقاً من تحليله لمفهوم الإمكان⁽¹²⁾. ويعتقد فرانك جريفيل أن الغزالى "بقي غير ملتزم" بين الظرفية والسببية الثانوية. بالنسبة إلى الغزالى، لا يمكن لبحث الإنسان في الطبيعة والوحى أن يحسم الخلاف بين الرأيين، ومن ثم لا يمكن تجاهل الظرفية تماماً⁽¹³⁾.

أتفق مع ملاحظة فرانك جريفيل بأن الغزالى يرى أنه نظراً لأن تقصي البشر للطبيعة والوحى لا يمكن أن يحسم الخلاف بين الفهم القائل بالظرفية والقائل بالجر بخصوص السببية، فإن الموقفين كليهما خياران يمكن الدفاع عنهما. لكن بالنسبة إلى الغزالى، كما سأجادل، لا يمكن الدفاع عن هذين الموقفين بشكل متساوٍ، إذ تبدو النزعة الظرفية الخيار الأكثر احتمالاً؛ لأن حجج الغزالى في كتابه *تهاافت الفلسفية* وكتاباته الأخرى تتوافق مع الميول العامة للأهمية للإمكان الأشعري المبكر الذي درس في الفصل الأول.

فهو يلتجأ إلى القياسات نفسها التي اقترحها الأشاعرة الأوائل، ويستند رده على ابن سينا إلى فكرة الظرفية الأشعرية حول "الترجيع بلا مرجع". إن قصده الرئيس من خلال كتاب *تهاافت*، هو الحفاظ على مركزية الإرادة الإلهية بين

B. Abrahamov, "Ghazali's Theory of Causality," *Studia Islamica*, 67 (1988): 75-89. (10)

Nazif Muhtaroglu, *Islamic and Cartesian Roots of Occasionalism* (Ph.D. dissertation, University of Kentucky, 2012). (11)

Blake D. Dutton, *Medieval Philosophy and Theology*, 10 (2001): 23-46. (12)

Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology: An Introduction to the Study of his Life and Thought* (New York: Oxford University Press, 2009), 176. (13)

انظر أيضاً:

George E Hourani, "The Dialogue between Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World," *The Muslim World*, 48 (1958): 183-191; Eric Ormsby, *The Makers of the Muslim World: Ghazali* (Oxford: One World, 2007), 80-82; Simon Van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence): Notes (London: Messrs. Luzac and Company, Ltd, 1954), II, 184, note on 1.329.5.

الصفات الإلهية. يشير ذلك والمتصلات الشبيهة إلى أن رد الغزالى على ابن سينا في التهافت مُتجذر في لاهوت الإمكان الأشعري. وفق ذلك، أعتقد أن الغزالى يرى أن التفسير الظرفي للسببية هو الأكثر احتمالاً، إن لم يكن قابلاً للإثبات تماماً.

وهكذا، كما ذُكر في الفصل الأول، تَفهم النظريّة الأشعريّة الفاعليّة الإلهيّة في ضوء ثلّاث صفات أساسية: العلم، والإرادة، والقدرة، ثم تُضع الإرادة الإلهيّة في المركز. ووفق الميل الأشعري العام، تُتبع نظرية الغزالى عن الفاعليّة الإلهيّة أيضًا من الرغبة في الحفاظ على فهم صلب للإرادة والحرية الإلهيّتين. ويمكن إرجاع جميع حججه تقريرًا ضد ابن سينا في كتابه التهافت إلى هذا الهم الأساس. بالنسبة إليه، عندما يدافع الفلسفه عن قِدَم العالم، فإن الفيض الضروري للعالم من الأول، والضرورة في السُّبْبَيَّة، يفقدان الإرادة والحرية الإلهيّتين. علاوة على ذلك، بمجرد أن يحصل المساس بالإرادة الإلهيّة، يحصل أيضًا المساس بالصفات الإلهيّة الأخرى، مثل: العلم، أو الحياة، أو البصر، أو السمع. وعندما يجادل الفلسفه بأنَّ الأول هو وجود محسن، فإنهم يهددون مرة أخرى الصفات الإلهيّة، مثل: الإرادة، والقدرة، والعلم.

إنَّ دفاع الغزالى عن نظرية الترجيح بلا مُرجح، بِعَدُّها السمة الجوهرية للإرادة الإلهيّة، يستند أيضًا إلى الدافع نفسه للحفاظ على الحرية الإلهيّة، دعونا نفحص هذا عن كثب.

في المناقشة الأولى لـ "التهافت"، يجادل الغزالى ضد عقيدة قِدَم العالم، فالفلسفه يجادلون بأن العالم يجب أن يكون قدِيمًا؛ لأنَّه من المستحيل أن يصدر كائنٌ زمني عن كائنٍ أَزْلِيٍّ، فهذا يثير ما يُسمى: "مشكلة التخصيص". ينطوي مثل هذا الفعل على تغيير في ماهية الكائن الأَزْلِيِّ من حيث: القدرة، والإرادة، والطبيعة، والزمن.

فالتحريف في حالة القديم أمرٌ مستحيل؛ لأنَّ مثل هذا التغيير يعني أنَّ القديم امتلك في السابق إمكانًا ما غير متحقّق، ومن ثم كان غير كامل إلى أنَّ حق

هذا الإمكان. لذلك يجب أن يكون العالم موجوداً بشكلٍ أزلي مع سببه⁽¹⁴⁾. بالنسبة إلى الغزالى، فإن التضمينات الجبرية لهذا الرأى تهدى الإرادة الإلهية، ومن ثم تجعل المذهب باطلًا. ذلك إن القول بأن العالم يفيض بالضرورة عن المبدأ الأول يعني أن العالم لم يخضع للإرادة، بل أوجنته طبيعة الأول، ومن ثم، فإن إله الفلسفه لا يفعل طواعيه، بل بداعي الضرورة⁽¹⁵⁾. لذلك فإن لهم ليس "إله القرآن"⁽¹⁶⁾. يخلص الغزالى إلى أنه ما من شيء يثبت وجود صفة الإرادة الإلهية سوى الخلق الزمني للعالم⁽¹⁷⁾. يجب أن يكون العالم قد خُلق من العدم وفي الزمان من خلال فعل الإرادة الإلهية.

ماذا عن انشغال الفلسفه في أن تخيل التغيير في الله أمرٌ بغيض؛ لأنه يعني الانتقال من الإمكان إلى الفعل في الأول الذي هو كامل تماماً، ومن ثم لا يمكن أن يكون له أي إمكان ينتظر أن يتحقق؟ يرفض الغزالى هذه النقطة بالقول: إن الإرادة الإلهية يمكن أن تتسبب بحدثٍ زمني دون الحاجة إلى تغيير من الإمكان إلى الفعل، إذ بإمكان الإلهي أن يختار دون تفضيل، ودون أي هدف، فالإرادة هي صفة وظيفتها التفريق بين شيءٍ وشيءٍ آخر مشابه أو مطابق له، حتى لو لم يكن هناك سبب للترجيح (ترجح بلا مرجح). فإذا كنا نقف أمام ثمرتي تمر متشابهتين، وعلى مسافة متساوية، جائعين ونضطر إلى اختيار تمرة واحدة منها فقط، فإننا لا محالة سنأخذ واحدة منها دون ترجيح، بمساعدة صفة الإرادة التي تكون وظيفتها "تمييز الشيء عن مثله"، حيث لا يوجد سبب

a Parallel English- Ghazali, The Incoherence of the Philosophers (14)
Arabic Text, ed. and trans. M. E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University
Press, 1997), 30-33.

Ghazali, Tahafut, 161, 172. (15)

(16) نفسه، 169.

(17) نفسه، 131-134. في مكان آخر، يقدم الغزالى تعريفاً للصفة الإلهية، القدرة، وكيف تعمل جنباً إلى جنب مع صفتين إلهايتين آخرين: الإرادة والعلم. يكتب أن القدرة تعادل القصد الذي من خلاله يأتي الشيء إلى الوجود، وفق خطة محددة من الإرادة والعلم، وعدم التوافق مع كلّيهما "فإن العلم والإرادة والقدرة قد تتجتمع في ذات واحدة ولا تباين محالها ولا تكون القدرة من العلم ولا الإرادة". الغزالى، المقصد الأسمى في شرح معانى أسماء الله الحسنى.

للتمييز⁽¹⁸⁾. هذا الفهم يمكن الغزالى من الحفاظ على الإرادة الإلهية ومن ربطها بالخلق الزمني دون افتراض التغيير في الأول⁽¹⁹⁾.

فضلاً عن ذلك، يخلص الغزالى إلى أنه إذا تهددت الإرادة الإلهية، فإننا بالضرورة نهدم العلم الإلهي؛ لأنه إذا كان شيء ما مُراداً، يجب أن يكون معلوماً من قبل المرشد. فإذا لم يكن العالم مُراداً ولكن متوجباً، فإن وصف الفلسفة للعالم لا يستوجب صفة العلم الإلهي، فيخفقون في تقديم برهان على علم الله⁽²⁰⁾. مثلاً، يجادل الفلسفه بأن الله يعلم من خلال علم كلّي لا يتغير. وهذا العلم يحتضن: الماضي، والحاضر، والمستقبل كلحظة أزلية واحدة، ولا يمكن أن يكون هناك تغيير في علم الله؛ لأن مثل هذا التغيير يتعارض مع كمال الله، فإذا تغير شيء المعلوم، يتغير العلم، وإذا تغير العلم، يتغير العالم. الله يعلم أنَّ الأحداث الزمنية، مثل: الكسوف، لا تتأثر بالزمان والمكان. ومع ذلك، بالنسبة إلى الغزالى، فإن هذا التصور عن العلم الإلهي يؤدي إلى استنتاجات خطيرة. وبمجرد أن نفصل علم الله عن الزمكانية، يترتب على ذلك أن الله لا يعرف الإنسان في خصوصيته إنما كنوع فحسب، وأن الله يعلم كل صفات النوع البشري، ولكنه غير قادر على التمييز بين إنسانٍ وآخر. ومن هذا ينشأ بالضرورة تضارب: لن يعلم الله في هذه الحالة أفراداً مثل النبي محمد صلى الله عليه وسلم⁽²¹⁾.

ثم يمضي الغزالى بهذه الحجة خطوة إلى الأمام، مفترضاً أنه عندما نفقد الإرادة الإلهية، فإننا نفقد أيضاً صفة الحياة، أي: إنه من الإرادة الإلهية يستدلُّ المرء على العلم الإلهي، ومن الإرادة والعلم الإلهيين يستدلُّ المرء على الحياة

(The Ninety-Nine Beautiful Names of God), trans. David B. Burrel and Nazer Dahir_ (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1992), 131.

Ghazali, Tahafut, 23-24.

(18) كما سنتاقش في الفصل الرابع، يرى ابن رشد أن هذا الاستنتاج يأتى بمن باهظ؛ لأنه يوحى بأن الأول يحصل بدون هدف أو غرض أو سبب.

(19) نفسه، 128-125.

Ghazali, Tahafut, 140.

(20)

الإلهية⁽²²⁾. لذلك، فإن الإله بدون إرادة هو إله بلا علم ولا حياة. مثل هذا الإله يشبه كائناً جامداً أو حتى "ميتاً" لا يعلم ما يخرج منه أو لا يريد ذلك. ثم، عندما تنفي عقيدة الفلسفه الإرادة والحرية الإلهيتين، فإنها تنفي أيضاً الصفات الإلهية الجوهرية الأخرى، مثل: العلم، والحياة، والسمع، والبصر⁽²³⁾.

مرة أخرى، ينبع انتقاد الغزالى هنا من الميل الأشعري العام لمركزية الإرادة الإلهية. يُضاف إلى ذلك، أنه بالرجوع إلى التفسير الأشعري لعلاقة الله بالصفات الإلهية، يجادل الغزالى بأن عقيدة الفلسفه بخصوص بساطة الأول تهدد الصفات الإلهية، كما يدعى أن محاولة الفلسفه إرجاع الصفات الإلهية "إلى ذاتٍ واحدةٍ" تؤدي إلى "نفي الصفات"⁽²⁴⁾.

فلنذكر ما ورد في الفصل الأول عن أن فكرة فصل الصفات الإلهية عن الذات الإلهية أمر أساس في وجهة النظر الأشعرية بخصوص الفعل الإلهي والسببية في العالم.

إذا كانت هذه الصفات غير مُتطابقة مع الماهية الإلهية، فيمكن أن يُنظر إليها على أنها الوسيلة التي من خلالها يرتبط الله بالعالم. ويؤكد الغزالى، في دفاعه عن العقيدة الأشعرية، أن فصل الصفات عن ماهية الله ليس مستحيلاً - كما يجادل الفلسفه. من الممكن أن تكون الصفات في الماهية الإلهية بمثابة مرافقات تُشاركتها الأزلية. علاوة على ذلك، فإن الكثرة والماهية quiddity في واجب الوجود ليس مستحيلاً⁽²⁵⁾.

الأول، ببساطة، هو "موجود قديم... في ذاته وفي صفاته جميعاً"، و"لا علة لذاته، ولا لصفته، ولا لقيام صفتة بذاته".⁽²⁶⁾.

(22) نفسه، 107، 131-132.

(23) نفسه، 130، 132.

(24) نفسه، .96.

(25) نفسه، 97، 116.

(26) نفسه، 101.

إن القول بأن الله كامل ومكتمل بذاته يعني أن لله صفات كمال تشاركه الأزلية، لأن "صفات الكمال لا تباين ذات الكامل". وإن إنكار "صفات الكمال التي بها تتم الإلهية" يشبه القول: "الكامل من لا يحتاج إلى كمال".⁽²⁷⁾ لذلك، فإن كثرة الصفات الموجودة في ماهية الله لا تنفي كمال واجب الوجود وقيامه بذاته، كما يجادل الفلاسفة. على العكس من ذلك، فهي مصاحبة ضرورية للكمال الإلهي.⁽²⁸⁾

بالنسبة إلى الغزالى إذاً، إن هذه النظريات التي اقترحها الفلاسفة تهدى الصفات الإلهية، وخاصة، الإرادة الإلهية، وتُقْرَبُ الفاعلية الإلهية. على "الفاعل" -لكي يكون فاعلاً بالمعنى الصحيح للكلمة- أن يكون "العالم، والمرشد، والمختار". وبما أن الفلاسفة يؤكدون أن العالم يصدر بالضرورة عن الأول، فهم لا يحتاجون إلى الإرادة الإلهية، كما أنهم لا يحتاجون إلى العلم الإلهي، وهو الذي لا معنى له بالنسبة إلى الغزالى بدون الإرادة الإلهية. فلكي يكون المرء قادرًا على أن يريد شيئاً ما، يجب عليه أن يعلم المراد. وإذا لم تكن هناك إرادة، تندفع الحاجة إلى العلم. وهكذا، فإن الله، وفق نظام الفلاسفة، ليس "فاعلاً" حقاً⁽²⁹⁾. أضف إلى ذلك أن مصطلح "الفعل" يشير إلى حدوث زمني مراد. فإذا اتفق الفلاسفة على أن العالم قديم، فلا يمكن أن يكون "فعلاً" حقاً من الأول؛ لأن الكائن القديم لا يحتاج إلى فاعلٍ موجود. الشيء الوحيد الذي يمكنهم قوله هو أن الله يتقدم على الكائن الفيسي الأول.

وهكذا، فإن مصطلحي "الفاعل" و"الفعل"، بالنسبة إلى الفلاسفة، يخلوان من معنيهما الحقيقيين (كما يفهمهما الغزالى)، مما يعني ضمناً أسبقية الله الماهوية على العالم. وإذا ما استخدموا مصطلح "الفاعل"، فذلك فقط لكي يكسبوا إعجاب الجمهور الأكبر (تتجملون)⁽³⁰⁾.

(27) نفسه، 100.

(28) انظر أيضاً المرجع نفسه، 116-119.

(29)

(30) نفسه، 64.

من الواضح أنَّ نقد الغزالى لنظرية الفلسفه عن "الفاعلية" ينبع من التعريف الأشعري للقدرة الإلهية الذى صيغ حول الصفات الإلهية في: الإرادة، والقدرة، والعلم.

كتب الغزالى في كتاب الاقتصاد أيضاً: "ولكن الفاعل لم يُسمَّ فاعلاً صانعاً بمجرد كونه سبباً، بل بكونه سبباً على وجه مخصوص، وهو على وجه الإرادة والاختيار، حتى لو قال القائل: الجدار ليس بفاعلٍ، والحجر ليس بفاعلاً، والجماد ليس بفاعلاً... لم ينكر ذلك، ولم يكن قوله كاذباً".⁽³¹⁾

من الواضح أنَّ الإرادة الإلهية تبدو أكثر مركزية من الصفات الأخرى في تشيد الغزالى للفاعلية الإلهية.

إنَّ اهتمامه بالصفات الإلهية الأخرى، مثل: العلم، والسمع، والبصر، والحياة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفهمه لهذه الصفة المركزية.

في هذا السياق، يؤيد الغزالى النظرية الظرفية الأشعرية عن السببية، ويقدم أحد أوضح التعبيرات عن النظرية الأشعرية: "الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضروريَاً عندنا".⁽³²⁾

إنَّ الاقتران بين السبب والنتيجة "من تقدير الله سبحانه يخلقها [للمقترنات] على التساوق؛ لكونه ضروريَاً في نفسه غير قابل للفرق".⁽³³⁾، والملاحظة تُظهر تلازمهما فحسب - وليس أي اقتران ضروري بين السبب والنتيجة. يكرر الغزالى هذه الأفكار في كتاباته اللاحقة، ففي الكتاب الحادى والثلاثين من إحياء علوم الدين، على سبيل المثال، كتب: إنَّ الله يخلق السبب

Ghazali, al-Iqtisad fil I'tiqad (Moderation in Belief), trans. Michael E. Marmura in Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtisa'd" Arabic Sciences and Philosophy, 4 (1994), 296.

الاقتباس السابق مأخوذ من كتاب "تهافت الفلسفه"، وليس من كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد".
[المترجمان].

(32) Ghazali, Tahafut, 166. التشديد من المؤلف.

(33) نفسه، التشديد من المؤلف.

والنتيجة، وإنه يفعل ذلك بطريقة منتظمة. من أكثر الآيات التي اقتبسها الغزالى لتأيد هذا الرأى هي الآية الآتية: «وَلَنْ تَمَدِّعْ لِشَنَّةَ اللَّهِ تَبَدِّيلًا» (سورة الأحزاب 62، وسورة الفتح 23)⁽³⁴⁾. ثم يردد الغزالى هذه الآراء في كتاب الاقتصاد:

وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها، جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات، واقعة بقدرة الله تعالى، وهو المستبد باختراعها، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض [لا يأتي مخلوق من مخلوق]، بل الكل يقع بالقدرة [الإلهية]⁽³⁵⁾.

يمكن أن يخلق الله مسبباً بدون سببه المعتاد، مثل: الشبع دون شرب، ويمكن أن يتحول القطن إلى رماد دون ملامسة النار. فالاقتران المستمر بين السبب والنتيجة لا يثبت وجود صلة ضرورية، يمكن القول: إن المسبب موجود عند السبب، لكن لا يمكن القول: إن المسبب موجود بسبب⁽³⁶⁾. و"أعمالهم [عن عباده] من خلقه"⁽³⁷⁾. كذلك "عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها، جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات، واقعة بقدرة الله تعالى، وهو المستبد باختراعها، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض، بل الكل يقع بالقدرة [الإلهية]"⁽³⁸⁾. لا يمكن لللحظة تحديد أي صلة ضرورية بين السبب والنتيجة. كل ما نلاحظه هو الاقتران المستمر. فالشخص "الأكمل لو كان في عينه غشاوة، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار لو انكشفت

(34) الغزالى، إحياء علوم الدين، 16 جزء (القاهرة: لجنة نشر الثقافة الإسلامية). طبعة معاادة في بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ. [c.1990]، 1937-1938.

Ghazali, Iqtisad, 314-315.

(35)

Ghazali, Tahafut, 168.

(36)

Ghazali, al-Maqṣad, 21. المقصد الأسمى (37)

Ghazali, Iqtisad, 314-315.

(38)

التشديد من المؤلف. انظر أيضاً:

Michael E. Marmura "Ghazalian Causes and Intermediaries," *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995): 94; Edward Omar Moad, "Ghazali on Power, Causation, and Acquisition," *Philosophy East West*, 57.1 (2007): 1-13.

الغشاوة عن عينه نهاراً، فإنه يعتقد أن "الإدراك الحاصل في عينه لصور الألوان فاعله فتح البصر"، ولكن عندما تغرب الشمس، ويصبح الجو مظلماً، سيعرف حينئذ أنَّ "نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره".⁽³⁹⁾

في الختام، كان الهم الرئيس للغزالى في الرد على ابن سينا أن يحافظ على التصور الأشعري للفاعلية الإلهية الذي يؤكّد الإرادة والحرية الإلهيتين.

إن رفض الغزالى لـ: قدم العالم، وفكرة الفيض الضروري، وبساطة الأول، ودفعه عن تصور "الترجيح بلا مرجع"، والكثرة والماهية في الأول، تستند إلى هذا الهم بالحفاظ على الإرادة الإلهية. و كنتيجة لميله العام إلى التأكيد على الإرادة الإلهية، يبدو أنه يؤيد الاستنتاج الظرفي بأنه لا توجد علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة.

2.3 الرazi والنظرية الذرية:

يهاجم ابن سينا أيضاً المذهب الذري الذي يُعدّ تصوراً أساسياً في الكوزموЛОجيا واللامهوت الأشعريين، ويبدو أن الغزالى غير مهتم إلى حدٍ كبير بهذا الجانب من فكر ابن سينا، إذ يوجد عدد قليل جداً من الإشارات إلى النظرية الذرية في كتابات الغزالى، ويمكن العثور على إشارة منها في التهافت، حيث يكتب بكل بساطة، "الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بأمور هندسية يطول القول في حلها".⁽⁴⁰⁾

أما الرazi، فقد تولى الاعتراض، وناقش المذهب الذري، وكذلك نظرية ابن سينا في العديد من الأعمال التي ما زالت باقية.

سوف نناقش أن إعادة صياغة الرazi للذرية الأشعرية كانت تطوراً جديداً في تاريخ الظرفية. وخلافاً للغزالى، يدرك الرazi تماماً نقد ابن سينا للذرية، ويقدم سلسلة من الحجج لمواجهة اعتراضاته.

(39) الغزالى، التهافت، 168.

(40) نفسه، 191.

سالقي أولًا نظرة عامة على العناصر الظرفية في لاموت الرazi، ثم سأفحص بعد ذلك حجج ابن سينا ضد النظرية الذرية وحجج الرazi لصالح النظرية الذرية.

أخيرًا، سأعلق على ردود الرazi، وأزعم أن كتاباته تعكس فلسفة علمية براغماتية للغاية.

3.3 الرazi: القائل بالظرفية:

يعتقد الرazi، شأنه شأن الأشاعرة السابقين، أن الكائنات المخلوقة تفتقر إلى الفاعلية السببية، فهو يكتب: إن "الادعاء بوجود فاعل حقيقي غير الله ليس صحيحاً"⁽⁴¹⁾، وإن العلاقة بين السبب والنتيجة ليست علاقة ضرورة، ومع ذلك، فهي متسبة، ويمكن التنبؤ بها، إذ إن الله يخلق السبب والنتيجة، ويربطهما بعضهما البعض على نمط انتبادي مفروض ذاتياً، وهذا الانتباد يضمن إمكانية التنبؤ.

وفق ذلك، يرفض الرazi مفهوم الطبيعة كمبدأ فعال سبيلاً، فهو يرى أنه إذا كانت الطبيعة تحيل إلى ماهية الشيء "مبدأ حركته وسكنه"⁽⁴²⁾، فيجب رفضها؛ لأنها تدعم فكرة الضرورة في السببية التي تتعارض مع الحرية والسيادة الإلهيتين. علاوة على ذلك، بالنسبة إلى الرazi، لقد "افتقرت تلك الطبيعة إلى خالقٍ ومُوجِّدٍ"⁽⁴³⁾. ومن غير الممكن إقامة علاقة ضرورية بين الطبيعة والحوادث السببية. إن هذا الرأي يتزعزع الفاعلية السببية من السببية الثانوية، ففي الآية القرآنية

(41) مذكور في الزركان، فخر الدين الرazi، 356.

(42) فخر الدين الرazi، المباحث المشرفة، ترجمة: محمد المعتصم بالله البغدادي، مجلدان (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، 1: 645.

(43) فخر الدين الرazi، التفسير الكبير، 32 مجلداً (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1996)، 8 (23): 268. مذكور في:

Adi Setia, "Fakhr al-Din al-Razi on Physics and the Nature of the Physical World: A Preliminary Survey," Islam & Science, 2.2 (2004): 167.

«وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءَ مَاءً فَأَنْجَحَ يَدَهُ مِنَ الْمَرَأَتِ رِزْقًا لَكُمْ» (سورة البقرة 22)، لا يُعد الماء ولا الأرض فاعلية سببية. إذ يخلق الله الشمار دون الحاجة إلى سببية الماء والأرض. ما هي إذاً وظيفة السببية والوسائل؟ بالنسبة إلى الرazi، توجد الوسائل لأسباب أخلاقية وإبستمولوجية، وليس كأسباب، أو مرسلين للتأثير الإلهي السببي من قبل الله إلى النظام المخلوق. نحن الذين نفرض الفاعلية السببية على السببية الثانوية بسبب انتظام العمليات المتعلقة بالظواهر، وهذا الانتظام يخلق وهم الضرورة⁽⁴⁴⁾. حقيقة الأمر أن السببية هي «حجاب»، والسبب في أن الله يخلق من وراء حجاب الأسباب هو الحفاظ على طبيعة العالم كـ «امتحان».

إن الخلق بدون ما يedo وجوداً للأسباب سيجعل عدم الإيمان مستحيلاً، لذلك، «لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب»⁽⁴⁵⁾.

يتبع الرazi أيضاً تقليداً أشعرياً في مسألة الصفات الإلهية، عاداً إياها ليست منفصلة عن الماهية الإلهية، ولا متماهية بها. وقد كتب في المحصل، على سبيل المثال: إن «الله عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة»⁽⁴⁶⁾. وهكذا، كما ثُوّق في الفصل الأول: إن هذه النظرية تبني العلاقة بين الله والعالم من خلال الصفات الإلهية، وتقدم لاحقاً فهماً خاصاً للفعل الإلهي يؤكد الإرادة الإلهية.

إن امتلاك الرazi لهذا الخط من التفكير واضح في العديد من الماقطع، لا سيما تلك المتعلقة بمسألة (الترجيح):

لنا أن حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها،

Setia, "Fakhr al-Din al-Razi on Physics and the Nature of the Physical World: A (44) Preliminary Survey," 166.

(45) فخر الدين الرazi، التفسير الكبير 1 (2). 343.

(46) فخر الدين الرazi، محصل أفكار المتقدمين والمتاخرین، ترجمة عبد الرؤوف سعيد (القاهرة، مكتبة الكلية الأزهرية، بدون تاريخ)، 180.

ويعدّها يستدعي مخصوصاً، وليس هو القدرة، لأن شأنها الإيجاد الذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء، ولا العلم؛ لأنه تابع للمعلوم، فلا يكون مستتبعاً له لامتناع الدور، وظاهر أن سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة [الإلهية]⁽⁴⁷⁾.

وهنا يعتمد الرازى على فكرة "الترجح بلا مرجع" كما صاغها الغزالى.

الله يخلق العالم، ويُفاضل بين الأشياء دون غرض، وكما هي الحال في مثال الغزالى عن ثمرتي التمر، يحدث التفريق بين الخيارات المتساوية نتيجة الكيفية الجوانية والمقدرة الصميمية للإرادة الإلهية التي يمكن أن تفاضل دون سبب؛ لأن "الإرادة الإلهية (منزهة) عن الأغراض، بل هي واجبة التعلق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت"⁽⁴⁸⁾. تفهم مسألة الترجح أيضاً بالمعنى الكوئي والروحي:

إن أجسام العالم متساويةٌ في ماهيةِ الجسمية، و مختلفةٌ في الصفات، وهي الألوان والأمكنة والأحوال، ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لأجلِ الجسمية أو لوازِمِ الجسمية، وإلا لزم حصولِ الإستواء، فوجب أن يكون ذلك لأشخاص مخصوصين وتدبر مدبرٍ، ... إذا عرفت هذا، فقد ظهر أن كل واحد من ذرات السموات والأرض شاهد صادقٌ، ومخبرٌ ناطقٌ، بوجودِ الإله القادر الحكيم العليم⁽⁴⁹⁾.

وفي سياق مسائل، يجادل الرازى بأن الآيات القرآنية التي تؤكّد إرادة الإنسان والمساءلة يجب أن تقرأ في سياق الآيات الأخرى التي تؤكّد الفهم القوى

(47) الرازى، محصل، 169، التشيد من المؤلف.

(48) نفسه، 170.

(49) الرازى، التفسير الكبير، 1(1) 26. مذكور في:

Fakhr al-Din al-Razi on Physics and the Nature of the Physical World: A Preliminary Survey," 179.

الترجمة معنونة.

للفاعلية الإلهية في العالم، مثل: «وَنَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا»، «مَوْ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ»، «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»⁽⁵⁰⁾، «اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ»⁽⁵¹⁾.

لحل التناقض الظاهر هنا بين هذه الآيات والأيات التي تؤكد إرادة الإنسان، يستخدم نظرية الكسب مثل بقية الأشعار. «أَنَا وَإِنْ نَفَيْنَا كَوْنَ الْعَبْدِ مَوْجِدًا لِأَفْعَالِ نَفْسِهِ، لَكُنَا نَعْرَفُ بِكُونِهِ فَاعِلًا لَهَا وَمَكْتَسِبًا لَهَا».

بكلمات أخرى: «بَأَنَّ الْعَبْدَ إِذَا صَمَّ الْعَزْمَ عَلَى الطَّاعَةِ، فَإِنَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُهَا، وَمَتَى صَمَّ الْعَزْمَ عَلَى الْمُعْصِيَةِ، فَإِنَّهُ يَخْلُقُهَا، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَكُونُ الْعَبْدُ كَالْمَوْجِدِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْجِدًا»⁽⁵²⁾، يكفي هذا التصريح؛ لكي يكون البشر مسؤولين عن أفعالهم دون أن يكونوا موجدين لأفعالهم. وعلى هذا الإمكان تقوم أوامر القرآن ونواهيه⁽⁵³⁾. علاوة على ذلك، قُدِّمَ تصوّر العادة الإلهية أيضًا لتأسيس صلة متماسكة بين اكتساب الأفعال وخلقها، فالاقتران المستمر بين الاكتساب والخلق هو من عادات الله.

مرة أخرى، متبعاً القائلين بالظرفية السابقين، يصف الرازبي المعجزات كأنها خروق للعادة في الخلق الإلهي⁽⁵⁴⁾، خلقها الله لتؤكّد "صدق رسلي"؛ ومكذا تُظهر المعجزات أيضًا عدم قدرة البشر على تجاوز الحدود المعتادة دون دعم إلهي، ولهذا يكتب:

وإنما قلنا: إنَّ مَنْ أَدْعَى النَّبُوَةَ، وَظَهَرَ الْمَعْجَزُ عَلَى يَدِهِ كَانَ رَسُولًا؛ لَأَنَّ الرَّجُلَ إِذَا قَامَ فِي الْمَحْفَلِ الْعَظِيمِ وَقَالَ: إِنِّي رَسُولُ هَذَا الْمَلَكِ إِلَيْكُمْ، ثُمَّ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمَلَكُ، إِنْ كُنْتَ صَادِقًا فِي مَقَالِتِي، فَخَالِفْ عَادْتِكَ، وَقُمْ عَنْ مَكَانِكَ، فَمَتَى قَامَ الْمَلَكُ، اضْطَرَّ الْحَاضِرُونَ إِلَى صَدْقَةٍ⁽⁵⁵⁾.

(50) الرازبي، محصل، 198.

(51) نفسه.

(52) نفسه، 199.

(53) نفسه، 207.

(54) نفسه، 208. انظر أيضًا 215.

يستعير الرازي أيضاً بعض الحجج من أنصار مبكرين للظرفية، فهو يجادل، مثلاً، أنه لكي يكون المرء خالقاً لفعل أو مسبباً لمسبب، يجب عليه أن يعلم كل شيء عن الفعل أو عن المسبب.

فللتسبب في تحريك الذراع حقاً يحتاج المرء إلى: معرفة، وإدارة، كل إجراء وتفصيل يؤدي إلى حركة الذراع - وهو ما لا يفعله البشر. ولهذا:

لو كان العبد موجوداً لأفعال نفسه، لكان عالماً (بتفاصيلها)، إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم، لبطل دليل إثبات عالمية الله تعالى؛ ولأن القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي. [...]. فثبتت أنه لا بد من القصد الجزئي، وهو مشروط بالعلم الجزئي، فثبتت أنه لو كان موجوداً لأفعال نفسه، لكان عالماً بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها⁽⁵⁵⁾.

يمكن أن يُوضع الرازي بأمان ضمن التقاليد الظرفية؛ فهو ينكر الفاعلية السببية للકائنات المخلوقة، ويرفض مفهوم الطبيعة، ويؤكد مفهوم "الترجح بلا مرجح" لشرح التفريق بين الأجسام المتساوية، ويقبل نظرية الكسب، ويستخدم مفهوم العادة لشرح الانتظام في العالم، ويرى المعجزات خرقاً ممكناً لأنماط العادة الإلهية.

4.3 الرازي والذرية بعد ابن سينا:

وهكذا، يقبل الرازي إلى حدٍ كبير المعتقدات الأساسية للاهوت الأشعري دون تعديل، ونجد أن مساهمة الرازي في التقليد الظرفـي تتمثل في إثرائه النظرية النـرية، وذلك بعد انتقاد ابن سينا القوي لها. فهو يُنشئ حججاً جديدة من خلال استكشاف الهندسة الإقليدية والتجربة الحسـية لـ: الزمان، والمـكان، والـحركة.

(55) المرجع نفسه، 190. للحصول على نسخ مختلفة من هذه الحجة قبل الرازي، انظر، على سبيل المثال، البافلاني، الإنصاف، 205، الجويني، كتاب الإرشاد، 174، يستخدم علماء اللاهوت المائرين بدورهم أيضاً الحجة ذاتها. انظر مثلاً: النـفي، بصـرة الأـدة، 613-618. تـوـجدـ الحـجـةـ أـيـضاًـ فيـ الفـكـرـ الـظـرفـيـ الـأـحـدـثـ كـمـاـ سـرـىـ فـيـ التـورـسيـ: Nursî, Mesnevi, RNK i, 2: 1347.

من الممكن في هذا الصدد، التحدث عن نزعة ذرية بعد سينوية، لكن قبل دراسة حجج الرازي لصالح النظرية الذرية، علينا أولاً أن ننظر في حجج ابن سينا ضد النظرية الذرية.

1.4.3 حجج ابن سينا ضد النظرية الذرية:

يقدم ابن سينا في الكتاب الثالث من الطبيعتين - الشفاء حججاً عدة لدحض الذرية الأشعرية⁽⁵⁶⁾، فهو في هذه الحجج يهاجم آراء أنصار النظرية الذرية التي تقول: إن الذرات غير قابلة للتجزئة مادياً وتصورياً، وأنها ليست أجساماً، وأنها موجودة وتتحرك في الخلاء.

1 - حجج من الهندسة الإقليدية: يفترض ابن سينا أنه إذا كانت هناك ذرات تشغل حيزاً (متحيزة) لا يمكن تقسيمها من الناحية التصورية أو المادية، كما تدعى نظرية الكلام الذري، فمن المستحيل أن نحصل على أشكال هندسية شائعة، مثل: الدوائر والأضلاع. تخيل مثلاً قائم الزاوية له ضلعان متساويان، إذا كان كل ضلع منهما يحتوي أربع ذرات، فإنه بحسب نظرية فيثاغورس $a^2 + b^2 = c^2$ ، يجب أن يكون طول الوتر حوالي 5,65 ذرة. وهذا يعني أن طول الوتر يقع تحت وحدة الذرة، ومن ثم سنحتاج إلى 5 ذرات كاملة و 65% من ذرة سادسة، لكن لا يسمح أنصار النظرية الذرية بوحدات أصغر من الذرات دون أن يتناقض ادعاؤهم فيما يتعلق بعدم قابلية الذرات للتجزئة، أي: دون أن يتخلوا عن النظرية بأكملها، وإذا جادلوا بأن "البصر يخطئ في أمر الدائرة

(56) يمكن أيضاً العثور على ملخص جيد لحجج ابن سينا في: Alnoor Dhanani, "The Impact of Ibn Sina's Critique of Atomism on Subsequent Kalam Discussions of Atomism," Arabic Sciences and Philosophy, 25 (2015): 79-104 and Adi Setia, "Atomism Versus Hylomorphism in the Kala m of al-Fakhr al-Din al-Razi," Islam & Science, 4.2 (2006): 113-140.

واللحصول على نقد حديث مثير للامتنام لحجج ابن سينا، انظر: F. A. Shamsi, "Ibn Sina's Arguments against Atomicity of Space," Islamic Studies, 23.2 (Summer 1984): 83-102

والثالث، وإنما هي أشكال (مضرسة)، فلا يمكنهم تفسير أي شكل هندسي له خطوط دائرة أو مائلة. ومكذا، إذا كان على المرء أن يختار بين نظرية فيثاغورس، وهي واحدة من أكثر مبادئ الرياضيات بدائية، ونظرية فيزيائية قائمة على تجارب فكري مشكوك فيها، فمن الواضح أنه ينبغي أن يختار الأولى.

2 - حجة من التجربة الفيزيائية: تخيل أن هناك صفحة من طبقة واحدة من النرات بين الراصد والشمس، فإذا كانت النرات غير قابلة للتجزئة وليس لها أبعاد أو جوانب، فيجب على الشمس أن تُضيء وجهي النرات في الوقت نفسه. في هذه الحالة لا يمكن للراصد أن يميز وجهها عن الآخر، ولا يوجد سبب للاعتقاد بوجود صفحة من النرات بين الراصد والشمس، بالرغم من وجود صفحة من النرات، وإذا افترض المرء أن هناك صفحة من النرات، فهذا يعني بالضرورة أن النرات لها وجه من جهة الشمس ووجه من جهة الراصد⁽⁵⁷⁾. ينطوي ذلك على أن النرات لها أبعاد ووجه، وبالتالي، فهي قابلة للقسمة، مما يدحض الادعاء الأساسي للنظرية الذرية.

3 - حجة من الخلاء: تدعى الذرية الأشعرية أن العالم يتتألف من النرات والخلاء الذي تتحرك فيه، يهاجم ابن سينا تصوّر الخلاء، ويجادل بأن الخلاء غير معقول، ومن ثم، فهو تصوّر فارغ. بكلمات أخرى، إذا كان الخلاء ليس شيئاً على الإطلاق ويبدون أي صفة وضعية [إيجابية] على الإطلاق، فكيف يمكن للمرء أن يدعى أنه موجود بالفعل؟ إذا كان الخلاء بمثابة "لا شيء"، فهو غير موجود. وإذا لم يكن موجوداً، فسيجب على القائلين بالذرة أن يتلقوا مع أرسطو وابن سينا اللذين يدعيان أنه لا يوجد خلاء. وإذا كان الخلاء شيئاً ما، فينبغي إذاً أن تكون له صفة وضعية. ينسب اللاهوت الأشعري بالفعل صفة وضعية إلى الخلاء عندما يتحدث عن مسافة أكبر أو أصغر بين النرات، أما في الرأي الأشعري، فيمكن أن يكون الخلاء أكبر أو أصغر، وأن يكون أكبر أو أصغر هي

Ibn Sina, *The Physics of the Healing*, trans. J. McGinnis (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2009), 2, 284. (57)

صفة خاصة بالخلاء. في هذه الحالة، يجب أن تخيل الخلاء على أنه 'مادة' تمتلك صفات عرضية. ومع ذلك، لا يجوز، وفق الأشاعرة، أن نقول: إن الخلاء مادة. فإذا لم يكن مادة، فكيف يمتلك صفات عرضية؟ وإذا كان مادة، فكيف يختلف عن 'الذرات'، وهي المواد التي يفترضها الأشاعرة؟ هذا تناقض واضح⁽⁵⁸⁾.

4 - حجاج من قابلية التجزئة من الناحية التصورية: أولاً، تخيل ثلاث ذرات: (س، ع، ص) على التوالي. إذا كانت 'ع' بين 'س' و 'ص'، فلا بد أن تكون موجودة في علاقة منفصلة مع كل منهما، فتكون ع على تماس مع 'س' ومع 'ص' من 'جانبين' مختلفين من نفسها. بشكل آخر، من المستحيل التحدث عن 'الбинية'. وإذا كان من الممكن أن تكون ع على تماس مع 'س' ومع 'ص' من 'جانبين' مختلفين من نفسها، يجب إذاً أن نستنتج أن لها أضلاعاً، وأنها قابلة للتجزئة من الناحية التصورية⁽⁵⁹⁾.

ثانياً: يحدث عقرب ساعة الشمس في يوم مشمس ظللاً على الأرض، وعندما تتحرك الشمس في السماء مسافة ذرة، يتحرك الظل أيضاً، وتستكون للمسافة التي يتحرك بها الظل قيمة كسرية.

يستلزم هذا أنه يمكن أن يكون هناك حجم أصغر من حجم الذرة، وبالتالي، فإن الذرات قابلة للتجزئة من الجهة التصورية.

ثالثاً: لفترض ذرتين يفصل بينهما خلاء، لنفترض أيضاً أن الخلاء بينهما هو حجم الذرة. فعندما تُدفع هذه الذرات تجاه بعضها البعض، فإنها تتحرك نحو الفضاء الفارغ، وتلتقي في مكانٍ ما في المنتصف، ستكون المسافة التي تتحرك فيها، بالضرورة، أقل من حجم الذرة. هذا يعني أنه يمكن للمرء على الأقل تصور أحجام أصغر من الذرة. ومن ثم، فإن الذرات قابلة للتجزئة من الناحية التصورية⁽⁶⁰⁾.

Ibn Sina, The Physics, 2, 8.

(58)

.248-282 (نفسه، 2).

.300-299 (نفسه، 2).

رابعاً: تخيل أن الذرة "أ" تقع فوق ذرتين متجاورتين، "ب" و "ج". يمكن أن تكون الذرة "أ" أعلى من "ب" أو "ج"، أو فوق كل من "ب" و "ج". لذلك، في اللحظة التي يَقبل فيها عالم الالهوت الذري أن الذرة يمكن أن تلمس "ب" و "ج" في وقت واحد، فإنه يقسم الذرة من الجهة التصورية، وهذا تناقض واضح.

في هذه الحجج وغيرها يكرر ابن سينا الفكرة نفسها، إذا تخيلنا وجود جوانب أو حواف، فعلينا أن نقبل أن الذرات يمكن تجزئتها من الجهة التصورية، على الرغم من أنها قد لا نكون قادرين على تجزئتها في الواقع⁽⁶¹⁾.

5 - حجج من الحركة: أولاً، علينا أن نتذكر أن النظرية الذرية الأشعرية تصف الحركة بـ"القفزات" المكانية والزمانية. فالسهم في أثناء حركته يُعاد خلقه من جديد في موقع لاحق، مما يخلق الوهم بالحركة المستمرة. بالنسبة إلى ابن سينا، يؤدي هذا إلى لغز فيما يتعلق باختلاف سرعة الأشياء. فإذا تم تحديد السرعة بعد فترات السكون المتقطعة، سيكون للشمس والحصان الراكض اللذين يتحركان في وقت واحد، أرقام مختلفة من السكون المتقطع. سوف يحصل الحصان على فترات سكون أكثر من الشمس، مما يفسر البطء النسبي، لكن هذا يمثل صعوبة؛ لأنهما يتحركان في وقت واحد. في هذه الحالة، سيجب علينا أن نتخيل تكرار خلق متعدد مختلف لكل جسم يتحرك بسرعات مختلفة. يُعاد إذاً، خلق العالم من جديد بتواتر مختلف لكل جسم⁽⁶²⁾. بالنسبة إلى ابن سينا، تبدو أن المشكلة هنا تكمن في أن الذرية الأشعرية تفرض توافرًا واحدًا لإعادة الخلق عندما تجادل بأن العالم يُعاد تكوينه من جديد في كل لحظة، ومن ثم لا يمكن تفسير هذه الصعوبة.

(61) نفسه، 2، 291-292.

(62) نفسه، 2، 196-197. لمناقشة الكلام، انظر

Dhanani, "Problems in kala m physics," Bulletin of the Royal Institute of Interfaith Studies, 4 (2002): 73-96.

2.4.3 حجج الرazi لصالح الذرية:

1 - حجج من المكان والحركة: إذا كان الفضاء قابلاً للتجزئة بلا حدود، فسيكون من المستحيل الوصول إلى النقطة "ب" انطلاقاً من النقطة "أ"، فمن أجل تغطية المسافة بين النقطتين، نحتاج أولاً إلى الوصول إلى نقطة المنتصف بين "أ" و "ب"، ثم إلى نقطة المنتصف في النصف المتبقى، وهكذا يصل الشخص إلى النقاط $\frac{1}{2}$ و $\frac{1}{4}$ و $\frac{1}{8}$ في طريقه إلى هدفه، ويقترب بلا حدود من النقطة $\frac{1}{1}$ دون أن يصل إليها أبداً⁽⁶³⁾. فإذا كان عدد الأجزاء بين مسافتين غير نهائي، كما يوحي به مفهوم التجزئة اللانهائية التي دافع عنها ابن سينا، سيجب حينئذ أن نغطي عدداً لا حصر له من الأجزاء للانتقال من نقطة إلى أخرى، وسيستغرق التنقل وقتاً غير محدود للانتقال من نقطة إلى أخرى، ومن شأن ذلك أن يجعل الحركة نفسها مستحيلة، وهو أمر عبئي بشكل واضح. يجب إذاً أن يكون هناك عدد محدد من النقاط بين "أ" و "ب"، كما هو مقترن في النظرية الذرية الأشعرية⁽⁶⁴⁾.

(63) يكرر الرazi هذه الحجة في عدد من المواقع. انظر، على سبيل المثال، الرazi، محصل، 117-115. من الواضح أن هذه إعادة صياغة لمفارقة زينون عن ملعب السباق، حيث يصل العداء إلى عدد لا نهائي من النقاط في طريقه. بالنسبة إلى إعادة أرسطو بناء مفارقة أخيل، انظر: Physics 6.9, 239b 11-13.

وبالمثل، في مفارقة أخرى، لا يمكن السلحافة اللحاق بأخيل على الرغم من الاختلاف بين سرعتيهما؛ لأن المسافة بين الاثنين تنقسم إلى ما لا نهاية.

Physics 6.8, 239b 14-16.

من المثير للاهتمام أن نرى كيف يستخدم كل من ابن سينا والرازي مفارقات زينون للدفاع عن النماذج المتصلة والمتفصلة للكون. لمعرفة صلة مفارقات زينون بالنقاش حول الطبيعة المتصلة أو المتفصلة للعالم العادي، انظر:

M. J. White, *The Continuous and the Discrete: Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective* (Oxford: Clarendon Press, 1992). Adolf Grünbaum, *Modern Science and Zeno's Paradoxes* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1967). Michael Dummett, "Is Time a Continuum of Instants?" in *Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), 497-515; Wesley C. Salmon, ed., *Zeno's Paradoxes* (Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970; repr. 2001).

(64) هذه فكرة مثيرة للاهتمام، ولكن يبدو أنها تتجاهل حقيقة أن مجموع سلسلة متihية في الواقع يمكن

2 - حجة من الزمن: إذا كان الزمن قابلاً للتجزئة بلا حدود، فكيف يمكن التحدث عن مرور الوقت؟ إن اتصالية الزمن تعني أن "الآن" مستمر مع ماضٍ غير موجود ومستقبل غير موجود، ومع ذلك، فقد مضى الماضي وهو غير موجود، كذلك إن المستقبل لما يحدث بعد، فهو أيضاً غير موجود، وهكذا لا يمكن أن يكون الماضي والمستقبل مستمرين مع الحاضر؛ لأنهما غير موجودين. لذلك، يجب أن يقف "الآن" كوحدة مستقلة. ويتربّ على ذلك أن الوقت يتالف من وحدات منفصلة متتالية، ذرات زمنية، وبالتالي، يجب أن يكون (منفصلاً)⁽⁶⁵⁾.

3 - حجة من الأجسام: تخيل بذرة خردل وجبلًا. إذا كان كل واحد منها قابلاً للتجزئة بلا حدود، فلا داعي للادعاء بأن الجبل يحتوي أجزاء أكثر من بذور الخردل. في هذه الحالة لا يمكن مقارنة حجميهما، وهذا استنتاج عبلي بشكل واضح. ومن ثم، يجب أن يتكون الجبل وبذرة الخردل من أجزاء غير قابلة للتجزئة، بحيث يكون للجبل أجزاء أكثر من بذور الخردل⁽⁶⁶⁾.

4 - حجج من النقطة: إذا كانت النقطة شيئاً حقيقياً، فإن تعريف الذريين للذرة على أنها شبيهة بالنقطة يكون صحيحاً. يجب أن تكون النقطة شيئاً حقيقياً؛ نظراً لأن "الخط إنما يلقى الخط بالنقطة". فإذا كانت النقطة غير حقيقة، فلا توجد طريقة لتصور "تماس" (اللمسة) أي: خطين. من الواضح أن هذا خطأ. ومن ثم، فإن النقطة لا توجد فقط في الخيال [الوهم]، بل توجد أيضاً "في الواقع الملموس" (في الأعيان)⁽⁶⁷⁾. فقد كتب أن النقطة "بالاتفاق أمر وجودي؛ ولأن الخط يماس بها خطأ آخر. وما يقع به التماس لا بد أن يكون

أن تكون كمية [في الأصل quality] محدودة. على سبيل المثال: إن مجموع $1/4 + 1/4 + 1/4 + 1/4 = 1$... يقارب من .1.

(65) الرازى، محصل، 116-117.

(66) الرازى، المطالب العالية، تعلق: أحمد جبارى السقا، 9 مجلدات، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1987)، مجلد 6، 61. انظر أيضًا 71-72.

(67) الرازى، المطالب، مجلد 6، 54، الرازى، محصل، 105-106.

أمراً وجودياً، ثم هذه النقطة إن كانت متحيزه [تحتل موضعاً]، فقد ثبت الجوهر الفرد⁽⁶⁸⁾. ليس من الواضح كيف ينتقل الرازي من عدم قابلية التجزئة الهندسية للنقطة إلى عدم قابلية تجزئة الذرة بشكل عياني. ومع ذلك، يجب علينا أن نذكر أن ابن سينا كان يهاجم بشكلٍ أساسٍ عدم قابلية التجزئة من الجهة التصورية، وليس عدم قابلية التجزئة من الجهة الفعلية. لذلك، إذا كان ابن سينا يهدف إلى ترسير الفكرة القائلة بعدم إمكان وجود نقطة غير قابلة للتجزئة، فإن الرازي يهدف إلى القول: إننا يجب أن نكون قادرين، من الجهة التصورية على الأقل، على إثبات حقيقة عدم القابلية للتجزئة، كما في حالة النقطة. يمكن إثارة الاعتراض نفسه ضد ابن سينا الذي ينتقل أيضاً من التجزئة التصورية إلى التجزئة العيانية.

5 - حجاج من الخط: إذا كانت النقطة قابلة للتجزئة، فإننا لا نفقد تصور النقطة وحده، ولكن نفقد أيضاً تصور الخط؛ لأن النقطة هي نهاية الخط، "فلو كانت منقسمة، لكان طرف الخط أحد نصفيها، فلا يكون الطرف طرفاً، هذا خلف"⁽⁶⁹⁾. علاوة على ذلك، إذا كانت النقطة قابلة للتجزئة، فإن الكائن المتحرك على خط من النقطة "أ" إلى النقطة "ب" ستكون له مغادرة ووصول عديدة، قد يستلزم ذلك أن يبدأ الكائن في التحرك من موقع متعددة، وينتهي إلى موقع متعددة، وهو أمر مستحيل⁽⁷⁰⁾.

لتأمل خطين متعمدين، يتحرك أحدهما على الآخر من بدايته حتى نهايته. يكون الخط المتحرك في أثناء حركته، قد لامس بطرفه كل نقطة من الخط الذي يتحرك عليه؛ لأن الحركة على الشيء بدون ملامسته غير معقول، وهذا يقتضي أن يقال: إن الخط المتحرك عليه، إنما تولد من أشياء، ماسها طرف الخط المتحرك، لكن طرف الخط المتحرك نقطة، والذي تمسّه النقطة: نقطة، فالخط

(68) الرازي، محصل، 116.

(69) نفسه، 70.

(70) الرازي، المطالب، مجلد 6، 58-59.

المتحرك عليه، يجب أن يكون مركباً من النقط، وهو المطلوب⁽⁷¹⁾.

٦ - حجج من الدائرة: تخيل كرة على سطح مستوٍ: يجب أن تكون نقطة التلامس بين الكرة والسطح نقطة غير قابلة للتجزئة، فإذا لم يكن الأمر كذلك، فستكون للكرة نقاط اتصال متعددة، مما يعني أنه ستكون لها سطح مستوية أو خطوط، ومن ثم لن تكون كرة حقيقة. وهكذا، فإن فكرة التجزئة اللانهائية خطأ بشكل واضح إذا كان على الكرة أن تظل كروية.

عندما تندحر الكرة على سطح مستوٍ، يغادر موضع الملامسة نقطة، ويحصل موضع الملامسة (مرة أخرى) على نقطة، ولا يوجد شيء بين هاتين نقطتين⁽⁷²⁾. ومن ثم، يجب أن تكون الكرة من نقاط غير قابلة للتجزئة حتى تكون هذه الحركة ممكناً. علاوة على ذلك، في أثناء هذه الحركة، يمكن تتبع خط من خلال الجمع بين نقاط الاتصال هذه. والآن، إذا كان الخط "مؤلفاً من نقاط"، يجب أن تكون الكرة التي ترسم الخط مؤلفة من نقاط. وإذا كان الخط مؤلفاً من نقاط، وكان "السطح مؤلفاً من نقاط"، فإن الكرة تكون أيضاً مؤلفة من نقاط. ينتقل الرazi في هذه الحجج من نقطة بلا أبعاد إلى خط أحادي البعد، ثم إلى سطح ثانوي الأبعاد، ثم إلى كرة ثلاثة الأبعاد⁽⁷³⁾.

فيثبت بالبراهين الأربع أن موضع الملاقاة شيء غير منقسم، وإنما قلنا: إنه متى كان الأمر كذلك، فإنه يجب الاعتراف بوجود الجوهر الفرد؛ وذلك لأننا إذا أدرنا الكرة على السطح، حتى تمت الدائرة، فهذا لا شك فيه أنه لما زالت الملاقاة ب نقطة، فقد حصلت الملاقاة لنقطة أخرى. وليس بين هاتين نقطتين شيء يغايرهما؛ وذلك لأننا إنما نتكلم في النقطة التي حصلت الملاقاة بها في أول زمان حصول اللاملاقاة بالنقطة الأولى،

(71) نفسه، 6، 52. مترجم في:

Adi Setia, "Atomism Versus Hylomorphism in the Kalām of al-Fakhr al-Dīn al-Rāzī,"
Islam & Science, 4.2 (2006): 133.

(72) الرازى، محصل، 116. كذلك في المطالب، مجلد 6، 47.

(73) الرازى، محصل، 116. أيضاً في المطالب، مجلد 6، 49-47.

وعلى هذا التقدير، فإنه يرسم الخط عن تركب تلك النقط، وإذا حصل الخط عن تركب النقط، فكذلك يحصل السطح عن تركب الخطوط، والجسم عن تركب السطوح. وعلى هذا التقدير، فموضع الملاقة من الكرة شيء غير منقسم، ويحصل من انضمامه إلى أمثاله الجسم، وذلك هو العراد من الجوهر الفرد⁽⁷⁴⁾.

هناك حجة أخرى من الدائرة يقدمها الرازى: "مركز الدائرة يحاذي جملة أجزاء الدائرة، مع أن المركز نقطة غير منقسم"⁽⁷⁵⁾. ماذا يعني هذا حقاً؟ في ضوء الحجج السابقة، يمكن هنا تقديم شرح. إذا كان المركز قابلاً للتجزئة بشكلٍ أكبر، فلن تكون للمركز المسافة نفسها عن المحيط. ستكون لنصف قطر الدائرة أطوال غير متساوية، علامة على ذلك، إذا رُسم قطر يمر عبر الدائرة، فسيجب عليه المرور عبر نقاط متعددة، ومن ثم لن يحاذي النقاط التي تشكل المحيط. باختصار، إذا قُبِّلت فكرة قابلية المركز للتجزئة، فإنَّ مفهوم الدائرة بالكامل ينهار. لذا، فإن فكرة قابلية المركز للتجزئة خطأ إذا كانت على الدائرة أن تبقى دائرة.

علينا أن نلاحظ أن الرازى لا يهاجم حجج ابن سينا مباشرة، بل تتمثل استراتيجيته في إظهار أن الهندسة الإقليدية نفسها التي يستشهد بها ابن سينا ضد الذرية، يمكن استخدامها أيضاً للدفاع عن النموذج الذري للعالم، فإذا استخدم ابن سينا الهندسة الإقليدية للدفاع عن استحالة الدوائر والأقطار في عالم الذرين المنفصل، فإن الرازى يستخدم الهندسة الإقليدية للدفاع عن استحالة النقاط والخطوط والدوائر في عالم الهيلومورفية [المادة والصورة] المتصل. وبهذا الشكل تقدم حجج الرازى فكرة أن الهندسة الإقليدية تسمح برؤى للعالم متصلة ومنفصلة، كما هي الحال مع السيف ذي الحدين، فهو يقطع بكل من الاتجاهين.

(74) الرازى، المطالب، مجلد 6، 47-49. مترجم في:
Setia, "Atomism Versus Hylomorphism in the Kalam of al-Fakhr al-Din al-Razi," 132-133.

(75) الرازى، محصل، 116.

5.3 الخلاصة:

كانت ردود كل من الغزالى والرازى على ابن سينا ذات تأثير كبير في التقاليد الظرفية اللاحقة. وعلى الرغم من أن جزءاً كبيراً من عمل الغزالى كان يعتمد على نظريات وحجج ظرفية سابقة، إلا أنَّ استخدامه المبتكر لمفهوم "ترجح بلا مرجع" يُعدُّ مساهمة مهمة، فكما ثُوِّقَ في الفصل الأول، استخدم أنصار الظرفية ما قبل الغزالى هذه الفكرة لشرح كيف تتمايز الذرات المتجانسة عن بعضها البعض.

إن الله يميز الذرات المتجانسة عن بعضها البعض عن طريق تخصيص أعراض تعتمد كلياً على الترجح بلا مرجع؛ وذلك لأنَّ الذرات المتجانسة والمتطابقة لا تقدم أي سبب للمفاضلة.

يستخدم الغزالى هذه الفكرة القديمة لتعزيز الادعاء اللامهوتى الأشعري بالخلق من العدم ولرفض قدم العالم.

بالنسبة إلى الفلاسفة، فإن خلق العالم في الزمان ومن عدم يتعارض مع الكمال الإلهي؛ لأنَّه ينطوي على تغيير في الأول من حيث "عدم الإرادة في امتلاك الإرادة" لتحقيق إمكانات غير متحققة [نقلها من الكمون إلى الفعل]. يقول الغزالى لحل هذه المشكلة: إن خلق العالم وعدم خلقه بالنسبة إلى الله مما تارixinan متساويان. يعطي الله الترجح على وجود العالم دون أن يتسبب هذا الاختيار في تغيير أو تحقيق فعلى لإمكانات خفية كامنة في الله أو إضافة أي شيء إلى الله. يبدو أن تطبيق الغزالى الجديد للفكرة قد أوحى إلى علماء الlamot اللاحقين بتطبيقها على مجموعة متنوعة من المواضيع. على سبيل المثال: يستخدمها الجرجاني لشرح التمايز بين موقع الأجرام السماوية وحركتها، ويطبقها الثورسي على مشكلة الإرادة الحرة. يمكن القول: إن فكرة "الترجح بلا مرجع" أصبحت مبدأ أساسياً في النظرة الظرفية للعالم بعد الغزالى.

ويطريق مماثلة، كان دفاع الرازى عن الدرية معروفاً جيداً واستخدمه على نطاق واسع أنصار الظرفية في وقت لاحق.

ومع ذلك، لا يقتصر تأثير الرazi على هذا الدفاع، كذلك يبدو أن إدراكه لامكانية استخدام الهندسة الإقليدية للدفاع عن وصفين متناقضين للطبيعة الفيزيائية للعالم - منفصل ومتصل - قد أدى إلى ظهور فلسفة متميزة للعلم.

تتميز فلسفة العلم عند الرazi بالتشكيك في قدرة النظريات العلمية على إخبارنا بحقيقة العالم بطريقة شاملة، ذلك أن حقيقة العالم مُعقدة للغاية، بحيث لا يمكن تغليفها في مجملها بالنماذج العلمية السائدة في عصره، مثل: الهندسة الإقليدية، وعلم الفلك البطلمي، ومذهب المادة والصورة الأرسطي والفيزياء.

قد يفسر هذا الشك سبب كتابة الرazi أنه "في نهاية اليوم كل هذه النظريات هي تقديرات وافتراضات"⁽⁷⁶⁾.

[لم نجد هذا الاقتباس، بل وجده الآتي: وهذه الدلائل الهندسية المذكورة، لما كانت مبنية على هذين الأصلين، أعني إثبات الدائرة وإثبات التطبيق، وكان الطعن فيما، وإن كان بعيداً عن الوهم في الجملة، فهو محتمل احتمالاً بعيداً، وجب المصير إليه، صوناً لتلك الدلائل القاطعة عن القدر والطعن، فهذا متنه ما وصل إليه بحثنا في هذا، والله أعلم]. "المترجمان".

يشير هذا الشك أيضاً إلى أن هذه النظريات ليست قوية بما يكفي لتحديد التزاماتنا اللاهوتية، إذ يمكن استخدام الهندسة الإقليدية للدفاع عن كل من النموذجين الذري والهيلومورفي [تشكل المادة والصورة] للعالم⁽⁷⁷⁾، وتُستخدم

(76) الرazi، المطالب، مجلد 6، 214. في فقرة أخرى، يناقش الرazi مفهوم الإمكانيّة: "فإننا نجوز أن يخلق الله تعالى إنساناً شيئاً في الحال من غير الوالدين، وأن يقلب الأنهر دمًا، والجبال ذهبًا، ثم أنا مع هذا التجويز نقطع بأنه لم يوجد"، محصل، 215. تشير هذه الفقرة، من جهة، إلى أن الانتظامات العلمية تُؤخذ على أنها مبادئ لفهم العالم، ومن جهة أخرى، يمكن للعالم أيضًا أن يدي بعض عدم الانتظام. هذا هو الموقف الذي يجمع الثقة في الانتظام فضلاً عن بعض الشكوك.

(77) لُوحظ ذلك عند:

Adi Setia in "Atomism Versus Hylomorphism in the Kalām of al Fakhr al- Din al-Razi," 126-128

ذكران، فخر الدين الرazi، 434. ورد أيضًا في:
Adi Setia in "Atomism Versus Hylomorphism in the Kalām of al Fakhr al- Din al-Razi," 126.

هذه النماذج بدورها للدفاع عن المعتقدات اللاهوتية والفلسفية. وإذا كان من الممكن استخدام الهندسة الإقليدية لدعم القناعات اللاهوتية المتناقضة، فإنها لا توفر أساساً صلباً لهذه القناعات. ومع ذلك، لا يؤدي هذا الشك إلى رفض كامل لهذه النماذج، كما رأينا بالفعل في استخدام الرazi المكثف للهندسة الإقليدية. وعلى الرغم من أوجه القصور فيها، إلا أنها لا تزال أفضل التوصيفات المتاحة وقد تكون مفيدة من الجهة العملية. ومن ثم، يوصي الرazi باستخدام الهندسة الإقليدية لتحديد الموقع المناسب [لجهة] القبلة، على الرغم من شكوكه فيما يتعلق بقدرتها على وصف العالم من حولنا بشكل شامل⁽⁷⁸⁾.

نرى هنا فلسفة براغماتية للعلم تتميز بالميل نحو الاستخدام العملي جنباً إلى جنب مع الشك الفلسفـي.

إن النظريات العلمية هي تعريفات تقريبية للعالم ولها توظيف عملي، ومن ثم ليس من شأنها أن تغير التزاماتنا اللاهوتية.

يمكن أيضاً العثور على تأثير هذه النظرة البراغماتية للعلم في أعمال علماء أشعريين آخرين، مثل: الجرجاني، كما سيناقش في فصول لاحقة.

(78) زركان، فخر الدين الرازى، 434. ورد أيضاً في: Adi Setia in “Atomism Versus Hylomorphism in the Kalām of al Fakhr al- Din al-Razi,” 126.

وتجدر الإشارة إلى أن موقفاً براغماتياً ومتشكلاً مشابهاً تجاه المنطق الأرسطي قد يكون موجوداً أيضاً في عمل الغزالى. فكما هو معروف، يدعى الغزالى أنه يلتزم بالمنطق الأرسطي الذي يحاول دمجه في الجسم الأكبر للعلوم الإسلامية. ومع ذلك، فإن الافتراض الظرفى الذى يبدو أنه يقبله، وهو أن تجربة علاقات الاستباع فى العلاقات السببية لا يمكن أن يُقال: إنها تشكل أساساً صالحًا لفكرة الضرورة فيها. بعبارة أخرى، يبدأ المنطق الأرسطي من الافتراض الأساسي بأن السببية الضرورية هي أساس المقدمات المبررة في القياس المنطقي البرهانى. كيف إذاً يمكن للغزالى قبول المنطق الأرسطي؟ إما أنه ليس على دراية بالتناقض هنا، أو أنه يتعامل مع القضية من وجهة نظر براغماتية، ويقبل المنطق الأرسطي، على الرغم من شكوكه تجاه أساسه.

الفصل الرابع

المحرك الأول بصفته فعلاً محضاً، والسببية

حجة ابن رشد

يناقش هذا الفصل أن نظرية السببية عند ابن رشد تحافظ على الفهم الأرسطي للسببية ضمن سياق التفسير التشاركي الأوسع للسببية.

يجد ابن رشد، مثله مثل ابن سينا، أساس الفعالية السببية للموجودات في مشاركتها في فعل الوجود المحض للأول.

الأول هو فعل-وجود محض، والموجودات هي ممكناًت-ماهورية خالصة. والخلق هو تحويل الممكناًت-الماهورية هذه إلى تحققات فعلية [وجود بالفعل]. وإن الممكناًت-الماهورية تتحقق-بالفعل من خلال فيض فعل الوجود المحض للأول. وتكون الموجودات فعالة سببياً من خلال مشاركتها في الفعل المحض للأول.

إن أهم تضمينات فهم السببية هذا، هو أننا على الرغم من النقد الظري لا نلاحظ، ولا يمكننا أن نلاحظ، وجود صلة ضرورية بين السبب والنتيجة، يرى ابن رشد أنه في اللحظة التي نعرف فيها الفعل المحض، فإنه من المنطقي أكثر، من الجهة الميتافيزيقية، قبول الفعالية السببية لوجود الموجودات؛ لأنها تشارك في فعل الوجود المحض للأول.

توجد أيضاً عناصر أرسطية في نظرية ابن رشد تقبل أن كل ما يحدث في هذا العالم له سبب. حتى المعجزات هي في الأساس أحداث سببية، على الرغم من أن أسبابها قد تظل مجهولة؛ ومن هنا رفض جوهر النظرة الأشعرية إلى العالم، وهي إن حدوث بعض الأشياء يُعزى إلى "الترجيح بلا مرجع"، وكما

ستناوش، فإن افتئان ابن رشد بأننا نعيش في عالم سببي بحت، لا يؤدي إلى رفض حرية الخلق. إذ يؤمن ابن رشد بفاعلية الموجودات وحريتها على أساس فكرة أن الله هو العليم والمتحقق للممكناة-الماهوية، وليس المحدد لها.

فالله يعلم الممكناة-الماهوية، وينقلها إلى الفعل، لكنه لا يحدد نوع الماهية-الممكناة التي يمتلكها الموجود، وبهذا الشكل، فإنَّ تصور الماهية-الممكناة يسمح بحرية كافية للخلق.

هناك أيضاً اختلافات بين ابن سينا وابن رشد تنبع من جهود الأخير لمواجهة بعض اعترافات الغزالى.

يتفق ابن رشد مع الغزالى في أنَّ الكثرة يمكن أن تنبثق من الأول دون وساطة فيضية، وتعتمد فقط على: طبيعة الكائنات، وقدرتها، وصورتها.

يؤسس هذا الرأي علاقةً بين فعل وجود الأول والعالم أكثر قُرْبًا مما تسمح به ميتافيزيقاً ابن سينا.

وياعترافه أيضاً، فإن تعديل ابن رشد هنا يجعل طرحة قريباً جداً من أطروحات الميتافيزيقيين الصوفيين، مثل: ابن عربي، والقونوي اللذين سيُدرسان في فصول لاحقة.

1.4 نقد النزعة الظرفية الأشعرية:

إن رفض ابن رشد للظرفية الأشعرية معروف بشكل جيد، وسوف نقدم ملخصاً موجزاً له قبل دراستنا للطريقة التي يقدم بها ابن رشد تبريرًا ميتافيزيقياً للفعالية السُّبية للموجودات.

1.1.4 الهوية:

يقول ابن رشد: إن قبول خلاصات النزعة الظرفية يهدد الهوية الفردية للموجودات. أولاً: إذا لم تكن للموجود طبيعة خاصة - وهو رأي الأشاعرة؛

بسبب ما ينجم عن وجودها من جبرية - فعندئـلـ "لم يكن له اسم يخصه، ولا حدّ (=ماهية)، وكانت الأشياء كلها واحداً". فمن دون طبيعة، لن يكون للموجود "فعل يخصه واحد أو انفعال يخصه" ، فهنا "أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة".⁽¹⁾

وهكذا، فإن رفض الضرورة والطبائع يؤدي إلى رفض هوية الموجودات، وهو أمر عبئي.

2.1.4 العلم:

ثانيًا: إن رفض الضرورة والطبائع يُقوض كل محاولات فهم العالم، بما في ذلك عالم الأشاعرة؛ لأنـ إذا كان "العقل ليس أكثر من إدراكه للموجودات بأسبابها" ، فعندئـلـ "من رفع [أنـ] الأسباب فقد رفع العقل".

يعمل العقل على أساس منطقي مفاده: إنَّ "المعرفة بتلك المسببات" يمكن أن تصبح ممكـنة فقط "بمعرفة أسبابها". لذلك، "رفع هذه الأشياء [الأسباب] هو مبطل للعلم ورافع له، فإنه يلزم ألا يكون هاهـنا شيء معلوم أصلـاً علمـاً حقيقـياً".⁽²⁾

وهـنا يردد ابن رشد الموقف الأرسطي الكلاسيكي. فـبالنسبة إلى أرسطـو، يمكن أن يعرف المرء شيئاً ما عندما يـعـرف سبـبـهـ، ولـماـذا يـكون الشـيءـ ما هو

(1) ابن رشد تهافت التهافت:

Ibn Rushd, *Tahafut al-Tahafut*, trans. Simon Van den Bergh (London: Messrs. Luzac and Company, Ltd, 1954), 318.

التشديد من المؤلف. يمكن أيضـاً ملاحظة مشكلة فقدان الهرةـ في خلاصـات التجـربـةـ البريطـانيةـ التي لـديـهاـ شـكـوكـ مـاـثـلةـ تـجـاهـ الـضـرـورةـ السـبـبـيةـ. إذاـ كانـتـ كلـ المـعـرـفـةـ مـسـتـمـلـةـ منـ التـجـربـةـ الحـسـيـةـ،ـ فإنـناـ لاـ نـفـقـدـ فـقـطـ العـالـمـ المـادـيـ،ـ كـماـ عـنـدـ بـيرـكـليـ،ـ وـلـكـنـ أـيـضاـ هـوـيـاتـناـ الخـاصـةـ،ـ كـماـ عـنـدـ هيـومـ.ـ تـصـبـحـ "أـنـاـ"ـ مـجـرـدـ سـلـسـلـةـ مـنـ الـأـحـاسـيـسـ.ـ كـماـ يـكـتبـ هيـومـ،ـ "لـاـ يـمـكـنـنـيـ أـبـدـاـ أـنـ أـمسـكـ نـفـسـيـ فـيـ أيـ وقتـ بـدـونـ إـدـرـاكـ [ـحـسـيـ]ـ،ـ وـلـاـ يـمـكـنـنـيـ أـبـدـاـ مـلـاحـظـةـ أيـ شـيـءـ سـوـيـ الإـدـرـاكـ [ـالـحـسـيـ]ـ".ـ

Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1978), 1.4.6.3.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، 319

عليه، ولماذا هو على ما هو عليه، ولماذا لا يمكن أن يكون غيره⁽³⁾.

أما في عالم الأشاعرة، "فإنه يلزم ألا يكون هامنا شيء معلوم أصلًا علمًا حقيقياً، بل إن كان، فمظنون". في هذه الحالة، "لا يكون ها هنا برهان ولا حد أصلًا، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تألف البراهين، ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمته ألا يكون قوله هذا ضروريًا"⁽⁴⁾.

هذا لا يعني أن ابن رشد يرفض فكرة الرأي [الظن] تماماً إذا كان المقصود بكلمة "الظن" علمًا متعددًا، وهو يقر بأنه يمكن أن تكون هناك "أشياء ليست ضرورية"⁽⁵⁾ يمكن أن يحكم العقل عليها "حكمًا ظننيًا"، أو يقدم رأياً و"تؤهم أنها ضرورية وليس ضرورية"، ومع ذلك، لقبول تردد العلم، لا يحتاج المرء إلى أن يكون أشعريًا، فهذه النظرة إلى العلم ممكنة أيضًا ضمن نظام الفلسفة، فالفلسفه لا ينكرون هذا.

إن الاعتقاد بأن كل شيء يجب أن يكون له سبب لا يعني أن نتمكن من الوصول إلى جميع الأسباب. ومن ثم، من منظور العلم البشري، قد تظل بعض جوانب سيرورات العالم قابلة للمعرفة مبدئياً، على الرغم من حقيقة أن هذه السيرورات هي في الواقع سبية.

3.1.4 العادة:

وفق هذا الرأي، ينفي ابن رشد أن تكون لله "عادات":

أولاً: "العادة" لفظ "مموجة"، فإذا ما تم تفحصه، "لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي [افتراضي]", فعندما يقال: "جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا"، وهذا يعني أنه "يفعله في الأكثر [معظم الوقت]". مرة أخرى، هذا

(3) Posterior Analytics 71 b 9-11; Physics, 194 b 17-20; Cf. Posterior Analytics 94 a 20.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، 319. الشديد من المؤلف.

(5) المرجع نفسه، 320.

يفرض بعض الارتياب الإبستمولوجي؛ لأنه، "إذا كان هذا هكذا، كانت الموجودات كلها وضعية".⁽⁶⁾

ومع ذلك، فمن المستحيل أن تكون لله عادة؛ لأن العادة هي ملكرة يكتسبها الفاعل، توجب تكرار الفعل منه على الأكثـر، بينما يقول الله في الكتاب المقدس: «وَلَنْ تَمَدِّ لِسْتَنَةَ اللَّهِ تَبَدِيلًا»، «وَلَنْ تَمَدِّ لِسْتَنَةَ اللَّهِ تَغْيِيلًا».

وإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لا تكون إلا للذـي نفسـه، وإن كانت في غير ذـي نفسـه، فهي في الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعني: أن تكون للموجودات طبيعة تقتضـي الشـيءـ، إما ضروريـاً، وإما أكثرـياً.

ولاماً أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضـيه طبعـهـ، وبـهـ صـارـ العـقـلـ عـقـلاً.⁽⁷⁾

من المستحيل أن تكون لله عادات إذا ما تحـددـ المصـطلـحـ علىـ أنهـ "ملـكرةـ يـكتـسـبـهاـ الفـاعـلـ،ـ تـوجـبـ تـكـرارـ الفـعلـ مـنـهـ"ـ،ـ فـإـذـاـ لمـ يـكـنـ منـ تـبـدـيلـ "لسـنـةـ اللـهـ"ـ،ـ فـإـنـ فـكـرةـ العـادـةـ ذاتـهاـ تعـنيـ اكتـسـابـ سـنـةـ جـديـدةـ وـتـغـيـيرـهاـ منـ وـقـتـ لـأـخـرـ،ـ وهـذـاـ يـنـسـبـ إـلـىـ أـفـعـالـ اللـهـ تـنـوـعـاـ أـكـبـرـ بـكـثـيرـ مـاـ يـوـحـيـ بـهـ القـرـآنـ.

وبـذـلـكـ،ـ فـإـنـ ابنـ رـشـدـ يـنـكـرـ حـجـةـ الغـزالـيـ بـأـنـ الـظـرفـيـةـ الـأشـعـرـيـةـ يـمـكـنـ أنـ توـفـرـ أـسـاسـاـ لـمـعـرـفـةـ مـحدـدـةـ عنـ الـعـالـمـ.

يـقـولـ الغـزالـيـ:ـ "إـنـ اللـهـ تـعـالـىـ خـلـقـ لـنـاـ عـلـمـاـ بـأـنـ هـذـهـ الـمـكـنـاتـ لـمـ يـفـعـلـهـاـ،ـ وـلـمـ نـدـعـ أـنـ هـذـهـ الـأـمـورـ وـاجـبـةـ،ـ بلـ مـمـكـنـةـ،ـ يـجـوزـ أـنـ تـقـعـ،ـ وـيـجـوزـ أـلـاـ تـقـعـ،ـ وـاستـمـارـ الـعـادـةـ بـهـاـ مـرـةـ بـعـدـ أـخـرـ يـرـسـخـ فـيـ أـذـهـانـنـاـ جـرـيـانـهـاـ عـلـىـ وـفـقـ الـعـادـةـ الـمـاضـيـةـ تـرـسـخـاـ لـاـ تـنـفـكـ عـنـهـ".⁽⁸⁾ـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ ابنـ رـشـدـ،ـ لـاـ يـعـدـ هـذـاـ

(6) نفسه.

(7) نفسه.

(8) نفسه، 324.

أساساً صلباً للعلم؛ لأنه "إن خرق الله تعالى العادة بإيقاعها في زمان خرق العادات انسلت هذه العلوم عن قلوب ولم يخلقها"⁽⁹⁾.

تكمّن مشكلة حجة الغزالى بالنسبة إلى ابن رشد في أنه إذا كان من الممكّن خرق هذه العادات، فلا يمكن أن تكون أساساً للثقة في: ماضي العالم، وحاضره، ومستقبله. إذ لا يمكن لفكرة العادة، بسبب اعتمادها الجوانى، أن تكون بمثابة أساس متين لمحاولات فهم العالم بمصطلحات محددة. وإذا كان الرأي الأشعري صحيحاً، فعندئذٍ "ليس هامنا علم بشيء أصلًا، ولا طرفة عين، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات، مثل: الملك الجائر، وله المثل الأعلى الذي لا يتعارض عليه شيء في مملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة"⁽¹⁰⁾.

4.1.4 المعجزات:

يجب أن نضيف أيضاً أن طرح ابن رشد للمعجزات يتواافق مع تأكيده على الضرورة السببية. بالنسبة إلى ابن رشد، يدافع الغزالى عن الموقف القائل: إن المعجزات التي تُخرق سنة الطبيعة المعتادة مثل: "قلب العصا ثعباناً، أو إحياء الموتى، أو شق القمر" يمكن أن تحدث فقط؛ لأن العلاقات السببية ليست لازمة لزوماً ضرورياً، ويمكن أن تتغير عادة الله.

يرى الفلسفه أن "مجاري العادات [للطبيعة] لازمة لزوماً ضرورياً"⁽¹¹⁾.

ومن ثم يفسر الفلسفه هذه المعجزات بـ "صفاء النفوس" للتنبؤ بالمستقبل، أو "قوة النفس". وبطريقة مماثلة، تتحكم النفس في "القوى الجسمانية"، ويمكن أن تصل قوتها إلى درجة أن القوى الطبيعية خارج بدن الإنسان تطيعها أيضاً. وهكذا، يمكن لقوة النفس أن تتحكم في: "هبوط ريح،

(9) نفسه.

(10) نفسه، 325. التشديد من المؤلف.

(11) نفسه. 313

أو نزول مطر، أو هجوم صاعقة، أو تزلزل أرض... إلخ.⁽¹²⁾

ويحسب قراءة ابن رشد، فإن الغزالى يقبل هذه التفسيرات، فهو لا ينكر أي شيء مما ذكروه، وأن ذلك مما يكون للأنبياء⁽¹³⁾، وإنما ينكر "اقتصارهم عليه، ومنعهم قلب العصا ثعباناً، وإحياء الأموات وغيره"⁽¹⁴⁾.

يقبل ابن رشد أيضاً "انقلاب العصا ثعباناً"، ويتفق مع الغزالى على أن هذه الأشياء ليست قصصاً مجازية، وقد تحدث بالفعل.

الفرق المهم بين الاثنين هو أن ابن رشد يصر، وفق تأكيده على العلاقة الضرورية بين السبب والنتيجة، على أن كل شيء يجب أن يكون له سبب. ومع ذلك، فإن دعوى الأشاعرة بأن المعجزات خروق في العادات الإلهية "ترفع الحس في وجود الأسباب والمسبيات".⁽¹⁴⁾

ما يحدث في حالة المعجزات ليس تعليقاً لجريان الطبيعة، بل حدوث شبكات سبية نادرة، ولكن محتملة.

فالمعجزات ليست "خرقاً لعادات الله" أو انتهاكات للقوانين الطبيعية، ولكنها أحداث خارقة للعادة، إنما سبية.

يمكن أن تظهر كمكناة محددة نادرة مخبأة في لحمة وسادة البنية الكونية.

لا يزال العالم سبيباً، لكن الممكناة السبية تشمل أحداثاً خارقة للعادة هائلة.

2.4 الأول بصفته فعلاً محضاً، والسبة:

في نقد الظرفية الأشعرية، يقول ابن رشد بوضوح: إن فكرتني **الضرورة السبية**

.314) نفسه.

(13) نفسه. التشديد من المؤلف.

.324) نفسه،

والطبائع مطلوبتان من أجل تحديد الهويات المتميزة للموجودات، وإمكانية العلم البشري، والحكمة الإلهية. ومع ذلك، ليس من الواضح كيف يقدم ابن رشد تبريرًا ميتافيزيقياً للفعالية السُّبْبَية للموجودات.

يمكن افتراض أن ابن رشد يقدم نزعة حتمية صارمة لمعارضة نزعة الإمكان الأشعرية. ومع ذلك، أعتقد أن هذا ليس هو الحال، وأؤكد بدلاً من ذلك أن ابن رشد يقدم مبررات ميتافيزيقية للفعالية السُّبْبَية وحرية الموجودات من خلال المضي نحو تفسير تشاركي للسببية يستند بدوره إلى فهم الأول على أنه فعل-الوجود الخالص. وعلى تمييزه بين الوجود-التحقق [الفعلي] والماهية-الإمكان [القوة].

أشار باري كوغان بالفعل إلى أن "الفعالية السُّبْبَية مُتجذرة لدى ابن رشد في بنية التحقق الفعلي أو الحدوث"⁽¹⁵⁾. يكتب أيضًا أن "الحدث والتحقق الفعلي متضمنان بشكل متبادل واحدهما في الآخر. من أجل يحدث أي شيء أو أن يوجد، يجب أن يكون متحققاً فعلياً. لكن يجب أن يكون بالفعل شيئاً من جنس خاص -نار، زهرة، فيلسوف حائز"⁽¹⁶⁾. هذا يعني أن الوجود يعني التحقق الفعلي، وأن الأول بعده فعل الوجود الخالص هو أساس النشاط السُّبْبِي، ومن ثم الفعالية السُّبْبَية.

كيف ينتقل ابن رشد من وصف الأول بأنه فعل الوجود المحسن إلى السُّبْبَية؟ هو يتبع هنا الفكرة الأرسطية القائلة: إنه ينبغي ألا يكون في الأول إمكان؛ لأن فكرة أن هناك شيئاً غير متحقق في الأول يتطلب أن يتتحقق، تتناقض مع كماله. يجب أن يكون الأول فعلاً خالصاً بدون أي إمكان. ومن ثم، "وجب ضرورة أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود بإطلاق، أي: ليس فيه إمكان أصلاً، لا في الجوهر، ولا في المكان، ولا في غير ذلك من الحركات"⁽¹⁷⁾.

Kogan, Averroes and The Metaphysics of Causation, 114.

(15)

(16) المرجع نفسه، 113. يقارن كوغان أيضًا تعريفات الغزالى وابن رشد لـ "الفاعل". الفاعل عند ابن رشد يعني الله بصفته الوجود-الفعل، بينما عند الغزالى يعني الله بصفته الفاعل-المزيد، 62-68.

(17) ابن رشد، نهاية التهاافت، 394.

يشير ابن رشد أيضاً إلى أنه لا توجد بداية للفعل الإلهي الخالص؛ لأنه لا توجد بداية للأول أو أي نقطة يكون فيها للأول إمكان. الأول، إذاً، يجب أن يكون دائماً في حالة فعل خالص، ومن هذه الفكرة استخلص ابن رشد قدم العالم. وإذا كان هذا صحيحاً، فلا بد أن الفعل الأول قد أعطى الوجود للنظام المخلوق بصورة أزلية.

يجب أن يكون هذا الفعل أزلياً؛ لأنه سيكون من العبث القول: إنه وُجد وقتٌ لم تكن فيه حركة؛ لأنَّه، في هذه الحالة، "لَمَا كان سبِيل إلى حدوث الحركة، وإنما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي".⁽¹⁸⁾ هذا هو السَّبب في أن "العالَم حادث عن فاعل قديم له فاعل قديم... وفعله قديم، أي: لا أول له، ولا آخر".⁽¹⁹⁾

يمكن أيضاً تفسير هذا الفعل الأبدى المستمر للأول بمصطلحات أخلاقية.

إن الوجود أو الحدوث هو "أفضل" للكيانات التي تنتظر أن تُوجَد أو تحدث.

.394 . نفسه ، (18)

(19) المرجع نفسه، 156. ومع ذلك، فإن العالم ليس "قدِيمًا حقيقةً" ويدين بخلوده للأول. إنه قديم بسبب "فاعل أزلي له فعل أزلي"، لا يمكن للعالم أن يكون "قدِيمًا حقيقةً... لأن القديم الحقيقي ليست له علة"، ابن رشد، فصل المقال.

Ibn Rushd, *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory* (*Kitab Fasl al-Maqal* and *Risala al-Ihda'*), trans. Charles Butterworth (Provo, UT: Brigham Young University, 2008), 15-16.

كما أنه لم يحدث في الزمن؛ لأن "المحدث الحقيقي فاسد ضرورة" ، المرجع نفسه.

(20) ابن رشد تهافت التهافت، 22

بسبب "الترجيع بلا مرجع" كما يجادل الأشاعرة، بل يرجع إلى الخير الإلهي.

ومع ذلك، يبدو أن ابن رشد يتفق مع الأشاعرة في أن العالم "يتنتقل من العدم إلى الوجود" باستمرار. العالم في حالة "حدث أزلي" بسبب فعل الأول⁽²¹⁾. الفرق هو أن ابن رشد يتصور هذا التحول بصفته عملية مستمرة من القوة إلى الفعل، ومن جهة أخرى، لا يملك الأشاعرة تصور الكمون (الطبائع) الذي يقوم عليه الخلق المستمر. بالنسبة إليهم، يخلق الله العالم من جديد في كل وقت على أساس الإرادة الإلهية التي تخصص "الترجيع بلا مرجع". ولن يست للإمكانات غير الحادثة أي مطالبة بالخلق الحالي للعالم. بالرغم من ذلك، يرى ابن رشد أن فيض الخلق لفعل - الوجود يُحدث باستمرار الإمكانيات (أو الماهيات) المعلومة بالعلم الإلهي خلال سير [جريان] العالم. لا يوجد خلق من العدم، إنما فقط خلق من الممكنات الموجودة، يشير هذا أيضًا إلى أنه بالنسبة إلى ابن رشد، يمكن الحفاظ على فكرة الخلق الدائم للعالم في الإطار الأرسطي دون فصل لحظات العالم تمامًا وتصویرها على أنها تدفق متقطع و"عشواني" للأحداث.

وكما يقول: "الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل، لم يزل فاعلًا، ولا يزال، أي: لم يزل مخرجا له من العدم إلى الوجود، ولا يزال مخرجا"⁽²²⁾. الأول يعمل أزليا لتحقيق عدٍ لا حصر له من الممكنات في كل لحظة:

وأي نقص أعظم من أن يُوضع فعل القديم متناهياً ومحدوداً، كفعل المحدث؟ مع أن الفعل المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود، لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل. وهذا كل، كما ترى، لا يخفي على من له أدنى بصر بالمعقولات. وكيف يمكن على القديم أن يكون، قبل الفعل الصادر عنه الآن، فعل، وقبل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك في

(21) نفسه، 103. انظر أيضًا ابن رشد، فصل المقال، 15.

(22) ابن رشد، تهافت النهافت، 103.

أذهاننا إلى غير نهاية، كما يستمر وجوده، أعني الفاعل إلى غير
نهاية⁽²³⁾.

إذا كان معنى "القديم" هو أنه في حدوث دائم، وأن ليس لحدثه أول ولا منتهى، فمن المؤكد أن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع⁽²⁴⁾.

ومكذا، فإن فعل الخلق من قبل الأول هو بلا بداية ودائم، وهناك دائماً انتقال من الامكان إلى الفعل.

استمد ابن رشد تعريفه للفاعلية من هذه الفكرة. الفاعل هو "الذي يُخرج غيره من القوة إلى الفعل ومن العدم إلى الوجود"⁽²⁵⁾. والخلق هو "انقلاب الشيء وتغييره بالقوة إلى الفعل". والعدم هو "نقله من الوجود الذي بالفعل إلى الوجود الذي بالقدرة"⁽²⁶⁾.

بالنسبة إلى ابن رشد، إن الانتقال من الامكان إلى الفعل هو الانتقال من العدم إلى الوجود نفسه. ينقل الله الممكنات دائماً من القوة إلى الفعل، أو من العدم إلى الوجود بفضل كونه فاعلية خالصة، وبما أن الأول هو الفعل الخالص ومصدر كل فاعلية، يمكن القول: إن الأشياء تحدث [تنتقل إلى الفعل] من خلال الحصول على قسطها من الفاعلية الخالصة للأول. لذلك، إن الفاعلية السببية للكائنات تستند إلى الفعل الخالص للأول. كما يقول ابن رشد: "العالم له فاعل [الأول] موجود بوجوده"⁽²⁷⁾.

إذا كان ذلك كذلك، فيمكن استنتاج أن الموجودات تخرج إلى الفعل من خلال المشاركة في الفعل المحس أو الوجود المحس للأول. ومن ثم، فإن

(23) نفسه، .56

(24) نفسه، .97

(25) نفسه، .150

(26) نفسه، .78

(27) نفسه، .156

الفعالية المُبَيِّبة للكائنات تستند إلى مشاركتها في فعل الأول وجوده الحاليين. من وجهة النظر هذه، فإن فكرة المشاركة في الفعل الأول تطرح علاقة وثيقة جدًا بين الموجودات والأول، كيف يؤمن ابن رشد هذه العلاقة الوثيقة؟

يرفض ابن رشد الفكرة -التي غالباً ما تُنسب إلى الفلسفه- بأن الأول لا يمكن أن يكون له أي نوع من الكثرة، ومن ثم، فإن الكثرة لا يمكن أن تصدر عن الواحد دون وساطة العقول السماوية. بالنسبة إلى ابن رشد، هذه الفكرة هي "الخطأ الأساس" عند ابن سينا والفارابي، "فقولكم لا يصدر عن الواحد إلا واحد، ينافق قولكم: إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة"⁽²⁸⁾، وكما يشير كلامه عن العلم الإلهي، يرى ابن رشد أنه يمكن تصور نوع من الكثرة في الأول دون المساس بوحدته المطلقة، وهذا بدوره يؤثر في فهمه للعلاقة بين الأول والعالم. يمكن أن تأتي الكثرة من الأول دون الحاجة إلى تعدد التوسط بين العقول والفلك المحيط.

ما مدى صحة هذا الافتراض القائل: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقط، إذا فهم بالطريقة التي فهمها بها ابن سينا والفارابي، والغزالى نفسه في كتابه مشكاة الأنوار، حيث يقبل مذهبهم عن المبدأ الأول؟⁽²⁹⁾.

يقول: إنه إذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول الأول عن غير علة؛ لأن العلة الأولى يلزم عنها كثرة، جاز تقدير كثرة مع العلة الأولى، واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول أول⁽³⁰⁾.

إنه يتفق مع الغزالى على هذه النقطة.

يعنى الغزالى أنه عندما يفترض الفلسفه أن الأول يعقل ذاته، ويعقل من ذاته أنه علة غيره، فعليهم أن يستنتجوا أنه ليس واحداً على الإطلاق [من كل

(28) نفس، 148.

(29) نفس، 146.

(30) نفس، 147.

جهة]؛ لأنَّه لِمَا يثبت بعد أن الله يجب أن يكون واحداً على الإطلاق⁽³¹⁾.

يقترح ابن رشد، في تناقض حادٍ مع ابن سينا والفارابي، أنه إذا كانت هناك كثرة في الأول، فقد تصدر عنها الكثرة دون تدخلات فيضية. ويرى ابن رشد أنَّ الفلاسفة "إذا فهم هذا من قولهم وسلم لهم، لم يلحقهم الاعتراض الذي أحقهم أبو حامد"، لو قبلوا أنَّ ما يصدر عن الأول هو واحد وكثرة في آن معاً.

لو جاوب ابن سينا وسائر الفلاسفة أنَّ المعلول الأول فيه كثرة ولا بد، وأنَّ كلَّ كثرة، إنما يكون منها واحد بوحدانية اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وأنَّ تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً هي معنى بسيط، صدرت عن واحد مفرد بسيط⁽³²⁾.

تُوجَّدُ في الأول كثرة غير محددة تتصف بالوحدة، ويأنها بسيطة بالمطلق. الأول يعقل نفسه ويعلم كلَّ إمكان (أو ماهية) يصدر عنه من ذاته؛ ونظرًا لأنَّ عدد الإمكانيات [الماهيات] غير محدود، وبما أنه يعرفها بفعل واحد مفرد، فلا بد من وجود كثرة غير محددة في البساطة المطلقة للأول. وهذا يختلف عن طرح ابن سينا الذي يحدد موقع الكثرة الأولية في العقل الأول الذي يعقل مبدأه ويعقل نفسه⁽³³⁾.

كيف إذا بالضبط يفسر ابن رشد عملية الكثرة من الأول؟ يرجع هنا إلى أرسطو: "وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام [في النص الإنكليزي، الكتاب

(31) نفسه، 123.

(32) نفسه، 148.

(33) يجد ابن رشد أنَّ تفسير الفلسفه يفتقر إلى التماسك، ويلاحظ أنَّهم يشيرون أيضًا إلى أنه إذا كان العقل الأول يتمتع بالكثرة، فإنَّ قولهم: إنه عن العقل الواحد يمكن أن يصدر واحد فقط هو قول خاطئ. مثلًا، "وكما يقولون: إنَّ الواحد لا يصدر عنه كثير. كذلك يلزمهم أنَّ الكثير لا يصدر عن الواحد، فقولكم إنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ينافق قولكم: إنَّ الذي صدر عن الواحد الأول شيء في كثرة؛ لأنَّه يلزم أنَّ يصدر عن الواحد واحد" المرجع نفسه، 146.

الثاني عشر من المبنا فيزيقياً] بهذا المعنى، وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا أن يقولوا في ذلك شيئاً، وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم [= المذهب الأرسطي] تكون القضية القائلة: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية صادقة. وأن الواحد تصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضاً⁽³⁴⁾، كيف يحصل ذلك؟ "الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد، لا واحد بالعدد من جهة، وكثير من جهة، وأن الوحدانية منه هي علة وجود الكثرة"⁽³⁵⁾.

كيف يمكن تفسير هذه المقاطع الغامضة؟ في نظري، يشير ابن رشد هنا إلى أن ما يفيض من الواحد كواحد هو "الوجود" الذي يوهّب من قبيل "واهب الوجود" إلى الوجود الآخر وفق ماهياته-الممكنة. ويسبب اللدونة اللانهائية، يصبح الوجود كثيراً في حاويات [موجودات] مختلفة، إذا جاز التعبير. الوجود هو واحد في حد ذاته، لكنه يصبح كثيراً، حيث يتضاعف من قبيل القوابيل له. على حد تعبير ابن رشد نفسه، "وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية الذي هو فعل واحد في نفسه، كثير بكثرة القوابيل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة"⁽³⁶⁾.

لذلك، تُنسب جميع التمايزات إلى إنشاء مماثلات للواحد الصادر عن الأول.

إذا، إنَّ معنى الرباط هو واهب الوجود، ولما كان كل مرتبط يرتبط بوحدة فيه فقط، وهذه الوحدة التي بها يرتبط يجب أن تعتمد على وحدة قائمة بذاتها ومرتبطة بها، فيجب أن تُوجَد وحدة مفردة، قائمة بذاتها، وهذه الوحدة يجب أن توفر بالضرورة وحدة من خلال ماهيتها. وهذه الوحدة تتتنوع في مختلف أصناف الموجودات، بحسب طبائعها، ومن هذه

(34) نفسه، 149، التشديد من المؤلف.

(35) نفسه.

(36) نفسه، 155، التشديد من المؤلف.

الوحدة المعطاة للموجودات الفردية، يحصل وجودها... من خلال هذه النظرية يربط أرسطو الوجود المعمول و[[الماهيات] المعقولة، قائلاً: إن العالم واحد مصدر عن واحد. "هذا الواحد" هو جزئياً سبب الوحدة وجزئياً سبب الكثرة⁽³⁷⁾.

"هذا الواحد" هو وجود منزح وموزع بما يتفق مع طبائعها. هذا هو السبب في أن الموجودات "تُوجَد من خلال وحدة مطلقة هي [أيضاً] سبب الكثرة"⁽³⁸⁾، وكما سيُدرس في الفصول التالية، يفهم ابن عربي وملا صدراً هذا "الواحد" الصادر عن الأول على أنه الوجود نفسه. ويقدمان تفسيرات مماثلة لكيفية صدور الكثرة عن الوحدة المطلقة للواحد. يوجد الله الذي هو "الوجود المطلق"، وهناك أيضاً كائنات ممكنة، لها "وجود نسبي"، وهناك أيضاً نوع ثالث من الوجود وهو "الوجود المطلق المنبسط".

هذا النوع من الوجود لا ينتمي إلى الوجود المطلق، ولا إلى الوجود النسبي، إنه ما يربط الماهية بين الاثنين، فالوجود المطلق يمنع وجوده ويسري إلى الكائنات الممكنة. إن فعل سريان الوجود أو انساط الوجود هو الذي يُوجِّد كائنات ممكنة⁽³⁹⁾.

إن سريان الوجود من الوجود المطلق إلى الوجود النسبي أمر واحد تماماً؛ لأنه عن الواحد يمكن أن يصدر واحد فقط. ومع ذلك، فإن هذا الوجود الواحد يصبح محدداً ومتاماً ومضاعفاً عندما تتوارد كائنات محتملة. لذلك، حتى لو كان ما يصدر عن الواحد واحداً فقط، فإن عدد القوابل لهذا الوجود هو أكثر

(37) نفسه، 108.

(38) نفسه، 154.

(39) المصادر السابقة، ابن عربي 108. الترجمة محدثة. القوني وصدراً يستخدمان تعابير مماثلة. على سبيل المثال: "الله في وجوده يسري في الموجودات بلا تقسيم أو حلول أو اتحاد"، في القوني، مفتاح غيب الجامع والوجود في كشف الشهود. مخطوط.

Qûnawa, Miftah Ghayb al-Jam'i wa-l-Wujûd fi-l-Kashf al-Shuhûd, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (Manuscript), Ayasofya, No. 1930, 17b. For Sadra, d' al-Asfar, I: 289-292.

من واحد. بهذا المعنى، يمكن أن تصدر الكثرة من الواحد⁽⁴⁰⁾.

من الواضح، إذاً، أن هاهنا موجوداً واحداً تفيس منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات؛ لأنها كثيرة، فإذاً عن (الواحد) بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة، أو تصدر، أو كيف ما شئت أن تقول⁽⁴¹⁾.

هذا الاستنتاج صحيح، خاصة عندما يتخيلون أن الفعل الأول الصادر عن المبدأ الأول هو الوحدة التي من خلالها يصبح المعلول الأول وجوداً واحداً، على الرغم من الكثرة فيه.

وفي الواقع، إذا سمحوا بكتلة غير محددة في المعلول الأول، فيجب أن تكون أقل أو أكثر من عدد الموجودات أو مساوية له⁽⁴²⁾.

وهذا ما يفسر حصول الكثرة من بساطة الأول ووحدانيته بشكلٍ مطلق، فـ 'الأول' من منظور أنطولوجي، هو فعل خالص وما يفيض من الأول هو واحد من منظور، وكثير من منظور آخر. والكثرة هي نتيجة تعدد قوابل الوجود.

كل هذا يعني أن الأول كوجود - فعل محض يبقى على الفور ويدون وساطة موجوداً في العالم. إن فعل-الوجود الأول 'مرتبط' و'مع الموجودات دائماً'، و'هذه المعرفة [علاقة الأول بكل الموجودات] تحصل للإنسان بهذا الوجه'⁽⁴³⁾.

في هذه النقطة، نجد نظرية تشاركية للسيبية، إذ إن الموجودات تشارك في فعل- الوجود الإلهي بالقدر الذي تسمح به ماهياتها-الممكنة، وتتصبح

(40) انظر أيضاً الجرجاني، 'حتى لو قلنا حقيقة ذلك (فكرة أنه من الواحد الذي يمكنه الصدور عنه)، فإننا نؤكد أن هذا ممكن فقط إذا لم يكن القابل أكثر من واحد، وإذا كان عدد القابلين أكثر من واحد، يمكن أن يصدر تعدد الكثرة من الواحد. هناك اتفاق على هذا'. شرح المواقف، 7، 196-197. 109- تم تعديل الترجمة.

(41) نفسه، 109. ترجمة بتصريف. التشديد من المؤلف.

(42) نفسه. التشديد من المؤلف.

(43) نفسه، 199.

الموجودات، بحصولها على نصيتها من الفعل الإلهي، فواعل سببية فردية. وعلى ذلك يكتب ابن رشد: "وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات، ففيه اختلاف الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه. وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو بريء عن المادة، وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها"⁽⁴⁴⁾. مرة أخرى، يمكن العثور على جذر هذا الفعل الحالن والأزلي في وجود الأول. الوجود والفعل واحد ونفس الشيء. والوجود المحسن هو فعل محسن. نقطة بداية أفعاله تقع في نقطة بداية وجوده؛ لأن أيّاً منها ليست له بداية⁽⁴⁵⁾. بهذا المعنى تشارك الموجودات في الوجود الإلهي، ولهذا يقول ابن رشد بطريقة تشبه الميتافيزيقيا الصوفية:

وهذا هو معنى قول الفلاسفة القدماء: إن الباري سبحانه هو الموجودات كلها والمنعم بها، والفاعل لها. ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. لكن كل هذا هو علم الراسخين في علمهم... ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور، بما أدى إليه النظر، أنه من عقائد الشرع، فينبغي أن يسكت من هذه المعانى عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع: إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم... [وهذا الشيء الواحد الذي يمكن أن تكون له درجات مختلفة من الوجود يمكن تعلمه من الدرجات المختلفة لوجود النفس]⁽⁴⁶⁾.

الأول يُوجَد من خلال "إغراق" فعل وجوده على ماهيات كثيرة. إن اختلاف

(44) نفسه، 320.

(45) نفسه، 12. التشديد من المؤلف.

(46) نفسه، 282. التشديد من المؤلف.

ربما كان الاقتباس توليفة من صنع المؤلف بين أكثر من فقرة، إذ لم توفق في العثور على الاقتباس كاملاً، بل في أكثر من صفحة. انظر مثلاً الصفحة 432 وما بعدها في: *نهافت التهافت*، مركز دراسات الروحنة العربية. بيروت 1998. بإشراف الدكتور محمد عابل الجابري. [المترجمين].

مامية القوابل هو الذي يضاعف الوجود الواحد الذي يفيض من الأول، وهو ما يؤدي بدوره إلى الكثرة في العالم. إن فعل وجود الأول يسري في العالم، وهو موجود على الفور في سير العالم، ويؤسس كل نشاط سببي. يتضمن هذا التسلسل فهماً تشاركيًّا للعلاقة بين الموجودات، والأول يقدم تبريرًا ميتافيزيقيًّا للفعالية السببية للكائنات المخلوقة.

3.4 مسألة الحرية:

سيكون الجدل بأنَّ قول ابن رشد عن الماهية - الإمكان يشكل الأساس لتصوره عن الحرية. خلصنا أعلاه إلى أن ابن رشد يربط الفعالية السببية للموجودات بمشاركتها في أفعال الأول الخالصة، إنَّ الفعل المحسن للأول هو "شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها"⁽⁴⁷⁾. تتحقق الإمكانات من خلال المشاركة في الفعل الخالص للأول.

يقدم هذا التفسير تبريرًا ميتافيزيقيًّا للفعالية السببية للموجودات مع الحفاظ على الأول كأساس لجميع الأفعال اللاحقة، ولهذا يقول:

فكما قلنا: لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضًا ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل، بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها، بل في وجودها فضلًا عن فعلها⁽⁴⁸⁾.

هنا يبرز سؤالان. من أين تأتي الممكناًت - الماهوية التي على أساسها يحصل تنظيم سير العالم؟ هل يحددها الله؟ على حد علمي، لا يشير ابن رشد في أي مكان إلى أن الله يحتم الممكناًت التي يُحدِّثها. ومع ذلك، هناك أسباب متعددة للاعتقاد بأن ابن رشد يدرك علاقة غير حتمية بين الله والممكناًت-الماهوية، وبهذا يبدو أنَّ اللاحتمية هذه تسمع بالحرية في النظام المخلوق.

(47) نفسه، 320.

(48) نفسه، 320. التشديد من المؤلف.

أولاً: كما أشرنا سابقاً، في حين يرفض ابن رشد المفهوم الأشعري لـ "العادة"، فهو لا يقبل فكرة الاعتباط في الله وفي نظام الخلية. علينا أن نذكر أن نظرية الترجيح الأشعرية تؤكد أنه يمكن التمييز بين المتقابلات من خلال إرادة الفاعل وحدها دون أي سبب تفضيلي (ترجيح بلا مرجع). وهذا ينطوي، بالنسبة إلى ابن رشد، على أنه 'محال أن يكون لله تعالى عادة...' [ولا] أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء، إما ضروريًا وإما أكثرًا⁽⁴⁹⁾.

وإذا استبدلنا بفكرة السبب فكرة العادة -والاعتباط الذي توحى به- فعندئذٍ لم يكن هنالك حكمة أصلًا [في العالم] من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم⁽⁵⁰⁾. في هذه الحالة، سيكون لدينا فاعل يمكنه الفعل بدون سبب أو حكمة، ويترتب على ذلك أنه 'وبالجملة، متى رفعنا الأسباب والمسبيات، لم يكن هنا شيء يُرد بها على القائلين بالاتفاق، أعني: الذين يقولون لا صانع هنا، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم هو عن الأسباب المادية'⁽⁵¹⁾. ومكذا يرفض ابن رشد اختزال سير العالم إلى 'أسباب مادية واتفاق [مصالحة]' فالخلق ليس عملية اعتباطية، وهو يحدث لأسباب محددة. لقد خلق الله العالم وفق الماهيات-الممكنته هذه الموجودة مسبقاً. وعندما يؤكد ابن رشد أن كل شيء يحدث لسبب ما، فإنه يضع في ذهنه الممكبات-الماهوية هذه الموجودة مسبقاً.

ثانياً: كما نُوقش أعلاه، يرفض ابن رشد الظرفية؛ لأنها تؤدي إلى رفض

(49) نفسه. [نص الترجمة الإنكليزية:

there is no fixed standard for His will either constantly or for most cases, according to which things must happen.

وهي تدمع بين رفض ابن رشد نسبة "العادة" إلى الله، ورفضه نسبتها إلى الموجودات. راجع تهافت التهافت، طبعة المركز العربي للأبحاث. ص 507-508. المترجمان

.320 (50)

(51) ابن رشد، الكشف عن مناجع الأدلة، ترجمة محمود قاسم (القاهرة، 1961)، 200. مقتبس من ماجد فخرى.

Majid Fakhry, Averroes: His Life, Works and Influence (Oxford: One World, 2001), 9-10

هوية الموجودات. وفق مصطلحات ابن رشد، فإن الممكنا^ت-الماهوية هذه التي يُشار إليها أحياناً بـ "الطبيعة أو الأشكال [الصور]" هي في الواقع جذور هوية الموجودات.

تحقق الموجودات بالفعل وفق نوع الهوية التي تمتلكها⁽⁵²⁾. وهذا يعني أن مفاهيم: الماهية، والإمكانية، والطبيعة، والصورة تُستخدم لتأسيس هوية الموجودات، وليس لخلق رؤية حتمية للعالم.

ثالثاً: تقترح نظرية العلم لابن رشد كذلك وجود علاقة غير حتمية بين الله والممكنا^ت-الماهوية. إن الممكنا^ت-الماهوية هذه معلومة من قبل الأول؛ لأن الأول ليس فقط فعلاً مجرداً، ولكنه أيضاً عقل مجرد. يكتب ابن رشد أن "كل هذه المعاني راجعة إلى ذاته، وإلى إدراكه لذاته وعقله له، وعقله لذاته هو عين ذاته؛ لأن عقل مجرد"⁽⁵³⁾. في هذه النقطة، يقدم ابن رشد استقراءً جديداً تماماً من إله أرسطو مثل "العقل يعقل ذاته". يعقل إله أرسطو ذاته، ولكن لا يبدو أنه مهتمٌ بأي شيء آخر غير نفسه. من الواضح أن هذا يخلق بعض الصعوبات لأولئك الذين يفهمون أن الله مهتم حتى بأدق تفاصيل الوجود. ومن أجل حلّ هذا التوتر، يجادل ابن رشد بأن الأول يعلم جميع الموجودات من خلال أنه "يعقل ذاته"؛ لأن ماهية الأول تحتوي جميع الموجودات.

الأول: لا يعقل إلا ذاته، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بـ:
أفضل وجود، وأفضل ترتيب، وأفضل نظام⁽⁵⁴⁾.

والصحيح عندهم [الفلسفه] أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا أمراً مضاناً وهو كونه مبدأ، لكن ذاته عندهم هي جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها⁽⁵⁵⁾.

(52) ابن رشد، تهافت النهافت، 330.

(53) نفسه، 185.

(54) نفسه، 130.

(55) نفسه، 121. التشديد من المؤلف.

وهو يرى أيضاً أنَّ علم الأول ليس عاماً ولا خاصاً، إنه 'واحد وبالفعل'.

الله يعلم كل شيء في فعل مفرد واحد، وهذا يعني أيضاً أن هناك بساطة مطلقة في الله موجودة جنباً إلى جنب مع كثرة لا حصر لها في الماهيات-الممكناة المعروفة: 'علمه واحد وبالفعل، سبحانه، لكن تكيف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني'.⁽⁵⁶⁾

يقترح ابن رشد كذلك أنَّ الممكناة-الماهوية موجودة بالفعل في العلم الإلهي، فالعالم 'يتافق مع علم الله'. إنَّ وجودها في العلم الإلهي، جنباً إلى جنب مع رفضه للاعتباطية الإلهية، يشير إلى أن الله لا يحقق الممكناة-الماهوية بشكلٍ اعتباطي، بل على أساس حقيقتها كما هي معلومة في العلم الإلهي. عند ابن رشد، على حد تعبير كوغان، 'الحركة تقلد الضوضاء'⁽⁵⁷⁾، وكما يقول ابن رشد:

علم الله بالموجودات، وإن كان علة لها، فهي أيضاً لازمة لعلمه، ولذلك لزم أن يقع الممُوجُد على وفق علمه، فالعلم بقدوم زيد مثلاً إن وقع للنبي من قبل إعلام الله له، فالسبب في وقوعه وفق العلم ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الممُوجُد تابعة للعلم الأزلي، فإن العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليست له طبيعة محصلة، وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للممُوجُد التي هو بها متعلق.⁽⁵⁸⁾

يشير هذا المقطع إلى أن الله يُوجِد الماهيات وفق ما هي عليه في العلم الإلهي. ومع ذلك، فإنه لا يعني أن العلم الإلهي يجعل الماهيات أيضاً على ما هي عليه. بعبارة أخرى، إن الله هو الذي يأتي بالعالم إلى الوجود وفق تصوراته المسبقة

(56) نفسه، 207. التشديد من المؤلف.

Kogan, Averroes and the Metaphysics of Causation, 201.

(57)

(58) ابن رشد، تهافت النهافت، 325-326.

في العلم الإلهي، ولكن يبدو أنَّ هذا التصور في حد ذاته لا يزال غير مُسبِّب عند ابن رشد. الماهيات معروفة موجودة، ولكن لم يحددها الله، والعلم الإلهي يتبع المعلوم. علينا أن نتذكر أيضًا أن ابن رشد يدرك الموجود [المخلوق] على أنه "وحدة الماهية [الذات] والوجود".

ومن ثم، فإنَّ اعتراف الغزالى على أنَّ ابن سينا لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته، لم يُجز عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات؛ لأنَّه لو كان ذلك كذلك، لكان الشيء علة وجوده، ولم يكن له فاعل. فلزم عنده من هذا أن كل ما وجوده زائد على ذاته، فله علة فاعلة. فلما كان الأول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين ذاته⁽⁵⁹⁾.

إذا كانت وحدة الماهية والوجود تشكل موجودًا، وإذا وصف الله بأنه "واهب الوجود"، فإن خلق الموجود يحدث عندما توجد الممكنات-الماهوية هذه وتتحقق.

الأول يُوجَد الماهيات من خلال منتها وجودها، أو بعبارة أخرى، بإخراج الإمكانيات إلى الفعل. وعلى حد تعبير ابن رشد، يعتقد الفلاسفة أن "الوجود في المركب هو صفة زائدة على ذاته، وأن هذه الصفة استفادها من الفاعل" ، واعتقدوا أيضًا أنه في الأول، "فيما هو بسيط ولا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وأنه ليست له ماهية مغایرة"⁽⁶⁰⁾. يرى ابن رشد أنه في النظام المخلوق تتقدم الماهية على الوجود؛ لأن الوجود يُمنع للماهيات الموجودة في العلم الإلهي، لكن في الأول، الوجود يتقدَّم على الماهية؛ لأنه ليست له ماهية مختلفة عن وجوده، وهكذا يعطي الأول الوجود للممكنات-الماهوية [يخرجها إلى الفعل] وفق ما هي عليه في العلم الإلهي.

(59) نفس المرجع، 236. انظر أيضًا: "لكن كل هذا النقاش مبني على خطأ أن وجود الشيء هو أحدي صفات، لأن الوجود الذي في علمنا يسبق ماهية الشيء هو ما يدل على الحقيقة"، المرجع نفسه، 236. التشديد من المؤلف.

(60) نفسه، 241. التشديد من المؤلف.

الممكناً - الماهوية، إذاً، هي أساس جريان العالم، فالله يخلق العالم وفق علمه الإلهي الموجود مسبقاً الذي يتضمن العلم بالممكناً - الماهوية. ومع ذلك، يبدو أن الماهيات التي تجعل الأشياء على ما هي عليه وتعطى لها هوياتها، غير مسببة. صحيح أن الله يعلم الممكناً-الماهوية وينقلها إلى الفعل، لكن الله لا يسبب أي نوع من الممكناً-الماهوية التي يمتلكها موجود، وبالتالي، فإن فكرة الممكناً-الماهوية هي أساس حرية الموجودات في نظام ابن رشد.

4.4 الخلاصة:

يدافع ابن رشد، من جهة، عن الأفكار الأرسطية بأنَّ كل شيء يجب أن يكون له سبب، وأن السببية هي أساس المعرفة. ويؤكد، من جهة أخرى أن مشاركة الأول في فعل الوجود هي أساس حدوث الموجودات من الممكناً-الماهوية. هذه المشاركة هي أساس الفاعلية السببية للموجودات. سببية الأول موجودة دائمًا داخل سبيبة الموجودات.

وهكذا يستطيع طرح ابن رشد أن يميز بين السببية الميتافيزيقية والسببية المادية [الفيزيقية أو الطبيعية]، كما أوضح ابن سينا سابقاً. الأول، من حيث هو السبب الميتافيزيقي، هو واهب فعل الوجود؛ لأنَّه بحد ذاته وجود محض وفعل محض. هناك أيضاً سببية مادية تتعلق بحركة المادة، ومن ثم معقولية النظام الطبيعي. إنَّ مفهوم السببية الميتافيزيقية يقترح اعتماد السببية التشاركية الأفلاطونية المحدثة، في حين أن مفهوم السببية المادية مبني على الأفكار الأرسطية، وهكذا فإنَّ طرح ابن رشد للسببية يشير إلى تكامل الأفكار الأرسطية والأفلاطونية المحدثة حول السببية.

يرفض ابن رشد أيضاً فكرة أن الكثرة لا يمكن أن تصدر عن الواحد دون وساطة العقول السماوية، وهي الفكرة التي ينسبها إلى ابن سينا. ليست عملية الفيض التدريجي على العقول السماوية هي التي تفسر الكثرة الملحوظة للعالم،

بل حقيقة أن كل مخلوق يحصل على قسطه من وجود واحد يفيض من الأول وفق إمكان خاص. وهنا نرى تأثر ابن رشد بنقد الغزالى لابن سينا، إذ يتفق ابن رشد أيضاً حول هذه المسألة مع الميتافيزيقيين الصوفيين كما يقر هو نفسه.

في فكر ابن رشد، لا يحدث تحقيق الإمكانيات من قبل الله بشكلٍ عشوائي، كما يبدو في ما تقتربه الظرفية الأشعرية. بل يشارك الأول وجوده وتحقيقه مع المخلوق وفق ماهية هذا المخلوق الممكنة.

تشير هذه الحقيقة إلى أن إرادة الله الأزلية لا تخصص "ترجحًا بلا مرجع"، وإن الممكناًت- الماهوية للموجودات، من حيث هي أشياء غير مُسبَّبة للعلم الإلهي، توفر "أسباباً" تصوغ قسط فعل الوجود الذي يعجب على المخلوق أن يتقبله. ومن ثم، فإن العالم موجود من قبل الله وفق هذه الماهيات. فمن منظور فعل - الوجود، يعتمد المخلوق كلياً على السُّبْبية الإلهية، ومن منظور الممكناًت- الماهوية، يظل حراً.

الفصل الخامس

النور والوجود والسببية

المدرسة الإشراقية وحالة السهوروبي

يقدم هذا الفصل مقاربة تفسيرية لطرح شهاب الدين السهوروبي للسببية، كما يفحص كيف يؤسس الحرية في النظام المخلوق وفق فهمه للسببية.

تقول المحاججة: إن كتابات السهوروبي تقترح تفسيراً تشاركيًّا للسببية.

يتناول هذا الفصل أولاً بعض الجوانب البارزة في أنطولوجيا السهوروبي ذات الصلة بمناقشتنا. ويعيد القسم الثاني التفكير في مسألة السببية فيما يتعلق بأنطولوجيا السهوروبي، ويناقش القسم الثالث مسألة الحرية ومسؤولية الفاعلين الأخلاقيين فيما يخص نظرية السهوروبي في السببية.

1.5 السببية والأنطولوجيا:

سيقوم الجدل في الصفحات الآتية على أنَّ الإطار الأنطولوجي المتصل والتدرجي للسهوروبي يقترح تفسيراً تشاركيًّا للسببية. ومن ثم، قد يكون من المفيد، قبل أن نبدأ البحث في رؤية السهوروبي للسببية وفق مصطلحاتها الخاصة، تقديم مختصر لأنطولوجيا الخاصة به.

تنطلق أنطولوجيا السهوروبي من التمييز بين الوجود والماهية. كان هذا التمييز، منذ المرحلة الأولى من تطويره وخاصة بعد ابن سينا، أحد أهم المشكلات التي تواجه الفلسفة الإسلامية.

يرى السهروردي أنَّ الوجود مقولَةٌ عامَة مشتركة بين واجب الوجود وممكِن الوجود؛ "الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره"⁽¹⁾.

الفرق هو أنَّ واجب الوجود موجود بسبب نفسه، ففي واجب الوجود، لا يوجد تمييز بين الماهية والوجود، بل يمكن القول: إنَّ "الوجود هو واجب الوجود نفسه"⁽²⁾. توجد موجودات أخرى؛ لأنَّ ماهياتها تتلقى سند الوجود. بينما في واجب الوجود يكون الوجود صفة ضرورية، "وفي غيره عارض زائد على الماهية"⁽³⁾. إنَّ وجود كائنات عارضة "مستعار" من واجب الوجود، ولاستخدام المزيد من اللغة اللاموتية تتلقى الكائنات العارضة وجودها من "أعلى"، ويحصل الوجود للماهيات.

لا يمكن أن يوجد كائن بدون ماهية. هذا يعني أنَّ الماهية تأتي قبل الوجود، بمعنى ما، في ترتيب الحدوث، فيصبح الوجود متحققاً ومعقولاً في كائن موجود، ويكون الكائن الموجود ممكناً بماهيته⁽⁴⁾.

تُعرف هذه الدينامية أيضاً بـ: "أصل الماهية". وكما هو موضع في الصفحات التالية، يجادل السهروردي بأصل الماهيات فقط بالمعنى النسبي، وليس بالمعنى المطلق، ففي النظام المخلوق، تتقبل الماهيات الوجود أو يحدث لها الوجود. وفي الحقيقة، الوجود سابق؛ لأنَّ الله يُعرَف على أنه وجود نوراني خالص⁽⁵⁾.

يجادل السهروردي مردداً تمييز ابن سينا بين واجب الوجود وممكِن

Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq*, with English trans., notes, commentary, and intro. J. Walbridge and H. Ziai (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1999), 65 (1)

(2) السهروردي، حكمَة الإشراق، 65.

(3) نفسه.

(4) كما يناقش السهروردي هذا الموضوع في كتابه [منطق] التلويعات من بين قضايا أخرى مثل الكلمات والخصوصيات. لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر: Mahdi Aminrazavi, *Suhrawardi and the School of Illumination* (London: Curzon Press, 1997), 9-11.

(5) أكد الغزالى، قبل السهروردي، أنَّ هدفه هو "بيان أنَّ النور الحق هو الله تعالى، وأنَّ اسم النور

الوجود، بأن هناك نوعين أساسيين من النور: "نور في نفسه لنفسه، ونور في نفسه وهو لغيره"⁽⁶⁾، فالموجود يكون نوراً ينجم عن شيء آخر غير نفسه، لا تذهب الأنوار القائمة المترتبة سلسلتها إلى غير النهاية⁽⁷⁾، ومن ثم يجب أن تنتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها إلى نور مجرد عن جميع المواد قائم بذاته، ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار⁽⁸⁾.

لقد أصبح واجب الوجود في نظام ابن سينا نور الأنوار في نظام السهوروبي⁽⁹⁾.

بعد مساواة الوجود بالنور، يمضي السهوروبي في بناء أسطولوجيا تعتمد على النور، فالله هو نور الأنوار الواضح في ذاته، كما أنه يجعل الأشياء الأخرى ظاهرة. فطبيعة النور ذاتها هي إظهار نفسه وأيضاً إظهار غيره (ظاهر بنفسه ومُظہر لغيره)⁽¹⁰⁾. إن إظهار الأشياء الأخرى يعني إشراق ماهياتها، ونور الأنوار يجعل الماهيات المظلمة واضحة من خلال منحها نوره.

تصدر الكثرة عن الوحدة غير المنقسمة لنور الأنوار بسبب "الماهيات المظلمة والهيبات الظلامية"⁽¹¹⁾، وبالعودة إلى مبدأ الأفلاطونية المحدثة، يرى

لغيره مجاز محض لا حقيقة له". في مشكاة الأنوار، طبعة ثنائية اللغة:
a dual language edition trans. David Buchman (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1998), 3;

يعلق الغزالى أيضاً على الآية في المتقذ من الضلال
(Deliverance from Error) and Other Relevant Works of al-Ghazali, trans. R. J. McCarthy (Boston, MA: Twayne Publishers, 1980).

(6) السهوروبي، حكمة الإشراق، 83.

(7) السهوروبي، حكمة الإشراق، 78.

(8) نفسه. يجد السهوروبي في القرآن إشارات إلى خلاصته، مثل: «الله نور السماوات والأرض» في سورة النور 35، انظر المرجع نفسه، 111.

(9) السهوروبي، حكمة الإشراق، تحقيق هنري كوريان: Suhraward, *Hikmat al-Ishraq*, ed. Henry Corbin, in *Opera metaphysica et Mystica*, vol. II (Paris and Tehran: Adrien-Maison-neuve, 1952), 10-11. Cited in T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), 62.

(10) لقد غيرت الترجمة من essences [الهويات] إلى quiddities [الماهيات] من أجل التناقض.

السهروردي أن "من الواحد لا يمكن أن يصدر إلا واحد"؛ ونظرًا لكونه بسيطًا تماماً، يمكن أن يكون لنور الأنوار معلول واحد فقط، نور مفرد يُسمى: "النور الأقرب".

إن نور الأنوار بطبيعته هو مصدر كل نور، وينتشر منه النور الأول والأنوار اللاحقة، وتتعدد العلاقات بين هذه الأنوار ونور الأنوار.

إن الزيادة في عدد العلاقات الأفقية بين الأنوار العارضة وفي عدد العلاقات الرئيسية بين الله والأنوار العارضة تؤدي إلى موجودات بصفاتها المتميزة.

تصف أسطولوجيا السهروردي بالاتصالية من حيث إنها لا تفرض أي فصل بين نور الأنوار والأنوار العارضة.

وجود نور من نور الأنوار، ليس بأن ينفصل منه شيء، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام؛ لأن الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن عليه الاتصال، وهو الأجسام والأبعاد. تعالى نور الأنوار عن ذلك... هكذا ينبغي أن تعرف في كل نور شارق، في حصول كل نور شارق عقلي عارض أو مجرد⁽¹¹⁾.

لا يوجد فصل حقيقي بين نور الأنوار والعالم، فالنور المنبعث من نور الأنوار يشير الماهيات المظلمة للموجودات، وبذلك يصبح أضعف وأضعف. ومع ذلك، فإن تأكل النور هذا لا يشير إلى فصل بين نور الأنوار والأنوار العارضة. فالنور الضعيف يظل نوراً، على الرغم من أنه ليس النور المطلق. "الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجه"⁽¹²⁾. وفق هذه القناعة، يفترض السهروردي أيضاً الاتصالية في العالم المادي. إذ، على النقيض من الأشاعرة والعالم المنفصل الذي اقترحه مذهبهم الذري، ينكر السهروردي فكرة الذرة التي

(11) السهروردي، حكمة الإشراق، 92.

(12) نفسه، 75.

لا تنقسم (الجوهر الفرد)⁽¹³⁾ - مؤكداً أنه 'لا يمكن أن يكون ما بين الأجسام خالياً'،⁽¹⁴⁾

أنطولوجيا السهروري هي أيضاً تدرجية، حيث تتميز الموجودات عن بعضها البعض وفق حصتها من نور الأنوار، "فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكّن، لتأكده وتمامته"⁽¹⁵⁾. تشارك الموجودات في نور الله، وتتحدد شدة نور الموجودات [تأكده] وضعفه بالبعد عن نور الأنوار الذي بدوره يتحدد باستطاعة ماهياتها. كما يشرح نصر، "تعتمد الحالة الوجودية لجميع الموجودات، إذاً، على الدرجة التي تقترب فيها من النور الأسمى، وتضيئ هي بنفسها"⁽¹⁶⁾.

وفق ذلك، يرجع السهروري المقولات الخمس: الماهية، والنوعية، والكمية، والعلاقة، والحركة إلى درجات من الشدة. إنها ليست 'مخلوقات وجودية' متميزة، إذا استخدمنا تعابير حسين ضيائي، ولكنها بالأحرى شدات مختلفة لحقيقة النور المتصلة⁽¹⁷⁾. هذه النظرة تُرجع هذه المقولات إلى تصورات عقلية دون أن تتوافق مع الواقع خارج عقلي. فضلاً عن ذلك، نظر السهروري إلى عددٍ من المفاهيم المادية التقليدية بصفتها مفاهيم عقلية. فالماهية، على سبيل المثال، حل محلها مقدارٌ متصلٌ ومتدرجٌ من النور. ومن ثم، من الجهة

(13) نفسه، 64.

(14) نفسه، 63.

(15) المرجع السابق، 67. انظر أيضاً 'كل ما كان أعلى في مراتب العلل، فهو أدنى إلى الأدون لشدة ظهوره. فسبحان الأربع الأرفع الأدنى' حكمة الإشراق 106. أول ما يحصل منه [أي]: نور الأنوار] نورٌ مجرد واحد، ثم لا يمتاز عن نور الأنوار بهيّة ظلمانية مستفادة من نور الأنوار، فإذا تميّز بين نور الأنوار وبين النور الأول الذي حصل منه، ليس إلا بالكمال والتقدّس، كما أن في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال'، المرجع نفسه، 91.

S. H. Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabi* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), 69

H. Ziai, "The Illuminationist Tradition," in *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge, 2003 [1996]), 465-496. Cf. Marcotte, Roxanne, "Suhrawardi," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/suhrawardi>.

الابستمولوجية، فإنَّ الأهم هو تجاوز المظاهر المادية، والمقولات، والتصورات العقلية واكتشاف طبيعة - النور للأشياء. يتطلب اكتشاف طبيعة - النور تجربة حدسية مباشرة يمكن نقلها إلى درجة محددة عن طريق التقصي العقلي⁽¹⁸⁾.

يقترح السهوروبي أنطولوجيا متصلة-تدرجية⁽¹⁹⁾. حيث لا يوجد فصل حقيقي أو تطابق بين نور الأنوار والعالم، فضلاً عن ذلك، تتمايز الموجودات عن بعضها البعض بحسب حصتها من نور الله. وهكذا، يمكن تلخيص الاختلاف الرئيس بين أنطولوجيا السهوروبي وأنطولوجيا الأشاعرة، فيما يتعلق بمناقشتنا للسببية، على النحو التالي :

يشدد الأشاعرة على "الغيرية" للعلة الفعالة فيما يتعلق بمعمولها، ويمكن إرجاع نظريتهم في الخلق من العدم، ورفض قدم العالم إلى هذا التأكيد على الغيرية التامة لله تجاه العالم. إذا كان العالم قدِّماً، فهذا يعني أنه يشارك في قدم الله، وهذا من شأنه أن يتعارض مع التمييز بين الله والعالم، وينتهي إما برد الله إلى العالم، أو برفع العالم إلى مرتبة الله. في كل من الحالتين يمكن أن يتهدد التمييز بين الله والعالم، ففي اللحظة التي يضحي فيها بالأولوية الزمنية،

H. Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Ḥikmat al-Ishraqī* (18) (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990), 81.

(19) تناوب ميول السهوروبي الصوفية مثل هذه الأنطولوجيا. لمعرفة أوجه التشابه بين بعض النظريات الصوفية وتعاليم السهوروبي، انظر :

H. Landolt, "Les idées platoniciennes et le monde de l'image dans la pensée du Šaykh al-išrāq Yahya al-Suhrawardi (ca.1155-1191)," in *Miroir et Savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, ed. D. De Smet and M. Sebti (Leuven: Peeters, 2007). Also H. Landolt, "Suhrawardi's Tales of Initiation," *Journal of the American Oriental Society*, 107.3 (1987): 475-86; S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15.Jahrhunderts: die Gedankenwelten des Ibn Abi Gumhur al-Ahsai (um 838/1434-35-nach 905/1501)* (Leiden: Brill, 2000).

وحول تأثيرات الأنكار الزرادشتية ولاهوت مزدا على السهوروبي، انظر : *Suhrawardi, L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques*, trans., intro., and notes H. Corbin (Paris: Fayard, 1976).

ومن أجل تحليل جيد للعلاقة بين السهوروبي والفلسفة اليونانية، انظر : D. Gutas, "Essay-Review: Suhrawardi and Greek Philosophy," *Arabic Sciences and Philosophy*, 13 (2003): 303-309

فإنه يضحي أيضاً بالأولوية الأنطولوجية لله. هذا هو جوهر حجة الغزالى ضد ابن سينا والفارابى في تهافت الفلسفه. وبالمثل، فإن نظرية الكسب الأشعرية تبدأ من افتراض أن هناك تمييزاً مطلقاً بين إرادة الله وإرادة الإنسان. وبالتالي، تهدف النظرية إلى التوفيق بينهما دون فقدان الفاعلية البشرية تماماً في عالمهم الذي تهيمن عليه الإرادة والقدرة الإلهيتان. يوجد في معظم الجوانب البارزة للنظرية الأشعرية تأكيد على التمييز بين الله والسبب والعالم، معلولة.

على النقيض من النظرية الأشعرية، فإن أنطولوجيا النور للسهروردي تقترح علاقة متصلة تدرجية بين الله والعالم. الله نور في الأساس، وال الموجودات الأخرى نور فقط من خلال المشاركة في نور الله. ولا يوجد فصل حقيقي ولا تطابق كامل بين: النور المطلق وغير المحدد، والنور العارض والمحدد. ويحصل التفريق بين الموجودات حسب حصتها من النور، ولا يتم فصل الأنوار العارضة عن نور الأنوار، ويصبح النور المطلق وغير المحدد محدداً في الماهيات المظلمة للموجودات. لكن هذا التحديد لا يشير إلى انفصال عن الله. إنه ينطوي، في الواقع، على توحيد نور الله والماهية المظلمة. فالنور الإلهي يتزوج مع الماهيات المظلمة، ينيرها ويوجدها.

يتضح هذا الاختلاف بين أنطولوجيا السهروردي وأنطولوجيا الأشاعرة في رؤية كل من الطرحين للعلاقات السُّبَبِيَّة، كما سوف يُناقَش في القسم التالي.

2.5 طرُح السهروردي التشاركي للسببية:

تقرَّج أنطولوجيا السهروردي المتصلة التدرجية نظريةً تشاركية للسببية. وفق هذه الأنطولوجيا، لا يوجد الله والعالم كشيئين منفصلين، بل يشكلان شيئاً واحداً متمايزاً وفق شدة النور.

تؤسس علاقة عدم الفصل هذه الفاعلية السُّبَبِيَّة وحرية الموجودات التي تشارك (لأنها ليست منفصلة عن) السُّبَبِيَّة الإلهية والحرية.

بالنسبة إلى السهوردي، يكون لجميع الموجودات "مدخل" في الحقيقة النورية⁽²⁰⁾.

لا يوجد فصل، مع أن هناك درجات من النور. وعلى الرغم من الكثرة التي تسببها الماهيات المظلمة، فإن الموجودات توجد في أنطولوجيا متصلة. بهذا المعنى، ليس للموجودات أي فعل سببي إيجابي، وهي متقبلة فقط. إن "المعطي لجميع الجواهر الغاسقة أنوارها غير ماهياتها المظلمة"⁽²¹⁾. هذا أيضا للقول: إن السبب الحقيقي لنورها ووجودها ويقائهما هو نور الأنوار.

ما هو دونه يحتاج إليه، ومنه وجوده... كل قوة وقهر وكمال مستفاد منه⁽²²⁾.

إن الجسم لا يوجد جسماً⁽²³⁾.

فنور الأنوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة، والمحصل منها فعلها، والقائم على كل فيض، فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأنٌ ليس فيه شأنه، على أنه قد يتسامح في نسبة الفعل إلى غيره⁽²⁴⁾.

تنسب هذه المقاطع القدرة السببية إلى الله. إن نور الأنوار هو سبب كل شيء "بواسطة أو بدونها". وعلى الرغم من أن هذه المقاطع تنسب كل القدرة السببية إلى الله، فإن الموجودات أيضا فعالة سببياً بسبب مشاركتها في نور الله. وكما ذكرنا سابقاً، فإن ما يمنع الماهيات المظلمة الوجود هو النور الموجد الذي ينشق من نور الأنوار. ويسبب التفاعل بين النور غير المحدد والماهيات المظلمة للموجودات، يصبح النور محدداً. ويصبح النور المطلق مؤهلاً في الماهيات. تؤدي هذه العملية إلى تفرد النور في الموجودات. وهذه الأنوار

(20) السهوردي، حكمة الإشراق، 85.

(21) نفسه، 78.

(22) نفسه، 87.

(23) نفسه، 85.

(24) نفسه، 114. التشديد من المؤلف.

المتفردة تشع أيضاً النور (وإن كان أضعف). وكما يلاحظ والبريدج، فإن الموجودات التي تتكون من درجات مختلفة من النور تظل "موجودات عيانية موحدة".⁽²⁵⁾

إن طرح السهوروبي لعملية إشعاع النور المطلق من نور الأنوار وتفريد النور في الماهيات المظلمة للموجودات يوفر الأساس لتفسير تشاركي للفعالية السببية. فالموجودات تتلقى من الله نوراً موجداً ينير ماهياتها المظلمة، وهي تُشع النور نفسه إلى الأنوار السفلية. فالموجودات لا تخلق نورها الخاص، بل تتلقاه وتشعه فحسب، أي: يتذبذب نورها من نور الله، وبهذا فإن وجودها واستمرار هذا الوجود مسبباً من قبيل الله. في هذه الحالة، تُوجد علاقة سببية من أعلى إلى أسفل فحسب. ومع ذلك، يصبح نور الله مؤهلاً في الكائنات الفردية. إن مشاركة تلك الكائنات في الحقيقة النورية لنور الله، وإن كان ذلك بطريقة محددة، تسمح لها بالحصول على نورها الخاص، ومن ثم بإشعاعه.

يمكن تشبيه العملية برمتها بمرور النور عديم اللون عبر الزجاج الملؤن. سوف يتلون النور، ومن ثم سوف يتحدد خلال هذه العملية. ومع ذلك، لا يحصل فصل النور الملؤن حقاً عن النور عديم اللون. لكنه في الوقت نفسه ليس مطابقاً للنور عديم اللون. لا يزال النور الملؤن نوراً، لكنه ليس النور المطلق. في هذا القياس، يمكن تشبيه الزجاج نفسه بالماهيات المظلمة؛ لأنّه يؤهل النور عديم اللون. ومن ثم، فإن النور الذي تبعه الموجودات هو، من منظور أول، نور الله، ومن منظور آخر، النور الخاص بها. وهكذا تكتسب الموجودات النور المطلق نفسه من نور الأنوار، لكنها تشع نوراً وفق ماهياتها. نورها المؤهل هو، في النهاية، نور الله. وهنا، يمكن أن يُنسب الفعل نفسه في الوقت نفسه إلى الله وإلى الموجود؛ لأن "نور الأنوار علة وجود جميع الموجودات، الممكنة بواسطة وغيرها، وعلة ثباتها أيضاً، وكذا القواهر من الأنوار".⁽²⁶⁾

John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks* (Albany: State University of New York Press, 2000), 22-23

(25) السهوروبي، حكمة الإشراق، 123.

تُسبِّبُ المَوْجُودُ، إِذَا، عَنْ نُورِ الْأَنوارِ، وَالْمَوْجُودُ نَفْسُهُ هُوَ سَبَبٌ أَيْضًا بِفضلِ النُورِ الَّذِي يُشارِكُ فِيهِ وَيُشَعِّهُ. نُورُ الْأَنوارِ هُوَ السَّبَبُ الْحَقِيقِيُّ الْمُنِيرُ أَوْ الْمُوَجِّدُ وَالْفَاعِلِيَّةُ السَّبَبِيَّةُ لِلْكَائِنَاتِ الْأُخْرَى النَّاجِمَةُ عَنْ مُشارِكتِهَا فِي النُورِ الْإِلَهِيِّ. كَمَا نُوقِّشُ أَعْلَاهُ، هُنَاكَ تَدْرِجُ، وَفَقَدْ أَنْطُولُوجِيَا السَّهْرُورِيِّ الْمُتَصَلِّهُ وَالْمُتَدَرِّجِيَّةُ، فِي هَذِهِ الْمُشارِكةِ حَسْبَ "تَأْكِيدٍ وَتِمَامِيَّةً" نُورَهَا. تُشَرِّكُ بَعْضُ الْمَوْجُودَاتِ فِي النُورِ بِشَكْلٍ كَامِلٍ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِهَا، أَيْ: إِنْ بَعْضُ الْمَوْجُودَاتِ أَكْثَرَ فَاعِلِيَّةً سَبِيبًا مِنْ غَيْرِهَا.

تُتَفَاعِلُ هَذِهِ الْأَنوارُ الْإِفْرَادِيَّةُ أَيْضًا مَعَ بَعْضِهَا الْبَعْضِ. وَيُشَعِّ كُلُّ مَوْجُودٍ نُورًا وَفَقَدْ مَاهِيَّتِهِ، وَيُؤْثِرُ فِي الْمَوْجُودَاتِ الْأُخْرَى، وَهَكُذا يَتَلَقَّى كُلُّ مَوْجُودٍ النُورَ مِنْ نُورِ الْأَنوارِ بِوَسِيْطَهُ، وَيَتَلَقَّى كُلُّ مَوْجُودٍ أَيْضًا النُورَ مِنْ نُورِ الْأَنوارِ دُونَ وَسِيْطَهُ، فَيَتَأْثِرُ الْمَوْجُودُ بِالنُورِ الْمُطْلَقِ مِنْ جَهَّهَةِ، وَبِالنُورِ الْفَرَديَّةِ مِنْ جَهَّهَةِ أَخْرَى.

كُلُّ عَالٍ يُشَرِّقُ عَلَى مَا تَحْتَهُ بِالْمَرْتَبَةِ، وَكُلُّ سَافِلٍ يَقْبِلُ الشَّعَاعَ مِنْ نُورِ الْأَنوارِ بِتَوْسِطِ مَا فَوْقَهُ رَتْبَةُ رَتْبَةٍ، حَتَّى أَنَّ الْقَاهِرَ الثَّانِي يَقْبِلُ مِنْ النُورِ الْمُرْسَلِ مِنَ السَّمَاءِ [الْسَّانِحَ]، وَهُوَ الشَّعَاعُ الْفَائِضُ، مِنْ نُورِ الْأَنوارِ مَرَّتَيْنِ: مَرَّةً مِنْهُ بِغَيْرِ وَاسْطَةٍ، وَبِاعتِبَارِ النُورِ الْأَقْرَبِ مَرَّةً أُخْرَى...⁽²⁷⁾، وَهَكُذا تَسْتَمِرُ بِوَاسْطَةِ بِغَيْرِ وَاسْطَةٍ.

فِي جَمِيعِ الْحَالَاتِ، تَعُودُ الْفَاعِلِيَّةُ السَّبَبِيَّةُ لِلْوَسْطَاءِ إِلَى مُشارِكتِهِمْ فِي النُورِ الْإِلَهِيِّ. إِذْ يَضِيءُ النُورُ غَيْرُ الْمُحَدَّدِ الْمُنْبِتِقُ مِنْ نُورِ الْأَنوارِ الْمَاهِيَّاتِ الْمُظْلَمَةِ لِلْمَوْجُودَاتِ، وَتَشَعُّ الْمَوْجُودَاتُ لَاحِقًا لِلنُورِ فِي شَكْلِ مُحَدَّدٍ - وَهِيَ عَمَلِيَّةٌ يُمْكِنُ أَنْ يَطْلُقَ عَلَيْهَا تَفْرِيدَ النُورِ. فَإِذَا كَانَ هُنَاكَ وَسْطَاءُ، فَهُمْ مَوْجُودُونَ كَتَحْدِيدَاتٍ وَتَفْرِيدَاتٍ لِلنُورِ الْمُطْلَقِ وَغَيْرِ الْمُحَدَّدِ. فَالْمَوْجُودَاتُ تَسْبِيْتُ مِباشِرَةٍ

(27) نفسه، 100. التَّشِيدُ مِنَ الْمُؤْلِفِ. لَقَدْ غَيَّرَتْ كَلِمَةً 'سَانِحٌ' فِي التَّرْجِيمَةِ الْأَصْلِيَّةِ إِلَى 'مُرْسَلٌ مِنَ السَّمَاءِ'.

عن نور الأنوار، لكنها تعد أيضاً أسباباً؛ لأنها تبعث النور غير المحدد بشكل فردي. أي: إن نور الأنوار يتسبب في وقت واحد 'بواسطة وبغير واسطة'.

يمكن ملاحظة الفهم التشاركي نفسه لمفهوم **السببية** في مناقشة السهوروبي لتبعة الموجودات واستقلالها.

يعتقد السهوروبي أنه يمكن عدّ الموجودات تابعةً من منظور، ومستقلةً من منظور آخر. على سبيل المثال: "النور الأقرب (الفيض الأول) فقيرٌ في نفسه [تابع]، غنيٌّ بالأول [مستقل]"⁽²⁸⁾. إن أي موجود في حد ذاته يعتمد على الإشراق الموجّد من الله. وبمجرد أن يتلقى الموجود هذه الإشراقة من الأول، يمكن أيضاً عده مستقلاً، وكما ستناقش في الصفحات التالية، فإن الموجودات، بحكم مشاركتها في النور المطلق، تشارك إلى الحد الذي تسمح به ماهياتها أيضاً في الاستقلال الإلهي. علاوة على ذلك،

على الرغم من أن النور الأقرب لا يحصل منه الجوهر الغاقي من حيث نوريته، فلا بد أن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ [حاجز] ونور مجرد [عن المادة]، فإن له فقراً في نفسه، وغنى بالأول ... فيظهور فقره له واستفساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه يحصل منه ظلّ هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور، وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر، فالبرزخ ظله، والنور القائم ضوء منه، وظلّه إنما هو لظلمة فقره⁽²⁹⁾.

يربط السهوروبي، في هذا المقطع، بين مفاهيم مثل **الضرورة والإمكانية** [العرضية]، وال**النورية والظلمانية**، والاستقلال والتبعية. فالنور يكون تابعاً بقدر ما هو ممكّن في نفسه، وهو مستقل بقدر ما هو واجب بسبب شيء آخر غير نفسه.

(28) نفسه، 92.

(29) نفسه، 95. التشديد من المؤلف.

ويقدر ما يكون ممكناً، ينبع عنه ظل، ويقدر ما يكون واجباً، ينبع منه نور. ويقدر ما تكون الموجودات تابعة، لا يمكنها التسبب في شيء، فهي نفسها مجرد ماهيات مظلمة تنتظر أن تضاء أو تحدث، ويقدر ما تكون الموجودات مستقلة، يمكن أن تسبب شيئاً ما. يصبح النور غير المحدد محدداً في أثناء إشراق النور على الماهيات المظلمة، وتثبت الموجودات بدورها نوراً وتحدث المعلولات.

3.5 النور والحركة:

يشير السهوروبي في بعض الفقرات إلى وجود علاقة بين النشاط المادي وبينه الميتافيزيقي للسببية. يكتب السهوروبي، على سبيل المثال: إن "الفاعلية من خاصية النور"⁽³⁰⁾. فالفاعلية التي نلاحظها ترجع إلى طبيعة النور. ومن ثم، فإن النور هو سبب الحركة. "فصارت الأنوار علة الحركات والحرارات"⁽³¹⁾. علاوة على ذلك، ترتبط هذه الحركات ارتباطاً وثيقاً بقدرتها على الإشراق. فمن جهة، النور يسبب الحركة، ومن جهة أخرى، الحركة تُظهر النور، وتعمل الحركة أيضاً على زيادة القدرة على الإشراق. إن حركة الموجود هي شرط الإشراق.

فالتحريكات تكون معدة للإشرافات، والإشرافات تارة أخرى موجبة للحركات، فلا زالت الحركة شرط الإشراق، والإشراق تارة أخرى يوجب الحركة التي بعده، وهكذا دائماً. وجميع الحركات والإشرافات مضبوطة بعشق مستمر وسوق دائم⁽³²⁾.

(30) نفسه، 113.

(31) نفسه، 129. انظر أيضاً "صارت الأشواق أينما موجبة للحركات، ومن شرف النار كونها أعلى حرقة وأتم حرارة، من باقي العناصر، وأقرب إلى طبيعة الحياة". نفسه، 130.

(32) نفسه، 122. التشديد من المؤلف.

الحركة صفةٌ من صفات النور، فعندما تتحرك الموجودات، تكون أقرب إلى النور، أو تكون أكثر شبهاً بالنور. وبهذا المعنى، كلما تحركت أكثر، زاد إشراقها. قد يشير هذا أيضاً إلى وجود علاقة بين الحركة والتقدم الروحي، فالحركة أقرب إلى الفهم الميتافيزيقي والإدراك الروحي.

ترتبط الحركة أيضاً بـ "العشق والشوق". يبدو أن هذا يعكس قناعة ابن سينا بأنه عندما تتحرك الموجودات، فإنها تفعل ذلك لتكون أقرب إلى مصدرها، نور الأنوار⁽³³⁾؛ ونظرًا إلى أن الحركة التي تزيد قدرتها على الإشراق، تجعلها أشبه بنور الأنوار، فإن عشقها لنور الأنوار هو الذي يحفز حركتها⁽³⁴⁾. هذا هو سبب وجود نشاط مستمر في المجالات الأرضية والسماوية. إذا كانت "حركات الأفلاك غير متناهية، فليست إلا لأمِّ غير متناهي التجدد"⁽³⁵⁾.

فصارت الأنوار علة للحركات والحرارات، والحركة والحرارة كلَّ منها مظهر للنور، لا أنهما علَّتاه الفاعليتان، بل تُعدان القابل لأن يحصل فيه نور من الثور الظاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها⁽³⁶⁾.

ترتبط هذه الأنوار فيما بينها من خلال مبادئ الحب والهيمنة، فالأنوار السفلية تحب الأنوار الأعلى، والأنوار الأعلى لها هيمنة على الأنوار السفلية. "فللعالى على السافل قهر وللسافل إلى العالى شوق وعشق"⁽³⁷⁾. وهذا يعني أيضًا أن لكل نور نوعين من العلاقات، أو أنه يوجد تحت تأثير كل من الحب والهيمنة. كل نور يختبر في الوقت نفسه القهر والعشق، "في سفح النور الناقص عشق إلى

(33) يكتب ابن سينا، على سبيل المثال: إن الأشياء لها "نفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل تصدر عنه الحركة الفلكية"، الشفاء الإلهيات (315). وـ"الحركة هي غاية الكمال". 322.

(34) السهوردي، حكمة الإشراق، 121.

(35) نفسه، 122. هذا المقطع يوحى أيضًا بأن نور الأنوار يتجلّى بطريقة متقدمة.

(36) نفسه، 129.

(37) نفسه، 97.

النور العالى، وفي سفح النور العالى قهر للنور السافل...فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر⁽³⁸⁾. النور إذاً يهيمن على نور أدنى وتحت هيمنة نور أعلى، ويشكل مشابه، فإن النور نفسه يحب النور العالى الذى يسببه، ويحبه النور الس资料ي الذى ينجم عنه. "إذا علمت أنَّ النور فى أضلاع ذاته، وأنَّ له فى جوهره محبة لسنه، وقهرًا على ما تحته"⁽³⁹⁾.

4.5 العدم والسببية الإيجابية-السلبية:

يرى السهوروبي أن "زوال الموانع" يمكن أن يشكل أيضًا سببًا، فزوال الغيم، مثلاً، هو سبب إنارة الأرض. ما هو مهم فهمه هنا هو أن إزالة الغيم ليست السبب الحقيقي لإنارة الأرض، فالإزالة ليست لها أي فاعلية مسببة إيجابية؛ لأن السبب الحقيقي هو الشمس. ومع ذلك، يمكن عد زوال الغيم أيضًا سببًا؛ لأن إنارة الأرض لا يمكن أن تحدث بدونه.

باختصار، إن إزالة الغيم سبب من منظور، وليس سببًا من منظور آخر. "يدخل في الشرائط، وزوال المانع [في السبب أيضًا]، فإن المانع إن لم يزل، يبقى الوجود بالنسبة إلى ما يفرض علته ممكناً"⁽⁴⁰⁾.

وبالمثل، فإن السهوروبي يساوى "السكون" مع غياب سبب للحركة، فالسكون كصفة سلبية لا يتطلب سببًا، فالعدم في حد ذاته هو نوع من الأسباب. على سبيل المثال: "الحركة أقرب إلى طبيعة الحياة والتورية، إذ هي مستدعاة للعلة الوجردية التورية. بخلاف السكون، فإنه عدمي، فيكتفيه عدم علة الحركة"⁽⁴¹⁾.

(38) نفسه، 97-98.

(39) نفسه، 133. يقترح السهوروبي أيضًا أنه في كل هذه العلاقات المعمودية والأفقية بين الموجودات، يلاحظ المرء كلاً من الضرورة والحرية. في الطروحات التشاركية للسببية، هناك ضرورة وحرية.

"فإن لكل علة تورية بالنسبة إلى المعلول محبة وقهرًا"، نفسه، 103

(40) نفسه، 43.

(41) نفسه، 129.

وبهذا، تكون إزالة الموضع سبباً من دون وجود أي نشاط سببي إيجابي. يمكن عد هذا النوع من السببية سلبية. ومن هذا المنظور، يُعد عدم الوجود سبباً، حتى لو لم تكن له فاعلية سببية إيجابية. 'معنى دخول العدم في العلبة أن العقل إذا لاحظ وجوب المعلول لم يصادفه حاصلاً دون عدم المانع' ⁽⁴²⁾. لا يمكن أن يسبب عدم الوجود أي شيء؛ لأنّه ببساطة معدوم، وليس له صفة إيجابية في التأهيل كسبب ⁽⁴³⁾. ومع ذلك، من منظوري آخر، يُعد عدم الوجود سبباً؛ لأنه يتسبّب في التمايز الملحوظ للنور المطلق. فال موجودات هي خليط من الوجود والعدم، أو بعبارة أخرى، من النور والظلماء. ويقدّر ما تحصل الموجودات على نصيبها من النور، يكون لها نشاط سببي إيجابي، ويقدّر ما تحصل على نصيبها من الظلماء، يكون لديها نشاط سببي سلبي. وهي، في نشاطها الإيجابي، تشارك في النور الإلهي، ومن ثم تبت من النور الذي تتلقاه من نور الأنوار، كما سبق ذكره، وهي في نشاطها السلبي تحدّ من النور. إن عدم وجودها بهذا المعنى هو سبب أيضاً.

في البرازخ كثرة... لو لم تكن هناك برازخ، لكان كل شيء نوراً ⁽⁴⁴⁾.

وقد يكون الفاعل واحداً، ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بحسب القابل، كما يقع من شعاع الشمس على البَلْوَر أو الشَّبِيج [الخرز الأسود] والأرض ⁽⁴⁵⁾.

وفق ذلك، لا تكون الموجودات سبباً للنور، ولكنها ببساطة تقبل النور وتشارك فيه. يهب الله كل "الماهيات المظلمة والهيئات الغاسقة" نورها ⁽⁴⁶⁾.

الله، واهب النور، هو السبب الموجّد والحافظ الحقيقي. النور نفسه

(42) نفسه، 44. التشديد من المؤلف.

(43) نأمل: "وليس هذا مصيراً إلى أنَّ العدم يفعل شيئاً". المرجع نفسه.

(44) نفسه، 95.

(45) نفسه، 91

(46) نفسه، 78.

مُؤْمِلٌ في ماهية الموجودات، والموجودات تشارك في النور، وتشعّب بما يتوافق مع ماهياتها. لذلك، يمكن أن يُنسب الظلم أو عدم الوجود حقاً إلى الموجودات، في حين أن النور أو الوجود يمكن في النهاية أن يُعزى إلى الله فقط، وهذا العزو لا يعني أي نشاط سببي إيجابي من جانب الموجودات؛ لأن الظلم أو عدم الوجود ليس له صفة إيجابية. ومع ذلك، فإن عدم الوجود هو سبب التمايز، ومن ثم النقص.

لل الموجودات إذاً نمطان من الدور السببي: إيجابي، وسلبي.

إيجابي: من حيث إنها تشارك في النور الإلهي وتشع نسخة إفرادية منه.

وسلبي: من حيث إنها تحدد النور الإلهي؛ بسبب ماهياتها.

إن الموجودات أسباب من حيث مشاركتها في النور الإلهي ومن حيث تحديدها للنور الإلهي.

5. الحرية: القوابل والمشاركة:

كيف يؤسس السهروري الحرية وفق وصف السببية هذا؟ هناك جوابان ممكنان.

أولاً: سبق أن ذكرنا أن الله ينير الماهيات المظلمة للموجودات ويوجدها وفق "صلوح القوابل"⁽⁴⁷⁾.

تؤدي ماهيات الموجودات إلى التحديد، ومن ثم إلى تمايز نور واحد. وبما أننا نشارك فيه، يصبح النور الواحد متعددًا، "والشيء الواحد يجوز أن يحصل منه، لاختلاف أحوال القوابل وتعدداتها، أشياء متعددة"⁽⁴⁸⁾. الواحد يصبح متعددًا وفق ماهية المتقبل.

(47) نفسه، 96.

(48) نفسه.

بالنسبة إلى واجب الوجود، يُعد الوجود صفةً ضرورية، ولكن في النظام المخلوق، "الوجود مُضاف إلى" الماهيات⁽⁴⁹⁾.

وهذا يعني أن الماهية تأتي قبل الوجود بمعنى ما، وإن فكرة (أصالة الماهية) توفر الأساس لحرية الموجودات المخلوقة⁽⁵⁰⁾.

يبدو أن السهوروبي لا يقدم أي سبب لوجود كي يمتلك الماهية التي له. من الصحيح، كما يشير التحليل السابق، أن الله يتسبب في وجود كائن ممكن على أنه أكثر من إمكان، ومع ذلك، فإن الله لا يجعل الكائن الممكن على ما هو عليه. الله يوجد الموجودات كما هي، ولكنه لا يجعلها على ما هي عليه. وبعبارة أخرى، إن الله هو الذي يتسبب في وجودها دون أن يحدد ماهيتها. الله ينير ماهيتها فقط بفيض الوجود. وهكذا تكون الماهيات التي تسبق الوجود علّا غير معلولة.

الجود إفادة ما ينبغي لا لعوض... فلا شيء أشد جوداً من نور في حقيقة نفسه، وهو متجلٌّ وفيما ينادي ذاته على كل قابل، والملك الحق هو من له ذات كل شيء، وليس ذاته لشيء، وهو نور الأنوار⁽⁵¹⁾.

يذكر السهوروبي في هذا المقطع أن الله "هو من له ذات كل شيء [ماهية]."

هذا يشير إلى أن الله يعرف هذه الماهيات.

فنور الأنوار ظاهر ذاته... وغيره ظاهر له: «لَا يَعْزِيزُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» (سورة سباء 3)، إذ لا يحجبه شيء عن شيء،

(49) نفسه.

(50) ينافش السهوروبي أيضًا هذا الموضوع في كتابه التلوينات، من بين قضايا أخرى مثل الكلمات والجزئيات. انظر:

Mahdi Aminrazavi, Suhrawardi and the School of Illumination (London: Curzon Press, 1997), 9-11.

(51) نفسه، التشديد من المؤلف.

فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته إذ النور فياض لذاته⁽⁵²⁾.

إن علم الله بالماهيات ونوريته-إيجاده لها لا يعنيان أن الله يحدد الماهيات. فالله ينير هذه الماهيات ويخلقها ويُظهرها وفق علمه بها، أي: إن خلق الله يتبع علم الله، وعلم الله يتبع الشيء المعلوم دون أن يحدد. الله يعلم ويمتلك كل المكنات ويتحققها بما يتناسب مع ماهياتها. فإذا كان ذلك كذلك، تكون الموجودات حرة في امتلاك الماهيات الموجودة في العلم الإلهي، بالرغم من أن الله لديه القدرة **السببية** الوحيدة للإيجاد. وإذا كانت الحرية تعني أن تكون علة من غير معلول، فإن الموجودات لديها حرية حقيقة بفضل امتلاكها للماهية الخاصة بها.

يقترح السهروردي أيضًا أن المشاركة في النور تعني الحرية، فالمشاركة في النور هي المشاركة في الصفات الإلهية التي يقتضيها النور أو يوجبها، بما في ذلك: الوجود، والحياة، والوعي، والقدرة، والحرية.

وقدّر ما نشارك في النور، سيكون لنا نصيبنا من هذه الصفات، بما في ذلك الحرية. فمن خلال المشاركة في الحرية الإلهية، ستمتلك الموجودات حرية.

كيف يشير النور إلى صفات إلهية أخرى؟

أولاً: بالنسبة إلى السهروردي، فإن نور الأنوار هو مصدر الوعي والوعي الذاتي في النظام المخلوق. إذ تشارك الموجودات في الوعي والوعي الذاتي إلى الحد الذي تشارك فيه في النور. علاوة على ذلك، "إن الذي يدرك ذاته هو نور نفسه"⁽⁵³⁾. فالإدراك الذاتي والنور هما الشيء نفسه. ومن ثم، فإن اكتشاف طبيعة النور في الأشياء ممكن من خلال اكتشاف طبيعة النور في الذات. هذا هو السبب في أن التصوف الفلسفي للسهروردي يبدأ من اكتشاف النور (الذات) في

(52) نفسه، 105.

(53) نفسه، 83.

عمق الوجود البشري، ثم ينتقل إلى اكتشاف النور (الذات) في العالم الخارجي⁽⁵⁴⁾. الأكثر أهمية لمناقشتنا هو أن النور الإلهي يشكل أساس الإدراك الذاتي ووعي الموجودات. إن المشاركة في نور الأنوار هي أيضاً مشاركة في هذه الصفات. هذا ما يكتبه السهروردي:

كل من أدرك ذاته، فهو نور محض، وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته⁽⁵⁵⁾.

فالأنا ليست إلا أن تكون واضحاً، وأن تكون نوراً⁽⁵⁶⁾.

لقد ثبت أن أنايتك [أناك] نور مجرد، ومدرك لنفسه، والأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق. فيجب أن يكون الكل [الأنوار المجردة] مدركاً لذاته، إذ ما يجب على شيء يجب على مشاركه في الحقيقة⁽⁵⁷⁾.

كذلك، القول بأن النور يعني الحياة:

فنور الأنوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته⁽⁵⁸⁾.

يتضمن النور أيضاً القدرة والعلم:

فنور الأنوار شدته وكمال نوريته لا تنتهي، فلا يتسلط عليه بالإحاطة شيء، واحتجابه عنّا إنما هو لكمال نوره وضعف قوانا، لا لخفايه... هو القاهر بنوره لجميع الأشياء، فعلمه نوريته، وقدرته أيضاً نوريته، وقهره للأشياء⁽⁵⁹⁾.

(54) للحصول على تحليل جيد لنظرية المعرفة لدى السهروردي وأهميتها للفلسفة الحديثة، انظر: M. Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany: State University of New York Press, 1992).

(55) السهروردي، حكمت الإشراق، 82.

(56) نفسه، 81.

(57) نفسه، 86.

(58) نفسه، 89.

(59) نفسه، 113.

أميرًا، يساوي السهروردي الحياة بالاستقلال. فالماهية في حد ذاتها تعتمد كليًّا على حصول الإشراق من نور الأنوار الذي بدونه تظل مجرد ماهية. وبمجرد أن يستقبل الموجود النورَ من نور الأنوار، يصبح مستقلًا بحكم مشاركته في النور الإلهي اللازم عن الاستقلال الإلهي. الموجود تابع بذاته، ولكنه مستقل بفضل نور الأنوار⁽⁶⁰⁾. وبعبارة أخرى، يتلقى الموجود استقلاله من النور الإلهي.

على الرغم من أن النور الأقرب لا يمكن أن يحصل منه من حيث نوريته جوهر غاسق، إلا أنه لا بد أن يحصل به بروز ونور مجرد؛ لأن له فقرًا [تبعية] في نفسه وغنى [استقلالًا] بالأول⁽⁶¹⁾.

وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرد آخر⁽⁶²⁾.

ينظر إلى جميع الصفات الإلهية على أنها مظاهر مختلفة لشيء واحد هو نفسه، وهو النور. إذا كان النور يستلزم كل هذه الخصائص، وإذا لم يكن هناك فصل بين نورنا ونور الأنوار على الرغم من التزول التدريجي، يمكن أن نجادل إذاً في أن الموجودات تشارك في الصفات الإلهية، من خلال مشاركتها النور الإلهي. فهي بوعي الله، واعية، وبيحاة الله، حبة، الأكثر أهمية في مناقشتنا حول الحرية هو أنه من خلال المشاركة في الحرية الإلهية، تختبر الموجودات الحرية أيضًا. وبناءً على ذلك، فإن كلاً من معالجة السهروردي للماهيات على أنها أشياء غير مُسببة من العلم الإلهي وفكرة المشاركة في النور الإلهي تؤسسان للحرية.

(60) نفسه، 92.

(61) نفسه، 95. التشديد من المؤلف.

(62) نفسه، التشديد من المؤلف.

6.5 الخلاصة:

إن مقاربة السهروري لمسألة السببية والحرية مُتجذرة في الأنطولوجيا التدرجية-المتصلة. الله نور والكائنات الأخرى نور؛ بسبب مشاركتها في نور الله. وإن أساس كل نشاط سببي هو إشعاع النور الإلهي على الماهيات المظلمة، فعندما ينير الماهيات ويوجدها، يوفر النور الإلهي أيضًا أساساً لفعاليتها السببية. الموجودات ليست سبباً للنور، بل هي مُتقبلة للنور فقط. ومع ذلك، هذا لا يعني أنها غير مهمة من الجهة السببية. فال الموجودات لا تتلقى النور فحسب، بل تشعه أيضًا وفق قدراتها. وهكذا يصبح النور المطلق محدوداً في الماهيات المظلمة، وهذه الماهيات المظلمة تبعث في وقت لاحق النور في شكل محدد. بهذا المعنى، يصل نور الأنوار إلى الموجودات بطريقتين "بواسطة ومن غير واسطة". وكل موجود ناتج عن نور الأنوار، لكنه أيضًا يتسبب في نفس الوقت في كائنات أخرى.

بهذا المعنى، يبدو أن هناك توافقاً بين ابن سينا والسهروري. فكما نقش في الفصل الثاني، يؤدي تمييز ابن سينا بين السببية المادية والميتافيزيقية أيضًا إلى رؤية العلاقة بين الله والعالم على أنها تكون مع وسيط أو بدونه في الوقت نفسه. وخلافاً للرفض الظرفي للواسطة السببية، يتفق كل من ابن سينا والسهروري على أن الواسطة السببية لا تهدد بالضرورة مكانة الله كأساس لجميع الأنشطة السببية. وكما ستناقش في الفصول التالية، يدعم القوني والقيصري أيضًا هذه الفكرة القائلة: إن العلاقة السببية بين الله والعالم يجب أن تُفهم "بواسطة ومن غير واسطة".

الفصل السادس

العالم بوصفه تجلّياً إلهيّاً، والسببية

الميتافيزيقا الصوفية وحالة ابن عربي

يقدم هذا الفصل طريقة لمقاربة مسألة السببية في نظام ابن عربي الميتافيزيقي. توصف ميتافيزيقا ابن عربي بأنها: علائقية، بمعنى أن الموجودات تفهم على أنها محصلة علاقاتها مع الله، وأن أسماء الله هي مقولات لاهوتية تدل على هذه العلاقات. وهي صيروراتية من حيث إنها ترى العالم بصفته تعددًا في مظاهر الصفات الإلهية المتواصلة والمتحيرة باستمرار، فالعالم يُعاد خلقه من جديد في كل لحظة، وال الموجودات هي مجتمعات من الأفعال الإلهية أو التجليات الإلهية. تُنسب القوة السببية ضمن هذا الإطار إلى الله، وتشير السببية إلى انتظام تفردات التجلّي المتعلقة وقابلية التنبؤ بها.

تسمح الكيفيات العلائقية والصيروراتية لميتافيزيقا ابن عربي بدمج المنظورين التشاركي والظرفي حول السببية.

ويبحث هذا الفصل أيضًا كيف استخدم ابن عربي فكرة المشاركة والنماذج الأصلية الثابتة (الأعيان الثابتة) لتأسيس الحرية⁽¹⁾.

(1) ظهرت بعض أجزاء هذا الفصل أيضًا في:

Ozgur Koca, "The World as a Theophany and Causality: Ibn 'Arabi, Causes, and Freedom," Sophia, 2017, 10.1007/s11841-017-0621-x.

وأعبد طبعها بإذن من Springer. يتضمن هذا الفصل كلاً من ترجماتي الخاصة والترجمات الممتازة الموجودة في:

T. Izutsu, A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism (Tokyo: Keio University; second ed., Sufism and Taoism (Los Angeles: Uni-

٦. ابن عربي والسببية:

ماذا يقول ابن عربي عن السُّببية^(٢)? صحيح أنه من الصعب الإمساك بخطاب ابن عربي في كثير من الأحيان، فهو يتنقل بين وجهات النظر، ولن يجد المرء في كتاباته معالجة منهجية لمشكلة السُّببية. ومع ذلك، يمكننا تمييز بعض عناصر فكره التي تتعلق بمسألة السُّببية. هناك أيضاً العديد من المقاطع التي يظهر فيها تعبير الأسباب: (أسباب، ووسائل، وعلل).

تسمح هذه الجوانب من فكر ابن عربي التي أنتقل إليها الآن بمقارنة تفسيرية لمسألة كيف تعمل العلاقات السُّببية في عالمه الميتافيزيقي.

versity of California Press, 1983 [1966])); and W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989),

والإحالات إلى بـ . . . Sufi Path;

The Self Disclosure of God: The Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology (Albany: State University of New York Press, 1998), hereafter *Self Disclosure*; and Michel Chodkiewicz, ed., *The Meccan Revelations: Ibn al-‘Arabi*, vols 1 and 2, trans. William Chittick and James W. Morris (New York: Pir Press, 2005 [2002]).

ترجمات تشيتك من كتاب الفتوحات المكية، تحقيق. عثمان يحيى، 14 مجلداً (القاهرة: الحياة المصرية، 1972-1991)، والإحالات إلى بـ الفتوحات (1991-1972). وبالنسبة إلى ترجماتي الخاصة، فقد استخلصت كتاب الفتوحات المكية (القاهرة، 1911، طبعة معادة، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ). والإحالات إلى بـ الفتوحات (1911). [لم نعثر إلا على الأجزاء الأربع الأولى. [المترجمان].

للاطلاع التفصيلي على حياة ابن عربي استناداً إلى كتابات ابن عربي والأديب الثانوية، انظر: (2) Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabi* (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1993).

للاطلاع على نظور وتألُّف وتبلور مدرسة ابن عربي، وتأثيرها في الثقافة الفكرية الأوسع، انظر: Caner K. Dağlı, *Ibn al-‘Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy* (New York: Routledge, 2016).

وللأفاد نظرة سريعة على الفتوحات المكية دون الحاجة إلى معرفة متخصصة، انظر: James W. Morris, *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ‘Arabi’s ‘Meccan Illuminations’* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2005). Also, Ekrem Demirli, *Ibnu'l Arabi Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013).

1.1.6 العلاقة

يرى ابن عربي أن التعلق بالله هي أهم جوانب الحقيقة لدرجة أن كل موجود يفهم على أنه مجموع علاقاته (نسب) بالله. ما هذه العلاقات بالنسبة إلى ابن عربي؟ لإثبات الوضع الدقيق لـ "العلاقات" في فكره ولفهم المغزى الكامل لهذه النقطة، نحتاج إلى النظر في وظيفة الأسماء الإلهية في ميتافيزيقاه.

هناك صفات إلهية مذكورة في القرآن وفي الأحاديث النبوية هي: العادل، والرحيم، والقدير، والخير، والمتعال... إلخ.

التسمية القرآنية لهذه الصفات هي الأسماء الحسنة⁽³⁾، ويقدم ابن عربي طرقاً عدة لفهم الأسماء الإلهية. ما يميز تعامله هو أنه يرى أن الأسماء الإلهية تدل على العلاقات أو حقائقها (حقائق النسب)⁽⁴⁾.

يمكن فهم طبيعة هذه العلاقة بطرق إيستمولوجية وأنطولوجية وثيولوجية وتصوفية، فمن منظور إيستمولوجي، تشير الأسماء الإلهية إلى مقولات لاهوتية تدل على الجوانب المختلفة للعلاقة بين الله والكون. تشبه الأسماء الإلهية منظورات مختلفة يمكننا من خلالها الاقتراب من العلاقة الخفية بين الله والعالم. وكما كتب إيزوتسو: "كل اسم منها يُعد جانباً خاصاً من التجلي الإلهي... إنها حقائق العلاقات، أي: العلاقة التي تحملها حقيقة الواحد إلى العالم"⁽⁵⁾. العالم هو تعدد المواقع التي تتجلى فيها الأسماء الإلهية باستمرار، والكائن، مثل المرأة، يعكس مجموعة محددة من الأسماء الإلهية. ومن ثم، فإن فهم الأسماء الإلهية هو مشاهدة الحق في مظاهره، "فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر، وبما هو غير الاسم الآخر. فيما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو

(3) القرآن، 7 : 180، 59 : 24.

T. Izutsu, A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism (Tokyo: Keio University; 2nd ed., Sufism and Taoism (Los Angeles: University of California Press, 1983 [1966])), 99. Hereafter Sufism and Taoism.

(4) Izutsu, Sufism and Taoism, 99.

الحق المتخيل⁽⁶⁾. وبما أن كل اسم يقدم منظوراً مميزاً، فإن تعدد الأسماء الواردة في القرآن والسنّة النبوية يثير إمكانية فهم واختبار الحقيقة الإلهية التي تفوق الوصف، والتي لا تنسب في النظام الظاهر.

ومن منظور ثيوصوفي، تشير الأسماء الإلهية إلى الإمكانيات اللانهائية المخبأة في الذات الإلهية، وتحتاج الصفة الإلهية، كإمكان، إلى أن تظهر، ومن ثم، فإن ظهور الله يتحقق هذه الإمكانيات. ولاستخدام تشبيه تجسيمي، فإن فعل الظهور ذاته يخفف "كُرب" الأسماء الإلهية. "والحقيقة تعطي أن يكون لكل اسم يظهر، إلى ما لا ينتهي [حقيقة يتميز بها عن اسم آخر]"⁽⁷⁾. وهذا أيضاً يعني أن الظهور مطلوب من الطبيعة الإلهية. تحتاج الأسماء الإلهية إلى مجالات أنطولوجية يمكن أن تظهر فيها، فالصفة الإلهية (الغفور) تتطلب وجود أشياء من أجل المغفرة. كذلك، يُسمح للشر بالوجود من أجل إظهار الغضب الإلهي والرحمة الإلهية، "فالمنتقم يطلب وقوع الانتقام من المنتقم منه، والرحيم يطلب رفع الانتقام عنه"⁽⁸⁾.

ومن منظور أنطولوجي، فإن ظهور الأسماء الإلهية يجلب النماذج الأصلية الثابتة (الأعيان الثابتة) إلى الوجود، والطريقة المفيدة للتفكير في الأعيان الثابتة هي رؤيتها على أنها "إمكانات أنطولوجية مُحتواة في المطلق"⁽⁹⁾. إنها ثابتة؛ لأن علم الله بكل شيء موجود في شكل أزلي غير متغير⁽¹⁰⁾. توجد هذه الأعيان الثابتة بالقوة في الذات الإلهية. لذلك، لا يمكن القول: إنها موجودة ولا غير

(6) ابن عربى، فصوص الحكم، ترجمة: أبو العلا عفيفى، (بيروت: دار الكتاب العربى، 1946)، 38-39، بحال إليه بـ فصوص.

(7) ابن عربى، فصوص، 65. [أكملنا بين قائمتين، الاقتباس لكي يكتمل المعنى]. المترجمان.

(8) ابن عربى، الفتوحات (1972-1991). ج 2، 93، 19 .

Izutsu, Sufism and Taoism, 157.

(9)

(10) نفسه، 90. هنا لأن الأشياء حتى في حالتها الكامنة الخالصة المخبأة في الماهية غير الظاهرة لها مكانة لم يجارية (ثبوت) من الأزلية. هذا هو السبب في أن ابن عربى يعتقد أن العالم ينشأ في آن واحد من الوجود والعدم، (جامع بين التقىضين). إنه هو لا هو. راجع:

Henry Corbin, Alone with the Alone (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), 186.

موجودة. وعندما تُنسب الأسماء الإلهية إلى الأعيان الثابتة، فإنها تصبح بالفعل و"تدخل" الوجود.

لبعض هذه الأسماء نطاق أوسع وتعلق بمجموعة أكبر من الموجودات أكثر من غيرها⁽¹¹⁾. على سبيل المثال: اسم العليم [العالم بكل شيء] أكثر شمولاً من القدير [القادر على كل شيء]، فال الأول يتعلّق بكلّ من الوجود والعدم، بينما يتّعلّق الثاني بالوجود فقط، وهذا يعني أن هناك تراتبية (تفاضل) بين الصفات الإلهية، فالرحمة لها أولوية على الغضب.

إنَّ عدد العلاقات الممكنة بين الله والنظام الظاهر لانهائي، وهذا يعني أن عدد الأسماء الإلهية لا حصر له، فإذا كانت "الأشياء الممكنة غير محدودة، فإنَّ الأسماء لانهائية"⁽¹²⁾. ليست كل الأسماء معروفة لنا، ومع ذلك، يمكن إرجاع جميع الأسماء نظريًا إلى تلك الأسماء المذكورة في القرآن والأحاديث النبوية، وهذه الأسماء المدونة هي "أمهات الأسماء"⁽¹³⁾. إن احتمال وجود عديد لانهائي من العلاقات بين الله والعالم لا يؤثر في الوحدة الإلهية، فسميناه كذا من أثر ما وجد فينا، فتكثرت الآثار فينا، فكثرت الأسماء والحق مسماها، فنسبت إليه، ولم يتکثر في نفسه بها⁽¹⁴⁾.

تشير الأسماء الإلهية إلى العلاقات بين الله والنظام الظاهر، ويعرض الكون "تجليات" للأسماء الإلهية. وكما يلخص إيزوتسو، يظهر العالم من وجهة النظر هذه بشكلٍ مناسب على أنه "ليس سوى مجموع الأسماء الإلهية كلها كما تحققت بالفعل عياناً"⁽¹⁵⁾.

من منظور هذه الميتافيزيقا العلائقية، فإن الموجود ليس شيئاً خاماً

Chittick, Sufi Path, 48

(11)

(12) الفتوحات (1991-1972)، ج 4، 288، 1.

Ibn 'Arabi, Fusūs, 65, trans. in Chittick, Sufi Path, 42

(13)

(14) الفتوحات (1991-1972)، ج 3، 8، 387، مترجم في تشتيك Chittick, Sufi Path, 43 Izutsu, Sufism and Taoism, 100.

(15)

ومستقلاً يدخل في علاقة مع الله. على العكس من ذلك، إن ما يصنع موجوداً هو علاقاته، فالعلاقات توجد قبل الموجودات التي ترتبط بعضها البعض.

تُعرف الحقيقة في المقام الأول من خلال العلاقات، وثانياً من خلال الأشياء أو المتعلقات. ثم إن الصفات والأسماء الإلهية هي مقولات لاهوتية تصف هذه العلاقات بين العالم والله، وهي تعين صفة إلهية محددة وظاهرة في ما ندرك أنه خلق. كل ما هو موجود هو الله وأفعال الله، وأفعال الله تُظهر الصفات الإلهية. في هذا الصدد، العالم ليس سوى عرض لا نهاية له و دائم التغيير للأسماء الإلهية، والموجود ليس سوى علاقة الأفعال الإلهية أو التجليات، فالموجود إذاً هو مجمل علاقاته بالله.

2.1.6 إعادة الخلق المستمر والصيروة

التغيير هو مبدأ الحقيقة الأساسي عند ابن عربي. يستلزم تصور (الخلق الجديد) أن العالم يعاد خلقه من جديد في كل زمان، فالعالم يتارجع بين الوجود والعدم، يأتي إلى الوجود في لحظة ويموت في اللحظة التالية⁽¹⁶⁾.

يختلف العالم المعاد خلقه دائماً عنه في اللحظة السابقة، والله لا يعيد خلق العالم فحسب، بل يعيد خلقه أيضاً بشكل مختلف. إن ظهور الصفات الإلهية لا يعيد نفسه أبداً (لا تكرار في التجملي)⁽¹⁷⁾.

(16) بالنسبة إلى ابن عربي، تشير مثل هذه التأكيدات القرآنية مثل: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَلْوٍ» (سورة الرحمن 29) إلى هذه النقطة. «اليوم» هنا، بحسب ابن عربي، يمكن أن تكون اللحظة غير القابلة للتجزئة، فال أيام كثيرة، ومنها كبير وصغير، فأصغرها الزمن الفرد، وعليه يخرج كُلَّ يَوْمٍ هُوَ في شأنٍ». ابن عربي، الفتوحات (1972-1991)، 1. مترجم في Chittick, Sufi Path, 98.

(17) هذا هو أحد المبادئ الأساسية للميتافيزيقا الصوفية. انظر على سبيل المثال: «بعد كل شيء، أنت ترى الله أيضاً في هذه اللحظة بالذات في آثاره وأفعاله. في كل لحظة ترى شيئاً مختلفاً، لأن أفعاله لا تُشبه أي شيء آخر». فصوصن، 113-114. [لم نعثر في هاتين الصفحتين على النص المقابل، بل على شرح للأية الكريمة «فَإِنَّمَا تُؤْلِمُونَ نَفْسَمْ وَجْهَ اللَّهِ». (المترجمان]... في كل لحظة ترى شيئاً مختلفاً

يمكن استخدام مفهوم "الصيرونة" لوصف هذا الجانب من ميتافيزيقا ابن عربي، وبالتحديد، إن ميتافيزيقا ابن عربي صيروانية من حيث إنها تماهي النظام الطبيعي مع التغير المستمر بدلاً من الجوهر الدائمة القائمة بذاتها. يعتمد ابن عربي، في تعريف الكون على أنه خلق متجدد باستمرار، على تقليد لاهوتى طويل شارك فيه الأشاعرة أيضاً، فقد كَيْفَ ابن عربي نظرية إعادة خلق العالم باستمرار من جديد في كل لحظة (تجديد الخلق في الآيات) التي اقترحها النظرية الأشعرية للذرية.

لماذا؟ تقدم فلسفة ابن عربي أسباباً متعددة:

أولاً: الله غير محدود (التوسيع الإلهي)، فأن نقول: إن الله غير محدود يعني أن الله لديه إمكانات غير محدودة، فمن أجل تحقيق الممكنات اللانهائية، يجب أن يكون فعل الخلق مستمراً وألا يكرر نفسه، وإذا كان المصدر غنياً بشكل غير محدود، فيجب أن تتنوع المواقع بشكل لانهائي من أجل إظهار الممكنات اللانهائية. اللانهاية الإلهية تجعل العالم صيرونة.

ثانياً: تؤسس فكرة الخلق من جديد اعتماد العالم المطلق على الله. لا شيء في العالم يمكن أن يكون قائماً بذاته؛ لأن هذا يعني الاستقلال عن الله الامتناعي. "لو بقي العالم على حالة واحدة زمانين لاتصف بالغنى عن الله".⁽¹⁸⁾

ثالثاً: يؤسس هذا التأكيد الكوني الأساس لبلوغ الهدف الروحي والأخلاقي للصوفية.

إن تحقيق الاعتماد المطلق للفرد على الله هو شرط أساسى للمثالى الصوفي (الفناء) في الله. ومن أجل فناء الذات في الله، يجب على المرء أن يدرك الحاجة المطلقة إلى الله وإلى فنائه كفرد، ففي عالم يُعاد فيه خلق كل شيء من جديد في كل لحظة، يكون الله هو السبب الوحيد لاستمرار الوجود.

(18) الفتوحات (1991-1972)، ج. 3، 199، راجع: Chittick, Sufi Path, 98

" فهو خلاق على الدوام والعالم مفتقر إليه تعالى على الدوام".⁽¹⁹⁾

رابعاً: بالنسبة إلى ابن عربي، إذا لم يُعد خلق العالم في كل لحظة، فهذا يعني ضمنياً الانفعالية في الله. الله "يظل الفاعل دائمًا". إذا كانت هذه هي الحال، يجب أن يكون العالم بالضرورة "متجددًا" في كل زمان، ليكون الله "فاعلاً في الممكنات الوجود".⁽²⁰⁾ للحفاظ على قوة الله المستمرة، يؤمن ابن عربي بعقيدة إعادة خلق العالم بشكل مستمر.

يستخدم ابن عربي العديد من المقارنات التجسيمية لتوضيح التصور. على سبيل المثال: يشير مصطلح "نفس الرحمن" إلى إعادة خلق العالم باستمرار. الله ينفع كلمة "كن" ليحضر العالم إلى الوجود. وهكذا تتجلّى الإمكانيات التي في الله. الله ينفع الوجود؛ لأن الله دائمًا يغدق كرمه (فياض الجود). "العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفس الله به عن [كرب] الأسماء الإلهية".⁽²¹⁾ تكتسب صفة الرحمة هنا معنى أنطولوجيا في أن الرحمة هي أهم جانب من جوانب الحق الإلهي وأساس كل وجود. ما هو ملائم لهذه المناقشة في هذا التمايل هو أن فعل وجود العالم، مثل: التنفس، هو حدث مستمر ومتكرر.

علاوة على ذلك، في عالم يعاد فيه خلق كل شيء من جديد في كل لحظة، ينهار مفهوم الجو[ا] هر القائمة بنفسها، وتتضح قناعة ابن عربي بشكل خاص في رفضه للذرية الأشعرية.

بالنسبة إلى ابن عربي، تستلزم نظرية الذرية الأشعرية وجود جو[ا] هر قائمة بنفسها. يقول: "وأما الأشاعرة، فلما علموا أن العالم كله مجموع أعراض، فهو يتبدل في كل زمان، إذ 'العرض' لا يبقى زمانين".⁽²²⁾ كل الأشياء حزم من الأعراض، ولا توجد جواهر قائمة بنفسها تلازمها أعراض، الله وحده هو قائم

(19) نفسه، ج. 2. 280. 31، راجع: Chittick, Sufi Path, 97

(20) نفسه، ج. 4. 320. 3، راجع: Chittick, Sufi Path, 97

(21) ابن عربي، فصوص، 145. مترجم في إيزوتسو: Izutsu, Sufism and Taoism, 213

(22) نفسه، 124-125. التشديد من المؤلف. مترجم في إيزوتسو: Sufism and Taoism, 213

بنفسه. ويلخص ابن عربي، "أن هذه الأعراض المذكورة في حدّه عين هذا الجوهر وحقيقة القائم بنفسه، ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه"⁽²³⁾.

في الختام، يرى ابن عربي أن الشيء هو تجميع للأعراض التي هي مظاهر متعددة من الله. تفلت هذه الحقيقة من الإدراك البشري؛ لأن عملية إعادةخلق سريعة جداً بحيث لا يوجد انفصال واضح. آخذين بالحسبان مركبة تصور التغيير في الميتافيزيقا جنباً إلى جنب مع رفض فكرة الجوهر، فإن ما نلاحظه هنا هو ميتافيزيقا صيروراتية تكون فيها الأفعال سابقة على الجو[ا]هر.

إن إنكار فكرة وجود جو[ا]هر قائمة بنفسها، فضلاً عن التشديد على الأعراض، يسمحان لابن عربي بتعريف الشيء على أنه مجموعة من الأفعال الإلهية، إن الأفعال الإلهية أو التجليات تشكل مجمل الأشياء.

3.1.6 السُّبْبَيَّة

كيف، إذاً، يكون تصور العلاقات السُّبْبَيَّة، والتفاعلات المستمرة والمترقبة للموجودات المتمايزة، في الإطار الميتافيزيقي العلائقى والصيروراتي لابن عربي؟

من المنظور العلائقى، يُحدَّد الموجود من خلال علاقته بالله، إلى الحد الذي تُصنَع فيه هذه العلاقات كليّة الموجود.

يؤدي رفض ابن عربي لجو[ا]هر قائمة بنفسها إلى تصور الموجود بعده حزمة من الصفات والأفعال المختلفة. إن ميتافيزيقا العلائقية تعيد كل صفات الموجود إلى صفات الله. وهكذا يُنظر إلى الموجود على أنه مظهر من مظاهر تلك الصفات⁽²⁴⁾. بمعنى آخر، الموجود هو مجموع علاقاته بالله.

(23) نفسه، 125-126. مترجم في ليزوتسو: *Sufism and Taoism*, 214.

(24) الصفات الإلهية موجودة في الله في حالة الكمال، وهي موجودة في موجودات غير كاملة، كالظلال، كمزيج من نور الوجود المحسن وظلم العدم.

إذا كانت الأسماء الإلهية مقولات لاموتية تصف هذه العلاقات، فيمكن القول: إن الشيء ليس سوى علاقته بالأسماء الإلهية. يعرض كل كائن، مثل شجرة أو صخرة، تكوينات مختلفة لهذه الأسماء. "الكل أسماء الله أسماء أفعاله أو صفاته أو ذاته فما في الوجود إلا الله".⁽²⁵⁾ والحال هذه، فإن علاقات الموجود مع الله، أي: الأسماء الإلهية، هي أسباب وجوده وبقائه.

ومن منظور ميتافيزيقا الصيرورة عند ابن عربي، يعاد خلق العالم من جديد في كل لحظة. وكما في الظرفية الأشعرية، فإن فكرة إعادة الخلق المستمرة للعالم تفصل سبيلاً أي لحظتين من تاريخ الكون. إذا، لا يوجد "لاصق" سببي يربط بين الآن وثم، أي: بين اللحظة الأولى واللحظة الثانية.

يُدرك العالم على أنه متصل؛ بسبب التدفق المستمر لوجود الله على العالم في كل لحظة، ولا يمكن أن يكون العالم قائماً بنفسه للأسباب الموضحة أعلاه، فكل ما هو موجود هو الله وتجليات الله، والمماثلات، والمحددات، والمظاهر التي تتجدد باستمرار. من المهم أن نتذكر أن ابن عربي يفهم الزمان على أنه مجمل اللحظات المنفصلة كما هو مضمن في نظريته عن (الخلق الجديد). فالمرجود يأتي إلى الوجود ويفنى مباشرة بعد ذلك، وينشأ وهم الاتصالية من إعادة خلق العالم باستمرار في لحظات منفصلة.

يجب فهم الزمن على شكل لحظات منفصلة وليس على أنه تدفق غير متقطع [متصل].

إن الله، في هذا العالم الذي ينبع بين الوجود والعدم، هو الذي يربط أي لحظتين معاً، وليس أي نوع من الضرورة السببية الكونية. هذا التصور هو مؤشر آخر على أن ابن عربي ينسب كل القدرة السببية إلى الله.

إذا كان الله يمتلك كل الفاعلية السببية، فلماذا يستخدم ابن عربي مصطلح سببية ثانوية "أسباب؟" ما الحاجة إلى السببية الثانوية في الكونيات الخاصة به؟

(25) ابن عربي، *الفتحات* (1911). ج. 3. 352. التسليد من المؤلف.

يقول ابن عربي: "إن الله ما وضع الأسباب سدى"⁽²⁶⁾. على الرغم من رفضه للفعالية في السُّببية الثانوية، يعزو ابن عربي وظائف مهمة لها، فهو يوضح، من منظور تفويت روحي أن حجاب السُّببية الثانوية يحافظ على الأدب الصحيح: (اللِّيَاقَةُ، وَالطَّهَارَةُ، وَالْأَخْلَاقُ) في العلاقة بين الله والعبد. تتطلب اللِّيَاقَةُ عدم "رفع الحجب" لمن لا يستحقون الحميمية أو ليسوا مُستعدين لها⁽²⁷⁾. وحتى لو لم تكن هناك قدرة سُببية إلى جانب الله، فإن الظواهر الطبيعية تُخلق بطريقة متماسكة تحت "حجاب" السُّببية الثانوية. والله سبحانه مكوٌّن الأسباب (الثانوية)⁽²⁸⁾. الله رب العالمين وضع الأسباب وجعلها له كالحجاب، فهي توصل إليه تعالى كل من علمها حجاباً وهي تصد عنه كل من اتخذها أرباباً⁽²⁹⁾. تشبيه الحجاب مهم هنا. يستخدم ابن عربي هذا المصطلح للإشارة إلى شيء يكشفه ويخفيه في الوقت نفسه. فالسُّببية الثانوية تستر، من حيث إن الله يخلق من وراء هذا الحجاب، كما تكشف أيضاً بالنسبة إلى أولئك الذين يرغبون في استكشاف ما وراء الحجاب، من حيث إن السُّببية الثانوية تصبح شفافة: "لِيُبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْمُتَجْلِي فِي صُورِ الْأَسْبَابِ، وَأَنَّ الْأَسْبَابَ الَّتِي هِيَ الصُّورُ حِجَابٌ عَنِّهِ"⁽³⁰⁾.

ومن منظور إبستمولوجي، تساعد فكرة السُّببية الثانوية في فهم انتظام صيرورة العالم، بل يمكن القول: إن السُّببية موجودة لدى ابن عربي بعدها "فكرة منظمة [تدبير]" تشرح انتظام الظواهر الطبيعية وإمكانية التنبؤ بها.

(26) ابن عربي، الفتوحات (1991-1972)، ج. 2. 208. 16. مترجم في: Chittick, Sufi Path, 44

(27) ابن عربي، فصوص، 185. مترجم في: Izutsu, Sufism and Taoism, 256-257

(28) ابن عربي، الفتوحات (1991-1972)، ج. 2. 414. 1. راجع: Chittick, Sufi Path, 45

(29) الفتوحات (1991-1972)، ج. 3. 416. 19، راجع Chittick, Sufi Path, 45. يمكن أن توجد هذه الفكرة في التقليد الصوفى المتأخر. انظر على سبيل المثال: "هذه الأسباب الثانوية حجاب على العيون؛ لأن العين لا تستحق أبداً أن ترى براعته. يجب على المرء أن يكون لديه عيون نشق الحجاب بالأسباب الثانوية الشاملة ومتزقة... أيها الأب الأسباب والوسائل لا شيء/ ما عدا شيء يتتجدد على الطريق الأعلى". الرومي:

Rūmī, Jalal al-Din, *The Mathnawi of Rūmī*, ed. and trans. R. A. Nicholson, 8 vols (London: Luzac, 1925-1940), IV, 1051-1055

(30) ابن عربي، الفتوحات (1991-1972)، ج. 2. 469. 2. راجع: Chittick, Sufi Path, 46

وفق ميتأفيزيفا ابن عربي الصيرورانية والعلائقية، فإن الموجود هو مجموع علاقاته مع الله، حزمة من الأفعال الإلهية، ومجتمع من التجليات الإلهية. إذا كان الأمر كذلك، فإن ما يميز موجوداً عن غيره يجب أن يكون كثافة وأنماط هذه الأفعال أو العلاقات أو التجليات. يصف تصور السببية في هذا السياق انتظام المجتمعات المرتبطة بالأفعال الإلهية التي تفيض من الله وقابلية التنبؤ بها. بمعنى آخر، إنه التفسير العقلاني للتدفق المستمر والمتغير لمظاهر الصفات الإلهية. السببية هي الطريقة التي تنظم بها صيرورة إعادة خلق العالم التي لا تتوقف. يحدث كشف الله عن نفسه بطريقة متسقة ويمكن التنبؤ بها، وتنعكس في العقل البشري في شكل علاقات سببية. "السبب" ليس سابقة ضرورية، ولكن بالأحرى تفسيرات *explanans* عملية والنتيجة هي ما يحتاج إلى تفسير *explanandum*.

الموجودات هي جزء من صيرورة العالم، وكل موجود، بصفته تجمعها متفرداً للتجليات الإلهية، هو نتيجة "سببية" للتجمعات الأخرى كافة التي سبقتها في الزمن، كما أنها ستؤثر سبيباً - إذا جاز التعبير - في المناسبات [الظروف] التي تليها في الزمن. على الرغم من عدم وجود علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة في هذا المخطط، لكن تظل الصلة بالأفعال الإلهية ظرفاً للحظة التالية في التاريخ. ففي حالة السببية الثانوية، "إن الأسباب لولا ما لها أثر في المسبب ما أوجدها الله، ولو لم يكن حكمها في المسببات ذاتياً لم تكن أسباباً، ولم يصدق كونها أسباباً"⁽³¹⁾، لأن "الحق تعالى لا يخلق شيئاً بشيء"، لكن يخلق شيئاً عند شيء⁽³²⁾. هنا، يقترب ابن عربي كثيراً من الظرفية الأشعرية، كما ستناقش في القسم الأخير من هذا الفصل.

وتتجدر الإشارة أيضاً إلى أن فكرة (لا تكرار في التجملي) تضيف بعدها آخر. هناك دائماً فرق بين أي زمانين من صيرورة العالم، فعلى الرغم من وهم

(31) ابن عربي، *الفتوحات* (1911)، ج 4، 66.

(32) نفسه، ج 6، 71.

التكرار، هناك دائمًا دمج عناصر جديدة. إن ما يؤدي إلى الاختلاف، وفق أنطولوجيا ابن عربي العلائقية، هو ظهور تجليات جديدة والكشف عن جوانب غير مسبوقة من "الكتز المخفي". ومن ثم، يصبح المعلول "حدثاً وجودياً" أكثر ضخامة أو تضاؤلاً من سبب سابق زمنياً⁽³³⁾. وهو يعرض: الأفعال الإلهية، والأسماء الإلهية، والصفات الإلهية بطريقة شاملة إلى حد ما. وبما أن الاختلاف بين الزمانين لا يمكن تفسيره إلا على أنه إضافة أفعال إلهية جديدة وتجليات إلهية، سيكون من المناسب المجادلة بأنه، وفق ابن عربي، لا يمكن رد المعلولات إلى علل⁽³⁴⁾. وهذا يعني وجود عدم تناقض دائم بين السبب والنتيجة [العلة والمعلول]. على الرغم من ارتباطهما ببعضهما من وجهة نظر مكانية- زمانية. هناك دائمًا انقطاع عمودي -فرق بين السبب والنتيجة- جنباً إلى جنب مع الاستمرارية الأفقية لصيغة العالم.

في الختام، هناك جوانب عدة مهمة لتصور ابن عربي عن السببية، فهو ينسب كل القدرة السببية إلى الله، ويعتقد أن السببية هي "حجاب" يحافظ على اللطف المناسب بين الله والإنسان. إنه يتعامل مع السببية على أنها "فكرة تنظيم" تساعد الفرد في الفهم والفعل وفق إمكانية التنبؤ الظاهرة (لكن الوهمية) واتساق التجلي الإلهي، كما يقترح أنه لا يمكن إرجاع المعلولات إلى علل.

في كوزمولوجيا ابن عربي، تعود الفاعلية السببية كلها إلى الله، لكن

(33) مفهوم البرزخ وثيق الصلة هنا. كثيراً ما يستخدم هذا المفهوم للإشارة إلى واسطة الموجودات بين الله والعدم. بالنسبة لابن عربي، "البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون متطرفاً أبداً كالخط الفاصل بين القلب والشمس". *الفتوحات*، ح. 304. 16. للحصول على دراسة تفصيلية لهذا المفهوم، انظر:

see Salman H. Bashier, *Ibn Al-‘Arabi’s Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World* (Albany: State University of New York Press, 2004).

يستكشف بشير استخدام مفهوم البرزخ في بناء علاقة الله والكون.

(34) كتب سعيد النورسي كما سبقنا في الفصل العاشر، أيضاً: "الأسباب ليست سوى حجاب ظاهر. لذلك، من خلال ذكر الأهداف والنتائج، تظهر مثل هذه الآيات أنه على الرغم من أن العلل مرتبطة ظاهرياً ومجاورة لمعلولاتها، إلا أنه في الواقع هناك مسافة كبيرة بينها".

Sözler (The Words), trans. Sukran Vahide (Istanbul: Sözler Nesriyat, 1992), 435.

العلاقات السُّبْبية تبقى كما هي. فعندما يسقط الزجاج وينكسر، يُفهم الحدث برمته على أنه عملية مستمرة للتجلبات الإلهية، إلا أن المرء يظل يعمل لالتقاط الزجاج.

2.6 الحرية:

تبرز هنا أسئلة عده:

كيف يمكن تأسيس الحرية، ومن ثم المسؤولية الأخلاقية، إذا كان كل ما يوجد هو الله وأفعاله؟ إذا كان كل من السبب والسبب مجتمعات من التجلبات، ألا يؤدي هذا إلى اختزال الفاعلية البشرية إلى مجرد وهم ووضع الله كحاكم اعتباطي تماماً⁽³⁵⁾؟

على الرغم من أن ميتافيزيقا العلاقة والصيغورة المتينة هذه تبدو كأنها تأخذ كل الفاعلية من النظام المخلوق، فإن فكر ابن عربي يقدم في الواقع إمكانيات مشيرة للاهتمام لإعادة تأسيسها بالطرق التالية.

1.2.6 الحرية والمشاركة و "الفردية المتجلبة"

أولاً: تؤدي ميتافيزيقا العلاقة والصيغورة لابن عربي إلى ما أسميه تفسيراً تشاركيّاً للفعالية السُّبْبية وللحريّة، أي: إنه من الممكن تصور اندماج الأفراد خارج التدفق الميتافيزيقي للتجلبات الصفات الإلهية المستمرة والمتغيرة دائمًا. فالمحضات، في هذا الصدد، هي تفردات ل المجتمعات الأفعال الإلهية أو التجلبات.

إن تعدد، وأنماط، هذه الأفعال أو تجلياتها تمنع المحضات هوياتها

(35) حول علاقة السُّبْبية بالأخلاق، انظر:

Donald Davidson, "Causal Relations," in Essays on Actions and Events (Oxford: Clarendon Press, 1980), 150; Richard Sorabji, Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory (London: Duckworth, 1980), 37.

المتميزة؛ إذ تتميز مجتمعات التجليات الإلهية كأفراد عيانيين. حتى أنه يمكن القول: إن الموجودات هي "فردیات متجلية".

الفردية المتجلية هي، من جهة، مجموع علاقاتها مع الله، ومن جهة أخرى، فاعل مشارك في الصفات الإلهية كـ: الحياة، والقدرة، والإرادة، والعلم. فمن خلال رد الموجود إلى مجموع علاقاته بالله، يبدو أن ابن عربي ينفي الفعالية السُّبْبية في النظام المخلوق، ومع ذلك، من المفارقات أن فكرة العلائقية تؤكِّد من جديد الفعالية السُّبْبية في الكائنات، ذلك إن العلائقية تستوجب المشاركة. فإذا كانت الموجودات هي مجموع علاقاتها مع الله، فلا يوجد فصل حقيقي بين الله والكون. بما أن الله هو الوجود أساساً، فإن كل شيء ما عدا الله موجود من خلال المشاركة في وجود الله.

إذا كانت الموجودات مظاهر لأسماء الإله، فهي إذاً تشارك في الصفات الإلهية، ثم إن مشاركة الموجودات في القدرة الإلهية تمنحها القدرة، والمشاركة في العلم الإلهي تمنحها العلم، والمشاركة في الحرية الإلهية تمنحها الحرية. "إنه سمعنا الذي نسمع به، وبصرنا الذي نبصر به، وذكر لنا جميع القوى التي نجدها من نفوسنا"⁽³⁶⁾. لذلك، تؤكِّد ميتافيزيقاً ابن عربي وجود فردیات أخرى تشارك في "فردیة" الله.

لاستخدام إحدى المقارنات المفضلة عند ابن عربي، يمكن تشبيه هذه العملية بانعکاس (مثال) جسم مضيء في المرآة. يشبه خلق العالم بتكوين صورة في المرآة "أن نقول له: 'كن' وهو بمنزلة النظر، فيكون وهو بمنزلة الصورة التي تدركها عند نظرك في المرآة"⁽³⁷⁾. في هذه الصورة "فما هو المرئي غيرك ولا عينك، كذلك الأمر في وجود العالم"⁽³⁸⁾. غير أن هناك فرقاً بين صورة معكوسه لجسم مضيء، مثل: الشمس، وصورة معكوسه لجسم غير مضيء،

(36) ابن عربي، *الفتوحات* (1911)، ج. 7. 307.

(37) نفسه، ج. 8. 38.

(38) نفسه، ج. 8، 39.

مثل: صخرة، فعندما توضع صخرة أمام المرأة، ينعكس شكلها وألوانها في المرأة، لكن في حالة الشمس، لا تعكس المرأة شكلها وألوانها فحسب، بل تعكس أيضًا ضوءها وحرارتها، فالمرأة التي تعكس الشمس تسهم في خواص الشمس بالقدر الذي تسمح به قدرتها المحدودة.

هذه النظرة التشاركية للسببية ممكنة فقط في إطار أنطولوجي غير ثنائي، مثل: إطار ابن عربي، حيث لا يوجد فصل حقيقي بين الله والكون. الله هو الوجود الحقيقي، ووجود الموجودات مشتق منه. علاوة على ذلك، فإن الله في جوهره وجود، كما يتضح من عقيدة (وحدة الوجود) التي يُنظر إليها عادةً على أنها من سمات أنطولوجيا ابن عربي. إذا كان الله هو الوجود نفسه، فلا يمكن أن توجد الموجودات إلا من خلال المشاركة في وجود الله، ومن الصعب تخيل طرح مشابه في إطار ثنائي. وإذا كان هناك فصل حقيقي بين إرادة الله وإرادة الإنسان، كما في الظرفية الأشعرية أو تفسيرات المعتزلة للسببية، فلا يمكن تأسيس تفسير تشاركي للسببية، ففي مقطع ينتقد أطروحات الأشاعرة والمعتزلة عن الإرادة، يؤكد ابن عربي:

سُرُّه [للحق] واسعٌ والأكون كلها ستره، وهو الفاعل من خلف هذا الستر، وهم لا يشعرون، والمثبتون من المتكلمين أفعال العباد خلقاً لله [الذين ينسبون الخلق لله] يشعرون، ولكن لا يشهدون لحجاج [بسبب حجاج] الكسب الذي أعمى الله به بصيرتهم، كما أعمى بصيرة من يرى الأفعال للخلق حين أوقفه الله مع ما يشاهده ببصره، فهذا لا يشعر وهو المعتزلي، وذلك لا يشهد وهو الأشعري، فالكل على بصريه غشاوة⁽³⁹⁾.

وقف الأنطولوجي عنده، يقترح ابن عربي خياراً ثالثاً.

هناك شراكة بين الله والعبد في الأفعال، ولا يوجد دليل منطقي ضد هذا، كما لا يوجد دليل نصي ينسب الأفعال حصرياً إلى الله أو إلى العبد. لدينا ثلاثة

(39) نفسه، ج. 4، 62.

مصادر للعلم: الكشف، والشريعة، والعقل. ولا ينسب أي مصدر من هذه المصادر الفعلَ إلى الله وحده أو إلى العبد فقط⁽⁴⁰⁾.

إذا كانت فكرة تفرد التجليات الإلهية كموجود معقولة، يمكن إذا القول: إن الموجود هو في آن واحد مجموع علاقاته مع الله، وفاعلٌ فعالٌ سببياً يشارك في صفات الله. وهذا يقود ابن عربي إلى بناء علاقات سببية أفقياً وعمودياً معاً. إنها عمودية؛ لأن الأسماء والعلاقات الإلهية هي أسباب الكائنات، وهي أفقية؛ لأن الموجودات، بسبب مشاركتها في الصفات الإلهية التي تدل عليها الأسماء الإلهية، تصبح تفردات متجلية، ولها علاقات مع موجودات أخرى. غير أن العلاقات العمودية ضرورية، وتجعل العلاقات الأفقية ممكنة. وكفردية متجلية، ما يحدد الموجود هو أساساً علاقته بالله وبالتراث الإلهية الأخرى في العالم.

ثم إنه وفق مخطط التدرج عند ابن عربي، فإننا نشارك في الألوهية بدرجات مختلفة. فال الموجودات، كمجتمعات من التجليات، هي في آن واحد مظاهر لصفات الله اللامتناهي ومشاركة فيها. تشمل هذه الصفات الحرية الإلهية، ومن ثم، فإن الموجودات حرة لدرجة أنها تشارك في الحرية الإلهية. تبقى الاختلافات بين الحرية الإلهية وحرية الموجودات، فالله يمتلك حرية مطلقة تعزى إلى نفسه، والكائنات الممكنة [العارضة] تمتلك حرية نسبية تعزى إلى الله. في هذا السياق، كثيراً ما يستشهد ابن عربي بالأية القرآنية: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» (سورة الأنفال 17). بالنسبة إليه، تؤكد هذه الآية في الوقت نفسه الفعالية السببية وتنفيها - على الرغم من أنه 'ما وقع الحس والبصر إلا على رمي محمد'⁽⁴¹⁾. القرآن هو في آن واحد 'صفات أفعال لنا ولله'⁽⁴²⁾. ربما يمكن العثور على واحدة من أفضل التعبيرات عن وجهة النظر هذه للحرية عند الرومي:

(40) نفسه، ج 5، 244.

(41) نفسه، 6، 296.

(42) نفسه، 6، 213.

إرادة الله الحرة أعطت وجوداً لإرادتنا الحرة: إرادته الحرة مثل فارس وسط الغبار، وإرادته الحرة تخلق إرادتنا الحرة، وأوامره قائمة على إرادة حرة في داخلنا⁽⁴³⁾.

ومن ثم، بهذه التخصيصات، يمكن تحديد الحرية في الموجودات وفق ميتافيزيقا ابن عربي.

ففي جذور هذه الحرية توجد العلاقة الحميمة بين الموجودات والله، ونتيجة ذلك هي مشاركة الموجودات في الله.

2.2.6 الحرية والأعيان الثابتة

يقدم نصوص ابن عربي للأعيان الثابتة منظوراً آخر يمكن من خلاله تناول مسألة الحرية. عادةً ما تفهم الأعيان الثابتة على أنها أشياء غير متغيرة للعلم الإلهي، فال الموجودات موجودة في علم الله قبل إيجادها في الكون، ويعطي الله هذه الأشياء غير الموجودة، لكن الممكنة، وجوده، كما أن هذه الممكنات تعتمد كلّياً، من أجل وجودها وبقائها في كل لحظة، على تدفق وجود الله عليها. لذلك، كما هو موضح أعلاه، يظل الله هو القوة السُّمية الوحيدة.

ومع ذلك، إن فكرة الأعيان الثابتة لها تأثيران مهمان على مناقشتنا حول السُّمية والحرية:

(43) الرومي، المثنوي، ج. 5. التشديد من المؤلف. لدى الرومي وابن عربي وجهات نظر متشابهة حول السُّمية. يعبر روبي عن تصوره للسُّمية باستخدام صور غنية لـ: الرياح، والغبار، والبحر، والزيد... إلخ. "منذ أن رأيت غبار الصورة، انظر إلى الريح، منذ أن رأيت الزيد، شاهد محيط القوة الإبداعية". المثنوي، ج. 4. 1459-1460. "نعم ووجودنا عدم. أنت وجودك المطلق يريهم أنفسهم كأشياء قابلة للفناء/ كلنا أسود، لكن أسود على راية: نستمر في القفز بسبب الريح، المثنوي، ج. 1. 602-603. "أخفى البحر وجعل الزيهد مربينا. أخفى الريح، وأظهر لك التراب. المثنوي، ج. 5. 1027. انظر أيضاً "العالم غبار، وداخل الغبار كانت الكناس والمكتبة مخبأة"، الرومي، ديوان شمس التبرizi:

Rūmī, Dwan Shams Tabrīzī, ed. B. Furuzanfar, 10 vols (Tehran: University of Tehran Press, 1957-1967), n. 13164.

أو "لقد أثار عالمًا كالغار مختبئًا في الغبار، إنه مثل الريح". Diwan, n. 28600

أولاً: لا يعطينا ابن عربي أي "سبب" لظهور هذه الممكنات، كما هي، في العلم الإلهي، فالله لا يسببها، بل يعلمها فحسب. لذلك من الممكن المجادلة بأن هذه الممكنات هي أشياء غير مسببة في علم الله، فهي ليست ثابتة وغير متغيرة فحسب، لكنها أيضاً غير مسببة.

لا يوجد سبب لكي يكون موجوداً ما نوع الموجود الذي هو في علم الله، على الرغم من أن الله هو سبب أن يأتي كائنٌ ممكِن إلى الوجود بصفته أكثر من مجرد إمكان. يكتب ابن عربي:

ما وقع في الوجود من ممكِن من الممكنات إلا ما سبق بوقوعه العلم الإلهي، فلا بد من وقوعه، وما علم الله معلوماً من المعلومات إلا بما هو عليه ذلك المعلوم في نفسه، فإن العلم يتبع المعلوم ما يتبع الوجود الحادث يعني حدوث الوجود يتبع العلم، والعلم يتبع المعلوم، وهذا المعلوم الممكِن في حال عدمه وشبيه ثبوته على هذا الحكم الذي ظهر به في وجوده، فما أعطى العلم لله إلا المعلوم، فيقول له الحق هذا منك لا مني لو لم تكن في عينك الثبوتية على ما علمتك به ما علمتك.⁽⁴⁴⁾.

عبارة أخرى، تتبع قدرة الله إرادة الله، وتتبع إرادة الله علم الله، وعلم الله يتبع أشياء العلم "غير المسببة"، ولهذا كثيراً ما يقول ابن عربي: إن المعلوم يسبق العلم، فمعيار العلم هو أن هناك شيئاً يجب أن يكون معلوماً. إن تقدم المعلوم على العلم يسمح لابن عربي بتأكيد علم الله الكلي دون أن ينطوي على حتمية صارمة، فإذا كان تعريف الحرية هو "سبب غير مسبب"، يمكن عندئذ التعرف على حرية حقيقية مع الحفاظ في الوقت نفسه على مكانة الله بعدها القدرة السُّبية الوحيدة.

ثانياً: تشير فكرة الأعيان الثابتة أيضاً إلى أن كل علاقة سببية تحدث وفق هذه الممكنات في العلم الإلهي، وليس بشكل اعتباطي. ولا يعود الله ملِكاً

(44) ابن عربي، *الفتحات* (1911)، ج 7. 41. التشكيل من المؤلف.

متحكماً في هذه الحالة. ينبع العلم الإلهي والخلق الأعيان الثابتة بما هي علم الله. مرة أخرى، لا يوجد سبب لعين ثابتة أن تكون ما هي في علم الله.

وهنا قد ينشأ سؤال. إذا كان كل ما هو موجود في صيرورة دائمة التغير، فكيف يمكن أن توجد "الأعيان الثابتة"؟ كيف يمكن أن يكون هناك ثبات؟ يمكن القول: إن فكرة "الأعيان الثابتة" لا تفرض ثباتاً على النظام الظاهر، فالأشياء تكون ثابتة؛ لأنها في علم الله اللانهائي يجب أن يوجد كل شيء في شكل أزلي غير متغير. لكن هذا الثبات في علم الله لا يعني ثباتاً في العالم، وما هو ثابت من منظور علم الله يتم اختباره على أنه صيرورة دائمة التغير ومتواصلة في العالم. تشير اللانهائية في علم الله، من جهة، إلى أن علم الله يشمل كل شيء إلى الأبد، وأن الأشياء، بطريقه ما، ثابتة في العلم الإلهي، ولكن من جهة أخرى، يعني هذا أن هناك عدداً لا نهائياً من الأعيان الثابتة أو المكنات، وإذا كان هناك عدد لا حصر له من المكنات، كما هو موضح في الصفحات السابقة، يجب أن يكون هناك إيجاد دائم وغير متكرر لهذه المكنات. ومن ثم، "ليس هناك تكرار في الظهور". بعبارة أخرى، يتضمن مفهوم اللانهائية كلاً من الثبات في علم الله وصيرورة دائمة التغير في الخلق في آن واحد.

3.6 الخلاصة:

يختلف فهم ابن عربي للعلاقات السُّبَبية عن الافتراضات الأساسية للنظرية السُّبَبية الأرسطية التي تنص على أن أفعال الأجسام تنبع مباشرة من طبائع الأجسام، ومن تكوينها الشكلي والمادي، أما من منظور الكوزمولوجيا الميتافيزيقية لابن عربي، فتُعد فكرة الطبيعة في أحسن الأحوال تفسيراً خطأً لإمكانية التنبو بصيرورة العالم. فإذا كانت الموجودات حزماً من الأعراض، وإذا لم يكن هناك جوهر يمكن للأعراض أن تلازم، يجب إذاً البحث عن مبادئ الانتظام ليس في طبيعة الأجسام بل في الله. يتضح هذا في معالجة ابن عربي للأعيان الثابتة

والاستعداد التي تقدم تفسيرًا من أعلى إلى أسفل لانتظام ما يُسمى بالعلاقات السُّبْبية.

إن الأعيان الثابتة موجودة في علم الله الشامل في صورة لا تتغير، وإن ظهور الصفات الإلهية لا يحدث بشكلٍ عشوائي، بل وفق كيفية وجود هذه الأعيان في العلم الإلهي، وتُنظم صيروحة العالم وفق هذه المبادئ الأساسية.

يشير تصور الاستعداد أيضًا إلى أن الله يوجد الأشياء وفق جاهزيتها، وهكذا، فإن المفهومين -الأعيان الثابتة والاستعداد- يحلان محل المفهوم الأرسطي عن الطبائع. لذلك، بينما تكون الطبيعة، في الأطروحات الأرسطية للسببية، هي الضامن لإمكانية التنبؤ بالصيروات الطبيعية، فإن الوظيفة نفسها في ميتافيزيقا ابن عربي تُعزى إلى الأعيان الثابتة والاستعداد.

هناك أيضًا العديد من الفروق المهمة بين أطروحات ابن عربي وابن سينا للسببية:

أولاً: كما يلاحظ تشتيتك، يمتنع ابن عربي عن وصف الله بأنه السبب الأول إذا كان ينطوي على إدراج الله في السلسلة السُّبْبية، فهذا يقوض لانهاية الإله، والله يتجاوز كل التحديدات⁽⁴⁵⁾.

ثانيًا: هناك أيضًا مشكلة صدور الكثرة عن الواحد. من المعروف أن ابن سينا والفارابي يؤكدان أنه «لا يصدر عن الواحد إلا شيء واحد». الله واحد بالمطلق، ومن ثم، يجب تفسير حصول الكثرة من الواحد بعد سلسلة من الفيوض، ففي مخطط الفيض، يظل الله بالضرورة هو السبب الأول البعيد. ومع ذلك، بالنسبة إلى ابن عربي، كما قال مرارًا، الله واحد/ كثير وكثيراً واحد. ها هو يكتب:

(45) انظر على سبيل المثال، ابن عربي، الفتوحات (1991-1972)، ج. 1. 90، 2، ج. 2. 57. 26. 48، ج. 4. 54. 64، ج. 8. راجع: Chittick, Self Disclosure, 17-20.

الحكماء قد قالوا: لا يوجد عن الواحد إلا واحد، والعالم كثير، فلا يوجد إلا عن كثير، وليس الكثرة إلا الأسماء الإلهية، فهو واحد أحدي الكثرة الأحديّة التي يطلبها العالم بذاته، ثم إن الحكماء مع قولهم في الواحد الصادر عن الواحد، لما رأوا منه صدور الكثرة عنه، وقد قالوا فيه: إنه واحد في صدوره، اضطربوا إلى أن يعتبروا في هذا الواحد وجوهًا متعددة عنه، بهذه الوجوه صدرت الكثرة، فنسبة الوجه لهذا الواحد الصادر نسبة الأسماء الإلهية إلى الله، فليصدر عنه تعالى الكثرة كما صدر في نفس الأمر، فكما أنه للكثرة أحديّة تسمى: "أحديّة الكثرة" كذلك للواحد كثرة تسمى: "كثرة الواحد"، وهي ما ذكرناه، فهو الواحد الكبير والكثير الواحد، وهذا أوضح ما يذكر في هذه المسألة⁽⁴⁶⁾.

في هذه الفقرة وما شابهها، يجادل ابن عربي ضد التفسير التدريجي لصدور الكثرة عن الواحد. تتضمن لانهائيّة الله إمكانات لا نهاية، كما هو مُوضّح أعلاه، فأن نقول: الله يعني أن نقول: لانهائيّة، ومن ثم الكثرة أيضًا. لذلك، يجب عدم تفسير الكثرة على أنها صدور عن الواحد في مخطط الفيصل التدريجي. ويمكن أن تصدر الكثرة عن الواحد/ الكبير أو الكبير/ الواحد دون ترك مسافة بين الله والعالم. ومن ثم، لا توجد حاجة للإشارة إلى الله بعده السبب الأول البعيد⁽⁴⁷⁾. يمنع الله الوجود مباشرة، وليس من خلال سلسلة سببية. فهذا الشيء أو ذاك موجود؛ بسبب تأثير الله السببي من غير وسيط.

ومن حيث علاقته بالنظرية الأشعرية عن السببية، يمكن تمييز بعض أوجه الشابه بين معالجة مسألة السببية عند الأشاعرة وابن عربي:

أولاً: يوافق ابن عربي على أن العالم يعاد خلقه من جديد في كل لحظة.

(46) ابن عربي، *الفتوحات* (1911)، ج 7. 62.

(47) علينا أن نذكر أن هذا هو نقد الغزالى وابن رشد لابن سينا. كتب ابن رشد، على سبيل المثال، 'جاز تقدیر کثرة في العلة الأولى، واستفني عن وضع علة ثانية ومعلول أول'. تهافت التهافت، 147-148.

ثانياً: ينسب كل من الجانبين الفاعلية السُّبْبية كلها إلى الله، للسبب التقوي نفسه، أي: تأسيس تبعية كل شيء المطلقة لله.

ثالثاً: يؤكdan أيضاً أنه في العلاقات السُّبْبية، ما يُعد علة هو مجرد مناسبة [ظرف] لوجود معلول⁽⁴⁸⁾. وعلى غرار الأشاعرة، يرى ابن عربي أن الأسباب هي "ظروف لخلق المسببات"⁽⁴⁹⁾. الأسباب "تتقدم زمنياً" على المسببات، وبهذا المعنى فقط يمكن عدّها أسباباً⁽⁵⁰⁾.

من وجهة نظري، على الرغم من أوجه التشابه هذه، لا يمكن تصنيف تفسير ابن عربي كشكل من أشكال الظرفية للأسباب التالية:

أولاً: تبدأ المعالجات الأشعرية (والمعتزلية) للموضوع من افتراض وجود فصل حقيقي بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية، كما تقتربها نظرية الكسب الأشعرية. وفق هذه النظريات وما شابهها، يُنظر إلى إرادة الإنسان على أنها كيان منفصل عن إرادة الله. وبحسب تفسير ابن عربي، فإن الأشاعرة والمعتزلة يسيئونفهم العلاقة بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية. فالأشاعرة، "بسبب حجاب الكسب (نظرية الاكتساب) لا يمكنهم رؤية" الطبيعة الحقيقية لهذه العلاقة. كما أن الله "أعمى بصيرة من يرى الأفعال للخلق (المعتزلة)"⁽⁵¹⁾. لكن بالنسبة إلى ابن عربي، ليس هناك سوى علم واحد، وإرادة واحدة، وقدرة واحدة في الوجود، وهذه الصفات تخص الله، وتُعد أمثلة العلم والإرادة والقدرة في مجالنا مظاهر لهذه الصفات. إن علم الإنسان وإرادته وقدرته ليست متميزة عن علم الله وإرادته وقدرته، كما افترض الأشاعرة والمعتزلة، وهذا

(48) للحصول على دراسة مقارنة لابن عربي والأشاعرة في العلاقة السُّبْبية، انظر: Ozgur Koca, "Ibn 'Arabi, Ash'arites and Causality," in Occasionalism Revisited: New Essays from the Islamic and Western Philosophical Traditions (Abu Dhabi: Kalam Research and Media, 2017), 41-60; and Ozgur Koca, "Causality as a 'Veil': the Ash'arites, ibn 'Arabi (1165-1240), and Said Nursi (1877-1960)," Islam and Christian-Muslim Relations, 27.4 (June 2016): 455-470.

(49) ابن عربي، الفتوحات (1911)، ج 6. 71.

(50) نفسه، ج 9. 62.

(51) نفسه، ج 4. 162.

يسعى ابن عربي أن يتطرق إلى مسألة الحرية من منظور آخر. إذا كان الله وحده الوجود الأساسي، فلا يمكن لل慨انات الأخرى أن توجد إلا من خلال المشاركة في وجود الله، فال موجودات تُظهر الصفات الإلهية؛ بسبب مشاركتها في وجود الله. وهي من خلال المشاركة في وجود الله، تخترق الحرية. فحرية الإنسان مظهرٌ من مظاهر حرية الله، ومن ثم، يمكن أن يُنسب الفعل نفسه إلى الله، وإلى الفاعل البشري في الوقت نفسه.

ثانياً: إن معالجة ابن عربي للأعيان الثابتة والاستعداد، تؤدي إلى الاستنتاج بأن سريان الوجود لا يحدث بشكل تعسفي.

علينا أن نتذكر أن فكرة "الترجيح بلا مرجع" عند الأشاعرة تحل مشكلة كيف يخلق الله العالم دون أن يتغير هو. وهم يستخدمون هذه الفكرة أيضاً لشرح تمابيز الثرات المتجانسة، ومن ثم الموجودات، عن بعضها البعض.

إن عملية الخلق والتمابيز هذه تحدث فقط بسبب الترجيح الإلهي بلا مرجع. لكن بالنسبة إلى ابن عربي، فإن تصورات الأعيان الثابتة، والماهيات، والاستعداد، والقدرات تشير إلى أن الله يوجد موجودات كما هي في العلم الإلهي. هذه الأعيان الثابتة/ الماهيات الموجودة كمترافقات مع اللانهاية الإلهية هي المبادئ التي بموجتها يتجلّى وجود الله في خصوصيات متنوعة بلا حدود. لا يخلق الله من العدم، بل من هذه الماهيات الموجودة مسبقاً وغير المسببة. هذه نقطة اختلاف أساسية بين الأشاعرة وابن عربي. يتفق أتباعه، مثل: القوني، والقيصري، معه كما سوف يرد في الفصل السابع.

الفصل السابع

استمرارية الميتافيزيقا الصوفية وتطوراتها

حجتا القوني والقيصري

يركز هذا الفصل على التطورات اللاحقة في الميتافيزيقا الصوفية فيما يتعلق بمسألة السُّببية والحرية. ويدرس كتابات اثنين من أتباع ابن عربي المؤثرين: القوني والقيصري. فالقوني هو ابن المتبَّنى لابن عربي، ويُعد على نطاق واسع أكثر أتباعه تأثيراً^(١). والقيصري يقدم أحد أوضح التعبيرات عن مبادئ الإطار الميتافيزيقي الذي قدمته هذه المدرسة، وقد استعملت تعليقاته على أعمال ابن عربي على نطاق واسع من قبل علماء المسلمين اللاحقين. وقد أسهم كلُّ من القوني والقيصري في عملية إعادة صياغة ميتافيزيقا ابن عربي باستخدام التحليل المنطقي والمفاهيم الميتافيزيقية بحرية وجلاء أكثر من ابن عربي نفسه.

لقد جعلت هذه الصياغة الفلسفية سهلة التناول هذين المفكرين مؤثرين للغاية في الأجيال اللاحقة من: الصوفيين، والفلسفه، واللاهوتيين المسلمين.

سيقوم النقاش على أن كلاً من القوني والقيصري يتفق مع ابن عربي في تأسيسهما لفعالية الموجودات السُّببية وحريتها.

إن نفاذية الوجود في الماهيات هي أساس كل نشاط سببي، فتتيح هذه النفاذية في الموجودات المشاركة في الوجود بحسب قدراتها، وتوسّس المشاركة في الوجود الفاعلية السُّببية والحرية في الموجودات. الماهيات غير مخلوقة،

W. Chittick, "al-Kunawi," in *Encyclopedia of Islam*, ed. P. Bearman, T. Bianquis, C. (1) Bosworth, E. van Donzel, and W. Heinrichs (Leiden: Brill, 2007).

وعلى الرغم من أن اسم القوني ليس مألوفاً مقارنة بغيره في الثقافة الغربية، إلا أنه أثر في العديد من العلماء والصوفيين في: تركيا المعاصرة، وشمال إفريقيا، وإيران، والهند، والصين، والبلقان.

والله يعرف هذه الماهيات دون أن يحدد كُنْهُها. تؤسّسُ أزلية الماهيات حقائقها كأسباب غير مسببة لأنفسها. ومن منظور الماهيات، فإن الموجودات ستبقى حرة. ومن منظور الوجود، تعتمد الموجودات بشكل مطلق على نفاذية الوجود كي توجد في العالم.

إن ما يميز القوني والقيصري هو محاولتهما فهم بعض الأفكار المنسوبة إلى الفلسفة والأشاعرة على ضوء تصوري ابن عربي عن الوجود والماهية، فكتاباتهما تتضمن إشارات إلى أفكار الفلسفة، مثل: السُّببية، الثانية، والفيضية، وإلى أفكار الأشاعرة، مثل: الخلق المستمر، والأعراض، و"الرجوع بلا مرجع".

سيقال: إن هذا ليس تناقضًا ببساطة، ففي الحقيقة، إنها يوافقان انتقائياً بين هذه الأفكار التي تدافع عنها المدارس المختلفة باستخدام الإمكانيات الفلسفية التي اقترحها مفهوماً الوجود والماهية. والتَّبيَّنة هي إعادة تفسير نقدية للعناصر الفيضية والظرفية ضمن الإطار الأكبر لميتافيزيقاًهما.

1.7 حالة القوني:

ومثل ابن عربي، يرى القوني أن ذكر الموجودات قد ورد مسبقاً في العلم الإلهي قبل وجودها في العالم. فالقوني يسمى الموجودات بـ: "الأعيان الثابتة، والماهيات، والمعلمات، والأشياء الثابتة"⁽²⁾، الحق يعلم الماهيات من خلال علمه الذاتي "وعلمه كل شيء من عين علمه لذاته (النفس)"⁽³⁾، الحق "يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم اللازם"⁽⁴⁾. أضف إلى أن الله يعرف الماهيات

(2) القوني، 'مفتاح فيب الجمع والوجود'، Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (مخطوطه)، أبياصوفيا، العدد 1930، 13b. انظر أيضاً: 'وحفاظ الممكنات كالحروف الكامنة في النواة وفي علم المتكلم وذمته' مفتاح، 88b.

(3) المصدر السابق، 89b.

(4) المصدر السابق 15a. تذكر بأن هذه أيضًا هي طريقة ابن سينا وابن رشد في حل مشكلة العلم الإلهي في الغلبل الأسطعي، إذ يصور الله على أنه عقل يعقل ذاته.

بكليتها 'جُمِعًا وَفُرَادِيًّا، إِجْمَالًا وَتَفْصِيلًا'.⁽⁵⁾

كيف ولماذا يوجد الله هذه 'المعلومات' أو 'الأعيان الثابتة' أو 'الماهيات'? الله يوجدها بمنحها هبة الوجود، وهذا يرجع إلى رأفة الله ورحمته، فالله وجود محسن، والوجود المحسن رأفة ورحمة خالصة (الرحمة نفس الوجود).⁽⁶⁾

وهي الوجود لكل الماهيات، ومن ثم، فهو المقوله الأكثر عمومية، إنه مشترك بين الكائنات الأعلى والأدنى [العلويات والسفليات]⁽⁷⁾؛ ونظرًا لاعتمادها المطلق على قانون الوجود الإلهي، 'لَا تَحْقُق لشَيْءٍ بِنَفْسِهِ وَلَا بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ تَعَالَى'.⁽⁸⁾ تتلقى الموجودات الوجود من 'إفاضة نوره الوجودي على من... استعد لقبول حكم إيجاده ومظهريته'.⁽⁹⁾ لذلك، فإن ما يوجد الأعيان الثابتة أو الماهيات المشتملة بالعلم الإلهي هو عملية الوجود الإلهي في الماهيات بصفتها خيرًا محسنا.

هذا يعني أن الوجود يحدث للماهيات، والله وجود محسن ومطلق لا يمكن تعريفه، وكل شيء آخر هو ماهية تنتظر أن 'تُوجَد' من خلال تلقّيها قسطها من الوجود الإلهي المحسن، ومن ثم، تحصل الموجودات على كل من الناهية والوجود. والقوني يُدوّن كيف أن 'الوجود في الحق عين ذاته، وفيما عداه أمر زائد على حقيقته'.⁽¹⁰⁾

تُقدِّم هبة الوجود للماهيات وفق استعدادها، يستمد القوني أحياناً هذه العملية 'سريان الوجود'، و'انبساط الوجود'.⁽¹¹⁾

(5) المصدر السابق، 16b.

(6) المصدر السابق 31a.

(7) المصدر السابق 13b.

(8) المصدر السابق 16a.

(9) المصدر السابق 16b.

(10) المصدر السابق 13a.

(11) على سبيل المثال، انظر المصدر السابق 26b، 32b.

إن الوجود العام هو "التجلي الساري في حفائق الممكناة، (الماهيات)⁽¹²⁾، وينتشر الوجود الإلهي في الكائنات دون تحديد (الحلول أو الاتحاد)⁽¹³⁾، ومن ثم يؤكد أن "ذلك لسريانه تعالى في كل شيء بنوره الذاتي المقدس عن التجزئ والانقسام والحلول في الأرواح والأجسام"⁽¹⁴⁾.

كما يشترك القونوي مع ابن عربي في قناعته بالعلاقة بين الوجود والصفات الإلهية، ولا يمكن عد الصفات الإلهية منفصلة عن الذات الإلهية.

جميع الأسماء والصفات مخفية في وحدة الوجود غير المتمايزة. ومع ذلك، فإن تغلغل الوجود في الماهيات يستلزم أن تكون للوجود علاقات محددة مع كل ماهية فردية. تسمى هذه العلاقات أيضاً بالأسماء والصفات الإلهية.

في الواقع، الأسماء الإلهية هي مقولات لاهوتية تصف تعدد العلاقات بين الوجود والماهية، وبذلك لا يكتفي تغلغل الوجود بالماهية فحسب، بل يظهر أيضاً الصفات الإلهية المخفية في الوجود. فالأسماء والصفات ليست أعراضًا مميزة تضاف إلى الوجود، فإن نقول الوجود يعني أن نقول كل الصفات، ومن هنا يقول القونوي: "إن هذه الصفات مُستوجبة من قبلِ الواحد دون تجريده من وحدانيته"⁽¹⁵⁾. وهذا أيضاً هو سبب عد المشاركة في الوجود مشاركةً في الصفات الإلهية، مثل: القدرة، والعلم، والإرادة. "لإنقلاب كلّ صفة وقوّة من صفات العبد، وقوّاه اسماء الحق"⁽¹⁶⁾.

إن إخفاء الصفات الإلهية في الوجود، جنباً إلى جنب مع تغلغل الوجود

(12) المصدر السابق 26b.

(13) المصدر السابق 32b.

(14) المصدر السابق، 17b. بالنسبة للقونوي، لا يسيء هذا التحديد للقدس والعزة الإلهيين، المصدر السابق، 18a.

(15) الفنوبي، إعجاز البيان في تأويل القرآن، الترجمة التركية لـ أكرم ديميرلي (إسطنبول، لينز للنشرـ سلسلة الكلاسيكيات الإسلامية (Iz Yayıncılık-Islam Klasikleri Dizisi, 2009).
Istanbul: Iz Yayıncılık-Islam Klasikleri Dizisi, 2009).

(157).

(16) القونوي، إعجاز البيان، 73.

في الماهيات، يقودنا إلى الاقتناع بالأطروحات التشاركية، فأساس الفعالية السُّبْبية للموجودات هو مشاركتها في الوجود. ففي كل لحظة، ينبع الوجود وينخلل الماهيات. والكيانات حرة بسبب مشاركتها في الوجود، والمشاركة في الوجود هي المشاركة في الصفات الإلهية المخفية في الوجود، بما في ذلك: العلم، والإرادة، والقدرة. وهذه المشاركة تتم وفق استعداد الماهيات.

إن المشاركة في الوجود هي المشاركة في الحرية الإلهية.

1.1.7 'الأخْلُقِيَّةُ' الماهيات، والحرية:

يمكن أيضًا مقاربة مسألة الحرية من منظور الماهيات، فكما نوقش أعلاه، يصف القوноي الماهيات بأنها أشياء من العلم الإلهي. يعني علم الله بذاته أن الله يعلم ذاته، ومن خلال هذا العلم، يعلم أيضًا كل شيء آخر بعلم واحد غير متمايز. يوجدُ الله موجودات وفق نماذجها الأصلية في العلم الإلهي.

وهكذا، فإن "حقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه"⁽¹⁷⁾. كتب القوноي في رسالة إلى نصير الدين الطوسي، "صور الموجودات مرسمة في ذات الباري، إذ هي معلومات له. وعلمه بها سبب وجودها"⁽¹⁸⁾.

إن الفكرة القائلة بأن الماهيات موجودة على الدوام في العلم الإلهي تعني بالنسبة للقونوي أنها في تلك الحالة أشياء غير مخلوقة⁽¹⁹⁾، بل هي "غير مجعلة"؛ فلا خلق، إنما هي تجليات وصور. كما يناقش القوноي هذه المسألة أيضًا في إحدى رسائله إلى الطوسي، إن وجود الماهيات في العلم الإلهي ليست له بداية؛ لأنه إذا كانت للماهيات بداية في العلم الإلهي، فهذا يعني أن العلم الإلهي له حدود، وهذا يتناقض مع لانهائيته العلم الإلهي وأبديته. لذلك، الذي أفادته المعاينة المحققة والذوق الصحيح هو أن الماهيات غير مجعلة، وأن لها ضريبيًّا من

(17) القوноي، المفتاح، 13a-b.

(18) القوноي، المراسلات، الترجمة التركية لـ أكرم دميرلي (إسطنبول 2014) 190.

(19) القوноي، المفتاح، 13b.

الوجود، وهو من حيث عدّ تعينها في علم الحق أزلاً وأبدًا على وثيرة واحدة⁽²⁰⁾.

أيدهم الله بنوره العلمي الذاتي الأحدي بحسب ما علم من استعداداتهم
الغير مجعلة التي قيلوا بها الوجود منه أولاً⁽²¹⁾.

يشير تصورُ الموجودات المسبق في العلم الإلهي إلى أن لديها نوعاً من الحقيقة قبل وجودها في العالم. عند هذه النقطة، يخلص القوني إلى أنه إذا كانت الماهيات غير مخلوقة، وإذا كان لها حقيقة أزلية في العلم الإلهي، فلا بد أن تكون أسباباً لنفسها. مرة أخرى، "فلكي تشم رائحة الوجود"، تعتمد بشكل مطلق على هبة الوجود الإلهية. ومع ذلك، فإن الاستعداد الذي "يتقبل به الوجود" يظل أزلياً وغير مسبباً. لذلك، من حيث ماهيتها، فإن الموجود هو سبب نفسه، بالرغم من أنه من حيث وجوده قد سببه الله. وهكذا، فإن "هذه الخصوصيات [للماهيات] لا تعلل بشيء خارج عنها؛ لأن الماهيات، كما أسلفنا، غير مجعلة [غير مخلوقة]"⁽²²⁾.

فالماهيات إذا أسبابٌ لنفسها غير مسببة، وإذا كان هذا صحيحاً، فعندئذٍ ليس الله سبب أن تكون على ما هي عليه في العلم الإلهي. العلم الإلهي يعلمها فقط كما هي، ونَفاذ الوجود يُؤْجِدُها كما هي.

وهكذا، من حيث وجودها في العالم، تعتمد الموجودات بشكل مطلق على الوجود، وبدونه لا يمكنها شم رائحة الوجود. ولكن، من حيث ماهيتها في العلم الإلهي، فإن الموجودات أزلية وغير مسببة، وبالتالي حرية.

2.1.7 القوني والفلسفه والأشاعره:

يقدم القوني تفسيراً تشاركيًّا للسببية والحرية، وهو في هذا الإطار، يوفق بشكل

(20) الفتوى، المراسلات، 68.

(21) المصدر السابق، انظر أيضاً 22.

(22) المصدر السابق، 69.

نفدي بين بعض الأفكار المنسوبة تقليدياً إلى الفلاسفة والأشاعرة، وأناقش الأن كيف يدمج هذه العناصر بشكلٍ نفدي في منظومته باستخدام الإمكانيات الفلسفية التي قدمها مفهوماً الماهية والوجود.

السببية الثانية ونظرية الفيض

سبق أن ناقشت كيف يبني القونوي الفاعلية السُّببية لحرية الموجودات وحرية الخلق على أساس الوجود والماهية، وبعد ذلك يرى القونوي أن بناء الفاعلية السُّببية للموجودات من خلال مشاركتها في الوجود يستتبع أن كلَّ موجود يتعلق بالله من جهتين: هناك علاقة مباشرة بين الله والعالم، فكل كينونة تستمد الوجود من الله دون وساطة، وهناك أيضاً علاقة غير مباشرة؛ لأن نفاذ الوجود في الماهيات يقدم إلى الموجودات فواعل سُببية حقيقة وحرة. بمعنى آخر، يصل الوجود إلى الموجودات بوساطة من خلال موجودات أخرى، ويبدون وساطة، من الله. ومع ذلك، في كل الأحوال، يعتمد كل نشاط سُببي على نفاذ الوجود.

الذي يعطيه التحقيق الذوقى هو أن الأشياء كلها ترتبط به من حيثتين مختلفتين: من حيث سلسلة الترتيب بالتفسير المذكور [الوسائط]، ومن حيث رفع الوسائط أيضاً، إذ لا برهان على انحصر المدد والأثر في سلسلة الترتيب. وهذا أليق بكمال الحق وأنسب لتنزييهه تعالى.... ولما كانت الكثرة من لوازم الإمكان وصفات الممكן، وجب أن يكون ارتباط الممكн بالحق من وجهين⁽²³⁾.

الله غير ملزم بأشكال مباشرة أو غير مباشرة من العلاقات. الله مرتبط بكل كيان بمحاجب وبلا محاجب. يبدو أن وجهة النظر هذه تؤكد السببية الثانية. بهذا المعنى، يرى القونوي أن الفعل يُسند أحياناً إلى العبد وأحياناً إلى الله. ما يهم هو فهم المنظور الذي يتم من خلاله الإسناد. ومن ثم يعرف الواحد "ذهب" هل

(23) المصدر السابق .81

إلى ما صدر وتعين منه أو إلى مثله - إن صحت المثلية؟⁽²⁴⁾، هكذا يرى المرء كلاً من الحق والخلق⁽²⁵⁾.

الاعتراف بقبول الوجود بوساطة وبدون وساطة يسمح للقونوي بأن يأخذ جوانب محددة من نظرية الفيض عند الفلاسفة، فإذا أمكن أن يصلَ الوجود أيضًا إلى الموجودات من خلال الوساطة، فلا يوجد هنا موجب آخر للوسطاء، وبالتالي، للسببية الثانوية. سيتم تعريف العقول في هذا السياق على أنها ماهيات فريدة مُوجَّدة. وكما هو الحال مع الماهيات الأخرى، فإنها توجد بسبب نفاذ الوجود فيها. ومن شأن هذا النفاذ والمشاركة أن يضفي عليها فعالية سببية يمكن أن تؤثر بدورها في موجودات أخرى.

إنه ما من موجود من الموجودات إلا وارتباطه بالحق من حيث هو من جهتين: جهة سلسلة الترتيب والوسائل التي أولها العقل الأول، وجهة طرف وجوبه الذي يلي الحق⁽²⁶⁾.

يتتفق القونوي مع الفارابي وأبن سينا على الفكرة الأساسية للفيض التي تقول 'عن الواحد لا يصدر إلا واحد'. ومع ذلك، هناك اختلافان مهمان يجب الاعتراف بهما هنا:

أولاً: لا يعتقد القونوي أن الفيض هو الطريقة الوحيدة التي يبلغ بها الوجود المستويات الأدنى. كما يؤكد أن الوجود ينوجد دونما وساطة.

ثانياً: ليست وساطة العقول هي المسئولة عن صدور الكثرة عن الواحد. العقول هي بساطة ماهيات تنتظر أن تتحقق، مثل كل الماهيات الأخرى. لذلك، على الرغم من صحة أنه 'عن الواحد لا يصدر إلا واحد'، يجب أن يُنظر إلى هذا الشيء على أنه الوجود الشامل (الوجود العام) الذي ينفذ في عدد لا حصر

(24) القونوي، المفتاح، 115هـ.

(25) المرجع السابق، 117هـ.

(26) القونوي، المراسلات، 197.

له من الماهيات، بما في ذلك العقول العلوية، بلدونتها اللانهائية. تنشأ الكثرة بسبب هذه العلاقة بين الوجود والماهية. على الرغم من حقيقة أن ما يصدر عن الحق هو وحدة غير متمايزة، إلا أنَّ الوحدة تتضاعف عندما يوجد هذا الصدور موجودات مختلفة ذات ماهيات مختلفة. وهكذا، فإنَّ الوجود الواحد، بسبب تمايز الاستعدادات، ويتكرر كما يتجلّى في الماهيات (وجود واحد ظهر بسبب اختلاف حقائق القوابل)⁽²⁷⁾. وكما يقول:

أما الذي تجدد لهذه الحقائق وأمثالها من الأسماء الأول، كون الحق سبحانه أظهر بعض معلوماته بتجليه الوجودي الواقع في عيشه بها، فانتقلت تلك المعلومات المقصودة بالتجلي الإيجادي انتقالاً معنوياً من العلم إلى العين⁽²⁸⁾.

فلم لا يجوز أن يكون ذلك الأمر الواحد الصادر من الحق الواحد هو هذا الوجود العام المشترك، ويدخل فيه العقل الأول وغيره، وتكون الموجودات بأجمعها مرتبطة بالحق لا بالسلسلة المذكورة⁽²⁹⁾.

تشير لا نهاية الوجود إلى أنها تتصل بكل موجود بوساطة وبدون وساطة، ويصبح النفاذ الشامل للوجود مبدأ العلاقة المباشرة وغير الوسيطة بين الله والعالم، وتتصبح السُّببية الثانوية مبدأ العلاقة الوسيطة. ومن خلال هذه التعديلات تمكّن القوني - من دمج بعض العناصر الفيوضية في ميتافيزيقياه.

القوني والتزعة الظرفية

يسمح بناء القوني للعلاقات السُّببية مع وبدون وساطة باتخال أفكار محددة من الفلاسفة فيما يتعلق بالسُّببية الثانوية والفيوض.

يمكن ملاحظة تفاعل مماثل بين القوني وبعض الأفكار الظرفية، مثل:

Miftah, 39b.

(27)

Ibid., 13b.

(28)

Qünawi, Murasalat, 80

(29)

الخلق المستمر والترجيع، ويعيد قراءتها بشكلٍ نقيٍّ في ضوء مفهومي الوجود والمامة.

هناك نقطتان مهمتان من نقاط الاختلاف بين القوني والأشاعرة. نذكر أن إحدى الافتراضات الأساسية للظرفية الأشعرية تمثل في فكرة أن الله يرجع وجود العالم على عدم وجوده دون أي سبب، كما أن هذا الترجيع هو الذي يميز الموجودات عن بعضها البعض. لكن بالنسبة للقوني، فإن الماهيات هي مبدأ التمايز. هذا أيضاً للقول: إن الله لا يُخلق من العدم، بل بالأحرى من الماهيات غير المسببة وغير المخلوقة الموجودة في العلم الإلهي؛ هذا لأن القوني يرى أن "العدم الممحض لا ينقلب وجوداً، فإنه يلزم منه قلب الحقائق وإنه محال".⁽³⁰⁾ تشير الماهيات، كمبادئ للإيجاد الإلهي، إلى أن الخلق الإلهي لا يحدث فقط على أساس رجحان المشيئة الإلهية⁽³¹⁾.

يمكن صياغة نقطة الاختلاف المهمة الأخرى على النحو التالي:

الظرفية الأشعرية، عن طريق إزالة الفاعلية السببية عن السببية الثانوية، تتصور علاقة عمودية بين الله والعالم فقط. ومع ذلك، كما ثُوِّقَ أعلاه، يؤسس القوني نوعين من العلاقات بين الله والعالم.

ينفذ الوجود في الموجودات، مُبِّيغاً عليها قيَّد الوجود، دون وساطة، كما يصل إليها بوساطة. وعلى الرغم أنه يصح أن الفاعلية السببية بمجملها وحرية الموجودات ترجع في النهاية إلى مشاركتها في الوجود، إلا أن هذه المشاركة ذاتها هي التي تجعل منها أيضاً وسيلة فاعلة حقيقة وحرة.

وهكذا، فإن هذا القبول للسببية الثانوية والعقود الوسيطة يضيف بعدها أفقياً أقوى لنظام القوني، وهو بُعد غير موجود في الظرفية الأشعرية.

Ibid., 221

(30)

(31) أيها: 'ومعدن النجلبات الأسمانية الواصلة إلى كلٍّ موجود والمتعينة المتعددة في مرتبة كلٍّ متجلٍّ له'، إعجاز البيان، 64.

هناك أيضاً نقاط اتفاق بين القوноي والأشاعرة. مرة أخرى، يقبل القوноي أن هناك نوعاً من العلاقة بين الله والكون دون وساطة. الوجود العام يُعطى لجميع الموجودات باستمرار، دون وساطة سببية ثانوية. على هذا النحو، فإن التركيز الأشعري على السببية العمودية والخلق الإلهي للسبب والنتيجة له مكان في نظام القوноي، وهذا يسمح القوноي بدمج بعض أفكار الأشاعرة، مثل: إعادة خلق العالم باستمرار من جديد في كل لحظة. على سبيل المثال:

ولما لم يكن الوجود ذاتياً لسوى الحق، بل هو مستفاد من تجلّيه، افتقر العالم في بقائه إلى الإمداد الوجودي الأحدي مع الآنات، دون فترة ولا انقطاع، إذ لو انقطع الإمداد المذكور طرفة عين لفني العالم دفعة واحدة، فإن الحكم العدمي أمر لازم للممكן، والوجود عارض له من موجده⁽³²⁾.

من المهم أن نلاحظ هنا أن القوноي لا يؤسس خلقاً مستمراً للعالم على التمييز بين الجواهر والأعراض، كما هو الحال بالنسبة للذرية الأشعرية، وكما استعرض في الفصل السادس، فيما يتعلق بابن عربي، وكما سنرى بشكل أوضح في كتابات القيصري، ترى مدرسة الوجودية الجواهر والأعراض على أنها مظاهر مختلفة للوجود. وسبب الخلق المستمر للعالم هو أن كلاً من الجواهر والأعراض يحتاج إلى نفاذ الوجود بشكل مستمر في كل لحظة. إن توسيع الوجود إلى عدد لا حصر له من الماهيات يخلق أيضاً اختلافات دائمة التغير. هذا هو السبب في أنه "لا تكرار في التجلي"⁽³³⁾. وعلى هذا النحو، فصلت المدرسة الوجودية فكرة إعادة الخلق المستمر للعالم عن الذرية الأشعرية.

2.7 حالة القيصري:

تعرض كتابات القيصري إحدى أوضاع التفسيرات وأكثرها إيجازاً للمبادئ الأساسية لمدرسة الوجودية، وهو يقدم نظرية تشاركية للسببية. وفي هذا، يتم تأسيس الفعالية

Qūnawī, *I‘jāz al-Bayān*, 68. Emphasis mine.

(32)

Qūnawī, *Miftah*, 5b-6a.

(33)

السببية وحرية الموجودات من خلال تطوير مفهومي الوجود والماهية. وعلى نحو متفرد، يعيد القيصري: تقييم أفكار الجوهر، الأعراض، والترجيح، والخلق المستمر في ضوء مفاهيم الوجود والماهية. كما أنه يوافق بين بعض السمات المميزة لكونولوجيا الفلسفة، مثل: الفيض، والهيلولى، والطبيعة.

واستواعِت دعاوى كلٍّ من الأشاعرة والفلسفه في السياق الأكبر لميتافيزيقا الوجود- الماهية. يمكن النظر إلى ميتافيزيقا القيصري على أنها استمرار لميتافيزيقا ابن عربي والقونوي وتوسيع لها.

1.2.7 الوجود والسببية:

بالنسبة للقيصري، الوجود هو الحقيقة الأكثر وضوحاً وشمولاً. ومع ذلك، فإن هذا العنصر الواضح الشامل هو الذي يجعل من الوجود الحقيقة الأكثر خفاءً.

لا يمكن أن نفهم من منظور المفاهيم الأخرى التي، عند تطبيقها على الوجود، تحدُّ بالضرورة من الحقيقة الشاملة للوجود.

ومن هنا كتب القيصري "وهو [الوجود] أظهر كلّ شيء تحققا وإنية... وأخفى من جميع الأشياء ماهية وحقيقة".⁽³⁴⁾

وبالتالي، فإن أفضل ما يمكن وصف الوجود به هو أن نقول: "هو من حيث هو هو".⁽³⁵⁾ فالوجود يتعدى كلَّ محاولة لوضع تصوُّر له، وبالتالي، تحدِيدِه؛ لأنَّه "غير مقيَّد بالإطلاق والتقييد، ولا هو كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير".⁽³⁶⁾ إنه مطلق وعام واحد، ولكن حتى مطلقه وعموميته ووحدانيته لا تحد من الوجود، وبالتالي، يمكن أن تكون: محددة، و خاصة، وكثيرة.

Qaysarī, *Sharḥ Fusūs al-Hikam* (Tehran, 1963 [1383]), 14. 11-12.

(34)

Ibid., 13. 3-4.

(35)

Ibid., 13. 5.

(36)

ليس هناك من تمييز حقيقي بين الله وجود الله، إذ لو كان الله والوجود شيئاً، لكن الله مركباً، بما في ذلك الوجود كعرض. أضف إلى ذلك أن الله في هذه الحالة سيحتاج إلى الوجود كي يوجد. وبالتالي، لن يكون الله، ذلك الذي يوجد بسبب ذاته. وسيكون الوجود عرضاً ملازماً لشيء يوجد مسبقاً، ويمتلك الوجود المسبق. هذه كلها مستحبلات منطقية. وهكذا، كتب القيصري: "إن وجوده عين ذاته"⁽³⁷⁾. في الكائنات الممكنة، يمكن التمييز بين الوجود والماهية، لكن هذا مستحيل.

والله والوجود وواجب الوجود شيء واحد، " فهو الواجب الوجود، لأن وجوده واجب"⁽³⁸⁾.

جميع الموجودات تدين بوجودها لـ الوجود. إنها موجودة بسبب الوجود. والوجود يفسّر وجوده. إنه موجود بسبب نفسه. لا يتلقى وجوده من مصدر آخر. هذا هو أيضاً تعريف واجب الوجود، فلكي يحدث واجب الوجود، "لا يحتاج في تتحققه إلى أمر خارج عن ذاته [يجب ألا يكون قد استعار وجوداً]" من كائن آخر⁽³⁹⁾.

يؤمن القيصري، مع الفلاسفة وابن عربي، بأن الوجود ينطوي على كل الصفات، فحين يُفهم تصور الوجود حقاً، سوف يتأسس معنى سائر الصفات الأخرى. وبالتالي، فإن العلاقة بين الصفات الإلهية والوجود لا ينبغي تصورها بمصطلحات ثنائية، حيث الوجود وصفاته ليست أشياء متعددة. فـ "إن صفاته عين ذاته [الصفات (الإلهية) هي نفس الماهية]"⁽⁴⁰⁾ كلها كامنة في الوجود.

وجميع الصفات الوجودية المقابلة [مثل الباطن والظاهر] مستهلكة في عين الوجود⁽⁴¹⁾.

Ibid., 24. 21. (37)

Ibid., 16. 22. (38)

Qaysarī, *Risāla fi ‘Ilm al-Tasawwuf*, Turkish trans. Muhammed Bedirhan (Istanbul: Nefes Yayınları, 2013), 78. (39)

Qaysarī, *Sharḥ Fusūs al-Hikam*, 24. 15. (40)

Ibid., 16. 24. (41)

حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط ألا يكون معها شيء، فهي المسمة عند القوم بالمرتبة الأحادية المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها⁽⁴²⁾.

بطريقة مُشابهة لابن سينا، يحلل القيصري أيضًا كيف تعود الأسماء والصفات الإلهية إلى الوحدة غير المتمايزة وضرورة الوجود. وهذا التحليل مهم جدًا لفهم كيف أن مشاركة الموجودات في الوجود هي أيضًا مشاركة في الصفات الإلهية، وكيف أن هذه المشاركة تؤسس وبالتالي الفعالية السُّبْبَيَّة وحرية الموجودات.

في منظومة القيصري، الوجود بسيط بالمطلق؛ لأن الشيء المركب (أي: ليس بسيطًا بالمطلق) لا يمكن أن يفسر وجوده. سيحتاج مثل هذا المركب إلى أجزاءه الخاصة، وإلى مصدر آخر يُنْتَج هذه الأجزاء. ومن ثم، فإن واجب الوجود يجب أن يكون بسيطًا محضًا تماماً: "وبسبب محضيته ويساطته لا يقبل الانقسام والتجزيء أصلًا خارجًا وعقلاً لبساطته"⁽⁴³⁾. أضعف إلى إن الوجود بسيط؛ لأنه لا يمكن إضافة أي شيء إليه.

إن القيام بذلك من شأنه أن يرده الوجود إلى مستوى الكائنات الممكنة؛ لأن الإضافة تعني إما أن الوجود يحتاج إلى شيء آخر؛ لكي يوجد، أو أن الوجود يمكن أن يكون أكثر أو أقل كمالاً مما هو عليه، ولهذا أيضًا لا يحتاج الوجود إلى صفاتٍ كمالٍ كي توجد معه. ومرة أخرى؛ لأن كل الصفات الإلهية مخفية في وحدة الوجود. ومن ثم، "الوجود لا حقيقة له زائدة على نفسه وإنما يكون كباقي الموجودات في تتحققه بالوجود ويتسلسل"⁽⁴⁴⁾.

الوجود خير خالص؛ لأن كل خير يُلاحظ في المستوى الظاهري يجب أن يكون قابلاً للعودة إلى الخير. ووجود الأشياء الخيرة على المستوى الظاهري يعني ضمناً أن الوجود إنما يمنحها من قبل الوجود المطلق كعمل من الكرم

Ibid., 22. 22-23.

(42)

Ibid., 15. 10-11.

(43)

Ibid., 18. 13-14.

(44)

والخير. وهكذا: "وهو خير ممحض وكل ما هو خير فهو منه وبه".⁽⁴⁵⁾

الوجود قائم بذاته؛ لأن الوجود وُجِدَ بسبب نفسه. كما أنه يُبقي الكائنات الأخرى في الوجود. وبالتالي، فإن الوجود مستقل كلياً، وكل شيء آخر يعتمد عليه كلياً. و"قوامه بذاته لذاته، إذ لا يحتاج في تتحققه إلى أمر خارج عن ذاته، فهو القيوم الثابت بذاته والمثبت لغيره".⁽⁴⁶⁾

"وهو نور ممحض أديبه يدرك الأشياء كلها؛ لأنه ظاهر بذاته ومظهر لغيره، منور سماوات الغيوب والأرواح وأرض الأجسام؛ لأنها به توجد وتتحقق، ومنبع جميع الأنوار الروحانية والجسمانية".⁽⁴⁷⁾

الوجود علم خالص؛ لأنه يوجد كل شيء، والشيء الذي يوجد كل الأشياء وفق ماهياتها واستعداداتها، فلا بد أنه يعلمها. وهكذا، يقول القيصري، "وهو بكل شيء عليم لإحاطته بالأشياء بذاته".⁽⁴⁸⁾

أضف إلى أن كل فعل علم وكل تجلٌّ لوعي في الكون، إنما يعود في أصله إلى الوجود. لو لم يكن للوجود علم، لما لحظنا العلم والوعي في الكون: "وحصول العلم لكل عالم إنما هو بوساطته، فهو أولى بذلك".⁽⁴⁹⁾

الوجود هو الأول؛ لأنه لا بداية للوجود. إذ لو كانت هناك بداية، فهذا يعني أن الوجود سيكون كائناً عَرَضِياً، وسيحتاج إلى سبب خارجي. ومن ثم، "ليس له ابتداء، وإنما كان محتاجاً إلى علة موجودة لإمكانه حيئته".⁽⁵⁰⁾ لا نهاية للوجود. إذ لو أن هناك نهاية لكان الوجود مؤهلاً لـ الالا وجود وهو مستحيل. وليس له انتهاء، وإنما كان معروضاً للعدم، فيوصف بضده، أو يلزم

Ibid., 15. 15-16.

(45)

Ibid., 15. 16. Also see Qaysari, *Risala fi 'Ilm al-Tasawwuf*, 81.

(46)

Ibid., 16. 10-12.

(47)

Ibid., 15. 20.

(48)

Ibid., 15. 22.

(49)

Ibid., 15. 17-18.

(50)

الانقلاب، فهو أزلي وأبدي. فهو: الأول، والآخر، والباطن، والظاهر (51):
(3)

الوجود هو الظاهر والباطن. إنه الظاهر، لأنه يوجد ويوازن كل كينونة بشكل ملموس وبالعقل، إنه الباطن؛ لأنه لا يمكن أن تفهمه المدارك الخارجية (52).

بما أن الوجود هو: الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، يمكن إرجاع أسماء أكثر تحديدًا إلى الوجود؛ وذلك لأن جميع الأسماء الإلهية هي تعبيرات مختلفة عن هذه الصفات الأربع. على سبيل المثال: يمكن إرجاع الأسماء المتعلقة بأفعال: الإبداع، أو الخلق، أو الإعالة إلى الأول، ويمكن إرجاع الأسماء المتعلقة بـ: الإعادة، أو الحساب، أو الشواب، أو الجزاء إلى الآخر (53). وكما يقول القيصري: "الأشياء لا تخلو من هذه الأربعية: الظهور، والبطون، والأولية، والآخرية" (54).

ويترتب على ذلك أن الصفات الأخرى، مثل: الحياة، والإرادة، والقدرة هي أيضًا واحدة، وتشكل الشيء نفسه مع الوجود. كما يضيفُ السمع والبصر إلى هذه القائمة التي يقول عنها: "هو الذي يلزمُه جميع الكمالات، وبه تقوم كل الصفات كـ: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، وغير ذلك. فهو الحي العليم المريد قادر السميع البصير بذاته لا بوساطة شيء آخر، إذ به يلعن الأشياء كلها كمالاتها" (55).

وهنا يبرز سؤال، إذا كانت جميع الأسماء والصفات الإلهية مخفية في وحدة الوجود غير المتمايزة، فكيف تخرج منها الكثرة؟

Ibid., 15. 18-19. (51)

Qaysarī, *Risala fī ‘Ilm al-Tasawwuf*, 81. (52)

Qaysarī, *Sharḥ Fusūṣ al-Hikam*, 45. 12-15. (53)

Ibid., 45. 14. (54)

Ibid., 15. 24-25. (55)

مرة أخرى، هنا تدخل مفاهيم الأعيان الثابتة والماهيات. تشير هذه المفاهيم إلى أمرين:

الأمر الأول: هو حقيقة كلّ موجود في العلم الإلهي، بما أن الوجود يعني علمًا، فإن الله يعلم ماهيات كلّ موجود ممكّن في علمه غير المتمايز، ومن الأهمية بمكان فهمُ أن العلم بعده لا حصر له من الكائنات الممكّنة لا يخل بوحدة العلم الإلهي. يعلم الله كل الممكّنات في فعل علم واحد. هذا هو سبب تسمية هذه الممكّنات بـ "الثابتة". إنها معلومة بما هي عليه، وهذا العلم لا يتغيّر.

اعلم أن الأعيان الثابتة ما هي إلا وجود مخصوص. هذا يرجع إلى حقيقة الكائنات الموجودة. هذه الحقائق لها صيغ في العلم (الإلهي)، وتسمى: "الأعيان الثابتة"⁽⁵⁶⁾.

يستخدم القيصري هو الآخر هذه التصورات للإشارة إلى الأسماء والصفات الإلهية. والمعنيان هنا يستلزم أحدهما الآخر حقًا. إن وجود الماهيات يستدعي أن تكون للوجود المطلق علاقةً متفردة بالماهيات الفردية.

وكما نوقش في الفصل السادس، تسمى هذه العلاقات بين الله والماهيات بالأسماء الإلهية والصفات الإلهية. ومن هذا المنظور، فإن خصوصية الوجود في الماهيات لا تخلق الماهيات فحسب، بل تُظهر أيضًا الصفات الإلهية. وبالتالي، فإن التمثيل أو التفرييد أو التخصيص هو مظهر من مظاهر بعض الصفات الإلهية في هذه العلاقة الخاصة. وعلى الرغم من أن الوجود واحد وغير متمايز، وعندما يتعلق الأمر بالماهيات المتعددة، فإن الأسماء والموجودات الإلهية تتجلّى. هذان الفعلان هما الشيء ذاته. هذا هو السبب في أن القيصري يستخدم مفهوم الماهيات للإشارة إلى كل من أشكال الموجودات الفردية في العلم الإلهي والصفات الإلهية التي تتجلّى في العلاقة بين الوجود والماهية. وهكذا، يكتب:

Qaysari, "Sharh Ta'wilat Basmala," in *Rasā'il*, ed. Mehmet Bayraktar (Ankara, 1989), (56) 197-198.

اعلم، أن للأعيان الثابتة اعتبارين: اعتبار أنها صور الأسماء، واعتبار أنها حفائق الأعيان الخارجية⁽⁵⁷⁾.

في بعض المقاطع، يستخدم القيصري مفهومي "الفيض القدس" و"الفيض المقدس" للتعبير عن نفس الفكرة.

يشير الفيض القدس إلى تجلي الوجود لذاته، أو بعبارة أخرى، للعلم الذاتي لله. يستلزم العلم الذاتي هذا معرفة الأعيان الثابتة والماهيات المصاحبة لـ لانهاية الوجود. يشير الفيض المقدس إلى وجود هذه الموجودات في العيان. على سبيل المثال:

الحمد لله الذي عين الأعيان بفيضه القدس الأقدم، وقدرها بعلمه في غيب ذاته، وتم ولطف برش نور التجلي عليها، وأنعم، وأظهرها بمفاتيح خزائن الجود والكرم عن مكامن الغيوب ومقار العدم⁽⁵⁸⁾.

يؤكد مصطلح "الفيض" أيضاً أن الموجودات توجد مع توسيع وتدفق ووفب الوجود. وللتعبير عن وهب الوجود، يستخدم القيصري "الوجود العام المنبسط"⁽⁵⁹⁾. يتسع الحق على (سريان) الوجود مع هذا الوجود العام⁽⁶⁰⁾. ثم يصبح الوجود العام وغير المتمايز خاصاً ومتفرداً في ماهيات الموجودات⁽⁶¹⁾.

ينفذ الوجود في الماهيات، ويوجدها وفق صيغتها في العلم الإلهي.

إن نفاذ الوجود في الماهيات هو الذي يؤدي إلى الكثرة. بهذا المعنى فقط يمكن للمرء أن يتحدث عن خصوصية الوجود التي تظهر لنا على أنها كثيرة. هذه الكثرة لا تؤثر في الوحدة الإلهية. الوجود في حد ذاته لا ربّ واحدٌ ونقيٌ وبسيط.

Qaysari Sharh Fusūs al-Ḥikam, 65. 13-14.

(57)

Ibid., 3. 1-6.

(58)

Ibid., 16. 19-20.

(59)

Ibid., 118. 21.

(60)

(61) كما أنه يستخدم تشبيه ابن عربي الشهير "نفس الرحمن" للتعبير عن توسيع الوجود من الحقيقي إلى الموجودات، التبصري، رسالة في علم التصرف، 17.

فإن الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها، وأفرادها باعتبار إضافتها إلى الماهيات والإضافة أمر اعتباري⁽⁶²⁾.

حتى الآن، أوضحتُ معنى الوجود، وعلاقة الوجود بالصفات الإلهية، والعلاقة بين الوجود والماهية في نظام القبصري. وعلى أساس هذه المفاهيم يجب فهم الفاعلية السُّبْبَية وحرية الموجودات، وكما سلفت مناقشته، يتسع الوجود في الماهيات وهو أساس جميع الصفات، مثل: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة. وهكذا، عندما يتسع الوجود بناءً على النظام المخلوق، فإن الموجودات تتمتع أيضًا بالصفات المخفية في الوجود؛ بسبب هذه الصفات تصبح الكينونة فعالةً وحرةً من الناحية السُّبْبَية.

كل كمال يلحق الأشياء بوساطة الوجود، وهو الموجود بذاته، فهو الحي القيوم العليم المريد القادر بذاته لا بالصفة الزائدة عليها، وإنما يلزم الاحتياج في إفاضة هذه الكلمات منه إلى: حياة، وعلم، وقدرة، وإرادة أخرى، إذ لا يمكن إفاضتها إلا من الموصوف بها⁽⁶³⁾.

"فلو لم يُعط الواهبُ الجوابَ وجودَها لم يكن الجواب جوابًا، ولو أوجد بعضها دون البعض مع أنها كلها طالبة للوجود يكون ترجيحاً بلا مرجع".⁽⁶⁴⁾ ومن ثم، فإن للنظام المخلوق هذه الصفات من خلال تلقّي الوجود والمشاركة فيه. وفي أثناء المشاركة في الوجود، تشارك الموجودات أيضًا صفاتٍ، مثل: القدرة الإلهية والحرية.

ومن حيث إن هذه الحقائق كلها موجودات خاصه والذات الأحادية وجود مطلق والمقيّد هو المطلق مع إضافة التعيين إليه، وهو أيضًا يحصل من تجلياته،

(62) Qaysari, *Sharh Fusūs al-Hikam*, 20, 13-14.

(63) نفسه، 24. 11-13. انظر أيضًا: "تمتلك الأشياء صفات مثل الحياة والعلم وإرادة الله التي تشمل كل شيء": القبصري، شرح تأويلات البسملة، 183.

(64) Qaysari, *Sharh Fusūs al-Hikam*, 63. 4-5.

يكون إطلاقها عليها وعلى تلك الذات بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك⁽⁶⁵⁾.

يشير هذا إلى أن الموجودات تشارك في الصفات الإلهية بطريقة تدريجية.

وفي مقطع آخر، يستخدم القيصري مصطلح التواطؤ للتعبير عن الشيء نفسه. "إن تحمل الصفات على أفراد نوع واحد منها كالتعيينات في العلم، مثلاً، على سبيل التواطؤ"⁽⁶⁶⁾.

وفي ضوء معالجته لمفهوم الوجود، يمكن استنتاج أن الموجودات واعية وقوية بالمشاركة في الوجود. إنها حرة أيضاً بالمشاركة في الوجود، ويمكن قول الشيء نفسه عن صفات الكمال الأخرى. في هذه المشاركة، تمتلك الموجودات هذه الصفات - ليس بالمعنى المطلق، ولكن بطريقة محدودة؛ بسبب جوهرها المحدود، ومن ثم، فإن الموجودات تدين بوساطتها وفعاليتها السُّبْبَية لمشاركتها في الوجود⁽⁶⁷⁾.

2.2.7 الماهيات والحرية:

توفر فكرة الماهيات منظوراً آخر لمقاربة مسألة الحرية. يرى القيصري، على غرار القوноي، أن الله يعرف الماهيات، ولكنه لا يسبّها. الله يعرف هذه الماهيات من خلال ذاته. وكما كتب القيصري: "وهو يدرك حقائق الأشياء بما

Ibid., 25. 14-15.

(65)

Ibid., 25. 16-17.

(66)

(67) يوضح القيصري أيضاً أن فكرة المشاركة في الوجود توسيع الفعالية السُّبْبَية للموجودات ليس فقط في الواقع الملموس، ولكن أيضاً في العقل. ووفقاً للقيصري، فإن الموجودات تدين، ليس فقط في المجال ما فوق العقل، ولكن أيضاً في المجال العقلي، بـ: إيجادها إلى الوجود. الوجود كمفهوم شامل يندرج في السُّبْبَية العقلية. وفي ذلك يكتب: "ولا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج إلا به... لأن الوجود لو لم يكن، لم يكن شيء لا في الخارج ولا في العقل"، نفس المرجع، 14-13.

يدرك حقيقة ذاته لا بأمر آخر كالعقل الأول وغيره؛ لأن تلك الحقائق أيضاً عين ذاته حقيقة، وإن كانت غيرها تعيناً⁽⁶⁸⁾.

تنطلب معرفة الذات هذه معرفة كلّ ماهية موجودة في الوحدة اللانهائية وغير المتمايزة للوجود. بما أن الله حاضر لذاته، فإن كلّ ماهية حاضرة أيضاً عند الله. ثم يخلق الله موجودات ليس من العدم، بل من ماهياتها المعروفة أزلياً. الخلق هو مظهر من مظاهر المكنات الموجودة مسبقاً في العلم الإلهي، أو بعبارة أخرى، في لانهائية الوجود. في هذه الصورة، تظل الماهيات معتمدة بشكل مطلق على الوجود في إيجادها؛ لأنها لا تستطيع شم "رائحة الوجود" دون وفِّق الوجود.

وكل حقيقة ممكن وجودها، وإن كانت باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية أولاً وأبداً ما شمت رائحة الوجود، لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلها موجودة فيه وليس شيء منها باقياً في العلم، بحيث لمّا توجد بعد⁽⁶⁹⁾.

من المهم أن ندرك أن هذه المعرفة لا تعني أن الله يحدد الماهيات على أن تكون ما هي عليه؛ لأن "العلم تابع للمعلوم"⁽⁷⁰⁾. الله يعرف الماهيات دون أن يحدد ما تكون عليه هذه الماهيات. الله يوجد الماهيات حسب إمكانياتها دون أن يفرض عليها هذه الاستعدادات.

تشير هذه الميتافيزيقاً إلى أن الماهيات أزلية مع الله. وهكذا، يكتب القيصري أن الماهيات "واجبة قديمة"⁽⁷¹⁾. بمعنى آخر، ترتبط معرفة الله بهذه الماهيات بشكلٍ أزلي. لا توجد بداية للعلم الإلهي، وبالتالي، لا توجد بداية لوجود الموجودات في العلم الإلهي. وإلا، فهذا يعني أن الله لم يعلم الماهيات في نقطةٍ ما ضمن وقتٍ ما، ثم بدأ يعلمها في نقطة أخرى. وهذا مستحيل إذا

(68) المصدر السابق، 11-12، 17. وأيضاً، "والحق يعلم الأشياء بعين ما يعلم به ذاته" ، 3، 49.
Ibid., 63. 1-2.

Ibid., 50. 19

Ibid., 25. 17.

(69)

(70)

(71)

كان العلم الإلهي غير محدود وغير متغير. ومن ثم، فإن الماهيات ليس لها بداية. وبالتالي، "في معرفة الله، كل شيء له صورة... هذه الصور المتعينة لانهائية... العلم الإلهي المتعلق بهذه الصور ليست له بداية أو نهاية".⁽⁷²⁾

علينا أن نذكر أن القبصري يشير أيضاً إلى هذه الماهيات والأعيان الثابتة على أنها أسماء وصفات إلهية. هذا يعطي منظوراً آخر لفهم الـ 'مشاركة في القدم'، وكنتيجة للنبي الأقدس، فإن الوجود يرتبط بهذه الماهيات بشكلٍ أزلي؛ ويسبب أزليَّة هذه العلاقات بين الوجود والماهية - كمرافقين لـ 'لا نهاية للوجود' - فإن الأسماء والصفات تتعايش بشكلٍ أزلي وهي مخفية في الوجود، وهذا يعني أنه لا توجد فجوة زمنية بين الوجود والماهية. الماهيات أزليَّة مع الله. يؤكد القبصري:

إن الماهيات... ليست مخترعة كاختراع الصور الذهنية التي لنا إذا أردنا إظهار شيء لم يكن... بل علمه تعالى ذاته يستلزم الأعيان من غير تأثيرها عنه تعالى في الوجود.⁽⁷³⁾

كتب القبصري أن الماهيات هي الأخرى، بمعنى ما، مطلقة. إنها مطلقة؛ لأنها مع الله في الأبدية وغير مسببة، ومع ذلك، فهي ممكنة؛ لأن وجودها العيني لا يمكن أن يكون بدون الوجود. الوجود فقط هو ما يمكن أن يكون مطلقاً. وبهذا المعنى، فإن 'الذات الأحديَّة وجود مطلق، والمقييد هو المطلق مع إضافة التعيين إليه ..'⁽⁷⁴⁾ على الرغم من أنها ليست مطلقة تماماً، يمكن عد الماهيات 'مطلقة نسبياً'.⁽⁷⁵⁾

يرى القبصري أيضاً أنه 'لا واسطة بينه [الوجود] وبين العدم'.⁽⁷⁶⁾ وهذا

Qaysari, "Sharh Ta'wilat Basmala," 181.

(72)

Qaysari, Sharh Fusūs al-Hikam, 65. 8-10.

(73)

Ibid., 25. 14-15.

(74)

Ibid., 14. 19.

(75)

Ibid., 14. 18.

(76)

يمنع القيصري تبريراً آخر لترابط الماهيات مع الوجود. فـ'(شيء)' إما أن يُوجَد وإما ألا يُوجَد. إذا كانت الماهيات ' شيئاً'، فلا بد أن تُوجَد. وال موجودات التي نلاحظها في العالم الظاهراتي لا تنشأ من العدم، بل من الماهيات الموجودة بالفعل. إن الخلق هو سيرٌ عملية من نوع من الوجود إلى آخر، وليس من العدم إلى الوجود. لذلك فإن الماهيات موجودة قبل وجودها في الخارج.

تؤدي هذه الاعتبارات إلى استنتاج مفاده: إن الله ليس سبباً في أن الماهيات هي ما هي عليه في لانهائي الوجود. بهذا المعنى فإن 'الأعيان من حيث إنها صور علمية [في العلم النهائي]' لا توصف بأنها مجعلة⁽⁷⁷⁾. تخلق الماهيات [أو تُجعل] فقط من حيث وجودها في الخارج، وليس من حيث وجودها كما هي في العلم الإلهي. مرة أخرى، 'ليس جعلها إلا إيجادها في الخارج'⁽⁷⁸⁾. ومع ذلك، فإن الصور نفسها ليست من صنع الله، بل يعرفها الله فقط، ومن ثم تُعطى الوجود. في قانون وجود الموجودات 'الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصورة تلك الكمالات، فيصير تابعاً للذوات؛ لأنها أيضاً وجودات خاصة مستهلكة في مرتبة أحديته ظاهرة في واحديته'⁽⁷⁹⁾.

في الختام، لا يحدد الوجود الماهيات على ما هي عليه، لكنه يوجدُها وفق ما هي عليه.

هذا النقص في تحديد الماهيات -المتضمنة في مشاركة الماهيات في الأزلية، والمطلقة النسبية، واللاعالية - هو الذي يوفر أساساً متينا للحرية الخلقية. من منظور الوجود، يخلقنا الله، ومن منظور الماهية، نخلق أنفسنا.

Ibid., 64. 24-25.

(77)

Ibid., 65. 3-4.

(78)

Ibid., 16. 1-2.

(79)

3.2.7 التوصري والأشارة والفلسفة:

نقدم كتابات القيصري نقاشاً تشاركيًّا للسببية تؤسس فيه مفاهيمُ: الوجود والماهية الوساطة السُّببية وحرية الموجودات.

تسمح له وجهة النظر السُّببية هذه بملاءمة بعض الأفكار والمفاهيم المنسوبة تقليديًّا إلى كل من الفلسفه والأشعريين.

الجوهر والأعراض

يناقش القيصري بإسهاب كيف يجب فهم تصوري الجوهر والعرض في ضوء مفهوم الوجود.

إن الوجود ليس جوهراً ولا عرضاً، ولا مزيجاً من الجوهر والعرض. الوجود، كحقيقة شاملة، هو أساس كل من الجوهر والعرض.

أولاً: كتب القيصري أن الوجود لا يمكن أن يكون عرضاً⁽⁸⁰⁾. فالعرض يرتبط بشيء آخر غير نفسه. الوجود، مع ذلك، يوجد من تلقاء نفسه. إنه لا يمكن في شيء آخر غير نفسه. وإذا كان هذا هو الحال، فلا بد لشيء ما أن يوجد قبل الوجود. لا شيء يمكن أن يوجد بدون وجود، كما لا يمكن للوجود أن يسبق نفسه. ومن ثم، فإن الوجود قائم بذاته، ولا ينشأ كعرض من شيء موجود قبله. ذلك سيكون ضرباً من الاستحاله.

إذا كان الوجود عرضاً، فلا بد أن ينشأ في شيء كان موجوداً قبله. هذا مثل القول بأن الشيء يسبق نفسه أو يتقدّم على نفسه⁽⁸¹⁾.

والوجود أيضاً ليس جوهراً⁽⁸²⁾. فالجوهر ليس شاملاً مثل الوجود. إن مجرد التمييز بين الجوهر والعرض يعني أن الجوهر ليس المقوله الشاملة. يفسّر

Ibid., 13.

(80)

Ibid., 13-15.

(81)

Ibid., 13. 8-9.

(82)

التفاعل بين الجوهر والعرض العالم الظاهري، وليس الجوهر نفسه. إذا كان الجوهر مختلفاً عن العرض، وإذا كانت هناك أعراض، فإن لمقوله الجوهر حدوداً. ومن ثم، فالجوهر ليس مثل الوجود. الوجود كأساس يشمل الجوهر والعرض ويتجاوزهما.

"وجودهما زائد عليهما، والوجود لا يمكن أن يكون زائداً على نفسه؛
ولأنه مأخوذ في تعريفهما لكونه أعم منهما، فهو غيرهما".⁽⁸³⁾

إذا ركزت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها مكتنفة بالعواصف وببعضها تابعة لاحقة لها، المتبوءة هي الجوهر والتابعة هي الأعراض، ويجتمعهما الوجود، إذ هو المتجلبي بصورة كل منها.⁽⁸⁴⁾

تضييف إلى ذلك أن الوجود ليس تركيبة من الجوهر والعرض. إذا كان الوجود مركباً من جوهر وعرض، فهذا يعني أن الوجود مجرد شيء ممكناً، بذلك يكون كل موجود ممكناً من الجوهر والعرض. وهذا مستحيل؛ لأن الوجود لا يمكن أن يكون شيئاً ممكناً. عليه "الوجود ليس بجوهر ولا عرض لما مر، وكل ما هو ممكناً، فهو إما جوهر وإما عرض ينتج أن الوجود ليس بممكناً، فتعين أن يكون واجباً".⁽⁸⁵⁾

كما رأينا في الفصول السابقة، تتمحور مقولات الأشعري وال فلاسفة عن السببية حول مناقشات الجوهر والعرض.

إن التعريف الذي الأشعري للجوهر والتعريف الهيلوموري للفلاسفة [مذهب المادة والصورة] يوفران معًا أساساً للسببية داخل منظوماتهم الخاصة. ومع ذلك، في مقولات القيصري، لا تُعد مناقشة الجوهر/ الجوهر والعرض/ الأعراض مركبة.

Ibid., 14. 1-2.

(83)

Ibid., 74. 4-6.

(84)

Ibid., 18. 11-12.

(85)

ففي المضلة النهائية، يُعد كلٌ من الجوهر والأعراض من مظاهر الوجود، فإذا كان الأشاعرة على حق، فإن الوجود أساس الذرات والأعراض الكامنة في الذرات، وإذا كان الفلاسفة على حق، فالوجود هو أساس الهيولي والصور.

إن بنائية العلاقة بين الوجود والجوهر - الأعراض هي ما تسمح للقيصري بملاءمة بعض عناصر الظرفية الأشعرية والهيلومورفية السينوية دون التخلّي عن الحجج المركزية لميتافيزيقا الوجود.

على سبيل المثال: تردد الفكرة الظرفية بأن العالم يُعاد تكوينه من جديد بين حين وآخر أيضًا في منظومة القيصري، وكما نُوقش في الفصل السادس، فقد سبق أن تبني ابن عربي هذه الفكرة. يعيد القيصري تأويل فكرة إعادة الخلق المستمرة في ضوء مفهوم الوجود. بما أن الجوهر والعرض عبارة عن تمثيلات وشخصيات للوجود، فإنها لا تُوجَدُ من تلقاء ذاتها. إنها مستقرة في كلّ الأزمنة: "المثبت لغيره [هو الذي يحافظ على الأشياء في الوجود]"⁽⁸⁶⁾. في النهاية، الجوهر مثل الأعراض. وفي حقيقة الأمر، إن العالم مُركب من أعراض لا يمكن أن تصمد بمفردها من لحظة إلى أخرى، ومن ثم، فإن العالم يتلقى الوجود من الله في كل لحظة. المهم هنا هو استيعاب هذا العنصر الظرف في بفضل الخاصية الشاملة والآثار الفلسفية اللاهوتية لمفهوم الوجود، وإذا كان العالم عبارة عن مجموعة من الأعراض، يمكن للقيصري إذاً أن يقبل الخلق المستمر للعالم دون قبول كلّ مبادئ الذرية الأشعرية الأخرى.

الرجوع

علينا أن نذكر أن مفهوم الترجيح يشير إلى خلق الله للعالم وتمايز الموجودات دون سبب للتمايز.

Ibid., 14. 14.

(86)

يعتقد الأشاعريون عموماً أن الله يخلق العالم من لا شيء. ولشرح الاختلافات في العالم دون التلميح إلى تبدل في الله، فإنهم يدافعون عن فكرة أن الله يعطي ترجيحاً لخيارات مُتعادلة دون أي سبب.

يرى القبصري، مع ابن عربي والقوني، أنَّ فعل الوجود لا يحدث عشوائياً، بل بالأحرى حسب الماهيات التي يعلمها الله. هذا يعني أنه لا يوجد خلق من لا شيء، بل بالأحرى خلق من الماهيات، وهذا ما يمثل اختلافاً أساسياً بين التفسيرين.

على الرغم من هذا الاختلاف، يواصل القيصري استخدام مصطلح الترجيح في كتاباته. ومهما يكن، فهو يفعل ذلك بشكلٍ محدود فقط. على سبيل المثال: عندما ناقش وجود الأعيان الثابتة، كتب أنه لو أوجد بعضها دون البعض مع أنها كلها طالبة للوجود يكون ترجيحاً بلا مرجع⁽⁸⁷⁾. على الرغم من أن كل شيء يحدث وفق ما تمثله الماهيات في العلم الإلهي، يمكن أن يرجع الله بين إيجاد الماهيات وعدم إيجادها دون سبب للتمايز. الفرق هنا هو أنه في اللامهota الأشعري لا توجد ماهيات غير مخلوقة مسبقة الوجود، وأن الله يخلق ماهيات الموجودات في العالم بدون سبب. لكن بالنسبة للقيصري، هناك ماهيات أبدية مسبقة الوجود والله يخلق موجودات من هذه الماهيات. في منظومة القيصري، يُقلص دور الترجيح إلى الترجيح بين الماهيات مسبقة الوجود. قد لا تتحقق بعض الممكِنات، وقد لا تكون بعض الماهيات قد وُجدت من قبل الله، فالله لا يختار نوع الماهية الذي قد يمتلكه شيء، لكنه يختار ما قد وُجدَ من الماهيات.

المعجزات

يلاحظ المرء أيضاً اتجاهًا مشابهًا في مسألة المعجزات، والقيصري يستند إلى الرواية الظرفية السائدة لشرح المعجزات النبوية. المعجزة هي خرق لعادة الله تحدث لتكريس النبي.

Ibid., 63. 5-6.

(87)

لا بد أن نعلم أن العادة متعلقة بالتقدير الأزلي الواقع في الحضرة العلمية الجاري على سنة الله، وخرق العادة ينبع بذلك، لكن لا على السنة، بل إظهاراً للقدرة (الإلهية)⁽⁸⁸⁾.

ومع ذلك، ينتقل القيصري أيضاً إلى ما هو أبعد من التفسير الأشعري السائد في القول بأن المعجزات تم تصورها مسبقاً في العلم الإلهي على أنها ماهية، فمفهوم الماهيات أو الأعيان الثابتة يصبح جزءاً من تفسير المعجزات.

يقبل القيصري التفسير الأشعري إلى حدٍ ما، ولكنه يضعه أيضاً في سياقه ضمن إطار ميتافيزيقاً الوجود-الماهية الأكبر.

ومع الأشعري، يؤكد القيصري أنَّ المعجزات تحدث نتيجة الخروج عن المسار المعتاد للعادات الإلهية، لكنه، على عكس الأشعري، يؤكد أيضاً أنه حتى حالات الخروج هذه مذكورة مسبقاً في العلم الإلهي كماهيات.

ومن ثم، فإنَّ المعجزات لا تحدث بشكل تعسفي، ولكن نتيجة وجودها المسبق في العلم الإلهي.

لماذا توجد المعجزات كماهيات في العلم الإلهي؟ إنَّ تحليل القيصري لللأنهائية الوجود يوحى بإجابة.

هذا التصور المسبق للمعجزات في العلم الإلهي مشمول بلأنهائية الوجود، مرة أخرى، كل الماهيات ملازمةً للوجود اللأنهائي.

لا يمكن تحديد لأنهائية الوجود بالانتظام الظاهراتي والخلق المعتاد. يجب أن تكون هناك أيضاً خروق في الطرائق المعتادة.

وبالتالي، يجب أن توجد المعجزات أيضاً كممكناً جنباً إلى جنب مع الانتظام والانساق في سير العمليات الطبيعية.

يستأثر القيصري هو الآخر ببعض الأفكار التي تُنسب عادةً إلى الفلاسفة، وكما نُوقش أعلاه، يتصور القوني نوعين من العلاقة بين الله والعالم: مع أو بدون وساطة. يمكن ملاحظة اتجاه مماثل لرؤيه نوعين من العلاقات بين الله والعالم في تناول القيصري لفكرة الفيض في ضوء مفهوم الوجود.

إن مشاركة الموجودات في الوجود هي أساس حركتها السُّببية وحريتها. كل كيّونة تتلقى الوجود من وجود الله. ما يعني أيضًا أن هذه الكائنات المُوجودة لا تتلقى الوجود فحسب، بل تشع الوجود أيضًا بالقدر الذي يسمع به استعدادها. فمن جهة، كلّ شيء يتلقى الوجود دون وساطة من الله، ومن جهة أخرى، فإنها تنقل الوجود إلى موجودات أخرى. إن المعنى الضمني في الفعالية السُّببية لموجود ما يتمثل في انتقال الوجود، ضمن شكل مخصوص، إلى موجودات أخرى. وعلى الرغم من أن وفَّـ الله للوجود ينطوي على سبيبة عمودية، إلا أنَّ انتقال الوجود من قِبَـل الموجودات المخلوقة يُشكّـل علاقة أفقية. وهنا تندمج الفيوضية في سياق الوجود الأكبر للقيصري. هناك تلَّقٌ بوساطة الفيض من خلال العقول والأسباب الثانوية، جنبًا إلى جنب مع التلَّق بلا وساطة للفيض من الله، وهذا ما يفسر استخدام تصورات الفيض، مثل: العقول السماوية، والنفوس من قِبَـل الممثلين الرئيسيين لمدرسة الوجودية. على سبيل المثال:

يصل الفيض من حضرة الذات إليها وإلى الأعيان دائمًا، ثم... يصل الفيض من الحضرة الإلهية إلى الأعيان الخارجية. وكل عين هي... وساطة في وصول ذلك الفيض إلى ما تحتها⁽⁸⁹⁾.

وبالمثل، يستوعب القيصري فكرة الطبيعة في ضوء مفهوم الماهية. كما نُوقش على نطاقٍ واسع أعلاه، فإن فكرة الأعيان الثابتة تشير إلى أن الإيجاد

Ibid., 65. 23-25.

(89)

يحدث وفق ماهيات الموجودات في العلم الإلهي. في هذه الصورة، يلعب مفهوم الماهية دوراً مشابهاً لمفهوم الطبيعة. وبالتالي، فإن "كل ما يظهر، فهو قبل ظهوره فيه بالقوة والشدة والآلم يمكن ظهوره".⁽⁹⁰⁾ الاختلاف هنا هو أنه على الرغم من أن أرسطو يحدد موقع هذه المبادئ في التكوين المادي للموجودات، فإن القيصري يعدها مبادئ ميتافيزيقية موجودة في العلم الإلهي. ومع ذلك، فإن وظيفتها متشابهة للغاية في كل من النظائر، فهي تضمن عدم إجحاف الأفعال الإلهية.

يمكن العثور على مفهوم الهيولي أيضاً في كتابات القيصري، ويمكن هنا أيضاً ملاحظة استراتيجيةه العامة لتفسير هذه المفاهيم في ضوء مفهومي الوجود والماهية، ويساوي الهيولي مع نفس الرحمن. ويدرك أن النفس هو أيضاً الوجود العام الذي ينفذ في الماهيات: "تسمى هذه الحقيقة في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني والهيولي الكلية".⁽⁹¹⁾ ومع ذلك، لا ينبغي تصور ذلك على أنه جوهر قائم بذاته. وكما نوقشت أعلاه، لا الماهية ولا العرض قائم بذاته في منظومة القيصري. إنها تخصصات مختلفة للوجود. جنباً إلى جنب مع فكرة إعادة خلق العالم بشكل مستمر، يشير ذلك إلى أن الهيولي، كما هو الحال مع كل شيء آخر، تتطلب نفاذًا مستمراً في الوجود. وعلى هذا النحو، تسمح ميتافيزيقاً ماهية الوجود للقيصري باستخدام فكرة الهيولي بشكل نقدي.

3.7 الخلاصة:

ختاماً، يُدافع أعضاء مدرسة الوجودية الذين تَمَّ دراستهم في هذا الكتاب عن النظريات النشاركية للسببية. الوجود هو أرضية سائر العمليات السُّبية. ومشاركة الموجودات في الوجود تثبت فعاليتها السُّبية وحريتها. والماهيات هي مبادئ لتمايز الوجود غير مخلوقة وغير مسببة.

Ibid., 76. 25.

(90)

Ibid., 76. 3-4.

(91)

لا يحدد الله الماهيات لتكون ما هي عليه، ولكنه يعلمها فحسب كما هي. وعلى هذا النحو، فإن الماهيات هي أساس حرية الخليقة.

لا يدافع القوني والقيصري عن المعتقدات الأساسية لابن عربى فحسب، بل يبعدهان تأويل هذه الأفكار أيضاً باستخدام التحليل المنطقى والمفاهيم الفلسفية.

لقد وضعوا هذه الأفكار في حوار مع القناعات الراسخة للنظرية الظرفية الأشعرية ونظرية الفيض. ولهذه الغاية، يستخدمان مدلولات غنية لمفهومي الوجود والماهية. والنتيجة هي تخصيص وسياقية وإعادة تفسير نقدية لمفاهيم مركبة، مثل: الجوهر، والعرض، والترجيع، والفيض، والواسطة، والعادات، والمعجزات، والطبائع، والهيولى.

هذا عالم يُنظر فيه إلى كل من الجوهر/ الجوهر والعرض على أنها تجليات مختلفة للوجود الشامل. في هذا العالم، لا يخلق الله من لا شيء، بل يخلق من الماهيات. تتطلب لانهائيّة الوجود أن يرتبط الله بالعالم سواء أكان بوساطة أم بدونها. وتتطلب نفس اللانهائيّة أيضاً وجود كل من الخلق المنتظم الثابت والخرق في العادات، أي: المعجزات. هذا العالم يُعاد خلقه من جديد في كل لحظة؛ لأنّه لا يمكن أن يصمد لوهليتين مهمما بلغنا من الصغر دون نفاذ الوجود. تُوجّد علاقة سببية عمودية؛ لأنّ الوجود يُوَهَّب بدون وساطة، وعلاقة سببية أفقية؛ لأنّ الوجود أيضاً يبلغ كلّ كينونة من خلال موجودات أخرى.

إن المشاركة في الوجود هي مشاركة في الصفات الإلهية، فجميع الصفات مخفية في الوجود. لذلك تكون المشاركة في الوجود مشاركة في الحرية الإلهية. هذا عالم تكون فيه الموجودات حرة في آن واحد؛ بسبب ماهياتها غير المخلوقة وغير المسبيّة، وتعتمد بشكلٍ مطلق على الله؛ كي تُوجّد، وتبقى في الوجود.

الفصل الثامن

نحو فلسفة ظرفية للعلم

حجة الجرجاني

يركز هذا الفصل على الجرجاني لبحث التطورات اللاحقة في التقليد الظريفي⁽¹⁾.

يُعد طرح الجرجاني مهمًا لسبعين:

أولاً: في الكلام ما بعد الغزالى، تصبح الظرفية رؤية للعالم متكاملة، وتصبح فكرة "الإمكان" التي تنطوي عليها مفاهيم، مثل: العادة، والاقتران، والمجاورة، مركبة في النسائلات اللاهوتية والفلسفية ضمن تقليد الكلام.

تقديم كتابات الجرجاني أمثلة وافية على كيف يمكن أن تكون الظرفية المحور المركزي لجل التفكير اللاهوتي.

ثانياً: والأهم من ذلك، يقدم الجرجاني فلسفة علمية نقدية وواقعية قادرة على ملائمة الفلسفة والعلوم الطبيعية الأرسطية- البطلمية- السينوية. وهو يدافع عن الميتافيزيقا الظرفية الأشعرية بعدها توفر إطاراً مناسباً لفهم خلاصات الفلسفة الطبيعية في العصور الوسطى⁽²⁾.

(1) ولد السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني في (م 740 / 1340 هـ وتوفي سنة 816 / 1413 هـ). كان لا هوئياً أشعرياً، ألف العديد من الكتب في مجالات: اللاهوت، والفقه، واللغويات، والمنطق، ومنها شرح المواقف، والتعريفات، وحاشية على لوامع الأسرار، وحاشية على هداية الحكمة. وقد تُرِّست أكثر أعماله تأثيراً، وهو "شرح المواقف"، وُعُلِّقَ عليه في أنحاء العالم الإسلامي، وعلى مدى خمسمائة عام كان أحد أكثر الكتب شهرة في المدارس العثمانية المعنية باللاهوت الأشعري. وكثيرون من العلماء الذين ظهروا بعد القرن الثالث عشر، فقد طواه النسيان بمعنى الكلمة في القرن المشرين، على الرغم من الإسهامات المهمة التي قدمها في اللاهوت الأشعري.

(2) استخدم مصطلح "الفلسفة الطبيعية" بالمعنى الكلاسيكي للإشارة إلى الدراسة الفلسفية للطبيعة قبل ظهور العلم الحديث.

ومن المبادئ الأساسية للحركة الظرفية، فكرة (ترجيع بلا مرجح)، المركزية في مشروع الجرجاني المتمثل في التخصيص النقي و البراغماتي للعلوم الطبيعية.

1.8 الجرجاني والظرفية الأشعرية :

وفق التقليد الظرفية الأشعرية، يرى الجرجاني أن العلاقة بين السبب والنتيجة هي علاقة إمكان وليس ضرورة (إيجاب): "العلة تجعل المعلول ممكناً"⁽³⁾. لا تُظهر الملاحظة أي علاقة حقيقة بين السبب والنتيجة، هناك فقط المجاورة والاقتران. الله هو الفاعل، إذ لا يوجد فاعلون سببيون حقيقيون غير الله. كما أن الله ليس مرغماً على أي نوع من الضرورات في أفعاله.

إنه تعالى الحاكم، فيحكم بما يريد ويفعل ما يشاء، ولا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح، وأما المعتزلة، فإنهم أوجبوا عليه⁽⁴⁾.

إذا كان الله هو الذي خلق كل شيء، فلماذا إذا يحاسب الأفراد على أفعالهم؟ كيف يمكن لإله كامل أخلاقياً أن يُعاقب أو يكافئ "عباده" على أفعال قاموا بها؟

لحل هذه المشكلة، يعتمد الجرجاني على نظرية الكسب الأشعرية، فعلى الرغم من أن الله خلق كل شيء، إلا أن البشر لديهم القدرة على اكتساب (أو عدم اكتساب) هذه الأفعال المخلوقة. لقد خلق الله قدرة الاكتساب هذه مرة أخرى. "إن كانت لها [القدرة الحادثة] عندنا تعلق بالفعل، يسمى ذلك التعلق كسباً"⁽⁵⁾.

(3) الجرجاني، شرح العواف، تحرير محمود عمر الدبياطي في ثمانية أجزاء، (بيروت، دار الكتب العلمية 2012 م/ 1433 هـ) الجزء الرابع، 207. وقد قمت [المؤلف] بالترجمات كافة الواردة في هذا الفصل.

(4) نفسه، 217 .8.

(5) نفسه، 86 .6.

إن الطريقة التي يستخدم بها الأفراد قدرة الاكتساب هذه تجعلهم فاعلين مسؤولين. "فَعَلَّ الْعَبْدُ مُخْلوقًا لِلَّهِ مِنَ الْعَدْمِ إِبْدَاعًا وَإِحْدَاثًا وَمَكْسُوبًا لِلْعَبْدِ".⁽⁶⁾

يحدث الاكتساب مع فعل الخلق الإلهي، "فَيَكُونُ مَقْدُورُ الْعَبْدِ كَسْبًا، مَقْدُورًا لِلَّهِ تَعَالَى تَأثيرًا".⁽⁷⁾

ليست هناك فعالية سببية في القدرة المخلوقة (القدرة الحديثة)⁽⁸⁾. وليس الاكتساب فعل خلق فعالاً سببياً، ولكنه مجرد مناسبة للخلق الإلهي. "وَالمراد بحسبه إِيَاهُ مِقَارَنَتِهِ لِقَدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ مِنْهُ تَأثيرٌ أَوْ مَدْخُلٌ فِي وُجُودِهِ [لِلْفَعْلِ] سَوْيًا كَوْنُهِ مَحْلًا لَهِ".⁽⁹⁾

وفق منطق الظرفية، يرى الجرجاني أنَّ قدرة العبد على الخلق، والفعل الخلاق الإلهي يحدثان بالاقتران ببعضهما البعض. هذا يعني أنه على الرغم من إنكار العلاقة الضرورية بين السبب والنتيجة، فإنَّ ما يُنظر إليه على أنه سبب وما يُنظر إليه على أنه نتائجة يتبعان بعضهما البعض عن كثب وثبات. إن مفهوم المجاورة يجعل العالم قابلاً للتتبُّؤ به دون الإشارة إلى ضرورة سببية (علية)⁽¹⁰⁾.

"الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً".⁽¹¹⁾ وبما أنَّ اكتساب العبد وخلق الله يحدثان قرب بعضهما البعض، يمكن للمرء أن يتوقع عواقب قراراته.

يقدم الجرجاني أيضاً بعض الحجج التي تدعم نظرية الاكتساب:

أولاً: كما حاجج الأشعيرون الآخرون، لا تفيذ الملاحظة بوجود أي علاقة بين فعل العبد وقدرته.⁽¹²⁾

(6) نفسه، 8، 163.

(7) نفسه، 6، 90-91.

(8) نفسه.

(9) نفسه، 8، 163.

(10) نفسه، 8، 71-68.

(11) نفسه، 8، 163.

(12) انظر على سبيل المثال في نقاشه عن "التوليد"، نفسه، 8، 162-163.

ثانياً: إذا تحققت جميع الممكنت وُجِدَت بوساطة القدرة الإلهية، فيجب أيضاً أن يخلق الله أفعال العبد - كوجودات ممكنته.

ثالثاً: يجب على الخالق الحقيقي لفعل ما، أن يعلم ويريد كل ما يتعلق بهذا الفعل. ومع ذلك، هذا ليس هو الحال على الإطلاق، فلاملاك فعل "تحريك الإصبع"، على سبيل المثال: يجب على المرأة أن يعلم أفعال كل جزء وعضلة وعزم في هذا الفعل وأن يريدها. وما لم يتحكم المرأة في هذه الأفعال عن قصد وعن طيب خاطر، فلا يمكن أن يُسمى المرأة فاعلاً بالمعنى الحقيقي. وينطبق هذا على جميع الأفعال التي يدعى العبد أنه سببها، كـ: الكلام، والمشي، والأكل. إنَّ الله الذي يعلم كل شيء هو السبب الحقيقي والوحيد⁽¹³⁾. علاوة على ذلك، إذا كان على المرأة أن يمتلك أفعاله، فينبغي أيضاً أن يكون قادرًا على تغييرها كما يشاء. وهذا، مرة أخرى، ليس هو الحال بشكل عام. ومن ثم، فإن قدرة العبد وإرادته المخلوقتين لا تكفيان لإسناد الفاعلية السُّببية إلى البشر⁽¹⁴⁾.

يجادل الجرجاني أيضًا بأن وضع الفاعلية السُّببية في القدرة المخلوقة يؤدي إلى تناقضات؛ لأنَّه "من المستحيل أن يؤثر فاعلان مؤثران فعالان (قديران) في وقت واحد في كائن واحد (مقدور)".⁽¹⁵⁾ في هذا الرأي، من المستحيل أن تكون الإرادة الإلهية غير مؤثرة. إذا كانت هناك فاعلية سُببية في اكتساب العبد، فهذا يعني أنه في بعض الحالات سيكون هناك تناقض بين تفضيلات الإرادة الإلهية والإرادة البشرية. في هذه الحالات، يجب أن تكون الإرادة الإلهية هي المحددة⁽¹⁶⁾. لذلك، ليست هناك حاجة لافتراض الفاعلية السُّببية في اكتساب الإنسان. يمكنه فقط أن يكتسب ما يختاره الله ويخلقه. يعتقد الجرجاني أن هذا

(13) نفسه، 8. 164.

(14) نفسه، 8. 165-164.

(15) نفسه، 8. 164.

(16) نفسه. 6. 63-66. وكما ناقشنا أعلاه، يقترح ابن عربي خياراً ثالثاً يتمثل بعدم وجود فصل حقيقي بين الإرادة الإلهية وإرادة العبد..

الرأي لا يقضي على فعالية القدرة والإرادة البشريتين، لكنه يحدّ منها بشكل جدي. حتى لو تم قبول فاعلية العبد، فلا بد من رفض تساوي القدرتين. الله أشد قدرةً من العبد. لذلك، فإنَّ فعالية القدرة الإلهية تلغى فعالية قدرة العبد المخلوقة. لكن هذا لا يبطل قدرة العبد. نعم، هذا يعني الفقر من جانب العبد، لكن هذا يناسب حقيقته/ حقيقتها. هذا الفقر يناقض الألوهية وليس العبودية⁽¹⁷⁾.

علاوة على ذلك، يزول الجرجاني بعض الآيات القرآنية على أنها تدعم قناعاته الظرفية. تتضمن هذه الآيات: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهَا حَكِيمًا» (سورة الإنسان 30)، «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَحْدُ الْقَهْرُ» (سورة الرعد 16)، «وَيَقْعُلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» (سورة إبراهيم 27) «فَمَنْ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَسْتَعْصِي صَدْرَهُ لِأَسْلَمَهُ وَمَنْ يُرِيدُ أَنْ يُعَذَّلَهُ» (سورة الأنعام 125)، و«خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ» (سورة البقرة 7). تشير هذه الآيات وغيرها من الآيات المماثلة، بالنسبة لـ الجرجاني، إلى قدرة الله المهيمنة على الأعمال البشرية⁽¹⁸⁾.

لتوفير سياق كوني لهذه الأراء، يعود الجرجاني إلى الكوزموЛОجيا الأشعرية، لا سيما في مناقشة الأعراض والجواهر. يعرف الجرجاني العَرَض بأنه: 'موجود قائم بحيز'⁽¹⁹⁾. والعَرَض لا يقوم بنفسه⁽²⁰⁾. فالأشياء مثل: الألوان، والأذواق، والرطوبة، والبرودة، والدفء، والحرارة لا تقوم بنفسها، ولكنها فقط تحدث لـ أو في شيء آخر⁽²¹⁾. وبالتالي، فإنَّ الأعراض تحتاج بالضرورة إلى موضع تُوجَد فيه⁽²²⁾.

(17) نفسه، 8 .84-83.

(18) نفسه، 8 .167-166.

(19) نفسه، 8 .5.

(20) نفسه، 5 .28.

(21) نفسه.

(22) نفسه، 5 .33-32.

هذه الأعراض تحدث في الذرات "الموجودة في الفضاء"⁽²³⁾. لا يمكن تقسيم الذرات؛ لأن "ما يمكن تقسيمه هو جسم"، وما لا ينقسم يُسمى الذرة (الجوهر الفرد). والجسم يتكون من ذرتين على الأقل⁽²⁴⁾. الذرات أيضاً بلا أبعاد وعديمة الشكل. كتب الجرجاني أن "الجوهر الفرد لا شكل له، باتفاق المتكلمين". هذا لأن "الشكل هيئه إحاطة حد [له حدود]"، و"لأننا [أقصد اللاموتين] لا نسلم أن للجوهر الفرد نهاية". الشيء الذي له شكل أو بعد يمكن تجزئته، فإذا كان للجوهر الفرد شكل، فعندئذٍ "انفترض فيه محيط ومحاط، فانقسم"، أضف إلى أن الجرجاني يرفض فكرة القابلية للقسمة من الناحية النظرية وفي التطبيق. إذا كان للذرة شكل، عندئذٍ " فهو القول بانقسامه ولو (وما) لا فعلاً"⁽²⁵⁾. وفي نفس الوقت، يجب أيضاً ذكر ذلك، بالاعتماد على أطروحة الباقلاني أنَّ الجرجاني يضمن إمكانية أنه "لا يشبه الجوهر الفرد شيئاً من الأشكال"⁽²⁶⁾.

من الجهة اللاموتية، إن ما هو أكثر أهمية بالنسبة للجرجاني - والظرفية الأشعرية المبكرة - هو أن الأعراض لا يمكن أن تبقى في الوجود لحظتين متاليتين من تلقاء نفسها؛ لأنها، إذا استطاعت، فسيعني ذلك أنها قائمة بذاتها ومستقلة، فإذا كان العالم قائماً بذاته، فيمكن أن يوجد بمفرده بدون خالق، وهو طرح لا يمكن قبوله. "لو لم يكن الله - تعالى - موجوداً، لكان بإمكان المرء أن يتخيل أن العالم سيستمر في وجوده"⁽²⁷⁾. ومع ذلك، فإن الأشياء تعتمد كلياً على الفعل الإلهي المستمر والخلق؛ لأن "كل ما يحتاج إلى مؤثر (سبب) هو حديث (مخلوق)".

ذهب الشیخ الأشعري ومتبعوه إلى أن العرض لا يبقى زمانين، فالأعراض

(23) نفسه، 288.

(24) نفسه، 288.

(25) نفسه، 290-292.

(26) نفسه، 291-292.

(27) نفسه، [لم نثُر على هذا الاقتباس، المترجمان].

جملتها غير باقية عندهم، بل هي (على التقضي والتجدد) ينقضى واحد منها، ويتجدد آخر مثله، وتخصيص كل من الأحادي المنقضية المتتجددة بوقته الذي وجد فيه إنما هو للقادر المختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه⁽²⁸⁾.

ماذا عن الجواد؟ أليست قائمة بذاتها؟ يجيب الأشعريون على هذا بالنفي، وكما هو الحال مع الأعراض، تتجدد الجواد أيضاً في كل لحظة: 'عندما لا يجدد الله الأعراض التي يستمر الجوهر في الوجود بها، فإن الجوهر أيضاً يفنى'⁽²⁹⁾. وهذا يعني أن الجواد تعتمد على الأعراض في وجودها.

بما أن الأعراض تتجدد باستمرار، ولأن وجود الجواد يعتمد على الأعراض، فإن الجواد تحتاج إلى سبب (مؤثر) لبقاءها، ومن ثم، فإن الأعراض والجواد بحاجة إلى الله لاستمرارها في كل لحظة⁽³⁰⁾.

يرى الجرجاني أيضاً بأن حقيقة أنها نختبر العالم كتدفق مستمر لا تدحض تجديد العالم المستمر، العالم ليس كتلة متصلة، بل يتكون من ذرات ولحظات منفصلة، كما يتم تجزئة الوقت وتتجديده⁽³¹⁾.

لا تؤدي التجربة إلى الاستنتاج بأن ما نختبره هو واحد ومستمر؛ لأنه من الممكن أن يكون ما يتم اختباره استمراً لموجودات منفصلة، ولكنها متشابهة. يبدو الماء المتتدفق من الأنابيب أمراً واحداً ومستمراً، غير أنه في الحقيقة منفصل، ولكنه لحظات متشابهة تتبع بعضها البعض بطريقة منتظمة⁽³²⁾.

ترتكز نظرية الجرجاني الظرفية للسببية أيضاً على النظرية الأشعرية للصفات

(28) نفسه، 5. 38-39.

(29) نفسه، 5. 41-42.

(30) يشير الجرجاني أيضاً إلى أن بعض اللامهتين المعتزلة، مثل: النظام يتفقون مع الأشاعرة في هذه المسألة بالذات.

(31) نفسه، 5. 103-105.

(32) نفسه، 5. 50.

الإلهية، هناك فكرتان مهمتان بشكل خاص لفهم هذا الارتباط:

(1) الشراكة في الأزلية.

(2) الاتشار الشامل للصفات الإلهية.

أولاً: بحسب الأشعري، الصفات الإلهية ملزمة أزلياً لله. لم تُخلق في الزمن، على الرغم من مشاركتها الله في الأزلية، إلا أنها ليست متطابقة مع الله. إنها موجودة كصفات غير منفصلة وغير متطابقة مع الذات الإلهية.

ذهب الأشاعرة ومن تأسى بهم إلى أن له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، وعلى هذا القياس، فهو سميع بسمع، بصير ببصر، حي بحياة، وذهبت الفلسفه والشيعة إلى نفيها، أي: نفي الصفات الزائدة على الذات، فقالوا: هو عالم بالذات، وقدر بالذات⁽³³⁾.

بالنسبة إلى الجرجاني، ينكر الشيعة والفلسفه والمعتزلة هذه الصفات في معتقدهم من حيث إن الصفات الإلهية ليست موجودات منفصلة، ولكنها مجرد تعابيرات مختلفة عن وحدة الله غير المتمايزة. هذه المجموعات لا تقبل وجهة النظر الأشعرية القائلة: إن هناك صفات منفصلة جانب الذات الإلهية. بالنسبة للمعتزلة، في اللحظة التي يتخيل فيها المرء كينونة منفصلة تُوصف الله، فإن ذلك يعني تعدد القدماء الذي بدوره يعني ضمئاً الشرك. لذلك، بالنسبة للمعتزلة، كما يؤكّد الجرجاني "وقد كُفِرَ النصارى بقدماء ثلاثة"⁽³⁴⁾.

يعارض الجرجاني ويرد: إن "الكفر إثبات ذات قديمة لا إثبات ذات واحدة وصفات قديمة"⁽³⁵⁾. ومن ثم، يقبل الجرجاني أن الكائن يمكن أن يمتلك نفس الصفة كما الله، في هذه الحالة، أن يمتلك الأزلية، دون أن يكون

(33) نق، .52-8.

(34) نق، .53-52-8.

(35) نق، .56-55-8.

مؤلهاً. إن أبدية الصفات الإلهية تُوصل إلى استنتاج مفاده: إن هناك أكثر من موجود أزلي أبدي واحد. تظهر المشكلة هنا إذا قيل المرء آلة وماهيات عده، وليس ماهية واحدة عديدة الصفات⁽³⁶⁾.

ثانياً: بصفته هو نفسه أشعرياً، يرى الجرجاني أن الصفات الإلهية أزلية ولأنها، بمعنى أنه ليس لها حدود في المكان والزمان. يكتب، على سبيل المثال: إن "قدرته تعالى غير متناهية"⁽³⁷⁾; لأن "قدرته تعالى تعم مسائر الممكناًت"⁽³⁸⁾. هناك أيضاً اتفاق على أن القدرة الإلهية هي فكرة ذات مغزى فقط في عالم الممكناًت. وهكذا، على الرغم من أن القدرة الإلهية لا حصر لها من منظور الممكناًت، إلا أنها لا تستطيع أن توجد المستحيلات. "العدم غير مقدور [ليس ضمن نطاق القدرة الإلهية]"⁽³⁹⁾. هذه الصيغة تعني أن كل المستحيلات المنطقية معروفة، وبالتالي، خارج تأثير الإيجاد للقدرة الإلهية. بصرف النظر عن هذه الحالات، فإن القدرة الإلهية هي السبب الحقيقي والموجد لجميع الممكناًت. يصرح الجرجاني بأنّ "[القدرة الإلهية]:"

يُسلب عنها التناهي... إن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره، أي: بما وراء ذلك الحد، وإن كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهياً، فتعلقاتها متناهية بالفعل دائمًا غير متناهية بالقوة دائمًا⁽⁴⁰⁾.

وبالمثل، فإنّ الإرادة الإلهية تتغلل في كلّ شيء، فالأشياء ممكنة في حد ذاتها، والله هو الذي يرجع وجودها. لو لا هذا الترجيح لما وُجدت.

إنها [الإرادة] صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص

(36) نفسه، 8.55.

(37) نفسه، 8.67.

(38) نفسه، 8.69. أيضًا: "المقتضى للقدرة هو الذات [الإلهية] لوجود استناد صفاته إلى ذاته". نفسه.

(39) نفسه، 8.65.

(40) نفسه، 8.67.

أحد المقدورين بالواقع... إن الضلعين نسبتهما إلى القدرة سواء، إذ كما يمكن أن يقع بها هذا الضد يمكن أن يقع بها ذاك الضد من غير فرق بينهما في إمكان الواقع بها، وكل واحد منها فرض وقوعه بها، فإن نسبة إلى الأوقات المحددة كلها سواء، فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله ويعده فلا بد لشخصيه بالواقع... من ثبوت مخصوص... وليس ذلك المخصوص القدرة [الإلهية]... ولا العلم [الإلهي]؛ لأنَّه يتبع الواقع [المعلوم]، أي: العلم بواقع شيء في وقت محدد تابع؛ لكونه يقع فيه؛ لأنَّه ظله وحکایة عنه، فلا يكون الواقع تبعاً له، وإلا لزم الدور، فإذاً هو أي المخصوص أمر ثالث يكون مغايراً له: الحياة، والسمع، والبصر، والكلام⁽⁴¹⁾.

كما أنَّ العلم الإلهي شامل، فهو يشمل أكثر من غيره من الصفات؛ لأنَّه، على عكس الصفات الأخرى، يتعلق بكل الممكناة والمستحيلات.

إنَّ علمه تعالى يعمُّ المفهومات كلها: الممكنة، والواجبة، والممتنعة، فهو أعم من القدرة [الإلهية]؛ لأنَّها تختص بالممكناة دون الواجبات والممتنعات... الموجب للعلم هو الذات الإلهية⁽⁴²⁾.

أنَّ الله يعرف الممكناة اللامتناهية، وكذلك المستحيلات لا تعني الكثرة في الذات الإلهية؛ لأنَّ التعدد في التعلقات العلمية وهي إضافية [نسبة]، فيجوز تناهيتها، وأما ذات العلم [الإلهي]، فواحدة⁽⁴³⁾ لذلك، فإنَّ العلم الإلهي واحد، ولكنه يتعلق بعدد لا حصر له من الأشياء غير المتناهية⁽⁴⁴⁾.

فالله سبحانه وتعاليٰ عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث إن بعضها واقع الآن، وبعضها في الماضي، وبعضها في

(41) نفسه، .95-.94.

(42) نفسه، .81-.80.

(43) نفسه، .90.

(44) نفسه، .67.

المستقبل، فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير، بل يعلمها علمًا متعالياً عن الدخول تحت الأزمة ثابتاً أبداً الدهر⁽⁴⁵⁾.

العلم الإلهي واحد، يطرح الجرجاني ما يلي: "أما نحن، فنمنع تعدد العالمية [العلم]، وإنما التعدد في تعلق العلم الواحد أو تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات، ولا محذور في تعدد العلاقات في حقه تعالى"⁽⁴⁶⁾. الله يعلم نفسه، وبالتالي يعلم كل شيء⁽⁴⁷⁾. هذا العلم لا يعني تغييراً في الله كما ارتأى المعتزلة؛ لأن الله تعالى يعلم أن الجزء المعين من الزمان، لا يُعدُّ الماضي والاستقبال والحضور، بل بحسب ذاته تعالى، ظرف للحادث الفلاني، والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الأزمنة⁽⁴⁸⁾. على سبيل المثال: "من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً، وجلس إلى مجيء الغد [في بيت مظلم] مستديماً لذلك العلم، فلم يعلم [لأجل الظلمة] دخول غد، لم يعلم أنه دخل البلد"⁽⁴⁹⁾. وهكذا، فإن الله يعلم كل شيء دون تغيير. لا يوجد سابق أو لاحق عند الله. إن معرفة التفاصيل (الجزئيات) بهذه الطريقة لا تعني التغيير. إن الماضي والحاضر والمستقبل مثل نقطة واحدة في معرفة الله⁽⁵⁰⁾.

ما هو مهم لمناقشتنا هنا هو الآتي:

أولاً: يتعامل اللاهوت الأشعري مع هذه الصفات على أنها موجودات أزلية مميزة تُنفي الذات الإلهية، وهذا يختلف عن عقيدة المعتزلة التي تُحلل الصفات في الذات الإلهية، كما أن اللاهوت الأشعري يضع الإرادة الإلهية في قلب مشروعه اللاهوتي. هذا التشديد على الإرادة الإلهية (والحرية) يؤدي بدوره إلى رفض أي نوع من الضرورة في النظام الإلهي أو المخلوق. هنا تكمن جذور العقيدة الظرفية.

(45) نفسه، 8، 80-81. [86]

(46) انظر الفقرة. 1314 [في المجلد 4]

(47) نفسه، 8، .77

(48) نفسه، 8، 86. [88]

(49) نفسه، 5، .80-i.

ثانياً: هذه الصفات منتشرة؛ لأنها الأسباب الحقيقة لصفات، مثل: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة في العالم.

إن النظر إلى هذه الصفات على أنها الأسباب الحقيقة لجميع الصفات الأرضية يؤدي إلى استنتاج مفاده: إن الكائنات المحدودة ليست موجودات فعالة سببياً تُتَجَّع صفاتها الخاصة، وفي هذا الإطار اللاهوتي، الكائنات المحدودة لا تمتلك، أو تُتَجَّع أفعالها، بل تكتسبها فقط.

وفق إنكاره الظري لاي نوع من الضرورة في النظام الإلهي، يرفض الجرجاني بناء إطار عقلاني لتقييم الأفعال الإلهية.

يتجلّى إبراز الإرادة الإلهية في الأخلاق في النقاش حول الخير (الحسن) والشر (القبح). "والجواب منع وجوب الأصلح [تجاه خلقه]، إذ لا يجب عليه شيء أصلاً، بل هو متعال عن ذلك [الوجوب] قطعاً"⁽⁵⁰⁾. وهنا يرد الجرجاني على المعتزلة الذين يؤمنون بأن كمال الله الأخلاقي يقتضي أن يفعل الله الشيء الأصلح لعباده. بالنسبة إلى الأشاعرة، يتناقض هذا المطلب مع الحرية الإلهية⁽⁵¹⁾. وفي تناقض حاد مع علماء اللاهوت المعتزلة الذين يجادلون بأن الله لا يقدر على الفعل القبيح؛ لأنَّه مع العلم بقبحه سُفْهٌ، ودونه جهل، وكلام ما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه⁽⁵²⁾ يكتب الجرجاني: "فلا يكون [فعل] الأصلح [للخلق] واجباً عليه تعالى"⁽⁵³⁾. لأنَّه لا قبيح بالنسبة إليه، فإن الكل ملكه، فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد⁽⁵⁴⁾. وكما هو الحال في الطبيعة، في عالم الأخلاق، تهيمن الإرادة الإلهية، وترفض فكرة الضرورة.

ومع ذلك، لا يؤمن الجرجاني بذلك اعتباطي، فمفهوم الحكمة يسمح له أن

(50) نفسه، 8 .114.

(51) نفسه.

(52) نفسه، 8 .71-72.

(53) نفسه، 8 .218.

(54) نفسه، 8 .72.

يقول: إنه بينما يفعل الله ما يشاء، فإن الذي يشأه حكيمٌ وخبير. هذه الحقيقة نابعة من كرمه ونعمته الخالصة، وليس بسبب أي نوع من الضرورة. يكتب الجرجاني أن "الأمة أجمعـت على أن الله لا يفعل ما هو قبيح".⁽⁵⁵⁾

في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهب الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقوهم على ذلك جهابذة الحكمة وطوائف الإلهيين، وخالفهم فيه المعتزلة، وذهبوا إلى وجوب تعليلها، وقالت الفقهاء: لا يجب ذلك، لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً^(٥٦).

نعم، رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم، تفضل منه عندنا وواجبٌ عليه عندكم⁽⁵⁷⁾..

كل ما يأتي من الله، فهو خير، مع أن العقلانية البشرية لا تستطيع بالضرورة أن تدركه. يترتب على ذلك أن العقل لا يمكن أن يقدم معايير موضوعية للحكم على الأفعال الإلهية، فالمرء يتعلم ما هو الخير والشر من الوحي، وليس من العقل. وهكذا، يكتب الجرجاني أن "لا حكم للعقل في حُسن الأشياء وقبحها وليس ذلك، أي حُسن الأشياء وقبحها عائد إلى أمير حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع".⁽⁵⁸⁾

يطبق الجرجاني أيضًا المنطق الظرفي على مسألة علم الأخرويات؛ لأن العبد إذا لم يكن موجوداً لفعله... بطل التأديب الذي ورد به الشرع". يجيب

(55) هل يستطيع الله أن يكذب؟ يرى المعتزلة أن الجواب: «لا». ويرى الأشاعرة أنه استطاع ذلك؛ لأن المقدرة على الكذب ليست صفة سيئة على الدوام. غير أنهم لا ينسبون إلى الله الأكاذيب التافهة، فالله يبقى كاملاً من الجهة الأخلاقية. وللإطلاع على مناقشة الجرجاني لهذا السؤال، انظر المصدر نفسه، الجزء الثامن، 201-216.

.224 .8 (56) نفسه،

.215-214 .8 نفسه، (57)

(58) نفسه، 202 - 201 على العكس، فالأشياء بالنسبة للمعتزلة لها صفات جوهرية يمكن تبيتها عن طريق العقل الحالص. والوحى يؤكد نتائج العقل. انظر المرجع نفسه، 8 . 202-203.

الجرجاني على هذا النحو: "والجواب منع الملازمات المذكورة وهو المدح والذم باعتبار محلية [الفعل] لا باعتبار الفاعلية [الفاعل الحقيقي]... وكما لا يصح عندنا أن يقال: لِمَ خلق الله الاحتراق عقِيب مسيس النار، ولم يحصل ابتداءً أو عقِيب معاشرة الماء؟ فكذا هامنا لا يصح أن يقال: لِمَ أثاب عقِيب أفعال مخصوصة وعاقب عقِيب أفعال أخرى؟"⁽⁵⁹⁾. لذلك لا توجد علاقة ضرورية بين الأفعال والخلاص. يتحدد الخلاص على أساس الحرية الإلهية.

موضوع آخر مهم لا يمكن دراسته بعمق هنا هو تطبيق الجرجاني للمنطق الظرفي فيما يتعلق بالاحترام التقوي.

يكتب: "إنه تعالى خالق الخيرات والشرور كلها، وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه، كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقاً لهما، لأحد الأمرين؛ إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالباً في فعله (وهذا خطأ) كما يقال: فلان شرير، أي: ذلك مُقتضى نحيزته، أي: طبيعته، والغالب على هجراه، أي: دأبه وعادته، وإما لعدم التوفيق من الشرع [لِمَ يرد في الشرع]، وأسماء الله تعالى توقيفية"⁽⁶⁰⁾. لذلك، بالرغم من أن الله هو خالق كل شيء، فينبغي ألا ينسب المرء خلق الشر إلى الله.

يشكل مذهب الجرجاني الظرفي عن السببية وجهات نظره حول عدد من الموضوعات الأخرى، مثل: المعجزات، والإبستمولوجيا، والنبوة. يعتمد تفسيره للمعجزات، على سبيل المثال: على الظرفية الأشعرية. يرى الجرجاني المعجزات على أنها خروق في خلق الله المعتاد. يخلق الله السبب والنتيجة جريئاً على العادة، وفي حالات محددة يتحرر من هذه العادات لإثبات صدق مدعى النبوة، هذا هو بالضبط التفسير الأشعري للمعجزات.

المذهب عندنا [في نظرنا] أنه [المعجز] فعل الفاعل المختار... قصد به

(59) نفسه، 8. 172.

(60) نفسه، 8. 72.

إظهار صدق من أدعى أنه رسول الله؛ لأن الرسل يدعون إلى ما يجلب السعادة في كل من العالمين. وإرادة الله تتعلق باذعائهم النبوة لتصديق رسالتهم⁽⁶¹⁾.

ومثاله كالتالي:

إذا أدعى الرجل بمشهد الجم الغفير أنني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال للملك: إن كنت صادقاً، فخالف عادتك، وقم من الموضع المعناد لك من السرير، واقعد بمكان لا تعناده، ففعل، كان ذلك نازلاً منزلة التصديق بصريح مقاله⁽⁶²⁾.

يمكن أن نلمس المنطق الظريفي نفسه في فهمه للنبوة، حيث لا توجد علاقة ضرورية بين الاستعداد، وأن تكون نبياً⁽⁶³⁾. أن تكون نبياً هو أمر يعتمد بالكامل على الإرادة الإلهية، والله يختار من يريد أن يكوننبياً.

وبالمثل، يطبق الجرجاني المنطق الظريفي على الإبستمولوجيا، فهو يُعرف الحجاج (النَّظر) بأنه عملية منهجية للانتقال من المعلوم إلى المجهول⁽⁶⁴⁾. ومع ذلك، فإن هذه العملية العقلية لإنتاج العلم ليست ضرورية. إذا كانت هناك علاقة بين العقل والعلم، فهذا يرجع إلى الخلق المعناد لله. يخلق الله العلم والتفكير معاً. لا توجد علاقة ضرورية، ولكن فقط علاقة ممكنة في العمليات الإبستمولوجية كما الطبيعية.

2.8 اعتماد الجرجاني على الظريفة ونقد الفلسفة الطبيعية:

يتعامل الجرجاني مع الفلسفة والعلوم الطبيعية في عصره من وجهة النظر الظريفة الموصوفة أعلاه، إنه يتبع استراتيجية دقيقة؛ ليحصل بشكل نفدي على استنتاجات محددة من التقليد العلمي الأرسطي- البطلمي- السينوي دون التخلص

(61) نفسه، 8. 246.

(62) نفسه، 8. 253.

(63) نفسه، 8. 201.

(64) على سبيل المثال انظر نفسه، 1. 196-210.

عن قناعاته الظرفية. أضف إلى أنه يقترح أن الكوزمولوجيا الظرفية يمكن أن تساعد في تجاوز بعض مآذق الفلسفة الطبيعية *philosophia naturalis*. لا يحتاج المرء إلى التمسك بميتافيزيقا الفلسفة من أجل الوصول إلى نتائج علوم، مثل: علم الطبيعة [الفيزياء]، وعلم الفلك. كما أن الميتافيزيقا الظرفية تتفوق على ميتافيزيقا ابن سينا من حيث تقديم تفسير "ملائم" للظواهر الحسية⁽⁶⁵⁾.

1.2.8 الحكمة مقابل العلة:

يميز الجرجاني بين مفهومي العلة والحكمة، فالدراسة العلمية للعالم تعامل مع الظواهر، ولا تكشف عن السبب الحقيقي للعملية الطبيعية. ومع ذلك، يظل بإمكان الدراسة العلمية إظهار كيف تعمل الأشياء وترتبط بعضها البعض.

بعارة أخرى، الفلسفة الطبيعية هي دراسة الحكمة في النظام الطبيعي. وهذه الحكمة تأتي من كرم الله، وليس من أي نوع من الضرورات المفروضة على الله. على الرغم من رفضه للعلاقات السُّببية الضرورية، يرى الجرجاني أن الله لا يخلق بشكلٍ تعسفي، بل "بحكمة".

المثير هنا هو أن هذا التحول من السبب إلى الحكمة يمكن الجرجاني من امتلاكه واستعارة طريقة ومحنوي البحث العلمي، وفي نفس الوقت إنكار مقدماته الفلسفية. هنا يبتعد الجرجاني عن التقليد الأشعري السابق، الذي يتمتع ب موقف مُحايد، إن لم يكن سلبياً، عندما يتعلق الأمر بالفلسفة الطبيعية⁽⁶⁶⁾. من المعروف أن الغزالى ينتقد ميتافيزيقا الفلسفة، لكنه يبقى غير مُهتم بعلم الطبيعة

(65) استعرث مصطلح "ملائم" من ألفريد ن. وايتهايد. فهو يرى بأن قوة النظرية الميتافيزيقية يمكن الحكم عليها بناءً على (1) تماسكها الداخلي، (2) ملائمتها لشرح الظواهر الحسية بمصطلحاتها الخامسة، و(3) قابليتها للتمسك في ضوء ما نعرفه عن العالم المادي.

A. N. Whitehead, *Process and Reality*, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: Free Press, 1978), 3-7

(66) ربما استعار الجرجاني ذلك من اللاهوت الماتوريني. لاستخدام تمييز الحكمة/ السبب في الماتورينية، انظر أرليتش رودولف، الماتورينية وتطور اللاهوت السنّي في سمرقند. ترجمة، رومنيرو آدم (Boston, MA: Brill, 2014), 299-297.

عندهم. بالنسبة للغزالى، فإن علمي الرياضيات والطبيعة غير مرتبطين حتماً بالمسائل الدينية، يجب على المرء ألا "ينكرهما أو يؤكدهما"⁽⁶⁷⁾.

يقدم الجرجانى شيئاً جديداً تماماً ضمن التقليد الأشعري بإعلانه أن العلم يمكن أن يكون في الواقع أداة لاكتشاف حكمة العمليات الطبيعية، فكلما درس المرء العلوم، زاد فهمه لجمال النظام المخلوق وتعقيده. يبقى الله هو القدرة السببية الوحيدة، ولكن في نفس الوقت، كل ما يقوله أرسطو وابن سينا وغيرهما عن العالم الطبيعي يمكن أن يوضح الحكمة في تنظيم العالم.

إن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكمة مُتفقة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصي راجعة إلى مخلوقاته تعالى، لكنها ليست أسباباً باعثة على أقدامه [ليست أسباباً موجبة]⁽⁶⁸⁾.

وهكذا لا يتفق الجرجانى مع الإيجي الذي كتب عن النمذجة البطلمية لحركة الكواكب أنَّ "هذه أشياء متخيلة بدون حقيقة متميزة... هذه الأشياء لا يمكن إثباتها أو دحضها... إنها أوهى من شباك العنكبوت. انظر إلى هذا، ولا تخفت من ضجيجهم الهاذر"⁽⁶⁹⁾. لا يتفق الجرجانى مع هذا الوصف. بعد شرح الأساس العقلاني لكروية الأجرام السماوية ومفاهيم مثل: قطبى الدوران، فلك الدوران، الحركة الدائرية، ومعدلات المسار، يعلق على هذا النحو:

فهذه وأمثالها موجودة في الخارج، لكنها أمور موهومة متخيلة تخيلها صحيحاً مطابقاً لما في نفس الأمر كما تشهد به الفطرة السليمة، وليست من المتخيلات الفاسدة كأنياب الأغوال، وجبال الياقوت، والإنسان ذي الرأسين، وينضبط بهذه الأمور أحوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالألات، وينكشف بها أحكام الأفلак والأرض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة، بحيث يتحرر

(67) انظر الغزالى، تهافت، 5-6.

(68) الجرجانى، شرح المواقف، 8. 227.

(69) الإيجي، المواقف، 389-390.

الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلًا: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بِنَطْلَةٍ»⁽⁷⁰⁾، 'وَهَذِهِ فَانِدَةٌ جَلِيلَةٌ تَحْتَ تُلُوكَ الْأَلْفَاظِ يَجُبُ أَنْ يَعْتَنِي بِشَأْنِهَا وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَنْ يَزْدَرِيهَا»⁽⁷¹⁾.

يقرّ الجرجاني أنه 'يجب ألا نقلل من شأنه [علم الفلك الباطلمي]' . يعتمد تفسير الحكمة والنظام في الكون إلى حدٍ كبير على الفلسفة الطبيعية لليونانيين واعتمادها من قبل الفلاسفة المسلمين.

يدافع الجرجاني عن مبادئ علوم، مثل: علم الفلك والطبيعة، لكنه في الوقت نفسه، بصفته ظرفيًا، ذكر أن السببية يجب أن تُستخدم في حدود هذه العلوم وليس للاستقراء خارجها. في هذه البيئة الفكرية كتب عالم الفلك واللاهوتي علي القوشجي (توفي عام 1474) أن 'ما ورد في علم الفلك لا يعتمد على المقدمات الفيزيقية والميتافيزيقية'⁽⁷²⁾. وكما يقول أورمسي، فإنّ هذه 'الملاحظة المذهبة لا يمكن تصوّرها إلا في نظرية للعالم تعترف بالسببية على أنها بناء لا غنى عنه بينما تلغّيها من الواقع في نفس الوقت'⁽⁷³⁾.

2.2.8 الإمكان والمحال:

كيف يكون العلم العقلاني ممكناً في إطار ظرفي؟ يبدو أن الإنكار الظرفي لأي ارتباط ضروري بين السبب والنتيجة يؤدي إلى رؤية لا يمكن التنبؤ بها تماماً للعمليات الطبيعية، وبالتالي، يجعل العلم والمعرفة مستحيلين. أليس صحيحاً أنه إذا أنكر المرء العلاقة الضرورية بين السبب والنتيجة، يجب حينئذ أن يبقى في

(70) الإشارة هنا إلى القرآن 3:191.

(71) الجرجاني، شرح المواقف، 7. 109-110. التشديد من المؤلف.

Gerhard Endress, "Mathematics and Philosophy in Medieval Islam," in *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, ed. Jan P. Hogendijk and Abdelhamid I. Sabra (Cambridge, MA: MIT Press, 2003), 159-160.

Eric Ormsby, *The Makers of the Muslim World: Ghazālī* (Oxford: One World, 2007), 81. (73)

هذه اللحظة إمكان وجود "جبل شاهقة" أمامنا لا نراها؟ يستجيب الجرجاني لهذا الافتراض على النحو التالي:

من الممكن أن تغير عادات الله، بل تتعارض مع بعضها البعض. لكننا ما زلنا ننكر مثل هذا التناقض، ولا سفسطة هامنا، فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها، فإننا نجوز وجودها، ونجزم بعدمها؛ وذلك لأن الجواز لا يستلزم الواقع ولا ينافي الجزم بعده... وبالتالي، فإن الإيمان بهذه الاحتمالات ليس ضرباً من العبث⁽⁷⁴⁾.

وهذا يعني أنه لن يحصل تحقق كل الممكنا

إن خلق هذه الممكنا العبيبية يدخل في نطاق القوة الإلهية، طالما أنها ليست مستحيلات منطقية، يمكن للقدرة الإلهية أن تخلقها. ومكذا يقبل الجرجاني، بصفته ظرفيًا، أن مثل هذه العبييات ممكنة. ومع ذلك، نعلم أيضًا أن الله لا يتحقق كل الممكنا، إنما بعضها فقط - تلك التي تتوافق مع جريان عادته في الخلق. كيف نعرف ذلك؟ يُظهر التاريخ الكوني للعالم أن الله لم يتحقق هذه الإمكنا العبيبية، وهذا التاريخ يؤكد لنا أن الله لن يفعل ذلك في المستقبل. إن موقف الجرجاني هنا يردد صدى موقف الغزالى الذي يجادل أيضًا بأن اتساق العمليات الطبيعية "يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسخًا لا تنفك عنه"⁽⁷⁵⁾. إذا هيمن الاتساق على الماضي، فسوف يهيمن أيضًا على الحاضر والمستقبل.

على هذا النحو، تشير النظرية الظرفية إلى إمكانية حدوث خروق محددة في الطبيعة لا تدعى الحاجة إليها، هناك أشياء محددة ممكنة، ولكنها لن تتحقق في الواقع. ومكذا، بالنسبة للجرجاني، فإن النظرية الظرفية لا تنفي إمكانية التبؤ بالعمليات الطبيعية وإمكانية الفهم العقلاني للعالم.

(74) ورد في:

Ömer Türker, "Introduction" in *Sharḥ al-Mawāqif* (Turkish trans. Ömer Türker) (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 78.

(75) الغزالى، تهافت، 170.

3.2.8 المنهج مقابل الميتافيزيقا:

لا يمتلك الجرجاني علمًا بديلاً مبنياً على الكوزمولوجيا الظرفية الأشعرية، لكنه يعتقد أن الكوزمولوجيا الأشعرية يمكن أن تكون أساساً لنقد الفلسفة: الطبيعية الأرسطية، والبطلمية، والسينوية. ولهذه الغاية يتبع استراتيجية ذات شقين:

أولاً: يجادل الجرجاني بأن الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا التي قدمها فلاسفة فشلت في تفسير موقع وتمايز: الأجرام السماوية، والتكتونيات الجيولوجية، والحيوانات، والصفات، والأشكال، وما إلى ذلك. بعبارة أخرى، إذا شرح المرء الظواهر الطبيعية بادئاً بمفاهيم، مثل: الفيض، والضرورة، والعقل/ العقول، وتسلسل العقول الهرمي، والنفس/ النفوس، والطبائع، والجوهر/ الأعراض، فلا يمكن للمرء أن يفسر "الاختلافات غير المسببة" بين الأشياء.

تستند معظم أخطاء الفلاسفة إلى اثنين من تعاليهم:

(1) رفض القدير المختار الذي خلق هذا العالم بإرادته الصافية (ليس بداعي الضرورة).

(2) التأكيد على أن الأول لا يعرف الجزيئات⁽⁷⁶⁾.

نظام الفلاسفة يحدُّ بشكلٍ مُتشدد الأهلية الانتقائية للإرادة الإلهية. ومع ذلك، يفهم الأشاعرة، كما يقول ابن رشد في مقام آخر أنَّ التمايز هو "تمييز شيءٍ عن شيءٍ مشابهٍ أو عن شيءٍ معاكسٍ دون أن يخضعُ لهذا الشيءِ للتحديد بأي حكمةٍ في الشيءِ ذاته تلزمُ بتمييز أحدِ المتعارضين".⁽⁷⁷⁾

(76) الجرجاني، شرح المواقف، 7. 216.

الاقتباس ورد في المرجع المذكور على الشكل التالي: "أكثر الكلام الذي نقلناه عنهم في إثبات ملة الفرقى وتعلدها بعد بنائه على نفي القادر المختار الموجد لجميع الأشياء ابتداء بمجرد إرادته مبني على أن النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما أشرنا إليه في أثناء الكلام". [المترجمان].

(77) ابن رشد، تهافت النهاث، 412.

هناك درجة من التعسف في العالم يمكن تفسيرها فقط بإعطاء الله الترجيح لإمكانية واحدة على الأخرى دون أي سبب، فعنصر الحرية الإلهية الذي استمدته الجرجاني من الظرفية الأشعرية يمكن أن يفسر في الواقع الطبيعية التعسفية للعالم، ولا يمكن لتفسير الفلسفة الأكثر حتمية تفسير هذه الطبيعة التعسفية، وفق الجرجاني. لذلك، في الكوزمولوجيا الأشعرية، تفسر الطبيعة الممكنة والمتعددة للعالم من خلال إبراز الإرادة الإلهية والرجحان بلا مرجع.

ثانياً: يتعامل الجرجاني مع بعض النظريات العلمية كفرضيات عمل يمكن قبولها كأساس لمزيد من البحث من أجل الوصول إلى تفسير أفضل. النظرية العلمية المقترحة ليست الحقيقة المطلقة، ولكنها مجرد حقيقة ملائمة.

هذه الطريقة في رؤية النظريات العلمية السائدة في عصره كأدوات مفيدة ومثبتة تسمح له بالتمسك بالميافيزيقا الظرفية في أثناء استخدام النظريات: الأرسطية، والبطلمية، والسينوية لفهم الترتيب والحكمة في انتظام العالم، وأسمحوا لي بتقديم بعض الأمثلة.

الفلك

يرفض الجرجاني التأثير السببي لحركة النجوم في الأجسام الأرضية، فهو يعتقد أن حركة البروج وترتيبها من الأجسام خارج كوكب الأرض تؤثر في السعادة والبؤس في المجال الأرضي. بناءً على قناعاته الظرفية، يرى الجرجاني أنه بالرغم من استطاعتنا التحدث عن بعض الارتباطات بين الحركات السماوية والمجريات الأرضية، فإن هذا الاقتران لا يثبت وجود علاقة سببية. قد يعني الجوار بين الاثنين مجرد اقتران وليس اتصالاً بالضرورة.

فضلاً عن ذلك، حتى لو كان هناك اقتران، فإن محاولة الفلسفه إقامة علاقة بين المجالين السماوي والأرضي بناءً على حركة النجوم تفشل في تفسير بعض المشكلات.

يستخدم الجرجاني مثال "الأخوين التوأمين". لا يمكن تفسير سعادة فرد ويؤمن آخر ولدا في نفس اليوم لنفس الأم بموجب الحركات السماوية. إنهم متساويان في المناخي كافة، ولكن لا يزال بإمكان المرء أن يلاحظ فرقاً كبيراً بين: مصير الأخوين التوأمين، ومظهرهما، وشخصيتيهما.

لا يمكن تفسير التمايز بين الأخوين التوأمين من منظور السُّببية السماوية فقط. ولكن في إطار ميتافيزيقي ظرفي، يفعل الله ما يشاء. يمكنه أن يمنع شخصيات ومظاهر ومصائر مختلفة لأخوين توأمين دون أي قصة سببية. ومن ثم، يجب رفض العلاقة الضرورية بين السُّببية السماوية والتأثير الأرضي، ويجب على المرء أيضاً أن يرى أن الشبكة السُّببية التي قدمها الفلاسفة فشلت في شرح بعض سمات العالم، ثم يؤكد الجرجاني أنه "لا مؤثر في الوجود إلا الله "الذي" يفعل ما يشاء".⁽⁷⁸⁾

موقع الأجرام السماوية

يلخص الجرجاني كوزمولوجيا الفلسفه على النحو الآتي:

إذا ثبت أن الصادر الأول عقل، فله اعتبارات ثلاثة: وجوده في نفسه، ووجوبه بالغير، وإمكانه لذاته، فيصدر عنه بكل اعتبار أمر. فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوده بالغير يصدر نفس، وباعتبار إمكانه يصدر جسم هو الفلك الأول، وكذلك يصدر من العقل الثاني: عقل ثالث، ونفس ثانية، وفلك ثانٍ، وهكذا إلى العقل العاشر... ويسُمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفبضم للصور والآنفوس والأعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكروكية وأوضاعها⁽⁷⁹⁾.

(78) الجرجاني، شرح المواقف، 8. 70.

(79) نفسه، 7. 262-263.

هل هذا الإطار الميتافيزيقي كافٍ لشرح سبب وجود الأجرام السماوية في مكانتها؟

الإجابة بالنسبة للجرجاني هي: 'لا'. كانت إحدى مشاكل علم الفلك في عصره هي شرح كيف يبدو أحياناً أن الكواكب الخارجية تتوقف وتحرك إلى الخلف في حركة ارتجاعية.

يطور بطليموس في كتابه الماجستي مفاهيم قطبي الدوران، وفلك الدوران، والحركة الدائرية، ومنحرف المسار لحل مشاكل النماذج القديمة. يسمح نموذج بطليموس لعلماء الفلك بتمييز تقدير تقريري لموقع الأجرام السماوية. لكن في العالم الإسلامي، خلال العصور الوسطى، ظهرت محاولات لانتقاد نظام بطليموس. يكتب ابن الهيثم، على سبيل المثال: إن 'بطليموس افترض ترتيباً لا يمكن أن يكون موجوداً، وحقيقة أن هذا الترتيب يُنبع في مخيلته الحركات التي تخصل الكواكب لا تحرره من الخطأ الذي ارتكبه في ترتيبه المفترض؛ لأنّه لا يمكن أن تكون الحركات الحالية للكواكب نتيجة ترتيب يستحيل وجوده'.⁽⁸⁰⁾

ما هو مهم لمناقشتنا هو أنه بالنسبة للمفكرين المسلمين في العصور الوسطى، كان من الواضح أن نماذج: بطليموس، وأرسطو، وأفلاطون لم تنجو في شرح الحركات المعقدة لـ: الشمس، والكواكب، والنجوم، والقمر على أكمل وجه، فقد أظهرت السجلات والملاحظات الفلكية أن الأجرام السماوية

(80) مقتبس من:
E. Rosen, *Copernicus and the Scientific Revolution* (Malabar, FL: Krieger Publishing Co., 1984), 174.

انظر أيضاً:

N. Swerdlow and O. Neugebauer, *Mathematical Astronomy in Copernicus's De Revolutionibus*, 2 vols (New York: Springer-Verlag, 1984), 46-48. See also A. Ede and L. B. Cormack, *A History of Science in Society: From the Ancient Greeks to the Scientific Revolution* (North York, ON: University of Toronto Press, 2012); G. E. R. Lloyd, *Principles and Practices in Ancient Greek and Ancient Chinese Science* (Aldershot: Ashgate, 2006); C. J. Tuplin and T. E. Rihill, *Science and Mathematics in Ancient Greek Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

تتحرك عبر السماء ليس بشكلٍ مُوحد، ولكن بمعدلات وطرائق متغيرة لدرجة أنها تتوقف وتتحرك للخلف. ومع ذلك، فإن الكوزمولوجيا الأفلاطونية المحدثة والفيض لدى الفلسفه المسلمين لا يعطيانا أي تبرير ميتافيزيقي لذلك.

في هذا السياق، قرر الجرجاني أن ميتافيزيقاً الأشاعرة تقدم تفسيراً ميتافيزيقياً أكثر إقناعاً لحركة الكواكب، ويرى موقع الأجرام السماوية "إما أن يكون واجباً وإما جائزاً. لا سبيل إلى الأول؛ لأن ماهيتها واحدة". لذلك، يجب أن يكون ذلك ممكناً. وفي تناقض حاد مع تفسيرات الفلسفه، يعتقد الجرجاني أن الأجرام السماوية هي في مكانها؛ بسبب ترجيح الله غير المسبب⁽⁸¹⁾. والمنطق الظرفي نفسه سليم هنا.

فلا يمكن إسناد ذلك [موقع الأجرام] إلى فاعل موجب بالذات؛ لأنه لا تخصيص من الموجب إلا لمرجع معد للقابل، فينتقل الكلام إليه، وأيضاً نسبته إلى جميع الأجزاء سواء، فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها، بل إلى مختار يفعل ما يشاء بمجرد إراداته من غير احتياج إلى داعٍ مرجع كما مر، وإذا وجب الرجوع بالأخرة إلى فعل المختار، فليعترفوا [= الفلسفه] به، فإنه يخفف عنهم كثيراً من المؤونات [الصعوبات] التي تلزمهم لإثبات قواعدهم الحكمية خصوصاً في أحكام الأفلاك، فإن تلك المؤونات مبنية على كون الواجب موجباً بالذات⁽⁸²⁾.

من المفيد أن نذكر هنا أن هذه الفقرة تعود إلى رفض الغزالى للفيض الضروري من الواحد للعالم. في المناقشة الأولى من التهافت، يقول الغزالى: إن الله يهبُ الوجود للعالم دون أي سبب. وعلى حدّ تعبيره، فإن وظيفة الإرادة هي أن "تميز الشيء عن مثله"⁽⁸³⁾. لذلك، يجب أن تكون الإرادة الإلهية قد أعطت رجحان وجود العالم دون أي سبب موجب. وهذا يقوض قناعة الفلسفه بأن العالم انبثق من الواحد بالضرورة.

(81) الجرجاني، شرح المواقف، 7. 96-97.

(82) نفسه، 7. 97.

(83) الغزالى، تهافت، 23.

يرفض الأشاعرة فكرة الضرورة ويؤكدون أن خلق العالم أمر ممكн، إذ يمكن لله أن يفرق بين خيارين متساوين دون أن يكون هناك أي تمييز بينهما.

حتى قبل الغزالى، طبق أبو المعالى الجويني هذا المنطق لشرح موقع الأجرام السماوية. بالنسبة للجويني، من الممكн أن تكون الأجرام السماوية في أحجام وأماكن مختلفة. وإذا كان هذا ممكناً، فلا بد من وجود مخصوص ومحدد يقوم بتعيين موقعها الفعلى، وأحجامها، وجميع الخصائص الأخرى التي تمتلكها⁽⁸⁴⁾.

يتفق الجرجانى مع الجويني والغزالى في هذه النقطة:

أما أنه مرید للكائنات بأسرها، فلأنه خالق الأشياء... وخالق الشيء بلا إكراه مرید له بالضرورة، وأيضاً قد ثبت أن جميع الممكناً مقدورة لله تعالى، فلا بد في اختصاص بعضها بالواقع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة [الإلهية]⁽⁸⁵⁾.

وكما هو الحال مع خلق العالم، فإنَّ الموضع البديل للأجرام السماوية ممكن أيضاً. لكن ميتافيزيقاً الفلسفه التي تبدأ من فكرة الضرورة، لا تفسر التمايز غير المفهوم لموضع الأجرام السماوية. أما بالنسبة للأشاعرة، فيمكن لله أن يختار دون أي سبب، وبالتالي، يمكنه التفريق بين موقع الأجرام السماوية كما يشاء. وبالنسبة للجرجانى، فإنَّ النظرة الاحتمالية للعالم لدى الفلسفه لا تسمح بمثل هذا التمييز، وتقدم الكوزمولوجيا الظرفية تفسيراً أكثر إقناعاً.

إسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقاييس المتكررة كثرة لا تُحصى إلى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموه مشكل جداً، وكذلك إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفائنة عن الحصر إلى

(84) تجد طرحة في الشهريانى، نهاية الإندام. 13.

(85) الجرجانى، شرح المواقف، 8. 193.

العقل الفعال مشكل أيضاً وبالجملة، فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه⁽⁸⁶⁾.

لا يشكك الجرجاني في مصداقية الملاحظة البشرية هنا. يتفق هو والفلسفه على موقع الأجرام السماوية. ومع ذلك، فهو يشكك في الإطار الميتافيزيقي للفلسفه، ويقترح أنه غير كافٍ لتفسير الظواهر الفيزيائية. ويخلص إلى أن الميتافيزيقاً الأشعريه التي تقوم على الإرادة الإلهيه والحرية، يمكن أن تفسّر التمايز غير المسبوق للأجرام السماوية.

الجبال

كما نُوقش أعلاه، يعتقد أن حركة الأجرام السماوية تؤثر في اختلافات الأجرام الأرضية⁽⁸⁷⁾. وبطريقة مماثلة، عند شرح تكوين الجبال، يعتمد الجرجاني على المنطق الظرفي ذاته.

إنَّ تمايز الأشكال الجيولوجية يرجع إلى ترجيح الله.

لا تُقدِّم ميتافيزيقاً الفلسفه لنا أي تفسير لمواصفات الأجزاء "الصلبة والرخوة" على الأرض.

ولا يخفى أن اختصاص بعض أجزاء الأرض بالصلابة، وبعض آخر بالرخاوة مع استواء النسبة، أي: نسبة تلك الأجزاء كلها إلى الفلكيات التي زعموا أنها المعدات لها قطعاً، أي: جزماً لا تشويه شبهة للمجاورة الملاصقة العاصلة بين الأجزاء الصلبة والرخوة يستدعي سبيباً مختصضاً. وعنده أي عند هذا الاستدعاي يقف العقل ويحيله، أي: يحيل ذلك الاختصاص على سبب من

(86) نفسه، 263 .7.

(87) أفضل مثال على نسق التكبير هذا مستمدٌ من ابن رشد الذي كتب: إن "الاختلافات التي تنشأ في حالم ما دون القمر بين العناصر، كالفرق بين النار والأرض، باختصار المتقابلات، تقوم على تمايز المادة وعلى تفاوت بعدها عن معرّكتها وهي الأجرام السماوية"، نهافت التهافت، 261.

خارج هو الفاعل المختار. فما ليت شعري لم لا نفعل ذلك أولاً حذفاً للمؤونة؟⁽⁸⁸⁾

ومكذا، بالنسبة للجرجاني، فإن نموذج الفلسفة الطبيعية للعمليات الطبيعية لا يمكن أن يفسر تكوين الجبال. كذلك لا يمكن لحركة الأجرام السماوية؛ لأن أجزاء مختلفة من العالم لها نفس العلاقة بالأجرام السماوية. مرة أخرى، يجب أن يكون الله هو الذي يميز الأشياء، حتى لو لم يكن هناك سبب للتمييز. إن ترجيع الله غير المسئّب وحده يمكن أن يفسر هذه الظاهرة الطبيعية.

الحيوانات

يلاحظ المرء في تكوين الحيوانات أفضل الخيارات الممكنة التي لا يمكن أن تُنسب إلا إلى الله، الفاعل المختار الذي يعطي ترجيحاً لممكناً محددة على الأخرى. مرة أخرى، يُنسب نفس المنطق الظرفي الاختلافات التي تبدو غير مخلوقة للحيوانات إلى ترجيع الله، بدلاً من العلاقات السُّبية الضرورية.

علم ذلك المتأمل بالضرورة أنها - أي: تلك الأفعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية - لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة أو مركبة عديمة الشعور بما يفرض صادراً عنها سيما ما يحدث في الحيوانات من: الصور، والأشكال، والتخطيطات المقدارية، والأوضاع المتلائمة في الرحم، وما يفاض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها... مما علم في الكتب التي دون فيها منانع: أعضاء الحيوانات، وأشكالها، ومقاديرها، وأوضاعها خمسة آلاف، وما لا يعلم منها أكثر مما علم، كما لا يخفى على ذي حدس كامل، وعلم ذلك المتأمل أيضاً عملاً ضروريًا لا تشوبه ريبة، ولا يحتمل التقيض بوجوه من الوجه أنها - أي: تلك الأفعال المذكورة - لا تصدر إلا عن عليم كامل، علمه خبير بمواطن الأشياء وما يخفى منها، حكيم يتقن أفعاله مطابقة للمنافع التي يتصور ترتيبها عليها، قدير على كل ما تعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط، كما نطق به

(88) الجرجاني، شرح المراقب، 7. 160-161.

الكتاب الكريم في موضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي يُمْتَدِّكُ فِي الْأَرْضَ كَيْفَ يَشَاءُ».. على أن في الاعتراف بالفاعل المختار وإسناد الأشياء إليه ابتداء... فائدة جليلة⁽⁸⁹⁾.

المجرّات

وفي مناسبة أخرى، يتطرق الجرجاني إلى الاختلاف في الرأي بين علماء الفلك فيما يتعلق ببعض القضايا مثل: تكوين المجرات، والبقع المظلمة على القمر.

يلاحظ الجرجاني أن هذه الظواهر هي قضايا مُتنازع عليها، ويرى البعض بأن المجرة هي "احتراق حَدَثَ في الشمس"، ويجادل آخرون بأنه: "بخار دخاني"، أو "كوكب صغار"⁽⁹⁰⁾. من خلال لفت انتباه القارئ إلى هذا النقاش، يهدف الجرجاني إلى إظهار أن "لا ثبت، أي: لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه [الفلاسفة الطبيعيون]"⁽⁹¹⁾. وهذا يفتح المجال أمامه لينزع المصداقية عن الفلسفة الطبيعية مع استخدام نظرياتها كفرضيات مؤقتة.

العناصر والذرّات

يلاحظ الجرجاني أن هناك أربعة عناصر أساسية وفق الفلسفة الطبيعية: التراب، والماء، والنار، والهواء. ويُعدّه أشعرياً، مع ذلك، فإنه يرفض أن تكون الموجودات المركبة غير مصنوعة من هذه العناصر الأربع (أو أقل)، بل من الذرات غير القابلة للتجزئة واللانهائية.

يجادل الجرجاني بأن الاختلافات بين المركبات يمكن تفسيرها بشكل أفضل انطلاقاً من فكرة الذرات والأعراض الملازمة لهذه الذرات.

(89) نفسه، VII. 196-197.

(90) نفسه، VII. 140.

(91) نفسه.

يُخصص الله بعض الأعراض للذرة وهو يعيد خلقها في كل لحظة.

بالنسبة للجرجاني، توفر هذه النظرة للعالم أرضية أكثر ديناميكية وانسقانية لتفسير الاختلافات الشديدة فيه. في هذه الحالة، فإن الاختلافات بين الموجودات لا تعود إلى طبائعها الجوهرية، بل بالأحرى إلى صفات الذرات التي وهبها الله⁽⁹²⁾.

هناك اختلاف جوهرى بين هذين النوعين من الكوزمولوجيا.

الفلاسفة يشرحون العمليات المادية بادئين من العقول والأجرام السماوية وتفاعلها مع الهيولى. والأشاعرة يرون الأشياء على أنها تكتل من الذرات. هذه الذرات تحمل أعراضًا مختلفة، يخلقها الله من جديد في كل لحظة. الأجسام هي نفسها في ماهياتها؛ لأنها كلها تتكون من ذرات متجانسة.

الفلاسفة نفوا القادر المختار... مرة بعد أخرى، فأحالوا اختلاف الأجسام بالصور إلى استعدادها في موادها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها، وأحالوا اختلاف آثارها إلى صورها المتباينة وأمزجتها المتختلفة، وأحالوا كل ذلك في الأجسام العنصرية، وأسندوه بالأخرة إلى حركات الأفلاك وأوضاعها. وأما المنكلمون، فقالوا: الأجسام متجانسة بالذات، أي: متوافقة الحقيقة، لتركبها من الجواهر الأفراد، وإنها متماثلة لا اختلاف فيها، وإنما يعرض الاختلاف لل أجسام لا في ذاتها (التي تسببها الأجرام السماوية)، بل بما يحصل فيها من أعراض بفعل القادر المختار، فالاجسام على رأيهما متوافقة في الحقيقة متختلفة بالأمور الخارجية عن ذاتها⁽⁹³⁾.

ويكتب في مكان آخر:

فلو خلا الجسم عنها [الأعراض] بأسرها لم يكن ذلك الجسم شيئاً من الأجسام المخصوصة المتميزة، بل كان جسمًا مطلقاً غير مخصوص محدد،

(92) نفسه، VI. 143.

(93) نفسه، 7. 226.

والمطلق لا وجود بالاستقلال ضرورة، إنما الموجود في الخارج هو الأمور المتعينة الممتازة⁽⁹⁴⁾.

تتعارض النظرية الأشعرية للذرية مع الافتراضات الأساسية للفيزياء الأرسطية ونظريتها في الصورة والهيولى. ويرى الجرجاني أن النظرة الذرية للكون لا يمكن أن تتعايش مع الهيلوفورمية [مذهب المادة والصورة]⁽⁹⁵⁾.

"إذ على تقدير ثبوته [الجوهر الفرد] لا صورة ولا هيولى"⁽⁹⁶⁾. ومن جهة أخرى، "فإن الجسم إذا تركب منه [الجوهر الفرد]، لم يكن فيه إلا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة"⁽⁹⁷⁾.

النفس البشرية

يتفق الجرجاني مع الفلاسفة على لامادية النفس، فيكتب: إن "النفس مجردة.. وليس جسماً"⁽⁹⁸⁾. وتتجدر الإشارة إلى أن التقاليد المعتزلية والأشعرية ما قبل الغزالى ترفض فكرة عدم مادية [لاجسمية] النفس.

اعتقد هؤلاء المفكرون أن اللامادية تخص الله وحده، ولا يمكن للموجودات أن تكون مثل الله، لا في ماهيتها ولا في صفاتها.

أدت عقيدة ابن سينا المشهورة المتعلقة بطرائق الوجود إلى تغيير في وجهة النظر هذه. ووفق عقيدة ابن سينا من الممكن التفكير في الموجودات الأزلية دون تقويض دور الله بعده السبب الأول. ويوضح الغزالى أن الفلاسفة يجادلون بأن "تقديم الخالق على العالم" مثل "تقديم الشمس على الضوء". لا يوجد سوى

(94) نفسه، 7 .241

(95) نفسه، 6 .286-285

(96) نفسه، 6 .286

(97) نفسه، 6 .287

(98) نفسه، 7 .254

‘تقدُّم بالذات والرتبة لا بالزمان’⁽⁹⁹⁾. من هنا، يستنتج ابن سينا أن العالم أزلي. تحدد نظرية ابن سينا المتعلقة بطرائق الوجود أن الكائنات الأخرى يمكن أن تشتراك في أزلية الله دون أن تكون إليها. يسري المنطق ذاته على صفات أخرى، مثل: لامادية الله. ومثل الله، يمكن للنفس أن تكون لامادية دون أن تتعارض مع وحدانية الله.

إلى هذا الحد، يوافق الجرجاني على آراء الفلاسفة، ويستعير منها. ومع ذلك، فإنَّ قناعاته الظرفية تؤدي أيضاً إلى اختلافات كبيرة، ويرفض الجرجاني وجود علاقة سببية بين النفس والجسد. في حين يحاول الفلاسفة إيجاد رابط بين النفس غير المادية والجسم المادي من خلال آلية معقدة تشمل القلب، أو بتعبير أدق ‘تعلق من البدن أولاً بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر’⁽¹⁰⁰⁾.

يرفض الجرجاني وجود أي علاقة ضرورية بين الحالتين العقلية والجسدية، وبالتالي، ليست هناك حاجة لتخييل نقطة اتصال بين الاثنين، فهو يقترح أن هذه العلاقة ‘وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء [خلق مباشر]، ولا حاجة إلى إثبات القوى [التي تعطيها النفس إلى أطراف الجسم]’⁽¹⁰¹⁾.

ينبع هذا الرفض مرة أخرى من الظرفية الأشعرية، ففي العلاقة بين الجسد والنفس لا يلاحظ المرء أي تأثير سببي كما اقترحه الفلاسفة، فالله يخلق حالات عقلية وجسمية، ويربطها ببعضها البعض في نمط اعتيادي مفروض على الذات⁽¹⁰²⁾.

لا توجد علاقة سببية، لا بين: النفس والجسم، ولا بين الحالات الجسمية، ولا بين الحالات العقلية.

(99) الفرزالي، التهافت، 12.

(100) نفسه، 7. 260. هنا تسبُّب نظرية الفلسفه نظرية ‘الغدة الصنيرية’ الديكارتية.

(101) نفسه.

(102) ومن المثير للاهتمام، أن دفاع الجرجاني هنا يسبق إجابة مالبرانش العرضية حول ثنائية الروح والجسد الديكارتية. انظر على سبيل المثال:

Malebranche, Oeuvres Complètes de Malebranche, ed. André Robinet (Paris: Vrin, 1958, -1984. 20 vols, 2: 316).

3.8 الخلاصة:

بصفته عالم لاهوت أشعريًا، يُدافع الجرجاني عن نظرية ظرفية للعالم.

إنَّ إبراز الإرادة الإلهية والقدرة في الظرفية الأشعرية يقود إلى استنتاج مقاده: إن العلاقة بين السبب والنتيجة ليست ضرورية، بل ممكنة.

أما الملاحظة، فتُظهر الاقتران المستمر فقط، وما من ربط ضروري.
والكتاتن المحدودة تخلو من الفعالية السُّببية.

يخلق الله السبب والنتيجة، ويربطهما بعضهما في نمط اعتيادي مفروض على الذات.

تشكل هذه الاستنتاجات أيضًا وجهة نظر الجرجاني في عدد من القضايا اللاهوتية الأخرى التي تتراوح من الأخلاق وعلم الأخرويات إلى النبوة الإبستمولوجية.

يعي الجرجاني أن الفلسفة/ العلوم في عصره، وخاصة الفيزياء وعلم الفلك، قد تطوراً انتلاقاً من مقدمات مختلفة كلّياً عن تلك الخاصة بالكوزمولوجيا الأشعرية. على سبيل المثال: تشير النظرية الأرسطية عن "الطبائع" إلى نظرية للعالم جبرية [ضرورانية] تتناقض بوضوح مع الرفض الأشعري للعلاقة الضرورية بين السبب والنتيجة. كذلك، فإن النظرية المركزية لفلسفة أرسطو عن الطبيعة - وهي أن الجسم الطبيعي يتكون من: المادة الأولية (الهيولي *hyle*)، والصورة (*morphe*) - فضلاً عن الكوزمولوجيا المتصلة التي يفترضها مذهب المادة والصورة، فلا يتوافقان مع العالم المنفصل المتقطع للذرية الأشعرية. على الرغم من هذه الخلافات الأساسية وما شابهها، يعتمد الجرجاني على الفلسفة الطبيعية الأرسطية وعلم الفلك البطلمي. وفي محاولته نقد الفلسفة الطبيعية الأرسطية- البطلمية- السينوية والاعتماد عليها في آنٍ معاً، طور الجرجاني ما يمكن أن نسميه فلسفة علمية نقدية. وعلى أساس التمييز بين الحكمة والعلة، هدَّف إلى دمج نتائج الفلسفة الطبيعية - دون قبول مقدماتها

الجبرية. كما أنه يرى في الفلسفة الطبيعية أداة لاكتشاف 'الحكمة' في العالم، وبالتالي، يبتعد عن اللامبالاة، أو التنازل تجاه العلوم الطبيعية التي ميزت بعض الأطروحات الأشعرية السابقة. كما يُظهر الجرجاني موقفاً براغماتياً تجاه النظريات العلمية التي قدمتها الفلسفة الطبيعية، ويشير إلى أنها مجرد فرضيات بحثٍ ذرائعة، وليس حقائق نهائية، كما ينتقد بعض قناعات الفلسفة الطبيعية في العصور الوسطى، ويجادل بأن الميتافيزيقا الظرفية الأشعرية يمكن أن توفر إطاراً توضيحيّاً أكثر ملاءمة، وتجاوز بعض مآذق الفلسفة الطبيعية في عصره، ولبناء هذا الإطار التفسيري، يستخدم فكرة 'الترجيح بلا مرجع'.

لا تعتمد نتائج الفلسفة الطبيعية في علوم مثل: الفلك، والجيولوجيا، والفيزياء بأي حال من الأحوال على الالتزام بميتافيزيقا الفلسفه، ويمكن لمحاولة الجرجاني أن تسلط بعض الضوء على العلاقة المعقدة بين: الظرفية الأشعرية، وفلسفة الطبيعة، والعلوم في العصور الوسطى.

الفصل التاسع

السببية والحرية في الفلسفة الإسلامية اللاحقة

حجـة مـلا صـدرا

يبحث هذا الفصل في طرح الملا صدرا للسببية والحرية من منظور التصورات المركزية للميتافيزيقا الخاصة به⁽¹⁾. الوجود، بالنسبة لصدرا، هو "أُن القواعد الحكيمية ومبني المسائل الإلهية"⁽²⁾. لذلك لا بد من البدء بمناقشة السُّببية والحرية وفقَ تصوره للوجود.

تسمح المعالجة الميتافيزيقية لتصور الوجود عند صدرا بتقديم طرح للسببية تأسن من خلاله الفعالية السُّببية وحرية الموجودات من خلال توسيع الوجود والمشاركة فيه، ثم يبحث الفصل في أهمية مفهوم الماهية في ميتافيزيقا صدرا، وكيف يستخدم هذا التصور لتأسيس الحرية في النظام المخلوق.

1.9 انبساط الوجود والسببية:

في نظام ملا صدرا، الوجود هو "الأصل الثابت في كل موجود"⁽³⁾. وهو، نظراً

(1) للمزيد من الأطلاع، يمكن الرجوع إلى بعض المصادر باللغات الأوروبية: *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge, 1996), I: 635-642; Ibrahim Kalin, "An Annotated Bibliography of the Works of Mullā Ṣadrā with a Brief Account of his Life," *Islamic Studies*, 42 (2003): 21-62; Sajjad H. Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shirazi: His Life, Works and the Sources for Safavid Philosophy* (JSS Supplements 18, Oxford: Oxford University Press, 2007); John Cooper, "Mullam Sa'd al-din Shirazi," in *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, ed. E. Craig (London: Routledge, 1998), 6: 595-599.

(2) ملا صدرا، كتاب المشاعر، ترجمة سيد حسين نصر. *Mullā Ṣadrā, Kitāb al-Mashā'ir*, trans. Seyyed Hossein Nasr, ed., intro., and annot. Ibrahim Kaln (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2014), 3.

(3) صدرا، المشاعر، 4. كذلك 'هو الحقيقة وما عداه كعكس وظل وشبح'. نفسه، 4.

لجلائه ووضوحه، "غنى عن التعريف"⁽⁴⁾. ليس للوجود 'وجود ذهنی'؛⁽⁵⁾ لأنه لا يمكن تصوره من خلال أي شيء؛ لأنه 'أجل الأشياء حضوراً وكشفاً'.⁽⁶⁾ ليس الوجود فقط 'أعمها شمولاً'، ولكنه أيضاً 'أخص الخواص تعيناً وتشخصناً'؛ وذلك لأن 'به يتشخص كل متشخص' و'ويتحصل كل متحصل ويتعين كل متعين'.⁽⁷⁾ الوجود 'في ذاته أمر بسيط'⁽⁸⁾، و'حقيقة الوجود ليست: جنساً، ولا نوعاً، ولا عرضاً'.⁽⁹⁾ والوجود 'لا يفتقر أصلاً في تتحققه وتحصُّله إلى: ضعفية قيد فصلي، أو عرضي صنفي، أو شخصي'.⁽¹⁰⁾ إنه متحقّق بالكامل، وليس هناك إمكانية تتقدّر أن تتحقّق فيه، إنه تحقّق محسّن. و'حقيقة الوجود' شاملة 'للأشياء الموجدة'.⁽¹¹⁾ حقيقة الوجود مطابقة لله. 'الباري محسّن حقيقة الوجود'، و'حقيقة الوجود لكونها أمراً بسيطاً غير ذي ماهية'.⁽¹²⁾ ومردّاً لقناعات الفلسفه المسلمين والمعتافيزقيين الصوفيين الذين درسوا في هذا الكتاب، يصف صدراً الله بأنه وجود محسّن بلا ماهية، والمحضية تستلزم الكمال المطلق. الله غير محدد في ماهية، وبالتالي، لا يمكن وصف حقيقة الله المحضة.

(4) نفسه، 6. يقول سبزواري، المعلق ذو التأثير: إن 'مفهوم الوجود أفضل الأشياء معرفة، لكن حقيقة الأكثر عمقاً هي في أقصى حالات الخفاء'.

The Metaphysics of Sabzawari, trans. M. Mohaghegh and T. Izutsu (New York: Caravan Books, 1977), 31-32.

مذكور في:

Ibrahim Kaln, "Mullā Ṣadrā's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge," *Muslim World*, 94.1 (2004): 81-106. 26p.

(5) نفسه. 7.

(6) نفسه.

(7) نفسه.

(8) نفسه.. 8.

(9) نفسه، 9.

(10) نفسه، 8.

(11) نفسه، 9.

(12) ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع. تحرير محمد رضا المظفر، في 9 مجلدات، (دار إحياء التراث العربي، 1981) المجلد السادس، 45.

إن إدخال الماهيات هو الذي يسبب النقص والكدر و"الشواب". الله بعيد عن هذه الصفات.

الأول هو واجب الوجود، وهو صرف الوجود الذي لا أتم منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص... حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها، ولا تعين إلا محض الفعلية والحصول، وإنما كان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجودية... إن الباري مَحْضَ حقيقة الوجود. الوجود بلا ماهية هو أقصى درجات الكمال؛ بسبب بساطته⁽¹³⁾. بما أن الوجود البحث لا ماهية له، فهو يُوجَد من تلقاء نفسه. فهو يفترس وجوده، ولا يحتاج إلى سبب لكي يُوجَد. البساطة، والنقاء، والفعلية هي التي تضع الوجود في بداية كل نشاط أونطاولوجي وسيبي. بما أن كل الأشياء ما عدا الله لها ماهية، فهي بحاجة إلى سبب؛ لكي تُوجَد. وهذا يفترس أيضاً الكمال الإلهي والتقص في المخلوقات. الله وجود بسيط بدون ماهية، ومن ثم كامل. وكل ما عدا الله يفتقر إلى بساطة الوجود، ومن ثم، فهو ناقص.

يرى ملا صدراً أيضاً أن هذه الموجودات تحصل من خلال تلقي "الوجود" من "الوجود الممحض" من خلال ابسطاط الوجود.

ينال الموجود حصته من الوجود الممحض وغير المحدود لله، وذلك بحسب ماهيته أو استعداده. ويرأي صدراً، هناك ثلاثة أنواع من الوجود، وإن العلاقة بيها تفسر كيف تُوجَدَت الموجودات. النوع الأول: هو "الوجود المطلق"، والوجود المطلق فوق التعريف ولا يتعلق إلا بالله.

النوع الثاني: من الوجود هو "الوجود المقيد [النسبة]", جميع الموجودات المخلوقة لها وجود مقيد؛ لأنها لا تقوم بذاتها. وهي من حيث علاقتها بأنفسها، ليست سوى ماهيات غامضة. إنها بحاجة إلى واهب للوجود قائم بذاته، ولا يمكن القول: إنها موجودة بشكل صحيح حتى تحصل على

(13) ملا صدرا، الأسفار، 6، 17-18. التشديد من المؤلف.

حصتها من الوجود المطلق. وكما يقول ملأ صدرا:

معنى الإمكان في الوجودات الخاصة الفائضة عن الحق يرجع إلى نقصانها وفقرها الذاتي وكونها تعلقية الذوات، بـ [الخالق] حيث لا يتصور حصولها منحاً عن جاعلها القيوم، فلا ذات لها في نفسها إلا مُرتبطة إلى الحق الأول فاقرة إليه كما قال الله تعالى: «وَاللهُ أَكْفَنَ وَأَنْشَأَ الْفَقَرَاءِ». (سورة محمد 38)⁽¹⁴⁾.

وهذا ما يقودنا إلى النوع الثالث من الوجود الذي يربط بين النوعين الأولين من الوجود، وهذا ما يسمى: "الوجود المطلق المتسع". يرى ملأ صدرا أن هذا النوع من الوجود يشير إلى فعل وهب الوجود إلى الكائنات [الوجودات] الممكنة.

إن الوجود المطلق "يتسع" على الكائنات الممكنة، ثم يتخصص في ماهيات الموجودات، وبالتالي، فإن الوجود المطلق المتسع يتمي إلى مجال لا هو الوجود المطلق، ولا هو الوجود المقيد. ما ينبع من الواحد هو الوجود نفسه الذي يصبح مُتماًًزاً عندما يتعلق بال الموجودات.

يسمى ملأ صدرا هذه العملية: "سريان الوجود" أو "انبساط الوجود"⁽¹⁵⁾. بالنسبة لملا صدرا، فإن الآيات القرآنية مثل: «وَرَحْمَتِي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (سورة الأعراف 156) تعبّر عن كيف ينفذ الوجود في كل شيء ويشمله.

للوجود ثلاث مراتب:

(1) الوجود الأولى: الوجود الذي لا يتعلّق بغيره، ولا يتقيّد بقيّد مخصوص، وهو الحرفي بأن يكون مبدأ كل شيء.

(14) صدرا، حلوث العالم، تتح. من. ح. موسويان، بنیاد حکمت إسلامی صدرا تهران. 28-29.

(15) صدرا، أسفار، 1: 67، 146، 289-292، 381. يستعيّر صدرا هذين التعبيرين من المبنائيين بين الصوفيين السابقين. انظر ملأ القوني، مفتاح، 17 ب، و32 ب، والتيسري، شرح فصول الحكمة، 21. 118.

(2) الوجود المتعلق بغيره، كـ: العقول، والنفوس، والطباخ (الحرارة، والجفاف، والرطوبة) والأجرام والمواد.

(3) الوجود المنبسط الذي شمله وانبساطه على هيأكل الأعيان والماهيات... على وجه يعرفه العارفون، ويسمونه: "النفس الراحماني" اقتباساً من قوله تعالى: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (سورة الأعراف 156). وهو الصادر الأول في الممكنات عن العلة الأولى بالحقيقة، ويسمونه بـ: "الحق المخلوق به"، وهو أصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين. وهو في كل شيء بحسبه حتى إنه يكون في العقل عقلاً، وفي النفس نفسها، وفي الطبع طبعاً، وفي الجسم جسماً، وفي الجوهر جوهرًا، وفي العرض عرضاً. ونسبة إليه تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء المنبث على أجرام السماوات والأرض إلى الشمس⁽¹⁶⁾.

الوجود "ينفذ" في سائر مستويات الوجود. إن الذي يوجد الكائنات هو "انبساط نور الوجود على هيأكل الممكنات وقوابيل الماهيات"⁽¹⁷⁾. على هذا النحو، "يوجد به من ذوات الماهيات الكلية"⁽¹⁸⁾ أضف إلى ذلك أن "كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه وجوداً، وكون غيره به موجوداً"⁽¹⁹⁾. ونتيجة هذا الانبساط، تشارك الموجودات في الوجود الإلهي، وهذه المشاركة هي أساس فعاليتها السببية وحريتها⁽²⁰⁾. ومشاركتها في الوجود هي أساس حركتها ونشاطها العادي.

(16) صدرا، المشاعر، 97.

(17) نفسه، 9.

(18) نفسه.

(19) نفسه، 11.

(20) بذلك أوانق رضوي الذي أشار بالفعل إلى أن رأي ملا صدرا في السببية يشبه بعض الشيء "الصورية" الأفلاطونية المحدثة في أن الواحد "داعم للصيغة" و"يشترك في الأشياء، وبالتالي، بسببيتها بمعنى ما".

Sajjad H. Rizvi, "Mulla Sadra and Causation: Rethinking a Problem in Later Islamic Philosophy," *Philosophy of East and West*, 55.4 (2005): 575.

2.9 الحركة الجوهرية والحركة المادية:

أحد المبادئ الأساسية لميتافيزيقا ملأ صدرا هو أن الوجود فعل خالص. يكتب:
”فذاه واجب الوجود من جميع الجهات كما أنه واجب الوجود بالذات“⁽²¹⁾،
لأنه ”ليست فيه جهة إمكانية“⁽²²⁾. إذا لم يكن فيه إمكان، فلا يوجد شيء يتضرر
أن يتحقق - إنه تحقق محسن. لا يمكن لموجود فيه إمكان أن يكون واجب
الوجود⁽²³⁾.

فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعلية وكمال التحصل
جامع جميع النشأت الوجودية، والأطوار الكونية، والشؤون الكمالية. فلا
يوجد له مكافئ في الوجود، ولا مماثل، ولا ند، ولا ضد، ولا شبه، بل
يجب أن تكون ذاته من كمال الفضيلة مستند جميع الكمالات وينبع كل
الخيرات⁽²⁴⁾.

لما علمت أن الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير
الوجود⁽²⁵⁾.

كما أنه هذا الفعل المستمر الذي يجدد العالم باستمرار، بعبارة أخرى،
يخلق العالم باستمرار من جديد في كل لحظة؛ بسبب مشاركة جميع الموجودات
في الفاعلية الإلهية، وكما يشرح ملأ صدرا:

مع ذلك، فإن مقالة رضوي لا تقدم دعماً نصياً وافياً لهذه القراءة، كما يفشل في التعامل مع
مسألة كيف يرسن ملأ صدرا حرية خلقية إذا "شارك الواحد في الأشياء وسيبها بمعنى ما" ،
للاطلاع على نصوص "السيبة الصوري" ، انظر:

D'Ancona Costa, "Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the
First Principle," 361.

(21) صدرا، المشاعر، 51.

(22) نفسه.

(23) نفسه.

(24) نفسه، 52. التشديد من المؤلف.

(25) نفسه، 50. التشديد من المؤلف.

لا هوية من الهويات ولا شخص من الأشخاص، سواء أكان فلّكاً أم عنصراً، سواء أكان بسيطاً أم مركباً، إلا قد سبق عدمه وجوده، ووجود عدمه، سبقاً زمانياً⁽²⁶⁾.

... كل جسم وجسماني متعلق الوجود بالمادة بوجوه من الوجه، فهو مُتجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية... وهو [تجدد الطبيعة] في : التحول، والتبدل، والسيلان بحسب جوهر ذاته⁽²⁷⁾.

... لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية... إلا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية⁽²⁸⁾ ..

ينسب الله في استمرارية العالم من خلال إعادة الخلق والتجديد المستمر. وبهذه الطريقة، فإن الله الذي يمتلك "بوصف ثباته وبقائه"؛ بسبب فعليته الخالصة يخلق ويحافظ على بقاء العالم "المتجدد الذات والهوية"⁽²⁹⁾. إن المظهر الكوني لإعادة الخلق المستمرة للعالم هو حركة جوهرية كونية، وجميع الأفراد الذين هم قيد الوجود يخضعون للحركة والتتدفق؛ بسبب الحركة الجوهرية التي هي نتيجة الفعل الذي لا ينتهي للوجود الإلهي. إن الحركة المستمرة هي دليل على أن "طبيعة الجسمانية هي جوهر يتدفق وجوده [بشكل دائم] ويتجدد باستمرار"⁽³⁰⁾. وهنا يربط ملا صدرا فكرة التجديد المستمر والحركة الجوهرية بالحركة المادية. إن "هذا التجديد المستمر لحالة [وجود] الشيء هو معنى الحركة"⁽³¹⁾.

(26) ملا صدرا، الحكمة العرشية.

Mullā Ṣadrā, *The Wisdom of the Throne* (*al-Hikmat al-`Arshiyya*), trans. James Winston Morris (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), 119. Emphasis mine.

Sadrā, *The Wisdom of the Throne*, 121-122. (27)

(28) صدرا، المشاعر، 68.

(29) نفسه. المرجع نفسه. 69. يتفق ملا صدرا مع ابن عربي وتلامذته، ويرى أن الآيات الآتية تؤيد هذا الرأي: **(أَنَّيْنَا بِالْحَقِيقَ الْأَرَبَلْ مَلْ مَرْ فِي لَيْسَ يَنْ خَنِيْ جَدِيدِيْر)** (سورة ق 15)، **(عَنْ أَنْ تَبْكِلْ أَنْشَلَكُمْ وَتَنْشِيَكُمْ فِي مَا لَا تَمْلَئُنَّ)** (سورة الواقعة 61)، أيضاً سورة النمل 88، وأيضاً سورة إبراهيم 19، وأيضاً سورة فاطر 16، سورة الملك 39، وسورة غافر 19.

(30) يرى ملا صدرا في "الحكمة العرشية" أيضاً أن هناك اتفاقاً بين "الفلاسفة في باب الزمان من أن هويته للذاتها متعددة متفضية سبالة، لكننا نقول: إن الزمان مقدار التجدد والتبدل". نفسه 123.

(31) صدرا، المشاعر.

فإن الحركة أمر عقلي إضافي، وهي عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل، فما به يخرج منها إليه، وهو من: الوجود الحدوثي، والحدث التدريجي، والزمان كمية ذلك الخروج والتتجدد. فالحركة خروج هذا الجوهر من القوة إلى الفعل تدريجاً والزمان مقداره.⁽³²⁾.

تخضع جميع الكائنات [الوجودات] الموجودة لعملية الوصول إلى غاياتها وتحقيق إمكاناتها. إن هذه الرحلة من الإمكانيات إلى التحقق هي أساس الحركة المادية، وإن نفاذية الوجود وتوسيعه كفعالية خالصة هي أساس تحقيق الإمكانيات، فالوجود إذا هو مصدر كل الأفعال وكل التأثيرات في الكون، والسبب المباشر لكل حركة وكل تحقق.

في الختام، يضع الملا صدرا الحركة والزمن في هذا السياق الأكبر للوجود، ويقدم صلة بين الفعلية الإلهية والنشاط المادي.

إن مصدر أفعال الموجودات هو الفعلية الإلهية، وإن المشاركة في الوجود تؤسس فاعليتها السُّببية من حيث الحركة والنشاط المادي. بهذا المعنى، يجد ملا صدرا، بطريقة مشابهة تماماً لابن رشد، وأساس الفعلية السُّببية للكائنات في الوجود كـ: 'وجود ماض و فعل ماض'.⁽³³⁾

(32) نفسه. التشديد من المؤلف.

(33) بطريقة تشبه إلى حد بعيد طريقة ابن رشد وابن عربي، فيصور ملا صدرا نوعاً من الكثرة في بساطة الله: "الواحد الماض هو سبب كل شيء وليس كل شيء، بل هو بداية كل شيء، وليس كل الأشياء. كل شيء فيه وليس فيه. كل الأشياء تتبع منه، وتُوجَد فيه، وتُغَلَّبَ منه، وتُعود إليه. إذا، إذا قال أحدهم: كيف يمكن أن تكون الأشياء من واحد بسيط لا ازدواجية ولا كثرة فيه بأي معنى؟ أقول: لأن الواحد البسيط الماض ليس من شيء فيه، ولكن لأن الماض، ينبع كل شيء منه. وبالتالي، عندما لم يكن هناك وجود، تدقق منه الوجود". في الأسفار، 7، 315. مقتبس من دراسة سجاد رضوي:

Sajjad Rizvi, "Mullā Ṣadrā," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), ed. Edward N. Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/Mulla-Sadrā/>.

يجبفهم الوجود من خلال الجمع بين الأضداد. هنا "الوجود الفردي المستمر هو أيضاً وجود متراكب ومنافي". للوجود "وحدانية تشمل كل أجزائها". لذلك، "إذا قلنا": إنه واحد، تكون على حق. وإذا قلنا: إنه كثير، تكون على حق. وإذا قلنا: إنه على حاله منذ أن بدأ التغيير

إنَّ واقع الوجود بوصفه وجوداً "ليس له في ذاته إلا: التحصل، والفعلية، والظهور"⁽³⁴⁾. وللهذا السبب كتب ملا صدراً أنَّ "الوجود من حيث هو وجود... هو: فاعلُ الفواعل، وصورة الصور، وغاية الغايات"⁽³⁵⁾. لكنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: إذا كان الوجود "فاعلُ الفواعل"، فكيف يمكن للموجودات أن تكون حرة؟ وكيف يمكن تأسيس فاعليتها؟

في رأيِّي، يمكن تناول مسألة الحرية عند ملا صدراً من منظورين، من:

منظور الوجود، ومنظور الماهية. وهذه النقاط سأناقشها في القسم التالي.

3.9 الوجود والحرية:

تناولنا في القسم السابق كيف يُؤسس ملا صدراً لفكرة المشاركة من خلال مفهوم التوسيع ونفاذ الوجود. يكمن الجانب الآخر المهم لفلسفة ملا صدراً فيما يتعلق بهذا النزاع في فهمه لعلاقة الصفات الإلهية بالوجود. دعونا نتذكرة أنَّ الأشاعرة يميزون بين صفات الله وماهيتها من أجل تجنب ما يتربَّ على الشركاء الأبديين مع الله، فهم يخلصون إلى أنَّ الصفات الإلهية تشارك الله في الأبدية، لكنها ليست متطابقة مع الله، ولا منفصلة عنه. ومع ذلك، فإنَّ صدراً جنباً إلى جنب مع الفلسفه والميتافيزيقيين الصوفيين يحاجج بأنَّ الصفات الإلهية مطابقة للوجود الإلهي. كلَّ الصفات متضمنة في الوجود. الله هو: وجود، ومحبة، وإرادة، وعلم، وما إلى ذلك، كلَّ ذلك في آن واحد، فأنَّ نقول: "الوجود" يعني أنَّ نقول: العلم، الإرادة، القدرة، الحياة.

"وحتى النهاية"، تكون على حق. وإذا قلنا: "إنه يتغير في كل لحظة"، تكون على حق. وإذا قلنا: "إنه موجود بكل مكوناته"، تكون على حق. وإذا قلنا: "إنه غير موجود"، تكون على حق، ملا صدراً، الحدوث، 71-70. مقتبس، إبراهيم كالين: Ibrahim Kalin, *Mulla Ṣadrā* (New Delhi: Oxford University Press, 2014), 82..

(34) صدراً، أسفار، 1. 259.

(35) نفسه، 1. 54. نلاحظ أنه في هذه الفقرة يعيد صياغة الملل الأرسطية، المادية والصورية والفاعلة والغاية بتعابير من الأونتولوجيا الخاصة به.

إن صفاته تعالى عين ذاته... إن وجوده تعالى الذي هو عين حقيقته هو بعينه مصداق صفاته الكمالية، فهي على كثرتها وتعددتها موجودة بوجود واحد⁽³⁶⁾.

أضف إلى أنّ "أوصافه ونُعوتَه كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات [الإلهية]"⁽³⁷⁾. وعن صفة العلم الإلهي، على سبيل المثال، يكتب صدرا الآتي:

إن للعلم حقيقة، كما أن للوجود حقيقة، وكما أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة، ومع وحدتها يتعلق بكل شيء، ويجب أن يكون وجوداً يطرد العدم عن كل شيء، وهو وجود كل شيء... فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم، وحقيقة العلم حقيقة واحدة، ومع وحدتها علم بكل شيء «لَا يُقْدِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَخْصَنَهَا» (سورة الكهف 49)⁽³⁸⁾.

ما ينطبق على العلم ينطبق أيضاً على صفة القدرة الإلهية. على سبيل المثال: "قدرته مع وحدتها يجب أن تكون قدرة على كل شيء؛ لأن قدرته حقيقة القدرة. فلو لم تكن متعلقة بجميع الأشياء، وكانت قدرة على إيجاد شيء دون شيء آخر"⁽³⁹⁾. ما ينطبق على العلم والقدرة ينطبق أيضاً على الصفات الإلهية الأخرى. ومن ثم، "وكذا الكلام... جميع الأشياء من مرتب: قدرته، وإرادته، ومحبته، وحياته، وغير ذلك"⁽⁴⁰⁾.

يوفر تصور الصفات الإلهية الأساسية للفكرة أنه عندما ينفذ الوجود في الوجود، فإن جميع الصفات الأخرى تنفذ فيها أيضاً. وعندما ينبعط الوجود،

(36) صدرا، المشاعر، 59.

(37) صدرا، أسفار، 3. 132. للمزيد انظر:

Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (Albany: State University of New York Press, 1975), 141-146.

(38) صدرا، المشاعر، 60.

(39) نفسه، 61.

(40) نفسه.

تبسط: الإرادة، والوعي، والحياة. ومع ذلك، فإن هذه الصفات لا تنفذ في مستويات النظام المخلوق بالدرجة نفسها، كذلك تشارك الموجودات في هذه الصفات بحسب حصتها من الوجود، وبطريقة مشابهة للسهروري، يطور ملأ صدراً أونطولوجياً تدرجية، فالموجودات كثيرة بسبب "تدرج" (التشكيك) الوجود. ينبع الوجود على الماهيات، ويسبب تعديلاً وتدرجًا في الوجود (تشكيك الوجود) في ماهيات الموجودات. وهي تقع في إطار هذه الأونطولوجيا التدرجية بحسب كثافة (الأقدمية والأحدثية) الوجود⁽⁴¹⁾.

تشارك الموجودات في الوجود بدرجات متفاوتة، وهذا ما يفسّر ظهور الكمال والنقص في العالم.

كل موجود هو مظهر متمايز (تخصّص) للوجود، وهذا يستلزم أشكالاً [صورة] متنوعة بلا حدود.

الماهيات هي مبادئ التمايز التي تجعل الموجودات في درجات مختلفة من: الشدة والضعف، أو الكمال والنقص:

الماهية مُتحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتحاد، والعقل إذا حلّلها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع، وهو الوجود؛ لأنّه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ [الأول]، والماهية متحدة محمولة عليه، لكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق، ويتقدّم الآخر بحسب الذهن وهي الماهية؛ لأنّها الأصل في الأحكام الذهنية⁽⁴²⁾.

إن انبساط الوجود هو انبساط العلم والإرادة والقدرة لجميع الكائنات، بما في ذلك الكائنات غير الحية، وتوجد هذه الصفات ضمن تسلسل هرمي، يتربع البشر في ذروة هذه العملية، وهم يختبرون الإرادة والقدرة والعلم على أعلى

(41) صدرا، أسفار، 1. 42-43.

(42) نفسه، 94. مذكور في:

مستوى ممكн، وتحصل الموجودات الأخرى، الحية وغير الحية، على نصيتها من الصفات الإلهية إلى الحد الذي تشارك فيه في الوجود، هذا يعني أيضاً أن الوعي موجود في أنحاء الكون بطريقة تدرجية تتوافق مع نموذج الكون ككائن حي⁽⁴³⁾.

والحق أن دار الوجود واحدة، والعالم كله حيوان كبير واحد، وأبعاده متصلة بعضها البعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والأطراف، بل بمعنى أن كل مرتبة كمالية من الوجود ينبغي أن تكون مجاورة لمرتبة تليها في الكمال الوجودي⁽⁴⁴⁾.

في الختام، في نظام ملا صدرا، تتأسس حرية الخلق والفاعلية من خلال تصورات الانبساط والمشاركة في الوجود.

إن انبساط الوجود يعني ضمناً أن الصفات الإلهية المتضمنة في الوجود تُعطى للنظام المخلوق وفق استعدادات الموجودات.

إن المشاركة في الوجود تعني المشاركة في الصفات الإلهية، مثل: العلم، والإرادة، والقدرة. من خلال المشاركة في الوجود، شارك أيضاً في الحرية الإلهية. لذلك، نحن أحرار.

4.9 الماهية والحرية:

يمكن أيضاً تناول مسألة الحرية في نظام ملا صدرا من منظور الماهيات، لقد ذكرنا سابقاً أن فكرة تغيير أو تدرج الوجود (تشكيك الوجود) في أونطولوجيا ملا صدرا تفسر التمايز بين الكائنات. الوجود هو "حقيقة بسيطة"، ومع ذلك

(43) لفكرة الكون 'كموجود حي' تاريخ طويل بين المسلمين والإغريق القدماء. للحصول على تاريخ موجز لهذه الفكرة، انظر:

Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), 12-16.

(44) صدرا، أسفار، 2. 342

يتم تمييزه من خلال 'الشدة والضعف' و يجعل بعض الكائنات 'أكمل وأقوى' من غيرها⁽⁴⁵⁾.

ما الذي يسبب هذا التمييز بالضبط؟ وهل الوجود يخصّن نفسه، أم يصبح الوجود متخصصاً عن طريق النفاذ في الماهيات؟ وهل الماهيات موجودة بالفعل؟ ما الدور الذي تلعبه في ميتافيزيقاً ملاً صدراً؟

يقول بعض المعلقين المعاصرين على فلسفة ملاً صدراً بأنه يستبدل بمتافيزيقاً السهروردي الماهوية ميتافيزيقاً وجودية.

طرحت هذه الكتابات أن صدراً يُدافع عن أولوية الوجود للتعالي على المآذق التي أوجدها أسبقية الماهية للسهروردي، والمثير للدهشة أنهم يدعون أن السهروردي - ومجمل التقليد الإسلامي الفلسفى والصوفى المبكر - يقلل قيمة الوجود بعده عرضاً، ويرده إلى: تصور عقلى، أو محمول، أو صفة لا تضيف شيئاً، ولا تستخرج شيئاً من الحقيقة الفعلية للأشياء. يبني السهروردي الوجود كمعقول ثانٍ، ويؤسس صدراً الوجود على أنه الحقيقة الرئيسية⁽⁴⁶⁾. ومع ذلك، تفتقر هذه المزاعم إلى الدعم النصي من كتابات السهروردي، ويبدو أيضاً أنها تنغاضى عن المعالجات السابقة لمفهوم الوجود من قبل فلاسفة وصوفيين آخرين قبل صدراً التي استعرضنا بعضها في الفصول السابقة.

(45) نفسه، 1. 36

(46) للدفاع عن هذا الموقف، انظر:

Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 27, 33, 141-146; Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din al-Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977); M. Aminrazawi, ed., *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (Richmond: Curzon Press, 1996), 135; Ibrahim Kalin, "Editor's Introduction" to Mullā Ṣadrā, *Kitāb al-Mashā'ir*, trans. Seyyed Hossein Nasr (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2014), xx.

سجا / رضوي يجادل بأن قراءة السهروردي بعدسات صدراً تنتهي على مفارقة زمنية؛ لأن مسألة أسبقية الوجود أو الماهية لم يتم صياغتها قبل صدراً.

"Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardi's Visionary Hierarchy of Lights," in *Asian Philosophy*, 9.3 (1999): 224.

في الواقع، تشير قراءتنا لسهروردي إلى أن ما يعنيه السهروردي بالثور لا يختلف عن معنى الوجود.

يُصَحُّ القول: إن أونطولوجيا ملأ صدرا تدور حول تصور الوجود، وترفض أن تكون الماهيات هي الحقيقة الأساسية للأشياء.

لا يمكن اختزال الوجود إلى: صفة مشتركة، أو محمول، أو معقول ثانوي، أو كوني لا يوجد إلا في العقل. ومع ذلك، يجب أن نتذكر أنه لا السهوردي ولا ابن عربي وأتباعه مثل القوноي والقيصري يصفون الوجود بأنه محمول لا يضيف شيئاً إلى حقيقة الأشياء، ولا يستخلص منها شيئاً.

جميعهم يتفقون مع صدرا بأن الوجود يجب أن يكون قبل الماهية لسبب بسيط، وهو أن الله وجود محض وخالي من الماهية.

يُنظر إلى الماهيات على أنها ملزمة للوجود اللانهائي وكأغراض للعلم الإلهي، فالماهيات تستمد وجودها من الله، والله يهبُ الوجود للماهيات التي لا تشم في حد ذاتها رائحة "عطر الوجود".

تؤكِّد كل هذه الأونطولوجيات التي استعرضناها في الفصول السابقة على أسبقية الوجود، وتثبت أن حقيقة الماهيات تعتمد بشكل مطلق على الوجود.

ويذَلِّك، فإن موقف صدرا من الماهيات أكثر تعقيداً من مجرد الرفض.

إن إقامة الوجود على أنه الحقيقة الرئيسة لا يؤدي إلى الرفض التام للماهيات، وسيكون من المجدي هنا التفكير في النزعة المنظورية لملا صدرا الذي يرى أن حقيقة الماهيات تجعل مقاربتها ممكناً من وجهات نظر متعددة، أو ما يسميه ملأ صدرا: "اعتبار" (بمعنى منظور). وهو يلاحظ أنه لو لا مبدأ تعدد وجهات النظر "لبطلت الحكمة"⁽⁴⁷⁾. وفق ذلك، أود أن أزعم أن صدرا يقبل حقيقة الماهيات من منظور واحد، ويرفضها من منظور آخر.

بما أن الماهيات في الحقيقة هي تخصصات الوجود، فلا توجد ماهيات في الواقع. ومع ذلك، فهي موجودة في العلم الإلهي كمبادئ إنشاء التمايزات،

(47) لفاظ النالدين. ترجمة: محمد خونصری، بنیاد حکمت اسلامی صدرا تهران. 54

إذا، الماهيات موجودة بمعنى ما، وهذا يكفي لجعلها مبادئ التمايز في ميتافيزيقا صدرا، هذه هي طبيعة الماهيات التي تجعلها أساس حرية المخلوق وفاعليتها.

ينكر صدرا، بطريقة ما، وجود الماهيات. فعندما نقول: "الصخرة موجودة"، لا يكون وجود الصخرة وماهيتها شيئاً مختلفين في الواقع. يوجد الوجود "الصخرة"، أو أن الصخرة تظهر كطريقة خاصة للوجود، وبهذا المعنى لا يوجد إلا الوجود وتفرّاته.

وهكذا، لا يمكن للماهيات إلا أن تكون تصورات عقلية تظهر عندما يحلل العقل الموجودات، وفي حقيقة الأمر، يشكل الوجود والماهية وحدة واحدة في الواقع.

ومع ذلك، توجد الماهيات في العلم الإلهي. ومن ثم، عندما يظهر الوجود على شكل صخرة، فإن الوجود يتخصص وفق ماهية الموجودات كما هي في العلم الإلهي، وبالتالي، ليس هذا تحديداً ذاتياً اعتباطياً للوجود.

الوجود يخترق الماهيات كما هي في علم الله. يحدث تغيير الوجود وفق الماهية أو النماذج الأصلية [الأعيان الثابتة] للموجودات، أو الاستعدادات في العلم الإلهي. ويحسب رواية ملا صدرا عن العلم الإلهي، فإن واجب الوجود، وهو الوجود المحسن، يعلم نفسه ومن خلال هذا العلم يعلم كل الكائنات. إنه "حاضر لذاته" و"يعقل مجمل الأشياء".

أما أنه [واجب الوجود] يعقل ذاته، فلأنه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وإمكان وعدم، وكل ما هو كذلك، فذاته حاضرة لذاته بلا حجاب. والعلم ليس إلا حضور الوجود بلا غشاوة. وكل إدراك، فحصوله بضرب من التجريد عن المادة وغواشيه؛ لأن المادة منبع العدم والغيبة، فذاته عاقل ذاته، ومعقول ذاته بأجل عقل... فذاته يعقل جميع الأشياء عقلاً لا كثرة فيه أصلاً⁽⁴⁸⁾.

(48) صدرا، المشاعر، 55. التشديد من المؤلف.

الوجود يتضمن العلم، وكما نُوقش أعلاه، فإن جميع صفاته ونوعاته موجودة من خلال الوجود. والله، وهو الوجود الممحض، يعرف نفسه وكل الكائنات دون أن ينال من البساطة والنقاء الإلهيين.

يعلم الله كل الماهيات؛ لأنه بدون هذا العلم، لن يكون من الممكن تخصيص الوجود في الموجودات، هذه الماهيات - التي يعرفها الله - تُوجد مع فيض الوجود.

فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغية شيء من الأشياء، كيف وهو محقق الحقائق؟⁽⁴⁹⁾

إنَّ لجميع الموجودات أصلًا واحدًا هو محقق الحقائق... وهو الأصل وما عداه ظهراته وتجلياته⁽⁵⁰⁾.

بسبب قناعته بأنَّ الوجود العقلي بدون إيجاد في الواقع أمر ممكِّن، يقول صدراً: إن "الماهية قد تكون متاحصلة ذهنياً، وليس بموجودة في الخارج".⁽⁵¹⁾

بهذا المعنى، فإنَّ الوجود والماهية هما وحدة واحدة في الواقع، ولا يمكن فصلهما، ومع ذلك يمكن أن يُوجدا بشكلٍ منفصل في العقل. ليس للماهيات، من حيث هي أهداف للعلم الإلهي، وجود حقيقي. إنها معلومة، ولكن غير موجودة. هذه "الماهيات [الأعيان] الثابتة" موجودة فقط في العلم الإلهي حتى تحصل على نصيتها من الوجود.

أزاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلع شمس الحقيقة، وثبتني على "القول الثابت" في الحياة الدنيا والآخرة. فالوجودات حقائق متاحصلة والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود أصلًا.⁽⁵²⁾

(49) نفه، 60.

(50) نفه، 58، التشديد من المؤلف.

(51) نفه، 13. ترجمة كالين تستخدم "quiddity" بدلاً من "essence". وأنا علت الترجمة من أجل الانساق.

(52) نفه، 37. التشديد من المؤلف.

لذلك، لا يرتبط الوجود والماهية ببعضهما البعض ككينونتين موجودتين بشكل مستقل.

الوجود يوجد من تقاء نفسه، والماهيات توجد بسبب الوجود. الوجود لم يكن عرضاً، والعلاقة بين الوجود والماهية لا يمكن مقارنتها بعلاقة الجوهر والعرض. الوجود لا يمكن في أي موجود بما هو عرض يوجد مسبقاً.

يظهر الوجود على شكل موجود بكل صفاته، وكذلك فإن الماهيات تعتمد تماماً على الوجود في إيجادها. وحده الوجود هو الذي يوجد بذاته، وكل ماهية غير الوجود، فهي بالوجود موجودة لا بنفسها⁽⁵³⁾.

الآن نقول: إنه فياض على كل ما سواه بلا شركة في الإفاضة؛ لأن ما سواه ممكنة الماهيات، ناقصة الذوات، متعلقة الوجودات بغيرها، وكل ما يتعلق وجوده بغيره، فهو مفتقر إليه مستثم به، وذلك الغير مبدأه وغايته⁽⁵⁴⁾.

على الرغم من اعتماد الماهيات المطلقة على الوجود، فإنها تبقى ذات أهمية حيوية. لا توجد الماهيات في حد ذاتها كموجودات مستقلة، ولا يمكنها أن تشم رائحة الوجود⁵⁵ بدون فعل إيجاد الوجود، ومع ذلك، فإن لديها وجود على علاقة بالوجود. هذا هو السبب في أن صدرا يقدم الماهيات كمبادئ تماثيل.

حقيقة الوجود مع كونها مُتشخصة بذاتها أنها مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيات الإمكانية المتحدة كل منها بدرجة من درجاته⁽⁵⁵⁾.

وفي سياقات أخرى، يصف صدرا عملية وجود الماهية- باستخدام تصورات وقياسات مستمدة من الفلسفه والصوفيين المسلمين الأوائل.

(53) نفسه، 50.

(54) نفسه، 53.

(55) نفسه، 10. أحد المصطلحات التي يستخدمها صدرا بشكل متواتر في هذه السياقات هو "جعل". انظر مثلاً: أسفار، 1. 65-66. هذا المصطلح يعني برأي كالبين: "وضع شيء من ما في حالة خاصة أو ظرف يتوافق مع خصائصه". انظر: المشاعر، 81، 26. إذا كان هنا صحيحاً، فإن الخلق يحصل بالتوافق مع الصفات الماهية، وليس اعتباطاً.

وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في أقطار الممكنا^ت
المنبسط على هياكل الماهيات ظهر وانكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود
ليس إلا شأنًا من شؤون الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الأنوار⁽⁵⁶⁾.

ونسبته (واجب الوجود) إلى ما سواه كنسبة ضوء الشمس لو كان قائمًا
بذاته إلى الأجسام المستضيئنة منه المظلمة بحسب ذاتها⁽⁵⁷⁾.

من جهة أولى، هناك الوجود فقط؛ لأن الوجود يظهر بصورة ماهيات. ومن
جهة أخرى، هناك أيضًا الماهيات؛ لأن نورها النافذ "سطع في أقطار
الممكنا^ت المنبسط على هياكل الماهيات"، ومن ثم، فإن الموجودات هي
أنماط الوجود. ومع ذلك، هناك أيضًا ماهيات، وعلى الرغم من عدم وجودها
بدون الوجود، إلا أنها تتمتع بنوع من الوجود. فالوجود *يُوَهَّب* إلى
هياكل الماهيات، ومن ثم، "فالفاعل إذا أفاد الماهية أفاد وجودها، وإذا أفاد
الوجود أفاد بنفسه"⁽⁵⁸⁾. وحيث إن نور الوجود فائض على كل ممكن موجود،
فليس هناك سوى الوجود يعدل نفسه في الماهيات، لكن هذا لا يجعل الماهيات
غير موجودة؛ بسبب "أوضاع شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية
إمكانية"⁽⁵⁹⁾. يشرح اللاهيجي هذه النقطة على النحو الآتي:

فالوجودات آثار حاصلة بطريق الفيض عن الجاعل، ونسبة الفيض إلى
الفياض نسبة الضوء إلى المضيء بالذات، والوجودات نفس الإضافات
الإشارقية من الوجود الحق الحقيقى والصرف القيومي إلى ذوات الممكنا^ت
والماهيات الثابتات، والوجودات الإضافية نفس تحقق الأشياء، وليس للماهيات
تحقق بالأصلية وبالذات، ما شئت رائحة الوجود أولاً وبالذات، بل حكم
الموجودية لها يُعَدُّ ما معها [في العالم الخارجي]؛ لأن النظر إلى الموجودات
الممكنته والأشخاص العينية العالمية على وجهين:

(56) نفسه، 58.

(57) نفسه، 53.

(58) نفسه، 25.

(59) نفسه، 20.

[الأول]: نظر على الإجمال، وبهذا النظر يحكم عليها بالوجود، فكانت موجودة.

[الثاني] نظر على التفصيل؛ لأنَّ كُلَّ ممكِن زوج تركيبي له وجهتان: وجه إلى ربه، ووجهة إلى نفسه، وجهة الرب هي الوجود داخل في الاستثناء «كُلُّ شَئٍ وَهَالِكُ إِلَّا وَجْهَهُ» (سورة القصص 88) موجود، وجهاً للنفس هي الماهية داخلة في الأشياء هالكة بنفسه ما شَمَتْ رائحة الوجود،... ولذا قيل: الماهية معدومة الذات وموجودة الحكم⁽⁶⁰⁾.

الماهيات موجودة فقط بمعنى محدد وهي غير موجودة "بذاتها"، فكل شيء له جهتان. وفيما يتعلق بذاتها، الأشياء مجرد ماهيات "ما شَمَتْ رائحة الوجود (الحقيقي)". وفيما يتعلق بربها، فإن لها وجوداً حقيقياً نتيجة وفب الوجود. هذه الطبيعة المزدوجة تعني أن للموجودات نوعاً من الوجود قبل إيجادها، وأن وفب الوجود يتحولها إلى كائنات حقيقة⁽⁶¹⁾. هذا هو السبب في أن صدراً يؤكِّد بشكل متكرر أن الشيء موجود كتركيب من الماهية والوجود.

واعلم أن كل موجود في الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب... بخلاف صرف الوجود. ولأجل هذا قال الحكماء: كل ممكِن أي كُلَّ ذي ماهية زوج تركيبي، فليس شيء من الماهيات بسيط الحقيقة⁽⁶²⁾.

الحاصل أن كونهما معًا في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً / والماهية متحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره⁽⁶³⁾.

فإذاً يجب أن يكون الوجود شيئاً تُوجَدُ به الماهية، وتتحدُّد معه وجوداً⁽⁶⁴⁾.

(60) محمد جعفر لاهجي، شرح رسالة المشاعر، ترجمة سيد جلال الدين أشتباني.
(Tehran: Muassasa-yi Intisharat-i Amir Kabir, 1376/1997), 147. Translated by Kalin in
Mashā'ir, 87-88, n. 56.

(61) انظر أيضاً لاهجي، شرح رسالة المشاعر، 161.

(62) صدراً، المشاعر، 12.

(63) نفسه، 30.

(64) نفسه، 18.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن مصطلحات صدرا المتعلقة بنفاذ الوجود في الموجودات التي تشمل "سريان الوجود"، و"انبساط الوجود"، و"النفس الرحماني" ، تشير إلى أن الوجود يُمنع، وينبسط، ويتدفق، ويُشتمل على شيء يمتلك بطبيعة الحال نوعاً من الوجود، ولو كان وقفاً على العلم الإلهي؛ لأنه "إذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهية في ذاتها موجودة، فكيف يتحقق لها هنا موجود، فلا تكون الماهية موجودة" ⁽⁶⁵⁾. وهكذا يبدو أن هناك اتفاقاً بين صدرا والمفكرين الآخرين الذين درسوا في هذا الكتاب، ولهذا كتب الآتي:

قد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتالئين من الحكماء أن وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصدق الحكم بالموجودية على الأشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الإلهي ⁽⁶⁶⁾.

كما أن مواقف صدرا من عدد من القضايا اللاهوتية تقوم أيضاً على افتراض أن الماهيات موجودة بمعنى محدد. على سبيل المثال: عند مناقشة ظهور الشر في العالم، يكتب (كما ورد أعلاه): إن "حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها، ولا تعين إلا محض الفعلية والحصول، وإنما لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجودة ... حقيقة الوجود؛ لكنها أمراً بسيطاً غير ذي ماهية، ولا ذي مُقوم أو محدد هي عين الواجب المقتضية للكمال الأتم" ⁽⁶⁷⁾.

إن صدرا يطابق كمال الله مع الوجود البسيط، والنقص متعلق بالماهيات، والوجود بلا ماهية هو أقصى درجات الكمال، بحدث النقص في المستويات الدنيا؛ بسبب عدم بساطة الماهيات ⁽⁶⁸⁾.

(65) نفسه، 15.

(66) صدرا، الأسفار، 1، 116.

(67) نفسه، 6. 18-17.

(68) انظر أيضاً: قد علمت أن الوجود حقيقة واحدة بسيطة لا تتفاوت أعدادها بأمور ذاتية من جنس وفصل ونحوهما، بل هي: كمال، ونقص، وغنى، وفقر. وليس النقص والفقر مما يقتضيه نفس

من المهم أيضًا لمناقشنا أن صدرا لا ينظر إلى العلاقة بين الوجود والماهيات كعلاقة زمنية، أي: إن الوجود لا يسبق الماهية بأولوية زمنية، إنما يفعل ذلك من خلال أولوية وجودية، هذا هو السبب في أن صدرا يكتب أنه "فلا تقدم ولا تأخر لأحدهما على الآخر [الوجود والماهية]"⁽⁶⁹⁾ ويضيف:

ليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على المعلول... بل كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز⁽⁷⁰⁾.

هنا، يقترب تصور صدرا عن الماهيات من تصور ابن عربي، والقونوي، والقيصري الذين يرون أن الماهيات هي أشياء مُشاركة في أزلية العلم الإلهي.

تشير لانهائي وأزلية العلم الإلهي إلى أن الماهيات كانت موجودة دائمًا في العلم الإلهي. "الكلي الطبيعي"، أعني: الماهية بلا شرط، ليس بقديم ولا حادث، وحدهـه تابع لحدوث أفراده، وكذا قدمه لقدمها⁽⁷¹⁾. إذاً، الماهيات نشأت بالمعنى الأول، وهي أزلية بالمعنى الثاني. ومن حيث وجودها في الواقع، فقد نشأت مع الزمن. أما من حيث العلم الإلهي، فإن الماهيات أزلية وغير مخلوقة. إنها "صور ما في علم الله"، بموجبها يخلق الله العالم باستمرار⁽⁷²⁾.

فما عند الله (في علمه) هي الحقائق المخصصة المتأصلة (للأشياء الممكنة) التي تنزل منها الأشياء متزلة الأسباب والأظلال⁽⁷³⁾.

تؤدي فكرة أن الماهيات غير مخلوقة وأزلية إلى استنتاج مفاده: إن الله

حقيقة... وإنما ينشأ النقص والقصور والإمكان ونحوه من الثانوية والمعلولة ضرورة أن المعلول لا يساوي علنه، والفائز لا يكتفى المفيس" صدرا، المشاعر، 54.

(69) نفسه، 25.

(70) نفسه.

(71) صدرا، الحكمة العرشية، 124.

(72) نفسه، 125.

(73) نفسه، 105. لمزيد من المناقشة المكثفة حول رؤية صدرا للعلم الإلهي:
Fazlur Rahman, The Philosophy of Mullā Ṣadrā, 146-163.

يعرف منذ الأزل الماهيات، ولكنه لا يسبب نوع الماهية التي يمتلكها الموجود.

وهكذا، على الرغم من اعتماد الموجودات اعتماداً كاملاً على الله في وجودها، إلا أنه يمكن عدّها أسباباً لذاتها فيما يتعلق ب Maheriyat her . هذا هو السبب في أن صدرا ينص على أن "الذاتي غير معلل بغير علة الذات".⁽⁷⁴⁾

من المهم أن نلاحظ هنا أن الله لا يُسبّب الماهيات، ولكنه يعلمها كما هي في العلم الإلهي. الله هو سبب وجود الماهيات في الواقع. ومن دون الله، لا يمكن للماهيات أن "تشم" رائحة الوجود الحقيقي. إذا لم تكن الماهيات مسببة، يمكن فهمها على أنها أسباب غير مسببة لنفسها. بعبارة أخرى، الموجود لم يسبّبه الله من حيث ماهيته، إنما من حيث وجوده. هنا يمكن للمرء أن يتحدث عن تحديد ذاتي للموجودات. كما يعبر ملا صدرا:

الوجودات الموجودة الفعلية كثيرة في العالم الخارجي، لكن مصدر وجودها وصاحب تحققها هو واحدٌ مفرد، وهو حقيقة انبساط الوجود نفسه، وليس شيئاً آخر. مصدر كثرتها محدد بذاتها.⁽⁷⁵⁾

يعرف الله ماهيات الموجودات، ويوجّدها دون تحديد ماهياتها.

إذا كانت الموجودات أسباباً غير مسببة لنفسها، بطريقة ما، فيمكن أن يكون هذا أساس الحرية الخلقية. يمكن النظر إلى الماهيات على أنها مبادئ فاعلية النظام المخلوق وحريرته، وهكذا فإن "الواحد البسيط هو سبب كل الأشياء وليس كل الأشياء".⁽⁷⁶⁾

(74) نفسه، 122.

(75) صدرا، أسفار، 1. 321. مذكور في: Kaln, Mullā Ṣadrā, 86.

(76) استعارة مثيرة للاهتمام في التفكير بعلاقة الوجود بالماهية هي المداد والحرروف المختلفة المكتوبة به. يظهر المداد في العديد من أشكال العروض. العروض هنا هي تعديلات متعددة للمداد. يحتاج المرء إلى رؤية كل من المداد والحرروف. على الرغم من أن العروض لا يمكن أن توجد بدون المداد، إلا أنه يمكن تخصيص معنى لها كتعديلات للوجود. انظر على سبيل المثال: حيد الآمني، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، هنري كوريان ويعين عثمان (طهران باريس، المكتبة الإيرانية، 1969)، 106-107.

إنه "سبب كل الأشياء" إلى الحد الذي تناول فيه وجودها، وإنه "ليس سبب كل الأشياء" إلى الحد الذي لا تُخلق فيه الماهيات ولا تُسبّب. من منظور الوجود، الله هو القوة السُّبْبية الوحيدة. ومن منظور الماهيات، فإن الموجودات هي أسبابُها الخاصة، وبالتالي، فهي حرة.

5.9 الخلاصة:

في أونطولوجيا صدرا، الموجودات هي تخصيصات لحقيقة شاملة للوجود. ينبع الوجود على كائنات فردية محددة.

هذا الانبساط هو أساس السُّبْبية والفاعلية والحرية للموجودات.

وعندما ينبع الوجود، وينفذ في سائر مستويات الوجود، فإنه يحقق أيضًا كمונות الموجودات/ الماهيات. وفعالية الوجود هي أساس التحقق، ومن ثم أساس أفعال الموجودات وحركتها.

إن الإمداد بالوجود هو الأساس لجميع الصفات، وانبساط الوجود ينطوي على انبساط الإرادة والوعي والقدرة.

ومن ثم، فإن المشاركة في الوجود هي المشاركة في: الإرادة، والوعي، والقدرة إلى الحد الذي تسمح به استعدادات الموجودات.

يلعب الوجود في الإطار النظري لصدرا دوراً مشابهاً جداً للدور الذي يلعبه "النُّور" في نظام السهروري. يتفق كل من المفكرين على أن الوجود هو شكل من أشكال المشاركة، فالأشياء توجد من خلال المشاركة في الحقيقة الكلية للوجود أو النور. هذه المشاركة بدورها تؤسس لوجهات نظر المفكرين حول السُّبْبية.

يمكن أيضاً ملاحظة سلسلة مماثلة في معالجتهم لمسألة الحرية، مثل: ابن عربي، والقونوي، والقيصري، يستخدم صدرا الماهيات لتأسيس الفاعلية والحرية في المخلوق.

الفصل العاشر

النزعه الظرفية في السياق الحديث

حجة سعيد النورسي

سعيد النورسي عالم مسلم كتب رسائل النور، وهو عمل ضخم في التفسير
القرآنی^(۱).

يلتزم النورسي بالمبادئ الأساسية للظرفية الأشعرية، ويجادل بأن الله يخلق السبب والنتيجة بشكل مُتزامن على مسار اعتيادي يُعمل ذاتياً، وهو يرى أن السببية الثانوية غير فعالة، ويضمن تصور الاعتياد الانظام والاستمرارية الأفقية للعمليات الطبيعية. من وجهة النظر هذه، فإن تصور القانون الطبيعي هو بناء عقلي بدون حقيقة خارج عقلية وتأويل خاطئ لانتظام فعل الحلق الإلهي واتساقه، فال الموجودات تتشكل من ذرات، وهي مواضع الصفات الإلهية، والمعجزات هي خروق في خلق الله المعتمد.

هناك ثلاثة عوامل تجعل عمل النورسي جديراً بالاهتمام في هذه الدراسة:

أولاً: تشير كتابات النورسي، بصفتها أعمالاً حديثة، إلى أن الظرفية لا

(۱) كان النورسي مؤلفاً غير الإنتاج، لكنه لم يكتب بطريقة منهجية. لفهم الكوسنولوجيا الميتافيزيقية للنورسي ونظرية السببية، علينا أن نجمع أجزاء متباينة من هذه المجموعة الكبيرة (صفحة 5913) مما بطريقه متماسكة. إلى العدد الذي يكون ذلك واضحاً، سأتابعه، فعندما لا يكون واضحاً، ساضطر إلى تقديم تفسيري - ليس بطريقة عشوائية، ولكن من خلال مراعاة المصادر التي شكلت رؤيته للعالم ومجموعته في مجلتها. سوف أشير أيضاً إلى بعض أوجه التشابه بين المفكرين الغربيين والنورسي. لمزيد من المعلومات حول النورسي، انظر:

Zeki Saritoprak, "Bediuzzaman Said Nursi," in *The Islamic World*, ed. Andrew Rippin (London and New York: Routledge, 2008), 396-402; Zeki Saritoprak, "Said Nursi," in *Islamic Studies*, ed. Andrew Rippin (New York: Oxford University Press, 2011).

تزال خيارات قابلة للتطبيق لدى بعض المفكرين المسلمين، وتشير هذه العودة الحديثة أيضاً إلى أنه يمكن عد الظرفية تقليداً حيّاً وحيوياً على درجة عالية من القدرة على التكيف.

درست في الفصول السابقة كيفية تفاعل علماء الدين الظرفيين في الفترة الوسطى، مثل: الرازى، والجرجاني، مع فلسفة الطبيعة في العصور الوسطى، وكيف أعادوا صياغة الذرية الأشعرية في ضوء الهندسة الإقليدية بعد نقد ابن سينا، وكيف أنتجت نزعتهم الشكية تجاه النماذج الأرسطية والبطلمية فلسفة علمية أصلية للغاية.

تعكس أعمال هؤلاء المفكرين ميل التقليد الظري في سياق العلوم ما قبل الحديثة. وبالمثل، يقدم عمل النورسي حالة مثيرة للاهتمام لفهم جوانب محددة من تفاعل الظرفية مع العلم الحديث.

في الواقع، تقدم حالة النورسي إحدى المحاولات المبكرة والأكثر شمولاً للتوفيق بين العلم الحديث والنظرية الظرفية للعالم.

وقد نشط النورسي عندما انتشرت التفسيرات المادية والوضعية للعلم الحديث في دوائر المثقفين العثمانيين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

كانت كتابات أوغست كونت وكلود برنارد وف. لو دفيغ بوختر مؤثرة جداً في هذه الدوائر. وعلى وجه الخصوص، وزع كتاب القوة والمادة *Kraft und Materie* لـ بوختر (Büchner) على نطاق واسع، ولعب دوراً مهماً في نشر المادية العلمية بين الأجيال الشابة من النخبة المثقفة العثمانية، وأصبح بعضهم، ومنهم أمثال مصطفى كمال أناتورك، الآباء المؤسسون للجمهورية التركية الجديدة⁽²⁾.

(2) لمزيد من المعلومات حول استقبال المثقفين العثمانيين للمادية والوضعية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، انظر:

Şükrü Hanioglu, *Atatürk: An Intellectual Biography* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011); Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhcu ve Maddeci Dilşünçenin Mücadelesi* (Ankara: Nobel Kitap, 2008).

كان من الشائع جدًا ربط العلوم الجديدة (بالتركية *Fenon* جديد) المستوردة من أوروبا بالمادية والوضعية. في هذا السياق، يحاول النورسي تقديم الظرفية كإطار يمكن من خلاله تفسير نتائج العلوم الجديدة⁽³⁾.

ثانيًا: تقدم حالة النورسي تفاعلاً مثيراً للاهتمام بين الظرفية ومتافيزيقا ابن عربي في السياق المعاصر، إنه يحاول تعزيز المواقف الأشعرية الكلاسيكية وتكرارها حول السُّببية الثانوية والذرات والقوانين المادية باستخدام نظرية ابن عربي للأسماء الإلهية- فرضيتها الأساسية هي أن العالم هو تعدد المواقع لمظاهر الصفات الإلهية المستمرة ودائمة التغير. على سبيل المثال: بالنسبة للنورسي، على الرغم من أن السُّببية الثانوية غير فعالة، كما يعتقد بعض الظرفيين، إلا أنها لا تزال بمثابة حجاب بين الله والعالم، كما يعتقد ابن عربي وأنباءه. علاوة على ذلك، فإن وجود هذا الحجاب هو الذي يجعل العالم "موضعاً" أكثر توضيحاً لمظاهر الأسماء والصفات الإلهية المستمرة. وبالمثل، يتفق مع الأشاعرة على أن الموجودات تتكون من ذرات غير قابلة للتجزئة، ثم استند إلى عمل ابن عربي لتصوير الذرات كمواضع لظهور الأسماء الإلهية. تتميز الذرات بالفقر وال الحاجة، مما يجعلها مكاناً مثالياً؛ لكي تعكس الصفات الإلهية. على هذا النحو، تمثل نظريته في السُّببية نقطة التقاء مثيرة للاهتمام بين الكلام والمتافيزيقا الصوفية.

ثالثاً: يقدم النورسي أيضًا فكرة مبتكرة للغاية، أسميهما: 'عدم التجانس السُّببي' '*causal disproportionality*'.

(3) على الرغم من أن النورسي هو الممثل الأكثر نفوذاً للظرفية العثمانية المتأخرة، إلا أن هناك أيضًا ظرفين آخرين أقل شهرة، مثل: علي سداد Ali Sedad، وحمدي يزير Hamdi Yazir. انظر: Nazif Muhtarodlu and Ozgur Koca, "Late Ottoman Occasionalists and Modern Science," in *Occasionalism Revisited: New Essays From the Islamic and Western Philosophical Traditions*, Ed. Nazif Muhtaroglu (Abu Dhabi: Kalam Research and Media, 2017), 83-101; Nazif Muhtaroglu, "Ali Sedad Bey's (d.1900) *Kava id al-Tahavvula t f Ḥarakat al-Zarra t* (Principles of Transformation in the Motion of Particles)" in *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, eds. Khaled El Rouayheb and Sabine Schmidke (New York: Oxford University Press, 2017), 586-606.

إنَّ هذا المفهوم، على حد علمي، غير موجود في أي كتابة من كتابات الظرفيين السابقين.

يشير مفهوم عدم التجانس السُّبُبي إلى أن التأثير/ التأثيرات لا يمكن اختزالها إلى سببها/ أسبابها.

هناك دائمًا مسافة عمودية بين السبب والنتيجة، علاوة على ذلك، ضمن هذه المسافة، تجلّى الصفات والأسماء الإلهية باستمرار. وعلى هذا النحو، فإن جميع العلاقات السُّبُبية هي مرآيا تعكس الصفات الإلهية.

لتبرير الاعتقاد في عدم التجانس الدائم بين السبب والنتيجة، يقدم النورسي العديد من الحجج التي ستتناولها بالبحث أيضًا في الصفحات التالية.

1.10 ظرفية النورسي والمبنافيزيقا الصوفية:

يؤيد النورسي المبادئ الأساسية للمذهب الأشعري الظرفي للسُّبُبية. بالنسبة للنورسي، إن الله هو الذي يخلق السبب والنتيجة، ويربطهما بعضهما البعض.

إنَّ الصانع ذا الجلال هو القادر على كل شيء، هو نفسه خالق الأسباب، وخالق المسببات، وهو الذي يربط المسببات بالأسباب بحكمته⁽⁴⁾.

كما هو الحال مع المسلمين الظرفيين الأوائل، يميز النورسي بين المجاورة السُّبُبية والعلاقة السُّبُبية، فيكتب: إن "الاقتران المستمر شيء، والصلة الضرورية شيء آخر"⁽⁵⁾. العلاقات السُّبُبية في العالم منظمة ومتسلقة. قد يكون انتظام علاقات السبب والنتيجة خادعًا؛ لأنَّه عندما "يأتي أمران معاً أو يكونان معاً"

Said Nursi, *The Flashes: From the Risale-i Nur Collection*, trans. Gükrkan Vahide (Istanbul: Sözler Neşriyat, 1995), 244. (4)

امتد بشكل عام على ترجمات Gükrkan vahide، ولكنني أجري تعديلاً عليها من حين لآخر. لاحظ أن ترجمتها متوافرة أيضًا على: www.nur.gen.tr/en.html.

(5) نفس، 182.

نفترض أن "الأمرین یُسبب أحدهما الآخر"؛⁽⁶⁾ نظراً لأن المرء في العلاقات السُّبْبَيَّة يلاحظ باستمرار أن عدم وجود أحد الأشياء هو سبب عدم وجود النتيجة، ثم يفترض المرء خطأً أن وجود الشيء الأول هو أيضاً سبب وجود الآخر. هذا خطأ؛ لأنه " سبحانه وتعالى يخلق المسبب والسبب معاً من علوه خلقاً مباشراً، ويُوجَد بينهما سببية ظاهرية وصورية، ويقرن بينهما من خلال ترتيب وتنظيم، جاعلاً من الأسباب والطبيعة ستاراً ليد قدرته الجليلة".⁽⁷⁾

بالنسبة للنورسي، المعنى الحقيقي لعبارة: "لا إله إلا الله" هو أن كل شيء يعتمد بشكلٍ مطلق على الله في خلقه وبقائه. إن وحدانية الله القوية تنفي فكرة الوساطة، وبالتالي، السُّبْبَيَّة الثانية، بين الله والكون. لا يوجد جانب مشترك من جوانب الألوهية، فإذا ما وجد، فهذا يعني "الاستقلال" عن الله. الأشياء في حالة من الحاجة والفقر المطلق إلى الله. وهكذا، يستنتج النورسي أن "الوحدة الإلهية والجلالة تتطلبان أن ترفع الأسباب أيديها، وليس لها أي أثر حقيقي".⁽⁸⁾ هذا لأنه "مثلاً يستحيل على واجب الوجود أن يكون له أي شريك أو نظير، كذلك يستحيل، ويمتنع أن تكون هناك مداخلة من غيره في ربوبيته، أو مشاركة له من أحد في إيجاده الأشياء وخلقها".⁽⁹⁾

كما ثُوِّقَ أعلاه، يفهم الأشاعرة أن الصفات الإلهية ليست منفصلة عن الله ولا مطابقة له.

جميع الصفات منتشرة، وبالتالي، فهي الأسباب الحقيقة للوقائع. يؤدي هذا الفهم القوي للصفات والأسماء الإلهية إلى إنكار القوة السُّبْبَيَّة من جانب الكائنات المخلوقة. يردد النورسي صدئ هذا الادعاء الأشعري عندما يجادل بأنه "لا يوجد جانب منها (الأرض) - سواء أكان خاصاً أم عاماً - يمكن أن يكون

(6) نفسه. التشديد من المؤلف.

(7) نفسه، 244. التشديد من المؤلف. الترجمة معدلة.

Nursi, *The Words: From the Risale-i Nur Collection*, trans. Gükrhan Vahide (revised edition) (Istanbul: Sözler Neşriyat, 2004), 301. (8)

(9) النورسي، *اللمعات*. 241

خارج إرادة الله وخياره وقصده. ومع ذلك، وكما هو مطلوب بحكمته، فإن صاحب القدرة المطلقة يجعل من الأسباب الواضحة حجابةً لتدبراته⁽¹⁰⁾. تسلط مناقشة النورسي لاسم الخالق مزيداً من الضوء على موضوعنا. ويرى النورسي أنه لكي يفهم المرء المعنى الحقيقي لهذا الاسم، يجب عليه السفر عبر مراحل محددة.

يستلزم الفهم الحقيقي لهذا الاسم أن يكون الله هو خالق كل الكائنات، كما يقول النورسي:

إذا أردت أن تقرب إليه سبحانه باسم (الخالق)، فعليك الارتباط وتكونين علاقة أولاً من حيث إنه خالقك الخاص، ثم من حيث إنه خالق جميع الناس، ثم بعنوان أنه خالق جميع الكائنات الحية، ثم باسم خالق الموجودات كلها، لذا فإن لم تدرج هكذا تبقى في الظل، ولا تجد إلا جلوة جزئية⁽¹¹⁾.

يمكن أيضاً فهم إنكار النورسي للاستقلال الأونطولوجي للسببية الثانوية فيما يتعلق بمخاوفه الأخلاقية/ الروحية. وفق النورسي، فإن التركيز على الوحدة الإلهية في الإسلام يوجه النظر إلى السبب الحقيقي للظاهرة، وهو الله، وبالتالي، يمهد الطريق نحو "عبادة خالصة"، ومن أهم خصائصها الإخلاص في الإيمان/ الأفعال، والخضوع لمشيئة الله، وكسر الأنما. يكتب النورسي:

الإسلام هو دين البينة الحقيقي للوحدة الإلهية، وبالتالي، يرفض الوسطاء والأسباب. إنه يكسر الأنانية، ويؤسس العبادة الصادقة. إنه يقطع جذور كلّ نوع من الهيمنة الزائفة، بدعاً من الروح، ويرفضها⁽¹²⁾.

(10) النورسي، الكلمات. Nursi, *The Words*, 187.

(11) النورسي، الكلمات، 215، 215... كما يجادل بأنه من الخطأ التأكيد على واحدة فقط من هذه الصفات والتقليل من أهمية الأخرى. كلها متساوية في الجوهر. إنه يعتقد أن التركيز المفرط على الوجود قد يؤدي إلى وحدة الوجود، حيث لم يعد التمييز بين الله والكون موجوداً، وبالتالي، تفقد سمات وأسماء، مثل: كرم، وغفر.... إلخ، معناها العرفي.

(12) النورسي، المكتوبات، من مجموعة رسائل النور. Nursi, *The Letters: From the Risale-i Nur Collection*, trans. Şükran Vahide (Istanbul: Sözler Neşriyat, 1994), 500.

أساس عبادة النُّورسي هو الدُّعاء والتَّضرع إلى الله القدير بقلب صادق وإدراك عميق لعجز المرء وفقره، وكسر الأنَا وإظهار التَّواضع العميق أمام الله في حضوره، وتقديم الشُّكر على كل شيء⁽¹³⁾.

يصلُّ إلى هذا الهدف شخصٌ يدرك الاعتماد المطلق لكل شيء على الله. ومع ذلك، فإن السُّببية الثانوية، إذا لم تُفهم بشكل صحيح، فقد تكون وهمية ومشتبهة للانتباه. يمكن أن يمنع المرء من أن ينظر إلى الله. كما لا يمكن تحقيق المعتقدات المركزية للحياة الروحية الإسلامية، مثل: صفاء النية واليقين، إلا إذا وضع المرء السُّببية الثانوية في مكانها الصحيح. على سبيل المثال: إذا فهم المرء أن كل الظواهر الطبيعية من صنع الله مباشرةً، فإن هذا يؤدي إلى حالة من "العيش في حضرة الله" ، وهو تعريف الكمال في الدين⁽¹⁴⁾.

أن يكسب المرء حضوراً وسكوناً بالإيمان التَّحقيقي، واللمعات الواردة عن «التفكير الإيماني في المخلوقات». هذا التأمل يسوق صاحبه إلى معرفة الخالق سبحانه، فتنسكب الطمأنينة والسكونية في القلب. حقاً إنَّ تلمع هذا النوع من التأمل في فكر الإنسان يجعله يفكر دائماً في حضور الخالق الرحيم سبحانه ورؤيته له، أي: إنه حاضر وناظر إليه دائماً، فلا يلتفت عندئذٍ إلى غيره، ولا يستمد من سواه. حيث إن النظر والالتفات إلى ما سواه يخلُّ بأدب الحضور وسكونية القلب، وبهذا ينجو الإنسان من الرياء، ويتخلص منه، فيظفر بالإخلاص⁽¹⁵⁾.

وفق التقليد الأشعري، يرى النُّورسي أن الله يخلق طريقاً جريأاً للعادة التي يفرضها على نفسه. العالم متسق والظواهر الطبيعية يمكن التنبؤ بها. وما نعده قوانين طبيعية هو في الواقع عادات الله⁽¹⁶⁾. ولهذا السبب يطلق النُّورسي أيضاً

(13) بخصوص فهم النورسي لأساس العبادة وماهيتها، انظر النورسي، الرسائل، 521-532.
Nursi, *The Words*, 441.

(14) Nursi, *The Flashes*, 218. التشديد من المؤلف

(15) انظر على سبيل المثال، النورسي، اللمعات، 64. وهكذا، فإن دراسة الطبيعة هي نفسها دراسة بعض سمات شخصية الله.

على مجموعة القوانين التي تحكم العالم المادي "شريعة فطرية" أو "شريعة الكبرى".

وقد عين بإرادته طبيعة الأشياء، وجعلها مرآة عاكسة لتجليات الشريعة الفطرية الكبرى التي فطر عليها الكون، والتي هي قوانين الله وسننه الجارية التي تخص تنظيم شؤون الكون، وقد أوجد بقدرته وجه «الطبيعة» التي يقوم عليها عالم الشهادة الخارجي الوجود⁽¹⁷⁾.

بالإشارة إلى مجموعة القوانين التي تحكم العالم المادي كنوع من "الشريعة"، يقترح النورسي أن القوانين المادية [الفيزيائية] تحكم ليس سلوك الجماد وحسب، بل أيضاً سلوك الكائنات الحية، وليس فقط سلوك الكائنات غير الواقعية، بل أيضاً الكائنات الواقعية⁽¹⁸⁾. التفاعلات المادية شبيهة بالقانون والقوانين المادية هي أدوات مفيدة لفهم العالم وتفسيره. ومع ذلك، فإن القوانين المادية لا تحكم العالم؛ إنها ببساطة تراكيب رياضية تسمح لنا بإدراك الطريقة الشبيهة بالقانون التي يخلق بها الله في العالم⁽¹⁹⁾.

إن العلاقات الشبيهة بالشريعة التي نعتقد عادةً أنها تربط بين السبب والنتيجة هي في الواقع متصلة في عادات الله التي يفرضها علينا. إن إسناد القوة الخلاقة إلى القوانين المادية، الموجودة كتراكيب رياضية مجردة، هو خطأ. يقدم النورسي مقارنة لشرح هذه النقطة. رجل يدخل "قصراً في عتمة فلاء خالية"

Nursi, *The Flashes*, 247.

(17)

(18) ومع ذلك، كما ناقش في الصفحات التالية، فإن هذا الفهم القرى للقوانين المادية لا يقود النورسي إلى إنكار حرية الإنسان. إنه يحدّد إرادة الإنسان في مجال غير متعلق بالسببية، حيث لا تطبق القوانين المادية.

(19) وقد عبر توماس ريد أيضاً عن فكرة مماثلة: "الافتراض أن جميع الظواهر التي تقع في متناول حواسنا، قد دُعئت من القوانين العامة للطبيعة، وقد استُنتجت بشكل عادل من التجربة، أي: بافتراض أن الفلسفة الطبيعيةوصلت إلى أقصى درجات الكمال، فإنها لا تكتشف السبب الفعال لأي ظاهرة واحدة في الطبيعة. قوانين الطبيعة هي القواعد التي يتم بموجبها إنتاج التأثيرات، ولكن يجب أن يكون هناك سبب يعمل وفق هذه القواعد. قواعد الملاحة لا تبحر أبداً على متن سفينته، ولم تقم قواعد العمارة ببناء منزل قط".

(EAP 1.6, 38) <https://plato.stanford.edu/entries/reid/>.

موحشة مزيناً بآرقى ما وصلت إليه الحضارة"، ثم يحاول تقديم تفسير لوجود القصر دون الرجوع إلى "أي أحد من الخارج".

ثم رأى دفترًا كُتب في خطة وبرامج لبناء القصر وفهرس بمحتوياته وقواعد إدارته، من المؤكد أن دفتر الملاحظات، كمحتويات القصر، ليس من شأنه تشييد القصر وتزيينه؛ لأنه بدون يد أو عين أو أداة، ولكن قد رأى، مقارنة بجميع الأشياء الأخرى، أن دفتر الملاحظات كان مرتبًا بالقصر بأكمله؛ نظراً لاحتوائه على جميع قوانينه العلمية، فقد قال مفطرًا: "إن دفتر الملاحظات هذا، هو الذي بنى القصر، ونظمه، وزينه، وصنع كل هذه الأشياء، وأقامها في أماكنها".⁽²⁰⁾

القوانين المادية لها وجود عقلي (علمي) مع عدم وجود ما يقابلها من وجود خارج العقل في العالم⁽²¹⁾. يجادل التورسي، بالاعتماد على التقليد الأشعري، بأن إيماننا بالوجود المادي للقوانين الطبيعية هو نتيجة عادات متراكمة تم تطويرها استجابة للتجارب الحسية المتراكمة، فعندما يواجه المرء عالم الخبرة،

Nursi, *The Flashes*, 242.

(20)

(21) التورسي ليس وحده بين المفكرين المسلمين المعاصرين في رؤية القوانين الطبيعية كمبادئ تتنظم تفاعلاً مع العالم دون أي حقيقة أونطاولوجية. يقول محمد باقر الصدر (1935-1980) ما يلي: "حسب وجهة نظرنا في **السببية** التي تؤكد أن **السببية** هي مبدأ عقلاني فوق التجربة، فإن الوضع مختلف تماماً فيما يتعلق بالجرأب المتنوعة: أولاً: **السببية** لا تقتصر على الظواهر الطبيعية التي تظهر في التجربة. بل هي قانون عام للوجود بشكل عام، ويشمل الظواهر الطبيعية، والمادة نفسها، وأنواع الوجود المختلفة التي تقع وراء المادة ثانياً: يجب ألا يخضع **السبب** الذي ينأى بوجوده عن طريق مبدأ **السببية** للتجربة، أو أن يكون شيئاً مادياً. ثالثاً: حقيقة أن التجربة لا تكشف عن سبب محدد لظهور محدث أو لظاهرة محدثة لا يعني فشلاً من جانب مبدأ **السببية**؛ لأن هذا المبدأ لا يعتمد على التجربة الذي يمكن أن يهتز في حالة عدم التجربة. على الرغم من فشل التجارب في اكتشاف **السبب**، فإن الثقة الفلسفية في وجود مثل هذا **السبب** تظل قوية، وفق مبدأ **السببية**. يعود فشل التجربة في اكتشاف **السبب** إلى أمرين: إما أن التجربة محدودة ولا يمتد إلى الواقع المادي وحدوث ارتباطات محدثة، وإما إلى حقيقة أن **السبب** المجهول يقع خارج الفكر التجاري، وخارج عالم **السببية** والمادة".

Our Philosophy, trans. Shams C. Inati (Create Space Independent Publishing Form, 2014), 311.

يشهد أيضاً الاتساق في العالم. هذا الاتساق يؤدي إلى بناء فكرة القانون. ليس هناك من حرج في وجود مثل هذه الأفكار التنظيمية. وما يمثل مشكلة بالنسبة إلى التورسي هو فهم هذه الأفكار على أنها أسباب الاتساق في العالم. وهذا غير مبرر فلسفياً؛ لأن هذا الاتساق نفسه أدى إلى بناء هذه الأفكار في المقام الأول⁽²²⁾.

تتعلق القوانين المعنوية لترتيب الكون من حكمه الباري القديمة [الأزلية]... القوانين الاعتبارية، وقواعد ودستير شريعة الخلق، معنوية وليس لها سوى وجود علمي⁽²³⁾.

لا يوجد شيء مادي حول القوانين المادية، إنها ببساطة تعريفات ناجحة للغاية للواقع المادي الذي يتم اختباره حتى، لا يمكن للقوانين غير المادية [الاعتبارية] في حد ذاتها أن تحكم الوجود المادي. لذلك، فإن التفسيرات العلمية المقدمة فيما يتعلق بالقوانين المادية ليست شاملة، على الرغم من أنها مفيدة من الجهة العملية، وتبقى الأسئلة الفلسفية واللاهوتية. إن التصرف كما لو كنا قد استندنا المشكلة المطروحة هو خطأ. هناك فرق بين التسمية والفهم. إنها مشكلة "الحق اسم علمي بحقيقة أكثر عمقاً وعصبية على الفهم ومهمة لها أهداف من آلاف الجوانب، وتتخذ منحى كما لو كان من خلال الاسم الذي تم فهمه لها"⁽²⁴⁾.

يرفض التورسي الفكرة الأرسطية عن الطبائع لأسباب مماثلة، ونذكر أن التفسير السُّبُبي بالنسبة لارسطو يجب أن يجمع بين المبادئ الداخلية (الطبائع)

(22) قد يكون من المفيد لفت انتباه القارئ إلى أوجه التشابه بين وجهة نظر التورسي والأميريكية البريطانية. الفكرة الأساسية هي أن العقل يعمل على المادة التي توفرها الحواس للوصول إلى الأفكار أكثر تعميماً وتجريداً. لكن في بعض الأحيان نعتقد خطأً أن الأفكار الموجودة في العقل موجودة أيضاً في عالم خارج العقل. ومع ذلك، لا يمكننا تبرير فلسفياً هذه القفزة من الوجود العقلي إلى الوجود خارج العقلي. ومكنا، عند بيركلي Berkeley بنتهي المرء بفقدان فكري الجوهر والزمن، وعند هيوم Hume فكرتي النات والسبة.

Nursi, *The Flashes*, 243.

(23)

Nursi, *The Words*, 188.

(24)

والمبادئ الخارجية، تَتَّسِع طبيعة الكائن عن الجوهر الذي يتألف منه ومن تكوينه الصوري. يمكن عد الطبيعة أساساً لتفسير سببي شامل⁽²⁵⁾. وكما ثُرِّقْشَ في الفصل الأول، يرفض الأشاعرة هذا المنطق؛ لأن فكرة الطبيعة تعني، كما يلخص فرانك بشكل مناسب، أن "الفعل الطبيعي للمكونات المادية للأجسام، أي: سلوكها المحدد، الإيجابي والسلبي، كما تحدده طبيعتها المادية، وينبع منها بشكل مباشر"⁽²⁶⁾. بالنسبة للأشاعرة، قد يعني هذا حدوداً لعمل الله الحر وقدرته على الخلق. لذلك يقدمون مفهوم العادة كبديل لمفهوم الطبيعة.

يعتمد التورسي على التقليد الأشعري في رفضه للطبيعة. وهو يرى أن فكرة الطبيعة تفسير خاطئ للانتظام في العالم. السبب الحقيقي للانتظام هو الصفات الإلهية للقدرة والإرادة والعلم. لا القوانين المادية كمبادئ خارجية ولا الطبائع كمبادئ داخلية لها وجود مادي خارج العقل. يبني المرء فكرة الطبيعة في الحسبان، ثم يفترضها دون مبرر كتفسير للانتظام.

ويقيم تلك القوانين الصادرة من العلم الإلهي والكلام الرباني التي لها وجود علمي فقط مقام القدرة الإلهية، ويملأها الخلق والإيجاد، ويطلق عليها اسم «الطبيعة» متصوراً القوة التي هي تجلٌّ من تجليات القدرة الربانية، أنها صاحبة قدرة فاعلة، وقديرًا مستقلة القدرة بذاتها:

أَفَبَعْدَ هَذَا جَهَالَةٌ وَغَبَاءٌ؟ أَوْ لَيْسَ هَذَا جَهَلًا بِأَصْعَافِ أَصْعَافٍ مَا فِي
الْمَثَالِ؟!

ولكن إحلال هذه القوانين التي تنطلق من صفات العلم الإلهي والكلام الرباني التي لها وجود علمي فقط، محلَّ القدرة الإلهية، ويسند إليها الخلقُ والوجود المادي، ثم يطلق عليها اسم الطبيعة متصوراً القوة التي هي مجرد تجلٌّ

Aristotle, *Metaphysics*, 8.4, 1044a32-b1, 9.8, 1049b5-10, and 9.1, 1046a11-13. Aristotle, (25) *Physics*, 2.1, 192b20-23, 2.7, 198a24 27.

Richard M. Frank, "Notes and remarks on the *taba'i* in the teaching of al-Ma'turd," in (26) *Mélanges d'islamologie à la memoire d'Armand Abel*, ed. P. Salmon (Leiden: E. J. Brill, 1974), 138.

من تجليات القدرة الربانية على أنها صاحبة قدرة مستقلة، هو الجهل الأدنى ألف مرة أكثر من الجهل في المثال⁽²⁷⁾.

لذلك، يستتبع التورسي:

الأمر الخيالي والموهوم الذي يسميه الطبيعيون بـ: 'الطبيعة'، إذا كان لها وجود حقيقي خارجي، يمكن أن يكون على الأكثر صنعة صانع، ولن يكون صانعاً، وهو نسخ، ولن يكون نقاشاً. إنها مجموعة أحكام، ولن يكون حاكماً، وهو مجموعة من شريعة الخلق [الفطرية]، ولا يمكن أن يكون هو مشرعًا. وهو مجرد ستار مخلوق للعزّة، ولن يكون خالقاً، وهو منفعل ومخلوق، ولن يكون صانعاً خالقاً. إنه قانون وليس سلطة، ولن يكون قادرًا، وهو متلقٍ، ولن يكون مصدراً⁽²⁸⁾.

للدفاع عن تصوّره للقوانين، يطرح التورسي السؤال الآتي: كيف يفسر المرء وجود القوانين في المقام الأول؟ لماذا الانتظام (الرياضيات) والجماليات الناتجة عنه موجود في العالم؟ القوانين، كما ناقش حتى الآن، هي مبادئ غير مادية أو صيغ وصفية ليس لها تأثير سببي في العالم. إذا كانت هذه هي الحالة، يتبقى أمامك خياران. يمكن إرجاع مصدر الانتظام إما إلى المادة نفسها أو إلى الله. تكون المادة من جزيئات. إذا كانت هذه الجزيئات تتصرف بطريقة تنبع الرياضيات والجماليات في العالم، فيجب أن تكون لها صفات شبيهة بصفات الله تقريباً. على سبيل المثال: يجب أن يكون كل جزء كلي العلم ليكون قادرًا على أن يعمل بتركيز على الكون بأكمله؛ ليكون متسقاً مع جميع الجزيئات الأخرى. يجب أيضاً أن تكون مثالية أخلاقياً للتعاون مع بعضها البعض للحفاظ على تدبير العالم. إذا لم يكن هناك إله واحد كلي العلم وكلّي الوجود يرى أعمال هذه الجزيئات ويتحكم فيها، فيجب أن يكون كل جزء إلهاً لإنتاج التأثير ذاته.

(27) Nursi, *The Flashes*, 243. ترجمة معدلة، التشديد من المؤلف.

(28) Ibid., 244. التشديد من المؤلف.

في هذه المرحلة، يطور النورسي تشبيهات يستعيرها من الميتافيزيقا الصوفية. يطلب النورسي من قارئه تخيل انعكاس ضوء الشمس على سطح البحر.

تظهر تجليات الشمس وانعكاساتها على القطع الزجاجية الصغيرة وعلى قطرات الماء على وجه الأرض، إذا لم تُنسب تلك الشُّمسيات الخيالية المنعكسة إلى الشمس في السماء، يلزم الاعتقاد بشمس طبيعية فطرية صغيرة ظاهرية تملك صفات الشمس نفسها وتتصف بخصائصها، موجودة وجوداً فعلياً في تلك القطعة الزجاجية الصغيرة -التي لا تسع لأدنى شيء- أي: يلزم الاعتقاد بوجود شموس بعد ذرات القطع الزجاجية.

وفي ضوء هذا المثال، نقول: إنْ لم يُسند خلقُ الموجودات والأحياء إسناداً مباشراً إلى تجليات أسماء الله الحسنى الذي هو نور السماوات والأرض يلزم الاعتقاد إذاً بوجود طبيعة وقوة تملكان قدرة مطلقة وإرادة مطلقة مع علم مطلق وحكمة مطلقة في كل موجود من الموجودات، ولا سيما الأحياء، أي: يلزم قبول الوهبية وربوبية في كل موجود، فهذا النمط من التفكير المعوج لهو أشد بطلاناً من أي مجال آخر، وأكثر خرافنة منه، فالذى يُسند ما أبدعه الخالق العظيم من صنعة رائعة دقيقة، ظاهرة جلية حتى في أصغر مخلوق إلى يد الطبيعة الموهومة التافهة التي لا تملك شعوراً لا شك أنه يتربى بفكرة إلى درك أضل من الحيوان⁽²⁹⁾.

يمكن تفسير وجود الضوء على السطح بسهولة بأن نعزوه إلى الشمس. سيكون هذا هو التفسير الأسهل والأكثر منطقية. إذا اخترنا أن نشرح وجود الضوء دونأخذ الشمس في الحسبان، فسيجب علينا شرح ذلك بأن نعزوه إلى جزيئات البحر. سيكون هذا سخيفاً؛ لأنه في هذه الحالة سيجب على المرء قبول عذر لا يُحصى من الشموس. يجب على كل كائن يعرض الضوء للانعكاس أو الانكسار أن ينتج ضوءه الخاص. هناك احتمال ثالث هنا: يمكن للمرء أن ينكر

(29) السابق، 239.

وجود الضوء. لكن هذا من شأنه أن يتعارض مع تجارب لا حصر لها. هناك نور (سواء أكان في الرياضيات أم الجماليات أم الحُسن أم الأخلاق) في هذا العالم. وهذا ما لا يمكن إنكاره. ينتهي هذا الخط الفكري بالنتيجة التالية: إذا لم يكن هناك إله واحد، فيجب أن يكون كل جزء "إلهًا" يتصرف بعَيْنٍ على الكون كله، ويتعاون مع الجزيئات الأخرى بأقصى درجات الكمال الأخلاقي لاستمرار الحسن والجماليات والنظام في العالم.

فالذرات التي فيه قد تعاونت وتعاونت بعضها مع البعض الآخر، في انتظام تام، وموازنة كاملة -كالأحجار في تلك القباب- وكانت بناءً خارقاً، وصنعة رائعة بديعة، فأظهرت للعيان معجزة عجيبة من معجزات القدرة الإلهية «العين واللسان» مثلاً. فلو لم تكن هذه الذرات مأمورةً منقادة لأمر الصانع القدير، فإن كل ذرة منها إذاً لابد أن تكون حاكمةً حُكماً مطلقاً على بقية ذرات الجسم ومحكومةً لها حُكماً مطلقاً كذلك، وأن تكون مثل كل منها، ضد كل منها - من حيث الحاكمة - في الوقت نفسه، وأن تكون مناط أغلب الصفات الجليلة التي لا يتصف بها إلا الله سبحانه وتعالى، وأن تكون مقيدةً كلّياً، وطليقةً كلّياً في الوقت نفسه. فالمعنى الواحد المتنظم والمنسق الذي لا يمكن أن يكون - بسر الوحدة - إلا أثراً من آثار الواحد الأحد محالٌ أن يُسند إلى تلك الذرات غير المحدودة⁽³⁰⁾.

لاحظ أن النورسي يجمع بين الفُقرية وميتافيزيقا ابن عربي لتقديم هذا التفسير. فمن جهة، يدافع، بصفته ظرفيًا، عن فكرة أن القوانين المادية هي أدوات عملية لفهم اتساق العمليات الطبيعية، على الرغم من أنها تفتقر إلى الفعالية السُّبية، ومن جهة أخرى، يجادل، لشرح ظهور الضوء، إما أن ضوء الشمس الإلهية يتجلّى في مرآة العالم، أو أن كل جزء يشكل المرآة (العالم) هو شمس منفصلة، وبناءً على ذلك، فإن أي محاولة لتفسير وجود الضوء دون الرجوع إلى الشمس هو أمر عبثي.

(30) السابق، 237. التشديد من المؤلف.

ما رأي النورسي في الذرية الأشعرية؟ كما نوقش في الفصل الأول، تولر الذرية الأشعرية أساساً لفكرة إعادة خلق العالم باستمرار، وبالتالي، الظرفية⁽³¹⁾. يشارك النورسي مذهب الأشعريين الذري الرأي القائل: إن العالم يتكون من جزيئات منفصلة ومجازأة. وهذه تصرف وفق قوانين الطبيعة التي ليست سوى تمثل ل الخليقة الله المعتادة في العالم⁽³²⁾. والتغيير الذي يلاحظه المرء في العالم هو نتيجة للحركة المستمرة وما ينبع عن ذلك من ارتباط وتفكك لهذه الذرات. عالم الذرات هو "حقل" حيث يحصل الله أ��واناً جديدة.

ثم أيضاً تحويل عالم الجزيئات الدقيقة إلى حقل قابل للزراعة لا حدود له، وكل لحظة يبذره ويحصله ويجهزه محاصيل طازجة من أ��وان مختلفة منه، وتلك الجزيئات غير الحية والعاجزة والجامحة التي تُصنع لأداء واجبات منظمة لا حصر لها بوعي وحكمة وقدرة. وهذا يُظهر أيضاً الوجود الضروري للخالق صاحب المجد وصانع الكمال، وقدرته الكاملة، وعظمته سلطانه، ووحدته، وكمال هيمنته⁽³³⁾.

وكما أشرنا أعلاه يقدم النورسي، مثل: ابن عربي، الذرات كمواضع محابدة ومتجانسة لإظهار أسماء الله. ولهذه الغاية، يعيد النورسي صياغة الذرية الأشعرية بلغة الميتافيزيقا الصوفية. إن الله يخلق الذرات، ويجهزها، ويحركها، ويحكمها⁽³⁴⁾، والذرات في حد ذاتها لا تمتلك شيئاً. إن حاجتها وفقرها يشهدان بأنها ليست مصدر الخلق، إنها ليست سبب النظام والجمال.

يستخدم الله هذه المواضع الخاضعة ليخلق عوالم جديدة باستمرار.

Nazif Muhtaroglu aptly observes that occasionalism does not presuppose a specific physical ontology, but it certainly postulates certain limitations on any model of physical ontology. Nazif Muhtaroglu, Islamic and Cartesian Roots of Occasionalism, 26.

Said Nursi, *Mesnevi, Risale-i Nur Külliyyat*, 2 vols (Istanbul: Nesil Yayınlari, 2002), 2:1342. Translation mine. This is a compilation of Nursi's works in two volumes. I use this text for hitherto untranslated passages from the *Risale-i Nur*. This text is also available online in Turkish: www.risaleinurenstitusu.org.

Nursi, *The Words*, 689. See also *The Letters*, 250.

(31)

(32) Nursi, *The Words*, 570-582 .

ككائنات متجانسة ومحايدة تتميز بالفقر وال الحاجة، لا يمكن أن تكون التفسير السببي النهائي. بما أن الظلام يكمن وراء الضوء، فإن فقر الذرات يكمن وراءه، وبالتالي، يظهر قوة الله ومعرفته وإرادته⁽³⁵⁾. إن عدم التناسب بين طبيعتها وأعمالها التي تحملها يجعلها أكثر موقعًا تفسيرية للظهور⁽³⁶⁾.

إنه يخلق الربيع بنفس سهولة خلق زهرة واحدة؛ لأنّه لا يحتاج إلى أن يجمع الأشياء معاً؛ لأنّه صاحب أمر كُنْ، وهذا كلّ ما في الأمر؛ ولأنّه في كل ربيع يخلق من العدم صفات وحالات وأشكالاً لا حصر لها من كائنات الربيع التي لا تُعدّ ولا تُحصى مع عناصر كائناتها المادية؛ ولأنّه يحدد: خطة، ونموذجًا، وفهرسًا، وبرنامجه كل شيء بمعرفته؛ وبما أن كل الجزيئات الدقيقة في حالة حركة في نطاق معرفته وقدرته، فهو بذلك يُنشئ كل شيء بسهولة متناهية كما لو كان يشعل عود ثقاب. ولا شيء على الإطلاق يربك حركتها بمقدار ذرة. تشبه الجزيئات الدقيقة جيشاً منظماً ومنضبطاً بنفس الطريقة التي تكون بها الكواكب جيشاً مطيناً⁽³⁷⁾.

يطبق النورسي نسق التفكير ذاته على الجزيئات دون الذرية، أو الأثير حسب تعبيره.

يملأ الأثير العالم ويكون من جزيئات أدقّ من الذرات، على هذا النحو يشير إلى العالم دون الذري الذي هو أيضًا منفصل ومجزأ. بالنسبة للنورسي، فإن آية «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (سورة هود 7) تشير إلى الأثير. «بعد خلقه، أصبح الأثير الموضع الأساسي لأول مظاهر إيداعية لخير الصانعين»⁽³⁸⁾. وهو خاضع تماماً أمام الأسماء الإلهية التي تشكله، وتحددّه، وتحده، وتحوله إلى حقيقة. هنا يشير مصطلح "الماء" إلى الطبيعة المحايدة والдинاميكية للمادة

Nursi, *Mesnevi*, 2:1290.

(35)

(36) سندرس تصور "علم التناسب" على نطاق أوسع في الصفحات التالية.

Nursi, *The Flashes*, 307.

(37)

(38) الترجمة للمؤلف.

الأساسية النهائية، فالأثير بالنسبة للنورسي، هو أول موضع للفعل الإلهي، أو إذا استخدمنا استعارةه، المرأة البدائية، حيث يحدث الظهور الأول للأسماء الإلهية. إنه يستسلم لإرادة الله، إنه أساس الواقع بأكمله، ومنه يخرج كل شيء آخر.

ومع ذلك، فإنهم ينسبون الأزلية والأبدية، وهم من أكثر صفات ‘الواحد’ تحديداً لزوماً وضرورة بالنسبة له، إلى أشياء مثل: الأثير، والجزئيات، وهي أجسام مادية، وغير محدودة ومتعددة، كما أنها أقل مستويات الوجود استقراراً، والأقل ملموسةً، والأكثر تغيراً، والأكثر تنوعاً، والأكثر انتشاراً في الفضاء... هذا الجهل الاستثنائي يتطلب مستحبلات لا نهاية لها؛ لأن مادة الأثير هي مادة غير واعية وبلا حياة، وبدون إرادة، وهي أدق من المادة التي تتكون منها الجزيئات، والتي تغرق الماديين، وهي أكثر كثافة من مؤشر المادة البدائية الذي دفع الفلاسفة القدماء أنفسهم إليه. لينسب إلى هذا الأمر الذي قد يكون مجرزاً وماقماً بلا حدود، وهو مجهز بصفات وواجبات كونه خاملاً والقدرة على النقل - أن ينسب إلى جزيئات دقيقة التي تصغر بكثير جزيئات المادة الأخرى، الأفعال والأعمال الموجودة من خلال الإرادة والقوة التي ترى وتعرف وتوجه كل الأشياء في كل الأشياء مخطئة في عدد جزيئات الأثير⁽³⁹⁾.

2.10 السُّبُبية الثانوية ونكرة "الحجاب":

توجد في كتابات النورسي نقطة التقاء أخرى مُثيرة للاهتمام بين الظرفية والميتافيزيقا الصوفية، يؤدي رفض الصلة الضرورية بين السبب والنتيجة لدى

Said Nursi, *Işaratı'l-Icaz* (Istanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1994), 237-238. For an extensive analysis of Nursi's account of aether, see Durmus Hocaoglu, "Nursi ve Descartes Felsefelerinde Tabiat Uzerine Mukayeseli Çalışma" accessed Nov. 12, 2013: www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilarGoster=YaziYaziNo=500; also see Mucahit Bilici "Kavyumiyet ve Esir Maddesi" accessed Nov. 12, 2013: www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilarGoster=YaziYaziNo=278.

Nursi, *The Flashes*, 438.

(39)

النورسي إلى إعادة بناء السُّبُبية كحجاب (ستارة)، ولهذه الغاية، يعتمد على صياغة ابن عربي للسببية على أنها "حجاب" يخفي ويظهر في آن واحد علاقات التجلّي الإلهي اعتماداً على ميل الرّاصد ونواياه. كذلك، من منظور أخلاقي، فإن حجاب السُّبُبية يحافظ على اللّباقه والتهذيب الضروريين للعلاقة بين الله والعبد. وبالمثل، فإن السُّبُبية الثانوية عند النورسي هي أيضاً حجاب متعدد الوظائف: الإبستمولوجية، والثيوصوفية، والأخلاقية.

لماذا يخلق الله من خلف بنية السببية؟ هذا السؤال ذو أهمية كبيرة للنورسي، ويبدو أنه وثيق الصلة بأي مفكر ظرفي. ومع ذلك، فإن اللاهوتي الأشعري الوحيد (على حد علمي) الذي تعامل مع هذا السؤال هو الغزالى، وهو يفعل ذلك بشكل غير مباشر. ويدركنا أن القرآن ينسب الفعل أحياناً إلى الفاعل المسبب مثل البشر أو الموجودات المادية. "ربَّكَ اللَّهُ تَعَالَى أَفْعَالًا فِي الْقُرْآنِ بِالْمَلَائِكَةِ مَرَّةً، وَبِالْعِبَادِ مَرَّةً، وَبِنَفْسِهِ مَرَّةً أُخْرَى".⁽⁴⁰⁾ كيف يمكننا التوفيق بين إنكار الفاعلية السببية في الكائنات مع هذه العبارات القرآنية؟ بالنسبة للغزالى، يمكن معالجة الصعوبة من خلال فهم الأسباب الثانوية كمواضع للأفعال الإلهية، هنا يُنظر إلى الكائنات على أنها غير فعالة سببياً ومحايدة ومتلقية تعكس عليها صفات الله باستمرار. السبب الحقيقي هو الله، أما الكائنات، فهي موضع الصفات الإلهية. تتوسط الكائنات بطريقه ما القدرة السببية الإلهية ولكن، كما يلاحظ مارمورا، "لا تعني الوساطة بالضرورة إسناد الفاعلية السببية إلى الوسيط".⁽⁴¹⁾ تشير لغة الوساطة إلى وجود نوع من الوسيط بين أفعال الله والملاحظة البشرية بدون فاعلية سببية. هذا يجعلنا قريين جداً من فكرة السببية كحجاجب. ومع ذلك، لا يستخدم اللاهوتيون الأشعريون مصطلح "حجاجب" للحديث عن السببية.

على حد علمي، إن أول مفكر مسلم يستخدم مصطلح 'حجاب' عند

.192 نسخه (40)

Michael Marmura, "Ghazalan Causes and Intermediaries," *Journal of the American Oriental Society*, 115 (1995): 92. (41)

تصور السُّبْبية هو ابن عربي، فكما نُوقش في الصفحات السابقة، يرى ابن عربي أن وهم الضرورة السُّبْبية موجود لأسباب مهمة للغاية، فهو يكتب إن "الله لم يؤسس الأسباب الثانوية بلا هدف" ،⁽⁴²⁾ "لقد أقام الله الأسباب وجعلها كالحجاب، ومن ثم فإن الأسباب تعود إليه بكل من يعلم أنها حجاب، لكنها تمنع كل من يتخذها آلة تحول دون الوصول إلى الإله الحقيقي، أي: الله".⁽⁴³⁾

يشير مفهوم السُّبْبية إلى شيء يكشف الله ويخفيه في نفس الوقت. الله يفعل خلف بنية السُّبْبية، وليس من السهل دائمًا رؤية الله على أنه محدث الأسباب الكامنة وراء حجاب السُّبْبية⁽⁴⁴⁾. إنه مع ذلك حجاب شفاف لأولئك الذين يرغبون في رؤية ما وراءه: "إنه يتجلّى بصور الأسباب الثانوية التي هي حجاب عليه".⁽⁴⁵⁾

يشير تشبيه الحجاب أيضًا إلى أن السُّبْبية الثانوية لها وظيفة أخلاقية، من حيث إنها تحافظ على: اللياقة، والطهارة، والأخلاق الضرورية للعلاقة بين الله وعبدته. تتطلب اللياقة ألا "ترفع الحجاب" لمن لا يستحق الحميمية مع الحقيقة، أو ليس مستعدًا لها⁽⁴⁶⁾. يجب الحفاظ على فكرة السُّبْبية في اللغة التقليدية؛ لأن إدراك الجمال والحكمة الحقيقيين في الظواهر الطبيعية ليس ممكناً دائمًا للجميع. وبطريقة مشابهة جدًا لابن عربي، أعاد التورسي بناء فكرة السُّبْبية كحجاب. وفي مقطع سبق الاستشهاد به، يكتب "كيف يخلق الله المسبب والسبب معًا خلقاً مباشراً. من أجل إظهار حكمته وإظهار اسمائه، من خلال إقامة علاقة سُبْبية ظاهرة واتصال من خلال الترتيب والاقتران، فإنه يجعل الأسباب والطبيعة ستاراً لقدرتها الكلية".⁽⁴⁷⁾

See fn. 538. Ibn 'Arab, *Futūhat*, II. 208.16 translated in Chittick, *Sufi Path*, 44. (42)

.19 .416 .3 (43) نفسه،

.1 .414 .2 (44) نفسه،

.2 .4496 .2 (45) نفسه،

Ibn 'Arab, *Fusūs*, 185; cf. Izutsu, *Sufism and Taoism*, 256-257. (46)

Nursi, *The Flashes*, 244 (47) . التشديد من المؤلف.

أولاً : يجادل التورسي بأن "الأسباب وُضعت" ، بحيث يمكن الحفاظ على منزلة القدرة في النظرة الظاهرية للعقل .

لقد أنشئت الأسباب لتكون "محجباً" لأفعال الخلق في الحالات "التي لا تتوافق مع منزلة وكمال الواحد الأحده الذي "لم يكن له كفواً أحد" .

العالم هو مجال الشر ، وكذلك مجال الخير . نشهد العديد من الأشياء في العالم ، من وجهة نظر جمالية ، هي قبيحة وغير لائقة وحتى بغيضة . كل شيء يحدث فيما يتعلق بالقدرة والإرادة والعلم الإلهيين . كيف نحافظ على كمال الله الأخلاقي ، بينما نعرف في نفس الوقت بأن الله هو خالق الشر كما الخير ؟

إن لم يُجب إجابة التورسي على هذا السؤال هو أن "خلق الشر ليس شرًا ، وإنما كسبُ الشر شر" ⁽⁴⁸⁾ .

يأتي الخير من الله فقط ، ولكن عندما يألف البشر الخير ، فقد يتحولونه إلى شر على أنفسهم ، وباستخدام مثاله ، فإن ضوء الشمس خير ، ولكنه يسبب أيضًا فساداً وتعفنًا للأشياء التي لا علاقة له بها بشكل صحيح . خلق الله المطر وهو خير ، ويمكن للمرء الاستفادة من المطر بشكلٍ خير ، ولكن يمكن للمرء أن يجعل نفسه مريضاً باكتساب عادة غير صحيحة مع المطر ، مثل: التعرض المفرط له ⁽⁴⁹⁾ .

تشير الأمثلة إلى أن الشر يظهر كملازم ضروري للخير ، ولكن فقط فيما يتعلق بنا ، وليس بالله . "في الوجه الداخلي" ، وجه الحقيقة الذي ينظر إلى خالقهم ، كل شيء شفاف وجميل ⁽⁵⁰⁾ . لذلك حتى في حالات الشر (الظاهري) والخطايا ، من المناسب أن "القدرة الإلهية نفسها يجب أن ترتبط بها" ، بشرط أن يظل الله في هذه العملية مصدر الخير الخالص ، وهذا يعني أن الله هو خالق كل من الخير والشر ، لكن هذه المكانة لا تؤثر في كمال الله الأخلاقي .

_____. Nursi, *The Words*, 478 (48) التشديد من المؤلف.

(49) نفسه ، 479

(50) نفسه .

ومع ذلك، لا يمكن للجميع رؤية الجمال والغرض من وراء الشر الظاهر، وهنا تدخل السُّببية، فالأسباب قد وُضعت كوسطاء، "بحيث يجب توجيه الشكاوى غير العادلة والاعتراضات التي لا أساس لها إلى هؤلاء وليس إلى الواحد كليًّا العدل؛ لأن العيوب تنشأ عنها، وعن عجزها، وضعف قدرتها"⁽⁵¹⁾. يرى معظم البشر السُّببية الثانوية، وينسبون إليها الشر. السُّببية هي بمثابة حجاب لمن لا يرى الخير وراء ظاهر الشر. وفي تصورهم أن الأسباب، وليس الله، مرتبطة بالشر، ويتم الحفاظ على منزلة الله وكماله. وبالنسبة للبعض، إن حجاب السُّببية قد رُفع. إنهم يفهمون أن الله يخلق الخير والشر معاً، لكن هذا لا يقودهم إلى الحط من كمال الله الأخلاقي؛ لأن "خلق الشر ليس شرًا، إنما اكتساب الشر شرًا". بالنسبة لأولئك الذين يستطيعون إدراك الخير من وراء الشر، ليست هناك حاجة للحجاب، وبالتالي، يختفي حجاب السُّببية. وبالنسبة لأولئك الذين لا يرون ذلك، فإن حجاب السُّببية باقٍ.

عزراذيل عليه السلام قال لرب العزة: "إن عبادك سوف يستنكرون مني ويستخطون عليّ عند أدائي لقبض الأرواح"، فقال الله سبحانه وتعالى له بـلسان الحكمـة: "سأضع بينك وبين عبادي ستائر المصائب والأمراض لتنوجه شكاواهم إلى تلك الأسباب".

وهكذا، نأمل. كما أن الأمراض ستائرٌ يرجع إليها ما يُتوهم من مساوئ في الأجل، وكما أن الجمال الموجود في قبض الأرواح - وهو الحقيقة - يعود إلى وظيفة عزراذيل عليه السلام، فإن عزراذيل عليه السلام هو الآخر ستار، فهو ستار لأداء تلك الوظيفة وحجاب للقدرة الإلهية، إذ أصبح مرجعاً لحالات تبدو ظاهراً أنها غير ذات رحمة، ولا تليق بكمال القدرة الربانية⁽⁵²⁾.

وبالتالي، فإن وهم السُّببية ضروري للحفاظ على: اللياقة، والطهارة، والأخلاق

(51) نفسه، 301.

(52) نفسه.

(أدب) في العلاقة بين الله والعباد. إن كمال الله الأخلاقي محفوظ في "النظرة السطحية للعقل". ينتبه العبد للسببية ليجسّد الأدب الذي تستوجبه طبيعة هذه العلاقة. إنها/ إنه يمجّد الله في كل الظروف، فتصبح السببية الثانوية الملاذ الأول للشكوى.

ثانياً: للسببية أيضاً وظيفة إبستمولوجية، دعونا نستعرّ مصطلحاً من كانط، إن فكرة السبب الثانوي مُسلّم بها كفكرة تنظيمية لغاياتٍ عملية⁽⁵³⁾.

في الواقع، على الرغم من أننا نعلم أن السببية الثانوية تخلو من الفعالية السببية، إلا أن الوهم يسمح لنا بفهم العالم، بوعي انتظام العالم، للحفاظ على إمكانية التنبؤ بالعالم. لذلك، يمكننا لأغراض عملية أن نتصرف في العالم كما لو أن السببية حقيقة.

ويربط الأسباب بالنتائج، أرسى الله نظاماً في الكون بناءً على إرادته، وأجبر الإنسان عَلَى طبيعته، وأوهامه، وخياله على الامتثال للنظام والالتزام به. بل وجه كل الأشياء إليه وهو أعلى بكثيرٍ من تأثير الأسباب على ملكته. وشحَّنَ الإنسان بالعقيدة والإيمان، لكي يمثل لهذه الدنيا بضميره وروحه، ويلتزم بها؛ لأنَّه في هذا العالم، تسود دنيا الأسباب على دنيا الإيمان، بينما في العالم التالي سوف تتجلى حقائق الإيمان على أنها أعلى من دنيا الأسباب⁽⁵⁴⁾.

إن الله يخلق السبب والتبيّنة، ولكنه لا يفعل ذلك بشكلٍ فوضوي، فالله يربط السبب والتبيّنة بعضهما البعض على نمط اعتيادي يُملئ على الذات. هذا العالم قابل للتتبُّؤ به ومتّسق؛ لأنَّ اعتياد الله يسود في هذا العالم.

تساعد هذه الأنماط المعتادة البشرَ في فهم العالم والتفاعل معه بطريقة أكثر فعالية، ولاكتشاف الخلق المعتمد لله، يجب على المرء أولاً أن يعيَ التدفق

(53) انظر مثلاً:

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), A180/B222.

(54) Nursi, *İşaratü'l-Icaz*, 26 . ترجمة المؤلف.

الشبيه بالقانون للظواهر الطبيعية. هنا، فكرة السُّببية، بالرغم من البناء العقلي دون أي حقيقة خارقة، تعمل كأدلة إبستمولوجية لإدراك الانتظام والاتساق في العالم.

كثير من الناس يأخذون خطأً بالسُّببية الثانوية لتقديم على السُّببية الإلهية. توفر فكرة السُّببية أساساً أكثر وضوحاً بين النخبة الدينية وعامة الناس. من الضروري لغويًا استخدام لغة السُّببية الثانوية للتواصل مع الآخرين، ومكذا يسمح النورسي بالاستخدام المجازي للغة السُّببية الثانوية بداعي الضرورة اللغوية.

من منظور إبستمولوجي، السُّببية الثانوية هي فكرة تنظيمية. ليس لها وجود حقيقي، ولكنها لا تزال تساعد المرء في التفاعل مع العالم بطريقة أكثر وضوحاً، وبعدها انعكاساً لطبيعة خلق الله المعتادة في العقل، فإنها تمكّن المرء من فك شيفرة تدفق الظواهر الشبيه بالقانون، كما أنها بمثابة جسر إبستمولوجي للوصول إلى حقائق لاهوتية أعلى، إنها وسيلة لتحقيق غاية وليس غاية في حد ذاتها، إنها محطة مؤقتة لبدء رحلة لاكتشاف حقائق ميتافيزيقية أعلى - ليست (أو ينبغي ألا تكون) إطاراً إبستمولوجياً دائمًا. لكن قلة فقط تتجاوز حاجب السُّببية وتكتشف الحقيقة: "إن الله يخلق السبب والنتيجة". يعتقد غالبية الناس أن السُّببية الثانوية حقيقة. لذلك، من أجل التواصل مع الآخرين، تستدعي الضرورة اللغوية استخدام لغة السُّببية الثانوية. وهنا يتصرف المرء كما لو أن السُّببية الثانوية كانت حقيقة دون أن تُنسب إليها الفاعلية السُّببية.

أخيراً، للسُّببية أهمية ثيوصوفية. بالنسبة للنورسي، العالم عبارة عن مرايا متعددة تعكس الأسماء الإلهية، وكلما زاد عرض المرأة، كان ذلك أفضل. هذا هو السبب في أن العالم متنوع للغاية، وفي حركة مستمرة، ويتراجع بين الصراوة والرحمة. يسمح الوسطاء الظاهرون بين الله والعالم بتنوع أكبر وانعكاس أكبر للأسماء الإلهية. إذا كان الله سيخلق تأثيرات مباشرة بدون علاقات سُببية، فإن معظم الأسماء الإلهية - مثل: الحكمة - ستكون خافيةً عن أعيننا. والـسُّببية، أو بعبارة أخرى، اتساق العمليات الطبيعية وتدرجها، يسمح

للفرد بإدراك حكمة الله وإرادته وإحكامه في مرآة الخلق، وكما نُوْقِشَ أعلاه، فإن جميع الأسماء الإلهية تتطلب أن تتجلى في مواقعها، وبالتالي، تُعرفها الكائنات الوعية. ومن خلال الخلق تحت هيكل الأسباب الثانوية، ويشكّل تدريجيًّا وثابت، يحول الله العالم إلى مرآة أكثر شمولًا، ويسمح بتجلى أكثر ثراء للأسماء الإلهية.

لا بد أن يكون -هذا القدير المطلق القدرة- مستغنيًا غناءً مطلقاً، فلا يشرك الوسائل العاجزة في إيجاده الشيء وفي هيمنة ربوبيته عليه... بل هو سبحانه وتعالى يخلق المسبب والسبب معًا من علوه خلقاً مباشراً، ويوجد بينهما سببية ظاهرية وصورية، ويقرن بينهما من خلال ترتيب وتنظيم، جاعلاً من الأسباب والطبيعة سناراً ليد قدرته الجليلة، وحجاباً لعظمته وكبرياته، ولتنبقي عزّه مترفةً مقدسة في عالياتها، ويجعل تلك الأسباب موضع الشكوى لما يتراوئ من ناقص، ولما يتصور من ظلم ظاهري في الأشياء⁽⁵⁵⁾.

إن العالم الذي يحصل فيه الخلق بشكلٍ فوري وفوضوي سيكون مرآة أقل شمولًا وقابلية للتفسير. يسمح الاتساق والتدرج في تدفق الظواهر بإظهار ثراء هذه الصفات الإلهية، مثل: الحكمة، والإرادة، والكرامة، والعظمة. إنه "ينشئ قسماً من الموجودات من عناصر الكون نفسه؛ إظهاراً لكمال حكمته، وتبلياناً لتجليات أسمائه الحسنة"⁽⁵⁶⁾.

لقد رأينا أن حجاب السببية في فكر النورسي له وظائف: ثيوصوفية، وإبستمولوجية، وأخلاقية. فمن الجهة الأخلاقية، إن حجاب السببية ضروري من أجل تطوير علاقة أصلية مع الله بمقتضى التمجيل والتطهر اللذين تتطلبهما طبيعة تلك العلاقة. ومن الجهة الإبستمولوجية، السببية هي فكرة تنظيمية، وهي محطة إبستمولوجية مؤقتة تُمكّن المرء من الوصول إلى مستوى لاهوتٍ روحي أعلى.

Nursi, *The Flashes*, 244.

(55)

(56) نسخة، 253

الله، من خلال الخلق تحت هيكل السُّبْبية الثانوية بطريقة منظمة، يمكن الإدراك البشري من فهم العالم والتفاعل معه بطريقة أكثر فاعلية وذات مغزى. ومن الجهة الشيّووصوفية، فإن انتظام العمليات الطبيعية وتدرجها يحولان العالم إلى مرآة أكثر شمولًا وقابلية لتفسير انعكاس الأسماء الإلهية التي تستدعي التجلّي بلا انقطاع. على هذا النحو، وبالرغم من أن النُّورسي لا يعيّن الفعالية السُّبْبية للسُّبْبية الثانوية، إلا أنه يقدم رؤية للعالم يكون فيها حجاب السُّبْبية مهمًا بشكل أساسي.

3.10 المعجزات والأسماء الإلهية:

يمكن أن نلمس تفاعلاً آخر مثيراً للاهتمام بين ظرفية النُّورسي والميتافيزيقا الصوفية في مقارنته لمسألة المعجزات.

يتواافق تفسيره للمعجزات مع الميول الأشعرية التي استعرضناها في الفصول السابقة، وهو يرى أنَّ المعجزة هي "تأكيد خالق الكون لإعلانه عن النبوة"، فعندما يؤكدنبيٌّ أنَّ الله قد عينه في هذا المقام يمكن أن يتجلّي إثبات هذا التعيين بإحدى طريقتين. إما أن كلمة "نعم" نطق بها الله، وإما أن الله يغير "ممارسته و موقفه المعتادين" ببناء على طلبه، وهذا من شأنه أن يؤكد دعوه "بشكل أكثر دقة، ويشكّل أكثر تأكيداً من كلمة: "نعم".⁽⁵⁷⁾

ويضيف النُّورسي أن هذه الانقطاعات في "ممارسته و مواقف الله المعتادة" يمكن فهمها أيضًا من منظور الميتافيزيقا الصوفية، وكما تمت مناقشته بالفعل، فإن مفاهيم القوانين المادية هي أدوات إيستمولوجية مفيدة لفهم العالم والتفاعل معه. ومع ذلك، يجب أن تكون هناك استثناءات لشمولية القوانين المادية، ويجب أن تكون هناك قوانين واستثناءات لهذه القوانين في آنٍ معًا،

Nursi, *The Letters*, 115-116.

(57)

لإجراء مناقشة مستفيضة حول فهم نورسي للمعجزات، انظر:
Umeyye Isra Yazicioglu, *Understanding the Qur'anic Miracle Stories in the Modern Age* (University Park, PA: Penn State University Press, 2013).

فالقوانين تجعل الفواهر الطبيعية قابلة للتنبؤ، وبالتالي، تصبح معرفة هذه الفواهر ممكنة.

بالمقابل، فإن المصادفة تجعل العالم مفتوحاً أونطولوجياً.

إن العالم قابل للتنبؤ؛ لأنّه يعمل بطريقة شبيهة بالقانون، ولكن لا تستند القوانين المادية ممكناً؛ لأن المصادفة المتضمنة في التركيبة الأساسية للعالم لا تكفي عن "مفاجأة" الإدراك البشري، وإن الضرورة والمصادفة متشابكتان.

ما السبب؟ لأن كلاً من الضرورة والمصادفة ضروريتان لتجلّي أسماء الله وصفاته.

إن شمولية السلوك الشبيه بالقانون للظواهر الطبيعية تنتج عن الصفات الإلهية، مثل: القدرة، والجلال، والحكمة.

تتطلب هذه الصفات درجة من الانتظام في العالم، فالقدرة والجلال يفرضان النظام، والحكمة تتطلب الانتظام؛ لأن العلم ممكّن فقط إذا كانت الفواهر الطبيعية متوقعة. من جهة أخرى، تستلزم صفة الإرادة ألا تكون أعمال الله مقيدة بإملاءات هذه القوانين الطبيعية، فمثل هذا التضييق يتعارض مع الحرية الإلهية، فالله يمتلك القدرة والحرية لكسر القوانين دون أن يقضي تماماً على الانتظام في العالم من أجل تجلّي الحرية الإلهية.

إن القدرة والحكمة والجلال تفرض الضرورة: (النظام، والسببية، وقابلية التنبؤ، والشبه-قانون)، تتطلب الإرادة والرحمة مصادفة: (تحرر، وانفتاح، ومعجزات). والمرء يلاحظ كلاً منها في العالم. هذه الطبيعة المزدوجة تجعل العالم مرآة أكثر شمولاً لعكس كل صفات الله.

إن القدير العليم والصانع الحكيم يُظهر قدرته وحكمته، وعدم تدخل المصادفة في أي فعل من أفعاله قطعاً، بالنظام والتناسق الذي تظهره عاداته التي هي على صورة القوانين الكونية.. وكذا يُظهر سبحانه بـ: شواذ القوانين الكونية، وخوارق عاداته، والتغيرات الظاهرة، واختلاف الشخصيات، وتبدل زمان

النزول والظهور.. يُظهر مشيّنته وإرادته، وأنه الفاعل المختار، وأن اختياره لا يرضخ لأي قيد كان⁽⁵⁸⁾.

من منظور العلاقة بين الله والعبد، فإن "افتتاح" العالم ينفي رتابة سيرورة العالم، و"يعلن أن كل شيء في حاجة إلى الله"⁽⁵⁹⁾.

تسمح المعجزات للفرد ببرؤية السبب الحقيقي، الله، الحجاب الوهمي لأسباب ثانوية. إذا لم يكن الله، كما يقول النورسي: قد خلق العالم على أنه مفتوح أونطاولوجياً، فمن السهل أن يخدع المرء بـ: وهم العلاقات السببية، وقابليتها للتتبؤ، ورتابة العلاقات السببية.

4.10 الإرادة الحرة:

كيف يُوفق النورسي بين فكرة الإرادة الحرة والحتمية التي اقتربحتها النزعة الظرفية؟ كما ناقشنا سابقاً، بذل علماء الدين المسلمين جهوداً كبيرة لشرح حرية الإنسان ضمن إطار ظرفي.

يرى المعتزلة عموماً الفعالية السببية الحقيقة في القدرة البشرية، بينما ينكر الأشعريون عموماً هذه الفعالية. ومع ذلك، فإننا نرى أيضاً أن الأشعريين يحاولون تخفيف حتمية موقفهم بافتراض نظرية الكسب.

يعامل النورسي مع مشكلة الإرادة الحرة بالاعتماد على هذا التقليد الأشعري، ومع ذلك، فهو يستعيّر أيضاً مفاهيم محددة من علماء اللامهوت المتأثرين. إذا كانت الظرفية ترى أن كلاً من السبب والنتيجة خلقاً بوساطة القدرة الإلهية، فيجب أن يكون الاختيار البشري أيضاً من خلق الله. وفي هذه الحالة تتبدل الحرية البشرية. ولتفادي هذا الاستنتاج، يرى النورسي أن الاختيار البشري هو مسألة منظورية (أمر اعتباري)، أو مسألة نسبية (أمر نسبي).

(58) Nursi, *The Words*, 217. التشديد من المؤلف.

(59) نفسه.

إن الميلان الذي هو أصل أساس الجزء الاختياري، أمر اعتباري عند الماتريديه، فيمكن أن يكون بيد العبد، ولكن الميلان أمر موجود لدى الأشعريين، فليس هو بيد العبد، إلا أن التصرف عندهم أمر اعتباري بيد العبد، ولهذا فذلك الميلان، وذلك التصرف فيه، أمران نسبيان، ليس لهما وجود خارجي محقق⁽⁶⁰⁾.

المصطلح الرئيسي هنا هو "الأمور النسبية" لفهم ما يعنيه النورسي بهذا المفهوم، ومن الضروري إلقاء نظرة سريعة على تاريخه. يبدو أن أول لاهوتى مسلم طبق نظرية المسائل النسبية (أمرٌ اعتباريٌّ) هو صدر الشريعة⁽⁶¹⁾.

ومثل الماتريدي، يفهم هذا الباحث أن الاختيار هو جوهر الإرادة البشرية. يميز الاختيار البشري (التخصيص) بين الفرَص⁽⁶²⁾. وما يميز "صدر الشريعة" هو أنه يضع الإرادة البشرية في مكانٍ ما بين الوجود - والعدم. فالإرادة البشرية شيءٌ "لا موجود ولا معذوم"⁽⁶³⁾. وبالتالي، فهي "أمرٌ نسبيٌّ" ، و"التوجه المكاني" هو مثال آخر على الأمر النسبي⁽⁶⁴⁾ ومصطلحات مثل: "الميئنة والميسرة" ، أو "الفوقية والتحتية" هي أمورٌ نسبية من حيث وجودها كموجوداتٍ علائقية، فعندما نبني جداراً، تظهر مسائلٌ نسبية، مثل: يمين الجدار أو يساره. يمكن تعريف الميئنة أو الميسرة بالنسبة للجدار، لكنهما ليسا في المقوله الأونطولوجية ذاتها كالجدار. الجدار موجود، لكن اليمين واليسار في الجدار غير موجودين ولا معذومين. ليس لهما وجود خارجي وهو موجودان فقط كأمورٌ نسبية في عين الراسد. السلة على الجانب الأيمن من منظور [باعتبارِ ما] وعلى اليسار من

(60) نفسه، 482.

(61) للحصول على تحليل جيد جداً للنفع هذا الباحث عن الإرادة الحرة في إطار ظرفٍ، انظر: Nazif Muhtaroğlu, "An Occasionalist Defense of Free Will," in *Classical Issues in Islamic Philosophy and Theology Today* (New York: Springer, 2010), 45-62.

(62) الفتازاني وصدر الشريعة، شرح التلويع على الترمذ لمن التنقح في أصول الفقه، المجلد 1، (بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ).

(63) نفسه، 332، 337، 338.

(64) من أجل مقلمة جيدة لهذه القضية، انظر: Muhtaroğlu, *Islamic and Cartesian Occasionalism of Occasionalism*, 332.

منظور آخر [باعتبار آخر]. هذه أمور نسبية بالنسبة إلى صدر الشريعة، تقع بين الوجود والعدم.

يضع صدر الشريعة الإرادة البشرية ضمن هذه المقوله الأونطولوجية الوسيطة. ولكن كيف لهذا أن يتتجنب الاستنتاجات الحتمية للظرفية؟ يستمر الجدل على النحو الآتي: بما أن إرادة الإنسان ليست وجوداً مخلوقاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، فإن القدرة الإلهية لا تنطبق عليها، وعلى هذا المنوال، فإن الأمور النسبية تقع خارج نطاق عمل الخلق، هذا يتواافق أيضاً مع الظرفية، حيث لا يزال بإمكان صدر الشريعة أن يقول: إن القدرة الإلهية تخلق كل وجود موجود. ينضم ابن همام إلى صدر الشريعة في وضع الاختيار البشري في هذه المقوله الأونطولوجية المميزة التي تقع خارج نطاق القدرة الإلهية⁽⁶⁵⁾.

يستخدم النورسي نفس المصطلحات.

بالنسبة إلى النورسي، فإن الإرادة البشرية هي أيضاً أمر نسبي يقع في هذا العالم الأونطولوجي الوسيط بين الوجود والعدم. وعلى هذا النحو، فإن الإرادة البشرية خارج نطاق القدرة الإلهية، وبالتالي، فهي حرة.

الأمور النسبية لا تستدعي أسباباً لوجودها. [إذا كان الأمر كذلك]، فإن الفرورة مستتدخل، وتُبطل الإرادة والقدرة على الاختيار، وبدلًا من ذلك، إذا كان سبب الأمور النسبية يكتسب ثقل التفضيل، فقد يصبح الأمر النسبي فعلياً وجوداً⁽⁶⁶⁾.

يشير النورسي هنا إلى أن الأمر النسبي لا يتطلب سبباً للوجود، ففي الموضع الوجدي الوسيط، تتمتع الإرادة البشرية ككينونة علائقية بالحرية؛ لأنها تقع خارج مجال الصفة الإلهية للقدرة. القدرة الإلهية تخلق الكائنات الموجودة. لكن الإرادة البشرية ليست موجودة ولا معدومة. يدعو الإنسان الإرادة والقدرة

Kama I al-Dn Ibn Humam, *Kitab al-Musayara* (Istanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 112- (65) 113.

Nursi, *The Words*, 482.

(66)

الإلهية. بهذا المعنى، فإن خيار الإنسان هو 'مناسبة' تزامن مع الإرادة الإلهية.

لتعزيز مكانته، يتبنى النورسي تمييز عالم الخلق وعالم الأمر من التقليد الروحي الإسلامي⁽⁶⁷⁾.

عالم الخلق هو مجال القدرة والإرادة الإلهيتين، فالقدرة الإلهية تخلق كل شيء في عالم الخلق، لكنها تفعل ذلك بمراعاة التسلسل السببي. يقترح النورسي أنه في عالم الأمر، يحدث الخلق مباشرةً، بدون سببية⁽⁶⁸⁾. ويكون موقع الروح البشرية والقوانين الطبيعية في عالم الأمر الذي يتجاوز الإدراك البشري.

ومن خلال افتراض وجود عالم يتجاوز السببية، وبالتالي، خارج نطاق القدرة الإلهية، يحرر النورسي الإرادة البشرية من الحتمية، بينما يحافظ في نفس الوقت على العلاقة الظرفية الصارمة بين السبب والنتيجة في عالم الخلق. بكل بساطة، في عالم الخلق أو، بعبارة أخرى، في عالم السببية، يكون النورسي ظرفياً متعمقاً. وفي عالم الأمر، حيث لا توجد سببية، يستطيع النورسي أن ينسب الحرية إلى النفس البشرية.

وبالتالي، فإن استراتيجية النورسي لإنساد الحرية إلى الإرادة البشرية دون التضحية بالمبادئ الأساسية للظرفية هي استراتيجية ذات مئتين:

أولاً: يضع الإرادة البشرية في عالم وسيط بين الوجود وعدم خارج نطاق القدرة الإلهية.

ثانياً: يفترض وجود عالم خالٍ من السببية. النفس البشرية التي تقع في هذا

(67) بخصوص تأثير أحمد سرهندي Sirhind في النورسي، من المحتمل أن النورسي استعار منه هذا التمييز مباشرةً. انظر على سبيل المثال:

Considering Ahmad Sirhind's influence on Nursi, it is probable that Nursi borrows this distinction directly from him. See for example, Ahmad Sirhind, *Maktabat*, vols 1-2, trans. Kasim Yayla (Istanbul: Merve Yayınlari, 1999), 34th Letter.

مع ذلك، تأسن هنا التمييز في وقت أبكر بكثير من سيرهنهدي.

(68) كتب: 'مثلها مثل القوانين الطبيعية الثابتة والدائمة، تأتي الروح من عالم الأمر وصفة الإرادة الإلهيين'، الكلمات، 735. إن التمييز بين المقولتين الانطولوجيتين تدعمه آيات مثل: «أَلَا لَهُ لِكُلِّ شَيْءٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ»، (سورة الأعراف، 54).

العالم، تذوق الحرية، ولكن دون تلك الحرية التي تسببها القدرة الإلهية.

يدرك النورسي أن هذا الجدال لا يوضح حقاً طبيعة تفاعل الإرادة البشرية والإرادة الإلهية، ولفهم آلية هذا التفاعل، يجب على المرء أن يعرف الطبيعة الحقيقية للنفس التي وفق النورسي، تأتي من "عالم الأمر"، وبالتالي، تبقى مجهولة لنا⁽⁶⁹⁾. بالنسبة إلى النورسي، لا يعرف البشر في الواقع كيفية التوفيق بين الإرادة الحرة والإرادة الإلهية. لكننا نعلم، بشكل تجريبي، أن لدينا إرادة حرية. إن حقيقة أننا لا نعرف كيفية حل هذه المشكلة لا تبني إمكانية وجود الاثنين معاً⁽⁷⁰⁾.

إن كل إنسان يشعر بالضرورة أن له إرادةً و اختياراً في نفسه، فيعرف وجود ذلك الاختيار وجداًنا. وإن العلم بما هي الم موجودات شيء، والعلم بوجودها شيء آخر، فكثير من الأشياء وجودها بدھي لدينا إلا أن ماهيتها مجهولة بالنسبة إلينا. فهذا الجزء الاختياري يمكن أن يدخل ضمن تلك السلسلة، فلا ينحصر كل شيء في نطاق معلوماتنا، وإن عدم علينا لا يدل على عدمه⁽⁷¹⁾.

على هذا النحو، أعتقد أن استراتيجية النورسي للتعامل مع مشكلة الإرادة الحرة تقترب بشكل مدهش من استراتيجية كانط.

نتذكر أن كانط يميز بين الإطار الحتمي السببي الذي نفرضه على العالم كما ندركه والعالم كما هو موجود في حد ذاته، مع افتراض الحرية الإنسانية

(69) تقول الآية القرآنية: «وَتَكَثُرَ لَهُ عَنِ الْأَرْوَاحِ قُلِ الْأَرْجُعُ مِنْ أَنْسٍ رَفِيْقٌ وَمَا أُوتِنَشَ مِنْ أَلْيَمٍ إِلَّا قِيلًا». لتحليل النورسي للروح، انظر النورسي، الكلمات، الكلمات، 533-556.

(70) وبالتالي، كتب وايتهيد أنه: "يجب علينا أن نذعن لتلك الافتراضات التي على الرغم من الانقادات، ما زلنا نستخدمها لتنظيم حياتنا"، في:

Process and Reality, corrected edn, ed. David R. Griffin and Donald W. Sherburne (New York: Free Press, 1978), 151.

وكما قال توماس ريد، فإن فعل إنكار هذه المبادئ يستلزم "جنونًا ميتافيزيقياً". انظر: *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense* [1764]: A Critical Edition, ed. Derek Brookes (University Park, PA: Penn State University Press, 1997), 268-269.

ترجمة معدلة. Nursi, *The Words*, 480 (71)

جزء من هذا الأخير. وهذه الإزدواجية تسمح لكانط بتأكيد السُّببية الصارمة بشكل مباشر في عالم الفينومينا [الظواهر] والحرية بعيداً عن عالم النومينا [الشيء في ذاته]. يتجلَّب عالم النومينا القدرة الإدراكية البشرية، لكن هذا الجانب منه بالضبط هو الذي يسمح لـ كانط بتحديد موضع الحرية هناك. وبالمثل، يؤكد النورسي أن عالم الخلق هو مجال العلاقات السُّببية، وتنطبق ظرفيته في هذا المجال من الواقع. تقع الروح والإرادة في عالم الأمر الذي يتجاوز السُّببية. وبالتالي، لا يمكن تفسير الـ "ما-هي" whatness المتعلقة بالروح والإرادة، وبالتالي، فإن علاقة الإرادة البشرية بالإرادة الإلهية غير مفهومة، لكن حقيقة أنها لا نعرف كيفية التوفيق بين الإرادة البشرية والإلهية لا تستلزم إنكار وجود مثل هذه العلاقة، وتتمثل استراتيجية النورسي في إظهار سبب عدم حل المشكلة، ولماذا لا يزال من المنطقي الإيمان بحرية الإنسان، في محاولته القيام بذلك دون التضحية بالمبادئ الأساسية للحركة الظرفية⁽⁷²⁾.

5.10 عدم تناسب السبب والنتيجة:

بصرف النظر عن محاولة إعادة صياغة النظرية الظرفية بلغة الميتافيزيقا الصوفية، فإن ما يجعل منهج النورسي فريداً ضمن التقليد الظرفي الإسلامي هو تأكيده على عدم التناسب الدائم بين السبب والنتيجة⁽⁷³⁾. يضيف النورسي، في البيان التالي، بعدها أعمق لنظريته الظرفية للسببية.

قد تبين الآية [القرآنية] غابات المسبب وثمراته لتعزل السبب الظاهري،

(72) ومع ذلك، هناك صعوبة رئيسية واحدة على الأقل في الحل المقترن. تستند الحجة بأكملها إلى افتراض أن المجال الأنطولوجي الوسيط بين الوجود وعدم الوجود ممكن، ولكن كيف يمكن فهم عالم وسيط بين الوجود وعدم الوجود؟ يبقى هذا السؤال دون معالجة في تناول النورسي للسببية، أناقش هذا الافتراض بمزيد من التفصيل في الفصل العادي عشر.

(73) ناقشت أيها تصور علم تناسب بين السبب والنتيجة في:

Ozgur Koca, "The Idea of Causal Disproportionality in Said Nursi (1877-1960) and Its Implications," *Journal of Islamic Philosophy*, 11 (2019): 5-32.

وتسلب منه قدرة الخلق والإيجاد. وليعلم أن السبب ما هو إلا ستاراً ظاهرياً؛ ذلك لأن إرادة الغايات الحكيمية والثمرات الجليلة تلزم أن تكون من شأن من هو علیم مطلق العلم وحکیم مطلق الحكم، بينما سببها جامد من غير شعور، فالآية تقيد بذكر الثمرات والغايات أن الأسباب وإن بدت في الظاهر والوجود متصلة مع المسببات إلا أن بينهما في الحقيقة وواقع الأمر بوناً شاسعاً جداً.

نعم، إن المسافة بين السبب وإيجاد المسبب مسافة شاسعة، بحيث لا طاقة لأعظم الأسباب أن تناول إيجاد أدنى مسبب، ففي هذا البُعد بين السبب والمسبب تشرق الأسماء الإلهية كالنجوم الساطعة، فمطالع تلك الأسماء هي في تلك المسافة المعنوية، إذ كما يُشاهد اتصال أذیال السماء بالجبال المحيطة بالأفق، وتبدو مقرونةً بها، بينما هناك مسافة عظيمة جداً بين دائرة الأفق والسماء، كذلك فإن ما بين الأسباب والمسببات مسافة معنوية عظيمة جداً لا تُرى إلا بمنظار الإيمان ونور القرآن⁽⁷⁴⁾.

هنا، يكرر النورسي ما ناقشناه من قبل، وهو أن "الأسباب ليست سوى ستار ظاهري"، لكن ما يثير الاهتمام في هذا المقطع هو أنه يؤكّد أن هناك أيضاً "بوناً شاسعاً" بين السبب والنتيجة، وفي مقاطع مماثلة، يقدم فكرة عدم التماض بين السبب والنتيجة. التتابع "متصلة أو متغيرة" مع الأسباب، ولكن لا يمكن ردّها إليها أبداً. هناك دائماً انقطاع أو فجوة عمودية في العلاقات السببية⁽⁷⁵⁾.

(74) Ibid., 435. التشديد من المؤلف. ترجمة معللة.

(75) انظر أيضاً: "فجميع أنواع الجمال المادي نابعة من جمال معنوي لمعانيها، ومن حُسن معنوي لحقائقها. أما حقائقها، فستتبين من الأسماء الإلهية، وهي نوع من ظلال تلك الأسماء... بعض أن جميع أنواع الجمال الموجود في هذا الكون وجميع أنماطه وألوانه، إنما هو: تجليات، وإشارات، وأماراث جمال مقدس من التصور ومجرّد عن المادة تتجلى من وراء عالم الغيب بوساطة أسماء". النورسي، الشعارات.

Nursi, *The Rays: From the Risale-i Nur Collection*, trans. Sükran Vahide (Istanbul: Sözler Neşriyat, 2002), 94.

علينا أن نلاحظ العبارة التالية: "في هذا البُعد بين السبب والسبب تشرق الأسماء الإلهية كالنجوم" ، هنا يستعير النُّورسي مرة أخرى فكرة من ابن عربي. إنه يرى أن العالم هو تعدد مواضع تجليات الأسماء الإلهية المستمرة والمتغيرة، فالأسماء الإلهية تؤسس كلَّ شيء على أنه مقولات لاهوتية تصف العلاقة بين الحقيقة المتجلىة وبين مصدر التجلي. مرة أخرى، لهذا السبب كتب النُّورسي أن "الأسماء الإلهية تشكل الحقيقة الحقة للأشياء" ⁽⁷⁶⁾.

إذا كان الله قد خلق السبب والنتيجة بطريقة "أنها متصلة بنتائجها ومجاورة لها" ، وأنه "في الحقيقة هناك بون شاسع بينهما" ، وإذا كانت الصفات والأسماء الإلهية تتجلى باستمرار "في هذا البُعد" بين السبب والنتيجة، فإن كل العلاقات السُّببية هي مواضع تُظهر الصفات الإلهية، وهكذا يحول النُّورسي السُّببية إلى مرآة تعكس الأسماء الإلهية.

لكن، كيف يمكن للمرء أن يبرر الإيمان بعدم التنااسب الدائم بين السبب والنتيجة؟ يقدم النُّورسي حججاً عدة للإجابة على هذا السؤال، على الرغم من أنها منتشرة في أنحاء كتاباته الضخمة، ولم تقدم بطريقة منهجية. بعض هذه الحجج أسبق من النُّورسي، واستخدمها قبله علماء اللاهوت الأشاعرة. لكن النُّورسي يستخدمها بشكلٍ مبتكر. ففي الأدب الأشعري الكلاسيكي، تُستخدم هذه الحجج لتأسيس نظرية الكسب و"عدم ملاحظة الاتصال الضروري" ، وينصب اهتمام النُّورسي الأساسي هنا على استخدام نفس الحجج لتحديد المسافة العمودية بين السبب والنتيجة في جميع العلاقات السُّببية. على سبيل المثال: في رسالة الطبيعة، يفترض النُّورسي أن هناك أربع طرق ممكنة لشرح استمرارية: الخلق، والنظام، والجماليات، والحكمة في العالم.

في حقيقة الأمر، بما أن الكائنات موجودة، ولا يمكن إنكار هذا، وبما أن كل كائن يأتي إلى الوجود في هيئة حكيمه وسامية، وبما أن كل كائن ليس

خارج الزمان، بل يتم تجديده باستمرار، إذا... أنت ملزم بأن تقول إما:

(1) إن الأسباب في العالم تخلق الأشياء.

(2) إن الكائنات تشكل نفسها.

(3) إن مجيتها إلى الوجود مطلوب واقتضته الطبيعة.

(4) أو إن قدرة الخالق القديم ذي الجلال هي التي توجده؛ لأنه لا سبيل إلى حدوثه غير هذه الطرق الأربع، حسب موازين العقل، فإذا ما أثبتت -إثباتاً قاطعاً- أن الطرق الثلاثة الأولى: محالة، أو باطلة ممتنعة، أو غير ممكنة، فالضرورة والبداهة يثبت الطريق الرابع، وهو طريق وحدانية الخالق بيقين جازم لا ريب فيه⁽⁷⁷⁾.

هذا هو الحال حتى فيما يتعلق بأكثر الأحداث الطبيعية شيوعاً. كيف، على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يشرح السقوط الحر للحجر الذي يحدث وفق صيغ رياضية محددة؟

تعطي معادلات الحركة المسافة (d) المقطوعة في وقت محدد (t) على كوكب يبلغ تسارع الجاذبية المحلي فيه (g)، متوسط السرعة بعد الوقت المنقضي ($v = \frac{1}{2}gt^2$)، السرعة اللحظية (v) للجسم الذي قطع مسافة (d) على كوكب كتلته (M) ونصف قطر (r) وفق الصيغة $v = \sqrt{2GM/r}$.

من الواضح أن هناك رياضيات وتناظراً، وربما جمالاً في هذه الحركة. لاستخدام منطق النورسي، في هذه الحالة، يمكن أن تُعزى الرياضيات وجمال السقوط الحر للحجر إلى:

(1) المصادفة البحتة.

(2) الحجر نفسه أو تفاعلات الجزيئات الأولية.

(3) قوانين الطبيعة.

(4) أو إله كلي القدرة وكلّي المعرفة.

(1) المصادفة البحتة: من الواضح أنها لا يمكن أن تكون سبب ظهور الرياضيات والجمال واستمراريتها في العالم⁽⁷⁸⁾. فالبحث عن مصدر الرياضيات والجماليات في الحجر نفسه أو في الجزيئات الأولية.

(2) التي تعيّن الحجر تؤدي إلى استنتاجات منطقية رهيبة؛ لأنّه إذا كانت الرياضيات والجماليات قد نشأ كلّ منها نتيجة التعاون والتفاعل بين عدد لا يُحصى من الجزيئات في الكون، فيجب على المرء أن ينسب الصفات الشبيهة بالله إلى الجزيئات الأولية، ويجب أن يكون لديها: عقل، وحكمة، وكمال أخلاقي لا حدود لها؛ لأنّ النظام والجمال في العالم ممكناً فقط إذا تحرك الجزيئات بمعرفة تامة للكون بأسره⁽⁷⁹⁾.

ومع الأخذ بالحسبان مثال النورسي المفضل المذكور أعلاه: هناك نور في العالم. إذا حاول المرء تفسير وجود الضوء دون أخذ الشمس في الحسبان، فسيجب على المرء أن يتخيّل أن كل شيء لامع، "على القطع الزجاجية الصغيرة وعلى قطرات الماء على وجه الأرض" هي مُنتِج ضوئها الخاص بها. ينتهي إنكار الشمس بافتراض عدد لا يُحصى من الشموس، وإذا لم يكن هناك إله واحد، فلا بدّ من وجود عدد لا يُحصى من الآلهة لشرح وجود كل صفة إيجابية في العالم⁽⁸⁰⁾. لذلك، يستنتج النورسي أن الجزيئات الأولية لا يمكن عدّها

(78) نفسه، 234-236.

(79) نظر على سبيل المثال: "لا شيء يمكن أن يوجد من دون كل شيء آخر. سر التعاون في أنحاء الكون مخفي ومتشرّ، ويدل كل جزء منه إلى التعاون المتبادل والاستجابة المتبادلة للاحتياجات. وباستطاعة قدرة كلية فقط أن تفعل ذلك، وأن تخلق الجزيء، ووضعه بشكل مناسب لجميع علاقاته. كل سطر وكلمة من كتاب العالم حتى الحاجة تدفع كل واحد إلى التعرّف على الآخر... كل كلمة حبة لها وجه وعين ينظران إلى كل الجمل". النورسي، الكلمات، 731.

(80) Nursi, *The Flashes*, 239.

(81) يتفق النورسي مع بينيلوبى مادى التي تسأل: "كيف يمكن للموجودات التي لا تسكن الكون

السبب الحقيقي دون رفعها بشكل خاطئ إلى مستوى إله أو آلهة. الذرات ليست السبب الحقيقي للأشياء، لكنها تعكس عقل الله وقدرته اللانهائيين.

وبالمثل، لا تقدم القوانين الطبيعية (3) إجابة مرضية عن سبب سير العالم بطريقة منظمة، ولماذا يؤدي هذا النظام إلى التصميم والجمال.

كما أسلفنا، يرى النورسي أن القوانين الطبيعية هي توصيفات لانتظام في العمليات الطبيعية. يمكن فك رموز هذه الانتظامات عن طريق البحث العلمي وتغليفها في صيغ رياضية.

وعلى هذا النحو، فهي بناءات عقلية دون حقيقة ما فوق عقلية مقابلة. يؤدي انتظام النظام المعتمد إلى ظهور هذه الأفكار في الذهن. ومع ذلك، لا يوجد سبب للاعتقاد بأن أوصاف الانتظام (القوانين الطبيعية) هي أسباب هذه الانتظامات. بل إنها موجودات مجردة غير فاعلة سبيلاً⁽⁸¹⁾.

يطور النورسي هذه الأفكار كنقد للفهم المشترك للقوانين المادية على أنها تتمتع بقوة توجيهية وتحكم العمليات الطبيعية، ولكن بشكلٍ أعمى. يتقارب لبُ حجة النورسي مع استفسار ديفيد راي غريفين: "إذا لم يكن هناك شيء سوى الجزيئات والحركة، فمن أين تأتي الرياضيات؟"⁽⁸²⁾

إذا كانت هذه الخيارات الثلاثة: (المصادفة، والجزئيات، والقوانين الطبيعية) لا تقدم إجابة شاملة لوجود واستمرار: النظام، والتصميم، والجمال، فيمكن للمرء أن يفترض عدم تناسب في العمليات السُّبية.

لا يفسر أي سبب من الأسباب: (المصادفة، والجزئيات، والقوانين الطبيعية)، التتابع (الترتيب، والتصميم، والجمال) المرتبطة بها مكانياً وвременноً.

المادي أن تشارك في أي تفاعل سبيلي على الإطلاق؟ من المؤكد، أن تكون مجردة، يعني: أن تكون خاماً سبيلاً.

Realism in Mathematics (Oxford: Clarendon Press, 1990), 37.

David R. Griffin, "Interpreting Science from the Standpoint of Whiteheadian Process Philosophy," in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, ed. Philip Clayton and Zachary Simpson (New York: Oxford University Press, 2006), 453.

لا تقتصر حجج النورسي بشأن عدم التناوب بين السبب والنتيجة على تلك التي تم بحثها أعلاه.

تتضمن مدوناته مناهج متعددة لهذه المشكلة، وسأراجع بعضها أدناه.

النحو الأول: هو ما أسميه الحججة من الوعي. كيف أحرك ذراعي؟ سأقوم ببساطة بتحريكه، وهو يتحرك. هل أستحق أن أسمى سبباً لهذا الحدث؟

بالنسبة للنورسي، الإجابة هي: "لا"، ففي الواقع، تحدث هذه الحركة الجسدية البسيطة على ما يبدو من خلال مشاركة عدي لا يُحصى من الجزيئات في العمليات العصبية والفيزيائية والكيميائية المعقدة. ولكي تكون السبب الحقيقي لشيء ما (في هذه الحالة حركة ذراعي)، سأحتاج إلى العلم بكل خطوة- أي: جميع التفاعلات الفيزيائية والكيميائية- التي تحدث على المستويات: دون الذرية، والذرية، والجزئية، والخلوية. لكننا لا نعرف ما يحدث حقاً على هذه المستويات في أجسادنا لإحداث أبسط الحركات الجسدية.

تذكر أن الأشخاص السابقين قد عبروا عن نفس النقطة⁽⁸³⁾.

من المهم أيضاً ملاحظة أن حجة مماثلة تطورت في النزعة الظرفية الفرنسية في القرن السابع عشر. كتب آرنولد غولينكس، على سبيل المثال: "أنت لست السبب في ذلك الذي لا تعرف كيفية تحقيقه."⁽⁸⁴⁾ يقدم مالبرانش نسخته الخاصة من الحججة: "لكني أنكر أن إرادتي هي السبب الحقيقي لحركة ذراعي، وأفكار عقلي، والأشياء الأخرى المصاحبة لإرادتي؛ لأنني لا أرى أي علاقة على الإطلاق بين هذه الأشياء المختلفة. حتى أنني أرى بوضوح أنه لا يمكن أن تكون هناك علاقة بين عزمي على تحريك ذراعي وبين استثنارة الأرواح الحيوانية، مثل: أي أجسام صغيرة محددة لا أعرف حركتها وشكلها التي تختار

(83) للحصول على نسخ مختلفة من هذه الحججه، انظر:

Baqillan, *al-Insaf*, 205; Juwayn, *al-Irshad*, 174; Juwayn, *al-'Aqda al-Nizamiyya*, 191; Gha-za li, *al-Iqtisad*, 87-88; Nasafi, *al-Tabsirat al-Adilla*, II. 613-618; Raz, *Muhasal*, 195.

Arnold Geulincx, "Metaphysica vera," in *Arnoldi Geulincx antverpiensis Opera philosophica*, ed. J. P. N. Land, vol. 2 (The Hague: Martinum Nijhoff, 1893), 2:150-151.

قنوات عصبية محددة من بين مليون أخرى لا أعرفها؛ بغرض التسبب بالحركة التي أرحب فيها من خلال عدد لا نهائي من الحركات التي لا أرغب فيها.⁽⁸⁵⁾

ويشكل مشابه للغاية، يخلص التورسي إلى أن العقل البشري لا يمكن عده السبب الحقيقي للأشياء التي لا يفهمها بشكل شامل، من الحركات الجسدية إلى العمليات الطبيعية. وعلى حد تعبيره: "هذه الأفعال تتطلب الوعي، لكن وعيك غير مرتبط بها. وهكذا، فإن سببها هو صانع واع، وليس أنت ولا أسبابك".⁽⁸⁶⁾ إن ما هو أكثر أهمية في المناقشة الحالية هو أن الفعل لا يمكن أن ينسب للوعي، على الرغم من أنها (الفعل والوعي) مرتبطة مكانياً وвременноياً ببعضهما البعض ويحدثان معاً، هناك فجوة عمودية معرفية بين الفعل نفسه وبين الوعي.

أسمي المقاربة الثانية الحجة من الإرادة، يقول التورسي: "إرادة الإنسان هي أبل وأقوى الأسباب، وعلى الرغم من حقيقة أن إرادة الإنسان تتعلق بأفعال مألوفة وطوعية، مثل: الطعام، والشراب، إلا أنها لسنا السبب فيها".⁽⁸⁷⁾ وحاجته في هذا المقطع ومقاطع مماثلة هي كالتالي: هناك دائماً عدم تناسب بين الإرادة والحركة. عندما أريد تحريك شفتي، أحركها. ولكن كيف يحدث هذا؟ لا ألاحظ ارتباطاً ضرورياً بين فعل الإرادة وفعل تحريك ذراعي. ترجيحي لا يكفي للتسبب بالحدث المقترب إليها. ويترتب على ذلك أن هناك دائماً فجوة عمودية بين الترجيح أو الأفضلية (السبب) والتائج.

أسمي المقاربة الثالثة الحجة من الاتصالية المكانية والزمانية التي هي جانب ضمني من ظرفية التورسي.

إن وجود كائن منذ فترة قصيرة لا يؤدي إلى استنتاج أنه لا يزال موجوداً

In *Oeuvres complètes de Malebranche*, ed. André Robinet, 20 vols. (Paris: Vrin, 1958- 1984), III: 226. As Steven Nadler has also pointed out, the principle applies to all cases of causal efficacy: S. Nadler, "Knowledge, Volitional Agency and Causation in Malebranche and Geulincx," *British Journal for the History of Philosophy*, 7 (1999): 263-274.

Nursi, Mesnev, *Risale-i Nur Külliyyat*, 2: 1347 (86) التشديد من المؤلف. ترجمة المؤلف.

(87) نفسه.

الآن، فلا يوجد اتصال ضروري بين الماضي والحاضر، ولا بين الحاضر والمستقبل. نذكر أنه وفق التقليد الأشعري، يعيد الله تكوين الذرات والحوادث التي تحدث في هذه الذرات باستمرار، وتم إعادة خلق العالم من جديد في كل لحظة. في أحد الأمثلة، يقارن النورسي العالم بالنهر الجاري⁽⁸⁸⁾.

يعكس النهر في أثناء تدفقه الشمس، فعندما ينقطع الاتصال بين النهر والشمس في أثناء تدفقه تحت الجسر، يتوقف النهر عن أن يعكس ضوء الشمس. بهذا المعنى، لا يمتلك النهر 'مظاهر' الضوء، ولكنه يعكسه فقط. والعالم عبارة عن عدو من المرايا المحدودة التي تتحرك باستمرار. تأتي كل مرآة وتذهب، ولكن الضوء يستمر⁽⁸⁹⁾.

والمرايا تستعيير نورها (بقاءها) من الله، وإذا استعارت كل شيء من الله، فهي ليست السبب الحقيقي لأي شيء.

يعكس هذا المثال اعتقاد النورسي بأن الكائنات الفردية التي تنضم إلى تدفق الزمن ليس لديها عيش بمفردها، وبطريقة تتفق مع سانتايانا، يقترح النورسي نوعاً من 'الأنواردية solipsism' في اللحظة الراهنة⁽⁹⁰⁾.

لا يؤدي وجود الكائنات في الماضي إلى استنتاج مفاده: إنها يجب أن تكون موجودة الآن، لا تقدم تجربتنا في العالم أي دليل على وجود علاقة سببية بين الماضي والحاضر. هناك دائماً عدم تناسب بين الماضي والحاضر.

في الختام، هناك موضوع متكرر في متون النورسي كافة، وهو عدم التناسب الدائم في جميع العلاقات السببية بين السبب والنتيجة. حتى أفضل

(88) تتدفق جميع المخلوقات، بإذن الهي، في نهر الزمن بلا انقطاع، وترسل من عالم الغيب، فتبليس الوجود الخارجي في العالم الظاهري، ثم يُلقي بها بطريقة منتظمة في عالم الغيب، وهناك تنزل. ثم يأمر من رازقها، تأتي باستمرار من المستقبل، وتتوقف عند الاستراحة لالتقاط أنفاسها، ثم يُلقي بها في الماضي'. النورسي، المعمات، 281.

(89) نفسه، 289-281.

(90) See George Santayana, *Skepticism and Animal Faith* (New York: Dover, 1955), 14-15.

التفسيرات من حيث القوانين المادية والسببية الثانوية لا تعطينا أي سبب لإنهاء بحثنا الفلسفي في تلك المرحلة. وتبقى الفجوة العمودية مائلة بين السبب: (المصادفة، والذرات، والقوانين الطبيعية، والإرادة، والماضي)، والنتيجة (الرياضيات، والجمال، والنظام، والحركة، والوعي، والحاضر).

6.10 الخلاصة:

بدل تفسير النورسي للسببية إلى أن الظرفية هي تقليد حي ومستمر في التفاعل مع النماذج العلمية والفلسفية السائدة.

تشير حالة النورسي أيضاً إلى أن الظرفية تستمر في إنتاج توليفة مع التيارات القوية الأخرى في التاريخ الفكري الإسلامي.

يعتمد النورسي مراراً وتكراراً على بعض الأفكار الظرفية مستعيناً بتفسير ابن عربي للأسماء الإلهية الذي يؤكد أن العالم هو تعدد المواقع لمظاهر الأسماء الإلهية.

يطبق النورسي أفكار ابن عربي على تفسيراته لـ: السببية الثانوية، والذرات، والمعجزات، والقوانين المادية دون الخروج عن المعتقدات المركزية للظرفية الأشعرية. والنتيجة هي تركيب أصلي لكلام الأشاعرة والميتافيزيقا الصوفية في السياق الحديث.

يلمح النورسي أيضاً إلى ما أسميه عدم تناسب بين السبب والنتيجة. وعلى حد علمي، فإن ما قدمه النورسي هو أول إسهاب مفصل لهذه الفكرة في التقليد الظرفي.

إن عدم التناسب يعني أن النتيجة/ النتائج غير قابلة للرد إلى سببها/أسبابها. لا يمكن إرجاع مزايا مثل: الرياضيات، والجمال، والنظام، والحركة، والوعي، والحاضر لكي تكون المصادفة، أو الذرات، أو القوانين المادية، أو الإرادة، أو الماضي. كما يقدم النورسي حججاً عدّة؛ ليؤكد هذه النقطة.

بعض هذه الحجج جديد، بينما بعضها الآخر مستعار من علماء اللاهوت الأشعريين الأوائل.

يرى التورسي أن هناك مسافة أنطولوجية وإستمولوجية دائمة بين السبب والنتيجة في جميع العلاقات السُّببية، وأنه ضمن هذه المسافة تتجلّى الصفات والأسماء الإلهية بلا توقف. على هذا النحو، يتم تحويل السُّببية بكليتها إلى موضوع.

الفصل الحادي عشر

نظريات السببية الإسلامية في السياق الحديث

سجال الدين والعلم

بحث حتى الآن ظهور أطروحتات مختلفة للسببية في التقليد الإسلامي وتطورها. سأتناول في هذا الفصل، هذه الأطروحتات في سياق المناقشة الحديثة للتوفيق بين الدعوى الدينية والعلمية حول طبيعة العالم.

أحد أهم أجزاء النقاش هو مشكلة كيف يمكننا فهم السببية الإلهية وفق المنهج العلمي.

هذا هو السؤال الذي يشغلنا في هذا المقام، وأطمح إلى استكشاف ما إذا كانت النظريات المدرورة حول السببية هي خيارات قابلة للتطبيق لدى التفكير في السببية الإلهية دون تقويض صرامة التوجّه العلمي للعالم.

1.11 السببية الإلهية والعلم :

كيف يجب أن يفهم المرء السببية الإلهية في عصر العلم؟ وكيف يفعل الله في العالم؟ يستحضر العديد من المفكرين تمييزاً مفيداً بين "الفعل الإلهي العام" و"الفعل الإلهي الخاص" للتعامل مع هذه المسألة⁽¹⁾.

يقدم نيكولاوس ساوندرز معاينةً تفصيليةً للطرق المختلفة للنظر في الفعل

(1) يفترض بول درير Paul Draper تمييزاً مشابهاً بين الفعل الإلهي "المباشر" و"غير المباشر" في "الله والعلم والطبيعة"، في:

The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ed. William J. Wainwright (Oxford: Oxford University Press, 2005), 281.

الإلهي العام والفعل الإلهي الخاص، وعلى الأخص الأخير. بالنسبة له، فإن الأفعال الإلهية العامة هي "أفعال الله التي تتعلق بال الخليقة كلها من الجهة الكونية وفي وقت واحد. وهذا يشمل أفعالاً مثل: الخلق البدني، والحفظ على النظام العلمي، وقوانين الطبيعة من قبل الله". يشير الفعل الإلهي الخاص إلى "أفعال الله التي تتعلق بزمان ومكان محددين في الخليقة على أن كلاً منها يتميز عن الآخر، وهذا تصنيف عريض يتضمن الفهم التقليدي لـ "المعجزات"، وفكرة العناية الإلهية، والاستجابات لصلة الشفاعة، و فعل الله الشخصي، وبعض أشكال التجربة الدينية".⁽²⁾

كانت هناك انتقادات لكل من المفهومين المقتربين.

يرى ج. د. كوفمان، على سبيل المثال، بأنه "لم يعد من الممكن بالنسبة لنا أن نفكّر في أحداث فردية أو محددة بحد ذاتها في تجربتنا الحديثة".⁽³⁾

إن الأدلة العلمية حول الترابط بين جميع الأحداث يجعل الفعل الإلهي الخاص ليس فقط "صعب التصديق"، ولكن أيضاً "مستحيل التصور".

كما أثارت أطروحات الفعل الإلهي الخاص الانتقاد لاحتمال الافتقار إلى: العدالة، والهوى، والتجميد [التشبيه] المفرط، واللامبالاة من جانب الله⁽⁴⁾. كما قوبلت مقتراحات الفعل الإلهي العام بالنقد. إذا كان الله يتصرف من خلال الحفاظ على قوانين الطبيعة، فإن هذا يؤدي إلى إنكار أي ردود فعل سببية واستقلالية من جانب النظام المخلوق، وبالتالي، يجعل الله مسؤولاً بشكل مباشر عن جميع الأحداث - الأمر الذي يطرح أسئلة عويصة حول: الإرادة الحرة، والمسؤولية الأخلاقية، والعدالة الإلهية⁽⁵⁾.

Nicholas Saunders, *Divine Action and Modern Science* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), 21 (emphasis mine). (2)

G. D. Kaufman, "On the Meaning of 'Act of God,'" *Harvard Theological Review*, 61 (1968): 188. (3)

M. Wiles, *Reason to Believe* (London: SCM Press, 1999), 16-17. (4)

(5) لمناقشة مطولة، انظر:

Saunders, *Divine Action and Modern Science*, 17-47.

بسبب هذه الصعوبات المتعلقة بكل من أطروحتات الفعل الإلهي الخاص والفعل الإلهي العام، يقترح ساوندرز أننا "نحتاج إلى إيجاد حل وسط بين هاتين النظريتين: أحدهما حلٌ يكون فيه هو الخلية المستمرة لحالات محددة من الفعل الإلهي الخاص التي قد يتصرف الله فيها بطريقة شخصية".⁽⁶⁾

لقد بُذلت محاولات لمواجهة هذا التحدي، وقام العديد من المفكرين بتقصي الآثار اللاهوتية والفلسفية لبعض النظريات العلمية لفهم الفعل الإلهي في عصر العلم.⁽⁷⁾

وقد تتبع: آرثر كومبتون، وإريك ماسكال، وإدموند ويتاكر، وجورج طومسون، وروبرت راسل، ونانسي مورفي الآثار الفلسفية لميكانيكا الكم للخروج بأن الفعل الإلهي مفهوم دون انتهاك السلوك الشبيه بالقانون للظواهر الطبيعية.⁽⁸⁾

تشير القوانين الاحتمالية لميكانيكا الكم إلى وجود لا يقين [ربة] على مستويات مختلفة من الحقيقة. وهذه الربيات متصلة في الطبيعة. ووفق النظرية السائدة لميكانيكا الكم، فإن الدالة الموجية هي في حالة تراكم احتمالات [إمكانات] عدّة. يعمل الله بالتأثير على "الجزئيات دون الذرية كقوة شبه فيزيائية" ويتلاعب بالنظام الكمي.⁽⁹⁾

وهذا يعني أن الأنظمة الكمية لها دائمًا أكثر من احتمال واحد، ويمكن

(6) المصدر السابق، 31.

(7) هناك عدد من الأعمال الممتازة التي تقدم تاريخ المناقشة، مثل:

Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* (New York: Harper Collins, 2000); Ted Peters, *Science and Theology: The New Consonance* (Oxford: Westview Press, 1998); Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* (New York: Harper Collins, 2000), 31.

Cf. Nancey Murphy, *Reconciling Theology and Science: A Radical Reformation Perspective* (Kitchener, Ontario: Pandora Press, 1997); Robert J. Russell, Nancey Murphy, and Arthur Peacocke, eds, *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1995).⁽⁸⁾

R. J. Russell, "Does 'the GodWho Acts' Really Act? New Approaches to Divine Action in the Light of Science," *Theology Today*, 54.1 (1997): 64-65.⁽⁹⁾

فهم الله على أنه يحقق أحد هذه الاحتمالات دون الأخرى.

في النهاية، تنداعى الدالة الموجية إلى اختيار أحد الاحتمالات المرغوبة. يؤدي هذا بدوره إلى ظهور تغيرات محددة في المستويات الأعلى من العالم الكلامسيكي⁽¹⁰⁾. على سبيل المثال: قد تسبب الأحداث الكمية التي تحدث داخل جزيء الحمض النووي في حدوث طفرات جينية محددة يتم تضخيمها بواسطة الخط الجرثومي [الجنس أو المنتش] *germ line*، وتنثر في المسار التطوري للكائن. وهكذا، فإن القوانين الاحتمالية لميكانيكا الكم ستكون تحديداً للطريقة التي يتصرف بها الله في العالم⁽¹¹⁾. كما يقول تريسي: "هذا التحديد الإلهي للأحداث غير المحددة بطريقة أخرى لن يتعدى على القانون الطبيعي، طالما أن هذا الفعل الإلهي يعمل ضمن الانتظامات الإحصائية".⁽¹²⁾.

استخدم بعض مؤلفين نظرية العماء [الكاوس] لاقتراح أن المنظومات اللاخطية توفر طريقة للتفكير في الفعل الإلهي.

هذه الأنظمة شديدة الحساسية للتغيرات الصغيرة في الظروف الأولية، مما يجعل النتيجة غير متوقعة عملياً.

ومع ذلك، تختلف نظرية العماء تماماً عن نظرية الكم، إنها تعمل ضمن إطار عمل تحدده الميكانيكا الكلاسيكية، ولا يقترح فرضيات جديدة أو عدم تحديدات وجودية وجوهية في العمليات الطبيعية.

إنها ليست "نظرية جديدة في الفيزياء".

(10) من المهم أن نفهم أن هذه الإمكانيات يتم توفيرها بالفعل من قبل النظام، ولا يتم تقديمها من الخارج..

Nancy Murphy, "Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrodinger's Cat," in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. Robert Russell, Nancy Murphy, and Arthur Peacocke (Vatican City State: Vatican Observatory Publications, 1995), 344-348; also see Saunders, *Divine Action and Modern Science*, 155.

T. F. Tracy, "Particular Providence and the God of the Gaps," in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. R. Russell, N. Murphy, and A. Peacocke (Vatican: Vatican Observatory and Berkeley: The Center for Theology and the Natural Sciences, 1995), 315.

المسألة المركزية هنا تكمن في القابلية الحوسية لأنظمة العماء.

أولى جون بولكينهورن الآثار اللاهوتية لنظرية العماء اهتماماً خاصاً؛ ونظرًا لعدم قدرتنا على معرفة جميع الظروف الأولية، تبقى الأنظمة العمانية غير قابلة للحوسبة.

في الواقع، تصل الصيغ الرياضية التي تصف هذه الأنظمة الديناميكية إلى حالة من الكثافة اللانهائية، حيث لا يوجد فرق بين الخيارات البديلة؛ ونظرًا لأن الظروف الأولية غير معروفة، فقد نفكر في الله على أنه يميز بين خيارين متقاربين من خلال تقديم بعض المدخلات متناهية الصغر التي تؤثر في النتيجة الإجمالية للنظام بأكمله دون إضافة طاقة جديدة، ويتم تضخيم هذه المدخلات الصغيرة جدًا من خلال ديناميكيات نظام العماء، وبالتالي، تغيير سلوك سائر المنظومات⁽¹³⁾.

طبق البعض نظام بيولوجيا emergence ونظرية الانبعاث system biology لمناقشة ما يدعونه اختزالاً علمياً يؤكد أن البنيات ذات المستوى الأدنى تحدد دائمًا أحداث المستوى الأعلى.

تشير هذه النظريات إلى فكرة أن العالم يعمل من أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى. بالنسبة لمؤيدي هذه المقاربة، فإن هذه الرؤية التي قدمها العلم تدعو إلى نقلة نوعية وإعادة تصور للفعل الإلهي⁽¹⁴⁾.

يستخدم آرثر بيكوك المفهوم العلمي للخصائص الفوقة التي "تنبثق" من

(13) للدفاع عن هذا الموقف، انظر:

John Polkinghorne, *Science and Providence: God's Interaction with the World* (Boston, MA: Society for Promoting Christian Knowledge, 1989); and *Science and Theology: An Introduction* (Minneapolis, MN: First Fortress Press, 1999); and *Belief in God in the Age of Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 2002).

(14) للدفاع عن هذا الموقف، انظر:

Philip Clayton, *In Quest of Freedom: The Emergence of Spirit in the Natural World* (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprech, 2009); and *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

المستويات الأدنى، ولكن لا يمكن أن تُخترَل إلى تلك المستويات. تمارس هذه الخصائص الناشئة تأثيراً سببياً تنازلياً على المستويات الأدنى⁽¹⁵⁾. وعلى هذا النحو، تسمح لنا فكرة الانبعاث بالتفكير في العلاقة بين الله والكون بطريقة شاملة. يشمل الله العالم، ويعطى عليه في الآن نفسه. الله ليس منفصلاً عن العالم، ولا يمكن اختزاله به. يمكن تشبيه هذه العلاقة، باستخدام تشبيه بيكوك، بالعلاقة بين الملحنين وموسيقاهم⁽¹⁶⁾. ونظراً لأنه لا يمكن اختزال الملحن بعمله، فإن الله لا يمكن اختزاله بالعالم. ومع ذلك، هناك علاقة جوهرية بين الملحن والقطعة الموسيقية. كما يقول فيليب كلايتون: "الإله اللامتناهي أو ناطولوجياً أقرب إلى الأشياء المحدودة بالقدر الذي يمكننا التفكير فيه دون تبديد التمييز بين الخالق والمخلوق بالكلية."⁽¹⁷⁾

وقد أثارت النماذج اللاهوتية المقترنة لميكانيكا الكم والأنظمة العماية ونظرية الانبعاث كثيراً من الانتقادات:

أولاً: قيل: إن النظريات العلمية تتطور باستمرار، وبالتالي، فهي متعددة [مؤقتة]. هناك قضايا لم تتم تسويتها في كل هذه المجالات، ومن ثم، فإن التفسير اللاهوتي المقدم على أساس الوضع الحالي للنظرية العلمية يجعل أي محاولة تصالحية مؤقتة، وبالتالي، إشكالية. للرد على هذا الاعتراض، يمكن للمرء أن يجادل في أن حقيقة التطور المستمر للنظريات العلمية لا تؤدي إلى استنتاج أن أي محاولة للتوفيق بين الدين والعلم تُعد مشكلة.

Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming-Natural, Divine, and Human*, 2nd ed. (London: SCM Press, 1993), 159-160; See also Philip Clayton, *God and Contemporary Science* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 232-269; and "Panentheism Today: A Constructive Systematic Evaluation," in *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, ed. P. Clayton and A. Peacocke (Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2004), 263-264; and "Natural Law and Divine Action: The Search for an Expanded Theory of Causation," *Zygon*, 39 (2004): 632-633.

Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, 173-177; also, *Creation and the World of Science: The Reshaping of Belief*, 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 2004), 105-106.

Philip Clayton, "The Pantheistic Turn in Christian Theology," *Dialog*, 38 (1999): 290. (17)

يجب أن يأخذ التفسير اللاهوتي لنظرية محددة هذا التردد في الحساب.

أضف إلى ذلك أن هناك حقائق أساسية اكتشفها العلم حول العالم لا يبدو أنها مؤقتة، بما في ذلك أن قوانين الطبيعة يمكن التعبير عنها كصيغ رياضية، وأن العالم قد تم ضبطه بدقة من أجل الحياة.

ثانياً: قيل أيضاً: إن النظريات العلمية تصلح لقراءات فلسفية متعددة، فنظرية الكم، على سبيل المثال: تسمح بتفسيرات غير حتمية، ولكنها لا تتطلبها، وكذلك فإن التأويل الاحتمي للنظرية ممكن أيضاً⁽¹⁸⁾. كما تحدّ النظرية بشكل خطير من تأثير التفاعلات اللاحتمية على المستوى دون الذري على تطور العالم. يؤكّد ساوندرز، على سبيل المثال: إنه من خلال ميكانيكا الكم، فإن الأمر يستغرق ملايين السنين لتحقيق حتى أبسط النتائج⁽¹⁹⁾. يبدو أن الطبيعة الاحتمالية للعالم دون الذري يتم حسابها في المتوسط بوساطة قوانين حتمية على مستويات أعلى.

ثالثاً: هناك طرح يفيد بأن التأويلات اللاهوتية المقترنة للنظريات العلمية الحديثة قد تؤدي إلى فهم تجسيمي بشكل مفرط للله، الأمر الذي يتنافس مع الأسباب المخلوقة، إما ترجيحتها جانبًا في معجزات تَدَخُّلية أو استجلاب التأثير الإلهي بكلّ دقة؛ كي يضطلع بعض المسائل، حيث يكون نظام الأسباب اللانهائية منقوصاً⁽²⁰⁾.

إنها مشكلة لاهوتية، ولكن إذا كانت الفرضية اللاهوتية للمرء تسمح بدرجة من التجسيم أو بحديث ما لوضع الله 'في وضعة تابع للخلق'،⁽²¹⁾ كما هو

(18) كما اقترح، على سبيل المثال، ديفيد بوم David Bohm .

N. T. Saunders, "Does God Cheat at Dice? Divine Action and Quantum Possibilities," (19) ZYGON, 35.3 (2000): 541-542.

Thomas F. Tracy, "Theologies of Divine Action," in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, ed. Philip Clayton and Zachary Simpson (New York: Oxford University Press, 2006), 608.

Saunders, "Does God Cheat at Dice? Divine Action and Quantum Possibilities," 541- (21) 542.

الحال في بعض التفسيرات الكنوتية kenotic [إخلاء المسيح نفسه في تجسده]، فقد لا يبدو أن هذا يمثل مشكلة.

ما يمكننا قوله هنا بأمان هو أن مسألة السُّبْبَيَّة الإلهية تبقى دون حل، والاقتراحات مفتوحة للنقد، مما يجعل هذا النقاش مستمراً وحيوياً.

إن إلقاء نظرة فاحصة على المناقشات بين علماء المسلمين المعاصرين يكشف أيضاً عن عدد من الاتجاهات ذات الصلة بالتفريق بين المعتقدات الدينية والتائج العلمية.

في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، جادل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وسعيد النورسي بأنه لا يمكن أن يكون هناك تعارض حقيقي بين النص الموحى، وهو القرآن، وبين النص المخلوق، وهو العالم؛ لأن مؤلف النصين هو الله. لذلك يمكن، من حيث المبدأ المواجهة بين الدين والعلم. ويمكن حل التزاعات "الظاهرة" بإعادة تفسير النص على أساس التائج العلمية (مع عدم تجاهل الطابع التجريبي المؤقت لتلك التائج).

أضف إلى أن العلم في كتاباتهم يحمل أهمية لاهوتية وروحية.

يعتقد سعيد النورسي، كما بحث أعلاه، أن العلم يكشف عن الكنوز الخفية للأسماء الإلهية التي تظهر في العالم.

كما يعكس الفن، والانسجام، والجمال، والرياضيات، والتصميم في العالم الصفات الإلهية.

ينشأ الصراع الحقيقي بين الدين والعلم عندما يستخدم العلم للهيمنة والأغراض الهدامة، كما هو الحال في الاستعمار، ومن ثم، فإن التوفيق بين الدين والعلم هو بالأساس مسألة أخلاقية⁽²²⁾.

(22) يتصور العلم هنا ك مجال خالي من القيم الأخلاقية. لمناقشة مطولة، انظر: Ibrahim Kalin, "Three Views of Science in the Islamic World," in *God, Life and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, ed. Ted Peters, Muzaffar Iqbal, and Syed Noamanul Haq (Aldershot: Ashgate, 2002), 43-75. For a refutation of this position, see Taner Edis, *An Illusion of Harmony: Science and Religion in Islam* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2007).

ظهر اتجاه رئيس آخر بين العلماء المسلمين في أواخر القرن العشرين، وهو الحجة القائلة بأن العلم بناء اجتماعي. على سبيل المثال: يعتمد إسماعيل الفاروقى وضياء الدين سردار على رؤى فلسفة العلم المعاصرة كما صاغها فلاسفة، مثل: بوير، وبولاني، وكون، وفييرابند، ولاكatos، فضلاً عن نقد ما بعد الحداثة لادعاءات الحقيقة المطلقة.

في هذه الأديبيات، يظهر العلم كنشاط محدد زمنياً وثقافياً، وهذا ما يسمح بالتشكيك في الوضع الإبستمي للعلم، ويرفض التسلسل الهرمي الذي تم إنشاؤه بين ادعاءات الحقيقة الدينية والعلمية⁽²³⁾. تسمح الصفة النسبية للإبستمولوجيا العلمية أيضاً للفاروقى بالقول: إنه في إطار إسلامي، لا تتغير تفسيرات النتائج العلمية فحسب، بل تتغير أيضاً منهجية العلم ذاتها. ثم أطلق مشروعًا غير مجرد لـ "أسلامة" العلم.

كان هناك نقد لهذا النقاش أيضاً، على أساس أن مشروع أسلامة العلم ينطوي على توطين محدد للنشاط العلمي، وبالتالي، يتجاهل عالمية منهجيته. يفترض نصار قسوم، على سبيل المثال، أن العلم لديه بالفعل أساس متين ومنهجية فعالة. إن المحاولة برمتها لتوطين العلم أو إعادة اختراعه هي محاولة غير مجده وغير ضرورية⁽²⁴⁾.

هناك أيضاً علماء مثل: سيد حسين نصر، وألبارسان أتشكياش Alparslan Açıkgenc، وعثمان بكار الذين يرون بأن التوتر بين الدين والعلم لا يمكن حله دون تعديل المقدمات الميتافيزيقية للعلم الحديث، وهو أمر علماني في جوهره، ويؤدي حتماً إلى نزع الطابع المركزي عن العالم. والطريقة الوحيدة لمنع هذه النتيجة هي تنشيط النظرة التقليدية المقدسة للعلوم - سواء أكانت الصينية، أم

See Ismail al-Faruq, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Washington, DC: IIIT, 1982); and Ziauddin Serdar, *Explorations in Islamic Science* (London: Mansell Publishing Ltd, 1989). (23)

Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London and New York: I.B.Tauris, 2011), 110-139. (24)

الهندوسية، أم الإسلامية- التي قد تدرس العالم بكفاءة، مثل: العلم الحديث دون استيعاب افتراضاته الميتافيزيقية. مثلاً، يرى نصر، مع أعضاء المدرسة التقليدية (Perennialist) مثل: فريجوف شوان، ورينيه غينون، وتيموس بورخارت، بأن العلوم ما قبل الحديثة والحديثة تتضمن اختلافات في مفاهيمها عن: الطبيعة، والمناهج، والافتراضات الكونية، والموقف الإبستمولوجي. وكذلك إطار العمل المعياري الذي تتم من خلاله معالجة 'الحقائق' التي يُعثر عليها بالملاحظة والتجريب⁽²⁵⁾.

إن حججهم ليست واضحة دائمًا، لكن يبدو أن 'نصر' وآخرين يقترحون وجوب تفكيك النظرة الحديثة للعالم من خلال تغيير افتراضاتنا الأساسية حول طبيعة الحقيقة، والافتراضات التي يملئها الباراديغم السائد للثنائية- الميكانيكية- البشرية التمركز⁽²⁶⁾.

تسمح الأبحاث الحديثة ببعض النقد لهذه المسائل، ويفيد قسم من مشروع نصر يعتمد على مبادئ غامضة.

إن أفكار وحدة الله القوية ودور المعرفة الحديثة لا تضيف شيئاً مبتكرًا لفهمنا للعمليات العلمية.

لستنا بحاجة إلى تفكيك العلم لإعادة تقديسه. الهدف العام هو التوفيق بين

(25) مساهمة نصر في الميدان هائلة. انظر له:
An Annotated Bibliography of Islamic Science, 3 vols (Lahore: Suhail Academy, 1985); Science and Civilization in Islam (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987); An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1964).

للتفاوض عن هذا الموقف من قبل مؤلفين آخرين، انظر:
Alparslan Acikgenc, Islam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim (Istanbul: Turkiye Diyanet Vakfi, 2006); Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam (Cambridge, UK: The Islamic Text Society, 1998).

(26) للدراسة جيدة لطرح نصر، انظر:
Ibrahim Kaln, "The Sacred versus the Secular: Nasr on Science," in Library of Living Philosophers: Seyyed Hossein Nasr, ed. L. E. Hahn, R. E. Auxier, and L. W. Stone (Chicago, IL: Open Court Press, 2001), 445-462.

التقليد الديني والحداثة العلمية والعقلانية... دون أن يكون ذلك فصامياً⁽²⁷⁾.

وبالمثل، يرى غلشاني بأن نقاش نصر الميتافيزيقي غير ضروري؛ لأن العلم والميتافيزيقا متكاملان أكثر من كونهما متناقضين⁽²⁸⁾. علاوة على ذلك، يلاحظ ستيفانو بيغلياريدي أن "الجيل الجديد" من المؤلفين المسلمين لا يؤيدون أي نوع من "أسلامة" العلم⁽²⁹⁾.

ما هو أكثر أهمية لمناقشتنا هو أن هناك أيضا بعض المقترنات المتعلقة بكيفية التفكير في السببية الإلهية وفق المنهج العلمي في العالم. على سبيل المثال: يدافع قسم عن الطبيعية المنهجية كخيار قابل للتطبيق.

لا يرى قسم أي تناقض بين "تبني كل من النظرة التوحيدية للعالم ومنهجية طبيعية تماماً للعلم".

يجادل بأن المذهب الطبيعي المنهجي هو "وجهة نظر ونهج محايadan، وقد ثبتَ أنه مشمر، ويبدو أنه يتافق مع كيفية عمل العالم".

أضف إلى أنه يمكن أيضاً بناء اللاهوت المتواافق مع الطبيعية المنهجية من خلال الاستفادة من الميل العقلانية داخل الإسلام، مثل: اللاهوت المعتزلي⁽³⁰⁾. كما يعتقد قسم أن الله يتفاعل معنا "من خلال الروح... وليس من خلال الآلات المادية"⁽³¹⁾.

Guessoum, Islam's Quantum Question, xxvi. (27)

Mahdi Golshani, *From Physics to Metaphysics* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies 1997), 75. (28)

Stefano Bigliardi, *Islam and the Quest for Modern Science: Conversations with Adnan Oktar, Mehdi Golshani, Mohammed Basil Altaie, Zaghloul El-Naggar, Bruno Guideroni and Nidhal Guessoum. Transactions* (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 2014), 180. (29)

<http://muslim-science.com/islam-science-methodological-naturalism-divine-action-and-miracles/>. (30)

Bigliardi, *Islam and the Quest for Modern Science*, 175, 176. (31)

وبما يتفق ونزعته الطبيعانية المنهجية methodological naturalism، يرفض قسم المعجزات⁽³²⁾.

وبالمثل، يرى غلشاني أن المعجزات هي في الواقع ظاهرة طبيعية نادرة تحدث من خلال "قوانين الطبيعة المختلفة التي لا نعرفها"، ويوضح غلشاني أن هذه الظواهر تحدث، ولا ينبغي تأويل التقارير عنها مجازياً. فمن الممكن أن تكون المعجزات الموصوفة في النصوص المقدسة قد حدثت بالفعل لـأسباب فيزيائية غير معروفة⁽³³⁾. ومع ذلك، يرى قسم أن هناك عيباً من الجهة المنطقية في حجة غلشاني؛ لأنه إذا حدثت معجزة من خلال القوانين الطبيعية، وإن كانت غير معروفة، فلا يمكن أن تحمل اسم "معجزة"⁽³⁴⁾. كما أنه لا يمكن أن تكون هناك معجزات طبيعية.

يعود محمد ب. الطائي إلى الأشوري، وخاصة كتابات الغزالى، ليدافع عن الفعل الإلهي في العالم.

يقترح أنَّ العقيدة الأشعرية الشهيرة عن إعادة خلق العالم من جديد في كل لحظة يمكن استخدامها لشرح الفعل الإلهي على المستوى الكمومي [الكونتي]. يكتب أن "خصائص المادة والطاقة تتجدد بلايين المرات في الثانية... والشخص الذي يجدد هذه الخصائص هو الله"⁽³⁵⁾. وفق ذلك، يقبل الطائي أن المعجزات تنبع من "الطبيعة الاحتمالية للعالم المادي"⁽³⁶⁾.

إنها نادرة للغاية، ولكنها موجودة. وبالمثل، يقبل برونو غايدردوني إمكانية المعجزات كأحداث فردية وغير متكررة؛ ونظرًا لتفريدها وندرتها على وجه

(32) المصدر السابق، 173.

(33) المصدر السابق، 57 - 58.

Ibid., 173. Guessoum also implies that although God can violate His own laws, He does not necessarily do so. "God put together the laws so that things function in an orderly manner," ibid., 175.

(34) المصدر السابق، 98.

(35) المصدر السابق، 84.

التحديد، 'لا يستطيع العلم قول أي شيء عن المعجزات'؛ لأن العلم يمكنه فقط تفسير الأحداث القابلة للتكرار. ومع ذلك، لا يرى غايدردوني أن 'الله يتدخل بصفته فاعلاً'؛ لأن مثل هذه المكانة 'تُصْرِّف فكرتنا عن الله'. على الرغم من أن الله يستطيع تغيير قوانين الطبيعة، إلا أنه 'اختار عمداً عدم تغييرها'.⁽³⁷⁾

تشير هذه النظرة الموجزة إلى أن القضايا الأساسية للعلماء المسلمين في التوفيق بين الدين والعلم هي قضايا: أخلاقية، وإبستمولوجية، ومتافيزيقية. ويرى هؤلاء العلماء بأن الصراع ينشأ عندما تقرأ النصوص التأسيسية بافتراضات خطأ ويشكل تعسفي، وعندما يتم استخدام قوة العلم دون اعتبارات أخلاقية، وعندما لا تفهم حدود نظرية الإبستمولوجيا العلمية، أو عندما لا تدرك الافتراضات المتافيزيقية الأساسية للعلم.

2.11 العلم والظرفية الإسلامية:

التفت الآن لمناقشة الاتجاهات المحتملة للظرفية الإسلامية حول ما يمكن أن نسميه قلب الجدل المعاصر حول الدين والعلم: التوفيق بين السُّببية الإلهية والمنهج العلمي. إن استقصائي يحدد نقاط القوة والضعف في الظرفية الإسلامية في مواجهة هذا التحدي.

واحدة من أعظم مزايا الظرفية الإسلامية هي أن إطارها ينطوي على افتراضات مسبقة عدة تداخل مع المبادئ التوجيهية للبحث العلمي.

يمكن للظرفية، على وجه التحديد، أن يجادل، دون تناقض المنطق الداخلي للنظرية، بأن التفاعلات في العالم منتظمة، والأحداث المادية مشروعة، والحسابات والتنبؤات الفيزيائية ممكنة.

إن اتساق العمليات الطبيعية مفهوم أساسي في الظرفية الإسلامية، كما

(37) المصادر السابق، 146-147.

يُوحِي مفهوم العادة. وعلى الرغم من أن الظرفية تنفي الارتباط الضروري، إلا أنها تؤكِّد الاقتران المستمر بطريقَة يمكن أن تؤمن انتظام تفاعلات السبب والنتيجة وتوحيدِها. إن إنكار الضرورة السببية في الأشياء لا يعني بالضرورة حدوث فرضي في العالم. فالنظرية تنص صراحةً على أن الله يخلق نمطًا اعتماداً مفروضاً ذاتياً، ولا يحكم العالم بطريقَة عشوائية، وإذا كان هذا هو الحال، كما يلاحظ غريفيل، إلى الحد الذي لا يتم فيه خرق عادات الله، فإن عالم الظرفية الإسلامية يظل غير قابل للتمييز عن كونِ تحكمه قوانين فيزيائية⁽³⁸⁾.

لكن ماذا عن المعجزات؟ كيف يمكن للظرفيين التعامل مع احتمال حدوث خرق في عادات الله دون تقويض المبادئ التوجيهية للعلوم الطبيعية؟

لقد أصر ابن رشد بالفعل على أنه في اللحظة التي ينكر فيها المرء العلاقة الضرورية في السببية، لا يستطيع أن يقدم أي تنبؤات موثوقة حول العالم. يمكن للظرفية الإسلامية أن تقدم ثلاثة حلول ممكنة لهذا التحدى.

1. يتمثل الأول في تهميش الأحداث الخارقة إلى الحد الذي تبقى فيه العملية الطبيعية لقوانين الطبيعة هي الإطار التوضيحي المركزي للعالم المادي، والرُّضوخ أمام الغيبية، كما اقترح ويليام ديمب斯基 في مكان آخر، فقط عندما تكون هناك أسباب قوية جدًا. أسباب للاعتقاد بأن "الموارد التجريبية قد استنفذت".⁽³⁹⁾

في الواقع، يقترح الغزالى نفسه حلًا مماثلًا، فمع توقعه لانتقادات ابن رشد، يقبل الغزالى بأنه إذا تم إنكار وجود صلة ضرورية بين السبب والنتيجة، فمن الممكن أنه "ومن وضع كتابًا في بيته، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلامًا أمرد عاقلاً متصرفاً، أو انقلب حيواناً".⁽⁴⁰⁾ ومع ذلك،

Frank Griffel, "Al-Ghazali," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/alghazali/>. (38)

William Dembski, "On the Very Possibility of Intelligent Design," in *The Creation Hypothesis*, ed. J. P. Moreland (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), 132. (39)

(40) الغزالى، التهافت، 170.

فإن هذا لا يحدث، وينبغي ألا تتوقع حدوثه للأسباب الآتية:

الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكناًت لم يفعلها، ولم ندعُ أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكناًة يجوز أن تقع، ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسيخ في ذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسّحاً لا تنفك عنه⁽⁴¹⁾.

يرمي الغزالى في هذا المقطع إلى تهميش الأحداث الخارقة دون إنكار إمكانية حدوثها.

إن اطّراد العمليات الطبيعية "يرسيخ في ذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسّحاً لا تنفك عنه". وفق هذه النسخة من الظرفية، لا يحكم العالم "حاكم اعتباطي".

هذا على الأقل ليس الاستنتاج الذي يقترحه علماء، مثل: الغزالى. وإيماننا "الراسخ" بالانتظام في هذا العالم يعتمد على اطّراد التاريخ الكوني للعالم، وإذا هيمنت الأحداث العادية على الماضي، فإنها ستهيمن أيضاً على الحاضر والمستقبل⁽⁴²⁾.

المهم في نقاشنا أنه على الرغم من انتقاده للصلة الضرورية، لا يزال الغزالى راضّحاً لنكرة الاطّراد التي تستخدمنا لتنظيم حياتنا⁽⁴³⁾.

يكمن تشكيك الغزالى في الإطار الميتافيزيقي للسببية فقط، وليس في بُنية

(41) المصدر السابق.

(42) ليس الغزالى وحده من يؤمن بهذه القناعة. يتفق معه كثيرون في تقليد علم الكلام الظريفي اللاحق. انظر على سبيل المثال، الجرجاني، شرح المواقف:

Jurjan, *Sharh al-Mawamqif*, trans. Omer Turker, a Parallel Turkish-Arabic text, 3 vols (Istanbul: Turkiye Yazma Eserler Kurumu Baskanligi, 2015), 512.

(43) يكتب أ. ن. وايتهايد أياً كيف "يجب علينا الخضوع لتلك الافتراضات، التي، على الرغم من النقد، ما زلنا نستخدمها لتنظيم حياتنا":

Process and Reality, 151. Quoted in David Ray Griffin, "Science and Process Philosophy," in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, ed. Philip Clayton and Zachary Simpson (Oxford: Oxford University Press, 2006).

السببية، ففي نظامه، تبقى العمليات الطبيعية منتظمة وشبيهة بالقانون. وعلى الرغم من أن الله يستطيع تغيير قوانين الطبيعة، إلا أنه اختار عدم تغييرها. وبالتالي، فإن فكرة "الفطرة السليمة" للسببية ضرورية⁽⁴⁴⁾. وفي حين نخفق في إثبات الصلة الضرورية، لا يزال تجب علينا إدارة حياتنا كما لو أن هناك صلة ضرورية. يمكن للمرء أن يختار، من وجهة نظر ميتافيزيقية، أن يصدق حقيقة الدعاوى الظرفية، لكن لا يزال بإمكان المرء، من وجهة نظر عملية، أن يعيش الحياة معأخذ إمكانية التنبؤ بالعالم في الحساب. على هذا النحو، يؤيد الغزالي وجهة النظر القائلة: إنه، في إطار ظرفي، وعلى الرغم من الشك المشروط بشأن طبيعة العلاقات السببية، فإن فكرة اطراد العمليات الطبيعية لا تزال، ولنستعير مفهوم كانت افتراضًا ضروريًا للعقل العملي⁽⁴⁵⁾.

يمكن أيضًا ملاحظة ميل مماثل لقبول المعجزات وتهميشه بين المسلمين لظرفيين الأوائل. يقول الباقلاني، على سبيل المثال: إن الله يخرق المسار الطبيعي للأحداث، ويخلق المعجزات فقط لحماية أنبيائه⁽⁴⁶⁾. وهذا يعني أن المعجزات لها معنى فقط في سياق إرسال الأنبياء، وبما أن إرسال الأنبياء، وفق النبوة الإسلامية، قد انتهى في القرن السابع، فينبغي للمرء ألا يتوقع أي خرق لاحق في النظام الطبيعي الظاهر.

في هذا المنعطف، قد نلاحظ أيضًا إمكانية قيام أحد الظرفيين بالتمييز بين الرأي الميتافيزيقي والمنهج العلمي؛ نظرًا لأن الشاغل الأساسي للظرفية هو

(44) في هذه النقطة، يمكن أيضًا ملاحظة أن مدرسة "الفطرة السليمة" الإسكتلنديّة تشتهر في نفس الشعور. يشارك العضو الأكثر شهرة في المدرسة، توماس ريد، الكثير من شكوك هيوم فيما يتعلق بالسببية. ويوافق على أنه ليس لدينا خبرة حسية للعلاقة الضرورية بين السبب والتبيّنة. لكن هذا لا يجعل الفهم العام للسببية خاطئًا. يرى:

Ryan Nichols and Gideon Yaffe, "Thomas Reid," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reid/>.

(45) انظر مثلاً: Kant, *Critique of Practical Reason* (1788), trans. and ed. M. J. Gregor (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), 5:135-136.

(46) الباقلاني، البيان.

الإطار الميتافيزيقي للسببية الفعالة، وليس بنية السُّببية الفعالة. يأتي هذا من البصيرة الأساسية للظرفية أن الملاحظة تكشف فقط عن الاقتران المستمر، ولا يمكن أن ثبتت الصلة الضرورية. يبقى الانقسام بين الصلة الضرورية والاقتران الثابت دائمًا، حتى بعد أفضل تفسير علمي. وفق ذلك، يمكن أن يعتقد الظرفني أن العلوم الطبيعية توفر درجة أكبر من الإمكانيات التفسيرية تجاه العالم المادي أكثر من أي طريقة أخرى معروفة دون تقديم الحقيقة الميتافيزيقية؛ لأن الطريقة التي تمارس بها الأسباب الظاهرة تأثيرها تتجاوز فهمنا.

وفي واقع الأمر، هناك تحرك في هذا الاتجاه ضمن التقليد الظرفني اللاحق. على سبيل المثال: كتب ابن خلدون - الذي يُنظر إليه على نطاق واسع على أنه ظرفني⁽⁴⁷⁾، والفيلسوف الأول الذي درس التاريخ والمجتمع كموضوع للعلم المنهجي - أنه "حتى لو كانت [تلك العلوم] غير كافية لتحقيق النية [اليقين الميتافيزيقي] لدى الفلسفه، إلا أنهم يشكلون أسلم معيار للتأمل الذي نعرفه"⁽⁴⁸⁾. على الرغم من أن العلوم الفيزيائية لا يسعها تحقيق اليقين الميتافيزيقي، إلا أنها قد تقدم تقدیرات تقریبیة أكثر أو أقل حول العالم المادي. هذا الفصل بين الحقيقة الميتافيزيقية والمنهجية العلمية يجعل من السهل على الظرفيين المساهمة بالظرفية كرأي ميتافيزيقي مع الاعتراف بالقيمة المنهجية للبحث العلمي.

وقد يُقال أيضًا: إن الظرفية الأشعرية تشتراك في صفات محددة مع

(47) من أجل بعض تقييمات نظرية السُّببية لابن خلدون، انظر:

Edward OmarMoad, "Ibn Khaldūn and Occasionalism," in *Occasionalism Revisited: New Essays from the Islamic and Western Philosophical Traditions*, ed. Nazif Muhtaroglu (Abu Dhabi: Kalam Research Media, 2017), 61-82; Syed Farid Alatas, *Ibn Khaldun* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 105-116; H. A. R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory," *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, 7.1 (1933): 23-31; Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981), 79-81; Henry A. Wolfson, "Ibn Khaldun on Attributes and Predestination," *Speculum*, 34.4 (1959): 586.

Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, ed. N. J. Dawood and trans. Franz Rosenthal (Princeton, NJ (48) and Oxford: Princeton University Press, 2004), 405.

الأميريقية، بالنظر إلى شكوكية الأولى تجاه الروابط السُّبْبية على أساس أنه لا يمكن تحديد موقعها في الملاحظة. قد تكون لهذا الموقف الظرفي مزايا محددة للبحث العلمي؛ بسبب تركيزه على الملاحظة. وكما هو مبين في الفصل الخامس، تؤدي هذه الشكوكية في الواقع إلى موقف تسوائي تجاه بعض التركيبات العقلية لعلم الفلك الباطلني والفيزياء الأرسطية. على سبيل المثال: يعتقد على قوشجي فكرة الأجرام السماوية بعدها مجرد بناء عقلي خالٍ من أي أساس في الحواس. وربما لعب هذا دوراً في تجريد النشاط العلمي من بعض المفاهيم الفلسفية غير الضرورية.

تشير هذه الحوادث وما شابهها في تاريخ الظرفية الإسلامية إلى أن الدراسة الظرفية المتماسكة للعالم يجب أن تل JACK إلى الأسباب الطبيعية عند تفسير الظواهر الفيزيائية، وهذا الشكل من الظرفية يل JACK فقط إلى ما هو خارق للطبيعة عندما تكون هناك أسباب قوية جدًا للاعتقاد بأن الموارد الأميركيقة قد استندت.

إن قبول هذه الأحداث ذات الاحتمالية المنخفضة للغاية التي ربما تحدث مرة واحدة فقط في عمر الكون لا يؤثر حتمًا في كيفية دراسة المرء للعالم هنا والآن. من جهة أخرى، يمكن لمثل هذه الظرفية أيضًا أن تجمع بين مفترضي الفعل الإلهي العام والخاص؛ نظرًا لأنَّ عمل الله الكوني هو "الخلفية المستمرة" لأفعال إلهية محددة نادرة للغاية، ولكنها ممكنة⁽⁴⁹⁾.

2. الجواب الثاني المحتمل هو النقاش بأنه على الرغم من قبول الظرفية الإسلامية باحتمال حدوث خرق في عادات الله، إلا أنها بالتأكيد لا تتطلب ذلك. إنها ظرفية ترى الفعل الإلهي وراء كل نشاط سببي. والطريقة التي يفعل بها

(49) تقول أمينة إسراء يازيجي أوغلو: إن تمييز سعيد النورسي بين "المبادئ الكونية وال العامة" و"التفصيلات والمظاهر الخاصة" ينطوي على أن "بنية الكون ذاتها هي، بدلاً من الاستسلام للدقة القاسية وـ"قبود" القوانين الطبيعية"، يمكن للمرء أن يأمل في تدبير خاص في مواقف فريدة، ويصرُّ بها الأمل.

Understanding the Qur'anic Miracle Stories in the Modern Age (University Park, PA: Penn State University Press, 2013).

العالم هي نفس الطريقة التي يخلق بها الله. ومن ثم، على الرغم من أن المسلمين الظرفيين يسمحون بإمكانية التدخل، إلا أنهم لا يطلبون ذلك لتأكيد الفعل الإلهي. لم تُصمم النظرية للبحث عن الله في أحداث أو معجزات خارقة، بل في السببية نفسها. من وجهة النظر هذه، يمكن تسمية مسيٍ يسوع على الماء وعوم السفينة على الماء بـ "المعجزات".

في الواقع، إن مفهومي التدخل والمعجزة هامشيان تماماً وفق المنطق الداخلي للنظرية، والهدف الأساسي منها هو شرح التدفق الطبيعي الشبيه بالقانون للعمليات الطبيعية دون فرض روابط سببية ضرورية، ودون إنشاء وساطة سببية بين الله والعالم.

عبارة أخرى، تهدف الظرفية إلى النظر إلى جميع الأحداث العادية على أنها معجزات، من حيث إنَّ الاقتران الذي يحدُثه الله بين السبب والتَّيْجَة يمكن التَّبُؤُ به بشكلٍ إعجازي ومتكرر.

الهدف الرئيسي هو العثور على الله "في ما نعلم". بالنظر إلى أن الظرفية الإسلامية لا تحتاج إلى انتهاك قوانين الطبيعة للدفاع عن الفعل الإلهي، فإن النظرية تقترب في الواقع من المنهجية العلمية من حيث صلتها بدراسة العالم.

3. الإجابة المحتملة الثالثة التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإجابة الثانية هي القول: إن الظرفية يمكن أن تبني وجهة نظر مختلفة تماماً بخصوص المعجزات. اقترح العديد من المؤلفين وجهاً نظر عقلانية وطبيعية للمعجزات. في هذه الأدبيات، لا تظهر المعجزات على أنها "انتهاكات لقوانين الطبيعة" بل هي "أحداث نادرة للغاية تقع تحت قوانين الطبيعة". إنها "متسقة مع العمليات الطبيعية، ولكنها تتجاوزها".⁽⁵⁰⁾ يمكن في التاريخ الفكري الإسلامي، تتبع هذه النظرة للمعجزات حتى ابن سينا وابن رشد. على سبيل المثال: يدافع ابن رشد عن الموقف القائل بأنه في حين أن المعجزات تنتج من سلاسل سببية نادرة

Terence L. Nichols, "Miracles in Science and Theology," *Zygon*, 37.3 (2002): 703- 716. (50)

للغاية، فقد لا نتمكن من تحديد ماهية هذه الأسباب. على الرغم من هذا الاقناع، فإنه يجادل أيضاً بأنه ينبغي عدم التشكيك في المعجزات، على الأقل علناً؛ بسبب وظيفتها في التعليم الديني والأخلاقي للجماهير (أي: تأكيد النبوة). فضلاً عن ذلك، تبني العديد من المفكرين المسلمين المعاصرين - مثل: قسوم، وغلشاني - تفسيرات طبيعية للمعجزات⁽⁵¹⁾.

هل يمكن لظرفي أن يقبل وجهة نظر المعجزات على أنها متوافقة مع القوانين الطبيعية؟

أعتقد أن الجواب بالإيجاب. ليست هناك حاجة إلى ظرفية إسلامية لتصوير المعجزات على أنها مخالفات لقوانين الطبيعة، على الرغم من الاتجاه العام بين الأشعريين لرؤيتها على هذا النحو.

يمكن أن يخلق الله المعجزات على أنها انتهاكات لقوانين الطبيعة أو تتفق مع قوانين الطبيعة. إذا كانت الفكرة الرئيسية للMuslims الظرفيين هي أن السبب والنتيجة من صنع الله دون وساطة، ومرتبطة ببعضها البعض على مسار اعتيادي محدد ذاتياً، فإن هذه المقدمات يتم الحفاظ عليها في كل من الحالتين - حتى عندما يرى المرء المعجزات على أنها أحداث نادرة للغاية تتفق مع قوانين الطبيعة المعروفة/ المجهولة.

فما دام يتم الحفاظ على الله بعده خالق السبب والنتيجة، يبدو أن كل وجهة من وجهات النظر الطبيعية والخارقة للطبيعة بخصوص المعجزات تتوافق مع منطق الظرفية.

إذا كان هذا صحيحاً، فيمكن عندئذٍ أن تؤيد الظرفية الإسلامية فكرة أن العالم يجب أن يُدرس كما لو أنه لا توجد فجوات سبية أو خروق في عادات الله أو انتهاكات لقوانين الطبيعة.

عند هذه النقطة قد يجادل النقد بأنه إذا أظهر العلم أن العالم يتبع القوانين

See Bigiardi, Islam and the Quest for Modern Science, 57-60, 81, 145-146.

(51)

في جميع عملياته وظواهره، فلماذا لا نقول فقط: إن الله يفعل بشكل غير مباشر من خلال دعم العالم وقوانينه، والسماح للأشياء بالعمل وفق هذه القوانين؟ صحيح أنه من منظور التفسير الديني والتفسيرات البديلة المماثلة، يمكننا الادعاء أن على المرء دراسة العالم كما لو كان محكوماً بسببية ثانية.

الهدف من هذه المناقشة، مع ذلك، ليس جعل الظرفية الإسلامية تتنافس مع أطروحات أخرى تشرح فعل الخلق الإلهي.

إنه يدرس ببساطة ما إذا كانت نظرية السببية هذه- التي قدمت عبر التاريخ الفكري الإسلامي (وفي الوقت الحاضر) للعديد من المسلمين تفسيراً لاموتياً ومتافيزيقياً للعالم- يمكن أن تسهم في هذا النقاش حول فعل الخلق الإلهي.

قد يكون النقد الآخر هو أن الظرفية الإسلامية هي مجرد حيل عقلية بارعة.

تعتمد الظرفية على فكرة أن "الارتباط المستمر" (بين الأحداث) لا يشكل "ارتباطاً ضروريًا"، فالقوانين الطبيعية هي عادات الله. والعالم يُعاد خلقه من جديد في كل لحظة. المقدمات ليست بالضرورة بدهية.

وأيضاً، عندما تكون "أداة الارتباط" موجودة دائمًا، فمن الصعب القول بعدم وجود اتصال. وبالتالي، قد يرى النقد أن الظرفية هي مجرد سفسطة. ربما يكون الرد الوحيد الذي يمكن أن تقدمه الظرفية الإسلامية هنا هو القول بأنه ينبغي عدم تجاهل الحجة لمجرد أنها تبدو بعيدة المنال. وكعقيدة متافيزيقية، لا يمكن تقييم قوتها إلا من خلال استكشاف اتساقها الداخلي وكفايتها لشرح الظواهر الحسية بشروطها الخاصة⁽⁵²⁾.

قد يجادل النقد أيضاً بأن فكرة عدم التمييز بين السببية الإلهية، والسببية الثانية لا تترك لنا أي حجة لوجود الله. فالظرفية الإسلامية تفترض أن الله يؤثر في الكون ككل في جميع نقاط الزمان والمكان.

(52) أتبع هنا طرح ألفريد ن. وايتهيد في *Process and Reality*, 3-7.

لكن إذا كانت جميع حالات التغيير والاستمرارية في العالم هي من فعل الله، فكيف يمكننا أن نستنتج وجود الله من الظواهر الطبيعية؟ إذا كان كل حدث هو نتيجة عمل الخلق الإلهي، فلا يمكن القول حقاً: إن الطبيعة توفر إطاراً لاستقصاء النشاط الإلهي. بعبارة أخرى، إذا كان الله في كل مكان، فلا سبيل للقول: إن الله «هنا»، فكما كتب ووكر، «إذا كان عمل الله قابلاً للتطبيق على كل فئة من الأحداث (طبيعية، إعجازية)، وفي بعض الحالات، على كل شيء، فإن تعبير 'فعل الله' يبدو كأنه فقد أي محتوى جوهري سواء أكان مثل ذلك الذي يشير التساؤلات، من جهة، أو مثل محتوى فريد كافٍ لكي يفسّر على أنه فئة منفصلة من أفعال، تسمى: 'أفعال الله'، من جهة أخرى»⁽⁵³⁾. هل يمكن للظرفية الإسلامية أن تقدم إجابة هنا؟

الرد المحتمل هو: إن انتظام الطبيعة وأناقها وجمالها وقوانينها تكفي كـ«حجّة» لوجود الله هنا وفي كل مكان وفي كل وقت. ليست حالات محددة، ولكن كل العالم يبرر الحجّة.

قد يجادل النقد أيضاً أنه إذا كان تصالح الظرفية الإسلامية يستند إلى التأكيد على أن القوانين الطبيعية هي، في الواقع، انعكاسات عن خلق الله المعتاد، فإن النظرية لا تقدم أكثر من طريقة للتفكير في سبيبة الله، وفهم علمي للسببية على أنها موجودة على مسارين متوازيين، لكن ليس من المناسب عد ذلك وسيلة للتصالح.

السنا فقط نعرض التكافؤ القاموسي للنزعة الطبيعية المادية؟

أولاً: يمكن إثارة هذا النقد ضد جميع أطروحات العالم التي تحدد موقع الله في جميع نقاط الزمان والمكان، بما في ذلك الـ واحد عند أفلوطين، وأرض الكائن عند بول تيليش، و الخالق عند نيفيل، و الحق عند ابن عربي.

I. Walker, *The Problem of Evil and the Activity of God* (London: New Blackfriars, 1982), 29.

ثانيًا: أعتقد أن الاعتراض مبني على الافتراض الخاطئ لمامحة الاستراتيجية التصالحية للظرفية الإسلامية في حقيقة الأمر.

لا تقدم النظرية مسارين متوازيين (لاموتي وعلمي) يتعلكان ويشرحان نفس الظاهر الطبيعية، وتتمثل استراتيجيتها بدل ذلك في تحديد موقع الخطاب العلمي ضمن إطار ميتافيزيقي أكبر دون إبطال شرعنته وسلطته ومنهجيته المميزة.

وربما يكون التشبيه الأكثر ملاءمة هنا هو الدوائر متحدة المركز بدلاً من المسارات المتوازية.

على الرغم من هذه المزايا، هناك بعض التحديات اللاموتية والفلسفية أمام الظرفية الإسلامية لا يمكن عدّها رؤية عالمية قابلة للحياة ما لم يتم حلها، سأناقش هذه التحديات بإيجاز في الآتي:

أولاً: يمكن أن تكون الظرفية الإسلامية خياراً قابلاً للتطبيق فقط إذا تأسست حقيقة الإرادة الحرة. هل الاختيار البشري مخلوق؟ إذا كانت الظرفية تتصور أن السبب والنتيجة من صنع القوة الإلهية، فإن الاختيار البشري، كسبب، يجب أن يخلقه الله أيضاً. بعبارة أخرى، الخيار البشري ليس سبباً غير مسبب في حد ذاته. في هذه الحالة ستفقد حرية الإنسان الحقيقة، هل يمكن حل هذه المشكلة؟

كما نوقش في الفصل العاشر، يحاول بعض العلماء حل هذه المشكلة بوضع الاختيار البشري بين الوجود والعدم. فالنورسي، على سبيل المثال، بالاعتماد على 'صدر الشريعة'، يصف الإرادة البشرية بأنها ليست موجودة ولا غير موجودة. على هذا النحو، يتم تعريف الاختيار البشري على أنه مسألة نسبية ('أمر اعتباري، أمر إضافي')⁽⁵⁴⁾.

فالمسائل النسبية، مثل: الصواب أو الاستقامة، لا يمكن أن توجد إلا

Nursi, *The Words*, 482. For Ṣadr al-Shari'a, *Sharh al-Talwh*, 332, 337, 338, 349. See also (54) Ibn Humam, *Kitab al-Musayara*, 112-113.

فيما يتعلّق بموضوع ما. لا يمكن وضعها في نفس المقوله الأونطولوجية مع الكائن الموجود في الواقع. الصواب أو الاستقامة ليس لهما وجود خارجي وهم موجودان فقط كأمر نسبي في الذهن. ولكن كيف يفلت هذا الحل من الاستنتاجات الظرفية التي تبدو حتمية؟ وتتابع الحجة في أنه إذا لم يكن خيار إرادة الإنسان شيئاً موجوداً حقاً، فلا يمكن عذه مخلوقاً أو مسبباً. إذا كانت إرادة الإنسان خارج نطاق فعل الخلق، فيجب أن تكون حرة. يتافق هذا الحل أيضاً مع مبادئ الظرفية؛ لأن الله لا يزال يخلق كل كينونة موجودة.

لكن لا يبدو أن هذا الطرح يحل المشكلة؛ لأنه حتى لو كانت الأمور النسبية خارج نطاق القوة الإلهية، فإنها لا تزال تظهر نتيجة لتطبيق القوة الإلهية في العالم الطبيعي. يظهر يمين الجدار ويساره نتيجة إنشاء ذلك الجدار. ثم يتم تحديد الأمور النسبية، كموجودات علائقية، من خلال خلق كائنات أخرى ترتبط بها. وهذا يعني أن الإرادة الحرة، كمسألة نسبية، لا تزال صفة محددة. علاوة على ذلك، كيف يمكن للأمر النسبي الذي لا يوصف بأنه موجود بالكامل، أن يكون قوياً بما يكفي لترسيخ الحرية الحقيقية؟ بشكل عام، كيف لنا أن نفهم العالم الوسيط المفترض بين الوجود والعدم؟ كيف يمكن أن يكون هناك احتمال ثالث بين الوجود والعدم (المبدأ الثالث المعرف بـ *principium tertii exclusi*)؟ هذه أسللة صعبة تجب على التقاليد الإسلامية الظرفية معالجتها من أجل إثبات حقيقة الإرادة الحرة بطريقة تتفق مع منطق الظرفية.

ثانياً: يؤدي الفشل في إرساء أسس وجود الإرادة الحرة ضمن منطق الظرفية إلى استنتاجات وخيمة.

إذا لم تكن هناك أي حقيقة على الإطلاق للسببية الثانوية، فسيستتبع ذلك أن عادات الله، في الواقع، ليس لها دور حقيقي في العالم. وتكون فكرة الخلق المعتاد مفهومة في عالم يوجد فيه بعض الحقيقة للأسباب الثانوية. إذا فعل الله كل شيء دونأخذ المساهمات السُّبُبية للكائنات المخلوقة في الحساب، فإن خلق السُّبُب والتبيّنة سيكون عشوائياً تماماً. ولن يكون هناك سوى ظهور للعادة.

في الواقع، من الجهة الميتافيزيقية، فإن الله سوف يعيد خلق العالم من لا شيء في كل لحظة، وليس لحالة الكون ولا لأي أفعال سابقة لله أي تأثير في الحالة التالية.

ومكذا تصبح الظرفية الإسلامية غير متسقة إلى حد ما عندما يتعلق الأمر بعادات الله.

تؤدي فكرة العادة بحد ذاتها بردود فعل من النظام المخلوق، وهو ما لا يسمح به المنطق الظريفي.

وبالتالي، عندما نفقد ردود الفعل الخلقية، فإننا نفقد العادات أيضاً. يصبح الله حاكماً اعتباطياً.

لا تُوجد حقيقة لإرادة الإنسان، أو أي إرادة أخرى، وبالتالي، لا توجد مسؤولية.

في الواقع، لن يكون هناك أي خلق على الإطلاق، سنفقد العالم؛ لأنه إذا لم تقدم الكائنات مساهمة سببية في العالم، فسيكون وجودها الحقيقي غير مفهوم. وهكذا يصبح العالم مجرد وهم.

ثالثاً: الظرفية الإسلامية تعني انخراط الله المباشر مع الشر في العالم. إذا تسبب الله في كل حدث داخل الخليقة، فإنه يسبب الشر أيضاً.

من الواضح أن هناك تناقضاً بين كمال الله الأخلاقي، وقدرته المطلقة، وعلمه، ووفرة الآلام في العالم. للرد على هذا الاعتراض، قد يجادل أحد المتحمسين الإسلاميين بأنه إذا تم الحفاظ على حقيقة الإرادة الحرة واستقلالية الكائنات ضمن الإطار الظريفي، يمكن للعقيدة أن تواجه هذا الاعتراض. ومع ذلك، كما ناقشنا للتو، إنها مهمة صعب الإنجاز بالنسبة للظرفية الإسلامية. ومن دون تقديم إجابة مقنعة هنا، تظل الظرفية الإسلامية أمام تحديات خطيرة تتعلق بنظرية العدالة الإلهية.

رابعاً: يمكن القول أيضاً: إنه في عالم الظرفية يبدو أنه لا يوجد فرق بين

الله والعالم. إذا كان الله كله سببية، فما الذي يمنعنا من إزالة الأحداث والأشياء التي تظهر لنا على أنها سبب ونتيجة إزالة تامة؟ يكتب ويليام هاسكر: «يمكن الجدال بناءً على الأسس العلمية والميتافيزيقية أن المادة التي يفترضها أنصار الظرفية زائدة عن الحاجة وتجب إزالتها، مما يؤدي إلى اللامادية البيركلية Berkeleyan immaterialism. والمادية لا تقدم أي مساهمة سببية في إدراكنا للأشياء»⁽⁵⁵⁾. وبالمثل، يجادل مورفي بأنه: «إذا كان الله يتحكم تماماً في كل حدث، فلن يكون هناك شيء ليبقى الله في الوجود»⁽⁵⁶⁾. للرد على هذه النقطة، قد يجادل أحد المתחمسين بأن العقيدة لا تقضي على العالم طالما يمكنها الحفاظ على استقلالية الكائنات. ومع ذلك، كما ذكرت أعلاه، هذه ليست مهمة سهلة في إطار الظرفية دون إنشاء عالم وسيط بين الوجود والعدم.

3.11 الأطروحات التشاركية والعلم: في نومينولوجيا السببية:

يمكن القول: إن النزعة الظرفية تقترح فهماً أحادي البعد للسببية؛ لأنها تصر على أن القدرة السببية تُنسب إلى الله فقط، ولا يشارك فيها النظام المخلوق. ومع ذلك، فإن بعض الأطروحات التي درست في هذا الكتاب التي قدمها فلاسفة والصوفيون المسلمين تشير إلى أن السببية تحتاج إلى أن تناقش في إطار تشاركي كحقيقة ثنائية البعد.

إذا كان النظام المخلوق يشارك في السببية الإلهية، فعندئذٍ يمكن أن تُنسب الفعالية السببية إلى كل من الله والنظام المخلوق في الوقت نفسه.

William Hasker, “Occasionalism,” excerpted on Sept. 6, 2012 www.muslimphilosophy.com/ip/rep/K057. Cf. George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge and Three Dialogues between Hylas and Philonous* (La Salle, IL: Open Court, 1986 [1710, 1713]).

N. Murphy, “Divine Action in the Natural Order: Buridan’s Ass and Schrodinger’s Cat,” in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. R. Russell, N. Murphy, and A. Peacocke (Vatican: Vatican Observatory and Berkeley: The Center for Theology and the Natural Sciences, 1995), 341.

سبق أن ذكرنا، في حالة ابن سينا وابن رشد، أن ثانية البعد هذه تتجلى في شكل "السببية المادية والمتافيزيقية".

فالسببية المادية تعامل مع الحركة والسكن، والسببية المتافيزيقية تنطلق من تصور الوجود، وتبني علاقة أكثر حميمية بين الله، بعده واهب الوجود، وال موجودات التي تتلقى الوجود وتشارك فيه باستمرار. يتفق السهوردي وملا صدرا على أن السببية يجب أن تفهم في السياق الأوسع للعلاقة بين الوجود والماهية، واستنتاجاً أن المشاركة في الوجود هي أساس الفعالية السببية للكائنات المخلوقة. كذلك الأمر مع ابن عربى وأتباعه الذين يفترضون ثانية البعد ذاتها انطلاقاً من تصور السببية كحجاب، فالسببية تقف بين العقل البشري والعالم، مثلها مثل الحجاب الشفاف، يخفى ويكشف ما وراءه. على هذا النحو، فإن السببية تلمع إلى كل من معقولية العالم وتعاليه [مفاراته].

الثانية المقترحة في هذه الأطروحات لها تأثيرها في مناقشتنا للتوفيق بين الدين والعلم.

يمكن القول: إن السببية الثانية تشير إلى أنه يمكن استخلاص تفسيرات أي ظاهرة طبيعية من خلال البدء من أي منظور من المنظورين:

المنظور الميتافيزيقي، انطلاقاً من مفهوم الوجود كمفهوم شامل.

والمنظور المادي، انطلاقاً من الحركة والسكن. فمن منظور السببية المادية (الحركة-السكن)، تظل العمليات الطبيعية قابلة للتبئ، وتسمح لنا بتبع السلسلة السببية.

ومن منظور السببية الميتافيزيقية (الوجود)، يمكن للمرء أن يحدس أن الواقع خارج العقل extramental reality هو أكثر من تمثله في السببية المادية، وأن هناك دائماً عنصراً متعالياً [مفارات] يتجاوز الظواهر.

هذه الطريقة في روایة الأشياء توقف بين كل من نمطي التفسير من حيث أنهما متكملان.

كما أنها تسمع لنا بتقييم السُّببية المادية ضمن السياق الأكبر للسببية الميتافيزيقية دون تقويض مقدمات النشاط العلمي، ومن ثم يمكن أن يدرس العالم كنظام قابل للتبؤ ومتسرق.

المهم هنا أن ندرك أن التقصي العلمي للعالم لا يبدأ بمسألة الوجود التي هي نقطة البداية للبحث في السُّببية الميتافيزيقية.

بل تظل مسألة الوجود على الهامش في البحث العلمي، ومن ثم يمكن إهمالها بسهولة. يتطلب البحث العلمي دراسة السُّببية الميتافيزيقية وجهتي نظر مختلفتين.

وهنا يمكن القول: إن الثنائية السُّببية تستدعي ظواهريات [فينومينولوجيا] السُّببية.

الغرض من الدراسة الفينومينولوجية، على وجه التحديد، هو تطوير الوعي [الانتباه] بما لا يلاحظ في العالم، ما هو على هامش انتباهنا أو على سطحه الخارجي. لقد تكلم هوسربل بوضوح عن هذا الهدف كانتباه لتوجيه الوعي، وعند هايدجر كانتباه للكينونة بصفتها خلفية دائمة لجميع التجارب الإدراكية، وعند ليفيناس بصفتها انتباها لتعالي [مفارة] "الوجه". لا أنوي الانخراط في هذا التقليد الفلسفى⁽⁵⁷⁾. لكن سيكون من المفيد، لتوضيح وجهة نظري، دراسة أفكار هايدجر عن قرب.

(57) ينصب التركيز على معانٍ الأشياء في وعيها أو عندما تظهر الأشياء في "عالم حياتنا". يقدم مفهوم هوسربل عن "القصدية" الذي استعاره من بريتنانو Brentano، فكرة توجيه الوعي نحو موضوعه. لا يوجد وعي بدون هذا التوجيه القصدي، أو بعبارة أخرى: "يكون الوعي دائمًا وعيًا بشيء ما". يسمح هنا التوجيه القصدي للفرد بالتركيز على "التجربة المعاشرة" الملمسة وتتجنب مخاطر التشكير التأملي، حيث يفتقر الوعي إلى موضوع ملموس يتوجه إليه.

Edmund Husserl, Logical Investigations, trans. J. Findlay (Abingdon, UK: Routledge, [1900] 1970), V.9-11, 14.

يرفض هايدجر أسبقية فكرة التوجيه القصدي في شرح بنية الوعي. هناك العديد من جوانب التجربة المعاشرة التي لا يتم توجيه الوعي نحوها، ولكنها موجودة كخلفية للحالات الوعائية. هذه الخلفية هي الارتباط الوجودي اللاواعي أو شبه الوعائي في العالم. لذلك، يبدأ هايدجر من التجربة اليومية، من "الحقيقة facticity"، وهو مصطلح اقتضاه من فيلهلم ديلثاي Wilhelm Dilthey.

يؤكد هайдجر أن 'افتراضات الميتافيزيقيا تورطت بشكل غريب في الخلط المستمر بين الكائنات (الموجودات) والكينونة (الوجود)'⁽⁵⁸⁾. هذا الخلط هو الذي يقود إلى ما يسميه هайдجر 'نسيان الكينونة Being'. ولتجاوز هذا المأزق، فإن 'تفكيرنا توجه نحو نقطة منشأ مختلفة، بدلاً من إنجاز درجة أعلى من الجهد'.

إن التفكير الذي تطرحه الكائنات على هذا النحو، أي: التمثيلي والتنويري بذلك الطريقة، يجب أن يحل محله نوع مختلف من التفكير الذي تجلبه الكينونة نفسها، ومن ثم يستجيب للكينونة⁽⁵⁹⁾.

إنها دعوة إلى 'الانتقال من التفكير التمثيلي إلى نوع جديد من التفكير الذي يستدعي (التفكير التذكيري *das andenkende denken*)'⁽⁶⁰⁾.

فعلى عكس 'التفكير التمثيلي' بالعالم، يجب على المرء أن يتذكر 'أرضية' الكائنات التي هي أكثر جوهريّة وحقيقة من الموجودات حولنا.

يأتي هذا الفهم الأعمق من الفينومينولوجيا، بمعنى أن جميع الموجودات التي نختبرها هي ظواهر، تكمن تحتها 'كينونتها في ذاتها'.

إن التفكير الذي يتذكر الكينونة يقترح طريقة مختلفة وأفضل لربط (التصرف *verhalten*) بالظواهر الطبيعية.

نحن مُعرفون بشكل أساسي من خلال الكينونة في العالم، ولا يمكننا دراسة تجربتنا، أو وعينا من خلال 'حصر' مسألة الكينونة [بين توسين]. يمكن إجراء هذه الدراسة من قبل فاعل واحد يختبر الكينونة، ويرى أن معنى الكينونة قضية بالنسبة إليه، وهو الـ *Dasein*. علينا أن ندرس الكائنات في: علاقتها بالكينونة، والسباق الشامل، والخلفية الدائمة لجميع الأنشطة الواقعية.

Heidegger, "What Is Metaphysics?" in Existentialism from Dostoevsky to Sartre (New York: New American Library, 1975), 269.

(58) المرجع نفسه، 270، في النشاط العلمي نحن مرتبون بالكائنات، أو بالـ ما-هو. إن علاقة العالم التي تمر عبر جميع العلوم تلزمها بالبحث عن الـ ما هو في حد ذاته، بهدف جعله، وفق ماهيته (*Wasgehalt*) وطريقته (*Seinsart*)، موضعًا للاستقصاء والتحديد الأساسي' ، المرجع نفسه، 243.

(59) نفسه، 277.

هنا، يعرّف هايدجر العلم على أنه نوع من التّفكير التّمثيلي.

إن ما تقتربه الفينومينولوجيا هو تجاوز التّفكير التّمثيلي باستخدام das andenkende Denken أي: التّفكير الذي يتذكرة. في هذا النّمط من التّفكير، يتذكرة المرء ما يعيه [يُنتبه إليه] بالفعل: الكينونة⁽⁶¹⁾. والميتافيزيقا هي التي تستقصي ما هو زيادة على، أو فوق، ما-هي (الكائنات)؛ بهدف استعادتها مرة أخرى كما هي وبكليتها من أجل فهمها⁽⁶²⁾.

ولكن العلم، نظراً لتركيزه المميز والحصرى على الكائنات، لا "يجد الكينونة". وبحسب تعبير هايدجر: "كل ما يصادفه [العلم]، دائمًا، هو ما-هو؛ لأن غرضه التوضيحي يجعله يصرّ في البداية على ما-هو.

لكن الكينونة ليست صفة موجودة للـ ما- هو، ولا، على عكس ما- هو، يمكن تصور الكينونة وتأسيسها بموضوعية⁽⁶³⁾.

تحاول هذه الفينومينولوجيا، مؤقتاً، محظوظ عالم تمثيل الكائنات الذي قدمه العلم من خلال التذكرة بالتجربة الأكثر بدائية للكينونة نفسها⁽⁶⁴⁾.

وهكذا تصبح الكينونة الموضوع المناسب للميتافيزيقا، في حين يركز البحث العلمي على الكائنات، ومن ثم، يهمش مسألة الكينونة.

تم تناهية الكينونة جانباً في البحث العلمي الذي يستكشف عن التّفكير في الكينونة نفسها، على الرغم من حقيقة أن التّقصي العلمي يفترض مسبقاً هذا الأساس "البدئي" للانتباه إلى الكينونة⁽⁶⁵⁾.

(61) "يقدر ما يظل الإنسان حيواناً عقلانياً، فهو أيضاً حيوان ميتافيزيق. ويقدر ما الإنسان يفهم الإنسان نفسه على أنه حيوان عقلاني، فإن الميتافيزيقا ترجع، كما قال كانت، إلى طبيعة الإنسان"، المرجع نفسه، 267. وهذا يساعدنا في التعامل مع مثل هذه العبارات، مثل: "يتميز الدازين Dasein أونطولوجياً أنه في كينونته ذاته، تمثل هذه الكينونة قضية بالنسبة إليه".

Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1962 [first published in 1927]), 4: 32.

(62) نفسه، 254.

(63) نفسه، 260-259.

(64) وبهذا الشكل "إن مسار سؤال الوجود يثار من خلال الموقف الفينومينولوجي"، المرجع نفسه، 239.

(65) وفق أوصاف لفيناس الفينومينولوجيا، فإن منصر عدم القابلية للاختزال أو التّعالى يلمح في فورية

وهنا، يمكن المجادلة بأنَّ طريقة التفكير في العالم من خلال 'الكينونة' يمكن أن تكون مكملة لمنهجية علمية تتعامل مع العالم من خلال 'الكائنات'.

هذا النطان من التفكير -التفكير التمثيلي والتفكير الذي يتذكر- يمكن أن تحصل بينهما علاقة تكاملية. إنها تبرز جانبين للواقع متراقبتين ومتكمالتين بشكل وثيق.

يهم معظم المؤلفين الذين درسوا في هذا الكتاب: (ابن سينا، والشهرودي، وابن رشد، وابن عربي، والقونوي، والقيصري، وصدر) بـ 'تذكرة الوجود في الموجودات'.

قد تسمع مركبة مفهوم الوجود في هذه الأطروحات والتمييز بين السُّببية الميتافيزيقية والسُّببية المادية بتطبيق فينومينولوجيا مشابهة.

يمكن للمرء أن يجادل بأن الحس المشترك [الفطرة السليمة] المتعلق بالسُّببية المادية مُبتعد عن مسألة الوجود. ومع ذلك، يمكن تذكر الوجود في دراسة السُّببية الميتافيزيقية. وبهذا الشكل، لا يبدو أن السُّببية الميتافيزيقية تعارض مع السُّببية المادية.

يمكن أن يوجد انتظام أفقى واتصالية في العمليات السُّببية الطبيعية جنبًا إلى جنب مع عنصر التعالي.

تقع جميع الموجودات وعلاقاتها ضمن السياق الأوسع للوجود، وتجب دراستها عن طريق نمطين من التفكير السُّببي متميزيْن، ولكن هما متكمالان.

المواجهة وجهاً لوجه مع الآخر. تتجلى لانهائية الفرد البشري، وتختفي عن طريق الوجه البشري في 'عرى الوجه'.²⁸⁹

Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Boston, MA: Martinus Nijhoff Publishers, 1979), 74.

يرى المرء 'حصول التعالي مثل التجلي'، المرجع نفسه، 24. عنصر التعالي 'يظهر، لكنه يظل غائبًا'، المرجع نفسه، 181. الوجه هو الموضع الذي يحصل منه الحدث بتعالي الآخر. توصف تجربة وجهاً لوجه على أنها فجوة، أو مواجهة مع شيء مألوف وغامض في الوقت نفسه، المرجع السابق، 42. وهذا يسمح للفرد بالتفكير في 'وجود محتوى في حاوية تجاوزَ سعتها'، المرجع نفسه، 289.

يجب فحص تبادل التأثير بين الموجودات من خلال السُّببية المادية والبحث العلمي الدقيق. وتُلقى نظرة على أساس هذه التأثيرات -أي: الوجود- من خلال السُّببية الميتافيزيقية، والبحث فيما يمكن أن يساعد في تطوير انتباه الفرد إلى ما يفلت من الانتباه عادةً، والتعرف على عنصر التعالي في العمليات الطبيعية. إن أثر التعالي، مثله مثل التجلي، يكون الحدس به في جميع العلاقات السُّببية من خلال مفهوم الوجود ذاته. يمكن لفينومينولوجيا السُّببية أن تبرز هذا العنصر الذي يفلت من عقل غافل.

على هذا النحو، قد تقدم الأطروحتات التشاركية للسببية طرفة مثيرة للاهتمام ومجدية من أجل التوفيق بين نمطي التفكير الديني والعلمي بخصوص العالم، فهي قد تسمح لنا بفهم التجربة الإنسانية لـ "الوجود" في السُّببية، ودراسة المعنى الذي هو أكثر مما هو مفسّر في العلم، وكذلك الحفاظ على صرامة الاستقصاء العلمي للعالم وكفاءته.

كما تقدم الظرفية الإسلامية إمكانيات مثيرة للاهتمام للتفكير في فعل الخلق الإلهي في العالم.

وعلى الرغم من شكوكها حول العلاقة الضرورية بين السبب والنتيجة، إلا أن النزعة الظرفية يمكن أن تستوعب نظرة الحس المشترك [الفطرة السليمة] عن العالم وتقبل أن خلق الله المعتمد يضمن انتظام العمليات الطبيعية ويمهد الطريق للانخراط الجاد في العلوم الطبيعية.

مما لا شك فيه أنها تقبل إمكانية الأفعال الإلهية الخاصة، لكنها لا تتطلبها في تفسيرها للسببية الإلهية.

يظل البقاء الشامل للعالم هو الخلقة المستمرة التي يتم على أساسها الفعل الإلهي الخاص.

أضاف إلى ذلك أن الظرفية تهمّش أيضًا دور الأفعال الإلهية الخاصة - بحيث يظل العمل الطبيعي لقوانين الطبيعة هو الإطار الرئيسي لتفسير العالم

المادي والمبادئ التوجيهية لكيفية تنظيم حياتنا. ومع ذلك، فإن الظرفية الإسلامية تواجه أيضاً صعوبات لاهوتية وفلسفية خطيرة.

إذ لا يبدو أنها تضمن الإرادة الحرة، على الرغم من الجهود المتكررة لعلماء اللامهوت المسلمين لتجنيبها هذا الاستنتاج.

يبدو أن النظرية لا تزال عرضة للمشكلة الصعبة بخصوص العدالة الإلهية. كما أنها غير متماسكة إلى حد ما، لدرجة أنه إذا لم يتم إثبات حقيقة الإرادة الحرة بوضوح، فإن مصطلح "عادات الله" يفقد معناه.

ربما لم تستنفد إمكانياتها النظرية، ومع ذلك، على الرغم من مزاياها، يجب حل هذه الصعوبات اللاهوتية والفلسفية قبل أن تقدم الظرفية الإسلامية تفسيراً مقنعاً للسببية الإلهية في العالم.

بسبب هذه الاعتبارات، أعتقد أن الأطروحات التشاركية للسببية التي تتمحور حول مسألة الوجود تقدم مساراً واعداً أكثر من الظرفية للتوفيق بين النمطين الديني والعلمي لتفسير العالم.

الفصل الثاني عشر

الاستنتاجات والخاتمة

درسنا في هذا الكتاب أعمال الوجوه الرئيسية في التقليد الفكري الإسلامي في محاولة للكشف عن رؤاهم حول السببية والحرية.

وقد رأينا أن علماء اللامهوت والفلسفه والصوفيين المسلمين يمتلكون مجموعة معقدة من الآراء حول هذه الأمور الملحة.

إن إلقاء نظرة فاحصة على هذه الآراء يسمح لنا بتحديد، واستكشاف، اتجاهات رئيسة محددة تربط فيما بينها.

أولها: هو التقليد الظريفي، الذي ظهر في سياق محاولة الأشاعرة صياغة لاموت الإمكان. فمن الجهة اللامهوتية، تقدم النظرية الأشعرية بخصوص الصفات الإلهية أساساً لفهم الفعل الإلهي المتمرکز حول الإرادة الإلهية والحرية.

إن فكرة أن الصفات الإلهية ليست متطابقة مع الله، ولا منفصلة عنه تسمح للأشاعرة ببناء العلاقة بين الله والعالم من خلال الصفات الإلهية.

ثُمَّ الإرادة الإلهية، من بين جميع الصفات، أساسية في تحديد العلاقة بين الله والكون. ومن الجهة الكوزمولوجية، أدرك الأشاعرة أنه من أجل تأسيس لاموت الإمكان هذا، عليهم أن يرفضوا فكرة **الضرورة السببية** في العالم.

فشيدوا كوزمولوجيا مادية ذرية لإزالة "اللاصق" السببي من سير العالم. ولا يمكن، في عالمهم المتميّز والمنفصل سبيباً، بناء علاقة ضرورية بين أي حدثين.

كل علاقة ممكنة جوانياً، ويحتاج العالم إلى الإرادة الإلهية ليبقى مرتبطاً ومتماساً، ولا ينهار.

في هذا السياق، تقدم الظرفية الأشعرية تصورات، مثل: الاقتران، والمجاورة، والإمكان لدعم لاموت الإمكان.

الأدوات اللاموتية القوية، مثل: فكرة "الترجيع بلا مرجع" تظهر أيضاً في سياق النزعة الظرفية الأشعرية.

يستخدم أنصار الظرفية الأوائل هذه الفكرة لشرح كيفية تماثيل الذرات المتساوية عن بعضها البعض. يتم تخصيص أعراض مختلفة للذرات بالاستناد الكامل إلى ترجيح الإرادة الإلهية بدون مرجع.

وفي وقت لاحق واصل اللاموتيون الظرفيون البحث عن تطبيقات جديدة لهذه الفكرة، فقد استخدمنا الغزالى للدفاع عن فكرة الخلق من العدم بدون سبب، ومن ثم بدون حصول أي "تغيير" في الله. هذا التطبيق هو في الواقع أحد النقاط الرئيسية في ردء على ابن سينا، ثم طبقها الجرجاني لتقديم نقد لاموتى للفلسفة الطبيعية في العصور الوسطى، وللمجادلة بأن الإطار اللاموتى الظفى الأشعرى يشرح التمايز بين الأشياء السماوية والأرضية بشكل أفضل من نظام الفلسفه الجبرى [الضروراني] الذى يبحث عن سبب لكل حدث كونى.

وفي العصر الحديث، استخدم النورسي فكرة الترجيع لمعالجة مسألة الإرادة الحرة.

كذلك هناك بعض الحجج الظرفية ضد الفعالية السببية والضرورة في النظام المخلوق.

نصادف مراراً في الكتابات الظرفية "الحججة من الوعي".

على الرغم من هذه الاتصالية، نجد أيضاً الفكرة نفسها مطبقة بطرق مختلفة. مثلاً، يستخدم الظرفيون الأوائل هذه الحججه لرفض أي علاقة ضرورية بين السبب والتتبيجه. ومع ذلك، يستخدمها النورسي - وهو نصير حديث للظرفية - للقول: إن المعلوم/المعلومات لا يمكن أبداً ردها إلى علة/عمل وأن هناك دائمًا مسافة أو نظرولوجية، وعدم تناسب، في العلاقات السببية.

يلاحظ أيضاً أن بعض المذاهب الظرفية قد أعيدت صياغتها في مواجهة النقد القوي ومن ثم ظلت باقية. ومن الأمثلة على ذلك إعادة صياغة الرazi للنزعـة الـذرـية بعد انتقادـات ابن سـينا الـهـيلـومـوريـة.

أضـفـ إلى ذلك أنـ مـحاـولةـ النـورـسيـ دـمـجـ النـزـعـةـ الـظـرـفـيـةـ الأـشـعـرـيـةـ وـالـكـوـزـمـوـلـوـجـيـاـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ لـابـنـ عـرـبـيـ تـشـيرـ إـلـىـ أنـ النـزـعـةـ الـظـرـفـيـةـ تـتـفـاعـلـ معـ الـبـيـارـاتـ الرـئـيـسـةـ الـأـخـرـىـ لـلـفـكـرـ الـإـسـلـامـيـ،ـ وـتـولـفـ فـيـماـ يـبـنـيـهاـ.

وهـذاـ يـوضـعـ قـدـرـةـ النـزـعـةـ الـظـرـفـيـةـ عـلـىـ التـكـيفـ معـ الـبـارـادـيـغـمـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ الـمـخـلـفـةـ.

يمـكـنـ مـلاـحـظـةـ شـيـءـ مـشـابـهـ فـيـ تـفـاعـلـاتـ الـظـرـفـيـنـ معـ النـمـاذـجـ الـعـلـمـيـةـ فـيـ الـعـصـورـ الـوـسـطـيـ.

فـقدـ طـورـتـ النـزـعـةـ الـظـرـفـيـةـ،ـ عـلـىـ أـيـديـ الرـازـيـ وـالـجـرجـانـيـ،ـ مـوقـفـاـ بـرـاغـمـاتـيـاـ مـتـشـكـكاـ تـجـاهـ نـمـوذـجـ الـعـلـمـ الـأـرـسـطـيـ -ـ الـبـطـلـمـيـ -ـ الـإـقـليـدـيـ.

إنـ استـخدـامـ الرـازـيـ لـلـهـنـدـسـةـ الـإـقـليـدـيـةـ،ـ وـاستـخدـامـ الـجـرجـانـيـ لـلـنـمـاذـجـ السـمـاوـيـةـ الـبـطـلـمـيـةـ،ـ وـدـفـاعـ النـورـسيـ عـنـ النـزـعـةـ الـظـرـفـيـةـ فـيـ سـيـاقـ الـعـلـمـ الـحـدـيثـ،ـ تـميـزـ كـلـهـاـ بـهـذـاـ المـوـقـفـ الـمـتـشـكـكـ وـالـبـرـاغـمـاتـيـ.

وـمـنـ وجـهـ النـظـرـ هـذـهـ،ـ فـإـنـ النـظـريـاتـ الـعـلـمـيـةـ هـيـ تـعـرـيـفـاتـ تـقـرـيـبـيـةـ وـلـيـسـ شـامـلـةـ لـلـعـالـمـ،ـ فـهيـ تـمـلـكـ وـظـائـفـ عـلـمـيـةـ،ـ وـمـنـ ثـمـ يـبـنـيـ أـلـاـ تـغـيـرـ التـزـامـاتـنـاـ الـلـاهـوتـيـةـ.

إنـ قـدـرـةـ الـعـلـمـاءـ الـظـرـفـيـنـ عـلـىـ الدـفـاعـ عـنـ الـمـبـادـيـعـ الـعـرـكـزـيـةـ لـلـمـدـرـسـةـ ضـمـنـ بـارـادـيـغـمـاتـ فـلـسـفـيـةـ وـعـلـمـيـةـ مـخـلـفـةـ تـشـيرـ إـلـىـ أـنـ النـزـعـةـ الـظـرـفـيـةـ يـمـكـنـ عـدـهـاـ تـقـلـيـدـاـ حـيـاـ مـعـ درـجـةـ مـحدـدةـ مـنـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ التـكـيفـ.

يـبـدوـ أـنـ النـزـعـةـ الـظـرـفـيـةـ هـيـ الطـرـيقـةـ السـائـدـةـ لـفـهـمـ السـيـبـيـةـ وـالـحرـيـةـ عـنـ عـلـمـاءـ الـلـاهـوتـ.ـ عـلـىـ النـقـيـضـ مـنـ ذـلـكـ،ـ فـإـنـ الـفـلـاسـفـةـ (ـالـمـشـائـينـ وـالـإـشـراـقـيـنـ)ـ وـالـمـيـتـافـيـزـيـقـيـنـ الصـوـفـيـنـ الـذـيـنـ دـرـسـواـ فـيـ هـذـاـ الـكـتـابـ يـتـجـهـونـ نـحـوـ نـسـخـ مـخـلـفـةـ مـنـ الـأـطـرـوـحـاتـ التـشـارـكـيـةـ.

أعتقد أن هذا الاتجاه ناتج عن كيف أقام الفلاسفة والصوفيون العلاقة بين الله والكون على تصور الوجود بدلاً من الإرادة الإلهية.

إنهم يعتقدون أن الوجود وحدة خالصة غير متمايزه ومصدر كل الصفات الإلهية، مثل: العلم، والقدرة، والرحمة، والإرادة.

فيما أن جميع الموجودات تشارك في الوجود، فإن سببها وحرفيتها مفهومان بالعلاقة مع الوجود.

وهكذا، تتبّع الفعالية السُّبْبَيَّة للموجودات من مشاركتها في الوجود. فإذا ما أخفيت جميع الصفات الإلهية في الوجود، فإن كل موجود مشارك في الوجود مؤهلًّا أيضًا بهذه الصفات. وبذلك، يصبح الوجود أساس كل سببية.

بالنسبة إلى المدافعين عن الأطروحات التشاركية، تظل الأسباب الوسيطة-الثانوية فعالة. إن وجهة نظرهم التشاركية للسببية تعزو الفعالية السُّبْبَيَّة إلى الأسباب الوسيطة-الثانوية مع التأكيد على أن الوجود في واقع الأمر هو أساس كل سببية.

وهذا يؤدي إلى رؤية ثنائية للسببية، نلاحظ في كتابات ابن سينا ثنائية البعد هذه في تمييزه بين السُّبْبَيَّة المادية والسببية الميتافيزيقية، إذ يفهم ابن سينا السُّبْبَيَّة من كل من المنظورين: منظور "الحركة أو السكون"، ومنظور "الوجود"؛ لهذا لأنَّه يعتقد أن الله ليس فقط مبدأ الحركة والسكن في العالم، بل هو أيضًا مبدأ الوجود وواهبه.

إن فعل منع الوجود هو أساس الحركة-السكن في العالم، فعندما تتلقى الموجودات الوجود بالقدر الذي تسمح به ماهياتها، فإنها تحقق إمكاناتها، ويتجلّى هذا التحقق الفعلي المستمر في شكل حركة كونية.

تتعلق السُّبْبَيَّة المادية بالحركة والسكن فقط، ولا تتعلق "بمسألة الوجود". أما في السُّبْبَيَّة الميتافيزيقية، فإن الوجود يصبح معنِّياً كأساس لكل نشاط سببي. وبطريقة ما، يتتجاوز ابن سينا الأسباب الأرسطية الأربع، ويرى في الوجود خلقيَّة دائمة للعلل: الفاعلية، والصورية، والمادية، والغائية.

يدمج هذا المنظور في الواقع وجهة النظر الأرسطية للسببية في الطرح التشاركي الأفلاطوني المحدث للسببية، لأن كل شيء يحدث بسبب -ومن ثم يرتبط بـ- الوجود بعده حقيقة شاملة. على هذا النحو، يقدم ابن سينا توليفاً جديداً ومؤثراً للأطروحات الأرسطية والأفلاطونية المحدثة في إطار ميتافيزيقي أكبر قائم على تصور الوجود والماهية.

يمكن ملاحظة فهم مماثل للسببية عند الفلاسفة والصوفيين الآخرين الذين درسوا في هذا الكتاب.

فابن رشد، على الرغم من ميوله الأرسطية وخلافه مع ابن سينا، يميل أيضاً إلى تكييف وصفه المادي للسببية ضمن إطار أكبر للسببية الميتافيزيقية، ويوفر تصوره عن الأول كوجود - فعل محض الأساس لتصوره عن السببية. فمن جهة، يرى ابن رشد، متفقاً مع أرسطو، أن كل شيء يجب أن يكون له سبب وأن الطبيعة / الماهية / الصور توجب سلوك الموجود. ومن جهة أخرى، إن بناءه لعلاقة الله بالكون بتعابير علاقة الوجود المحض - الفعل والإمكانية - الماهية يشير أيضاً إلى أن الأول موجود في كل سببية بحيث إن تلك الإمكانيات تصبح متحققة من خلال المشاركة في الفعل المحض للأول.

يشير هذا إلى أنه على الرغم من هذه الأرسطية، فإن ابن رشد يفهم السببية المادية ضمن السياق الأكبر للسببية التشاركية.

ويصورة مماثلة، يرى السهروردي أن نور الله يصل إلى الموجودات "بوساطة وبلا وساطة". يصبح الضوء المطلق خاصاً في الماهيات المظلمة، وتنقل هذه الماهيات المظلمة الضوء بصورة محددة، فيُنار كل موجود بنور الأنوار، ثم يشارك نوره مع موجودات أخرى بطريقة خاصة.

في هذا المخطط، تظل أيضاً الوسائل فعالة سبيباً، مع بقاء الضوء الإلهي أساس كل نشاط سببي.

يتافق ممثلو المدرسة الوجودية، الذين درسناهم في هذا الكتاب، مع

السهروردي على هذه النقطة. فالقونوي والقيصري يعتقدان أن لانهائية الوجود توجب أن تكون مرتتبة بالعالم بوسائله وبدونها، لا يمكن أن تنتقد علاقة الوجود بالعالم بالوساطة، كما تقترح النظرية الفيضية، أو بعدم الوساطة، كما تقترح النظرية الظرفية.

يمكن العثور على نقطة اتفاق أخرى بين مؤيدي الأطروحات التشاركية في فهمهم لحرية الخليقة، فهم يتفقون على أن الوجود المحسن هو مصدر كل الصفات الإلهية.

تستلزم وضوحية الوجود، وشموليته، ومحضيته، وبساطته أن الله، الوجود المحسن، هو أيضاً خير محسن، وعلم محسن، وقائم بذاته - هو الأول، والأخر، والظاهر، والباطن، إلى غير ذلك. فعندما تشارك الموجودات في الوجود كنتيجة للفيض الإلهي للوجود، فإنها تشارك أيضاً في الصفات الإلهية، بما في ذلك الوعي والإرادة والحرية، وهكذا يصبح الوجود مبدأ حرية الخليقة.

هناك أيضاً إجماع على دور الماهيات في تأسيس حرية الخليقة. تشير "الماهية" إلى التصور المسبق للموجود كما هو في العلم الإلهي.

تستلزم لانهائية الوجود أن تكون الماهيات موجودة فيه بصورة ما.

إن ماهية الموجود معلومةٌ منذ الأزل، ولكن لا يحددها الله. وتشير الطبيعة غير المخلوقة وغير المسيبة للماهيات إلى حرية الخليقة.

ويشير هذا المنظور أيضاً إلى أن الماهيات في حد ذاتها لا يمكن أن تشم رائحة الوجود وأن وجودها يتطلب هبة الوجود.

وعندما يجتمع عدمُ تسبب الماهيات مع عوزها الأنطولوجي وحاجتها، يمكن فهم الموجودات على أنها تعتمد بشكل مطلق على الوجود، ومع ذلك، فهي حرة أيضاً في أن تكون على ما هي عليه. فالله يعلم الماهيات ويوجدها، ولكنه لا يفرض نوع الماهية الذي يمتلكه الموجود، هذه الحرية مبنية على لا نهاية الوجود. ويكون الموجود حراً، بسبب ماهيته غير المسيبة ومشاركته في الوجود. وتتحقق ماهيته في العيان من خلال مشاركتها في الوجود.

تشير هذه التوافقات إلى أنه يمكن استفراد تيار قوي آخر داخل التقاليد الفكرية الإسلامية، إلى جانب الترعة الظرفية.

يمكن وصف هذه الأطروحات بأنها تشاركية بسبب تركيزها على منع الوجود والمشاركة فيه. وهي تشمل أيضاً بعض العناصر الأرسطية؛ نظراً لقبولها السُّبْبَيْة الوسيطة-الثانوية.

تصنّف هذه الطروحات السُّبْبَيْة الثانوية التي تتعلق بسير العالم كما يبدو لنا، تحت السُّبْبَيْة الميتافيزيقية التي تتعلق بالوجود كخلفية لسير العالم وجميع المظاهر. يُفهم الوجود على أنه إطار كل نشاط سببي ومصدره، ويكون هذا التأليف في إطار ديني إسلامي. بناءً على هذه الملاحظات، يمكن تسمية طروحات السُّبْبَيْة والحرية هذه بـطروحات تشاركية إسلامية.

على الرغم من هذه الاستمرارية، يلاحظ المرء أيضاً اختلافات في الرأي بين المدافعين عن الطروحات التشاركية.

إذ يؤكد ابن رشد، خلافاً لابن سينا، أنه لا حاجة إلى نظرية الفيض لشرح صدور الكثرة عن الواحد. وهو يتفق، حول هذه النقطة، مع الغزالى والميتافيزيقيين الصوفيين، حيث يحصل كل موجود على قسطه من "الوجود الواحد" الصادر عن الواحد دون الحاجة إلى مفعول تكثير العقول السماوية. فضلاً عن ابن رشد، يشرح مفكرون مثل: ابن عربي، والقونوى، والقىصري، وملا صدرا ظهور الكثرة بطريقة مماثلة.

إن انبساط الوجود على الماهيات بوساطة أو بدونها يشرح كيف يصبح "الوجود الواحد" متفرداً في موجودات وفق ماهياتها.

يتميز الميتافيزيقيون الصوفيون الذين شاركوا في هذه السجالات باستعدادهم لوضع الطروحات التشاركية في حوار مع بعض الأفكار الظرفية. وهذا ما حدث في كتابات: ابن عربي، والقونوى، والقىصري. فمن أجل دمج بعض الأفكار الظرفية، فإنهم يسهبون في التضمينات الغنية لتصوري الوجود والماهية. والت نتيجة هي تقييم نقدي وتحصيص لتصورات ظرفية مركبة مثل إعادة خلق العالم باستمرار،

وإمكانية حدوث خروق في الخلق المعتمد، والترجيع بلا مرجع.

تفهم الجو [1] هو والأعراض هنا على أنها مظاهر مختلفة لحقيقة الوجود الشامل. وتجب لأنها حقيقة الوجود إعادة خلق العالم في كل لحظة؛ لأنها لا يمكن أن يبقى من لحظة إلى أخرى دون منع مستمر للوجود.

يمكن تلخيص بعض الفروق المهمة بين الطروحات الظرفية والتشاركية بخصوص السُّببية والحرية على النحو التالي:

أولاً: كما ذكرنا سابقاً، تقبل الطروحات التشاركية أن الموجودات تمتلك فعالية سُببية حقيقة تُعزى إلى مشاركتها في الوجود، وإلى ماهيتها غير المخلوقة وغير المُسيَّبة.

هناك شكلان للسُّببية:

السُّببية الرأسية؛ لأن الوجود يُعطى بدون وساطة.
والسُّببية الأفقية؛ لأن فعل العطاء هذا يجعل الموجودات فعالةً سُببياً وحرةً.
ثانياً: يشير تصور الماهيات، أو النماذج البدائية الثابتة (الأعيان الثابتة)، أو الاستعداد، إلى أن انبساط الوجود على الماهيات لا يحدث فقط على أساس "الترجيع بلا مرجع".

إن الله موجود في الكيانات كما هي في العلم الإلهي. بعبارة أخرى، لا يخلق الله من العدم، ولكنه يخلق من الماهيات غير المُسيَّبة وغير المخلوقة. وهذا يمثل افتراقاً أساسياً عن اللاموت الظرفية للإمكان.

ثالثاً: يتعامل الظرفيون عادةً مع مشكلة الحرية من منظور نظريتهم عن الكسب، التي، وفقها، تكون إرادة الإنسان وإرادة الله منفصلتين. غير أن الطروحات التشاركية تقارب علاقة الإرادة البشرية وإرادة الله من منظور غير ثالثي، وترى أن حرية الإنسان لا تنفصل عن الحرية الإلهية.

وهذا في الواقع مظهر من مظاهر الحرية الإلهية، وبهذا يمكن أن تنسب الحرية في الوقت نفسه إلى الله وإلى البشر.

فيما يتعلّق بالأهمية الحديثة لهذه النظريات، يمكن ملاحظة الآتي:

تستمر النزعة الظرفية الإسلامية في التفاعل مع النماذج الفلسفية والعلمية للحداثة، فالمبدأ الأساسي للنظرية الظرفية للعالم هو أن السببية الضرورية يمكن التعبير عنها بالاقتران المستمر، وما دمنا غير قادرين على التمييز بشكل قاطع بين السببية الضرورية والاقتران المستمر، فإن الظرفية ستستمر في الوجود. ومع ذلك، يمكننا أن نجادل من منظور اللاهوت والفلسفة أن الظرفية تطرح صعوبات جدية، فهي كما يبدو غير قادرة على ضمان إرادة حرة، على الرغم من الجهد الذي يبذلها أنصارها للقيام بذلك.

تشير أفكار مثل الترجيح بلا مرجع إلى درجة عالية من الاعتباط في أفعال الله والعالم، هناك أيضاً مشاكل تتعلق بالعدالة الإلهية [الثيوديسيا theodicy]، وإمكانية العلم، وإمكانية الهوية.

على النقيض من ذلك، تركز الطروحات التشاركية الإسلامية على مفهوم الوجود، وتقدم معالجة ثانية لمسألة السببية.

ف العلاقات الموجودات مع بعضها البعض يمكن تفحصها بتعابير السببية المادية ومن خلال المناهج العلمية. ومن منظور السببية الميتافيزيقية، يبقى الوجود أساس كل سببية.

وهكذا، تركز الطروحات التشاركية على الوجود كخلفية شاملة لسير العالم، وتضع العلاقات المادية للموجودات داخل الإطار الأكبر للوجود.

وبهذا تقدم الطروحات التشاركية الإسلامية، من وجهة نظري، إمكانيات للتفكير في العلاقة بين الأنماط الدينية والعلمية في التفكير حول العالم أكثر ثراءً مما تقدمه الطروحات الإسلامية الظرفية.

أود أن أقترح كذلك أن مثل هذه الطروحات التشاركية قد تنطوي على آثار مثيرة للاهتمام حول كيفية تفكيرنا في مجموعة من الموضوعات، من الأخلاق إلى السياسة.

إن البحث في هذا بشكل صحيح يتطلب دراسات مستقبلية.



أوزغور كوجا

أستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية والفلسفة في كلية بيان كليرمونت الإسلامية للدراسات العليا في الولايات المتحدة. ترکز أبحاثه على الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام، والتصوف، والقضايا الجدلية في مسألة العلم والدين.

نال درجة الدكتوراه من جامعة كليرمونت للدراسات العليا. وعمل أستاذًا مساعدًا في الدراسات الإسلامية والفلسفة في كلية بيان الإسلامية للدراسات العليا. كما أنه حاصل على درجة البكالوريوس في الفيزياء. وقبل دخوله مجال الدراسات الإسلامية، درس مادتي الفيزياء والرياضيات في المرحلة الثانوية والجامعية في بلدان كثيرة. ترجمت أعماله إلى اللغة الفرنسية والبوسنية والتركية.

حصل على جائزة هيشر للتدریس في عام 2015 لتميزه في التدریس. يعمل حالياً على دراسة تحمل عنوان: "الإسلام والوجود والوعي: دراسة في مبادئ الميتافيزيقا الإسلامية وتطبيقاتها".



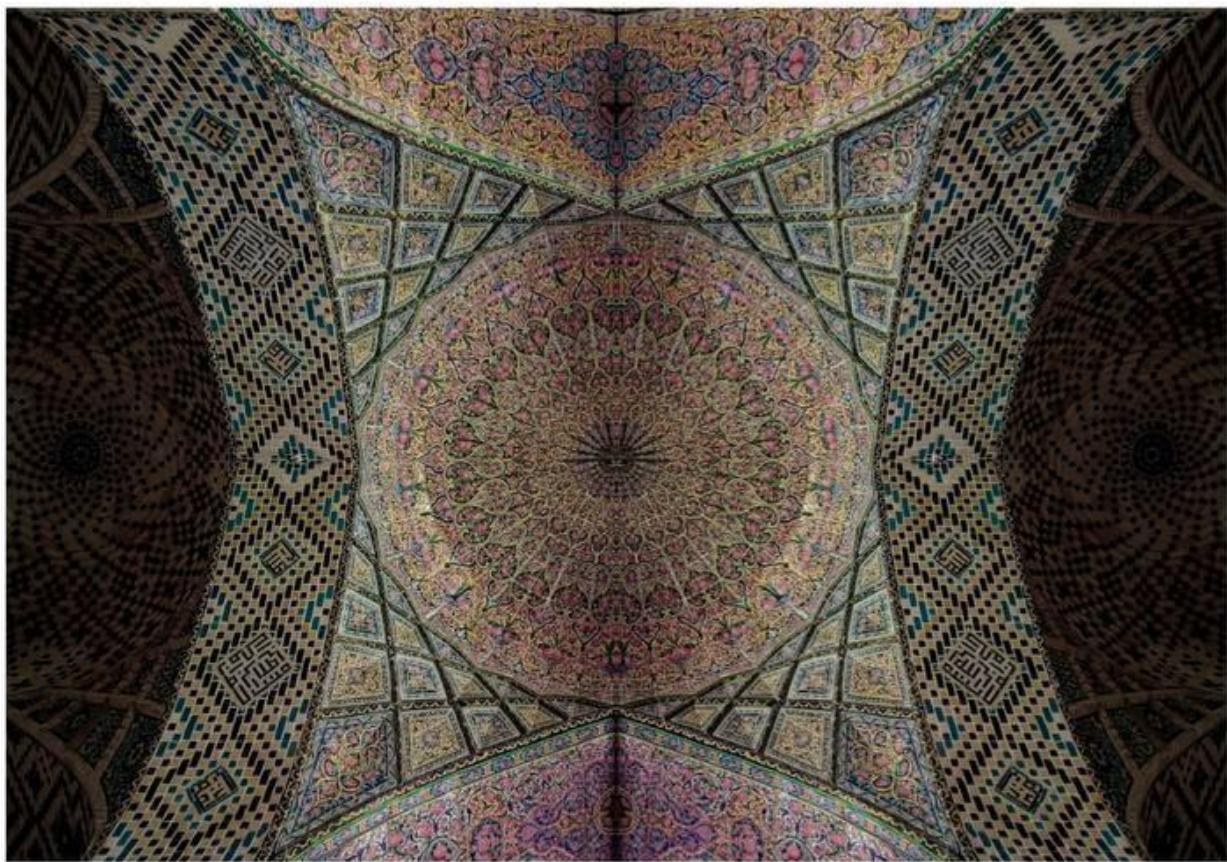
أحمد أحمد

ناشر ومترجم وكاتب سوري-أمريكي. مواليد سوريا 1965. كلية الآداب بجامعة دمشق.



إياس حسن

مواليد صافيتا في سوريا عام 1953. درس الطب في جامعة دمشق، وتخصص بالأمراض الجلدية والزهرية في جامعة باريس السابعة.



كتاب كوجا دراسة جادة وشاملة لمسألة السببية كما تعكسها كتابات أهم الشخصيات في التراث الفكري الإسلامي.
إنه إضافة كبيرة للأدبيات البحثية في هذا المجال ويستحق أن يحظى باهتمام واسع.
— سيد حسين نصر، أستاذ فخرى في الدراسات الإسلامية بجامعة جورج واشنطن

أنتج كوجا عملاً رائعاً، وهو من نوعية الكتب التي يتوقعها الماء من كبار الباحثين في ذروة حياتهم المهنية. اتساع الدراسة وعمقها لافتان للنظر، ومع ذلك فقد قدمت المفاهيم الصعبة بوضوح يكفي لجعل الكتاب صالحاً لأن يعد نصاً تمهدياً في المجال. يتعامل كوجا مع الشخصيات المحورية في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام الإسلامي بانصاف واحترام، ويعمل على إبراز نقاط القوة لدى كل منهم.

— فيليب كلايتون، أستاذ كلية كليرمونت للأهواء

يعد هذا الكتاب العميق أحد أهم الدراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية التي نشرت في العقد الماضي. بالتركيز على بعض العلماء المسلمين البارزين في العصور الوسطى والحديثة، يحلل المؤلف التفسيرات الظرفية والتشاركية للسببية والحرمية في الفكر الإسلامي. وتتجدر الإشارة إلى أن من بين المساهمات الأروع في هذا الكتاب مناقشته للخطابات المعاصرة حول الدين والعلم فيما يتعلق بالنظريات الإسلامية عن السببية. بالتأكيد هذا الكتاب ذو أهمية كبيرة لجميع طلاب الدراسات الإسلامية، وقراءته ضرورية لأي عالم جاد في الفكر الإسلامي.

— خالد أبو الفضل، أستاذ القانون في جامعة كاليفورنيا