البحث
٣

فلسفة الدين والأخلاق

عند يحيى بن عدى

اعداد

د / زينب عفيفى شاكر

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية الآداب – جامعة المنوفية

تمهيـــد

(ابن عدى . الذات والموضوع)

ربما تكون هى المحاولة الأولى التى نحاول فيها تحليل مضمون رسائل وكتب يحيى بن عدى[1] الفلسفية واللاهوتية ، من أجل إبراز أفكار ذلك المفكر العربى ، (الذى منى بالتغافل والنسيان من قبل الباحثين والدارسين) واظهار المؤثرات الفلسفية (يونانية كانت أم إسلامية) فى جانب هام من فلسفته ، ذلك الجانب الخاص بما بعد الطبيعة والأخلاق ، وهو جانب كان يحلو للبعض أن يطلق عليه لاهوت يحيى بن عدى ، فحصروا الرجل فى نطاق لاهوتى عقيدى ، وجعلوا مهمته الرئيسية فى مقالاته ومؤلفاته الدفاع عن العقيدة المسيحية سواء ممن يدين بها من الفرق المخالفة ، أو من أصحاب العقائد والملل الأخرى ، غاضين البصر عن البعد الفلسفى فى آرائه ، وهو بلا شك – وكما سيتضح لنا

---

[1] هو أبو زكريا يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا التكريتى "كانت تكريت من أهم مدن العراق وكانت مركز مطارنة السريان فى زمن يحيى بن عدى" وان كان البعض قد نسبه الى الفرس وذكر أن إسمه بن يحيى بن عثمان بن حميد بن برزجمهر وان برزجمهر هو ابن منصور بن فرخان شاه المنجم وقد ولد عام ٨٩٣م فى تكريت وتعمق فى دراسة الطب واللاهوت والمنطق والفلسفة ، ثم ارتحل الى بغداد حيث تتلمذ على أساتذته أبو بشر متى بن يونس المنطقى ، وأبو نصر الفارابى الفيلسوف المسلم وترأس المدرسة الارسطوطاليسيه فى العالم العربى بعد وفاة أبى نصر الفارابى . وقد ملأت شهرته الآفاق لأنه وقف على معظم مولفات ارسطو وشرحها شرحا وافيا وقد يعود ذلك الى أنه اتخذ من مهنة نسخ الكتب وترجمتها سبيلا للتعيش اذ لم يكن موثرا ، يذكر ابن النديم "قال لى يوما فى الوراقين (وهو حى ببغداد) وقد عاتبته على كثرة نسخه فقال " من أى شيء تعجب فى هذا الوقت ؟ من صبرى ! قد نسخت بخطى نسختين من التفسير للطبرى ، وحملتهما الى ملوك الاطراف ، وقد كتبت من كتب المتكلمين ما لا يحصى ، ولعهدى بنفسى وأنا أكتب فى اليوم والليلة مائة ورقة واقل " الفهرست ص ٣٦٩ ، وابن أبى الصبيعه جـ ١ ص ٢٣٥ . القفطى ص ٣٦١ ، المسعودى،كتب التنبية والاشراف . لذا فقد غلب الطابع الفلسفى على مولفاته حتى أنه عندما فسر الإنجيل فسره تفسيرا رمزيا فلسفيا ، وعندما حاول تفسير التوحيد اعتمد على السماع الطبيعى وما بعد الطبيعة لأرسطو حتى أنه عندما حاول تفسير الثالوث انتهى الى مقولة أرسطو الثلاثية (العقل والعاقل والمعقول) ورغم أن معاصره ابن النديم قد أحصى له ثلاثة مولفات أغلبها فلسفى ،أو رد على المتكلمين فإن المستشرقين قد أحصو له من المولفات الفلسفية واللاهوتية الكثير ، فنسب له بيريه عام ١٩٢٠ م ٤١ مؤلفا لاهوتيا ، و ٣٠ مؤلفا فلسفيا، ثم جاء جورج حرافى سنة ١٩٤٧ وذكر له ٤٩ كتابا ومقالة ، غير أن أحدث ما نسب اليه كان عام ١٩٧٧ حيث استطاع جرهارد اندرس أن يضع كتاب لمولفات بن عدى بعد أن عثر على مخطوطات لكتبه ومقالاته المفقودة فى مكتبات طهران وتركيا والهند والاتحاد السوفيتى وغيرها من مكتبات الشرق الاسلامى، واستطاع أن يكشف عن ١٤١ مؤلفا له وقد قسمها الى عشرة أقسام منها الترجمات الفلسفية، وتفاسير ارسطو ، ومقالات فى المنطق ، ومقالات علمية (طبيعة – رياضة – طب) وفى علم الكلام وما بعد الطبيعة ، والاخلاق ، وتفسير الانجيل ، اللاهوت ... الخ .

وقد استمر بن عدى فى التدريس وعمله فى النسخ حتى بلغ من تسعة وسبعون عاما وتوفى عام ٣٦٤هـ – ٩٧٤م وكان عمره احدى وثمانية سنة ودفن فى بيعة القطيعة ببغداد ، وقد أوصى أن يكتب على قبره :

رب ميت قد صار بالعلم حيا ... ومبقى قد مات جهلا وعيا

فاقتنوا العلم كى تنالوا خلودا ... لا تعدوا الحياة فى الجهل شيئا

وكان المبشر بن فاتك قد ذكر أن الآمدى قد سمع من" بن زرعة " ان ابن عدى قد أوصاه بكتابة هذه الأبيات على قبره. انظر : ابن أبى اصيبعه عيون الابناء جـ ١ ص ٢٣٥ .

- بعد هام يشير الى أننا نقف أمام فيلسوف عربى عاش زمن إزدهار الحضارة الإسلامية وفى أوج نشاطها الثقافى ، نهل من معين تراثها الحضارى ، وتتلمذ على كبار علمائها ومفكريها ، ونال حظوة ومكانته عند أمرائها وملوكها حتى انتهت اليه رئاسة المدرسة الفلسفية (الأرسطوطاليسيه) فى العالم العربى - بعد وفاة أبى بشر متى بن يونس سنة ٩٤٠م ، وابى نصر الفارابى سنة ٩٥٠م ، وقد قال فيه المسعودى "ولا أعلم فى هذا الوقت أحد يرجع اليه فى ذلك (يقصد فى العلوم الفلسفية) إلا رجلا واحدا من النصارى بمدينة السلام ، ويعرف بأبى زكريا بن عدى"[١] .

وخلال ربع قرن من الزمان منذ وفاة "أبى نصر الفارابى ٩٥٠م" وحتى وفاة ابن عدى سنة ٩٧٤م طارت شهرته فى البلاد ، وأتت اليه التلاميذ من شتى الملل والنحل ، يذكر المترجمون منهم : أبو سليمان السجستاى ، وبن زرعه ، وابن الخمار ، وبن السمح ، وأبى حيان التوحيدى ، ومسكويه وغيرهم . كما كان له من التعليقات والتفسيرات والشروح على مؤلفات كبار فلاسفة اليونان والمسلمين - فى المنطق والفلسفة والأخلاق وما بعد الطبيعة - وما يدعونا الى القول بأثرها العميق فى تدعيم ما يعتقده من مبادىء وأصول لاهوتية حتى أخرج لنا نظريات تسير فيها الفلسفة والعقيدة جنبا الى جنب فى اتفاق وانسجام[٢] .

ورغم أن البعض يشكك فى وجود فلسفة مسيحية فى العصور الوسطى، ويرون أنه لم يكن هناك سوى شذرات متفرقات من الفكر اليونانى أريد لها أن تتصالح تصالحا مؤقتا مع اللاهوت بطريقة فيها كثير من التصنع والإفتعال[٣] ، فحقيقة الامر أن هذا الرأى بجانبه الصواب ، إذ أن تحليل آثاره الفلسفية واللاهوتية تشعرنا أننا أمام فيلسوف أهتم بفلسفة الدين وغلب عليه الطابع الفلسفى والتأويل فى شرحها وتفسيرها معتمدا على المنطق والبرهان حينا ، والنص مؤولا أو ظاهرا حينا آخر فى منهج جدلى كلامى .

كذلك لايمكننا أن نغفل اثر ترجماته للتراث اليونانى الى العربيه - تلك اللغة التى أتقنها فى ظل دولة الاسلام ، والتى تعاملت مع طوائف المسيحية : نساطره ، ويعاقبه وملكانيون . دون تحير لفريق دون آخر ، وذلك بعد أن أضطلعت هذه الطوائف وغيرهما بمهمة نقل الترجمات العديده من اليونانيه الى السريانيه ثم الى العربيه [٤] .

---

(١) المسعودى : التنبيه والاشراف : ١٠-١٢- ص ١٢٢

(٢) بروكلمن : تاريخ اللأدب العربى جـ١ ص ٢٣٦ ، دائرة المعارف الاسلامية جـ١ ص ١٥١-١٥٢، د. عبدالرحمن بدوى ، التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص ٨٠ ، وأيضا تحقيقه لكتاب صوان الحكمه ص ٧٠-٧٤ - Stern. S.M. "Ibn - al - Samh" Journal of the Royal Asiatic Society, p. 31-38 .

(٣) إتين جلسون : روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، ترجمة د . امام عبدالفتاح ص ٢٣-٣٣

(٤) لويس غرديه . فلسفة الفكر الدينى ص ٣٠-٣١ ، وانظر ايضا نيقولارشر . تطور المنطق العربى ترجمة د. محمد مهران ص ٣١٩ .

وهكذا نستطيع القول بأن فلسفة الدين عند بن عدى قد تخطت نطاق اللاهوت ، وحاولت البحث فى القضايا والمفاهيم الكليه التى تستخدمها الاديان أو الفلسفات كمفهوم الذات الالهية ، وطبيعة التوحيد ، وفلسفة الاخلاق ، ومفهوم الشر ..... الخ .

والواضح أن قضايا الدين والاخلاق عند بن عدى قد ارتبطت ارتباطا وثيقا بما بعد الطبيعة ، وحاول استخدام الفلسفة لنصرة عقيدته وتدعيم تعاليمها ، خاصة وأننا لا نجدد فى فلسفة العصر الوسيط فصلا تاما بين فكر دينى ، وفكر أخلاقى أو سياسى ، بل نجد نوعا من المزج بين الفكر الذى يتناول الجانب الالهى، وبين الفكر الأخلاقى أو الإنسانى[1].

ورغم تبنيه لاصول العقيدة اليعقوبية ودفاعه عنها ، إلا أنه لم يحصر نفسه فى نطاق التعصب الدينى أو الصراع الطائفى ، وأراد تناول قضاياه برؤية فلسفية نقدية تدل دلالة واضحة على أننا أمام مفكر عربى ، تجاوز الخلاف المذهبى ، والصراع العقيدى فى محاولة منه للوصول الى رؤية كليه شامله لأسس العقيدة والأخلاق .

وهو على سبيل المثال فى مقاله له فى "التوحيد" يقول" اختلف القائلون بوحدانية الخالق تبارك اسمه فى معنى وحدانيته (تعالى عما يقوله الملحدون) .. ثم أخذ يعدد هذه الآراء المختلفة التى يقول بها الموحدون ولم يذكر فى مقالته لا المسلمين ولا المسيحيين ولكن يفهم من كلامه أى الفئتين يريد ، فحين يقول "فقال قوم : ان الخالق عز وتعالى واحد من كل حين" لا يتكثر من جهة من الجهات فهو يعنى المسلمين ، وعندما يقول " وقال آخرون بل هو واحد من جهة وكثير من جهة" فلاشك أنه يقصد المسيحيين [2] إلا أن عدم ذكره المسلمين والمسيحيين يدل على قصد مقالته فهو لا يريد تأليف مقاله دينية أو لاهوتيه ، بل مقاله فى فلسفة الدين إذ الملاحظ فى حديثه عن الله أنه نادرا ما يذكر اسمه صراحة بل دائما ما يقول "العلة الأولى" كما أنه كثيرا ما يستشهد بأقوال أرسطوطاليس ونادرا ما يلجأ الى الاستشهاد بما ورد فى الاناجيل . من ذلك نرى أننا أمام فيلسوف أراد أن يعرض حقائق الدين برؤية عقلية مستخدما أدواته الفلسفية والمنطقية ، ولذلك تعددت القضايا التى تناولها فى هذا الإطار . فمن قضايا خاصة بإثبات جوهرية الواحد ، الى محاولة تفسير الشر ، وتناول القضايا الاخلاقية ، الى محاولة تفسير خلق العالم وطبيعة هذا الخلق ... ورغم صعوبة البحث فى هذا المجال كما يقول ابن عدى فى تفسيره لمقالة الالف الصغرى من "ما بعد الطبيعة لأرسطو" - نظرا لقصور عقولنا عن إدراك الحق - إذ يقول فالحق واضح بين ، ولكن نظرتنا اليه تكون كعيون الخفاش عند

---

[1] د. عاطف العراقى . الفلسفة العربية والطريق الى المستقبل ص ٢٦ من المقدمة ، وانظر ايضا د. توفيق الطويل . الدين والفلسفة والتاريخ . ترجمة مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخيه العدد الثانى . مجلد ٣ أكتوبر ١٩٥٠م، وانظر ايضا .Brightman E.S. Philosophy of Religion 1940

[2] يحيى بن عدى : مقالة فى التوحيد رقم ١١ ، ١٢ . وانظر مقدمة المحقق ص ١٢٤

ضياء الشمس ، وعلى ذلك فعلى من يرغب فى الوصول اليه أن يتحمل مشقته ويكون لديه من الصبر والدأب على العمل ما يعينه على إدراك مطالبه [٣] .

وبعد فإننا نستطيع القول بأن يحيى بن عدى لم يستطع تأليف وحدة فلسفية دينية تتصالح فيها العقيدة مع الفلسفة تصالحا تاما ، بل أن فكره ظل ثنائيا فى تناوله لأى قضية من القضايا المشار اليها وهو ما سنوضحه فى تناولنا لهذه القضايا .

القسم الأول : فلسفة الدين :-

١- يحيى بن عدى وقضية التوحيد :-

لماذا إهتم يحيى بهذه القضية ؟ وما هى المنهجية التى سار عليها فكره الدينى ؟ وما هى المبادىء الفلسفية التى عول عليها حينما نظر فى موضوع "الله ، ذاتا وصفاتا" ، وما يتصل بها من قضايا كمفهوم الوحى ومضمونه ، وعلاقة الإنسان بالله ؟

فى عقيدة ترى أن الوحى هو كشف الله فى غيبة الباطن ، بمعنى أنه دعوه من الله للناس جميعا أن يشاركوه فى حياته ... هل يمكن لابن عدى أن يواجه خصومه سواء فى حقيقة الوحدانية أو طبيعتها بأدلة عقليه مقنعه ، أم سيعود الى الإيمان والنص المقدس بحيث يجعله الأساس لفهم أى تصور عقيدى؟؟

فى اعتقادى أن اهتمام بن عدى بهذه القضية ، ومحاولته اعطاء تفسيرات جديدة لها، إنما يدل على أن يحيى أدرك أن بحثها فى نطاق اللاهوت لم ولن يجدى بعد أن ثارت الخلافات ، وتعددت الآراء ، وعقدت المناظرات والمحاجات بين النصارى بعضهم وبعض، وبينهم وبين المسلمين ، فأراد بحثها من زاوية فلسفية عله يجد لها مبررات عقليه مقنعه بعد أن فشلت المبررات الإيمانيه فى اتخاذ موقف موحد بصددها .

والأغرب من ذلك أن يحيى بن عدى نفسه قد تطور فكره فى فهم الثالوث وتغير موقفه منه فى نهاية حياته ، إذ أننا نجد فى مؤلفاته الأولى وخاصة "مقالته فى التوحيد" أنه يتناول التوحيد بالشرح والتحليل ليكون مدخلا لشرح الثالوث من خلال صفات الجود ، والحكمه ، والقدره ، وهو فى ذلك يشير الى مضامينها اللاهوتيه التى ترى أن الجواد هو الأب ، وأن الذى يتصف بالحكمه هو الإبن ، والذى يتصف بصفة القدره هو روح القدس، ولكنه عدل فى المرحله الأخيره من حياته ابتداء من عام ٩٦٩م عن هذه النظرية وتطور موقفه منها وترك هذه الثلاثيه واستبدل بها نظرية تتفق ونظامه الفلسفى وطريقته الارسطوطاليسية وهى أن الله عقل وعاقل ومعقول ، فإذا علمنا أن هذه الثلاثيه (الجود - الحكمه - القدره) كانت موجوده وشائعه قبل يحيى بن عدى وخاصة عند "يوحنا الدمشقى" ولكن بمضمونها الفلسفى، إذ يقول فى كتابه "المنه مقال" "أن الله كامل وبلا عيب من جهة الجود والحكمة والقدره "والثابت أن يوحنا قد تأثر بديونيسوس الاريوفاجى

---

[٣] ضمن كتاب رسائل فلسفية . تحقيق د. عبدالرحمن بدوى ص ١٧٠

الذى تأثر بدوره بفلسفة برقلس ، فالنظرية إذن فى أساسها فلسفى ، وهو ما حاول بن عدى أن يركز عليه فى أخريات أيامه .

أ – تحليل بن عدى لمفهوم الوحدانية[1] عند الفرق المخالفة له :

إنه يبدأ بعرض الآراء والأقوال التى وردت فى معنى الوحدانية أولا ، ثم يعرض لآراء الفرق فى طبيعة وحدانيته ، وهل هو واحد من كل وجه ولا يتكثر من أى جهة من الجهات ؟ أم أنه واحد من جهة وكثير من جهة اخرى ؟؟.

فإذا كان هناك من وصفه بالوحده لا ليثبت هذه الصفة له ، بل لينفى عنه معنى الكثرة، ومن رأى أن معنى الواحد هو أنه لا نظير له ولا شبيه ، ومن يرى أنه واحد بمعنى أنه مبدأ للعدد ، بل اعتبر قوم آخرين أن معنى الواحد فيه هو أحد معانيه التى ينعت بها الموجودات سواه [2] ... فإن بن عدى يتناول الأقوال السابقه بالتحليل والنقد محاولا دحض ما لا يتفق مع رؤيته اللاهوتيه الفلسفيه وربما استعان فى سبيل ذلك بالبراهين الفلسفيه والحجج المنطقيه ، وإن كان ذلك لا يمنع استخدامه أدلة جدلية كلاميه تتناسب مع ما كان شائعا فى عصره . والواضح أنه يرد على مخالفيه فى العقيدة من زاوية عقيدته الخاصة ، ولم يحاول أن يكون موضوعيا ببيان ما يتفق من عقيدته مع منطق العقل أو روح الشرع الكلية .

ب – طبيعة الذات الإلهيه عند بن عدى :

يرى بن عدى أن البارى واحد من جهة وكثير من جهة أخرى ، وهو يعتمد فى إثبات ذلك على قواعد ثلاث هى :

أولا : بيان حقيقة الوحدة وأقسامها وجهاتها وكذلك الكثرة .

ثانيا : مقابلة أقسام الوحدة للبارى مع أقسام الكثرة .

ثالثا : اثبات أن البارى واحد من جهة وكثير من جهة أخرى بإيراد الحجج .

---

[1] معنى الواحد لغويا : الفاعل من وحد يحد وهو واحد مثل وعد يعد وهو واعد ، والواحد هو الذى لا ينقسم فى وهم ولا وجود ، وأصله الانفراد فى الذات (انظر الفروق اللغويه ١١٥) .

أما فلسفيا : فله معنى سلبى ينفى القسمه (ابن سينا . النجاه ص ٢٧٦ ، ابن رشد . تفسير ما بعد الطبيعه ص ٣١٣، أما المعنى الايجابى فهو يقال لكل موجود واحد من جهة الوجود الذى يخصه وهو يساوق الموجود الأول ، والأول بهذا الوجه واحد وأحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه (الفارابى . آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥ ، الفارابى كتاب الواحد والوحده . تحقيق محسن مهدى ص ٥٠ وما بعدها)

أما الوحدانيه فهى تفيد نفى النظراء ولا يستعمل فى غير الله . فيقال وحدانية الله ، وهى غير الواحديه التى تعنى عدم الإنقسام الموجود فى ذاته وانفصاله عما سواه ، بينما الوحدانية تعنى عدم وجود نظير أو شبيه أو مثيل (د. مراد وهبه. المعجم الفلسفى . مادة وحدانيه ص ٤٦٨) .

[2] يحيى بن عدى . مقاله فى التوحيد ص ١٦٠-١٦٢

(١) حقيقة الواحد وأقسامه :

إنه يبدأ أولا بتعريف الواحد فيقول إنه "الموجود الذى لا يوجد فيه غيريه"[٣] ولكنه لم يوضح ما الذى يقصده بالغيريه ، وان كان يعنى بالموجود الجوهر ، ويبدو أن بن عدى قد تاثر فى تحديده للموجود بفهم أرسطو للجوهر فهو يرى أن الوجود ليس واحدا وإنما يحتمل معانى الوجود المختلفة ، فثمة وجود للجوهر ، ووجود لصفاته وأعراضه ، ووجود بالفعل ، ووجود بالقوه ، غير أنه يرى أن الجوهر هو الموجود بالمعنى الأتم لأن الاعراض والصفات التى هى مقولات تفترض جميعا وجود الجوهر ، ووجودها متوقف على وجوده .

وواضح هنا أن ابن عدى قد اقتبس رأى أرسطو فى النظر الى الواحد على أنه واحد ، ولكنه يحمل داخله كثره هى صفاته المنفصله والمتصله فى آن واحد ، وهو ما يطلق عليه بن عدى (الكثره) ، غير أن أرسطو يطلق هذا الوصف على الجوهر الأول ، ويفرق بينه وبين الجواهر التوانى ، وهو مالم ينظر اليه بن عدى حين نظر الى الجوهر على أن له معنى واحد فألحق به الكثره، بدليل أننا سنرى أرسطو يؤكد فى آخر مقالته فيما بعد الطبيعه بأن الواحد أو (المحرك الأول) لا يتعدد ولا ينقسم ،وأول ما يتصف به هو أنه صورة خالصه ، وفعل خالص ، وليس به ماده ، ولا يوجد به شىء من القوة [١] .

أما انه فعل فلا يعنى به حركه ، لأن الحركه تقتضى إما أن يتحرك بغيره أو بذاته فإن تحرك بغيره لافترض محركا بعده وهذا الى ما لا نهايه ، ولما كان من المستحيل أن تتسلسل العلل الى ما لا نهايه ، فلابد أن لا يتحرك المحرك بغيره ، وان كان يتحرك بذاته فسوف ينقسم الى جزء محرك وجزء لا يتحرك لأن الشىء لا يمكن أن يتحرك بنفس الحركه التى يحرك بها فى وقت واحد ومن جهة واحده ، ولذلك انتهى أرسطو الى أن محرك الحركة الأزليه الأبديه يظل ساكنا لا يتحرك ، وكان يعنى بالحركه نشاطا عقليا لا يتطلب ماده ولا جسما ، فهو اذن فكر وتعقل ، والفكر والتعقل أقرب الأشياء من الألوهيه. ولذا يثبت أرسطو أنه عقل ، ثم أنه يشير الى أن هذا العقل يعقل موضوعا ، فإما أن يكون هذا الموضوع غيره ، وإما أن يكون ذاته ، ويرى أرسطو استحالة تعقله لغيره ، لأن هذا الغير لا يظل على حال واحده ، بل أنه معرض للتغير ، ولا يجوز للعقل الإلهى أن ينفعل بما هو متغير أى بما هو ناقص ، وعلى ذلك فالعقل الإلهى لا يعقل سوى ذاته لأنها أكمل الأشياء ، وهذا التعقل الدائم هو السعادة المطلقة التى يسعى الجميع الى بلوغها عن طريق حركتهم نحوها لأنه غاية لهم ، ومعشوق لغيره .

---

[٣] الغيريه هنا معناها ما يخص الآخر ، وهى تقابل الهوية أى الأمر المتعقل من حيث إمتيازه عن الأغيار (التعريفات للجرجانى ، ابن رشد تلخيص ما بعد الطبيعة ، انظر هو هو ، وانظر بن عدى : كتاب التوحيد ص ١٩٦ ، ارسطوطاليس ، ما بعد الطبيعة . الكتاب الرابع . الفصل السادس .

[١] د. أميره مطر . الفلسفة عند اليونان ص ٢٧٦-٢٨٠ ، د. أبو ريان . تاريخ الفكر الفلسفى . أرسطو جـ ٢ ص ١٩٠-١٩٤

والملاحظ هنا أن تحريك الله للعالم أى فعله فيه لم يكن فعلا ماديا ، أو حركه فيزيقيه، ولكنها حركة تاثير صوره يتعشقها محبوها لأنه يؤثر فيها كعله غائبه أو مبدأ لوحدة العالم [٢] .

ومن خلال عرضنا للمعانى المختلفة للواحد والوحدانيه ، فإننا نجد أن بن عدى قد عرف الواحد بأنه الموجود الذى لا يوجد فيه غيريه "وهذا يعنى أنه ينفى وجود نظير أو شبيه أو مثيل له ، فكأنه عرف الواحد بالوحدانيه ، وهو ما كان قد نقض فيه أصحاب الإتجاه القائل بأن معنى الواحد هو الذى لا نظير له ، وهو قول المسلمين [٣] .

كما نلاحظ أيضا أنه تاثر بمقالة أرسطو فى طبيعة المحرك الأول وترك الثلاثيه اللاهوتية (الجود - الحكمه -القدره) واستبدل بها ثلاثية أرسطو" الله عقل وعاقل ومعقول" بعد أن ثبت استحالة تصوره لله كواحد يتضمن كثره ، إذ وجد من المستحيل الجمع بين الرأى اللاهوتى ، والرأى الفلسفى فآثر الأخير متابعا أرسطو(٢) .

أما أقسام الواحد فإن بن عدى يقسمه الى أربعة أقسام والقسم الرابع يتفرع الى ثلاثة أقسام ، رغم أنه يذكر أنه يقسمها ستة أقسام ويتابعه محقق الكتاب فى ذلك ثم يقابل بين أقسام الواحد وجهاته وأقسام الكثير وجهاته لكى يصل فى النهاية الى تحديد علاقة الواحد بالكثرة وإثبات أن البارى واحد من جهة، وكثير من جهة أخرى .

إن الواحد قد يكون واحد بالجنس كالكائن الحى .

أو واحدا بالنوع : كالانسان

أو واحدا بالنسبة كنسبة المعين الى النهر . أو نسبة الروح الحيوانى الى الذى فى القلب بالروح الحيوانى الذى فى الشرايين .

وأما واحدا بالعدد وهذا القسم الأخير يقسمه الى ثلاثة أقسام :

أ - واحد كالمتصل . أى لا يوجد فيه من حيث هو واحد غيريه المتصلات فيتكثر بتكثرها سواء أكانت هذه المتصلات لها نهايه واحده كالكره ، أو أكثر من واحده وذات نهايتين كالخط الواحد . أو ذو نهايات أكثر من اثنين كالبسيط المسطح .

ب - الواحد بالحد . أى الذى لا يوجد فيه غيريه من حيث هو واحد . كالانسان فإن حده واحد ولا توجد فيه غيريه وهو القول حى ، ناطق ، مائت .

جـ - الواحد غير المنقسم وله معنيين :- [٢]

١- غير المنقسم كمبدأ للتقسيم

٢- غير المنقسم بمعنى سلبى الانقسام على الاطلاق .

---

[٢] د. أميره مطر . الفلسفة عند اليونان ص ٢٨١

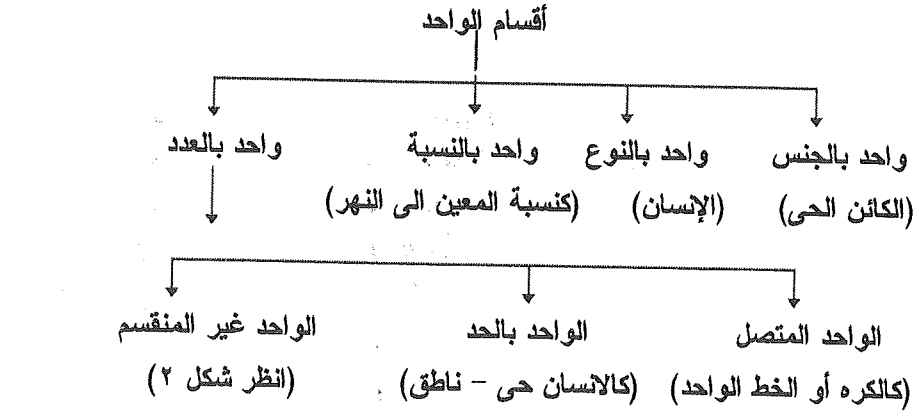
[٣] يحيى بن عدى : مقاله فى التوحيد ص ١٦٨

[٢] ماجد فخرى . تاريخ الفلسفة الاسلامية . ص ٢٧٥

[٢] انظر شكل (١) ، (٢) وهو تقسيم منهجى لاقسام الواحد عامة والواحد غير المنقسم لجأنا اليه بعد إحصائنا لأنواع الواحد وغير المنقسم لاحصاء أنواعه وهو مالم يقم به بن عدى أو محقق الكتاب .

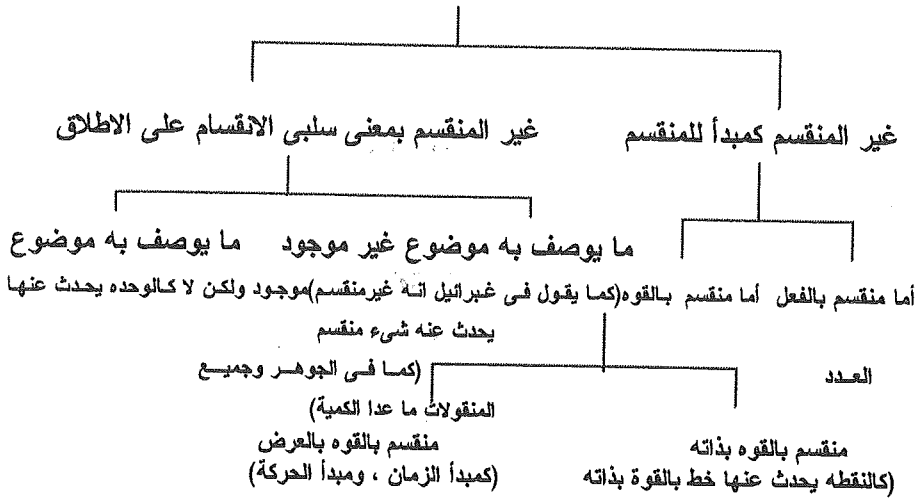
شكل (١)

أقسام الواحد



شكل (٢)

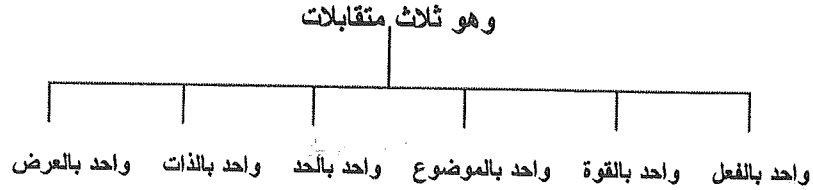
الواحد غير المنقسم



شكل (٣)

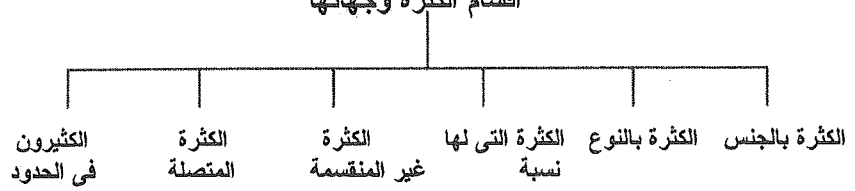
أقسام الواحد من حيث الجهات

وهو ثلاث متقابلات



شكل (٤)

أقسام الكثرة وجهاتها



يؤكد ابن عدى فى عرض نقده للفرق الأربعة المخالفة لرأيه :

١-ان من أراد أن يصف الله بالوحده لا ليثبت هذه الصفه بل لينفى عنه معنى الكثرة قد وقع فى التناقض ، لأنه يرى أن كل موجود إما أن يكون واحدا ، وإما ليس بواحد ، وما ليس بواحد فهو لا محاله أكثر من واحد . وأما الذى ليس أكثر من واحد فهو لا محاله واحد . فإذا كان قد بدأ قوله بنفى الكثره عن موجود ، فإنه يلزمه أن يوجب الوحده للذى نفاه فى خاتمته . ونظرا لأنه فى خاتمة قوله ينفى الوحده ، فإنه يوجب إثبات الكثره التى نفاها فى البدايه لا محاله [١] مما يدل على وقوعه فى التناقض واقتسامه جزئية بين فاتحة قوله وخاتمته كما يقول بن عدى .

٢-أما من رأى أن معنى الواحد هو أنه لا نظير له :

فيبدو أن بن عدى كان يرد بها على متكلمى المعتزله الذين نفوا عن الله كل الصفات تنزيها له اعتمادا على قوله تعالى "ليس كمثله شئ وهو السميع البصير"[٢] هذا رغم أن كثيرا من الكتاب المسيحيين قد أخذ بهذا الرأى كأبى رائطه التكريتى أواخر القرن الثامن ، وأوائل التاسع حيث يورد الآية القرآنية "ليس كمثله شىء" ، والثانى كان معاصرا ليحيى بن عدى وهو ساويرس بن المقفع وكان أسقف الاشمونيين، اذ ذكر فى كتابه "مصباح العقل"[٣] "إن معنى جوهر واحد هو أن جوهره وذاته وطبيعته لا تشبه شيئا من المخلوقات ولا توافق ذاتا من المحدثات . فجوهره وذاته مباينه لسائر الجواهر المعقوله أى البسيطه والمحسوسه أى المركبه.

ويحلل ابن عدى هذا الرأى ويرى أنه لا يخلو من معنيين :

أولهما : لا شيىء يناظر الخالق بوجه من الوجوه .

ثانيهما : لا شىء يناظر الخالق فى جميع الأمور ، وأن كان قد يوجد ما يماثله فى بعضها. وهو يثبت بطلان المعنى الأول بعرض مقدمه ويستدل عليها بأربعة إمكانات : إذ يرى أنه من غير الممكن أن يوجد شىء موصوف بأنه لا نظير له وغير موافق شيئا من

---

[١] بن عدى : مقاله فى التوحيد ص ١٦٥-١٦٧

[٢] سورة الشورى (٤٢/٩)

[٣] الكتاب تحقيق الأب سمير اليسوعى .ونشر بالقاهرة سنة ١٩٧٨ ، انظر ص ١٢-١٣

الموجودات فى معنى من المعانى أصلا ، بل ويكون مخالفا لكل واحد منها فى كل أحواله ونعوته والدليل على ذلك :

انه اذا كان كل واحد منهما غير نظير لقرينه ، وكان كل واحد منهما (فى أنه غير نظير قرينه) موافقا له فى معنى غيريه المناظره ، فقد اتفقا فى معنى غيرية التناظر والتشابه فيجب ضرورة أن يكونا متناظرين متشابهين فى أنهما غير متناظرين ولا متشابهين ، فإذا كان هذا هكذا ، فليس يمكن أن يوجد شىء لا نظير له بوجه من الوجوه. واعتقد من جانبى أن يحيى بن عدى كان متأثرا هنا ببعض أقوال المتكلمين الجدليه ، إذ أنه أولا يعترض مماثله الله لمخلوقاته ويضعه على قدم المساواه مع الخلق وهو ما لا يتناسب مع جلال الله وسموه ، ثم أنه يصادر على البرهان بإيراده النتيجه فى المقدمه إذ أنه يقرر "أنه من غير الممكن أن يوجد شىء موصوف بأنه لا نظير له" فكيف يصف الله بأنه شىء أن هذا يتنافى مع طبيعة الوجود الالهى وأنه ليس بشىء .

أما الإثبات الثانى فيقرر فيه : أن القول بأن الواحد مخالف جميع الموجودات فى صفاتها وغير موافق لها فى أى صفة من صفاتها يلزمه ويترتب عليه أن يكون الواحد ليس فقط نظيرا لجميع الموجودات بل ايضا يكون هو جميع الموجودات .والدليل على ذلك:

أولا : أننا اذا قلنا أن الواحد مخالف للانسان مثلا فإنه يخالف فى كل ما يوصف به الانسان فإذا كان الانسان غير ملك وغير فرس وغير نبات ، وغير موات وغير كمية وغير كيفيه وغير كل واحد من الاعراض أو من الموجودات سوى أنه انسان فقط ، فيجب ضرورة أن لا يصدق على الواحد شىء من هذه الصفات التى هى سوالب ، واذا لم يصدق عليه هذه السوالب فواجب ضرورة أن يصدق عليه الموجبات المناقضات لتلك السوالب (نظرا لأن أى شىء اما أن يتصف بالسوالب أو بالموجبات المناقضة لها كما يرى بن عدى) .

واذا كان الامر كذلك لزم أن يكون الواحد غير كل واحد من الموجودات سواه فإذا كان غير فرس فهو فرس ، واذا كان غير نبات فهو نبات...الخ .

بل قد يجب اذا كان غير كل واحد من الاعراض أن يكون كل واحد

من الاعراض وبالجمله اذ هو ليس غير كل واحد من الموجودات سوى الانسان، فمن الضرورى أن يكون كل واحد من الموجودات غير الانسان[1] .

والملاحظ أن بن عدى يستخدم الجدل الكلامى لدحض اعتقاد المسلمين مستندا الى عقيدته التى تجيز تحول الكلمة لحما ودما حتى صار الإله انسانا فظهر بجسده وهى بلا شك تتنافى مع تنزيه الله وعدم مماثلته للمخلوقات .

أما الاثبات الثالث : فيرى أنه يلزم عن هذا القول شناعه قبيحه وهى أن يكون الواحد. كل واحد من الأضداد وقرينه معه . كأن نقول أنه مخالف لضد ما كالبياض مثلا

---

(1) بن عدى : مقالة فى التوحيد ص ١٧٢-١٧٤

وكل ما يوصف به البياض مثل انه غير سواد . فيلزم من ذلك ضرورة أن يكون الواحد هو ليس غير سواد ، وكل ما هو ليس غير سواد . فهو لا محالة سواد فالواحد اذن سواد أو بياض ،وأنه كل واحد من الأضداد ، وقرينه[٢].

أما الإثبات الرابع : وفيه يتشكك بن عدى فى أن ذلك الاعتقاد يلزمه أن يكون الواحد غير موجود على هذا النحو ولا بأى معنى من المعانى التى يلزم وجودها أن يوجد معنى واحد للضدان ويكون موجودا (أ) لأن الواحد اذا وضع معناه انه لا نظير له يلزم ذلك أن يكون الضدان معنى واحدا بعينه ، فالواحد اذا بمعنى انه لا نظير له ليس يمكن ان يكون موجودا .

وينتهى بن عدى الى بطلان وجود شىء لا نظير له بوجه من الوجوه[٣].

أما المعنى الثانى وهو القائل بأنه لا يوجد ما يناظره ويماثله فى جميع الوجوه ، وإن كان قد يوجد ما يماثله فى بعضها .

ففيه يرى ابن عدى انه من البين والظاهر انه لا يوجد شيئا يماثله ويوافقه غيره فى جميع صفاته ونعوته ، وذلك لأن الغيريه توجب الاختلاف ، والاختلاف يبطل الاتفاق فيما به قوام الاختلاف ، فمن الضرورى إذن ألا يتفقا فى ذلك . واذا كان ما به اختلفا هو فى صفه من صفات كل واحد منهما أو فى نعت من نعوته . فليس بينهما إتفاق فى كل واحد من نعوتهما أو صفاتهما . وعلى ذلك فقد فسد القول بأن معنى الواحد هو أنه لا نظير له[٤] .

٣- وهو قول من يرى أن معنى الواحد فى الخالق أنه مبدأ المعدودات . ويرى بن عدى أن هذا القول يترتب عليه أحد أمرين :

١- اما عدم الكثيرين .

٢- واما كون العلل كثيره جدا .

بالنسبة للأمر الأول فإن الشىء اذا أضيف اليه مثله أو أمثاله صارا معدودين أو صارت معدودات ، والظاهر للعيان ولكل ذى عقل أن الكثيرين ليسوا شيئا غير آحاد ، واذا كان الامر كذلك لكان لا يخلو من أن يكون قد وجد شىء غيره ، معناه والوجود له هو أنه واحد، فإذا زيد على ذلك الواحد صارا إثنين ، وإذا كان ليس يوجد شىء هذه الحال حاله . لزم الا يوجد أشياء كثيره البته ، وهذا شنيع ، وذلك لوجود اشياء كثيرة ظاهره للعيان .

بالنسبة للأمر الثانى يرى أبن عدى أنه اذا ضمت الى الأول آحاد أخرى فيجب ضرورة أن يحدث الكثيرون فإذا كانت إنيتهما ووجودهما أنيه واحده ووجودا واحدا لزم أن يكونا

---

[٢] مقالة التوحيد ص ١٧٤-١٧٥

[٣] المرجع السابق ص ٧٦

[٤] مقالة التوحيد ص ١٧٦-١٧٨

جميعا علتين ، ونظرا لأنه لا فرق بين وجودهما وأنيتهما فلا يمكن التفرقه بينهما فى أن يكون أحدهما علة أولى من الآخر بذلك ، كما يلزم أن تكون العلل ثلاثة أو أربعة وربما آلاف لأنه بانضمام بعضها الى بعض توجد الكثره وهذا شنيع . كما يلزم ذلك أنه لا فرق لاخلاف بين معنى الواحد ومعنى الوحده لأنه اذا كان الواحد مبدأ الكثيرين ، كذلك الوحدة مبدأ الكثره ويلزم الوحدة من الشناعات التى ذكرها بن عدى مالزم الواحد [1] .

٤-أما القول الرابع الذى يرى أن معنى الواحد فى الخالق انما هو من قبيل وجود الوحده له بمعنى أن اسم الواحد هو اسم مشتق للمسمى من اسم معنى موجود فى ذاته .

فإن هذا القول يترتب عليه كما يرى ابن عدى :

١- الاعتراف بوجود الكثره فى الواحد بوجه من الوجوه ، وقد أنكروا ذلك .

٢- وجوب وجود معنيين قد يمين أحدهما الذات التى اشتق لها الاسم وهى المسماه واحدا ، والآخر الذات التى اشتق من اسمها وهى الوحدة التى بها صار واحدا وهى عرض ، وفى هذه اما أن يقولوا أن ذات العله لم تكن واحدة ثم صارت واحده حتى يخرجوا من دائرة القول بمعنيين قديمين ، وأما أن يبطلوا ذات العله الواحدة .

وبمنطق علماء الكلام والجدل يفند ابن عدى اعتراضاته على هذا القول ويفترض أمورا يستخلصها من قولهم ويرتب عليها شناعات .

فهو مثلا يعترض أنه اذا كانت الذات والواحده قديمين فيلزم أن يكون أحدهما عرض والآخر معروض . وبالتالى يلزم أن تكون الذات كثيره بذاتها وبما هو جد فيها من الوحده، إذ أن كل موجود ليس هو بذاته واحدا بل بالعرض فهو بذاته كثير وبالعرض واحد .

وأما إذا كانا محدثين : فيلزم أن تكون للعله الاولى علة وهذا محال[2] وإذا كانت الذات قديمه والوحده محدثه : لزم أن تكون الذات قد كانت ليست واحده (أى كثيره) ثم صارت واحده ، ويجب أن يكون حدوث الوحده لها اما لذاتها ، واما لعله أخرى ، فإن كان لذاتها وذاتها قديمه ، فالوحدة إذن قديمة وهذا مخالف لما افترضوه من أن الذات قديمه والوحدة محدثه ، وان كان حدوث الوحده لها لعله أخرى غير ذاتها فإن كانت العله قديمه فالوحده قديمه أيضا . ولكنهم كما ذكرنا سابقا قد افترضوا أنها محدثه فهو إذن مخالف لما افترضوه، وان كانت العله محدثه فإنها تقتضى أن حدوثها يكون لعله أخرى ويجرى ذلك الى ما لا نهايه وهذا الحال .

أما ان كانت الوحده قديمه والذات محدثه فإن ذلك يلزم عنه :

١-أن تكون العله الأولى أو علة العلل وسبب وجود كل موجود غيرها محدثه. وهذا شنيع.

---

[1] المرجع السابق ص ١٨١-١٨٣

[2] المرجع السابق ص ١٨٤-١٨٦

٢- اذا كانت الذات موجوده بعد عدم وجودها، فإن ذلك يقتضى ان علة وجودها اما ذاتها فيلزم أن تكون ذاتها موجوده ومعدومه معا (أما أنها موجوده فمن قبل وضعها علة وجود ذاتها فهى اذن موجودة ، وإما معدومه فمن قبل انها معلوله موجده وقد وضعت موجوده بعد عدم فهى اذا معدومه) .

ونظرا لأنها فى حال عدمها موجوده فهى اذن موجوده معدومه فى حال واحده ومن جهة واحده ، وهذا خلف .

أما اذا كانت علة وجود الذات غير الذات : فيلزم أن تكون العلة غير ذات علة لأنه اذا كانت هى علة العلل فيقتضى ذلك ألا تكون لها علة غيرها ، فإذا كان لها علة فى غيرها على ما يوجبه الوضع ،وكانت لا علة لها غيرها على ما توجبه خاصتهِ فهى اذن علة ، وليس ذات علة وهذا لا يمكن قبوله .

٣- قد يترتب على هذا التصور (وهو أن الوحده قديمه والذات محدثه) أن تكون الوحدة قديمه وغير قديمه معا ، موجوده ومعدومه معا .

أما كونها قديمه فمن قبل الوضع واما انها غير قديمة فمن قبل ان الذات التى الوحده عارضه لها ومحتاجه فى وجودها اليها ولايمكن أن توجد قبلها غير موجوده ، فاذا كان ما يحتاج فى وجوده الى ما هو غير قديم وجب أن يكون هو ايضا غير قديم . واما أن الوحده موجوده ومعدومه . فيلزمها مالزم سابقتها اذ يلزم ان تكون موجوده من قبل الوضع ، ومعدومه من قبل الذات والتى لا يمكن ان تكون الوحده موجوده مع عدمها . فلذلك هى معدومه ايضا . ويترتب على ذلك أن تكون الوحده موجوده ومعدومه معا وهذا لايمكن ايضا .

وهكذا فلا يمكن أن يكون الواحد واحدا بمعنى عرض له [١] . وواضح أن ابن عدى قد نقد آراء المذاهب الأربعة السابقة فى رؤيتها لوحدانية الخالق ولم يعرض رأيه هو وذلك لأنه لم يكن يؤمن بتوحيد مطلق لذات الإلهيه ، بل كان يؤمن بأن البارى واحد من جهه وكثير من جهه أخرى ولذلك عارض مخالفيه إمعانا فى إثبات مذهبه .

وبناء على تقسيم ابن عدى للواحد من حيث هو واحد فإنه يلحق به تقسيم آخر للواحد من حيث جهاته وهو الذى حصرها فى ستة جهات[٢] وهى :

الواحدا بالفعل كالخط المنحاز بنقطتين هما نهايتاه وهما موجودتان بالفعل ، وقد يكون واحدا بالقوة كالماء والشراب كل منهما فى اناء ولكن يمكن أن يمتزجا ويجمعا فى إناء واحد فيصيرا جسما واحدا ذا نهايات بالعقل .

وقد يكون الواحد واحدا بالموضوع كالشمس لأنها وحدها قابله لحد الشمس ولا ثان لها فى قبول حد الشمس، وكزيد الذى هو موضوع فى واحد بعينه لاشياء كثيره الحدود فيه كالزرقة ، والعطس والحرارة ... الخ . فعددها وحدودها مختلفة رغم أن الموضوع

---

[١] مقاله فى التوحيد ص ١٨٦-١٩٣

[٢] ابن عدى . مقاله فى التوحيد ص ١٩٧-٢٠٣

واحد ، وقد يكون الواحد واحدا بالحد . كالانسان الذى حده الدال على طبيعته واحد لا كثير .

وقد يكون الواحد واحدا بالذات . كالجسم الواحد ، والسطح الواحد والخط الواحد ، فكل واحد من هذه واحدا بذاته لا بشيء عرض له .

أما الواحد بالعرض . كالجيش والعسكر والقطيع فإن الذوات فى كل واحده من هذه الجماعات ذوات كثيره مختلفة ، وان معنى الواحد فيها إنما عرض لها فصارت به واحدا كاجتماعها فى مكان واحد ، أو رئاسة رئيس لها واحد . أو كإجتماع أفراد فى صفه لون واحد . كالزنجى ، والابنوس ، والقار ، والغراب على اختلاف ذواتها فى السواد وان كان السواد عرض واحد فيها .

٢- التقابل بين أقسام الوحده وأقسام الكثرة

واذا كان الواحد عند بن عدى - كما يرى - ست أقسام لها ست جهات، فإن الكثرة ايضا لها ست أقسام وست جهات ايضا ويقابل بن عدى بينهم.

فالواحد بالجنس تقابله الكثره التى هى أجناس كالحيوان والنبات والجوهر والكم والكيف ... الخ .

وأما الواحد بالنوع فيقابله الكثره التى هى أنواع كالانسان والفرس والثور.

وأما الواحد الذى هو نسبه فيقابله الكثرة التى هى نسب كنسبة الاثنين الى الواحد،والثلاثه الى الواحد

وأما المقابل للواحد المتصل فهو الكثره المتصله كالخطوط .

وأما المقابل للواحد فى الحد والحدود المختلفة كحد الانسان وحد الفرس وحد الثور والأولى ان يقال هى حدود ما فى وهو سقراط من البياض، والفناء ، والزرقه فإنها حدود مختلفه لأشياء كثيره موضوعها واحد وهو سقراط .

وأما المقابل للواحد فى الموضوع : فإنها الكثره الموجوده فى الموضوعات كالناس (الجزائيون) أو الأفراس الجزئيه . أى أفراد الانسان . والفرس [١] .

وأما المقابل للواحد غير المنقسم فالكثير غير المنقسم سواء ما كان منقسما بالفعل كالعدد،أو مالم يكن منقسما بالفعل كالخط اذ شأنه أن ينقسم فيتكثر .

واذا كان لكل قسم من أقسام الواحد . قسما من أقسام الكثير يقابله . كما ذكرنا سابقا فإن لكل جهه من جهات الواحد جهه من جهات الكثير ايضا تقابلها. فالمقابل للواحد بالفعل ، الكثير بالفعل كالآحاد والخطوط . والمقابل للواحد بالقوه ، الكثير بالقوه كالخط الواحد .

والمقابل للواحد فى الموضوع ، الكثير فى الموضوع وهو على ضربين: أحدهما موضوعاته متكثره بأعراضها وطبيعته واحده كأشخاص الانسان فإنهم موضوعون

---

[١] المرجع السابق ص ٢٠٧-٢١٠ وانظر شكل (٣) ، شكل (٤)

للإنسان وطبيعتهم واحده وإنما يتكثرون بأعراضهم ، والضرب الآخر موضوعاته متكثره بذواتها كالعلم والبياض فإن موضوعهما مختلف بذاتيهما لأن موضوع أحدهما "النفس" وموضوع الآخر "الجسم" .

وأما المقابل للواحد فى الحد فهو الكثيرون فى الحد كالانسان والفرس والثور ، وأما الواحد بالذات فالمقابل له الكثيرون بالذات كالجيش والعسكر. والمقابل للواحد بالعرض ، الكثيرون بالعرض كزيد (الذى يحمل اعراضا كثيره فهو بها كثير)[1]

٣- البارى واحد وكثير فى آن واحد

إذا كانت هذه هى أقسام الواحد وجهاته ومقابلاته من الكثيرين وجهاتها فإن ابن عدى يتساءل أى هذه الاقسام والجهات يصح لنا أن نصف بها علة العلل تبارك وتعالى ؟؟؟

إنه يبدأ بعرض قضية طبيعة الوجود الإلهى بافتراض ان كل موجود لابد ضروره من أن يكون إما واحدا من كل وجه،أما أكثر من واحد من كله وجه

واما واحد من وجه واحد وأكثر من واحد من وجه آخر .

يبدأ اولا فى تفنيد الفرض الأول القائل بأن الله واحد من كل وجه . مميزا بين احوال الاسم . فمن الاسماء ما هو أصل، أى أنه وضع دالا على ذات المسمى بغير توسط شىء فيها كزيد الذى وضع دالا على ذات زيد ، ومنها ما هو مشتق وهو ما يدل على المسمى بتوسط شىء فيه، هو مشتق من اسمه، كقولنا الكاتب فإنه يدل على زيد بتوسط كتابته التى منها اشتق . فاذا كان الاول واحدا أصلا أى دالا على ذات بغير توسط شىء فيها، كان معنى ذلك أن معناه وأنيته أنه واحد . غير أن ابن عدى يرى أن هذا القول ينطبق على كثيرين وهو أصل لكثيرين فكأنهم آحاد مجتمعه يمثلون كثره، فكأن هناك غيره يشاركه فى هذا المعنى ، فإن كان يوجد شىء غيره معناه والوجود له هو أنه واحد لزمه من هذا الوجه أن يكون كثيرا . فالكثره داخله مع الغيريه ، والغيريه مع الكثره لا محاله (وقد فندنا رأى ابن عدى فى معنى الغيريه فيما سبق) .

وان افترضنا كما يقول أنه لا يوجد واحد غيره لزم ذلك ألا يوجد كثيرون . لأن الكثيرين يجتمعون من آحاد أكثر من واحد . غير أن الظاهر للعيان ان الكثيرين موجودون فالآحاد اذن أكثر من واحد [2] .

وأما ان كان الواحد مشتقا فإن ذلك يتضمن ضرورة معينين : أحدهما الذات والآخر ما فيها، وهو الوحده التى فيها والتى صارت بها واحده . فهو اذن ليس بواحد من كل وجه.

أما الافتراض الثانى القائل بأنه أكثر من واحد من كل وجه . فهذا الإفتراض غير صحيح لأن الكثيرين انما هم كثيرون بكثرة فيهم ، ومعنى الكثره معنى واحد وهم فيه متفقون ، ولأن معنى التغاير لازم للكثرة، وهو أيضا عام لهم جميعا وهم فيه متفقون ، ثم

---

[1] بن عدى مقاله فى التوحيد ص ٢١٠-٢١٣

[2] مقاله فى التوحيد . ص ٢١٧-٢١٨ .

أنهم ثالثا مباينون لمعلولهم ومخالفتهم له لازمه لكل واحد منهم، فهم فى هذه المباينه متفقون . واذا كان الواحد لازم للاتفاق ، والكثير لازم للافتراق ، فإن اتفاقهم يوجب لهم الوحدانيه فيما اتفقوا فيه . وليس هناك كثيرين من كل وجه .

ويسارع ابن عدى الى نتيجه مغلوطه وهى أنه اذا ثبت بطلان قسمين من الثلاثه التى اقترضهما وفق استدلاله وجب أن يصح القسم الثالث لا محاله وهو أن تكون الذات واحده من وجه واكثر من واحده من وجه آخر .

وعموما فإنه يبنى إستدلاله على صحة هذا الفرض الثالث بناء على قاعدتين :

أولهما ذكر الاقسام والجهات التى يصح من خلالها وصف البارى بأنه واحد .

ثانيهما : ذكر الاقسام والجهات التى يصح من خلالها وصف الفارى بأنه كثير.

ففيما يتعلق بالقاعده الاولى : ينفى ابن عدى أن يكون البارى واحدا جنسا أو نوعا، لأن الأجناس والانواع محتاجه فى وجودها وجودا ذاتيا الى الاشخاص فهى علل وجودها، واذا كان علة العلل لا عله لوجوده بل هو عله وجود كل موجود سواه . فيجب أن تكون العله معلوله من قبل وضعها جنسا أو نوعا ، وألا تكون معلوله من قبل أنها علة العلل فكيف تكون العله معلولة ولا معلوله معا . فهذا الحال .

والواضح أن نفى بن عدى للبارى بأنه جنس قائم على استدلال فلسفى يرى أن الأزلى أو القديم لا علة له وبالتالى فلا موضوع له ولا محمول ، واذا كان لا موضوع له ولا محمول فهو ليس له جنس لأنه إن كان له جنس فهو نوع، والنوع مركب من جنسه العامى الذى له ولغيره ، ومن فصل ليس فى غيره . فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول هو الصوره الخاصه له دون غيره ومن هنا يؤكد استحالة وصف الله بأنه جنس أو نوع .

كما ينفى أن يكون البارى واحدا بنسبة ، لأن النسبه عرض فى المنسوب ، والعرض يحتاج فى وجوده الى جوهر يوجد فيه ، والمحتاج فى وجوده الى شىء غيره معلول فالعله معلوله وهذا محال. وهو ينفى ايضا أن يكون واحدا متصلا : لأن العله لا يمكن أن تكون جسما ولا سطحا ولا خطا ولا مكانا ولا زمانا لأنها جميعها أعراض كما أوضح أرسطو من السماع الطبيعى كذلك البارى ليس واحدا غير منقسم سواء بمعنى السلب أو بمعنى أنه مبدأ لما ينقسم كما أوضحنا سابقا فى بيان أنواع الواحد غير المنقسم [1] ، لأن وضع العله غير منقسم، بمعنى سلب المنقسم يعنى أنه ليس للواحد معنى خاص له ، كما أن وضع العله بالمعنى الثانى أى أنه مبدأ لما ينقسم سواء أكان وحده أو نقطه أو كان آنا أو حركه ، يعنى أن العله الأولى عرض لأن كل واحده منها عرض والعرض علة لوجودها وهى معلوله له والعرض معلول فهى معلوله لمعلول وقد وضح أن العله الأولى لايمكن أن تكون معلوله .

---

[1] انظر ما ذكرناه ص

وهكذا فإذا كان الواحد أو العلة الاول ليس واحدا بالجنس أو النوع أو النسبه أو المتصل أو غير الانقسام فهو اذن واحد بالحد .

إما الجهات التى يصح أن يطلق عليها اسم البارى فيشير ابن عدى الى أنه من غير الممكن أن يكون معنى الوحدانية فى العلة الاولى بالقوه لأن ما بالقوه يحتاج الىعلة تخرجه الىالفعل فيلزم أن تكون العلة معلوله وهذا محال . فالعلة الاولى اذن واحده بالفعل.

ويرى أن الواحد واحد بالذات وواحد بالحد أو الموضوع ومن المستحيل أن يكون واحدا جنسا أو نوعا أو نسبة .

القاعدة الثانية : يتناول فيها الاقسام والجهات التى يقال أن البارى بها كثير : وهو يتناولها بالتحليل استنادا الى أن العله الاولى تكون فيها أقسام للوحدانيه مساويه لأقسام الكثره . فمن أى الاقسام والجهات يقال أن البارى كثير ؟؟

إنه ينفى أولا أن يكون البارى كثير بالجنس والنوع والنسبه والمتصل وغير المنقسم استنادا على ما ذكرناه سابقا فى أقسام الواحد وجهاته وخاصة استحالة وجود العله واحدا جنسا وبالتالى إستحالة وجودها أجناسا كثيره ، لأن وجودها أجناسا كثيره يوجب وجود معنى الجنس الواحد فيها وهذا محال . وما ينطبق على الجنس ينطبق على سائر الأقسام والجهات التى ذكرت من قبل .

واذا كان ابن عدى قد أثبت من قبل وجود الوحده الحديه العله الاول فقط فإنه يثبت وجود الكثره الحديه فى العله أيضا . ويحددها ويختارها من بين جميع أقسام الكثره المذكوره سابقا [1] ، أما فيما يتعلق بالجهات التى يمكن أن يقال أن البارى بها كثير فهى جهه الفعل دون القوه والكثره للعله بالفعل لا بالقوه لأن القوه تحتاج الى من يخرجها الى الفعل والعله يحتاج الى عله الى ما لا نهايه وهذا محال ، وهى أيضا جهة الذات دون العرض والكثره الذاتيه واجبه للعله ، وكذلك وجوب جهة الحد وقد سبق وشرحنا(ذلك فى الكلام) عن أقسام الكثره وجهاتها[2] ، غير أن عند الحديث هناك إعتراضات جوهريه على هذا القول يعرضها بن عدى ويحاول الرد عليها فمن هذه الاعتراضات :

١-أن ابن عدى ذكر ان الواحد الحدى هو القسم الوحيد الذى يصح نعت العله الاولى به دون الاقسام الخمسة الباقيه . وهذا يعنى أن يكون الحد الذى يحد به العله يجب أن يكون واحدا . ولكنه عاد وذكر أيضا أن الكثره الحديه هى القسم الوحيد الذى يمكن أن ينعت به العله الاول دون أقسام الكثره الباقيه، وهذا يعنى أن تكون الحدود التى تحد بها العله كثيره. غير أن هذا القول ينتج عنه شناعات :

---

[1] مقاله فى التوحيد ص ٢٣٣-٢٣٤

[2] مقاله فى التوحيد ص ٢٤٠-٢٤١

أولها :أن العله الاولى يجتمع فيها القسم من أقسام الواحد ومقابله من أقسام الكثره ، والقاعدة المنطقيه وهى أولى قواعد صحة التفكير هو الا يجتمع المتقابلين فى موضوع واحد [٣] .

ثانيها :أن العله الأولى من قبل أن حدها واحد فهى ذات واحده ، ولكن من قبل أن حدودها كثيره فهى ذوات كثيره . فكيف يجتمع ذلك ؟ فهذا خلف لا يمكن .

ثالثا :اذا كان حدها واحدا . فيجب ألا تكون حدودا كثيره ، الا انك أوجبت ايضا حدود كثيره فهى حدود كثيرة ، وليس بحدود كثيره وهنا خلف [٤] . ولقد أوجبت أنها حدود كثيره من قبل ، فهى اذن ليست حدا واحدا ، وكنت قد أوجبت ايضا أنها حد واحد فيلزمك أن تكون العله حدا واحدا وليس بحد واحد وهذا أيضا محال.

وهكذا فوصف ابن عدى للعله الاولى بأنها واحده حديه ، وكثره حديه فى آن واحد محال.

ورغم قوة هذا الاعتراض وبداهته للعقل ، إلا أن بن عدى يحاول رد الاعتراض بمحاولة صرف الفهم العقلى والمنطقى لقوله ، الى ما يمكن أن يتضمنه قول من اشاره أو معنى باطن فيصرف انتباهه الى اللغه وتركيبها اذ يقول "ان الحد هو كل قول مؤلف ، وكل مؤلف فإنه يتألف من أكثر من جزء واحد ، وكل جزء من أجزائه يدل على معنى غير معنى غيره من اجزائه ، فهو لذلك يجتمع فيه لا محاله المعنيان . أعنى الوحده والكثره ، أما الوحده فمن قبل جملته المتقوم بها وحدته ، وأما الكثره فمن قبل أجزائه التى هى آحاده [١] ، ولكننا نتسائل كما تساءل ابن حزم من قبل لو أن المسيح طبيعه واحده وجوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم أو جواهر متصله ومنفصله فى آن واحد وكما تقول فرقة اليعاقبه التى يتبع ملتها "بن عدى" فكيف تبررون ما ورد فى أناجيلكم من نصوص توضح عجز الإله وضعفه ، بل وطلبه النجده . اذ ورد فى إنجيل متى ، ومرقص ، ولوقا أنه قبل أخذه ليصلب ، سجد ودعا وقال : "يا أبى كل شىء عندك ممكن فاعفنى من هذه الكأس ، لكن لا أسأل ارادتك" أما لوقا فزاد فى إنجيله وقال " فنتراءى له ملك السيد معزيا له فأطال صلاته حتى سال العرق منه، وتساقطت نقطه كتساقط نقط الدم اذا انسكب على الارض"[٢] بل أن مرقص ومتى ذكرا فى انجيلهما أنه صاح بأعلى صوته وهو مصلوب " إلهى . إلهى لم اسملتنى" ثم فاضت نفسه [٣] .

وفى إنجيل متى أن المسيح قال "فمن ذلك اليوم ، وذلك الوقت لا يدرى أحد ما بعده لا الملائكه ، ولا أحد غير الأب وحده" وفى إنجيل مرقص أن المسيح قال "السموات والأرض

---

[٣] مقاله فى التوحيد ص ٢٣٧

[٤] ابن عدى : مقاله فى التوحيد ص ٢٣٧

[١] ابن عدى : مقاله فى التوحيد ص ٢٣٨-٢٣٩

[٢] متى : ٢٦ : ٣٩ ، مرقص : ١٤ . ٣٥-٣٦ وانظر ايضا : ابن حزم . الفصل جـ ١ ص ٥٣،٥٦

[٣] متى : ٢٧ : ٤٦ ، مرقص : ١٥ - ٣٤

تذهب وكلامى لا يبيد أبدا ، ومن ذلك اليوم ، وتلك الساعه لا يدرى أحد ما بعده ، ولا الملائكه فى السماء ، ولا ابن الانسان ما عدا الأب" .

وواضح من هذه النصوص أن المسيح لا يعلم أشياء بينما يعلمها الله مثل الساعه ، وهذا يعنى اختلاف طبيعة الأب عن طبيعة الإبن ،وأن الابن غير الأب ضرورة ،واذا كان ذلكم كذلك فهما اثنان متغايران أحدهما يجهل ما لا يجهله الآخر ، لأن ما يبطله العقل أن يكون الاهان أحدهما ناقص ، فصح ضرورة أن من هو غير الله فهو مخلوق مربوب [٤].

٢- ثانيا : صفات البارى ومدلولها الفلسفى واللاهوتى :

اذا كانت الموجودات كلها-وكما يرى بن عدى-لا يخلو وجودها من أن تكون:

١- إما ظاهرة الجوهر والأثر معا .

٢- إما خفيه الجوهر والأثر معا .

٣- وإما أن تكون ظاهرة الجوهر خفية الأثر .

٤- وأما خفية الجوهر ظاهرة الأثر .

أى هذه الدروب يحق لنا أن نطلقها على العلة الأولى ذى القدرة التامه؟ وما هى الصفات التى يمكننا أن نطلقها على ذاته العليه ؟؟؟

يرى بن عدى أن العله الأولى لا يمكن أن تكون خفية الجوهر والأثر معا،لأننا فى هذه الحالة نكون عاجزين عن تصور تمثيله أو تشبيهه بشىء من الموجودات أو حتى نتبين آثاره فهى خفيه،كما أننا لا يمكننا أن نطلب معرفة ما وجود جوهره ،ووجود آثاره ظاهره للحس لأن معنى ذلك أنه يكون كسائر ما هو موجود فى الكون من ظواهر كالشمس،أو النار التى جوهرها ظاهر للعيان، وأثرها يبين للحس،وهى كلها معلوله لعله تسبقها وليست هى علة أولى . كذلك لا يمكن أن تكون العله الأولى ظاهره الجوهر خفية الأثر،لأن ما هو ظاهر الجوهر كالحريق مثلا لابد وأن يظهر أثره ،ويستدل بظاهر جوهره على خفى أثره.

إذن لم يبق إلا أن تكون العله الأولى هى الضرب الرابع الذىجوهره خفيا لا تدرك ماهيته وإن كانت آثاره فى خلائقه واضحه لا تخفى،وعلاماته ظاهره لا تفنى[١].

والواقع أن بن عدى يثبت هذا الدرب الرابع فلسفيا متأثرا بأستاذه أرسطو الذى يقول "انه من الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة "المعرفة النظرية" وهى ما يطلق عليه بن عدى مسمى"المعرفه العلميه"ويقول بن عدى"أن غاية المعرفة العلمية الحق،وغاية المعرفة العلمية الفعل،غير أن العلمى يطلب الحق لذاته لا من أجل شىء آخر،والعملى يطلب الحق لا لذاته،بل من أجل العمل"[٢].

---

[٤] ابن حزم . الفصل جـ ٢ ص ٥٦

[١] ابن عدى : مقاله فى التوحيد ص ٢٤٤-٢٤٦

[٢] ابن عدى : تفسير ابن عدى للمقاله الأولى من كتاب ارسطوطاليس (ما بعد الطبيعة) ص ١٧٦-١٧٧

ويتساءل بن عدى أى الموجودات أحق بالوجود ؟ وأى الحقائق أحق بالحق ؟ ويؤكد متابعا أرسطو أن العلل الأولى هى علل الوجود لسائر ما هى علل لوجوده ، وهى التى لا علل لها فى وجودها فى الحقائق التى هى علل لحقيقتها وفى ذلك يقول "ان العلل مقدمه بالطبع لمعلولاتها متأخره عنها ، فإن لم يوجد شىء هو أول مثله ، لم يوجد شىء هو عله ، واذا لم توجد عله ، لم توجد معلولات ، إلا أن المعلولات ظاهرة الوجود ، فيجب أن تكون العلل موجوده ولذلك يكون الأول من الاضطرار موجودا، واذا كان الأول موجودا تبين أن العلل الأولى موجوده " [٣]. واذا كانت العلل ليست بلا نهاية ، وأنها تنتهى الى عله قبلها هى عله أولى ، فمن خصائص العله الأولى - كما يؤكد بن عدى - أنها ليست فاسده ، بل أزلية "ذلك أن الأول الذى وجوده هو سبب وجود ما بعده من الموجودات ولا سبب لوجوده ، يجب ضرورة أن يكون أزليا .

وهكذا يثبت بن عدى أن العله الأولى جوهر خفى ولكن بما أنه متكثر من جهة ، فإننا لا يمكن إدراكه إلا عن طريق آثاره فى خلائقه . هذه الآثار تمثلت فى صفات ثلاث هى الجود ، والقدره ، والحكمه . وهى صفات مختلفة لا يمكن أن تكون لا أقل ولا أكثر ، وقد اراد بها "ابن عدى" أن يحدد امكانيات الكثره الموجوده فى البارى تعالى "وفقا لمذهبه العقيدى " .

والملاحظ أن بن عدى فى بداية حياته الفلسفية كان متأثرا بالآراء اللاهوتيه التى اعتنقها حتى انه أثبت لله صفات "الجود-والقدره-والحكمه" وفسرها تفسيرا لاهوتيا يتوافق مع وصف الذات فى اليعقوبيه بأنها واحده ومتكثره فى آن واحد،ولكنه لم يشر الى المدلول اللاهوتى الذى يعتنقه المسيحيون من أن الجود هو الأب،وأن الذى يتصف بصفة الحكمه هو الإبن والذى يتصف بصفة القدره هو روح القدس ، وان كان محققى كتبه من النصارى يشيرون الى أنه يعنى بهذه الصفات الثلاث باعتبارها مدخلا الى علم التثليث، وقد تأثر فيها بثلاثية "برقلس" فى كتابه "أثولوجيا" والذى أثبت فيه أن الثلاثيه الإلهيه تتألف من "الجود والقدره والعلم"[١]،ولكننا وجدناه بعد ممارسة فعل التفلسف،وشرحه لكتب أكثر فلاسفة اليونان،بل ونسخه لأكثر تلك الكتب مع كتب علماء الكلام ومتفلسفى الاسلام - يضفى صفات أخرى تتميز بطابعها الفلسفى ومدلولها العقلى،فنراه يصف الله بالأزليه مؤكدا أنه لو لم يكن كذلك لوجب ألا يكون عله وجود كل موجود[٢].

كذلك يصفه بأنه أقدم من كل ما سواه بالذات ، لأنه ان كان قد وضع أنه عله وجود كل موجود وتكون كل متكون ما فإنه يجب ضرورة متى توهم مرتفعا أن يرتفع كل

---

[٣] المرجع السابق ص ١٨٠

[١] مقدمه الأب . سمير اليسوعى لمقالة التوحيد ليحيى بن عدى ص ١٢٦-١٢٨

[٢] مقالة أبى زكريا يحيى بن عدى فى الموجودات ص ٢٦٧ .

موجود، وكل متكون ، ومتى توهم شيء من الموجودات والمتكونات موجودا ومتكونا ، فإنه يجب أن يكون هو موجودا لا محاله ، وهذه حال المتقدم بذاته عن المتأخر عنه ، فهو متقدم بالمرتبه بالشرف ومن قبل أن رتبه العله فى الوجود قبل رتبه جميع معلولاتها" وهو متقدم أيضا بالشرق "فالاستغناء ذاته فى وجودها عن جميع ما سواها واحتياج كل ما سواه فى وجوده اليها" [٣] .

كما وصف الله بأنه العقل والعاقل والمعقول متابعا فى ذلك أرسطو ، وفيلسوف الاسلام وأستاذه أبو نصر الفارابى ، اذ يرى أن الله اذا كان غير محتاج الى الماده فإنه اذن عقل بالفعل من كل وجه ، واذا كان الله عقلا بالفعل فإنه أيضا عاقل ، والذات الإلهيه هى موضوع التعقل الإلهى من حيث أنها أفضل الموجودات وأكملها،وأشرف المعقولات على الاطلاق، وفى نطاق الأمور المعقوله التى لا تخالطها الماده يصبح فعل التعقل وموضوع التعقل شيئا واحدا وهذا هو حال الجوهر الإلهى[٤].ويعقب على ذلك الاب سمير اليسوعى بقوله "أن يحيى بن عدى قد غير موقفه فى نهاية حياته ابتداء من ٩٦٩م وربما قبل ذلك التاريخ ، فقد ترك هذه الثلاثيه "يعنى الجود والحكمه والقدره" ولن يستعملها لا فى عرضه للثالوث ، ولا فى ختام مقالاته ، وذلك أنه اكتشف نظرية تتفق ونظامه الفلسفى ، وطريقته الارسطوطاليسيه وهى "أن الله عقل وعاقل ومعقول" [١] . هذا بالاضافة الى تأثره "بالمعتزله" من فرق الكلام ووصفه الله بعدد من الصفات السالبه ونفيها عن ذاته منها : أنه ليس فى موضوع ، وأنه غير جسم ويبرهن على ذلك منطقيا موضحا أن كل موجود لا يخلو من أن يكون موجودا فى موضوع ، وإما ليس بموجود فى موضوع ، والموجود فى موضوع هو عرض، وينفى أن يكون ما هو عله وجود كل شيء سواه موجود فى موضوع معللا ذلك بأنه لو كان فى موضوع لكان الموضوع علة له ، فيبطل أن يكون علة كل موجود سواه ، إذ من المستحيل أن يكون شيء واحدا علة لذات كل شيء ، ويكون ذلك الشيء علة لذاته فهو اذن ليس موجودا فى موضوع [٢] .

أما نفى وصفه بأنه جسم فواضح من أن قوته غير منتهيه ، وكل جسم موجود فقوته متناهيه ، فهو اذن غير جسم ، ولاشك أن نفيه لهذه الصفة بالذات يتناقض تناقضا ظاهرا مع اتجاهه الى اثبات تكثر الذات الإلهيه من جهه ظهور الابن وتجسده كما ترى فرقة اليعاقبه التى ينسب اليها بن عدى . والواضح هنا مدى الاثر الفلسفى على آرائه اللاهوتيه .

---

[٣] المرجع السابق ص ٢٦٨

[٤] أرسطو . ما بعد الطبيعه . المقاله الثانيه عشر . ف ٩ فقره ٧٤ ص٥١٠ ، د. عاطف العراقى . ثورة العقل ص ١٠١-١٠٢

[١] مقدمة الأب سمير اليسوعى مقالة التوحيد ليحيى بن عدى ص ١٢٩

[٢] مقالة أبى زكريا يحيى بن عدى فى الموجودات ص ٢٦٦

وحين تناول صفات "الجود ، الحكمه ، والقدره" وهى تعبر عن بعد لاهوتى لاثبات الكثره فإنه عرضها بمنهجية فلسفيه إذ يرى أن صفة "الجود" هى أول صفات البارى وهى التى توضح علاقة العله بمعلولها ، أو الموجودات بموجدها إذ يقول "ان وجود الخلائق بعد لا وجودها موجب جوده وقدرته"[٣] ويتحدد مفهوم الجود من حيث أن كل موجود بعد عدم يقتضى لا محاله علة تخرجه من العدم الى الوجود ، ولكن ما هى طبيعة هذه العله وخصائصها ؟؟؟

يرى بن عدى أن العله التى تخرج الموجودات من العدم الى الوجود إما أن تكون ذاته، واما غيره . فإن كانت العله هى ذات الموجود فهذا محال لأن ذلك يقتضى أن تكون ذاته معدومه وموجوده معا . أما أنها معدومه فلانها لم توجد بعد،وإما أنها موجوده.فمن قبل أنها قد وضعت عله لذاتها،ومن الضرورة أن تكون العله موجوده كى توجد معلولها لأنه مما لا يمكن تصوره أو وجوده هو أن يكون المعدوم سببا لوجود شىء . نستخلص من ذلك استحالة أن تكون علة المخلوق ذاته . بل يجب أن تكون غيره[٤] .

فأما ان يكون الموجب لوجود علته ذاته ، واما أن يكون اختياريا،فإذا كان الموجب لوجود علته ذاته ، كان فعله صادرا عن ذاته فلا يمكن تصور التسخين دون النار،أو التبرير دون الثلج ، أو الاضاءه دون الشمس . ففعلها وذاتها موجودين معا لا يتقدم أحدهما الآخر ولا يبقى أحدهما بعد ارتفاع قرينه .

ويميز بن عدى فى الاشياء والمخلوقات بين : ما نطلق عليه اسم الكليات أو الأمور العامه . كالاجناس والأنواع وهى التى تحتاج وجودها الى الأشخاص لتوجد فيها ، وبين ما لا يكون من شأنها أن تقال على أكثر من واحد وهى الأمور الوحيده أو الاشخاص" كزيد وعبدالله وخالد" ، وهذا الثور ، وهذه الشجرة الخ . وهذه كلها اذا تأملناها وجدناها موجوده بعد عدم . واذا كان الأمر كذلك فليس وجودها عن علتها ، اذن وجودا ذاتيا ، وانما وجودها عن علتها وجودا اختياريا .

ولكن ما هى طبيعة هذا الاختيار؟ هل تم قسرا أم كان عن جود وتفضل ومنح ؟؟

يقرر بن عدى أنه من المحال الشنيع أن تكون العله الأولى مقسوره على فعلها ، لأنها ان كانت مقسوره على فعلها فقاسرها هو العله فى وجود معلولها وهو عله لها ايضا فى ايجادها معلولها . فيلزم من ذلك أمرين :

١- أن تكون العله الاولى : ذات عله ، وغير ذات عله .

٢- أن قاسرها موجود ومعدوم معا .

بالنسبة للأمر الأول:بأن القول بان العله الاولى ذات عله فمن قبل الوضع بأنها مقسوره مما هو عله لايجاد فعلها ، ونسبتها اليه كنسبه الاداه الى الفاعل بالاداه . فالفاعل هو محرك للاداه فى فعل المفعول فهو اذن علة لحركة الاداه وعلة لتحريكها،فهو

---

[٣] مقاله فى التوحيد ص ٢٤٧ وانظر ايضا مقالة بن عدى فى الموجودات ص ٢٦٦

[٤] المرجع السابق ٢٤٨-٢٤٩ .

عله لها،واما أنها غير ذات عله.فمن قبل ذاتها اذ كانت عله العلل الا تكون ذات عله.فهى اذن ذات عله،وليست ذات عله وهذا محال[1] .

أما بالنسبة للأمر الثانى وهو أن قاسرها موجود ومعدوم معا . فإنه موجود من قبل الوضع لأنها إن كانت مقسوره على إيجاد سواها فقاسرها موجود ضرورة لأنه من غير الممكن أن يكون المعدوم قاسرا .

وأنه معدوم من قبل أنها موجده لما سواها بعد عدم فلابد وأن يكون قاسرها معدوما والا لم يمكن أن يوجد بعد عدم ، وموجودا وإلا لم يمكن أن يقسرها على إيجاده ، فهو اذن معدوم وموجود معا وهذا خلف .

ويستخلص بن عدى من ذلك أن ايجاد العله معلولاتها قسرا لا يجوز وهو محال فهى اذن توجد معلولاتها باختيار من غير قسر وهذا يلزم عنه ضرورة أن يكون إيجادها معلولاتها بالجود (٢) .

أما الصفه الثانيه التى يصبغها بن عدى على العله الاولى فهى "القدره" : إنه يبدأ أولا بتعريف القدره وهى "القوه على فعل شيء وترك فعله"(٣) وتتضح قدرته تعالى فى إيجاده مخلوقاته بعد عدمها من قول بن عدى" ولما كان كل فاعل لا يخلو من أن يفعل فعله طبيعيا كإسخان النار مادنا منها من الاجسام القابله للإسخان، واماأن يفعل عن قدره منه على ايجاد الفعل وترك ايجاده كقدره البانى بيتا على ايجاد البيت وترك ايجاده ، والواضح أنه فى الحاله الاولى لا يمكن أن يتقدم فاعله فعله لأن ذات هذا الفاعل مقارب لمفعولها غير متقدمه عليه ، ولكن البارى جل وعلا متقدم لمخلوقاته فهو اذن يعقل فعله عن قدره منه على الايجاد وعلى الترك وقد تبين فساد الوجه الاول وموافقته للوجه الثانى(١) .

ثم يحاول أن يوضح بافتراض النقيض قدرة العله الاولى على ايجاد الموجودات ، وقدرتها على ترك ايجاد الموجودات .

ويعتمد فى إثبات القضية الاولى على البداهه العقليه مؤكدا أنه لما كانت العله الاولى قد أوجدت الموجودات فليس يمكن أن يظن بها أنها لا قوة لها على ايجادها لأنها أوجدتها فعلا .

أما القضية الثانيه وهى قدرة العله الاولى على ترك إيجاد الموجودات ، فإنه يفترض أنها ان كانت غير قادره على ترك ايجادها فإن ذلك يترتب عليه أمرين : أن يقال أنها موجوده لا بعد عدم وهذا يلزم عنه أن تكون موجوده بعد عدم ، وموجوده لا بعد عدم ،

---

(١) مقاله فى التوحيد ص ٢٥٣-٢٥٤

(٢) مقاله فى التوحيد ص ٢٥٥-٢٥٦

(٣) مقالة فى التوحيد ص ٢٥٧

(١) رسالة يحيى بن عدى فى الموجودات ص ٢٦٧

وهذا محال وقولنا أنها موجوده لا بعد عدم يأتى من قبل الوضع بأن علتها الموجبه لايجادها لا قوة بها على ترك إيجادها .

واما أنها موجوده بعد عدم : فهو ظاهر للعيان من عدم بعضها وهى الاشخاص أحيانا، ووجودها بعد ذلك وعدمها بعد الوجود ، وكذلك بالنسبة للكليات من وجود بعضها بعد عدم ، وعدم بعد الوجود .

فهى إذن موجوده بعد عدم ، وغير موجوده بعد عدم وهذا محال واذا كان من المحال فى الحالين وجود العله غير قادره ، فهى اذن قادره من الاضطرار[٢] .

الصفه الثالثه وهى صفة الحكمه والتى تظهر فى وجود الخلائق على غاية الاتفاق والإحكام ، وملائمة أجزائها لقوام كلياتها[٣] . ويشير فى عبارة فلسفية رائعة الى أن الصدفه والاتفاق لا يمكن لهما أن يوجدا الموجودات والمخلوقات الظاهرة للعيان بهذه الصورة ، من الاتقان والاحكام ، اذ أن جوهر كل واحد من أجزاء المخلوقات وعددها ومقاديرها وأشكالها ونسبها ووضعها وترتيبها وأماكنها وأزمانها وأفعالها وانفعالاتها وبالجمله جميع لواحقها ولوازمهاالذاتية هى على أفضل ما يكون من التهيوء لتأدية أغراضها المقصودة بها والمهيأة لها ، ولما كان من غير الممكن أن توجد الخلائق على ما هى عليه من هذه الحال من الاحكام والاتقان الا اذا كان هناك عالم بقصده ، حكيم خبير بعزمه ، واذا كان ذلك كذلك . لزم ضرورة أن توصف العله بالحكمه مع الجود والقدره اذ كانت آثارها موجوده فى الخلائق[٤] .

ويشير بن عدى الى أن الصفه ليست هى عين الذات مخالفا قول المعتزله وإنما يرى أنها صفات إضافيه تتقوم بها الذات ، كما يشير الى أن معنى الجود ، غير معنى الحكمة ، غير معنى القدره ، وأن المخلوقات يتكامل وجودها بهذه الثلاثة ومحاولة التخلق بها عبر آثارها الظاهرة الموجوده فى الخلائق .

ورغم أن بن عدى يرى أن فى هذه الصفات الثلاث تجتمع كل الصفات الاخرى، فإننا نجد أنه يسمى العله الاولى بأسماء هى أقرب الى الصفات ويبدو أنه تأثر فى ذكرها بالمعتزله الذين سموا بالعدليه واستخدموا العدل كأصل من الأصول التى يقوم عليه مذهبهم اذ يقول "... مع حمد الله ، ذى الجود والحكمه والحول ولى العدل وواهب العقل"[١] .

---

[٢] مقاله فى التوحيد ص ٢٥٧-٢٥٩

[٣] رسالة بن عدى فى مبادىء الموجودات ص ٢٦٦

[٤] المرجع السابق ص ٢٦٠-٢٦٢

[١] المرجع السابق ص ٢٦٥

القسم الثانى : فلسفة الأخلاق وتفسير بن عدى للشر :

ألف بن عدى فى فلسفة الأخلاق كتابا هاما يسمى "تهذيب الأخلاق"[٢] ، وقد سبق به كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه بنحو نصف قرن من الزمان . وحيث أقام فيه مذهبه على أساس علم النفس والماورائيات ، فالنفس هى مدار الأخلاق وهى اساس الفضيلة أو الرذيله ، بل أنها سبب الشرور الموجوده فى العالم ولذلك نجد بن عدى يوليها اهتماما خاصا أو يحاول تعريفها وتحديد قواها بالاستناد الى آراء أفلاطون وأرسطو ، ويهتم بتحليل الأسباب المختلفة التى تربط الانسان بالشر ، ويبين سبب اختلاف أخلاق البشر ، محللا الاخلاق الحسنه والاخلاق الرديئة آملا فى النهايه أن يصل الى الانسان التام الجامع لمحاسن الاخلاق والذى يعتبره مثالا للإنسانيه .

١- النفس وقواها ومصدر شرورها :

يبدأ ابن عدى بتعريف النفس وقد ذكر لنا فى رسائله تعريفين أحدهما ينسب الى أرسطو حيث قال "أنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياه بالقوه"[٣] وله تعريف آخر يقارب به تعريف أفلاطون إذ يقول "ان النفس شيئا علويا منتشرا من جوهر ، ويصير الى الاسفل لتنال منه الكائنات جميعا بدرجة متساويه"[٤] وهو هنا يرى أن النفس تتكثر بتكثر قابلاتها ، وأن بين الموجودات تفاوتا فيما ينال كلا منها من النفس التى هى ما به قوام القابل لها معنى ذلك أن بن عدى يرى أنها جوهر مختلف عن الجسد فهى جوهر روحانى وهى قادره على استيعاب الصور المتضاده محسوسه كانت أو معقوله .

أما عن قواها فإنه نقلا عن أفلاطون يعين لها ثلاث قوى وهى الشهويه، والغضبيه والعاقله ، وينظر بن عدى الى الحاله المزدوجه للانسان الذى يسعى الى الأفضل وهو واقع تحت سيطرة الشر ، ويحاول أن يعين الشر فى كل قوه من القوى السابقه ، وكيف يمكن تداركه ؟

٢- الطبيعه الإنسانيه وتنافر قوى النفس :

يرى بن عدى أن الأخلاق المكروهه متأصله فى طبيعة الانسان غير أن البعض يجسدها بضطراد هؤلاء هم الأشرار ، وبعضهم يعيها بفضل التفكير ويسعى الى إزالتها ، وهناك أيضا من لا يعيها مع أنه قد يكون قادرا على الرغبه فى إصلاح نفسه إن دعاها .

---

[٢] أثبت محمد كرد على سنة هذا الكتاب الى يحيى بن عدى بعد أن كان قد نسب خطأ الى الجاحظ ، وابن عربى وذلك بعد أبحاث مستفيضه نسبة أفكار الفلاسفه الثلاثه . ورؤية بن عدى الاخلاقية فى هذا الكتاب تتخطى الطوائف والملل ، وقد أراد يحيى بن عدى أن يكون كتابه شموليا فى فلسفة الأخلاق من مما حدا بالباحث نالزر الى الجزم بأنه ليس فى الكتاب أى فكره خاصه بالمسيحيه ، وان كان بعض الباحثين كالباحث حاد حاتم فى كتابه "يحيى بن عدى وتهذيب الأخلاق" يحاول أن يستنطق بن عدى بأن آرائه فى الأخلاق تستهدف تحقيق معرفة الكينونة الحقيقيه وعشق صورة الكمال وحملها على صورة المسيح بالخلاص الى القدره الماورائيه للانسان الذى يتوق الى التمام بالاتحاد بالله عبر المعرفه ص ٨٧ .

[٣] مقالة بن عدى فى الموجودات ص ٢٦٩ ضمن مقالات يحيى بن عدى الفلسفية .

[٤] رسالة رؤى فى تعريف النفس ليحيى بن عدى ص ٢٠٦ ضمن مقالات يحيى بن عدى الفلسفية .

وهناك أيضامن هم عاجزون عن التغير أيا كان وعيهم يعيد بهم وهنـاك أخيرا أن لا يريد أن يتغير [١] .

ويشير الى العله الموجبه لاختلاف الاخلاق إذ يقول "فأما الاخلاق المحموده فإنهـا وان كانت فى بعض الناس غريزه فليست فى جميعهم ، وأن الباقين قد يمكن أن يصيروا اليهـا بالتدريب والرياضه ويترقوا اليها بالاعتياد والالف ، ومع هذه الحال فقد يكـون فـى بعض الناس من لا يقبل طبعه العادات الحسنه ، ولا الخلق الجميل ، وذلك يكون لرداءة جوهره وخبث عنصره ، وهذه الطائفه من جملة الاشرار الذين لا يرجى صلاحهم ، وكثير من الناس من يقبل كثيرا من الأخلاق المحموده وينبوا طبعه عن بعضها وليس بعد هذا شريرا ، بل تكون رتبته فى الخير بحسب محاسنه [٢] .

ويؤكد أن قوام الخير هو فى سيطرة النطق على القوتين الاخريين ، ذلك أنه هو الـذى يستطيع أن يهذبهما ، غير أن النطق لا يستطيع أن يقوم بهذه الوظيفة إلا اذا كان هو نفسه مهذبا . وعنده أن الناطقه ليست الخير بذاته بل تحمل الى الخير بفضل قدرتها على التقويم . ولكنها فى الوقت نفسه تنطوى على الخطر الأكبر ، اذ أن الشر الحقيقى لا يوجد الا فى هذه القوه . ففى انحراف الارقى ينكشف ، الفساد الاعظم . صحيح أن القوه الشهوانيه وكذلك الغضبيه بالاخص ، هما جذران مهمان من جذور الشر فى كمهما الاقصى ، ولكن القوه الناطقه هى جذرة المادى والصورى . وهو يعتبر أن النفس الناطقه مالكه لعيوب خاصه هى الخبث والحيله والخديعه والملق والمكر والحسد والريـاء" [٣] . وكلها عيوب تستند الى الفضائل الخاصه بالقوه الناطقه كالتبصر ، والتروى ، والتفكير.

وهكذا فسبب اختلاف أخلاق الناس وفضائلهم وغلبة الخير أو الشر عليهم هو اختـلاف قوة النفس الناطقه فيهم ، إذا كانت خيره فاضله قاهره للقوتين الباقيتين كان صاحبها خيرا عادلا حسن السيره ، واذا كانت شريره خبيثه مهمله للقوتين الاخريين كان صاحبهـا شريرا خبيثا جاهلا [٤] .

وإذا كانت القوه الناطقه كما عرفها هى (الاداه الخاصه للانسان للتمييز والتفرقه"[٥] فإن يحيى يرى أن مهمة الانسان الاولى هى ترويض النفس الناطقه وذلك بواسطة اكتساب العلوم العقليه اذ يقول "فإذا ارتاض الانسان بالعلوم العقليه شرفت نفسه ، وعظمت همته ، وقوى فكره ، وتمكن من نفسه ، وملك أخلاقه ، وقدر على إصلاحها

---

[١] ابن عدى . تهذيب الأخلاق ف.ف. ٣٢-٣٨ ص ٤٨

[٢] المرجع السابق ف.ف. ٤١-٤٢-٤٣ وانظر ايضا ناجى التكريتى . جمهورية أفلاطون ص ٤٣٠-٤٣٦

[٣] المرجع السابق ف.ف ٩٥ ص ٩٣ وانظر ايضا الفلسفة الاخلاقيه عند مفكرى الاسلام ص ٢٦٧-٢٨٣

[٤] المرجع السابق ف ١١٢-١١٤ ص ٥٤

[٥] المرجع السابق ف ٩٠ ص ٩١

وانقاد له طبعه ، وسهل عليه تهذيبه ، وأذعنت له القوى الغضبيه والشهوانيه . وهان عليه قمعها وتذليلها " (١) .

كما أنه اذا تعمق الانسان فى دراسة العلوم العقليه ودرس كتب الاخلاق وضع مضمونها موضع التطبيق ، فإذاك تستيقظ نفسه وتعى رغباتها الشهوانيه وتنبعث من نعاسها وعندها تشعر بفضائلها وتتحول عن أفعالها الشريره . ولكنها تضعف وتتضاءل اذا أمحت الفضائل والعادات الخيره وغزتها الأفعال الشريرة .

ويميز يحيى بن عدى القوه الناطقه والعقل الذى هو معينها الأول . وهو يستعمل النفس العاقله للدلاله على مجمل النفس البشريه بصفتها مكيفه للانسان اذ يقول "ان الناس قبيل واحد متناسبون ، تجمعهم الانسانيه ، وحليه القوه الإلهيه التى هى فى جميعهم وفى كل واحد منهم ، وهى النفس العاقله ، وبهذه النفس صار الانسان انسانا وهى أشرف جزئى الانسان الذين هما النفس والجسد ، فالانسان بالحقيقة هو النفس العاقله وهى جوهر واحد فى جميع الناس ، والناس كلهم بالحقيقه شىء واحد ، وبالاشخاص كثيرون ، واذا كانت نفوسهم واحده ، والموده إنما تكون بالنفس فواجب أن يكونوا كلهم متحابين متوادين . وذلك فى الناس طبيعه لو لم تقودهم النفس الغضبيه [٢] . ثم ان يحيى يرى أن العقل هو الشامل فى الانسان ، وأن النفس الغضبيه هى جزء من النفس أو أنها بنظره هى الرغبه فى التفوق فى السياده الملطقة وهى تحض على الغلبه والسيطره على الجميع ولاسيما الضعفاء[٣] ورغم أن بعض الباحثين يحاول استنطاق يحيى بالقول بوحدانية جوهر العقل البشرى الذى هو صورة الانسان ، والذى به يستطيع الاتحاد بالله عبر المعرفه (انظر جاد حاتم . يحيى بن عدى وتهذيب الاخلاق . دراسةنص ص ٣٦) فالحقيقه أن نصوصه فى تهذيب الاخلاق لا تشير من قريب أو بعيد الى هذه الفكره لأن الكتاب فى مجمله تعبير عن فكر ارسطو الاخلاقى ، ثم أن الباحث يؤكد أن النفس العاقله تدل على مجمل النفس البشريه على سبيل الكنايه والتحديد بالقوه كما هى عند أرسطو الذى يورد له أن النفس العاقله تقوم ايضا فى الكائن العاقل مقام مبدأ حياه ونمو وحس وتحرك ، ومن جهة اخرى هى تدل فقط على الجزء من النفس المشارك فى الألوهه (وهى ليست الانسان ككل بل جوهر مختلف عن الجسد) ويشير الى أن يحيى يقول بأن الانسان بالحقيقه هو النفس العاقله ، وهى جوهر واحد فىجميع الناس" وبالرجوع الى كلام يحيى فى "التهذيب" لم نجد هذا القول اذ نجده يقول فى فصل ٣٤٠"[٤] الذى أشار اليه الباحث " ويجعل إهتمامه بأفضاله وبره أكثر من إهتمامه بضروریاته ....

---

(١) المرجع السابق ف ٢٩ ص ٧٤ ، ف ٢٩٣ ص ٧٣، وانظر أيضا أرسطو . الاخلاق ١٠/٧ . ١١٧٨ ، نواميس أفلاطون ٩٥٩ب ، الفارابى . آراء أهل المدينة . ف ٣٧ ، د. عبدالرحمن بدوى . أرسطو عند العرب ص ١٢٢

(٢) المرجع السابق ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ - ص ٨٢

(٣) بن عدى : تهذيب الاخلاق ف ٤٥ ص ٤٩

(٤) بن عدى : تهذيب الاخلاق . الفصل المشار اليه . ص ٨٠

الى قوله وان لم يكون جاذب من نفسه ، وداع قوى من همته ، لم يقدم عليها (صرف المال) وغلب عليه التوانى" مما يدل على عدم التزام الباحث بإيراد نصوص يحيى الحقيقيه .

والواضح أنه يريد أن ينتقل من تحديد أناسى للإنسان (الكائن الذى يتميز بثلاث قوى والقادر على عمل الشر) الى تحديد كينونى (العقل) ويحاول ايضا تاكيد أن عقل جميع البشر واحد بحسب الماده وليس بحسب الصوره ويستند فى ذلك الى كتاب آخر ليحيى هو "مقاله فى تبيين حال ترك طلب النسل فى التفضيل والترذيل" ويرى أن عقل الإنسان ضربان : أحدهما هيولانى – وهى القوه التى بها يوجد متهيئا مستعدا لقبول العلوم والمعارف ، وهى التى بها ينعت بأنه ناطق، وهى صورته الخاصة التى بها فضل على سائر البهائم ، وبها نما كل واحد من الناس ، والضرب الثانى هو المكمل لهذه الصوره اذا قبلت العلوم والمعارف التى هى قوة قبولها وحصلت لها بالفعل .

بل انه يعترف بأن نصوص يحيى لا يفهم منها تلك الوحدة اذ نجده يقول "على الرغم من أن يحيى لا يقيم الفارق بصوره قاطعه ، وأنه فى أكثر من مقطع يبدو كأنه يخلط بينهما ، فإننا نستنتج (وهذا استنتاج الباحث) أن العقل لا يطابق النفس الناطقه بصورة مطلقه . فهذه الاخيره مشحونه على نحو مزدوج . (أنها محركه لرغبات ومشاعر ، بينما العقل الخالص هو من حيث المبدأ لا إنفعالى ولا متحول الى حد أنه يشكل الجوهر الشامل واللامتمايز لجميع البشر وهو مالا يستطيع أن يكونه لو أصبح النفس الناطقه المثقله بالإنفعالات (١) .

٣- فضيلة النفس الإنسانيه وكيفية الترقى :

ذكرنا سابق أن تقويه هذه النفس إنما تكون بالعلوم العقليه فإنه اذا نظر فى العلوم العقليه – كما يقول بن عدى – ودقق النظر فيها ودرس كتب الأخلاق والسياسه ، وداوم عليها ، تيقظت نفسه وتنبهت من شهواتها ، وانتعشت من خمولها ، وأحست بفضائلها وأنفت من رذائلها ، وذلك أن هذه النفس انما تضعف وتهفت اذا عدمت الفضائل واستولت عليها الرذائل ، فإذا اقتنت الفضائل واكتسبت الآداب ، تيقظت من غشيتها واستفاقت من سكرها ، وقويت بعد ضعفها(٢) .

ثم يشير يحيى الى أن فضائل هذه النفس هى العلوم العقليه ويؤكد أنه إذا ارتاض الانسان بالعلوم العقليه شرفت نفسه وعظمت همته وقوى فكره وتمكن من نفسه وملك أخلاقه وقدر على صلاحها وانقاد له طبعه وسهل عليه تهذيبه واذعنت له القوى الغضبيه والشهوانيه وهان عليه قمعها وتذليلها .

ويؤكد أن مما يصلح النفس الناطقه ويقويها أيضا النظر فى كتب الأخلاق والسياسه ثم الأرتياض بعلوم الحقائق فإن أشرف ما تكون النفس اذا ادركت حقائق الأمور واشرفت

---

(١) المرجع السابق ف ٢٠ ، ٢١ ص ٣١-٣٢

(٢) المرجع السابق ن ٢٩٣ ف ٢٩٤ ، ص ٧٢ ، ٧٣ وانظر ايضا ماجد فخرى . تاريخ الفلسفة الاسلاميه ص ٢٧٠

على هيئات الموجودات ، فإذا شرفت نفس الإنسان وعلت همته ترقى الى مراتب أهل الفضل .

يشير ايضا الى ضرورة مجالسة أهل العلم ومخالطتهم والإقتداء بأخلاقهم وعاداتهم وخاصة أصحاب علوم الحقائق والمتيقظين منهم المستعملين فى جميع أمورهم ما تقتضيه علومهم وتوجبه عقولهم" .

ويؤكد فىالنهايه "وقد تبين من جميع ما ذكرت أن طريق الارتياض بالاخلاق المحموده والتصنع لاعتيادها واتباع المحمود المرضى منها ،واجتناب المذموم والمستقبح ، وتذليل قوة الشهوة الغضبيه وضبطها وقهرها هو إصلاح النفس الناطقه وتقويتها وتحليتها بالفضائل والآداب والمحاسن[1] .

ولكننا نتساءل هل يستطيع الإنسان أن يصل الى مرحلة التمام إذا إلتزم بهذا الطريق ؟ يقول ابن عدى "الانسان التام هو الذى لم تفته فضيله ، ولم تشغله رذيله وهذا الحد قلما ينتهى اليه انسان ، فاذا انتهى الانسان الى هذا الحد كان بالملائكه أشبه منه بالناس، فإن الانسان مضروب بأنواع النقص متسول عليه وعلى طبعه ضروب الشر فقلما يخلص من جميعها حتى تسلم نفسه من كل عيب ومنقصه ، إلا أن التمام وان كان عزيز التناول فإنه ممكن وهو غايه ما ينتهى اليه الإنسان ونهايه ما هو متهيىء له [2] .

"فإذا فعل ذلك وتوفر على اقتناء الفضائل والزم نفسه التخلق بالمحاسن ولم يرضى من مثقبه الا بغايتها ، ولم يقف عند فضيله إلا وطلب الزياده عليها واجتهد فيما يحسن سياسه نفسه عاجلا ، ويبقى له الذكر الجميل آجلا ، لم يلبث أن يبلغ الغايه من التمام ويرتقى الى النهايه من الكمال ، ليحوز السعاده الانسانيه والرئاسة الحقيقيه ويبقى له حسن الثناء مؤيدا وجميل الذكر مخلدا" [3] .

ان الباحث يحاول تحليل كلمة صوره لتتناسب مع فكره هو اللاهوتى وليس فكر يحيى بن عدى الفلسفى المعتدل اذ نجده يقول "ان النشاط النظرى هو الذى يؤسس الفضيله التامه (ولم يقل بذلك يحيى) بل جعل العمل مكملا للنشاط البشرى فى الاخلاق .

ويقول والتى هى معرفه الكينونه الحقيقية وعشق صورة الكمال وكلمة صوره - كما يقول الباحث - يمكن حملها على محمل الصوره ويكون المقصود اذ ذاك هو فكرة التمام عينها ، أى الخيرا بذاته وبالتالى الوجه الذى صار مقاربا الله، ويمكن ايضا حملها على محمل صورة المسيح أى صورة الله ، كما ورد فى رسالة القديس بولس الى العبرانيين .

---

[1] المرجع السابق ف ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ص ٧٤-٧٥ ، قارن رسالة الكندى فى الحيلة لدفع الأحزان ودلالتها الخلقيه . تحقيق د. عبدالرحمن بدوى ضمن رسائل فلسفية ، وانظر أيضا : حسام الألوسى . فلسفة الكندى ، ص ٢٧٧-٢٧٨

[2] المرجع السابق ف ٣١٢ ص ٧٨

[3] المرجع السابق ف ٤٠١ ص ٨٧

٤- الفضيله ونظرية الوسط الارسطوطاليسيه :

ورغم أن "بن عدى" يعتبر الفضيله وسطا بين افراط وتفريط كأرسطو اذ يقول "وينبغى لمن أراد سياسة أخلاقه أن يجعل غرضه من كل فضيله غايتها ونهايتها ، ولا يقنع منها بما دون الغايه ، ولا يرضى إلا بأعلى درجه ، فإنه اذا جعل ذلك غرضه كان حريا أن يتوسط فى الفضائل ويبلغ منها مرتبه مرضيه ان فاتته الدرجه العاليه" [٤] .

كما يؤكد ذلك بقوله "وينبغى للإنسان التام أن يجعل لشهواته ولذاته قانونا رائبا" يقصد فيه الاعتدال ، ويتجنب السرف والافراط ، ويعتمد من الشهوات واللذات المعتدلة" [١] ، فإذا كانت العفه هى ضبط النفس عن الشهوات وقسرها على الاكتفاء بما يقيم أود الجسد ويحفظ صحته فقط ، واجتناب السرف والتقصير فى جميع الملذات ويقصد الاعتدال - وهو ما حدد به بن عدى مفهوم العفه - فالحقيقه انه قد نظر الى الانسان نظره واقعيه وليست مثاليه . نظره تعترف بالانسان ككل جسد ونفس ، ولا تقيم للزهد المطلق أو أعلا الروح على حساب الجسد مكانه هامه ويؤكد ذلك بقوله " ... وان يكون ما يقتصر عليه من الشهوات على الوجه المستحب المتفق على أمر قضائه ، وفى أوقات الحاجه التى لا غنى عنها ، وعلى القدر الذى لا يحتاج الى أكثر منه ، ولا يجرى النفس والقوه أقل منه"[٢] .

ورغم ذلك فإن الباحث يعتقد أن الفضيله ليست كما يعتقد "يحيى بن عدى" مجرد توازن بين شهوات أو حدا وسطا بين افراطين ويستطرد ... صحيح أن يحيى يستعمل مفهوم التوازن ويحذر من مغبة الافراط فى الرحمه مثلا ليأذن فى المقابل بالكذب فى بعض الحالات ، وليس التوازن عند يحيى - كما يعتقد الباحث - نظاميا سكونيا بل هو ظرفى والاعتدال منتشر بالنسبه الى بعض الوسائل وليس بالنسبه الى الغايه التى هى التمام ، كما يعتقد بأن يحيى يدرج الزهد فى جملة الاخلاق التى هى عند البعض رذائل ، وعند البعض الآخر فضائل ولم يقل بذلك يحيى بل انه يقول "فإذا توانى عن البر والتفضل كان شحيحا ضنينا بخيلا دنيئا وليس بتام ، ابل ليس بالحقيقة انسان من لم يكن له بر يعرف ، ولم تنشر عنه أفعال توصف ، هذا ان كان من اوساط الناس [٣] . ويؤكد أن أخلاق يحيى تستبعد الحاله الوسطيه فى تصاعد مستمر اذا ما رغب الانسان فى اكتساب فضيله ما فعليه أن ينزع الى درجته العليا فإذا ما بلغها عليه أن يرنو الى المزيد وهذا الكلام غير صحيح فقد أثبتنا أن نصوص يحيى تؤيد فكره الوسطيه . وهى فكره يقترب بها من الأخلاق الفلسفيه والدينيه وايضا من طبيعة الأخلاق فى الاسلام .

---

[٤] المرجع السابق ف ٣٠٩ ص ٧٦ ، وانظر ايضا مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ٢٣-٢٨

[١] المرجع السابق ف ٣٢١ ص ٧٨

[٢] المرجع السابق ف ١١٩ ص ٥٥ ، وانظر أيضا . د. حسام الألوسى . فلسفة الكندى ص ٢٧٠-٢٧٤

[٣] المرجع السابق ف ٣٤٠ ص ٨٠ وانظر ايضا ماجد فخرى . تاريخ الفلسفه الاسلاميه ص ٢٦٩ ، ناجى التكريتى . تحقيق كتاب : تهذيف الأخلاق ليحيى بن عدى ص ٧١

إن الباحث يفصل فى مجال الاخلاق بين اخلاقيات ملازمه للواقع من شأنها ان تحقق السعاده الارضيه ، وأخلاق متعاليه تحقق السعاده الكليه .

يحاول الباحث جعل القوه الغضبيه هى سبب الشر وسبب عدم بلوغ النفس الناطقه كمالها وهذا عكس ما يقوله يحيى من أن للغضبية فوائد منها قوله "فأما من ساس نفسه الغضبيه وقمعها ، كان رجلا موقورا جليا عادلا محمود الطريقه[٤] .

كما يقول ولهذه النفس ايضا فضائل محموده كالانفه من الأمور الدينية ، ومحبة الرئاسة الحقيقية وطلب المراتب العاليه ، فإذا ملك الإنسان هذه النفس بالتأدب والتهذيب واستعملها فى الأمور الجميله وكفها عن الأفعال المكروهه كان حسن الحال محمود الطريقة [١] .

٥- حرية الإرادة وتفسير الشر :-

يؤمن ابن عدى بأن أفعال الانسان من خلقه وأن له حرية وارده لاتمام الفعل ، أو تركه مستقله عن إرادة الخالق ، وقد أورد القفطى له رساله بعنوان "كتاب نقض حجج القائلين بأن الأفعال خلق الله واكتساب العبد " وهى رساله كان قد أرسلها الى صديقه أبو عمر سعد بن سعيد الزينبى" من أشراف العباسيين يدعم بها رايه فى تصحيح آراء القائلين بأن أفعال العباد هى خلق لله تعالى واكتساب لهم "ويقصد الأشاعره" ويعرض هذه القضية بطريقة منهجيه عارضا الآراء المختلفة الخاصة بتلك القضية ناقضا ما لا يتوافق مع منطق العقل ومستندا فى ذلك الى منهج تحديد المشكله من خلال تحليل ألفاظها وبيان سبب الخلاف فيها. فإذا كانت أفعال الفاعلين : اما مخلوقه لله عز وجل وأخرجها من العدم الى الوجود أو أنها مخلوقه لفاعلها ، أو أنها أوجدت نفسها بنفسها لا لموجود أوجدها.

فإنه بداية يدحض الرأى الأخير قائلا أن إيجاد الأفعال لنفسها خطأ من جميع الجهات لاستحالة قدمها ، ولأن شواهد حدوثها واضحه لا تحتاج دليل .

ثم يؤكد أن جميع الأفعال مخلوقه لله والدليل على ذلك أن الانسان الفاعل لا يقدر على اعادة فعله عينا اذن فالرأى الثانى فاسد ، وان كان الله موصوفا بقدرته على الابتداء والاعاده ، واذ كان هذا هكذا فقد فسد قسمان وبقى القسم الثالث وهو أن الله تعالى اخترعها وأنشأها وأخرجها من العدم الى الوجود ومما يدل على صحة ذلك أن الله خلق إبليس وهو شر والله خالقه ، وأن الله خلق النار وهى دار البوار ، ودار البوار خلقها الله عز وجل كما خلق الأفاعى والسباع والعقارب وهى مؤلمه مؤذيه وكل هذه الاشياء خلقها الله لا فرق بين الأعيان والأفعال .

---

[٤] المرجع السابق ف ٨٣ ص ٤٩

[١] المرجع السابق ف ٩٠ ص ٥٢

ويتساءل ابن عدى ما الذى أدى الى إفساد هذه الحجج وحدوث الخطأ فيها ؟؟ ويعزو ذلك اما الى عدم فهم معانى ألفاظ الفعل - الخلق - الاكتساب - العين " واستعمالها دون فهم مقصودها .

واما الى تقصير فى قسمه لم تستوف أقسامها ، أو الزام أحكام من أحكام لا تجب عنها ، أو اعطاء ما ليس بسبب صفة السبب .

إنه يبدأ أولا بتحليل ألفاظ الفعل - والخلق - والاكتساب - والعين . ويرى أن المفهوم من لفظه الفعل هو المعنى المفهوم من لفظه الإيجاد أو الإحداث لأنه من الخطأ أن نقول لما لم يوجد شيئا ولم يكن سببا لحدوثه أنه قد فعل ، فلفظ الفعل إذن يقع على الإيجاد وعلى الأحداث [٢] .

أما اسم الخلق فهو عموما يطلق على الايجاد ، اما على الخصوص فإنه يشير الى ايجاد جوهر مركب من عنصر وصوره (لم يتقدم أحدها الآخر ، بل اوجدتا معا كالسماء فإن الله أوجدها واخترع صورتها وعنصرها معا فهى إذن مفعوله ومخلوقه) . وإما أنها مخلوقه فلأن عنصرها لم يتقدم وجود صورتها .

أما المركبات من عناصر والتى يتقدم عناصرها صورها كالبيت مثلا الذى يتقدم وجود الحجاره فيه وجود صورته فإن اسم الفعل أحق بها . والفرق بين الفعل والخلق انما يعود الى العنصر ، وما لا عنصر له لا فرق بين فعله وخلقه . ولما كانت الأعراض لا عنصر لها ، فلا شىء من الاعراض اذن بين فعله وخلقه فرق . ولما كانت أفعال الفاعلين هى أعراض . فلا فرق فى أفعالها بين الخلق أو الفعل . ولا فرق بين معنى أفعال العباد ، ومعنى خلقها [١] .

أما لفظ الاكتساب فإنه يشير على الخصوص الى الفعل الذى يفعل بواسطة أو وسائط كالسارق الذى اكتسب قطع يده لأنه فعل السرقه والتى هى سبب قطع يده ، وعلى ذلك فالجزاء الواقع بالعباد مكتسب لهم ، والاكتساب اذن فعل ما للمكتسب . وقد ذكرنا سابقا أن العقل إيجاد وخلق للفاعل ، فالاكتساب اذن فعل وخلق للمكتسب وقد وضح اذن أن معنى الفعل (وهو الإيجاد) موجود فى الخلق وفى الإكتساب وهذه المعانى كلها متفقة المعنى لا فرق بينها .

أما لفظ العين : فإنه يشير عموما الى كل ذات سواء أكانت جوهرا أم عرضا ، أما على الخصوص فإنها تشير الى الجواهر دون الأعراض . وبذلك يكون من قال أنه لا فرق بين الأعيان والافعال قد أخطأ لأنهم بنوه على أساس أن هناك فرقا بين فعل العبد وخلقه واكتسابه .

هذا من حيث توضيح معانى الألفاظ المستخدمة فى توضيح معنى الأفعال ، أما من حيث قسمتها فقد اقتصروا على قسمتها الى ثلاثة أقسام - ذكرناها سابقا - وكان ينبغى

---

[٢] رسالة يحيى بن عدى "فى نقض كون الأفعال خلقا لله واكتسابا للعباد" ص ٣٠٤

[١] الرساله السابقه ص ٣٠٥

لهم إضافة قسم رابع وهو أن تكون الأفعال خلقا لغير البارى ، وغير فاعليها ، وغير ذواتها .

ويفند ابن عدى القسم الأخير الذى أودى بهم الى الوقوع فى الخطأ وهو اعطاء ما ليس بسبب لشىء ما صفة السبب . مدعين أن عدم قدم الافعال سبب لاستحالة ايجادها أنفسها .

ويبدأ ابن عدى أولا ببيان أن عدم قدمها ليس سببا فى استحالة إيجادها أنفسها ، لانه لو كان ذلك كذلك - كما يرى بن عدى - لما كان هناك مانع يمنع ما هو قديم أو يوجد ذاته . غير أن هذا محال ومن غير الممكن لشىء قديم كان أو محدث أن يكون موجودا لنفسه والسبب فى ذلك هو كيف يكون شيئا واحدا بعينه ، وفى حال واحده بعينها ومن جهه واحده بعينها موجودا ومعدوما معا ؟؟ ان هذا محال لأنه لا يمكن فى المعدوم أن يوجد شيئا البته من حيث هو معدوم ، وأما معدوما من قبل انه موجود لا يمكن أن يستأنف ايجاده من حيث هو موجود. فموجد ذاته اذا من حيث هو موجود معدوم . وهو اذا موجود ومعدوم فى حال إيجاده ذاته وهذا خلف لا يمكن ، وهذا فى رأى -بن عدى- سبب إستحالة إيجاد الافعال وغير الافعال أنفسها وليس السبب كما قالوا عدم قدمها .

وجميع الافعال - كما يؤكد - موجدوها فاعلوها (٢) .

ثم يحلل قول من قال أنه لا فرق بين الاعيان والافعال موضحا استحالة ذلك ، وأن هذا القول قد يترتب عليه شناعات كثيره منها : أن التسويه بين اسم العين واسم الفعل تجعل اسم الفعل يقع على ما ليس بمحدث ، وحدوث القديم وهذا كفر ، رغم أن اسم العين قد يطلق على الجواهر كالانسان أو الفرس ... الخ وقد يطلق على البارى تعالى فقد يقال أنه عين ما من الاعيان بمعنى أنه مستغن فى وجوده عن غيره - وان اسم الفعل انما يدل على ذوات محدثه فقط (١) .

أما ما اعتبروه شرا مثل خلق ابليس ، والنار والافاعى فهو يرى أنها ليست فى أنفسها شرور ، بل إنما يعرض لها أن تكون شرورا بأن تفعل الشر ، لا على أنها شرور بذواتها وفى ذلك يقول "فإن أبليس ليس هو بذاته شرا وذلك أنه موافق فى الذات للملائكه الذين خلقهم الله مسبحين بحمده ، وانما صار شريرا بمعصيته بارئه ، ولو كانت ذاته قبل المعصيه شرا - كما صارت بعدها - لكان قبلها مقصى مبعد كما صار بعدها . فإذا كان إنما أبعد للشر ، وذاته قد كانت غير مبعده ، فقد كانت اذا غير شر . واذا كانت ذاته غير شر والبارى جل اسمه إنما هو موجد ذاته لا معصيته التى بها صار شرا ، فلم يخلق الله اذا ابليس من حيث هو شر" (٢) .

---

(٢) الرسالة السابقة ص ٣٠٦-٣٠٧

(١) المرجع السابق ص ٣٠٩

(٢) المرجع السابق ص ٣١٠

وما يقوله "بن عدى" عن ابليس يكرره بالنسبه للحيات والأفاعى والعقارب فهى ليست بذواتها شرورا وإنما يجوز أن يصدر عنها الشر وكذلك الحال فى الحيوانات فلا يجوز أن يصدر منها خير بذاته وان كان قد يجوز أن يصدر منها خير بالعرض اذ قد تصدر عنها منافع مثلما تصدر عنها شرور ، اذ قد يغتذى بلحومها فتقيم الحياه ، ويتداوى بها وبأعضائها فتشفى من الاسقام . وكذلك الحال فى النار أو دار البوار فالموجب للحوقها بالمجرمين جرائمهم لا أن غيرهم يعذبهم بها . فذنوبهم هى أسبابها وموجداتها . فهى اذن ليست شرا فى ذاتها لأنها ليست مضره للمؤمنين ولا المتقين ، وان كان إيلامها للكفار والفجار ليس هو إيجادها وإنما جرائمهم ومعاصيهم .

ويثبت ابن عدى أن الخير الذى يعم العالم هو مظهر من مظاهر العناية الإلهيه فليس شيء من موجودات العالم إلا وتعمه العنايه وان تفاوت حظه منها . وقد حاول ابن عدى التوفيق بين مذهبى أفلاطون وارسطو فى نظرتهم الى العنايه الإلهيه . فإذا كان أفلاطون يرى أن العناية تصل الى سائر المعلولات وان كان ذلك بنسب متفاوته ، وكان أرسطو يقول أن العناية لا تصل الى الجزئيات كلها ولكنها تنتهى الى الكليات من الكائنه الفاسده وهى تتمثل فى حسن النظام والترتيب والخير المحض ، فإن أبن عدى يرى أنه اذا كانت الهيولانيات لا تخلص فيها العنايه بسبب طبيعتها وامتناعها عن الدوام على حال واحده وامتناع بقائها على نظام واحد ، فالعنايه والخير الصادر عن الله على نحو كلى لا يختص بفئه دون أخرى ولكنه يعم الجميع والمشكله فى مدى قبولنا وقدرتنا على هذا القبول كما يرى بن عدى[1] . ويحاور ابن عدى أصحاب نظرية الكسب "من الاشاعرة" متسائلا عن معنى الكسب فى مفهومهم ، وهل هو مخترعه وموجد عينه ؟ أم ان البارى هو الذى أكسبه إياه ؟ فإن قالوا أن مكتسبه خالقه فقد قالوا الحق وجوزوا بذلك الخلق لغير الله وهو المعنى الذى أنكروه من قبل وهو أن تكون الأفعال مخلوقه من فاعليها .

وإن قالوا أن البارى خلق الاكتساب فإن السؤال لهم هو هل حصول الاكتساب للمكتسب باكتساب ثان أو بخلق من الله ثان ؟

فإن قالوا أنها خلق الله فإن قولهم هذا لم يوجب أن تكون موجوده لفاعليها وخاصة بمكتسبها إلا باكتساب منه فيقولوا إن الاكتساب أيضا إنما صار خاصا بالمكتسب باكتساب منه ثان ، واما ان يقولوا ان حصول الاكتساب للمكتسب انما هو بخلق الله إياه لا بمعنى غير ذلك من جهة المكتسب . وكلا القولين قبيح لأنهم إن قالوا ان الإكتساب فعل للمكتسب باكتساب منه لزم فى اكتساب الثانى مثل ما لزم فى الأول وكذلك فىالثالث والرابع وجرى الأمر الى ما لا نهايه . وهذا محال .

وإن قالوا بأن حصول الاكتساب الاول للمكتسب انما كان بخلق الله إياه من غير سبب من جهة المكتسب فإنه يلزمهم أمرين شنيعين :

---

[1] رسالة أجوبه بن عدى عن مسائل بشر اليهودى ص ٣٣٤-٣٣٥ ضمن كتاب مقالات يحيى بن عدى الفلسفيه تحقيق سحبان خليفات .

ان اكتسابات زيد مثلا ستكون اكتسابات لجميع المخلوقات وللخالق ايضا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، إذ كيف يكون الزنا فعل زيد مكتسب ووضع وصار مكتسبا لزمه بخلق الله إياه لا بمعنى كان من زيد أو غيره فكلهم متشابهون فى أنهم لم يكن من كل واحد منهم شيء يوجب اختصاصه بالاكتساب دون الباقين . فإما أن تكون الخلائق كلها مكتسبة لزنا زيد آثمه به ، وبالتالى ايضا يكون الزنا (فعلا) لمن ينسب إيجاده اليه . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

ثانيا : ان الزم زيد اكتساب الفعل يكون حاله هى حال المخلوقات كلها لأنه لم يكن منه شيء يوجب أن يكون له وخاص به ، أو ان يزال عن زيد اكتسابه وفى ذلك أيضا يزال عن المخلوقات وعن خالقه وهو محال لأن هذا يوجب أن يكون الاكتساب وهو محدث لا محدث له [٢] .

وهكذا يثبت بن عدى إرادة الإنسان وينسب له الأفعال حتى تستقيم قضيه العدل . والجزاء والثواب . كما فعل المعتزله من قبل . كما يثبت أن الله خير مطلق وجميع أفعاله خيره حتى وان بدت لنا شرا لأن صفة الشر تطلق على فاعل الفعل الشرير وليس على الفعل ذاته .

---

[٢] المرجع السابق ص ٣١١-٣١٣ وانظر القاضى عبدالجبار ، المغنى جـ٦ القسم الثانى ص ٢٧٣-٢٨٥

القسم الثالث : حوار الفكرى لابن عدى مع مفكرى الاسلام والمسيحية

أ - موقف ابن عدى النقدى من الكندى :

تناول فلاسفة العرب قضية التوحيد بالبحث والتحليل ، واذا كان علم الكلام قد التقى بالفكر المسيحى خلال السنين الأولى من القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) فى دمشق ممثلا فى "يوحنا الدمشقى" والذى نرى بعض آثاره فيما ذكره "أبى قره" من "حوار بين مسيحى ومسلم" ونسبه الى الدمشقى ، فإن الصلات بين فلاسفة الاسلام ومفكرى المسيحية ولاهوتيها لم تنقطع ، إذ إلتقى "يحيى بن عدى" فى مناظرة كلاميه حول طبيعة التوحيد وفهم الثالوث وفند آراء أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى[1] ت ٨٧٣م ، واذا كان الكندى قد ألف عدة رسائل حول هذه القضية الهامة إذ ذكر له ابن النديم "رسالة فى افتراق الملل فى التوحيد" ، و "كتاب الفلسفة الاولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد" فإن بن عدى قد الف عدة مقالات منها "مقالة فى تبيين غلط ابى يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى فى مقالة الرد على النصارى" ، "تبيين غلط محمد بن هارون المعروف بأبى عيسى الوراق عما ذكره فى كتابه فى الرد على الثلاث فرق من النصارى" ، "مناقضة لأحمد بن محمد المصرى ، فى نصرته للنسطوريه ، ومناقضة فى "الرد عليهم فى هذه الرساله" . ما يعتقده من أن المسيح جوهران[2] .

ومن الواضح أن رسائل بن عدى فى الرد على متكلمى الاسلام وفلاسفته إنما تعد رسائل لاهوتيه اعتمد فيها على الفلسفة حتى أنه يقرر أن معنى الواحد فى البارى هو ما كان واحدا من جهة وكثيرا من جهة أخرى ، وهى حقيقه فلسفيه يتوصل اليها ضرورة كل من تبع طريقة أرسطوطاليس ، أو مفسريه لاسيما يحيى النحوى ، والاسكندر الافروديسى . هذا فى الوقت الذى نجد فيه كلا من الكندى ، والمصرى يثبتان واحدية الله المطلقة ، ويستخدمان أيضا طريقة أرسطوطاليس فى التعليل والتدليل .

ولاشك أن البيئة الثقافية التى عاش فيها بن عدى وغيره من المترجمين، والتى كانت متعطشة للإنفتاح على ألوان الثقافات المختلفة ، كان لها أثرها فى اتجاههم الفلسفى ، والكلامى الجدلى ، وقد كان لاتقانهم اللغة العربية ، لغة الثقافة آنذاك ، الأثر الكبير فى أن تكون لدى هؤلاء - كما يقول "لويس شيخو"[3] ويقصد فرق النساطره واليعاقبه الذين انشقوا على الكنيسه الكاثوليكية - أدب ، وفكر فلسفى عربى ومسيحى ، كما كان للمناظرات الدينية فى بغداد زمن ازدهار الفكر الاسلامى ، والحوار الفكرى المتتابع فى

---

[1] رسائل الكندى الفلسفية . تحقيق د. أبو ريده .

[2] لويس شيخو : ست عشر رسالة فى علم اللاهوت ص ١٢٤ ، وانظر ايضا بولس سباط عشرون رساله وضعها مولفون من المسيحيين العرب .

[3] لويس شيخو : ست عشر رسالة فى علم اللاهوت ص ١٢٤ ، وانظر ايضا بولس سباط عشرون رساله وضعها مولفون من المسيحيين العرب .

مجالس العلم فى العاصمة العباسيه - والذى يعد تعبيرا حقيقيا عن الشعور بالانسانيه والمحبه والمشاركه فى الحياه الاجتماعية - أن برز اسم يحيى بن عدى فى مجال الحوار والكلام والجدل حتى أن موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودى الأندلسى يرى أن يحيى النحوى ، ويحيى بن عدى يعتبرا مسئولين عن الجدل وتوجيه علم الكلام توجيها قائما على الرد والدفاع [١] ، كما ذاع صيت هذه المجالس حتى أنها وردت فى مقابسات أبى حيان التوحيدى - تلميذ يحيى بن عدى - وذكرت بالكامل فى كتابه الامتاع والمؤانسة[٢].

والواضح أن الخلاف بين الكندى وبين يحيى بن عدى قد انحصر فى مجال الإلوهيات فى عدة امور :

أولها : تحديد كل منهما للمعانى التى يمكن أن تطلق على الواحد [٣] .

ثانيها : فهم معنى الوحده والكثرة .

ثالثها : مدلول التثليث عند كلاهما والأسس التى يستند اليها .

وقد اعتمد الكندى على كتاب "آيساغوجى" لفرفريوس، وطوبيقا" أرسطو وحصر المعانى التى تطلق على الواحد فى ثلاث فقط .

الواحد العددى ، والواحد بالنوع ، والواحد بالجنس ، فهل يمكن وصفه تعالى بأحد هذه المعانى أو بها مجتمعة ؟؟؟

يذكر الكندى "ان ما تقول انه هو هو واحد ، إنما نقول إنه واحد بثلاثة وجوه كما قيل فى كتاب طوبيقا وهو الخامس" .

١- أما أن يقال هو هو واحد بالعدد ، كما يقال للواحد هو هو واحد .

٢- واما أن يقال هو هو واحد بالنوع ، كما يقال "خالد وزيد واحد" بما عمهما من نوعهما الذى هو الانسان .

٣- وإما أن يقال هو هو واحد بالجنس ، كما يقال الحمار والانسان واحد بما عمهما من جنسهما الذى هو الحى [٤] .

فعلاقة الواحد بالعدد هى إشتباه فى الاسم فقط فهو ليس عددا ، ولا جنس له لأنه لا يقبل الاضافة الى مجانسه ، وهو لا يتكثر بنوع من الأنواع ، ولا ينقسم فهو اذن لا هيولى له ينقسم بها ولا صورة مؤتلفه من جنس وأنواع [٥] لأننا اذا فرضنا وحده عدديه،

---

[١] ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٧١

[٢] أبو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة جـ ١ ص ٣٣-٣٧

[٣] وقد عرضنا سابقا المعانى الست التى ذكرها بن عدى للواحد والكثره وقد توسع فى شرحها حتى يتسنى له استيعاب الوحده التى تتضمن الكثره لكى نفهم معنى الثالوث .

[٤] يحيى بن عدى : الرد على الكندى ص ١١-١٢

[٥] رسائل الكندى الفلسفية : كتاب الكندى فى الفلسفة الالوى ص ١٠٣ وانظر ايضا د. حسام الدين الالوسى : فلسفة الكندى ص ٨٤-٨٥ ، جورج عطيه ، الكندى فيلسوف العرب ص ٦٦ ويكاد يتفق الفلاسفه المسلمون على أن الواحد باعتباره مرادفا للموجود هو الموضوع الخاص للفلسفة (أى الفلسفة من حيث هى انطولوجيا وأينولوجيات فى ذات الوقت) لكن الواحد هو أيضا

فإن الله يكون حصيلة ثلاث وحدات مفرده فلا يكون واحدا، واذا كانت وحده فى النوع بمعنى أن الثلاثة أفراد ، وأن الواحد هو النوع، فإننا نعلم أن النوع ينسب لعدة أفراد ، وبالتبعيه فإن الله مركب ، ونفس الشىء ينطبق على الوحده فى الجنس ، فهم اذن يجعلون شريكا مع الله .

والله عند الكندى هو المبدأ الأول لجميع الأشياء ، وينعته بأنه الأزلى والواحد الحق ويعرفه بأنه "الذى لايمكن تصور عدمه أو وجوده عن عله غير ذاته" فهو الكائن الواجب وغير المعلول ، والذى ليس له بهذا الاعتبار جنس ، ولا نوع ، وبما أنه أزلى فهو غير قابل للتغير ولا يفسد ، وهو موجود بذاته من حيث أنه أيس . وأهم صفه يتصف بها الله عند الكندى هى صفة الوحدانيه ، فهى صفه أساسيه بحيث أن كل ما يتصف بالوحدانيه فقد استمد وحدانيته من الله مبدأ كل وحدانيه ، وصفة الوحدانيه تنفى كل تعدد أو تركيب أو اقتران بأى شىء آخر. وهو ذات بسيطه مطلقه ، والبساطه تعنى خلوه من الماده والصوره أو أى نوع من أنواع الحركات ، حتى أنه ينفى أن يكون عقلا ، لأن العقل ينطوى على حركه ما فى النفس ، وعلى نوع من التعدد يقابل طاقته على استيعاب الكليات جميعا [1] .

أما ابن عدى فقد توسع فى المعانى التى تطلق على الواحد إمعانا فى إثبات الوحده التى يرى أنها تتضمن كثره وان كانت غير واقعيه أو فعليه فأضاف كما ذكرنا سابقا الى الأنواع التى ذكرها الكندى . الواحد بالنسبه والواحد غير المنقسم ، والواحد بالحد[2] إمعانا فى إثبات أن البارى جوهر واحد ذو ثلاث صفات متغايره هى الجود أو الخير ، والحكمه ، والقدره ، فالخير أو الجود قد سمى الاب ، والحكمه هى الابن ، والقدره هى الروح القدس . والأب هو عله الابن ، والروح القدس . وهما ينبثقان معا من الأب ، ولكنهما يؤلفان معه وحده تامه . وعند ابن عدى ان هذه الاقانيم وان كانت واحده من حيث الجوهر الذى يضمها وما يتصف به من القدم والبقاء ، إلا أنها تختلف بعضها عن بعض فى طبائعها الخاصه أو وجودها الخاص فهى إذن لا متشابهه من كل وجه ، ولا متباينه من كل وجه ، ويخرج بن عدى بنتيجه مؤداها أن الله واحد بمعنى ، وثالوث بمعنى آخر . فبناء على أنه موصوف فهو واحد . ولكن باعتبار أنه جامع للصفات الثلاث المتلازمه فهو ثلاثه .

من حيث العدد مبدأ للمعرفة ، وهكذا فالفلسفة تعنى بالواحد من ثلاث جهات باعتباره مرادفا للموجود وهو الواحد الذى ينقسم الى معان وأنواع مختلفة كالواحد بالعدد ، والواحد بالنوع ، والواحد بالجنس ، والواحد بالتناسب ...الخ ، وباعتباره ثانيا مبدأ لوحدة الجوهر والماهية ، وثالثا باعتباره أداه معرفيه توسس موضوع وعلم العدد ، فهناك اذن ثلاثة علوم اهتمت بالواحد فى الفلسفة الاولى وهو الانطولوجى والميتافيزيقى والايستمولوجى : محمد المصباحى - تحولات فى تاريخ الوجود العقلى ص ٢١١-٢١٢ .

[1] رسائل الكندى الفلسفيه . تحقيق د. عبدالهادى أبو ريده جـ١ ص ١١٤-١١٥ ، ص ١٩١ وما بعدها .

[2] كتاب التوحيد . يحيى بن عدى ص ١٤٦-١٤٧ وانظر ايضا ماجد فخرى . تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٧٤

وواضح أن ابن عدى لم يستطع إقناع خصومه بهذه القضيه إذ أن الذى يثبته دليله ليس ثالوثا من الأقانيم الحقيقيه ، بل ثالوثا من الصفات الخاصة ، كما أن قوله بالطبيعه الواحده كان قولا تصوريا لم يبق معه الثالوث ثالوثا حقيقيا من الأقانيم ، بل غدا ثالوثا معنويا من الصفات وهو ما يتعارض مع فرق أخرى من المسيحيه كالملكانيه والنسطوريه، بل تتعارض مع صيغة القرار النيقاوى ونص الكتاب المقدس فضلا عن تعارضها مع عقيدة الاسلام وهى عقيده خصمه الكندى والذى دعا الى وحدانيه تتميز فيها الذات بالبساطه والتنزيه المطلق[٣] .

وفيما يتعلق بقضية الوحده والكثرة فقد تبنى الكندى علاقة المساوقه بين الواحد والموجود ، ورأى أن الهويه تقال على كل ما عليه الواحد ، ولكنه كان يميل أحيانا الى إعطاء الأولويه للوحده على الهويه باعتبار الاولى عله للثانيه ، ورغم أن الكندى يرى الضرورة المتبادلة بين الوحده والكثرة ، فالوحده ضروريه لوجود الكثره ، لأنه متى كانت الوحده كانت الكثره وبالتالى الوجود ، ومتى اختفت الوحده اختفى الوجود وما يلحقه من الكثره ، كما أن الكثره ضرورية للوحده لأنه لا يمكن أن تكون وحده بلا كثره اللهم إلا بالنسبه للمبدا الأول ، فإننا نرى أنه حين أراد البحث عن علة تفسر المشاركه المتبادله بين الوحده والكثره ، قدم الواحد أو الوحده المطلقه كعله خارجيه لا مشاركه ، ولا مجانسه ، ولا متشابهه للوحده والكثره التى توجد للأشياء الحادثه [١]

وهكذا فالواحد الأول عند الكندى هو العله الأولى للوحده والوجود والكثرة فى نفس الوقت ، ولقد حاول الكندى تقديم تأليف جديد لنظرية الواحد عما كان سائدا فى الفكر الهلينى ، والهيلينسنى،إذ تبنى موقف أفلاطون فى محاورته السفسطائى ، والفرضيه الأولى من محاورة بارمنيدس ، وقد أدمج معطيات المحاورتين فى أفق الواحد المطلق الافلوطينى من ناحيه ، وأفق خلق الايس من ليس الكلامى . اذ أنه كان من الصعب على الكندى تبنى موقف أفلوطين كله (أذ نأى أفلوطين بالواحد عن الموجود ، وعن كل ما يتصل به من مقولات ولواحق ، كما نأى به عن الماهيه والعقل والمعرفه ، ومع ذلك جعله حاضرا فى كل شىء دون مشاركه منه فيها، ودون مشاركتها فيه" ولذلك نجد الكندى وقد استعان بآراء أرسطو فى الفلسفة الأولى لكى يكمل بناء رؤيته للواحد[٢] وبذلك خالف الكندى أفلوطين حين اعتبر الواحد عله الايس من ليس ، وينتج عن ذلك أن الواحد لا يكون مرادفا للذات إلا حينما يتعلق الامر بالأول ويكون عرضا لاحقا على الذات متى تعلق الامر بالموجودات الحادثه وهذا ان دل على شىء فإنما يدل على أن الكندى قد التزم بدلالة الاشتراك فى الاسم بالنسبه لمعانى الواحد وحصر نطاقه فى مجال الفلسفة

---

[٣] جعفر آل ياسين . فيلسوفان رائدان . الكندى والفارابى ص ٤٦-٥٢

[١] رسائل الكندى الفلسفيه . كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ص ١٠٣-١٠٥

[٢] د. محمد المصباحى . تحولات فى تاريخ الوجود ص ٢٦٠-٢٦١ وانظر ايضا

Walzer-R. Greek Into Arabic p. 190-195

الاولى ورأى فيه علما إلهيا ميتافيزيقيا والتلازم قائم بين الوحده والكثرة فيما سوى البارى وأن الوحده فيما سواه مستفاده منه إذ أنه كعله أولى مخرجها من العدم الى الوجود[٣] .

إذا كان بن عدى يرى أن الجوهر الواحد يحتوى على ثلاثة اقانيم دون أن يحدث ذلك تركيبا فى ذات البارى استنادا الى أن الوحده تتضمن الكثره ، والكثره تصدر عن الوحده (وفقا لتطبيقه الواحد بالحد على ذات البارى)[٤] فإن الكندى يرى أن ذلك هو عين التركيب ، لأن مفهوم الجوهر مشترك بين ثلاثة اقانيم ، بينما يختلف كل من هذه الاقانيم عن الاثنين الباقيين ببعض الصفات الخاصه به ، ولما كانت الأقانيم الثلاثة مركبه ، كانت معلوله فاستحال بالتالى أن تكون أزليه [١] .

ورغم أن بن عدى يسلم للكندى بصحة المقدمة الاولى القائله بأن معنى الجوهر مشترك بين الاقانيم الثلاثة التى تؤلف الثالوث ، إلا أنه يرفض المقدمه الثانيه التى تستتبع أن كل أقنوم من الأقانيم متميز عن الآخر لوجود فصول معينه بينهما ، وحجته فى ذلك أن الأقانيم الثلاثه فى مفهوم يعاقبة النصارى هى بواقع الأمر ثلاث خواص متمايزه قائمه فى ذات الإله الواحد ، هى كونه خيرا وحكيما وقادرا ، فالخير قد سمى الاب ، والحكمه الأبن ، والقدره الروح القدس . وبناء على ذلك فكل اقنوم من الاقانيم الثلاثه يتصف بصفه واحده يشاركه فيها الأقنومان الآخران ، وبصفة أخرى تميزه عنهما وهذا الوضع لا ينطوى على الكثره أو التركيب فى ذات الله كما يرى ابن عدى [٢] .

وفيما يتعلق بمفهوم الثالوث والاسس التى يستند اليها فإن الكندى يرى أن الاقانيم الثلاثه التى تؤلف الثالوث (الجود - الحكمه - القدره) اذا اعتبرت أجناسا ثلاثه كان هنالك ثلاثة أنواع مفرده من الآلهه ، لأن الجنس الواحد يتفرع الى الأنواع التى تنضوى تحته ، ويمتنع بناء على هذا الافتراض ان يكون الكائن الاسمى خالدا لأن الجنس يشمل ماهية الفرد والاعراض التابعه لها ... ولما كان على هذا الاعتبار مركبا فهو معلول ، والمعلول لا يمكن أن يكون أزليا .

ويقدم الكندى دليلا يدحض به فكرة الثالوث المقدس إذ يقول "لو كان هناك إلاهان فسيتفقان بصفة الالوهيه ، وسيختلفان بصفة أخرى هى ما يميز كل منهما عن الآخر ، فكل منهما مركب ، وكل مركب له مركب ، فلم يعد الله هو الأول والأوحد . وقد حاول بن عدى فى رده على الكندى أن يعتمد على تحليل معنى الأسباب الفاعله إثباتا لقول النصارى بأن أقانيم الثالوث "لاهى ثلاثة أجناس، ولا ثلاثة أنواع - إذ يرى أننا نميز فى

---

[٣] د. عبدالرحمن شاه : الكندى وآراؤه الفلسفيه ص ٣١١-٣١٣

[4] د. ماجد فخرى . تاريخ الفلسفة الاسلاميه ص ٢٧٢-٢٧٣

[١] Georg Aatigah : al-kindi The philosopher of the Arabs Islamic Research Institute. p. 45-50

[٢] د. ماجد فخرى . تاريخ الفلسفة الاسلاميه ص ٢٧٢-٢٧٣

الاسباب الفاعله بين تلك التى تضفى الصوره على الهيولى ، وتلك التى توجد الصورة ولا تقتصر على إضفائها ، ففى الحالة الاولى تكون العلة متقدمه على معلولها بالزمان ، أما فى الحاله الثانيه ، فإن العله تقارن المعلول فى الزمان دائما . وعلاقة الأب من حيث هو علة بالابن والروح القدس باعتبارهما معلولين له ، إنما هى من النوع الثانى الذى نعثر له على نظائر كثيره فى عالم التجربه مثل شروق الشمس بالنسبه لضوء النهار ، وتصادم الأجرام الصلبة بالنسبة الى الصوت .

ويلجأ الكندى الى المنطق والفلسفة لدحض رأى خصمه فيحاول إظهار الثالوث وكأنه لا يمت بصله للمقولات الفرفريوسيه ، إذ وفقا لفرفريوس كل موجود يدخل فى واحد من المقولات الجنس - النوع - الفصل - الخاصه - العرض العام ، ويتساءل الكندى أين نضع الثالوث ؟؟ وفى ذلك يقول الكندى "ان الاقانيم الثلاثه ان لم تكن أجناسا ثلاثة بالاطلاق ، فهى إما أعراض مشتركه ، أو أعراض خاصه (أو خواص) أو أجناس من جهه ، وفصول من جهة ثانيه ، وأنواع من جهة ثالثه" [1]

ومرة أخرى يعارض بن عدى قول الكندى معتمدا على الحس الإيمانى دون الدليل البرهانى إذ يقول أن هذه الاحتمالات التى ساقها الكندى - لا تتفق مع النظرة المسيحية الى الثالوث ، فالنظرة المسيحية فى رأيه هى أن كلا من الأقانيم الإلهيه ينبغى أن يفهم على أنه مباين للأثنين الآخريين لا على أن اجتماعها يكون جمله حقيقية ويستند فى ذلك الى ما ذكر فى قانون الإيمان النيقاوى من وصف علاقة الأب بالإبن بأنها علاقة ولاده ، وعلاقة الروح القدس بالأب والإبن بأنها "انبثاق" وليست عليه ، وهو ما جعل يحيى يختار النوع الثانى من العليه فى شرح تلك العلاقة ، وأن شواهدها مستمدة من المذهب الانبثاقى ، وبناء على ذلك فإن التمييز بينهما يعد تمييزا ذهنيا وليس فعليا "[2] .

وواضح فى النهايه كيف استطاع الكندى - باستخدام مبادىء المنطق والفلسفة (وهى فى اعتباره مبادىء مقبوله من كلا المسيحيين والمسلمين) وعدم الاكتراث بالحجج الجدليه واللاهوتيه - أن يدحض رأى خصمه يحيى بن عدى الذى كان كلما أعوزته الحجه والدليل لجأ الى الجدل الكلامى أو الايمان الدينى والنص المقدس ، والمعروف أن كلاهما له مجاله الخاص .

ب- الموقف النقدى لابن عدى من فرقة النساطره المسيحية :

من هم النساطره ، وأين نشأوا ، وما هى رؤيتهم اللاهوتيه لطبيعة المسيح ؟ وما هى أوجه اختلافهم عن غيرهم من الفرق الأخرى ؟ ولماذا نقدهم ابن عدى ، وما هى الاسس التى أقام عليها منهجه النقدى ؟؟؟

---

(1) د. ماجد فخرى . تاريخ الفلسفة الاسلاميه ص ٢٧٣-٢٧٤ ، جورج عطيه الكندى فيلسوف العرب ص٦٦

(2) Gerhard Endress. The work of Yahya Ibn Adi, An Analytical Inventory p35

إن محاولة القاء الضوء على الاتجاهات الدينيه التى كانت سائده فى بلاد الشرقين الادنى والاوسط عندما فتحتها الخلافة الاسلاميه ، هى بلاشك محاولة منهجيه للتعرف على الموقف النقدى لابن عدى - والذى عاش فى أحضان تلك الخلافة - وخاصة لفرقة النساطرة التى كانت على خلاف فى جوهر التوحيد وطبيعته مع اتجاهه العقيدى . والملاحظ أنه فى تلك الفترة كانت المسيحيه موزعة فى هذه الأقطار بين كنسية اليعاقبه(٣) ، وكنيسة النساطره(٤) ، والكنيسة الكاثوليكية أو الملكيه التى كان يطيب للمنشقين أن يسموها الخلقدونيه (١) غير أننا نلاحظ أن الخلاف بين هذه الفرق كان قد نشأ أساسا من فهم ما هو مكتوب فى إنجيل "يوحنا" أواخر القرن الأول للميلاد والذى كان مضمونه "فى البدء كان الكلمه ، والكلمه كان عند الله ، وكان الكلمه الله ، هذا كان فى البدء عند الله ، كل شىء به كان ، فيه كانت الحياه ، والحياه كانت نور الناس ، والنور يضيىء فى الظلمه ، والظلمه لم تدركه . وسواء أكان ما كتبه يوحنا تمهيدا للكتاب أو كان جمله أصليه فى الكتاب كما يعتبره بعض الشراح ، فقد كان مع ما تمثله تفسيرات بولس الرسول الفلسفيه - وبالذات قضية الحلول واعتباره المسيح جالس على يمين الرب يدعو للناس بالخير ويسأل لهم الغفران ، ويبشرهم بالمجد متى عاد الى الأرض ، هذا رغم أنه لم يكن ينظر الى المسحيه على أنها فلسفة ، بل على أنها دين وطريق للخلاص(٢) . كان ذلك يمثل أصلا للخلاف بين أنصار التفسير وأنصار النصوص ، والذى احتدم بينهما أواخر القرن الثانى للميلاد .

كان أوريجين من الغلاه فى الإيمان والعباده المسيحيه ، ولكنه كان أيضا فيلسوفا يدرك قيمة التفكير العقلانى ، فأراد أن يوفق بينهما وبين نصوص الكتاب خاصة التى تشير الى نبوة السيد المسيح ، ودلالة الثالوث والتوحيد فقال أن النبوه كنايه عن القربى ،

---

(٣) اليعقوبيه . تنسب الى أسقف الرها . يعقوب بن عداى (٥٠٥-٥٧٨م) الذى ساعد جماعة المنشقين الهاربين من اضطهاد الاغريق ، والقائلين بوحدة الطبيعة فى المسيح ، وقد عمل على تنظيم هذه الجماعه التى كان لهادورها فى مساعدة المسلمين فى حروبهم مع الدولة البيزنطية فى السنين الأولى للهجرة ، وقد اعتنق بعضهم الاسلام بعد ذلك .

(٤) أما النساطرة . فهى فرقة تنسب الى نسطور الحكيم الذى حاول استخدام العقل فى فهم مسألة الجوهر والأقانيم ، ويرون أن المسيح إنسانا ثم اتصل اللاهوت بذلك الإنسان الجزئى كسائر الأنبياء .. إلا أن اتصاله بالمسيح كان أكثر دواما فسمى بالإبن الوحيد ، وهذا الاتحاد ليس حقيقيا فلم يكن الاتحاد امتزاجا كما قالت الملكانيه ، ولا على طريق الظهور كما قالت اليعقوبيه ولكنه كان إتحادا مجازيا كما يقولون أن القتل والصلب وقع على الجزء الناسوتى لأن الإله لا تحله الآلام وبذلك خالفوا الملكانيه واليعاقبه . وقد كان موطنهم الحيره وأصبحت عاصمه لهم عندما فتحها العرب سنة ٦٣٣هـ

(١) نسبة الى المجمع المسكونى الخلقدونى ٤٥١ ، (الذى اعترف بأحكام تخالف النساطرة واليعاقبه) انظر ذلك (ن . فو) العرب المسيحيون فى ما بين النهرين وسوريه فى القرن السابع الى القرن الثامن دفاتر الجمعية الأسويه - المطبعه الأهليه . باريس ١٩٢٣ ص ٦٢ ضمن كتاب الفكر الدينى . لويس غرديه ، جورج قنواى . ص ١٦ ، انظر ايضا ابن حزم . الفصل جـ١ ص ٤٩ وانظر ايضا :

W. Ndrow - Sweatman. Islam and Chrestian Theology. PH. 1- part 1

(٢) آتين جلسون . روح الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى ص ٤٩

وفهم معنى الكلمه التى كانت فىالبدء بمعنى أنه اذا كان كل شىء متغير فى الكون ، فإنه يكمن وراء هذا التغير الكلمه المجردة أو العقل المجرد الذى لا ينقطع عن تدبيرها ،وتأثرا بأفلاطون الذى كان يرى سبق الصور المعقوله على الاجسام المحسوسه ، فإنه رأى أن المسيح هو مظهر العقل الخالد ، تجسم بالناسوت وتجلى لخلقه . وقد اجتهد فى تأويل النصوص وجعل للكتب الدينيه تفسيرين أحدهما صيوفى للخاصه ، والآخر حرفى لسائر الناس(٣) .

وخلف أوريجين تلميذان قويان : هما آريوس فى الاسكندريه ، ونسطور فى سوريه لكن الخلاف بينهما كان شاسعا خاصة فى النظر الى طبيعة المسيح ، إذ أن آريوس كان يقول بأن المسيح إنسان حادث ، وكان نسطور يؤمن بالطبيعه الإلهيه فى المسيح ويأبى التسويه بينه وبين الله فى الدرجه والقدم ، وقد اتفقوا جميعا فى الوحدانيه ولكنهم اختلفوا فى أقانيم الثالوث ، ولم تستطع المجامع كمجمع نيقيه ، ومجمع افسس ، ومجمع خلقدونيه أن تفصل كل الفصل فى التفسيرات المختلفة التى أوردتها الكنائس سواء الشرقيه أو الغربية .

وإذا كانت المسيحية قد اعتمدت التوحيد أساسا لاهوتيا ، فإن أدواته الذهنيه قد استمدت من فلاسفة اليونان ، وقد اتخذ الفكر اللاهوتى المسيحى فى القرون الأولى لنفسه العبارات اليونانيه ، فكان معظم الآباء فى الكنيسة الشرقيه مشبعين الهيلينستية ، ولكن المسيحيه اضطرت – كما يقول جلسون – الى تحطيم اطر اليونانيه لتنتقل من الخير المحض الافلاطونى ، أو من المحرك الأول والعله الغائيه الارسطيه الى ميتافيزيقا سفر الخروج ، فالله هنا هو إله متنزه باطن فى آن واحد ، كامل وليس له نهايه ، واحد خالق، قائم فى ذاته ، وواصل الآدميين من ذاته وصال نعمى(١) .

لماذا كان الافتراق اذن فى العقيدة المسيحيه ؟ يقول كارل ياسبرس(٢) "آمن تلاميذ يسوع مثله – فى حياته – بالله وبالملكوت ، وبنهاية العالم وبعد موته افترقوا .. وحدث نوع من الثوره ، عاشوا بيسوع المبعوث ولكنهم لم يعودوا يؤمنون فقط بالله مع يسوع، بل بدون يسوع يؤمنون بالمسيح المبعوث ، وهنا حدث الانتقال من ديانة يسوع كإنسان وهى إحدى أشكال الدين اليهودى – الى المسيح كإله وهى الديانه المسيحيه" . ويرى ياسبرس أن بولس هو أول من أدخل المسيحيه نطاق التاريخ وهو الذى أرسى القواعد التى أقيم عليها بناء الفكر المسيحى كله . وأن المفكرين الذين جاءوا بعده لم يفعلوا أكثر من استخراج النتائج المترتبه على هذه القواعد وكانت أهم هذه القواعد (يسوع المسيح مصلوبا ومخلصا ومفتديا الخطاه بنعمه منه) كانت المسيحيه اذن طريقا للخلاص ، وكما

---

(٣) عباس محمود العقاد . الله . كتاب فى نشأة العقيدة الإلهيه ص ١٤٦-١٥٠

(١) آتين جلسون . روح الفلسفة المسيحيه فى العصر الوسيط ص ٣٨-٣٩ ، لويس غرديه . فلسفة الفكر الدينى ص ١١٥-١١٨

(٢) كارل ياسبرس . فلاسفة انسانيون . ترجمة عادل العوا ص ٢٣٩-٢٤١

يقول بولس فى رسالته الأولى الى أهل كورنفوس "أن الوحى الجديد قد أتى بحجر عثره ، أو هو يقين كالعثره بين اليهوديه والهيلينيه ، فاليهود يسعون الى الخلاص عن طريق المشاهده الحرفيه للناموس (أى القانون الإلهى) وبإطاعة وصايا الله الذى تتجلى قدرته فى معجزات تشهد بمجده ، واليونانيون يبحثون عن خلاص يتحقق بالاداره الطيبه ، وباليقين الذى يقدمه النور الطبيعى للعقل . فما الذى جاءت به المسيحيه لاولئك وهؤلاء؟ جاءت بفكرة الخلاص عن طريق الايمان بالمسيح المصلوب" .. جاءت المسيحيه لأولئك وهؤلاء لتقدم لهم كما يقول جلسون(٣) فكره لا معقوله هى فكرة الله - الإنسان الذى مات على الصليب ، والذى قام من جديد من بين الأموات لينقذنا ويخلصنا ، فليس ثمة شيء اذن لدى المسيحيه تعارض به حكمة العالم سوى سر المسيح الملغز الذى لايمكن النفاذ اليه لأنه مكتوب "سأبيد حكمة الحكماء ، وأرفض فهم الفهماء . أين الحكيم . أين الكاتب ، أين مباحث هذا الدهر ؟ ألم يجهل الله حكمة هذا العالم ، لأنه اذا كان العالم فى حكمة الله لم يعرف الله بالحكمه ، استحسن الله أن يخلص المؤمنين بجهالة الكرازه لأن اليهود يسألون آيه ، واليونانيون يطلبون حكمه ، ولكننا نحن نكرز بالمسيح مصلوبا لليهود عثرة ، ولليونانيين جهاله ، وأما للمدعوين يهودا ويونانيين فالمسيح قوه الله وحكمته ، لأن جهالة الله أحكم من الناس ، وضعف الله أقوى من الناس" (٤) .

كانت الفلسفة اذن هى الاداه التى لجأ اليها مسيحيوا الفرق المختلفة للدفاع عن فهمهم الخاص لجوهر المسيح الملغز . وقد وضح ذلك فى رد ابن عدى اليعقوبى الملة والذى عرف كمؤلف ومدافع عن أصول الدين المسيحى كما عرف كشارح لأرسطو متأثرا فى هذا المجال بكتاب ميتافيزيقا أرسطو كما يقول بيريه ولولا بعض الشذوذ لوجدنا أن يحيى هو تلميذ أرسطوطاليس المحافظ والشارح والمتمسك بمبادئه - ولم يضف اليها شيئا(١) ذلك أن يحيى وجد أنه لا يستطيع أن يفحم خصمه من النساطره ويؤكد القول بوحدانية جوهر المسيح بناء على قول الكتاب المقدس ، لأن خصمه صاحب عقيده مخالفه له . ولهذا يستعمل العقل والقياس النظرى لبيان هذه الحقيقه ، وهنا نجده يفرق بين العقل والإيمان على أساس أن للعقل حدودا لا يمكن أن يتعداها فى بيان معرفة الحقيقة ، وأن النقطه التى يصل اليها العقل تكون بدايه للإيمان ، ويوضح منهجه هذا بقوله "واستفتح بشرح اعتقادنا واعتقادهم ، وذكر الخلاف بيننا وبينهم ، ثم أحرر احتجاجهم وأبين غلطهم

---

(٣) آتين جلسون : روح الفلسفة المسيحيه فى العصر الوسيط . ترجمة د. إمام عبدالفتاح ص ٥٤-٥٥

(٤) رسالة بولس الرسول الأولى الى أهل كورنفوس - الإصحاح الاول من ١٩-٢٥

(١) أغسطين بيريه . يحيى بن عدى . الفيلسوف المسيحى فى القرن العاشر . باريس سنة ١٩٢٠ ص ٨٤ منقول عن كتاب . جريس سعد خورى ص ١٤ (يحيى بن عدى - بيانه وإثباته أن المسيح جوهر واحد) .

أو مغالطتهم ثم أثبت مذهبنا على طريق الاختصار ، وكل ذلك بالأدلة والأمثله - والبراهين الواضحه والأدلة الراجحه"(٢) .

أما المسألة الاولى فهى هل المسيح ذو طبيعة واحده أم ذو طبيعتين ؟؟

فالنساطره يعرضون قضيتهم عقلانيا بعدة أدلة أولها قولهم : لا يخلو كل معنىمن أن يكون إما جوهرا أو عرضا وانتم متفقون معنا (يقصد بن عدى واليعاقبه الذين ينتسب اليهم) على ذلك ، ومتفقون ايضا على أن معنى الابن الازلى وهو الإله الكلمه ليس هو معنى الانسان ، لأن حد الإنسان أنه حى ناطق مائت ، وكلنا نقر أيضا بأن المسيح موصوف بأنه الإلاه الكلمه وأنه إنسان ايضا . وهذا يعنى أن هناك فرقا جوهريا بين معنى الإلاه الكلمه ، وبين معنى الانسان ، فالإلاه الكلمه لا يمكن أن يكون عرضا فهو اذن جوهر ، وكذلك الإنسان ليس عرضا فهو جوهر . فالمسيح اذن جوهرين أحدهما كلمة الله والآخر إنسان .

حاول يحيى الرد على ذلك الاعتراض بالتفرقة بين المعانى التى يمكن أن تقال على الواحد وعلى الكثير وفصل ذلك فى كتابه فى التوحيد وفى تلك المقاله ايضا (٣) . ذاكرا أن المسيح يصدق عليه القول بأنه واحد فىالموضوع ، وان كان ذا حدود كثيره ومثل بذلك بمثال الشمس التى هى فى المعنى واحده ، وفى الموضوع واحده وان كانت متعدده بما يظهر فيه ضوءها وأثرها(٤) .

ثانيا : أنهم يقولون أن جوهر الإبن الازلى لا يقبل الانفعالات وضروب التغيرات وأنه غير محسوس ، ومن الظاهر أن المولود من مريم كان محصورا فى بطنها ومنفعلا ، وواقعا تحت الزمان .. فالمسيح إذن جوهر : جوهر إلهى لا يقبل الإنفعالات ، وجوهر إنسانى قابل لها .

ورغم قوة هذه الحجة وبداهتها إلا أن يحيى بن عدى ينقدها بقوله أنهم ظنوا استحالة وصف الجوهر الواحد فى الحال الواحده بصفتين متنافيتين من جهتين مختلفتين مع أن ذلك جائز ، ومثل لذلك بزيد الذى هو جوهر واحد بالعدد فى حال واحده ، ويوصف بأنه جسم وغير جسم ، أما أنه جسم فمن قبل جسمه ، وأما أنه غير جسم فمن قبل نفسه (١) والملاحظ مدى تهافت هذا الرد الذى لا يتفق ومنطق العقل اذ كيف يمكن المساواه بين الجوهر الإلهى والجوهر الإنسانى. والمثال الذى ذكره لا ينطبق على طبيعة المسيح .

---

(٢) يحيى بن عدى . بيان وإثباته على أن جوهر المسيح واحد ص ٤٩ ، ٥٠ ، انظر الشهرستانى ود. سامى النشاز . نشأة الفكر الفلسفى جـ١ ص ٩٦ .

(٣) راجع تلك المعانى فى رده على الكندى ص١٢-١٣

(٤) يحيى بن عدى . بيانه وإثباته على أن جوهر المسيح جوهر واحد ص ٥٤-٥٥

(١) يحيى بن عدى . بيانه وإثباته على أن جوهر المسيح جوهر واحد ص ٥٦-٥٧

أما دليلهم الثالث فيعتمدون فيه على أن للمسيح اسمين وليس اسما واحدا فهو إنسان من جهه ، وإلاه من جهه أخرى "كما يدعون" فهو اذن جوهران لا جوهرا واحدا خاصة وأن كل اسم يحمل من الحدود المختلفة ما يفارق به الآخر.

وهنا نجد رد يحيى لا يأتى فيه بجديد إذ يعتمد مقولته الاساسيه فى أن الجوهر الواحد فى الموضوع ذو الحدود الكثيره يصح فيه اطلاق الاسمين وقد دخلت عليهم تلك الشبهه من حيث أنهم وقفوا عند اشتراك الاسم الواحد وتركوا تمييز أقسامه . وعندما وجد تهافت مثال الانسان كما ذكرنا لجأ الى مثال آخر يتفق فيه مع خصومه فى العقيده وهو أنهم يتفقون على أن البارى جوهر واحد وأنه موصوف بصفات ثلاث هى الجود والحكمه والقدره ومعنى كل صفه منها غير معنى الصفتين الباقيتين . فالأب وهو الجود جوهر أزلى غير فاسد والد غير مولود ولا منبعث ، والإبن وهو الحكمه . جوهر أزلى غير فاسد مولود غير والد ولا منبعث ، والروح القدس وهى القدره . جوهر أزلى غير فاسد منبعث لا والد ولا مولود ، فهذه حدود مختلفة ، ولم يستحل عندنا جميعا ان الموصوف بها جوهرا واحدا[٢] .

ونرى من جهتنا أنه رغم أن بن عدى يستخدم المنطق والفلسفه فى دحض شبه مخالفيه إلا أنه يلجأ الى إفتراضات وأدله لابرهانيه ليؤكد بها مقولته .

وتؤكد النسطوريه قولها بدليل آخر يستند الى مبادىء المنطق وهو استحالة أن يوصف الجوهر الواحد بصفات متناقضه فى آن واحد كالحار والبارد، والأسود والأبيض ، ويطبقون ذلك على جوهر المسيح ويتساءلون كيف نصف المسيح بأنه غير مرئى ومرئى، أزلى وزمنى ، ... فى كل حال وكل وقت ؟؟ كما احتجوا بأنه اذا صار جوهر المسيح والإنسان جوهرا واحدا فقد تغيرت وفسدت ذاتاهما وهذا كفر وشناعة .

ويحاول يحيى دفع تلك الشبهه بعدم الاكتفاء بوحدة الموضوع والحال ، وضرورة باقى شروط التناقض والتضاد كوحدة الجزء والتى بها يمكن وصف زيد مثلا بأنه طويل وليس طويل كأن يكون طويل اليدين قصير الرجلين . وكذلك الحال - كما يرى بن عدى . فيكون المسيح غير منفعل بصفة الإلاهيه ، منفعل بصفته الإنسانيه[٣] ويعقب على الاحتجاج الآخر والقائل بان كل جوهرين يصيران جوهرا واحدا يجب أن يتغيرا أو يفسدا هو قول باطل لأنه يوجد كثير من الجواهر التى تجتمع ويكون منها جوهرا واحدا من غير أن يفسد شىء منها كالانسان الذى اجتمع فى تقويمه الحى وهو جوهر ، والناطق وهو جوهر، والمائت وهو جوهر ولم يفسد لذلك لا الحى ولا الناطق ولا المائت .

وواضح مدى تهافت ردود ابن عدى وعدم استنادها الى منطق البرهان أو الواقع بينما استند خصمه الى أدله وشواهد بلغت من القوه والعقلانيه مالم يستطع معها بن عدى أن يدحضها بنفس القوه ، وهو دائما يخلط ما بين الإهى ويدخل فى نطاق الألوهيه وهو ما

---

[٢] المرجع السابق ص ٥٨-٦١

[٣] المرجع السابق ص ٦٢-٦٣

لم نعرف طبيعة جوهره سوى أنها مخالفه بالقطع للطبيعة الانسانيه ، وما بين الإنسانى الذى نعرف طبيعة جوهره وتركيبه، بل أنه يجيز ويؤكد صحة القول بأن المولود من مريم هو بعينه المولود من الأب قبل كل زمان (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) وهما معا يمثلان جوهرا واحدا فى الموضوع ، بل الملاحظ أن النساطره حين تساءلوا عن مدى تغير ذات الإلاه عند اتحادها بالإنسان ، وهل بقى حافظا لذاته كما كان قبل أن يصير إنسانا ، أم أنه انتقل عن جوهريته ؟ كان رد يحيى أيضا أن كل جوهر منهما بقى على حاله وأن كان اتحادهما قد ألف بينهما جوهرا واحدا متقوما من جوهرين إلاهى وإنسى[1]

تساءل النساطره عن كيفية التحول "أى تحول الأزلى الى زمنى - أو الإلهى الى إنسانى) هل كتحول الماء هواء أو الابيض الى أسود وهو طريق الاستحاله ، أم كان عن طريق التأليف كما تصير الحجارة بيتا ، أم عن طريق الامتزاج كإمتزاج الخل والسكر السمين ؟

هنا يعجز بن عدىعن الرد المقنع سواء بالعقل أو بالنص إذ يقول "نحن نعتقد ان الابن الازلى صار انسانا ، وأن مصيره إنسانا ليس هو على شىء من الوجوه التى ذكرتموها ، وأن كيفية مصيره انسانا غير مفهومه لنا على التحرير والتحقيق"[2] .

ويحاول بن عدى إلزامهم بنفس منهجهم فى فهم العقيده بقوله "فنحن وأنتم نعتقد أن الابن الازلى مولود من الأب ، ولو سئلنا جميعا هل ولادته من الأب على نحو تولد الدود من المتعفنات ، أو الدخان من النار أو كتوليد الحيوان بالجماع ، لم نقل شىء من ذلك ولا عرفنا نحوا آخر مفهوما ، بينما تدركه كما تدرك الاشياء التى هى تحت العقل .... وأيضا فلو سئلتم عن كيفية الحلول الذى قلتم به ، ولم يمكنكم فهم معناه ولا تمثيله بشىء من المفهومات البينة" [3] .

وواضح هنا أثر المنهج الجدلى الكلامى على يحيى بن عدى وخاصة تأثره باتجاه الاشاعره الذين جوزوا كل شىء وفقا لاعتقادهم بالمشيئة المطلقة ولم يلتفتوا الى قانون العليه أو السببيه .

وإن كان يحاول أن يستند الى فلسفة أرسطو محاولا إيضاح صيرورة الازلى الى زمنى وظهورهما فى صورة جوهريه واحده مستشهدا بالعقل حين يتصور بصورة المعقول ، كما تتصور المرآه بصورة المعقول بما يقابلها ، فيقال أن المتصور بالمعقول هو بعينه المعقول ولا يلزم فساده ، كما لم يلزم فساد المرآه بما تصورت ، ولا فساد ما تصورت

---

[1] المرجع السابق ص ٦٨-٧٠

[2] المرجع السابق ص ٧٢

[3] المرجع السابق ص ٧٢

به، فالعقل اذا كان عاملا بالفعل أى متصورا بصورة المعقول ، كان هو المعقول بعينه وعلى هذا برهن أرسطو والإسكندر بحجج قويه [١] .

والملاحظ أن يحيى بن عدى فى نقده للنساطره كان يعتمد على التأويل فى فهم أسس العقيده المسيحيه ، وكان النساطره فى ردودهم عليه يستخدمون نفس المنطق ، ورغم ذلك فإننا نجد أن كلاهما قد شعر بتهافت الردود القعليه والمنطقيه ، فاتجها الى النصوص الدينيه يستشهدان بها ، فنجد النساطره على سبيل المثال يطلبون من يحيى بن عدى تفسيرا لقول المسيح الذى جاء بالإنجيل "أمضى الى إلاهى"[٢] ويتساءلون هل لله إله ، ويرد بن عدى بأنه ليس لله بما هو إله - وإنما عيسى قد قال ذلك بما هو به إنسان لا بما هو به إله[٣] !!

كذلك استشهد يحيى بأقوال من كتب القديسين لاثبات أقواله منها :

بشارة يوحنا فى التأنس "فى البدء لم تزل الكلمه ، والاله هو الكلمه ، والكلمه صار جسرا وحل فينا"[٤]

وقال ايضا فى الكتاليكون (ب) "تبشركم بالأبدى الذى رأيناه بأعيننا وحسيناه بأيدينا"[٥]

وقول بولس الرسول "الانسان الاول ترابى من الأرض ، والانسان الثانى الرب من السماء" .

جـ - رد بن عدى وموقفه النقدى من محمد بن أحمد المصرى :

وإذا كان بن عدى قد فند آراء الكندى التى ذكرها فى رسالته "تبيين غلط أبى يوسف يعقوب بن اسحق الكندى فى مقالته فى الرد على النصارى" ، فإنه هنا يرد على محمد بن أحمد المصرى[٦] الذى اتخذ من آراء النساطره فى فهمهم لطبيعة التوحيد سندا له فى نقده لآراء بن عدى اللاهوتيه ، إن المصرى بداية يحاول تحديد الاصول التى يمكن بها الوقوف على صحة أى مذهب من المذاهب وهل التزم بها بن عدى فىعرضه لقضيته أم لا [٧] وهى :

أ - أن يكون بينا بنفسه لا يحتاج دليل .

ب- أن تثبت صحته بناءا على حجه صحيحه تثبته .

جـ - أن يسلم خصومه ومخالفيه بصحته ويوافقوه عليه .

---

[١] المرجع السابق ص٧٨

[٢] إنجيل يوحنا ١٧،١١

[٣] سعيد خورى . يحيى بن عدى . بيانه وإثباته ان المسيح جوهر واحد ص ٨١

[٤] يوحنا : ١ ، ١

[٥] رسالة يوحنا الأولى ١ ، ١

[٦] هو أحد علماء الكلام المسلمين الذين عاصروا يحيى بن عدى ، ويبدو أنه من المعتزله

[٧] المرجع السابق ص ٩٧

وتتلخص اعتراضات المصرى لابن عدى فى القضايا والموضوعات الآتية :

١- كيف يعقل أن يكون شيئان مختلفان بذاتيهما وحدودهما لم يتغيرا عن ذواتهما ولم يخرجا عن صفاتهما ، اتحدا فصارا شيئا واحدا ؟ وما دليلك على ذلك .

وينكر بن عدى قوله بأنهما خرجا عن صفاتهما ولكنه يقول أنهما لم ينتقلا عن ذواتهما بل ذاتهما باقيتان على طباعهما وحدث منهما الواحد وهو المسيح . ويؤكد أن قوله مدلول عليه بأدله مبينه وسنحاول أن نوضحها .

وتساءل المصرى كيف تصير طبيعة واحده فى نفسها طبائع كثيره من غير أن تتغير عن وحدانيتها ؟

ويرد يحيى بإمكانية ذلك مستدلا بأدلة محسوسه مثل أن الجسم وحده جوهر طويل عريض عميق يصير نارا وهواء وماء وأرضا وحده بعد تكثره هو حده قبل تكثره . فقد تكثر الواحد من وجه ، وبقى على وحدانيته من وجه آخر وأعطى مثال النخله التى تتحول فيها الطلعه الى بلحا ثم حذالا ثم بسرا ثم رطبا حتى يصير تمرا ، ولم تتحول النخله الى شىء آخر بل ظل جوهرها طويل عريض ، عميق وهو ثابت الذات ، فالأحوال إختلفت ولم تتغير الذات [١] .

وهنا نجد المصرى يستشهد بآراء أرسطو فى إستحالة بقاء الجوهر على حاله دون تغير إن تبدلت أحواله كما فى حالة خلق العالم فقد أثبت أرسطو القدم استنادا الى أنه من غير المعقول أن يكون الخالق ، قد كان فى الأول غير فاعل ، ثم فاعلا من غير تغير دخل عليه .

غير أن ابن عدى يقول نحن لا نقول أن الله الكلمه والإنسان لما صارا طبيعه واحده هى المسيح لم يحدث مالم يكن لهما فنطبق عليهما افكار أرسطو ، ولكنا نقول أن الموصوف واحد ، لا الصفتان اللتان هو موصوف بهما [٢] .وقد تشكك المصرى فى أن قولهم هذا لا يفترق عن قول خصومهم من النساطره القائلين بالاتحاد بالمشيئة ،وان كان بن عدى يؤكد أن الفرق ظاهر بينهما من حيث أن الاتحاد بالجوهر يوجب اتحاد الذاتين دون أن يغيرهما ، بينما الاتحاد بالمشيئة لا يوجب اتحاد الذاتين فمشيئتهما غيرهما .

كما أن المصرى الذى كان ينظر الى ذلك التصور العقيدى نظرة عقلانية يؤكد أن قول بن عدى هذا يؤدى الى القول بأنه اذا كان المسيح مألوه من جهه ما هو إنسان فيكون القديم هو بعينه المحدث ، غير أن بن عدى يؤكد أن ذات كل منهما مختلفه عن الآخر فالقديم غير المحدث . والمتقوم منهما يتصف بالقدم والحدوث[٣] .

---

[١] المرجع السابق ص ١٠١-١٠٤

[٢] المرجع السابق ص ١٠٥-١٠٦

[٣] المرجع السابق ص ١١٥-١١٦

وربما كان أقوى اعتراضات المصرى هو قوله : على أى مبدأ قلت بأنه يوجد جوهر واحد مؤلف من جوهرين ؟؟ هل هو معلوم بنفسه ، أم أقمت الحجه عليه ، لقد اعتمدت على أرسطو تقليدا من غير حجه يذكرك مقال الإنسان دون أن يكون ذلك معبرا حقيقيا عن تلك القضيه .

ويدافع ابن عدى عن نفسه بأنه اعتمد على كلام أرسطو فى التمثيل بالإنسان وكيف أنه مكون من نفس وبدن وكان يخاطب بذلك أهل العلم بمذهبهم اذ الانسان فيه قوى مغتذى بها ، وقوى ينمو بها، ويولد المثل ، ويحس ويتحرك باختياره . فالبدن واحد مكون من أعضاء مختلفه ، وكل واحد منها غير صاحبه.

ويؤكد المصرى أن أرسطو لم يذكر بأن النفس صارت جسدا ، ولا الجسد صار نفسا ، ويتساءل كيف صارت الكلمه جسدا ؟

ويرى ابن عدى أن الكلمه صارت جسدا بمعنى أن الهيولى تصير ذات صوره اذا تصورت بها ، والصوره ذات هيولى اذا لابست الهيولى دون فساد جوهر الهيولى ولا الصوره ، ويعطى ابن عدى مثال الشمس أو نور المصباح اذا دخل من كوه مدوره الشكل وسطع الضوء على جسم صلب ، فنجد الضوء قد صار له شكل الكوه المستديره ، فحصل لمعنى هذه الدائره معنى الضياء ولم يفارق واحد منهما ذاته [1] .

ويعترض المصرى على قول خصمه قائلا بأنه اذا صار من الجوهرين جوهرا واحدا فيجب أن يكون هاهنا شىء غيرهما ، وإلا فكيف صارا جوهرا واحدا وهما باقيان على حديهما ؟؟

يجاوبه يحيى بأن هذا الواحد الكائن من الائتلاف له حد واحد متألف من حديهما ، كما أن ذاته مؤلفه من ذاتيهما ، والحد الواصف هو غير كل واحد من الحدين على انفراد ، ولكنه مؤلف من الحدين ومشتمل على معنيهما ، وهذا الواحد الكائن من الائتلاف له حد واحد متألف من حديهما ، كما أن ذاته مؤلفه من ذاتيهما ، والحد الواصف هو غير كل واحد من الحدين على انفراد ، ولكنه مؤلف من الحدين ومشتمل على معنيهما ، وهذا الواحد الذى هو المسيح ، هو ليس من كل جهه ، والحد الواح الذى نصف المسيح به هو قولنا "جوهر متقوم من كلمة الله والإنسان" .

وهنا يتطرق المصرى الى الأوجه التى تقال فى الواحد وقد نقلها عن قول أرسطو ، وهى اما واحد فى الجنس ، أو واحد فى النوع ، أو واحد فىالعدد فيقول بأن كل هذه الأوجه التى تقال فى الواحد هى غير ملائمة لجوهر المسيح .

ولكن يحيى يرد بأن جوهر المسيح جوهر واحد بالحد ، لأن حد الجوهر المؤلف من الجوهرين هو حد واحد مؤلف من حديهما ، وحده هو له لا من حيث هو إله ، ولا من حيث هو إنسان ، بل من حيث هو جوهر واحد مؤلف من جوهر الإله ، وجوهر الإنسان.

---

[1] المرجع السابق ص ١٣٠-١٣١

ويقول يحيى بأن الواحد فى الحد ، هو أحد الأوجه الثلاثه لكل وجه من الأوجه الأربعة التى قال بها أرسطو [٢] .

ويوالى المصرى اعتراضاته خاصة تلك التى تبعد الله عز وجل عن التنزيه المطلق ويقول "واما ما اطلقته فى الله (عز وجل) من أنه واحد فى الحد والموضوع وغير ذلك فلا يجوز أطلاق هذه الألفاظ على الله تعالى" .

ولكن بن عدى يجيز وصف البارى بها لأنه ذات ويوصف بصفات أخرى كالجود والحكمه والقدره ويرى أنه لا فرق فى المعنى بين قولنا حد وموضوع ، وبين قولنا واصف وموصوف [٣] .وربما كان أهم اعتراض للمصرى هو قوله بأنه اذا كان معنى الواحد أنه قد يقع على الحقيقه والمجاز ، فهذا لا يلزم أن يكون هذا الواحد جوهرا فى الحقيقه . فقد نقول بيتا واحدا وهو أشياء كثيره ، وزورق واحد وهو من خشب ومسامير وقير . فما الذى يلزم اذا أشاروا الى البيت أو السفينه أن يكون كل منهما جوهرا واحدا فى الحقيقة ؟

وبالمثل اذا قالوا المسيح واشاروا الى واحد أن يكون هذا الواحد جوهرا واحدا فى الحقيقة ، اذا أنت الزمتهم – كما يقول المصرى – بقولهم هو ، فقد لزمك أيضا ذلك فيما ذكرته ، ورغم أنك ذكرت أنه من غير الجائز أن يكون هذا الواحد عرضا ، وأنه يجب أن يكون جوهرا ، فإن هذا الإسم هو اسم مشترك يدل على معان مختلفه عند الفلاسفه وغيرهم ، فمن الفلاسفه من قال بأن الخالق جوهر وقد أوقع هذا الاسم عليه من جهة وقوعه على كل موجود ومن هذه الجهة يوقعون اسم الجوهر على العرض ايضا . ويؤكد المصرى أن المسلمين وغيرهم من المتكلمين يزعمون أن الخالق لا جوهر ولا عرض ، بل من المتكلمين من ذكر أن غير الخالق قد يكون لا جوهر ولا عرض فالجبائى وغيره مثلا قالوا إن إرادة الله لا جوهر ولا عرض [١] .

والواقع أن رد ابن عدى على هذا الاعتراض لم يؤيده بدليل ولم يقنع به عاقل إذ أنه يقول أن من ادعى أن الموجودات لا جوهر ولا عرض فقد ادعى ما لا يعقل ولا يعرف . ونسى بن عدى أو تناسى أن العرض عند الفلاسفه هو الموجود فى شىء لا كجزء منه وليس يمكن أن يكون قوامه خلوا مما هو فيه ، أما الجوهر فهو ما ليس فى موضوع ما. وهذا التعريف للعرض والجوهر يتنافى مع طبيعة الله أو صفاته وأن صفاته لا تحد وهى قديمه بقدمه .

وربما كان سؤال المصرى عن كيفية قبول المسيح لصور الأشياء التى صارها دون أن يتغير عن ذاته . هو أقوى الحجج التى أراد المصرى أن يدحض بها قول خصمه

---

[٢] المرجع السابق ص١٣٥-١٣٦

[٣] المرجع السابق ص١٤٣-١٤٤

[١] المرجع السابق ص٢٠٢-٢٠٣

خاصة وأنه عرض فيه للنصوص التى استند اليها بن عدى كنص يوحنا "والكملة صار لحما" ونص بولس "ان المسيح صار لعنة" وكيف أنهم اختلفوا فى تأوليها فقد فهمها البعض بأن الكلمه لم تتغير الى اللحم ولكنه أخذ الجسد بسببنا وصار إنسانا (فى نص يوحنا) وأن الجوهر لم يتغير الى اللعنه ولكنه أخذ اللعنه عن البشر (فى نصر بولس) [٢].

ويدافع بن عدى عن رايه بقوله أنهم جميعا "كنصارى" ينكرون تغير الكلمه عندما صار جسدا ولحما أو لعنه أو خطيئه ومصيره إياها إنما بقبوله صورها مع حفظه لذاته وثباته على جوهره .

بل أن حجة المصرى التى أخذها على ابن عدى هو إلزامهم القول بأنهم لما صيروا الكلمه لحما ألزمهم أن الله صار لحما أو جسدا لأنه قال "ن الله هو الكلمه" ، وأن الكلمه صار لحما" ويؤيد المصرى حجته بقياس استقاه من أقوالهم وهو اذا كان الابن هو الأب والابن صار لحما ، فقد صار ايضا الاب لحما وهذا باطل" [٣] .

ينكر بن عدى ذلك ويقرر أنه ليس أحد من النصارى يقول أن الاب هو الابن ، وأن كانوا جميعا يقولون أن الابن هو إلاه . وعلى سبيل المثال فإن قولنا الانسان حيوان ، والفرس حيوان ، هو قول صادق ولا يلزم عنه أن يكون الانسان هو الفرس [١] والواضح أن بن عدى فى رده قد تغاضى عن الشروط والقواعد التى تجمع الاجناس والأنواع حتى أنه يجيز جمع الله والانسان فى جنس واحد .

ولاشك أن هذا الحوار الفكرى الذى ساد بيئة الإسلام وتناظر فيه المسلم مع نظيره المسلم ،والمسيحى مع نظيره المسيحى بل والمسلم مع المسيحى إنما يدل دلالة واضحة على مدى حرية الرأى وعدم الوقوف عند التعصب الطائفى أو التزمت المذهبى ، فقد كانت الفلسفة هى الاطار العام الذى يجمع المفكرين جميعا من شتى الملل والنحل والطوائف ، وكانت النظريات الفلسفية المعبرة عن روح العقيدة هى الإطار العام الذى دار فى فلكه الجميع سواء اتفقوا أم إختلفوا . فالكل يفكر وينتج فى جو من التسامح والتآلف والتآخى .

---

[٢] المرجع السابق ص ٢٠٨-٢١٠

[٣] المرجع السابق ص ٢١٣

[١] المرجع السابق ص٣١٤

مراجع البحث :

أ - مؤلفات يحيى بن عدى :

١- مقالة فى التوحيد . حققها وقدم لها الأب سمير خليل اليسوعى ، المكتبه البولسيه - لبنان سنة ١٩٨٠ .

٢- يحيى بن عدى . بيانه وإثباته على أن المسيح جوهر واحد . حققه وقدمه د. جريس سعد خورى . الناصره ١٩٧٨ ، وهذا الكتاب عبارة عن مختصر الصفى ابن العسال لنص يحيى الأصلى وهو عبارة عن نصين :

النص الأول . عرض يحيى لمبادىء النساطرة حول جوهر المسيح والرجوع الى نقضها وتبين غلطهم ، وتسمى الرسالة .

والنص الثانى : هو جدل يحيى بن عدى مع "المصرى" المتكلم المسلم الذى يدافع عن النساطره لقولهم ببشرية المسيح . ويسمى الكلام على المسائل .

٣- تهذيب الأخلاق . تقديم جرجس فيلوتاوس عوض . المطبعة المصرية الأهلية ط٢ سنة ١٩١٣ .

٤- تفسير يحيى بن عدى للمقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس المرسوم بـ "مطاطا فوسيقا" أى ما بعد الطبيعة وهى الموسومه بـ "ألف الصغرى" ضمن كتاب رسائل فلسفية تحقيق د. عبدالرحمن بدوى . دار الأندلس .

٥- مقالة فى الموجودات . ضمن كتاب مقالات يحيى بن عدى الفلسفية . تحقيق د. سحبان خليفات منشورات الجامعة الاردنية سنة ١٩٨٨ .

٦- أجوبه بشر اليهودى عن مسائلة . ضمن كتاب مقالات يحيى بن عدى الفلسفية .

٧- مقالة فى "رؤيا فى تعريف النفس" ضمن كتاب مقالات يحيى بن عدى الفلسفية .

٨- رسالة يحيى الى أبى عمرو سعد بن سعيد الزينبى فى نقض كون الافعال خلقا لله وإكتسابا للعبد .

٩- مقالة فى الكل والأجزاء . ضمن كتاب مقالات يحيى بن عدى الفلسفية .

ب - مراجع عامة :

- جورج قنواتى ، صبحى الصالح . فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية جـ٢ دار العلم للملايين . بيروت . ط ٢ سنة ١٩٧٩ .
- إنجيل متى . مرقص . يوحنا .
- عباس محمود العقاد . الله كتاب فى نشأة العقيدة الإلهيه . دار المعارف . مصر .
- ابن تيميه : الجواب الصحيح . فيمن بدل دين المسيح . جـ٢ طبعة المدنى القاهرة سنة ١٩٦٠ .
- المسعودى . التنبيه والاشراف طبعة ليدن سنة ١٨٩٤ ،.
- كارل بروكلن . تاريخ الأدب العربى . ليدن سنة ١٩٣٧-١٩٤٢
- ابن النديم : الفهرست ٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨-١٩٤٩

- ابن أبى أصيبعه : عيون الانباء فى طبقات الأطباء جـ١ طبعـة مصر سنة ١٢٩٩ هـ- ١٨٨٢م
- القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء . القاهرة . مطبعة السعاده سنة ١٣٢٦هـ
- لويس شيخو : ست عشر رسالة فى علم اللاهوت بيروت سنة ١٩٠٦
- بولس سباط : عشرون رسالة وضعها مؤلفون من المسلمين العرب . القاهرة سنة ١٩٢٩
- افرام برسوم . رد العلامة يحيى بن عدى التكريتى السريانى الارثوذكسى على فيلسوف العرب أبى يوسف يعقوب بن اسحق الكندى . المجلة البطريركية السريانية . القدس سنة ١٩٣٩ .
- حسام الدين الالوسى فلسفة الكندى . دار الطليعة . بيروت سنة ١٩٨٤ .
- رسائل الكندى الفلسفية . تحقيق د. عبدالهادى أبو ريده القاهرة ط٢ . دار الفكر العربى سنة ١٩٧٨
- محمد ا لمصباحى : تحولات فى تاريخ الوجود : دار الغرب الإسلامى . بيروت سنة ١٩٩٥
- ماجد فخرى . تاريخ الفلسفة الاسلامية . ترجمة د. كمال اليازجى . الدار المتحدة للنشر . بيروت سنة ١٩٧٤ .
- عبدالرحمن شاه ولى . الكندى وآراؤه الفلسفية . اسلام أباد . ١٩٧٤
- الفارابى . آراء أهل المدينة الفاضلة . طبعة القاهرة .
- الفارابى . كتاب الواحد والوحده . تحقيق محسن مهدى . الدار البيضاء . توتيال سنة ١٩٨٩
- د. ابو ريان : أرسطو . جـ٢ . ط ٢ . دار الكاتب للطباعة والنشر سنة ١٩٦٧
- د. أميره مطر . الفلسفة عند اليونان . دار النهضة العربية . سنة ١٩٦٥
- الأب سمير خليل اليسوعى . تحقيق كتاب مصباح العقل لساويروس بن المقفع . القاهرة سنة ١٩٧٨
- د. عبدالرحمن بدوى : أرسطو عند العرب . الكويت سنة ١٩٧٧
- القاضى عبدالجبار أبو الحسن أحمد الهمذانى . المغنى فى أبواب العدل والتوحيد . القاهرة سنة ١٩٦٥
- جعفر آل ياسين . فيلسوفان رائدان : الكندى والفارابى . بيروت سنة ١٩٨٠
- نيقولارشر . تطور المنطق العربى . ترجمة ودراسة د. محمد مهران . دار المعارف . ط ١ سنة ١٩٨٥
- أتين جلسون . روح الفلسفة المسيحية . فى العصر الوسيط وضعه . ١٩٣٣م. ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام . ط ٣ . مكتبة مدبولى ١٩٩٦ .

- كارل ياسبرز . فلاسفة انسانيون . ترجمة د. عادل العوا . منشورات عويدات ط٣ سنة ١٩٨٨
- د. أحمد صبحى . فى علم الكلام . المعتزلة والأشاعره . مؤسسة الثقافة الجامعية . الاسكندرية سنة ١٩٧٨م
- د. عاطف العراقى : الفلسفة العربية والطريق الى المستقبل . دار الرشاد سنة ١٩٩٨م
- د. عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية . دار المعارف ط٦ سنة ١٩٩٣ م .
- د. عبدالرحمن مرحبا . من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية . منشورات عويدات . سنة ١٩٨٢
- حنا الفاخورى ، خليل الجر . تاريخ الفلسفة العربية . دار المعارف . بيروت سنة ١٩٥٨
- أبو حيان التوحيدى . الامتاع والمؤانسة . تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . سنة ١٩٤٢ م .
- أبو حيان التوحيدى . المقابسات . نشره حسن السندوبى . ط١ سنة ١٩٢٩ . المكتبة التجارية القاهرة
- الجرجانى . التعريفات . طبعة القاهرة .
- مراد وهبة . المعجم الفلسفى . دار الثقافة الجديدة . ط٣ سنة ١٩٧٩
- يوسف كرم . تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط .
- نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها . دار المعارف سنة ١٩٦٢ .
- جاد حاتم : يحيى بن عدى وتهذيب الأخلاق . دراسة نص . بيروت ١٩٩٠ .
- مسكويه : تهذيب الأخلاق . طبعة بيروت ١٩٦١ .
- يحيى بن عدى . تهذيب الأخلاق . تحقيق د. ناجى التكريتى . بيروت ١٩٧٨ .
- حسام الدين الألوسى . فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه . دار الطليعة . بيروت ١٩٨٤ .

جـ - مراجع أجنبية :

- **George N. Atiyeh : Al-Kindi The philosopher of the Arabs Islamic Research Institate Kawalpindi 1960.**
- **W. Ndrow-Sweatman. Islam and Christian theology London part 1 . 1945**
- **Stern. S. M. "Ibn Al Samh" Journal of the Royal Asiatic Society 1956.**
- **Gerhard Endress, The works of Yahya Ibn Adi, an analytical inventory (wiesbaden Reichert, 1977).**

البحث
٤

تراكم العلوم الطبيعية المعاصرة
بين التقدم والحرية

اعداد

د / عبد الفتاح مصطفى غنيمة

استاذ مساعد فلسفة العلوم وتاريخها

كلية الآداب – جامعة المنوفية