الوجود الإلهي
في فلسفة أبي الحسن العامري

محمد أحمد عواد

كلية الآداب والفنون ـ جامعة عمان الأهلية

The Nature of Devine Existence in Abi-Al-Hassan's Philosophy

ABSTRACT

This study seeks to shed light on the nature of Divine existence in the discourse, of Abi- Al - Hassan Al-Amiri (d: 381H) . this discourse formed the metaphysical basis that supported his ontological discours similar to other Islamic Philosophers.

In this paper, I shall examine al -Amiri's conception of Divine nature, its characteristics and finally the notion of al Wahdaniya. The study will conclude with a discussion of the evidence he provided for the existence of God.

The study will also include a comparison between al -Airim's position and those of his predecessors to establish the extent of novelty in his philosophical notions.

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الأضواء على طبيعة الوجود الإلهي في خطاب أبي الحسن العامري (ت: 283هـ)، باعتباره يشكل الأساس الميتافيزيقي الذي يدعم خطابه الأنطولوجي، مثل غيره من فلاسفة الإسلام.

ولهذا سنناقش العامري في فهمه لطبيعة الذات الإلهية، والصفات التي تحوزها الذات، ومن ثم مفهوم الوحدانية، ونختتم دراستنا بمناقشة براهينه على وجود الله.

ولن تقتصر دراستنا على نصوص العامري فقط، بل سنحاول مقارنة موقفه من القضايا السابقة بمواقف سابقيه ومعاصريه من الفلاسفة المسلمين، لكي نبين مدى أصالة مواقفه الفلسفية.

تاريخ تسلم البحث: 2001/2/25 تاريخ قبول البحث: 2001/4/22

يعتبر أبو الحسن العامري (ت/: 381هـ) واحدا من أبرز فلاسفة الإسلام. فقد درسَ على أبي زيد البلخي تلميذ الفيلسوف الكندي. وتنقّلَ في الحواضر الإسلامية آنذاك. بغداد، الري، نيسابور، بخارى... الخ. وعلى الرغم من أنَّ مؤلفاته بلغت الثلاثين كتاباً إلاّ أنّه بقي مجهولا لدى الدارسين، ولم يدرس بعناية. ناقشنا نظرية المعرفة والأخلاق عند العامري في أطروحة الماجستير منذ سنوات. وبينا آنذاك كيف تبني العامري الأفلاطونية المحدثة، والاختلاف بينه وبين الفلاسفة البغداديين على الصعيد الفلسفي. ومنذ ذلك الوقت ظهرت بعض الدراسات عنه تناولت الجوانب السياسية والأخلاقية، لكنْ لم يبحثْ أحدٌ من الدارسين الجانب الأنطولوجي في فلسفة العامري، فهو محور رئيس في خطابه.

يشكل الوجود الإلهي الأساس الجوهري الذي تقوم عليه فلسفة العامري الأخلاقية، وهو في ذلك يستند إلى معطيات الدين – الوحي من جهة، وما يقدمه العقل – الفلسفة من جهة أخرى. وإن كانت الأولى تلعب دوراً أكثر بروزا من الثانية، إلا أنَّ المعطيات الفلسفية في منظور العامري بمثابة الشاهد العقلي على صدق اليقين الديني. فالله في المنظور الديني الإسلامي قضية فوق النقاش، ولا يقعُ خلافٌ في مسألةِ وجوده، لكنّ تصور الطبيعية الإلهية وصفاتها وعلاقاتها بالعالم كانت مثار نقاش عند المتكلمين، وبخاصة المعتزلة، ذلك لأنّ النص القرآني بطبيعته اللغوية فرض تفاوتا في القدرة على إدراكه[1]، ومن ثم فإنَّ الحقيقةَ الدينية في نهاية المطاف بلَّغتْ وحيا. ولقد كانَ إيمانُ العامري بهذا الأمر إيمانا تاما، لكنَّ المسألة الأخرى التي فرضت نفسها عليه، وعلى شيوخه من قبل هي: هل بالإمكان بلوغ الحقيقة الإلهية دونَ الاعتماد على الوحي؟ وبصورة أخرى، هل يمكن الوصول إلى الحقيقة من زاوية الفلسفة؟

لقد استقرَّ في وعي العامري، كما يمكن أنْ نستخلصَ من أعماله، أنَّ التراثَ الفلسفي اليوناني قد اتهم منذ فترة مبكرة[2] بأنّه لا يقودُ إلى الحقيقة الدينية، وأنَّ الفلاسفة اليونانيين ملاحدة لا يؤمنون بالله، لذلك فقد حرص على كشف هذه القضية في أكثر من

موضع، ليؤكد أنّ الفيلسوفَ الحقيقي الجدير بهذا لا بد أنْ يصل إلى الحقيقة الإلهية في خاتمة الأمر. وأنْ يكونَ "متألهاً"[3] على نحو ما يصفه أو على غرار الفلاسفة اليونانيين الخمسة: أنباذوقليس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، الذين أثبتوا وجودَ الله ووحدانيته، ونفوا "الأندادَ والأضداد عنه" وأوردوا البراهينَ عليه[4].

يُسلّمُ العامري ابتداء بالحقيقية الميتافيزيقية، وما ينطوي عليه الإيمان بها من قضايا ومسائل، كما يحددُ المجالَ المعرفي (الابستمولوجي) لهذه الحقائق وهي الميتافيزيقيا، بأنَّها "صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالمية، ثم التحقق للأول الفرد الحق، الذي هو في النهاية، كلُّ ما يُقصد إليه بالإجلال على السبيل المبرأ من المرية"[5].

وموضوعُها الأساسي هو "الوجودُ الإلهي" ومن ثم يتحددُ كلُّ مجالٍ آخر تبعا لهذا المجال، الأمر الذي يؤكدُ الظاهرة النسقية التي تتمتع بها الفلسفة عنده.وينطلق "العامري" في معالجة موضوع الميتافيزيقا الرئيسي من الواقع. فاستقراء "الواقع الإنساني يؤكد لنا أنَّ كلَّ إنسان سليم التفكير يعتقد بوجود الله فـ "التراكيبُ القويمةُ من الناس... كلّها معتقدة لإنيّة الصانع لها"[6]، إلا أنّ هذه المعتقدات ليست واحدة عند الجميع، فهناك اختلافٌ كبير بينهم.

"فإنّ منهم مَنْ يعتقد له وجودا دهريا، ومنهم مَنْ يعتقدُ له وجوداً زمانيا، ومنهم مَنْ يعتقدُ له وجوداً روحانيا، ومنهم من يعتقد له وجودا جسمانيا، ومنهم من يعتقد له وجودا وحدانيا، ومنهم يعتقد أنَّ له وجودا متكثرا"[7].

ويبين "العامري" أنَّ هذا الاختلافَ يعودُ إلى التفاوت في "عقول البشر"، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور مستويات من التفكير مختلفة بصدد هذه القضية. إلا أنّ الواقعةَ الجوهرية التي يركزُ عليها "العامري" هي أنَّ الحسَّ العام – بلغة مور – [8] يُقِرُّ من حيث المبدأ بالوجود الإلهي. أمّا أولئك الذين يُنْكِرون هذا الوجود، فهم بحسب العامري "شرذمة

من أوساخ الطبيعيين الذين أداهم الخذلان إلى جحود الصانع"[9].

ويعد الإلحاد[10] عند العامري انحرافاً عن الحق، لا يؤدي النظرُ العقلي القويم إليه، فهو حالةٌ مرضية تعتري الذهنَ البشري، وترتبطُ" إمّا باللجاج والمعاندة، وإمّا بالعادة والاقتداء بالغواة من الجمهور، وإمّا بالقصور عن النظر"[11] فالفيلسوفُ الحقيقي إذاً لا يمكن أنء يُلحْدِ.

1- طبيعة الوجود الإلهي:

يرتكز الخطابُ الميتافيزيقي عند "العامري" على الوجود الإلهي. وعليه فقد بات محتما ضرورة تحديد معنى "الوجود" ابتداء، وقد كانت الأوساطُ الكلامية بعامة تُعالجُ هذه المسألةَ عبر ثنائية" القديم/ الحديث" و "الجوهر/العرض"، إلا أنّه ابتداء من الفارابي، بدأت تحلُّ محلها ثلاثية: الواجب/ الممكن/ الممتنع، التي جاءت رداً حاسماً على الطرح الأشعري[12] الذي كان ينفي "وجودَ الممكن" في العالم، ويقولُ "بالوجود المقيد" .ويأتي هذا الأمرُ نتيجة للوعي الدقيق بالمنطق الأرسطي، وبكتاب العبارة على وجه الخصوص.

وهذه المقولات[13] الثلاث كانت المفاتيح الأساسية عند العامري في بحث المستوى الأنطولوجي[14]، لأنّه كما يقول: "إنَّ المخطورَ بالبال متى عُرِضَ على صريح العقل، فإنّه لا محالةَ يحكمُ فيه بإحدى المعاني الثلاثة: إمّا أنّه واجب وجوده، أو بأنّه ممكن وجوده، أو بأنّه ممتنع وجوده"[15].

نلاحظُ ابتداء أنَّ "العامري" لم يفصلْ بين المستوى المنطقي والواقعي، فكلُّ تصور في الذهن، سواء أكان تصوراً لشيء ما في الواقع أم كان تصوراً ذهنيا محضا، فهو لا محالة يقعُ تحت الأحكام الثلاثة إذا ما عُرِضَ على العقل. ولم يقدم "العامري" فحصاً لما هية هذه "الثلاثية" إلا أننا نستطيع أن نحدد سمتين أساسيتين فيها. (أولا) انّ هذه التصورات الثلاثة، ضرورية، كلُّ واحد منها يُحيل على الآخر في التعريف. ومن ثم (ثانيا)

فهي أمور اعتبارية، لا وجود لها في العالم الخارجي، فهي وسائل تقنية أو أدوات بحث أو مقولات بالمعنى الفلسفي[16] وبهذا تتأسس إشكاليةُ الوجود من خلالها، الأمر الذي يتطلب تحديدا دقيقا للفروق بينها.

أولاً: الواجب الوجود[17]:

تدلّ لفظة الواجب " في واقع الاستخدام الفعلي على عدة معان : الحق، الفرض، الضروري، الإلزام[18]، ويستخدم "العامري" من هذه المعاني الأربعة مفهوم الضرورة[19] بصورة أساسية، فالواجب الوجود عنده هو "الذي يكون ضروري الوجود"[20].

ويفسر "العامري" الضروري هنا ، بأنّه "متى فُرِضَ في شيء من الحالات عدمُ وجودِهِ لَزِمَ منه المحال"[21]، فمعنى الواجب/ الضروري بناء على هذا السياق، ما لا يمكنْ إعدامه. "ويدل هذا الاستخدام على معنى الضرورة المطلقة، وهي ضرورة قبلية ومطلقة أعني منطقية"[22].

فالقضيةُ القائلة : إنّ مجموع الاثنين والاثنين يجب أنْ يكونَ أربعة صادقة بصورة مطلقة، لأننا لو فرضنا إنَّ "مجموع الاثنين والاثنين خمسة"، بمعنى نقيض الأربعة لوقعنا في التناقض المنطقي[23] وهذا يعني أننا إذا قلنا "س واجب الوجود" لا نستطيع مطلقا التفكير في حمل صفة "اللاوجود" عليه. ويبين "العامري" أنّ لفظة الوجوب "تُعْرِبُ عن جهة التأكيد لتعلق المحمول بالموضوع دائما[24] وهذا تأكيدُ لِما ذهبَ إليه المناطقةُ في تعريف الضرورة بأنّها "استحالةُ انفكاك المحمول عن الموضوع. والمرادُ استحالةُ انفكاك نسبة المحمول إلى الموضوع "[25].

وينقسم الواجب عنده إلى قسمين:

أولهما: "الواجبُ وجوده بالذات، نحو وجود البارئ جل جلاله"[26] والسمة المحددة لهذا القسم، هي أنّ الوجود إنّما يكون بالذات، بمعنى أنّه لم يستمدْ هذا الوجود من مصدر

خارجي، كما سنبينه لاحقا. وهو وجود مطلق، لا يخضع لقيد.

اما **الثاني**: فهو "الواجب وجوده بالإضافة نحو وجود المركز للدائرة"[27]، وواضح أنّ هذا القسم مشروط بوجود الآخر أو عدمه. لأنّ الإضافة تُعبر عن نسبة بين حدين أو صفتين "تعقل كل واحدة منها لا يتم إلا مع تعقل الأخرى"[28] كالأبوة والبنوة مثلا. فإذا تحقق وجودُ الشرط الأول وهو الأبوة، فإنّ البنوة تلزمُ عن ذلك فورا، ووجودُها واجب، بمعنى أنّه ضروري دائما، طالما أنّ الشرطَ قائم، فهو متحقق بتحققه معدوم بعدمه.

ونظرا، لأنّ العامري لم يميز بين الوجود الذهني، والواقعي فإنّه يترتب على ذلك. إنّ هذين النوعين من الواجب الوجود يتطابق فيهما المستوى المنطقي مع المستوى الأنطولوجي، بمعنى أنّ ما هو ضروري الوجود منطقيا، يجب أنْ يكون ذا وجود متحقق بالضرورة، ومن ثم فإننا عندما نقول "س واجب الوجود" يترتب على هذا الأمر قضيتان:

الأولى ـ ديمومة هذا الوجود، وثانيهما أننا لا نستطيع إعدامه.

الثانية ـ الممكن الوجود[29]:

يؤكد "العامري" أنَّ ما هو ممكن الوجود لا يخضع للضرورة فهو "الذي ليس وجوده أو لا وجوده بضروري"[30]، واللاضرورة، تعني في هذا السياق أنّه "متى فُرِضَ أنّه على خلاف ما هو عليه لم يلزمْ منه المحال"[31].

وينطبق هذا الأمر على المستويين المنطقي، والواقعي/ الأنطولوجي فالقضية القائلة: "يمكن أنْ يكونَ زيدٌ قاعدا" ، لا تعني أبدا أننا لا نستطيع التفكير في قضايا، يكون فيها "زيد" واقفا، بل نستطيع أنْ نقدم عددا كبيرا من القضايا التي تتعلق بزيد، والتي يختلف فيها المحمول من حالة إلى أخرى. ولا نخشى أبدا الوقوع في التناقض المنطقي بمعنى أنّ جميع تلك الحالات يمكن أنْ تتصف بالصدق لأنَّ كلَّ قضية تقرر حالة معينة، من عدد كبير من البدائل. ومن ثم فالإمكان هنا في واقع استخدامه يدل على الاحتمال.

ويشير "العامري" بهذا الصدد، إلى انَّ لفظةَ الإمكان المستخدمة في هذه القضايا" لن تستعمل فيها إلا للإعراب عن جهة الوهن لتعلق المحمول بالموضوع، نحو قولنا : "ممكن أن يصير الإنسان كاتبا"[32] فالقضية بهذه الصورة تحدد كعنصر غياب، قضية أخرى لا تقل عنها صدقا وهي : "ممكن أن يصير الإنسان سائقا" ومن ثم فكلُّ المحمولات التي يمكن التفكير في حملها على الموضوع لا توقعنا بالتناقض، بينما لا نستطيع التفكيرُ في قضية واحدة على الأقل عندما يكون الحديثُ مبتدئا بـ "يجب" دونَ الوقوع في التناقض لأنَّ "الضروري" هو "الدائم"، واللاضروري لا يتمتع بصفة الدوام هذه، على المستوى المنطقي، والذي يطابق أيضا المستوى الأنطولوجي. "فالمشي في الإنسان" ليس بدائم الوجود حتى نحكم عليه "بالواجب" وإنما قد توجد "حالات لا يمشي فيها الإنسان "ومن ثم فالمشي" ليس بدائم الوجود ولا بدائم العدم"[33] لكن ما يجب الانتباه إليه، «هو أنّ النقلة من حال إلى حال تتطلب فاعلا، فثباته – أي "المشي" – وحصول ذاته معلق لا محالة بسبب آخر سواه، فكان ذلك هو الآخر الناقل له من العدم إلى الوجود، بل هو الصارف له من الإمكان إلى الوجوب"[34] ومن ثم، تظهر تلك الإحالة الدائمة من الممكن على الآخر.

ويميز "العامري" بين شكلين من الممكن، وذلك تبعا لعنصر الديمومة في كلّ منهما: "أحدهما الممكن على الدوام"[35]،، والدوام في اللغة تعني الدوام والديمومة، ومعنى ذلك أنّ هذا النوع ممكن بصفة دائمة، لا تخلف فيها مثل "احتمال العدد للتركيب دائما "[36] أما الآخر – فهو – الممكن في حال دون حال[37] ويضرب "العامري" "مثلا على ذلك:" خروج اللحية لابن عشرين"[38] فعلى الرغم من أنّ هذا الفعل، من حيث المبدأ، ممكن الوجود، إلا أنّ هذا لا يطرد في جميع الحالات، فقد تكون هناك أحوال، لا يتحقق فيها هذا الفعل.

ثالثا – الممتنع الوجود:

عرف "العامري" الممتنع الوجود، بأنّه "الذي يكون ضروري اللاوجود"[39] بمعنى أنَّ لا

وجودَهُ يتمتعُ بالديمومة. ومتى "فُرِضَ في شيء من الحالات وجوده، لَزِمَ منه المحال"[40] والمعيار الذي نقيس به الممتنع الوجود بناء على هذا، أننا إذا فرضنا وجوده، وقعنا على المستوى المنطقي في الاستحالة المنطقية، وعلى المستوى الأنطولوجي، في الاستحالة الواقعية، فإذا قلنا: "إن" س ممتنع وجوده"، فهذا يعني أننا على المستويين المنطقي والأنطولوجي لا نستطيع تصور هذا الوجود، فالممتنع "لا يخرج إلى الوجود البتة"[41].

ويقسم العامري الممتنع إلى ضربين: مطلق ومقيد[42]، أما المطلق "فكتربيع الدائرة، ووجود اللانهاية المطلقة بالفعل، وانقسام العدد الفرد بالمساواة[43] فهنا صفة الإطلاق تعني الدوام. والضرورة، ولا توجد حالات استثنائية فيه. أما المقيد "فكوجود البرد في النار، ما دام جوهرها نارا"[44].

ونخلص مما سبق إلى أنّ "العامري" اعتبر وجود الله أزليا[45] وهذه الصفة – الأزلي – من المعاني التي قُررت قبل العامري، فمثلا يعرف الكندي الأزلي بأنّه : "الذي لم يكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لا علة له فدائم أبدا"[46].

وهذا التعريف يعني:

أولاً: أنّه يجب أن يتمتع بدوام الوجود.

ثانيا: أنّه لم يأخذ الوجود من غيره فوجود بذاته.

وقد بنى الفارابي على هذين الشرطين تعريف "الواجب الوجود بذاته"[47] أمّا العامري، فقد اعتبر الوجودَ الإلهي مندرجا تحت مقولة "الواجب الوجود" ومن ثم فهو "ضروري الوجود"[48] وكلمة "الواجب" بحسب "العامري" تعني الموجود "دائما"[49] وهذه الديمومة، ليست زمانية، بل هي "فوق الدهر وقبله"[50] وهو "الوجودُ الحق"[51] لأنَّ لفظةَ الحق هي إحدى استخدامات لفظة الواجب بمعنى أنّ "وجودَهُ واجبٌ بحيث يمتنع إطلاق أنْ لا وجودَ

عليه"[52] ، وهذا هو الشرط الأول في معنى الأزلية الآنف الذكر، أمّا الشرط الثاني، فيقول العامري إنّه "واجب بالذات"[53]، بمعنى أنّه لا يستمد وجوده من غيره، وهذا ما يجعله "الأحد الفرد"[54].

وحدانية الله:

تعني الوحدانية ببساطة أنّ الله واحد، لكنّ لفظة الواحد من الألفاظ الملبسة[55] والتي تشترك مع غيرها في معان كثيرة، ومن ثم فقد أخضعها الفلاسفة منذ وقت مبكر مثل أرسطو[56]، وبرقلس[57] للتحليل في محاولة لبيان طرق استخدام هذا المعنى. وقد تناولها علماء الكلام قبل العامري – وبخاصة المعتزلة – بالدراسة المعمقة، لكنّ الإسهام الحقيقي الفلسفي بصددها لم يأتِ إلا على يد الكندي (ت:256هـ)، ومن بعده الفارابي (ت:339هـ)، ويحيى بن عدي (ت: 364هـ)، وأبو الحسن العامري (ت: 381هـ)، وأبو سليمان السجستاني (ت:375هـ). واستمر الأمر كذلك عند اللاحقين[58].

ومع أنّه لم تصل إلينا من نصوص العامري، دراسة شاملة لهذه المسألة، إلا أنّه من حسن الحظ، أنّ "أبا حيان التوحيدي" حفظ لنا نصا بالغ الأهمية، يُحدد فيه "العامري" المعاني التي تقال عن الواحد[59].

ويتمحور – هذا النص – حول ثنائية: الواحد/ الكثير، ويكشف عن مجمل العلاقات التي تربط بين هذين المفهومين، ومن ثم سنقوم بتحليله "ومقارنته مع ما يذهب إليه يحيى ابن عدي"[60]" وأبو سليمان المنطقي"[61] حتى يضاء بصورة كاملة.

أولا: يقول العامري: "قد يوصف الشيء بأنّه واحد، وهو كثيرٌ بالأسماء ويوصفُ بأنّه واحد بالاسم، وهو كثير المعنى"[62].

ويحدد هذا النص أنّ ما هو واحد قد يطلق على: (1) ما هو واحد في الأسم، (2) وعلى ما هو واحد في المعنى. إلا أنّ هذا الإطلاق تلحقه الكثرة في

الحالتين فقد يكون الاسم واحدا، لكنّ معانيه كثيرة، كما قد يكون المعنى واحدا لكننا نطلق عليه أسماء كثيرة.

ثانيا: يقول العامري" ويوصف بأنّه واحد بالجنس وهو كثير بالأنواع. ويوصف بأنّه واحد بالنوع وهو كثير بالشخوص"[63].

ويحدد هذا النص معنيين للواحد، فقد يطلق على: (3) ما هو واحد بالجنس كالحي مثلا، و (4) وعلى ما هو بالنوع كالإنسان مثلا، إلا أنَّ الكثرةَ تلحقُ الجنس من حيث إنَّه يضم أنواعا مختلفة كالإنسان والنبات، أما النوع فالكثرة تلحقه، من حيث الأفراد الذين يقعون تحت هذا النوع مثل "زيد" و"عمرو"، وعليه فإنّه لا يمكن التفكير بالواحد من هذا المنظور إلا وكانت الكثرة موجودة. وفي هذا الطرح، لا يختلف "العامري" مع "يحيى بن عدي"[64] "وأبي سليمان المنطقي السجستاني" [64].

ثالثا: يقول "العامري" ويوصف بأنّه واحد بالاتصال، وهو كثير بالأجزاء"[66].

ويحدد هذا النص معنى "خامسا" للواحد، فقد يطلق على ما هو متصل. إلا أنّ الكثرة تلحقه من حيث أنّ كلَّ متصل مكون من أجزاء كثيرة. فهو "غير متجزئ كما وصفه"أبو سليمان المنطقي"[67]، وقد أفاض يحيى بن عدي في ضرب الأمثلة على هذا المعنى[68] وإن اعتبر مفهوم الاتصال أحد أقسام مفهوم الواحد بمعنى العدد.

رابعاً: يقول العامري: "وقد نقول في شي: إنَّه واحدٌ بالموضوع وهو كثير بالحدود، كالتفاحة الواحدة التي يوجد فيها اللون والطعم والرائحة"[69].

ويحدد هذا النص معنى "سادسا" للوحدة، فقد يطلق على ما هو واحد بالموضوع لكنَّ الكثرةَ قد تلحقه، من تعدد الحدود التي يمكن أنْ تطلق عليه، وقد اعتبر يحيى ابن عدي هذا المعنى من الجهات التي تلحق بالواحد، وليس قسما منفصلا[70] ولعل المثال الذي ضربه "أبو سليمان المنطقي" على هذا المعنى، يوضح مثال "العامري" –

التفاحة الواحدة – فقد ذكر أنّه "يقال إنَّ زيداً الكاتب، إذا كان طبيبا ومنجما وذا صناعات كثيرة، أنّه الطبيب والمنجم والكاتب"[71].

خامسا: يقول العامري: "وقد يكونُ واحدا في الحد وكثيرا في الموضوع، كالبياض الذي يوجدُ في الثلج والقطن والاسفيداج، وقد يكون كثيرا بالحد والموضوع كالعلم والحركة، فإنّ موضعَ هذا الجسم وموضع ذلك النفس، وحدّ أحدهما غير حدّ الآخر"[72].

ويحدد النص معنى "سابعا" للواحد، فقد يطلق على ما هو واحد في الحد إلا أنّ الكثرة، قد تلحقه من المواضيع التي تتصل بهذا الحد، وعلى الرغم من هذه الكثرة، "فإنّ يحيى بن عدي" قد اهتم بهذا المعنى بصورة كبيرة، لأنّه – في نظره – المعنى الذي يجب أنْ يُطلق على الله"[73].

سادساً: يقول العامري: "وقد يكونُ واحداً بالموضوع، والحد بمنزلة السيف والصمصام[74] ويحدد النص هنا معنى "ثامنا" للواحد، فقد يطلق على ما هو واحد بالموضوع والحد.

سابعا: يقول العامري: "وقد نقول أشياء تكون واحدة بالعقل، وهي بالقوة كثيرة كالسراج الواحد، فإما إنْ يكونَ واحدا بالقوة وكثيرا بالفعل من وجه واحد فلا يكون من جهات مختلفة"[75].

ويحدد هذا النص معنى "تاسعا":للواحد، فقد يطلق على ما هو بالفعل، لكنّ الكثرةَ تلحقه من جهة القوة، وقد اعتبر "يحيى بن عدي" هذا القسم من الجهات التي تلحق الواحد ويمكن اعتبار أنَّ المعنى العاشر للواحد هو أنْ يطلق على ما هو بالقوة، لكنّ الكثرة تلحقه من الفعل من جهات مختلفة.

يؤكد التحليل السابق أنّ هناك استخدامات متعددة لمفهوم "الواحد"، لكنّ هذه الاستخدامات، عاجزة عن الوصول إلى "الواحد الحقيقي" الذي لا يشوبُهُ تكثر ما، أو

غيرية، أو عدم انقسام، على مستوى الذهن أو الواقع. وهي تؤكد أنَّ "الوحدة تساوي الوجود وكلّ موجود له وحدة حتى الكثير"[76] ومن سوء الحظ، أنّ "التوحيدي" لم يكمل النص الذي حللناه؟ والذي كان من المفروض أن يحتوي على الإجابة عن السؤال التالي: بأي المعاني يقال إنّ الله واحد؟ لكنّ هناك بعض النصوص التي يمكن أن تحقق هذا المطلب.

فقد استعرض العامري "معنى الواحد عند "انباذوقليس" والذي يؤكد فيه أنَّ "وحدانية الله ليست تشبه وحدانية شيء من موجودات العالم، إذ الوحدانيات العالمية معرضة للتكثر – إمّا بأجزائها وإمّا بمعانيها، وإمّا بنظائرها، وذاته متعال عن هذا"[77]، ويبدو واضحا أنَّ البنيةَ التي يدافع عنها هذا النص، هي أنّ وحدانيةَ الله لا يلحقها التكثر من أي جهة، وهذه البنية تبناها "العامري" ، ودافع عنها في نص ممتاز يقول فيه: "إنَّ مبدعَ العقل، وخالقَ النفس، ومسخرَ الطبيعة، ومولدَ الأكوان، ليس هو كالعقل، ولا كالنفس، ولا كالطبيعة، ولا كالجسم، ولا كالعرض ، ولاكالصور العقلية، ولا كالأكوان الطبيعية، ولا كالمدركات الوهمية، ولا هو مادة، ولا صورة ، ولا قوة ولا نهاية، بل هو – عزّ اسمه – أعلى واجل من أن يوجد له نظير أو شبيه، أو شكل، أو مثل "[78]. فالله لا تلحقه الكثرة أبدا، ويبين "العامري" أنّه "حقٌ محض، وإنّي محض، وخير محض، وتمام محض"[79].

وهذه الصورة المحضة، مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، ونحن نجدها عند الكندي بصورة واضحة، وقد حاول الكندي من خلالها أن يوازن بين الطرح الديني والفلسفي، الأمر الذي يستحق هنا بعض التفصيل.

تناول "الكندي" مسألة التوحيد ومعنى الوحدانية، في أكثر من موضع ويبدو أنّ "يحي ابن عدي" لم يقف على أعمال الكندي بصورة تامة، لأنّه ردَّ عليه في مسألة التوحيد من خلال عمل واحد فقط، وهو رسالته في اختلاف الملل في التوحيد"[80]، وقد زعم ابن عدي أنَّ "الكندي" لم يعرف من معاني الواحد، سوى ثلاثة: هي الواحد بالعدد، والنوع،

والجنس، والتي تأتي شرحا للمعاني الثلاثة نفسها الواردة في كتاب طوبيقا لأرسطو[81]، ومن هنا كان هجومه على "الكندي" وحماسته التي شاركه فيها أيضا محقق الكتاب[82] والحقيقة أنَّ الكندي لم يترك معنى من معاني الواحد إلاّ طرقه، لكنَّ موقف "يحيى بن عدي" هنا يثيرُ التساؤل حقا؟ لماذا سكت عن المعاني التي طرحها الكندي مثلا في "رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى"[83].

لا نجد تفسيراً لهذا الأمر سوى أنّ "الوحدانية" التي أكّدَ عليها الكندي لم تلق صدى محببا لدى "يحيى بن عدي" الذي رأى أنّ الواحدَ" هو موجود ما، لا يوجد فيه غيرية من حيث هو واحد "[84] وهذا المعنى لا ينطبق على وحدانية الله، لأنّ يحيى بن عدي، كان يريدُ تفسيراً للأقانيم المسيحية الثلاثة، لذلك ذهب إلى "أنّه واجب ضرورة أن تكون العلة واحدة من جهة ما وأكثر من واحدة من جهة أخرى"[85] وعليه فالبارئ هو واحد بالحد[86].

أما الكندي، الذي لم يكن مضطرا لتبرير الكثرة في الواحد، فقد ذهب إلى أنّ البارئ "وحدة فقط محض، أعني لا شيء غير وحدة، وكلّ واحد غير متكثر"[87].

أما أبو سليمان المنطقي السجستاني الذي كان معاصراً للعامري وتلميذا ليحيى بن عدي، فقد اضطرب موقفه فتارة يقول : "وأليق بهذه المعاني أنْ يوصف به، الموجود الأول، ما كان واحدا بالموضوع وكثيراً بالحدّ والصفة"[88] ونجده في موضع آخر يخالف ذلك فيقول : "فأليق الأشياء التي يجوز أن يشار بها إليها من جميع معاني الوحدة والآحاد التي ذكرناها هو الوحدة المجردة.. إنّها الوحدة المحضة"[89].

نكتشفُ من التحليل المقارن السابق، متابعة العامري للكندي في هذه المسألة، فالله، عند العامري، واحد لا يتجزأ أبدا، ولا تلحقه الكثرة بوجه وهو "وحدة محض" على النحو الذي تدلّ عليه استخدامات لفظ" المحض في اللغة"[90] وهي:

أولاً: تخليص الشيء من العيوب الموجودة فيه، وهو هنا بمعنى الفحص.

ثانياً: إبراز الشيء عما يختلط به وهو منفصل.

ثالثاً: إبراز الشيء مما هو متصل به.

ويؤكد "العامري" على هذه المعاني الثلاثة بأكثر من وجه عند حديثه عن الذات الإلهية:

أولاً: نفي الجسمية: يقول العامري "الله ليس بجسم"[91]، وهو في ذلك يميزه عن كلِّ الأجسام، بل وكلِّ معنى يمكن أنْ يختلط به.

ثانياً: نفي الطبيعة: يقول "الله ليس طبيعة"[92] بل هو مسخر الطبيعة[93].

ثالثا: نفي النفس: يقول : إنّ الله ليس "نفسا"[94] بل هو "خالق النفس"[95].

رابعا: نفي العقل: يقول انّ الله ليس "عقلا"[96] بل هو "مبدع العقل"[97].

خامسا: نفي الحركة: يقول انّه "ليس متحركا، لأنّه لا مقابل له فيتحرك إليه"[98]، وفي هذا فصل تام بين الذات ومفهوم الحركة، لأنّه طبيعي، وهو متعال على كلِّ طبيعة.

سادسا: نفي المبدأ: يقول وليس "له مبدأ، ولو كان له مبدأ لشاركه المبدأ في طبيعة الوجود"[99]، وفي هذاإصرار على أنّه قديم، لا مبدأ له ولا بداية، بل هو متميز عن كلِّ بداية ومبدأ.

سابعا: نفي المادة: "إنّ الله ليس مادة"[100] وفي هذا تمييز لطبيعته من كلِّ ما هو مادي.

ثامناً: نفي الصورة: يقول العامري" إنّ الله ليس صورة"[101] وفي هذا تمييز له عن المبدأ الأرسطي المشهور" الصورة".

تاسعا: نفي القوة: يقول إن الله ليس "قوة"[102] وفي هذا تمييز كبير للذات عن مفهوم الوجود بالقوة، الذي هو أيضا، أحد المفاهيم الأرسطية المهمة.

عاشرا: نفي النظير أو الشبيه أو المماثلة: يقول العامري إنّ الله ليس له نظير أو شبيه أو شكل أو مثل"[103] وفي هذا تأكيد على الوحدة المحضة الخالصة من أي تعلق خارجي.

واضح من هذا أنَّ تصور هذه الوحدة المحض، أمر غامض، إذ أنَّها متعالية على كلِّ ما من شانه أن يحدها، في محاولة لتجاوز عالم الأشياء إلى أقصى الحدود، ومن ثم فهي

خلو من كل : تعين "بلغة" هيجل" وفي ذلك يتوحد موقف العامري / الكندي مع نظرة الأفلاطونية المحدثة إلى مفهوم الواحد، بجعله مبدأ أسمى فوق الوجود، ومن ثم "لم يعد في الإمكان حقاً أنْ نحملَ عليه شيئا، لأنّ جميع المحمولات، إنّما هي محمولات تحمل على موجودات. وخير ما نستطيع أن نفعله، هو أن نتحدث عنه باعتباره الواحد لنعبر عن كونه متجانسا وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوا من كلِّ ما يحدده، فهو بسيط ومن ثم لا كيف له وهو واحد لا بالمعنى الذي نتحدث به عن شيء ما بأنه واحد من كذا أو واحد من كيت بل هو واحد بالمعنى الذي يجعله جوهرا، وإذا فكرنا فيه على أنّه مصدر الوجود كله، فإننا نستطيع أن نشير إليه باعتباره الخير بمعنى أنّه آخر ما نجيب به على السؤال الذي يسأل لماذا؟ بالنسبة لكلّ شيء[104].

وسيقول فلاسفةُ التحليل في الفلسفة المعاصرة إننا لا نستطيع ان نتحقق من وجوده في الواقع، لكنَّ العامري ، وكلَّ الفلاسفة اللاحقين، الذين يأخذون بهذا المفهوم، لا يقولون أبداً إنه مشتقٌ مِنَ الواقع، بل إنّ الواقعَ هو الذي يشهدُ له، كما إنه مناسبة لتحققه.

إننا بهذا نرى أنّ التوافقَ بين مفهوم "الله" في الخطاب الفلسفي وبينه في الخطاب الديني الذي يشدد على تنزيه الله إلى أبلغ الحدود، في"ليس كمثله شيء"[105]، إلا أنَّ هذا التحليلَ لا يعني أنّ العامري، قد أهمل الصفات الإلهية التي يجب إثباتها للذات، فعلى الرغم من أننا لا نملك نصوصا متكاملة، تعالج مسألة الصفات عنده، إلا أننا نلاحظ مثلا: أنّه كان حريصا على نقل مذهب "انباذوقليس" في الصفات.

فالله "وإنْ وصف بالعلم والجود والإرادة والقدرة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة، لكنْ دائماً نقول لكلّ واحد من موجودات العالم إنه معلومه ومقدوره ومراده وفيض جوده "من غير أن نثبت فيه معاني شتى، كذا نصف موجدها بالعلم والجود والإرادة والقدرة، وإن كان أحديا فردا"[106].

إنّ هذه النظرة إلى الصفات، تعني ابتداء النظرة إلى الذات الإلهية في أحديتها

البسيطة، أمّا الصفات فليست قائمة في ذاته، إنّما هي في أكثر الأحوال وجوه للذات كما ذهب "أبو الهذيل" أو هي أحوال كما هو الأمر عند أبي هاشم الجباني[107].

وإيراد العامري لرأي انباذوقليس في هذا الأمر، واعتباره من "الجملة الحسنة"[108] يجعل الباحث يميل إلى أنَّ العامري قد تبنى هذا المذهب، الذي تبناه من قبل شيوخ الاعتزال، وأنّه قد رفض وجهة النظر الأشعرية التي تذهب إلى أنّ الصفات أزلية ونعوت له أبدية[109].

فالعامري إذن لا يقول بقدم الصفات وأزليتها، وإنّما يراها وجوها للذات، التي من أخص خصائصها القدم والوحدانية، فالعامري، يثبت مثلا" صفة العلم" فيقول إنّه "عالم الذات"[110]، يحيط بالموجودات كلها[111] وهو "عدل ولا يحب إلا العدل، والله الطاهر لا يحب إلا الطاهر "[112]، كما يعتبر صفة الكمال من أهم الصفات التي تطلق على الذات الإلهية فالكمال "المطلق للأحد الحق"[113]. وهو "يتعالى عن النقص"[114].

براهين وجود الله:

حاولنا في الفقرات السابقة، أن نحدد عبر منهج تحليلي – وصفي مقارن، مفهوم الذات الإلهية عند "العامري" وانتهينا إلى أنَّها وحدة "محض" عارية عن كلِّ قيد وتحدد، وهي إلى حد ما صورة للوجود الهيجلي المطلق قبل أي تعين[115].

ولا يكتفي "العامري" بالأسلوب التحليلي الوصفي للواحد، بل يلجأ إلى محاولة التدليل بالبرهان على هذا الوجود.

يسلم "العامري" مع المعتزلة والأشاعرة بإمكانية معرفة الله عقلا[116] فالموجود له حقيقة واحدة لا تدرك إلا عقلا[117] ومن ثم فإننا قادرون على إدراك الوجود الإلهي ومعرفته بواسطة العقل، ومن ثم الإيمان به، أما الذين يلحدون فهؤلاء يعدلون" عن الحق، إما باللجاج والمعاندة، والاقتداء بالغواة من الجمهور، وإما للقصور عن النظر، والفاضل من

اطرح العناد، وترك تقليد غيره، ونظر لنفسه"[118]، إذ أنّ الله عند العامري ليس غائبا مختفيا لا يمكن إدراكه، بل هو ظاهر الوجود، وظهوره "منع من إدراكه لاخفاؤه" :"انظر إلى الشمس هل منعك من مقابلة قرصها إلا سلطان شعاعها وانتشار نورها؟"[119].

أولاً: برهان النظام في العالم:

يعرف هذا البرهان "بالحجة الغائية" ، وهو من أقدم البراهين التي استخدمت في التدليل على وجود الله، فقد استخدمه ارسطو[120]، وعرف في أوساط المتكلمين[121]، واستخدمه الكندي[122]، والعامري، وابن رشد، وآخرون، وقد طالب كانط بأن «يعامل هذا البرهان باحترام»[123] ، فهو في نظره «أقدم البراهين وأشدها وضوحاً ونقاءً»، ويمكن عرض هذا البرهان في مقدمات خمس:

أولاً: ينطلق العامري من واقعة أساسية، وهي أنّ العالم مكون من جواهر، وأنّ كل جوهر «مخلوق بذاته» ليؤدي غاية معينة، وهذا الغرض بالنسبة له، هو الكمال الحقيقي الذي ينبغي أن ينشده، فيقول: "إنّ كلّ واحد من أنواع الجواهر مخلوقٌ بذاته لغرض حكمي، وكمال حقيقي"[125].

ثانياً: يبين "العامري" أنّ المتأمل لهذه الجواهر، يستطيعُ من مشاهدة صورتها وهيئتها، أن يحكم بأنّها قد خُلِقَتْ على أفضل حالة ممكنة لتأدية تلك الوظيفة، وأنّ الذهنَ لا يستطيع أن يتوهم حالة أفضل منها، فيقول: "وإنّ صورته وهيئته منبئة، تصرح بأنّه قد جُبِلَ على أصلح ما يتوهم لتحصيل ذلك الغرض"[126].

ثالثاً: ينفي "العامري" أنْ يكونَ هناك مجال للعبث والعشوائية في الخلق، فالعالم يسوده نظام محكم، دقيق مترابط، يودي هدفاً شاملا، فيقول: "وأنّه ليس ولا واحد من أنواع العالم بمخلوق عبثا أو محدث إفلاتا"[127].

ويترتب عليه، أنّ كلّ ما هو في العالم يؤدي دوره بدقة، ولا مجال أبدا لتغير هذه

الأدوار، فهناك ضرورة شاملة فيها، فيقول: "وانّه لا يجوزُ أنْ يقبل أي جوهر اتفق أي عرض اتفق، ولو جازَ ذلك لصلح أنْ يُكْتَبَ على جوهر الهواء كما يُكتَبَ على جوهر القرطاس"[128].

رابعا: يؤكد "العامري" أنّ هذا النظام المترابط، المتين الموجود في العالم هو شاهد، على دقة الصنع الإلهي، وحكمته، فيقول : "إنَّ البارئ جلَ جلاله لما خلق العالم السفلي على الهيئة الدالة على بديع حكمته وإتقان صنعه ...الخ"[129].

خامساً: يحدد "العامري" أخيرا هدفا أخلاقيا لهذا البرهان، فالذي يتأمل هذا النظام، ويتتبع أسرار الفعل الإلهي فيه فإنَّ نفسه تتحلى بتلك الفضائل الخلقية التي هي "انعكاس" لجمال نظام الكون على نفس الإنسان، الأمر الذي يؤدي إلى إكسابها الفضائل الخلقية، فيقول: "إجالةُ الفكر في نظام الخليقة، يحلّي النفسَ بجمال الفضيلة"[130].

واضح من هذا العرض، أنَّ "العامري"، قد استوعبَ جميعَ جزئياته التي ذكرها" كانط" وأنَّ الرؤية الغائية تحكمُ نظرةَ العامري للعالم.

صيغة أخرى للبرهان:

يستفيد "العامري" من "البرهان السابق"، ويعرضه من زاوية أخرى، مستعيرا من برهانه الأول مقدماته، فالعالم بحسب المنظور الجديد، مكون من جواهر مختلفة ويستطيع المتأمل لهذه الجواهر أن يميز بين نمطين منها: فهناك جواهر متشابهة، وأخرى مختلفة.

ويستغل العامري ظاهرة التشابه والاختلاف في هذه الجواهر، مع ما تؤديه من أغراض تامة إلى نتائج جديدة.

أولاً: لو كانت جميع جواهر العالم متشابهة، لما استطاع العقل أن يميز فاعلها على حقيقته، هل هو مطبوع بفعله على شاكلة واحدة؟ أم قادر على الخروج عن هذه الطبيعة بالفعل بإرادة حرة؟

ثانياً: إنّ وجود التشابه والاختلاف في جواهر العالم، يؤكد أنَّ الفاعل لها، مريد، مختار، وليس مطبوعا على هذا بالفعل.

ثالثا: وجودُ هذا التشابه في الجواهر يدلُّ على أنّ مبدعها فرد محض، وواحد حق.

رابعا: وجود الاختلاف والتباين في هذه الجواهر، يدلُّ على أن مبدعها قادر محض، وجواد حق.

ونستطيع بعد هذا التحليل أن نقدم نص "العامري" الذي يؤكد فيه النهج السابق يقول "العامري" "ولو أنّه تعالى جده أنشأ المصنوعات كلّها على صيغة واحدة أو جبلة مشاكلة، لما وجدَ العقلُ سبيلاً إلى معرفةِ الفرقان بين فعل المريد الحق وبين الصادر عما سخر من الطبع. فسبحان المدبر لها كيف أوجدَ الجواهرَ كلّها مشاكلة من جهة مباينة من جهة أخرى فدلَّ تشاكلها على أنَّ مبدعَها فرد محض وواحد حق، ودلّ تباينُها على أنَّ مبدعَها قادر محض وجواد محض"[131].

ثانياً: برهان الواجب والممكن.

يعد هذا البرهان من البراهين الشائعة في الفكر الفلسفي، فقد استخدمه "الفارابي" و"ابن سينا" و "موسى بن ميمون" ، كما طرحه بصورة جيدة" توما الأكويني" في العصور الوسطى.

أمّا "العامري" فلا نجد عنده صورة واضحة صريحة لهذا البرهان لكننا نعتقد أنّه من المسلمات الأساسية عنده لأنّ هذا البرهان من أحد الوجوه صورة أخرى لبرهان علماء الكلام القائم على حدوث العالم من حدوث أجزائه[132]، وكما أنّ جزيئاته قد تناولها "العامري" بصورة دقيقة في مواضيع متعددة.

أولاً: يقوم هذا البرهان من حيث المبدأ على فكرة الوجود كظاهرة موجودة في جميع الأشياء، وينصُّ "العامري" صراحة على هذه القضية بقوله "مراتبُ الأشياءِ في حقيقة

الوجود تَفْتَنُ إلى خمس..."[133].

ثانياً: يقوم هذا البرهان على تمييز هذا "الوجود" عبر ثنائية الواجب/ الممكن التي استعرضناها آنفا عند العامري، ومن ثم فالواجب الوجود: هو الضروري الوجود دائماً أو الذي لا يستفيد هذا الوجود من غيره، بل هو وجود "بالذات" وأمّا الواجبُ المقيد عند العامري فهو مشروط، ويرتد في نهاية الأمر إلى "الواجب بالذات"، أما الممكن فهو الذي ليس بضروري الوجود وهو يستفيد وجوده من غيره، ومن ثم يحتاج إلى الفاعل لينقله من العدم إلى الوجود. ويرتكز هذا المنظور على الفصل بين الماهية والوجود.

ثالثاً: العالم عند "العامري" ممكن الوجود، "لأنَّ موجوداته" ليس شيء منها إلا وضرب من الضعف مستول على طباعه"[134] وحقيقة "الممكن هو أن لا يكون موجودا" في الحال، وإذا فُرِضَ وجودُهُ لم يلزمْ منه محال ومعلوم أنَّ الشيءَ متى لم يكن موجودا بعينه، ثم كانَ وجودهُ غير مستحيل بنفسه، كانَ ثباتُهُ وحصولُ ذاته معلقاً لا محالة بسبب آخر سواه فكانَ ذلك الآخرُ هو الناقلُ له من العدم إلى الوجود"[135] فكلُّ موجودٍ في هذا العالم "يحتاجُ إلى علةٍ لإيجاده" وسلسلة العلل بناء على النص السابق يجبُ أن تنتهي إلى الله الذي "هو الفاعلُ الأوّلُ للموجودات كلّها" وفي هذا طبعا تسليم بضرورة عدم التسلسل إلى ما لا نهاية، والوقوف عند علة أولى واجبة بذاتها هي الله.

برهان الحركة[136]:

يعود هذا البرهان إلى أرسطو[137] فهو الذي طرحه بصورة شاملة كاملة والمحور الأساس الذي يعتمد عليه هو الحركة، فهو ينطلقُ من ضرورةِ وجودِ محركٍ لكلِّ متحرك إلى أنْ نصلَ إلى موجودٍ لا تجوزُ الحركة عليه، وواضح من هذا أنَّ مبدأ السببية هو المحور الجوهري لهذا البرهان. وقد استخدم العامري هذا البرهان.

أولا: ينقل إلينا "العامري" في "السعادة والإسعاد" صورةَ هذا البرهان من خلال أحد

الشراح الأرسطيين "وقال ألينس الله واحد أزلي غير متحرك وهو العلة لكلّ موجود وكل مكون، وهو المحرك للأشياء المكونة على أنّه علة كونها وعلى أنّه السببُ المتمم لها ويحرك الأشياءَ الموجودةَ على أنّه العلةُ المتممة لها"[138].

ثانيا: يحدد "العامري" في أحد النصوص، العلاقةَ بين الله والحركة، بالصورة الأرسطية فيقول "الموجود له حقيقة واحدة لا تدرك إلا عقلا" وليس له مبدأ، ولو كان له مبدأ لشاركه المبدأ في طبيعة الوجود وليس بمتحرك لأنّه لا مقابل له فيتحرك"[139].

ثالثا: يسلم "العامري" بمبدأ السببية في العالم بصورة لا لبس فيها بل إنه يهاجمُ الأشاعرة الذين أنكروها[140]، ويأخذ معنى الحركة بالصورة الأرسطية العامة[141].

رابعاً: يقول "العامري" إنّ الله أوجدَ العالمَ بشعبتيه" الأجرام الأثيرية" وأعنى الأفلاك والكواكب، والأخرى الأجرام العنصرية، أعني الأسقطسات الأربعة.. ثم المقدرات الصادرة عن الجرمين بالقوتين المعنيتين توجد بأسرها مفتنة إلى تغايير أربعة: التغير الجوهري أعني الكون والفساد، والثاني التغير الكمي أعني الربو والاضمحلال، والثالث التغير الكيفي، والرابع التغير الأيني أعني النقلة، ثم جميع هذه المعاني مرتقية بأسرها إلى خلق الله – تعالى جده"[142].

الخاتمة:

بين الباحث في هذه الدراسة أنّ العامري من الفلاسفة الآلهيين، فهو يقر بالوجود الإلهي، ويخلص من مناقشته لمفاهيم: الواجب والإمكان والامتناع، بأنّ الله واجب الوجود، ويتمتع بالوحدانية وهو ليس جسما أو نفسا، أو مادة أو صورة..الخ وقد قدّم العامري براهينَ ثلاثة على وجود الله هي: برهانُ النظام في العالم. برهانُ الواجب والممكن. برهانُ الحركة الأرسطي. وهي جميعُها تنطلق من حجة بعدية، من العالم إلى الله، ومن ثم يشملها النقدُ الكانطي الذي يؤكد استحالة الانتقال من العالم إلى ما بعد العالم، بمبادئ

لا تنطبق إلا على العالم، وبخاصة قانون السببية.

لم يخرج العامري في خطابه عن التصور الديني لله كما هو في الإسلام، وتأثر بمعاجلة الكندي لهذه المسألة، وسار على نهجه.

الهوامـــش:

(1) أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق الدكتور أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص 199.

(2) تبلور هذا الموقف منذ عهد الكندي، انظر: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ج1، ص98-105.

(3) مسكوية (أبو علي أحمد بن محمد مسكوية) الحكمة الخالدة، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص 366.

(4) أبو الحسن العامري، السعادة والإسعاد، صورة طبق الأصل للمخطوط، نشرها الأستاذ مجتبى مينوي، انتشارات دانشكاه،ن طهران، فيسبادنن 1957-1958، ص340-345 وانظر: الأمد على الأبد، ص76.

(5) أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص93.

(6) رسائل العامري الفلسفية، تحقيق د.سحبان خليفات، الجامعة الأردنية، عمان 1988، الفصول في المعالم الإلهية، ص374.

(7) م.ن.ص374.

(8) انظر: زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط1، مكتبة مصرن القاهرة 1968، ص 192-216.

(9) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص314.

(10) انظر: مادة الإلحاد في: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1،ص119-120

(11) مسكوية، الحكمة الخالدة، ص366.

(12) رسائل العامري الفلسفية، الإبصار والمبصر، ص 416-417.

(13) يقول ابن تيمية: "إن تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، هو تقسيم ابن سينا واتباعه، وأما ارسطو والمتقدمون، فلا يقسمونه إلا إلى جوهر وعرض". ابن تيمية. الرد على المنطقيين، ط، المكتبة الإمدادية، مكتبة المكرمة 1982، ص124).

(14) هناك مستويات متعددة في البحث عن الله، وما يهمنا بصورة أساسية منها المستوى الأنطولوجي والمنطقي (انظر: مادة الله في جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 127-129).

(15) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص 304.

(16) الإيجي. المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، (ب،ت)ص68.

(17) هناك مستويات في الحديث عن واجب الوجود: ميتافيزيقي، منطقي، أخلاقي، قانوني، فقهي، أنظر صورة عامة عن ذلك في : جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص541-543.

(18) سحبان خليفات، لغة الأخلاق، ص 447.

(19) هناك خمسة معان للواجب بمعنى الضروري، 1-الضرورة المطلقة، المنطقية 2-الضرورة النسبية 3-الضرورة المعرفية 4-يجب الخاصة بالاحتمال الساحق 5-يجب الخاصة بالنزوع المستمر أو الميل المتأصل. (انظر: سحبان خليفات، لغة الأخلاق، ص455).

(20) رسائل العامري الفلسفية. التقرير لأوجه التقدير. ص 304.

(21) م.ن ص 304.

(22) سحبان خليفات، لغة الأخلاق، ص 453.

(23) استخدمنا التناقض المنطقي بمثابة التعريف المحدد للمحال، هذا ما يفهم من تعريف الكندي. (انظر: رسائل الكندي، رسالة في الحدود، ص169) وقد ميز جميل صليبا بين الممتنع والمحال، بأن الأول "ما يستحيل وجوده منطقيا، بينما المحال: "ما يمتنع وجوده في الخارج" (انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2،ص350).

(24) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير ص308.

(25) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص 305، ونجد هذه القسمة أيضاً عند الفارابي، أنظر: الفارابي: عيون المسائل في : المجموع للمعلم الثاني، ط١، مطبعة العلوم 1907، ص2-3.

(26) م.ن. ص 307.

(27) أبو الحسن الآمدي. كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، ط1، دار المنهل،

بيروت، 1987، ص116.

(28) هناك استخدامات متعددة لمفهوم الممكن تبعاً للمجال الذي تطرق فيه، انظر : (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص٤٢٤) وانظر أيضاً: التهانوني، كشف إصلاحات الفنون، ج1، 135 وما بعد.

(29) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص 305.

(30) م.ن، ص 305.

(31) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص 308.

(32) رسائل يحيى بن عدي الفلسفية، تحقيق د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1987، ص357.

(33) رسائل العامري والفلسفية، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ص251.

(34) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص305.

(35) م.ن.ص 305

(36) م.ن.ص 305

(37) م.ن.ص 305

(38) م.ن.ص 305

(39) م.ن.ص 305

(40) م.ن.ص 305

(41) سحبان خليفات، رسائل يحيى بن عدي الفلسفية، ص155.

(42) رسائل العامري الفلسفية، التقدير لأوجه التقدير، ص305.

(43) م.س.ص 332.

(44) م.ن.ص 305

(45) لم تأت هذه اللفظة في سياق خاص بالعامري، لكنه استخدمها عند التعرض لبعض الفلاسفة، فيقول: وقال بعضهم الله واحد أزلي، وأنه لا شبيه له... قال ويجب ان يعلم بانه لا ضد له، فإنه لو كان له ضد لكان له فناء، ولو كان له فناء لم يكن أزليا، فإن الضدين شانهما أن يبطل كل واحد منهما الآخر ويفسد إذ اجتمعا" أو الحسن العامري، السعادة والإسعاد، ص 344-345.

(46) الكندي، الرسائل، رسالة الحدود، ج1، ص169.

(47) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق إبراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، (ب،ت) ، ص 25-26.

(48) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص304.

(49) م.س.ص 305.

(50) رسائل العامري الفلسفية، الفصول في المعالم الإلهية، ص364.

(51) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ص 79

(52) م.ن.ص 79.

(53) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص305، وأنظر أيضا: الفصول في المعالم الإلهية، ص364.

(54) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص305

(55) انظر المعاني المختلفة التي يقدمها القاموس الفلسفي للواحد في جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 544-547. وانظر القاموس المحيط، ج1، ص356-357.

(56) ارسطو: المنطق، طوبيقا، ج3، ص 117 وما بعدها، وكذلك ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1985، ص17-22.

(57) انظر، انباذوقليس، مبادئ الإلهيات، تحقيق جير هارد اندرس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 1973، ص 1-37.

(58) لا يتوقف الإسهام الفلسفي عند هؤلاء، بل نجد أن هذا الأمر يأخذ نفس الاهتمام السابق عند اللاحقين كابن سينا، الفارابي، وابن رشد وغيرهم، وفي هذا يتجمع تراث تحليلي ضخم لمفهوم الواحد.

(59) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ، (ب،

ت) ج2، ص89.

(60) أنظر: سحبان خليفات، رسائل يحيى بن عدي، مقالة في التوحيد، ص 375-417.

(61) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970، ص315.

(62) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص89 ويبدو أن النص بحاجة إلى زيادة لفظة المعنى في الشق الأول حتى يكتمل المعنى العام للنص، وقد تناول يحيى بن عدي، هذين المعنيين خارج الأقسام الرئيسية التي تطلق على الواحد انظر: يحيى بن عدي، مقالة في التوحيد، ص184.

(63) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص89.

(64) سحبان خليفات، رسائل يحيى بن عدي الفلسفية، مقالة في التوحيد، ص388.

(65) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص316.

(66) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص89.

(67) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص316.

(68) سحبان خليفات، رسائل يحيى بن عدي الفلسفية، ص 388-379.

(69) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص89.

(70) سحبان خليفات، رسائل يحيى بن عدي الفلسفية، ص39.

(71) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص316.

(72) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2،ص89.

(73) سحبان خليفات، رسائل يحيى بن عدي الفلسفيةن ص 401-402.

(74) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص89.

(75) م.ن.ص89.

(76) الإيجي المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت ، (ب،ت) ص 78.

(77) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ص 79 وقد اعتبر العامري هذا الطرح "جملة حسنة" ونجد صورة هذا المذهب عند المعتزلة، انظر في ذلك أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين ص 155-156.

(78) رسائل العامري الفلسفية، الفصول في المعالم الإلهية، ص368.

(79) م.ن.ص368.

(80) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، مطبعة دانشكاه، طهران، مكتبة الأسدي والجعفري التبريزي، طهران، 1971، ص319.

(81) يحيى بن عدي، مقالة في التوحيد، تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي، المكتبة البولسية، لبنان، 1980 ص 110-114، حيث علق عليها المحقق بصورة تفصيلية. ويبدو أن المحقق، حصر نفسه في أقوال يحيى بن عدي، ولم يفكر، حتى من حيث المبدأ بالتحقيق من أقواله، وعلى هذا الدرب، سار أيضا "Harry A.Wolfson"، في دراسته: "The Philosopher Kind And Yahya Ibn Adi on the Trinity" انظر في شأنها: دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور إبراهيم مذكور، إشراف د. عثمان أمين "الهيئة المصرية العامة للكتاب" القاهرة 1974، ص49-64، النص الإنجليزي".

(82) م.ن.ص114.

(83) انظر الكندي، الرسائل، ج1، ص 160-161 حيث نجد نصا طويلا يتحدث فيه الكندي عن علاقة الواحد بالكثير.

(84) سحبان خليفات، رسائل يحيى بن عدي الفلسفية، ص388.

(85) م.س.ص398.

(86) م.س.ص 104

(87) الكندي ، الرسائل، ج1، ص6.

(88) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، مقابسة رقم (82) ص 315-319.

(89) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص318.

(90) انظر أبو البقاء الكفوي، الكليات، ج4، ص 286 حيث يقول: "هو تخليص الشيء مما فيه عيب كالفحص، لكن الفحص يقال في إبراز شيء من أثناء ما يختلط به وهو منفصل، والفحص يقال في إبراز شيء مما هو متصل به".

(91) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ص87، وانظر ايضاً العامري، الفصول في المعالم الإلهية، ص 6، وانظر براهين الكندي عليها في حسام الألوسي، فلسفة الكندي، ص85-86.

(92) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ص87.

(93) رسائل العامري الفلسفية، الفصول في المعالم الإلهية، ص368.

(94) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ص87.

(95) رسائل العامري الفلسفية، الفصول في المعالم الإلهية، ص368.

(96) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ص 87.

(97) رسائل العامري الفلسفية، الفصول في المعالم الإلهية، ص368.

(98) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 88، وقد أورد العامري هذه الصفة على لسان الينس في السعادة والإسعاد، ص344 وقال بها من قبل أرسطو في مقالة اللام.

(99) أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ص88، وهذه الصفة قال بها أفلاطون من قبل "وكذلك فنقول بأنه القائم لذاته، لأن القائم بذاته هو الذي لا بعديه له، لأن هذه تكوين من تلقائه لا من خارج " (أبو الحسن العامري، السعادة والإسعاد، ص343)

(100) م.ن. ص88

(101) م.ن. ص88.

(102) ص88

(103) رسائل العامري الفلسفية، الفصول في المعالم الإلهية، ص368.

(104) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص62.

(105) الشورى، آية 11.

(106) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ص78 حيث يقتبس العامري موقف انباذقليس من الصفات ولا نعرف مصدر هذا الاقتباس ، فلم يرد في الآراء الطبيعية لفلوطرخس شيء منه وإن كان قد ورد في الكتب المتأخرة والتي غالباً ما يكون مصدرها العامري، مثل ابن مسرة "انظر في ذلك هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص25.

(107) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 175، ج1، ص45-5.

(108) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ص79.

(109) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1983، ج1، ص149.

(110) أبو الحسن العامري، في الإبصار والمبصر، ص426.

(111) رسائل العامري الفلسفية، الفصول في المعالم الإلهية، ص 365، حيث يقول: الإحاطة بالموجودات كلها هي من الخصوصية الإلهية".

(112) مسكوية، الحكمة الخالدة، ص358.

(113) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ص87.

(114) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص319.

(115) انظر: ولتر ستيس. فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير، ط2، بيروت 1982، ج1، ص144.

(116) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، البراهين التقليدية على وجود الله في الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 1977.

(117) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص88.

(118) مسكوية، الحكمة الخالدة، ص336.

(119) م.س.ص. 348.

(120) انظر: Meta Book X 476, 10,11 وانظر ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص 1692.

(121) انظر مثلا: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص534

(122) انظر: حسام الألوسي، فلسفة الكندي، ص 134-138.

(123) Kant. Critique of Pure Reason. Trans Norman Kemp Smith P520.

(124) م.ن.ص. 520.
(125) رسائل العامري الفلسفية، الإبصار والمبصر، ص 74.
(126) م.ن.ص. 520.
(127) م.ن.ص. 520.
(128) م.ن.ص. 520.
(129) أبو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ص 133.
(130) مسكوية، الحكمة الخالدة، 349.
(131) رسائل العامري الفلسفية، الإبصار والمبصر، ص 415.
(132) انظر بهذا الصدد ابن حزم (+ 456هـ) الفصل في الملل والنحل، بيروت (دار المعرفة) 1986، ج1، ص9-24.
(133) رسائل العامري الفلسفية، فصول في المعالم الإلهية، ص364.
(134) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص319.
(135) رسائل العامري الفلسفية، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ص 250-251.
(136) يرى "ماجد فخري" أن هذا البرهان لم يكتب له الرواج في العالم الإسلامي، انظر: ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، ص96.
(137) انظر:ارسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة 12، فصول6، ص 1-170، الطبيعية، المقالة الثامنة، فصل5، ص 311، وانظر ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص124.
(138) أبو الحسن العامري، السعادة والإسعاد، ص344.
(139) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص88.
(140) رسائل العامري الفلسفية، الإبصار والمبصر، ص416.
(141) رسائل العامري الفلسفية، التقرير لأوجه التقدير، ص310.