نقد أبي البركات البغدادي لنظرية الصورة لدى المشائية الإسلامية وأثره في المدرسة الإشراقية[1]

الدكتور عبدالحكيم بن يوسف الخليفي[2]

Abstrak

Makalah ini bertujuan mengemukakan kritikan Abū al-Barakāt al-Baghdādī ke atas teori rupa (*form*) oleh para Peripatetic Muslim. Ia menampilkan suatu cubaan untuk memperkenalkan suatu teori baru berkaitan tabiat perbezaan di antara spesis (*species*); suatu teori yang kemudiannya diadaptasikan oleh failasuf Iluminis Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī. Makalah ini mempersembahkan kritikan Abū al-Barakāt ke atas konsep sifat-sifat asasi (*essential attributes*) sebagai suatu komponen utama dalam sesuatu definisi dan seterusnya mengaitkannya dengan sanggahannya terhadap teori rupa sebagai

[1] أصل هذا البحث ورقة قدمت في ندوة علمية بتاريخ ٢٣ ذوالحجة، ١٤٢٨ الموافق ٢٠٠٨/١/٢ ضمن برنامج كلية الشريعة والدراسات الإسلامية للندوات العلمية للعام ٢٠٠٨/٢٠٠٧٣ .

[2] أستاذ الفلسفة الإسلامية المشارك بقسم أصول الدين،كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر.

suatu kualiti asas (*substantial quality*) yang dimiliki oleh benda (*matter*). Kajian ini menghuraikan teori Abū al-Barakāt tentang tabiat sebenar perbezaan antara spesis di mana beliau menegaskan bahawa ianya melibatkan aspek asas (*substantial*) dan bukan hanya pada aspek luaran (*accidental*) semata. Adaptasi Al-Suhrawardī ke atas pendirian Abū al-Barakāt ini juga turut dikemukakan.

Katakunci: Abū al-Barakāt al-Baghdādī, Failasuf Peripatetic Muslim, Definisi, Sifat-sifat asasi, rupa, benda, pemelihara rupa, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī

Abstract

The aim of this paper is to show that Abū al-Barakāt al-Baghdādī's criticism on the theory of form by the Islamic Peripatetic reveals an attempt from his part to introduce a new theory concerning the nature of differences between species; the theory which was later adopted by the Illuminist philosopher Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī. The paper presents Abū al-Barakāt's criticism on the concept of essential attributes as the major components of strict definition and relates it to his criticism on the theory of form as a substantial quality which inheres in matter. The paper also introduces Abū al-Barakāt's theory on the nature of the differences between species in which he believes that species differ from each other not in a substantial mode, but rather in an accidental way. Al-Suhrawardī's adoption of Abū al-Barakāt's position on these issues is then presented.

Keywords: Abū al-Barakāt al-Baghdādī, Islamic Peripatetic philosophers, Definition, essential attributes, form, matter, the preserver of form, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī.

ارتبط اسم أبي البركات البغدادي لدى أغلب دارسيه بموقفه النقدي تجاه الفلسفة المشائية، و لم يتم الالتفات بما فيه الكفاية إلى ما يمكن أن يقف وراء هذا النقد من رؤية فلسفية مترابطة الأجزاء بحيث يمكن أن يشار معه إلى نظرية له أو نظريات وجدت طريقها إلى من جاء بعده من الفلاسفة الإسلاميين وساهمت في تشكيل مواقفهم النظرية[٣]. ويبدو أنه من أجل هذا السبب خلت معظم كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية من ذكر هذا الفيلسوف، ومن ذكره منهم فإنما يذكره على أن نقده للفلسفة المشائية قد ساعد في إضعافها وكان من هذه الحيثية ممهدا لبروز تيار جديد في الفلسفة الإسلامية هو ما يعرف باسم الفلسفة الإشراقية[٤].

وهذا البحث في تناوله لنقد أبي البركات لنظرية الصورة لدى المشائية الإسلامية، تلك النظرية الأرسطية والتي اتخذها فلاسفة المشائية الإسلامية من الكندي والفارابي وابن سينا، أساسا في النظر إلى طبيعة الموجودات الخارجية، أقول إن هذا البحث سيحاول أن يبين كيف أن

---

[٣] انظر على سبيل المثال يحيى هويدي (١٩٧٩)، "نقد أبي البركات لنظرية ابن سينا في النفس والعقل"، ضمن كتابه: **دراسات في علم الكلام والفلسفة**، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر؛ جمال رجب سيد بي (١٩٩٦)، **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية: دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا**، القاهرة: مكتبة وهبة؛ أحمد الطيب (٢٠٠٤)، **الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي**، القاهرة: دار الشروق.

[٤] انظر محمد علي أبوريان، (١٩٧٦) **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار النهضة العربية ص ٤٠٣.

نقد أبي البركات البغدادي لنظرية الصورة لم يكن موقفا نقديا وحسب، بل كان يصدر عن رؤية فلسفية متماسكة الأجزاء، وأن هذه الرؤية قد تم، بعد ذلك، تبنيها بالكامل من قبل فيلسوف الإشراق شهاب الدين السهروردي. فعلى الرغم من وجود دراسات عدة تناولت فلسفة السهروردي الإشراقية بصورة تفصيلية، إلا أنها لم تشر إلى وجود مثل هذا التأثير عليه من قبل أبي البركات، فيما عدا نقد أبي البركات لنظرية التعريف بالذاتيات لدى المشائية الإسلامية[٥].

ونقد أبي البركات لنظرية الصورة لدى المشائية الإسلامية لايمكن، في رأيي، فهمه إلا إذا ربط بمسألتين أخريين لديه: الأولى، نقد أبي البركات لنظرية المشائية في التعريف بالذاتيات والتي يمكن اعتبارها المقدمة الفلسفية لنظرية الصورة؛ والثانية، ما يترتب على نقده لنظرية الصورة من نتائج فلسفية من ضرورة تقديم نظرية جديدة تقدم تفسيرا لطبيعة الموجودات الخارجية ومن ثم توضح كيفية وقوع الاختلاف

---

[٥] انظر علي سامي النشار (١٩٧٦)، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ص٣٢٦. هذا وكنت قد تناولت في بحثي للدكتوراه نظرية النفس عند أبي البركات البغدادي وفيها تبين لي مدى التأثير الذي مارسته آراؤه في هذا المجال على من جاء من بعده من فلاسفة الإشراق. انظر:
Alkhellaifi, Abd al-Hakeem b. Yousif, *The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi*. A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Ph.D in the faculty of Arts, Department of Middle Eastern Studies,.١٩٩٥
والذي أرجو من الله تعالى أن ييسر ترجمته وطباعته.

بين الموجودات الخارجية وهي أمور كانت ترتبط في الفلسفة المشائية بنظرية الصورة.

وهكذا فإن هذا البحث سيبدأ أولا بمعالجة نقد أبي البركات لنظرية التعريف بالذاتيات، لكي يتناول بعد ذلك موقفه من نظرية المشائية في الصورة. بعد ذلك سيقوم البحث ببيان نظرية أبي البركات في طبيعة الموجودات الخارجية وكيفية وقوع الاختلاف بينها، ثم سيوضح هذا البحث كيف أن هذه العناصر مجتمعة قد وجدت طريقها إلى فيلسوف الإشراق السهروردي. وفي نهاية البحث سيتم ذكر أهم النتائج التي انتهى إليها البحث. هذا وفي عرضي لآراء فلاسفة الإسلام من المشائية سأكتفي بالإحالة إلى ابن سينا في هذه المسائل وذلك لكون أبي البركات يحيل إليه في مناقشته لكل من نظريتي التعريف والصورة، بالإضافة إلى أن آراؤهم في هذا المجال يمكن اعتبارها متطابقة.

١

تقوم نظرية التعريف عند المشائية الإسلامية على أن تصور حقيقة الشيء يكون بذكر أوصافه الذاتية والتي يجمعها الجنس والفصل. ومن هنا كان التعريف بالذاتيات، بالنسبة لهم، يعطي ماهية الشيء. أما الأوصاف الغير ذاتية فلا تحدد ماهية الشيء وذلك كوصف الإنسان بالماشي مثلا. وفي عرضه لتصور المشائية في هذه المسألة، ينقل أبو البركات عن ابن سينا، ومن دون أن يسميه، الضابط الذي يميز

الوصف الذاتي عن غيره من الأوصاف الغير ذاتية، وخلاصته أن الوصف الذاتي للشيء هو ما لا يمكنك تصور الشيء من دون تصوره، بل إن رفع هذا الوصف يؤدي إلى رفع الموصوف وذلك كالحيوان للإنسان أو الشكل للمثلث[٦].

لا يقبل أبو البركات هذا المفهوم المشائي للذاتي، فهو يقرر، وبوضوح، أن لفظ الذاتي هو "لفظ نسبي لا محالة"[٧]، ومن هنا فهو لا يتخصص بنوع معين من الأوصاف، بل يحتمل التوسع والعموم. ففي رأيه أن لفظ الذاتي ، يقال على كل صفة إلى الذات المنسوبة إليها سواء كانت بعيدة أو قريبة. فلفظ الذاتي يصح قوله على الصفة العقلية لذات الشيء كحقيقة الإنسان للإنسان، ويصح قوله على الأعراض الموجودة في الشيء، كما يصح قوله أيضا على الصفات التي توجد للشيء من حيث هو ذلك الشيء. ومن هنا فإن لفظ الذاتي، وكما يقرر أبو البركات، إذا وصفت به صفة لتمييزها عن غيرها من الصفات فإنما ذلك التمييز يكون بحسب قرب نسبتها إلى الذات دون الصفات الأخرى، وليس لكون ذلك الوصف مختصا بها دون أوصاف أخرى. ويخلص أبو البركات من هذه المناقشة إلى القول بأن الصفة قد

---

٦ انظر أبو البركات البغدادي، هبة الله بن علي بن ملكا (١٣٥٧هـ)، **المعتبر في الحكمة**، حيدرآباد: دائرة المارف العثمانية، ج١: ص٢٢-٢٤؛ وفيما يتعلق بابن سينا (١٣٧٤هـ/١٩٥٣م)، **الشفا**، المنطق، المدخل، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري وفؤاد الأهواني، القاهرة: المطبعة الأميرية.

٧ أبو البركات، **المعتبر**، ج١: ص ٢٦.

تكون ذاتية للشيء بوجه ما وبحسب مفهوم ما، وقد تكون عرضية له بحسب وجه آخر ومفهوم آخر. فالذاتية في رأيه تكون بحسب المفهوم وليس بحسب الوجود. فالذاتية والحالة هذه ينبغي أن تكون وصفا اعتباريا.

إن مما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن نقطة الارتكاز في نقد أبي البركات لموقف المشائية فيما يتعلق بالوصف الذاتي ترتكز على التمييز الذي يقترحه بين الشيء من حيث هو معقول ذهني، والشيء من حيث هو موجود خارجي. ففي رأيه أنه لا يلزم من كون الوصف ذاتيا لمفهوم ما في التصور والذهن، أن يكون هذا الوصف أيضا ذاتيا لذلك الشيء من حيث الوجود الخارجي. وهو يعقد فصلا لتوضيح هذه المسألة بعنوان: " في تحقيق ما به الشيء هو ما هو وفي العلم والوجود وما يصلح أن يقال في جواب ما هو"[٨]. وفي هذا الفصل يوضح أبو البركات موقفه في مسألة الذاتي من أن اختلاف الأوصاف الذاتية إنما هو تابع لاختلاف اعتبار المعتبر، ولاختلاف مفهوم كل شخص عن الشيء. وفي هذا الصدد يقدم لنا فيلسوفنا بعض الأمثلة لتوضيح رأيه. فهو يرى مثلا بأن ما نعرفه عن الشخص عندما نقول عنه أنه هو، غير ما يعرفه هو عن نفسه في قوله "أنا" مشيرا بها إلى نفسه. ذلك أننا عندما نقول عن شخص ما أنه هو فإننا نقول ذلك من حيث إدراكنا له من خلال أوصافه الظاهرة الجسمانية؛

[٨] أبو البركات، **المعتبر**، ج١: ص٢٩-٣٤

في حين أنه عندما يقول عن نفسه "أنا" فإنه يشير بذلك إلى نفسه والتي هي مغايرة لجسمه، فنحن نقول عنه أنه هو من حيث عرفناه، وهو يقول عن نفسه أنا من حيث عرف نفسه، والجهتان متغايرتان[٩]. وكذلك الحال فيما يتعلق بوصف الكاتب. فأبو البركات يقرر أن الأوصاف الذاتية للكاتب هي القوة الخيالية الفكرية المتصورة لفعل الكتابة، والمريدة لها، والأعضاء المناسبة لهذا النوع من الفعل. وبانعدام إحدى هذه الأوصاف ترتفع الكتابة. إلا أن هذا يكون، بحسب أبي البركات، على مستوى التصور الذهني والفهم. ففي هذا المستوى يرتفع الشيء بارتفاع أوصافه الذاتية. أما على مستوى الوجود فإن الشيء قد يرفعه وصف غير الأوصاف الذاتية الداخلة في ماهيته من الأسباب والشروط التي لا توجد الكتابة إلا بتوافرها. ومن هنا، يرى أبو البركات أن الإنسان قد يكون ذاتيا للكاتب في وجوده، من حيث أنه لا يوجد في الخارج كاتب إلا إذا كان إنسانا، وإن لم يكن مفهوم الإنسان ذاتيا للكاتب في مفهومه[١٠].

وفي ضوء هذا التمييز بين ما هو ذاتي للمفهوم على مستوى الذهن وما هو ذاتي له على مستوى الوجود الخارجي يفهم أبو البركات شرطهم في الذاتي من أنه ما يرتفع بارتفاعه الموصوف في الذهن لا في الوجود. وهو يعلق على كلام ابن سينا في الذاتي، ومن غير أن يسميه أيضا، من : " أنه الذي بارتفاعه يرتفع الموصوف، وأقول من حيث

---

[٩] أبو البركات، **المعتبر**، ج١: ص٢٩-٣٠

[١٠] أبو البركات، **المعتبر**، ج١: ص٣١-٣٢

هو موصوف، ويقول من حيث هو موجود. فيعتبر في الذاتية الوجود، ونعتبر نحن التسمية والمعنى، لأن الوجود إنما يتوقف على العلل الموجبة للوجود دون غيرها"[١١].

وإذا يمكن القول أنه بالنسبة إلى أبي البركات، فإن الشيء على مستوى التصور الذهني تكون له أوصاف ذاتية، غير أن هذه الأوصاف لا تكون ذاتية له على مستوى الوجود الخارجي. فالعلاقة بين هذين المستويين فيما يتعلق بالأوصاف الذاتية منفكة عند فيلسوفنا. ومن هنا نراه يقرر وبوضوح أن: "الأجناس والفصول لا توجب في الأشياء التي تقال عليها تركيبا وجوديا، وإنما توجبه في مفهوماته الاعتبارية، وهذا إن حقق القول فيه كان مناقضا لما قيل [من طرف المشائية] في الجنس والنوع والذاتي والمقول في جواب ما هو"[١٢]. فمفاهيم الجنس والنوع والأوصاف الذاتية إنما تكون ذاتية للشيء من حيث هو مفهوم ذهني، أما في الخارج فلا.

إن أهمية التمييز الذي يقترحه أبو البركات بين الشيء من حيث هو متصور في الذهن، وبينه من حيث هو موجود في الخارج تتضح لنا إذا أدركنا أن القول بالأوصاف الذاتية للشيء مبنية على مسألة الكليات، وهذه الأخيرة مبنية على الفرضية القائلة بوجود علاقة مفاهيمية بين الألفاظ الكلية أو العامة وبين الأشياء الموجودة في الخارج. فاللفظ العام في هذه الحالة ليس لقبا، بل هو يعبر عن صفات

---

[١١] أبو البركات، **المعتبر**، ج١: ص٦٧

[١٢] أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص٣٨٣

حقيقية تشترك بينها الأشياء التي يقال عليها في الخارج. وعليه فإذا انفكت هذه العلاقة لم تعد الألفاظ الكلية تعبر عن مفاهيم ذاتية تتصف بها الأشياء في الخارج، بل تغدو حينئذ عبارة عن مواضعات لفظية وحسب.

والحق أن هذا ما يخلص إليه أبو البركات. ففي فصل يعقده لبيان المناسبة بين الأسامي والحدود للمتصورات والموجودات يقرر فيلسوفنا: " أن الحدود إنما هي حدود بحسب الأسماء، والأسماء أسماء بحسب الحدود"[١٣]. وكما أن من يسمي شيئا ما فإنه إنما يسمي ما يعرفه ومن حيث ما يعرفه: " فكذلك الحاد إنما يحد ما يسميه، ومن حيث يسميه"[١٤] فمن يضع لشيء ما حدا، فإنما يحد ما يسميه ومن حيث يسميه. وعليه ففي كل حد صفات ذاتية تطلق على الشيء، وإن كان لذلك الشيء المحدود وبحسب اسم آخر ومن جهة حد آخر صفات عرضية، وتكون أيضا الصفات الذاتية لذلك الحد المرتبط بذلك الاسم هي صفات عرضية لهذا المحدود من حيث تحد بهذا الحد ويسمى بهذا الاسم الآخر[١٥]. وإذا كان الأمر كذلك : " فالأسماء والحدود داخلة في المواضعات والمواطيات. فقد يجوز اختلاف الناس فيها من حيث تختلف مواضعاتهم ومواطياتهم، ولا يلزم من ذلك جهل

---

١٣ أبو البركات، **المعتبر**، ج١: ص٦٢، وأيضا نفس الجزء، ص٦٥

١٤ أبو البركات، **المعتبر**، ج١: ص٦٢

١٥ أبو الركات، **المعتبر**، نفس الجزء والصفحة.

ولا تناقض. فيكون للشيء الواحد أسماء كثيرة بحسب حدود كثيرة، وحدود كثيرة بحسب أسماء كثيرة"[١٦].

إن النتيجة المترتبة على هذا الكلام هو أن الماهيات هي أمور اعتبارية . فما دام التعريف والذي هو بحسب تصور المشائية يصور حقيقة الشيء ليس إلا أمرا اصطلاحيا، فإن الماهية هي أيضا ستصبح أمرا اعتباريا. وإذا كانت الماهيات اعتبارية، تحتم إعادة النظر في مسألة أخرى هي نظرية الصورة، إذ الماهية ليست سوى المقابل الذهني للصورة النوعية، فالماهيات هي الحقائق العقلية للموجودات الخارجية. فإذا لم تكن هناك أوصاف ذاتية ولا ماهيات حقيقية تتمايز بها الأشياء فإن ذلك يستدعي تقديم تصور جديد لطبيعة الموجود الخارجي يتلاءم وهذا التصور الجديد، وهو ما ينقلنا إلى نقد أبي البركات لنظرية الصورة.

٢

فإذا ما أتينا إلى تناول أبو البركات لنظرية الصورة، فإننا سنلاحظ أن أبا البركات يقدم لنا تصوره للهيولى والصورة في موضعين من كتابه **المعتبر**. فهو يتناولهما بداية في القسم الخاص بالطبيعيات، وفيه يقرر رأيه في المسألة وذلك في مقابل رأي المشائية الإسلامية، ثم يعود في القسم المتعلق بالإلهيات لمناقشة بعض حجج المشائية الإسلامية وتقديم

[١٦] أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص٦٣

بعض الردود عليها. وفيما يلي سأبدأ بتوضيح تصور المشائية الإسلامية للهيولى والصورة، ثم أتبعه ببيان موقف أبي البركات في المسألة ومناقشته لهم مع التركيز على حججه الرئيسية معرضا عن الدخول في تفاصيل الحجج والحجج المضادة.

بحسب المشائية الإسلامية، وتبعا لأرسطو، فإن الجسم الطبيعي يتكون عندهم من مبدأين هما الهيولى والصورة. فالهيولى هي مادة الشيء، وهي لا شكل لها ولا مقدار، وتكون قابلة لحلول الصورة فيها. وبحلول الصورة في الهيولى تقبل الهيولى الشكل والمقدار ويتكون بذلك الجسم الطبيعي. والصورة وإن كانت تحل في الهيولى، إلا أنها في رأيهم هي جوهر أيضا[١٧]. وبناءًا على وجود الصورة تتمايز الأشياء فيما بينها تمايزا نوعيا.

ويمكن القول بأن موقف أبي البركات البغدادي من تصور المشائية الإسلامية للهيولى والصورة وتركب الجسم الطبيعي منهما هو أنه يقبله من حيث الشكل ويرفضه من ناحية المضمون. فأبو البركات

[١٧] فيما يتعلق بتصور المشائية الإسلامية للهيولى والصورة انظر ابن سينا (١٩٨٣)، **الشفا**، الطبيعيات، ١- السماع الطبيعي، تحقيق: سعيد زايد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٤٦–٥٩؛ ابن سينا (١٣٨٠هـ/١٩٦٠م)، **الشفا**، الإلهيات، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ج١: ص٦١–٨٩؛ ابن سينا (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، **النجاة**، تنقيح وتقديم د. ماجد فخري، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ص١٣٥–١٤١؛ وابن سينا (١٣٧٥هـ)، **الإشارات والتنبيهات** (مع شرحيه لنصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي)، نشر البلاغة، قم، ج٢: ص٣٦–٤٧، وص١٠٠–١١٤.

وإن قبل بتركب الجسم الطبيعي من هيولى وصورة إلا أنه يقدم لنا تصورا لهما مغايرا لذلك الذي يأخذ به المشائية الإسلامية بحيث لا تعود الصورة في هذا التصور الجديد المبدأ الذي تتمايز به الأشياء إلى أنواع وأجناس.

وإذا ما بدأنا بالقسم الخاص بالطبيعيات من كتاب **المعتبر** فإننا سنلاحظ أن فيلسوفنا يقدم لنا تصوره للهيولى والصورة على النحو التالي. فبالنسبة للهيولى، يرى أبو البركات أن كلا من الهيولى والموضوع يشتركان في أنهما "يقالان على الشيء الذي هو محل قابل للأحوال المتبدلة وللأعراض المختلفة في الكون والفساد"[١٨]. هذا من جهة الاشتراك. أما من جهة الاختلاف فهو يقرر أنهما يختلفان من جهة أنه إذا نظرت إلى الجسم كشيء يحل فيه البياض فإن الجسم يسمى موضوعا للبياض، أما إذا نظرت إلى الحاصل منهما، أي الأبيض فإن الجسم يسمى هيولى. وبالنسبة لأبي البركات فإن جميع الأجسام تشترك في معنى الجسمية التي هي: "الامتداد القابل للتقدير في الجهات المتقابلة"[١٩]. وعليه فالجسم، في رأيه، يمكن اعتباره هيولى أولى وموضوعا لسائر الموجودات المحسوسة، وبالتالي يصح تسميته بأنه هيولى أولى، ويعتبر في هيوليته وموضوعيته معنى جسميته دون ما يلحقه من أوصاف أخرى كالطول والعرض والعظم والصغر[٢٠].

[١٨] أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص١٠

[١٩] أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص١٢

[٢٠] أبو البركات، **المعتبر**، نفس الجزء والصفحة.

أما ما يذهب إليه المشائية الإسلامية من أن الهيولى الأولى هي أمر مغاير للجسم، وأنه لا مقدار لها، بل هي، وكما يذكر عنهم، "شيء يتصور في الأذهان، ولا يحس في الأعيان، وهي الهيولى لهذا الجسم"[٢١]؛ فإن فيلسوفنا يقرر أن هؤلاء قد اشتبه عليهم كلام الأقدمين الذين وضعوا هذا الاسم، ولا يحدد لنا أبو البركات مراده من الأقدمين. ويبدو أنه يقصد بذلك أرسطو. وبحسب أبي البركات، فإن الأقدمين عندما ذكروا أن الهيولى لا مقدار لها ولا شكل ولا صفة، فإن مرادهم من ذلك أنها بمجردها لا يتعين لها مقدار معين دون آخر، ولا يدخل في معنى ذاتها من ذلك شيء إذ لو كان لها من ذاتها مقدار معين لاستحال أن يرتفع عنها. بل مرادهم أنها من حيث مفهومها فإنها ليست إحدى هذه الصفات، لا أنها في الخارج شيء مجرد عن هذه الصفات[٢٢]. ويوضح أبو البركات قوله بأنه كما أن أصحاب الهندسة يقولون بأن الخط طول لا عرض له، والسطح طول وعرض لا عمق له، فإنهم لا يريدون أن في الوجود هناك طول لا عرض له. وإنما مرادهم أنه إذا أخذت الطولية من حيث المفهوم، فإنه لا يلزمها عرض معين. وهكذا يقرر أبو البركات أنه لا توجد هيولى للجسم بل الجسم هو الهيولى التي لا هيولى وراءها[٢٣].

---

٢١ أبو البركات، **المعتبر**، نفس الجزء والصفحة.

٢٢ أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص١٢-١٣

٢٣ أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص١٣

أما بالنسبة للصورة فإن أبا البركات يرى أن ما يحصل عن الفاعل في الموضوع منه ما يسمى صورة، وهي التي بها الشيء هو كالبياض للأبيض والإنسانية للإنسان؛ ومنها ما يسمى عرضا كالبياض للإنسان والحرارة في الماء.؛ وقد يقال صورة لجميع ذلك، أي لجميع ما يحل في الموضوع من أوصاف ذاتية وعرضية. أما من يرى بأن الصورة هي التي تقوم الهيولى وتقرر وجودها بالفعل، وهو كما هو واضح رأي المشائية الإسلامية، فإن أبا البركات يرفض هذا الرأي، ويرى أن الصورة ينبغي أن تطلق على جميع ما يحل في الموضوع ذاتيا كان أم عرضيا. فالصورة، في رأيه، هي الموجود في الجسم عن الفاعل[٢٤] .

ويقدم لنا أبو البركات حجتين في هذا الصدد من طرف المشائية مشيرا إلى أنه سيقوم بالرد عليهما في العلم الأعلى، أي الإلهيات. وتقرر الحجة الأولى أن الهيولى إذا وجدت في الأعيان جسما بالفعل فإنه لا بد من وجودها في حيز. وما يوجب لها ذلك الحيز هو الصورة. أما الحجة الثانية فتشير إلى أن المقدار لا يتعين للهيولى إلا بالصورة، بدليل أن المقدار يتبدل تبعا لتبدل الصورة، فدل ذلك على أن ما يعين للهيولى المقدار والحيز والمكان والشكل هو الصورة لا غير[٢٥] .

في القسم الخاص بالإلهيات من كتاب **المعتبر** يعود أبو البركات لمناقشة حجج المشائية في موضوع الهيولى والصورة ومحاولة الرد

[٢٤] أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص١٥-١٧

[٢٥] أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص١٦

عليها. ففيما يتعلق بالهيولى، فإن أبا البركات يورد حجة المشائية على إثبات الهيولى والتي تقوم على مغايرة الجسم للمقدار، وذلك أن الجسم يتكون من هيولى وصورة، وبحلول الصورة في الهيولى تقبل الهيولى المقدار. وعليه فإن قبول الجسم لحلول المقدار لا يمكن تفسيره، في رأيهم، إلا بافتراض مبدأ في الجسم يكون قابلا له، وهو الهيولى. وفيلسوفنا يرفض نقطة الانطلاق في هذه الحجة وهي مغايرة الجسم للمقدار. بل الجسم في رأيه عبارة عن اتصال امتدادي، وهو واحد بهذا الاتصال، ويلزمه لذاته قبول الانقسام فرضا أو وجودا. وعليه فالمقدار أمر لازم للجسم لذاته، لا أنه مغاير له حال فيه، لكي يحتاج قبوله له إلى افتراض الهيولى[٢٦]. وأما احتجاج المشائية بأن صورة الجسم واحدة والمقادير كثيرة من طول وعرض وعمق مما يدل، بحسبهم، على مغايرة المقدار للجسم، فإن جواب أبو البركات عليهم هو أن هذه المقادير ليست سوى اعتبارات إضافية، إذ لايوجد هناك طول هو متميز عن العرض، ولا عرض هو متميز عن الطول، بل ليس هناك سوى الجسم والذي هو "اتصال امتدادي يختلف بمأخذ الحركات في القسمة، وحدوث النهايات بالفعل"[٢٧]. فالجسم يلزمه لذاته قبول الإنقسام، لا لحلول الصورة فيه، وهذا الإنقسام يكون إما وجوديا وإما على سبيل الفرض والتقدير. وهذا اللزوم للجسم هو معنى عرضي له لكنه غير مفارق. فلا يوجد في الجسم إذا أبعاد ثلاثة

[٢٦] أبو البركات، **المعتبر**، ج٣: ص١٩٨ .

[٢٧] أبو البركات، **المعتبر**، ج٣: ص١٩٨

من طول وعرض وعمق متعددة ومتكثرة بالفعل، بل الجسم قابل لها ويتأتى له ذلك لذاته[٢٨].

أما في تناوله لموضوع الصورة فنلاحظ أن أبا البركات لا يعود لمناقشة الحجتين السابق ذكرهما أعلاه واللتين ذكرهما في الطبيعيات ووعد بتناولهما في الإلهيات، بل نراه يقوم بإثارة مسألة جديدة تتعلق بقبول الصورة للمقدار. ولعل السبب في عدم تناوله للحجتين المتعلقتين بالصورة هو أن رده على المشائية في مسألة الهيولى يمكن اعتباره ردا على تلك الحجتين. ذلك أنه إذا كانت الهيولى هي الجسم، وكان المقدار أمرًا لازما له وليس مغايرا له، فإن فيلسوفنا يكون بذلك قد رد، وإن بصورة ضمنية، على حجتي المشائية في الصورة والتي تمت الإشارة إليهما أعلاه. إذ لما كانت الهيولى هي الجسم فإن قبولها للحيز سيكون لذاتها لا بسبب حلول الصورة كما تحاول أن تقرره الحجة الأولى. أما بالنسبة للحجة الثانية والقائلة بأن قبول الهيولى للمقدار إنما كان من أجل حلول الصورة فيها، فإن أبا البركات قد بين أن الهيولى هي الجسم وأن المقدار هو أمر عرضي لازم له، وليس أمرا مغايرا له. وإذا فلا تحتاج الهيولى، والتي هي الجسم بحسب تصوره الجديد، إلى الصورة لتفسير قبولها للمقدار.

أما المسألة الجديدة والتي يحاول أن يثيرها أبوالبركات في مقابل تصور المشائية الإسلامية للصورة والتي تتعلق بقبول الصورة للمقدار

---

[٢٨] أبو البركات، **المعتبر**، ج٣: ص١٩٩

فإن أبا البركات يقرر أن الصورة تقبل بالفعل المقدار. والحق أن هذا الأمر يرفضه المشائية الإسلامية. فلقد كان من جوهر تصور هؤلاء للصورة هو أن الصورة لا مقدار لها، إذ هي لا تقبل المقدار، وإنما ما يقبله هو الجسم بواسطة حلول الصورة فيه. ذلك أنه لما كان الجسم متصلا في نفسه وهو مع ذلك قابل للاتصال والانفصال، فإن قبوله للاتصال والانفصال يفسر، عندهم، بالهيولى القابلة لهما، كما أن اتصاله الحقيقي في نفسه يفسر بحلول الصورة الاتصالية في الهيولى. وهذه الصورة الاتصالية لا تقبل الاتصال لأنها هي متصلة فالشيء لا يقبل ذاته، كما أنها لا تقبل الانفصال، لأن الشئ لا يقبل ضده[٢٩].

واعتراض أبو البركات يتجه تحديدا على قولهم أن الصورة لا تقبل المقدار. ففي رأي أبي البركات أن تخصيص المقدار بالجسم دون الصورة أمر غير صحيح. فالصورة، وهي بحسبه ما يحل في الجسم من أعراض، لها مقدار أيضا. وبالتالي، وكما يقرر هو: "فإن الحرارة إذا عمت الجسم بأسره في طوله وعرضه وعمقه، فقد انطبق مقدارها على مقداره وساواه. وإن لم يعمه فقد قصر مقدارها عن مقداره وما ساواه. وكذلك اللون كالبياض وغير ذلك. فالذي خص الجسم بالمقدار والتقدير دون غيره لم يحتج في كلامه بحجة يثبت بها ذلك"[٣٠]. وهكذا يصبح جميع ما يحل في الجسم من أعراض وصفات فإن له مقدارا كما أن للجسم مقدار. وحجة أبي البركات في ذلك أن

[٢٩] انظر ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج٢ ، ص ٤١ وما بعدها.

[٣٠] أبو البركات، **المعتبر**، ج٣: ص٢٠٦

الإنسان "إذا راجع نفسه، وجد ذهنه لايتصور ولا يتخيل ولا يتمثل ما لا مقدار له من صغير أو كبير، بل لا يتخيل الأشياء إلا بمقادير"[٣١]. ويبدو أن فيلسوفنا أحس بأن حجته على قبول الصورة للمقدار بمجرد إمكانية تصور العقل لذلك هي موضع اعتراض من قبل خصومه والذين يرون أن هذا هو من حكم الوهم وهو مما ينبغي عدم الالتفات إليه؛ وهو يبادر مجيبا على هذا الاعتراض بأن القول بأن حكم الوهم لا ينبغي أن يرد لمجرد كونه كذلك، بل في رأيه أن حكم الوهم ينبغي أن يرد إذا عارضه الدليل العقلي، فأما إذا لم يعارضه الدليل العقلي فإنه يعمل به ويندرج حينئذ ضمن الأحكام الفطرية والتصورات الأولية[٣٢]. والملاحظ هنا أن فيلسوفنا لا يقدم دليلا عقليا على قبول الصورة للمقدار، بل هو يستند في ذلك على أحكام الوهم. والحق أن أحكام الوهم لا يقبل الاحتجاج بها من قبل خصومه من المشائية الإسلامية. فلقد كان من رأي هؤلاء الأخيرين أن حكم الوهم لا يمكن قبوله إلا إذا ساندها حكم العقل، لا أنها تقبل ما لم يردها حكم العقل كما يذهب إليه أبو البركات[٣٣].

---

٣١ أبو البركات، **المعتبر**، ج٣: ص٢٠٧

٣٢ أبو البركات، **المعتبر**، ج٣: ص٢٠٩

٣٣ أبو البركات، **المعتبر**، نفس الجزء، ص٢٠٩؛ وفيما يتعلق بموقف أبي البركات من أحكام الوهم واستخدامها كدليل فلسفي انظر الطيب، **المنهج النقدي**، ص٨٩–٩٠.

٣

لقد كان من وظيفة الصورة في التصور المشائي الإسلامي تأكيد أمرين: الأول، أن الاختلاف القائم بين الموجودات هو اختلاف نوعي، بمعنى أن اختلاف الصورة يدل على اختلاف في النوع، والثاني، أن اختصاص كل نوع بوظائف معينة دون أخرى مرده إلى صورته، فالصورة النوعية هي العلة في اختصاص نوع معين من الكائنات بخصائص معينة دون أخرى. أما وقد أصبحت الماهيات اعتبارية،، وكان ما يوجد في الخارج ليس سوى أجسام وأعراض تحل فيها، ولم تعد هناك صور نوعية تحل في الهيولى فتنشأ الأجناس والأنواع تبعا لاختلاف الصور، كان من الضروري لأبي البركات أن يجيب على هذين السؤالين وهما: تصوره لطبيعة الاختلاف القائم بين الكائنات إذا لم يكن الاختلاف بينها اختلافا نوعيا؟ كما أن عليه أن يبين ما هي علة اختصاص نوع معين بخصائص معينة دون أخرى؟

إن الجانب الإيجابي من نقد أبي البركات لنظرية الصورة للمشائية يكمن في اجتراحه لنظرة جديدة ومغايرة كليا لرؤية المشائية الإسلامية سواء في النظر إلى طبيعة الاختلاف الواقع بين الكائنات، أو في النظر إلى اختصاص كل نوع بخصائص معينة من الوظائف والأفعال. فإذا كانت نظرة هؤلاء الأخيرين إلى الكائنات على أنها تندرج ضمن أجناس وأنواع، والتباين بين هذه الأنواع هو تباين ذاتي، تبعا لاختلاف الصور النوعية، فإن أبا البركات يرى أنه لا يوجد تباين

نوعي بين هذه الكائنات، بل ما يرى من اختلاف بينها ينبغي أن ينظر إليه على أنه اختلاف في الدرجة لا اختلافا في النوع. وإذا كان اختصاص كل نوع معين بصفات وخصائص معينة دون نوع آخر هو بسبب الصورة، فإن مرده، في رأي فيلسوفنا، إلى أن لكل نوع يوجد كائن مفارق هو مصدر هذه الصفات وهو الذي يقوم بحفظها لهذا النوع.

فبالنسبة للمسألة الأولى فإن أبا البركات يرى أن جميع الكائنات من إنسان وحيوان بل وحتى النباتات والجمادات هي قوى فعالة ولها شعور ومعرفة بأفعالها. والاختلاف الواقع بين هذه القوى الفعالة في أفعالها ووظائفها إنما هو نتيجة لاختلاف درجة هذا الشعور فيما بينها. فكلما كان الشعور ضيقا كلما قلت الوظائف المرتبطة به، وكلما كان الشعور واسعا كلما تعددت الوظائف التي يمكن أن يقوم بها هذا الكائن.

فبالنسبة للجمادات فإن الحجر مثلا في سقوطه من أعلى إلى أسفل، وبحسب أبي البركات، هو فعل يفعله الحجر عن شعور لديه ومعرفة بهذا الفعل. فالحجر، وكما يرى فيلسوفنا، قد شعر بموافقة جهة الأسفل له، وعدم موافقة جهة الفوق له، فترك الثانية، وطلب الأولى[٣٤]. والنبات أيضا له شعور بأفعاله، ولكن لما كان شعوره لا يفضل عن جسمه وما هو قريب منه لم يكن متحركا كالحيوان[٣٥].

[٣٤] أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص١٥٣

[٣٥] أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص٢٣٧

فالنفس في النبات "يضيق وسعها إلا عن القريب الحاصل المهيأ، أما في الحيوان فهو يفي بطلب البعيد وإعداده وهيئته* فيتحرك إلى الموافق ويهرب من المؤذي"[٣٦]. وليس هذا وحسب، بل إن شعور الحيوان يفي لما هو أكثر من الحركة كالتوليد وحضن البيض وغيرها من الوظائف التي يقوم بها الحيوان. ويرى أبو البركات أن الحيوان المفترس قد جعل غذاؤه من الحيوان البهيمي لقوته وقهره، كما أن هذا الأخير يكون غذاؤه من النبات و"الأضعف والأبله غذاء للأفطن والأقوى بقدر وسع النفس وضيقها، ونورانيتها وظلمانيتها"[٣٧].

وبناء على ذلك يقدم لنا أبو البركات تصنيفا لهذه القوى الفعالة على النحو التالي. فالنفوس الناطقة هي قوى فعالة في الأجسام، قادرة على أصناف من الأفعال وفنون من الحركات، وهي تشعر بأفعالها وحركاتها، وتشعر بشعورها، وتفعل بحسبه، كما أنها قادرة على أن تشعر غيرها به بقصد وروية. والنفوس الحيوانية هي قوى فعالة في الأجسام قادرة على أصناف من الأفعال وفنون من الحركات وتشعر بأفعالها وحركاتها، وتشعر بشعورها، ولكنها تفعل بحسب شعورها الأول. والنفوس النباتية هي قوى فعالة في الأجسام قادرة على أصناف من الأفعال وفنون من الحركات، وتشعر بأفعالها وحركاتها، وتفعل بحسب شعورها بأفعالها، لكنها لا تشعر بشعورها ولا تفعل

* كذا في النص ولعلها "وتهيئته".

٣٦ أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص٢٣٧–٢٣٨

٣٧ أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص٢٤٦

بحسبه، كما أنها غير قادرة على أن تشعر غيرها به. ثم هناك أخيرا القوى الطبيعية، وهي قوى فعالة في الأجسام، ولكنها تفعل على نهج واحد، وهي تشعر بأفعالها وتفعل بحسب شعورها، غير أنها غير قادرة على أن تشعر غيرها به[٣٨].

يربط أبو البركات إذا بين الفعل من قبل الكائنات وشعورها بهذا الفعل الصادر عنها. فجميع الكائنات لها شعور بأفعالها، حتى تلك التي تقع في أدنى درجات السلم من الوجود أي الجمادات[٣٩]. فهناك، فيما يبدو، ارتباط، بالنسبة إليه، بين الوجود والشعور. وعليه فيمكن القول بأن هذه الكائنات تشترك فيما بينها في أمر واحد هو شعورها بأفعالها وأنها تفعل بشعور ومعرفة، واتجاه الكائنات إلى فعل ما يوافقها هو بفضل ما لديها من شعور. ثم هي تختلف فيما بينها في درجة هذا الشعور. وبعبارة أخرى فإن هذه القوى الفعالة لا يبدو أنها تختلف فيما بينها في أمر جوهري فيما يتعلق بجهة صدور الأفعال عنها، إذ جميعها تشعر بأفعالها وتفعل بحسب هذا الشعور. إنما اختلافها فيما بينها هو فيما يمكن أن تقوم به من وظائف وأفعال. فهو إذا ليس

---

٣٨ أبو البركات، **المعتبر** ، ج٢: ص٢٩٨

٣٩ ستعرف هذه المسألة لدى المتأخرين بمسألة سريان العشق في الموجودات، انظر مصلح الدين محمد اللاري (١٣٠٤هـ)، **حاشية على شرح قاضي مير لكتاب الهداية في الحكمة**، اسطنبول، ص٤٩–٥٠؛ كما وسيقوم صدر الدين الشيرازي باستثمار هذه المسألة في فلسفته الإشراقية، انظر صدرالدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (١٩٨١م)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٧: ص١٣٨-١٦٠

اختلافا في أصل هذه الحقيقة، وإنما اختلاف في درجة هذا الشعور فيما بينها والذي "يختلف في طبقات هذه القوى بالأقل والأكثر، والأضعف والأقوى"[٤٠]. وهو ما يعني عدم وجود تمايز نوعي بين حقائق هذه الكائنات. وإذا كان المشائية الإسلامية قد رأوا أن اختلاف الأفعال الصادرة عن الكائنات هو دليل على اختلاف حقائقها وصورها النوعية، أو بعبارة أخرى أنه وبسبب اختلافها فيما بينها نوعيا اختلفت الأفعال الصادرة عن هذه الكائنات، فإن أبا البركات يرى أن اختلاف الأفعال فيما بينها ليس مرده أنها مختلفة فيما بينها في أمر ذاتي، بل مرده إلى أمر عرضي هو درجة هذا الشعور، أو كما هي عبارة فيلسوفنا بالقوة والضعف، والوسع والضيق، والقدرة والعجز. فالاختلاف بين الإنسان والحيوان هو اختلاف في قوة الشعور وضعفه، وسعته وضيقه، والذي تبعا له تختلف أفعال الإنسان عن أفعال الحيوان، وكذلك الحال في الفرق بين الحيوان والنبات، والنبات والجماد[٤١].

---

[٤٠] أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص٢٩٩

[٤١] هذا هو، في رأيي، الأصل الفلسفي للمسألة التي سيدور فيما بعد حولها الخلاف من القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود أو القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية. بمعنى أنه كيف يمكننا النظر إلى الموجودات: هل الموجودات متباينة نوعيا والتمايز فيما بينها تمايز ذاتي، وعليه فينبغي النظر إليها على أنها، بالأصالة وفي المقام الأول، عبارة عن ماهيات تختلف فيما بينها اختلافا نوعيا، أما الوجود فهو أمر اعتباري، وهو مقتضى القول بأصالة الماهية؟ أم أن الموجودات هي موجودات غير متباينة نوعيا، بل هي ذوات تشترك فيما بينها في حقائقها الذاتية، ولا يوجد فيما بينها اختلاف ذاتي، بل الاختلاف المشاهد بينها إنما هو

أما فيما يتعلق باختصاص نوع معين من الكائنات بصفات معينة دون أخرى، فإن أبا البركات يعزو ذلك أن لكل نوع من الكائنات ملك يسميه بـــ "حافظ الصورة"، وتكون وظيفته حفظ الصورة في المادة. فيحفظ هذا الملك الروحاني على الكائنات طبائعها وكمالاتها ويستبقي حالاتها المتشابهة. ففي نصّ طويل، وذلك في معرض حديثه عن نظرية المشائية في العقول السماوية العشرة وارتباطها بالأفلاك السماوية، يقرر أبو البركات أن ما يوجد من ملائكة روحانية علوية يتجاوز ما ذكره المشائية الإسلامية؛ وليس هذا وحسب، بل إنه يرى أن وجود هذه الملائكة الروحانية غير مقتصر على عدد الكواكب، بل هي أكثر عددا من الكواكب "فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية، والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها. وربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان. ويكون لكل نوع منها ملك

اختلاف في أمر عرضي هو الشدة والضعف والضيق والسعة، وعليه فلن تكون هناك أوصاف ذاتية تتمايز بها الموجودات، وستصبح الماهيات العقلية حينئذ ليست سوى مفاهيم اعتبارية ولا تدل على وجود تباين نوعي بين الموجودات وهو المراد بأصالة الوجود؟ فيما يتعلق بمذهب الماهية ونشأته في الإسلام حتى اكتماله كنظرية فلسفية في الطبيعة ومابعد الطبيعة لدى الفارابي انظر الخليفي، عبدالحكيم بن يوسف (٢٠٠٦م)، "في نشأة مذهب الماهية في الإسلام لدى المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين"، **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة قطر، العدد ٢٤. أما بالنسبة لمذهب أصالة الوجود ونشأته في الفكر الفلسفي الإسلامي ثم التطورات التي مر بها حتى اكتماله كنظرية فلسفية فهوموضوع دراسة أرجو من الله تعالى الانتهاء منها قريبا.

هو حافظ الصورة في المادة، ومستبقي الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشابهة؛ وما هو مظنون بل محقق معلوم. فإن حافظ الصورة مع اختلاف الأحوال بالعدم والوجود، والزيادة والنقصان، واحد لا محالة، هو ملقن الأشخاص ومعلمها ما لاتحتاج فيه إلى تعليم من خواص طبائعها التي تجري على شاكلتها الطبيعية في أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم، كما ذكرنا في أنواع النبات والحيوان من الأشكال والألوان والخواص والقوى والأفعال والمقادير وباقي الأحوال، حافظها في كل نوع على تبدل الأشخاص وتغيرها في الأزمان هو واحد باق لا محالة، غير متبدل ولا فاسد"[٤٢]. وإذا تذكرنا تصور أبي البركات للجسم من أنه يتكون من هيولى وصورة، وكانت الصورة، في رأيه، جميع ما يحل في الجسم من صفات وأعراض، فإن وظيفة حافظ الصورة هو تزويد الجسم أو الهيولى بالأوصاف الخاصة به وحفظها عليه. فلكل نوع من الأنواع حافظ للصورة، وهو ما يفسر اشتراك هذا النوع في عدد معين من الصفات والخصائص التي تميزه عن غيره من الأنواع الأخرى، وهو أيضا يفسر ثبات هذه الصفات في النوع مع فناء أفراده وتبدلها في الأزمان والأحوال؛ وذلك لأن حافظ الصورة باق لا يفسد ولا يتبدل في حين أن أفراد النوع تفنى ويعرض لها الفساد. وإذا تذكرنا ما تم تقريره سابقا من اختلاف الكائنات في سعة الشعور وضيقه وقوته وضعفه،

[٤٢] أبو البركات، **المعتبر**، ج٣: ص١٦٧

أدركنا أن حافظ الصورة يعطي لكل نوع من الكائنات من الأفعال والوظائف ما يتفق وسعة شعوره أو ضيقه. فمصدر الصفات والخصائص هو حافظ الصورة وسعة الشعور أو ضيقه تحدد كمية الأفعال والحركات التي يمكن أن يتصف بها كل كائن.

وما يدل على وجود مثل هذه الملائكة الروحانية الكثيرة، بحسب أبي البركات، هو دليل المشاهدة الكشفية، فهي في رأيه التي تثبت وجود هذه الكثرة الكاثرة من الملائكة الروحانية[٤٣]. ففي معرض حديثه عن علل النفوس البشرية، يقرر أبو البركات أن علل النفوس البشرية كثيرة، وليست واحدة هي العقل الفعال كما يذهب إليه المشائية الإسلامية؛ وهو يطلق على هذه العلل بـــ "الطباع التام"، وينقل أبوالبركات البغدادي عن "القدماء الواصلين إلى معرفة المشاهدة والاطلاع على ما لا يناله الحس، أن لشخص أو لأشخاص مشتركة روحا مجردة تتولى أمره في حراسته وهدايته وتأييده وتقويته ومعونته الذب عنه والحماية له تسمى طباعا تاما"[٤٤].

يمكننا أن نقرر أن إسناد أبي البركات الصفات والخواص الموجودة في أفراد الكائنات من الموجودات إلى حافظ الصورة يندرج تحت تأكيده على نفي أن يكون هناك تمايز نوعي بين أفراد الكائنات يكون مرده إلى خواص ذاتية يختص بها كل نوع من الأنواع. فليست هناك خواص ذاتية نابعة من ماهيات الأشياء كما هو مقتضى نظرية الصورة

---

[٤٣] أبو البركات، **المعتبر**، ج٣: ص١٦٦ و١٦٨

[٤٤] أبو البركات، **المعتبر**، ج٢: ص٣٩١

لدى المشائية الإسلامية، بل لقد زالت تلك الخواص من الموجودات، وأصبحت متلقاة من جوهر روحاني مفارق هو حافظ الصورة.

٤

يمكن القول بأن الموقف الفلسفي لأبي البركات البغدادي من نظرية الصورة لدى المشائية الإسلامية قد تبناه السهروردي بأكمله ولم يضف عليه شيئا، إن من حيث المقدمات التي ينبني عليها، أو من حيث النتائج المترتبة عليه. فالسهروردي في تبنيه لموقف أبي البركات من الصورة، سوف نلاحظ أنه يقوم أيضا برفض فكرة التعريف بالذاتيات، كما أنه يفسر الاختلاف الموجود بين الكائنات على أنه اختلاف في الشدة والضعف، وأخيرا فهو يرجع صفات الأشياء إلى جوهر روحاني مفارق رافضا بذلك أن تكون أوصافها نابعة من حقائقها. ومما هو جدير بالذكر أن السهروردي في توضيحه لموقفه في هذه المسائل لا يشير إلى أبي البركات، بل هو ينسب هذه الآراء إلى قدماء الفلاسفة فيثاغورس وأنباذقلس وهرمس وحكماء فارس القديمة ممن سبقوا أرسطو مؤسس الفلسفة المشائية، وذلك في محاولة منه لطمس المصدر الحقيقي لهذه الآراء والذي هو أبو البركات البغدادي[٤٥].

[٤٥] الجدير بالذكر هنا أن السهروردي يوجه انتقادا عنيف لأبي البركات البغدادي في مسألة تجدد الإرادة الإلهية. ويلاحظ الدكتور أبو ريان أن مثل هذا الانتقاد

فيما يلي سأقوم بعرض موقف السهروردي من هذه المسائل وذلك من دون الدخول بصورة تفصيلية في الحجج الفلسفية التي يقدمها احتجاجا على ما يذهب إليه، إذ الغرض ليس استعرضا لفلسفة السهروردي وموقفه من الفلسفة المشائية، بقدر ما هو بيان تأثير أبي البركات عليه في هذه المسائل وكيف أن هذه الآراء والتي تشكل نظرية فلسفية مترابطة ترجع في الحقيقة إلى أبي البركات البغدادي. في تناولي لهذه المسائل سألتزم بنفس الترتيب السابق والذي عرضتها به عند أبي البركات.

وإذا ما بدأنا بمسألة التعريف بالذاتيات فإننا سنلاحظ أن السهروردي يرفض قول المشائية الإسلامية أن إدراك حقيقة الشيء تكون بإدراك أوصافه الذاتية. بل هو يرى أن تعريف الشيء ينبغي أن يكون بذكر الأجزاء التي يتركب منها في الخارج وكما يدرك بالحواس. ويورد السهروردي في هذا الصدد تقسيم المشائية الإسلامية للتعريف إلى حد ورسم، والأول هو الذي تذكر فيه الأوصاف الذاتية للشيء والأمور تدخل في حقيقته، في حين أن الرسم يقوم بتعريف الشيء بالأوصاف الخارجة عن ماهيته. وهو يعترض عليهم بأنه إذا قام أحد بتعريف الجسم كأرسطو وأتباعه وأثبت له وصفا ذاتيا على أنه جزء من حقيقة الجسم كالهيولى مثلا، وكان هذا الوصف محل شك لدى البعض كالمتكلمين، ومحل إنكار لدى آخرين كالمتكلمين

العنيف لأبي البركات ربما كان محاولة لإخفاء تأثره به. انظر محمد علي أبو ريان (١٩٧٦م)، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص٤٠١–٤٠٣.

القائلين بتركبه من الأجزاء التي لا تتجزأ، أو من القدماء القائلين بأن الجسم هو نفس المقدار الثابت، فإن الجماهير من الناس لن ينظروا إلى ذلك الوصف الذاتي المزعوم على أنه جزء من مفهوم الجسم؛ إذ هؤلاء لا يفهمون من لفظ الجسم إلا ما يدركونه بحواسهم من أوصافه ولوازمه. وكذلك الحال، فيما يرى السهروردي، فيمن يثبت في تعريف الماء أو الهواء أجزاء غير محسوسة على أنها تشكل أوصافه الذاتية، والحال أن هناك من ينكر تركب الماء أو الهواء من أجزاء غير محسوسة كالأوائل من القدماء والمتأخرين من المتكلمين. وعليه، فإن تلك الأجزاء لا مدخل لها فيما يفهمه الناس من حقيقة الماء أو الهواء كما يدركونهما بحواسهم إذ الناس لا يفهمون من الألفاظ والأسماء التي يطلقونها على الأشياء إلا ما يدركونه منها بحواسهم[٤٦].

جلي إذا أن السهروردي يرى أن الزعم بأن وصفا ما هو ذاتي للشيء ينبغي أن لا يكون مما يقع فيه اختلاف بين الناس، وذلك بأن يكون مما يدرك بالحس؛ أما وقد وقع فيه الخلاف فإن هذا، بالنسبة إليه، يدل على أنه لا يمكن اعتباره وصفا ذاتيا للشيء. ومن هنا فينبغي الاقتصار في تعريف الشيء بذكر أوصافه التي يمكن إدراكها بالحواس وكما تتمثل في وجوده الخارجي. والذي يظهر لي أن

---

٤٦ السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش (١٣٩٧هـ-١٩٧٧م)، **حكمة الإشراق**، تصحيح وتقديم: هنري كوربان، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، المجلد الأول، طهران، ص١٩-٢٠، وانظر أيضا قطب الدين الشيرازي (١٣١٥هـ)، **شرح حكمة الإشراق**، طبعة حجرية، طهران، ص٥٨

السهروردي هنا يوجه انتقاده نحو الأساس النظري الذي بناء عليه قام المشائية الإسلامية بالتمييز بين الأوصاف الذاتية والأوصاف الغير ذاتية. ذلك أنه إذا كان مدار تعريف الشيء وكما يحاول أن يقرر السهروردي ينبغي أن يستند على كيفية تحققه في الوجود الخارجي، لم يكن من الممكن حينئذ، افتراض مرتبة أخرى للشيء فيها تتحقق ماهيته العقلية وتكون مناط أوصافه الذاتية. وبعبارة أخرى فإن الفرضية التي يقوم عليها تقسيم المشائية لأوصاف الشيء إلى ذاتية (التعريف بالحد) وأخرى غير ذاتية (التعريف بالرسم)، والتي بدأ بها السهروردي مناقشته لهم، هي أن للشيء مرتبة أخرى غير وجوده الخارجي هي مرتبة وجوده العقلي والتي تتحقق فيها ماهيته بأوصافه الذاتية. وهذه المرتبة هي المصححة للتمييز في الشيء بين أوصاف تنتمي إلى ماهيته وبالتالي تكون أوصافا ذاتية له، وأوصاف تترتب على وجوده في الخارج وتكون بالتالي أوصافا غير ذاتية له. ثم إذا وجد في الخارج تحقق الشيء بكل من أوصافه الذاتية وأوصافه الغير ذاتية. أما وقد اتضح أن ليس للشيء من مرتبة سوى وجوده الخارجي والتي ينبغي الاقتصار عليها في تحديد أوصافه التي يتكون منها تعريفه، فإن تلك الفرضية تسقط وكذلك ما يترتب عليها من تقسيم لأوصافه إلى ذاتية وغير ذايته، إذ الأوصاف في مرتبة الوجود الخارجي موجودة بنفس الدرجة ولا يوجد تقدم أو تأخر فيما بينها.

ولا يكتفي السهروردي بذلك بل نراه يخصص قاعدة في بيان استحالة التعريف بالحد. فالقول بأن التعريف يعطي حقيقة الشيء

وماهيته لكونه يستند إلى ما يفترضه المعرف من أنها أوصاف ذاتية للماهية هو بالنسبة إليه قول غير صحيح، لاحتمال وجود ذاتي آخر لم تتم الإحاطة به. وإذا وجد مثل هذا الاحتمال لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة بل مشكوك فيها. ويخلص السهروردي إلى أن تعريف الشيء ينبغي أن يكون بذكر الأجزاء التي يتكون منها الشيء[٤٧].

أما بالنسبة لموقف السهروردي من القول بالهيولى كما يتصورها المشائية الإسلامية، فنلاحظ أنه يورد حجة المشائية الإسلامية في إثباتها والقائلة بأنه لما كان الجسم يقبل الاتصال والانفصال، والاتصال لا يقبل الانفصال فلا بد من افتراض قابل له في الجسم هو الهيولى. وهو يرد عليهم بأن الذي يوجد في الجسم هو امتداد الطول والعرض والعمق، وهذا الامتداد ليس ضدا للانفصال لكي يقال إن الجسم لا يقبل الانفصال، فنحتاج حينئذ إلى افتراض مبدأ آخر في الجسم قابل للانفصال هو الهيولى[٤٨]. وأما الحجة القائلة بعرضية المقدار للجسم، فإن السهروردي يرى أن من يدعي أن الجسم هو المقدار نفسه وأنه هو القابل للامتدادات الثلاثة لا يلزمه ذلك. فإن تغير أشكال الجسم وتبدل امتداداته لا يعني أن مقدار الجسم قد تغير، بل المقدار ثابت في جميع الحالات وما تغير هو الشكل وهو أمر عرضي، ولا يدل ذلك على مغايرة المقدار للجسم[٤٩]. ويخلص السهروردي إلى القول:

---

٤٧ السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٢٠—٢١

٤٨ السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٧٤

٤٩ السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٧٥

"فحاصل الكلام هو أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وأن الأجسام الخاصة هي المقادير الخاصة، وكما تشاركت الأجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوته، تشاركت في الجسمية، وافترقت بخصوص المقادير المتفاوته"[٥٠]. ثم يعود السهروردي بعد ذلك لتأكيد نفي القول بالهيولى وأن ليس هناك شيء سوى الجسم والذي هو المقدار بقوله: " أن الجسم ليس إلا المقدار القائم بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور وهو الذي سموه الهيولى"[٥١].

أما بالنسبة للقول بالصورة فإن السهروردي يرى أن ما يحل بالجسم ليس سوى الأعراض وأن ليس هناك صورا جوهرية حالة في الهيولى كما هو رأي المشائية الإسلامية. ويمكن تلخيص أهم اعتراضاته على المشائية الإسلامية في هذا الصدد على النحو التالي: إن قول المشائية الإسلامية أن الهيولى لا يمكنها أن توجد دون الهيولى لأنها – أي الهيولى – إن وجدت مجردة عن الصورة فإما أن تكون منقسمة وذلك يدل على جسميتها فلا تكون مجردة وقد فرضت كذلك، أو أن تكون غير منقسمة فيستحيل عليها الانقسام والحال أنها تنقسم، فإن السهروردي يرد عليهم بأن عدم انقسامها ليس لاستحالته في حد ذاته، وإنما بسبب انتفاء شرط حصول الانقسام وهو المقدار. ثم إن قولهم بأن هذه الصور هي جزء الجوهر وجزء الجوهر هو أيضا

[٥٠] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٧٧

[٥١] السهروردي، **حكمة الاشراق**، ص٨٠

جوهر، فإن السهروردي يرد بالقول بأن الكرسي يقال عليه مثلا أنه جوهر، ولا يلزم من ذلك أن تكون هيئاته والتي هي أجزاؤه أن تكون هي أيضا جواهر[٥٢] . وعليه فإن السهروردي يقرر أن "ليس في العناصر شيء سوى الجسمية والهيئات لا غير"[٥٣]، أي ليس هناك سوى الأجسام والأعراض الحالة فيها.

أما فيما يتعلق بطبيعة الاختلاف بين الكائنات فإن السهروردي يرى أنه اختلاف فيما بينها بالشدة والضعف والكمال والنقصان. وهو ينتقد المشائية في إنكارهم لوقوع الشدة والضعف في الماهية مقررا أن موقفهم في هذه المسألة ليس مبنيا على دليل عقلي بل مبناه التحكم. ذلك أنهم يقبلون بوقوع الاشتداد والضعف في بعض المقولات، ويستبعدون حصولها في مقولة الجوهر[٥٤] . ومن هنا فإنه

---

٥٢ انظر اعتراضات السهروردي على القول بالصورة في **حكمة الاشراق**، ص٨٠-٨٨ ، وقارن أيضا أبو ريان (١٩٨٧م)، **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص٢٤٨—٢٥٣ ، الديناني، غلام حسين الإبراهيمي (٢٠٠٥م)، **إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، بيروت: دار الهادي، ص١٧٧—١٨١

٥٣ السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٨٧.

٥٤ السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٨٧؛ وانظر له (١٩٧٦م)، **المشارع والمطارحات**، تصحيح وتقديم هنري كوربان، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، المجلد الثاني، طهران، ص٢٢٢-٢٢٨، حيث يناقش السهروردي جواز وقوع الاشتداد والضعف وبالتالي التشكك في الجوهر. ولمزيد من التفصيل حول

يقرر بأنه لا يجوز أن يكون عندهم "حيوان أشد من حيوان" [٥٥]. وهو يرد عليهم بقوله أنهم "حدوا الحيوان بأنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة، ثم الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسه أكثر لا شك أن الحساسية والمتحركية فيه أتم، فيكون حيوانية الإنسان مثلا أشد من حيوانية من قلت حواسه وضعف حركته كالبعوض مثلا" [٥٦]. فالسهروردي وكما هو واضح من هذا النصّ لا ينظر إلى الكائنات على أنها أنواع متباينة ذاتيا، بل على أنها تشترك جميعا في حقيقة جوهرية، وأن الخلاف بينها هو خلاف يقع ضمن حقيقة واحدة لا بين حقائق متباينة إذ هو خلاف في الشدة والضعف ليس إلا.

وبالنسبة لمصدر ما يحل في الكائنات من صفات فإننا نلتقي هنا مع نظرية السهروردي في المثل الأفلاطونية. ذلك أن السهروردي يقول وجود عالم نوراني يقع بين العقول السماوية والعالم المادي، وهو

موقف السهروردي من مسألة التشكيك انظر الديناني، **إشراق الفكر والشهود**، ص٢١٨–٢٣٦

[٥٥] السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص٨٨

[٥٦] انظر هذا النص في **شرح حكمة الإشراق**، ص٢٣٧ وينسب السهروردي في كتابه **المشارع والمطارحات** إلى أفلاطون والأقدمين القول بجواز أن يكون أقوى من نفس في جوهرها، انظر **المشارع والمطارحات**، ص٣٠١–٣٠٢؛ هذا وسيحتفي فيما بعد صدر الدين الشيرازي كثيرا بمسألة التشكيك هذه وسيتبناها في فلسفته الإشراقية، معتبرا إياها من إضافات السهروردي المهمة، انظر الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج١: ص٤٢٧–٤٤٦.

عبارة عن ذوات نورنية مجردة[٥٧]. وهذه الذوات النورانية، في رأيه، هي مثل لما في العالم المادي من أنواع. فلكل نوع في عالم الأجرام مثال نوري هو مصدر ما فيه من الهيئات والآثار. فللنبات نور مجرد يقوم بحفظ وظائفه عليه، وكذلك لأنواع الحيوانات والإنسان حتى للماء والأشجار؛ ويسميه السهروردي بـــ "رب النوع" وجميع ما يوجد في النوع المادي من خصائص فإنها فائضة عليه من هذا المثال النوري[٥٨]. وكما استدل أبو البركات البغدادي من قبله على وجود رب النوع بدليل المشاهدة، نلاحظ أن السهروردي يقرر أيضا أن دليله على وجود مثل هذا العالم هو الكشف والمشاهدة. فالسهروردي يقرر بأن "ذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة، ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ... وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية"[٥٩]. بل إن السهروردي يستخدم لرب النوع نفس المصطلح الذي استخدمه من قبله أبي البركات البغدادي وهو

---

٥٧ المثل الأفلاطونية عند السهروردي تختلف عن نوع آخر من المثل يسميها بالمثل المعلقة. لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع انظر أبو ريان، **أصول الفلسفة الإشراقية**، ص٢١٣–٢١٩؛ والديناني، **إشراق الفكر والشهود**، ص٣٣٢–٣٥٢

٥٨ السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٥٥–١٥٩، وانظر أيضا **المشارع والمطارحات**، ص٤٥٩

٥٩ السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٥٥–١٥٦

"الطباع التام". ففي معرض حديثه عن رب النوع وكيفية عنايته بالنوع المادي يورد السهروردي عن هرمس قوله بأن: "ذاتا روحانية ألقت إلي المعارف فقلت لها من أنت؟ قالت: أنا طباعك التام"[٦٠].

٥

أظهر لنا هذا البحث كيف أن نقد أبي البركات البغدادي لنظرية الصورة لدى المشائية الإسلامية إنما كان يصدر عن رؤية فلسفية متماسكة الأجزاء في المعرفة (المنطق) والوجود. ومن هنا كان نقده لهم في نظرية الصورة هو في حقيقة الأمر نقد للفرضيات والأسس الفلسفية التي قامت عليها هذه النظرية، وهو ما جعل من الممكن لأبي البركات أن يقدم لنا نظرية جديدة في هذا المجال ذات أسس ومنطلقات مغايرة لتلك التي انطلق منها فلاسفة المشائية في الإسلام. غير أنه يمكننا أن نلاحظ أنه وبالرغم من أن أبا البركات البغدادي قد اجترح رؤية جديدة في هذا المجال مقابلة لتلك التي نجدها عند المشائية الإسلامية، إلا أن مصطلحاته ظلت في أغلبها هي مصطلحات الفلسفة المشائية.

كذلك أظهر لنا هذا البحث أن تأثر فيلسوف الإشراق لآراء أبي البركات بهذه الصورة يجعل من الضروري النظر إلى فيلسوفنا على أنه حلقة مهمة، وربما كانت الحلقة المفقودة في نشأة الفلسفة الإشراقية في

---

[٦٠] السهروردي، **المشارع والمطارحات**، ص٤٦٤

الإسلام. ولعل الدراسات المقبلة تكشف عن دور أكبر لأبي البركات البغدادي في تطور الفكر الفلسفي في الإسلام من بعده مما يسمح بإعادة دمجه بصورة أفضل ضمن تاريخ الفلسفة في الإسلام.

بقيت ملاحظة أخيرة، وهي أن ما نذكره عن أبي البركات من أنه صاحب رؤية فلسفية جديدة مختلفة عن رؤية فلاسفة المشائية الإسلامية هو أمر كان يشعر به فيلسوفنا من نفسه؛ فهو يرى من نفسه أنه من أصحاب المدارس الفلسفية المستقلة. والحق أن هذا هو ما يذكره ظهير الدين البيهقي عن فيلسوفنا من أنه : "ممن ادعى أنه نال رتبة أرسطو"[٦١].

[٦١] البيهقي، ظهير الدين (١٩٩٤م)، **تتمة صيوان الحكمة**، تحقيق وضبط وتعليق: د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ص١٢٥