

تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية

دكتور محمد عاطف العراقي

ملوس تاريخ الفلسفة
كلية الآداب - جامعة القاهرة



دار المعارف بمصر

الطبعة الأولى ١٩٧٣

الطبعة الثانية ١٩٧٤

الناشر : دار المعارف بمصر - ١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.

الإهداء

إلى رائد عظيم من رواد الفكر الفلسفى في العالم العربي
إلى أستاذى الدكتور عثمان أمين
أهدى هذا الكتاب تقديرأً لدوره الكبير في إثراء الفكر الفلسفى
محمد عاطف العراق

ملحوظات :

الرموز والإشارات المستخدمة في هذا الكتاب كالتالي :

ن = فن

م = مقالة

ف = فصل

ر = رسالة

ن ١ = السمع الطبيعي

ن ٢ = السماء والعالم

ن ٣ = الكون والفساد

ن ٤ = الأفعال والانفعالات

ن ٥ = المعادن والآثار العلمية

ن ٦ = النفس

ن ٧ = النبات

ن ٨ = الحيوان

فهرس

١ - فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
١٣	تصديرو عام
	الباب الأول
	مذاهب متكلمي وفلسفه العرب في السبيبية والعلمية (من خلال منظور تجديدي)
٤٥	الفصل الأول : المعتزلة والجبرية
٤٧	أولاً : تمهيد
٥٠	ثانياً : مذهب المعتزلة
٥٤	ثالثاً : نص لأحد رجال المعتزلة (القاضي عبد الجبار)
٥٦	رابعاً : رأى أهل الجبر
٥٧	الفصل الثاني : الأشاعرة ونقدتهم لفرق المخالفه لآرائهم
٦١	أولاً : مقدمة
٦٢	ثانياً : نقد الأشاعرة للأصحاب الطبائع
٦٤	ثالثاً : نقد الأشاعرة للفلاسفة
٦٦	رابعاً : نقد الأشاعرة للمعتزلة
٦٨	خامساً : رأى الأشاعرة
٧١	سادساً : نص لأحد رجال الأشاعرة (الباقلاني)
٧٥	الفصل الثالث : الكندي ومشكلة السبيبية
٧٧	أولاً : تقديم

الصفحة	الموضوع
٧٧	ثانياً : التفرقة بين الفعل الحقيقى والفعل بالمحاز.
٨٠	ثالثاً : العلل الأربع
٨٣	الفصل الرابع : ابن سينا وعلم الموجدات
٨٥	أولاً : تقديم
٨٧	ثانياً : الجانب النقدي من مذهبه
٨٩	ثالثاً : العلل الأربع
٩٤	رابعاً : نصان لابن سينا
٩٤	النص الأول : في تعريف أشد العلل اهتماماً لطبيعي في بحثه
٩٦	النص الثاني : في تعريف أصناف علة علة من الأربع
١٠١	الفصل الخامس : الغزالى و موقفه من مشكلة السببية
١٠٢	أولاً : تمهيد : فكر الغزالى تقليد للأشاعرة
١٠٤	ثانياً : رأى الغزالى في صورته الكلامية
١٠٩	الفصل السادس : مشكلة السببية عند ابن رشد
١١١	أولاً : تمهيد
١١٢	ثانياً : جوانب رأى ابن رشد ونقده للأشاعرة والغزالى

الباب الثاني

مذاهب كلامية حول القضاء والقدر

(نقد إطاراتها البخلية بروحية تجديدية)

١٢٣	الفصل الأول : الخبرية والمعتزلة
١٢٥	أولاً : الخبرية
١٢٦	ثانياً : نقد رأيهم واتجاههم
١٢٧	ثالثاً : المعتزلة
١٣٣	رابعاً : نقد طريقهم
١٣٤	خامساً : نص لأحد رجال المعتزلة (القاضى عبد الجبار)

الصفحة	الموضوع
١٣٧	الفصل الثاني : الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلية
١٣٩	أولاً : آراء الأشاعرة
١٤٧	ثانياً : نقد مسلك الأشاعرة الجدلية
١٤٨	ثالثاً : نص لأحد رجال الأشاعرة (الباقلاني)

الباب الثالث

فلسفة ابن رشد بنظرة تجديدية

١٥٥	الفصل الأول : الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد
١٥٧	أولاً : تمهيد
١٦٠	ثانياً : المحاكمة والنفي إلى أليسانة
١٦١	ثالثاً : عوامل النكبة وإرجاعها إلى السبب الحقيقي
١٧١	الفصل الثاني : آراؤه الفلسفية من خلال شرحه لكتاب الميتافيزيقا
١٧٣	أولاً : تمهيد
١٧٥	ثانياً : كتاب تفسير ما بعد الطبيعة – مدى معرفة العرب بهذا الكتاب – تفسير ابن رشد له
١٧٩	ثالثاً : عرض وتحليل محتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة
١٧٩	المقالة الأولى (ألفا الصغرى)
١٨٠	المقالة الثانية (ألفا الكبرى)
١٨١	المقالة الثالثة
١٨٣	المقالة الرابعة
١٨٣	المقالة الخامسة
١٨٥	المقالة السادسة
١٨٨	المقالة السابعة
١٩٠	المقالة الثامنة
١٩٠	المقالة التاسعة

الصفحة	الموضوع
١٩٢	المقالة العاشرة
١٩٤	المقالة الحادية عشرة
١٩٦	رابعاً : مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرى الأزلية والأبدية
٢٠٥	خامساً : نص من تفسير ما بعد الطبيعة
٢١١	مصادر الدراسة :
٢١١	أولاً : المصادر العربية
٢٢٥	ثانياً : المصادر غير العربية

٢ - فهرس الأشكال التوضيحية

الرقم
١ - أقسام الفعل عند الكندي
٢ - العلل عند الكندي
٣ - العلل عند ابن سينا
٤ - العلة المادية عند ابن سينا
٥ - العلة الفاعلية عند ابن سينا
٦ - مذاهب أصل الموجودات

تصدير عام

أولاً - منهج عقلي تجديدي ندعوه إليه :

أنا مؤمن بالعقل كقوة خلاقة مبدعة في ميدان الفكر الفاسني العربي . رافقني لكل محاولة من شأنها إدخال عناصر داخل مجال الفلسفة العربية ، لا توافر فيها خصائص الفكر الفاسني ، فإذا وجدنا فكراً تنطبق عليه خصائص الموقف الفاسني ، أدخلناه في إطار الفلسفة . أما إذا لم توافر لهذا الفكر هذه الخصائص ، فلنبحث له عن مجال آخر غير مجال الفلسفة ، وما أكثر هذه المجالات .

أقول بهذا وأؤكد على القول لأنني أعتقد أننا لو ظلنا نسير في هذا الخط الذي نسير عليه الآن ، الخطة الذي يتمثل في النظر إلى موضوعات الفلسفة نظرة تقليدية من جهة ، وحشر أشباه للفلاسفة داخل إطارها من جهة أخرى ؛ فلن نستطيع تحقيق أدنى تقدم في مجال الفلسفة الإسلامية .

من هنا كانت دعوتي إلى منهج ^(١) ، تجمعت لدى خيوطه خلال إقامي متوجداً في غربة غريبة ، وقلت عنه إنه ليس بطبيعة الحال مازماً لأحد ، بمعنى أنه محاولة من جانبنا نظر من خلالها نظرة جديدة إلى أفكار وكتابات فلاسفة العرب ، إذ لا يليق بنا إطلاقاً أن نضع أنفسنا حين دراسة هذه الأفكار موضوع الببغاء ، فنقصر مهمتنا على حكاية أقوال فلاسفة دون العناية بتدبرها والحكم عليها ، بل لا بد من أن نلتزم بما يجب على مؤرخ الفلسفة الذي يعد من زاوية من الروايا فيلسوفاً أيضاً ، وذلك حين يفسر هذا المذهب أو ذاك من جانبه تفسيراً ذاتياً مجتهداً .

صحيح أن واجبه الالتزام بالنصوص التي تركها الفيلسوف ، بحيث لا يحملها فوق طاقتها ، بأن يخلع عليها تفسيرات لا يسمح بها النص الفلسفي ، ولكن صحيح أيضاً أنه لا بد له من تجاوز ذلك إلى الجانب الذاتي ، طالما أن فكر الفيلسوف يسمح بذلك .

نقول هذا ولا مفر من القول به ، لأننا قد آتينا على أنفسنا النظر إلى مشكلات

(١) راجع تصديرنا لكتاب « مذاهب فلاسفة الشرق » (دار المعارف بالقاهرة) . الطبعة الثالثة

الفلسفة العربية نظرة جديدة ، وكفانا تقليداً . إذ ما أسهل علينا أن ناجمأ إلى نص الفيلسوف ونأخذ في شرحه شرحاً تقليدياً يقتصر على ظاهر النص . ولكن ما أصعب أن نتساءل عما وراء هذا النص من فكر قد لا يكون ظاهراً لأول وهلة حين قراءة تراث الفيلسوف أو المتكلم ، وما أكثر ما سنصل إليه إذا فعلنا ذلك .

أمر يستوقف النظر ويدعو أيضاً إلى الأسف ، يتمثل في أننا لانجد في الغالب حتى الآن تفسيرات مختلفة متعددة لتراث وأراء هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب ، على النحو الذي نجده عند باحثين درسوا فكر أفلاطون مثلاً أو فكر السوفسطائيين قبله أو فكر أرسطو . صحيح أن النص هو النص ، ولكن العاقل منا هو من يبذل جهده في البحث عن مدلول لهذا النص أو ذاك ، بدلاً من التسليم مجرد تسليم أعمى بما توصل إليه السابقون عليه في إدراسته .

هذا المدلول الذي يتوصل إليه قد يختلف كما قلنا في كثير أو في قليل عن المدلولات التي سبقته ، لأن طبيعة العقل البشري حقيقة ، التمسك باستقلاله ، بحيث إذا ما قيدهنا بنص من نصوص التراث الفلسفى ، عرف كيف يتصرف في تفسيره وتأنيه وإضفاء معانٍ جديدة عليه .

ولو فعلنا هذا في مجال الفكر الفلسفي العربي ، سنجد عندهنا تفسيرات مختلفة ومتنوعة لتراث فلاسفة العرب ، كما هو الحال في بعض الزوايا بالنسبة للفلاسفة الغرب . بل سنجد مدارس فكرية حول تراث الفارابي مثلاً في المشرق ، أو تراث ابن رشد في المغرب وغيرهما من فلاسفة ، بدلاً مما نراه الآن في دراستنا لتراث هذا الفيلسوف أو ذاك .

معنى هذا أنه يجب علينا إزاء فكر فلاسفة العرب ، أن نقف موقف المخلص الناقد وفهم أولاً وأخيراً أفراد بشر وليسوا بقديسين .. ولو خلعننا عليهم وعلى أفكارهم حالات من القداسة لاختلطنا في دراسة أفكارهم خطأً ما بعده خطأ .

ويقيني أن أعظم ما يؤدى إلى تقدير الفيلسوف حق قدره ، هو تحليل أفكاره ونقدتها ، لأن في هذا على الأقل دليلاً على أنها أفكار حية ولم تولد ميتة ، وإنما اهتممنا بها من جانبنا . أما إذا لم نفعل ذلك فسوف لا تكون دارسين في مجال الفلسفة ، بل خطباء في حفلات التكريم .

وعلى القارئ أن يستعرض ما شاء من كتب ألقت في مجال الفلسفة عند العرب ، سواء في الديار المصرية أو غيرها من ديار العالم ، وسيتضح له الفرق بين دارس ناقد محلل ، ودارس كل عمله حين دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك ، خلع العبارات الرنانة الفضفاضة على الفيلسوف وأفكاره . والى إذا فتشت عن مدلول هذه العبارات لما وجدت إلا سراباً .

إن هذا النوع من الدارسين قد ظلموا الفكر الفلسفي العربي وأساعوا فهمه تماماً كما ظلموا أنفسهم يوم أن حاولوا متطلعين الاشتغال بالفلسفة .

نعم أسعوا فهمه . وليس هذا بطبيعة الحال عيب فلاسفتنا الذين قدموها لنا فكراً ممتازاً ، ولكن العيب هو عيب هذا الفريق من الدارسين الذين نظرروا نظرة خاطئة إلى تراث فلاسفتنا الكبار . ولعل مما ينطبق على تلك الحالة ، ما قاله شوبنور حين استقبل الناس كتاباً من كتبه استقبالاً سيئاً ، وبلغه أن جزءاً كبيراً منه قد بيع ورقاً ليخ testimون في حمل البضائع ، من أن كتاباً مثل هذا كالمرأة ، إذا نظر فيها حمار فكيف تتوقع أن يرى فيها ملائكة ، بالإضافة إلى أنه إذا اصطدم رأسه وكتاب ، وصدر عن أحدهما صوت أجوف ، أيكون الأجوف دائماً هو الكتاب ؟

تحدثنا عن النقد والتحليل لآراء الفلسفه ، ونود أن نشير إلى أن هذا النقد والتحليل نسميه فكراً رأسياً . ومن هنا كان الاقتصر على الرواية والحكاية يعد فكراً أفقياً . فإذا كان الفكر الأفقي يعد فكراً مسطحاً ، فإن الفكر الرأسى يعد فكراً ينفذ إلى الصميم ، صميم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية أو الكلامية . ولن نصل إلى التجديد إلا بهذا النوع من الفكر الرأسى ، وبحيث تتجاوز تماماً هذا الفكر الأفقي المسطح .

على ضوء هذا الفكر الرأسى ، يكتسب تاريخ الفلسفة عند العرب أهمية جديدة ، ولا يعود مجرد سرد للمعرفة الفلسفية ، بل سيصبح هذا الفكر الرأسى على الأقل مفتاحاً لثالث العملية التي يتحقق بها الإنسان انتقاله من المملكة الحيوانية إلى المملكة الإنسانية .

قلنا إن هذا المنهج فيه تعبير عن وجهة نظرنا ، وإذا كان من الباحثين من

لا يتفق معنا في جانب أو أكثر من جوانب هذا المنهج ، فلهم دينهم ولنا دين . ويقيني أن هذا الموقف من جانبنا سوف لا يغضبهم . إذا كانوا أستاذة الفلسفة حقاً . دخلوا إليها من أبوابها الرئيسية . وليسوا دخلاء على الفكر الفلسفي حشروا في إطاره حشراً . وكل ما نطالب به هو ألا نصدر حكماً على هذا الرأى أو ذاك من آراء فلاسفة العرب ومتكلمي الإسلام إلا بعد دراسة دقيقة شاملة . فيها تعبير عن الفكر الرأسي لا الفكر الأفقي . وإذا كانت هذه الدراسة تتطلب من العقل أن يعمل وأن يحصل دائماً بكل طاقتة . بل فوق طاقته ، فإنه لا مفر من ذلك . إنها ضرورة الفلسفة التي تقوم على الطاقة الذهنية المتقدة والتي لابد من أراد الفلسفة لنفسه طريقة . من دفع هذه الضرورة الفكرية . نعم يجب على الدارس أن يفعل ذلك وإلا لحقته لعنة الفلسفة في كل زمان ومكان .

ويقيني أن فلسفات مفكري العرب : فلسفات ثرية ثراء عجيبةً وكثيرة الألوان والظلال ومتعددة إلى حد كبير بل ومتطرفة . ولكننا سوف لا نستطيع إدراك ذلك إلا إذا نظرنا إليها من خلال منظور تجديدي . ومن يدري فقد نصل إلى نتائج جديدة فيها تعبير عن ثراء هذا المذهب أو ذاك . أما إذا نظرنا إليها من خلال منظور تقليدي يقوم على الرواية دون الدراسة والتحليل ، يقوم على النظرة المسطحة دون النظرة الرأسية ؛ فلن نستطيع كشف ثراء هذه المذاهب الفلسفية أو الكلامية . وإذا كان من الدارسين والباحثين من يتمسّك بهذه النظرة التقليدية ، سواء كان ذلك من جانبهم عن وعي أو عن غير وعي ، فلهم سببوا لهم ولنا سبب . وأعتقد أن عددهم للأسف الشديد آخذ في التزايد على المدى الطويل .

لا أقول هذا من جانبي تعبيراً عن تشاوئ مفترط ، ولكنني أضع في الحسبان أن لدينا كثرة من المؤلفات ما يكاد ينتهي من دراستها الدارس ، حتى يضيعها في مكانها ولسان حاله يقول : جهل على جهل .

غير مجدٍ في يقيني واعتقادي هذا النوع من الدراسات التي يزعم لها أصحابها أنها دراسات فلسفية ، في حين أنها تقوم على الرواية والحكاية ربما لغرض التسلية ، ولن أتحول عن تشاوئ إلا حين أجده مستقبلاً أن شغل الدارسين أصبح البحث عن منهج . على أساسه ينظرون إلى المشكلات الفلسفية والكلامية ، وعلى أساسه

أيضاً متختلف التفسيرات والتآويلات حول هذا المذهب أو ذلك من المذاهب الفلسفية . تلك التفسيرات والتآويلات التي يقوم بها نفر من المتخصصين في أقسام الفلسفة . يضعون نصب أعينهم ما ينبغي أن تكون عليه الدراسة الفلسفية . وبحيث لا يقتصرن على تقديمها للقارئ أو الدارس كنوع من الثقافة المبسطة بل الخاطئة ، والتي تعم على السطح دون النفوذ إلى الأعماق . على النحو الذي نجده في أشيه أقسام للفلسفة وليس أقساماً فعلاً أو دوائر فاسفية .

خذ على ذلك مثلاً واحداً يرتبط بما نحن بقصد الحديث عنه . وفيه تبرير موقف التشاوم في جانينا . لقد سبق أن ميزنا في جانب من جوانب هاجمنا بين «طبع تراث» و «تحقيق تراث» و «إحياء تراث» . وقانا إن المهم عندنا . أو ما ينبغي أن يكون كذلك . هو إحياء التراث ، إذ بدونه لن يكتسب تاريخ الفلسفة الإسلامية معنى ومعنى جديدين . وقد أشرنا أكثر من مرة إلى أننا لم نقف موقفاً معادياً من «تحقيق التراث» . لأننا نعلم أننا لن نقوم بإحياء التراث إلا إذا سبقنا ذلك بتحقيق التراث . ولكن ماذا نرى الآن ؟ نرى أن الأمر لا يتجاوز طبع تراث أو تحقيق تراث .

ون الأمور التي يؤسف لها أن حالات الإعجاب والتقدير في صورها العديدة قد تخلع حول «الطبع» و «التحقيق» . ولو أنصفنا ودققنا اطلبنا هؤلاء بمجاوزة ذلك إلى عملية إحياء «التراث» . ويقيني أننا لو طالبنا بذلك لتكتشف أمامنا الفرق ، والفرق الدقيق بين «تجمار» لو فتشت في عقوفهم لما وجدت اتجاهها فلسفياً . منهم من قضى نحبه وهم من لا يزال على قيد الحياة . وبين دارسين للفلسفة حقاً بمعناها الدقيق ، يستطيعون باتجاههم الفلسفي مجاوزة الطبع والتحقيق إلى «الإحياء» .

نعم هذه أمور يؤسف لها كل الأسف ، ولو أنصفنا تخلعنا حالات التقدير والإعجاب هذه أساساً على أرواح من تركوا لنا هذه المخطوطات ، لا على من قاموا بتغيير لون صفحاتها من لون أصفر إلى لون أبيض . وأظن أن مجرد تغيير اللون لا يستحق منا هذا الإعجاب .

قلنا إننا قد اخترنا من بين الاتجاهات الفلسفية ، الاتجاه العقلي . ولا يعني تجديد في المذاهب الفلسفية

هذا إننا نقلل أو نغض الطرف عن اتجاهات أخرى قد يكون أبرزها الاتجاه الصوفي الذي يقوم على الذوق والوجدان . كلا ليس هذا ما قصدنا إليه لأننا نعلم أن كل اتجاه قد يكون له مبرراته وزواجه ، ولكن بشرط أن يقوم كل اتجاه على منهج محدد . فقد نجد في التجربة الصوفية عمّا قد لا نجد له عند مفكرين آخرين آثروا طرقاً أخرى غير الطريق الصوفي . ولكننا لأسباب وبرارات كثيرة اخترنا لأنفسنا من بين هذه الاتجاهات . الاتجاه العقلي . وحين تؤدي بنا دراسات مستقبلة إلى عمق هذا الاتجاه ، سوف لانزداد لحظة واحدة في التخلص منه . بحثاً عن اتجاه آخر .

هذا الاتجاه العقلي الذي عن طريقه نظر إلى المذاهب الفلسفية والكلامية التي تركها لنا مفكرو العرب من خلال منظور تجديدي ، لا يعد من بعض زواياه شيئاً جديداً كل الحلة . إذ طالما عرفه كثير من المتكلمين وفلاسفة العرب . ودعا بعضهم إليه مفضلاً إياه على اتجاهات أخرى .

ونود الآن الوقوف وقفه قصيرة عند هذا الجانب . فنقول إننا لو رجعنا إلى كثير من المصادر اللغوية لوجدنا تعريفات كثيرة لكلمة العقل^(١) ، وإن كانت تعني أساساً الجانب العملي منه .

من هذه التعريفات : أنه الحجر والنوى ضد الحمق . والعاقل هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها .

ومنها أنه الشبت في الأمور . أى التريث والتحقق .

ومنها أنه التمييز ، أى فصل شيء آخر يعني أنه التمييز الذي به يتميز الإنسان عن الحيوان .

ومنها أنه قوة يكون بها التمييز بين الحسن والقبيح ، أى العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكماها ونقاصها .

ومنها أنه نور روحي ، به تدرك النقوص العلوم الضرورية والنظرية^(٢) .

(١) أشرنا إلى بعض معانى المذهب العقل في تصديرنا لكتاب «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» .

(٢) ابن منظور : لسان العرب جزء ٣ ص ٤٨٥ - ٤٨٦ ، الفيروزبادى : القاموس الخيط ص ١٩ - ٢٠ ، المنجد ص ٥٤٤ - ٥٤٥ ، مختار الصحاح ص ٤٤٧ ، الزمخشري : أساس البلاغة ص ٣٠٩ ، البرجافى : التعريفات ص ١٣٣ ، المعجم الوسيط جزء ٢ ص ٦٢٢ - ٦٢٣ ، ابن سينا : رسالة في المحدود ص ٥٥ ، وأيضاً : أبوالبقاء : الكليات ص ٢٤٩ .

وأكثُر المعانِي السابقة تطلق — كما ذكرنا — على ما يُعرف بالعقل العُملي، إذ ورد في تعريفه كلمة المُنْعَنُ والعقال. فعقلت الناقة. أى منعها بما شدّتها به عن تصرفها في سعيها. فكذلك العقل العُملي يعقل النفس، وينعها عن التصرف على مقتضى الطياع^(١).

كما نجد معانِي أخرى لكلمة «العقل» تعبّر عن جوانب متعددة من النظر إليه.

فالعقل :

١ — معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدّمات تستنبط به المصالح والأغراض^(٢).

٢ — هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واحتياجه^(٣).

٣ — اعتقاد بأن الشيء كذلك، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذلك، طبعاً بلا واسطة، كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين. وقد يقال لتصور الماهية بذاتها بلا تحديد لها، كتصور المبادئ الأولى للحد^(٤).

٤ — العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحبّلات. لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر^(٥).

٥ — قوة في الإنسان تدرك طائف من المعارف اللامادية. فيدرك العقل ماهيات الماديات، أى كنهها لظاهرها، ويدرك معانٍ عامة كالوجود والظهور والعرض والعلية والمعلولة والغاية والوسيلة والخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق والباطل، كما يستدل بالمحسوس على المعقول. أو بالمعاول البادي للحواس على العلة الخفية عليها^(٦).

٦ — قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات إلى النظريات^(٧).

٧ — مالا يكون للحس الباطن فيه مدخل^(٨).

(١) أبوالبركات البغدادي : المعتبر في الحكمة جزء ٢ ص ٤٠٩ .

(٢) ابن سينا : رسالة في الحدود ص ٥٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٥ .

(٤) ابن سينا : النجاة (القسم المنطق) ص ٨٧ .

(٥) نصير الدين الطوسي : شرح تجريد الاعتقاد ص ١٢٦ .

(٦) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون — مجلد ٢ ص ١٠٢٦ - ١٠٣٥ (من طبعة كلكتنا)

وأيضاً : يوسف كرم : العقل والوجود ص ٤ .

(٧) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون — مجلد ٢ ص ١٠٢٦ - ١٠٣٥ .

(٨) المصدر السابق مجلد ٢ ص ١٠٢٦ - ١٠٣٥ .

٨ - ما يعلم حقيقة الشيء على ما هو عليه . ولا يقبل من الحس حكماً ولا يحتمل إليه أبداً . وإنما الحس عامل من عوامل العقل . وهي استثير الحس في قضايا العقل . فقد وضع الشيء في غير موضعه . وهي استثير العقل في أحكام الحس . فقد وضع الشيء في موضعه^(١) .

ولعل مما يوضح هذا المعنى ويدل عليه . ما ي قوله أبوسليمان المنطقي حين سئل : فام استغنى في نهاية المعقول عن الحس . ولم يستغن في نهاية الحس عن العقل ؟ فقال : لأن المعقول في نهاية حس . والحس يحتاج إلى ما ارتفع إليه . ولا بد من حس يبين به الخلق في العموم . ولا بد من عقل يوصل به إلى البارى على الخصوص . والحس رائد . ولكنكه يرود لمن هو أعلى منه ، والعقل مسترید ، لكنه يسترید من هو دونه^(٢) .

هذه معانٍ مختلفة متعددة «للعقل» . وإذا كان منهاجاً العقلي يستفيد منها إلا أنه لا يقف عزلاً بطبعية الحال . وإلا لما اختلفنا مع آراء المعتزلة مثلاً . بل مع آراء كثير من فلامنفة العرب .

وإذا كنا قد قلنا إن اتجاهنا العقلي يختلف عن المسالك الصوفية : فإننا نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند الطريق الصوفي ، لنوضح ما قلناه من الاختلاف بينه وبين الاتجاه العقلي :

تعتبر أقوال الصوفية على تجاربهم الخاصة . بمعنى أننا لا نجد رأياً من الآراء الصوفية إلا يمكن أن يعد على وجه ما ثمرة لخضوع صاحبه لرياضيات والمحاولات الروحية . ولما اعتبر نفسه من الأحوال والمقامات .

كما أن اليقين عندهم يتمثل في مطالعات القلوب والمشاهدة . فكل ما رأته العيون نسب إلى العلم وما علمته القلوب نسب إلى اليقين^(٣) .

والصوفية عالم خاص بهم . إذ ربما يرون أشياء لا يراها غير الصوف . وتعترفهم

(١) التوحيدى (أبوسليمان) : الإيمان والمؤانسة - جزء ٣ ص ١٣٦ .

(٢) التوحيدى (أبوسليمان) : المقابلات ص ١٨٢ - ١٨٣ . مقابلة : في هل ه هنا غير المقول والمحسوس .

(٣) الكلباذى : التعرف المنصب لأهل التصوف ص ١٠٣ ، وأيضاً : القشيرى : الرسالة القشيرية

أحوال لا يعانيها غير الصوف . ولغتهم التي يعبرون بها هي لغة الرمز والإشارة ، لأن الأمور التي يروز لإيمانها لا تقع في سياق عامة الخلق ^(١) .

وعلى هذا تعد طرائقهم فردية ، إذ لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة . وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده . وهذه الطريقة هي المعراج الروحي . وهي ما أطلقوا عليها السلوك والمعراج ، وقسموها إلى مراحل أو منازل متوجهة بالمقادير . كما دعوها الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التي تعرض لهم باسم الأحوال ^(٢) .

فهم إذن — فيما يقول الغزالى ^(٣) — أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال . لأنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام . وهو مالا واسطة في حصوله بين النفس وبين البارى ، وإنما هو . أيضاً كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف .

وهذا الإلهام يقع بطريق الفيض ، أى بلا اكتساب وفكرة . بل هو وارد غيبي ورد من الغيب . ولا يحصل به المعلم لعامة الخلق . لكن يحصل به العلم في حق نفسه ^(٤) .

معنى هذا كله أن الحكمة عندهم ليست نوعاً من العلم يكتسب بالنظر العقلي ، بل هو العلم الباطنى الذى يلى فى القاب إلقاء . وهذا تقابل حكمـة الصوفية وحكمـة الفلاسفة تقابل الأصداد ، طالما أن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحسن أو العقل ، وإنما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه ، أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوف ^(٥) .

هذا إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدي إلى رفض منطق أرسطو ومقولاته العقلية . دليل هذا ما نطالعه في شرح حكمـة الإشراق . إذ نطالع تفضيلـهم للأنوار

(١) د. أبوالعلا عفيف : التصوف (الثورة الروحية في الإسلام) ص ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق ، وأيضاً : عوارف المعرفة للشيرازي ص ٢٨٩ - ٢٩٠ (على هامش كتاب إحياء علوم الدين للغزالى) .

(٣) المنقد من الضلال ص ١٢٧ .

(٤) الثانوى : كشاف اصطلاحات الفتن - مجلد ٢ ص ١٣٠٨ .

(٥) د. أبوالعلا عفيف : التصوف ص ١١٨ ، ٢٤٧ .

الإشراقية لاوصول إلى الله . فأصحاب المعلم الأول -- كما جاء في شرح حكمة الإشراق^(١) -- تعدد حكمتهم ضعيفة القواعد وباطالة المعائد ، وأنهم -- أئمـةـ المؤثرون بـفـكـرـ أـرـسـطـوـ -- إـذـاـ كـانـواـ قـدـ رـفـضـواـ الحـكـمـةـ الـذـوقـيـةـ . فـإـنـ سـبـبـ ذـلـكـ اـشـتـغـالـهـ بـالـفـرـوعـ دـوـنـ الـأـصـوـلـ . وـلـذـلـكـ حـرـمـواـ مـنـ مـاـ شـاهـدـهـ اللـهـ . أـمـاـ الصـوـفـيـةـ فـقـدـ وـصـلـوـاـ مـلـىـ مـعـارـيـةـ اللـهـ لـاـ بـفـكـرـ وـلـاـ نـظـمـ وـدـلـيلـ قـيـاسـيـ . بـلـ بـأـنـوارـ إـشـرـاقـيـةـ مـتـنـاوـيـةـ .

ويوضح ذلك ويؤيد ما نجده في الدفع للسراج الطوسي^(٢) . وفي التعرف للكلاباذى^(٣) . من أن المتصوفة لا يعرفون الله بالعقل . قيل للنوري : بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله وهو لا يعرف الله إلا بالله .

قائنا إن المنهج العقلي التجديدي . وإن كان يسلم بخ慈悲 بعض جوانب وأبعاد التجربة الصوفية . إلا أنه يفترق عنها افتراقاً رئيسياً . إذ من الواضح أن الجانب المعقلي يهد جانباً نظرياً أساساً على عكس الطريق الصوفي الذي يعد طريراً يعتمد على الجانب العملي .^(٤)

ولعل ذلك يبرر لنا نقد ابن رشد للطريق الصوفي وهو بقصد نقاده لأدلة من سبقوه على وجود الله وتقديمه لأدلة جديدة . إذ أن ابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقوهم في النظر ليست طرقاً نظرية . إذ يرون أن معرفة الله تعالى وغيره من الموجودات عبارة عن شيء يأتي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة . على المطلوب^(٥) .

هذا بالإضافة إلى أن الاتصال الذي يراه الصوفية ناتجاً عن المواجهة ، وثمرة لرياضاتهم الروحية لا يعد - فيما يقول ابن رشد - كمالاً طبيعياً للإنسان . فإن الكمال الطبيعي هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملوكات التي عدلت في كتاب البرهان^(٦) .

(١) الشيرازى : شرح حكمة الإشراق ص ٥ .

(٢) ص ٦٣ .

(٣) ص ٦٣ .

(٤) راجع كتابنا : التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢١١ .

(٥) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ٩٤ - ٩٥ .

وإذا كان منهجنا العقلى التجديدى يختلف عن الطريق الصوف . فإنه يختلف اختلافاً جذریاً عن المنهج الكلائى الجدلی الذى سارت عليه الفرق الكلامية كالمقزلة والأشاعرة وغيرهما . صحيح أن فريق المعتزلة يساند العقل ويُمْتَزَّ به، إلا أن منهجهما قلباً وقالباً يعد منهجاً جدلياً كما سبق أن ذكرنا . واعلنا لورجعنا إلى ما كتبه فلاسفة العرب في نقد المتكلمين لوجتنا صحة ذلك . إذ أن فلاسفة العرب ينقدون « العقل » بالمعنى الكلائى . كما أنهم ينقدون الأصول التي يبني عليها المتكلمون آراءهم ، طالما أنها لا تعد وذوتها أقوالاً مشهورة مأخوذة من بادئ الرأى المشترك من غير تمجيص .

فالفارابى على سبيل المثال في رسالته « في معانى العقل »^(١) . يرى أن المتكلمين إذا كانوا يظنون « العقل » الذى يرددونه فيما بينهم ، أنه العقل الذى ذكره أرسسطو في كتاب البرهان ، فإن هذا يعد خطأ . إذ أننا إذا تتبعنا ما يستعملونه في المقدمات الأولى نجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادئ الرأى المشترك . فلذلك صاروا يؤدون شيئاً ويستعملون غيره .

فهم حين يقولون إن هذا الشيء مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أولاً يقبله ، يعنون بذلك ، المشهور في بادئ الرأى المشترك عند الجميع . فإن بادئ الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه « العقل » ، ويقولون إنه العلم بجواز الحالات واستحالة المستحييلات ، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قد يـاً وحدياً ، واستحالة كون الشخص الواحد في مكـانين في وقت واحد^(٢) .

وما يقال عن الفارابى ، يقال أيضاً عن ابن سينا . إذ أنه يذهب إلى أن أقوال المتكلمين غير برهانية ، كما أن العامة تعجز عن تقبل الجدل ، إلا إذا اقترب من حدود الخطابة . وإذا ألزم الجدل هؤلاء العامة شيئاً ، وأذعنوا للزوجه . حالوه مغالطة أصلتهم^(٣) .

ويعنى هذا أن أفراد الناس إذا كانوا إما من الخاصة أو من العامة . فإن الخاصة لا تنتفع إلا بالبرهان ، وال العامة لا تصدق إلا بالخطابة . إذن الصناعتان

(١) ص ٤٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٧ .

(٣) الخطابة لأن سينا ص ١ - ٢ .

النافعهان *عما البرهان والخطابة*^(١) . أما الجدل فلا يقصد إلا هذا ولا إلى ذاك . وإذا انتقلنا من القاري وابن سينا إلى ابن رشد . وجدناه حريراً غاية الحرص على نقد الطريق الجدل . ولأمل القاري للفصل السادس من الباب الأول من كتابنا هذا وكذلك الفصل الثاني من الباب الثالث . سيدرك ذلك تمام الإدراك . ولا نريد الإطالة الآن في موقف ابن رشد من الطريق الجدل . ونكتفي بالقول بأن ابن رشد إذا كان يسعى إلى البرهان . فإنه كان متوقعاً منه نقد الطريق الجدل . إذ أنه يرى أن التقياس الجدل يكون من المقدمات المشهورة ، أي أنه لا يتشرط في مقدماته إلا أن تكون مشهورة فقط ، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد^(٢) .

أما مقدمات البرهان — فيما يقول ابن رشد^(٣) — فلابد أن تعرف بالعقل . وهو الذي يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها . إذ أن النتيجة الضرورية الدائمة لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية . أي غير مستحبة ولا متغيرة .

ونود أن نقول من جانبنا أن منهج الفياسوف يختلف عن منهج أهل الجدل . إذ أن الفياسوف يبحث عن الحق لذاته . الحق في نفسه . الحق مجرد غاية التجريد ولكن المشغل بعلم الكلام يدور منهجه حول أساس آخر أشرنا إليه . فهو قد أقر بصحة قواعد الإيمان ثم اتخذ أدلة للبرهنة عليها . ولذا لم يكن غريباً أن يهاجم الغلاسفة علماء الكلام ويررون أن منهجهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفى .

هذا بالإضافة إلى أنها يجب لأنفسنا أنه كان لكثير من المتكلمين نصيب وافر في ذم المنطق والدعوة إلى كراهة العلوم الفلسفية ، ومن هنا لم يكونوا فلاسفة ، وإذا استخدموهوا المنطق ، فإنهم يستخدمونه في الدفاع عن قضائهم التي اعتقادوا بصحتها منذ البداية^(٤) .

وإذا كان منهجنا العقل التجديدي يتمثل موقفاً محدداً من الفكر الصوف ،

(١) المصدر السابق ص ٢ .

(٢) تلخيص ابن رشد لكتاب البرهان لأرسقو (مخطوط) ص ٢٠٤ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧٩ - ١٨٠ .

ومن الفكر الكلامي البحدلي ، فإنه أيضاً ينقد كل المحاولات التي من شأنها التقليل من الفاسفة والتفلسف والهجوم عليها . وما أكثر تلك المحاولات التي تشبه في كثير من زواياها الهجوم على العلم والحضارة الحديثة .

فابن الصلاح مثلاً قد قال بأن الفلسفة أنس السفه والانحلال . ومادة الحيرة والضلال . ومؤشر الزيف والزنادقة . ومن تفسلف عنيت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤدية بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة^(١) .

والصبعاني يرى أنه من الواجب نقد الفلسفه ومن تابعهم ، إذ أنهم عادوا علوم القرآن ، وفارقوا فريق القرآن . وصنفوا في التحذير من الاعتماد على ما فيه من التباین في معرفة الدين وأصول قواعد الأديان . وحثوا على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانین المبتدعة واليونان ، منتقدين لمن اكتفى بما في مجز التنزيل من البرهان ، مقبلاً لتلقي كثير من محكماته بالقبول والإيمان^(٢) .

والسيوطى يذهب إلى أنهم – أى الفلسفه – زاغوا عن طريق الحق ، ونبذوا الدين وراء ظهورهم ، إذ أنهم رجعوا إلى عقولهم وخواطرهم وأرائهم . وإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنّة عرضوه على معيار عقولهم . فإن استقام قباؤه ، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه ، وإن اضطروا إلى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة والمعانى المستنكرة^(٣) .

وفي معرض التفرقة بين أهل الحديث في اتفاقهم . وبين الفلسفه في اختلافهم . يرى السيوطى ، أن السبب في اتفاق أهل الحديث ، أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنّة وطريق النقل ، فأورثهم الاتفاق . أما أهل البدعة – ويقصد بهم الفلسفه – فقد أخذوا الدين من المعقولات والأراء ، فأورثهم الاختلاف . فإن النقل والرواية في الثقات قلماً مختلف ، وإن اختلف في لفظة أو كلمة ، فذلك اختلاف لا يضر الدين ولا يقدح فيه . وأما دلائل العقول فقلماً تتفق ، بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر^(٤) .

(١) فتاوى ابن الصلاح ص ٣٥ .

(٢) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٨ .

(٣) صون المنطق والكلام ص ١٦٦ .

(٤) المصدر السابق ص ١٦٨ .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الحملة على الفلسفة والفلسف قد شملت أيضاً المجموع على المنطق . فإننا نود الآن الإشارة إلى ذلك إشارة موجزة نستكمل بها جوانب هذا الموضوع .

يرى ابن الصلاح مثلاً أن المنطق هو مدخل الفاسفة ، ومدخل الشر شر . والاشتغال به لم يبعده الشارع ولا الصحابة ولا التابعون . إذ ليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلاً . أما ما يزعمه المنطقي من أمر الحد والبرهان ، فأشياء لا قيمة لها . قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن^(١) .

وابن تيمية هو الآخر . يرى أن منطق اليونان لا يميز بين الصدق والكذب . إذ لا يميز بينهما إلا الأنبياء . ولماذا أمنا الله أن نؤمن بكل ماجاء به الأنبياء . فلأنهم موصومون ولا يخطئون بأى حال من الأحوال^(٢) . كما إن ثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفاً على شيء من الأقويسة . بل يعام بالآيات الدالة على شيء معين لا شركة فيه ، ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتر إلى نظر^(٣) .

هذا بالإضافة – فيها يرى ابن تيمية – إلى أنه من الخطأ الظن بأن المنطق شيء ضروري لتحصيل العلم . إذ أن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم وأئمّة المسلمين عرّفوا ما يجب عليهم . وكمّ علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان . فكيف يقال إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به . أو يقال إن فطربني آدم في الغالب لاستقيم إلا به^(٤) .

وابن قيم الجوزية أيضاً في معرض نقاده للمنطق . يقول إنه لو كان علماً صحيحاً . لكان غايته أن يكون كالمساحة والمنسوبة ونحوهما . فكيف وباطله أضعاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبنائه توجب مراعاتها الذهن أن يزيغ في فكره . ولا يؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده وتناقضه ومناقضته

(١) نتاري ابن الصلاح ص ٣٥ .

(٢) الرد على المنطقين ص ٤٨٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٥٦ .

(٤) المصدر السابق ص ١٧٩ .

كثير منه للعقل الصربي^(١) . بحيث إن المنطق مادخل على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده^(٢) .

ونعتقد أن الحملة على الفلسفة والتفاسيف تنتسب في كثير من أبعادها إلى الغزالي ، إذ أنها جديعاً نعماً أنه ألف « تهافت الفلسفة » للنيل من الفلسفة والفلسفه . ولا نريد الآن أن نتعرض لتفاصيل هذا الموضوع . فقد سبق أن تعرضنا له من جانبنا في أكثر من مناسبة ومنذ أكثر من عشر سنوات . وقد كفانا ابن رشد مشقة الرد عليه حين نقد من ينكر أهمية الفلسفة والتفاسيف قائلاً : إننا لا ينبغي أن نشوّش دعوى الفلسفه كما يفعل الغزالي . فإن العالم بها هو عالم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتحييز العقول^(٣) .

لعلنا قد أبرزنا بعد هذا كله موقفنا تجاه تيارات عديدة داخل إطار الفكر العربي . ونحسب أن هذا يعد أمراً لازماً . بمعنى أننا إذا كنا ندعو اليوم إلى موقف عقلاني تجديدي ، فإن من اللازم بيان موقفنا من تيارات أخرى ، هي في جملها ، بل في أساسها وأصولها مختلف عما نذهب إليه .

ثانياً - موضوعات هذا الكتاب من خلال منهجهنا العقلي التجديدي :

تضمن كتابنا أبواباً ثلاثة : باب أول بالدراسة مذاهب متكلمي وفلسفه العرب في السببية والعلمية ، وباب ثان يتعرض لدراسة مشكلة القضاء والقدر ، وباب ثالث وأخير يتناول بالتحليل بعض جوانب من فلسفة ابن رشد من خلال شروحه .

قسمنا الباب الأول إلى فصول ستة . وقد قلنا في البداية إننا إذا أردنا في هذه الأيام تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فيجب أن ننظر إلى هذا الموضوع وغيره من موضوعات ومشكلات نظرية متكاملة ، أي يجب علينا عدم الاقتصار على زاوية دون أخرى ، على إطار معين دون إطار آخر .

وعلى هذا فإن النظرة التجديدية التي ندعو إليها اليوم سيسجد لها القاريء في هذا

(١) مفتاح دار السعادة جزء أول ص ١٥٧ .

(٢) المصدر السابق جزء أول ص ١٥٨ .

(٣) تهافت التهافت ص ٦٧ .

الباب . سيعجل فكرنا وستنادي إزاء فكر كلامي . ففكر اعتزال يقابله فكر أشعري ، فذكر لأهل الطبائع يجد معارفة من جانب الأشاعرة وأهل السنة . رأى للغزالى يعترضه رأى لابن رشد . بيان لمصادة بين موضوع السببية . وموضوع الحرية والخبر . كشف لأسس واهية وغير دقيقة استند إليها نظر من المتكلمين .

قلنا إن هذا الباب قد انقسم إلى فصول ستة . الفصل الأول فيه بيان لمذهب المعتزلة . ثم بيان لرأى أهل الخبر . وقد قلنا ونحن بقصد دراسة رأى المعتزلة أنهم . برغم ما يبذلوه من جهود يستحق الإعجاب والتقدير من جانبنا ، إلا أنهم في الوقت الذى كانوا يتكلمون على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه ، فإنهم كانوا يشيرون أحياناً إلى نسبة بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة . وهذا إن دل على شيء . فإما يدل على نوع من التردد وعدم القطع برأى حاسم واضح . وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية التى لا تسمى إلى مرتبة اليقين والبرهان . ولكننا برغم هذا يمكننا أن نقول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب فى مسبباتها على جهة الضرورة والتلازم . دليل هذا أن التوبيخ يعتمد على القول بالأسباب . إذ طبيعته هو اختلاف المولدات بحسب اختلاف أسبابها . نقول إن هذا يعد شيئاً لازماً عن رأيهם . وخاصة إذا أدخلنا فى الاعتبار رأيهم فى حرية الإرادة عند الإنسان .

أولاً أهل الخبر ، فقد وقفتنا عند رأيهم وقفقة قصيرة . نظراً لأنهم هم أنفسهم لم يبحثوا باستفاضة فى هذا الجانب . وبينما كيف أنهم يقوّطون إن الله تعالى هو الذى يخلق فيما الأفعال . قد أنكروا العلاقات الضرورية بين سبب وسبب .
وإذا كنا قد خصصنا الفصل الأول للمعتزلة وأهل الخبر ، فقد كان لا بد لنا من عقد فصل نتحدث فيه عن الأشاعرة ، وهذا موضوع الفصل الثاني من هذا الباب .

في هذا الفصل رأينا أن نبرز أولاً الجانب الناقدى عند الأشاعرة ، قبل أن نعرض لمذهبهم . إذ أن الدارس لما تركه الأشاعرة لهن مؤلفات فى هذا الحال ، يجد أنهم قد نقدوا أصحاب الطبائع والفلسفه والمعلمون .
وقد لاحظنا أثناء عرض نقدم لهم لأصحاب الطبائع . وهم الذين يمثلون

بلغتنا الحديثة المذهب المادى إلى حد كبير . أنهم — أى الأشاعرة — قد جلوا إلى المغالطة حين عرض وجهة نظر أهل الطبائع . وعلى القارئ أن يتأكد من ذلك بقراءة فكرة أهل الطبائع ثم نقد الأشاعرة لهم . لكنى يعرف كيف أن الأشاعرة قد حملوا أقوال أهل الطبائع فوق ماتحتمل وخلعوا عليها دلالات لم يذهب إليها أهل الطبائع .

لأننى بذلك أننا نؤيد فكرة أهل الطبائع ، فيبينا وبينهم بعض أوجه الخلاف ، ولكن مانعنيه أننا لا بد أن نفرق بين نقد يوجه إلى المقصد الحقيقي للرأى الخالق ، وبين نقد يلجمأ إلى المغالطة .

خذ على ذلك مثلاً واحداً : إن أصحاب الطبائع إذا كانوا يركزون على تحديد خصائص ثابتة لأفعال كل شيء ، فإن هذا من جانبهم كان لاعتقادهم بأن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابتة . فزيادة الشبع والرُّى مثلاً عن حاجة الجسم تؤدي إلى ضرر للجسم ، أي تقلب ضدًا لهذا الجسم . أي القول بالعلاقة الثابتة بين السبب والresult .

ولكن ماذا نجد عند واحد من الأشاعرة كالباقلاني مثلاً؟ نجد أنه يلجأ إلى المغالطة لأن له غرضاً ثابتاً يدافع عنه، وهو نفي العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبيات. بحيث إننا نعجب كيف يصدر هذا النقد وهذه المغالطة عن أناس - الأشاعرة - يزعمون أن مذهبهم هو وحده دون غيره، المذهب الصحيح، لأنه مذهب أهل الحق، ويجاهرون به. ورغم ذلك فإننا لا نعدم وجود أنصار مؤيدين لهم حتى الآن يتبنون مذهبهم ويعيذون بكل مافيه.

وكان نقد الأشاعرة أهل الطبائع ، نقدوا الفلسفه أيضاً . فإذا كان الفلسفه قد ذهبوا في معرض دراستهم للسببية ، إلى القول بأن هناك إيجاباً ذاتياً بين العلة والمعلول ، أي علة معينة لا بد أن توجب معلولاً معيناً ، فإن الأشاعرة جريئاً على عادتهم يرون أنه لابد من تكثير القائلين بهذا القول .

وإذا كان الأشاعرة قد نقدوا أهل الطبائع والفلسفه . فإنهم قد نقدوا أيضاً المعتزلة ، إذ أن المعتزلة إذا كانوا قد بحثوا – كما سبق أن ذكرنا – في الفعل المولد ، وذهبوا إلى أنه يرجم في أكثر زواياه إلى القدرة الإنسانية ، فإن الأشاعرة

قد رأوا أن الاعتماد بذلك يؤدي إلى فضائح تأباهما العقول . مستدلين على ذلك بعديده من الأمثلة التي إذا ما نجح فيها الباحث ، فسيرى أنها تحفل بالمناقضات التي لاحد لها . ومن العجيب أنهم يقررون قضاياهم ويصيغونها بصيغة فلسفية ، غير مدركين أن الفلسفة أسمى من هذا الجدل الذي ياجاؤن إليه أحياناً .

بعد الجاذب النطوي الذي أبرزناه ونحن بقصد دراستنا للأشاعة ؛ انتقانا إلى بيان الجاذب الإيجابي من رأيهم . وكيف أنهم ياجاؤن — كما هو الحال عند الغزالى — لما سمعوا — إلى فكرة العادة لكي ييرروا بها تحطم العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات .

ونود أن نشير إلى أننا قد لا حظنا عليهم . برغم أنهم قد بذلوا جهداً كبيراً في البحث في موضوع السبيبية ؛ أنهم لم يكونوا يهتمون كثيراً بمناقشة أفكار من ردوا عليهم بقدر اهتمامهم بالدوران حول فكرتهم ، بمعنى تسلیط الأضواء حول فكرتهم بحيث تكون ماعداها من أفكار ، أفكاراً خافتة شاحبة . وهذا أسوأ ما نجد في آرائهم النقدية ؛ إذ أن اعتقادهم بفكرتهم والإيمان بها إيماناً مطلقاً ، جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق في مذاهب مخالفتهم ، بل حجبوا ما فيها من أفكار صحيحة ، حتى تكون فكرتهم هي وحدها فيما يزعمون الفكرة الصائبة الصادقة .

هذا عن الفصل الثاني . وبانتقالنا من الفصل الثاني إلى الفصل الثالث (الكندى) ، تكون متقللين من طراز إلى طراز آخر مختلف عنه . بمعنى أن المتكلمين إذا كانوا قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبياتها وهل هي ضرورية أم أنها ترجع إلى الله تعالى ، فإن الكندى لا يدير بحوثه أساساً حول هذه الجوانب . بل نجده باحثاً عن علل وأسباب الموجودات وقاتلها إنها أربعة ، متابعاً في ذلك أرسطو .

وقد أشرنا في هذا الفصل بعد عرضنا لرأى الكندى في العلل الأربع ، إلى أننا نجد عنده خلطًا بين مجال ميتافيزيقي ومجال فيزيقي (مادى) ، ونوعاً من التأثر بالفکر الكلامي الجدلی ، مما يجعل فكرته عن السبيبية فكرة مضطربة من بعض زواياها .

أما الفصل الرابع من هذا الباب فقد خصصناه لابن سينا . ولم نشأ الإفاضة في بيان رأيه نظراً لأنه سبق لنا في موضع آخر^(١) دراسة رأيه في هذا المجال ، وإن كانت كل زاوية من زوايا الدراسة تختلف في كثير أو في قليل عن الأخرى .

وقد أشرنا في تقديمنا لهذا الفصل إلى أننا إذا كنا قد وجدنا عند الكلبي نوعاً من التردد بين مجال كلامي و المجال فلسفى ، بمعنى أن تفكير الكلبي كان مشدوداً بعناصر كلامية ، فإننا سنجد عند ابن سينا تياراً فلسفياً أرسطوياً بارزاً غاية البروز وابتعاداً إلى حد كبير عن الطابع الكلامي الجدللي .

والواقع أن ابن سينا قد اهتم بدراسة العلية اهتماماً كبيراً سواء تمثل ذلك في جانب نقدي أو جانب إيجابي . كما نجد عنده اهتماماً أكبر بدراسة العلة الغائية وهي العلة الرابعة .

ولكن دراساته حول هذا الموضوع ، موضوع السببية . لا بد أن تؤدي بالدارس إلى التساؤل حول مدى صحة آرائه . وقد وجدنا بعد عرضنا لآرائه كثيراً من أوجه الخطأ عند هذا الفيلسوف .

هذا عن الفصل الرابع ، أما الفصل الخامس فقد عقدناه لمبيان رأى الغزالى في السببية ، والواقع أن الغزالى قد بحث في هذا المجال بجهداً مستفيضاً وبذل جهداً كبيراً حتى توصل إلى الآراء التي قال بها .

ولكن إذا كنا ندعوه اليوم إلى التجديد . فلا بد أن نقف من آرائه موقف الناقد الحالى ، إذ لا يعقل إطلاقاً أن نكتفى بعرض آرائه ثم نأخذ في خام حالات الإعجاب والتقدير حولها كما يفعل ذلك نفر من الباحثين .

وبعد عرضنا لرأى الغزالى ، بينما كيف أنه لم يخرج عن الإطار الكلامي مضيقاً إليه أبعداً صوفية غير واضحة المعالم . فالغزالى في هذا المجال يعد أشعرياً قلباً وقاليماً . وتحسب أننا قلمنا - ونحن بصدق عرض رأيه - دليلاً على ما نقول به وأكثر من دليل .

(١) راجع الفصل الخامس بملل الموجودات في كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا .

وإذا كنا قد قلنا بذلك في أكثر من مناسبة . وحين عرضنا لرأيه في العلم الإلهي ورأيه في موضوع الخلاود^(١) . فإننا نتقدم الآن خطوة نحو التداليل على وجهة نظرنا إزاء الغزالى . ونحن نعلم تماماً وجود رأى مخالف لما نذهب إليه . وإذا جاء هذا الرأى المخالف عن متخصصين في الفلسفة فرحباً بمناقشته . أما إذا جاء عن متطفين حشروا في إطار المشغلين بالفلسفة حشراً . ونفهم للأسف الشديد من يعسل في أشباه أقسام الفلسفة . فليس لنا معهم حديث . إذ في مناقشتنا لهم - كما ذكرنا أكثر من مرة - إضفاء نوع من الأهمية لما يقولون به . ونحن لا نريد لهم ذلك لأنهم ليسوا أهلاً له .

ذكرنا أننا عرضنا رأى الغزالى الذى يقوم على دحض العلاقة الفضورية بين الأسباب والمسببات . وبعد عرضه أظهرنا تناقضات كثيرة وجذت في رأيه هذا . وكشفنا عن طبيعة فكر الغزالى . وكيف جاء فكره متابعة تقليدية للأشاعرة في الوقت الذى كنا ننتظر منه جديداً . ولكن لم يفعل . ولو أنصف الغزالى لفرق بين أساس المعجزة وأساس الأمور المحسوسة .

وقد قلنا في ختام دراستنا لرأيه إنه يحاول سرد آرائه في ثوب المذهب الفلسفى . ولكن المخطط الذى سار فيه دائماً لا يحل المشكلة التي يبحث لها عن حل منطقي ، فالقول بالعادة بعد إيجاعاً في مجال اللامعقول إلى أقصى آماده . بالإضافة إلى شدة غموضها . تماماً كفكرة الكسب عند الأشاعرة كما سترى .

أما الفصل السادس والأخير من هذا الباب ، فيعرض مشكلة السببية عند ابن رشد . وقد أشرنا في بدايته إلى أننا إذا كنا نجد فريقاً من مفكري الإسلام وخاصة المتكلمين والغزالى قد أداروا مباحث السببية حول بيان العلاقات بين الأسباب ومس揆اتها . وهل هي ضرورية أم أنه لا ضرورة بينهما بحيث يرجعون ذلك إلى الله . وإذا كنا نجد نمطاً آخر يدير بحوثه حول دراسة العلل الأربع على النحو الذى وجدناه عند ابن سينا . فإننا نجد عند ابن رشد بحثاً في كل مجال منها . فهو لم يقتصر على دراسة وجه واحد من وجهى المشكلة . بل بحث في الوجه الآخر أيضاً .

(١) راجع هذين الموضوعين في كتابنا : « مذاهب فلاسفة المشرق » . الطبعة الثالثة

كما نبهنا أيضاً إلى أن ابن رشد إذا كان يتابع أرسطو في أكثر من مجال من مجالات دراسته لموضوع السببية . فإنه لم يقف عند حدود أرسطو . بل استفاد من الأفكار الأرسطية في نقده للأشاعرة . وعلى الدارس أن يقرأ بعناية شروحه على أرسطو ، حتى يتبيّن له صدق ما نقوله الآن .

كما أشرنا في ختام دراستنا لرأيه إلى أننا نلاحظ بعض الأنطاء عند ابن رشد . ولعل أبرزها خلطه بين مجالات مادية فيزيقية و المجالات إلهية ميتافيزيقية . ولعل الدارس لخوالة ربطه بين الفول بالأسباب ، و تقرير الحكمة والغاية في الكون يلاحظ هذا تمام الملاحظة . إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة ، ولكننا نجده بعد ذلك يغوص في متأهات لا صلة بين بعضها وبين ما ينبغي أن يكون عليه التحليل الدقيق للعلاقة بين الأسباب والمسبيات . إنه خاط وضرب في متأهات ، أضاعاً عليه إبراز زوايا وأبعاد المشكلة في وحدة متكاملة متناسقة .

ولكن ما يشفع له ، ذلك الجهد الذي قام به في الكشف عن مغالطات فريق من المتكلمين ، بالإضافة إلى الأساس القوي الذي أقام عليه آراءه حول هذا الموضوع ، وهذا الأساس هو التمسك بالعقل ، [[حين ربط بين إنكار العلاقة بين الأسباب والمسبيات (الأشاعرة والغزالى) وبين التقليل من دور العقل .

ولعل هذا هو سبب اختيارنا لخواlette كنموذج للمحاولات التي تعيننا على تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية بصورة ما من صور التجديد الكثيرة التي نسعى إليها . وليس هذا تعصباً من جانبنا لهذا الفيلسوف ، ولكن لأن نظرته تتفق في بعض جوانبها مع المنظور العقلى التجيدى الذى ننظر من خلاله إلى هذه المشكلة ، أو تلك من المشكلات الفلسفية أو الكلامية .

هذا عن الباب الأول بفصوله الستة ، أما الباب الثانى وموضوعه القضاء والقدر ، فقد قسمناه إلى فصلين : فصل أول عن الجبرية والمعزلة وفصل ثان عن الأشاعرة وقد أشرنا في بداية هذا الباب إلى أن القارئ سيجد ارتباطاً تاماً تجديد المذاهب الفلسفية

بين موضوع الباب الأول وموضوع الباب الثاني . سيمجد نسقاً يجمع بينهما في وحدة واحدة .

كما ذكرنا أنشأ في معرض نقد كل من أهل الجبر والمعزلة والأشاعرة ، نصوب على المنهج أساساً . لأننا بالتركيز عليه . نستطيع الصعود إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أو ذلك من المذاهب التي عرضت للبحث في هذا الموضوع . وبدون ذلك سنظل ندور في مجال تقليدي لا في مجال تجديدي .

قلنا إن الفصل الأول من هذا الباب يبحث في آراء أهل الجبر والمعزلة . وقد عرضنا لرأى أهل الجبر ولاحظنا أن النتائج التي توصل إليها أهل الجبر تستند إلى المقدمات التي سلّموا بها وأخذوا في الدوران حولها دون أن يستطيعوا الخروج من الدائرة التي ظلوا فيها يدورون ، تلك الدائرة الجدلية الكلامية .

ويقيني أن أهل الجبر لو كانوا قد تعمقوا في بحث الصلة بين الإرادة الإلامية والإرادة الإنسانية بحثاً دقيقاً عميقاً ، أو بحثوا في الإرادة الإنسانية في حد ذاتها وبعدوا عن هذا الطابع الجدلاني ، لتوصلا إلى آراء لها أساسها القوية العميق ، ولكنهم لم يفعلوا ، فانتهوا إلى ما انتهوا إليه من تصور للمشكلة على هذا النحو الأفقي البسيط .

وقد حاولنا أن نوجه نقادنا . لا إلى رأيهم القائل بالجبر . ولكن إلى الطريقة أو المنهج الذي سلكوه^١ ، والذي أدى بهم إلى ما أدى . إنها الطريقة الجدلية الكلامية الخاطئة بالصعوبات التي لا يبرر لها ، والتي لا تخوا من إشكالات كثيرة لا حد لها .

هذا عن أهل الجبر ، أما المعزلة فقد عرضنا لرأيهم ، وحاولنا توجيه بعض أوجه النقد للمنهج الذي سلكوه . ولعل أبرز أوجه نقادنا أنهم لم يشعروا بالخروج من الدائرة الجدلية الكلامية إلى دائرة أوسع وأشمل ، ومعنى بها الدائرة الفلسفية التي تبحث في مشكلة الحرية في حد ذاتها ، وتحدد العلاقات الدقيقة بين ما نسميه ضرورة إلهية وضرورة إنسانية .

وبانتهاء حديثنا عن المعزلة ، ينتهي الفصل الأول من هذا الباب . أما الفصل الثاني فقد خصصناه كما ذكرنا منذ قليل للأشاعرة . وقد ذكرنا في

بدايتها أننا سنلاحظ ارتباطاً وثيقاً بين رأيهم في السببية ورأيهم في القضاء والقدر.

كما حاولنا نقدم بعد عرض رأيهم . قائين إن آراء الجبرية إذا كانت تمثل موقفاً محدداً برغم ما يشوبه من ضعف في بعض جوانبه ، وأن آراء المعتزلة إذا كانت لا تخلو من دقة وعمق برغم ما فيها من بعض الاتجاهات الخاطئة ، فإن آراء الأشاعرة برغم ما ينطويه من جهد كبير في التوصل إليها ، تمثل الغموض والتناقض والتذبذب إلى درجة كبيرة جداً .

لأنهم مثلاً يحيطون فكرهم عن الكسب بهالة من الغموض حتى يدخلوا في أذهاننا أنها دقّيّة وغميّقة ، وأنها اكتشاف بكر ، ولكن متى كان الغموض معبراً عن دقّة الفكرة ، وقد سبق أن ذكرنا في أكثر من موضع أننا كثيراً ما نجد في الفكر الفلسفي أفكاراً غامضة ، غموضها قد يوحى إلى الأذهان المتسرعة أنها دقّيّة ، ولكن إذا فتشت عنها وقمت بتحليلها ، لم تجد أيها القاريء إلا فكراً أفقىّاً لا فكراً رأسياً .

وبنهاية دراستنا لآراء الأشاعرة ونقد اتجاههم ، ينتهي الباب الثاني الذي ارتبط كما قلنا ارتباطاً أساسياً بالباب الأول .

أما الباب الثالث والأخير فقد خصصناه لابن رشد . وقد سبق أن ذكرنا أننا نتخد من فلسفة ابن رشد ومن اتجاهه ، برغم ما بيننا وبينه من خلاف في وجهات النظر ، معيناً لنا على تجديد النظر إلى المذاهب الفلسفية التي تركها لنا فلاسفة العرب .

في هذا الباب بفصليه عرضنا النقط الفلسفى أساساً يتمثل في ابن رشد وقضية الشرح ، تلك القضية التي تكلمنا فيها أكثر من عشر سنوات .

ونستطيع أن نؤكد أن الدعوة إلى التجديد ترتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع الشرح . ولعل القاريء يذكر أن موضوع الشرح ، شروح فلاسفة العرب وخاصة ابن رشد ، كان جانباً من الجوانب الخمس التي يقوم عليها منهجنا في دراسة الفكر الفلسفي العربي ^(١) .

(١) راجع تصديرنا لكتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق تحت عنوان « منهج ندعو إليه » .

وقد انقسم هذا الباب الثالث إلى فصل أول يهمنا فيه كيف أن الاشتغال بالفلسفة كان وراء نكبة ابن رشد وفصل ثان كشفنا فيه عن آرائه الفلسفية من خلال شرحه لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو .

في الفصل الأول تحدثنا عن عوامل النكبة واختلافنا مع من أرجعوها إلى أسباب سياسية . وأرجعناها إلى أسباب فلسفية . وإذا قلنا أسباباً فلسفية فإننا نعني أساساً الاشتغال بالشرح .

وهكذا يعزى فيلسوفنا على عمله هذا بالبني والطرد . ولكن مهما يكن من أمر فإن فلسفته ستظل مائدة في أذهاننا . أين هم الذين وجهوا هذه التهم إليه ؟ لا نسمع عنهم شيئاً إلا أسماء . مجرد أسماء . ولكننا سنظل نذكر ابن رشد ومذهب ابن رشد طالما ندرس الفلسفة العربية .

هذا عن الفصل الأول من الباب الثالث . أما الفصل الثاني والأخير ، فهو كما قلنا يبحث في آرائه الفلسفية من شرحه الكبير على كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، وبخاصة رأيه حول مشكلة أصل الموجودات في خلال فكرى الأزلية والأبدية .

وقد حاولنا أن نؤكد في بداية هذا الفصل ، أنه من الضروري الرجوع إلى ما تركه هذا الفيلسوف من شروح ، بحيث لا يقتصر على المؤلفات وحدها . بل من العيب التفرقة الحاسمة بين شروحه وبين مؤلفاته ، لأن شروحه قد تضمنت الكثير من آرائه الفلسفية . قلنا هذا حتى لا تثير فلسفته بثراً يسىء إليها ويقدمها مشوهه .

ولا جدوى عندنا في تلك المحاولات التي يقوم بها البعض . والتي تقوم على استبعاد وتجاهل هذه الشروح . ويعيني أننا لو جمعنا بين مؤلفاته وشروحه لتوصلنا إلى نتائج جديدة تختلف اختلافاً تاماً بل رئيسياً عن تلك النتائج العقيمة والتقليدية ، بل والخاطئة والتي توصل إليها نفر من الدارسين ، والتي مازالوا حوطاً يدورون دون أن يتقدموا خطوة إلى الأمام .

هذا ما قمنا به خلال هذا الفصل ، وذلك حتى نتقدم خطوة بل خطوات في سبيل تجديد الفكر الفلسفي العربي . وعلى هؤلاء الذين يختلفون معنا أن يقدموا دليلاً أو أكثر من عندهم إن شاءوا ، يعارضون به ما نقوله . فإن

في هذا خيراً لهم بدلًا من الصياغ والضجيج الذي يبعدنا عن مجال الفلسفة والتألسف ، ونحمد الله تعالى على أن هذا الصياغ قد انبعث في أكثر جوانبه إن لم يكن كلها عن أناس نعتبرهم أشباه دارسين وليسوا دارسين للفلسفة حقاً أو مشتغلين بها ب رغم أنهم يزعمون لأنفسهم أنهم من الدارسين والمشتغلين بالفكرة الفلسفية ! ! !
معنى هذا أننا نعتبر شر وحه على أرسطو بصفة خاصة ، من الجوانب التي تبرز لنا فلسفته . فهو يناقش ويحلل ويفند آراء بدت عنده خاطئة ، بل يدخل في شر وحه جانبياً ليحابياً من مذهبة ولا يقتصر على متابعة أرسطو .

ومهما يكن من أمر ، فهي محاولة تضمن تفسيراً ذاتياً من جانبنا لفلسفته . إذ ليس من العقول أن نظل عند حدود تلك المحاولات التقليدية التي عفى عليها الزمن وأصبحت في خبر كان ، إن صبح هذا التعبير ، بل لا بد بعد أن ندرس تراث هذا الفيلسوف أو ذاك دراسة موضوعية ، أن نتقدم خطوة نحوها ضرورية ، وهي أن يقدم الباحث تفسيره الذاتي لهذا التراث ، وبذلك تختلف التفسيرات والتأنويات حول فلسفة كل فيلسوف .

هذا ما أكدنا عليه خلال دراستنا هذا الفصل . ونود أن نؤكد أيضاً أننا إذا كنا قد اختلفنا مع غيرنا حول تراث ابن رشد وشر وحه بصفة خاصة ، فإن لدينا مبررات لذلك نسبتها قوية . منها مثلاً نقاده الدقيق للأشاعرة . وهو بصدده شر وحه على أرسطو . فهل كان الأشاعرة مثلاً موجودين أيام أرسطو حتى يدعونا البعض إلى الاقتصار على مؤلفاته لأنه لم يكن في الشرح إلا متابعاً لأرسطو ؟ ! !
لقد ترك لنا ابن رشد شر وحه غاية في العمق على أرسطو ، وواجهنا دراستها لا إهمالاً ، وأحسب أن العيب ، إذا لم نفهم فلسفة ابن رشد من خلال شر وحه ليس عيب ابن رشد ، بل عيب الكسالى الذين نظروا إلى الشرح نظرة خاطئة وأرادوا لحقيقة الدارسين أن يكونوا كسالى مثلهم .

بعد أن أشرنا إلى موضوع الفصلين ، لا بد من القول بأن ابن رشد ، إنصافاً له ، قد امتد بالجوانب الفلسفية ، حتى أعطى لها أعظم صورة ووصلت إليها الفلسفة الإسلامية . وإذا كان قد تأثر بأرسطو ، فإننا بدلًا من أن نتخد ذلك ذريعة للهجوم على ابن رشد ، أن نتساءل أولاً : ولماذا اختار ابن رشد جانب أرسطو ؟ .

وما يدلنا — بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه — على أننا ما زلنا ندور إلى حد كبير في مجال الدراسات التقليدية لا التجددية حول ابن رشد وفلسفته، أننا نجعل المعيار هو شرارة المسألة أو الموضوع الذي أثير وكأننا لسنا دارسين للفلاسفة حقاً . بل نجوماً من نجوم الفن .

خذ على ذلك أيها القاريء العزيز مثلاً واحداً : كم عدد الدراسات التي كتبت عن رد ابن رشد على الغزالى وكم عدد الصفحات التي كتبت عن رد ابن رشد على ابن سينا؟ . سوف تجد أيها القاريء العجب العجاب . لقد أفضنا في التحدث عن رد ابن رشد على الغزالى . حتى حفظ الدارسون ذلك عن ظهر قلب ، ولم نركز على رد ابن رشد ونقدة لابن سينا . برغم أننا لو أردنا التجديد لمقلبنا الوضع . إذ أن قيمة رده كفيلسوف على الغزالى كفكرة ، يحتل — أى هذا الرد — أهمية تاريخية أكثر منها فلسفية ، في حين أن رده على ابن سينا يحتل أهمية فلسفية ، لأن قيمة هذا الرد تكمن في كونه فيلسوفاً يرد على فيلسوف مثله .

فإنما إننا اخترنا ابن رشد بالذات ونحن نطالب بالمنهج العقلى التجددى ، برغم الاختلاف بيننا وبينه . فهو أكبر عميد للفلسفة في بلاد العرب دعا إلى تمجيد العقل باعتباره الدليل والحكم . ومن جهة لا أتردد في أن أسلدى الثناء على ابن رشد وفلسفته نظراً لأنه كان صاحب أصرح اتجاه عقلى .

هذا هو ابن رشد فيلسوف المغرب العربي . هذا هو الفيلسوف الذى يجب علينا دراسته مذهبة دراسة دقيقة . إننا نعتقد أننا لن ننفذ إلى اب مذهبة بقراءة عاجلة ، إذ أن كل جانب من جوانب فاسفته يعتمد على الجانب السابق عليه . كما أنك لن تفهم أى فصل من فصول كتابها مالم تكن قد قرأت وأمعنت النظر في كل كلمة من الكلمات التى كتبها ، بحيث إنك لن تجد إلى حد كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية فيلسوفاً من الفلاسفة تشعر بأنك ستخسر خسارة كبيرة إذا أهملته ، كابن رشد .

إن هذا التفكير الذى صدر عن اجتهداد من جانبه فى محاولة للوصول إلى الحقيقة بما تشمله من مجالات عديدة ، إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على أن فاسفته كلما درست وبحثت ، اهتدينا إلى دليل وأكثر من دليل ينهض على دقة تفكيره .

ونعتقد أن واجبنا نحو هذا الفيلسوف يقتضي منا البحث عن كتبه في جميع المكتبات المتفرقة شرقاً وغرباً والعمل على نشرها ودراستها حتى تظهر أمامنا الصورة الصحيحة والدقائق لفيلسوف كبير.

وإذا كنا قد دعونا منذ سنوات إلى تلمس فلسفته من شروحه . ووضعها جنباً إلى جنب مع مؤلفاته ، وأكدنا على هذه الدعوة اليوم ، فإننا نأمل ألا تخل الذكرى القادمة لابن رشد إلا ونكون قد فعلنا شيئاً آخر جديداً تجاه تراثه وأفكاره .

نرجو بعد هذه الدراسة التي ما كتبناها إلا اعتقاداً من جانبنا بأنها ستساعدنا على التقدم خطوة نحو تدعيم المنهج الذي ندعو إليه ، أن تكون قد وفيينا جزءاً من واجبنا نحو مفكرينا وفلسفتنا .

كما نود أخيراً أن ننبه إلى أنه يحق لنا نحن أبناء العروبة أن نختلف ونفتر خ بالقيم الفكرية والمذاهب الحالدة التي تركها لنا فريق من فلاسفة العرب ومتكلمي الإسلام . ويقيني أنهم أضافوا إلى أمجاد العروبة عظمة فكرية كبيرة . إن جهودهم لن تذهب سدى ، وجهودنا نحن العرب في سبيل إحياء فلسفتهم والسعى إلى تجديدها لن تضيع .

ومن جانبنا نقول إننا نأمل تحقيق هذا المنهج العقلاني التجديدي وإرساء قواعده قبل أن نصل إلى اللحظة التي نقول فيها لقد آن لنا أن نستريح . فهل يا ترى ستجد دعوتنا هذه صداقاً لها لدى المشتغلين بالفلك الفلسفى العربي في أرجاء العالم شرقاً وغرباً ؟

محمد عاطف العراقي

مدينة نصر في ٧ نوفمبر عام ١٩٧٣ م

الباب الأول

مذاهب متكلمي وفلاسفة العرب

في السبيبة والعلية

من خلال منظور تجديدي

ويتضمن هذا الباب الفصول الآتية :

الفصل الأول : المعتزلة والجبرية .

الفصل الثاني : الأشاعرة ونقدهم لفرق المخالفة لهم .

الفصل الثالث : الكندي ومشكلة السبيبة .

الفصل الرابع : ابن سينا وعمل الموجودات .

الفصل الخامس : الغزالى و موقفة من مشكلة السبيبة .

الفصل السادس : مشكلة السبيبة عند ابن رشد .

تقديم

في هذا الباب بفصوله الستة : سنعرض لمحطتين من البحث حول مذاهب المتكلمين وال فلاسفة في السبيبية .

المحط الأول نمط كلامي جدل ، ويتمثل ذلك في الفصول : الأول (المعتزلة والجبرية) والثاني (الأشاعرة) والخامس (الغزالى) .

والمحط الثاني نمط فلسفى، يتمثل في الفصل الثالث (الكتندي) والرابع (ابن سينا) والسادس (ابن رشد) .

ولا يعني هذا تشابه الآراء التي تدخل تحت كل نمط على حدة ، بل سنلاحظ اختلافاً في الآراء التي تندرج تحت كل نمط منها . وسيدرك القارئ كيف أن فرقاً كالمعتزلة والأشاعرة تتمسك بالطابع الجدلى ، وع ذلك فإننا سنجد خلافاً رئيسياً بينهما .

كما سيدرك القارئ كيف سيختلف منهج البحث في هذه المذاهب عند فيلسوف كابن سينا ، عن فيلسوف كابن رشد ، برغم أنهما يندرجان تحت النمط الفلسفى .

وإذا كذا قد فرقنا بين نمطين ، وكشفنا عن أسس خاطئة وجدناها عند فلاسفة ومتكلمين ، بحثوا في هذا الموضوع ، ونبهنا عليها أكثر من مرة ، فإن البعض لنا على ذلك ، محاولة الصعود إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الفلسفية أو الكلامية .

الفصل الأول

المعزلة والجبرية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

- أولاً : تمهيد .
- ثانياً : مذهب المعزلة .
- ثالثاً : نص لأحد رجال المعزلة .
- رابعاً : رأى أهل الجبر .

الفصل الأول

المعزلة والخبرية

أولاً - تمهيد :

مشكلة السببية والعالية من المشكلات التي احتلت مكانة بارزة في مذاهب متكلمي وفلسفية العرب . دليل هذا أننا إذا استعرضنا ما ترکه لنا مفكرو العرب نجد أن أكثرهم قد خصص مبحثاً أو أكثر من مباحثه الكلامية أو الفلسفية لدراسة هذه المشكلة ، سواء من زاوية نقدية يحاول فيها الرد على مذاهب من سبقوه في دراسة هذه المشكلة ، أو في زاوية إيجابية يحاول فيها بدوره بيان رأيه والدفاع عنه .

ويرغم أهمية هذا الموضوع ، فإننا نجد أغلب الدارسين للفكر الفلسفي الإسلامي قد غفلوا أو تغافلوا عن دراسته ، أو على الأقل لم يضعوه في منزلة جوانب أخرى استغرقت اهتمامهم .

وما يقال عن التغافل لهذا الموضوع ، نستطيع أن نقوله أيضاً على كثير من الموضوعات الأخرى التي ترتبط به كالبحث في الجوهر الفرد والحركة والسكن والجوهر والعرض والموجود والمعدوم . وهذه موضوعات بحث فيها المتكلمون وفلاسفة العرب .

وهذا التغافل قد أدى بكثير من الباحثين إلى النظر إلى المذاهب الفلسفية والكلامية على أنها مذاهب في الألوهية فحسب ، في حين أننا نجد بين ثانياً هذه المذاهب فكراً ، إذا كان يرتبط بالجانب الإلهي ، إلا أن له طبيعة أخرى غير طبيعة الجوانب الإلهية ، وهذا الفكر هو ما يبحث في موضوعات كتالٍ التي سبق أن أشرنا إليها منذ قليل .

قد يقال إن بحثاً أو أكثر قد كتب عن هذه الموضوعات ، ومنها موضوع السببية ، ولكننا نقول إننا إذا أردنا في هذه الأيام تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فيجب أن ننظر إلى هذا الموضوع ، موضوع السببية ، أو غيره من

م الموضوعات ومشكلات ، نظرة متکاماً . بمعنى عدم الاقتصر على جانب دون آخر ، على إطار معين دون إطار آخر ، وأيضاً عدم حصره في إطار العلاقة بين الدين والفلسفة . لأنه في بعض جوانبه قد تكون له طبيعة أخرى ، غير طبيعة التوفيق بين الفلسفة والدين .

هذه النظرة التجديدية التي ندعو إليها اليوم من جانبنا ، سيمجدها القاريء في هذه الدراسة لهذا الموضوع ، موضوع السببية . فكر فلسي إزاء فكر كلامي ، فكر اعتزالي يقابل فكر أشعري . فكر لأهل الطابع ، يجده معارضه من الأشاعرة وأهل السنة . رأى للغزالى يعارضه رأى لابن رشد . بيان للصلة بين موضوع السببية وموضوع الحرية وال libero أى القضاء والقدر . كشف عن أسس واهية ضعيفنة استند إليها نفر من المتكلمين . وهكذا .

وفي البداية لا بد أن نشير إلى أننا لسنا هنا في مجال التمييز بين الكلمة « سبب » وكلمة « علة » ^(١) فإذا كنا قد اخترنا عنواناً هو « السببية والعالية » ،

(١) السبب ، الجيل . وفي العرف العام هو كل ما يتوصّل به إلى مطلوب أو يتوصّل به إلى غيره . وفي الشريعة هو ما يوصل إلى الشيء ولا يؤثر فيه .

والسبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط ، والسبب غير التام هو الذي يتوقف وجود السبب عليه ، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط ، ويسمى عند الحكماء بالميادا أيضاً ، وهو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته أو في وجوده . وذلك الشيء يسمى سبباً وترادف العلة . فهو إما تام وإما ناقص . وقيل إن كان السبب مستجعاً جمیع شرائط التأدي ، كان التأدي داعماً والسبب ذاتياً ، والسبب غایة ذاتية ، وإنما امتنع التأدي فلا يكون إلا سبباً اتفاقياً [التمانوى : كثاف اصطلاحات الفنون - مجلداً ١ ص ٦٢٦-٦٢٧ من الطبعة القديمة ، وأيضاً : المعجم الوسيط مجلد ١ ص ٤١٣] .

وهذا يتضمن التفرقة بين الموجود بالذات والموجود بالعرض . وبين تكلم عن السبب نقصد ما يوجد منه بالذات لا بالعرض والاتفاق ، كحدوث زلزلة أو رجفة في الأرض عند مishi الإنسان ، أو حدوث كسوف عند موت إنسان ، إذ أن ما يوجد اتفاقياً هو ألا يكون في طباع أحد الأمراء أن يوجد عند الآخر أو لآخر [ابن طمليوس : المدخل لصناعة المنطق ص ٧٠] .

أما الموجود بالذات ، فإنه - فيما يذكر ابن طمليوس أيضاً - يقال في أحد الأمراء : الذي يكون في طباعه أن يوجد له آخر ، أو يوجد لآخر . مثال ذلك النار والإحرار . فإن في طباع النار أن يوجد لها الإحرار ، وكذلك في طباع الإحرار أن يوجد النار . ومثل هذا فهو في طباع الأمراء جميعاً . وقد يكون ذلك في طباع أحدهما فقط ، مثل الموت التابع للذبح . فإن في طبعة الذبح أن يوجد عنه الموت أو به ، وليس في طبعة الموت أن يوجد عنه الذبح .

والتفرقة بين الموجود بالذات والموجود بالعرض ، لا يرى - فيما ذر - إلى محاولة تبرير عدم تأثير الأسباب في مسبباتها ، وبالقول بأن هناك علة حقيقة وعلة أخرى عادية ، وبالقول بأن العلة الحقيقة هي ما يكون مؤثراً في المطلوب حقيقة ، أما العلة العادية فهي ما يدور عليه الشيء وجوداً وعدماً كالنار للإحرار ، فإنه يدور معها وجوداً وعدماً ، لأن عادة المؤثر الحقيقى وهو الله تعالى ، قد جرت بخلق الإحرار عند مساس النار اليابس .

فإن مرد ذلك ، ما يشيع في كتابات الدارسين لهذه المشكلة من متكلمين أو فلاسفة . فأحياناً نرى لفظ « علة » هي التي تشيع في دراسة فياسوف أو متكلم هذه المشكلة ، وأحياناً أخرى نجد أن المفهوم السائد هي لفظة « سبب » .

= أما عن التفرقة بين « سبب » و « علة » ، فإن التأني مثلاً في كشف اصطلاحات الفنون (مجلد ١ ص ٦٢٨) يقول : أعلم أن ما يترتب عليه الحكم ، إن كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ، ولا يكون بصنع المكلف ، كالرقت للصلوات ، يخص باسم السبب ، وإن كان بصنعه ، فإن كان الفرض من وضمه ذلك الحكم كالباعي للملك فهو علة ، ويطلق عليه اسم السبب بجازاً ، وإن لم يكن هو الفرض ، كالشراء ملك المتعة ، فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ « اشتريت » في هذا الحكم ، وهو بصنع المكلف ، وليس الفرض من الشراء ملك المتعة ، بل ملك الرقبة ، فهو السبب ، وإن أدرك العقل تأثيره يخص باسم العلة .

ويقول أبوالبقاء (الكليات من ٢٠٦) : السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء ، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر . وكذا السبب والمعلول ، فإنهما يطلقان عتدهم على ما يحتاج إلى شيء آخر . لكن أصحاب علم المعان يطلقون العلة على ما يوجد شيئاً ، والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل . والحكماء يطلقون على الأول العلة الفاعلية ، والثانية العلة الغائية .

وقد ظهر هذا الترافق في كثير من كتب الفلاسفة الإسلامية وشروحهم على أرسطو . فنجد ابن سينا يستخدم لفظي « سبب » و « علة » ، كل واحدة منها مكان الأخرى . فجارة يقول : أسباب الموجودات وقاربة أخرى يقول : علل الموجودات . ولكن الشائع عنده هو استخدام لفظة علة ، حتى إنه في رسالته « في الحدود » (من ٤١ - ٤٢) يعرف لنا لفظة علة ، ولا نجد ذكرًا لكلمة سبب ، نظرًا لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة . وفي كتبه المنطقية كابحيل وبالبرهان ، نجد أنه تارة يستخدم لفظة « علة » وقاربة يستخدم لفظة « سبب » . وبالنسبة للغزالي ، فإننا نجد لديه نفس المعنى الذي ذهب إليها ابن سينا ، وهذا واضح من كتابه « معيار العلم » (ص ٢٩٣) .

كما ظهر هذا الترافق في شروح ابن رشد على أرسطو . فهو يقول : إن السبب والعلة إسمان متراافقان . وهو يقلاان على الأسباب الأربعية التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية [ص ٢٩ من تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٦٩ من تهافت التهافت] .

أما ابن مسكويه في المواريث والشواميل (ص ٣٠) فيقول : إن السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل ، ولأجله يفعل الفاعل . أما العلة فهي الفاعلة بعينها . ولذلك صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء العرضية وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوية .

والمساكن التي تعرضت لتعريف السبب والعلة والبحث فيما وبيان تراويفهما أو اختلافهما ، لا حصر لها . وبالإضافة إلى ما سبق يمكن الرجوع إلى : الموقف ضد الدين الإيجي جزء ٤ - المرصد الخامس من ص ٩٨ حتى ص ٢٠١ ، وتقorumذهن لأبي الصيل الدافع من ٥ ، وسائل إخوان الصفا رسالة رقم ٤٠ ، ورقم ٤١ ، وأبن سينا : تسعة وسائل في الحكمة والطبيعتين ، الإيميات من الشفاء - الجزء الثاني ، والشيرازى في تعليقاته على إيميات الشفاء لابن سينا ص ٢٢٢ ، د . محمد عاطف العراقى : النزعة المقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٣ وما بعدها ،

A. Lalande : vocabulaire Technique et Critique de la philosophie. P. 127 - 132.

Aristotle : Physics, 8, Ch 3,4, meaphysics, B Dal Ch II.

Collinewood : An Essa on Metaphysics P. 285 - 297.

Encyclopaedia Britannica vol V, P. 63.

ثانياً - مذهب المعتزلة :

أثبت المعتزلة لبعض الحوادث مؤثراً غير الله ، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث مخترع ومنشى على الحقيقة دون المجاز^(١) . كما قالوا إن الفعل الصادر عنه يكون إما بال مباشرة وإما بالتوكال^(٢) .

ومعنى التوكال عندهم ، أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر ، كحركة اليد والمفتاح . فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح ، فكلتا هما صادرتان عنه الأولى بال مباشرة والثانية بالتوكال^(٣) .

والواقع أن المعتزلة – فيما يرى الإيجي^(٤) – عندما أسندا أفعال العباد إليهم ، ورروا فيها ترتيباً . ورروا فيها أيضاً أن الفعل المرتب على آخر يصدر عنهم ، وإن لم يقصدوا إليه أصلاً . لم يمكنهم لهذا . إسناد الفعل المرتب . إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء : لتوقفه على القصد ، فقالوا بالتوكال .

(١) الأشعري : مقالات الإسلامية – جزء ٢ ص ١٩٧ .

(٢) إذا كانت دراسة التوكال تدخل في باب الإرادة وخلق الأفعال ، فإن سبب إشارتنا إليها هنا ، تعلقها بدراسة السبيبة .

ونجد أن نشير إلى أن القول بالتوكال يؤدي إلى حد كبير إلى التسليم بتلازم الأسباب ومسبياتها ، والإقرار بخصوص الأشياء وفعلها . إذ من الملحوظ أن الذين يصلعون بأفعال الإنسان إلى الله مباشرة كالأشاعرة – كما سرني – ينكرون الترابط الضروري بين السبب والمبني ، ويصلعون بهذا الترابط إلى الله مباشرة . فهو الذي خلق لنا عادة ، لأن يترتّب على هذا الفعل المعين مفعول معين ، وهو قادر على خرق العادة في أي وقت يشاء . وهذا على العكس من نظرية الفريق الذي يسلم بحرية الإنسان ، وأنه يؤثر في مجرى الحوادث . انظر في هذا : د . محمد عاطف العراق : النزعة المقلية في فلسفة ابن رشد من ١٦٣ وما بعدها ، ص ١٩٩ وما بعدها (فصل القضاء والقدر) .

(٣) الإيجي : المواقف جزء ١ ص ٢٤٣ ، جزء ٨ ص ١٥٩ . وقد اختلف المعتزلة في ماهية هذا التوكال . يقول الأشعري في المقالات [جزء ٢ ص ٨٤ – ٨٥] :

(أ) قال بعضهم : هو الفعل الذي يكون بسبب مني ويحصل في غيري .

(ب) وقال بعضهم : هو الفعل الذي أوجبه سببه ، فخرج من أن يمكنني تركه ، وقد أعمله في نفسي ، وأعمله في غيري .

(ج) وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذي يل مراidi ، مثل الألم الذي يل الضررية ، والذهاب الذي يل الدفعة .

(د) وقال الإسکافی : كل فعل يتჩاً وقوعه على الخطأ دون القصد والإرادة له ، فهو متوكلاً . وكل فعل لا يتჩاً إلا بقصد ، ويحتاج كل جزء منه إلى تحديد وعزم وقصد وإرادة له ، فهو خارج عن حد التوكلا ، داخل في حد المباشر .

(٤) المواقف جزء ٨ ص ١٥٩ .

ولعل الدارس لرأيهم في التولد يتتساعل : هل في القول بالتولد ما يتنافى مع القول بتأثير الأسباب في مسبباتها تأثيراً ضرورياً وعلى نحو ليس فيه تخلف؟

ونستطيع أن نجيب على هذا التساؤل بالقول بأن هذا التولد يدلنا على تأثير الأسباب في مسبباتها ، ولكنه في بعض زواياه لا يقطع بتأكيد العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسارات على النحو الذي، سناه مثلا بصورة صريحة قاطعة عند ابن رشد .

نوضح ذلك مؤكدين على ما نذهب إليه ، بقولنا إن المعتزلة يذهبون إلى أن المتواترات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر: ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة . وهذه الأخيرة ، منهم من يرى أنها بأسرها فعل لفاعل السبب ، وإن كان معدوماً حال وجود التولد ، ويمثلون لذلك بمن رمى سهماً ومات قبل بلوغ السهم الرمية . فإن الإصابة والآلام الحادثة ، منها ما هو من فعل الميت ، أو أنها كلها حوادث لا محدث لها ، أو أنها من فعل الله تعالى ، لامن فعل العبد الفاعل للسبب ^(١) . وهذا معناه أن يجوز عندهم حدوث هذا بقدرة معدومة وأسباب معدومة ، ويكون الإنسان في محل حدوثه ميتاً أو عاجزاً ^(٢) .

ومنهم من يرى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعاه ، وما كان في محل مبادرته ، فما كان منه على وفق اختياره ، فهو أيضاً من فعله كالقطع والذبح ، وما لا يقع على وفقه ، فليس من فعله كالآلام في المضروب ^(٣) .

وهذا معناه أنهم يسلمون بوجه عام ، بأن من رام دفع حجر مثلاً في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإدته ، فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلاً له ،

(١) المصدر السابق جزء ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً مقالات الإسلاميين للأشرى جزء ٢ ص ٧٨ -

٧٩ - ٨٠ .

(٢) مقالات الإسلاميين جزء ١ ص ٢٧٥ .

(٣) المواقف جزء ٨ ص ١٦٠ .

وهذا الاندفاع بواسطة مباشرة من الدفع متولدة منه ^(١) . أى أن التولد عندهم فعل لفاعل السبب . وهو مقدور له بتوسط السبب ^(٢) .

لعلنا لاحظنا مما سبق ، كيف أنهم يؤكدون على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه ، وإن كانوا يشيرون أحياناً إلى نسبة بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة . وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على نوع من التردد وعدم القطع برأي حاسم واضح . وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية ، التي لا تسمو إلى مرتبة البرهان اليقيني .

ولكن ب رغم هذا . يمكننا أن نقول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب في مسبباتها على وجه الضرورة والتلازم . إذ من الواضح أن التوليد يعتمد على القول بالأسباب فخاسته هو اختلاف المولدات بحسب اختلاف أسبابها .

وإذا كان المعارضون لهم يقولون بأن نسبة القدرة إلى العبد ، تتعارض مع قدرة الله ، فإنهم يردون عليهم بأن الله قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة وال قادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة ، ولذلك يتصرف بالاقتدار على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة .

هذا بالإضافة إلى أن الله إذا كان قد خلق لنا قدرة ، فإنه يجب القول — فيما يرون — بأن هذه القدرة تؤثر فيما يقارنها من الأفعال ، وأن الأسباب موجبة لمسبباتها ^(٣) .

كما أنه من الخطأ وصف الله بالقدرة على أن يجمع بين القطن والنار ، ولا يقع إحراق . وبين الحجر على ثقله والجح على رقته ، ولا يفعل هبوطاً ^(٤) إن هذا يقوم عندهم بطبيعة الحال على اعتقادهم بأن الخالق قد وضع للكون نظاماً وأودع في المخلوقات قوى تصدر عنها آثارها بطريق التوليد والسببية .

وبالإضافة إلى دفاعهم عن نسبة أفعال الإنسان له ، وردتهم على من خالفوهم فإنهم في معرض التأكيد على أقوالهم و الدفاع عنهم عنها ، يسوقون الحجج الآتية :

(١) المواقف - جزء ٨ من ١٦٠ ، وأيضاً : الإرشاد الجنوبي ص ٢٣٠ .

(٢) الإرشاد الجنوبي ص ٢٣٠ .

(٣) مقالات الإسلامية للأشعري جزء ٢ ص ٨٨ .

(٤) المصدر السابق جزء ٢ ص ٢٢٠ .

- ١ – الأفعال التي تسمى متولدة تختلف باختلاف القدرات الثابتة للعبد . فالأيدي القوية تقوى على حمل مالا يقوى على حمله الضعيف . ولو كان الفعل المتولد واقعاً بقدرة الله ، لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعف وعدم تحرك الجردة بالاعتماد على الأيدي القوية ، بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الجردة ^(١) .
- ٢ – الشرع قد ورد فيه الأمر والنهي بالأفعال المتولدة والأفعال المباشرة . فإن الإيلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار ، كلها أمور مأمورة بها على جهة الندب أو الوجوب . وإيلام مالا ينبغي إيلامه منه عنه . فلولا تعلق هذه الأفعال بالقدرة الحادثة ، لما حسن التكليف بها والتحث عليها ، كما لا يحسن التكليف بمحاجة الجنواه والألوان التي ليست مباشرة بالقدرة ، فهي بواسطة ^(٢) .
- ٣ – المدح والذم : نرى العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال . كما يحكمون باستحقاق الثواب والعقاب . وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنها من فعل العبد ^(٣) .
- ٤ – العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة . ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه . وإذا كان كل فعل واقعاً بقدرة الله ، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء ، فما معنى الطلب إذن ؟ وما معنى المطلوب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه ، وبين مطالعته بأفعاله ^(٤) ؟
- ٥ – من الإسناد الحقيق لا من المجاز ، أنتا تنسب الفعل إلى العبد دون الله . كقولنا حمل فلان الثقيل ولمزيداً بالضرب . وهذا يدل على أن الفعل منه ^(٥) . وهكذا يحاول المترندة الدفاع عن آرائهم ، وبينين أنه من الشيء الطبيعي ومن المعمول أن تنسب أفعال الإنسان إليه بحيث تكون هناك علاقة بين الأسباب ومسبياتها ، وبينين أن كل فرد يعتقد بهذه ، وليس من المناسب أن يعتقد بغيره . يقول الخلياط : لا أعلم أحداً موحداً ولا موحداً إلا وقال إن في هذا العالم أشياء خفيفية إذا خللت وما طبعت عليه ، علت كالنار والدخان وما أشبههما ،

(١) الموقف للإيجي جزء ٨ ص ١٦٠ ، وأيضاً : التهيد بالقالب ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٢) الموقف جزء ٨ ص ١٦١ .

(٣) المصدر السابق جزء ٨ ص ١٦١ .

(٤) الإرشاد الجويني ص ٢٠٣ .

(٥) الموقف جزء ٨ ص ١٦١ .

وأشياء ثقيلة من شأنها المبوط : إذا خللت وما هي عليه ، تركت كالحجر
وما أشبهه وأن الحى يتحرك من ذات نفسه ، والميت بحركه غيره . وهذا قول
الناس أجمعين ^(١) .

ثالثاً - نص لأجد رجال المعتزلة :

يقول القاضى عبد الجبار المعتزلى فى كتابه « الخيط بالتكليف » ^(٢) (جمع
الحسن بن أحمد بن متوى مايلى ^(٣)) :
الكلام فى التولد .

باب فى التولد كالمباشر فى أنه فعل للعبد .

اختلف الناس فى كيفية إضافة الأفعال إلى فاعلها ضرورة من الاختلاف ،
ففيهم من قال : لا فعل للعبد إلا ما يحل قلبه من الإرادة ، وربما أضاف
بعضهم إليها الفكر وبجعلوا ما يوجد في جوارحه وأبعاضه وأطرافه ليس بفعل له
من الحركات ونحوها ، هذا هو المحكى عن الجاحظ وعامة . ثم اختلفوا ، فيجعل
ثانية ماعدا الإرادة حدثاً لا يحدث له ، يجعل الجاحظ ماعداها مما يقع
طبعاً ، وأنه لا يقع باختياره إلا الإرادة ، وقال بعضهم : إن كل ماجاور
غير حيز الإنسان ، فهو من خلق الله تعالى بليجانب الخلقة ، بمعنى أن طبع
الأجسام على حد تندفع أو تذهب ، وهذا محكى عن النظام .

وأما معمر فإنه يقول : إن المتواترات أجمع ، وكذلك جميع الأعراض
فهي فعل الأجسام الموات بطبعاتها ولا فعل الله إلا نفس الحال ولا للعبد عنده
فعل سوى الإرادة ، وذهب بعضهم إلى أن الذى يوجد في حيز الإنسان هو
فعله دون ماتعداه ووجد في حيز غيره ، وبجعلوا ماتعداه مما تفرد - جل وعز - به ،
وهذا هو مثل مذهب الحجرة فى قوله بالكسب ، وقد حكى نحوه عن صالح
قبة . وقال بعضهم : بل كل ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو من فعلنا ،

(١) الانتصار ص ٤٠ .

(٢) حققه عمر السيد عزيز ورابعه الدكتور أحمد فؤاد الأهواوى .

(٣) ص ٣٨٠ - ٣٨١ .

حتى جعلوا اللون والطعم والإدراك والعلم وغيرها فعلاً لنا على طريقة كثير من البغداديين ، فهذه مذاهب الناس في الأفعال المولدة .

والذى عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد ، حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة ، فهو فعل العبد ، وما ليس هذا حاله ، فليس بمتولد عنه ولا يضاف إليه على طريق الفعلية ثم لا يجوز أن يحدث ولا يحدث له ، ولعل الذى أدى الكل إلى ما قالوه ، هو أنهم زعموا أنه إنما يصلح أن يجعل الفعل فعلاً للعبد أو لغيره ، على وجه يصبح أن يفعله ويصبح أن لا يفعله ، من دون واسطة ، فأما ما ليس يجوز أن لا يفعله بدلاً من أن يفعله أو لا يجوز أن يتركه أو يفعل ضدة في حالة فاييس يفعله ، ورأوا أنه عند وجود الإرادة وزوال العوارض لا بد من وجود المراد ، فأخرجوه عن كونه فعلاً له ، وكذلك الفكر وما شاكله نحو الاعتماد وغيره من الأسباب التي لا تجوز عند وجوده ، إلا أن يوجد المسبب ، فقالوا : فالذى يصلح أن يجعل فعلاً له هو نفس الإرادة ، أو نفس الأسباب التي يفعلها في نفسه دون غيره من الأفعال ، فإذا بينما أن الذى دل على أن السبب فعله يقتضي أن المسبب فعله ، أو ذكرنا فيه ما يخصه من الدلاله ، فقد استقام ما أردناه ، وبطلت هذه المذاهب ، والأصل في هذا الباب أن إنما ثبت المبتدأ فعلاً لنا لوقوعه بحسب أحوالنا ودعائينا . وهذا قائم في المولدة ، لأن الكلام والكتابة والآلام وغيرها ، تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال ، فيجب أن تكون أيضاً فعلنا ، ولو جزئنا والحال هذه ، أن لا يكون ذلك فعلاً لنا ، بل جزئنا مثله في نفس الإرادة أو في نفس الأسباب ، وإذا استمرت الطريقة في الفعلين من الإرادة والمراد ومن السبب والمسبب ، فليس بأن نجعل الإرادة فعلنا دون المراد أولى من خلافه ، فيجب كونها جميعاً حادثتين من جهةتنا ، وليس يمكن أن يقال إنما صارت الإرادة وغيرها من الأسباب فعلاً لنا لكونه مبتدأ فقط ، لأن فعل الغير أيضاً مبتدأ ، وليس بحدث من جهةتنا ، لما لم يكن واقعاً بحسب أحوالنا ، فعرفنا أن الاعتبار بما قلنا دون غيره .

رابعاً - رأى أهل الجبر :

لعلنا قد لاحظنا حتى الآن كيف ارتبط البحث في العلاقة بين السبب والسبب بموضوع القضاء والقدر ، بمعنى أن المعتزلة إذا كانوا قد ذهبوا إلى تأكيد القول بحرية الإرادة الإنسانية ، فإن هذا الرأي يرتبط بقولهم بتلازم الأسباب والسببيات .

وإذا كان الأشاعرة قد قالوا بفكرة الكسب حين بحثهم في مشكلة الحرية ، فإن هذا القول – كما سترى – قد ارتبط برأيهم في العلاقة بين الأسباب والسببيات . وما يقال عن المعتزلة والأشاعرة ، يقال أيضاً عن الجبرية . فإذا كان أهل الجبر يقولون إن الله هو الذي يخلق فيما الأفعال ، فإن هذا يترتب عليه قطعاً إنكار العلاقات الضرورية بين سبب وسبب في مستوى هذا العالم الذي نعيش فيه .

فأصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخلص ، قد ذهبوا إلى أنه لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة ، بل هي بمنزلة الحمادات فيها يوجد منها^(١) وإذا نسبت الأفعال إلى المخلوقين ، فإنما تنسب مجازاً كما يقال زالت الشمس ودارت الرحي وجرى الماء^(٢) إلخ ..

(١) التهاني : كشاف اصطلاحات الفنون – جزء ١ من ٢٨٣ ص ٢٨٣ من الطبعة الجديدة .

(٢) الشهريان : الملل والنحل جزء ١ من ٨٦ – ٨٧ وأيضاً : عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .

الفصل الثاني

الأشاعرة ونقدهم لفرق المخالفه لآرائهم

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : مقدمة

ثانياً : نقد الأشاعرة لأصحاب الطبائع

ثالثاً : نقد الأشاعرة للفلاسفة

رابعاً : نقد الأشاعرة للمعتزلة

خامساً : رأى الأشاعرة

سادساً : نص لأحد رجال الأشاعرة

« لما كان علم الكلام ^(١) يقصد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنها صحيحة ، عرض لأصحابه أن ينصروها بأى نوع من أنواع الأقوایل اتفق : سوفسطائية كانت ، جاحظة للمبادئ الأولى ، أو جدلية أو خطبية أو شعرية . وصارت هذه الأقوایل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنيتها : مثل إنكارهم وجود الطيائع والقوى ورفع الضروريات الموجدة في طبيعة الإنسان ، وجعلها كلها من باب الممكن ، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسبيات » .

[ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة — المجلد الأول ص ٤٣ — ٤٤]

(١) يقصد به أساساً آراء الأشاعرة .

. الفصل الثاني .

الأشاعرة ونقدّهم للفرق المخالفه لآرائهم

أولاً - مقدمة :

نستطيع أن نقول إن الدارس لكتب الأشاعرة ، يرى أنهم لم يكتفوا بتقريب مذهبهم والدفاع عن آرائهم . بل إننا نراهم يفيضون في نقد آراء الفرق المخالفة لهم . وهذا يعد شيئاً طبيعياً ، إذ أن القول برأى من الآراء فيه اختلاف عن الآراء الأخرى . لابد أن يحتوى على الرد والنقد لآراء تتجه اتجاهها مختلفاً عنه .

وهذا نجد عند الأشاعرة قسمًا نقدياً يتمثل في نقد أصحاب الطبائع ونقد الفلاسفة ونقد الأشاعرة ، ثم نجد عندم أيضاً جانباً إيجابياً يتمثل في دفاعهم عن موقفهم الذي مالوا إليه وأكدوا على القول به .

و قبل أن نشير إلى موقفهم النكدي ثم نعرض لبيان مذهبهم ، نود أن نقول إن منهم أو من أهل السنة بوجه خاص^(١) ، من يرى أن اعتقاد الناس في الأسباب العاديه ، أى ثبوت التلازم بين أمر وامر وجوداً وعدماً بواسطة التكرر ، على أربعة أوجه :

١ - الاعتقاد بقدمها واستقلالها بالتأثير في طباعها ، أى حقائقها ، من غير تدخل من الله تعالى . وهذا - فيما يزعمون - مذهب كثير من الفلاسفة والطبياعيين .

٢ - الاعتقاد بمحدوتها وتأثيرها فيها قارنها ، لكن ليس في طباعها ، وإنما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة ، ولو نزعها منها وهؤلاء مبتدعة :

٣ - الاعتقاد بمحدوتها وعدم تأثيرها فيها قارنها ، لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها ، بل بعزمها لما قارنها وعدم تختلفها . وهذا الاعتقاد - فيها يرون -

(١) السنوسى : في أصول الدين ص ١٠٩ - ١١١ - ١١٣ .

يؤدي بصاحبها إلى الكذب ، لأنَّه يستلزم إنكار معجزات الأنبياء وإنكار ما أخبروا به من أحوال الميت والقبر والآخرة . لأن ذلك كله من باب خوارق العادات التي تختلف فيها الأسباب العادلة عما يقارنها .

٤ - الاعتقاد بخدوث الأسباب العادلة وعدم تأثيرها فيها قارنها لابطعها ولا بقعة جعلت فيها ، بل لأن الله جعلها إمارات ودلائل على ما شاء من الحوادث من غير ملزمة عقلية بينها وبين ما جعلت دليلاً عليه . ولهذا صبح أن يخرق الله العادة فيها لمن شاء وفي أي وقت شاء . وهذا الاعتقاد - فيما يقولون - هو الحق والقائلون به هم المؤمنون وأهل السنة .

ثانياً - نقد الأشاعرة لأصحاب الطبائع :

يمكننا القول - اعتماداً على ما يذكره الخياط^(١) - إنَّ أهل الطبائع هم الذين يؤكدون على القول بوجود طبيعة ثابتة لكل شيء ، بمقتضاهما يصدر فعله . فالخياط يذكر أنهم يرون أن المطبوع على أفعاله لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال ، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين ، والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد ، وأن من تكون منه الأشياء المختلفة ، هو اختار لأفعاله ، لا المطبوع عليها .

وقد وجه الأشاعرة نقادهم إلى أصحاب الطبائع في عدة زوايا . وسرى بعد تلخيص موقفهم وعرضه في عناصر محددة ، أن هذا النقد في جانبهم يعد من بعض زواياه متهاوناً وتنخلله المعاندة التي لا تزيد . وهذا كله إن دل على شيء ، فإما يدل على ضيق أفقهم ، وأنهم يدبرون أقوالهم حول أسس واهية قد لا تستحق من الدارس مجرد الالتفات إليها .

١ - يرى الأشاعرة أن ما ينادي به أصحاب الطبائع ، من أنهم يعلمون حسناً واضطراراً أن الإحرق والإسكار الحادثين عن حرارة النار وشدة الشراب ، يعد جهلاً عظيماً . وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب وبجاورة النار وكونه متغيراً بما كان عليه فقط . أما العلم بأن هذه الحال الحادثة المتعددة من فعل من ، فإنه غير مشاهد ، بل مدرك بدقائق الفحص والبحث . فمن قائل إنه فعل قديم مخترع قادر ، وهو الحق الذي نذهب إليه . ومن قائل إنه

(١) الانتصار ص ٢٣ .

من فعل الإنسان الذي جاور النار وتناول الشراب ومتولد عن فعله الذي هو سبب الإحرار والإسکار . وفي قائل إنه من فعل الطبع في الجسم . ومن قائل بأن الطبع عرض من الأعراض . وهذا التخبط – فيما يرى الباقلاني – يدل على فساد فكرتهم ^(١) .

ومن الواضح أن هذا النقد من جانب الأشاعرة يعد خاطئاً في أكثر زواياه . ولاتدرى من جانبنا أين التخبط الذي يقول به الباقلاني . كل ما يوجد هو خلاف حول تفسير العلاقة بين السبب والسبب . وهذا الخلاف لا يعد تخبطاً فيها يزعم الباقلاني ، بل محاولة للوصول إلى التفسير الصحيح .

٢ – لو جاز وقوع بعض الحوادث مثل الشبع والری والصمة والسموم وغيرها . عن طبع ليس بمحى ولا قادر ولا قاصد ، لأدى هذا إلى وقوع الإرادة والنظر والكتابة عن طبع ليس بمحى ولا قادر ولا عالم . ولو جاز استغناه بعض الحوادث عن محدث . بحاجة غنى سائرها عن ذلك . فلما كان جهة تعلق الإرادة بفاعل حي قادر ، هي كونها فعلاً محدثاً دون كونها إرادة ، ثبت أن سائر الحوادث المشاركة للإرادة في صفة الحدوث محتاجة إلى ما تحتاج إليه الإرادة من فاعل حي قادر ^(٢) .

٣ – لو كان الإسکار والشبع والری ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسوئي والتسميد وشدة الشمس ، لوجب أن تزداد هذه الأمور طالما أن الأجسام متحتملة لها عند وجود أمثل ما أوجب ذلك وتناوله . فن الواجب أن يزيد الزرع وينمو ، وإن بلغ حد النهاية في مستقر العادة ، إذا أديم سقيه وأكثر تسميمه وإظهاره للشمس حتى يزيد بذلك أبداً وينمو ، وأن توجد له هذه الأمور في غير زمان الزرع كما توجب ذلك في وقت عادة خروجه . وإذا علمتنا أن السق والتسميد يؤديان إلى تلفه بعد أن يبلغ مقداراً ما ، وأنه لا يوجب له ذلك في غير زمان نمائه ، استدللنا على سقوط ما قاله أصحاب الطبائع . فلو أن الإنسان مثلاً أكل وشرب فوق شبعه وطاقتة ، لم يحدث له أبداً من الشبع والری مثل ما يحدث له عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب ، بل إن ذلك ينقلب عليه ضرراً وألمًا . وإذا

(١) التمهيد ص ٤١ - ٤٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١ .

كان هذا هكذا . وجب بطلان ما قالوه ، وفسد أن تكون الطبائع التي هي في هذه الأشياء بزعمهم موجبة لهذه الأمور ^(١) .

هذه أوجه نقد متکلم أشعري وهو الباقلاني . المذهب أهل الطبائع ولعل المطاع على هذه الوجه من النقد . يلاحظ تماماً ما انطوت عليه من مغالطات لا حصر لها . وأهمها — فيما نرى — بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه ، أن أصحاب الطبائع إذا كانوا — كما لاحظنا — يركزون على تحديد خصائص ثابتة لأفعال كل شيء ، فإنهم يعلمون تمام العلم أن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابته . إذ من الأفكار الأولية عندهم أن زيادة الشيء والرُّى إلى درجة تزيد عن حاجة الجسم ، تؤدي إلى ضرر للجسم ، أي تقلب ضدها لهذا الجسم . فالجسام عندما تأخذ حاجتها من الماء مثلاً ، فإن هذا يقوم على خصائص ثابتة للجسم وخصائص محددة للماء . ولا بد من القول بالعلاقة بينهما ، تلك العلاقة التي تظهر تماماً إذا عرفنا خصائص كل من الجسم والماء . فإذا كان أصحاب الطبائع يذهبون إلى هذا ، فإن نقد الأشاعرة لهم يعد نقداً لا أساس له .

هذا بالإضافة إلى أن أصحاب الطبائع يدركون تماماً أن زرع نوع ما من المحاصيل في غير زمانه يؤدي إلى عدم نموه ، طالما أن العلاقة ثابتة محددة بين الجو مثلاً ، وبين هذا النوع من المحاصيل . فلماذا إذن ينقدتهم الأشاعرة .

إن هذا النقد إن صدر عن شيء ، فإنما صدر عن أساس واهية بحيث إننا نتعجب كيف يصدر عن هذا النقد عن أناس يزعمون أن مذهبهم هو وحده دون غيره مذهب أهل الحق ويحذرون بذلك بحيث يملأون الدنيا صياغات وضجيجات . وبرغم ذلك ، فإننا لانعدم وجود أنصار ومؤيدون لهم يتبنون مذهبهم ويؤيدون كل ما فيه ، برغم أن أكثر ما فيه ، هو من ذلك النوع الذي كشفنا عنه .

ثالثاً — نقد الأشاعرة للفلاسفة :

يستدل الفلاسفة — فيما يذكر عنهم الإيجي ^(٢) — على رأيهم في السببية بأدلة منها :

(١) المصدر السابق ص ٤٢ .

(٢) المواقف جزء ٤ ص ١٢٨ وما بعدها .

١ - عندما نشاهد الماء يوجب البرودة . والنار توجب السخونة : نقطع بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة . إذ أن اختلاف الأثر وتعدده يدلنا على اختلاف المؤثر وتعدده . ومن هنا يظهر أنه كلما تعدد المعمول تعددت العلة . وينعكس بعكس النقيض ، إذ أنه كلما اتعددت العلة اتعدد المعمول .

٢ - لو كان الواحد الحقيق مصدرًا لأثرين كـ(أ) ، (ب) مثلاً . لكن مصدرًا لـ(أ) ولا (ليس أ) . لأن (ب) ليست (أ) ولكن أيضًا مصدرًا لـ(ب) ولا (ليس ب) ، وهذا تناقض .

٣ - لابد من الاعتقاد بالإيجاب الذاتي . بمعنى أن الأشياء المادية تنفع أفعالها لا عن إمكان و اختيار ، بل بطريق العلة أو الطبيعة . وإذا كانت هذه بعض أدلة الفلسفية التي يحاولون عن طريقها رد كل شيء إلى أسبابه المحددة والضرورية ، فإن الأشاعرة – وهم الذين تحمل آراؤهم طابع الجدل والمغالطة إلى حد كبير – قد نقدوا هذه الأدلة .

فهم يردون على النقطة الأولى بقولهم إن الاستدلال على تغير طبيعة الماء والنار إنما هو بالاختلاف والتعدد . فإننا لما رأينا ناراً ولا برد معها كما كان مع الماء ، ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار ، علمنا بتناقض أثر كل منها أنهما مختلفان . إذ لوتساويا لا متنع تخلف الأثر . فلو رأينا أثراً مختلفة متعددة بلا تناقض ، لم يمكننا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددتها . بل هذا هو المتنازع فيه ^(١) ..

ويردون على النقطة الثانية بقولهم : إننا لا نسلم أن في صدور (أ) مصدر (لا) تناقضياً ، فإن نقيضاً صدور (أ) هو (لا صدور أ) ، وأما صدور (لا) ، أي صدور (ب) فلا ينافي قصبه . وإن قيل إن التناقض لازم ، لأن الجهة التي هي مصدر لـ(أ) ، إن كانت مصدرًا (لغيرها)؛ صدق أن هذه الجهة ليست مصدرًا لـ(أ) ، فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ(أ) وغير مصدر لـ(أ) وهو متناقضيان ، قلنا إنما ينافي مصدران لو كان الزمان فيهما متهدداً ، وهو متنع ^(٢) .

(١) المصدر السابق جزء ٤ ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق جزء ٤ ص ١٣٢ - ١٣٣ .

أما النقطة الثالثة فإنهم يردون عليها أيضاً . فإذا كان الفلاسفة – كما سبق أن أشرنا – يذهبون إلى أن هناك إنجاباً ذاتياً . أى يعتقدون بأن الله سبب في وجود المكنات لا بالاختيار ، بل بطريق العلة أو الطبيعة . إذا كان الفلاسفة يذهبون إلى هذا ، فإن أهل السنة يرون أنه لا إشكال في كثرة من يعتقد هذا ، لأن من لازمه إنكار القدرة والإرادة الأزليتين . ومن لازمه قدم العالم ، وتكذيب القرآن في قوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار » ^(١) .

رابعاً – فنقد الأشاعرة للمعتزلة :

إذا كان الأشاعرة قد نقدوا آراء الفلاسفة الذين يعتقدون باللازم الضروري بين الأسباب ومسماها ، فإنهما في القسم النطوي من دراستهم لموضوع السببية ، قد اهتموا أيضاً بالرد على المعتزلة فيما يتعلق بفكرة التوليد ؛ التي سبق أن أشرنا إليها . وقد نقدوا هذه النكرة في عدة وجوه . بهمنا الآن الإشارة بمحاجز إلى أهمها .

١ – يلزم عن التوليد إما اجماع قادرين مستقلين على مقدور واحد ، وإما الترجيح بلا مرجع . وذلك لأنه إذا التصدق جسم بكاف قادرين ، وجذبه أحدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه إلى جهته ، فإن قلنا إن حركة ذلك الجسم . وهي واحدة بالشخص . تولدت من حركة اليد ، فإن هذه الحركة لا تخرج عن كونها إما بالحركةتين معًا أى بالدفع والجذب معًا ، فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير ، وهذا مستحيل . وإنما بأحدهما فقط . وهو تحكم شخص معلوم بطلازه ^(٢) .

٢ – القول بالتوليد – فيها يقول الجويني ^(٣) – يجر على معتقده فضائح تأباهما العقول ويدرك فسادها بالبداية . وذلك أن من رى سهمًا ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية ، ثم اتصل بها وصادف حيًّا ، ولم يزل الجرح سارياً ، إلى الإفشاء إلى زهق الروح في سنين ، وكل ذلك بعد موت الرامي ، فهذه السوابقات

(١) المقدمة في أصول الدين السنوي ص ١١٥ .

(٢) الموقف للإيجي جزء ٨ ص ١٥٩ .

(٣) الإرشاد ص ٢٣٣ .

والآلام أفعال للرائي . وكل ذلك بعد موت الرائي وقد رمت عظامه . ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل إلى الميت .

ومن الواضح — فيها يبدو لنا — أن هذا القول من جانب الجريئ إنما هو من قبيل الخيال كما يحفل بالمناقضات التي لا حصر لها . ومن الغريب أن يكون قول كهذا القول ، واقعًا في سطور قليلة . محتويًا على هذه الأخطاء . ولكن هكذا يقرر الأشاعرة قضياباهم التي يحاولون صياغتها بمسحة فلسفية جاهلين أو متجلجين . أن الفلسفة أسمى من أقوالهم هذه وما يدور مدارها .

٣ — ما وصفه المعتزلة بكونه متولدًا . لا يخلو إما أن يكون مقدورًا أو غير مقدور . فإن كان مقدورًا كان ذلك باطلًا من وجهين :

أحدهما : أن السبب على أصولهم موجب للسبب عند تقدير ارتفاع الموانع . فإذا كان السبب وجهاً عند وجود السبب أو بعده ؛ فينبغي أن يستقل بوجوبه ولا يستغنى عن تأثير القدرة فيه^(١) .

ثانيهما : أن السبب لو كان مقدورًا ، لتصورنا وقوعه دون توسط السبب والدليل على ذلك أنه حين يقع بقدرة الله تعالى ، ولم يتسبب العبد فيه ، فإنه يقع مقدورًا له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب .

وإذا كان القول بأن المتولد يكون مقدورًا ، يعد باطلًا ، فلم يبق بعد ذلك فيما يرى الأشاعرة — إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور . وإذا قضى بذلك قاض كان مصريحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب . فإن شرط الفعل كونه مقدوراً لفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له ، جاز أيضًا المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضيه ليست فعلاً لله ، ولكنها واقعة عن سبب موجب لما عداته ، وذلك خروج عن الدين وانسلاخ عن مذهب المسلمين^(٢) .

وهكذا يحاول الأشاعرة في هذه النقطة الثالثة نقد فكرة «المتولد» عن طريق دحض كونه مقدورًا أو كونه غير مقدور ، حتى ينتهي بهم هذا الدحض إلى أنه لا مفر من إرجاع الأمر كله إلى الله . دليل هذا ما يذهب إليه الباقلانى حين يرى

(١) المصدر السابق ص ٢٣١ ، وأيضاً : التهديد للباقلانى ص ٢٩٦ - ٢٩٨ .

(٢) الإرشاد ص ٢٣٢ .

أن الألم الموجد عن الشرب والكسر الحادث عن الزج وذهب الحجر الموجد عند الدفعه وغير ذلك من الحوادث الموجدة عند وجود حوادث أخر ، لاتعد كسباً للضارب الدافع على جهة التولد . بل هي مخربة لله وغير كسب لأحد من الخلق ، أى أن الله تعالى ينفرد بخلقهها ^(١) .

خامساً – رأى الأشاعرة :

لعلنا قد لاحظنا حتى الآن كيف أن الأشاعرة قد اهتموا في القسم النقدي من دراستهم لمشكلة السبيبية والعلمية بالردد على آراء أصحاب الطبائع والنلاسفة والمعزلة . والدارس لردهم على هذه الآراء يدرك تمام الإدراك أنهم لم يكونوا يهتمون كثيراً بمناقشة أفكار من ردوا عليهم بقدر اهتمامهم بمجرد الدوران حول فكرتهم بحيث يكونه هذا النقد مصبوغاً إلى حد كبير بصبغة الإعلان عن فكرتهم ، أى تسلط الأصوات حول فكرتهم بحيث تكون ما عداها من أفكار أفكاراً خافية شاحبة . وهذا أسوأ مانجده في آرائهم النقدية . بمعنى أن اعتقادهم بفكرتهم والإيمان بها إيماناً مطلقاً ، جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق في مذاهب مخالفينهم ، بل حجبوا ما فيها من أفكار صحيحة ، حتى تكون فكرتهم هي وحدها – فيما يظنون – المكرة الصائبة الصحيحة .

نود الآن أن نعرض لمذهبهم في هذا المجال وكيف دافعوا عن آرائهم . ذهب الأشاعرة إلى أن جميع المكبات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة ، وأنه تعالى قادر مختار ، فلا يجب عنه صدور شيء منها .

وعلى أساس هذه الفكرة قالوا إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة ، إلا بإجراء العادة ، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحرق عقب مماسة النار ، والرئي بعد شرب الماء . فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحرق والرئي ، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى . فله أن يوجد المماسة بدون الإحرق ، وأن يوجد الإحرق بدون المماسة ، وكذلك الحال في سائر الأفعال . وإذا تكرر صدور فعل منه ، وكان دائماً أو أكثرياً ، يقال إنه فعله بإجراء العادة وإذا

لم يتكرر أو تكرر قليلاً ، فهو خارق للعادة أو نادر . ولو أجرى الله العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب البسيط . ولا يفعل الألم العظيم الكبير عند شدة الضرب ، بيل يفعل ماينافيه من الذات : لوجب أن يكون الضرب البسيط مولداً لعظيم الألم ، وشديده مولداً ليسير الألم^(١) .

معنى هذا أن السبب عندهم لا يصدر عن السبب ، وإنما يصدر المسبب عند وجود السبب ، وكأنه لا توجد أية خصائص ثابتة محددة للأشياء !!

يدلنا على هذا ما يقوله السنوسى : « فشرك الأسباب العاديه سببه عمى البصيرة ، والاغترار بما ظهر للحس من اقتران حادث بحادث ودورانه معه وجوداً وعدماً على ما شاء المولى ، كدوران طبخ الطعام مع قرينه من النار مثلاً ، وستر العورة مع لبس الثوب . . . فاعتقد الناظر في ذلك ، إذا كان أعمى البصيرة ، أن ذلك السبب العادى هو الذى أثر في وجود ما اقترن معه ، وأنه ليس من فعل المولى»^(٢) .

ونود أن نشير إلى أن هذا الرأى يرتبط بمذهب الأشاعرة في الجوهر الفرد .
نوضح ذلك بالقول بأنهم إذا كانوا - فيها سبق أن أشرنا - قد حاولوا إثبات قدرة الله التي لا حد لها، فإن هذا يرتبط تماماً بنظرتهم في أن الجراهر ممكنة لاضروريه، كما أن الأعراض التي تلحقها والأجسام التي تتالف منها ممكنة أيضاً . وهي كلها من خلق الله ، الذي يخلق الجوهر الفرد ، كما يخلق الأعراض والأجسام .
ومن هنا لا تكون في الطبيعة قوانين حتمية ، طالما أن اتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها ، أمران نسبيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض ، بيل عن إرادة الله الذي هو الحق المطلق .

كما لا توجد علل ثانوية ، إذ لا توجد قوانين للطبيعة . فالله يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً في كل جوهر فرد^(٣)

(١) الإرشاد للجويني ص ٢٤٣ ، التهيد للباقلاني ص ٣٠١ - ٣٠٠ .

(٢) المقدمة في أصول الدين ص ٩٣ .

1 — O'leary : Arabic thought and its place in history P. 216.

(٣)

وأيضاً : جوتية : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٦٧ من الترجمة العربية .
ونود أن نشير إلى أن المعتزلة قد أدركوا التناقض بين القول بخلق الجوهر والأعراض في كل لحظة ،

ولذا كان الله يؤثر بطريقة مباشرة . فإن إرادته تعد مطلقة غير مقيدة بضروريات أو قوانين . وكل شيء يمكن بالنسبة له . وكل تغير وكل حركة مصدرهما الله . فهو يخلق العالم من العدم ، بخيت لا يكون هناك ما نسميه « بالعلة المادية » ^(١) .

معنى هذا أن نفي القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة ، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذي يبدو لنا في الكون . لاستطاع ذلك ، وبدل العادة ، وخلق عرضاً بدلأً من عرض آخر . وهذا يؤدي بدوره إلى حدوث معجزة ، إذ المعجزة ماهي إلا خرق للعادة .

وبدليل عدم تسليمهم بالعلية والمعلولة فيها سوى ذاته تعالى . فضلاً عن أن يكون بطريق الإيجاب واللزم العقلى لا للموجود ولا للحال . فعدم العلية للأحوال ظاهر لعدم قولهم بالحال . وأما عدم العلية للموجود ، فلا تستند الموجودات كلها عندهم إليه تعالى ابتداء ^(٢) .

وأيضاً بدليل إنكارهم أن تكون هناك علة خالقة أو فاعلة على سبل الاستغلال التام سوى الله تعالى . بمعنى أن كل شيء يمكن بالنسبة له ، والله هو علته الوحيدة ^(٣) أي أن الله هو خالق الطبيعة وواضع نظامها ، ويستطيع متى شاء أن يغير مجرها ويزيد الأسباب من غير مسبباتها العادية ^(٤) .

هذه أدلة تنهض على نفيهم القاعدة السببية ، بمعنى عدم الاعتراف بالعلاقات

صوين نظريتهم في حرية الإرادة ، وهذا هو أساس نقدم لنظرية خلق النزوات خلقاً مباشراً في كل لحظة .
وانظر أيضاً :

M. Fakhry : Islamic occassionalism and its Critique by averroes and
acquinas P. 42 - 47.

Radhakrishnan : History of Philosophy vol I P. 492. (١)

1 — The notes of van den Bergh the English translation of Tahafut (٢)
Al Tahafut vol II P. 141 - 143.

وأيضاً : كشف اصطلاحات الفنون للهانوى مجلد ٢ ص ١٠٤٣ من طبعة كلكتا ، والمواقف
لإيجي جزء ٤ ص ١٨٠ .

Quadri : La philosophie Arabe dans l'Europe medieval P. 205, and : Walzer (٣)

(R.R.) : Article "Arabic philosophy" in Encyclopaedia Britannica vol II P.196.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية – الترجمة العربية – مادة سبب – كتبها دي بور – مجلد ١١ –
عدد ٦ – تعلق الدكتور محمد عبدالهادى أبو زيد ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

الضرورة المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها . وهم لهذا يؤكدون باستمرار عمل ما يسمونه « بالعملة الأولى » أما ما يسمى بالعملة القريبة ، فإنهم لا يترفون بها . أى أن ما يbedo من عمل العملة القريبة ، يعد من قبيل الوهم . لأن الله هو الذي يخلقها ، كما يخلق ما يظهر لنا أنه من آثارها^(١) .

وهذه الأدلة التي تعبّر عن فكرة الأشاعرة على وجه العموم في العلاقات بين الأسباب ومسبباتها على هذا النحو الاحتمالي الإمكانى لا الضروري اليقيني قد استفاد منها — كما سرى — الغزالى . استفادة كبيرة ، بحيث إن آراءه في هذا المجال تعدّ تعبيراً عن آرائهم بصورة أو بأخرى .

سادساً — نص لأحد رجال الأشاعرة :

يقول القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى فى كتابه « التمهيد »^(٢) :
 فإن قال قائل : خبرونا عن الألم الموجود عند الضرب والكسر الحادث عند الزج وذهب الحجر الموجود عند الدفعة والألم واللذة الحادثين عند الحكمة وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخرى . هل هي عندكم كسب لضارب الدافع على سبيل التولد أم مخترعة لله وغير كسب لأحد من الخلق ؟ قيل له : بل هي عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها وليس بكسب العباد .

فإن قال : ولم أنكرتكم أن تكون من أفعال العباد واقعة منهم على سبيل التولد عن الأسباب التي يكتسبونها في أنفسهم من الحركات والاعتمادات ؟ قيل له : أنكرنا ذلك لأجل أنه لو كانت هذه الحوادث اكتساباً للعبد ، لم تخل من أن يكون فاعلها من الخلق قادرًا عليها أو غير قادر عليها . فإن كان غير قادر عليها . صبح وقوع جميع أفعاله منه ، وهو غير قادر عليها . لأنه ليس بعض الأفعال بالغى عن كون فاعلها قادرًا عليها بأولى من غنى سائرها عن ذلك . كما أنه لو جاز وأمكن وقوع بعض الأفعال لامن فاعل ، لجاز ذلك في جميعها ، ولم يكن بعضها بالغى

(١) مادة « الله » بدائرة المعارف الإسلامية — كتبها ماكدونالد — مجلد ٢ — عدد ٩ ص ٥٧٨
 من الترجمة العربية .

(٢) حققه الأب رشيد يوسف مكارثى اليسوعى تحقيقاً ممتازاً — بيروت — المكتبة الشرقية — عام ١٩٥٧ . والنص من ص ٢٩٦ إلى ص ٣٠٠ . وقد اختلافنا معه في قراءة بعض الكلمات القليلة .

عن فاعل أول من بعض . وإذا كان ذلك كذلك . لم يجز أن يكون فاعل هذه الأمور من الواقع غير قادر عليها .

وإن كان النتاء لها قادراً عليها : فلا يخلو أن يكون قدر عليها في حال وجودها أو في حال وجود أسبابها التي تقدمتها . فإن كان قادراً عليها في حال وجودها فلا يخلو أن يكون قدر عليها بالقدرة على سببها المتقدم على وجود المسبب ، أو بقدرة توجد معها في حالها . فإن كان قادراً عليها بالقدرة على سببها ، وقد تكون مخالفة لأسبابها ، فسد ذلك من وجهين . أحدهما ما ذكرناه وبيناه قبل هذا الباب من استحالات تقدم القدرة على الفعل وجودها مع عدمه وكونها قدرة على ما يوجد بعد وجودها . والوجه الآخر ما ذكرناه أيضاً سالفاً من استحالات تعاقب القدرة المحدثة بمقدوريين مثليين أو ضديين أو خلافين ليسا بضديين . وإذا فسد ذلك بما شرحناه . استحال أن تكون هذه الحوادث مقدورة للعبد بالقدرة على ما هو عند القوم سبب لها .

وإن كان العبد قادراً على هذه الحوادث بقدرة تقارنها وتوجد معها و تكون قدرة عليها كالقدرة على المباشرة من الأفعال ، بطل ذلك من وجوه على قولنا وقولهم ، فاما وجيه بطلانه على قولنا ، فهو أنه لوضوح أن يقدر القادر منا على هذه الحوادث بقدرة توجد معها ، لم يحتاج مع وجود تلك القدرة عليها إلى وجود سبب لها تتولد عنه ، ولوضح أن يفعلها بالقدرة مع عدم الأسباب ، كما لا يحتاج في كونه مكتسباً للمقدورات المباشرات من مقدوراته في نفسه إلى وجود أسباب لها تتولد عنها . لأنه لا دليل يلجه إلى ذلك ويوجبه مع وجود القدرة عليها ، كما أنه لا دليل يوجب أن لا يفعل العبد المباشرات من مقدوراته في نفسه إلا بأسباب تتولد عنها كما أنه لا دليل أيضاً يوجب أن لا يفعل القديم ما قدر عليه إلا بأسباب تولده وتوجيهه . وهذا يبطل كونها متولدة ويدخلها في معنى المباشرة من الأفعال .

والوجه الآخر أنه لو كان النتاء لها الأسباب قادراً عليها بقدرة تقارنها الصريح أيضاً أن يقدر على أصدادها بدلأً من القدرة عليها بقدرة تقارنها ، ويجيب أن تصح قدرة العبد على تسكين الحجر والسمسم وحبسهما متى لم يكن قادراً على تحريكهما ، وأن لا يصح خلوه من فعل الحركة والسكن في جسم غيره ، إذا لم يكن ميتاً ولا عاجزاً

لأن من صحيت قدرته على الشيء وقدرته على ضمه، لم ينفك من القدرين جسمياً على الضدين إلا بالعجز عنهما أو بالموت الخرج لميته عن صحة كونه قادراً على شيء أصلاً، وفي العلم بأن العبد قد يخلو من القدرة على تحريك جسم غيره وتسكينه مع كونه حياً سليماً غير عاجز.

ثم يقال لهم : ما الدليل على أن هذه الحوادث أفعال للعباد ؟ فإن قالوا : الدليل على ذلك أنا نجدها واقعة عند وجود هذه الأسباب وبمقدار قصد العبد إليها ، وبحسب قدرته عليها وكونه تابعة في الوجود لأسبابها . لأن الإنسان إذا أراد اليسير من إيلام غيره وحر كنه ، دفعه دفعاً يسيراً وضرره ضرراً رقيقاً . وإذا أراد الكثير من إيلامه وتحريكه ضربه الضرب الشديد ، فكان عند ذلك الألم الكبير . وإذا قصد إلى ذهاب الحجر في جهة منه ، دفعه في تلك الجهة ولم يدفعه في غيرها وكل هذا يدل على أن هذه الحوادث فعل للعبد الفاعل لما يكون عنده من هذه الأمور .

يقال لهم : لم قلتم ذلك وما دليلكم عليه ، في نفس هذا خالقناكم ؟ فلا تجدون فيه متعلقاً سوى الدعوى . . .

وكذلك لو أجري العادة بأن يفعل الألم الشديد العظيم عند الضرب اليسير ، ولا يفعل الألم العظيم الكبير عند شديد الضرب ، بل يفعل ما ينافيه من الآذات ، لوجب أن يكون يسير الضرب مولداً لعظيم الألم وشديده مولدآً ليسيره .

الفصل الثالث

الكتابي ومشكلة السببية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والت نقاط الآتية :

أولاً : تقديم

ثانياً : التفرقة بين الفعل الحتمي والنعمل بالمحاجز

ثالثاً : العدل الأربع .

الفصل الثالث

الكندي ومشكلة السببية

أولاً - تقديم :

حين ننتقل من بحث المتكلمين سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو جبرية لمشكلة السببية ، إلى فلاسفة كالكندي وابن سينا وابن رشد . نلاحظ اختلافاً في تحديد مجالات وأبعاد المشكلة .

في إذا كان المتكلمون – كما سبق أن لاحظنا – قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبياتها ، وهل هي ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله ، كما ركزوا حول فكرة التولد التي قال بها المعتزلة ونقدها فريق آخر كالأشاعرة في معرض ردهم على آراء المعتزلة وآراء الفلسفه وآراء أهل الطائع ، فإننا نجد فيلسوفياً كالكندي ، لا يدير بحوثه أساساً حول هذه الجوانب أساساً ، بل نجده – متابعاً في هذا أوسطه في بعض الجوانب – يبحث في عمل وأسباب الموجودات قائلاً إنها أربعة كما سنعرف بعد قليل .

ونجد أن نشير إلى أن الكندي لم يترك لنا فصولاً أو رسائل محددة معينة يبحث فيها موضوع السببية ، كما هو الحال عند ابن سينا وابن رشد ، بل إن آرائه حول هذا الموضوع تعد آراء متباشرة في بعض رسائله وغاية في الإيجاز .

هذا بالإضافة إلى أننا سنلاحظ عنده خلطًا بين مجال ميتافيزيقي و المجال فيزيقي ، ونوعاً من التأثر بالفكرة الكلامي البحدلي ، مما يجعل فكرته عن السببية فكرة مضطربة في بعض جوانبها وزواياها .

ثانياً – التفرقة بين الفعل الحقيقى والفعل بالمحاجز :

لو رجعنا إلى رسائل الكندي التي بين أيدينا ، نجد أن أهم رسالتين تمسان هذا الموضوع من بعض زواياه ، هما رسالته في « الفاعل الحق الأول الدام والفاعل الذي هو بالمحاجز » ، ورسالته « في الإبانة عن العلة الناعلة القريبة للكون والفساد » .

في الرسالة الأولى . نجد أن موضوع السببية عنده يتبلور حول التفرقة بين فعل حقيقي وفعل بالمجاز . وينقسم النفع الحقيقي إلى أول وثان . كما ينقسم النوع الثاني من النفع إلى أول وثان أيضاً .

فالنفع الحقيقي الأول عبارة عن تأييس الآيات عن ليس . أى إيجاد الموجودات من العدم . ويعتبر الكندي هذا الفعل لله تعالى الذي هو غاية كل عملة ، « فإن تأييس الآيات عن ليس . ليس لغيره ^(١) » ، ويسمى هذا الفعل باسم الإبداع . أما النفع الحقيقي الثاني . وهو الذي يلي هذا الفعل ، فهو أثر المؤثر في المؤثر فيه . وفاعل هذا الفعل لا يتأثر – فيها يرى الكندي – بأى نوع من أنواع التأثير ، أى ينفع منعولاً عنه من غير أن ينفع هو إطلاقاً . إذه « الباري . فاعل الكل ، جل ثناؤه ^(٢) » .

هذا عن النفع الأول . أى النفع الحقيقي بقسميه أما الفعل الثاني ، أى جميع مخلوقات الله ، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز ، لا بالحقيقة . يقول الكندي « أعني أنها كلها متعلقة بالحقيقة ، فأما أنها فعن باريه تعالى وبعضها عن بعض . فإن الأول منها ينفع ، فينفع عن انفعاله آخر ، وينفع عن انفعال ذلك آخر ، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفع الآخر منها ، فالمنفع الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنتعجل عنه ، إذ هو علة انتفاله القريبة وكذلك الثاني ، إذ هو علة الثالث القريبة في انفعاله ، حتى ينتهي إلى آخر المفعولات ^(٣) » .

وإذا كان الكندي – كما سبق أن قلنا – قد قسم النفع الحقيقي إلى أول وثان ، فإنه قد قسم الفعل بالمجاز إلى قسمين : أحدهما يسميه الفعل وهو ما ينتهي أثره بانتهاء فعل فاعله كالمشي لاماشي ، وثانيهما يسميه العمل ، وهو عبارة عن ثبات الأثر في المنفع بعد إمساك المؤثر ، بانتفاله عن الانفعال . مثال ذلك النقش والبناء وجميع المصنوعات ^(٤) .

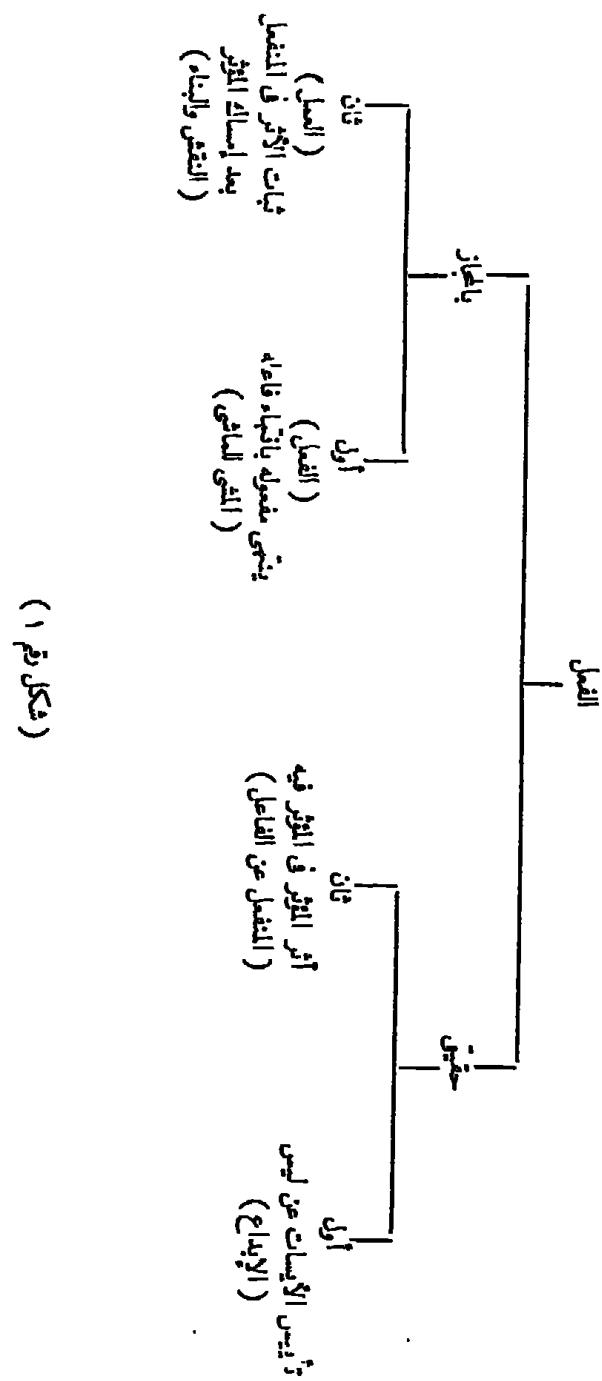
ويمكّنا بيان رأي الكندي في هذا المجال عن طريق الشكل التوضيحي الآتي :

(شكل رقم ١)

(١) رسالة في الفاعل الحق الأول التام والنافع الناقص الذي هو بالمجاز من ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٣ . (٣) المصدر السابق ص ١٨٣ .

(٤) المصدر السابق ص ١٨٣ - ١٨٤ . والتفرقة بين الفاعل والعمل تجدها في رسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسوها » فهو يعرف الفعل بقوله : « تأثير في موضوع قابل للتأثير ويقال هو الحركة التي من نفس المتردك . ويعرف العمل بقوله : فعل ينفك . »



ثالثاً - العلل الأربع :

قلنا إن موضوع السبيبة عند الكندي يتبلور في نقطتين ، الأولى تفرقته بين الفعل الحقيقى والفعل بالمجاز . والثانية تتمثل في قوله بالعدل الأربع . وإذا كنا قد أشرنا بالمجاز إلى النقطة الأولى ، فإننا نريد أن نقف وقفه قصيرة عند النقطة الثانية .

لو رجعنا إلى رسالة الكندي « في الإبانة عن العلة الفاعلة القرية للكون والفساد نجده يذهب – متابعاً في ذلك أرسطو – إلى أن العلل الطبيعية إما أن تكون عنصرية وإما صورية وإما فاعلة وإما تمامية ^(١) .

فالعلة العنصرية ، أي المادية . عنصر الشيء الذي منه يكون الشيء مثال ذلك ،

الذهب الذي يعد عنصر الدينار

والعلة الصورية ، صورة الدينار التي عن طريق اتحادها بالذهب كان الدينار .

والعلة الفاعلة . صانع الدينار الذي صور عنصر الدينار (الذهب) بصورة معينة .

والعلة التامية أي الغائية منفعة الدينار والحصول على المطلوب به .

ويبين لنا الكندي – كما فعل أرسطو وكما سيفعل ابن سينا بعده – العلاقة بين

العلة الفاعلة والعلة الغائية (التمامية) وكيف لا تستغني علة منها عن الأخرى .

وحين يتمحدث الكندي عن العلة الفاعلة ، يفرق بين علة قريبة وعلة بعيدة .

وهو يمثل لذلك بمن يرى حيواناً بهم . فالراي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ،

والسهم علة المقتول القرية ..

هذا كله على المستوى الطبيعي ، أي العلل الأربع . ولا يكتفى الكندي في

رسالته هذه بالوقوف عند هذا الحد ، بل إنه في معرض دراسته للعلة الفاعلة وتقسيمها

إلى علة قريبة وعلة بعيدة ، كما أشرنا آنفًا ، يبين لنا أن هناك علة فاعلة بعيدة

لكون كل كائن وفاسد وكل محسوس ومعقول ، أي الله المبدع للكل والمتمم للكل ،

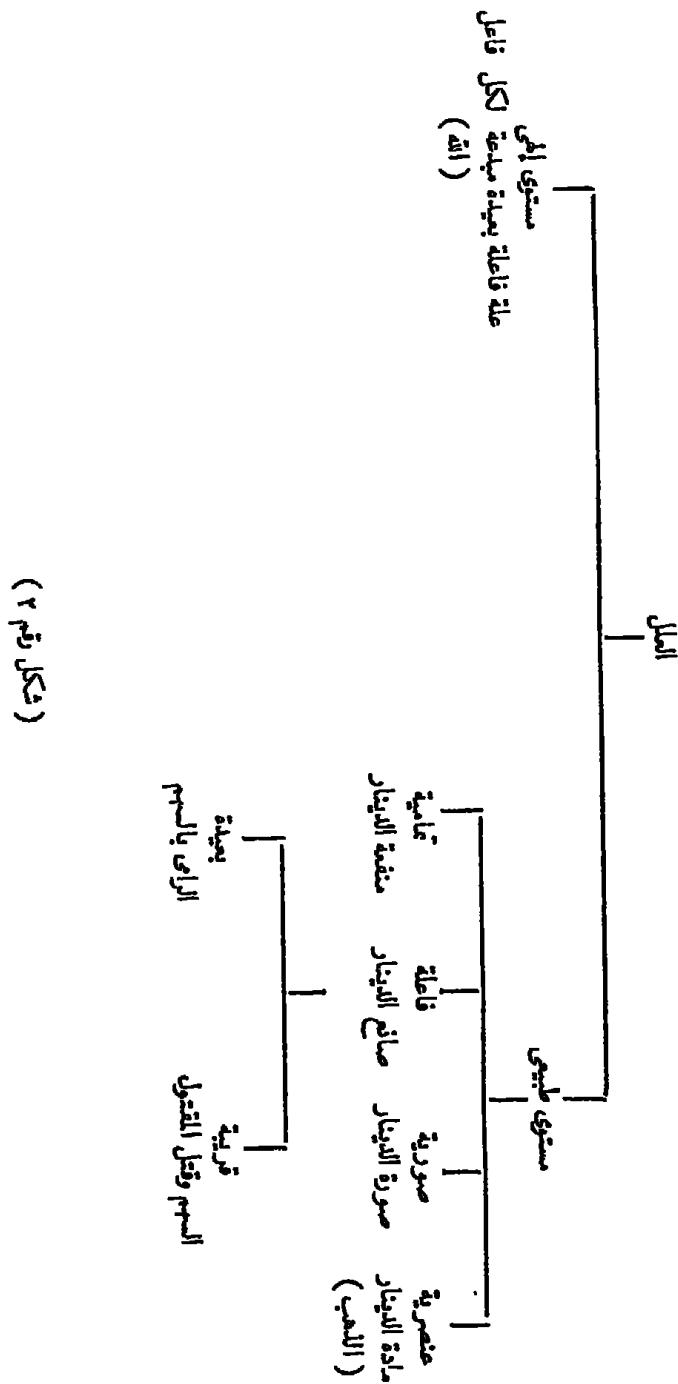
علة العدل ومبدع كل فاعل ^(٢) .

ويمكّنا توضيح رأى الكندي في هذا المجال عن طريق الشكل التوضيحي

الآتي : (شكل رقم ٢)

(١) الكندي : رسالة في الإنابة عن العلة الفاعلة القرية للكون والفساد ص ٢١٧ – ٢١٨ من نشرة الدكتور محمد عبد المادي أبو زيد .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٩ .



الفصل الرابع

ابن سينا وعلل الموجودات

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

أولاً : تقديم

ثانياً : الجانب النقدي في مذهبه

ثالثاً : العلل الأربع .

رابعاً : نصان لابن سينا .

الفصل الرابع

ابن سينا وعمل الموجودات

أولاً - تقديم :

انتهينا - فيما سبق - من عرض رأى الكندي . ولعلنا قد لاحظنا كيف أنه لم يهم اهتماماً كبيراً بدراسة موضوع «السببية». إذ أن حديثه عن هذا الموضوع بعد حديثاً معتبراً متناثراً .

يضاف إلى ذلك أننا لأنجد عند الكندي رأياً قاطعاً وصريحًا حول العلاقة بين الأسباب والمسببات ، وهل هي ضرورية أم غير ضرورية . إننا إذا أدخلنا في الاعتبار تمييزه بين الفعل الحقيقى والفعل المجازى ، فقد يؤدي بنا ذلك إلى القول بأن فتفكيره نزعة كلامية بارزة تذكرنا بالفعل المولد عند المتكلمين وكيف اختلفوا حوله : هل يرجع إلى الله أم يرجع إلى الإنسان . وعلى الدارس أن يقارن بين تمييز الكندي من جهة ، وأقوال المعتزلة والأشاعرة حول الفعل المولد من جهة أخرى ، وسيجد أن تفكير الكندي كان مشدوداً بعناصر كلامية لا يمكن إغفالها .

أما إذا أدخلنا الاعتبار قوله بالعمل الأربع في بعض رسائله ، ومنها رسالته إلى سبق أن أشرنا إليها وهي : «في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، فإننا نستطيع القول بتيار فلسفي أسطى . ولكن تيار لا يخلو بدوره من امتزاج بعنصر كلامي ، وذلك حين نجده يفرق بين علة فاعلة قريبة وعلة فاعلة بعيدة ، وفي هذا إشارة إلى الفعل المولد أيضاً .

أما عند ابن سينا ، فسنجد أن التيار الفلسفى الأسطى بارز خاتمة البروز ، كما سنجد تحديدآ أكثر دقة وابتعادآ عن الإطار الكلامى الذى وجدنا عناصر منه عند الكندى .

ونجد أن نشير إلى أن ابن سينا قد تناول دراسة العلية في كثير من المواضيع ، وأهمها ، المقالة الأولى من الفن الأول من السماع الطبيعي ، حين نجده ينقد في

الفصل التاسع منهاه مذهب القائلين بعلة واحدة فقط . سواء كانت مادية أو صورية ، ويبين لنا في الفصل العاشر والحادي عشر والثاني عشر والخامس عشر ، الجانب الإيجابي من مذهبه والذي يتمثل أساساً في قوله بالعلل الأربع ، كما نجد دراساً أيضاً لموضوع العلية في المقالة السادسة من إطيات الشفاء بفصولها الخمسة التي يتعلق بعضها ب المجالات وبحوث ميتافيزيقية ، كما يتعلق بعضها الآخر بميادين طبيعية . هذا بالإضافة إلى الإشارات العديدة في كثير من كتبه الأخرى .

كما نقول أيضاً . إن بحث ابن سينا في العلل قد جاء بعد بحثه في مبادئ الموجودات الطبيعية . بمعنى أنه إذا كان قد انتهى من دراسة مبادئ الموجودات الطبيعية قائلاً إنها مركبة من مادة وصورة ، ومن مبدأ بالعرض ، وهو العدم الذي يعد نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى ؛ فإنه وجد لزاماً عليه ، لكنه يفهم طبيعة الموجودات من جميع جوانبها . أن يدرس عمل هذه الموجودات ، حتى ينظر إليها من جهة ذاتها ومن جهة وجودها أيضاً . (انظر شكل رقم ٣) .

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان قد فسر طبيعة الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة ، مما علّتنا طبيعتها ، فإنه لكنه يفسر لنا وجودها ، يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلية هي سبب وجودها ، وعلة غائية تدعى سبباً لوجود العلة بالفعل وبسبباً لوجود الصورة في المادة .

وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعي من جهة عللته الداخلية أي مادته وصوريته وعلله الخارجية ، أي العلة الفاعلة والعلة الغائية .

والواقع أن ابن سينا قد اهتم بدراسة العلية اهتماماً كبيراً . إذ أنه يقرر أنه لا يمكنه لكنه يعرف الموجود حتى المعرفة ، أن نذهب إلى البحث في مبادئه أو تركيبه ، بل يجب أن نبحث في أحوال عللته ومدى تأثير كل منها في وجود الجسم . أي ينبغي أن/ذلتتس علل الموجودات من جهة كونها وفسادها ، بل التغير الطبيعي كله . وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها ، طالما أن العلم بالشيء لا يكون إلا بمعرفة عللاته^(١) .

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعتين نـ ١، (السماع الطبيعي) مـ ١ فـ ١٠ صـ ١٢ من طبعة طهران الحجرية .

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن بحث ابن سينا لموضوع العلية يختلف عن باحث المتكلمين . فإننا نجد هذا واضحًا في كتاباته . إنه يجعل بحثه للعال يتركز أساساً في دراساته للأجزاء التي يتكون منها الموجود . ولذلك نجده يستعمل ألفاظاً مثل أوائل ، ومبادئ ، وأصول ، واسطعقات ، وعناصر ، على أنها مرادفة من بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات .

ونجد أخيراً القول بأن دراسة ابن سينا للعلية ترتبط بنظريات كثيرة بحثها في فلسفة الطبيعية ، كما ترتبط بكثير من الحالات الميتافيزيقية عنده .

نوضح ذلك بالقول بأنه حين يبحث في العلة الفاعلية مثلاً ، يتطرق إلى البحث في ممكн الوجود وواجب الوجود . وحين يبحث في علل الموجودات منظوراً إليها من جهة الحركة والسكن ، فإنه يبحث في العلة والمعلول من جهة أنها من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود ، فيما يقول هو نفسه^(١) . وكذلك يتطرق في بحثه للعلن إلى دراسة قضية حدوث العالم وقدمه .

وهذا يعني أن بحث العلل عنده يتداخل مع باحث طبيعية وباحث ميتافيزيقية عديدة ، ولكننا لأنجذب فيه خلطًا واضحطرابًا كبيرين على النحو الذي وجدناه عند الكندي .

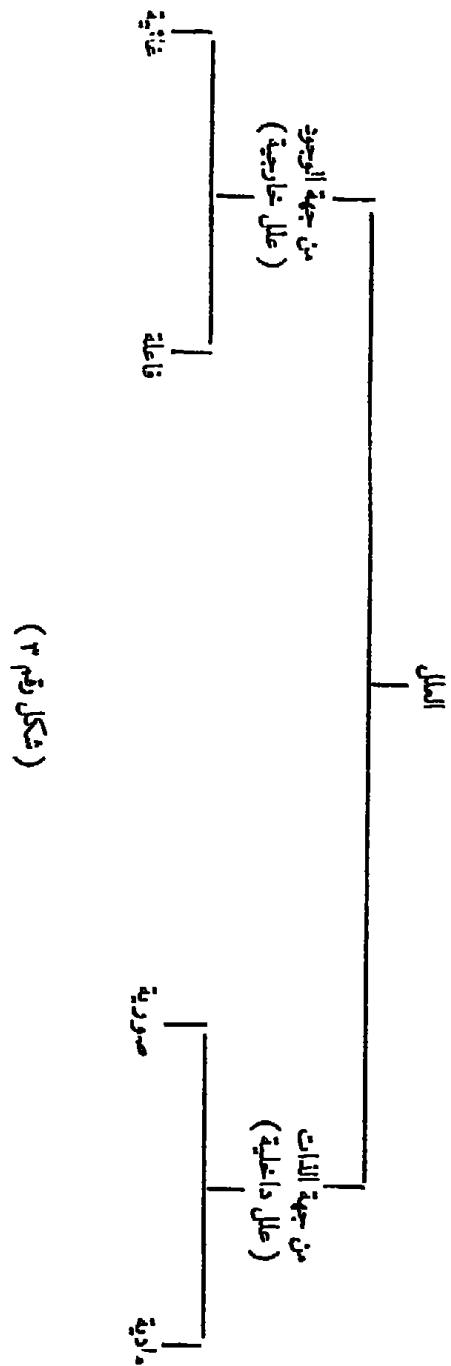
ثانياً - الجانب النقدي من مذهبه^(٢) :

حاول ابن سينا - متابعاً في هذا أرسطو إلى حد كبير - نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية . أى أنه ينقد مذهبين من مذاهب قدامى الفلسفه اقتصرا على القول بعلة واحدة وركزا عليها دون التسامي بأنواع أخرى من العلل بالنسبة للموجودات الكائنة والغاسدة .

هذا المذهبان ، المذهب القائل بعلة مادية فقط والمذهب القائل بعلة صورية فقط . فهو ينقد أنطيفون القائل بالمادة دون الصورة وينتقد الفيثاغوريين لأن اهتمامهم المفرط بالأعداد يؤدى إلى التركيز على القول بالعلة الصورية أساساً ،

(١) الإلهيات في الشفاه - م ٦ ف ص ٢٥٧ .

(٢) انظر في تفصيل ذلك كله ، كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٥١ وما بعدها .



(شكل رقم ٣)

وذلك حتى يتمنى لابن سينا التسليم بالعلة المادية والعلة العجورية معاً ثم العلة الفاعلة والعلة الغائية^(١).

ولابد أن نشير من جانبنا إلى أن تركيز ابن سينا على ذلك أنتطيفون وغيره . قد أدى إلى إغفال الاتجاه العلمي الصحيح ، الذي يركز على دراسة المادة وخصائصها . إذ لا يخفى أذنا إذا أدخلنا عللاً أخرى وركنا عليها — كما فعل أرسطو وابن سينا — فقد أفسدنا الاتجاه العلمي . وكان الأجرأ بابن سينا بدلاً من متابعته لأرسطو وتأثيره بأفلاطون الذي جعل أساس العلم الحق . الغاية والمقصد : أن ينظر إلى ما يمكن أن يتمخض عنه مذهب أنتطيفون وأمثاله ، في اتجاهات تفيد في دراسة الطبيعة من بعض زواياها . ولكن ماذا تفعل حيال أرسطو وابن سينا اللذين أليسما دراستهما للطبيعة ثوابتاً ميتافيزيقياً .

ثالثاً — العلل الأربع^(٢) :

قال ابن سينا — فيما سبق أن أشرنا — بعلل أو مبادئ أربع^(٣) .

وقد حاول تحقيق ماهية هذه العلل والدلالة على أحوالها . وللمقارنة بين دراسته للعدل الأربع وبين العلاقة بين كل علة والأخرى ، وبين دراسة الكندي لها ، يجد عند ابن سينا استفاضة أكثر وشمولاًً أعمق .

فالعلة المادية أو العنصرية هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده^(٤) . (انظر شكل رقم ٤)

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ (السياع الطبيعي) - مقالة ١ فصل ٩ ص ٢٠ من طبعة طهران الحجرية .

(٢) راجع كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٥٥ وما بعدها .

(٣) يرى ابن سينا أن المبادئ قد تكون خمسة ، إذا أخذنا المنصر الذي هو قابل ، وليس جزءاً من الشيء ، غير المنصر الذي هو جزء . أي تكون العلل خمسة إذا أخذنا في اعتبارنا أن المنصر من حيث هو ، هيول عامه ، ومن حيث دخوله في موجود معين ، هيول خاصة (الشفاء - الإلتميات - مقالة ٦ فصل ١ ص ٥٨ ، وأيضاً : مقدمة الدكتور إبراهيم مذكر لإلتميات ابن سينا ص ١٧) (انظر شكل رقم ٤) . ويعنى هذا - كما يرى ابن سينا - أن المادة والموضوع يشتركان في أن كل واحد منها فيه قوة وجود الشيء . وإن اتفقا في أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء ، فيجب أن يؤخذ الشيء ، وهو الذي فيه الوجود (عيون الحكمة لابن سينا ص ٥٢ ، التجاة لابن سينا ص ٢١١ - ٢١٢) .

(٤) ابن سينا : الشفاء - الإلتميات م ٦ ف ١ ص ١٥٧ ، البرهان من منطق الشفاء ص ١٨١ ، وأيضاً : أوجوبية ابن سينا عن عشر مسائل ص ٨٢ ، ٢٩٤

Aristotle : physica, II, 3, 194 b, metaphysica, B Dal ch II, 1013 A.
E. Gilson : History of Christian philosophy p. 193 :

والعلة الصورية تقال على نواحٍ شتى ، وبحملها أنها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتحيط به . وتعدد حتىّة كل شيء جوهراً كان أو عرضياً . دليل هذا أن الصورة كعملة صورية . تُعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة ، جزءاً بالفعل . أما وجود المادة فلا يكفي في كون الشيء بالفعل ، بل في كونه بالقوة^(١) .

أما عن العلة الفاعلية . فإن ابن سينا يذهب إلى أن الناуль في الأمور الطبيعية يقال لمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر . وهذه الحركة هي الخروج من قوة إلى فعل في مادة . فيكون لهذا المبدأ إذن سبيلاً لإحالة غيره وتحريكه من قوة إلى فعل^(٢) .

وهنا نلاحظ اختلاف المقصود من العلة الفاعلية عند الفلاسفة الإلهيين ، منه عند الطبيعين . إذ أن الناульة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحرير ف فقط ، كما هو الحال عند الطبيعين ، بل مبدأ الوجود وفائد الوجود ، وهو الله . أما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحرير ، فيكون مفaid الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة^(٣) (انظر شكل رقم ٥)

أما العلة الرابعة ، وهي العلة الغائية ، فإن ابن سينا يذهب إلى أن الغاية هي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة ، وأنها التغير الحقيقي أى ما لأجله يكون الشيء^(٤) .

فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل في الميول ، وسبب ومعامل في وجودها لتلك الصورة .

ومن هنا نستطيع القول ، على ضوء عبارات ابن سينا ، أن ما يربط العلة الفاعلة بالعلة الغائية ، مسألة البداية والنهاية . فالصورة الإنسانية مثلاً تعد غاية إذا نظرنا إلى

(١) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١ .

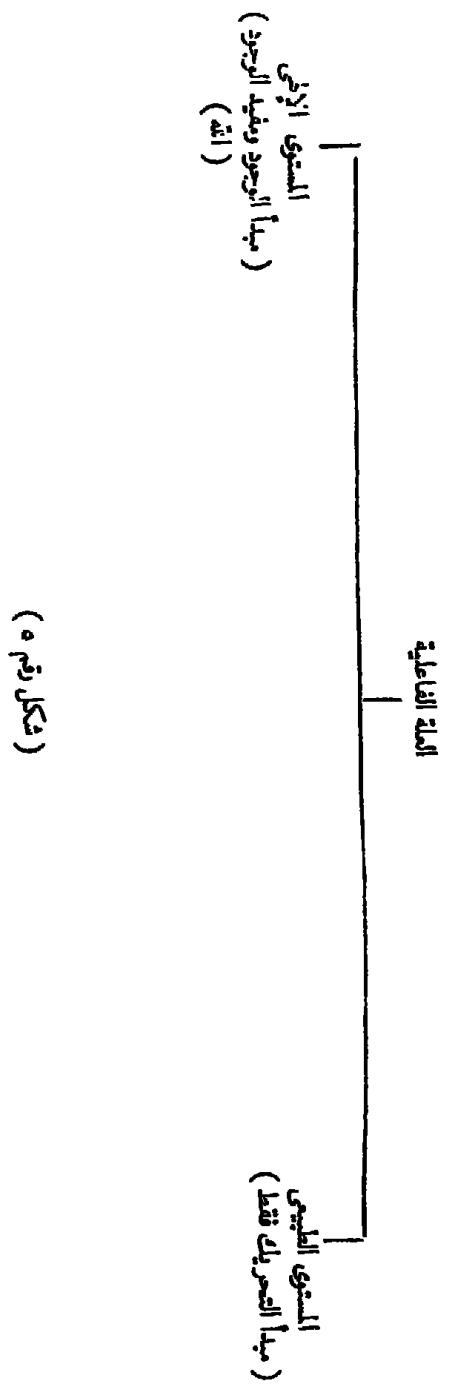
(٣) ابن سينا : الشفاء - الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، وأيضاً : الشيرازي : تعليقات على الشفاء ص ٢٢٣ .

(٤) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - ن ١ (الباع الطبيعي) م ١ ف ١٠ ص ٢٣ ، الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، ف ٤ ص ٢٨٣ ، وأيضاً : الشيرازي في تعليقاته على إلهيات الشفاء ص ٢٠٥ .

الملة المائية

العنصر الذي يهدى جنراً (العنصر من حيث دخوله في مجرى مجرى)
العنصر القابل (العنصر من حيث هو)

(شكل رقم ٤)



انتهاء الحركة ، وهي الصورة التي في الابن . وتعد علة فاعلية باعتبار ابتداء الحركة . وهي الصورة التي في الأب ^(١) .

والواقع أن ابن سينا يتناول دراسة الغائية في كثير من كتبه . ويركز عليها تركيزاً كبيراً وإذا كانت دراسته للعلة الفاعلة مربطة -- كما لاحظنا -- بكثير من الحالات الإلهية ، فإن دراسته للعلة الغائية تتدخل بدورها مع الحالات الميتة فيزيقية تداخلاً يصعب الفصل بينهما . ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار فلسفته الطبيعية ، تتعلق بموضوعين أساسيين أولهما دراسته للغائية كعملة من عمل الموجودات . وثانيهما نقده للقائلين بالاتفاق والمصادقة ، وصعوبه بعد هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكنه وتغيره ^(٢) .

هذه هي العلل الأربع على النحو الذي يقرره ابن سينا متأثراً في هذا بأرسطو . وكل علة هي عنده مكممة للأخرى ؛ ولا يمكن أن تقوم إحداها مقام الأخرى . فلكل علة دورها في التأثير ، ولكن على اختلاف في درجة تأثير كل واحدة منها واتجاه هذا التأثير . فالغائية تؤثر في العلة الفاعلية في جهة اتجاه الفعل ، والفاعلية تؤثر في الغائية في جهة وجود الفعل الذي بدونه لا نعرف ولا نتصور الغائية . وهاتان العلتان الوجوديتان ترتبطان بالعتنين المادية والصورية اللتين تكونان ماهية الشيء وطبيعته ^(٣) .

(١) ابن سينا : الشفاء - طبيعتي ن ١ (الساج الطبيعي) م ١ ف ١ ص ٢٣ ،

وأيضاً : E. Gilson : History of Christian philosophy p. 194.

S. Afnan : Avicenna p. 112.

(٢) راجع الفصل الذي كتبناه في « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ١٦٨ حتى ص ١٨٨

بعنوان « نقد الاتفاق والمصادقة وإثبات الغائية عند ابن سينا » .

(٣) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٥٢ ، البرهان من منطق الشفاء ص ٢٩٤ ، رسالة أجوية عن

عشر مسائل ص ٨٢ ، طبيعتي الشفاء - ن ١ (الساج الطبيعي) م ١ ف ٥ ص ٣٣ .

رابعاً - نصان لابن سينا :
النص الأول : .

يقول ابن سينا في طبائعيات الشفاء - السباع الطبيعي^(١) - المقالة الأولى -
الفصل التاسع^(٢)

في تعريف أشد العلل اهتماماً لطبيعي في بحثه

قد رفض بعض الطبيعين ومنهم أنطيفون . مراعاة أمر الصورة رفضاً كلياً ، واعتقد أن المادة هي التي يجب أن تُحصل وتشعر . فإذا حصلت هي تحصيلاً فما بعد ذلك أعراض ولوحق غير متناهية لا تضبط . ويشبه أن تكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة المتجسمة المنطبعة ، دون الحسية الأولى ، فكأنهم عن الأولى غافلون .

وربما احتاج بعض هؤلاء بعض الصنائع . وقياس بين الصناعة الطبيعية النظرية وبين الصناعة المهنية . فقال إن مستبط الحديد وكده تحصيل الحديد وما عليه من صورة . والغواص وكده تحصيل الدرة وما عليه من صورتها .

والذى يظهر لنا فساد هذا الرأى ، إيقاده إيانا الوقوف على خصائص الأمور الطبيعية وذوياتها التي هي صورها ، ومناقضة صاحب المذهب نفسه ، فإنه إن أقنعه الوقوف على الهيولى الغير المchorة ، فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بالفعل ، بل كأنه أمر بالقوة .

ثم من أي الطريق يسلك إلى إدراكه إذ قد أعرض عن الصور والأعراض صفحأً

(١) أوردنا هذا الجزء عن طبعة طهران الحجرية . وتعد في حكم الخطوطات القديمة . وهي لم تتحقق بعد تحقيقاً علمياً دقيقاً . وفي هذه الطبعة الكثير من الاختصارات التي كان يلجم إليها النساخ اختصاراً الوقت والمجهد . وقد استعملنا بدل هذه الاختصارات ، ما يقابلها من كلمات كالتالي :

مح = حال

كك = كذلك

ظ = ظاهر

ح = حيثما

لامه = لا حالة

يق = يقول أو يقال أو نقول (على حسب المعنى)

(٢) ص ٢٠ من الطبعة الحجرية .

والصور والأعراض هي التي تجر أذهاننا إلى إثباته . فإن لم يقنعه الوقف على الميول الغير المضطربة ، ورغم للهيول صورة ، مثل صورة المائة أو الموائمة أو غير ذلك ، فما يخرج عن النظر في الصورة . وظنه أن مستنبط الحديد غير مضطرب إلى مراعاة أمر الصورة ، ظن فاسد . فإن مستنبط الحديد . ليس موضوع صناعته هو الحديد ، بل هو غاية في صناعته ، وموضوعها الأجسام المعدنية التي يكتب عليها بالحبر والتذويب . وفعله ذلك هو صورة صناعية .

ثم تحصيل الحديد . غاية صناعية ، وهو موضوع لصنائع أخرى . أربابها لا يعنيهم مصادفة الحديد عن التصرف فيه ، بإعطائه صورة أو عرضًا .

وقد قام بإناء هؤلاء طائفة أخرى من الناظرين في علم الطبيعة ، واستخفوا بالمادة أصلًا وقالوا إنها إنما قد صلت في الوجود لتظهر فيها الصورة بآثارها . وأن المقصود الأول هو الصورة ، وأن ما أحاط بالصورة علمًا فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة ، إلا على سبيل شروع فيها لا يعنيه .

وهؤلاء أيضًا مسرفون في جنبة إطراح المادة ، كما أن أولئك كانوا مسرفين في جنبة إطراح الصور .

وبعد تعذر ما يقولونه في علوم الطبيعة على ما أومأنا إليه قبل هذا الفصل . فقد قنعوا بأن تجاهل المناسبات التي بين الصور وبين المواد ، إذ ليس كل صورة معايدة لكل مادة ولا كل مادة متميزة لكل صورة ، بل تحتاج الصور النوعية الطبيعية في أن تحصل موجودة في الطياع ، إلى مواد نوعية متخصصة بصورة لأجلها ما استلزم استعدادها لهذه الصور . وكم من عرض إنما يحصل عن الصورة بحسب مادتها .

ولذا كان العلم التام الحقيقي ، هو الإحاطة بالشيء كما هو : وما يلزمـه ، وكانت ماهية الصورة النوعية أنها مفتقرة إلى مادة معينة ، أو لازم لوجودها وجود مادة معينة ؛ فكيف يستكمل علمـنا بالصورة إذا لم يكنـ هذا من حالـها متحقـقـاً عندـنا . وكيف يكونـ هذا من حالـها متحقـقـاً عندـنا ونحنـ لا نلـتفـت إلى المـادة ؟ ولا مـادة أعمـ اشـتراـكـاً فيـها وأـبعد عنـ الصـورة منـ المـادةـ الأولىـ .

وفي عاسنا بعلبيعتها . وأنها بالقوة كمل شيء . نكتسب علىاً بأن الصورة التي في مثل هذه المادة . أما واجب زوالها بخلافة أخرى غيرها أو يمكن غير موثق به . وأى معنى أشرف من هذه المعانى التي من حقها أن يعلم من معنى حال الشيء في وجود نفسه . وأنه وثيق أو قافق ، بل الطبيعي متغير في براهينه وحتاج في استئام صناعته إلى أن يكون محصلاً للإحاطة بالصور والمادة جميعاً . لكن الصورة تكتسبه علىاً ببهوية الشيء بالفعل أكثر من المادة ، والمادة تكتسبه العام بقوة وجوده في أكثر الأحوال . وبنهما جمیعاً يستتم العلم بجود الشيء .

النص الثاني :

يتقول ابن سينا في طبيعيات الشفاء – السباع الطبيعي – المقالة الأولى – الفصل العاشر^(١) .

في تعريف أصناف علة علة علة من الأربع

قد استعملنا فيما تقدم إشارات دلت على أن الجسم الطبيعي علة عنصرية وعنة فاعلية وعنة صورية وعنة غائية ، فحرى بنا الآن أن نعرف أحوال العلل فستفيد منها سهولة سلوك السبيل إلى معرفة المعلولات الطبيعية .

أما أن لكل كائناً فاسداً أو لكل واقع في الحركة أو لكل ما هو مؤلف من مادة وصورة عللاً موجودة ، وأنها هذه الأربع لغير ، فأمر لا يتكلفه نظر الطبيعي وهي إلى الإلهي . وأما تحقيق ماهيتها والدلالة على أحوالها وضعفها فأمر لا يستغنى عنه الطبيعي .

فنقول إن العلل الذاتية للأمور الطبيعية أربع الناعل والمادة والصورة والغاية . والفاعل في الأمور الطبيعية قد يقال لمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر . ومعنى بالحركة هاهنا ، كل خروج من قوة إلى فعل في مادة . وهذا المبدأ هو الذي يكون سبباً لإحالة غيره وتحريكه عن قوة إلى فعل . .

والطبيب أيضاً إذا عالج نفسه ، فإنه مبدأ حركة في آخر . فإنه آخر لأنه إنما يحرك العليل . والعليل غير الطبيب من جهة ما هو عليل . وهو إنما يعالج من جهة ما هو هو ، أعني من جهة ما هو طبيب . وأما تعابجه وقبوله العلاج وتحريكه

(١) ص ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ من الطبعة الحجرية .

بالعلاج ، فليس من جهة ما هو . أعني من جهة ما دو طبيب . بل من جهة ما هو عليل .

ومبدأ الحركة إماميٌّ وإمامتم . والمهيٌّ هو الذي يصلاح المادة كمحرك النطف في الحالات المعدة . والمنس هو الذي يعطي الصورة .

ويشبه أن يكون هو الذي يعطي الصورة المقومة للأنواع الطبيعية . خارجًا عن الطبيعتين . إذ ليس على الطبيعي أن يتحقق ذلك . بعد أن يضع أن داهنا مهنيًا وها هنا معطى صورة .

ولا شك أن المهيٌّ مبدأ حركة والمتمم أيضًا هو مبدأ الحركة . لأنه الخرج بالحقيقة من القوة إلى الفعل .

وقد يعد المعين والمشير في مبادئ الحركة . أما المعين فيشبه أن يكون جزءاً من مبدأ الحركة كان مبدأ الحركة جملة الأصل المعين . إلا أن الفرق بين المعين والأصل ، أن الأصل يحرك لغاية له ، والمعين يحرك لغاية ليست له . بل للأصل ، أو لغاية ليست نفس غاية الأصل الحاصلة بالتحريك ، بل غاية أخرى كشكراً أو أجر أوبر .

وأما المشير فهو مبدأ الحركة بتوسط ، فإنه سبب الصورة التفسانية التي هي مبدأ الحركة مبدأ الحركة الأولى ، لأمر إرادي . فهو مبدأ المبدأ .

فهذا هو المبدأ الفاعل على حسب الأمور الطبيعية . فاما إذا أخذ المبدأ الفاعل لا بحسب الأمور الطبيعية ، بل بحسب الوجود نفسه ، كان معنى أعم من هذا ، وكان كل ما هو سبب لوجود مباین للذاته من حيث هو مباین ، ومن حيث ليس ذلك الوجود لأجله علة فاعلية .

ولنقل الآن في المبدأ المادي . فنقول إن المبادئ المادية تشارك في معنى ، وهي أنها في طبائعها حاملة لأمور غريبة عنها ، وطاقة نسبة إلى المركب منها ومن تلك الم هيئات ، وطاقة نسبة إلى تلك الم هيئات نفسها .

مثلاً أن الجسم له نسبة إلى المركب ، أي إلى الأبيض ونسبة إلى البسيط ، أي إلى البياض . ونسبة إلى المركب نسبة عليه أبداً ، لأنه جزء من قوام المركب . وبالجزء في ذاته أقدم من الكل ومقوم للذاته .

فاما نسبته إلى تلك الأمور . فلا تعقل إلا على أقسام .

إما أن يكن لا يقدمنها في الوجود ولا يتأنّر عنها . أعني لا هي محتاجة إلى الأمر الآخر في التقويم . ولا ذلك الأمر محتاج إليه في التقويم .

والقاسم الثاني. أن تكون المادة محتاجة إلى مثل ذلك الأمر في التقويم بالفعل . فالامر يكُون متقدماً عليها في الوجود الذاتي . كأن وجوده ليس متعلقاً بالمادة ، بل بعياد أخرى . ولكنه يلزمها إذا وجد أن يقوم مادتها مادة ما و يجعلها بالفعل . كما أن كثيراً من الأشياء تكون تقويم لشيء ، ويلزمها بعد تقويمه أن يقوم شيئاً آخر . لكنه ربما كان ما يقومه بمفارقته للذاته . وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته . ومثل هذا الأمر يسمى صورة وله قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته ، أو هو كل المقوم الترتب . وبيان ذلك في صناعة الفلسفة الأولى .

والقسم الثالث هو أن تكون المادة متقومة في ذاتها وحاصلة بالفعل وأقدم من ذلك الشيء . ويقوم بها ذلك الشيء . وهذا الشيء هو الذي نسميه عرضًا بالتحصيص . وإن كنا ربما سنبين جميع هذه المعيّنات أعراضًا .
فيكون التّقسيم الأول يوجّب إضافة المعيبة ، والقسمان الآخرين إضافة تقدّم وتأخّر ، لكن في الأول منها التقدّم لما في المادة . وفي الثاني منها التقدّم

والقسم الأول ليس بظاهر الوجود : وكأنه إن كان له مثال ، فهو النفس والمادة الأولى إذا اجتمعا في تقويم الإنسان .
وأما القسمان الآخران : فقد أخبرنا عنهما مراراً .

والمادة مع الم تكون عنها ، التي هي جزء من وجوده نوع آخر من اعتبار المناسبة . ويصلح أيضاً أن تنتقل هذه المناسبة إلى الصورة . فإن المادة قد تكون في أن تكون هي البخزء المادي لما هو ذو مادة ، وذلك في صنف من الأشياء . وقد لا يكفي ما لم ينضم إليها مادة أخرى ، فيجتمع منها ومن الأخرى كالمادة الواحدة لثمامية صورة الشيء . وذلك في صنف من الأشياء كالعقاقير للمعجون والكموسات للبدن .

ولذا كانت المادة إنما يحصل منها الشيء بأن يكون معها غيرها ، فلما أن يكون

بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة، وإنما بحسب الاجتماع والتركيب معًا كالألبمن والخشب للبيت . وإنما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالأسطح للكافيات . فإن الأسطح لا يمكن نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لأن يكون منها الكافيات . بل بأن يفعل بعضها في بعض وينتعل بعضها من بعض وتستقر الجملة كيفية متشابهة تسمى مزاجاً ، فحيثما تستعد للصورة النوعية .

ولهذا ما كان الترافق وما أشبهه إذا خلطت أخلاطه واجتمعت وتركت ، لم يكن ترافقاً ، ولا له صورة التوافقية ، إلى أن يأتي عليه مدة فمثلها يفعل بعضها في بعض بكيفياتها ، فيستقر لها كيفية واحدة كالمتشابهة في جميعها . فيصدر عنها فعل بالمشاركة ، وهذه فإن صورتها الذاتية تكون ثابتة محفوظة ، والأعراض التي بها يتفاعل على التفاعل الاستحالى فيتغير ويستحيل استحالة بأن يتغير كل إفراط يكون في كل مفرد منها إلى أن يستقر فيها كيفية الغالبات أنقص مما في الغالب .

وقد جرت العادة بأن يقال إن المقدمات نسبتها إلى النتيجة مشكلة لمناسبة المواد والصور . والأشبه أن تكون صورة المقدمات شكلها ، وتكون المقدمات بشكلها تتداخل كل السبب الفاعلى ، فإنها كسبب فاعلى للنتيجة . والنتيجة من حيث هي نتيجة شيء خارج عنها لكنهم لما وجدوا الحد الأصغر والحد الأكبر إذا التأمة حصلت النتيجة ، وقد كانوا قبل ذلك في القياس ؛ وقع الظن بأن الحدود في القياس موضوع النتيجة فيخطئ من ذلك ، إن ظن ، إلى أن القياس نفسه موضوع النتيجة : لكن الحد الأصغر والحد الأكبر طبيعتاهما موضوع عنان الصورة النتيجة ، ولكن النتيجة ، وليسنا حيثما حد الأصغر والحد الأكبر ، وموضوع عنان لأن يكونا حدًا أصغر وحدًا أكبر وليسنا حيثما موضوع عنان النتيجة ، لأن كل واحد منهمما إذا كان على نمط من النسبة إلى الآخر ، كان حدًا أصغر وحدًا أكبر وذلك النمط هو أن ينسبا معًا بالفعل نسبة معينة إلى الأوسط ، وأن يكون لهما إلى النتيجة نسبة إلى شيء بالقوة .

وإذا كانوا على نمط آخر ، كانوا موضوعين للنتيجة بالفعل . وذلك النمط هو

أن يناسب كل واحد منها الآخر نسبة الحمل والوضع والثاو والتقدم بعد نسبة كانت لهما . ومع ذلك فليس أيضاً عين ما هو في القياس حدّاً أكبر أو أصغر هو بالقوة موضوع النتيجة . بل آخر من نوعه .

فليس يمكن أن نقول شيئاً واحداً بالعدد يعرض له أن يكون موضوعاً لكونه حدّاً أصغر وموضوعاً لكونه جزء النتيجة .

فلست أفهم كيف ينبغي أن تكون المقدمات موضوعة للنتيجة . فإذا قسنا المادة إلى ما عنها يحدث ، فقد تكون المادة مادة لقبول الكون وقد تكون لقبول الاستحالة وقد تكون لقبول الاجتماع والتركيب وقد تكون لقبول التركيب والاستحالة معًا . فهذا ما نقوله في العلة المادية .

وأما الصورة فقد تقال للماهية التي إذا حصلت في المادة قومتها نوعاً . ويقال صورة لنفس النوع . ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة . ويقال صورة لهيئة الاجتماع كهيئه السكر وصورة المقدمات المقترنة . ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة . ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت . ويقال صورة لحقيقة كل شيء كان جوهراً أو عرضاً . وينتارق النوع . فإن هذا قد يقال للجنس الأعلى . وربما قيل صورة للمعقولات المفارق للمادة . والصورة المأخوذة أحد المبادئ . هي بالقياس إلى المركب منها ومن المادة أنها جزء له يوجبه بالفعل في مثله . والمادة جزء لا يوجبه بالفعل . فإن وجود المادة لا يمكن في كون الشيء بالفعل ، بل في كون الشيء بالقوة .

فليس الشيء هو ما هو بمادته ، بل بوجود الصورة يصير الشيء بالفعل . وأما تقويم الصورة للمادة ، فعلى نوع آخر .

والعلة الصورية قد تكون بالقياس إلى جنس أو نوع . وهو الصورة التي تقوم المادة . وقد تكون بالقياس إلى الصنف ، وهو الصورة التي قد قامت المادة دونها نوعاً وهي طارئة عليها كصورة الشكل للسرير والبياض بالقياس إلى جسم أبيض .

وأما الغاية فهو المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة ، وهو الخير الحقيقى والخير المظنون . فإن كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات ، فإنه يقصد به ما هو خير بالقياس إليه ، فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فإنه إما أن يكون كذلك ، أو يظن به ذلك ظناً .

الفصل الخامس

الغزالى و موقفه من مشكلة السببية

ويتضمن هذا الفصل ما يلى :

أولاً : تمهيد : فكر الغزالى تقليد للأشاعرة .

ثانياً : رأى الغزالى في صورته الكلامية .

« الغزالى لسان دون بيان . وصوت دون كلام . وتخليط يجمع الأضداد ،
وحيرة تقطع الأكباد . مرة صوف ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ،
وخامسة مُحَمَّر . وإدراكه في العلوم المقدمة أضعف من خيط العنكبوت . وفي
التصوف كذلك لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذى دعاه لذلك من عدم الإدراك
ويتبين أن يعذر ، ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمود ولكننه
عظم التصوف وما بحملة إليه ، ومات عليه بحسب ما أعطاه كلامه وفهم من
أغراضه » .

ابن سبعين في رسائله .

الفصل السادس

الغزالى و موقفه من مشكلة السببية

أولاً - تمهيد : فكر الغزالى تقليد للأشاعرة :

إذا كنا قد عرضنا لرأى ابن سينا في مشكلة السببية ، فإننا ننتقل منه إلى بيان رأى الغزالى . والانتقال من ابن سينا إلى الغزالى ، هو انتقال من فياسوف يابير بحوثه في السببية حول العلل الأربع ، ويحلل العلاقة بين كل علة والأخرى تحليلاً فلسفياً ، إلى من ينكرون جعل دراساته لموضوع السببية مصبوغة – كما سررى – بالصبغة الكلامية الجدلية ، كما أنها تدور حول التساؤل عن العلاقات بين الأسباب وسبباتها . وهل هذه العلاقات تعد ضرورية ، أم أنه لا ضرورة بينهما ، بمعنى أن هذه العلاقات إنما هي مجرد افتراض ليس فيه ضرورة .

والواقع أن الغزالى قد سار على نهج طائفنة من كبار الأشاعرة كأبي الحسين الأشعري ، والباقلاني . فيما يختص بقولهم إن الافتراض بين ما يعرف بالسبب ، وما يعرف بالمبسب ، إنما هو افتراض مرده إلى العادة ، لا إلى الضرورة العقلية . ونود أن نشير إلى أن الغزالى قد حاول نقد العلية في كافة كتبه ، سواء كان ذلك عن طريق مباشر أو غير مباشر .

في النقد من الفضلال زراه يحاول أن يبين لنا أن الطبيعة لا عمل لها أصلاً ، بل كل عملها يرجع إلى الله مباشرة . فهو يقول : « وأصل بجملتها – علوم الطبيعيات – أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لاتعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة قاطرها والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته »^(١) . ونراه يؤكد في أكثر من موضع على هذه الفكرة حين يذهب إلى أن الله تعالى غير عاجز عن الإشاع من غير أكل ، والإرواء والإئماء من غير رضاع .

(١) النقد من الفضلال ص ١٠٤ .

ولكنه وتب الأسباب والمسبيات . ولذلك سر وحكمة لا يعلمها إلا الله تعالى والراسخون في العلم .

بل إنه حين أخذ في كتابه « معيار العلم » . البحث في خدمات البرهان اليقينية . ووصل إلى ختة عن الخبريات . شعر بما قد توحى فكرته عن الخبريات من تعارض بينها وبين رأي الأشاعرة . فأحالنا إلى تهافته . فهو يذهب إلى أنه إذا قال قائل : كيف تبدون هذا يتينا . والمتكلمون شكون فيه . وقلوا : ليس الجزا سبباً للسوت ، ولا الأكل سبباً للشبع . ولا النار علة للإحراق . ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها : فلما قد نبهنا على غور هذا الفحص وحقيقة في كتاب تهافت الفلسفه . « والقدر المحتاج إليه الآن ، أن المتكلم إذا أخبر بأن والده جُزِّت رقبته لم يشك في موته ، وليس من العقلاه من يشك فيه . وهو معترض بحصول الموت وباحت عن وجه الاقران . وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره ، أم هو بحكم جريان سنة الله تعالى لمشيئه الأزلية التي لا تحتمل التبدل والتغيير . فهو نظر في وجه الاقران لا في نفس الاقران . فليفهموا هذا ولعلهم أن التشكيك في موت من جُزِّت رقبته ، وسوس مجرد ، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه »^(١) .

ثانياً - رأي الغزالى في صورته الكلامية :

يمكنا إذن اعتبار « تهافت الفلسفه » ، المرجع الذى صدر عنه « جوامع الغزالى على فكرة الرابط الضروري بين العلة والمعاوم . وهذا يعني أنه يخالف الفلسفه في اعتقادهم بأن الاقران المشاهد في الوجود بين الأسباب ومسبياتها ، اقران تلازم بالضرورة ، وليس في المقدار ولا في الإمكان إيجاد المسبب دون السبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .

ولابد لنا من القول بأن السبب الذى يدفع الغزالى إلى نقده للفلسفه ، محاولته الدفاع عن المعجزات لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبيات وبين إنكار المعجزات . دليل هذا ما يذهب إليه في تهافت الفلسفه ،

(١) معيار العلم ص ١٩١ .

من أن مخالفة النلاسفة تعد أمراً ضروريّاً ، إذ ينفي عاليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة ، بحيث إن من سلم باللازم الضروري بين الأسباب ومسبياتها ، فإنه ينفي بالتالي قلب العصى ثعباناً وإحياء الموت وشق القمر .

ويكفي في هذا المجال عبارة واحدة له لكي يستدل بها الدارس على طبيعة تفكير الغزالي ، وكيف أن فكره قد جاء متابعة تقليدية للأشاعرة في الوقت الذي كنا ننتظر فيه جديداً ، ولكنها لم يفعل . ولو أنصف الغزالي لميز بين أساس المعجزة وأساس الأمور المحسوسة . بمعنى أننا قد نجد من النلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبيات ، وبين الاعتراف بالمعجزات .

يقول الغزالي : فالاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ليس ضروريّاً عندنا . بل كل شيئاً ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا زئنه متضمناً لنفي الآخر . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر . ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطاوع الشمس ، والموت وجذ الرقبة والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقربات في الطب والنجوم والصناعات والحرف . فإن افترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقهما على التسايق . لا لكونه ضروريّاً في نفسه غير قابل للنفوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المقربات ^(١) .

وهكذا ينطلق الغزالي بكل قوته لإثبات أنه من البحائر مثلاً وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون حدوث احتراق ، وإنقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملقاء النار . بيد أن الغزالي ما يثبت ، وقد أحسن بغرابة فكرته ، أن يحاول إيجاد المبررات لفكريته هذه . ولكنها – كما سنرى – مبررات واهية ، لاتضيق – كما قلنا – إلى أبعد المشكلة روئية جديدة .

فهو يرى أننا إذا نسبنا إلى آرائه الحالات الشنيعة ، أى إذا أنكرنا لزوم المسبيات

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٢٥ .

عن أسبابها ، وأصنفتها إلى إرادة مخترعها . ولم يكن للإرادة منهج مخصوص معين ، بل يمكن تفنته وتنوعه . فإن هذا يؤدي إلى أن يجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضهارية ونيران مشتعلة وجبار راسية وهو لا يراها ، لأن الله تعالى لا يخلق الرؤية له . ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته خلاماً أمراً عاقلاً متصرفًا أو انقلب حيواناً . ولو ترك حيواناً في بيته ، فليجوز انقلابه إلى شيء آخر . وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدرى ما في البيت الآن . وإنما القدر الذي أعلمه أنني تركت في البيت كتاباً . ولعله الآن فرس قد لطخ الكتاب بيوله وروشه . فإن الله تعالى قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة . فلعله خاق أشياء لم يكن لها وجود من قبل .

إذا كان هذا هكذا ، فإن الغزالى يقول : إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكناًت لم يفعلها ، ولم تدع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكناً ، ويجوز أن تقع ويتجاوز ألا تقع . واستمرار العادة^(١) بها مرة بعد أخرى . يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسياً لا تنفك عنه^(٢) .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله تعالى . ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله ، مع إمكانه في بعض الأوقات ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت . فليس هذا الكلام إذن إلا تشنيع محض^(٣) .

ومن الواضح أن قول الغزالى ، بأن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكناًت لم يفعلها ، لا يحل المشكلة من بعض زواياها . فطالما أنه قال إن هذه الأمور ممكناً ، فإننا إذا سألنا أنفسنا تبعاً لمنطق الغزالى وعبارته السالفة : هل هذه الأشياء يمكن أن تقع أم أنه لا يمكن وقوعها في أي زمان من الأزمنة ؟ لأجبنا بأنه من الممكن وقوعها ، طالما أن المنطق الذي يسير عليه هو منطق الجواز والاحتمال ، لا منطق الثبات واليقين والضرورة .

(١) يحاول بعض الباحثين في ميدان الفلسفة العربية عقد وجه مقارنة وتشابه بين فكرة الغزالى وفكرة الفيلسوف الإنجليزى ديفيد هيوم ، بل يقول بعضهم إن هيوم قد أخذ عن الغزالى !! . وقد ندنا بخواളاتهم منذ زمن طويل (راجع كتابنا : الترجمة المقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٧٦ وما بعدها) .

(٢) تهافت الفلسفة ص ٢٣١ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

دليل هذا ما يراه الغزالي في محاولة أخرى له . إنه يرى أنه إذا كان يسلم بأن النار خلقت خلقه إذا لاقاها قطتانان مهاثلتان أحراقهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلها من كل وجه ، فإنه مع هذا يجوز أن يلقي النبي في النار فلا يحترق ، إما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصص سخونتها على جسمها بحيث لا تبعدها ، فتبقى مع سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقةها ، ولكن لا تبعدي سخونتها وأثرها . أو يحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحمًا وعظمةً ، فيدفع أثر النار . فإن من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد . فإنه لا يتأثر بالنار . وإذا انكر الخصم ذلك ، فإنه إذكار لا أساس له ^(١) .

وليس هذا هو المثال الوحيد ، فهناك أمثلة أخرى كإحياء الميت وقاب النصيحة ، إذ أن هذه كلها في مقدورات الله تعالى ^(٢) .

والغزالى يحول الاستدلال على أقواله هذه بالذهب إلى أن المادة قابلة لكل شيء . فالتراب وسائر العناصر تستحميل نباتاً ، ثم النبات يستحميل عند أكل الحيوان له دمًا ، ثم الدم يستحميل منيًّا ، ثم المني ينصب في الرحم فيصبح حيواناً . وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول . فلم لا يحيط الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه ؟ وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل فيستعجل هذه القوى في عملها ، ويحصل به ما هو معجزة للنبي ^(٤) .

فهو يرجع إذن إلى آراء الأشاعرة الذين يرجعون فعل كل شيء إلى الإرادة الإلهية. فهـى وحدها القادرة على فعل كل شيء، وهي القادرة على نـى خصائص وأفعال أي شيء من الأشياء المادية الموجودة في الكون.

بيد أن الغزال حين شعر بأن مذهبة قد يؤدي إلى إشكالات لا حصر لها ،
ذهب إلى القول بأن الحال غير مقدور عليه ، وال الحال هو إثبات الشيء مع نفيه ،

(١) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

(٢) المُصْدَرُ السَّابِقُ ص ٢٣٢ .

كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٣٩ . وبما بعدها .

أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد أما الجمع بين السواد والبياض فحال ، لأننا نفهم من إثبات صورة السواد في الحال . نفي ماهية البياض وجود السواد . فإذا صار نفي البياض مفهوماً من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محلاً . وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين . لأننا نفهم في كونه في البيت ، عدم كونه في غير البيت . فلا يمكن تقاديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهوم لنفيه عن غير البيت^(١) .

ويلاحظ أن الغزالي إذا كان يقول بإمكان بعض الأشياء وعدم إمكان أشياء أخرى ، فإن محل هذا الإمكان وعده إنما يقوم على مدى اقترابه من المعجزة أو ابعاده عنها . أى أنه يضع لنفسه غرضاً ثابتاً محدداً يدافع عنه .

فهو يذهب إلى أننا في قولنا بانقلاب الماء هواء بالتسخين ، نريد بذلك أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة أخرى . فالمادة مشتركة والصورة متغيرة . وكذلك إذا قلنا : انقلب العصى ثعباناً وايرب حيواناً . وليس بين العرض والجواهر مادة مشتركة . ولا بين السواد والكدرة ولا بين سائر الأجناس ، مادة مشتركة . فكان هذا محلاً من هذا الوجه .

وأما تحريك الله تعالى يد الميت ونصبه على صورة حي يقعد ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة . فليس يستحيل في نفسه مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر لا طراد العادة بخلافه . وإذا قال الفلسفه إن هذا يؤدى إلى إبطال دلالة إحكام الفعل على علم الناуль ؛ فإن هذا خطأ منهم ، إذ أن الفاعل هو الله ، وهو الحكم ، وهو عالم به^(٢) .

ونود أخيراً أن نقول من جانبنا بأن الغزالي لم يخرج عن مذاهب الأشاعرة في هذا المجال . فهو يحاول دائماً سرد آرائه في ثوب المذهب الفلسفي . ولكن الخطط الذى دار فيه دائماً لا يحل المشكلة التي يبحث لها عن حل منطقي . وما القول بالعادة إلا ليغال في مجال اللامعقول إلى أقصى آماده ، بالإضافة إلى شدة غموضها . ويتضح هذا تماماً للدرس فلسفة ابن رشد في هذا الجانب ، إذ أنه يتخد من نقهـ لأسلامـه مـادة لـرده كل شـيء فـي العـالم إـلى أـسبابـه المـعقـولة المـحدـدة ، حتى يـعبرـ الكـونـ كـاهـ عن نـسـقـ عـقـلـيـ مـحدـدـ بـتـالـكـ النـظـرـةـ الشـاملـةـ لـهـ ، وـالـتـيـ لاـ يـخـرـجـ عـنـهـ أـىـ مـوجـودـ مـنـ المـوـجـودـاتـ عـلـوـيـاـ كـانـ أوـ سـفـلـيـاـ .

(٢) تهافت الفلسفه ص ٢٣٧ .

(١) تهافت الفلسفه ص ٢٣٥ .

الفصل السادس.

مشكلة السببية عند ابن رشد

ويتضمن هذا الفصل ما يلى :

أولاً : تمهيد .

ثانياً : جوانب رأى ابن رشد ونقده للأشاعرة والغزالى .

الفصل السادس

مشكلة السببية عند ابن رشد

أولاً - تمهيد :

ذكرنا فيما سبق من فصول ، أن من منكري الإسلام ونحوه المتكلمين والغزالي من أداروا مباحث السببية حول بيان العلاقات بين الأسباب ومسبياتها ، وهل هي ضرورية أم أنه لا ضرورة في العلاقة بين السبب والمسبب . بحسب يرجعون ذلك إلى الله .

وذكرنا أيضاً أن من فلاسفة العرب من جعل أكثر مباحثه في مجال السببية يدور حول دراسة عمل الموجودات على النحو الذي نراه عند ابن سينا مثلاً .

وإذا انتقلنا من ابن سينا الذي يدرس السببية على نهج مخالف للنهج الذي رأيناها عند المتكلمين ، متابعاً في هذا أرسطو إلى حد كبير ، ومن الغزالي الذي قرر عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبياتها متابعاً في هذا بحوث بعض الأشاعرة من متكلمي الإسلام . نقول إذا انتقلنا منها إلى ابن رشد ، وجدنا عنده جمعاً بين المباحثين .

ندلل على ذلك بالقول بأننا إذا درسنا كتابه «تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو» ، «تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو» ، وكذلك «تلخيص السباع الطبيعي لأرسطو» وجذناته يفيض في مباحث خاصة بالسببية على النحو الذي نجده عند أرسطو ، أي يجعل محور مباحثه دراسة العلل الأربع للموجودات منتقلاً من هذا إلى الإفاضة في غائية العالم ، سمائه وأرضيه .

وإذا كان في مباحثه هذه يتبع أرسطو إلى حد كبير ويوافقه في كثير من آرائه ، إلا أنه لا يقف عند هذا الحد ، إذ أنه في معرض دراسته لمشكلة العلاقة بين الأسباب ومسبياتها ، وهل هي علاقة ضرورية أم أنها ترجع إلى الله ، يشن هجومه

على آراء الأشاعرة وعلى آراء الغزالى الذى تابع بدوره مواقف الأشاعرة . وهذا يعني أن ابن رشد يربط بين دراسة علل الموجودات وبين نقد العذف الأشاعرة والغزالى . وكم نجد ذموماً يصعد فيها من تقادير علل الموجودات إلى نقد الأشاعرة ، محاولاً تثنيد آرائهم وكشف ما فيها من أوجه خطأ .

وهذا الموقف من جانبه ، والخاص ب النقد للأشاعرة والغزالى . يتضح لنا تماماً إذا درسنا كتابه « تهافت التهافت » ومعنى هذا أن بحوثه يت disillusion فيهم الجمع بين دراسة العلل الأربع وبين التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومساراتها ، وهل هي ضرورية يقينية ، أم أنها ليست كذلك .

وإذا كان نطاق هذه الدراسة لا يتسع للدخول في تفصيلات حول آرائه في كل من الجانبيين . فإننا سنكتفى ببيان موقفه بصفة خاصة في الأشاعرة والغزالى . هذا الموقف الذى جذب انتباه الدارسين للفكر الرشدى ، بحيث علقوا عليه وما زالوا يعلون تعليقات شتى .

ثانياً - جوانب رأى ابن رشد ونقده للأشاعرة والغزالى :

يقرر ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية ، العلاقة الفضورية بين الأسباب ومساراتها . ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة الذى شاهدتها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية .

ولهذا نجد ابن رشد حريصاً على رخص رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات بين الأسباب ومساراتها . فعارفهم - فيما يقول ابن رشد^(١) - تعتبر معارف سوفسطائية إذا أنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الفضورية للسمسيات والصور البخورية والواسطة .

ولذا قد أشرنا منذ قليل ، إلى أن ابن رشد في دراسته للسببية قد تأثر بأرسطو ، واستفاد من تأثيره في نقده للأشاعرة ، فإننا نود أن نكشف اليوم ونحن بقصد الدعوة إلى النظر إلى الفكر الفلسفى نظرة تجديدية ، عن صورة من صور هذا التأثير الرشدى بأرسطو ، صورة ترينا كيف أن شروح ابن رشد على

(١) تهافت التهافت ص ١٢٢ .

أرسطو ، تعد جزءاً لا ينفصل عن مؤلفاته . بل هي عندها أولى بالاهتمام والدراسة من مؤلفات له كفصل المقال ومناهج الأدلة . تلك المؤلفات التي يتمثل فيها عنصر المتابعة من بعض الروايات ، أكثر من عنصر الجرأة والشجاعة وتمرير الآراء الفلسفية الدقيقة .

نقول إن ابن رشد إذا كان ينادي بالخصائص الثابتة المعينة أكل شيء ، فإن هذا قد أدى إلى نقد طرق الأشاعرة والغزالى . متأثراً في ذلك بأرسطو حين كان يرد في كتابه الميتافيزيقا على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط . ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء ، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالى^(١)

يقول ابن رشد في معرض تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو : إن من الناس من ينكرون وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوية عليه ، ويقول إن القوة والشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معاً . وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلاً ، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجدان معاً . فإذا فعل الشيء فعلاً ، فينبغي أن يسأل منكر تقدم القوة على الفعل ، بأن يقول قائل له : هل فعل هذا ما كان قوياً عليه قبل الفعل أو غير قوي عليه ؟ فإن قال ما كان غير قوي عليه ، فقد فعل الممتنع . وإن قال فعل ما كان قوياً عليه ، فقد أقرب بالقوة قبل الفعل . وهذا السؤال ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا . وهو قول مخالف لطابع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله . فهو لا القوم الذين كانوا يرون أن القوة عند الفعل فقط ، إنما كانوا يعتقدون أن القوة على البناء هي مع البناء ، وأن البناء في حين ما لا يبني ليس له قوة على البناء ، لأنه إنما توجد له القوة على البناء في وقت البناء^(٢) .

وهكذا يؤكّد ابن رشد أن أكل شيء طبيعة خاصة وفعلاً معيناً ، وأن هذا يتبيّن بوضوح في الأجسام المادية ، فإن القوى التي تكون بغير نطق ، إذا قرب الفاعل منها من المفعول ، ولم يكن هنالك أمر عائق من خارج ، فإنه يتبع عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المفعول . فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء الحبرق ولم يكن

(١) انظر كتابنا : الترجمة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٤ وما بعدها .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٢ - ص ١١٢٦ وما بعدها .

هناك عائق يعرقلها عن الإحرق المحرق ضرورة . وهذا العائق يعد أمرًا ضروريًا يعرقل فعل النار . إذ الأجسام تتحرك تارة بالقسر ضد الطبع ، وثالثة أخرى تتحرك حركة طبيعية . فالنار تتجه إلى فوق ، ولا تتجه إلى تحت إلا باقتصر وإذا كان السكون إلى أسفل يعد طبيعياً للأرض فإنه يعد غير طبيعي للنار^(١) .

هذا تأكيد من جانب ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات . وهذا التأكيد قد أدى به بعد ذلك إلى أن يحاول بكل طاقته نفي الانفاق العرضي والجواز والإمكان^(٢) .

فهو يذهب إلى أن النلاسفة قد وقفوا على صفات الأجسام من قبل أفعال جسم من تلك الأجسام الخاصة بها . مثال ذلك أنهم أدركوا الصفات التي بها صار النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان من قبل أفعال الحيوان الخاصة به . وكذلك أدركوا أن في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها . ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات . وتبيّن لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس . بانقلاب طبيعة تلك الصفات وتغييرها . مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء ، بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار . وهي التي بها سميت النار ناراً ، إلى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به ، وهي التي سمى بها الهواء هواء^(٣) .

كما يؤكد ابن رشد على القول بأنه من الضروري أن يكون هنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتفن منه ، ولا أتم منه فالامتزاجات الموجودة في الموجودات محددة مقدرة ، والموجودات الحادثة عنها واجبة . ويوجد ذلك دواماً ولا يختل ، أي لا يوجد عن الانفاق . إذ كل ما يوجد عن الانفاق هو أقل ضرورة بطبيعة الحال . يقول تعالى: « صنع الله الذي أتفن كل شيء »^(٤) ويقول أيضًا: « ما ترى في خلق الرحمن من تناؤت . فارجع البصر هل ترى من فطور »^(٥) .

(١) المصدر السابق - مجلد ٢ - ص ١١٥٢ ، وأيضاً : تلخيص المساعي الطبيعي ص ٧٠ .

(٢) انظر كتابنا : الترجمة المقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٧ وما بعدها .

(٣) هافت التهافت ص ٨٨ - ٩٠ .

(٤) الآية ٨٩ من سورة التبل .

(٥) الآية ٣ من سورة الملك .

يقول ابن رشد . أى تفاوت أعظم من أن يكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى ، فوجدت على هذه الصفة . وأعلم تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة . فن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية أو كانت غربية ، والغربية شرقية ، لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم ؛ فقد أبطل الحكمة^(١) .

بعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان . وذهابه إلى أن الإنegan الذي نراه في الموجودات يتنافى مع الجواز والانتقام والإمكان ، نراه يقرر الصادمة بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات . إذ في كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه ، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض كما لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات .

أما من يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها ، فإنه يلغى العقل الذي يدانا على أسباب الموجودات .

يقول ابن رشد مؤكدًا على الجاذب الذي أشرنا إليه الآن ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة . فن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعًا أن هنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسبيبات لا تكون على التام إلا بمعرفة أسبابها .. ورفع هذه المسبيبات مبطل للعلم ورافع له ، إذ يلزم أن لا يكون هنا شيء معلوم أصلًا علمًا حقيقيًا بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون . كما لا يمكن هنا برهان واحد ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي تتألف منها البراهين . ومن يذهب إلى عدم وجود أي علم ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريًا^(٢) .

وإذا كان ابن رشد قد ربط بين السبب والعقل ، محاولاً الصعود إلى القول بعقل المهى ، فإنه يبين لنا أن التأكيد على العلاقة الفضفاضة بين الأسباب ومسبباتها يؤدي إلى القول بالحكمة والغاية بالنسبة للموجودات . فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل . بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها ، كما يتهم الأشاعرة ، لارتفاعت الحكمة الموجودة في الصانع

(١) مناجي الأدلة ص ٢٠٢ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٢٣ .

وف الخلقات . وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً . وكل مؤثر في الموجودات خالقاً . وهذا عند ابن رشد لإبطال للخلق والحكمة .

وابن رشد يصل إلى ذلك بعد تحليله للعلاقة بين السبب والسبب . فهو يرى أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار . مثل كون الإنسان متغذياً . وإما أن يكون من جهة الأفضل ، أى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم . مثل كون الإنسان له عينان . وإنما أن يكون ذلك لأن جهة الأفضل ولا من جهة الاضطرار . فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد . فلا تكون هناك حكمة أصلاً . ولا تدل على صانع ، بل إنما تدل على الاتفاق .

وهذا كلامه يدلنا على أن دلالة الموجودات عند الأشاعرة ليست من أجل حكمة فيها تقضي العناية ، ولكن من قبل الجواز ، أى من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدتها . ولو كان هذا الجواز على السواء ، فليس هنا حكمة ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم . فإن كان من الممكن وجود الموجودات على غير ما هي عليه ، وأن هذا كوجودها على ما هي ، فليس هنا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم .

وإذا كان الأشاعرة يقولون إن مذهبهم لا يؤدي إلى عدم التمييز بين شيء وشيء آخر ، فإن ابن رشد يؤكد لنا أن هناك فرقاً واضحاً بين تخصيص الفلاسفة وتخصيص الأشاعرة لكون السماء مثلاً ذات مقدار محدود معين دون سائر المقادير . يقول ابن رشد: إن التخصيص الذي يريده الأشاعرة إنما هو تمييز الشيء إما عن مثله وإنما عن ضده ، من غير أن يقتضي ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء ، بحيث يؤدي إلى تخصيص أحد المتناثلين . أما الفلسفه فإنهم أرادوا بالخاص الذي اقتضاه الحكمة في المصنوع ، السبب الغائي . إذ يرون أنه ليس هناك كمية في موجود من الموجودات ولا كيفية إلا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يكون ذلك أمراً ضرورياً في طابع فعل ذلك الموجود ، وإنما أن يكون فيه من جهة الأفضل . ولو اعتتقدوا أن في الخلقات كمية أو كيفية لا تقضي حكمة ، لأدى

هذا إلى نسبتهم للصانع الخالق الأول ما لا تخلو نسبته إلى الصناع المخالقين إلا على جهة الذم لهم^(١).

وبهذا ينتهي ابن رشد إلى أنه من الضروري الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بعقتضها أفعال الموجودات في هذا الكون كله سببه وأرضيه.

وإذا كنا قد أشرنا في معرض دراستنا لموقف الغزالى من مشكلة السببية إلى أن الغزالى يرجع العلاقة بين الأسباب ومسبياتها إلى العادة لا إلى الضرورة ، فاقصدأً من ذلك الدفاع عن المعجزات ، فإننا لابد أن نشير إلى موقف ابن رشد في العادة وعلاقتها بالسببية .

ابن رشد ينفي القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالى منها . فهو يرى أن لفظ العادة لفظ مموج . وإذا حقق لم يكن تحنته معنى إلا أنه فعل وضعى ، مثل ما نقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا . وهذا يؤدي إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية ، وأنه ليس هناك حكمة أصلًا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم^(٢) .

وإذا كان الغزالى يرى أن خرق العادات يعد جائزًا ، وأن الأشياء يمكن أن تتغير خصائصها دون نظام ، فإن ابن رشد يذهب إلى أن هذا القول يتصف بالسفسطة بل بالشعودة^(٣) .

ابن رشد إذن ينفي القول بالعادة بالمعنى الذى ذهب إليه الغزالى ، لأنه بعد تحليله لهذه الكلمة ، لا يرى لها أي معنى .

ومن الواضح أن مقصد ابن رشد من نفي القول بالعادة ، الصعود إلى التسليم بالخصوصية الضرورية للأشياء ، أي لكل موجود من الموجودات . فهو يربط بين ذلك ، وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذى يراه أسطو . وهكذا يحاول ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية نقد آراء بدت عنده خاطئة كآراء الأشاعرة والغزالى ، منتهيًّا إلى جانب إيجابي ، يبين لنا فيه نظرته إلى هذه المشكلة .

(١) المصدر السابق ص ١٠٢ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٢٣ .

(٣) تهافت التهافت ص ١٣٠ .

وهذه النظرة — فيما لاحظنا — تشمل دراسة أكثر الجوانب التي تتصل بالسببية، ومحورها التأكيد على وجود علاقة ضرورية بين الأسباب ومسبياتها . علاقة تؤدي عنده إلى الاعتراف بالحكمة والغاية في الكون ككله سعاده وأرضه ، علاقه تربط بين عمل الأسباب وعمل العقل في الإنسان .

ولعلنا لوتساءلنا عن أبرز الأخطاء التي نراها في موقف ابن رشد من السببية ، قلنا إن أبرز هذه الأخطاء تمثل في خلطه بين مجالات مادية طبيعية وبين مجالات إلهية ميتافيزيقية . ولعل الدارس لخواصة ربطه بين القول بالأسباب ، وتقرير الحكمة والغاية في الكون . يلاحظ هذا تمام الملاحظة . إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة ، ولكنه سرعان ما يغوص في متاهات لاصلة بينها وبين ما ينبغي أن يكون عليه التحليل للعلاقة بين السبب والسبب الذي يتبع عنه . إنه خاطط وضرب في متاهات ، أشياء على إبراز زوايا وأبعاد وب مجالات المشكلة في وحدة متكاملة .
ييد أن هذا لاينفي الجهد الذي قام به في الكشف عن مغالطات فريق الأشاعرة والتي لم تعتمد — أي آراؤها — على أساس قوية ، ولم تكن آراء فلسفية ، كما لم يكن القائلون بها فلاستة . وقد كثناها ابن رشد بيان ما فيها من أخطاء . كما لاينفي هذا أيضاً . أن هناك أساساً قوياً أقام عليه ابن رشد آراءه حول هذا الموضوع . وهذا الأساس هو التمسك بالعقل حين ربط بين إنكار العلاقة بين الأسباب والسببات (الأشاعرة والغزالى) وبين التقليل من دور العقل .

وإذا كان في آرائه خلط بين مجالات فيزيقية وب مجالات ميتافيزيقية ، فإن التصور القديم للطبيعتيات في علاقتها بما بعد الطبيعة ، بحسب ييدوان ، كالآوانى المستطرقة فى انتصافها واتصالها فى آن واحد ، يعد مسئولاً إلى حد كبير عن ذلك الطابع الذى وجذناه فى دراسة ابن رشد لمشكلة السببية .
نقول أخيراً إننا لو ألقينا نظرة على آراء المتكلمين وال فلاسفة ، تلك الآراء التى درسناها فى هذه الفصول الستة ، وتساءلنا عن موقف معين دون غيره ، بحسب ي يكون معيناً لنا على تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية عن طريق إحياء التراث من الداخل أساساً ، قلنا إن هذا الموقف هو موقف ابن رشد فى هذا المجال . وليس هذا تعصباً من جانبنا لهذا الفيلسوف ، ولكن لأن نظرته تتفق فى كثير من زواياها مع المنظور التجيدوى الذى ننظر من "خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الفلسفية أو الكلامية .

البَابُ الثَّانِي

**مذاهب كلامية حول القضاء والقدر
(نقد إطاراتها الجدلية برؤية تجديدية)**

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الجبرية والمعترلة .

الفصل الثاني : الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلی .

لقدِمِم

عرضنا في الباب الأول بفصله الستة ، لما هب فريق من المتكلمين وال فلاسفة العرب ، حول السبيبة .

وفي هذا الباب بفصليه سنعرض للخلاف بين الجبرية والمعزلة (الفصل الأول) والأشاعرة (الفصل الثاني) ، حول القضاء و القدر ، كاشفين عن الارتباط الضروري بين موضوع الباب الأول ، وموضوع هذا الباب مبينين أيضاً مدى ما عندهم من صواب أو خطأ مركزين على المنهج أساساً وليس على الآراء التي يتمسك بها كل فريق من هذه الفرق الكلامية .

وإذا كنا سوف لانعرض لابن رشد ونقده لآراء المتكلمين الذين سبقوه ، خاصة الأشاعرة ، رغم أن رأيه - مع ما بيننا وبينه من خلاف - يشير في زاوية من زواياه إلى نوع من التجدد ؛ فإن سبب ذلك قياماً من سنوات بدراسة رأيه في هذا الموضوع وذلك في كتابنا «التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد» .

وفي اعتقادنا أننا بالتركيز على المنهج وتصويب أنظارنا إليه ، سنصعد إلى تجديد النظر إلى هذا المذهب أوذاك من المذاهب التي عرضت للبحث في هذا الموضوع ، وبدون ذلك سنظل ندور في حلقة مفرغة يحكمها التقليد لا التجدد .

الفصل الأول

الجبرية والمعزلة

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : الجبرية .

ثانياً : نقد رأيهم واتجاههم

ثالثاً : المعزلة وأرائهم .

رابعاً : نقد طريقتهم :

خامساً: نص لأحد رجال المعزلة (القاضي عبد الجبار) .

الفصل الأول

أولاً — الجبرية^(١) :

لعلنا قد أشرنا حين دراستنا لذاهب المتكلمين وفلاسفة العرب حول موضوع السبيبة إلى أننا سنجد ارتباطاً بين موقف المتكلم من مشكلة السبيبة ، وموقفه من مشكلة القضاء والقدر . وهذا ما نجده عند الجبرية وعند غيرهم من الفرق الكلامية . فالجبرية ينكرون الاختيار ، مخالفين في ذلك — كما سرني — المعتزلة والقدرية . وهم لا يفرقون بين الإنسان والحمداد من حيث إنه مجبر على أفعاله^(٢) . أى أنه لا فعل للعبد أصلاً ، وحركاته بمنزلة حركة الحمادات . ولاقدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار^(٣) .

إنهم — أى أهل الجبر — يسندون فعل العبد إلى الله ، أى تفويض الأمر إلى الله ، بحيث يصير العبد بمنزلة الحماد لا إرادة له ولا اختيار^(٤) . وجود الأفعال كلها إنما يكون بالقدرة الأزلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة^(٥) .

يقول جهم بن صفوان ، وهو على رأس هذه الفرقة . في القدرة الحادثة : إن الإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبر في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . وإنما يخلق الله الأفعال فيه كما يخلق سائر الحمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب للحمادات ، إذ يقال أُخْرَت

(١) الجبرية ، يفتحترين : خلاف القدرة وهي فرقة من كبار الفرق الإسلامية كالجهمية . وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذى . قالوا : لا قدرة للعبد أصلاً ولا مؤثرة ولا كاسبة ، بل هي بمنزلة الحمادات فيما يوصلونها . . . وبالنها والنار تفهان بعد دخول أهلها فيما حتى لا يتيق موجود سوى الله تعالى . ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ، فهو لاء جبرية خالصة (الثانوى) : كشاف اصطلاحات الفنون — مجلد ١ ص ٢٨٣) .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية — مجلد ٦ — عدد ٧ من ٢٨٢ ص ٢٨٢ من الترجمة العربية — مادة الجبرية .

(٣) شرح العقائد النسفية ص ٣٥٣ .

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون للثانوى — مجلد ١ ص ١٩٩ — مادة جبر وأيضاً .

M. Watt : Free will and predestination p. 96-97.

(٥) المقدمة في أصول الدين السنوي ص ٥٩ .

الشجرة وجري الماء وتحرك الشجر . . . والثواب والعقاب جبر . كما أن الأفعال كلها جبر^(١).

فالعبد عندهم إذن ليس قادرًا أبدًا^(٢). وذلك لأنهم نفوا الفعل حتىقة عن العبد . وأضافوه إلى الرب^(٣) . وهذا يؤدي إلى إنكار الاستطاعات كلها^(٤) . والخالق مخضرون لاستطاعة لهم بخال . وكل من نسب فعلاً إلى أحد غير الله . فسيبليه سبيل المجاز^(٥) .

ثانيةً — فنجد رأيهم واتجاههم :

وأصبح من هذا أن النتائج التي توصل إليها أهل الجبر تمتد إلى المقدرات التي افترضوها وأخذوا يدورون حولها دون أن يستطيعوا الخروج من الدائرة التي ظلوا فيها يدورون .

نقول وذكرر القول . إن رأيهم في الإرادة الإنسانية ونسبتها إلى الإرادة الإلهية هو الذي أدى بهم إلى النتائج التي قالوا بها .

نوضح ذلك ونعمل عليه بما يقوله القاضي عبد الجبار المعزلى : قالت الحجيرة في الإرادة ، إنها من صفات الذات . وأنه تعالى لم يزل مريداً لكل ما يكون من فعله وفعل غيره^(٦) .

كما يحكي عن جهن ومن تبعه ، قوله : إن أفعال العباد مخلوقة لله وهي منسوبة إلى العباد مجازاً لحقيقة . فقولهم : فلان صام وصلى ، كقولهم : تحرك وسكن وطال وسبن^(٧) .

هذا بالإضافة إلى أننا نلاحظ أن موقفهم هذا يعد من أضعف المواقف التي عرضت للبحث في هذه المشكلة . صحيح أنه موقف يخلو من التناقض الحال ، على النحو الذي سنجده عند الأشاعرة ، ولكنه موقف ضعيف ، لأنه يحاول تبسيط

(١) نقلًا عن الملل والنحل للشهرستاني جزء ١ ص ٨٧ .

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازى ص ٦٨ .

(٣) الملل والنحل جزء ١ ص ٨٥ .

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٢٨ .

(٥) الاسفارىين : التبصير في الدين ص ٩٦ .

(٦) القاضي عبد الجبار : المغني — كتاب الإرادة ص ٤ .

(٧) القاضي عبد الجبار : المغني — المجزء الثامن — المخلوق ص ٣ .

المشكلة أكثر من اللازم . إنه موقف جدل كلامي لا يقاد ولا يؤخر شيئاً . شأنه شأن كثيرون من الآراء ذات الصبغة الجدلية الكلامية .

وإذا كان هذا هو تصورهم للإرادة ، فإننا نأمل : ما فائدة الإرادة الإنسانية إذن . إذا كانت غير متصورة إلا بالقياس إلى الإرادة الإلهية التي تحدد لها طريقها وخط سيرها ؟ لو كان أهل الخبر قد تعمدوا في بحث الصلة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية بخشوعاً عميقاً . أو بنحو في الإرادة الإنسانية في حد ذاتها وبعدوا عن هذا الطابع الجدل ، لتوصوا إلى آراء تستند إلى أسن تويرة دقيقة على النحو الذي نجده عند كثيرون من الفلاسفة من ذهبوا إلى البحث في الإرادة ولكنهم – أى ، أهل الخبر – لم يكللوا أنفسهم التعمق في بحث هذه المشكلة ودراستها فانتهوا إلى ما انتهوا إليه من تصور للمشكلة على هذا النحو الخاطئ .

ولا نقصد من هذا أن القول بـأهـلـالـبـخـرـ يـعـدـ قـوـلاـ خـاطـئـاـ . ولـكـنـناـ نـقـدـنـاـ إـلـىـ العـلـرـيقـةـ الـىـ سـلـكـوـهـاـ وـالـىـ أـدـتـ بـهـمـ إـلـىـ مـاـ أـدـتـ . إنـهـ الـطـرـيـقـةـ الـجـدـلـيـةـ الـكـلـامـيـةـ الـخـاطـئـةـ بـالـصـعـوبـاتـ الـىـ لـاـ بـرـرـ لـهـ وـالـىـ لـاـ تـخـلـوـ مـنـ إـشـكـالـاتـ كـثـيـرـةـ . وـالـمـؤـيدـ لـهـ وـالـمـتـبـعـ لـهـ لـاـ بـدـ أـنـ يـقـعـ فـيـهـ أـهـلـالـبـخـرـ . وـسـنـرـ مـصـدـاقـ ذـلـكـ عـنـ الـأـشـاعـرـةـ عـلـىـ وـجـهـ الـخـصـوصـ وـالـذـينـ التـزـمـواـ بـالـطـابـعـ الـجـدـلـيـ .

ثالثاً – المعتزلة وأراؤهم :

كان لابد للمعتزلة من بحث هذه المشكلة لأنها تمثل بحثاً أساسياً من مباحثهم وأصلاً من أصولهم^(١) . أو هي على الأقل متشرعة عن أصل من أصولهم

(١) يبرر المعتزلة بحثهم في موضوع القضاء والقدر ويردون على من يرون عدم الموضوع فيه . يقول القاضي عبدالجبار المعتزل (المقى – المزم الثامن – المخلوق ص ٣٢٢ – ٣٣٣) : فإن قالوا أليس قد روى عن رسول الله (ص) أنه قال : «إذا ذكر القضاء فأمسكوا ، والقدر سره فلا تتشاشوا عنه ، وهو بحر لا ترقوا فيه» ، إلى غير ذلك من الأخبار التي تدل على أن القول في ذلك حرام ، فما قولكم فيه ؟ قيل له إن أخبار الآحاد لا يجوز قبولها فيما ثبت بالعقل خلافه ، وقد صح أن الواجب أن تتكلم فيما يجوز على الله سبحانه من ذلك وما لا يجوز ، فإن ذلك من الفروض المفينة فكيف يجوز أن نهى عنه ، فإن صح في ذلك خبر فلم يرد به ما ذكرناه ، وقد ثبت عنه (ص) أنه ذكر القدر وتكلم فيه وكذلك الصحابة ، وماروا من قوله (ص) : «إذا ذكر القدر فأمسكوا ، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا ، فإذا ذكر أصحاب فأمسكوا ، يدل على ما قلناه ، لأنه لم يرد أن يمسك عن ذكر فضائل الصحابة ولا عن الكلام في النجوم من الوجه الذي يدل على حكمة خالقها ومدبرها ، وإنما أوجب السكت عن ذكر الصحابة بالقبيح ، وبين ذكر النجوم ونسبيها إلى أنهم يمطرون بها . وقد بينا من قبل ، الوجه الذي يصح أن يقال عليها إن الله تعالى قوى =

الخمسة . ونعني به أصل العدل . بالإضافة إلى أنهم وجدوا من الشرودي ارد على آراء أهل الخبر .

يقول نيرج^(١) في مقدمة تحقيق كتاب الانتصار للخياط : أما الأصل ؛ الثاني - العدل - فهو بلا شك موضوع لارد على الخبرة وبملايين من قال بوقوع الظلم من الله تعالى من الرافضة . وكانت الخبرة قد قويت وقت في ذلك الزمان ، وظاهر على رأسهم جنهم بن صفوان الذي أقدم على ما لا يطاق من التول بالخبر وغالي فيه معالاة لم يسبقه إليها أحد . وثبت بتاريخ أن المعتزلة القديمة ناظرت الجهة وثباتاته . ويشهد بذلك ما ورد في كتاب ابن المرتضى من إدلال واصل بعض أصحابه لحراسان لما حاشت جنهم ومنازلته . ويشهد به ما صرحت به الخياط في كتاب الانتصار من البغض لجهنم والبراءة منه .

هذا ما يقوله نيرج . وهو على صواب في هذا القول . إذ أن المعتزلة قد بحثوا في هذه المشكلة معارضين رأى الخبرية الذي عرضنا له منذ قليل .

وما يدل على معارضتهم . اتفاقهم على أن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العبد^(٢) أي أن وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو تواذاً^(٣) . وشرط الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي قبل الفعل ضرورة^(٤) . فأفعال العباد إذن مخلوقة لهم . وكل واحد منهم . ومن جملتهم الحيوانات . خالق لأفعاله^(٥) . وهذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ليمحيض . بل باختيار^(٦) .

ولذا كان واصل بن عطاء مؤسس فرق المعتزلة قد ذهب إلى هذا مع أكثر رجال

سقراط ، فيجب أن يجوز أن يوصف الله سبحانه بذلك ، وأن لا يجوز أن يقال إنه تعالى قوى أفعال العباد وقدرها ، بمعنى خلقها وتم خلقها ، ولا يقال قضى المعاشر وقدرها بمعنى أزمنا إياها ، وإنما هي صل الله عليه وسلم عن الكلام في القدر بأن تتصف هذه الأمور إلى قدرة على وجه لا يجوز عليه ، لأن ذلك يجب زوال التكليف وبطلان الأمر والنفي ، وإلا فالرضا يقضاء الله وقدره لازم من الوجد الذي يصح عليه .

(١) ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) فخر الدين الرازي : اعتقادات المسلمين والمشركين ص ٣٨ .

(٣) السنوسي : المقدمة في أصول الدين ص ٥٩ .

(٤) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل - جزء ٣ ص ٢٢ .

(٥) الأسفرييني : التصير في الدين ص ٦١ .

(٦) عضد الدين الإيجي : المواقف جزء ٨ ص ١٤٦ .

المعزلة . فإنهم قد استقوا هذا أساساً من أستاذ واصل بن عطاء وهو الحسن البصري الذي كان يقول بحرية الإنسان . وأن لهذا الإنسان الاختيار المطلق في الأفعال من خير أو شر .

ولكن ما المبررات التي ساقها المعزلة لإثبات رأيهم ؟

يمكنا أن نجيب عن هذا بالقول بأن هناك طريقين سلكهما المعزلة لتأييد ما ذهبوا إليه . طريق يستند إلى الشرع وطريق يستند إلى العقل .

الطريق الأول وهو الطريق الشرعي يستند أساساً – فيما يبدو لنا – على فكرة الشواب والعقاب . فهم يرون أن العبد مثاب على فعله ، معاقب ملوم محمود . وهذا إن دل على شيء . فإنما يدل على أن فعله واقع منه ، إذ لا يحسن توجيهه والثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه^(١) . فلو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والشواب والعقاب^(٢) .

وإذا رجعنا إلى كتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم وجدها يقرّ على لسان المعزلة : قالوا : وجدنا من فعل الجور في الشاهد كان جائراً ، ومن فعل الظلم كان ظالماً ، ومن أعن فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابشاً . والعدل من صفات الله والظلم والجور من نيان عنده . قال تعالى : « وما ربك بظالم للعبد » . وقال تعالى : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » . وقال : « فما كان الله ليظلمهم » ؛ وقال تعالى : « لا ظلم اليوم » .

أما الآيات التي يفهم منها الخبر ، فإن المعزلة أخذوا في تأويلها . ومن أمثلة هذه الآيات قوله تعالى : « وكل شيء عنده بقدر » .

هذا عن الطريق الشرعي الذي يتبلور إلى حد كبير حول فكرة الشواب والعقاب .

فالعبد عندهم مطالب من ربته تعالى بالطاعة ، ويستحيل أن يطالب العبد بما لا يقع منه^(٣) أما الطريق العقلي ، فإن المعزلة قد قالوا إن العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمحض مقدوره ويدرك تفرقة بين حركاته الإرادية ، وبين ألوانه التي لا اقدر له عليها . ووجه الفصل بين القبيلين ، أنه يصادف مقدوره واقعاً به على حسب مقصوده وداعيه ولا يقع

(١) الجويني : الإرشاد ص ٢٠٨ .

(٢) التفتازاني : شرح المقائد النسفية ص ٣٤٤ .

وأيضاً : W. M. Watt : Free will and predestination P. 12-13.

(٣) الإرشاد الجويني ص ٢٠٣ .

منه ما لا يقع على حسب انكماقه وانصرافه . فإذا صادف الشيء واقعاً على حسب المقصود والداعية لم يسترب في وقوعه به . ثم لا يقع به إلا الحدوث . فليكن العبد محدثاً لفعله . ولو كان فعله غير واقع به . لكن بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجة عن مقدوراته^(١) . إنهم يستدللون على أن الفرد منا هو الذي يحدث تصرفه كالبناء والكتابة وغيرهما . بالقول بأنه لوم يكن هو المحدث الناعل لها . لما استجهل العقلاء من الناس فعل من يجمع آلات الكتابة أو آلات البناء وينتظر أن تصير داراً مشيدة أو قصيدة مكتوبة . ومن انتظر أن يحدث الله من هذه الأدوات الخاصة بالكتابة أو البناء داراً أو قصيدة ، فإن هذا يعد نوعاً من الجهل^(٢) .

ولهذا نجد المعتزلة حرّيصين على نقد أهل الخبر . ونقد أي موقف يشبه موقف أهل الخبر كموقف الأشاعرة مثلاً . فإذا كان الأشاعرة قد قالوا بفكرة الكسب - كما سرّى - فإن رجلاً من رجال المعتزلة كالقاضي عبد الخبر ، يرى أنهم إذا كانوا يعتضدون بهذه النقطة ، لفظة الكسب . حتى لا يقعون فيها وقع فيه أهل الخبر ، فإن هذا يعد شيئاً لاحقيقة له ، لأنهم حين يقولون إن حدوث الفعل بالله سبحانه ، وأن العبد يكتب ولا يحدث : فإن هذا القول من جانبهم يعني أنهم ينسبون الفعل إلى الله . بحيث لا يكون العبد عالماً به ولا قادرًا عليه^(٣) . وإذا كان المقدور عند الأشاعرة ، هو أن كل واحد من الفعاليين الاضطراري والاختياري واقع بقدرة الله تعالى . وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء^(٤) . فإن المعتزلة يرون أن لابد أن نتساءل ونقول : مالمطلوب ؟ وما مني الطالب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه وبين مطالبته بأفعاله^(٥) ؟

معنى هذا أن رجال المعتزلة ينظرون إلى موقف الأشاعرة على أنه أحد المواقف التي تعنى نحواً من أنحاء الخبر . دليل هذا أن أحد رجال الاعتزال وهو القاضي عبد الخبر بعد أن ينقد جهم بن صفوان ، نراه يتحدث عن فكرة الكسب على أنها تعبير عن القول بـ الخبر . فهو يقول : « ولما رأت الخبرة تهافت هذا القول من

(١) المصدر السابق ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٢) المغني - الجزء الثامن - الملحق ص ٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٠٣ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٠٣ .

جميع الجهات . جعلوا هذا التصرف معلقاً بنا من جهة . ومن عند الله بجهة أخرى . فتالوا ، هو كسب مالحق من الله »^(١) .

وإذا كان المعتزلة ينقدون كل اتجاه يعني الجبر . فهذا دليل على أنهم يؤكدون على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى ولا حادثة من جهة . إذ أن تصرف زيد يعد فعلاً له وأنه من جهة حدث وقع . كما أن إثبات فعل من فاعلين ومقدور بين قادرين يعد محلاً . لأنه لو كان تعالى محدث الأفعال وموجدها لصح أن يوجد لها وإن لم يقدر العبد عليها ، لأن ذلك الفعل لا يحتاج في وجوده إلى قدرة ولا يحصل على بعض الصفات بها ، ولا القديم تعالى يحتاج إليها ليحصل قادراً على إيجادها . فإذا بطل ذلك . عُلم أنه – أى الفعل – من فعل العبد^(٢) .

ويوضح المعتزلة ذلك بالتفرق بين قدرة زيد وقدرة عمرو . بمعنى أننا إذا كنا نميز بين قدرة زيد وقدرة عمرو . فلا بد إذن أن نميز بين قدرة الله تعالى وقدرة العباد^(٣) .
بني أمام المعتزلة الرد على فكرة من الأفكار التي يتمسك بها الأشاعرة . وذلك بعد ردهم على مذهبهم في إطاره العام . ولا نريد أن نعرض لكل هذه الأفكار لأن الكثير منها سيأتي في رد الأشاعرة على المعتزلة . وذلك نكتفي ببعضها :

(١) – حين يقوم الأشاعرة بأن الله تعالى إذا كان يفني العبد ويغفر أفعاله ، فكذلك يجب أن نقول إنه تعالى يوجد فعله . وإذا لم نقل بذلك . اضطررنا إلى القول بأن العبد يوجد ما يفنيه القديم تعالى ، وهذا محال .

ويرد المعتزلة على ذلك بالقول بأنه لا مانع من كون الله تعالى قادراً على إفشاء ما يوجده العبد وإن استحال وصفه بالقدرة على إيجادها . ولا يجب إذا كان قادراً على إفشاء ما يوجده العبد أن يكون مفنياً له في حال إيجاده ، لأن ذلك يوجد كون الشيء موجوداً معدوماً مع وجود ضده^(٤) .

(٢) حين يذهب الأشاعرة إلى أن أفعال العباد لو كانت موجودة من جهة لهم . لأدى هذا إلى أن يكون في أفعالهم ما هو خير من أفعال الله تعالى كالإيمان والتوحيد

(١) الخيط بالتكليف للقاضي عبدالجبار ، جمع الحسن بن أحمد بن متويه ص ٤٠٨ .

(٢) القاضي عبدالجبار : المنفي – الجزء الثامن – (الخلق) ص ١٧٧ .

(٣) المصدر السابق ص ١٧٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٨٧ .

الذى هو خير وأحکم مما خلقه الله من القردة والخنازير وغيرها . وهذا يوجب أن العبد خير من الله سبحانه وأفضل منه . وإذا كان ذلك مستحيلاً . ثبت أن جميع ذلك من أفعاله تعالى .

إذا كان الأشاعرة يذهبون إلى هذا . فإن القاضى عبد الجبار كواحد من رجال المعتزلة يرد عليهم قائلاً : اعلم أن قولنا كذلك خير من كذا ، إنما يصبح إذا اشتراكاً في النفع الحسن ولأحد هما مزية على الآخر فيه . ومنى استعمل فى غير هذا الوجه كان بجازاً . ولذلك قلنا إن قوله : « قل أذلّك خير أم جنة الخلد »^(١) : الغرض به التقرير وبيان أن الجنة أولى أن تلتمس بالطاعات من النار^(٢) .

(٣) إذا كان صحيحاً وصف الله تعالى بأنه مالك ، رب لكل شيء . فإنه لا يجوز أن يكون مالكاً لما لم يخلقه . فإذا ثبت أنه مالك للعباد وأعمالهم : وجب كونه خالقاً لهم وأعمالهم .

هذا ما يقوله الأشاعرة . أما المعتزلة فيرون أن هذا يقال عن الله تعالى . كما يقال إنه يملك السماء والأرض مع وجودهما ، المراد به أنه يملك إعدامهما وتصریفهما من حال إلى حال باللحق والتغريق ، فلا يمنع ذلك عندنا أن يقال إنه مالك لكل شيء على هذا الوجه ولابد للخصم أن يتأنى ذلك^(٣) .

(٤) يذهب الأشاعرة إلى أن الاختراع خاص بالله تعالى دون غيره لأنه تعالى قد اخترع الأجسام وغيرها ويصبح أن يخترع سائر الأجناس من غير تخصيص ، فيجب ألا يشاركه غيره فيه بحيث إن من يصف غيره بالاختراع فقد وقع في التشبيه . وهذا كله يؤدي إلى القول بأن العبد لا يصبح أن يخترع الأفعال^(٤) .

أما المعتزلة فيرون أن كون القديم تعالى مخترعاً ومحدثاً ، لا يعني أن غيره لا يفعل ذلك ، إذ لو لم يحدث العبد الفعل ، لما صرخ التوصل إلى معرفة الله أصلاً ، فضلاً عن أن يقال إنه محدث دون غيره^(٥) .

(١) سورة الفرقان آية ١٥ .

(٢) المفى (المخلوق) ص ٢٩٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٩٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٩٨ .

(٥) يستدل الأشاعرة على قولهم بخلق الله للأفعال ، بالدعاء . بمعنى أننا إذا كنا نسأل الله تعالى أن يرزقنا الإيمان كما نسأله أن يرزقنا الأولاد . فلو لم يكن فعله لما كان الدعاء صحيحاً . كما أننا نستعين به من الكفر . وذلك يوجب أنه فعله ^(١).

أما المعتزلة فيرون أن المراد بذلك الألطاف ، أى اللطف الإلهي . بمعنى أننا حين نقول : اللهم ارزقنا عدل فلان وإنصافه ، فإن الغرض أن يلطف بنا في أن ينصفنا . وكذلك إذا استعدنا بالله من ظلم ظلم ، فإن المراد بذلك أن نوفق لامتناعه من ذلك ^(٢).

وهكذا يعرض المعتزلة لفكرة فكرة من الأفكار التي يقول بها أهل الخبر والأشاعرة ويقومون بالرد عليها سواء ما تعلق منها بجوانب نقلية تعتمد على آيات قرآنية أو ما تعلق منها بجوانب عقلية .

رابعاً – نقد طريقتهم :

هذا عن المعتزلة . ولا شك عندنا أنهم بذلوا جهداً كبيراً في البحث في مشكلة الحرية وبيان العلاقة بين الضرورة الإنسانية والضرورة الإلهية . ولكن بجهودهم لا تخلو عننا من نقاط ضعف قد تكون أبرزها أن المعتزلة في سبيل الرد على الأشاعرة وأهل الخبر بصفة خاصة ، قد ركزوا على الجانب الشرعي أو الطريق الشرعي لإثبات أقوالهم . صحيح أنهم أبرزوا الطريق العقلي ، ولكن هذا الطريق لم ي عدم الكثير من الجذور الموجودة في الطريق الشرعي : وهذا الطريق الشرعي لم يبقوا على بساطته ودقته ، بل حاولوا تأويلاً تأويلاً قد لا تتفق مع صراحة هذا الطريق الشرعي .

صحيح أيضاً أنهم بحثوا في العلاقة بين مشكلة الحرية ومشكلة السبيبة والتولد ، بمعنى أنهم فرقوا بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة واعترفوا بالعلاقة بين الأسباب ومساراتها ، وهذه كلها من حسناتهم ، ولكن بحثهم كان غير محدد المعالم ، لأن طابعه كان إلى حد كبير الطابع الجدلية الكلامي استناداً إلى آيات تناصر رأيهما

(١) المصدر السابق ص ٣١٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٣١٢ - ٣١٣ .

وتأويل الآيات أخرى لا تتفق مع رأيهما . وهكذا . حتى إننا نجد بحثهم في هذه المشكلة كان ينشأ مداره بالجدل . ولم يشاءوا الخروج من هذه الدائرة إلى دائرة أوسع وأشمل ، أى إلى دائرة فلسفية . تبحث في مشكلة الحرية في حد ذاتها أولاً ، وتحدد العلاقات الدقيقة بين ما نسميه ضرورة إلهية وضرورة إنسانية مثلاً .

خامساً – نص لأحد رجال المعتزلة (القاضي عبد الجبار) :
يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل^(١) :

فصل : في بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس وما لا يصح ذلك فيه :
اعلم أن ما قدمناه قد دل على أن الحركات والسكنون على اختلاف أجناسها مما يحدها العبد . ونفس ما يدل على ذلك يدل على أن الاعتدادات على اختلافها يصح أن يحدها ويفعلها ، لأن جميع ذلك مما يجب وقوعه بحسب قصده ودعايه . ويدخل في هذه الجملة جنس التأليف والألم والصوت والكلام ، وإن كانت أجمع لاتقع إلا متولدة ، لأنها في وجوب وقوعها بحسب قصده ودعايه كالكون والاعتماد . وكذلك القول في النظر والنadm والاعتقادات المبتدأة والظن . لأن جميع ذلك يقع بحسب قصده .

فأما ما يقع عن النظر من العلوم ، فلا يصح أن يقصد إليها بأعيانها ، لأنه لا يعلمها قبل وقوعها . وإنما يعلم كونها فعلاً له لوقوعها بحسب السبب على ما نبيه من بعد .

وأما نفس القصد ، فالذى يدل على أنه فعله ، وقوعه بحسب دعايه ، لأنه يفعله لما له يفعل المراد . لأن الداعي في المراد يدعوه إلى الإرادة ، والصارف عنه يصرف عنها . ولو لم يكن فعله لم يجب حدوثه بحسب دعايه إلى المراد على طريقة واحدة ، كما لا يجب حدوث إرادة غيره بحسب دعايه هو إلى المراد ، وفي وجوب ذلك دلالة على أنه فعله .

يبين ذلك أن وقوع الشيء بحسب دعايه إذا أوجب كوننا حادثاً من جهته على

(١) الجزء الثامن (المخلوق) ص ٤٣ وما يليها . وقد حقق هذا الجزء الدكتور توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد وراجعه الدكتور إبراهيم مذكر وأشرف عليه الدكتور محمد حسين .

ما قدمناه من قبل ، فوقوعه ، بحسب دواعيه إلى المراد الذي يتعلق به من حيث كان متعلقاً به على طريقة واحدة ، يدل أيضاً على أنه فعله .

يبين ذلك أن المسبب إذا دل وقوعه بحسب السبب على أنه فعل فاعل السبب ، فوقوع الإرادة بحسب الداعي إلى المراد يدل على أنها فعل فاعل المراد . لأنها في وجوب وقوعها بحسب وقوع المراد ، أكد من وقوع المسبب بحسب السبب أو مساوايته . فإن قيل : هنا يوجب أن طريق العلم بأن المراد فعله ، وقوعه بحسب الإرادة ، والعلم ، بأن الإرادة فعله ، وقوعها بحسب المراد . وهذا يوجب أن كل واحد منها يعلم لصاحبه ؛ وذلك يوجب كونه دالاً على صاحبه الذي يدل عليه وأنه دلالة على نفسه .

قيل له : إن الأمر بخلاف ما قدرته ؛ لأننا نعلم كون المراد فعله بوقوعه بحسب كونه قاصداً ، وهي ذكرنا القصد فهذا مرادنا به . فقد صبح العلم بحدوثه من جهته ، وإن لم يعلم القصد أصلاً . فإذا استدللنا على أن له قاصداً به ، صار قاصداً مريداً ، وقد تقدم لنا العلم بكون المراد فعلاً له ، صبح أن نجعله دلالة على أن القصد فعاه . وليس في ذلك تناقض .

هذا ، ولم نقل : إن القصد فعله ، لأن المقصود فعله . وإنما اعتمدنا على أن الداعي إليه ، لما دعا إلى القصد وعلم كونه تابعاً له فيما له يفعل ، يجب كونه فعلاً لفاعل المراد ، لأن تعلقهما بداعيه يجري على حد واحد .

فإن قيل : فيجب كون الداعي أيضاً فعلاً له ، لوقوعه بحسب الإرادة والمراد ، ولو وقعهما بحسبهما .

قيل له : لسنا نقول : إنها تقع بحسب المراد والإرادة ، وإنما يوجب وقوع المراد بحسبها ، لأن الدواعي لها تفعل الفعل وتحتاره ، ففي متقدمة على الفعل ، كما أن كونه قادراً متقدماً له . فكما لا يجب كون القدرة فعلاً له من حيث كان المقدور فعلاً ، فكذلك الدواعي : وإنما يختلفان في أنه قد تعلم الدواعي قبل الفعل ، ولا تعلم القدرة قبله ، وإنما في الوجه الذي ذكرناه سواء :

ولسنا نذكر أن يكون في الدواعي ما هو فعله ، بل يجب ذلك إذا كان

ظنناً واعتقاداً غير علم . لأنه تعالى لا يفعل فيه من ذلك إلا العلم فقط . فما كان من فعله يعلم فعلاً له لوقوعه بحسب قصده على ما قدمناه . وإذا كان فعلاً له مضطراً إليه لم يصبح ذلك فيه . وعلى الوجهين جميعاً لا يجب من حيث كان داعياً إلى الفعل ، أن يكون فعلاً له من حيث وقع الفعل بحسبه . وهي ذكرنا الدواعي في هذا الباب فإنما نريد به حال الفاعل وما يحصل عليه دون نفس الاعتقادات التي تحصل في القلب ، لأن ذلك يعلم ثانيةً .

فأما الكراهة : فالذى يدل على أنها فعله أن الداعي إليها هو الداعي إلى الانصراف عن المكروه . فإذا وجب كون المكروه . لو وقع ، فعلاً له . فكذلك الكراهة .

فإن قيل : لحصول ما ذكرت وهو ، أنها إذا وقعت بحسب ما لم يقع . وجب كونها فعلاً له ، وهذا بالضد مما ذكرت وهو في الإرادة والمراد . فكيف يدل على أن الكراهة فعله ؟

قيل له : الوجه فيه كالوجه في الإرادة والمراد : وإن افترا من حيث ذكرت . ألا ترى أن كراهة خيره لا تقع بحسب انصرافه عن المكروه : وكراحته تقع بحسب الداعي الموجب لانصرافه عن المكروه ، فصار في بايه منزلة وقوع الإرادة بحسب وقوع المراد فيما يقتضيه الداعي ، فوجب كون الكراهة فعلاً له ؟

الفصل الثاني

الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدل

ويتضمن هذا الفصل ما يلي :

أولاً : آراء الأشاعرة .

ثانياً : نقد مسلك الأشاعرة الجدل .

ثالثاً : نص لأحد رجال الأشاعرة (الباقلاني) .

الفصل الثاني

الأشاعرة والتزامهم بالإطار الجدلی

أولاً - آراء الأشاعرة :

سعى الأشاعرة في الظاهر إلى الآراء والحلول الوسطى . يقول ابن رشد : أما الأشاعرة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين . فقالوا إن للإنسان كسباً وإن المكتسب به والكسب مخلوقان الله تعالى ^(١) .

ويحاول الأشاعرة الرجوع بفكيرتهم إلى أهل السلف . وكل جهدهم يتمثل في وضع فكرة السلف في نطاق ما سموه وعبروا عنه بالكسب . فهم يقولون : اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطرب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو . فهذا هو مذهب أهل الحق . فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العبد به وبين ما تفرد رب بالقدر عليه . ويخرج من مضمون هذا الأصل ، أن كل مقدور لقادر ، فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشئه ^(٢) .

ونود أن نشير إلى أن الأشاعرة يبررون تسميتهم للمعتزلة بأنهم « قدرية » . وأنهم — أي المعتزلة — أحق الناس بهذا الاسم .

فهم قدرية — فيما يقول الباقلاني ^(٣) لا دعائهم لأنفسهم الكذب الذي لا أصل له من خلق الأفعال وتقديرها والفرد بملكتها والقدرة عليها دون الله . وأن هذا الاسم وضع في الشريعة لمن من قال بالكذب في خلق الأفعال خاصة ودان بغير الحق . وإذا قال المعتزلة بأنهم ينفون القدر عن ربهم والأشاعرة ثبته ، فهم إذن — أي الأشاعرة — أحق بهذه التسمية ، فإن الباقلاني ، وهو واحد من رجال

(١) مناجي الأدلة ص ٢٢٤ .

(٢) الإرشاد الجويني ص ١٨٧ .

(٣) التهديد في الرد على الملحدة المعلقة والرافضة والموارج والمعزلة ص ٣٢٢ .

الأشاعرة ؛ يرى أن هذا يعد تمويهًا منهم . لأنهم ينتون تقدير الأعمال وخلةها عن ربهم ويثبتون ذلك لأنفسهم ^(١) .

والأشاعرة يدركون تماماً أن مذهبهم لا يصح إلا إذا فندوا أفكار الفرق الأخرى التي تحاول دحض آرائهم وخاصة المعتزلة . فإذا رجعنا إلى الإرشاد الجوفي على سبيل المثال . وجدنا مصداق ذلك . إنه يحكي رأى المعتزلة ثم ما يليث أن ينقد them وبهاجمهم مصوراً آراءهم على أنها تتناف تمامًا والدين والحق . وما فعله الجوفي فعله الباقلاني ^(٢) وفعله عضد الدين الإيجي ^(٣) . وغيرهم من منكريز يساندون آراء الأشاعرة .

فإذا كان المعتزلة . - كما سبق أن أوضحنا - يذهبون إلى أنه ليس من المعقول كون مقدورات العباد مقدورة لله ، لأنه من المستحيل إثبات مقدور بين مقدورين . فإن الأشاعرة يسألونهم قائلين : هل كان الله قبل أن وضع عند الإنسان القدرة واخترعه ، موصوفاً بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا ؟ وإذا ذهب المعتزلة إلى أن الله لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ما سيقدر عليه العبد ، فإن ذلك ظاهر البطلان عند الأشاعرة . فإن ما سيقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالى ، إذ هو من الجائزات الممكنات التي تتعلق بها قدرة العبد بعد في الصورة التي فرضنا السؤال عنها ^(٤) .

أما الرد على فكرة وجود مقدور بين مقدورين ، وهى التي يؤكد عليها المعتزلة . كما سبق أن أشرنا في دراستنا لآرائهم - فإن الأشاعرة يرون أن لا يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد عنده ، فإذا لم تتعارق به بعد القدرة الحادثة ^(٥) .

(١) المصدر السابق ص ٣٢٢ . ولا بد من القول بأن رجال المعتزلة ينتون عن أنفسهم أنهم قدوية بالمعنى المنسوم لكلمة قدرية ، خاصة لما يروى عن النبي (ص) قوله : «القدرة مجوس هذه الأمة» . وقوله : «صنفان من أمنى ليس لها في الإسلام نصيب : المرجحة والقدرة» . (راجع الفصل الذي كتبه القاضي عبدالجبار حول هذا الموضوع وذلك في الجزء الثامن من كتابه «المفتي» (الخلوق) من ص ٣٢٦ حتى ص ٣٣٢ .

(٢) التهيد .

(٣) المواقف - الجزء الثامن .

(٤) الإرشاد الجوفي ص ١٨٩ .

(٥) المصدر السابق ص ١٨٩ .

وهذا إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدي إلى القول بأن مقدورات العباد لا تخرج عن مقدورات الله . يقول الحويني في المصدر الذي سبق أن أشرنا إليه : إذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له . ولو تناقض في معتقد الخالقين بقاوه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد تعاقب قدرة العبد به . فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى وانتفاء كونه مقدوراً للعبد . أولى من انتقطاع تعاقب كون الرب تعالى قادرًا عليه تتجدد كونه مقدوراً للعبد . وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى : فكل ما هو مقدور له . فإنه محدثه وخالقه ؛ إذ من المستحيل انفراد العبد بانخراط ما هو مقدور للرب تعالى ^(١) .

ويضيف الأشاعرة إلى ذلك أن القدرة المتعلقة بالشيء على حسب أصول المعتزلة . إذا كانت تتعلق بأمثاله وأضداده ؛ وال موجودات مشتركة في حقيقة ما هو متافق بالقدرة ؛ فيجب إذن تعلق القدرة الحادثة بجميع الموجودات كالطعوم والألوان والحوافر . كما يحب عند المعتزلة تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها ^(٢) .

وإذا قال رجال الاعتزال : إن الإلزام السابق يلزم الأشاعرة أنفسهم في تعلق القدرة كسباً عندهم . إذ لو تعلقت القدرة بنوع من الأعراض جاز تعاقبها بجميع الحوادث ^(٣) ؛ فإن الأشاعرة يرون أن « القدرة الحادثة لاتتعاقب بمحض الوجود ، بل تتعلق بالذات وأحوالها . والذوات مختلفة بأحوالها ، فلا يازمنا من حكمتنا بتعاقب القدرة بشيء ، الحكم بمحظ تعلقها بما يخالفه ^(٤) » .

أما إذا احتاج المعتزلة بفكرة الثواب والعقاب التي سبق أن أشرنا إليها ونحن بصدده دراستنا لآرائهم ، ومؤداتها أنه لا يحسن توبيخ العبد أو الثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه ؛ فإن الأشاعرة يذهبون إلى أن الثواب والعقاب وتوباتهم من النعم والملاحم لا يوجبهما فعل المكالف . ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مة يم أو بعذاب أليم . لكن ذلك ممكناً غير مستحيل ، وإنما أفعال العباد في أحکام الشرائع إعلام وآيات لأحكام الله تعالى ^(٥) .

(١) المصدر السابق ص ١٨٩ - ١٩٠

(٢) المصدر السابق ص ١٩٣ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩٣ .

(٤) المصدر السابق ص ١٩٣ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٠٨ .

وإذا قال المعتزلة بأن الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد ، أن منها الظلم والجحود والفساد . فلو كان خالقاً لها لكان بخلق الظلم والجحود ظالماً جائراً . وإذا كان ذلك غير جائز . فإن الصحيح هو القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد .

إذا قال المعتزلة بذلك . فإن الأشاعرة يردون على هذا الاعتراض بالترفة بين القديم تعالى وبين العبد الحدث . فالقديم تعالى يخلق الظلم والجحود والسفه جوراً وظلماً وسفهاً لغيره لا لنفسه ولا في نفسه . فالله تعالى غير مأمور بذلك ولا مطالب بتزكيه ولا مخالف بفعله أمر من يلزمته طاعته والانقياد له . وبهذا يبطل اعتراض المعتزلة^(١) . إن محصل رد الأشاعرة على المعتزلة ، مناده القول بأن الأفعال كلها توجد بالقدرة فقط ، أى بقضاء الله وقدره^(٢) . مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة . وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها مباشرة ولا تولد^(٣) . لأن فعل العبد مخاوم لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، أى مقارناً لقدرته وإرادته ، دون أن يؤدي هذا إلى القول بأن له تأثيراً أو مدخلات في وجوده سوى كونه مخللاً^(٤) . ففعل العبد لا يعد فعلاً له على وجه الحقيقة ، ولكنه مخلوق لله ومحض عمل الله

(١) الباقلاف : التهديد ص ٣٠٨ .

(٢) يحدد لنا الباقلاف في كتابه «المهيد» المعنى اللغوي والكلامية «القدر» و«القضاء» . فالقدر يكون بمعنى القضاء ، ويكون بمعنى جعل الشيء على قدر ما ، وقد يقال قدر وقدر . والمرب تقول : قدرت الشيء وقدرته . قال النبي (ص) في الملال : «فإن غم عليكم فأقدروا له ثلثين» أى قدروا . وقد قال الله تعالى : وما قدروا الله حق قدره و قال تعالى : «فصالت أودية بقدرها» . وكل من قال في القدر قوله باطلاً لزمه اسم قدرى لأنه وضع لثم المبطل (ص ٣٢٣ - ٣٢٤) .

أما القضاء فيقال على وجوه منها : القضاء بمعنى الخلق . قال الله تعالى : «فقضاهن سبع سمات في يوبين» يعني خلقهن . وقال تعالى : «فلما قضينا عليه الموت» يعني : خلقناه وأوجدناه به . وقد يكون القضاء بمعنى الإشعار والكتابة والإعلام ، وكذلك القدر . . . وقال في القدر بمعنى التقدير : «وقدر فيها أقواتها» والقدر أيضاً بمعنى الخلق ومنه قوله تعالى : «قدر فهلي» وقد يكون القضاء بمعنى الأمر . قال الله عز وجل : «وتفى ربك ألا تبدوا إلا إيماء» أى : أمر ربك . وقد يكون القضاء بمعنى الحكم والإلزام وهو مأمور من قوله : «قضى القاضى على قلان بكذا» أى : حكم عليه به وحتمه . فنقول : إنه قضى المعايير وقدرها على كل هذه الوجوه إلا على معنى أنه فرضها وأمر بها وحم على العباد أن يفعلوها (ص ٣٢٥ - ٣٢٦) .

(٣) السنوسي : المقدمة في أصول الدين ص ٥٩ .

(٤) الإيجي : الموقف جزء ٨ ص ١٤٦ وأيضاً مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ١٩٩ .

أيضاً . وهو ليس نفس فعل الله^(١) . وإذا كان للعبد ثمة استطاعة ، فإن هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تقدمه أبنة^(٢) .

العبد إذن عند الأشاعرة « مجبور في قالب مختار » . مجبور من حيث إنه لا أثر له أبنته في أثر ما عموماً ، وإنما هو وعاء وظرف لحوادث والأعراض . يخلق الله فيه ما شاء وكيف شاء . ومختار من حيث إن عادة الله لما جرت معه بدوراً موالاة الفعل عليه لاسيما حال خلقه فيه كراهة للفعل . وإنما يمده الله بالفعل في بعض الأوقات على حسب الحاجات ، وخصوصاً حال خلقه تعالى له عزماً وتصميماً على الفعل ، صار العبد بهذه العادة العجيبة متوكلاً من الفعل والترك بحسب الظاهر . لا يحس إلهاً إلى ما يجب فعله ولا إكراماً على ما يكره وجوده^(٣) .

هذا كله يؤدي – كما سرني في نقدنا لاتجاه الأشاعرة – إلى إدماج فعل العبد في نطاق القدرة الإلهية . يقول الحويني : فذهبنا أن كل حادث مراد الله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف ، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها ونفعها وضررها^(٤) .

ولهذا لا تزجد للعبد في رأيهم قدرة مستقلة على الفعل . فليس هناك من خالق – فيها يذهب الأشاعرة – لأى شيء غير الله وحده . وإذا كان الخلق هو الافتراض ، فالله يخترع أفعالنا كسائر الأعراض . وإذا نفي المعتزلة خلق الله بجميع الأعراض ، لزمهم القول بأنها أفعال فاعل ، أو أنها فعل ملن ظهرت منه في الأجرام الحمادية وغيرها^(٥) .

وإذا كان الله تعالى يقول : « إذا لذهب كل إله بما خلق ، فإنه قد أثبت بذلك أن من خلق شيئاً فهو له إله . وهذا يعني أن الناس آلة لأفعالهم التي

(١) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية جزء ١ ص ٢١٤ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل جزء ٣ من ٢٢ ، وأيضاً :

The notes of van den Berghe on the English translation of Tahafut al Tahafut vol II
P. 184.

(٣) السنوسي : المقدمة في أصول الدين ص ٦٥ .

(٤) الإرشاد ص ٢٣٧ .

(٥) الفصل جزء ٣ ص ٥٧ .

خلقوها^(١). والقول بأن كل إنسان خالق لأفعاله . يؤدي إلى إثبات خالقين لا يحصون ولا يحصرون^(٢) .

ومما يستدل به الأشاعرة أيضًا للقول بخلق الله للأفعال ، ذهابهم إلى أن العالم كله — ما عدا الله — ينقسم قسمين . هما الجواهر والأعراض . والجواهر ينقسم بدوره إلى الأجناس والأنواع ، ولكل نوع منها فصل يتميز به عما سواه من الأنواع يجمعها وإياه جنس واحد . وما لزم الجنس الأعلى لزم كل ما تحته . فن المجال أن تكون نار غير حارة أو هواء راسب بطبعه . وإذا كنا بالضرورة نعلم أن الإنسان لا يفعل شيئاً إلا الحركة والسكنون والتفكير والإرادة ، وهذه كلها كيفيات يجمعها مع اللون والطعم جنس الكيفية ، فن المجال الممتنع أن يكون بعض ما تحت النوع الواحد والجنس الواحد مخلوقاً وبعضه غير مخلوق . وهذا أمر يعلم بطلازنه من له أدنى علم بعلم الحدود وانقسامه . وحركتنا وسكنونا يجمعهما مع كل حركة في العالم ، وكل سكون في العالم ، نوع من الحركة ونوع من السكون ، ثم ينقسم كل ذلك قسمين ولا مزيد : حركة اضطرارية وحركة اختيارية ، وسكنونا اختيارياً وسكنونا اضطرارياً^(٣) .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن نوع الحركات موجود قبل خلق الناس ، «فن المجال بين أن يخلق المرء ما قد كان نوعه موجوداً قبله»^(٤) .

هذا استدلال من جانب الأشاعرة يستند إلى فكرة الجواهر والعرض . والواقع أنه لا يقدم جديداً نحو تأييد ما يقولون . إنه لا يخرج عما سبق أن قالوا به ، اليهم إلا بعض التفريعات التي أكثرها إن لم يكن كلها تدور مدار النفي لا المعنى .

والهم أنهم ينتقلون من ذلك الاستدلال وغيره من الاستدلالات التي سبق أن عرضنا لها ، إلى أن الصحيح هو القول بالكسب . والكسب عندهم عبارة عن

(١) المصدر السابق جزء ٣ من ٩٥ .

(٢) التبصير في الدين للأسفرائي من ٦١ .

(٣) الفصل لابن حزم جزء ٣ من ٩٥ - ٥٤ وأيضاً : التهديد بالغلاف من ٣٠٣ وما بعدها .

(٤) الفصل جزء ٣ من ٩٥ .

تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير^(١) أى أن الإنسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الموجودات^(٢).

ويبين لنا القاضي عبد الجبار المعترض ، السبب الذي أدى بالأشاعرة إلى القول بالكسب ، فهو يرى أنهم تساءلوا عن فعل العبد و قالوا إنه لا يخلو من أن يكون :

(١) إما فعلاً للعبد من جميع الوجوه .

(٢) فعلاً للقديم سبحانه من جميع الوجوه .

(٣) فعلاً من العبد من بعض الوجوه ، و فعلاً من الله من بعض الوجوه .

ولا يجوز الأشاعرة الاحتمال الأول لأن العبد يتصرف بالحدث وال الحاجة

والضعف ومن يتصرف بذلك لا يمكن أن يكون فاعلاً للفعل .

كما لا يجوزون الاحتمال الثاني لأن ذلك سيؤدي إلى كون القديم موصوفاً بالفعل .

وإذن لا يتبقي أمامهم إلا القول بأن الفعل بعد فعلاً للعبد من بعض الوجوه (القدرة المحدثة) و فعلاً لله (من حيث الضرر)^(٣) .

ولكن لا بد لنا من التنبية إلى أن فكرة الكسب التي يقول بها الأشاعرة والتي يزعمون أن فيها نوعاً من التوسط بين القول بالحرية والقول بالجبر ، تعد قليلاً وقلبياً فكرة جبرية ، طالما أنهم يردون القدرة المحدثة إلى الله ، إذ أن أفعالنا فيما يرون ليست خلقاً لنا وإنما هي خلق الله ، لأن الكسب استضافة الشيء إلى جاعله أو صنانه بمشيئة له ، وليس يوصف الله بهذه في أفعالنا ، فلا يجوز أن يقال هي كسب له تعالى^(٤) . كما أن الإرادة الإنسانية لا تؤثر في مجرى حوادث العالم الخارجي أى تأثير ، ولكن الإنسان يستطيع أن ينسب لنفسه الأفعال التي يخلقها الله فيه ، وهو ما يسمى بالكسب^(٥) .

(١) المقدمة في أصول الدين السنوي ص ٦٩ .

(٢) تهافت التهافت لابن رشد - مسألة ٣ ص ٤٣ .

(٣) المفتى - الجزء الثامن (المخلوق) ص ١٤٩ .

(٤) الفصل لابن حزم جزء ٣ ص ٨٢ .

(٥) بيئس : مذهب الظنة عند المسلمين . ص ٢٨ من الترجمة العربية .

ويحتاج الأشاعرة على قوله بالكسب بالأية القرآنية : « ومارمت إذ رميت ولكن الله رمي »^(١) . ويفسرونها بقولهم « وما رميت من حيث الخلق ، إذ رميت من حيث الكسب ، ولكن الله رمى من حيث الخلق والكسب . خلقه خلقاً لنفسه ، كسباً لعبدة ، فهو مخلوق لله تعالى من وجهين »^(٢) .

وتوضيحاً وتلخيصاً لما سبق أن ذكرناه عن رأى الأشاعرة ، نود أن نقول إن الإنسان عند الأشاعرة يستطيع أن يضيّف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه . وهذه - كما قلنا - فكرة الكسب المشهورة عند الأشاعرة . وهي فكرة حاول بها الأشاعرة التوسط بين رأى الجبرية ورأى المعتزلة ، أو هكذا يقال عنهم .

فابجبرية إذا كانوا قد ذهبوا - كما سبق أن رأينا - إلى أن الله خالق أفعال الإنسان ، والمعتزلة قالوا إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه وراحوا يبحثون الأفعال الإنسانية والمتولدة ، فإن الأشعري قد ذهب إلى أن أفعال الإنسان تعد بالنسبة لله خلقاً وإبداعاً وبالنسبة للإنسان كسباً ووقعاً عند قدرته .

ومعنى ذلك أن الإنسان يريد الفعل ويسعى إليه ، والله يخلقه . وهذا يدل على أن الأشعري يريد بقوله هذا المحافظة على شيئين أوهما : أن الله خالق كل شيء ، وثانيهما : ضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن قدرة على الأفعال الاختيارية .

الله تعالى إذن - فيما يرى الأشاعرة وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري - قد أجرى سنته بأن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد ، بحيث إن العبد إذا أراد شيئاً وعزّم عليه وتحرج له ، خلقه الله . فالعبد إذن شيء معين ، وهذا الشيء هو ما يسمونه بالكسب . وقالوا : إنه الاقتران العادي بين قدرة العبد والفعل » : ومن هنا يكون الكسب هو الشعور بالاختيار .

والملهم عندنا أن هذا الرأى يعبر بدوره - في الظاهر فقط وليس في الحقيقة - بما سبق أن قيل عن الأشاعرة ، من أنهم في آرائهم يميلون إلى الحلول الوسطى .

(١) سورة الأنفال آية ١٧ .

(٢) التبصير في الدين للأسفرائي ص ٩٦ .

الكسب توسط بين الخبر والاختيار . فالله يوجد القدرة والإرادة في العبد . وقدرة العبد وإرادته لها مدخل في فعله . والكسب عندهم هو الشرط الأساسي للتبعة والمسؤولية والثواب والعقاب .

ثانياً - فقد مسلك الأشاعرة البحدلي :

قبل أن نترك الأشاعرة ، نود - كما فعلنا بالنسبة للمعتزلة والجبرية - أن نقول بأن آراء المعتزلة إذا كانت لاتخلو من دقة وعمق على الرغم مما فيها من بعض الاتجاهات الخاطئة ، وأن آراء الجبرية إذا كانت تمثل موقفاً محدوداً برغم ما يشوبه من ضعف في أكثر جوانبه ، فإن آراء الأشاعرة . برغم ما يبذلوه من جهد كبير في التوصل إليها ، تمثل الغموض والتناقض والتذبذب إلى أكبر درجة .

نعم لا بد لنا من القول بذلك ونحن بقصد الدعوة في جانبنا إلى تجديد الفكر الفلسفي . حتى نكشف عن آراء حشرت حشرأ في إطار المذاهب الفلسفية ، وما أكثر ما حشر فيها دون وجه حق .

إن نظرة دقيقة وعميقة إلى بحوث الأشاعرة في مشكلة الحرية وتصورهم للعلاقة بين الضرورة الإلهية والضرورة الإنسانية ، ترينا كيف فشلوا فشلاً ذريعاً في بحوثهم في هذا المجال .

ما معنى فكرة الكسب هذه التي يقولون بها ؟ في الواقع لا نجد من جانبنا أي معنى لها اللهم إلا الغموض والإبهام والدوران حول المشكلة دون الدخول في صميمها ولبيها وجوهرها . إننا إذا سألنا الأشاعرة ما هي الضرورة الإلهية ، وما هي الضرورة الإنسانية في بحثهم مشكلة الحرية ، لما وجدنا إجابة دقيقة ومحددة ، إلا أنهم يدورون حول ما يسمونه « بالكسب » . وهذا الكسب في حد ذاته ليس له معنى ولا يمكن أن يؤدي بنا إلى تحديد دقيق واضح للفعل الإلهي والفعل الإنساني .

لأنهم يحيطون فكرتهم بهالة من الغموض حتى يدخلوا في الأذهان أنها فكرة دقيقة غاية في الدقة ، وأنها اكتشاف بكر ، ولكن الغموض ليس بالضرورة معيراً عن دقة الفكرة . وكم في الفكر الفلسفي من أفكار خامضة ، غموضها قد يوحى بدقتها ، ولكن إذ فتشت عنها وقامت بتحليلها لم تجد إلا فكراً أفقيناً لا فكراً رأسياً .

نعم هذه الفكرة عندهم تعد فكراً مضاللا . إنها متناقضة . والقائلون بها لم يصلوا إلى جرأة ووضوح كل من المعتزلة والجبرية . إنهم وجدوا التعارض ظاهراً في أدلة السمع وأدلة العقول . فنادوا بفكرة الكسب . وهذه الفكرة — كما أشرنا أكثر من مرة — لاتخرج في كثير من أبعادها عن حيز الجبر . إذ أن القائلين بالكسب إذا كانوا يردون الأفعال كلها إلى الله . والله هو الذي يخالق الإرادة ويكتسبنا فعلها . فما هو الفرق إذن بينهم وبين أهل الجبر !!؟

لابد لنا من القول بأن الأشاعرة إذا كانوا يذهبون إلى ذلك . فإن مرددهم لا يريدون أن ينسب إلى الإنسان أي عمل . بل الكل ينسب إلى الله . فهو تعالى يفعل ما يشاء ، وذلك طبقةً لفكريهم عن العلة والمعلول ، وإنكارهم للترابط الضروري بينهما^(١) .

وعلى هذا فلا يمكننا أن نبني أنهم أميل إلى أهل الجبر ، طالما أن آرائهم تدل على ذلك لا محالة . فما دام كل شيء يتم بحسب ترتيبه إلى فلان جوابهم الذي يحاولون به إثبات قدرة ماللإنسان لا يعتبر مناسباً بأي حال من الأحوال .

فهم إذا كانوا يذهبون إلى أن الله يخلق في كل لحظة جميع الأشياء بلا استثناء . سواء الجواهر والأعراض والأجسام وأفعال الإرادة الإنسانية والنتائج التي تنسب لهذه الأفعال ، فإن هذا قد أدى بهم إلى القول بأنه ليس في الكون إلا فاعل حقيقي واحد وهو الإرادة الإلهية التي قدرت أولاًً ومبيناً كل شيء .

ثالثاً — نص لأحد رجال الأشاعرة :

يقول الباقياني في كتابه « التمهيد »^(٢) :

باب الكلام في خلق الأفعال :

إن قال قائل : لم قلم إن البارى عز وجل خالق بجميع أفعال العباد ؟ قيل له : الدليل على ذلك من جهة العقول أنه تعالى قادر على جميع الأجناس التي يكتسبها العباد . فإذا ثبت من قولنا جميعاً أنه قادر على فعل مثل ما يكتسبه العباد على الوجه الذي يوجد عليه كسبهم ، وجب أنه قادر على نفس كسبهم . لأنه لو لم يقدر عليه مع قدرته على مثله ، لوجب عجزه عنه واستحالة قدرته على مثله . فثبت بذلك

(١) راجع الفصل الخامس بشكلة السبيبية عند الأشاعرة .

(٢) الباب السابع والشرون ص ٣٠٣ وما بعدها - تحقيق الأب رشيد يوسف . مکارث اليسوعي .

أن أفعال الخلق مقدورة له ، فإذا وجدت كانت أفعالاً له . لأن القادر على الفعل إنما يكون فاعلاً إذا حصل مقدوره موجوداً . وليس يحصل المقدور مفعولاً إلا تبروجه إلى الوجود فقط فدل ما قلناه على خلق الأفعال .

ومن يدل أيضاً على خلق أعمال العباد علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها العباد . من نحو كونها أعراضًا وأجناسًا مختلفة وأدلة على ما هي أدلة عليه موجودة على صفة دون صفة ، مع العلم بمحض كثير منهم للأعراض وإنكار الأدلة عليها والجهل بحقائق ما وقعت عليه الأفعال والصنفات التي هي عليها . وليس يجوز أن يخلقها على الحقائق والأحكام والأوصاف التي قدمنا ذكرها الساهي عنها والجاهل بحقائقها ومن ليس بقادص إلى لم يجادها . لأن ذلك لو جاز . لخاز وقوع جميع المخلوقات من فاعل هذه سبيله ، واستغنى جميعها عن أن يكرن فاعلها عالماً قاصداً . كما أنه لو جاز وقوع بعضها من غير فاعل . لخاز ذلك في جميعها . وهذا يوجب بطلان دلاله شيء من الخلق على علم فاعله وقادصه . يتعالى عن ذلك ! فثبت أن الخلق لضروب الأفعال هو الله العالم بحقائقها والقادص إلى لم يجادها .

ومن يدل على ذلك أيضاً من القرآن قوله تعالى : (والله خالقكم وما تعمرون) فلتخبر أنه خالق النفس علمنا . كما قال (جزاء بما كانوا يعمون) فأوقع الجزاء على نفس أعمالهم فإن قالوا : ما أنكرتم أن يكون أراد أنه خالق الأصنام التي عملوا فيها ؟ قيل لهم : الأصنام أجسام لا يجوز أن تكون أعمالاً للعباد على الحقيقة . فإن قالوا : أليس قد قال تعالى : (تلقف ما يألفون) . وهى لم تلقف إفكهم ؟ قيل لهم : أجل ، لأن الله تعالى ما ذكر إفكهم بل ذكر مأفوكلهم ، لأن ما يألفون هو المأفووك كما أن ما يأكلون ويشربون ويضربون هو المأكول والمشروب والمضروب : وكذلك قوله (أتعبدون ما تنحوتون) لم يعرض تعالى فيه للذكر النحت ، وإنما ذكر المنحوت ، لأن ما ينحوتون هو منحوتهم لاحتفهم . فبطل تعلقهم وتعليمهم .

ويدل على ذلك أيضاً من القرآن قوله عز وجل : « وقدرنا فيها السير سيراً فيها ليالي وأياماً آمنين ». والتقدير منه هو خلق الشيء وجعله على مقدار ما وإيقاعه بحسب قصده وإرادته . ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « ومن آياته خلق

السموات والأرض ا واختلاف ألسنتكم وألوانكم » ي يريد تعالى باختلاف الألسن عند كافة أهل التأويل اختلاف اللغات، والكلام بالألسن ، ولم يرد اختلاف مقاديرها ، لأنه يُبطل معنى تخصيص اختلاف الألسن بكونه آية له . فلما كان كلامنا مختلف من آياته ، وجب أن يكون خلفاً له تعالى .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « وأسرروا قولكم أو اجهروا به إزه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » يقول تعالى : كيف لا أعلم ما تسررونه وتخفونه من القول وأنا الخالق له ؟ لأن خلقه لموضع القول لا يدل عندهم على العلم بما فعل فيه كما لا يدل عندهم بناء الدار وعمل الطوب على علم فاعله بما أودعه غيره وجعله فيه . والله تعالى جعل كونه خالقاً دليلاً على علمه ، فيجب أن يكون إنماعني خلقه نفس القول دون خلقه مكانه وموضعه .

يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء الأرض » . فنفي أن يكون خالقاً غيره : كما نفي إلهًا غيره في قوله : « من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه ». فإن قالوا : إنما نفي خالقاً غيره يرزق من السماء والأرض . قيل لهم : وكذلك إنما نفي إلهًا غيره يأتي بليل تسكنون فيه . فإن مروا على هذا فادروا الدين وإن أبواه أبينا تأويلهم . يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون » وقد عبّدت الإنس الملائكة ، وقد نفي الله تعالى أن يكونوا خالقين لشيء على وجه .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « ألم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » فحكم تعالى بشرك من ادعى أنه يخلق كخلقه ومن ثبت ذلك لأحد من خلقه . فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكنوهم وإراداتهم وعلومهم ، وهذه الأجناس أجمع كخلقه ومن جنس ما يوجده ، لكانوا قد خلقوا كخلقه وصنعوا كصنعته ولتشابه على الخلق . خلقه وخلقهم ، تعالى عن ذلك .

البَابُ الثَّالِثُ

فلسفة ابن رشد بنظرة تجديدية

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد .

الفصل الثاني : آراؤه الفلسفية من خلال شرحه لكتاب الميتافيزيقا .

تقديم

عرضنا في الباب الأول لمذاهب تتعلق بالسببية ، وفرغنا في الباب الثاني من مذاهب تدور حول القضاء والقدر .

وفي هذا الباب بفصليه ، سنعرض لنمط فلسفى أساساً ، يتمثل في ابن رشد وقضية الشروح ، تلك القضية التي تكلمنا فيها منذ أكثر من عشر سنوات .

وإذا كنا اليوم ندعوا إلى بحث وإحياء هذه القضية ، فإن الدافع لنا على ذلك ، عتقادنا بأن الدعوة إلى التجديد تتعلق تعلقاً مباشراً بموضوع الشروح .
آن الآوان إذن لأن نلتفت إلى الشروح ونستخرج ما فيها من آراء فلسفية ، بدلاً من تصويب أنظارنا إلى المؤلفات فقط .

نقول أيضاً إننا إذا كنا قد بلورنا الباب الثالث حول « ابن رشد » ، فإن هذا لا يعني أننا نجعله مثلاً للتجديد من جميع جوانبه ، إذ سيدرك القارئ كيف اختلفنا معه في أكثر من جانب فلسفته ، ليس هذا فحسب ، بل وجهنا نقلبنا إلى بعض أسس أقام عليها آرائه . وكل ما قصدناه أن اتجاه ابن رشد في بعض زواياه يحمل بين طياته نوعاً من التجديد .

الفصل الأول

الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :

- أولاً : تمهيد
- ثانياً : المحاكمة والنفي إلى أليسازة .
- ثالثاً : عوامل النكبة وإرجاعها إلى السبب الحقيقى .

كان ابن رشد دون شك من أكثر رجال العالم الإسلامي علمًا ومن أعماق شراح أرسطو . كما أنه استوعب كل ما وصل إلى العرب من علوم ، وكان من أنصارهم إنتاجاً .

S. Munk : Melanges de la philosophie juive et Arabe p. 429.

الفصل الأول

الاشتغال بالفلسفة وراء نكبة ابن رشد

أولاً - تمهيد :

إذا كنا من جانينا قد حاولنا منذ سنوات الكشف عن جانب أو أكثر من جوانب فلسفة ابن رشد والتي نراها جديرة بالتأمل والوقوف عندها ، وداعين إلى منهج جديد في دراسته يقوم أساساً على شروحه^(١) ، فإننا سنخصص هذه الدراسة الموجزة للبحث في العوامل السياسية والدينية التي أدت كلها أو واحداً منها إلى نكبة الفيلسوف ابن رشد . منتهيان إلى ترجيح عامل منها على ما عداه من عوامل ، مقدمين الدليل على ذلك تلو الدليل . وسيرى القارئ مدى الارتباط بين الحديث عن نكباته وبين النظرة التجددية إلى فلسفته من خلال شروحه على أرسطو . وقبل أن نتحدث عن أسباب هذه النكبة التي حدثت لفلاسفةنا ، نجد من المناسب - لكي نفهم العوامل الحقيقة لهذه النكبة - الرجوع إلى الوراء قليلاً ، أيام أبي يعقوب بن عبد المؤمن ، وهو والد الأمير الذي حدثت في عهده نكبة ابن رشد .

تحذثنا كتب التاريخ أن هذا الأمير كان يؤثر العلوم والمعارف إيثاراً شديداً ، وخاصة الفقه واللغة . ثم رغب في تعلم الفلسفة وأمر بجمع كتبها من كافة أرجاء البلاد . يقول عبد الواحد المراكشي : لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء ، وخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع ملوك قبله من ملوك المغرب :

كما تخبرنا المصادر العديدة ، أن من صحبه من العلماء ، أبو بكر محمد بن طفيلي ، أحد فلاسفة المسلمين . وأبو بكر بن طفيلي هذا ، هو الذي قدم له فلاسفةنا ابن رشد . إذ كان هذا الأمير شغوفاً بجمع العلماء من

(١) راجع تصدير كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، وأيضاً : مقالتنا بمجلة الفكر المعاصر عدد نوفمبر سنة ١٩٦٩ بعنوان : محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد .

كل أقطار الأرض . مثلما كان شغوفاً - كما قلنا - بجمع كتب الفلسفة . يقول عبد الواحد أيضاً : ولم يزل أبو بكر هذا ينحى إليه العلماء من جميع الأقطار وينبهه عليهم ويخصه على إكرامهم والتنويه بهم : وهو الذي نبهه على أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد . فلن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم ^(١) .

هذا عن والد الأمير الذي حدثت في عهده نكبة فيلسوفنا . فإذا أردنا أن نعرف أهم ما حدث في عهده بالنسبة لفيلسوفنا ابن رشد . قلنا إن ذلك يتلخص في أنه هو الذي تعرف على فيلسوفنا من خلال ابن طفيل ، كما أن فيلسوفنا قد بدأ في شرحه على أسطو في عهد هذا الأمير .

أما أبو يوسف يعقوب بن عبد المؤمن . وهو الذي تولى مقايد الحكم بعد وفاة أبيه ، فهو الذي حدثت في أواخر عهده نكبة فيلسوفنا ونفيه ^(٢) .

ويبدو لنا إذا أردنا البحث عن عوامل سياسية أو دينية أو فاسفية تكمن وراء نكبة فيلسوفنا ، فلا مفر من البحث في الاتجاه الديني عند هذا الأمير . ويمكنا أن نتعرف على ذلك من خلال النقاط الآتية :

١ - في معرض المقارنة بينه وبين أبيه . يمكننا أن نقول إن الأب إذا كان قد اجتهد في البحث عن الفلسفه ، فإن الابن قد اجتهد في البحث عن الصالحين والآقباء . يقول عبد الواحد المراكشي : انتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت ، وقامت لهم سوق ، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس . ولم يزل يستدعي الصالحين من البلاد ، ويكتب إليهم يسائلهم الدعاء ، ويصل من يقبل صلته منهم بالصلات الججزية ^(٣) .

٢ - إذا كان الأب لم يحمل الرعية بصورة فعلية على الأخذ بظاهر القرآن والحديث . فإن الابن قد حمل الناس على هذا الظاهر . وقد أفادت كتب التاريخ في التدليل على هذا الاتجاه من جانب أبي يوسف . ولعل الروايتين الآتيتين اللتين نوردهما برغم طولهما لأهميتهما توضحان لنا هذا الاتجاه .

(١) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٢ .

(٢) راجع كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٨ وما بعدها .

(٣) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٧٨ .

الرواية الأولى يحكيها عبد الواحد المراكشي^(١) قائلاً : وفي أيامه انقطع علم النروع وخافه الفقهاء وأمر بإحرق كتب المذهب بعد أن يُسْجِرَ ما فيها من حديث رسول الله (ص) ومن آيات القرآن ، ففعل ذلك . فأحرق منها جملة فيسائر البلاد كمدونة سخنون وكتاب ابن يونس وفواذر ابن أبي زيد وختصره وكتاب التهذيب للبرادعي وواضحة ابن حبيب وما جانس هذه الكتب وشاخوها . لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس ، يُوقَنُ منها بالأحتمال فتوضع ويطلق فيها النار . وتقدم إلى الناس في ترك الاستغلال بعلم الرأي والخوض في شيء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة وأمر جماعة من كان عنده من العلماء الحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة (الصحيحين والترمذى والموطأ وسنن أبي داود وسنن النسائي وسنن البزار ومسند ابن أبي شيبة وسنن الدارقطنى وسنن البيهقي) في الصلاة وما يتعلّق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت في الطهارة فأجابوه إلى ذلك وجمعوا ما أمرهم بجمعه فكان عليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب وحفظه الناس من العوام والخاصية ، فكان يجعل لمن حفظه الجعل السنّي من الكسا والأموال ، وكأن قصده في الجملة نحو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث . وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهره وأظهره يعقوب هذا . يشهد بذلك عندي ما أخبرني غير واحد من تلاميذه أبا بكر بن الجد . أنه أخبرهم قال : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه . وجدت بين يديه كتاب ابن يونس ، فقال لي : يا أبا بكر ، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبية التي أحدثت في دين الله . أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأى هذه الأقوال هو الحق ؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلد ؟ فافتتحت أعين له ما أشكّل عليه من ذلك ، فقال لي مقاطعاً كلامي : يا أبا بكر ليس إلا هذا ، وأشار إلى المصحف ، أو هذا ، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود ، وكان عن يمينه ، أو السيف . فظهر في أيام يعقوب هذا ما خفي في أيام أبيه وجده ، وزال عنده طلبة العلم – أعني علم الحديث – ما لم

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ .

ينالوا في أيام أبيه وجده . وانتهى أمره معهم إلى أن قال يوماً بحضوره كافة الموحدين يسمعهم - وقد بلغه حصادهم للطلبة عن موضعهم منه وتقريريه إياهم وخلوته بهم دونهم يا عشر الموحدين . أنت قبائل . فمن نابه منكم أمر . فزع إلى قبيلته ؟ وذهلاه - يعني الطلبة - لا قبيل لهم إلا أنا . فهمها نابهم أمر فأنا ملجم لهم وإلى فرزعهم وإلى ينتسبون . فعظم منذ ذلك اليوم أمرهم وبالغ الموحدون في برهم وأكرامهم .

الرواية الثانية التي تؤكد هذا الاتجاه الذي أشرنا إليه منذ قليل . يحكيها عبد الواحد المراكشي، أيضاً . فيقول : أخبرني شيخ من لقيته من أهل مدينة جيان من جزيرة الأندلس : يسمى أبي بكر بن هاني ، مشهور البيت هناك ، لقيته وقد علت سنّه ، فرويت عنه . قال لي : لمارجع أمير المؤمنين من غزوة الأرك - وهي التي أوقع فيها بالأدفنش^(١) وأصحابه - خرجنا نتلقاه . فقد مني أهل البلد لتكليمه فرُفِعتْ إلَيْهِ . فسألني عن أحوال البلد وأحوال قضاته ولاته وعماله - على ما جرت عادته - فلما فرغت من جوابه سألني كيف حال في نفسي فتشكلت له ودعوت بطول بقائه ثم قال لي : ما قرأت من العلم ؟ قلت : قرأت تواليف الإمام - أعني ابن تومرت - فنظر إلى نظرة المغضب وقال : ما هكذا يقول الطالب إنما حُكمك أن تقول : قرأت كتاب الله وقرأت شيئاً من السنة ثم بعد هذا قل ما شئت^(٢) . لعلنا بهذا نكون قد عرفنا الأحوال التي كانت سائدة أيام أبي يوسف . وسيرى القاريء ، كيف أن هذه الأحوال والظروف كانت من العوامل التي تختلف فيها بينها شدة أو ضعفاً ، والتي تتجز عنها نكبة فيلسوفنا ابن رشد .

ثانياً - المحاكمة والنفي إلى أليسانه :

قلنا إن نكبة فيلسوفنا قد حدثت أيام الأمير أبي يوسف يعقوب بن عبد المؤمن المنصور . فعندما عاد هذا الأمير من أحد حروبه المتعددة مع الأدفنش ، تقدم إليه بعض أعداء ابن رشد ببعض الكتابات التي تحتوى طعناً في عقيدته ودينه - سترعرض لها بعد قليل - ومنها ما كان يخطه كما يزعم بعض المؤرخين . وقد تربى على ذلك نفيه إلى أليسانه ، وهي على مقربة من قرطبة . ثم عفا عنه المنصور

(١) الفوس الثامن ملك قشتالة .

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٩٢ .

قبيل موته بقليل . حيث قدم إلى حفيرة مراكش . وأخيراً نهى ابن رشد ليلة الجمعة التاسعة من صفر عام خمس وسبعين وخمسمائة التي توافق التاريخ المياديني دو العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م . ودفن - كما يتول ابن الآبار ... بنيانة بباب تاغزوت خارج مراكش ثلاثة أشهر . ثم حصل إلى قرطبة فافن فيها في روضة سنته بمقبرة ابن عباس .

ويجدر بنا قبل بيان أسباب وعوامل النكبة بصورة تفصيلية الإشارة إلى مسألة هامة ، وهي مسألة نفيه إلى أليسانة بالذات .

فتقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن اختيار أليسانة مثراً لمناه يرجع إلى قول البعض بأنه ينتمي لبني إسرائيل . يقول الأنصاري : ثم أمر أبو الوليد بسخن أليسانة لقول من قال إنه ينتمي في بني إسرائيل . وأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس .

وقد كانت هذه المسألة مثار مناقشات عديدة . فنهم من يؤيدوها ومنهم من ينفيها . ونكتفي في هذا المجال برأيين مختلفين :

الأول هو رأى دوزي Dozy الذي يذهب فيه إلى القول بأن أعداء ابن رشد لم يبعدوا عن الصواب حين قالوا بهذه القصة . أي نسبوه إلى بني إسرائيل . ودليل ذلك عند دوزي أن الأطباء والفلسفه في الأندلس كانوا كلهم تقريباً من أصل يهودي أو نصري .

هذا بالإضافة إلى أن الذين ترجموا لابن رشد لم يذكروا اسم القبيلة العربية التي ينتمي إليها . وهذا شيء يخالف ما جرت عليه العادة حين الترجمة لحياة الأعراب الوريق الأصل .

الثاني هو رأى Renan^(١) فهو لا يرجح أقوال Dozy ويرى أن ما قام به فيلسوفنا من دور كبير في تاريخ الأندلس لا يناسب إلا واحداً من يعد عريقاً في إسلامه وعروبيته . كما أن الاحتجاج بمسألة الطب لا يعد دليلاً قوياً . إذ أن الاشتغال بالطب بالأندلس لم يبدأ في أسرة ابن رشد إلا بابن رشد أى لم يزاوله جده ولا أبوه .

ونود أن نشير من جانبنا . في معرض دحض الحجج التي يذهب إليها أمثال دوزي والتي لا تستند إلى أساس . إلى أعدة أمور منها :

١ - من الثابت تاريخياً أن ابن رشد قد تولى منصب التضاد في مختلف بلاد الأندلس . وهذا المنصب كان يعد أرفع المناصب في بلاد الأندلس . بل إنه تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن . ولا يخفي أن وصوله إلى هذا المنصب لم يكن ليتنسّى له إذا كان ينسب لبني إسرائيل .

٢ - أفادت كتب الترجم في بيان تعمق فيلسوفنا في دراسة الفقه . فهو قد وضع كتاباً قيمةً فيه وهو « بداية المحتهد ونهاية المقتضى » . وقد أصبح بذلك على حد تعبير ابن أبي أصبيعة - أو حد عصره في علم الفقه والخلاف . بل إن من المؤرخين من يذهب إلى أن شهرة ابن رشد إنما ترجع أساساً إلى تفوّقه في دراسة الفقه . واضح أن ذلك يتعارض تماماً مع ما يذهب إليه بعض المؤلفين من كونه ينتمي لبني إسرائيل .

٣ - سبب ثالث نسقه للتدليل على رأينا . إن دوزي إذا كان يرى أن كتب الترجم لم تبين لنا التقبيلة الإسلامية التي ينتمي إليها فيلسوفنا ، فإنه قد خفي عليه أن حياة فيلسوفنا وفلسفته قد لاقت إهمالاً من جانب أبناء دينه ووطنه . وقد يكون هذا الإهمال قد امتد بحيث لم تخفل كتب الترجم بذكر قبيلته الإسلامية . بعد إشارة هذا الموضوع الذي يتعلق باليسانة . نود أن نعرض لحاكمته والمنشور الذي كتب بعد المحاكمة . حتى يتتسّى لنا التعرّف على أسباب نكتبه .

لو رجعنا إلى كتب الترجم التي عنيت ببيان أخبار هذه المحاكمة وجدناها تذكر لنا أن بعض القوم من حсадه سعوا لدى الأمير أبي يوسف ، ووجدوا طريقهم إلى ذلك بعض التلائخين التي قلنا إن فيلسوفنا كان يقوم بها شارحاً كتب أرسطو وموضحاً لها . فهم قد أخذوا بعض التلائخين وعليها بخطه بعض آراء قدماء الفلاسفة ، وفيها يقول : « فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة . . . » وأوقفوا أبي يوسف على هذه الكلمة ، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة . فلما حضر أبو الوليد قال له : أخطئك هذا ؟ فأنكر فيلسوفنا ذلك . فقال له أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط وامر الحاضرين بلعنه . ثم أمر

بإخراج ابن رشد في حالة يرثى لها وأمر بإبعاده وإبعاد من يكتب في شيء من العلوم التي تتعلق بالفلسفة . وقد أمر الخليفة بأن تكتب عنه الكتب إلى البلاد طالبة من الناس ترك هذه العلوم جملة واحدة ، وبإحراق كتب الفلسفة كلها . ما عدا الطب والحساب وعلوم الفلك التي تؤدي إلى معرفة أوقات الدليل والنهاي واتجاه القبة في الصلاة ، فانتشرت هذه الكتب فيسائر البلاد وعمل بتفصيلها^(١) .

ويوضح ذلك كله من المنشور الذي كتبه عن المنصور . كاتبه أبو عبد الله ابن عياش^(٢) . والنبي نقله رغم طوله لأهميته الكبيرة في التدليل على ما سذهب إليه حين تحاليلنا لعوامل نكتبه والذى يعد وثيقة من الوثائق الحامة التي توضح لنا اتجاه المنصور . بل اتجاه هذه الفترة الزمنية إلى حد كبير .

يتول المنشور^(٣) (نقاً) عن الأنصارى الذى ورد في ملحق كتاب E. Renan وقد كان في سالف الدهر قوم خاصوا في بحور الأوهام . وأقر لهم عوامهم بشغوف عليهم في الأفهام حيث لا داعى يدعوا إلا حتى القيوم . ولا حى يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق ، مسدود المعانى والأوراق . بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتبينها تباين التقليدين . يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها . وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقاً ويسرون فيها شواكل وطرقًا . ذلكم بأن الله خلقهم للنار وبعمل أهل النار يحملون ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيمة ومن أوزار الذين يضللونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ونشأ منهم في هذه السمححة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والمذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون . يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ، ولو شاء ربكم ما فعلوه ، فذرهم وما يفترون . فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب ، وأبعد عن الرجعة إلى الله والملائكة ، لأن الكتبى ينتهى في ضلال ويجد في كلال ، وهؤلاء جهد هم التعطيل وقصارهم التوبيه والتخييل .

(١) عبد الواحد المراكشى : المعجب في تلخيص أخبار المقرب ص ٣٠٦ .

(٢) يقول عبد الواحد المراكشى في كتابه : المعجب في تلخيص أخبار المقرب ص ٢٦٣ : إنه من أهل برشانة من أعمال المرية من بلاد الأندلس . لم يزل أبو عبد الله هذا كاتباً له ولابنه محمد ولابن أخيه يوسف . تركته حيا حين ارتحلت عن البلاد سنة ٦١٤ ثم اتصلت بي وفاته في شهر سنتها ٦١٩ . وأنا يومئذ بالبلاد المصرية .

دبّت عذاربهم في الآفاق ببره من الزمان . إى أن أطلعنا الله سبحانه به منفهم على رجال كنان الاهرق ، من لم على شدة حروبيهم . وأعنى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم . وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثماً . وما أمهوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله إلا هو . وسع كل شيء عاماً .

فلما أراد الله فضيحة عمادتهم وكشف غوايتهم . وقف بعضهم على كتب مسطورة في الضلال . ووجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال . ظاهرها موضع بكتاب الله ، وباطنها مصحح بالإعراض عن الله . ليس منها الإيمان بظلم وجىء منها بالحرب الزبون في صورة السلم مزلة الأقدام . وهم يدب في باطن الإسلام ، أسياف أهل الصليب زونها مذلة . وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة . فإذا هم يوافتون الأمة في ظاهرهم وزينهم ويختالونهم بباطنهم وغيبهم وبهتانهم .

فاما وقينا منهم على ما هو قدي في جهنن الدين ، ونكتة سوداء في صفة حلة النور المبين ، نبذناهم في الله نبذ النواة ، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من العواة ، وأبغضناهم في الله ، كما أنا نحب المؤمنين في الله . وقلنا لهم إن دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين . وهؤلاء قد صدروا عن آياتك وسميت بأصواتهم وباصواتهم عن بيئاتك . فباعد أسفارهم وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم . ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلحاد بالسيف في مجال المستهم والإيقاظ بخلده من خفلاً لهم وستهم . ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهوان ثم طردوا عن رحمة الله . ولو رذوا لعادوا لما نهوا عنه رإنهم لقادرون .

فاحذرزوا وفتكم الله هذه الشردة على الإيمان ، حذركم من السهوم السارية في الأبدان ، ومن غير له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه وما به . . . ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنتصرون . أولئك الذين حرطت أعمالهم . أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار ، وحيط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعماون . والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم وبكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتمعكم ، إذا منعم كريم .

هذا هو المنشور الذي كتب بمناسبة نكتته . وقد كان له ردود فعل كثيرة ،

منها ما يتعلّق بابن رشد نفسه. ومنها ما يتعلّق بتأكيده أنّه طعوا العريضة والروح العامة التي نجدها بين ثنايا هذا المنشور.

نوضح ذلك ببعض الأبيات التي قيلت بمناسبة نكتبته. منها ما قاله أبو الحسين ابن حبير . وقد وردت في نفس المصدر الذي أشرنا إليه سابقاً وندّكر منها ما يلي :

الآن قد أيقن ابن رشد أن توايته توالف
يا ظالما نفسه تأمل هل تجد اليوم من توافق

وأيضاً :

لم تلزم الرشد يا ابن رشد لما علا في الزمان جدك
ركنت في الرين ذا رباء ما هكذا كان فيه جدك
أيضاً .

الحمد لله على نصره
لفرقة الحق وأشياعه
كان ابن رشد في مدي غيه
قد وضع الدين بأوضاعه
حتى إذا أوضع في طرقه
توازنه عند إياضاته
فالحمد لله على أخذه
وأخذ من كان من أتباعه

وأيضاً :

بلغت أمير المؤمنين مدى المنا
قصصت إلى الإسلام تعلي مناره
تداكنت دين الله في أخذ فرقة
أناروا على الدين الحنيق فتنة
أقيمتهم للناس يبرأ منهم
وأوزعت في الأقطار بالحث عنهم
وقد كان للسيف اشتياق إليهم
وأثرت درء الحد عنهم بشبهة

وأيضاً :

ذئب القضاء بأخذ كل مردم
متسلف في دينه متزندق

بالمتعلق اشتغلوا فقيل حقيرة إن البلاء موكل بالمنطق وأيضاً :

خليفة الله أنت حتّا
حسين الدين من عدّاه
أطلعك الله سرّ قوم
تنلسنوا وادعوا علوماً
واحتقرّوا الشرع واذروه
أو سعّهم لعنة وخزيّاً
فابق لدين الإله كهناً
صاحبها في المعاد يشقاً

فارقَ من السعد خير مُرقاً
وكل من رام فيه فتقا
شقوا العصا بالنفاق شقا
بنسلسنا وادعوا علوماً
سناده منهم وحمداً
وقات بعدها لهم وسحنا
 فإنه ما بقيت يبقى

هذه الأبيات بالإضافة إلى المنشور ، توضح لنا مدى أبعاد تلك النكبة التي حدثت لفيلسوفنا . بل إن هذه النكبة قد شملت — كما قلنا — التعرض لأفعال ابن رشد ومحاولة الحد من حريته لدرجة كبيرة .

يدلنا على ذلك ما ينقله أبو الحسن بن قطران عن ابن رشد قوله: أعظم ما طرأ على في النكبة أنني دخلت أنا ولدي عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر . فثار علينا بعض سفلة العامة ، فأخرجونا منه .

كما أنتا إذا رجعنا إلى ما كتبه الذهبي عن سيرة ابن رشد . وجدناه يقول : ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين: لما دخلت إلى البلاد سألت عنه — أي ابن رشد — فقيل إنه مهجور في داره من جهة الخليفة يعقوب ، ولا يدخل أحد عليه . ولا يخرج هو إلى أحد فقلت : لم ، قالوا : رفت عنه أقوال ردية . ونسب إليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأولئ ، ومات وهو محبوس بداره بمراكنش .

ثالثاً — عوامل النكبة وإرجاعها إلى السبب الحقيقي :

لنمض الآن بعد أن صورنا جو المحاكمة ومنتج عنها من نفيه إلى أليسانة ، والشعور المعادي له من قبل بعض الناس ، إلى بيان العوامل التي نتجت عنها نكبتة هذه وكما ذكرها المؤرخون ، منبهين بادى ذى بدء إلى أنها مجتمعة لاتعد مسؤولة عن نكبتة ، بل الأدنى إلى الصواب أن نقول بأن نكبتة إنما ترجع إلى عامل

واحد يعد عنادنا أساسياً . وما عداه من عوامل إنما تعد عوامل ثانوية لا ترقى إلى مستوى هذا العامل الأساس الذي سنكشف عنه . فأى عامل إذن يعد العامل الرئيسي لنكبة ؟ وهل لهذا العامل ارتباط بالتيار الذى كان يسود بلاد الأندلس وقتئذ ؟ هذا ما سيتضح أمامنا الآن .

١ — العناية بالعلوم الفلسفية القدิمة :

لن نستطيع التوصل إلى سبب حقيقى لنكبة فيلسوفنا . إلا إذا أدخلنا فى الاعتبار اهتمامه بالعلوم الفلسفية والمنطقية وعلى وجه الخصوص شرحه لأرسسطو فقد مرّ بنا كيف أنه أخذ فى شرح كتب أرسسطو وتلخيصها بعد أن أبدى ابن طفيل رغبة الخليفة فى شرح هذه الكتب . فإذا أضفنا إلى ذلك نفوذ الفقهاء فى عصر ابن رشد وهجوم ابن رشد على المتكلمين (الأشاعرة) ووصفهم بأنهم أهل جدل لا برهان . بل لأنهم فى مرحلة أدنى من أهل الظاهر والفلسفة . نقول إذا أدخلنا ذلك فى الاعتبار فإننا نستطيع معرفة سبب النكبة .

ويدلنا على ذلك تمام الدلالة ، ما أوردته الأنصارى نقلاً عن ابن الزبير من أنه (أى ابن رشد) كان من أهل العلم والتفنن . وأنه الناس منه واعتمدوه . إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه فى علومه من اختيار العلوم القدิمة والركون إليها وصوب عنانه جملة نحوها ، حتى نخص كتب أرسسطو الفلسفية والمنطقية واعتمد مذهبها فيما يذكر عنه ويوجد فى كتبه ، وأخذ ينحى على من خالقه . ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة وحاد عما عليه أهل السنة ، فترك الناس الرواية عنه .

هذا ما ورد عند الأنصارى . وواضح من هذا القول كيف أن العصر الذى عاش فيه فيلسوفنا كان يؤمن بوجود نوع من التضاد بين علوم دينية وعلوم فلسفية قديمة . وإذا كان هذا هو طابع العصر إلى حد ولو قليلاً ، فإننا نستبعد أن يكون ذلك سبباً ، بل سبباً رئيسياً في نكبة فيلسوفنا ، خاصة وقد أشرنا أكثر من مرة إلى النظر فى تلك الفترة نظرة شك وارتياح إلى الفلسفة والمشغلين بها .

٢ — طريقة محادثة المنصور :

تذكرة بعض كتب التراجم أن من أسباب نكبة فيلسوفنا ، أنه كان إذا تكلم

مع المنصور أو تباحث معه في شيء من العالم ، يقول له : تسمع يا أخي » ، غير ملتفت بذلك إلى الطريقة التي يحب أن يسلكها في محادثته مع الملاوك .

ولكن هذا السبب لا يعد سبباً ذا أهمية ، بل قد لا يكون مؤدياً بأي حال من الأحوال إلى ذكبه . إذ كيف تكون طريقة محادثته للمنصور مؤدية إلى طرده من قرطبة مع بعض المشركين ، بالإضافة إلى الدعوة إلى كراهية العلوم الفلسفية والمشغليين بها .

٢- اختصاصه بأبي يحيى أخ المنصور :

هذا سبب من الأسباب التي نجد لها مذكورة في بعض الكتب التي اهتمت ببيان أسباب النكبة . بيد أن هذا السبب لا يعد عندهنا بدوره سبباً رئيسياً ، بل غير رئيسى . إذ لا يعقل إطلاقاً أن تكون علاقة ابن رشد بشقيق المنصور الذي كان عن غير وفاق معه ، مؤدية إلى تلك النكبة التي لحقت ابن رشد ، كما لحقت الذين يقال إنهم يشتغلون بعلوم الأوائل وغيرها مثل أبي جعفر الذهبي وأبي الربيع الكفيف وأبي العباس الحافظ القراء الشاعر والفقير أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية .

٤- ملك البربر :

إذا رجعنا إلى كتب التراجم ، وجدنا أكثرها يذكر أن من الأسباب التي أدت إلى ذكبة فيلسوفنا ، قوله حين ذكر الزرافه ، إنه رآها عند ملك البربر . يقول ابن أبي أصيبيعة : إن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان وزعم كل واحد منها . فلما ذكر الزرافه وصفها ثم قال : قد رأيت الزرافه عند ملك البربر ، يعني المنصور . فلما بلغ ذلك المنصور ، صعب عليه ، وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده . ويقال إن مما اعتذر به ابن رشد أذنه قال : إنما قلت ملك البربر ، وإنما تصريحت على القارئ فقال ملك البربر .

والواقع - كما يقول munk -^(١) أن هذه العبارة توجد فعلاً بين ثانياً شرح

الفصل الثالث من الباب الثالث من كتاب أجزاء الحيوان :

وهذا السبب باوره لا يبعد عنندا سبباً جوهريأً ب رغم أن المؤرخ عبد الواحد المراكشي يعده أهم سبب خفي في نكبة ابن رشد قائلاً إن ابن رشد قد جرى في ذلك على طريقة العلما في الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملائت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتبحيلو الكتاب من الإطراء والتقريرظ وما جانس هذه الطرق ، فكان هذا مما أحنتهم عليه ، غير أنهم لم يظهروا بذلك⁽¹⁾ .

ودليلنا على أن هذا السبب لا يعد سبباً أساسياً أن المنصور كان يمكنه معاقبة ابن رشد بإبعاده عن بلاطه، دون أن يؤدي ذلك إلى نفيه مع زملائه إلى أليسانة. بالإضافة إلى هذه الأسباب ، توجد أسباب أخرى ، منها متداولة هنا وهناك بين قيادة الكتب التي عنت بالترجمة لفيملسوفنا ودراسة فاستنده^(٢) .

إلى هناك ذكرٌ قد أوضحته بعض الأسباب التي يقال إن واحداً منها أو أكثر كان مؤديةً إلى ذكرة النيلسوف ابن رشد . ويُبقى التساؤل عن السبب الأساسي أو الجوهرى الذى أدى أكثر من غيره إلى ذكرة ابن رشد .

ويبدو لنا أننا إذا حاولنا النفوذ والتأمل في واحد واحد من تلك الأسباب ، لأدى بنا هذا إلى التوصل بأن السبب الذي يرجع النكبة إلى اشتغاله بالعلوم المنطقية والفلسفية^(٢) ، هو السبب الأساسي عذلنا ، بل لامفر من الاعتقاد بأنه يعد السبب الوحيد والجوهرى ، إذ أن ما ورد من أسباب غير ذلك السبب ، إنما هي أسباب لا ترقى إلى مستوى التفسير الشامل لسبب نكبته . وإذا كان هناك من مؤلفي العرب والمستشرقين من حاول رد النكبة إلى أسباب أخرى ، فإننا نعتقد أن تلك الأسباب لا يعد واحداً منها سبباً رئيسياً به وفظرة واحدة إلى المنشور الذي كتب بعد محاكمته تكون للتسلية على ما نذهب إليه .

وهكذا يجوز فيلسوفنا الذى أفق حياته كلها فى التحصيل والتأليف والدراسة ،
مقدمًا لنا بعد ذلك بناء فلسفياً دقيقاً ، نقول هكذا يجرى على عمله الفلسفي بالنوى

والطرد !!

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٣٥ - ٣٦ .

(٢) راجح كتابنا : التوزع المقلالية في فلسفة ابن وشد ص ٢٨ وما يعادلها .

(٣) راجح مقالتنا بمجلة المجاهد الثقافي بالجزائر عدد ١٤/١٥ أغسطس - سبتمبر سنة ١٩٧٠ .

الفصل الثاني

آراءه الفلسفية من خلال شرحه لكتاب الميتافيزيقا

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولاً : تمهيد .

ثانياً : كتاب تفسير ما بعد الطبيعة . - مدى معرفة العرب بهذا الكتاب -
تفسير ابن رشد له .

ثالثاً : عرض وتحليل محتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة .

رابعاً : مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرى الأزلية والأبدية .

خامساً : نص من تفسيره لكتاب الميتافيزيقا .

الفصل الثاني

آراء الفلسفية من خلال شرحه كتاب الميتافيزيقا

أولاً - تمهيد :

قلنا منذ سنوات عديدة ، وفي أكثر من مناسبة^(١) ، إنه من الخطأ أن نعتبر فلسفة أي فيلسوف من فلاسفة العرب ، بأن نقصر فلسفته على ما تركه لنا من المؤلفات ونستبعد ما قام به من شروح على فلاسفة اليونان . ويقيني أننا لو غيرنا اتجاه دراستنا لفلسفات هؤلاء الفلسفه ، أي فلاسفة العرب ، بأن نجمع بين المؤلفات والشروح ، لتوصلنا إلى نتائج جديدة تختلف اختلافاً جوهرياً ورئيسياً عن تلك النتائج العقيمة والتقلدية ، بل الخاطئة ، التي توصل إليها نفر من الدارسين والتي مازالوا حوطها يدورون دون أن يقدمو خطوة إلى الأمام .

وإذا كنا قد قلنا هذا - كما ذكرت - أكثر من مرة ، وقدمنا على ذلك أكثر من دليل ، فإننا نريد اليوم ونحن بقصد الدعوة إلى تجديد الفكر الفلسفى ، أن نقدم دليلاً جديداً على ماقلناه . وعلى هؤلاء الذين يختلفون معنا أن يقدموا دليلاً أو أكثر من عندهم ، يعارضون به مانقوله . فإن في هذا خيراً لهم بدلاً من الصباخ والدخول في مهاراتات هي أبعد ماتكون عن مجال الفلسفه والتفاسف .

معنى هذا أن ما يدفعنا لدراسة ذلك السفر الضخم ، تفسير ابن رشد لميتافيزيقاً أرسطو ، الذي تقرب صفحاته من ألفين ، ليس مجرد عرض كتاب لابن رشد ، لــ إهمالاً غريباً من جانب كثير من الدارسين للفلسفه الرشيدية ، وخاصة الدارسين العرب ، برغم أنه يعد أعظم كتبه على الإطلاق ، بل إن الهدف الرئيسي من دراستنا لهذا الكتاب النفيس ، تقديم دليل يبدو لنا قوياً على أن الفلسفه العربية ، إذا كانت يجب أن تلتمس من بعض زواياها في المؤلفات

(١) راجع تصديرنا لكتاب التزعة المقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٥ ، وأيضاً : تصديرنا لكتاب « مذاهب فلاسفة المشرق » ص ٢٢ .

الى قام بها فلاسفة العرب ، فإنها أيضاً يحب أن تلتمس من زوايا أخرى ، في تلك الشروح التي قام بها أعلام تلك الفلسفة ، على مؤلفات فلاسفة اليونان ، وعلى رأسهم أرسطو .

ولذا كنا فيما يختص بمسألة الشروح ، نركز على ابن رشد بصفة خاصة أكثر من غيره من فلاسفة العرب ، فإن سبب ذلك أن هذا الفيلسوف يعد من أكثر الفلاسفة الذين اهتموا بشرح كتب أرسطو ، حتى أصبح يسمى باسم « الشارح » كما أنه من أعظم فلاسفة العرب مكانة في ميدان الفكر الفلسفى ، وأكثرهم تأثيراً فيمن جاء بعده من مفكرين .

ويكفي للتدليل على هذا القول ، أن يطلع الباحث على آثار تلك الحركة الفكرية الخصبة التي نبعت أساساً من فلسفة ابن رشد ، متمثلة في شروحه بصفة خاصة ، وظهر صداتها عند عديد من المفكرين ، كان كل همهم محاولة تأويل فلسفة تأويلات شتى ، تقترب من الحق تارة وتبعد عنه تارة أخرى ، وأعني بها ما نسميه « بالرشدية اللاتينية » .

فن العجيب حقاً ، أنه وهو الذي لم يُؤسس مدرسة عند مواطنه ، والذي تجاهله أبناء دينه — كما يقول Renan^(١) — تجاهلاً يكاد يكون تاماً ، قد يبرز اسمه مرات عديدة في معركة الذهن الإنساني ، بحيث أصبح هذا الاسم يتعدد بلا انقطاع ، وخاصة في مسائل معضلة شائكة كمسائل البعث والخلود وقدم العالم وغيرها .

ولذا كان ابن رشد قد خلف لنا كثيراً من المؤلفات والشروح التي تتناول بالدراسة أكثر جوانب المشكلات الفلسفية ، فإن ذيوع صيته في العالم الأوروبي يكاد يرجع أساساً إلى كونه طبيباً ، وكونه شارحاً لأرسطو ومفسراً له ، وصاحب اتجاه عقلي دقيق وإذا دخلنا في الاعتبار أن الشهرة التي نالها كتاب « الكليات في الطب » لابن رشد ، لم تبلغ شهرة « القانون في الطب » لابن سينا ، فيمكن إذن القول بأن شهرته الحقيقة إنما تمثل أساساً في شرحه لأرسطو وفي اتجاهه العقلي .

ثانياً - كتاب تفسير ما بعد الطبيعة^(١) : مدى معرفة العرب بهذا الكتاب - تفسير ابن رشد له :

إذا كان ابن رشد - كما أشرنا فيها سبق - قد بذل أقصى عنایته في تفسير وتلخيص كتب أستاذه أرسطو فإن من أهم وأبقى الآثار الفلسفية لفلسفتنا ابن رشد كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» .

ولا بد من القول بأن تفسيره هذا، وهو من نوع الشرح الأكبر ، لا يتضمن مجرد شرح كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، وإيزاد الترجمة العربية لكتاب يعتبر من أهم مؤلفات أرسطو ، بل يحتوى أيضاً على آراء كثير من شراح أرسطو ، الذين عرض ابن رشد لآرائهم وانتهى إلى تأييدهم أو معارضتهم ، مثل نيقولاس الدمشقي ، والإسكندر الأفروديسي ، وثامسطيوس . هذا بالإضافة إلى رجوع فلسفتنا لفلسفة ابن سينا فيعرضها ثم ما يليث أن يشن عليه وعلى فلسفته في أكثر الحالات ، هجوماً عنيفاً .

وهذا فإننا يمكن أن نعتبر تفسيره هذا ، من الكتب التي تضمنت فلسفته ، شأنها في ذلك شأن كتبه الشارحة الأخرى ، فهو كما قلنا يناقش ويحمل

(١) قام بتحقيق هذا النص المام الأب موريس بويج .

Averroes : Tafsir m. B-ad At-tabiat, ou grand Commentaire de la metaphysique d'Aristote Texte Arabe inédit, établie par le père mourice Bouyges. Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Tome V-VII. Beyrouth - Imprimerie- Catholique.

وقد صدر الجلد الأول عام ١٩٣٨ ويتضمن تفسير الألف الصغرى والألف الكبير والباء والبلم . وقد صدر الجلد الثاني عام ١٩٤٢ ويتضمن تفسير مقالات الدال والمهاء والزاي والهاء والطاء . أما الجلد الثالث فقد صدر عام ١٩٤٨م ويحتوى على تفسير مقالات الياء واللام . وتزيد صفحات هذه الجلدات الثلاثة على ألفين من الصفحات . كما صدر مجلد رابع يعد ملحقاً ، وهو خاص بالتعليق على نشرته هذه . وكان صدوره عام ١٩٥٢م .

أما عن تحقيق الأب بويج لهذا السفر الفضي ، فهو آية في الدقة . وتعليقاته مفيدة غاية الفائدة ، ويعتبر قيمة بهذا العمل من أجل الأعمال التي قام بها في ميدان التحقيق العلمي . إنه عمل قد تمجز عنه مجموعة من المحققين الناقدين ، في عصر اتجهنا فيه إلى الظن بأن التحقيق لا يجدون نقل ما هو مكتوب على ورق أصفر وطبعه على ورق أبيض . وليس من المبالغة أن نؤكد من جانبنا أن هذه النشرة الممتازة لتفسير ما بعد الطبيعة تعد إلى حد كبير نموذجاً للنشر الذي قلما نجده عند محقق آخر غيره في جيل أو أكثر سواء في الشرق أو الغرب .

ويقند آراء بدت عنده خاطئة بل يدخل في تفسيره هذا جانبًا إيجابيًّا في مذهبه ، سراه واضحًا تمام الوضوح . ومن هنا كان لا بد من الرجوع إلى شروحه على كتب أرسطو ونهاية هذا الكتاب ، إذا أردنا أن نتعرف على حقيقة مذهب فيلسوفنا في كل مجال من مجالاته .

أما عن تاريخ كتاب ميافيزيقاً أرسطو عند العرب ، وكيف توصلوا إلى ترجمته ، فإننا نجدهم يطلقون عليه أسماءً أربعة هم : ما بعد الطبيعة ، الإلهيات ، الفلسفة الأولى ، كتاب الحروف نظراً إلى ترقيمه حسب حروف الهجاء اليونانية . ولكن الشائع عند ابن رشد تسميتان هما : الفلسفة الأولى ، وما بعد الطبيعة . فهو يقول في تلخيص^(١) ما بعد الطبيعة : « ويشبه أن يكون إنما سمى هذا العلم ، « علم ما بعد الطبيعة » من مرتبته في التعليم ، وإنما فهو متقدم في الوجود ، ولذلك سمى الفلسفة الأولى^(٢) .

وإذا رجعنا إلى الفهرست لابن النديم وجدناه يقول : « الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف بالإلهيات . ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله ألف الصغرى ، ونقلها إسحاق ، والموجود منه إلى حرف « مو » ، ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحيى بن عدى . وقد يوجد حرف « نو » باليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها أسطاث لكتبته ولها خبر في ذلك .. ونقل أبو بشر مي مقالة اللام بتفسير الإسكندر ، وهي الحادية عشرة من الحروف إلى العربي . ونقل حنين بن إسحق هذه المقالة إلى السرياني . وفسر ثامسطيوس مقالة اللام ، ونقلها أبو بشر مي بتفسير ثامسطيوس ، وقد نقلها شملي . ونقل إسحق ابن حنين عدة مقالات . وفسر سوريا نوس مقالة الباء ، وخرجت عربي ، رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عدى في فهرست كتبه^(٣) :

والواقع أن العرب لم يتوصلا إلا إلى اثنتي عشرة مقالة من المقالات الأربع عشرة

(١) قام ابن رشد بثلاثة أنواع من الشروح : شرح أكبر أى تفسير ، وشرح أوسط ، وتلخيص . (راجع كتابنا : الترجمة العقلية في فلسفة ابن رشد للتمييز بين كل نوع والآخر ص ٤٠ وما بعدها) .

(٢) ص ٧ من نشرة الدكتور عثمان أمين .

(٣) ص ٣٦٦ من طبعة القاهرة .

إلى يتألف منها كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، برغم أن قول ابن النديم يشير إلى أن حرف « نو » قد يكون موجوداً باليونانية بتفسير الإسكندر .

أما ابن رشد ، فإن تفسيره لا يحتوى إلا على أحد عشر حرفاً . فهو لم يفسر حرف الميم والنون ، كما أن مقالة الكاف على ما يبدو لم تصل إليه . دليل هذا أنه يقول قبل شرحه لمقالة اللام ، وبعد أن شرح مقالة الياء (الإيوتا) : « فهذا هو الذي نجده في ترتيب المقالات التي وقعت إلينا التي هي قبل مقالة اللام . ولسنا نجد بحسب ترتيب الحروف ، مقالة الكاف ولا وقعت إلينا » ^(١) .

وعلى ذلك تكون المقالات التي فسرها هي : الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم والدال والهاء والزاي والخاء والطاء والياء واللام ^(٢) .

ولكن لا بد لنا من القول بأنه يجب الرجوع إلى الطبعات اللاتينية . فرينان Renan مثلاً يقول إن التدقيق في الطبعات اللاتينية يؤدى بنا إلى الاعتقاد بأن ابن رشد كان لا يعرف الجزء الحادى عشر والجزء الثانى عشر والجزء الثالث عشر مما بعد الطبيعة ^(٣) . ولكن موناك S. munk قد لاحظ وجود شرح لهذه الأجزاء الثلاثة ، وإن كان هذا الشرح من نوع الشرح الوسيط ، أى الذى يتوسط بين التلخيص والتفسير الكبير ^(٤) . كما أن شتاينشنايدر Steinschneider قد اكتشف بعد الدلائل التى تفيد بأن ابن رشد قد درس النص الكامل لما بعد الطبيعة . ومهما يكن من أمر هذه القضية ، فإننا نستطيع التأكيد بأن فيلسوفنا قد ألم بالمقالات الثلاثة عشرة والرابعة عشرة وإن لم يشرحهما دليل لهذا أن ابن رشد يشير إليهما في أكثر من موضع من تفسيره .

فتشلا نجده وهو بقصد تفسير مقالة اللام ، غير يتحدث عن أرسطو ، يقول : وهؤلاء الذين قالوا إن المبادئ هى التعلمية والأعداد . وإنما يعاندهم — أى أرسطو —

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٤٠٤ .

Bouyges : Observations générales Sur la troisième volume P. VII.

(٢)

(٣) E. Renan : Averroes et l'Averroisme P. 59.

(٤)

S. Munk : Mélanges de la philosophie Juine et Arabe P. 434-435.

(٥)

بعض العناد في هذه المقالة — أى مقالة اللام — ويرجى تمام القول في مناقضتهم إلى المقالتين اللتين بعد حرف اللام وما مقالة الميم والنون^(١).

ثم إنه يقول بعد ذلك بقليل : ولما فرغ — أى أرسطو — من رأيه في مبدأ الكل — موضوع مقالة اللام — عاد إلى معاندة مقالته من تقدمه في مبادئ الجوهر، وذلك في المقالتين الموسوم عليهما حرف ميم وحرف نون^(٢) وإذا رجعنا إلى هاتين المقالتين من ميتافيزيقاً أرسطو ، تبين لنا صحة هذا القول . إذ هما في الواقع مقالتان نقديتان تبحثان أساساً في المذاهب التي تعتقد بالأعداد أو الصور كحقيقة للكون .

أما عن درجة اهتمام فيلسوفنا بتفسير مقالة مقالة من هذه المقالات الإحدى عشرة ، فيمكننا القول بأن ابن رشد إذا كان قد اهتم اهتماماً بالغاً بتفسير وتوضيح أقوال أرسطو في مقالاته هذه على نحو لم يسبق إليه ، إلا أنه احتفل احتفالاً بالغاً وعلى وجه الخصوص بمقالة اللام ، شأنه في ذلك شأن بعض مفكري العرب الذين تعرضوا للدراسة هذه المقالة ومحاولة فهم وتأويل ماتتضمنه من آراء ، بل لأنهم اعتبروها عمدة كتاب الميتافيزيقا . ويبدو أن سبب ذلك يكمن فيها تتضمنه من بحوث ترتبط بال المجالات الدينية ، بحيث كانت موضوعات هذه المقالة دافعة لهم ، إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

فيإذا انتقلنا من الحديث عن كتاب ابن رشد البالغ الأهمية ، إلى التساؤل عن أسلوبه في هذا التفسير ، قلنا إن القاريء لهذا التفسير يجد أن أسلوب ابن رشد يشوّه الهدف في بعض المواضع . ولكن ما سبب ذلك ؟

يرجع E. Renan أن السبب يكمن في أن شرح ابن رشد قد قام على ترجمة عربية من ترجمة سريانية عن أصل يوناني ، وأن هناك اختلافاً عميقاً بين اللغات السامية واللغة اليونانية . ومن هنا فإن أفكار أرسطو الأصلية تذهب وسط هذا النقل المتكرر^(٣).

(١) تفسير ما بعد الطبيعة — مجلد ٣ ص ١٣٩٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٠٥ (مجلد ٣) .

(٣)

هذا ما يقوله Renan ونود أن نضيف إلى ذلك أن ابن رشد لم يبذل جهده في بعض الأحيان ، في تطوير النص وتوضيحه . فكثيراً ما نجد أنه يدخل أقوالاً بأكملها من نصوص أرسطو داخل تفسيره ، رغم أنه يميز بين نص أرسطو وتفسيره هو . صحيح أنه بذل جهداً كبيراً من جانبه ، وضرب لنا الكثير من الأمثلة التوضيحية التي تحاول لتفسير النص الأصلي ، كما أنها نجد وراء هذا التفسير شخصية بارزة . بيد أن هذا التفسير يرغم ذلك كله بشوب بعض أجزاءه الغموض والاضطراب والخلط ^(١) .

ولكن هذا لا يعني أهمية تفسيره لهذا الكتاب . وطالما أناضلت كتب المستشرقين وغيرهم في بيان تأثير هذا التفسير في أوروبا لعدة قرون . وسنجد أن ابن رشد من خلال تفسيره ، يعلن عن آراء جديدة لم يقل ببعضها في كتبه المنشورة . وهذا ما يدفعنا إلى التأكيد على ما قلناه منذ قليل من ضرورة الرجوع إلى هذا التفسير لفهم فلسفته وتقديم صورة صحيحة عنها .

ثالثاً – عرض وتحليل محتويات مقالات تفسير ما بعد الطبيعة :

١ – المقالة الأولى : ألفا الصغرى Alpha minor

يبحث ابن رشد في هذه المقالة – متابعاً في ذلك أرسطو إلى حد كبير – بيان إمكان علم ما بعد الطبيعة متبعاً طريقة إبطال التداعي إلى مala نهاية في سلسلة العلل ، بمعنى أنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية ، منتهياً من ذلك إلى وجوب الوقوف عند عدل أولى ، وقاتلنا إن الفلسفة هي البحث في العلل القصوى التهائية .

وابن رشد في هذه المقالة كما هو الحال في المقالات الأخرى – يعرض لطرف من آرائه الخاصة ولا يكتفى بشرح النص . فنجده على سبيل المثال ينقد الأشاعرة

(١) نود أن نشير إلى أن ابن رشد كان لا يعرف اللغة اليونانية . وما يديه خلال تفسيره يدلنا على ذلك . فثلاً أثناء شرحه لمقالة اللام ، يقول : وجدت هذا الفصل الذي نقلته أولاً من نسخة الإسكندر ومحظياً بكلام الإسكندر فنقلته ونظمته على وجهه الفطن لا على جهة القطع ، ثم أثبته بعيته من ترجمة أخرى على جهة الاحتياط .

هذا بالإضافة إلى أننا لو وجدنا إلى شروحه ، وجدناه يخلط أحياناً بين فلاسفة وفرق فلسفية ، كما يخلط أحياناً أخرى وهذا الخلط من جهة والإخطاء من جهة أخرى يجعلها القاريء لتفسيره لما بعد الطبيعة .

مستفيداً من تفرقة أرسطو بين أهل الجدل وأهل البرهان، كما يمس مشكلة قدم العالم. فهو يقول : إن كثيراً من الناس لا يقدرون أن يتتجاوزوا بفطريتهم الأقاويل الجدلية إلى الأقاويل البرهانية . وهؤلاء إذا اعترفوا بالمعقولات ، فإنما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورة . فيعرض لهم أن ينكروا كثيراً منها متى عرض أن كانت أضدادها مشهورة ، مثل ما عرض لمن اعتناد هذا النوع من الكلام المسمى في زماننا علم الأشعرية أن ينكروا امتناع أن يكون الموجود من لا شيء ، أعني من العدم ، مع كونها قضية أجمع عليها الأولئ ، أعني أنه ممتنع أن يكون عظيم من لا عظيم^(١)

وتبلغ عدد فقرات أو أقسام هذه المقالة الأولى ستة عشر قسماً حسب نشرة الأدب بويج .

٢ - المقالة الثانية : ألفا الكبري *Alpha majoris* .

يعرف ابن رشد في هذه المقالة الحكمة بأنها علم العلل الأولى ، وبأنها تفسير الأشياء بأسبابها . وهو يتابع أرسطو في ذلك . ولكنه يفيض في شرح هذا التعريف ويصرخ الكثير من الأمثلة والتوضيحات بغية البرهنة على صحة هذا التعريف ..

بعد هذا نجد ابن رشد يتتساع عن عدد العلل ، ثم يجيئ بأن العلل أربع هي المادية والصورية والفاعلة والغائية .

ولابد لنا من القول بأن ابن رشد يعتبر العلة الأخيرة أسمى العلل ، بل هي ، المقصود الحقيق من العلة .

وهو يحاول البرهنة على ذلك من خلال تفسيره لهذه المقالة ، حتى يحسب القاريء أن يبحث في العلل الثلاث الأولى يوحى بردتها إلى هذه العلة الغائية . وهذا ما نجد له عند أرسطو الذي دافع عن الغائية دفاعاً كبيراً . ولكننا نجد ابن رشد يضيف إلى أوجه دفاع أستاذه أرسطو ، آراء أخرى خاصة به ، وهي في الواقع مستمدة في بعض جوانبها من دراساته الدينية .

(١) تفسير ما بعد الطبيعة - المجلد الأول - ص ٤٦ .

وابن رشد يمizer ذلك كله مزاجاً دقيقاً متقناً . غير أن هذا كله لا يؤدى بنا إلى القول بأن هدفه من ذلك كان محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين . دليل هذا أنه يجعل من دفاع أرسطو عن الغائية ، الأساس أو القاعدة لوجهة نظره . وإذا كان يضيف من جانبه آراء أخرى ، فإنها لا تعدو أن تكون نوعاً من التدليل على وجهة نظره .

ولم يفت ابن رشد في تفسيره لهذه المقالة ، عرض محاولات الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو في البحث عن مشكلة الحقيقة الأولى . وإذا كان أرسطو قد خصص ثمانية فصول من هذه المقالة تصليح لأن تكون تاريخاً للفلسفة قبله ، فإن ابن رشد قد فسر هذه الفصول مقسماً إياها إلى فقرات موجزة ، مبيناً الأساس الذي استند إليها أرسطو في نقاده .

فنجد أنه عند أرسطو - كما هو الحال عند ابن رشد - نقداً عنيفاً للقائلين بعملة واحدة فقط دون التسليم بغيرها من العمل . كما نجد نقداً لفينياغورث في نظريته القائلة بأن العالم عدد ونغم . ثم نقداً لنظرية أفلاطون في المثل . أما عدد الفقرات الموجودة في تفسير ابن رشد لهذه المقالة ، فإنها تبلغ واحدة وخمسين فقرة أو قسماً .

٣ - المقالة الثالثة : الباء Beta

المسائل التي يوردها ابن رشد في هذه المقالة متتابعاً في ذلك أرسطو ، ثم يأخذ في تفسيرها ، تعد رؤوس مسائل سرد بصورة مفصلة في المقالات التالية . وعلى ذلك يمكن عدها - كما يقول ^(١) برناجيا Ross بسيير عليه أرسطو في دراسته للمقالات الأخرى التي تأتي بعدها . وكذلك فعل ابن رشد في تفسيره .

وابن رشد يعطينا - اعتماداً على آراء الإسكندر الأفروديسي - تبريراً لكون هذه المقالة تأتي بعد الألفا الصغرى والألفا الكبرى ، وتبعد سابقاً لما بعدها من المقالات .

فهو يقول : وبالواجب كانت هذه المقالة تالية للمقالة الأولى والثانية ومتقدمة

على سائر المقالات . أما كونها تالية للمقالتين المتقدمتين ، فالأدنى ما في المقالتين المتقدمتين هو أيضاً مما تضمه صناعة الجدل ، وأعني أن هنا أسباباً أربعة وأن كل جنس منها لا يمر إلى غير نهاية . وأما كونها متقدمة على ما يتناولها من المقالات فبين ، لأن ما يتلواها من المقالات إنما هي محتوية على أحد أمرين إما حل الشكوك المذكورة في هذه المقالة ، وإما على معرفة أشياء هي ضرورية في حل الشكوك المذكورة في هذه المقالة^(١) .

والواقع أن ابن رشد يحاول دائماً تبرير النظام الذي على أساسه تم ترتيب هذه المقالات بمعنى أنه مختلف في وجهة نظره عن كثير من الذين تعمقوا في دراسة مؤلفات أرسطو في العصر الحاضر ودرسوا نص الميتافيزيقا دراسة علمية ناقدة فاحصة كرووس ويبيجر وهاملان وهوغان وغيرهم . إذ من الثابت أن عنوان هذا الكتاب لم يضعه أرسطو ، بل أندرونيقوس الرودسي في القرن الأول قبل الميلاد . كما أن المدقق في موضوع مقالات كتاب الميتافيزيقا لا يجد قاعدة واضحة محددة يسير عليها أرسطو في ترتيب مقالات هذا الكتاب . ولهذا كان هذا الترتيب ترتيباً خارجياً لا داخلياً ينبع من أرسطو نفسه . ومن هنا رأى بعض المتعمدين في الدراسات الأرسطية إثارة الشكوك حول بعض مقالات هذا الكتاب .

بيد أن ابن رشد ، لم يحاول – كما قلنا – إثارة الشكوك حول هذا الترتيب ، وأى قاعدة سار عليها أرسطوفى تأليفه لهذا الكتاب ، وكأنه يحسب هذا الترتيب فوق كل تقدّم أو شرك .

ومهما يكن من أمر ، فهي محاولة من جانبه لربط موضوع كل مقالة بالأخرى . يقول ابن رشد ؛ قد تبين من هذا القول ما احتوت عليه مقالة من مقالات هذا العلم المنسوبة إلى أرسطوطاليس ، وأنها جارية على النظام الأفضل في الترتيب ، وأنه ليس فيها شيء وقع على غيره ترتيب ولا نظام . كما نجد نيقولاوس الدمشقي يزعم ذلك في كتابه ، وأنه لمكان هذا اختار فيها زعم ليم لعلم هذا العلم ترتيباً أفضل^(٢) .

(١) تفسير ما بعد الطبيعة – مجلد ٣ ص ١٣٩٨ – ١٣٩٩ .

(٢) المصدر السابق مجلد ٣ ص ١٤٠٥ .

أما عن عدد الفقرات التي تنتهي إليها هذه المقالة حسب تفسير ابن رشد لها ، فإنها تبلغ عشرين فقرة أو قسمًا . وهي كعادة ابن رشد في التفسير ، أى الشرح الكبير ، تبدأ بـ إيراد نص أرسطو ثم يعقب ذلك تفسير فيلسوفنا لهذا النص قسمًا قسمًا .

٤ - المقالة الرابعة : الجمجمة . *gamme*

تباحث هذه المقالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة ، وهو البحث في الموجود بما هو موجود . كما تدافع عن البديهيات والمبادئ الأولى لمبدأ عدم التناقض . وإذا كان أرسطو قد وجه تقاده إلى هرقلطيتس وبروتا غوراس ، وهو بصدق الدفاع عن هذه المبادئ ، فإن ابن رشد يجادلها إلى حد كبير في هذا التقاد . ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة إلى تسع وعشرين فقرة أو قسمًا . يبدأ القسم دائمًا بإيراد نص أرسطو ثم الشروع في توضيحه وتفسيره ، مستعينًا بكثير من الأمثلة والتسليلات الفرعية .

٥ - المقالة الخامسة : مقالة الدال . *Delta*

إذا كان من الباحثين من ذهب إلى أن هذه المقالة لا يمكن أن تكون جزءاً من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، لذاتها عبارة عن معجم فلسفى ، مما يوحى بأنها أقرب ما تكون إلى رسالة قائمة بذاتها ، فإننا لا نجد في أغلبظن واحداً من المفكرين الإسلاميين القدامى الذين تعرضوا لتفسير هذه المقالة أو اتلهجوا بها ، قد شلت في نسبة هذه المقالة إلى ميتافيزيقاً أرسطو .

ويبدو أن إحالة أرسطو إلى المصطلحات الواردة في هذه المقالة حين يبحث في السياق الطبيعي ، والكون والفساد ، بل بين ثانياً كتاب الميتافيزيقا نفسه ، قد حمل ابن رشد على عدم الشك في نسبتها لأنستاذه أرسطو ، بل إنه لا يشير مجرد إشارة إلى هذا الموضوع . فالقارئ لتفسيره لهذه المقالة لا يجد عنده بادرة شلت في نسبة هذه المقالة إلى أرسطو .

ويقسم ابن رشد تفسيره لهذه المقالة إلى خمس وثلاثين فقرة تتضمن توضيحاً وتفسيراً المصطلحات الواردة في كتاب أرسطو .

وإذا كان أرسطو في مقالة الدلالة هذه ، قد عرف ثالثين مصطلحًا ، فإن ابن رشد يفسر ثمانية وعشرين مصطلحًا . ولكنها يدمج بعض المصطلحات في بعضها ، بحيث إن المقارن بين المصطلحات التي أوردها أرسطو في كتاب الميتافيزيقا ، والمصطلحات التي فسرها تلميذه ابن رشد ، لا يجد شيئاً ذا بال قد سقط من هذه المصطلحات .

ولكن المهم عندنا هو بلوغه إلى كثير من الأمثلة والتوضيحات اللغوية الهامة التي تبين لنا مشتقات المصطلح ، وكذلك مقارنته بين الترجمات المختلفة لكتاب الميتافيزيقا حتى يختار المصطلح أو الترجمة التي يوافق عليها . ولهذا سنورد بعد قليل اسم المصطلح وأمامه الترجمة الإنجليزية حتى يتبيّن لنا التعبير العربي الذي ورد في الترجمات العربية عن اليونانية بتوسيط السريانية .

أما عن ترتيب هذه المصطلحات ، فإنه لا يتابع الترتيب الأرسطي في بعض الموضع . وقد يكون قد أحس أنه ليست هناك قاعدة اخ择ها أستاذه في الترتيب الذي اتبّعه .

وهذه المصطلحات الفلسفية التي أفضى ابن رشد في تفسيرها ب بحيث شغلت أكثر من مائتين من الصفحات ، هي تبعاً لترتيب ابن رشد كما يلى :

Beginning	١ - الابتداء
Cause	٢ - العلة (السبب)
Element	٣ - الأسطقس
Nature	٤ - الطبيعة
Necessary	٥ - المضطر
one	٦ - الواحد
accident	٧ - العرض
Being	٨ - الموية (الوجود)
Substance	٩ - الجوهر
Prior and posterior	١٠ - القبيل والبعد
Potency	١١ - القوة

Quantity	١٢ - الكمية
Quality	١٣ - الكيفية
Relative	١٤ - المضاف
Complete	١٥ - التام
limit	١٦ - النهاية
In virtue of itself	١٧ - الذي بذاته
Position	١٨ - الوضع
Having or Habit	١٩ - الهيئة
affection	٢٠ - الانفعال
privation	٢١ - العدم
Have or Hold	٢٢ - له
From or out of	٢٣ - الذي من شيء
part	٢٤ - الجزء
whole	٢٥ - الكل
mutilated	٢٦ - الناقص
Kind	٢٧ - الجنس
false	٢٨ - الكاذب

٦ - المقالة السادسة : (مقالة اهاء E. psilon) .

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ثمانية أقسام تدور أكثرها حول بيان الصلة بين الميتافيزيقا وغيرها من العلوم كالرياضيات والطبيعيات، وبوجه عام تبحث في تقسيم العلوم النظرية .

والواقع أن تحديد موضوع كل علم من العلوم النظرية أو العملية والصلة بين كل منها والآخر ، كان يوماً لا لكثير من الوسائل التي وضعت قبل ابن رشد أو بعده ..

ونود أن نشير بادئ ذي بدء إلى أن تفسيمات الفلسفه العرب للفلسفة

تعبر عن النظرة إلى الفلسفة على أساس أنها تضم في جوفها كل العلوم والمعارف ، سواء كانت هذه العلوم خاصة بالطبيعة أو بالرياضيات أو بما بعد الطبيعة أو بالأخلاق أو بالسياسة .

فالكندي مثلا يرى أن علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها في الطبع ، والثانى علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلىها في الطبع .

ويقول الكندي : إنما كانت العلوم ثلاثة ، لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس وهو ذوات المهيول ، وإما علم ماليس بذى هيول ، فإما أن لا يكون لا يتصل بالهيول أبداً ، وإما أن يكون قد يتصل بها .

فأما ذوات المهيول فهي المحسوسات ، وعلمهما هو العلم الطبيعي ، وأما ما ليس بذى هيول ، فإما أن يتصل بالهيول ولكن له مع ذلك انفراد بذاته وهذا هو العلم الرياضي ، وإما أن لا يتصل بالهيول إطلاقاً ، وهو علم الربوبية .

ولعلنا نلاحظ أن الكندي في هذا التقسيم لا يذكر أقسام الفلسفة العملية على خلاف مانجده عند الفارابي وابن سينا ، ولكنه في رسائل أخرى له كرسالته في الجواهر الخمس بعد أن يعرف لنا الفلسفة على النحو الذي سبق أن ذكرتاه منذ قليل ، يشرع بعد ذلك في تقسيم الفلسفة إلى أقسامها النظرية والعملية متأثراً في ذلك بأرسطو .

هذا عن الكندي ، فإذا انتقلنا منه إلى الفارابي ، وجدنا أنه في العديد من كتبه ورسائله يقسم الفلسفة إلى أقسام نظرية وعملية متبعاً إلى أكبر حد خطى الفيلسوف أرسطو .

يقول الفارابي في كتابه « التنبية على سبيل السعادة » .

إن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل وصف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق . ولما كانت السعادة إنما فناناها مني كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تناول السعادة . والجميل

صنفان : صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تُفعل ، والقدرة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العجمية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم والثاني العلم الطبيعي والثالث علم ما بعد الطبيعة . وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم فقط .

أما الفلسفة المدنية فتصنفان : أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصدير الأشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الخلقية . والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية .

وما يقال عن الكندي والفارابي ، يقال عن ابن سينا . لقد اهتم في الكثير من كتبه رسالته في أقسام العلوم العقلية ورسالته في الحدود ومنطق الشفاء وعيون الحكمة ومنطق المشرقيين والنجاة ، بذكر تفسيرات الفلسفة سواء النظرية منها أو العملية .

فهو يذهب إلى أن الأشياء الموجدة إما أشياء ليست موجودة باختيارنا وإما أشياء موجودة باختيارنا وفعلنا . ويسمى النوع الأول فلسفة نظرية ، ويطلق على النوع الثاني الفلسفة العملية .

وإذا كانت الفلسفة العملية تتناول أساساً الأخلاق (الفرد) ، السياسة (المجتمع) ، فإن أصناف العلوم النظرية إما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في الحركة تصوراً وقواماً وتعلق بمادة مخصوصة الأنواع ، وإما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصوراً لا قواماً وإما أن تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة قواماً وتصوراً .

والقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعي ، والقسم الثاني هو العلم الرياضي ، والقسم الثالث هو العلم الإلهي . وإذا فالعلوم الفلسفية النظرية هي هذه ، طالما أن الموجودات في الطبيع على هذه الأقسام الثلاثة . واضح من هذا التقسيم ، أنه يقوم على أساس السمو بالعلم الإلهي فوق .

العلم الرياضى ، ويسمى بالعلم الرياضى فوق العلم资料ى . وسبب ذلك أن النوع الأول من العلم مجرد عن المادة ، أى مفارق للهوى مفارقة تامة . أما العلم الثانى وهو العلم الرياضى فإنه مع مفارقته للمادة ، إلا أنه يرتبط بها على نحو ما ، بمعنى أنه تجريد هذه المادة من علاقتها الحسية . أما العلم الثالث فغير مجرد عن المادة ، إذ أن هذا النوع ، يدرس الأشياء الواقعية تحت الحواس من الأجسام وأحوالها وما يصدر عنها .

نعود إلى تفسير ابن رشد لمقالة السادسة في الميتافيزيقا . فنقول إن مافعله الفلاسفة الذين سبقوه بالنسبة لتقسيم العلوم ، فعله هو . يقول ابن رشد مبيناً كيف أن العلم الإلهي (الميتافيزيقا) يعد أشرف العلوم : « فإذا قد تبين من هذا القول – أى قول أرسطو – أن أنواع الفلسفة النظرية ثلاثة : علم الأشياء التعاليمية وعلم الأشياء الطبيعية وعلم الأشياء الإلهية . وإنما أراد أنه كما أن الأشياء الطبيعية هي التي يؤخذ في حدتها الطبيعة ، كذلك الأشياء الإلهية هي التي يؤخذ في حدتها الإله والأسباب الإلهية . وكذلك الإرادية هي التي يؤخذ في حدتها الإرادة والأسباب الإرادية . . . وإذا كان من المعروف بنفسه أن العلم الأشرف والأثر هو للجنس الأشرف والأثر ، وكان العلم الإلهي أشرف وأثر ، فهو للجنس الأشرف والأثر . فإن جميع العلوم وإن كانت كلها شريفة ومؤثرة فإن العلم بالإله هو أشرفها وأثرها ، لأن موضوعه أشرف من جميع الموضوعات ^(١) »

٧ — المقالة السابعة : مقالة الزاي Zeta

هذه المقالة السابعة من تفسير ما بعد الطبيعة ، يقسمها ابن رشد إلى خمسة وخمسين فقرة أو قسماً . فهو يورد نص أرسطو أولاً ثم يشرع في تفسير وشرح جملة يحملة مما ورد في الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب .

وابن رشد يتبع أرسطو في أكثر المواقع من هذا التفسير يتبعه في القول بأن الموضوع الأساسي للميتافيزيقا هو مشكلة الجوهر . ويتابعه في رد الجوهر إلى

(١) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٢ ص ٧١١ - ٧١٢ . وراجع تصنيف العلوم الفلسفية عند «أرسطو» في كتاب صديقنا الدكتور إمام عبد الفتاح إمام «مدخل إلى الفلسفة» خاصة الفصل الخامس من الباب الأول ص ١٢٧ وما يليها (دار الثقافة للنشر) - القاهرة .

الماهية أو الصورة وليس إلى الميول كما يقول بعض الفلاسفة الذين سبقوه أرسطو . كما يتبعه في تحديد معنى الصورة بأنها الصورة التي توجد في موضوع ، وليس تلك التي توجد مفارقة . كما هو الحال في نظرية المشل عند أفلاطون . ومن يقارن بين كتاب الميتافيزيقا ، والتفسir الذى أورده ابن رشد يتبيّن له أن الأخير لم يقدم إلى حد كبير حججاً جديدة في نقد القول بوجود كليات مفارقة ، بل اعتمد على كتابات أرسطو ، بالإضافة إلى بعض شروح قام بها سلفه فيلسوف المشرق ابن سينا :

وإذا كان ابن رشد في المقالة السادسة قد بين لنا الصلة بين كل علم من العلوم النظرية والآخر ، كما بين الصلة بين العلوم النظرية والعلوم العملية ، فإنه في هذه المقالة السابعة يفرق بين المادة والصورة كما تبحث في العلم الإلهي ، والمادة والصورة كما تدرس في الفلسفة الطبيعية .

يقول ابن رشد بعد أن يورد نص أرسطو في هذه النقطة : وينبغي أن تعلم أن الفرق بين هذا الفحص هنها ، وبين الفحص في أول السماع الطبيعي عن المادة والصورة ، أن ذلك الفحص الذي في أول السماع لما كان بما هو فحص طبيعي ، لم يغتصب به إلا إلى بيان المادة الأولى فقط بما هي مادة لا بما هي جوهر ، وإلى الصور الطبيعية فقط لا إلى الصورة الأولى لجميع الأشياء المحسوسة ولا إلى الصورة من حيث هي جوهر ، ولذلك لم يغتصب النظر في الصور الطبيعية بما هي طبيعية إلى الصورة الأولى . وذلك أن النظر في الصورة الذي يغتصب به إلى الصورة الأولى هو النظر فيها من حيث هي جوهر . وليس ينظر العلم الطبيعي في الأشياء من حيث هي جواهر . وأما المادة الأولى فينظر فيها صاحب العلمين ، وأما صاحب العلم الطبيعي فيتظر فيها من حيث هي مبدأ للتغير ، وأما صاحب العلم الإلهي فينظر فيها من حيث هي جوهر بالقوة^(١) .

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد في شرحه لهذه المقالة ينقد آراء كثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، كما ينقد أيضاً جانباً من آراء المتكلمين .

(١) المصدر السابق - مجلد ٢ ص ٧٧٩ - ٧٨٠ .

فهو ينقد رأى ابن سينا الفائق بأن الصور كلها عن العقل الفعال ، وهو الذي يسميه واهب الصور ^(١) .

كما ينقد المتكلمين ويقصد بهم أساساً الأشاعرة . فهم لم يثبتوا تأثير الأجسام بعضها في البعض الآخر ، لأن ذلك يلزم عنه - فيما يرون - المرور في الأسباب الفاعلة إلى غير نهاية . ولهذا قالوا إن الفاعل للأشياء كلها بعد واحداً غير جسم ^(٢) .

٨ - المقالة الثامنة : مقالة الحاء .

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ستة عشر قسماً . وهو كعادته في الشرح الكبير يورد نص أرسطو تبعاً للترجمة التي وصلته عن قدامى المترجمين ، ثم يشرع في تفسيره وشرحه مميزاً بين كلام أرسطو وشرحه هو .

ويرى ابن رشد أن هذه المقالة تعد تتميماً وتكميلاً للمقالة السالفة وهي مقالة الزاي . فهو يقول في مفتتح هذه المقالة قبل أن يورد نص أرسطو : إن غرضه في هذه المقالة التذكير بجملة ما سلف من القول في المقالة التي قبل هذه في أوائل الجواهر وتنمية القول فيه ، وهو الجوهر المسمى صورة . فإن كل ما فحص عنه من أنواع الجواهر في المقالة التي قبل هذه ، فإنما فحص عنه من أجل الجوهر المسمى صورة . فهو في هذه المقالة يذكر بما سلف له من الفحص الذي أتى به من أجل الفحص عن هذا الجوهر ثم يتم القول فيه ^(٣) .

٩ - المقالة التاسعة : مقالة الطاء .

تنقسم هذه المقالة إلى اثنين وعشرين قسماً ، وذلك حسب تقسيم ابن رشد لها . وتدور هذه المقالة أساساً حول البحث في القوة والفعل ، وبذلك تكون مكملة للبحث في الجوهر المحسوس المتغير . إذ أن ابن رشد إذا كان قد ذهب إلى أن مبادئ الموجودات هي المادة والصورة ، فإنه في مقالته هذه ينظر

(١) المصدر السابق - مجلد ٢ ص ٨٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٨٦ .

(٣) المصدر السابق - مجلد ٢ ص ١٠٢٢ .

إلى مبادئ الموجدات من زاوية القوة والفعل . فيعتبر الميول قوة والصورة فعلاً ، وذلك بعد أن يوضح لنا كل المعانى التي تطلق على القوة وعلى الفعل .

وتجدر بالذكر أن فيلسوفنا يتطرق في أثناء شرحه وتفسيره لهذه المقالة من كتاب الميتافيزيقا إلى التصديق لآراء المتكلمين . وعذاته الأشاعرة من خاصة في نظرية الأسباب والمسببات — كما سبق أن بينا — أشهر من أن يشار إليها ، ونجد لها مبسوطة في كتبه المؤلفة .

ولكن الجديد هو أنه يتصدى لهم أثناء تفسيره لأرسطو ملحاً آراءهم بآراء السوفسقائين بمعنى أن الأشاعرة إذا كانوا يذهبون إلى عدم وجود خصائص ثابتة محددة لكل ما هو موجود في عالمنا ، وأنه من الممكن انقلاب هذه الخصائص ، فإنه يمكن — تبعاً لوجهة نظر ابن رشد — لخاق رأيه هذا بآراء السوفسقائين الذين لا تؤدي فلسفتهم إلى التسليم بخصائص دائمة ثابتة لكل شيء :

وستقتصر على إيراد فقرة له توضح ما نقصده ، راجين أن يكون هذا دافعاً لنا على تلميس فلسفة ابن رشد لا من خلال مؤلفاته فقط . كما يفعل الكثير من الباحثين ، ولكن أيضاً من خلال تفاسيره وتلاخيصه وشرحه على أرسطو . وقد سبق لنا الإشارة إلى أنها لواقتصرنا على جانب دون الجانب الآخر ، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى تقديم صورة مهوشة مضطربة خاطئة عن فلسفة ابن رشد .

يقول ابن رشد : لما تكلم — أي أرسطو — علىكم وجه تقال القوى ، وأنها تقال على الفاعلة والمتفعلة ، ورسمها وعدد أصناف القوى الفاعلة ، وبين الفرق بينها وبين الناطقة منها وغير الناطقة ، يريد أن يتكلم مع من ينكر وجود القوى ، وهم الذين ينكرون الممكن ، وذلك أن الذي يتكلم مع هؤلاء هو صاحب هذا العلم ، إذ كان هذا الرأي من جنس آراء السوفسقائين .

فقال — أي أرسطو — : ومن الناس ، من يقول إن القوة عند الفعل فقط . يريد — أي أرسطو — ومن الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوية عليه . ويقول إن القوة والشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معاً . وهذا يلزم عنه أن تكون قوة أصلاً ، لأن القوة مقابلة للفعل ،

وليس يمكن أن يوجد معاً . وهذا القول يستحمله الآن الأشعريون من أهل ملتنا ؛
وهو قول مخالف لطبع الإنسان في اعتقاداته وفي أعياله (١) .

وإذا كان ابن رشد قد قارن بين السوفسقائين والأشاعرة ، فإنه لا يكتفى بذلك بل يبين لنا أن أقوال الأشاعرة تؤدي إلى سد باب النظر ، والجهل بالشريعة وعدم وجود أسماء وحدود لكل موجود من الموجودات .

فهو يذهب من خلال نص يعد من أهم نصوص هذه المقالة التاسعة من حيث المغزى ، والدلالة ، إلى أن أهل زماننا — ويقصد بهم الأشاعرة أساساً — يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة لها ، وهو الله سبحانه . وهؤلاء يلزمهم ألا يكون موجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه . وإذا لم يكن للموجودات أفعال تخصها ، لم يكن لها — حسب تصور ابن رشد وذوات خاصة ، لأن الأفعال إنما اختلفت من قبل اختلاف الذوات ، وإذا ارتفعت الذوات ارتفعت الأسماء والحدود وصار الموجود شيئاً واحداً .

وهذا الرأي — فيما يذكر ابن رشد — يعد رأياً غريباً جداً عن طباع الإنسان وإنما الذي قادهم إلى القول بذلك ، أن سدوا باب النظر . فهم يدعون النظر وينكرون أوائله . وهذا كله إنما قادهم إليه توهّفهم أن الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع وأشباهه ، في حين أن هذا يعد جهلاً منهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم الخارج دون الداخل (٢) .

١٠ — المقالة العاشرة : مقالة الياء iota .

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ستة وعشرين قسماً ، ويأخذ في تفسير المعاني التي تضمنتها كل فقرة أو قسم من هذه الأقسام .

وتبحث هذه المقالة أساساً في معانى الواحد والكثير ، وكيف تقال لفظة الواحد على أنواع مختلفة . كما تبحث في معنى الضدية ومعنى الملكة والعدم . الواقع أن هذه المقالة من مقالات كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، تعدد ،

(١) المصدر السابق — مجلد ٢ ص ١١٢٦ .

(٢) المصدر السابق — مجلد ٢ ص ١١٣٥ - ١١٣٦ .

أضعف هذه المقالات ؛ فليس فيها شيء جديد ، إذ الموجود بين ثناياها لا يخرج عن أحد أمرين : إما أشياء سبق دراستها في المقالات السابقة عليها ، وإما بعض التعريفات اللفظية التي لا تقدم لنا شيئاً ذا بال .

وابن رشد في تفسيره على هذه المقالة ، حاول توضيح المعنى الذي بدت له غامضية بحيث تحتاج إلى تحليل وتفسير .

وإذا كان ابن رشد — كمارأينا في المقالة السابقة — قد تعرض لنقد فريق الأشاعرة من المتكلمين ، فإنه بين تصانيف هذه المقالة ، يتعرض لنقد ابن سينا في بعض النقاط ، وإن كان أكثرها يعد نقاطاً فرعية وليس جوهريّة . ولكن المدلول الأساسي من ذلك كما قلنا دأبنا ، هو ضرورة الرجوع إلى تفاسير ابن رشد وشرحه إذا أردنا أن نقدم صورة دقيقة لفلسفته سواء في جانبها النطقي أو جانبها الإيجابي .

ومنقتصر على أميراد نموذج واحد يبين لنا نحواً من أنواع نقد ابن رشد لابن سينا .

فإذا كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى واحد زائد على ذاته ، إذ أن الشيء لا يبعد موجوداً بذاته ، بل بصفة زائدة عليه ، كما ذهب إلى أن الواحد والموجود يدلان على غرض في الشيء ؛ فإن ابن رشد يكشف عن خطأ ابن سينا قائلاً : إن أول ما يلزمـه — أي ابن سينا — أن يقال له : ثلاثة الصفة أو ذلك العرض الذي به صار واحداً والموجود موجوداً ، هل صار هو أيضاً واحداً وموجوداً بمعنى زائد أو بذاته ؟ فإن قال : بمعنى زائد ؛ لزم المرور إلى غير نهاية . وإن قال بذاته ، فقد سلم أنه يوجد شيء واحد بذاته ، وإنما غلط الرجل أمران : أحدهما أنه اعتقد أن الواحد الذي هو مبدأ الكمية هو الواحد المرادف لاسم الموجود ، فظن مكان أن هذا الواحد محدود في الأعراض ، وأن الواحد الذي يدل على جميع المقولات أنه عرض . والثاني أنه التبس عليه اسم الموجود الذي يدل على الجنس والذي يدل على الصادق . فإن الذي يدل على الصادق هو عرض ، والذي يدل على الجنس يدل على كل واحد من تجديد في المذهب الفلسفية

المقولات العشر دلالة تناسب ، كما يقال الهوية^(١) .

١١ - المقالة الحادية عشرة : مقالة اللام

هذه المقالة هي آخر مقالات كتاب الميتافيزيقا إلى فسراً فياسوفنا ابن رشد . وقد سبق أن عرفنا أن مقالة الكبا Kappa لم تصل إليه على ما يليه من تفسيره كما أنه من المرجح أنه لم يفسر المقالتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة ، وهما مقالتا أملو Mu والنو Nu

يقسم ابن رشد هذه المقالة إلى ثلاثة وخمسين قسمًا . وتبعد الأقسام والفرقـات دائمًا بإيراد نص أرسطو وبعدها يأتي دور الشرح والتفسير .

ولكننا في أول المقالة نجد من ابن رشد اختلافاً يسيرًا في المزاج الذي سار عليه في المقالات العشر السابقة . وهو نفسه يقول ذلك في أول شرحه مبيناً الأسباب التي دفعته إلى ذلك .

فهو لم يجد للإسكندر الأفروديسي ولا من بعده من المفسرين ، تفسيراً لمقالات علم ما بعد الطبيعة ولا تلخيصاً ، إلا في مقالة اللام . وهذا رأى ابن رشد أنه من المناسب تلخيص أقوال الإسكندر قبل الشروع في تفسيره لمقالة اللام .

قلنا إن مقالة اللام تعد أهم مقالات ما بعد الطبيعة على وجه الإطلاق ، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار محاولة تأويل الآراء الواردة فيها بحيث تتفق مع العقائد الإسلامية .

وهذا ما اتفق عليه جمهورة المؤرخين والباحثين في الفلسفة العربية بلا استثناء . ولكن أكثرهم للأسف الشديد ، قد غفل أو تغافل عن الأهمية الخاصة لتفسير ابن رشد لهذه المقالة ، رغم ما فيها من الموضوعات ذات المغزى الدقيق والعميق ، والتي يبدو لنا أنها قد تتکفل بتعديل وجهة نظر الباحثين في الفلسفة الرشدية ، في بعض الموضوعات .

فإذا رجعنا إلى الفقرات التي أوردها ابن رشد في هذه المقالة مفسراً إياها وجدناه يتعرض لآراء من سبقوه من المفسرين مؤيداً أقوالهم تارة ونائداً إياها تارة أخرى . وهو يميل في الغالب إلى الوقوف إلى جانب الإسكندر الأفروديسي ،

(١) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٣ ص ١٢٨٠ .

مفضلاً شروحه على شرح ثامسطيروس . فهو يصف شرح الأخير في بعض المواقف بأنه شرح أو تفسير ردئ .

ولا يعد رجوعه إلى آراء هؤلاء المفسرين ، ما يضفي على تفسيره لهذه المقالة أهمية كبرى ، بل إن ذلك يرجع أساساً إلى الكثير من الآراء المنشورة بين تصاعيف تفسيره والتي لم يشاً التصريح عنها بوضوح من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة ، التي يمكننا القول بأنها أقل أهمية في بعض جوانبها من شروحه هذه ، برغم أن أغلب الدارسين للفلسفة الرشدية قد صفقوا مؤلفاته هذه ، واحتفلوا بها احتفالاً فاق حد الوصف ، وما زالوا يختلفون .

يناقش ابن رشد خلال تفسيره لهذه المقالة موضوعات على جانب كبير من الأهمية لموضوع الصفات الإلهية ، والتأثير والشر ، ومشكلة أصل الموجودات ، وغير ذلك من موضوعات ومشكلات .

وسوف نعرض عرضاً سرياً لبعض هذه الموضوعات . أما مشكلة أصل الموجودات فسندرسها بعد قليل في قسم مستقل ، نظراً لأهميتها البالغة .

يعرض ابن رشد في هذه المقالة لموضوع الصفات الإلهية والعلاقة بين الذات والصفات . فالله عقل والمعقول يرجعان إلى شيء واحد .

يقول ابن رشد وهو يصدق شرحه على أرسطو . « وإنما يصير المعقول والعقل شيئاً واحداً إذا عقل ، لأن القابل والمقبول من العقل كلاماً عقل . ولذلك كان العاقل والمعقول من العقل يرجعان إلى شيء واحد . وإنما تتفرق هذه باعتبار الأحوال الموجدة في العقل . وذلك أن من حيث هو يتصور المعقول ، قيل فيه إنه عاقل ، ومن حيث هو متصور بذاته ، قيل إن العاقل هو العقل نفسه بخلاف ما يعقل بغيره . ومن حيث إن المتصور هو المتصور نفسه ، قيل إن العقل هو المعقول .. وإذا كان العقل منا يوجد تارة قوة وتارة فعلا ، وكان ذلك العقل الإلهي يوجد دائماً فعلا ، فهو بين أنه أفضل جداً من هذا العقل الذي فينا ^(١) .

وإذا كان ابن رشد قد تعرض لمناقشة صفة العلم الإلهي والمقابلة بينها وبين

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ - مقالة الخامنئي ص ١٦١٧ - ١٦١٨ .

العلم الإنساني ، فإنه يحذثنا بعد ذلك عن بقية الصفات الإلهية الأخرى كالحياة والكمال .. إلخ .

ويتطرق ابن رشد حين دراسته للصفات الإلهية إلى البحث في موضوع الذات والصفات . وينقد الأشاعرة حين رأوا أن الأوصاف زائدة على الذات .

يقول ابن رشد في نص بالغ الأهمية ، بعد توحيده بين الصفة والموصوف في المجال الإلهي : « . . إنـه إذا تعدد الجـوهرـ ، كانـ الجـمـعـ واحدـاً ، بـعـنـيـ واحدـ زـائـدـ عـلـىـ الجـمـعـ . وهذاـ بـعـينـهـ يـلـزـمـ الأـشـعـرـيـةـ منـ أـهـلـ مـلـتـنـاـ ، لـأـنـهـ جـعـلـواـ هـذـهـ الأـوصـافـ زـائـدـةـ عـلـىـ الذـاتـ ، فـيـلـزـمـهـمـ أـنـ تـكـوـنـ وـاحـدـاًـ بـعـنـيـ وـاحـدـ زـائـدـ عـلـىـ الذـاتـ وـالـأـوصـافـ . وـكـلـ مـرـكـبـ مـحـدـثـ إـلـاـ أـنـ يـدـعـواـ أـنـهـ يـوـجـدـ هـنـاـ أـشـيـاءـ تـرـكـبـ بـذـاتـهـاـ ، لـكـانـتـ أـشـيـاءـ تـخـرـجـ مـنـ القـوـةـ إـلـىـ الفـعـلـ بـذـاتـهـاـ وـتـحـرـكـ بـذـاتـهـاـ مـنـ غـيرـ مـحـركـ . وـكـذـلـكـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـفـهـمـ مـنـ قـوـلـنـاـ فـيـهـ أـنـهـ حـيـ ، وـأـنـ لـهـ حـيـاـةـ ، مـعـنـيـ وـاحـدـ بـعـينـهـ بـالـمـوـضـوـعـ اـثـنـانـ بـالـجـهـةـ ، لـأـنـهـمـ يـدـلـانـ عـلـىـ مـعـنـيـ وـاحـدـ مـنـ جـمـيعـ الـجـهـاتـ ، كـمـ تـدـلـ عـلـيـهـ الـأـسـيـاءـ الـمـرـادـفـةـ مـثـلـ دـلـالـةـ الـبـعـيرـ وـالـحـمـلـ ، وـلـاـ عـلـىـ أـنـهـمـ تـدـلـ كـمـ يـدـلـ الـاسـمـ الـمـشـقـ وـالـنـىـ هـوـ الـمـثـالـ الـأـوـلـ ، أـعـنـيـ أـنـ الـمـشـقـ يـدـلـ عـلـيـهـ الـمـثـالـ الـأـوـلـ بـزـيـادـةـ ، مـثـلـ قـوـلـنـاـ حـيـ وـحـيـاـةـ ، لـأـنـ الـحـيـاـةـ تـدـلـ عـلـىـ مـعـنـيـ فـيـ غـيرـ مـوـضـوـعـ ، وـقـوـلـنـاـ حـيـ يـدـلـ عـلـىـ مـعـنـيـ فـيـ مـوـضـوـعـ ، أـعـنـيـ صـورـةـ فـيـ هـيـوـلـيـ وـمـلـكـةـ فـيـ مـوـضـوـعـ . فـهـذـهـ هـيـ حـالـ دـلـالـاتـ الـأـسـيـاءـ فـيـ الـأـشـيـاءـ الـتـيـ هـيـ صـورـةـ فـيـ هـيـوـلـيـ . وـأـمـاـ الـأـشـيـاءـ الـتـيـ هـيـ صـورـةـ فـيـ غـيرـ هـيـوـلـيـ ، فـإـنـ الـوـصـفـ وـالـمـوـصـفـ يـرـجـعـانـ فـيـهـاـ إـلـىـ مـعـنـيـ وـاحـدـ بـالـوـجـودـ ، وـهـمـاـ بـالـعـتـبـارـ اـثـنـانـ ، أـعـنـيـ صـفـةـ وـمـوـصـفـ (١) .

رابعاً - مشكلة أصل الموجودات من خلال فكرى الأزلية والأبدية :

من المشكلات التي اهتم بها فيلسوفنا ابن رشد اهتماماً كبيراً، مشكلة أصل الموجودات ، والتساؤل حول القدم والحدث .

ولذا كان ابن رشد قد تناولها بالدراسة في كثير من كتبه ، إلا أنه لم يتناولها

(١) تفسير مقالة اللام ص ١٦٢٠ - ١٦٢١ .

بصورة أقرب ما تكون إلى الجدية والعمق ، أكثر مما هو موجود في تفسيره الكبير لما بعد الطبيعة .

وسرّاه يذهب في تفسيره هذا إلى الاتجاه اتجاهًا أرسطيًّا بارزًا ، وذلك بعد أن تعرض بالنقض لآراء ثامسقليس والمتكلمين والغراوي وابن سينا ، كما سيتضح في خلال النص الذي على أساسه يدرس المشكلة المشار إليها آنذاك ، والذي يعد أخطر وأهم نصوصه في مقالة اللام ، بل في سائر المقالات الأخرى ، على وجه الإطلاق يعرض لنا ابن رشد في النص الثامن عشر من مقالة اللام مما بعد الطبيعة . رأيه في هذه المشكلة ، وذلك أثناء عرضه لنقد أرسطو لوجود الصور المفارقة .

فيورد أولاً نص أرسطو القائل : فظاهر أنه لا حاجة بنا بوجه من الوجه ، أن تكون الصورة موجودة ، وذلك أن إنسانًا يولد إنساناً الذي هو واحد واحد ، إنسانًا من الناس . وعلى هذا المثال في الصناعات ، وذلك أن الصناعة الطبيعية هي الكلمة الصحيحة

بعد ذلك يشرع فيلسوفنا في شرح هذا النص مبيناً لنا رأيه في أصل الموجرات ومشكلتي الأزلية والأبدية .

فهو يقول إن أرسطو بعد أن بين لنا أن العلل منها فاعلة ، وهي المقدمة في الوجود ، ومنها ماهي أجزاء الشيء الموجود وهي معه ، ذهب إلى أنه ليس هناك مبرر للقول بالصور التي قال بها أفالاطون . فإذا كان الشيء إنما يكون من المواطن له بالاسم ، فلا حاجة بنا بوجه من الوجه إلى أن تكون الصور موجودة . فالإنسان مثلًا يولده إنسان مثله ، والفرس فرس مثله ، واحد لواحد وجزئي لجزئي لا كلي لجزئي ، كما يقول القائل بالصور

يقول ابن رشد : وذلك أن الأمر في الطبيعة في كون الشيء عن المواطن له بالاسم ، هو كالأمر في الصناعة ، وذلك أن الصناعة الفاعلة ل الصحة وهي صناعة الطب ، هي صورة الصحة الموجودة في نفس الطبيب . وكما أن الصانع ليس يحتاج عندما يفعل إلى مثال ينظر إليه حتى يفعل ، إذ كان ماعنته من صورة المصنوع كافيًّا له في الفعل من غير أن يحتاج إلى مثال ينظر إليه ، كذلك الأمر في

الطبع إنما يفعل من جهة ماعنته صورة المفهول بعينها ، ولذلك وجب أن يكون المواتي من المواتي^(١) .

هذا هو رأى أرسطو كما يعرضه ابن رشد . وسيعود إلى تحليله بعد قليل ، محاولا استخراج كل النتائج التي تتفرع عن هذا الرأى . ولكن يصل إلى تقرير رأيه ، مؤيداً في ذلك أرسطو إلى حد كبير ، بذاته أنه من الضروري عرض رأى ثامس طيوس ثم نقاده . فثامس طيوس إذا كان قد ذهب إلى أن قول أرسطو يعد مقتناً في رفع الصور ، إلا أنه وجه إليه بعض أوجه النقد ، فأرسطو قد أغفل — كما يرى ثامس طيوس — كثرة ما يحدث من الحيوان من غير مثله . فنحن نرى جنساً من الزبابير يتولد من أجساد الحيوان الميتة ، ونرى التخلل يتولد من أجساد البقر الميتة ، ونرى الضفادع تتولد من العفن . وإذا كانت الطبيعة تسلك هذا المسلك بالنسبة للحيوانات الدنيا ، فإنها إلى حد كبير تسلك مسلكاً مشابهاً من بعض الوجوه بالنسبة للحيوانات العليا ، ومنها الإنسان الناطق . بمعنى أنه لا بد من التسليم بوجود أنساب وصور في الطبيعة بمقتضاهَا تزعم ماتفعل . فالإنسان مثلاً ، وإن كان يتولد عن إنسان . فإن الأب ليس له صنع في تركيبه ، بل إنه يصير على هذه الحالة بسبب وجود نسب وصور في الطبيعة بمقتضاهَا تفعل هذه الطبيعة في الكائنات .

هذا هو ما يراه ثامس طيوس . واضح من هذا الرأى أنه يقر بوجود الصور في الطبيعة ، ولكنه لا يعترض بها كصور مفارقة . كما أنه يربط بين القول بالصور ، والاعتراف بالغاية في الطبيعة . دليل هذا ، قوله الذي يورده ابن رشد في تفسيره : وليس بعجب أن تكون الطبيعة وهي لا تفهم سوقة ماتعمله إلى الغرض المقصود إليه ، إذ كانت لاتدرى ولا تفكري فعل ماتفعل . وهذا مما يدل على أنها قد أهمت إهاماً تلك النسب من سبب هو أكرم منها وأشرف وأعلى مرتبة ، وهي النفس التي في الأرض التي يرى أفالاطون أنها حديث عن الآلة الثواني . ويرى أرسطو طاليس أنها حديث عن الشمس والفالك المائل ، ولذلك صارت تفعل ماتفعل مستاكنة نحو الغرض وهي لا تفهم الغرض . ويجملة القول أنه لا بد من أن يكون في الطبيعة أنساب وصور ، إذ كان يحتاج في تولد الشيء إلى مثله . وليس يوجد بجميع ما يتولد مثل ما يتولد منه .

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٤٩١ - ١٤٩٢ .

لكننا متى احتجنا إلى صورة من الصور ، كان منا فعل مانعلم أنه لاتحدث به وحده تلك الصورة ، فتحدث حينئذ تلك الصورة ؛ كأنها كانت كامنة في شيء آخر ، وهي بالحقيقة كامنة في الطبيعة المولدة^(١).

وبعد أن يعرض علينا ابن رشد رأى أرسطو وشك ثامسطيروس ، يبدأ في بيان مشكلة أصل الموجودات ، وكيف أن التعمق في بحثها يؤدي بالضرورة إلى القول بقدم العالم .

فهو يرى أن آراء كل من أثبتوا سبباً فاعلاً وأثروا الكون ، يمكن تقسيمها إلى مذهبين في غاية التضاد وبينهما آراء متوسطة تأخذ من المذهب الأول بعض عناصره ، وتستوي من المذهب الثاني عناصر أخرى ، ثم تضيف : ناصر أخرى لأنجدها في هذين المذهبين (انظر شكل رقم ٦)

أما المذهبان اللذان في غاية التضاد ، فأولهما مذهب أهل الكمون^(٢) ، وثانيهما مذهب أهل الإبداع والاختراع . أصحاب المذهب الأول يقولون بأن كل شيء في كل شيء ، وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض . وأن الفاعل إنما احتاج إليه في الكون لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض . ومن الواضح أن الفاعل عند القائلين بهذا المذهب لا يعد وكونه محركاً .

هذا عن مذهب الكمون ، أما المذهب الثاني وهو مذهب الإبداع والاختراع ، فيرى أن الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ويخرجه اختراعاً ، وليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل ، إذ هو المخترع للكل . وواضح أن هذا الرأي - كما يقول ابن رشد - هو رأى المتكلمين من أهل ملة الإسلام وملة النصارى .

(١) المصدر السابق مجلد ٣ ص ١٤٩٤ .

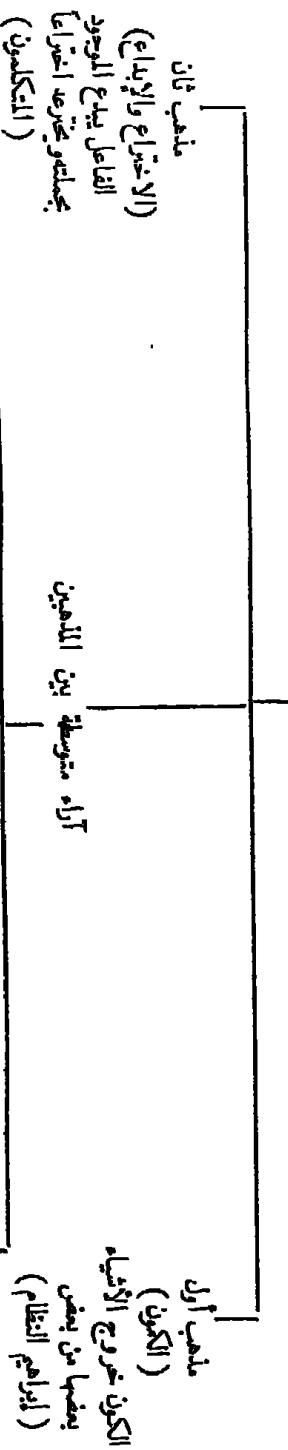
(٢) عرفت نظرية الكمون The germinal Development عند المتكلمين ، وتنسب إلى إبراهيم بن سيار النظام . وهناك كثير من المراجع التي أفادت في البحث في هذه النظرية ، ومنها ما حاول عقد مقارنة بينها وبين نظرية التطور . ويمكن الرجوع إلى :

The notes of van den Bergh on the English

translation of Tahafut Al Tahafut vol II P. 48, and : Sarton : Introduction to the history of science

ولا يتسع المجال الآن لدراسة هذا المذهب على نحو تفصيل . واكفي بما ي قوله الشيرستاف عن مذهب النظام . فهو يقول : إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : مادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً . ولم يعتقد خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكثن بعضها في بعض . فالافتقد والتآخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها وجودها . (المثل والنحل - ١ ص ٥٦) .

مذاهب أصل الوجودات
(حسب رواية ابن رشد)



(شكل رقم ٦)

ولذا كان قد اتضح لنا التقابل بين هذين المذهبين ، وخاصة بالنسبة لتصور فعل فاعل العالم ، فإن هناك من الآراء التي تتوسط بين هذين المذهبين . ويقول ابن رشد إن هذه الأوساط يمكن حصرها في ثلاثة آراء يجمعها كلها القول بأن الكون عبارة عن تغير في الجوهر ، وأنه لا يتكون عندهم شيء من لاشيء ، بمعنى أنه لا بد في الكون عندهم من موضوع ، وأن المتكون إنما يحدث عن ماهو من جنسه بالصورة .

هذه المذاهب الثلاثة تجمعها إذن أفكار مشتركة ، إلا أن هناك نقاطاً محددة يمكن على أساسها تمييز الواحد منها عن الآخر . ويتضح ذلك مما يلي :

١ — الأول منها يرى أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في القيولي . والفاعل الذي بهذه الصفة ليس في هيولي أصلاً ، وهو الذي يسمونه واهب الصور : ومن الواضح أن ابن رشد يدخل ابن سينا ضمن القائدين بهذا المذهب .

٢ — الثاني منها يرى أن الفاعل يوجد بحالتين فهو إما أن يكون مفارقًا للهيولي ولما أن يكون غير مفارق : فغير المفارق مثل النار التي تفعل ناراً ، والإنسان الذي يولد إنساناً . والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله .

واضح أن ابن رشد يقصد بهذا المذهب مذهب ثامسطيروس . وقد عرضنا له منذ قليل . ويضع ابن رشد أيضًا الفارابي في زمرة القائدين بهذا المذهب .

٣ — بقى المذهب الثالث وهو مذهب أرسطو . وقد أكد فيلسوفنا صحة هذا المذهب مفهوماً الأخذ به ، وذلك بعد أن عرض له وتناوله بالتحليل مقارنةً ما فيه من صواب ، بالأخطاء التي نجدتها في المذهب السالف . وسيتضح ذلك من الإشارة إلى هذه الجوانب بليجاز .

الفاعل في هذا المذهب — حسب مايراه ابن رشد مهتماً — يفعل المركب من المادة والصورة . وذلك لأن يحرك المادة ويعيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى النفع . وإذا كان هذا المذهب يشبه من وجہه من الوجوه مذهب تجديد المذاهب الفلسفية

أنبا دوقليس الذي يرى أن الفاعل يفعل اجتماعاً وانظاماً للأشياء المترفة ، إلا أنه يختلف اختلافاً أساسياً : فالفاعل عند أرسطو لا يعد جامعاً بين شيئاً بالحقيقة، وإنما هو مخرج مابالقوة إلى الفعل ، فكأنه جامع بين القوة والفعل ، أعني الهيروي والصورة من جهة إخراج القوة إلى الفعل ، دون أن يؤدي ذلك إلى إبطال الموضوع القابل للقوة .

ولذا كان ابن رشد قد أبان عن وجه شبه بين هذا المذهب وبين مذهب أنبا دوقليس ، فإنه يقرر أيضاً أن هناك أوجه تشابه بينه وبين الاختراع والكمون . من جهة أن الفاعل يحيل ما كان بالقوة إلى الفعل ، كما أن هناك وجه اختلاف يتمثل أساساً في أن الفاعل في هذا المذهب الأخير لا يأتي بالصورة من الصورة . بعد هذا كله يكون ابن رشد قد توصل إلى تفسير قول أرسطو بأن المواطن يكون من المواطن أو قريباً منه . إذ لا يعني ذلك عنده أن المواطن يفعل بذاته وصورته صورة المواطن له ، بل يعني أنه يخرج صورة المواطن له في القوة إلى الفعل . يقول فيلسوفنا : ولذلك ليس يلزم أن يكون الفاعل ولا بد مواطئ ، وهو من جميع الوجوه . فالمولد للنفس ليس معناه أنه يثبت نفسها في الهيولي ، وإنما معناه أنه يخرج ما كان نفسها بالقوة ، إلى أن يصير نفسها بالفعل . ولذلك نجد النار تتكون عن الحرارة كما تكون عن نار مثلها ، ومعنى النسب والصور الموجودة في المكونات للحيوانات هو أنها تخرج النسب والصور التي في الهيولي في القوة إلى الفعل ، وكل مخرج شيئاً من القوة إلى الفعل ، فيلزم أن يوجد فيه بوجه ماذاك المعنى الذي أخرجه لا أنه هو هو من جميع الوجوه . فالقوى التي في البذر وهي التي تفعل أشياء متنفسة ليست أشياء متنفسة بالفعل ، وإنما هي متنفسة بالقوة^(١) .

وهنا يكون ابن رشد قد تمكن - حسب اعتقاده - من الخروج من الإشكال الذي وضعه ثامسطيروس أمام مذهب أرسطو . وقد سبق أن أشرنا إلى أن ثامسطيروس قد تساءل عن السبب في توليد حيوانات دنيا عن أشياء لا تشبهها ولم ينفع منها . أما ابن رشد فقد حاول تأويل مذهب أرسطو بحيث لا يلزم عنه إشكال ثامسطيروس فالإنسان - كما يرى أرسطو - يولد إنسان مثله ، والشمس وهي متولدة في الأرض والماء من قبل حرارة الشمس المتزوجة بحرارة سائر الكواكب ، ولذلك كانت

(١) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٣ ص ١٥٠١ - ١٥٠٠ .

الشمس وسائر الكواكب هي مبدأ الحياة لكل حي بالطبيعة . فحرارة الشمس والكواكب المتولدة في الماء والأرض ، هي المكونة للحيوانات المتولدة من العفونة ، وباللحلة لكل ما يكون من غير بذر ، لأن هناك نفساً بالفعل حدثت عن الفلك المائل والشمس كما يحكي ثامسطيوس^(١) .

ولكن ما هي النتائج الخامسة والنهائية التي يرت بها فيلسوفنا على مناقشه لآراء مذهب المتعلقة بأصل الموجودات ، والتي صنفها في مذهبين متضادين بينماهما ثلاثة مذاهب ، أقربها إلى الصواب عنده ، المذهب الثالث والأخير .

- ١ - إذا كانت الطبيعة تفعل فعلاً في غاية النظام دون أن تكون عاقلة ، فإن ذلك يعني أنها ملهمة من قوى فاعلة هي أشرف منها وهي المسماة عقلاً .
- ٢ - هذه القوى العليا هي التي ظن أفلاطون أنها الصور . بيد أن هذا المذهب يعد خطأً . ويتبين ذلك إذا رجعنا إلى أرسطو . فالفاعل عنده لا يخترع الصورة ، إذ لو اخترعها لأدى هذا بالضرورة إلى القول بوجود شيء من لا شيء . ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض ، أي من جهة كون المركب وفساده .
- ٣ - من هذه التبيجة الثانية ، ينتقل ابن رشد إلى نقد المذاهب السابقة على أرسطو ، وكذلك التي أتت بعده .

فيإذا كان ابن رشد قد أيد أرسطو إلى حد كبير ، فإنه اهتم بنقد ما في هذه المذاهب من آراء لا تتفق مع رأيه :

فتوجه اختراع الصور قد أدى إلى القول بالصور (أفلاطون) . وإلى القول بواهب الصور (ابن سينا) وإلى القول بإمكان حدوث شيء من لا شيء (المتكلمون) . واضح من هذا أن ابن رشد من القائلين بقدم العالم ، طالما أنه نقد فكرة الاصتراع والحدث عند أسلافه من المتكلمين . ولذا جاز لنا مقارنة آرائه الواردة في تفسيره على مابعد الطبيعة بآرائه في كتبه الأخرى ، ومنها المؤلفة ، أمكنتنا أن نقول إن العالم عنده في حدوث دائم ، ولكن منذ الأزل ، كما أنه أبدى .

- ٤ - من هذه التبيجة الثالثة ، وهي نقد المتكلمين فيما يلزم عن مذهبهم ، يرتفع

(١) المصدر السابق ص ١٥٠١ - ١٥٠٢ .

فيلسوفنا إلى نقدم في نتيجة أخرى يراها لازمة عن مذهبهم . وهو يقصد بالمتكلمين أساساً ، الأشاعرة .

يقول ابن رشد : لما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الناصل إنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء ، ولم يعاينوا فيها منها من الأمور الناصلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة ؛ قالوا إن هنا فاعلا واحداً بجميع الموجودات كلها ، هو المباشر لها من غير وسط ، وأن فعل هذا الناصل الواحد يتعلق في آن واحد بأفعال متضادة ومتفقة لانهاية لها . فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروى والنبذ يشبع . قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومحبّ ، والجسم لا يبدع الجسم ولا يخرج في الجسم حالاً من أحواله^(١) .

إلى آخر النتائج التي يجدها الدارس لأقوال المتكلمين في عديد من الحالات وخاصة مجال السبيبية .

هذه نتائج نجدها بين ثنياً تفسيره لنص من النصوص الأرسطية في كتاب الميتافيزيقا . نص يعد من أكثر النصوص أهمية ، إذا أخذنا في اعتبارنا النتائج التي يرتديها ابن رشد القائل بقدم العالم ، على قول أرسطو ، متطرقاً - كما رأينا - إلى نقد أفلاطون وثامسطيوس والفارابي وبين سينا والمتكلمين .

إن ذلك ينهض دليلاً ، ودليلًا قوياً ، على أهمية الرجوع إلى تفاسير ابن رشد لاستخلاص مذهبة منها . ومنذ أكثر من قرن من الزمان ، أعلن رينان Renan كما أشرنا إلى أن ابن رشد إذا كان قد فسر أرسطو ، فإن ذلك لا يعني أنه يقتصر على مجرد التفسير ومتابعة الأستاذ ، إذ أن النفس البشرية تعرف كيف تصرف بحرية إزاء النص ، فتحوره وتؤوله وترتباً عليه نتائج لم تكن كلها في ذهن صاحب النص .

صحيح أيضاً أن النص ليس له المعنى واحد في نظر عالم اللغات ، لكن الذهن حين يفعل فعله إزاء هذا النص ، يصل إلى نتائج وinterpretations قد تكون أكثر عمقاً من النص الأساسي .

فهل آن لنا معشر المشتغلين بالتراث العربي أن نوجه أنظارنا إلى هذه الشروح

(١) المصدر السابق ص ١٥٠٣ - ١٥٠٤ .

والتفاسير ونجمع بينها وبين المؤلفات؟ هذه دعوة من جانبنا تؤكد على القول بها اليوم ونحن ندعوا إلى تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ، فهل ياترى ستتجدد صدى عند الباحثين في المذاهب الفلسفية والذين اعتمدوا في بحوثهم على الكتب المؤلفة لفلسفة الإسلام ، دون العناية بشرح هؤلاء الفلاسفة على أرسطو بصفة خاصة

خامسًا — نص من تفسير ما بعد الطبيعة :

فـ هذا النص سيتبين لنا منهج ابن رشد في التفسير ، وكيف أنه — كما قلنا — يختلف عن طريقة الشرح الأوسط ، والتلخيص . كما سيتبين من هذا النص كيف يحمل ابن رشد رأى أرسطو ويعرض بالنقض لبعض الشرح والفلسفة . وهذا كما قلنا هو الطابع المميز لتفسيراته .

المقالة السادسة عشرة — مقالة اللام — المجلد الثالث من نشرة الأب موريس بويج ص ١٤١٩ - ١٤٢٧ .

قال أرسطو :

والحوافر ثلاثة ، أحدها محسوس ، وهذا منه ما هو شيء سرمدي ، ومنه ما هو فاسد وهو الذي يقرره جميعهم بمنزلة النبات والحيوانات وهو الذي يجب ضرورة أن نأخذ إسطقساً إن كان واحداً أو كثيراً . والآخر غير متحرك ، ولهذا يقول أناس إنه مفارق ، إذ قسمه بعضهم إلى قسمين ، وبعضهم وضع الصور والتعاليمية^(١) طبيعة واحدة ، وبعضهم التعاليمية فقط من هذه .

التفسير :

يقول^(٢) : إن الحواهر ثلاثة جوهر محسوس وغير محسوس . والمحسوس قسمان : أحدهما جوهر سرمدي غير كائن ولا فاسد ، على ماتبين في العلم الطبيعي ، وهذا هو الجرم الخامس . والآخر كائن فاسد ، وهو الذي يقرره الجميع مثل النبات والحيوانات .

وقوله : وهو الذي يجب ضرورة أن نأخذ إسطقساً . يقول الإسكندر :

(١) التعليمية أو التعليميات يقصد بها العلوم الرياضية .

(٢) كلمات مثل : يقول ، وقال ، ويريد ، يقصد بها ابن رشد أستاذ أرسطو .

ليس ينبغي أن ينفهم منه الجوهر الكائن الفاسد ، بل الجوهران كلاهما المحسوس الكائن وغير الكائن . قال : وذلك أن البرهان على مبادئ الموجودات أيما هي إنما هو من حق الفيلسوف الأول . وأن هذه هي التي يستعملها الطبيعي من حيث لا يبيتها ، لكن يضعها وضعاً . وذلك أن الجوهر غير المتحرك هو مبدأ وعاء للأشياء الطبيعية . وهذا هو الذي يتكلم الآن فيه على القصد الأول ، وأمثالك المبادئ الآخر للعلم الطبيعي فقط . أى يبين - أيما هي . . .

فهذا ما يقوله الإسكندر في هذا الموضوع وفيه نظر . وذلك أن قوله أن البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو من علم الفيلسوف الأول لأن علم صاحب العلم الطبيعي ، وأن الطبيعي يضع هذه وضعاً ، إذا كان الجوهر الذي هو غير متحرك هو مبدأ وعاء للأشياء الطبيعية ، وهذا هو الذي يتكلم الآن فيه على القصد الأول ، وأما تلك المبادئ الأخرى للعلم الطبيعي فقط أن يبين وجودها أيما هي فيه إشكال . وذلك أنه إن أراد أن مبادئ الموجودات التي ينظر فيها صاحب الفلسفة ، والتي يتسللها صاحب العلم الطبيعي ، أى يتسلم وجودها ، هي مبادئ الجوهر المحسوس السرمدي الذي هو الجوهر المفارق ، وأن المبادئ التي ينظر فيها صاحب العالم الطبيعي ، أى يبين وجودها هي مبادئ الجوهر الكائن الفاسد ، كان كلاماً غير مستقيم . وذلك أن الجوهر السرمدي فالعلم الطبيعي يبين وجوده ، وذلك في آخر الثامنة من السمع كما تبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد في الأولى من ذلك الكتاب . فكيف يقال إن صاحب العلم الطبيعي يضعه وضعاً ، وجوده لا يمكن بيانه إلا في العلم الطبيعي ؟ وكيف يسوغ أن يقال إن الذي يتکفل بيان مبادئه العلم الطبيعي هو الجوهر الكائن الفاسد ، وهو ليس إنما ينظر في الجوهر الكائن الفاسد فقط ، بل وفي غير الكائن وال fasid ، لأن نظره إنما هو في الموجود المتحرك سواء كان كائناً أو لم يكن . فهذا القول على هذا التأويل قول باطل :

فإن قيل : فقد قيل في علم المنطق إن كل صاحب صناعة ما ، ليس له أن يبرهن أوائل موضوع صناعته ، وموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المتحرك وبذاته هو الجوهر المفارق ، قلنا هذا صحيح . ولكن ماقيل من ذلك من أنه ليس يمكن لصاحب صناعة من الصنائع أن يتكلم على أوائل موضوع صناعته ، إنما معناه على طريق

البرهان المطلق الذي يعطي السبب والوجود ، لأن ذلك يكون بأوائل تلك الأوائل . وأوائل أوائل الجنس هو الناظر في ذلك الجنس الذي هو أعلى من جنس الصناعة وخارج عنها . فلذلك ليس لصاحب الصناعة السفلي أن ينظر في أوائل جنسه على طريق البرهان المطلق . وأما على طريق السير من التأخرات إلى المتقدمات ، وهي التي تسمى الدلائل ، فيمكن ذلك . ولما كانت أوائل موضوع العلم الطبيعي ليس لها أوائل ، لم يمكن أن يبرهن وجود أوائل موضوع العلم الطبيعي إلا بأمر متأخر في العلم الطبيعي . ولذلك لا سبيل إلى تبيين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة . والطرق التي يظن بها أنها مفضية إلى وجود الحرك الأول من غير طريق الحركة هي كلها طرق مقنعة . ولو كانت صحيحة وكانت دلائل معدودة في علم الفيلسوف فإن المبادئ الأولى لا يمكن عليها برهان .

فهذا القول من الإسكندر لا يصح حمله على ظاهره . ولو لم يكن إلا مافيه من التناقض ، أعني تفريقه بين مبادئ المحسوس الكائن الفاسد وبين مبادئ المحسوس الأزي .

وأما ابن سينا فلما اعتقد صحة القول بأن كل علم لا يبرهن مبادئه ، وأخذ ذلك بإطلاق ، اعتقد أن مبادئ الجوهر المحسوس سواء كان أزليةً أو غير أزلية صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يتكلف بيان وجودها . فقال إن صاحب العلم الطبيعي يضع وضعًا أن الطبيعة موجودة ، وأن صاحب العلم الإلهي هو الذي يبرهن وجودها ، ولم يفرق بين الجواهرين في ذلك ، كما وقع هنا في هذا الكلام بحسب ظاهره .

فإن قيل : أليس الناظر في مبادئ الموجود هو صاحب الفلسفة الأولى ، والناظر في مبادئ الموجود بما هو موجود هو الناظر في مبادئ الجوهر ، كماقيل في أول هذه المقالة ، وأوائل الجوهر ومبادئه هي مبادئ موضوع صناعة العلم الطبيعي ، فإذا العلم الإلهي هو الذي يتتكلف بيان مبادئ موضوع العلم الطبيعي ، والعلم الطبيعي يضعها وضعًا .

قيل نعم . صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يطلب أي شيء هي مبادئ الجوهر بما هو جوهر ، ويبين أن الجوهر المفارق هو مبدأ الجوهر الطبيعي . ولكن عند بيانه

هذا المطلب يتصادر على ماتبيين في العلم الطبيعي . أما في الجوهر الكائن الفاسد فعلى ماتبيين في المقالة الأولى من السماع من أنه مركب من صورة ومادة . وأما في الجوهر الأزلي فعلى ماتبيين في آخر الثامنة من أن المحرك لجوهر الأزلي شيء متبرى عن الميدولى . ثم يبين في مبادئ الجوهر الكائن الفاسد أنها جواهر ، وأنه ليس الكليات جواهر هذه والأعداد ، وبالجملة لا الصور ولا التعلمية . وهذا هو الذي بينه في مقالة الزاي واللباء ، ويبيّن أيضًا في هذه المقالة أن مبدأ الجوهر الأول المفارق هو أيضًا جوهر وصورة وغاية وأنه يحرك بالجهتين جميعًا ، وهذا هو الذي يقصد بيانه أولاً في هذه المقالة ، لكن لما كان نحو نظر هذا العلم هو النظر في مبادئ الجوهر بما هو سواء كان أزليًا أو غير أزلي ، ابتدأ في هذه المقالة بمبادئ الجوهر غير الأزلي ، فذكر بما بين من أمرها في العلم الطبيعي وفي المقالات المتقدمة على أن نظره فيها بالنحو الذي يخص هذا العلم مثل كونه جوهراً وصورة أولى وغاية أولى ، ثم ينظر في هذا الجوهر غير المتحرك هل هو واحد أو كثير . وإن كان كثيراً ، فما الواحد الذي تترق إليه وكيف ترتيب هذه الكثرة عنه . فهكذا ينبغي أن يفهم اشتراك هذين العلين ، أعني الطبيعي والإلهي في النظر في مبادئ الجوهر ، أعني أن العلم الطبيعي يبين وجودها من حيث هي مبادئ جوهر متحرك ، وصاحب هذا العلم ينظر فيها بما هي مبادئ لجوهر بما هو جوهر لجوهر متحرك .

ولعل هذه الجهة هي التي أراد الإسكندر بقوله إن صاحب هذا العلم ينظر أياً هي مبادئ الجوهر السرمدي ، لكن هذا النحو من النظر ليس يحتاج صاحب العلم الطبيعي أن يضعه وضعاً ولاه إليه حاجة . ولعله أيضًا أراد بقوله إن صاحب العلم الطبيعي ينظر أياً هي مبادئ الجوهر الكائن الفاسد بالنحو الذي يخصه ، أي بمبادئه القريبة . وأن هذا العلم ينظر في مبادئه القصوى . حيث يبين أن الجوهر غير المتحرك هو مبدأ المتحرك . وهذا هو الذي ينبغي أن يفهم من هذا القول وإلا كان مشكلاً جداً ، وهو الذي غلط ابن سينا .

ولما وضع أن الجوهر ثلاثة ، وأن أحدها المفارق ، وكان غيره قد وضع ذلك ، ذكر ذلك على جهة الشهادة ، فقال : ولذلك يقول أناس إنه مفارق ، يريد : لأنهم اعتقادوا مثل اعتقادنا .

ولا كان هؤلاء القوم. بعضهم يقسم هذا المفارق إلى نوعين ، وبعضهم يرد النوعين إلى واحد ، وبعضهم يجعل نوعاً واحداً فقط ؛ قال إذ قسمه بعضهم إلى قسمين ، وبعضهم وضع الصور والتعاليمية في طبيعة واحدة ، وبعضهم التعاليمية فقط، من هذه . يريده أن، هذا الجوهر بعضهم جعله طبيعتين وهي الصور والتعاليمية التي جعلوها بين الصور المفارقة وبين الجواهر المحسوسة ، وبعضهم جعل الصور والتعاليمية طبيعية واحدة ، وبعضهم جعل الجوهر المفارق التعاليمية وحدها، ولم يقل بالصور . والقول الأول هو قول أفلاطون . والثاني فيما حكى الإسكندر قوله لغيرأفلاطون أولأفلاطون على ما يتوله عليه بعض تلامذة أفلاطون، والقول الثالث قوله الفيثاغوريين وغيرهم ، وإن كان قد حكى عن هؤلاء أنهم ليسوا يقررون في العدد إنه مفارق .

أهم مصادر الدراسة العربية وغير العربية

أولاً - المصادر العربية :

- ١ - ابن أبي أصيبيعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء - دار الفكر بيروت سنة ١٩٥٧ .
- ٢ - ابن القسطنطي (جمال الدين أبي الحسن على القاضي الأشرف يوسف) : إخبار العلماء بأنبصار الحكماء - القاهرة - مطبعة المعاادة سنة ١٣٢٦ هـ .
- ٣ - ابن النديم : الفهرست - المكتبة التجارية - القاهرة
- ٤ - ابن باجه (أبو بكر، بن الصايغ) : تدبير التوحيد - تحقيق الدكتور ماجد فخرى . ضمن (رسائل ابن باجه الإلهية) بيروت - دار النهار للنشر سنة ١٩٦٨ م .
- ٥ - ابن تيمية : منهاج السنة النبوية - الطبعة الأولى جزء ١ ، جزء ٢ سنة ١٣٢٢ هـ ، ح ٤ ، ٣ ، ح ٤ سنة ١٣٢١ هـ - القاهرة - المطبعة الأميرية - بولاق .
- ٦ - ابن تيمية : درء تناقض العقل والنقل - الجزء الأول - القسم الأول - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب - القاهرة سنة ١٩٧١ م .
- ٧ - ابن تيمية: الرد على المنطقين - المطبعة القيمة - بومباي سنة ١٣٦٨ هـ - سنة ١٩٤٩ م .
ويعد هذا الكتاب من أكثر كتبه أهمية . وقد استفادنا منه في بعض المباحث ، وإن كنا نختلف معه اختلافاً رئيسياً ، سواء في آرائه في هذا الكتاب أو في كتبه الأخرى .
- ٨ - ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) : الإحکام في أصول الأحكام - القاهرة - الطبعة الدانية
- ٩ - ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والتحل

— الطبعة الأولى — المطبعة الأدبية بالقاهرة — سنة ١٣٢١ هـ .

كتاب هام وله غنى عنه في دراسة آراء المتكلمين .

١٠ — ابن سبعين (عبد الحق) : نصوص . نشرها L. massignon

Recueil de textes inédit Concernant l'histoire de la mystique musulmane Paris 1928.

ويهاجم ابن سبعين أكثر فلاسفة العرب كابن سينا وابن رشد كما يهاجم العزالي مهاجمة عنيفة .

١١ — ابن سبعين : رسائل — حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى — القاهرة — سنة ١٩٦٥ م — الدار المصرية للتأليف والترجمة .

١٢ — ابن سوار (أبو الخير الحسن البغدادي) مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً . نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب (الأفلاطونية الحديثة عند العرب) — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — سنة ١٩٥٥ م .

١٣ — ابن سينا : الشفاء (القسم المنطقى والقسم资料ى والقسم الإلهى) ^(١) .

١٤ — ابن سينا : النجاة في الحكمة المنطقية الطبيعية والإلهية — طبعة القاهرة هـ — سنة ١٣٣٨ م ^(٢) .

١٥ — ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعى والقسم الإلهى والقسم الخاوس بالتصوف) — طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ — دار المعارف .

١٦ — ابن سينا : كتاب الهدایة — مخطوطة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية تحت رقم ٣٨٩ فلسفه ، نقلًا عن مخطوطة أبي صوفيا .

١٧ — ابن سينا : عيون الحكمة — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى — القاهرة سنة ١٩٥٤ م — المعهد العلمى资料ى لآثار الشرقية .

(١) راجع دراستنا عن هذا الكتاب في مجلة تراث الإنسانية — مجلد ٨ — عدد ١ عام ١٩٧٠ م .
وانظر أيضًا كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا في الفصل الذي عقدناه عن مؤلفات ابن سينا في الفلسفة الطبيعية .

(٢) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف وبقية كتب ابن سينا الواردہ في هذه القائمة ، في كتابنا (الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ٣٨ إلى ص ٦٩) .

- ١٨ – ابن سينا : المباحثات – تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب (أرسطو عند العرب) – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ م.
- ١٩ – ابن سينا : رسالة في الحدود – تحقيق جواشون – القاهرة – المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية سنة ١٩٦٣ م – مع ترجمة فرنسية.
- ٢٠ – ابن سينا : دانش نامه علائى (بالفارسية) . وقد نشرته وزارة المعارف بإيران بمناسبة العيد الأربعى لابن سينا . وترجم إلى الفرنسية في جزأين بإشراف منظمة اليونسكو بعنوان : *La livre de science*
- ٢١ – ابن سينا : رسالة أجوبة عن عشر مسائل – نشرة حلمى ضبها أو لكن – مطبعة إبراهيم خروز – إستانبول سنة ١٩٥٣ م .
- ٢٢ – ابن سينا : القانون – طبعة القاهرة سنة ١٢٤٩ هـ (الطبعة الثانية)
- ٢٣ – ابن رشد : فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال^(١) – طبعة القاهرة بدون تاريخ – دار إحياء الكتب العربية .
- ٢٤ – ابن رشد : الكشف عن مناهج الأئلة عقائد الملة – القاهرة سنة ١٩٥٥ م.
- ٢٥ – ابن رشد : تهافت النهافت – بيروت سنة ١٩٣٠ م – وقد حققه الأب موريس بوبيج Maurice Bouyges تحقيقاً ممتازاً كما فعل في كل الكتاب التي قام بتحقيقها وترجمتها van den Berghe إلى الإنجليزية وعلق عليه تعليقات غاية في الأهمية استندنا منها الكبير – لندن سنة ١٩٥٤ م .
- ٢٦ – ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة – في ثلاثة مجلدات وقام بتحقيقه الأب موريس بوبيج بيروت – المطبعة الكاثوليكية من سنة ١٩٣٨ إلى ١٩٥٢ م .
- ٢٧ – ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة – تحقيق الدكتور عثمان أمين – القاهرة سنة ١٩٥٨ م .
- ٢٨ – ابن رشد : تلخيص كتاب السباع الطبيعي لأرسطو – نشرة حيدر آباد

(١) راجع ما كتبناه عن هذا المؤلف وكتب ابن رشد الأخرى في كتابنا (النزعة المقلية في فلسفة ابن رشد) ص ٣٢٨ وما بعدها . وانظر أيضاً مقالتنا بعنوان : (محاولات جديدة لتفسيرتراث ابن رشد) بمجلة الفكر المعاصر بالقاهرة – عدد نوفمبر سنة ١٩٦٩ م .

- الذكى مع مجموعة بعنوان (رسائل ابن رشد) سنة ١٩٤٧ م .
- ٢٩ - ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان لأرسطو - نسخة خطية بدار الكتب المصرية .
- ٣٠ - ابن طفيل : حى بن يقظان - طبعة أحمد أمين - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٩ م .
وهذا الكتاب رغم صغره يحوى الكثير من الآراء الفلسفية التى يسوقها ابن طفيل فى صورة قصصية رمزية .
- ٣١ - ابن مسكويه (أبو حيان التوحيدى) : المهام والشوامل - نشرة أحمد أمين ، السيد أحمد صقر - لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة سنة ١٩٥١ م - وهذا الكتاب يتضمن أسئلة سألاها أبو حيان وأجاب عنها ابن مسكويه .
- ٣٢ - ابن ميمون (موسى) : رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي - صحيحه الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس مايرهوف - نص موجود بالجلد الخامس - الجزء الأول - ما يو سنة ١٩٣٧ م - مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة من ص ٧٧ إلى ص ٨٨ .
- ٣٣ - أبو البركات (هبة الله على بن ملك البغدادى) : المعتبر في الحكمة جزء ٢ ، ٣ - الطبعة الأولى - حيدر آباد الذكى .
كتاب بلغ من الأهمية مبلغًا كبيراً ويدل على عمق مؤلفه ودقة تفكيره .
- ٣٤ - أبو البقاء : الكليات - طبع بولاق - القاهرة - سنة ١٢٥٣ هـ .
- ٣٥ - أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول - الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون - القاهرة - دار المعارف .
- ٣٦ - أبو ريان (دكتور محمد على) : الفلسفة ومباحثها - القاهرة - دار المعارف
- ٣٧ - أبو ريان : (دكتور محمد عبد الهادى) : إبراهيم بن سيار النظام وأراء الكلام والفلسفة - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر .

الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ م.

٣٨ - إخوان الصفا : رسائل - تصحيح خير الدين الزركلي - القاهرة - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة - سنة ١٩٢٨ م.

والمقارن بين رسائل إخوان الصفا وكتب الغزالى يكاد يقطع باستفادة الأخير من هذه الرسائل تماما كما استفاد من مؤلفات ابن سينا . وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن ملاحظة ابن سبعين تعد ملاحظة صحيحة إلى حد كبير ، وذلك حين أشار إلى استفادة الغزالى من رسائل إخوان الصفا .

٣٩ - أفلوطين : أثولوجيا أرسطو طاليس إذا كان هذا الكتاب قد نسب إلى أرسطو ، فإنه في الحقيقة يعد جزءاً من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين وهو الذي عرفه العرب باسم الشيخ اليونانى . ولهذا كان هذا المصدر أفلوطينياً .

٤٠ - أفلوطين : الناسوعة الرابعة . ترجمتها وقدم لها بمقعدة ممتازة الدكتور فؤاد زكريا - القاهرة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠ م .
وراجع الترجمة الدكتور محمد سليم سالم .

٤١ - إقبال (دكتور محمد) : تجديد التفكير الدينى في الإسلام - ترجمة عباس محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٤٢ - الأسفرايني (أبو المظفر) : التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق المالكين - نشرة محمد زاهر الكوثري - مكتبة الحاخنجى - القاهرة سنة ١٩٥٥ م :

٤٣ - الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل) : مقالات الإسلامية طبعة محمد حبى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م .

وهذا الكتاب لا غنى عنه في معرفة الآراء الكلامية .

٤٤ - الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل) : الإبانة عن أصول الديانة - طبعة حيدر آباد الدكن .

٤٥ - الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل) : اللمع في الرد على أهل

الزيغ والبدع — طبعة الدكتور حمودة غرابة — الخانجي — القاهرة
سنة ١٩٥٥ م .

٤٦ — الأفروديسي (إسكندر) : مقالة في أن المكون إذا استحال ،
استحال من ضده أيضاً معـاً على رأـي أـرسطـو طـالـيـس وهـي شـرـح لـقـول
أـرسطـو فـي الـكـون وـالـفـسـاد ، أـنـ الشـيـء المـكـون يـسـتـحـيل مـنـ عـدـمـه
ويـسـتـحـيل مـنـ ضـدـه مـعـاً . حـقـقـهـاـ الـدـكـتـورـ عـبـدـ الرـحـمـنـ بـدـوـيـ (أـرـسـطـوـ
عـنـدـ الـعـربـ) — الـقـاهـرـةـ مـكـتبـةـ الـنـهـضـةـ الـمـصـرـيـةـ سـنـةـ ١٩٤٧ـ مـ .

٤٧ — الـآـمـدـيـ (أـبـوـ الـحـسـنـ عـلـىـ بـنـ أـبـيـ عـلـىـ) : غـاـيـةـ الـمـرـامـ فـيـ عـلـمـ الـكـلامـ —
حـقـقـهـ تـحـقـيقـاـ دـقـيقـاـ حـسـنـ مـحـمـودـ عـبـدـ الـلطـيفـ — الـقـاهـرـةـ — الـجـلـسـ
الـأـعـلـىـ لـلـشـئـونـ إـلـاسـلـامـيـةـ سـنـةـ ١٩٧١ـ مـ .

٤٨ — الـإـيجـيـ (عـضـدـ الدـينـ) : الـمـوـاـفـقـ (ثـمـانـيـ أـجـزـاءـ) مـعـ شـرـحـ السـيـدـ
الـجـرجـانـيـ وـحـاشـيـةـ السـيـالـكـوـيـ وـحـسـنـ جـلـبـيـ . وـهـذـاـ الـكـتـابـ لـاغـنـىـ عـنـهـ
لـلـبـاحـثـ فـيـ الـآـرـاءـ الـكـلـامـيـةـ .

٤٩ — الـبـاقـلـانـيـ (أـبـوـ بـكـرـ مـحـمـدـ بـنـ الطـيـبـ) : التـمـهـيدـ — تـحـقـيقـ الـأـبـ رـتـشـردـ
مـكـارـفـ الـيـسـوعـيـ — الـمـكـتبـةـ الـشـرـقـيـةـ — بـيـرـوـتـ سـنـةـ ١٩٥٧ـ مـ .

٥٠ — الـبـصـرـيـ (أـبـوـ الـحـسـنـ مـحـمـدـ بـنـ عـلـىـ بـنـ الطـيـبـ الـمـعـتـزـلـ) : الـمـعـتمـدـ فـيـ
أـصـوـلـ الـفـقـهـ — تـحـقـيقـ مـحـمـدـ حـمـيـدـ اللـهـ ، أـحـمـدـ بـكـيرـ ، دـكـتـورـ حـسـنـ
خـنـقـ — دـمـشـقـ — الـمـعـهـدـ الـعـلـمـيـ الـفـرـنـسـيـ لـلـأـثـارـ الـشـرـقـيـةـ — جـزـءـانـ — الـجـزـءـ
الـأـوـلـ سـنـةـ ١٩٦٤ـ — الـجـزـءـ الثـالـثـ سـنـةـ ١٩٦٥ـ مـ .

٥١ — الـبـغـدـادـيـ (عـبـدـ الـقاـهـرـ) : الفـرقـ بـيـنـ الـفـرقـ — الـقـاهـرـةـ

٥٢ — الـتـفـتـازـانـيـ (دـكـتـورـ أـبـوـ الـوـفـاـ الـغـنـيمـيـ) : عـلـمـ الـكـلامـ وـبـعـضـ مشـكـلـاتـهـ
— الـقـاهـرـةـ .

٥٣ — الـتـفـتـازـانـيـ (سـعـدـ الدـينـ) : شـرـحـ الـعـقـائـدـ النـسـفـيـةـ — الـمـطـبـعـةـ الـأـزـهـرـيـةـ
الـمـصـرـيـةـ — الـطـبـعـةـ الـأـوـلـ — سـنـةـ ١٩١٣ـ مـ .

٥٤ — الـتـهـانـيـ (مـحـمـدـ عـلـىـ الـفـارـوقـ) : كـشـافـ اـصـطـلـاحـاتـ الـفـنـونـ — الـجـزـءـ
الـأـوـلـ وـالـجـزـءـ الثـالـثـ حـقـقـهـمـاـ الـدـكـتـورـ لـطـفيـ عـبـدـ الـبـدـيـعـ . وـبـقـيـةـ الـأـجـزـاءـ لـمـ

تصدر بعد . أما الطبعة القديمة فهي طبعة ككلنا وقد اعتمدنا عليها في بعض الموضع وأشارنا إلى ذلك . وقد ظهرت هذه الطبعة سنة ١٨٩٢ م .

٥٥ - البحر (دكتور خليل . وحنا الفاخوري) : تاريخ الفلسفة العربية
دار المعارف - بيروت - الجزء الأول سنة ١٩٥٧ م - جزء ثان
سنة ١٩٥٨ م .

٥٦ - الجويني (أبو المعالى) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
- تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد -
مكتبة الخانجي - القاهرة - - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م .

٥٧ - الحبابي (دكتور محمد عزيز) : الشخصية الإسلامية (دار المعارف بمصر)
٥٨ - الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : كتاب الانتصار والرد
على ابن الروندى الملحد تحقيق وتقديم الدكتور نيرج - القاهرة -
سنة ١٩٢٥ م .

٥٩ - الدافى (أبو الصلت) : تقويم الذهن - طبع بالثريا - المطبعة الأبيةقة -
مدرسية سنة ١٩٤٥ م .

٦٠ - الدوافى (الحلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتها السياكري و محمد
عبدة - الطبعة الأولى - المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ - القاهرة .

٦١ - الراوى (فخر الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا
القاهرة - المطبعة الخيرية - سنة ١٣٢٥ هـ (في جزأين) . وهذا

الشرح من الشروح الهامة على ابن سينا ، وإن كنا نختلف مع الراوى في
كثير من آرائه في هذا الشرح . ونبعد الراوى في هذا الشرح يطعن في
ابن سينا ويبلغ في الرد عليه ، حتى سئ بعض الظرفاء شرحه هذا بجرحًا

٦٢ - الراوى (فخر الدين) : المباحث المشرقية (في جزأين) حيدر آباد
الدكن سنة ١٣٤٣ هـ - سنة ١٩٢٤ م .

وهذا الكتاب يعد عنواناً من أهم وأدق الكتب التي تركها لنا الراوى .
وفيه مجهد كبير يستحق الثناء والتقدير .

- ٦٣ - الرازي (فخر الدين) : الأربعون في أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ هـ - حيدر آباد الدكن .
- ٦٤ - الرازي (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمرجعيين - تحقيق الدكتور على سامي النشار - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية .
- ٦٥ - الرازي (فخر الدين) : معالم أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ هـ - القاهرة .
- ٦٦ - الرازي (فخر الدين) : محصل أفكار المقدمين والتأخرین من العلماء والحكماء والتكلمين الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية المصرية - القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .
- ٦٧ - السنوسی (محمد بن يوسف) : المقدمة في أصول الدين - نشرة لوسيانی Luciani بالجزائر سنة ١٩٠٨ م مع ترجمة إلى الفرنسية .
- ٦٨ - الشهريستاني (محمد بن عبد الكريم) : نهاية الإقدام في علم الكلام - تصحيح الفريد جيروم - أكسفورد - لندن - سنة ١٩٣١ م .
- ٦٩ - الشهريستاني (محمد بن عبد الكريم^١) : الملل والنحل - نشرة محمد سيد كيلاني - طبعة القاهرة مصطفى الحلبي سنة ١٩٦١ م .
وهذا الكتاب لاغنى عنه في التعرف على آراء المتكلمين وال فلاسفة ، وإن كانت بعض الأقوال الواردة فيه ينبغي أن تؤخذ بحذر ، وخاصة تلك التي تتعلق بأراء الفلسفه اليونانيين .
- ٧٠ - الشيرازی (صدر الدين) : الأسفار الأربع - طبعة طهران - طبعة حجرية في أربعة مجلدات .
- ٧١ - الطوسي (نصر الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا .
نشرة القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ .
وهذا الشرح يمثل تأييداً لمواقف ابن سينا يعكس شرح الرازي .
- ٧٢ - العواق (دكتور محمد عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٧ م .

- ٧٣ - العراق (دكتور محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١ م .
- ٧٤ - العراق (دكتور محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧٣ م - الطبعة الثالثة .
- ٧٥ - الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ م - دار المعارف بمصر .
- ٧٦ - الغزالى (أبو حامد) : معيار العلم - الطبعة الأولى سنة ١٩٦١ م - دار المعارف بمصر .
- ٧٧ - الغزالى (أبو حامد) : فيصل التفرق بين الإسلام والزندقة - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية .
- ٧٨ - الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين - القسم الخاص بقواعد العقائد - القاهرة دار إحياء الكتب العربية .
- ٧٩ - الغزالى (أبو حامد) : المنقد من الضلال - مكتبة الأنجلو - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- ٨٠ - الغزالى (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦ م - المطبعة المحمدية التجارية .
- ٨١ - الغزالى (أبو حامد) : المستصنف من علم الأصول - جزءان سنة ١٣٢٢ هـ ، ١٣٢٤ هـ - الطبعة الأولى - مطبعة بولاق - القاهرة .
- ٨٢ - الغزالى (أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد - مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة .
- ٨٣ - الفارابي ((أبو نصر)) : الفصول المنتزعة - تحقيق الدكتور فوزي متري نجاح - بيروت . وهذا التحقيق يعد تحقيقاً ذيقياً ممتازاً (دار المشرق ١٩٧١ م) .
- ٨٤ - الفارابي (أبو نصر) : السياسة المدنية مبادئ الموجودات - تحقيقه الدكتور

فوزي متري نجار تحقيقاً دقيقاً — بيروت — المطبعة الكاثوليكية
سنة ١٩٦٤ م.

٨٥ — الفارابي (أبو نصر) : الجمجم بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو — القاهرة — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ — سنة ١٩٠٧ م.

٨٦ — الفارابي (أبو نصر) : عيون المسائل — القاهرة — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ — سنة ١٩٠٧ م.

٨٧ — الفارابي (أبو نصر) : إحصاء العلوم — تحقيق الدكتور عثمان أمين — دار الفكر العربي — القاهرة — الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ م.

وقد قدم الدكتور عثمان أمين لتحقيقه بعده مقدمة ممتازة فيها دقة وشمول وإحاطة تامة بالموضوع.

٨٨ — الفارابي (أبو نصر) : عيون المسائل — القاهرة — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ — سنة ١٩٠٧ م.

٨٩ — الفارابي (أبو نصر) : آراء أهل المدينة الناضلة — الطبعة الثانية — مكتبة الحسين التجارية سنة ١٩٤٨ م.

٩٠ — الفارابي (أبو نصر) : كتاب الحروف — تحقيق الدكتور محسن مهدي — دار المشرق بيروت.

وهذا الكتاب يعد من الكتب باللغة الأهمية والتي تدلنا على عمق تفكير الفارابي ودقته ، أما عن تحقيقه فهو تحقيق غاية في الدقة ، شأنه في ذلك شأن كتب أخرى للفارابي قام بتحقيقها الدكتور محسن مهدي.

٩١ — الفارابي (أبو نصر) : فلسفة أرسطو طاليس — تحقيق الدكتور محسن مهدي — دار مجلة شعر — بيروت — سنة ١٩٦١ م.

٩٢ — الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى — نشرت مع مجموعة رسائله التي سنذكرها بعد ذلك للKennedy — جزء ١ سنة ١٩٥٠ ، جزء ٢ سنة ١٩٥٣ م. دار الفكر العربي — القاهرة — وقد حقق هذه الرسالة وغيرها من رسائل الكندي تحقيقاً ممتازاً غاية في الدقة ، الدكتور

محمد عبد الهادى أبو ريده ، وقلم لكل رسالة بعلاقة تحليلية كمدخل لقراءة الرسالة وفهمها . وقد حقق هذه الرسالة أيضًا الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ونشرت بالقاهرة — دار إحياء الكتب العربية .

٩٣ — الكندى : رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى « و بالمجاز .

٩٤ — الكندى : رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

٩٥ — الكندى : رسالة في وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

٩٦ — الكندى : رسالة في الإبانة عن العلة المعاولة القريبة للكون والفساد .

٩٧ — الكندى : رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى .

٩٨ — الكندى : رسالة في الجواهر الخمسة .

٩٩ — المراكشى : (عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب — الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ م — المكتبة التجارية الكبرى — القاهرة .

١٠٠ — إمام (دكتور إمام عبد الفتاح) : مدخل إلى الفلسفة — القاهرة — دار الثقافة للنشر سنة ١٩٧٣ م .

١٠١ — أمين (أحمد) : فجر الإسلام — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية — الطبعة السابعة سنة ١٩٥٩ م .

١٠٢ — أمين (دكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية — القاهرة — مكتبة الأنجلو المصرية .

١٠٣ — بال شيئاً : تاريخ الفكر الأندلسى — ترجمة د . حسين مؤنس — الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥ م . مكتبة النهضة المصرية — القاهرة .

١٠٤ — بدوى (دكتور عبد الرحمن) : دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي — دار الآداب — بيروت سنة ١٩٦٥ م .

١٠٥ — برقليس : الإيضاح في الخير والحس (كتاب العلل) — حفظه الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « الأفلاطونية الحديثة عند العرب »

- القاهرة — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ م .
- ١٠٦ — برقلس : حجج برقلس على قدم العالم — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن «الأفلاطونية الحدثية عند العرب» .
- ١٠٧ — بويتنز (أتو) : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام — الترجمة العربية للدكتور محمد عبد المادى أبو ريدا ضمن «مذهب الذرة عند المسلمين» — القاهرة — سنة ١٩٤٦ م — مكتبة النهضة المصرية .
- ١٠٨ — بيبنيس : مذهب الذرة عند المسلمين — ترجمة الدكتور محمد عبد المادى أبو ريدا — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م . وهذا الكتاب من أدق الكتب التي بحثت في هذا الموضوع . ويدلنا على عمق مؤلفه وسعة اطلاعه .
- ١٠٩ — ثايسطيوس : شرح مقالة اللام — الترجمة العربية القدمة لاسحق بن حنين — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب «أرسطو عند العرب» — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة — سنة ١٩٤٧ م
- ١١٠ — جوقييه (ليون) : مدخل للدراسة الفلسفية الإسلامية — الترجمة العربية الدكتور محمد يوسف موسى — القاهرة — دار الكتب الأهلية .
- ١١١ — جولد تسيلر (أجنان) : العقيدة والشريعة في الإسلام — ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، على حسن عبد القادر ، عبد العزيز عبد الحق — الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ م — دار الكاتب المصري — القاهرة .
- ١١٢ — دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام — ترجمة الدكتور محمد عبد المادى أبو ريدا — الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤ م — لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة .
- ١١٣ — دى بور: مادة «سبب» بـ«دائرة المعارف الإسلامية» — ترجمة الدكتور

محمد عبد الهادى أبو ريده — مجلد ١١ — عدد ٦ (من الطبعة القديمة) .

١١٤— وجب (دكتور محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرین — الإسكندرية — منشأة المعارف .

١١٥— ديشتياخ (هانز) : نشأة الفلسفة العلمية — ترجمة الدكتور فؤاد زكريا — القاهرة — دار الكاتب العربي لطباعة والنشر .

١١٦— زايد (سعید) : الفارابی — دار المعارف — القاهرة .

١١٧— سارتون (جورج) : تاريخ العلم جزء ١ ، جزء ٢ جزء ٣ ، جزء ٤ — الترجمة العربية بإشراف الدكتور إبراهيم بيومي مذكور — دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ ، ١٩٥٩ ، ١٩٦١ ، ١٩٦١ ، ١٩٧١ م على التوالي .

١١٨— طوقان (قدري حافظ) : تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلكل — الطبعة الثانية — سنة ١٩٥٤ م — جامعة الدول العربية — الإدارية الثقافية .

١١٩— عبد الجبار (القاضي المعتزل) : المغني في أبواب التوحيد والعدل — المجلد السادس (الإرادة) ، المجلد الثامن (الخلوق) ، المجلد الثاني عشر (النظر والمعارف) — القاهرة — الدار المصرية للتأليف والترجمة — وقد حققه بختة بإشراف الدكتور طه حسين ، ومراجعة الدكتور إبراهيم بيومي مذكور .

وهذا الكتاب من أهم الكتب التي تكشف عن الفكر الاعتزالي ، ولا غنى عنه في التعرف على مذاهب المعتزلة عامة ، والقاضي عبد الجبار على وجه الخصوص .

١٢٠— عبد الجبار (القاضي) : المحيط بالتكليف — جمع الحسن بن متويه — تحقيق عمر السيد عزى ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى — القاهرة — الدار المصرية للتأليف والترجمة .

١٢١— قنواتي (الأب جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا — القاهرة — دار

العارف بالقاهرة - سنة ١٩٥٠ م

١٢٢ - لبيب (مصطفى) : الكيمياء عند العرب - القاهرة - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - سنة ١٩٦٧ م

١٢٣ - ماكدونالد : مادة « الله » بدائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مجلد ٢ - عدد ٩ من الطبعة القديمة .

١٢٤ - مايرهوف (ماكس) : من الإسكندرية إلى بغداد - بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبيعى عند العرب - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن كتاب : التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية - سنة ١٩٤٦ م .

١٢٥ - محمود (دكتور زكي نجيب) : تجديد النصر العربي - بيروت - دار الشرق - سنة ١٩٧١ م .

١٢٦ - محمود (دكتورة فوقيه حسين) : الجويني سلسلة أعلام العرب - القاهرة - ١٩٦٥ م .

١٢٧ - مذكور (دكتور إبراهيم بيوي) : في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه - دار إحياء الكتب العربية - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م - القاهرة .

١٢٨ - مذكور (دكتور إبراهيم بيوي) : أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - سنة ١٩٧٠ م - القاهرة - الطبعة الأولى .

١٢٩ - هويدى (دكتور يحيى) : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٧٢ م

١٣٠ - هويدى (دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية - الجزء الأول (في الشمال الإفريقي) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ م .

ثانياً - المصادر غير العربية :

1. *Afnan* (Soheil m) : Avicenna, his life and works. London-george allen-unwin, 1958

كتاب يعرض لبعض جوانب الفكر السينيوي . وقد أوشكتنا على الانتهاء من ترجمته لتقديمه إلى قراء العربية مع بعض التعليقات والاعتراضات .

2. *Allard* (m) : La Rationalisme d'Averroés d'apres une etude Sur la Creation. Bulletin d'études Orientales, de l'institut Français de Damas.

3. *Anawati et L. g rdet* : Introduction à la théologie musulmane. Paris. 1948.

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب في ثلاثة أجزاء بعنوان « فاسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ». قام بها الدكتور صبحي الصالح ، والدكتور فريد جبر - بيروت - دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧ م .

4. *Anawati (george, C)* : Philosophie Arabe et Islamique Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1959-1969. Bulletin de philosophie médiévale-Edité par la Société Internationale pour l'Etude de la philosophie médiévale (10 - 12). 1968 - 1970.

5. *Arberry (A.J.)* : Avicenna on theology. London-murray. 1951.

6. *Arberry (A.J.)* : The legacy of Persia. Edited by Arberry, Oxford London - 1953.

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب . أشرف عليها وراجعها الدكتور بخي الخشاب - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة سنة ١٩٥٩ م .

7. *Aristotle*:^(١) De Caelo. English translation by J.L.Stocks under the editorship of Sir David Ross. London-Oxford - Clarendon Press. vol II^(٢). 1962.

(١) راجع ما كتبناه عن الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو ، وعن الترجمة الإنجليزية التي صدرت بإشراف د . Ross . وذلك في كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ، وفي كتابنا « مذاهب فلاسفة المشرق » .

(٢) هذا الرقم ، هو رقم الجلد في الترجمة الإنجليزية .

8. Aristotle : Metaphysics. A revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. London - Oxford, 1924, two volumes.
9. Aristotle : De Anima. English translation by J.H. Smith, vol III, 1963.
10. Aristotle : Meteorologica. English translation by E.W. Webster, vol III, 1963.
11. Aristotle : The logic of Aristotle : English translation 1963. London - Oxford.
12. Aristotle : Physica. English translation. 1962.
13. Aristotle : De generatione et Corruptione. English translation. 1962.
14. Armstrong : An introduction to ancient philosophy. London - methuen. 1949.
15. Bailey (Cyril) : The greek atomists and Epicures Oxford - Clarendon Press. Lond - 1928.
16. Brehier (E) : La philosophie du moyen age. paris. 1949. Albin michel.
17. Boer (T.J.de) : Art „philosophy” in Encyclopaedia of Religion and Ethics vol 9.
18. Brockelman (Dr C) : Geschichte der Arabischen litteratur Teil I, weimar..
19. Burnet (j) : Greek philosophy. Thales to plato. London - macmillan - 1943.
20. Butler (W.A.) : Lectures on the history of ancient Philosophy. Ed. W.H. Thompson. New - York. 1879.
21. Collingwood (R.J) : The idea of Nature. London - 1945 - Oxford university Press^(١).
22. Corbin (Henri) : Histoire de la philosophie Islamique. Jallimard, 1964.

و لهذا الكتاب ترجمة عربية قام بها نصیر مروء وحسن قبیسی و راجعها مع مقدمة طه موسى الصدر و عارف تامر - بيروت - لبنان سنة ١٩٦٦ م .

23. Crump (g. and E. jacab) : The legacy of the middle ages. 1938.

و لهذا الكتاب ترجمة عربية - القاهرة - مؤسسة سجل العرب - سنة ١٩٦٥ .
وترجم القسم الخاص بالفلسفة الدكتور زکی نجیب محمود .

(١) راجع ما كتبناه عن هذا الكتاب في مؤلفنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٤٣٢ .

24. *De Lacy* : The problem of Causation in Plato's philosophy
25. *Dugat* (g) : Histoire des philosophes et des théologiciens musulmans. Paris - maisonncave.
26. *Duhem* (P) : Le Système du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic. Tome I et IV Paris, Hermann, 1954.
- وهذا الكتاب غاية في الدقة والعمق ولا يغتني عنه الباحث في هذا المجال .
27. *Ehwany* (Dr A.F.) : Islamic philosophy. First published 1957. Anglo - Egyptian Bookshop. Cairo.
- ويتضمن هذا الكتاب الموجز مجموعة المحاضرات التي ألقاها المؤلف في جامعة واشنطن ، سانت لويس ، ميسوري عن فلسفه العرب في المشرق والمغرب ، وعن الفلسفة العربية في جمهورية مصر العربية
28. *Fakhry* (Dr majid) : Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas. Londen 1958.
29. *Jardet* (L) : La pensée religieuse d'Avicenna. Paris - Librairie philosophique - Vrin, 1951.
30. *Gauthier* (L) I bn Rochd (averroës). Presses universitaires de France. 1948.
31. *Gauthier* (L) : La théorie d'Ibn Rochd (averroës) Sur les rapports de la religion et de la philosophie - Paris - 1909.
32. *Gilson* (E) : History of Christian philosophy in the middle ages.
33. *Goichon* (mle. A.M) : La philosophie d'Avicenna et Son influence en Europe medievale. Paris. 1944.
34. *Gomperz* (T) : The greek Thinkers. English translation by Laurie magnus. London. 1949.
35. *Hamelin* (O) : Le Système d'Aristote. Paris. 1931.
36. *Haskins* (C.H.) : Studies in the history of mediaeval Science - London - Cambridge - 1927.
37. *Haureau* (B) : Histoire de la philosophie scolaistique Paris
38. *Heidel* (W.A.) : A study of the Conception of nature among the pre-socratics. Proceedings of the american Academy of arts and Sciences. January, 1910.

39. *Hernandez* (miguel Cruz) : La Metafisica de Avicenna. universidad de granade, 1949.
40. *Hernandez* (M.C.) : Histoire de la filosofia Espanola, filosofia Hispano-musulmana, Tomo 1, madrid, 1957.
- خخص المؤلف في هذا الكتاب فصولاً ستة للبحث في الفلسفة في الشرق
العربي ثم بحث في الفلسفة في البلاد الإسبانية .
41. *Hourani* (albert) : Arabic thought in the liberal age - oxford - London- 1962.
42. *Inge* (W.R) : The philosophy of plotinus. Two volumes. London - Longmans. 1948.
43. *Jaeger* (W) : Aristotle. Fundamentals of the history of his development. English translation by Richard Robinson. London - Oxford. 1962.
44. *Kraus* (Paul) : Plotin Chez les Arabes des Enneades. Bulletin de l'institut d'Egypte, tome XXIII, Session 1940 - 1941. Le Caire - imprimerie de l'institut Français d'archéologie Orientale. 1941.
45. *Macdonald* : Development of muslim Theology. New. York. 1903.
46. *Madkour* (Dr Ibrahim) : l'organon d'Aristote Dans le monde Arabe.
47. *Madkour* (Dr Ibrahim) : La Place d'Alfarabi dans l'école philosophique musulmane. Paris 1934.
48. *Mahdi* (Dr muhsin) : Alfarabi against philoponus. The university of Chicago. Center of for middle Eastern Studies. Reprinted from journal of Near Eastern Studies. vol 26 No 4, October 1967.
49. *Marmura* (michael, E) : Avicenna and the problem of the infinite Number of Souls. vol XXII 1960. Pontifical institute of mediæval Studies, Toronto, Canade.
50. *Martin* (T.H.) : "Nature" article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Frank. Paris, Hachette, 1885.P. 1171 - 1180.
51. *Mellone* (S.H.) : Western Christian Thought in the middle ages. London.
52. *Mieli* (Aldo) : La Science Arabe et Son rôle dans l'Evolution Scientifique mondiale. Leiden, 1966.
53. *Montgomery* (Wait) : Free will and predestination in Early Islam. London. 1942.

54. Munk (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1955.
55. Munk (S) : Ibn Sina, Article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Ad. Frank. Paris 1885. p. 752 - 755.
56. Nasr (S.H.) : An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Conceptions of the Nature and methods used for its study by the I kwan al Safa, al Biruni, and Ibn Sina. Cambridge. 1964.
57. Nasr (S.H.) : Cosmologies of Aristotle and Ibn - Sina, Pakistan philosophical journal (Lahore) vol III, p. 13 - 28. january 1960.
58. O'leary (De Lacy) : Arabic thought and its place in history - fourth edition. 1958. London - Kegan Paul

للكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور عام حسان وراجحها الدكتور محمد مصطفى حلمي — وزارة الثقافة — القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

59. O'leary (De Lacy) : How greek Science passed to the Arabs. London- Routledge - Kegan Paul. 1948.

للكتاب ترجمة عربية قام بها الدكتور وهيب كامل وراجحها زكي على — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

60. Plato : „plato Cosmology” : The Timaeus of plato English translation by F.M. Cornford. London - Routledge. Kegan Paul. 1956.
61. Quadri (g) : La philosophie Arabe dans l'Europe médiévale, des origies à averroés. Traduit de l'Italien par Ronald Huret. Paris 1960.
62. Radhakrishnan : History of philosophy Eastern and Western. London- Allen - Univin. vol I 1962. vol II 1963.
63. Renan (E) : Oeuvres Complètes Tome III, averroés et l'averroisme. Paris. 1949.
64. Ross [W.D.] : Aristotle - oxford - London - 1953.
65. Russell [B] : History of Christian philosophy. London - george Allen- unwin. 1961.

ترجم الدكتور زكي نجيب محمود القسم الأول (الفلسفة اليونانية) والقسم الثاني (الفلسفة المسيحية) من هذا الكتاب — القاهرة — بذمة التأليف والترجمة والنشر .

66. Sarton [g] : Introduction to the history of science.

67. Sharif [M.M.) : A history of muslim philosophy - otto - Harrassowitz-wiesbaden. Two volumes 1963.

كتب فصوله مجموعة من المتخصصين في هذا المجال . فالفصل الخاص بالفارابي كتبه الدكتور إبراهيم مذكر والفصل الخاص بابن سينا كتبه فضل رحمن والفصل الخاص بابن رشد كتبه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني . . . إلخ .

68. Taylor [A.E.) : Plato, the man and his work - London - methuen 1952.
69. Taylor [H.O.) : The mediaeval mind. Two volumes. Harvard 1962.
70. Vanx [Carrade) : Les penseurs de l'Islam France-geuthner.
71. Vanx [Carra de) : Avicenna. Paris. Alcan 1900.
72. Wulf [Maurice de) : History of Mediaeval philosophy. Two volumes. London, Longmans - 1935.

كتب للمؤلف

- ١ - الترجمة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨ م -
مكتبة الدراسات الفلسفية .
- ٢ - النسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ -
مكتبة الدراسات الفلسفية .
- ٣ - مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بمصر - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٤
- المكتبة الفلسفية .
- ٤ - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية
سنة ١٩٧٤ - المكتبة الفلسفية .
ويصدر للمؤلف قريباً في سلسلة «الأصالة والمعاصرة» التي يشرف عليها
ويقدم لها .
 - ١ - نقد الفكر الجدل
 - ٢ - مدخل إلى الفكر الفلسفي العربي .
 - ٣ - العقل والتجدد .
 - ٤ - ابن باجة. فيلسوفاً مغرباً .

تم إيداع هذا المصنف بدار الكتب والوثائق القومية
تحت رقم ١٩٧٤/٣٧٣١
مطابع دار المعارف مصر - ١٩٧٤
٢/٧٤/٦

RECORDS OF INSTRUCTION
IN THE
PHILOSOPHICAL,
AND THEOLOGICAL
SYSTEMS

DR. MOHAMMED ATIF ABDULKH



DAR AL-MAAREF, CAIRO.