اقوال المتكلمين العامة ونقد القديس توما لها

بقلم ماجد فخري
استاذ في معهد الدراسات الاسلامية في جامعة لندن

من الصفحات المشعة في تاريخ الفلسفة العامة صفحة الاتصال بين الفكر العربي الاسلامي والفكر اللاتيني المسيحي — في العصور الوسطى. ومن المعروف بين طلاب الفلسفة المتوسطة ان الفلسفة العربية قد لعبت دورًا هامًا في نقل التراث اليوناني الى الغرب : ابتداء من اواسط الجيل الثاني عشر حتى اكتشاف الآثار اليونانية في شكلها الصرف بعد ذلك بنحو قرن[1] . وتاريخ هذا الاتصال تاريخ واضح المعالم ، بفضل ما بذله زمرة من كبار المستشرقين من الجهد في تمحيصه في المائة سنة الاخيرة[2]. ولكن ثمّ صفحة لم تنل ما تستحقه من اهتمام العلماء ، وهي صفحة الاتصال بين «علم الكلام»

١) اوّل من اعتمد الترجمات اللاتينية لمؤلفات ارسطو عن الاصل اليوناني جملةً هو القديس توما الاكويني. وكانت هذه الترجمات من عمل « وليم مُربكا » الذي قام بها بايعاز من القديس توما . اما استاذه « البرت الكبير » فالظاهر انه اعتمد الترجمات اللاتينية عن الاصل العربي في الغالب — مضافة الى الترجمات الجديدة احيانًا او بالاستقلال عنها احيانًا اخرى ، كما في شرحه لكتاب « السماء والعالم » — راجع المؤلف العام :

A. Jourdain — *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote (et sur les documents grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques)*, Paris. 1883 — الصفحات : ٦٤ الخ . و ١٠٩ الخ . و ٣٦٠ الخ .

٢) تجب الاشارة هنا الى المؤلفات التالية لاهميّتها في دراسة هذه الحقبة .

1. E. Renan. *Averroës et l'Averroïsme*, Paris 1852.
2. S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*. Paris 1895.
3. A. Jourdain, الكتاب المشار اليه اعلاه
4. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain 1908 et 1911.
5. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris 1944.
   — *Les Sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant* في : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, IV. 1929.

الى ما هنالك من المقالات المفردة في المنشورات الدورية الكثيرة .

الاسلامي و« الفلسفة المدرسية اللاتينية » التي تعرف باسم الفلسفة «السكولاستيكية» او « السكولاستيك » (La Scolastique) .

ولعلّ علة هذا الاهمال لسيرة التفاعل بين «الكلام» و«السكولاستيك» هي ضآلة المعطيات التاريخية للاتصال المباشر بينهما ، بينما تكاد المعطيات الخاصة بالفلسفة الارسطاطاليسية ، في طوريها العربي واللاتيني ، لا تُحصى . فلهذه الفلسفة بالفعل تاريخ غير منقطع يمتدّ من ارسطو نفسه ويمرّ بسلسلة هامة من الشرّاح اليونان لآثاره كثيوفراسطس ، والاسكندر الآفروديسي ، وثامسطيوس ، ويجوز منها بالوسط العربي في الجيلين التاسع والعاشر ، في الشرق ، ثم في الجيلين اللاحقين في الغرب (اي الاندلس) — ويحرز انتصاره الحاسم في الغرب اللاتيني على يد القديس توما الأكويني ، (١٢٢٥—١٢٧٤).

فليس اذن في استمرار تاريخ الفلسفة المتوسطة واستمرار اهتمام المؤرّخين بها ، حتى في يومنا هذا ، ما يثير الدهشة ، لانها تمثل أحد الادوار الكبرى في تاريخ التراث الفلسفي الواحد. أما تاريخ الكلام ، لا سيما في اتصاله المشار اليه بالسكولاستيك ، فلا يتصف بصفة الشمول ذلك. فكان من الطبيعي أن لا يعتني مؤرّخو الفلسفة العامة بدراسته مثل عنايتهم بدراسة المدرسة الارسطوية العربية — في طوريها العربي واللاتيني — واثرها في تاريخ الفكر العام .

ومهما يكن من ضآلة المعطيات التاريخية للاتصال بين « الكلام » و« السكولاستيك » فسنحاول ان نبرز في هذه الدراسة بعض الوجوه الهامة لهذا الاتصال — في آثار اعظم ممثلي « السكولاستيك » اعني القديس « توما الاكويني » — ومن المعروف ان القديس توما كتب مؤلفاً هاماً في « الرد على الأمم » هو « الخلاصة الثانية » الموسومة بالا «Summa contra Gentiles» حوالى سنة ١٢٦٠ ، ليكون بثابة مختصر للتعاليم المسيحية يعتمده المبشّرون في حجاجهم مع اليهود — اولاً — والمسلمين — ثانياً — استناداً على « العهد القديم » في الحال الاولى وعلى العقل الطبيعي في الحال الثانية . لأنه اذا امكن الزام اليهود باللجوء الى سلطة « العهد القديم » والمراطقة باللجوء الى سلطة « العهد الجديد » فما ذلك إلّا لأنهم يسلمون هاتين السلطتين — اما المسلمون والوثنيّون « فهم لا يسلمون معنا بسلطة ايّ كتاب منزل يمكن انقاعهم بها » — كما يقول في

الفصل الثاني من الكتاب الاول[1] — « فاقتضى الرجوع الى العقل الطبيعي » — الذي يسلّم بسلطته كل عاقل . ومن الطبيعي ان نجد القديس توما يتعرّض لتعاليم المتكلّمين من المسلمين في هذا الكتاب ويعود اليها في مواضع اخرى من مؤلّفاته ، كلّما طرق ما يتّصل بها من المسائل الفلسفية واللاهوتية — كما سنرى .

ولنبدأ بعرض بعض نقاط تمهيدية قبل ان نعالج نقد القديس توما لأقوال المتكلّمين . فماذا تراه يدعوهم اوّلًا ؟ — والجواب انه يدعوهم ، في جميع المواضع التي يشير فيها اليهم بالاسم — « المتكلّمين في شريعة المغربيين » او « المشرقيين » — (وفي اللاتينية : « Loquentes in Lege Maurorum » او « Loquentes in Lege Saracenorum »[2] .

وهذه اللفظة « Loquentes » ، هي الترجمة الحرفية للمتكلّمين ، التي ترد مرارًا في شروح ابن رشد في الترجمة اللاتينية في المواضع التي يشير فيها ابن رشد الى اقوال الأشعرية او « المتكلّمين من اهل ملتنا » « Loquentes in lege nostra »[3] والتي ترجمت بـ « مدبريم » في الترجمة العبرية لكتاب « موسى بن ميمون » (١١٣٥ — ١٢٠٤) : « دلالة الحائرين » او « موري نبوخيم » — وهو المصدر الاول الذي استقى منه القديس توما معرفته باقوال المتكلّمين ، في ترجمته اللاتينية الموسومة بـ (Doctor Perplexorum) .

وقبل ان نشرع بدراسة النقد التوماني « للكلام » يقتضي تقرير احالة

---

١) Cont. Gent. I, c.2, Romae 1894. — « *Quia quidam eorum, ut Mu-chomestitae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicujus scripturae, per quem possint convinci ... Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire cogantur.* »

٢) انظر مثلاً : Cont. Gent. III — فصل ٦٥ و ٦٦ و ٦٧ و De Potentia — السؤال ٣ الفصل ٧ — الجواب (Resp. — a 7 q. 3) الخ . يضاف الى ذلك مواضع عدّة ينقد القديس توما فيها المتكلّمين دون تخصيصهم بالاسم ، كما سنرى .

٣) راجع مثلاً : *De caelo I* طبعة Venise ١٥٥٠ ص ١ د و VIII Venise ١٥٥٢ ص ١٥٥ب و ١٥٩ب و ١٦١ب و *In Met.* XII — Venise ١٥٥٢ ص ١٤٣ب و IX ص ١٠٩ب الخ . (ب تمثل الوجه و ب الظهر) . راجع في الدرية « تفسير ما بعد الطبيعة » — B. S. A. بيروت ١٩٣٨—٤٢ ص ٨٨٦ و ١١٢٦ .

المصدر الذي اعتمده القديس توما وامانة صاحبه في رواية اقوال المتكلمين . ولتحقيق هذا الغرض يتحتم علينا مقارنة تلخيص ابن ميمون «لمقدمات المتكلمين العامة» في القسم الاول من «دلالة الحائرين»[1] باقوال كبار علماء الكلام كما نجدها في أقدم كتب «الملل والنحل» وسواها من «كتب الاصول». وأهم كتب الملل واقدمها «مقالات الاسلاميين» للأشعري (المتوفى سنة ٩٣٥) ثم «الفرق بين الفرق» للبغدادي (المتوفى سنة ١٠٣٧)، ثم «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم (المتوفى سنة ١٠٦٣) ثم «كتاب الملل والنحل» للشهرستاني (المتوفى سنة ١١٥٣) وكتاب «محصل افكار المتقدمين والمتأخرين» لفخر الدين الرازي، المعاصر لابن ميمون و(المتوفى سنة ١٢٠٩). واهم «كتب الأصول» التي سنرجع اليها تكرارًا هي «التمهيد» للباقلاني (المتوفى سنة ١٠١٣) و«اصول الدين» للبغدادي الذي ورد ذكره آنفًا، و«الارشاد» لجويني إمام الحرمين (المتوفى سنة ١٠٨٥) و«الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (المتوفى سنة ١١١١) و«نهاية الاقدام» للشهرستاني الآنف الذكر. يضاف الى هاتين الحلقتين مؤلفات أخرى «كتهافت الفلاسفة» للغزالي و«كتاب الاربعين» للرازي الخ. والتي نجد فيها بعض المعلومات التي تمت الى تلخيص «الكلام» كما يورده ابن ميمون. وهذه المقارنة لم يقم بها أحد من العلماء — على ما نعلم — في دراسة خاصة، بل تكاد تقتصر اقوالهم على اشارات عابرة الى النظام الكلامي القائم على فرضية «الجواز» (Occasionalisme) الذرية والدواعي التي دفعت المتكلمين — لاسيما الأشاعرة منهم — الى اطراح النظام الارسطوي واقتباس هذا النظام الفلسفي الغريب[2].

---

١) نشر س. مونك (Munk)، باريس ١٨٥٦ و٦١ و٦٦ — وهذه الطبعة تتضمن الأصل العربي مكتوبًا بأحرف عبرية وترجمة فرنسية كاملة. راجع ايضًا الترجمة الانكليزية من عمل M. Friedländer — لندن ١٩٣٦. وترقى ترجمة الدلالة الى اللاتينية الى اوائل القرن الثالث عشر (١٢٢٠). ومترجمها المجهول الهوية لم يتبع الاصل العربي بل ترجمة «يهودا الحريصي» العبرية — راجع L.I. Newman, *Cahiers Juifs* — سنة ١٩٣٥ ص ١١٧

٢) راجع ما يقوله مونك في *Dict. des Sciences Philsophiques*، المجلد ١ ص ١٧٥، وفي *Mélanges* ص ٢٢١ الخ. وما يقوله رينان في *Averroës et l'Averroïsme*، ص ١٠٦–١٠٧. وجيلسون في المقال المذكور آنفًا ص ١٠ ودي فينس (J. de Finance) في *Etre et Agir*

٢ ــ ابن ميمون والمتكلمون

سوف نقتصر في عرضنا التلخيص ابن ميمون لمقدمات الكلام العامة على ما يمت منها بصلة الى النقد التوماني . لان همنا في هذا البحث هو دراسة الصلة بين الكلام والسكولاستيك والدور الذي لعبه ابن ميمون في الاتصال التاريخي بينهما. لذلك فسنتجاوز عددًا من القضايا التي يعرض لها ابن ميمون والتي تستحق العناية بحد ذاتها إلا انها لا تتصل بغرضنا اتصالًا مباشرًا — كالنقد اللاذع الذي يوجهه ابن ميمون نحو المتكلمين «من اليونانيين المتنصرين ومن الاسلام»[1] في تدليلهم المزعوم على وجود «الصانع» بناء على مقدمة «حدث العالم» . فهم يزعمون انهم اقاموا الدليل على حدث العالم فصح لهم اذن القول بضرورة الصانع اذ لو «ثبت ان العالم محدث ثبت بلا شك ان له صانع (Sic) احدثه» . ولكن خفي عليهم ان مسألة قدم العالم هذه «لا يوصل اليها ببرهان قطعي . . . وان الفلاسفة مختلفون فيها منذ ثلاثة آلاف سنة»[2]. وما دام دليلهم على وجود

dans la Philosophie de St. Thomas ، باريس ١٩٤٣ ص ١٥٤ — الخ .

والمؤلف الكلاسيكي حول «الذرية» في الاسلام هو كتاب *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre* ــ من تأليف S. Pines — وطبع برلين ١٩٣٦ . وهو كتاب يراجع فيه المؤلف تطور الذرية في الاسلام ومدى تأثرها بالذرية الاغريقية والهندية — بكثير من التفصي والعمق .

١) راجع الدلالة — فصل ٧١ (٧١) — حيث يرد ابن ميمون اقوال المتكلمين المسلمين من اشعرية ومعتزلة الى اقوال النصارى اليونانيين والسريانيين ، في تفنيدهم لاقوال الفلاسفة وهو يخص منهم بالاسم ابن عدي (توفي ٩٧٤) ويحيى النحوي (توفي ٥٦٨) (J. Philoponus) مؤلف كتاب (*De aeternitate mundi*) في تفنيد اقوال بركلس « Proclus » حول قدم العالم—راجع ما يقوله ابن النديم ، الفهرست ، طبع ليبزغ ١٨٧١ ، المجلد ١ ص ٣٥٤—ردي بوير (De Boer)— تاريخ الفلسفة في الاسلام . لندن ١٩٠٣ ص ٩٩—

٢) الدلالة — صفحة « صو » الوجه . يجب ان نلاحظ هنا ان القديس توما يتفق مع ابن ميمون في القول باستحالة البرهنة على حدث العالم ، وكلاهما يدفعان عن ارسطو تهمة القول بأزلية العالم — راجع خاصة « الخلاصة اللاهوتية » — القسم الاول ، المسألة ٤٦ . و« قدرة الله» — المسألة ٣ فصل ١٤ و ١٧ و« الخلاصة ضد الامم» — الكتاب ٢ فصل ٣١ وما يلي . وينسب الغزالي التوقف في هذه المسألة الى «جالينوس» . التهافت ، بيروت ١٩٢٧ — ص ٢٢ ، ومثله فخر الدين الرازي ، كتاب الاربعين ، حيدر أباد ١٣٥٣ هـ . ص ١٣ . ويلخص ابن ميمون ادلة المتكلمين « الجدلية » على حدث العالم في الفصل ٧٤ من الدلالة .

الصانع ينبني على مقدمة «جدليّة» هي حدث العالم فان وجود الصانع نفسه يبقى امرًا مشكوكًا فيه، حتى كأنهم اثبتوا بالقياس الفرضي امكانية وجود الله وعدمها على السواء. او كما يكتب ابن ميمون، انهم قالوا: «إن كان العالم محدثًا فثمّ إله وإن كان قديمًا فلا إله»[1] — وهكذا يبقى وجود الصانع قضية فرضية — بحسب اقوالهم — لا يمكن التحقّق من صحّتها.

ويلخّص ابن ميمون اقوال المتكلّمين في الفصل الثالث والسبعين من «دلالة الحائرين» في اثنتي عشرة «مقدمة عامة»، هي بمثابة الأسس التي يبني عليها هؤلاء ادلّتهم على وجود الله ووحدانيته وعلى حدث العالم وفعل الانسان وسواها من القضايا الفلسفية واللاهوتية الكبرى. وتدور المقدّمات الثلاث الاولى على القول بالجزء الذي لا يتجزأ وبوجود الخلاء وانقسام الزمان الى آنات غير متجزئة ايضًا. وهي تشترك جميعها في انها تقوم على مفهوم الوجود غير المتصل الذي هو محور النظام الكلامي الذرّي كلّه. فالمتكلّمون يضمون أن العالم بجملته انّما هو مؤلف من اجزاء فردة لا تقبل التجزئة لدقّتها[2]. وهذه الاجزاء بتفردها ليست بذات كمّ فاذا اجتمعت كان المجتمع منها ذا «كمّ» وذلك هو الجسم[3].

١) الدلالة «صور» الظهر. يدلّل الباقلاني في «التمهيد» على ضرورة الصانع كما يلي: ١: الموجودات كلها على ضربين: قديم لم يزل وحدث لوجوده أول (ص ٤١)؛ ٢: العالم بأسره محدث لانه مؤلف من الجواهر والأعراض وكلاهما محدثان (ص ٤٤)؛ فاذن: ٣: لا بدّ لهذا العالم المحدَث المصوَّر من محدِث ومصوِّر» كما انه «لا بد للكتابة من كاتب وللصورة من مصوِّر» (ص ٤٥) راجع التمهيد ط. القاهرة ١٩٥٧. قارن بذلك نقد ابن رشد لهذه «الطريقة الأشعرية» في التدليل على الصانع في «الكشف عن مناهج الأدلّة» القاهرة ١٩٣٥ ص٣٦. وهذا الدليل يقابل «الدليل الرابع» الذي يورده ابن ميمون في الفصل ٧٤ من الدلالة.

٢) يروي البغدادي أن «جمهور المسلمين» يجمعون على اثبات الجزء الذي لا يتجزأ إلا النظّام (المتوفى ٨٤٥؟) — راجع اصول الدين، استنبول ١٩٢٨ ص ٤٦؛ وينظر الشهرستاني، الملل والنحل، لندن ١٨٤٦، ص ٢٨ وابن حزم، الفصل، مصر ١٣٢١ هـ. الجزء ٥ ص ٩٣

٣) هذا قول المتزلي ابي الهذيل العلّاف (المتوفى ٨٤٩؟) — كما يروي الاشعري — مقالات الاسلاميين، استنبول ١٩٣٠ ص ٢١٤ — وخالفه فيه ابو هاشم ابن الجبائي (المتوفى ٩٣٣) — راجع «كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين (من المعتزلة)» لابي رشيد سعيد النيسابوري، ليدن ١٩٠٢ ص ٢٨

وهذه الاجزاء كلها متشابهة متماثلة لا اختلاف فيها[1] وباجتماعها يكون «الكون» وبافتراقها يكون «الفساد». إلا ان المتكلمين - كما يقول ابن ميمون هنا - لا يسمون ذلك فساداً وهم يثبتون اكواناً اربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون[2].

ويختلف قول المتكلمين بالجزء الذي لا يتجزأ — كما يشير ابن ميمون — عن قول «افيقورس» — تلميذ ديمقريطس ابي المذهب الذرّي الكلاسيكي — في اعتبار هامّ: وهو قولهم ان الاجزاء ليست محصورة في الوجود بل يخلقها الله دائماً متى شاء ويعدمها متى شاء[3]. اما خط اعدام الله لهذه الجواهر ففيه — كما يروي ابن ميمون — خلاف بين علماء الكلام. فاكثرهم يرون ان الجوهر لا يمكن ان يبقى زمانين — كما تقدّم — كالعرض الذي يكون به بقاؤه. لان هؤلاء يرون ان بقاء الجوهر إنما يكون بخلق عرض البقاء فيه. والاعراض جميعها عندهم لا تبقى زمانين (كما سنرى في المقدمة السادسة). فاذا خلق الله الجوهر خلق فيه عرضاً ما، إلا ان هذا العرض ينعدم لحينه فيخلق الله في ذلك الجوهر عرضاً آخر من نوعه فينعدم ذلك العرض ايضاً وهكذا دواليك. وبانعدام عرض البقاء يكون انعدام الجوهر الذي قام فيه ذلك العرض، لذلك لم يحتج اعدام العالم — عند هذا الفريق — الى فعل الهيّ خاص اذ يكفي عندهم ان يكفّ الله عن خلق الاعراض التي تحلّ في الجوهر حتى ينعدم ذلك الجوهر[4]. اما الذين

١) قابل أصول الدين ص٢٥ ومقالات ٣٠٨ وكتاب المسائل ص ٣

٢) راجع اصول الدين ص ٤٠، حيث ينسب البغدادي هذا القول للأشعري.

٣) تلزم هذه النتيجة: اي استحالة بقاء الجواهر وضرورة خلق الله استمراراً عن قول الأشعرية عامّة ان بقاء الجواهر يكون بحدوث عرض البقاء فيها — اصول الدين ٤٢ و٥٦ — وكون الاعراض بدورها يستحيل بقاؤها (ص ٥١ و ٨٧): «ذهب شيخنا ابو الحسن الأشعري الى استحالة بقاء الاجسام من الألوان والأكوان والطعوم والروائح. وقال لا بدّ ان يكون في كل جوهر لون وكون وطعم الخ... او ضدها. واذا وجد في حالتين فلا بدّ من وجود بقاء فيه في كل حال بعد حال حدوثه» — ص ٥٦

قابل الغزالي: التهافت ص ٨٨ «الفرقة الثالثة الأشعرية: اذ قالوا... اما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنّها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يخلق الله البقاء انعدمت الجواهر بعدم المبقي».

٤) حول استحالة بقاء الاعراض وهو قول جمهور الأشعرية، راجع التمهيد ٤٣ واصول الدين ٥٠-٥١ والمقالات ٣٥٨ - وسنعود الى هذه القضية بعدُ.

قالوا ببقاء بعض الأعراض واستحالة بقاء بعضها الآخر فانهم زعموا ان الله اذا أراد افساد العالم خلق عرض الفناء لا في محل فانعدم العالم كله[1].

ولا يختلف مفهوم الزمان عند المتكلمين عن مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ فكلاهما يتصفان بصفة « الذرية » العامة . فان المتكلمين – كما يروي ابن ميمون – لما نظروا الى قول ارسطو في « السماع »[2] ان الزمان والمسافة والحركة « متكافية في الوجود »: اي ان نسبة بعضها الى بعض نسبة واحدة – علموا أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ يقتضي القول بانقسام الزمان ايضاً الى آنات لا تقبل القسمة هي بمثابة اجزاء الزمان التي لا تتجزأ[3] . ولذلك كانت الحركة عندهم عبارة عن انتقال جوهر فرد من موضع ما الى موضع آخر يليه، ولما كان المكان غير متصل شأن الزمان فانهم قالوا انه ليس ثمّت حركة اسرع من حركة اخرى . فاذا قطع متحركان مسافتين مختلفتين في زمان واحد فليست علّة ذلك ان حركة احدهما أسرع من حركة الآخر بل ان الحركة البطيئة قد تخللتها سكنات اقلّ من الحركة السريعة ، في زعمهم . فاذا عورضوا بالسهم المنطلق من القوس وبالرحى التي تدور دورة كاملة ، فيكون الجزء الذي في محيطها

١) الدلالة – المقدمة السادسة (ص قط الظهر). قابل اصول الدين ص ٦٧ ، حيث ينسب البغدادي هذا القول الى الجبائي وابنه ابي هاشم . اما قول الأشعري واصحابه كالباقلاني، فيتفق مع ما يرويه ابن ميمون عن الفريق الاول ، لانهم قالوا : « أن الله اذا اراد فناء جسم لم يخلق البقاء فيه » . « أو قطع عنه الاكوان والألوان (وهي الاعراض التي لا ينفك عنها الجسم) فانعدم الجسم ذلك » . وينتقد البغدادي في الموضع نفسه قول الفلاني من الأشاعرة بأن الله يفني الجسم بأن يخلق فيه عرض الفناء . راجع ايضاً – مقالات ٣٦٦:٢

٢) اي « السماع الطبيعي »– راجع « الطبيعة » : *Physique* – الكتاب ٦، ٢١٩، سطر ١ الخ ر ٢١١، سطر ١٣ و ١٤ . والكتاب ٦، ٢٣٣، سطر ١٢ الخ.

٣) قابل كتاب الاربعين لفخرالدين الرازي ص ٢٥٥ حيث يثبت « أن الزمان مركب من آنات متتالية » . وهو يبني حجته على كون الجسم مركباً من اجزاء لا تقبل القسمة على التكافؤ بين الحركة والمسافة والزمان – كما يقول ابن ميمون . فالحجة الأولى تقوم على كون الحركة مركبة من امور متتالية لا تقبل القسمة . « والحجة الثانية على أن الزمان مركب من آنات متتالية » (ص ٢٥٤–٢٥٥) وعلى امتناع « كون المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية »–ص ٢٥٩. قابل ايضاً : المباحث المشرقية ، حيدر أباد ، ١٣٤٣ه. ج ٢ ص ٢٧–٢٨

قد تقطع مسافة الدائرة الكبيرة في الزمان عينه الذي تقطع فيه الجزء القريب من مركز الدائرة ، والبديهة تثبت ان حركة الجزء الاوّل اسرع من حركة الجزء الثاني ، فكيف يقال ان ذلك الجزء تخلّلت حركته سكنات اكثر من هذا ، وجسم الرحى واحد متصل ؟ — كان جوابهم : بل الرحى تتفكّك اجزاؤها عند الدوران فتكون السكنات التي تخلّلت الجزء الأول اقلّ من السكنات التي تخلّلت الجزء الثاني[1] ولا اعتبار بشهادة الحسّ لأن الحواسّ يفوتها ادراك الكثير من دقائق المحسوسات .

ولاجل تأويل ظاهرة الحركة هذه عمد المتكلمون الى مفهوم الخلاء . فانهم وضعوا انه من خواصّ الأجسام انها لا تتداخل[2] وان الحركة شرط في اجتماع

١) حول قول المتكلمين أن حركة البطيء تتخللها سكنات اكثر من حركة السريع — راجع ابن حزم ، الفصل ٥ ص ١٠٧ والمقامات ٢٣١ : «وقال اكثر اهل الكلام ان الجسم قد يسكن بعضه واكثر متحرك وان للفرس في حال سيره وقفات خفية وفي شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها ولهذا كان أحد الفرسين ابطأ من صاحبه» .

حول تفكك الرحى قابل كتاب الاربعين ص ٢٦٣ = الحجة السابعة (للفلاسفة على المتكلمين) :

« اذا تحركت المنطقة (عند استدارة الفلك استدارة منطقية) جزءا فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ان تحرّكت ايضاً جزءا لزم ان يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساوياً لمقدار (لعلّه مدار) المنطقة . هذا خلف . وإن لم تتحرّك البتّة فحينئذ يلزم وقوع التفكّك في اجزاء الفلك وذلك باطل . . . فلم يبقَ إلا ان يقال : مهما تحرّكت المنطقة جزءا تحرّكت تلك الدائرة الصغيرة اقلّ من جزء وهو المطلوب (عند الفلاسفة) وهذا الكلام قد يفرضونه في حركة الرحى ويُلزَمون عليه تفكّك اجزاء الرحى والمتكلمون يلتزمون ويقولون انه سبحانه وتعالى فاعل مختار . فهو يفكّك اجزاء الرحى حال استدارتها ثم يعيد التأليف والتركيب اليها حال وقوفها» . وايضاً كتاب المسائل ص ٤٥ « لأنا لا نقول في اجزاء القطب (قطب الرحى) كما هي انها بجموعها تسكن حال حركة القطب بل نقول في هذه الاجزاء ما يتحرك وفيها ما يسكن ، وكذلك حال اجزاء القطب » .

٢) يروي الأشعري ان « أهل الصلاة وأهل النظر » جميعاً يقولون باستحالة المداخلة ومنهم المتزليان أبو الهذيل ، وضرار بن عمرو ، فقد اجاز الأوّل مداخلة الاعراض دون الاجسام بعضها بعضاً واحال الثاني المداخلة في الاعراض وفي الاجسام — خالفهم في ذلك النظّام — مقالات ص ٣٢٧ — ٣٢٨ — واصحاب هشّام ابن الحكم من « الروافض » — ص ٦٠ . قابل ايضاً الفصل جزء ٥ ص ٦٠-٦١

« الافراد » وافتراقها ، أي في كونها وفسادها . لذلك استحالت الحركة إلا بوضع الخلاء وهو من اركان النظام الكلامي التي انشقوا فيها على ارسطو واصحابه[1].

ولعلّ اغرب مظاهر هذا النظام — لاسيّما من جهة النقد الرواقي الذي سنعرض له — قولهم بالاعراض وخواصها . ويدور على هذه القضية قسم كبير من تلخيص ابن ميمون « للكلام »، فالمقدّمات الرابعة حتى التاسعة تتّصل بها . فاذا كانت الجواهر (او الاجزاء التي لا تتجزأ) الركن الأوّل لنظام المتكلمين فالاعراض هي الركن الثاني ، وهم يعرّفونها — كما يروي ابن ميمون — بقولهم انها : « معاني زائدة على معنى الجوهر »[2] لا ينفك الجسم من احدها أو من ضدّها[3]. فان كلّ جوهر إن لم يكن فيه عرض الحياة فلا بدّ ان يكون فيه

١) راجع النيسابوري ، كتاب المسائل ص ٢٤ الخ. وحججه في اثبات الخلاء ، وتلخيص حجج الاسلاميين في اثبات الخلاء وردّ الفلاسفة عليها في كتاب الاربعين ص ٢٧٠–٢٧٥ . كذلك حول ابطال الخلاء راجع ابن حزم في الردّ على اقوال محمد بن زكريا الرّازي الطبيب (توفّي ٩٣٠ تقريباً) في الخلاء — الفصل ج ١ ص ٣٥ وما يلي .

٢) ان الاجسام مؤلّفة من الجواهر والاعراض — حسب قول عامّة المتكلّمين لاسيّما الأشاعرة — راجع اصول الدين ص ٣٢ والتمهيد ٤٤ والارشاد ١٠ . ويعرّف البغدادي الاعراض بقوله : « هي الصفات القائمة في الجوهر » والجويني بقوله : « العرض هو المعنى القائم بالجوهر» — ارشاد ، باريس ١٩٣٨ — الصفحة المذكورة . حول استحالة تعرّي الاجسام من الاعراض على مذهب الأشعري — راجع ص ٥٦ من اصول الدين . ويشير البغدادي هنا إلى قول النظّام (واتباعه من القدريّة) — اي المعتزلة — ان الجوهر يجوز تعريه من الاعراض إلا اللون ، وقول ابي هاشم ان الجوهر يتعرى من جميع الاعراض في حال حدوثه إلا الكون . اما القائلون بإمكان تعرّي الجوهر من الاعراض جملة فهو يذكر منهم الصالحي واتباعه من المعتزلة (ص ٥٦-٧) — ايضاً مقالات ص ٣١٠–٣١٣ ، ويعد الاشعري ابا الهذيل والجبائي وعبّاداً بين القائلين بالاستحالة وصالح قبة والصالحي بين القائلين بالامكان — وايضاً ص ٣٠٧ و ٥٧٠ ، والارشاد ص ١٤ . ومن الذين نفوا الجواهر والاعراض معاً هشام بن الحكم والاصمّ ، (مقالات ص ٣٤٣–٣٤٤) ، والجواهر والاعراض جميعاً سوى الحركة النظّام — الملل والنحل ص ٢٨ واصول الدين ٤٦ والفصل ٥ ص ٦٦ . ومن الذين نفوا القول بالجواهر وزعموا « أن الجسم اعراض وحسب الفت وجمعت فصارت جسماً يحتمل الاعراض الأخرى » — ضرار بن عمرو ، — المقالات ٣٠٥ .

٣) راجع خاصة الارشاد ص ١٣ : الاصل الثالث الذي يدور على تبيين « . . . استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض وعن جميع اضداده إن كانت له اضداد وإن كان له ضدّ واحد لم يخل الجوهر عن احد الضدّين » — واختلاف الاقوال في ذلك . وكذلك المراجع السابقة .

عرض الموت ، واذا كان فيه عرض الحياة فلا بدّ فيه من اجناس أخرى من الاعراض لاحقة بها : كالعلم او الجهل والارادة او ضدّها وهكذا. ويلخص ابن ميمون هذه القضية الاخيرة بقوله : « وبالجملة كل ما يوجد للحيّ فلا بدّ منه » (المقدمة الرابعة). وهو يُشير في هذه العبارة المقتضبة ، ولا ريب ، الى بند هامّ من بنود نظرية الاعراض عند المتكلمين ثارت حولها مناقشات طويلة بين المدارس الكلاميّة المختلفة ، كما يروي صاحب « مقالات الاسلاميين »[1]. ويدعو الغزالي هذه العلاقة الضرورية بين الاعراض التي يستلزم وجود احدها وجود سلسلة من الاعراض الأخرى « تقدم الشروط على المشروط ». فهو يميّز بين انواع ثلاثة من « التقارن » بين حدّين بينهما ارتباط ما .

الأوّل : ما يدعوه « بالعلاقة المتكافئة » — كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت — وهذه العلاقة تستوجب الضرورة .

الثاني : وهو ما يعنينا في هذا البحث — العلاقة بين شيئين ليس ارتباطها على وجه التكافي: « . . . لكن لاحدهما رتبة التقدّم كالشرط مع المشروط. ومعلوم انه يلزم عدم الشرط[2] . . . فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته — كما يكتب الغزالي — مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة . ويُعبّر عن هذا بالشرط » — إلّا أن العلاقة بينهما ليست علاقة سببيّة — رغم كونها علاقة ضرورية . لانه « ليس وجود الشيء به (اي بالشرط) بل عنه ومعه ».

١) صفحة ٣٠٩ الخ و ٥٦٨ الخ .

٢) هكذا في الاصل — طبعة مصر (لا تاريخ) ص ١٠٠ ولعلّه سقط منه . . . « عدم المشروط » راجع ايضاً — ص ٤٦ من المرجع المذكور الاقتصاد في الاعتقاد — والاحياء جزء ٤ ص ٢٣٠ . ويقرّ ذلك البغدادي في اصول الدين ١٠٥ ، وهو يشير الى انكار الصالحي من المعتزلة لهذه العلاقة الضرورية «بين الحياة والعلم والقدرة» بشيء من الاستهجان لأن قول ذلك يؤدي الى استحالة التدليل على «ان الصانع حيّ » لانّه « . . . اذا صح لنا ان الصانع عالم قادر مريد والحياة شرط في هذه الصفات عندنا صحّ لنا الاستدلال بذلك على كونه حيّاً . . . » — راجع ايضاً ص ٧٨—٧٩ وينسب ابن رشد مثل هذا الغلوّ في الرأي الى ابي المعالي (الجويني) في التهافت طبعة بيروت ١٩٣٠ ، ص ٥٤٣ ، ولعلّه يشير الى قول الجويني في امكان تكليف «الجمع بين الضدين» — كما في الارشاد ص ١٢٩ .

الثالث : العلاقة بين العلّة والمعلول وهي لا تستوجب الضرورة ما لم ترتفع جميع العلل المؤدّية لوقوع المعلول . وليست تلك حالُ عامّةِ ما يدخل في باب المعلولات المشاهدة — كالعلاقة بين حز الرقبة والموت مثلاً «... لان للموت عللاً من امراض واسباب باطنة سوى الحزّ عند القائلين بالعلل »[1] وهكذا .

ولا يتطرّق ابن ميمون الى ذكر الخلاف الذي ثار حول هذه القضية بين المتكلّمين ، بل يكتفي بتلك الاشارة العابرة اليها . إلّا انّه من المتّع ان نلاحظ ان موقف الغزالي الذي ألمعنا اليه يمثّل الحلّ الوسط بين عدد من الاقوال المتطرفة المنسوبة الى المتكلّمين . فان « ابا الحسين الصالحي » الذي مرّ ذكره بلغ من الغلوّ في هذا الميدان شوطاً بعيداً . ويروي الاشعري في المقالات ان اصحاب « ابي الحسين الصالحي » قالوا بجواز حلول ايّ كان من الاعراض في الجوهر الواحد دون هذا التسلسل الشرطي الذي افترضه عامّة المتكلّمين . فأجازوا — مثلاً — حلول القدرة والعلم والسمع والبصر في الجسم مع الموت ، ومنعوا حلول الحياة والموت بالجوهر معاً لأنّهم قالوا إن الحياة تضادّ الموت ولا تضادّ القدرةُ او العلم الموت . وكذلك زعموا ان الادراك جائز مع العمى ومنعوا قيام البصر والعمى معاً ، لانّ العمى يضادّ البصر عندهم ولا يضادّ الادراك[2] . ومعنى ذلك انّهم نفوا جميع ضروب الارتباط الضروري بين الاشياء في عالم الوجود واقرّوها في عالم النظر وحسب — اي في عالم التلازم الضروري بين الحدود المنطقية (les termes) فقط — كلّ ذلك حرصاً على اقرار قدرة الله على كل شيء لا يستلزم الخرق « لمبدأ عدم التناقض »[3] .

ولم يسبق الصالحي في هذا الميدان إلا متكلّم آخر هو « صالح قُبّة » — وكلا هذين المتكلّمين الغريبين يكادان يكونان اسمين وحسب ، لقلّة ما

---

١) الاقتصاد ص ١٠٠

٢) مقالات ص ٣١٠ . واضح من قولهم هذا انهم لم يعنوا بالادراك — الادراك الحسّي بل نوعاً من الادراك المجرّد .

٣) راجع مقالات ص ٣١٠ حيث يكتب الأشعري في معرض رواية اقوال الصالحي واصحابه : « وأحالوا ان يجمع الله بين المتضادّات » .

وصلنا من اقوالهما . إلّا انّه واضح من رواية الاشعري ان صالحاً هذا يكاد لا يقيم لمبدأ عدم التناقض نفسه ادنى وزن. فهو يمثل بحق الطور المنطقي الاخير في النظام الكلامي . ولما كان ينطلق من مفهوم قدرة الله المطلقة — شيمة عامة المتكلمين حتى المعتزلة منهم — فلم يرَ في القول بقدرة الله على خلق العلم مع الموت والادراك مع العمى غضاضة قط ، شأن الصالحي . بل انّه ذهب الى ابعد من ذلك فجوّز ان « يجامع الحجر الثقيل الجوّ الرقيق الف عام » فلا يخلق الله فيه هبوطاً وان تجتمع النار والحطب فلا يخلق الله احتراقاً فيه، وجوّز ان يُحرق الله الانسان بالنار فلا يشعر بألم الاحتراق بل يخلق الله فيه اللذة وكذلك جوّز ان يرفع الله ثقل السموات والارض حتى تصبح اخفّ من ريشة — كما يروي الاشعري[1]. وهو يختم حديث هذا المفكّر الغريب بذكر حادثة طريفة جرت له ادّت الى تلقيبه « بصالح قُبّة » . فانه سئل مرّة ، بناء على اقواله السابقة: « ما تنكر ان تكون في هذا الوقت بمكّة جالساً في قبّة قد ضُربت عليك وانت لا تعلم ذلك لأنّ الله سبحانه لم يخلق فيك العلم به — وانت صحيح غير مأوف ؟ قال : لا أنكر . فلُقّب بقبّة » . وقيل له مرّة في امر الرؤيا : اذا كنت بالبصرة فرأيت كأنك بالصين ، فأين تكون ، فأجاب : « . . . أكون في الصين اذا رأيتُ اني في الصين ، فقيل له : فلو ربطت رجلك برجل انسان بالعراق فرأيتَ كأنك في الصين ؟ فقال : اكون في الصين وان كانت رجلي مربوطة برجل الانسان الذي في العراق »[2].

ولا شكّ أنّ موقف « صالح قبّة » هذا موقف متطرّف لا يصحّ ان يعتبر نموذجاً لموقف المتكلمين العامّ من هذه القضيّة. فابن ميمون يُشير في « المقدّمة العاشرة »[3] الى ان المتكلمين مجمعون ان اجتماع الضدّين في محلّ واحد في آن واحد محال وأن كون الجوهر لا عرض فيه اصلاً والعرض لا في محلّ (في قول

١) مقالات ص ٤٠٦ – وقد جوّز الصالحي واصحابه مثل ذلك – راجع ص ٢١٠-٢١١

٢) المقالات ص ٤٠٧ – راجع ص ٤٢٣ حول قوله في الرؤيا – حيث يروي الاشعري انّه قال: « الرؤيا حقّ وما يراه النائم في نومه صحيح . . . فاذا رأى الانسان في المنام كأنّه بافريقية وهو ببغداد فقد اخترعه الله سبحانه بافريقية في ذلك الوقت ».

٣) الدلالة صفحة ٦٥

بعضهم) محال ايضاً . وكذلك انقلاب الجوهر عرضاً والعرض جوهراً ودخول جسم في جسم آخر ممتنع عقلا — عندهم . والأشعري تقتضي الأولى في رواية آرا. أوائل المتكلمين يؤيد هذا القول جملةً وتفصيلاً[1] .

ومن خواصّ الاعراض — بحسب قول المتكلمين — انها اذا حلّت في الاجسام فهي لا تقوم في جملة الجواهر التي يتألف منها الجسم ، بل هي تقوم في كل جوهر فرد من تلك الجواهر . وبحسب هذا الوضع — كما يقول ابن ميمون في « المقدمة الخامسة » — لا يكون بياض الثلج مثلاً صفة خاصة بقطعة من الثلج يُسنَد اليها البياض ، بل انّ عرض البياض يحلّ في كل جوهر من جواهر الثلج . وكذلك عرض الحياة لا يقوم في الكائن الحيّ بل هو يقوم في كل جزء من اجزاء الكائن الحي[2] وهكذا. وهذه الاعراض بجملتها لا تبقى

١) حول انكار « قلب الاعراض اجساماً والاجسام اعراضاً » — راجع المقالات ٣٧٠ و٥٦٧ حيث يستثني الأشعري قول حفص الفرد وغيره . . « من الذين شذوا عن عامة المتكلمين في قولهم بامكان القلب . حول انكار وجود جوهر لا عرض منه باستثناء الصالحي ص ٣٠٧ و ٣١٠ . وصالح قبّة ص ٥٧٠ . حول انكار الصالحي نفسه لما بقي « اعراض لا في مكان » — ص ٣١١ . وجوّز الجبائي وابنه (ابو هاشم) — كما رأينا — خلق عرض الفناء لا في محلّ ، اصول الدين ٧٧ . كما جوّز ابو الهذيل أن من كلام الله (اي قوله كنْ) ما لا يحتاج الى محل — وهو عرض عنده ، الفرق ١٠٨ .

حول انكار « عامة اهل الصلاة » للمداخلة : « اي ان يكون حيّز احد الجسمين حيّز الآخر وأن يكون احد الشيئين في الآخر » — باستثناء النظام — راجع المقالات ٣٢٧ . راجع ايضاً حول استحالة قلب الجواهر اعراضاً والعكس ، التهافت ص ٣٢٤-٥

٢) دلالة ص قح" — قابل قول البغدادي في ذكر فضائح ابي الهذيل — من فضائحه « انه اجاز حركة الجسم الكثير الاجزاء بحركة تحلّ في بعض اجزائه . . . وقال سائر المتكلمين ان الجزء الذي قامت به الحركة هو المتحرّك دون غيره . . وان تحرّكت الجملة كان في كل جزء منها حركة ، كما لو اسودّت الجملة كان في كل جزء منها سواد » — الفرق ص ١١٢ ، والمقالات ص ٣١١ . راجع ايضاً كتاب المسائل ٦ و ٧ . « لانها (اي الجواهر) قد اشتركت في كونها جواهر . وقد اشتركت في التحيّز عند الوجود وفي انها اذا حصلت موجودة متحيّزة فكلّ واحد منها يحتمل من الاعراض ما يحتمل سائرها » . وايضاً الفصل ٥ ، ص ٦٩ : « وقالوا انه (اي الجوهر) لا يتحرّك وله مكان وانه قائم بنفسه يحل من كل عرض عرضاً واحداً فقط كاللون والطعم والرائحة والجنّة » .

زمانين[1]. فان الله يخلق الجوهر ويخلق فيه عرضاً ما ، فيفني هذا العرض لحينه فيخلق الله عرضاً آخر من نوعه في ذلك الجوهر فيفنى هذا بدوره وهكذا طالما يريد الله بقاء نوع ذلك العرض. فان أراد الله ان يخلق نوعاً آخر من الاعراض في ذلك الجوهر خلق ، وان كف عن الخلق عدم ذلك الجوهر على رأي اكثر المتكلمين[2]. كل ذلك رغبة منهم في سلب « الطبيعة » عن الاشياء. واسناد القدرة المباشرة على خلق الاعراض الى الله وحده « دون واسطة طبيعة ودون شيء آخر »[3] — كما يلاحظ ابن ميمون . وهكذا كانت الصيرورة عندهم عبارة عن كف الله عن خلق سلسلة من الاعراض وابتدائه سلسلة أخرى . فلم يكن غريباً اذن ان يخطئوا شهادة الحس الذي يدل على ان انصباغ الثوب — مثلاً — هو نتيجة للتقريب بين الصباغ وبين الثوب. فانهم زعموا أن احمرار الثوب ليس نتيجة لفعل الصباغ قطّ ، لان ذلك يفترض ان اللون الاحمر قد تعدى محله[4] — اي انتقل من الصباغ الى الثوب — وأن للجسم فعلاً ما يخصه

١) راجع الشهيد ص ٤٣ حيث يعرف الباقلاني الاعراض بقوله « هي التي لا يصح بقاؤها . . . وتبطل ثاني حالتي وجودها . . . » ويحتج على ذلك بالقرآن سورة ٦٧/٨ و ٣٦/٤٦ ؛ كالأشعري نفسه — مقالات ٢٧٠

٢) يروي ابن ميمون ان بعض المتكلمين من المعتزلة : « قال ببقاء بعض الاعراض واستحالة بقاء بعضها — الدلالة قط . وذلك قول ابي الهذيل وبشر بن المعتمر والنظام والجبائي وابنه ابو هاشم وضرار والنجار من المعتزلة في ما يرويه البغدادي — اصول الدين ٥٠ و ٥١. راجع ايضاً المقالات ٣٥٨ و ٣٥٩ ومن الاعراض التي لا تبقى بحسب قول هؤلاء الارادة والحركة. اما اللون والطعم والرائحة والتأليف والعلم والحياة والقدرة فهي من الاعراض الباقية ، اصول الدين ص ٥٠. ومن الذين يقسمون الاعراض الى ما لا يزول (كالطول والعرض) وما يزول بانفساد حامله . . . » (كاللون) وما يزول دفعة » (كالحركة) ابن حزم — راجع الفصل ٥ ص ١٠٧. اما جمهور الأشعرية فقد قالوا باستحالة بقاء الاعراض. والبغدادي يربط استحالة بقاء الاعراض بكون البقاء نفسه عرضاً — كما مر — راجع الاصول — المرجع السابق وص ٤٢

٣) الدلالة قط . قارن حول انكار الأشعرية « للطبائع » الشهيد ٥٦ الخ . والارشاد ١٣٣-١٣٥ والفصل ٥ ص ١٤

٤) الدلالة : قي . قابل البغدادي — اصول ص ٣٨ : « التركيب انما يصح في الجواهر والأجسام والاعراض لا يصح فيها تركيب ولا مماسة ولا انتقال من مكان الى مكان » والمباحث المشرقية ج ١ ص ١٥٢ .

– وكلّ ذلك ممتنع، لأن الجسم « لا فعل له اصلًا وانّما الفاعل الاخير الله »[1]. فانصباغ اللّون اذن هو من فعل الله الذي يخلق في الثوب عرض الحمرة فيزول هذا العرض حينه فيخلق الله في الثوب حمرة أخرى – وهكذا دواليك طالما شاء. ولو اراد لخلق في الثوب صفرة او سوادًا إلّا أنّه تعالى اجرى العادة ان لا يُحدث السواد في الثوب إلا عند مقارنة الصباغ الاسود وأن لا يخلق في الثوب صفرة او حمرة بعد ذهاب السواد بل سوادًا مثله[2].

ولم يكتفِ المتكلّمون، كما يروي ابن ميمون ينفي الفاعلية عن الاجسام الجامدة بل تعدّوا ذلك الى نفي الفاعليّة عن البشر ايضاً. فزعموا أن تحريك الكاتب للقلم – مثلًا – هو في الحقيقة من فعل الله الذي يخلق عند تحرّك القلم اربعة اعراض متتابعة ليس بين واحدها والآخر « ارتباط سببيّ » قطعاً « وانّما هي متقارنة في الوجود وحسب »[3]. وهذه الاعراض هي الارادة والقدرة والحركة

١) يلاحظ ان ميمون، المرجع السابق، ان ذلك رأي جمهورهم « وان بعضهم قال بالسببيّة فاستثنوه ». والاشارة هنا الى المعتزلة الذين قالوا «بالتولّد» الذي يتضمّن الاقرار بتلازم الاسباب الطبيعية، كما يلاحظ الغزالي التهافت ص ٢٧٧. راجع دحض الاشعرية لهذا القول في الارشاد ١٣١ – ١٣٤، اصول الدين ١٣٧ – ١٣٩ والاقتصاد ١٠٠ وايضاً ردّ الظاهري ابن حزم على المعتزلة فصل ٥ ص ٥٩–٦٠. حول اقوال المتكلّمين في «التولّد» راجع المقالات ٤٠٠–٤١٦، وحول اقوالهم في «العلل» ٢٨٩–٢٩١. اما دحض السببيّة الرئيسي فهو دحض الغزالي في التهافت مسألة ١٧ ص ٢٧٧–٢٩٦.

٢) الدلالة قط". قابل ما يقوله ابن حزم في الردّ على اصحاب هذا القول: فصل ٥ ص ١٠٧: « ولا عجب اعجب من ممن قال أن بياض الثلج وسواد النار وخضرة البقل ليس شيء منها الذي كان آنفاً بل يفنى في كل حين ويستحيل الف الف بياض واكثر والف الف خضرة». راجع كذلك ص ٦٣ حيث يروي ابن حزم: « وذهب الباقلاني وسائر الأشعرية الى انه ليس في النار حرّ ولا في الثلج برد ولا في الزيتون زيت الخ . . . وما وجدنا لهم في ذلك حجة غير دعواهم ان الله تعالى خلق كل حرّ نجده في النار عند مسّنا اياها وكذلك خلق البرد في الثلج عند مسّنا اياه ». وايضاً ص ١٤. والاشارة هنا الى انكار الباقلاني « لفعل الطبائع » – كما في التمهيد ص ٥٧–٥٨.

٣) حول هذا « التقارن » او « الاقتران » concomitance – كما يدعوه الغزالي – الذي لا يفترض التأثير او العقل مطلقاً – راجع الاقتصاد ص ١٠٠ وص ٤٥. والتهافت ص ٢٧٢ ٢٧٩ حيث يكتب الغزالي في تأويل الاختراق: « بل نقول: فاعل الاحتراق . . . هو الله . . . اما النار وهي جماد فلا فعل لها. فما الدليل على انها الفاعل وليس له (اي

– يخلقها الله في يد الكاتب – واخيراً فعل التحرك – يخلقه تعالى في القلم فيتحرك[1]. وهذا هو رأي الاشعرية الذين انكروا اسناد الفعل الى « القدرة المخلوقة » وزعموا ان هذه القدرة يقتصر فعلها على « أثر ما به تتعلق تلك القدرة » – خلافاً للمعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الانسان يفعل « بالقدرة المخلوقة »[2]. واحتجوا على رأيهم هذا بقولهم ان القدرة المخلوقة والارادة المخلوقة والفعل المخلوق اعراض جميعها يخلقها الله على التوالي طالما شاء اذ هي لا بقاء لها في ذواتها[3]. ثم إنهم بنوا على ذلك قضية لاهوتية هامة : وهي ان القول بفاعلية الاشياء ضرب من الكفر وانكار لفاعلية الله المطلقة ، لأنّ الايمان الاصيل عندهم هو عبارة عن الاقرار بأن الله هو الفاعل الفرد الذي لا فاعل سواه .

ولا بدّ لنا هنا من الاشارة الى وجاهة هذه الملاحظة التي يثبتها ابن ميمون. فالمتكلمون – كما يقول مؤلفنا – لم يقولوا بنظرية الجواهر والاعراض ولم يدحضوا مبدأ السببية عبثاً . وانما كان غرضهم الأوّل في ذلك هو التوكيد على استقلال الله بالفاعليّة وتفرّده بالقدرة . فالغزالي في مناظرته المشهورة للفلاسفة للخصم) دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدلّ على الحصول عنده ولا تدلّ على الحصول به » قارن قول الباقلاني في التمهيد ص ٥٦ و ٥٨

١) قارن الغزالي : احياء علوم الدين ، مصر ١٣٦٨ هـ. ج ٤ ص ٣٢٠ حيث يكتب الغزالي : « فان قلتَ : فهل تقول ان الارادة ولدت القدرة والقدرة ولّدت الحركة وان كل متأخر حدث من المتقدم . . . فاعلم ان القول بأن بعض ذلك حدث عن بعض جهل بحت سواء عُبّر عنه بالتولّد او بغيره . بل حوالة جميع ذلك على المعنى الذي يعبّر عنه بالقدرة الأزلية » . وحول تسلسل الاطوار الاربعة في الفعل اي : حكم العقل (الاختيار) ، الارادة ، القدرة ، الحركة – راجع ص ٣١٩ . ويلاحظ ان الغزالي يضع طوراً سابقاً للارادة هو الاختيار الذي هو بمثابة المحرّك للارادة – ويدعوه ايضاً « الداعية » .

٢) الدلالة : في " : « وبعض الأشعرية قال : للقدرة المخلوقة في الفعل اثر ما وبها به تتعلّق » . والاشارة هنا الى قول الأشعرية « بالكسب » – راجع الملل ٦٩ ، وغاية الاقدام للشهرستاني ، طبعة لندن ١٩٣١ ص ٥٥ الخ و ٧٣ الخ – حيث يميّز الشهرستاني بين قول الاشعري « الذي لم يثبت . . . للقدرة صلاحيّة اصلاً لا لجهة الوجود ولا لصفة من صفات الوجود » . وقول ابي بكر الباقلاني الذي أقرّ لها الصلاحيّة الثانية راجع في شرح الكسب ، والردّ على المعتزلة : الارشاد ١٠٨ الخ . الاقتصاد ٤٤ الخ . الاحياء ٤ ص ٣١٩-٣٢١ .

٣) حول عرضية القدرة وانها غير باقية حكم جميع الاعراض – راجع الارشاد ١٢٣ والمحصل ٧٣ . وحول عرضية الاستطاعة عند الأشعري – الملل ٦٨

في التهافت يقدم لرده عليهم في معرض نقضه لمبدأ السببيّة بقوله: « فلزم الخوض في هذه المسألة لاثبات المعجزات ولأمر آخر: وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كلّ شيء. »[1] — حتّى كأن القول بقدرة الله على كل شيء يتضمّن ضرورةً سلب الاشياء من قواها الفاعلة. وكذلك يوجه نقده اللاذع نحو المعتزلة — شيعة عامّة الأشاعرة كما مرّ — اقولهم « بالتولّد » الذي يفترض الإقرار بتلازم الأسباب الطبيعيّة[2] والذي يخالف ما اتّفق عليه المسلمون من عجز المخلوق عن الفعل. وهو يعبّر بذلك عن قبوله التامّ للموقف الأشعري العامّ القائم على انكار ايّ ارتباط ضروريّ بين « القدرة الحادثة » (التي تضعها المعتزلة سبباً) و « المقدور » المتولّد عنها واسناد كل ذلك الى « القدرة الازليّة » — كما رأينا —[3] فان متكلّمي الأشعرية عامّة، حرصاً على صيانة قدرة الله المطلقة — لا يُقرّون بين « القدرة الحادثة » و « المقدور » إلّا علاقة عرضيّة

١) التهافت ص ٢٧٦. قابل ما يقوله الجويني في الردّ على « المعتزلة ومن تابعهم من اهل الاهواء » — في الارشاد ص ١٠٦: « اتّفق سلف الامة قبل ظهور البدع والاهواء واضطراب الآراء على ان الخالق للبدع، ربّ العالمين ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو، فهذا هو مذهب اهل الحقّ » — والشهرستاني — نهاية الاقدام ص ٥٤: « مذهب اهل الحقّ من اهل الملل واهل الاسلام ان الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه، فلا موجد ولا خالق إلا هو » — والاشعري — ابانة ص ٩، حيث يناقش الكاتب قول المعتزلة ان الانسان « خالق افعاله ». كذلك تجب الاشارة الى ما يقوله الغزالي في الاحياء ٤ ص ٢١١ وما يتلو. فهو يردّ حقيقة التوحيد وما يلزم عنه من التوكّل الى القول بانفراد الله بالفاعليّة: « والتوكّل (الذي هو باب من ابواب الايمان) يحصل بالتوحيد الثالث (اي: ان يشاهد المؤمن بطريق الكشف الصوفي ان لا انه إلا الله) . . . وحاصله ان ينكشف لك ان لا فاعل الا الله وان كل موجود من خالق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقر، الى غير ذلك مما يتعلق عليه اسم، فالمتفرد بابداعه واختراعه هو الله » ص ٢١٣. وايضاً: مشكاة الانوار، مصر ١٣٦٣ هـ. ص ١١٣-١١٤

٢) التهافت ص ٢٧٧.

٣) راجع الفقرة الواردة آنفاً — تهافت ٢٧٩، والتي ينكر فيها الغزالي تأثير النار ملاحظاً ان المشاهدة لا تدلّ على حصول الاحتراق بها بل معها. قابل ايضاً قول الجويني (استاذ الغزالي) الارشاد، ٢١ « القدرة الحادثة لا تتعلّق الا بقائم بمحلّها وما يقع مباينًا لمحلّ القدرة فلا يكون مقدوراً لها، بل يقع فعلًا للباري تعالى ».

جائزة منشأها العادة . وواضح أن هذه العادة لا تستوجب ضرورة قطّ فاذا أراد الله خرق العادة تلك لم يكن في ذلك حرج ما دام الله قادرًا على كلّ شيء . وهاك كيف يلخص البغدادي – أحد كبار متكلمي الأشعرية – هذه القضية في اصول الدين ، في معرض الردّ على المعتزلة القائلين بالتولّد .

« قال اصحابنا إن جميع ما سمته القَدَرية (اي المعتزلة) متولدًا من فعل الله عز وجل ، ولا يصلح أن يكون الانسان فاعلًا في غير محلّ قدرته لأنّه يجوز أن يمدّ الانسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهابًا . . وأجازوا ايضًا ان يقع سهمه على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه . واجازوا أيضًا ان يجمع الانسان بين النار والحلفاء فلا تحرقها على نقض العادة ، كما أجرى العادة بأن لا يخلق الولد إلّا بعد وَطْءِ الوالدين ولا السمن إلا بعد العلف ، ولو أراد خلقَ ذلك ابتداء لقدر عليه »[1] .

وابن ميمون يُلاحظ في « المقدمة العاشرة » أن قول الأشعرية بهذا الجواز المحض يجرّ الى عدد من النتائج الشنيعة . فاذا صحّت مقدّمتهم هذه كان « كل ما هو متخيّل جائزًا عند العقل »[2] – ولم يكن في كون الأشياء ذواتِ احجام او اشكال معيّنة ضرورةٌ ما وكذلك لم يكن في اختصاصها بقوى او «صور» معينة تتولّد عنها افعالها الخاصة ضرورةٌ ايضًا . فهم يضعون أن الجواهر متماثلة وأن نسبة كل جوهر منها الى كل عرض نسبة واحدة ، فلم يكن هذا الجوهر اذن اولى بهذا العرض من ذلك . وهو يختم قوله بهذه السخرية اللاذعة : « بل لم يكن الانسان أولى ان يعقل من الحَنفس »[3] .

ولا يسعنا تجاوز حديث الأعراض دون الاشارة الى ما يرويه ابن ميمون

---

١) اصول – ص ١٢٨ . قابل هذه الفقرة بما يقوله الغزالي حول خرق العادة – ضافت ص ٢٨٥–٧ ، وحول امكان حصول الولادة ، ابتداء ص ٢٨٨ .

٢) الدلالة قيب" . ويزيد ابن ميمون (ص قيد") غلط المتكلمين في « التجويز » هذا لخلطهم بين العقل والخيال وزعمهم ان ما يجوّزه الخيال يجوّزه العقل .

٣) المرجع نفسه حول تماثل الجواهر (اي كونها جنسًا واحدًا بخلاف الاعراض) راجع المقالات ٣٠٨ واصول الدين ٣٥ والمسائل ٢ الخ . وحول اختلاف خواصّ الاشياء باختلاف الاعراض التي تحلّ فيها – راجع الفرق ٢١٦ خاصّة .

من اقوال المتكلمين في الحياة والنفس فهو يروي ان الحياة والحس والعقل والعلم جميعها اعراض عندهم تحل في كل جزء من اجزاء الجسم الحي[١]. اما في النفس فهو يروي ان بينهم خلافا فيما إلا أن قولهم الغالب هو انها « عرض موجود في جوهر فرد من جملة الجواهر التي تركب منها الانسان ». ومع ذلك فمنهم من يقول إن النفس جسم مركب من جواهر لطيفة تحل فيها الأعراض الخاصة بالنفس وأن تلك الجواهر مخالطة لجواهر البدن الأخرى. كذلك العقل هم مجمعون على انه « عرض في جوهر فرد من الجملة العاقلة ». بينما اختلفوا في العلم: أهو عرض حال في كل جوهر ام في جوهر واحد من المجموع الذي يتألف منه الكائن العاقل[٢].

١) ينسب الأشعري القول بان الحياة عرض لابي الهذيل – مقالات ٣٢٧، والقول بأن « الحواس الخمس اعراض غير البدن » الى ابي الهذيل ومعمّر من المعتزلة ٣٣٩. وهو يشير الى تمييزهما بين الحواس وبين النفس: « فانها اثبتا النفس عرضاً غيرها وغير البدن » – نفس المرجع – والى تمييز ابي الهذيل « بين الروح والحياة والنفس » ٣٣٤. وتشتمل لائحة الاعراض على مذهب الاشعرية – التي يوردها البغدادي في اصول الدين على الحياة والعلم والايمان والارادة والكلام والجهل ص ٤٠-٤٥. اما حلول هذه الاعراض في كل جزء من اجزاء الجسم الحي فهو يلزم عن قول جمهور المتكلمين بان تلك حال الاعراض جميعها كما مرّ.

٢) راجع الدلالة: قح " – ينسب ابن حزم القول بأن النفس عرض من الاعراض الى جالينوس وابي الهذيل – الفصل ٥ ص ٧٤. ويضيف الأشعري الى اسم ابي الهذيل جعفر بن حرب – مقالات ٣٢٧ ويؤيد ذلك قول ابن رشد ان المتكلمين قالوا بعرضية النفس تهافت ٥٨٨. وابن حزم يزيد « ان سائر اهل الاسلام والملل المقرّة بالمعاد (يذهبون) الى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميّزة معرفة للجسد » – المرجع نفسه. وهو يفرّع المطار، ومعمّر بن عمرو من المعتزلة لقولهما ان النفس جوهر لا جسم ص ٧٤ و ٧٠. حول اختصاص النفس باعراض تحل بها منها الذاكرة والعقل والفضائل والرذائل راجع ص ٧٦ و ٨٠. وذلك هو قول معتنقي المتكلمين (باستثناء معمّر بن عبّاد السلمي والامامية من الشيعة والنزالى وابي القاسم الراغب) حسب رواية فخر الدين الرازي – كتاب الاربعين ٢٦٧. اما العقل فابن حزم يضع « ان لا خلاف بين احد له عقل سليم في انه عرض محمول في النفس. . . » – وهو يحاول اثبات ذلك بالحجة ويردّ على القائلين بأن العقل جوهر قدرة « بالجهال المخاطين من الاوائل » الذين بنوا قولهم على ترجمة اللفظة يونانية تقابل لفظة العقل في العربية – الفصل ٧١ و ٧٢ وهو يشير هنا الى لفظة νοῦς التي تمثل في النظام الافلوطيني القطب الثاني من ثالوثه الفلسفي: ἕν، νοῦς، ψυχή (وبقابلها في العربية: الاول، العقل، النفس).

بهذا ينتهي عرضنا لتلخيص ابن ميمون لبنود الكلام العامة ، وقد حاولنا ان نقتصر فيه على القضايا التي انفرد بها الكلام فيها عن المدرسة الفلسفية الارسطوية العربية والتي هي بمثابة البناء الفلسفي الذي اقاموا عليه اقوالهم اللاهوتية الكبرى . وتدور المقدمتان الحادية عشرة والثانية عشرة على قولهم باستحالة وجود ما لا نهاية له (سواء أكان ذلك بالعرض ام بالفعل ام بالقوة) وعلى قولهم بأن الحواس لا يوثق بها لانه يفوتها الكثير من مدركاتها – اتباعاً لآراء القدماء من السوفسطائيين . ونكتفي بهذه الاشارة العابرة الى مضمون هاتين المقدمتين لانهما لا تمتان الى النقد التوماني الذي سنعرض له إلا بصلة بعيدة .

(للبحث صلة)