



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

ولعلّ علة هذا الاسمال لسيرة التفاعل بين «الكلام» و«السكولاستيك» هي ضالة المعطيات التاريخية للاتصال المباشر بينهما ، بينما تكاد المعطيات الخاصة بالفلسفة الارسطاطاليسية ، في طوريتها العربي واللاتيني ، لا تُحصى . فلهذه الفلسفة بالفعل تاريخ غير منقطع يتدّ من ارسطو نفسه ويمرّ بسلسلة هامة من الشراح اليونان لآثاره كثيوفراسطس ، والاسكندر الاقرويدي ، وثامسطيوس ، ويجوز منها بالوسط العربي في الجليلين التاسع والعاشر ، في الشرق ، ثم في الجليلين اللاحقين في الغرب ( اي الاندلس ) - ويمرّز انتصاره الحاسم في الغرب اللاتيني على يد القديس توما الاكوييني ، ( ١٢٢٥-١٢٧٤ ) .

فليس اذن في استمرار تاريخ الفلسفة المتوسطة واستمرار اهتمام المؤرخين بها ، حتى في يومنا هذا ، ما يثير الدهشة ، لانها تمثل أحد الادوار الكبرى في تاريخ التراث الفلسفي الواحد . أما تاريخ الكلام ، لاسيا في اتصاله المباشر اليه بالسكولاستيك ، فلا يتصف بصفة الشول ذلك . فكان من الطبيعي أن لا يعتني مؤرخو الفلسفة العامة بدراسته مثل عنايتهم بدراسة المدرسة الارسطوية العربية - في طوريتها العربي واللاتيني - واثرها في تاريخ الفكر العام .  
ومهما يكن من ضالة المعطيات التاريخية للاتصال بين «الكلام» و«السكولاستيك» فنحاول ان نبرز في هذه الدراسة بعض الوجوه الهامة لهذا الاتصال - في آثار اعظم مثلي «السكولاستيك» اعني القديس «توما الاكوييني» - ومن المعروف ان القديس توما كتب مؤلفاً هاماً في «الرد على الأمم» هو «الخلاصة الثانية» الموسومة بالـ «Summa contra Gentiles» حوالي سنة ١٢٦٠ ، ليكون بمثابة مختصر للتعاليم المسيحية يعتمده المبشرون 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 إلا لانهم يسلون هاتين السلطتين - اما المسلمون والوثنيون «فهم لا يسلون معنا بسلطة اي كتاب منزل يمكن انقاعهم بها» - كما يقول في

الفصل الثاني من الكتاب الاول<sup>١)</sup> - « فاقضى الرجوع الى العقل الطبيعي » -  
الذي يسم بسلطته كل عاقل . ومن الطبيعي ان نجد القديس توما يتعرض  
لتعاليم المتكلمين من المسلمين في هذا الكتاب ويعود اليها في مواضع اخرى  
من مؤلفاته ، كلما طرق ما يتصل بها من المسائل الفلسفية واللاهوتية -  
كما سئرى .

ولنبدا بعرض بعض نقاط تهيدية قبل ان نعالج نقد القديس توما لأقوال  
المتكلمين . فاذا تراه يدعوهم أولاً ؟ - والجواب انه يدعوهم ، في جميع  
المواضع التي يشير فيها اليهم بالاسم - « المتكلمين في شريعة المغربين » او  
« المشرقين » - ( وفي اللاتينية : « Loquentes in Lege Maurorum » او  
« in Lege Saracenorum »<sup>٢)</sup> .

وهذه اللفظة « Loquentes » ، هي الترجمة الحرفية للمتكلمين ، التي ترد  
مراراً في شروح ابن رشد في الترجمة اللاتينية في المواضع التي يشير فيها ابن  
رشد الى اقوال الأشعرية او « المتكلمين من اهل ملتنا » « Loquentes in  
« lege nostra »<sup>٣)</sup> والتي ترجمت بـ « مدبريم » في الترجمة العبرية لكتاب « موسى بن  
ميون » ( ١١٣٥ - ١٢٠٤ ) : « دلالة الحائرين » او « موري نبوخيم » - وهو  
المصدر الاول الذي استقى منه القديس توما معرفته باقوال المتكلمين ، في ترجمته  
اللاتينية الموسومة بـ ( Doctor Perplexorum ) .

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

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

( ٢ ) انظر مثلاً : Cont. Gent. III - فصل ٦٥ و ٦٩ و ٩٧ و De Potentia  
السؤال ٣ الفصل ٧ - الجواب ( 3 q. 7 - Resp. ) الخ . يضاف الى ذلك مواضع  
عدة بنقد القديس توما فيها المتكلمين دون تحصيلهم بالاسم ، كما سئرى .

( ٣ ) راجع مثلاً : De caelo I ، طبعة Venise ١٥٥٠ ص ١٠٥ و Venise, In Phys. VIII  
١٥٥٢ ص ١٥٥٣ و ١٥٦٣ و ١٦١٥ و Venise ١٥٥٢ In Met. XII - ص ١٤٢٥ و IX  
ص ١٠٩٤ الخ . ( ٤ ) مثل الوجه و ٥ ) الظاهر . راجع في البرية « تفسير ما بد 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 «مقدمات المتكلمين  
العامّة» في القسم الاول من «دلالة الحائرين»<sup>(١)</sup> باقوال كبار علماء الكلام .  
كما نجدها في أقدم كتب «الملل والنحل» وسواها من «كتب الاصول» .  
وأهم كتب الملل واقدمها «مقالات الاسلاميين» للأشعري (المتوفى سنة ١٢٥٠)  
ثم «الفرق بين الفرق» للبخاري (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»  
لفنخر الدين الرازي ، المعاصر لابن ميمون (المتوفى سنة ١٢٠٦) . وأهم «كتب  
الأصول» التي سترجع اليها تكراراً هي «التمهيد» للباقلاني (المتوفى سنة ١٠١٣)  
و«اصول الدين» للبخاري الذي ورد ذكره آنفاً ، 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 الحلفتين  
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 يتم 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 أطراح النظام الارسطوي واقتياس  
هذا النظام الفلسفي التبريد<sup>(٢)</sup> .

(١) نشر س . مونك ( Munk ) ، باريس ١٨٥٦ و ٦١ و ٦٦ - وهذه الطبعة تتضمن  
الأصل العربي مكتوباً بأحرف عبرية وترجمة فرنسية كاملة . راجع ايضاً الترجمة الانكليزية  
من عمل M. Friedländer - لندن ١٩٣٦ . وترقى ترجمة الدلالة الى اللاتينية الى اراثل  
القرن الثالث عشر ( ١٢٢٠ ) . ومترجمها المجهول الهوية لم يتعد 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 Philosophiques المجلد ١ ص ١٧٥ وفي  
Mélanges من ٢٢١ الخ . وما يقوله رينان في Averroës et l'Averroïsme ص ١٠٦-١٠٧ .  
وجيلسون في المقال المذكور آنفاً ص ١٠ ودي فيننس (J. de Finance) في Etre et Agir

## ٢ - ابن ميمون والمتكلمون

سوف نقتصر في عرضنا لتلخيص ابن ميمون لمقدمات الكلام العامة على ما يمت منها بصلة الى النقد التوماني . لان ههنا في هذا البحث هو دراسة الصلة بين الكلام والسكولاستيك والدور الذي لعبه ابن ميمون في الاتصال التاريخي بينهما. لذلك فستجاوز عددًا من القضايا التي يعرض لها ابن ميمون والتي تستحق العناية بحد ذاتها إلا أنها لا تتصل بفرضنا اتصالاً مباشراً - كالتقيد اللادع الذي يوجهه ابن ميهون نحو المتكلمين «من اليونانيين المنتصرين ومن الاسلام»<sup>١</sup> في تدليلهم التزعم على وجود «الصانع» بناءً على مقدمة «حدث العالم» . فهم يزعمون انهم اقاموا الدليل على حدث العالم فصح لهم اذن القول بضرورة الصانع اذ لو «ثبت ان العالم مُحدث ثبت بلا شك ان له صانع (Sic) احده» . ولكن خفي عليهم ان مسألة قدم العالم هذه «لا يوصل اليها ببرهان قطعي» . وان الفلاسفة مختلفون فيها منذ ثلاثة آلاف سنة<sup>٢</sup> . 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 Atomlehre* - من تأليف S. Pines - وطبع برلين ١٩٣٦ . وهو كتاب يراجع فيه المؤلف تطور الذرية في الاسلام ومدى تأثيرها بالذرية الاغريقية والهندية - بكثير من التفصي والسق .

١) راجع الدلالة - فصل ٤ (٧١) - حيث يرد ابن ميمون اقوال المتكلمين المسلمين من اشعرية ومعتزلة الى اقوال النصارى اليونانيين والسرانيين ، في تفهيم لاقوال الفلاسفة وهو يخص منهم بالاسم ابن عدي (توفي ٩٧٤) وبجبي النحوي (توفي ٥٦٨) (J. Philoponus) مؤلف كتاب (*De aeternitate mundi*) في تفهيم اقوال بركاس «Proclus» حول قدم العالم - راجع ما يقوله ابن النديم ، الفهرست ، طبع ليدزغ ١٨٧١ ، المجلد ١ ص ٢٥٤ - ردي بور (De Boer) - تاريخ الفلسفة في الاسلام . لندن ١٩٠٣ ص ١٥٩ - ١٣ الدلالة - صفحة ٥٥ الوجه . يجب ان نلاحظ هنا ان القديس توما يتفق مع ابن ميمون في القول باستحالة البرهنة على حدث العالم ، وكلاهما يدفنان عن اسطورحة القول بأزلية العالم - راجع خاصة «الخلاصة اللاهوتية» - القسم الاول ، المسألة ٢٦ . و«قدرة الله» - المسألة ٣ - فصل ١٤ و ١٧ و«الخلاصة ضد الامم» - الكتاب ٢ فصل ٣١ وما يلي . وينسب النزاع الى التوقف في هذه المسألة الى «جالينوس» . التفاهت ، بيروت ١٩٢٧ - ص ٢٢ ، ومثله فخر الدين الرازي ، كتاب الاربين ، حيدرآباد ١٣٥٣ . ص ١٣ . ويخلص ابن ميمون ادلة المتكلمين «المبدئية» على حدث العالم في الفصل ٧٤ من الدلالة .

الصانع ينبني على مقدمة «جدائية» 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 ميسون ، انهم قالوا : « إن كان العالم محدثًا فشمَّ إله وإن كان قديماً فلا إله »<sup>(١)</sup> - وهكذا يبقى وجود الصانع قضية فرضية - بحسب اقوالهم - لا يمكن التحقق من صحتها .

ويُلخّص ابن ميسون اقوال المتكلمين في الفصل الثالث والسبعين من «دلالة الحائرين» في اثنتي عشرة «مقدمة عامة» هي بمثابة الأسس التي يبني عليها هؤلاء . ادلتهم على وجود الله ووحديته وعلى حدث العالم وفعل الانسان وسواها من القضايا الفلسفية واللاهوتية الكبرى . وتدور المقدمات الثلاث الاولى على القول بالجزء ، الذي لا يتجزأ ويوجد الحلال . وانقسام الزمان الى آفات غير متجزئة ايضاً . وهي تشترك جميعها في انها تقوم على مفهوم الوجود غير المتصل الذي هو محور النظام الكلامي الذري كله . فالمتكلمون يضمون أن العالم مجلته آتفا هو مؤلف من اجزاء فردة لا تقبل التجزئة لدقتها<sup>(٢)</sup> . وهذه الاجزاء بمفردها ليست بذات كذا فاذا اجتمعت كان المجتمع منها ذا «كم» وذلك هو الجسيم<sup>(٣)</sup> .

(١) الدلالة «صر» الظاهر . يدلل الباقلاني في «الشهيد» على ضرورة الصانع كما يلي :  
١ : الموجدات كلها على ضربين : قد لم يزل ومحدث لوجوده اول (ص ٤١) ؛ ٢ : العالم بأسره محدث لانه مؤلف من المواهر والأعراض وكلاهما محدثان ( ص ٤٤ ) ؛ ٣ : نادى : لا بد لهذا العالم المحدث المصور من محدث ومصوره كما انه لا بد للكتابة من كاتب وللصورة من مصورة ( ص ٤٥ ) راجع الشهيد ط . القاهرة ١٩٤٧ . قارن بذلك نقد ابن رشد لهذه «الطريقة الأشعرية» في التذليل على الصانع في الكشف عن مناهج الأدلة ، القاهرة ١٩٣٥ ص ٣٦ . وهذا الدليل يعادل «الدليل الرابع» الذي يورده ابن ميسون في الفصل ٧٤ من الدلالة .  
(٢) يروي البندادي أن «جمهور المسلمين» مجمعون على اثبات الجزء الذي لا يتجزأ إلا النظام ( المتوفى ؟ ٨٤٥ ) - راجع اصول الدين ، استنبول ١٩٣٨ ص ٣٦ ؛ وثله الشهرستاني ، الملل والنحل ، لندن ١٨٤٦ ص ٢٨ وابن حزم ، النيل ، مصر ١٣٣١ هـ . الجزء ٥ ص ١٣

(٣) هذا قول المتزني ابي الهذيل الدلاف ( المتوفى ؟ ٨٤٩ ) - كما يروي الاشعري - مقالات الاسلاميين ، استنبول ١٩٣٠ ص ٣١٤ - وخالفه فيه ابو هاشم ابن الجياني ( المتوفى ٩٣٣ ) - راجع «كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبنداديين ( من المترلة ) لابي رشيد سيد النيسابوري ، لندن ١٩٠٢ ص ٢٨

وهذه الاجزاء كأنها متشابهة متبازلة لا اختلاف فيها<sup>١١</sup> وواجتماعها يكون «الكون» وبقاقتها يكون «الفساد». إلا ان المتكلمين - كما يقول ابن ميسون هنا- لا يستون ذلك فساداً وهم يثبتون اكرائاً اربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون<sup>١٢</sup>. ويختلف قول المتكلمين بالجزء الذي لا يتجزأ - كما يشير ابن ميسون - عن قول «افيقورس» - تلميذ ديمقريبطس ابي المذهب الذري الكلاسيكي - في اعتبار هام: وهو قولهم ان الاجزاء ليست محصورة في الوجود بل يخلقها الله دائماً متى شاء ويعدمها متى شاء<sup>١٣</sup>. اما غلط اعدام الله لهذه الجواهر ففيه - كما يروي ابن ميسون - خلاف بين علماء الكلام. فالكثيرون يرون ان الجوهر لا يمكن ان يبقى زمانين - كما تقدم - كالعرض الذي يكون به بقاءه. 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 بما، إلا ان هذا العرض ينعدم لحينه فيخلق الله في ذلك الجوهر عرضاً آخر من نوعه فينعدم ذلك العرض أيضاً 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 يكتف الله عن خلق الاعراض التي تحمل في الجوهر حتى ينعدم ذلك الجوهر<sup>١٤</sup>. اما الذين

(١) قابل أصول الدين ص ٢٥ ومقالات ٣٠٨ وكتاب المسائل ص ٣

(٢) راجع أصول الدين ص ٤٠، حيث ينسب البندادي هذا القول للأشعري.

(٣) نلزم هذه النتيجة: اي استحالة بقاء الجواهر وضرورة خلق الله استمراراً عن قول الأشعرية عامة ان بقاء الجواهر يكون بحدوث عرض البقاء فيها - أصول الدين ٤٢ و٥٦ - وكون الاعراض بدورها يستحيل بقاءها (ص ٥١ و ٨٢)؛ ذهب شيخنا ابو الحسن الأشعري الى استحالة تدري الاجسام من الألوان والأكوان والظنوم والروائع. وقد لا بد أن يكون في كل جوهر لون وكون وطعم الخ... ار ضدها. واذا وجد في حالتين فلا بد من وجود بقاء فيه في كل حال بعد حال حدوثه - ص ٥٦

قابل النزالي: التهافت ص ٨٨ «الفرقة الثالثة الأشعرية: اذ قالوا... اما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يبق الله البقاء انعدم الجواهر بدم البقي».

(٤) حول استحالة بقاء الاعراض وهو قول جمهور الأشعرية، راجع التهيّد ٤٢ واصول الدين ٥٠-٥١ والمقالات ٢٥٨ - ونعود الى هذه القضية بعد.

قالوا ببقا، بعض الأعراض واستحالة بقاء بعضها الآخر فانهم زعموا ان الله اذا اراد افساد العالم خلق عرض الفناء. لا في محل فاندم العالم كله<sup>١</sup>.

ولا يختلف مفهوم الزمان عند المتكلمين عن مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ فكلاهما يشهدان بصفة « الذرية » العامة . فان المتكلمين - كما يروي ابن ميسون - لما نظروا الى قول أرسطو في « السماع »<sup>٢</sup> 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 آتات لا تقبل القسمة هي بمثابة اجزاء الزمان التي لا تتجزأ<sup>٣</sup> . 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 نمت حركة اسرع من حركة اخرى . فاذا قطع متحركان مسافتين مختلفتين في زمان واحد فليست علّة ذلك ان حركة احدهما اسرع من حركة الآخر بسبل ان الحركة البطيئة قد تحللتها مسكنات اقل من الحركة السريعة ، في زعمهم . فاذا عورضوا بالسهم المنطلق من القوس وبالوحي التي تدور دورة كاملة ، فيكون الجزء الذي في محيطها

(١) الدلالة - المقدمة السادسة ( ص قط الظهر ) . قابل اصول الدين ص ٦٧ ، حيث ينسب البندادي هذا القول الى الجبائي وابنه ابي هاشم - اما قول الأشعري واصحابه كالباقين في، فيشقق مع ما يرويه ابن ميسون عن الفريز الرزل ، لانه قالوا : « أن الله اذا اراد فناء جسم لم يخلق البقاء فيه » . « أو قطع عنه الاكوان والألوان ( وهي الاعراض التي لا ينفك عنها الجسم ) فانضم الجسم ذلك » . وينتقد البندادي في الموضع نفسه قول الفلانسني من الأشاعرة بأن الله يفي الجسم بأن يخلق فيه عرض الفناء . راجع ايضاً - مقالات ٣٦٦: ٧

(٢) اي « السماع الطبيعي » - راجع « الطيعة : Physique - الكتاب ٢١٩٠ - ص ١

الج ٢١١ - ص ١٣ و ١٤ . والكتاب ٢٣٣٦ - ص ١٢ الج ١٢ .

(٣) قابل كتاب الاربعين لفخر الدين الرازي ص ٢٥٥ حيث يثبت « أن الزمان مركب من آتات متتالية » . وهو يبيّن حججه على كون الجسم مركباً من اجزاء لا تقبل القسمة على التكاثر بين الحركة والمسافة والزمان - كما يقول ابن ميسون . فالهجة الأولى تقوم على كون الحركة مركبة من امور متتالية لا تقبل القسمة . « والهجة الثانية على أن الزمان مركب من آتات متتالية » ( ص ٢٥٤-٢٥٥ ) وعلى امتناع « كون المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية » - ص ٢٥٩ . قابل ايضاً : المباحث الشرقية ، حيدر اباد ، ١٣٦٣ .

قد قطع مسافة الدائرة الكبيرة في الزمان عينه الذي قطع فيه الجزء القريب من مركز الدائرة ، والبدئية تثبت ان حركة الجزء الأول اسرع من حركة الجزء الثاني ، فكيف يقال ان ذلك الجزء تحللت حركته سكتات اكثر من هذا ، وجسم الرحى واحد متصل ؟ - كان جوابهم : بل الرحى تفكك اجزاها عند الدوران فتكون السكتات التي تحللت الجزء الأول اقل من السكتات التي تحللت الجزء الثاني<sup>١</sup> ولا اعتبار بشهادة الحس لأن الحواس يفوتها ادراك الكثير من دقائق المحسوسات .

ولاجل تأويل ظاهرة الحركة هذه عند المتكلمين إلى مفهوم الخلافة فانهم وضعوا انه من خواص الأجسام انها لا تتداخل<sup>٢</sup> وان الحركة شرط في اجتماع (١) حول قول المتكلمين أن حركة البنية تتخللها سكتات اكثر من حركة السرج - راجع ابن حزم ، الفصل ٥ ص ١٠٧ والمفاتيح ٢٢١ : «وقال اكثر اهل الكلام ان الجسم قد يسكن بفضه واكثر متحرك وان للفرس في حال سيره وقفات خفية وفي سدة عدوه مع وضع رجله ورفها ولهذا كان أحد القريين ابطأ من صاحبه » .  
حول تفكك الرحى قابل كتاب الاوين ص ٢٦٣ = الحجعة السابعة ( للفلسفة على المتكلمين ) :

« اذا تحركت المنطقة ( عند استدارة الفلك استدارة منطقية ) جزءا فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ان تحركت ايضا جزءا ثم ان يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمدار ( لقطب مدار ) المنطقة . هذا خلف . وان لم تتحرك البنية فيجئذ يلزم وقوع التفكك في اجزاء الفلك وذلك باطل . . . فلم يبق إلا ان يقال : انها تحركت المنطقة جزءا تحركت تلك الدائرة الصغيرة اقل من جزءه وهو المطلوب ( عند الفلاسفة ) وهذا الكلام قد يفرضونه في حركة الرحى ويلزمون عليه تفكك اجزاء الرحى والمتكلمون يقولون انه سبحانه وتعالى فاعل مختار . فهو يفكك اجزاء الرحى حال استدارتها ثم يبني التاليف والتركيب اليها حال وقوفها . وايضا كتاب المسائل ص ٤٥ « لانا لا نقول في اجزاء القطب ( قطب الرحى ) كما هي اخصا بجموعها لكن حال حركة القطب بل نقول في هذه الاجزاء ما يتحرك وفيها ما يسكن ، وكذلك حال اجزاء القطب » .

(٢) بروي الأشرقي ان « أهل الصلاة وأهل النظر » جميعا يقولون باستحالة المداخلة ومنهم المعتزليان أبو الهذيل ، وضراد بن عمرو ، فقد اجاز الأول مداخلة الاعراض دون الاجسام بعضها بعضا واحال الثاني المداخلة في الاعراض وفي الاجسام - خالفهم في ذلك النظام - مقالات ص ٢٢٧ - ٢٢٨ - واصحاب هشام ابن الحكم من « الروافض » -

ص ٦٠ . قابل ايضا الفصل جزء ٥ ص ٦٠-٦١

«الافراد» واقترافها ، أي في كونها وفسادها . لذلك استعالت الحركة إلا  
 بوضع الخلاه وهو من اركان النظام الكلامي التي انشقتوا فيها على ارسطو واصحابه<sup>(١)</sup> .  
 ولعل أغرب مظاهر هذا النظام - لاسيما من جهة النقد الترمائي الذي  
 يتعرض له - قولهم بالاعراض وخواصها . ويدور على هذه القضية قسم كبير  
 من تلخيص ابن ميمون «للكلام»، فالقدمات الرابعة حتى التاسعة تتصل بها .  
 فاذا كانت الجواهر ( او الاجزاء التي لا تنجزاً ) الركن الأول لنظام المتكلمين  
 فالاعراض هي الركن الثاني ، وهم يعرفونها - كما يروي ابن ميمون - بقولهم  
 انها : «معاني زائدة على معنى الجوهر»<sup>(٢)</sup> لا ينفك الجسم من احدها أو من  
 ضدها<sup>(٣)</sup> . فان كل جوهر إن لم يكن فيه عرض الحياة فلا بد ان يكون فيه  
 (١) راجع النيسابوري ، كتاب المسائل ص ٢٤ الخ . وحججه في اثبات الخلاه ،  
 وتلخيص حجج الاسلاميين في اثبات الخلاه ورد الفلاسفة عليها في كتاب الاربعين ص ٢٧٠-  
 ٢٧٥ . كذلك حول ابطال الخلاه راجع ابن حزم في الرد على افوال محمد بن زكريا  
 الرازي الطيب ( توفي ٩٣٠ تقريباً ) في الخلاه - الفصل ج ١ ص ٢٥ وما يلي .  
 (٢) ان الاجسام مؤلفة من الجواهر والاعراض - حسب قول فائمة المتكلمين لاسيما  
 الأشاعرة - راجع اصول الدين ص ٢٢ والسيد ٤٤ والارشاد ١٠ . ويرى البغدادي  
 الاعراض بنوله : « هي الصفات القائمة في الجوهر » والجويني بنوله : « المرض هو معنى  
 الغائم بالجوهر » - ارشاد ، باريس ١٩٣٨ - الصفحة المذكورة . حول استعالة تعري الاجسام  
 من الاعراض على مذهب الأشعري - راجع ص ٥٦ من اصول الدين . ويشير البغدادي  
 هنا إلى قول الكمي ( واتباعه من القدرية ) - اي المعتزلة - ان الجوهر يجوز تعريه من  
 الاعراض إلا انزلن ، وقول ابي هاشم ان الجوهر يتعري من جميع الاعراض في حال حدوثه  
 إلا الكون اما القائلون بإمكان تعري الجوهر من الاعراض جملة فهو يذكر منهم الصالح  
 واتباعه من المعتزلة (ص ٥٦-٧) - ايضاً مقامات ص ٢١٠-٢١٢ ، ويمد الأشعري ابا الهذيل  
 والجبائي وعياداً بين الفاتنين بالاستعالة وصالح قبلة والصالح بين الفاتنين بالامكان -  
 وايضاً ص ٢٠٧ و ٥٧٠ ، والارشاد ص ١٤ . ومن الذين نقوا الجواهر والاعراض ما  
 هشام بن الحكم والاصم ، ( مقالات ص ٢٤٣-٢٤٤ ) ، والجواهر والاعراض جميعاً سوى  
 الحركة النظام - الملل والنحل ص ٢٨ واصول الدين ٤٦ والنصل ٥ ص ٦٦ . ومن  
 الذين نقوا القول بالجواهر وزعموا « أن الجسم اعراض وحسب الفت وجمت فصارت جسماً  
 يشمل الاعراض الأخرى » - ضراد بن عمرو ، - المقالات ٢٠٥ .

(٣) راجع خاصة الارشاد ص ١٢ : الاصل الثالث الذي يدور على تبين . . . استعالة تعري  
 الجواهر عن الاعراض وعن جميع اضداده إن كانت له اضداد وإن كان له ضد واحد لم  
 يخل الجوهر عن احد الضدين - واختلاف الاقوال في ذلك . وكذلك المراجع السابقة .

عرض الموت ، واذا كان فيه عرض الحياة فلا بد فيه من اجناس أخرى من الاعراض لاحقة بيا : كالعلم او الجهل والارادة او ضدّها وهكذا. ويأخّص ابن ميسون هذه القضية الاخيرة بقوله : « وبالجملة كل ما يوجد للحي فلا بد منه » ( المقدمة الرابعة ). وهو يُشير في هذه العبارة المقتضبة ، ولا ريب ، الى بند هامّ من بنود نظرية الاعراض عند المتكلمين نارت حولها مناقشات طويلة بين المدارس الكلامية المختلفة ، كما يروي صاحب « مقالات الاسلاميين »<sup>١</sup> . ويدور النزالي هذه العلاقة الضرورية بين الاعراض التي يستلزم وجود احدها وجود سلسة من الاعراض الأخرى « تقدم الشروط على الشروط » . فهو يعبّر بين انواع ثلاثة من « التتارن » بين حدّين بينهما ارتباط ما .

الأول : ما يدعوه « بالملاقة المتكافئة » - كالملاقة بين اليمين والاشمال

والفوق والتحت - وهذه الملاقة تستوجب الضرورة .

الثاني : وهو ما يعيننا في هذا البحث - الملاقة بين شيئين ليس ارتباطهما

على وجه التكافؤ . . . . . لكن لاحدهما رتبة التقدّم كالشرط مع المشروط . ومعلوم أنّه يازم عدم الشرط<sup>٢</sup> . . . فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته - كما يكسب النزالي - مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة . ويُعبّر عن هذا بالشرط « - إلا أن الملاقة بينهما ليست علاقة سببية - رغم كونها علاقة ضرورية . . لانه « ليس وجود الشيء . به ( اي بالشرط ) بل عنه ومعه » .

(١) صفحة ٢٠٩ الخ و ٥٦٨ الخ .

(٢) هكذا في الاصل - طبعة مصر ( لا تاريخ ) ص ١٠٠ ولله سقط منه . . . « عدم المشروط » راجع ايضاً - ص ٤٦ من المرجع المذكور الاقتماد في الاعتقاد - والاجبا . جز ٢ ص ٢٢٠ . ويقرّ ذلك البغدادي في اصول الدين ١٠٥ ، وهو يُشير الى انكار الصالحى من المترلة لهذه الملاقة الضرورية « بين الحياة والعلم والقدرة » بشي . من الاستهجان لأن قول ذلك يؤدي الى استحالة التبدل على « ان الصانع حي » لانه . . . اذا صح لنا ان الصانع لم قادر مريد والحياة شرط في هذه الصفات عندنا صح لنا الاستدلال بذلك على كونه حياً . . . - راجع ايضاً ص ٧٨-٧٩ وينسب ابن رشد مثل هذا القول في الرأي الى ابى المعالي ( الجويني ) في التهاوت طبعة بيروت ١٩٣٠ ، ص ٥٤٢ ، ولله يشير الى قول الجويني في إمكان تكليف « الجمع بين الضدين » - كما في الارشاد ص ١٢٦ .

الثالث : العلاقة بين العلة والمعلول وهي لا تستوجب الضرورة ما لم ترتفع جميع الـلـل المؤدية لوقوع المعلول . وليست تلك حال عامة ما يدخل في باب العلولات المشاهدة - كالعلاقة بين خز الرقبة والموت مثلاً - . . لان للموت عللاً من امراض واسباب باطنة - روى الحرّ عند القائلين بالـلـل<sup>١</sup> وهكذا .

ولا يتطرق ابن ميمون الى ذكر الخلاف الذي ثار حول هذه القضية بين المتكلمين ، بل يكتفي بتلك الاشارة العابرة اليها . إلا أنه من المشع ان نلاحظ ان موقف الفزالي الذي أُلـمـنا اليه يمثل الحل الوسط بين عدد من الاقوال المتطرفة المنسوبة الى المتكلمين . فان « ابا الحسين الداحلي » الذي سرّ ذكره ببلغ من الثلوث في هذا الميدان شوطاً بعيداً . ويروي الأشمري في المقالات ان اصحاب « ابي الحسين الصالحى » قالوا بجواز حلول اى كان من الاعراض في الجوهر الواحد دون هذا التسلسل الشرطي الذي افترضه عامة المتكلمين . فأجازوا - مثلاً - حلول القدرة والعلم والسع والبصر في الجسم مع الموت ، ومنعوا حلول الحياة والموت بالجوهر معاً لأنهم قالوا إن الحياة تضاد الموت ولا تضاد القدرة او العلم الموت . وكذلك زعموا ان الادراك جازم مع العسى ومنعوا قياس البصر والعسى معاً ، لأن العسى يضاد البصر عندهم ولا يضاد الادراك<sup>٢</sup> . ومعنى ذلك انهم نفوا جميع ضروب الارتباط الضروري بين الاشياء في عالم الوجود واقتردها في عالم النظر وحسب - اى في عالم التلازم الضروري بين الحدود المنطقية (les termes) فقط - كل ذلك حرصاً على اقرار قدرة الله على كل شيء . لا يتنازم الحرق « لمبدأ عدم التناقض »<sup>٣</sup> .

ولم يسبق الصالحى في هذا الميدان إلا متكلم آخر هو « صالح قبة » - وكلا هذين المتكلمين القريين يكادان يكونان اسمين وحسب ، لقلّة ما

(١) الاقتصاد ص ١٠٠

(٢) مقالات ص ٢١٠ . واضح من قولهم هذا انهم لم ينصوا بالادراك - الادراك الحسي

بل نوعاً من الادراك المنزوي .

(٣) راجع مقالات ص ٢١٠ حيث يكتب الأشمري في معرض رواية اقوال الصالحى

وامسحاه : « وأحالوا ان يجمع الله بين المتضادات » .

وصلنا من اقوالها . إلا أنه 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 - شية عامة المتكلمين حتى المعتزلة منهم - فلم يرَ في القول بقدرة الله على خلق العلم مع الموت والادراك مع المسمى غضاظة قط ، شأن الصالحى . بل أنه ذهب الى ابعد من ذلك فجوز ان « يجامع الحجر الثقيل الجوز الرقيق الف عام » فلا يخلق الله فيه هبوطاً وان تتمع النار والحطب فلا يخلق الله احتراقاً فيه ، وجوز ان يحرق الله الانسان بالنار فلا يشعر بألم الاحتراق بل يخلق الله فيه اللذة وكذلك جوز ان يرفع الله ثقل السموات والارض حتى تصح اخف من ريشة - كما يروي الاشعري<sup>١</sup> . وهو يحتم حديث هذا المفكر الغريب بذكر حادثة طريفة جرت له أدت الى تلقيه « بصالح قبة » . فانه سئل مرة ، بنسب على اقواله السابقة : « ما تفكر ان تكون في هذا الوقت بمكة جالساً في قبة قد ضربت عليك وانت لا تعلم ذلك لأن الله سبحانه لم يخلق فيك العلم به - وانت صحيح غير مأوف ؟ قال : لا أنكر . فلبب بقبة » . وقيل له مرة في امر الرؤيا : اذا كنت بالبصرة فرأيت كأنك بالصين ، فأين تكون ، فأجاب : « ... اكون في الصين اذا رأيت انى في الصين ، فليل له : فلو ربطت رجلك برجل انسان بالعراق فرأيت كأنك في الصين ؟ فقال : اكون في الصين وان كانت رجلي مريوطة برجل الانسان الذي في العراق »<sup>٢</sup> .

ولا شك أن موقف « صالح قبة » هذا موقف متطرف لا يصح ان يعتبر نموذجاً لموقف المتكلمين العام من هذه القضية . فابن ميمون يشير في « المقدمة العاشرة »<sup>٣</sup> الى ان المتكلمين مجمعون ان اجتماع الضدين في محل واحد في آن واحد محال وأن كون الجوهر لا عرض فيه اصلاً والمرض لا في محل ( في قول

(١) مقالات ص ٤٠٦ - وقد جوز الصالحى واصحابه مثل ذلك - راجع ص ٣١٠-٣١١

(٢) المقالات ص ٤٠٧ - راجع ص ٤٣٣ حول قوله في الرؤيا - حيث يروي الاشعري أنه قال : « الرؤيا حق وما يراه النائم في نومه صحيح ... فاذا رأى الانسان في المنام كأنه بافريقية وهو ببنداد فقد اخترعه الله سبحانه بافريقية في ذلك الوقت » .

(٣) الدلالة صفحة ٢١٣

بعضهم) محال ايضاً . وكذلك انقلاب الجوهر عرضاً والمرض جوهرًا ودخول  
جسم في جسم آخر متمتع عقلاً - عندهم . والأشعري تقتنص الأولى في رواية  
آراء أوائل المتكلمين يؤيد هذا القول جملة وتفصيلاً<sup>١</sup> .

ومن خواص الاعراض - بحسب قول المتكلمين - انها اذا حلت 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  
ميون في «المقدمة الحاشية» - لا يكون بياض الثلج مثلاً صفة خاصة بقطعة  
من الثلج يُسند اليها البياض ، بل ان عرض البياض يحل في كل جوهر من  
جواهر الثلج . وكذلك عرض الحياة لا يقوم في الكائن الحي بل هو يقوم في  
كل جزء من اجزاء الكائن الحي<sup>٢</sup> وهكذا . وهذه الاعراض يجلبها لا تبقى

(١) حول انكار « قلب الاعراض اجساماً والاجسام اعراضاً » - راجع المقالات  
٢٧٠ و٥٦٧ ، حيث يستثني الأشعري قول «حفض الفرد وغيره . . .» من الذين شذوا عن عامة  
المتكلمين في قولهم بإمكان القلب . حول انكار وجود جوهر لا عرض منه باستثناء الصلحي  
ص ٢٠٧ و ٢١٠ . وصالح قبة ص ٥٧٠ . حول انكار الصلحي نفسه لما قاله اعراض لا في  
مكان « - ص ٢١١ . وجوز الجبائي وابنه ( ابو هاشم ) - كما رأينا - خلق عرض الفناء  
لا في محل ، اصول الدين ٧٧ . كما جوز ابو الهذيل أن من كلام الله ( اي قوله كن )  
ما لا يحتاج الى محل - وهو عرض عنده ، الفرق ١٠٨ .

حول انكار « عامة اهل الملاة » للسخاية : « اي ان يكون حيز احد الجسمين  
حيز الآخر وأن يكون احد الشياطين في الآخر » - باستثناء النظام - راجع المقالات  
٢٢٧ . راجع ايضاً حول استحالة قلب الجواهر اعراضاً والمكسر ، التفات ص ٢٤٩-٥  
(٢) دلالة ص فتح - قابل قول البندادي في ذكر فوائده ابن الهذيل - من  
فضاغ « انه احاز حركة الجسم الكثير الاجزاء بحركة تحل في بعض اجزائه . . . وقال  
سائر المتكلمين ان الجزء الذي قامت به الحركة هو المتحرك دون غيره . . . وان  
تحررت الحصة كان في كل جزء منها حركة ، كما لو اودت الجملة كان في كل جزء منها  
سواد » - الفرق ص ١١٣ ، والمقالات ص ٢١١ . راجع ايضاً كتاب المسائل ٦ و ٧ .  
« لانها ( اي الجواهر ) قد اشتهرت في كواضها جواهر . وقد اشتهرت في التحيز عند  
الوجود وفي اتخا اذا حصلت بوجود متغيرة فكل واحد منها يمثل من الاعراض ما  
يمثل سائرهما » . وايضاً الفصل ٥ ، ص ٦٩ : « وقالوا انه ( اي الجواهر ) لا يتحرك وله  
مكان وانه قائم بنفسه يمثل من كل عرض عرضاً واحداً فقط كاللون والظلم والرائحة  
والجثة » .

زمانين<sup>(١)</sup>. فان الله يخلق الجوهر ويخلق فيه عرضاً ما ، فيفني هذا المرض لحينه فيخلق الله عرضاً آخر من نوعه في ذلك الجوهر فيفني هذا بدوره وهكذا طالما يريد الله بقاء نوع ذلك المرض . فان أراد الله ان يخلق نوعاً آخر من الاعراض في ذلك الجوهر خلق ، وان كنف عن الخلق عدم ذلك الجوهر على رأي اكثر المتكلمين<sup>(٢)</sup> . كل ذلك رغبة منهم في سلب « الطبيعة » عن الاشياء . واستناد القدرة المباشرة على خلق الاعراض الى الله وحده « دون واسطة طبيعة ودون شي . آخر »<sup>(٣)</sup> - كما يلاحظ ابن ميسون . وهكذا كانت الصيرورة عندهم عارة عن كنف الله عن خلق سلسلة من الاعراض وابتدائه سلسلة أخرى . فلم يكن غريباً اذن ان يظنوا شهادة الحس الذي يدل على ان انصبغ الثوب - مثلاً - هو نتيجة للتقريب بين الصباغ وبين الثوب . فانهم زعموا أن احمرار الثوب ليس نتيجة لفعل الصباغ قطعاً ، لان ذلك يفترض ان اللون الاحمر قد تعدى محله<sup>(٤)</sup> - اي انتقل من الصباغ الى الثوب - وأن للجسم فعلاً ما يخصه (١) راجع الشهبند ص ٤٢ حيث يرف الباقلافي الاعراض بقوله « هي التي لا يصح بقاؤها . . . وتبطل ثاني حاذي وجودها . . . » ويمتج ذلك بالقرآن - سورة ٦٧/٨ و ٢٤/٤٦ ، كالأشعري نفسه - مقالات ٣٧٠

(٢) بروي ابن ميسون ان بعض المتكلمين من المعتزلة : « قال بقاء بعض الاعراض واستحالة بقاء بعضها - الدلالة قط » . وذلك قول ابي المذيل وبشر بن المتسر والنظام والجبائي وابنه ابو هاشم وضراد والتجار من المعتزلة في ما يرويه البغدادي - اصول الدين ص ٥٠ و ٥١ . راجع ايضاً المقالات ٣٥٨ و ٣٥٩ ومن الاعراض التي لا تبقى بسبب قول هؤلاء - الارادة والحركة . اما اللون والضم والرائحة والتأليف والعلم والحياة والقدرة فهي من الاعراض الباقية ، اصول الدين ص ٥٠ . ومن الذين يقسمون الاعراض الى ما لا يزول (كالطول والمرض) وما يزول باقتضاد 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 ص ٤٢ (٣) الدلالة قط . قارن حول انكار الأشعرية « للنباتات » الشهبند ص ٥٦ الخ . والاشهاد ١٣٣-١٣٥ والفصل ٥ ص ١٤

(٤) الدلالة : في ٣ . قابل البغدادي - اصول ص ٣٨ : « التركيب لما يصح في الجواهر والأجسام والاعراض لا يصح فيها تركيب ولا بقاء ولا انتقال من مكان الى مكان » والمباحث الشريفة ج ١ ص ١٥٢ .

— وكل ذلك ممتنع، لأن الجسم « لا فعل له أصلاً وأما الفاعل الاخير الله »<sup>١</sup>. فانصباغ اللون 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 خلق في الثوب صفرة او سواداً إلا أنه تعالى اجري المادة ان لا يحدث السواد في الثوب إلا عند مقارنة الصباغ الاسود وأن لا يخلق في الثوب صفرة او حمرة بعد ذهاب السواد بل سواداً مثله<sup>٢</sup>.

ولم يكفر المتكلمون ، كما يروي ابن ميسون بنفي الفاعلية عن الاجسام الجامدة بل تعدوا ذلك الى نفي الفاعلية عن البشر ايضاً . فزعموا أن تحريك الكتاب للقلم — مثلاً — هو في الحقيقة من فعل الله الذي يخلق عند تحريك القلم اربعة اعراض متتابعة ليس بين واحداهما والاخر « ارتباط سببي » قطعاً « وأما هي متقارنة في الوجود وحسب »<sup>٣</sup>. وهذه الاعراض هي الارادة والقدرة والحركة

(١) يلاحظ ان ميسون ، المرجع السابق ، ان ذلك رأي جمهورهم « وان بهم قال بالسيئة فايثتموه ». والاشارة هنا الى المترلة الذين قالوا « بالتولد » الذي يتضمن الاقرار بتلازم الاسباب الطبيعية ، كما يلاحظ النزالي التفات من ٢٧٧ . راجع دحض الاشعرية لهذا القول في الارشاد ١٢١ - ١٣٤ ، اصول الدين ١٢٧ - ١٣٩ والاقتصاد ١٠٠ وايضاً رد الظاهري ابن حزم على المترلة فصل ٥ س ٥٩ - ٦٠ . حول اقوال المتكلمين في «التولد» راجع المغالات ٤٠٠ - ٤١٦ ، وحول اقوالهم في «العلل» ٢٨٩ - ٢٩١ . اما دحض السيئة الرئيسي فهو دحض النزالي في التفات سألة ١٧ ص ٣٧٧ - ٣٩٦ .

(٢) الدلالة قط . قال . ايقره ابن حزم في الرد على اصحاب هذا القول : فصل ٥ ص ١٠٧ : « ولا عجب اعجب من حق من قال أن يياض الثلج وسواد النار وخضرة اليفل ليس ثوب . منها الذي كان أنفأ . بل ينفي في كل حين ويستبيض الف الف يياض واكثر والف الف خضرة . راجع كذلك ص ٦٢ حيث يروي ابن حزم : « وذبح الباقلاني وماتر الأشمريه الى انه ليس في النار حر ولا في الثلج برد ولا في اثيريون زيت الخ . . . وما وجدنا لهم في ذلك حجة غير دعواهم ان الله تعالى خلق كل حر نجده في النار عند منا اباها وكذلك خلق البرد في الثلج عند منا اباها . » وايضاً ص ١٤ . والاشارة هنا الى انكار الباقلاني « لفضل الطبايع » - كما في التمهيد ص ٥٧ - ٥٨ .

(٣) حول هذا « التفارن » او « الاقتران » concomitance - كما يدعو النزالي - الذي لا يفترض التأثير او السفل مطلقاً - راجع الاقتصاد ص ١٠٠ و ص ٤٥ . والتفات ص ٢٣٧ ٢٧٩ حيث يكتب النزالي في تأويل الاختراق : « بل نفويل : فاعل الاحتراق . . . هو الله . . . أما النار وهي جاد فلا قبل لها . فإما الدليل على اتحاد الفاعل وليس له ( اي

- يخلقا الله في يد الكاتب - واخيراً فعل التحرك - يخالقه تعالى في القلم فيتحرك<sup>١١</sup>. وهذا هو رأي الأشعرية الذين انكروا اسناد الفعل الى « القدرة الخلوقة » وزعموا ان هذه القدرة يقتصر فعلها على « أثر ما به تتعلق تلك القدرة » - خلافاً للمعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الانسان يفعل « بالقدرة الخلوقة »<sup>١٢</sup>. واحتجوا على وضمهم هذا بقولهم ان القدرة الخلوقة والآرادة الخلوقة والفعل الخلوقة اعراض جميعها يخالقتها الله على التوالي طالما شاء. اذ هي لا بقا. لما في ذواتها<sup>١٣</sup>. ثم إنهم بنوا على ذلك قضية لاهوتية هامة : وهي ان القول بفاعلية الاشياء ضرب من الكفر وانكار لفاعلية الله المطلقة ، لأن الايمان الاصيل عندهم هو عبارة عن الإقرار بأن الله هو الفاعل الفرد الذي لا فاعل سواه .

ولا بد لنا هنا من الاشارة الى وجهة هذه الملاحظة التي يثبتها ابن ميمون. فالتكلمون - كما يقول مؤلفنا - لم يقولوا بنظرية الجواهر والاعراض ولم يدحضوا مبدأ السببية عبثاً. وانما كان غرضهم الأول في ذلك هو التوكيد على استقلال الله بالفاعلية وتفرد بالقدرة. فالنزالي في مناظرته المشهورة للفلاسفة للنخعي ، دليل الاشارة حصول الاحتراق عند ملاقات النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به « قارن قول الباقلاني في التمهيد ص ٥٦ و ٥٨

(١) قارن النزالي : احياء علوم الدين ، ص ١٣٦٨ . ج ٤ ص ٢٢٠ حيث يكتب النزالي : « فان قلت : قيل تقول ان الارادة ولدت القدرة والقدرة ولدت الحركة وأن كل متأخر حدث من المتقدم . . . فاعلم ان القول بأن بعض ذلك حدث عن بعض جهل بحسن سواه ، غير عنه بالترادف او بغيره . بل حوالة جميع ذلك على المعنى الذي يعتبر عنه بالقدرة الأزلية . وحول تسلسل الاطوار الاربعة في الفيل اي : حكم العقل (الاختيار) ، الارادة ، القدرة ، الحركة - راجع ص ٢١٩ . ويلاحظ ان النزالي يضع طوراً سابقاً للارادة هو الاختيار الذي هو بمثابة المحرك للارادة - وبدعوه ايضاً « الداعية » .

(٢) الدلالة : في ٥ : « وبعض الأشعرية قال : للقدرة الخلوقة في الفعل اثر ما ولها به تعلق » . والاشارة هنا الى قول الأشعرية « بالكسب » - راجع الملل ٦٩ ، وخاتمة الاقدام للشهرستاني ، طبعة لندن ١٩٣١ ص ٥٥ الخ و ٧٣ الخ - حيث يبيد الشهرستاني بين قول الأشعري « الذي لم يثبت . . . للقدرة صلاحية أصلاً لا لجهة الوجود ولا لصفة من صفات الوجود » . وقول ابي بكر الباقلاني الذي أقر لها الصلاحية الثانية راجع في شرح الكسب ، والرد على المعتزلة : الارشاد ١٠٨ الخ . الاقتصاد ٤٤ الخ . احياء ٤ ص ٢١٩-٢٢١ .

(٣) حول عرضية القدرة واذا غير باقية حكم جميع الاعراض - راجع الارشاد ١٢٢ والمحصل ٧٣ . وحول عرضية الاستطاعة عند الأشعري - الملل ٦٨

في التهافت يقدم لردّه عليهم في معرض نقضه لمبدأ السببية بقوله: « فلزم الحوض في هذه المسألة لاثبات المعجزات ولأمر آخر: وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء. »<sup>١١</sup> - حتى كأن القول بقدرته الله على كل شيء يتضمن ضرورة سلب الأشياء من قواها الفاعلة. وكذلك يوجه نقده اللادع نحو المعتزلة - شعبة عامة الأشاعرة كما سر - أقولهم « بالتولد » الذي يفترض الإقرار بتلازم الأسباب الطبيعية<sup>١٢</sup> والذي يخالف ما اتفق عليه المسلمون من عجز المخلوق عن الفعل . وهو يفتبر بذلك عن قبوله التام للموقف الأشعري العام القائم على انكار أي ارتباط ضروري بين « القدرة الحادثة » ( التي تضعها المعتزلة سبباً ) و « المقدر » المتولد عنها واستناد كل ذلك الى « القدرة الازلية » - كما رأينا -<sup>١٣</sup> فان متكلمي الأشعرية عامة ، حرصاً على ضمانه قدرة الله المطلقة - لا يُقرّون بين « القدرة الحادثة » و « المقدر » إلا علاقة عرضية

١ « التهافت ص ٢٧٦ . قابل ما يفعله الجويني في الرد على « المعتزلة ومن تابعهم من مل الامواء » - في الارشاد ص ١٠٦ : « اتفق سلفه الامة قبل ظهور البدع والامواء او اضطراب الآراء على ان خالق المبدع ، رب العالمين ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو ، فهذا هو مذهب اهل الحق » - والشهرستاني - خاتمة الاقدام ص ٥٤ : « مذهب اهل الحق من اهل المال واهل الاسلام ان الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه ، فلا يوجد ولا خالق إلا هو » - والاشعري - ايمانه ص ٩ ، حيث يناقش الكاتب قول المعتزلة ان الانسان « خالق افعاله » . كذلك يجب الاشارة الى ما يقوله النزالي في الاحياء ص ٢١١ وما يتلو . فهو يرد حقيقة التوحيد وما يلزم عنه من التوكّل الى القول بانفراد الله بالفاعلية : « وانتوكّل ( الذي هو باب من ابواب الايمان ) يحصل بالتوحيد الثالث ( اي : ان يشاهد المؤمن بطريق الكشف الصوفي ان لا اله الا الله ) . . . وحاصله ان يكشف لك ان لا فاعل الا الله وان كل موجود من خالق ورزق وعطا . ومنع وحياة وموت ونغي وفقر ، الى غير ذلك مما يتطابق عليه اسم ، فالتفرد بابداعه واختراعه هو الله » ص ٢١٣ . وايضاً : مشكاة الانوار ، مصر ١٣٦٣ . ص ١١٢-١١٤

٢ التهافت ص ٢٧٧ .

٣ راجع الفقرة الواردة آنفاً - خاتمة ص ٢٧٤ ، والتي ينكر فيها النزالي تأثير النار ملاحظاً ان المشاهدة لا تدل على حصول الاحتراق بما بل معها . قابل ايضاً قول الجويني ( استاذ النزالي ) الارشاد ، ص ٢١ « القدرة الحادثة لا تتلحق الا بتمام بحلقها وما يقع مابيناً لمحل القدرة فلا يكون مقدوراً بما ، بل يقع قسلاً للباري تعالى » .

جائزة منشأها المادة . وواضح أن هذه المادة لا تستوجب ضرورة قطعاً فإذا أراد الله خرق المادة تلك لم يكن في ذلك حرج ما دام الله قادراً على كل شيء . . . وهاك كيف يلخص البغدادي - أحد كبار متكلمي الأشعرية - هذه القضية في اصول الدين ، في معرض الرد على المعتزلة القائلين بالتولد .

« قل اصحابنا إن جميع ما ستمه القدرية ( اي المعتزلة ) متولداً من فعل الله عز وجل ، ولا يصلح أن يكون الانسان فاعلاً في غير محل قدرته لأنه يجوز أن يبد الإنسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهاباً . . . وأجازوا ايضاً ان يقع سهبه على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه . واجازوا ايضاً ان يجمع الانسان بين النار والحلفاء فلا تحرقها على نعض المادة ، كما أجرى المادة بأن لا يخلق الولد إلا بعد وطأ الوالدين ولا السن إلا بعد الملف ، ولو أراد خلق ذلك ابتداءً لقدر عليه »<sup>(١)</sup> .

واين ميون يلاحظ في « المقدمة العاشرة » أن قول الأشعرية بهذا الجواز المحض يجرى الى عدد من النتائج الشنيعة . فاذا صحّت مقدمتهم هذه كان « كل ما هو متخيل جازماً عند العقل »<sup>(٢)</sup> - ولم يكن في كون الأشياء ذات احجام او اشكال معينة ضرورة ما وكذلك لم يكن في اختصاصها بقوى او « صور » معينة تتولد عنها افعالها الخاصة ضرورة ايضاً . فهم يضعون أن الجواهر متائلة وأن نسبة كل جوهر منها الى كل عرض نسبة واحدة ، فلم يكن هذا الجوهر اذن اولى بهذا العرض من ذلك . وهو يختم قوله بيده السخرية اللاذعة : « بل لم يكن الانسان اولى ان يعقل من الحنفسر »<sup>(٣)</sup> .

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

(١) اصول - ص ١٢٨ . قابل هذه الفقرة بما يقوله النزالي حول خرق المادة - حاشية ص ٢٨٥-٢٨٧ ، وحول امكان حصول الولادة ، ابتداءً ص ٢٨٨ .

(٢) الدلالة قيب . . . ويزو ابن ميون ( ص قيد ) غلط المتكلمين في « التجوز » هذا خلطهم بين العقل والخيال وزعمهم ان ما يورثه الخيال يورثه العقل .

(٣) المرجع نفسه حول تمائل الجواهر ( اي كوخا جنفاً واحداً بخلاف الاعراض ) راجع المفالات ٢٠٨ و اصول الدين ٢٥ والمسائل ٢ الخ . وحول اختلاف خواص الأشياء باختلاف الاعراض التي تحمل فيها - راجع الفرق ٢١٦ خاصة .

من اقوال المتكلمين في احياء النفس فهو يزوي ان احياء واخر والعقل والعلم جميعها اعراض عندهم تحمل في كل جزء من اجزاء الجسم الحي<sup>(١)</sup>. اما في النفس فهو يزوي ان بينهم خلافا فيها إلا أن قولهم القالب هو انما « عرض موجود في جوهر فرد من جملة الجواهر التي تتركب منها الانسان ». ومع ذلك فمنهم من يقول إن النفس جسم مركب من جواهر لطيفة تحمل فيها الاعراض الخاصة بالنفس وأن تلك الجواهر مخالطة لجواهر البدن الأخرى . كذلك العقل هم يحسمون على أنه « عرض في جوهر فرد من الجملة الماتلة » . بينما اختلفوا في العلم : فهو عرض حال في كل جوهر ام في جوهر واحد من المجموع الذي يتألف منه الكائن الماتل<sup>(٢)</sup>.

(١) ينسب الأشعري القول بان الحياة عرض لابي الهذيل - مقالات ٢٢٢ ، والقول بأن « الحواس اخس اعراض غير البدن » ابي الهذيل ومُسَمَّر من المقابلة ٢٢٢ . وهو يشير الى تمييزا بين الحواس وبين النفس : « فاتها اثبات النفس عرضاً غيرها وغير البدن » - نفس المرجع - والى تمييز ابي الهذيل ، بين الروح والحياة والنفس ، ٢٢٢ . وتشتمل لائحة الاعراض على مذهب الاشعرية - التي يوردها البغدادي في اصول الدين على الحياة والعلم والايان 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 مر .

(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 ٢٢٢ ويؤيد ذلك قول ابن رشد ان المتكلمين قالوا برؤية النفس خافت ٥٨٨ . وابن حزم يزيد « ان سائر اهل الاسلام والمثل المنفرة بالمعاد (يذهبون) الى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقبة عميقة مصرفة للجسد » - المرجع نفسه . وهو يفرع البطار ، ومُسَمَّر بن عمرو من المقابلة لقولها ان النفس جوهر لا جسم ص ٧٤ و ٧٠ . حول اختصاص النفس باعراض تحمل جانها الذاكرة والعدل والفضائل وازدائل راجع ص ٧١ و ٨٠ . وذلك هو قول محنفي المتكلمين (باستثناء مسمر بن عباد السبي والامامية من الشيعة والنزالي وابي القاسم الراغب ) حسب رواية فخر الدين الرازي - كتاب الاربعين ٢٢٧ . اما العقل فابن حزم يضع « ان لا خلاف بين احد له عقل سليم في انه عرض محمول في النفس . . . » وهو يحاول اثبات ذلك بالحجة ويرد على انفتالين بأن العقل جوهر قدرة « بالجهال المخاطبين من الاوائل » الذين بثوا قولهم على ترجمة للفتنة يونانية تقابل لفظة العقل في المرية - الفصل ٧١ و ٧٢ وهو يشير هنا الى لفظة *νοῦς* التي تمثل في النظام الافلوطيني القطب الثاني من ثلوثه الفلسفي : *νοῦς* ، *ψυχή* ، *ζῆλον* ( وبما لها في المرية : الاول ، العقل ، النفس ) .

بهذا ينتهي عرضنا لتلخيص ابن ميمون لبنود الكلام الهامة ، وقد حاولنا ان نقتصر فيه على القضايا التي انفرد علماء 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 (سراً. أكان ذلك بالعرض ام بالفعل ام بالقوة) وعلى قولهم بأن الخواص لا يوثق بها لانه يفوتها الكثير من مدرستها - اتباعاً لأراء القدماء من السرفسطائيين . ونكتفي بهذه الاشارة العابرة الى مضمون هاتين المقدمتين لانهما لا تتمان الى النقد التومائي الذي سنعرض له إلا بصلة بعيدة .

( للبحث صلة )

