

تهاافت التهاافت (ابن رشد)

بِقَلْمِ الْاسْتَاذِ

سَعِيدُ زَيْدٍ

وأكثر ما يميز ابن رشد في هذه الشروح هو شرحه لأرسطو، فالرغم من أنه لم يقرأ فلسفة المعلم الأول في مصادرها الأصلية - اذ لم يكن يعرف اللغة اليونانية - بل قرأها من تقول أغلبها مشوه، إلا أنه استطاع أن يصل إلى كثير من الآراء الصحيحة بالموازنة والمقارنة . وهذا الأمر دل على شيء فأنما يدل على العقلية الفلسفية التي كان يتمتع بها ابن رشد .

ولقد كانت هذه الشروح ذات أثر فعال في وصول وانتشار فلسفة أرسطو في أوروبا في العصور الوسطى فتأثر بها العقل الأوروبي ، كما تأثر أيضاً بفلسفة أبي الوليد ذاتها ، حتى لقد قيل إن أثر ابن رشد أعظم من أثر أرسطو في هذا المجال . ولا غرو في ذلك ، فقد شغلت فلسفته وشروحه الفكر الأوروبي زهاء أربعينات عام ، نصفها نصرة وتأييد ، والنصف الآخر مخالفة ورد .

وقد اتبع فليسوف قرطبة ثلاثة مناهج في شرحه لكتب فليسوف أثينا ، أو هكذا بدأ ، وكان يميل

أولاً - كتب الفيلسوف (١)

ترك ابن رشد مؤلفات عديدة، قال عنها ابن أبي أصيحة أنها خمسون كتاباً ، وذكر ريان في كتابه « ابن رشد والرشدية » أنها ثمانية وسبعون ما بين كتاب ورسالة . ولكن أفعال الزمن وال manus الـى واجهها فليسوف قرطبة في حياته عدت على آثاره ، فأحرق منها ما أحرق ، وحرم منها ما حرم فضاع بعضها في زوايا النسيان .

وإذا كان الفارابي وابن سينا قد اكتفيا - إلى جانب فلسفتهما الأصلية - بتلخيص كتب فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلاطونين والاسكندر الأفروديسي ، فإن ابن رشد لم يكتف - إلى جانب فلسفته الأصلية - بالتلخيص ، بل جأ إلى شرح أفكار هؤلاء الفلاسفة ، فأطلق عليه دانتي - بحق - في الكوميديا الالهية لقب الشارح الأكبر .

(١) انظر حياته في العدد الثاني من المجلد الثالث من ترات الانسانية ، بقلم الدكتور محمود قاسم ، فبراير ١٩٦٥ .

وقد حظيت شروحه باعجاب ما بعده اعجاب حتى عند رجال الفقه واللاهوت ، على أنهم وجدوا في مذهبها ما يشكل خطا على الآيام » (٢) .
وكتب ابن رشد هي (٣) ٠٠

١ - الكتب المنشورة

(أ) لأفلاطون :

جواجم سياسة أفلاطون ، وهو تلخيص لكتاب « الجمهورية » . قال ابن رشد في مقدمته انه عمد إليه لعدم وقوفه في الترجمات العربية على كتب أرسطو السياسية . ولكنه وقف فيما بعد على تلك الكتب وخلصها وهي باقية في ترجمتها اللاتينية . وقد فات هذا الأمر رينان ومونك فلم يأتيا على ذكره . كما أن « جواجم سياسة أفلاطون » باقية في نصها العربي وفي ترجمتين عبرية ولاتينية .

(ب) لأرسطو :

- ١ - جواجم الطبيعيات والالهيات . وقد لخص قسما من « كتاب الحيوان » سنة ١١٦٩ .
- ٢ - تلخيص كتاب المنطق . نشر منه الأب بويج « تلخيص كتاب المقولات » .
- ٣ - تلخيص كتاب البرهان . وضعه في اشبيلية سنة ١١٧٠ .
- ٤ - تلخيص كتاب السمع الطبيعي . وضعه في اشبيلية سنة ١١٧٠ .
- ٥ - تلخيص كتاب السماء والعالم .

Eneyc. d'Islam.

(٢) عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ، لأن ابن أبي اصيبيه ، الجزء الثاني ، القاهرة ، سنة ١٢٩٩ هـ ، سنة ١٨٨٢ م . وانظر أيضا تاريخ الفلسفة العربية ، تأليف حنا الفاخوري وخليل الجرج ، الجزء الثاني ، بيروت سنة ١٩٥٨ ، وقد استعننا منه النظام الذي عرض به الكتب .

إلى السير قدما في هذه المسيل ، لو لم تقابله مصائب الزمن . وأول هذه المناهج الشرح الأكبر ، ويورد أبو الوليد فيه فقرة من كلام المعلم الأول ، ثم يورد شرحه عليها . وثانية الشرح الأوسط ، وفيه يكتفى ابن رشد بإيراد مطلع الفقرة فقط ، ثم يبدأ في الشرح . ولذا لم يميز بوضوح في هذا الشرح بين آقوال أرسطو وبين آراء ابن رشد ، وثالثها الشرح الأصغر ، وفيه يعرض فيلسوف قربطة كتاب المعلم الأول عرضا حررا ، يحذف منه أحيانا ، أو يضيف اليه أحيانا أخرى ، ويوازن أحيانا ثالثة بين آراء أرسطو في الكتاب المنشورة وأرائه في كتبه الأخرى ، وبذل يصبح الشرح كتابا مستقلأ ، هذا ، ولم يكتف ابن رشد بتوضيح آراء أرسطو « بل كثيرا ما كانت شروحه وسيلة إلى إبراز آرائه هو باسم أرسطو هربا من أن يقولها في كتاب يحمل اسمه هو » (١) .

وهكذا تظهر شخصية ابن رشد جلية في شروحه ، يحذف في بعض الكتب ما يرى من الأوفق حذفه ، ويبقى في بعض الكتب على النص كاملا ، ويتحول جولة العالم ذي البصيرة النافذة والحكم الصائب . ولقد صدق كارادي فـ Carra de Vaux حين قال : « إن مجد ابن رشد يقوم بنوع خاص على دقة تحليله ومهارته في التفسير . ولئن صعب علينا اليوم - بسبب عاداتنا وأساليبنا التي تختلف جد الاختلاف عن العادات والأساليب القديمة - أن تقدر ميزات ابن رشد هذه حق قدرها ، فقد لقيت في العهد الوسيط تقديرًا عظيمًا عند العلماء ولا سيما المسيحيين واليهوديين منهم .

(١) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، للدكتور عمر فروخ ، الطبعة الأولى ، ص ٥٤٥ . بيروت ١٩٦٢ .

- ٣ - تلخيص كتاب الحميات .
 ٤ - تلخيص كتاب المزاج .
 ٥ - تلخيص المقالات الخمس الأولى من كتاب الأدوية المفردة .
 ٦ - تلخيص كتاب الاسطقطاس .
 (ز) للفارابي :
 ١ - مقالة في ما خالف أبو نصر لأرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه وقواعين البراهين والحدود .
 ٢ - التعريف بجهة أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة النطق التي بآيدي الناس وبجهة أرسطوفيه .
 (ح) لابن سينا :
 ١ - الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء .
 ٢ - الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكן على الاطلاق وممكן بذاته وإلى واجب بغيره وواجب بذاته .
 ٣ - شرح أرجوزة ابن سينا في الطب .
 (ط) للغزالى :
 - مختصر المستصفى .
 (ى) لابن باجة :
 - شرح رسالة اتصال العقل بالأنسان .
 ٢ - الكتب المؤلفة
 (أ) في الفقه والكلام :
 ١ - بداية المجتهد ونهاية المقتضى ، في الفقه طبع في فاس سنة ١٣٢٧ هـ ، وفي الآستانة سنة ١٣٣٣ هـ ، وفي مصر سنة ١٣٣٩ هـ .
 ٢ - فصل المقال وتقرير ما بين الحكم والشريعة من الاتصال ، في علم الكلام . وضعه في بدء سنة
- ٦ - تلخيص كتاب العقل والمقول .
 ٧ - تلخيص كتاب الكون والفساد .
 ٨ - تلخيص كتاب الآثار العلوية .
 ٩ - تلخيص كتاب الخطابة وكتاب الشعر .
 وضعهما سنة ١١٧٤ .
 ١٠ - تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة . وضعه سنة ١١٧٤ .
 ١١ - تلخيص كتاب الأخلاق .
 ي quo ماخوس . وضعه سنة ١١٧٦ .
 ١٢ - تلخيص كتاب النفس . وضعه سنة ١١٨١ .
 ١٣ - شرح كتاب القياس .
 ١٤ - شرح كتاب البرهان .
 ١٥ - شرح كتاب النفس .
 ١٦ - شرح كتاب السماء والعالم . وضعه سنة ١١٧١ .
 ١٧ - شرح كتاب السماع الطبيعي . وضعه سنة ١١٨٦ .
 ١٨ - تفسير ما بعد الطبيعة . نشره الأب بوبيج في ثلاثة مجلدات .
 (ج) لاسكندر الأفروديسي :
 - شرح مقالة في العقل .
 (د) لنيقولاوس الدمشقي :
 - تلخيص كتاب الالهيات .
 (ه) بطليموس :
 - تلخيص كتاب المجسطي في الفلك وهو باق بالعبرية .
 (و) بلاليوس :
 ١ - تلخيص كتاب القوى الطبيعية .
 ٢ - تلخيص كتاب العلل والأعراض .

بيروت سنة ١٩٣٠ ، وهي طبعة مراجعة على عدة مخطوطات مرموز لها في الهوامش ، وتقع في ٦٧٩ صفحة من القطع الكبير تحتوى - عدا النص المحقّ - على فهارس تحليلية لفصول الكتاب وموضوعاته وأسماء الأعلام التي وردت فيه ، كل هذا عدا مقدمة ضافية . وهي الطبعة التي نعتمد عليها في تحليلنا للكتاب واختيار نصوصه . أما الطبعة الثانية فهي التي أخرجها صديقنا الدكتور سليمان دنيا ، وتقع في جزئين كبارين من القطع الكبير ، أصدرتها دار المعارف بالقاهرة ، الأول سنة ١٩٦٤ ، والثاني سنة ١٩٦٥ . وهذه الطبعة مبدوعة بمقدمة ومذيلة بملحق للنصوص والموضوعات ، ولكن لم يرد فيها أي توضيح أو تعريف أو ذكر لأسماء المخطوطات المعتمد عليها في التحقيق ، ولم يشر الدكتور دنيا إلى الحالات في هامش الكتاب ، بل سار على منهاج فريد في التحقيق وهو ذكر الخلاف في صلب النص بين شرطتين مبدوعة بعبارة : (وفي نسخة « كذا » من غير ذكر اسم هذه النسخة ، وهو منهاج لا يستطيع معه القاريء متابعة النص بسهولة ويسر .

وبعد ، فما هو كتاب « تهافت التهافت » ؟

رأى الإمام الغزالى أن يعرض مذاهب الفلسفه التي أراد أن يرد عليها وبين تهافتها ، فألف كتابه « مقاصد الفلسفه » ، ثم فند هذه المذاهب في كتاب آخر سماه « تهافت الفلسفه » ، ولقد بلغ الحماس بحججه الاسلام أن استعمل بعض الألفاظ الجارحة في رده على الفلسفه ، فوصفهم بالغباء أحياناً ، وبالزيف والتتكب عن طريق الهوى أحياناً أخرى ، وبالظن بالله ظن السوء والغور العقلى أحياناً ثالثة ، وذلك حين حاول ابطال مايدعون ، وبيان

- ١١٧٩ - الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة في علم الكلام . وضعه سنة ١١٧٩ ، وترجمه ملر الى الألمانية سنة ١٨٩٥ .
- ٤ - مقالة في أن ما يعتقده المشائون وما يعتقدون في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى . في علم الكلام .
- ٥ - شرح عقيدة المهدى . في علم الكلام .
(ب) في المنطق والجدل الفلسفى :
- ١ - الضروري في المنطق ، وهو كتاب باللغة العربية كتب بأحرف عبرية .
- ٢ - مقالات شتى في القياس ، والمقدمة المطلقة ، والمقاييس الشرطية
- ٣ - تهافت التهافت .

ثانياً - تهافت التهافت

ترجم كتاب تهافت التهافت الى اللغة العبرية ، وترجم أيضاً الى اللغة اللاتينية . أما ما ترجم الى اللغة الألمانية فهو قسم منه فقط ، وليس الكتاب كله .

وقد طبع الكتاب عدة طبعات ، منها طبعات غير محققة علمياً مثل الطبعة التي صدرت عن المطبعة الاعلامية بالقاهرة سنة ١٨٨٥ ، وهي طبعة ضمت - إلى جانب تهافت التهافت - كتاب الغزالى تهافت الفلسفه ، وكتاب خوجة زادة المسىي أيضاً تهافت الفلسفه ، ومثل الطبعة التي أصدرتها المطبعة الخيرية سنة ١٩٠١ ، وكذلك طبعة الحلبي سنة ١٩٠٣ . أما الطبعات المحققة علمياً فأولها - علم ما نعلم - طبعة الأب موريس بويج اليسيوعي Maurice Bouyges, S.J. في المطبعة الكاثوليكية

القارئ، ومجيباً عليه اجابة مقنعة •

ولقد تعرض أبو انوليد في رده على الغزالى إلى قضيائنا تدور حول قدم العالم وأبديته ، والزمان والمكان ، والحركة ، وجود الخالق ، وعلمه ، وطبيعته ، وصفاته ، والخلق ، والنفس البشرية وجوهرها ، والعلم العلوى بأجرامه وأفلاكه ، والحسن . كل هذا جاء في المسائل العشرين التي رد فيها الغزالى على الفلسفه . فمن المعروف أن الإمام الغزالى أخذ على الفلسفه مخالفتهم لعقائد أهل السنة والجماعة في عشرين مسألة ، وذلك في كتابه « تهافت الفلسفه » . ولكن هذه المسائل ليست على مستوى واحد من المخالفه للدين ، فهو قد قسمها قسمين : قسماً تدرج تحته سبع عشرة مسألة من يقول بها يعتبر فاسقاً ، كمن يعتقد أن العالم بنظامه وحركته يشبه الحيوان ، وأن النقوس الإنسانية يستحيل عليها العدم ، وأن النجوم مطلعة على الغيب . وقسماً تدرج تحته ثلاث مسائل من قال بها يعتبر كافراً ، وهي : القول بقدم العالم ، والقول بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ، وإنكار حشر الأبدان .

وسوف لانقف في عرضنا لتهافت التهافت عند رد ابن رشد على هذه المسائل مسألة مسألة ، بل سنستخلص الأفكار الفلسفية التي وردت فيها . ولكن سنقف - بوجه خاص - عند المسائل الثلاث التي كفر فيها الغزالى الفلسفه مبيناً وجهة نظر الفلسفه قبل الغزالى ورأى الغزالى ورد ابن رشد عليه .

لقد تحدث فيلسوف قرطبة في تهافت التهافت عن التوفيق بين الدين والفلسفه ، وعن الفلسفه الطبيعية ، وعن الفلسفه الالهية . وقبل أن نعرض

ضعف عقيدتهم ، واظهر اختلاف آرائهم وتناقضها وبخاصة فيما يتعلق منها بالمسائل العقلية ، والبرهان على قصور العقل وعدم قدرته على معرفة تلك المسائل بالنظر وحده ، فإن معرفتها لا تتأتى إلا للمصطفين الآخيار من الأنبياء والرسل .

ويرد ابن رشد على الغزالى فيكتبه له بنفس المكياج ، فيصفه بالسفسطه احياناً ، وبالقصور والماكابرة أحياناً أخرى ، وبالتجوء إلى التشويش على الفلسفه ودعوايهم أحياناً ثالثة ، وذلك حين أراد الدفاع عن الفلسفه وعن قدرة العقل في الوصول للحقائق التي يتطلع الباحث إلى معرفتها . خصومة عنيفة بين الرجلين ، يدل عليها اسم الكتابين . فالتهافت يعني التناقض أو الساقط . وبذل فان حجة الاسلام قصد الى تبيان تناقض الفلسفه أو تساقطهم ، وقد فيلسوف قرطبة الى تناقض كتاب الغزالى أو تساقطه . ومن هدا التصارع اكتسب الكتابان شهرة عظيمة . فذا كان « تهافت الفلسفه » يعرض أشهر كتب الغزالى ، فإن « تهافت التهافت » يعرض أشهر كتب ابن رشد . ومما لا شك فيه أن كتاب « تهافت التهافت » قد كتبه ابن رشد في سنى نضجه الفلسفى فهو ثمرة كهولة لا ثمرة شباب . يشهد على ذلك أن فيلسوف قرطبة أشار فيه كثيراً إلى بعض كتبه الأخرى وخاصة كتاب « فصل المقال وتقدير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » . ولقد تأثر أبو الوليد بالمنهج الجدلى الذى كان شائعاً في عهد الموحدين ، واستعمله بأجل صوره في كتابه هذا ، فعمد إلى أقوال أبي حامد يتناولها جزءاً جزءاً ، ويحلل كل جزء تحليلاً دقيقاً ، ثم يدل على برأيه مبنياً على البرهان المنطقى ، ومدعماً بموضحاً بالأمثلة المحسوسة ، مفترضاً ما يمكن أن يمر بذهنه

أفكاره في هذه الموضوعات يطيب لنا أن نذكر رأيه في صفات الفيلسوف ، وقد ذكره في تهافت التهافت أيضاً .

الفيلسوف عند أبي الوليد هو الذي يطلب الحق وينشد الحقيقة ، ويعتبرها مثله الأعلى في الوصول إلى المعرفة ، وكذلك العالم أيضاً . في « الفلسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق »، فهم غير ملبيين « (١) » و « العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحير العقول » (٢)

١ - التوفيق بين الفلسفة والدين

شغل مفكرو الإسلام بالتفريق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة . وهم ليسوا بداعاً في هذا الميدان ، فالتفريق هو قضية الإنسان الوعي منذ ظهور الأديان يحاول فيها أن يوافق بين ما يراه عقله وما يميله إيمانه ، عاجلها فيلون اليهودي ومدرسة الإسكندرية كما عاجلها مفكرو المسيحية وأباء الكنيسة . وكان طبيعياً أن ينجز مفكرو الإسلام هذا المنهج كي يوافقوا بين ما جاء به دينهم وبين ما تراه عقولهم ، ففتح المعتزلة باب التوفيق على مصراعيه ، فوافقوا بين العقل والوحى ورأوا أنهما يكملان بعضهما البعض ولا يتناقضان . ووفق الأشاعرة بين أهل النقل والمعزلة أهل العقل ، ووفق الفلسفه بين ما جاء في الفلسفة اليونانية القديمة وبين الدين الإسلامي ، فسار الكندي في الميدان ، وتبعه الفارابي الذي زاد على ذلك حين حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وكان لابن سينا مواقف عديدة في التوفيق بين ما جاء به الوحى وما رأه العقل .

(١) تهافت التهافت ص ١٤٩ .

(٢) تهافت التهافت ص ٢٥٦ .

وقد انفرد فيلسوف قربة بدراسة مفصلة حول التوفيق بين العقل والنقل ، ظهرت في كتابه: « فصل المقال وتقدير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من السنة المزيفة والعقائد المضلة » ، كما ظهرت في « تهافت التهافت » . ذلك أن أبي الوليد عشق فلسفة أرسطو ونظر إليها باكبار واجلال ، ورأى من ناحية أخرى أن الضربة التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة وال فلاسفة كانت قاسية ، فراراً أن يوفق بين فلسفة أرسطو وفلسفة(فلسفة) الإسلام الذين سبقوه وبين الدين ، ويبيّن أن الفلسفة لا تناقض الدين بل تدعمه . زد على ذلك أن القرآن الكريم حيث على النظر العقلى في كثير من آياته ، ولذا فإن من الواجب الأخذ بالقياس العقلى و دراسة الفلسفة والمنطق بما فيه من قوانين قياس وبرهان . فالشريعة الإسلامية حق ، وداعية إلى النظر المؤدى إلى الحق ، والنظر البرهانى العقلى لا يؤدى إلى مخالفة ما جاء به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، وإذا ظهر في القرآن الكريم أو الحديث الشريف ما يخالف في ظاهره حقائق الفلسفة مما هو الا ظاهر يقبل التأويل ، والظاهر والباطن ما هو الا اختلاف نظر الناس وتبادر قرائتهم في التصديق ، والراسخون في العلم هم الذين يجمعون بينهما بالتأويل . فما زال الناس مختلفين بالطبع ومتفضلين في التصديق ، ومن الحكمة أن يخاطب كل منهم بما يستطيع فهمه ، والشرع إنما يقصد تعليم الجماعة بمقدار ما تحصل لهم به السعادة . (٣)

ان الظاهر والباطن معنian في الشريعة ،

(٣) انظر النص الأول .

تأثير الله في مخلوقهم - على النطق بما يتفق ، وعقلية الشعب وحثه على الفضيلة ٠ أما الحكيم فان عقله لا يستطيع أن يقوم بمهمة الوحي ، اذ «كلنبي حكيم وليس كل حكيم نبي ٠ (٤) فالوحي يتم ما يعجز عنه العقل ٠

٢ - الفلسفة الطبيعية

لقد كان من الطبيعي أن تظهر بعض مباحث الطبيعيات في «تهافت التهافت» فان المسائل العشرين التي عارض بها الغزالي الفلسفية تحتوى على أفكار تنطوى تحت هذه المباحث فقد تناول الحديث عن المادة والصورة والعدم والحركة والسكنون والزمان وشكل العالم والنفس ٠

فذكر أن هناك مبدأين بالذات لكل ما هو كائن ويقبل الفساد ، وهذا المبدأ هما : المادة والصورة ، ومبدأ بالعرض وهو العدم ٠ فكل الموجودات المحسوسة التي تقبل الحركة والتغير تتألف من مادة وصورة ، المادة هي التي تكون الصورة هي ما يصير بها الموجود موجودا ، اما وجود معقول اذا فارقت الصورة الهيولي او وجود محسوس اذا ظلت الصورة في الهيولي ٠ (٥)

وقد وضح أبو الوليد في كتابه معنى الأجسام البسيطة ، ومنه نجد أن البسيط يقال على عدة معان ، أهمها معنian : أحدهما ما ركب من صورة ومادة فقط وليس من أجزاء كثيرة ، مثل الاسطعسات الأربعية أي النار والهواء والماء والأرض ، والثاني ما لم تغير صورته ومادته الصورة التي له بالقوة مثل الأجرام السماوية ٠ (٦)

اما الحركة فان كل متحرك له محرك ، وكل

فالاختلاف كان وما زال واضحا في عقول الناس ، ولا يمكن أن يكون هناك تعليم واحد لكل الناس ، فان التعليم كالغذاء ما يستريح فيه فرد لا يستريح فيه فرد آخر ٠ (١)

ولقد وضع ابن رشد قانونا للتأنويل العقلي مقسما في الناس الى ثلاثة اقسام : فخطابيون - وهم الجمهور الغالب - لا يحق لهم التأويل ، والجديرون يقولون تأويلا جديلا ، أما البرهانيون فهم الذين يحق لهم التأويل العقلي أو التأويل اليقيني ٠ قال بهذا القانون في كتابه : « فصل المقال ٠٠٠٠ ٠ وأيده في تهافت التهافت حين رأى أن من الواجب العدول عن التأويل للعامة خوفا من ترديهم في هاوية الضلال . فالعوم لا يفهمون التأويلات ولو صحت ، وما مهمة الشارع الا حفظ النفوس ان وجدت والسعى في طلبها ان فقدت ، وليس له تعليم الحقيقة ٠ (٢)

والراسخون في العلم - على حد قول أبي الوليد - هم وحدهم الذين يصرح لهم بالتأويل ، ولا يجب أن يتعدى التأويل نطاقهم . فمسار المسلمين الأولون على طريق الهدایة والتقوی والفضيلة الكاملة الا لأخذهم الشريعة دون تأويل ، فيها ، وما قلت التقوی وكثير الاختلاف ودببت التفرقة بين المسلمين الا لاستعمال التأويل ٠

ويرى ابن رشد أن للشرع معينين : معنى باطنا ومعنى ظاهرا ، وان كانت في الحقيقة يعتبران معنى فلسفيا واحدا يرد اليه الظاهر - ان خالقه - بالتأويل . والآيمان والمعونة العقلية شيء واحد عنده (٣) . والآباء هم أقدر الناس - بفضل

(١) انظر النص الثاني .

(٢) انظر النص الثالث .

(٣) انظر النص الرابع .

(٤) تهافت التهافت ص ٥٨٣ .

(٥) انظر النص الخامس .

(٦) تهافت التهافت ص ٢٤٣ .

بوجوده (٢) ٠٠ فابن رشد يثبت وجود صانع قديم الى جانب اثباته قدم العالم ، ولا وجہ لاعتراض الغزالی بأنه ما دام العالم قدیما - على رأی الفلاسفة - فلا داعی لعلة تحدّثه ، فان الجسم سواء كان محدثا أو قدیما فانه لا يستغل في وجوده بنفسه ٠ (٣)

هذا فيما يتعلق بوجود الله ، أما فيما يتعلق بصفاته ، فالله في ذاته بسيط غير مركب ، لأن التركيب لا يكون الا في المادة ، والمادة موطن النقص وموطن التغير ، والله منزه عن الانفعال والتغير ، لأنه فعل محسن ، والله في جوهره واحد ، والوحدة من أخص ما فيه ، اذ يمتنع أن يكون هناك الهتان يفعلان فعلا واحدا ، كما يمتنع أن يصدر فعل واحد عن فاعلين من نوع واحد ٠ وجود الله هو نفس ماهيته ، فلا تستطيع أن تحدده بال النوع ولا بالفصل ، فهو واجب الوجود وهو الفعل المحسن ٠ (٤)

وقد رد فيلسوف قرطبة على الامام الغزالی فيما يتعلق بعلم الله ، فرأى أن الله يعقل الموجودات بطريقة خاصة لا كلية ولا جزئية ، اذ العلم الكل نقص في المعرفة، فهو علم بانقوية لأشخاص موجودة بانفعل ، والعلم الجزئي نقص أيضا ، فهو علم لجزئيات غير متناهية لا يحدها ذلك العلم ٠ (٥)

وقد انكر ابن رشد قول أبي حامد ان العلم والعلوم من المضاف ، اذ أنه أمر غير مقنع ، فالاضافة قد تتغير في نفسها ، وان لم يتغير موضوعها ، فإذا كان العلم هو نفس الاضافة

(٢) انظر النص السابع ٠

(٣) انظر النص الثامن ٠

(٤) انظر النص التاسع ٠

(٥) انظر النص العاشر ٠

الحركات ترتقي الى الحركة في المكان ، وهذه بدورها ترتقي الى متحرك من ذاته تأثر بمحرك أول لا يتحرك اصلا ٠ اما السكون فهو عدم الحركة بالنسبة للأجسام التي من شأنها أن تتحرك ، وكمال الحلي هو الحركة ٠ والحركة تحدث في زمان ولابد لها من ذلك ٠ وأفضل الحركات هي الحركة الدورية ومتاز بالدؤام والوحدة والأزلية ٠ وفيهم من كلام لأبي الوليد في كتابه هذا أنه يقول بنفس الإنسانية ، فالنفس تنقسم بانقسام محلها ، مثلها مثل الضوء الذي ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ٠ وإذا كان الضوء يتحد عند عدم وجود الأجسام المضيئة ، فإن النفس أيضا تتحد عند عدم وجود الأبدان ٠ (١)

٣ - الفلسفة الالهية

رد فيلسوف قرطبة على الامام الغزالی في المسائل التي ناقض بها أقوال الفلسفه ظهر من خلال ردوده مذهب متكامل الأجزاء في الفلسفة الالهية ٠ فالغزالی - في نظر ابن رشد - قد تعرض الى أشياء لا يليق بمثله أن يتعرض لها ، وتعرضه لها على هذا النحو لا يخلو من أحد أمرين : اما انه فهمها على حقيقتها وساقاها على غير الحقيقة ، واما أنه يفهمها على حقيقتها وتعرض لها بدون علم ، وكل الأمرين مما لا يليق بمقام الغزالی ٠

وقد برهن ابن رشد على وجود الله فقال : ان العالم حادث ، وكل حادث لابد له من محدث والمحدث هنا قديم وفعله قديم أيضا اى لا أول له ولا آخر ٠ وقد وجد العالم بالحركة ، وهي فعل الفاعل ٠ فكل فعل لا بد له من فاعل موجود

(١) انظر النص السادس ٠

و قبل أن تتكلم في المسائل الثلاث التي كفر فيها الغزالي الفلسفه و رد ابن رشد عليه في هذا المجال ، نذكر بعض ما ورد في « تهافت التهافت » خاصاً بنظرية النبوة . يرى أبو الوليد أن العلم الذي يأتي من قبل الوحي إنما يتم علم العقل ، فكل ما يعجز عنه العقل يفيده الله للإنسان من قبل الوحي . وهناك نوعان من عجز العقل عند أبي الوليد : عجز بطلاق ، وهو ما ليس في طبيعة العقل أن يدركه ، وعجز خاص بصنف من الناس وهو نتيجة نقص في الفطرة أو نتيجة جهل . وابن رشد يؤمن جداً بالعقل ويرى أن عجزه يأتي فقط من تبع الجزئيات العملية ، وهي ما يعتمد فيها على الوحي . فكلنبي حكيم ، وليس كل حكيم نبي ، والعقل يخالط الشريعة التي تعتمد على الوحي . والمعجزات مبادئ ثبتت للشرائع ، والمبادئ الشرعية هي التي تجعل الإنسان فاضلاً إذا نشأ على احترامها . (٢)

٤ - المسائل الثلاث

(أ) القول بقدم العالم :

من المعروف أن أرسطو قال بقدم المادة وأن العالم أذلي قديم . ولقد تبع نفر من فلاسفة الإسلام وجماعة المعتزلة قول مدرسة الأسكندرية بأن العالم يعد محدثاً لأن الله علله ايجاده ، ولكنه قد يرى لأنه فاض عن الله - عند هؤلاء المفكرين الزمن ، فتأخر العالم عن الله - ليس تأخراً بالذات والمربطة . ولكن الإمام الغزالي أنكر الفيض ولزم جانب الدين ، وقال إن العالم حادث مخلوق ،

فيجب أن تتغير الإضافة عند تغير المعلوم . ولا يجب أن يقاس العلم القديم على العلم الحديث ، والله واحد عالم بالأشياء بعلم قديم . وتعدد المعلومات في العلم الأذلي لا يشبه تعددها في العلم الإنساني ، فهي تعدد في العلم الإنساني من وجهين : أحدهما التعدد المكانى ، وثانيهما التعدد العقلى . أما التعدد في العلم الأذلي فلا تدركه عقولنا إذ أن من المستحيل أن يكون علمتنا هو العلم الأذلي ، فللمعلم الإنساني حد يقف عنده ويتمثل في عجزه عن التكيف الذي في ذلك العلم وامتناعه عن ادراك ما لا نهاية له بالفعل ، فالمعلومات الإنسانية ينفصل بعضها عن بعض ولو اتحدت في علم ، فإن علم الله وغير المتجاهة في حق العلم سواء . إن علم الله واحد وبالفعل ، ويتمتع على العقل الإنساني بتصور هذا المعنى وتكييفه ، فلو استطاع الإنسان ادراك هذا المعنى كان عقله هو عقل الباري سبحانه ، وذلك مستحيل . (١)

ويرى أبو الوليد أن ارادة الله وقدرته تتحققان من صدور العالم عنه . وينذكر ثلاثة أدلة على قدم العالم ، يقوم الأول على معنى الحركة ، والثانية على معنى الزمان ، والثالث على معنى الامكان . فال الأول يرجع إلى أنه إذا كان الله قد دعا فالعالم الذي صنعه قديم أيضاً ، فكما يستحيل حدوث بغير مسبب ، يستحيل أيضاً وجوب موجب تمام الشرائط والأسباب والأركان ثم يتاخر الموجب ، فهذا ضروري وغيره محال . فإذا كان المرید موجوداً والإرادة موجودة والنسبة بينهما موجودة أيضاً ، ولم يحصل تجدد للمرید ولا للإرادة ، فلم نقول أن المراد تجدد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك .

(٢) انظر النص الثاني عشر .

(١) انظر النص الحادى عشر .

حلقه الله من العدم في الزمن على الهيئة اللذين
أرادها باختياره وارادته .

الله الحوادث المتأخرة بعلم قديم أى قبل أن تحدث،
مقدراً منذ الأزل وجودها في الزمن الذي وجدت
فيه فعلاً .

أما فيلسوف قرطبة ، فيرى أنه لا ينبغي أن
يشبه علم الله بعلم الناس ، ولا أن يقاس علم الله
بعلم الناس ، فعلم الله سبب للحوادث ، أما علم
الناس فسبب بالحوادث فوق هذا وذلك فلا
يوصف علم الله بكل ولا بجزئي . (٢)

(ج) انكار حشر الأجساد :

حججة من قال بذلك من الفلاسفة هي أن الجسم
ينعدم أو باتباع الفلسفى تبدل صورته ، ولا يعود
بعد ذلك ، فالمعدوم لا يعود . أما النفس فلذونها
مخالفة للبدن فانها تبقى بعده بقاء سرمدية ترفل في
حل النعيم أو تشقي في العذاب .

أما الإمام الغزالى فإنه يذكر ذلك ، ويرى أن
معرفة ذلك الموضوع طريقها الصحيح هو الشرع
لا الجدل العقلى ، وليس هناك مانع من الجمع بين
السعادة الروحانية والسعادة الجسمانية .
ويرى ابن رشد أن النفس تبقى بعد مفارقة
البدن ، كما يرى الفلاسفة وأهل الشرائع ولكن
عندما يتعرض للمعاد يتكلم على الغاية - أى الغاية
من القول به - أكثر مما تكلم عنه في ذاته . فهو
يرى أن المعاد في كل الشرائع أفضل الأسباب على
حيث الناس على فعل الخير ، وجعل المعاد روحانيا
وجسمانيا - كما جاء في الإسلام - أفضل ، فذلك
أعظم دافع للناس على العمل الصالح والتمسك
بالفضائل ، ويرى أن الذي يعود هو مثل للجسم
لا الجسم ذاته فالمعدوم لا يعود . (٣)

(٢) انظر النص الرابع عشر .

(٣) انظر النص الخامس عشر .

رأى ابن رشد أن الخلاف لفظي بين القائلين
بأن العالم مخلوق محدث والقايلين بأنه قديم أزل ،
فالعالم - في الحقيقة - ليس محدثاً حقيقاً إذ إن
المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة ، وهو أيضاً ليس
قدیماً حقيقة ، والقديم الحقيقي ليس له علة ، والعالم
له علة . وبعبارة أخرى إذا أضفتنا العالم إلى الله كان
معلوماً أو محدثاً ، أما إذا أضفناه إلى أعيان
الموجودات أو إذا اعتبرنا أنه وجد عن الله منذ
الأزل من غير تراخ في الزمن كان قدیماً . فالعالم
 عند أبي الوليد قديم بالمعنى الفلسفى ورده على
الغزالى في هذا الباب لا يقنع من يعتمدون على
العقل في براهينهم . (١)

(ب) علم الله بالكليات دون الجزئيات :

بعض الفلاسفة رأوا أن الله لا يعلم إلا نفسه ،
ورأى البعض الآخر أن الله يعلم - إلى جانب
ذلك .. الكليات أما علمه للجزئيات فيأتي نتيجة
لذلك ، أى نتيجة لعلمه بالكليات ، وذلك راجع
- في رأيهما - إلى أن الجزئيات حوادث جارية
تحدث على التوالي في الزمان ، فإذا عرفها الله
وجب أن يطأ عليها تغير كلما حدث حادث ،
وهذا لا يليق بالله . وفوق ذلك فإن الله قديم ،
فلا يجوز أن يصدر عنه فعل حادث .

ولكن الإمام الغزالى رأى أن الله يعلم الكليات
والجزئيات معاً ، ولا يطأ عليه أى تغير من ناحية
هذا العلم ، فعلمه بها قبل أن توجد وفي حال
وجودها وبعد وجودها واحد . ولا يحتاج بأنه
لا يصدر حادث عن قديم ، فمن الجائز أن يعلم

(١) انظر النص الثالث عشر .

فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس . (٢)

الفلسفة إنما ت نحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشريائع تقصد تعليم الجمهور عامة ، ومع هذا فلا يوجد شريعة ، من الشريائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته أما في وقت صباح وعشائه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند نقلته إلى ما يخصه فمن ضرورة فضليته ألا يستهين بما نشأ عليه وأن يتأنى لذلك أحسن تأويل . (٣)

النص الثاني : وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان ، أعني قد يكون رأى هو سبب في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر ، فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس ، ومن منع النظر ستاهمه بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموما لجميع الناس » وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سبب لنوع من الانسنان وغذاء لنوع آخر ، فمن سبب السبب من هو في حقه سبب فقد استحق القود ، وإن كان في حق غيره غذاء ، ومن منع السبب من هو في حقه غذاء حتى مات ، واجب عليه القود أيضا . فعلى هذا يتبين أن يفهم الأمر في هذا . (٤)

(٢) تهافت التهافت ص ٣٥٦ - ٣٥٧

(٣) تهافت التهافت ص ٥٨٢ - ٥٨٣

(٤) تهافت التهافت ص ٣٥٧ - ٣٥٨

هذا هو كتاب «تهافت التهافت» سار فيه ابن رشد على النهج الذي اتبعه في فلسنته كلها ، النهج العقلي الدقيق ، فقد كان يرى أن للفيلسوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به أن يشترك في حياة العقل الفعال وأذليته . (١)

ثالثا - منتجات من تهافت التهافت

النص الأول : الدلام في علم الباري سبحانهه بذلك وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال الملاحظة فضلا عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الحقائق ، وإذا خض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم ، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محظما عليهم إذ كان المكافى في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطافه أنفهمهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهم هذه الأشياء في الباري سبحانهه بوجودها في الإنسان ، كما قال سبحانه : « لم تبعد مالا يسمع ولا يبصر ولا يعني عنك شيئا » ، بل واضطر إلى تفهم معانى في الباري بتمثيلها بالجوارح الإنسانية ، مثل قوله سبحانه : « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون » ، وقوله : « خلقت بيدي » ، فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطعنهم الله على الحقائق ، ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى إذا كان ذا

Léon Gautier, Ibn Rochd, p. 280, (١)
Paris, 1948.

تجزدت من الهيولي ، وجود محسوس اذا كانت في هيولي ٠ (٥)

النص السادس : والنفس هي منقسمة بالعرض أى بانقسام محلها ، والنفس أشبه شيء بالضوء ، وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتعدد عند انتقاء الاجسام ، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان ٠ (٦)

النص السابع : العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل ، وكل فعل لا بد له من فعل موجود بوجوده ، فائتجلوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده ٠ فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال : العالم حادث عن فاعل قديم ، ومن كان فعل القديم عنده قدیما قال : العالم حادث عن فاعل لم يزل قدیما وفعله قدیم أى لا أول له ولا آخر لا أنه موجود قدیم بذاته ٠ (٧)

النص الثامن : اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري ، ومن الممكن المكن الحقيقى أفضى الأمر ولا بد الى موجود لا علة له ٠ وهو أن يقال : ان كل موجود فاما أن يكون ممكنا أو ضروريا ، فان كان ممكنا فله علة ، فان كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية ، تم يسأل فى تلك العلة الضرورية اذا جوز أيضا أن من الضروري ماله علة وما ليس له علة فان وضعت العلة من طبيعة الضروري الذى له علة لزم التسلسل وانتهى الأمر الى علة ضرورية ليس له عله ٠ (٨)

(٥) تهافت التهافت ص ٢١٤ ٠

(٦) تهافت التهافت ص ٣٠ ٠

(٧) تهافت التهافت ص ٢٦٤ - ٢٦٥ ٠

(٨) تهافت التهافت ص ٤١٨ ٠

النص الثالث : ليس كل ماسكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفصح عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر أنه من عقائد الشرع ، فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم ، فينبغي أن يسكت من هذه المعانى عماسكت عنه الشرع ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء ولا يتعذر التعليم الشرعى المصحح به في الشرع ، اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافى في بلوغ سعادتهم ، وذلك أنه كما أن الطيب إنما ي Finch من أمر الصحة على القدر الذي يوافق الأصحاب في حفظ صحتهم والمرضى في إزالته مرضهم ، كذلك الأمر في صاحب الشرع فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم ٠ (١)

النص الرابع : إن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل ، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحي ٠ (٢)

النص الخامس : إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات ، وهما المادة والصورة ، واحد بالعرض وهو : العدم ٠ (٣)

انهم (الفلسفه) وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين : متنفسة وغير متنفسة ، ووجدوا جميع هذه يكون المكون منها متكونا بشيء سموه صورة وهو المعنى الذي به صار موجودا بعد أن كان معذوما ، ومن شيء سموه مادة وهو الذي منه تكون ٠ (٤)

ان للصورة وجودين : وجود معقول اذا

(١) تهافت التهافت ص ٤٢٩ - ٤٢٨ ٠

(٢) تهافت التهافت ص ٢٥٥ ٠

(٣) تهافت التهافت ص ١٤٥ ٠

(٤) تهافت التهافت ص ٢١١ ٠

شخصياً • ومن فهم هذا فهم قوله سبحانه : « لا يعزب عنه مقال ذرة في السموات ولا في الأرض » ، وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى • (٤)

النص الحادى عشر : ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعددها في العلم الانساني ، وذلك أنه يلحقها في العلم الانساني تعدد من وجهين : أحدهما من جهة الحالات ، وهذا يشبه التعدد المكانى ، وانتعدد الثاني تعددها في نفسها في العقل منه ، أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول . كأنك قلت الموجود بانقسامه الى جميع الأنواع الداخلة تحته ، فإن العقل منا هو واحد من جهة الأمر الكلى المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الأنواع • وهو بين أنه اذا نزهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى أنه يرتفع هذا التعدد ويبقى هنا لك تعدد ليس من شأن العقل من ادراكه الا لو كان العلم منا هو هو بعينه ، ذلك العلم الأزلى ، وذلك مستحيل • ولذلك أصدق ما قال القوم ان للعقل حدا تقف عنده لا تتجاوزه وهو العجز عن التكيف الذى في ذلك العلم • (٥) واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا هذه الكثرة ، وهي متنافية عنه ، فعلميه واحد وبال فعل سبحانه • لكن تكيف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتع على العقل الانساني ، لأنه لو أدرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل البارى سبحانه وذلك مستحيل • (٦)

النص الثانى عشر (٧) : وكل شريعة كانت

(٤) تهافت التهافت ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

(٥) تهافت التهافت ص ٣٤٤ .

(٦) تهافت التهافت ص ٣٤٥ .

(٧) يراجع قبل قراءته النص الرابع .

النص التاسع : فالذى في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحدا ، لأنه إن لم يكن واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود ، لأن الذى في النهاية لا يشاركه غيره • (١)

وأما قوله (يعنى الغزالى) ان معنى واجب الوجود أنه ليس له علة فغير صحيح ، بل قوله فيه واجب الوجود هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا لا فاعلة من خارج ولا وهي جزء منه • (٢)

أما قولهم ان الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل ، فان كان أراد بالجنس المقول بتواءلا فهو حق ، وكذلك الفصل المقول بتواءلا • لأن كل ما هنا صفتة فهو مركب من صورة عامة وخاصة ، وهذا هو الذى يوجد له الحد ، وأما ان عنى بالجنس المقول بشكك أعني بتقاديم وتأخير ، فقد يكون له جنس هو الموجود مثلا أو الشيء أو الهوية أو الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود ، فان أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم ، مثل ماقيل في حد النفس انها استكمال لجسم طبيعى آلى ، ومثل ما قيل في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع . لكن ليس تكفى هذه الحدود في معرفة الشيء ، وإنما يؤتى بها ليطرق من ذلك الى كل واحد مما يدخل تحت أمثال الحدود هذه والى تصورة بما يخصه • (٣)

النص العاشر : وما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه هو أشباهه بالعلم الشخصى منه بالعلم الكلى ، وان كان لا كليا ولا

(١) تهافت التهافت ص ٣٨٨ - ٣٨٩ .

(٢) تهافت التهافت ص ٣٩٩ .

(٣) تهافت التهافت ص ٣٦٩ .

بالوحي فالعقل يخالطها ، ومن سلم أنه يمكن أن تكون طرفة أبعد من الآن من الطرف المخلوق ، قيل : وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرف أبعد منه ، فان قالوا : نعم ، ولا بد لهم من ذلك ، قيل : فيها هنا امكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ويلزكم أن يكون انتقاماؤها على قولكم في الدورات شرطاً في حدوث المقدار الزمانى الموجود منها ، وان قلتم ان مالا نهاية له لا ينقضي ، فما ألزمتم خصومكم في الدورات ألزمكم في امكان مقادير الأزمنة الحادثة . (٣)

أما مساق القول الذي حکاه عنهم فيليس ببرهان ، وذلك أن حاصله هو أن الباري سبحانه إن كان متقدماً على العالم فاما أن يكون متقدماً بالسيبة لا بالزمان ، مثل ما تقدم الشخص ظله ، واما أن يكون متقدماً بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط . فان كان متقدماً تقدم الشخص ظله والباري قدیم ، فالعالم قدیم . وان كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له ، فيكون الزمان قدیماً لأنه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه ، وإذا كان الزمان قدیماً فالحركة قدیمة ، لأن الزمان لا يفهم الا مع الحركة ، وإذا كانت الحركة قدیمة فالمتحرك بها قدیم والمحرك لها ضرورة قدیم . وانما كان هذا البرهان غير صحيح ، لأن الباري سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان ، والعالم شأنه أن يكون في زمان ، فليس يصدق عند مقايسة القدیم إلى العالم أنه أما أن يكون معاً ، واما أن يكون متقدماً عليه بالزمان والسيبة ، لأن القدیم ليس من شأنه أن يكون في زمان ، والعالم شأنه أن يكون في زمان . (٤)

(٣) تهافت التهافت ص ٣٢ .

(٤) تهافت التهافت ص ٦٤ - ٦٥ .

ولذلك لانجد أحداً من القديماء تكلم في العجزات - مع انتشارها وظهورها في العالم - لأنها مبادئ ثبتت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل ، ولا فيما يقال منها بعد الموت . فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً باطلاق ، فان تمادي به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال سبحانه : « والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » . هذه في حدود الشرائع وحدود العلماء . (٢)

النص الثالث عشر : أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه ، فلذلك كان قوله ان مدة الترك لا تخلو أن تكون متناهية أو غير متناهية قولًا غير صحيح . فان مالا ابتداء له لا ينقضي ولا ينتهي أيضاً ، فان الجسم لا يسلم أن للترك مدة . وانما الذي يلزمهم أن يقال لهم حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفة الذي هو مبدأ أبعد من الآن الذي نحن فيه أو ليس يمكن ذلك ، فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقداراً محدوداً لا يقدر الصانع أكثر منه ، وهذا

(١) تهافت التهافت ص ٥٨٤ .

(٢) تهافت التهافت ص ٥٢٧ - ٥٢٨ .

انها أقدم الشرائع . بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تقطعاً لها وایماناً بها ، والسبب في ذلك انهم يرون أنها تحوّل نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به ، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصناعات العملية ، وذلك أنهم يرون ان الانسان لا حياة له في هذه الدار الا بالصناعات العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية ، وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة . (٣)

وكل شريعة كانت بالوحى فالعقل يخالطها ، ومن سلم أنه يمكن أن تكون هنا شريعة بالعقل فقط ، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أقصى من الشرائع التي استبسطت بالعقل والوحى . والجميع متافقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً اذ كان لا سيل الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية . (٤)

سعید زايد

النص الرابع عشر : ان الفاعل الذى علمه فى غاية التعلم يعلم ما صدر عن ما صدر منه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ما صدر . فان كان الأول فى غاية العلم ، فيجب أن يكون عالماً بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة ، وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا ، لأن علمنا ناقص ومتاخر عن المعلوم . (١)

وبالجملة فيزعمون أنه قد اتحد العلمان الكلى والجزئى فى العلم المفارق للمادة ، وأنه اذا فاض ذلك العلم على ما هنَا انقسم الى كلى وجزئى ، وليس ذلك العلم لا كلياً ولا جزئياً . (٢)

النص الخامس عشر : ولما فرغ من هذه المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجسام وهذا شيء ما وجد لواحد من تقدم فيه قوله . والقول بحشر الأجسام أقل ما له منتشرًا في الشرائع ألف سنة ، والذين تأدى إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين ، وذلك أن أول من قال بحشر الأجسام هم أئمّة بنى إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل وثبت ذلك أيضاً في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام ، وهو قوله الصائبة ، وهذه الشريعة قال أبو محمد بن حزم

(٣) تهافت التهافت ص ٥٨٠ - ٥٨١ :

(٤) تهافت التهافت ص ٥٨٤ .

(١) تهافت التهافت ص ٤٤٠ .

(٢) تهافت التهافت ص ٥٠٧ .