



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



نيابة العمادة لما بعد التدرج

والبحث العلمي

والعلاقات الخارجية

جامعة باتنة -1-

كلية العلوم الإسلامية

قسم أصول الدين

الجانب الإلهي عند موسى بن ميمون

—دراسة مقارنة بابن رشد—

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية

تخصّص: مقارنة الأديان

المشرف الأستاذ الدكتور:

عبد الحكيم فرحات

إعداد الطالب:

عمار نصيره

السنة الجامعية: 1438هـ-1439هـ/2017م-2018م



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



نيابة العمادة لما بعد التدرج

والبحث العلمي

والعلاقات الخارجية

جامعة باتنة -1-

كلية العلوم الإسلامية

قسم أصول الدين

الجانب الإلهي عند موسى بن ميمون

—دراسة مقارنة بابن رشد—

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية

تخصّص: مقارنة الأديان

المشرف الأستاذ الدكتور:

عبد الحكيم فرحات

إعداد الطالب:

عمار نصيره

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة العمل	الصفة
مرزوق العمري	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة-1-	رئيساً
عبد الحكيم فرحات	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة-1-	مقرراً
عبد الكريم رقيق	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة-1-	مناقشاً
عبد الرحمان تركي	أستاذ التعليم العالي	جامعة حمه لخضر-الوادي-	مناقشاً
أسيا شكيرب	أستاذ محاضر- أ	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة-	مناقشاً
محمد بو دبان	أستاذ محاضر- أ	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة-	مناقشاً

السنة الجامعية: 1438هـ-1439هـ/2017م-2018م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾

سورة طه: الآية: 114

كلمة شكر

الشكر لله تعالى أولاً الذي وفقني لإتمام هذا العمل البحثي المتواضع.
والشكر ثانياً لكل من قدم لي يد المساعدة من قريب أو بعيد على إنجاز هذا البحث،
وأخص بالذكر الأستاذ الفاضل المشرف الدكتور عبد الحكيم فرحات.
والشكر ثالثاً للجنة المناقشة التي قبلت مناقشة هذا البحث، ولصبرها على قراءته
والتدقيق فيه.

الإهداء

إلى زوجتي التي صبرت معي طيلة هذه المدّة.

وإلى أولادي، وأخواتي وإخوتي، وأصدقائي في كل مكان، وزملائي جميعاً في جامعة

حمه لخضر - الوادي - .

المقدمة

تمهيد:

باسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله محمد خاتم الأنبياء والمرسلين.

كل عقيدة أو ديانة إلا وتتكوّن من ثلاث جوانب في ترتيبها الهرمي تبدأ بالإلهيات؛ وهذه تعني التصورات التي تضعها كل عقيدة أو ديانة للجانب الغيبي أو الميتافيزيقي، من حيث وجود الإله وطبيعته وصفاته التي تجعله أعلى من كل الأشياء، أو أنه يشارك الأشياء والمخلوقات في بعضها، أو ما يرتبط به من كيفية عبادته ودعائه والندى وتقدّم القرابين له، أو أفعاله في الطبيعة ككيفية وجود هذا العالم؟ ومن أي شيء وجد؟ والغاية من إيجاد، وزمن إيجاد، ولماذا وجد بهذا الشكل ولم يكن بغيره؟ والبحث عن وجوده من البداية على هذه الصورة دون تغيير أو زيادة أو نقصان أم هو في تغيير مستمر، والعالم أبدي أم فانٍ، ثم الطبيعيات والتي تُعنى بالبحث عن دور هذا المخلوق أو الحيوان الناطق في الكون، وسرّ قوته الذهنية التي بها يستطيع التحكّم في أقوى مخلوق على الأرض، والبحث عن حقيقة أن كل ما في هذا العالم مسخّر لفائدته أو خدمته أو يستطيع تطويعه أو يذلّله لخدمته، ودوره الحقيقي المنوط به، وعلاقاته بالكائنات من حوله، كل هذه الأمور وغيرها يبحث عنها الجانب الإنساني في علم الأصول أو علم العقيدة.

إن الترتيب المنطقي والتنظيمي هو الذي دأب عليه كل الباحثين قديماً وحديثاً بدءاً بأرسطو ومن جاء بعده من فلاسفة الحضارة الإغريقية ومروراً بعلماء الكلام في الحضارة الإسلامية، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، وصولاً إلى فلاسفة الحضارة الإسلامية من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، وهو ما تجلّى أكثر عند الأخير في مؤلفاته كـ(الإشارات والتنبيهات) وكتابه(الشفاء)، وغيرهم ممن تعلّموا على يد فلاسفة الحضارة الإسلامية، وتأثروا بمناهجهم في البحث والدرس والتأليف.

فكان كل باحث في العصور الماضية يركّز أولاً عند تأليفه أو تصنيفه في علم الأصول أو علم النظر والاستدلال- كما يحلو عند البعض تسميته- بالبحث عن وجود الإله والطرق أو الأدلة المثبتة لذلك، مدعماً آرائه إما بنظريات من سبقه وتأثّر به، أو من خلال نصوص ومقاطع من الكتاب المقدّس تعبّر عن وجوده ووحدانيته، وقد يعرض في نفس الوقت طرق غيره التي لم ترق له، مفنداً طرقهم بآراء فيها تشكيك في صحتها وقوتها، أو إثارة إشكالات كثيرة لم يجد لها إجابة عند أولئك الذين سبقوه، سواء كانوا من ملّته أو من غيرها، وأحياناً يكون

المصنف أو المؤلف يستأنس بما رآه صحيحاً وطريقاً سليماً في البرهنة على قضية يريد لها أن تصمد وتكون مبرهنة برهاناً قوياً بذلك الدليل أو تلك الحجّة.

فهذه الكيفية في التأليف دأب عليها من كان في حضارة المسلمين في القرون الوسطى، وخاصة الذين تعلموا وأخذوا عن علماء وفلاسفة المسلمين، وكان من بين هؤلاء موسى بن ميمون الرّبيّ اليهودي الذي استفاد كثيراً مما تركه المسلمون من مؤلفاتهم الخاصة، أو التي هي شروح لمصنفات علماء وفلاسفة اليونان في شتى العلوم من طب وعلم فلك ومنطق وفلسفة وغيرها من العلوم، وقد برع كثيراً في علم الطب وفي دراسة الفلسفة والتأليف فيها، وحلّ إشكالات كتابه المقدس التي تتعارض ظاهر نصوصه مع المنطق وتفكير العقل السليم، فعدل عن كثير من ظواهر تلك النصوص واصبغ معانيها الصبغة الإسلامية في التفسير والتحليل والشرح، تماشياً مع طريقة فلاسفة المسلمين في زمنه وقبلة، وقد اخترنا ابن رشد الحفيد فيلسوف قرطبة موضع المقارنة لأفكاره.

فكان هذا البحث لبيان آراء ابن ميمون في الجوانب الإلهية، سواء التي هي عن غيره؛ أي أخذها عن ابن رشد، وبيان الكيفية التي انتقد ورفض فيها طرق علماء الكلام المسلمين ومقارنتها بنقد ابن رشد للأشاعرة، وأيضاً كشف مواقفه من أدلة الفلاسفة في الإلهيات، سواء كانوا فلاسفة يونانيين أم مسلمين، مع المقارنة بينه وبين مواقف ابن رشد، والغاية من ذلك إظهار مدى التأثير الذي أحدثه ابن رشد على تفكير ابن ميمون الرّبيّ والمشعّ اليهودي، سواء من جانب آرائه الخاصة أو طريقة نقده للمتكلمين أو مواقفه من الفلاسفة عموماً في الإلهيات. ومن هنا يمكن أن نحدّد عناصر المقدمة في النقاط التالية:

1- أهمية البحث:

تكمن أهمية موضوع "الجانب الإلهي عند موسى بن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد" باعتبار أن الجانب الإلهي عموماً يعد من ضمن المباحث الكلامية والفلسفية التي تطرّق إليها كل باحث في أصول الدين أو الفلسفة الإلهية، وكل وضع بصمته فيه، لذا كثرت الآراء والنظريات، كما كثرت معها الشروحات والتفصيلات، وكل يريد أن يعطي لرأيه تأصيلاً دينياً أو فلسفياً.

وقد اخترنا أهم شخصيتين ظهرتا في القرون الوسطى بالغرب الإسلامي: الأولى شخصية عملاقة في بيئتها اليهودية وهو أبو عمران موسى بن ميمون من أشهر أعلام الطب والشريعة اليهودية. والثانية: شخصية ابن رشد

الطبيب والقاضي والفيلسوف المسلم، الذي اشتهر بشروحه العظيمة على كتب أرسطو، فكان أن لقبه الغريون بـ "الشارح الأكبر"، وكلاهما صال وصال في الفلسفة الإلهية والطبيعية من أدناها إلى أقصاها.

كما تتجلى الأهمية أيضاً في الأبحاث التي تشابها في التطرق إليها كالإلهيات والطبيعات، وفي نفس المسائل الكلامية والفلسفية وحتى الدينية في إطار الملة التي ينتمي إليها كل طرف، وقد تعلق كلاهما بأرسطو وبحثا في نظرياته وتبناً بعضاً منها، مما جعل فلسفتها هي أقرب إلى الفلسفة الطبيعية الأرسطية، ولم تنهم المهام الوظيفية والأبحاث الطبية والفلكية والنكبات والرحلات والمضايقات على مواصلة البحث في مبادئ الفلسفة، والمسائل الشائكة التي أثرت في عهدهم وقبله، مثل: الوجدانية والتكثّر والتوحد، والصفات والتنزيه والتجسيم، ونشأة الكون، هل هو من مادة أو من العدم؟ وغيرها من المسائل التي استثارت المتكلمين، إما إثباتاً أو نفيّاً لتلك المسائل بوسائل العقل، من مقدمات وطرق عقلية، كل ذلك للدفاع عن عقيدة المسلمين، كما حيرت تلك المسائل الفلاسفة القدماء ومن جاء بعدهم في عصر الحضارة الإسلامية، وقد استعان هؤلاء بنظريات وحجج الفلاسفة الأوائل للبرهنة على صحة الموضوعات التي تكلم فيها فلاسفة اليونان، وهي محاولة يراد منها التوفيق بين ضرورات العقل ومطالب الدين أو الشريعة، لإظهار أن ما يصل إليه العقل من آراء فلسفية لا يتعارض مع ما يدعو إليه الدين، وأن العقل هو خادماً للشريعة وليس هادماً لها كما يزعم بعض المتكلمين من المسلمين واليهود في عصر الحضارة الإسلامية وبعدها، وهي نفس المحاولات التي قام بها قبلهما من مفكري اليهود من أمثال أريستيبولوس وفيلون الإسكندري، أو من فلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا، للتوفيق بين بعض الآراء والمبادئ الفلسفية وبين النصوص الدينية.

ونظراً لعظمة هاتين الشخصيتين وما لهما من باع في البحث الفلسفي والديني، عزمنا أن نعقد مقارنة بين ابن ميمون وابن رشد في جانب من جوانب فلسفتها وهو الجانب الإلهي، لتتجلى لنا صورة كل واحد من تلك المرآة، علماً نعر على جوانب من الاشتراك والتشابه والمحاكاة وجدت عند ابن ميمون من ابن رشد.

2- إشكالية البحث:

إن ابن ميمون شخصية فكرية يهودية عالمية ودراسة فكرها ليس بالأمر الهين؛ لأنها أثرت في محيط بيئتها الدينية والاجتماعية في أزمنة مختلفة، سواء في زمنها أو بعد رحيلها عن هذه الدنيا، كما أنها لم تكن بمعزل عن

التيارات الفكرية الفلسفية السائدة في القرون الوسطى، ولهذا لا بُدَّ أن يكون للحركة الفكرية التي سادت طوال القرون الوسطى من تأثير عليها سلباً وإيجاباً، أخذاً ورداً.

ولما عقدنا العزم على مقارنة آراء شخصية ابن ميمون الفلسفية بآراء شخصية ابن رشد الفيلسوف كان القصد من ذلك بيان مدى التأثير الذي أحدثته فلسفة ابن رشد عليها، في ما يتعلق بجانب الإلهيات ومدى استقلاليتها عنها ضمن مؤلفه الضخم (دلالة الحائرين) وبعض كتبه الأخرى، فنقارن بينهما للوصول إلى القواسم المشتركة، ونقاط الافتراق التي تميّز كل مفكر عن الآخر؛ نظراً لأنّ ابن ميمون درس ووصل إليه كل ما كتبه ابن رشد لما كان بمصر، وهو ما تطرحه هذه الدراسة من خلال هذه التساؤلات، ونصنفها إلى ثلاث مجموعات رئيسية، وهي:

1- هل تأثّر ابن ميمون بابن رشد في الإلهيات أم لا؟ وإذا ما تأثّر به هل يكون في آرائه الخاصة المستمدة من فلسفة ابن رشد فقط؟ وما أسباب ذلك؟ وهل يمكن أن يكون ابن ميمون أخذ بآراء أرسطو أو فلاسفة آخرين عن طريق ابن رشد؟ ومنه يصبح ابن رشد مجرد واسطة بين ابن ميمون والفكر اليوناني، وهل للآراء الفلسفية من أثر على المعتقد الديني الإلهي لابن ميمون؟ أم أن ابن ميمون بقي محتفظاً بقدر كبير من التسليم بمعتقدات ملته، كما فعل ابن رشد؟ أم أنه وضع بذور الشك في بعضها؟ لذا تطلّب وضعها على طاولة البحث والتدقيق لتناسب المنطق والعقل الحر.

2- وهل كيفية نقد ابن ميمون للمتكلمين وخاصة منهم الأشاعرة هي من مهارته النقدية، حيث استطاع التعرّف على نقاط الضعف في طرق المتكلمين في إثبات القضايا الإلهية؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون سيراً وراء طريقة ابن رشد في نقد خصومه من الأشاعرة تحديداً؟ وهل النقد الموجه للأشاعرة أساسه خصومة معهم كما حدث لابن رشد، أم هو مجرد نقد علمي وموضوعي غايته توجيه القارئ للأخطاء المنهجية في طرق المتكلمين؟

3- وهل مواقف ابن ميمون من الفلاسفة في الإلهيات هو إتباع لمواقف ابن رشد في كل جزئية، أم يخالفه في بعض من الجزئيات، أم أن الأمر مجرد انسجام مردّه توادد خواطر مما يعني استقلالية في اتخاذ الموقف والتعبير عنه بالطرق والأدلة والحجج التي يراها مقنعة له حسب رأيه؟ وهل مواقفه تميّز بالوحدة لا اختلاف فيها بين جزئية وأخرى، أم أن مواقفه متنوعة ومتعدّدة بين القبول بآرائهم ورفضها وإقامة الحجّة والبرهان على صحتها وفسادها؟ وهل تنوع مواقفه مردّها أيضاً لتنوع مواقف ابن رشد؟

تلك التساؤلات وغيرها نريد أن نجد لها إجابة من خلال هذا البحث، بحيث نكون قد تعرّفنا على فكر تلك الشخصية التي لها مكانتها البارزة في الفكر الديني والفلسفي عند اليهود عبر القرون الماضية وإلى اليوم.

3- أسباب اختيار البحث:

والذي دعاني لأتناول موضوع "الجانب الإلهي عند موسى بن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-" بالبحث والتحليل والمقارنة أموراً كثيرة، وهي :

أولاً: باعتبار هذا الموضوع لم يُطرق بعد من طرف طلاب الدراسات العليا في جامعات كثيرة داخل الوطن حسب علمي.

ثانياً: أن الذين كتبوا عن ابن ميمون سابقاً هم من مصنفي التراجم والأعلام فقط، فكانت كتاباتهم عن شخصيته من الجانب الإعلامي الإخباري، ولم يتطرقوا إلى آرائه الفلسفية بالتحليل والنقد أو المقارنة بينه وبين غيره.

ثالثاً: ندرة المؤلفات الحديثة التي تنتقد وتكشف عن فلسفته في شتى الموضوعات والمسائل الإلهية، ومقارنتها بآراء فلسفية لشخصيات فلسفية أخرى كانت في زمنه وبيئته أو في غير زمنه أو بيئته.

رابعاً: التعرف على مدى تأثير الفلسفة الإسلامية على مثقفي اليهود سابقاً وخصوصاً علمائهم، وأخذت مثالاً على ذلك ابن ميمون باعتباره شخصية لها منزلتها عند اليهود وغيرهم وهي شخصية محورية تأثر بها معظم فلاسفة اليهود والمسيحيين قديماً وحديثاً، مما جعلهم يستشهدون بآرائه في كتاباتهم، فهي شخصية عاشت في كنف الدولة الإسلامية بالمغرب والمشرق وتأثرت بالثقافة المحلية، وهي من بين الشخصيات اليهودية التي نُقل فكرها إلى أوروبا في القرون الوسطى، مما ساعد عن طريقها في انتشار الفلسفة الإسلامية على نطاق أوسع، حيث أصبحت تلك الفلسفة لها صدى عالمي بفعل عامل الترجمة الذي تكفل به اليهود، فكانوا حلقة وصل بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي.

4- أهداف البحث:

الأهداف التي أريد الوصول إليها في بحثي، هي:

1- أن أميط اللثام عن حقيقة الأفكار الفلسفية لشخصية دينية لاهوتية عالمية عند اليهود كتبت في الفلسفة

وفي غيرها من العلوم.

2- إظهار مدى التطابق والتوافق في أفكار ابن ميمون مع الفكر الفلسفي لابن رشد في القضايا الإلهية تحديداً، أو أن أفكار ابن ميمون تتميز بالأصالة، وأثر تلك الأفكار على النصوص الدينية وتفسيراتها في التراث اليهودي(العقائدي).

3- كما كان من أهدافي إظهار التأثير الفكري الكلامي-المدارس الكلامية-إن أمكن ذلك، وإن كان هذا ليس هو الأصل في هذا البحث وإنما هو أمر ثانوي، بحيث لا يصرفنا عن المقارنة التي نعقدها بين الأفكار التي تبناها ابن ميمون وما عند ابن رشد.

4- من الأهداف أيضاً تلمس تأثير الفلاسفة الإسلاميين الآخرين عموماً، لتحديد لي شخصية ابن ميمون. هل هي شخصية منفتحة ومتوازنة مع كل أفكار الشخصيات التي قبل ابن رشد وبعده، أم هي شخصية لها توجه واحد في الفكر الفلسفي منبعه تأثير شخصية فلسفية واحدة وهو ابن رشد؟

5- منهج البحث:

حاولت في هذا البحث أن استعمل مناهج مختلفة تمكّن من الإجابة عن إشكاليات البحث، وهي:

- المنهج التاريخي: وهذا المنهج يتوافق تطبيقه مع الحالة الشخصية والأسرية والاجتماعية والسياسية التي كان عليها ابن ميمون وابن رشد.

- المنهج الوصفي: وهذا يتوافق تطبيقه على عرض الجوانب الإلهية التي بُحث عنها عند كل من ابن ميمون وابن رشد وعلماء الكلام والفلاسفة.

- المنهج النقدي: ويكون عند تصويب أخطاء نقد كل من ابن ميمون وابن رشد للمتكلمين في مسائل وقع فيها إجماع، أو تحجّم لا مبرر له، أو في نقد غير علمي.

- المنهج المقارن: وهو الغالب في كل الأبواب؛ وذلك عند المقارنة بين آراء كل واحد منهما في مسألة من المسائل المشتركة التي بحثتها الشخصيتان لأصل إلى نقاط التقاطع والافتراق، ودرجة التشابه والتماثل بين ما رآه ابن ميمون وما اعتقده ابن رشد، وهل لذلك من أثر لابن رشد على ابن ميمون، أم ليس هناك أثر عليه؟

6- أدوات البحث:

بما أن هذه الدراسة تتخذ الطابع النظري وبعيدة كلياً عن البحث العملي؛ فإنّ أدوات البحث انحصرت في الأدوات المكتبية التالية: كتب وقواميس ومعاجم ومجلات.

7- الدراسات السابقة:

الدراسات السابقة المتعلقة بالمقارنة بين ابن ميمون وابن رشد فقليلة، لكن لفت انتباهي دراستين فيها إظهار لأثر الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى على اليهود عموماً ومنهم ابن ميمون:

الدراسة الأولى: للمؤلف الدكتور: محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط02، مطبعة العصر الحديث للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م. حيث عمد المؤلف بعقد مقارنة بين المسائل الدينية والفلسفية التي كانت مثار جدل وحوار بين الفلاسفة سواء كانوا من المسلمين أو اليهود وقد أورد المؤلف الشخصيتين ابن رشد وابن ميمون في مسألة التأويل وغيرها من المسائل.

الدراسة الثانية: للمؤلفة الدكتورة: زينب محمود الخضيرى بعنوان: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، [د.ط.]، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م.

8- صعوبات البحث:

لقد واجهتني صعوبات منها ذاتي وأخرى موضوعي:

الصعوبات الذاتية: تمثلت في مرضي بداء السكر حيث لا أستطيع الجلوس كثيراً على الكرسي مستقبلاً جهاز الكمبيوتر للبحث والكتابة، مما يتولد عنه ارتفاع منسوب السكر في الدم، نظراً لانعدام الحركة والسير. الصعوبات الموضوعية: أبرزها طبيعة الموضوع الشائك الذي تداخلت فيه الفلسفة مع علم الكلام والآراء الدينية الشرعية، كذلك عدم إلمامي مسبقاً بأدوات علم الكلام ولا الفلسفة ولا المنطق، وخاصة أن الآلة الأخيرة كثيراً ما يستعملها ويستعين بها ابن رشد في تنفيذ آراء الخصم أو إظهار صحة الآراء الفلسفية بقواعد وأقيسة منطقية، وهو ما صعب من فهم أسلوب ابن رشد عند بداية البحث.

9- أهم المصادر والمراجع المعتمدة:

وكانت أهم المصادر التي استعنت بها لإنجاز بحثي كتابات ابن ميمون والمتمثلة في الكتابين التاليين مع الفارق الشاسع بينهما من حيث الفائدة والاعتباس، حيث كان اعتمادي على كتابه (دلالة الحائرين) يكاد يكون

كلياً، مقارنة مع الكتاب الآخر له وهو: كتاب المعرفة (le livre de la Connaissance)

أما ابن رشد فكانت أهم المصادر التي استعنت بها في إظهار آرائه الفلسفية والدينية كتبه الخاصة التالية وهي: كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة). وكتاب (تهافت التهافت)، وكذلك كتاب (فصل

المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال)، وكذلك بعض كتبه الأخرى، ككتاب (تفسير ما بعد الطبيعة) و(تلخيص ما بعد الطبيعة) و(رسالة السماع الطبيعي).

وكان من أهم وأكثر المراجع التي استعنت بها في الاطلاع على آراء المعتزلة والأشاعرة؛ بل حتى بعض الفلاسفة كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني، وكتاب (من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية) لمؤلفه عبد الرحمن مرحبا، كذلك كتاب (الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي) لمحمد البهي، كذلك المرجعين السابقين في الدراسات السابقة، كما لم أغفل عن المراجع الأجنبية وتحديداً التي هي باللغة الفرنسية. تلك هي أهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها ورجعت إليها كثيراً في بحثي هذا.

10- خطة البحث:

لكي يكون بحثنا ذا منهجية علمية فقد قسمته إلى مقدمة ومدخل تمهيدي وأربعة أبواب وخاتمة وفهارس. بالنسبة للمقدمة فكانت الغاية منها التعريف بالموضوع؛ وذلك بتمهيد له، مع ذكر عناصرها: كالأهمية من الموضوع وإشكاليته وأسباب اختياره... الخ.

أما المدخل التمهيدي فقد قسمته إلى عنصرين:

ففي العنصر الأول ذكر حياة ابن ميمون، كأسرته ونسبه، مولده ونشأته،... ثم وفاته. ومؤلفاته التي كتبها بعد وفاته، ثم خصّصت لكتابه (دلالة الحائرين) بيان للغاية التي أُلّف من أجلها.

أما العنصر الثاني: تناول حياة ابن رشد الحفيد، كأسرته ونسبه، مولده ونشأته، واتصاله بالخليفة... ثم وفاته. والمؤلفات التي كتبها في شتى المعارف والعلوم وشروحه وتلخيصاته على مؤلفات أرسطو في المنطق والفلسفة.

الباب الأول: تعلق بوجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-، وقد قسمته إلى

فصلين:

الفصل الأول: حيث تناولت فيه وجود الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-. وتم تناوله على ثلاثة

مباحث: الأول: أدلة وجود الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-. حيث بيّنت أدلة كل من ابن ميمون وابن رشد ثم عقدت مقارنة بينهما. والثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في إثبات وجود الله-دراسة مقارنة بابن رشد-. أظهرت نقد ابن ميمون ثم ابن رشد ثم قارنت بين نقدهما. والثالث: موقف ابن ميمون من أدلة

الفلاسفة على وجود الله-دراسة مقارنة بابن رشد-. وفيه بيّنت موقف كل من ابن ميمون وابن رشد، ثم قارنت بين موقفهما من أدلة الفلاسفة.

أما الفصل الثاني: فكان لأدلة وحدانية الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-. وتمّ التطرق إليه في ثلاثة مباحث: الأول: حجج ابن ميمون على وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن رشد-. حيث بيّنت حجج ابن ميمون من الوحدانية ثم حجج ابن رشد، بعدها قارنت بين حججهما. الثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن رشد-. حيث أشرت إلى نقد ابن ميمون ثم ابن رشد. ثم قارنت بين نقدهما للمتكلمين. والثالث: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن رشد-. وقد عرضت فيه موقف كل من ابن ميمون ثم ابن رشد، بعدها كانت المقارنة بينهما.

الباب الثاني: كان عن ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد. وتناولته في فصلين: الفصل الأول: ماهية الله في نظر ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-. وتمّ تناوله في مبحثين: الأول: ماهية الله في نظر ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-. حيث قارنت بعدها بين نظرتهما. الثاني: موقف ابن ميمون من ماهية الله في نظر الفلاسفة-دراسة مقارنة بابن رشد-. تمّ ذكر موقف كل من ابن ميمون ثم ابن رشد، وأخيراً تطرقت للمقارنة بين موقفهما من نظرة الفلاسفة للماهية الإلهية.

الفصل الثاني: صفات الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-. وكان على ثلاثة مباحث: الأول: نظرة ابن ميمون للصفات الإلهية-دراسة مقارنة بابن رشد-. وقد بيّنت فيه نظرة ابن ميمون أولاً وثانياً نظرة ابن رشد، وثالثاً كانت المقارنة بينهما. الثاني: نقد ابن ميمون للصفات الإلهية عند المتكلمين-دراسة مقارنة بابن رشد-. وكان أن تمّ فيه نقد ابن ميمون وابن رشد للصفات عند المتكلمين، ثمّ أتبعته بالمقارنة بين نقدهما. الثالث: موقف ابن ميمون من الصفات الإلهية عند الفلاسفة-دراسة مقارنة بابن رشد-. حيث ذكرت موقف ابن ميمون ثم ابن رشد من الصفات التي يعتقدونها الفلاسفة في الذات الإلهية، بعدها قارنت بين موقفهما.

الباب الثالث: وتعلّق بالتنزيه والتأويل عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-. وقسمته إلى فصلين:

الفصل الأول: تنزيه الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-. حيث خصّصت له ثلاثة مباحث: الأول: وكان عن حجج تنزيه الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-. وبيّنت فيه حجج ابن ميمون ثم ابن رشد، وأخيراً عقدت مقارنة بين حجج ابن ميمون وابن رشد. الثاني: وكان يدور على موضوع خطير خاض

فيه كل الباحثين قديماً وهو تجسيم الذات الإلهية، وقد عنوانته بنفي التجسيم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة باين رشد-. فذكرت فيه ثلاثة مطالب: الأول: حجج ابن ميمون من نفي التجسيم-دراسة مقارنة باين رشد-. تمّ فيه الإشارة إلى نفي التجسيم عند ابن ميمون ثم ابن رشد، بعدها قارنت بين حججهما. الثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين من نفي التجسيم-دراسة مقارنة باين رشد-. حيث تطرقت لكيفية نقد ابن ميمون ثم ابن رشد لطرق المتكلمين من نفي التجسيم، وأخيراً كانت المقارنة بين نقدهما. الثالث: وتناول موقف ابن ميمون من نفي التجسيم عند الفلاسفة-دراسة مقارنة باين رشد-. فذكرت موقف ابن ميمون ثم موقف ابن رشد من نفي الفلاسفة للتجسيم، ثم عرجت على المقارنة بين الموقفين.

المبحث الثالث: وتعلّق بنفي الجهة عند ابن ميمون-دراسة مقارنة باين رشد-. وكان في مطلب واحد تناول حجج ابن ميمون من نفي الجهة-دراسة مقارنة باين رشد-؛ لأنّه-ابن ميمون- لم يتطرق لنقد طرق المتكلمين ولم تكن له مواقف من رأي الفلاسفة في الجهة. وأشرت في ذلك المطلب الوحيد إلى حججه وبراهينه على نفي الجهة، ثم حجج وبراهين ابن رشد لإثبات الجهة لله تعالى، وأخيراً قارنت بين رأيهما في نفي الجهة أو إثباتها.

الفصل الثاني: وكان عنوانه: التأويل وضوابطه عند ابن ميمون-دراسة مقارنة باين رشد-. وكان مداره على مبحثين: الأول: ذكرت فيه رأي ابن ميمون في التأويل-دراسة مقارنة باين رشد-. فبدأته بالإشارة إلى رأي ابن ميمون ثم إلى رأي ابن رشد، وأخيراً قارنت بين رأيهما. الثاني: ضوابط التأويل عند ابن ميمون -دراسة مقارنة باين رشد-. تطرقت فيه أولاً لرأي ابن ميمون، ثم ثانياً لرأي ابن رشد، وثالثاً للمقارنة بين رأيهما في ضوابط التأويل.

الباب الرابع: وكان عن أفعال الإله في الكون، وتناولت من ضمن أفعاله تحديداً نشأة العالم عند ابن ميمون-وهي دراسة مقارنة باين رشد-. وتناولته في فصلين:

الفصل الأول: وتعلّقت الدراسة والبحث فيه عن حدث العالم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة باين رشد-. وقد قسّمته إلى مبحثين: الأول: تناول أدلة حدث العالم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة باين رشد-. ذكرت فيه الأدلة التي استند عليها ابن ميمون وابن رشد للبرهنة على حدث العالم، ثم كانت في الأخير المقارنة بين نظرتهم لحدث العالم. والثاني: كان عن نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في حدث العالم-دراسة مقارنة باين

رشد-. وأشارت فيه إلى نقد ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين في الحدث، ثم قارنت بين نظرتيها لنشأة العالم.

الفصل الثاني: وكان البحث فيه عن قدم العالم في نظر ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-. فخصّصت له مبحث واحد أشارت فيه إلى موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على قدم العالم-دراسة مقارنة بابن رشد-. وكان أن ذكرت أولاً موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة. وثانياً تطرقت لموقف ابن رشد من أدلتهم؛ أي الفلاسفة، وأخيراً قارنت بينهما في موقفهما من أدلة الفلاسفة.

وبعدما أنهيت الأبواب كانت **الخاتمة** هي محصلة ما تم التوصل إليه من النتائج بعد الدراسة والمقارنة، وأشارت فيها أيضاً لتوصيات من المستحسن أخذها بعين الاعتبار مستقبلاً لزيادة الفائدة في البحث العلمي. ثم أخيراً كانت **الفهارس**.

وأخيراً أقول إن هذا الجهد العلمي المتواضع يسري عليه الخطأ كما يسري عليه القصور، ومنه التمس من الأساتذة الكرام أعضاء اللجنة الموقرة تقييم وتقوم وإكمال النقص الذي شهده البحث، وأنا ممتنٌ لذلك، كما لهم مني جزيل الشكر والتقدير.

تمهيد:

حياة ابن ميمون وابن رشد ومصنفاتهما:

أولاً: حياة ابن ميمون ومصنفاته

ثانياً: حياة ابن رشد وشروحه ومصنفاته

أولاً: حياة ابن ميمون ومصنفاته:

أ- حياة ابن ميمون:

- أسرته ونسبه:

لم تذكر لنا كتب التاريخ العربية شيئاً يخص أسرته إلا الذي ذكره ولفنسون بأنها من نسب يهوذا، حيث يورد بأن ميمون والده يمتُّ إلى أسرة عريقة في الحسب، كما يرجعها بعض المؤرخين إلى يهوذا جامع أسفار القرن الثاني ب م⁽¹⁾.

- مولده ونشأته:

اتفق المؤرخون في المكان الذي ولد فيه ابن ميمون وهو قرطبة حاضرة الأندلس، وهذا ما جعل المؤرخين يذيلون آخر اسمه بالقرطبي الأندلسي، سواء المعربون⁽²⁾ أو أصحاب المعاجم والقواميس اليهودية والمسيحية والكتاب اليهود والغريين⁽³⁾. وكان ذلك في الثلاثين من شهر مارس سنة 1135م⁽⁴⁾، ويُعتبر حفيده داود ابن إبراهيم الذي علّق على (كتاب السراج) هو أول من ذكر تاريخ ميلاده⁽⁵⁾، ويعادل ذلك التاريخ 14 نيسان سنة 4895عبرية و529هـ⁽⁶⁾، وهناك من يجعل تاريخ ميلاده سنة 1138م⁽⁷⁾. ومن المعاجم من يجعل ميلاده سنة 1136م⁽⁸⁾، لكن الغالب والأصح هو التاريخ الذي ذكره حفيده سابقاً، ولم يذكر ابن أبي أصيبعة ولا

(1)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ط01، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م، ص02.

(2)- موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: نزار رضا، [د.ط.]، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، [د.ت.]، ص582.

(3)- Geoffrey wigoder et Sylvie Anne Goldberg, **Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme**, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1993, P684.

(4)- Emmanuel Lévinas Et Autres auteurs, **Encyclopaedia Universalis**, Éditeur . Encyclopaedia Britannica, Paris, Vol 10, P336

(5)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ص01.

(6)- Haïm Zafrani, **Juifs d'Andalousie et du Magreb**, Maisonneuve et Larose, Paris, 1996, P111.

(7)- Geoffrey wigoder et Sylvie Anne Goldberg, **Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme**, P684.

(8)- Unterman Alan, **Dictionnaire du Judaïsme**, thomas et hudson, Paris, 1997, P180.

القفطي تاريخ ميلاده، وإن كان الأول ذكر زمن وفاته؛ لأنه صحب ابنه وعملاً معاً في البيمارستان لما كانا في القاهرة⁽¹⁾.

- خروجه من قرطبة:

تعد قرطبة مركز العلم ومنازة الهدى، وكانت أعظم مدينة بالأندلس، وليس لها شبيه في كثرة الأهل وسعة الرفعة، وقد عدت قرطبة بحق من المراكز العظيمة للثقافة اليهودية في العهد الإسلامي، حيث وصل اليهود فيها إلى أوج عبقريتهم ومجدهم⁽²⁾.

ولقد درس ابن ميمون على أبيه العلوم الدينية، كما درس العلوم العربية على يد المسلمين؛ وذلك لما بلغ عمره العاشرة سنة 1147م - 1148م، وتذكر بعض المراجع اليهودية والغربية أن اليهود أرغموا على الإسلام أو الهجرة من قرطبة، فبعضهم خرج تاركاً قرطبة والآخر تظاهر باعتناقه الإسلام⁽³⁾، ومن أسلم من اليهود والنصارى له أسباب الرزق مثل ما للمسلمين وعليه ما عليهم، أما الذي بقي على دين ملته فيحدّد له أجل وإلا فيستباح النفس والمال⁽⁴⁾، والذين فروا بدينهم فإنهم توجهوا إلى شمال الأندلس وآخرون إلى جنوب فرنسا، وكان من بين النازحين إلى الأندلس أسرة ميمون اليهودية المكوّنة من الوالد وولدين و بنت واحدة، أما الأم فقد توفيت بعد أشهر قليلة من ولادة موسى⁽⁵⁾.

واستقرت العائلة بمدينة المرية جنوب الأندلس بعد أن دخلت نواحي المسيحيين سنة 1143م، وكان قد حلّ فيها في ذلك الوقت الفيلسوف المسلم أبو الوليد محمد بن رشد، فهو كذلك من أهل قرطبة؛ إلا أنه لم يحصل لقاء بينه وبين موسى بن ميمون⁽⁶⁾.

(1)- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 583.

(2)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ص 03.

(3)- Maurice - Ruben Hayoun, **Maimonide ou l'autre Moïse**, Edition J.c Lattes, Paris, 1994, P31 .

(4)- جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، [د.ط.]، مكتبة المتنبّي، القاهرة، [د.ت.]، ص 209.

(5)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ص ص 05-06.

(6)- وإن كان إبراهيم موسى الهنداوي رأى أنه حصل لقاء بينهما في المرية وأن ابن ميمون درس على ابن رشد فلسفته وتأثر به تأثراً كبيراً. -ينظر: إبراهيم موسى الهنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، [د.ط.]، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، [د.ت.]، ص 154.

وفي فترة تنقلات الغلام موسى بن ميمون بالأندلس لم يترك دراسة العلوم الدينية اليهودية، وقرأ كذلك علم الفلك والمنطق والحساب والفلسفة وأخذ يتمرن على الطب، وهذه عادة كل من يطلب العلم في ذاك الزمان وقبله أن يكون ملماً ببعض العلوم⁽¹⁾، كما أنه اجتمع بولد ابن أفلاح الإشبيلي أثناء إقامته بالمرية، ودرس على أحد تلاميذ الفيلسوف ابن باجة علم الهيئة⁽²⁾.

ورأى ولفنسون أن أسرة ميمون أقامت في المرية وضواحيها اثنتي عشرة سنة-بعد أن دخلتها جيوش الموحدين-، وكان فتحها على يد أبي يعقوب يوسف عبد المؤمن الكومي⁽³⁾، الذي كان يضطهد اليهود والنصارى اضطهاداً مروعاً⁽⁴⁾، لذلك آثرت أسرة ميمون الرحيل منها ونزلت مدينة فاس⁽⁵⁾.

وفي مدينة فاس أتم ابن ميمون تعليمه فيما يتعلق بالعلوم الربانية-التوراتية والتلمودية-، وبصفة خاصة على يد الخبير الأعظم ابن سوسان، والذي بدوره كان يتابع بتحمس شديد دراساته الفلسفية والطبية والفلكية على يد أساتذة وعلماء مسلمين ذائعي الصيت، والذين يقرّون بأن له موهبة كبيرة، بالإضافة إلى دراسة علم التشريح في جامعة القرويين⁽⁶⁾.

بعد وفاة عبد المؤمن الكومي سنة ثمان وخمسين وخمسمائة للهجرة حكم ابنه أبو يعقوب يوسف ثم بعد أبو يعقوب ولده أبو يوسف، حيث بدأت الاضطهادات على اليهود ودُمّرت الكنائس والبيع، وشدّد على اليهود في ملابسهم، نظراً لشك الأمير أبو يوسف في إسلامهم، حيث قال عنهم: «لو صحّ عندي إسلامهم

(1)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ص06.

(2)- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عرض: حسين اتاي، ط01، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1428هـ-2007م، ص293.

(3)- أحمد أمين، ظهر الإسلام، [د.ط.]، المكتبة التوفيقية، القاهرة، [د.ت.]، ج03، ص200.

(4)- المرجع السابق، ج03، ص200. ونحن نرى أن الاضطهاد الذي وقع على اليهود والنصارى لم يكن بسبب تعصب حكام المسلمين عليهم، وإنما كان بسبب ما يحدثه أولئك من مشاكل وأزمات داخل المجتمع الإسلامي، وليس بغضاً بسبب عقيدتهم.

(5)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ص07. وإن كان شارل بروكلمان المستشرق اليهودي رأى أن مغادرة أسرة ميمون قرطبة (المرية) سنة(1150م) إلى شمال إفريقيا "فاس" كان بسبب ثورة المسلمين على اليهود في إشبيلية والتي عهد إلى إخمادها الشاعر ابن زيدون. -ينظر: شارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: أمين فارس ومخير البعلبكي، ط10، دار العلم للملايين، بيروت، 1984م، ص315.

(6)- Haim Zafrani, *Juifs d'Andalousie et du Magreb*, P112 .

لتركتهم يختلطون بالمسلمين»⁽¹⁾.

لم ينعم اليهود ومن بينهم أسرة ميمون (والد موسى) بالحرية التي بحثوا عنها في فاس، مما اضطر والد موسى بن ميمون أن يتخذ قراره بالمغادرة وكنتم أمر رحلته لكي لا يكون تحركه مريباً فيحكم عليه بالموت هو وأفراد عائلته⁽²⁾، وقد نزل موسى بن ميمون وأسرته البحر إلى أن وصلت سفينتهم بعد مرور ثمانية وعشرين يوماً إلى ميناء عكا بفلسطين⁽³⁾.

وبعد عدة أشهر تبين لأسرة ميمون أن الإقامة بعكا شبه مستحيلة، نظراً للحروب الصليبية والاضطهادات فضلاً عن الفقر، وعلى الرغم من تفضيل الأسرة البقاء في مدينة عكا أو الخليل إلا أن الأحوال الأمنية والاقتصادية كانت مانعاً لهم من ذلك⁽⁴⁾.

بعد أن أقامت أسرة ميمون-الوالد-نصف سنة بفلسطين، نزح ابن ميمون وأخوه وأخته إلى مصر وتركوا والدهم في القدس، وكان السبب في نزوحهم إلى مصر أنها كانت تحت حكم الخلفاء الفاطميين، واليهود فيها يعاملون معاملة حسنة، حيث كان فيها أصحاب الأموال والتجارة، كما كان اليهود منتشرين في أغلب المدن المصرية، وخاصة التي تقابل الوجه البحري⁽⁵⁾، وكانت نفس موسى تهفو للإقامة في بلد تسود فيه روح الحرية والتسامح والأمان، ليستطيع تنفيذ طموحاته العلمية التي لم يتمكن من تحقيقها في الأندلس والمغرب وفلسطين. ولقد وصلت أسرة ابن ميمون إلى الإسكندرية قادمة إليها من فلسطين⁽⁶⁾، وكانت آفاق العيش بالإسكندرية أكثر سحراً من الأرض المقدسة؛ إلا أن إقامته في الإسكندرية لم تدم طويلاً، بسبب وجود جماعة يهودية قوية وكثيرة العدد⁽⁷⁾، وقد ضاقت تلك الجماعة ابن ميمون كثيراً بتدخلاتها الصاخبة، حيث ترى كيف يسمح هذا المعلم الأندلسي الشاب لنفسه بتذكير القرائن بواجباتهم، ويبيّن لهم كيف يجب عليهم شرح وصايا أسفار موسى وكتب الأنبياء.

(1) - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، شرح واعتناء: صلاح الدين الهواري، ط01، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1426هـ-2006، ص224.

(2) - Maurice - Ruben Hayoun, **Maïmonide ou l'autre Moïse**, P34.

(3) - إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ص08.

(4) - Maurice - Ruben Hayoun, **Maïmonide ou l'autre Moïse**, P38.

(5) - إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ص09.

(6) - المرجع السابق، ص09.

(7) - Maurice - Ruben Hayoun, **Maïmonide ou l'autre Moïse**, P40.

كما وجد أيضاً مضايقات أكثر شدة من الحاخامات المحليين القلقين من تصاعد صيت ابن ميمون في الجماعة اليهودية، وحتى عندما كتب حكيم الفسطاط قانونه العظيم (كتاب مشنا التوراة Mishna Torah) كان أكبر مؤيخ ومضايق له من عمله حاخامات الإسكندرية، ورأى ابن ميمون أنه من الحكمة الابتعاد والاستقرار في الفسطاط أقدم مدن القاهرة⁽¹⁾، وسكن محلة تعرف بالمصيصة⁽²⁾، وارتزق بالتجارة في الجواهر وما يماثله كما كان يفعل أخوه، لكن ذلك لم يكن عمل موسى الدائم وإنما كان يساعد أخاه، أما هو فكانت همته متجهة أكثر إلى دراسة التوراة والتلمود⁽³⁾.

وبعدما نُقل إليه خبر وفاة والده وأخيه لم تزد تلك الفاجعتين إلا إصراراً على مواصلة البحث والدرس في التوراة والتلمود وفي قضايا الطب، حيث يقول القفطي: « وقرأ عليه الناس علوم الأوائل وذلك في أواخر أيام الدولة المصرية العلوية وراموا استخدامه في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الإفرنج⁽⁴⁾ بعسقلان؛ فإنه طلب منهم طبيباً فاختروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهذه الواقعة وأقام على ذلك⁽⁵⁾، وقد اضطرت أحوال الأسرة وطموحاته الطبية إلى ممارسة مهنة الطب ليوفر معاشه ومعاش أسرته، فاشتهر أمره في الفسطاط وضواحيها وعلا نجمه بين أبناء طائفته في مصر، وأصبح بهذه المهنة كما يقول ابن أبي أصيبعة: «أوحد زمانه في صناعة الطب وفي أعمالها»⁽⁶⁾.

(1) - Maurice - Ruben Hayoun, **Maïmonide ou l'autre Moïse**, P42.

(2) - القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص209. وتسمى "المصاصة". - ينظر: أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، تاريخ اليهود وآثارهم في مصر، تحقيق: د. عبد المجيد دياب، [د.ط.]، دار الفضيلة، القاهرة، [د.ت.]، ص85.

(3) - Maurice - Ruben Hayoun, **Maïmonide ou l'autre Moïse**, P42.

(4) - لم يذكر لنا القفطي ملك الإفرنج الذي كان في حاجة إلى طبيب مصري ولا المصادر الأوربية، فإذا رجعنا إلى التاريخ لوجدنا أن ملوك الفرنج الذين حكموا فلسطين منذ استوطن موسى بن ميمون مصر إلى يوم حطين الذي وقع فيه آخر ملوك بيت المقدس من الصليبيين في أيدي المسلمين كانوا أربعة: أولهم: أمريك بن بردويل الثالث (ت 1173م). والثاني: بردويل الرابع (ت 1185م). والثالث: بردويل الخامس (ت 1186م). والرابع: جويدا بن لوسينيان. - ينظر: إسرائيل ولفنسون، موسى ابن ميمون - حياته ومصنفاته -، ص30.

(5) - القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص209.

(6) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص582.

- استقراره ووفاته في مصر:

وحدث بعد وصول ابن ميمون إلى مصر بخمس سنوات انقلاب سياسي هائل، تولى الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب سنة 1171م إمارة مصر بعد وفاة الخليفة العاضد (550 هـ / 1160م - 567 هـ / 1176م) فانقرض بذلك حكم الفاطميين، وبدأت الإمارة في عهد صلاح الدين تميل إلى الاستقرار بعدما وقعت الفتن في آخر أيام الفاطميين، وظهر الأمن في جميع أطرافها، بينما كان في ذلك العهد يهود الأندلس والمغرب يرضخون تحت وطأة الاضطهاد الديني، كان يهود مصر- في عهد صلاح الدين- يتمتعون كبقية الطوائف والملل بالهدوء والحرية، حيث أن صلاح الدين أطلق لجميعها حرية إقامة شعائرها؛ بل كان يعاملها بالرفق والعدل⁽¹⁾.

وفي مصر وصلت شهرت ابن ميمون إلى القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني، وقد كان كاتباً في ديوان الخليفة العاضد، وسيصبح القاضي الفاضل هو الراعي والحامي والسند لابن ميمون⁽²⁾. حيث يذكر القفطي ذلك قائلاً: «ونظر إليه وقرّر له رزقه فكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلّة مشاركته ولم يكن رفيقاً في المصاحبة والتدبير»⁽³⁾، وبقي طبيباً في دار السلطان- صلاح الدين- إلى أن أصبح الطبيب الخاص للملك الأفضل نور الدين أبي الحسن علي بن صلاح الدين، الذي تولى حكم مصر بعد وفاة أخيه الملك العزيز سنة ثمان وتسعين ومائة وألف⁽⁴⁾.

واستخدم ابن ميمون نفوذه في بلاط السلطان لحماية يهود مصر، ولما فتح صلاح الدين فلسطين طلب منه ابن ميمون أن يسمح لليهود بالإقامة فيها من جديد⁽⁵⁾. وبعد سبع سنوات أصبح أستاذاً في المدرسة التي أنشأها يهود مصر في القسطنطينية لتعليم الديانة اليهودية والفلسفة والرياضيات والطب⁽⁶⁾. وأثناء إقامته في مصر

(1)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ص16.

(2)- المرجع السابق، ص20.

(3)- القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص210.

(4)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ص20.

(5)- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ط02، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964م، مج04، ج03، ص121.

(6)- ظفر الإسلام خان، التلمود تاريخه وتعاليمه، ط08، دار النفائس، بيروت، 1423هـ-2002م، ص96.

تزوج ابن ميمون وأنجب ولداً يدعى إبراهيم وقد أصبح طبيباً بعد أبيه⁽¹⁾، وأصبح ابن ميمون هو الطبيب الخاص في قصر الملك الأفضل علي بن صلاح الدين⁽²⁾.

توفي ابن ميمون بمصر في حدود واحد وستمئة هجرية، وقد أوصى أسرته أن يحملوه إذا فارقت روحه جسده إلى بحيرة طبرية بفلسطين ويدفنوه هناك؛ وذلك لما فيها من قبور بني إسرائيل وأحبارهم، وتم تنفيذ وصيته⁽³⁾، وبوفاته عم الحزن كامل مصر التي عاشت فيها الطائفة اليهودية. وقد قيل فيه الكثير من الرثاء حتى ذاع المثل بين اليهود: «من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى»⁽⁴⁾. يشيرون بذلك إلى أنه منذ عهد موسى بن عمران إلى عهد موسى بن ميمون لم يقم مثل موسى بن ميمون.

وينقل لنا ولفنسون أن في حارة اليهود بالقاهرة معبد يعرف بكنيسة موسى بن ميمون، ورأى أنه من أقدم المعابد وله منزلة عظيمة في قلوب اليهود، حيث تقام فيه مرة في السنة صلاة للترحم على روح ابن ميمون، ويزعمون أن جثته بقيت فيه لعدة سنين في تابوت مقفل إلى أن نقلت إلى بحيرة طبرية⁽⁵⁾.

وفي احتفال اليهود بمرور ثمانمائة سنة على مولد ابن ميمون شرح أحد اليهود حروف الاختصار "رمبام" التي يتكون منها اسم ابن ميمون فقال: «أن حروف كلمة رம்பام ترمز إلى رئيس المتحدثين في كل مكان»⁽⁶⁾.

ب- مصنفات ابن ميمون:

لقد صنّف ابن ميمون في معظم العلوم والفنون الموجودة في عصره، والتي كان يؤلف فيها كثير من أقرانه من الحكماء المسلمين، حيث صنّف في الشريعة اليهودية والطب والفلك والمنطق والفلسفة وغير ذلك. وهي:

- مصنفاته في الشريعة اليهودية:

من مصنفاته في الشريعة اليهودية: كتاب (السراج) وهو عبارة عن تفسير مفصل لكتاب (المشنا)، ووضع في صدره بحثاً وافياً عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود، وقد بدأ تأليف (شرح المشنا) في شبابه؛ غير أن

(1)- القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص210.

(2)- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص582.

(3)- القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص210.

(4)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ص26.

(5)- المرجع السابق، ص26.

(6)- عبد الرزاق قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، [د.ط]، دار التراث بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط، القاهرة، 1404هـ-1984م، ص248.

الأسفار الكثيرة وما حلّ به من موت والده وأخيه عاقه عن إتمام مؤلفه، لكن عاود الكتابة فيه لما تغلب على المصاعب والمتاعب، وقد أكمله سنة 1168م،⁽¹⁾ وهذا الكتاب الضخم لشرح التوراة يتكون من أربعة عشر جزءاً. أول جزء منه (كتاب المعرفة) الذي سنقتبس منه لبحثنا هذا بعض الأفكار والآراء، كما أخرج ابن ميمون مصنفاً آخر استمده من التلمود وشروحه وهوامشه، بعد أن استمر فيه مدّة لا تقل عن عشرة سنين، وأطلق عليه (تثنية التوراة)⁽²⁾. كما اعتبر كتابه (دلالة الحائرين) شرح للفرائض اليهودية التي وردت في الجزء الثالث منه.

– مصنفاته في الطب:

أما مصنفاته في الطب هي «عشرة بين مقالة ورسالة جميعها، دُون بالعربية في مصر في أزمنة متباينة ما بين سنة 1167م و1200م، وقد نقل أغلبها إلى العربية وبعضها إلى اللاتينية، ومن أهم مصنفاته (فصول القرطبي) أو (فصول موسى)، ... وتحتوي على 1500 قانون استخلصت من مؤلفات جالينوس وغيره من أطباء الإغريق، وعليها اثنان وأربعون تعليقاً ونقداً، وتبدأ كل منها كالاتي: قال موسى»⁽³⁾، وقد ورد في هذه الرسالة ذكر لثلاثة من أطباء المسلمين، وهم ابن زهر والتميمي وابن رضوان، وكان الأخير من أطباء مصر في القرن الحادي عشر للميلاد⁽⁴⁾. وغيرها من المصنفات سواء كانت شروح على مؤلفات أطباء اليونان أو رسائل صغيرة.

– مصنفاته في علم الفلك:

أما مصنفاته في علم الفلك فإنه لم يؤلف في ذلك مؤلفات مستقلة، وإنما كانت هناك كتب لعلماء المسلمين قام بتهذيبها، من بينها أنه هدّب كتاب (الاستكمال) لابن أفلح الإشبيلي في علم الفلك، وقد كان في الأصل غير مرتّب وغير منظم⁽⁵⁾، ولكن معظم كتاباته الكثيرة التي خصّت مجال الهيئة (الفلك) تشهد بأن له معرفة جيدة به.

(1) - إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته -، ص 43.

(2) - المرجع السابق، ص 47.

(3) - المرجع السابق، ص 143.

(4) - المرجع السابق، ص 143.

(5) - المرجع السابق، ص 56.

- مصنفاته في الفلسفة:

أما مؤلفاته المنطقية والفلسفية فمنها رسالة وضعها لعلماء اليهود المتضلعين في الأدب العربي، والذين هم في حاجة إلى المنطق والفلسفة الإسلامية، وكانت باللسان العربي، وأخذت فكرتها من عمل الفارابي، ولذا نجده لا يذكر إلا الفارابي في عمله هذا، وتهدف رسالة (مقالة في المنطق) إلى تكوين منطق الفيلسوف المتمرن، وقد عرض فيها المؤلف بصفة واضحة وموجزة المصطلحات الأكثر أهمية في المنطق، وكذا بعض مفردات الميتافيزيقا، إنها مقدمة حقيقية لفن التفلسف⁽¹⁾. كما صنف ابن ميمون مقالة في (وحدانية الله) كتبها بالعربية ومقدمتها ذات طابع فلسفي بعنوان ثمانية فصول⁽²⁾، وأيضاً رسالة صغيرة في (السعادة) وهي جزء من رسالة لم يكملها. ويرى العالم ستينشنيدر أنها دونت في آخر أيام ابن ميمون؛ وذلك لاشتمالها على آراء ناضجة، ولكونها موجهة ليوسف بن عقنين، أما العالم ريبورت فيرى أنها مكتملة لكتاب (دلالة الحائرين)⁽³⁾.

وبعد ما أنهى ابن ميمون تقنين الشريعة اليهودية في مؤلفه (مشنا التوراة)، وجه عنايته بعد ذلك إلى كتابة مؤلف فلسفي، والذي يحوي كثيراً من الآراء الفلسفية والدينية والكلامية؛ وذلك بعد عشر سنين من الكد والجد بعنوان (دلالة الحائرين)، وقد كتبه ما بين عام (1186م و1190م) لتلميذه يوسف بن عقنين، وكان يرسل له فصلاً بعد فصل، وقد اعتمد في تأليفه على المصادر العربية والعبرية عند تحليلاته ومقارناته⁽⁴⁾.

واعتبر إسرائيل ولفنسون « أن دراسة دلالة الحائرين من الترجمة الطبونية إنما هي دراسة ناقصة؛ لأنها ليست في كل الأحوال واضحة، لذلك أخرج النص العربي مصحوباً بترجمة فرنسية...، على أن هذا العمل الجليل قد انحصرت فائدته في جمهرة القراء من الأدباء اليهود وحدهم، لذلك بقي روضة أنفماً لم تطأها قدم رجال الطبقة المستنيرة من أبناء اللغة العربية»⁽⁵⁾.

ولم تكن خطة تأليف الكتاب بداية بهذا الشكل، حيث فُكّر أولاً بتأليف كتابين:

الأول: عن النبوة .

(1)- Maurice - Ruben Hayoun, **Maïmonide ou l'autre Moïse**, P33.

(2)- إبراهيم موسى الهنداوي، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص156.

(3)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون- حياته ومصنفاته-، ص56.

(4)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، صXXXIII.

(5)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون- حياته ومصنفاته-، ص ص140-141.

والثاني: عن المطابقة والتجسيديات، وقد عدل عن خطته وضم الكتابين في كتاب واحد وسماه (دلالة الحائرين)، حيث قال في ذلك: « وقد كنا وعدنا في شرحنا المشنة بأننا نبين معاني غريبة في كتاب النبوة وفي كتاب المطابقة، وهو كتاب وعدنا أن نبين فيه مشكلات التأويلات كلها، التي ظواهرها منافية جداً للحق خارجة عن المعقول وهي كلها أمثال، فلما شرعنا منذ سنين عديدة في تلك الكتب وألفنا منها شيئاً لم يحسن عندنا ما نابشنا تبيينه على تلك الطريقة؛ لأننا رأينا إن بقينا على التمثيل والإخفاء لما ينبغي إخفاؤه فما نكون خرجنا على الغرض الأول،... فلأجل هذه الأغراض أضربنا عن تأليف ذينك الكتابين على ما كنا عليه، واقتصرنا على ذكر قواعد الاعتقاد وحمل الحقائق بإيجاز وتلويح يقارب التصريح على ما ذكرناه في تأليف الفقه الكبير مشنة التوراة»⁽¹⁾. ويهدف كتاب (دلالة الحائرين) من الناحية الفلسفية إلى حل الانعكاسات التي قد تظهر بين الفلسفة والدين، وبيان أن الإيمان الإسرائيلي والتفكير اليوناني ليسا بأعداء وإنما هما متمثالان، فالاحتكام إلى الفلسفة هو عنصر رئيسي للمعرفة وتنوير الذكاء، عرف درجاته العليا في قمة الرسائل الدينية⁽²⁾.

ويعتبر (دلالة الحائرين) قمة التفكير اليهودي الفلسفي الذي ظهر في القرون الوسطى متأثراً بالفكر الإسلامي، حيث قال إسرائيل ولفنسون: «ومما لا شك فيه أن ظهور التفكير الفلسفي الديني اليهودي في القرون الوسطى، إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية، وكانت الفلسفة اليهودية العربية تتقدم مع تقدم الفلسفة الإسلامية»⁽³⁾.

ثانياً: حياة ابن رشد ومصنفاته:

أ- حياة ابن رشد:

- أسرته ونسبه:

تعد أسرة ابن رشد الحفيد من أكبر الأسر وأشهرها في الأندلس، فقد كان آباؤه من أئمة المذهب المالكي، ولا ريب في أن ابن رشد ورث كثيراً من مواهب جدّه، حيث كان فقيهاً وقاضياً، وله بعض المباحث الفلسفية،

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، صص 10-11.

(2)- André chouraqui, **Histoire du Judaïsme**, 9^{em} Edition, Presse Universitaire, Paris, 1987, P66.

(3)- إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ص58.

أما والده فلا يمتاز إلا بالقضاء، لكن رجلاً كهذا يكفيه فخراً أن كان ابنه من أعظم فلاسفة الإسلام في القرون الوسطى، هذا فيما يتعلق بنسبه من جهة والده، أما من جهة الأم فلم نعثر على معلومات تبين أصول نسبها، وهذه معظم أحوال أمهات مشاهير الإسلام؛ لأنّ النساء في بيئتهن يحكمن بالآداب الدينية والعادات الاجتماعية، فلا يكون لهن ذكر لأشخاصهن في تربية أولادهن.

فابن رشد الحفيد هو محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد⁽¹⁾، فكل كتب التراجم ترجمت لأسرته إلى غاية الجد الأول، وهو ما يذكره إرنست رينان، حيث اعتبر أن روايتي ابن الأبار والأنصاري هي أصح الروايات، بحكم أنهما تلقيا أخبارهما ممن عرف فيلسوف قرطبة معرفة دقيقة⁽²⁾. ويزيد أبو الحسن النُباهي في إظهار نسب جدّه فيقول هو: «محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد»⁽³⁾. وقد ولد في شوال سنة 450 هـ، ولقب فيلسوفنا بابن رشد تيمناً بجدّه القاضي الأندلسي الذي كانت له شهرة كبيرة في ميدان القضاء، فكان قاضياً على أهل قرطبة، كما كان فقيهاً عالماً حافظاً للفقه متقدماً فيه على جميع أهل عصره، عارفاً للفتوى على مذهب الإمام مالك وأصحابه⁽⁴⁾، ولم يكن ابن رشد الجدل فقيهاً فقط؛ بل كان له دور في حماية أرض الإسلام من اعتداء النصارى عليها، حيث عهد إليه الذهاب إلى الأمير علي بن يوسف بن تاشفين بمراكش؛ وذلك في منتصف شهر صفر عام 520 هـ، ليعرض على الأمير الوضع الخطير في الرينسول، بسبب هؤلاء الأعداء من الداخل، ويقصد بهم النصارى⁽⁵⁾، فكان من نصائحه أن ينقل الألوف من النصارى إلى سلا وإلى شواطئ بلاد البربر⁽⁶⁾، ثم عاد إلى قرطبة فوصلها آخر جمادى الأولى عام 520 هـ، وعلى إثر ذلك أصابه المرض فأضجعه إلى أن أفضى به إلى الموت⁽⁷⁾، وكان هذا الجد مصنفًا ومن بين مصنفاته (كتاب المقدمات لأوائل كتب المدونة) و(كتاب البيان

(1) - إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتير، [د.ط.]، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م، ص31.

(2) - المرجع السابق، ص29.

(3) - أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن النُباهي المالقي الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط05، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ-1983م، ص98.

(4) - أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، كتاب الصلوة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط01، الدار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1410هـ-1989م، ج03، ص839.

(5) - النُباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص99.

(6) - إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص32-33.

(7) - النُباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص99.

والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل) و(اختصار المبسوطة)⁽¹⁾ وغيرها من الكتب والمدونات، وتوفي رضي الله عنه ليلة الأحد ودفن عشية الحادي عشر من ذي القعدة سنة 520هـ بمقبرة العباس صلى عليه ولده أبو القاسم⁽²⁾ والد فيلسوفنا، ويكنى ابن رشد الحفيد بأبي الوليد مثل ما كان يكنى به ابن رشد الجد⁽³⁾، وقد ولد لابن رشد أولاداً اشتغلوا بالفقه والقضاء، أما ولده أبو محمد عبد الله فقد اشتغل بالطب⁽⁴⁾.

– مولده ونشأته:

ولد ابن رشد الحفيد في قرطبة سنة 520 هـ/1126م، وقيل ولد قبل وفاة جده بأشهر، ويذكر رينان أن ابن الأبار والأنصاري اتفقا على هذا التاريخ⁽⁵⁾.

نشأ ابن رشد في بيت علم وورع، وقد عرض الموطأ على أبيه أبي القاسم⁽⁶⁾، وأخذ الفقه عن أبي مروان ابن مسرة، وعن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبد العزيز، وأبي عبد الله المارزي، وهؤلاء كانوا أعظم فقهاء الأندلس في ذلك الزمان⁽⁷⁾، كما أخذ الفقه أيضاً عن الفقيه الحافظ أبي محمد ابن رزق⁽⁸⁾، وأخذ الطب عن أبي مروان حزبول، وكان ابن رشد متميزاً في الطب، ويذكر ابن فرحون أنه لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً، وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً، وعني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكى أنه لم يدع النظر ولا القراءة مذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله⁽⁹⁾.

– اتصاله بالخليفة:

إن سقوط دولة المرابطين عزاه البعض إلى ما أمروا به من إتلاف الكتب، ولما أصبح عبد المؤمن أمير دولة الموحدين منع بشدة وقوع هذه الأفعال الشنيعة، ولهذا كان لابن زهر وابن باجة وابن طفيل وابن رشد الذين

(1) – النبأ، تاريخ قضاة الأندلس، ص 98-99.

(2) – ابن بشكوال، كتاب الصلة، ج 03، ص 840.

(3) – أرست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 32.

(4) – ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 531.

(5) – أرست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 31.

(6) – برهان الدين بن علي بن محمد بن فرحون اليعمرى المدني المالكي، الديباج المذهب، [د.ط.]، دار الكتب العلمية، بيروت، [د.ت.]، ص 284.

(7) – المرجع السابق، ص 284.

(8) – ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 530.

(9) – ابن فرحون، الديباج المذهب، ص 284.

هم فلاسفة ذلك العصر مكانة في بلاطه، ولما حلت سنة 548 هـ/1153م انتقل ابن رشد إلى مدينة مراكش ليقوم بقدر الاستطاعة بمساعدة عبد المؤمن على ما كان يرى من إقامة المدارس في ذلك الحين⁽¹⁾، ولما توفي عبد المؤمن خلفه يوسف، الذي كان أكثر أمراء عصره ثقافة، ونال ابن طفيل نفوذاً هائلاً في بلاطه، فاستغله لاجتذاب العلماء إليه من كافة البلدان، لذا قام ابن طفيل بتقلد ابن رشد للأمير، وقد روى المؤرخ عبد الواحد على لسان أحد تلاميذ ابن رشد قصة تقديمه الأول، قال ابن رشد: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر ابن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السماء؛ يعني الفلاسفة، أقديمة هي أم حديثة؟، فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الورع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنوية ومركب»⁽²⁾.

وقد شغل ابن رشد أرفع المناصب في عهد يوسف، حيث جعله قاضياً على أشبيلية في سنة 565 هـ/1169م، ثم رجع إلى قرطبة حوالي سنة 567 هـ/1171م⁽³⁾، ثم انتقل إلى مراكش 578 هـ/1178م، ثم رجع إلى أشبيلية سنة 1179م، وقد دعاه الأمير يوسف مجدداً إلى مراكش وعينه طبيبه الأول بدلاً من ابن طفيل، ثم ولّاه منصب قاضي الجماعة الرفيع الذي كان يشغله والده وجده⁽⁴⁾، وجده⁽⁴⁾، ونراه كذلك ينال حظوة في عهد يعقوب المنصور بالله ما لم ينله قبله قط؛ لأن المنصور كان يحب محادثته في الموضوعات العلمية، وكان يجلسه على الوسادة التي لا يجلس عليها إلا صاحب حظوة لديه، وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً، قال ابن أبي أصيبعة: «ولما كان المنصور بقرطبة وهو متجه إلى غزو

(1) - أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص ص 34-35.

(2) - المرجع السابق، ص ص 35-36.

(3) - المرجع السابق، ص 37.

(4) - المرجع السابق، ص 38.

ألفنس" هو الفونس الثاني ملك البرتغال"؛ وذلك في عام أحد وتسعين وخمسمائة، استدعى أبا الوليد بن رشد فلما حضر عنده احترمه كثيراً وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفص الهنتاني صاحب عبد المؤمن، فلما قرب المنصور ابن رشد وأجلسه إلى جانبه حادثه، ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه فهنئوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه، فقال: والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به؛ فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه، أو يصل رجائي إليه، وكان جماعة من أعدائه قد شيعوا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله، فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضي إلى بيته، ويقول لهم أن يصنعوا له قطعاً وفراخ حمام مسلوقة إلى متى يأتي إليهم. وإنما كان غرضه بذلك تطيب قلوبهم بعافيته»⁽¹⁾.

- نكبته ووفاته في مراکش:

نحن لا نذكر عديد الأسباب التي ذكرها العلماء في نكبته لكننا سنقتصر على بعضها، فمن أسباب نكبة ابن رشد عند البعض: أنه لم يكن مجاملاً لأمير المؤمنين على طريقة العلماء في الإخبار عن الملوك والأمم، غير آبه لما يقوم به خدمة الملوك من الإطراء والتقريظ⁽²⁾. ومن الأسباب الأخرى في نكبته ما ينقله لنا عبد الواحد رواية مفادها أن أعداء ابن رشد حصلوا على مخطوط مكتوب بيده مشتمل على شروح له، ومما وجدوا فيه عبارة منقولة عن مؤلف قديم نصها: «فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة...»، فأظهروا للمنصور هذه العبارة بعد عزلها عما تقدمها عزيزها لابن رشد ليثبتوا للمنصور أنه كان مُشركاً⁽³⁾.

ويلاحظ بعض المستشرقين أن أوامر الخليفة الموحد الذي كان إلى ذلك الحين نصير الفلاسفة لا بُدَّ أن تكون قد صدرت منه إرضاء لمسلمي الأندلس، الذين كانوا أكثر تمسكاً بالسنة من البربر، والواقع أن الخليفة في ذلك الوقت كان منشغلاً بالجهاد مع النصارى في الأندلس، وما إن رجع إلى مراکش حتى ألغى أوامره وقرب إليه ابن رشد ثانية⁽⁴⁾.

(1) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 531.

(2) - أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 39.

(3) - المرجع السابق، ص 41.

(4) - أحمد الشناوي وإبراهيم زكي خورشيد وغيرهما، دائرة المعارف الإسلامية، [د.ط.]، دار المعرفة، بيروت، [د.ت.]، ج 01، ص 286.

ومهما يكن من أمر تلك القصص فإنه وبدون شك أن الفلسفة كانت عامل قوي في محنة ابن رشد، حيث صنعت له أعداء كثيرين ليشككوا في صحة اعتقاده لدى المنصور ما جعل المنصور ينتقم من ابن رشد، وأمر أن يقيم في أليسانة وهي بلد قريب من قرطبة، وكان يسكنها اليهود، وأمر أن لا يخرج منها⁽¹⁾، ولهذا قال الشيخ ابن حمويه: «لما دخلت البلاد، سألت عن ابن رشد، فقلت: إنه مهجور في بيته من جهة الخليفة يعقوب لا يدخل إليه أحد؛ لأنه وضعت عنه أقوال رديئة، ونسبت إليه العلوم المهجورة....»⁽²⁾، كما أمر في الوقت نفسه بإحراق كتبه في الفلسفة ما عدا كتب الطب والحساب والفلك وكان ذلك حوالي 1195م⁽³⁾.

وبعد نكبته من جهة المنصور رضي عنه وأذن له بالعودة إلى قرطبة، وكان ذلك في سنة 595هـ⁽⁴⁾؛ إلا أن المنية عاجلته في مراكش فمات هناك، وكانت وفاته يوم الخميس التاسع من صفر عام 595هـ/ 11 من ديسمبر 1198م⁽⁵⁾، ومات بعده المنصور بشهر⁽⁶⁾؛ وذلك في دولة الناصر، وخلف ولداً طيباً يقال له أبو محمد عبد الله، وخلف أيضاً أولاداً اشتغلوا بالفقه واستخدموا في القضاء⁽⁷⁾. وقد تتلمذ على يديه مجموعة من العلماء منهم أبو بكر بن جهور، وأبو محمد بن حوط الله، وأبو الحسن سهل بن مالك⁽⁸⁾.

ب- مصنفات ابن رشد:

ترك ابن رشد مجموعة ضخمة من المصنفات والشروح زحرت بها المكتبة الإسلامية، تعد بالعشرات في عدّة علوم: النحو والفقه والطب والفلك وعلم الكلام والمنطق والفلسفة.

- مصنفاته في النحو:

صنّف كتاب واحد وهو: (كتاب الضروري في النحو)، وقد ذكره صاحب (الديباج المذهب)⁽⁹⁾.

- (1) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ص 532.
- (2) - شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف ومحي هلال السرحان، ط 11، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ-1996م، ج 21، ص 309.
- (3) - أحمد الشناوي وإبراهيم زكي خورشيد وغيرهما، دائرة المعارف الإسلامية، ج 01، ص 287.
- (4) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ص 532.
- (5) - أرنتس رينان، ابن رشد والرشدية، ص 44.
- (6) - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21، ص 310.
- (7) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ص 532.
- (8) - ابن فرحون، الديباج المذهب، ص 285.
- (9) - المرجع السابق، ص 285.

- مصنفاته في الفقه:

أما الفقه فقد صنّف كتباً من أهمها: (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، وقد ذكره ابن الأبار والشاطبي⁽¹⁾. وابن أبي أصيبعة، وإن كان هذا الأخير يذكره بصيغة أخرى وهي (كتاب نهاية المجتهد)⁽²⁾، وغيرها من الكتب الفقهية.

- مصنفاته في الطب:

أما في الطب فكثيرة، وسنقتصر على بعضها وأهمها وهي: (الكليات)، وهو في سبعة أجزاء، وقد ذكره صاحب (الديباج المذهب)⁽³⁾. وغيرها كثير.

- مصنفاته في علم الفلك:

ومصنفاته في الفلك قليلة، وهي: (مختصر المجسطي)، و(مقالة في حركة الجرم السماوي)، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة بعنوان (مقالة في حركة الفلك)⁽⁴⁾.

- مصنفاته في علم الكلام والفلسفة:

أما مصنفاته في علم الكلام فهي: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)⁽⁵⁾، وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة⁽⁶⁾. تلخيص للكتاب السابق أو ذيل له يشتمل عليه عين المخطوط. (مقالة في أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى)، وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة⁽⁷⁾. (كتاب المناهج في أصول الدين)، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة بعنوان (كتاب مناهج الأدلة)⁽⁸⁾.

كما صنّف في المنطق والفلسفة، ففي المنطق رسالة في (مسائل في المنطق) وكان ذلك أثناء نكبته، و(مسائل في مختلف أقسام المنطق التي تضاف عادة إلى الشروح)، و(القياس الشرطي)، و(كتاب المسائل البرهانية)،

(1) - أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 87.

(2) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 532.

(3) - ابن فرحون، الديباج المذهب، ص 285.

(4) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 533.

(5) - أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 86.

(6) - المرجع السابق، ص 86.

(7) - المرجع السابق، ص 86.

(8) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 532.

و(خلاصة المنطق) وهو نفس الكتاب الذي عند ابن أبي أصيبعة تحت عنوان (كتاب الضروري في المنطق)⁽¹⁾. وقد ذكره الذهبي بعنوان (كتاب في المنطق)⁽²⁾. و(مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر الفارابي في صناعة المنطق وبجهة نظر أرسطو فيها)، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة⁽³⁾. و(شروح كثيرة على الفارابي في مسائل المنطق لأرسطو)، و(كتاب فيما خالف أبو نصر لأرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود)، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة⁽⁴⁾.

وشروحه وتلخيصاته ومؤلفاته الفلسفية كثيرة جداً، فمن شروحه لأرسطو: الشرح الأكبر والشرح الأوسط والتلخيصات، ونحن لا نذكر كل كتبه إلا الأهم منها؛ لأنها منتشرة في كل المؤلفات التي تناولت ابن رشد وفلسفته، وإليك ما ذكره إرنست رينان، وهي⁽⁵⁾: (شرح السماء والعالم). و(الشرح الأوسط لما بعد الطبيعة). و(الشرح الأوسط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماس)، و(بعض أقسام من جوهر الأجرام السماوية)، و(الشرح الأكبر للطبيعات)، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة بصيغة التلخيص وليس الشرح⁽⁶⁾. و(شرح رسالة ابن باجه في اتصال العقل بالإنسان)⁽⁷⁾. أما تلخيصاته فهي: (شرح الإلهيات الأوسط) أو (تلخيص الإلهيات) لنيقولائوس، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة⁽⁸⁾.

ولشدة وعناية ابن رشد بشرح كتب أرسطو أطلق عليه في القرون الوسطى بـ"الشارح الأكبر"، وهو لقب أول من أطلقه عليه دانتي في (الكوميديا الإلهية)⁽⁹⁾.

وقد ألّف ابن رشد عدا هذه الشروح عدداً كبيراً من الكتب، وهي: (تهافت التهافت) والذي فند فيه الأفكار الفلسفية التي أوردها الغزالي عن الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة)، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة⁽¹⁰⁾.

(1) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 532.

(2) - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21، ص 309.

(3) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 533.

(4) - المرجع السابق، ص 533.

(5) - إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 75-93.

(6) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 532.

(7) - المرجع السابق، ص 533.

(8) - المرجع السابق، ص 533.

(9) - دانتي أليجييري، الكوميديا الإلهية، تصدير وترجمة: حسن عثمان، ط 04، دار المعارف، القاهرة، [د.ت.]، ج 01، ص 118.

(10) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 533.

و(جوهر الأجرام السماوية، وتركيب الأجرام السماوية)، و(رسالتان في اتصال العقل المفارق بالإنسان)، وقد ذكرهما ابن أبي أصيبعة ذكراً متتابعاً⁽¹⁾. واعتبرها الذهبي مقالة واحدة⁽²⁾. و(كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا، وهو المسمى بالهيولائي، أن يعقل الصور المفارقة بأخرى أو لا يمكن ذلك، وهو المطلوب الذي كان أرسطو وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس). و(مقدمة الفلسفة)، وهي مؤلفة من اثنتي عشرة مقالة، و(جوامع سياسة أفلاطون)، و(مقالة في الردّ على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق، وممكن بذاته وإلى واجب بغيره وواجب بذاته)، وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة⁽³⁾. و(رسالة في هل يعلم الله الجزئيات)، و(مقالة في الوجود السرمدى والوجود الزمانى)، و(كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا)، وقد ذكره ابن أبي أصيبعة⁽⁴⁾. (مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبيين أن برهان أرسطو هو الحق المبين)، وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة⁽⁵⁾. وتلك المقالة اختلف في صيغتها بين المؤرخين، لذا وجدنا الذهبي ذكرها بصيغة أخرى وهي (مقالة في وجود المادة الأولى)⁽⁶⁾. و(مسألة في الزمان)، وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة⁽⁷⁾. و(مسائل في الحكمة)، وقد ذكرها ابن أبي أصيبعة⁽⁸⁾. و(مقالة في العقل والمعقول)، وقد تكون هي التي ذكرها ابن أبي أصيبعة (مقالة في العقل)⁽⁹⁾، و(مسائل في علم النفس سئل عنها فأجاب فيها)، وقد ذكرها الذهبي على أنها كتاب⁽¹⁰⁾. و(كتابان في علم النفس) غير الكتاب السابق. و(مسائل في السماء والعالم)⁽¹¹⁾.

(1) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ص 533.

(2) - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21، ص 309.

(3) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ص 533.

(4) - المرجع السابق، ص 533.

(5) - المرجع السابق، ص 533.

(6) - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21، ص 309.

(7) - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، ص 533.

(8) - المرجع السابق، ص 533.

(9) - المرجع السابق، ص 533.

(10) - المرجع السابق، ص 533.

(11) - أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 85.

هذه بعض كتبه التي أوردناها، أما أكثرها فإننا استغنينا عنها؛ لأنها موجودة في كل المؤلفات التي تناولت ابن رشد كما ذكرنا سابقاً، سواء بطريق الترجمة له أو التعليق أو الشرح لفلسفته.

الباب الأول:

وجود الله ووحدانته عند ابن ميمون

—دراسة مقارنة بابن رشد—:

الفصل الأول:

وجود الله عند ابن ميمون—دراسة مقارنة بابن رشد—

الفصل الثاني:

وحداية الله عند ابن ميمون—دراسة مقارنة بابن رشد—

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الفصل الأول: وجود الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد:-

تمهيد:

موضوع معرفة وجود الله من المباحث المهمة التي تتقدم مبحث الإلهيات عند أي متكلم أو فيلسوف قبل القرن الوسيط وبعده، لما يشكل ذلك من نافذة يدخل من خلالها لسبر أغوار الحقيقة الإلهية، التي تاه فيها الفلاسفة والمتكلمون عبر القرون الماضية، سواء من فلاسفة اليونان: كأفلاطون وأرسطو وغيرهما، أو فلاسفة المسلمين من أمثال: الفارابي وابن سينا، أو من متكلمي المسلمين من أمثال: أبو الحسن الأشعري، أو من سار على منوالهم من متكلمي وفلاسفة اليهود كسعديا الفيومي وغيره.

إن وجود موجود يفارق العالم وما فيه أمر تحسسته النفس البشرية عبر مراحلها الحضارية، منذ بدء الخليقة إلى أن وصل الإنسان إلى درجات عظيمة من المعرفة بحوادث العالم، وقد فطرت النفس البشرية على أن يكون لها معبود ترى فيه الكمال والأمن، وتتطور نظرة الإنسان إلى الطبيعة وما ورائها تكونت عبر التاريخ عدّة مجموعات دينية وفلسفية تُبَيِّن الكيفية التي يثبت بها وجود الإله من عدمه، واستعملت كل مجموعة طرق معينة تتناسب مع اهتماماتها الفكرية والدينية، ومن الطرق ما كان مستمداً من الطبيعة أو من العقل المجرد، ومنها ما كان بالوحي من خلال الرسل الذين اختارهم الله عن سائر الخليقة، بالاتصال به بطرق لم يعهد لها الإنسان العادي.

وقد أردت من هذا الفصل معرفة النظريات الفلسفية وحتى الدينية التي تبين مدى استقلالية ابن ميمون، أو تبعيته لابن رشد، لتتبع مدى الأثر الرشدي عليه إن كان هناك أثر من غيره عليه، كذلك تتبع الطرق النقدية والمواقف الفلسفية التي استعملها ابن ميمون للرد على مجموعات دينية وفلسفية، ومدى تشابه نقده ومواقفه من تلك المجموعات الكلامية والفلسفية التي ظهرت عبر التاريخ الإسلامي والعصر القديم، مع طريقة نقد ابن رشد للمتكلمين ومواقفه اتجاه الفلاسفة الذين سبقوه. وقد قسّمت الفصل إلى ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: أدلة وجود الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد.-

- المبحث الثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في إثبات وجود الله-دراسة مقارنة بابن رشد.-

- المبحث الثالث: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على وجود الله-دراسة مقارنة بابن رشد.-

المبحث الأول:

أدلة وجود الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-

أي فيلسوف أو حتى عالم في المسائل الدينية لا بُد أن يستند في دعواه على وجود الله على أدلة، وإلا كانت دعواه لا قيمة ولا أهمية لها عند أقرانه أو حتى عند طلاب العلم أو العامة من الناس؛ لأنه باحث عن الحقيقة ولا تقبل مزاعمه إلا إذا بنيت على معارف وحقائق علمية ويقينية لا يشوبها شيء من الشك والخطأ. لذا أريد أن أتعرّف في هذا المبحث على الأدلة الفلسفية وحتى الدينية التي اعتمد عليها ابن ميمون في إثبات وجود الله تعالى، ليتبيّن لي مدى استقلالية أدلته عن أدلة ابن رشد الفلسفية وكذلك مدى الأثر الديني عليه من حيث الأدلة الدينية التي استخدمها ابن رشد في إثبات وجود الإله، ويتبيّن ذلك من المطالب الثلاثة.

- المطالب الأول: أدلة وجود الله عند ابن ميمون:

إن ابن ميمون هو من بين الذين اشتغلوا بالفلسفة واعتبروا أن ليس هناك طريق أصح وأسلم للعامة والخاصة لإدراك ومعرفة الله تعالى غير طريق النظر في مصنوعاته تعالى؛ لأنها هي التي تدلنا وحدها على وجود الصانع، وما ينبغي أن يعتقد فيه من صفات السلب، لذا يلزم ضرورة أن نتخذ الموجودات كلها دليلاً على وجود الصانع⁽¹⁾. وهنا يتجه ابن ميمون إلى دليلي العناية والاختراع؛ لأنهما دليلان طبيعيان:

1- دليل العناية: فالإنسان إذا ما وجّه بصره إلى الأعلى أو الأسفل وجد من الكائنات في خلقها وحركتها وتديورها ما يجعله يوقن أنها خلقت بقدرة قادر؛ وذاك القادر هو الذي تولى رعايتها والاعتناء بها، لكن تلك العناية لا يبصرها إلا صاحب نظر دقيق لا يتحكم في إبصاره الاعتياد اليومي لرؤيتها، وإنما يقيس دقة خلقها وحركتها وانتظامها لمدى القدرة العظيمة التي تُسيّرُها وتعتني بها، فالله تعالى على الرغم من مفارقتها للعالم بحسب التعبير الفلسفي إلا أن «عنايته مصحوبة للعالم بجملة اصطحاباً يخفي عنّا كنهه وحقيقته وقوى البشر مقصرة عن ذلك؛ إذ البرهان يقوم على مفارقتها تعالى للعالم وتبريه منه،... وعنايته في كل جزء من أجزائه ولو دقّ وحقر، فسبحان من أبحرنا كماله»⁽²⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص76.

(2)- المصدر السابق، ص195.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وقد قسم ابن ميمون فكرة العناية عند الناس إلى خمسة آراء، ورأى أنها آراء ظهرت بظهور الأنبياء، وكأني به يقول أن فكرة العناية لم تكن قبل زمن الأنبياء، وإنما ظهرت أو أصبحت معروفة عند كل الناس بظهور الأنبياء، وهو ما يعني أن هذه الفكرة أول من تناولها الوحي الإلهي، وليست وليدة فكر إنساني خالص عرفها من خلال تأمله للكون. وبهذا يصبح كل من تحدث عن العناية الإلهية من فلاسفة قدماء كالفلسفة اليونانيين أو الإسكندرانيين قد علموها من الوحي الإلهي على أنبياء بني إسرائيل.

وهنا يذكر ابن ميمون خمسة آراء للناس في عدم وجود عناية أو وجودها في العالم، ونحن سنقتصر على الآراء التي لا تنحو منحى الآراء الفلسفية؛ لأنها سوف تذكر في الأدلة الفلسفية، والثلاثة الآراء الأخرى هي أقرب للرأي الديني منها للفلسفي وهي:

أ- رأي عنده-ابن ميمون- أن الوجود أو الكون لا يتحرك بالاتفاق أياً كان كلي أو جزئي؛ بل كل شيء فيه بتدبير وقصد وبمشيئة من الله، حتى الورقة التي تسقط من الشجرة سواء هبت الريح فأسقطتها أو سقطت بدونها. كما أن ليس للإنسان استطاعة على فعل الشيء أو عدم فعله، وتعليلهم لذلك إصابة الإنسان بالجذام بأنه تقدم له ذنب استحق به ذلك، وأنه يجوز أن يكلف الله تعالى الإنسان ما لا يطيق ويحاسبه عليه. وهو رأي الأشاعرة من المسلمين والذين جاروهم من متكلمي اليهود، الذين يعتقدون أن الأمور الطبيعية بالنسبة للإله إما واجبة أو ممتنعة، وأنه لا مجال للممكن بالنسبة لله تعالى، وإنما يتعلق الممكن بالنسبة للإنسان فقط⁽¹⁾.

وقد انتقد ابن ميمون الأشاعرة في ذلك واعتبر رأيهم يحمل مغالطات وشناعات كبيرة، فهؤلاء أقروا مع أرسطو في التسوية بين سقوط الورقة من الشجرة وموت الإنسان؛ غير أنهم يرجعون ذلك ليس بالاتفاق، وإنما كان الأمر من الله، فسقوط الورقة وموت الإنسان كان بقدر من الله تعالى، فهو الذي أسقطها في هذا الزمن كما أن الإنسان توفي في هذه اللحظة، ولا يمكن أن يتأخر أو يتقدم قضاء الله تعالى عن ذلك، كما أن الورقة لا يمكن سقوطها في غير هذا الموضع، أو موت الإنسان في ذلك المكان أو البلدة، فكل ذلك مقدر في علم الله⁽²⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 523-524.

(2)- المصدر السابق، ص 523.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ومعنى هذا الرأي عند ابن ميمون أن حركات الحيوان وسكناته مقدّرة، وأن الإنسان لا مقدرة له في فعل الشيء أو عدم فعله، ويلزم هذا الرأي أن تكون طبيعة الممكن غير معتبرة؛ أي لا وزن لها وهي داخلة في هذا الرأي وتكون الأمور كلها من حركة حيوان وإنسان ورياح وغيرها من الكائنات الطبيعية لا تخرج على أنها واجبة أو ممتنعة في حقه تعالى⁽¹⁾.

ويلزم من هذا الرأي أيضاً-بحسب ابن ميمون-أن تكون الشرائع التي ينزلها المولى عزّ وجلّ جميعها لا فائدة منها؛ لأنّ هذا الإنسان الذي جاءت الشريعة له فإنه لا يقدر أن يفعل شيئاً، سواء بأمر أو نهي⁽²⁾. بسبب أنه مسلوب الفعل أو الحرية وعدم استطاعته الاختيار بين ما هو صالح أو طالح؛ لأنّ الله هو الذي يسيره فهو غير مخيّر مطلقاً.

والأشاعرة رأوا أن من حق الله تعالى أن يرسل الرسل ويأمر وينهى ويهدد ويرجي ويخوّف وإن كان الإنسان لا استطاعة له، كما يجوز له تكليفنا الممتنعات، ويجوز أن تمتثل الأمر ونعاقب عليه، ونعصيه ونجأزي، ومما يتبع هذا الرأي أن تكون أفعاله تعالى ليست لغاية حتى ولو رأينا أعمى أو مجذوماً، فنقول: قد كان له ذنب استحق عليه هذا البلاء، فيكون قولنا: هكذا شاء المولى عزّ وجلّ، وإذا ما شاهدنا الفاضل الشريف العابد قتل بالعذاب، قلنا: كذا شاء المولى تعالى، ولا يعتبر هذا جور في حق ذاك الشخص؛ ومعنى هذا كله أنه يجوز على الله تعالى أن يعذب من لم يذنب، ويجازي بالخير للعاصي⁽³⁾؛ وذلك أنهم ليسوا كلهم على رأي واحد في كل القضايا التي أثرت من طرفهم وردّوا بها على أصحاب الاتجاهات المخالفة لهم، وقد ذكر ابن ميمون عدة جزئيات فيها ما وقع الاتفاق عليها بينهم جميعاً، وهناك ما اختلف عليها بينهم خاصة مسألة الكسب، حيث يشير كلامه وكأنّ الأشاعرة جميعهم مجرّة ولا يؤمنوا أو يعترفوا بالأفعال الإختيارية، فمثلاً أبو الحسن الأشعري يستند في تلك المسألة-نظرية الكسب-إلى قاعدة أجمع عليها المسلمون جميعاً؛ وذلك في معرض ردّه على المعتزلة، وهي: «ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون»⁽⁴⁾. فهو ينظر إلى تلك المسألة من زاوية

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص523.

(2)- المصدر السابق، ص523.

(3)- المصدر السابق، ص524.

(4)- أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ط01، دار ابن جزم، بيروت، 1424هـ-2003م، ص70.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

المشيئة الإلهية وليس من زاوية التكليف والجزاء، حيث هاجمهم في تلك المسألة: بأنكم زعمتم قد كان في سلطان الله تعالى الكفر والعصيان وهو لا يريد، وأراد أن يؤمن البشر جميعاً؛ لكنهم لم يؤمنوا، إذن وجب على اعتقادكم أو قولكم: أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان، فالكفر الذي لا يشاؤه كان عندكم أكثر من الإيمان الذي كان وهو يشاؤه، وأكثر ما شاء أن يكون لم يكن.

وما اعتقدته المعتزلة يفيد بأن كثيراً مما شاء إبليس أن يكون كان؛ لأنّ الكفر أكثر من الإيمان، وأكثر ما كان شاء، وهي إجابة تبين أن المعتزلة جعلوا لإبليس مرتبة في المشيئة تضاهي أو أكثر من مشيئة رب العالمين⁽¹⁾، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولما كان الله عزّ وجل كما قال: ﴿فَعَالٌ لَّمَّا يُرِيدُ﴾⁽²⁾، ووقع في سلطانه ما لا يريد، لزمه ذلك أحد الأمرين: إما يكون ذلك عن سهو وغفلة، أو أن الضعف والتقصير عن بلوغ ما يريد لحقه، وهذان محالان في حقه سبحانه وتعالى، وهما لا يتفقان وصفتا القدرة والعلم التي يتصف بهما الله عزّ وجلّ.

وأن الله تعالى لا يكون في علمه من اكتساب العباد ما لا يريد، كما لا يجوز أن يكون من فعله المجمع على أنه فعله ما لا يريد، فلو وقع من فعله ما لا يعلمه لكان في ذلك إثبات النقص والضعف في حقه سبحانه وتعالى. ولو وقع من عباده ما لا يعلمه كذلك لا يجوز أن يقع من عباده ما لا يعلمه؛ لأنّ ذلك يوجب وقوع فعله عن سهو وغفلة، أو عن ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريد، فكما لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض فإنه لا يخرج عن قدرته شيء، سواء كلي كخلق العالم جملة أو دفعة واحدة، أو جزئي من مخلوقاته الداخلة في فلكه.

وهذا الرأي الذي التزمه أبو الحسن الأشعري بني على موقفه المعارض للمعتزلة في زمانه وهو حرية الإرادة دون الجبر، ولا يعني موقفه ذلك أنه ناصر القائلين بالجبر دون الاختيار، حيث هناك فرق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، فالأولى تقع من الله سبحانه وتعالى دون القدرة على دفعها أو ردّها، أما الثانية يقدر البشر عليها، إلا أنّها مسبقة بإرادة الله تعالى حدوثاً واختياراً، وبهذه القدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله، فالفعل المكتسب مقدور بالقدرة الحادثة، فتكون بذلك أن الحركتين الإضطرارية والكسبية (الاختيارية)

(1) - أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص70.

(2) - سورة هود: الآية: 107. والبروج: الآية: 16.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وقعتا من طرف الله تعالى خلقاً وحدوثاً، وهما يختلفان من جهة الضرورة والكسب⁽¹⁾. هذا هو موقف أبي الحسن الأشعري من أفعال الإنسان أنها مقدورة لله خلقاً وحدوثاً، وهذا الرأي ليس هو بالضرورة رأي كل الأشاعرة، حيث نجد الباقلاني أكثر اتساقاً مع الحرية الإنسانية في صدور الأفعال بعد أن تجاهلها أبو الحسن الأشعري، لذا قام بنوع من التعديل لنظرية أستاذه السابق؛ غير أن الباقلاني عندما عدّل في تلك النظرية-نظرية الكسب- أفاد من نظرية الأحوال التي تتعلق بذات الله وصفاته التي ساعدته على إخراج نظرية الكسب بثوب أفضل مما وصل إليه أستاذه، وهو أنه إذا لم تكن للقدرة الإنسانية تأثير على الإيجاد وخلق الأفعال فإنها لها تأثير في وجود الفعل على حالة مخصوصة.

ورأى الباقلاني أنه يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة سواء في حال: هو صفة للحدث، أو في وجه من وجوه الفعل؛ وذلك كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة، باعتبار أن المفهوم من الحركة مطلقاً ومن العرض أيضاً غير المفهوم من القيام والقيود؛ إذ هما حالتان متميزتان، فكل قيام حركة وليس بالضرورة كل حركة قيام. وبإمكان الإنسان أن يفرّق بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلى وصام وقعد وقام. وكما لا يجوز أن يضاف إلى البارئ تعالى جهة ما يضاف إلى العبد؛ فإنه أيضاً لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى البارئ سبحانه وتعالى، ومنه فقد أثبت الباقلاني تأثيراً للقدرة الحادثة وأثرها في الحالة الخاصة، وهي تعتبر جهة من جهات الفعل حصلت من ارتباط القدرة الحادثة بالفعل، وهي المتعيّنة لأن يكون مقابلها الثواب والعقاب؛ لأنّ الفعل من حيث هو لا يستحق عليه ثواب أو عقاب، خصوصاً على رأي المعتزلة⁽²⁾. وهو ما سار عليه بعد ذلك الإمام الجويني والإمام فخر الدين الرازي أيضاً، وخالف فيه الشيخ أبي الحسن الأشعري.

كذلك نجد مسألة أخرى ليس عليها إجماع بين الأشاعرة وهي التكليف، وإن كان معظمهم يميل إلى إمكان تكليف الإنسان ما لا يطاق؛ فإنّ بعضهم خالف ذلك، ورأى أنه ليس من العدل تكليف الإنسان ما لا يستطيع، وهو الرأي الذي مال إليه ابن تومرت، على الرغم أن مذهبه هو الجبر، الأمر الذي يقتضي جواز تكليف ما لا يطاق، إلا أنه-ابن تومرت-خالف الأشاعرة في هذه المسألة-وإن كان خالفهم في كثير من

(1)- أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تصحيح وتقديم وتعليق: حموده غرابه، [د.ط.]، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، القاهرة، 1955م، ص75.

(2)- أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تعديل وتقديم وتصديقي جميل العطار، ط02، دار الفكر، بيروت، 1422هـ-2002م، ص78.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

المسائل أيضاً-، وإنما عنده «أن الله لا يكلف بما لا طاقة به، ولا يكلف بما لا سبيل إلى العلم به، وأن الله لا يكلف بالغيوب، وإنما يكلف بالظواهر، وأنه لا يكلف بالمشيئة، وإنما يكلف بالأمر»⁽¹⁾.

والتكليف عنده -ابن تومرت- يكون في حدود القدرة والإستطاعة، وما يحتمله المكلف وما يحتمله العقل، إما يكون راجعاً إلى العقل، كالجمع بين الضدين، أو خلق الأجسام مما يستحيل فعله من المخلوق، وإما أن يكون راجعاً إلى العادة، كتنقل الجبال والارتقاء إلى السماء والحياة بلا طعام ولا شراب مما يستحيل أن يقوم به المخلوق، أو أن يكون راجعاً إلى الطبع كحب البغيض وبغض المحبوب؛ وذلك كله ما لا يصح التكليف به عنده⁽²⁾؛ بل إن ابن تومرت لم يكن مخالفاً للأشاعرة في هذه الجزئية فقط وهو عدم تكليف ما لا يطاق؛ بل تعداه إلى كثير من المسائل الأخرى، من بينها مسألة الجبر فلا مكان عنده للكسب، ومنه فلا نجد له فيها أثر للأشاعرة، وإن كان هو يُعدّ من الأشاعرة عند الباحثين. من هذه الآراء يتضح لنا أن وضع ابن ميمون كل آراء علماء الأشاعرة في نسق واحد ليس بينهم اختلاف هو رأي مردود عليه.

ب- رأي يرى أن للإنسان استطاعة وأن أفعاله يكتسبها بنفسه، وأن كل ما يكون في الشريعة من الأمر والنهي والجزاء والعقاب فهو على نظام وقانون، لا ظلم ولا تمييز فيه لأحد على آخر. وأصحاب هذا الرأي عندهم أن أفعال الله تعالى تابعة لحكمة، وأنه تعالى لا يجوز في حقه الجور ولا يعاقب محسناً. وهو رأي المعتزلة، وقد أخذ به بعض اليهود؛ غير أنهم يرون أن استطاعة الإنسان غير مطلقة، وهم يعتقدون أن الله تعالى عالم بسقوط الورقة وبديب النملة، وأن عنايته شملت كل الموجودات⁽³⁾.

ورأي ابن ميمون أن هذا الرأي تبعته شذاعات كثيرة كما يحمل تناقضات، فمن الشذاعات التي يراها ابن ميمون كون بعض الناس يولد وهو ذا عاهة خلقية وهو لم يصدر منه ذنب، فتعليهم أن تلك العاهة كانت فيه لحكمة، وهو ما يعتبر عندهم أن الله تعالى أحسن في حقه أن كان هكذا بعاهته من كونه سليماً معافى؛ غير أننا نجهد ذلك الإحسان الذي أراده تعالى له، ولا يعتبر فعل الله فيه على جهة العقاب؛ بل على جهة الإحسان إليه، وجوابهم في هلاك الفاضل العابد التقي أن ذلك تعظيم لجزائه في الآخرة، حتى انتهى القول

(1)- محمد بن تومرت، أعز ما يطلب، تقديم وتحقيق: عمار طالي، [د.ط.]، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007م، ص237.

(2)- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية-آراء الفرق الإسلامية في أصول الدين-، ط05، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ-1985م، ج02، ص233.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص524.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بأصحاب هذا الرأي أن قيل لهم: وعلى أي أساس عدل مع هذا الإنسان ولم يعدل مع آخر، وبأي ذنب ذبح هذا الحيوان؟ فكان ردّهم بأن هذا أحسن له حتى يعوضه الله تعالى في الآخرة⁽¹⁾. فكل بلاء فيه ألمّ بالكائن الحيواني في الدنيا يجد له عوضاً يوم الآخرة من الله تعالى⁽²⁾.

وابن ميمون لا يلوم أصحاب تلك الآراء سواء أكانوا أشاعرة أم معتزلة؛ لأنه رأى أن كل واحد من أصحاب تلك الآراء دعت به ضرورة كبيرة وعظيمة إلى أن اتخذ ذلك الرأي مذهباً له.

وحسب ابن ميمون فالأشاعرة هربوا من أن ينسب لله تعالى جهل بشيء من الأشياء، حيث لا يصح أن يقال عرف هذه الجزئية وجهل تلك، فكانت لهم شناعات، والمعتزلة هربوا من أن ينسب لله تعالى جور وظلم، فتبعتهم الشناعات؛ ولأنهم يعتقدون أن الله تعالى يعلم كل شيء وأن الإنسان له قدرة فهو التناقض بعينه⁽³⁾. وهو ما يعني كيف يكون علم الله يشمل كل شيء في الوجود وأن علمه يتساوى فيه الزمن الماضي والحاضر والمستقبل مع الإنسان الذي يستطيع معرفة كل شيء سواء الماضي والحاضر والمستقبل؟ ومعلوم أن الإنسان علمه بالأشياء يكون لما مضى وحاضر، أما ما يدخل في الزمن المستقبل فهو يعتبر في باب الغيب فلا قدرة له على الإطلاع عليه؛ إلا إذا كانت هناك إشارات دالة على أنه بتلك الإرهاصات يحصل كذا وفي الزمن الفلاني، وهذا عادة ما يكون أو يتعلق بالأمر الفلكية فهي التي يدخل فيها علم التنجيم الذي ساد القرون الماضية من الحضارات العريقة، كالحضارة الفرعونية والبابلية والهيلينية وغيرها من الحضارات البائدة.

ج- وهو رأي عقيدة ابن ميمون الدينية، أن الإنسان له قدرة مطلقة في فعل الأشياء والأمور، وهو ما يعني أن له حرية اختيار الأفعال أيّاً كان الفعل، وهو الأمر نفسه يكون للحيوان؛ فإنّه يتحرك بإرادته وهكذا شاء الله للكائن الحي أن يفعل ويتحرك بإرادته وهي مشيئة أزلية، كذلك أن الله تعالى لا يجوز منه الجور والظلم بأي وجه من الوجوه على أي كائن كان، فكل ما يحصل من البلايا والنعم سواء للفرد أو الجماعة كل ذلك يحصل على جهة الاستحقاق⁽⁴⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 524-525.

(2)- المصدر السابق، ص 523.

(3)- المصدر السابق، ص 525.

(4)- المصدر السابق، ص 526.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وحسب اعتقاد مشرعي اليهود من الأحرار؛ أي الربيين أو الحاخامات أنه يلزم العدل في حقه تعالى بحيث يجازي المطيع على كل فعل خيري حتى ولو لم يؤمر به على يد نبي أو رسول، وأن الإنسان يعاقب على فعله للشر ولو لم ينه عنه من نبي أو رسول؛ لأنّ الفطرة تأبى ذلك؛ أي الظلم والجور.

ورأى ابن ميمون أن بحسب هذا الرأي الأخير أيّ مصائب وآفات قد تنزل على الإنسان ليس لإثم حصل منه وإنما ليعظم جزاؤه. وهو ما يوافق رأي المعتزلة في هذه الجزئية، مثل الذي حصل لإبراهيم وغيره من الأنبياء من الابتلاء والمحن⁽¹⁾.

ويحصر ابن ميمون اعتقاد شريعته في العناية بالإنسان فقط، أما ما دونه من الحيوان والنبات وغيرهما فلا يعوض لهم لا في الدنيا ولا في يوم الآخر، ورأى أن اعتقاد بعض الحكماء في ملة اليهود بفكرة أو عقيدة تعويض الحيوان عما أصابه في الدنيا هي مما أخذوه عن المعتزلة⁽²⁾.

ولابن ميمون رأي آخر في فكرة العناية الإلهية، وهي فكرة جامعة لبعض جزئيات الآراء السابقة، كما يراها من خلال ما فهمه من التوراة وكتب الأنبياء، وليس الأمر عنده مبني على برهان عقلي منطقي خالص، ورأى أن رأيه هذا أقل شناعة من الآراء السابقة، كما هو أقرب للبرهان العقلي، حيث يصرّح برأيه قائلاً: «أن العناية الإلهية إنما هي في هذا العالم السفلي؛ أعني من تحت فلك القمر بأشخاص نوع الإنسان فقط، وهذا النوع وحده هو الذي جميع أحوال أشخاصه وما ينالها من خير وشر تابع لاستحقاق... أما سائر الحيوانات ناهيك عن النبات وغيره فإنّ رأبي فيها رأي أرسطو، لا أعتقد بوجه أن هذه الورقة سقطت بعناية بها، ولا أن هذا العنكبوت افترس هذه الذبابة بقضاء الله وإرادته الآن الشخصية، ولا أن البزقة التي بزقها زيد تحركت حتى نزلت على هذه البعوضة في موضع مخصوص فقتلتها بقضاء وقدر، ولا أن هذه السمكة لما اختطفت هذه الدودة من وجه الماء إنما كان ذلك بمشيئة إلهية شخصية؛ بل هذا كله عندي بالاتفاق المحض كما يراه أرسطو»⁽³⁾.

أما العناية الإلهية عند ابن ميمون فهي تابعة أو هي جزء من الفيض العقلي على النوع الإنساني؛ ذلك الفيض الذي صار به الإنسان ذا عقل فانكشف له كل ما هو مكشوف، حيث أصبح يميّز بين ما هو خبيث

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص526.

(2)- المصدر السابق، ص528.

(3)- المصدر السابق، ص528.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وحسن وفاسد وصالح ومنهي عنه ومأمور به، إنه الذي-الإنسان-صحبتة العناية الإلهية، حيث جعلت كل أفعاله مقدرة بين الجزاء والعقاب⁽¹⁾.

من هذا يتبين لنا أن ابن ميمون أخذ من أرسطو جزء من رأيه في عدم عناية الله بالحيوان وسائر الكائنات الأخرى من غير الإنسان، كما تمسك بما هو في عقيدة ملته من أن العناية تقتصر على الإنسان في هذا العالم الدنيوي، لذا قال: «والذي دعاني لهذا الاعتقاد؛ لأني لم أجد قط نص كتاب نبي يذكر أن الله عناية بشخص من أشخاص الحيوان إلا بشخص إنسان فقط»⁽²⁾.

وكعادته يحاول أن يؤصل لما يعتقد من رأي في العناية الإلهية بنصوص من التوراة كقوله: ((عَيْنَاكَ مَفْتُوحَتَانِ عَلَى كُلِّ طَرُقٍ بَنِي آدَمَ لِتُعْطِيَ كُلَّ وَاحِدٍ حَسَبَ طَرُقِهِ وَحَسَبَ ثَمَرِ أَعْمَالِهِ))⁽³⁾ وأيضاً ((وَلَكِنَّ فِي يَوْمِ افْتِقَادِي أَفْتَقِدُ فِيهِمْ حَطِيئَتَهُمْ))⁽⁴⁾. وكل ما كان من قصص الأنبياء كإبراهيم وإسحاق ويعقوب فهي أدلة شرعية نصية على العناية بشخص الإنسان فقط⁽⁵⁾.

وهنا يذكر قصة أيوب عليه السلام في محل المثل الذي يريد أن يوضح به الآراء السابقة التي تناولها في أمر العناية الإلهية بأشخاص النوع الإنساني، فمنها نتعرف على مدى عناية الله تعالى ببني الإنسان، والمقصود هنا كون الرجل الصالح الكامل والمسدد الأعمال، وشديد التقية عن الآثام كيف تنزل به مصائب عظيمة تبعاً في ماله وولده لا لإثم صدر منه⁽⁶⁾. ففي القصة يشير ابن ميمون لخمسة آراء في العناية بشخص النوع الإنساني:

*- تفسير أيوب عليه السلام نفسه: أن ما حلّ به من البلايا وأشدّها بأكمل شخص وأكثرهم استقامة دليل على تسوية الله تعالى بين الصالح والظالم في البلايا وتماوناً بالنوع الإنساني واطراحاً وإهمالاً له⁽⁷⁾، وكان عجب أيوب كيف الذي خلق الإنسان وأحسن صنعه لم يتولى تدبيره ورعايته والعناية به. وهذا الرأي من أيوب عليه السلام تفسيره أنه كان لا يعرف خالقه وصانعه حق المعرفة؛ لأنّ إيمانه كان كإيمان العامة من بني

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 528-529.

(2)- المصدر السابق، ص 529.

(3)- سفر إرميا: الإصحاح 32: 19.

(4)- سفر الخروج: الإصحاح 32: 24.

(5)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 530.

(6)- المصدر السابق، ص 545.

(7)- المصدر السابق، ص 552.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

إسرائيل، ولما ترسخ اليقين في قلبه وازداد قريباً من ربه تغير رأيه السابق عن خالقه، حينها أدرك أن السعادة الحقيقية هي في معرفة الإله حق المعرفة، وليست السعادة في الصحة والمال والولد كما يعتقد العامة من الناس، وهو الذي أوقعه في حيرة أولاً⁽¹⁾. لذلك قال عن نفسه لربه: ((اسْمَعِ الْآنَ وَأَنَا أَتَكَلَّمُ. أَسْأَلُكَ فَتُعَلِّمُنِي. بِسْمَعِ الْأُذُنِ قَدْ سَمِعْتُ عَنْكَ وَالْآنَ رَأَيْتُكَ عَيْنِي. لِذَلِكَ أَرْفُضُ مَقَالَتِي وَأَنْدُمُ فِي التُّرَابِ وَالرَّمَادِ))⁽²⁾.

*- تفسير اليفاز: أن البلايا التي نزلت بأيوب عليه السلام إنما كانت على جهة الاستحقاق، لاعتقاده أن أيوب كانت له خطايا وآثام كثيرة استحق بها الذي حلّ به، ولما نعتقد الخير والصلاح في أنفسنا وتحل بنا المصائب لدليل على نقص فينا وخفاء آثامنا بسبب اعتقادنا الصلاح الدائم في أفعالنا⁽³⁾. وقد قال لأيوب عليه السلام: ((أَلَيْسَ شُرُكَ جَسِيمًا وَأَتَأْمُكَ لَا حَدَّ لَهَا))⁽⁴⁾.

*- تفسير بلداد الشوحي: فالذي حصل لأيوب إن كان بريئاً منها سببه تعظيم جزائه، ودليل على عظم مكانته ومنزلته عند خالقه، وأنه سيعوض أحسن العوض⁽⁵⁾. فقال له: ((إِنْ كُنْتُ أَنْتَ زَكِيًّا مُسْتَقِيمًا فَإِنَّهُ الْآنَ يَتَنَبَّهَ لَكَ وَيُسَلِّمُ مَسْكَنَ بَرِّكَ. وَإِنْ تَكُنْ أَوْلَادُكَ صَغِيرَةً فَأَخِرْتُكَ تَكْثُرُ جِدًّا))⁽⁶⁾.

*- تفسير صوفار النعمتي: أن الذي حصل لأيوب عليه السلام أو يحصل لغيره فكله تابع للمشيئة الإلهية، فلا يسأل الله تعالى عن علة لأفعاله بوجهه، ولا يقال لما فعل هذا ولم يفعل هذا؟ لذلك لا يطلب وجه العدل فيما حصل للإنسان، ولا مقتضى الحكمة في كل ما يفعله المولى عزّ وجل، فعظمته وحقيقته توجب عليه أن يفعل في الكائن مهما كانت منزلته ودرجته ونوعه وشخصه ما يريد، لكن بسبب نقصنا وضعفنا وعجزنا تخفى عنا الحكمة عن أفعاله⁽⁷⁾. لذلك قال له: ((وَلَكِنْ يَا لَيْتَ اللَّهُ يَتَكَلَّمُ وَيَفْتَحُ شَفْتَيْهِ مَعَكَ. وَيُعَلِّمُ لَكَ خَفِيَّاتِ بِأَسْرَارِ حِكْمَتِهِ وَأَنَّ الْحِكْمَةَ إِنَّهَا مُضَاعَفَةُ الْفَهْمِ فَتَعَلَّمَ أَنَّ اللَّهَ يُعْرِمُكَ بِأَقْلٍ مِنْ إِثْمِكَ))⁽⁸⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص554.

(2)- سفر أيوب: الإصحاح42: 04-06.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص554.

(4)- سفر أيوب: الإصحاح02: 08.

(5)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص555.

(6)- سفر أيوب: الإصحاح08: 06-07.

(7)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص555.

(8)- سفر أيوب: الإصحاح11: 05-06.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

*- تفسير إياهو: والذي قال بوجود ملك يشفع للإنسان عندما يمرض أو يشرف على الموت ويؤنس منه؛ فإنه تقبل شفاعته وتقال عشرته ويتخلص المريض من أوجاعه ويرجع لأحسن حالاته، لكن لا يستمر هذا دائماً ولا تكون ثمة شفاعاة متصلة للأبد؛ بل مرتين، أو ثلاثاً⁽¹⁾. لذلك قال: ((إِنْ وُجِدَ عِنْدَهُ مُرْسَلٌ وَسَيْطٌ وَاحِدٌ مِنْ أَلْفٍ لِيُعْلِنَ لِلْإِنْسَانِ إِسْتِقَامَتَهُ))⁽²⁾. وفي نص (دلالة الحائرين) أن المرسل الوسيط هو ((مَلَكًا شَفِيعًا لَهُ...))⁽³⁾.

إن ابن ميمون يطوّع النصوص المقدسة أو أقوال الحكماء اليهود لتتماشى مع رأيه في نظرية العناية الإلهية حيث يقوم بتأويل معناها الظاهري، ليبين بأن العناية في الحيوان وسائر الكائنات من غير الإنسان هي عناية بالنوع وليست عناية شخصية فردية، وهذا ليبين المولى عزّ وجل أفضاله على كل الكائنات للإنسان وأنه يهباً لكل نوع غذاءه وما يجعله يستمر ويؤدي وظيفته في الكون، وهذا النوع من العناية النوعية ضروري لحفظ الأنواع وليخلق نوع من التوازن بين الكائنات في الكون، ولتستمر الحياة بأنواع الكائنات الموجودة في هذا العالم، وقد يكون رأيه هذا يتماشى مع رأي أرسطو الذي اعتبر أن وجود الكائنات وتوفير ما يلزمها غايتها هو لاستمرار ذلك النوع؛ وإلا شملها الهلاك والفناء، حتى وإن كانت بعض النصوص تسوي بين الإنسان والحيوان في عدم العناية بالإنسان فذلك ظاهراً فقط، ولا يعني أن الله تعالى أهمل البشر ورفع العناية عنهم.

وما يحصل في الحقيقة للبشر من المآسي كما حصل لبني إسرائيل من أعدائهم هو بسبب مخالفتهم للقانون الإلهي، لذا كان على الله أن يحل بهم العقاب؛ لأنهم استحقوه بأفعالهم الدنيئة، فانتقم الله منهم لعدم رعاية حرمان الله تعالى؛ بل رأى ابن ميمون أن النصوص المقدسة لما تنهى عن إيذاء الحيوان بالضرب أو الذبح الذي فيه قسوة وحشونة، أو إرهاب للحيوان، فذلك من باب زيادة التحلي والوصول إلى الكمال الأخلاقي كي لا يكون قلب الإنسان قاسياً لا يحمل الرحمة والعطف على غيره من البشر، وإن كان الألم للحيوان أحياناً مطلوباً لغيره عند الذبح لينتفع المرء بلحمه لكن يكون الذبح برفق وبإحسان⁽⁴⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 557.

(2)- سفر أيوب: الإصحاح 33: 23.

(3)- سفر أيوب: الإصحاح 33: 23.

(4)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 531.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والعناية الإلهية بشخص الإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى، لا يقف فيها ابن ميمون عند تعليل واحد، لذا قال: «كذا شاء، أو كذا اقتضت حكمته، أو كذا اقتضت الطبيعة، بحسب الثلاثة آراء المتقدمة»⁽¹⁾. وهو ما يعني أن ابن ميمون لم يستطع الفصل أي من الثلاثة كانت هي الغاية من ذلك، هل المشيئة أم الحكمة أم الطبيعة أرادت ذلك؟

ويلخص ابن ميمون رأيه في العناية الإلهية المتصلة بالإنسان بأنها تكون لحامل عقل، وهو في درجة الكمال العقلي بحيث لا كمال بعده؛ وذلك الكمال هو نتيجة الفيض الإلهي المتصل بالعقل كما هي العناية، وهذا الرأي يراه ابن ميمون مطابق للعقل ولقواعد الشريعة التي يعتقدها، بحيث ليس فيه إفراط ولا تفريط؛ أي لا إهمال لوظيفة العقل الإنساني بما يحمله من رأي سديد يحافظ به على كيانه، ولا تفريط في حق المولى عز وجل الذي هو واهب العقل والمادة والصورة للإنسان، مما قد يؤدي إلى فساد نظام وجود الإنسان، وإلغاء محاسن الإنسان الخلقية والعقلية، بحيث يجعله يتساوى مع الحيوان في أمر العناية⁽²⁾.

واعتقاد ابن ميمون في العناية الإلهية بالإنسان أنها ليست على قدر المساواة بين أشخاص النوع الإنساني، ومرد ذلك ما يحصله كل شخص من الفيض الإلهي الذي يكون على العقل، وبحسب-أيضاً-استعداد الإنسان وسعيه أكثر لتحصيل الكمال، وما يمارسه من رياضة نفسية يلزم بها نفسه، لكي تقتلع أكثر عن الشهوات الدنيئة، وحتى التقليل من المباحات من أمور الدنيا، بهذا تكون العناية بالإنسان أكثر من ضرورة، لذا فالناس يتفاضلون فيما بينهم في العناية، حيث يكون الأنبياء أكثرهم عناية، نظراً لكمالهم الإنساني، كما أن الأنبياء أيضاً يتفاضلون فيها، فهم أيضاً ليسوا على درجة واحدة في النبوة، ويليهم الفضلاء والصالحون من عباده، كل ذلك على حسب فضلهم وصلاتهم، فالقدر من فيض العقل الإلهي هو الذي أنطق الأنبياء بما أمروا به بحيث لا يستطيعوا السكوت عنه، فالسكوت عنه يؤدي إلى إحراق قلوبهم ولا يهدأ لهم بال؛ إلا إذا نطقوا بما رأوه أو أحسوا به من أمر الله تعالى، وهو أيضاً-فيض العقل- الذي يكمل علوم الفضلاء بما علموه من خير يفيد الإنسانية ويجنبهم غضب الله تعالى عليهم، ويسدد أفعال الصالحين⁽³⁾. وهذا الذي ذكره ابن ميمون هو ما

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 531.

(2)- المصدر السابق، ص 532.

(3)- المصدر السابق، ص 557.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

نسميه نحن بالتوفيق الإلهي للعباد، وهي فكرة إسلامية، قد يكون ابن ميمون متأثر أو أخذ بها من خلال مطالعته لكتب علماء المسلمين وفلاسفتهم ومتكلميهم، أما الجاهلون العصاة في نظر ابن ميمون فإنهم معدوموا العناية والتوفيق الإلهي والسداد في أفعالهم، فهم على قدر المساواة مع الحيوان. وقد استند ابن ميمون على نصوص من التوراة وكلام الأنبياء للتدليل على تفاضل الناس في العناية، وأنها تعظم بقدر قرب الإنسان وتقل بقدر بعده عن الخالق عز وجل⁽¹⁾، كما استشهد أيضاً ببعض الفلاسفة من المسلمين الذين أدلوا برأيهم في أمر العناية، كالفارابي الذي قال: «وأما الذين لهم قدرة أن ينقلوا أنفسهم من خلق إلى خلق فأولئك هم الذين قال أفلاطون فيهم: إن عناية الله بهم أكثر»⁽²⁾.

وليؤصل تلك الآراء الثلاثة ذكر قصة أيوب وأصحابه، لبيّن بأن الآراء السابقة وجدت عند بعض الأنبياء كما أن التوراة نطقت بها، وهو ما يعني سبق التوراة على غيرها من الكتب السماوية والآراء الفلسفية وكأني به يسير في طريق فيلون الإسكندري، لما اعتقد الأخير أن ما أتت أو تناولته الفلسفة اليونانية قد يكون مأخوذاً عن التوراة، لذا نسب الآراء الخمسة السابقة في العناية الإلهية لأيوب وأصحابه، حيث اعتقد أن رأي أرسطو⁽³⁾ في العناية الإلهية يتوافق مع رأي أيوب عليه السلام، ورأي صاحب الأول يتمشى مع رأي الشريعة الموسوية، ورأي صاحب الثاني مع رأي المعتزلة، ورأي صاحب الثالث مع الأشعرية⁽⁴⁾.

أما رأي صاحب الرابع والأخير وهو رأي إياهو أن العناية الإلهية بالإنسان لا تكون فقط في الدنيا حيث يحيطه من المصائب والبلايا الشديدة تكاد أن تؤدي إلى اليأس من رفع العُمة؛ بل إنها-العناية-تكون له بالشفاعة من ملك يستخره الله عز وجل للطف بعبده، وهذه الشفاعة ليست دائمة للإنسان وإنما تكون مرتين أو ثلاث، كما أن عدم مرضه وبقائه في أحسن أحواله لا يستمر⁽⁵⁾. وهذا الرأي لم ينسبه ابن ميمون لأحد، وعلى الرغم أن إياهو فنّد تلك الآراء الثلاثة؛ إلا أنه رآه-ابن ميمون- لم يخرج عن الآراء السابقة ولم يزد عليها، وهو قد كرّر معاني تلك الآراء بصيغ أخرى وزاد في بسطها ولم يتعد عن تأنيب أيوب، وقد وصف الله

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص533.

(2)- المصدر السابق، ص534.

(3)- رأي أرسطو سيذكر في الأدلة الفلسفية على وجود الإله عند جزئية دليل العناية بتفصيل.

(4)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص556.

(5)- المصدر السابق، ص556.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بالعدل، كما وصف عجائبه في الوجود، وأن الله لا يبالي بطاعة من يطيع ولا بعصيان من يعصيه. ورأى ابن ميمون أن المعنى الذي يتراءى للبعض أنه زاده عن أصحابه السابقين هو الذي مثله بشفاعه ملك⁽¹⁾.

ونعود إلى رأي أيوب عليه السلام حيث ذكر ابن ميمون أن رأيه يشبه رأي أرسطو، وهذا الأخير كما ذكر ابن ميمون يزعم أن لا عناية بأشخاص الإنسان؛ لأنه كان تحت فلك القمر وكل ما تحت فلك القمر متروك للصدفة؛ وهذا الرأي صحيح بداية إذا استمر أيوب عليه السلام في غفلته وقبل مراجعة نفسه، لكن تغيّر ذلك الرأي بعد المراجعة وذهاب الغفلة عنه وعرف الصواب فعلم الإله علماً يقينياً، حيث أدرك بعدها أن السعادة لا تكون في الصحة والمال والولد، كما كان يعتقد أولاً عندما توالى عليه المصائب والبلايا؛ وإنما تكون في عبادة خالقه والرضا بقضائه، وكان أيوب في بداية الأمر يعتقد أن لا عناية بشخص الإنسان؛ لأنه حلت به المصائب، وكيف تحل هذه المصائب بشخص فاضل تقي حسن الخلق؛ غير أنه تدارك الأمر بعد ذلك، لما علم الإله علماً يقينياً، حينها أدرك أن العناية تكون لكل شخص الإنسان أياً كان هذا الإنسان، وهو ما يعد تحول عن رأيه السابق الذي يتفق مع رأي أرسطو كما يزعم ابن ميمون.

ويعتقد ابن ميمون أن عناية الله تعالى وتديره للعالم تشبه عنايتنا وتديرنا، لكن هذا التشابه في الاسم فقط؛ لأنّ فعله تعالى لا يشبه فعلنا، وقصده لا يشبه قصدنا، كما أن تديره لا يشبه تديرنا، فحينها يسلم الإنسان بالمصائب ويسهل عليه تأثيرها على نفسه لما يعلم أن كلها من الإله، مما تزيده محبة وعشقا لخالقه⁽²⁾. فتدبير الإله للعالم كامل ومطلق وهو أشرف التدبيرات، لذا فلا وجه للشبه بين تديره وتديرنا، وإنما الشبه في الاسمية، وهو ما أشار إليه قبل ذلك ابن باجه في إحدى رسائله قائلاً: «وأما تدبير الإله للعالم فإنما تدبير بوجه آخر بعيد الشبه عن أقرب المعاني تشبهاً به، وهذا هو التدبير المطلق وهو أشرفها؛ لأنه إنما قيل له تدبير للشبه المضمون بينه وبين إيجاد العالم»⁽³⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 556-557.

(2)- المصدر السابق، ص 558.

(3)- ابن باجه، رسالة تدبير المتوحد ضمن (رسائل ابن باجه الإلهية)، تحقيق وتقديم: ماجد فخري، [د.ط.]، دار النهار، بيروت، 1968م، ص 83.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ويبدو جلياً لطف الإله بجميع الموجودات على هذا العالم، حيث لا يكتفي الإله بخلقها ثم يتركها؛ لكنه يدبر أمرها ويعتني بها، فالموجودات جميعها يعلمها، والمتأمل في كيفية خلق الإله لهذه الموجودات يدرك مدى علمه وتدييره وعنايته ولطفه بالنبات والحيوان، ومن باب أولى بالإنسان الذي هو محور هذا الكون. هذه جملة الآراء التي ذكرها ابن ميمون في أمر العناية، هي ثلاثة آراء إذا استثنينا الرأيين السابقين؛ لأنّ قائلهما فيلسوفان: أبيقور وأرسطو، لذا عددناهما من الآراء والأدلة الفلسفية السابقة.

والذي يظهر من رأيه-ابن ميمون-الذي عرضه أنه استجمع فيه بعض جزئيات الآراء السابقة وتحديداً رأي أرسطو الفلسفي ورأي شريعته وكوّن منهما رأياً خاصاً، إذن فهو رأي تركيبي توفيقى ومنه فهو أقرب إلى التوفيق بين العقل الدين، وبهذا يكون ابن ميمون ما أنقص من قيمة التفكير العقلي ولا هو أزاح رأي الدين، بحيث رفض كل ما دعت إليه الشريعة الموسوية حسب اعتقاد اليهود وهو واحد منهم، لكن ما نلمسه هو أن ابن ميمون اعتبر العناية الإلهية بالإنسان فقط، ومن كان أكثر كمالاً عقلياً فهو عنده عناية الله به تكون كبيرة عليه دون سائر الناس، وهذه العناية تكون بدرجات متفاوتة، فأكثرها تكون للأنبياء ثم تليها العناية بالصالحين وأهل التقوى، إلى أن تقل في العصاة والكفرة، وهذا راجع بحسب استعداد الإنسان للفيض العقلي عليه ونزوعه إلى التأمل والتفكير وابتعاده عن ملذّات الدنيا وشهواتها، أما الآراء الأخرى سواء التي تميل إلى الرأي الأشعري أو المعتزلي فكلاهما تعرض لهما بالنقد، وإن كان نقده أكثر حدّة على الرأي الأشعري. هذه وجهة نظر ابن ميمون في أمر العناية.

2- دليل الآفاق أو ما يسمى دليل الصنع«فالبرهان يقوم على وجود آثار تدييره»⁽¹⁾. فالآثار كلها تدل على أنّها خلقت من صانع أو خالق، فكل ما دقّ وعظم هو من خلقه وصنعه⁽²⁾، فالموجود أو الوجود الكوني في مجمله في رأي ابن ميمون هو كرة الفلك الأقصى بكل ما فيها من كواكب ومجرات هو شخص واحد بمنزلة عمر وزيد، تختلف جواهره كاختلاف جواهر وأعضاء شخص الإنسان المؤلفة من اللحم والعظم والشحم ومن غيرها، كذلك فإنه مؤلف من الأفلاك ومن الأرض والماء والهواء والنار وما تركّب منها، وهي لا خلاء فيها

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص195.

(2)- المصدر السابق، ص186.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

مركزها كرة الأرض⁽¹⁾، وهي أكر كثيرة واحدة داخل الثانية لا خلل بينها ولا خلاء بوجه، محكمة الاستدارة لاصقة بعضها ببعض، جميعها متحركة حركة دورية مستوية لا سرعة ولا بطء في شيء منها، وكل واحدة لازمة لطبيعتها في سرعتها وفي جهة حركتها؛ غير أن هذه الأكر بعضها أسرع حركة من بعض، وأسرعها كلها هي حركة الفلك المحيط بالكل فهو المتحرك الحركة اليومية، ويحركها جميعها معه حركة الجزء في الكل؛ لأنها كلها أجزاء فيه⁽²⁾.

وإذا كان جسم الإنسان فيه أعضاء رئيسية وأعضاء مرؤوسة فهي محتاجة في بقائها لتدبير العضو الرئيس الذي يديرها، كذلك العالم أو الكون في عمومه فيه أجزاء رئيسة وهو الجسم الخامس المحيط، وله أجزاء مرؤوسة محتاجة لمن يديرها، وكما أن العضو الرئيسي في الإنسان وهو القلب متحرك دائماً، وهو منطلق كل حركة توجد في الجسم وباقي أعضاء الجسم تابعة له، كذلك الفلك هو المدبر لسائر أجزاء الكون بحركته وهو مدبر لكل جزء كتنكؤن في الكون قواه الموجودة فيه⁽³⁾.

إذن كل حركة توجد في الكون أو العالم مبدؤها الأول حركة الفلك، وكل نفس توجد لذي نفس في الكون مبدؤها الفلك، كما أنه لو توقف القلب طرفة عين مات الشخص وانتهت حركاته وكل قواه، كذلك لو توقفت الأفلاك كان ذلك نهاية العالم بجملته وفساد كل ما فيه، كذلك الحي هو حي كله بحركة قلبه، وإن كانت فيه أعضاء ساكنة لا تحس مثل العظام والغضاريف وغيرها، كذلك هذا الكون كله هو بمثابة شخص واحد حي بحركة الفلك الذي هو فيه بمنزلة القلب من ذي القلب، وإن كانت فيه أجسام كثيرة مبيئة⁽⁴⁾.

وكل حيوان غير ناطق لا يحتاج في استمرار وجوده إلى تفكير وتدبير فهو يسعى بحسب طبيعته، حيث يأكل ما يجده مما يوافق، ويسكن في أي موضع اتفق، ولا يحتاج بأي وجه لحيوان آخر من جنسه يساعده على بقائه واستمراره⁽⁵⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص186.

(2)- المصدر السابق، ص187.

(3)- المصدر السابق، ص189.

(4)- المصدر السابق، ص189.

(5)- المصدر السابق، ص192-193.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أما الحيوان الناطق وهو الإنسان كما يقال؛ فإنه لو كان وحده في هذا العالم وسُلب التدبير وصار كالحيوانات فلا يمكن بقاءه ليوم واحد؛ لأنَّ أغذيته التي بها قوامه تحتاج إلى صناعة وتدبير، وهذا لا يتم إلا بفكر وروية، وبآلات كثيرة ومتنوعة، وبأناس كثيرين أيضاً يسهّلون له ما يحتاجه ويُعينونه على أمره، ولهذا كان في الإنسان العقل أو القوة الناطقة أو العقل الهيوواني كما يسميه الفلاسفة، ليفكّر ويعمل به عدة أنواع من الأعمال⁽¹⁾، فهذا العقل هو أعظم قوى الإنسان، كما أنه خفي لا تفهم حقيقته كفهم سائر القوى الطبيعية، كذلك في الوجود أو الكون هناك أمر ما هو الذي يدبّر ويجرّك العضو الرئيسي الأول الذي أعطاه قوة التحريك حتى دبّر ما سواه، ولو قدّر انتهاء ذلك الأمر لانتهى وجود الكرة أو المجزّة؛ وذلك الأمر هو الله تعالى⁽²⁾. وهذا التشبيه بين عالم الوجود الكوني الأكبر وعالم الوجود الإنساني الأصغر لا يختلف في شيء مما دُكر إلا في ثلاثة أشياء وهي:

أحدها: أن العضو الرئيسي من كل حيوان ناطق أو غير ناطق له قلب ينتفع من الأعضاء المرؤوسة؛ وليس في الوجود الكلي أو الأعظم شيء من ذلك؛ بل إن كل من يفيض تدبيراً أو يعطي قوة لا يعود عليه نفع بوجه من المرؤوس، وأن إعطائه ما يعطيه كإعطاء المنعم المتفضل الذي يفعل ذلك لكرم وسجية دون أن يرجو من ذلك الفعل حمداً وثناءً، وهذا تشبيهه بالله تعالى⁽³⁾.

ثانيهما: أن القلب من كل حيوان ناطق وغير ناطق له قلب أيضاً في وسطه وجميع الأعضاء المرؤوسة محيطة به لتعمّه منفعتها في حفظه وحراسته كي لا تلحقه أذية من الخارج، والأمر في العالم بجملته عكس ذلك، أشرفه محيط بأخسّه، فهو يفيض على ما في داخله ولا يصله أثر بوجه ولا قوة من غيره من الأجسام⁽⁴⁾.

ثالثهما: إن العقل أو القوة الناطقة هي قوة في جسم غير مفارقة له، والله تعالى ليس قوة في جسم العالم؛ بل هو قوة مفارقة لجميع أجزاء العالم، وتدبيره تعالى وعنايته مصحوبة للعالم بجملته اصطحاباً يخفي عنا كنهه وحقيقته؛ لأنَّ قوى البشر ضعيفة وقصيرة، وعنايته تعالى بكل جزء من أجزاء الكون مهما كان دقيق وحقيق⁽⁵⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص193.

(2)- المصدر السابق، ص193.

(3)- المصدر السابق، ص193.

(4)- المصدر السابق، ص193.

(5)- المصدر السابق، ص194-195.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

هذه عدّة أدلة ذكرها ابن ميمون وبيّن وجهة نظره منها، وتبيّن لنا ما مدى أخذه بأحدها، فالنبحث بعدها عن وجهة النظر الأخرى، وأقصد بذلك وجهة نظر ابن رشد.

- المطلب الثاني: أدلة وجود الله عند ابن رشد:

بعدما عرض ابن رشد لأدلة الفرق الإسلامية لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى بالحجج وطرح تساؤلات في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) لم يكن في مقدور أصحاب تلك الفرق أن يجيبوا عنها أو يزيلوا الشكوك فيها، فبان عوارها وضعفها وتهافتها، وأنها كلها ليست أدلة دعا إليها الشرع ولا أقرها، ثم انتقل بعدها إلى إظهار طريقتة أو أدلته والتي رأى أنها شرعية؛ لأنها هي التي نبه القرآن الكريم واعتمدها الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وهي أيضاً طريقة في تناول كل الناس على اختلاف فطرتهم بمن فيهم خاصتهم من العلماء والفلاسفة، كما رأى أنها أدلة يرضى بها العقل، وقد وجد ابن رشد أن من بين أدلة القرآن دليان:

1- دليل العناية: كواحد من الأدلة على وجود الله، وقد سلك هذا الدليل فلاسفة اليونان من قبل ومن بينهم أرسطو، كما أخذ فلاسفة المسلمين بهذا الدليل كالكندي والفارابي وابن سينا، لكن أشهرهم اعتباراً لهذا الدليل الكندي ثم ابن رشد، أما الأولان الفارابي وابن سينا فعنايتهم بهذا الدليل لا ترقى إلى الحد الذي وصل إليه الكندي وابن رشد في تقرير مقدماته؛ غير أن فلاسفة المسلمين ربطوا بين فكرة العناية والغاية، ولعلمهم أرادوا من وراء ذلك تفادي ما في مذهب أرسطو من نقص وعيب، تمثل في الفجوة البعيدة بين الله تعالى والعالم، فأراد فلاسفة المسلمين أن يؤكدوا على وجود العلاقة بين الله والعالم، بدليل تلك الغاية والعناية الإلهية المشاهدة في الكون.

لقد جعل ابن رشد العناية الإلهية كدليل من أدلة وجود الله تعالى، وعلى أن الكون هو من خلقه، وما هذا الترتيب والنظام الدقيق في حركته ووظائفه إلا دليل على عناية الخالق لمخلوقاته، بحيث لا يظهر في هذه المخلوقات عظيمها أو صغيرها أي خلل؛ وأنها كلها في خدمة بعضها لبعض، وخاصة الكائنات الحية وتحديداً الإنسان، كل ذلك دلّ على رعاية خالقها لها، وأن ليس الأمر حصل أو وقع بالصدفة كما اعتقد الدهريون قديماً؛ بل إن كل المخلوقات سُخّرت للإنسان تحديداً نظراً لما ينطوي عليه من ميزة؛ وهي أن الله عزّ وجلّ ميّزه عن سائر الكائنات بالعقل، وهذا ليزداد قرباً منه ويحسن عبادته وشكره على نعمه، وهو ما أشار إليه ابن رشد

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

قائلاً: «أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان؛ وأن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق»⁽¹⁾.

فدليل العناية عند ابن رشد ينبي على أصليين :

الأصل الأول : أن جميع الموجودات في الكون موافقة لوجود الإنسان.

لقد ثبت بالبديهة الحسية وبالعقل أن جميع الكائنات موافقة للإنسان، كموافقة الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة والأرض وما عليها من حيوان ونبات وجماد، وكثير من عناصر الكون كالأمطار والأنهار والبحار والماء والنار والهواء، كذلك تظهر العناية في أعضاء الإنسان وحتى أعضاء الحيوان، فهي أيضاً موافقة وملائمة لحياة الإنسان ووجوده. كما يُدخل ابن رشد في باب العناية الإلهية حتى منافع الموجودات، لذا رأى أنه يجب على من أراد معرفة الله تعالى حق المعرفة أن يفحص عن منافع الكائنات (الموجودات) كلها⁽²⁾.

إن وجود عناية خاصة بالإنسان في الكون؛ معنى ذلك أنه محور هذا الكون، فكل ما وجد هو مستخر ومهيأ للإنسان وملائم لوجوده، ثم بين أنه يجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص منافع الموجودات⁽³⁾. لذا نبّه القرآن الكريم على العناية بالإنسان وتسخير جميع السماوات له في غير ما آية مثل قوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴾⁽⁴⁾.

وقد أورد ابن رشد طائفة من الآيات التي تتضمن دليل العناية والغاية، منها قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا، وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ إلى ﴿ وَجَنَّتِ الْفُفَاةُ ﴾⁽⁵⁾. الأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، ولا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق⁽⁶⁾.

فإذا ما دقق الإنسان النظر في «هذه الأجسام العظيمة... المحيطة بنا، ونظر إلى أصل ثالث، وهو عنايتها بما ها هنا، هي غير محتاجة إليها في وجودها، علم أنها مأمورة بهذه الحركات، ومستخرّة لما دونها من الحيوانات

(1)- أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق: أحمد شمس الدين، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ-2002م، ص42.

(2)- المصدر السابق، ص42.

(3)- المصدر السابق، ص42.

(4)- سورة إبراهيم: الآية: 33.

(5)- سورة النبأ: الآية: 05-16.

(6)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص42.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والنبات والجمادات، وأن الأمر لها غيرها، وهو غير جسم ضرورة؛ لأنه لو كان جسماً لكان واحداً منها، وكل واحد منها مسخّر لما دونه ها هنا من الموجودات وخدام لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده؛ وأنه لولا مكان هذا الأمر لما اعتنت بما ها هنا على الدوام والاتصال؛ لأنها مريدة ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل، فإذا إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم المتوجه إليها، لحفظ ما ها هنا وإقامة وجوده، والأمر هو الله سبحانه، وهذا كله معنى قوله تعالى: ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾⁽¹⁾ «⁽²⁾». فمشاهدة الإنسان إلى أجزاء في العالم على الشكل المعروف والمرئي وبذلك القدر والوضع، يعلم يقيناً أن هذا الجزء من هذا العالم موافقاً في شكله وقدره ووضعه لفائدة معينة في ذلك الشيء؛ وأن هناك غاية خلق لأجلها، وإذا ما كان ذلك الجزء على غير هذا الوضع والقدر والشكل لم توجد فيه تلك المنفعة على القطع، وهو الأمر الذي ينطبق على سائر العالم، فإذا ما شاهد الإنسان إلى ما فيه «من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس فيها وسائر الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة؛ وأنه لو اختل شيء من هذه الحلقة والبنية، لاختل وجود المخلوقات التي ها هنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات باتفاق؛ بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراحه، وهو الله عزّ وجلّ»⁽³⁾. ذلك حسب ابن رشد «أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد، ومسدداً نحو غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة»⁽⁴⁾.

ولم يقتصر ابن رشد على العناية الإلهية من خلال الحس وما يلاحظه من دقيق الكائنات التي هي في تناغم دائم مع بقية المخلوقات؛ بل وجد في القرآن نبأً يفيض بالإشارات والتنبيهات على العناية الإلهية والترتيب المحكم والدقيق بين كل الكائنات، لذلك استفاد من إشارات، حيث قال: «ولو ذهبنا لتعداد هذه الآيات وتفصيل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة، وليس قصدنا

(1)- سورة فصلت: الآية: 10.

(2)- أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، **تهافت التهافت**، تقديم وتعليق: أحمد شمس الدين، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ-2001م، ص133.

(3)- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص86.

(4)- المصدر السابق، ص87.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ذلك في هذا الكتاب، ولعلنا إن أفاء الله جلّ جلاله، ووقع لنا فراغ أن نكتب كتاباً في العناية التي نَبّه عليها الكتاب العزيز»⁽¹⁾. لذا استشهد ابن رشد بعدة آيات من القرآن الكريم التي تتضمن دلالة العناية، الذي يظهر من خلالها أنه ليس من الممكن أن تكون هذه الكائنات وليدة الصدفة والاتفاق، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾⁽²⁾. وأيضاً: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾⁽³⁾. وكذلك: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾⁽⁴⁾.

ودليل العناية الذي استمده ابن رشد من القرآن الكريم، هو ذاته طريق الفلاسفة قديماً، حيث يقول: «فإنّ الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات؛ إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه»⁽⁵⁾. غير أنه دليل لفت القرآن الكريم أنظار المشركين والمسلمين إليه، أو أنه دعمه الدين بنصوص إلهية مألوفة، خلافاً للفلاسفة قديماً كان رائدهم العقل فقط للوصول إلى هذا الدليل أو الطريق في إثبات وجود الإله وليس الدين، باعتبار أن ديانتهم وثنية فلا يمكن أن تومئ إلى ذلك.

والعناية الإلهية بهذا العالم عند ابن رشد لا تعني فقط النظام والترتيب المحكم للأشياء والأجسام في أشكالها ومقاديرها وأوضاعها؛ بل إنها عناية واسعة لا تتحدد بمجموعة في الكون؛ فإنها تمتد إلى غائية الكون، وقصده أن الكون وما فيه من موجودات متجه نحو غاية واحدة؛ وأن كل موجود فيه مسدّد نحو غاية من الغايات؛ إذ كما قال ابن رشد: «الغاية سارية في الكون بأسره، والطبيعة لا تفعل باطلاً، والصناعة في ذلك والطبيعة واحدة؛ بل الطبيعة أحق بذلك»⁽⁶⁾. وهو ما يظهر كما قال: «إذا تفقد كيف موافقة حركات الأجرام السماوية لوجود شيء شيء مما يحدث هنا، ولما كان النظام في حركاتها هذه، إنما استفادته مما عقلته من ذات مبادئها، وكانت مبادئها إنما استفادته من المبدأ الأول الذي هو الله عزّ وجلّ، فالعناية الأولى بنا إنما هي عناية الله تبارك

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 89.

(2)- سورة النبأ: الآية: 06-08.

(3)- سورة الفرقان: الآية: 61.

(4)- سورة عبس: الآية: 24.

(5)- أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، [د.ط.]، دار الشروق، بيروت، 1986م، ج 01، ص 10.

(6)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 64.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وتعالى، وهو السبب في سكنى ما على الأرض، وكل ما هو موجود ها هنا من خير محض فعن إرادته وقصده»⁽¹⁾. وأن العناية الإلهية ليست أمراً ليس له معنى أو غاية؛ بل أن هناك حكمة اقتضت أن يعتني المولى عزّ وجلّ بالملحوقا؛ أعني: معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم»⁽²⁾.

وقد قال ابن رشد: «وذلك أنهم زعموا-الأشاعرة-أن دلالة الموجودات على الله تبارك تعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، لكن من قبل الجواز؛ أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها؛ فإنه إن كان هذا الجواز على السواء، فليس ها هنا حكمة، ولا توجد ها هنا موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم»⁽³⁾. وهو رد على الأشاعرة الذين نفوا الحكمة من خلق المخلوقات على هذا الشكل والقدر والوضع، وأجازوا على الله تعالى أن يخلق الأشياء بغير هذا الشكل والوضع والقدر، وهذا لينفوا عنه فكرة الضرورة والوجوب في طريقة خلق الكائنات على هذا الوضع والقدر والشكل، وأن الله في نظرهم له القدرة الكاملة في خلق الكائنات على أي صورة وقدر ووضع بمشيئته سبحانه وتعالى.

وينتقد ابن رشد الأشاعرة لما نفوا الحكمة عن الخالق ونفوا الأسباب؛ فإنّ هذا يؤدي إلى عدم وجود غاية خلق لأجلها الكون، وهو ما يعتبر أن عملية الخلق كانت اتفافية وهو عبث «ولو علموا، كما قلنا، أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاطوا أن ينكروا أفعال الطبيعة، فينكروا جنداً من جنود الله تعالى، التي سخرها الله تعالى لإيجاد كثير من الموجودات بإذنه ولحفظها؛ وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج، وهي الأجرام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات، وتمت الحكمة... فمن أظلم ممن افترى على الله الكذب؟!»⁽⁴⁾.

(1)- أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، [د. ط.]، مطبعة البايي الحلبي، القاهرة، 1958م، ص70.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص43.

(3)- المصدر السابق، ص89.

(4)- المصدر السابق، ص93.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فابن رشد إذن رأى ضرورة التسليم بوجود الضرورة الطبيعية والحكمة معاً في كل موجود، ومنه يلزم ارتقاء الإيمان بوجود خالق حكيم، بحيث لا تعارض بين الإيمان به تعالى وبين الإقرار بالضرورة الطبيعية والحكمة في الكائنات، وإنما يجب أن يكون هناك تلازم بين الفكرتين، حتى لا نكون مثل الدهريين أو الطبيعيين لما جحدوا وجود الصانع؛ فإنّ مثلهم كمن أحسنّ بوجود محسوسات أو مصنوعات ولم يقر أنّها مصنوعات؛ ذلك في ما رأى فيها من الصنعة أو الاتفاق، والأمر حدث من ذاته أو من تلقائه⁽¹⁾.

وذاك الكلام يظهر أنه موجه للأشاعرة، على الرغم أنه أقرب للدهريين والطبيعيين، حيث قال: «ولو كان أي مصنوع اتفق يقتضي أي فعل اتفق، لما كانت ها هنا حكمة أصلاً في مصنوع من المصنوعات، ولا كانت ها هنا صناعة أصلاً، ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع، وكان كل إنسان صانعاً»⁽²⁾. وهذا يؤدي لارتفاع الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات، ومنه إبطال للخلق والحكمة؛ ومعنى ذلك عند ابن رشد أن انتفاء الأسباب الضرورية يقتضي نفي الحكمة من ذلك الفعل لذا قال: «وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجودها على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس ها هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، كما أنه لو لم تكن ها هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلاً، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع، وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تأتي بأي عضو اتفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشّم بالعين كما يتأتى بالأنف؟ وهذا كله إبطال للحكمة، وإبطال للمعنى الذي من أجله به سمى نفسه حكيماً»⁽³⁾.

ويصل ابن رشد إلى أن كل الخلائق الموجودة في هذا العالم وجدت لحكمة عظيمة وغاية نبيلة، فالحكمة والغاية ضرورة التي يسير على مقتضاها الكون، وأن الإيمان بوجود الحكمة والغاية يؤدي بالضرورة إلى ضرورة الاعتقاد بالأسباب والمسببات الضرورية «وأن كل ما في العالم فهو لحكمة، وإن قصرت عن كثير منها عقولنا. وأن الحكمة الصناعية إنما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية، فإن كان العالم مصنوعاً واحداً في غاية الحكمة

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، صص 45-46.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 273.

(3)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، صص 37-38.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فهنا ضرورة حكيم واحد، هو الذي افتقرت إلى وجوده السماوات والأرضون ومن فيها؛ فإنه ما من أحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علّة نفسه»⁽¹⁾. قد نعلم نحن جزء منها لكن الكثير مما هو موجود لا نعرف الحكمة والغاية منه، والطريقة الشرعية التي جعلها الله تعالى للناس ليعرفوا من خلالها أن العالم مخلوق له ومصنوع منه-حسب ابن رشد-، هو ما يظهر فيه من حكمة وعناية بسائر الكائنات التي هي فيه وخاصة الإنسان، واعتبر تلك الطريقة-مشاهدة المحسوسات-نسبتها إلى العقل في الظهور نسبة الشمس في الظهور إلى الحس⁽²⁾.

وتعليقاً على فقرة ابن رشد يذكر أحد الباحثين قوله:«ونستطيع أن نقول من جانبنا أن في نظرة ابن رشد ودليله نزعة عقلية واضحة قلماً توجد عند أي متكلم أو فيلسوف ممن سبقوه، وكذلك فيه ربط وثيق بين العناية والغائية كما فعل أرسطو؛ إذ إننا نستدل على وجود الغائية في الكون من مظاهر العناية فيه»⁽³⁾.

ويتميّز دليل العناية عنده-ابن رشد-بنقده لفكرة الإمكان والاتفاق وإرجاع كل شيء في هذا العالم إلى أسبابه الضرورية والطبيعية المحددة؛ لذلك نجد بعداً شاسعاً بين الأسباب التي يستند عليها هذا الدليل وما ينادي به المتكلمون بالجواز والإمكان، أو ما يقوله ابن سينا بأن وجود هذا العالم ممكن، وهذا الربط المحكم بين العناية والغاية عند ابن رشد قد يرجع سببه هو المأثر الديني عليه، وهو ما لم نجده عند أرسطو⁽⁴⁾.

لكن مما نعرفه أن الأشاعرة لم ينفوا الحكمة من خلق المخلوقات في هذا الكون ولا خلقها على هذه الشاكلة والمقدار؛ بل تجدهم يشبّهون أن هذا الترابط العجيب والتناسق بين أجزائه المختلفة لم يكن عن غير غاية؛ بل إنه صادر عن قوة عالمة حكيمة في خلقها، أرادت أن تكون للمخلوقات بهذا الشكل والمقدار حكمة عظيمة قد نتفطن نحن لها، وقد تغيب عنا كثيراً منها، فذاك الإحكام لا يمكن أن يصدر من قوة جاهلة أو عاجزة، فالأفعال المحكمة لا يمكن أن تتسق في الحكمة إلا من عالم، فلا يجوز أن يحيك الديباج النفاير، ويصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ولا يعلمه، فلما يرى الإنسان على ما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التي

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص273.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص93.

(3)- محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ط04، دار المعارف، مصر، 1984م، ص273.

(4)- المرجع السابق، ص273.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

جعلها الله تعالى فيه والسمع والبصر ومجري المياه والطعام وما هو عليه من الكمال، والفلك وما فيه من شمسه وقمره وسائر كواكبه، فهي دليل على أنها خلقت من لدن عليم حكيم في خلقه⁽¹⁾.

ومما نعلمه من حديث الأشاعرة على فكرة الحكمة من خلق كل المخلوقات على هذا الشكل والمقدار وأنه لم يكن الأمر عبثي ما نجد به كثير من التفصيل فيها ما كتبه أبو حامد في إحدى رسائله والتي عنوانها (الحكمة في مخلوقات الله عز وجل)، حيث تناول تقريباً كل المخلوقات عن الغاية من خلقها، وأنها خلقت بهذه الطريقة إلا لحكمة نفذها المولى عز وجل لأدائها من طرفها، وأن معرفة الحكمة من خلق المخلوقات ما هي إلا طريق لمعرفة الخالق سبحانه وتعالى، ولذا قال في صدر رسالته: «إنه لما كان الطريق إلى معرفة الله سبحانه والتعظيم له في مخلوقاته والتفكر في عجائب مصنوعاته وفهم الحكمة في أنواع مبتدعاته، وكان ذلك هو السبب لرسوخ اليقين، وفيه تقارب درجات المتقين، وضعت هذا الكتاب منبهاً لعقول أرباب الألباب بتعريف وجوه من الحكم والنعم التي يشير إليها معظم آي الكتاب»⁽²⁾. حيث نجد الغزالي يذكر كل من رأى عجائب الكون وما فيه من ترابط وإحكام وأنه إذا كان على غير ذلك فقد يؤدي بالمرء إلى انقلاب عيشه ويكون غير هانئ، وقد ضرب بمثال واحد من أمثلة كثيرة، فمن ذلك الحكمة من خلق حركة الليل والنهار، فيقول: «لولا كيف يكون الناس يسعون في معاشهم ويتصرفون في أمورهم والدنيا مظلمة عليهم، وكيف كانوا يتهنون بالعيش مع فقدهم لذة النور ومنفعته، ولولا ضياء نورها ما انتفع بالأبصار ولم تظهر الألوان، وتأمل غروبها وغيبتها عن طلعت عليهم وما في ذلك من الحكمة، ولولا لم يكن للخلق هدوء ولا قرأً مع شدة حاجتهم إلى الهدوء...»⁽³⁾.

فحكمته ليست بالضرورة أن تكون على نسق واحد، أو أنه لو لم يخلق الخلق على هذا الشكل والمقدار لفسدت الحياة وطبيعتها واختلط الأمر على الموجودات الطبيعية واحتل الكون كله، إن الحكمة عند الأشاعرة تستمد مفهومها من خلال قدرة الله تعالى على الطريقة التي يريد بها وبالكيفية التي يشكّلها، فهو له القدرة الكاملة والشكل الملائم، ولا يمكن أن تفسر الحكمة بمنظار الإنسان الضيق النظر، وإنما بقدرة الخالق الغير المتناهية والغير المحدودة، فهو يجوز في حقه أن يخلق الخلق على طريقة أو شكل غير الذي نعرفه واعتدناه، بما

(1)- الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 24-25.

(2)- أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الحكمة في مخلوقات الله عز وجل ضمن (مجموع رسائل الإمام الغزالي)، تحقيق وتعليق: إبراهيم أمين محمد، ط02، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2015م، ص05.

(3)- المرجع السابق، ص07.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أنه تعالى له القوة والحرية والإرادة الكاملة على تشكيل الأشياء حسب إرادته؛ وليس حسب المادة أو الطبيعة الجامدة، وهو أدرى بما يلائم مخلوقاته من الأمور والأشياء التي تتواءم مع طبيعتهم ونوعهم، ودليل ذلك أن المولى تعالى خلق جبريل عليه السلام وهو ملك وجعل فيه قوة التغيير من حال إلى حال، وقد كان بإمكانه تعالى أن يجعله على شكل واحد ولا يتغير شكله من حالة إلى أخرى، لذا فالله له القدرة وبإمكانه أن يخلق الخلق على غير هذا الشكل والمقدار، أو يأتي بمخلوقات أخرى تختلف تماماً عن هذه الكائنات جملة وتفصيلاً، بما أنه لا يعجزه شئ في الكون عن تغييره أو استبداله، فالله تعالى حكيم في خلق كل الخلق، حتى ولو لم يخلق الخلق لم يخرج عن حكمته ذلك، ولو خلق أضعاف ما خلق لكان جائز في حقه، حتى ولو خلق الكفار دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز ذلك، فكل هذه الوجوه منه تعتبر صواباً وعدلاً وحكمة في حقه سبحانه⁽¹⁾، بما أن له المشيئة الكلية في الخلق؛ فإنّ الأشاعرة نفوا الأسباب الطبيعية المباشرة في تغيير وحدوث الأشياء؛ لأنّ هذا يؤدي بنا الوقوع في شرك الأسباب وتصبح وكأنّ الطبيعة مشاركة لحدوث الأشياء وتغييرها بمحض طبيعتها، وهنا ندخل في مطبّة أن الخالق يجهل ما يحدث في الكون، أو عاجز هو عن تغيير مكوّن من كائنات هذا العالم، أو إيقاف ما يحصل فيه، ومنه نكون بهذا الوصف نسير في نظرية بعض فلاسفة اليونان كالطبيعيين الذين اعتبروا الإله خلق الكون، لكن لا علم له بما يحصل فيه من متغيّرات وحوادث؛ لأنه أوكل أمره للعقل الأول يديره وينظّمه حسب هواه، وهو ما يتنافى مع صريح الآيات التي تشير أن الله خلق الكون وهو معتني بهم ضابط لحركاتهم، وأن كل ما يحصل في الكون بعلمه وإدارته، لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾⁽²⁾. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽³⁾. وقوله أيضاً: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾⁽⁴⁾. هذه الآيات وغيرها كثير تؤكد وتثبت أن الله تعالى هو الذي يخلق وهو أيضاً يغيّر الخلق كيفما شاء دون أن يكون للمادة أو الطبيعة شئ من الإحداث والتغيير المباشر أو غير المباشر.

(1) - أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، كتاب أصول الدين، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ط01، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1401هـ-1981م، ص150.

(2) - سورة فاطر: الآية: 11.

(3) - سورة النحل: الآية: 40.

(4) - سورة النحل: الآية: 17.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

2- دليل الاختراع⁽¹⁾: فبعد أن تحدث عن دليل العناية الذي تقدم، وتقرير الأصول التي بنى عليها أخذ في الحديث عن دليل الاختراع؛ بل إن حديثه عن هذين الدليلين جاء مرتبطاً ومتواصلاً مع بعضهما البعض في كثير من الآيات.

فهذا الدليل يتميّز بالبداهة والوضوح، وقد أخذ ابن رشد به دون سائر فلاسفة المسلمين الذين سبقوه، وهذا الدليل هو ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات كاختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية والعقل، ويدخل فيها وجود الحيوان والنبات والناس والسموات، فظاهرة الاختراع واضحة وبيّنة في كافة أرجاء الكون. فجواهر الأشياء والموجودات بنيت على أصليين موجودين بالقوة⁽²⁾ في جميع فطر الناس: الأصل الأول: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾⁽³⁾. فنحن نرى الجهود، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً أن ما هنا موجداً للحياة ومنعماً لها وهو الله تبارك وتعالى، وأما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما هنا ومسخرة لنا، والمسخر لا بُدَّ أن يكون مخلوقاً من غيره ضرورة⁽⁴⁾، وكل مظاهر الكون مسخرة لأداء وظائف محددة.

الأصل الثاني: أن كل مخترع فله مخترع، ثم يصل ابن رشد إلى النتيجة المترتبة على هذين الأصلين حيث قال: «فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له»⁽⁵⁾. ثم ذكر أنّ من أراد معرفة الله حق

(1) - يؤخذ على ابن رشد أنه استعمل مصطلح الاختراع عوضاً عن مصطلح الخلق القرآني؛ وذلك بما أنه رجل مسلم ويستدل على وجود الله تعالى بأدلة قرآنية، عليه أيضاً أن يتقيد ويتمشى مع المصطلحات التي وضعها القرآن للاستدلال على وجود الله، فمن الآيات التي تشير إلى الخلق قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ سورة الطارق: الآية: 05-06. على الرغم أنه في موضع آخر يجذب اسم الخالق على اسم الفاعل، ويرى أنّ الأول أحص بالله تعالى من الثاني؛ لأن اسم الخالق لا يشاركه فيه المخلوق-الإنسان-، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة. ثم استشهاد بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ سورة الصافات: الآية: 96. -ينظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص114.

(2) - الإيجاد عند الفلاسفة نوعان: إيجاد بالقوة وهو إمكان الوجود، وهذا محله العقل والذهن. وإيجاد بالفعل، وهو حصول الإيجاد حقيقة، وهذا محله الواقع المشاهد بالعين المجردة.

(3) - سورة الحج: الآية: 70.

(4) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص43.

(5) - المصدر السابق، ص43.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

معرفته فعليه أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع وماهيته⁽¹⁾.

والإنسان إذا ما دقق النظر في الأفعال الكونية الهائلة وإتقان وانتظام حركات الكواكب وشاهد الكواكب، كيف تتحرك هذه الحركات الكبيرة والرهيبية، وهذه الكواكب ذوات أشكال محدودة، ووجهتها أفعال محدودة، كما أن حركاتها متضادة، علم أن الوجود الإلهي أفاض عليها الحياة والوجود والحركة⁽²⁾.

وقد استشهد ابن رشد بمجموعة من الآيات على هذا الدليل منها قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾⁽³⁾. وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾⁽⁴⁾. وكقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁽⁵⁾، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا⁽⁶⁾. وأيضاً: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽⁷⁾. وهذا دليل آخر بالبحث على النظر في جميع الموجودات والكائنات، وأن الذي خصه الله بهذا العلم وشرفه هو إبراهيم عليه السلام، حيث قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾⁽⁸⁾. وقول إبراهيم نفسه بعد تيقن أن تلك الكواكب لا ترتفع إلى درجة الربوبية لكي تتحقق لها درجة الإلهوية هو توجهه للخالق الحقيقي وهو الله تعالى بالعبادة والطاعة والخضوع له، فقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾⁽⁹⁾.

وهناك آيات جمعت بين الدليلين السابقين ساقها ابن رشد مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَنُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 43.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 132-133.

(3)- سورة الطارق: الآية: 05-06.

(4)- سورة الغاشية: الآية: 17-18.

(5)- سورة الحشر: الآية: 02.

(6)- أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، [د.ط.]، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م، ص 24.

(7)- سورة الأعراف: الآية: 185.

(8)- سورة الأنعام: الآية: 76.

(9)- سورة الأنعام: الآية: 80.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

النَّارِ⁽¹⁾. وأيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ⁽²⁾. وغيرها من الآيات الكثيرة.

فهذا الدليل والذي سبقه (دليل العناية) هو دعوة صريحة إلى التأمل والبحث لمعرفة أسرار القوانين والغايات التي أودعها المولى عزّ وجلّ في هذا العالم، والموجودات أياً كانت فإنها تدل على الصانع، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعة الموجودات أتم كانت المعرفة بالصانع أكمل وقد دعا الشّرع الحكيم إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، أي بالنظر فيها وحث على ذلك في العديد من الآيات.

ورأى ابن رشد أن هذا هو الطريق الصحيح والسليم لمن أراد معرفة خالقه، وقد تبهّم عزّ وجلّ إلى ذلك لما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى الجليل؛ وإن طريق العقل الموائم للشّرع ليس فقط طريق الخواص من البشر كالعلماء وأولي الألباب وإنما أيضاً طريق الجمهور؛ لأنّ المخاطب بالإيمان ليس جزء من البشر وإنما كل البشر، وهذا لنزع الحجة على الله منهم جميعاً⁽³⁾؛ غير أن الاختلاف بين الخواص والعوام أي الجمهور إنما هو في تفصيل المعرفة، حيث يعتبر ابن رشد أن العوام من الناس يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالبدهة المبني على علم الحس، أما الخواص وهم العلماء فيزيدون على ما يدرك بالبدهة أو من الوهلة الأولى أو بالحس ما يعرف أو يدرك بالبرهان، والعلماء لا يتفاضلون فقط على الجمهور في هذين الطريقتين من الاستدلال على وجود الله عزّ وجلّ؛ بل حتى في معرفة التعمق والغوص في كنه الشيء الواحد نفسه⁽⁴⁾.

وإذا ما كان ابن رشد قد اعتبر الدليلين السابقين هما الدليلان اللذان اعتمدهما الشّرع إلّا أنه لا يساير أصحاب الجدل، ويقف عند حدود معارف الخطايين والجدليين في فهم معاني الآيات، فهو يحاول الخروج عن تفسيراتهم ليتنزع من الآيات العناصر الفلسفية العقلية منها ومنه يرتفع إلى مستوى أهل البرهان، وإذا كان القرآن الكريم احتوى على الطرق الثلاث الخطائية والجدلية والبرهانية بحسب تفاوت مدارك الناس واهتماماتهم العلمية والمعرفية والموجهة لجميع الناس؛ فإنّ ابن رشد يريد الارتفاع عن الطريقتين الأولين-الخطائي والجدلي-

(1)- سورة آل عمران: الآية: 191.

(2)- سورة البقرة: الآية: 21-22.

(3)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص44.

(4)- المصدر السابق، ص45.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

حتى يصل إلى أهل البرهان، وهذا لا يتأتى له إلا عن طريق تأويل آيات القرآن الكريم تأويلاً برهانياً⁽¹⁾. لذا وجدناه يصرح بذلك قائلاً: «الأقويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز: الأولى: أنه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها. والثانية: أنها تقبل النصره بطبعها. إلى أن انتهت إلى حد لا يقف على التأويل فيها إن كانت مما فيها تأويل إلا أهل البرهان. والثالثة: أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق. وهذا لا يوجد لا في مذهب الأشاعرة ولا في مذهب المعتزلة؛ أعني أن تأويلاتهم لا تقبل النصره ولا تتضمن التنبيه على الحق، ولا هي حق ولهذا كثرت البدع»⁽²⁾. فإذا ما وجدت آيات تشير إلى معرفة أن الله هو مخترع العالم أو خالقه؛ فإن ذلك لم يكن له ذريعة ونقطة ارتكاز ليهاجم أساليب أهل اليونان بأساليب القرآن، مثلما فعل بعض المسلمين الذين هاجموا الفلسفة والمنطق اليونانيين كالغزالي وابن تيمية والصنعاني وغيرهم كثير؛ لأن ابن رشد هو في الأصل فيلسوف، وفي تفضيله الفلسفة وطرقها على غيرها من الطرق الجدلية فإنه يريد أن يسمو بأهل البرهان على غيرهم من أهل الخطابة والجدل، لذا يجدر بنا أن نقول أن استخراج ما في أدلته على وجود الباري تعالى من النظر العقلي أفضل من القول أن هذا دليل قرآني وذلك دليل فلسفي⁽³⁾. وهنا نوجه الباحثين إلى مدى تأثر ابن رشد بالمنهج القرآني في الاستدلال على وجود الله تعالى، وأنه كان أقرب الفلاسفة المسلمين إلى القرآن في هذا الجانب من الاستدلال.

فبعد عرضنا لوجهتي نظر كل من الفيلسوفين حول أدلة وجود الإله، لنبحث عن القواسم المشتركة إن كانت بينهما قواسم في وجهتي نظرها أو أن هناك تباين بين النظرتين حول أدلة وجود الإله.

– المطلب الثالث: المقارنة بين أدلة وجود الله عند ابن ميمون وابن رشد:

بعدما عرضنا أدلة كل من ابن ميمون وابن رشد يتبين لنا أمرين وهما:

1- إن المقارنة بين رأيي ابن ميمون وابن رشد في دليل العناية ليس بالأمر العسير من حيث الصيغ والدلائل والأفكار، نظراً لاتفاق الفيلسوفين في الدلائل والأفكار التي تتخلل الدلائل الطبيعية، كما هو الأمر في الصيغ العلمية المرتبطة أو المتعلقة بالطبيعة أو الكون وما فيه من أجزاء متحركة يخدم بعضها بعضاً.

(1)- محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ص280-281.

(2)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص63.

(3)- محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص282.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وهذا التوافق مثلما كان في الدلائل أو الطرق، كان أيضاً في الصيغ، وهو ما يظهر أكثر في دليل العناية، حيث أن كلاً من الفيلسوفين اتفقا في الصياغة تماماً، وحتى المعنى والفكرة التي يحملها، وقد تعرّض ابن ميمون لدليل العناية بالشرح والتحليل والتمثيل والشواهد من النصوص المقدسة التي يعتقدونها، وهو ما دأب عليه ابن رشد؛ بل حتى المتكلمين المسلمين قبلهما، وهذا الدليل أشار إليه أرسطو قديماً، ولذا فهو ليس بدعاً عند الفلاسفة بعد أرسطو؛ غير أن القرآن الكريم انفرد به على سائر الكتب المقدسة التي سبقته، أنه ذكر مقاطع من الكون تظهر مدى عناية الله بها، وهي ليست محصورة في تلك المقاطع أو أنها لا تتعداها؛ بل إن عنايته تعالى بمخلوقاته جميعاً، لكن بدرجة أكثر الإنسان؛ لأنه كائن أو مخلوق مسؤول وأشرفهم بينهم⁽¹⁾، خلافاً لأرسطو فإنه يحرص العناية فيما فوق فلك القمر، أما ما دونه من أجسام وأفلاك أخرى فهي مهملة، كما لا يعلم عنها مدبرها شيئاً.

وبعد عرض ابن ميمون لمجموعة من الآراء حول العناية استقل هو برأي ظاناً أنه انفرد به على الآراء السابقة، وهذا لكي لا يظهر على أنه مقلد لغيره من فلاسفة المسلمين وغير المسلمين، والحقيقة إنه رأي مركّب من جزئيات الآراء السابقة ولا يحملها جميعاً، وإنما تأثر ببعض جزئياتها، والذي يلفت النظر أن ابن ميمون أخذ عن أرسطو في عدم عناية الله تعالى بالحيوان وسائر الكائنات عناية شخصية فردية⁽²⁾، وإنما هي عناية بالنوع إجمالاً، والعناية الشخصية تكون للإنسان في هذا العالم، وحثته في ذلك أنه لم يجد في الكتاب المقدس أو كلام الأنبياء نص يفيد بأنه تعالى يعتني بالحيوانات وسائر الكائنات الأخرى غير الإنسان عناية شخصية⁽³⁾، وكعادته دائماً يحاول أن يؤصل لرأيه الفلسفي بنصوص من التوراة أو أقوال الأنبياء. وكأني بابن ميمون يسير في طريق ابن رشد لما نحا منحى ذلك الرأي الذي يظهر أن عناية الله تعالى به أكثر وأشد من غيره من الكائنات الأخرى، وقد لا يكون هذا التأثير ليس فقط من ابن رشد؛ بل حتى من علماء الكلام الذين سبقوا ابن رشد بقرون؛ لأن هؤلاء كانت غايتهم الاشتغال بعلم الكلام هو للدفاع عن عقيدة المسلمين وإظهار صحة العقيدة وقوتها، وهذا يتطلب إبراز نصوص تدعو إلى الإقرار بقواعدها وأسسها ومبادئها.

(1)- أبو حامد الغزالي، الحكمة في مخلوقات الله عزّ وجلّ ضمن (مجموع رسائل الإمام الغزالي)، تحقيق وتعليق: إبراهيم أمين محمد، ص 29.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائذين، ص 528.

(3)- المصدر السابق، ص 529.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ولما اعتقد ابن ميمون أن عناية الله تعالى تشمل الكل لكن في شخص الإنسان أكثر تركيزاً، وهذا لكي يحصل التوازن في الكون؛ بأن الله تعالى لم يهمل شيئاً، وكي تحافظ الكائنات على وجودها واستمراريتها؛ وذلك بتوفير ما يدعو لبقائها وأداء وظيفتها، وهي فكرة تأثر فيها بعلماء الكلام وفلاسفة المسلمين عموماً، فالعناية الإلهية تمتد إلى كل الكائنات⁽¹⁾، وعندما يقصرها ابن ميمون على شخص النوع البشري، فهو بهذا يعطي للمذهب الأرسطي امتيازاً يتعارض مع رأي الكتب المقدسة (أسفار موسى وكلام الأنبياء والتلموذ)⁽²⁾.

وهو ما يعد تأثير إسلامي قوي حيث كل علماء المسلمين من متكلمين وفلاسفة وغيرهم رأوا أن الإنسان هو الغاية في هذا الكون الفسيح، ومنه فإنّ عناية الله به تكون أكثر من غيره؛ لأنه كائن يختلف عن سائر الكائنات الحية بالعقل والمسؤولية الأخلاقية والاجتماعية التي أنيطت إليه، ولذا ينبغي عليه أخذ تلك المسؤولية بعناية شديدة، ويعرف أنه مخلوق مكرم على سائر المخلوقات بالعقل ومسؤول على سائرهم عند الله تعالى بضرورة القيام بالأمانة التي عجزت السماوات والأرض على حملها، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾⁽³⁾. وفي الحقيقة هو أهل لها بما أهله المولى عز وجل عن الخلائق الأخرى بقدرة هائلة على التحمل والصبر على الأذى والعقبات التي يجدها في طريقه أثناء قيامه بتلك المسؤولية العظيمة، فالإنسان الأرضي (الديني) خلق لغاية جليلة وهي غاية لا تتم إلاّ منه، وبما أنّها لا تتم إلاّ منه فهي قد سخّرت له كل مكونات الأرض وما فيها من خيرات لينعم بها؛ بل إنّها تتكيف معه ويطوّعها على حسب رغباته ومصالحه، وهذا الأمر لا يتأتى لأي مخلوق غيره مهما كان، إلاّ في حدود يسيرة جداً، وهو ما أكد وأشار إليه ابن ميمون في كثير من مواضع كتابه (دلالة الحائرين)؛ لأنّ أحداث الماضي والحاضر والمستقبل في العالم كله يصنعها الإنسان وليس غيره.

(1) - أبو حامد الغزالي، الحكمة في مخلوقات الله عز وجلّ ضمن (مجموع رسائل الإمام الغزالي)، تحقيق وتعليق: إبراهيم أمين محمد، ص ص 05-49.

(2) - علي سامي النشار وعباس الشريبي، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، [د.ط.]، منشأة المعارف، الإسكندرية - مصر، 1972م، ص 227.

(3) - سورة الأحزاب: الآية: 72.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ورأى ابن ميمون أن العناية بشخص الإنسان تتفاضل من شخص لآخر، ويرجع ذلك إلى ما يحصله كل شخص من الفيض الإلهي العقلي عليه⁽¹⁾، وكذلك بحسب استعداد الإنسان وسعيه للكمال، وما يمكن أن يمارسه من رياضة نفسية لتقتلع عن الشهوات الدنيئة والحسنة أو المباحة إلا بقدر ما يلزم البدن والنفس، كما رأى أن هذا التفاضل يكون بين الأنبياء أنفسهم، فهم ليسوا في درجة واحدة من الفيض العقلي الإلهي عليهم⁽²⁾. ولما اعتقد ابن رشد أن الأنبياء يتفاضلون عن بعضهم البعض وأن محمد صلى الله عليه وسلم هو أفضل الأنبياء وهذا التفاضل دليل على تفاوت العناية بين نبي وآخر، وهو الرأي الذي أخذ به ابن ميمون اتجاه موسى عليه السلام حيث رآه أفضل الأنبياء والرسل، وأن عناية الله تعالى به كانت أكثر من بقية أنبياء بني إسرائيل.

لكن تأثير ابن رشد كفيلسوف كان أكثر من تأثير الفرق الكلامية السابقة، باعتبار أن ابن رشد فيلسوف أرسطي، وكذلك ابن ميمون مشتغل بالفلسفة ويميل إليها أكثر، وهو ما صرح به إلى صديقه وتلميذه يوسف بن عقنون قائلاً له: «أما الأندلسيون من أهل ملتنا، يتمسكون بأقوال الفلاسفة ويميلون لآرائهم ما لا تناقض قاعدة شريعة، ولا تجدهم بوجه يسلكون في شيء من مسالك المتكلمين؛ فلذلك يذهبون في أشياء كثيرة نحو مذهبنا في هذه المقالة في تلك الأمور النزرة الموجودة لتأخيرهم»⁽³⁾. فهذا النص يوضح فيه ابن ميمون لصديقه أن العلم الإلهي؛ أي علم الكلام الذي اشتغلت به المتكلمة بفرقها كان في المشرق، أما أهل الأندلس فإنهم لا يأخذون به- ويقصد اليهود- وإنما يأخذون بآراء الفلاسفة، وهو من بين من يؤخذ بآرائه في الفلسفة الأولى (ما قبل الطبيعة).

2- أما دليل الاختراع فقد أطل ابن رشد في شرحه، حيث رأى أنه ثبت بالبداهة الحسية التي عند أدنى من استعمل تفكيره، أن كل الكائنات سواء المشاهدة وغير المشاهدة هي في تناسق تام مع الإنسان، كتوافق الليل والنهار وتوافق الفصول الأربعة وغيرها من مكونات هذا الكون الفسيح⁽⁴⁾، فكل ما على البسيطة رآه ابن رشد ملائماً لحياة الإنسان؛ ومعنى ذلك أن هناك عناية إلهية أرادت من ذلك تحقيق غاية، وهي أن يؤدي كل

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 532

(2)- المصدر السابق، ص 557.

(3)- المصدر السابق، ص 180.

(4)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 132-133.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

عنصر من عناصر الكون الجزئية وحتى الكلي وظيفته، وكل غايات الأجسام الجزئية وحتى الجسم الكلي؛ أي الكون تعود على العنصر البسيط⁽¹⁾، الذي هو مستخلف في الأرض، وهو ما اعتبره ابن رشد أن ذاك العنصر البسيط هو الإنسان، فهو محور هذا الكون، والسبب في ذلك؛ لأنه كأئن مسؤول أمام خالقه يوم الدين مما عمله في الحياة الدنيا.

ويختلف هنا ابن رشد عن ابن ميمون أنه اعتمد في تأصيل هذا الدليل بكثير من النصوص القرآنية، وهذا ما يدعونا أن ابن رشد ليس فقط أدلته لها مستند عقلي تأملي من العقل والطبيعة، وإنما عضد نظره العقلية بنصوص نقلية من وحي القرآن الكريم.

وكلاهما-ابن ميمون وابن رشد-اعتبرا أن الاختراع أو دليل الآفاق للكائنات الكلية والجزئية في هذا الكون دليل قوي وظاهر لكل ذي بصر وبصيرة، بحيث لا يمكن أن يكون للإنسان فيه موقف تشكيكي أو شُبهي، نظراً لأنه محسوس عند كل إنسان كما ذكرنا، فلا يقع فيه اللجاج أو الإنكار؛ غير أن كل فيلسوف اتخذ صيغة معينة، فابن ميمون سماه دليل الآفاق وابن رشد اعتبره دليل الاختراع، والاختراع والصنع يطلق أو يعم كل الكائنات الكلية والجزئية.

كما أن التوافق في الأفكار كان واضحاً وجيداً من خلال التحليل والتمثيل مجزئيات هذا الكون، فابن ميمون ربط التوافق والتماثل بين كرة الفلك الأقصى، حيث شَبَّهه بشخص واحد أو نوع واحد، وأن كل ما فيه-الفلك الأقصى-من أكر وأفلاك، وأرض، متحركة حركة دورية، لا سرعة ولا بطء كل ذلك في نظام وإحكام دقيق، لا يكون على إثرها فساد وإخلال بنظام حركتها، على الرغم أن الأكر بعضها أسرع من بعض، وهي كلها تتحرك عن حركة الجزء في الكل الكوني، كذلك الإنسان فهو شبيه بالفلك الأقصى، فيه أعضاء رئيسة وأخرى مرؤوسة⁽²⁾، والأعضاء المرؤوسة تحتاج في بقائها إلى العضو الرئيس، وقد جعله ابن ميمون هو القلب، فالقلب هو محل الحياة أو نهايتها لكل الأعضاء في الإنسان، كما أن صلاحها وفسادها تكون منه⁽³⁾.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص43.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص186.

(3)- المصدر السابق، ص193.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وهذان المثالان اللذان ضربهما ابن ميمون الأول بالفلك الأقصى، والثاني بالجزء المحوري من هذه الأرض وهو الإنسان ليبيّن بهما مدى الانتظام والإحكام في صيرورة حركة الأجسام الكونية، وأنها تدور في حلقة واحدة محكمة لا خلل بينها؛ لأنّ من يجرّكها أو يتولى نظامها وإحكامها هي قوة واحدة وحقيقية تطلق عند أصحاب الديانات السماوية بالله، وعند أهل الحكمة الأوائل يطلقون عليها بالعقل أو المبدأ الأول أو المحرّك الأول أو السبب الأول، فهي تسميات متعددة بصيغ مختلفة لكن صوب معنى واحد وفكرة واحدة لا خلاف بينهم في جوهرها وماهيتها. أما ابن رشد فقد صاغ الدليل السابق وهو دليل الآفاق عند ابن ميمون بدليل الاختراع، والمعنى واحد؛ لأنّ الآفاق هي المخلوقات أو المصنوعات التي في أرجاء الكون، سواء كانت مصنوعات كلية أو جزئية، سماوية أو أرضية، فهي كلها تنسب لصانعها وخالقها أولاً وأخيراً.

فهذا الدليل اعتبره ابن رشد ظاهراً في كل شيء، وأن مظاهر الكون المرئية والغير المرئية مسخّرة لأداء وظيفة معينة، لمن؟ لمسخرّ تولى أمر خلقها وصناعتها والغاية من وظيفتها، ومن هنا وصل ابن رشد إلى نتيجة أن المسخرّ أو المهياً لا بُدّ أن يكون مخلوقاً من غيره لا من نفسه. ومستند ابن رشد في دليله هذا على النصوص القرآنية التي ذكرناها سابقاً، وهي نصوص صريحة بالتأمل والتفكير في الكون، وهو يراها أدلة أو نصوص تدعو إلى ضرورة استعمال العقل أو ما يسميه بالقياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً أحياناً أخرى.

فذاك الدليل يفهمه ويصل الإنسان إلى معناه ومغزاه إذا حمل عقلاً كاملاً ناضجاً أو سليماً، كما أنه ليس خاصاً بمجموعة من الناس أصحاب الفهم العميق، كالعلماء والفلاسفة ومن عنده بُعد نظر، وإنما هو عام لكل صاحب عقل سليم؛ لأنّ الخطاب القرآني أنزل لكل الناس، وهذا لتكون الحجّة على الجميع يوم الحساب؛ لأنّ المخاطب بضرورة الإيمان ليسوا فقط الأنبياء وإنما كل الناس، وفهمه وتطبيقه استثني منه طرف بسيط وهو من لم يصل إلى سن الرشد، بحيث لا يستطيع فهم أحكامه وتطبيقها إلى أن يكتمل نموّه العقلي، أو لم تجاوز بعد سن الصغر، أو أنه ضعفت ذاكرته حيث أصبح لا يعرف كيف يتصرف، أو ماذا تصرف من قول أو فعل إرادي، وهذا جزء يسير من عموم الناس.

من هذا نصل إلى أنه لا اختلاف بين ابن ميمون وابن رشد في هذا الدليل، فابن ميمون لم يستدل عليه بنصوص مقدسة من التوراة أو من كتب الأنبياء أو التلموذ، مثلما تعودّ على ذلك في كثير من القضايا العقائدية وحتى الفلسفية، أو بوقائع تاريخية وقعت لأنبياء بني إسرائيل؛ معنى ذلك أن فكرة دليل الآفاق نقلها

الباب الأول: وجود الله ووحدايته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

عن غيره دون أن يزيد عليها في شيء، والذي يدعم هذه الفكرة هو عدم استشهاده بنصوص مقدسة يؤمن بها، وهو ما يعني عدم وجودها في الكتب المقدسة المعترف بها عند اليهود عامة، فابن ميمون لا يترك فكرة إلا ويحاول أن يعطي لها تأصيل مما في عقيدته اليهودية، وهذا لإيهام القارئ بأن ديانته تحتوي من الأفكار الفلسفية الكثير كما هي عند المسلمين وغير المسلمين، وهي طريقة اتبعها قبله فيلون الإسكندري، لما حاول إظهار أن في التوراة من القضايا الفلسفية مثلما عند اليونان وأكثر من ذلك؛ بل وصل اعتقاده أن فلاسفة اليونان هم الذين يكونوا قد اقتبسوا الأفكار الفلسفية التي اشتهروا بها إنما هي من التوراة وليس العكس، ولهذا كان عمل فيلون هو تأصيل الأفكار الفلسفية دينياً من خلال التوراة.

بعدما عرفنا وجود الإله من خلال الأدلة التي عرضها كلاً من ابن ميمون وابن رشد، نريد معرفة طريقة عرضهما لطرق المتكلمين ومدى قبولها منهما، وكيف تعرّضا لها بالنقد؟ وهو ما سنعرفه في العنصر التالي.

المبحث الثاني:

نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في إثبات وجود الله-دراسة مقارنة بابن رشد:-

يكتسي وضوح المنهج أهمية كبيرة في الأبحاث العقائدية وتحديداً منها الإلهية، وقد تعددت المناهج بين الباحثين قديماً بين الوصفي والتاريخي والتحليلي والنقدي، وسلك المتكلمون ومن بعدهم الفلاسفة الإسلاميين ومن تأثر بهم من غير المسلمين عدة مناهج؛ إلا أن المنهج الأكثر حضوراً وزخماً المنهج النقدي؛ لأنه يتصل عادة بإثبات قضية مهمة في حياة الناس وهي الإلهية، ومحاوله الذود عنها بالحجج والبراهين العقلية المجردة والطبيعية والنفسية؛ وذلك بإضعاف الطرق التي تريد نسف تلك القضية، أو جعلها قضية هامشية لا تعني شيئاً في حياة الناس. وكان المتكلمون أكثر المجموعات الدينية دفاعاً عن العقيدة من طرق الدهريين والفلاسفة الطبيعيين، الذين حاربوا وهاجموا كل فكرة تريد أن ترسخ أن الكون وما بداخله خلقته قوى غيبية، هي التي تسهر على تدييره وتديير ما بداخله، والعناية به في كل أطواره منذ بدء الخليقة وصولاً إلى مرحلة الفساد أو العدم بعد الوجود.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فالدهريون سعوا إلى إبطال البعد الغيبي في عملية الخلق أو ظهور الكون، وجعلوا الطبيعة أو المادة وحدها هي الخالقة، وما الإنسان إلا جزء منها؛ لكنه الأساس في التحولات التاريخية في الكون، أما الفلاسفة الطبيعيون قديماً (اليونانيون) حاولوا فصل قضية الإلهية عن حياة الإنسان، وأن الإله لا دخل له أو لا علاقة له بالإنسان؛ بل تكفلت بإيجاده قوى أخرى وسيطة بين الإله والإنسان، وهو ما يعني لا عناية به كما ليس له أهمية وظيفية وتاريخية أساسية في صيرورة وتراكم أحداث الكون، فدوره إذن هامشي في تفكير الإله، لكن طرق المتكلمين اعترافها عند بعض الفلاسفة واللاهوتيين ضعف، فهض من ينتقدهم في منهجهم النقدي بمنهج نقدي معارض لطريقة تفكيرهم وطرحهم للقضايا والمسائل في نظر البعض-الفلاسفة-فجّة لا تقنع حتى واضعها فضلاً عن العامة الذين لا يفهمونها مطلقاً.

لذا ارتأيت في هذا المبحث إظهار الكيفية التي تمّ بها نقد طرق المتكلمين والآليات التي اتبوعها في عملية النقد، وقد اخترت أهم شخصية في العصور الوسطى تنتمي إلى تيار الإسلاميين وليست من المسلمين، أو بالأحرى إلى حضارة المسلمين بالأندلس ألا وهي: ابن ميمون؛ لأنّ في رأي الكثيرين المعارضين على المتكلمين بأن طرقهم تزيد الإنسان حيرة وتيهأ عوضاً عن الطمأنينة النفسية، والإقناع القائم على قوة الحجّة العلمية والعقلية. ومن خلال هذا المبحث أحاول معرفة مدى التوافق والاختلاف بينه وبين ابن رشد في طريقة نقدهما للمتكلمين، والأثر العلمي والنفسي من ابن رشد على ابن ميمون إن كان هناك أثر عليه. وهو ما سيوضح أكثر في المبحث الذي قسمته إلى ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في إثبات وجود الله:

لقد ذكر ابن ميمون مجموعة من طرق المتكلمين التي يثبت بها وجود الإله، وهي في الحقيقة طرقاً وضعوها ليستدلوا بها على حدث العالم، فكانت هي ذاتها ثبت بها وجود الإله، ولا يمكنني أن أذكر كل ما عرضه ابن ميمون من طرقهم في هذا المقام؛ لأنّ هذا يعد تكراراً بعد ذكرها في موضع الاستدلال على حدث العالم عند المتكلمين، وسيأتي ذكر البعض الآخر في الباب الرابع، فهي وضعت أساساً لإثبات حدث العالم أولاً، ومن خلالها-ثانياً-ثبت وجود الإله في اعتقاد المتكلمين، وسأقتصر على بعض ما عرضه ابن ميمون من طرقهم التي استدلوها بها على وجود الإله، وهي:

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

1- أن بالحادث الواحد يُستدل على أن العالم محدث ومثال ذلك: أن هذا الإنسان-أياً كان- كان نطفة، ثم تغير حاله إلى علقة، ثم مضغة، ثم جنيناً إلى أن حلت فيه الروح بعد ذلك، ثم خرج إلى الوجود فأصبح طفلاً إلى أن صار كاملاً في قواه الجسمية والنفسية والعقلية، فهذا التغير من حال إلى حال يستحيل أن يكون من ذاك الإنسان؛ بل إن هناك مغيراً خارجاً عنه، بهذا تبين حاجته إلى صانع يتقن بُنيته وينقله من حال إلى حال، والقياس على هذا الحيوان والنبات والطير والحشرة، وهذا يلجئنا إلى الاعتقاد بأن أي حكم يعطى لجسم ما يلزم ضرورة أن يعم كل جسم⁽¹⁾.

2- وهو طريق التناسل المتتابع من شخص إلى آخر حتى نصل في الأخير إلى آدم، وبيان ذلك أن زيداً هذا لم يوجد ثم وُجد، فإن كان لا يمكن وجوده إلا من عمرو أبيه فعمرو أيضاً حادث، وإن كان لا يمكن وجود أبيه إلا عن خالد جدّه فخالد أيضاً حادث، وسيستمر هذا الأمر التناسلي إلى ما لا نهاية له، وعند المتكلمين أن وجود شيء ما لا نهاية له على هذه الجهة محال، وهو مما اعتمده في إحدى مقدماتهم، وكذلك لو استمرينا وانتهينا مثلاً لشخص أول لا أب له وهو آدم عليه السلام فيلزم سؤالاً آخر مما تكوّن آدم؟ فنقول مثلاً من التراب، ويتبع ذلك السؤال عدة تساؤلات استلزامية، إلى أن نصل لذلك الماء الذي خلق منه آدم مما تكوّن هو أيضاً؟ فنصل ضرورة إلى هذا السؤال، ويستمر الأمر إلى ما لا نهاية وهو محال، أو ننتهي لوجود شيء من بعد العدم المحض، وعنده ينقطع السؤال، فاعتبروا أن هذا برهاناً على أن العالم وُجد بعد العدم المحض. وقد اعتبر ابن ميمون أن هذا الطريق هو الطريق الصحيح وهو الحق⁽²⁾. وهذا الأخير معروف عند كل المتكلمين؛ بل عند كل أصحاب الأديان والشرائع السماوية أنه لم يكن وجوده في الأرض عن طريق التناسل؛ أي لم يأتي من تناسل شخص آخر بغيره، حيث كان قبله العدم الإنساني، فكيف ظهر وجاء إلى هذه الأرض؟ ومن وضعه فيها وجعله على هيئة وصورة الإنسان المعروفة والمتخيلة عند كل إنسان؟ وليس الأمر دليل على الصدفة والاتفاق؛ لأنّ الطبيعة أو الكون لا يظهر فيها شيء بالمصادفة والاتفاق، إذن يكون الأمر أن

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، صص 214-215.

(2)- المصدر السابق، ص 215.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

هناك خالقاً وصانعاً وضع هذا الإنسان على الأرض، وجعله على هذه الصورة والهيئة⁽¹⁾. وهذا هو الدليل الثاني الذي ذكره ابن ميمون على وجود خالق عظيم هو الإله سبحانه وتعالى.

3- طريق التخصيص، وهو طريق يؤثر المتكلمون جداً-حسب ابن ميمون-على سائر الطرق، وهو أن هذا العالم بأسره أو أي جزء منه، جائز أن يكون على ما هو عليه من الشكل والمقدار، وبهذه الأعراض الموجودة فيه، وفي هذا الزمان والمكان الذي وجد فيه؛ فإنه جائز أن يكون أكبر أو أصغر، أو بخلاف هذا الشكل أو بأعراض أخرى، أو يوجد قبل زمان وجوده أو عدمه، أو في غير ذلك المكان، فتخصيصه بشكل ما أو بمقدار أو بمكان أو بعرض من الأعراض وبزمان مخصّص مع جواز خلاف ذلك كله⁽²⁾، ويجوز أن يكون ذلك الشيء أكبر أو أصغر أو بخلاف ذلك الشكل والعرض، أو يوجد قبل زمان وجوده، أو بعده، أو في غير هذا الموضوع؛ فإنّ تخصيص الشيء بشكل ما، أو بمقدار، أو بموضع، أو بعرض من الأعراض، أو بزمان مخصّص مع جواز خلاف ذلك كله، دليل مخصّص مختار أراد أحد هذين الجائزين، فافتقار العالم بأسره لأي جزء من أجزائه لمخصّص، هو دليل على كونه محدثاً، حيث لا فرق بين القول مخصّص، أو فاعل أو خالق أو مؤجد أو محدث، وكلها معان يراد بها واحد⁽³⁾.

وذاك الطريق اعتمده عبد القاهر البغدادي ومن بعده أبو المعالي الجويني، حيث قال الأخير باختصار-ما أشار إليه ابن ميمون-: «فإذا ثبتت الحوادث فهي جائزة الوجود؛ إذ يجوز تقدير وجودها وتقدير استمرار العدم عليها بدلاً من الوجود، فإذا اختصت بالوجود الممكن افتقرت إلى مخصّص، ثم يستحيل أن يكون المخصّص طبيعة كما صار إليه الطبائعيون؛ فإنّ الطبيعة عند مثبتيها لا اختيار لها، وهي موجبة آثارها عند ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع، فإن كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها، وقد وضح حدوث العالم، وإن كانت حادثة افتقرت إلى محدث، ثم الكلام في محدثها كالكلام فيها، فيؤدي هذا القول إلى إثبات حوادث لا أول لها.... فوضح أن مخصّص العالم مختار، موصوف بالاعتقاد والاختيار»⁽⁴⁾. فهذا طريق آخر على وجود الإله وأنه هو الذي

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص215.

(2)- المصدر السابق، ص217.

(3)- المصدر السابق، ص217.

(4)- إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، اعتناء: نزار حمادي، ط01، دار الإمام ابن عرفة، تونس، 1433هـ-2012م، ص41.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أحدث الكون. وعنده-ابن ميمون-أن هذا الطريق هو أحسن وأوضح طريق للاستدلال على حدث العالم، ومنه أن له صانعاً أحدثه عند المتكلمين⁽¹⁾.

4- وهو الذي زعم بعض متأخري المتكلمين أنه عشر على طريق جيد أحسن وأفضل من كل الطرق، وهي ترجيح الوجود على العدم، حيث قالوا: العالم ممكن الوجود عند كل أحد؛ لأنه لو كان واجب الوجود لكان هو الإله، والممكن هو الذي يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، ولا الوجود أولى به من العدم، فكون هذا الممكن الوجود وُجد مع استواء حكم وجوده وعدمه، فهو دليل على مُرَجِّح وجوده على عدمه⁽²⁾.

وهذا الطريق الاستدلالي والاحتجاجي يعتبره ابن ميمون مقنعاً كثيراً وهو فرع من فروع التخصيص المتقدم؛ غير أنه بدّل كلمة مُخَصَّص بِمُرَجِّح، كما يعتبر ابن ميمون أن المتكلمين غالباً تعبارة العالم ممكن الوجود؛ لأنّ الذي يعتقد قدم العالم من الفلاسفة، يختلف في معناها عن المتكلمين. وقولهم: إن العالم مُفتقر أو محتاج لمُرَجِّح يرجح وجوده على عدمه، فهذا وهم عظيم؛ لأنّ الترجيح والتخصيص إنما يكون لموجود ما قابل لأحد الضدين أو النقيضين، مثال ذلك: إن قبول النحاس لصورة الإبريق ليس أولى منه لقبول صورة المنارة⁽³⁾، فمتى وجدناه منارة ولم نجد إبريق دَلَّ على أن هناك مُرَجِّحاً ومُخَصَّصاً وقاصداً قصد ذلك ولم يقصد الآخر، فتبيّن لنا أن النحاس موجود، والجائزان المنسوبان إليه معدومان منه قبل ترجيح المرَجِّح، أما الشيء الموجود المختلف فيه، هل وجوده هكذا لم يزل ولا يزال، أم وجد بعد عدم؟ حيث لا يتصور فيه بوجه هذا المعنى، ولا نقول من رَجَّح وجوده على عدمه؛ إلا بعد الاعتراف بأنه وجد بعد العدم، وهو ما اختلف فيه المتكلمون مع الفلاسفة ومن بينهم ابن ميمون، ولا يجوز ذهنياً إقرار وجوده وعدمه سواء، وهذا اعتبار للخيالات والأوهام لا اعتبار الموجودات والمعقولات، وقد حكم ابن ميمون على هذه الطريقة بعدم صحتها وأنها لا تختلف عن سابقاتها من الطرق⁽⁴⁾.

ذاك الطريق طريق فلسفي أخذه المتكلمون عن الفلاسفة وقد استحسّنوه ومنهم الإمام فخر الدين الرازي وأستاذه أبي حامد الغزالي، ولعلّ ابن ميمون لما ذكر أن بعض المتأخرين المتكلمين زعم أنه عشر على طريق

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص218.

(2)- المصدر السابق، ص218.

(3)- المصدر السابق، ص218.

(4)- المصدر السابق، ص219.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

جيدة أحسن وأفضل من كل الطرق، يريد بذلك الإمام الرازي وأستاذه، حيث رأى التلميذ أن الاستدلال على وجود واجب الوجود بالإمكان من وجهين: الأول: الاستدلال بإمكان الذات. وهذا يستند إلى فكرة استمرار الممكن في الوجود والعدم، وأنه لا بُدَّ له من مرجح أو مؤثر ليرجح وجوده على عدمه حال بقائه وليترجح عدمه حال فناءه. والثاني: بإمكان الصفات. حيث يتبين من خلال النظر في الصفات التي يختص بها كل جسم من الأجسام، فلو كانت الأجسام متماثلة في شغلها للحيز وفي قبولها الأعراض، كان اختصاص جسم ما بصفات تخصه دون غيره لا بُدَّ فيها من مرجح أو مخصَّص⁽¹⁾.

وقد بيّن ابن ميمون أن المتكلمين إذا أرادوا إثبات حدث العالم ومنه أن الإله موجود؛ فإنه يلزمهم ضرورة الاستعانة بأحد المقدمتين أو كليهما: الأولى: وهي-المقدمة العاشرة حسب ترتيبه- التجويز العقلي حتى يُثبت المخصَّص بنص شرعي⁽²⁾. والثانية: وهي-الحادية عشر في اعتقاده-استحالة ما لا نهاية له على جهة التعاقب⁽³⁾.

والمقدمة الأخيرة رأى ابن ميمون أن المتكلمين صحَّحوها بعدة وجوه: منها: أن المستدل على استحالة التعاقب يعمد في إثبات طريقته بدليل أن أحد الأنواع المخلوقة والتي أجسامها كائنة فاسدة(متغيرة)يرجع فيها إلى زمن ماضٍ، كيف كانت وإلى ماذا صارت بهذه الحالة والوضعية؟ وأنه يلزم-حسب ابن ميمون- عند من يعتقد القدم أن كل جسم من ذلك النوع والجنس في الزمن الفلاني إلى ما قبله في الأزل غير متناهي، والأمر كذلك يُعم كل جسم من هذا النوع بعينه من بعد الزمن المفروض بألف سنة مثلاً إلى ما قبله في الأزل غير متناهي⁽⁴⁾، ومنه فإنّ المتكلمين يلزمون باعتقادهم أن يكون ما لا نهاية له أكثر مما له نهاية، ورأى ابن ميمون أن المتكلمين يستدلون بتلك المقدمة الثانية بمثال آخر وهو دورات الفلك، وبكل عرض من الأعراض الحادثة، فيعدّون أجسامها المعدومة والمتخيلة في ذهنهم وكأنها موجودة فعلياً⁽⁵⁾. ويستدل ابن ميمون على تهافت تلك

(1)- فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد حجازي السّقا، ط01، دار الجيل، بيروت، 1424هـ-2004م، ج01، صص71-83.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص207.

(3)- المصدر السابق، ص212.

(4)- المصدر السابق، ص220.

(5)- المصدر السابق، ص220.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

القاعدة-الحادية عشر- ما فعله الفارابي حيث رأى أنه كشف مواضع الوهم والضعف في كل جزئياتها؛ وذلك في كتابه المشهور (الموجودات المتغيرة)⁽¹⁾.

تلك بعض الطرق التي استند عليها المتكلمون في إثبات وجود الإله سبحانه وتعالى-حسب ابن ميمون-، وقد اقتصر على بعض ما ذكره؛ لأنها أكثر وضوحاً في ثبوت وجود الخالق عزّ وجلّ، ولم أتطرق لباقي الطرق عند المتكلمين؛ لأنها أكثر بياناً في حدث العالم عندهم.

هذه إذن طريقة ابن ميمون في نقد المتكلمين، ولم يكن النقد فقط من طرفه؛ بل وجه لهم من أطراف أخرى من بينهم ابن رشد، لذا ارتأينا أن نتعرّف عن طريقته في انتقادهم، كما تعرفنا آنفاً عن طريقة نقد ابن ميمون لهم.

- المطلب الثاني: نقد ابن رشد لطرق المتكلمين في إثبات وجود الله:

والنقد الموجه للمتكلمين لم يكن من ابن ميمون اليهودي الذي يخالفهم في الديانة، إنما كان حتى من الفلاسفة المسلمين كابن رشد على الرغم أن تكوينه العلمي الأولي كان ضمن المدرسة الأشعرية؛ لأنّ في ذلك الزمان-زمن ابن رشد- كان المذهب الأشعري هو مذهب الدولة الموحدية، وكان كل علماء الأمة أو غالبيتهم ينتمون ويناصرون مذهب الدولة الرسمي، كما كان التعليم الديني في المساجد والجامعات على طريقة الأشاعرة؛ بل إن أسرته كانت من أتباع الأشاعرة في قرطبة، إذن فالخيط الداخلي والخارجي من حول ابن رشد كله يتحكم ويسود فيه التيار الأشعري، ما عدا الفلاسفة في زمنه وفي محيطه فإنهم يختلفون عن ذلك التيار العام، من أمثال ابن باجه وابن طفيل وغيرهما، فهؤلاء كانوا في مواجهة أفكارهم ونقدها.

لقد استدلل ابن رشد على وجود الله في كتابيه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) و(تحافت التهافت)؛ غير أنه في كتابه الأول كانت طريقة استدلاله على وجود الله من خلال نصوص القرآن الكريم، حيث استنتج منه دليلين وهما: دليل الاختراع أو الصنع ودليل العناية الإلهية.

وقبل ذلك تعرّض ابن رشد لأدلة بعض الجماعات أو الفرق الإسلامية التي ظهرت في المجتمع الإسلامي بداية من القرن الأول، كأهل الظاهر ويسميهم ابن رشد بالحشوية، والمتصوفة، وعلماء الكلام من الأشاعرة وحتى المعتزلة، وإن كان المعتزلة لم يتعرضوا للنقد الكثير والعنيف مثلما تعرض له الأشاعرة، وكان أتباع تلك

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 221.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الفرق الإسلامية أو الجماعات في زمانه أيضاً، وكان لبعضهم الغلبة في بلاد الأندلس وفي المغرب وفي العصر الذي عاش فيه، لكن النصيب الأكبر من نقده للفرق الإسلامية كان موجهاً للأشاعرة.

وقد اعتقد ابن رشد أن طريقة الأشاعرة أسست لإثبات الصانع أو الخالق عز وجل على مسألة حدث العالم، وأسّس حدث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا يتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، ومنه فالأجسام محدثة بحدّته، فهي إذن طريقة عقلية، ورأى ابن رشد أنهم يعتمدون عليها أكثر من اعتمادهم على الطرق الشرعية التي أقرّها الكتاب العزيز، وتبّه الناس عليها للإيمان بالله تعالى عن طريقها⁽¹⁾.

وعنده-ابن رشد-أن طرق إثبات الصانع التي اتخذها الأشاعرة طريقان:

1- تقوم على ثلاث مقدمات وهي بمنزلة الأصول والأسس:

أ- المقدمة الأولى: أن الجواهر لا تنفصل عن الأعراض. واعتبر ابن رشد إن كان القصد بالجواهر الأجسام المحسوسة القائمة بنفسها فهي مقدمة صحيحة عند المتكلمين. وإن قصدوا بالجواهر الجزء الذي لا يتجزأ؛ أي الجوهر الفرد، وهو أن العالم مركّب من أجسام وهذه الأجسام مكونة من أجزاء، وهذه الأجزاء يمكن تجزئتها إلى أجزاء وهكذا؛ غير أن هذا لا يستمر إلى ما لا نهاية له؛ بل إننا نصل عند جزء لا يتجزأ، وهذا الجزء الذي لا يتجزأ يسمى الجوهر الفرد، وكل الجواهر المفردة تعرض لها أعراض مختلفة، وهي حادثة؛ لأنها متغيّرة، وإذا كانت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض فهي إذن حادثة مثلها؛ لأنّ ما لا ينفصل عن الحوادث فهو حادث، وتكون هكذا الأجسام محدثة، إذن فالعالم محدث، وما كان محدثاً، فلا بُدَّ له من محدث، وهو الله تعالى⁽²⁾.

تلك الطريقة يراها ابن رشد لا تخلو من الشك وهو ليس باليسير، ذلك أن وجود جوهر غير منقسم، ليس من الأمور المسلّمة والبدئية عند كل العلماء(الفلاسفة)؛ لأنه وجدت عدة أقوال متضاربة بين الفلاسفة من مثبت للجوهر الفرد ومنكر له، كأرسطو الذي أبطله، كما أنه ليس لعلم الكلام قدرة على تخلص ومعرفة الحق منها(طريقة المتكلمين)، ورأى أن الحجج التي استعملها الأشاعرة في إثبات الجوهر الفرد هي خطائية لا تصلح للعالم ليستدل بها على إثبات الجزء الذي لا يتجزأ، واستدلال المتكلمين قائم على أن الفيل أعظم من النملة؛

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص29.

(2)- المصدر السابق، ص31.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وذلك لزيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة، فهو(الفيل) مركّب من تلك الأجزاء، ومنه فليس واحداً⁽¹⁾.

وموقف ابن رشد من ذلك الدليل أنه يتسم بالتشكيك، حيث رأى أنه حتى ولو كُلف الجمهور معرفة وجود الله تعالى من خلال دليل الجزء الذي لا يتجزأ؛ فإنّه دليل صعب حتى على كثير من أهل الجدل والمهرة في علم الكلام فضلاً عن الجمهور، وهو بهذا دليل لا يقوم على برهان ولا يؤدي إلى اليقين بوجود الله سبحانه وتعالى⁽²⁾.

والحقيقة أنه ليس بالضرورة أن كل أدلة علماء الكلام أو الفلاسفة لاثبات وجود الله سبحانه وتعالى لا بُدّ أن يفهمها العامة من الناس؛ لأنّ هناك أدلة مشتركة وأخرى خاصة بالخاصة من الجمهور وهم أهل الاختصاص من حملة العلم، فهؤلاء يفهمون الأدلة الدقيقة التي تحتاج إلى فهم سريع وذكاء كبير، وفي نفس الوقت ليس واجباً عليهم أن يفهموا العامة بكل دليل، وأولئك-العامة- يستحيل عليهم فهمها أو الوصول إليها، نظراً لأنهم ليسوا أهل اختصاص ومداركهم لم تتمرّن على البحث في الأمور العقلية والعويصة، فانشغالهم بالأمور الحياتية اليومية أكثر بكثير، أو نقول تكاد تنعدم عندهم الرغبة في معرفة ذلك، أو تحمّل البحث والصبر على ذلك والاستمرار فيه، لذا تكون الأدلة الكلامية أو الفلسفية هي من نصيب الذي سخّر نفسه للعلم والبحث عن الغوامض والحقائق التي لا يصل إليها العامة من الناس، وعلماء الكلام يعتمدون في ذلك الدليل على نظرية إغريقية قديمة، وهي نظرية الذرة⁽³⁾ والتي استخدمها قدماء اليونان لتحقيق غرض مناقض تماماً لما يريد المعترزة والأشاعرة، حيث كانت طريقاً إلى إنكار وجود الله وإلى تفسير الكون تفسيراً مادياً، إذن

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص31.

(2)- المصدر السابق، ص29.

(3)- نظرية الذرة أو المذهب الذري قدم العهد يوناني المنشأ، أول واضعه لوقيبوس وذلك في القرن الخامس قبل ميلاد المسيح عليه السلام، ثم نَقَّحه ودوّنه تلميذه ديمقريطس في القرن نفسه وحسّنه انكساغوراس، غير أن الفيلسوفين الأولين ذهبوا إلى أن أصل الوجود هو جواهر مفردة؛ أي ذرات متجانسة وغير منقسمة، تتحرك في خلاء غير متناه فلما تلاقت حدث الكون، ويحصل الفساد لما تفرق. وهي لا تحتاج لمن يحركها، وهي أزلية وأبدية؛ لأن الوجود لا ينشأ عن عدم، كما أنه لا يتحول إلى عدم. وقد سلّم انكساغوراس بقدّم الجواهر المفردة غير أنه رأى أنّها تحتاج إلى محرك، وبين أن محركها عقل مجرد عن المادة، وهو بسيط يتصف بالعلم والقدرة، والحركة بنفسه، وهو كلي الكمال، كما أقرّ بتعدد القديم. -ينظر: عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، ط05، دار صادر، بيروت، 1399هـ-1979م، ص216. وهو خلاف ما يذكره القفطي بأن أوّل قائل بالجواهر الفرد هو ذو مقراطيس، حيث قال: «ذو مقراطيس فيلسوف يوناني صاحب مقالة في الفلسفة وهو القائل بالتحلل الأجسام إلى جزء لا يتجزأ». -ينظر: القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص125.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فهذه الطريقة لا تقوم على برهان؛ لأنّ البرهان المنطقي يفرض نفسه على العقول السليمة والقوية على مختلف مستوياتها، فعوام الناس تسلم بالدليل إجمالاً، أما الخواص والعلماء فيسلمون به إجمالاً وتفصيلاً⁽¹⁾، ولذا رأى ابن رشد أن «طريقتهم التي سلكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، طريقة معتادة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه»⁽²⁾.

واعتبر ابن رشد أن المقدمة الأولى تدخلها عدة شكوك، وليس في قوة علم الكلام إيجاد حل لها، لذا لا يمكن أن تكون هذه المقدمة مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى، وخاصة لعامة الناس من المسلمين؛ لأنّ طريقة معرفة الله تعالى أكثر بياناً ووضوحاً من تلك الطريقة.

وقد اعتقد ابن رشد-أن الأشاعرة وضعوا العقل هو الدليل الأوحد للتصديق بالله تعالى، معتبراً المقدمات التي وضعوها للاستدلال على وجود الله أو حدوث العالم طرق أو أدلة غير شرعية، وحجّته في ذلك أنه لم ينبّه عليها الباري تعالى في القرآن الكريم، كما لم يدعو الناس إلى الإيمان به من قبلها⁽³⁾. ويمكن أن يكون ابن رشد قد تجنّى على المتكلمين لما اعتبرهم أنهم يأخذون بطريق واحد أو دليل واحد وهو العقل، فمن يراجع كتبهم تجدها كلها مشبعة بالنصوص القرآنية كأدلة يستشهد بها على إثبات أو التصديق بقضية عقائدية وردت في المصادر الأساسية عند المسلمين وهما: القرآن الكريم والسنة النبوية. فقد يكون الذي ذكره ابن رشد يصدق على المعتزلة؛ لأنهم يقدمون العقل على النقل (الدليل النصي أو السمعي) في كل القضايا؛ بل يصل الأمر عندهم إلى حد تقديس طريقه ودليله، أما الأشاعرة فإنهم في كتبهم يشيرون إلى الدليل النصي سواء من القرآن الكريم أو من السنة النبوية، وهو ما وجدناه في مؤلفاتهم، وهناك أمثلة كثيرة ناطقة على ذلك مثل كتاب (الإبانة عن أصول الديانة) لأبي الحسن الأشعري، وكتابه الآخر (اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع)، وكلام ابن رشد لا يؤخذ على إطلاقه، فقد يكون صحيحاً نسبياً، بحيث ينطبق على البعض دون الغالبية العظمى من الأشاعرة، وهو ما وجدناه عند الباقلاني في كتاب (التمهيد) حيث يميل إلى إظهار وتغليب الدليل

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 10-11.

(2)- المصدر السابق، ص 29.

(3)- المصدر السابق، ص 29.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

العقلي، وندراً ما يستشد بآية أو حديث نبوي، مما يجعلنا نشك في أن ابن رشد لم يطلع على كامل كتب الأشاعرة، وإنما اطلعاه اقتصر على بعض كتبهم التي امتلأت بالأدلة العقلية، وأصحابها كانوا أكثر تأثراً بمنهج الفلاسفة كالباقلائي والرازي والإيجي، فكانوا أكثر المتكلمين الذين أفادوا من الجو الفلسفي في عصرهم، وهؤلاء قليل ما يشيرون للدليل السمعي أو الكتابي، إلا حيث يريدون أن يجدوا تأصيلاً لمصطلح إعتاده الفلاسفة القدماء كالعرض مثلاً، حيث وجدنا الباقلائي يستشهد على إثبات معنى العرض بما وجد في قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾⁽¹⁾. فسمي الأموال أعراضاً؛ لأن آخرها أو مالها الزوال والبطلان. وأيضاً ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّطْرُئْنَا﴾⁽²⁾. وهو إخباراً عن الكفار في اعتقادهم أن السحاب المحملة بالمطر سوف تنزل الغيث وتنتهي ولا تدوم، ولكن هي في الحقيقة عذاب ينتظرهم بسبب كفرهم، فالآيتين وجدت فيهما كلمة العرض، ومعناه-العرض-عند المتكلمين يختلف عم هو عند الفلاسفة، فعند المتكلمين هو الذي لا يصح بقاءه، ويعرض في الجواهر والأجسام، ويبطل وينتهي في ثان حال وجوده⁽³⁾. أما عند الفلاسفة هو «موجود يحتاج في وجوده إلى موجود آخر وهو الجوهر»⁽⁴⁾.

لذا وجدنا الإمام الرازي يطرح تساؤلاً هل بإمكاننا التمسك بالأدلة السمعية في العقلية؟ مما حدا به إلى أن يجد جواباً على ذلك، بحيث رأى أن كل ما يطلبه الإنسان من معارف وعلوم ليس بالضرورة تطلب عن طريق السمع فقط، لذا قسم المطالب-المعارف والعلوم-إلى ثلاثة: إحداها: أشياء يستحيل حصول العلم بها عن طريق السمع. مثل العلم بوجود الله تعالى، وحدوث العالم، فإنه يمكن إثباته-حدوث العالم-بالأعراض. ثانيها: أشياء لا يمكن حصول العلم بها إلا عن طريق السمع. وفي هذه الحالة يترجح لديه أحد طريفي الممكن على الآخر إذا لم يجده الإنسان من نفسه أو لم يدركه بحواسه، وكان وجوده وعدمه ممكن في الحالين، ولديه هناك قرينة ترجح إحدى الحالتين، وكان غائب عن نفسه والحس، فهو يستحيل وجوده إلا من قول مسموع من

(1)- سورة الأنفال: الآية: 68.

(2)- سورة الأحقاف: الآية: 23.

(3)- أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلائي، التمهيد، تصحيح: الأب رتشد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، [د.ط.]، بيروت، 1957م. ص18.

(4)- أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي ابن سينا، الشفاء-المنطق-، تحقيق: الأب قنوتي ومحمود الخضير وفؤاد الأهواني، ط02، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى-الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية-، قم-إيران، 1433هـ-2012م، مج01، ج01، ص59.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

صديق، مثل وجود الملائكة والجن. ثالثها: وأشياء يحصل العلم بها عن طريق العقل تارة ومن السمع تارة أخرى⁽¹⁾. حيث لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجودها وإمكانها واستحالتها، مثل: مسألة الصفات والوحدانية وغيرهما⁽²⁾.

والرازي لا يُجوز استعمال الأدلة السمعية في المطلب الأول، ويُجوز إستعمالها في الثاني، أما في المطلب الثالث رأى أنه إذا جَوِّزنا استعمال الأدلة السمعية يكون هناك إشكال، ذلك لو افترضنا أن الدليل العقلي كان قاطعاً، وهو ما كان على خلاف ظاهر الدليل السمعي؛ فإنَّ أهل العلم يلجؤون إلى تأويل الدليل السمعي، بسبب عدم إمكان الجمع بين ظاهر النص (الدليل السمعي) وبين ما يقتضيه الدليل العقلي، وهنا يكون إشكال أيهما تقدّم؛ فإما أن نكذب العقل أو نُؤوّل النقل، فإن كذب العقل علماً أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، فالطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة لا يكون إلا بالعقل، وعندها تكون صحة النقل متفرّعة على ما يجوز فساده، حينئذ لا يكون النقل مقطوع الصحة، وحين تصحيح النقل بردّ العقل؛ فإنّه يعني القدح في النقل، وما أدى إلى ثبوته ونفيه في الحالين كان باطلاً، ولما كانت نتيجة الحالتين البطلان؛ فإنّه يجب تأويل النقل⁽³⁾.

والنتيجة في الأخير عند الرازي أن الدليل السمعي لا يفيد اليقين عند وجود مدلوله؛ إلا عند عدم وجود دليل عقلي على خلاف ظاهره، ومنه فإنّ الدليل النقلي لا يكون مفيداً للمطلوب؛ إلا إذا ظهر أنه ليس في العقل خلاف ظاهره⁽⁴⁾.

فذاك المنهج الذي سار عليه الأشاعرة ومن بينهم الرازي، هو نفسه الذي سار عليه ابن رشد، فلم يخالف فيه علماء الأمة؛ بل لم يخالف فيه حتى الفلاسفة الإسلاميين من قبله كالفارابي وابن سينا، حيث نجد كتب هؤلاء تعجّ بالأدلة العقلية والمجردة سواء في إثبات وجود الله أو إثبات حدث العالم أو قضايا أخرى، حيث التزم ابن رشد بأن الأمور العقلية لا يستدل بها إلا بالعقل، معتبراً أن الشّرع الحكيم دعا إلى اعتبار الموجودات

(1)- فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، تقديم: سعيد عبد اللطيف فودة، ط01، دار الدخائر، بيروت، 1436هـ-2015م، ج01، ص142.

(2)- المرجع السابق، ج01، ص143.

(3)- المرجع السابق، ج01، ص143.

(4)- المرجع السابق، ج01، ص143-144.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والنظر إليها بالعقل، كما تطلب معرفتها به من بينها الله تعالى، وليس المجردات التي يصعب على كثير فهمها وتفسيرها، وقد استند في دعواه على آيات من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁽¹⁾. ويعتبر هذا النص دعوة إلى استعمال العقل أو القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً حسب ابن رشد، وأيضاً ﴿أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽²⁾. معتبراً هذا النص يحث على النظر في جميع الموجودات، وهذا العلم هو ما خصّ به الله تعالى إبراهيم عليه السلام وشرفه⁽³⁾ لما قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽⁴⁾.

أما من كانت خارجة عن العقل يلتزم فيها بالدليل السمعي، وكذلك التي يتعارض فيها النقل مع العقلي، حيث أن كل ما توصلنا إليه عن طريق البرهان العقلي وكان مخالفاً لظاهر الشرع؛ فإن ظاهر الشرع يقبل التأويل على قانون التأويل العربي⁽⁵⁾. وهو ما يظهر من مسألة قدم العالم أو حدثه بين الفلاسفة والمتكلمين، فقد وقع فيها اختلاف كبير بينهما، وإن كان ابن رشد رأى أن الاختلاف راجع في التسمية وخاصة عند بعض الفلاسفة⁽⁶⁾.

يتبين لنا من هذا أن ابن رشد لا يختلف عن الأشاعرة في جعل العقل نصيباً كبيراً في الاستدلال على الأمور العقلية، لكن ابن رشد يختلف عنهم أنه رأى المقدمات والطرق التي استعملوها غامضة وملتبسة لا تؤدي إلى اليقين، وتثير إشكالات ليس في قدرة المتكلم وحتى الفيلسوف إيجاد إجابات واضحة وسلسة. هذا هو أساس الخلاف بينه وبين الأشاعرة في القضايا العقلية؛ بل نجده كذلك يدعو إلى اعتبار الموجودات أو النظر إلى الموجودات بالعقل لكن ليس بالطرق المجردة وإنما بما هي عليه في الطبيعة والنظر إلى أحوالها ونظامها وحركاتها وطرق عيشها وسيرها في الأرض أو حركتها في السماء، وهنا يظهر الفارق بينه وبين الأشاعرة، فهو يستعمل العقل للنظر في الطبيعة والرجوع إليها؛ لأنها كتاب مفتوح نستطيع قراءة ما فيه؛ وذلك لما تكون

(1)- سورة الحشر: الآية: 02.

(2)- سورة الأعراف: الآية: 185.

(3)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص24.

(4)- سورة الأنعام: الآية: 76.

(5)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص35.

(6)- المصدر السابق، ص43.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

التنا-العقل-سليمة وقوية، والأشاعرة أيضاً يلجؤون إلى العقل لكن حسب ابن رشد لا اعتبار عندهم للموجودات والنظر إلى نظامها في الكون؛ بل يتجهون إلى مقدمات عقلية مجردة لا صلة لها بالواقع العملي أو ما عليه الطبيعة، مما يجعل القارئ أو المستمع يصعب عليه فهم تلك المقدمات أولاً، وثانياً في كيفية تطبيقها؛ لأنّ القرآن الكريم-حسب ابن رشد-خاطب العقل من خلال النظر إلى الموجودات وليس إلى المجردات التي لا وجود لها في عالم الحس أو الطبيعة.

لكن لوم ابن رشد للمتكلمين يعتبر غير مكتمل؛ لأنه أهمل طرف آخر وهو يشتغل بالحكمة أو الفلسفة، وهو منهم كالفارابي وابن سينا وغيرهما على ما ذكرناه سابقاً، فحتى هؤلاء كانت مفرداتهم وصيغهم الفلسفية عويصة فلا يقدر على فهمها واستيعابها العامة أو حتى المبتدئين في طريق الحكمة أو الفلسفة، فكان الأحرى به أن يلوم الفلاسفة أولاً؛ أي يلوم نفسه والأقرب إليه، وليس الذين هم أبعد منه منهجاً وموضوعاً وغاية كالتكلمين، فالأحرى به أن يصلح بيته وبيت أهله-الفلاسفة الإسلاميين- فهم أولى بالإصلاح والتقويم والتصويب، فاللائمة عادة ما تكون أشدّ وأؤكد على القريب وليس البعيد.

لكن ليس من المنطقي أي دليل يضعه متكلم أو فيلسوف نقول أن القرآن الكريم لم يشر إليه لكي ننفيه، وهل بالضرورة أن القرآن لا بُدَّ أن يشير إلى كل الظواهر الطبيعية في الكون لكي نحكم على صحتها، أين دور العقل والحس في النظر والتدبر في الكون؟ على الرغم أن القرآن الكريم يشيد بالعقل حين يقوم بوظيفته وهو سر تكريم الإنسان، وإلغاء وظيفته عند مشركي العرب هو سبب سخرية القرآن منهم؛ لأنهم ركنوا وجمدوا على التقليد، الذي ينفي وظيفته ويعدمها، فإذا عُطلَّ في الإنسان فلا فرق بينه وبين سائر الكائنات المتحركة وهي لا تعقل، إن تحامل ابن رشد على المتكلمين من جانب الموضوعية ليس له مبرر؛ لأنّ المتكلمين لما تطرّفوا لأدلة فلاسفة اليونان ليثبتوا بها وجود الله سبحانه وتعالى فلم يفعلوا إلا ما فعله الفلاسفة من قبلهم كالفارابي وابن سينا وغيرهما، حيث استعانوا بكثير من الحجج والأدلة العقلية المجردة، والتي هي زيادة في إثبات وجوده سبحانه وتعالى، على الرغم أن القرآن الكريم لم يستشد بها، أو أنه لم يوضّفها، لكنها تدخل في باب الحكمة التي أمرنا بالأخذ بها حتى من غير المسلم، وهو عين ما دعا إليه ابن رشد في كثير من كتبه الخاصة لما كان يوجه انتقاده للغزالي في هدم الفلسفة والتشكيك في الفلاسفة وحججهم؛ لأنّ أدلتهم لم تكن في زمن الصدر الأول للإسلام، ولم يدعو إليها القرآن الكريم ولا السنة النبوية، وأنها مفسدة للعقيدة والشريعة، على الرغم أن الإسلام

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بجد العقل ورفعته الدرجة عليا من التقديس والتميز، فهو موضع الفهم ومناطق التكليف لكل البشر، لذا وجدناه-ابن رشد- يحث على النظر في كتب القدماء من الفلاسفة واعتبره -النظر- واجب بالشرع؛ لأن مقصد أولئك الفلاسفة النظر والفهم وطلب المعرفة في كتبهم، وهو المقصد الذي طالبنا الشرع به، وأن من نهي عن النظر في تلك الكتب وهو أهل للنظر والفهم والتميز بين الحق والباطل، كمن أغلق الباب عن الطريق الذي دعا الشرع الناس إلى معرفته، وهو ما اعتبره غاية الجهل والبعد عنه تعالى⁽¹⁾. لكن إذا كان تحامله مرتبط بجانب نفسي وهو ما تعرّض له على أيديهم من الخن والمصائب الشداد فيجب أن لا تنسيه في منهجه الذي احتطه لنفسه وهو أن الاشتغال بالحكمة ليس حكراً عليه وحده، وإلا أصبح رجلاً غير علمي وغير موضوعي ويناقض نفسه ولا يريد الخير لغيره ولا للحكمة أن تسود بين الناس.

ب- المقدمة الثانية: وهي أن جميع الأعراض محدثة. وقد شكك ابن رشد في صحة هذه المقدمة، ورأى غموض معنى الحدوث في الأعراض كغموضه في الجسم، وكما رأى الحدوث في بعض الأجسام يراه أيضاً في الأعراض، فلا فرق في نقل الشاهد في كليهما إلى الغائب⁽²⁾.

والحقيقة أن الأحداث تكون في عدة أشياء وأمور كالجواهر والأجسام والأعراض، فالأخيرة كالموت والحياة والجوع والشبع والألوان والطعوم والحركة والسكون والوقوف والجلوس، وغيرها من الأعراض، فإذا كانت هذه تتغير وتتبدل ولا تكون هذه إلا في حوادث فلا بُدَّ أنها حوادث، وهي تحتاج إلى محدث لها وهو الإله، واعتقد الباقلاني أن دليل حدوث الموجودات في العالمين العلوي والسفلي وهي أن الأعراض حادثة؛ إذ حين تتحرك ينقطع السكون وحين تسكن تتوقف الحركة، والأجسام لا تفترق عن الأعراض، فلا أجسام ولا جواهر بدون أعراض، وما لا يفترق عن الحوادث فهو حادث.

وفكرة حدوث الأعراض قد أكدها الباقلاني ومن جاء بعده من المتكلمين، ولم يخالفه ولا أحد منهم، فكيف بابن رشد الذي جاء بعدهم بقرون شكك في حدوث الأعراض، على الرغم أنهم أثبتوا بالدليل العقلي الحسي أنها من جنس الحوادث؛ لأنها تطرأ على الجوهر أو الجسم ولا تثبت فيه دائماً، وهو يزعم أنها غوامض إذا أطلق عليها أنها من جنس الحوادث، ومعلوم أن الحس يكذبه، أيقبل هذا عقلاً!

(1)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص31.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص30.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ج- المقدمة الثالثة: وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث⁽¹⁾. وهي مقدمة تحتل معنيين:

*- الأول: ما لا يخلو من جنس الحوادث فهو يخلو من آحادها.

*- الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه.

2- الطريقة الثانية وهي التي استنتجها إمام المتكلمين في زمانه أبو المعالي الجويني، وقد بناها على

مقدمتين:

أ- المقدمة الأولى: أن كل ما يوجد في هذا العالم يمكن أو يجوز أن يكون على نحو مغاير لما هو عليه، وأكثر من ذلك أنه يمكن أن يكون أصغر أو أكبر أو على شكل آخر مما هو عليه الآن، أو تكون حركة كل متحرك من أجزائه إلى جهة عكس الجهة التي يتحرك إليها، حيث يجوز أن يتحرك الحجر إلى فوق، والنار إلى الأسفل، والحركة الشرقية تكون من الجهة الغربية، والغربية تكون من الجهة الشرقية.

ب- والمقدمة الثانية: أن الذي كان جائزاً فهو محدث، وما كان محدثاً فلا بُدُّ له من محدث، بحيث جعله بأحد الممكنين أولى منه بالآخر⁽²⁾.

وقد انتقد ابن رشد المقدمة الأولى نقداً عقلياً؛ لأنها تخالف البداهة الحسية، وإن كانت تبدو للوهلة الأولى صحيحة، لكن عند النظر الدقيق ليست كذلك؛ أي الواقع يكذبهم؛ لأنَّ لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة به، كما أنها تتنافى مع روح العلم، لما نعلم أن الكون محكوم بأسباب وعلل أودعها الله تعالى فيه، فالمتكلمون أرادوا إنكار الأسباب الطبيعية في حركة الأجزاء التي أودعها الله تعالى في هذا العالم، ولما كانت الأسباب غير معروفة لدى طائفة من الناس بمن فيهم المتكلمين، فلا يعني ذلك أن الحركات جائزة، أو يكون العالم على نحو مختلف تماماً لما هو عليه الآن.

وبسبب جهل هؤلاء المتكلمة- حسب ابن رشد- بالقوانين الطبيعية التي تحكم العالم وسيره على منوالها سخر منهم، حيث شبههم بالرجل البسيط في التفكير لما يشاهد الشيء المصنوع فيعتقد أنه يجوز أن يكون على طريقة أخرى في الصنع، مع قيامه بنفس الوظيفة، حيث يقول في هذا الشأن: «ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أول الأمر، عند النظر في هذه الأشياء شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص34.

(2)- المصدر السابق، ص36.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

غير أن يكون من أهل تلك الصنائع؛ وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك مصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله... فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة»⁽¹⁾.

والفلاسفة الطبيعيين يعتبرون أن التلازم المشاهد في الموجودات الطبيعية بين الأسباب والمسببات إنما هو تلازم ضروري، فليس بالامكان وجود سبب دون مسبب ولا معلول دون علّة؛ غير أن المتكلمين يرجعون كل ذلك إلى القوة الإلهية وليس إلى القوى الطبيعية، لذا نجد الغزالي وهو أكثر المتكلمين رداً على الفلاسفة في تلك الفكرة-ارتباط السبب بالمسبب-وحتى غيرها، حيث يؤكد أن «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا-يعني المتكلمين-؛ بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا اثبات أحدهما متضمناً لاثبات الآخر ولا نفيه لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر: مثل الرّي والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرّاً إلى كل المشاهدات»⁽²⁾.

والغزالي يرجع الاقتران الحاصل بين السبب والمسبب إلى الله تعالى ولا دخل لحكم الضرورة السببية؛ بل يرجع الأمر عند أولئك إلى حكم العادة التي يشاهدونها في حياتهم وذلك عند اقتران القطن بملاقات النار فيحصل الاحتراق مثلاً، فهو-الغزالي-يجوز عنده وقوع الاحتراق للقطن دون ملاقات النار، كما يجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقات النار، ففعل الاحتراق عنده ليس النار بل الله سبحانه وتعالى، أما النار وهي جماد فلا فعل لها.

كما ضرب مثلاً آخر على أن القوى الطبيعية ليست هي المسبب الحقيقي للأشياء أو ظهورها في حياة الإنسان، وأنه لا خلاف بين الفلاسفة الذين يثبتون الصانع أن انسلاك الروح وسائر القوى المدركة والحركة في نطفة الحيوان، لا يتولد عن الطبائع المحصورة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، ولا أن الأب فاعل ابنه بوضع

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص37.

(2)- أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم وتعليق: صلاح الدين الهواري، [د.ط.]، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1424هـ-2003م، ص176.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

المنظفة في الرحم، ولا هو فاعل حياته وسائر قواه المدركة من بصر وسمع وسائر القوى الأخرى، وهي قوى موجودة عند الأب، ولم يقل أحد من الفلاسفة أنها موجودة به فوجودها تعتبر من قبل المولى عز وجل، إما بواسطة الملائكة الموكولين بالأمور الحادثة، أو بغير واسطة، ومنه تبين للغزالي أن الوجود عند الشيء لا يعني أنه موجود به⁽¹⁾.

ويضرب الغزالي بمثال آخر وهو أن الأعمى الذي لم يسمع من الناس من قبل الفرق بين الليل والنهار، وانكشفت الغشاوة عن عينيه نهاراً وفتح أجفانه، ورأى الألوان، اعتقد أن الإدراك الحاصل له من عينيه فرأى الألوان، ظن أن الإدراك الذي حصل له للألوان والصور مرده هو فتح البصر، وأنه مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً، والحجاب المانع من ذلك غير موجود، والجسم الذي يقابله متلوّناً فبالضرورة يلزم أن يبصر، فإذا ما غربت الشمس وأظلم الهواء علم بعدها أن نور الشمس هو السبب في ذلك اللون من بصره. وهنا نجد الغزالي يطرح سؤالاً على الطبيعيين، من أين يأمن الخصم أن تكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث، وذلك عند حصول ملاقاتة بينها؟ إلا إذا كانت ثابتة فلا تنعدم، ولا هي أجسام متحركة، أما وهي حصل لها انعدام أو تعيّر هنا ندرك التفرقة، ومنه ندرك أن هناك سبباً وراء ما شاهدناه⁽²⁾.

لذا اعتقد الغزالي أن المحققين من فلاسفة اتفقوا على أن «الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام عند اختلافها، إنما هي تفيض من عند واهب الصور، وهو ملك من الملائكة، حتى قالوا: انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور»⁽³⁾. وأن طلوع الشمس والحدقة السليمة، والجسم المتلوّن وسائل وأدوات أعدت لقبول المحل لهذه الصور.

وقد عدّد الغزالي كثير من الأمثلة على أن كل تعيّر وتحوّل في الأجسام مرده إلى الله سبحانه وتعالى، وهو ما يجعلنا نعتقد أن الغزالي يستبعد تأثير الخواص والقوانين الكونية، ومنه ينكر مطلقاً نظرية السببية التي نادى بها الفلاسفة الطبيعيين ومن بعدهم ابن رشد.

(1)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص177.

(2)- المرجع السابق، ص177.

(3)- المرجع السابق، ص177.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

غير أنه-الغزالي- يستدرك نظرتة القاطعة أو الحاسمة في نفيه لنظرية السببية ووجود خاصية للأجسام قائلاً: «إن ثبت أن الممكن كونه، لا يجوز أن يخلق للإنسان علمٌ بعدم كونه، لزم هذه المحالات، ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها؛ فإنَّ الله تعالى خلق لنا علماً، بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة؛ بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا ينفك عنه... وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان إلا النطفة، وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة، التي هي مبادئ الموجودات عندهم، ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث إن حصوله من الفرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور، فلم يقبل إلا الصورة المرجحة بهذا الطريق؛ لذلك لم ينبت قط الشعير حنطة ولا من بذر الكمثري تفاح، ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب، لا تتولد قط كالديدان، ومنها ما يتولد ويتولد جميعاً، كالفأرة والحية والعقرب، وكان تولدها من التراب، ويختلف استعدادها لقبول الصور، بأمور غابت عنا، ولم يكن في القوى البشرية الاطلاع عليها. ومن استقرأ عجائب العلوم، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الأنبياء عليهم السلام بحال من الأحوال»⁽¹⁾.

مما تقدم ندرك أن دافع الغزالي الحقيقي إلى انكار التلازم الضروري بين السبب والمسبب أو بين العلة والمعلول هو افساح المجال للمعجزات الإلهية التي تحدث لبعض الناس وهم الأنبياء والرسل، مثلما حدث لسيدنا إبراهيم الذي خرق قانون العادة أو السببية الظاهر بحيث لم يحترق، وما حدث لموسى عليه السلام من انقلاب العصا إلى حية وإخراج يده بيضاء من جيبه، وقلق البحر بعصاه، وغيرها من العجائب، وكذلك إبراء عيسى عليه السلام الأكمه والأبرص وإحياء الموتى.

ولكي يعطي الغزالي تعليلاً طبيعياً للمعجزات بيّن أن إحياء الموتى وقلب العصا ثعباناً ممكن ذلك في المادة؛ باعتبار أن المادة قابلة لكل شيء، فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دم، والدم يستحيل منياً، ثم المني يتخلق منه حيواناً، وهو بحكم العادة واقع في زمان طويل جداً، فكيف بالمعاند الطبيعي أو الدهري أن يستحيل عنده في مقدرات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه؟ فإذا كان جائزاً في وقت أقرب فلا ضبط للأقل، فيستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به

(1)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 179-182.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ما هو معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.

ونظرية الغزالي في نفي السببية عن المادة مباشرة انتقلت إلى مالبرانش وبركلي حيث ردًا جميع الظواهر الطبيعية إلى القوة الوحيدة والعلّة المطلقة وهي الله، فليس الغزالي ولا سائر المتكلمين بدعاً من المفكرين. كما جاء هيوم في القرن الثامن عشر بنظرية مشابهة تعتبر اليوم هي العمدة في المنطق وفلسفة العلوم، وهي أن ليس ثمة من دليل عقلي على وجود علاقة ضرورية بين العلة والمعلول، وإنما اعتياد رؤية ما نسميه معلولاً عقب ما نسميه علة بانتظام في جميع مشاهدتنا، هو الذي يحملنا على الاعتقاد بأن الثانية هي سبب الأولى، لكن المشاهدة والتجربة لا تكفي لإثبات وجود علاقة ضرورية بينهما؛ غير أن ذلك لا يمنع من التقيد بمبدأ السببية الذي لا يمكن قيام العلوم بدونه، وهيوم لم يعترض إلا على إرجاع مبدأ السببية إلى ضرورة العقل، ورأى هيوم أن اعتمادنا على صحة مبدأ السببية إنما نشأ عن عادة في البشر تجعلنا نوقن يقيناً باطنياً بأن كل حوادث العالم لا يمكن وقوعها خلاف النظام الدائم والثابت، وهو ما يشبه قول الغزالي بأن الخالق قد خلق لنا علماً بأن انقلاب أعيان الموجودات بعضها إلى بعض دون سبب ظاهر كانقلاب العصا حية مثلاً أمر جائز في ذاته وإن كان لا يقع⁽²⁾.

في الحقيقة خلاف ابن رشد مع المتكلمين أو خلاف المتكلمين مع ابن رشد سطحي غير عميق، ومردّه لفظي وإن كان في العمق متفقين أن الله تعالى هو المسير والمنظم لشؤون الكون أو العالم، ودليل ذلك أن كلاهما عند الاستدلال على وجود الله تعالى يأتیان بالأدلة القرآنية التي تبين إحكام صنع الخالق في العالم وأنه يسير في تناسق دقيق بين مكوّناته بقوانين محكمة، وكلاهما لا يستطيعان تجاوز تلك الأدلة النصية القرآنية، وذلك لما يشاهدانه بأعينهما من دقة التسيير والتنظيم والتغيير في الكون، بحيث لا يؤدي الأمر إلى فوضى أو تعطل مصالح الخلائق أياً كانت بما فيها النباتية والحيوانية وغيرها من المخلوقات، فلا المتكلمين نفوا قوانين الكون التي أودعها الله فيه، ولا ابن رشد نفى التأثير الحقيقي في الكون من طرف المولى عزّ وجل، لكن تمسك كل طرف بالمعنى السطحي الذي يؤدي بنفي فكرة الآخر، أو يظهر وكأنه ينفي تماماً القوانين الطبيعية أو قدرة

(1)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص181.

(2)- عبد الرحمان مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط03، منشورات عويدات، بيروت- ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م، صص679-680.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الله تعالى المباشرة في التسيير والتأثير هو الذي أدى إلى سوء تفاهم بين الطرفين، فالمتكلمين باعتبارهم حماة ومدافعون عن العقيدة الإسلامية من الدهريين والطبايعيين وغيرهم من الفلاسفة والفرق الهدامة التي أرادت أن تنفي التأثير الإلهي المباشر والحقيقي في حركة وسكون وظهور واختفاء وتكوين وتغيير الأشياء في هذا العالم، ونسب كل ذلك إلى الطبيعة والمادة فقط دون قوة خفية هي التي أنشأت المادة والعالم من المادة، فكيف تتخلى عنه بعد ظهورها وتكوينها، وهي في الحقيقة فكرة فلسفية طبيعية أرسطية التي تعني أن الإله لا علاقة له بالكون وإنما العقل الأول هو الذي يدير شؤونه، كل ذلك خوفاً أن تشيع تلك الفكرة في عقول الناس فيعتقدوا أن الله الخالق خلق الكون ثم أهمله، ومنه تنقطع الصلة بينه وبين عالمه الذي خلقه، وندخل في نظرية أن العالم المخلوق لم يخلق لغاية، ويصبح بعدئذ الإنسان نفسه ليس له غاية من وجوده في هذا الكون، ومنه فوجود فيه هامشياً، بما أن الكون لا غاية من خلقه، ومنه تصبح الطبيعة تتولد منها الأشياء تولدًا دون بصيرة وغاية وحكمة من ذلك، أو أنها تظهر منها صدفة، على الرغم أن المتكلمين يؤمنون بأن الكون يسير على قوانين ونظام متناسق لا يقع فيه اختلال البتة، لكن تلك القوانين لم تأتي من تلقاء نفسها أو من الطبيعة هكذا؛ بل من مريد مخير أرادها أن تكون بهذه الطريقة أو غيرها وتحكمها قوانين، لذا نجد أن ابن رشد يلتقي مع المتكلمين في هذه الجزئية، حيث يعتبر أن الأسباب والقوانين المحمكة هي أيضاً جند من جنود الله تعالى وليست هي من عمل ذاتها فهي تخضع للقوة الغيبية الإلهية.

وفي الأخير نصل إلى أن ابن رشد بحكم طريقته في التفكير المبني على الفلسفة الطبيعية أثرت على أحكامه وتصورات وأظهرته كأنه يميل أكثر إلى تحكيم القوانين الطبيعية أو الأسباب الظاهرة بين الأشياء من حيث التغيير والثبات، وليس أن المتكلمين وصلوا إلى درجة الجهالة كما وصفهم ومثلهم بقوله ذاك، فهم من علماء الأمة والمدافعون على شرفها ومقدساتها من أعدائها.

لكن ابن رشد يرجع ويستدرك ما قاله عن المتكلمين بعدم أخذهم بالأسباب في حدوث الأشياء أو الأعراض إلى خوفهم من تأثير القوى الطبيعية التي ركبها المولى عز وجل في الموجودات كما ركب فيها النفوس وغيرها من الأسباب، لذا هربوا من القول بالأسباب كي لا يكون هناك مداخلًا في أقوالهم بأن ها هنا أسباباً فاعلة غير الله، فهو يزيح الغموض الذي أثاره بقوله: «وهيهات لا فاعل ها هنا إلا الله؛ إذ كان مخترع

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الأسباب وكوئها أسباباً مؤثرة، هو بإذنه وحفظه لوجودها»⁽¹⁾.

كما يعلل ابن رشد رفض المتكلمين للنظرية السببية هو الخوف من «أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي، ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحد جزءاً من موجودات الله، ذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات الموجودة، فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه»⁽²⁾.

كما اعتبر ابن رشد أن المقدمة الأولى لا تمت بصلة إلى العقل، كذلك فهي مقدمة خطافية قد يقتنع بها الجميع، لكنها مقدمة كاذبة، ومبطللة للحكمة الإلهية في صنع الأشياء، لذا لا تصلح كقاعدة يستند عليها المتكلمون من الجانب الشرعي، وهي ما سيأتي التفصيل فيها في باب حدوث العالم وقدمه عند المتكلمين، كي لا يصبح الأمر تكراراً.

كما انتقد ابن رشد المقدمة الثانية واعتبرها غير بيّنة، وهو ما أدّى إلى اختلاف الفلاسفة حولها، حيث أجاز أفلاطون أن يكون الشيء الجائز والممكن أزلي بينما منع ذلك أرسطو، مما اعتبره ابن رشد مطلب عويص ليس باليسير، ولن تُعرف حقيقته إلا لأهل البرهان (الفلسفة) الذين خصّهم الله تعالى بعلمه⁽³⁾، أما أبو المعالي لما أراد أن يخرج من هذا المأزق العويص حول هذه المقدمة- الثانية- أتبعها بثلاث مقدمات لتبيّن حقيقتها:

الأولى: أن الممكن لا بُدّ أن يكون له مخصّص بحيث يجعل أحد الممكنين أولى بالآخر.

والثانية: أن المخصّص لا يكون إلا مريداً. وهذا يعني أن العالم خلق عن إرادة أو فاعل مريد؛ لأنه اختار له هذا الشكل والخلاء الذي وضعه فيه دون غيره من الأشكال والخلاء⁽⁴⁾.

والثالثة: إن الموجود عن إرادة هو حادث أو محدث. واعتبر ابن رشد هذه المقدمة غير بيّنة أيضاً؛ لأنه عادة أن الإرادة التي بالفعل تتبع فعل المراد نفسه، ولما كانت الإرادة بالفعل حادثة فالمراد بالفعل حادثاً أيضاً، وإذا كانت الإرادة بالفعل قديمة فالمراد بالفعل قديم. والإرادة التي تسبق المراد هي الإرادة التي لم يخرج مرادها إلى

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص92.

(2)- المصدر السابق، ص92.

(3)- المصدر السابق، ص38-39.

(4)- المصدر السابق، ص39.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الفعل، حيث لم يُقتَرَن بتلك الإرادة الفعل الذي يوجب حدوث المراد. وهذا ظاهر أنها- الإرادة- إذا خرج فعلها على نحو من الموجودات والأشكال لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل، فقد كانت هي سبب في حدوث المراد بتوسط الفعل⁽¹⁾.

بعد التحليل والشرح والنقد تبين لابن رشد أن طرق المتكلمين من الأشاعرة في الوصول إلى معرفة الله تعالى ليست طرقاً تتضمن اليقين، سواء من الناحية النظرية أو الشرعية؛ لأنّ أنواع الأدلة الشرعية في القرآن الكريم واضحة، فهي أدلة احتوت في الغالب على وصفين: أنها أدلة يقينية. والثانية: أنها أدلة بسيطة، ليست مركبة من مقدمات، فهي قريبة من البديهيات ونتائجها قريبة من المقدمات التي لا تحتاج إلى برهان⁽²⁾.

وأما عن المعتزلة فاعتذر ابن رشد على عدم عرض آرائهم بسبب عدم وصول كتبهم إلى بلده الأندلس، ولم ينتقدهم؛ لكنه ظن أن طريقتهم في الاستدلال على وجود الخالق أو الصانع لن تتعد عن طريقة الأشاعرة⁽³⁾، نظراً؛ لأنّ الفرقتين اهتمتا بعلم الكلام وجعلوه هو العلم الوحيد الذي تثبت به العقائد السليمة، وأنهما سلكا نفس الطرق البرهانية من مقدمات وأقيسة أخذوها عن الفلاسفة ولم يخالفوهم فيها.

فبعدما عرفنا وجهات نظر كل من ابن ميمون وابن رشد من خلال نقدهما لطرق المتكلمين، نحاول أن نقارن بين طريقة كل منهما في نقدهما، علّهما ترشدنا تلك الوجهات عند المقارنة بينهما من نقاط الاتفاق والاختلاف في طريقة النقد وعلى ماذا استند كل طرف في نقده للمتكلمين.

-المطلب الثالث: المقارنة بين نقدي ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين في إثبات وجود الله:

بعد عرض نقد ابن ميمون وابن رشد تبين لي أن هناك أموراً اتفق فيها ابن ميمون مع ابن رشد وأخرى اختلف فيها عنه، وهو ما يظهر في النقاط التالية:

1- الملفت للنظر أن ابن ميمون وابن رشد يختلفان في التفريق بين الطريق والمقدمة، حيث نجد الأول جعل كل المقدمات التي ذكرها ابن رشد هي طرق المتكلمين في إثبات وجود الإله، خلافاً لابن رشد حيث صنّف المقدمات إلى مجموعتين وجعل كل مجموعة هي إحدى طرق المتكلمين.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص40.

(2)- المصدر السابق، ص40.

(3)- المصدر السابق، ص41.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ولقد أشار ابن ميمون إلى كثير من الطرق ونحن اقتصرنا على أربعة؛ لأنّ الباقي منها ستذكر في الباب الرابع للاستدلال بها على حدث العالم عند المتكلم، وهي في الحقيقة كلها يثبت بها وجود الإله، كما يثبت بها حدث العالم عند المتكلمين، وما نراه أن ابن رشد اقتصر على خمس مقدمات-بتعبير ابن ميمون طرق-، حيث لم يُشير إلى الطريقتين: أن بالحادث الواحد يُستدل على أن العالم محدث، وكذلك طريق التناسل المتتابع من شخص إلى آخر حتى نصل في الأخير إلى آدم عليه السلام.

وما يظهر من عزوف أو عدم ذكره-ابن رشد- للطريقتين السابقين أنه مقتنع بهما باعتبارهما دليلين أشار إليهما القرآن الكريم، وهو عادة يتوقف عند الإشارات القرآنية فلا ينتقدها؛ لأنه أميل إلى صريح القرآن، فلا يظهر معارضة أو مخالفة أو نقد مما أشار إليه الشرع الحكيم.

2- إن عرض الفيلسوفين لتلك المجموعة من الطرق والمقدمات على اختلافها دليل على أن طرق المتكلمين لا تنحصر في طريقتين أو ثلاث، وفي مقدمتين أو أكثر من ذلك، أو أن اختيارهم لهذه المجموعة من الطرق والمقدمات هي فقط التي يوجه إليها سهام النقد فقط، وغيرها التي لم تذكر سليمة وصحيحة عند ابن ميمون وابن رشد. إنما قد يكون هذا لأنها تعتبر عند الفيلسوفين من أهم أدلة وطرق المتكلمين لا غير، أو أنها التي تعترضها وتدخلها الشكوك كثيراً، كما أنها قد تثير حيرة لمن يطلع عليها، فعوضاً من تقوية إيمانه بالمولى عز وجل فإنها تضعفه.

لكن لدينا اعتراض على الفيلسوفين وخاصة ابن رشد؛ فإنه ذكر أن للمتكلمين طريقتين فقط، وهو أمر مجاني للحقيقة وللأمانة العلمية، فالأشاعرة لم يقتصرُوا في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى على طريقتين أو ثلاث، والذي يقرأ كتبهم يجد طرقهم متعددة ومختلفة من متكلم إلى آخر، فمن طرقهم وأدلتهم الأخرى التي أغفلها ابن رشد ما أورده فخر الدين الرازي حيث يشير إلى مجموعة من أدلة المتكلمين على وجود الله من غير دليل الحدوث، كدليل البداهة وهو أن العلم بوجود الله تعالى أمر بديهي في نفس الإنسان، وهو دليل قرآني، وهذا الدليل يجده الإنسان عند حلول مصائب وبلايا عليه ولا يجد من ينقذه من بني جنسه، حينها يشعر بالضعف فيتوجه إلى موجود أقوى من كل الموجودات المحسوسة، القادر على تخليصه من بليته، وهذا دليل عادة ما يعتمد عليه أصحاب الرياضات النفسية والذين تجردوا من ملذات الدنيا يريدون إلّا الحق سبحانه

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وتعالى فقط⁽¹⁾؛ غير أن الرازي يفضّل دليل الإمكان الذي أخذ به الفلاسفة، حيث يقول فيه: «إن من الناس من يظن أنه يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى إثبات إمكان العالم وليس الأمر كذلك؛ إذ أن الموجودات إن كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود، وإن لم يكن فيها ما هو واجب الوجود فالكمل ممكن، والممكن مستند إلى الواجب، ففي الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود، ثم إذا شرعنا بعد ذلك في إحصاء صفات واجب الوجود فحينئذ يظهر أن العالم بما فيه من الجواهر والأعراض ليس بواجب الوجود؛ بل هو من آثار وجوده»⁽²⁾. وهي إشارة إلى من يعتقد أن كل المتكلمين ينتقدون الفلاسفة والفلاسفة، وها هو أحدهم يأخذ عنهم-الفلاسفة-ويستدل بأدلتهم، بل يبرّحها أحياناً حتى على أدلة المتكلمين.

كذلك الدليل الذي استخلصه عضد الدين الإيجي، وهو أن الموجودات لو كانت كلها ممكنة لافتقر الجميع إلى موجود مستقل في الإيجاد، بحيث لا يحتاج شيئاً من أجزائه إلّا إليه، فإذا ارتفع وجوده ككل ووجود كل من أجزائه فذلك يعني أن وجوده خارج عن المجموع، ليس له كل ولا بعض، وتلك هي صفة واجب الوجود، وهو المطلوب إثباته. وهناك طريق آخر استدل به الإيجي على ثبوت الله تعالى، وهو أنه لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره، ويلزم أن لا يوجد موجود على الإطلاق⁽³⁾.

3- لقد أبدى ابن ميمون في بعض ما عرضه من طرق المتكلمين رأي استحساني، وكأنّ فيه إشارة لموافقته على ذلك الطريق ومثال ذلك: طريق التخصيص. والذي يستحسنه المتكلمون؛ بل نجدده عندهم في كل مؤلفاتهم؛ فإنهم لا يعترضون عليه، وأن هذا الطريق متفق عليه عند كل الأشاعرة، ويؤثرونه على غيره، كما يعتبره ابن ميمون من أوضح وأفضل طرقهم الاستدلالية على حدث العالم، ومنه فإنّ له محدث أو صانع، ولم يتوجه إليه ابن ميمون بالنقد؛ بل صرّح أن «هذا عندي أحسن طريق...»⁽⁴⁾.

(1)- فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المباحث المشرقية- في علم الإلهيات والطبيعات-، ط01، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد-الهند، 1343هـ، ج02، ص451.

(2)- المرجع السابق، ج02، ص450.

(3)- عبد الرحمان بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي، المواقف في علم الكلام، [د.ط.]، مطبعة السعادة، القاهرة، 1907م، مج04، ج08، ص33.

(4)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص218.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وذلك خلاف ابن رشد حيث لم يظهر عند عرضه لطرق ومقدمات المتكلمين أدنى استحسان وقبول لطرقهم ومقدماتهم، لهذا نجد ناقماً على طرقهم في إثبات وجود الله تعالى؛ بل يتبع كل شاردة وواردة بعيدة أم قريبة إلا ويثير لها شكوك متعددة، كل ذلك من أجل التأكد من صحتها أو عدم صحتها، لذا نجد غرق في نقده لتلك الطريقة-التخصيص-التي اختارها الإمام الجويني، وأرجع أن المخلوقات وأجزائها خلقت بهذه الوضعية وذلك لوجود حكمة اقتضت ذلك، وأن وضعها بهذا الشكل والمقدار والحركة هو الوضع الطبيعي والضروري، وغير هذا الوضع هو الإخلال وعدم التوازن في وضعية المخلوقات وأجزائها، وأن الله تعالى هو أعلم بما تكون عليه المخلوقات من أشكال ومقادير وحركة، وأنه لا بُدَّ أن تكون هناك حكمة وأسباب جعلت المخلوقات بهذا الوضع، وكما قال: «وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف؟ وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سُمِّيَ به نفسه حكيماً»⁽¹⁾.

ويظهر أن استحسان ابن ميمون لهذا الطريق راجع أيضاً إلى أن المتكلمين لم يعارضهم فيه بعض الفلاسفة الذين يعتقدون القدم في العالم، وإن كان في الغالب ينتقد ويستهجّن طرق وأدلة المتكلمين الأشاعرة خصوصاً، حيث قال: «وبالجملة ليس من مثل هذه الأمور الخفية التي تقصر الأذهان عن تصوُّرها تتخذ مقدمات يبيّن بها أمور أخرى»⁽²⁾. وهو نفس نهج ابن رشد في الغالب أيضاً مع الأشاعرة. وإن كان الأخير أكثر شدة وتعنيفاً من الآخر، مثال ذلك: لما غرق الأشاعرة في الإرادة أهي قديمة أم حادثة، فاعتبر أن الشرع الحكيم لم يتعمّق ذلك التعمّق مع العامة من الناس، لذا فهو لم يصّرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة، وإنما صرّح بما هو أكثر وضوحاً وبياناً أن الإرادة حادثة؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْئٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽³⁾، فهو تشعيب يؤدي إلى شكوك عويصة يصعب حلّها، حيث قال ابن رشد عن طرقهم: «فهذه الشكوك، كما ترى، ليس في قوة صناعة الجدل حلها. فإذاً يجب ألا يُجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 37.

(2)- المصدر السابق، ص 41.

(3)- سورة النحل: الآية: 40.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

للجمهور؛ فإنّ طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه»⁽¹⁾. والسبب في ذلك أنه رأى أن منهج المتكلمين في عمومهم يتسم بالتواء والغموض وغُسر العبارات والألفاظ، كما أن استدلالاتهم مجردة بعيدة عن الواقع الطبيعي الكوني، كما أن المشرّع الحكيم لم يدعو إليها، لذا قال: «وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نَبَّه الله تعالى عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها»⁽²⁾.

لكن لنا اعتراض على ابن رشد لما وصف الأشاعرة بأن نقدهم بعيد عن الشرع والواقع، وهو أمر مجاني للحقيقة؛ فإنهم لم يعتمدوا في طرق استدلالهم على وجود الله تعالى على العقل فقط، أو أن طرقهم ليست شرعية كما توهم، والسبب في ذلك أولاً: أنهم من أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن العقيدة الإسلامية، وثانياً: أنهم من أكثر الفرق تشبهاً بالنصوص الشرعية بموازاة الحجج العقلية في الرد على الخصوم، أو فهم النصوص الشرعية، إذن فهم قد زاوجوا بين النقل والعقل فكانوا أكثر الفرق وسطية في فهمهم لنصوص الشرع، على الرغم أنه وجد في زمنهم من الفرق من غالى وبالغ في استعمال العقل إلى أن حاد عن مرامي النصوص الشرعية، كالمعتزلة مثلاً والفلاسفة، ومن تنكّر للعقل واقتصر على النص الديني وحرفيته مما جعله يبتعد عن روح ومقصد الشرع في تطبيق الأحكام الشرعية دون مراعاة الأحوال الصحية أو المكانية أو الزمنية وغيرها من الأحوال لتطبيقها تطبيقاً سليماً. والذي قاله ابن رشد يدخل في باب التحامل على خصومه ونقله لمنهجهم نقلاً غير أمين، وافتراء عليهم منه، وهو أمر لا يليق به كفيلسوف ينشد الحقيقة والحكمة والمعرفة الصحيحة.

4- إن ابن ميمون لم يبدى في بعض من طرق المتكلمين رأياً نقدياً يتسم بالعلمية والموضوعية؛ فكان موقفه أكثر اعتراضاً دون أن يتسم موقفه بالتحليل والنقد البناء القائم على الحجج والبراهين العلمية والعقلية، وهو ما يتبدى لنا أكثر من خلال خطاب وجهه لزميله يوسف بن عقنن لما أراد أن يعرض عليه دلائل المتكلمين أن «لا تطالبي بوصف ذلك بعباراتهم ولا بتطويلهم لكني أخبرك بمقصد كل واحد منهم، وبطريق استدلاله على إثبات حدث العالم أو إبطال قدمه، وأنبّهك على المقدمات التي استعملها صاحب تلك الطريق بإيجاز... وأنت إذا قرأت كتبهم المطوّلة وتآليفهم المشهورة لا تجد بوجه معنى زائداً على ما تفهمه من كلامي

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص33.

(2)- المصدر السابق، ص29.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

هذا في استدلالهم على هذا الغرض... وتجد في تأليفهم أيضاً من تكرار المعاني وإيقاع الشكوك⁽¹⁾. إذن فمنهجه حسب ما نفهم من الفقرة السابقة أنه لا يدلي برأيه الخاص ولا ينقد المتكلمين نقداً علمياً مفصلاً أو فيه تعنيف، وهو فقط يعرض ويصف ما عليه المتكلمين من خلال أدلتهم ولا يزيد عليها ولا ينقص، وإن كان قد استحسّن بعض طرقهم لكن استحسانه لم يقيم على براهين وتحليل علمي ومنطقي، وإنما هو مجرد موقف فقط غير مسند بأدلة وبراهين تزيد من قوة ذلك الطريق أو الدليل.

وقد يكون مردّ ذلك للمنهج الذي اتبعه حسب تصريحه لزميله سابقاً، أو أن المناخ السياسي المشحون بالخلافات بين الحكم السياسي الأشعري والفلاسفة المنبوذين من الجمهور، منعه أن ينتقد الأشعرية خوفاً على حياته، أو أن فكرة حدوث العالم التي يشترك فيها مع الأشاعرة والمعتزلة منعه أن يكون له موقف نقدي عنيف من طرقهم وأدلتهم، وقد يكون أن ما فعله ابن رشد بالأشاعرة من نقد شديد لطرقهم كان كافياً وشافياً، بعد قراءته لكتب ابن رشد حسب ما نقلته لنا بعض الروايات التاريخية، ومعلوم أن ابن رشد هو من بين الفلاسف القلائل في المغرب الإسلامي وأشدّهم تحاملاً على المتكلمين، وقد نقدهم نقداً عنيفاً ومنتفضاً ضد طرقهم وأساليبهم في عرض آرائهم الطبيعية والإلهية بشدّة، سواء بالحجج العقلية أو حتى بالأدلة الشرعية.

5- ومن الطرق التي لم ييدي فيها ابن ميمون برأي سواء استحسانياً أو نقدياً فكان السكوت عنها هو الأولى، الطريق الأول طريق أبي الحسن الأشعري، حيث يستدل به الأخير على وجود الله تعالى بأحكام الصنع والتدبير في العالم، حيث قال: «الدليل على ذلك أن الإنسان هو في غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة ثم لحماً وعظاماً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال؛ لأنّ نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرًا، ولا أن يخلق لنفسه جارحة. يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز؛ لأنّ ما قدر عليه في حال النقصان فهو في الكمال عليه أقدر، وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز... وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم؛ لأنّ الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردّها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك؛ فدّل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال، وأن له ناقلاً نقله من حال إلى حال ودبّره على

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص220.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ما هو عليه؛ لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر...»⁽¹⁾، وقد أخذ أبو الحسن الأشعري هذا الدليل من القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾⁽²⁾، ويستشهد عليه بدليل آخر من القرآن الكريم هو دليل الأنفس في قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾⁽³⁾. وهو ما يفسر أن بالحادث الواحد يستدل على أن العالم محدث، ومنه فإن له محدث أحدثه بعد العدم.

وقد يكون سبب عدم انتقاد أو استحسان ابن ميمون لذلك الطريق أنه دليل قرآني ليس من قريحة المتكلمين المسلمين، لذا يهاب التشكيك فيه خوفاً على نفسه من الهلاك. وأنه دليل مأخوذ من الطبيعة ومن المشاهدة اليومية للكائنات وكيفية تعيير أحوالها نمواً واكتمالاً وهو بهذا يكون مقرر به، لكن لا يظهر إقراره به احترازاً من تصديق ما جاء به القرآن من أن يؤدي ذلك للتشكيك في عقيدته بين أهل ملته فيوقعه في محن ومصائب هو في غنى عنها.

أما ابن رشد فلم يذكره من أدلة المتكلمين، كما لم يشر إليه ولم يتطرق إليه بالنقد، باعتباره دليل قرآني ليس عليه فيه اعتراض، كما أنه ليس دليلاً حكراً على المتكلمين، فهو يشترك معهم في الإقرار به؛ لأنه دليل حسي من واقع حياة الإنسان المشاهدة، فلا يمكن أن يختلف عليه إثنان.

كذلك الأمر في الطرق الأخرى وهي: الثاني وقد ذكرناه، والثالث والرابع- لم نشر إليهما في نقد ابن ميمون- التي أوردها عنهم، لم ييدي فيها رأياً لا نقداً ولا استحساناً، وإن كان في الغالب أنه لا يقنع بطرقهم جميعاً.

6- كما أبدى ابن ميمون اعتراضاً ونقداً للطريق السادس والسابع- لم نشر إلى الأخير في نقد ابن ميمون⁽⁴⁾، حيث اعتبر الطريق السادس- طريقة الترجيح- لا يبعد عن طريق التخصيص السابق، وأن هذه الطريق ظاهرها مقنع جداً بأنها سليمة، وهي فرع عن التخصيص، ورأى أن المتكلمين استبدلوا كلمة

(1)- الأشعري، اللُّمَعُ في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 17-19.

(2)- سورة المؤمنون: الآية: 12-14.

(3)- سورة الذاريات: الآية: 21.

(4)- سنذكرها لاحقاً في الباب الرابع عند نقد ابن ميمون للمتكلمين في طرق حدث العالم.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

التخصيص بالترجيح، فالفرق الظاهر بينهما في المصطلح وليس في المضمون، ثم سرد بعد ذلك منهجية نقده لتلك الطرائق جازماً بعدها بأنها غير صحيحة، كما أنها لا تختلف عن سابقتها من الطرق المثهافته. أما ابن رشد فإنه لم يذكر الطريقتين السادس والسابع واكتفى في نقده للمتكلمين الأشاعرة على الطريقتين اللتين ذكرهما وما تحويه كل طريقة من مقدمات وهي تعتبر في مقابل طرق ابن ميمون التي عرضها.

7- إن ابن ميمون لم يفصل كثيراً في نقده للمتكلمين، حيث تميّز نقده بالبساطة والوضوح، وكان عرضه لطرقتهم ومسالكتهم أكثر من نقده لهم، خلافاً لابن رشد الذي نقد المتكلمين كثيراً وتوسّع في نقده، وتميّز نقده لهم بالدقة والمنطقية وعسر العبارات وهو يوازن بين أمور وأخرى، مثيراً لشكوك متعددة اعترت الباحث الحصيف في طريق تحليله ونقده، كما أنه أحياناً يسخر من المتكلمين في مواضع أخرى، وكان نقده يتسم بطابعين: نقد شرعي ديني. ونقد عقلي منطقي.

أما ابن ميمون فكان نقده يميّز بطابعين: عدم التشنج باعتبار أنه يهودي الديانة، حيث لم توجه له سهام التشنيع من المتكلمين، فهو ليس من ملّتهم كما لا يعينهم، بما أنه لم يمس بقدسية النص الديني الإسلامي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية وتفسيراتهما الدينية، وأنه نقد عقلي قائم على المنطق وكفى، دون ذكر للنصوص الدينية التي اعتمدها المتكلمون أو التي استندوا عليها في طرقتهم البرهانية، وهذا ربما راجع إلى أن ابن ميمون يحاول أن يبيّن أنه ميّال للفكر الفلسفي ويأخذ الفكرة ويحللها دون أن يأتي بالنص الشرعي الديني الذي استند عليه المتكلمون. الأمر الآخر بما أن المتكلمين علماء دين مسلمون يعتقدون في قدسية وصحة النصوص القرآنية وهو يهودي لا يؤمن بها؛ فإنه لا يذكر أدلتهم النصية الدينية؛ لأنّ في ذكرها كأنه إقرار منه بصحة تلك الأدلة، وأنها تتماشى مع منطق العقل السليم، وهنا تصبح صحة الأدلة القرآنية حجة عليه بما أنه ينشد الحقيقة الفلسفية والتي رأى أنها لا تتعارض مع الحقيقة الدينية الإسلامية، وهو لاهوتي يهودي اتخذ التفلسف منهجاً للبرهنة على توافق المعارف العقلية مع المعارف الدينية اليهودية، ومنه فهو رأى أن الدين اليهودي لا يعارض المعرفة التي جاءت عن طريق العقل السليم، لذا نجد في كتابه (الدلالة) يطوّع النصوص الدينية كثيراً لتتماشى مع ما توصل إليها الذهن من معارف عقلية، فابن ميمون يؤمن بالفكرة الفلسفية الصحيحة إذا كانت لا تتعارض مع نصوص الوحي الموسوي، أما إذا ظهر تعارض في اللفظ والصيغة فإنه يؤول النص الديني ليتماشى مع الفكرة الفلسفية التي منبعها العقل ووسيلتها المنطق، وهو ما يعتبر سيراً مع منهج ابن

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

رشد الذي يقر بالتأويل إذا تعارض ظاهر النص مع العقل، ومنه نصل إلى أن ابن ميمون سار في طريق ابن رشد من حيث المنهج ونقد الفكرة وإضعاف مسالك وأدلة المتكلمين العقلية.

فابن ميمون عرض وبيّن آراء المتكلمين في وجود الله، وعلى الرغم من إيمانه العميق على أن للعالم محدث؛ فإن أدلة المتكلمين ومقدماتهم لا يراها قاطعة في إثبات المحدث، فهي طرق ومقدمات ضعيفة؛ بل تزيد الإنسان في دخول الشك له حول وجود محدث، لذا فهو رأى أن صاحب الرأي الثاقب لا يستسيغ الأغاليط، ولا يتبرهن له من أدلتهم شيئاً؛ لأنّ نفسه لم تسكن لما زعموا أنه برهان، لذا اعتبر هذا الأمر يُقبل من الشّرع بالتسليم؛ لأنّ المتكلمين لم يستندوا في براهينهم على الأمر المشاهد في الطبيعة ولا تركوا للعقل فطرته السليمة تنتج مقدمات وهي بدورها تعطينا نتائج صحيحة، فاعتبر هذه الأدلة فيها تقصير عن برهان ما يمكن برهانه؛ أي أنها أدلة ضعيفة لا تصمد أمام تساؤلات تطرح تبعاً ليجد لها القارئ إجابة مقنعة سليمة، لهذا نجده يوجه نصيحته للقارئ قائلاً له: «أيها الناظر إن آثرت طلب الحق واطرحت الهوى والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه. ولا تغالط نفسك حال هؤلاء الناظرين وما جرى لهم. ومنهم فإنهم كالمستفّر من الرمضاء إلى النار؛ وذلك أنهم أبطلوا طبيعة الوجود وغيّروا فطرة السموات والأرض بزعم منهم أن بتلك المقدمات يتبرهن كون العالم محدثاً، فلا حدث العالم برهنوا، وأتلفوا علينا براهين وجود الإله..؛ إذ البراهين التي يبين بها جميع ذلك إنما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرّة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل»⁽¹⁾. وبهذا الخطاب الموجه لتلميذه وصديقه يوسف بن عقين تبين مدى إنكار ابن ميمون لطرق المتكلمين وهي طرق لا تقوم على براهين علمية وعقلية كما أنها غير مستمدة من واقع الطبيعة التي تفرض على الإنسان أن يركن لمظاهرها؛ لأنّ مظاهر الطبيعة هي الأقرب لفكره و يقينه بصحتها.

فابن ميمون على الرغم من اعتقاده بحدث العالم، ومنه فإنّ له محدث؛ إلا أن طرق المتكلمين في غالبها لم تستهويه كما لم تقنعه، ولذا وجه إليها سهام نقده، عدا الطريق الثاني وهو ما يسمى بطريق التناسل البشري الذي استحسنته؛ بل وافقهم عليه صراحة بأنه هو الطريق الحق، ولم يوجه له نقداً صريحاً أو ضمناً، أما باقي الطرق فقد اعترض عليها، وحتى التي سكت عنها ولم يبدي فيها برأي نقدي ذكر أنها مثل سابقها في عدم صحتها.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص228.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

لذا فبعد أن عرفنا نقدهما ننتقل إلى معرفة أدلة الفلاسفة التي عرضها كل من الفيلسوفين في كتبهما الفلسفية، لنرى درجة القوة والصحة في تلك الطرق الاستدلالية على إثبات وجود الإله، بالعقل وما هي عليه مظاهر الطبيعة من نواميس يستدل بها على وجود الله تعالى، وليتبين لنا موقف كل واحد منهما-ابن ميمون وابن رشد- من أدلة الفلاسفة.

المبحث الثاني:

موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على وجود الله-دراسة مقارنة بابن رشد:

يعتبر هذا المبحث المتعلق بإظهار مواقف ابن ميمون من الأدلة التي وضعها وافق عليها الفلاسفة وتحديدًا أرسطو، وقد بين لنا المبحث السابق كيف كان للمتكلمين طرقهم الخاصة وتحديدًا منهم الأشاعرة في إثبات وجود الله تعالى، وقد وضعت تلك الطرق للدفاع عن عقيدة الإسلام، وعلى الرغم أن مصطلح المتكلمين لا ينحصر فيهم؛ بل يتعداه إلى جماعة أخرى وهي المعتزلة؛ غير أن ردود الطرفين-ابن ميمون وابن رشد-غالبًا ما كانت موجهة للأشاعرة دون غيرهم؛ لأن طرقهم-حسب ابن ميمون وابن رشد-لا تقوى على الصمود أمام كثير من الإشكالات التي تثيرها طريقة غموضها، وقد أظهر لنا المبحث السابق كيفية نقد ابن ميمون وابن رشد للمتكلمين، وكيف وقع الاختلاف بينهما والاتفاق في نقدهما للمتكلمين، لذا أردت أن أتعرف من خلال هذا المبحث مواقف ابن ميمون من آراء وأدلة الفلاسفة لأستطيع المقارنة بينها وبين مواقف ابن رشد، علّ أصل إلى نقاط التقاطع والتباعد بينهما، وبيان مدى تأثر الأول بالثاني أم له مواقف خاصة به لا تتأثر بمواقف ابن رشد من الفلاسفة. وكان هذا المبحث مثل سابقه منقسم إلى ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على وجود الله:

لقد ذكر ابن ميمون في كتابه (دلالة الحائرين) في الجزء الثاني منه مقدمات الفلاسفة كقواعد يستند عليها في إثبات وجود الله، حيث كانت خمس وعشرون مقدمة، اعتبرها ابن ميمون مبرهنة بلا شك في شيء منها مما جاء به أرسطو، ومن بعده من الفلاسفة المشائين على برهان كل واحدة منها على حدة، وقد وضع لها أبو عبد الله محمد بن أبي بكر التبريزي شرحا مستفيضا لها في حاشية كتاب (دلالة الحائرين).

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والمقدمات الخمس والعشرون ذكر بعضها في كتاب (السمع الطبيعي) لأرسطو وشروحه وفي كتاب (ما بعد الطبيعة) وهو أيضاً لأرسطو وشرحه الذي قام به ابن رشد، وقد زاد ابن ميمون مقدمة أخرى اعتبرها السادسة والعشرون، وهي ليست له أيضاً وإنما لأرسطو، وهذه المقدمة توجب قدم العالم، وهي: أن الزمان والحركة سرمديان دائمان موجودان بالفعل. ويعتبر ابن ميمون أن أرسطو يزعم أنها صحيحة، لذا فهو يسلّمها له على جهة الاعتراف والتقرير⁽¹⁾، ودون أدنى شك في عدم صحتها وتسليم ابن ميمون بهذه المقدمة يعتبر مؤقتاً حتى يثبت صحة مطالبه السابقة، وصحة المطالب لا تتنافى مع القول بقدم العالم الذي لم يبرهن عليه أرسطو، حسب ما رأى ابن ميمون، وقد كان قصد ابن ميمون من ذكر المقدمات والتسليم بها في كتابه الفلسفي الضخم أنه يحتاجها في تحقيق المطالب أو المقاصد الثلاثة التي ذكرناها آنفاً.

ويستعمل ابن ميمون المقدمات الفلسفية التي وضعها أرسطو ليستدل بها على وجود الإله، وعنده أن الإله يثبت وجوده بعدة طرق، وهذه الطرق والأدلة التي اعتمدها معظمها أدلة أرسطية تبدأ من الطبيعة فهي أدلة صاعدة، ولذا نستطيع أن نجزم بأن ابن ميمون هو من الفلاسفة الطبيعيين في إثبات الإله، وفي هذا الجانب فهو يتعد عن الفلاسفة الإلهيين الذين يبدؤون استدلالهم عن الخالق نزولاً، أو أنهم يعتبرون الوجود الحقيقي هو الله تعالى وهو وجود لا تستطيع النفس أن تنكره أو تتجاهله؛ لأنه مبرهن على نفسه بحقيقة وجوده، ولذا فإنهم لا ينطلقون من الطبيعة؛ بل من الوجود الذي هو أسمى وأحق وجود وهو ما سار عليه بعض الفلاسفة المشائين من أمثال الفارابي وابن سينا، وهؤلاء نستطيع أن نسميهم بالفلاسفة الإلهيين وليسوا بالفلاسفة الطبيعيين بالمعنى الدقيق للكلمة، وهنا نسوق الأدلة التي أقرها ابن ميمون في إثباته وجود الإله وهي:

1- دليل المحرّك والمتحرّك وهو دليل طبيعي، حيث يعتبر أهم الأدلة عنده، ويعتمد على حركة الفلك، وكان أكثر الأدلة شرحاً وتفصيلاً وتمثيلاً بالشاهد، ولكي يُثبت الإله من خلال دليل المحرّك والتحرّك استعان ابن ميمون ببعض المقدمات الأرسطية، حيث تقول المقدمة الخامسة والعشرون: «إن مبادئ الجوهر المركّب الشخصي، المادة والصورة. ولا بُدَّ من فاعل أعني محرّك حرّك الموضوع حتى هيأه لقبول الصورة وهو المحرّك القريب المهيء لمادة شخص ما، فيلزم من هنا النظر في الحركة والمحرّك والمتحرّك.»⁽²⁾ . وبحسب ابن ميمون أنه

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 268.

(2)- المصدر السابق، ص 267.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

يلزم أن ثمة محرّك هو الذي حرّك مادة هذا الكون الفاسد حتى قبلته الصورة أو الهياة، وإذا طلب ذلك المحرّك القريب ما حرّكه؟ يلزم ضرورة أن يكون هناك محرّكاً آخر، إما يكون ذلك من نوعه أو من غير نوعه؛ لأنّ الحركة (التغيّر) توجد في المقولات الأربع وهي: الجوهر والكم والكيف والأين.

فالحركة أو التغيّر الذي يقع في الجوهر مثل أن يصير الماء هواء، والهواء ناراً. وأما الحركة أو التغيّر في الكم كأن يصير مقدار الجسم أزيد مما كان أو أنقص مما كان. وأما الحركة أو التغيّر في الكيف؛ فإنه يسمى استحالة، مثل الإصفرار والإحمرار والتسخين والتبريد. وأما الحركة أو التغيّر في الأين مثل حركة النقلة من مكان إلى مكان، وهذا التغيّر يقال له الحركة على الخصوص، وهذا يعني أن التغيّرات الواقعة في سائر المقولات لا تسمى حركة؛ بل إن لفظة الحركة مختصة بالتغيّر الذي يكون في مقولة الأين دون غيرها من المقولات⁽¹⁾.

وهذا الأمر لا يمر إلى ما لا نهاية له مثلما ذكر ابن ميمون في المقدمة الثالثة والتي تقول: «إن وجود علل ومعلولات لا نهاية لعددتها محال، ولو لم تكن ذوات عظم (جسم)، مثال ذلك: أن يكون هذا العقل مثلاً سببه عقل ثان وسبب الثاني ثالث وسبب الثالث رابع وهكذا إلى لا نهاية..»⁽²⁾، وهذا ما يعتبره ابن ميمون من المحال.

لذا وجد ابن ميمون أن كل حركة تنتهي إلى حركة الجسم الخامس (الفلك) وعندها تتوقف، ومن تلك الحركة يتفرع ويتسلسل كل محرك ومهياً في العالم السفلي، ومعلوم أن الفلك متحرك حركة نقلة وهي أقدم وأول الحركات، كما هي في المقدمة الرابعة عشرة: «إن حركة النقلة أقدم الحركات وأولها بالطبع؛ لأنّ الكون والفساد⁽³⁾ تتقدمها استحالة، والاستحالة يتقدمها قرب المحيل من المستحيل، ولا نمو ولا نقص إلا ويتقدمه كون وفساد»⁽⁴⁾. وكذلك كل حركة من جسم إلى آخر تنتهي لحركة الفلك، كأن نقول أن هذا الحجر الذي

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص242.

(2)- المصدر السابق، ص240.

(3)- الكون من معانيه: هو اسم لما حدث دفعة دون تدرج. كانهاء الماء هواء؛ فإنّ الصورة الهوائية كانت ماء بالقوة، فخرجت منها إلى الفعل دفعة، وإن كانت على التدرج هو حركة. كما له معنى آخر: هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها. - ينظر: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، اعتناء: مصطفى أبو يعقوب، ط01، مؤسسة الحسيني، الدار البيضاء- المغرب، 1427هـ-2006م، ص104. أما الفساد فهو زوال الصورة عن المادة بعدما كانت حاصلة أو واقعة.

- ينظر: المرجع السابق، ص93.

(4)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص253.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

تحرك بحركة العكاز، والعكاز حركته اليد، واليد حركتها الأوتار، والأوتار حركتها العضلات، والعضلات حركتها الأعصاب، والأعصاب حركتها الحر الغريزي، والحر الغريزي حركته الصورة التي فيه، وهي المحرك الأول دون شك، كما أن ذاك المحرك أوجب له أن يحرك رأي، مثلاً: أن يوصل ذلك الحجر بضرب العكاز له إلى طاقة كي يسدها حتى لا تدخل له منها هذه الريح الهابئة، ومحرك تلك الريح ومولد هبوبها هي حركة الفلك⁽¹⁾، وبهذا المثال أو غيره اعتبر ابن ميمون أن كل سبب كائن أو فاسد ينتهي إلى الفلك.

وهذا الفلك المتحرك يلزم حسب ابن ميمون، أن يكون له محرك، وهذا المحرك إما أن يكون محركه فيه أو خارجاً عنه، فإذا كان خارجاً عنه، إما أن يكون جسماً أو يكون غير جسم. وقد استدرك ابن ميمون في المحرك الذي يكون خارجاً عن الجسم بأن قال: «ولا يقال فيه حينئذ أنه خارج عنه؛ بل يقال مفارقاً له؛ لأن ما ليس بجسم فلا يقال فيه أنه خارج عن الجسم إلا باتساع في القول»⁽²⁾، أما إذا كان محرك الفلك فيه فلا بُدَّ أن يكون محركه قوة منتشرة في جميع جسمه، ومنقسمة بانقسامه، كالحرارة في النار، أو تكون قوة فيه غير منقسمة، كالنفس والعقل. فاعتبر ابن ميمون أن محرك الفلك لا يخرج عن هذه الأوجه الأربعة: إما جسم آخر خارج عنه، أو مفارق له، أو قوة منتشرة فيه، أو قوة غير منقسمة.

وبالنسبة للوجه الأول: وهو كون محرك الفلك جسماً آخر خارجاً عنه، وهذا مستحيل عند ابن ميمون؛ لأنه وهو جسم فإنه يتحرك عندما يُحرك، مثلما ذكرته المقدمة التاسعة من المقدمات التي ذكرها ابن ميمون وهي القائلة: «إن كل جسم يحرك جسماً؛ فإنما يحركه بأن يتحرك هو أيضاً في حال تحريكه»⁽³⁾، فيصبح كل جسم يتحرك عندما يُحرك، وهو ما يلزم وجود أجسام لا نهاية لعددها، وهذا أمر مستحيل، لما تنص عليه المقدمة الثانية وهي: «إن وجود أعظام (أجسام) لا نهاية لعددها محال، وهو أن تكون موجودة معاً»⁽⁴⁾؛ لأن الأجسام كما تنتهي في المقدار؛ فإنها تنتهي أيضاً في العدد، ولو كانت الأجسام غير متناهية في العدد، لكانت غير متناهية في المقدار، وبرهان ذلك أن فساد الثاني يدل على فساد الأول السابق للثاني. وأن كل جسم له مقدار معين، فإذا زدنا عليه جسماً آخر كان مقداريهما معاً أعظم مما كان قبل الزيادة، ولو زدنا عليه

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص270.

(2)- المصدر السابق، ص270.

(3)- المصدر السابق، ص248.

(4)- المصدر السابق، ص239.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

جسماً آخر إلى ما لا نهاية له، فيكون ازدياد عدد ذوات المقادير بعضها مع بعض موجب لزيادة المقدار، وإذا استمر العدد من غير تناه وازداد المقدار أيضاً؛ فإنّ هذا الأخير غير متناه ضرورة؛ لأنّ مراتب الكبر في المقدار من لوازم مراتب الكثرة في العدد. فوجب إذن أن تكون الأجسام متناهية العدد، كما أنها متناهية المقدار. أما الوجه الثالث: كون محرّك الفلك قوة منتشرة فيه، وهو عنده-ابن ميمون-أمر مستحيل؛ لأنّ الفلك جسم متناه بالضرورة كما وجد في المقدمة الأولى: «إن وجود عظم (جسم) ما لا نهاية له محال»⁽¹⁾، فتكون قوته متناهية أيضاً، وهو الذي أشارت إليه المقدمة الثانية عشرة: «إن كل قوة توجد شائعة في جسم، فهي متناهية لكون ذلك الجسم متناهياً»⁽²⁾، كما أنها تنقسم بانقسامه كما تشير المقدمة الحادية عشرة: «إن بعض الأشياء التي قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم فتكون منقسمة بالعرض كالألوان وسائر القوى الشائعة في جميع الجسم...»⁽³⁾، ولذا فلا تحدث حركة إلى ما لا نهاية لها إطلاقاً.

أما الوجه الرابع: كون محرّك الفلك قوة فيه غير منقسمة، كنفس الإنسان والعقل في الإنسان، وهذا أيضاً مستحيل أن يكون هذا المحرّك وحده سبباً في الحركة الدائمة، وإن كانت غير منقسمة.

وقد بيّن ابن ميمون إن كان هذا محرّكه الأول؛ فإنّ هذا المحرّك هو متحرّك ضرورة بالعرض كما تذكر المقدمة السادسة: «إن الحركات منها بالذات ومنها بالعرض ومنها بالقسر ومنها بالجزء وهو نوع مما بالعرض: فأما التي بالذات فكانت نقل جسم من موضع إلى موضع، وأما التي بالعرض فكما يقال في السواد الذي في هذا الجسم أنه انتقل من موضع إلى موضع...»⁽⁴⁾. ويزيد ابن ميمون بيانا لهذا الوجه بمثال آخر وهو: أن الإنسان إذا حرّكته نفسه التي هي صورته، حتى خرج من البيت إلى الغرفة فحسّمه هو الذي تحرّك بالذات، ونفسه هي المحرّك الأول بالذات؛ إلّا أنها قد تحرّكت بالعرض، فبانتقال الجسم من البيت للغرفة انتقلت النفس التي كانت في البيت وصارت في الغرفة، فإذا سكن تحريك النفس سكن الذي تحرّك معها وهو الجسم، وبسكون الجسم تتوقف الحركة العرضية التي حصلت من النفس، وكل متحرّك بالعرض يسكن بالضرورة كما تشير المقدمة الثامنة: «إن كل ما يتحرّك بالعرض فهو يسكن ضرورة؛ إذ ليس حركته بذاته؛ ولذلك لا يمكن أن يتحرّك تلك

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص232.

(2)- المصدر السابق، ص232.

(3)- المصدر السابق، ص249.

(4)- المصدر السابق، ص244.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الحركة العرضية دائماً⁽¹⁾. وإذا سكن المحرك سكن بالضرورة المتحرك عنه، وهنا نرى أنه يلزم أن يكون لذلك المحرك الأول سبب آخر ضرورة خارجاً عن الجسم المركب من محرك ومتحرك، فإذا وجد ذلك السبب الذي هو بداية الحركة للجسم، حرك المحرك الأول الذي هو من جملة مكون الجسم للمتحرك منها، وإن لم يوجد لم يتحرك⁽²⁾.

ولهذا السبب فإن أجسام الحيوانات لا تتحرك دائماً، وإن كان في كل واحد منها محرك أول غير منقسم؛ لأن محركها ليس هو محركاً دائماً بالذات؛ بل إن الدواعي لها للتتحرك أمور خارجة عنها، لعدة اعتبارات منها: لطلب رفيق أو هرب من عدو ومخالف أو تخيل أو تصور شيء، فإذا حصلت له هذه الدواعي تحرك بالعرض، ولهذا لا بُد أن يسكن ويتوقف عن الحركة بعدئذ إذا زال الداعي، ولذا قال ابن ميمون: «ولو كان محرك الفلك فيه على هذا الوجه لما أمكن أن يتحرك سرمداً»⁽³⁾.

أما الوجه الثاني: وهو قد جاء على غير ترتيب وتسلسل مع بقية الأوجه السابقة وقد أخره ابن ميمون؛ لأنه يكون تفسيراً ونتيجة للوجه الرابع ولذا جعله بعده ولم يكن عقب الوجه الأول.

فإذا كانت حركة الفلك سرمدية كما قال أصحاب المقدمات - وهم عنده من الخصوم - وهو من الممكنات كما أشارت المقدمة الثالثة عشرة «إنه لا يمكن أن يكون شيء من أنواع التغيير متصلاً؛ إلا حركة النقلة فقط، والدورية منها»⁽⁴⁾. فيلزم ضرورة وبحسب هذا الرأي أن يكون السبب الأول لحركة الفلك على هذا الوجه - الثاني - عند ابن ميمون أن يكون مفارقاً للفلك، ولما كان محرك الأول حركته سرمدية دائمة يلزم من هذا أن يكون لا جسماً ولا قوة في جسم، كي لا يكون لمحركه حركة لا بالذات ولا بالعرض، ولهذا لا يقبل القسمة ولا تغييراً كما ذكرت المقدمة السابعة «إن كل متغير منقسم، وكذلك كل متحرك منقسم وهو جسم ضرورة، وكل ما لا ينقسم لا يتحرك؛ ولذلك لا يكون جسماً أصلاً»⁽⁵⁾. وهذا ما يعني هو الله عز وجل؛ لأنه السبب الأول المحرك للفلك، وهو يستحيل عليه أن يكون اثنان أو أكثر من ذلك؛ وذلك لاستحالة تعدد الأمور أو الأشياء

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 247.

(2) - المصدر السابق، ص 271.

(3) - المصدر السابق، ص 272.

(4) - المصدر السابق، ص 252.

(5) - المصدر السابق، ص 245.

الباب الأول: وجود الله ووحدايته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

المفارقة والتي ليست بجسم؛ إلا إذا كان أحد الأمور المفارقة علّة والآخر معلولاً⁽¹⁾. كما تشير المقدمة السادسة عشرة «إنّ كل ما ليس بجسم فلا يعقل فيه تعدد، إلا بأن يكون قوة في جسم، فتعدّد أشخاص تلك القوى بتعدّد مرادها أو موضوعاتها، فكذلك الأمور المفارقة التي ليست بجسم ولا قوة في جسم لا يعقل فيها تعدد أصلاً؛ إلا بأن تكون عللاً ومعلولات»⁽²⁾.

وتبيّن لابن ميمون أن الله تعالى ليس بواقع تحت تأثير الزمان؛ وذلك لامتناع الحركة في حقه، كما تشير المقدمة الخامسة عشرة «أن الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها، ولا يوجد أحدهما دون الآخر، فلا توجد حركة إلا في زمان ولا يعقل زمان إلا مع حركة، فكل ما لا توجد له حركة فليس هو واقعا تحت الزمان»⁽³⁾.

وفي رأي ابن ميمون فقد أدّى هذا النظر بالبرهان أن الفلك يستحيل أن يحرك ذاته حركة دائمة، وأن السبب الأول في تحريكه ليس هو الجسم ولا قوة في الجسم، وإنما هناك واحد لا يتغيّر؛ لأنّ وجوده غير مرتبط بزمان، وهذا يعتبر برهان على وجود الله بحسب ابن ميمون.

بهذا نجد ابن ميمون اتبع الطريقة ذاتها التي سلكها أرسطو، وهكذا يتلاقى مذهبه معظم الوقت مع مذهب الفلاسفة المشائين، في إثبات وجود المحرك الأول غير المتحرك، ومن ثم يستخلص على غرار المشائين المسلمين أن الوجود الحادث للأشياء يفترض موجوداً له وجود ضروري، ومن حيث أنه توجد مخلوقات تحرك وهي متحركة، وأخرى غير متحركة دون أن تتحرك؛ فإنه ينتج عن ذلك وجود موجود يحرك بدون أن يكون متحركاً، ومنه يتقرر أن الأشياء تمر من القوة إلى الفعل، وهذا المرور يفترض مبدأ فاعلاً يوجد خارج الأشياء⁽⁴⁾.

2- كما أن هناك نظرة فلسفية أخرى ذكرها ابن ميمون عن أرسطو، وهي أن هناك موجودات شتى وهي الموجودات المدركة حساً، ولا يخلو أن تنقسم تلك الموجودات إلى ثلاثة أقسام ضرورية: أن تكون الموجودات كلها غير كائنة ولا فاسدة، أو تكون كلها كائنة وفسادة، أو يكون بعضها كائناً فاسداً، وبعضها غير كائن ولا فاسد⁽⁵⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص272.

(2)- المصدر السابق، ص256.

(3)- المصدر السابق، ص254.

(4)- علي سامي النشار وعباس الشربيني، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص208.

(5)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص273.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فالقسم الأول من تلك الأقسام يعتبر عند أرسطو محال وجوده؛ لأنّ مشاهدتنا بالعين المجردة أن هناك موجودات كثيرة كائنة فاسدة.

والقسم الثاني وجوده أيضاً محال؛ لأنه إن كان كل موجود يعمه الكون والفساد فالموجودات كلها وكل واحد منها ممكنة الفساد، فيلزم ضرورة أن تفسد كل الموجودات، وإذا فسدت كلها يستحيل أن يوجد شيء بعد ذلك؛ لأنه لم يبق من يوجد شيئاً، ولذا يلزم أن لا يكون شيئاً موجوداً أصلاً، ونحن نرى بأعيننا أشياء موجودة وها نحن موجودون، فيلزم ضرورة بهذا المنطق إن كان هناك موجودات كائنة فاسدة كما نلاحظ أن يكون ثم موجوداً ما لا كائن ولا فاسد، وهذا الموجود الغير الكائن ولا الفاسد لا إمكان فساد فيه أصلاً؛ فإنه واجب الوجود لا ممكن الوجود⁽¹⁾.

واعتبر أرسطو نقلاً عن ابن ميمون أن لا يخلو هذا الواجب للوجود أن يكون وجوده باعتبار ذاته أو باعتبار سببه حتى يكون وجوده وعدمه ممكناً باعتبار ذاته واجب باعتبار سببه، فيكون سببه هو الواجب الوجود⁽²⁾، كما تذكر القاعدة الفلسفية «إن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته؛ لأنه إن حضرت أسبابه وجد، وإن لم تحضر أو عدمت أو تغيّرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد»⁽³⁾.

لذا يعتبر ابن ميمون أن البراهين دلّت على أنه لا بُدَّ ضرورة أن يكون هناك موجود هو واجب الوجود باعتبار ذاته، ولولاه لما كان هناك موجود على الإطلاق، لا كائن فاسد ولا ما ليس بكائن ولا فاسد. وهو الذي كما ذكره أرسطو أن لا يكون كائناً ولا فاسداً لكونه معلولاً بعلة واجبة الوجود. وقد اعتبره ابن ميمون برهاناً لا شك فيه على إثبات وجود الله تعالى⁽⁴⁾. وهذا هو القسم الأخير حيث تناول برهانه بالشرح والتمثيل عند نفيه للقسم الثاني.

كما يذكر ابن ميمون القاعدة الفلسفية والتي تقول: «إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال»⁽⁵⁾، ولا تكون فيه كثرة كما تشير القاعدة التالية «أن كل مركّب من معينين فإنّ ذلك

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص273.

(2)- المصدر السابق، ص274.

(3)- المصدر السابق، ص260.

(4)- المصدر السابق، ص272.

(5)- المصدر السابق، ص261.

الباب الأول: وجود الله ووحدايته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة، فليس هو واجب الوجود بذاته؛ لأن وجوده بوجود جزئيه وبتركيبهما⁽¹⁾، وهو ما اعتبره ابن ميمون برهاناً وأن ثم موجوداً لازم الوجود باعتبار ذاته، وهو الذي لا سبب لوجوده ولا تركيب فيه، وهذه لا يمكن أن تكون إلا في الله. ولهذا يلزم أن لا يكون جسماً ولا قوة في جسم.

3- الدليل الطبيعي الثاني الذي اهتم به ابن ميمون هو دليل العناية الذي أولاه عناية كبيرة، ويظهر ذلك من خلال الشرح والتفصيل وضرب الأمثلة، وهو مستوحى مما هو مشاهد في الكون من مظاهر المخلوقات سواء البعيدة عنا أو القريبة منا، وهذا الدليل تطرق إليه الفلاسفة القدامى كما تطرق إليه فلاسفة المسلمين. وابن ميمون ذكر عدة آراء في العناية الإلهية معظمها وجه إليها نقداً واعتراضاً وخاصة الرأي الذي اتخذه المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة، ومن الآراء الفلسفية على وجود الله والتي تستند على دليل العناية:

أ- هو رأي أبيقورس الذي يعتقد بعدم وجود عناية في العالم مطلقاً، وأنه لا مدبر ولا ناظم له، وأن كل ما تم في الكون أو العالم من خلق وتغيير وحركة للأشياء والأجسام وقعت صدفة واتفاقاً، وأن أي شيء يقع في أجزاء الكون من تغيير وتشكل من جديد أيضاً بالاتفاق والصدفة⁽²⁾.

وقد اعتبر ابن ميمون أن هذا الرأي هو الرأي الذي ينطبق أيضاً على الذين كفروا من بني إسرائيل، وعنده أن هذا الرأي عارضه أرسطو، ورأى أن كل ما يحصل في الكون هو من مدبر منظم لشؤون الكون، وأنه تحت عنايته، وقد برهن أرسطو على بطلان رأي أبيقورس⁽³⁾.

ب- الرأي الآخر الذي يعتبر أن بعض الأشياء تصحبها عناية الإله؛ لأنها من تديره ونظمه، والبعض الآخر متروك للصدفة والاتفاق، وهو الرأي الذي يعتقدده أرسطو. وعنده-أرسطو- أن الإله معني بالأفلاك جميعها وما فيها من أجسام، ولذا فهي دائمة على شكلها والوضع الذي ظهرت به أولاً وبداية، وعنده أن عناية الإله انتهت عند فلك القمر، أما ما عداها فلا تلحقه العناية الإلهية، وهو ما يعني أن العناية تكون للأشياء على حسب طبيعة الوجود؛ أي الوجود الكلي للأجسام⁽⁴⁾. فالأفلاك وما فيها فالعناية بها هو دوامها على حالة لا تتغير؛ لأنها خلقت من مادة قديمة لا يحصل لها تغيير أو تبديل أو انعدام، وكل ما صفا من تلك

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 261.

(2)- المصدر السابق، ص 520.

(3)- المصدر السابق، ص 521.

(4)- المصدر السابق، ص 521.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

المادة «حتى قبل صورة النماء جعلت فيه قوى تحرسه مدة ما تجذب له ما يوافقه، وتدفع عنه ما لا منفعة له به. وما صفا منها أكثر من ذلك حتى قَبِل صورة الحس جعلت فيه قوى أخرى تحرسه وتصونه، وجعل له قدرة أخرى على الحركة ليقصد ما يوافقه، ويهرب مما يخالطه. ثم أعطي كل شخص بحسب ما يحتاج إليه ذلك النوع. وما صفا منها أكثر حتى قَبِل صورة العقل، أعطي قوة أخرى يدبر بها، ويفكر ويروي في ما يمكن به بقاء شخصه، وحراسة نوعه بحسب كمال ذلك الشخص»⁽¹⁾.

خلافاً لحركة الأشياء التي هي تحت فلك القمر جميعها وقعت صدفة، مثل هبوب عاصفة أو غير عاصفة فأسقطت أوراق شجر، أو حركة تراب بسببها، أو غرق أناس في مركبة، أو بناء اهتزت أساساته، أو قَطَّ عثر على فأر فافترسه، وغيرها من الأمثلة من شواهد الحركة اليومية، فهي عند أرسطو وقعت بالاتفاق دون عناية وحراسة من الله، وقد اعتبر ابن ميمون أن رأي أرسطو يتفق مع رأيه في قدم العالم، وحسب ابن ميمون فأرسطو هرب من أن تنسب أفعال الإنسان أو كل فعل كائن تحت فلك القمر للمشيئة الإلهية، وإنما هي تقع مصادفة واتفاقاً⁽²⁾.

ونحن نرى أرسطو أنه على الرغم من وجهة حججه وقوتها على وجود إله واحد للكون؛ إلا أنه لم يكن يهتم كثيراً بمكونات الذات الإلهية وبيان مدى قدرتها وأثرها الفعال في الوجود- كما فعل بعد ذلك الفلاسفة الدينون على اختلاف عقائدهم- حيث حدّد أرسطو فعل الإله على إعطاء الدفعة الأولى للكون دون أن يتدخل بعد ذلك تدخلاً مباشراً فعالاً في نظامه، وقد ربّ تحت مجموعة من الآلهة الصغيرة المحركين للكواكب، وعلى هذا لم تكن غاية أرسطو من استدلالاته على وجود الجوهر المطلق (الإله) أن يعرفه معرفة تامة ويكشف عن ذاته وثوراء مكوناتها؛ لأنّ السبب واضح في فلسفته الأخلاقية والسياسية أن الإله أو الجوهر المطلق عنده ليس له دور، وأنه لا يعلم شيئاً عن العالم؛ لأنه ليس صانعاً له خلافاً لأفلاطون، ومنه يمكن القول أنه لم يكن لدى أرسطو أدنى شعور ديني حينما أثبت وجود إله يحرك العالم، إنما كان هدفه إثبات وحدة الكون وسلامة تنظيمه فوضع على رأسه موجوداً واحداً قديماً، فالإله موجود؛ لأنه المطلق الذي يقابل النسبي وتعابنه التجربة الإنسانية، وهو كذلك محرّك أول ثابت تنجذب إليه الأشياء كما تنجذب قطعة الحديد إلى المغناطيس دون أن

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 521-522.

(2)- المصدر السابق، ص 522.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

يتحرّك هو؛ وهو ما يعني بالضرورة إثبات للوجود تتجه أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائماً بذاته، فذاته إذن علّة غائية للموجودات، ومنه فتحريكه لهذه الموجودات هو لغاية في ذاته ليس إلا⁽¹⁾.

وجملة القول عند أرسطو أن كل ما يشاهده مطرداً لا يتغيّر في شكله وحركته، كالأحوال الفلكية، أو ما كان على النظام الكوني، كالأموال الطبيعية، فيعتبر ذلك تحت العناية الإلهية، وما كان لا يطرد على قياس، ولا يلزم نظاماً مُعيّناً، كأحوال النبات والحيوان والإنسان فهو عنده باتفاق، لا بتدبير مدبّر ومنه فلا تصحبه العناية والرعاية الإلهية⁽²⁾.

4- بالنسبة لوجود الله تعالى تطرق ابن ميمون إلى نظرية أرسطو القائلة: بأنه إذا وجد شيئين ووجد أحدهما منفرداً خارجاً عن ذلك الشيء المركّب لزم ضرورة وجود الآخر خارجاً عن ذلك الشيء المركّب؛ لأنه لو كان وجودهما يقتضي أن لا يوجد إلا مع بعضهما كالمادة والصورة الطبيعية لما وجد أحدهما دون الآخر ضرورة، وضرب مثال على ذلك: أنه إذا وجد السكنجبين⁽³⁾ ووجد العسل وحده لزم ضرورة وجود الخل وحده⁽⁴⁾. كما قال أرسطو أيضاً نقلاً عن ابن ميمون: «إنّا نجد أشياء كثيرة مركّبة من محرّك ومحرّك-يعني أنّها تحرّك غيرها وتحرّك من غيرها حين ما تحرّك-وذلك بيّن بالمتوسّطات في التحريك كلها، ونجد متحرّكاً لا يُحرّك أصلاً، وهو آخر متحرّك فيلزم ضرورة أن يوجد محرّك لا يتحرّك أصلاً؛ وذلك هو المحرّك الأول، ومن حيث لا تمكن فيه حركة، فهو لا منقسم ولا جسم ولا واقع تحت زمان»⁽⁵⁾. فهو إذن الإله.

(1)- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي-أرسطو والمدارس الأخرى-، ط04، دار النهضة العربية، بيروت، 1976م، ص189.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص522.

(3)- السكنجبين هو خليط من الخل والعسل. أو هو شراب مركّب من حامض وحلو وفارسيته: سركانكين. -ينظر: إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات وغيرهما، المعجم الوسيط، ط02، دار الفكر، بيروت، [د.ت.]، ج01، ص440. وقد ألف ابن سينا رسالة في ذلك سمّاها: (رسالة في شراب السكنجبين). وقد نسبت الرسالة خطأ إلى أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، في مخطوطي طهران واستنبول. -ينظر: جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ط01، دار الأندلس، بيروت، 1404هـ-1984م، ص86.

(4)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص522.

(5)- المصدر السابق، ص275.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

5- طريق آخر سلكه ابن ميمون لإثبات واجب الوجود وهو طريق فلسفي أيضاً، وهنا يستعمل فكرة القوة والفعل⁽¹⁾.

وقبل الإنطلاق في شرح طريقة ابن ميمون في الإستدلال على وجود الإله، نعرف أولاً العلاقة التي تربط القوة بالفعل أو المادة بالصورة، ومعلوم عند أرسطو أن الفعل متقدم على القوة دائماً، وذلك التقدم يكون من ثلاث نواحي: من الناحية المنطقية. ومن الناحية الزمنية. ومن الناحية الجوهرية. فما هو الفعل أولاً؟ فالفعل بالنسبة للقوة كالمستيقظ بالنسبة للنائم، والمبصر بالنسبة لمغمض العينين، وكالتمثال بالنسبة للنحاس الأصفر، وكالشيء التام بالنسبة لغير التام؛ فالمبصر والتمثال والشيء التام هي أشياء بالفعل، أما النائم ومغمض العينين والنحاس الأصفر والشيء الغير التام فهي بالقوة للأشياء الأولى، والفعل هو وظيفة الموجود بالفعل أو عمله، فالابصار مثلاً هو وظيفة العين، ويعتبر الفعل كذلك صورة الشيء؛ أي الحالة النهائية التامة التي تشير إلى الحدود الممكنة لتحقيق الشيء في الواقع⁽²⁾. وهكذا يتضح أن فكرة القوة لا معنى لها في ذاتها، وأنها لا تفهم إلاّ بالاضافة إلى الموجود، ويعتبر الموجود بالقوة هكذا لا باعتبار وجوده على هذا النحو؛ أي بالقوة؛ بل باعتبار أنه سيصبح موجوداً بالفعل، بالفعل هو المركز الذي تنتظم بحسبه الموجودات بالقوة⁽³⁾.

ورأى ابن ميمون أن هناك أشياء في الواقع أو أمور تكون بالقوة فتخرج إلى الفعل، وكل ما يخرج من القوة إلى الفعل فلا بُدَّ له من مخرج خارجاً عنه، وهنا يستند في هذا الأمر على القاعدة التالية التي تقول: «أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فمخرجه غيره وهو خارج عنه ضرورة؛ لأنه لو كان المخرج فيه ولم يكن ثمَّ مانع لما وجد بالقوة وقتاً ما؛ بل كان يكون بالفعل دائماً؛ فإن كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع، فلا شك أن مزيل المانع هو الذي أخرج تلك القوة إلى الفعل»⁽⁴⁾، ويظهر لنا أن ذلك المخرج كان مخرجاً بالقوة ثم صار مخرجاً بالفعل، ويعلّل ابن ميمون كونه كان بالقوة «إما لمانع من نفسه، أو لنسبة ما كانت مرتفعة بينه وبين ما أخرجه، ولما حصلت النسبة أخرج بالفعل»⁽⁵⁾. ومنه فإنّ كل واحد يقتضي مخرجاً أو صانعاً ضرورة، ويتبع هذا

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 571.

(2)- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي-أرسطو والمدارس الأخرى-، ص 184.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 185.

(4)- المرجع السابق، ص 259.

(5)- المرجع السابق، ص 275.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

في المخرج الثاني والمانع الثاني، وعنده-ابن ميمون-أن الأمر لا يستمر إلى ما لا نهاية له، فلا بُدَّ من الانتهاء لمخرج من القوة إلى الفعل، بحيث يكون موجوداً أبداً على حالة واحدة لا قوة فيه أصلاً⁽¹⁾؛ لأنه إن كان في ذاته إمكان فلا وجود له. وقد ذكرته القاعدة التالية: «أن كل ما هو بالقوة وله في ذاته إمكان ما. فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل»⁽²⁾. ومنه يصل ابن ميمون إلى نتيجة أنه يستحيل أن يكون هذا الموجود مادة، وإنما هو ذات مفارقة كما تقول القاعدة التالية: «أن كل ما هو بالقوة شيء ما، فهو ذو مادة ضرورة؛ لأنَّ الإمكان هو في المادة أبداً»⁽³⁾، والمفارق الذي لا إمكان فيه مطلقاً، هو موجود بذاته هو الإله، ومنه فإنه لا جسم وهو واحد.

هذه مجموع الأدلة أو الطرق التي استخدمها ابن ميمون للاستدلال على وجود الإله وهي معظمها أدلة طبيعية كما أن جلها استخدمها أرسطو.

بعدما عرفنا موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة التي عرضها، كان علينا أن نعرف موقف ابن رشد من أدلتهم أياً كانوا يونانيين أو مسلمين؛ ولأنَّ الأدلة التي عرضها ابن ميمون ليست بالضرورة هي كل أدلتهم، لذا كان لزاماً علينا التطرق إلى سير موقف ابن رشد من أدلتهم.

- المطلب الثاني: موقف ابن رشد من أدلة الفلاسفة على وجود الله:

اختلفت أدلة الفلاسفة على وجود الله، وقد ذكر ابن رشد مجموعة من الأدلة الفلسفية يثبت بها عند أصحابها على وجود الله، من بينها:

1- وهو دليل الحرك والمحرك؛ فإنه يستند على قاعدة أن كل موجود يحتاج لشيء يحركه من خارجه، وأن جميع الأجسام المتحركة لا بُدَّ أن تنتهي إلى المحرك الأول وهو الله تعالى، لكن هذا الدليل الذي اعتمد عليه ابن رشد ليس من إفراز فكره، وإنما يعدُّ أرسطو أكثر بياناً وتقريباً لمقدماته من باقي فلاسفة اليونان، مثلما يعدُّ ابن رشد أكثر فلاسفة المسلمين أخذاً بهذا الدليل.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص275.

(2)- المصدر السابق، ص265.

(3)- المصدر السابق، ص266.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيتها عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ولما أراد أرسطو التركيز على موضوع الإلهيات اعتبر موضوع هذا العلم هو الجوهر لذا قال: «يتعين علينا أن نبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك»⁽¹⁾. ولما أراد إثبات جوهر دائم غير متحرك، استهل فلسفته الإلهية بقوله: «الجواهر أوائل الموجودات، فلو كانت فاسدة لكانت الموجودات كلها فاسدة، ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان، والحركة عرض لجوهر، والزمن مقياس الحركة، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة»⁽²⁾. وما يبين اعتماد أرسطو على وجود جواهر دائمة غير متحركة هو أزلية الحركة الدائرية وكذلك الزمان، باعتبار أن الحركة هي صفة عرضية للجوهر، وأن الزمان هو مقياس الحركة.

وابن رشد يُعدُّ أكثر فلاسفة المسلمين اعتماداً على هذا الدليل⁽³⁾، وتقريباً لمقدماته، متبعاً طريقة أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان. ويقوم هذا الدليل عند ابن رشد على مسلمات، منها: أن كل حركة لا بُدَّ لها من محرِّك، وأن المتحرِّكات لا بُدَّ أن تنتهي إلى محرِّك أول أزلي وهو الله. ومما يبيِّن ذلك عند ابن رشد أن متى فرضنا أن هنا محرِّك أول ومتحرِّك أخير ومحرِّك أوسط، وكان الأخير لا يحرك مطلقاً وأن المتوسط محرِّك ومتحرِّك في نفس الوقت؛ فإنه يكون الأول غير متحرِّك؛ لأنه لو كان كل محرِّك متحرِّكاً لما استطاع أحدهما أن يتعد ويفترق عن الآخر حتى يكون هناك محرِّك غير متحرِّك، فإذا ما وجد ذلك فباضطرار أن يوجد المحرِّك الأول أيضاً حلاً من المتحرِّك إذا كان المحرِّك المتحرِّك وهو الأوسط مركباً من شيئين، ومعلوم أن كل مركب من شيئين إذا أمكن أحدهما أن يتعد عن الآخر بالوجود أمكن في الآخر كالسكنجبين فهو مركب من الخل والعسل، فإذا وجد الخل بذاته أمكن وجود العسل منفصلاً عنه. ومنه يتبيَّن عند ابن رشد أن هنا محرِّكاً أول نسبته إلى الموجودات الكائنة نسبة المحرِّك الأول في الحيوان إلى الحيوان، وأنه غير متغيِّر بالذات مطلقاً ولا يحصل فيه التغيِّر، وبما أنه غير متغيِّر بالذات ولا بالعرض وأنه أزلي فذلك بيِّن عنده إذا قسمت المحرِّكات على وجهين أنها تتحرِّك بالعرض:

(1) - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط01، دار القلم، بيروت، 1977م، ص ص177-178.

(2) - المرجع السابق، ص178.

(3) - لم يقتنع ابن سينا بدليل المعلم الأول؛ بل إننا نجد ابن سينا يوجه لذلك الدليل نقداً لاذعاً حيث قال: «القيح أن يصار إلى الحق الأول عن طريق الحركة، ومن طريق أنه مبدأ الحركة... واعجزاه! أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل حركة». - ينظر: أبو علي بن سينا، النجاة، [د.ط.]، مطبعة السعادة، مصر، 1331هـ، ص119.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الوجه الأول: فمتى افترضنا متغيراً بنوع من أنواع التغير التي هي من خارجه مثل التكوين والنمو والتحول، لزم ضرورة في هذه المحركات أن تترقى إلى الحركة في المكان⁽¹⁾. والحركة التي في المكان لا يجب أن يكون فيها محرك أول، فيصبح ما وضع محركاً أولاً ليس بأول، لذا ما يلزم أن يكون المحرك الأول بالطبع غير متحرك بالعرض من هذا الوجه، فيصبح هو وموضوعه أزلياً. معتبراً ابن رشد لولا وجود محركاً قديماً هو السبب في وجود كل الحركات الكائنة الفاسدة لما وجدت بعد، فوجود حركات بعضها عن بعض إلى غير نهاية هو بالعرض، وما كان بالعرض إنما هو تابع لما بالذات⁽²⁾.

الوجه الثاني: يستحيل في المتحرك الأول عن هذا المحرك الأول أن يسكن ثم يتحرك بجميعه بعد سكونه؛ لأنه مهما وضعناه متحركاً بعد سكون أو ساكناً بعد تحرك؛ فإنه يلزم ضرورة أن يتغير بنوع من أنواع التغير التي هي من خارجه؛ وإلا لما أمكن أن يتحرك بعد سكون؛ لأنه إذا كان المتحرك والمحرك موجودين والنسبة التي بها يحصل التحريك، فلماذا أن ذاك يحرك في هذا الوقت ولم يحرك في وقت قبله؟ فإذاً هناك تغير وهو تحول، مثلما يتحول الحيوان إذا كمل الهضم انتبه وبدأ في الحركة والتنقل وإذا أكل وشبع نام⁽³⁾. ومنه رأى ابن رشد أنه إنما يتحرك المتحرك بعد السكون عندما يعرض له تغير عن شيء من خارجه فيدفعه للتغير والحركة، ومثال الحركة في الجزئيات الذي عرضه ابن رشد كثره في الموجودات الكلية كالعالم، ومنه رأى من خلال المثالين بطلان التسلسل إلى ما لا نهاية في حركة الأجسام الجزئية أو الكلية⁽⁴⁾، لذا قال: «متى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم، يحرك تارة ولا يحرك تارة أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه، فلا يكون المحرك الأول، فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرك تارة ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم الأول، فباطنار: إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو نزل أن هنا متحركاً لا يتحرك أصلاً، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض»⁽⁵⁾. ويعتبر أن المحرك

(1) - أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق: رفيق العجم وحيار جهامي، ط01، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م، ص131.

(2) - المصدر السابق، ص132.

(3) - المصدر السابق، ص132.

(4) - المصدر السابق، ص132.

(5) - ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص124.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الأول لا بُدَّ أن يكون أزلياً، ومنه فإنَّ كل حركة في الوجود لا بُدَّ أن تكون عن هذا المحرِّك، وهي أيضاً أزلية⁽¹⁾.

من ذلك يشبَّه ابن رشد المحرِّك الأول بالملك الأمر لمن دونه من نوابه والخدم في مملكته، وكل واحد من نوابه يأمر من دونه إلى أن يصل الأمر إلى الخدم، لذا قال: «أن الأمر بهذه الحركات هو المبدأ الأول، وهو الله سبحانه وتعالى، وأنه أمر سائر المبادئ، أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات. وأن بهذا الأمر قامت السماوات والأرض، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس، كما قال سبحانه: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾⁽²⁾، وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان، لكونه حيواناً ناطقاً»⁽³⁾.

وزيادة في قوة اليقين وصحة دليل المحرِّك والمتحرِّك الفلسفي استند ابن رشد على الأدلة النصية من القرآن الكريم لإثباته، فأورد الآية التي يحاجج فيها إبراهيم عليه السلام قومه، حيث قال لهم: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا، قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾⁽⁴⁾. والشاهد في هذه الآيات على ذلك الدليل، أن إبراهيم عليه السلام احتج على قومه بعدم أحقية تلك المخلوقات للعبادة، حيث فسّر الأفل بالحرّكة، وأن الحرّكة لا بُدَّ لها من محرِّك؛ لأنّ الكواكب والحركات جميعاً لا يمكنها أن تتحرَّك من ذاتها مطلقاً.

ومن خلال هذا العرض لدليل المحرِّك والمتحرِّك، يلاحظ أن ابن رشد اتبع الطريق نفسه الذي اتبعه أرسطو في تقرير مقدمات هذا الدليل، والتي ذكرناها آنفاً؛ لأنّ الأخير فيلسوف طبيعي، ينشد الحقيقة من خلال

(1)- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص124.

(2)- سورة فصلت: الآية: 11.

(3)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص130.

(4)- سورة الأنعام: الآية: 76.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الطبيعة وتفاعلاتها وحركية الجواهر والأجسام التي تتكون منها، وبما أن ابن رشد فيلسوف طبيعي أيضاً فلم يخالفه في ذلك الدليل، وهو ما يعني مرة أخرى تأثره بأرسطو⁽¹⁾.

2- دليل الواجب والممكن، وهو ما اعتمده ابن سينا⁽²⁾ ومن قبله الفارابي، لكنه ينسب أكثر إلى الأول، ويبدأ ابن سينا بتحليل كلمة الوجود وعِلَّله، وأنه-الوجود- لا يقتصر على الموجود المحسوس، فهو رأى أن الغالبية العظمى من الناس تعتقد أن الموجود هو كل شيء محسوس، وأن ما لا يصل إليه الحس في ذاته ففرض وجوده من المستحيلات، وما لا يكون له وضع معين كجسم، أو أحوال جسم كالحركة والتغير، وما لا يتخصَّص بمكان، فلا يعتبر ذلك أنه موجود أو له وجود في عالم الواقع المحسوس. فهذا الحكم من الغالبية العظمى يعتبر عنده حكم باطل وخاطئ⁽³⁾.

لكن ابن سينا رأى أن الوجود يشمل حتى الأمور المعقولة، أو المتخيلة؛ أي التي يتصورها أو يتخيلها العقل في المحسوسات، من حيث هي مجردة من الوضع، والأين، والكم، والكيف، وضرب ابن سينا مثلاً عن ذلك بالإنسان، من حيث هو إنسان، فهو لفظ يطلق على كل الأشخاص، بغض النظر عن أسمائهم من زيد وعمرو وغيرهما؛ فإنَّ لفظ الإنسان يطلق عادة على الموجود الخارج عن الحس، دون تعيين من يكون ذلك الإنسان أهو زيد أو عمرو، وإذا كان محسوساً وحددنا من هو هذا الإنسان، فيجب أن يكون الإحساس به تتبعه لواحقه التي تزيد في تعيينه وتحديدده، كالأين، والوضع، ومنه لا يكون إطلاق الإنسان على أي كان، بما أنه لم يحدد بالأين والوضع، وإذا لم يكن هذا الإنسان محسوساً؛ إلا أنه يعتبر موجود غير محسوس، وبهذا فوجوده معقول، وهو ما ينطبق على سائر الموجودات الكلية «فإذن الإنسان، من حيث هو واحد بالحقيقة؛ بل

(1)- لقد تناول ابن رشد في (رسالة السماع الطبيعي) والتي حوت على ثماني مقالات، منها ستة كلها تناولت الحركة وصلتها بالزمان وأنواعها وحدودها، والمقدمات التي تبنى على وجودها ووجود الأجسام المتحركة وغير المتحركة، والجهة التي تنشأ منها الحركة بالتفصيل، وانتهى من بحثه في تلك الرسالة أن لكل متحرك محرك، وأن المحرك الأول لكل الأعظام والأجسام هو محرك غير جسم ولا قوة في جسم ولا هو هيولاني، وهو يتصف بالأزلية.

(2)- إنَّ ابن سينا عندما اعتمد على دليل الواجب والممكن لإثبات وجود الله تعالى؛ فإنما ابتعد عن المعلم الأول الذي اعتمد كثيراً على دليل المحرك والمتحرك وكذلك أدلة المتكلمين، حيث أن هؤلاء يقوم دليلهم على الاستدلال بالشاهد على الغائب أو بالمخلوقات وحاجتها إلى الخالق بسبب نقصها وضعفها، ومجدوثها على وجود المحدث، وإحكامها وإتقانها على وجود الخالق الحكيم، وهو ما رأيناه عند رؤوس المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة. -ينظر: ابن سينا، النجاة، ص 119.

(3)- ابن سينا، الإشارات والتبهمات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، [د.ت.]، القسم الثالث، ص 07.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة، غير محسوس؛ بل معقول صرف، وكذلك الحال في كل كلي»⁽¹⁾.

وذاك المثال الذي ضربه ابن سينا يتعلق بالموجودات الجزئية المحسوسة التي تقبل أن تتبعها لواحقها من حالات: الأين، والوضع، والكم، والكيف، بعدها ينتقل ابن سينا لإثبات أن الوجود يكون في الأعم والأكثر شمولاً، ليثبت على أن الموجود يكون في غير المحسوسات مطلقاً الذي لا علة له، وعلى الموجود الذي له علة، بحيث ليس هو نفس ماهيته، ولا هو جزء من ماهيته، وإنما الوجود في حقه عارض عليه، فهو إذن معلول يستند إلى علة.

ومن هذا الفهم الدقيق للوجود من حيث هو محسوس وغير محسوس قسمه ابن سينا إلى قسمين: واجب، وممكن، والاستدلال بالممكن على الواجب، أو بالمعلول على العلة، من حدوثه بعد أن لم يكن، ومن حيث ثباته على الإمكان، لذا قال ابن سينا: «لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود: فإما واجب، وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود»⁽²⁾.

ويزيد ابن سينا في بيان حقيقة الممكن والواجب حيث قال في ذلك: «كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب الوجود من ذاته، وإن لم يجب لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعدما فرض موجوداً؛ بل إن قُرِنَ باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علة صار ممكناً، أو مثل شرط وجود علة صار واجباً، وإن لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكل موجود: إما واجب الوجود بذاته. أو ممكن الوجود بذاته»⁽³⁾. ويواصل ابن سينا بأن ما كان في نفسه الإمكان فلا يمكن أن يصير موجوداً من ذاته، فوجوده من ذاته ليس أولى من عدمه، من

(1)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص 09.

(2)- ابن سينا، النجاة، ص 235.

(3)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص 19.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

حيث هو ممكن، وإذا كان أحدهما أولى من الآخر؛ أي الوجود أو العدم، فسبب ذلك حضور الشيء أو غيبته، لذا يلزم أن يكون وجود كل ممكن هو من غيره⁽¹⁾.

ويعني ذلك أن الممكن لا يوجد إلا من علة⁽²⁾ تغايره وجوداً وماهية، والممكن إما أن تحتاج ذاته في أن تكون موجودة من غيرها، أو لا تحتاج الوجود من غيرها؛ غير أن المعنى الثاني وهو عدم احتياجها معنى فاسد؛ وذلك لاستحالة ترجُّح أحد الشيئين المتساويين من غير ترجُّح، فيبقى المعنى الأول هو الصحيح، وهو المعنى الذي أشار إليه ابن سينا بقوله: «فليس يصير موجوداً من ذاته»⁽³⁾. وابن سينا وقبله الفارابي استندا في إثبات واجب الوجود لذاته على مقدمتين ضروريتين وهما: إبطال الدور والتسلسل.

وقول ابن سينا مبني على ما قبله، فبما أن هناك ممكن الوجود وقد ثبت عنده أن ممكن الوجود ليس من ذاته وإنما من غيره، فلنحاول معرفة ماذا يقصد ابن سينا بذلك الغير؟ فإذا كان الغير واجباً فقد ثبت المراد وتحقق بالبرهان، وإن كان ممكناً فإن ذلك الممكن احتاج بدوره إلى موجود آخر، وهو ما يقصده ابن سينا من قوله: «فوجود كل ممكن من غيره»⁽⁴⁾، والموجود الآخر إن كان واجباً تحقق المراد، وإن كان غير ذلك احتاج إلى آخر أيضاً، ومنه تصبح فكرة الوجود بين الدور والتسلسل والوجوب.

إن ابن سينا في النص السابق يركز على الدور والتسلسل؛ لأنَّ واجب الوجود وهو الفرض الأول، وهو غايتنا جميعاً؛ فإنه لا يثبت ويبرهن عليه إلا إذا بطل الفرضين أو المقدمتين: الدور والتسلسل، وهو ما يؤكد

(1)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص20.

(2)- اسم العلة يطلق باشتراك الاسم، وتتابع الأسباب من غير نهاية عند الفلاسفة هو من ناحية ممتنع، ومن ناحية أخرى واجب. فمن ناحية الامتناع إذا كان بالذات وكان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر. أما إذا كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول كوجود المطر عن الغيم، والغيم عن البخار، والبخار عن المطر، وهذا لا يتم عندهم إلا دوراً وإلى غير نهاية. وهو ما يسمى ناحية الوجوب.

كما أن وجود إنسان عن إنسان إلى غير نهاية؛ فإنَّ وجود المتقدمات عند الفلاسفة في مثل هذا ليس شرطاً في وجود المتأخرات؛ بل قد يكون الشرط فساد بعضها، ومثل هذه العلل عند الفلاسفة ترتقي إلى علة أولى أزلية تنتهي الحركة إليها في علة من هذه العلل عند حدوث المعلول الأخير. مثال ذلك: أن زيدا إذا ولد عمرو؛ فإنَّ المحرك الأخير للتحرّك عند الفلاسفة عند توليده إياه هو الفلك، أو النفس، أو العقل، أو جميعها، أو الباري سبحانه وتعالى. ولما يقول أرسطو: إنَّ الإنسان يولده إنسان والشمس. وواضح أن الشمس ترتقي إلى محركها، ومحركها إلى المبدأ الأول. وهنا يظهر عندهم-الفلاسفة-أن الإنسان الماضي ليس شرطاً في الإنسان الآتي. ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص179.

(3)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص20.

(4)- المرجع السابق، القسم الثالث، ص20.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الفارابي في أحد رسائله بقوله: «والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية، في كونها علّة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور؛ بل لا بُدَّ من انتهائها إلى واجب هو الموجود الأول»⁽¹⁾.

والدور هو توقف الشيء على ما لا يتوقف عليه وهذا الأمر باطل؛ لأنه يؤول بنا إلى توقف الشيء على نفسه. وأحد الباحثين رأى أن توقف الشيء على نفسه ليس في كل الأحوال باطلاً، وإنما اعتبر البطلان في الممكنات، فإذا قيل بأن الممكن [أ] متوقف في وجوده على ممكن آخر وهو [ب]. وقيل أن [ب] الذي يتوقف وجود [أ] عليه، متوقف في وجوده على [أ] رجوع الأمر إلى أن [أ] متوقف في وجوده على نفسه؛ ومعنى ذلك أن وجوده من ذاته ووجود الشيء من ذاته ليس من المستحيلات، وإلا لما كان هناك موجوداً مطلقاً، ومعلوم أن وجود الواجب من ذاته، لذا فاستحالة الدور إنما تكون في الممكنات؛ لأنّ الممكن وجوده من غيره، فإذا انتهى أمر ما، بناء على أن وجود الممكن من نفسه، كان ذلك الأمر باطلاً⁽²⁾.

أما إذا قيل أن الدور أيضاً باطل في الواجب، حيث لا يصح أن يقال: أن واجباً هو [أ] متوقف في وجوده على واجب آخر هو [ب]، وإن [ب] الذي يتوقف وجود [أ] عليه هو بدوره متوقف على [أ]. وعدم صحة ذلك لم تكن من جهة أنه تؤدي بنا إلى أن [أ] سوف يصبح في نهاية المطاف متوقفاً في وجوده على نفسه؛ ذلك لأنه هو المتعين في حق الواجب، وعدم صحة ذلك يتأتى لاعتبارين وهما: افتراض تعدد الواجب. وحاجة متبادلة بينه وبين واجب آخر.

وهذان الاعتباران غير ملاحظين في استحالة الدور، لما يقال أن الدور باطل؛ بل إن الملاحظ هو قولهم: توقف الشيء في الوجود على نفسه. وهذا المعنى في الواجب غير مستحيل⁽³⁾.

فبعد ما أثبتنا استحالة الدور، ننتقل إلى المقدمة أو الفرض الآخر وهو التسلسل، وللتخلص من التسلسل هناك طريقان:

- وللتخلص من التسلسل هو أن نثبت بطلانه، وابن سينا عدل عن هذا الطريق.

(1)- أبو نصر الفارابي، رسالة عيون المسائل ضمن (رسائل الفارابي)، ط01، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الهند، 1926م، ص04.

(2)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، ص31.

(3)- المرجع السابق، القسم الأول، ص ص31-32.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- افتراض وجود التسلسل، ووجود التسلسل لا يغني عن وجود الواجب؛ غير أنه يستتبعه ويستلزمه. وهو الطريق الذي اختاره ابن سينا، حيث قال فيه: «إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته، والجملة متعلقة بها، فتكون غير واجبة أيضاً ويجب غيرها»⁽¹⁾.
وذلك القول يوحي إلى انصراف ابن سينا عن التعرض لبطلان التسلسل، والتوجه إلى فرض وجود التسلسل على عدمه في الممكنات، وهذا لا يغني عن وجود الواجب الذي تستند إليه كل الممكنات المتسلسلة؛ لأنّ المفروض أن آحاد السلسلة ممكنة، وكل واحد منها ممكناً إمكاناً ذاتياً والسلسلة مركبة من هذه الآحاد الممكنة، ولا يعقل إثبات وجود من الآحاد؛ لأنه لا وجود لكل بدون الجزء، وقد يوجد الجزء بدون الكل، ولما كان الأول ممكناً يكون التابع ممكناً أيضاً، ومنه فالسلسلة التي تحوي جميع أفراد الممكنات ممكنة أيضاً. وابن سينا أثبت قبل ذلك أن وجود كل ممكن يكون من غيره، وهذا الغير الخارج عن الممكنات غير ممكن، وهذا عادة لا يكون إلا الواجب الموجود⁽²⁾.

ومما يذكره الفارابي في رسالة أخرى لإبطال الدور والتسلسل، قوله: «وممكن الوجود يحتاج في الوجود إلى علّة تخرجه من الوجود إلى العدم، فكل ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فوجوده عن غيره يستند إلى الواجب الوجود بذاته، ولا يجوز أن يكون الشيء علّة نفسه؛ لأنّ العلّة تتقدم عن المعلول بالذات؛ وذلك إذا قلنا [أ] علّة [ب]؛ فإنما نعني بذلك أن وجود [ب] من وجود [أ]، وهذا يقتضي أن يكون وجود العلّة متقدماً على المعلول، ولا يكون للشيء وجودان: أحدهما متقدماً وعلّة، والآخر متأخراً ومعلول، حتى يكون الشيء علّة نفسه»⁽³⁾. وهذا التقسيم للوجود هو تقسيم مجرد عن الحس؛ أي تقسيماً عقلياً، وقد اشترك الفارابي⁽⁴⁾ مع ابن سينا في هذا.

(1)- ابن سينا، الإشارات والتشبيهات، القسم الثالث، ص21.

(2)- المرجع السابق، القسم الأول، ص33.

(3)- الفارابي، رسالة زينون ضمن (رسائل الفارابي)، ط01، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الهند، 1926م، ص ص03-04.

(4)- حيث قال الفارابي في نفس ذلك المعنى: «إن الموجودات على ضربين: أحدهما: إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى الممكن الوجود. والثاني: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود، وإذا كان ممكن الوجود، إذا فرضناه غير موجود، لم يلزم منه محال ولا غنى بوجوده عن علمه، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره». -ينظر: الفارابي، المرجع السابق، ص04.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والاستدلال على واجب الوجود من طبيعة الوجود يراه ابن سينا طريق شريف؛ بل هو أشرف الطرق، فهو يبدأ من الخالق لينتهي عند المخلوق؛ ولأنّ المخلوق أو المعلول لاحق عن الخالق والعلّة، ومنه فإنه اختلف مع الفلاسفة الطبيعيين وحتى المتكلمين من الأشاعرة الذين ينطلقون من المخلوق لإثبات الخالق، وبهذا عارضهم ابن سينا، ومما زاد من معارضته أنه استند على النص القرآني في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾⁽¹⁾، على الرغم أن شطرها الأول يشير إلى النظر في الآفاق والأنفس ليستيقن الإنسان من وجود الخالق الحكيم.

لكن ابن سينا أعرض عن ذلك، على الرغم أنه دليل إثبات على وجود الله تعالى، واختار الشطر الثاني من الآية، وهو طريق الفلاسفة الإلهيين الذين يستشهدون بالحق على كل شيء، حيث ينطلقون من الله تعالى إلى العالم أو الكون، وهو الطريق الذي اختاره ابن سينا. حيث قال: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول، ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف: أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود»⁽²⁾. ويسمي ابن سينا برهانه «إن هذا حكم للصدقيين الذين يستشهدون به لا عليه»⁽³⁾. هذا هو دليل ابن سينا والفارابي، وهو ما يخالفان فيه غيرهما كابن طفيل⁽⁴⁾ وابن رشد، حيث اعتمدا في إثبات وجود الله على دليل الحركّ والمتحركّ، ونلاحظ من هذا أن فلاسفة المسلمين ومن قبلهم فلاسفة اليونان قد اعتمدوا على دليل الحركّ والمتحركّ، وأبطلوا التسلسل في الحركات، كما أبطلوا الدور أيضاً، وأنه لا بُدّ من الانتهاء إلى الحركّ الأول الذي ليس بجسم.

(1)- سورة فصلت: الآية: 53.

(2)- ابن سينا، الإشارات والتبهيّات، القسم الثالث، ص54.

(3)- المرجع السابق، القسم الثالث، ص55.

(4)- ابن طفيل فيلسوف أندلسي سبق ابن رشد مولداً ووفاة، وقد ذهب إلى الأخذ بدليل الحركّ والمتحركّ، ووصل في بحثه إلى وجود فاعل للكون أو العالم دون النظر إلى قدم العالم أو حدوثه، وهذا يعني أنه لم يرحّج قدم العالم على حدوثه ولا الحدوث على القدم، وفي ذلك قال: «ولم يضره-حي بن يقظان- في ذلك تشكّكه في قدم العالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين وجود فاعل غير جسم، ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، والاتصال والانفصال، والدخول والخروج، هي كلها من صفات الأجسام، وهو منزّه عنها» -ينظر: أبو بكر بن طفيل، حي بن يقظان، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، ط06، دار الشروق، بيروت، 2009م، ص62.

الباب الأول: وجود الله ووجدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وقد انتقد ابن رشد دليل الواجب والممكن، وخصوصاً صاحبه ابن سينا الذي قسم العالم إلى واجب وممكن ليشرح عن طريق ذلك القول بأزلية المادة مع اعتقاد الخلق والإيجاد من عدم، معتبراً إياه طريقاً غير صحيح. ويعتقد ابن رشد أن ابن سينا أخذ هذا التقسيم من المتكلمين؛ لأنّ هؤلاء يعتقدون-في نظر ابن رشد-أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري، وأن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم المحسوس منه وغير المحسوس لما كان ممكناً وجب أن يكون له فاعل ضرورة وهو واجب الوجود. لذا اعتبر ابن رشد أنه-ابن سينا-هو أول فيلسوف أدخل هذه الطريقة ليثبت بها وجود واجب الوجود لا علة له، منفصلاً عن ممكن الوجود⁽¹⁾.

وابن سينا باعتباره أشهر الفلاسفة المعتمدين على دليل الممكن والواجب في إثبات واجب الوجود؛ فإنه جعل مفهومه للممكن ما له علة؛ فإنّ تقسيمه ذلك لا يفضي به إلى ما يريد من إثبات واجب الوجود لا علة له؛ لأنّ قسمة الوجود بداية: إلى ما له علة، وإلى ما لا علة له، لا يعتبر أمر غير معروف ولا هو يقيني، والذي له علة ينقسم إلى ممكن وضروري، فإذا فهمنا من ذلك هو الممكن الحقيقي أفضى بنا الأمر إلى ممكن ضروري، ولم يفضي بنا إلى ضروري لا علة له، وإذا فهمنا من الممكن ما له علة، وهو ضروري لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علة فله علة ضرورة، وأمكن وضع أن تلك لها علة، وهكذا يمر الأمر إلى ما لا نهاية له، فلا يتوقف الأمر عند موجود لا علة له، وهو ما يطلق عليه بواجب الوجود؛ إلا إذا فهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له هو الممكن الحقيقي؛ فإنّ هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلة فيها إلى غير نهاية.

أما إن قصد ابن سينا -حسب ابن رشد-بالممكن ما لا علة له من الأشياء الضرورية، فلم يتضح بعد أن ذلك من المستحيل بالطريق الذي تبين في الموجودات الممكنة الحقيقية، ولا يعرف بعد أن هنا ضرورياً يحتاج إلى علة، فيجب بهذا الوضع أن ينتهي الأمر إلى ضروري بغير علة؛ إلا أن يعرف أن الأمر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول هو كالأمر في الجملة الممكنة⁽²⁾.

وتقسيم ابن سينا الموجود: إلى ممكن الوجود، وواجب الوجود، وكان قصده من ممكن الوجود هو الذي له علة، وواجب الوجود الذي ليس له علة، فهذا التقسيم لا يمكن ابن سينا من البرهنة على امتناع وجود علة لا

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص183.

(2)- المصدر السابق، ص184.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

نهاية لها؛ لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها، وبهذا تكون من جنس واجب الوجود.

وقد اعتبر ابن رشد تقسيم ابن سينا الموجود بتلك الطريقة هو تقسيم في غاية الاختلال، ولو قسمه على الطريقة التي قسم بها ابن رشد الموجود فلا يكون على تقسيمه أي اعتراض⁽¹⁾.

وقول ابن سينا- كما يعتقد ابن رشد- في غاية السقوط؛ لأنّ الممكن في ذاته وجوهه لا يمكن أن يصبح ضرورياً من قبل فاعله؛ إلا إذا انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري، وإذا قيل إنما نعني من قولنا: ممكن باعتبار ذاته؛ أي متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو. قلنا ذلك الارتفاع مستحيل.

ومصدر خطأ ابن سينا- كما يتصور ابن رشد- ذهابه إلى أن واجب الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته، والممكن يحتاج إلى الواجب، وهذه الزيادة تعد خطأ، ومردّ ذلك إلى أن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة بحيث يقال في تلك الطبيعة إنها ممكنة من جهة وواجبة من جهة، فالواجب ليس فيه إمكان أصلاً؛ لأنّ الممكن نقيض الواجب.

وقد خطأ ابن رشد بطلان التسلسل أو دليل بطلان التسلسل مصححاً مقدمات هذا الدليل، حيث قال في ذلك: «فلذلك إن أراد مرید أن يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرج برهان أن يستعمل هكذا الموجودات الممكنة، لا بُدَّ لها من علل تتقدم عليها. فإن كانت العلل ممكنة لزم أن يكون لها علل، ومَرَّ الأمر إلى غير نهاية. وإن مرَّ الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك علة، فلزم وجود الممكن بلا علة؛ وذلك مستحيل. فلا بُدَّ أن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية. فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية: أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب. فإن كانت بسبب سئل أيضاً في ذلك السبب؛ فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب، وذلك محال، فلا بُدَّ أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه. وهذا هو واجب الوجود ضرورة»⁽²⁾. بهذا التفصيل يكون البرهان صحيحاً عند ابن رشد.

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص186.

(2)- المصدر السابق، ص185.

الباب الأول: وجود الله ووحدايته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وكان خطأ ابن سينا في إقراره بطلان التسلسل جعله الممكن هو الضروري، ومنه فلا يقبل العدم، وهذا ليصح له القول بقدم العالم، ولو أنه قال بحدوث العالم لا يواجه دليلاً أي اعتراض من الفلاسفة الناقمين على دليله.

وكان لابن رشد من الدليلين السابقين موقفين مختلفين. أحدهما لم يوجه إليه نقداً؛ بل زاد في إثباته وعضده بأدلة قرآنية ليزيد من إقراره في النفس وصحته عقلاً ونقلًا. والثاني وجه له نقداً شديداً.

فبعدما عرفنا موقف ابن رشد من أدلة وجود الله تعالى عند الفلاسفة يونانيين أو مسلمين، نتطرق إلى المقارنة التي ستكشف لنا عن جانب من التوافق أو الاختلاف بين موقفهما من تلك الأدلة.

- المطلب الثالث: المقارنة بين موقف ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة على وجود الله:

لقد استعان ابن ميمون لإثبات وجود الإله بالمقدمات الخمس والعشرون التي وضعها أرسطو، كما استعان لفهمها بشروح الفلاسفة المشائين من يونانيين وإسلاميين كابن رشد وغيره، ورأى أن هذه المقدمات الخمس والعشرون كلها صحيحة، ولذا فهي تكون كمستند يعتمد عليها في تحقيق وجود الإله، حيث رأى أن هناك مجموعة من الأدلة الفلسفية سواء التي عرفت من أرسطو أو التي استنتجت من المقدمات التي أقرها الفلاسفة ليثبت من خلالها وجود الإله، وهو الأمر نفسه وجدناه عند ابن رشد حيث كانت له مواقف من أدلة الفلاسفة، التي طرحها في بعض كتبه، ومما عرضناه للفيلسوفين تبين لنا الأمور التالية :

1- طريق أو دليل المحرك والمتحرك، وهو دليل أرسطي بامتياز، حيث توصل ابن ميمون بهذا الدليل إلى أن حركة الفلك التي تكون في هذا الكون هي حركة النقلة وهي غير منقطعة أو متوقفة فهي دائمة خلافاً للحركة العرضية فهي تسكن وتتوقف أحياناً بتوقف دواعيها؛ لأنها مدفوعة ببواعث داخلية وخارجية نفسية وجسمية. وتوصل بهذا الدليل أنه يستحيل أن يحرك الفلك نفسه حركة دائمة، فلا بُدَّ إذن من وجود محرك آخر هو الذي يدفعه للحركة السرمدية الدائمة، وهذا المحرك لا هو جسم ولا قوة في جسم، كما أنه غير متحرك ولا متغير ووجوده غير مرتبط بزمان، وهو ما يعني أن هناك محركاً آخر خارج عن أوصاف وخصائص الفلك هو الذي يدير الأفلاك ويحركها الحركة الدورية فهو الإله وليست الأجسام الفلكية.

وذاك هو الدليل نفسه الذي اعتمده ابن رشد وركز عليه كثيراً تفصيلاً وتمثيلاً، وهو بهذا فإن الاثنين- ابن ميمون وابن رشد- قد استقيا هذا الدليل من أرسطو بكل تفاصيله وحيثياته، لكن ابن رشد يتميز عن ابن

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ميمون أنه أخذ هذا الدليل مباشرة من أرسطو، أعني من كتب أرسطو، أما ابن ميمون فإنه أخذه من شرح أرسطو قطعاً، وقد يكون من بينهم ابن رشد.

وليس كل الفلاسفة مع ذلك الدليل في إثبات الإله، ودليل ذلك أنهم لم يشيروا إليه إلا بإشارات خفيفة عند معرض ذكر طرق وأدلة وجود الله؛ لأنه في نظرهم ليس بذي أهمية كبيرة، ومنهم من تعرض له بالنقد الشديد كابن سينا، حيث قال عنه: «القيح أن يصار إلى الحق الأول عن طريق الحركة، ومن طريق أنه مبدأ الحركة... واعجزاه! أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل حركة»⁽¹⁾.

ودليل المحرك والمتحرك يعتبر عند ابن ميمون من أهم الأدلة؛ بل رأى حتى طرق الاستدلال الأخرى على الإله تستعين بهذا الدليل، وفي شرحه لهذا الدليل في (دلالة الحائرين) يعتمد على المقدمات الفلسفية والأقيسة المنطقية ولا يستعين بالنصوص النقلية المأخوذة من العهد القديم، وقد يكون سبب ذلك أن الكتاب المقدس عند اليهود-التوراة وكتب الأنبياء- ليس فيه مقاطع واضحة تشير إلى ذلك الدليل ليتأكد له أكثر فلسفياً من الزاوية الكتابية الدينية المقدسة. خلافاً لابن رشد فإنه استعان بالآية التي تحكي لنا قصة إبراهيم عليه السلام مع الكواكب لما توجه إليها عله يجد اليقين منها في ثبوت إلهيتها، ولكن الذي حصل أن أفولها واحتجاجها عن بصره شكك في إلهيتها، حينها توجه إلى الذي لا يحتجب أو لا ينتقل ويتحرك فهو الذي أمد هذه الكواكب بالحركة وحجبها عن ناظره، معتقداً أن الذي عليه قومه ما هو إلا شرك بالله تعالى وكفر به، لما اسندوا لها الإلهوية دون حق. لكن بما أن ابن ميمون كان في زمن ابن رشد وقد قرأ له جميع ما وصل إليه من كتبه، فيكون بذلك أنه اطلع عليه؛ أي دليل المحرك والمتحرك الأرسطي، واعجب بطريقة ابن رشد في تحليله وعرضه، ومنه أخذ نفس موقف ابن رشد.

2- كما اعتمد ابن ميمون على أدلة أخرى أو بالأحرى طرق لم يعتمدها ابن رشد في إثبات وجود الله تعالى، كما لم يشر إليها، وهي طرق فلسفية فهمت من آراء أرسطو، ومن القواعد والمقدمات التي وضعها لإثبات الإله، وهذه الطرق الفلسفية مأخوذة من حركة الأجسام أو من الأجسام المركبة، وهي أجسام متحركة، وكل جسم متحرك يُحرك من غيره ويتسلسل الأمر إلى أن نصل إلى المحرك الذي بسببه تحركت كامل الأجسام، الأول والثاني والثالث... الخ، ومنه فإن حركة هذه الأجسام المركبة يلزم عنها وجود محرك لا يتحرك مطلقاً،

(1)- ابن سينا، النجاة، ص 119. وقد انتقد ابن تيمية هذا الدليل في كتابيه (درء تعارض العقل مع النقل).

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وهو المحرك الأول والحقيقي في تحريك غيره. كطريق القوة والفعل، وعنده أن كل محدث أو موجود وجد بعد أن لم يكن، وهذا دليل على أنه خرج من القوة إلى الفعل، ولما كان هذا هكذا دلّ على أن الذي أخرج من القوة إلى الفعل ليس منه ولا يشبهه بحال؛ بل هو شيء خارج عن ذاته، ولما كان الذي خرج من القوة إلى الفعل له خاصية الإمكان والمادة، دلّ أيضاً على أن الذي أخرج من القوة إلى الفعل ليس ممكناً ولا بذوي مادة، فهو إذن مفارق للمادة والجسمية، كما أنه مفارق له في الذات، فهو حتماً الإله. ذلك الدليل لم يشر إليه ابن رشد، وحسب ما اعتقد قد يكون هذا مما استنتجه ابن ميمون مما فهمه من العلاقة التي تربط بين القوة والفعل التي شرحناها سابقاً.

3- الطريق الآخر الذي اختاره للدلالة على وجود الإله هو أن الموجودات كثيرة وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: أن تكون الموجودات كلها غير كائنة ولا فاسدة، أو تكون كلها كائنة وفسدة، أو يكون بعضها كائناً فاسداً، وبعضها غير كائن ولا فاسد.

عن طريق ذلك التقسيم توصل ابن ميمون إلى أن هناك موجوداً باعتبار ذاته هو واجب الوجود بذاته، ولولاه لما وجد موجود ممكن الوجود على الإطلاق، فهذه الأخيرة لا تستطيع أن توجد نفسها بنفسها؛ لأنها معلولة بعلّة هي واجبة الوجود. والملاحظ في ذلك الدليل أنه دليل الممكن والواجب الذي تناوله الفارابي وابن سينا من بعده، حيث زاد عليه ابن سينا بالشرح والتفصيل، مما دعا الباحثين إلى نسبه إليه وليس للفارابي، وقد انتقده ابن رشد وأبطله حججه وبراهينه التي يقوم عليها، وقد استحسنته وأخذ به بعد ذلك ابن ميمون⁽¹⁾.

(1) - دليل الواجب والممكن تأثر به قبل ذلك ابن باجة، حيث قال عنه في ذلك -الواجب والممكن-: «ومتى كان الفاعل له فاعل، وتسلسل إلى ما لا نهاية له، وجب ألا يوجد موجود بوجه؛ إذ ما لا نهاية له من الفاعلين غير موجود. فلذلك يجب بالضرورة أن ينتهي الفاعلون إلى فاعل أول واجب الوجود بذاته وهو السبب الأول. ويبيّن أن الواجب الوجود بغيره لا يوجد... بذاته، فمتى رفع الغير الذي هو به وجوده كان ممتنع الوجود بذاته. فإذا متى أخذ وجوده بغيره وجب وجوده، ومتى أخذ وجوده بذاته كان ممكن الوجود، وإما أن يوجد وإما أن لا يوجد؛ لأنه بالإضافة إلى غيره يوجد ويرفع هذه بالإضافة لا يوجد، وهو بحسب ذاته معرض لأحد الوجهين إلى وجود وإلى أن لا يوجد، وهذا هو طبيعة الممكن. والممكن الوجود حادث عن محدث. والمحدث منه محدث بحسب ذاته وفي زمان يعم طرفيه، ومنه محدث بحسب ذاته لا في زمان، وهو الواجب الوجود بغيره أبداً، فيكون محدثاً عن غيره؛ أي مستفيد الوجود عن غيره. فقد كان بحسب ذاته لا موجوداً؛ إذ كان مستفيداً للوجود وحادث الوجود عن غيره؛ وذلك في غير زمان. والواجب الوجود بذاته لا يكون وجوده بغيره، فليس له سبب عنه كان وجوده، ولا فاعل له ولا صورة في مادة ولا غاية ولا له أجزاء كان عنها وجوده، فهو واجب الوجود بذاته من كل الجهات، فهو واجب الوجود بذاته، وسبب الوجود لكل ما سواه. وكل ما سواه واجب الوجود به، فهو السبب الأول». -ينظر: أبو بكر بن باجة، رسائل فلسفية، ضبط وتحقيق وتقديم: جمال الدين العلوي، [د.ط.]، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء-المغرب، 1983م، ص 188-189.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ودليل ذلك أنه لم يوجه إليه أدنى نقد، ومعروف أن ابن ميمون إذا رأى الدليل ليس له مقدمات عقلية تعضده، أو أنه يخالف نواميس الطبيعة فإنه ينتقده ويضعفه، وهو ما لم يحصل في دليل الممكن والواجب، وهو ما يعني أنه مقتنع بذلك الدليل وإن لم يصرح بذلك، واعتبره من جملة أدلة الفلاسفة دون أن يحدّد من قائله من الفلاسفة، على الرغم أن ذلك الدليل كان من ابن سينا، وبهذا يكون ابن ميمون قد تأثر بابن سينا كما تأثر في باقي الأدلة بأرسطو.

4- وابن ميمون ذكر دليل العناية من ناحيته الفلسفية وتطرق فيه إلى رأيين: رأي أبيقور الفيلسوف اليوناني الذي يعتبر أن لا عناية في الكون وأن كل شيء حدث صدفة، وتستمر الصدفة والطبيعة في الحدوث. والثاني رأي أرسطو والذي يعتقد أن عناية الله تكون ما كان فوق فلك القمر أما ما دونه فلا عناية له به، وهو ما يعني عدم علمه تعالى بما يحدث، ولا يهمله ما يحدث في الكون أو عالم المشاهدة، فهو متروك للعقل الأول المخلوق، ولذا فجزئيات ذاك العالم الأرضي بعيدة عن علم وإدراك الإله. وابن رشد لم يتطرق لذلك الدليل في كتبه الخاصة، وإن كان قد أشار في أحد كتبه إن بقيت له في العمر بقية فسوف يصنف كتاباً في العناية⁽¹⁾ وهو ما لم يحدث، وكان مقصده هو العناية من جانبها الشرعي على أساس أنه أشار إليها في أحد كتبه بإشارات شرعية مدعومة بنصوص قرآنية، تبيّن أن كل ما في الكون تحت عين ورعاية الله تعالى، ودليل ذلك الإحكام والصنع وعدم وجود خلل بين جزئيات الكون، وكل يتحرك بدقة متناهية لآداء وظيفته على الصورة التي أرادها لها خالقها. وإذا قدر له أن ألّف كتاب في العناية فمن الممكن أنه يستعرض آراء الفلاسفة فيها؛ لأنه كتاب ولا بُدّ أن يضمّن فيه آراء كثيرة، وقد يرجّح فيه الرأي الذي يراه ابن رشد أكثر ارتياحاً إليه بما يلائم قناعته الفلسفية والدينية.

ولما عرض ابن ميمون هذه الطرق التي زاد فيها عن أدلة وطرق ابن رشد لا يعني هذا أن ابن رشد لما لم يذكرها أنها ليست طرقاً أو أدلة في إثبات وجود الإله، وإنما قد يكون ابن رشد اكتفى بالأدلة التي ركّز عليها أرسطو أكثر، نظراً لأنها أكثر وضوحاً وبساطة من غيرها؛ ولأنها قريبة للأذهان عموماً، كما أنها متصلة بواقع الإنسان الكوني المرئي أكثر من غيرها، كما أن لها دلالتها النصية أو النقلية من القرآن الكريم كدليل المحرّك والمتحرّك والعناية والاختراع، بعد تحليلها فلسفياً.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 89.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بعد المقارنة بين ابن ميمون وابن رشد تبين لنا مدى تطابق مواقف كل من ابن ميمون وابن رشد في كثير من أدلة الفلاسفة، وخاصة الأدلة التي جاءتها عن طريق أرسطو، كما اختلفا في بعض المواقف وهو أمر مردّه لاختلافهما أو عدم اقتناع أحدهما ببعض الأدلة التي أخذ بها أحدهما دون الآخر، وهو ما تجلّى أكثر في طريق ابن سينا المتعلق بالواجب والممكن، حيث اطمأنّ إليه ابن ميمون وانتقده ابن رشد.

بعدما عرفنا وجود الإله من خلال الأدلة الفلسفية أو الدينية التي عرضتها كلا الشخصيتين، أو طرق المتكلمين التي تعرضت للنقد منهنّ، أو الأدلة الفلسفية التي أقرت واستحسنّت من طرفهما أو التي تعرضت أيضاً للنقد من أحدهما؛ فإنّ الموجود المطلق الذي أقرت كل الديانات ومعظم الآراء الفلسفية بوجوده كيف يكون؟ وهل هو مركّب وقابل للانقسام؟ أم هو واحد لا ينقسم ولا يتجزأ باعتبار أن وجوده ليس كسائر الموجودات؛ لأنه إذا كان من جنسها فلا بُدَّ وأن يكون معلوم عند كل ذي بصيرة، وبما أنه غير معلوم الماهية ولا تدركه الأبصار فهو بالضرورة ليس كمثلهما تماماً وجوداً وماهية، وهو ما سنعرّفه الآن.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الفصل الثاني: وحدانية الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد:-

تمهيد:

إن المجموعات البشرية أجمعت كلها فطرياً على وجود قوى خفية تختمي بها من الشرور التي تعترضها في حياتها، ولتجد الأمان والطمأنينة في نفسها وتشعر بالراحة والسعادة اليومية، ولم يكن ذلك باتفاق وتنسيق بينها؛ لكن إجماعها يظهر أيضاً اختلافات هائلة بين مجموعة وأخرى، فمن المجموعات من ترى أن هناك عدّة قوى خفية وليست واحدة، لذا تعددت العبودية بتعدد تلك القوى، ومنها من يرى أن هناك قوة واحدة هي التي تتحكم في مصائر الناس، ولذا توجهت إليها لوحدها بالعبادة دون سائر القوى أو الأشياء، والمجموعة الأخيرة منها من اتخذ أشياء كالأصنام والحيونات وغيرهما ليتوسّل إليها عن طريقها لإرضاء تلك القوة أو الآلهة، فتقيه الشرور وتبعد عنه الشؤم في مسيرته اليومية، ومنها من تجرّدت لتلك القوى فقط بحيث لم تتخذ كائنات أو أشياء أخرى تتقرّب بها إلى الآلهة، وإن كانت هي في زمن الوثنيات الكثيرة والمتعدّدة المتمثلة في الأصنام وعبادة الأبطال، وهذا الصنف من المجموعة الثانية منها من عرفه عن طريق التدبّر والتفكير في الكائنات والآفاق؛ لكنه لم يتوصّل إلى كيفية عبادته، ومنها من عرفه عن طريق الوحي أو نداء السماء فتكشّفت له الحقيقة الإلهية وتجلّت له سماتها من خلال النظر في جنبات الكون ونظامه الدقيق.

فتوحيد ذاك الصنف-المجموعة الثانية-توحيد بسيط وفطرياً يستمدّ وجوده من وحدة الكون ونظامه الواحد المترابط، سواء من وحدة التكوين المشتركة بين سائر الكائنات الأرضية ووحدة حركته اليومية؛ غير أن هذا التوحيد بعدما كان بسيطاً وفطرياً، وهو تعبير عما يختلج في النفس؛ فإنّه تعقّل بمرور الوقت، أو تجدّر في صور طروحات وتساؤلات متعدّدة في كيفية توحيد الإله، أو كيف يمكن أن يكون هذا الإله واحد وليس متعدّداً؟ الذي عند البعض متعدّد الأفعال، وعند البعض الآخر له فعل واحد، وإن تعددت الكائنات أو الموجودات التي هي فعله.

فكان غاية هذا الفصل الوصول إلى معرفة الحجج التي استند عليها ابن ميمون في البرهنة على أن الله تعالى واحد، ومدى استقلاله عن ابن رشد أم تبعيته في كل حججه وبراهينه على مسألة التوحيد، والطرق التي يُتعقّل بها وحدانية الإله عن طريق كبرى المجموعات الدينية التي استعانت بالفكر وتوجيهات من الدين،

الباب الأول: وجود الله ووحدايته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أو الوحي فقط، أو الفلسفية سواء القديمة منها أو التي ظهرت في فترة تلتها بقرون، ومعرفة أفكار المجموعتين الدينية والفلسفية والأثر الذي تركه ابن رشد على ابن ميمون سواء في نقده للمتكلمين أو مواقفه من الفلاسفة، فكان تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث، وهي:

المبحث الأول: حجج ابن ميمون على وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن رشد-

المبحث الثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن رشد-

المبحث الثالث: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن رشد-

المبحث الأول:

حجج ابن ميمون على وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن رشد-

قبل التطرق لمعرفة طرق المتكلمين ونقد ابن ميمون وابن رشد لها، وكذلك معرفة أدلة الفلاسفة ومواقف ابن ميمون وابن رشد منها، نوذ أن نتعرف على الحجج التي استند عليها ابن ميمون وابن رشد في وحدانية الله تعالى، وقد قسمت المبحث إلى ثلاث مطالب كعادة المباحث السابقة.

- المطلب الأول: حجج ابن ميمون على وحدانية الله:

رأى ابن ميمون أن الرب واحد، فهو ليس اثنين ولا أكثر من اثنين فهو واحد، ووحدته لا تقارن بأي من الوحدات التي توجد في الكون، فالرب ليس على الإطلاق واحد على شكل الجنس أو النوع الذي ينطبق على أفراد كثيرين، كما لا يمكن أن تتناوله جسم بما أن الجسم ينقسم إلى أجزاء، وقد نُمِيز من ثم أطرافاً؛ لكنه واحد من وحدة لا مثيل لها في الكون، وإذا كانت هناك آلهة كثيرة سيكونون مجسدين؛ لأن الكائنات يمكننا أن نعدّها؛ ولأنهم متطابقين من حيث جوهرهم فلا يميّزوا إلا بحوادث تصيب أجسادهم⁽¹⁾، فإذا كان للرب ذات مادية وجسد فسيكون منتهياً ومحدوداً، وكل كائن ينتهي ومحدود لا يتوفر إلا على قوّة تعرف حداً ونهاية، لكن

(1)- Moïse Maïmonide, **le livre de la Connaissance**, gudrige/PUF, 2004, France, P30.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

قدرته جلّ وعلا اسمه الذي ليس له نهاية ولا حدّ معين بحيث أن الكون يجري دورانه دون توقف على الإطلاق؛ فإنها ليست قدرة مادية⁽¹⁾.

وبما أن الرّب ليست له حقيقة مادية جسدية فهو لن يصاب بأي عارض جسدي، كأن يكون قابلاً للتقسيم أو الانفصال عن كائن آخر، وأيضاً لن يكون إلّا واحداً، ومعرفة هذه الحقيقة تكون مفهوماً إيجابياً؛ لأنه قد قيل في الكتاب المقدس: ((الرّبُّ إِلَهُنَا رَبُّ وَاحِدٌ))⁽²⁾.

هذه وجهة نظر ابن ميمون في مسألة الوجدانية، وهي رؤية قائمة في إثباتها على الجانب العقلي، مسندة بنص من الكتاب المقدس، وهو تعبير يوحي أن ابن ميمون لما أفصح عن رأيه فيها أقحم فيها التصور العقدي وتمثّل تحديداً في ذلك النص الديني. فما هي الآن وجهة نظر الطرف الآخر إذن؟ أي وجهة نظر ابن رشد، هل هي أيضاً امتزج فيها العقلي مع الديني أم أن الجانب العقلي فيها مستقلاً عن الديني؟ أم أنّها وجهة نظر دينية بحتة؟ وهو ما سنعرفه في العنصر التالي.

- المطلب الثاني: حجج ابن رشد على وحدانية الله:

إن ابن رشد يثبت نفي التعدّد عن الله تعالى من خلال النصوص المقدسة من القرآن الكريم، حيث عرض ثلاث آيات، وهي كلها تنفي الإلوهية عن سواه، والواردة في كلمة لا إله إلا هو.

1- فأحدى هذه الآيات هي «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»⁽³⁾. حيث رأى أن دلالتها على التوحيد مغروزة في الفطر بالطبع، ولتوضيح معنى الآية ضرب مثلاً: بمَلِكِان، كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، فلا يمكن عن فعلهما تكون هناك مدينة واحدة، حيث يستحيل أن ينجز فاعلين من نوع واحد فعل واحد، ومنه فإنه من الضروري إذا فعلاً معاً أن تفسد المدينة الواحدة؛ إلّا إذا كان أحدهما ينجز ويبقى الآخر متوقفاً أو عاطلاً، وهذا يعتبر نقص في أحدهما، وهو ما يدعو للنفي عند ابن رشد في صفة الإله، والقاعدة متى كان فعلاً من نوع واحد في زمن واحد في محل واحد فسد المحل ضرورة، وهو المعنى المراد من الآية السالفة الذكر

(1)- Moïse Maïmonide, le livre de la Connaissance, P31.

(2)- سفر التثنية: الإصحاح 06: 04.

(3)- سورة الأنبياء: الآية: 22.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

حسب ابن رشد (1).

2- أما الآية التي أوردها ابن رشد لإثبات التوحيد ونفي التعدد والتكثّر هي قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ آلٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (2). واعتبر ابن رشد هذه الآية رد من الله على من يتصور آلهة كثيرة مختلفة الأفعال، حيث يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال، والتي لا يكون بينها طاعة، فلا يكون عنها موجود واحد، ولما كان المشاهد من أن العالم واحد، فيجب ضرورة ألا يكون وجوده عن آلهة كثيرة مختلفة الأفعال (3).

3- والآية الأخيرة التي استند عليها ابن رشد في نفي التعدد في حق الإله الخالق قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلُهُ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا بُتُّوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (4). ومعنى الآية كما يراه ابن رشد «أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الإله الموجود، حتى تكون نسبتته من هذا العالم نسبة الخالق له، لوجب أن يكون على العرش معه، فكان يوجد موجودان متماتلان ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة؛ فإنّ المثليين لا ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة؛ لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب؛ أعني: لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد، كما لا يُحْلَأَنَّ في محل واحد، إذا كان من شأنهما أن يقوما بالمحل، وإن كان الأمر في نسبة الإله إلى العرش ضد هذه النسبة؛ أعني أن العرش يقوم به، لا أنه يقوم بالعرش» (5). وهذه الآية تشبه الآية الأولى في أنها برهان أو دليل على امتناع إلهين فعلهما واحد. فابن رشد يعتبر هذه الطرق الشرعية التي جاء بها القرآن الكريم ودعا الناس جميعاً إلى الإقرار بوجود المولى عزّ وجل ونفي الإلهية عن غيره، وهما المعنيان اللذان تضمنتهما لا إله إلا الله، وهي كلمة التوحيد.

من ذلك تبين لنا أن وجهة نظر ابن رشد هي وجهة نظر فلسفية؛ لكن مستندة على نصوص دينية من القرآن الكريم، لذا فهو اتخذ من النص الديني القرآني تحديداً منطلقاً أو وعاء ليظهر وجهة نظره الفلسفية، وكأني

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص46.

(2)- سورة المومنون: الآية: 92.

(3)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص47.

(4)- سورة الإسراء: الآية: 42.

(5)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص47.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

به يقول أن النظر الفلسفي يمكن أن يتفق مع النص الموحى، وبهذا فهو يسير في هذه الجزئية في الطريق العام الذي اتخذته لنفسه وهو طريق التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الشريعة والرأي أو بين النقل والعقل. بعد ما عرفنا وجهة نظر ابن ميمون وابن رشد، نرى في العنصر التالي وجه التوافق والتباعد بينهما، سواء من الناحية العقلية أو الدينية العقديّة.

- المطلب الثالث: المقارنة بين حجج ابن ميمون وابن رشد على وحدانية الله:

لقد اتخذ ابن ميمون طريقة التنزيه في إثبات الوجودانية للإله، حيث نزهه عن الاثنية، وبين أن وحدته ليست كوحدة أي كائن مجسم؛ لأنه ليس من نوع الأجسام، فلا يمكنه أن يقبل القسمة التي تكون لأي جسم مادي، حتى ولو كانت الأجسام المادية تنقسم في النهاية إلى جوهر فرد لا يقبل التجزئة، كما اعتقدت المعتزلة قديماً ومن جارها في نظرية الجزء الذي لا يتجزأ من الأشاعرة، فوحدته تختلف عن وحدة الأجسام المنتهية إلى الجوهر الفرد، ولذا فهو ليس بذي مادة مجسدة، وإذا ما اعتقدناه مادة وجسداً فسيكون حينئذ محدداً ومنتهاً كتحديد وانتهاء الأجسام، وهو منزّه عن ذلك، وكل كائن ينتهي إلى التحديد فهو أيضاً منتهي ومحدد القوة والقدرة، ومنه أثبت ابن ميمون أن الإله ليست له قوة وقدرة محدودة ومنتهاية؛ لأنه ليس من صنف الأجسام ولا المواد، ودليل ذلك حركة دوران الأفلاك؛ فإنّ حركتها دائمة لا تتوقف أي غير منتهية، كذلك الإله الذي أثبت ابن ميمون وحدانيته لا يتعرّض إلى تغييرات وعوارض كالتي تحصل في الأجسام المادية، وهذا إثبات آخر على الوجودانية في نظر ابن ميمون، وهو برهان فلسفي قائم على المنطق، وقد دعمه ابن ميمون بنص من التوراة، مثلما فعل ابن رشد عندما أثبت أن وحدانية الخالق دلّت عليها نصوص قرآنية، وقد أورد منها ثلاثة نصوص للدلالة على ذلك.

فابن ميمون وابن رشد يلتقيان عند نقطة واحدة أن كلاهما استدلا بنصوص من كتابهما المقدس؛ غير أن ابن رشد كان أكثر استعمالاً للنصوص النقلية من القرآن الكريم؛ بل إنه جعلها الأساس في إثبات الوجودانية للخالق عزّ وجل، ومن خلالهما انطلق في نفي وجود آلهة أخرى تتشارك في الفاعلية المادية (الخلق)؛ بل ابتداءً أولاً بها ونجدده يكثر منها، حيث أورد ثلاثة نصوص صريحة على وحدانية الخالق عزّ وجل، ومن خلال شرحه لتلك النصوص الثلاثة ثبت لديه أن الوجودانية أمر فطري، وهو من طبيعة الإله الخالق للأشياء والأجسام. والآية الثانية التي أوردها ابن رشد وهي دليل على نفي التعدد والتكثّر؛ لأنّ في غير ذلك يقع الاختلاف

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والاضطراب بين الآلهة، لما يريد كل إله أن يفعل فعلاً فيعارضه الآخر، أو يفعلان نفس الفعل في زمن واحد أو يفعل أحدهما ويتوقف الآخر، وهذا من المستحيل أن يقع بينهما اتفاقاً؛ لأنّ مفهوم الإلوهية هو ضرورة الطاعة والخنوع، ولما كان كل واحد يدعي الإلوهية فإنه لا يخضع لرغبات الآخر مطلقاً، ومنه ينتفي التعدد، كما يلاحظ من طبيعة الفعل أن هناك فعل واحد وهذا الفعل يتسم بالإحكام والدقة والانتظام، وهذه الخصائص الموجودة في هذا العالم لا يمكن أن تكون من فاعلين أو أكثر؛ لأنّ تلك الدقة والإحكام تكون صادرة عن فاعل واحد وهو الله تعالى، وكل نص قرآني أورده ابن رشد يزيد لديه في إثبات الوجدانية على الاثنينية والتعدد، أما ابن ميمون فإنه تميّز عن ابن رشد أنه أثبت الوجدانية بالأراء الفلسفية المنطقية ثم أردف بعد ذلك الدليل النصي النقلي من التوراة كتدعيم لرأيه الفلسفي.

هذه طرق ابن ميمون وابن رشد في إثبات الوجدانية، فيها ما اتفق عليه وهو الاستشهاد بنصوص نقلية من كتابهما المقدس واختلفا في عرض النصوص النقلية، حيث أن ابن ميمون جعلها في ذيل أدلته الفلسفية القائمة على المنطق؛ أما ابن رشد فجعل الاستدلال على الوجدانية بالنصوص الدينية أولاً، ومن خلالهما أثبت الوجدانية عقلاً وشرعاً. وهنا يظهر من هذا الطريق امتزاج الجانب الديني بالجانب العقلي عند كلا الفيلسوفين، أو بالأحرى أنهما استعانا على رأيهما العقلي الفلسفي بالنص الديني، كإثبات بأن الوجدانية لا يتأتى برهانها عن طريق العقل فقط أو أنه يدعمها؛ بل حتى النصوص الدينية تبين بأن الوجدانية مسألة أساسية في مفهوم الإلوهية؛ بل هي من صلبها، فإذا خلت الوجدانية عن الإله انهار مفهوم الإلوهية، ومنه يظهر التأثير الإسلامي في فكر ابن ميمون، وإن كنا لا نجزم بمن تأثر تحديداً؛ لأنّ الاستشهاد بالنصوص الدينية كان طريق كل علماء الكلام وحتى الفلاسفة المسلمين المشائين الطبيعيين منهم والإلهيين.

المبحث الثاني:

نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين على وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن رشد:-

إن المتكلمين من المسلمين دفاعاً عن عقيدتهم ووجدانية الخالق عزّ وجلّ عندهم وعند سائر المسلمين اتخذوا طرقاً في رأيهم تثبت بها الوجدانية الإلهية، لكن تلك الطرق قد تترآء عند البعض صحيحة ويشاد

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بمجهوداتهم فيها ويثني عليهم؛ بل يسايرهم ويتخذها منهجاً لاثبات ما أثبتته المتكلمون، وفريق آخر براها طرقاً غير مجدية، لذا يمتعض منها ويوجه إليها سهام نقده لما تحمله طرقهم من وهن وتهافت؛ وذلك بحجج أو ادعاءات ومزاعم رأى أنها-الطرق- لا تقوى أمامها أو لا تصمد نظراً لضعفها، كما لا يقبلها العقل المدرك والباحث عن الحقيقة، فكان هدفنا من خلال هذا المبحث أن نتوصل إلى الكيفية التي انتقد بها ابن ميمون وابن رشد طرق المتكلمين والأدوات أو الآليات التي استعملها كل منهما لإبراز تهافتها، ولتحقيق ذلك الهدف قسّمنا المبحث إلى ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين على وحدانية الله:

لقد عرض ابن ميمون أدلة المتكلمين في وحدانية الصانع وهي خمسة، على الرغم أنه عدّ أمهات طرقهم في إثبات الوجدانية طريقان هما: طريق التمانع وطريق التغير.

1- ومن الطرق التي عرضها المتكلمون طريق التمانع⁽¹⁾ وهي أنه لو كان للعالم إلهان لوجب أن يكون الجوهر الذي لا يخلو عن أحد النقيضين إما أن يتعد عنهما وهذا مستحيل، أو يجتمع النقيضين معاً في زمن وموضع واحد، وهو أيضاً مستحيل، ومثال ذلك: إذا أراد أحد الإلهين أن يحرك هذا الجسم بإمكان الآخر تسكينه إذا أراد، ومنه فيلزم أن لا يتحرك ولا يسكن أو يكون متحركاً ساكناً معاً في زمن واحد.

واعتبر ابن ميمون أن هذا الاستدلال مبني على مسألة الجوهر الفرد الذي هو أول مقدمات المتكلمين⁽²⁾، والمقدمة السابعة كون عدم الملكات معاني موجودة محتاجة لفاعل، والمقدمة التاسعة في خلق الأعراض؛ لأنه لو قال قائل: إن المادة السفلية؛ أي الهيولى التي يتعاقب عليها الكون والفساد أو الظهور والغياب على رأي الفلاسفة، هي غير المادة العلوية؛ أي الأفلاك، وادعى أحد أن هناك إلهين: الواحد أو الأول مدبر المادة السفلية ولا علاقة لفعله بالأفلاك، والثاني مدبر الأفلاك ولا علاقة لفعله بالهيولى، لكان هذا الرأي لا يوجب تمانعاً إطلاقاً، وإذا قال قائل: إن هذا نقص وضعف في حق كل واحد منهما لكونه غير متصرف في ما يتصرف فيه الآخر. قيل له: لا يعتبر ذلك نقصاً في حقهما؛ لأن ذلك الشيء الذي ليس من اختصاصه ممتنع

(1)- وهذا طريق كل المتكلمين من الأشاعرة، ابتداء من الإمام أبي الحسن الأشعري إلى آخر واحد من الأشاعرة، ولم يتخلّى عنه واحد منهم؛ لأنه طريق مستمد من القرآن الكريم وتحديداً من الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ سورة الأنبياء: الآية: 22.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 221.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

في حقه ولا يعتبر نقص في الصانع لكونه غير قادر على الممتنع عنه، كما لا يعتبر نقص في حق البشر إن لم يستطيعوا أن يجمعوا بين النقيضين في موضع أو محل واحد. ورأى ابن ميمون أن المتكلمين لما شعروا بضعف هذا الطريق انتقلوا إلى طريق أخرى لإثبات الوجدانية حسب منهجهم وطريقة تفكيرهم⁽¹⁾.

2- وأيضاً طريق أخرى عند المتكلمين وهي قولهم: لو كان هناك إلهان لوجب أن يكون لهما معنى واحد يشتركان فيه، ومعنى آخر يكون لأحدهما ولا يكون للآخر به حصل التباين أو المخالفة.

وقد عدّه ابن ميمون طريق فلسفي تقوم عليه براهين سليمة وأظهرت مقدماته، وهو غير بعيد عن مذهب كل من يعتقد الصفات؛ لأنّ القديم عندهم فيه معان مختلفة متعدّدة، حيث معنى العلم غير معنى القدرة عنده، وكذلك معنى القدرة غير معنى الإرادة، فلا يمتنع مع ذلك أن يكون لكل واحد من الإلهين معان، منها ما يشارك بها الآخر ومنها ما يفارقه بها⁽²⁾.

3- طريق أخرى وذلك أن بعض قدماء المتكلمين⁽³⁾ يعتقد أن الله يريد بإرادة، وهي ليست معنى زائداً في ذات البارئ؛ وإنما هي إرادة لا في محل، والإرادة الواحدة التي لا في محل لا تكون لاثنتين، لأنهم قالوا: علّة واحدة توجب حكيمين لذاتين.

واعتبر ابن ميمون أن هذا الاحتجاج هو من قبيل تبين الخفي بما هو أخفى منه، لذا فهذا الطريق تدخله الشكوك كثيراً نظراً لضعفه⁽⁴⁾.

4- أما الطريق الآخر هو أن وجود الفعل الواحد يدل على فاعل واحد ضرورة، ولا يدلنا على عدة فاعلين، قد يقول قائل: إن هذا دليل لا يدل على امتناع الكثرة في الإله؛ غير أنه يدل على جهل العدد،

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص222.

(2)- المصدر السابق، ص222.

(3)- ويقصد هنا ابن ميمون أبو الهذيل العلاف (ت235هـ) أحد أهم شخصيات المعتزلة الذي أثبت إرادات لا محل لها، حيث يكون الله تعالى هو المرید لها، واعتبر الشَّهرستاني أنه أوّل من قال بهذا الأمر من المعتزلة، وتحدّث عن كلام البارئ سبحانه وتعالى بأن بعضه لا في محل وهو قوله «كن»، والبعض الآخر في محل كالأمر، والنهي والخبر والاستخبار، معتبراً أمر التكوين غير أمر التكليف. -ينظر: الشَّهرستاني، الملل والنحل، تعديل وتقديم: صدقي جميل العطار، ص40. وقد أخذ من جاء بعده برأيه كأبي علي الجبائي وغيره.

(4)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص223.

الباب الأول: وجود الله ووحدايته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

حيث يجوز أن يكون الإله واحداً ويجوز أن يكون آلهة كثيرة، وتتمه للبرهان قد يقول قائل: وجود الإله لا إمكان فيه؛ بل هو واجب، بهذا تبطل الكثرة.

غير أن ابن ميمون بيّن خطأ هذا الدليل، بأن قال: «لأنّ وجوده تعالى هو الذي لا إمكان فيه، أما علمنا به، فيكون فيه الإمكان؛ لأنّ الممكن في العلم غير الممكن في الوجود»⁽¹⁾. بهذا فرّق ابن ميمون بين العلم بالإله ووجوده، فعلمنا أنه ممكن، وهذا يقتضي تعدّد الإله أو تفردّه، أما وجوده في الحقيقة أنه واحد؛ وذلك لدلالة الفعل الواحد، وهو فعل الصنع للكون أو العالم، وهو ردُّ على النصارى قديماً الذين اعتقدوا الإله ثلاثة على الرغم أن الخالق واحد لكل شيء، فكيف يكون الاثنان الآخران في جنب الله تعالى وليس لهم تصرف في الخلق أو التكوين، وهو ما يعتبر في الأصل عجز، وإذا كانا عاجزين فلا يمكن أن يطلق عليهما أهم آلهة تشارك الإله الفاعل والحقيقي في القهر والتكوين، ومن هذا الباب ينتفي التثليث الذي ادعته النصارى، ولا يبقى إلا الإله الفاعل على الحقيقة؛ لأنه هو الذي له الغلبة في التكوين والأمر.

5- أما الطريق الآخر هو الافتقار، وهو إذا كانت هذه الكائنات يستقل بفعلها واحد، فالإله الثاني لا يحتاج إليه، وإذا كان هذا الوجود لا يتم ولا ينتظم إلا بالاثنين معاً؛ وهو ما يعني أن كل واحد منهما يصحبه عجز لافتقاره للآخر، فهو غير مستغنياً بذاته⁽²⁾.

واعتبر ابن ميمون هذا الطريق فرع من طريق التمانع الذي ذكر آنفاً، وقد اعترض على هذا الطريق ووجه إليه سهام نقده قائلاً: «ليس كل من لا يفعل ما ليس في جوهره أن يفعله يسمى عاجزاً؛ لأنّ لا نقول: عن شخص الإنسان ضعيف لكونه لا يحرك ألف قنطار، ولا ننسب لله تعالى عاجزاً لكونه لا يقدر أن يجسم ذاته، أو يخلق مثله أو يخلق ضلعه مساوي لقطره، كذلك لا نقول: إنه عاجز لكونه لا يخلق وحده»⁽³⁾، فيجب أن يكونا اثنين، ولا يعتبر هذا أن أحدهما مفتقراً للآخر، إنه ضروري أن يكونا بهذه الخلق والقوة والقدرة، ونقيضه هو الممتنع، وزاد الأمر توضيحاً بأن قال: «كما لا نقول: إن الله عزّ وجل عاجز لكونه لا يقدر أن يوجد

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص223.

(2)- المصدر السابق، ص224.

(3)- المصدر السابق، ص224.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

جسماً إلا بخلق جواهر أفراد وجمعها بأعراض يخلق فيها على رأيهم»⁽¹⁾، فلا يعتبر ابن ميمون هذا الخلق أو الصنع بهذه الطريقة هو عجز وافتقار؛ بل إن خلاف هذا هو الممتنع، وقد عاب ابن ميمون على المستدلين بهذا الدليل، ولما لم يفهم بعض الناس طريقهم وأعيته سلّم لهم بأن قال: «إن التوحيد مقبول شرعاً»⁽²⁾. مما أثار ضده المتكلمون وشنعوا به وازدروا بقائله.

فابن ميمون أيضاً مثل ذلك القائل أعيته أدلة المتكلمين على الفهم؛ بل رأى أن الذي صدر منه ذلك القول رجل شديد الرأي حاد الذهن لا يقبل بسهولة الأقوال والآراء التي تتضمن أخطاءً وشكوك، على الرغم مما قدمه المتكلمون من أدلة وطرق رأوا أنها برهانية، نظراً؛ لأنّ نفسه لم تسكن إليها، فابن ميمون رأى أن المتكلمين تركوا الوجود الواقعي والمحسوس وانصرفوا عنه إلى أدلة مجردة تختلف فيها العقول نظراً لعدم واقعيتها؛ لأنها بعيدة عن الأذهان كما أنها مبهمة، ولم يتقيدوا أو يحصروا أنفسهم فيما كانت عليه الفطرة السليمة للعقل، وما عليه الواقع المحسوس الذي يعطي نتائج مقبولة فكرياً وواقعياً لا يدخلها الخطأ أو الشك؛ لأنها مما يتفق عليه جميع الناس ولا تخطئه العين⁽³⁾.

ورأى ابن ميمون أن هؤلاء المتكلمين تعمّدوا الابتعاد عن الوجود الحقيقي الكوني وافترضوا وجوداً خيالياً يصعب على العلماء فضلاً عن العامة من الناس تصوره، كل ذلك من أجل أن يبرهنوا به على شيء لا يمكن برهانه بهذه الطريقة الخيالية المجردة، لذا فابن ميمون للحسرة التي ضاق بها صدره من آراء المتكلمين المتهافتة، توجه لله ولأصحاب العقول النيرة (الفلاسفة) وهو مُغتم قائلاً: «فلا شكّية إلا لله ولذوي الإنصاف من أهل العقل»⁽⁴⁾.

- المطلب الثاني: نقد ابن رشد لطرق المتكلمين على وحدانية الله:

على الرغم من تعدد أدلة المتكلمين في إثبات الوجودانية الإلهية إلا أن ابن رشد انتقد طريق أو دليل واحد على وحدانية الصانع أو الله تعالى؛ وذلك من خلال دليل التمانع وهو دليل جدلي استنباطي أخذوه أو فهموه من خلال مجموعة من الآيات، وهو الذي يسمونه دليل التمانع، فاعتبر ابن رشد ذلك الدليل تكلفاً منهم،

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص224.

(2)- المصدر السابق، ص224.

(3)- المصدر السابق، ص224.

(4)- المصدر السابق، ص224.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وأنه لا يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية. حيث قالوا: لو كان اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام: إما أن يتم مبتغاهما جميعاً، وإما ألا يتم مبتغى واحد منهما⁽¹⁾، وإما أن يتم مبتغى أحدهما ولا يتم مبتغى الآخر. وعندهم يستحيل ألا يتم مبتغاهما معاً؛ وهذا يعني أن العالم لا موجوداً ولا معدوماً، ويستحيل أن يتم مبتغاهما معاً؛ وهذا كأن يكون العالم موجوداً ومعدوماً، كما أن يتم مبتغى الواحد ويتنفي مبتغى الآخر، فالذي انتفى مبتغاه هو عاجز، والعاجز إذن ليس بإله⁽²⁾. وهذا الشرح والتحليل للدليل التمانع هو الذي ذكره قبل ذلك عبد القاهر البغدادي في (كتاب أصول الدين) في المسألة الثالثة عشرة: في أن الصانع صانع لأنواع الحوادث كلها. من الأصل الثالث: في معرفة صانع العالم ومعرفة نعوته الذاتية.

ووجه الضعف في هذا الدليل وإن كان في ظاهره مقنعاً؛ غير أنه عند التدقيق نرى الأمر عكس ذلك. حيث نتساءل: ولماذا لا يتفق الإلهان بدلاً من أن يختلفا؟ لأنّ في عادة البشر نجد أنهم يتفقون، فتكون نتائج اتفاقهم جودة في العمل أو الصنع ودقة في التحكم، مما دعا بعض علماء الكلام إلى الاعتقاد بأن دليل الآيات التي يقصدها ابن رشد هي قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽³⁾. وقوله أيضاً: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾⁽⁴⁾. وأيضاً ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾⁽⁵⁾. ليس دليلاً منطقياً؛ وإنما هو مجرد دليل خطابي يراد به الإقناع؛ لأنه من الجائز أن يحصل اتفاق على خلق العالم بنظامه الذي نراه⁽⁶⁾.

ويظهر لنا ابن رشد خلل في براهين المتكلمين الذين لم يفهموا الآيات السابقة، فاعتقدوا أنها من القياس الشرطي المنفصل، مع أنها تتضمن قياساً شرطياً متصلاً، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽⁷⁾. ويمكن صياغة معنى الآية على النحو التالي: لو فرضنا أكثر من إله واحد لفسد العالم؛ إلا أن هذا الفرض غير

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص47.

(2)- المصدر السابق، ص48.

(3)- سورة الأنبياء: الآية: 22.

(4)- سورة المؤمنون: الآية: 92.

(5)- سورة الإسراء: الآية: 42.

(6)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص48.

(7)- سورة الأنبياء: الآية: 22.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

صحيح؛ لأنّ العالم غير فاسد، فإذاً ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته. وفي قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾⁽¹⁾. تعني ذلك أن اختلاف أفعال الآلهة لا يمكن أن يترتب عليه فعل واحد؛ غير أننا نرى عالماً واحداً متقناً، ولا يعقل أن يكون هذا العالم الموجود بسبب آلهة مختلفة الأفعال. وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ إِلَهَةٌ كَمَا يَثُورُونَ إِذًا لَأَبْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾⁽²⁾. وهذا الدليل خاص بحالة احتمال الاتفاق لا الاختلاف؛ ومعنى ذلك أنه لا يجوز عقلاً أن يوجد إلهان تتوحد أفعالهما؛ لأنه لو كان هناك إلهان يفعلان فعلاً واحداً للزم أن تكون نسبتهما إلى العرش واحدة. وبسبب غفلة المتكلمين في فهم معنى الآيات استنبطوا دليلاً هو أقرب للضعف، وكان كل ذلك بسبب اعتقادهم أن الآيات تتضمن قياساً شرطياً منفصلاً، على الرغم أنها تحتوى أو تتضمن قياساً شرطياً متصلاً⁽³⁾.

والمستحيلات التي آل إليها دليلهم غير المحال الذي آل إليه دليل القرآن الكريم، فالمستحيلات التي أفضى إليها دليلهم في زعمهم هو: إما العالم لا موجوداً ولا معدوماً، أو يكون موجوداً ومعدوماً في آن واحد، أو يكون الإله عاجزاً مغلوباً على أمره. وهذه المستحيلات دائمة عنده-ابن رشد-، وهنا يبيّن ابن رشد فساد فرضيات المتكلمين التي وضعوها، حيث أن المحال الذي أفضى إليه القرآن الكريم ليس مستحيلًا على الدوام، وإنما ربطت الاستحالة فيه في وقت مخصوص ومعين؛ وذلك أن يوجد العالم فاسداً في وقت الوجود. وهو المعنى الذي تشير إليه الآية: لو كان فيهما آلهة سوى الله لوجد العالم فاسداً في الحال، ثم استثنى أنه غير فاسد، ومنه يجب ألا يكون هناك إلا إله واحد هو الذي أوجد وصنع العالم على هذه الصورة وبهذه الوضعية⁽⁴⁾.

فبعد عرض أدلة المتكلمين عند كلا الفيلسوفين ونقدتهما لطرقهم، نحاول أن نتعرف على أوجه الاختلاف والتوافق في نقدهما لطرق المتكلمين.

(1)- سورة المؤمنون: الآية: 92.

(2)- سورة الإسراء: الآية: 42.

(3)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 49.

(4)- المصدر السابق، ص 49.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- المطلب الثالث: المقارنة بين نقدي ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين على وحدانية الله:

لقد عرض ابن ميمون وابن رشد أدلة المتكلمين؛ غير أن الأول عرض خمس طرق في كتابه (الدلالة) خلافاً لابن رشد اقتصر في عرضه لأدلتهم إلا على دليل الممانعة في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة). باعتبار أنه الدليل الأهم في نظرهم، وهو الذي قال عنه فخر الدين الرازي بعدما عرض خمسة عشر طريقاً من طرق المتكلمين التي اعتبرها ظنية، بأن طريق الممانعة هو المعتمد⁽¹⁾؛ لأنه قطعي غير ظني، ثم تبع بعد ذلك بذكر الأدلة السمعية على الوحدانية وحصرها في ثمانية أوجه، وهي كلها تضمنتها مجموعة من الآيات القرآنية. ومما عرضناه من نقد ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين يتبين لنا التالي:

1- إننا نجد ابن ميمون عند عرضه لطرق المتكلمين يعرض الأفكار والأمثلة التي وضعوها أو استشهدوا بها على صحة فرضياتهم، ولم يعرض ابن ميمون الأدلة النصية الدينية التي من خلالها توصلوا بها إلى تلك الأفكار والنظريات؛ لأنه لا يؤمن بالأدلة القرآنية جملة وتفصيلاً، وقد يكون ذلك خشية ابن ميمون من أن يتهم من بني دينه-اليهود-أنه يؤمن بعقيدة المسلمين؛ لكنه يتخفى عنهم، على الرغم أنه في كل مناسبة يطرح فيها قضايا عقائدية عند اليهود إلا ومجد عقيدته اليهودية ويعظمها ويرأها هي العقيدة الصحيحة، وأهلها هم أهل التوحيد وغير اليهود هم على الوثنية، خلافاً لابن رشد فإنه لا يفصل الفكرة الكلامية عن المصدر النصي الديني الذي أخذت منه تلك الفكرة حسب اعتقاد المتكلمين.

2- لقد عرض ابن ميمون أدلة أو طرقاً وكلها رأى فيها ضعفاً وتدخلها الشكوك، وقد أبدى في بعضها رأياً: منه رأي نقدي. وآخر استحساني، وكأنه فيه إشارة لموافقته على ذلك الطريق ودليله، وإن كان في الغالب ينتقد أدلة وطرق المتكلمين الأشاعرة خصوصاً، وهو نفس نهج ابن رشد في الغالب مع خصومه الأشاعرة، كما لم يبدي في البعض الآخر رأياً، وإليك هذه الطرق:

أ- ومن تلك الطرق التي أبدى فيها برأيه ناقداً الطريق الأول وهو طريق التمانع، حيث بين أن المتكلمين يستندون في دعواهم عليه إلى مجموعة من المقدمات وهي ثلاث مقدمات وقد ذكرها في صياغ شرحه لذلك الطريق، ورأى أن طريقهم يتسم بالضعف والتهافت؛ لأن التمانع ليس بالضرورة هو تعبير عن الضعف والنقص

(1)- فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط01، دار الفكر، بيروت، 1401هـ-

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والعجز؛ بل أحياناً يرجع التمانع إلى أن لكل واحد من الآلهة أو الأشخاص له اختصاصه وقدراته المحدودة، وقد بين لهم ضعف برهانهم بذلك المثال الذي وضعه، فلا يكون ذلك عجزاً ونقصاً في حق الصانع (الإله) لكونه لا يستطيع أن يقوم بالفعل الممتنع عنه، كما لا يعتبر عجز في حق الناس إن لم يقدرُوا على الجمع بين الضدين أو النقيضين، ولذا فإنّ نقد ابن ميمون اتضح أكثر بالمثال الواقعي الذي ضربه لهم، كما كان ابن ميمون أكثر وضوحاً من ابن رشد لما بين أن امتناع الصانع أو الشخص عن الفعل ليس بالضرورة عجزاً⁽¹⁾، خلافاً لابن رشد كان أسلوبه غامضاً لما اعتبر أن الاثنين: إما أن يتم مرادها معاً، أو لا يتم مرادها، دون تفصيل وشرح. كما لم يشر ابن ميمون إلى الآيات التي اعتمدها المتكلمون في طريقهم، وهو منهجه في الرد دائماً على المتكلمين في كل القضايا التي أثاروها، خلافاً لابن رشد فهو مسلم ومؤمن بقدسية النصوص الدينية التي اعتمدها المتكلمون؛ لأنهم أناس يدافعون عن عقيدتهم ويتشبثون بنصوصها، ويحاول دائماً أن يشرحها شرحاً يتماشى مع الغرض الحقيقي والصحيح الذي وضعت له الآيات، دون تكلف أو التواء أو غموض انجرّ إليه المتكلمون، وابن ميمون ليس ذلك غرضه بأن يدافع عن مضمون النصوص القرآنية، باعتبار أنه لا يؤمن بها ولا هو ملزم بأن يعرف مضمونها الشرعي أو العقائدي، فهو في حل من ذلك، وتركيز ابن ميمون دائماً على الفكرة الكلامية فقط لا على النص الديني الذي أخذت منه الفكرة أو البرهان الكلامي، كذلك نجد ابن ميمون لا يستعين كثيراً بالأساليب المنطقية، حيث نجد أسلوبه يتميز بالوضوح والسلاسة، خلافاً لابن رشد نجد في كل كتبه وكل القضايا التي حمل نفسه على بيانها سواء الكلامية أو الفلسفية فإنه يدخل الأساليب والقضايا المنطقية، لتكون له نبراصاً في تعرية وتصحيح المسائل والقضايا التي انخرّف بها خصمه.

ب- أما الطريق الثاني فقد أشار إليه ابن ميمون على أنه طريق فلسفي قائم على براهين مقبولة، ويتضمن مجموعة من المقدمات؛ غير أنه لم يشر لتلك المقدمات التي أنبنى عليها ذلك الطريق في معرض شرحه له؛ إلا أنه وعد أن يبينها إذا تطرق لآراء الفلاسفة في معنى الوجدانية.

ج- كذلك لم يرق لابن ميمون الطريق الثالث نظراً لغموضه وخفائه وقد عزاه لقدامى المتكلمين، ويقصد بذلك المعتزلة؛ لأنّ الأشاعرة لم يتبنوا هذا الرأي في الإرادة، وأول من اعتقد أن الله تعالى إرادة ليس في محل هو

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص222.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أبو الهذيل العلاف، ثم تبعه متأخرو المعتزلة كأبي علي الجبائي (ت303هـ) وابنه أبو هشام عبد السلام (ت321هـ)؛ غير أن ابن ميمون لم يذكرهم بالاسم ولا قائله منهم.

ونظراً لغموض الإرادة هل تكون في محل أو في غير محل، ما جعل الخلاف قائماً فيها، وهو ما صرح به ابن ميمون بالقول: «وعند بعضهم ممتعة وعند من يراها رأياً يحدث بحسبها شكوك لا تنحصر»⁽¹⁾. ويقصد هنا خلاف المعتزلة فيما بينهم حول مسألة الإرادة حادثة أم غير حادثة في محل أم في غير محل، وهذا الغموض والتعقيد والالتواء في طرح القضايا والمسائل دون بيان وبرهان إقناعي، هو الذي حدا بابن رشد إلى أن يوجه سهام نقده للمتكلمين وتحديداً الأشاعرة منهم، ونشك أن يكون ابن رشد قد اطلع على هذا الطريق في البرهان على الوجدانية الإلهية، وإلا ما سلمت قريحتهم-المعتزلة-من لسانه.

وهذا الأمر الخلافي في حدود المدرسة الواحدة، قد يكون من بين الأسباب التي جعلت ابن ميمون لا يقنع بهذا الطريق في إثبات الوجدانية لله تعالى، فما بالك إن تعدى الأمر إلى مدارس أخرى، على الرغم أن الباحث عن الحق لا يعرف الحق بالرجال وإنما يعرف استقامة الرجال بالحق، فرأى ابن ميمون أن هؤلاء لما أرادوا شرح هذا الطريق بشيء غامض غير متفق عليه عند المعتزلة، وقعوا في أمر أخفى منه لذا علّق عليهم بأنه: «تبيّن الخفي بما هو أخفى منه»⁽²⁾.

ح- كما انتقد ابن ميمون الطريق الرابع لكنه نقد لا يتسم بالمسائلة والجدال وإظهار الشبهات وتقديم حلول وبدائل، وهذه طريقته في كل ما عرضه من أدلة ومقدمات المتكلمين؛ إذ هو نقد ليس عنيفاً، نقيض ما يفعل ابن رشد مع خصومه في غالب مجادلاته لهم، وقد غلب عليه العرض أكثر من النقد، وعادة ما يظهر ابن ميمون الدهشة والتعجب من اختيار المتكلمين لهذا الطريق ودفاعهم عنه، وقد أشار إلى أن هذا الطريق يتسبب في إثارة الشكوك وزيادة الغموض والخفاء، وأما ابن رشد فلم يتعرض لهذه الطرق عند المتكلمين.

خ- لم يسلم الطريق الخامس عند المتكلمين من نقد ابن ميمون؛ بل نجده أكثر نقداً وتفصيلاً من غيره من الطرق التي مررنا عليها آنفاً، وقد عزا ابن ميمون لأحد المتأخرين المتكلمين دون ذكر لمدرسته وشخصه، أما ابن رشد فلم يذكره من جملة الطرق التي أشار إليها في كتبه التي تتضمن نقداً للمتكلمين، ولسنا ندري سبب

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص223.

(2)- المصدر السابق، ص223.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

تركيزه على طريق التمانع دون غيره في نقده للمتكلمين وانصرافه عن بقية الطرق والتي جميعها حسب نظرة ابن رشد إليهم-المتكلمين-، أن طرقهم ومقدماتهم لا تثبت أمام حقائق الكون والمنطق السليم، كما أنها تخالف منطوق القرآن ومفهومه.

والطرق التي ذكرها ابن ميمون تناولها الرازي بالتفصيل والتحليل في تفسيره الكبير هي كلها شرح لقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽¹⁾.

3- مما عرضناه من نقد ابن ميمون وابن رشد والمقارنة بينهما، نخلص إلى أن ابن ميمون عند نقده لطرق المتكلمين فإنه يختلف كثيراً عن نقد ابن رشد لهم، وهذا قد يرجع لنوع الأدلة، حيث نجد ابن ميمون عند اختياره للأدلة نادراً ما تكون هي نفس الأدلة التي أخذها ابن رشد عن المتكلمين، كذلك أن ابن ميمون عادة ما يعرض ويختار الأدلة التي لا يحتاج بيانها أو نقدها لنصوص من الكتاب العزيز، وإذا ما عرض الطريق الكلامي وكان مستنده ومعمده هو نص قرآني؛ فإنه يستغني عن ذكره ونقده، وهذا تحاشياً منه متعمداً كي لا يفهم أنه يعتقد بصحة ذلك النص الديني، وأن المتكلمين هم الذين جانبوا الصواب وليس ظاهر النص هو الذي يتضمن أغاليط؛ كذلك عند عرضه للنصوص الدينية من غير اليهودية وتحديداً الإسلامية فإنه يؤدي إلى إحراجه في عقيدته أمام أقرانه وبني جلدته من اليهود، مما يزيد حشية على نفسه والظن والقدح في مرتبه العلمية وتهاوي منزلته الدينية والاجتماعية، ولذا نجد في كل المسائل الدينية التي مستندها النصوص الدينية يستغني عنها فلا يذكرها أثناء النقد أو قبله، وبما أنه لاهوتياً- وإن كان عند بعض الباحثين فيلسوفاً- فإنه اتخذ الفلسفة طريقاً للرد على خصومه، لأن أساليبها ومقدماتها قائمة على براهين واقعية ومنطقية، أما ابن رشد بما أنه يجادل المتكلمين وهي فئة من المسلمين كما أنها ليست الوحيدة التي تدافع عن العقيدة الإسلامية الصحيحة، وتتخذ من النصوص الدينية- الآيات والأحاديث النبوية- منطلقاً في إثبات العقيدة في نفوس وعقول المؤمنين بها، والدفاع عنها من شبهات الملحدة واليهود والنصارى والثنوية وغيرها من الجماعات والملل القديمة والحديثة المنحرفة في زمانه، فهو ملزم- ابن رشد- في الغالب بالرجوع للنصوص الدينية، ليظهر لخصومه المتكلمين وحتى غير المتكلمين المعنى الصحيح والحقيقي المراد في تلك النصوص القرآنية أو غيرها؛ وأن الأمر

(1)- سورة الأنبياء: الآية: 22.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ليس ما يعتقد المتكلمون، الذين قصرت أذهانهم عن فهم مقصد الشّرع الحكيم، بسبب غموض أفكارها والتوائها وصعوبة فهمها من طلاب العلم، فما بالك بالعامّة من الناس.

بعدها تبيّنت لنا طرق الوجدانية عند المتكلمين وكيفية نقدها لدى ابن ميمون وابن رشد وأنها طرق نصية؛ أي مستمدة من النصوص الدينية، ومنها طرق عقلانية لكنها بنيت على مقدمات عويص فهمها حتى على أهل العلم الحقيقي وهم الفلاسفة على حسب تعبير ابن رشد فما بالك بالعامّة من الناس، نتقل إلى معرفة طرق الفلاسفة في إثبات الوجدانية للمبدأ الأول أو للعلة الأولى المطلقة أو لواجب الوجود أو كيفما شئنا إطلاقه؛ لأنه بالضرورة يوجد اختلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كثير من المسائل الغيبية الميتافيزيقية؛ بل حتى في الطبيعة والتي هي أمور في متناولهم ومرئية لكل طرف، فما بالك في غير المرئي فضرورة أن يوجد بينهما تباين واضح في القضايا الإلهية، فالفلاسفة عادة ما يستندون في استدلالاتهم على العقل، ولا يميلون إلى الديني الإيمان أو العقائدي إلا بقدر ما يخدم هدفهم من الدليل العقلي، فهو يعتبر دليل إسنادي عضدي لا أكثر.

المبحث الثالث:

موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن رشد:-

الفلاسفة فئة تركز في حججها واستدلالاتها على العقل مطلقاً، سواء منهم الفلاسفة قديماً أو فلاسفة المسلمين أو من عدّوا من فلاسفة الحضارة الإسلامية وهم عقائدياً لا ينتمون إلى الإسلام، مثل فلاسفة اليهود أو مفكريهم، فالعقل هو ركيزتهم وعمادهم في البرهنة على أية قضية أو مسألة ميتافيزيقية أو طبيعية، وخاصة إذا كانت تلك المسألة في متناول العقل ويستطيع بجهده المنتظم والأدوات المرتبة الوصول إلى نتيجة يقبلها ويخضع لها.

وابتغينا من هذا المبحث اكتشاف مواقف كل من ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة، ومدى تساوقهما معها، وهل مواقفهما متطابقة إما قبولاً أو رفضاً لأدلتهم التي اختاروها لإثبات وحدانية الإله. وللوصول لغايتنا اضطررنا إلى تقسيم المبحث إلى ثلاثة مطالب.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- المطلب الأول: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على وحدانية الله:

لقد أورد ابن ميمون مجموعة من الأدلة الفلسفية رآها الفلاسفة أنها تثبت الوجدانية، وهذه الأدلة منها التي أثبت بها وجود الإله سابقاً وهي:

1- كدليل المحرك والمتحرك الذي توصلوا فيه إلى أن محرك الفلك الأول إذا كانت حركته دائمة ومستمرة وسرمدية فهو بالضرورة ليس جسماً ولا هو قوة في جسم مطلقاً، بحيث لا تكون لمحركه حركة لا بالذات ولا بالعرض، ولذا فإنه لا ينقسم كما لا يكون فيه تغيير، ومنه يستحيل أيضاً أن يكون اثنين أو أكثر، نظراً لاستحالة ذلك، كما أن محرك الفلك لا يقع تحت الزمان؛ لأنَّ الحركة ممتعة في حقه، ومنه يستحيل أن يحرك الفلك ذاته حركة دائمة⁽¹⁾.

2- والطريق الأرسطي الآخر الذي يعتقد ابن ميمون أنه رأى أشياء كثيرة في واقعنا تتحرك بحركة غيرها، وأخرى لا تتحرك مطلقاً، فيلزم ضرورة وجود محرك لا يتحرك أصلاً، وهو المحرك الأول، فمن حيث لا تكون له حركة فهو لا يقبل الانقسام، إذن فهو ليس بجسم، كما لا يقع تحت تأثير الزمان، ومنه فهو واحد بسيط لا اثنين أو أكثر⁽²⁾.

3- كما يورد ابن ميمون طريق فلسفي آخر في إثبات الوجدانية بأن وجوب الوجود باعتبار الذات، يستحيل أن يوجد لاثنين؛ لأنه يكون نوع وجوب الوجود معنى زائداً على ذات كل واحد منهما، حيث لا يكون واحداً من الإلهين واجب الوجود بذاته فقط؛ بل يكون واجباً بذلك المعنى الذي هو نوع وجوب الوجود الذي وجد لهذا أو لغيره، ويتضح المعنى أكثر بوجوه عدة منها: أن واجب الوجود لا يصح فيه الثنوية، ويكون لا ند ولا ضد له، وعلة ذلك أنه يتميز بالبساطة والكمال المحض، كما لا علة ولا سبب من كل جهة فلا يشاركه غيره مطلقاً⁽³⁾.

4- ويذكر ابن ميمون طريقاً برهانياً فلسفياً آخر لإثبات الوجدانية ونفي التعددية وهو أنه دائماً تكون أمور بالقوة فتخرج إلى الفعل، وكل ما يخرج من القوة إلى الفعل فله مخرج يخرج عنه، وظاهر أن ذلك المخرج

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص272.

(2)- المصدر السابق، ص273.

(3)- المصدر السابق، ص274.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

كان مخرجاً بالقوة ثم صار مخرجاً بالفعل، وعلة كونه يخرج بالقوة إما لمانع من نفسه، أو لنسبة ما كانت مرتفعة بينه وبين ما أخرجه، ولما حصلت تلك النسبة أخرج بالفعل، وكل واحد من هذين-القوة والفعل- يقتضي مخرجاً أو مزيلاً عائقاً ضرورة، ويقال كذلك في المخرج الثاني أو مزيل العائق، وحقيقة هذا لا يستمر إلى لا نهاية، ولا بُدَّ إذن من الانتهاء أنه لا يكون في ذاته شيء بالقوة؛ لأنه إن كان في ذاته إمكان فقد يعدم، ويستحيل أن يكون هذا ذا مادة؛ بل هو مفارق للمادة، والمفارق الذي لا إمكان فيه أصلاً؛ بل هو موجود بذاته، وهذا هو الإله عزَّ وجل، وقد تبين أنه لا جسم فهو واحد في ذاته لا يقبل التركيب أو التجزئة، وهذا طريق فلسفي على وجود إله واحد⁽¹⁾.

5- كما ذكر ابن ميمون طريقاً آخر في البرهنة على نفي التعدد وإثبات الوجدانية فلسفياً؛ وذلك لو كان هناك إلهان للزم ضرورة أن يكون لهما معنى واحد يشتركان فيه، وهو المعنى الذي استحق كل واحد منهما أن يكون إلهاً، ولهما معنى آخر ضرورة، بسبب ذلك المعنى وقع الاختلاف والتباين بينهما وصارا اثنين، وهذا إما بأن يكون في كل واحد منهما معنى غير المعنى الذي في الآخر، بحيث يكون كل واحد منهما مركباً من معنيين فلا واحد منهما سبباً أولاً ولا لازم الوجود باعتبار ذاته؛ بل كل واحد منهما ذو أسباب عدة، وإذا كان معنى التباين موجوداً في أحدهما؛ فإنّ الذي فيه المعنيان غير واجب الوجود بذاته⁽²⁾.

6- ومن الطرق البرهانية في إثبات الوجدانية أن الموجود كله كشخص واحد مرتبط ببعضه ببعض؛ وأن قوى الفلك سارية في هذه المادة السفلية ومهيأة لها، فيستحيل مع هذا الذي قد صح أن يكون الإله الواحد منفرداً بجزء من أجزاء هذا الوجود، والإله الثاني ينفرد بجزء آخر؛ لأنّ هذا مرتبط بذاك، فلم يبق إلا أن يفعل هذا وقتاً ويفعل هذا وقتاً، ولا يكونان يفعلان معاً دائماً، حتى لا يتم فعل من الأفعال إلاّ منهما جميعاً، أما كون هذا يفعل في وقت وهذا في وقت آخر، فهذا أمر مستحيل من عدة وجوه؛ لأنه إن كان الزمان الذي يفعل فيه أحدهما ممكناً أن يفعل فيه الآخر فما السبب الموجب لأنّ يفعل هذا أو يبطل هذا؟ وإذا كان الزمن الذي يفعل فيه أحدهما يمتنع على الآخر أن يفعل فيه، فهناك سبب آخر هو الذي أوجب إمكان الفعل لهذا

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص275.

(2)- المصدر السابق، ص275.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وامتناع على ذلك؛ لأنّ الزمن كله لا اختلاف فيه⁽¹⁾، والموضوع للعمل موضوع واحد منهما، يخرج من القوة إلى الفعل في زمن، فيحتاج كل واحد منهما إلى مخرج من القوة إلى الفعل، كما يكون في ذات كل واحد منهما إمكان، فإما أن يكونا جميعاً يفعلان كل ما في الوجود حتى لا يفعل أحدهما دون الآخر، وهذا يعتبر عند ابن ميمون مستحيلاً؛ لأنّ كل جملة لا يتم فعل ما إلّا جميعها فلا واحد منها فاعلاً باعتبار ذاته، كما ولا واحد منها سبباً أولاً لذلك الفعل؛ بل السبب الأول هو اجتماع الجملة⁽²⁾. وقد برهن ابن ميمون أن واجب الوجود يلزم ضرورة أن لا يكون له سبب.

وأن اجتماع المجموعة مفتقر لسبب آخر وهو جامع المجموعة، فإن كان الجامع لتلك المجموعة التي لا يتم الفعل إلّا بها واحداً فهو الإله دون شك، وإن كان الجامع أيضاً لهذه المجموعة مجموعة أخرى لزم المجموعة الثانية مثل ما لزم المجموعة الأولى، فلا بُدّ من الانتهاء لواحد هو السبب في وجود هذا الموجود الواحد على أي وجه كان، إما على جهة إحدائه بعد أن لم يكن، أو على جهة قدم الموجود الأول، بهذا البرهان الفلسفي تبين أن الموجود كله واحداً دلنا على أن موجدته أيضاً واحداً⁽³⁾.

هذه مجموعة من الأدلة الفلسفية التي اختارها ابن ميمون من سائر أدلة الفلاسفة ويظهر من أمرها أنها أدلة أرسطية أو هي مستخلصة مما فهمه ابن ميمون من أرسطو وشراحه. ويجدر بنا أن نتقل بعدها إلى معرفة الأدلة التي عرضها ابن رشد لنرى موقفه منها.

- المطلب الثاني: موقف ابن رشد من أدلة الفلاسفة على وحدانية الله:

إن الفلاسفة تصوروا أو برهنوا على مسألة الوجدانية بمسلكين وقد أوردهما أبو حامد في كتابه (تحافت الفلاسفة).

1- هو هل واجب الوجود واحد أم اثنين؟ فالاثنتان والواحد هما قضيتان لا تجتمعان معاً في وقت واحد ولا ترتفعان معاً في زمن واحد، فإذا كنت في النقطة (أ) بجسمك ولحمك وعظمتك ودمك؛ فإنه يستحيل أن تكون في نفس اللحظة موجوداً في النقطة (ب)؛ لأنّ المسافة المكانية أو البعد المكاني المقدر بالمكان بين

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص274.

(2)- المصدر السابق، ص274.

(3)- المصدر السابق، ص276.

الباب الأول: وجود الله ووحدايته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

النقطتين (أ) و(ب) متباعدان بحيث لا يتم وجودك في النقطة (أ) والنقطة (ب) في زمن واحد؛ لأنك كإنسان واحد بذاتك فلا توجد في مكانين في آن واحد، ولكن عندما وجدت في مكان دون مكان آخر يتساءل هنا ما علة وجودك قبل وجودك؟ لأنك قبل أن توجد ماذا كنت؟ أم كنت عدماً لا شيء؟ فكيف وجدت قبل أن توجد؟ ومن أوجدك؟ وكيف أوجدك؟ وما أوجدك؟. والجواب هنا على مثل هذه الأسئلة الوجودية الأنطولوجية تقتضي الذهاب من علة إلى علة، ومن البحث عن سبب إلى سبب قبله، ثم إلى سبب بعده... إلخ، وهكذا نتقل بفكرنا من البحث عن علة إلى علة أخرى حتى ينتهي بنا المطاف إلى علة مطلقة أبدية سرمدية ليس بعدها ولا قبلها علة وهي علة كل علة، وعند هذه المرحلة يقف العقل ويقرّ بعجزه عن الاستمرار في البحث عن العلل والمعلولات. لماذا؟ لأنّ العقل إذا حاض بالمنطق الحسيّ أو الصور المحدودة بالمكان والزمان والشعور المؤقت فيما وراء العقل، وقع في تناقض وسوف ينتهي به هذا التناقض إلى البدء من حيث انتهى والانتهاه من حيث بدأ، والأولى به أن يسلم بأن الله واحد لا ثاني له، وفي هذا التسليم سوف نجد أن كل فكرة لها صيرورة متطورة؛ لأنّ الحلقة المتينة المسكة بصلاية الوجود وتماسكه هو التسليم للواحد-المتين-ودراسة الكون من حيث الكثرة باسمه تعالى (1).

وقد استدل الفلاسفة على أن الله واحد وهو واجب الوجود وليس له علة لوجوده إلا ذاته، وهذا يقتضي منا التسليم له دون البحث في من أوجد الله، وما علة وجوده؟ ولكن سبيل الفرض يقول: كيف نبرهن على أن الله واحد وهو واجب الوجود الذي صدرت عنه كل الموجودات؟ فقد برهنوا على صدق هذه القضية بصورة منطقية صورية، حتى يثبتوا أن الله الواحد الثابت المطلق صدرت عنه كل الكثرة المتكثرة وهي المخلوقات المتنوعة، ولا علة لوجوده إلا ذاته دون البحث في ذاته أو التكيّف لها أو من علة ما؛ لأنه لا يعلم الله إلا الله، فقالوا إن لفظ "إنسان" كلمة صورية عامة كلية مجردة تطلق على عمرو وزيد وخالد... إلخ؛ أي ليست خاصة بفرد دون فرد، فصفة الإنسان هي التي جعلت منه عنصراً من الإنسانية، والمادة الأولية الحاملة للإنسانية فيه هي الخلية وهي المادة الأولية لتشكيل إنسانية الإنسان، ولكن قبل تشكيلها وتطويرها قابلة لكل صفة ما، وبعد تشكيلها تكون متميزة لذاتها ولغيرها وما خلقت إلا للقيام بالحقوق والواجبات، فتعلق الصورة بالمادة هو الذي يشكل صورة الكائن المعني، فالإنسان بالإنسان، والحيوان بالحيوان، والنبات بالنبات، والجماذ بالجماذ،

(1) - أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 110.

الباب الأول: وجود الله ووحدايته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

لكن من شكل الصورة والمادة ومنحها الهيئة المتميزة عن غيرها، فالإنسان مخلوق معلول، وبما أنه معلول فهو مركّب، وعلّة وجوده الله، لكن الله علّة الوجود وهو ليس له علّة؛ لأنّ الله تعالى خالق وليس مخلوقاً، ومنه فإنه واحد، ومن بحث عن علّة وجوده فقد كفر والعياذ بالله⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس فإنّ اللون والمادة الحاملة له والإنسان كجنس حامل للإنسانية علاقة ضرورية؛ إذ لا وجود لعلّة دون معلول، ولا للون دون ملوّن، ولا إنسان دون إنسانية، كذلك لا وجود لكون دون مكوّن له، ولهذا أشار ابن سينا بقوله الواجب الوجود وهو الله: «لا يخلو: أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه، أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه»⁽²⁾. والمعنى الذي يخصه في نفسه فإنه لا يتصور وجود موجودات مطلقات ثابتات كل واحد منهما متصف بواجب الوجود، وإن كان المعنى يعم كل واحد منهما مركّباً، وهذا مستحيل، والمستحيل سلّب والسلب لا وجود له، فثبت أن الله واحد وواجب الوجود هو بسيط غير مركّب ولا يتبعّض، والمغايرة بين واجب الوجود في النوع والجنس وبين غيره من المكونات إنما توجد عند بيان الفرق بين المركّب والبسيط، فالمركّب من خصائصه أنه يعرف بالنوع والجنس، والبسيط هو جنس محض خالص مطلق غير مركّب، وفي المركّبات تقديم وتأخير لبيان الفروق في النوع والجنس، وواجب الوجود هو المقدم الذي لا مقدم غيره، وهو المتأخر لا متأخر بعده، فواجب الوجود واحد متفرد بالوحدانية⁽³⁾.

فالمسلك الأول الذي أورده الغزالي عن ابن سينا هو: «لو كانا اثنين، لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما، وما قيل عليه: إنه واجب الوجود فلا يخلو: إما أن يكون وجوب وجوده لذاته، فلا يتصور أن يكون لغيره، أو وجوب الوجود له لعلّة، فتكون ذات واجب الوجود معلولاً، وقد اقتضت علّة له وجوب الوجود، ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلّة بجهة من الجهات، وزعموا: أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو؛ وليس زيد إنساناً لذاته؛ إذ لو كان إنساناً لذاته لما كان عمرو إنساناً؛ بل لعلّة جعلته إنساناً، وقد جعلت عمراً أيضاً إنساناً لذاته، فتكثرت الإنسانية، فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب

(1)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص111.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص194.

(3)- المصدر السابق، ص195.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الوجود إن كان لذاته فلا يكون إلا له، وإن كان لعلّة فهو إذن معلول وليس بواجب الوجود، فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بُدّ أن يكون واحداً⁽¹⁾.

وقد انتقد ابن رشد الغزالي⁽²⁾ لما قال عن التقسيم السابق؛ أي المسلك الأول: إنه تقسيم خطأ، حيث اعتبره ابن رشد قولاً غير صحيح.

ولماذا اعتبر ابن رشد أن مفهوم واجب الوجود ما لا علّة له قول فاسد؛ لأنه اعتبر أن واجب الوجود ما لا علّة لذاته أو لعلّة قولاً مستحيلاً، فواجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب إما لذاته وإما لعلّة⁽³⁾؛ ومعنى ذلك قولهم: واجب الوجود هو علّة ذاته؛ بمعنى أنه هو البداية والنهاية والمطلق والسرمدى، وأما لعلّة؛ أي بمعنى علّة ومعلول، وتتسلسل العلل حتى تصل إلى العلة المطلقة الأبدية السرمدية، فعندما نقول: خلق الله الكون وجعل له علل ومعلولات، فمن خلق الله؟ وهذا تصور مستحيل وفساد. ولقد اعتبره أرسطو وكذلك ابن سينا.

فعندما نقول واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث أنه واحد بالعدد، أو لطبيعة مشتركة لغيره، مثال ذلك: هل عمرو إنسان من جهة أنه عمرو، أو أنه من جهة مشتركة له ولخالد؟ فإن كان إنساناً من جهة ما هو عمرو فلا توجد الإنسانية لغيره، أما من جهة طبيعة مشتركة، فيكون مركّب من طبيعتين عامة وخاصة،

(1)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص110.

(2)- لم يكن ابن رشد الناقد الأول والمتحامل على الغزالي في المغرب الإسلامي؛ بل سبقه في ذلك الأمر ابن باجة، فهو أول فيلسوف في المغرب اطلع على فلسفة الشرق، وكان ناقداً لكثير من آراء الغزالي؛ لأن الغزالي كان ينهج النهج الذوقي أو الكشفي في الوصول إلى المعارف، أما ابن باجة فكان على خلاف ذلك، فخطأه في طريقه المعرفي، لذا يُعدّ هو الأول الذي وقف في وجه آراء الغزالي قبل ابن رشد؛ لأن منهجه-ابن باجة-عقلي. فعنده أن العقل هو وحده الذي يصل إلى المعارف الصحيحة والحقيقية دون سواه، وليس الخلوة والكشف مظهرين للحقائق العقلية، لذا فلا يعتد بتلك المعرفة الذوقية، فالعقل هو وحده مناط الوصول إلى الحقائق العقلية؛ لأنها مهمته ووظيفته. ويظهر نقده للغزالي كثيراً في رسائله، وخاصة منها رسالة (تدبير المتوحد). خلافاً لابن رشد فنقده للغزالي بسبب تحامله على الفلسفة والفلاسفة، وعدم إظهار مقاصد الفلاسفة الحقيقية، والذي يُعدّ عنده-ابن رشد- أن الغزالي مُؤمّه ومخفي لآرائهم الصحيحة والحقيقية. حيث قال في ذلك: «ولذلك ما نرى أن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب-يقصد كتاب تهافت الفلاسفة-وفي سائر كتبه، وإبرازها لمن ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها، أنه مغرّب لطبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم، أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم». -ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص 270-271. وكان اليهود يطلقون على ابن باجة بابن الصائغ، وهو ما تجلّى لنا من خلال إطلاق ابن ميمون عليه في كتابه الضخم (دلالة الحائرين: ص220. 293. 345. 348. 581.)، وإعجاب به في كثير من المسائل. كما يُطلق عليه بابن باجة، وأطلق عليه فلاسفة أوروبا في القرون الوسطى وما بعدها أفنباس (Avenpace).

(3)- المصدر السابق، ص192.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والمركب عادة معلول، وواجب الوجود معلوم أنه ليس له علّة، ومنه فواجب الوجود واحد، وقد اعتبر ابن رشد أن الفكرة إذا أخرجت بهذه الطريقة كان قول ابن سينا صحيحاً⁽¹⁾.

وذاك الواحد صدرت عنه كل الأعداد وبالتالي فالواحد له طبيعة خاصة ليست في الاثنين أو الثلاث... الخ. ولكن هذه الأعداد المتكثّرة صدرت عن الواحد، فالواحد ليس اثنين، والاثنين ليس الواحد، ولولا الواحد لما ظهر الاثنين والثلاث والأربع، فكذلك الكون متكثر من حيث العلل وقد صدر عن علّة واحدة مطلقة وهي الله تعالى، فطبيعة الواحد بسيطة غير مركّبة، فواجب الوجود بسيط وهو علّة كل موجود.

2- الفلاسفة قالوا: «لو فرضنا واجبي الوجود، لكانا: متماثلين من كل وجه، أو مختلفين من كل وجه، فإن كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدّد والاثنينية؛ إذ السوادان هما اثنان إذا كانا في محلّين، أو في محل واحد، ولكن في وقتين؛ إذ السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد هما اثنان لاختلاف ذاتيتهما، وأما إذا لم يختلف الذاتان كالسوادين مع اتحاد الزمان والمكان لم يعقل التعدّد، ولو جاز أن قال: في وقت واحد في محل واحد سوادان؛ لجاز أن يقال في حق كل شخص إنه شخصان، ولكن لا يكون بينهما مغايرة، وإذا استحال التماثل من كل وجه ولا بُدّ من الاختلاف ولم يكن بالزمان ولا بالمكان فلم يبق إلا الاختلاف في الذات.

ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو: إما أن يشتركا في شيء، أو لا يشتركا في شيء، فإن لم يشتركا في شيء فهو محال؛ إذ يلزم أن لا يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائماً بنفسه لا في موضوع، فإن اشتركا في شيء واختلفا في شيء، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف، فيكون ثمّ تركيب وانقساماً بالقول، وواجب الوجود لا تركيب فيه، وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح؛ إذ لا تتركّب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعدّدها، كدلالة الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الإنسان؛ فإنه حيوان وناطق، ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان غير مدلول لفظ الناطق، فيكون الإنسان متركّباً من أجزاء تنتظم في الحد بألفاظ تدل على تلك الأجزاء، ويكون اسم الإنسان لمجموعهما، وهذا لا يتصور في واجب الوجود، ودون هذا لا تتصور الاثنينية⁽²⁾. وهو يتعلق بتجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود التي

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 193.

(2)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 111-112.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

نفيها عنها، والأشاعرة-حسب ابن رشد-يجوزون على المبدأ الأول الكثرة، حيث يجعلونه ذاتاً وصفاتاً⁽¹⁾. ومعلوم أن الكثرة تساوي التعدد والتنوع، والخلق والتكوين من الواحد القهار هو الله؛ أي من واجب الوجود. ورأى ابن رشد أن الاختلال الذي في المسلك الثاني أن المختلفين تباينا في جوهرهما من غير أن يقع بينهما اتفاق في شيء إلا في اللفظ فقط، وإذا لم يكونا متفقين في جنس أصلاً لا قريب أو بعيد كاسم الجسم عند الفلاسفة يقال على الجسم السماوي وعلى الجسم الفاسد، وكاسم العقل يقال على عقل الإنسان وعلى العقول المفارقة، وكاسم الموجود يقال على الأمور الكائنة الفاسدة والأزلية، فمثل هذه الألفاظ المتشابهة أشبه أن تدخل في الأسماء المشتركة منها عن الأسماء المتواطئة، ومنه فلا يلزم في الموجودات المختلفة أن تكون مركبة⁽²⁾.

ومقصد الأشاعرة عند ابن رشد من كونهم يجوزون على المبدأ الأول وهو الله الكثرة والتنوع فيما خلق من حيث كونه ذاتاً واحدة خالقة، وله صفات ثبوتية قائمة به، وقديمة كالذات وهي: العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والكلام، والسمع، والبصر.... الخ؛ ولذلك فإنه يجوز على الله فعل الشيء أو عدمه، فهو حرٌّ ولا يجب عليه شيء أبداً، إن الاتفاق في اللفظ والاختلاف في المعنى يدعو إلى اختلاف الجوهر، مثل: اسم الجسم. يقال على الجسم السماوي والكوكب والجسم الفاسد كالإنسان، ومثل: اسم العقل، المقول على عقل الإنسان، وهو اسم معنوي. والعقول المفارقة: كالعقل الفعّال والعقل المنفعل. واسم الموجود المقول على الكائنات الفاسدة كالنبات والحيوان. والأزلية مثل: الصفات الثبوتية للواحد القهار. مثل: القدم، والوحدانية لله الواحد. والأسماء الفاسدة مركبة وهي مخلوقة. والأسماء الأزلية بسيطة لأنه خالقها⁽³⁾.

وقد أقرّ ابن رشد ومعه قبل ذلك الفلاسفة أن الله واحد لا يتجزأ ولا يتكثّر ولا يتبعض وليس بالكم، وإنما يعرف من خلال صفاته الثبوتية، والبرهان على ذلك أن الله تعالى ليس بجسم، بمعنى؛ أنه ليس مركباً من هيولى

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص196.

(2)- المصدر السابق، ص196.

(3)- المصدر السابق، ص196.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وصورة(هيئة)، ففي الأجسام المركبة لا تستغني الهيولى عن الصورة، والعكس صحيح، أما الله تعالى الواحد الأحد ليس بصورة ولا هيولى، وإنما هو ذات قائمة بنفسها، فهو واجب الوجود لذاته ولغيره⁽¹⁾.

إن الأجسام المفارقة ليست بسيطة إنما هي مركبة، وليس كما يعتقد الفلاسفة أنها بسيطة، ولم يساوقهم في ذلك ابن سينا، وواجب الوجود من حيث الصفات والوجود والذات واحد لا يتكثر، ويستحيل أن يكون به علّة؛ بل هو علّة ذاته⁽²⁾، إن الواحد لا يتكثر عند ابن رشد والفلاسفة، وليس بجسم وهو وجود محض أبدي سرمدي ونور مطلق.

ونظراً لتهجم الغزالي على الفلاسفة في وحدانية واجب الوجود من كل وجه، رد ابن رشد عليه ببيان حقيقة أقوالهم ومدى مرتبتها من حيث التصديق أو التكذيب بأن⁽³⁾:

أ- نفى الفلاسفة الانقسام بالكمية عن الله تقديراً أو وجوداً؛ لأنه تعالى ليس بجسم.

ب- نفوا عنه الانقسام بالكيفية كانقسام الأجسام إلى هيولة وصورة؛ لأنه تعالى ليس مركباً، وهو مستغني عن غيره ولا يتقوم بغيره وهو قائم بذاته، فالصورة والهيولى ممكنة الوجود، أما الله واجب الوجود قائم بذاته.

ج- نفوا عن واجب الوجود كثرة الصفات؛ لأنه لو فرضنا كثرة الصفات عن واجب الوجود والذات واجبة الوجود حكمنا بوجود أكثر من واحد واجب الوجود وهو أمر مستحيل عن الله، والصواب هو أن الذات والصفات قديمة وليست بخارجة عن الذات، فالذات والصفات واحدة.

ح- والصفات متكثرة من قبل المادة والصورة المركبة، أما البسائط فلا ينبغي أن يختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ الأول، فهو واحد وصفاته متكثرة، لا حدود لها فذاته عين صفاته.

خ- أما تعدد الماهية والإنية فإنّ الإنية معنى ذهني في الموجودات وهو الصفة الخارجة عن النفس، ويدل على ما هو مرادف للصدق في القضايا الحملية؛ لأنّ كل إنية هي موضوع ولها محمول؛ أي صفة قائمة بها وهي ما نعبر عنها بالماهية، أما الله فهو قائم بذاته وصفاته ليست خارجة عن ذاته هي هي، وهذا هو مذهب الفلاسفة. أما ما ذهب إليه ابن سينا هو اعتقاده أن الإنية هي وجود الشيء والماهية صفة زائدة خارجة عن

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت ، ص198.

(2)- المصدر السابق، ص199.

(3)- المصدر السابق، ص 198-200.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

النفس، فواجب الوجود له إنية وهي شرط في ماهيته، لكن واجب الوجود مركباً من شرط ومشروط. وهذا مذهب ابن سينا نفاه ابن رشد ولم يقبله، وكأما الوجود عند ابن سينا عرض لاحق للماهية، والصواب أن الذات الإلهية واجبة الوجود والموجودات دالة على صفاته. هذا هو رأي ابن رشد في وحدانية واجب الوجود من خلال ردّه على الغزالي الذي اتهم الفلاسفة بأنهم ليس لهم أدلة تثبت وحدانية الإله، أو أنهم عاجزون عن إثبات ذلك.

بعدما عرضنا رأي كل من ابن ميمون وابن رشد نتطرق بعدها لمعرفة وجه التشابه بين ابن ميمون وابن رشد في نظرتهم لأدلة الفلاسفة، وهل هما متفقان في موقفهما من تلك الأدلة؟ أم أن هناك تباين بينهما في موقفهما من أدلة الفلاسفة؟ هذا ما سنعرفه من خلال المقارنة التالية.

- المطلب الثالث: المقارنة بين موقفي ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة على وحدانية الله:

1- لقد استعمل ابن ميمون ستة طرق في إثبات الوجدانية، وكلها طرق فلسفية أرسطية، وكما ذكرنا سابقاً فهي ذات الطرق التي أثبت بها ابن رشد وجود الإله أو واجب الوجود، وأحد تلك الطرق هو الطريق السادس ذكره ابن رشد من ضمن طرق المتكلمين وهو الطريق الثاني في تسلسل ابن ميمون عند ذكر طرق المتكلمين في الوجدانية، ووعده بزيادة توضيحه عندما يصل إلى أدلة الفلاسفة في الوجدانية، حيث قال: «وهذا طريق فلسفي برهاني إذا تتبع، وبيّن مقدماته، وسأبيّنها إذا ذكرت آراء الفلاسفة في هذا المعنى»⁽¹⁾. غير أننا لم نرى تفصيلاً كبيراً كما وعد.

لم يتعرّض ابن ميمون لنقد الطرق الفلسفية التي قدمها وإنما وصفها لنا، ووصفه يحمل ضمناً عدم اعتراضه على طرقهم وبراهينها، وهذا بحكم أنه رأى طرق الفلاسفة أكثر قوة وإثباتاً للقضايا والمسائل العقائدية واللاهوتية بالتعبير المسيحي، خلافاً للمتكلمين الذين رأى في أدلتهم الضعف وأحياناً التناقض، وهذا هو منهجه في كل القضايا، وقد يرجع إلى أن سبب استحسانه لطرق الفلاسفة على طرق المتكلمين، أولاً: أنه لاهوتي أعجب بالفلسفة وبراهينها العقلية المجردة، وهو سبب وجيه ومعتبر، على الرغم أن تكوينه الأولي هو تكويناً دينياً فقهياً، مما رشحه إلى أن يكون ربيّ أو حاخام، وإنما التكوين الفلسفي كان ثانوياً أو بعد تكوينه العلمي الفقهي اليهودي. وقد اختار منهج الفلاسفة وذلك لحل إشكالات في نصوص الكتاب المقدس

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص222.

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

اليهودي. وثانياً: يريد أن يبيّن أن الفلسفة والقضايا الدينية لا تتعارضان وهو ما يعني محاولته التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وهو منهج أقطاب الفلسفة الإسلامية الإلهيون منهم أو الطبيعيون في زمانه وقبلة.

2- إن ابن رشد لم يذكر الطرق الفلسفية التي تناولها ابن ميمون، وقد كان اعتراضه على نقد الغزالي في نسبة الأدلة والطرق إلى الفلاسفة، والذين-حسب الغزالي- لم يستطيعوا إثبات الوجدانية لله تعالى، وقد أورد الغزالي مسلكين، لكن ابن رشد بيّن أنهما ليسا من طرقهم- يقصد الفلاسفة القدامى-، وبعد رفضه لمسلك الغزالي في تسفيه الفلاسفة وضعف أدلتهم في إثبات الوجدانية بيّن أن المسلكين اللذين أوردهما الغزالي في كتابه (تحافت الفلاسفة) عن الفلاسفة-سب اعتقاده-، لم يقل بهما جميع الفلاسفة المشائين تحديداً وإنما هما لابن سينا، وبيّن أن ابن سينا قد أخذهما عن المتكلمين، ومعروف أن ابن رشد ألد خصومه علمياً هم الأشاعرة؛ لأنّ براهينهم في الإلهيات وحتى الطبيعيات تتسم بغموض الألفاظ والمعاني وبالضعف البرهاني.

لذا فقد فنّد مسالكهم تفنيداً عقلياً، وكان من المفروض على الغزالي-عند ابن رشد-أن يأتي بأدلة وطرق الفلاسفة- يقصد القدامى منهم- إن كان فعلاً يريد البرهنة على تحافت أدلتهم وبراهينهم، وإن كان ابن رشد- مستدرَكاً- رأى أن مسلكي ابن سينا في الوجدانية يمكن أن تكون براهين مقبولة إذا اتبع فيها التفصيل والتوضيح، أما عرضها بهذا الشكل؛ فإنّ فيها غموضاً وتؤدي إلى المعاندة، والسبب في ذلك عند ابن رشد أنها مؤلفة من مقدمات عامة، وأن معانيها تؤدي إلى الخلط بين المعاني الخاصة بواجب الوجود، وبين معاني ممكن الوجود.

في حقيقة الأمر استخفاف ابن رشد بالأدلة التي أوردها الغزالي عن ابن سينا بأنها أدلة المتكلمين لا مبرر لها. لماذا؟ لأنّ ابن رشد نفسه قد أخذ ببعض طرقهم في الإستدلال على وجود الله تعالى كطريق الاختراع وطريق العناية، اللذين ذكرناهما سابقاً. وهل كل طرقهم- المتكلمون- تتميز بالغموض والالتواء؟ فإذا كان كذلك فلماذا أخذ عنهم بعض الطرق التي تبوّها قبله بقرون؟ على الرغم أن المتكلمين استعملوا كثيراً من قضايا ومسائل فلسفية كالمنطق وغيره، إن المعرفة والعلم والحكمة لا يمكن حصر الاعتراف منها في شخص بعينه دون الآخر، أو من بلد دون آخر أو جماعة دون أخرى، بحيث تؤخذ من هذا ولا تؤخذ من ذاك، أو أن الحكمة يستحسن أخذها من جهة معيّنة ولا تؤخذ من غيرها، فالحكمة لا موطن لها، لذا فما أخذ ابن رشد من الفلسفة أو عن الفلاسفة قد أخذ من سبقه منه، لكن أولئك استعملوا الطرق العقلية وكيفوها لخدمة عقيدة

الباب الأول: وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الإسلام والدفاع عنها ضد حملات التشويه والتزييف من الفرق والمذاهب الخارجة عن الإسلام أو من داخله، وهو-ابن رشد-سلك كليات مسلك الفلاسفة تقريباً في كل صغيرة وكبيرة وأراد من ذلك التوفيق بين الحكمة والشريعة، وإظهار أن المعرفة أو الحكمة التي تتأتى عن طريق العقل لا تتعارض مع المعرفة التي تكون عن طريق الشريعة أو الوحي الإلهي؛ غير أن المتكلمين كانوا أكثر حذراً من الفلاسفة، بحيث اقتصروا على الأخذ من الحكمة ما يخدم عقيدتهم، وقد نجحوا في ذلك أيما نجاح لقرون طويلة حفاظاً على بيضة الإسلام وعقيدته في قلوب أتباعه، لذا فقد كانوا أكثر كياسة وحيطة من الفلاسفة، الذين أخذوا كل شيء دون فرز وتمييز، واعتبروا ما أنتجه العقل اليوناني لا يتعارض في كثير منه مع ما يدعو إليه الإسلام من طلب وأخذ الحكمة أن وجدها الإنسان دون النظر لصاحبها أياً كانت عقيدته.

إذن نخلص من خلال موقف ابن ميمون وابن رشد أنهما لم يظهر أي اعتراض على أدلة الفلاسفة في الإقرار بوحداية الإله، وأن تلك الطرق تعتبر دالة على تنزيه الإله عن كل تعدد أو اثنية، هذا هو موقف ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة على الوحداية.

الباب الثاني:

ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون

—دراسة مقارنة بابن رشد—

الفصل الأول:

ماهية الله عند ابن ميمون—دراسة مقارنة بابن رشد—

الفصل الثاني:

صفات الله عند ابن ميمون—دراسة مقارنة بابن رشد—

الفصل الأول: ماهية الله في نظر ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:

تمهيد:

تعتبر حقيقة ماهية الله من المباحث التي خاض فيها كل الفلاسفة وبعض المتكلمين المتأخرين، ويكاد الأمر يحصل فيه إجماع أو اتفاق، كتفسير الحقيقة أو الماهية التي حصل فيها اتفاق على عدم معرفة كنه المولى عزّ وجلّ وماهيته بين كل الحكماء أو الفلاسفة اليونان كتاليس وسقراط وفيثاغورس أو غيرهم ممن جاء بعدهم بقرون طويلة في حضارة الإسلام، كعلماء الكلام من أمثال أبو الحسن الأشعري وأبو حامد الغزالي وفخر الدين الرازي، أو الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا، أو غير الإسلاميين من يهود العصر الروماني كأريستوبولوس (Aristobulus) وفيلون الأسكندري (Philon d'Alexandrie).

وهذا الفصل يبحث في الماهية عند ابن ميمون وكيفية تناوله لها من الوجهة الفلسفية، ومحاولة مقارنة ذلك بما يراه ابن رشد من حقيقة الماهية ومميزاتها عنده، ومدى استقلالية أو تأثر ابن ميمون بابن رشد. وكان من الواجب أن أتناول الماهية عند المتكلمين ونقد ابن ميمون لهم والمقارنة بينه وبين نقد ابن رشد في نظرتهم للحقيقة والماهية الإلهية غير أن ذلك تعدّر؛ لأنّ المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم لم يتكلموا فيها بالتفصيل وخاصة المتقدمين منهم⁽¹⁾، بسبب أن الحقيقة والماهية الإلهية أمر غامض لا يمكن إدراكه ومعرفة كنهه؛ ولأنّ الشّرع الحكيم قد ورد بالنهي عنه وخاصة من السنة النبوية، حيث قال صلى الله عليه وسلّم: «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ»⁽²⁾، لذا أحجم معظمهم عن تناولها بالبحث والتحليل، كما لم يورد ابن ميمون

(1) - وقد تكلم الإمام فخر الدين الرازي في الماهية بمنهج فلسفي، وذلك لما تناول أمر المعلوم، هل هو شيء أو غير ذلك؟ وكذلك في وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته أم لا؟ وذلك في كتابه (الأربعون في أصول الدين) الجزء الأول منه.

(2) - رواه أبو نعيم في (حلية الأولياء) عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه صلى الله عليه وسلّم خرج على أصحابه، فقال: «مَا جَمَعَكُم؟» فقالوا: اجتمعنا نذكر ربنا ونتفكر في عظمته. فقال: تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّكُمْ لَنْ تَقْدُرُوا قَدْرَهُ». ورواه ابن أبي شيبه في كتاب (العُرس) عن ابن عباس بلفظ «تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ». ورواه الأصبهاني في (ترغيبه) بهذا اللفظ. وللطبراني في (الأوسط) والبيهقي في (الشعب) عن ابن عمر مرفوعاً تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ. وروى أحمد مرفوعاً والطبراني وأبو نعيم عن عبد الله بن سلام، قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلّم على أناس من أصحابه، وهم يتفكرون في خلق الله. فقال لهم: «فِيمَا كُنْتُمْ تَتَفَكَّرُونَ؟» قالوا: نَتَفَكَّرُ فِي خَلْقِ اللَّهِ. فقال: لَا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ وَتَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ، فَإِنَّ رَبَّنَا خَلَقَ مُلْكًا قَدَمَاهُ فِي الْأَرْضِ السَّابِغَةِ السُّفْلَى، وَرَأْسُهُ قَدْ جَاوَزَ السَّمَاءَ الْعُلْيَا، مِنْ بَيْنِ قَدَمَيْهِ إِلَى كَعْبَيْهِ مَسِيرَةَ سِتْمِائَةِ عَامٍ، وَالْحَالِقُ أَعْظَمُ». وتلك الأحاديث أسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها يكسب الحديث قوة، ومعناه صحيح.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

آرائهم، لذا ارتأيت في هذا الفصل التنقيب عن تفسير للماهية أو الذات عند ابن ميمون وابن رشد، ومدى التوافق أو الاختلاف بينهما، كذلك تتبع آراء الفلاسفة الذين هم قبل ابن رشد، ومحاولة معرفة موقف كل من ابن ميمون وابن رشد من آرائهم، لتلمس تطابق وتباعد موقفهما. فقسمت الفصل إلى مبحثين، وهما:

- المبحث الأول: ماهية الله في نظر ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-

- المبحث الثاني: موقف ابن ميمون من ماهية الله في نظر الفلاسفة-دراسة مقارنة بابن رشد-

المبحث الأول:

حقيقة ماهية الله في نظر ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-

في إطار البحث عن الماهية الإلهية فإنّ فلاسفة القرون الوسطى وتحديدًا منهم في الضقة الغربية من الحضارة الإسلامية بالأندلس وُجد كثير من فلاسفتها تناولوا تلك المسألة بالتحليل والبرهان. وفي هذا المبحث أحاول معرفة رؤية ابن ميمون لحقيقة ماهية الذات الإلهية، وهل تلك الرؤية هي نفسها عند ابن رشد أم هي مستقلة عن رؤية الفلاسفة ومن بينهم ابن رشد؟ ومنه كان تقسيمي للمبحث يتمحور حول ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: حقيقة ماهية الله في نظر ابن ميمون:

رأى ابن ميمون أن للعقل الإنساني مدارك محدودة، فلا يستطيع إدراك موجودات وأموراً ليست من طبيعته بسبب من الأسباب، كما أن في الوجود أمور بإمكانه أن يدرك حالة منها ويجهل كثير من أحوالها، فليس بالضرورة أنه مدرك أن يدرك كل شيء، وقوة الإدراك العقلي يقاس عليها أيضاً قوة إدراك الحواس، فهي -الحواس- لا يمكنها أن تدرك كل شيء بعيد عنها، وهو ما ينطبق على سائر القوى البدنية، وتمايز الناس في الإدراكات الحسية وسائر القوى البدنية له حد ونهاية، فليس الأمر متروكاً دون بعد وقدر معيّن، وحكم الإدراكات الحسية ينطبق على الإدراكات العقلية، فهي أيضاً ليست كلها في مستوى واحد عند كل الناس؛ بل هناك تفاضل بينهم، كما أن أمر الإدراك بينهم ليس متروكاً بلا حد ولا نهاية، فهناك مستوى معين تتوقف

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

عنده مداركهم عن الاشتغال بأمور لا طاقة لهم بها⁽¹⁾؛ وإلا أصبحوا في مرتبة الإله الذي يدرك كل شيء في الوجود المحسوس وغير المحسوس.

وأمر الإدراك يعلّقه ابن ميمون بالشوق إلى معرفة الشيء، فإذا ما تبين للإنسان امتناع إدراك الشيء ولا يجد في نفسه شوق للبحث والوصول إلى الحقيقة لإحساسه بامتناع ذلك؛ فإنه يتوقف عن أمر التعقل والفكر، أما إذا كان الشوق لمعرفة الشيء عظيماً ووجد العقل مُصِرّاً على طلب الحقيقة والبحث عنها لإحساسه بالوصول إلى الحقيقة أو بعض منها؛ فإنه سيستمر في البحث إلى أن يشعر أنه امتلك قدرًا من الحقيقة، وفي هذا رأى ابن ميمون كثرة الآراء والاختلافات بين أهل النظر والتعقل لاعتقاد كل طرف أنه وجد طريقاً يعلم به الأمر أو الشيء، والحقيقة أنه ليس في قوة العقل أن يأتي على ذلك ببرهان يقيني؛ لأنّ الشيء أو الأمر إذا علمت حقيقته ببرهان سليم فإنه لا اختلاف فيه مطلقاً، ويعتقد ابن ميمون أن الحيرة والاختلافات عظيمة جداً في المسائل الإلهية (الميتافيزيقية)، وقليل ما تكون في الأمور الطبيعية أو تنعدم فيها⁽²⁾.

وقد أكّد ابن ميمون بأن مادة الإنسان ويقصد بها جسمه ونزعاته النفسية وشهواتها تعتبر عائقاً كبيراً عن إدراك الأشياء المفارقة لمادته؛ ولذلك كلما أراد الإنسان أن يدرك الله تعالى وجد الحجاب الكثيف حائلاً بينه وبين ذلك⁽³⁾؛ لأنه أحياناً تكون طموحات الإنسان في أمور دنياه أعظم من طلب الحق، فيبادر إلى تفضيل أمور الدنيا عن معرفة الحق تبارك وتعالى.

واعتبر ابن ميمون أن الحواس لا تعطي اليقين⁽⁴⁾ دائماً، وإن كان هذا الرأي ليس له وإنما للمتكلمين، وهو ما تضمنته المقدمة الثانية عشرة الأخيرة من مقدماتهم المتعلقة بإثبات وجود الله تعالى، وذلك أنهم اتهموا الحواس من حيث الإدراك باتهامين: أحدهما: أنها-الحواس- قد تفوتها كثيراً من محسوساتها، وهذا قد يكون لصغر الجسم الذي يدرك في الجوهر الفرد. وإما لبعدها الحواس عن المدرك لها. كما لا يرى الإنسان ولا يسمع ولا يشم

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 67.

(2)- المصدر السابق، ص 68.

(3)- المصدر السابق، ص 490.

(4)- ونزعة الشك في الحواس وتكذيب أحكامها كانت عند السوفسطائيين قديماً وانتقلت إلى المتكلمين والفلاسفة من مسلمين ويهود في القرون الوسطى وما تلاها، وأصبحت هذه النزعة اتجاهاً فلسفي حتى عند كثير من مفكري أوروبا في القرن السادس عشر ويمثله: مونتاني Montaigne (1533م-1592م).- ينظر: محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ط 01، دار النهضة العربية، بيروت، 1989م، ص 34.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

على مسافات بعيدة. وثانيهما: أن المتكلمين اعتبروا الحواس قد تخطئ في مدركاتها، مثل أن يرى الإنسان الشيء الكبير صغيراً إذا بعد عنه، ويرى الصغير كبيراً إذا كان في الماء، ويرى المعوج مستقيماً إذا كان بعضه في الماء وبعضه خارجه؛ ولذلك فلا يوثق بها ولا تتخذ كمبادئ برهانية⁽¹⁾.

ورأى-ابن ميمون- أن معرفة الله لا تنحصر فقط في النظر إلى مصنوعاته في السماء والأرض، وإنما تتعداها إلى معرفته من خلال صفاته، ومع ذلك فإن هذه المعرفة لا توصلنا إلى حقيقته بالكامل؛ لأن كل أهل الشرائع وحتى الفلاسفة قديماً وحديثاً صرّحوا بأن الله تعالى «لا تدركه العقول ولا يدرك ما هو إلا هو، وأن إدراكه هو العجز عن نهاية إدراكه... ويقولون: أجهزنا بجماله وخفي عنا لشدة ظهوره كما تخفى الشمس عند الأبصار الضعيفة عن إدراكها»⁽²⁾. ومنه رأى أن هناك فرقاً كبيراً بين الإرشاد لوجود الشيء وبين تحقيق ماهيته وجوهره، حيث أن الإرشاد لوجود الشيء يكون حتى بأعراضه وبأفعاله أو بنسب بعيدة جداً عن التقارب والمشاهدة بينه وبين غيره⁽³⁾. وقد ضرب على ذلك بعدة أمثلة، من بينها: أنه إذا أراد شخص ما أن يعرف سلطان منطقة معينة لأحد أبناء منطقتة وهو لا يعرفه؛ فإن معرفته والإشارة على وجوده حسب ابن ميمون يكون بعدة طرق، منها: أن يقول له: هو الشخص الطويل الأبيض اللون الأشيب، ففي هذه الحالة فقد كان تعريفه له بأعراضه، أو تقول: هو الذي ترى من حوله جماعة كبيرة من الناس منهم الراكب والماشي على قدميه، ومعهم سيوف مسلولة ورافعين رايات ولهم أبواق وطبول تضرب من حوله، أو يكون تعريفه له بقولك: هو الذي يكون في قصره في المدينة الفلانية، أو هو الذي أمر ببنيان ذاك السور أو بعمل ذلك الجسر وغيرها من الأعمال والأفعال نسبت إليه⁽⁴⁾.

وقد يشار على وجوده عنده-ابن ميمون- بحالات هي أكثر خفاءً من تلك التي ذكرناها، كأن يسأل سائل أهذه البلاد سلطان؟ فيقال له: نعم وبلا شك. فيقول: وما دليلك على ذلك؟ فيقال له: كون هذا الصيرفي الذي تراه رجلاً ضعيفاً صغير الجسم يملك الدنانير الكثيرة كما تراها، ومن حوله ذاك الشخص الفقير العظيم الجثة والقوي، واقف أمام ذلك الذي يملك الدنانير الكثيرة يطلب منه الصدقة، ولم يفعل ما طلب منه؛ بل

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص213.

(2)- المصدر السابق، ص141.

(3)- المصدر السابق، ص100.

(4)- المصدر السابق، ص100.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

انتهره ودفعه عن نفسه بالقول الغير المهذب، وذاك الرجل المدفوع والمتنهر لولا خوفه من السلطان لبادر بقتل صاحب الدنانير أو بدفعه وأخذ ما بيده من مال. فهذا المثال يعتبر دليل على أن لهذه المدينة سلطان، ويكون في هذه الحالة الخفية قد دلت على وجود ملك لها⁽¹⁾؛ لأنّ أحوالها المنتظمة بين الناس في معاملاتهم اليومية سببه خوفهم من السلطان وتوقع العقاب عند المخالفة والتعدي على الغير دون وجه حق. واعتبر ابن ميمون أن كل ما ذكر من انتظام أحوال المدينة لا يدل على ذات السلطان وحقيقة جوهره⁽²⁾.

كذلك رأى ابن ميمون أن التعريف بالله تعالى للجمهور يعتره ما يعترى ذاك الشخص الذي عُرف له سلطان مدينة ما، فجميع كتب الأنبياء وحتى التوراة لما دعت الضرورة لإرشادهم وتعريف العامة من الناس بوجوده تعالى، وأن له صفات الكمال، وهو ليس فقط موجوداً كما هي الأرض والسماء موجودتان، وإنما هو حي قادر عالم فاعل، استعيرت له صفات الكمال التي عند الإنسان؛ لأنّ العامة من الناس لا ترى شيئاً موجوداً حقيقة ولا شك في وجوده إلا الجسم، وأن كل ما ليس بجسم غير أنه في جسم فهو يعتبر أيضاً موجوداً عندهم؛ لكنه أنقص وجوداً من الجسم، نظراً لافتقاره في وجوده إلى جسم، والذي ليس بجسم ولا هو موجود في جسم فلا يعتبر عند العامة من الناس بشيء موجود في بداية تصور الإنسان، وخاصة عند تخيل وجوده⁽³⁾.

وينطبق ذاك الأمر عند الجمهور في تصورهم لمعنى الحياة من كان متحركاً، ومن لم يكن متحرك حركة إرادية مكانية فلا يعتبر عندهم بحي، وإن كانت الحركة عند ابن ميمون ليست من جوهر الحي؛ بل هي عرض ووصف لازم له.

والأمر كذلك في الإدراك المتعارف عليه بين الناس أنه يكون بالحواس؛ أي بالسمع والبصر، ولما كان الإنسان لا يعلم ولا يتصور انتقال المعنى من شخص لآخر إلا بالكلام، ولما أرشدت أذهاننا أن كونه تعالى مدركاً وأن تصل معاني منه إلى الأنبياء ليوصلوها إلينا، وصف أنه يسمع ويرى ويبصر؛ ومعنى ذلك أنه مدرك

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 100.

(2) - المصدر السابق، ص 101.

(3) - المصدر السابق، ص 101.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

لكل الأشياء المرئية والمسموعة، وأنه يعلمها كما وصف لنا أنه يتكلم⁽¹⁾.

وتلخيص كل ما ذكرناه أن الله -تعالى عن كل نقص- استعيرت له الآلات الجسمانية، كالعين والأذن واليد والفم واللسان ليدل بها على الرؤية والسمع والفعل والكلام، كما استعيرت له الأفعال كالرؤية والسمع للدلالة على الإدراك على العموم⁽²⁾، فتلك الاستعارات ليدل بها على كمال في نظر الجمهور؛ لأن الجمهور كما ذكرنا لا يعرف شيئاً موجوداً إلا إذا كان محسوساً، والمحسوس لا بُدَّ أن يكون في نظرهم له صفات ملموسة أو مجسّمة، لذا رأى ابن ميمون لتقريب الصورة لوجود موجود غير محسوس أنه استعيرت له صفات الإنسان ليوقن بوجوده حتى وإن لم يره أو يستحيل عليه رؤيته، وعلى الرغم من الصفات التي تقربنا لحقيقته فإنه لا يمكننا معرفة حقيقته؛ لأنّ هناك بعداً شاسعاً وفرق كبير بين صفات الله تعالى وصفات الكمال عند الإنسان، فلا وجه للمقارنة بينهما، لانتفاء المشابهة بانتفاء نسبة المشاركة في النوع والجنس.

لذا يستشهد ابن ميمون بحالة موسى عليه السلام لما طلب من ربّه حسب زعمه مطلبين وهما: الأول: أن يعرّفه بذاته وحقيقته. والثاني: أن يعرّفه بصفاته. فكان من الله حسب ابن ميمون أنه وعده على تعريفه بصفاته كلها، وأنها تكون من خلال أفعاله في الكون أو العالم. أما إجابته عن مطلبه الأول أعلمه أن ذاته لا تدرك على ما هي عليه⁽³⁾. فموسى النبي عندما بدأ يتجلّى له ربّه ستر وجهه مخافة أن ينظر إلى الله، والحقيقة حسب ابن ميمون أن رؤية الله معدومة؛ لأنّ رؤية الشيء تكون لجسم، أما غير الجسم فلا يمكن ذلك، والله تعالى ليس بجسم، إذن فهو منزّه عن كل نقص، فالناقص هو الذي يُرى، أما الكامل الأوصاف المتعالي عن الخلاق فلا يُرى ولا ينظر إليه، فموسى رأى النور المتجلّي، أما ذاته وحقيقته لا يمكن أن تدرك مطلقاً⁽⁴⁾. إذن فهو نور.

إن ابن ميمون يعطي تصوراً لمفهوم الإلوهية منطبقاً تماماً مع المفهوم الإسلامي، فهو مبدأ المبادئ، وجميع العلوم منه، وهو الموجود الأولي الذي يفيض وجوده على كل ما هو موجود، فجميع مخلوقات السماء والأرض وما بينهما لا يمكنها أن تنفصل بكيانها؛ لأنها تستمد منه حقيقة وجودها، فهي تعود إليه، ولا يكفّ على أن

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص101.

(2)- المصدر السابق، ص102.

(3)- المصدر السابق، ص126.

(4)- المصدر السابق، ص30.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

يُغَيَّرُ ويلغى جميع الأشياء الأخرى، فكل الأشياء الموجودة تتعلق فعلاً به؛ لكنه سبحانه لا يتعلق بهم ولا حتى بأي شيء منها⁽¹⁾.

فالعقول الإنسانية لا تستطيع أن تعرف كنه الله عزّ وجلّ؛ لأنّ أفقها الفكري محدود، فلا يمكن أن تتجاوز ذلك الأفق حتى ولو أرادت ذلك، وكل ما تستطيع العقول أن تصل إليه هو البرهنة على وجوده فقط. لذا فإنّ حقيقته ليست كحقيقة أيّ من بين تلك الأشياء، وبعبارة أخرى إنه وحده الحقيقة، ولا أيّاً كان غيره له حقيقة مضاهية لحقيقته، وهو ما يفهم أنه لا يوجد من دونه أيّ كائن يكون في درجة المقارنة بينه وبين حقيقته، هذا الكائن هو ربُّ الكون، إله الأرض والسماء، وهو الذي يُسَيِّرُ الكون بقدرته لا نهاية لها، وبقوّة لا تشكو من الانقطاع، والكون فعلاً يدور دائماً، ومن المحال أن يدور من دون أن يكون هو سبباً لدورانه، فمعرفة هذه الحقيقة ضرورية⁽²⁾. وكأنه يشير هنا إلى أبناء ملّته، بأن لا يتقبل أحد في ذهنه أن هناك إلهية أخرى من دونه سبحانه وتعالى. هذا ما تعلّق بمفهوم الحقيقة والماهية عند ابن ميمون، والآن ننتقل إلى معرفة رأي ابن رشد في ذلك.

– المطلب الثاني: حقيقة ماهية الله في نظر ابن رشد:

رأى ابن رشد أن الفلاسفة صنّفوا جميع المدركات إلى صنفين: صنف يدرك بالحواس، وهي أجسام ملموسة وغير ملموسة، لكن يشار إليها من بعيد كالنجوم والكواكب والمجرات، أو أعراض يشار إليها في تلك الأجسام، كالبياض والسواد والغضب والفرح. وصنف يدرك بالعقل، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها، أعني الجواهر والأعراض⁽³⁾، ويدخل في المدركات العقلية أيضاً الموجودات الغير المحسوسة كالموجودات المفارقة للمادة والجسم، مثل الإله؛ لأنّ العقل يصل إلى حتمية وجوده بدقة النظر.

وابن رشد عند عرض الغزالي لكلام ابن سينا في جزئية إدراك الأمور المعقولة عن طريق العقل، وأن الحواس ليس بمقدورها في كل الأحوال إدراك الأشياء على حقيقتها، وأن البدن والمادة والاشتغال بالملذات تكون عائقاً لا محالة عن معرفة وإدراك الأمور المعقولة، لم يتعرض لها-ابن رشد-بالنقد، وتجاوزها لجزئية أخرى، وهو ما

(1)- Moïse Maïmonide, **le livre de la Connaissance**, P29.

(2)- **Op, Cit**, P30.

(3)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص238.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

يعني عنده إقراره أن إدراك الأشياء عن طريق العقل هو الإدراك الأكمل، وأن الاشتغال بالمادة أو الشهوات والملذات يكون عائقاً أمام الآدمي من الوصول للحق والحقيقة الصادقة، وما يعزّز رأينا في ابن رشد هو تصريحه في كتاب آخر بفكرة أن الانقطاع عن الشهوات وعدم الاشتغال بها طريق آخر في المعرفة؛ غير أن ابن رشد لا يؤكد على ذلك الطريق ولا ينكره لكنه يسلم به لأصحابه؛ بل إن القرآن الكريم لم يركّز عليه، وبالأحرى لم يدعو إليه صراحة، وإنما دعا إلى إعمال العقل لمعرفة الحق تبارك وتعالى عن طريقه؛ لأنّ النظر في الكون واستخدام العقل في تناول كل الناس، كما أنه لم يدع إلى ترك ملذات الدنيا المباحة، وإنما نهي عن الإسراف في ذلك، لذلك اعتبر المنطق (العقل) هو الذي به نصل إلى المعارف المجهولة، ونرتقي عن طريقه من الجزئيات المحسوسة إلى الحقيقة المطلقة المجردة، لذلك يقول ابن رشد: «إن الدين الخاص بالفلاسفة هو درس الوجود والكائنات. ذلك أن أشرف عبادة تقدّم لله تعالى هي معرفة مخلوقاته ومصنوعاته؛ لأنّ ذلك بمثابة معرفته، وهذا أشرف الأعمال التي يرضى الله عنها»⁽¹⁾.

وتلك المعرفة تظهر أيضاً من خلال الصفات التي أرشد إليها القرآن الكريم، حيث صرح أن الأوصاف التي تعطي الكمال للمولى عزّ وجلّ هي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع والبصر، والكلام. والتي هي عند الإنسان صفات كمال، فنسبت تلك الصفات لله تعالى لتبيّن للجمهور أو العامة من الناس بأنها صفات كمال، كما هي كذلك عند الإنسان مع الفارق بينهما، فالإنسان تعتبر مكملته لتقصه فتزیده كمالاً بها، أما الله تعالى فليس محتاجاً، كما أنه ليس ناقصاً ليكمل.

والكمال على ضربين: كامل بذاته. وكامل بصفات أفادته الكمال. كالإنسان مثلاً. فإذا كان هناك موجود بذاته، فيجب -حسب ابن رشد- أن يكون كاملاً بذاته، كما يجب أن يكون غنياً بذاته؛ وإلا اعتبر مركباً من: ذات ناقصة. وصفات لتلك الذات. فإذا كان تعالى كذلك -كاملاً بذاته- فالصفة والموصوف فيه واحد، بحيث ليس هناك افتراق بينهما؛ أي وحدة الذات والصفات، وكل ما نسب إليه من الأفعال المتعددة التي توجب أنها صدرت عن صفات كثيرة ومتعددة ومتميزة فيه، إنما هي تعتبر من باب الإضافة⁽²⁾، ونمثل لذلك بالسمع والبصر، وهذا ليس على سبيل الحصر؛ فإنّ ثبوتها من الشّرع لله تعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان

(1) - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج 02، ص 114.

(2) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 219.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

مدركة في الموجودات المحسوسة لا يمكن للعقل إدراكها، ولما كان صانع العالم مدركاً لكل ما في المصنوع؛ فإنه يجب أن يكون له هذان الإدراكان: بحيث يجب أن يكون عالماً بمدركات البصر، وعالماً بمدركات السمع؛ إذ هي تعتبر مصنوعات له. وقد اعتبر ابن رشد أن وجود تلك الصفتين في الشرع تنبيه على وجودها للخالق عز وجل، كما أنها تنبيه على وجود العلم له سبحانه وتعالى، فكل ما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود من خلال تلك الصفات يقتضي أن يكون مدركاً بجميع الإدراكات⁽¹⁾، فمن العبث كما قال ابن رشد: «أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له»⁽²⁾، فذلك القدر من الصفات التي أعلمنا بها الشرع الحكيم لله تعالى ويسمى بها هو القدر الذي قصده الشرع أن يعلمه للجمهور أو العامة من الناس⁽³⁾، لشعور العامة من الناس أن أي موجود لكي يكون له وجود في النفس لا بُدَّ أن يكون وجوده مقترناً بصفات يتحلى بها، فأضيفت تلك الصفات إليه لفظاً، أما من حيث المعنى فإنه تعالى كامل بدونها؛ أي أنه كامل في ذاته، فليس هو ناقص بدونها لتكملة، أما الإنسان فكماله بتلك الصفات التي تناولها القرآن الكريم وأكد عليها مراراً في كثير من السور.

أما المتصوفة فطريق المعرفة عندهم ليس طريقاً نظرياً، بحيث يكون مركباً من مقدمات وأقيسة كما هو الحال عند المتكلمين⁽⁴⁾، ويروا-المتصوفة-أن الوصول إلى معرفة الخالق سبحانه وتعالى يكون بالإعراض عن الشهوات، ومجاهدة النفس بالطاعات والعمل الصالح المستمر، وتنقية النفس أو القلب مما علق به من أدرانها الداخلية ليصفو، فتزول عنه كل الحجب التي علقت به بسبب الدنيا وملذاتها، وإذا صفا فإنه تنكشف له بعض الحقائق التي غابت عن كثير من الناس، ومع ذلك يعتبر ابن رشد إماتة الشهوات شرط في صحة النظر، كما لا يعتبر إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة لوحدها، وإن كان رأى أن غالبية علماء الشرع دعوا إليها؛ غير أنها ليست كافية بنفسها كما يعتقد بعض المسلمين، ورأى أن ذلك الطريق ليس عاماً لكل البشر؛ بل هو للقلّة من الناس، فتحمل مشقة الانقطاع عن الملذات والشهوات ليس بالأمر الهين عند الأكثر، فلا يتحمّله إلا صاحب عزيمة عالية وقوية؛ ولأنّ القرآن الكريم لما نزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلّم لم يستثنى فئة

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص55.

(2)- المصدر السابق، ص55.

(3)- المصدر السابق، ص55.

(4)- المصدر السابق، ص40.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

دون فئة في طلب المعرفة والوسيلة التي تتخذها؛ بل الكل دعاهم إلى النظر والتدبُّر والاعتبار عن طريق العقل، فهو عنده الطريق المشترك والعام لكل الناس؛ لأنه تعالى كَرَّمَ الإنسان بالعقل أيّاً كان ذاك الإنسان⁽¹⁾.

إذن فطريق المتصوّفة طريق عملي قائم على مجاهدة النفس والانقطاع إلى العبادة، وهذا الطريق هو الأصح عندهم لمعرفة الخالق، لكن ليس هو الوحيد عند بعضهم؛ بل نجد منهم كأبي حامد الغزالي مثلاً حيث اعتبر الطرق الأخرى مصدراً للمعرفة: كالحواس والعقل بجانب الذوق، فكما يدرك الإنسان بالعقل أموراً زائدة عن المحسوسات، كذلك نجده يدرك بالذوق أموراً أخرى بمعزل عن العقل⁽²⁾؛ ورأيه هذا تبلور بعد أزمته الروحية والعلمية التي جعلته يشكّ في مصادر المعرفة في عصره كالفلسفة وعلم الكلام والتصوف والفقهاء والرياضيات والمنطق والعلوم الباطنية التي تقتبس من الإمام المعصوم، وكل الفرق والأديان التي تتبني مصادر تلك المعرفة، ثم بعد رحلته الطويلة وهو بعيد عن تلك العلوم والفرق، استقرّ اليقين في قلبه بعد الشكّ في قدرة العقل على الوصول إلى المعرفة اليقينية، ليخلص من هذا إلى منهج الذوق والمعرفة اللدنية لدى الصوفية بأنه هو المنهج الصحيح، والصوفية حقيقة هم السالكون لطريق الله تعالى، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق... ومن ثم فعليه الإكثار من مجالس أهل الذوق، حيث لا يشقى جليسهم⁽³⁾.

إن إدراك الحقيقة الإلهية وطبيعتها من الصعوبة بمكان؛ نظراً لأنّ الإنسان تقف في طريقه عدة عوائق خارجة عن قدراته، وهذه العوائق لا يمكن حلها مهما كان العناء والتعب بإيجاد وسائل حلها بعد ذلك، فهذا من غير الممكن مطلقاً، كما أن العقل الإنساني ذو محدودية بحيث لا يمكنه تجاوزها إل غيرهما من الأسرار الغيبية الخارجة عن إطار إدراكه.

وهو ما حاول إبراهيم وموسى عليهما السلام الوصول إليها، حيث قال تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 41.

(2)- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام-دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين-، ج 02، ص 176.

(3)- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال ضمن(رسائل الإمام الغزالي)، تحقيق وتعليق: إبراهيم أمين محمد، ط 02، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2015م، ص 597-598.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

يَهْدِينِي رَبِّي لِأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَارِزَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ⁽¹⁾.

ومثال آخر يشابه ما طلبه إبراهيم عليه السلام، وهو قول موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾⁽²⁾. وإن كانت هذه الآية يستدل بها أهل الأصول (العقيدة) على امتناع رؤية الله تعالى في الدنيا؛ فإن طلب موسى عليه السلام من ربه رؤيته هو معرفة حقيقته؛ لأن الإنسان شغوف بالاطلاع على الأمور الغامضة والمخفية فهو يعرف حقيقتها بحاسة الرؤية، وحينها يملك قدرًا كبيراً من حقيقتها فيرتاح بعد ذلك؛ لأنه وصل إلى غايته بعد اكتشاف حقيقة الشيء، ومن المعروف أن رؤية الشيء تزيد الإنسان اطلاعاً على حقيقته، وإذا لم يستطع الإنسان إلى ذلك سبيلاً فما عليه إلا تغيير مسار نظره من المحسوسات، ويتلمس في غيرها عظمة الخالق عز وجل وإنعامه عليه، فإبراهيم عليه السلام أراد أن يعرف حقيقة الله تعالى في شيء مجسم وكبير، لكن لما كان هذا الشيء يغيب عليه على الرغم من ضخامته كما يغيب ويختفي الإنسان المخلوق بسبب من الأسباب، علم عندها أن الإله لا يمكن أن يظهر على شاكلة مخلوقات، وهي تغيب حيناً وتظهر حيناً، وهو لا يعرف سبب اختفائها، فرأى أن تلك المخلوقات لا يمكن أن تتجسد فيها الحقيقة الإلهية، فتيقن بعدها أنه لا يمكن معرفة حقيقة الإله.

ومهما تفكر الخلق للوصول لماهيته وحقيقته وطبيعة ذاته لا يمكنهم ذلك، لذا كما أرشد ابن رشد أن يجابوا بجواب الشرع وهو أنه نور؛ لأنه الوصف الذي وصف به نفسه في القرآن الكريم⁽³⁾، وقد استدل ابن رشد بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽⁴⁾. وهو الوصف الذي وصف به النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل: هل رأيت ربك؟ قال: «نُورٌ أُنَّى أَرَاهُ»⁽⁵⁾.

وقد استشهد ابن رشد بنصوص نبوية أخرى تبين استحالة الوصول لكنهنه سبحانه وتعالى مهما كان الأمر، ومهما وصل الإنسان إلى الدرجات العليا من القرب والرّضا والدرجة الرفيعة والكمال كالأنبياء والرسل، وهو

(1) - سورة الأنعام: الآية: 76-80.

(2) - سورة الأعراف: الآية: 143.

(3) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 64.

(4) - سورة النور: الآية: 35.

(5) - رواه مسلم في الإيمان (حديث 291)، والترمذي في تفسير سورة 53 باب 7. وأحمد في المسند (157/5، 171، 175).

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

ما بيّنه حديث الإسراء والمعراج: أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى، غشي السُدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها، أو النظر إليه سبحانه⁽¹⁾.

وقد اعتبر ابن رشد ذلك المثال في الآية والحديث النبوي أنه شديد المناسبة لله تعالى، وقد علّل ذلك بثلاثة أسباب⁽²⁾:

الأول: وهو ما يناسب العامة من الناس؛ لأنه اجتمع مع الموجود الأسمى وهو الله تعالى شيء محسوس، ومعلوم أن الموجود عند العامة من الناس هو المحسوس، والمعدوم أو الغير المرئي يعتبر معدوم عندهم، ولما كان النور هو أشرف المحسوسات، اعتبر ابن رشد أنه يجب التمثيل لهم بأشرف الموجودات.

الثاني: وذلك أن حال وجوده في عقول أهل العلم، عند النظر إليه بالعقل هي مثل حال الأبصار عند النظر إلى الشمس. واعتبر ابن رشد أن وصف الله تعالى بهذا الوصف لائقاً للصنفين من الناس العامة والعلماء. الثالث: معلوم أن الله تعالى سبب الموجودات، كما أنه سبب إدراكنا لها، وكان النور هو سبب وجود الألوان بالفعل، وهو سبب رؤيتنا له، فجدير بالمولى عزّ وجلّ أن يسمّى نفسه نوراً.

ولنرى الآن العلاقة عن طريق المقارنة بين الرؤيتين الميمونية والرشدية لحقيقة ماهية الله، هل تلك الرؤية مرتبطة بالأساس الديني لكليهما وما حجم التأثير الديني الإسلامي على رؤية ابن ميمون الدينية؟ أم أن تلك الرؤية أساسها فلسفي فيكون عندئذ للعقل الفلسفي تأثير على ابن ميمون من ابن رشد.

- المطلب الثالث: المقارنة بين نظرتي ابن ميمون وابن رشد لحقيقة ماهية الله:

مما قدمناه من رأي ابن ميمون وابن رشد تبّنت لنا الأمور التالية:

1- أن ابن ميمون وابن رشد اقتبسا من الفلاسفة تصنيفهم للمدركات إلى صنفين: المدركات الحسية والمدركات العقلية؛ غير أن الأول-ابن ميمون- لا يذكر أو لا يسند ذلك التصنيف إلى الفلاسفة، وهذه في الحقيقة عاداته في الغالب عند عرضه لكثير من آراء غيره في كتابه الضخم (دلالة الحائرين)، وهو ما تجلّى أيضاً في أخذه بالقاعد الثانية عشرة التي تقول: «إن الحواس لا تعطي اليقين دائماً»⁽³⁾. وهو ما يعدّ تأثير واضح

(1)- حديث الإسراء والمعراج وهو حديث طويل رواه البخاري في كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، حديث رقم 3887.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 66.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 213.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

للمتكلمين عليه في بعض الأحيان على الرغم أن ابن ميمون يوجه إليهم سهام نقده في الغالب وخاصة منهم الأشاعرة، خلافاً لابن رشد فإنه عندما اقتبس تلك الجزئية المتعلقة بالإدراكات الحسية والعقلية نسبها لأصحابها، وهذا يدخل في باب الأمانة العلمية التي يتحلى بها فيلسوفنا المسلم، حيث لا يسطو على آرائهم ولا ينسبها لنفسه، وهو ما تجلّى في كل كتبه الخاصة.

2- لقد وجدنا ابن ميمون قد اقتبس من ابن رشد أن معرفة الله تعالى لا تكون فقط من خلال موجوداته المحسوسة؛ بل تكون حتى من الصفات التي تناوها الفلاسفة كثيراً، ورأى أنها تعتبر صفات كمال عند موجود محسوس وهي مكملة لنقصه، خلافاً للموجود الغير المحسوس الذي لا يدرك بالحواس فهي لا تعتبر صفات كمال له بذاته، وإنما استعيرت له صفات: العلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر من قبل أن الجمهور لا يعرفوا الموجود بكماله إلا لما يكون حاملاً لتلك الصفات وغيرها، فهي تعتبر من قبل الشرع مذلة للوصول إليه ومعرفة به أكثر، ليتسنى للإنسان التوجه إليه بالطاعة وحسن عبادته، ومثلما أن الإنسان يكون أكثر إدراكاً للأموار والأشياء بالسمع والبصر، كذلك استعيرت له تعالى تلك الصفتين للدلالة على إدراكه تعالى للمحسوسات، مع أن الله تعالى يختلف إدراكه عن إدراك البشر؛ فإنّ السمع والبصر المنسوب للمولى عز وجلّ وغيرها من الصفات فهي تعتبر صفات كمال في ذاتها، ولا يعني أن المولى عز وجلّ عند ابن ميمون وابن رشد أن الإله بما أصبح كاملاً وقائماً بها⁽¹⁾، كما اعتقدت الأشعرية، وإنما كماله تعالى يتعالى على أن يكون بتلك الصفات؛ لأنها هي ذاته، وهو ما يعتبر وحدة في الذات والصفات، التي نادى بها قبل ذلك فرقة المعتزلة.

3- كما يظهر أن كلاً من ابن ميمون وابن رشد متفقين على أن معرفة الأشياء عن طريق العقل لا يمكن أن تكون بالضرورة من طريق الحواس، فكثير من الحقائق بعيدة المنال عن طريقها (الحواس)، وأحياناً تكون الحواس عائقاً لمعرفة الحقيقة؛ وذلك لما يتعلق الإنسان بالمادة وينشغل بشهوات الدنيا، وهذا في اعتقادي يظهر تأثير ابن سينا عليهما، فابن سينا يعطي إشارات كثيرة وقوية في كتابه (الإشارات والتنبيهات) القسم الرابع منه على محدودية الحواس في معرفة الأمور الغامضة التي لا يصل إليها الحس أو الحواس، ورأى أن معرفة تلك الأمور ليست في متناولها-الحواس- وإنما هي متروكة لعضو آخر أكثر مقدرة وهو العقل أو الانقطاع عن الشهوات والملذات ويستغرق حينها الإنسان في الذكر والنظر في ملكوت الله، حيث قال ابن سينا في

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص102.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ذلك: «واعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من أنها انفعالات، وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن»⁽¹⁾، وكلما ابتعد البدن عن الشهوات سمت نفسه إلى درجة الكمال وشعر الإنسان باللذة القصوى وهو طريق العارفين والمتنزهين عن الدنس والشهوة المادية «والعارفون المتنزهون، إذا وضع عنهم درنة مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا»⁽²⁾.

ويعتبر ابن سينا أن كمال العقل الإنساني يكون لما يصل الإنسان إلى معرفة الحق، ثم تليه بعد ذلك معرفة الأمور العقلية الأخرى، والتي يسميها بالجواهر العقلية تبعاً، وليس الكمال هو في معرفة الأمور المادية أو الحسية؛ بل يراها معرفة محدودة بالحس والشهوة ومقيدة بالبدن، فهي معرفة ليست حقيقية وقاصرة، أما المعرفة التي جاءت عن طريق العقل والانقطاع عن أدراّن البدن والشهوات فهي المعرفة الحقيقية والإدراك السليم «وكمال الجوهر العاقل: أن تتمثل فيه جليلة الحق الأول، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه. ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه، مجرداً عن الشوب. مبتدأ فيه بعد الحق الأول، بالجواهر العقلية العالية. ثم الروحانية السماوية. والأجرام السماوية. ثم ما بعد ذلك. تمثلاً لا يمايز الذات. فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل»⁽³⁾.

4- كما وقد اتفق ابن ميمون وابن رشد على أن الوصول إلى ماهية الله تعالى غير ممكن سواء عن طريق النظر في المخلوقات، أو حتى من خلال إمداد رباني يتميز به شخص مصطفى عن سائر الناس كالأنبياء والمرسلين. وهذا الاتفاق بينهما على أن معرفة الحقيقة الإلهية باب معلق على كل مخلوق مهما علت درجته؛ لأنّ الإنسان مركّب في طبيعته البدنية والفكرية والنفسية على أن تكشف له الأمور التي هي في مقدوره وفي إطار المحسوس أو ما يدور في هذا العالم المادي. وهو ما يعد تأثير رشدي على ابن ميمون.

(1)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع، ص 27.

(2)- المرجع السابق، القسم الرابع، ص 32.

(3)- المرجع السابق، القسم الرابع، ص 22-23. وعلى الرغم من نقد الغزالي لابن سينا في كتابه (تهافت الفلاسفة)؛ إلا أنه في هذه الجزئية يسلم له بصحة ذلك، حيث يقول: «فإن قيل: لأنّ المانع من إدراك الأشياء، المادة، ولا مادة. فنقول: نسلم أنّها المانع فقط». -ينظر: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 143.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

إن ابن ميمون استطاع أن يعطي وصفاً يدل على عدم معرفته ومعرفة غيره كنه الله عز وجل؛ وذلك من خلال شريعته اليهودية، حيث أتى بدليل واحد وهو دليل طلب موسى أن يعرفه ذاته وأوصافه؛ وذلك لتظهر حقيقة الله؛ لأنه أمرٌ كما قلنا حسمت فيه الشرائع، وقد اقترب ابن ميمون من المفهوم الإسلامي في وصف الإلهية؛ وذلك من خلال تجلّي الله تعالى لموسى عليه السلام على شاكلة نور، لما طلب أن يعرفه بنفسه، فبيّن له من خلال ذلك النور أن حقيقته وذاته لا يمكن إدراكها، وهو ما يعتبر نوع من التوافق بينه وبين ابن رشد، الذي استطاع أيضاً أن يجد مخرجاً شرعياً أو دليلاً شرعياً من خلاله بيّن أنه شبيه بالنور، على الرغم أن القرآن الكريم نفسه في مواضع أخرى يعبر تعبيراً جازماً أنه تعالى يختلف عن كل شيء أو موجود محسوس وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽¹⁾.

5- لقد أخذ كل من ابن ميمون ومن قبله ابن رشد بفكرة ابن سينا أن العامة من الناس لا ترى الشيء موجوداً إلا إذا كان محسوساً؛ لأنّ مدارك العامة محدودة جداً بما يحسونه ويلا مسونه، حيث قال ابن سينا في ذلك: «اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره، ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود. وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء»⁽²⁾، ولذا فلا يعتبر الشيء موجوداً إلا إذا كان مدركاً بالحواس، ولما كان الله تعالى غير مدرك بالحواس شبيه لهم بالنور؛ لأنّ النور محسوس (مرئي)، ومعلوم أن النور ليس شيء لكي يُشبه به تعالى؛ بل هو الذي يساعدنا على الوصول ومعرفة حقائق الأشياء الغامضة أو غير الواضحة بسبب العتمة والظلمة، حيث رأى أنه أفضل تشبيهه، وله في ذلك عدة تعليقات وتفسيرات قد ذكرناها آنفاً.

فالتجربة الإنسانية علمتنا أن المخلوق البشري بقي يتخبط طيلة قرون وفي كل الحضارات والجماعات والشعوب لتحديد الحقيقة الإلهية وماهيتها ولم يصل إلى غايته المنشودة، لذا نجد في كل زمان ومكان يتخذ أنماطاً معينة من الصور والأشكال والتماثيل الحجرية وغير الحجرية للتعبير أن هذا هو الإله الحق، وأن تلك القوة التي يريد أن يستمد منها القوة والأمن واستمرارية الحياة متجسّدة في جماد أو حيوان، وهذا الاختلاف في

(1) - سورة الشورى: الآية: 09.

(2) - ابن سينا، الإشارات والتبهمات، القسم الرابع، ص 07.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

تحديد طبيعته وماهيته هو دليل عجز الإنسان لبلوغ غايته، لذا نراه يتخذ تلك الصور والأشكال تجسيدا للإله، وهو ما لم يقع عليه الاتفاق مطلقاً في العقائد الوثنية التي تنوعت صور الإلهية فيها، أو في الشرائع السماوية والتي من البداية حدّدت مسار التفكير لدى الإنسان ووضعت أمامه خطوطاً حمراً لا يتجاوزها، ولا يستطيع حتى وإن فكّر في تجاوزها من بينها النظر أو البحث عن كنه الإلهية، فهذا بعيد المنال وهو جهد ضائع خارج إطار المقدور والممكن.

فبعدهما عرفنا في ذاك المبحث السابق مفهوم حقيقة وماهية الإله عند كل من ابن ميمون وابن رشد والحجج والبراهين التي ساقها كل طرف لبيان نظريته في الماهية الإلهية، ننتقل إلى المبحث الثاني لنستكشف مواقف ابن ميمون من حجج الفلاسفة، ومقارنة مواقفه مع مواقف الفيلسوف المسلم ابن رشد، لتتلّمس مدى التأثير الذي أحدثه ابن رشد على ابن ميمون أم أن الأول-ابن ميمون- له مواقفه الخاصة من حجج الفلاسفة وبراہينهم.

المبحث الثاني:

موقف ابن ميمون من ماهية الله في نظر الفلاسفة-دراسة مقارنة بابن رشد-

الإنسان منذ فجر التاريخ وهو يبحث عن قوى خفية يجد فيها كما قلنا سابقاً الحماية من الشرور والمصائب، وكان يودّ في كل مرّة أن يتعرّف على تلك الذات أو تلك القوى؛ لكنه لم يفلح في بحثه ومسعاہ، وقد تطور الإنسان عبر مراحل متعدّدة وطويلة في تفكيره، إلى أن وصل إلى مرحلة البحث عن حقيقة الذات ليس من أجل الحماية والأمان، وإنما معرفة سرّ هذه القوى التي استطاعت أن توجد هذا العالم وما فيه، وكيف تم لها ذلك؟ وما هي المواد التي استعملتها والتي بها أوجدت هذا العالم وما فيه من موجودات جزئية؟ وكيف تكون طبيعتها؟ وما سرّ خلق الكائنات؟ وتحديداً منها الإنسان الذي يعتبر أقوى الكائنات فكراً، فأصبح تفكير الإنسان أكثر انتظاماً واتساقاً، لذا أصبح تفكيره يتمحور حول أمرين، وهما: تفكير ينصب على الطبيعة والمتمثلة في أي مادة خلق منها العالم؟ وتفكير آخر يتوجّه إلى ما قبل الطبيعة، وهو ما يسمى عند الفلاسفة بالتفكير الميتافيزيقي، وكان رواد هذا النوع بعد ذلك هم الفلاسفة أو النخبة من أي مجتمع، الذين توجّهوا في

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

معظم حياتهم إلى تحليل سرّ الطبيعة وما ورائها، وكانت لهذه الفئة من الناس آراء متعدّدة تختلف من شخص لآخر ومن مجموعة إلى أخرى، متناسقة في طرق بحثها وتفكيرها.

وكانت لتلك التساؤلات مواقف من بعض الذين جاؤوا بعدهم بقرون طويلة أو متوسطة، وهم الذين اشتغلوا بمثل ما اشتغل به الأقدمون من الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين، لذا كانت الغاية من هذا المبحث الوصول أو معرفة مواقف كلٍّ من ابن ميمون وابن رشد من آراء الفلاسفة أو أدلتهم في ماهية الإله، وكيف تبلورت مواقفهم؟ وهل هي في اتجاه القبول والسير عليها أو الرفض لما ناد به الفلاسفة من نظرتهم لحقيقة الذات الإلهية؟ وكان البحث يدور حول ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: موقف ابن ميمون من ماهية الله في نظر الفلاسفة:

يبدو أن ابن ميمون لم يبسط القول في الحقيقة والماهية الإلهية، مثلما فعل كثير من فلاسفة اليونان وحتى فلاسفة المسلمين، وإن كان هؤلاء أكثر تناولاً وتحليلاً لعلاقة الماهية أو الذات بالوجود، وقد يرجع هذا الأمر إلى أن الماهية أمر خفي عسير على التفسير والبيان، ولذا لم يتكلم فيه الفلاسفة عموماً، ومنه فلم يجد ابن ميمون داعياً للكلام فيه، فحتى القدماء من فلاسفة اليونان عجزوا وصرّحوا بعجزهم في هذه المسألة، ومن بينهم تاليس حيث قال: «إن للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة هويته، وإنما يدرك من جهة آثاره، وهو الذي لا يُعرف اسمه فضلاً عن هويته؛ إلا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه الأشياء»⁽¹⁾.

وكذلك ما قاله سقراط: «إن الباري سبحانه وتعالى لم يزل هوية فقط... وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف والقول فيه وجدنا المنطق والعقل قاصرين عن اكتناه وصفه، وحقيقته وتسميته، وإدراكه... فنرجع فنصفه من جهة آثاره وأفعاله»⁽²⁾. وهذا رأي آخر من أكستوفانيس حيث قال: «إن المبدع هو آنية أزلية دائمة ديمومة القدم، لا تدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية، مبدع صور كل صفة، وكل نعت نطقي وعقلي، فإذا كان هذا هكذا، فقولنا: إن صور ما في هذا العالم المبدعة لم تكن عنده أو كانت، أو كيف أبدع؟ ولم أبدع؟ محال؛ لأنّ العقل مبدع، والمبدع مسبوق، والمسبوق لا يدرك السابق أبداً، ولا يجوز أن يصف المسبوق السابق»⁽³⁾.

(1) - الشّهستاني، الملل والنحل، ص253.

(2) - المرجع السابق، ص271.

(3) - المرجع السابق، ص282.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وأيضاً قال آخرون من بعدهم نفس هذا الكلام في ماهية الإله. ولم يتكلم ابن ميمون في الماهية تحديداً، وإنما حاول أن يفسر كلام فلاسفة المسلمين من قبل كابن سينا وابن رشد عن الوجود والماهية والعلاقة بينهما. ويعتبر ابن ميمون أن الوجود عند الفلاسفة أمر عارض للموجود، وهو معنى زائد على ماهيته، وهو أمر بيّن وظاهر في كل ما لوجوده سبب، فوجوده معنى زائد على ماهيته، وهذا ما ينطبق على ممكن الوجود الذي هو أحد أقسام الوجود عند ابن سينا.

أما بالنسبة لله تعالى الذي لا سبب لوجوده؛ فإنّ وجوده هو ذاته وحقيقته، وذاته وجوده، ولا تعتبر ذات عرض لها أن وجدت بحيث يكون وجودها معنى زائداً عليها⁽¹⁾، فهو إذن واجب الوجود-القسم الأول عند ابن سينا- دائماً فلا طارئ عليه، ولا عارض عرض له، فهو موجود لا بوجود، كما أنه حي لا بحياة⁽²⁾، وكذلك قادر لا بقدرته، وعالم لا بعلم، وهكذا الأمر في كل صفة؛ بل أن الكل راجع لمعنى واحد لا تكثير فيه، وليس فيه معاني متعددة بحيث يختلف بعضها عن بعض؛ بل الكل معنى واحد.

فالله تعالى باعتبار أنه معنى واحد، فهو لا تركيب فيه أيضاً، ولا ندرك إلاّ إنّيته فقط لا ماهيته، لذا يستحيل عند ابن ميمون إضافة صفات له، وهي التي يعدها المتكلمون صفات الإيجاب؛ لأنّ الإضافة زيادة والزيادة تقول بنا إلى التركيب، وإذا ما كان مركباً فهو غير منزّه عن الجسمية، فالله تعالى لا إنّيته له خارجه عن ماهيته⁽³⁾. ولذا فإنه لا حيلة لإدراك ذاته مطلقاً، وهو ما صرح به ابن ميمون معتبراً أن الأولين والآخرين من الفلاسفة وغيرهم أقرّوا بأن الله تعالى «لا تدركه العقول ولا يدرك ما هو إلاّ هو وأن إدراكه هو العجز عن نهاية

(1)- وهو ما اتفق عليه أكثر المتكلمين أيضاً، وقد ذكر الإمام الرازي حجج هؤلاء وهي أربع: 1- أن الوجود وصف مشترك بين كل الموجودات، خلافاً لخصوصيات الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات، ومنه فالوجود مغاير للماهية. 2- الشيء إذا قلنا عنه أنه ممكن الوجود والعدم، فهذا لا يمتنع أن يحكم على تلك الماهية بكونها موجودة ومعدومة، ومعلوم أن المحكوم عليه بحكم لا بُدّ أن يكون متقدراً فيها مع ذلك الحكم، فوجب أن تكون تلك الماهية الممكنة متقدّرة في حال الوجود وحال العدم. وهو ما يقتضي أن تكون الماهية مغايرة للوجود. 3- أنه بإمكاننا أن نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها، أما لو كان الوجود نفس الماهية أو جزء من أجزائها لكان ذلك ممتنعاً. 4- معلوم بالبدهة أن العقول تدرك الفرق بين التصور والتصديق. كقولنا: السواد. والسواد موجود. ولذا فمن قال السواد وسكت؛ فإنّ قائله ما نفى وما أثبت، وهذا تصور، ولكن إذا قال السواد موجود أو غير موجود؛ فإنّه قد نفى أو أثبت، ومنه يطالب على صحة ما ذكره بالحجة، ولو كان كونه موجوداً هو ذاته كونه سواداً، لم يحصل الفرق المذكور وهو المعلوم ببدهة العقل. - ينظر: فخر الدين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، ج 01، ص 57-60.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 135.

(3)- المصدر السابق، ص 137.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

إدراكه، وكل الفلاسفة يقولون: أجهزنا بجماله وخفي عنا لشدة ظهوره، كما تخفى الشمس عند الأبصار الضعيفة عن إدراكها»⁽¹⁾. وإنما الإنسان له القدرة في إثبات وجود الله تعالى فقط، ويكون ذلك عن طريق النظر في الكون، أو بمقدمات وطرق عقلية، أما غير ذلك من إحاطته من كل الجوانب فهو أمر عسير على العقل البشري ونظره.

هذا هو موقف ابن ميمون من المفهوم الفلسفي لحقيقة وماهية الله عند الفلاسفة، ويا ترى فما هو موقف ابن رشد من ذلك المفهوم الفلسفي عند الفلاسفة؟ وهو ما سنحاول البحث عنه في العنوان التالي.

- المطلب الثاني: موقف ابن رشد من ماهية الله في نظر الفلاسفة:

في الحقيقة معظم الفلاسفة اليونانيين أو حتى الإسلاميين تكلموا عن ذات الله والوجود، أو التمييز بين الماهية والهوية في الأشياء، والفارابي الذي يعتبر المعلم الثاني عند الفلاسفة الإسلاميين أراد التمييز بين الماهية والهوية، وأن يجعل الله تعالى هو العلة الأولى التي تعطي الوجود للذات أو تفيض الهوية على الماهية، وعنده -الفارابي- أن الذات والوجود، أو الماهية والهوية هما شيء واحد في الله تعالى، بحيث لا يختلف مدلول أحدهما عن الآخر؛ غير أنهما يفترقان في نظام الأشياء.

ولمعرفة الفرق بين الوجود والماهية يضع الفارابي تصوراً لشكل هندسي أو أي شيء آخر، فالإنسان بإمكانه تصور ذاك الشكل دون أن يتصور معه بالضرورة أنه موجود⁽²⁾، فالوجود عنده ليس من مستلزمات طبيعته، وإنما هو شيء عارض له قد يتحقق وقد لا يتحقق في واقع الإنسان والأشياء، ويعبر عن ذلك فلسفياً بأن الوجود ليس من مستلزمات الماهية، كما لا يكون مقوم من مقوماتها، فهما مختلفان في حقيقتهما، فالماهية غير متضمنة في معنى الوجود، كما أن الوجود ليس من ضمن معنى الماهية، وإنما لكل منهما طبيعته الخاصة، ولا يكون بالضرورة حصول أحدهما في الذهن حصول الآخر معه خارج الذهن، فالوجود أو الهوية غير الذات أو الماهية «فإنَّ الوجود لا يفيد لنا ماهية الشيء، ولا يكون كذلك عنصراً من العناصر المكونة للماهية؛ لأنه من

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص141.

(2)- الفارابي، فصوص الحكم ضمن(الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية)، [د.ط.]، تحقيق: فردريك ديتريشي، [د.ن.]، ليدن، 1892م، ص114.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

لوازم الماهية لا من مقوماتها»⁽¹⁾ وهو ما عبّر عنه الفارابي بقوله: «فكل ما هويته غير ماهيته فهو هويته من غيره، وهو المبدأ الذي لا ماهية له مباينة للهوية»⁽²⁾. ومنه رأى الفارابي أن الإله تعالى: «لا ماهية له، مثل الجسم، إذا قلت موجود، فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء، سواء أنه واجب الوجود وهذا وجوده، ويلزم من هذا أن لا جنس له، ولا فصل، ولا حد»⁽³⁾.

فمشكلة التفريق بين الذات والوجود أو الماهية والهوية في الموجودات غير الله تعالى، أو المزج بينهما واعتبارها شيئاً واحداً في الذات الإلهية انتقلت إلى آخرين من الفلاسفة ومن بينهم ابن سينا، لذا فهذا الموقف استفز أبو حامد الغزالي ووقف منه موقف الند، وهو ضد هذا التصور في المزج بين الذات الإلهية والوجود واعتبارها وحدة واحدة، أو أنه ليس هناك وجود منفصل عن الذات، فانتقد الفلاسفة نقداً شديداً، مما جعل ابن رشد يقوم بالدفاع عنهم وتحديداً ابن سينا، وبيّن فيها أن الغزالي لم ينقل مذهب ابن سينا نقلاً أميناً، كما فعل في كتابه الآخر (مقاصد الفلاسفة)، هو تلبسه على ابن سينا لما شبّه الوجود بلازم من لوازم الذات، والأمر غير صحيح. وهو قول ابن سينا: «فإنّ الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية؛ بل من لوازمها، لم يصير بأن يكون لا في موضوع جزءاً من المقوم فيصير مقوماً؛ وإلاّ لصار بإضافة المعنى الإيجابي إليه جنساً للأعراض التي هي موجودة في موضوع»⁽⁴⁾.

إن ابن سينا اعتقد أن الوجود من الشيء يعتبر صفة زائدة على ذاته، فهو-ابن سينا- لم يكن ممكناً أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات؛ لأنه لو كان كذلك لكان الشيء هو علّة وجوده، ومنه فلا يكون له فاعل ضرورة، فيلزم عنده أن كل ما وجوده زائداً على ذاته فله علّة ضرورة، ولما كان عند ابن سينا أن الأول-الله تعالى- ليس له فاعل لزم ووجب أن يكون وجوده عين ذاته؛ لأنّ ذات الشيء هي علّة لازمة، ومن

(1)- حسين اتاي، نظرية الخلق عند الفارابي، مجلة (الأصالة)، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، السنة الثامنة رجب/شعبان 1399هـ-جوان/جويلية 19709م، العدد 70-71، ص ص 63-64.

(2)- الفارابي، فصوص الحكم ضمن (الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية)، ص 125.

(3)- الفارابي، عيون المسائل ضمن (الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية)، [د.ط.]، تحقيق: فردريك ديتريشي، [د.ن.]، ليدن، 1892م ص 58.

(4)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص 52. وهي الجزئية التي أوقعت الغزالي في لبس.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

غير الممكن أن يكون الشيء علّة وجوده؛ لأنّ وجود الشيء سابق أو متقدم على ماهيته وحقيقته⁽¹⁾. واعتبر ابن رشد حتى إذا افترضنا الوجود تابعاً من توابع الموجود وكان الذي يمنح وجود الأشياء في الأشياء الممكنة هو الفاعل؛ فإنه يجب أن يكون ما لا فاعل له إما لا وجود له، وهو أمر مستحيل، أو يكون وجوده هو ماهيته، لكن اعتبر ابن رشد كل هذا مبني على قول خاطئ، وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه⁽²⁾. فالوجود الذي يسبق في علمنا ماهية الشيء؛ فإنه هو الذي يجعلنا نطرح السؤال التالي: هل الشيء موجود؟ والذي يكون له سبب يقتضي وجوده يكون قولنا فيه: هل الشيء له سبب؟ أم ليس له سبب؟ وقد اعتبر ابن رشد أن هذه الطريقة في صياغة السؤال في تلك المسألة هي التي طرحها أرسطو في أول المقالة الثانية من كتابه (البرهان)، أما إذا لم يكن للشيء سبب، فصياغة السؤال كالتالي: هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه بحيث يقتضي وجوده؟ وإذا فهم من الموجود ما يفهم من الشيء والذات، فهو عند ابن رشد يجري مجرى الجنس المقول بتقدم وتأخير؛ وأما ما كان فلا يفترق في ذلك: ما له علّة، وما ليس له علّة، وهو لا يدل على معنى زائد من معنى الموجود، وهو المقصود بالقول الصادق، وإن دل على معنى زائد على الذات فهو عنده معنى ذهني لا وجود له خارج النفس إلا بالقوة⁽³⁾.

من هذه الجهة اعتبر ابن رشد أن الفلاسفة اليونان نظروا إلى المبدأ الأول حيث أثبتوه موجوداً بسيطاً، أما فلاسفة الإسلام من أمثال ابن سينا وغيره، لما تفكروا في طبيعة الموجود بما هو موجود انتهى بهم الأمر إلى أن المبدأ الأول هو موجود بسيط بهذا الطريق⁽⁴⁾.

أما ابن رشد فقد قدم طريقته الخاصة والتي رأى أنها تقترب من الطرق المبنية على براهين مقبولة، حيث تصور أن الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها خروجها من القوة إلى الفعل، هذه الموجودات لا بُدّ لها من مخرج ضرورة بالفعل، وهو يقصد أن يكون لها فاعل يخرجها من القوة إلى الفعل، فإذا كان ذلك الفاعل أي

(1)- من أراد معرفة تفاصيل المسألة-علاقة الوجود بالماهية-أكثر عند ابن سينا والشارح، يرجع إلى كتابه(الإشارات والتنبيهات) القسم الثالث من الفصل السابع عشر إلى غاية الفصل الخامس والعشرين. حيث سيجد تفصيلاً كثيراً وخاصة من شارح(الإشارات والتنبيهات).

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص259.

(3)- المصدر السابق، ص260.

(4)- المصدر السابق، ص260.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

المخرج هو من طبيعة وجنس الممكن؛ فإنه يجب أن يكون له مخرج، وإذا كان هذا المخرج هو من نفس جنس (جوهر) المخرج الذي سبقه؛ فإنه يجب أن يكون هناك مخرجاً واجباً في جوهره غير الممكن؛ لأنّ استمرارية المخرج من نفس جوهر الممكن لوحظ أنه لا نهاية له، لذا يجب أن نقف وننتهي إلى مخرج واجب ويختلف في جوهره عن الممكن؛ لأنه لو وجد وقت ليس فيه متحرك مطلقاً، لما كان هناك سبيل لحدوث الحركة، ولذا يجب كما قال ابن رشد: «أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي من غير أن يلحق الأول بتغير بواسطة الحركة التي هي: من جهة قديمة، ومن جهة حديثة»⁽¹⁾. وهو ما عبّر عنه ابن سينا في كتبه بواجب الوجود بغيره؛ غير أن هذا الواجب الوجود بغيره لا بُدَّ أن يكون جسماً متحركاً باستمرار، بهذه الطريقة أمكن عند ابن رشد أن يوجد المحدث في جوهره والفساد عن الأزلي، وهو ما يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة حيث نراها تقترب من الأجرام السماوية تارة، وتبتعد عنها تارة أخرى.

ولما كان هذا الواجب الوجود بغيره واجب في الجوهر وممكناً في حركته المكانية الدائرية؛ فإنه يجب ضرورة أن ينتهي إلى واجب الوجود مطلقاً، ليس مقيداً بجهة تتصرف فيه كما تريد وتشاء، وهو ما يعبر عنه فلسفياً عند ابن سينا وغيره بعدم وجود إمكان مطلقاً، لا في الجوهر ولا في المكان ولا في الحركات أيضاً، والذي يحمل هذا الوصف عبّر عنه الفلاسفة أنه بسيط ضرورة؛ لأنه إن كان مركباً كان غير واجب الوجود أي ممكناً، ومنه فإنه محتاج إلى واجب الوجود⁽²⁾. وهذا التفصيل في أمر الممكن والواجب الوجود هو ما رآه ابن رشد خروجاً من المأزق الذي وقع فيه ابن سينا.

وطرح ابن سينا هو أن الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته، والممكن يحتاج إلى واجب. فاعتبر ابن رشد هذه الزيادة في تقسيم ابن سينا للوجود خطأ منه، كان بالإمكان عدم الوقوع فيه؛ لأنّ الواجب كما أشار ابن رشد كيفما كان، لا إمكان فيه مطلقاً، كما لا يوجد شيء ذو طبيعة أو جوهر واحد، ثم يقال عن طبيعته وجوهره بعد ذلك إنها ممكنة من جهة وواجبة من جهة أخرى؛ لأنّ الواجب نقيض الممكن. وللتخفيف من خطأ ابن سينا أعطى ابن رشد شرحاً وتفصيلاً أكثر ملائمة مما تفضّل به ابن سينا -حسب اعتقاده- وهو أنه يمكن أن يوجد شيء واجب من جهة طبيعة ما، وممكن من طبيعة أخرى مغايرة

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص260.

(2)- المصدر السابق، ص261.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

لطبيعة الأول، مثلما يعتقد في الأجرام السماوية أو ما فوقها، ويقصد بذلك: أنها واجبة في الجوهر ممكنة في الأين⁽¹⁾ والحركة⁽²⁾.

إن الله ماهية واحدة؛ أي ذات وصفات، وهذا المعنى قيل في كتاب (المقولات) لأرسطو، إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها، وأشخاصها معقولة بكلياتها⁽³⁾، وفي كتاب (النفس) لأرسطو أن القوة التي تدرك بها الشيء المشار إليه وموجود غير القوة التي تدرك بها ماهية الشيء؛ بمعنى ماهية الشيء هي جوهره القائم به، وبعد تعيينه تظهر صفاته القائمة بجوهره، فالأشخاص موجودة في الأعيان والكليات موجودة في الأذهان، فلا فرق بين الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة⁽⁴⁾.

فإنه عند ابن رشد من حيث الذات والصفات والأفعال هو جوهر ثابت وليس بجسم، كالنفس البشرية هي واحدة وأفعالها متعددة وكذلك صفاتها، فهي واحدة غير متكثرة، والأفعال والصفات قائمة بها، لكن الفرق بين النفس وصفاتها وواجب الوجود وصفاته أن النفس مخلوقة ومعلولة، أما واجب الوجود فهو واحد ثابت غير متعدد، وينفي عن الله أن يكون مركباً أو ممكناً أو مستحيلاً فذاته وصفاته واحدة وليست صفاته لاحقة بذاته؛ بل هي قديمة مثله، وليس كما تصور ابن سينا.

فالجوهر واحد غير متعدد والأعراض قائمة به، فإذا كانت الأعراض لا نهاية لها فإنّ الجوهر لا يتعدد، وإنما ينتقل من جوهر إلى جوهر حتى تصل الجوهر الثابت المطلق الذي تعتبر جميع الكائنات من عالم الكون والفساد هي أعراض له، حتى ننفي ما هو مستحيل وهو تسلسل الجواهر، وهذا المعنى هو الذي أراد أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول، وكل جسم متحيز في المكان والزمان يعتبر جوهر قائم بذاته، فالقلم والكتاب والكراس وزيد وعمرو... الخ هي جواهر بمعنى ماهيات؛ أي جنس قائم بذاته، ولكل جنس منها له صفات معينة تميزه عن غيره من الجواهر، وهذه الجواهر أو الأجسام متعددة ومركبة ولها صفات، فلو نظرنا إليها من حيث المفارقة فإنّ جواهر وأعراض لا متناهية، ولكن عندما ننظر إليها من حيث أنها مخلوقة حادثة فإنّها تعود إلى الجوهر المطلق الخالق وهو الله سبحانه وتعالى، فإنه هو جوهر ثابت وجميع الموجودات جواهر وأعراض،

(1)- هو حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان.- ينظر: المرجاني، التعريفات، ص29.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص261.

(3)- المصدر السابق، ص201.

(4)- المصدر السابق، ص202.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وهي بالنسبة لخالقها أعراض قائمة بالله وهو الجوهر المطلق، وهذا ما أراد أن يثبت أبو حامد الغزالي ويخطئ الفلاسفة اليونان في أن الجواهر المخلوقة قائمة بذاتها أو لا متناهية؛ بل هي متناهية، وكان الأول ونعني به الإله هو السبب في كل ما قام به من الموجودات بذاتها، كان هو الأحق والأجدر باسم الجوهر، واسم الموجود، واسم العالم، واسم الحي، وجميع المعاني والصفات التي أفادها في الموجودات، وتحديدًا ما كان منها من صفات الكمال التي هي عند الإنسان⁽¹⁾.

في الحقيقة ليس كل الفلاسفة اليونانيين أطلقوا على الإله اسم الجوهر، والذي ذكره الشهرستاني أن أول من أطلق عليه ذلك الاسم هو سقراط، حيث يقول عنه: «إن الباري تعالى لم يزل هوية فقط، وهو جوهر فقط»⁽²⁾. ثم تبعه في ذلك أرسطو وتلامذته، ثم انتقل التأثير إلى بعض فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا، حيث يقول الفارابي: «فإنه عقل وأنه معقول وأنه عاقل. هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد»⁽³⁾ غير منقسم»⁽⁴⁾.

أما باقي فلاسفة المسلمين كالكندي وغيره فقد تورعوا عن إطلاق ذلك الاسم عليه، تناسقاً مع المبدأ الإسلامي الذي يمنع من إطلاق اسم لم يسمي به الله تعالى به نفسه في القرآن والسنة النبوية، باعتبار أسماء الذات الإلهية هي توقيفية، فلا يجوز للمؤمن أن يطلق عليه مثلاً: الصانع، وإن كان من حيث المعنى يجوز فيه ذلك؛ لأنه تعالى صنع الكون وما فيه، حيث قال تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادًا وَهِيَ كَمَرٍّ مَرٍّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾⁽⁵⁾. لكن لم يرد من حيث التسمية بذلك في حقه كاسم

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 240.

(2)- الشهرستاني، الملل والنحل، ص 271.

(3)- ومن الفلاسفة اليونانيين الذي لا يطلقون على الإله بأنه جوهر أفلوطين؛ لأن إطلاق الجوهر يستتبع بعده وجود عرض وهذه ثنائية، والإله-عنده-واحد لا يتصف بالثنائية والعدد، إذن فهو واحد في الذهن والتصور والواقع والحقيقة.- ينظر: عبد الرحمان مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 232.

(4)- أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان أوزلغ الفارابي، المدينة الفاضلة، تقدم: عبد الرحمان بوزيدة، [د.ط.]، موفم للنشر، الجزائر، 1990م، ص 14. كما يذهب التصور المسيحي أيضاً أن الله جوهر واحد ذو أقانيم متعددة، هو واحد في ثلاثة وثلاثة في واحد. وأيضاً بعض الفرق الإسلامية كالكرامية-وهي من الصفاتية في تقسيم الشهرستاني- فإن زعيمها أبي عبد الله محمد بن كرام أطلق على الله تعالى الجوهر، حيث يذكر الشهرستاني قول له ورد في كتابه المسمى (عذاب القبر) إنه تعالى أحدي الذات، أحدي الجوهر، وإنه ماس للعرش من الصفحة العليا، وجوز له الانتقال والتحول والنزول.- ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص 87.

(5)- سورة النمل: الآية: 90.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

من أسمائه الحسنی التي وردت في القرآن أو السنة النبوية مطلقاً، لذا فقد حصل نوع من الإجماع بين علماء الأمة بعدم تسميته باسم لم يرد في المصادر النصية.

والأمر الآخر فإذا كان ابن رشد وغيره من الفلاسفة الإسلاميين قد أطلقوا على الله تعالى اسم الموجود؛ فإنّ هناك من رفض ذلك الإطلاق تقييداً بالأسماء التي أطلقت عليه في الشرع؛ لأنها أسماء توقيفية، حيث رفض عالم اللغة وأحد فلاسفة بغداد هو أبو سليمان السجستاني أن يطلق على الله تعالى اسم موجود؛ لأنه اسم مفعول يقتضي فاعلاً، والله تعالى بعيد عن هذه الرتبة فهو لا واحد له، ولو كان له واحد لكانت رتبة الواحد فوق رتبة الموجود، لذا كان من أسمائه الحسنی الواحد، أي واحد الوجود⁽¹⁾.

وعلى الرغم من ظاهرية ابن رشد وتمسكه بحرفية النصوص وأحكامها فعيبه في دعوته أنه انساق في طريق بعض فلاسفة اليونان ومع بعض فلاسفة المسلمين بإطلاق أسماء لم ترد في الشرع، على الرغم أن الشرع الحكيم حدّد أسماء الله تعالى بما وجد في القرآن والسنة، مما جعل علماء الأمة يnehون عن ابتداء أسماء لم يسمي الله تعالى بها نفسه.

والفلاسفة وجدوا أن التي لها ماهيات حقيقة هي الأجسام، والمقصود بالماهيات للأجسام صفاتها الموجودة فيها، بحيث بها أصبحت موجودة بالفعل، وأن الصفات مخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها، والفلاسفة رأوا أن الصفات للأجسام تختلف عن الأعراض (الحالات)، بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها، وأن الذوات (الأجسام) لا تحتاجها في قوامها إليها؛ أعني الأعراض، ووجدوا أن صفات الأجسام التي ليست بأعراض غير زائدة على الذات؛ بل اعتبروها هي نفسها الذات المشار إليها القائمة بنفسها، فإذا ما توهم شخص انعدام تلك الصفات انعدمت الذات، وأولئك الفلاسفة بحثوا عن الصفات في الموجودات المشار إليها؛ أي الأجسام، من قبل أفعال كل جسم من تلك الأجسام الخاصة بها. مثال ذلك: أن الفلاسفة أدركوا الصفات التي صار النبات نباتاً وذلك من قبل فعله الخاص به، والصفات التي صار بها الحيوان حيواناً من قبل فعله الخاص به، ونفس الأمر ينطبق على الجمادات والإنسان وغيرها من الموجودات

(1) - أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وتعليق: حسن السندوي، ط01، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة-تونس، 1991م، ص ص 79-80.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

المحسوسة⁽¹⁾، ولما دققوا النظر في الموجودات علموا أن الصفات في محل من تلك الذات (الموجود)، وتبين لهم أن بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس هو بانقلاب الصفات وتغيرها، مثال ذلك: انقلاب طبيعة النار إلى الهواء؛ وذلك بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار، وتلك (الصفة) بما سميت النار ناراً، إلى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به، وهي التي سمي الهواء هواءً⁽²⁾.

ورأى ابن رشد أن الفلاسفة استدلووا على وجود محل للصفات بكون الذات المشار إليها تنفعل عن غيرها، كما استدلووا بالفعل عن الصورة، لذا فلا يمكن أن يتوهم أحد أن الفعل والانفعال هما عن شيء ذو طبيعة واحدة، فاعتقد الفلاسفة-حسب ابن رشد-من أجل ذلك أن جميع الأجسام الفاعلة المنفصلة مركبة من طبيعتين: فاعلة، ومنفصلة. فأطلقوا على الفاعلة: صورة وماهية وجوهرًا. وعلى المنفصلة: موضوعاً وعنصراً ومادة. وتبين لهم من ذلك أن الأجسام المحسوسة ليست أجساماً بسيطة على ما ظهر لهم من الحس، ولا هي مركبة من أجسام بسيطة؛ إذ كل جسم له فعل وانفعال⁽³⁾.

والفلاسفة-حسب ابن رشد-أن الذي يُدرك بالحس هي الأجسام المشار إليها المركبة من طبيعتين، فسموا أحدهما: صورة. والآخر: مادة. وأن الذي يدرك بالعقل من ذينك الطبيعتين هي الصورة، وأنها تصير معقولات وعقلاً، إذا جردتها العقل من الأمور القائمة بها، وهي التي سماها الفلاسفة مادة وموضوعاً⁽⁴⁾.

كما وجد الفلاسفة أن الأعراض تنقسم في العقل نفس التقسيم السابق أي من طبيعتين، وإن كان المحل الذي تقوم به هي الأجسام المركبة من تلك الطبيعتين، ولما تميز الأمر للفلاسفة؛ أي الأمور المعقولة من الأمور المحسوسة، وتميز لهم أن في المحسوسات طبيعتين أيضاً: أحدهما: قوة. والثاني: فعل. دقق الفلاسفة أي الطبيعتين هي المتقدمة على الأخرى، فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة، لكون الفاعل متقدم على المفعول، كما نظروا في العلل والمعلولات أيضاً، فأفضى بهم نظرهم إلى علة أولى، هي بالفعل السبب الأول لجميع العلل، ومنه لزم أن يكون عندهم الفاعل أو العلة فعلاً محضاً، وأن لا يكون فيها قوة أصلاً؛ لأنه لو كان فيها قوة لكانت العلة معلولة من جهة وعلة من جهة أخرى، وبهذا فلا تكون هي علة أولى.

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص238.

(2)- المصدر السابق، ص238.

(3)- المصدر السابق، ص238.

(4)- المصدر السابق، ص239.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

ولما كان عند الفلاسفة أن كل مركب من صفة وموصوف فيه بالضرورة قوة وفعل، وجب عندهم ألا يكون الأول مركباً من صفة وموصوف، ولما كان كل بريد من القوة عند الفلاسفة هو عقل، وجب أن يكون الأول عندهم عقلاً، فهذا الذي اعتقده الفلاسفة في هذه الذات المفارقة للعالم وليست هي من الموجودات المحسوسة، أنه مبدأ العالم وهي بسيطة وأنها علم وعقل⁽¹⁾، وهذا يؤدي بنا إلى أن ماهية الإله عند الفلاسفة هو علم وعقل، وهو في الحقيقة تصور أرسطي قبل ذلك.

فالإله في عرف الفلاسفة هو ذو الماهية الموجودة بإطلاق، فالموجودات جميعها المحسوسة وغير المحسوسة صارت لها ماهيات به؛ لأنه الموجود العالم بالموجودات كلها، والموجودات صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته، فلما كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة، وكانت هي موجودة بماهياتها ومعقولة بعلمه، فهو إذن علة كون ماهياتها موجودة ومعقول.

لذا فالفلاسفة نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نفس طريقة علم الإنسان بها، باعتبار أنه معلول عنها، ومنه يكون علمه بالموجودات عند الفلاسفة على الضد من علم الإنسان⁽²⁾، وهو ما يعتبر أعلى درجات التنزيه عندهم نظراً لاختلاف الوجودين نوعاً وجنساً، فلا مشابهة بينهما من كل الجهات علماً وقدرة ووجوداً وحياة وغيرها من الصفات التي هي عند الإنسان صفات كمال، أما بالنسبة للإله فتعتبر صفات نقص إذا قيست بصفات الإنسان، فالإنسان محتاج أن يعلم ويكون قادراً وحيماً ومريداً لتكتمل صفة الإنسانية عنده، كذلك لينال رغباته ومطالبه في الحياة، ويحمي نفسه من الشرور والظلمات، أما الإله فلا تعتبر التي هي عند الإنسان صفات كمال؛ لأنه غير ناقص ليكمل بها ضعفه؛ وذلك أن الإنسان يعتبر مركب من: محل، وعلم موجود في ذلك المحل، فيلزم أن يكون علمه غير ذاته؛ إذ كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات، والإنسان أصبح إنساناً وهو أشرف المخلوقات والموجودات المحسوسة بالعقل المقترن إلى ذاته لا بذاته، وجب عند الفلاسفة: أن يكون ما هو عقل بذاته هو أشرف من الموجودات المحسوسة والغير المحسوسة، وأن يكون منزهاً عن النقص الموجود في ذات الإنسان أو عقله⁽³⁾، فكل صفة وردت من الصفات التي هي عند الإنسان

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 239.

(2) - المصدر السابق، ص 240.

(3) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 241.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

لله تعالى تمثّل ذاته وحقيقته وهي ماهيته، باعتبار أنّها ليست زائدة عليه؛ بل هي ذاته.

أما فيما يتعلق بواجب الوجود أو البسيط والممكن أو المركب، هل ماهيتهما تختلف عن وجودهما؟ أم أن الكل-الماهية والوجود-معنى واحد فيهما؟ رأى ابن رشد أن الفلاسفة الأوائل (اليونان) لم يتصوروا أن للأول وجوداً بلا ماهية، ولا ماهية بلا وجود، وإنما كانوا يعتقدون أن الوجود في المركب أو الممكن هو صفة زائدة على ذاته، وهذه الصفة اكتسبها أو استفادها من الفاعل أو الأوّل، أما ما تعلق بالبسيط أو واجب الوجود الذي لا فاعل له؛ فإن هذه الصفة-الوجود-ليست زائدة على ماهيته، وأنه لا تكون له ماهية مختلفة عن وجوده، وليس أنه لا ماهية له مطلقاً، فالفلاسفة اليونان وضعوا للبسيط ماهية تختلف عن ماهيات سائر الموجودات الممكنة⁽¹⁾.

كما اعتبر ابن رشد أن الوجوب في واجب الوجود ليست صفة زائدة على الذات، وإنما هي كقولنا عن البسيط إنه ضروري أو أزلي، وهذا ما ينطبق على الوجود إن فهمنا منه صفة ذهنية، لم يكن أمراً زائداً على الذات، أما إذا فهمنا منه عرضاً فإنه من الصعوبة بمكان أن يقال: كيف كان البسيط هو نفس الماهية؟ إلا أن يقال: كما يعود العلم من البسيط هو نفس العالم، وإن فهم من الموجود ما يفهم من القول الصادق، فلا قيمة ولا معنى لتلك الشكوك عند ابن رشد، كذلك إن فهم من الموجود ما يفهم من الذات، وعلى هذا المعنى عند ابن رشد وغيره من الفلاسفة يصبح القول: «إن الوجود في البسيط هو نفس الماهية»⁽²⁾.

كذلك إطلاق لفظ العقل والعاقل والمعقول على واجب الوجود عند الفلاسفة لا يعني أن الله ماهيته أنه عقل وعاقل ومعقول، فتصبح الماهية متعددة؛ فإنّ هذا يؤدي بنا إلى تكثير في صفاته، وإنما تلك تشير إلى معنى واحد متعلق بواجب الوجود، لذا نجد ابن رشد لم يعترض أن يُطلق على الله العقل والعاقل والمعقول؛ وذلك لما انتقد أبو حامد الغزالي الفلاسفة الذين يقولون عن الله تعالى... أنه عقل وعاقل ومعقول وزعمهم أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا تكثير فيه. فأثنى على الغزالي معتبراً كلامه صحيح لما شرح المعاني الثلاثة التي تطلق على الله وهي أنه عقل وعاقل ومعقول، حيث قال عنه: «قد أجاد في أكثر ما ذكره من وصف مذاهب

(1)- المصدر السابق، ص 263.

(2)- المصدر السابق، ص 264.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الفلاسفة في كون الباري سبحانه وتعالى واحداً، مع وصفه بأوصاف كثيرة، فلا كلام معه في هذا...»⁽¹⁾. غير أنه اعترض على أبي حامد لما ذكر أن تسميته عقلاً فيه دلالة على معنى سلمي، معتبراً-ابن رشد-أن الأمر ليس كذلك، وأن تسمية الله عقلاً هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين، خلافاً لما اعتقده أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول، لذا فلا يوصف عنده بأنه عقل⁽²⁾.

هذا هو طرح ابن رشد لمذهب الفلاسفة في الماهية، ويتراء لنا أنه مقتنع بطريقتهم في إثبات الماهية للإله بذلك التحليل والبرهان، وهو في الحقيقة مذهب غامض على الكثير، لذا نرى ابن رشد يرشد الذي يكون عنده استعداد فطري لقبول علوم الفلاسفة وكان ثابتاً في مواقفه النظرية ومتفرغ للبحث في تلك العلوم والقضايا الغامضة، عليه النظر في كتب الفلاسفة بالبحث والمطالعة والتدقيق في مذاهبهم، ليرى الحق أو ضده، وإن كان الإنسان ناقصته واحدة من تلك الثلاث التي ذكرها، ففرضه أن لا يقوم بدراسة كتبهم ومطالعتها وعليه الالتزام بظاهر الشرع، ولا يلتفت إلى العقائد المحدثه في الإسلام، وهو يقصد بذلك بعض الفرق الإسلامية التي طرقتها أقرب إلى الالتواء والغموض من الوضوح والبيان في مناهجهم واستدلالاتهم المنطقية، كالأشعرية والمعتزلة ومن سار في طريق علم الكلام من غيرهم، فإذا كان الإنسان من أتباع تلك الفرق المحدثه فلا يعتبر عند ابن رشد أنه من أهل اليقين والبرهان، ولا هو من أهل الشرع الحكيم؛ لأن هذه المعارف التي كانت عند الفلاسفة سابقاً هي بعيدة عن المعارف الإنسانية الأولى والأمور المشهورة بين الناس، لذا رأى ابن رشد عدم جواز الإفصاح عنها للعامة من الناس، وجعلها من المحرمات لمن وقع له يقين بها، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به؛ لأنها أكثر من طاقته العقلية أو الفكرية فتؤدي به إلى الحيرة، ورمي العلماء والمشتغلين بها بالزيغ والضلال.

والآن بعدما عرفنا موقف ابن ميمون وابن رشد من الحقيقة الإلهية والماهية في نظر الفلاسفة، ننظر بعدها في هل للموقفين من علاقة تربط بينهما؟ بمعنى أن نقارن بين موقفهما لنرى وجه الشبه أو الاختلاف بين موقفهما من آراء الفلاسفة.

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص207.

(2)- المصدر السابق، ص207.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- المطلب الثالث: المقارنة بين موقفي ابن ميمون وابن رشد من ماهية الله في نظر الفلاسفة:

من خلال ما عرضناه من نظرة كل من ابن ميمون وابن رشد نجد أن الفيلسوفين قد اتفقا على جملة من النقاط وهي:

1- لم يُشر ابن ميمون ولا ابن رشد لبعض المتكلمين المتأخرين الذين تكلموا في أمر الماهية بمنهجية فلسفية، مثل الإمام فخر الدين الرازي وغيره، قد يرجع الأمر بالنسبة لابن ميمون أن ما عرض من بعض المتأخرين من المتكلمين وجده أقرب للطرح الفلسفي، وأنه استهواه ذلك المنهج الفلسفي في طرح قضية الحقيقة والماهية ومنه فلا تعليق عليه بالنقد؛ نظراً لأن ابن ميمون مولع بطرح القضايا بمنهج فلسفي، وخاصة إذا كان ذاك الطرح يتماشى مع آراء الفلاسفة الطبيعيين الذين يشيد بمنهجهم في تفسيرهم لِكُنْه وحقيقة الذات الإلهية وماهيتها؛ بل وحتى في قضايا أخرى متصلة بالدين وليس فقط بالطبيعة.

كما قد يرجع الأمر في إحجام ابن ميمون عن نقد المتكلمين وتحديد الأشاعرة منهم في تلك الجزئية أنه لم يجد أحداً من فلاسفة المسلمين انتقدتهم بما فيهم ابن رشد، ومعلوم أن ابن ميمون يسير في طريق هذا الأخير في معظم القضايا التي انتقدتهم فيها، فكيف ينتقدهم وهو لم يجد من أستاذه⁽¹⁾ نقد لهم، وهو-ابن ميمون- معلوم أنه شديد النقد للمتكلمين وتحديداً منهم الأشاعرة، وأحياناً يكون نقده للأشاعرة أكثر من ابن رشد، وهو ما سيتبين من نقده ورأيه في صفات الذات عند المتكلمين وغيرها.

ولهذا لم يجد ابن ميمون ولا ابن رشد مسوّغاً لينتقدا المتكلمين في نظرهم لِكُنْه وماهية الإله؛ إلا ما نجده من إشارة خفيفة من ابن رشد في معرض الجواب لسائل: بماذا يجابوا إذا عدم الشرع الحكيم التصريح للجمهور

(1)- في الحقيقة لم يلتقي ابن ميمون بابن رشد، كما لم يتلق الدرس مباشرة منه، ولا كان لابن رشد ذكر في كتابه (دلالة الحائرين)، على الرغم أن ابن ميمون في ذلك الكتاب ذكر أنه تتلمذ على أحد تلامذة الفيلسوف الأندلسي ابن باجه. -ينظر: ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 293. ولم يذكر في كتابه (دلالة الحائرين) أنه تتلمذ على ابن رشد مطلقاً. كما أن التاريخ الصحيح الذي بدأ فيه بمعرفة مؤلفات ابن رشد هو سنوات حياته الأخيرة، ويتبين ذلك ما صرح به ابن ميمون لتلميذه يوسف بن يهوذا عما يخالج نفسه في كتاب أرسله إليه في سنة 1190م-1191م، قائلاً له: «لقد تناولت في هذه الأزمنة جميع ما ألف ابن رشد عن كتب أرسطو، خلا كتاب (الحس والمحسوس)، وقد رأيت أنه وفق لإصابة وجه الحق، بيد أنني لم أجد متسعاً من الوقت ما أدرس فيه مؤلفاته». -ينظر: أرنست رينان، **ابن رشد والرشدية**، ص 188. ويذهب حسين آتاي إلى رأي أن ابن ميمون يكون قد قرأ مؤلفات ابن رشد مدة ثلاثة عشر سنة. كما يعتقد S.Pines أن خلال قراءة وتصحيح ابن ميمون لكتابه (دلالة الحائرين) يكون قد رجع إلى كتب ابن رشد واستفاد منها. -ينظر: ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص XXIV.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بأنه تعالى لا جسم ولا هو غير جسم؟ وقد اعتبر ابن رشد هو سؤال وجيه من أي سائل، ولا يمكن أن يهرب منه أي إنسان؛ لأنّ السؤال عنه أمر بديهي، ولا يمكن أن يقتنع العامة من الناس بجواب من يقول لهم: إن ذلك الموجود الذي اعترفوا بوجوده، إنه لا ماهية له؛ لأنّ الذي لا ماهية له لا ذات له⁽¹⁾. حيث اعتبر ابن رشد أن الأشاعرة ينكرون أن يكون لله تعالى ماهية أو ذات، فوجود ذات لا ماهية لها، أو هي ليست ماهية، أمر لا يمكن فهمه بالنظر العقلي وحتى الحسي، وإن كان قد استثنى من ذلك الحكم على الأشاعرة عموماً، بأنه وُجد منهم من يعتبر أن الإله له ماهية خاصة به تتميز بها الذات عن سائر الموجودات والكائنات المحسوسة وغير المحسوسة⁽²⁾.

2- المفهوم الفلسفي الذي وضعه الفيلسوف المسلم ابن سينا لعلاقة الوجود بالماهية لم يخرج ابن ميمون وابن رشد عليه، على أن الموجود الذي له سبب فوجوده أمر زائد على ماهيته وذاته. فابن سينا يؤكد على أن المعنى المتصور الذي ليس من شأنه أن يكون له في الوجود مثال-كالأشكال الهندسية-فماهية الشيء قد تكون سبباً لصفة من صفاته، كالاتينية ماهية وهي سبب لصفة زوجية الاثنين، أو تكون صفته تلك سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة، فالناطقية سبباً للمتعجّبة، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء بسبب ماهيته التي ليست من الوجود، ولا بسبب صفة أخرى؛ لأنّ السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود⁽³⁾. هذا فيما يتعلق بماهيات الأشياء المحسوسة وحتى المفارقة، فالوجود هو صفة لها خارجة عن ماهيتها أو زائدة عنها، فالوجود فيها ليس بماهية لها ولا هو جزء من ماهيتها، فلا يدخل الوجود في مفهومها وإنما هو طارئ عليها؛ وأما واجب الوجود فإنه لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأنّ كل ماهية لغيره مقتضية لإمكان الوجود⁽⁴⁾.

3- كما اتفق ابن ميمون وابن رشد في أن الوجود للإله عين ذاته؛ أي أن وجوده ليس زائداً عن ماهيته؛ لأنه موجود دون سبب، فلا يعتبر وجوده شيء طرأ أو عرّض عليه، وهنا يظهر التأثير السينوي مرة أخرى على

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 63.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 241.

(3)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص 30-34.

(4)- المرجع السابق، القسم الثالث، ص 49.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ابن ميمون وحتى ابن رشد، حيث قال ابن سينا في ذلك: «كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته... فالوجود غير مقوم له في ماهيته. ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته... فبقي أن يكون من غيره»⁽¹⁾. والمعنى أن الداخل في مفهوم ذات الشيء: إما جزء ماهيته بالقياس إلى ماهيته. وإما تمام ماهيته بالقياس إلى أشخاصها. فكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته؛ بل يعتبر أمر عارض من خارجه، وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته، بحيث يكون جزء ماهيته، أو تمام ماهيته، فالوجود غير مقوم له في ماهيته؛ بل إنه عارض له، ولا يجوز أن يكون معلولاً لذاته، فوجوده إذن من غيره، والمقصود من ذلك كله أن الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود، لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل، وإنما هو الوجود الخاص الذي هو المبدأ الأول لسائر الموجودات، وبما أنه ليس بجزء، فهو نفس ذاته، وهو المراد من قول الفلاسفة «ماهية هي إنيتها»⁽²⁾، وهو ما أخذ به ابن رشد على ما ذكرناه سابقاً.

فكل صفة عند ابن ميمون ترجع إلى ذاته وهي معنى ماهيته، مثلما نطلق عليه أنه عليم بعلم، فليست المعاني والصفات عنده لها تفسير واقعي مشابه لما نراه في الإنسان، وإنما هي إطلاقات أو صفات ذهنية في تخيلة الإنسان فقط، أما الله تعالى فليست له معاني أو صفات زائدة على ذاته أو خارجه منه، فهو لا تكثير فيه مطلقاً.

وقد كان توضيح ابن رشد لمفهوم الذات أو الماهية والوجود أو الإينية⁽³⁾ هو بسبب تجني الغزالي على الفيلسوف ابن سينا معتبراً إياه-ابن سينا- أنه اعتقد الوجود جملة لازم من لوازم الموجود، فأزال الغموض الذي وقع فيه الغزالي بأن بيّن أن مقصد ابن سينا هو الموجود الذي له سبب في وجوده؛ لأنه لو كان كما فهم الغزالي لكان الشيء هو علة وجوده، ومنه فلا فاعل له ضرورة، ومنه يلزم عنده ما وجوده زائداً على ذاته فله علة ضرورة، وبما أن الإله أو واجب الوجود عند ابن سينا ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين ذاته؛ لأن ذاته هي علة لازمة، ومنه يستحيل أن يكون الشيء علة وجوده.

(1)- ابن سينا، الإشارات والتبهيّات ، القسم الثالث، ص46.

(2)- المرجع السابق، القسم الثالث، ص47.

(3)- الإينية، وفي بعض المراجع الآنية، وهي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته ودرجته الذاتية الخاصة به.- ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص27.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فهذا المفهوم للماهية بأنها هي وجوده عند واجب الوجود، ليست هذه الفكرة وليدة أو من عبقرية وتفلسف ابن ميمون وابن رشد.

ويبدو كما يقول حسين آتاي أن فكرة إثبات الماهية أو الذات هي عين وجوده عند ابن ميمون ترجع إلى الفيلسوفين الكبيرين: الفارابي وابن سينا. ويعسر علينا أن نردها إلى مصدر يوناني. والملاحظ من خلال عبارتين ذكرهما ابن ميمون، أنه ليس من الصعب أن نقول بوجود تناقض في معناهما. فالأولى هي قوله: «وليس ندرك إلا إنيته فقط، لا ماهيته». والثانية قوله: «لأنه لا إنية له خارجاً عن ماهيته»⁽¹⁾.

وقد اعتبر حسين آتاي أن هاتين قضيتين متناقضتين، حيث فرّق ابن ميمون في الأولى بين الوجود والماهية، وفي القضية الثانية يقول بعينية الوجود والماهية في الله تعالى، وهذا تناقض بين لكل حصيف، وهو ما لم نعره عليه عند ابن رشد، وقد يرجع هذا الأمر عند ابن ميمون هو سقطه عن غفلة ودون وعي ما يكتب، أو أنه لم يدق ويراجع صياغات العبارات التي كتبها بعد ذلك.

ومعلوم أن ابن ميمون مطلع على كل ما كتبه الفارابي وابن سينا، والأخيرين أوضحنا أن ماهية الله تعالى هي إنيته وهي وجود الله تعالى الخاص به؛ غير أن هذه الإنية هي عين الماهية، حيث لا يدرك كنهها، وأن معرفتنا بالمولى عزّ وجلّ ليست إلا معرفة تابعة للوجود العام، ومقصود ذلك أننا نعرف أنه موجود دون إدراك كنهه ووجوده الخاص به⁽²⁾.

ولزيادة التوضيح أكثر نضرب بمثال ليتبين المعنى المقصود من الوجود (إنيته) والماهية (الذات) والتمييز بينهما، فإنه يستحسن من الإنسان أن يتصور شكلاً هندسياً أو أي شكل آخر، فالإنسان بإمكانه أن يتصور شكلاً معيناً دون أن يتصور معه بالضرورة أنه موجود في واقعه، إن الوجود ليس من متطلبات طبيعته وماهيته، وإنما هو شيء عارض له قد يتحقق في الواقع وقد لا يتحقق، فهو ليس من لوازم الماهية، ولا هو مقوم من مقوماتها، فهما مختلفان في حقيقتهما وطبيعتهما، إن الماهية ليست متضمنة في معنى الوجود، ولا الوجود متضمناً في معنى الماهية، فلكل طبيعته الخاصة، كما ليس من الضروري حصول أحدهما في الذهن حصول الآخر معه في

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 137.

(2)- المصدر السابق، ص XXIX.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

الذهن، فالوجود غير الماهية، فهو يطرأ على الماهية بفعل فاعل، وأن كل ما هويته غير ماهيته فهويته من غيره، وهو الأول الذي لا ماهية له مخالفة للهوية؛ بل هما شيء واحد وهو الله تعالى⁽¹⁾.

ولذلك فالفارابي يفرق بين الممكن والواجب، حيث الموجودات عنده على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى عند الفلاسفة بواجب الوجود⁽²⁾. ومنه نجد أن فكرة الماهية عند كلا الفيلسوفين ابن ميمون وابن رشد ليست من ابتكارهما، وإنما هي فكرة فارابية سيناوية. لكن نجد ابن رشد أكثر تفصيلاً في هذه المسألة أو غيرها من المسائل إلا القليل منها، ففي هذه المسألة شرح أكثر ممكن الوجود وواجب الوجود وبيّن أن وصف الإله بأنه واجب فلا يعتبر صفة زائدة عليه، وإنما كقولنا أن البساطة في الإله ضرورية ولازمة له، وهذا لنفي عنه التركيب والذي هو من لوازم الجسمية⁽³⁾.

4- كما كان ابن ميمون متفقاً مع ابن رشد في المقولة الأرسطية التي تطلق على الإله أنه عقل وعقل ومعقول، فلا يعني في نظرهما أن الإله ماهيته متعددة إذن فهي متكثرة، وإنما هي ذات واحدة لا يعترتها التغيير زيادة أو نقصاناً. وقد كان ابن ميمون أكثر تفصيلاً لهذه المسألة من ابن رشد، حيث اكتفى الأخير بشرح الغزالي وأثنى على تقديمه لآراء الفلاسفة دون تحوير أو تحريف⁽⁴⁾، وتصوير الإله بهذه الأسماء والأوصاف وكأن حقيقته وذاته أنه عقل وعقل ومعقول فهو تصور غير واقعي وإنما هو ذهني؛ لأنه إذا كان الإله لا نستطيع معرفة كنهه فكيف يطلق عليه هذه الأسماء أو الأوصاف، فحتى وصفه بأنه عقل ليس أمراً متفقاً عليه عند كل الفلاسفة⁽⁵⁾، فنظراً لغموض حقيقته تعددت الآراء والتفسيرات والتأويلات والتعبيرات والمسميات كل ذلك محاولة للتقرب منه، علماً تصل إلى شيء من حقيقته، ونحن نعلم يقيناً وكذلك يعلم ابن ميمون وقبله ابن رشد أن ذلك مستحيل، فهيهات أن يصلوا إليه، ليس فقط أنها من الخطوط الحمر؛ بل هي تعب وإرهاق للعقل وانحراف عن مهامه التي خلق لها، وإفساد لدوره في هذا الكون، ووجدنا بعض الأنبياء حاولوا معرفة حقيقته

(1) - عبد الرحمن مرجب، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 409.

(2) - المرجع السابق، ص 410.

(3) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 261.

(4) - المصدر السابق، ص 207.

(5) - المصدر السابق، ص 207.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وذاته تعالى فلم يستطيعوا، ليس ذلك أنه لم يسعفهم الحظ للوصول لحقيقته أو أن المنية باغتتهم وكادوا أن يصلوا إليها، وإنما ذلك معدوم في حق الكائنات بما فيها الحيوان الناطق بالتعبير الفلسفي، وهو ما حصل لإبراهيم وموسى عليهما السلام من خلال ما ذكرناه سابقاً من آي القرآن الكريم، حيث استسلما وتيقنا أن ذاته تعالى لا يمكن الوصول إليها مهما استعملت طرق عدة فكرية أو مادية. وحتى الفلاسفة كذلك حاولوا ذلك فأعياهم الطريق في ذلك، لكن أحاطوا بها من خلال ما لمسوه من حديث النفس والآثار العلوية والسفلية التي تُنبئ بوجوده تعالى ومعرفة صفاته من خلال الكون ودقة تكوينه وحركة أجزائه المتعاقبة على بعضها البعض في نظام متناهي الدقة، وهو ما نطق به فيثاغورس: «... فالموجودات في العالم الروحاني قد خصت بآثار خاصة روحانية فتنعته من حيث تلك الآثار، والموجودات في العالم الجسماني قد خصت بآثار خاصة جسمانية فتنعته من حيث تلك الآثار. ولا نشك أن هداية الحيوان مقدرة على الآثار التي جبل الحيوان عليها. وهداية الإنسان مقدرة على الآثار التي فطر الإنسان عليها، فلكل يصفه من نحو ذاته ويقده من خصائص صفاته»⁽¹⁾. فإذا كان الإنسان عاجزاً عن معرفة بعض من أجزائه من بينها العقل والروح، فهو من باب أولى أعجز عن معرفة ما هو أعظم وأعمق وأغمض من العقل والروح الإنسانية، وإطلاق الفلاسفة على الإله بالعقل والعقل والمعقول لا يعني أن هذه حقيقته، وإنما في تصورهم هو أقرب للحقيقة، بما أن تسيير شؤون الكون بهذا النظام والإحكام ليس عبثاً وإنما من قوة تدرك وتعقل ما تفعل وتصنع، وهو تشبيه بقيام الإنسان بإدارة شؤون نفسه وبيته وأهله؛ فإنّ انتظام تلك الأمور لا تكون من ذاتها، وإنما بعقل فكّر كيف يديرها ويصنعها، لكن شتان بين الإدارتين والإطلاقين، فعقل الكائن الحيواني الناطق موجود داخل جسم فهو في حيز، أما الإله فليس في حيز، فالتشبيه بينهما بعيداً جداً.

إن الإله حسب المنطق والمفهوم الفلسفي عند ابن ميمون وابن رشد هو عقل وعقل ويعقل غيره وهو معقول لذاته، وتصور المعقولة قائم عند أرسطو أن الإله معني بنفسه ولا يتفكر إلا في ذاته وهذه هي غايته، وغير مكترث بالموجودات الكائنة، فالإله بالمعنى الأرسطي على الرغم من تعدد أوصافه؛ إلا أنه غير متكثّر في الصفات؛ لأنّ صفاته ذاته، بحيث أن فهمها يوحى بتكثير فيه، وإنما هو واحد في ذاته وصفاته، وأن تلك هي

(1) - الشّهريستاني، الملل والنحل، ص263.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ماهيته وذاته، بخلاف الإنسان فهو جملة تُعرف حقيقته وماهيته وهو حامل للعقل، وكل ما كان حاملاً ومحمولاً فهو مركّب، والمركّب ضرورة هو جسم، أو نقول أن التركيب دلالة على الجسمية، وإذا كان جسماً وصلنا إلى معرفة ذاته وكنهها، لكن هذا خلاف واجب الوجود؛ لأنه بسيط من غير تركيب.

ذاك هو المفهوم الفلسفي لحقيقة وماهية الإله عند الفلاسفة وموقف ابن ميمون وابن رشد منهم، والآن يعيننا أن نعرف الصفات الإلهية التي تناولها ابن ميمون وابن رشد والمتكلمون والفلاسفة.

الفصل الثاني: صفات الله عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد:-

تمهيد:

الصفات من المباحث الهامة التي خاض فيها علماء المسلمين والمتكلمين من كل الملل، كما تكلم فيها الفلاسفة قديماً وفي العصور الزاهرة لحضارة المسلمين، وأخذت حيزاً كبيراً في مباحث الذات الإلهية، وكانت كل جماعة أو فرقة لها رؤيتها الخاصة بها، وفيها من كانت بينها وبين غيرها قواسم مشتركة في معنى الصفات وتنوعها وتقسيماتها، وهذا الاختلاف بين كل مجموعة أو فرقة مردّه لغموض ماهية الإله وعدم القدرة للوصول إلى حقيقته وكنهه، مهما تخصص وابتعد عن المماثلة بينه وبين المخلوقات أو الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة، لذا ترتب عن غموض الذات الإلهية غموض في صفاتها، ولا يمكننا أن نحكم على هذا الغموض أنه عام عند كل الملل؛ بل هناك من كان عنده الأمر واضح وجعل له قواعد، بحيث يبعد الإنسان أن يخلط بين صفات الذات الإلهية وبين صفات المخلوقات وخاصة منها الإنسان أو الحيوان الناطق بتعبير الفلاسفة، وهو الذي تجلّى في الإسلام وأوضحه علماء المسلمين، الذين أخذوا معاني الصفات من منبعها ومصادرها الأساسية وهي القرآن الكريم والسنة النبوية، وما ورد عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين الكرام. وعلى الرغم من تشبث المسلمين في العصور المتقدمة بما ورد عن الصّدر الأول من معاني الصفات؛ إلا أن ذلك لم يمنع من جاء بعدهم متأثراً بحضارات وثقافات دخيلة أن يأخذ ويأتي بمعاني وتفسيرات لم يعهدها المسلمون الأوائل، مما انجر عنه ظهور المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين وغير الإسلاميين ليتكلموا في الصفات الإلهية بما حملوه من معارف وثقافات غيرهم، فأخلطوا بين ما يدعو إليه القرآن الكريم والسنة النبوية وبين تفسيرات الفلاسفة الأقدمون (اليونانيون) في وصف إلههم.

وغايتنا من هذا الفصل التعرف على النظرة الخاصة للصفات عند كل من ابن ميمون وابن رشد، ومدى تأثر ابن ميمون بابن رشد، أو استقلاليته عنه في نظره للصفات الإلهية. وإبراز معاني الصفات عند المتكلمين والفلاسفة، وكيف ينظر إليها كل من ابن ميمون وابن رشد. ومنه كان تقسمي لهذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: نظرة ابن ميمون للصفات الإلهية-دراسة مقارنة بابن رشد.-

- المبحث الثاني: نقد ابن ميمون للصفات الإلهية عند المتكلمين-دراسة مقارنة بابن رشد.-

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- المبحث الثالث: موقف ابن ميمون من الصفات الإلهية عند الفلاسفة-دراسة مقارنة ابن رشد-

المبحث الأول:

نظرة ابن ميمون للصفات الإلهية-دراسة مقارنة بابن رشد-

يجدر بنا في هذا المبحث التعرف على آراء ابن ميمون الذي يعد من بين اليهود الذين أدلوا بدلوهم في تناول مسألة الصفات في زمن النبوغ الحضاري في المغرب الإسلامي، وهو ما سنحاول بحثه لنرى كيف تناول تلك المسألة؟ وهل للفيلسوف الأندلسي المسلم ابن رشد تأثير عليه دون غيره؟ ومدى ذلك التأثير على روحه اليهودية؟ أم أن لابن ميمون نظرة خاصة للصفات الإلهية. لذا كان تقسيم المبحث إلى ثلاث مطالب.

- المطلب الأول: نظرة ابن ميمون للصفات الإلهية:

معروف عند الباحثين أن الصفات تختلف من مذهب فكري وفلسفي وديني إلى آخر، لذا وجدنا ابن ميمون قام بجولة بحثية على تلك المذاهب التي اختلفت في الصفات الإلهية وهو ما عرضناه في المباحث السابقة، فانتقد المتكلمين وكانت له مواقف من آراء الفلاسفة، ثم كان له رأي خاص خارج عن دائرة تلك المذاهب التي عرضناها سلفاً.

وبما أنه كان منتقداً لآراء المتكلمين الأشاعرة تحديداً، فقد كانت له آراء مختلفة عنهم، لذا فقد نفى صفات الذات جملة وتفصيلاً بمفهومها الأشعري الذي يعتبر الصفات قائمة بالذات بطرق وأدلة عقلية؛ لكنه يتوافق مع المعتزلة في أن الصفات هي عين ذاته، والذي دعاه إلى ذلك هو التنزيه المطلق للمولى عز وجل، وأنه لا يشبهه شيء أيّاً كان ذلك الشيء، سواء من عالم المحسوسات أو حتى من عالم الروحانيات الغير المرئي. ومنه يتبين لنا أن ابن ميمون يسير في الاتجاه الذي سارت فيه المعتزلة، حيث يعتبر أن الله تعالى له صفات لكن ليست زائدة على ذاته، وهذا الاتجاه يعني التنزيه المطلق عن صفات المخلوقين، فالله لا يشبه غيره لكي نقيس صفاته بصفات المخلوقين، ولذا وجدناه ينفي تطبيق تلك القاعدة التي سار عليها المعتزلة والأشاعرة وهي قياس الغائب على الشاهد، حيث لا وجود لنسبة المشاركة والمشابهة بين الخالق والمخلوق، لاختلاف طبيعة الشئيين، فالغائب موجود لا تعرف ماهيته وطبيعته وحقيقته، والشاهد موجود من الأجسام التي هي مركبة من أجزاء

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

مختلفة، ووجودها مقترن بالزمان، خلافاً للأول فوجوده لا علاقة له بالزمان، لذا ينتفي تطبيق تلك القاعدة السابقة على الغائب.

لذا رأى ابن ميمون من خلال هذا المعنى الطبيعي للأشياء أو الأجسام الطبيعية، أنه يجب أن يفهم من يعتقد أن هناك صفات ذات⁽¹⁾ لله تعالى، وهي: قادر وحي وعالم ومريد. أن معانيها التي تنسب إليه وإلينا تتضمن معنى واحد، وأن الاختلاف بين صفات الله تعالى وبين صفاتنا بالأعظم أو الأكمل أو الأدم أو الأثبت أو الأعم، فيكون وجوده أثبت من وجودنا، وحياته أدم من حياتنا، وقدرته أعظم من قدرتنا، وعلمه أكمل من علمنا، وإرادته أعم من إرادتنا، فيعم المعنيين حد⁽²⁾ واحد⁽³⁾.

وذاك الأمر ليس صحيحاً في اعتقاد ابن ميمون؛ لأن صيغة أفعل في الألفاظ السابقة تُقبل وتنطبق على الأشياء أو الأجسام التي بينها تشابه في الماهية أو النوع والجنس، وعلى هذا فإن الذين يعتقدون بوجود صفات ذات-وهي إشارة للمتكلمين- أن تكون ذاته تعالى تشبه ذوات المخلوقات وعلى الأخص البشر، والأصل ينبغي أن تكون صفاته الذاتية التي تزعمها الأشاعرة لا تشبه صفاتنا ولا يجمعها حد واحد؛ غير أنهم يعتقدون أنه يجمعها حد واحد ولا يتشابهان مطلقاً⁽⁴⁾.

بهذا يتبين معنى الشبهية بين الله تعالى وما سواه، فكل موجود يطلق على الله وعلى ما سواه هو وجود مشترك اللفظ دون المعنى، كذلك لما يطلق العلم والقدرة والحياة والإرادة عليه تعالى، وعلى غيره من علم وقدرة

(1)- الصفات الذاتية هي صفات اعتقدها الأشاعرة ووضعوا لها أدلة للدلالة على وجودها وثبوتها، والصفات الذاتية هي كل صفة منتزعة من نفس الذات كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر. ويسميتها الإمام الجويني الأشعري بصفات النفس. حيث قال عن حقيقتها: «كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس، غير معللة بعلة قائمة بالموصوف». -ينظر: أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق وتعليق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، [د.ط.]، مطبعة السعادة، مصر، 1369هـ-1950م، ص30. وهي التي يوصف بها الله تعالى ولا يوصف بأضدادها.

(2)- إن الأشاعرة لما استندوا على قاعدة "قياس الغائب على الشاهد" يكون قياسهم على أربعة جوامع وهي: العلة والشرط والدليل والحد. وعند الأشاعرة أن حد العالم في الشاهد إنه ذو علم، والقادر إنه ذو قدرة وأنه يجب اطراد ذلك في الغائب. -ينظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام-دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين-، ج02، ص ص245-246.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص134.

(4)- المصدر السابق، ص134.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

وحياة وإرادة هو اشتراك في اللفظ فقط دون المعنى، وأن التشابه بين الشئيين يكون في معنى ما؛ وذلك المعنى عَرَضَ فيهما، وليس هو قائم بذات كل واحد منهما⁽¹⁾.

ويعتقد ابن ميمون أن الصفات المنسوبة لله تعالى ليست أعراضاً عند بعض الفلاسفة، أما الصفات التي للبشر فهي تعتبر أعراضاً عند المتكلمين من الأشاعرة، لذا تعجّب ابن ميمون كيف تقع الشبهية بين صفات الله تعالى وبين صفات الإنسان حتى يكون لهما حد واحد، وهو ما يعتبره برهان قطعي على أن معاني الصفات المنسوبة لله عزّ وجلّ ومعاني صفات الإنسان ليس بينهما اشتراك على أي وجه كان، وإنما الاشتراك في الاسم فقط⁽²⁾.

ولذا نجد ابن ميمون قد اقترب من المعتزلة وتوافق مع الفلاسفة الإسلاميين في معاني الصفات الذاتية التي تكون بين الله تعالى وبين الإنسان، فنبّه أنه لا ينبغي أن نعتقد معاني زائدة على الذات شبه هذه الصفات التي هي زائدة على ذاتنا، بسبب الاشتراك في الاسم؛ بل إن الكل-الصفات-راجع لمعنى واحد لا تكثير فيه. وينبّه أن الوحدة والكثرة ما هي إلا عوارض عرضت للموجود من حيث كونه كثيراً أو واحداً، فكما أن العدد ليس هو نفس المعدودات، كذلك فإنّ الوحدة ليست هي نفس الشيء المتوحد، فهذه كلها أعراض الموجودات المخلوقة المنفصلة المستعدة لقبول مثل هذه الأعراض، أما واجب الوجود الذي لا تكثير فيه والبسيط بالحقيقة والذي لا يلحقه تركيب، كما يستحيل عليه عَرَضُ الكثرة كذلك يستحيل عليه عَرَضُ الوحدة؛ ومعنى ذلك أن الوحدة فيه ليست زائدة على ذاته؛ فإنّه واحد لا بوحدة⁽³⁾.

ويستطرد في بيان معنى الوحدة الذاتية لله تعالى بالتمثيل الذي يزيد الأمر إيضاحاً، والمقارنة بينه وبين عالم الشاهد الذي يحمل الصفات والتي هي أعراض في حقه؛ لأنه عالم من المخلوقات قابل للانفعال والتغيّر، فيقول: «إنه واحد لا بوحدة، كما نقول قدسم للدلالة على أنه غير حادث، وفي قولنا قدسم من التسامح ما هو بيّن ظاهر؛ إذ القدسم إنما يقال لما يلحقه الزمان الذي هو عرض للحركة التابعة للجسم، وهو أيضاً من باب المضاف؛ لأنّ قولك: القدسم في عرض الزمان، كقولك: الطويل والقصير في عرض الخط. وكل ما لا يلحقه

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين ، ص134.

(2)- المصدر السابق، ص134.

(3)- المصدر السابق، ص135.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

عرض الزمان فلا يقال فيه بالحقيقة: لا قديم ولا حادث، كما لا يقال في الخلاوة: لا معوجة ولا مستقيمة. ولا يقال في الصوت: لا مالح ولا تفه»⁽¹⁾.

وبذاك الاعتبار فإن معاني الألفاظ لا بُدَّ أن تنقل من دلالتها اللغوية المتعارف عليها بين الناس من الشاهد إلى الغائب دون أن يكون هناك مقايضة بينهما، لذا أرشد ابن ميمون أن تفهم المعاني على حقيقتها وتعتبر بما يدركه العقل، لا أن تفرض المعاني التي تُعوّد الناس على فهمها وتداولها بينهم بما هو في الشاهد؛ فإن كل ما يوجد في الكتب المقدسة من وصف لله تعالى أنه أولاً وآخرراً فهي في اعتقاد ابن ميمون ما هي إلا ألفاظاً تتداول على ألسن الناس، فيتصور في الذهن كأنّ هناك مقايضة بين الله تعالى وبين غيره مما يقع تحت الزمان، ولذا فإنّ كون الله عزّ وجلّ أحدي؛ أي أن وحدانيته حقيقية فلا يوجد له تركيب أصلاً، ولا تقدير انقسام بوجه من الوجوه، وأنه لا ندّ له، لا أن معنى الوحدانية لاجق لذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وهذا ما قال به الفلاسفة الإسلاميين قبله⁽²⁾.

ولم يكتفي ابن ميمون في نفي الصفات الذاتية بالبرهان والتحليل والتمثيل؛ بل إنه صرّح بذلك حيث قال: «أنه لا صفة ذاتية له تعالى بوجه، ولا على حال من الأحوال، وإن كان امتنع كونه جسمًا، كذلك امتنع كونه ذا صفة ذاتية»⁽³⁾. وهي إشارة هنا إلى الأشاعرة ومن يعتقد بتعدد الصفات ويثبتها له من غيرهم.

كما يعتبر أن اعتقاد النصارى في الله تعالى أنه واحد؛ غير أنه ثلاثة، والثلاثة واحد، كذلك كقول القائل: هو واحد؛ لكنه ذو صفات متعددة، وهو وصفاته واحد مع نفي التجسيم عنه. وهو يشير هنا في الأخير إلى المعتزلة، المعتزدين بأن ذاته هي عين صفاته فلا تعدد في الصفات، وهو شبيه بمن يلفظ الوحدة بلسانه ويعتقد الكثرة له بفكره⁽⁴⁾.

والأصل أنه لا وحدانية إلا باعتقاد ذات واحدة بسيطة، لا تركيب فيها، ولا توجد كثرة في معانيها، وإنما هناك معنى واحد من أي الأوجه كان وبأي الاعتبارات اعتبرته؛ فإنّ المولى عزّ وجلّ تجده واحداً، فلا ينقسم لمعنيين بوجه، ولا بسبب، ولا توجد فيه كثرة، لا داخل الذهن ولا في خارجه.

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 136.

(2) - المصدر السابق، ص 136.

(3) - المصدر السابق، ص 115.

(4) - المصدر السابق، ص 115.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

وهو عين ما قالته الفلاسفة قديماً⁽¹⁾، ومن بينهم فيشاغورس: «أن الباري تعالى واحد ليس كالأحاد، ولا يدخل في العدد»⁽²⁾. أن ذاته تعالى واحدة لا كثرة فيها بوجه، وأن ليس للصفات وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل إنها هي ذاته، وأنها ترجع إلى الأسلوب واللوازم السببية⁽³⁾.

ويسترسل ابن ميمون في نفي صفات الذات بالأدلة العقلية المنطقية، ويبيّن أن في الوجود أموراً كثيرة واضحة لكل صاحب عين ونظر وأن هناك معقولات ومحسوسات وما يقترب منهما، فلو ترك الإنسان وما هو عليه من البساطة والفضيلة النقيّة لما احتاج على تلك الأشياء - المعقولات والمحسوسات - دليلاً، مثل وجود الحركة، ووجود الاستطاعة للإنسان، وظهور الكون والفساد، وطبائع الأمور البادية للحس كحرارة النار وبرد الماء، وأمثال هذه كثيرة، وهو - ابن ميمون - رأى أنها ظهرت آراء كثيرة ومتنوعة في تفسير طبيعة الكون والأشياء، منها الخاطئ ومنها ما قصد به أمر آخر، كإنكار شيء محسوس، أو نفي وجود ما ليس بوجوده، فلجأ الفلاسفة وأهل العلم الطبيعي لإثبات تلك الأشياء الظاهرة سواء المحسوسة أو غير المحسوسة، وإبطال ما يُظن أنه موجود. وقد ضرب مثلاً بأرسطو حيث قام بإثبات الحركة لما أنكرت من بعض الفلاسفة، وأبطل الجزء الذي لا يتجزأ لما بُرهن على وجوده⁽⁴⁾.

لذا فابن ميمون يشعر كأنه واحد من الذين سبقوه، عليه أن يبيّن أن ليس هناك صفات للذات تتعلق بالله عزّ وجلّ، وأن الأمر المعقول هو أن الصفة غير ذات الموصوف، وتعتبر حالة ما للذات فهي عرض، وإذا كانت الصفة هي ذات الموصوف فيصبح الأمر تكراراً في القول، كقولنا: أن الإنسان هو الإنسان، أو تكون هي شرح لاسم، كقولنا: الإنسان هو الحيوان الناطق. فيكون الحيوان الناطق هو ذات الإنسان وحقيقته، وأن ليس هناك معنى ثالث غير الحيوان؛ فإنّ الناطق هو الإنسان؛ لأنه الموصوف بالحياة والنطق؛ بل إن معنى هذه الصفة شرح اسم لا غير، كأن نقول: إن الشيء الذي اسمه إنسان هو المركب من الحياة والنطق⁽⁵⁾.

ومنه فقد ظهر لابن ميمون أن الصفة لا تخرج عن أحد الأمرين:

(1) - الشّهستاني، الملل والنحل، ص 261.

(2) - المرجع السابق، ص 263.

(3) - المرجع السابق، ص 261.

(4) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 116.

(5) - المصدر السابق، ص 116.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

- أنها هي ذات الموصوف، وبهذا فهي شرح اسم، ومنه فلا يمنع ذلك في حق الله تعالى في هذه الجهة.
- أن الصفة غير الموصوف، وإنما هي معنى زائد على الموصوف⁽¹⁾، وهو ما يؤدي أن تكون تلك الصفة عرضاً لتلك الذات، ولا يعني هذا أن يُسلب اسمية العرض عن صفات الله عزّ وجلّ فيُسلب معناه؛ لأنّ كل معنى زائد عن الذات فهو لاحق لها، وغير مكمل لحقيقتها⁽²⁾. وهو معنى العرض عند ابن ميمون مضافاً إلى ما يلزم من كون أشياء كثيرة قديمة إن كانت الصفات كثيرة.

من الصفات الأخرى غير صفات الذات التي أظهر فيها ابن ميمون رأياً الصفات الفعلية، وهي كل صفة منتزعة من نوع علاقة الله وارتباطه بالمخلوقات كالحالقية والرازقية... الخ.

وهو وصف الشيء بفعله، ولا يقصد من هذا ملكة الصناعة التي في الشيء، كالقول: النجار أو البناء، والنسّاج، وهذا من نوع الذي يطلق عليه بسؤال الكيفية؛ بل إن المقصود هو الفعل؛ أي فعل ذاك الشخص، مثل: خالد هو الذي نجّر هذا الباب. أو بنى هذا الصور. وهذا النحو من الصفات عدّه ابن ميمون بعيد من ذات المنسوب؛ أي الشيء، وقد جوّز ابن ميمون هذا الصنف أو النوع من الصفات؛ لأن في اعتقاده أن هذه الأفعال المختلفة ليس يلزم بالضرورة أن تُفعل لمعاني مختلفة في ذات الفاعل؛ فإنّ جميع أفعال المولى عزّ وجلّ المختلفة والمتنوعة؛ فإنّها جميعها تمثل ذاته وليس أنّها أفعال بمعنى زائد على ذاته. ولذا فإنّ هذا الصنف هو من صفات الإيجاب⁽³⁾.

وأكثر تلك الصفات هي صفات أفعاله، وأن ليس باختلاف الأفعال تختلف المعاني الموجودة في الفاعل. ومثال ذلك: عن الفاعل الواحد تصدر منه أفعال مختلفة، هذا بالنسبة للذي ليس له إرادة، فناهيك عن الذي هو فاعل بإرادة. فالنار تذيب بعض الأشياء وتجمّد بعضها، وتنضج وتحرق وتبييض وتسود، فإذا ما وصف الإنسان النار أنّها تذيب وتجمّد وتنضج بعض الأشياء، كان صادقاً فيما قال ووصف. فمن لا يعلم طبيعة النار يعتقد أن فيها ستة معانٍ مختلفة، معنى به تسود، ومعنى به تبييض، ومعنى آخر به تحرق، ورابع به تنضج،

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 116.

(2) - المصدر السابق، ص 117.

(3) - المصدر السابق، ص 122.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وخامس به تجمّد، وسادس به تذيب، وهي جميعها أفعال متضادة، وكل فعل منها مختلف عن الآخر⁽¹⁾.
خلافاً للذي يعلم طبيعة النار، يعلم أنها بكيفية واحدة تفعل هذه الأفعال جميعها، وهذه الكيفية هي الحرارة، فإذا كان هذا يوجد في ما يفعل بالطبع، فناهيك في حق الإنسان الذي يفعل بإرادة، وما بالك في حق الخالق عزّ وجلّ الذي علا على كل وصف، لما أدركنا منه نسباً مختلفة المعاني؛ لأن معنى العلم غير معنى القدرة في الإنسان، ومعنى الأخيرة غير معنى الإرادة، فكيف تكون فيه معاني مختلفة ذاتية له، حتى يكون فيه معنى به يعلم، ومعنى به يريد، ومعنى به يقدر؟ وهذا هو معنى الصفات التي يعتقدها الأشاعرة ومن سار في طريقهم من غير المسلمين كبعض مفكري اليهود فأقرّ بوجود صفات ذاتية له تعالى، كقولهم: قادر لذاته، عالم لذاته، حي لذاته، مرید لذاته⁽²⁾.

معلوم من حيث المبدأ العقلي أن الإنسان له قوة ناطقة، وهي قوة واحدة لا تكثير فيها بحال، فهذه القوة هي التي يكتسب بها العلوم والمعارف والصنائع، بما يخيط الثوب، ويتجر، ويبني، ويعرف الحساب، ويعلم الهندسة، ويسوس أهل المدينة. فهذه الأفعال المختلفة صادرة عن قوة واحدة بسيطة لا تكثير فيها، وتلك الأفعال المختلفة لا نهاية لعددتها، فإذا كان هذا في الإنسان المخلوق البسيط، وهو في مقدار الذرة أمام كبر الأرض وسعة الكون أو العالم، هل يستبعد هذا في حق المولى عزّ وجلّ الذي خلق الوجود وما فيه من مخلوقات متعدّدة ومتنوعة ومختلفة الأدوار والأفعال في الكون الفسيح؟ إن الجواب عن ذلك السؤال من البديهة ويكون تلقائياً دون روية وطول تفكير، أن ذلك الأمر لا يستبعد عنه تعالى مطلقاً؛ لأنها ذات واحدة وبسيطة، فلا تكثير فيها ولا معنى زائداً منها وفيها أن تصدر منه أفعال مختلفة⁽³⁾.

ومن هذا التحليل يخلص ابن ميمون، من أنه تعالى واحد من جميع الجهات لا كثرة أو تكثير فيه ولا له معنى زائد عن ذاته سبحانه وتعالى، وإن الصفات المختلفة المعاني والمتعددة والموجودة في الكتب-أسفار موسى وكتب الأنبياء-المدلول بها عليه تعالى، فهي تعبير عن كثرة أفعاله لا تعبر عن كثرة في ذاته، وأنها-الصفات-

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص123.

(2)- المصدر السابق، ص124.

(3)- المصدر السابق، ص124.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

تدل على كمال الله تعالى حسب ما يعتقد، والكمال المطلق لله تعالى ليس هو نفس المعنى الذي هو كمال عند النفس الحيوانية⁽¹⁾.

بهذا يعتقد ابن ميمون أن كل صفة وجدت في الكتب المنزلة على الأنبياء والرسل هي صفة فعله لا صفة ذاته تعالى، أو هي دالة على كماله المطلق، كما لا يعني أن ذاته مركبة من عدة معاني مختلفة. وهنا نجد ابن ميمون ليزيل الشبهة التي أثرت من قبل الصّفاتية ويقصد بذلك الأشاعرة ومن نحى نحوهم من اليهود، بقوله: «ليس بكونهم لا يطلقون لفظ التركيب يطل معناه من الذات ذات الصفات، لكن هنا موضع الشبهة التي دعتهم لذلك»⁽²⁾.

لذلك فلا يعتقد ابن ميمون وهو يفتخر أنه من الموحدّين بالتحقيق، أن ذاته تعالى لها معنى زائد به خلق السماوات، ومعنى آخر به خلق الأسطقسات، ومعنى ثالث به خلق العقول، كما أنه لا يقول أن الله تعالى فيه معنى زائد به يقدر، ومعنى آخر به يريد، ومعنى ثالث به يعلم مخلوقاته؛ بل إنه تعالى ذاته واحدة بسيطة لا معنى زائد عليها بوجه، فهي خلقت المخلوقات وعلمت ذاتها وغيرها، ليس بمعنى زائد على ذاتها مطلقاً، وهذه الصفات المختلفة عند من اعتقدها لا فرق أن تكون بحسب الأفعال أو بحسب نسب مختلفة بين الله وبين المخلوقات، على الرغم أن النسبة من الأمور المظنونة؛ أي التي يغلب عليها الظن حيث يكاد أن يكتمل فيها اليقين⁽³⁾.

وليبيّن ابن ميمون حقيقة الصفات التي يطلق عليها البعض بصفات الذات وهو يرفض هذه التسمية لها اعتماداً على النظرية الفلسفية والتي هي قريبة من النظرة الاعتزالية أنه تعالى لا تكثير فيه، فكل ما يصدر عنه تعالى هو عين الفعل الواحد، وإن كان يظهر هناك تعدّد فالحقيقة أن هناك فعل واحد، والإنسان يراه كأن له عدة أفعال؛ بل فعل واحد لله تعالى.

وليثبت صحة رأيه والذي أخذه عن بعض الفلاسفة الإسلاميين ليكون هذا الرأي أصيلاً، وقد استند في إثبات دعواه إلى نصوص من كتابه المقدس (أسفار موسى وكتب الأنبياء)، وحاول أن يجعل معانيها طيّعة لرأيه

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص124.

(2)- المصدر السابق، ص124.

(3)- المصدر السابق، ص126.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

تنساق مع هواه قناعته الفكرية والفلسفية. فمن النصوص التي أوردها من التوراة ((فَعَرَّفْنِي طَرِيقَكَ حَتَّى أَعْرِفَكَ))⁽¹⁾، حيث اعتبر أن ما تضمنه هذا المقطع دليل على أن الله تعالى لا يُعلم أو تُعرف حقيقته إلا بأوصافه، وهو شرح لطلب موسى عليه السلام معرفة ربه؛ لأنّ في رأي ابن ميمون أن موسى عليه السلام طلب من ربه مطلبين: أولاهما: أنه طلب من الله تعالى أن يعرّفه ذاته وحقيقته. وثانيهما: أنه هو الذي طلب أولاً أن يُعرّفه بصفاته⁽²⁾.

وبيّن ابن ميمون أن طلب معرفة الصفات مقدم على طلب معرفة الذات، ومرّد ذلك هو لقناعته أن الذات لا تعرف أولاً إلا بصفاتها، فإذا الصفات هي الدليل العملي لمعرفة الذات وحقيقتها، لذا فإنّ موسى عليه السلام في رأي ابن ميمون قدّم طلبه بمعرفة أوصاف ربه في المقطع السابق، ثم تلاه المطلب الثاني والذي تمثل في قوله: ((أَرِنِي مَجْدَكَ))⁽³⁾؛ أي أرني ذاتك. لكن سبحانه وتعالى لا يُرى وجهه مطلقاً، لذا فإنّ الله تعالى أجاب موسى عليه السلام بقوله: ((أَمَّا وَجْهِي فَلَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَرَاهُ))⁽⁴⁾، أما في جواب طلبه الثاني فقليل لموسعليه السلام: ((أَنَا أُجِيزُ جَمِيعَ جُودَيِّ أَمَامَكَ))⁽⁵⁾، وهنا اعتبر ابن ميمون: جميع جُودَيِّ، هو إشارة إلى عرض كل الموجودات أو المخلوقات عليه، وهو ما يتطابق مع المقطع التالي: ((وَرَأَى اللَّهُ جَمِيعَ مَا صَنَعَهُ فَإِذَا هُوَ حَسَنٌ))⁽⁶⁾، ومعناها عند ابن ميمون أن يعرض الله مصنوعاته على الإنسان ليعرف ويدرك طبيعتها⁽⁷⁾، ومدى ارتباط بعضها مع بعض في إحكام دقيق، ليعرف الإنسان قدرة تدبير المولى عزّ وجلّ. ويستند ابن ميمون إلى الدليل النقلي أيضاً، ليثبت دعواه بأن الذي وُعد موسى بإدراكه هي أفعاله تعالى المتجلية في الموجودات جميعها؛ لأنّ الشيء الذي عُرف به سبحانه وتعالى هي صفات فعلية، كقوله في التوراة: ((رَحِيمٌ وَرَأُوفٌ طَوِيلُ الْأُنَّةِ))⁽⁸⁾، ويفسر ابن ميمون الرحمة والرأفة وطول الأنأة بأنها أفعاله تعالى التي تعرفنا بذاته، وهي أفعال ظاهرها

(1) - سفر الخروج: الإصحاح 33: 12.

(2) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 126.

(3) - سفر الخروج: الإصحاح 22: 18.

(4) - سفر الخروج: الإصحاح 33: 20.

(5) - سفر الخروج: الإصحاح 33: 19.

(6) - سفر التكوين: الإصحاح 01: 21.

(7) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 127.

(8) - سفر الخروج: الإصحاح 24: 06.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

شبيه بما يصدر من ابن آدم عن أخلاق؛ أي عن هيئات نفسية، وهذا لا يعنى أنه تعالى كما ذكرنا سابقاً أنه ذو هيئات نفسية، والإنسان كلما أدرك فعل من أفعاله تعالى وُصف بالصفة التي يصدر عنها ذلك الفعل، ومنه فإنه تعالى يُسمى بالاسم المشتق من ذلك الفعل⁽¹⁾.

ويضرب ابن ميمون بعدة أمثلة ليظهر التوافق الظاهري بين فعل الإنسان وفعل الله تعالى، كما يتراء الفارق بين كلا الفعلين عند الله وعند الإنسان، ومثال هذا: أن في تكوين أجنّة الحيوان وإيجاد قوى فيه وفي من يعتني به بعد ولادته، تمنعه من الهلاك والانحراف وتحميه من الأذية، ومثال هذا الفعل من الله تعالى لا يصدر من البشر إلا بانفعال وشفقة ورقة وهو معنى الرحمة⁽²⁾. لذا قيل عنه تعالى أنه: رحيم ورؤوف، كقوله في التوراة: ((كَمَا يَتَرَأَّفُ الْأَبُّ عَلَى الْبَنِينَ))⁽³⁾، وقال: ((وَأَشْفَقَ عَلَيْهِمْ كَمَا يُشْفِقُ الْإِنْسَانُ عَلَى ابْنِهِ))⁽⁴⁾، والمعنى عند ابن ميمون أن ذلك الفعل الذي يصدر من الأب تجاه ابنه الذي هو نابع من رقة وشفقة وانفعال محض؛ فإنه تعالى يصدر عنه في حق أوليائه، لكن من دون انفعال ولا تعيّر في ذاته؛ لأنّ التغيّر طبيعة المركب؛ أي الجسم، وهو تعالى منزّه عن التركيب والتجسيم، وكل الأفعال هي أفعال تشبه في ظاهرها أفعال بني آدم؛ غير أنّها في حق الله تعالى لا تصدر عن انفعال وتغيّر، ولا تشير إلى معنى زائد على ذاته تعالى⁽⁵⁾، ومنه قال ابن ميمون مبيناً الغرض من تبيّن معنى الصفات الذاتية التي أطلقها الأشعرية ومن ذهب مذهبهم في هذه من اليهود وغيرهم: «والغرض كله أن الصفات المنسوبة له هي صفات أفعاله لا أنه تعالى ذو كيفية»⁽⁶⁾. ومنه يتبيّن لنا أنه ينفي صفات الذات تماماً ويثبت له صفات الأفعال، وإن كانت الأفعال التي نراها متعدّدة لكنها في الحقيقة هي عبارة عن فعل واحد صدر عن فاعل واحد وبسيط لا تكثير في صفاته وأفعاله. وهو الرأي الذي ذهب إليه الفلاسفة الإسلاميين من قبله.

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص128.

(2) - المصدر السابق، ص128.

(3) - سفر المزامير: المزمور 103: 12.

(4) - سفر ملاحخي: الإصحاح 03: 17.

(5) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص129.

(6) - المصدر السابق، ص131.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

وبما أن ابن ميمون خاض كثيراً في صفة الكلام وهي معتبرة عنده من صفات الأفعال فقد تعرض لها بالشرح في كتابه (دلالة الحائرين)، وبهذا يكون متوافقاً مع رأي ابن رشد الذي سبقه في التوسع فيها، فابن ميمون يعتقد أن هذه الصفة مثل غيرها من أفعال الله التي يوصف بها، وهي في ظاهرها شبيهة بأفعال الإنسان، لكن في حقيقة الأمر مختلفة تماماً عن كل ما يصدر من الإنسان، ويعتبر ابن ميمون أن العقول أو الأذهان أرشدت إلى أن تمة علماً إلهياً يدركه الأنبياء والرسل بأنه تعالى كلمهم، وأنه ليس من أفكارهم وروياتهم ورأى أن الكلام والقول لفظ مشترك من حيث المعنى، ويطلق على ثلاثة معاني⁽¹⁾:

الأول: يقع على النطق باللسان من الإنسان، وقد مثل له ابن ميمون بنصوص من التوراة كقولها: ((وَمُوسَى يَتَكَلَّمُ))⁽²⁾، ((فَقَالَ فِرْعَوْنُ))⁽³⁾.

والثاني: يقع على المعنى المتصور في العقل من غير أن ينطق به. مثاله ((فَقُلْتُ فِي قَلْبِي))⁽⁴⁾، ((فَتَكَلَّمْتُ فِي قَلْبِي))⁽⁵⁾.

والثالث: يقع على الإرادة كالقول في كتب الأنبياء ((وَهُمْ أَنْ يَقْتُلَ دَاوُدَ))⁽⁶⁾، وشرحها عند ابن ميمون وأراد قتله، أي همّ به. ((أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي))⁽⁷⁾. فكل قول وكلام يُنسب لله تعالى فهو من المعنيين الأخيرين: إما كناية عن المشيئة والإرادة. وإما كناية عن المعنى المفهوم من قبل الله تعالى، سواء عُلم بصوت مخلوق أو بطريق من طرق النبوة⁽⁸⁾، ولا يعني هذا أن الله عزّ وجلّ تكلم بصوت وحرف، أو أنه تعالى ذو نفس، بحيث ترسم

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 162.

(2) - سفر الخروج: الإصحاح 19: 19.

(3) - سفر الخروج: الإصحاح 05: 05.

(4) - سفر الجامعة: الإصحاح 02: 15.

(5) - سفر الجامعة: الإصحاح 02: 15.

(6) - سفر الجامعة: الإصحاح 02: 15.

(7) - سفر الخروج: الإصحاح 02: 14.

(8) - طرق النبوة أو الوحي الإلهي التي ذكرها ابن ميمون هي أربعة صور: 1- قول النبي صراحة أن ذلك الخطاب كان من الملك في الحلم أو مرأى النبوة. 2- خطاب الملك للنبي دون تصريح النبي به سواء في الحلم أو مرأى النبوة. 3- لا يذكر الملك وإنما ينسب القول إلى الله أنه قاله للنبي مع التصريح بأن ذلك القول كان في الحلم أو مرأى النبوة. 4- قول النبي مطلقاً إنّ الله كلمه أو قال كذا، من غير تصريح لا بذكر ملك، ولا بذكر حلم. ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 419-420. وتعقيباً على الصور الأربعة التي ذكرها ابن ميمون يقول: «فكل ما يجيء على أحد الصور الأربعة فهو نبوة، وقائله نبي». - ينظر: المصدر السابق، ص 421.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

المعاني في نفسه، ومنه تكون المعاني زائدة على ذاته؛ بل إن تعلق تلك المعاني ونسبتها لله عزّ وجلّ هي نسبة الأفعال جميعها إليه⁽¹⁾.

أما الكناية عن الإرادة والمشية بـ"قول وكلام" يندرج أيضاً في إطار معاني اشتراك هذا اللفظ، وهو يكون على جهة المشابهة بنا؛ لأنّ الإنسان لا يفهم لأوّل وهلة كيف ينفع الشيء الذي يراد فعله بمجرد الإرادة فقط، وأنه لا بُدّ أن يفعل المرید الشيء الذي يريد وجوده أو يأمر غيره بفعله. ولذا استعير الله الأمر في كون ما أراد كونه، وهذا يعتبر على جهة التشبيه بالإنسان في أفعاله، مضافاً إلى أن هذه اللفظة تدل على معنى أراد. وبرهان ذلك عند ابن ميمون أن الأقوال إنما هي إرادات لا أقوال؛ لأنّ الأقوال تكون لموجود يقبل ذلك الأمر⁽²⁾، كقول المزمور: ((بِكَلِمَةِ الرَّبِّ صُنِعَتْ السَّمَاوَاتِ))⁽³⁾، أي بإرادته صُنعت؛ بل نجد ابن ميمون يحاول أن يخرج دلالة ألفاظ النصوص على معناها الظاهري اللغوي فيلجأ إلى التأويل كثيراً ويصرف معنى اللفظ المتعارف والمتداول بين كافة الناس في معاملاتهم وعلاقاتهم اليومية، كل ذلك ليتشبث بالرأي الذي يقول بضرورة تأويل النصوص الكتابية عن معناها الحقيقي إلى المعنى الخفي الذي لا يصل إليه عموم الجمهور، فكل لفظة "كلمة" و"قول" يصرفها إلى معنى آخر يتناسب مع ما يعتقد فلسفياً أو كلامياً، وليؤكد هذا الأمر وأنه ليس من عنده ولا اعتقاده هو فقط، ولكي لا يلام على الرأي الذي سلكه في التأويل المفرط لبعض ما ورد في نصوص التوراة وأسفار الأنبياء ودعماً لرأيه ذاك يقحم غيره من علماء اليهود قديماً بقوله: «وهذا مما لم يجله أحد من مشاهير علمائنا»⁽⁴⁾.

إذن يعتبر ابن ميمون من العلماء اليهود الذين يستخدمون التأويل كثيراً تماشياً مع مذهبه في النصوص التي يتعارض معناها اللغوي الظاهري مع معتقده في الصفات الإلهية، وهو بهذا لا يبتعد عن المتكلمين في التأويل؛ بل هو أقرب إليهم في تفسير معاني الصفات من غيره، وهذا هو المنهج الذي سار عليه سلفه قديماً فيلون الأسكندري، فكان يؤوّل كل كلمة تشير أو يفيد معناها الظاهري التشبيه والمماثلة مع الله تعالى وهو غاية التنزيه، كما أنه في هذا السياق يظهر تأثره بالمتكلمين، على الرغم في كثير من المواضع يوجه إليهم سهام عدائه

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 163.

(2) - المصدر السابق، ص 163.

(3) - سفر المزامير: المزمور 27: 08.

(4) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 164.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وتحامله عليهم لضعف أدلتهم وحججهم، التي حسب رأيه لا تستقيم مع التفكير السليم والمنطق الصحيح؛ ولأنهم أيضاً يُسْقَهون آراء الفلاسفة ويكفروهم، وهو في كثير من آرائهم مقتد لهم ومقتنع بطريقتهم في الاستدلال والحجاج؛ غير أنه لا يصرح أو يثني عليهم وعلى طريقتهم ومنهجهم، وإن كان أحياناً لا يأخذ بآرائهم إذا تعلق الأمر بقضية دينية تناولتها الكتب المنزلة تصريحاً، أو ما اتفق عليه علماء اليهود قديماً وحديثاً (في عهده)، ويميل للرأي الفلسفي بسبب صحة الطريق والمنهج وقوة الدليل العقلي والطبيعي (الكوني) في نظره.

تلك رؤية ابن ميمون في نفي صفات الذات، وقد خاض كما خاض فيها بعض علماء اليهود من قبله تأثراً بالمحيط الذي عاش فيه، وقد كان يعج بالتيارات المختلفة من متكلمة ومتفلسفة وغيرها، فأدلى هو بدلوه ليكون له رأي يعتد به بين أقرانه سواء من بني دينه أو من غيرهم، والآن نستعرض وجهة النظر المسلمة المقابلة لتلك الوجهة اليهودية، وهي في الحقيقة أسبق وأكثر علماً من صاحب وجهة النظر اليهودية، فما هي يا ترى وجهة نظر ابن رشد في تلك المسألة؟ وهو ما سنعرفه من العنوان التالي.

- المطلب الثاني: نظرة ابن رشد للصفات الإلهية:

اعتقد ابن رشد أن صفات الكمال التي وصف الله تعالى بها نفسه في القرآن الكريم صفات قديمة، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وهي أيضاً الصفات الأزلية التي أجمع المتكلمون من الأشاعرة على اتصافه تعالى بها.

ورأى ابن رشد أن صفة العلم قد نبت القرآن الكريم على وجه الدلالة عليها في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾⁽¹⁾. ودلالة ذلك أن المصنوع يدل من جهة الترتيب والتنسيق الذي بين أجزائه أنه صنع وخلق بعضها من أجل بعض، كما أنها لتكون-الأجزاء-متوافقة جميعها للفائدة المقصودة بذلك المصنوع أو المخلوق، وأن هذا الصنع لم يكن أو يحدث صدفة أو من الطبيعة التي لا تعقل ولا تعلم، وإنما كان عن صانع وخالق رب ما قبل الغاية قبل الغاية، فواجب أن يكون عالماً بما صنع⁽²⁾.

(1)- سورة الملك: الآية: 14.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 51.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وصفة العلم قديمة، لذا فلا يمكن أن يتصف الله بها وقتاً ما، لذا وجب أن يفهم من الشَّرْع الحكيم أن الله تعالى عالم بالحوادث قبل أن تكون على أنها ستكون وعالم بالحوادث إذا كانت، على أنها قد كانت، وأنه تعالى عالم بما قد فسد أنه فسد في وقت فساد. وهو الذي اعتبره ابن رشد ما يقتضيه أصل الشَّرْع والفهم الصحيح له؛ لأنَّ عامة الناس في رأيه لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى ولذا فلا يتعمق فيه أكثر من هذا الذي أشار إليه⁽¹⁾.

أما صفة الحياة فاعتبر وجودها من صفة العلم، وهو ما يظهر من الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن يتعدى فيه الحكم من الغائب إلى الشاهد. وهو ما اعتبره ابن رشد شرط صحيح، وبهذا فهو متفق معهم في هذا الأمر⁽²⁾.

وما تعلق بصفة الإرادة فهي أيضاً من صفاته تعالى؛ لأنَّ من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له، كما أن من شرطه أن يكون قادراً⁽³⁾، وقد أجمع المتكلمون من الأشعرية على أن «إرادة الله تعالى ومشيئته واختياره، وعلى أن إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء، كما قالوا: إن أمره بالشيء نهي عن ضده، وقالوا أيضاً: إن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطية بجميع مراداته على وفق علمه بها، فما علم منها كونه أراد كونه خيراً كان أو شراً، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون، ولا يحدث في العالم شيء لا يريد الله ولا ينتفي ما يريد الله، وهو معنى قول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»⁽⁴⁾. وقد أنكر ابن رشد على المتكلمين لما اعتبروا أن الله تعالى يريد بإرادة قديمة أزلية، فاعتبر ذلك بدعة وأمر لا يعقله العلماء؛ أي الفلاسفة ولا عامة المسلمين، وقد صوب المعنى بأن يقال: «إنه يريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير يريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾»⁽⁵⁾.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 51-52.

(2)- المصدر السابق، ص 52.

(3)- المصدر السابق، ص 52.

(4)- البغدادي، كتاب أصول الدين، ص 102.

(5)- سورة النحل: الآية: 40.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فإنه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرهم إلى أن يقولوا: إنه يريد للمحدثات بإرادة قديمة؛ إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث»⁽¹⁾.

أما صفتا السمع والبصر فقد ثبتتا في الشَّرع لله تعالى؛ لأنهما تختصان بمعان مدركة في الموجودات، لا يمكن أن يدركها العقل الإنساني، فالصانع والخالق لما كان من شرطه أن يكون مدركاً لكل ما هو مصنوع، وجب أن يكون له السمع والبصر، كما يجب أن يكون عالماً بمدركات السمع وعالماً بمدركات البصر، فهي مصنوعات له، ولما نبَّه الشَّرع على وجودها وتخالف سبحانه وتعالى، فكان تنبيهه عليها لوجود العلم له⁽²⁾؛ لأنَّ من مقتضيات حصول العلم الكامل هو وجود أدواته وهي السمع والبصر، وإن كان هذا التوصيف في المدارك يختلف حقيقة عن المماثلة التي بين الله سبحانه وتعالى وبين مخلوقاته، فالاشتراك في اللفظ لا يوجب الاشتراك في طبيعة الفعل وحقيقته.

وقد تعجب ابن رشد من الاختلافات التي حدثت بين المسلمين مما جعلهم يصلون إلى درجة التناطح والاقْتتال فيما بينهم في قضايا شرعية لم يفصل فيها حتى الشَّرع الحكيم؛ بل هي من البدع التي أحدثتها تلك الفرق التي ادعت وحملت نفسها على الدفاع عن دين الله من هجمات المغرضين والحاقدين عليه من خارج دائرة المسلمين، وأصبحت آراؤهم تمثِّل في نظرهم المفهوم الحقيقي والصحيح ومن بينها قضية الصفات الإلهية، هل تكون للذات الإلهية صفات ذاتية أم لا؟ وهل هي صفات نفسية أو معنوية؟⁽³⁾ مما جعله لا يتبنى آرائهم في الصفات ويكون له رأي آخر هو أقرب لظاهر ومعنى القرآن الكريم والسنة النبوية، وهو الاعتراف بوجود صفات لله تعالى دون تفصيل وتحليل؛ لأنَّ عامة المسلمين لا يفهمون ذلك، بسبب عدم إلمامهم بطرق البرهان العقلي وأدواته، كما أنه لا تحصل لهم بذلك معرفة وعلم يقيني؛ بل قد يؤدي الأمر إلى اختلاط المفاهيم والمعاني الظاهرة عليهم، ومنه تفسد عقيدتهم ويقعوا في بدع، كما أن الشَّرع الحكيم لم يطالبهم بأن يفهموه بهذا الطريق المعقَّد الذي تختلط وتتداخل فيه المعاني ودلالات الألفاظ بعضها ببعض.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 52-53.

(2)- المصدر السابق، ص 55.

(3)- المصدر السابق، ص 55.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

إن ابن رشد لم يقسّم الصفات كما قسّمها من قبله المتكلمون إلى صفات ذات وصفات معاني وصفات سلب وصفات إيجاب وصفات أفعال، فهذا التقسيم لا يعني شيئاً عنده؛ بل اعتبره من البدع التي حلت على الإسلام من أهله ومن الذين تبوؤوا الصدارة للذود عنه، على الرغم أن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يشيرا إلى هذه التقسيمات والتفريعات الاصطلاحية، وإنما هي من وضع الإنسان، كما أنها عوضاً عن أن تزيد في فهم عقيدة الإسلام وتصور الناس للصفات بأسلوب بسيط يكون في متناول كل الناس زادت الأمر غموضاً وتعقيداً عند العامة⁽¹⁾، وحتى بين المشتغلين بالجدل (المتكلمين)، فثارت معارك كلامية واتهام كل طرف للآخر بالكفر والخروج عن الملة، وهو الذي حصل بين المعتزلة والأشاعرة، وحتى بين المجموعة والفرقة الواحدة، مثلما حصل بين أفراد المعتزلة من تكفير بعضهم البعض، فزادت هذه الاختلافات في فرقة المسلمين، كل ذلك بسبب عدم التقيد بالمنهج السليم للقرآن الكريم، كما أن أولئك المتكلمين لم يخاطبوا العامة بما يفهمون، فتجاوزوا عقولهم وأدخلوهم في متاهات المقدمات الكلامية والتي يصعب حتى على أهل العلم الحقيقي فهمها فما بالك بالعامة من الناس.

إن ابن رشد لم يتناول في أبحاثه كل ما يتصف أنه فعل لله تعالى، وإنما ذكر الكلام كصفة فعل له في إطار الصفات الأزلية؛ لأنّ غايته ليس التعرض إلى التقسيمات التي توارثها عن الخلف من السلف قديماً، وزيادة صب الزيت على النار، وإنما غايته بيان صفات الله تعالى كما وردت في القرآن الكريم دون أن يشحنها ويعجنها بعجينة المتكلمين الذين لا يُكفّن لهم أدنى احترام، لما جناه هؤلاء على العامة من تشويه للمفاهيم القرآنية، وأضاعوا-حسب رأيه-على الإسلام فرصة تقديمه بصورته الجميلة كما كان يقدمها سلف الأمة الأوائل من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إن صفة الكلام عند ابن رشد هي من جملة الصفات القديمة لله تعالى؛ غير أنها تعتبر من ضمن أفعاله تعالى، وهي تكون من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع؛ لأنّ الكلام ليس أمراً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفس المتكلم، أو يصير المخاطبُ بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وهو ما يعتبر من جملة أفعال الفاعل، وإذا كان الإنسان الذي ليس هو بالفاعل الحقيقي يستطيع هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر، فمن باب أولى أن يكون ذلك واجباً في حق الله تعالى

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55-57.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الذي هو الفاعل الحقيقي للأفعال⁽¹⁾، وفعل الكلام له شرط آخر في الشاهد هو كونه بواسطة وهو اللفظ وإذا كان هذا هكذا؛ فإنه يجب أن يكون فعل الكلام من الله تعالى في من اختار من عباده بواسطة ما؛ غير أنه ليس ضرورياً أن يكون لفظاً، وأن يكون مخلوقاً له، وقد يكون ذلك الفعل-الكلام-بواسطة مَلَكٍ، وقد يكون وحيًا؛ أي من غير واسطة يخلقه، بحيث يفعل فعلاً في السامع ينكشف له به ذلك المعنى، وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المصطفى بكلامه سبحانه وتعالى⁽²⁾، وهو ما أشار إليه الكتاب الحكيم في قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾⁽³⁾.

كما اعتبر ابن رشد أن كلام العلماء-وهم ورثة الأنبياء-في القضايا الشرعية كالفتوى والاجتهاد المبنية على براهين نصية وعقلية هو من باب كلام الله تعالى⁽⁴⁾.

بهذا البيان والشرح تبين عند ابن رشد أن القرآن الكريم هو كلام الله القديم، وأن لفظه الدال عليه مخلوق له سبحانه وتعالى، وأنه لا دخل للبشر فيه، لذا فقد اختلف لفظه عن باقي الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن. وهو ما يعني عنده أن هذه الألفاظ هي فعل لنا-بإذنه تعالى-، وألفاظ القرآن هي خلق الله تعالى⁽⁵⁾.

أما الحروف التي هي في المصحف فهي من صنع واختراع الإنسان، وإنما يجب لها التعظيم والإجلال؛ لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله تعالى وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق، ومن تأمل اللفظ دون المعنى اعتبر القرآن مخلوق، ومن توصل إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ اعتبره غير مخلوق، والحقيقة والصحيح عند ابن رشد هو أن يجمع بين الأمرين⁽⁶⁾.

وقد ذكر ابن رشد أن الأشاعرة نفوا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام؛ لأنهم ظنوا إذا سلّموا بهذا وجب عليهم أن يسلموا أيضاً أن الله تعالى فاعل لكلامه، ولما كان اعتقادهم أن المتكلم هو الذي يقوم الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون المولى عزّ وجلّ فاعلاً للكلام بذاته، وبهذا تكون ذاته تعالى محلاً

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص53.

(2)- المصدر السابق، ص53.

(3)- سورة الشورى: الآية: 51.

(4)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص54.

(5)- المصدر السابق، ص54.

(6)- المصدر السابق، ص54.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

للحوادث، واعتبروا أن المتكلم في الأصل ليس فاعلاً للكلام، وإنما الكلام صفة قديمة لذاته، مثل العلم وغيره⁽¹⁾.

أما المعتزلة لما اعتقدوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم، اعتبروا الكلام هو اللفظ فقط، لذا قالوا: إن القرآن مخلوق لله تعالى، واللفظ عندهم-المعتزلة-من حيث هو فعل ليس شرطاً أن يقوم بفاعله، فالأشاعرة تمسكوا بأن اللفظ من شرطه أن يقوم بالمتكلم، وهو ما اعتبره ابن رشد صحيح في الشاهد في الكلامين معاً؛ أي كلام النفس واللفظ الدال عليه، أما في الخالق سبحانه وتعالى فكلام النفس هو الذي قام به، أما الدال عليه وهو اللفظ فلم يقيم به تعالى⁽²⁾.

فالأشاعرة لما اشترطوا أن يكون الكلام بإطلاق قائماً بالمتكلم، أنكروا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق. والمعتزلة لما اشترطوا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق، أنكروا كلام النفس. واعتبر ابن رشد أن كلا الفريقين الأشاعرة والمعتزلة لهما جزء من الحق، وعليهما جزء من الباطل⁽³⁾.

تلك وجهة نظر ابن رشد، وقد عرفنا قبلها وجهة نظر ابن ميمون، والآن نعقد المقارنة لنرى مدى التوافق والتباين بين وجهتيهما، ووجهة التأثير على ابن ميمون.

- المطلب الثالث: المقارنة بين نظرتي ابن ميمون وابن رشد للصفات الإلهية:

تلك وجهة نظر كلاً من ابن ميمون وابن رشد عن الصفات الإلهية التي بحثت في الجانب العقائدي عند كثير من الفرق والمذاهب الفكرية والفلسفية، وقد تبين لنا من عرض آراء ابن ميمون وابن رشد الأمور التالية:

1- لقد كان ابن ميمون متفقاً مع ابن رشد في اعتبار الصفات التي تطلق على المولى عزّ وجلّ هي صفات كمال، وهي التي عند ابن رشد صفات قدم كالعلم والقدرة والإرادة والكلام وغيرها، على الرغم كما ذكرنا سابقاً أن ابن ميمون ينفي صفات القدم ويعتبرها هي عين الذات، فلا تعدّد ولا تكثير في ذاته، فإثبات صفات لله تعالى وجعلها قديمة مقارنة به، كأننا أثبتنا شيئاً في نفس الدرجة والرتبة، وبهذا تكون الصفات

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص54.

(2)- المصدر السابق، ص54.

(3)- المصدر السابق، ص54.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الزائدة مساوية في القدم والوجود مع الله تعالى⁽¹⁾، وهو ما يؤدي إلى الاثنيينية الإلهية، التي تحاشاها ابن ميمون، كما تحاشاها من قبله رجال الاعتزال، والذي دعاهم إلى نفي ذلك حفاظاً على الوحدانية والقوامة على المخلوقات، لكن إطلاقها على الله تعالى في نظر الجمهور تعتبر من الكمالات؛ لأنّ الجمهور لا يعرف من الكمال إلّا ما كان محسوساً ويحمل تلك الصفات، على الرغم أن عدم وجود تلك الصفات في حق المخلوق دليل على نقصه، فوجودها تكمل النقص فيه، أما بالنسبة لله تعالى لا تدل على النقص؛ لأنه تعالى في ذاته كاملاً فليس في حاجة لصفات معينة لتكمل نقصه، هذا في نظر أهل العلم والمعرفة عند ابن ميمون، وهو ما قال به قبله ابن رشد: «فإن كان ها هنا موجود بذاته، فيجب أن يكون كاملاً بذاته، وغنياً بذاته؛ وإلا كان مركباً من: ذات ناقصة، وصفات لتلك الذات، فإن كان ذلك كذلك، فالصفة والموصوف فيه واحد، ونسب إليه من الأفعال التي توجب أنها صدرت عن صفات متميّزة فيه، فهي على طريق الإضافة»⁽²⁾. أما العامة من الناس فهي دليل على الكمال؛ لأنهم لا يعرفون من وجود الموجود إلّا لما يكون حاملاً لصفات لتدل على علمه وقدرته وحياته وإرادته وكلامه وسمعه وبصره، أما بدونها فلا يعتبر في نظرهم موجود ذو كمال.

2- إن ابن ميمون يختلف عن ابن رشد في ناحية أخرى من الصفات وهو أنه-ابن ميمون-يستعمل التأويل كثيراً في كثير من الصفات، ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر صفة الكلام، حيث أعطى لها معنى آخر لا ينطبق مع دلالة الكلام في لغة العرب أو ما تعارفت عليه الإنسانية جمعاء، وقد عبّر عنه بالمشيئة والإرادة⁽³⁾، وهذا المعنى في الحقيقة بعيداً كلياً عما تعارف عليه الناس؛ غير أن هذا المعنى أساسه التأويل، وقد دعمه بنصوص من التوراة، ومعلوم أن هذا الطريق في إبراز المعاني الحقيقية لا يصل إليه أو لا يُقدّر عليه؛ بمعنى أصح إلّا الراسخون في العلم والمعرفة حسب ابن ميمون، وطريق التأويل في الصفات هو منهج في الغالب استعمله اليهود قديماً كفيلون، كما استعمله المعتزلة والأشاعرة، وإن كان المعتزلة أكثر استعمالاً له من الأشاعرة، نظراً لأنهم يقدسون العقل ويقدمونه على النص في الغالب؛ بل إن عندهم إذا تعارض النص مع

(1)- الشَّهرستاني، الملل والنحل، ص35.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص219.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص163.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

العقل وكان طريق العقل قائم على المنطق السليم فإنه يقدم العقل على النص، ولا عبرة بظاهر النص إن كان ذلك يؤدي إلى المشابهة والمماثلة بين الله تعالى والإنسان.

أما ابن رشد فقد تحاشى هذا المنهج في تفسير معاني الصفات، واكتفى بتضييقه على العامة ولا يفتح لهم؛ لأنه منهج بعيد عن مدارك العامة، ويقتصر فيه إلا على أهل العلم، أو من كانت له مقدرة على ذلك وهو طالب العلم، كما اعتبر ابن رشد ذلك بعيد عن مقصد الشرع الحكيم، وأن الذي ينبغي أن يُعلم للعامة من الناس من أمر الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الإعراف بوجودها-الصفات-دون تفصيل، ومهما فُصّل في ذلك للعامة⁽¹⁾؛ فإنه لا يحصل لهم به يقيناً مطلقاً⁽²⁾.

3- إن ابن ميمون يُقرّ أن الله تعالى صفة كلام؛ لكنه يختلف عن ابن رشد في أنها ليست صفة قديمة، وهو ما يعد تماهياً مع نظرة المعتزلة في نفي قدم الصفات؛ لأنه إذا كان الله تعالى قدس والصفات أيضاً كذلك فنصبح في هذه الحالة أننا ساوينا بين الله وصفاته في الدرجة، ومنه تكون هناك تشبيهة في الإلهوية، وهذا بعيد عن الحق والوحدانية التي انفرد بها المولى عزّ وجلّ، وأن ما نطق به موسى من التوراة فهو مخلوق لله تعالى، وهو ما انعقد عليه الإجماع بين اليهود، ويقصد من ذلك أن الكلام المنسوب لله تعالى المنطوق هو مخلوق، حتى وإن نُسب إلى موسى عليه السلام من الكلام الإلهي، فالله عزّ وجلّ خلقه وابتدعه كما خلق ما خلق من الموجودات الكونية⁽³⁾. خلافاً لابن رشد فإنه صرح بأن الكلام الإلهي أزلي، وأن الألفاظ المنطوقة من النبي هي المخلوقة لله تعالى.

(1) - لقد أعطى ابن رشد تعريفاً عن العامة من الناس أو الجمهور في مصطلحه، بأنه «كل من لم يُغنَ بالصنائع البرهانية. وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم يحصل له؛ فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام: أن يكون حكمة جدلية، لا برهانية. وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا». - ينظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 57. هذا هو مفهوم الجمهور وهو مفهوم أقرب للفلسفة من العلوم الحديثة، وبهذا فهو لا ينطبق على حال العصر الذي نعيشه، حيث تبدلت العلوم والمعارف، وأخذت مفاهيم وطرق تناسب هذا العصر الحديث، فأصبح المثقف هو الذي يكتسب اللغات والمعارف والعلوم الحديثة، حتى ولو لم يكن من أهل الفلسفة وصناعة المنطق الذي كان سمة عصر ابن رشد وما قبله وبعده.

(2) - المصدر السابق، ص 56.

(3) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 162.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

4- إن ابن ميمون لما أطلق معنى الكلام على ثلاثة أنواع، وجعل من ضمن الثلاثة نوعين هما الاعتبار من الكلام الإلهي: المشيئة أو الإرادة. وهذا لم يشر إليه ابن رشد ولم يجعله من ضمن الكلام الإلهي، ويستشهد ابن ميمون على هذا المعنى بنصوص من التوراة، وهو ما يعني اختلافه في هذه الجزئية، وليثبت هذا المعنى من معاني صفة الكلام استعمل ابن ميمون التأويل. والثاني: المعنى المتصور في العقل من غير التصريح به. سواء كان ذلك معلوم بصوت مخلوق أو بطريق النبوة (الوحي)، ولا يعني هذا عند ابن ميمون أن الله تعالى تكلم بصوت أو أنه تعالى ذو نفس، بحيث ترسم المعاني في نفسه كارتسامها في نفس الإنسان، فيصبح هناك نوع من المشابهة بين الله تعالى ونفس الإنسان، وبه تصبح تلك المعاني زائدة على الذات، كزيادتها عن ذات الإنسان، وهذا المعنى والتصور أراد منه ابن ميمون تنزيه المولى عز وجل عن المماثلة والمشابهة لأفعال الإنسان، وبهذا يكون ابن ميمون قد اتفق مع ابن رشد في أن الكلام الإلهي الذي نطق به النبي هو اللفظ المخلوق لله تعالى⁽¹⁾؛ لكنهما اختلفا في بعض التفاصيل أو الجزئيات، ومردّها إلى احتكام كل طرف إلى مصادره الدينية أو معتقداته، لذا كان يستشهدان عليها ببعض النصوص الدينية المقدسة.

5- إن ابن ميمون بقي منسجماً مع رؤيته الذاتية للصفات الإلهية، وهذه الرؤية قريبة للرؤية الفلسفية كما أنّها أقرب للرؤية الاعتزالية إلى حد ما، التي ترى أن كل الصفات الإلهية هي صفات الذات، أو بتعبير المعتزلة هي عين الذات⁽²⁾، وجميع الأفعال التي تنسب لله تعالى من الخلق والإبداع وغيرها هي كلها من صفة واحدة وهي صفة الفعل، أو بتعبير آخر له فعل واحد لا يتعدّد مطلقاً⁽³⁾، وبهذا بقي ابن ميمون وفيّاً لنظرته الفلسفية في صفات الأفعال، وهو ما كان عليه ابن رشد أيضاً؛ غير أن الأخير لم يتناول هذا المسألة-صفات الأفعال- لا إجمالاً ولا تفصيلاً؛ ولكنه نعرف ذلك من خلال ردوده على الغزالي في كتابه (تهافت التهافت)، حيث نفى على الفلاسفة أن يقولوا أن الله تعالى لا يتصف بالصفات، وإنما بيّن لمن قرأ كتب الغزالي أن صفاته تعالى تختلف عن صفات الإنسان، نظراً لتباعد المثلية والمشابهة بينهما؛ لأنّ الله والإنسان يختلفان جنساً، وبما أنّهما هكذا في الجنس كذلك في الصفات فليس هناك وجه شبه بينهما مطلقاً في الصفات، سواء التي يطلق عليها

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص54.

(2)- الشّهستاني، الملل والنحل، ص39.

(3)- المصدر السابق، ص126.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

عند المتكلمين بصفات الإيجاب أو الأفعال أو الخيرية، بهذا قد يكون ابن ميمون أخذ بالمفهوم الفلسفي عن ابن رشد، على الرغم كما قلنا أن الأخير لم يفصّل ولم يظهر رأيه حتى من خلال الإجمال في تناول صفات الأفعال، غير أن ابن رشد مما يدل على قناعته أن الله تعالى صفات أفعال، أنه تناول صفة الكلام بالتفصيل وعدّها من صفات الأفعال، وهو بهذا يكون قد ردّ على المتكلمين معتزلة وأشاعرة.

مما عرضناه من موقف كُلاً من ابن ميمون وابن رشد يتبيّن لنا أن ابن ميمون توافق مع ابن رشد في كثير من جزئيات هذه الصفة، حيث نجد الاثنين يعتبرانها من ضمن أفعاله سبحانه وتعالى، وأن الكلام المنطوق أو المتلفظ هو المخلوق لله تعالى فلا دخل للبشر فيه، ما يعني أن ألفاظ التوراة والقرآن هي خلق الله تعالى، وبهذا يكون ابن ميمون قد اقترب أكثر من المعتزلة؛ لأنهم يؤمنون أن التوراة مخلوقة لله تعالى وهو ما قاله قبل ذلك وما أجمع عليه مشرعيهم وفقهائهم من قبله وبعده، أما ابن رشد فإنه كان وسط بين المعتزلة والأشاعرة، فأخذ من هؤلاء وأولئك، فمما أخذه من الأشاعرة أن القرآن كلام الله وهو قديم؛ وذلك لما احتكم للمعنى دون اللفظ، ومما أخذه عن المعتزلة في إطلاق لفظ المخلوق عن القرآن هو لما احتكم للفظ دون المعنى، وبهذا يكون ابن رشد قد جمع بين الرأيين الاعتزالي والأشعري، وهو الحق والصحيح عنده، كما أن ابن ميمون متفق مع ابن رشد في أن فعل الكلام الإلهي يختلف عن فعل الكلام الإنساني، وإنما الاشتراك في الاسم، والشبهية منعدمة تماماً بينهما لاختلاف الجنس بينهما.

المبحث الثاني:

نقد ابن ميمون للصفات الإلهية عند المتكلمين-دراسة مقارنة بابن رشد-

المتكلمون بمجموعتين: المعتزلة والأشاعرة، ولكل طريقتة في نظرتة للصفات الإلهية، فكانت المعتزلة هي أقرب للفلاسفة في تصوّرهم للصفات، لذا لم يكن هناك انتقاد لهم من الفلاسفة الإسلاميين إلا نادراً، أما الأشاعرة فهم أقرب إلى مصادر القرآن والسنة النبوية إلا عند المتأخرين منهم المتأثرين بمنهج الفلاسفة، لهذا كان انتقاد الفلاسفة لهم أعظم من غيرهم، ولما كان الانتقاد كبيراً تجاههم وليس على غيرهم كالمعتزلة، على الرغم أن الفرقة الأخيرة بعيدة عما تصوّره الجيل الأول من المسلمين قبل توغل الثقافة الدخيلة على عقول المسلمين؛ فإني

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

في هذا المبحث أردت تبيين طريقة نقد ابن ميمون لهم، وإظهار النقاط التي تداخل فيها ابن ميمون مع ابن رشد في طريقة نقده، والتميّز الذي ظهر به الأول عن الثاني في كيفية النقد وذلك عند المقارنة بين كيفية انتقادهما، فكان من الواجب تقسيم المبحث إلى ثلاث مطالب.

- المطلب الأول: نقد ابن ميمون للصفات الإلهية عند المتكلمين:

من أكثر المسائل العقدية التي حاض فيها المتكلمون كثيراً مسألة الصفات الإلهية؛ لأنّ الجدل فيها امتزج بفلسفات قديمة وعقائد سماوية سابقة ووثنية، ولولا الأحوال الداخلية المتغيرة على المجتمع الإسلامي والمجتمعات الفكرية الخارجية لما دفعت المتكلمين الخوض فيها؛ لأنّ المسلمين الأوائل لم يكونوا يفسرون الصفات الإلهية تفسيرات فلسفية؛ بل كان فهمهم لها بسيطاً جداً؛ لأنهم ما زالوا على البساطة التي كان عليها العربي البدوي الذي لم تتلوث روحه ومخيلته بالعقائد والفلسفات اليونانية أو المصرية أو الفارسية أو الهندية، حيث يسلم بما كما دعا لها القرآن ودعت لها السنة النبوية، دون تفسيرات عقلية متوارثة عن الفلسفات السابقة.

غير أن طبيعة المجتمعات لما تختلط بها شعوب أخرى غريبة عنها فكراً وعقائدياً يقع الاحتكاك الفكري والعقائدي بين الأصيل والدخيل، إما عن طريق الحوار والجدال، أو عن طريق الموروث الفلسفي والعقدي المكتوب، وهذين الموروثين كان لهما الأثر البالغ في ظهور مجالس المناظرات الفكرية، ثم تحول أصحابها إلى قيادة تيارات عقائدية وفكرية، وهو ما حصل في المجتمع الإسلامي لحظة إقلاعه الحضاري، حيث افترق المسلمون إلى عدة مجموعات متفاوتة في الكثرة والكبر من معتزلة وأشاعرة وحشوية، وكان لهذا التنوع الفرقي في المجتمع الإسلامي أثره أيضاً على مجموعات أخرى غير مسلمة كاليهود والنصارى وغيرها، حيث انتقلت إليها صراعاتها العقدية والفكرية، فتمصّص بعض علمائها أفكار الفرق الإسلامية فكان منهم من هو مع المعتزلة في الصفات الإلهية، ومنهم من هو مع الأشاعرة، وكان كل مفكر فيها يدافع عن أفكار المعتزلة أو الأشاعرة ويستمد من كتابه المقدس النصوص التي تدعم رأيه المستمد من بعض الفرق الإسلامية وخصوصاً منها المعتزلة والأشاعرة. ومنهم من تمصّص أفكار فلاسفة المسلمين واتبع طريقهم في نقد الفرق الإسلامية وبني جلدته ودينه في الأخذ بأفكارهم.

ويعدّ ابن ميمون من أكثر الفقهاء والمشرعين اليهود نقداً لأفكار الفرق الإسلامية وخصوصاً منهم الأشاعرة وتحديداً في مسألة الصفات، التي وقع فيها جدال كبير بين الفرقتين -المعتزلة والأشعرية-، فغالبية المعتزلة ترى أن

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

الله تعالى عالم قادر حيٌّ بنفسه، لا يعلم وقدرة وحياة، ولما أطلقوا أن الله علماً؛ بمعنى أنه عالم، وله قدرة؛ بمعنى أنه قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة والسمع والبصر، وإنما قالوا: قوة وعلم؛ لأنه تعالى أطلق ذلك. ومن المعتزلة من اعتبر أن الله تعالى علم بمعنى معلوم، وأن له قدرة بمعنى مقدور، ولم يكن الإطلاق على غيرهما. واعتبر أبو الهذيل العلاف أن الله عالم يعلم هو هو، وهو قادر بقدرة وهي هو، وحي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه، وكل صفات الذات⁽¹⁾.

وقد نفى المعتزلة الصفات القديمة مطلقاً؛ لأنه لو شاركتها الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف له لشاركتها في الإلهية، واتفقت المعتزلة على أن كلامه تعالى محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في الصحف حكايات عنه، وما وجد في محل قد فني في الحال⁽²⁾.

لم تتوقف مشكلة الصفات عند هذا المفهوم الذي توصل إليه العلاف؛ بل تطورت وأخذت معنى آخر، حيث فسرها أبو علي الجبائي الكبير بأنها تعبير عن الذات، وهي معان لاعتبارات عقلية، فليس هناك شيء نتخيله زائداً على الذات لإطلاق هذه الصفات عليه، وقرّر أن يحكم على أسماء الله الحسنى وصفاته من طريقين: اللغة والعقل. فاستخدم في الطريق الأول براعته اللغوية في شرح الأسماء التي سمى الله نفسه بها، وفي شرح الصفات التي لم يطلقها الله على ذاته⁽³⁾. أما القاضي عبد الجبار فإنه حاول إثبات الصفات الإلهية أولاً عن طريق تقسيمها إلى ثلاثة أقسام وهي⁽⁴⁾:

- صفات ذاتية خالصة: كونه قديماً، غنياً عن العالمين.

- صفات المشاركة الشكلية: وهي صفات المشاركة الظاهرية أو اللفظية مع غيره، ويخالفه في كيفية لها، نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً، فهذه تشاركه فيها المخلوقات؛ غير أن الله عز وجل يستحقها لما

(1) - أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، تقدم: نعيم زرزور، ط01، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1426هـ-2005م، ج01، صص135-136.

(2) - الشَّهرستاني، الملل والنحل، ص35.

(3) - المرجع السابق، صص65-66.

(4) - القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، تقدم: عبد الرحمان بوزيدة، [د.ط.]، موفم للنشر، الجزائر، 1990م، ج01، ص75.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

هو عليه في ذاته؛ أي استحقاق أزلي، بينما المخلوقات تستحقها لمعان حادثة؛ لأنها ليس في مقام الأزلية التي هي لله وحده.

- صفات المشاركة في ذاتها وفي نفس جهة الاستحقاق: ككونه مدركاً ومريداً وكارهاً، فالله تعالى مدرك ومريد وكاره بإدراك وإرادة وكراهة، وكذلك الحادث؛ غير أن القديم مدرك لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومريد وكاره بإرادة وكراهة لا في محل، بينما الإنسان يريد ويكره لمعنيين محدثين في قلبه⁽¹⁾.

أما آراء الأشاعرة في الصفات فهي ينقلها لنا الشَّهْرَسْتَانِي عن أبي الحسن الأشعري أن الله تعالى عالم بعلم قادر بقدرته، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر، وعنده أنها صفات أزلية قائمة بذاته تعالى، فلا يقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره، وأن الدليل على أنه تعالى متكلم بكلام أزلي، ومريد بإرادة أزلية أنه قد قام الدليل على أنه تعالى مَلِك، والملك من له الأمر والنهي، فهو أمر وناهي، فلا يخلو إما أن يكون أمراً بأمير قديم، أو أمراً بأمير محدث، وإذا كان بأمير محدث فلا يخلو: إما أن يحدثه في ذاته، أو في محل أو في غير محل، وعند الأشعري يستحيل أن يحدثه في ذاته؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث وهو أمر مستحيل، كما يستحيل أن يحدثه في محل؛ لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً، ويستحيل أن يحدثه في غير محل؛ لأن ذلك غير معقول، ومنه يتعين أنه قديم قائم به صفة له، ونفس هذا التقسيم يكون في الإرادة والسمع والبصر⁽²⁾.

ورأى الأشعري أن علمه واحد يتعلق بجميع المعلومات: المستحيل، والجائز، والواجب، والموجود، والمعدوم، كما أن قدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصلح وجوده من الجائزات، وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص، وكلامه أيضاً واحد هو: أمر ونهي، وخبر واستخبار، ووعد ووعيد، معتبراً هذه الوجوه الأربعة ترجع إلى الاعتبارات في كلامه، لا إلى عدد في نفس الكلام والعبارات، والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي، وأن الفرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلأ، كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث، والمذكور قديم. والكلام عند

(1)- القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، تقدم: عبد الرحمان بوزيدة، ج 01، ص 76.

(2)- الشَّهْرَسْتَانِي، الملل والنحل، ص 76.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

الأشعري هو معنى قائم بالنفس سوى العبارة، والعبارة دلالة عليه من الإنسان، فالمتكلم عنده من قام به الكلام، غير أن العبارة تسمى كلاماً: إما بالجواز، وإما باشتراك اللفظ⁽¹⁾.

وقد كان تعجب ابن ميمون عظيماً من أقوال الأشاعرة الذين يعتقدون أن صفاته تعالى ليست هي ذاته ولا شيئاً خارجاً عن ذاته⁽²⁾، ومن بعض المعتزلة الذين يقولون بنظرية الأحوال⁽³⁾ ورائدهم في ذلك أبو هاشم الجبائي⁽⁴⁾، وهو ما يعني أن المعاني الكلية لا هي موجودة ولا هي معدومة.

وقال آخرون: إن الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) لا يوجد في مكان؛ غير أنه يشغل حيزاً، وأن ابن آدم لا يستطيع أن يفعل لكن له الكسب، واعتبر ابن ميمون تلك الأقوال مجرد ألفاظ تجري على الألسن ولا تتعدى الذهن؛ غير أنها تكون لها اعتبار بكثرة الكلام والجدال والسفسطة، وأنها تصحح بالشرح والتمثيل الممّوه، فإذا ما حكّم الإنسان عقله بالطرق المنطقية لا يجد شيئاً مما يقنعه؛ بل إنه يجد الحيرة وضعف الدليل وقصوره، فيجد نفسه في إثبات ما ليس بموجود وإيجاد واسطة بين ضدين لا واسطة بينهما مطلقاً⁽⁵⁾.

ويتساءل ابن ميمون: وهل بين الموجود ولا موجود واسطة؟ أو بين كون الشئيين أحدهما هو الآخر أو هو غيره واسطة؟ ويُرجع هذا الفساد في اعتقاد الأشياء وروابطها دائماً إلى خيالات غير مرتبطة بمنطق صحيح من عقل سليم، وأن كون المتصور دائماً من جميع الأجسام الموجودة أنها ذوات، وكل ما له ذات له صفات ضرورة، وتعليل مثبت الصفات أنهم لم يجدوا مطلقاً ذات جسم مجردة في وجودها دون أن تكون لها صفة، فاعتقدت الأشعرية ومن يثبت الصفات من باقي الصّفاتية أن الله تعالى مركّب من معاني كثيرة ومتنوعة، وأن تلك المعاني من مثل العلم والقدرة والحياة وغيرها أمور زائدة على ذاته، فالمشبهة والكّرامية من الصّفاتية ومن سار على

(1) - الشّهستاني، الملل والنحل، ص 77.

(2) - وهو رأي الصّفاتية ومن بينهم الأشعرية والمشبهة والكّرامية، وهو تقسيم الشّهستاني في كتابه الملل والنحل.

(3) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 117.

(4) - ارتبطت نظرية الأحوال بأبي هاشم؛ لأنه أول من قال بها، ولم تذكر من غيره قبله، وكل من تبناها بعده سواء من المعتزلة أو حتى الأشاعرة فهم تُبّع له، كأبي بكر الباقلاني. وهذه النظرية تتعلق بعلاقة الصفات الإلهية بالذات.

(5) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 117.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

طريقهم من اليهود الذين تأثروا بهم اعتقدوه جسماً ذا صفات، وهناك فريق كان أكثر ترفعاً عن هذه الخزعبلات والأخطاء فإنهم نفوا عنه التشبيه وأثبتوا له الصفات وهم الأشاعرة⁽¹⁾.

لقد هاجم ابن ميمون الأشاعرة الذين يعتقدون وجود صفات للباري عزّ وجلّ؛ بحيث لم يفرّقهم عن الذين اعتقدوا فيه التجسيم فهم سواء عنده، على الرغم أن الأشاعرة وهم من الصّفاتية- في تقسيمات بعض كتّاب الفرق والملل- ينزّهون الله تعالى عن كل تجسيم وتشبيه، وقاعدتهم في ذلك معروفة وهي «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»⁽²⁾، وعنده- ابن ميمون- أن الذين اعتقدوا التجسيم لم يدعهم إلى ذلك نظر عقلي؛ بل اتبعوا ظواهر النصوص النقلية في الكتب المنزلة من السماء، كذلك الأمر في الصفات، لما وجد هؤلاء أن الكتب المنزلة قد وصفته تعالى بأوصاف حملوا تلك الأوصاف على ظاهرها واعتقدوه ذا صفات، فهم بهذا قد نزّهوه عن التجسيم والتشبيه؛ غير أنهم- في اعتقاد ابن ميمون- لم ينزّهوه عن حالات الجسمانية(الأعراض)، وهي الهيئات النفسية التي جميعها كفيات، وكل صفة يظن معتقد الصفات أنها ذاتية لله تعالى فإنّ معناها يصدق عليها سؤال الكيفية، وإن كان هؤلاء لم يصرّحوا بذلك تشبيهاً بما عرفوه من حالات كل جسم ذي نفس حيوانية⁽³⁾.

ولبيان ذلك الأمر يذكر ابن ميمون أن الذين اعتقدوا وجود صفات لله تعالى لا يعتقدونها من أجل كثرة الأفعال؛ بل إنهم يعتبرون أن الذات الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة؛ غير أن صفاته الذاتية له تعالى ليست من أفعاله؛ لأنه من غير المسوّغ أن يُظنّ أن الله قد خلق ذاته، وأولئك الأشاعرة ومن سار طريقهم في الصفات التي يسمونها ذاتية مختلفون في عددها⁽⁴⁾، وهؤلاء لم يخرجوا عن نصوص من الكتب المنزلة احتكموا لظاهرها، وهم يزعموا أن احتكامهم للظاهر هو المعقول أو الذي دلّ عليه العقل وقبّله ولم يناقضه، وأن الأمر ليس له علاقة

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص118.

(2)- المصدر السابق، ص75.

(3)- المصدر السابق، ص123.

(4)- ليست الصفات الذاتية كما ذكر ابن ميمون أربعة فقط عند الأشاعرة؛ بل هي أكثر من ذلك، فالمتفق عليها سبعة: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر. وهي التي أثبتتها الأشعري بالأدلة النقلية والعقلية ولم يخالفه أحد من الأشاعرة. أما المختلف فيها فهي أكثر من ذلك، حيث زاد الرازي على تلك السبعة بأن جعل الوجود والقدم والبقاء من صفات الذات. وهذه الصفات تعد عند الأشاعرة صفات أزلية قديمة قائمة بالذات، وليست هي عين ذاته كما ادعت واعتقدت المعتزلة.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

بكلام ني، وهذه الصفات الذاتية التي عندهم غير صفات الفعل وهي أربعة: حيّ، قادر، عالم، مرید⁽¹⁾. وهي عندهم ذات معاني مختلفة، واعتقدوا أنه لا يمكن أن يكون الله عزّ وجلّ عادم لتلك الصفات، كما أنها لا يمكن أن تكون من جملة أفعاله تعالى.

ولكي يفند ابن ميمون رأي المتكلمين، بيّن أن معنى العلم فيه تعالى هو بمعنى الحياة، لكون كل مدرك ذاته فهو حيّ وعالم بمعنى واحد؛ وذلك إذا اعتبر العلم هو إدراكه ذاته، وأن الذات المدركة هي بعينها الذات المدركة دون شك، وحسب ابن ميمون فليس الله تعالى مركّب من شيئين: شيء يدرك وآخر لا يدرك، مثل الإنسان الذي خلق مركّباً من نفس مدركة وجسد غير مدرك، أما إذا أريد فهم ابن ميمون للصفتين وإدراكه لها فإنّ المعنى يكون كالتالي: عالم مدرك ذاته، فتكون إذن الحياة والعلم معنى واحد دون تباين أو تبين في المعنى. ويعتقد ابن ميمون أن المتكلمين لا يلحظون هذا المعنى، وإنما يلحظون إدراكه لمخلوقاته فقط⁽²⁾.

كما اعتبر ابن ميمون القدرة والإرادة أيضاً ليست كل واحدة منها موجودة لله تعالى باعتبار ذاته؛ لأنه تعالى في معنى باعتبار ذاته أنه لا يقدر على ذاته ولا يوصف بإرادته ذاته، وهو ما جعله يصرّح أنه لا يتصوره أحد، نظراً لمنافاته العقل السليم والمنطق الصحيح، وأن الذي جرّ المتكلمين إلى هذا الرأي هو لما ظنّوا الصفات باعتبار نسب مختلفة بين الله تعالى وبين خلقه، وأنه تعالى قادر على خلق ما يشاء، وأنه مرید لإيجاد الموجود على ما أوجده به، وأنه عالم بما أوجد. بهذا البرهان تبين لابن ميمون أن هذه الصفات أيضاً ليست باعتبار ذاته؛ بل باعتبار مخلوقاته⁽³⁾؛ أي أنها من صفات الأفعال وليست من صفات الذات.

والمعتزلة اعتمدوا في تقرير الصفات الإلهية على قاعدة مشهورة لديهم وهي "قياس الغائب على الشاهد"⁽⁴⁾. وتعدّ عندهم على رأس مناهج الاستدلال؛ بل إنها أكثر المناهج استعمالاً وأكثرها شهرة بين المتكلمين عموماً وخصوصاً منهم المعتزلة، باستثناء النظم فإنّه نقد القياس وهو أمر غريب، باعتبار أنه ينتمي إلى مدرسة تمجّد

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص125.

(2) - المصدر السابق، ص125.

(3) - المصدر السابق، ص125.

(4) - وتعريف هذا النوع من القياس؛ أي قياس الغائب على الشاهد نجده عند الإمام الباقر، حيث يقول فيه: «أنه يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلّة ما، فيجب القضاء على أن كل من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لها تلك العلة حكم مستحقها في الشاهد». - ينظر: الباقر، التمهيد، ص12.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

العقل وتقدمه على النص في حال التعارض بين النقل والعقل، معتقداً أن أحكام الشَّرْع لا تعرف بالقياس أو العقل، وإنما بنصوص موقوفة، وكذلك الأشاعرة وخاصة المتأخرين منهم⁽¹⁾.

لذا نجد في العموم أن معظم رجال المعتزلة والأشاعرة كالجويني والغزالي والشَّهرستاني عملوا بذلك القياس على الرغم من تصريح بعض الأشاعرة ببطلانه نظراً لضعفه، كالجويني حيث يقول: «فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له؛ فإنَّ التحكم به باطل وفاقاً، والجمع بالحقيقة ليس بشيء؛ فإنَّ العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما»⁽²⁾، وكذلك الغزالي والشَّهرستاني والرازي والآمدي، وهنا نجد ابن ميمون يجاري المعترضين عليه من الأشاعرة في نقده تطبيق قاعدة "قياس الغائب على الشاهد" على الله تعالى لاختلاف الجنسين أو الموجودين، فهي لا تنطبق عليه مطلقاً؛ لأنَّ القياس في هذه الحالة يستحيل ولا يقع التطابق أو التماثل والتشابه بين الخالق والمخلوق، فالشَّبَهية عادة ما تكون نسبة مشاركة بين شيئين أو جسمين، وأي شيئين أو جسمين لا تكون بينهما نسبة مشاركة فلا تكون بينهما شَبَهية، والحال كذلك ما لا شَبَهية بينهما فلا نسبة مشاركة بينهما. وقد ضرب على ذلك بعدة أمثلة من بينها: الحرارة لا تشبه اللون، ولا الصوت شبيهة بالحلاوة، وهذا أمر من العلم البديهي، نظراً لارتفاع النسبة والاشتراك بينهما، كذلك الأمر بين الله والبشر، فلما كانت النسبة بعيدة ومرتفعة لزم ارتفاع الشبهية أيضاً⁽³⁾، ولكي تقع النسبة بين شيئين لا بُدَّ أن يكونا من نوع واحد؛ أي تكون ماهيتهما جميعاً واحدة حتى لو كان الاختلاف بالكبر والصغر أو القوة والضعف أو نحو ذلك؛ فإنهما متشابهان ضرورة، حتى لو كان بينهما هذا الاختلاف

(1)- ذلك القياس هو إطلاق المتكلمين، والفقهاء يسمونه القياس الأصولي، أو التمثيل عند أبي حامد الغزالي، حيث لم يفرق عند تعريفه لقياس التمثيل بينه وبين قياس الغائب على الشاهد، قائلاً: «التمثيل- يقصد قياس التمثيل- وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً، ويسميه المتكلمون "رد الغائب إلى الشاهد"، ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما». - ينظر: أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ط04، دار الأندلس، بيروت، 1983م، ص119. والحقيقة أن الشَّراح الإسلاميين استمدوا فكرة التمثيل من أرسطو؛ إلا أن المتأخرين من المناطقة الإسلاميين كالغزالي وغيره بحثوه تحت تأثير الدراسات الأصولية دون الدراسات الكلامية بشكل يخالف البحث الأرسطي. - ينظر: علي سامي التَّشَار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط03، دار النهضة العربية، بيروت، 1404هـ-1984م، ص72. بحيث أصبح إطلاق قياس التمثيل عندهم يعني "قياس الغائب على الشاهد".

(2)- أبو المعالي عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، تعليق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1997م، ج01، ص26.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص133.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

الظاهري، فالشمع المذاب في الشمس وأسطقس⁽¹⁾ النار متشابهان في الحرارة، حتى ولو كانت هذه الحرارة في غاية الشدة وتلك في غاية من الضعف؛ غير أن معنى ظهور هذه الكيفية فيهما جميعاً واحدة⁽²⁾.

هذه طريقة ابن ميمون في نقده للمتكلمين وتحديداً منهم الأشاعرة في مسألة الصفات الإلهية، فما هي يا ترى طريقة ابن رشد في نقده للأشاعرة في الصفات الإلهية؟ وهو ما سنعرفه في العنصر الموالي.

- المطلب الثاني: نقد ابن رشد للصفات الإلهية عند المتكلمين:

المتكلمون من الأشعرية يروا أن الله تعالى صفات قديمة، وهي سبع: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وهو ما اعتقده ابن رشد أيضاً.

وقد انتقد ابن رشد المتكلمين من الأشعرية لما قالوا: «إنه-الله تعالى-يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم»⁽³⁾. وهو ما يؤكد أحد أئمة المتكلمين من الأشاعرة إنه عبد القاهر البغدادي؛ إذ رأى أن علم الله واحد قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون، وقد علم به أيضاً استحالة المحالات وعلم علمه بنفسه⁽⁴⁾.

وقد ردّ ابن رشد على المتكلمين من خلال قاعدتهم أنه يلزم أن يكون العلم المحدث في وقت عدمه وفي وقت حدوثه علماً واحداً، وهو ما اعتبره مجافي للمنطق والمعقول؛ لأنّ العلم الواجب أن يكون تابِعاً للموجود أو المصنوع، ولما كان المصنوع تارة يوجد فعلاً وتارة يوجد قوة، فيستلزم هذا أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً؛ لأنّ وقت وجوده بالقوة ليس هو وقت وجوده بالفعل⁽⁵⁾، وهو ما لم يصحّح به الشّرع الحكيم؛ بل إنه صرّح

(1)- الأسطقس: ج أسطقسات، وهو الأصل والأسطقس في اليونانية كالعناصر أو الموجودات الأربعة في العربية، والعناصر أو الموجودات الأربعة هي: النار، فما تكاثف وتحجر فهو الأرض أي التراب، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء، وما تخلخل من الماء بالنار صار هواء، وما تخلخل من الهواء بحرارة النار صار ناراً. فالنار مبدأ، وبعدها الأرض(التراب)، وبعدها الماء، وبعدها الهواء. وهذا رأي هيراقليطس وأباسيس من الفيثاغوريين، وكذلك فلوطرخس. -ينظر: الشّهريستاني، الملل والنحل، ص261. ويعتقد ديمقريطس وأشياعه أن الأسطقسات الأربعة هي المبدع الأول، وليس العنصر فقط، أو العقل فقط، وهي أوائل الموجودات، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة. -ينظر: المرجع السابق، ص285.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص133.

(3)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص51.

(4)- البغدادي، كتاب أصول الدين، ص95.

(5)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص51.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بخلاف ذلك، وهو أنه يعلم الأمور المحدثّة أو المصنوعة حين حدوثها، لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَسْطُرُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾⁽¹⁾.

كما اعتبر ابن رشد أن المتكلمين ليس عندهم برهان يوجب أن يكون علم الله سبحانه وتعالى على غير هذا المعنى؛ لأنّ أهل الكلام يعتبرون أن العلم المتغيّر بتغيّر المحدثات هو محدث، والله تعالى لا يقوم به حادث؛ لأنّ ما لا يفترق عن الحوادث زعموا أنه حادث، والواجب عنده-ابن رشد- أن تُقرّ القاعدة أنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم؛ لأنّ هذا بدعة في ديننا.

لقد نسي ابن رشد أنه يجب تنزيه الله تعالى عن كل ما يشابه المخلوق في صفاته، فإذا كان الإنسان علمه للأشياء محدود بالماضي والحاضر والمكان؛ فإنّه في غير ذلك ممتنع في حقه؛ لأنه ليس له القدرة على استكشاف الغيب، حتى ولو كان مخلوق آخر قريب من الخالق كالملائكة، ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾⁽²⁾. أو شخص مصطفى كالرسل، كما قال تعالى على لسان رسوله محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُوفُونَ﴾⁽³⁾.

وحديث ابن رشد عن المتكلمين بأن العلم المتغيّر بتغيّر المحدثات هو المحدث، يقصدون به العلم المحدث الذي يكون من المحدثات كالإنسان، ولا تنطبق هذه القاعدة في تغيّر العلم على الله تعالى؛ لأنه يخالف كل المحدثات فهو ليس من جنسها، وإذا كان من غير جنسها لا يشبهها في صفاتها مطلقاً، وإن كان هناك اشتراك من حيث اللفظ بينه تعالى وبينها، فتغيّر علم المحدثات بالأشياء قد يكون من جانب السلب بحيث يكون علم غير صادق، فتتعدم المعرفة بالأشياء والأحوال؛ لأنها غير حقيقية، وقد يكون من جانب الإيجاب حيث يتكثّر ذلك العلم ويزداد إحاطة بالأشياء والأحوال، ولذا هنا ينطبق على المخلوقات وتحديد الإنسان منها، بأن علمها يتكثّر ويزداد نمواً وقوة ووفرة، وهذا في الحقيقة تغيّر؛ إلا أن هذا العلم في حقه سبحانه وتعالى لا ينطبق عليه؛ لأنّ علمه تعالى لا يتكثّر بوجود الأشياء ولا بتغيّرها ولا بتبدل الأحوال ولا بالعدم ووجود الأشياء فهو

(1)- سورة الأنعام: الآية: 60.

(2)- سورة النمل: الآية: 67. وقوله تعالى أيضاً: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ سورة الجن الآية: 26. وأن الله قد يطلع بعض الملائكة على بعض الغيب، كعلم ملك الموت بأجل من سيقبض روحه قبل قبضها ونحو ذلك.

(3)- سورة الأعراف: الآية: 188.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

علم واحد، ومنه يكون علمه تعالى يختلف عن علم الإنسان؛ لأنه غير محدود بالزمان الماضي والحاضر؛ بل يشمل علمه ما يكون في المستقبل كما يشمل علمه قبل وجود الشيء فهو يحيط بالأشياء قبل وجودها وبعد وجودها، ولنا في ذلك مثال بسيط من واقع علم الفلك والذي يتعلق بالأحوال الجوية، فمقدم نشرة الأحوال الجوية على الشاشة أو المذياع يعطي للمشاهد أو المستمع معلومات عن أحوال الطقس في الأيام المقبلة سواء ما تعلق منها بحصول رياح أو أمطار أو تغيير درجة الحرارة، على الرغم أن المخبر بذلك لم يشاهدها، ولم يكن علمه بها لا في الزمن الحاضر ولا في الزمن الماضي، وإنما بسبب وسائل تقنية معينة تكشفت له أحوال الطقس مستقبلاً، على الرغم أن وقوع تلك الأحوال من تغيير درجة الحرارة أو رياح أو أمطار في المستقبل ليس بالأمر القطعي تماماً، وإنما من باب الظن الغالب، لذا ففي الغالب تحصل رياح أو أمطار وأحياناً لا يكون ما نطق به المذيع من حصول تغيير في الطقس وهو قليل، والمشية لله سبحانه وتعالى من قبل ومن بعد.

وإذا كان علمه الله تعالى يتغير بحصول الأشياء وانعدامها يكون في هذه الحالة كما تعتقد الفلاسفة أنه يتكثر إما بحصول أحوال أخرى أو بوجود موجودات أخرى لم تكن قد ظهرت قبل ذلك، والله منزّه عندهم -الفلاسفة- أن يتكثر علمه بتغير الأحوال والموجودات؛ لأنّ هذا يعارض مبدأ التنزيه المطلق عندهم، فهو علمه بالموجودات وأحوالها علم يختلف عن علم الإنسان كما يتغير بتغير الموجودات، ولذا فإنّ التفسير الذي أعطاه ابن رشد للآية السابقة لا ينطبق على الله تعالى، فلا يعني أن علمه بسقوط الورقة والحبة سواء في الظلمات أو الرطب أو اليابس هو في كتاب مبین، أنه لا يعلم بالورقة قبل السقوط، أو أنه لا يعلم بالحبة قبل فتحها لتصبح جذوراً وأغصاناً وأوراقاً وأزهاراً، ولا الرطب قبل نضجه؛ لأنّ في حقه سبحانه أنه يعلم الغيب فهو عنده علم مطلق، فانعدام العلم بالغيب يكون للموجودات الروحية كالملائكة والطبيعية كالإنسان، فهي محدودة بالزمان الحاضر والماضي وبالمكان أو الحيز الذي وجدت فيه، أما الله تعالى فعلمه لا يجد بزمن ولا بمكان أو حيز.

وقد أنكر ابن رشد على المتكلمين لما اعتبروا أن الله تعالى يريد بإرادة قديمة أزلية، فاعتبر ذلك بدعة وأمر لا يعقله العلماء؛ أي الفلاسفة ولا عامة المسلمين، وقد صوّب المعنى بأن يقال: «إنه يريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير يريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

فَيَكُونُ⁽¹⁾؛ فإنه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرهم إلى أن يقولوا: إنه يريد للمحدثات بإرادة قديمة؛ إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث⁽²⁾.

وقد تعجب ابن رشد من البدع التي علقت بهذا الدين وجعلت هي المفهوم الحقيقي والصحيح، ومن بينها قضية الصفات الإلهية، حيث تساءل هل الصفات ذاتية أم غير ذاتية؟ وهل هي صفات نفسية أو معنوية؟ مما تطاحت حولها الفرق الإسلامية من الأشعرية والمعتزلة قديماً وفي عهده⁽³⁾.

فالأشاعرة اعتبروا صفات الله تعالى هي صفات معنوية؛ أي هي زائدة عن الذات، كقولهم: إن الله عالم بعلم زائد عن الذات، وحي بحياة زائد عن الذات، وهو ما يتطابق مع الحال في الشاهد من حيث انفصال الصفة عن الموصوف، لكن الأمر يختلف من حيث المعنى، فصفات الباري ليست كصفات الإنسان المشاهدة أو صفات مخلوقات علوية سماوية غير المشاهدة. وهنا يتوجه ابن رشد لهم بالنقد، حيث قال لهم: «ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً؛ لأنه يكون هنالك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال التجسيم⁽⁴⁾».

إن مشكلة ابن رشد عند نقده للمتكلمين وتحديداً منهم الأشاعرة دائماً تنطبع في مخيلته قاعدة "قياس الغائب على الشاهد" والتي تعتبر إحدى أعمدة علم الكلام المعتزلي، فالأشاعرة لم يصرحوا ولم يزعموا في كلامهم وفي مصنفاتهم أن تلك القاعدة يستشهد بها على قياس الغائب وهو المولى عز وجل بالشاهد وهو الإنسان، فإذا ما قالوا أن الصفات ليست هي عين الذات، وأن الصفة شيء والصفات شيء آخر غير الصفة وهي منفصلة عنها، هل لا بُدَّ ضرورة أن ينصرف المعنى ومقصودهم بعد ذلك إلى أنهم يريدوا تشبيه المولى عز وجل في صفاته بصفات المخلوقين، ومنه في نظره أن يكون الإله جسماً؛ لأنَّ الجسم موصوف وصفاته ليست هي ذاته، وهذا يعتبر تقوُّل عليهم بأمر لم يصرحوا به، كما لم يشيروا إليه ولو بإشارة مبهمه؛ بل نجدهم بعيدين جداً عن تطبيق تلك القاعدة في مباحثهم الصفاتية المتعلقة بالذات الإلهية، فهي قاعدة باطلة في حقها-الذات الإلهية-، كما لا تنطبق عليها مطلقاً، على الرغم أنهم متشبثون بالقاعدة الآية التي تقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ

(1) - سورة النحل: الآية: 40.

(2) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 52-53.

(3) - المصدر السابق، ص 55.

(4) - المصدر السابق، ص 55.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

شَيْءٌ»⁽¹⁾، وكما أنه-ابن رشد-أميل إلى الاحتكام إلى ظاهر النصوص، فهم أيضاً احتكموا إلى تلك الطريقة اللغوية فإذا كان النص أخبر بوجود الوجه واليد والعين؛ فإنّ حكم كلامه تعالى أن يكون على ظاهره وحقيقته ولا يبتعد فيه عن ظاهره إلى المجاز إلاّ بحجة، فإذا كان ظاهر الكلام العموم فلا يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة⁽²⁾. ومنه تبيّن عند أبو الحسن الأشعري وأصحابه إثبات ما أخبر عنه القرآن الكريم من الوجه واليدين وغيرهما، فقله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾⁽³⁾ على ظاهره وحقيقته من إثبات اليدين ولا يمكن أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصوم أبي الحسن الأشعري إلاّ بحجة⁽⁴⁾.

لكن هل يعني ذلك أن أبو الحسن الأشعري لما أثبت الصفات زائدة عن الذات أفاد قوله التحسيم؟ فهو عند شرحه للآية السابقة لا يخرج معنى اليدين عن أن تكون إثبات النعمة أو القدرة؛ لكنه ينكر ذلك توافقاً مع قناعته التي ترى جريان اللفظ على ظاهره، فلا يمكن أن تكون هناك حجة في تأويل أو تخصيص تدعو للخروج به عن معناه، حيث لا وجود لدليل ولا قرينة على ذلك، واللغة عادة لا تجيز التأويل أو التخصيص أو يفيد اليدين الجارحة؛ وذلك هو التحسيم بعينه الذي يخشاه الأشعري ومن ثم ينفيه، ولم يبق عند الأشعري إلاّ أن يكون معنى اليدين إثبات يدين ليستا قدرتين ولا نعمتين من جهة ولا جارحتين من جهة أخرى، وإنما هما يدان ليستا كالأيدي فارقت الوجوه الثلاثة⁽⁵⁾.

وهكذا الأمر عند بقية الأشاعرة أثبتوا الصفات التي وردت في النصوص القرآنية والنبوية دون تأويل، حتى سموها (بالبلاكمة)؛ لأنهم يثبتون الصفة بلا كيف، وهو أمر يخالف ما ادعاه عنهم ابن رشد من أنهم يعطون للصفات معاني تفيد التحسيم وهم أبعد عنه.

ويستطرد ابن رشد في نقد الأشاعرة الذين يقولون: أن الذات الإلهية قائمة بذاتها، وأن الصفات قائمة بها، أو يقولوا: إن كل واحد من الصفات قائم بنفسه، وهو ما يؤدي حسب ابن رشد وصاحب كل عقل سليم

(1)- سورة الشورى: الآية: 09.

(2)- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص61.

(3)- سورة ص: الآية: 74.

(4)- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص61.

(5)- المرجع السابق، ص59.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

إلى تعدد الآلهة، وهو ما ادعته النصارى في حق الله تبارك وتعالى، حيث زعمت أن الأقانيم ثلاثة: أقانيم الوجود والحياة والعلم، وقد ردّ عليهم المولى عزّ وجلّ قائلاً: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ﴾⁽¹⁾.

وإذا ما أراد الأشاعرة الهروب من شبهة التعدّد في الآلهة كما وقعت فيها النصارى، وقالوا: أحدهما قائم بذاته، والآخرة قائم بالقائم بذاته، بيّن لهم ابن رشد بالأدلة العقلية وجهة فساد رأيهم بأن هذا يوجب أن يكون هنالك جوهرًا وعرضًا، فالجوهر هو القائم بنفسه، أما العرض هو القائم بغيره. والمركب أو المؤلف من الجوهر والعرض هو الجسم ضرورة لا غيره⁽²⁾.

ذاك اعتقاد الأشاعرة، أما المعتزلة فالصفات هي عين الذات وهو ما اعتبره ابن رشد بعيد عن المعارف الأولى، ويقصد بذلك المبادئ الأولية في العلم والمعرفة وهي من البديهية التي لا تغيب عن كل صاحب نظر؛ بل يعتقد أنه نقيض تلك المعارف الأولى؛ لأنّ من المعارف الأولية أنكم إذا قلت: أن العلم غير العالم ولا يجوز أن يكون العلم هو العالم إلّا إذا جاز أن يكون أحد المضافين قرينة، كأن يكون معنى الأب هو الابن، وهو ما اعتبره ابن رشد معارف بعيدة عن فهم عامة المسلمين؛ لأنّ فيه تضليل لهم أكثر من إرشادهم إلى الحقيقة، كما أن الجهر به بدعة في الدين⁽³⁾.

واعتبر ابن رشد أن المعتزلة ليس لديهم دليل برهاني على وجوب هذا في الله تعالى ولا عند متكلمي الأشعرية على نفي الجسمية عنه، وإن نفي الجسمية عندهم أقيم على وجوب الحدوث للجسم بما أنه جسم، وعنده أن الذين لديهم برهان على ذلك هم الفلاسفة، وهو ما وقعت فيه النصارى لما اعتقدت كثرة الأوصاف، واعتقدت أنها جواهر ليست قائمة بغيرها؛ بل هي قائمة بنفسها كالذات، واعتقدت أن الصفات بهذا الوصف هما صفتان العلم والحياة، حيث ادعت أن الإله واحد من جهة وثلاثة من جهة، وهي تريد أن الإله ثلاثة من جهة أنه موجود وحي وعالم، وهو واحد من جهة أن مجموع تلك الأوصاف أو الأقانيم شيء واحد⁽⁴⁾.

(1)- سورة المائدة: الآية: 73.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص56.

(3)- المصدر السابق، ص56.

(4)- المصدر السابق، ص56.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ورأى ابن رشد أن هناك ثلاثة مذاهب في الصفات، مذهب من رأى أن الصفات نفس الذات بحيث لا كثرة فيها. ومذهب من رأى أن هناك كثرة. وقد صنف المذهب الأخير إلى صنفين: صنف رأى الكثرة قائمة بذاتها، وآخر جعلها كثرة قائمة بغيرها. وكل ما ادعته هذه المذاهب-ويقصد متكلمي المعتزلة والأشعرية والنصرانية- بعيد عن مقصد وحقيقة الشرع الحكيم⁽¹⁾.

ومشكلة ابن رشد مع خصومه الأشاعرة تحديداً أنه لا يتحمّل منهم الخلاف العلمي القائم على الحقيقة العلمية المجردة، التي ينبغي الوصول إليها بطريق التحليل وإقامة الفروض والمقدمات للوصول للنتائج الصحيحة التي لا تخالف الواقع الطبيعي، ولا الفكرة العقلية المجردة ولا تتصادم مع المعرفة الدينية، وبما أنه فيلسوف عليه أن يضع الفروض والتساؤلات لحل الإشكالات التي قد تطرأ عليه أو على السائل، وهذا هو المنهج الحقيقي للفلسفة، فهي طريقة في التفكير مبنية على استعمال المنطق ومقدماته للوصول إلى نتائج مقبولة عقلاً وتجربة، فالفلسفة عادة لا تسلّم بالإجابات السطحية فهي دائماً تطرح تساؤلات تبعاً إلى أن تترسخ الفكرة العقلية في ذهن السائل ويطمئن إليها، لذا عمد المتكلمون إلى تحليلات وتفسيرات وفروض لحل الإشكالات في الصفات الإلهية مستعينين بأدوات عقلية كالمنطق مثلاً.

كما تكمن المشكلة بين المتكلمين عموماً وتحديداً الأشاعرة منهم وبين ابن رشد الفيلسوف أن طبيعة المتكلم الدينية تختلف عن طبيعة الفيلسوف الفكرية، فالمتكلم حمل النص الديني في يد واستعان بالأخرى بالعقل للدفاع عن أصول دينه من زيغ الزائغين والمبتدعين وأهل الضلالة من أتباع الأديان وأهل الأهواء من الفرق الأخرى، أما الفيلسوف فإنّ غايته التوفيق بين معارف العقل الصحيحة والمجردة وبين معارف الوحي أو الشرع، وبسبب ذلك الاختلاف بين الفريقين المتكلم والفيلسوف فإنّ المشكلة تبقى قائمة ولا حلّ لها نهائياً، بحيث لا يسلم كل طرف للآخر وتبقى بينهما الردود تتوالى وهو ما عرفناه من ردود المتكلمين على الفلاسفة والعكس كذلك، وكأنّ الخلاف أصبح مسألة نفسية أكثر منها مسألة إقناع قائمة على أدلة صحيحة ومدى قبولها عقلياً وشرعياً، ومن هنا نصل إلى نقطة وهي أنه يجب على كل طرف التسليم للآخر بطرقه ومنهجه في إثبات صحة أدلته ومقدماته وفروضه.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص56.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

من خلال نقد ابن رشد للمتكلمين يتراء لنا وكأن ابن رشد يريد الدفاع عن أصول الإسلام كالذات وصفاتها من الفرق الزائغة، ونسي أنه فيلسوف غايته التوفيق بين المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية التي أظهرها في كل كتبه، وكأني به في هذه الحال أنه أكثر غيرة من المتكلمين بجناحيهما-المعتزلة والأشاعرة-على الرغم أننا لم نعرف عنه تصنيفه كتباً أو ردوداً على أهل الضلال وأصحاب الأديان الأخرى المنحرفة كما صنّف المتكلمون أو تكلموا وردوا عن أولئك المنحرفين والضالّين في كل المسائل الإلهية والطبيعية والأخلاقية.

أما الفلاسفة ومن بينهم ابن رشد فكانت مصنفاتهم كلها شروحاتاً لكتب الفلاسفة اليونان ونصرة لمذاهبهم ونظرياتهم في ما وراء الطبيعة وقدم العالم والنفس والمعرفة، وغايتهم إثبات صحة آرائهم الفلسفية والتي اعترض عليها كثير من أراد الدفاع عن أصول الإسلام، من أمثال الغزالي ومن سبقه كالباقلاّني والجويني والشهرستاني.

والبدع التي يتحدث عنها ابن رشد والتي رماهم بها جميعهم فهي كلامهم عن صفات الله تعالى وتنزيهه عن المشابهة والمماثلة، أليس من الحكمة أن لا يوجد أحد صحيح وآخر مخطئ، وهو قد تحدث في أحد كتبه وهو(فصل المقال)كثيراً عن الاجتهاد ومدى صحته وخطئه، ليعطي مبرراً للفلاسفة ولنفسه أمام غيره بأن الإنسان من واجبه أن يجتهد، فإذا كان اجتهاده صحيحاً له أجران وإذا أخطأ فإنّ له أجر واحد، فالمتكلمون جميعاً اجتهدوا ولا بُدّ أن يكون من بينهم على خطأ وآخر على صواب، وأن بعضهم تمسك بالنص واستعان بالعقل أو نقول قدم النص على العقل، وجعل النص هو القائد الذي يقود العقل، ويكبحه بالوحي الذي لا يخطئ، وآخر جعل العقل هو القائد واستعان بالنص ليبرز فهمه للمسألة وليجد حلاً لها.

إن مشكلة ابن رشد من سائر الأشاعرة تحديداً أنهم عارضوا الفلسفة وأنهم ردوا على أصحابها والمشتغلين بها، ورمى بعضهم الفلاسفة بالكفر، لذا كان تحامله عليهم شديداً أكثر من المعتزلة الذين يعتبرون أقرب إلى الفلاسفة في بعض المسائل كمسألة الصفات التي اتحد فيها الطرفين بأن الصفة هي عين الذات.

أما الأشاعرة الذين رجعوا عن كثير من آراءهم السابقة التي يقدمون فيها العقل على النص؛ فإنهم خالفوا الفلاسفة وقدموا النص على العقل ولم يجعلوه في المقدمة، كما أنهم لم يقدسوه القداسة التي قدسته المعتزلة والفلاسفة، فلا بُدّ في نظره أن تكون طرقهم وأدلتهم تصادم العقل، كما أن شروحهم للنصوص الدينية تخالف الشرع أو ظاهر الشرع، وهذا حيف وزيف في حقهم، على الرغم من خدمتهم لدين الله ودفاعهم الفكري

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

المستमित ضد بدع وخرافات أهل الأهواء والزيغ، فلم يشفع لهم ذلك كله في نظره. وإنه لأمر يدعو للتعجب حقاً.

تلك طريقة ابن رشد في نقده للمتكلمين معتزلة كانوا أم أشاعرة، وبعدها عرضنا طريقة ابن ميمون قبل ذلك يأتي دور المقارنة بين طريقتيهما لمعرفة وجه التوافق والتطابق أم الاختلاف والتباين في نقدهما للمتكلمين، ومن أي زاوية وقع التأثير وما سبب ذلك التأثير؟

- المطلب الثالث: المقارنة بين نقدي ابن ميمون وابن رشد للصفات الإلهية عند المتكلمين:

يظهر مما أوردناه من نقد ابن ميمون وابن رشد لمثبي الصفات-الأشاعرة-الأمر التالية:

1- إن ابن ميمون ينطلق من نقده للأشاعرة المعتقدين أن صفاته تعالى متعددة ومختلفة وأنها قائمة بذاته؛ أي ليست هي ذاته، من منطلق إيمانه أن الله تعالى ذات واحدة بسيطة وليست مركبة من معاني مختلفة، وأن كل ما تحيِّله الأشاعرة في الأجسام الموجودة المحسوسة وغير المحسوسة لها ذوات ووجود فهي إذن ذات وصفات، فبحسب هذا المعنى أن الإله مركب من معاني كثيرة ومتعددة مثل: العلم والحياة والقدرة والإرادة وغيرها من المعاني فهي ليست ذاته، ومن كانت له تلك المعاني فلا يمكن أن يكون إله بسيط مجرد من التعدد والكثرة في ذاته⁽¹⁾.

فإذا كان تعالى عالم فعلمه ذاته، وإذا كان قادر فقدرته ذاته، وهكذا في سائر صفات الذات عند الأشاعرة، وهذا المعنى حقيقة ليس من فهمه الخاص، وإنما هو تصور إعتزالي سابق عليه، الذي ينزه المولى عز وجل عن أي مشابهة بينه وبين مخلوقاته وخاصة الإنسان منها؛ ولذلك اعتبر ابن رشد أن المعتزلة كانوا أقرب إلى الحق من غيرهم (الأشاعرة)، لما وضعوا أن صفات المبدأ الأول راجعة إلى ذاته، لا زائدة عليها، على نحو ما يوجد عليه من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات، ككون الشيء موجوداً، وواحدًا، وأزلياً، وغيرها من الصفات، معتبراً أن مذهب الفلاسفة أيضاً هو أقرب إلى مذهب المعتزلة⁽²⁾، وهذا الأمر الذي ذكرناه يدعونا إلى الاعتقاد أن ابن ميمون سار في طريق ابن رشد ومتأثراً بمنهجه في نقده للأشاعرة.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص118.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص152.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وهو الأمر نفسه قام به ابن رشد قبل ابن ميمون حيث انتقد الأشاعرة في تعدد الصفات التي أشار إليها ابن ميمون عند الأشاعرة من علم وحياة وقدرة وإرادة وغيرها؛ وذلك أنه إذا كان مبدأ الموجودات-الله تعالى- ذاتاً لها صفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة، وكانت تلك الصفات زائدة على ذاته تعالى، وكانت تلك الذات غير مجسّمة. فاعتبر ابن رشد أنه ليس هناك فرق بين النفس وهذا الوجود المفارق للعالم(الله تعالى)، وهذا على أساس أن كلا الموجودين صفاتهما زائدة عن ذاتهما، لكن ابن رشد اعتبر أن النفس في جسم، وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم، وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركّب من ذات وصفات، وما كان مركّب فهو ضرورة يفتقر إلى مركّب، حيث لا يوجد شيء مركّب من ذاته، كما لا يوجد شيء متكوّن من نفسه. وتعليل ابن رشد أن التكوين الذي هو فعل المكوّن ليس شيئاً غير تركيب المتكوّن، والمكوّن فهو غير المركّب، ولما كان لكل مفعول فاعلاً، كان لكل مركّب مركّباً فاعلاً؛ لأنّ التركيب كما يظن ابن رشد شرط في وجود المركّب وهو أمر منطقي، معتبراً أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو علّة في شرط وجوده، وهذا يلزم أن يكون الشيء علّة نفسه⁽¹⁾.

2- لما تطرّق ابن ميمون لتفسير معاني الصفات كالعلم والقدرة والحياة والإرادة بيّن أنها تشير إلى معنى واحد في ذاته سبحانه وتعالى، وما تعدد الأسماء للدلالة على صفات كثيرة ما هي إلا كثرة أفعاله وليس أنه تعالى متعدد الصفات بحيث نقيس تعددها بتعددتها عند الإنسان؛ أي قياس الغائب على الشاهد؛ لأنّ الفارق بين الوجودين بعيد جداً فلا مقايسة بين الاثنين، ولذا فابن ميمون ينفي صفات الذات بالمفهوم الأشعري الذي يظهر وكأنّ الله تعالى متعدد الذات لما تكون صفاته قديمة؛ لأنّ القدم يكون للوجود الغائب، أما خلافه فلا قدم وإنما هو محدث. أما ابن رشد فنقده يختلف عن نقد ابن ميمون حيث الأول-ابن رشد- يقرّ لهم بأن الصفات السبع عند الأشاعرة هي صفات قديمة؛ لكنه يتحاشى أن يطلق عليها بالمعنوية أو الذاتية أو النفسية، وإنما اعتبرها صفات أزلية وهي صفات جمال وكمال في حق المولى عزّ وجلّ، وهو بهذا يشترك مع الأشاعرة في أنّها صفات أزلية⁽²⁾.

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص152.

(2)- غير أن الأشاعرة يزيدوا على أنّها صفات قائمة بذات الله تعالى، وبهذا فهم يؤمنون بوجود صفات للذات كالقدرة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام. -ينظر: الشّهستاني، الملل والنحل، ص76.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

لقد طالب ابن رشد من العلماء ومن باب أولى المتكلمين الأشاعرة الابتعاد عن الإطلاقات الاسمية التي تؤدي إلى اختلاط الأمر على العامة من الناس؛ لأنهم لم يتعودوا تلك المصطلحات في معاملاتهم اليومية، كما أنه ليس لهم مقدرة على علم الكلام أو فن الجدل الذي نبغ فيه الجدليون، فاكتمى ابن رشد الإيمان بالصفات دون تفصيلات في إطلاقاتها الاسمية ذاتية كانت أو معنوية؛ لأنّ العامة من الناس لا تفيدهم تلك التفصيلات كثيراً؛ بل تزيدهم غموضاً وشكوكاً في معانيها، وهم ليس لهم المقدرة على التفريق بين الصفات بالمعنى الذي فهمه المتكلمون، لذا نجده ينهى أن تعرض الصفات بشروح المتكلمين وإنما هذا يكون لأهل العلم بينهم، ويقصد بذلك الفلاسفة دون أن يصرح بشيء من تلك المعاني للعامة من الناس، فهذه عنده تؤدي بطالب العلم أو القارئ أو المستمع الوقوع في متاهات وتشويشات لا طائل منها، ولا ينبغي أن تشرح الشرح الغامض الذي يصعب حتى على العلماء فهمه فما بالك بالعامة من الناس؛ بل نجد أن تلك الأسماء والمعاني تستفزّه؛ لأنه يراها بدعة في الدين أدّت بكثير من العامة وحتى العقلاء إلى متاهات ولم يجنوا منها إلا الحيرة؛ غير أن نقده ينصب في جزئيات تلك الصفات، وهو ما قام به بعده ابن ميمون كما ذكرناه سابقاً، مثال ذلك: كصفة العلم فهو تعالى يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، على الرغم أنهم يعتبرون أن علمه تعالى واحد وهو قديم، ومعلوم أن الموجد يكون إيجاداً للشيء مرة بالقوة ومرة بالفعل، فإذا كان كذلك فعلمه قبل الإيجاد يختلف عن بعد الإيجاد، وهو رأى أن هذا الأمر لم يشر إليه الشرع الحكيم، وقد استدل بالآية التي ذكرناها آنفاً التي أشارت فقط بعلم الله تعالى بالورقة حين سقوطها.

3- لقد تعرض ابن ميمون للقاعدة التي يقاس بها الغائب على الشاهد، حيث رأى أن تلك القاعدة لا تصلح لتكون مقياساً لتطبيقها في حال تشابه صفات الخالق بالمخلوق؛ لأنّ هناك فرقاً شاسعاً بين ما عليه الخالق وما عليه المخلوق من صفات وهي زائدة على ذاته، خلافاً للخالق فليس له صفات زائدة على ذاته لكي يحصل تشابه بين صفات المخلوق وما هو عليه الخالق؛ لأنّ النسبة بينهما منعدمة، حيث تكون نسبة التشابه بين شيئين من نفس الجنس أو النوع، فلا نسبة تشابه بين شيء مرئي ملموس ومحسوس وبين إله موجود لكنه غير مرئي ولا هو من عالم المحسوسات، لذا رأى ابن ميمون الشبهية بين العالمين مرتفعة، ولهذا فالقياس بين طرفين لا يتشابهان لا جنساً ولا نوعاً أمر لا يمكن حصوله مطلقاً. فابن ميمون اعتقد أن القياس يحصل ويكون بين شيئين اتحدا في الجنس أو النوع. ولذا كان هدمه لتلك القاعدة التي اعتمد عليها المعتزلة

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

ومعظم المتكلمين الأشاعرة تطبيقياً أو عملياً، وغايته من ذلك هو تنزيه المولى عز وجل عن المثلية والشبهية⁽¹⁾، وهو ما نادى به ابن رشد على ضرورة التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة أو بين الغائب والشاهد، وهذه التفرقة ترجع في أصولها الأولى إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽²⁾.

وقد سار على هذا الطريق أكثر المسلمين لحل المسائل والقضايا الإلهية الغامضة التي كانت تعترضهم، وابن رشد لما رفض تطبيق تلك القاعدة أو قياسها على الخالق مما يراه في المخلوق من صفات توهم التشابه والمثلية؛ فإنه اتبع من كان قبله فهو الذي عبّد له الطريق، وكان أقرب فيلسوف إليه أخذ بهذه التفرقة بين عالم الشاهد والغائب هو الفيلسوف ابن طفيل؛ غير أنها لم تتشكل أو تصبح أساساً لمذهب كامل في الوجود إلا عند ابن رشد، فابن طفيل وإن تبّى تلك التفرقة بين العالمين؛ غير أن هناك فرقاً كبيراً في أهمية تلك التفرقة عند كليهما، فهي عند ابن طفيل جزء ثانوي بسيط من مذهبه، أو هي حيلة المضطر إليها عند الحاجة، خلافاً لابن رشد يستخدمها بمهارة لحل جُل الإشكالات الدينية والفلسفية، فهي عنده الأساس في مذهبه⁽³⁾، وهنا نجد ابن طفيل عند ما يعترض الإنسان من الغموض واللبس في مطابقة العالم المعقول وما يعرفه عن العالم المحسوس، قال: «فالعالم المحسوس منشأ الجمع والأفراد، وفيه تفهم حقيقته، وفيه الانفصال والاتصال، والتحيز والمغايرة، والاتفاق والاختلاف. فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا من شاهده، ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه»⁽⁴⁾.

وابن رشد وإن أخذ بتلك القاعدة في رفضه تطبيقها على عالم الغيب حيث يحدث فيها تغييراً كبيراً، فهو رأى أن الحدس الصوفي الذي يعتبر عند طائفة من المسلمين أنه يكشف عن عالم الغيب على حقيقته، فهو عنده ليس بالوسيلة المثلى للوقوف على الخلاف بين عالم الغيب وعالم الشهادة، واعتبر أن الوسيلة السهلة على كل مسلم هو البحث العقلي؛ لأنه يفيد اليقين القائم على براهين، كما أنه يعتمد على المقدمات لإنتاج النتائج التي توصل إلى ذلك اليقين.

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 133.

(2) - سورة الشورى: الآية: 09.

(3) - عبد الرحمان مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 738.

(4) - أبو بكر بن طفيل، حي بن يقظان، ص 83.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وهناك اختلافاً آخر بين تفرقة كل من ابن طفيل وابن رشد، فالأول رأى تلك التفرقة ثانوية ولا يلجأ إلى تلك القاعد إلا عند الحاجة، أما الثاني أصبحت تلك التفرقة أساساً تتغلغل في صميم مذهبه الذي يعتمد عليها لكي يبرهن لنا على أن الصفات الإلهية مغايرة تماماً للصفات الإنسانية ولا تشبهها إلا في اشتراك الاسم فقط⁽¹⁾، وهو ما قاله: «وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب، ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب»⁽²⁾. وسنجد بعد ذلك أن ابن رشد يستخدم تلك القاعدة للتفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، وبين عملية الخلق الإلهي وعملية الخلق كما يفهما الإنسان في عالمه المرئي والملموس.

وتنزيه ابن رشد لله تعالى عن صفات المخلوقين هو إقرار منه بوجود صفات له لكن لا تشبه صفات المخلوقين؛ غير أن تنزيه ابن رشد منطلقه الآية الكريمة التي تقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽³⁾، وكذلك العقل والمنطق اللذين ركنا إليهما ابن رشد، والطريق الأخير توافق فيه ابن ميمون مع ابن رشد خلافاً للنص الديني؛ لأنّ النصوص الدينية في كتاب اليهود المقدس (أسفار موسى وكتب الأنبياء) كلها تنطق بالشبهية وتجسيد الإله في أقرب صورة للإنسان، لكن ابن ميمون ينفي عن حكماء اليهود ظاهرة التشبيه والتجسيم في الأوصاف الإلهية التي نطقت أو دلّ ظاهرها على التجسيم عند أنبيائهم، وأن اليهود لم يخطر على بالهم التجسيم يوماً قط، ولا كان عندهم أمر يوهم ذلك أو يلبس حيث رأى أن كل لفظ ورد حتى في التلمود أو غيره جاء على صورة التمثيل، وإرشاد للذهن فقط لموجود حيث مُثِّل لهم الإله بملك يأمر وينهى ويعاقب ويجازي أهل مدينته، فيعتبر ذلك ما هو إلا تصوير أو تصور في مرئى النبوة أو الحلم ليس إلا⁽⁴⁾.

لذا وجدنا كثيراً من حكماء اليهود ومنهم ابن ميمون يصرف المعنى المحسوس أو الجسماني بتعبيره إلى معنى عقلي عن طريق التأويل، كل ذلك من أجل رفع الحرج عن اليهود وكتابهم الذي ينطق كثيراً بألفاظ تدل على التشبيه والتجسيم في حق الإله عزّ وجلّ، وقد يكون التأويل المبالغ فيه في التوراة من طرف ابن ميمون وغيره

(1) - عبد الرحمان مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 738.

(2) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 281.

(3) - سورة الشورى: الآية: 09.

(4) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 105-106.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

في العهود الإسلامية سببه ما وصف به اليهود من طرف المسلمين⁽¹⁾ ومن المهتمين منهم إلى حظيرة الإسلام والمسلمين من أن كتابهم ينطق كثيراً بالتشبيه والتجسيم، ولرفع ذاك الحرج عمد ابن ميمون وغيره إلى التأويل، لكي يظهروا لغيرهم بأن إلههم لا يمكن أن يظهر على أي صورة من الصور الشبهية أو الجسمية في مخلوق ما، ولا يحمل نفس الأوصاف التي وُصف بها في التوراة أنها أوصاف الإنسان كالبكاء والضحك والغيرة وغيرها من أوصاف الشبه بالإنسان.

وبما أن الألفاظ في التوراة جلّها ينطق بالشبهية، وهي لا توهم التنزيه؛ بل أقرب إلى التشبيه والمماثلة للإنسان، فيكون منطلق التنزيه عند ابن ميمون هو العقل والمنطق وليس ظاهر النص الديني، لعلمه أن النص الديني يخالف العقل والمنطق والبديهة فيما يتعلق بالمماثلة والمشابهة.

4- إن نقد ابن ميمون يختلف عن نقد ابن رشد للمتكلمين من جهتين:

الأول: يهدم صفات الذات المثبتة للمولى عزّ وجلّ من الأساس عند كل الأشاعرة؛ ولأنّ منهجه في الاستدلال يختلف أساساً عن منهج الأشاعرة، فهو أقرب إلى المعتزلة، ويعتبر الصفات ليست زائدة عن ذاته؛ لأنّ بهذه الطريقة نفينا عن الإله الوجدانية، كما اعتبر ذلك هدم لفكرة أنه بسيط ولا تكثير فيه، وهو تصور أقرب إلى المفهوم الإعتزالي والفلسفي في ماهية الذات الإلهية، ولذا فلا أثر للأشاعرة عليه في هذه الجزئية، على الرغم أنه وجد بعض فقهاء ولاهوتي اليهود من تأثر بمنهج الأشاعرة كسعديا الفيومي؛ غير أن ابن ميمون كان أكثر قرباً للفلاسفة، وفي بعض الأحيان من المعتزلة؛ لأنّ المسافة بين المعتزلة والفلاسفة الطبيعيين والمشائين قريبة جداً في مسألة الصفات.

الثاني: وهو ابن رشد فإنّه يؤمن بالصفات كصفات جمال وكمال كما ذكرنا سابقاً، ويشرحها بمعانيها التي تتواءم مع مدلول النصوص القرآنية والنبوية دون أن يدخل في المتاهات الكلامية وتعقيدات الصعوبة على العلماء (الفلاسفة) والعامّة معاً، وبما أنه من بيئة أشعرية وبيت أشعري، وتحت سلطة أشعرية، ومعلوم أن الأشاعرة يُكثرون عداوة كبيرة للمعتزلة، لذا فلا يستطيع ابن رشد الميل لآرائهم، لذا وجدناه أحياناً ينتقدهم

(1) - حيث يعتبر جلّ المسلمين ومن بينهم الشَّهرستاني، أن التشبيه عند اليهود هو طبع فيهم، فوصفوا الإله أنه اشتكت عيناه فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وأن العرش ليعط من تحته كأطيح الرُّخْل الحديد، وإنه ليقض من كل جانب أربع أصابع. - ينظر: الشَّهرستاني، الملل والنحل، ص 85.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

أيضاً، وقد يكون في انتقادهم حفاظاً على حياته من أن يوصف بالزيغ والضلال إذا مال لآرائهم، ومعلوم أنهم اتهموا كثيراً من علمائهم-المعتزلة-بالكفر والمروق من الدين، وهو ما لم يسلم منه ابن رشد لما مال لمنهج الفلاسفة الطبيعيين.

5- إن نقد ابن ميمون لم يوجه لفرقة واحدة من الفرق الإسلامية التي لها آراء كلامية أو عقائدية كالأشعرية؛ بل إنه توجه بنقده لمجموعات أخرى من المسلمين كالمشبهة والكرامية، ومن سار في طريقهم من اليهود، الذين يتخذون من ظاهر النص فقط حكماً دون غيره، ويلغون حكم العقل والمنطق السليم؛ غير أنه يستدرك بعد ذلك معتبراً أن الأشعرية أكثر ترفعاً عن آراء المشبهة والكرامية⁽¹⁾، فأراؤهم في إثبات الصفات لم توصلهم إلى درجة تشبيه صفات الله تعالى بصفات المخلوقين الذي وقعت فيه تلك الفرقين⁽²⁾. وهو ما يعني تأثير اعتزالي واضح؛ لأن هؤلاء انتقدوا كل الفرق التي تتسم نظرياتها الإلهية بالتشبيه والتوصيف دون استثناء، بما فيهم الفرق الغير الإسلامية.

6- على الرغم من ميل ابن ميمون واستحسانه لآراء المعتزلة في نفي الصفات، وتنزيهه تعالى من كل شبهة بينه وبين مخلوقاته، وتقديمهم للعقل في مناهج الاستدلال على ظاهر النص، واستعمالهم التأويل في كل ما يؤدي إلى الشبهة والنقص في حق المولى عز وجل؛ إلا أنه تعجب من بعض رجالهم كأبي هاشم الجبائي، الذين يقولون بنظرية الأحوال⁽³⁾، مما ينجر عنه التسليم أن المعاني الكلية لا هي موجودة ولا هي معدومة، وهو ما كان عليه قبله ابن رشد حيث رأى أن المعتزلة أقرب إلى الحق؛ إلا أنه ينتقدهم في بعض مواقفهم، لكن انتقاده لهم ليس بالعنيف والمبالغ فيه كما جرت العادة مع الأشاعرة حيث ملئت كتبه بالنقد الطويل والكثير والعنيف والسخرية من المقدمات التي استخدموها في إثبات نظرياتهم في الله وصفاته.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص118.

(2)- المشبهة في تصور الشَّهرستاني هم جماعة من الشيعة الغالية: كهشام بن الحكم وأصحابه، وهشام بن سالم الجواليقي وأصحابه. وكذلك جماعة من أصحاب الحديث الذين وصفهم بالحشوية: كمضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي وغيرهم. فهؤلاء اعتبروا معبودهم على صورة ذات أعضاء وأعضاء، إما روحانية، وإما جسمانية. -ينظر: الشَّهرستاني، الملل والنحل، ص84.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص117.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

7- نجد بين ابن ميمون وابن رشد تشابهاً آخر في انتقادهما للنصارى والمعتزلة؛ لأنّ النصارى تعتقد في الله تعالى أنه واحد؛ غير أنه ثلاثة، والثلاثة واحد⁽¹⁾، كذلك قول القائل: هو واحد؛ لكنه ذو صفات متعددة⁽²⁾، كما تعتقد المعتزلة أن الإله واحد لكن ترى أن صفاته عين ذاته؛ غير أن ذلك هروباً من شبهته بالجسم أو الخوف من التجسيم؛ لأنه إذا كان حاله هكذا فيلزم أن يكون المولى عزّ وجلّ منزّه عن المماثلة والمشابهة بمخلوقاته، لكن ابن ميمون رأى الطرفين-النصارى والمعتزلة- كمن يلفظ الوحدة بلسانه ويعتقد الكثرة له بفكره.

واعتقد ابن ميمون أن مردُّ هذا التشبيه لذات الله تعالى وصفاته من الأشاعرة وغيرهم هو إتباع الظاهر من الألفاظ التي توهم التشبيه⁽³⁾، وكذلك تطبيق قاعدة قياس الغائب على الشاهد، والتي تجعل الإله أقرب في التصور للإنسان؛ غير أن الهروب من التشبيه أو الخوف من الوقوع فيه يكون عند ابن ميمون وحتى عند ابن رشد في موضع آخر هو باستعمال طريق التأويل في الكتب المنزلة كالتوراة والقرآن الكريم. لذا نجد ابن ميمون في كتابه الفلسفي العقائدي الضخم (دلالة الحائرين) عندما تعترضه نصوص من أسفار موسى وكتب الأنبياء وتتضمن ألفاظاً توهم التشبيه يتجنب الحكم على ظاهر اللفظ، فيعتبرها استعارات فيلجأ إلى تأويلها⁽⁴⁾، وكل ذلك في رأيه حرصاً على تنزيه الله تعالى من أي شبهة بحيث تجعله تعالى في مقام النديّة مع مخلوقاته وأخصّها الإنسان.

8- إن ابن ميمون وابن رشد لم يقتنعا بأدلة ولا بطرق المتكلمين المنطقية التي اتبعوها، ولذا فلم يأخذا بآرائهم، حيث وصفها ابن ميمون بالضعف وعدم نفاذها للعقل، وأن حدودها اللسان فقط، وأنها أصبح لها اعتبار وقيمة علمية ودينية وفكرية بسبب التداول بينهم وبين خصومهم عن طريق الجدل والعناد المتواصل؛ إلا أنها تنهافت علمياً وفكرياً لما تُبيّن للعامة وطلبة العلم طرقها بالشرح والبيان وضرب الأمثلة من واقع العالم المشاهد، بحيث يتبيّن بعدها أن هناك فرقاً بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فلا مطابقة مطلقاً بينهما، فأراؤهم وأدلتهم- حسب ابن ميمون- غير مقنعة، مما تجعل الإنسان في حيرة بسبب ضعف الدليل وغموض الطرق التي

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص115.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص56.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص123.

(4)- المصدر السابق، ص164.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

استعملوها، والألفاظ العسيرة الفهم حتى لأهل النظر والرياضة مثلاً فما بالك بالعامّة⁽¹⁾، وأن تلك الآراء بنيت على خيالات وافتراضات غير مرتبطة بمنطق صحيح ولا عقل سليم، فهي لا صلة لها بعالم الغيب الذي يختلف تماماً عن عالم الشهادة. وهو ما كان قد قاله ابن رشد من قبل، على أن ألفاظهم تتميز بالالتواء والغموض وعسرها حتى للذي يشتغل بعلم الكلام فما بالك بالعامّة من الناس أو طالبي العلم.

بعد المقارنة تبين لنا منهجية نقد كل من ابن ميمون وابن رشد من مسألة الصفات عند المتكلمين، ومنه ننتقل الآن إلى البحث عن آراء الفلاسفة ومواقف كل من ابن ميمون وابن رشد بينهما؛ لأنّ الصفات تكلم فيها حتى الفلاسفة عموماً إسلاميين وغير إسلاميين.

المبحث الثالث:

موقف ابن ميمون من الصفات الإلهية عند الفلاسفة-دراسة مقارنة بابن رشد-

بعدما عرفنا طريقة المتكلمين في شرح معاني الصفات وتصنيفاتهم، وكيفية نقد ابن ميمون وابن رشد لهم، والتقارب الذي اتضح من ابن ميمون لكيفية نقد ابن رشد للمتكلمين وتحديداً منهم الأشاعرة في المبحث السابق، علينا الوصول إلى كيف كان موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة عموماً، وهل ذلك الموقف ليس فيه تمييز عن موقف ابن رشد من أدلتهم-الفلاسفة-؟ أم أن لكل طريقته وكيفيته في التعبير عن آراء الفلاسفة؟. لذا كان لزاماً عليّ أن أقسّم المبحث إلى ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: موقف ابن ميمون من الصفات الإلهية عند الفلاسفة:

لقد أخذ ابن ميمون فلسفياً بمقولة الفلاسفة المشائين أن الله هو العقل والعاقل والمعقول، وهي ثلاثة ألفاظ لمعنى واحد لا تدل على جواز الكثرة عليه، مثل القول: البياض والمتبيّض والمبيّض شيء واحد. وقد ذكره أيضاً في بعض كتبه الأخرى، واعتبر ذلك قاعدة شريعته لما يعتقد أنه تعالى واحد، فلا يضاف له شيء آخر يكون قديماً في درجته، لذلك يقال: «الله الحي، ولا يقال حياة الله»⁽²⁾. فحياته ليست شيئاً غير ذاته، وهذا مما يدخل في نفي صفات الإيجاب، وعنده أن كل من لم يطالع الكتب الفلسفية ك(رسالة في العقل) للفارابي وغيره،

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص29.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص167.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

والباحثة في العقل وذاته وماهيته، فهو يصعب عنده فهم معنى العقل⁽¹⁾. وإزالة هذا الغموض قام ابن ميمون بشرح هذه الألفاظ الثلاثة وبيان معانيها في الإنسان، وكيف تنطبق على الله عز وجل في معنى واحد له. إن الإنسان قبل أن يعقل الشيء فهو عاقل بالقوة، فإذا عقل الشيء مثل: الخشبة وانتزع صورتها من مادتها، ثم تصور الصورة مجردة عن الخشبة، فهذا يعتبر فعل العقل، فحينئذ صار عاقلاً بالفعل، والعقل الذي حصل بالفعل ما هو إلا صورة الخشبة المجردة عن المادة في تفكيره، فالعقل ليس شيئاً غير المعنى المعقول، وبهذا يتبين أن الشيء المعقول هو صورة الخشبة المجردة، وهي أيضاً العقل الحاصل بالفعل وليس هو معنيين مختلفين. إذن ليس العقل بالفعل شيئاً غير ما عُقل، فالشيء الذي به أدركت صورة الخشبة وجردت الذي هو العاقل فهو أيضاً العقل الحاصل بالفعل؛ لأن كل عقل فعله فهو ذاته، وليس العقل بالفعل شيئاً وفعله شيئاً آخر؛ لأن حقيقة العقل وماهيته هي الإدراك، فالعقل بالفعل ليس شيئاً ما خارجاً ومنفصلاً عن الإدراك، والإدراك له معنى آخر؛ بل إن نفس العقل وحقيقته هو الإدراك، ومنه رأى ابن ميمون أن العقل بالفعل ليس شيئاً منفصلاً عن الإدراك⁽²⁾.

إن فعل العقل والذي هو الإدراك هي حقيقته وذاته، كما أن العقل الذي جرد صورة الخشبة وأدركت هذا الإدراك هو العاقل، وهذا هو فعله الذي من أجله قيل فيه إنه عاقل وفعله ذاته، ومتى كان العقل موجوداً بالفعل؛ فإن العقل هو الشيء المعقول، وبهذا تبين عند ابن ميمون أن كل فعل العقل هو كونه عاقلاً هو ذاته، فإذا العقل والعاقل والمعقول شيء واحد في كل ما يعقل بالفعل⁽³⁾.

وأما إذا جعل بالقوة فهو شيئان بالضرورة، العقل بالقوة والمعقول بالقوة، ومثال ذلك: أن العقل الهولاني في زيد هو عقل بالقوة، وهذه الخشبة معقولة بالقوة، وهما شيئان حقيقة، وإذا خرج للفعل وحصلت صورة الخشبة معقولة بالفعل، عندئذ تكون الصورة المعقولة هي العقل، وبالعقل الذي هو عقل بالفعل جردت وعقلت؛ لأن كل ما له فعل موجود فهو موجود بالفعل أو حقيقة، إذن كل عقل بالقوة ومعقول بالقوة فهما اثنان، وكل ما هو بالقوة لا بُدَّ له من شيء يكون حاملاً لتلك القوة، كحال الإنسان مثلاً: فتصبح ثلاثة أشياء فيه، وهي:

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 167.

(2) - المصدر السابق، ص 168.

(3) - المصدر السابق، ص 168.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الإنسان الحامل لتلك القوة وهو العاقل بالقوة، وتلك القوة وهي العقل بالقوة، والشيء المعدّ ليُعقل وهو المعقول بالقوة، وكأن قولنا في هذا المثل: الإنسان والعقل الهبولاني وصورة الخشبة وهي ثلاثة معانٍ مختلفة، أما إذا حصل العقل بالفعل صار الثلاثة معانٍ لمعنى واحد⁽¹⁾.

وقد اعتبر ابن ميمون أن الله قد بُرهن على أنه عقل بالفعل ولا قوة فيه مطلقاً، بحيث لا يكون مرة يُدرك ومرة لا يُدرك؛ بل إنه دائماً عقل بالفعل، وهو ما يوجب أن يكون هو المدرك شيئاً واحداً وهو ذاته، وأن فعل الإدراك نفسه والذي به يقال عاقل هو نفس العقل الذي هو ذاته، فهو إذن عقل وعاقل ومعقول دائماً، وبهذا برهن ابن ميمون على أن العقل والعاقل والمعقول واحداً بالعدد في حق المولى عزّ وجلّ⁽²⁾؛ بل وفي حق كل عقل، وحتى الإنسان فإنّ العقل والعاقل والمعقول شيء واحد فيه متى كان له عقل بالفعل؛ غير أن الإنسان يتأرجح بين القوة والفعل من حين لآخر. ومن هذا الشرح المفصّل للعقل والعاقل والمعقول تبين أن كون الله تعالى عاقلاً بالفعل هو أمر خاص به تعالى عن غيره، ولا عائق له عن الإدراك لا من ذاته ولا من غيره، ولذلك يلزم أن يكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً دائماً وأبداً⁽³⁾. وهي ثلاث كلمات لمعنى واحد وهو البارئ عزّ وجلّ وهو مما اعتبره ابن ميمون أمر اتفاق بين الفلاسفة المشائين من إسلاميين من أمثال الفارابي وابن سينا وأخيراً ابن رشد وغيرهم.

فأرسطو اعتبر أن الموجود الأسمى هو الله، وأنه لا يوجد معقول لديه أسمى من ذاته فهو يعقل ذاته، ومنه فهو عاقل ومعقول⁽⁴⁾، كما ذكر في (كتاب النفس) أن العقل هو المعقول؛ أي أنه أرجح العاقل إلى المعقول، فلا توجد ثنائية بين العاقل والمعقول، ولا تأثير من العقل على المعقول، فالله هو العقل والعاقل والمعقول⁽⁵⁾.

ولا يعني هذا أن الله تعالى بإطلاق العقل عليه قد أحطنا بحقيقته وماهيته؛ بل هو تصور تجريدي لا صلة له بحقائق علمية ومحسوسة، وهذا التصور من بعض الفلاسفة وتبنيهم له- في نظرهم- مستمد من طبيعة خلق العالم وتركيبه المحكم ونظامه الدقيق في الحركة اليومية، فهذه الأمور لا يمكن أن تكون من قوة إلا إذا كانت ذا

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 169.

(2)- المصدر السابق، ص 169.

(3)- المصدر السابق، ص 169-170.

(4)- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو-، ص 198.

(5)- أرسطو، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهوازي، [د.ط.]، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009م، ص 407.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

عقل، وهو إطلاق قياسي على عقل الإنسان الذي يحسن الصنع والتدبير والعناية والحفاظ على انتظام أموره بما يتماشى مع مشيئته ورغباته.

من هذا يتبين لنا أن ابن ميمون أخذ بالنظر الفلسفي الذي يعتقد في تفسيره لفكرة معقولية الله بأن كل واحد من المسميات الثلاث لا انفصام بينها فهي معنى واحد، وبهذا ينتفي عنده من خلال ذلك التحليل لتلك الألفاظ التعدد والتكثّر في صفاته، فهي كلها من ذات واحدة لذات واحدة، فالصفة والموصوف معنى واحد، وبهذا التحليل فهو يقرّ كغيره من الفلاسفة الطبيعيين بعدم تعدد الصفات في ذات الإله.

وتبقى هنا جزئية نريد أن نعرف موقف ابن ميمون الفلسفي منها، باعتبار تناول الفلاسفة لها، سواء ممن كانوا يونانيين أو إسلاميين، وهي هل علم الله تعالى بالأشياء كلي أم جزئي؟

لقد اختلف أهل العلم والنظر كثيراً في مسألة علم الله تعالى، هل هناك علم إلهي؟ وهل أن علم الله شيء واحد مع ذاته؟ وهل علمه لذاته ولغيره؟ وهل العلم الإلهي هو سبب في وجود الأشياء؟ وهل علمه واحد أم متعدد؟ وهل هو كلي أم جزئي؟ وإذا كان علمه كلي أم جزئي، هل يعلم ما كان وما سيكون بعلم واحد لا تغيير فيه؟ أي أن علمه مرتبط بالزمن أم غير مرتبط به؟ أم هو علم يقع فيه التغيير؟ وهل معنى هذا أنه يؤدي إلى تكثير علمه؟ وهل علمه كعلمنا عن طريق الحواس أم هو علم عقلي؟ وعلمه للأشياء ما لا نهاية له أم له نهاية؟ وهل يعلم الشّر؟ وعلمه أيضاً يتعدى العدم أم لا يتعداه؟ هذه الأسئلة وغيرها احتار فيها كثير من أهل النظر والعلم ولذا اختلفوا. ومن هذه التساؤلات نبحت لها عن إجابات، ولنرى في أي وجهة نظر فلسفية سار فيها ابن ميمون، باعتبار أنه اشتغل بالفلسفة؛ وذلك بإيجاد إجابات حيّرت كل الفلاسفة على مر الزمن، ولنرى بمن أخذ في ذلك، ومعلوم لدينا أن ابن رشد قد أجاب عن كل تلك التساؤلات إما إثباتاً أو نفيًا.

إن ابن ميمون لا بُدَّ أن يكون قد أخذ بوجهة نظر أحد الفلاسفة، وقد فنّد آراء غيره الذين يعارضهم بأدلة عقلية وأدلة نصّية من وحي الكتاب المقدس، وقد انتقد كثيراً أهل الفلسفة خصوصاً باعتبارهم هم أهل النظر الصحيح والرأي السديد، حيث وصفهم بأنهم افتاتوا على الله افتياتاً عظيماً جداً، وأن عثرهم في هذه المسألة لا تقيلهم منها أبداً، حيث تبقى عالقة في أعناقهم⁽¹⁾.

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص518.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ورأى ابن ميمون أن الذي أوقع الفلاسفة في هذه العثرة الكبيرة، هو ما تبدى لهم من أول نظر لهم في عدم انتظام أو اختلاف أحوال الناس اليومية أو الحياتية، حيث وجدوا أن بعض الناس يعيشوا في تعاسة وألم وكوارث على الرغم من علو منزلتهم، وفضلهم على كثير من الناس كبير، وهم يعدّون من الأخيار بينهم، وبعض الناس يهنئون في حياتهم بلذيد المأكل والمشرب وفي سعادة زوجية لا يعكر صفوها معتد، وهم يعدّون من الأشرار وسيئي الفعل والقول⁽¹⁾. هذه الشبهة يراها ابن ميمون هي التي دعت الفلاسفة إلى أن يقسموا علم الله تعالى بالخلائق الإنسانية إلى عدة تقسيمات ليخرجوا منها بعد ذلك بقول فاصل، يعبر عن النتيجة الأخيرة التي توصلوا إليها من خلال تحليلاتهم لأحوال الإنسان بمختلف تصرفاته.

لقد صنف الفلاسفة أمر العلم الإلهي إلى صنفين⁽²⁾:

*- إما أن يكون الله تعالى لا يعلم بأي شيء من أحوال الإنسان، غير مدرك لها.

*- أو يكون الله تعالى يعلم ويدرك أي شيء من أحوال الإنسان. وهذا التقسيم الثاني يمر عند الفلاسفة

إلى أحد ثلاث تقسيمات أخرى وهي⁽³⁾:

1- إما أن يكون الله يجربها- أحوال الإنسان- وينظمها على أحسن نظام، وعلى أتم كمال.

2- إما أن يكون الله مغلوب على أمره فلا يستطيع تنظيمها.

3- كون الله تعالى يعلم بأحوال الإنسان، ويستطيع ضبطها وتنظيمها وتديبها على أحسن نظام؛ غير

أنه تعالى أهمل ذلك على جهة الاحتقار والإهمال.

فهذه التقسيمات الثلاثة من الصنف الثاني أسقطوا منها التقسيمين الثاني والثالث، حيث رأوا أنها ممتنعة في حقه سبحانه وتعالى، وهما: عدم استطاعته. ويستطيع لكنه لا يعتني بما صنع وخلق. وتعليلهم في ذلك أنه تصرف وسلوك غير رشيد وسيء، كما أنه ينم عن عجز وشرّ، وبقي لهم من التقسيمات كلها اثنين وهما:

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص518.

(2)- المصدر السابق، ص518.

(3)- المصدر السابق، ص518.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

كونه تعالى يعلمها وقد أجزاها على أحسن نظام وترتيب، أو أنه لا يعلم شيئاً من أحوال الإنسان بأي وجه ولا سبب، وهذا يعني أنه ليس هناك علم إلهي بالموجودات الممكنة⁽¹⁾.

وقد استقر رأي الفلاسفة من التصنيفين المتبقين على تصنيف واحد، وهو أن الله لا يعلم شيئاً من أحوال الإنسانية، وهو الحكم النهائي الذي استقروا عليه، وتعليلهم في ذلك نابع من وحي الواقع المرئي لكل من يشاهد حالات الإنسان باختلاف شخصه، حيث لا تجري أحوالهم على نسق واحد ووتيرة واحدة، فهناك اختلاف بين إنسان وآخر؛ بل حتى في الشخص ذاته تختلف أحواله من زمن لآخر، ومن مكان لآخر، ومن مرحلة لأخرى في طور نموه، فهذا الواقع المرئي اعتبر عند الفلاسفة دليل على كونه تعالى لا يعلم بحركة وتغيير أحوال الإنسان من لحظة لأخرى ومن مكان لآخر⁽²⁾؛ لأنّ التغيير عندهم والتجديد يدل على عدم الانضباط والانتظام وسريان الفوضى وعدم التساوي بين الإنسانية مما يجرُّ إلى الجور والظلم. وحاشاه تعالى من ذلك كله.

وقد تعجب ابن ميمون من هذا الموقف السلبي من علم الله تعالى من بعض الفلاسفة، كيف بهم يقفوا في هذا التطاول على الذات الإلهية وهذا السوء والشر الذي هم نفروا وهربوا منه أنها ذات غير مدركة وغير منظمة ومرتبة لأحوال الإنسان، ولا تعلم بما هو يحصل في السماء السفلية أو هذا العالم والكون، على الرغم أنه هو الذي خلقه وصنعه ووضع فيه من الكائنات الحية وغير الحية بقدر ومقدار، وكيف جهلوا مسألة علم الله تعالى بكائناته الحية وخصوصاً الإنسان، وما يصدر منه من أفعال وحركات⁽³⁾. ورأى-ابن ميمون-أن الفلاسفة وبهذا التصور الشنيع حكموا على الله تعالى بالجهل؛ أي الجهل بجزئيات هذا العالم، وأن كل ما يوجد في هذا الكون أو العالم السفلي كما يعبرون عنه مستوراً وخفياً عنه ولا يدركه مطلقاً، أما جهلهم فإنهم قاسوا على ما يحصل في الوجود الكوني أو الدنيوي على ما يحصل للإنسان من اختلاف أحواله من شرور وغيرها، على الرغم أن هذه الشرور من الإنسان، أو هي من حتمية طبيعة المادة التي خلق وركب منها؛ لأنّ الله تعالى لا يخرج منه إلاّ الخير أما الشرور فهي من أفعال الإنسان بنفسه، وهو ما كان يعتقد الفلاسفة⁽⁴⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص519.

(2)- المصدر السابق، ص519.

(3)- المصدر السابق، ص519.

(4)- المصدر السابق، ص519.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

وبعد تأصيلهم لتلك القاعدة في أذهانهم، أرادوا أن يشبثوا شناعتها حيث اعتقدوا أن علم الله تعالى بهذه الأشياء الجزئية ممتنع من عدة أوجه وهي⁽¹⁾:

- أن الجزئيات وما يصدر منها تدرك بالحواس لا بالعقل، والله تعالى لا يدرك بحاسة.

- أن الجزئيات لا تتناهى وغير محدودة والعلم هو إحاطة بكل شيء، وما لا يتناهى لا يحيطه علماً.

- إن العلم بالحوادث وهي جزئية، توجب لمن يعلمها تغيير ما؛ لأنه تجدد علم بعد علم وتغيّر للعلم.

ورأى ابن ميمون أن بعض الفلاسفة من قال في علم الله تعالى أنه يعلم الأنواع بكلياتها فقط، لا الجزئيات. ومنهم من قال: ما يعلم شيئاً خارجاً عن ذاته بوجه حتى لا يكون ثمّة تكثير في علمه، ومن الفلاسفة من يعتقد أنه تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه، وهذا الرأي الأخير نسبه ابن ميمون إلى بعض الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو⁽²⁾، كأنكسيمانس الذي اعتبره الشهرستاني أحد الحكماء السبعة الذين سبقوا أرسطو في تفلسفه، حيث رأى أنه لا يجوز في الباري تعالى إلا أحد قولين: إما أنه أبدع ما في علمه، وإما أنه أبدع أشياء لا يعلمها، والقول الأخير اعتبره ابن ميمون رأي مستشنع الذي لا يقبله صاحب ذهن ثاقب، وقد اختار أنكسيمانس القول الأول وهو أنه أبدع أشياء وعلمها، فالصور التي تنبثق عن المادة أزلية بأزليته، وأن ذاته تعالى لا تتكثر بتكثر المعلومات ولا تتغير بتغيرها؛ لأن كل شيء معلوم ومعروف عنده بعلم أزلي⁽³⁾.

وهو الرأي الذي اختاره ابن ميمون حيث أن الباري سبحانه وتعالى علم الجزئيات والكليات قبل خلقها وتكوينها، لذا رأى ابن ميمون أن هؤلاء الفلاسفة يشنعون على من يعتقد هذا الاعتقاد بأمرين هما: الأول: تعلق علمه تعالى بالعدم المحض. والثاني: علم كون الشيء بالقوة هو نفسه علمه بالفعل؛ معنى ذلك شيء واحد لا اختلاف بين العلمين سواء في حال الكمون والظهور أو في حال السكون والحركة⁽⁴⁾. خلافاً للأسكندر الأفروديسي الذي يعده الشهرستاني أحد الشراح الكبار لآراء أرسطو، حيث أثنى عليه قائلاً فيه: «هو من كبار الحكماء رأياً وعلماً، وكلامه أمتن، ومقالته أرقن...»⁽⁵⁾.

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 519.

(2) - المصدر السابق، ص 520.

(3) - المصدر السابق، ص 257.

(4) - المصدر السابق، ص 520.

(5) - الشهرستاني، الملل والنحل، ص 326.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ورأى ابن ميمون أن ما نشاهده من اختلاف أحوال الناس من شهور تلحق الأخيار، وخيرات وسعادات ينالها الأشرار فهي ليست دليل نقص في الخالق والصانع وأنه لا يعلم بذلك من الأشياء الجزئية في هذا العالم، وقد استدلل ابن ميمون على ذلك الرأي هذا بما قاله الأسكندر الأفروديسي في "التدبير"⁽¹⁾.

لكن الشّهستاني يظهره-الأسكندر الأفروديسي-على أنه موافق للفلاسفة الذين اعتقدوا أن علم الله تعالى شامل للأشياء كلها كلياً وجزئياً على نسق واحد، وأنه عالم بما كان وبما سيكون، وأن علمه لا يتغيّر بتغيّر المعلوم، ولا يتكثّر بتكثّره. وهو مما انفرد به عن أستاذه أرسطو، غير أنه وافقه في جميع ما ذهب إليه⁽²⁾. وهو ما يعد تضارباً بين الشّهستاني وابن ميمون في نقل رأي الأسكندر الأفروديسي في هذه الجزئية، فلا بُدّ أن يكون أحدهما ناقلاً غير أمين.

إن ابن ميمون لم يقف صامتاً أمام هذه الآراء التشكيكية حيث وجّه لها سهام النقد، معتبراً أن تلك الآراء المختلفة بين الفلاسفة وغيرهم سببه أنهم جعلوا بين علم الإله وعلم الإنسان تشابه أو مشاركة في الفكرة والمعنى⁽³⁾، على الرغم من عدم وجود نسبة بين الإله والإنسان؛ لأنّ جوهر الأول مبين تماماً لجوهر الثاني فكيف تكون هناك نسبة بينهما، ووقوع هذا الغلط المستفحل عند بعض الفلاسفة هو قياس الغائب على الشاهد على الرغم من تلك القاعدة أو ذلك القياس باطل نظراً لعدم وجود تشابه لا جنساً ولا نوعاً.

لذا رأى ابن ميمون أن الفلاسفة القائلين بوجود نسبة بين الإله والإنسان في علمهما، لا بُدّ أن يؤنّبوا تأنيباً شديداً أكثر من غيرهم؛ لأنهم برهنوا على الإله أنه لا تكثير فيه وليس له صفات خارجة عن ذاته؛ بل إن علمه هو ذاته، وذاته علمه. كما أنهم برهنوا على أن عقولنا عاجزة عن إدراك حقيقة ذاته، فكيف يعتقدوا أنهم يدركوا علمه، ومعلوم أن علمه ليس شيئاً خارجاً عن ذاته، فعجز الإنسان عن إدراك ذاته هو نفسه العجز عن إدراك علمه، ومنه فإنّ علمه-الإله-ليس من نوع علم الإنسان، لكي تحصل عملية قياس بينهما.

إن ذات الإله مدركة لغيرها ولا يخفى عنها شيء بوجه، وكما اعتبر ابن ميمون سبب آخر لاختلاف الفلاسفة واعتقاد بعضهم أن هناك نسبة بين علم الإله وعلم الإنسان هو اشتراك اسم العلم، والحقيقة لا

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص520.

(2)- المصدر السابق، ص327.

(3)- المصدر السابق، ص540.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

مشاركة بينهما وإنما في المبني وليس في المعنى كما أشرنا إليه سابقاً، وهو ما كان سبباً في هذه الأخطاء والشناعات كما عبّر ابن ميمون على ذلك⁽¹⁾.

ومنه فعلم الإله لا يتعلق بالزمان مطلقاً، وإنما بالأشياء قبل وجودها، أما علم الإنسان فهو مرتبط بالزمان وتحديدًا الماضي والحاضر، أما المستقبل والذي يعد في علم الغيب فهو بعيد عن علم الإنسان. ومن هنا نجد ابن ميمون يعرض مميزات علم الإله⁽²⁾:

- أن العلم الواحد للإله يتطابق مع معلومات كثيرة ولو كانت مختلفة الأنواع.
- أن علم الإله يتعلق بأشياء لم توجد بعد.
- أن علمه تعالى يتعلق أيضاً بما لا نهاية له.
- أن علمه تعالى لا يتغيّر أو يتجدّد بادراك المحدثات والموجودات الكونية وغير الكونية.
- والميزة الأخيرة وهو ما يتفق مع الشريعة اليهودية حسب زعمه أن الإله لا يخلّص علمه أحد الإمكانين، وإن كان الله تعالى قد علم مآل أحدهما على التحصيل.

فبعد عرضه لتلك المميزات عن علم الإله يتعجب ابن ميمون كيف يكون علمه يشابه علم الإنسان على زعم من يعتقد أن علمه هو صفة زائدة عن ذاته. أما على رأي من يعتقد أن علمه مختلف عن علم الإنسان وأنه ليس شيئاً زائداً على ذاته، وإنما المشابهة فقط مشاركة في الاسم فقط، وهذه لا توجب مشابهة ومماثلة بينهما⁽³⁾. ويستشهد ابن ميمون على ما اقتنع به بأدلة من كلام الأنبياء وهو قول الإله على لسان إشعيا: ((فَإِنَّ أَفْكَارِي لَيْسَتْ أَفْكَارِكُمْ وَلَا طُرُقُكُمْ طُرُقِي يَقُولُ الرَّبُّ كَمَا عَلَتِ السَّمَاوَاتِ عَنِ الْأَرْضِ، كَذَلِكَ طُرُقِي عَلَتِ عَنِ طُرُقِكُمْ وَأَفْكَارِي عَنِ أَفْكَارِكُمْ))⁽⁴⁾.

وفي الأخير يلخص ابن ميمون نظرتة للعلم الإلهي بقوله: «وجملة القول الذي أقوله، وألخصه أن كما لا ندرك حقيقة ذاته، ولكن مع ذلك علمنا أن وجوده أكمل الوجود، ولا يشوبه نقص ولا تغيّر، ولا انفعال بوجه، كذلك مع كوننا لا نعلم حقيقة علمه؛ إذ هو ذاته، نعلم أنه لا يدرك تارة، ويجهل أخرى؛ أعني أنه لا

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 540.

(2) - المصدر السابق، ص 541.

(3) - المصدر السابق، ص 541.

(4) - سفر إشعيا: الإصحاح 55: 08-09.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

تجدد له علم بوجهه، ولا تكثر ولا يتناهى علمه، ولا يخفى عنه شيء من الموجودات كلها ولا يبطل علمه بها طبائعها؛ بل الممكن باق مع طبيعة الإمكان، وكل ما يظهر في مجموع هذه الأقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار علمنا الذي لا يشارك علمه إلا في الاسم فقط»⁽¹⁾.

ورأى ابن ميمون أن معنى اشتراك اسم العلم بين الإله والإنسان، مقول أيضاً على العناية والقصد، ولذا فإن تلك المعاني المنسوبة للإنسان غير المعاني المنسوبة للإله، ومتى كانت تلك المعاني يجمعها معنى واحد ظهرت الإشكالات وحدثت الشكوك، ومتى علم أن كل ما ينسب للإنسان مختلف عن الإله لم تكن تلك الشكوك وغيرها، وهذا هو الصحيح في ميزان الحق⁽²⁾.

إن علم الإله بما صنع سابق لمصنوعه وهو غير تابع للأشياء، خلافاً للإنسان فإنه يتأمل مصنوعه، وله به علم شبه كامل، فعلمه تابع لمصنوعه، وقد ضرب ابن ميمون بمثال توضيحي أن الصانع الذي عمل الخزانة التي تتحرك فيها أثقال ليحري فيها الماء فهي تدل على ما مضى من النهار أو الليل من الساعات، كل ما يسيل فيها من ماء وتغير وضع سيلانه، وكل خيط يجذب وكل بندقة تنزل فالكل مدرك ومعلوم عند صانعها، ولم يعلم تلك الحركات بسبب تأمله للحركات الحادثة الآن؛ بل إن الأمر كان قبلياً، وإنما تلك الحركات الحادثة الآن كانت قد حدثت على وفق علمه السابق، والأمر يختلف عند المتأمل لتلك الآلة، فالمتأمل كلما طرأت له حركة استجد له علم، وهو لا يزال يتأمل وعلومه تتزايد وتتجدد أولاً بأول، حتى يكتسب جملة علم الآلة منها، ولو قدر أن حركات تلك الآلة لا تتناهى لكان المتأمل لا يحيط علماً بها مطلقاً، كما لا يعلم المتأمل في تلك الآلة أي حركة من تلك الحركات قبل حدوثها فهو إنما يعلم ما يعلم مما يحدث⁽³⁾. وهذا المثال الذي وضعه ابن ميمون يريد أن يقيس به علم الإنسان بالعلم الإلهي، وإن كان القياس للمشابهة فهو بعيد عن ذلك، لكن ابن ميمون يريد أن يبيّن أن هذه الحال في المثال السابق هي ما تنطبق على جملة الوجود.

وخلص ابن ميمون إلى نتيجة مفادها أن الفلاسفة جميعاً لو رأوا الناس في أحوالهم منتظمين ليس بينهم ظلم وتعدي على صاحب الفضل والكل أخذ نصيبه على قدر فعله ونوعه، ما كان للفلاسفة أن يقفوا ما

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 542.

(2) - المصدر السابق، ص 542.

(3) - المصدر السابق، ص 543.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وقعوا فيه من النظر القاصر والمتهافت، باختلاف أحوال الكائنات الحية المشاهدة في حياة الناس هو الداعي إلى هذا التباين بين الفلاسفة قديماً في علمه تعالى بكائناته الحية وتحديد الإنسان منها⁽¹⁾.

ورداً على بعض من أهل النظر الذين تجاسروا على الله تعالى بأنه لا يعلم شيئاً من جزئيات هذا العالم، وهو ما يتناقض مع فكرة الكمال التي يمتاز بها الخالق أو الصانع عن مخلوقاته، وأن الجهل بشيء من الأشياء في حقه سبحانه وتعالى يعتبر تقليل من كماله وهو نقص فيه⁽²⁾، وبما أنه هو الذي خلق الكون وما فيه، والمتصرف والمدبر له، وعنايته تحف هذا الكون، وأنه لا تخفى عنه خافية من خفايا هذا الكون وما فيه من أنواع وجزئيات متحركة أو غير متحركة، فهو دليل على الكمال المطلق.

وعند ابن ميمون أن الذي دعا بعض أهل النظر والفكر لهذا التعدي على كماله وأن علمه ينحصر في الكليات فقط، هو رؤيتهم الإنسان اليومية وتخيلهم أن هناك اضطراباً وأحوالاً غير منتظمة فيما يحصل له في نفسه ومع غيره وما يسلط عليه من مصائب، يراها هؤلاء أنه ليس فيها عدل بين الإنسان وأخيه الإنسان، لما يروا العفيف الطاهر والفاضل في شقاء وألم، والفاسق والمنحرف في سعادة وهناء، مما قد يدعو الفاضل إلى التحلي عن مقاومة الشر والصبر عليه، بأنه طريق غير مفيد؛ غير أن الأنبياء يروا أن النظر للأمور لا تكون بالنظر لأوائها وإنما تنظر إلى مآلاتها⁽³⁾، وقد استدل ابن ميمون بمجموعة من الأدلة النقلية من الكتاب المقدس، وهي طريقته دائماً في إسناد الآراء الفلسفية بنصوص من وحي الكتاب المقدس (التوراة وأسفار الأنبياء)، التي يعتقد أنها لا تتعارض مع تلك الآراء أو مع قناعاته الفلسفية، ومن هذه النصوص ((وَقَالُوا كَيْفَ يَعْلَمُ اللَّهُ عَالِمًا وَهَلْ عِنْدَ الْعَلِيِّ مَعْرِفَةٌ هُوَ ذَا هَؤُلَاءِ هُمْ الْأَشْرَارُ وَمُسْتَرْجِمِينَ إِلَى الدَّهْرِ يَكْثُرُونَ تَرَوَهُ حَقًّا قَدْ رَكَّبْتُ قَلْبِي بِاطِّلًا وَعَسَلْتُ بِالنَّقَاءِ يَدَيَّ))⁽⁴⁾. ((أَقْوَالُكُمْ أَشْتَدَّتْ عَلَيَّ قَالَ الرَّبُّ. وَقُلْتُمْ مَاذَا قُلْنَا عَلَيْكَ. قُلْتُمْ عِبَادَةَ اللَّهِ بَاطِلَةً وَمَا الْمَنْفَعَةُ مِنْ أُنَّا حَفِظْنَا شَعَائِرَهُ وَأَنْنَا سَلَكْنَا بِالْحُزْنِ قُدَّامَ رَبِّ الْجُنُودِ. وَالْآنَ نَحْنُ مُطَوَّبُونَ الْمُسْتَكْبِرِينَ... حِينَئِذٍ كَلَّمَ مُتَّفُو الرَّبِّ كُلُّ وَاحِدٍ قَرِيبَهُ وَالرَّبُّ أَصْعَى وَسَمِعَ وَكَتَبَ أَمَامَهُ سَمُرُ تَذَكُّرَةِ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص520.

(2)- المصدر السابق، ص535.

(3)- المصدر السابق، ص535.

(4)- سفر المزامير: المزمور 73: 11-14.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الرَّبِّ))⁽¹⁾. ((يَقْتُلُونَ الْأَزْمَلَةَ وَالْغَرِيبَ وَيَمَيِّتُونَ النَّيْمَ. وَيَقُولُونَ الرَّبُّ لَا يُبْصِرُ وَإِلَهُ يَغْفُوبُ لَا يُلَاحِظُ. أَفَهْمُوا أَيُّهَا الْبُلْدَاءُ فِي الشَّعْبِ وَيَا جُهَلَاءَ مَتَى تَعْقُلُونَ. الْغَارِسُ الْأُذُنِ لَا يَسْمَعُ. الصَّانِعُ الْعَيْنَ أَلَا يُبْصِرُ))⁽²⁾.

فهذه النصوص وغيرها تعتبر عند ابن ميمون أدلة نقلية شرعية على أن الله تعالى رأى كل جزئيات هذا العالم ويعلم ما يكون منها من حركات وأفعال، قبل خلقها وبعد خلقها. وقد ضرب ابن ميمون مثلاً قياسياً من واقع الناس وعلمهم بالأشياء حتى قبل صنعها، فقال ابن ميمون: «أن كل فاعل آلة من الآلات لولا أن الفعل الذي يُفعل بتلك الآلة متصور عنده، لما أمكنه عمل آلة له. ومثال ذلك أنه لو لم يتصور الحداد معنى الخياطة، وفهمها لما عمل الإبرة على هذا الشكل الذي لا تتم الخياطة إلا به. وهكذا سائر الآلات»⁽³⁾. فإذا حسب مفهوم ابن ميمون يكون الله تعالى عالم بالأشياء قبل صنعها علماً شاملاً كلياً وجزئياً؛ غير أن هذا العلم ليس كعلم الإنسان بالحواس المعروفة والمزروعة فينا، وإنما إدراكاً عقلياً حسب تعبير الفلاسفة؛ لأن الله تعالى لا نستطيع إدراك كنهه مطلقاً، وبسبب هذا الغياب الكلي لهوية وماهية الحق المطلق، ابتكر الفلاسفة آلة أخرى يدرك بها الله تعالى مخلوقاته وهو العقل، وبما أنه عقل فهو عاقل ومعقول، وكل هذه الألفاظ الثلاثة هي تعبير عن ذاته، فهو عقل لذاته وعاقل لذاته ومعقول لذاته؛ أي هي معنى واحد لذات واحدة.

وإذا كان الخالق الذي خلق الأشياء وجعل فيها ما جعل من حواس كالبصر وغيره، أترأه يخفى عنه أي فعل من أفعال الإنسان حتى ولو كان ذلك خفياً عن كثير من الناس كإبصار الأشياء دون رؤيتهم له، فإذا كان هو لم يعجزه خلقهم، فكيف يعجز عن رؤيتهم وهم في حالة فعل؟ أترى ذلك الخلق والصنع وقع اتفاقاً وصدفة؟ لأنه إذا كان اتفاقاً حينئذ تكون الطبيعة هي التي أوجدت تلك الأشياء وبهذا فهي لا تبصر، أما إذا كان ذلك على سبيل التدبير والصنع المحكم، فلا بُدَّ أن يكون الخالق أو الصانع له رعاية بما خلق وصنع؛ لأنه يريد متابعة ما خلقه بيده والمحافظة عليه، لذا لا يمكن أن يكون الأمر اتفاقاً وصدفة؛ لأنَّ الطبيعة ليست عاقلة، فإذا التدبير والصنع صادر من مبدأ عقلي، كما أنه فعل من ذي عقل⁽⁴⁾.

(1)- سفر ملاخي: الإصحاح 03: 13-18.

(2)- سفر المزامير: المزمور 94: 6-9.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 536-537.

(4)- المصدر السابق، ص 537.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

وقد اعتبر ابن ميمون أن فكرة الفلاسفة عن خفاء أفعال الجزئيات وحركاتها في هذا العالم فكرة قديمة، وقد أثبت ابن ميمون بعكس ذلك ودعم رأيه برأي الفيلسوف الذي سبق أرسطو وهو أنكسيمانس، ووصف الذين يتمسكون بفكرة عدم إدراك الله تعالى وعدم علمه بما يحدث في الكون بأنهم جهلة، وذاك الأمر لم يكن فقط رأي فلسفي صادر عن بعض الفلاسفة؛ بل انساق إليه حتى أهل الملة السماوية من اليهود، ورأى ابن ميمون أن دليل هؤلاء الجهلة هو «كون أحوال الأشخاص الإنسانية لا تجري بحسب ما يرى كل شخص منا. أن هكذا ينبغي أن تكون»⁽¹⁾.

بعدهما بيّن ابن ميمون رأي بعض الفلاسفة وبعض من أهل ملته في موقفهم من العلم الإلهي كلي أم جزئي، رأى ابن ميمون أن الإجماع منعقد عند كل المذاهب الفلسفية على أن الله تعالى لا يصح أن يتجدد له علم بأي حال من الأحوال، سواء قبل إيجاد الأشياء، أو حين وجودها أو بعد إيجادها، كما لا يمكن أن تكون له علوم كثيرة متعددة ومتنوعة، وهذا حتى عند من يعتقد وجود صفات منفصلة عن ذاته سبحانه وتعالى وهم الأشعرية.

هذه رؤية الفلاسفة لصفات الإله أو المبدأ الأول أو العلة الأولى فيما ذكره ابن ميمون في كتابه الفلسفي الضخم (دلالة الحائرين) وموقفه منهم، والآن يجدر بنا أن نعرض موقف ابن رشد من الصفات عند الفلاسفة بحسب ما ذكرها في مجمل كتبه وكتب غيره من المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين.

- المطلب الثاني: موقف ابن رشد من الصفات الإلهية عند الفلاسفة:

إن مشكلة الصفات الإلهية هي من أهم المشكلات التي دعت الغزالي للردّ على الفلاسفة، لأنهم ينفونها عن المولى عزّ وجلّ، لكن حقيقة الأمر أن الفلاسفة في نظر ابن رشد لا ينفون وجود صفات لله تعالى وإنما يروا أن صفاته لا تشابه صفات المخلوقين؛ وذلك لعدم وجود مشابهة بين الخالق والمخلوق، ومنه تنتفي نسبة التساوي في الصفات لدى الطرفين - واجب الوجود والممكن الوجود - لاختلاف طبيعة الوجودين، فواجب الوجود لدى الفلاسفة هو عقل محض بعيد عن المادة وهو غير مركّب ومنه فلا ينقسم، وبما أنه لا ينقسم فهو واحد يتميز بالبساطة وعدم التغيّر والفساد، ومنه تكون صفاته صفات واحدة من ذات واحدة لا تغيّر فيها ولا انقسام، فكل ما يوصف به من الصفات التي ظاهرها يشبه صفات المخلوقين فهي بخلاف ذلك، فصفاته هي عين

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 538.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

ذاته؛ لأن ذاته لعدم انقسامها فلا يقع فيها تغيير أو تكثير، ومنه فلا تتعدد صفاته تعدداً ذاتياً وإنما تعدداً اسماً فقط، أما ممكن الوجود فهو وجد من مادة، وكل ما كان من مادة فهو مركب وقابل للانقسام ويحدث له التغيير والفساد، ومنه تكون صفاته تبعاً لذلك التغيير والانقسام والتعدد، حيث تتعدد الصفات ذاتاً واسماً، فقولنا الإنسان قادر فقدرته غير ذاته، وإنما هي صفة زائدة على ذاته، أما ما يتعلق بالله تعالى فقدرته غير منفصلة عن ذاته، فهي عين ذاته، ولذا فلا تمايز بين الذات والصفة، وإن تعددت الصفات في ذاته تعالى لا يعدو أن يكون ذلك لفظاً لا غير، أما الأصل فهي كلها تعبر عن ذات واحدة، فلا تكثير فيها؛ لأنها في ذاتها بسيطة، وبما أنها كذلك فلا تتركب من صفات ولا تتعدد فيها، وهو ما تتفق فيه الفلاسفة مع المعتزلة في عينية الصفات للذات؛ أي أن كل الصفات راجعة للذات، وليست زائدة عليها.

وهو ما دعا ابن رشد اعتبار المعتزلة أقرب إلى الحق من الأشاعرة، وأن مذهب الفلاسفة هو قريب من مذهب المعتزلة قائلاً: «ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول، راجعة إلى الذات، لا زائدة عليها، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات، مثل كون الشيء موجوداً، وواحد، وأزلياً، وغير ذلك أقرب إلى الحق من الأشعرية. ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول، هو قريب من مذهب المعتزلة»⁽¹⁾. حيث أن هذه الأخيرة بنت مذهبها على التنزيه المطلق للذات الإلهية، فنفت عنه الصفات الأزلية، واعتبروا أنه ليس لله تعالى علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر منفصلاً عنه، وأنه تعالى عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، وقالوا ذلك تجنباً للقول بقدم الصفات، ومنه يتعدد القدماء⁽²⁾، ومعلوم أن مذهبهم لا يقدم إلا واحداً، ولا معه غيره، وهو الله.

ولما يوصف الباري أنه عقل فمعناه أنه موجود بريء عن المادة، وكل موجود تكون صفته أنه عقل فهو يعقل ذاته، ويشعر بفعل التعقل، كما أنه يعقل غيره، وذاته تعالى لما كانت بهذا الوصف فهي بريئة عن المادة، فهو إذن عقل، وإذا ما قيل أنه عاقل فمعنى ذلك أن ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته، فهو يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول، كما أن ذاته عاقل ومنه فالكل معنى واحد لا تكثير في صفاته، هو عند

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 152.

(2) - عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الاسفرائيني التميمي، الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق: مجدي فتحي السيد، [د.ط.]، المكتبة التوفيقية، القاهرة، [د.ت.]، ص 83.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الفلاسفة «معقول من حيث إنه ماهية مجردة عن المادة، غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل»⁽¹⁾؛ معنى ذلك أنه لما كان ماهية مجردة عن المادة لا يكون هناك شيء مستور عنه فهو كل منكشف له لا تخفى عليه خافية في الوجود، ولما كان العقل يعقل نفسه كان عاقلاً، ولما كانت نفسه معقولاً لنفسه كان معقولاً، ولما كان عقله لذاته ليس بزائد على ذاته كان عاقلاً، ومنه فلا يستبعد اتحاد العاقل والمعقول نفسه، وهو ما يعتقد الفلاسفة «فإنّ العاقل إذا عقل كونه عاقلاً عقله لكونه عاقلاً، فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما»⁽²⁾. وإن كان في الأصل أن عقل الإنسان يختلف عن العقل الأول، فالأول دائماً عقل بالفعل، خلافاً للإنسان مرة يكون تعقله بالقوة ومرة أخرى يكون تعقله بالفعل.

ولقد أصاب الفلاسفة في وصف الله تعالى بصفات تليق به كخالق والبارئ والقديم والحي والمطلق والموجود والفعال ما عدا تسميته عقلاً محضاً، فقد قال به المشاؤون من أتباع أرسطو، بينما أفلاطون اعتبر الله مبدأ أول ولا يوصف بأنه عقل؛ لأنّ فيها معنى الإمكان والعدم والشر⁽³⁾.

لكن ابن رشد على الرغم من مهاجمته للغزالي في أكثر الأحيان إلا أنه سكت له عن أكثر من الأوصاف التي تليق بالمولى عز وجل الواحد، وأقرّ بها الغزالي، حيث رآه قد أجاد في عرضها وهي مثل: الأول والموجود والجوهر والواحد والقديم والباقي والعالم والفاعل والخالق والمريد وغيرها من الصفات، على الرغم من كثرة تلك الأوصاف إلا أنّها كلها من ذات واحدة، وله عليه اعتراض إلا على صفة العقل، فالغزالي رآها تحمل معنى سلبى خلافاً لابن رشد فإنّه رأى أنه الاسم الأحص بذاته عند الفلاسفة المشائين، خلافاً لأفلاطون الذي يعتبر العقل غير المبدأ، ولا يوصف الواحد البسيط عنده بأنه عقل، بل هو مبدأ⁽⁴⁾.

إن الموجودات تنقسم إلى جواهر وأعراض، والجوهر قائم بذاته والأعراض قائمة بالجواهر، وإن الجواهر تعرف بالأعراض؛ أي الصفات الخارجية لها، والشيء يعرف بوجوده ثم تضاف إليه أعراضه، والماهية التي تتقدم علم الموجود في أذهاننا هي شرح معنى اسم من الأسماء، وإذا علم الشيء أنه موجود خارج النفس علم أن له

(1)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 115.

(2)- المرجع السابق، ص 115.

(3)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 207.

(4)- المصدر السابق، ص 207.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

ماهية واحدة؛ أي صفة وتعريف، وكل شيء يوجد بصفاته فيعرف بها، فالأشياء موجودة في الأعيان والصفات موجودة في الأذهان. وتلك الصفات التي أقرّ بها الفلاسفة للباري وكانت هي والموصوف واحد؛ لأنّ الإنسان لا يفهم من وجود موجود هو أعلى من المخلوقات إلّا بوجود صفات اعتادها في عالم الشهادة وعلى أساسها تكون نظرتة لذلك الموجود الأعلى الذي لا يستطيع معرفة كنهه والاقتراب من حقيقته إلّا بتلك الصفات، التي رأى أنّها تكسب غيره الكمال والشرف، وإذا مات استكملت الذات بصفات صارت بها أكمل وأشرف؛ لأنّ ذاتها متقومة بتلك الصفات، فبالعلم والقدرة والإرادة أصبحنا أشرف من الموجودات التي ليست عالمة⁽¹⁾.

والكامل على ضربين: كامل بذاته مثل واجب الوجود، فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملاً بذاته. وكامل بصفات أفادته الكمال كالإنسان؛ وإلّا كان ناقصاً. وإذن فالموجود بذاته يجب أن يكون كاملاً بذاته وغنياً بذاته؛ وإلّا كان مركباً من ذات ناقصة وصفات لتلك الذات، فإذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد، وما ينسب إليه من الأفعال كالقدرة والخلق وغيرها التي توجب أنّها صدرت عن صفات متميزة فيه، فهي عند الفلاسفة كانت على طريق الإضافة⁽²⁾.

وقد اعتمد الغزالي على نفي الفلاسفة للصفات من خلال قراءته فقط لكتب ابن سينا والفارابي ليحكم على فلاسفة اليونان ومنهم أرسطو بالكفر والضلال، وهو ما اعترف به في مقدمة الكتاب الأولى، حيث قال: «وأقومهم بالنقل والتحقيق في المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا، فنقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال؛ فإنّ ما هجرناه واستنكفنا من المتابعة فيه لا يتمارى في احتلاله، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله، فليعلم أنّنا مقتضرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين»⁽³⁾. ما أدّى بابن رشد أن يعيب على الغزالي جهله بالفلاسفة واقتصاره على فلسفة ابن سينا، مما يقدح استنتاجاته بسبب ضعف وقصور في قراءته للحكمة، فقال فيه: «لم ينظر الرجل إلّا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة»⁽⁴⁾.

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 218.

(2) - المصدر السابق، ص 219.

(3) - أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 45.

(4) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 170. وكثير ما ترد عبارات تشين بصنيع أبي حامد الغزالي من هجومه على الفلاسفة، من بينها قوله: «لا شكّ أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة». - ينظر: المصدر السابق، ص 398.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وابن رشد نفسه لم ترق له طرق ابن سينا سواء في عرضه للصفات أو حتى في الأدلة التي وضعها لإثبات واجب الوجود، فهو كثيراً ما ينتقد مسلكه؛ بل إن كتابه (تحافت التهافت) ظاهرياً موجه ضد الغزالي ولكن عندما نمنع النظر بدقة نجد أن النقد ليس فقط مقتصرًا على الغزالي والمتكلمين، وإن كان الغزالي قد أخذ الشطر الأعظم من ذلك، لكن لم يخل هذا الكتاب من نقد ابن سينا ثانياً والفارابي ثالثاً.

وهنا ننتقل مع ابن رشد لنرى طرحه الفلسفي من مشكلة العلم الإلهي، هل هذا العلم مثل علم الإنسان أم يختلف عنه، وهل هو علم بكليات الأشياء والأحداث أم هو علم بالجزئيات أيضاً؟ فعندما نحلل تلك المشكلة تبدى لنا الإجابات عن تلك المشكلة التي أرتقت حتى الفلاسفة القدامى من أهل اليونان واختلفوا فيها بين فريقين: من يقول أن علمه كلي. وآخر من يقول أن الله يعلم حتى جزئيات هذا العالم. مما كان لذلك من أثر حتى على الفلاسفة الإسلاميين في القرون الوسطى، حيث بدورهم انقسموا إلى فريقين كانقسام الفلاسفة القدامى من تلك المسألة.

من المسلم به عند الفلاسفة وتحديدًا المشائين منهم أن الإله لا يعلم إلا ذاته، وأنه لا علم له بما في هذا العالم من كلياته وجزئياته؛ لأنه لو علم ذلك للزم التعدُّد فيه والتغيُّر في علمه القديم، وعندهم أن الإله منزّه عن التعدُّد والتغيُّر.

والذي دعا ابن رشد للدفاع عن موقف الفلاسفة المشائين تحديداً هو هجوم أبو حامد الغزالي عليهم هجومًا عنيفاً، وخاصة منهم ابن سينا، على الرغم أنه أخذ من الأخير كثيراً من آرائه الفلسفية، فكيف يكفر الشخص وهو ممن كان ولي نعمته عليه في كثير من الآراء، وهو ما يعتبره ابن رشد من الشناعة أن يصل الأمر عنده تغليب غيره في مسألة العلم الإلهي أنه علم كلي وليس جزئي؛ أي أن الله تعالى يعلم الأشياء والأمور بعلم شامل دون تفصيل أو تجزئة، ولم يقتصر الأمر على تلك المسألة؛ بل كقرهم في مسألتين أخريين وهما: قدم العالم وحدوثه، ومسألة خلق العالم والمعاد، حيث قال مدافعاً عنهم: «نرى أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً»⁽¹⁾. وفي الحقيقة دفاع ابن رشد عليهم-الفلاسفة-ليس بالضرورة أنه مع وجهة نظرهم دائماً وقد اقتنع بها، لكن سببه هو المغالطة المكشوفة التي أراد الغزالي أن يروِّجها ضدهم، فهو-ابن رشد-رأى أنهم لم يقولوا بنفي علمه بجزئيات هذا

(1)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص40.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

العالم؛ غير أن علمه يختلف عن علمنا الحادث والذي هو مقترن بالزمان والمكان، فهو علم معلول للمعلوم به، حيث يحدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره، خلافاً لعلم الله تعالى بالعالم وما فيه من جزئيات فهو علة للموجود، فهم «يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها؛ وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به، فهو يحدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا؛ فإنه علة للمعلوم الذي هو الوجود»⁽¹⁾.

ورأى ابن رشد أن اسم العلم بين طرفين متقابلين إنما يقال باشتراك المبنى ويختلفان في المعنى، فإذا كان الطرفان المتقابلان يحملان نفس المعنى عند البعض على الرغم من اختلاف ماهيتهما، فهو غاية الجهل والقصور في التفريق بين الأشياء والذوات وخصائصها المميزة عن غيرها، فعلم الله تعالى القديم وعلم الإنسان الحادث كيف يكون لهما نفس المعنى والقدر، على الرغم من البون الكبير بين ذات وصفات كل طرف، ولتوضيح المعنى وإزالة الإشكال ضرب ابن رشد بمثالين أن الاسم الواحد المشترك بينهما ليس بالضرورة أنه يحمل معنى واحد مشترك بينهما أيضاً، فلفظ الجَلَل يطلق على الأمر العظيم والصغير. ولفظ الصَّبر يطلق على الضوء والظلمة⁽²⁾.

ونفياً لما يتهمهم به الغزالي من عدم علم الله تعالى بالجزئيات، أن المشائين رأوا أن الرؤيا الصادقة في المنام تتضمن إنذاراً لجزئيات ستحصل في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يكون للإنسان في نومه، وهو من قبل العالم القديم والأزلي المدبّر لشؤون العالم، ولا يعني هذا عند المشائين أنه لا يعلم الجزئيات⁽³⁾. إذن فلا مُسوّغ لتكفيرهم والنيل منهم؛ لأنه-الغزالي-اختلف معهم، كما أن المسألة لم يحسم فيها بين أهل العلم أو الفلاسفة.

إن ابن سينا أراد من وجهة نظره أن يوفق بين الموقف الفلسفي والنظرة الدينية في مسألة علم الإله الكلي والجزئي؛ لأنه رأى قول الفلاسفة أن الإله لا يعقل إلا ذاته، ورأي الدين الإسلامي أن الله تعالى يعقل (يعلم) كل مصنوعاته المحسوسة وغير المحسوسة، وعلى الرغم من محاولته التوفيق بينهما إلا أنه راعى وجهة النظر الدينية والتي لم يدركها الغزالي.

(1)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص41.

(2)- المصدر السابق، ص41.

(3)- المصدر السابق، ص40.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فالنظرة الفلسفية لعلم الإله أنه يعقل ذاته ولما كانت ذاته هي علّة لغيره، فهو يعقلها من هذه الجهة، وبما أنه يعقل ذاته من حيث أنه مبدأ الوجود كله؛ فإنه يكون عاقلاً لذلك الوجود؛ لأنّ العلم بالعلّة يقتضي العلم بالمعلول، لذا قال ابن سينا: «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده، من حيث هو علّة لما بعده ومنه وجوده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجودها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً»⁽¹⁾.

وعلم الله تعالى بما سواه إنما تكون لكليات هذا العالم على ما هي عليه، ولجزئياته على وجه كلي أيضاً، بحيث لا يكون هناك تعدد في علمه ولا تفصيل فيه، فهو عنده-ابن سينا- كما قال: «واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض»⁽²⁾. هذا هو رأي ابن سينا في العلم الإلهي اتجاه موجوداته، وهو يعتبر محاولة منه للتوفيق بين النظرة الدينية والوجهة الفلسفية؛ لأنّ أساس مذهبه الفلسفي هو التوفيق بين الدين والفلسفة وهو الطريق الذي سلكه من سبقه من الفلاسفة كالفارابي.

واعتمد ابن رشد أن المشكلة كامنة في قياس الغائب على الشاهد، فلو طرح الإنسان تلك القاعدة جانباً لانحلت له كثير من الإشكالات التي تعترض طريقه، لذا يجب أن نفرّق بين التعقل المعلول عن الموجودات، والتعقل الذي هو علّة لها، فتعقل الإله بجميع موجودات الوجود هو العلّة والسبب في وجودها على ما هي عليه، خلافاً لتعقل الإنسان بالموجودات فهو معلول لها، أما طرح تعقل الإله كتعقل الإنسان تطبيقاً لتلك القاعدة؛ فإنّ الشكوك والإشكالات تبقى قائمة، ولذا فلا مشابهة بين التعقلين أو العلمين؛ لأنّ التعقل الذي في الإنسان دائماً يلحقه الكثرة والتعدد، أما التعقل الإلهي فلا يكون فيه شيء من تلك الكثرة التي لدى الإنسان، فهو لا يتصور فيه اختلاف بين المدرك والمدرك⁽³⁾. فالعنى واحد ومنه التكرّر والتعدد كما يتصوره الإنسان محال في حقه.

(1)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص278.

(2)- ابن سينا، النجاة، ص104.

(3)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص226.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

فالعقل الإنساني إدراكه لحقيقة الشيء غير إدراكه غيره، كما أنه غير إدراكه ذاته بأي وجه، لكن هناك شبه بين العقل الإلهي والعقل الإنساني، حيث أن الأول هو الذي أفاد الثاني؛ غير أن تعقل الإله بعيد عن التناقض والنقص الذي يتميز به التعقل الإنساني؛ لأنّ الأول يتسم بالحكمة والنظام والترتيب الدقيق، والذي لا يمكن أن يكون فيه أدنى خطأ أو تناقض مع علمه وإرادته. وهنا يضرب ابن رشد بمثال وهو: «أنّ العقل إنما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول؛ لأنّ ها هنا عقلاً هو المعقول من جميع الجهات؛ وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة، فهي موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة»⁽¹⁾. ولنوضح أكثر بمثال حسي: أن الشيء الذي وجدت فيه حرارة ناقصة أو غير شديدة فهي قد وجدت له تلك الحرارة من حار بحرارة شديدة وكاملة، والذي وجد حياً بحياة ناقصة فهي قد وجدت له من حي بحياة كاملة، وما وجد عاقلاً بعقل ناقص وضعيف؛ فإنّه موجود له من قبل شيء هو عقل بعقل كامل، وكذلك الأمر يكون في الذي وجد له فعل عقلي كامل، فهو موجود له من قبل عقل كامل.

وهنا يظهر الفارق بين الله تعالى والإنسان؛ فإنّ تعقل الإنسان التعقل الكامل ليس ذلك منه وإنما هو مستكمل من غيره؛ بل بتعبير أدق أن تعقله استكماله من غيره، إذن فهو تعقل من خارج ذاته أمدته ذلك التعقل والعلم، وكل هذا بسبب نقصه وضعفه وحاجته لغيره وعدم استغنائه عن الموجودات المحيطة به، كما أن تعقله مرتبط بالمكان والزمان فهو لا ينفصل عنهما، كما أن لتعقله حدود لا يتجاوزها، فإن فعل غير ذلك فلا يستطيع مهما بلغ به الجهد والسعي؛ لأنّ هناك سقف لتعقله وعلمه، بحيث لا يصل إلى كنه الحقيقة المطلقة مثلاً.

ومن ذاك نفهم أن تكثر معلومات الإنسان ناتجة عن الموجودات المحيطة به الخارجة عنه، إذن لزمه أن يستكمل بغيره، أما إذا لم يعلم ويتعقل شيئاً خارجاً عن ذاته فإنّه يكون جاهلاً بالموجودات من حوله، فلا يكون له تكثر في معلوماته⁽²⁾. ويطرح ابن رشد سؤال في منتهى الوجاهة، فإذا كان تعقل الإنسان سببه النقص والضعف فيه فإنه استكمل ذاك النقص بالموجودات المحيطة به، هل يتكثر العلم والعقل الإلهي بالمعلومات، فهو يحيط بكل المعلومات المتناهية والغير المتناهية، على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهي؟

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 226.

(2) - المصدر السابق، ص 226.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فالجواب أن الممنوع في نظر العقل الإلهي أن يستكمل ذاك العقل بالمعقول والعلّة بالمعلول، فالعقل الإلهي لا يمكن أن يستكمل بمعقولاته؛ لأنه منزّه عن النقص، بخلاف الإنسان فإنّه مستكمل بالأشياء، فهو معلول عنها، ولو عقل الإله غيره على طريقتنا وكيفية عقلنا لذلك الغير لكان عقله معلولاً عن تلك المعقولات، على الرغم أنه علّة لها ومتحد بها؛ غير أن ذلك الاتحاد لا يمنع التفصيل والتكثّر والتعدّد في المعلومات؛ ولذلك لم يكن من الممنوع عند ابن رشد أن يعلم الإله ذاته وغيره بعلم يفترق عن علم الإنسان، فيكون علمه وتعلّقه لذاته غير علمه وتعلّقه بغيره، ومعنى ذلك أن تكون هناك علوم متكثّرة، والكثرة هذه ليست هي التي ينفّيها الفلاسفة، كما فهمها الغزالي عند رده عليهم؛ فإنّ الكثرة التي ينفّيها الفلاسفة وتتناقى مع مبادئ العقل الإلهي هي أن يكون عالماً لا بذاته؛ بل بعلم زائد على ذاته، فنفي الكثرة عنه بهذا المفهوم عند بعض العقلاء لا يلزم عنه نفي كثرة معلوماته والتي هي معلولة له، لذا قال ابن رشد: «ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات؛ فإنّه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته عالماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة، وإنما يمتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلول عنه، فلو عقل غيره على جهة ما نعقل نحن، لكان عقله معلولاً عن الموجود المعقول لا علة له... والكثرة التي نفى الفلاسفة هو أن يكون عالماً لا بنفسه؛ بل بعلم زائد على ذاته، وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه سبحانه وتعالى نفي كثرة المعلومات»⁽¹⁾.

ومتلما فرّق ابن رشد بين المعقولات في الغائب والشاهد، نجد هنا أيضاً فرّق بين التعدّد عند العقل الإلهي والعقل الإنساني، وهو ما اعترف به قائلاً: «الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي، كتعددها في العلم الإنساني»⁽²⁾.

وقد بيّن ابن رشد أن التعدّد في التعقّل أو علم العقل الإنساني يكون من وجهين⁽³⁾:

أولاً: من جهة الحس والخيال، وهو ما يشبه تعدّد الأشياء بتعدّد أمكنتها المختلفة.

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 227-228.

(2)- المصدر السابق، ص 228.

(3)- المصدر السابق، ص 228.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ثانياً: من جهة تعددها في نفسها في العقل الإنساني، مثلما يتعدّد الجنس بانقسامه إلى الأنواع الداخلة، وتعقل الإنسان يتعدّد بتعدّد تلك الأنواع المجتمعة تحت جنس واحد.

لذا رأى ابن رشد أنه بتنزيه العلم الأزلي ومعلوماته عن العلم الكلي ارتفع هذا التعدّد، ويبقى هنالك تعدّد ليس من شأن العقل الإنساني إدراكه؛ إلا إذا كان العلم أو التعقل الإنساني الذي منا هو بعينه ذلك العلم الأزلي وهو ما عدّه ابن رشد مستحيلاً⁽¹⁾.

كذلك فإنّ العلم الإنساني هو علم للموجودات المتكثّرة والمتولّدة عن الجنس إنما هو علم بالقوة وليس علم بالفعل؛ لأنّ علمه لها ليس لحقيقتها وتفصيلاتها، وإنما علم كلي تتضمنه تلك الأنواع والأجناس، وكلما كان العلم الإنساني أكثر كلية، كلما كان أدخل في باب القوة وأقرب إليها من الفعل، ومعلوم أن العلم بالقوة هو علم ناقص عن العلم بالفعل⁽²⁾.

لذلك نرى ابن رشد يقطع الشك باليقين حيث قال: «وليس يصح على العلم الأزلي أن يكون ناقصاً بوجه من الوجود، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة؛ لأنّ العلم بالقوة هو علم في هيولى... إن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل، وأن لا يكون هناك كلية أصلاً، ولا كثرة متولّدة عن قوة، مثل كثرة الأنواع المتولّدة عن الجنس»⁽³⁾.

وهو نفس ما ردّده في كتاب آخر له «وليس يرون-يقصد الفلاسفة-أنه لا يعلم؛ فإنّ الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضاً عن طبيعة الوجود، والأمر في ذلك العلم-العلم الأزلي-بالعكس... إن ذلك منزّه عن أن يوصف بكلي أو مجزئي»⁽⁴⁾.

هذه نظرة ابن رشد لعلم الله تعالى أنه علم لا تحدّه حدود، ولا هو منفصلاً عن بعضه؛ لأنه لا نهائي، فتحديد المعلومات والعلم وتفصيلهما إنما يكون ذلك بكلياتها وجزئياتها، وإذا انعدمت الكلية والجزئية في العلم ومعلوماته، حينئذ يصبح العلم عبارة عن إحاطة مطلقة لا تحدّها حدود. لذا لا يجوز بعد ذلك في العقل الإنساني بامتناع إدراك ما لا نهاية له بالفعل؛ لأنّ الامتناع في ضعف الإدراك الإنساني الذي تنفصل فيه

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص228.

(2)- المصدر السابق، ص228.

(3)- المصدر السابق، ص228.

(4)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ص41-42.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

معلوماته المدركة عن بعضها البعض على حسب تفصيلها وتنوعها في الوجود الكوني «أما إن وجدها هنا علم تتحد فيه المعلومات، فالمتناهي وغير المتناهي في حقه سواء... وإذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة وهي منتفية عنه، فعلمه واحد وبالفعل سبحانه وتعالى، لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني»⁽¹⁾؛ لأنّ تعقل وعلم الإنسان محدود بانقسام الزمان والمكان، وإذا ما بلغ الإنسان درجة التعقل عند الله- وهو بعيد المنال-؛ فإنّ عقله أصبح هو عقل الباري سبحانه وتعالى، وهذا مستحيل أن يكون الإنسان في مرتبة الباري.

من هذا يتبين لنا أن الله تعالى في نظر ابن رشد عالماً بكل الموجودات المتناهية والغير المتناهية بعلم واحد، علمنا أنه متحد بمعلوماته، ومنه يصبح العقل والمعقول شيئاً واحداً، فلا يكون هناك تغاير في العقل بين المدرك والمدرك، ولما لم يكن هناك تغاير بينهما علمنا أن علمه تعالى أشرف من علم الإنسان بالموجودات بسبب هذه الوحدة بين الذات ومعلوماتها، وهو يحيط علماً بجميع الموجودات، لذا نجد ابن رشد يقرّ بما آمن به ابن سينا الذي قال على لسانه: «إن علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته»⁽²⁾. وهو رأي جمهرة الفلاسفة حسب اعتقاد ابن رشد. وهذا تفسير لقول الفلاسفة قديماً: «إن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها»⁽³⁾.

كما أن هذا التصور للوحدة الوجودية هو اقتراب من المتصوّفة لذا نجد ابن رشد يستأنس بأحد أقوالهم المعبر عن الوحدة الصوفية لكن بطريقتهم: «ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو»⁽⁴⁾. وكأني بابن رشد يميل إلى رأي المتصوّفة الذين يعتقدون أيضاً في الوحدة الوجودية بين الموجد والموجود لكن بطريقة مختلفة عنهم، حيث وحدة ابن رشد راجعة إلى تأمل عقلي قائمة على براهين منطقية عقلية، والمتصوّفة وحدة سبيلها الاستغراق في الذكر والانقطاع عن الشهوات المباحة والغير المباحة، على الرغم من أن ابن رشد رأى طريقهم ليس عاماً ولا يقدر عليه إلا البعض؛ لأنّ القرآن الكريم لم يوجه الناس إلى هذه الوجهة الذوقية لمعرفة خالقهم المعرفة اليقينية؛ إلا من طريق التأمل والنظر الدقيق في الموجودات وحركاتها وسكناتها وتحولاتها، فهو طريق

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 229.

(2)- المصدر السابق، ص 230.

(3)- المصدر السابق، ص 307.

(4)- المصدر السابق، ص 307.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

الجميع؛ لأنّ العقل شيء يشترك فيه كل الناس ومصدر اليقين الحقيقي والصادق، وهو سرّ تكريم الله تعالى للإنسان.

وبعد عرضه لتصوره للوحدة الوجودية يحدّر ابن رشد العلماء والراسخين في هذا العلم من تلقينه للجمهور على أنه اعتقاد لا يجوز مخالفته، كما ينهى عن كتابته إليهم؛ لأنه ليس من التعليم الشرعي الذي اتفق عليه كل الناس، لذا يجب أن يوضع ويودع هذا العلم في موضعه، فمن أودعه في غير موضعه فقد ظلم الناس وظلم نفسه، كما أن من سكت عنه لأهله فقد حرمهم وظلمهم بحرمانهم منه⁽¹⁾.

إن ابن رشد خصّص جزءاً كبيراً من كتابه (تهافت التهافت) لهدم الأدلة الخطابية والسوفسطائية والتي أراد الغزالي للترويج لها وبيّن من خلالها تناقض الفلاسفة فيما يتعلق بمسألة العلم الإلهي، ويرجع ابن رشد هذا النزاع بينه وبين الفلاسفة إلى سوء فهم الغزالي لأدلة وبراهين الفلاسفة، حيث أن الغزالي لما لم يفهم مقصد الفلاسفة من التفريق بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، أراد أن يبرهن على أن جميع آراء الفلاسفة المتعلقة بعلم الله للأشياء الجزئية إما مبتدعة أو متناقضة.

وفي الأخير رأى ابن رشد أنه لا تناقض بين علم الله تعالى للأشياء الجزئية علماً خاصاً، وبين القول أن هذا العلم لا يتضمن أي نوع من التعدّد والتكثّر، فهو كله علماً واحداً، وأنه ليس معلولاً عن المعلولات؛ بل إنه علّة لها⁽²⁾. ومتى يكون الأمر صحيحاً ومقبولاً عند الغزالي ومن يعارض طرفاً من الفلاسفة في هذه المسألة لو كان العلم الإلهي شبيهاً بالعلم الإنساني لأمكن وجود ذلك التناقض الذي تحدث عنه الغزالي.

هذا هو موقف ابن ميمون وابن رشد من صفات الإله أو المبدأ الأول أو العقل عند الفلاسفة عموماً بما فيهم الفلاسفة الإسلاميين قبل ابن رشد، ولنرى الآن مدى تطابق موقفهما أو تباينهما أثناء المقارنة بينهما.

– المطلب الثالث: المقارنة بين موقف ابن ميمون وابن رشد من الصفات الإلهية عند الفلاسفة:

بعدما عرفنا موقف ابن ميمون وابن رشد من مسألة الصفات عند الفلاسفة تبدى لنا من موقفيهما عدة

أمور وهي:

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 307.

(2) - المصدر السابق، ص 233.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

1- إن فكرة العقل والعقل والمعقول هي فكرة أرسطية تحديداً؛ أي هي أول من تشبّث بها أرسطو⁽¹⁾ ثم تبعه فيها كثير من الفلاسفة ومن بينهم الفلاسفة المشائين الإسلاميين كالفارابي وابن سينا، ومن خلال عرض رؤية ابن ميمون وابن رشد نجد أنهما يأخذان بهذه الفكرة أيضاً، ورأياً أن المسميات الثلاثة العقل والعقل والمعقول كلها ترجع لمعنى واحد، وتعبّر عن ذات واحدة، فهي إذن لا تقبل التعدّد والتكثّر في الصفات، ولا يعني هذا نفي الصفات مطلقاً وإنما كلها ترجع لمعنى واحد هي ذاته، وأن صفات الإله مختلفة تماماً عن صفات المخلوق كالإنسان، وهذا ردٌّ على الغزالي الذي اتهم الفلاسفة أنهم ينفون عن الإله الصفات، بسبب عدم فهمه لحقيقة التنزيه الذي يكون للإله وأنه ليس كمثل شيء آخر، مما أثار عليه هجوم ابن رشد في كثير من كتبه.

ومن ذلك يتبيّن لنا أن ابن ميمون وابن رشد متفقان تماماً مع أرسطو في هذه الفكرة، فكرة العقل والعقل والمعقول، وفي كل الجزئيات المحيطة بها، لكن تعقل الإله لذاته دائماً فاضت عنه الأشياء أو الموجودات الكثيرة التي منها ما نراه ومنها ما لا نراه، فكيف كان تعقله لذاته أن صدرت عنه كل هذه الموجودات؟ على الرغم أنه صدر منه عقل واحد حسب النظرية الأرسطية، وهنا نجد بين الفيلسوفين نوع من التشابه في تعليل ذلك التعقل أو العلم الإلهي الذي نتج عنه تكثّر الموجودات والأجسام في العالم.

2- كذلك نجد أن ابن ميمون وابن رشد يأخذان حتى بتفاصيل هذه الفكرة، وهي أن التشابه الموجود بين الإله والإنسان يكون في فعل التعقل اسماً وليس في حقيقة وصف الفعل ذاته؛ لأنّ ذاته تعالى على الرغم مما توصف به من فعل التعقل لكن يختلف ذلك الفعل عن فعل الإنسان، فالوصفان ظاهرياً متشابهان لكن حقيقة يختلفان، كما أن كليهما يقرّان أن الإله يوصف دائماً بفعل التعقل وليس فيه عقل بالقوة أو تعقل بالقوة بحيث لا يعقل، فهو دائماً في حالة تعقل وإدراك مستمر لا ينقطع، وليس كالإنسان فيه عقل بالقوة؛ أي مرة لا يعقل ومرة يعقل بحيث تنطبع في ذهنه صورة الشيء ورسمه، وهذا على حسب استعدادته النفسية والمثيرات الخارجية، أما الإله ليس له مثير خارجي يدعوه لفعل التعقل، فهو لا تثيره الموجودات والدواعي؛ لأنّ تعقله من ذاته وهو ذاته في نفس الوقت⁽²⁾. ومن هذا يكون ابن ميمون متوافقاً مع ابن رشد في فعل التعقل.

(1) - أرسطو، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهوازي، ص407.

(2) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص168.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

3- الفلاسفة لا ينفون الصفات عن البارئ سبحانه وتعالى؛ لكنهم يعتبرون صفاته تختلف عن صفات الإنسان، فلا يمكن أن تكون بين الإله والإنسان مشابهة لاختلاف الجنس، فالإله ليس من مادة وغير مركّب وغير قابل للانقسام والفساد والتغيّر، خلافاً للإنسان فإنه من مادة ومركّب من أجزاء، وبما أنه مركّب فهو قابل للانقسام والفساد والتغيّر في صفاته، بحيث يصبح أحياناً لا يتصف بفعل العقل أو القدرة، نظراً لحدوث طوارئ أعاقته أن يستمر في بعض الصفات⁽¹⁾.

ومن رأى ابن ميمون وابن رشد أن الصفات التي تكون للإنسان هي غير الصفات التي تكون لله تعالى، فبالنسبة لله تعالى هي عين ذاته لا اختلاف بين الذات والصفات، أما الإنسان فهي زائدة على ذاته؛ لأنه ليس بالضرورة أن توصف بأنها تعقل بالفعل وتقدر بالفعل وتريد بالفعل في كل الأحوال، فذاته محل للعوارض فتتغير بتغيّر مزاجه النفسي والفعلي.

وبهذا فإنّ فكرة الصفة عين الذات الموصوفة هي فكرة فلسفية، ولم تبقى محصورة بين الفلاسفة أو المشتغلين بها؛ بل تعدّت ذلك المجال البحثي التجريدي إلى بعض رجال الفرق الإسلامية مثل المعتزلة، لما أخذوا على عاتقهم تمجيد العقل، وطالعوا كتب الفلاسفة فتأثروا ببعض أفكارهم ومنها هذه الجزئية، وكل ذلك من أجل غاية نبيلة وهي التنزيه المطلق لله تعالى من أن تشبه صفاته صفات المخلوقين.

4- عتقد ابن ميمون أن الله تعالى له علم واحد به يعلم الأشياء والأمور الكثيرة المتعددة، وهو ما يعني مهما اختلفت وتنوعت المعلومات والمعارف من الكائنات الحية أو الجامدة فلا يختلف علمه بها مطلقاً في حقه سبحانه وتعالى، خلافاً لما نحن عليه من أن اختلاف معارفنا وعلومنا سببه اختلاف الأشياء وتنوعها واختلاف أحوالها الزمانية والمكانية، وعلاقة بعضها ببعض.

ومما يزيد من تأثر ابن ميمون بموقف ابن رشد من الفلاسفة من أن العلم الإلهي هو علم واحد لا تكثير فيه ولا تحديد له، بأنه يعلم الكلّيات والجزئيات في هذا العالم، حيث قال في موضع آخر من كتابه الضخم: «أمر مجمع عليه أنه تعالى لا يصحّ له علم حتى يعلم الآن ما لم يعلمه قبل، ولا تصح له علوم كثيرة متعدّدة، ولو على رأي من يعتقد الصفات، فلما برهن هذا، قلنا نحن معشر المتشرعين أن بالعلم الواحد يعلم الأشياء الكثيرة المتعدّدة، وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم في حقه تعالى كما ذلك في حقنا، وكذلك قلنا أن

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص540.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

هذه الأشياء كلها المتجددة عِلْمها قبل كونها، ولم يزل عالماً بها، فلذلك لم يتجدد علم بوجه؛ لأنّ علمه بأن فلاناً هو الآن معدوم وسيوجد في الوقت الفلاني ويدوم موجوداً مدة كذا، ثمّ يعدم فإنه إذا وجد ذلك الشخص كما تقدم العلم به ما زاد ثمّ علم ولا حدث ما لم يكن معلوماً عنده؛ بل حدث ما لم يزل معلوماً أنه سيحدث على ما وجد عليه»⁽¹⁾. وهو ما أشار إليه ابن رشد قبل ذلك؛ لأنّ القول بأن المولى عزّ وجلّ يعلم كل الأشياء بعلم خاص ومحدّد، وكأنه يوحي بأن هذا العلم الإلهي يتضمن نوعاً من التعدّد والتنوع، وقد برهن ابن رشد على فساد فرضية التعدّد. وابن رشد يستخدم التفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني؛ وذلك لإيجاد حل نهائي لمسألة تعدّد موضوعات العلم الإلهي فهي «يلحقها (المعلومات) تعدد من وجهين: أحدهما: من جهة الخيالات، وهذا يشبه التعدّد المكاني. والتعدد الثاني: تعددها في أنفسها في العقل منا؛ أعني التعدّد الذي يلحق الجنس الأول (المعنى الكلي)... وهو بيّن أنه إذا نزهنا العلم الأزلي عن معنى الكلي فإنه يرتفع هذا التعدّد، ويبقى هنالك تعدّد ليس من شأن العقل منا إدراكه؛ إلّا لو كان العلم منا هو بعينه ذلك العلم الأزلي؛ وذلك مستحيل»⁽²⁾.

وذلك يؤدي بنا إلى نتيجة بأن يكون العلم متعلق بالمعدومات، وله إحاطة بما لا نهاية له، لكن ابن ميمون يفرّق بين المعدومات، فالتى سبق في علمه تعالى إيجادها وله القدرة على إيجادها فهي التي تتعلق بعلمه بها، أما التي لا وجود لها وهو العدم المحض في حق علمه الذي لا يتعلق بعلمه به. ومثال هذا الأخير: كما أن علمنا لا يتعلق بما هو منعدم تماماً.

5- لقد أورد ابن ميمون آراء أخرى لبعض أهل العلم إلى أن علم الله تعالى يتعلق بالنوع من الموجودات، ويعم هذا كل أشخاص ذلك النوع بمعنى ما، وهو ما عدّه رأي أصحاب الشريعة، أما الفلاسفة ففي نظرهم أن الإله لا يتعلق بعلمه بعدم، وعلمه لا يحيط بما لا نهاية له، ومنه لا يتجدد له علم فهو محال منه أن يعلم شيئاً من المتجددات، فهو تعالى لا يعلم إلّا الشيء الثابت الذي لا تغيير فيه⁽³⁾. والبعض الآخر منهم حدثت له

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 539.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 228.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 539.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

شكوك واعتبر أن الأشياء الثابتة إن علمها فحينئذ تكون له علوم كثيرة؛ لأنّ بكثرة المعلومات والجزئيات تكثر العلوم، فلكل معلوم أو جزء علماً يخصه، ومنه حكموا أنه لا يعلم إلا ذاته.

ولذا نجد ابن ميمون قال مثلما قال ابن رشد سابقاً أنه من الواجب ألا نشابه بين علم الله تعالى بعلم الإنسان، فنقول أن له علم ثان كما للإنسان عند علمه للأشياء عدة مرات، فتتعدد علومه فتصبح أولاً ثم ثان وثالث... إلخ. ولما نقول أن الله تعالى علم واحد فهذا يعني أنه يختلف عن الإنسان الذي تتعدد عنده المعارف حتى في الشيء الواحد فما بالك بالأشياء الكثيرة والمتنوعة.

ومن هذا نجد أن النتائج التي توصل إليها ابن ميمون هي ذاتها عند ابن رشد التي تقول أن علم الله تعالى سبب في وجود الأشياء، لما أراد حل مشكلة التعدد في العقل الإلهي، حيث قال: «وعلمونا متجددة متكررة بحسب الأشياء التي منها نكتسب علمها وهو تعالى ليس كذلك؛ أعني أنه ليس يعلم الأشياء من قبلها فيقع التعدد والتجدد؛ بل تلك الأشياء تابعة لعلمه المتقدم المقدّر لها بحسب ما هي عليه، إما وجود مفارق أو وجود شخص ذي مادة ثابت، أو وجود ذي مادة متغيّر الأشخاص تابع لنظام لا يحتل ولا يتغيّر فلذلك لا يكون عنده تعالى تكثّر علوم ولا تجدد وتغيّر علم؛ لأنه بعلمه حقيقة ذاته الغير متغيّرة، علم جميع ما لزم أفعاله كلها»⁽¹⁾.

من ذلك النص يتأكد لنا أن ابن ميمون يسير في طريق ابن رشد في الإقرار بنظرية الفلاسفة التي تقول أنه لا سبيل بتعدد العلم الإلهي؛ لأنّ أي تعدد فهو يتفق مع طبيعة العقل الإنساني والله تعالى منزّه عن المثلية مهما كانت، لذا قال ابن ميمون: «فالذي ينبغي للمحقق المنصف أن يعتقد أنه تعالى لا يخفى عنه شيء بوجه؛ بل الكل مكشوف لعلمه الذي هو ذاته، وأن ذلك النحو من الإدراك محال أن نعلمه بوجه، ولو علمنا كيف هو لكان عندنا ذلك العقل الذي به يدرك هذا النحو من الإدراك، وهذا شيء لا يوجد في الوجود إلا له تعالى، وهو ذاته»⁽²⁾.

ومما يشير إلى قبوله واقتناعه بهذه النظرية في العلم الإلهي الخاص واستحسانه لها تصريحه في الأخير بعد العرض والتحليل والرّد على المشوّهين لقول بعض الفلاسفة بأن هناك مثلية بين علم الله تعالى وعلم الإنسان،

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 543-544.

(2) - المصدر السابق، ص 544.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ليخلص قائلاً: «إنه غريب جداً-على الإنسان-ورأي صحيح إذا تُتبع لا يوجد فيه شيء من الغلط، ولا من التمويه، ولا تلحقه الشناعات، ولا نسب به لله نقص؛ إذ هذه المعاني الجليلة العظيمة لا يمكن حصول برهان عليها بوجه لا بحسب رأينا معشر المتشرّعين ولا بحسب رأي الفلاسفة على حسب اختلافهم في هذه المسألة، وكل المطالب التي لا يقوم عليها برهان ينبغي أن يتبع فيها هذا الطريق التي تبعتها في هذه المسألة؛ أعني مسألة علم الإله بما سواه»⁽¹⁾.

وهذا خلافاً للفارابي الذي يقول بأن الله تعالى يعلم الأشياء عن ذاته؛ فإنه يقول أيضاً بوجود نوعين من العلم الإلهي: أحدهما هو عين ذاته. والآخر مترتب عن النوع الأول. وهما ما يطلق عليهما باسم العلم الأول والعلم الثاني. حيث قال: «ليس علمه لذاته مفارقاً لذاته؛ بل هو ذاته، وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته؛ بل لازمة لذاته، وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية... فلا كثرة في الذات؛ بل بعد الذات»⁽²⁾. أما ابن سينا يظهر أنه يفرق بين هذين العلمين، فهو رأى أن الله تعالى يدرك ذاته بذاته، في حين أن علمه للأشياء الأخرى ليس مساوياً أو شبيهاً لذاته؛ بل مترتب عليها، وهذا يعني بعبارة أخرى أنه صفة زائدة على الذات الإلهية. حيث قال: «فنقول: إنه لما كان يعقل ذاته بذاته لم يلزم فَيُؤمِنُهُ عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات مقومة، وجاءت أيضاً على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تتلم الوحدة»⁽³⁾. ورأيه هذا شبيه برأي الفارابي في أنه يميّز بين العلم الأول والعلم الثاني. خلافاً لابن رشد فإن ابن ميمون لا يقبل هذه التفرقة، لأنها في نظره دليل على وجود نوع من الكثرة في الذات الإلهية، والتي في ذاتها وحقيقتها واحدة وبسيطة، وهذا الخلط في العلم الإلهي دليل على أننا نجعل مخالفة العلم والتعقل الإلهي للتعقل الإنساني، ومعنى ذلك لديه أننا نخلط بين التعقل الإنساني والتعقل الإلهي، وأنا نجوّر تطبيق حكم الشاهد على الغائب، وهو في رأيه منبع جميع الأخطاء والإشكالات، ولكي نخرج سالمين من هذا الخلط فلا مجال للتفريق بين علم الله تعالى لذاته، وبين علمه للأشياء الموجودة، بما أن الله يدرك هذه الأشياء عندما يدرك ذاته.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص544.

(2)- الفارابي، فصوص الحكم ضمن(الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية)، ص172.

(3)- ابن سينا، الإشارات والتبہات، القسم الثالث، ص283-284.

الباب الثاني: ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

6- إن ابن ميمون أخذ بوجهة النظر التي ترى أن الله تعالى يعلم الأشياء ولا يخفى عنه شيء مهما كان دقيقاً، حيث قال: «ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا، وأنه تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه»⁽¹⁾. وهو الذي سار عليه ابن رشد من قبله، حيث قال: «ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي، وإن كان لا كلياً ولا شخصياً. ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾⁽²⁾. وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى»⁽³⁾. وعلم الله تعالى بالأشياء أسمى بكثير مما يستطيع العقل الإنساني تصوره، لذا قال ابن رشد: «فعلمه واحد وبالفعل سبحانه وتعالى، لكن تكيّف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني؛ لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله عقل الباري سبحانه وتعالى؛ وذلك مستحيل»⁽⁴⁾.

بهذا تبين لنا أن مسألة الصفات عند متكلمي المسلمين وغير المسلمين الأمر فيها مختلف بينهما، حيث نجد تلك المسألة لها تقسيمات وتفريعات لم يتطرق لها الفلاسفة كما تطرق لها المتكلمون؛ لأنّ أولئك -الفلاسفة- ينطلقون أولاً من العقل ومجرداته التي هي بعيدة عن مؤثرات الدين وعقائده، هذا ما تعلق بالفلاسفة اليونانيين، أما الفلاسفة المسلمين فإنهم مع أخذهم بوجهة النظر العقلية فلم يغفلوا المؤثر العقائدي، وكل ذلك محاولة منهم للتوفيق بين وجهة النظر العقلية ووجهة النظر الدينية باعتبار أن حقائق الدين أو بمعنى آخر أن المعرفة الدينية ضرورية لتقويم مسار العقل أو وجهة نظر العقل، لذا وجدنا الفلاسفة الإسلاميين لم يتخلّوا عن المعارف التي تناولها الدين، وتعمقت فيها الفرق الإسلامية المختلفة سابقاً، وكانت لها وجهات نظر مختلفة تماماً عن الفلاسفة عموماً.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 520.

(2)- سورة سبأ: الآية: 03.

(3)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 229.

(4)- المصدر السابق، ص 229.

الباب الثالث:

التنزيه والتأويل عند ابن ميمون

—دراسة مقارنة بابن رشد—

الفصل الأول:

التنزيه عند ابن ميمون—دراسة مقارنة بابن رشد—

الفصل الثاني:

التأويل عند ابن ميمون—دراسة مقارنة بابن رشد—

الفصل الأول: تنزيه الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-

تمهيد:

ظاهرة تنزيه الله المولى عز وجلّ شغلت كثيراً من فرق المسلمين واليهود والفلاسفة قديماً وفي العصور الوسطى، وقد حصلت آراء كثيرة بين الملل المتعددة، وحتى بين فرق الملة الواحدة، وكذلك بين الفلاسفة، سواء الفلاسفة القدامى من أهل اليونان ومن تأثر بفكرهم كفيلون الإسكندري، أو فلاسفة المسلمين ومن كان في دائرتهم من فلاسفة اليهود الذين عاشوا بينهم وتلمذوا على كتبهم من أمثال ابن جبيرول وابن ميمون، وإن كان في العموم أن معظم أصحاب الملل والديانات وحتى الفرق التي تدور في فلكها تميل إلى تنزيه الإله عن صفات المخلوقات وتحديداً الإنسان منها، كما كان الأمر كذلك مع أصحاب الفلسفة قديماً وفي زمن الرقي الحضاري للمسلمين في فترة القرون الوسطى، حيث يكاد يكون هناك شبه اتفاق على تنزيه المولى عز وجلّ عن كل صفات النقص التي هي إحدى خصائص المخلوقات الحادثة، بسبب أنها صنيعه غيرها، ولم تكسب الوجود والماهية ولا صفات الحركة والإدراك وغيرها من الصفات من ذاتها؛ بل من ذات أعلى وأقوى منها، وهي لا تشبهها في أي خاصية من الخصائص المعروفة لدى الكائن الحادث، فتلك القوة والذات المتصفة بالكمال المطلق هي التي أعطتها تلك الصفات والخصائص، ومنه فهي لا تكسب الكمال من ذاتها؛ بل من ذات أخرى، وبهذا فهي تحمل بذور النقص والسلب في ذاتها.

لذا عقدت العزم على أن أبسط آراء أهم شخصيتين عاشتا في تلك الفترة التي حددناها لنعرف كيفية نظرتهما للذات الإلهية من حيث تنزيهها، ومنه نقارن بينهما لنصل إلى نتائج قد توضح لنا مدى تأثير صاحب الاتجاه الإسلامي وهو ابن رشد على صاحب الاتجاه اليهودي وهو ابن ميمون، باعتبار أن الأول أسبق منه زمنياً، كما أن الثاني قد تناول مؤلفات الأول بالدرس، وكما هو معروف أن اليهود لم تكن لهم فلسفة مستقلة عن الأمم التي عاشوا بينها وتعلموا منها عن طريق مؤلفات أصحابها أو التلمذ عليهم مباشرة، وهو ما اتفق عليه معظم الباحثين المسلمين وغير المسلمين؛ لأنّ اليهود في كل فترات تاريخهم كانوا مُنطَوون على أنفسهم في أحياء مغلقة.

وقد قمت بتقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، وهي:

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- المبحث الأول: حجج تنزيه الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-.
- المبحث الثاني: نفي التجسيم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-.
- المبحث الثالث: نفي الجهة عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-.

المبحث الأول:

حجج تنزيه الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:

بين الفلاسفة والمتكلمين أوفي إطار الفرقة الواحدة لا بُدَّ أن يكون هناك تشابه وتساوق في الأفكار والآراء، وقد يكون ذلك عن قصد أو عن غير قصد، فابن ميمون وابن رشد تكلموا في مسألة التنزيه التي تناولتها كل الفرق والمجموعات الفكرية والفلسفية، وغايتي في هذا المبحث معرفة الحجج التي اعتمدها ابن ميمون وابن رشد، ومدى تساوق حجج الأول مع حجج ابن رشد. وهل هي نفسها التي احتج بها ابن رشد؟ وقد قسّمت المبحث إلى ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: حجج تنزيه الله عند ابن ميمون:

معلوم أن الصفات السلبية هي كل صفة تنفي عنه تعالى كل نقص؛ لأنَّ إثبات الكمال لا يكون إلا بنفي النقص، كما لا يتم إثبات الحق إلا بنفي الباطل. وسمّيت هذه الصفات بالسلبية في مقابل الصفات الثبوتية أو الإيجابية، ولكونها صفات عدمية؛ إذ السلب يعني العدم، كما تسمى هذه الصفات بصفات الجلال أيضاً؛ لأنها تُجَلُّ الله تعالى وتنزّهه عن النقص.

وذلك لأنه إما أن تكون الصفة في حقيقتها وواقعها نقص وحاجة، بحيث لا يمكن أن يتصور فيها كمال مطلق كالجسمية مثلاً، وإما أن تكون الصفة بحد ذاتها كمال؛ إلا أنه قد شابه نوع نقص، نتيجة ارتباطها وتعلقها بالممكنات؛ لكن العقل قادر على إدراك كمالها المطلق بعد إزالة النقص العارض عليها، مثل: العلم بالقدرة المتصف بهما الإنسان؛ فإنه لا يمكن وصفه تعالى بهما بجميع خصائصهما، بسبب اشتغالهما على النقص.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والعارض عليهما كالمحدودية وحاجتهما للمحل، مع أنهما في الله تعالى عين ذاته المتعالية كما سيأتي، وبهذا يتضح أن الصفات السلبية ترجع بتمامها إلى أصل واحد، وهو سلب النقص والحاجة عنه وأنه يجب تنزيهه تعالى عنهما.

معلوم من الشاهد أن كل موصوف توجب له الصفة، لذا فلا تخرج تلك الصفة عن أن تكون من هذه الأصناف الخمسة التي حددها ابن ميمون⁽¹⁾:

1- وصف الشيء بحدّه، كوصفنا للإنسان بأنه حيوان ناطق، وهذه الصفة تدل على ماهية الشيء وحقيقته عند المنطقة، وهي عبارة عن شرح للاسم لا غير، وهذا النوع من الصفة عند ابن ميمون بلوسائر الفلاسفة الإسلاميين⁽²⁾ منفي عن الله تعالى؛ لأنّ الله ليست له أسباب سابقة على وجوده فيحد بها.

2- وصف الشيء بجزء حدّه، كوصف الإنسان بالحيوانية أو بالنطق، وهذا القسم من الصفات منفي عن الله تعالى عند كل الناس؛ لأنه إن كان له جزء ماهية فتصبح ماهيته مركبة، ومعلوم أن التركيب من خصائص الجسم، وهو تعالى منزّه عن الجسمية، ومنه يستحيل له هذا الوصف أيضاً.

3- وصف الشيء بأمر خارج عن حقيقته وماهيته وذاته، فلا يكون ذلك الأمر مما تكتمل به الذات وتتقوم، ومنه يكون ذلك الأمر ذا كيفية ما فيه أو تنطبق عليه الكيفية، والكيفية في هذا المقام عبارة عن عرض من الأعراض، فإذا كان الله تعالى له هذا الصنف من الصفة فيكون الله محل الأعراض.

وقد اعتبر ابن ميمون هذا الصنف من الصفات مما لا ينطبق على حقيقة الله تعالى وذاته، لذا تعجب ممن يقولون بالصفات-يقصد الأشاعرة ومن اقتنع بطريقهم في الصفات-أنهم ينفون عنه التشبيه والتكييف، وهم قد وقعوا في التشبيه والتكييف، بسبب أن تلك الصفة توجب أن تكون عرض من الأعراض، والله تعالى منزّه أن يكون عرض أو جسم⁽³⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، صص 118-122.

(2)- من بين هؤلاء الفلاسفة الفارابي حيث نفى الحد عنه في كل كتبه، فقال: «فإتّه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها جوهره؛ وذلك لأنّه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح معناه يدل كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به...»- ينظر: الفارابي، المدينة الفاضلة، صص 11-12.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، صص 119.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ورأى ابن ميمون أن كل صفة مثبتة لله تعالى ثبوتاً ذاتياً فهي: إما مقدمة للذات؛ ويعني ذلك أن الصفة هي الذات، أو هي في مقام الكيفية لتلك الذات، ولزيادة فهم الصفة المتعلقة بالكيفية يضرب عدة أمثلة، وهذه الأمثلة يمثل كل واحد منها جنس من أجناس الكيفية الأربعة، والقصد من تلك الأمثلة عنده، امتناع وجود هذا الصنف من الصفات لله تعالى⁽¹⁾.

المثال الأول: كوصف الإنسان بملكة من ملكاته النظرية الخلقية أو النظرية أو الهيئات بحكم أنه ذو نفس، كقولنا: أنه نجار، أو العفيف، أو المريض. وهذه الملكات لا تعتبر عند ابن ميمون ذات فروق، سواء قلنا: نجار أو عالم، أو حكيم، أو عفيف، أو رحيم، فهي كلها هيئات في النفس⁽²⁾.

المثال الثاني: وصف الشيء بقوة طبيعية فيه، أو لا قوة طبيعية فيه، كوصفه باللين والصلابة، أو القوة والضعف، فهي كلها استعدادات طبيعية⁽³⁾.

المثال الثالث: وصف الإنسان بالكيفية الانفعالية أو الانفعالات، كالقول: إنسان غضوب، أو محرج، أو خائف، ومن هذا الجنس وصفنا للشيء باللون، والطعم والرائحة والحر والبرد واليبس والرطوبة⁽⁴⁾.

المثال الرابع: وصف الشيء بما يلحقه من جهة الكمية، كالقول: الطويل والقصير والمعوج والمستقيم وما شابه ذلك. فابن ميمون رأى أنه إذا لاحظنا هذه الصفات جميعها التي تطرقنا إليها فهي ممتعة عن المولى عز وجلّ، فالله تعالى ليس ذا نفس فتكون له هيئة فتلحقه ملكات كالحلم والحياء، ولا ما يلحق المتنفس بما هو متنفس، كالصحة والمرض، وليس له استعدادات فتلحقه القوى، وغير متأثراً ومنفعلاً فتلحقه كيفية الانفعالات، فالله تعالى ليس بذي كمية لكي نحصره فيها فتلحقه كيفية الكم⁽⁵⁾.

4- وصف الشيء بنسبة لغيره، كأن ينسب لزمان، كالقول: كان زيد في الوقت الفلاني، أو ينسب لمكان، كالقول: خالد ساكن في الموضع الفلاني، أو ينسب لشخص، كالقول: زيد أبو فلان.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 119.

(2)- المصدر السابق، ص 119.

(3)- المصدر السابق، ص 119.

(4)- المصدر السابق، ص 119.

(5)- المصدر السابق، ص 120.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وقد اعتبر ابن ميمون هذا الصنف لا يوجب كثرة وتغير في ذات الموصوف؛ لأنّ زيد هذا المشار إليه هو شريك عمر، ووالد بكر، وهو سكن الدار التي هناك، وهو الذي ولد في سنة كذا. وهذه الأوصاف والمعاني ليست هي ذاته ولا شيئاً في ذاته. فهي مثل الكيفيات التي سبقت الإشارة إليها⁽¹⁾.

والرأى لأول وهلة يظن أن هذا الوصف من الصنف الرابع يجوز لله تعالى، ولكن عند التحقيق وتدقيق النظر يظهر أنه يمتنع ذلك عنه تعالى، بسبب أنه لا نسبة بين الله وبين الزمان والمكان؛ لأنّ الزمان عرض يتبع الحركة، إذا لوحظ في النسبة معنى التقدم والتأخر فتصير متعددة، والحركة تتبع الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، إذن فلا نسبة بينه وبين الزمان، وأيضاً فلا نسبة بينه وبين المكان⁽²⁾، ومنه فإنّ ابن ميمون ينفي عن الله تعالى هذا الصنف الرابع؛ لأنّ هذه الأمثلة جميعها تدل على التركيب، فهو رأى أن الصفة هي عين ذاته ولا يقبل الرأي القائل بأن الصفة خارجة عن ذاته أو هي غيره؛ لأنه إذا كانت خارجة أو هي غيره، فقد وقعنا في التجسيم والتشبيه، والله منفي عنه التجسيم، والتركيب صفة جسمية؛ لأنّ كل جسم مركّب والله غير مركّب.

وقد تساءل ابن ميمون عند النظر والتحقيق هل بين الله تعالى وبين شيء من مخلوقاته من الجواهر نسبة ما حقيقية فيوصف بها؟ أم أنه لا إضافة بينه وبين شيء من مخلوقاته؟ وعنده أن الأمر واضح؛ لأن من خواص المضافين الانعكاس بالتكافؤ، والله تعالى بما أنه واجب الوجود وغير ممكن الوجود فلا إضافة، وأما من يظن أن بينهما إضافة فليس صحيحاً؛ لأنه لا يمكن أن تتصور نسبة بين العقل واللون مثلاً⁽³⁾. وعند ابن ميمون كلاهما يحملان وجود واحد في تصوره واعتقاده، فكيف تكون هناك نسبة بين من ليس بينه وبين غيره اشتراك في المعاني؟ ورأى ابن ميمون- وهو ما يعتقده- أن الوجود إنما يطلق على ما سوى الله تعالى بالاشتراك المحض، ولذا فلا تكون هناك نسبة بوجه بينه وبين شيء من مخلوقاته تعالى، فالنسبة إنما تكون بين شيئين تحت نوع واحد، أما إذا كانا تحت جنس واحد، فلا تكون هناك نسبة بينهما، ولذا فلا نقول في الألوان: أن اللون الأحمر أشد من الأخضر، أو أضعف منه أو مساوي له، وإن كان الاثنان تحت جنس واحد وهو اللون⁽⁴⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص120.

(2)- المصدر السابق، صص120-121.

(3)- المصدر السابق، ص121.

(4)- المصدر السابق، ص121.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

كما أنه لا نسبة بين شيئين تحت جنسين، حتى وإن بدا اشتراك بينهما، أو ارتقيا لجنس واحد، مثال ذلك أنه لا نسبة بين مئة ذراع وبين حرارة الفلفل؛ لأنّ الأخير من جنس الكيفية؛ أي يطلق عليه كيف هو؟ والأول من جنس الكم؛ أي يطلق عليه كم يكون؟ كما أنه لا نسبة أيضاً بين العلم والحلاوة، أو بين الحلم والمرارة، وإن كانا المثالين الأخيرين تحت جنس الكيفية العالي (البعيد)⁽¹⁾. كيف تكون نسبة بينه تعالى وبين بعض من مخلوقاته، مع الفارق الكبير في طبيعة وحقيقة الوجود، ولو كان بينهما نسبة، للزم ضرورة أن يلحقه عرض النسبة، وهو ما يعتبره ابن ميمون ليس عرضاً في ذات الله تعالى؛ غير أنه من حيث المنطق فهو عرض ماء، ومنه فلا يمكن التخلص من إيجاب الصفة له تعالى، ولو من جهة النسبة على التحقيق، وقد عدها ابن ميمون هي أولى الصفات التي ينبغي التسامح في وصف الله تعالى بها، فهي لا توجب تكثيراً للقدم، كما أنّها لا توجب تعييراً في ذاته سبحانه وتعالى بتغيير المنسوبات⁽²⁾.

وعند ابن ميمون أن الصفة ليست هي التي تخصص الموصوف بحيث لا يشترك معه في تلك الصفة غيره؛ بل إن الصفة قد تكون أيضاً صفة للموصوف، وإن كان يشترك فيها معه غيره، ولا يكون فيها تخصيص، وقد ضرب مثلاً ليوضح به مقصده، فإذا لاحظت إنساناً على مسافة بعيدة فسألت: ما هذا المرئي؟ ف قيل لك: حيوان. فهذه صفة دون شك لهذا الملاحظ، وإن لم يخصّص من كل ما سواه؛ غير أنه حصل بها تخصيص ماء، وهو أن هذا الجسم الملاحظ ليس جسماً من نوع النبات، ولا من نوع المعادن⁽³⁾.

مثال آخر: إذا كان في هذه الدار إنسان، ولم تكن تعلم أن فيها إنسان؛ غير أنك علمت أن فيها جسماً ماء، لكنك لا تعلم ما هو، فسألت: ما في هذه الدار؟ ف قيل لك: ليس فيها معدن ولا جسم نبات، فقد حصل في هذا المثال تخصيص ماء، وعلمت أن فيها حيوان؛ غير أنك لا تعلم أي حيوان هو، فهذه الجهة تشارك صفات السلب صفات الإيجاب؛ لأنها لا بُدَّ أن تخصص تخصيصاً ماء، وإن لم يكن فيها من تخصيص غير إزالة ما سلب من جملة ما كنا نعتقده غير مسلوب⁽⁴⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 121.

(2)- المصدر السابق، ص 122.

(3)- المصدر السابق، ص 137.

(4)- المصدر السابق، ص 137.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أما الجهة التي تفارق أو تخالف فيها صفات السلب لصفات الإيجاب؛ فإنّ صفات الإيجاب وإن لم تخصّص غير أنّها لا تدل على جزء من جملة الشيء المطلوب معرفته أو علمه، إما جزء جوهر أو عرض من أعراضه. فصفات السلب لا تعرّفنا شيئاً بوجه من الذات المطلوب علمها ما هي؛ إلا إذا كان ذلك بالعرض، بالعرض، كما بيّنا في المثال السابق⁽¹⁾.

لذا فإنّ جميع الناس قديماً وحديثاً أجمعوا على أن الله تعالى لا تدركه العقول، ولا يُدرك ما هو إلا هو، وأن إدراكه هو العجز عن نهاية إدراكه⁽²⁾، وأن كل الفلاسفة قديماً ذكروا أن واجب الوجود «أبهرنا بجماله وخفى عن الشدّة ظهوره، كما تخفى الشمس عند الأبصار الضعيفة عن إدراكها»⁽³⁾.

5- وصف الشيء بفعله، ولا يقصد من هذا ملكة الصناعة التي في الشيء، كالقول: النجار أو البناء، والنسّاج، وهذا من نوع الذي يطلق عليه بسؤال الكيفية؛ بل إن المقصود هو الفعل؛ أي فعل ذاك الشخص، مثل: خالد هو الذي نجّر هذا الباب. أو بنى هذا الصور.

وهذا النحو من الصفات عدّه ابن ميمون بعيد من ذات المنسوب؛ أي الشيء، وقد جوّز ابن ميمون هذا الصنف أو النوع من الصفات؛ لأنّ في اعتقاده أن هذه الأفعال المختلفة ليس يلزم بالضرورة أن تُفعل لمعاني مختلفة في ذات الفاعل؛ فإنّ جميع أفعال المولى عز وجلّ المختلفة والمتنوعة؛ فإنّها جميعها تمثل ذاته، وليس أنّها أفعال بمعنى زائدة على ذاته، ولذا فإنّ هذا الصنف هو من صفات الإيجاب⁽⁴⁾.

إن ابن ميمون تماشياً مع ما يعتقد من أن صفات الإيجاب مستحيلة على الله تعالى؛ فإنّه استشهد بنصوص من أقوال بعض حكماء اليهود السابقين؛ وذلك ليعضد مذهبه وليكون عنده سند ديني بأن ما ذهب إليه من نفي صفات الإيجاب هو حقاً فيه كمال لله عز وجلّ، فالحكماء اليهود- في ما يزعم- نهبوا العامة من

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص137.

(2)- هذه العبارة ليست لابن ميمون لقد ذكرها قبله أحد كبار المتكلمين من الأشعرية وهو أبو حامد الغزالي، لكن فيها قليل من التغيير؛ غير أن المعنى واحد، وهو قول أبو حامد الغزالي في معرض حديثه عن الأصل السادس وهو ذكر الله تعالى قوله: «العجز عن درك الإدراك إدراك»- ينظر: أبو حامد الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، [د.ط.]، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، [د.ت.]، ص48. وهي مقولة أو عبارة للصحابي الجليل سيد الصديقين كما قال الغزالي، وقد أوردها في رسالته (إجماع العوام عن علم الكلام) ضمن مجموع رسائله.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص141.

(4)- المصدر السابق، ص122.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الثناء على الله تعالى بأوصاف لم تأتي بها شريعة موسى ولا الأنبياء من بعده، وأنه لا يجوز أن نسمي ونصف الله بأسماء وأوصاف تكون من نسج العقل والخيال؛ بل إن المطلوب الوقوف عند نصوص الشريعة الموسوية، وحتى الأوصاف التي وصفت الإله في نصوص بعض كتب الأنبياء، بما هو عليه الكائن الإنساني من صفات الكمال لولا ضرورة مخاطبة الناس بما يقرب لهم معنى الإله وصورته- في رأي ابن ميمون- لما كانت أو وجدت أو نطقت بها كتب الأنبياء والتوراة، لكن نظراً لقصور العامة عن فهم الحقائق وتصورها وإدراكها؛ فإنّ الكتاب النبوية ذكرت صفاتاً لله تعالى تتشارك فيها الإنسانية مع الإله مشاركة اسمية لفظية، دون أن يكون هناك تشابه في حقيقتها ووظيفتها؛ لأنّ فهم العامة للأمور عادة ضيق جداً، بحيث لا تسع لفهم المعاني الخفية؛ ولذلك رأى ابن ميمون أن لا تُؤوّل تلك الأسماء والأوصاف وإنما تترك كما هي تتلى في الصلوات وتقرأ في المعابد دون تأويل، كي لا يتداخل الأمر على العامة في فهمها، لذا فقد هاجم الذين يُجيزون لأنفسهم أن يأتوا بأسماء وأوصاف ما ألفتها العامة في التوراة(العهد القديم) أو كتب الأنبياء، وخاصة إذا وجد هؤلاء المؤوّلون نص كلام نبي في ذلك، فيكون الأمر أنه مباح لهم أن يأتوا بنصوص ويقوموا بتأويلها ويشتقون منها عدة معاني وتفريعات مما يؤدي بالأمر إلى التلبس على الناس في فهم حقيقة ظواهر تلك الأسماء والأوصاف⁽¹⁾.

وليزيد ابن ميمون في إثبات صفات السلب وضرورة الإكثار منها وأن بها يزداد الإنسان نفوراً من اعتقاد صفات الإيجاب له تعالى، أن ضرب مثلاً بإنسان تأكّد أن السفينة موجودة؛ غير أنه لا يعلم أي شيء هي؟ هل هي جوهر أو هي عرض⁽²⁾، ثم تبيّن لشخص آخر أنها ليست بعرض، ثم تبيّن لآخر أنها ليست معدن، ثم تبيّن لآخر أنها ليست حيوان، ثم تبيّن لآخر أنها ليست بنبات من الأرض، ثم تبيّن لآخر أنها ليست بجسم واحد متصل اتصالاً طبيعياً، ثم تبيّن لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح والأبواب، ثم تبيّن لآخر أنها ليست كرة، وتبيّن لآخر أنها ليست هي مخروطية، وتبيّن لآخر أنها ليست مدوّرة ولا ذات أضلاع مستوية، وتبيّن لآخر أنها ليست مُصمّمة. فتبيّن الإنسان أن هذا الأخير يكاد أن يقترب من تصور السفينة على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية التي ذُكرت آنفاً⁽³⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص144-145.

(2)- المصدر السابق، ص145.

(3)- المصدر السابق، ص146.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فالذين ذكروا في ذلك المثال وتحديدًا المتقدمون عن الأخير في الوصف، فكل واحد منهم كان أبعد عن تصور السفينة من الذي يليه حتى إن الأول لا يعلم غير مجرد الاسم فقط. وهو بهذا المثال يعتقد أنه كلما كانت هناك صفات سلب في حقه تعالى تزيد الإنسان قرباً من ربه ومعرفته وإدراكه حق الإدراك؛ وذلك بالبرهان، وليس بمجرد القول، ومن أساليب البرهان عنده ضرب الأمثلة الطبيعية القريبة من الواقع العملي أو الحسي للإنسان⁽¹⁾.

ويعتبر ابن ميمون أن وصف الله تعالى بصفات الإيجاب فيه خطر كبير على عقيدة الشخص؛ فإن كل ما نظنه كملاً في حقه تعالى، ولو كان ذلك الكمال موجوداً له بحسب رأي من يقول بالصفات-ويقصد بذلك الأشاعرة-؛ غير أنه ليس من نوع الكمال الذي نعتقه؛ بل هو من باب الاشتراك في اللفظ لا غير؛ لأنّ القول «أنه عالم بعلم واحد بذلك العلم الغير المتغير، ولا متكثّر يعلم الأمور الكثيرة المتغيرة الدائمة التجدد من غير أن يتجدد له علم، وعلمه بالشيء قبل كونه وبعد حصوله موجوداً وبعد عدمه من الوجود علم واحد لا تغير فيه، فقد صرح بأنه عالم بعلم ليس مثل علمنا⁽²⁾».

وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا، فقد أتيت بالسوالب ضرورة فلم تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثر، وكونك تعتقد أنه ذات ما ولها صفات مجهولة؛ إذ هذه التي تزعم إيجابها له أنت تنفي عنها الشبه بهذه الصفات المعلومة عندنا، فهي إذن ليست من نوعها؛ فكأنه قد خرج بك الأمر بإيجاب الصفات أن قلت إن الله تعالى موضوع ما تُحمل عليه محمولات ما، لا ذلك الموضوع مثل هذه المحمولات، فيكون غاية إدراكنا بهذه العقيدة الشك لا غير؛ لأنّ كل موضوع فهو ذو محمولات بلا شك، وهو اثنان بالحد، وإن كان واحداً بالوجود؛ لأنّ معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه⁽³⁾.

واعتبر ابن ميمون أن موجب الصفات لله تعالى هو الذي نفى وجود الله تعالى من اعتقاده وهو لا يشعر بذلك، وليس أنه مقصر عن إدراكه تعالى، أو أنه أشرك معه غيره، أو أنه أدركه على خلاف ما هو عليه؛ لأنّ المقصر عن إدراك حقيقة شيء ما فإنه يدرك بعضها ويجهل البعض الآخر، كمن يدرك من معنى الإنسان لوازم

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص146.

(2)- المصدر السابق، ص146-147.

(3)- المصدر السابق، ص147.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الحيوانية، ولا يدرك لوازم النطق⁽¹⁾، كذلك الذي أشرك مع الله تعالى غيره، فهو الذي تصور حقيقة ذات ما على ما هي عليه، وجعل تلك الحقيقة واجبة في غيره أو ذات أخرى، وهذه الصفات حسب من يعتقدونها صفات لله تعالى هي ليست ذات الإله؛ بل إنها معاني زائدة على الذات، وأيضاً الذي يدرك الشيء أو الأمر على خلاف ما هو عليه لا يُدَّ أن يدرك منه شيئاً ما على ما هو عليه⁽²⁾.

فالذي تصوّر الذوق أنه كمية، فلا يعني هذا أنه تصوّر الشيء على خلاف ما هو عليه؛ بل يعتبر في هذه الحال أنه جهل وجود الذوق ولم يعلم هذا الاسم على من يقع، وبهذا رأى ابن ميمون أن المقصر عن معرفة وإدراك الإله والبعيد عن معرفته هو الذي لم يتبين له سلب معنى من المعاني، ومفهوم المخالفة في هذا أن كل من قلّت سلبياته كان أقل إدراكاً لربه؛ والذي يوجب لله تعالى صفة فهو لا يعلم شيئاً غير مجرد الاسم، والشيء الذي تخيل أنه يكون له هذا الاسم فهو معنى غير موجود؛ فإنّ هذا من شخص كاذب؛ وكأنّه وضع هذا الاسم لمعنى منعدم؛ لأنه ليس في الوجود شيء كهذا⁽³⁾.

ويضرب ابن ميمون مثلاً ليتضح المغزى أكثر، كالذي يسمع باسم الفيل وهو يعلم أنه حيوان؛ غير أنه لا يعرف عنه الكثير فطلب من غيره أن يعرفه بشكله وحقيقته أكثر، فقال له شخص: إنه حيوان ذو رجل واحدة، وذو ثلاثة أجنحة محله أعماق البحر، وجسمه شفاف، وله وجه عريض كعرض وجه الإنسان وصورته وشكله، وأنه يتكلم مثل الإنسان، وأحياناً يطير في الهواء، وأحياناً أخرى يسبح كالسمك⁽⁴⁾.

فابن ميمون لا يقول إن هذا تصوّر الفيل على خلاف ما هو عليه، ولا أن ذلك الشخص مقصر في إدراك الفيل؛ بل يعتبر أن الذي تصوّر الفيل على هذا الشكل إنسان كاذب مفترى؛ لأنه ليس في الوجود شيء كهذا؛ بل إن هذا الأمر منعدم انطبق عليه اسم شيء موجود مثل عنقاء مغرب و فرس إنسان، وغيرها من الصور الخيالية التي أوقع عليها اسم شيء من الموجودات إما اسم واحد أو اسم مشتق؛ وكذلك الأمر هنا سواء، فالله تعالى هو موجود وقد بُرهن على وجوده بأنه واجب الوجود، وقد لزم عن وجوده أنه بسيط⁽⁵⁾، وإذا ما قيل أن

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 147.

(2)- المصدر السابق، ص 147.

(3)- المصدر السابق، ص 148.

(4)- المصدر السابق، ص 148.

(5)- المصدر السابق، ص 148.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

تلك الذات البسيطة هي ذات صفات ومعان أخرى تتبعها فهو أمر غير موجود مطلقاً، فإذا قلنا أن هذه الذات المسماة إلهاً هي ذات بها معان متعددة تتصف بها؛ فإننا أوقعنا تلك الأسماء على عدم محض، وقد اعتبر ابن ميمون أن هذا هو وجه الخطر في إيجاب الصفات له، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ويخلص من ذلك أنه يجب أن يعتقد في ما جاء من الصفات في التوراة(العهد القديم) وكتب الأنبياء أنها وضعت للإرشاد لكمالها أو أنها صفة أفعال صدرت منه تعالى فقط⁽¹⁾.

فمعرفة الله حق المعرفة لا تكون بصفات الإيجاب التي أمتنع عن اعتبارها برهاناً على معرفة كنهه الله تعالى، وإنما تكون بصفات السلب؛ لأنه «كلما زيد في صفات الموصوف تخصص أكثر وقرب الواصف من إدراك حقيقته، كذلك كلما زدت في السلب عنه تعالى قربت من الإدراك وكنت أقرب إليه من الذي لم يسلب ما تبرهن لك أنت سلبه»⁽²⁾.

ورأى ابن ميمون أن على الإنسان عند تلاوته لصفة من الصفات التي توهم الإيجاب في الكتب المنزلة أن يمرّ عليها مرور الكرام، ولا يكون اعتقاده أنها صفات إيجاب، وإنما يعتقد أنها صفات أفعال أو أنها للدلالة على سلب عدمها. وهو يُصرّح أن هذا الاعتقاد لا يُصرّح به للعامة، وإنما يكون للخواص من الناس الذين يحسنوا تعظيم الله عزّ وجلّ. حيث قال في هذا المقام: «وهذا المعنى أيضاً لا يذاع للجمهور؛ بل هذا النحو من النظر لائق بالخواص الذين تعظيم الله عندهم ما هو بأن يقولوا ما لا ينبغي؛ بل بأن يقولوا كما ينبغي»⁽³⁾.

وفي تصور ابن ميمون أنه ينبغي على العلماء أن يعلموا الصغار وعامة الناس أن الله واحد، وأنه لا يعبد سواه، ولا وجوده شبيه بوجودها، ولا حياته شبيه بحياة مخلوق منها، ولا علمه شبيه بعلمها، وأن الاختلاف بين الله ومخلوقاته ليس بالأكثر والأقل في العدد، وإنما هو بنوع الوجود وطبيعته، وهذا يعني أن ليس علمه وعلمنا وقدرته وقدرتنا تختلف بالأكثر والأقل والأقوى والأضعف، فالقوي والضعيف عادة متشابهان بالنوع ويجمعهما حد ما واحد، وأن كل نسبة من المشابهة تكون عادة بين شيئين تحت نوع واحد، أما إذا اشتركا في الاسم مثل وجود الله ووجود ما سواه؛ فإنما يطلق عليهما وجود نظراً لاشتراك الاسم فقط، وليس

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 149.

(2)- المصدر السابق، ص 140.

(3)- المصدر السابق، ص 145.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

هناك مشابهة في النوع إطلاقاً؛ بل رأى ابن ميمون أن كل ما ينسب إلى الله تعالى مفارق لصفاتنا من أي وجه كان، بحيث لا يجمعهما أصل أو توحد في النوع⁽¹⁾.

واعتبر ابن ميمون أن صفات النفي أو السلب ينبغي أن تستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغي أن يعتقد فيه سبحانه وتعالى؛ لأنها صفات لا يلحقها من جهتها تكثير بأي وجه، وهي توجه الذهن والفكر لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه تعالى. وقد ضرب مثلاً بأنه بُرهن على وجوب وجود شيء غير هذه الذوات المدركة بالحواس والمحاط علمها بالعقل، فحكمتنا عن هذا إنه موجود؛ ومعنى ذلك أنه يستحيل عدمه، ثم أدركنا أن هذا الموجود يختلف عن وجود الاسطقسات والتي هي عبارة عن أجسام مميّنة، فحكمتنا على أنه حي؛ ومعنى ذلك أنه تعالى ليس بميّت⁽²⁾، ثم أدركنا أن هذا الموجود، يختلف عن وجود السماء، والتي هي عبارة عن جسم حي، فحكمتنا عنه أنه ليس بجسم، ثم أدركنا مرة أخرى أن هذا الموجود يختلف عن وجود العقل، والذي ليس بجسم ولا ميّت غير أنه معلوم، فحكمتنا على أنه تعالى قديم، والمعنى أنه ليس له سبب أوجده، ثم أدركنا مرة أخرى أن هذا الموجود ليس وجوده الذي هو ذاته، وإنما هو كاف له فقط أن يكون موجوداً؛ بل إنه تفيض عنه موجودات كثيرة ومتنوعة، وليس ذلك كفيض الحرارة عن النار، ولا كلزوم الضوء عن الشمس؛ بل إنه فيض يُدها دائماً بقاءً وانتظاماً بتدبير محكم ودقيق⁽³⁾.

لأجل تلك المعاني المتعددة إنه تعالى قادر وعالم ومريد، وكان القصد من هذه الصفات، أنه تعالى ليس بعاجز ولا جاهل، ولا ذاهل ولا مهمل؛ ومعنى القول: أنه عزّ وجلّ ليس بعاجز؛ أي أن وجوده فيه كفاية لإيجاد أشياء أخرى غيره، أما معنى القول: لا جاهل، أنه تعالى مدرك أي أنه حي؛ لأنّ كل مدرك حي؛ ومعنى القول: لا ذاهل ولا مهمل وهي أن سائر الموجودات أو المخلوقات جارية على نظام وتدبير دقيق، وأنها غير مهملة وموجودة كيف ما اتفق المدبّر، وكل ما يدبره المريد بقصد وإرادة واقعكما أراد، ثم أدرك أن هذا الموجود لا آخر مثله، حكمتنا عنه بأنه واحد؛ والمعنى أنه منفي عنه الكثرة⁽⁴⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص82.

(2)- المصدر السابق، ص138.

(3)- المصدر السابق، ص138.

(4)- المصدر السابق، ص138-139.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بهذا الوصف المنطقي لصفات الله تعالى تبين لابن ميمون بأن أي صفة يوصف بها تعالى فهي: إما صفة فعل أو يكون معناها سلب عدمها، إن كان القصد منها إدراك ذاته تعالى لا فعله، وأن هذه السوالب لا تستعمل ولا تطلق عليه؛ إلا بالجهة التي علمت أنه قد يُسلب عن الشيء ما ليس شأنه أن يوجد له، مثل القول عن الحائط: إنه لا بصير⁽¹⁾.

لكن الذي يعيننا هل ابن ميمون كانت نظريته في التنزيه شخصية لا علاقة لها بتأثير طرف آخر؟ أم أن هناك تأثير خارجي عليه؟ وهل ذلك التأثير مباشر غير مباشر؟ ومعلوم أن المعتزلة في نظرهم لله تعالى أنه منزّه عن كل مشابهة ومماثلة، هل يكون ابن ميمون ممن تأثر بهم من خلال مطالعة كتبهم، أو ما قرأ عنهم من خلال خصوصهم؟، أم أن التأثير لم يكن مباشرة وإنما عن طريق غيرهم ممن تأثر بأرائهم، أو أن التأثير كان خارج عن الدائرة الإسلامية مطلقاً؟ وهو ما سنحاول إثباته.

لقد كانت عند اليهود شخصية مهمة جداً في الفكر الديني والفلسفي في زمن المسيح وقبله وبعده، قد تناولت مسألة وصف الله تعالى بالصفات السلبية ونفت عنه كل صفة توهم التشبيه والمماثلة، ألا وهو فيلون الإسكندري الذي رأى أن الوصف الأليق بالإله هو نفي المشابهة بينه وبين خلقه، وإذا وجدت كلمات أو فقرات توهم المشابهة يجب تأويلها لتتفق مع عظمة الخالق وعدم مماثلته لخلقهم وتمييزه عن مخلوقاته مهما علت درجتهم وتفوقهم الفكري.

فمذهب ابن ميمون في نفي صفات الإيجاب وإثبات صفات السلب يتناسق تماماً مع مذهب فيلون الإسكندري، لكن الذي يعيننا هل إقرار ابن ميمون بوجود صفات سلبية لله تعالى دون غيرها هو أثر عن فيلون الذي يبعد عنه بقرون كثيرة تصل إلى حد اثنا عشر قرناً، حيث أن هذا الأخير كان في زمن المسيح وما قبله، أم هو مجرد توارد الخواطر مع ما كان يعتقد فيلون؟ فهناك قرائن عديدة تثبت أن الأمر مجرد توارد الخواطر ليس إلا، منها أن ابن ميمون لم يأتي على لسانه- في كتبه- ذكر لفيلون مطلقاً، خاصة في كتابه الفلسفي (دلالة الحائرين)، علماً أن فيلون من أعمدة الفكر واللاهوت اليهودي، ومن دارسي الفلسفة اليونانية من مصادرها والمتعمق فيها، مثلما درس ابن ميمون الفلسفة الإسلامية من مصادرها، وعلى الرغم من أن ابن ميمون يذكر كثيراً علماء ومفسري التوراة اليهود القدامى ويستأنس بأرائهم الدينية التي تتوافق أحياناً مع المسائل الفلسفية؛

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 139.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

إلا أنه لم تفوح كتاباته أنه ذكره بالاسم أو ذكر فلاسفة عصره؛ بل نجد ابن ميمون يذكر المسيح عيسى الذي لا يعترف بنبوته، وكأنه-المسيح عليه السلام- في عهده والآخر من عهد آخر، على الرغم أن الاثنين كانا في زمن واحد، ويهمل شخصية فلسفية يهودية يتوافق معها منهجياً في كثير من المسائل الدينية والفلسفية، وكان لها-فيلون-أثرها البالغ في تفسير وتأويل بعض الألفاظ التي ظاهرها يؤدي إلى التجسيم المحض، وهي نفس طريقة ابن ميمون في تجنب التجسيم من خلال ظواهر الألفاظ النصية في أسفار موسى وكتب الأنبياء، على الرغم من ذلك لم يتطرق إلى ذكره وأفكاره الفلسفية التي جعلته فيلسوفاً مؤولاً تأويلاً رمزياً، كما أنه كان يسعى للتوفيق بين الفلسفة والآراء الدينية ليثبت أن لا تعارض بينهما، كما أراد أن يثبت أن التوراة حملت من الأفكار الفلسفية ما عجز عنه فلاسفة اليونان أنفسهم؛ بل قد يكون حسب زعمه أن اليونان هم الذين أخذوا تلك الأفكار الفلسفية من موسى وكتب الأنبياء.

هل هذا يعني أن ابن ميمون لا يعلم شيئاً عن أفكار فيلون الفلسفية، أو أنه لم يسمع عنه ولم تصله أفكاره مطلقاً؟ أو أنه تغاضى عنها لكي ينسب لنفسه سبق الإبداع والمعرفة الفلسفية؟ لا نعرف سبب الإغفال وعدم معرفته بأفكار فيلون، على الرغم من أن كتابه الفلسفي الضخم مليء بعلماء الشريعة اليهودية والفلاسفة سواء الذين مال أو أخذ بأفكارهم أو الذين انتقد آراءهم الفلسفية من أمثال الفلاسفة اليونان: أنكسيمانس، فيثاغورس، أفلاطون، ديمقراطيس، أبيقورس، بطلميوس، إقليدس، تامسطيوس، الإسكندر الأفروديسي. أما من فلاسفة حضارة السلمين: الفارابي، وابن سينا، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، أبو بكر الصايغ، يحيى النحوي، ويحيى بن عدي. فكيف بابن ميمون يغفل ذكر فيلون وحتى بعض فلاسفة اليهود الذين كانوا في القرون الوسطى وهم قربي عهد بزمنه كابن جبيرول وغيره من الذين كانوا في المشرق أو المغرب؟ على الرغم أن القضايا التي تناولها ابن ميمون هي نفسها التي تطرق لها فيلون بنفس المنهج.

بعد كل هذا هل إغفال ذكر فيلون يكون بنفس طريقة إغفال ذكر ابن رشد؛ وذلك لكي لا نعرف أن الآراء الفلسفية لابن ميمون ما هي إلا محاكاة لفيلسوف قرطبة المسلم في زمنه، لكن من المؤكد أن ابن ميمون لم يتأثر بفيلون الإسكندري وإنما تأثر بغيره، وقد يكون أنه لم يسمع به أو قرأ له، بدليل أنه-ابن ميمون- لم يذكره في كتابه الفلسفي الضخم(دلالة الحائرين)، حيث ذكر كثيراً من الفلاسفة اليونان والمسلمين وحتى المسيحيين دون إشارة له على الرغم أنه من ملته، لكن هناك أمر وجيه لفت انتباهنا أن ابن ميمون لما نزه المولى

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

عزّ وجلّ عن كل الصفات ورأى أن نفي الصفات عنه هو السبيل الوحيد في معرفته أكثر، وبما أن ابن ميمون يستلذ ويسعد عادة بمنهج الفلاسفة وطرقهم القائمة على البراهين المنطقية والحسية، قد يكون هذا منبّه لنا على أنه ليس بالضرورة متأثر بالمعتزلة؛ لأنّ مسألة التنزيه هذه لم ينفرد بها المتكلمون عن غيرهم وإن كان تعبير التنزيه يختلف قليلاً بين المتكلمين والفلاسفة، ومثال ذلك: إننا نجد فيلسوف ذائع الصيت وهو أفلوطين المصري الإسكندري قد نزّه الإله عن كل الصفات، وهو ما ينقله لنا الشّهريستاني عنه في تنزيهه لإلهه من صفات النقص والسلب، حيث قال: «المبدع الحق ليس شيئاً من الأشياء، وهو جميع الأشياء؛ لأنّ الأشياء منه، وقد صدق الأفاضل الأوائل في قولهم: مالك الأشياء كلها هو الأشياء كلها؛ إذ هو علّة كونها بآنيته فقط، وعلّة شوقها إليه، وهو خلاف الأشياء كلها، وليس فيه شيء مما أبدعه، ولا يشبه شيئاً منه، ولو كان كذلك لما كان علّة الأشياء كلها، وإذا كان العقل واحداً من الأشياء فليس فيه عقل، ولا صورة، ولا حلية، أبداع الأشياء بآنيته فقط، وبآنيته يعلمها ويحفظها ويدبرها لا بصفة من الصفات»⁽¹⁾، وهو ما عبّر عنه ذاته-أفلوطين- أصدق تعبير في الرسالة الأولى من التساعية الخامسة، حيث قال: «إن الواحد غير متحرك؛ إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه، فإذا جاء شيء بعده فلا يجيء الشيء إلى الوجود إلّا إذا كان الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً. ويجب القول أن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة ميل، دون إرادة. وماذا نتصور حوله إذا كان ساكناً؟ نتصور إشعاعاً آتياً منه وهو ساكن، كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائماً»⁽²⁾. وهو في كل مكان ولا مكان له، ولا يشبهه شيء من الأشياء، لذا فلا نستطيع أن نصفه إلّا بصفات السلب؛ لأنه ليس بمادة، وليس حركة ولا سكوناً، كما أنه ليس في زمان ولا مكان، وليس صفة؛ لأنه سابق الصفات، فلو زيدت أو أضيفت إليه صفة ما لكان في ذلك تشبيهاً له بشيء من مخلوقاته، وأصبح محدوداً، وهو لا نهائي فلا تحده حدود، فلا نعلم عن طبيعة الله شيئاً غير أنه مخالف لكل شيء، كما أنه يسمو عن كل شيء⁽³⁾. وإله أفلوطين هو الطبيعة العليا أو الوجود الأول فهو واحد من كل وجه: في الواقع وفي التصور الذهني، ومنه فالكثرة لا توجد فيه بأي اعتبار، ولا التركيب يتطرق إليه بأي وجه، فهو بسيط كل البساطة، كما هو واحد في الذات

(1)- الشّهريستاني، الملل والنحل، ص320.

(2)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص292.

(3)- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط06، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م، ص232.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة باين رشد-

وحدة مطلقة، ومنه فلا يوصف بوصف يقتضي الكثرة فيه، فليس هو عقل، كما لا يقال عنه معقول، فوصفه بأنه عقل يقتضي أن يتصور الإنسان أن في دائرته ومرتبته معقولاً معه حتى ولو كانت ذاته هي ذلك المعقول، فكونه ذاته معقولاً له، أن رفع التكثّر في واقع الأمر في مرتبته لا يرفعه في التصور الذهني. فالعقل أمر إضافي ومنه يستلزم-تصوراً-معقولاً معه. إن وصف الأول بالعقل يقتضي أن يوجد في دائرته تكثراً، كما أن وصفه بأنه معقول يقتضي التكثّر فيه أيضاً للسبب ذاته فكون الشيء معقولاً يقتضي أن يكون هناك عقل، حتى ولو كان هو ذاته عقلاً⁽¹⁾.

ولحرص أفلوطين على وحدة الأول وحدة مطلقة، فقد حرص أن يبعده عن تصور الإنسان له عما يجلب إليه كثرة ما ولو بالاعتبار، ولذا فهو فوق الوجود وفوق الفكر، وهذا يعني أنه وراء ما يتخذ موضوعاً للفكر من الوجود، كما أنه هو ذاته ليس بفكر، ومنه فلا هو معقول لنفسه ولا هو ذاته عقل؛ لأن «العقل موجود مُعين، والحد الأول متقدم على كل موجود، فهو بريء من كل صورة، حتى الصورة المعقولة؛ إذ أنه لما كانت طبيعة الواحد مولدة لكل فهي ليست شيئاً مما له، وإذا كنا نقول أنه علّة؛ فمعنى ذلك أننا حاصلون على شيء منه، بينما هو باق في ذاته، وليس شيئاً من الأشياء التي هو علّتها، فيجب أن ننفي عنه فعل التعقل والفهم، تعقل ذاته وسائر الأشياء»⁽²⁾. ولا يصف أفلوطين إلهه بأنه جوهر ولا بأنه عرض؛ لأنّ الجوهرية والعرضية عنده من الأمور النسبية، إن وصفه بالجوهر يقتضي تصور ذهني لعرض يلازمه؛ لأنّ الذهن والخيال لا يتوقف عند تصوره أنه جوهر فقط؛ بل يلزم ضرورة أن يستتبع ذلك عرض معه، وهو ما اعتبره أفلوطين تكثراً في مرتبته، ونفس الأمر إذا وصف بأنه عرض؛ فإنّه يقتضي نفس الكثرة في دائرته وطبيعته للعلّة ذاتها.

على الرغم من إصرار أفلوطين على عدم وصف أول الموجودات أو الطبيعة العليا بأي وصف يؤدي إلى تكثّره وذهاب وحدته المطلقة؛ إلا أنه يصفه بالخير وصاحب الحسنات والفضائل، حيث نقل لنا الشّهستاني قولاً عنه: «وإنما وصفناه بالحسنات والفضائل، لأنه علّتها، وأنه الذي جعلها في الصور، فهو مبدعها»⁽³⁾.

(1)- محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط05، دار الفكر، بيروت، 1391هـ- 1972م، ص118.

(2)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص288-289.

(3)- الشّهستاني، الملل والنحل، ص320.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وكما قال أفلوطين في الرسالة الثانية من التساعية الأولى عندما أراد أن يصف المنهج الصاعد في الوصول للأول أو الطبيعة العليا: «أين ينبغي الذهاب إلى الخير وإلى المبدأ الأول. فهناك سبيلان للذين يصعدون: الأول يبدأ من الأسفل، والثاني سبيل الذين وصلوا إلى العالم المعقول، فواجبهم أن يتقدموا إلى قمته»⁽¹⁾. ومنه فإن بعض الباحثين في التاريخ الديني والفلسفي رأى أن أفلوطين أقرّ لإلهه بصفة إيجابية واحدة، أنه وصفه بالخيرات والفضائل، والخيرية هنا لا على معنى أنه وصف قائم به؛ بل على معنى أن الخير هو عين ذاته، فليسفي مرتبته ودرجته إلا الخير، ومنه فذاته وخيريته شيء واحد⁽²⁾، أو بتعبير بعض المعتزلة الخيرية عين ذاته.

غير أن ذلك لا ينفي الكثرة الاعتبارية في ذات الأول بسبب وصفه بأنه خير، وهو ما يعد تضارباً بيناً، حيث ينهى عن وصفه بأي وصف يؤدي إلى تكثره مرة، وهذا حفاظاً على وحدة الأول، حيث يسلك مسلك السلب، ويحيز لنفسه مرة أخرى وصفه بما يؤدي إلى تكثره بطريق الإيجاب ويحكم عليه بأنه خير⁽³⁾. وهو ما عبّر عنه في الرسالة الثامنة من التساعية الأولى في الشرور ومصدرها، حيث قال: «إن الواحد هو الخير بالذات المتعلقة به جميع الموجودات، والعقل الكلي أول فعل للخير بالذات، وخارج العقل الكلي وحوله تدور النفس الكلية: فإلى هنا لا يوجد الشر أصلاً»⁽⁴⁾. وهذا يعني أن الخير المطلق والوحيد دون أن يكون الشر معه حدوده الأقسام الثلاثة المتولدة عن الأول أو الطبيعة العليا.

ذاك التضارب بين النفي والإثبات يعزوه الأستاذ محمد البهي إلى تعلقه بالأفلاطونية ورغبة أفلوطين في الأخذ بآرائها. حيث إن الأفلاطونية جعلت من بين المثل مثلاً أعلى وأكمل، وهو مثال الخير، وهذا المثال يعد أول الموجودات في الرتبة والدرجة لدى أفلاطون، لذا حرص أفلوطين على أن يجاري زعيمه أفلاطون في المرتبة العليا من الوجود ولا يتخلف عنه فيها؛ وذلك بوصف أوله أو إلهه بأنه خير.

ويبدو لنا أن أفلوطين كان حريصاً على جعل الأول واحداً من كل وجه، لذا التزم أن لا يكون عقل ولا معقول، نجده أيضاً التزم في صدور العالم عنه بالطبع، لا بالإرادة، فإضافة الإرادة له في نشأة العالم عنه تقتضي

(1)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص288.

(2)- محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص118.

(3)- المرجع السابق، ص119.

(4)- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص295.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

مراداً، وإذا تصوره الإنسان مريداً خيّل ذلك له أنه بأن يتصور في درجته مراداً حتماً، وهذا يعني حصول تكثّر في الذهن، ولما كان واحداً من كل وجه، فهو لا يتصور الإنسان في درجته أي تكثّر إذا ما تصوره⁽¹⁾.

لذلك كله كان الموجود الأول في الوجود عند أفلوطين غير مفكّر، وغير مريد، وغير جوهر، وغير عرض، ولمبالغته في وحدته على هذا الطريق والنهج عُده-أفلوطين-بالواحد، فنسبة الواحد إليه لمبالغته في شرح الوحدة، وعدم اكتفائه فيها بنفي الكثرة في الواقع المحسوس⁽²⁾.

وتلك المبالغة في الوحدة لم تكن عند أفلوطين المصري؛ بل وجدنا إحدى فرق المسلمين بالغت أيضاً في الوحدة أو الوجدانية وهي فرقة المعتزلة، حيث دعوا بأصحاب الوحدة والتوحيد، وتمييزهم بهذا الاسم ليس لأنهم قائلون: بأن الله تعالى واحد. فكل المسلمين قائلون بالتوحيد، فمبالغتهم في التنزيه ونفي النقص عنه والتعدد وذلك بإرجاع صفات المعاني أو القديمة إلى صفة واحدة وهي العالمية، ثم تكون تلك الصفة هي عين الذات كما مال إلى ذلك الحسن البصري. وهو ما عده الشّهريستاني عين مذهب الفلاسفة⁽³⁾. على الرغم من ذلك التنزيه المتعالي عند أفلوطين لإلهه إلا أن ذلك لا يدعون أن ابن ميمون متأثراً به؛ لأنّ عدم ذكره في كتابه(الدلالة) وذكره لابن سينا والمعتزلة أمر يكفي بأن ابن ميمون أخذ من المعتزلة عن طريق ابن سينا.

ومما يظهر تأثر ابن ميمون بالمعتزلة لكن بواسطة ابن سينا النص التالي لابن ميمون، حيث قال: «إن الواجب الوجود لا يصح فيه الثنوية بوجهه، لا ند ولا ضد، وعلة ذلك كله البساطة المحضة، والكمال المحض الذي لا يفضل عنه شيء خارجاً عن ذاته من نوعه. وعدم العلة والسبب من كل جهة فلا مشاركة أصلاً»⁽⁴⁾. فهذا النص لابن ميمون والنص الأول لابن سينا عند المقارنة بينهما سنجد وجه الشبه كثيراً بينهما، وهو ما يعني أن ابن ميمون أخذ مسألة صفات السلب من المعتزلة عن طريق ابن سينا.

أمر آخر يدل على أن ابن ميمون أخذ فكرة الصفات السالبة عن ابن سينا وليس من المعتزلة مباشرة، هو عادة ما يستخف ابن ميمون بمنهج المتكلمين عموماً وتفصيلاً وخاصة منهم الأشاعرة، واعتزازه دائماً بالفلاسفة ومنهجهم؛ لأنه منهج أقرب إلى الواقع المحسوس أو أنه منهج يستمد أدلته من الطبيعة وليس من

(1)- محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص120.

(2)- المرجع السابق، ص120.

(3)- الشّهريستاني، الملل والنحل، ص36.

(4)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص274.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

مجردات يصعب حتى على المتحذلق في الفلسفة فهمه، وبهذا يصبح ابن ميمون يناقض نفسه من جهة ويستخف بهم ويبتذل كل طرقهم وأدلتهم، ومن جهة أخرى يأخذ عنهم بعض الطرق الكلامية التي عابها عنهم، والحقيقة أن ابن ميمون على الرغم من استخفافه بمنهج المتكلمين فإنه لم يستطع الاستغناء عن بعض المسائل التي طرحوها فأخذها منهم عن غيرهم باستحياء، وبهذا يصبح نقده لمنهجهم تحديف في الهواء.

بعدها عرفنا نظرية ابن ميمون في التنزيه والتي تقوم على فردانية المولى عز وجل وعدم نديته ومشابته لأي مخلوق مهما علا في سلم الفضل والشرف والقوة، نتقل لعرض رؤية ابن رشد في التنزيه في العنصر التالي.

- المطلب الثاني: حجج تنزيه الله عند ابن رشد:

صفات السلب عند ابن ميمون هي صفات التنزيه والتقديس عند ابن رشد؛ لأنَّ سلب الصفات وعدم زيادتها في المولى عز وجل تزيد من جلاله وتقديسه، وانفراده عن خلائقه، وذلك بعدم وجود مشابحة بينه وبين مخلوقاته، وقد استند ابن رشد في أدلته على صفات التنزيه على آيتين هما: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽¹⁾، وأيضا ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾⁽²⁾. ورأى أن الآية الثانية هي برهان للآية الأولى، كما رأى ابن رشد أن دليل الفطرة يحتم أن يكون الخالق عز وجل إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً، أو يكون على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً، ومعلوم للجميع أن الخالق سبحانه وتعالى ليس بمخلوق، فلزم عن هذا أن تكون صفات المخلوق إما معدمة عن الخالق عز وجل، وإما موجودة في الخالق، لكن على غير الطريقة أو الجهة التي هي في المخلوق، ويقصد ابن رشد على غير الطريقة والجهة؛ لأنَّ هناك صفات للخالق عز وجل موجودة عند الإنسان وهو أشرف المخلوقات كصفات: العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحياة.. الخ، وإثباتاً لهذا المعنى استشهد عليه بالحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه عليه الصلاة والسلام: ((إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ))⁽³⁾.

(1)- سورة الشورى: الآية: 09.

(2)- سورة النحل: الآية: 17.

(3)- رواه البخاري في صحيحه، وإن أوله قصة الذي ضرب عبده فنهاه النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك، وقال له: إن الله خلق آدم على صورته. كما اختلف شراح الحديث في الضمير على من يعود؟ فقال ابن حجر: منهم من قال يعود إلى آدم؛ أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط وإلى أن مات، دفعاً لمن يتوهم أنه لما كان في الجنة كان على صفة أخرى، أو ابتداء خلقه كما وجد لم ينتقل في النشأة كما ينتقل ولده من حالة إلى حالة. وقيل الضمير لله تعالى.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ولزوماً عند الآية الأولى فإنّ نفي المماثلة يفهم منه عند ابن رشد أمرين هما: سلب الخالق كثيراً من صفات المخلوق، مثل: صفات الضعف والعجز. وأن يوجد في الخالق عزّ وجلّ صفات للمخلوق على جهة أفضل وأتم. وتأصيلاً للأمرين السابقين بنفي المماثلة عن الخالق عزّ وجلّ استدل ابن رشد عليهما من الشرع الحكيم، فمما صرح به الشرع الحكيم بنفي صفات المخلوق عنه سبحانه وتعالى كالموت، حيث قال تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾⁽¹⁾. والنوم وما يكون من دونه مما يدخل في الغفلة والسهو لقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾⁽²⁾. والنسيان والخطأ لقوله تعالى: ﴿عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾⁽³⁾.

ويعتبر ابن رشد أن التصريح بنفي هذه الصفات هي قريبة من العلم الضروري أو البديهي، لذا تولى المولى عزّ وجلّ التصريح بها، أما ما كانت-الصفات-بعيدة عن المعارف الضرورية البديهية؛ فإنه تعالى نبّه عليها أنها من علم الأقل من الناس، ودليل ابن رشد الشرعي الذي منطلقه العقل أو المشاهدة اليومية أن الموجودات أو الكائنات جميعها محفوظة، لا يتخللها اضطراب ولا فساد؛ لأنّ الخالق لو كانت تدركه سنة من النوم أو غفلة أو نسيان أو سهو لاضطربت الموجودات والكائنات⁽⁴⁾، وقد أشار إلى ذلك بالآية التالية ﴿لَا يُؤْدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾⁽⁵⁾.

هذا هو تصور ابن رشد للتنزيه وعدم المشابهة والمماثلة بين الله تعالى ومخلوقاته. بعدما عرفنا طريقة ابن ميمون في التنزيه نتجه للمقارنة بين نظرة ابن ميمون وابن رشد لفكرة أو نظرية التنزيه، لتلمس آثار المشابهة أو الاختلاف بينهما إن كان هناك تباين في نظرة وطريقة كل واحد في التنزيه.

- المطلب الثالث: المقارنة بين حجج تنزيه الله عند ابن ميمون بابن رشد:

من خلال عرض نظرة كل من ابن ميمون وابن رشد في مسألة تنزيه المولى عزّ وجلّ أو صفات السلب التي يطلقها ابن ميمون على الله تعالى، يتبيّن لنا:

(1)- سورة الفرقان: الآية: 58.

(2)- سورة البقرة: الآية: 254.

(3)- سورة طه: الآية: 51.

(4)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص60.

(5)- سورة البقرة: الآية: 254.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

1- إن ابن ميمون ينفي المماثلة والمشابهة عن الله مع خلقه؛ لأنه-تعالى- لا يشبهه أحد حتى تنسب له صفات هي قريبة أو شبيهة بصفات خلقه وخصوصاً الإنسان منه؛ بل رأى أنه لا توجد نسبة مشاركة بينه وبين غيره حتى تكون هناك مشابهة، فالمشابهة عادة ما تكون بين من يشتركان في الجنس وهو-تعالى-ليس جنسهم جنس مخلوقاته حتى يتشارك معها في كثير من الصفات، لذا رأى عدم إضافة صفات إليه؛ لأنّ الإضافة أو الإيجاب تؤدي مشابته أكثر بمخلوقاته، ويعتقد ابن ميمون أن وصف الله تعالى بالصفات السالبة هو الوصف الصحيح والسليم، الذي ليس فيه ما يؤدي إلى نقص على أي حال كان، خلافاً لوصفه بالإيجاب فإنّ فيه شرك ونقص لكماله وجلاله.

وهذا التنزيه المتعالي عن مشابهة الله تعالى لمخلوقاته هو ما نجد عند فرقة المعتزلة التي هي من أشد الفرق الإسلامية تنزيهاً لله تعالى، حيث نفت عنه كل مشابهة بينه وبين خلقه وتحديداً الإنسان منها، تماشياً مع الآية الكريمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽¹⁾. لذا نجد الإمام الأشعري قد فصل لنا عقيدة المعتزلة في التنزيه المطلق حيث قال عنهم: «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحسنة، ولا بذى حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبععض، وليس بذى أبعاد وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن. ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم. ولا يوصف بأنه مُتَنَاهٍ. ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه. ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتُصوّر بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أزلاً أولاً سابقاً للمحدثات، موجود قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما

(1)- سورة الشورى: الآية: 09.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهونَ عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، وليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ صاحبة والأبناء»⁽¹⁾.

2- من خلال عرض مذهب فيلون وأفلوطين في التنزيه يتبين لنا أن ابن ميمون غير متأثر بمذهبهما؛ لأن أفلوطين مثلاً عُدَّ عند بعض الباحثين قديماً وحديثاً أنه أثبت خصلة أو صفة إيجابية واحدة وهي الحيرية، وابن ميمون ينفي تماماً صفات الإيجاب ويحذّر منها؛ لأنها في رأيه تؤكد لنا أن الله تعالى يتكثّر لما نثبت ونزيد له صفات، وبما أنه نزهه مطلقاً عن صفات الإيجاب وأثبت له السلب؛ فإنه يريد تحقيق الفردانية المطلقة بحيث لا يشابهه شيء مما خلق، فيكون واحداً ووحيداً من كل جهة، وتأكيداً وتثبيتاً للتنزيه المطلق للبارئ فقد رفض ابن ميمون أن تكون لله تعالى صفة إيجاب أو إضافة صفة له، وجعل ذلك من المستحيلات؛ لأننا لا ندرك من واجب الوجود إلا إنّيته فقط لا ماهيته؛ لأنه لا إنّيّة له خارج عن ماهيته، بحيث تدل الصفة على إحداها، فما بالك أن تكون ماهيته مركّبة، فتدل الصفة على جزئها، وناهيك أن تكون له أعراض فتدل الصفة أيضاً عليها، ومنه يجزم ابن ميمون بعدم وجود صفة إيجاب، بعدما نفى سابقاً صفات الذات مطلقاً. وهذا التصور للتنزيه عند ابن ميمون هو أقرب للتصور الإعتزالي منه للتصور الأفلوطيني. ومنه يترسّخ اعتقادنا أن ابن ميمون تأثر بالمعتزلة وليس بفيلون أو أفلوطين.

3- ومن خلال شرح مسألة الصفات السلبية بين فيلون الإسكندري وأفلوطين والمعتزلة وابن ميمون، وما عليه ابن رشد في تصوره للتنزيه، يتضح أن هناك اختلاف بين ابن ميمون وابن رشد في مسألة صفات السلب أو التنزيه، حيث لكل نظرته التي استمدها من غيره لفهم تلك الصفات، أو أن لكل منهما طريقتة في فهم معنى السلب والتنزيه، فالأول-ابن ميمون-الظاهر أنه استمدها من المعتزلة عن طريق ابن سينا، وتنزيه إله الأخير-ابن سينا-هو تنزيه يتطابق مع التصور الإسلامي للماهية الإلهية باعتباره أنه مسلم، على الرغم من أنه متأثر بمنهج الفلاسفة؛ غير أن إله يبقى إله محدود بحدود شرعية؛ ولأن ابن ميمون متأثر أيضاً ببعض نظريات الفيلسوف المسلم ابن سينا، وهو عادة ما يجب الأخذ عن الفلاسفة لاعتقاده في صحة منهجهم وطرق

(1)- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج 01، ص ص 130-131.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

براهينهم الفلسفية للمسائل الإلهية والميتافيزيقية عموماً، وكذلك للقضايا الطبيعية، بذلك فإن مفهوم السلب عند ابن ميمون قريب منه إلى رأي المعتزلة؛ لأنّ هؤلاء أقرب إلى الفلاسفة من الأشاعرة، الذين لا يميل ابن ميمون كثيراً أو في الغالب لآرائهم، وكذلك باعتبار أن مصدر المعرفة الحقيقية لإله الفيلسوفين هو الوحي السماوي، زيادة عن المصدرين الآخرين وهما الطبيعي الحسي والعقلي، لذا فالجانب الديني والشرعي يتحكم فيهما زيادة عن الجانب الفلسفي، أما الثاني-ابن رشد-فإنّه تقيّد في معناها-الصفات-بمفهومها الديني أو الشرعي الذي استمدّه من القرآن الكريم والسنة النبوية، بحيث لم يتجاوزّه إلى آراء إحدى الفرق الإسلامية التي كانت موجودة في زمانه وقبله.

4- إن التآثر بالمعتزلة لم يكن عن طريقهم مباشرة وإنما عن طريق آخر غير مباشر بدليل أن ابن سينا كان من الذين نفوا الصفات عن الله تعالى، واعتبر أن الله يعرف بصفات السلب ليس غيرها، حيث قال في ذلك: «الأول لا ند له، ولا ضد له، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد له، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي» ثم قال في نفس الكتاب والصفحة: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبرأته عن الصفات...»⁽¹⁾. ومعلوم أن ابن سينا أخذ ببعض آراء المعتزلة، وهذا الذي أشار إليه ابن رشد في مسألة تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بأنّها من أفكار المعتزلة، وغيرها من المسائل والآراء التي أخذها أو استند عليها في تكوين فلسفته الإلهية والطبيعية منهم.

5- هناك اختلاف بين في مسألة التنزيه بين ابن ميمون وابن رشد، حيث أن الأخير أثبت صفات قديمة لله تعالى وهي التي مرت بنا آنفاً، فهو بهذا يشترك مع الأشاعرة في إثباتها، أما تنزيهه لله تعالى ليس كتزيه ابن ميمون والمعتزلة، حيث ذكر بعض الصفات التي تفيد الضعف والحاجة والنقص والعجز، كالسنة والنوم والسهو والموت والنسيان والخطأ والغفلة، فهذه عند ابن رشد منزّه عنها المولى عزّ وجلّ تنزيهاً ظاهرًا لا يشوبه أدنى مشاركة له من غيره؛ لأنّ القرآن صرّح بذلك، كما أن طبيعة الوجود المادي تظهر أنه في غاية الإحكام لا يعتريه خلل أو اضطراب بين الحين والآخر، فتلك الصفات لا يمكن أن تنطبق على البارئ تعالى بأي حال من الأحوال؛ لأنّها تفيد النقص والعجز وهو بعيد عنهما تماماً. وهو في هذا متفق مع ابن ميمون، لكن الخلاف قائم بينهما أن ابن ميمون نفى كل الصفات مطلقاً عن الله تعالى، بخلاف ابن رشد رأى أن هناك صفات

(1)- ابن سينا، الإشارات والتبهيّات، القسم الثالث، ص53.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

يشارك فيها المولى عزّ وجلّ أشرف مخلوقاته؛ لكن ليست بينهما مشابحة في تلك الصفات كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات القديمة له؛ لأنّ العلم لله قديم وبالنسبة للإنسان حادث معه ومقترن بالزمان والمكان، والله تعالى غير حادث وعلمه وقدرته وغيرها من الصفات لا تقتزن بزمان ومكان، فمحل علمه تعالى من ذاته وليس من خارج ذاته، كما هو الحال في المخلوقات الحادثة وخصوصاً منها الإنسان.

إذن يظهر من إقرار ابن رشد ببعض الصفات كما هي موجودة عند الله تعالى للإنسان ليس في نفس الدرجة والرتبة، وإنما المشاركة في اللفظ والمبنى فقط وليس في المعنى الحقيقي الذي يتصف به تعالى عن غيره.

بعد عرض تصور كل من ابن ميمون وابن رشد ظهرت لنا رؤية كل طرف لنظرية أو مسألة التنزيه، وتبيّن لنا كيف أن ابن ميمون كان أقرب إلى المعتزلة على الرغم أن نفي الصفات مطلقاً هو منهجه في التنزيه، خلافاً لابن رشد فلم يكن ذاك المنهج طريقه في نفي الصفات مطلقاً؛ بل نجده مثبتاً للصفات القديمة التي أثبتها الأشاعرة، كالعلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات، ولا يعني هذا أن تنزيهه لإلهه ضعيف نسبياً عن ابن ميمون، وإنما أراد ابن رشد أن يتقيد بالنصوص أو ظواهر النصوص التي تثبت صفات لله تعالى لكن لا تشابه صفات المخلوقين، وبهذا يكون ابن رشد منزهاً أيضاً، وهو ملتزم بالآية الكريمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽¹⁾. التي تنفي عن الإله تعالى المماثلة والمشابحة مع المخلوقات.

بهذا يكون ابن رشد التزم النص الديني وظاهره، أما ابن ميمون فإنه ابتعد عن النصوص الدينية واقترب من العقل؛ وكأنّه أراد من ذلك أن ينزّه إلهه "يهوه" من كل صفات المماثلة بالخلق التي امتلأت بها أسفار موسى وكتب الأنبياء، وهو نوع من التمويه وستر للحقائق، فاليهود هم أكثر أهل الكتاب تشبيه إلههم بالإنسان، وإخفاءً لذلك كان اليهود قديماً وإلى عهد ابن ميمون اتخذوا التأويل للتغطية عن عوراتهم في تشبيه إلههم بالإنسان أو حالات الإنسان في كثير من مواضع كتابهم المقدس.

لكن في ماذا يكون التنزيه؟ إنه يكون في عدّة صفات يختص بها المخلوق دون الخالق أو تكون للمخلوق لكن بوجه مغاير عن الخالق، وقد تكلم الأشاعرة والمعتزلة عن صفة الجسمية كما تكلم فيها الفلاسفة وابن ميمون وابن رشد، وهي صفة مرتبطة عند الكثير بالتنزيه، لكن نظراً أن المتكلمين والفلاسفة تناولوها بالشرح

(1) - سورة الشورى: الآية: 09.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والتحليل ووقع بينهم تباين فيها فإننا سنفرد لها عنصراً مستقلاً تابعاً للتنزيه، وستناولها بالشرح ضمن عرض آراء ابن ميمون وابن رشد والمتكلمين والفلاسفة كل ذلك قبل المقارنة كما اعتدنا في باقي المباحث.

المبحث الثاني:

نفي التجسيم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد:-

تنزيه الإله لا ينحصر عند نفي المشابهة من علم وإرادة وحياة وقدرة وبصر وسمع؛ بل يدخل فيه نفي الجسمية باعتبار أن الإله في عرف الشرائع السماوية وكثير من الفرق المنبثقة عنها أنه شيء؛ لكنه ليس كالأشياء، ولذا لا يكتمل مفهوم التنزيه إلا عندما تنفعنه الجسمية، وعلى الرغم أن الفلاسفة القدامى أو الأوائل كانوا يعيدون عن الشرائع السماوية؛ إلا أنهم تناولوا هذه المسألة-نفي الجسمية-بشيء من التفصيل متسلحين بسلاح العقل وآلته وهو المنطق، واستطاعوا بمهارتهم الفكرية أن ينفوا عن إلههم الجسمية وكلما يبعده عن أي مخلوق، فلا تكون هناك أي نسبة من المشابهة أو المماثلة مطلقاً.

واستمرت الأبحاث في تلك المسألة بعرض الحجج والدلائل والطرق على نفيها عن الإله في العصر الإسلامي الأول وبعده عندما أصبحت للمسلمين ثقافة واسعة، وجابجوا بها شعوباً وجماعات وفرق لم يكن لهم بها عهد في صدر الإسلام، بسبب ما تحمله من أفكار دينية وفلسفية نابعة من ثقافتها ودياناتها والحضارة التي كانت تنتمي إليها، حيث أثرت عندها إشكالات كبيرة لم تكن تخطر على العقل المسلم الأول؛ لأنه كان على الفطرة ويسلم في معرفته ما نُصَّ عليه في القرآن الكريم والسنة النبوية واجتهادات علماء المسلمين من فقهاء وأصوليين(عقائديين)، فكان المتكلمون من أهم الفرق التي دافعت من نفي التجسيم عن الله تعالى وعدم مشابته لمخلوقاته في أي شيء، واستعملت في ذلك الحجج والطرق العقلية لإبعاده تعالى عن المماثلة والمشابهة، معتمدين في ذلك على أسلحة خصومهم كالفلسفة والمنطق.

وقد نشأ عن هذا الصراع الفكري والديني جيل من الفلاسفة الإسلاميين أراد أن يحسم الأمر، بأن قام بعمل فكري ضخم أراد منه التوفيق بين الفلاسفة والمتكلمين ليزيل الخصومة المستمرة بين دعاة الفلسفة ومناهجها وطرقها وبين حماة العقيدة. وكان من ضمن عمله ومبادرته أن يبيّن أن آراء الفلاسفة في مسألة

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

التجسيم وفي غيرها لا تتعارض مع الشَّرْع، بما أنَّه-الشَّرْع-دعا إلى الحكمة واستعمال العقل وهو جزء رئيسي من الإنسان وهو أساس تكريمه.

ولقد كانت غايتي من هذا المبحث أن أبيّن آراء ابن ميمون الخاصة من تلك المسألة، ومدى تأثير ابن رشد عليه، أم أن لكل استقلالته في حججه وبراهينه؟ وكيفية نقد ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين، وما الدافع من ذلك؟ وهل بالضرورة أن كل ما احتج به أولئك متهافت وضعيف؟ وما هو الموقف الذي اتخذته كل منابن ميمون وابن رشد من آراء الفلاسفة السابقين عنهما من مسألة التجسيم؟ وقيمت بتقسيم المبحث إلى ثلاثة مطالب، وهي:

- المطلب الأول: حجج ابن ميمون من نفي التجسيم-دراسة مقارنة بابن رشد-

- المطلب الثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين من نفي التجسيم-دراسة مقارنة بابن رشد-

- المطلب الثالث: موقف ابن ميمون من نفي التجسيم عند الفلاسفة-دراسة مقارنة بابن رشد-

- المطلب الأول: حجج ابن ميمون من نفي التجسيم-دراسة مقارنة بابن رشد:-

بعدما تعرفنا عن التنزيه الذي دافع عنه ابن ميمون بشتى الحجج والبراهين، وكيف أعلى الإله عن كل مشابهة، مما جعله ينفي عنه كل صفة توهم التشبيه والمماثلة، حتى نفي عنه صفات الإيجاب التي جعلها المتكلمون إحدى أنواع الصفات التي تُوجب لله تعالى، وكيف كانت المقارنة بين رأيه أو حججه مع حجج ابن رشد.

نتناول في هذا المطلب إحدى أهم صفات التنزيه وأكثرها بحثاً وتحليلاً حتى بين المتكلمين والفلاسفة قبل ابن ميمون وهي نفي الجسمية عن الله تعالى، لتتعرف على الحجج والبراهين التي استند عليها لنفي تلك الصفة وحجج ابن رشد فيها، ونقارن بينهما لنصل إلى مدى استقلالية ابن ميمون عن ابن رشد في عرض حججه وبراهينه، أو تبعية الأول للثاني فيحججه وأفكاره ومدى اقتباسه منه. وكان تقسيم المطلب إلى ثلاثة فروع.

- الفرع الأول: حجج ابن ميمون من نفي التجسيم:

إن ابن ميمون كان شديداً في تنزيه المولى عزّ وجلّ عن كل الصفات التي تجعله في شبهة مع المخلوقات، وتنزيهه لم يكن في صفة واحدة أو مجموعة واحدة من الصفات؛ بل كان في كل ما له علاقة بالمخلوق سواء

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

كان ذلك المخلوق متحركاً بحركة ذاتية في الظاهر أم بغيره، حتى وإن وصف بالأوصاف التي تدل على الجسمانية إنما غايتها التعرّف على وجوده؛ إذ العامة من الناس لا تدرك من أول وهلة موجوداً إلاّ ذو جسم خاصة، وما ليس بجسم أو موجود في جسم فليس هو موجود عندهم⁽¹⁾.

والمخلوقات عبارة عن أجسام محسوسة أو غير محسوسة؛ أي غير مشاهدة، وبما أنه تعالى لا يحمل تلك الصفات في الموجودات المحسوسة أو غير المحسوسة فهو بالضرورة ليس بجسم؛ لأنّ الجسم تمر عليه أحوال التغيير، كأن يبلى وينقسم أو يتجزأ فهو في الأصل-الجسم-مركب من عدة أجزاء. هذا هو الإله الذي يعتقدّه ابن ميمون، أنه حقيقة ليس بجسم ولا يحمل حالات الجسم، كما لا تحويه تلك الحالات التي ذكرناها.

لذا رأى ابن ميمون أنه حفاظاً على العقائد في القلوب ينبغي على العلماء أن يعلّموا الصغار وعامة الناس أن الله واحد، وأنه ليس بجسم ولا يشبهه شيء من مخلوقاته في أي شيء من الأشياء، وهذا القدر من التوجيه يراه ابن ميمون كاف لإقرار الصغار وعامة الناس أن ثمة موجوداً كاملاً، لا جسم ولا قوة في جسم هو الإله، فلا يلحقه نقص من أي جهة كانت، كما لا يلحقه انفعال أو تغيير، فهذه أمور لا بُدّ من التصريح بها وتبيينها لكل واحد وتقليدها للصغار وعامة الناس، وأنه تعالى واحد وقديم وأنه لا يعبد سواه؛ لأنه كما قال ابن ميمون: «لا توحيد إلاّ برفع الجسمانية؛ إذ الجسم ليس بواحد؛ بل هو مركّب من مادة وصورة، اثنين بالحد، وهو أيضاً منقسم، قابل للتجزية»⁽²⁾.

هذه هي طريقة التلقين والتقليد في تنزيه المولى عزّ وجلّ لدى ابن ميمون لعامة الناس، أما إذا وقعت لهم حيرة في النصوص بيّن لهم معناها بطريق آخر وهو طريق التأويل، وأن التشابه في الصفة هو اشتراك في الاسم فقط، أما الذي عسر عليه فهم التأويل والاتفاق في الاسم مع الاختلاف في المعنى، يُنبّه على أن هذا النص يفهمه أهل العلم فقط وله تأويل، ويتوقف عند هذا القدر من البيان نظراً لعسر دلالة الألفاظ وضعف سعة ذهنه في فهم الأمور الغامضة؛ غير أنه لا يترك حتى يقرر نفي التجسيم أو نفي لاحق من لواحق التجسيم كالانفعال والتغيير⁽³⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص58.

(2)- المصدر السابق، ص83.

(3)- المصدر السابق، ص83.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

إذن فكل ما يفهم منه أنه تعالى ذو طبيعة جسمية يلزم ضرورة نفيه عنه أو أنه يفعل؛ لأنّ الانفعالات كلها توجب التغيّر، وأن الفاعل لتلك الانفعالات غير المنفعل، فلو كان تعالى يصدر منه الانفعال بوجه من الوجوه لكان غيره الفاعل فيه والمغيّر له، كما يلزم ضرورة نفي العدم عنه، وأن يكون له كمالاً مرة، ومرة أخرى ينفي عنه، وإذا فرض له كمال ما كان ذلك كمالاً بالقوة، وكل القوة عادة يقارنها عدم ضرورة، وأن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل لا بُدَّ له من مُخرج غيره وموجود بالفعل يخرج، ومنه يلزم أن تكون كمالاته جميعها موجودة بالفعل، ولا يكون له شيء بالقوة مطلقاً، كذلك يلزم ضرورة نفي الشبه عنه، من أي الموجودات أو الكائنات المرئية وغير المرئية، ولا يجمعه مع أي شيء من الأشياء بحد من الحدود مطلقاً⁽¹⁾.

ويستند ابن ميمون في ذلك على الأدلة النقلية النصية التي استقاها من كتب الأنبياء، حيث يورد عدّة نصوص من بينها هذين النصين ((فَبِمَنْ تَشَبَّهُونَ اللَّهُ وَأَيُّ شَبِّهِ تُعَادِلُونَ بِهِ))⁽²⁾، وأيضاً ((لَا مِثْلَ لَكَ يَا رَبُّ))⁽³⁾.

ورأى ابن ميمون أن كل شيء يؤدي لأحد هذه الأصناف الأربعة: الجسمية، الانفعال والتغيّر، والعدمية، والتشبيه بالموجودات الطبيعية، يلزم ضرورة نفيه عنه بالأدلة العقلية المستندة على المنطق، وكذلك الأدلة النقلية النصية⁽⁴⁾. وأن معرفة المولى تعالى يكون بتنزيهه عن تلك الأصناف الأربعة، وهو يراها من جملة فوائد العلم الطبيعي؛ أي العلم المرئي القائم على الملاحظة، وأن عدم معرفة الإنسان بحقائق الكون وما فيه من المخلوقات أو الكائنات الطبيعية فإنّه لا يشعر بنقص الانفعالات، كما لا يفهم معنى ما بالقوة وما بالفعل ولا يعلم لزوم العدم لكل ما بالقوة، وأن الذي بالقوة انقص من المتحرك لخروج تلك القوة للفعل، وأن المتحرك ناقص أيضاً بإضافته لما من أجله تحرك حتى يحصل بالفعل، وإذا علم الإنسان هذه الأشياء غير أنه لا يعلمها ببراهينها؛ فإنّه لا يعلم الجزئيات الدقيقة اللازمة عن هذه المقدمات الكلية لزوماً ضرورياً، ولذا فلا يكون عند الإنسان برهان على وجود إله، ومنه فلا يلزم نفي هذه الأصناف الأربعة عنه⁽⁵⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص83.

(2)- سفر إشعيا: الإصحاح 40:18.

(3)- سفر إرميا: الإصحاح 10:06.

(4)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص132.

(5)- المصدر السابق، ص 132-133.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وتجنباً لكل ما يتصور فيه الجسمية أو حالات التجسيم نلاحظ أن ابن ميمون استعمل طريقة التأويل التي كانت سائدة عند كثير من الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشعرية، وإن كانت الأخيرة أقل استعمالاً للتأويل من الأولى، حيث أورد عدة أسماء من أسفار موسى وكتب الأنبياء مثل: الصورة والمثال عند العامة من الناس تدل على شكل الشيء وتخطيطه وهي تشير إلى معنى مجسم، وفي نص أسفار موسى ((وَقَالَ اللَّهُ نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا))⁽¹⁾. يتبادر إلى أذهان الناس أن الله يكون على صورة وشكل الإنسان، مما يلزمهم التجسيم في حق الباري عز وجل. ويعتقدون أنهم إذا ابتعدوا عن هذا المعنى الظاهري كذبوا النص الموسوي وخرجوا عن معناه المتعارف عليه في اللغة فينفون الإله إذا لم يكن جسماً ذا وجه وصورة ويد؛ غير أنه تعالى أكبر وأعظم من الشكل الإنساني، وهو ما يراه ابن ميمون غاية ما رأوه أنه تنزيهاً في حق الله تعالى⁽²⁾، وهذا المعنى الذي تتصوره العامة لا ينطبق عليه تعالى مطلقاً.

فالصورة تعتبر من الأسماء المشتركة، فهي تقال على الصورة النوعية وعلى الصورة المخلوقة الصناعية وما مثلها من الأجسام الطبيعية، وبهذا يكون المراد عند ابن ميمون في قوله: ((وَقَالَ اللَّهُ نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا))⁽³⁾ هي الصورة النوعية التي تعني الإدراك العقلي لا الشكل الظاهري⁽⁴⁾.

والكرسي أو العرش هو من الألفاظ المشتركة؛ غير أن وضعها الحقيقي في اللغة أنها تطلق على الكرسي الذي يجلس عليه أهل الجلالة والعظمة كالمملوك، فصار بهذا شيئاً ما موجوداً يدل على عظمة من أهل له وعُظْم شأنه. كما بين ابن ميمون أن لفظ الكرسي أو العرش له معنى آخر غير المعنى المادي المتعارف عليه في أصل اللغة، لذا نجده يؤول بعض النصوص التي ظاهرها كأنّ الله جسم قاعد على كرسي مادي كقول التوراة: ((هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ السَّمَاءُ كُرْسِي))⁽⁵⁾. بأنها تدل على وجود الله تعالى وعظمته وقدرته كدلالة الكرسي على عظم من جعل له، وهو المعنى الذي يجب أن يعتقد أهل التحقيق والعلم، وليس أن هناك جسماً يرتفع

(1)- سفر التكوين: الإصحاح 01: 26.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 22.

(3)- سفر التكوين: الإصحاح 01: 26.

(4)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 23.

(5)- سفر إشعيا: الإصحاح 66: 01.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الله عليه، ولا يمكن أن يكون له مكان أو مقر على جسم، والأمر هو أن كل موضع شرفه الله وخصه بنوره وبهائه كالسماء وغيرها سميت كرسي⁽¹⁾.

كما أول الكرسي أو العرش في موضع آخر بأنه صفة عظمته وجلالته، بحيث لا ينبغي أن تتخيل شيئاً خارجاً عن ذاته ولا هو مخلوقاً من مخلوقاته حتى يكون الله تعالى موجوداً دون كرسي وموجوداً مع كرسي، وهو ما اعتبره ابن ميمون كفر، كما بيّن أن الكرسي شيء غير مفارق لله تعالى، وأن المراد به وما شابهه هي عظمته وجلالته التي ليست شيئاً خارجاً عن ذاته سبحانه وتعالى⁽²⁾.

والجلوس أيضاً من الأسماء التي لها أكثر من معنى وهي تعني في اللغة القعود، وهو الاستقرار والثبات وعدم التغيير، فاستعير هذا الاسم لكل حالة ثابتة لا تتغير، فالثابت إذن هو «الذي لا يتغير بنحو من أنحاء التغيير لا تغير ذات، ولا له حال ما غير ذاته فيتغير فيها. ولا تتغير نسبته للغير أيضاً؛ إذ لا نسبة بينه وبين الغير فيتغير في تلك النسبة... وكونه غير متغير جملة ولا بوجه من الوجوه»⁽³⁾.

وهذا المعنى هو المراد بالجلوس حسب ابن ميمون ولم يقصد به الله تعالى، وقد نسب للسماء في أكثر المواضع من أسفار موسى وكتب الأنبياء لكون السمااء هي التي لا تتغير فيها ولا اختلاف؛ أي أن أجسامها لا تتغير بتغير أشخاصها كما تتغير أشخاص كائنات الأرض ومفسديها، كما أنه إذا نسب لله تعالى تلك النسبة (التغير) والتي تقال على كل أنواع الموجودات الكائنة الفاسدة دائمة ومستقرة الوجود لذلك قيل عنه تعالى أنه يجلس: ((الرَّبُّ بِالطُّوفَانِ جَلَسَ وَجَلَسَ الرَّبُّ مَلِكًا إِلَى الْأَبَدِ))⁽⁴⁾. وهذا يعني عند تغير أحوال الأرض لم يكن عند الله تعالى تغير نسبة؛ بل نسبة تلك إليه وهو إما كائن أو فاسد نسبة واحدة لا تتغير فيها ومستقرة، وتلك النسبة لأنواع الكائنات لا لأشخاصها، وبهذا فكل لفظة جلوس تنسب لله تعالى تكون بهذا المعنى⁽⁵⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرین، ص36.

(2)- المصدر السابق، ص36.

(3)- المصدر السابق، ص39.

(4)- سفر المزامير: المزمور 29: 10.

(5)- ابن ميمون، دلالة الحائرین، ص40.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

كذلك لفظة القيام التي وردت في نصوص التوراة أو كتب الأنبياء فهي من الأسماء المشتركة، ومعناها اللغوي الغير المستعار هو النهوض في مقابل الجلوس، ولها معنى آخر هو ثبات الأمر يقول المزمور: ((الآن أقومُ يَقُولُ الرَّبُّ))⁽¹⁾. يريد به الآن أثبت أمرى ووعدي ووعيدي، ولما كان الجمع على أمر ما ينزع إلى فعله بالقيام قيل لكل من ثار لأمر ما أنه قام، لذا استعير هذا المعنى لنفوذ أمر الله على قوم استحقوا العقاب لقوله: ((وَأَقُومُ عَلَى بَيْتِ يَازُبُوعَامَ))⁽²⁾، ومن هذا المعنى كانت نصوص كثيرة في نظر ابن ميمون لا أن هناك قيام وجلوس⁽³⁾.

كما استدل ابن ميمون على طريقته في التأويل بقول حكمائه السابقين: «لا يوجد في العالم العلوي جلوس ولا وقوف؛ لأنّ الوقوف يجيء بمعنى القيام»⁽⁴⁾. لذا نجد ابن ميمون أوّل كل لفظ ورد في التوراة يوهم الجسمية والمشابهة مثل: الوجه واليدين والعين والروح والحي والجناح وغيرها من الألفاظ التي استعيرت من مجالها الحسيالى المجال المعنوي أو الغير الظاهر.

هذه الألفاظ وغيرها التي ذكرت أو لم تذكرها هنا استعمل فيها ابن ميمون المجاز إذا قرنت بالله تعالى، وهي في الحقيقة طريقة قديمة سار عليها من سبقه من اليهود قديماً كأريستوبولوس وفيلون، كما ذكر هو فيكتابه الفلسفي الضخم أحد اليهود ويستشهد به كثيراً ويشيد بتأويلاته في عرض معاني الأسماء والصفات وهو أنقولوس المتهود، حيث قال عنه: «وقد جعل وكده رفع التجسيم. فكل صفة يصفها الكتاب تؤدي إلى جسمانية يتأولها بحسب معناها...»⁽⁵⁾.

تلك الكلمات يعرضها أو يشرحها شرحين: أحدهما: الشرح أو المعنى اللغوي الظاهر والمدرك لكل الناس بما فيهم خاصتهم(العلماء)؛ لأنه المعنى المفهوم والمستمد من معاملاتهم اليومية المادية والمجسّمة في أشياء محسوسة ومرئية. والثاني: الشرح أو المعنى اللغوي المستعار من الظاهر إلى الباطن وغير المدرك لكل الناس وإنما لخاصّتهم. وهذا الشرح الثاني لتلك الأسماء هو ما يطلق عليه بالتأويل، وتلك الأسماء وردت في أسفار موسى

(1)- سفر المزامير: المزمور 12: 05.

(2)- سفر عاموس 07: 09.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 41.

(4)- المصدر السابق، ص 41.

(5)- المصدر السابق، ص 59.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وكتب الأنبياء في معرض الحديث عن الله تبارك وتعالى؛ وكأنّ ظاهرهما في النصوص يفيد بأن الله أو أي صفة له تحمل معنى التجسيم له، باعتبار أن تلك الأسماء استعيرت من معناها أو استعمالها الحسي المادي إلى شيء غير مادي. وتجنباً للتجسيم الذي يوهم بأن الله مثل المخلوقات وخصوصاً أشرف مخلوق في الوجود وهو الإنسان، أول ابن ميمون أو صرف معنى تلك الأسماء الظاهرة والمتبادرة عند عامة الناس إلى معنى آخر غير مدرك عند أولئك-عامة الناس-، وذلك المعنى الغير المألوف يعلم حقيقته أهل العلم أو الخاصة من الناس. وإن استعارة تلك الأسماء المحسوسة من المخلوقات ويشار بها الله تعالى أو حملت معنى محسوس مادي مجسم فالغاية منه تقريب الصورة للعامة؛ لأنه كما قال ابن ميمون: «كل ما يمكن الناس أجمع فهمه وتصوره بأول فكرة هو الذي أوجب لله تعالى؛ فلذلك وُصف بأوصاف تدل على الجسمانية ليدل عليه أنه تعالى موجود؛ إذ لا يدرك الجمهور بأول وهلة وجوداً إلا للجسم خاصة، وما ليس بجسم أو موجود في جسم فليس هو موجوداً عندهم»⁽¹⁾.

وكل ما يعتبر من كمالات الإنسان نُسب له تعالى للدلالة عليه أنه من كمالاته، بحيث لا يشوبه نقص أو ضعف، وكل ما يدركه عامة الناس أنه نقص أو ضعف فلا يوصف به تعالى، لذلك لا يوصف المولى عزّ وجلّ بأنه يأكل ويشرب وينام ويمرض وما شابه ذلك من صفات النقص، وكل ما اعتقده الجمهور من الناس أنه من صفات الكمال عند الإنسان وُصف به تعالى، أما بالنسبة له تعالى فتلك التي نعتقدها من الكمالات هي غاية النقص عنده⁽²⁾.

هذا هو رأي ابن ميمون من نفي صفة الجسمية عن الإله، وهو رأي متناسق تماماً مع رؤيته التنزيهية لإلهه الذي هو فوق أي تصور مشابه لأي مخلوق من المخلوقات الأرضية أو السماوية، فما هي رؤية الطرف الآخر -ابن رشد- لتجسيم الإله تعالى؟

- الفرع الثاني: حجج ابن رشد من نفي التجسيم:

بعدما أقام ابن رشد الأدلة العقلية والنقلية الشرعية الصريحة على تنزيه المولى عزّ وجلّ عن صفات المخلوقين، وأنه تعالى منفي عنه النقائص التي هي عند المخلوقات كالغفلة والخطأ والنسيان والسهو والموت

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص58.

(2)- المصدر السابق، ص58.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والنوم. انتقل إلى صفة الجسمية لبيّن هل صفة الجسمية من الصفات المصرّح بها أم من المسكوت عنها عند ابن رشد؟

اعتبر ابن رشد أن صفة الجسمية هي من الصفات المسكوت عنها شرعاً؛ غير أنها إلى التصريح بإثباتها شرعاً أقرب منها إلى نفيها عنه تعالى؛ لأنّ الشّرع الحكيم في رأي ابن رشد قد صرّح بالوجه واليدين في كثير من الآيات القرآنية، ومن تلك الآيات المتعلقة بالتصريح بالوجه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾⁽¹⁾. وأيضاً ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾⁽²⁾. وبالنسبة لليدين قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾⁽³⁾. وأيضاً ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾⁽⁴⁾. هذه الآيات وغيرها المتعلقة بالوجه واليدين والعين توهم عند ابن رشد أن صفة الجسمية هي له من الصفات التي فضّل فيها الخالق المخلوق كما فضّله في صفة القدرة الإرادة وغيرها من الصفات التي هي مشتركة بين الله وخلقه؛ غير أنها في الله تعالى أتمّ وجوداً وكمالاً، وهو ما أدّى ببعض المسلمين إلى الاعتقاد أن الخالق عزّ وجلّ جسم ليس كالأجسام⁽⁵⁾.

ومعلوم أن دعاة التحسيم من المسلمين عادة من الذين مالوا إلى ظاهر النصوص فيما يتعلق بالصفات، وكانت لهم بدع كثيرة لم يتكلم أو دعا إليها العلماء الثقات من المتمسكين بالقرآن والسنة النبوية، وإنما كانت من أصحاب الجماعات والفرق التي أثرت فيها عقائد وفلسفات بعض الملل والفرق الغير المسلمة، ولا ندري من أين جاء ابن رشد بأن كثيراً من العلماء المسلمين قالوا بالتحسيم، إلا إذا كان يعتبر رؤوس البدع والفتن علماء، كمحمد بن كرام وداود الجواربي، فكيف يصل بهم علمهم أن يعتبروا الله جسم. وقد وصلت إحدى فرق المسلمين في الاحتكام لظاهر النصوص القرآنية والنبوية إلى حدّ تجسيم المولى عزّ وجلّ، وهي فرقة المشبهة والتي صنفتها الشهرستاني من ضمن الفرق التي تثبت الصفات لله تعالى مع الأشعرية والكرامية؛ غير أنها غالت

(1)- سورة البقرة: الآية: 114.

(2)- سورة البقرة: الآية: 271.

(3)- سورة آل عمران: الآية: 73.

(4)- سورة المائدة: الآية: 66.

(5)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص60.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وابتعدت عن تنزيه الله تعالى عن الشبهية، وقد حكى عن داود الجواربي وهو حشوي أنه قال: أعفوني عن الفرج واللحية وأسألوني عما وراء ذلك. وحكى عنه أنه قال: إن معبوده جسم، ولحم، ودم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين، ومع ذلك لا كالأجسام، ولحم لا كاللحم، ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء. وقال أيضاً: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأن له وفرة سوداء، وله شعر ققط⁽¹⁾.

وقد دعا رئيس الكرامية-محمد بن كرام-أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه، وقوله هذا شبيهه بقول الثنوية الذين اعتقدوا معبودهم الذي سموه نوراً يتناهى من الجهة التي تلاقي الظلام، وإن لم يتناه من خمس جهات. وذكر صاحب(الفرق بين الفرق) أن ابن كرام وصف معبوده-الله تعالى-في خطبة كتابه المعروف ب(عذاب القبر) بأنه أحدي الذات أحدي الجوهر. وأتباعه لا يطلقون على الله اسم الجوهر أمام العامة خوفاً من التشنيع عليهم، على الرغم أن إطلاق اسم الجسم عليه أكثر شناعة من إطلاق اسم الجوهر عليه⁽²⁾. ونجد خلاف ذلك الأشاعرة الذين خالفوا كلاً من السلف الصالح والمشبهة في مسألتي التشبيه والتجسيم، وقد أولوا الآيات الواردة بذلك الشأن، كالوجه واليدين والعين والاستواء؛ لأن الله تعالى ليس بجسم ولا بعرض، وأنه لا يستقر على الجسم؛ إلا الجسم ولا على العرض؛ إلا العرض⁽³⁾.

ويظهر لنا وكأن ابن رشد رأى رأي الحشوية وأهل الظاهر هو التفسير المعقول والمقبول، بحيث يتماشى مع عقول العامة البسيطة من الناس وهو الأقرب إليهم، لكن هذا لا يعني أن ابن رشد رجل ظاهري أو حشوي؛ لأنه رأى هذا الرأي هو الذي يناسب عقول طائفة غير قليلة من المسلمين، أما الخاصة من الناس فلا يناسبهم ذلك التفسير الظاهري، وهنا يعتمد ابن رشد إلى التأويل للخاصة فقط؛ ومعنى هذا الأمر أن ابن رشد له رأيان يأخذ بهما في تقديمه للمعاني والألفاظ التي ظاهرها التجسيم: رأي للعامة من المسلمين. ورأي آخر للخاصة؛

(1)- الشَّهرستاني، المرجع الملل والنحل، ص 84-85.

(2)- البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 165.

(3)- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 02، دار النهضة العربية، بيروت، [د.ت.]، ص 200.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

لأنهم أهل الفهم والإدراك الصحيح وهنا يقصد الفلاسفة وليس المتكلمين. فأهل العلم هم الذين يدركون معاني الألفاظ العويصة التي لا تصل العامة إلى معناها الحقيقي.

ومن الواجب في تصور ابن رشد لتلك الصفة أن يجري فيها على مجرى الشرع فلا يصح فيها بنفي ولا إثبات، وهو الموقف الوسط وينهى عن السؤال فيها امتثالاً لمقولة مالك بن أنس رضي الله تعالى عنه عندما سئل عن الاستواء أجاب عنه «الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب»⁽¹⁾. واعتبر ابن رشد أن النهي عن السؤال يرجع لثلاثة أوجه وهي⁽²⁾:

1- أن معرفة الجسمية ليس هو المعنى القريب والمتبادر أولاً في نفسه، وأن هذه الصفة ليست من الأمر اليسير في إدراكها.

2- أن العامة من الناس يعتبرون أن الموجود هو الذي يستطيع الإنسان تحيُّله؛ لأنه محسوس، خلافاً للذليل محسوس وغير متخيَّل فهو معدوم، وخاصة إذا اعتقد أنه لا خارج العالم ولا داخله ولا فوق ولا تحت، لذا اعتقدت الطائفة في الذين أثبتوا الجسمية في التي لم تثبت الجسمية عن الله تعالى أنها مليسة، واعتقدت التي نفتها في المثبتة أنها مكثرة.

3- إذا صرح الشرع الحكيم بنفي الجسمية، اعترضت المؤمن إشكالات كثيرة في الشرع تتعلق بالجهة والرؤية؛ ومنه فإن هذا الأمر يوجب نفيهما-الجهة والرؤية-، في بادئ الرأي عن المولى عز وجل؛ لأنه ليس بجسم، ومنه ترجع كل الأمور الشرعية متشابهة.

وما يتعلق بالرؤية التي ثبتت بالسنة النبوية، اعتبر ابن رشد هناك فرقتان صرحتا بنفيها هما: المعتزلة والأشعرية. فالفرقة الأولى دعاها الاعتقاد أنه تعالى ليس بجسم إلى نفي الرؤية. أما الأشاعرة اعتبرهم ابن رشد أنهم لجأوا إلى أقاويل سوفسطائية لما أرادوا الجمع بين الأمرين وهو عمل يعتريه وهن حسب فهمه⁽³⁾.

كما رأى ابن رشد أن التصريح بنفي الجسمية يوجب التصريح بنفي الحركة، ومنه يعسر تصوّر ما جاء في صفة الحشر، من أنه تعالى يطلع على أهل الحشر وهو الذي يتولى حسابهم، لقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ

(1)- أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام ضمن (مجموع رسائل الإمام الغزالي)، تحقيق وتعليق: إبراهيم أمين محمد، ط02، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2015م، ص323.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص61.

(3)- المصدر السابق، ص61.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

صَفًا صَفًّا⁽¹⁾. وهو ما يصعب عنده تأويل حديث النزول المشهور⁽²⁾؛ غير أنه رأى أن التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر، على الرغم أن ما جاء في الحشر متواتر في الشَّرع، وقد دخلت الشَّرع شكوك كثيرة من بينها المعاد وغيره.

لقد نصح ابن رشد العلماء بعدم التصريح لعامة الناس بما يُؤول عندهم من إبطال ظاهر الشَّرع؛ لأنَّ تأثير نصوص الشَّرع في نفوس العامة يكون أكبر إذا حُمِلت على ظاهرها، وإذا ما أولت الشريعة فالأمر فيها يؤول إلى أحد الأمرين⁽³⁾:

- إما أن يعم التأويل كل ما شابه هذه، وبهذا تبطل الحكمة المقصودة منها.

- وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات، وهو ما اعتبره ابن رشد إبطالاً للشريعة، وإضعاف تأثيرها في النفوس، من غير أن يشعر فاعل التأويل ما جناه على الشريعة.

ورأى ابن رشد أن لصعوبة قيام براهين للعامة من الناس على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم، لذلك نجد الشَّرع الحكيم لم يصرِّح لهم-العامة- أيضاً ماهية الروح، وإنما ردَّ علمها وأمرها إلى الله تعالى، حيث قال في محكم تنزيهه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁽⁴⁾. ولو كان انتفاء صفة الجسمية مما يعيه ويفهمه العامة لاكتفى الخليل إبراهيم عليه السلام في محاجته للنمرود، لما قال له: ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾⁽⁵⁾. وكان يكتفي أن يقول له إبراهيم: أنت جسم والله ليس بجسم، وكل جسم محدث، كما يعتقد الأشاعرة. وكان يكتفي موسى عليه السلام عند مجادلته فرعون في دعواه الإلهية. كما كان يكتفي النبي محمد صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال؛ بل إن عليه الصلاة والسلام قال: ((إِنَّ

(1)- سورة الفجر: الآية: 24.

(2)- وهو الحديث المروي عن طريق أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((يُنزَلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا حَتَّى يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبُ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيهِ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرُ لَهُ)) رواه البخاري في صحيحه (الأرقام: 1145 و 6321 و 7494). ورواه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها (الأرقام: 168 و 169 و 170) ورواه أبو داود في السنة باب 19. والترمذي في الصلاة باب 211، والدعوات باب 78. وابن ماجه في الإقامة باب 182. وأحمد في مسنده.

(3)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 62.

(4)- سورة الإسراء: الآية: 85.

(5)- سورة البقرة: الآية: 257.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

رَبُّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ⁽¹⁾. وهو دليل على انتفاء هذه الصفة الناقصة في الباري عزّ وجلّ؛ لأنّ كل إنسان سليم العقل والنفس ينفي وجودها عند الموجود الغير المحدث؛ أي الله تعالى؛ فإنّه عليه السلام اكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة، وهي التي ينتفي وجودها عند كل أحد ببديهة العقل في المولى تبارك وتعالى⁽²⁾. ومنه فإن الشّرع الحكيم لم يصرّح للعامة من الناس أن الله تعالى جسم أو غير جسم، لكن رأى أنه يعترضنا سؤال وجيه منهم لا بُدّ أن يجابوا عليه وهو فماذا يكون إذن؟ وهو في الحقيقة سؤال طبيعي وبديهي من أي إنسان، ولا يستطيع أحد أن ينفك عنه أو يتهرب منه، ولذا لا يمكن لأحد أن يقنع عامة الناس بموجود وقع الاعتراف به إنه لا ماهية له؛ لأنّ ما لا ماهية له لا ذات له.

والجواب لدى ابن رشد هو أن يجابوا بجواب الشّرع الحكيم الذي وصف الله به نفسه في القرآن الكريم والسنة النبوية، وهو أنه نور، فهو الوصف الذي يراه وصف الله تعالى به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته وحقيقته⁽³⁾. وقد ذكرنا أدلة ابن رشد عليه من الكتاب والسنة في موضوع الماهية عند ابن رشد وتعليقاته على مسمى النور.

بعدما عرفنا رؤية ابن ميمون وابن رشد نحاول الآن المقارنة بين رؤيتهما إن وجد بينهما اتفاق في الرؤيتين أو اختلاف بينهما.

- الفرع الثالث: المقارنة بين حجج ابن ميمون وابن رشد من نفي التجسيم:

1- الملاحظ مما سقناه من رأي كل من ابن ميمون وابن رشد أن هناك اختلافاً طفيفاً بينهما في نفي صفة الجسمية عن الله تعالى، حيث كان ابن ميمون أكثر شدّة في تنزيه المولى عزّ وجلّ عن الجسمية وحالاتها، كالأكل والشرب والنوم والمرض والصورة والكرسي والجلوس والوقوف والقيام وغيرها من صفات النقص لدى المخلوق، وهو رأي يتماشى كثيراً مع رؤية المعتزلة في تنزيه الإله عن كل الصفات.

أما ابن رشد فتتزيهه للخالق عزّ وجلّ يسير فيه بحذر؛ لأنه لا يريد أن يطلق العنان للعقل ليصدر أحكاماً دون الرجوع إلى النصوص الدينية التي صرّحت بالجسمية كالوجه واليدين والعين، وعلى الرغم من أن

(1)- رواه البخاري في صحيحه من كتاب الفتن باب(26:الرقم:7131) وفي التوحيد باب(17:الرقم:7408). ورواه مسلم في الفتن وأشراط الساعة(الرقم:100و101). ورواه أحمد في مسنده عن ابن عمر وأنس.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص63.

(3)- المصدر السابق، ص64.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ابن رشد فيلسوف وعميق في تفكيره الفلسفي؛ لكنه لم يستطع التخلي عمّا تحمله النصوص من مظاهر التجسيم، خوفاً من أن يفسد النص الديني الصريح في التصريح بالجسمية، ولذا كان رأيه في هذه الصفة أميل وأقرب إلى الشرع الحكيم وهو إثبات الوجه واليدين والعين دون كيف، وهو في الحقيقة رأي أشعري، ومنه يكون ابن رشد في هذه الحالة قد ابتعد عن المعتزلة واقترب من الأشاعرة والمشبهة تحديداً، على الرغم أن الأشاعرة ينفون أيضاً التجسيم؛ لأنّ أولئك يثبتون تلك الكلمات الثلاث التي هي جزء من الجسمية بلا كيف⁽¹⁾، وبسبب حذره فقد رأى أن يلتزم بظاهر الشرع حيث لا يصحّ للجمهور أو العامة من الناس لا بإثبات الجسمية ولا نفيها وهو ما يعني وجوب الصمت عنها⁽²⁾؛ لأنّ القول بالجسمية يتناسب إلى حد ما مع وجود الله في جهة معينة، ومعلوم أن أيّ جسم يوجد ضرورة في جهة معينة؛ ولأنّ التصريح للجمهور يؤوّل عندهم إلى إبطال ظواهر الشرع، فتأثير تلك الظواهر في نفس الجمهور أو العامة من الناس يكون إذا حملت على ظاهرها.

2- إن ابن ميمون اختلف أيضاً عن ابن رشد حيث اعتبر الأول التأويل طريقاً سليماً وصحيحاً؛ لأنه إذا لم يكن غيره فقد جعلنا الإله شبيهاً بالأجسام المحسوسة أو غير المحسوسة، ولكي يكون في درجة الجلال والعظمة فلا بُدّ أن نخوض هذا الطريق-التأويل-لتنزيه المولى عزّ وجلّ عن كل صفة توهم التجسيم أو الجسمية وهو ما يراه ابن ميمون طريقاً برهانياً سليماً؛ وبذلك يكون ابن ميمون قد اقترب من المعتزلة وفيلون الإسكندري الذي أوّل كثير من الأسماء السابقة، وعلى سبيل المثال الصورة التي وردت في نص أسفار موسى حيث تقول: ((وَقَالَ اللَّهُ نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا... فَخَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ صُورَتِهِ. عَلَىٰ صُورَةِ اللَّهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَىٰ خَلَقَهُمْ))⁽³⁾. أوّها مثلاً: بأن الله خلق عقلاً خالصاً في عالم المثل هو الإنسان المعقول، ومرة يقول عنه فيلون هو صورة الله، وفي اعتقاده أن الإنسان عالم مصغر لا يوجد شيء أشبه بالله في العالم من

(1)- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، صص 14-15.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، صص 60-61.

(3)- سفر التكوين: الإصحاح 01: 26-27.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

العقل في المركب الإنساني، وهذا الإنسان عند فيلون يسميه إميل بريهييه بالإنسان الإلهي⁽¹⁾، ثم صنع على مثال هذا العقل عقلاً أقرب إلى الأرض "آدم"، وهذا الإنسان "آدم" المصنوع يختلف كثيراً عن صورة الله؛ لأنه شديد الإحساس ويشارك في الصفة وهو مركب من الجسم والروح، ذكراً وأنثى وهو فان، أما الإنسان صورة الله هو فكرة أو نوع أو طابع معقول غير جسمي وليس ذكراً ولا أنثى وغير فاسد بطبيعته، وبهذا يصف الإنسان أقرب إلى الإنسان المثال⁽²⁾. وبهذا تكون الصورة بين ابن ميمون وفيلون متقاربة إلى حد ما، حيث الأول يعبر عنها بالإدراك العقلي وهو عند الفلاسفة العقل؛ لأنّ العقل ما هو إلا إدراك، وفيلون اعتبر الإنسان عقل فهو من صورة الله؛ أي الإنسان الإلهي الذي خلقه الله قبل خلق البدن الفاني المحسّم.

أما ابن رشد فقد انتقد الذين اتخذوا التأويل طريقاً للمعرفة الصحيحة معتبراً أن طرقهم ودلائلهم كلها غير قائمة على براهين يقبلها العقل والمنطق والشّرع، ويعتبر أن الظواهر الشرعية أكثر إقناعاً وتصديقاً منها⁽³⁾، لذا التزم ابن رشد بظاهر النص الديني؛ وذلك حفاظاً على عقيدة المسلمين العامة في قلوبهم وعدم التشويش عليهم، ولكي تبقى نظرهم لإلههم نظرة إجلال وتعظيم لا يعترها شكّ في نفي تشبيهه بغيره من المخلوقات. وإذا حصل غير ذلك فإنّ الأمر عند ابن رشد يؤوّل إلى أحد الأمرين⁽⁴⁾: أن تُؤوّل تلك الكلمات وما شابهها في الشريعة، فيحصل لها التمزق، وتبطل الحكمة المقصودة منها. وإما أن يقال في تلك الكلمات وغيرها إنّها من المتشابهات، وهو ما يعني عنده إبطال للشريعة، وإزالة تأثيرها على النفوس البسيطة القليلة العلم والمعرفة، من غير أن يشعر فاعل ذلك الفعل الشنيع بعظم ما جناه على الشريعة، وحتى على تلك النفوس؛ لأنه شوّش عليها وجعلها تعيش في حيرة من أمرها، أتأخذ بظاهر النص والكلمة أم تتخذ التأويل طريقاً للمعرفة الصحيحة والسليمة، لذا رأى أن الوقوف عند ظاهر النصوص الكتابية هو الأقرب إلى العقول البسيطة من الناس والأكثر قبولاً لديهم؛ لأنه قريب للمحسوس الذي تعودوا رؤيته يومياً، فالأمر الغامض عندهم نادراً ما يُقبل، لذا رأى ابن رشد أن الحكمة الإلهية اقتضت أن يصرح المولى عزّ وجلّ ببعض الألفاظ التي تفيد الجسمية أو المشابهة بينه وبين بعض مخلوقاته، وهو ما تماشى فيه ابن رشد مع المشبهة إحدى فرق المسلمين؛

(1)- ناجي النكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية- عند مفكري الإسلام-، ط02، دار الأندلس، بيروت، 1402هـ-1982م، ص188.

(2)- المرجع السابق، ص188.

(3)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص62.

(4)- المصدر السابق، ص62.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

لأنها مالت إلى التفسير الظاهر للألفاظ وإن ادعت أنه ليس كالأجسام؛ لذلك رأى ابن رشد أنه من الواجب أن يجرى في صفة الجسمية على مجرى الشرع الحكيم فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، وينهى عن السؤال فيها، وهو ما نادى به السلف الصالح من أمثال أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني ومالك بن أنس ومقاتل بن سليمان، حيث قالوا: «نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل، بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثّل في الوهم فإنّه خالقه ومقدّره»⁽¹⁾.

هذه هي الجزئية التي اختلف فيها ابن ميمون مع ابن رشد، حيث الأول ينفي مطلقاً الجسمية ويعمد إلى التأويل، كل ذلك كما قلنا سابقاً من أجل أن يكون الإله مقدّس عن كل مشابهة ومماثلة للمخلوق، وهذا التصور المفرط في تفسير النصوص المقدسة وتأويلها لدى ابن ميمون كان حظه النقد اللاذع من سبينوزا فهذا الفيلسوف يذكر في (رسالة اللاهوت والسياسة) أن الكتاب المقدس قد عانى من سلطوا عليه التأويل في مغامرة لا نجدها في كتاب آخر، ثم ينتهي بتأكيد أن طريقة ابن ميمون-إشارة له فقط-لا طائل منها وأنها لا تدعنا ندرك الحقائق في الكتاب المقدس، ولهذا رأى ضرورة رفض صنيع ابن ميمون ومن سار قبله وبعده، باعتباره عملاً ضاراً⁽²⁾. فهذا الرأي لسبينوزا نجده أقرب إلى رأي ابن رشد، وكأن ذلك الرأي الذي اعتقده سبينوزا هو من تأثير ابن رشد عليه.

3- على الرغم من المسلك الذي سلكه ابن ميمون في طلب المعرفة الصحيحة عن طريق التأويل وتنزيهه تعالى عن كل مشابهة وتجسيم إلا أن ابن ميمون يضيّق استعمال التأويل كثيراً، كما لا يفتح له لكل من هب ودب من الناس ليؤوّل له النص الديني، كما امتنع أن يصرح بالتأويل لكل الناس؛ إلا لمن احتار في اللفظ المصرّح به؛ فإنّه هو الذي يبيّن له المعنى الحقيقي عن طريق التأويل؛ وإلا قدم له المعنى المتبادر إلى الذهن دون مشابهة وتجسيم، وهو ما يتفق فيه جزئياً مع ابن رشد، حيث رأى الأخير عدم فتح التأويل على مصراعيه عند كل لفظة سواء كانت صفة لله تعالى أو استعارة لمثل أو غيره، كما لا يصرح بالتأويل لمن ليس من أهله، لذا وجدناه كثيراً ما يعتب على الغزالي أنه صرّح بذلك؛ بل إننا نجده عاتب فرقاً كثيرة بعينها كالخوارج والمعتزلة والأشعرية والصوفية، وهو رأى أن كل فرقة منهم تأوّلت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة

(1)- الشّهستاني، الملل والنحل، ص83.

(2)- باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، ط02، دار الطليعة، بيروت، 1981م، ص241.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الأخرى، واعتقدت أنه هو الذي قصده الشرع الحكيم⁽¹⁾، وهو ما دعا كثير من علماء الأمة الإسلامية من أهل الظاهر والغير المغالين في التأويل إلى أن يتوقفوا عن التأويل لأمرين⁽²⁾:

- أحدهما: المنع الوارد في القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽³⁾.

- الثاني: أن التأويل أمر مظنون باتفاق علماء الأمة، والقول في الصفات الإلهية بالظن غير جائز؛ لأنه قد يكون المعنى عن طريق التأويل في الآية غير الذي يريده المولى عز وجل، فنكون وقعنا في الزيغ والضلال، فهؤلاء العلماء يحكمون بظاهر الآية ويصدقوا بباطنها، ويوكلوا علمها إلى الله تعالى، وأنهم ليسوا مكلفين بمعرفة ذلك، حيث ليس ذلك من شرائط الإيمان ولا أركانها. وقد احتاط بعضهم-العلماء-حتى أنه لم يقرأ اليد ولا الوجه ولا الاستواء وكل ما ورد من جنس ذلك، فإذا احتاج في ذكره إلى عبارة عبّر عنها بما ورد لفظاً بلفظ، وهذا الذي يراه علماء السلف هو طريق السلامة، وليس فيه من التشبيه والتجسيم شيء.

هذا هو وجه المقارنة بين ابن ميمون وابن رشد في رأيهما عن صفة الجسمية أو التجسيم، بقي لنا الآن حالة أخرى من حالات التجسيم أو هي مرتبطة بها وهي صفة الجهة التي تكلم فيها المتكلمون كثيراً سواء معتزلة أو أشاعرة أو من تأثر بهما، ونحاول في العنصر الموالي أن نستقصي آراء كل من ابن ميمون وابن رشد فيها، دون أن نذكر آراء المتكلمين؛ لأن ابن ميمون لم يشر إليهم كما لم ينتقدهم، وقد يكون ذلك بسبب أن هذه الصفة نفتها كل المدارس إلا القليل وهم من نفس المدرسة؛ ونعني بذلك أسلاف الأشاعرة الذين أثبتوا تلك الصفة لله تعالى كالأشعري وغيره، كما لم يشر ابن ميمون إلى رأي الفلاسفة فيها، وإنما بين رأيه معتمداً في ذلك على النصوص التوراتية والأدلة العقلية.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص71.

(2)- الشَّهرستاني، الملل والنحل، ص84.

(3)- سورة آل عمران: الآية: 07.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- المطلب الثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في نفي التجسيم-دراسة مقارنة بابن رشد:-

المتكلمون لهم مناهجهم وطرقهم التي تختلف عن مناهج وطرق الفلاسفة، وإن كان البعض منهم متأثراً ببعض مناهجهم وأدلتهم العقلية خاصة من المتأخرين منهم كالجويني وفخر الدين الرازي وغيرهما، ولكي ينفوا عن الله تعالى الجسمية استعانوا كما قلت سابقاً بالطرق العقلية، وهي الطرق التي يعتقدوا أن خصومهم من الوثنيين في كل الملل والنحل تفحّمهم وتسكتهم: إلا أن تلك الطرق لم يكن عليها إجماع بالموافقة عليها واستحسانها عند كل العلماء والمفكرين والفلاسفة، لذا انبرى بعض المفكرين والفلاسفة لانتقادها معتقداً ضعفها وتهافتها.

وفي هذا المطلب أحاول معرفة طريقة نقد كل من ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين في نفي التجسيم، وما الذي جعلهم لا يستحسنوها؟ وهل هناك نوع من التقارب في كيفية نقد طرق المتكلمين في نفي الجسمية عن الله تعالى؟ أم أن لكل طريقه ومنهجه في النقد والاعتراض؟ وقد قسّمت هذا المطلب إلى ثلاثة فروع.

- الفرع الأول: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين من نفي التجسيم:

اعتبر ابن ميمون أن طرق المتكلمين واحتجاجاتهم على نفي التجسيم ضعيفة جداً وهي أضعف من أدلتهم على التوحيد؛ لأنّ نفي التجسيم عند المتكلمين كآته فرع لازم لأصل التوحيد. وقد استعمل المتكلمون مجموعة من الطرق، وذكر ابن ميمون ثلاثة منها وهي⁽¹⁾:

1- امتناع الشّبّه؛ لأنّ الله لا يشبه شيئاً من مخلوقاته، فإذا كان جسماً قد شابه الأجسام، وإذا كان جسماً لا كالأجسام فهذا يعتبر تناقض؛ لأنّ كل جسم شبيه بأي جسم من حيث التجسيم، وإنما الأجسام تختلف عن بعضها البعض بمعان أخرى وهي الأعراض، كما يلزم أن يكون ذاك الجسم قد خلق مثله. وهذا يعتبر من أعظم طرقهم كما يذكر ابن ميمون؛ غير أنه فيه خلل من جهتين حسب ابن ميمون:

الجهة الأولى: قد يقول قائل: أي برهان يُقدّم على أنه لا يجوز أن يشبه الإله مخلوق من مخلوقاته، فلا أسلم بعدم الشّبّه اللهم إلا أن يكون التعلق في هذا بنص من كتاب مقدس فتقبل بذلك دون برهان عقلي، وإذا كان هناك شبه بمخلوقاته فقد خلق مثله في كل شيء.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص225-227.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الجهة الثانية: هو يعتبر أكثر إشكالاً من الأول؛ وذلك أنه قد ثبت وضح عند من بحث في الفلسفة وطرقها أن الأفلاك يقال عليها جسم، كما أن الأجسام الهولانية تشترك في الجسمية مع الأفلاك؛ لأنه لا هذه المادة تلك المادة ولا هذه الصورة تلك الصورة؛ فإنّ المادة والصورة إطلاق مشترك على الأفلاك والأجسام الهولانية؛ أي المادية، وإذا كان الفلك له أبعاد؛ فإنّ نفس الأبعاد ليست هي الجسم، والجسم هو مركّب من مادة وصورة، فإذا كان هذا في الفلك فناهيك في الإله فهو جسم ذو أبعاد؛ غير أن ذاته وحقيقته وجوهه لا يشبه شيئاً من أجسام المخلوقات، وإنما يقال عليه-الإله-وعليها-الأفلاك-جسم باشتراك اللفظ لا الحقيقة، مثلما يقال عن الإله وعلى الفلك موجود باشتراك اللفظ لا في حقيقة الوجود عند الفلاسفة.

ومدّعي التجسيم لا يُسلّم كون الأجسام جميعها مكونة أو مركّبة من أجزاء متماثلة، فهو يعتبر أن الإله خالق الأجسام كلها وهي مختلفة في الجوهر والحقيقة، فجسم النور المخلوق ليس هو جسم الفلك والكوكب، ولا جسم الفلك أو الكوكب المخلوق هو جسم الله؛ بل عنده أن ذلك الجسم-الله-هو الذات الكاملة الشريفة التي لم تتركّب، ولا تغيرت ولا يمكن تغييرها، هكذا وجب وجود الجسم وجوباً دائماً، وهو يفعل بسواه بحسب إرادته ومشيتته، وقد تعجب ابن ميمون كيف تنقض هذه الاحتجاجات من مدّعي التجسيم بهذه الطريقة أو غيرها.

2- الطريق الآخر وهو لو كان الله جسماً لكان متناهياً، وإذا كان متناهياً فله قدر معلوم وشكل معلوم وثابت ويعتبر ذلك صحيح، وكل مقدار وكل شكل يجوز-إن كان-أن يكون الله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر، وعلى خلاف ذلك الشكل من حيث هو جسم فاختصاصه بمدار ما وشكل ما يحتاج إلى مخصّص، وقد سمع ابن ميمون هذا الدليل كثيراً من أتباع الأشعرية بالأندلس وهم يعظمونه، وعنده أنه أضعف الأدلة؛ لأنه مبني على القاعدة العاشرة وهي التجويز، فكل ما يروونه جائز عقلاً أن يكون خلافه أو أكبر أو أصغر⁽¹⁾. فناهيك في حق الله حيث لا فرق بين هذا وبين قولهم في ترجيح وجود العالم على عدمه، أنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان وجوده وعدمه؛ إذ والله تعالى موجود، فيلزم من هذا أن يكون له مرجّح

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص207.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

لوجوده على عدمه، وهذا يؤدي إلى تسلسل، ومنه لا بُدَّ من الانتهاء لواجب الوجود لا إمكان فيه، حيث لا يفتقر لموجد⁽¹⁾.

واعتبر ابن ميمون أن هذا يلزم في الكل والمقدار؛ لأنَّ كل الأشكال والمقادير الممكنة الوجود-أفها لم تكن موجودة ثم وجدت- هو الذي يقال فيه كان يمكن أن يكون أكبر أو أصغر مما هو موجود عليه وبخلاف هذا الشكل، فيحتاج ضرورة لمخصَّص، أما شكل الإله ومقداره تعالى عن كل نقص وتشبيه؛ فإنه يعتبر الجسم لم يكن معدوماً، ثم وجد فيحتاج لمخصَّص؛ بل إن ذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود، فهي التي لا تفتقر لا لمخصَّص ولا لمربَّح وجود على عدم؛ إذ لا إمكان عدم فيها، كذلك لا تحتاج لمخصَّص شكلاً ومقداراً؛ إذ هكذا وجب وجوده⁽²⁾.

3- والطريق الآخر هو إذا كان الله جسماً، فلا يخلو من معاني الإلوهية وحقيقتها أن يتركب من جملة جواهر، كما أن كل جوهر فرد من ذلك الجسم يقوم به جوهر واحد، وإذا كان يقوم به جوهر فرد فليس هناك فائدة في بقية الأجزاء ولا معنى لوجود ذلك الجسم، وإذا كان ذلك الجسم تقوم به مجموعة من الأجزاء أصبح هناك عدة إلهات لا إله واحد، والمتكلمون برهنوا أن الإله واحد.

وقد اعتبر ابن ميمون هذا الدليل مبنياً على المقدمة الأولى والتي زعم فيها هؤلاء المتكلمين أن العالم بجملته هو مؤلف من أجزاء صغيرة جداً لا تقبل التجزئة ولا للجزء الواحد منها كم، وإذا اجتمعت الأجزاء بعضها مع بعض كان المجتمع ذا كم وهو بهذا جسم، وأن تلك الأجزاء المجتمعة متشابهة لا اختلاف بينها على أي وجه⁽³⁾، كذلك مبني على المقدمة الخامسة والتي زعم فيها المتكلمون إن الجوهر الفرد تقوم به تلك الأعراض، فلا يفترق عنها مطلقاً⁽⁴⁾. وإذا قيل لهم: إن جسم الإله غير مركب من أجزاء لا تتجزأ؛ أي الجواهر التي يخلقها الله كما ادعيتهم؛ بل إنه جسم واحد متصل ومترابط لا يقبل الانقسام إلا في مخيلتكم، ولا اعتبار للخيلات والأوهام⁽⁵⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 207.

(2)- المصدر السابق، ص 227-228.

(3)- المصدر السابق، ص 196-197.

(4)- المصدر السابق، ص 200.

(5)- المصدر السابق، ص 225.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

هذا هو نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في نفي التجسيم التي عرضها في كتابه (دلالة الحائرين)، وفي العنصر الموالي نستعرض نقد ابن رشد لطرق المتكلمين التي عرضها في كتبه الخاصة.

- الفرع الثاني: نقد ابن رشد لطرق المتكلمين من نفي التجسيم:

لم يكثر ابن رشد من كلام المتكلمين معتبراً أن هناك صفات سكت عنها الشرع الحكيم مثل: صفة الجسمية وغيرها من الصفات الأخرى، وهي عنده إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى النفي، وهذا في معرض ردّه على المتكلمين الذين أولوا كل صفة تشير إلى الجسمية خشية تشبيه المولى عزّ وجلّ بصفات المخلوقين؛ وذلك لأنّ الشرع صرّح بالوجه واليدين في كثير من الآيات⁽¹⁾. ورأى ابن رشد أن الآيات التي صرّحت بالوجه واليدين توهم القارئ أن الجسمية هي صفة للمولى عزّ وجلّ والتي فضّل فيها الخالق عن المخلوق⁽²⁾.

وقد انتقد ابن رشد المتكلمين في نفي الجسمية عن الله تعالى، حيث قالوا: «إن الدليل على أنه ليس بجسم: أنه قد تبين أن كل جسم محدث»⁽³⁾. وإذا سئلوا عن ذلك الطريق الذي منه يعرف على أن كل جسم محدث، اتبعوا في ذلك طريق حدوث الأعراض التي قال بها ابن رشد من قبل، لذا اعتبر أن هذا المسلك الذي سلكه المتكلمون ليس بطريق برهاني؛ لأنه رأى لو كان ذلك الطريق برهاني لما توصل إليه عامة الناس من المسلمين، وما يزيد في تمهات هذا الطريق-حسب ابن رشد-، ما يضعه المتكلمون من قاعدة أن الله سبحانه وتعالى ذات وصفات زائدة على الذات، وهم بهذا يوجبون بذلك الطريق أنه تعالى جسم خلاف مما ينفون عنه الجسمية، بدليل انتفاء الحدوث عنه⁽⁴⁾. وهو ما يراه سبب في أن الشرع لم يصرّح بأنه ليس بجسم.

من الملاحظ أن ابن رشد لما انتقد المتكلمين بنى انتقاده لهم على أمرين: أولهما: اعتراضه على دليل الأعراض؛ لأنه ليس بدليل قوي ليثبت به نفي الجسمية حسب اعتقاده. وثانيهما: هو التفريق بين الذات

(1)- هناك عدة آيات تشير إلى الوجه منها: الآيتان: 114 و271 من سورة البقرة، والآية: 23 من سورة الرعد، والآيتين: 37 و38 من سورة الروم، والآية: 26 من سورة الرحمان، والآية: 09 من سورة الإنسان، والآية: 20 من سورة الليل. وفيما يتعلق باليد الآيتين: 26 و72 من سورة آل عمران، والآية: 66 من سورة المائدة، والآية: 10 من سورة الفتح، والآية: 28 من سورة الحديد، والآية: 82 من سورة يس، والآية: 01 من سورة الملك وغيرها من الآيات.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص60.

(3)- المصدر السابق، ص61.

(4)- المصدر السابق، ص61.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والصفات مما يجعلنا نتوهم أن الله تعالى شبيه بالأجسام من حيث صفتها كاللون والطول والعرض مختلفة عن مادتها، ومنه فليس ذلك طريق يوصلنا إلى نفي الجسمية حسب ابن رشد؛ بل أنه يشير الشكوك أكثر ويقربنا إلى إثبات الجسمية عكس نفيها؛ غير أن هذا الموقف من ابن رشد يتهافت لما نستعرض أدلة الأشاعرة وحججهم من عدة جهات.

إن دليل حدوث الأعراض الذي زعم فيه ابن رشد عدم جحّيته لتهافته وضعفه، اعتمد عليه الأشاعرة في إثبات حدث العالم، ودليلهم على حدوثها-الأعراض- أن الجوهر في حال سكونه إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة، فقد دلّ طروءها على حدوثها، وأن انتفاء السكون بطروئها يقضي بحدوث السكون؛ إذ لو ثبت قدمها لاستحال عدمها ولكي يزيل إشكال الذي أبهت عليه الإجابة بأن هناك من رأى أن الحركة كانت كامنة في الجوهر، ثم ظهرت واختفى لظهورها السكون، فكان جوابه: لو كان كذلك لاجتمع الضدان في مكان، ومعلوم استحالة كون الشيء متحركاً وساكناً في نفس الوقت والمكان، فكذلك استحالة الأمر في اجتماع الحركة والسكون، وهذا الإثبات من الجويني ومن سبقه وجاء بعده هو من صميم ما يشاهد في الطبيعة⁽¹⁾. فكيف بابن رشد رأى أن دليل حدوث الأعراض متهافت لا يقوى على الصمود، على الرغم أنه فيلسوف طبيعي، ينشد الحقيقة من الطبيعة ولا يميل إلى الخيالات والافتراضات.

أما زعم ابن رشد أن الصفات غير الذات عند الأشاعرة والتفريق بينهما يقربنا أكثر لإثبات صفة الجسمية؛ فإنّ ذلك الزعم مردود عليه وهو ما برهن عليه الإمام الباقلاني وهو أكثر الأشاعرة تدقيقاً في المصطلحات، فقد ميّز الباقلاني بين الصفة والوصف، فالصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف، أو يكون له أو يكسبه الوصف أو النعت الذي يصدر عن الصفة، وإذا كانت تتغيّر بحيث تظهر تارة وتختفي تارة أخرى ويحل محلها صفة أخرى في الموصوف، كالسواد والبياض والإرادة والكراهية وما جرى مجرى ذلك مما يتغيّر به الموصوف إذا وجد بوجوده ويكسبه حكماً لم يكن عليه قبل ذلك، وقد تكون الصفة لازمة له فتكسب الموصوف وصفاً يخالف من ليست له هذه الصفة إذا كانت طارئة به، كوصف الباري سبحانه وتعالى بالعلم والقدرة والحياة والكلام والإرادة، وما عدا ذلك من صفاته الثابتة الموجبة له المفارقة من ليس على تلك الصفات⁽²⁾.

(1)- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص20.

(2)- الباقلاني، التمهيد، ص213.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أما الوصف كقول الواصف عن الإله إنه عالم حي قادر منعم متفضل فهو غير الصفة؛ لأنه كلام مسموع أو عبارة عنه من القائل فهو خلاف الصفة القائمة بالله سبحانه وتعالى، التي لوجودها به يكون البارئ عالماً قادراً ومريداً ومتكلماً وسميعاً وبصيراً، ويعطي الباقلاني مثلاً عن الوصف لما نقول عن زيد أنه حي عالم قادر، معتبراً ذلك وصف له من مخبر بما علمه ورآه، وهو قول يمكن أن يكون صادق أو كاذب، أما علم زيد وقدرته فهما صفتان موجودتان بذاته، ولا يمكن أن تحتلجان الصدق والكذب⁽¹⁾، ومما يجب علمه في هذا أن الوصف وإن كان يختلف عن الصفة التي هي الحركة والسكون والعلم والقدرة، فهو أيضاً صفة من حيث كان كلاماً من المتكلم به وعادماً لسكوته ومحصلاً له عند وجوده، عكس صفة من لا كلام له، معتبراً الباقلاني أن ذلك يجري مجرى الحركة والسواد والبياض، من حيث غير حكم الموصوف به وأوجب له حكماً لا يجب إلا بوجوده، ومنه فهو صفة للمتكلم به، كما يعتبر وصف لغيره ودلالة على وجود شيء به إذا كان قولاً صادقاً ليس بكاذب، ومنه يجب أن يكون كل وصف صفة من حيث كونه قولاً وكلاماً ومكسباً للمتكلم المخبر به، حتى ولو كان ذلك وصفاً لكونه إخباراً عما يوجد به من وصف له، ولا يكون كل صفة وصف، باعتبار العلم والقدرة ليسا وصفين لشيء، كما أنهما ليسا خبرين عن معنى من المعاني، وإن كانتا صفتين للعالم والقادر، ومن ثم فكل وصف صفة؛ أي كل موصوف له صفة، ولكن ليست كل صفة وصفاً⁽²⁾.

والذي يريده الباقلاني من ذلك هو نقد المعتزلة لما وحدوا بين الذات والصفات وجعلوا الصفات عين الذات، مدّعين أن الله سبحانه وتعالى كان في الأول بلا أسماء وصفات، وأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفاً لنفسه، كما لا يجوز أن يكون معه في القدم واصفاً ومخبراً له، ومنه لزم عندهم أنه لا صفة لله سبحانه وتعالى قبل خلق الناس، وأنهم-الناس-هم الذين اختلقوا أسماء الصفات بعد خلقهم، فهم الخالقون لأقوالهم التي تعتبر صفات وأسماء لله تعالى⁽³⁾.

أما عند الأشاعرة جميعاً فالذات موصوفة بصفات لازمة لها دوماً؛ غير أن ذلك لا يعني أن تكون الذات هي هي الصفات، أو أن يكون العلم أو القدرة أو الحياة هي هي الله سبحانه وتعالى.

(1)- الباقلاني، التمهيد، ص ص214-215.

(2)- المرجع السابق، ص216.

(3)- المرجع السابق، ص217.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فإذا ما كانت الصفة ليست هي الوصف أو الموصوف عند الباقلاني فالأمر يختلف في الاسم والمسمى، والمعتزلة عندهم أن الاسم غير المسمى، أما الباقلاني رأى أن الأشاعرة ذهبوا إلى أن الاسم هو المسمى، ويستند في حجته على دليل أهل اللغة فهم العمدة في ذلك والقرآن الكريم، فاللغويين صرحوا أن الاسم هو المسمى، ويستشهد على ذلك بقول سيبويه أن الأفعال أخذت من لفظ أحداث الأسماء، ويريد من ذلك كضرب ويضرب وضارب⁽¹⁾. المأخوذة من الأحداث الماضية وأحداث الحال وأحداث المستقبل، وعند أهل اللغة أن الأحداث أفعال، وكيف تكون الأسماء هي الأفعال، والأحداث لا يمكن أن تكون للأقويل؛ بل هي أحداث لمن يصح أن يفعلها وتتعلق به، إما على جهة وجودها بذاته أو فعله لها، وكلا الأمرين مستحيل، وليس هناك ما يمنع سيبويه من الاعتقاد أن الاسم هو نفس الشخص الذي يصدر منه الأحداث، وهو ما قال به غيره من أهل اللغة، ويمكن أن يكون سيبويه قصد من قوله: أخذت من لفظ أحداث الأسماء أنها أخذت من لفظ أحداث المصادر كالضرب والقتل، عند بعض من أهل اللغة من أن الفعل مشتق من المصدر؛ غير أن هذا وإن كان ممكناً عند الباقلاني فالظاهر عنده من قول سيبويه السابق أحداث الأسماء أنها أحداث الأشخاص، ولا يحسن أن يقال في الأحداث إنها أحداث المصادر⁽²⁾.

أما من القرآن قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾⁽³⁾. فأخبر تعالى أن المشركين يعبدون أسماء، وهم في الحقيقة عبدوا أشخاصاً دون الكلام أو القول الذي هو تسمية، فدل بذلك على أن الاسم الذي ذكر في الآية هو نفس المسمى. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾⁽⁴⁾؛ أي مما لم يذكر الله عليه⁽⁵⁾.

ولا يوجد تعارض عند الباقلاني من التفرقة بين موقفين: موقفه من الصفات حيث ميز بين الصفة والموصوف، وموقفه من الأسماء؛ إذ وحّد بين الأسماء والمسميات، والحق يقال أن أسماء الله تعبر عن صفاته، لكن أسماء الله نوعين: نوع هو هو إذا كان عائداً إلى ذاته كقولنا موجود وشيء وقلسم وواحد، وغير ذلك من

(1)- الباقلاني، التمهيد، ص228.

(2)- المرجع السابق، ص228.

(3)- سورة يوسف: الآية: 40.

(4)- سورة الأنعام: الآية: 122.

(5)- الباقلاني، التمهيد، ص229.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الأسماء الراجعة إلى ذاته تعالى؛ لأنّ ذاته ليست بمعنى سواه وغيره، أو بمعنى لا يقال هو هو. ونوع آخر هو اسم لله تعالى يعبر عن الصفة الحاصلة له، وهي على ضربين: إما صفة ذات أو صفة فعل، فإن كانت صفة ذات كالقول: عالم يعبر عن العلم، وقادر يعبر عن القدرة وما جرى مجرى ذلك، فهي عند الباقلاني أسماء له ولا يقال هي غيره لاستحالة مفارقتها له، فالصفة هنا غير الوصف أو الموصوف؛ إلا أنها أسماء له، ومن الأسماء ما يكون راجعاً إلى إثبات صفة من صفات فعله، ككونه عدلاً محسناً متفضلاً فهي غيره؛ لأنه كان له سبحانه وجود متقدم على وجود من عدل أو أحسن أو تفضل عليهم؛ غير أن تسميته لنفسه ترجع إلى إثبات صفة لنفسه⁽¹⁾.

ورأى الباقلاني أنه لا مدخل للعقل والقياس في وصف الإله وتسميته؛ إلا بنص من الكتاب أو السنة النبوية أو إجماع علماء الأمة، فإثبات الصفات الخبرية لله تعالى كالوجه واليدين والعين والجنب والساق من غير تأويلات المعتزلة، كذلك إثبات الاستواء لا بمعنى الاستيلاء لكن دون تجسيم الجسم في إفادة المماسمة بين الله والعرش، كذلك يوصف الله بأنه يغضب ويرضى ويحب ويبغض ويوالي ويعادي دون أن يفيد ذلك تغيير في ذات الله تعالى، وإنما مجرد إرادة النفع أو الضرر⁽²⁾.

هذا التحليل والشرح من أحد أقطاب الأشاعرة يبيّن لنا مدى محاولتهم تنزيه المولى عزّ وجلّ عن كل تجسيم مع إبقاء الصفة والاسم كما وردت في النصوص الكتابية أو النبوية من غير الجنوح إلى تأويل المعتزلة الذين أخرجوا أو أبعدوا مقصد النص من ذلك الوصف الذي يختص به الله سبحانه وتعالى دون أن يكون في ذلك مشابهة لغيره أو يعني تجسيم له.

فالذي دعا المتكلمين إلى نفي الجسمية هو ما يروونه من الآية المحكمة التي تقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽³⁾، والأمر الآخر هو الخوف على العامة لما يقرؤوا الآيات التي نخبرنا بأن له وجه ويدين وعين مما توهم التجسيم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁽⁴⁾. وأيضاً ﴿قُلْ إِنَّ

(1) - الباقلاني، التمهيد، ص 230-231.

(2) - الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد زاهد الحسن الكوثري، ط 02، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1421هـ-2000م، ص 39.

(3) - سورة الشورى: الآية: 09.

(4) - سورة البقرة: الآية: 114.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ⁽¹⁾. وقوله أيضاً ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾⁽²⁾ من أن يتصوروا الإله كأنه جسم بما أن له وجه ويدين وغيرها من الصفات التي هي عند الإنسان.

إن أبو الحسن الأشعري الذي ينسب إليه مذهب المتكلمين الأشاعرة التزم في الصفات الخبرية أن حكم الوجه واليدين والعين وغيرها من الصفات الخبرية أن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يتعداه عن ظاهره إلى المجاز إلا بدليل، فقوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾⁽³⁾ يؤخذ على ظاهره وحقيقته من إثبات اليدين، ولا يمكن أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه المعتزلة إلا بحجة، ولو كان ذلك جائزاً لمدع أن يدعي أن ما ظاهره العموم فهو على الخصوص، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير دليل، وإذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجز ما ادعته المعتزلة أنه مجاز بغير دليل؛ بل ذهب الأشعري أنه من الواجب أن يكون قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ هو إثبات اليدين لله تعالى في الحقيقة غير النعمتين، وإذا كانت النعمتان لا تجوز عند أهل اللغة كأن يقول قائل منهم: فعلت بيدي؛ أي بنعمتي⁽⁴⁾.

وأبو الحسن الأشعري بيّن أن اليدين في تلك الآية لا يعني بهما النعمة، مستدلاً على ذلك بلغة العرب، أنه لا يجوز عادة في الخطاب أن يقول قائل: عملت كذا بيدي، ويعني به النعمة، فالله عزّ وجلّ خاطب العرب بلغتها وما يجري مفهوماً في كلامها ومعقولاً في خطابها، ولا يجوز في لسان العرب أن يقول القائل: فعلت بيدي، فعلت بنعمتي، ومنه رأى الأشعري فساد كلمة النعمة في قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾، والأمر الآخر يردّ فيه على المعتزلة أنه لم ينعقد الإجماع على أن اليد يقصد بها النعمة، وإنما مردّ حجتهم هو القياس⁽⁵⁾.

وقد استدلل المعتزلة على أن الأيدي هي القوة بقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمَوْسِعُونَ﴾⁽⁶⁾، ومنه يجب عندهم أن يكون معنى قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ بقدرتي؛ غير أن تأويلهم فاسد في نظر الأشعري من عدّة وجوه: أولها: أن الأيدي ليست جمع لليد؛ لأنّ جمع يد والتي هي النعمة أيادي، ومنه بطل عنده أن يكون

(1)- سورة آل عمران: الآية: 72.

(2)- سورة هود: الآية: 37.

(3)- سورة ص: الآية: 74.

(4)- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 61.

(5)- المرجع السابق، ص 57.

(6)- سورة الذاريات: الآية: 47.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

معنى «بِيَدَيْ» هو معنى قوله: «بَتَيْنَاهَا بِأَيْدِي». وثانياً: فلو كان أراد القوة لكان معنى ذلك بقدرتي، وهو مناقض لقول المعتزلة؛ لأنهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف بهم يثبتون قدرتين، باعتبار أن الصفات عندهم عين الذات. وثالثاً: أنه لو عني «بِيَدَيْ» القدرة فلم يكن لآدم عليه السلام على إبليس في ذلك مزية، والمولى عز وجل أراد أن رأى فضل آدم عليه السلام؛ إذ خلقه بيده ودونه، ولو كان خالقاً لإبليس بيديه كما خلق آدم عليه السلام بيده لم يكن هناك مفاضلة عليه بذلك الوجه، وكان بإمكان إبليس أن يحتج عند ربه: لقد خلقتني بيدك كما خلقت آدم عليه السلام، لذا لما أراد الخالق عز وجل تفضيله عليه بذلك قال موبخاً له لاستكباره على آدم عليه السلام أن يسجد له، وهذا دليل عند الأشعري أنه ليس معنى اليد القدرة في الآية؛ إذ كان الله عز وجل خلق الأشياء جميعاً بقدرته، وإنما أراد عنده إثبات يدين لم يشارك إبليس آدم في أن خلق بهما⁽¹⁾.

ولا يخطر على بال أحد أن تكون اليدين في الآية «بِيَدَيْ» نعمتين، أو أن اليدين جارحتين، أو أنها قدرتين، فكل ذلك باطل في نظر الأشعري، ولا توصفان إلا بأهمما بيدين ليست كالأيدي بعيدة عن سائر الأقسام الثلاثة، هي يد بلا كيف⁽²⁾.

ويمكننا أن نقرّ أن أبو الحسن الأشعري قد التزم بهذا الموقف في نفي المشابهة عن الصفات الخبرية موقفاً وسطاً بين العقل والنقل، حيث هاجم أصحاب التأويلات المجازية-المعتزلة-دون المشبهة والمجسمة؛ غير أنه في نفس الوقت لا يمكن عدّه مشبهاً ومجسماً، بدليل تصريحه دائماً عن الصفات الخبرية أنها بلا كيف عقب إثبات كل صفة منها؛ لكنه مع ذلك هاجم المعتزلة لصالح الحنابلة من السلف⁽³⁾.

والاستدلال الذي نفى به الأشعري التجسيم عن الإله يقترب مما يعتقد ابن رشد، وذلك أن أبو الحسن الأشعري استعمل أدلة نصية من القرآن وقرائن من اللغة العربية ومما اعتاده العرب، حيث ابتعد عن فكرة القواعد والقياسات الغامضة التي نفرت منها نفس ابن رشد، نظراً لالتوائها-حسبه-وغموضها، لكن فات ابن رشد أن الدليل العقلي لا يثبت منه، ليس مزاحمة للدليل القرآني والقرينة اللغوية ولكن معاضداً له؛ غير أنه يكون لأهل العلم وأصحاب الفكر الدقيق، فقبول الأدلة بين مختلف الناس تختلف من مجموعة لأخرى، فالعامّة تقنع

(1)- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص58.

(2)- المرجع السابق، ص59.

(3)- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام-دراسة لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين-، ج02، ص66.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بالدليل البسيط الذي لا يحتاج إلى كثرة تفسير وتحليل وقياس، أما أهل الاختصاص بما أنهم أعلم من العامة فيصلون إلى أدلة أخرى لا يمكن لغيرهم الوصول إليها ولا فهمها، نظراً كما قلنا سابقاً لقصور إدراكهم بسبب اشتغالهم بأمور حياتية، لكن ذلك لا يدعونا إلى التقليل من الأدلة النصية السمعية أو اللغوية مقابل الأدلة العقلية، فنقع في الاستهانة بالنصوص الدينية عقائدية كانت أم تشريعية؛ لأنّ العقائد والشرائع لما نزلت للناس فهي تخاطب الجميع، وحججها تكون مقبولة عند سائر الناس، ولذا فليحذر الإنسان أن يقع في التقليل من شأن الحجج النصية سواء كانت قرآناً أم سنة عن النبي صلى الله عليه وسلّم، بحجة أن الدليل الذي مصدره العقل أقوى حججياً وإقناعاً من غيره.

من ذلك الذي عرضناه نستنتج أن أبو الحسن الأشعري وغيره من الأشاعرة ملتزمون بظاهر نصوص الآيات ولا يميلون إلى التأويل الذي غالت فيه المعتزلة بحيث أخرجت المعنى الحقيقي عن سياقه ووضعت النص في معاني بعيدة عما قصده الشّرع الحكيم، ولذا فإنّ نقد ابن رشد للمتكلمين الأشاعرة جمععة في هواء لا فائدة منه؛ لأنّ كلا الطرفين-ابن رشد والأشاعرة- متمسكان بظاهر النصوص ويرفضان الخروج عنه، مع تنزيه المولى عن كل مماثلة ومشابهة بينه وبين المخلوق، لكن سوء فهم ابن رشد وغياب الغاية من تحليلاتهم للصفات الخيرية أعمت بصيرته؛ لأنّ غايتهم الدفاع عن العقيدة وروح النصوص الكتابية من سوء فهم العامة وتشكيك الفرق المنحرفة والهدامة في أصول الدين من إثارة الشبهات؛ وذلك ليتسنى لهم النيل من الإسلام الذي أغاضهم كثيراً بسبب استيلائه على قلوب من انتمى إليه.

رأى ابن رشد أنه ليس بالضرورة أن كل ما سكت عنه الشّرع الحكيم يجب أن يبحث فيه، ويصرّح به للعامة من الناس، وأنه الذي أدى إليه النظر الصحيح ومنه فهو المعبر من جملة العقائد الشرعية، وقد حدّر من هذا الخلط الغير المتعمّد من بعض العلماء الذين كانت نيتهم الدفاع عن العقيدة الإسلامية، لكن جانبهم الحظ أن اتخذوا طريق خاطئ، بأن صرّحوا للعامة بأمور لم يتناولها ولم يدع إليها الشّرع الحكيم، لذلك يلزم ضرورة السكوت عن بعض المعاني والإشارات التي سكت عنها الشّرع⁽¹⁾؛ لأنّ عقول الناس لا يمكنها أن تخوض في هذه المسائل الغامضة المتشابهة، لذلك ينبغي عدم التعدي على التعاليم والأحكام الشرعية التي ورد التصريح بها في الكتاب والسنة؛ لأنه التعليم المشترك بين كافة الناس مما يؤدي إلى سعادتهم دنيا وآخرة،

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص282.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فالطبيب عندما يفحص مرضاه فإنه يفحصهم على قدر مرضهم، كما لا يعطيهم مما يشفيهم من مرضهم؛ إلا بمقدار ما يراعي صحتهم ويحفظها من انعكاسات وتفاعلات سلبية غير متوقعة، كذلك الأمر في رأي ابن رشد على العالم أن يوضح للعامة من الناس من الأحكام الشرعية ما يتناسب مع حالتهم النفسية والعقلية والبدنية مما يجعلهم سعداء بذلك الحكم الشرعي⁽¹⁾.

بعد عرض نقد كل من ابن ميمون وابن رشد ننتقل الآن للمقارنة بين نقدهما لنرى وجه التوافق أو التباين في طريقة كل واحد في نقده لتلك الطرق.

- الفرع الثالث: المقارنة بين نقدي ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين من نفي الجسيم:

مما سبق يتضح لنا ثلاثة أمور وهي:

1- إن نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في نفي التجسيم عن الله تعالى لديهم قائم على ضعف الأدلة وتحافتها عقلياً ومنطقياً، فهي طرق لا تفيد اليقين عنده، كما أنها ليست برهانية، فابن ميمون كما ذكرنا سابقاً ينفي أية مشابحة بين الله تعالى والإنسان، ومنه نفي الجسمية كفرع على نفي المشابحة مطلقاً، فهو ينفي من منطلق فلسفي وديني، وإن كان المنطلق الثاني غير ظاهر في نقده؛ أي لم يستعن ويصرح به، لذا رأى أن تلك الطرق التي اعتمدها أهل الكلام لا تؤدي إلى نفي الجسمية عن الإله ببرهان يقيني، بقدر ما تؤدي إلى حصول إشكالات تثيرها عدة تساؤلات، وهو ما أشار إليه بعد عرضه للطريق الأول في ترتيبه الخاص، وقد أظهر ضعفه من وجهتين، خلافاً لابن رشد الذي رأى ضعف أدلة المتكلمين من منطلق ديني مباشر.

والذي ذكره ابن ميمون من ضعف أدلة المتكلمين ليس صحيحاً، فكيف تكون أدلتهم خاطئة وقد التفت حولهم جمهرة كثيرة من أهل العلم وطلابه وهم الحريصين على الدفاع عن العقيدة، وتنقيتها من شوائب الشبه والمغالطة والتشكيك؟ ألا يوجد بينهم عاقل أو راشد ينبههم على خطئهم ويرشدهم إلى مواطن الصواب، أم أنهم كانت تحظر دروسهم وتستمع لهم آذن صم وعقول مقفلة سلّمت لهم بكل شيء دون إثارة سؤال أو شبهة؟ أيعقل هذا؟! ولا يوجد من بين تلاميذهم من يوقفهم عند أخطائهم العلمية والدينية الكبيرة، وهم الذين درسوا الفلسفة وعلّموها من معينها واستفادوا منها كما استفاد ابن ميمون منها، واستعملوا مقاييسها ومنطقها كما استعمله ابن ميمون وابن رشد، إن غرض ابن ميمون النيل من المتكلمين الأشاعرة تحديداً ليس

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص283.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أمراً علمياً وإنما اتباعياً وقد يكون في نفسه النيل من الإسلام والمدافعين عنه ونحن لا ندرى، كما أن طريقة نقده لهم تبين أنه أراد أن يدخل في صراع علمي معهم باعتبار أن الفيلسوف ابن رشد كان مزاحماً لهم وناقداً لطرقهم، فهو إذن أراد أن يتبع من تأثر به من الفلاسفة المسلمين، وهذا هو ديدنه في كل ما يتعلق بفكر وطرق المتكلمين الأشاعرة تحديداً دون المعتزلة، وما يؤكّد ذلك أننا نجد ابن رشد لم يلتفت إلى المعتزلة بالنقد والتحامل كما التفت إلى الأشاعرة وهو ما سار عليه ابن ميمون أيضاً، حيث لم ينتقدهم كما انتقد الأشاعرة.

2- إن ابن ميمون خلافاً لابن رشد لا يشير بتاتاً إلى الجانب الديني في نقده كما ذكرنا سابقاً؛ أي لا يستعين بنصوص دينية سواء النصوص الدينية عند المسلمين، كما لا يستعين بالنصوص الدينية حتى من عقيدته اليهودية، فاكتمى بالنقد نقداً عقلياً صرفاً، أما ابن رشد فقد ألزم نفسه في نقده أن يستعين ببعض النصوص من القرآن وفي مواضع أخرى ببعض الأحاديث النبوية.

3- نجد اختلافاً آخر بين الطرفين، حيث أن هدف ابن ميمون في نقده يختلف عن هدف ابن رشد، فالأول ليس له هدف ديني، وإنما دافعه أن تلك الطرق لا تعطينا اليقين في نفي الجسمية عن الإله، أما هدف ابن رشد أن نبقي على ظاهر النصوص؛ لأنها أشارت إلى أجزاء الجسمية كالوجه واليدين والعين، وغيرها من الصفات التي ينزهها ابن ميمون عن الإله، ولا يعني هذا أن ابن رشد هو أميل للتشبيه والتجسيم مثلما كانت عليه بعض الفرق الإسلامية في زمنه وقبله، وإنما الخوف أن تصرف معاني الكلمات الصريحة إلى معاني خفية، وهنا ندخل في عملية التأويل التي لا طائل منها خاصة للعامة من الناس.

بعد تلك المقارنة في نقد طرق المتكلمين بين ابن ميمون وابن رشد، نتوجه إلى عرض الأدلة الفلسفية في نفي التجسيم؛ لأن طرق التنزيه لم تقتصر على المتكلمين؛ بل وجد غيرهم وهم الفلاسفة في الإدلاء بأرائهم على توجهاتهم المختلفة قبل ابن رشد، وهي ما سنعرفها في العنصر الموالي.

- المطلب الثالث: موقف ابن ميمون من نفي التجسيم عند الفلاسفة-دراسة مقارنة بابن رشد-

بعدما عرفنا كيفية نقد ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين والتوافق الظاهر بينهما في نقدهما لهم مما يؤكّد أن ابن ميمون متأثر بابن رشد وليس الأمر توارد خوطر، نتناول في هذا المطلب آراء الفلاسفة قبل ابن رشد من مسألة نفي التجسيم، لتلمس موقفهما من آرائهم، ومدى تطابق أو اختلاف ابن ميمون عن ابن رشد. وكان هذا المطلب يتناول ثلاثة فروع.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- الفرع الأول: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على نفي التجسيم:

لقد استند ابن ميمون في إثبات أن الإله ليس بجسم ولا قوة في جسم على مقدمات⁽¹⁾ الفلاسفة وهي خمسة وعشرون مقدمة، وهي نفسها التي أثبت بها وجود الإله ووحدانيته، ورأى أنها مبرهنة دون شك على تلك المطالب الثلاث، والمقدمات التي استعان بها ابن ميمون هي نفسها التي برهن عليها أرسطو ومن جاء بعده من الفلاسفة المشائين، والأدلة الفلسفية لإثبات عدم جسمانية الإله بعضها يثبت بها وجوده، وبعضها الآخر أثبت بها وحدانيته، وبعضها انفرد بإثبات عدم الجسمانية، وقد ذكرنا بعض الطرق سابقاً التي أثبت بها وجوده ووحدانيته مع نفي الجسمانية عنه؛ لأنّ إثبات المطلبين: الوجود والوحدانية متداخلان مع نفي الجسمانية، فلما ثبت وجوده ووحدانيته ثبت ضرورة عدم جسمانيته، فلا داعي للتكرار والتفصيل في هذه الجزئية.

1- من طرق الفلاسفة في نفي الجسمانية عن الله عزّ وجلّ، أن كل جسم مركّب، وكل مركّب لا بُدّ له من فعل هو السبب لوجود صورته في مادته، والظاهر لنا أن كل جسم قابل للانقسام، وله أبعاد فهو محل للأعراض دون شك، فالجسم ليس واحداً من جهة أقسامه، ولا من جهة تركيبه؛ لأنّ كل جسم إنما هو جسم ما من أجل معنى زائد فيه على كونه جسماً، فهو ذو معنيين ضرورة، وواجب الوجود لا تركيب فيه على أي وجه من الوجوه في نظر الفلاسفة⁽²⁾.

2- المعلوم عند الفلاسفة أن الجسم الخامس هو الفلك، فإما أن يكون كائناً فاسداً، أو يكون غير كائن ولا فاسد، فإن كان الفلك كائناً فاسداً فموجده بعد العدم هو الله تعالى؛ لأنّ كل ما وجد بعد العدم فله موجد ضرورة، ومحال أن يوجد ذاته، وإذا كان هذا الفلك لم يزل ولا يزال متحركاً حركة دائمة سرمدية لزم أن يكون محركه هذه الحركة السرمدية لا جسماً ولا قوة في جسم، وهذا هو الله تعالى⁽³⁾.

فقد تبين لنا أن وجود الله جل اسمه هو واجب الوجود الذي لا سبب لوجوده ولا إمكان لوجوده باعتبار ذاته، ودلت البراهين بالطرق اليقينية التي عرضناها على وجوده سواء كان العالم محدثاً بعد عدم، أو كان العالم قديماً، كما دلت البراهين الفلسفية على كونه واحداً وليس بجسم، ويصح هذا سواء كان العالم محدثاً بعد عدم،

(1)- المقدمات الخمس والعشرون قام بشرحها أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي، وهي موجودة بشرحها ضمن كتاب (دلالة الحائرين) من الجزء الثاني في الهامش.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 277.

(3)- المصدر السابق، ص 277.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أو كان العالم قديماً⁽¹⁾، كما أن الطرق الأربعة التي أثبت بها سابقاً وحدانية واجب الوجود هي نفسها الطرق العقلية الفلسفية في إثبات نفي الجسمانية عنه مثل:

3- دليل المحرك والمتحرك الذي توصل فيه ابن ميمون إلى أن محرك الفلك الأول إذا كانت حركته دائمة ومستمرة وسرمدية فهو بالضرورة ليس جسماً ولا هو قوة في جسم مطلقاً، بحيث لا تكون لمحركه حركة لا بالذات ولا بالعرض، ولذا فإنه لا ينقسم كما لا يكون فيه تغيير، ومنه فليس بجسم؛ لأن التغيير من طبيعة الجسم⁽²⁾.

4- كما أن دليل الفلاسفة الذي اعتمده ابن ميمون في إثبات وجود الله تعالى من خلال استعمال قاعدتين: أولاهما: وهي أن واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بأي حال كان. والثانية: أن هذا الواجب الوجود لا تكون فيه كثرة؛ لأن الكثرة عادة ما تكون من أجسام مركبة؛ وذلك التركيب هو سبب وجودها، وواجب الوجود باعتبار أنه بسيط فلا تركيب فيه مطلقاً، ومنه فليس بجسم ولا قوة في جسم.

5- الطريق الفلسفي الآخر الذي أثبت به وجود الله تعالى أنه استعمل فيه فكرة القوة والفعل، حيث استند في هذه الفكرة على القاعدة التالية وقد ذكرناها سابقاً ونعيدها للضرورة وهي: «أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فمخرجه غيره وهو خارج عنه ضرورة؛ لأنه لو كان المخرج فيه ولم يكن ثمة مانع لما وجد بالقوة وقتاً ما؛ بل كان يكون بالفعل دائماً. فإن كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع فلا شك أن مزيل المانع هو الذي أخرج تلك القوة إلى الفعل»⁽³⁾. ويعلل ابن ميمون كونه كان بالقوة لوجود مانع من نفسه، أو لنسبة ما كانت مرتفعة بينه وبين ما أخرجه، ولما حصلت النسبة أخرج بالفعل، وهو ما يؤدي إلى أن كل واحد يقتضي مخرجاً أو مانعاً ضرورة، ويتبع هذا في المخرج والمانع الذي يليه، ومنه فالأمر لا يستمر إلى ما لا نهاية له، فلا بد من الانتهاء لمخرج من القوة إلى الفعل، بحيث يكون موجوداً بسيطاً لا يتغير بين الحين والآخر، حيث يبقى أبداً على حالة واحدة لا قوة فيه مطلقاً⁽⁴⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 277.

(2)- المصدر السابق، ص 270.

(3)- المصدر السابق، ص 259.

(4)- المصدر السابق، ص 275.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ومنه يصل ابن ميمون من خلال تلك الأدلة إلى نتيجة أنه يستحيل أن يكون هذا الموجود مادة، وإنما هو ذات مفارقة، والمفارق الذي لا إمكان فيه مطلقاً، هو موجود بذاته هو الإله، ومنه فإنه لا جسمولا قوة في جسم⁽¹⁾.

تلك بعض الأدلة التي عرضها ابن ميمون حيث يتبين من خلالها قناعته بها وعدم مخالفتها لها في نفي التجسيم عن المولى عز وجل، فما هي يا ترى طرق الفلاسفة التي عرضها ابن رشد في نفي التجسيم لعرف موقفه منها؟.

- الفرع الثاني: موقف ابن رشد من أدلة الفلاسفة على نفي التجسيم:

لقد عرض ابن رشد بعضاً من أدلة الفلاسفة على نفي الجسمية عن الإله، وهي:

1- الفلاسفة يعتبرون أن الجسم سواء كان محدثاً أو قديماً فهو غير مستقل بنفسه في الوجود؛ أي أنه توجد قوة أخرى غير محسوسة هي التي تديره وتشرف عليه وهي واجبة الوجود؛ غير أن معرفة كيفية وجود الجسم القديم كالمادة مثلاً؛ فإنّ الخيال لا يمكنه أن يساعد على كيفية وجودها؛ لأنها ليست من الأشياء المحدثّة التي رأى تكوينها أو حدوثها بطريقة ما ليستطيع مشاهدتها، وحتى أرسطو لما أراد أن يبين كون الأرض مستديرة بطبائعها افترضها محدثة ليستطيع العقل تصور العلّة منها، ثم ينقلها بعد ذلك للأزلية⁽²⁾؛ لأنّ المادة القديمة أو الجسم القديم لا يمكن للإنسان أن يبرهن على كيفية وجوده أو خلقه، وإنما يفترض كيفية معينة ليقرب للعقل كيفية وجود تلك الأجسام وتكوينها.

ودليل الفلاسفة على أن تلك المادة أو الجسم القديم لا يمكن أن يكون واجب الوجود، أنه إذا كان واجب الوجود لم يكن له علّة خارجية أو داخلية، وإذا ما كانت له علّة فلكونه مركّباً، وتركيبه حتماً يكون من مادتين أو أكثر، وإذا كان من مادتين فهو ضرورة من جسمين، ومنه يكون باعتبار ذاته ممكناً، ومعروف أن كل ممكن يفترض إلى واجب الوجود، وإذا كان مفترقاً إليه فهو حتماً مختلفاً عنه، ومنه فلا يكون من مادته، فهو إذن -واجب الوجود- لا جسم ولا قوة في جسم⁽³⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 275.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص ص 274-275.

(3)- المصدر السابق، ص 275.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

2- ومن الطرق الأخرى التي ساقها ابن رشد طريقة ابن سينا وهي لا يجبدها كثيراً، حيث تقوم طريقته على تقسيم الوجود إلى واجب الوجود الذي ليس له علة، وممكن الوجود ما له علة، فذاك التقسيم يراه ابن رشد ليس عليه إجماع بين كل الفلاسفة؛ بل الخصم رأى أن كل موجود لا علة له، أما إذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري، ومن الممكن الممكن الحقيقي، أفضى الأمر ولائد عند ابن رشد، إلى موجود لا علة له⁽¹⁾.

واعتقد ابن رشد أن تقسيم ابن سينا الموجودات ذاك التقسيم أراد منه أن يطابق أو يوافق رأي فلاسفة اليونان في الموجودات، ذلك أن الجرم السماوي عند جميع الفلاسفة هو ضروري بغيره، وتساءل ابن رشد: هل الضروري بغيره فيه إمكان بالإضافة إلى ذاته؟ معتبراً ذلك الأمر غير قطعي؛ أي فيه نظر وبحث ومنه رأى أن طريقة ابن سينا مختلة وكان من المفروض أن تكون قسمة الموجود: إلى الممكن الحقيقي، والممكن الضروري، وهي القسمة المعروفة في الموجودات⁽²⁾.

وممكن الوجود يعتبر جسم عند كل الفلاسفة؛ لأنه ليس واجب الوجود بذاته، لكونه له أجزاء، أو مركب من أجزاء بها تقوّم، وإن كان المعارضون على تقسيم ابن سينا يسلمون بذلك، لكن رأوا أن الجملة تقوّم بالأجزاء واجتماعها، ولا علة للأجزاء واجتماعها فهي قديمة بلا علة فاعلية، وابن رشد يعتبر ذلك الاعتراض لازماً لزوماً لا شك فيه لمن سلك طريقة ابن سينا في الوجود لإثبات موجود ليس بجسم وهو واجب الوجود الحقيقي أو الضروري⁽³⁾.

وابن رشد رأى أن طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود وهو صانع العالم ليس بجسم لم تسلكها الفلاسفة اليونان قبل ذلك، حيث اعتبرها ابن سينا أشرف من طريقتهم، فالفلاسفة القدماء-اليونان-ذهبوا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ للكل من أمور متأخرة عنه كالحركة والزمان، وهذه الطريقة تفضي إليه -حسب ابن سينا- إلى إثبات مبدأ بالصفة التي أثبتها أولئك الفلاسفة؛ وذلك من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود، لكن ابن رشد شكك في طريقة ابن سينا؛ لأنه لو أفضت لكان قوله صحيحاً، لكن الحقيقة أنها

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص276.

(2)- المصدر السابق، ص276-277.

(3)- المصدر السابق، ص277.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

لم تفضي إلى إثبات واجب الوجود ينفي عنه الجسمية، فواجب الوجود بذاته إذا وضعناه موجوداً فغاية ما ينتفي عنه أن يكون مركباً من مادة وصورة، ومنه يكون له حد، فإذا كان موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض، وهو كالحال في العالم الذي هو مركب من أجزاء أو أسطقسات؛ فإن ذلك الأمر يصدق أيضاً على العالم أنه واجب الوجود⁽¹⁾.

وطريقة ابن سينا قائمة على التسليم أن هنا موجوداً هو واجب الوجود، فيعتبرها ابن رشد أنها لا تقوم على براهين صحيحة وقوية، ولا تفضي عنده إلى اليقين بوجود واجب الوجود تنفي عنه الجسمية، ومما يزيد في ضعف تلك الطريقة عند من يفترض أن هنا جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة وهو ما يعتقد الفلاسفة المشائين؛ لأن من يفترض مركباً قديماً من أجزاء بالفعل، فلا بُدَّ أن يكون واحداً بالذات، وكل جزء في شيء مركب فهو من قبل واحد، فهو واحد بنفسه؛ أي بسيطاً ليس بجسم، ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحداً⁽²⁾.

وعلى الرغم من عدم قناعة ابن رشد بطريقة ابن سينا بتلك الكيفية في إثبات واجب الوجود ليس بجسم وهو بسيط في نفس الوقت؛ إلا أنه رأى ضرورة تعديلها لكي يصح بها البرهان على ثبوت واجب الوجود، وهو رأى-ابن رشد-أن يتقدم تلك الطريقة العلم بأصناف وأنواع الممكنات الوجود في الجوهر، والعلم أيضاً بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر؛ يعني ذلك العلم بجواهر الأشياء سواء التي أطلقنا عليها بالممكنات، أو التي أطلقنا عليها بواجبة الوجود بغيرها⁽³⁾.

والكيفية التي يعرضها ابن رشد في تعديل طريقة ابن سينا هي أن نقول: «إن الممكن الوجود في الجوهر الجسماني، يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني، وواجب الوجود في الجوهر الجسماني، يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاق، وهو الذي لا قوة فيه أصلاً، لا في الجوهر، ولا في غير ذلك من أنواع الحركات، وما هو هكذا فليس بجسم»⁽⁴⁾.

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 277.

(2)- المصدر السابق، ص 278.

(3)- المصدر السابق، ص 279.

(4)- المصدر السابق، ص 279.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وقد مثل ابن رشد لذلك بالجرم السماوي حيث ظهر أنه واجب الوجود في الجوهر الجسماني؛ وإلا لزم أن يكون هناك جسم أقدم منه، وظهر من أمره-الجرم السماوي-أنه ممكن الوجود في حركته المكانية، ومنه يجب أن يكون المحرك له هو واجب الوجود في الجوهر، بحيث لا يكون في هذا الأخير قوة أصلاً، لا على حركة ولا على غيرها، حيث لا يوصف بحركة أو سكون ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات والانفعالات، وما كان بهذه الأوصاف لا هو جسم ولا قوة في جسم⁽¹⁾.

لقد وقف ابن رشد موقف المدافع عن آراء الفلاسفة من هجوم الغزالي عليهم في كل القضايا التي تناولها في كتابه (تهافت الفلاسفة)، وقبله في كتاب (مقاصد الفلاسفة)، الذي عرض فيه آرائهم ونظرياتهم، ومن بين تلك الآراء نفيه عنهم إقامة براهين على عدم جسمانية الأول، لكن رد ابن رشد عليه كان بأن الفلاسفة لا يجوزون وجود جسم قديم من ذاته، وإنما ذاك الجسم القديم وهو الجرم السماوي يستمد وجوده من غيره؛ وهو ما يعني عند الفلاسفة ضرورة وجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم-الجرم السماوي-قديماً⁽²⁾.

وحسب ابن رشد فإنّ الفلاسفة سواء منهم الإسلاميين أو غيرهم بينوا أن الأول أو المبدأ الأول على حسب تعبير أفلاطون ليس بجسم، ومرّد ذلك أن الممكن من الموجودات يؤدي بنا إلى موجود ضروري، وأنه لا يصدر عن الموجود الممكن الوجود الضروري إلاّ بواسطة موجود هو: من ناحية ضروري، ومن ناحية أخرى ممكن، وهو عندهم الجرم السماوي، حيث حركته تكون دورية، ومن أقدم ما يقال عند الفلاسفة أن كل جسم فقوته متناهية؛ أي متوقفة أو لا تبقى في استمرار والدوام حيث تتناهي في الأخير، وأن هذا الجسم إنما استفاد القوة الغير متناهية الحركة من موجود غير محسوس وهو ليس بجسم⁽³⁾.

هذا فيما يتعلق بالحركة للأجسام، أما ما تعلق بالفاعلية أو الخالقية؛ فإنّ المعارضين على الفلاسفة من أمثال الغزالي الذي رأى أنه-الفلاسفة-لا يكون الفاعل عندهم إلاّ الفلك، وهو مركّب من نفس وبدن في نظرهم⁽⁴⁾.

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 279.

(2)- المصدر السابق، ص 266.

(3)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 268.

(4)- المرجع السابق، ص 268.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أما بيان الفلاسفة على زعم الغزالي أن الجسم من حيث طبيعته الجسمانية المادية لا يمكنه خلق غيره، والنفس التي هي مرتبطة بالجسم أو البدن فإنها لا تفعل إلا بواسطة الجسم، ومنه يظهر فعلها من خلاله، حيث لا يكون الجسم هو واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا إبداع لنفوس، وأشياء لا تتناسب مع طبيعة الأجسام، واعتراضات المعترضين على الفلاسفة أنه يمكن أن يكون في النفوس نفس لها خاصية معينة بها تنهياً وتستعد أن توجد الأجسام وغير الأجسام، فاستحالة ذلك وامتناعه لا يُعرف ضرورة، وليس هناك برهان عليه؛ لأنه لم يشاهد في عالم الحس، وعدم المشاهدة لا يعني أنه دليل على امتناع ذلك، حيث أضافوا-الفلاسفة- للموجود الأول ما لا يضاف إلى موجود مطلقاً، ولم يكن مشاهد من غيره، وعند المعترضين أن عدم المشاهدة من غيره لا يدل على امتناع ذلك منه، وهذا ينطبق حتى على نفس الجسم والجسم أيضاً. أما ابن سينا وهو من أعظم متفلسفة المسلمين يعتبر أن الجسم يفعل في الجسم الرطوبة والبرودة واليبوسة، وهذه تعتبر عنده وعند سائر فلاسفة الإسلام هي أفعال الأجسام السماوية فقط، وأما الذي يفعل الصور الجوهرية والمتنفسة منها بخاصة فهو الموجود المفارق، حيث يسمونه "واهب الصور"، أما غير فلاسفة الإسلام فإنّ فاعل الصور في الأجسام هي أجسام ذوات صور مثلها⁽¹⁾.

وابن رشد تصدى للمعترضين على رأي الفلاسفة في القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام، حيث بين أنه إذا فهم من التخليق التكوين كان الأمر الصادق والصحيح بالضد، باعتبار أنه لا يتكون جسم فيما نلاحظ إلا عن جسم، ولا جسم متنفس إلا عن جسم متنفس، ولا يمكن أن يتكون الجسم المطلق، ولو تكوّن الجسم المطلق لكان تكونه من عدم لا بعد العدم، وتتكون الأجسام المشار إليها من أجسام مشار إليها، وعن أجسام مشار إليها؛ وذلك بانتقال الجسم من اسم إلى اسم، ومن حد إلى حد، مثال ذلك: جسم الماء يتغير إلى جسم النار، بأن ينتقل من جسم الماء الصفة والتي بانتقالها انتقل عنه اسم الماء وحدّه إلى اسم النار وحدّها، وهذا بطبيعة الحال يكون من جسم فاعل، إما مشارك للمتكوّن بالنوع، وإما بالجنس المقول عليه بتواطؤ أو بتفلسم وتأخير⁽²⁾.

(1)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 138.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 268-269.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والذي يقول أن الجسم لا يكون واسطة للنفس في خلق وتكوين الأجسام، ولا يكون أيضاً في إبداع النفوس هو قول من رأى من الفلاسفة أن المعطي لصور الأجسام هو جوهر مفارق: إما يكون عقلاً. وإما نفساً مفارقة. ولا يمكن أن يعطي ذلك جسم ذو نفس، أو غير ذي نفس. ومثال ذلك أنه إذا كانت السماء جسم ذو نفس، فلا يكون لها أن تعطي صورة من هذه الصور الكائنة أو الفاسدة، لا نفساً ولا غير نفس، فالنفس التي تكون في الجسم فهي تفعل بواسطة الجسم، وما كان هكذا، فلا يوجد عنه لا صورة ولا نفس. وهو ما اعتبره ابن رشد رأي ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام⁽¹⁾.

واعتقد ابن رشد أن حجة أولئك أن الجسم يفعل إنما يفعل في الجسم الأعراض كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهذه عندهم أفعال الأجسام السماوية فقط، أما الذي يفعل الصورة الجوهرية وتحديداً المتنفسه هو موجود مفارق، وهو الذي يطلق عليه عندهم بواهب الصور⁽²⁾.

وليس ذاك الرأي هو رأي كل الفلاسفة؛ فإنّ هناك من رأى عكس ذلك؛ أي أن الذي يفعل الصور في الأجسام هي أجسام ذوات صور مثلها: إما بالنوع. مثل الأجسام الحية فهي تفعل أو يصدر منها أجسام حية، كالحيوان الذي يلد بعضه بعضاً. وأما بالجنس مثلاً فلا يتولد عن ذكر وأنثى، فالأجرام السماوية هي التي تعطيها الحياة؛ لأنها في الحقيقة كائنات حية⁽³⁾، وهو منطلق الفلاسفة في الأجرام السماوية.

تلك بعض أدلة الفلاسفة التي نقلها لنا ابن رشد، ومن خلالها تبين لنا موقفه منها، وقبل ذلك عرفنا أدلة الفلاسفة التي عرضها ابن ميمون، وظهر لنا من خلالها موقفه منها، ولنرى الآن مقارنة موقفهما من تلك الأدلة الفلسفية، سواء التي اقتنعا بها وتوافقا عليها أو التي اختلفا فيها.

- الفرع الثالث: المقارنة بين موقفي ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة على نفي التجسيم:

1- لقد كان موقف ابن ميمون وابن رشد على نفي التجسيم عن الله تعالى بأدلة وجوده ووحدانيته، ومعنى ذلك أنهما متفقان على الاستدلال على عدم الجسمية بأدلة إثبات وجوده ووحدانيته، وإن كانت الأدلة التي عرضها الأول-ابن ميمون-على نفي التجسيم أكثر من الأدلة التي ساقها الثاني-ابن رشد-، على الرغم

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص269.

(2)- المصدر السابق، ص269.

(3)- المصدر السابق، ص269.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أن الأدلة التي عرضها ابن ميمون معظمها مختصرة، ما عدا دليل المحرّك والمحرّك فإنّه أطال الشرح والتحليل فيه، أما ابن رشد فإنّه لم يعرض كثيراً من الأدلة ما عدا دليل عدم الكثرة.

2- إن دليل ابن سينا الذي اعتمد عليه ابن ميمون كثيراً وقد اقتنع به؛ فإننا نجد ابن رشد ركز عليه كثيراً من أجل بيانه وإظهار سقطه ابن سينا فيه وتصحيحه، على أن ابن رشد لا ينفي ذلك الدليل جملة وتفصيلاً، وإنما أظهر أنه ينبغي أن يكون تقسيم ابن سينا للوجود والممكن بطريقة أخرى ليصح الإثبات، والسبب في نقد ابن رشد لطريقة ابن سينا في ذلك الدليل أنه أخذ عن المتكلمين، ومعروف أن ابن رشد ينتقد طرق المتكلمين جملة وتفصيلاً، فلا يرضى بأدلتهم وطرقهم والمقدمات التي يعتمدون عليها لإثبات أمر أو شيء، فهم لا يستندون في أدلتهم على الواقع المشاهد والمحسوس، كما يتميزون بالمغالطة والالتواء، وصعوبة مصطلحاتهم التي تخفى حتى على الفلاسفة فما بالك بالعامّة من الناس.

وطريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود ليس بجسم لم تسلكها فلاسفة اليونان قبل ذلك، وهي عنده -ابن سينا- أشرف من طريقتهم؛ لأنّ أولئك الفلاسفة ذهبوا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ لكل من أمور متأخرة عنه كالحركة والزمان؛ أي الطبيعة، وطريقته التي اختارها لنفسه تفضي إليه إلى إثبات مبدأ بالصفة التي أثبتها الفلاسفة اليونان قديماً؛ وذلك من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود.

غير أن ابن رشد لم يسلم بطريقة ابن سينا؛ لأنها لو أفضت إلى إثبات مبدأ بالصفة التي أثبتها الفلاسفة اليونان قديماً كما يعتقد هو، لكان قوله لا عوار فيه، لكن الحقيقة أنّها لم تفضي إلى إثبات واجب الوجود ينفي عنه الجسمية عند ابن رشد، فواجب الوجود بذاته إذا وضعناه موجوداً فغاية ما ينتفي عنه أن يكون مركّباً من مادة وصورة، ومنه يكون له حد، فإذا كان موجوداً مركّباً من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض، وهو كالحال في العالم الذي هو مركّب من أجزاء أو أسطقسات؛ فإنّ ذلك الأمر يصدق أيضاً على العالم الطبيعي أنه أيضاً واجب الوجود، فيصبح الأمر أنه عندنا اثنان واجبي الوجود، وهو مرفوض عقلاً وشرعاً.

ومما يزيد في ضعف طريقة ابن سينا عند ابن رشد هو افتراضه أن هنا جسم بسيط غير مركّب من مادة وصورة، وهو ما يعتقد الفلاسفة المشائين من أمثال الفارابي وابن سينا؛ لأنّ من يفترض مركّباً قديماً من أجزاء بالفعل فلا بُدّ أن يكون واحداً بالذات، وكل جزء في شيء مركّب فهو من قبل واحد، فهو واحد بنفسه أي بسيطاً ليس بجسم، ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحداً، من هنا يتبيّن لنا كيف اعترض ابن رشد على ابن

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

سينا في تلك الطريقة التي أراد بها إثبات واجب الوجود ليس بجسم ولا قوة في جسم، ومنه فلا يسلم له بها. أما ابن ميمون فلم يتعمق في تحليل تلك الطريقة ولم يظهر اعتراضه وتشككه فيها، ولم تطرح عليه تساؤلات تستدعي إجابات واضحة ومقنعة، وكأنه اقتبس فقط تلك الطريقة ووضع أنها أحد طرق الفلاسفة، ومعلوم أن ابن ميمون مولع بطرقهم وأدلتهم، وهو في الغالب لا يوجه إليهم انتقاد صريح وشديد، خلافاً للمتكلمين فهي كلها تنتهي بنا إلى نفي الجسمية عنه.

3- ومن الأدلة التي اشترك فيها ابن ميمون مع ابن رشد أن الواجب الوجود إذا ثبت أن وجوده باعتبار ذاته فإنه لا تكون فيه كثرة؛ لأنّ الكثرة عادة ما تكون من أجسام مركبة؛ وذلك التركيب هو سبب وجودها، وواجب الوجود باعتبار أنه بسيط فلا تركيب فيه مطلقاً، ومنه فليس بجسم ولا قوة في جسم.

4- كذلك نجد الاشتراك بين ابن ميمون وابن رشد في دليل المحرك والمتحرك فهو دليل قوي على عدم جسمانية الإله تعالى، وهو دليل أرسطي قبل ذلك، وقد اعتمدا عليه لإثبات وجوده تعالى وعدم جسمانيته. مما عرضناه من أدلة الفلاسفة يتبين لنا أن الاثنين-ابن ميمون وابن رشد-متفقان في صحة كثير من أدلة الفلاسفة وخاصة أدلة أهل اليونان، ومختلفان في بعض الأدلة وخاصة دليل ابن سينا، حيث نجد ابن رشد ينتقده نقداً علمياً وعقلياً شديداً، أما ابن ميمون فهو لم يبدي اعتراضه عليه؛ بل استحسنته وجعله من أهم الأدلة التي يثبت بها وجود الإله وعدم جسمانيته.

هذا هو موقف كل من ابن ميمون وابن رشد من طرق وأدلة الفلاسفة من نفي التجسيم عنه، فهو موقف فيه شبه من التوافق من جهة، ونوع من الاختلاف في جهة أخرى. ومنتقلبعدها لنعرف رأي ابن ميمون في صفة الجهة، ونقارن رأيه بما سلكه ابن رشد في تلك الجزئية والحجج التي اعتمدها عليها كل طرف لنفي الجهة أو إثبات.

المبحث الثالث:

نفي الجهة عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد:-

الإله عند كل البشر ينظر إليه على أنه في السماء سواء الوثنيين من أتباع الحضارات القديمة أو من مشركي العرب، فعادة الإنسان عندما يستغيث بقوة قاهرة غير مرئية يتوسل إليها ناظراً إلى السماء، لإحساسه أن تلك القوة موجودة فيها، وحتى المسلمون عندما يستقبلون الله تعالى بالدعاء فإنهم يرفعون أيديهم مع الإبصار إلى الأعلى للدلالة على أن الله تعالى فوق الكائنات الحية جميعها، وليس هو في الأرض.

وفلاسفة القدماء كانوا ينظرون إلى السماء على أنها مسكن الآلهة والقوى الروحية، أما المتكلمون وفلاسفة الإسلام فكانوا ينظرون على أن الله تعالى موجود في الأعلى، ولم يتناولوا تلك القضية بآراء فلسفية، وإنما سكتوا عنها وسلّموا بما ذكرته النصوص الدينية في كل الشرائع السماوية التي تبين أن الإله يوجد في السماء، ودليل ذلك أنه لا تطاله الأيدي ولا تبصره الأعين؛ لأنه لو كان في الأرض لاستطاعوا أن يصلوا إليه، وبما أنهم ليست لهم حيلة في الوصول إليه إذن فهو في الأعلى؛ أي في السماء.

إن فلاسفة الإسلام لم يبحثوا في تلك القضية بحثاً وتحليلاً فلسفياً، واكتفوا بما قدمته النصوص الدينية من إثبات الجهة.

وقد أردت في هذا المبحث بيان آراء أحد مشرعي اليهود الذي عاش في الفترة الأندلسية الزاخرة بالإنتاج العلمي والفلسفي، في مسألة الجهة نفياً أم إثباتاً وهو ابن ميمون، وآراء شخصية فلسفية كانت في زمانه ألا وهو ابن رشد. وقد كان لهذا المبحث مطلب واحد، وهو:

- حجج ابن ميمون من نفي الجهة-دراسة مقارنة بابن رشد-

- المطلب: حجج ابن ميمون من نفي الجهة-دراسة مقارنة بابن رشد:-

إن ابن ميمون بما أنه ربّي وأحد كبار مشرعي اليهود في القرون الوسطى فلا بدّ أنه تناول تلك المسألة بالبحث في النصوص الدينية التي يعتقدونها، إما لينفي الجهة عن الإله أو ليثبتها، وبما أنه ليست هناك آراء فلسفية أثرت حولها؛ فإن ابن ميمون تناول تلك المسألة من زاوية كلامية، وهو نفس الطريق الذي سلكه متكلمي المسلمين دون غيرهم ما عدا أهل الظاهر؛ لأنها مسألة عقائدية تتعلق بالتنزيه، حيث استند هؤلاء

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

على النصوص الدينية من القرآن الكريم والسنة النبوية. ثم أحاول بعدها التطرق إلى رأي ابن رشد في تلك الصفة لأرى الحجج العقلية التي استند عليها الطرفان، ومدى التقارب والتباعد بينهما من حيث النفي والإثبات بالحجج العقلية. وينقسم هذا المطلب إلى ثلاثة فروع.

- الفرع الأول: حجج ابن ميمون من نفي الجهة:

إن ابن ميمون كما ذكرنا عدّة مرات من أشد اللاهوتيين اليهود تنزيهاً للمولى عزّ وجلّ، وهذه الرؤية التنزيهية المتعالية تعتبر هي استمرار على النهج الذي اعتمده المعتزلة قبله، لذا فهو ينفي أن يكون إلهه في جهة ما أو في موضع معين، وتبريره لذلك بما أن إلهه ليس بجسم ولا قوة في جسم يستحيل أن يكون في جهة معينة أو موضع ما، لذا عمد في كل نصوص أسفار موسى وكتب الأنبياء إلى تأويل كل ما يوهم التجسيم ويحدد جهة ما للإله؛ لأنه إذا كان الإله في جهة؛ ومعنى ذلك أنه مثل الأجسام أمّا تتموضع في مكان ما أو في جهة معينة، وبما أنه ليس بجسم فالواجب أن يصرف كل لفظ يدل على المكان والموضع والجهة إلى معنى آخر غير حسي أو جسمي، وهذا ليتنزّه عن المشابهة ويتقدس عن المماثلة. ومن الأسماء التي ذكرها ابن ميمون التي تدل علما لجهة والموضع ألفاظ: المكان والكرسي والنزول والصعود والعلو والوقوف والمجيء، والخروج، والرجوع، والسكن.

فالمكان هو اسم للموضع الخاص والعام؛ غير أن اللغة اتسعت فيه فجعلته اسما لمرتبة ومنزلة الشخص في أمر ما للدلالة على كماله، كالقول: شخص في مكان ما؛ يعني في مرتبة ما⁽¹⁾. لذا نجد بصرف المعاني الحسية في أسفار موسى إلى المعاني الغير الحسية والغير المدركة، كقولها: ((مُبَارَكُ مَجْدُ الرَّبِّ مِنْ مَكَانِهِ))⁽²⁾. والمعنى في ذلك بحسب مرتبته وعظمه في الوجود، فكل ذكر للمكان بحسب ابن ميمون في حق الله تعالى فالمراد به مرتبة وجوده التي لا مثيل أو شبيه لها⁽³⁾، كذلك من المعاني الأخرى للمكان التي أشار إليها ابن ميمون دون أن تعنى المعنى الحسي عنده، هو تأويله لنص أسفار موسى ((هُوَ ذَا عِنْدِي مَوْضِعٌ))⁽⁴⁾. ويعني بالموضع هو مرتبة نظر

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص34.

(2)- سفر حزقيال: الإصحاح 03: 12.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص35.

(4)- سفر الخروج: الإصحاح 33: 21.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وتطَّلَع عقل، لا تطَّلَع عين حسية للموضع المشار إليه من الجبل الذي وقع فيه انفراد موسى عن اليهود لنيل الكمال الإنساني انتظاراً للوحي الذي سينزل عليه فيه.

كذلك لفظة الكرسي فهي في أصل اللغة تستعمل للكرسي المعروف عند كل الناس الذين يجلسون عليه، ولما كان الكرسي إنما يجلس عليه أهل الجلالة والعظمة والملك العظيم كالمملوك والأمراء، وصار الكرسي شيء معين يدل على عظمة من أهَّل له وعظم شأنه وارتفعت جلالته، سمي المقدَّس (العرش) كرسيًا للدلالة على عظمة من تجلَّى فيه وأحلَّ نوره ووقاره عليه⁽¹⁾، وهنا يستشهد ابن ميمون على هذا المعنى بالنص التالي من أسفار موسى ((كُرْسِيٍّ مَجْدٍ مُرْتَفِعٍ مِنَ الْإِثْبَدَاءِ))⁽²⁾. إذن ليس المقصود عند ابن ميمون بالكرسي هو معنى الكرسي المحسوس الذي يتوهمه الناس والموضوع للجلوس عليه؛ لأنه إذا كان بهذا المعنى فمعنى ذلك أن الله تعالى في مكان معيّن وفي جهة ما، والله ليس جسمًا لكي يحتاج للكرسي ليستريح من التعب ويشعر به بالعظمة والجلال والعزّة.

وكذلك النزول والصعود فهما اسمان موضوعان للهبوط والطلوع؛ غير أنهما استعيرا للجلالة والعظمة، فإذا انحطت مرتبة الشخص قيل نزل، وإذا علت مرتبته في الجلالة قيل صعد، كما تستعار في انحطاط النظر وكون الشخص يتجه بفكره نحو الأمر التافه الذي لا قيمة له، فيقال له: إنه منحط، وإذا ما اتجه نحو أمر عال وجيليل قيل عنه: أنه مرتفع.

والبشر لما كانوا في أسفل السافلين بالموضع وبدرجة الوجود بالإضافة للمحيط، وكان تعالى في أعلى العليين حقيقة لا علو مكان، وشاءت حكمته إظهار علمه بوحي على بعض الناس فعبر بنزول الوحي على النبي بالنزول، وعبر بارتفاع الحيرة عن النبي بالرفع، لذا اعتبر ابن ميمون أن كل حالة من النزلة أو الرفة منسوبة لله تعالى فهي في هذا المعنى، وظاهر نصوص أسفار موسى التي فيها لفظ النزول كقولها: ((فَنَزَلَ الرَّبُّ لِيَنْظُرَ))⁽³⁾. ((أَنْزُلُ وَأَرْى))⁽⁴⁾. فتأويل النزول هنا أو المعنى المجازي لها هو حلول العقاب على أهل السفالة والفسق ((ارْتَفَعَ

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص35.

(2)- سفر ارميا: الإصحاح17: 12.

(3)- سفر التكوين: الإصحاح11: 05.

(4)- سفر التكوين: الإصحاح18: 21.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

اللَّهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ))⁽¹⁾. ((وَأَمَّا مُوسَى فَصَعِدَ إِلَى اللَّهِ))⁽²⁾. ولا تعني هذه النصوص في نظر ابن ميمون أن الله تعالى له مكان يصعد إليه أو ينزل منه⁽³⁾؛ والقصد من هذا التأويل هو تنزيه المولى عز وجل عن كل تجسيم، أو جعله في جهة دون أخرى.

كذلك لفظة علو هي من الأسماء المشتركة، حيث يراد بها ارتفاع المكان وتأخذ معنى ارتفاع المنزلة، لتدل على الجلالة والكرامة والعزة، فمن المعنى الأول قول السفر: ((فَارْتَفَعْ عَنِ الْأَرْضِ))⁽⁴⁾. ومن المعنى الثاني الذي استعيرت إليه في قول السفر: ((ارْتَفِعْ يَا دَيَّانَ الْأَرْضِ))⁽⁵⁾.

كذلك كلمة الحمل لها معنيان المعنى المادي الذي يكون منطبق على المخلوقات بما فيها الإنسان وهو الرفع المادي المحسوس، كقول السفر: ((فَحَمَلُوا قَمَحَهُمْ عَلَى حِمِيرِهِمْ))⁽⁶⁾. أما المعنى الثاني وهو رفعة المنزلة، كقول إشعيا: ((وَرَفَعَهُمْ وَحَمَلَهُمْ))⁽⁷⁾.

فكل كلمة جاءت منسوبة لله تعالى هي من المعنى الثاني، فهذه المعاني المتعددة كالرفعة والجلالة والعزة لا تعني عند أهل الحق والكمال إلا معنى واحد؛ لأنه تعالى لا يوصف بأوصاف كثيرة، وكل الأوصاف المتعددة التي تدل على التعظيم والعزة والقدرة والكمال وغيرها جميعها ترجع إلى معنى واحد؛ وذلك المعنى هو ذاته ولا شيء خارج عن ذاته⁽⁸⁾.

ومن ذلك عرفنا أن ابن ميمون ينكر الجهة والمكان، وهذا الإنكار مرده التنزيه المطلق والمتعالى لله تعالى على أن يشبه أحداً من مخلوقاته، أو يكون مجسماً بحيث يكون في جهة أو مكان محدد. والآن ننتقل لمعرفة رأي ابن رشد في صفة الجهة باعتبار أنه تناول أمر الصفات الذاتية وصفات الأفعال، فلا بُدَّ أنه عرج على صفة الجهة وأبدى رأيه فيها.

(1)- سفر التكوين: الإصحاح 25: 13.

(2)- سفر الخروج: الإصحاح 19: 03.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 38.

(4)- سفر التكوين: الإصحاح 07: 17.

(5)- سفر المزمور: المزمور 94: 02.

(6)- سفر التكوين: الإصحاح 42: 26.

(7)- سفر إشعيا: الإصحاح 63: 09.

(8)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 49.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- الفرع الثاني: حجج ابن رشد في إثبات الجهة:

صفة الجهة مثبتة لله تعالى عند أهل الشريعة إلى أن نفتها المعتزلة، ثم تبعهم في ذلك متأخرو الأشاعرة كأبي المعالي الجويني⁽¹⁾ ومن اقتدى به، وقد اعتبر ابن رشد أن ظاهر نصوص الشرع كلها تثبت الجهة لله سبحانه وتعالى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾⁽²⁾. ومثل قوله أيضاً: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾⁽³⁾. وغيرها من الآيات، كذلك أن جميع الشرائع السماوية تبنت فكرة أن الله في السماء، وأن منها تنزل الملائكة بالوحي للأنبياء والرسل وتصعد إليها، كما أنبنى نزول الوحي من السماء على أن الله تعالى في السماء، لقوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾⁽⁴⁾. ومنها نزلت الكتب، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ﴾⁽⁵⁾. وإليها كان الإسراء بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم حتى اقترب من سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، وإليها -السماء- يصعد العمل الصالح، لقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ﴾⁽⁶⁾. كما أن كل الفلاسفة اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء، ولم يزل أتباع الشريعة المحمدية من أول الأمر يشبتون لله تعالى الجهة حتى ظهرت بعض الفرق نفتها عنه سبحانه وتعالى.

(1)- لقد أورد الجويني رأيه في تلك الصفة في بعض كتبه، حيث قال: «الرب سبحانه وتعالى مقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بالماخوذات، لا تحده الأفكار، ولا تحويه الأقطار، ولا تكتنفه الأقدار، وبجلُّ عن قبول الحد والمقدار». -ينظر: الجويني، **لُمَعُ الْأَدَلَّةِ فِي قَوَاعِدِ عَقَائِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ**، ص 55. والدليل العقلي الذي يستند عليه الجويني أن كل مختص بجهة شاغل لها، وكل شيء متحيزٌ قابلٌ لملاقاة الجواهر ومفارقتها؛ ومنه فإن كل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها، وما لا يخلو عنه فهو حادث مثل الجواهر. وإذا ثبت أن المولى عزَّ وجلَّ متقدِّسٌ عن التحيز والاختصاص بالجهات؛ فإنه ترتب عن ذلك تعاليه عن الاختصاص بالمكان، وملاقاة أجرام وأجسام. أما الآيات التي ظاهرها تفيد المكان والجهة فقد أولها الجويني مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ سورة طه: الآية: 04. حيث أن المراد بالاستواء: القهر والغلبة، كقول القائل: استوى فلان على المملكة. استعلى عليها وتواطأت له. وقول الشاعر: قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهباق. -ينظر: المرجع السابق، ص 56-59.

(2)- سورة السجدة: الآية: 04.

(3)- سورة الحاقة: الآية: 16.

(4)- سورة المعارج: الآية: 04.

(5)- سورة الدخان: الآية: 02.

(6)- سورة فاطر: الآية: 10.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ورأى ابن رشد أن شبهة المتكلمين التي قادتهم لنفي الجهة هي اعتقادهم أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية.

وردّ ابن رشد على ذلك بأدلة منطقية عقلية وشرعية، والأدلة المنطقية العقلية لما قال: «إن الجهة غير المكان؛ وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به، وهي ستة... وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست»⁽¹⁾. وبهذا فللحيوان فوق وأسفل، ويمين وشمال، وأمام وخلف، فبالنسبة للجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فلا تعتبر مكاناً للجسم نفسه، وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، كسطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء وهي أيضاً مكان الهواء، وهكذا فالأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له⁽²⁾. كما أن سطح الفلك الخارجي ليس خارجه جسم؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر، ويصبح الأمر ما لا نهاية له؛ ولذا فإنّ سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً، حيث لا يمكن أن يوجد به جسم؛ لأنّ كل ما يعتبر مكاناً يتحمل أن يوجد فيه جسم، وإذا قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فيجب أن يكون غير جسم، والذي يمتنع وجوده هنالك هو خلاف ما اعتقده المتكلمون من أنه موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم.

ولا يحق للمتكلمين في رأي ابن رشد أن يقولوا إن خارج هذا الكون(العالم) خلاء؛ لأنّ الخلاء قد تبين في العلوم النظرية(العقلية) امتناعه، وكل ما يطلق عليه اسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من أبعاد لا يوجد فيها جسم. ويقصد ابن رشد: أن تكون لها طولاً وعرضاً وعمقاً، وإذا انتزعت عنه الأبعاد أصبح من العدم، وإن اعتبر الخلاء لزم من ذلك أن تكون هناك أعراض موجودة في غير جسم، باعتبار الأبعاد هي أعراض من باب الكمية.

وحتى عند القدماء من أصحاب الآراء الفلسفية وفي الشرائع المنثورة كان يقال عن ذلك الموضع(الخلاء) بأنه مسكن الروحانيين، ويقصدون الله والملائكة؛ لأنّ ذلك الموضع ليس هو مكان كما لا يحويه زمان، وكل ما يحويه الزمان والمكان فاسد؛ أي قابل للزوال، فقد يكون ذلك الموضع لا فاسد ولا كائن⁽¹⁾.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 67.

(2)- المصدر السابق، ص 67.

(1)- المصدر السابق، ص 68.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بذلك البرهان المنطقي تبين لابن رشد أنه لما لم يكن إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم، وكان الموجود ينسب للوجود، حيث لا يمكن أن يقال: إنه موجود في العدم، فإذا كان هناك موجود هو أشرف وأعظم الموجودات، فالواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء أو النوع الأشرف وهو السماوات والأرض، ولعظم وشرف هذا الجزء من الموجودات قال تعالى عنه: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾. وهو ما اعتبره ابن رشد أمر ظاهر للعلماء الراسخين في العلم⁽²⁾.

بتلك الأدلة المنطقية العقلية والشرعية أثبت بها ابن رشد الجهة للمولى عز وجل، وهو الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن الصعوبة في فهم هذا المعنى (الخلاء) مع نفي الجسمية بسبب عدم وجود مثال له في الشاهد، ولهذا لم يصرح الشرع الحكيم بنفي الجسمية عن الخالق سبحانه وتعالى؛ ولأنّ عامة الناس يصدقوا بالحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد، مثل العلم والقدرة والحياة وغيرها⁽³⁾، ولما كانت في الشاهد هي شرط لوجوده-الخالق الصانع- كانت أيضاً شرطاً في وجود الصانع الغائب، وإذا ما كان الحكم الذي هو في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند أكثر الناس، فالشرع الحكيم ينهى عن طلب معرفته إن لم يكن لعامة الناس حاجة إلى معرفته وفهمه، كالعلم بالنفس، أو يضرب لهم الشرع بمثال من الشاهد إن كان لعامة الناس حاجة إلى معرفته⁽⁴⁾.

واعتقد ابن رشد أن الشبهة التي نفاها المتكلمون من معتزلة ومتأخري الأشاعرة لا يتفطن إليها عامة الناس، خاصة إذا لم يصرح لهم بها أنه تعالى ليس بجسم، ومنه يجب على العلماء امتثال أمر الشرع الحكيم وعدم تأويل ما لم يصرح الشرع بتأويله⁽¹⁾.

فبعدما عرضنا رأي كل من الطرفين: ابن ميمون وابن رشد، ننتقل لعقد المقارنة بين الرأيين لتلمس كيف اختلافاً أو اتفاقاً في رأيهما؟ والأثر من ذلك على ابن ميمون من جهة ابن رشد أو غيره.

(1)- سورة غافر: الآية: 56.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 68.

(3)- المصدر السابق، ص 68.

(4)- المصدر السابق، ص 69.

(1)- المصدر السابق، ص 69.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- الفرع الثالث: المقارنة بين حجج ابن ميمون من نفي الجهة وإثباتها عند ابن رشد:

من خلال آراء ابن ميمون وابن رشد السابقة عن الجهة يتبين لنا الأمر التالي:

- وهو أن ابن ميمون ينفي الجهة والمكان مطلقاً لله تعالى وهذا تنزيهاً له عن المشابهة التي تؤدي بنا إلى الجسمية؛ لأنّ إلهه ليس بجسم ولا قوة في جسم، وبما أنه كذلك يستحيل أن يكون في جهة معينة أو موضع ما، لذا عمد في كل نصوص أسفار موسى وكتب الأنبياء إلى تأويل كل ما يوهم أن الله تعالى في جهة ما، مما يعني أنه جسم؛ لأنه إذا كان الإله في جهة فمعنى ذلك أنه مثل الأجسام، تتموضع في مكان ما أو في جهة معينة، وبما أنه ليس بجسم فالواجب أن يصرف كل لفظ يدل على المكان والموضع والجهة إلى معنى آخر غير حسي أو جسمي، لذا نراه قد أول جميع الكلمات المستعارة لله، كالمكان والكرسي والنزول والصعود والعلو والوقوف والمجيء والخروج وكثير غيرها من المعنى الحسي أو اللغوي الذي تستعمل فيه إلى المعنى الغير الحسي الذي يليق بجلال وعظمة الخالق عزّ وجلّ، وبهذا تصبح تلك الكلمات المستعارة لها معنيين: معنى لغوي. وآخر يناسب الذات الإلهية ويليق بمقام عزتها وجلالها، بحيث يكون ذلك المعنى لا يحمل أدنى مماثلة ومشابهة أو تجسيم أو أنه نفسه المعنى الحسي الذي ينطبق على الذات الإلهية. وهذا يعتبر سيراً في طريق من سبقه من اليهود كأريستيبولوس وفيلون الأسكندري ومن استشهد بهم من حكمائهم، لكن الذي يؤكد أن ابن ميمون هو متأثر بالمعتزلة الذين أولوا كل ما من شأنه يؤدي إلى المشابهة والتجسيم وحلوله في مكان أو في جهة خوفاً من الوقوع في مثلية الإله مع المخلوق التزاماً بالنص القرآني الصريح عند كافة المسلمين في الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽¹⁾. الذي ينفي المثلية المخلوقية الصريحة لله تعالى؛ غير أن ابن ميمون لم يأتي بأدلة ونصوص توراتية أو نبوية صريحة تنفي المماثلة أو المشابهة، فأدلته عقلية مبنية على المنطق السليم والصحيح لنفي الجهة، وهو ما يعني مخالفته لابن رشد، حيث نجد الأخير يقرّ بالجهة كإقرار الرعيل الأول من المسلمين أو من علمائهم، قبل ظهور الفرق الإسلامية وتحديداً المعتزلة ومتأخري الأشاعرة، مستنداً في ذلك على النصوص القرآنية التي هي إلى التصريح على أنه تعالى في جهة، كتدبير الأمر الإلهي في السماء وعروج الملائكة والروح، وأن من السماء تنزل الملائكة بالوحي، وصعود الأعمال إليها، وغيرها من الأدلة القرآنية والنبوية الصريحة على أن السماء هي الجهة التي يكون بها الإله، وهو ما اتفقت عليه كل الشرائع السماوية السابقة عن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم،

(1)- سورة الشورى: الآية: 09.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

كذلك استند ابن رشد على الأدلة العقلية والمنطقية لإثبات الجهة للمولى عزّ وجلّ، ورأى بأن الشبهة التي كانت سبباً في نفي الجهة لله تعالى عند المعتزلة ومتأخري الأشاعرة هي اعتقادهم أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية.

الأمر الآخر وهو نفسي الذي دعا ابن رشد لإثبات الجهة هو الخوف على عقول ونفوس العامة أو جمهور الناس من صرف المعنى الصريح عندهم أن يؤدي إلى هدم الشريعة فتعود كل نصوصها وآياتها من المشابهات التي تحتل عدة معاني، ومعروف أن العامة لا تحتل ذلك لقصور إدراكهم؛ لأنهم لم يختصوا في حياتهم بإدراك المعاني الغامضة، ولذا رأى ابن رشد رافة بهم وبعقولهم وحفاظاً على إيمانهم في قلوبهم برهم أن يفرق بهم، ولا يصرّح لهم بالتأويل مطلقاً، على الرغم أن حتى ابن ميمون في مواضع من كتابه الذي استشهدنا به كثيراً ما ينكر التصريح بالتأويل للعامة؛ لأن مداركهم ضعيفة ومحدودة، وهذا الأمر-التأويل-ليس متاحاً لكل الناس؛ إلا من كان يحمل صفات معينة تأهله لفهم النصوص الشرعية في أسفار موسى وكتب الأنبياء، ونحن نرى أن نصوص أسفار موسى وكتب الأنبياء كلها تطفح بالتشبيه والمماثلة وتجسم الإله؛ بل وصل بهم الأمر إلى أنه يأكل ويشرب ويتبرّز ويبكي وتدمع عيناه، فهذه الصفات والأحوال تدل صراحة على مماثلة ومشابهة إلههم بالإنسان، وهو أمر لا تقبله الشرائع المنزلة ولا العقل السليم، لذا عمد بعض علمائهم ممن تأثر بالحضارة الإسلامية وقبل ذلك ممن تأثر بحضارة اليونانية في العهد الروماني إلى إيجاد صيغة معينة ترتفع بالإله عن درجة الإنسان وتجعله في مرتبة لا يصل إليها المخلوق البشري أو أي مخلوق آخر إليها، لتبقى رمزية ومكانة الإله لا تسمو إليها موجودات محسوسة أو غير محسوسة من الكائنات الغيبية عن ناظر الإنسان، فكانت فرق المسلمين في العهد الحضاري الإسلامي هي المدارس الفكرية والعقدية التي انتقل تأثيرها إلى أوساط غير إسلامية من بينهم اليهود، فهم أكثر الشعوب الغير المسلمة التي بقيت متمسكة بعقيدتها وشريعتها المخرفتين-في نظرنا-تأثراً بالأجواء الفكرية والعلمية التي سادت عهوداً طويلة، فكان ابن ميمون من ضمن أولئك اليهود الذين أخذوا عن أحد الفرق الإسلامية وتحديداً المعتزلة، وهو ما ذكره ضمناً في كتابه أن أهل المغرب يميلون إلى الآراء الفلسفية-وهو منهم-وليس لآراء فرق الإسلام لكن ما هو مكتوب في (دلالة الحائرين) عن الصفات وتأويلها وغيرها من الجوانب المتعلقة بالله تعالى يكذب ذلك، كالقول أن الصفات هي عين الذات، وتأويله للصفات الخيرية والنفسية لإلهه، وهذا ليتنزه عن المشابهة والمماثلة.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وتوقعنا أن يكون الرجل-ابن رشد- مع رأي المعتزلة؛ غير أنه أثر مسلك الإمام الأشعري الذي أثبت الجهة ورفض تأويل آيات العرش واستشهد بأحاديث النزول⁽¹⁾، ولما رفض تأويل المعتزلة للآيات جادلهم ليقهرهم على أن القول بأن الله تعالى لو كان في كل مكان كما اعتقدوا لكان تعالى في كل جزء من أجزاء العالم أو الكون كما يكون في بطن مريم؛ غير أن أتباعه من متأخري الأشاعرة مالوا للرأي المعتزلة على حد ما يذكر ابن رشد، قائلاً: «وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يشبهونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية. كأبي المعالي ومن اقتدى به»⁽²⁾. واستدلالة على الجهة بنفس الآيات والأحاديث التي استدلت بها المشبهة وأبو الحسن الأشعري، وهو ما يعتبر عند أحد الباحثين نقطة قلق في آرائه الشرعية والفكرية؛ لأنه ينكر الجسمية والرؤية البصرية، ومع ذلك فإنه يثبت الجهة، وهو متأثر بأرسطو، وقد حاول أن يجد مخرجاً من هذا التناقض، حيث فرق بين الجهة والمكان بطريقة سوفسطائية، فإذا ما قيل له كيف يمكن أن نتصور إلهاً غير مجسم يوجد في جهة معينة؟ لم يكن عنده جواب مقنع إلا الاعتراف منه بوجود نوع من التناقض، وأنه يجب أن نهى الجمهور عن البحث في أمر الجهة، وهو في هذه الجزئية الأخيرة محق؛ لأن مسألة الجهة من أدق المسائل، حيث تعد من أمور الغيب التي يجب فيها التفويض إلى الله تعالى⁽³⁾.

وفي الأخير نصل إلى أن ابن ميمون ينزه المولى عزّ وجلّ عن المشابهة والمماثلة والتجسيم والجهة ويستعمل في الوصول إلى تصوره المتعالي للإلهية طريقة التأويل، أما ابن رشد فإنه يثبت الجهة وبعض الصفات التي تفيد الجسمية من خلال صريح الآيات، وكذلك من واقع حال الشرائع السماوية السابقة عن شريعة محمد صلى الله عليه وسلّم وبالأدلة العقلية والمنطقية ومن آراء الفلاسفة عن الخلاء، على أن الله تعالى في جهة، ذلك هو رأي ابن رشد حيث يتبين منه أنه رأي يميل أو يقترب من رأي أهل الظاهر كالفقهاء والمحدثين؛ بل هو أقرب حسب تعبيره إلى رأي الجيل الأول من المسلمين الذين أثبتوا الجهة لله تعالى، وهو ما صرّحت به النصوص القرآنية والنبوية، ويكاد يكون ابن رشد في هذه الجزئية أشعري.

(1)- لما رواه البخاري في صحيحه، عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال: «يُنزَلُ رُئُوتًا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلُّ نَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا حَتَّى يَبْقَى تُلُكُ اللَّيْلِ الْآخِرِ يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبُ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيهِ، مَنْ يَسْتَعْفِرُنِي فَأَعْفِرُ لَهُ». (الأرقام: 1145 و 6321 و 7494) ورواه أيضا مسلم في صلاة المسافر وقصرها (الرقم: 168 و 169 و 170).

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 67.

(3)- المصدر السابق، ص 17.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ذلك رأي ابن ميمون وابن رشد في الجهة، وقد عرفنا من خلال المقارنة بينهما مصدر كل واحد منهما في استقواء رأيه عن صفة الجهة، وقد تبين لنا مدى اختلافهما في تلك الجزئية.

بعدها فرغنا من حديث الصفات، نتبين الآن الآلية التي استخدمها كل من ابن ميمون وابن رشد في إقناع كل واحد منهما جمهوره، ومدى توافقهما فيها، وحدود الاعتراض عليها، والأصناف التي هي مؤهلة لذلك وغير المؤهلة، وحدود استعمالها.

الفصل الثاني: التأويل وضوابطه عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد:-

تمهيد:

ظاهرة تأويل النصوص الدينية لم تكن وليدة البيئة الإسلامية في العصور الوسطى؛ بل سبقتها عصور قديمة وهو العصر اليوناني حيث كانت قصص الآلهة والأساطير تأخذ لونها رمزياً، ثم انتقلت تلك الظاهرة إلى العصر الروماني وكان بعض مفكري اليهود يعطون تأويلاً رمزياً لبعض القصص والكلمات التي وردت في أسفار موسى وكتب الأنبياء، ليبعدوا عن النص الحرفية والفهم الظاهري للقضايا والأفكار التي تناولها النص الديني الموسوي(التوراتي)أو النبوي، وكان ذلك محاولة منهم لتقليد فلاسفة اليونان في تلك المسألة، وإظهار أن توراة اليهود بها رمزية تماثل ما عند اليونان أو أكثر؛ بل وصل بهم الحال أن ادعوا أن التفسيرات الرمزية اليونانية ما هي إلا تعبير مما كان عند اليهود؛ ما يعني ذلك عندهم أن أهل اليونان هم الذين أخذوا التفسير الرمزي من اليهود وليس العكس.

بعد تلك الفترة بقرون طويلة تأثر مفكرو المسلمين بتلك الظاهرة، وأعطوا لها تأصيلاً قرآنياً أو دينياً، محاولة منهم تفسير بعض كلمات النصوص الدينية بغير ما يفهمه عامة الناس، وكانت غايتهم تنزيه الله تعالى عن المثلية المخلوقة وتحديداً المتمثلة في الإنسان، واتسعت الأبحاث في تلك الظاهرة فترة القرون الوسطى وما تلاها، كل ذلك محاولة اكتشاف المعنى الخفي أو الباطني الذي تحمله بعض النصوص الدينية المتشابهة.

وقد برز في ذلك المتكلمون ومن بعدهم الفلاسفة الإسلاميين، وكل واحد كان يستعمله بنسب متفاوتة حسب ما تدعو إليه الحاجة وحفاظاً على قداسة النص الديني من فهم العامة الذي قد يخطئ في كثير من الأحيان، وكانت هناك جدالات وحوارات بين المتكلمين والفلاسفة، وكل واحد كان يدافع عن فكرته في التأويل من حيث مدى استعماله، وفي أي النصوص يستخدم، ومن هو أهل لذلك؟ ومدى مشروعية فتحه مطلقاً لكل طالب علم أو حتى من عامة الناس.

وقد وجه الفلاسفة نقداً لاذعاً للمتكلمين، بسبب أنهم تكلموا عن التأويل لأناس ليس في قدرتهم استيعاب المعاني الخفية أو غير الظاهرة، مما يجعلهم يسيئوا فهم الشريعة وتختلط عليهم معانيها وأهدافها، وتؤدي بهم إلى الحيرة والشك.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وفي هذا الفصل أريد عرض آراء ابن ميمون وابن رشد في مسألة التأويل، والشروط التي وضعوها لمن يحاول توظيف التأويل للوصول إلى المعرفة الصحيحة والسليمة، وكان هذا الفصل يدور على مبحثين فقط، وهما:

- المبحث الأول: رأي ابن ميمون في التأويل-دراسة مقارنة بابن رشد-

- المبحث الثاني: ضوابط التأويل عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-

المبحث الأول:

رأي ابن ميمون في التأويل-دراسة مقارنة بابن رشد:-

في هذا المبحث أريد تناول رأي ابن ميمون في التأويل عموماً، ومدى استخدامه لفهم النصوص الدينية وتفسيرها، والحجج التي ارتكز عليها للأخذ به، وهل ذلك مفتوح لكل طالب بمن فيهم العامة من الناس، وما هو النص الذي يحتاج إلى التأويل؟ وكل ذلك تحت الدراسة المقارنة مع شخصية فلسفية أخرى وهي: ابن رشد. محاولاً الوصول إلى مدى تساوق ابن ميمون مع ابن رشد أو اختلافه عنه في تلك الظاهرة. وقد قسّمت المبحث إلى ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: رأي ابن ميمون في التأويل:

إن ظاهرة التأويل لم تبتدئ بابن ميمون كما لم تنتهي عنده، فقد كانت قبله بقرون طويلة عند غير اليهود من أهل اليونان وامتدت إلى الرومان، وقد برز في حقبة الحضارة الرومانية اليونانية بعضاً من اليهود ممن تأثر بالمعارف العقلية عند فلاسفة اليونان، مثل أفلاطون وغيره من فلاسفتهم، فحرص اليهود على الأخذ بهذه النظرية من فلاسفة اليونان وإسقاطها على النصوص الدينية اليهودية فقط، بحيث يصبح المعنى الظاهري والمتبادر أولاً ليس هو المقصود، وإنما المعنى الخفي هو المراد في النص الديني اليهودي، والذي دعاهم لذلك هو تنزيه الإله عن كل تجسيم، وكان على رأس هؤلاء اليهود أريستوبولس (150ق.م) وفيلون الإسكندري، ثم تبع ذلك كثير من علمائهم من الرّبّانيين ومفكريهم عبر قرون تلت تلك الحقبة وتحديداً في زمن وأوج الحضارة

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الإسلامية، مثل سعديا الفيومي (Saadia Gaon)⁽¹⁾.

لقد كان ابن ميمون أحد اليهود الذين أجازوا لأنفسهم استعمال هذه الطريقة في تفسير بعض النصوص الموسوية والنبوية، وليبرر طريقته في تفسير النصوص وجدناه يستعين بأقوال حكماء الشريعة اليهودية قديماً، الذين عبّروا عن فهمهم الباطني والحقيقي لأسفار موسى قائلين: «بواطن أقوال التوراة هي الجوهرية»⁽²⁾. ولما ألزم ابن ميمون نفسه بالتأويل، نجده وجّه لتلميذه في كتابه الفلسفي نصيحة يدعو إلى إتباع منهج التأويل في فهم معاني الكلمات الغامضة قائلاً له: «واعلم أنك محتاج إلى مثل هذا التأويل...»⁽³⁾. فالتأويل عند ابن ميمون ضرورة تملئها خفاء معاني نصوص التوراة والكتب النبوية (أسفار الأنبياء) بسبب كثرة الألغاز والأمثال، والاستعارات، والكلمات التي ظاهرها مشتركة بيننا وبين الخالق أو الإله، ولا يعني هذا لدى ابن ميمون أن المعنى الظاهري ليس فيه نفع أو فائدة؛ بل إن الحكمة من وجوده وعدم إهماله أنه يفيد العامة في حياتهم الاجتماعية ومعاشهم. أما باطن اللغز والمثل والكلمات المستعارة لها حكمة أيضاً، تفيد في صحة الاعتقاد بالله ومعرفة حقيقته وطرق الوصول إلى الإيمان به⁽⁴⁾.

إن أسفار موسى وردت فيها كثيراً من الكلمات التي ظاهرها يعني المشابهة بين الإله والإنسان، كما كانت بها كلمات تفيد التجسيم، مما يعني أن الإله سبحانه مثل الإنسان في الحالات الجسدية والنفسية، كذلك الأنبياء تكلموا بالألغاز والأمثال، فكان عمل ابن ميمون هو إزالة تلك الإشكالات التي قد تطرأ على طالب العلم الذي أراد السير في طريق البحث والمعرفة، لذا فكان هذا هو ديدنه أن يعين طلاب العلم والخاصة (العلماء) على فهم نصوص الكتاب المقدس، لذا نجده قد وعدهم عند شرحه لـ (المشنة) أن يوضح المعاني والأغراض الحقيقية للألفاظ والعبارات الغامضة التي وردت في الكتاب المقدس عند اليهود، ويزيل الإشكالات في الأسماء والاستعارات والتي ظاهرها منافياً تماماً للحقيقة الطبيعية والمنطق العقلي، مما يؤدي إلى

(1) - سعديا بن يوسف الفيومي (882م-942م)، من مواليد الفيوم من أعمال الصعيد بمصر، ثقافته عربية، فكان عالماً بالنحو ومفسراً ولاهوتياً وجدلياً و مترجماً للتوراة البابلية من أصلها العبري، وأهم عمل بالعربية حول اليهودية وعقائدها كتابه «الأمانات والاعتقادات» وبالفرنسية Le Livre des croyances et des convictions أي العقائد والاعتقادات.

(2) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص 12-13.

(3) - المصدر السابق، ص 64.

(4) - المصدر السابق، ص 13.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

سوء فهم أسفار موسى وكلام الأنبياء؛ وذلك في مؤلفين هما: (كتاب النبوة). و(كتاب المطابقة). وهو ما صرح به لتلميذه يوسف بن عقنين، حيث قال له: «وقد كنا وعدنا في شرح المشنة بأننا نبين معاني غريبة في كتاب النبوة وفي كتاب المطابقة، وهو كتاب وعدنا أن نبين فيه مشكلات التأويلات كلها التي ظاهرها منافية جداً للحق خارجة عن المعقول»⁽¹⁾. لكن ابن ميمون عدل عن تأليف ذلك المؤلفين وضمنهما في كتاب واحد هو (دلالة الحائرين)، وهو كتاب فلسفي معروف بحل الإشكالات الناجمة عن أمثال وكلمات ظاهرها يناهض -حسب زعمه- مقصد الشريعة الموسوية. كما تناول قضايا فلسفية وكلامية مجادلاً ومفنداً ومُقراً ومدافعاً ومستدلاً على رأيه الخاص ورأي شريعته اليهودية.

لذا فغاياته أوضحها في كتابه (دلالة الحائرين)، وهي إزالة الغموض لأصحاب العقول والدارسين للكتاب المقدس عن كثير من الأسماء المشتركة والاستعارات والألفاظ المشككة؛ وذلك لما يقرؤه العامة من اليهود أو طلاب العلم الديني فيعتقدوا أن معناها هو الظاهر، والحقيقة كما يعتقد ابن ميمون خلاف ما يعتقد أولئك العامة والطلاب، لذا نجده قد صرح لتلميذه وصديقه يوسف بن عقنين، قائلاً له: «هذه المقالة غرضها الأول تبين معاني أسماء جاءت في كتب النبوة: من تلك الأسماء: أسماء مشتركة فحملها الجهال على بعض المعاني التي يقال عليها ذلك الاسم المشترك. ومنها مستعار فحملوها أيضاً على المعنى الأول الذي استعيرت منه. ومنها مشككة، فتارة يظن بها أنها تقال بتواطؤ، وتارة يظن بها أنها مشتركة... وتضمنت هذه المقالة غرضاً ثانياً وهو تبين أمثال خفية جداً جاءت في كتب الأنبياء ولم يصرح بأنها مثل؛ بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها ولا باطن لها، فإذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها، حدثت له أيضاً حيرة شديدة، فإذا بينا له ذلك المثل أو نبهناه على كونه مثلاً اهتدى وتخلص من تلك الحيرة»⁽¹⁾.

كما كان لابن ميمون قصد آخر من كتابه (دلالة الحائرين) أن يحفظ لهم اعتقادهم الصحيح في الشريعة وفي الرب، لذا قال: «ونحن إنما رمنا أن نبين معاني التأويلات، وظواهر النبوة للجمهور، ورأينا أيضاً أن تلك التأويلات إن نظرها جاهل من جمهور الربانيين فلا يصعب عليه منها شيء؛ إذ لا يستبعد الجاهل الغبي العربي عن معرفة طبيعة الوجود الممتنع، وإن نظرها كامل فاضل فلا يخلو من أحد: إما أن يحملها عن ظاهرها

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 10.

(1) - المصدر السابق، ص 05-06.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فيكون قد أساء الظن بالقائل واستجهله، وليس في ذلك هد لقواعد الاعتقاد. وإما أن يجعل لها باطناً، فقد تخلص وأحسن الظن بالقائل تبين له باطن ذلك القول أولم يتبين⁽¹⁾. واعتبر ابن ميمون أن القصد من التأويل هو نفي التجسيم عن الباري سبحانه وتعالى، وأن تلك الإدراكات والمفاهيم كلها عقلية لا حسية ولا مادية. ويبدو عند ابن ميمون أن التأويل المجازي والرمزي أداة مناسبة لتحقيق ذلك.

لذا نجد لجأ إلى التأويل خوفاً من المشابهة والمماثلة بين الخالق والمخلوق فنحى ذلك المنحى كل ذلك تنزيهاً لله تعالى، فنجده كثيراً ما يقول: «تعالى عن كل نقص علواً كبيراً»⁽²⁾، وذلك عندما ينهي شرحه للكلمة وتأويلها مبيناً أنها لا تؤخذ على ظاهرها.

وعلى الرغم أن ابن ميمون فقيه ووظيفته المحافظة على الشريعة نصاً وروحاً؛ إلا أنه استخدم طريق التأويل وأوصى بإتباعه؛ لأنه كان على يقين من أن النصوص والكتب المقدسة تقدم حقائق علمية وميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة أو المادة)، وأن ما جاء في الكتاب المقدس يمكن ألا يتوافق مع نتائج التأمل العقلي من حيث الظاهر، وقد انطوى الكتاب المقدس على جملة من الحقائق العلمية حسب زعمه، وينبغي على نحو ما استخلاص تلك الحقائق، بطريق غير طريق ظاهر الكلمة.

لقد حذر ابن ميمون من ابتداء الإنسان بمعرفة الاختلافات في الآراء واعتبر ذلك مضرراً لطلاب العلم ابتداء، كما أنها مضرّة للجمهور لضعف مداركهم ولعدم تعودهم على آراء لم يألّفوها في حياتهم وما سمعوا بها قبل ذلك، فتأويل النصوص بتبيين معانيها أو التنبيه عن الاستعارات المستعملة في الخطابات وهي كثيرة جداً في أسفار موسى وكتب والأنبياء، فهؤلاء-الجمهور- يُثَرُون بما فهموه من ظاهر النصوص بسبب تقصيرهم وضعف إدراكهم، فمن علم منهم قوي الذهن مهياً لدرجة الفهم الدقيق لمعاني الكلمات والأمثال والألغاز وله القدرة على الوصول إلى درجة النظر القائم على البرهان والاستدلالات العقلية أخذ به برفق إلى أن يصل شاطئ الكمال، ويكون هذا إما من منبّه ينبّهه أو من نفسه لما يكون عندها استعداد وشوق لذلك.

ورأى أن الأمور الإلهية غامضة ولا يمكن للعامّة إدراكها، كما رأى أن الأمور الطبيعية الكونية أحياناً أيضاً لا يمكن التصريح بها أو تعليمها لمن عنده قصر نظر، ولهذا أشير إليها في أسفار موسى وكتب الأنبياء بكلمات

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، صص 10-11.

(2)- المصدر السابق، ص31. وأيضاً تكرر ذلك في الصفحات التالية وهي: 36 و38 و41.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

مستعارة وبألغاز وأمثال، مما جعل الحكماء لدى اليهود لا يؤلفون أو يكتبون أيضاً في المسائل الطبيعية الكونية اقتفاء بالكتب النبوية خشية أن يسيء العامة فهمها فتفسد نظرهم لله، كما يسوء علمهم وفقهم لحقيقة الخلق والكون، لذا فالأنبياء تكلموا فيها أيضاً بالألغاز والأمثال، كما تكلموا في القضايا والعلوم الإلهية بكلمات تفيد المطابقة بين الخالق والمخلوق من حيث الظاهر.

تلك وجهة نظر ابن ميمون في التأويل الذي حاول من خلال كتابه أن يقنع صديقه وطلاب العلم الأخذ بها، ولنتنقل إلى الطرف الثاني لمعرفة وجهة نظره من التأويل، فما هي يا ترى؟

- المطلب الثاني: رأي ابن رشد في التأويل:

ظاهرة التأويل في الأمة الإسلامية دخيلة، وكان سبب ظهورها أمرين:

الأمر الأول: وهو ما تعرضت له العقيدة الإسلامية من هجمات أصحاب الثقافات والديانات التي أصبحت شعوبها في دائرة الدولة الإسلامية فأتاروا إشكالات ما كانت للأمة الإسلامية فيها مشكلة مع أبنائها، مثل قول النصارى إن الله واحد وهو ثلاثة، والثلاثة في واحد؛ معنى ذلك الآب والابن والروح القدس. فكانت تعقد مناظرات لأجل رد كل طرف على الآخر ومحاولة إفحامه.

الأمر الثاني: هو الاختلافات بين العلماء في فهم معاني الألفاظ التي وردت في وصف الله تعالى وهي تحمل نفس المعنى عند الإنسان كالعلم والإرادة.. وغيرهما كثير، والتي ظاهرها المشابهة، مما أضر عنه ردود العلماء بعضهم على بعض مثل المعتزلة والأشاعرة⁽¹⁾، حيث قامت بينهما حرب كلامية وألّفت كتب في ذلك.

(1)- وقد وردت قصة تبين مناظرة في أسماء الله هل هي توقيفية أم قياسية؟ بين الإمام أبو الحسن الأشعري والجبائي، حيث دخل رجل على الجبائي فقال: هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلاً؟ فقال الجبائي: لا؛ لأنّ العقل مشتق من العقل والعقال، وهو المنع، والمنع في حق الله تعالى محال، فامتنع الإطلاق، فقال أبو الحسن الأشعري: فقلت له: فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه حكيماً؛ لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديد المانعة للدابة عن الخروج. ويشهد لذلك قول حسان بن ثابت رضي الله عنه: فنحكم بالقواري من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء.

أي تمنع بالقواري من هجانا.

فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع، والمنع على الله محال، لزمك أن تمنع إطلاق حكيم عليه سبحانه وتعالى، فلم يجز جواباً؛ غير أنه قال له: فلم تمنع أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلاً وأجزت أن يسمى حكيماً؟ قال الأشعري: لأنّ طريقي في مأخذ أسماء الله السماع الشرعي لا القياس اللغوي، فأطلقت حكيماً؛ لأنّ الشرع أطلقه، ومنعت عاقلاً؛ لأنّ الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته. تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط03، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، [د.ت.]، ج03، ص ص257-258.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فكانت الفرقتان اللتان برزتا في ذلك الأمر (التأويل) المعتزلة والأشاعرة، لكن حصل منهما غلو فيه، وخاصة من المعتزلة الذين قدموا تفسيرات العقل على المعنى الظاهري للنصوص الدينية، ومنه أصبحوا يميلون إلى الرأي أكثر من ظاهر النص الديني القرآني منه أو النبوي (الحديث الشريف)، لكن موقف ابن رشد من كلا الفرقتين متباين نوعاً ما، حيث لم يهاجم كثيراً المعتزلة، بحجة ما ذكرناه سابقاً أن كتبهم لم تكن متداولة أو أنها لم تصله، أما الأشاعرة فإن المجتمع الإسلامي في زمانه كان على العقيدة الأشعرية ولذا فهو مطلع على آرائهم اطلاعاً جيداً، لذا وجّه سهامه إليهم لما حوت آرائهم من مخالفات سواء في المنهج المتبع في الردّ على خصومهم، أو في تفسيراتهم التي رأى أنها بعيدة عن الواقع وتناقض العلم الصحيح والمنطق السليم؛ ولأنّ طريقتهم في غاية الصعوبة على العلماء فما بالك بالجمهور من العامة، لذا نجد ابن رشد عارض جميع آرائهم إلّا القليل الذي لا يتعارض مع ظاهر النصوص الشرعية.

على الرغم من موقف ابن رشد الحذر من التأويل؛ إلّا أنه جوّز التعامل بالتأويل مع بعض النصوص الشرعية، وعنده علم يقيني أن كل نتيجة كان حصولها عن طريق البرهان العقلي وخالفها ظاهر الشّرع فإنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل في اللسان العربي؛ بل إنه يجزم بأن ما من حكم شرعي مصرّح به مخالف بظاهره لما أدّى إليه البرهان العقلي القائم على مقدمات ومشهورات؛ فإنه إذا دقّق في سائر نصوص الشريعة فإنّه يوجد في ألفاظ الشّرع ما يشهد بظاهره للتأويل أو يقارب له، ورأى ابن رشد أن علماء المسلمين أجمعوا بأن ألفاظ الشّرع لا تؤخذ كلها على ظاهرها، ولا تصرف كلها عن الظاهر بالتأويل، لذا وقع الاختلاف بين الأشاعرة وأهل الظاهر وهم الحنابلة في المؤول منها وغير المؤول، فالأشاعرة أولوا آية الاستواء، وحديث النزول، والحنابلة حملت ذلك على الظاهر.

ويضرب ابن رشد على مدى نفع الأحكام الشرعية لعموم الناس بمثل حسي، فخبز البرّ مثلاً فهو نافع للأكثر من الناس، ويكون ضاراً للأقل منهم، فالشّرع أيضاً هو نافع لأغلب الناس، وقد يضر البعض وهم الأقل، وهو عادة ما يكون في فهم بعض آيات القرآن الكريم وهي الأقل في الكتاب العزيز، التي تتضمن الإخبار عن أشياء وأمور في الغائب ليس لها مثيل في الشاهد، فيكون التعبير عنها بالشاهد؛ لأنّه أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبهاً بها، مما ينجّر عن ذلك أن بعض الناس يأخذ الممثل به هو المثال ذاته، فيقع في

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

حيرة وشك. وقد وصف ابن رشد من الناس أو الصنف الأول بالمرضى، والمرضى عادة هم الأقل عدداً بين عموم الناس، ويقصد بذلك علماء الكلام أو رجال المدارس الكلامية المعتزلة والأشاعرة، وهؤلاء في اعتقاده ابتليت بهم الأمة الإسلامية أشد ابتلاء؛ لأنهم تأولوا كثيراً من الآيات مما ظنّوه أن معانيها ليس على ظاهرها، وأن المعنى المأخوذ عن طريق التأويل هو مقصود الشّرع، وأن الله أتى به في صورة المتشابه ابتلاء لعباده⁽¹⁾.

وقد رد ابن رشد على أولئك بأن القرآن الكريم كان معجزاً من جهة الوضوح والبيان. ورأى أن كل تأويلات الأشاعرة والمعتزلة والتي زعموا أنها المقصودة في الشّرع إذا دُقّق فيها فإنها لا تقوم على برهان قوي وصحيح، ولا يمكن أن يتقبلها العامة من الناس وهم الجمهور الغالب؛ لأنّ العامة ترى أنه إذا كان ذلك عملاً فهو أنفع وأجدر بأن يقبل، أما ما كان بعيداً عن ذلك وحبس المجادلات العقيمة والأمور النظرية فليس نافعا لهم⁽²⁾.

لذا فابن رشد عتب على بعض الفرق الإسلامية، أنها إذا ما أولت شيئاً وزعمت أنه المقصود به في الشّرع؛ فإنّه ليس بالضرورة التأويل الصحيح الذي يقبل عند كافة الفرق؛ بل إن كل فرقة لها تأويلها الخاص بها، وهذه تعد مشكلة عنده؛ لأنها تزيد في تفريق الصف الإسلامي وتشويه مقصود الشّرع والتشويش على العامة فتقع لهم الحيرة والشك، فأى الآراء تتخذ طريقاً لهم في التمسك بنصوص الآيات القرآنية⁽¹⁾.

كما لام ابن رشد أبو حامد الغزالي أنه صرّح بالفلسفة للجمهور، وأنه كفرهم في ثلاث مسائل: من بينها تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد؛ لأنهم خرقوا إجماع المسلمين فيها؛ غير أن ابن رشد لا رأى من خلال قول الغزالي في كتابه (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) أنه قطع بتكفيرهم، حيث صرّح أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال، وهو- ابن رشد- رأى أنه لم ينعقد إجماع للتكفير في هذه المسائل، ويستشهد على ذلك ما روي عن أوائل السلف الصالح فضلاً عن غيرهم، أنه توجد تأويلات هنا لا يجب التصريح بها إلا لمن كان من أهل التأويلوهم العلماء الراسخون في العلم، لقوله تعالى: ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾⁽²⁾. فإذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مرتبة زائدة على غيرهم لتوجب لهم التصديق بالتأويل ما لا يوجد عند

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، ص 69.

(2)- المصدر السابق، ص 70.

(1)- المصدر السابق، ص 72.

(2)- سورة آل عمران: الآية: 07.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

غيرهم، وقد وصفهم المولى عزّ وجلّ بالمؤمنين به، وهذا يحمل على الإيمان الذي يكون عن طريق الحجة والبرهان، وهو لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، وغير أهل العلم من مؤمنين فإنهم من أهل الإيمان به؛ غير أن إيمانهم ليس من طريق البرهان الذي تعارف عليه أهل التأويل فيما بينهم، وإذا كان هذا الإيمان الذي وصف الله تعالى به العلماء خاصاً بهم فيجب-حسب ابن رشد-أن يكون بالبرهان، وإذا كان كذلك فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل؛ فإنّ الله تعالى أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة والبرهان، ولذا فلا يمكن أن يحصل إجماع مستفيض في التأويلات-حسب نظره-التي خص بها المولى عزّ وجلّ العلماء، ورأى أن أبو حامد قد وقع في الخطأ لما غلط الفلاسفة المشائين من أمثال الفارابي وابن سينا وغيرهما فيما نسب إليهم أنهم مع تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد⁽¹⁾.

إن إخلال الغزالي بالشرعية في نظر ابن رشد أنه صرّح فيها بالتأويل الذي ما كان ينبغي الإفصاح به؛ لأنّ منكان من الناس واجبه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، والداعي إلى الكفر كافر، ولذا رأى أنه يجب أن نتجنب التأويلات إلا في كتب البراهين العقلية، ويقصد كتب علم الكلام والفلسفة؛ لأنها في رأيه-التأويلات-إذا كانت في كتب ذات الحجج البرهانية القائمة على المنطق والعقل فإنّ العامة من الناس لا تصل إليها، لعلمهم أنّها خاصة بأهل النظر والعلم، وإن كانت في غير كتب أهل النظر والعلم واستعملت فيها الأساليب الشعرية والخطابية والجدلية كما فعل أبا حامد الغزالي، فهو طريق خطأ على الشريعة والفلسفة معاً، مما انجر عنه كثرة الفساد والتشويش على العامة، ولهذا دعا علماء أن ينهوا المسلمين عن قراءة كتبه التي تتناول علم الكلام وتأويل النصوص العقائدية إلا من كان من أهل العلم، كما ينهوا عن قراءة كتب الفلسفة والمنطق من ليس أهلاً لها⁽¹⁾. فالخطر على العامة من الناس من كتب البراهين العقلية ضئيل أو ضعيف، نظراً لأنّ هذه الكتب لا يقرأها إلا أهل النظر والفطر الآدمية الفائقة، أما غيرهم فلا يستطيع فك رموزها وغموضها.

واعتبر ابن رشد أن إشاعة هذه الأفكار التأويلية للعامة معارض لشرع الله؛ لأنه تعالى خاطب نبيّه أن يخاطب الناس على قدر عقولهم وأفهامهم كي يصل مقصود المولى عزّ وجلّ إلى الأغلب منهم، كما أنه فيه ظلم للعلماء وأهل المعرفة والحكمة بحيث يُجوّر مقصودهم وفهمهم للمسائل التي طرحوها، مما يجعل العامة ينزلون

(1)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 39-40.

(1)- المصدر السابق، ص 51.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

قدرهم ومرتبهم في عيوتهم فيستخفون بهم، كل ذلك بسبب أن أحد العلماء أقحم بعض المسائل في الكتب التي في متناول أفهام العامة فيسيئوا فهمها⁽¹⁾.

إن ابن رشد رأى ضرورة أن يكون التأويل محصور التداول بين الفلاسفة فقط، وهم الذين تنطبق عليهم صفة الراسخون في العلم، وهم الخاصة الذين لا ينبغي لهم أن يشيعوا بين العامة تأويلاتهم وآرائهم لئلا يفتنواهم عن دينهم؛ إذ قال: «ومتى صرَّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرِّح له والمصرِّح إلى الكفر»⁽²⁾. ورأى أن المتكلمين سمحوا لأنفسهم بالتأويل للعامة دون علم وخبرة، ولهذا فهو ينتقدهم وقد أخطأوا في نظره، عندما صرَّحوا لعامة الناس بذلك، قائلاً: «الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عنه إبطال الحكمة أو إبطال الشريعة، والصواب كان ألا يصرَّح بالحكمة للجمهور»⁽¹⁾، وكان انتقاده أكثر لأبي حامد الغزالي؛ لأنه أدلى برأيه في هذه الأمور العويصة للجميع.

وبسبب التصريح بالتأويل نشأت عدة فرق في الإسلام وصل بعضها إلى أن كفرت الأخرى، حيث أولت المعتزلة عدة آيات وأحاديث كثيرة وصرَّحوا بتأويلها للعامة، ونفس الأمر فعلت الأشاعرة، وإن كانوا أقل درجة منهم، فحصل التباعد والخصام الفكري وتحول بعد ذلك إلى خصام سياسي ووصل في النهاية وبلغ ذروته أن أصبح تُرَجَّح الرقاب بسببه، ويحبس الناس وخاصة منهم العلماء، مثل ما حدث للإمام أحمد بن حنبل مع مناصري الاعتزال أيام العباسيين.

ذاك هو موقف ابن رشد من التأويل حيث يتسم بالقبول النسبي به، وإن كان لا يجيز استعماله من كل الناس؛ لأنه ليس كل الناس لهم القدرة على فهم المعاني الغامضة، وهو رأي يراود منه المحافظة على الشريعة. ويا ترى ما هي أوجه المقارنة بين ابن ميمون وابن رشد من التأويل؟

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 75-76.

(2)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 56.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 75.

- المطلب الثالث: المقارنة بين رأي ابن ميمون وابن رشد في التأويل:

1- نرى أن منهج التأويل عند كل من ابن ميمون وابن رشد لم يكن من نوع قريبتهما؛ بل إنه منهج مستورد أو دخيل على فكرهما، وإنما تلقفاه واستفادا منه خاصة ابن ميمون، حيث أكثر استعماله في بيان المعاني الحقيقية حسب رأيه، التي لا تلائم مغزى ومقصد النص الديني الموسوي والنبوي، كالكلمات المستعارة من طبيعتها الحسية التي تعود الناس استعمالها فيها، ووضعت في صياغ معنوي مرتبط بأمر ميتافيزيقي أو غيبي يراد أن يكون له نفس المطابقة مع الشيء الحسي الطبيعي، أو تكون هناك أمثال نبوية ليس المقصود منها الطبيعة الحسية في كلماتها، وإنما عبارة عن معاني بعيدة وألغاز تشير إلى أمور أخرى غير الشيء المتبادر للذهن ابتداء.

وإن كان في الأصل أن المعاني الحقيقية في أسفار موسى وكتب الأنبياء وخاصة المتعلقة بالمشاهدة والتجسيم للإله هي حقيقية؛ لأنّ الكتاب المقدس عند اليهود مليء بعبارات التجسيم والمماثلة أو المشاهدة بال مخلوق وهذه هي الحقيقة ولا يوجد غيرها، أما استعماله للتأويل هو من باب دزّ الرماد على العيون؛ لأنّ اليهود هم أول أمة كتابية جسّمت وشابّحت إلهها بالإنسان، ومثال ذلك ما نجده في النص التالي ((فَبَقِيَ يَعْقُوبُ وَحَدَهُ وَصَارَعَهُ إِنْسَانٌ حَتَّى طُلُوعِ الْفَجْرِ. وَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ ضَرَبَ حُقَّ فَخَذَهُ فَانْخَلَعَ حُقُّ فَخَذِ يَعْقُوبَ فِي مُصَارَعَتِهِ مَعَهُ. وَقَالَ: أَطْلُقْنِي لِأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ. فَقَالَ: لَا أَطْلُقُكَ إِنْ لَمْ تُبَارِكْنِي. فَقَالَ لَهُ: مَا اسْمُكَ. فَقَالَ: يَعْقُوبُ. فَقَالَ: لَا يُدْعَى اسْمُكَ فِيمَا بَعْدُ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلَ. لِأَنَّكَ جَاهَدْتَ مَعَ اللَّهِ وَالنَّاسِ وَقَدَّرْتَ. وَسَأَلَ يَعْقُوبُ وَقَالَ: أَخْبِرْنِي بِاسْمِكَ. فَقَالَ: لِمَاذَا تَسْأَلُ عَنِ اسْمِي. وَبَارَكُهُ هُنَاكَ. فَدَعَا يَعْقُوبُ اسْمَ الْمَكَانِ فَنِيَّيلَ قَائِلًا: لِأَنِّي نَظَرْتُ اللَّهَ وَجْهًا لَوَجْهِهِ وَجُيِّتْ نَفْسِي وَأَشْرَقَتْ لَهُ الشَّمْسُ إِذْ عَبَّرَ فَنُورِيْلَ وَهُوَ يَجْمَعُ عَلَيَّ فَخَذَهُ لِذَلِكَ لَا يَأْكُلُ بَنُو إِسْرَائِيلَ عِرْقَ النَّسَاءِ))⁽¹⁾. والظاهر من هذه القصة ورود تشبيهه وتجسيد للإلهية، وافتراء عليها وعلى قدرتها الغير المحدودة. فهذه القصة وغيرها أخرجت ابن ميمون ومن تأثر من اليهود بنتاج الحضارة الإسلامية في كل شيء؛ بل حتى العلوم الطبيعية، وليس الأمر توقف عند العلوم الإلهية(علم الكلام والفلسفة الأولى). كيف يكون وصف الإله بهذه الصفة وهو عندهم إله لا يقهر بل قاهر لعباده، وإتباعه لذلك المنهج

(1)- سفر التكوين: الإصحاح32: 24-31.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

دليل قوي على تأثير الإسلام والعلماء المسلمين عليه، من خلال مؤلفاتهم، ومن الممكن حتى مناظراتهم مع بعض زملائه من المسلمين في لقاءاتهم.

2- إن ابن ميمون وابن رشد تقبلا التأويل وأباحاه، وإن كان كما ذكرنا أن ابن ميمون توسع فيه أكثر من ابن رشد، وغدا كمنهج عام حيث نجد الأول أسقطه على كل الكلمات المستعارة والأمثال، ولنا مثال على ذلك النص التالي من أسفار موسى ((لَأَيِّ مِنْ كُؤَةِ بَيْتِي مِنْ وَرَاءِ شُبَّاكِي تَطَلَّعْتُ، فَرَأَيْتُ بَيْنَ الْجُهَّالِ وَلَا حَظُّتُ بَيْنَ الْبَيْنِ غُلَامًا عَدِيمَ الْفَهْمِ، عَابِرًا فِي الشَّارِعِ عِنْدَ زَاوِيَتِهَا وَصَاعِدًا فِي طَرِيقِ بَيْتِهَا، فِي الْعِشَاءِ فِي مَسَاءِ الْيَوْمِ فِي حَدَقَةِ اللَّيْلِ وَالظَّلَامِ وَإِذَا بِامْرَأَةٍ اسْتَقْبَلَتْهُ فِي زَيْ زَانِيَةٍ وَحَبِيثَةِ الْقَلْبِ صَحَّابَةٍ هِيَ وَجَاحِحَةٍ، تَارَةً فِي الْحَارِجِ. فَسَأَلْتُهُ، وَقَالَتْ لَهُ عَلَيَّ ذَبَائِحُ سَلَامَةٍ. لِأَنَّ الرَّجُلَ لَيْسَ فِي الْبَيْتِ. أَخَذَ صُرَّةَ الْفِضَّةِ بِيَدِهِ. أَعْوَتْهُ بِكَثْرَةٍ فَنُوِّهَهَا بِمِلٍّ شَفَتَيْهَا طَوَّحَتْهُ))⁽¹⁾. فشبهه المادة التي هي سبب الشهوات البدنية كلها بامرأة زانية وهي امرأة رجل أيضاً. ومنه رأى ابن ميمون أن «جميع هذه العوائق التي تعوق الإنسان عن كماله الأخير وكل نقيصة تلحق الإنسان وكل معصية فإنما تلحقه من جهة مادته فقط، فهذه الجملة هي المفهومة من جميع هذا المثل؛ أعني أن لا يكون الإنسان تابعاً لبهيميته فقط أعني مادته، إن مادة الإنسان القريبة هي مادة سائر الحيوان القريبة»⁽²⁾. فمعنى هذا النص هو التحذير من إتباع لذات الأبدان وشهواتها، وعلى هذا المنوال سار ابن ميمون في تأويله الرمزي للأمثلة النبوية التي وردت في أسفار موسى وكتب الأنبياء.

إن تلك الطريقة في عرض معاني بعض النصوص المقدسة سار عليها قرناؤه من قبله في الملة اليهودية كفيلون الإسكندري⁽³⁾، فالأول تناول التأويل الرمزي الذي كان يستعمله شراح الكتاب المقدس من اليهود

(1)- سفر الأمثال: الإصحاح 07: 06-22.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص 14-15.

(3)- فيلون (Philon) هو أعظم فيلسوف عند اليهود، وقد اختلف المؤرخون في تاريخ ميلاده اختلافاً بيناً، فمنهم من يجعل ميلاده سنة (15ق.م) وهو ما ذهب إليه مؤرخ الأديان ميرسيا إلياد وزميله يوان. ب. كوليانو. - ينظر:

Mircea Eliade et Ioan P.Couliano, **Dictionnaire des Religions**, Édition Plon, Paris, 1997, P180.

وآلان إينترمان صاحب القاموس اليهودي حدد تاريخ ميلاده بسنة (20ق.م). - ينظر:

وكذلك اختلفوا في تاريخ وفاته، أما الكاتب السابق ميرسيا إلياد فقد اعتبر تاريخ وفاته هو (50م)، والكاتب اليهودي الفرنسي

جرارد إسرائيل بيّن أنه بين سنة (53م 54م). - ينظر: Gérard Israël, **Laquestion, chrétienne**, Edition Payot & Rivages, Paris, 1999, P12

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وهي طريقة كان عليها الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لشرح قصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار، بحيث غدت أسفار موسى وأمثال الأنبياء كلها لها معاني ومغزى خفي، كما لها المعنى اللغوي المعروف والمحسوس؛ أي يكون لأسفار موسى المعنى الظاهر كما لها المعنى الباطن الذي لا يصل إليه الجمهور من عوام الناس؛ إلا إذا استعملت له مقاييس وأدوات لغوية وعقلية ليستطيع طالب العلم أو العالم فهم حقيقتها، وقد اتبع ابن ميمون الطريقة نفسها التي استعملها قرناؤه من اليهود السابقين عليه بقرون طويلة؛ وذلك ليجنب اليهود الحرج بسبب ظاهر النصوص الذي يوحي بالتجسيم والمشاهدة بين الخالق والمخلوق، مما حدا به أن يسير في التأويل الشامل أو الكلبي، فكل ما يوهم التجسيم أو المشاهدة أو المادية في القصة أو الألبان أو الأمثال يؤول بقواعد وضوابط التأويل التي وضعها ابن ميمون. وهذا المنهج يكاد يكون مشابهاً كثيراً للمعتزلة الذين غالوا في التأويل حتى أفسدوا مرامي ومقاصد النصوص الشرعية، وغدت كل أحكامها والنصوص التي تستنبط منها تلك الأحكام متشابهات⁽¹⁾، وهو ما استنكره ابن رشد عليهم بشدة بما فيهم الأشاعرة أيضاً، وإن كان هؤلاء-الأشاعرة-أقل استعمالاً للتأويل منهم على الرغم أن هجوم ابن رشد في كل كتبه ينصب غالباً على الأشاعرة، لذا كان ابن رشد حذراً أكثر من ابن ميمون في استعمال طريقة التأويل للوصول إلى المعاني الحقيقية والخفية عن العقول في الكلمات التي توهم التجسيم والمشاهدة، على الرغم أنه استعمل التأويل في الأمثال؛ لأنه رأى أن هذا المنهج لا يسقط دائماً على كل الكلمات المستعارة أو هي ظاهرها مشتركة بين الإله والخلق(الإنسان)، وهذا حفاظاً منه على روح النص الشرعي، وعلى المعنى الحقيقي للكلمة المستوحاة من الطبيعة، ككلمة اليد والوجه والعين؛ فإن القرآن الكريم نطق بها، لكن يبقى أن صفة تلك المعاني لله تعالى لا تشبه أو تماثل ما هو عليه المخلوق، نظراً لاختلاف الطبيعة الإلهية عن الطبيعة الحيوانية في كل شيء، فالطبيعة الأولى غيبية ولذا فلا نستطيع أن ندرك حقيقتها وكنهها، ومنه يصعب إسقاط معاني تلك الصفات التي ذكرناها أو التي لم نذكرها على ما هي عليها المخلوقات المرئية؛ لأن الكائنات الحية لنا القدرة على وصفها والوصول إلى الكيفية التي بها اتصفت بتلك الصفات، أما الخالق فلا يمكن؛ لأنه بعيد عن ناظرنا، والإنسان عادة يصف ما هو في متناوله عن طريق

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص62.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الحواس المعروفة، كالبصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس. وبهذا يكون التأويل عند ابن رشد جزئي لا يتعدى الصفات التي توهم التجسيم أو مشابهة الإله بالمخلوقات، وهذا خلافاً لابن ميمون.

3- اتفق ابن ميمون مع ابن رشد في النهي عن ممارسة التأويل أو التصريح به لكل الناس وتحديداً العامة منهم، الذين لا تصل عقولهم إلى المعاني الخفية، وإنما ممارسته يكون للعلماء أي أهل الفلسفة، أو من كان عنده قدر كبير من علوم الأوائل وهي العلوم العقلية.

إذن هذا هو موقف كل من ابن ميمون وابن رشد من التأويل ونرى أن هناك نوعاً من التقارب بينهما، وإن كان هناك اختلاف بينهما فهو ضئيل. وهذا التأويل الذي أبدى فيه موقف ما، لا بُدَّ أن يكون عندهم منضبط بضوابط معينة تحافظ على قدر كبير على المعاني التي ترفع الإشكال والتجسيم وتزيل الإبهام عنكلمات غامضة ظاهرها لا يتناسب مع باطنها أو مع الذات الإلهية التي تتميز بالجلال والقداسة وعن المشابهة والمماثلة، وهو ما سنعرفه في العنصر الموالي.

المبحث الثاني:

ضوابط التأويل عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد:-

إن ابن ميمون عندما أجاز استخدام طريقة التأويل في فهم النصوص العويصة أو التي إذا أبقاها على ظاهرها تؤدي إلى اضطراب في فهم الذات الإلهية مما ينجر عنه إلى مطابقة صفات المخلوق على الخالق وهو أمر لا يقبله من عنده مسكة من العقل، ولضبط أمر استخدام التأويل على النصوص الدينية وللذي يريد فهمها أن وضع ضوابط لكل ذلك حفاظاً على قداسة الذات الإلهية من أن تشوبها المماثلة أو تتلطخ بفهم البسطاء، اللذين لا يعرفون قدرها وعلوها عن المشابهة. وليبيان مدى استقلالية آراء ابن ميمون في الشروط والضوابط التي وضعها أو تبعيته عقدت العزم على المقارنة بينه وبين ابن رشد. وكان هذا المبحث مثل غيره يكون من ثلاثة مطالب.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- المطلب الأول: ضوابط التأويل عند ابن ميمون:

على الرغم من أن ابن ميمون أباح لنفسه تأويل كثير من ألفاظ أسفار موسى من الصورة والكرسي والمكان والنزول والعلو والفوق... وأمثال الأنبياء؛ إلا أنه أحاطه بكثير من الشروط والضوابط والقوانين، ولم يستعمله في كل مواضع أسفار موسى وكتب الأنبياء، واقتصر استعماله لذلك المنهج إلا في حالتين:

1- إذا ما وجدت هناك جملة من النصوص المقدسة التي تتناقض فيما بينها، حيث يتم فهم سلسلة من النصوص بإتباع المعنى الحرفي، والسلسلة الأخرى بإتباع التأويل المجازي.

2- أو في حالة ما إذا كان النص في معناه الحرفي ليس بالدقة المرجوة، كالنص التالي ((وَقَالَ اللَّهُ نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا))⁽¹⁾. أو كنص خلق العالم⁽²⁾.

وقد وضع ابن ميمون ضوابط وقواعد لمن يريد استخدام التأويل، ويمكن استخلاص هذه الأصول من تأويله نفسه في كتابه (دلالة الحائرين) وقد جمعها الأستاذ محمد يوسف موسى من دراسته المعمقة لذلك الكتاب وهي⁽³⁾:

1- يجب أن يكون في الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفي.

2- أن يكون هذا المعنى الخفي أجمل وأليق بالمعنى الذي يدل عليه النص بظاهره.

3- أن نلجأ إلى التأويل إذا كانت النصوص لو أخذت حرفياً تؤدي إلى التحسيم أو جواز النقلة أو الكون في مكان على الله. ونحو هذا مما يتصل بصفات المخلوقين التي يستحيل عقلاً أن تنسب إليه، ولذا يجب إذاعة تأويل هذه النصوص وأمثالها للعامة والخاصة على سواء.

4- أن يلجأ إلى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يؤخذ منه ظاهر النص، ولهذا تركت النصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم، مع إمكان تأويلها؛ لأنه لم يفهم الدليل القاطع على قدمه حتى من أرسطو.

(1)- سفر التكوين: الإصحاح 01: 26.

(2)- Charles touati, **prophetes talmudistes philosophes**, les éditions, du cerf, Paris, 1990, P263.

(3)- محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط02، مطبعة العصر الحديث للنشر والتوزيع، القاهرة، 1408هـ-1988م، ص ص 121-122.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

5- أن لا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساساً من أسس الشريعة، ولهذا كان السبب الثاني في عدم تأويل النصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم: أن القول بقدمه- كما رأى أرسطو طالس- يستأصل الدين من أساسه، ويدفع كل المعجزات بأنها أكاذيب.

6- وأخيراً لا يذاع من التأويل إلا القليل الذي يكفي لفهمه، وأن يكون ذلك للمستعد له فحسب. ولم يكن التأويل عنده كما ذكرنا سابقاً منحصرأ في شرح الكلمات التي تفيد المشاهدة وتؤدي بتحسيم الإله؛ بل إنه عمم طريقته في التأويل للأمثال النبوية، وطالب لمن يطلع على المثل النبوي إذا عرف معناه، أن لا يوغل في طلب كل جزئيات معانيه، عله يجد لها مطابقة مع الواقع المرئي؛ لأن هذا يؤدي بالإنسان إلى أحد أمرين⁽¹⁾:

- الخروج عن الغرض المقصود بالمثل.

- التكلّف وتأويل أمور لا يمكن لها أن تأوّل.

وهو تعبير يفيد بأن ابن ميمون لم يفتح باب التأويل على مصراعيه في كل النصوص أو الكلمات أو الأمثال، وإنما حدده في إطار ما يؤدي إلى المقصود والغاية، ولا يهدم مبادئ القانون والشريعة اليهودية. ورأى أن تعدّد معاني النص أو بالأحرى تعدّد فهم الناس للنص مرده لاختلاف القوى الذهنية بين الناس، فكما أن للإنسان حواس متعدّدة وهي تختلف في قوتها بين حاسة وأخرى وبين شخص وشخص، كذلك تختلف سائر قوى البدن، فنجد هذا الشخص يستطيع حمل قنطار؛ لكنه غير قادر على حمل قنطارين، وغيره يستطيع حمل قنطارين أو أكثر؛ غير أن هذا له حد وليس هذا الأمر متروكاً إلى ما لا نهاية له، وهو أمر بيّن بين عموم الناس⁽²⁾، كذلك يتفاضل الناس في المدارك العقلية تفاضلاً كبيراً، فالذي يستنبط معنى في مسألة معينة فلا يستطيع غيره أن يفهمه ولو بقي معه أيام لتفهيمه بكل العبارات وبالطرق المسهّلة عليه صعوبة ذلك الأمر، وهذا الاختلاف والتفاضل أيضاً ليس إلى ما لا نهاية له؛ بل للعقل الإنساني حدود لا يتجاوزها، ويقف

(1)- محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص122.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص67.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

عندها دون شك، حيث ثمة أشياء يتبين للإنسان من البداية عدم إدراكها كما لا يجد نفسه متشوقاً للبحث عنها وعن ماهيتها لشعوره بالعجز عن ذلك، كجهلنا لعدد نجوم السماء، وجهلنا هل هي زوج أم فرد؟⁽¹⁾ وتجدر الإشارة إلى أن الإنسان في أشياء أخرى له تشوق عظيم للبحث عنها وإدراك حقيقتها، وهذا الصنف من الناس الذين عادة مداركهم العقلية واسعة، فهم موجودون في كل ملّة وفي أي زمان ومكان، وفي هذا يكون الاختلاف بين أشخاص النوع الواحد من أهل النظر والإدراك، فتحدث الآراء المتشابهة؛ بل وحتى المتناقضة في المسألة الواحدة، ورأى كل طرف أنه توصل إلى الرأي الصحيح، وهذا الاختلاف في الآراء عادة ما يكون دون قيام برهان قوي وبأدوات منطقية توصل إلى النتائج اليقينية بحيث لا تصادم العقل ومنطق الأمور والأشياء الملاحظة، أما الذي توصل إليه ببرهان فلا اختلاف فيه ولا مجاذبة ولا ممانعة إلا من جاهل يريد أن يكابر بعناده الحق الذي غطّ على عقله وفكره⁽¹⁾.

ويذكر ابن ميمون أن هناك أسباباً كثيرة تجعل الناس يختلفون في أحكامهم عن النصوص والآراء، وقد أورد ثلاثة آراء نطق بها الإسكندر الأفريدوسي⁽²⁾، وزاد هو سبب رابع: هو الإلفة والتربية. فلم يتطرق إليه الإسكندر؛ لأنه حسب اعتقاد ابن ميمون أن هذا السبب لم يكن عندهم⁽³⁾.

والإنسان بسبب ما ألف عليه من الآراء يعمى عن إدراك الحقائق، فيميل نحو ما اعتاده، وهذا عادة ما يكون من عامة الناس أو الجمهور وليس من خواصهم وأهل النظر فيهم، فكما تعود أولئك على آراء توهم التجسيم والمشابهة بين الخالق عزّ وجلّ ومخلوقاته، كذلك استقر رأيهم على نصوص عظّموها وصدّقوا بظواهرها التي تدل على التجسيم، وكل ذلك بسبب خيالات لا صحة لها، وإنما قيلت على سبيل المثل واللغز، وغير قائمة على برهان⁽⁴⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص 67-68.

(1)- المصدر السابق، ص 68.

(2)- وهذه الأسباب لاختلاف الناس في الآراء ثلاثة وهي: - حب التسلط والغلبة اللذين يصدان الإنسان عن إدراك الحق كما هو. - غموض الأمر في ذاته وصعوبة إدراكه. - قصور المدرك عن إدراك ما يمكن إدراكه بسبب الجهل. - ينظر: المصدر السابق، ص 69.

(3)- المصدر السابق، ص 69.

(4)- المصدر السابق، ص 69.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وأما المبتدئ في معرفة الأمور الغامضة، إن اقتحمها بدون أدوات قياسية وبراهين استدلالية، ليس فقط يحدث له تشويش في اعتقاداته؛ بل يتعطل ذهنه عن إدراكها لغموضها وعسر فهمها، ورأى أنه يجب أن يروّض نفسه للوقوف على العلوم والمعارف ويهذب أخلاقه، ويقتل شهواته وأشواقه الخيالية، وإذا ما حصلت للإنسان المبتدئ مقدمات حقيقية ويقينية وعلمها وعلم قوانين القياس والاستدلال كما قد علم وجوه التحفظ على مغالطات الذهن والفكر، حينئذ حق له أن يقدم للبحث في هذا المعنى، كما يجب عليه أن لا يقطع بأول رأي تبادر إلى ذهنه، ولا يمد أفكاره أولاً ويوجهها نحو إدراك حقيقة الإله بل عليه أن يكف عن ذلك ويستحي حتى من مجرد أن يخطر ذلك على ذهنه، وإنما يأخذ الأمور أولاً بأول⁽¹⁾. وقد أخفيت معاني نصوص كثيرة على الجهلة لقصور عقولهم عند الابتداء وإنما أشير بتعليمها للكامل من الناس. أما باقي الناس كالصبيان والنساء، فليس من مقدرتهم فهم الأمور على حقيقتها، لذلك رأى ابن ميمون أن يقتصر على التقليد في كل رأي صحيح عرف بين العلماء وأهل النظر، فإذا ما بدأت تتسع مدارك الإنسان تعطى له حقيقة الأمور الغامضة من الأمثال والألغاز، إما من غيره أو من نفسه، ووصل إلى الآراء الصحيحة بطرق البرهان والاستدلال المعروفة، وكذلك بدأ يتصور الأمور التي كانت عنده عبارة عن خيالات ومثالات فقط، فأصبح يعرف حقائقها ويفهم ماهيتها، لذا يشترط ابن ميمون لمن يسير في هذا الطريق طريق المعرفة البرهانية أن يتوفر فيه شرطين⁽¹⁾:

أحدها: أن يصبح حكيماً؛ أي عرف العلوم التي تتخذ منها مقدمات النظر والاستدلال.

والثاني: كونه فطناً ذكياً بحيث يصل إلى المعنى في زمن أيسر.

ورأى ابن ميمون أن هناك عدة أسباب تمنع الناس (الجمهور) من تعلم العلوم الغامضة ويقصد بها العلوم

الإلهية وهي علم التأويل والفلسفة وغيرها مما تحتاج إلى مقاييس قائمة على البرهان العقلي، وهي سبعة⁽²⁾:

- صعوبة الأمر وغموضه في ذاته.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص30.

(1)- المصدر السابق، ص74.

(2)- المصدر السابق، ص ص74-81.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- قصور العقل الإنساني بداية أياً كان هذا العقل؛ لأنّ العقل الإنساني لم يخلق كاملاً في إدراكه؛ بل إن كماله بالقوة ابتداءً وكماله بالفعل معدوم.

- طول المقدمات والتمهيدات، فالإنسان بطبعه يريد الوصول إلى الغايات بأقصر طريق فنجدته يرفض التوطئات والمقدمات التي تعد في رأيه شواغل وإطالة في الوصول لغاياته.

- عدم الكمال الأخلاقي، فهو رأى أن صاحب الطبع الحار والحاد، ومزاجه متقلب لا يمكن أن يحصل له كمال عقلي ذهني، لذا يجب أن يكون عنده استعداد خلقي؛ لأنّ الكمال الأخلاقي يعتبر مقدمات وتمهيد للفضائل العقلية والفكرية، ولا يمكن بحسب ابن ميمون حصول كمال عقلي وهو يسميه أيضاً بالكمال النطقي؛ إلا لمن كانت أخلاقه عالية بحيث يكون هادئ النفس وساكن ولا ينفعل كثيراً.

- من كان مزاجه أنثييه حار ورطب وكثيرة التوليد للحيوانات المنوية، فهو بعيد عن العفة لسيطرة شهوته الحيوانية عليه أغلب الأحيان، ومنه فلا كمال له ذهنياً ولو عوّد أو روّض نفسه على الكمال والرياضة العقلية بالتفكير والتدقيق في الأمور مرات ومرات فلا يحصل له ذلك.

- من كان ذو طيش وخفة حركة لسان أو يد، أو ما يسمى بشديد العنف، فهو لا يصلح في نظر ابن ميمون للكمال الإنساني نظراً لكثرة تهوره واندفاعه البدني الناتج عن قوة المزاج النفسي الشديد ضد غيره.

وابن ميمون لا يجذب تعليم هذا العلم للشباب؛ بل إن نفوسهم لا تتقبله نظراً لطغيان الشهوات النفسية والحيوانية عليهم وعلى سلوكهم العملي مع غيرهم؛ ولأنها تستغرق كامل أوقاتهم، حتى تخمد تلك الشعلة ويحصل لهم الهدوء بعد سن الشباب، وهي سن الإدراك الكامل لحقيقة الأشياء والأمور، فتنهض نفوسهم لإدراكه تعالى بذاك العلم الإلهي. والذي يكنى عنه في كتب اليهود بقصة الأمر، أي علم الشريعة وما يتوصل به إليها.

ورأى ابن ميمون أن الذي يصلح لتعلم هذا العلم يكون من شخص له قلب خاشع وخاضع وأكثر ورعاً، إضافة إلى ذلك له رغبة في العلم وتعلم الأمور الإلهية خصوصاً، ويتميز بالفطنة والذكاء وسرعة البديهة في فهم المسائل، وفهم جيد في إيصال المعاني والتلويح بها، وسمو الأخلاق وهدوء النفس وسكينتها وتكون السن هيأت الإنسان لقبول ذاك العلم. هذه شروط ابن ميمون؛ بل إنّها شروط قديمة وضعها الحكماء قديماً، حسب زعمه.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

- الاشتغال بضرورات الحياة كالمأكل والمشرب، والزوجة والأولاد، والبحث عن لقمة العيش يومياً، فاشتغاله بهذه الأمور الضرورية فناهيك عن الغير الضرورية، فهي تضعف من سعيه لطلب الأمور النظرية والعلوم الإلهية.

ورأى ابن ميمون بحسب هذه الأسباب السبعة أن هذا العلم أو النظريات لا تكون لعموم الناس وإنما يقتصر فيها على البعض، فلا تعطى للمبتدئ، ويمنع من التعرض لها، كما يمنع الطفل الصغير من تناول الخشنة ورفع الأثقال التي ليست في متناول قوته البدنية.

ويكون التأويل عنده عادة ما يتعلق بتفسير معنى كلمة أو مثل نبوي، وإعطائهما معنى خلافًا للمعنى المتعارف عليه أو في اللغة مثلاً، لذا نجد أن ابن ميمون استعمل هذا النوع من التأويل كثيراً في شرحه للأسماء؛ بل وحتى الصفات الإلهية، وهو بهذا يعد من الذين يؤمنون أن لنصوص أسفار موسى وكتب الأنبياء لها ظاهر وهو ما يدركه عامة الناس ولها باطن ويدركه فقط أهل النظر والعلم، وأن تأويل الكلمات يكون في ثلاث صور⁽¹⁾:

- تأويل سببه أن الكلمة فيها اشتراك في الاسمية، مثل كلمة الصورة والشكل والقيام والقعود... الخ، حيث رأى أن الكلمة الأولى وهي الصورة تفهم عند العامة من الناس على شكل الشيء وتخطيطه الذي يدل على التجسيم الخض، وهذا التصور أدى بعموم الناس الاعتقاد بأن الله خلق آدم عليه السلام على صورته وشاكلته المحسّمة، وهو فهم ظاهري لنص سفر موسى القائل ((وَقَالَ اللَّهُ نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا))⁽²⁾. مما أدى بهم لزوم التجسيم، وفي رأي العامة-حسب ابن ميمون- أن هذا هو الفهم الصحيح للنص وليس هناك تفسير أو معنى آخر له، وأن الخروج والابتعاد عن هذا المعنى الظاهري هو تكذيب للنص وللإله، كما أنه نفي لحقيقة الذات الإلهية التي توصف بأن لها وجه ويدين، مثل الإنسان شكلاً وتخطيطاً؛ غير أن الإله في تصور هذا الجمهور من الناس أبهى وأكبر في ظنهم، ومادته التي يتكون منها ليست بدم ولحم، وهذا الرأي عند هؤلاء هو غاية التنزيه في حقه تعالى.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص22-29.

(2)- سفر التكوين: الإصحاح01: 26.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة باين رشد-

- تأويل سببه تعدد معاني الكلمة، مما يؤدي إلى التشكيك في المعنى المناسب للكلمة حسب السباق الذي وردت فيه، مثل الشُّكُل، فهي تكون على ثلاثة معاني، حيث تقال على صورة الشيء المدرك بالحواس كحاسة الرؤية مثلاً أو غيرها خارج الذهن؛ وتعني هنا شكله ومخططه الخارجي. وتقال على الصورة الخيالية الموجودة في خيال الإنسان بعد غيبته عن الحواس في النوم أو الغفوة، كالرؤيا في الليل. وتقال على المعنى الحقيقي المدرك بالعقل. وبحسب المعنى الثالث يقال عن الله تعالى في نظر ابن ميمون أنه صورة، حيث أورد هذا النص للمعنى الأخير ((وَصُورُهُ الرَّبُّ يُعَايُنُ))⁽¹⁾.

- تأويل سببه الاستعارة، مثل الكلمتين: رأى، ونظر، فهي كلمتان تكونان لرؤية العين، وقد استعيرتا للإدراك العقلي، فكلمة الرؤية تكون بحاسة العين، للأشياء والمخلوقات الطبيعية والصناعية، أما المعنى العقلي للرؤية مثاله النص التالي ((وَقَدْ رَأَى قَلْبِي كَثِيرًا مِنَ الْحِكْمَةِ وَالْعِلْمِ))⁽¹⁾. وبحسب ابن ميمون فإن كل كلمة رؤية جاءت في حق الله تعالى كقوله: ((وَرَأَى اللَّهُ ذَلِكَ أَنَّهُ حَسَنٌ))⁽²⁾. و((رَأَيْتُ الرَّبَّ))⁽³⁾. هي إدراك عقلي لا رؤية عينية مجردة؛ لأنّ الأبصار لا تدرك إلاّ الجسم وفي جهة وعلى بعد مناسب لإدراك العين وقوتها الباصرة، كذلك الله تعالى لا يدرك بحاسة أو أي آلة صناعية؛ لأنه ليس بجسم ليدرك.

كذلك كلمة نظر تقع على الالتفات بالعين للشيء أو الجسم، واستعيرت على التفات الذهن وإقباله على التأمل في الأشياء ليدرك حقيقتها، كقوله ((لِيَنْظُرَ نَادَاهُ اللَّهُ))⁽⁴⁾. وعلى هذه الاستعارة فإن كل لفظة نظر في حقه تعالى تعني الإدراك الذهني⁽⁵⁾.

ورأى أنه بفضل التأويل المجازي للكلمات المستعارة والأمثال يمكن أيضاً إزالة الصعوبات التي يسببها فهم بعض النصوص في الكتاب المقدس، التي يتعارض معناها الحرفي ولسوء الحظ مع بعض الحقائق المثبتة بالعلم، وكما قال صموئيل بن تبون في عبارة موجزة: «من الأفضل قهر والتغلب على فك رسالة الكتب المقدسة أكثر من أن تتغلب على الطبيعة»⁽⁶⁾.

(1)- سفر التثنية: الإصحاح 01: 16.

(1)- سفر الجامعة: الإصحاح 01: 16.

(2)- سفر التكوين: الإصحاح 01: 10.

(3)- سفر الملوك الثاني: الإصحاح 22: 19.

(4)- سفر الخروج: الإصحاح 03: 04.

(5)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 29.

(6)- Charles Touati, *prophetes Talmudistes philosophes*, P262.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

تلك هي الضوابط التي وضعها ابن ميمون لمن يريد ممارسة طريقة التأويل لتنزيه الإله عن كل مشابهة بالمخلوق أو تجسيم، ولنتقل إلى وجهة نظر الطرف الآخر وهو ابن رشد لنرى الضوابط والقوانين التي وضعها ليتحاشى بها طالب العلم الخطأ ويبعد عن غيره الحيرة والفتن.

- المطلب الثاني: ضوابط التأويل عند ابن رشد:

رأى ابن رشد أن السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس، وكذلك تباين قرائنهم في التصديق، كما أن السبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه أهل العلم والمعرفة الحقيقية على التأويل الذي يجمع بين الظواهر المتعارضة⁽¹⁾، واستدل على هذا بالآية التالية ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرٌ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾⁽¹⁾.

ويحتوي كتاب هذا الأخير (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) رأيه الواضح في قانون تأويل النصوص الشرعية، وصنف في خاتمة كتابه المعاني من حيث هذا القانون إلى خمسة أصناف⁽²⁾:

الأول: ما لا يجوز تأويله وهو المعنى المصرح به وهو بعينه المعنى الحقيقي للنص.

الثاني: ما لا يجوز أن يؤوله إلا أصحاب الفطرة الفائقة، وكذلك لما يكون المعنى المصرح الظاهر به ليس هو المراد؛ بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة؛ إلا أنه لا يعلم أنه مثال، ولا لماذا اختير بذاته ليكون مثالاً ورمزاً لذلك المعنى الخفي إلا بمقاييس مركبة تعلم في الوقت الطويل وبإعانة علوم أخرى.

الثالث: ما لا بُدَّ من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع؛ وذلك إذا كان المعنى المصرح به مثالاً ورمزاً لمعنى غير مصرح به؛ إلا أنه يسهل معرفة كونه مثالاً أو رمزاً، حيث لا يمكن لأحد الأخذ بما صرح به. ويورد ابن رشد عدة أمثلة عنه، قوله صلى الله عليه وسلم: «مَا مِنْ نَبِيٍّ لَمْ أَرَهُ إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا حَتَّى الْجَنَّةَ

(1)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص36.

(1)- سورة آل عمران: الآية: 07.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، صص125-128.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وَالنَّارَ»⁽¹⁾، وأيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابَ إِلَّا عَجَبُ الذَّنْبِ مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ يَرْكَبُ»⁽²⁾.

الرابع: ما يكون فيه التأويل للعلماء أنفسهم خاصة، وذلك عندما يكون المعنى المصرّح به مثلاً، ويعرف أنه مثال، لكن قد يعرف بعلم بعيد لا تقدر عليه العامة، لماذا كان هو نفسه مثلاً؟

الخامس: ما قد يكون الأولى فيه عدم التأويل لغير العلماء، وذلك إذا كان المعنى المصرّح به مثلاً ورمزاً لآخر غير مصرّح به؛ إلا أنه لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد، ومتى عرف أنه مثال تبين بعلم قريب حكمة اختياره أنه مثال بذاته.

وقد صنف ابن رشد الناس إلى ثلاث مراتب من حيث فهمهم وقدرتهم على استيعاب النصوص الشرعية خاصة منها العلمية النظرية⁽¹⁾:

- صنف لا يشعر بالغموض أو التشابه بين ما يكون للمخلوقين وما ينطبق على الله، فلا يحدث له شك في ذلك، إذا تركت كلمات النصوص على ظاهرها اللغوي والمعتاد بين الناس، وهؤلاء ليسوا من أهل التأويل مطلقاً وهم الخطابيون، وهم عند ابن رشد عامة الناس أو ما يطلق عليهم بالجمهور.

- صنف حدث لهم شك فيما عرضته النصوص الشرعية، ولم يستطيعوا حل الغموض أو تقبل المعنى الظاهري لها، وهؤلاء عند ابن رشد فوق العامة ودون العلماء، وهؤلاء عنده أهل التأويل الجدلي؛ أي هم جدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة، وهم الذين تقع لهم الشبه في الشرع، وفي رأيه قد ذمهم الله تعالى⁽²⁾.

- صنف العلماء الأكثر فهماً للنصوص الشرعية وهم أهل التأويل اليقيني وهؤلاء عند ابن رشد هم البرهانيون بالطبع والممارسة، ويدخل من ضمنهم الفلاسفة، فهؤلاء والصنف الأول لا يقع لهم تشابه أو شك في معاني النصوص الشرعية.

والطرق التي يصدق بها الناس في الشرع متنوعة، وكذلك طرق التصور متنوعة، ولما كان مقصد الشرع أن يصدق به الأكثر كانت الطريقتان الأكثر في ذلك هما: الطريق القائمة على الخطاب أو الجدل، وإن كانت

(1)- رواه مسلم، باب ما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، من كتاب الكسوف.

(2)- رواه مسلم، باب ما بين النفختين، من كتاب الفتن وأشراط الساعة.

(1)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص56.

(2)- المصدر السابق، ص56.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الأولى هي الأكثر قبولاً لسلسلة أسلوبها، دون أن يغفل الشَّرْع طريق العلماء والحكماء وهي القائمة على البراهين العقلية، ولما كان مقصد الشَّرْع الغالبية العظمى من الناس ركز عليها في خطابه للناس؛ لأنها الأكثر تصديقاً وتصوراً عندهم، كما أنها أكثر الطرق اشتراكاً بين الناس⁽¹⁾، ويذكر ابن رشد أربعة أصناف من الناس تنطبق عليهم تلك الطرق⁽²⁾:

1- أن يعم اليقين بها الأمرين جميعاً التصور والتصديق على الرغم أنها خطائية أو جدلية، وهذا الصنف من الأقوال الشرعية لا يؤول. وقد اعتبر ابن رشد جاحده أو مناوئه كافر.

2- مع كون المقدمات مشهورة ويقينية تكون النتائج مثالات للأمور التي قصد استنباطها، واعتبر ابن رشد أن نتائجه يتطرق إليها التأويل.

3- كون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجه نفسها، وتكون المقدمات مشهورة أو يظن بها من غير أن تكون يقينية، وهذا ما اعتبره ابن رشد أنه لا يتطرق إلى نتائجه التأويل، وقد يتطرق لمقدماته.

4- كون مقدماته مشهورة أو يظن بها، من غير أن تكون يقينية، بحيث تكون نتائجه مثالات لما أريد إنتاجه. وهذا ما اعتبره ابن رشد فرص الخاصة-ويقصد العلماء والحكماء-فيها التأويل والجمهور أو العامة التسليم بالظاهر والإقرار به.

واعتقد ابن رشد أن الطرق التي سلكها أهل التأويل من الجدليين في إثبات تأويلاتهم، لا هم مع العامة من الناس ولا هم مع الخاصة منهم وهم العلماء بالحقيقة؛ لأنّ تلك التأويلات إذا دُقق فيها وجدت ناقصة عن شروط البرهان، وأن كثيراً من الأصول التي بنت عليها الأشاعرة معارفها هي سوفسطائية يدخلها الشك فلا تؤدي إلى اليقين المرجو منها، حيث ترفض كثير من الضروريات، مثل ثبوت الأرض وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط، وأن هؤلاء تعدوا على قناعات الناس وأن من لم يعرف الله تعالى من خلال الطرق التي وضعوها واقتنعوا بها فيكتبهم فإنهم كافرون، ومن هنا اختلفوا

(1)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص53-54.

(2)- المصدر السابق، ص54-55.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فقال بعضهم أن أول الواجبات في المعرفة النظر وقال آخرون منهم الإيمان، وبهذا الاختلاف في طرق الوصول إلى الله تعالى انعدمت لديهم الطرق المشتركة التي دعا الشَّرْع من أبوابها جميع الناس⁽¹⁾.

وقد يتساءل المرء إذا انعدمت لدى الأشاعرة وغيرهم طرق الإيمان المشتركة بين كافة الناس والتي قصد الشَّرْع الحكيم تعليمها للجميع وهي التي لا يمكن تعليمهم غيرها، فما هو الطريق المشترك إذن الذي أقرته الشريعة؟ فيجيب ابن رشد أنه طريق الذي ثبت في الكتاب العزيز فقط؛ لأن القرآن الكريم إذا ما دُقق النظر فيه وجد أنه اشتمل على ثلاث طرق لجميع الناس على اختلاف فهمهم وتصوراتهم للأشياء والقضايا، ولا يوجد طرق أخرى أفضل مما في كتاب الله تعالى، فمن حرف تلك الطرق القرآنية فلا يكون فقط ظاهر نفسه أو ظاهر الجميع؛ بل إنه أبطل حكمتهما وفعلهما المرجو منها وهو عموم السعادة الإنسانية، هو أمر ظاهر في الصدر الأول من المسلمين ومن جاء بعدهم؛ فإنَّ الصدر الأول كان أميل إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال تلك النصوص الشرعية دون تأويلات فيها⁽¹⁾، كما لم يستعملوا الجدل ولا الفلسفة؛ لأنهم لم يتأثروا بالثقافات الأجنبية، حيث لم تترجم كتب الفلسفة اليونانية إلا في العصر العباسي الأول، ومن وقف منهم على تأويل نص أو آية لم يصرَّح به للامة، أما الذين جاؤوا بعدهم لما استخدموا التأويل في فهم النصوص قلَّ تقواهم وكثر اختلافهم وانتزعت محبتهم من قلوب عموم المسلمين وتفرقوا إلى فرق ومذاهب عقائدية وفكرية وسياسية.

ورأى ابن رشد أن التخلُّص من هذه البدع يكون بالرجوع للقرآن الكريم فنستخرج منه الاستدلالات الموجودة فيه، كما يجتهد الإنسان في نظره إلى ظاهرها من غير تأويل شيء؛ إلا إذا كان التأويل ظاهر بنفسه لا يمكن ردّه مطلقاً، وظاهر للجميع العامة والعلماء وما كان بينهما⁽²⁾.

إن معاني وأقوال النصوص الشرعية لتفهم الناس وتعليمهم إذا ما دقق فيها فإنَّ معناها الظاهري لا يبعد عن المعنى الغير الظاهري، وهذه الخاصية يراها ابن رشد لا تكون في غيرها من معاني وأقوال أخرى غير إلهية

(1)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص60.

(1)- المصدر السابق، ص61-62.

(2)- المصدر السابق، ص62.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أو غير نبوية⁽¹⁾، وأن المعاني الشرعية المصرّح بها في القرآن الكريم للجميع تتميز بثلاث خواص، دالة على الإعجاز وهي⁽²⁾:

- أن الأقوال والمعاني لا يوجد لها نظير في تمام القناعة والتصديق من غيرها.
 - أنها تنصر وتقبل من الجميع بطبيعتها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف أو يعرف لها تأويل إلا أهل التأويل.
 - أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق واليقين على التأويل الصحيح الواجب إتباعه.
- وهذه المعاني المستخلصة من القرآن الكريم لا توجد عند الأشاعرة ولا المعتزلة؛ ويقصد ابن رشد أن تأويلات تلك الفرقين لا تقبل النصرة والإجماع بين المسلمين، ولا هي تتضمن التنبيه على الحق المقصود منها، ولا هي حق بحيث يجب على كافة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها إتباعه، ولهذا كثرت البدع من تلك الفرقين حسب زعمه⁽³⁾.

تلك هي قوانين ابن رشد في التأويل ولنحاول المقارنة بينه وبين ما يعتقد ابن ميمون، لنرى مدى التوافق أو التباين بينهما في تلك القوانين.

- المطلب الثالث: المقارنة بين ضوابط التأويل عند ابن ميمون وابن رشد:

- 1- يكاد يكون ابن ميمون متفقاً مع ابن رشد في جعل ضوابط وقوانين وشروط لمن يمارس التأويل، أو يريد ممارسته سواء من أهل العلم أو العامة؛ لأنّ غاية الاثنين من وضع تلك الضوابط والشروط والقوانين هو حفظ الشريعة، وأن لا يكون التأويل مطيئة لمن هبّ ودبّ، بحيث يكون سبباً في ذهاب الحكمة من ظاهر نصوص الشريعة، فتختلط مقاصد الشريعة على الناس بمن فيهم أهل العلم، لذا نجدهما الاثنين لا يبيحان -التأويل- للعامة، بسبب أن عقولهم أو مداركهم غير مشغولة بطلب العلم، كما كانا متفقين على أن طريق التأويل لا يقدر عليه حتى من طالب العلم إلا من توفرت فيه شروط من بينها الشروط ذاتية: كالفتنة وسعة الإدراك. وأخرى غير ذاتية أو نسميها بالخارجية، من بينها أن يكون متفرغاً للعلم فقط، دون الاشتغال بالمطالب الدنيوية؛ لأنه لا يمكن أن يجتمع العلم مع لذات الدنيا وشهواته، وهو ما لم يذكره ابن رشد.

(1)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص63.

(2)- المصدر السابق، ص63.

(3)- المصدر السابق، ص63.

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

2- بما أن التأويل ليس متاحاً لكل الناس وإنما للقليل منهم والذي توفر على شروط معينة؛ فإن ابن ميمون ذكر عدة أسباب تمنع بقية الناس من ممارسة التأويل على النص الديني، وقد أجمالها في سبعة أسباب: غموض المعاني الخفية. قصور العقل الإنساني؛ لأنّ الناس ليسوا كلهم على درجة واحدة من الفهم وسعة الإدراك. كثرة وطول المقدمات التي تعارف أو وضعها أهل العلم. وغيرها من الأسباب الكثيرة.

غير أن تلك الأسباب أعطاها أو تطرق إليها ابن رشد بأسلوب آخر إجمالاً، حيث بيّن أن المانع من ممارسة أو الاشتغال بالتأويل يرجع إلى صنفين من الناس، من بينهم: عامة الجمهور الذين لا يشعرون بغموض المعنى أو تشابهه بين ما يكون لله وما هو للمخلوقات. وهذا لقصور عقولهم، وعدم تعودهم على البحث وطلب العلم والمعرفة. وصنف عدّهم من أهل الكلام وهم الجدليون، حيث يحدث لهم شكّ فيما عرض في النصوص الشرعية، لكن ليس لهم القدرة على حل الغموض أو تقبل المعنى الظاهري، بسبب كثرة المقدمات التي وضعوها وكانت هي إلى الغموض وعدم الوصول بها إلى نتائج منها إلى حل الإشكالات والمعاني الخفية التي خفيت عن كثير من الناس بما فيهم هؤلاء الجدليين، فهؤلاء عنده دون العلماء وفوق الجمهور. فهذين الصنفين يمنع عنهما ممارسة التأويل؛ لأنّ صنف الجدليين يعرض الشريعة للخطر، وفي حق العامة يعرضهم إلى سوء الفهم والتقدير، والخطأ في ممارسة الأحكام الشرعية.

لذلك نجد الاثنين حرصاً على عدم إقدام كل الناس لممارسة التأويل في النصوص الشرعية؛ لأنها ليست كباقي نصوص الإنسان فهي متعلقة بنص سماوي يحمل من القداسة والعناية أكثر من أي نص آخر كان من بني الإنسان، فهو نص ربّاني ويتعلق بحياة الإنسان وسعادته في الدنيا، لكي لا يحصل له غضب من ربّه، فينال العقاب بسبب سوء فهمه وممارسته في الحياة العملية.

من هذه العملية-التأويل- يتبيّن لنا أن ابن ميمون سيطرت عليه العقلية الإسلامية كما سيطرت عليه العقلية اليونانية، وهو ما يظهر من خلال ما وجد في كامل كتابه (دلالة الحائرين)، حيث وقع بين فكّين: أحدهما يوناني، والآخر إسلامي، ووقوعه هذا كان دون اختياره فلا مناص منه، غير أنه يظهر تأثير العقلية الإسلامية أكثر من تأثير العقلية اليونانية، في كثير من النظريات التي طرحها في كتابه السابق، وهذا يعود لأسباب كثيرة منها: أنه عاش في البيئة الإسلامية ذاتها ولم يقرأ عنها من بعيد، والأمر الثاني أنه أخذ عن كثير من علماء (الفلاسفة) المسلمين مباشرة، وثالثاً أن شروحه لكتب اليونان كانت عن طريق فلاسفة المسلمين

الباب الثالث: التنزيه والتأويل عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أكثر من غيرهم، وأن مناخ الحرية العلمية الذي كان سائداً في بيئته أتاح له قدر كبير من أن يأخذ انطباعاتاً حسناً عن روح حضارة المسلمين وتسامحهم، على الرغم من بعض النكبات التي حصلت له عند وجوده بالأندلس، لكن وجد متنفساً لما انتقل إلى القاهرة في عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي.

كما يظهر أن الدافع في تناول موضوعات فلسفية بحيث خصّص تقريباً ثلثي كتاب (دلالة الحائرين) من أجل تفسير وتأويل الأفعال والأسماء بطريقة فلسفية، ومحاولة ربطها بعناصر دينية له هدف كبير وهو التوفيق بين الفلسفة الأرسطية والمشائية الإسلامية والتأويل التقليدي الذي عرفه بعض اليهود قبله، ومفادها ضرورة وجود تفسير مزدوج للقانون (التشريع)، أحدهما ظاهري موجه للجميع، وآخر باطني موجه فقط للخاصة (أصحاب الإدراك الواسع)، وأن القانون والنص الموحى به إلى موسى النبي يحتوي في حد ذاته لمعنى مزدوج: معنى خفي موجه للنخبة المثقفة، ومعنى موجه للعامة⁽¹⁾.

(1) - Régine Agria, **le judaïsme**, Editions la decouvert, Paris, 1996, P56 .

الباب الرابع:

نشأة العالم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة

بابن رشد:

الفصل الأول:

حدث العالم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد

الفصل الثاني:

رأي ابن ميمون في قدم العالم-دراسة مقارنة بابن رشد

الفصل الأول: حدث العالم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-

تمهيد:

إن الجدل الذي دار بين الفلاسفة قديماً حول نشأة العالم لم يحسم فيه لطرف واحد وهم القائلين بالقدم؛ بل وجد من تبنى القول بالحدث، وكان القول الأخير هو القول الذي تبناه أكثر من أراد حماية العقيدة من دعاة القدم والدهريين من الملل التي عاشت في دائرة الإسلام كاليهود مثلاً بمن فيهم المسلمون، فمنهم من رأى أن أدلتهم لا ترقى إلى درجة اليقين وقوة الحجة، بحيث يستطيع الباحث عن الحقيقة التسليم بها عن طيبة نفس وقناعة فكرية، ومنهم من ادعى الخوف على العقيدة من القول أن الطبيعة هي المأثرة وليس للإله شأن بالعالم وما يحدث فيه، وهو الأمر الذي لم يوافقهم عليه كل مفكري الإسلام قديماً سواء منهم أهل الاعتزال الأشاعرة، أو علماء النص والظاهر أو ما يسمون بالحشوية، وقد كان المتكلمون ومن تأثر بطرقهم أو آمن بمبدأ الحدوث في نشأة العالم هم أكثر الفرق وقوفاً أمام دعوة أن العالم قديم، حيث استعانوا للدفاع عن حوض العقيدة بسلاح خصومهم الفلاسفة، وهو الفلسفة والمنطق، بما في ذلك مصدري الشريعة الأساسية: الكتاب العزيز والسنة النبوية. والنظر أيضاً في الطبيعة يستلهمون منها مظاهر حججهم الطبيعية.

وكانت الأشعرية أكثر الفرق الإسلامية التي تصدّت للفلاسفة، وخاصة منهم أبو حامد الغزالي في كثير من كتبه وتحديدًا (تَهافت الفلاسفة)، حيث لم تقنعه أدلتهم في القول بالصدور أو قدم العالم، وحاول البرهنة على حدوثه لإبطال نظريتهم في الصدور (أو القدم). وهم ينطلقون من منطلق عقائدي، وهي أن أفعاله تعالى عموماً ومنها مسألة وجود العالم أو الكون، فلا يمكن أن تكون لزوماً بل هي عن إرادة واختيار، ويجوز عنده أن يفعل خلاف ما ظهر لنا. وأن هذا العالم لم يكن عن مادة قديمة وإنما خلق من العدم.

والقول بالقدم لم يكن من كامل الفلاسفة الذين عاشوا في بلاد الإسلام، بل وجد من تبنى فكرة الحدوث، وفي هذا الفصل أردت الوصول إلى رأي ابن ميمون في تلك المسألة، وهل هو رأي منبعه فلسفي أم من المتكلمين أم هو ديني خالص منبعه عقيدته اليهودية؟ وهل هذا الرأي مصدره تأثير فلاسفة الإسلام أم غيرهم؟ وكيف كانت طريقة نقده ورفضه لطرق المتكلمين الذين ينفون قدم العالم وأن أفعاله تعالى كانت لزوماً، ومدى توافق الإثنين في كيفية نقدهما للمتكلمين؟ وما الذي يجعلهم لا يأخذوا بفكرة الحدوث عند المتكلمين؟ وقد

قسّمت الفصل إلى مبحثين، وهما:

- المبحث الأول: أدلة حدث العالم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-
- المبحث الثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في حدث العالم-دراسة مقارنة بابن رشد-

المبحث الأول:

أدلة حدث العالم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد:-

إن نشأة العالم من العدم تبنّاه بعض من فلاسفة الإسلام أو فلاسفة الحضارة الإسلامية، وخاصة الذين ينطلقون من مبدأ الدفاع عن العقيدة أو هم من علماء الشريعة الذين غايتهم تفسير الشريعة بما ورد في ظاهر نصوصها، وكان من هؤلاء الرّبيّ والتلمودي موسى بن ميمون. والذي أريده في هذا المبحث هو هل ابن ميمون يؤمن بفكرة الحدوث من مبدأ أنه لا يمكن أن يوجد شيء من العدم؟ أم أن أدلة المجموعات الدينية ليثبت بها نظرية الحدوث لم تقنعه؛ لأنه رأى فيها الضعف والتهافت أمام قوة الرأي القائل بالقدم؟ أم أن له رأي آخر مغاير لتلك الفكرة؟ وهل رأيه في الحدوث أو في غيره يتساوق مع رأي ابن رشد أم مخالف له؟ وهو ما سنحاول معرفته من خلال التقصي والبحث عن رأيه، وبيان مدى توافق ابن ميمون مع ابن رشد واختلافه عنه في تلك المسألة. وهذا المبحث مثل بقية المباحث السابقة قسّمته إلى ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: أدلة حدث العالم عند ابن ميمون:

إن ابن ميمون يعتقد بحدث العالم وصرّح بذلك في آخر حديثه عن آراء وأدلة المتكلمين في حدث العالم ووحداية الخالق وأنه ليس بجسم لينتقل إلى ذكر آراء الفلاسفة ومقدماتهم حيث قال: «مع ما نسلم لهم من قدم العالم، وإن كنا لا نعتقده»⁽¹⁾.

كما زاد في تأكيد إيمانه بحدث العالم بعدما أنهى الكلام عن المقدمات الفلسفية في قدم العالم، لما قال: «اعلم أن ليس هرينا القول بقدم العالم من أجل النص الذي جاء في التوراة بكون العالم محدثاً؛ لأنها ليست

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص221. وتكرر القول بالحدوث كثيراً في كتاب (دلالة الحائرين)، حيث قال في ذلك: «أن ليس ثم قدم بوجه مع الله، وأن إيجاد الموجود من عدم في حق الإله ليس من قبيل الممتنع، بل واجب أيضاً بزعم بعض أهل النظر» المصدر السابق، ص309.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

النصوص التي تدل على حدث العالم بأكثر من النصوص التي تدل على كون الإله جسماً. ولا أبواب التأويل أيضاً مسدودة في وجوهنا، ولا ممتنعة علينا في أمر حدوث العالم؛ بل كان يمكننا تأويل ذلك كما فعلنا في نفي التجسيم. ولعل هذا كان أسهل بكثير، وكنا قادرين أعظم قدرة أن نتأول النصوص، ونفينا كونه تعالى جسماً...»⁽¹⁾. وقد أرجع ابن ميمون عدم اعتقاده بقدم العالم لسببين وهما⁽²⁾:

1- لما برهن أن الإله ليس بجسم يلزم هذا ضرورة أن يتم تأويل كل ما يخالف ظاهره البرهان، وتأكد أن له تأويلاً، وقدم العالم لم يكن له برهان، ولذا لا يمكن أن ندفع النصوص ونتأولها من أجل ترجيح رأي يمكن أن يرجح نقيضه بأنواع من الترجيحات.

2- اعتقاده أن الإله ليس بجسم لا يؤدي إلى تهافت شيء من مبادئ الشريعة، كما لا يكذب دعوى أي نبي، وليس فيه ما يظنه الجهلة أن ذلك خلاف النص؛ بل هو مقصد النص الشرعي.

وأما اعتقاده بالقدم على الطريقة التي يراها أرسطو وهي: أنه جار على جهة اللزوم، وأنه لا تتغير طبيعته مطلقاً، ولا يخرج شيء عن اعتياده. فاعتبره ابن ميمون هاداً للشريعة ومكذب لكل معجزة ضرورة، كما أنه يؤدي إلى تعطيل كل ما رغببت به الشريعة أو خوفت منه⁽³⁾.

أما اعتقاد ابن ميمون قدم العالم على طريقة رأي أفلاطون، وهي أن السماء موجودة وفسادة، فعنده أن هذا- الرأي- لا يفسد قواعد ومبادئ الشريعة، كما أنه لا يتبعه تكذيب المعجز؛ بل جوازه، ويمكن تأويل نصوص الشريعة عليه، ويوجد له كثير من الشبه في نصوص التوراة وغيرها؛ بل إنه يستدل له، لكن لا ضرورة داعية لهذا. وعنده أن هذا الرأي لا يميل إليه، كما لا يميل إلى رأي أرسطو؛ بل النصوص تحمل على ظواهرها، وأن الشريعة أخبرت بأمر لا تصل مدارك العقول إليه، مثل أن المعجز شاهد على صحة دعواه⁽⁴⁾.

ومع اعتقاد حدث العالم تصبح المعجزات جميعها ممكنة، وتصير الشريعة ممكنة أيضاً، ويتهافت كل سؤال يسأل في هذا المعنى، فإذا قيل لأي شيء أوحى الله لهذا النبي ولم يوحى لغيره، ولأي أمر شرع الإله هذه

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص350.

(2)- المصدر السابق، ص350.

(3)- المصدر السابق، ص350.

(4)- المصدر السابق، ص351.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

الشريعة لأمة ما دون غيرها؟ ولماذا شرّع في هذا الزمان ولم يكن قبله ولا بعده؟... وغيرها من الأسئلة⁽¹⁾.
والجواب عنده لهذه الأسئلة أن مشيئة الله وحكمته اقتضت ذلك، مثلما أوجد أو خلق العالم حين أراد على هذه الصورة فلا نعلم إرادته في ذلك، أو وجه الحكمة في تخصيص صورته وزمانه. وقد يطرح أحدهم ويقول: إن العالم هكذا لزم، لذا وجب ضرورة أن أسأل عن تلك المسائل، ولا بُدُّ أن أصل بها إلى أجوبة سليمة صحيحة، لكن ابن ميمون يقطع ذلك بأنه لا يمكن أن يخرج المسائل إلا بأجوبة شنيعة وقبيحة تجمع في مضمونها التكذيب والتعطيل لسائر ظواهر الشريعة، والتي لا شك فيها عند من عقل أنها على تلك الظواهر، لذا وجب عنده الهروب من رأي القدم إلى رأي الحدوث⁽²⁾.

هنا نجد ابن ميمون يقسم الأفعال عموماً إلى أربعة أقسام وهذا ليخرج بالفعل الذي كان عن حكمة من فاعل حكيم عالم بما يصنع ويفعل، وهي: أفعال باطلة، وأفعال عبثية، وأفعال لعبية، وأفعال جيدة ونافعة.
فالفاعل الأول هو الفعل الباطل الذي لا تتحقق بسببه الغاية المرجوة لعوائق اعتراضه، كتعب فلان في طلب شخص معين فلم يجده، أو تعب في سفره للتجارة فلم يجني من ذلك شيئاً، وكل فعل يطلب لتحقيق غاية فلم تحصل فهو فعل باطل⁽³⁾. والفعل الثاني وهو العبثي الذي لا يرجى منه غاية، كفعل الساهي الذاهل. والثالث وهو فعل اللعب الذي يراد منه غاية دنيئة وخسيسية؛ أي غير ضروري ولا يؤدي لفائدة كبيرة سواء لفاعله أو لغيره، كمن يرقص لا لقصد الرياضة، أو يفعل أعمالاً غايتها لإضحاك الغير. فهذا يعتبر فعل غايته اللعب، ولا يؤدي لفائدة كبيرة⁽⁴⁾.

فابن ميمون رأى أن هذا النوع من الفعل؛ أي فعل اللعب «يختلف بحسب أغراض الفاعلين وكمالهم؛ فإنّ ثمّ أشياء كثيرة هي ضرورية أو عظيمة الفائدة عند قوم، وعند آخرين لا تحتاج أصلاً»⁽⁵⁾. مثل رياضة الجسم للإنسان؛ فإنها ضرورية لدوام الصحة وبقاء الجسم سليماً من الأمراض بأنواعها، وهذا عند من يعلم مهنة الطب، كذلك الكتابة وهي ذي فائدة عظيمة عند المشتغلين بالكتابة عند أهل العلم، أما عند الجهلة والذين

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 351.

(2) - المصدر السابق، ص 352.

(3) - المصدر السابق، ص 565.

(4) - المصدر السابق، ص 566.

(5) - المصدر السابق، ص 566.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

لا يدرون منافعها فهي لهو ولعب⁽¹⁾.

والفعل الرابع وهو الجيد وذا منفعة، وهو حسب ابن ميمون «هو الفعل الذي يفعله الفاعل لقصد غاية شريفة؛ أعني ضرورية أو نافعة، وتحصل تلك الغاية»⁽²⁾. ومنه فإنّ كل فعل من الأفعال قد يراد به غاية ما، وقد لا يراد به غاية، وأن كل غاية مقصودة فإنها تكون شريفة ومقبولة، ومن الممكن أن تكون دنيئة وخسيسة، وقد تتحقق وقد لا تتحقق⁽³⁾.

ومن ذلك التقسيم لأفعال الله تعالى- حسب ابن ميمون-؛ فإنه يرى أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ونافعة وليس فيها فعل من الأفعال باطل أو عبثي أو هو نوع من اللعب، فأبي فعل من الأفعال يصدر عن الله تبارك وتعالى من أجل شيء؛ فإنّ ذلك الفعل ضروري لوجود ذلك الشيء المقصود أو ذو فائدة، مثل اغتذاء الحيوان ضروري لبقاء نوعه، ووجود الحواس له فيه فائدة ليسهل له السير والأكل والرؤية والحفاظ على نفسه من الكائنات الأخرى⁽⁴⁾.

ورأى ابن ميمون أيضاً أن الأمور الطبيعية جميعها لم تظهر أو تحصل عبثاً؛ أي أن كل ما هو مخلوق أو مصنوع في الكون فهي أفعال أوجدها صانعها لتحقيق غاية ما، سواء علم البشر أو لم يعلموا، وقد انتقد الأشاعرة الذين زعموا أن الله تعالى لا يفعل شيء من أجل شيء، وإنكارهم للأسباب والمسببات، وهم يرون أن أفعاله كلها كانت بمشيئة المولى عزّ وجلّ، وأنه لا تطلب لها غاية يرجى تحقيقها له، ولا يقال له لما فعل ذلك؛ فإنه تعالى يفعل ما يريد، وليست أفعاله تعالى تابعة لحكمة اقتضت ذلك، مما جعل ابن ميمون يستفز الأشاعرة بأن «أفعال الله تعالى عند هؤلاء داخلية في قسم العبث؛ بل أحط من فعل العبث؛ لأنّ العايب لم يقصد غاية، وهو ذاهل عما فعل، والله عند هؤلاء عالم بما فعل، وقاصده لا لغاية أصلاً ولا لوجه فائدة»⁽⁵⁾. فأفعاله حسب ابن ميمون لا يمكن أن تكون على جهة اللعب؛ لأنّ الناظر في هذه المخلوقات وما هي عليه من نظام وترتيب ودقة في أداء وظائفها بحيث لا يرى أي خلل فيها، فهو أمر بادي من أول نظرة وإحساس في

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص566.

(2)- المصدر السابق، ص566.

(3)- المصدر السابق، ص566.

(4)- المصدر السابق، ص567.

(5)- المصدر السابق، ص567.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

النفس، وهذا مردّه الجهل بطبيعة الكون والفساد الذي في هذا العالم وترك للأصل أن الصانع لا يُدّ أن يتقن صنعته ولا يجعل فيه ما يؤدي إلى خلل أو نقيصة، وخلاف ما لم يره الإنسان فإنّه لم تقتضه الحكمة بوجه من الوجوه؛ لأنه ممتنع باعتبار أن الأمور جميعها تسير وتجرى بمقتضى حكمته تعالى⁽¹⁾.

إن ابن ميمون يتفق مع الفلاسفة في إطلاق العلة الأولى والسبب الأول على الله تعالى، ولا فرق بينهم وبين المتكلمين في إطلاق الفاعل عليه؛ فكلها أسماء صحيحة؛ غير أن المتكلمين رأوا أن هناك فرقاً بين العلة الأولى والسبب الأول وبين الفاعل. وبرروا هذا الاختلاف بينهم وبين الفلاسفة، بأن قالوا: إذا كان الله تعالى علةً لزم من ذلك وجود المعلول، وهذا يؤدي بنا إلى الإقرار بقدوم العالم، ومنه فالعالم بالنسبة لله تعالى موجود على جهة التلازم، أما إذا قلنا بأنه تعالى فاعلاً فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه؛ لأنّ الفاعل قد يسبق فعله، وعندهم أنهم لا يتصورون معنى كون الفاعل فاعلاً إلاّ بأن يتقدم هو فعله، وهو ما اعتبره ابن ميمون رأي من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل، ويرى أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة؛ فإنها تسبق معلولها بالزمان، أما إذا كانت علةً بالفعل فإنّ معلولها موجود بوجودها علةً بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلاً بالفعل، فهذا يلزم وجود مفعوله ضرورة، وقد ضرب ابن ميمون بمثال البناء؛ لأنّ البناء قبل أن يبني البيت ليس هو بناء بالفعل؛ غير أنه بناء بالقوة⁽²⁾. وقصد ابن ميمون هو التوفيق والتسوية بين الاسمين، لذا قال: «وأنه كما نسّميه فاعلاً وإن كان مفعوله معدوماً؛ إذ ولا مانع ولا عائق له من أن يفعل متى شاء، كذلك يجوز أن نسّميه علةً وسبباً بهذا المعنى بعينه، وإن كان المعلول معدوماً»⁽³⁾. وأشار بأن الفلاسفة دعوا تسمية الله تعالى بالعلة والسبب ولم يسموه فاعلاً ليس من أجل رأيهم المشهور في قدم وأزلية العالم؛ بل من أجل معانٍ أخرى⁽⁴⁾.

ومعلوم -حسب ابن ميمون- أن في العلم الطبيعي (الكوني) هناك أسباب وعلل، وهذه الأسباب والعلل أربعة: المادة والفاعل والصورة والغاية. وكل واحدة من هذه الأربعة تسمى سبباً وعلةً عند الفلاسفة، وقد أقرّ ابن ميمون بآراء الفلاسفة لما اعتبروا أن الله هو الفاعل والصورة والغاية. ولم يخالفهم في هذا ثم انتقل إلى بيان

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 567.

(2) - المصدر السابق، ص 170.

(3) - المصدر السابق، ص 171.

(4) - المصدر السابق، ص 171.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

على أي جهة قيل عن الله تعالى أنه الفاعل، وهو صورة للعالم وهو غايته، ولم يقل الفلاسفة جميعاً ولا ابن ميمون أن الله تعالى مادة؛ لأنّ المادة من خصائصها أنها جسم ومركّبة ومتغيّرة ومتحرّكة من غيرها وقابلة للكون والفساد والانقسام، والله تعالى بخلاف ذلك كله⁽¹⁾.

لما كان الله تعالى فاعلاً لجزئيات الأفعال الواقعة في الكون أو العالم مثلما هو فاعل العالم بأسره، ولما كان في العلم الطبيعي أن الأربعة أنواع من الأسباب لا بُدّ أن يطلب لكل سبب منها سبب أيضاً، فتكون للشيء المتكون أسباب قريبة وأخرى بعيدة، وللأسباب أسباب إلى أن نصل للأسباب الأولى كهذا الشيء المعقول وفاعله هو كذا، ولذلك الفاعل فاعل، ولا يزال الأمر هكذا إلى أن نصل إلى محرّك أول فهو الفاعل بالحقيقة لهذه الحركات كلها، كما أن حرف الألف يحركه باء والباء يحركه جيم والجيم يحركه دال والدال يحركه هاء، وهذا لا يستمر إلى لا نهاية، ولما نتوقف عند الهاء بدون شك أن الهاء هو المحرّك للألف والباء والجيم والدال، وفي حقيقة الأمر أن تحرّك الألف كان بسبب فعل الهاء، وبهذا المثال ينسب كل فعل في الوجود لله تعالى ولو فعله من فعله من الفاعلين القريبين، فهو إذن السبب الأبعد والأول من جهة كونه فاعلاً⁽²⁾.

والصور الطبيعية الكائنة الفاسدة كذلك نجدها أنها تتقدمها صورة أخرى، وهكذا كل صورة تتقدمها صورة حتى نصل إلى الصورة الأخيرة والتي هي ضرورة لوجود كل الصور المتوسطة وتلك المتوسطة هي سبب الصورة القريبة، والصورة الأخيرة في سائر الوجود هو الله تعالى⁽³⁾.

وابن ميمون يخالف أرسطو صراحة لما لا يعتبر الصورة الأخيرة لجميع الوجود الكوني هي إشارة للصورة الأخيرة التي قال أرسطو عنها في (ما بعد الطبيعة) أنها غير كائنة ولا فاسدة؛ لأنّ تلك الصورة عند ابن ميمون طبيعية لا عقل مفارق، كما أن ابن ميمون لا يقصد أنه تعالى صورة العالم الأخيرة على شبه الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة، حتى يكون الله تعالى صورة لجسم، فالله لا يقاس على هذه الجهة، كما أن كل موجود ذي صورة إنما هو ما هو بصورته، فإذا فسدت صورته فسد كونه.

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 171.

(2) - المصدر السابق، ص 171-172.

(3) - المصدر السابق، ص 172.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

وتبطل مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله لجملة مبادئ الوجود البعيدة؛ لأنّ بوجود الباري عزّ وجلّ فالكل موجود، وهو بمدّ بقائه-الوجود-بالمعنى الذي يكنى بالفيض (نظرية أفلوطينية أخذ بها الفارابي وابن سينا)، فلو قدر عدم وجود الله تعالى لانعدم الوجود جميعه، وبهذا تبطل ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها⁽¹⁾، كذلك تبطل نسبة الإله للعالم، وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور؛ أي أنه الذي وجود كل صورة في الكون أو العالم وقوامها مستند أخيراً إليه، كما أن الأشياء ذات الصور متقومة بصورها⁽²⁾.

والأمر كذلك في كل غاية، فلك أن تطلب لتلك الغاية غاية ومثال ذلك: أن الكرسي مادته الخشب، وفاعله النجار، وصورته التريبع، على شكل كذا، وغايته الجلوس عليه. وإذا أردت السؤال قلت: وما غاية الجلوس على الكرسي؟ فيقال لك: ليرتفع الجالس عليه، ويعلو عن الأرض. فتسأل: وما غاية الارتفاع عن الأرض؟ فيجاب ليعظم الجالس في أعين من يراه؛ فتسأل: وما غاية العظمة؟ فيجاب عليك ليخاف ويُرهب؛ فتسأل: وما غاية كونه يُخاف؟ فيجاب عليك ليُمثّل أمره؛ فتسأل: وما غاية الامثال؟ فتجاب ليمنع أذية الناس بعضهم لبعض. فتسأل: وما الغاية من ذلك؟ فتجاب ليدوم انتظامهم. وهكذا يلزم دائماً في كل غاية حادثة إلى أن يصل الأمر في النهاية لمجرد إرادته سبحانه وتعالى. حتى نصل في إجابتنا الأخيرة هكذا أراد المولى عزّ وجلّ، أو هكذا اقتضت حكمته على رأي آخرين⁽³⁾.

وبهذه الطريقة تنتهي كل غاية إلى إرادته وحكمته بحسب الرأيين السابقين، أما عند ابن ميمون إنها ذاته، وأن إرادته وحكمته ومشيتته ليست أشياء خارجة عن ذاته؛ بل هي ذاته، فهو تعالى غاية كل شيء في الأخير، كما أنه غاية الكل، ولذا قيل عنه أنه غاية الغايات⁽⁴⁾. هذا كله ما كان عليه أرسطو قبله.

وقد أنكر ابن ميمون على بعض المتكلمين واتهمهم بالجهل والتطاول على الله تعالى لما قالوا: لو قدر عدم وجود الله تعالى لما لزم عدم وجود الكون أو العالم الذي أوجده؛ ومعنى ذلك لا يلزم أن يفسد المفعول إذا عدم الفاعل بعد أن فعله، واعتبر ابن ميمون هذا الذي ذكره صحيحاً لو كان فاعلاً فقط، ولا يكون الشيء

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 172.

(2)- المصدر السابق، ص 172-173.

(3)- المصدر السابق، ص 172.

(4)- المصدر السابق، ص 173.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

المعقول أو المصنوع محتاجاً إليه في استمداد استمراره وبقائه. مثال ذلك: إذا مات النجار فلا تفسد الخزانة؛ إذ هي لا تستمد دوام بقائها بوجوده وحياته، أما المولى عزّ وجلّ بكونه صورة العالم كما بينا وهو يمدّ العالم والدوام فمستحيل أن يذهب الممد ويبقى المستمد الذي لا بقاء له إلا بما يستمدّه من غيره⁽¹⁾.

ورأى ابن ميمون أن الذي دعا الأشاعرة أن أفعله تعالى ليست لغاية؛ أي أن الله خلق العالم وصنعه هكذا دون أن تكون هناك حكمة في ذلك، وهذا الرأي عند الأشاعرة قائم على نظرتهم الكلية للكون، فهو خلقه أو صنعه هكذا بمشيئته دون أن تكون هناك علّة أخرى في خلقه، ويقيسون هذا الأمر الإجمالي للكون على جزئياته ومخلوقاته التي تسبح وتتحرك فيه، كل ذلك بالمشيئة، وينفون حتى الأسباب الظاهرة للعيان عند أبسط طفل ضعيف النظر والإدراك⁽²⁾.

وأورد ابن ميمون نصوصاً من كتب الأنبياء تنحو منحى مذهب الأشاعرة في مسألة المشيئة الإلهية مثل: ((كُلِّ مَا شَاءَ الرَّبُّ صَنَعَ))⁽³⁾. ((أَمَّا هُوَ فَوَحْدَهُ فَمَنْ يَرُدُّهُ. وَنَفْسُهُ تَشْتَهِي فَيَفْعَلُ))⁽⁴⁾. وغيرها من النصوص؛ فهي تعني عنده أن الأشياء والأجسام التي يريد المولى عزّ وجلّ تفعل ضرورة، وليس ثمة مانع يمنع من نفاذ إرادته؛ لأنه هكذا شاء.

غير أن ابن ميمون رأى أنه تعالى لا يريد إلا ما كان ممكناً وليس كل ممكن إلا ما اقتضته حكمته تعالى أن يكون هكذا، وكذلك الفعل الحسن والمفيد في الغاية الذي يريد المولى عزّ وجلّ فعله لا يحول بينه مانع أو حائل، وقد اعتبر ابن ميمون هذا هو رأي الشريعة أو الديانة اليهودية، كما هو رأي الفلاسفة، ورأيه الشخصي أيضاً في هذه المسألة، على الرغم من تصريحه باعتقاد حدوث العالم؛ فإنّه يأخذ برأي أن هناك حكمة في أفعاله سبحانه وتعالى، لكن إدراكنا لا يصل إليها، فهي أوجبت وجود هذا الكون أو العالم بأسره ضرورة عندما وجد، وأن تلك الحكمة ذاتها لا تتبدل أو تتغير أوجبت العدم قبل إيجاد العالم⁽⁵⁾. وهذا المعنى يراه ابن ميمون قد نطقت به الأحبار والعلماء قبله أيضاً، ولذا فهو لم يخرج عنهم في هذا؛ بل يعتبر نفسه تابعاً

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 174.

(2) - المصدر السابق، ص 567-568.

(3) - سفر المزامير: المزمور 135: 06.

(4) - سفر أيوب: الإصحاح 23: 13.

(5) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 568.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

لهم، وإن وجد بعض منهم أخذ برأي الأشاعرة فهو رأي شاذ بحسبه؛ بل أن ابن ميمون رأى أن شريعة موسى تعتقد أن الأفعال الجزئية الطبيعية كلها انبنت على حكمة، وهي في غاية الإحكام والانتظام، وكلها قائمة على أسباب ومسببات، وليس هناك شيء من أفعاله سبحانه وتعالى عبث، ولا لعب ولا باطل، بل هي أفعال في غاية الحكمة⁽¹⁾.

والأشاعرة الذين اعتقدوا هذا الأمر ومن سار في طريقهم من بعض اليهود تحملوا هذه الشناعات حتى أصبحت أفعاله سبحانه وتعالى نوع من العبث الذي ليس له غاية أصلاً، وهم مالوا إلى هذا الاعتقاد هرباً من القول بالحكمة التي تؤدي إلى الاعتقاد بقدوم العالم، لذا سدوا هذا الباب⁽²⁾.

ورأى ابن ميمون أن الاختلاف بين أهل الفكر والنظر لم يتوقف عند أفعال الله تعالى في الطبيعة، هل هي من مشيئة الله فلا غاية لأفعاله أم من حكمته تعالى؟ بل تعداه إلى أعماله التشريعية بين أهل الشريعة من الملة اليهودية، حيث فيهم من يرى أن تشريعات الله من أوامر ونواهي غير معلولة أصلاً؛ أي لا غاية لها وإنما هي تابعة للمشيئة الإلهية فقط، ومنهم من يعتبر أن الشرائع كلها معلولة ولها غاية وحكمة من تطبيقها أو تنفيذها، وهي بهذا لها فائدة على الناس⁽³⁾.

وابن ميمون مع الرأي الثاني الذي يعتبر الشرائع كلها معللة، لكن في رأيه أن عللها ليست كلها مجهولة لا يصل الإنسان لوجه الحكمة منها، وهو مذهب عامة الناس وخواصهم؛ بل رأى ابن ميمون أن الشريعة نفسها هي مع هذا الرأي لهذا مال إليه عامة الناس وخواصهم، ومستنده في ذلك الكثير من نصوص أسفار موسى وكلام الأنبياء، وإذا لم يعتقد ابن ميمون هذا الرأي لأصبح عمل الله نوع من العبث، والله تعالى منزّه أن تكون أفعاله وأعماله عبث، بحيث لا غاية فيها يراد تحقيقها للإنسانية في دنياها، وأرجع ابن ميمون عدم إدراك الناس لبعض العلل والغايات في الشريعة لأحد الأمرين: إما قصور عقولنا بسبب ضعفنا عن الوصول بإدراكنا لكل

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 568-569.

(2) - المصدر السابق، ص 570.

(3) - المصدر السابق، ص 570.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

شيء، أو لنقص علمنا؛ لأنّ الإنسان بطبيعته لا يستطيع أو لا تصل إليه كل المعارف⁽¹⁾ وهذا نظراً لطبيعة حال المكان والمجتمع وعامل الزمن فهذه كلها عوامل تقلّل من علم الإنسان بكل شيء في عالمه. لكن تبقى عند ابن ميمون أن الشريعة كلها معللة إجمالاً، منها ما يكشف لنا عن علّته والفائدة منه، كالنهي عن القتل والسرقة، ومنه لا يكشف لنا عن علّته والفائدة منه، أما جزئياتها فهي من الأمور التي لا تتعلّل، حيث «أن الحكمة أوجبت، وإن شئت فقل أن الضرورة داعية أن تكون ثمّ جزئيات لا تتعلّل»⁽²⁾. من هذا يتبين لنا أن عناية الله تعالى لا تقتصر على أفعاله في الطبيعة، وإنما تتعداها إلى أعماله الشرعية، والتي خص بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية الأخرى، وهذا دليل آخر على أن العناية في الكون ليست عامة لكل المخلوقات وإنما هي خاصة بالإنسان أكثر من غيره، وهو ما يعضد رأي ابن ميمون الذي رأى أن العناية الإلهية هي موجهة للإنسان كشخص، خلافاً للعناية المتعلقة بالحيوان والطير وغيرها من الكائنات الحية من غير الإنسان هي عناية خاصة بالنوع فقط.

وعلى الرغم من أن ابن ميمون اعتقاده بحدث العالم كان دينياً أكثر منه عن طريق النظر العقلي؛ غير أنه لا يعتقد بعدمه بعد حدوثه؛ بل رأى أن الشريعة نصت على الحدوث كما نصت على الاستمرارية والدوام، ومعلوم أن كل كائن فاسد لا محالة؛ غير أن هذه القاعدة لا تنطبق على العالم أو الكون جملة؛ بل رأى أنها لا تلزم الشريعة الموسوية؛ لأنها ما ادعت أن الكون بعد حدوثه يقع له الفساد، وتلك القاعدة تنطبق في نظر ابن ميمون على الأشياء الجزئية الطبيعية التي هي داخل الكون أو عالم الطبيعة، فالمتكون الطبيعي المحسوس إذن يلزم فساده ضرورة؛ لأنه لا بُدّ أن يسير على مجرى الطبيعة⁽³⁾.

فوجود الأشياء وفسادها يكون بحسب إرادة الله تعالى، وليس على جهة اللزوم، إذن ففساد الكون بعد حدوثه يتعلق بالمشيئة الإلهية، إن شاء أفسده وإن شاء أبقاه وأدامه، وكل ذلك راجع لمقتضى حكمته تعالى⁽⁴⁾. إن ابن ميمون يعتقد أن العالم سرمدي أبدي ويستشهد على دوامه بأمرين: أحدهما: النظر العقلي: باعتبار أن المادة الأولية التي تكون منها العالم أزلية إذن فهو أبدي، على الرغم مما يشاهد في عالم الحس من فساد

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 571.

(2)- المصدر السابق، ص 572.

(3)- المصدر السابق، ص 355.

(4)- المصدر السابق، ص 355.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

كثير من أجزائه وإعدامها؛ لأنها تكونت من أشياء قابلة للفساد والكون، والقاعدة الفلسفية تقول: أن كل كائن فبالضرورة يخضع للفساد، فإذا كان تكوّن فهو يفسد حتماً؛ إلا أن العالم في كُليّته يبقى كما هو، فتكوّن المادة الأولية للعالم لم يكن كتكوّن أجزائه، ولذا فهو لا يخضع للكون والفساد. وثانياً: النصوص الدينية التي فيها إخبار من الأنبياء على أبدية السماء والأرض إلى أبد الآبدين، على الرغم من فساد وتغيّر أجزائه المشاهدة، وإن كان في الأصل أن فساد الأشياء يخضع عنده لإرادة الله؛ فإنّ شاء أبقى الأشياء وإن شاء أفسدها، وليس الأمر على جهة الزوم، فالعالم أيضاً تحت إرادة الله وحكمته، فقد يبقيه لا بُدّ لأبد الآبدين كدوامه تعالى، وكدوام كرسي المجد، على الرغم أنه مخلوق له، وكدوام نفوس الفضلاء من بني إسرائيل في الجنة، على الرغم أن النفوس مخلوقة لله تعالى، وقد ردّ على الذين تشبثوا بظاهر النصوص وهم عامة الجمهور أو عوام الناس وقد سمّاهم بالظاهرية، الذين رأوا أن إخبار الأنبياء بفساد الكون يكفيهم كدليل صريح من الوحي على فساده، وهذا يغنيهم عن أي دليل آخر قائم على النظر العقلي⁽¹⁾.

غير أن ابن ميمون ردّ على أولئك الظاهرية من خلال نصوص نبوية كثيرة بينت أن هذا العالم لا يمكن فساده بحال، وأن النصوص التي احتملت الفساد فهي عبارة عن مضرب مثل لا غير، وقد أولها ابن ميمون وهي طريقتة المعتادة في تأويل الأمثال النبوية، ورأى أنه إذا أصرّ أهل الظاهر على ظاهرهم في فهم النصوص النبوية على أنها تشير إلى الفساد فالأمر عنده ليس فيه مشاحة؛ غير أن هؤلاء لا بُدّ أن يُعرّفوا أن فساده ليس ضرورياً، فهو متعلق بالمشيئة الإلهية إذا شاءت أفسدته وإذا شاءت أبقته أبد الدهر⁽²⁾.

ومن النصوص النبوية التي يستشهد بها ابن ميمون لفكرة أبدية الدهر أو العالم بالأحرى، منه قول داود عليه السلام: ((سَبِّحُوا الرَّبَّ مِنَ السَّمَاوَاتِ، سَبِّحُوهُ فِي الْأَعَالِي... لِتُسَبِّحَ اسْمَ الرَّبِّ لِأَنَّهُ أَمَرَ فَخُلِقَتْ، وَتَبَّتْهَا إِلَى الدَّهْرِ وَالْأَبَدِ، وَوَضَعَ لَهَا حَدًّا فَلَنْ تَتَعَدَّاهُ))⁽³⁾. كذلك قول سليمان النبي عليه السلام: ((وَالْأَرْضُ قَائِمَةٌ إِلَى الْأَبَدِ))⁽⁴⁾. وغيرها من النصوص الكثيرة لأنبياء كثيرين.

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص355.

(2) - المصدر السابق، ص356.

(3) - سفر المزامير: المزمور 148: 01-06.

(4) - سفر الجامعة: الإصحاح 01: 04.

إن ابن ميمون يتوافق مع أرسطو في أحد طرفي نظريته في قدم العالم، وهو اعتقاد أرسطو بأبدية هذا العالم وسرمديته، فابن ميمون رأى أن هذا الطرف الأخير من نظرية خلق العالم على الرغم من أبدية الكون واستمراره على صورته الإجمالية لكن قدرة الله تعالى وإرادته تجعله يغير منه بعض أجزائه السفلية وهو ما نراه يومياً من فناء بعض أجزائه من الكائنات الحية وتغيّر بعض الجملادات إلى أجزاء أخرى، فاعتقاد ابن ميمون في نظرية أرسطو في طرفها الأخير مبني على المشاهدة اليومية، وكذلك على نصوص الكتب النبوية التي تعتقد أن الكون آيل للفساد ولا يمكن أن يبقى على هذه الصورة في أجزائه البسيطة، فهو دائماً في تحدّد وتغيّر وهذا لحكمة إلهية اقتضت أن يقع فيه تجديداً؛ بل إن التغيّر هو طبيعة هذه الأجزاء التي يتكون منها هذا العالم، على الرغم من هذا الاعتقاد الراسخ في التغيّر والتجديد، فهو له إيمان عميق أيضاً على أن مادته الأولى لا تفسد كفساد الكائنات الحية الأخرى.

والنتيجة التي يريد ابن ميمون الوصول إليها أن الموجود في حال كماله واستقراره على صورة معينة فإنها لا تدل تلك الحالة على حالته قبل كماله واستقراره، وليرد الشبهة التي تقول أن السماء تكونت قبل الأرض، أو كانت السماء دون الكواكب، أو نوع من أنواع الحيوان دون نوع آخر، اعتبر ابن ميمون ذلك كله أنه في حال تكوّن، مثلما أن الحيوان عند تكونه كان القلب فيه قبل الأثنين والعروق قبل العظام، وإن كان بعد كماله واستقراره على صورة واحدة فلا يوجد فيه عضو دون آخر من جميع الأعضاء والتي لا يمكن بقاء الشخص دونها. وقصد ابن ميمون من ذلك كله أن يثبت إمكان كون العالم محدثاً وهذه الدعوة حسب ابن ميمون ليست مستحيلة، وإذا ثبت إمكان الدعوى على الحدوث، عندها حينئذ يرجح ابن ميمون مسألة الحدوث على مسألة القدم في وجود العالم⁽¹⁾.

واعتماد الحدث ينتج عنه الإقرار بوجود إله وحصول المعجزات، خلافاً للقدم فإنّ فيه نفي للقدرة الإلهية؛ بل نفيها ذاتها وعدم حصول معجزات؛ لأنّ المعجزة هو تغيير لطبيعة الكون التي خلق عليها وهي تبقى أبدية سرمديّة لا تغيّر عليها⁽²⁾.

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 320.

(2) - المصدر السابق، ص 368.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ورأى ابن ميمون أن عدم تغير أي شيء في الكون أو العالم يخرج منه أمر المعجزة فهي مستثناة، حتى وإن كانت المعجزة غيّرت بعض الأشياء في الكون كإنقلاب عصا موسى عليه السلام ثعبان، وتحول الماء إلى دم، ويد موسى انقلبت إلى يد بيضاء من غير سبب طبيعي موجب لذلك التغير والتحول؛ لكنها لا تستمر على تلك الحالة، ثم ترجع الأشياء والأجسام إلى طبيعتها الأولى التي خلقت عليها، وإن كان هو قد تعجب من كلام بعض الرّيبين الذين يروا في المعجزات أنها مما في طبع هذا العالم، فالله تعالى لما خلق العالم وطبعه على هذه الطباع جعل في تلك الطباع أن يحدث فيها كل ما كان حدث فيها من معجزات في وقت حدوثها، وأن آية النبي وحجته على قومه أن أعلمه الله تعالى بالوقت الذي يدعي فيه ما يدعي فينفع ذلك الشيء. ورأى ابن ميمون- أن أصحاب هذا الرأي القائلين بأن المعجزات هي مما في طبع العالم أو مما طبع عليه العالم استصعبوا أن تتغير أو تتحول طبيعة بعد البدء والتكوين، أو تظهر مشيئة لأخرى بعدما كملت واستقرت أوضاع العالم⁽¹⁾.

إن غاية وأمنية ابن ميمون أن يقوم أحد المشرّعين بإبطال أدلة الفلاسفة على قدم العالم أولاً، وما أعظمه إذا قدر عليه، وعنده أن مسألة قدم العالم أو حدوثه لا يتوصل إليها ببرهان قطعي وإنما هي موقف عقلي⁽²⁾. وإذا كانت هذه المسألة اختلف فيها الفلاسفة على اختلاف بلدانهم منذ آلاف السنين، فإذا كان الأمر في هذه المسألة هكذا، فكيف تتخذ مقدمة نبي وجود الإله عليها، وهو ما يؤدي إذن أن وجود الإله فيه شك. فإن كان العالم محدثاً فتمّة إله، وإن كان قديماً فلا إله، والطريق الذي يرتضيه ابن ميمون لنفسه ويراها صحيحاً هو أن يثبت وجود الإله ووحدانيتها وعدم جسمانيته بطرق الفلاسفة وهي طرق مبنية على قدم العالم، ولا يعتبر ابن ميمون ارتضائه هذا الطريق أنه يعتقد قدم العالم، أو يسلم لهم بذلك، وهو ما صرح به عند الانتهاء من ذكر مقدمات المتكلمين ونقدها، حيث قال: «فلنأخذ أيضاً في ذكر المقدمات الفلسفية وذكر براهينهم على وجود الإله ووحدانيتها وامتناع كونه جسماء، مع ما نسلم لهم من قدم العالم، وإن كنا لا نعتقده»⁽³⁾؛ لأنه بتلك الطريق يصح البرهان ويكون اليقين التام بهذه المطالب أو المقاصد الثلاثة، وهي: وجود الإله وبأنه واحد وأنه

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص371.

(2)- المصدر السابق، ص183.

(3)- المصدر السابق، ص228.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

ليس بجسم؛ وذلك من غير القطع في الحكم أن العالم هل هو قديم أو محدث؟ أما طريق ابن ميمون أن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً، فإذا كان محدثاً فله محدث دون شك؛ لأنّ الأمر الحادث لا يحدث نفسه؛ بل محدثه غيره هو الله تعالى، وإن كان العالم قديماً فيلزم ضرورة دليل كذا، وبذلك الدليل يبرهن أن تمّ موجوداً غير أجسام العالم كلها، فهو ليس جسماً ولا قوة في جسم، وأنه واحد دائم سرمدي؛ أي لا بداية ولا نهاية له ولا علّة له، ولا يمكن تغيّره فهو الإله، لذا اعتبر ابن ميمون أن الاستدلال على وجود الله ووحدانيتها وأنه ليس بجسم تكوّن بنظرية القدم، بذلك يحصل البرهان كاملاً، سواء كان العالم قديماً أو محدثاً؛ لذا فإنّ ابن ميمون عندما يكتب في فقه اليهود أو شريعتهم ويبدأ في إثبات وجود الله فإنه يثبت بنظرية قدم العالم، ولا يعني ذلك عنده أنه مقتنع بالقدم، لكن يريد أن يثبت في اعتقاده واعتقاد أهل ملّته بالطريق القائم على البرهان الصحيح والذي لا تدخله الشكوك ولا يكون فيه نزاع بوجه، كما لا يكون هذا الأمر العظيم وهو إثبات وجود الإله مستنداً لقاعدة يسهل هدّها وهزّها من أي أحد، أو يظن أن تلك الدلائل لم تبني على قاعدة صحيحة يوماً؛ بل هي قواعد فلسفية مأخوذة من طبيعة الوجود القريب لنا والتي لا تنكر مطلقاً؛ إلا إذا أريد من الإنكار شكٌّ فيها مراعاة رأي آخر⁽¹⁾.

ورأى ابن ميمون أن أدلة المتكلمين أخذت من مقدمات تتناقض مع طبيعة الوجود المرئي، وعلى الرغم من هذا يلجؤون لإثبات أن لا طبيعة لشيء ما، وكل مقدمات المتكلمين إلا النزر اليسير تجدها تناقض الأمر المشاهد من طبيعة الوجود ويدخلها الشك، فيلجأ المتكلمون إلى جدال ومناظرات لإثبات تلك المقدمات وإبعاد الشكوك عنها ودفع الأمر المشاهد من الطبيعة والمناقض لها بأي حيلة كانت⁽²⁾.

كما قرّر ابن ميمون إيجاد طرق تبطل وتعطل أدلة الذين يعتقدون قدم العالم، وعنده أن كل حادث كائن بعد أن لم يكن؛ أي أصبح موجوداً بعد العدم، وطبيعة الموجود بعد حدوثه واستقراره على صورة معينة غير طبيعته حال تكونه وبداية خروجه من القوة إلى الفعل، كما أنه غير طبيعته قبل التحرك للخروج أو البروز للفعل، وقد أوضح ابن ميمون هذا الأمر بعدة أمثلة من بينها: أن مني الأنثى طبيعته وهو دم غير طبيعته في حال الحمل بعدما تلاقح مع مني الذكر، كما أن طبيعته في هذه الحالة غير طبيعته لما أصبح كائن حي كامل

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 184-185.

(2) - المصدر السابق، ص 185.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الأعضاء والصفات الحيوانية سواء الناطق منها أو غير الناطق⁽¹⁾.

وذاك المثال الذي ضربه ابن ميمون أراد منه أن يدحض فكرة أن الكون لما كان قديماً فهو كائن على هذه الصورة من البداية ولم يقع فيه تغيير أو تجديد، وهذا الذي عند أصحاب القدم، أن الكون لديهم وجد هكذا دون وقوع تحولات منه على مر الزمان، وإن كان ابن ميمون يوافقهم على وجوده جملة دون تغيير أو تجديد كلي فيه، لكن يختلف معهم في أجزائه، كالمثال السابق الذي بين به كيفية التكوين أو الإيجاد، ولشكوكه الكثيرة في قدم العالم وأنها لا تقوى أمام الواقع الكوني، فابن ميمون يرى أن فكرة الحدوث أكثر قبولاً عند كل من له مسكة من العقل؛ لأنها لا تتصادم مع واقع الكائنات الحية في داخل هذا الكون الفسيح، كما أن ضعف الأدلة على قدم العالم أوهنت الاعتقاد بالقدم عند بعض الفلاسفة. وهو أيضاً أراد أن يضعف فكرة القدم من منطلق الفكرة الدينية اليهودية التي يؤمن بها عن الكون. ولذا رأى ضرورة الأخذ بالنظرية الدينية اليهودية عن الكون التي جاءت في أسفار موسى وكتب الأنبياء ورفض نظرية أرسطو؛ لأنّ النص الديني واضح والحجج والبراهين الفلسفية سواء التي ساقها وقدمها أرسطو أو قدمت وفسرت من أتباعه القدامى أو المحدثين من أمثال الفارابي وغيره فهي ليست قائمة على قاعدة برهانية قوية وقاطعة؛ بل نجدها يدخلها الشك حتى من الذين ساقوها. وكل لاهوتي أو عالم شريعة ينشد الحقيقة عليه أن يثبت فساد الحجج والأدلة الفلسفية على قدم العالم، وهو ما فعله حقيقة ابن ميمون في كتابه (دلالة الحائرين).

ومن خلال عقيدته الدينية رأى ابن ميمون أن العالم أوجده الله تعالى وخلقه بعد عدم؛ أي أنه يعتقد بحدوث العالم من لا شيء إلى أن أكمل تكوينه على الصورة التي يراها كل الناس، وهو موقف ناتج أولاً عن تمسكه بالعقيدة الموسوية. إن قول ابن ميمون بالحدوث تكرر كثيراً في ثنايا فقرات كتابه الفلسفي الضخم (الدلالة)، ومن ذلك قوله لزميله وتلميذه الذي كان يبعث له فصولاً من كتابه السالف الذكر: «وحينئذ أخذ في أن أبين لك ترجيحي لرأي حدوث العالم بدلائل نظرية فلسفية بريئة من التمويه»⁽²⁾. غير أن قصة

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 317.

(2) - المصدر السابق، ص 337-338. وقد تكرر القول بالحدوث في موضع آخر من كتاب (دلالة الحائرين)، وذلك قوله لزميله: «وها أنا أخذ في ذكر دلائلي وترجيحي لكون العالم محدثاً على رأينا في فصول تأتي». - ينظر: المصدر السابق، ص 339.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

الخلق التي وردت في سفر التكوين⁽¹⁾ يعطيها ابن ميمون تفسيراً فلسفياً مجازياً، ومنه يحكم على أسلوب مضمون القصة أنه مجازي، كما يُؤوّل المصطلحات الشائعة عند الناس أنه مجاز وليس الأمر على الحقيقة⁽²⁾، وهذا كما ذكرنا وفقاً لتأويله.

لقد تصور ابن ميمون قصة الخلق أن لها بداية وأنه تكوّن متدرج، لكن المادة الأولى خلقت من لا شيء، خلافاً لخلق أجزاء العالم السفلي خلقت من أجزاء الكون وتدرج، وقد ذهب إلى أن الملائكة المذكورة في الكتاب المقدس ما هي إلا عقول الأفلاك، وهي تفيض عن العلة الأولى وتكوّن سلسلة من العقول تفيض كل منها عن الأخرى وتنتهي بالعقل الفعال، وهو بهذا التصور في الخلق يتبنى نظرية الخلق بواسطة الفيض، التي أخذ بها قبله الفارابي وابن سينا، وهذا الخلق له بداية حدّده الله تعالى وبارادته، وهذا رداً على أرسطو الذي ادعى أن المادة الأولى لا هي كائنة ولا هي فاسدة؛ غير أن المادة الأولى حقيقة لم تتكوّن كتكون الإنسان ولا يقع لها الفساد كما يقع لجسم الإنسان عند تحوله إلى تراب بعد وفاته، وهو ما يعد نوع من التوافق بينه وبين أرسطو في كيفية تكوين المادة الأولى، لكن يختلف معه في أن ابن ميمون ادعى أن الله أوجدها بمحض إرادته وأرسطو يرى أنها وجدت لزوماً وهي قديمة كقدم الله تعالى، أما ابن ميمون فهي عنده محدثة بما أن الله هو الذي أوجدها من العدم أو من لا شيء، وهي غير معرّة عن الصورة، وهي لا كائنة ككون ما يتكون منها ولا فاسدة كفساد ما يفسد إليها، وهي مُبدعة، فإذا أراد مبدعها إفسادها يفسدها مطلقاً، وهذا الأمر ينطبق على الحركة سواء، وهو استدلال من طبيعة الحركة أنها غير كائنة ولا فاسدة، واعتقد ابن ميمون أن وجود الحركة على هذه الطبيعة الكونية لا يمكن أن تتخيل تكوينها كلياً وفسادها كلياً أيضاً كتكون الحركات الجزئية وفساد الحركات الجزئية، وهذا الأمر ينطبق أيضاً على الحركة الدورية للفلك حيث لا ابتداء لها، وهذا صحيح بعد إيجاد الجسم الكروي المتحرّك، فلا يتصور له حركة ابتداء، وكذلك الأمر يكون في كل جسم أو موجود ممكن

(1) - ويتبين ذلك من خلال هذا المقطع ((وَقَالَ اللَّهُ لِيَكُنْ جَلْدٌ فِي وَسْطِ الْمِيَاهِ، وَلِيَكُنْ فَاصلًا بَيْنَ مِيَاهِ وَمِيَاهِ، فَعَمَلِ اللَّهُ الْجَلْدَ وَفَصَلَ اللَّهُ بَيْنَ الْمِيَاهِ الَّتِي تَحْتَ الْجَلْدِ وَالْمِيَاهِ الَّتِي فَوْقَ الْجَلْدِ، وَكَانَ كَذَلِكَ، وَدَعَا اللَّهُ الْجَلْدَ سَمَاءً، وَكَانَ مَسَاءً وَكَانَ صَبَاحٌ يَوْمًا ثَانِيًا، وَقَالَ اللَّهُ لِيَتَحْتَمِعَ الْمِيَاهُ تَحْتَ السَّمَاءِ إِلَى مَكَانٍ وَاحِدٍ وَلِتَظْهَرَ الْيَابِسَةُ، وَكَانَ كَذَلِكَ، وَدَعَا اللَّهُ الْيَابِسَةَ أَرْضًا وَجُمِعَ الْمِيَاهُ دَعَاهُ بِحَارًا، وَرَأَى اللَّهُ ذَلِكَ أَنَّهُ حَسَنٌ، وَقَالَ اللَّهُ لِنُسِبِ الْأَرْضُ عُشْبًا وَبَقُلًا يَبْرُؤُ بَرًّا وَشَجَرًا ذَا ثَمَرٍ يَعْمَلُ ثَمَرًا كَجَنَسِهِ بَرُّوهُ فِيهِ عَلَى الْأَرْضِ)) سفر التكوين: الإصحاح 01: 06-11.

(2) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 373-374.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

الذي يلزم أن يتقدم كل متكون، وهذا إنما يلزم في هذا الموجود المستقر الذي كل ما يتكون فيه إنما يتكون من موجود ما، خلافاً للشيء المبتدع من عدم فليس هناك شيء مشار إليه من الحس أو العقل بحيث يتقدمه إمكان⁽¹⁾.

إذن فهو-ابن ميمون- دينياً لا يعتقد بقدوم العالم؛ لكنه بالطرق الفلسفية يسلم للفلاسفة بقدوم العالم، وهذا الميل نحو الإيمان بحدث العالم نرجعه نحن إلى أن ابن ميمون هو ربيّ وفقهه يهودي أولاً قبل أن يكون فيلسوف، له اعتقاد راسخ بصحة شريعته وهو كثيراً ما يشير في كتابه الفلسفي (دلالة الحائرين) إلى أن شريعة قومه أصحّ الشرائع وأن أتباعها هم أهل التوحيد، كما أن عدم اعتقاده بقدوم العالم ربما يكون مردّه أيضاً الحفاظ على مركزه الديني والخوف من هجوم أقرانه عليه من الرّيبين وعمامة المجتمع اليهودي، وإسقاط زعامته الدينية وعزله عن مجتمعه وذهاب حظوته الاجتماعية، كما عُزل قبله ابن رشد عن مجتمعه وأحرقت جميع كتب الفلسفة التي كانت لديه، وكل ذلك بسبب بعض آرائه الدينية حيث مال بها إلى الآراء الفلسفية⁽²⁾.

هذا هو رأي ابن ميمون من نظرية الحدث وهو أنه يأخذ بها بطرق فلسفية أفضل من طرق المتكلمين على حسب تصريجه، ويفضّلها على نظرية القدم. ولنعرف الآن رأي ابن رشد في نشأة العالم.

- المطلب الثاني: أدلة حدث العالم عند ابن رشد:

الأمر الملفت لابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) في موضوع الأفعال، في المسألة الأولى المتعلقة بالعالم صدرها بعنوان: حدوث العالم. وكأني به يقر بأن هذا العالم المترامي الأطراف، الذي لا يعرف كيف بدأ ومتى سينتهي بأنه محدث، وهو ما يعتبر توافقاً ولو من حيث المبدأ مع المتكلمين، وإن كان يختلف معهم في عمق ومضمون الفكرة، حيث أن مفهومه للحدوث يختلف عن مفهوم أولئك المتكلمين.

ومسألة حدث العالم أو قدمه وقع فيها خلاف وسجال كبير قديماً بين كبار فلاسفة اليونان كأفلاطون وأتباعه وأرسطو وشيعته، فأفلاطون أكد أن العالم محدث؛ ولذا فإنّ قوله بالحدوث لم يزرع الشك في قلوب

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص319.

(2)- فلم يعجب ذلك علماء الفقه والحديث فهيجوا عليه الأمير المنصور وأوغروا صدره فأبعده عن قرطبة إلى بلدة بـ"اليسانة"، وكان يومئذ قد جاوز السبعين سنة من العمر فلم يشفع له هذا العمر الطويل في العفو عنه، كما يذكر بعض الباحثين أن هناك أسباباً أخرى دعت الأمير المنصور لعزل ابن رشد عن مجتمعه وتلامذته إلى خارج "قرطبة". ونحن لا نذكرها؛ لأنها تتعد بنا عن هدفنا في هذا المقال. -ينظر: عبد الرحمان مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص723.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

أتباعه في أن يضع للعالم صانعاً فاعلاً، خلافاً لأرسطو لما قال بالقدم شكك أتباع أفلاطون عليه أنه لا يرى أن للعالم صانعاً⁽¹⁾، وحتى مفكري المسلمين من علماء كلام وفلاسفة إسلاميين، لم يحسموا الأمر في هذه المسألة لطرف من الأطراف حيث تمسك كل طرف بطريقته البرهانية ورأيه الفلسفي استناداً لتفسيرات عقلية.

وابن رشد له رأي خاص في تلك المسألة عن بقية الفلاسفة الإسلاميين الذين سبقوه، من خلال تأويل آراء المعلم الأول فيها، حيث كان موقف هذا الأخير من العالم على أنه قديم، وهو ما فهمه منه غالبية الفلاسفة المشائين، أما ابن رشد فبيّن موقفه من هذه المسألة بياناً دقيقاً وعميقاً ومنظماً في كتبه الذاتية الثلاثة وهي (تهافت التهافت) و(فصل المقال) و(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة). أما في شروحه على أرسطو فالأمر فيها يظهر وكأنه يتوافق مع أرسطو الذي يقول بالقدم وينكر حدث العالم، وهو الشائع عند كثير من الباحثين، والحقيقة خلاف ذلك، فابن رشد يتبنى نظرية الحدث، لكن ليس من نوع الحدث الذي تؤمن به المتكلمة، ويؤكد من خلال تفسيراته وتحليلاته أن العالم قديم محدث وأن قدمه يختلف عن قدم الله تعالى، كما أن خلقه له لم يكن في زمن؛ أي أنه خارج عن الزمن الكوني والذي يكون عادة مرتبباً بالحركة، ففكرة الزمن التي يعرفها الإنسان في عالم الحس لا يمكن أن تنطبق على أفعال الله تعالى، وإنما تنطبق على أفعال الإنسان وعلى الأشياء المادية، فخلق العالم من طرف الله ليس له مثيل في عالم الشهادة، وقبل خلق العالم لم يكن هناك حركة؛ لأنّ الحركة تكون للأجسام المادية، وإذا انعدمت الحركة لم يوجد الزمن؛ لأنّ الزمن مقياس الحركة، ومعروف أن البشر يعرفون عدد السنين بناء على حركة الكواكب والأجرام السماوية.

ولبيان رأيه في حدث العالم أو قدمه، انطلق ابن رشد من التفرقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، فالله تعالى ليس من شأنه أن يكون في زمان، بينما العالم شأنه أن يكون في زمان⁽²⁾، والله تعالى تقدمه على العالم إنما هو تقدم الوجود والذي ليس بمتغيّر ولا هو في زمان، على الوجود المتغيّر الذي في زمان، وهو نوع آخر من التقدم⁽³⁾، لذا اعتبر ابن رشد أنه قام البرهان على أن هنا نوعين من الوجود: أحدهما في طبيعته الحركة، وهو لا

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 121.

(2) - المصدر السابق، ص 57.

(3) - المصدر السابق، ص 58.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

يفترق عن الزمان، والآخر ليس في طبيعته الحركة، وهو قديم ولا يتصف بالزمان⁽¹⁾. كما قام البرهان لد ابن رشد أن الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الوجود الذي في طبيعته الحركة⁽²⁾، وإذا كان الأمر كذلك فتقدم أحد الموجودين على الآخر ليس تقدماً زمنياً، لذلك فكل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الآخر فقد أخطأ، وعلى هذا لا يصدق على الموجودين لا أحدهما معاً ولا أن أحدهما متقدم على الآخر. فقول الغزالي: «وأن تقدم الباري عليه-العالم-، كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان»⁽³⁾، هو قول صحيح عند ابن رشد وكل الفلاسفة، ولكن تأخر العالم عنه لا يفهم منه في هذه الحالة إلا تأخر المعلول عن العلة، وإذا كان التقدم ليس زمنياً، فالتأخر أيضاً ليس زمنياً⁽⁴⁾.

كما نعرض أقوال أخرى لابن رشد يعرض فيها تحليله الفلسفي والعميق لفكرة قدم العالم عند أرسطو وماذا يقصد بالقدم؟ أهو قدم مثل قدم الله تعالى أم قدم من نوع آخر؟ حيث قال: «لكن القوم (الفلاسفة) لما أذاهم البرهان إلى أن ها هنا مبدأ محرّكاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده؛ وإلا كان فعله ممكناً لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس بها مبدأ كالحال في وجوده»⁽⁵⁾. وقال أيضاً: «فكيف يمتنع على القدم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل، وقبل ذلك الفعل فعل؟ ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية كما يستمر وجوده؛ أعني الفاعل إلى غير نهاية؛ فإن من لا يساوق وجوده الزمان، ولا يحيط به من طرفيه، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان، ولا يساوقه زمان محدود؛ وذلك أن كل موجود فلا يتراخي فعله عن وجوده؛ إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء؛ أعني أن لا يكون على وجوده الكامل، أو يكون من ذوي الاختيار فيتراخي فعله عن وجوده عن اختياره. ومن يضع أن القدم لا يصدر عنه إلا فعل

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 57.

(2) - المصدر السابق، ص 58.

(3) - أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 53.

(4) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 58.

(5) - المصدر السابق، ص 32.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

حادث، فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وأنه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله»⁽¹⁾. وقال أيضاً: «لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم، كما أطلقه الشَّرع أخص به من إطلاق الأشعرية؛ لأنَّ الفعل بما هو فعل فهو محدث، وإنما يتصور القدم فيه؛ لأنَّ هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر. قلت: ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديماً، والله تعالى قديم. وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له. وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي»⁽²⁾. وقد يقصد بذلك ابن طفيل الذي لم يترجَّح لديه القدم على الحدوث ولا الحدوث على القدم، نظراً للاعتراضات والإشكالات الكثيرة التي طرأت على تفكيره من الناحيتين، فتبيّن له بعد ذلك أن العالم كله قديم محدث-من السماوات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وتحتها-وهو فعل الله تعالى وخلقه، ومتأخر عنه بالذات، وإن كان غير متأخر عنه بالزمان⁽³⁾. ويظهر ذلك النص أن ابن رشد يشير إلى أن النظرة الفلسفية لخلق قديم لا تتعارض مع النظرة القرآنية، وأن مفهوم الحدوث الذي ذكر في القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان، وأن الأشعرية هم الذين أعطوا تأويلاً خاطئاً لتصور القرآن السليم، وهو ما يعتبر رأي وسط شبيه إلى حد ما رأي ابن سينا وابن طفيل في مسألة قدم العالم وحدوثه.

وابن رشد يعلّل ذلك المعنى والتصور الغامض لدى عامة الناس بأن الشَّرع الحكيم قد سلك بالناس طريق التمثيل بالشاهد، وإن لم يكن لذلك مثال في الشاهد فالعامة من الناس لا يمكنهم أن يتصوروا غموض ما ليس له مثال في الشاهد، لذا أخبر المولى عزّ وجلّ أن خلقه للعالم وقع في زمان وأنه خلقه من شيء؛ لأنه لا يعرف في الشاهد موجود إلا بهذه الكيفية والصورة، وكان دليل ابن رشد على أن الله تعالى سابق لخلق العالم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾⁽⁴⁾. وهو يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان وهو المقترن بصورة هذا الوجود الذي

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص75.

(2)- المصدر السابق، ص92.

(3)- ابن طفيل، حي بن يقظان، ص63.

(4)- سورة هود: الآية:07.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

هو عدد حركة الفلك. وقوله أيضا: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾⁽¹⁾. وهو ما يقتضي أن السماوات خلقت من شيء، وعنده أنه لا يجوز أن يتأول شيء من هذا للعامة من الناس؛ وإلا بطلت الحكمة من الشريعة الإلهية⁽²⁾. واعتقد ابن رشد أن الطريق التي سلكها الشرع بالناس لمعرفة العالم وكيفية تكوينه ليست من الطرق اليقينية الخاصة بأهل العلم والمعرفة، وهم الفلاسفة، كما أنها ليست من الطرق العامة التي يشترك فيها كل الناس والتي تتميز ببساطة المقدمات وقلتها، أما الطرق التي تقوم على مقاييس مركبة وطويلة غير قائمة على أصول وقواعد واضحة فلا يتخذها الشرع الحكيم لتفهم العامة من الناس، وقد اعتبر ابن رشد أن كل من سلك بالناس غير طريق البساطة والتعقيد وقام بتأويل ذلك على الشرع فهو جهل غايته وحاد عن طريقه⁽³⁾.

وعنده أن الشرع الحكيم لا يعرف ويقدم للناس بأمثال المقاييس التي تعارف عليها علماء الكلام؛ إلا ما كان له شبيه في واقع الإنسان وهو ما نسميه بعالم الشاهد، وما دعت إليه الحاجة لتعريف الجمهور به، فيمثل لهم ذلك وأقرب الأمور والأشياء شبيهاً به، أما ما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا النوع من المعارف يبين بأنه ليس من اختصاصهم ولا من علمهم⁽⁴⁾، مثلما سأل الناس الله تعالى عن الروح فردّ عليهم قائلاً: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁽⁵⁾.

ولقد عتب ابن رشد على المتكلمين لما صرّحوا للعامة من الناس أن عقيدة الشرع الصحيحة في العالم أنه يكون محدث، وأنه خلق من غير شيء، وليس له زمان، فهو عنده أمر لا يمكن تصوره في ذهن العلماء والعامة من الناس، لذا فهو يرى أن لا يُتعد بالعامة عن التصور الصحيح الذي وضعه الشرع الحكيم، ولا يصحّ لهم بخلافه، وتمثيل العالم بأنواع المخلوقات فهو التمثيل الموجود في القرآن وغيره من الكتب المنزلة. وهو ما يتعجب له ابن رشد، حيث رأى هناك تطابقاً كبيراً بين خلق العالم ومعنى الحدوث الذي نراه في عالم الشاهد، فالشرع الحكيم حسب رأيه لم يصحّ بذلك اللفظ، وهو ما يعده ابن رشد تنبيه للعلماء والفلاسفة على أن حدوث العالم يختلف عن الحدوث الذي هو في عالم الشاهد، لذا فالقرآن الكريم أطلق على عملية الإنشاء الكونية

(1) - سورة فصلت: الآية: 10.

(2) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 94.

(3) - المصدر السابق، ص 85.

(4) - المصدر السابق، ص 85.

(5) - سورة الإسراء: الآية: 85.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

بالخلق والفتور، وكأنه يقتفي أثر ابن سينا الذي لم يرق له مصطلح الحدوث والخلق فعبر عن الإيجاد بالإبداع⁽¹⁾ مع الفارق بينهما، فالخلق عند ابن رشد يشير إلى معنى العلة أكثر مما يشير إلى الإيجاد في زمان، لذا كان اختيار ابن رشد أكثر لياقة بالمولى عز وجل لما اعتبره حدوثاً بمعنى المعلولية لا بمعنى البدء الزماني، وإن كان هو قديماً زماناً؛ بمعنى أن حدوثه قد تم منذ الأزل، وبإمكاننا أن نسمي هذا النوع من الحدوث بالحدوث الذاتي⁽²⁾.

ورأى ابن رشد أن هذه الألفاظ يمكن أن يتصور لها معنيين: معنى الحدوث في تصور العامة هو ما عليه عالم الشاهد. ومعنى الحدوث الذي في تصور أهل العلم والفلسفة والذي قام عليه البرهان في عالم الغائب. وللخروج من مأزق دلالة الألفاظ التي تعارف عليها طائفة من الفلاسفة ومن المتكلمين، ومحاوله منه للتقريب بين أهل البرهان وهم الفلاسفة وأهل الجدل وهم المتكلمين وتحديداً الأشاعرة، فقد بدع استعمال لفظي الحدوث والقدم؛ لأنهما ليستا من الشرع، كما أنهما موقعتان في شبه عظيمة مما ينتج عنه فساد عقائد الجمهور، وخاصة منهم الجدليين حسب اعتقاده.

ومن شبه الأشاعرة التي يراها ابن رشد لما زعموا أن الله يريد بإرادة قديمة، وادعوا أن العالم محدث، ولما سئلوا كيف يكون الحادث المقصود عن إرادة قديمة؟ كان جوابهم: أن الإرادة القديمة تعلقت وارتبطت بإيجاده

(1) - إن ابن سينا يفضل الأخذ بمصطلح الإبداع ليشرح به الفعل الإلهي، وعنده أن الإبداع «هو أن يكون من الشيء وجود لغيره، متعلق به فقط بدون متوسط من مادة، أو آلة، أو زمان، وما يتقدمه عدم زماني، لم يستغن عن متوسط». - ينظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، القسم الثالث، ص 95. ويعتبر أن الإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث؛ لأن التكوين هو «أن يكون من الشيء وجود مادي» - ينظر: **المرجع السابق**، القسم الثالث، ص 95. وهذا يعني أن يتعلق بالأمور الفاسدة الجزئية، أما الإحداث عنده هو «أن يكون من الشيء وجود زماني» - ينظر: **المرجع السابق**، القسم الثالث، ص 95. أما الإبداع فهو «أن يكون الشيء لا عن مادة ولا عن زمان سابق» وهو يختص بالعقل. غير أن ابن سينا رأى أن القول بالإبداع لا ينهي القول بقدم العالم، بحيث يصبح مساوياً للعلّة الأولى وهي الذات الإلهية، ومنه يلجأ ابن سينا إلى شرح معنى القدم، حيث يقول عنه «واعلم أن تأخر الشيء عن غيره، يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الأولى: أحدهما بالزمان، والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه، والثالث بالشرف، والرابع بالطبع، والخامس بالمعلولية، والأخيران يشتركان في معنى واحد، وهو التأخر بالذات. والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحقّقه، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء، فاحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه» - ينظر: **المرجع السابق**، القسم الثالث، ص 85.

(2) - زينب محمود الحضري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، [د.ط.]، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م، ص 226.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

في وقت مخصوص؛ أي في الوقت الذي وجد فيه⁽¹⁾.

فردّ عليهم ابن رشد قائلاً: «إن كانت نسبة الفاعل المرید إلى المحدث، في وقت عدمه، هي بعينها نسبتة إليه في وقت إيجاده، فالمحدث لم يكن وجوده في وقت وجوده أولى منه في غيره؛ إذ لم يتعلق به، في وقت الوجود فعل انتفى عنه في وقت العدم. وإن كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة؛ وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم؛ فإنّ ما يلزم من ذلك في الفعل، يلزم في الإرادة.

وذلك أنه يقال لهم: إذا حضر الوقت، وقت وجوده، فوجد، فهل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث؟ فإن قالوا: بفعل قديم، فقد جوّزوا وجود المحدث بفعل قديم. وإن قالوا: بفعل محدث. لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة. فإن قالوا: الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالاً؛ فإنّ الإرادة هي سبب الفعل في المرید. ولو كان المرید إذا أراد شيئاً ما، في وقت ما، وُجد ذلك الشيء عند حضور وقته، من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة، لكان ذلك الشيء موجوداً عن غير فاعل. وأيضاً فقد يظن أنه إن كان واجباً أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم؛ وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحد، وذلك مستحيل»⁽²⁾.

فشبّهة الإرادة حادثة أو قديمة هي من بين ما أثارها المتكلمون حسب ابن رشد، وهي من الأمور التي لم يصرّح بها الشّرع الحكيم في القرآن أو السنة الصحيحة، وفي رأيه بما أن الأمر لم يذكر شرعاً فما كان ينبغي لهم أن يثيروا هذه البلبلة في عقول الناس، بهذا التعقيد الذي يجعل شريعة الله منفرة للعامة والمبتدئ في طريق العلم، فالمتكلمون في رأي ابن رشد لا هم اتبعوا الظاهر بحيث يجعلوا معظم العامة معهم ونصيراً لهم، ولا هم اتبعوا أهل اليقين فكانوا حاملين العلوم اليقينية القائمة على البرهان، وبما أنهم لا مع هؤلاء ولا مع أولئك، فهم حسب زعمه من الذين فسدت قلوبهم وزاغوا عن الحق، وأسباب هذا الخلط في المفاهيم ودلالات الألفاظ في نصوص القرآن أو السنة هو العصبية والإعجاب بالرأي، وكذلك العادة التي لازمتهم في فهم الشّرع دون تحكيم للمنطق العقلي الذي ينتج لنا فهم صحيح ويقيني⁽³⁾.

(1) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 94.

(2) - المصدر السابق، ص 94-95.

(3) - المصدر السابق، ص 95.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

غير أن ابن رشد رأى أن اختلاف متكلمي الأشعرية مع الفلاسفة المتقدمين في قدم العالم أو حدثه مرجعه للاختلاف في التسمية، وقد اتفق الفريقان على أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات وهي: الله والعالم والأجسام، حيث كان اتفاقهم على الله والأجسام، فالله تعالى عندهم هو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولم يتقدمه زمان، وقد اتفق الفريقان على تسميته بالقديم ورأى أن هذا الموجود مدرك بالبرهان، فهو فاعل الكل وموجده والحافظ له، أما الأجسام فهي موجودة من شيء غيره وعن شيء؛ أي عن فاعل ومن مادة وزمان متقدم على وجوده، وهذه الأجسام يدرك تكونها بالحس كتكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغيرها من الموجودات الطبيعية أو الكونية المرئية وغير المرئية، فكلا الفريقين اتفقا على تسميتها بالمحدثة⁽¹⁾.

أما الصنف الآخر من الموجودات وهو العالم فوجوده لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان وموجود عن شيء؛ أي عن شيء، فالتكلمون والفلاسفة متفقان على وجود هذه الصفات الثلاث التي ذكرناها آنفاً، فالتكلمون يلزمهم أن يقولوا أن الزمان غير متقدم عليه؛ لأنه شيء يقترن بالحركات والأجسام، ويتفقون مع الفلاسفة على أن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل؛ غير أن الفريقين يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي، فالتكلمون عندهم أن الزمان الماضي متناه، وهو ما ذهب إليه قديماً أفلاطون وأتباعه، أما أرسطو وأشباعه رأوا أن الزمان غير متناهي. فابن رشد رأى أن هذا الوجود-العالم- قد أخذ من الوجودين السابقين -الله والأجسام- نسبة من الشبه عند كلا الفريقين حسب ما يعتقد كل فريق في ذلك العالم، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم وهو الله تعالى على ما فيه في نفس الوقت من شبه المحدث سماه قديماً، ومن غلب عليه من شبه المحدث على ما فيه في نفس الوقت من شبه القديم سماه محدثاً؛ غير أن ابن رشد يعتقد أن هذا الوجود-العالم- ليس محدثاً حقيقة ولا قديماً حقيقة، وتعليله في ذلك إلى أن المحدث حقيقة هو الفاسد ضرورة، وأن القديم حقيقة ليس له علة، لذا فمن أجل الخروج من هذا التجاذب بين الفريقين في حقيقة العالم وكيفية صدور أو إنشائه سماه محدثاً أزلياً، وهو رأي أفلاطون وشيعته، بسبب أن الزمان عندهم متناه من الماضي⁽²⁾.

(1) - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص42.

(2) - المصدر السابق، ص43.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

واعتبر ابن رشد أن تلك الآراء حول نشأة العالم من الفريقين السابقين ليست مما قرره ظاهر الشرع الحكيم؛ لأن الآيات الواردة عن العالم إذا دُقِّق فيها النظر فهي تشهد على حدوث العالم أو الكون حقيقة، ولدلّ ظاهرها على أن الخلق ليس من عدم، كما أنه ليس في زمان؛ بل هو خلق قديم؛ لأن الزمان والوجود أزليان أو بتعبيره «أن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين»⁽¹⁾؛ أي غير منقطع، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ﴾⁽²⁾. وهو ما يقتضي بظاهر الآية أن هناك وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان؛ اعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركات الفلك⁽³⁾. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾⁽⁴⁾. ويقتضي من ظاهر الآية أن السماوات خلقت من شيء⁽⁵⁾.

واعتقد ابن رشد أن الأشاعرة ليسوا على ظاهر الشرع؛ بل إنهم متأولون لكثير من النصوص والقضايا الشرعية، فليس في نصوص الشريعة أن الله تعالى كان موجوداً مع العدم المحض.

والشرع الحكيم لا يطالبنا بأكثر من معرفة أن لهذا العالم صانع وهو علّة له؛ أي الله تعالى، قال ابن رشد: «أعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وإن لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه»⁽⁶⁾. إذن العالم من صنع الله فهو قديم لو نظر إليه من حيث هو نتيجة لفعل الله تعالى، ومحدث من حيث أن له علّة هي الله تعالى؛ ومنه فإنه يمكننا أن نقول عنه أنه محدث منذ الأزل، أو محدث قديم الحدوث.

وابن رشد في كتبه الأخرى والتي هي شرح لمذهب أرسطو في أصل الأشياء والمخلوقات، حيث قال: «إن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة؛ وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى تخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل.... إن الفاعل عند أرسطو ليس هو جامعاً بين شيئين بالحقيقة وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل.... وهو يشبه الاختراع أيضاً من جهة أنه يصيّر ما كان بالقوة إلى الفعل ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي

(1) - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص44.

(2) - سورة إبراهيم: الآية: 50.

(3) - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص44.

(4) - سورة فصلت: الآية: 11.

(5) - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص44.

(6) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص85.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بالصورة من لا صورة»⁽¹⁾. ويستمر ابن رشد في عرضه لمذهب أرسطو في هذا المقام، حيث قال: «والذي يعتمد أرسطو في أن الفاعل ليس يبتدع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء، ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلاّ بالعرض؛ أعني من قبل كون المركب وفساده. وهذا الأصل هو الذي إذا لزمه الإنسان عند توفيه النظر في هذه الأشياء ولم يفعله لم يعرض له فيها شيئاً من هذه الأغاليط... وذلك أنه إن جاز الاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل ولما اعتقد من أهل ملتنا أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء ولم يعاينوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة قالوا إن ها هنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها هو المباشر لها من غير وسط»⁽²⁾. ومن هذا المقال يتبين لنا أن الفعل عند أرسطو هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وهو الخلق الذي قال به أرسطو وهو ليس من عدم؛ أي ليس اختراعاً، ومنه يتبين أنه حتى إذا اعتبرنا العالم قديماً فإنه محتاج لفاعل، وسلسلة الأسباب فيما يعتقد أرسطو تنتهي آخر الأمر إلى سبب أول هو مبدأ الحركة والفعل في الكون، وإلا لكان وجود معلول لا علة له وهو من المحال، ولأصبح كل موجود بالعرض أو صدفة وهو ما يعتبر إنكاراً لحكمة الفاعل.

وخلافاً للمتكلمين الذين اعتبروا الله هو العلة الوحيدة لكل شيء وأنكروا سلسلة العلل والأسباب الخاضعة له وهذا في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) حيث ردّ عليهم بمنطق قرآني. قائم على علم المشاهدة أو عالم الشهادة، بحيث لا يستطيع أي مكابر أو معاند أن يتغافل عنه؛ لأنه شيء محسوس يعيشه في كل لحظة وحين، ودليل ابن رشد في ذلك هو طريق العناية المبثوث في جنبات الكون كله عظيمه ودقيقه، فالإنسان إذا ما شاهد أمامه شيء محسوس وكان له وضع وشكل معيّن ومميّز عن غيره من الأشكال والأشياء، وهو متناغم في جميع ذلك مع المنفعة الموجودة في ذلك الشيء ما يجعله يتأكد أنه لو كان على غير ذلك الوضع والشكل والقدر فلا تتحقق فيه تلك المنفعة، علم يقيناً أن لذلك الشيء صانع صنعه، وأنه لا يمكن أن يكون ذلك التوافق في الوضع والشكل والقدر كان اتفاقاً؛ أي دون صانع له⁽³⁾. وقياس ذلك الأمر على العالم كله، فالإنسان إذا ما شاهد فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب والتي هي سبب الأزمنة، وسبب الليل

(1)- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، [د.ط.]، [د.ن.]، بيروت، 1948م، ج03، ص1499.

(2)- المصدر السابق، ج03، ص ص1502-1504.

(3)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص86.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والنهار، كما هي سبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب وجود البشرية وسائر الحيوانات البرية، والماء الذي هو موافقاً للحيوانات البحرية، والهواء للحيوانات الطائفة، تأكد أنه لا يمكن أن تكون هذه الموافقة التي هي في جميع أجزاء الكون باتفاق، علم يقينا أن العالم مصنوع. واستشهاد ابن رشد بهذا الدليل؛ لأنه نطق به القرآن أولاً، حيث قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا، وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾⁽¹⁾. وغيرها من الآيات الكثيرة التي استشهد بها ابن رشد⁽²⁾.

وذاك الدليل الذي تطرق إليه ابن رشد يضادّ دليل الأشعرية، والذي قد يكون أنه السبيل الصحيح لمعرفة الخالق عز وجل، وقد زعمت أن دلالة الكائنات على الله تبارك وتعالى، ليس بسبب الحكمة التي تقتضيها العناية، ولكن من قبل الجواز؛ أي من قبل أن العقل يجوز أن تكون الكائنات على هذه الصفة أو غيرها؛ غير أن ابن رشد يردّ عليهم بأن الجواز إذا كان على الله سواء بهذه الصفة أو غيرها، فلا يمكن أن تكون هناك من ذلك، كما لا تكون موافقة بين الإنسان وبين موجودات العالم؛ وذلك إذا كانت الموجودات على ما هي عليه كما لا غير عليه؛ فإنّ هذا الرأي يجعل إمكان خلق الإنسان جزء من العالم، كما كان خلقه في الخلاء؛ أي خارج العالم⁽³⁾؛ بل ومن الممكن أن يكون هذا الإنسان بشكل آخر وطبيعة أخرى، أو يكون هو جزء من عالم آخر، فلا يعتبر ابن رشد أن هناك نعمة يمتن بها على الإنسان من قبل خالقه؛ لأنّ ما ليس من الضروريات ولا هو يعتبر الأفضل من جهته فهو مستغني عنه، وما كان مستغني عنه فلا وجوده هو إنعام عليه. وهذا كله يعتبر خلاف الفطر الإنسانية⁽⁴⁾.

وردّ ابن رشد على الأشاعرة الذين اعتبروا أن وجود أحد الجائزين أو عدة جائزات يدل على وجود مخصص فاعل، بأن الأخرى بهم أن يقولوا إن وجود الكائنات أو الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات كان عن الاتفاق؛ لأنّ «الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب. والذي يكون لغير علّة ولا سبب هو عن الاتفاق؛ إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة، مثل ما يعرض للأسطقسات أن تمتزج امتزاجاً ما بالاتفاق،

(1)- سورة النبأ: الآية: 06-07.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 86.

(3)- المصدر السابق، ص 89.

(4)- المصدر السابق، ص 89-90.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق»⁽¹⁾. وابن رشد يعتقد أن الترتيب والنظام في العالم من الوجوب، وأنه لا يمكن أن يكون أتقن من هذا الشكل والصورة في الأجزاء والكائنات، وأن الامتزاجات محدودة ومقدرة، وما كان عنها من الأجزاء والكائنات فهي واجبة، وأن هذا لا يمكن أن يكون عن الاتفاق والصدفة، وهنا يستدل ابن رشد ببعض الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾⁽²⁾. وكيف يكون هناك إتقان إذا كانت الموجودات حدثت بالجواز فالجائز عند ابن رشد ليس بأولى من الشيء من ضده⁽³⁾.

وعند ابن رشد أن القول بجواز أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه من هذا الإتقان والنظام هو أقرب ما يدل على نفي الخالق أو الصانع من أن يدل على وجوده، مع ما فيه أيضاً من نفي الحكمة من ذلك الإتقان. وهذا الرأي-الجواز-حسب اعتقاد ابن رشد مردّه عدم الفهم بأن هناك أوساطاً بين المبادئ والغايات في المخلوقات أو المصنوعات يترتب عليها الغايات؛ فإنه لا يكون هنا نظام أو إبداع، وإذا لم يكن هنا نظام أو إبداع فلا يدل على أن لهذه الكائنات والموجودات خالق وفاعل لها مريداً وعالماً بما يصنع ويفعل، فالترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب فهو الذي يدل على أن الموجودات صدرت عن علم وحكمة، وأما القول بالجواز على الموجودات على حسب اعتقاد الأشعرية يمكن أن يكون صدور الموجودات على هذا الشكل وبذاك القدر عن فاعل غير حكيم في صنعه أو كان عن اتفاق. وهذا ما يعني حسب ابن رشد إما إبطال وجود الفاعل مطلقاً، وإما إبطال وجود فاعل حكيم وعالم⁽⁴⁾.

والذي أدى بالأشعرية إلى القول بعدم فاعلية القوى الطبيعية وتأثيرها في مجرى الحوادث، هو الخوف من الوقوع بأن هناك أسباباً أخرى غير الله سبحانه وتعالى هي التي لها التأثير الأول والمباشر على الموجودات، وهو ما يسمى بشرك الأسباب، المؤدي إلى خلل في اعتقاد الكمال لله تعالى؛ أي أن الأسباب الظاهرة هي الفاعلة حقيقة وليس الله تعالى، كذلك الخوف من أن يدخل على القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم قد صدر عن سبب طبيعي. وكان ردّ ابن رشد على هذا الزعم والخوف من تأثير الطبيعة في وجود الأشياء وحركتها أن

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 91.

(2)- سورة النمل: الآية: 88.

(3)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 92.

(4)- المصدر السابق، ص 92.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

القائل «بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزءاً من موجودات الله. ذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات الموجودة، فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه. ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته»⁽¹⁾.

لقد استخف ابن رشد برأي الأشاعرة في القول بجواز أن يفعل الله تعالى عكس ما هو موجود في نظر الناس، بأن آراؤهم كانت عن ظنون وشكوك والتي عادت ما تخطر على الإنسان في بداية النظر، وهؤلاء اعتقادهم أن اسم الإرادة تطلق على من يفعل هذا الفعل وضده، ليدلوا بها على القدرة والاختيار لله سبحانه وتعالى، فإذا لم يقولوا بأن الموجودات جائزة الحدوث بالأميرين-بالشيء وضده-فلا يستطيعوا أن يطلقوا على الصانع والخالق أنه فاعل مرید، وكأنهم لم يشاهدوا هذا الترتيب والإبداع في الصنع والخلق ضرورياً، ومع ذلك فإنّ الترتيب والنظام صادر عن فاعل مرید، وهو الخالق عز وجل⁽²⁾.

وهؤلاء المتكلمين من الأشاعرة قد غفلوا ما يدخل على قولهم بالجواز من نفي للحكمة الإلهية، أو كون الأشياء وقعت صدفة؛ لأنّ الأشياء التي تكون عن إرادة بحيث لا مكان فيها لغاية من الغايات، تعتبر عبث وهي أقرب إلى الاتفاق والصدفة منها إلى الفعل الصادر عن مرید عالم قادر. ولو علمت الأشعرية أنه يجب من جهة النظام والإبداع الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون وضعت من قبل فاعل صانع عالم بما يفعل ومریداً في فعله لما احتاجت أن تنكر أفعال الطبيعة، ومنه ينكروا جنداً من جنود الله سبحانه وتعالى والتي سخّرها لإيجاد كثير من مخلوقاته؛ وذلك بإذنه تعالى وحفظه لها⁽³⁾. فالمولى تبارك وتعالى أوجد أشياء بأسباب وهذه سخّرها لها من الخارج، كالأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذات الأشياء وهي النفوس والقوى الطبيعية، وبتلك الأسباب حفظت الموجودات وحصلت الحكمة من خلق تلك الأسباب⁽⁴⁾. وكان خطأ المتكلمين لما اعتبروا أن الله تعالى هو العلة الوحيدة لكل ما هو موجود في الكون أو العالم، وأنكروا أو تنكروا جملة العلل الخاضعة له.

(1) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 92.

(2) - المصدر السابق، ص 92-93.

(3) - المصدر السابق، ص 93.

(4) - المصدر السابق، ص 93.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

واعتقد ابن رشد أن هذه هي الطريقة الشرعية التي أظهرها الله تعالى لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع، وذلك لما يظهر فيه من حكمة والعناية بجميع الكائنات والتي هي في دائرته، وخاصة منها هذا المخلوق المكرم؛ أي الإنسان. والمسلك الذي سار به الشرع الحكيم مع عامة الناس في التأكيد على أن العالم خلقه في زمان، وكان الخلق من الشيء هو التمثيل بالشاهد، وإن كان خلق العالم ليس له مثال في الشاهد، فالعامة لا يمكنها أن تتصور خفاء ما ليس له مثال في عالم الشاهد؛ لأنه لا يعرف في عالم الشهادة مكون بهذه الصفة، لذلك نهي ابن رشد أن يتأول شيء من هذا إلى العامة، مخافة أن تفسد عقيدتهم اتجاه خالقهم وموجوداته فيسيئوا النظر واللفظ، كما لا يجوز أن يعرض على غير هذا التمثيل، وأن تعيّر ذلك يؤدي إلى بطلان الحكمة الإلهية في بعض أحكامه الشرعية⁽¹⁾.

والعالم عند ابن رشد محدث، لكن حدوثه دائم وأزلي؛ أي غير منقطع وهو في استمرار، وهنا يختلف ابن رشد مع المتكلمين الذين يروا أن الإحداث منقطع هو الأحق لديهم والأصح، بينما ابن رشد تمسك بالحدوث الدائم والمستمر؛ لأنّ فيه دلالة على قدرة الصانع والفاعل في الإحداث والتغيير، كما يحمل فكرة استمرار القدرة على الفعل، خلافاً للإحداث المنقطع والمنتهي؛ فإنّه يشير إلى قدرة سبقها عجز لدى الصانع وهو من شأنه أن يقلل من قدرة الفاعل على فعل كل شيء، لذا قال ابن رشد: «أما إن كان العالم قديماً بذاته وموجوداً لا من حيث هو متحرّك؛ لأنّ كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة فليس له فاعل أصلاً. وأما إن كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى؛ فإنّ الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع»⁽²⁾. وقد تكون فكرة الحدوث المستمر للعالم والتي أخذ بها ابن رشد إنما هي فكرة قديمة من الفلاسفة، لذا قال: «بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل، لم يزل فاعلاً ولا يزال؛ أي لم يزل مخرجاً من العدم إلى الوجود، ولا يزال مخرجاً»⁽³⁾.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 94.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 115.

(3)- المصدر السابق، ص 121.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

وبسبب فكرة الحدوث الدائم والمتواصل للمحرّك الأول، اعتبر ابن رشد أن العالم أحدثه الله عزّ وجلّ، وأن إطلاق اسم الحدوث عليه أولى وأقرب من اسم القدم⁽¹⁾؛ لأنّ هذا الإطلاق الأخير أوقعنا في مشكلات كبيرة مع الفلاسفة قديماً وحديثاً، ويقصد هنا الفلاسفة المشائين الإسلاميين كالفارابي وابن سينا، وقد أوّل ابن رشد إطلاق الفلاسفة على العالم بالقدم تحفظاً من لفظ المحدث والذي يكون من شيء وفي زمان، وبعد العدم. حيث قال «وإنما سمّت الحكماء العالم قديماً، تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء، وفي زمان، وبعد العدم»⁽²⁾.

ومعروف أن أرسطو يقول بقدم العالم، خلافاً لأفلاطون الذي يقول بحدوثه، مما أخرج الفلاسفة المشائين فكان عليهم أن يثبتوا أن أرسطو لم يقل بذلك، فكان دليلهم لإثبات عكس ما قال أرسطو هو فكرة الحركة⁽³⁾، حيث قال ابن رشد: «فمعطي الحركة هو فاعل للحركة حقيقة. وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة، فمعطي الحركة هو فاعل الأجرام السماوية»⁽⁴⁾، بهذا القول جعل ابن رشد أرسطو يقول بأن المحرّك الأول هو صانع الكون والفاعل له، وتأويل ابن رشد اعتمد على فكرة أرسطية وهي فكرة الحركة.

وهو بهذا يشير إلى أن الحركة في الموجودات تحتاج إلى علّة خارجية، ومنها تستمد وجودها من غيرها، لذا قال: «وترتقي إلى متحرّك من ذاته عن محرّك أول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض»⁽⁵⁾، وهو ما يعني أن يكون هذا المحرك الأول أزلياً؛ وإلا فلا يعتبر أزلياً. وفي رأي ابن رشد فإنّ هذا لا ينفي قدم العالم. فالعالم فعل قديم؛ أي حركة لفاعل قديم محرّك. فالفلاسفة عندما اثبتوا قدم العالم اثبتوا الصانع القديم بذاته.

والخلق عند ابن رشد ليس هو إخراج الوجود من العدم كما تزعم المتكلمة من الأشعرية، وإنما هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وهذا يعني أنه لا بُدّ من وجود مادة أزلية قديمة أيضاً هي التي تتعاقب عليها الصور والتي هي أزلية عند ابن رشد مثل المادة، وهذا التصور جعل ابن رشد إله أرسطو هو إله صانع خالق، وخلقه عبارة عن تحريك المادة الموجودة، وذلك لإخراج ما بها من القوة إلى الفعل. وهو ما تظهره النصوص التالية، حيث قال

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 115.

(2) - المصدر السابق، ص 115.

(3) - المصدر السابق، ص 121.

(4) - المصدر السابق، ص 121.

(5) - المصدر السابق، ص 121.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

ابن رشد: «وكل متكون فإما أن يمر ذلك إلى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية؛ وذلك مستحيل، وإن قدرنا متحركاً أزلياً؛ لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه. وإما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد، ويكون تعاقبها أزلياً ودورياً، فإن كان ذلك كذلك وجب أن يكون ها هنا حركة أزلية تفيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات الأزلية؛ وذلك أنه يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر، وفساده هو كون لغيره، وأن لا يتكون شيء من غير شيء؛ فإن معنى التكوين هو انقلاب الشيء وتغييره مما بالقوة إلى الفعل، ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً، ولا هو الذي يوصف بالكون؛ أعني الذي نقول فيه: إنه يتكون. فبقي أن يكون ها هنا شيء حامل للصور المتضادة، وهي التي تتعاقب الصور عليها»⁽¹⁾. وأشار ابن رشد إلى فعل الإيجاد أو الخلق عند الأشاعرة مقارنةً إياه عند الفلاسفة، حيث قال: «إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق؛ أعني بإيجاد شيء لم يكن قبل. لا بالقوة، ولا كان ممكناً، فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل؛ بل اخترعه اختراعاً. وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة، ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيرَه بالفعل، فهو يتعلق عندهم بوجود في الطرفين: أما في الإيجاد فبنقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه. وأما في الإعدام فبنقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه»⁽²⁾. ويظهر من تلك النصوص أن عملية الخلق التي يشرحها ابن رشد لا تعني الإبداع؛ أي بمعنى الخلق من عدم؛ وإنما كان بمعنى الإيجاد أو التكوين، والخلق هو إخراج ما هو بالقوة في المادة إلى الفعل، والخلق من عدم عند ابن رشد هو خلق المادة الأولى وليس خلق العالم، والعالم عنده مستمر في الإيجاد والتكوين منذ الأزل؛ وهو ما يعني أنه لم يخلق دفعة واحدة. والعالم عنده قديم وكذلك المادة؛ غير أن هذه المادة القديمة مخلوقة من قبل الله تعالى منذ القدم، وهو ما يعني عند ابن رشد أن هناك نوعين من الخلق: خلق للمادة منذ القدم، وخلق للعالم أي للموجودات من هذه المادة منذ القدم أيضاً.

لقد اختلف مؤرخو الفلسفة حول ابن رشد في مسألة أصل العالم، حيث رأى بعض منهم أن له رأيين مختلفين في تلك المسألة، فرأوا أن في كتبه الخاصة الذاتية وهي الموجهة لعامة الناس من المسلمين أنه لا يقول

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 77.

(2) - المصدر السابق، ص 96.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بالقدم في أصل العالم⁽¹⁾، أما في شروحه على أرسطو فإنه عتقد القدم في العالم. ومن الباحثين من يرى أن ابن رشد احتفظ بنفس الاعتقاد في تلك المسألة في جميع كتبه الخاصة أو التي هي شروح على أرسطو⁽²⁾. إن ابن رشد قصد في شروحه بقدّم المادة أنها قديمة زماناً وليس أنها قديمة لا علة لها، فهي أيضاً من خلق الله، وإذا كان ينكر في كتبه الخاصة قدّم المادة وإنما يفعل ذلك لإبراز رفضه لفكرة عدم وجود علة للمادة أو تكون هي علة نفسها، ومنه فإنها لا تختلف عن الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ودليلنا على ذلك أنه دائماً يؤكد في كتبه الخاصة الذاتية أن ظاهر الشّرع يوحي بأن الخلق كان من شيء وفي زمان؛ لأنّ ذلك أقرب إلى تصور العامة من الناس، فهم لا يمكنهم تصور وجود شيء من لا شيء أو وجوده في لا زمان. حيث يقول ابن رشد: «وهذا لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾⁽³⁾. ومنطق ابن رشد في تفسيره لهذه الآية أن ظاهرها يفيد أن هناك وجوداً سبق هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان؛ أي المرتبط بصورة هذا الوجود وهو عدد حركة الفلك.... وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾⁽⁴⁾. ويتقضي من ظاهر الآية أن السماوات خلقت من شيء⁽⁵⁾. فعملية الخلق من شيء ما هي إلا تشبيه بالشاهد، وهنا يحتاج هذا المعنى من هؤلاء إلى تأويل بحيث لا يكشف هذا المعنى للعامة من الناس وهو

(1) - فمثلاً عبد الرحمان مرجبا يعتبر أن ابن رشد من القائلين بالحدوث؛ لأنّ الفكرة الشائعة عند الباحثين القدامى والمعاصرين أنه يقول بالقدم وينكر الحدوث، ليكون بهذا مع وفاق مع أرسطو، والحقيقة عنده-عبد الرحمان مرجبا-ليس بهذه البساطة؛ لأنّ ابن رشد يؤكد على أن هذا العالم خلقه البارئ سبحانه وتعالى في غير زمن ومن غير مادة، لذا ففكرة الزمن لا تنطبق على أفعال الله تعالى، إنما تنطبق على الأشياء المادية، أو على أفعال الإنسان، وهذا يعني أن خلق العالم أمر ليس له مثيل في عالم الشاهد؛ لأنه لم تكن هناك حركة قبل خلق العالم؛ والحركة عادة ما تكون للأجسام، فإذا انعدمت الحركة لم يكن هناك زمن؛ إذ الزمن مقياس الحركة، ومعلوم أن البشر يعلمون عدد السنين والحساب بناء على حركة الأجرام السماوية.- ينظر: عبد الرحمان مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص752.

(2) - أما الباحث محمد علي أبو ريان يعتبر أن ابن رشد حاول التوفيق بين القول بالحدوث عند المتكلمين والقول بقدمه عند المشائين، غير أنه أرى أن ابن رشد أظهر ابتعاداً عن القول الأول وميلاً نحو القول الثاني؛ لأنّ العالم في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، والوجود لا يصدر من العدم، كذلك العدم لا يحصل من الوجود؛ لأنّ كل ما يحدث ما هو إلا خروج من القوة إلى الفعل، ورجوع إلى القوة بعد الفعل، ومنه فإنّ هذا العالم أزلي، وبما أنه يخضع دائماً للتغيير فإنه من حيث أزليته تكون له حركة أزلية وهي تفتقر بدورها إلى محرّك أزلي؛ لأنّ العالم غير حادث فهو كل متحرّك منذ الأزل، له محرّك أزلي منشئ نظامه وذلك بتوسط العقول المحركة المختلفة النوع.- ينظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص435.

(3) - سورة هود: الآية: 07.

(4) - سورة فصلت: الآية: 11.

(5) - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص44.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الخطأ الذي وقع فيه المتكلمون. قال ابن رشد: «وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد؛ إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد، فاحبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان وأن خلقه من شيء؛ إذ كان لا يعرف في الشاهد مكوّن إلا بهذه الصفة... فيجب أن لا يتأوّل شيء من هذا للجمهور... فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشّرع في العالم هي أنه محدث، وأنه خلق من غير شيء وفي زمان؛ فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور»⁽¹⁾.

اعتقد ابن رشد أن ظاهر النصوص القرآنية فيما يتعلق بمسألة الخلق تتوافق مع الفكرة الفلسفية ولذا فلا حاجة إلى التأويل، فالشّرع ذاته يقول أن العالم خلق من شيء، ولكن هل يمكن أن يعتبر الشّرع الحكيم أن العالم قديم زماناً، أو بمعنى آخر، هل يعتبر خلق الله للعالم في لا زمان أم في زمان؟. لذا نجد ابن رشد يبيّن ذلك بإزالة اللبس عن تلك المسألة حيث قال: «ومن العجيب في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشّرع في خلق العالم يطابق معنى الحدث الذي في الشاهد. ولكن الشّرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ؛ وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدث العالم ليس هو مثل الحدث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين؛ أعني: لتصور الحدث الذي في الشاهد، وتصور الحدث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب»⁽²⁾. ويعتبر استعمال لفظ الحدث أو القدم عند ابن رشد بدعة في الشّرع؛ لأنه يؤدي إلى إفساد عقائد العامة من الناس بسبب شبهة الحدوث والقدم التي أثارها المتكلمون. والأصل الإبقاء على معاني ظاهر النصوص الشرعية؛ لأنها في متناول الجميع العامة وأهل النظر معاً⁽³⁾.

أما ما تعلق بعلاقة الخلق مع الزمان فإنه عند ابن رشد يحتاج إلى تأويل ما ورد في القرآن الكريم، ورأى أن القرآن نفسه يوحي إلى ذلك لما استعمل لفظ الخلق بدل لفظ الحدث، وهو ما يومئ لأهل النظر من

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص94.

(2)- المصدر السابق، ص94.

(3)- المصدر السابق، ص94.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الفلاسفة بضرورة التأويل، ومنه فالعالم ليس محدثاً بالمعنى المتعارف عليه عند العامة والجدليين من أهل الكلام، وإنما هو محدث قديم الحدوث.

إن كثيراً من الباحثين يروا أن ابن رشد اختلف مع بعض الفلاسفة كما اختلف مع بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشعرية في مسألة الخلق، فاختلف مع الفلاسفة لما ادعى أن المادة الأولى والتي وجد منها العالم خلقت من العدم، واختلافه مع الكلاميين لما ادعى بأن الخلق كان في زمان، وفريق آخر من الباحثين يعتبر ابن رشد أنه لم يقل أن المادة الأولى ليست من خلق الله تعالى، وهذا الفريق من الباحثين يزعم أن المادة الأولى عند ابن رشد مساوية للوجود، ولذا لا يمكنها أن تكون من خلق؛ لأنها خالدة وموجودة مع الله، ورأى هذا الفريق أن الفعل الوحيد لله تعالى في مذهب ابن رشد هو استخراج صور الأشياء المادية الموجودة بالقوة في هذه المادة إلى الفعل.

ويرى أحد الباحثين أن هؤلاء الذين رأوا أن المادة الأولى قديمة عند ابن رشد؛ أي أنها غير مخلوقة من الله تعالى، قد استنتجوا هذا المفهوم من قراءة كتبه التي هي على شروح أرسطو فقط ولم يتبين لهم الفروق الدقيقة التي وضعها ابن رشد على معنى القدم⁽¹⁾.

وباحث آخر رأى أن المادة الأولى القديمة لا تعتبر جسمانية ولا هي جوهرًا ممتدًا بالفعل، وإنما تصبح جسمًا عند اتخاذها بالصورة الهيولانية، فالمادة الأولى ليست إلا مفهوم القوة المجردة بالمعنى الأرسطي، وأنها تمثل مجرد الإمكانية والاستعداد للوجود، وهذا يعني أن ابن رشد أراد بمتابعته أرسطو في فكرة قدرة المادة الأولى أن ينفي عن الله تعالى وجوده في أي زمن مع العدم. والعدم المطلق لا وجود له عند ابن رشد كما هو الحال عند أرسطو⁽²⁾.

يتبين من ذلك الذي قدمناه رفض ابن رشد لفكرة الخلق من العدم كما اعتقدها المتكلمون، وإنما الخلق عنده كان من مادة أزلية وإن كانت هي أيضاً مخلوقة، وما فعل الخلق عنده غير إخراج ما هو بالقوة في هذه المادة من صور أزلية إلى الفعل. ونفي ابن رشد للخلق من عدم يكون نتيجته هو نفي العدم المحض والفاء المحض. وقد قال ابن رشد أن هناك نوعين من الوجود، هما الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وهو ما صرح به

(1)- زينب محمود الخضري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص235.

(2)- المرجع السابق، ص236.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

قائلاً: «فإن قيل بأي جهة يتعلق فعل الفاعل عندكم بالإعدام، قلنا بالوجه الذي يتعلق به في الإيجاد وهو إخراج ما بالقوة إلى الفعل؛ فإنّ الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة، وكل قوة فإنما تصير إلى فعل من قبل مخرج لها هو بالفعل. فلو لم تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعلاً أصلاً، ولو لم يكن الفاعل موجوداً لما كان ها هنا شيء هو بالفعل أصلاً، ولذلك قيل أن جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة الأولى، وهي بالفعل المحرك الأول»⁽¹⁾. ولما لم تكن للقوة الكفاية على الخروج للوجود بذاتها وليس من طبيعتها ذلك الخروج أو التغيير من حال إلى حال، فهي مفتقرة إلى من يخرجها إلى حالة الفعل، وهو الوجود الحقيقي، وإذا كانت كذلك، فهل القوة متقدمة وسابقة للفعل بالزمان والسببية؟ أم أن الفعل متقدم عليها من الناحيتين؛ غير أن ابن رشد يحرف رأي القدماء من فلاسفة اليونان المتقدمين عن أرسطو الذين يعتبرون القوة متقدمة عن الفعل، حيث يرى هو أن القوة متأخرة عن الفعل بالزمان والسببية؛ لأنّ معطي القوة فعليتها يكون أولى بالتقدم بالناحيتين الزمانية والسببية على المفتقر في فعليته إلى غيره، وعنده أن فاعلية الفعل في القوة هي دائماً مصدر كل التغيرات والحركات في أجزاء الكون، حيث قال في ذلك: «إنّ جلّ القدماء الذين كانوا قبل أرسطو؛ بل كلهم كانوا يرون أن القوة متقدمة على الفعل بالزمان والسببية... وهو مما تبين إذا تؤمل فيهما حق التأمل ونظر فيهما من حيث هما طبائع أن الفعل متقدم بهذين المعنيين على القوة، وذلك أنه قد تبين في العلم الطبيعي أن كل متغيّر فله مغيّر؛ فإنّ القوة يظهر من أمرها أنها ليس فيها كفاية أن تخرج إلى الفعل بذاتها... فإن كان هذا كله كما قلنا فالفعل ضرورة قبل القوة بجميع وجوه القبل»⁽²⁾.

ووجهة نظر ابن رشد تعطينا أن العالم منذ الأزل في تغيّر مستمر في إيجاد ما يوجد ليس إلا خروج من القوة إلى الفعل، وأن إعدام ما يعدم ليس إلا رجوعاً من الفعل إلى القوة، ومنه فليس هناك إيجاد من عدم، ولا عدم بعد رجوع، فكل ما يقع في العالم أو الكون إن هو إلا ترديد بين القوة والفعل.

وهذه المسألة الجزئية ترتبط بمسألة خلق العالم، فهل خلق العالم كان كما هو عليه الآن حسب ابن رشد أم وجود العالم لم يكن كما هو الآن؟ وإنما وقع فيه تغيّر بعد وجوده، وهو إلى التغيّر باستمرار إلى أن يقع فيه الفساد والهلاك. قال ابن رشد: «إنّ الفاعل قد يلغي صنفين: صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال

(1) - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص ص1504-1505.

(2) - ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ص44-46.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

كونه، وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل، كوجود البيت عن البتاء. والصفة الثاني إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به، وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول؛ أعني أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول، وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول؛ أي هما معاً، وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الأول؛ لأنه يوجد مفعوله ويحفظه، والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد، وهذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة، فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة، قالوا أن الفعل للحركة هو الفاعل للعالم، وأنه لو كف طرفه عين عن التحريك لبطل العالم الأول⁽¹⁾.

إن فكرة الخلق المستمر عند ابن رشد جاءت نتيجة لأخذه بفكرة أن الخالق هو المحرك الأول، وما فعل الخلق غير تحريك المادة؛ ولأن الحركة مستمرة فالخلق مستمر، فهو لا يقع دفعة واحدة من العدم، وإنما وجد على طريقة التولد والنمو الطبيعي؛ أي تولد الكائنات بعضها من بعض ونموها نمواً طبيعياً، بحيث لا يكون هناك وظيفة للفاعل سوى تسهيل هذا الخروج والتولد، وأن جزئيات الكون تتجدد من لحظة لأخرى، وهذه القدرة في التجدد والتغير تحافظ على العالم وتحركه باستمرار. ومنه فالعالم قديم غير أن له علّة خالقة ومحركة وهي الموجود بذاته؛ أي الله تعالى، والذي هو قديم بالطبع مثل العالم، وإن كان الموجود بذاته يختلف عنه أنه ليس له علّة.

ومن النص السابق اعتقد ابن رشد أن الخلق المستمر أشرف من الخلق الذي يتم دفعة واحدة، والفاعل في حال الخلق المستمر له مكانة أشرف؛ لأنه يخلق ويحفظ هذا الخلق، واعتقد أحد الباحثين أن الخلق المستمر قد حل تماماً مشكلة قدم أو حدوث العالم، وابن رشد رأى أن الخلق مستمر منذ الأزل وإلى الأبد، ولذا فالعالم قديم زماناً وإن كانت له علّة موحدة فهو الله تعالى، حيث لا يتوقف عن الخلق والتغيير والتجديد، فالعالم قديم دائم الحدوث على استمرار. وهذا التصور للخلق منافي لتصوير المتكلمين الذين قالوا بوجود الشيء من لا شيء؛ وهو ما يعني أن قوة الإيجاد والخلق موجودة في الفاعل لا في المادة.

خلافاً لابن رشد فإنه رأى الإيجاد والإفناء فعلاً لا يتمان إلا بالفاعل والمادة معاً، ولا يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر، فإذا وجد أحدهما ولم يوجد الآخر لا يحدث خلق، ولا يعني ذلك أن ابن رشد ينكر الخلق؛

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص175.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

غير أنه له تفسيره الخاص الذي لا يؤدي إلى القول بإيجاد من عدم وحدث ما لم يكن، فهو خلق مستمر ومتجدد من حين لآخر؛ ومعنى ذلك أن هناك قوة خالقة تعمل باستمرار في الكون، تحفظ عليه بقائه وحركته، فالعالم معلول لتلك العلة القديمة الخالقة.

ولما كان ابن رشد ينكر العدم بعد الوجود فكل جسم من أجسام العالم أبدي عنده لا يتلاشى ولا يفسد؛ لأن مادته كذلك لا تتلاشى ولا تفسد، إذن فكما آمن بالأزلية آمن بالأبدية. وليس هذا في المادة فحسب؛ بل يكون في الصورة المقترنة بها كذلك؛ لأن الأشياء المكونة للعالم تتركب من مادة وصورة، ومنه ينطبق حكم المادة على الصورة أيضاً في عدم كونها وفسادها، ومجرد التغيرات اللاحقة لها إنما هي بالعرض لا بالذات، لذا قال: «إذ كان من الظاهر أن المكوّن إنما يكون عما هو واحد بالقوة والماهية فهو بيّن أن الماهية بما هي غير كائنة ولا فاسدة. ولما كانت ماهيات الأشياء المحسوسة ليست شيئاً أكثر من صورتها ومادتها على ما سيظهر بعد، فبيّن أن الصور والمواد بما هي صور ومواد غير كائنة ولا فاسدة إلاّ بطريق العرض»⁽¹⁾.

ورأى ابن رشد أن مفهومه للحدث الذي تم به العالم يختلف عن الحدث الذي هو عند المتكلمين، حيث يقول: «فإنّ الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك. والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثاً... والعدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن الحرك، وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم، إذا لم يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده... لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات ما فصولها الجوهرية في الحركة، كالرياح وغير ذلك. وإنما السماوات وما دونها هي من هذا الجنس من الموجودات التي في الحركة. وإذا كان كذلك فهي في حدوث دائم لم يزل، ولا يزال... فكما أن الموجود الأزلي أحق بالوجود من غير الأزلي، كذلك ما كان حدوثه أزلياً أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما»⁽²⁾. وبهذا فإنّ حركة التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل هي التي تعد حدوثاً عند ابن رشد. ومنه فحدث العالم عنده أزلي لم يحدث في وقت محدد.

بهذا العرض نعتقد أننا أوضحنا حقيقة نظرية العالم عند ابن رشد، فالعالم عنده قديم الحدث أو قديم زماناً، وإن كان ليس قديماً بالذات، أم موقفه من الخلق هل هو خلق من عدم أم خلق من مادة؟ فابن رشد

(1)- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص26.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، صص118-119.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

استخدم صيغة «الخلق من عدم» في (فصل المقال) وفي (الكشف عن مناهج الأدلة)، وإن كان قد أوحى في (تهافت التهافت) بأنه أخذ برأي أرسطو من حيث أن المادة قديمة وأن الخلق ما هو إلا إخراج ما هو بالقوة في المادة إلى الوجود بالفعل. كما يرى بعض الباحثين أن ابن رشد لم يحدد العلاقة بين الهيولى والمحرّك الأول، كما أنه قال بالعقول والأفلاك دون أن يبيّن كيف وجدت، بينما حاول المشائين المسلمين تفسير ذلك. أما ابن رشد فقد حلّ هذه المشكلات وذلك بقوله أن الهيولى قديمة، وهو في هذا يتفق مع أرسطو، وإن جعلها في نفس الوقت مخلوقة، ويكون بهذا قد حافظ على صحة عقيدته الإسلامية من الأخذ بنظرية يونانية تؤدي إلى فساد عقيدته. أما بالنسبة لمسألة العقول والأفلاك فقد رأينا كيف ربط بينها وبين الخالق. وكان يؤكد باستمرار على فكرة الخلق المستمر والمتجدّد، وهو ما يؤكد ويقطع بأن العدم لا وجود له البتة عنده.

لم يكن هناك اتفاق بين كل الباحثين حول نظرية أصل العالم عند ابن رشد، حيث انقسم الباحثون إلى فريقين: منهم من يرى أن ابن رشد لم يقل بالحدوث. ومنهم من رأى أنه قال بحدوث العالم. لكن أحد الباحثين قال أنه من الأفضل أن نقول أن القول بالحدوث يجعل من السهل تصور نسبة من العلاقة بين الله والعالم والكائن الحي، وإن جاء بفكرة الحدوث في الزمان؛ فإنّ للعقل منطقاً أن يميز لا أن يوجب قدم العالم كما ادعى ابن رشد⁽¹⁾.

وابن رشد رفض نظرية الصدور أو الفيض التي أخذ بها ابن سينا واشتهرت باسمه على الرغم أن الفارابي هو أول من قال بها من بين الفلاسفة الإسلاميين المشائين، وهو بدوره أخذها عن أفلوطين، وتظهر عند هذا الأخير تحديداً في تاسوعاته، حيث رأى أفلوطين أن العالم متغيّر، متعدد الظواهر، فقرّر أن لوجوده علّة واحدة وثابتة غير محدودة، والمتعدد لا يصدر عن الواحد الثابت؛ إلا إذا كانت لهذا الواحد صفات متعددة ومختلفة، وإذا كان كذلك أصبح جسماً ومحدوداً، وامتنع أن يكون علّة أولى، ومعلوم عند كل الفلاسفة أن الإله جوهر بسيط وغير محدود، إذن فلا يصدر عنه العالم مباشرة، فكيف وجد العالم؟ وهل العالم خلقه الله خلقاً؟ ومعلوم أن الخلق هو عمل إرادي يسبقه قصد واختيار وقرار، وهذا يعني إحداث وجود زمان لم يكن فيه هذا الوجود بما فيه من مكونات، مما يدل على حدوث مرجّح في ذات المحدث، كأن لم يرد قبل ذلك ثم أراد، وعند أفلوطين وكثير من الفلاسفة اليونان هذا تغيّر في المحدث، والتغيّر عليه محال؛ لأنّ الأول أو العلّة الأولى ثابتة

(1) - محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص 205.

وبسيطة، ومنه فالله لم يخلق العالم وهو مذهب أرسطو قبله، وإذا حصل إقرار بالخلق؛ فإنه لا يخرج عن ثلاثة أمور: إما أن يكون عن موجود سابق، وهو ما يؤدي إلى الإقرار بأزلية الموجود مع العلة الأولى. وإما أن يكون قد اقتطع جزء من العلة الأولى؛ ومعنى ذلك أنها خسرت جزءاً منها مما يجعلها ناقصة حينها تصبح لا تتصف بالكمال. وإما أن يكون الخلق من عدم، وهو ما يعتبر عنده من المحال لما رأى أفلوطين هذه الأمور الثلاثة تؤدي إلى فقدان بساطة وثبات الواحد ونقص لكماله، بحث عن طريق آخر لحل إشكال الخلق، بعد تفكير وروية اعتقد بعدها أنه وجد حلاً، وتمثل ذلك في الفيض أو الانبثاق والصدور الطبيعي المستمر فأخذ به، مشيراً إلى أن هذا الصدور الطبيعي عن العلة الأولى يكون كما ينبعث البرد عن الثلج، والنور عن الشمس، فهو لم يكن وليد إرادة وقرار؛ لأن ذلك يدل على تعيّر وإلزام، ولا هو اقتطع من ذات الله فيسبب نقصاً فيه، كما لا يكون من موجود يسابق فيؤدي إلى افتراض أزليين، ولا كان من العدم لتعذر تحققه، فهو إذن فيض أزلي أو صدور أزلي، وجد منذ وجد مصدره، ويبقى معه إلى الأبد.

ورأى أفلوطين أن الموجود الكامل (العلة الأولى) يفيض حوله من ماهيته ما يشبهه، وأن الموجود الذي يبلغ كماله يصدر عنه موجود أدنى منه؛ لأنه أكمل مما بعده، والذي كماله دائم فهو يلد باستمرار، كالشمس فإنها تولد الضوء باستمرار⁽¹⁾.

فبعد أن عرفنا رأي ابن رشد من مسألة القدم أو الحدث وقبل ذلك رأي ابن ميمون نحاول معرفة درجة التقارب والتشابه بين رأييهما أو اختلافهما عند المقارنة بينهما.

– المطلب الثالث: المقارنة بين أدلة حدث العالم عند ابن ميمون وابن رشد:

يعتبر ابن ميمون في الحقيقة رجل دين أو عالم شريعة ولذا يطلق عليه اليهود بالبري ابن ميمون، أو رجل لاهوت بالمفهوم المسيحي، فالدين هو أساس اهتمامه وأبحاثه، خلافاً للفلسفة فهي وسيلة أو أداة لتفسير بعض مسائل الدين والشريعة الموسوية تفسيراً عقلياً شريطة عدم تعارض ذلك التفسير العقلي أو التأويلي مع الشريعة الموسوية، وهذا المنهج الذي اتبعه يحاول فيه التوفيق بين الفلسفة والدين من منظور أن حقائق الدين في الغالب لا تخضع للنزعات العقلية وإنما يكون الوحي هو السيد والمهيمن في الغالب، وهذا هو الاختلاف الظاهر بينه وبين ابن رشد، حيث أن الأخير كان فيلسوفاً عقلياً ينشد الحقيقة العقلية ويبحث عنها بكل جرأة

(1) - عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية، ص 80-81.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بالمناهج الفلسفية الخالصة، فإذا ما جاءت تلك الحقيقة متعارضة مع حقائق الدين أو الشرع أول هذه الأخيرة، وهذا كي تتفق مع الحقيقة التي توصل إليها العقل، وهي غالباً ما تكون مطابقة للنظرة الأرسطية.

1- إن ابن ميمون لم تقنعه أدلة أهل الكلام من الأشاعرة؛ بل لا يعتبر حتى طرفهم التي يستدلون بها على حدث العالم قائمة على براهين صحيحة، فهي عنده عبارة عن مجموعة من المغالطات التي تزيد في إضعاف الموقف من حدث العالم عوضاً من زيادة قوته، وهو بهذا يتوافق مع ابن رشد في تهافت أدلتهم وطرفهم والمقدمات التي استندوا عليها، حيث قال ابن رشد في ذلك: «فإننا قد بيّنا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء-الفلاسفة-، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع وهي الطرق البسيطة؛ أعني بالبسيطة: القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها»⁽¹⁾. وهذا الأمر عند ابن ميمون ينطبق حتى على الذين يستدلون على قدم العالم؛ فإن أدلتهم وطرفهم كذلك يدخلها الشك، ولكن على الرغم من ذلك يبقى عنده أن الأمر يقبل أحد طرفي النقيض، إما أن العالم محدث أو قديماً، لكن قبول أحدهما ونقض الآخر يعتمد أساساً على قوة الدليل وطريقة عرضه والنتائج السليمة المتوافقة مع طبيعة الوجود⁽²⁾.

خلافاً لابن رشد فإنه لم يكن عنده شك بطرق الفلاسفة اليونانيين وتحديداً أرسطو، حيث أراد أن يجعل هناك توافقاً بين معنى القدم عند أرسطو ومعنى الحدوث في نصوص القرآن الكريم، وبهذا فهو لا ينكر قدم العالم مع الأخذ بمبدأ القرآن الذي تشير آياته بحدوثه، لكن حدوثاً ليس في زمن، وهي تعتبر طريقة أراد منها توضيح مراد أرسطو من القدم وأن هذا المفهوم لا يتعارض مع الحدث القرآني، وبهذا يكون قصد ابن رشد هو تكريس النظرة الأرسطية، مع محاولة تفسير التصور القرآني أو التصور الشرعي لعملية الخلق الأولى، بما ينسجم مع النظرة الفلسفية الأرسطية.

وهذا يدعوننا إلى أن نتخذ موقفاً من كل من ابن ميمون وابن رشد في المعلم الأول وهو أرسطو، فابن ميمون يختلف موقفه من المعلم الأول عن موقف ابن رشد منه، وهذا بسبب اختلاف طبيعة فكر كل منهما، فابن ميمون يعتقد أن كل ما جاء من أرسطو عن عالم ما تحت فلك القمر حقيقي ومقنع ولا يمكن مخالفته إلا

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص85.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص316.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

من لم يفهمه، وإن كان كل ما يقوله أرسطو عن فلك القمر وما فوقه؛ إلا القليل منه، أشبهه بالافتراضات وتحديدًا فيما يتعلق بالعقول وترتيبها، ومنه فقد اتخذ ابن ميمون موقفاً يتسم بالتشكيك والنقد لميتافيزيقا أرسطو، وهذا خلافاً لابن رشد.

2- وعلى الرغم من قول ابن ميمون بالخلق من عدم؛ فإنّ المادة الأولى عنده قديمة وهي في نفس الوقت مخلوقة من الله تعالى، وهذه في الحقيقة فكرة ابن رشد، ورأى-ابن ميمون- أن أرسطو كان على حق عندما ادعى أن المادة الأولى قديمة، وهذا يعني أن تكوينها لم يكن كتكوين الإنسان من البذر، كما لا يتحتم عليها أن تفنى كفنائه الإنسان والذي يتحول إلى تراب وكأنه لم يكن، وهي قد خلقها الله من عدم بالصورة التي هي عليها، وهو ما يعني أن المادة الأولى خلقت مباشرة بحيث أن أي شيء يمكنه الفيض عنها ثم الرجوع إليها في النهاية بحيث لا يمكن أن تتعزّ عن الصورة مطلقاً، وهي لم تخلق من شيء على عكس كل ما ينتج عنها، كما لا يمكنها أن تختفي أو تذوب في شيء، كما تفعل جميع الموجودات عندما تعود إليها، إذن المادة الأولى شيء مخلوق وإذا ما أراد خالقها أن يحولها إلى عدم مطلق فإنه يفعل.

ومثلما خلق الله تعالى المادة الأولى؛ فإنّه خلق الحركة، فهذه الأخيرة ليست قديمة كقدم المادة الأولى في نظر ابن ميمون؛ بل لها بداية، والزمان في نظر ابن ميمون هو مقياس الحركة فهو مجرد عرض يصحبها، فلا وجود لأحدهما دون الآخر، فالحركة لا توجد إلا في زمان ولا يمكن أن نفهم الزمان من غير الحركة، ومنه فكل ما لا يتحرّك مثل الله تعالى فإنه لا يقع تحت نطاق الزمان، وبما أن الزمان عرض للحركة وللأشياء المتحركة فهو حادث وليس قديماً⁽¹⁾، وبهذا يكون ابن ميمون قد ابتعد كثيراً عن أرسطو وابن رشد.

3- مما يزيد من ابتعاد ابن ميمون أكثر عن ابن رشد هو تفسيره لعملية الخلق الأولى عن طريق الفيض أو الانبثاق والصدور، وهي نظرية أفلوطينية ابتداء، لكن ابن ميمون أكثر اقتراباً أكثر في هذه الجزئية من الفارابي وابن سينا، على الرغم من الاختلاف الطفيف بينه وبين الفيلسوفين المسلمين في فيض العقول؛ لأنه-ابن ميمون-أخذ بالتصور الأرسطي للمحركات السماوية أو لعقول الأفلاك والتي يسميها بالملائكة؛ إلا أن اعتقاده بالخلق عن طريق الفيض يعد ابتعاداً عن ميتافيزيقا أرسطو، واقتراب من بقية المشائين العرب الذين مزجوا بين أفكار أرسطو والأفلاطونية المحدثة؛ بل نجد ابن ميمون يبتعد أكثر عن المفهوم الأرسطي للوجود

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص121.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

الطبيعي عندما يرفض فكرة الخلق وفقاً للضرورة الطبيعية، وهو يذهب إلى أن وجود الأشياء وفسادها يرجع أساساً لإرادة الله تعالى، فإن شاء أبقاها وإن شاء أفسدها.

خلافاً لابن ميمون فإن ابن رشد لم يأخذ بنظرية الصدور أو الفيض التي قال بها ابن سينا⁽¹⁾ والفارابي، وتبين لنا أكثر أثناء ردّه على الغزالي، حيث قال: «هذا كله تحرّص على الفلاسفة من ابن سينا وأبو نصر (الفارابي) وغيره، ومذهب القوم القديم هو أن ما هنا مبادئ للأجرام السماوية تتحرّك إليها على جهة الطاعة لها... وأن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول، وهو الله سبحانه وتعالى. وأنه أمر سائر المبادئ، أن تأمر سائر الأفلاك، بسائر الحركات، وأن بهذا الأمر قامت السماوات والأرض كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس... وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم. وإنما الذي عندهم - الفلاسفة - أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه»⁽²⁾. ومما يزيد في وضوح فكرة ابن رشد عن كيفية الخلق وبيان العلاقة بين المبادئ والأفلاك وبين خالقها أن ضرب مثلاً بمأمورين كثيرين، وأولئك لهم من فوقهم أيضاً مأمورين آخرين أكثر رتبة ومنزلة، والكل مأمور بالطاعة وتنفيذ الأمر، فسيستمر الأمر إلى الأمر الأول، هو الذي أعطى كل الموجودات وجودها الذي به صارت موجودة،

(1) - وتفسير الصدور والفيض عند ابن سينا يكون عن طريق العلم والتعقل، فالأول يعلم ذاته، وهو علم واحد لا كثرة فيه، ومنه ينشأ عنه العقل الأول، أما علم العقل الأول الذي يتلوه فمتعدد: علمه لموجده وعلمه لنفسه. وعن أشرف العلمين فيه ينشأ أشرف الموجودات عنه، فعلمه بالموجد الأول إذ كان أشرف من علمه بنفسه كان سبباً في صدور العقل الثاني عنه، بينما علمه بنفسه كان سبباً في صدور نفس الفلك وجرمه؛ وهو ما يعني أن ذات العقل تلاحظ باعتبارين اثنين: اعتبار كونها في نفسها ممكنة الوجود، واعتبار كونها بنسبتها إلى الأول واجبة الوجود، ولما كان أحد الاعتبارين أشرف من الآخر كان علم العقل بنفسه من حيث الاعتبار الأول سبباً في صدور جرم الفلك عنه، بينما كان علمه بنفسه من حيث الاعتبار الثاني السبب في أن يصدر عنه نفس الفلك. وهكذا ثلاث جهات مختلفة في الأفضلية ينشأ عنها وجود ثلاثة أشياء مختلفة في الشرف والرتبة أيضاً: علم بالموجد الأول، ينشأ عنه عقل مفارق آخر هو أشرف الموجودات الصادرة عنه، وعلم العقل بنفسه من حيث اعتبار ذاته الممكنة ينشأ عنه جرم الفلك الذي هو أضعف الموجودات الصادرة عنه وأقلها درجة، وبين هذا وذاك في الرتبة علم العقل بنفسه من حيث كونه واجب الوجود بالأول، وينشأ عنه ما هو بين العقل المفارق للفلك وبين جرمه في منزلة الموجودات الناشئة وهو نفس الفلك. والحال كذلك في عقل العقل وفلك الفلك حتى ينتهي الفيض والصدور إلى العقل الفعال الذي يدبر نفوسنا. وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير نهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق؛ بل يجب أن يتوقف الفيض عند عقل فلك القمر، الذي يتولى تدبير العقل الإنساني في العالم الأرضي. - ينظر: ابن سينا، النجاة، ص 454-455.

(2) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 129-131.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ومنه فلا يكون لها وجود إلا من قبل الأمر الأول وهو الله سبحانه وتعالى.

هذه رؤية ابن رشد لما اعتقده الفلاسفة القدماء، والذي عبّرت عنه الشرائع السماوية بعملية الخلق والاختراع. وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين الله تعالى والعالم مختلفاً عن تصور علماء الأشاعرة؛ بل مختلف عن تصور الفلاسفة، وابن رشد لم يعتمد على المبدأ المعروف الذي يقول أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. ذاك المبدأ الذي حلّ به بقية المشائين المسلمين مشكلة العلاقة بين الله والعالم أو بين الواحد والتعدد، وهو المبدأ الذي أظهره بالذات ابن سينا. وقد قال ابن رشد بوسيط وحيد بين العلة الأولى أو الله والكثرة أو العالم، حيث جعل العقل الأول هو الوسيط، والعقل كما هو معروف في فلسفة أرسطو هو محرّك سماء النجوم الثابتة، وداخل هذه السماء تتحرّك مجموعة من الأفلاك لكل منها أيضاً نفس عاقلة، وكل نفس من هذه النفوس العاقلة تلعب بالنسبة للفلك التابع لها أو الذي يليها دور المحرّك تماماً، كما أن العقل الأول هو محرّك السماء الأولى، فهذا النظام الحركي للعالم الذي يقدمه أرسطو في نهاية الكتاب الثامن من كتاب الميتافيزيقا لفت ابن رشد إليه؛ لأنه أشبه بذاك النظام الذي يطبقه قائد في جيشه، أو حكومة في مدينة. فاعتماداً على هذا النظام ورفضه لفكرة الخلق دفعة واحدة حلّ ابن رشد مشكلة العلاقة بين الواحد والكثرة، واعتقد ابن رشد أن الفلسفة الأرسطية قد حلت تماماً هذه المشكلة لما رأت أن مبادئ الخلق تختلف حسب المراحل أو الدرجات. فالعقول تصدر عن العقل الأول، أما كثرة الأشياء والأجسام الأرضية فهي تنتج عن المادة والصورة وعن الأجسام السماوية، وبينما كان ابن سينا ينظر للكون نظرة أفلاطونية محدثة؛ أي يعتبره سلسلة من الحقائق التي تفيض منذ الأزل الواحدة عن الأخرى، وجدنا ابن رشد يتصوره على أنه عبارة عن تجانس من الحركات تنظمها نفس الغاية وهو الله الذي يسعى العقل لتعقله⁽¹⁾. وقال ابن رشد في هذا المسلك: «وأما ما جرت به العادة من أهل زماننا بأن يقال أن المحرّك كذا صدر عنه محرّك كذا أو فاض عنه أو لزم ما أشبه هذه الألفاظ فشيء لا يصح مفهومه على هذه المبادئ المفارقة... فإنّ الفاعل... ليس يصدر عنه شيء إلا إخراج ما بالقوة إلى الفعل وليس ها هنا قوة ولذلك ليس هناك فاعل، وإنما.. عقل ومعقول ومستكمل ومستكمل به على الحال الذي

(1)- Emile Brehier, *La philosophie du moyen âge*, EDITIONS ALBIN MICHEL, 1971, P 227-229.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

تستكمل الصنائع بعضها ببعض وذلك بأن تأخذ بعضها مبادئها من بعض»⁽¹⁾.

4- نجد نوعاً من التقارب بين ابن ميمون وابن رشد في الكون والفساد فكلاهما يريان أن ما تحت فلك القمر يحصل له تغيّرات مستمرة، بحيث تعدم فيه أجزاء وتظهر أجزاء أخرى كتولد حيوانات أو كائنات أخرى، وهذا التغير في العالم أمر طبيعي بما أن ما تحت فلك القمر هو من الأشياء الطبيعية التي يعترتها الكمون والفساد؛ لأنّ مادة ما تحت فلك القمر فاسدة، وبما أنّها فاسدة فمن الطبيعي والمنطقي أن يحدث في الكون المرئي تغيّرات وإعدامات لجزئيات فيه.

5- كما أن هذا العالم خلق من مادة قديمة وهي مخلوقة لله تعالى؛ فإنّ كلا الفيلسوفين يتفقان على أنّها تبقى أبدية، وكذلك جملة العالم بما أنه قديم وسيستمر في الوجود إلى أبد الأبدين على الرغم من إقرارهما أنّهما مخلوقان لله تعالى، لكن الخلاف يظهر في تعليل كل واحد منهما للأبدية والسرمدية، فابن ميمون يستند في ذلك إلى نظرين: نظر فلسفي. وآخر ديني. وهو فعلاً يعتقد أن العالم جملة سوف يستمر في الوجود إلى أبد الأبدين فلا فناء له مطلقاً، على الرغم من فناء بعض من أجزائه وتجدد أجزاء أخرى فيه، وهو تغيّر طبيعي فيما تحت فلك القمر. أما ابن رشد فهو يستند في ذلك لنظر فلسفي فقط، وهو يعرض النظر الفلسفي دون التصريح بصحة ذلك النظر الفلسفي أو تعارضه مع الرؤية الدينية الإسلامية، على الرغم أنه عرض في أحد كتبه آية تظهر أن الله تعالى يحفظ السماوات والأرض من الزوال؛ أي الفناء والاندثار النهائي، وهذا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾⁽²⁾. وهو ما يعني أن عنايته الكلية بالعالم مستمرة.

6- قد تكون نظرية العالم عند كل من ابن ميمون وابن رشد هي أكبر دليل على صحة المقارنة بينهما، فكانت نظرية ابن ميمون عن العالم أقرب إلى المفاهيم والآراء الدينية اليهودية، ومنه فقد كانت نظريته للحدوث تكريسا للمفاهيم الدينية اليهودية. وهو ما يتناسب مع رسالته أو وظيفته؛ لأنه رجل دين. أما ابن رشد لم يشأ

(1)- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج03، ص1652. وإن كان بعض الباحثين اعتقد أن ابن رشد قال بالفيز الذي فسره ابن سينا والغارابي، وقد يكون مرجع هؤلاء من الباحثين هو اختلاط الأمر عليهم بلفظ الفيض أو الصدور التي وردت في بعض كتبه في تفسير عملية الخلق ومنه قوله: «وإذا كان ذلك كذلك، فيبين أن ها هنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة، بما توجد جميع الموجودات؛ ولأنها كثيرة فيأذن عن الواحد بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة، أو كيفما شئت أن تقول». -ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص127.

(2)- سورة فاطر: الآية: 41.

أن يُغضب أرسطو من ناحية ولا تعدّى عن نظرة الدين للعالم، على الرغم من أن مفهومه للحدث يقترب أكثر من معنى القدم، بهذا يكون رأي ابن رشد هو أقرب إلى تكريس المفاهيم الأرسطية؛ لأنه رأى أنه إذا تعارضت النصوص الدينية مع ما توصل إليه العقل من براهين؛ فإنه يجب تأويل النصوص الدينية مع حقائق العقل، وهذا بحكم أنه فيلسوف ينشد الحقيقة من خلال العقل والفلسفة.

المبحث الثاني:

نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين على حدث العالم-دراسة مقارنة بابن رشد:-

للمتكلمين طرقهم الخاصة التي يثبتون بها حدث العالم، لكن ليس بالضرورة أن طرقهم مقنعة لكل من اطلع عليها وعلى مدى قوتها وصحتها؛ بل لا بُدّ أن يكون هناك من يقف دونها وينتقدها مثيراً لإشكالات لم تخطر على المتكلمين، وقد كان أكثر من انتقدهم-المتكلمون-ابن ميمون من يهود العصور الوسطى بالغرب الإسلامي. وقد أردت من هذا المبحث معرفة الآليات والحجج التي استند عليها ابن ميمون في نقده للمتكلمين، وبيان مدى تطابق أو اختلاف نقده مع نقد ابن رشد، الذي يعد أكثر فلاسفة المسلمين نقداً للمتكلمين، وهل ذلك التطابق في طريقة النقد مرده تأثير الأخير على الأول أم أن لابن ميمون استقلالية في تفكيره؟ وكان تقسيم المبحث إلى ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين على حدث العالم:

لقد أورد ابن ميمون طرق المتكلمين التي يُستدل بها لإثبات حدث العالم بالشرح والتحليل، وهي سبعة طرق، وتنتهي كلها عندهم إلى نتيجة واحدة وهي أن للعالم صانعاً أحدث هذا الكون من العدم بقصد وإرادة واختيار وهو الله، وفي حقيقة الأمر لم يورد ابن ميمون نقداً صريحاً وقوياً لطرق المتكلمين وإن كان قد ذكر بعض الطرق التي ضعّفها الفارابي في إحدى كتبه وهو المعنون بـ(كتاب الموجودات المتغيرة)⁽¹⁾؛ لأنه-ابن

(1)- كتاب(الموجودات المتغيرة) الذي نسبه ابن ميمون للفارابي لم يورده الففطي في كتابه(أخبار العلماء بأخبار الحكماء)لما تعرّض لترجمة الفارابي وذكر مصنفاته الكثيرة والمتعددة. وقد ذكره ابن أبي أصيبعة في مصنفه(عيون الأنباء في طبقات الأطباء)؛ غير أنه ذكره بعنوان أطول وهو(كتاب الموجودات المتغيرة الموجودة بالكلام الطبيعي)؛ وذلك بعد ترجمة للفارابي. وقد ذكره ابن رشد في رسالة(السماع الطبيعي) في المقالة الثامنة ناقداً على أبي نصر الفارابي في تصنيفه لذلك الكتاب(الموجودات المتغيرة).

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ميمون-اعتقد بحدوث العالم، وصرح بذلك في آخر حديثه عن آراء وطرق المتكلمين في حدث العالم ووحداية الخالق وأنه ليس بجسم، لينتقل إلى ذكر آراء الفلاسفة ومقدماتهم. ومن طرق المتكلمين على حدوث العالم التي ذكرها في كتابه الفلسفي الضخم (دلالة الحائرين) هي:

1- لم يذكر ابن ميمون موقفاً واضحاً أو خفياً من الطريق الأول والثاني اللذين ذكرناهما في الباب الأول، غير أنه في الطريق الثالث-حسب ترتيبه في كتاب (الدلالة)-وهو أن جواهر العالم لا تخرج بوجه عن أن تكون مجتمعة أو مفترقة، وقد تجتمع منها جواهر تارة وتفترق أخرى، وبين أن باعتبار ذاتها لا يلزمها اجتماع ولا افتراق فقط؛ لأنه لو كانت ذاتها وطبيعتها تتطلب الافتراق فقط لما اجتمعت، كما أنه لو كانت ذاتها وطبيعتها تتطلب الاجتماع فقط لما افترت أبدأ، ولهذا لا الافتراق أولى لها من الاجتماع، ولا الاجتماع أولى لها من الافتراق، فكون بعضها مجتمعاً وبعضها مفترقا وبعضها تتبدل عليه الحالات، فهو تارة يجتمع وتارة أخرى يفترق، فهذا دليل على كون جواهر العالم مفترقة لمن يجمع المجتمع منها، ولما يفرق المفترق منها، فاعتبر المتكلمون هذا دليل على أن العالم محدثاً، وهو الطريق الذي ذكره إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في معرض حديثه عن حدوث العالم، حيث اعتبر استحالة تعري الجواهر⁽¹⁾ عن الأعراض، ودليله في ذلك أن الجواهر التي تشغل حيزاً لا يمكن إلا أن تكون مجتمعة أو مفترقة؛ بل إننا مضطرون أن لا تكون إلا مجتمعة أو مفترقة⁽²⁾.

وهذا الطريق استعمل فيه المتكلمون المقدمة الأولى، وهي أن كل جسم في العالم مؤلف من أجزاء صغيرة جداً لا تقبل التجزئة لدقتها ولا للجزء الواحد منها كم بوجه⁽³⁾، فإذا اجتمعت تلك الأجزاء بعضها مع بعض كوّنت كمّاً، وهو جسم حتى لو اجتمع جزأين فقط كان كل جزء حينئذ جسماً وصار جسمين عند بعض المتكلمين، وتلك الأجزاء كلها متماثلة لا اختلاف فيها أبدأ، وعند هؤلاء المتكلمين لا يمكن أن يوجد جسم

(1)- لقد كانت هناك فروقاً بين نظريات المتكلمين المسلمين في المسائل الطبيعية وبين نظريات الفلاسفة اليونانيين، وإن كانت هناك أوجه شبه قد توحى بأن المتكلمين أخذوا عن الفلاسفة اليونان. ومرده الاختلاف بينهما في الغاية التي يريدانها أو يقصدها كل من المتكلمين والفلاسفة اليونان، فعلى سبيل المثال: فالجوهر لدى الفلاسفة اليونان هو ما يتقوم به الشيء أو ما به الشيء يكون. وليس هناك شيء قائم بذاته لدى المتكلمين؛ فالموجودات جميعها قائمة بالله. -ينظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين-، ج1، ص209-210.

(2)- أبو المعالي عبد الملك الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، ص39-40.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص196.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

إلا وهو مركباً من هذه الأجزاء المتماثلة والمتشابهة تركيب تجاور؛ بل يعتبر الكون عندهم عبارة عن اجتماع، ويعتبرون أن هذه الأجزاء لا تنحصر في الوجود كما كان يعتقد أفيقورس وغيره ممن قال بالجزء؛ بل عندهم أن الله تعالى يخلق الجواهر متى شاء، ويمكن أن تنعدم⁽¹⁾. كما استعمل فيها كل ما يتعلق بها. وهذه الطريقة في الإثبات ترجع إلى نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ عند كثير من المعتزلة والأشاعرة، وهي تبرز دور القدرة الإلهية في تأليف (اجتماع) الجواهر وتفريقها، فضلاً عن أنها تثبت حدوث العالم، ذلك أنه إذا كانت الأجسام مؤلفة من جوهر فرد أو أجزاء لا تتجزأ وكانت هذه حادثة فالأجسام بدورها حادثة⁽²⁾.

2- وهو أن العالم كله مركب من جوهر وعرض، ولا ينفصل جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض، والأعراض كلها حادثة، فيلزم أن يكون الجوهر الذي حصلت منه حادثاً؛ لأن كل مصاحب للحوادث ولا ينفصل عنها فهو حادث، فالعالم وما فيه حادث. فإذا قال قائل: قد يكون الجوهر غير حادث والأعراض هي الحادثة فهي متعاقبة عليه شيء بعد شيء إلى ما لا نهاية. ومنه يلزم أن تكون حوادث لا نهاية لها، وهو عندهم مستحيل.

وقد اعتبر ابن ميمون أن الطريق الرابع عند المتكلمين هو أحذق الطرق وأحسنها عندهم؛ لأنه طريق مقنع، حتى ظنّه الكثير دليل يقوم على برهان. وهذا الطريق يقوم على ثلاث مقدمات: إحداها: أن ما لا نهاية له على جهة التعاقب أمر محال. والثاني: أن كل عرض حادث. والثالث: وهي أن ليس ثمة موجود محسوس غير الجوهر والعرض⁽³⁾؛ أي الجوهر الفرد⁽⁴⁾. وهذه الفكرة معتزلية حيث تبين دور القدرة الإلهية في مجال الأعراض،

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 197.

(2) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين-، ج 01، ص 213.

(3) - اختلف فلاسفة اليونان مع علماء الكلام من المسلمين في مسألة الجوهر والعرض، والعرض هو في مقابل الجوهر، فعند فلاسفة اليونان هو: ما يقوم بالجواهر، أو ما يمكن أن يحمل عليه. وقد حدده أرسطو بالمقولات التسع (الكم والكيف والإضافة والأين والمتى والوضع والملك وأن يفعل وأن لا يفعل). - ينظر: المرجع السابق، ج 01، ص 210. أما بالمعنى الكلامي فقد عرفه الجرجاني هو: «الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع؛ أي محل، يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به». السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ص 84. أما العرض معناه مستمد من القرآن الكريم: ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّظْتَرٌّ﴾ سورة الأحقاف: الآية: 23. وأيضاً ﴿ثُرَيْدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ سورة الأنفال: الآية: 68. والأعراض على نوعين: قار الذات: وهو الذي يجتمع أجزاءه في الوجود، كالبياض والسواد. وغير قار الذات: وهو الذي لا يجتمع أجزاءه في الوجود، كالحركة والسكون. - ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص 84.

(4) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 216-217.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فالأعراض جنس مباين للجواهر لكن لا تنفك عنها الأجسام(الجواهر)؛ أي لا أجسام بدون أعراض، ولما كانت الأعراض وفقاً لمفهومها عارضة حادثة زائلة، وكانت الأجسام لا تنفك عنها؛ فإنّ ما ينفك عن الحوادث فهو حادث، ومن ثمّ فإنّ الأجسام حادثة.

وهذا الطريق يتبع أيضاً نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وهي شبيهة بنظرية ديمقريطس أو أبيقور في الذرات من حيث التسمية أو الظاهر، لكنها تغايرها تماماً، حيث تلاشت كل تصورات الأزلية والمصادفة والآلية(عند اليونان) ليحل محلها الحدوث والقدرة الإلهية(عند المعتزلة والأشاعرة)، فلم يصبح الخلاء الذي تسبح فيه الذرات والذي يلعب دوراً هاماً في نظرية ديمقريطس أية أهمية؛ إذ لا حاجة للقدرة الإلهية إلى خلاء حتى تتمكن الذرات من الالتقاء، وقد اضطر الفلاسفة اليونان إلى القول بالخلاء لقولهم بالمصادفة⁽¹⁾.

3- أن هذا الكون وجميع ما فيه جائز أن يكون على خلاف ما هو عليه من الشكل والمقدار، والأعراض الموجودة فيه وفي غير هذا الزمان والمكان الذي وجد فيه، كما يجوز أن يكون أكبر أو أصغر، أو يوجد قبل زمان وجوده أو عدمه، فتخصيصه بشكل ما أو بمقدار أو بمكان أو بعرض من الأعراض وبزمان مخصّص فليس من الضرورة والحتمية الطبيعية، فهو دليل على أن هناك مخصّص مختار أراد أحد هذين الجائزين. فافتقار العالم بأسره لأي جزء من أجزائه لمخصّص هو دليل على كونه محدثاً. فهذا طريق آخر على حدث العالم. وهو ما عدّه ابن ميمون-أحسن وأوضح طريق للاستدلال على حدث العالم ومنه أن له صانعاً أحدثه عند الأشاعرة⁽²⁾.

4- والذي ذكره متأخرو المتكلمين، أن حدوث العالم يثبت بما تقوله الفلاسفة من بقاء الأنفس، وقالوا: إذا كان العالم قديماً فيكون الناس الذين ماتوا في ما لم يزل لا يتناهى عددهم، إذن فقد وُجدت أنفس لا نهاية لعددها، وهي موجودة معاً، وهذا مما بُرهن بطلانه⁽³⁾. وقد تعجب ابن ميمون من كيفية البرهان على الطريق السابع في ترتيب كتابه(دلالة الحائرين)؛ لأنه بيّن أمر خفي بما هو أخفى منه، ويقصد بذلك تبيين حدث العالم الخفي بالأنفس والتي هي أخفى منه، وكأن المتكلمين قد بُرهن لهم حدث العالم ببقاء الأنفس، وعلموا

(1)- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام-دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين-، ج01، ص ص213-216.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص218.

(3)- المصدر السابق، ص219.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

على أي صورة تبقى، وما هو الشيء الباقي حتى يستدل به؟ أما إذا كان قصد المتكلمين إلزام الشك للخصم المعتقد قدم العالم مع اعتقاده بقاء الأنفس؛ فإن ذلك يلزم إن كان الخصم يسلم لهذا المشكك ما تخيله من كلامه في بقاء الأنفس؛ غير أن بعض متأخري الفلاسفة حلّوا هذا الشك بأن قالوا: الأنفس الباقية ليست أجساماً ليكون لها مكانا ووضع، فيمتنع في وجودها ما لا يتناهي، ومعلوم أن هذه الأمور المفارقة ليست أجساماً ولا قوة في جسم، إنما عقول لا يتصور فيها كثرة، ولا على حال؛ إلا إذا كان بعضها سبب لوجود البعض، وفي هذا يكون الاختلاف بكون هذا علّة وذاك معلولاً، وليس الشيء الباقي من زيد علّة ولا معلولاً للباقي من عمر، ولهذا يكون الكل واحداً بالعدد⁽¹⁾. ورأى ابن ميمون أن هذا الطريق لا يؤدي إلى فك الإشكال؛ بل يزيد الأمر إشكالاً وغموضاً، وليس بهذه الأمور والمقدمات الخفية التي يصعب على الأذهان تصوّرها وفهمها تتخذ مقدمات يبيّن بها أمور أخرى⁽²⁾.

وقد اعتقد ابن ميمون أن كل ما قالته فرق الإسلام-المعتزلة والأشعرية-من آراء تعلقت بالطبيعة أو غيرها هي آراء بنيت على مقدمات، وقد أخذت تلك المقدمات من مؤلفات علماء اليونان والسريان، الذين قصدوا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم⁽³⁾.

ورأى ابن ميمون أن الملل الثلاث وهي: اليهودية والنصرانية والإسلام تتمسك بفكرة حدث العالم والذي بصحته تصح المعجزات، أما سائر المسائل والإشكالات التي ظهرت وتكلفت كل ملّة من غير اليهودية الخوض فيها، كخوض النصارى في الثالوث وخوض بعض فرق المسلمين في الكلام حتى احتاجوا إلى مقدمات ليثبتوا بها القضايا والمسائل التي خاضوا فيها والآراء الخاصة بهم، فهذه لا حاجة لليهود عامة وعلمائهم خاصة إليها.

وفي رأي ابن ميمون أن كل متكلمي اليونان المنتصرين والمسلمين، لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولاً في مقدماتهم؛ بل إنهم يتأملون أولاً كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه الدليل على صحة هذا الرأي أو فساده، وإذا صحّ تخيلهم وتخمينهم فرضوا الوجود على صورة كذا، ثم أخذوا يحتجون على إثبات ذلك

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص 219-220.

(2)- المصدر السابق، ص 220.

(3)- المصدر السابق، ص 180.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

بالمقدمات، وادّعوا أن مجرد النظر والتأمل دعاهم إلى ذلك من غير نظر لمذهب أو رأي سابق عليهم⁽¹⁾. وبالنسبة لتأخري المتكلمين من المسلمين الذين يتداولون كتب المتقدمين من متكلمي اليونان وغيرهم فإنهم لا يعلمون شيئاً من هذا - حسب ابن ميمون -؛ بل يروا أن ما يجده في تلك الكتب القديمة هي استدلالات عظيمة في إثبات أمر ما أو إبطاله، فيعتقدون أن ذلك الأمر لا حاجة لإثباته ولا لإبطاله في ما يحتاج إليه من قواعد الشريعة، وأن المتكلمين المتقدمين فعلوا ذلك من أجل التشويش على آراء الفلاسفة وتشكيكهم في ما تحيلوه برهاناً. وهؤلاء المتأخرين لم يدروا أن الأمر ليس كذلك؛ بل إن المتقدمين تعبوا في إثبات ما يراد إثباته وفي إبطال ما يراد إبطاله ولو بعد مائة مقدمة، لهذا حسم أولئك الأقدمون من المتكلمين الداء من أصله⁽²⁾.

وابن ميمون بعد اطلاعه على كتب المتكلمين والفلاسفة وجد أن طريق المتكلمين جميعهم طريق واحد، وإن اختلفت أصنافه، وقاعدتهم أن لا اعتبار بما عليه الوجود (الكون أو العالم)؛ لأنها عادة يجوز في العقل خلافها، وهم كثيراً ما يتبعون الخيال ويسمونهم عقلاً، فإذا عرضوا المقدمات التي أخذوها عن المتكلمين الأولين جزموا الحكم ببراهينهم أن العالم محدث، وإذا ثبت أنه محدث ثبت دون شك أن له صانعاً أحدثه، ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد، ولما يثبتوا أنه واحد فهو ليس بجسم. وهو ما يعتبره ابن ميمون طريق متكلمي المسلمين ومن يحاكونهم من اليهود. ووجه استدلالهم ومقدماتهم في إثبات حدوث العالم، فإنها تختلف لكن الأمر العام بينهم كلهم هو إثبات الحدوث، ومحدثه يصح ويلزم أن الله تعالى موجود⁽³⁾.

لما تأمل ابن ميمون هذه الطريقة في الاستدلال نفرت نفسه منها؛ لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدث العالم تدخله الشكوك، وهو لا يعتبر برهاناً قطعياً إلا عند من لا يفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة، أما الذي يعلم فن الكلام والفلسفة فالأمر عنده بيّن، وهي أن الأدلة التي استعملت فيها مقدمات لم يبرهن على صحتها. ومع ذلك فإن ابن ميمون عند عرضه لأدلة علماء الكلام، كان متفقاً مع الفلاسفة المشائين

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص 181-182.

(2) - المصدر السابق، ص 182.

(3) - المصدر السابق، ص ص 182-183.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فيما يتعلق بنقده لبراهين وجود الله عند المتكلمين، وأن وجود الله يمكن البرهنة عليه على خلاف المنهج الذي اتبعه المتكلمون بدون أن يفترض مقدمات بالخاصية المخلوقة للعالم، وكذلك التسليم مؤقتاً بقدمه⁽¹⁾. تلك هي بعض طرق المتكلمين التي عرضها ابن ميمون، والبعض الآخر وضعناه للاستدلال على وجود الله في الباب الأول، وهم يروا أنها تعطينا اليقين في أن العالم حادث وليس قديم كما اعتقد معظم الفلاسفة وخاصة منهم أرسطو، فما هي الآن الطرق التي عرضها ابن رشد في كتبه التي تدل أيضاً على حدوث العالم وهو ما سنعرفه في العنصر الموالي.

- المطلب الثاني: نقد ابن رشد لطرق المتكلمين على حدث العالم:

أما ابن رشد فقد انتقد طرق المتكلمين، حيث عرض مجموعة من الطرق التي زعمت الأشعرية أنها يستدل بها على أن العالم حادث عن محدث، ولقد ذكر تلك الطرق عند معرض الاستدلال على وجود الإله عند المتكلمين قبل ذلك، وإن كانت في الأصل يستدل بها أولاً عن حدوث العالم، حيث لم يستعملها في الجزء الأخير من كتابه السالف الذكر وهو مسألة حدث العالم من الجزء السادس المعنون: بالقول في الأفعال. وكان الأولى به أن يستشهد على حدوث العالم بتلك الطرق؛ لأنها وضعت لذلك الغرض أولاً، ومن خلالها تبين أن للعالم صانعاً وخالقاً. ولقد عرض ابن رشد كثيراً من طرق المتكلمين في إثبات حدث العالم عندهم، منها:

1- أن الجواهر لا تفترق عن الأعراض، حيث لم يخلق عرض لوحده، فهو ملازم له ملازمة تامة، غير أن العرض غير ثابت كثبوت الأجسام فهو يتغير من حالة إلى أخرى. وبما أنه غير ثابت ومتغير في أي لحظة فهو محدث، وما كان المحدث ملازماً لجوهر فبالضرورة أن يكون ذاك الجوهر محدثاً، ومنه فإن الأجسام محدثة، إذن فالعالم محدث⁽²⁾.

ورأى ابن رشد أن طريقة الأشاعرة هذه مستندة على فكرة الجوهر الفرد، حيث يرى المتكلمون أن العالم مؤلف من أجسام وهذه الأجسام مكونة من أجزاء، وهذه الأجزاء يمكن تجزئتها إلى أجزاء، غير أن هذا لا يستمر إلى ما لا نهاية له، حيث سنصل عند جزء لا يتجزأ، وهذا الجزء الذي لا يتجزأ يسمى عند المتكلمين بالجوهر الفرد، وجميع الجواهر المفردة تعرض لها أعراض مختلفة، والأعراض عادة حادثة؛ لأنها متغيرة، وبما أن

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 183.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 31.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الجواهر لا تفترق عن الأعراض فهي إذن حادثة مثلها؛ لأن ما لا يفترق عن الحوادث فهو حادث، وبهذا تكون كل الأجسام محدثة. ومنه فالعالم محدث⁽¹⁾.

وعند ابن رشد أن طرق الأشاعرة في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ لا تقوم على برهان؛ وذلك أن استدلالهم المشهور في هذا أنهم يعتقدون أن من البديهيات الحسية أن الفيل مثلاً أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة، وإذا كان هذا اعتقادهم فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو واحداً بسيطاً، فإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب⁽²⁾.

وهو ما اعتبره ابن رشد من خطأ المتكلمين لما تشابه عليهم الكم المنفصل⁽³⁾ بالمتصل⁽⁴⁾، «فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة؛ وذلك أن هذا إنما يصدق في العدد؛ أعني أن نقول: إن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات، وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكم المتصل: إنه أعظم وأكبر، ولا نقول: إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد: إنه أكثر وأقل، ولا نقول: أكبر وأصغر. وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعداداً ولا يكون هنالك عظم (مقدر) متصل أصلاً، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها، ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين؛ أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم، وأيضاً فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعاً، وليس يمكن ذلك في العدد»⁽⁵⁾.

والذي يعارض الجوهر الفرد «أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل القسمة، وكل منقسم إما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم، فإن انقسم إلى غير منقسم فقد حصلنا على الجزء الذي لا يتجزأ. وإن انقسم إلى منقسم تكرر السؤال أيضاً في هذا المنقسم، هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم؟

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص31.

(2)- المصدر السابق، ص ص31-32.

(3)- الكم المنفصل هو العدد كالعشرين والواحد والعشرين والثلاثين وغيرهم. وهو موضوع علم الحساب. -ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص104.

(4)- الكم المتصل هو المقدر المنقسم إلى الخط والسطح، وهو الجسم التعليمي. وموضوعه علم الهندسة. أو غير قار الذات، وهو: الزمان. -ينظر: المرجع السابق، ص104.

(5)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص32.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

فإن انقسم إلى غير نهاية، كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها»⁽¹⁾.

كما طرح ابن رشد عدة تساؤلات نتيجة للشكوك التي انتابت طرق المتكلمين على وجود الصانع، مثل: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ فما هو الموضوع أو الحامل لنفس الحدوث؟ لأن الحدوث عرض من الأعراض. وأيضاً إن كان الموجود يكون بلا عدم فبماذا يتعلق فعل الفعل؟ لأنه ليس بين العدم والوجود وسط عند المتكلمين، وإذا كان الأمر كذلك، وكان فعل الفاعل لا يرتبط عندهم بالعدم كما لا يرتبط بما وُجد وفُرع من إيجاد؛ فإنه من الممكن أن يرتبط بذات متوسطة بين العدم والوجود، وهذا الأمر اضطر المعتزلة إلى أن ادعت إن في العدم ذات ما؛ أي إن له ماهية، وهؤلاء المعتزلة يلزمهم أيضاً أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل، والجماعتان-المعتزلة والأشاعرة-يلزمهم أن يعتقدوا بوجود الخلاء⁽²⁾.

2- كذلك عندهم-المتكلمون-أن جميع الأعراض محدثة. وابن رشد يشك في صحة هذه المقدمة، حيث يرى فيها غموض معنى الحدوث في الأعراض كغموضه في الجسم، وكما يرى الحدوث في بعض الأجسام، يراه أيضاً في الأعراض، فإن كان واجباً «أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها» (الأعراض)، قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أن نفعل مثل ذلك في الأجسام»⁽³⁾. لأنّ الجسم السماوي والذي نشك في إلحاقه بالشاهد، فالشك في إحدائه كالشك في حدوثه نفسه؛ لأنه لم نشعر بحدوثه لا هو ولا أعراضه، لذا يجب الفحص والتدقيق في حركته، وهي الطريقة الصحيحة التي تنتهي بالسالكين إلى معرفة الخالق عز وجل بيقين، كما هي طريقة الأنبياء والعلماء، حيث هي التي خص بها الله تعالى إبراهيم عليه السلام قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾⁽⁴⁾.

كما أن الزمان من الأعراض، ويعسر على الإنسان تصور حدوثه؛ وذلك أن كل حادث لا بُدَّ أن يتقدم العدم بالزمان، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان، كذلك «المكان الذي يكون فيه العالم أو الكون؛ فإنه يصعب تصور حدوثه؛ لأنه إن كان خلاء على رأي من يرى أن الخلاء هو مكان، احتاج أن يتقدم حدوثه، إن فرض حادثاً خلاء آخر، وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن على الرأي

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص32.

(2)- المصدر السابق، ص32-33.

(3)- المصدر السابق، ص33.

(4)- سورة الأنعام: الآية: 75.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الثاني، لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم ويمر الأمر إلى غير نهاية»⁽¹⁾، وهي كلها شكوك يصعب فك غموضها أو تشابكاتها على رأي ابن رشد.

وأدلة المتكلمين التي يطلبون بها إظهار إبطال أزلية الأعراض إنما هي ضرورة لمن يعتقد أن جميع الأعراض غير حادثة، ويشرحون ذلك بأن الأعراض التي تظهر للعيان إنما حادثة، إن لم تكن حادثة فإنها تنتقل من محل إلى محل، أو تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل ظهورها، ثم يبطل المتكلمون هذين القسمين، فيعتقدون أنهم بينوا أن جميع الأعراض حادثة، ليس فقط ما لا يظهر حدوثه ولا ما يشك في حدوثه، كالأعراض الموجودة في الأجرام السماوية، من حركاتها وأشكالها فتؤول أدلة المتكلمين على حدوث سائر الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهذا كله دليل خطابي لا يقوم على برهان دقيق ويقيني على حسب رأي ابن رشد⁽²⁾.

3- كذلك عند الأشاعرة أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث⁽³⁾. وهي مقدمة تحتمل معنيين⁽⁴⁾:

الأول: ما لا يخلو من جنس الحوادث يخلو من آحادها.

الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه.

فالمعنى الثاني اعتبره ابن رشد صادق، ومعناه: أن ما لا يخلو عن عرض ما مشار إليه؛ وذلك العرض حادث، فيلزم ضرورة أن يكون الحامل أو القابل له حادثاً؛ لأنه لو كان أزلياً فقد خلا من ذلك العرض. أما المعنى الأول: وهو الذي يقصده المتكلمون، فلا يلزم عنه حدوث المحل؛ أي لا يخلو من جنس الحوادث؛ لأنه بإمكان أن يتصور المحل الواحد (الجسم)، تتوالى عليه أعراض غير متناهية، متعاكسة أو غير متعاكسة، مثلما يرى ذلك كثير من المتكلمين القدماء في الكون أو العالم أنه يتكون واحداً بعد آخر⁽⁵⁾. وهذه المقدمة تعتبر ضعيفة عند متأخري المتكلمين من الأشاعرة، وقد أعطوا لها تفسيراً آخر، وهو أنهم اعتقدوا أنه يستحيل أن تتعاقب على محل واحد عدة أعراض لا نهاية لها، وزعموا أنه «يجب عن هذا الموضوع،

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 34.

(2)- المصدر السابق، ص 34.

(3)- المصدر السابق، ص 34.

(4)- المصدر السابق، ص 34-35.

(5)- المصدر السابق، ص 34-35.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

أن لا يوجد منها في المحل عرض مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها؛ وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها...؛ لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له، ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه؛ أعني المفروض موجوداً⁽¹⁾. وقد مثل المتكلمون على ذلك بأن الحركة الموجودة الآن للجرم السماوي إن كانت قد وجدت قبلها حركات لا نهاية لها فمن المفروض ألا توجد تلك الحركة، كما بيّن ابن رشد فساد تمثيلهم برجل قال لآخر: «لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير»⁽²⁾؛ لأنّ في هذا التمثيل حددت بداية ونهاية، كما كان ما بينهما وضع لا نهاية له؛ لأنّ قوله أعطيك وقع في زمن محدود، ومنحه الدينار يقع في زمن محدود، فاشتراطه أن يعطيه الدينار في زمن معيّن ومحدود يكون بينه وبين الزمان الذي قال فيه أزمنة لا نهاية لها، وهو ما اعتبره ابن رشد من المستحيلات وقطع فيه برأيه أنه لا يتطابق مع المسألة الممثل بها.

4- كما انتقد ابن رشد طريقة أبو المعالي الجويني الذي اعتبر أن دلالة الموجودات على المولى عز وجل ليست من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، لكن الأمر-عندهم- من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه يمكن عقلاً أن تكون الموجودات بهذه الصفة وبضدها.

حيث بيّن ابن رشد بأنه إذا كان جواز الموجود بهذه الصفة وهذا الشكل والوضع جائز نقيضه فليس في خلقه على هذه الصفة والشكل حكمة من الخالق، كما لا توجد موافقة بين الإنسان والمخلوقات التي تحيط به، وهذا الرأي عنده يمكن أن لا يختلف فيه خلق الإنسان كجزء من هذا العالم كما كان خلقه في الخلاء، والذي يعتبرونه موجود؛ بل إنهم يرون إمكان أن يكون الإنسان على غير هذا الشكل وهذه الخلقة ويكون عنه فعل إنساني، ويمكن عند المتكلمين أن يكون هذا الإنسان جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم، ومنه-عند ابن رشد- لا تكون هنا نعمة يُمتنُّ بها على الإنسان، باعتبار ما ليس بضروري ولا من جهة الأفضلية في خلق الإنسان فهو غير محتاج إليه، وما كان غير محتاج إليه فلا يعتبر وجوده بنعمة عليه، وهو ما يعتبر عند ابن رشد خلاف ما عليه فطر الناس⁽³⁾.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص35.

(2)- المصدر السابق، ص35.

(3)- المصدر السابق، ص ص89-90.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

ولما كانت الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء، وإذا انتفت الأسباب الضرورية للشيء على الصفة التي هو عليها فلا وجود إذن لمعرفة يختص بها الحكيم سبحانه وتعالى على سائر الخلق، هذا وكأنه إقرار بالمصادفة أو الاتفاق في الخلق أو الصنع عند المتكلمين، وهذا يعتبر رأي الماديين، «وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس ها هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم تكن ها هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلاً، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع»⁽¹⁾.

واعتبار الأشاعرة أن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب ومنه فليس لها تأثير في المسببات بإذنه، فهذا عند ابن رشد نظر بعيد عن مقتضى الحكمة الإلهية؛ بل يراه مبطل لها؛ لأنه كما قال عن المسببات: «إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأبي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟!»⁽²⁾.

وبما أن ابن رشد لا يؤمن بدور الصدفة والاتفاق في حصول الحوادث فهو يؤمن بأن وقوع الأشياء من طريق الجواز ينفي الحكمة والنظام والترتيب، حيث قال في ذلك: «أما نحن، فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ها هنا ترتيب ونظام، لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه وأن الامتزاجات محدودة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة، وأن هذا دائماً لا يخلّ، لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق؛ لأنّ ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾⁽³⁾. وأي إتقان يكون في الموجودات إن كانت على الجواز؛ لأنّ الجائر ليس هو أولى بالشيء من ضده، وإلى هذا أشار تعالى بقوله: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَؤُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾⁽⁴⁾. وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه الصفة، ولعلّ تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة!«⁽⁵⁾.

(1) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 37.

(2) - المصدر السابق، ص 90.

(3) - سورة النمل: الآية: 90.

(4) - سورة الملك: الآية: 03.

(5) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 91.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

فوجود أحد الجائزين عند بعض الناس يمكن أن يقال فيه أنه وجد عن فاعل مختار، كذلك من الممكن عندهم أن يقال وجود أحد الجائزين من فاعله كان اتفاقاً، وهنا استشهد ابن رشد بعموم الناس في الأشياء التي ليست لها قيمة أو أنها ليست ذي شأن، حيث يعتقدوا أنه كان من الممكن أن تكون على غير هذا الشكل والوضع، مما قد يؤدي في تصورهم إلى أن كثير من الأشياء المصنوعة يعتقد أنها حدثت صدفة وعن اتفاق، وهذا خلافاً للأشياء الجميلة المظهر والشكل فهي في رأيهم يروا أنها على أفضل هيئة ولا يمكن أن تكون على غير هذه الهيئة والشكل في الحسن والجمال، وهذا الرأي من آراء الأشاعرة يعتبره ابن رشد نقيض الشريعة الإسلامية كما أنه مبطل للحكمة الإلهية التي جعلته بهذا الشكل والوضع⁽¹⁾.

ومنه فإن القول بالجواز أو الإمكان العرضي يتساوى مع القول بعدم الضرورة، ويؤدي في النهاية إلى القول بالاتفاق، ومنه يصبح الكون أو العالم ليس فيه نظام محكم يسير عليه؛ غير أن حقيقة الكون تفند ذلك بالفعل وهو ما نراه ورآه ابن رشد، حيث أن أجزاء العالم موافقة لوجود الإنسان؛ بل الكائنات الحيوانية الأخرى أيضاً، فالأرض خلقت بهذا الشكل والوضع والصفة وذلك ليتأتى لنا المقام عليها؛ لأنها لو كانت متحركة أو بشكل غير شكلها المعلوم، أو في موضع غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر لاستحال العيش عليها، ليس فقط الإنسان؛ بل كل الكائنات، وهو ما عدّه ابن رشد محصور في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾⁽²⁾، حيث فسّر لفظة المهاد بأنه «يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع، وزائداً إلى هذا معنى الوثارة واللين... وذلك أنه قد جمع في لفظ مهاد جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها. وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام الطويل، وقدر من الزمان اليسير»⁽³⁾.

لذا رأى ابن رشد أن الكون وما فيه من اختلاف الموجودات صفة وشكلاً ووضعاً، إنما هو «من قبل أفعالها، فلو صدر أي موجود اتفق عن أي فعل، وعن أي فاعل اتفق لأدى هذا إلى اختلاط الذوات والحدود وإبطال المعارف، فالنفس مثلاً إنما تميّزت عن الجمادات بأفعالها الخاصة الصادرة عنها، والجمادات إنما تميّز

(1) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 91-92.

(2) - سورة النبأ: الآية: 06.

(3) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 87.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بعضها عن بعض بأفعال تخصها، ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة، كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن هنالك فرق بين الذات البسيطة والمركبة، ولا تميّزت لنا⁽¹⁾.

فليس كل ما يقع ويحدث اتفاقاً هو ناتج عن اتفاق، فقد يكون ذلك ما في المادة من الخصائص الملائمة التي فيها، لذا يرى ابن رشد أن الأشياء لا تنفعل بعضها عن بعض بالمادة والصورة فقط؛ بل هناك أيضاً الأسباب الفاعلة والغائية، لذا رأى ضرورة اللجوء إلى طلب واحدة من الأشياء الطبيعية نحو الأسباب الأربعة، ولا يكون الأمر طلب الأسباب البعيدة؛ بل ضرورة طلب الأسباب القريبة أيضاً⁽²⁾، وهي الأسباب الطبيعية التي تدرك بالعقل، ومنه تصبح تلك الأسباب ضرورية في وجود المسببات؛ وهذا يعني أن الشيء لا يمكن أن يوجد بخلاف تلك الصفة والشكل والوضع، ومثال ذلك أنه لا يرى أحد أن المثلث فيه قوة على أن تكون زواياه مساوية لأربع قوائم، وإذا أمكن ذلك تصبح الطبيعتان: الضروري والإمكان مختلفين كل الاختلاف، ومن اعتقد أو قال أن الضروري ممكن فهو عاكس الحقائق وذلك بتغييرها، والأصل أنها ثابتة لا تتغير⁽³⁾.

ومن هذا يتبين لنا أن ابن رشد رأى اختلاف الضرورة والإمكان؛ لأنّ القوى الطبيعية إذا لاقت مفعولاتها كان فعلها اضطرارياً، كالنار مثلاً: إذا لاقت الحطب فإنها تحرقه حتماً؛ ومنه فإنّ القوى الطبيعية لا تعرف الإمكان وإنما الاضطرار.

وقد أرجع ابن رشد قول الأشاعرة أو المتكلمين وتمسكهم بذلك المبدأ وهو الجواز إلى غفلتهم من نفي الحكمة عن الصانع، أو دخول الصدفة والاتفاق كسبب في حدوث الأشياء وتغيرها؛ فإنّ «الأشياء التي تفعلها الإرادة لا لمكان شيء من الأشياء- لا لمكان غاية من الغايات- هي عبث ومنسوبة إلى الاتفاق. ولو علموا - كما قال ابن رشد- أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة، فينكروا جنداً من جنود الله تعالى التي سخّرها الله تعالى لإيجاد كثير من موجوداته بإذنه ولحفظها؛ وذلك أن الله تبارك تعالى أوجد موجودات بأسباب سخّرها

(1)- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص67.

(2)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، صص68-69.

(3)- المصدر السابق، ص93.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

لها من خارج، وهي الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى نحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة، فمن أظلم ممن أبطل الحكمة»⁽¹⁾.

ومع إقرار ابن رشد بذاتية الأسباب الفاعلة؛ غير أنه رأى أن الأسباب ليست لوحدها المؤثرة والمغيرة في طبيعة وحركة وسكون الأشياء؛ «اللّٰه سبحانه هو الذي خلق الأسباب وقدرها، وهو يقوم عليها، كما يقوم على كل مخلوق من مخلوقاته؛ إذ الموجودات يفعل بعضها في بعض ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل؛ بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها؛ بل في وجودها فضلاً عن فعلها»⁽²⁾.

إذن فابن رشد يقر كباقي الأشاعرة والمتكلمين عموماً أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لجميع الأشياء وجواهرها، فهذا هو الوجه المفهوم «من أنه لا فاعل إلاّ الله، هو مفهوم يشهد له الحس والعقل»⁽³⁾. حيث نرى أشياء تتولد عن أشياء غيرها، وأن النظام والترتيب الذي عليه-الموجودات-إنما هو من قبل أمرين⁽⁴⁾:

- ما ركب الله تعالى فيها من الطبائع والنفوس.

- من قبل ما يحيط بها من الكائنات والموجودات من الخارج.

وعلى الرغم من تشبث ابن رشد بفكرة تلازم الأسباب على المسببات وثبات طبائع الأشياء؛ فإن ذلك لا يتعارض مع قوله: لا فاعل إلاّ الله. وهذا على وجهين⁽⁵⁾:

- أن لا فاعل إلاّ الله تعالى حقيقة، وما سواه من الأسباب المسخّرة ليست فاعلة إلاّ مجازاً.

- أن الله تعالى خالق الجواهر والأعيان، أما ما عداها من الأسباب المؤثرة في أعراض الأعيان لا في جواهرها لا يقال لموجدها أو فاعلها أنه الخالق والفاعل.

وقد نبّه ابن رشد في الأخير أن من أنكر كون الأسباب مؤثرة بإذنه تعالى في الأشياء والجواهر، أنه أبطل الحكمة الإلهية، كما أبطل العلم؛ لأنّ «العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 93.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 112.

(3)- المصدر السابق، ص 112.

(4)- المصدر السابق، ص 112-113.

(5)- المصدر السابق، ص 112-113.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الغائية»⁽¹⁾. وأن إنكار الأسباب جملة يعتبر عنده قول غريب على العقول وطباع الناس، وأن القول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له طريق إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، فالحكم على الغائب من ذلك يكون من قبل الحكم بالشاهد.

وإذا تقرر ذلك، فلا يكون من المسلمين أجماع على أنه لا فاعل إلا الله تعالى، ومنه يفهم الأمر نفي البتة وجود فاعل في الشاهد، وعند ابن رشد أن وجود الفاعل في الشاهد أوصلنا إلى وجود الفاعل في الغائب؛ غير أنه لما تقرر عنده الغائب هو الفاعل بالحقيقة كان كل ما سواه لا يعتبر فاعلاً إلا بإذنه ومشيعته⁽²⁾. ومن هذا العرض تبين لنا أن ابن رشد يقرر مبدأ الضرورة السببية، ويرفض نظرية الجواز والاتفاق أو الإمكان العرضي.

5- والمقدمة الأخرى من طريقة أبي المعالي الجويني وهي تعتبر نتيجة للسابقة أن ما كان جائزاً فهو محدث، ومنه فله محدث حتماً، وأن جعله بأحد الممكنين أولى منه بالآخر⁽³⁾.

وقد انتقد ابن رشد هذه المقدمة، ورأى أن الفلاسفة اختلفوا حولها، أما أبو المعالي لما أراد أن يخرج من مأزق الاختلاف حولها أتبعها بثلاث مقدمات لتبين حقيقتها:

الأولى: أن الممكن لا بُدَّ أن يكون له مخصّص بحيث يجعل أحد الممكنين أولى بالآخر، ويبيّن أن الممكن لا يحصل في الواقع إلا عن فاعل مرید، والأفعال جملة إما تقع عن الطبيعة أي بالاتفاق، وإما عن فاعل مرید، والطبيعة في عاداتها لا تفضل فعل على آخر، وقد ضرب ابن رشد بمثال: السقمونيا⁽⁴⁾؛ فإنها لا تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من الجسم مثلاً، دون الصفراء التي في الجانب الأيسر، أما الإرادة فهي التي تختار الشيء دون من يمثله، كذلك العالم أو الكون فهو مماثل، خلق بهذا الشكل والأجزاء التي تكونه والخلاء والفراغ الذي يقع فيه دون أشكال أخرى وخلاء آخر⁽⁵⁾.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 114.

(2)- المصدر السابق، ص 114.

(3)- المصدر السابق، ص 36.

(4)- نبات يستخرج منه دواء يسهل على البطن خروج برازه ويزيل أيضا دوده.

(5)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 39.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

والثانية: أن المخصّص لا يكون إلاّ مريداً، وهذا يعني أن العالم خلق عن إرادة أو فاعل مرید، فهو قد اختار له هذا الشكل والوضع والخلاء دون غيره من الأشكال والأوضاع والخلاء⁽¹⁾.

والثالثة: إن الموجود عن إرادة هو حادث أو محدث، واعتبر ابن رشد هذه المقدمة غير بيّنة أيضاً؛ لأنّ الإرادة التي بالفعل فهي تتبع فعل المراد نفسه؛ لأنّها من المضاف، وإذا وجد أحد المضافين بالفعل وُجد الآخر أيضاً بالفعل⁽²⁾، مثل: الأب والابن، فإذا وُجد أحدهما بالقوة وُجد الآخر بالقوة، وإذا كانت الإرادة بالفعل حادثة فالمراد بالفعل حادث أيضاً، وإذا كانت الإرادة بالفعل قديمة فالمراد بالفعل قديم، والإرادة التي تسبق المراد هي الإرادة التي لم يخرج مُرادها إلى الفعل، حيث لم يُقتَرَن بتلك الإرادة الفعل الذي يوجب حدوث المراد، وهذا ظاهر أنّها-الإرادة-إذا خرج فعلها على نحو من الموجودات والأشكال لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل، فقد كانت هي سبب في حدوث المراد بتوسط الفعل؛ غير أن ابن رشد يخالف الأشاعرة في ذلك، فيقول: «لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولا بُدَّ»⁽³⁾.

أما إذا كان المحدث أزيلاً فيلزم أن يكون فعله المرتبط بالمفعولات (الأجسام) أزيلاً، ومنه فالمفعولات أيضاً أزيلية. والحادث يلزم أن يكون وجوده مرتبطاً بفعل حادث؛ إلاّ إذا سلّم الأشاعرة أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، وفي هذه الحالة فإن المفعول لا بُدَّ أن يتعلق به فعل الفاعل، ورأى ابن رشد أنّهم لا يسلمون بذلك؛ لأنّ من أصولهم ومعتقداتهم أن المقارن للحوادث حادث. وإذا كان أن فاعل الحوادث يفعل تارة وتارة لا يفعل، لزم أن تكون له علّة جعلته بإحدى الحالتين أولى منها بالأخرى، وهنا يظهر نفس الإشكال السابق، حيث يسأل عن تلك العلّة، وفي علّة العلّة، ويستمر السؤال إلى ما لا نهاية له، وعلى الرغم من جواب المتكلمين عن ذلك بأن الفعل الحادث حصل بإرادة قديمة، فلا ينجيهم ذلك من الشك والتساؤل، فابن رشد يرى الإرادة غير الفعل المرتبط بالمفعول، فإذا كانت الأجسام حادثة يلزم تباعاً أن يكون الفعل المرتبط بإيجاده حادثاً أيضاً⁽⁴⁾. وهنا يدخلنا ابن رشد في متاهة تعليل الإرادة أهي قديمة أم حديثة، سابقة للفعل أو معه؛ فإنّه يلزم المتكلمين أن يجوّزوا على القديم أحد هذه الأمور الثلاثة، وهي: إرادة حادثة وفعل حادث، أو فعل حادث

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 39

(2)- المصدر السابق، ص 39.

(3)- المصدر السابق، ص 40.

(4)- المصدر السابق، ص 30.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وإرادة قديمة، أو فعل قديم وإرادة قديمة، والمحدث لا يمكن أن يكون عن فعل قديم دون واسطة، هذا إذا اعتبرنا أن المحدث وجد عن إرادة قديمة وسلمنا للمتكلمين بذلك⁽¹⁾.

واعتبر ابن رشد أن هذا التشعيب والتعقيد في الإرادة قديمة أم حادثه، وتعلقها بالفعل من عدمه، وتقدمها عن المراد، وتعلقها به في وقت مخصوص كل ذلك لا يمكن أن يتخلص منه العلماء المتضلعين في علم الكلام والفلسفة فضلاً عن عامة الناس. ويتساءل المرء هل هذه هي الطريقة الشرعية التي دعانا القرآن الكريم إلى النظر فيها؟ وهل سلمت من الشكوك والاعتراضات؟⁽²⁾

تلك هي طريقة نقد ابن رشد لطرق المتكلمين بعدما عرفنا قبل ذلك طريقة نقد ابن ميمون، ومنه نحاول عقد مقارنة بينهما ليتضح لنا مدى توافق أم اختلاف ابن ميمون عن ابن رشد.

- المطلب الثالث: المقارنة بين نقدي ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين على حدث العالم:

بعد عرض نقدي ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين تبين لنا الأمور التالية:

1- رأى ابن ميمون أن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة، وقد تجتمع جواهر وتفترق أخرى، وعند المتكلمين أن اجتماعها أو افتراقها لا يكون من ذاتها؛ لأنه لو كانت من طبيعتها الاجتماع لما افترت، ولو كان من طبيعتها الافتراق لما اجتمعت، فلا الافتراق أولى لها من الاجتماع ولا الاجتماع أولى لها من الافتراق، فكون بعضها مجتمعاً وبعضها مفترقاً، وبعضها يتبدل عليه الحالات، مرة تجتمع ومرة تفترق، فهو دليل على أنها-الجواهر-مفتقرة لمن يجمعها أو يفرقها، وهو إثبات على حدث العالم؛ ومنه فإنّ له محدث. واعتبر ابن ميمون أن المتكلمين ليؤكدوا صحة هذا الطريق استعملوا أو استعانوا بالمقدمة الأولى المعروفة عندهم بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ(الجوهر الفرد)⁽³⁾. وهذا الطريق جعله ابن رشد المقدمة الأولى من الطريق الأول في تقسيمه لطرق المتكلمين إلى طريقتين، فهو يرى-ابن رشد-أن المقدمة الأولى من الطريق الأول في تقسيمه أو الطريق الثالث حسب تقسيم ابن ميمون تعترضها شكوك كثيرة؛ لأنّ وجود جوهر غير منقسم، ليس من الأمور المسلّمة

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص30.

(2)- المصدر السابق، ص31.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص215-216.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بديهاً، وفي وجود هذا الجوهر أقوال كثيرة متضادة، وليس في علم الكلام القدرة على استخراج الحقيقة من بينها، وإنما هذا للفلسفة ومن يشتغل بها.

وقد انتقد ابن رشد هذه المقدمة نظراً لأنها ليست أمراً قطعياً عند كل من يطلع عليها، فهي تحمل عدة معانٍ وليس لها معنى واحد محدداً يتبادر إلى ذهن كل قارئ أو باحث، فهناك المعنى الصحيح الذي رآه ابن رشد، وهناك المعنى الآخر الذي تعتربه شكوك كثيرة وهو المعنى الذي تقصده الأشاعرة، لذا وجدنا ابن رشد لم يأخذ بهذه القاعدة ولم يسلم بها إلى المتكلمين؛ لأنّ هؤلاء لم يقطعوا أو لم يفصلوا في أمر الجواهر، لذا تنتاب من يقرأ هذه القاعدة شكوك، وهي هل المقصود بالجواهر الأجسام المحسوسة المادية، أم أن المقصود بالجواهر هو الجوهر الفرد.

ثم شرع ابن رشد في بيان حقيقة الجوهر الفرد، وهو المعنى المقصود عند المتكلمين في تلك القاعدة، وبهذا المعنى توصلوا بأن العالم محدث ومنه فإنّ له محدث. وقد طرح ابن رشد عدة تساؤلات لم تحظر على بال المتكلمين نتيجة للشكوك الكثيرة التي حامت حول تلك القاعدة في ما يتعلق بوجود الصانع.

2- كما نجد توافقاً بين ابن ميمون وابن رشد في نقدهما للقاعدة التي تقول أن العالم كله مركّب من جوهر وعرض، ولا ينفصل جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض، والأعراض كلها حادثة، فيلزم أن يكون الجوهر الذي حصلت منه حادثاً؛ لأنّ كل مصاحب للحوادث ولا ينفصل عنها فهو حادث، فالعالم وما فيه حادث⁽¹⁾، وإثبات ذلك الطريق يرجع إلى الباقلاني حيث رأى أن حدوث الموجودات (أجسام وجواهر وأعراض) تحتاج إلى محدث، واعتبر أن دليل حدوثها في العالمين العلوي والسفلي هو وجود الأعراض، والأعراض حادثة عن جواهر؛ لأنها حين تتحرك يتوقف السكون، وحين تسكن تتوقف الحركة، والأجسام محدثة فهي لم تسبق الحوادث أو الأعراض، كما أنها لم توجد قبلها أو بعدها، وما لم يكن قبل المحدث فهو محدث مثله، فلا يخلو الأمر أن يكون موجوداً معه أو بعده، وكلا الحالين عند الباقلاني يوجب حدوث العالم، إلّا أن ابن ميمون وابن رشد لم يرق لهما ذلك الطريق أو غيره؛ لأنّ مبناه على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وهي عندهما نظرية مشكوك في صحتها فكيف يعتمد عليها في إثبات أمر جليل يتعلق بحدث العالم ومن ثمّ يستنتج أن الإله موجود، فكيف يثبت وجود الإله بقاعدة فاسدة في نظرهما.

(1)- الباقلاني، التمهيد، ص22.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

3- نظرية بقاء الأنفس التي نادى بها الفلاسفة ليثبتوا بها أن النفوس البشرية حين ينحل الجسم أو مادته فإنّ النفس تبقى وتستمر، استعملها المتكلمون ليثبتوا بها أن العالم محدث، وتلك النظرية أثبتتها أفلاطون بعدة طرق: حيث قال: «النفس الناطقة تعرف ذاتها والأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبتة. وكل ما يعرف ذاته والأشياء التي لا تلابس الهيولى ألبتة فإنه غير جسم ومفارق للأجسام»⁽¹⁾. فالنفس الناطقة إذن غير جسمانية ومفارقة للأجسام، وما كان غير جسم ومفارق للأجسام لا ينحل البتة كانهلال الأجسام ولا يتفرق ولا يبيد إذا انفصل عن البدن كما يبيد العرّض، فالنفس الناطقة إذن لا تنحل ولا تبید إذا انفصلت عن البدن، وكل ما لا يفسد على أحد الوجهين فهو غير فاسد، فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضاً. طريق آخر عند أفلاطون لإثبات بقاء النفس: النفس عارفة بجميع الأشياء الموجودة بذاتها، وما كان عارفاً بكل الأشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسماني ومفارق للأجسام كلها، ومنه فالنفس إذن غير جسمانية ومفارقة للأجسام، وما كان غير جسماني ومفارق للأجسام كلها فهو غير فاسد ولا يفنى، فالنفس إذن غير فاسدة ولا فانية⁽²⁾. وأيضاً: النفس تمدّنا بالحياة أبداً لما توجد في البدن؛ إذ كانت هي العلة في حياة ما يحيا من الأبدان، وما كان يعطي الحياة أبداً لما توجد فيه فلن يقبل ضدّ الحياة-الفناء-؛ إذ ليس هناك شيء من الأشياء يعطي أبداً أمراً من الأمور يقبل ضدّ الأمر الذي تعطيه النفس، ومنه فالنفس لا يمكنها أن تقبل الفناء الذي هو الشيء الذي يعطيه البدن؛ أي الحياة. طريق آخر عنده: النفس لا تفسد من ذاتها الخاصة، وما كان يفسد فإنما يفسد من ذاته الخاصة به، فالنفس إذن لا تفسد⁽³⁾. تلك الطرق أو الحجج التي برهن بها على بقاء الأنفس عند أفلاطون كانت هي مستند المتكلمين، ومعلوم أن الأخير من القائلين بحدث العالم وهو ما أورده ابن ميمون في كتاباته، فتكون تلك الحجج هي معبرة تعبيراً واضحاً على رأي أفلاطون على حجية حدث العالم. وهذا دليل آخر على أن المتكلمين ليسوا في كل أبحاثهم معارضين لحجج وطرق الفلاسفة أو كل الفلاسفة، فأحياناً يأخذوا بحججهم وطرقهم إذا رأوا فيها تماشياً مع آرائهم، أو داعمة لطرقهم وحججهم، وهم عادة ما يميلوا أو يأخذوا عن الفلاسفة اليونانيين الإلهيين، باعتبار أن هؤلاء يميلون لإثبات الجانب الغيبي في الكون أو العالم، ويتعدون أكثر

(1)- عبد الرحمان بدوي، أرسطو عند العرب-دراسة ونصوص غير منشورة-، ط02، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978م، ص73.

(2)- المرجع السابق، ص74.

(3)- المرجع السابق، ص74.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

عن الطبيعة، أو الجانب الطبيعي، الذي يميل إليه أكثر الفلاسفة الطبيعيين، حيث يحكمون الطبيعة في أي حركة كونية ويتعدون بها عن المحرك الغيبي بحيث تكون للطبيعة أو الصدفة الأثر الكبير في عملية الإيجاد والحركة، وهو ما رأيناه في أرسطو ومواقف ابن رشد السابقة في أدلة الفلاسفة على إثبات وجود الإله، حيث يقر بالأسباب الطبيعية ويكاد يخفي الجانب الغيبي الإلهي في عملية التغيير والتحوّل والحركة.

لذا فابن رشد لم ينتقد ذاك الطريق-بقاء الأنفس- كما لم يشير إليه في معرض نقده لاستدلال المتكلمين على طرقهم، وإن كان قد تناول أمر النفس في آخر كتابه(تهافت التهافت) لكن دون الإشارة على أن بقائها بعد مفارقتها للبدن يدعم حجج القائلين بحدث العالم.

4- إن ابن ميمون يتفق مع ابن رشد أن المقدمات والطرق المعتمدة عند المتكلمين يدخلها الشك؛ لأنها لا تؤدي إلى براهين صحيحة على أن العالم محدث، بل إنها تزيد الأمور تعقيداً، وتثير إشكالات كبيرة ليس في قدرة العامة من الناس فهمها وإيجاد حل لها، وهو ما أثاره ابن رشد عند تحليله لطرقهم والمقدمات التي استندوا عليها، حيث قال ابن رشد: «فإننا قد بيّنا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع وهي الطرق البسيطة. وأعني بالبسيطة: القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها»⁽¹⁾.

5- رأى ابن ميمون أن طرق الأشاعرة عموماً لإثبات أن العالم محدث أُسست على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث ومنه فالأجسام محدثة بحدوثه. وهو الرأي الذي قال به ابن رشد قبل ذلك، وقد شكك في صحة نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، كما أبطلها قبله أرسطو.

وهنا لا يفوتنا أن نتناول تلك النظرية من الوجهة التاريخية والبحثية، حيث تناولتها كثير من المدارس قديماً وحديثاً، ففي العصر الإسلامي يعتبر الباقلاني الأول من المتكلمين الأشاعرة الذين ربطوا الموضوعات الطبيعية بالأصول العقائدية، أو اعتبرها جزءاً مكماً للمسائل الاعتقادية في علم الكلام أو أصول الدين لدى أهل السنة تحديداً، وأصبح الاعتقاد بالجوهر الفرد(الجزء الذي لا يتجزأ) وأن العرض لا يبقى زمانين لارتباط الفكرتين بالايان بحدوث العالم، حديث كل علماء الأشاعرة.

(1)- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص85.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وحديث الأشاعرة عن دقيق الكلام-الموضوعات الطبيعية-كجزء متمم لجليل الكلام-الموضوعات الإلهية- فإنّ الفضل فيه يرجع إلى مقدرة الباقلانيّ الربط بينهما، وهل استطاع ابن رشد وهو فيلسوف طبيعي الربط بين الموضوعات الطبيعية والمسائل العقائدية؟ إن غفل عن ذلك ونسي أنه فيلسوف طبيعي ينشد الحقيقة من الطبيعة؛ لأنّ الطبيعة لا تتصادم مع أصول الدين، لكن المتكلمين على الرغم أنهم أميل إلى التجريد، استطاعوا توظيف مسائل فلسفية هي أقرب إلى الطبيعة من جعلها تخدم مسائل دينية، وكان الباقلانيّ أوّلهم في ذلك، ثم تبعه باقي المتكلمين، على الرغم من عدم ثبوت صحتها أو خطئها علمياً.

إن الباقلانيّ قسّم الموجودات إلى قديم وحادث، والحادث إلى جوهر وجسم وعرض، فالجوهر عنده هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً، والجسم هو المؤلف، والعرض هو الذي لا يصحّ بقاؤه؛ لأنه يعرض في الجواهر والأجسام، ويطلّ العرض في ثاني حال لوجوده، حيث لا يبقى زمانين⁽¹⁾، ودليل الباقلانيّ في العرض قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾⁽²⁾. فاعتبر الأموال عرض؛ لأنّ مآلها الزوال، وقول أهل اللغة «عَرَضَ لفلان عارض من حُمَى أو جنون» وكذلك إخبار الله تعالى عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلمهم من العذاب بأنه عارض لما اعتقدوا فيه أنه مما لا استمرار فيه ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾⁽³⁾. فإذا كانت الأعراض حادثة وكانت الأجسام مركبة وهي لا تسبق في وجودها الأعراض نظراً لأنها لا تفترق عنها؛ ومنه فإنّ الأجسام تصبح حادثة؛ وذلك تبعاً للقاعدة: ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، حيث يستحيل وجود جواهر مفترقة عن الأعراض وهذه عارضة زائلة حادثة. ولما كانت الأجسام مركبة؛ فإنه لا بُدّ أن تنقسم وتنتهي القسمة إلى جزء لا ينقسم، ويستحيل استمرار القسمة إلى ما لا نهاية، وإلا لكان لا نهاية في الفيل وما في النملة من أجزاء ولأدّى ذلك إلى ألا يصبح الفيل أكبر من النملة⁽⁴⁾.

والإيمان بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ يرجع الفضل فيها حقيقة للعلاّف، ولما التقط الأشاعرة هذا المذهب كيّفوه على حسب معتقداتهم في العالم والله، حيث أنكروا أن تكون الجواهر المفردة أزلية وأبدية ومتحركة

(1)- الباقلانيّ، التمهيد، ص18.

(2)- الأنفال: الآية:68.

(3)- الأحقاف: الآية:23.

(4)- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام-دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين-، ج02، ص108.

بنفسها، ورأوا أن العالم محدث؛ لأنه مركب، وأن الجواهر التي يتألف منها لا تتجزأ. وأن الجوهر كالعرض فهو مخلوق وإلا تعدد القديم وكان للخالق عز وجل شريك في الأزلية، وغير مستمر إلى الأبد إلا إذا شاء الله إبقائه وجدد الإحداث دون انقطاع؛ وإلا تلاشت الأعراض والجواهر معا⁽¹⁾. لكن سبق ربطها بالمسائل العقائدية إنما يرجع للباقلاني للدلالة على مهارته.

حقيقة أن مشكلة الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) لم يحصل فيها اتفاق بين الباحثين قديماً وحتى في العصور الإسلامية بالنفي أو الإثبات، حيث نجد بعض الفلاسفة أثبت الجزء الذي لا يتجزأ وآخرون نفوا ذلك ومنهم أرسطو وهو ما نقله لنا البيروني عن طريق محاورته لابن سينا حيث قال له: «لِمَا استشنع أرسطوطاليس قول القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ، والذي يلزم القائلين بأن الجسم يتجزأ إلى ما لا نهاية أشنع... إلخ. فكان جواب ابن سينا- وتفسيره لرأي أرسطوطاليس- أما أنه لا يمكن أن يتركب شيء متصل لا جسم ولا سطح ولا طول ولا حركة ولا زمان من أجزاء غير متجزئة؛ أعني غير ذي طرفين وواسطة ينتصف عليها، فقد بينه أرسطوطاليس في المقالة السادسة من (سمع الكيان) ببراهين منطقية قوية لا مرية فيها، وأما هذا الاعتراض فقد أورده على نفسه وأجاب عنه بجواب ما. ولكن يجب أن تعلم أن قول أرسطوطاليس بأن الجسم يتجزأ إلى ما لا نهاية، ليس يعني به أنه يتجزأ أبداً بالفعل؛ بل يعني به أن كل جزء منه له في ذاته وسط وطرفان، فبعض الأجزاء يمكن أن تفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرفان الواسطة، وهذه الأجزاء منقسمة بالفعل، وبعض الأجزاء وإن كانت لها في ذاتها واسطة ومنقسم، فليس يقبل لصنعه الإنقسام بالفعل، وهذه الأجزاء منقسمة بالقوة وفي ذاتها. فمن قال: أن الجسم يمكن أن يتجزأ أبداً بالفعل لزمه هذا الاعتراض الذي اعترضت به ضرورة. ومن قال: أن الجسم بعض أجزائه منقسم بالفعل وبعض أجزائه منقسم لا بالفعل؛ بل بالقوة كما بينا لم يلزمه؛ لأن الحركة إنما تأتي على تقسيم المتناهية من الأجزاء المنتصفة بذواتها الغير المنقسمة بالفعل، فهذا هو السبيل المؤدي إلى التنصل من الشناعتين اللازمتين في كلا الطرفين، وأما ما أجاب به أرسطوطاليس عن هذه المسألة، وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة والمغالطة، ولولا حبّ اجتناب التطويل لذكرت ذلك؛ ولكنه بعد بيان

(1)- عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، ص216.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

القصد هذر وفضول»⁽¹⁾. وقد أجاب ابن سينا البيروني أن أرسطوطاليس اعتبر المادة قابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية بالقوة لا بالفعل، ومنه يكون المثال الذي أورده البيروني عن عدم الاحتمال الظاهري لجسم متحرك أن يدرك جسماً آخر نظراً لعدم وجود عدد لا متناه من النقاط، عليه أن يجتازها غير صالح في مشكلة كهذه⁽²⁾.

كما يُعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا من ممثلي الفلسفة المشائية ومن وافقه فيها أن الجسم كم متصل، والاتصال معناه قبول الانقسام إلى ما لا نهاية له، ويقابله الانفصال وهو وقوف الانقسام عند حد ما، والفلاسفة فرقوا بين الانقسام بالفعل والانقسام بالقوة، فأجازوا الثانية إلى ما لا نهاية وأنكروا وأبطلوا الأولى⁽³⁾.

وقد عرض أبو البركات مسألة الجزء الذي لا يتجزأ وعالجه معالجة مناسبة، حيث عرض أقوال الحكماء الطبيعيين في كتابه (المعتبر)، وكذلك فعل الإمام الرازي مثله في أحد كتبه وهو (المباحث المشرقية)، وفي الفصل الثاني من الجزء الثاني من كتابه ذاك عرض مختلف المذاهب في إمكانية إنقسام الأجسام، حيث ذكر أن الإنقسامات ممكنة حاصلة فيه بالفعل أو غير حاصلة بالفعل، وكلا القسمين إما أن يكون متناهياً أو غير متناهي، ومنه نتج عن ذلك التقسيم أربعة أقسام: - أن يكون في الجسم أجزاء متناهية بالفعل وهو مذهب جمهور المتكلمين من معتزلة وأشاعرة. - ومنه ما يكون فيه أجزاء غير متناهية بالفعل وهو ما ذهب إليه النظام ومن وافقه في ذلك. - ألا تكون الأجزاء حاصلة فيه بالفعل؛ بل بالقوة وتكون متناهية، وهو مذهب الشهرستاني وهو قريب مما حكاه أفلاطون عن الأجسام. - أن تكون أجزاء بالقوة فيه متناهية وهو مذهب الحكماء الطبيعيين. وفي الفصل الثالث يلخص الرازي أدلة بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، وهو يرى أن براهينه عشرون، أما الفصل الرابع ويظهر أنه مناقض للفصل الثالث، وهو إبطال قول من قال الجسم مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل وعليه برهانان. ليس كل المتكلمين قد أخذوا بتلك النظرية-الجزء الذي لا يتجزأ- فهناك النظام المعتزلي وهو من أشد المعترضين عليها وقد أخذ تلك المقولة من هشام بن الحكم، ودليله في ذلك إنكاره على المانوية قولهم بأن الهامة التي هو روح الظلمة عندهم قطعت بلادها، ووافقت الصفحة العليا من العلى حتى

(1)- عبد الكريم اليافي، أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبو الريحان البيروني، مجلة التراث العربي، دمشق، السنة الثانية (أغسطس ونوفمبر 1981م)، العدد 05-06، ص 311.

(2)- عبد الكريم اليافي، المرجع السابق، العدد 05-06، ص 287.

(3)- عبد الكريم اليافي، نظرات الجزء الذي لا يتجزأ في التراث الإسلامي العربي، مجلة التراث العربي، دمشق، السنة الثانية (رمضان 1402هـ- تموز 1982م)، العدد 08، ص 11.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

شاهدت النور، وفي رأيه إن كانت بلادها لا تتناهى من الجهة السفلى فكيف قطعها الهامة، وزعم أن الروح إذا فارقت البدن قطعت العالم إلى فوق، على الرغم من قوله بأن المقطوع من العالم غير متناهي الأجزاء؛ بل رأى أن كل قطعة منه غير متناهية الأجزاء، وبسبب ذلك قال بالطفرة التي لم يقل بها أحد قبله⁽¹⁾.

وفي العصر الحديث أيضاً بدت تلك النظرية أقرب إلى البطلان، بسبب تطور العلم ووسائل الاتصال والكشف، فاعتبر الاتصال صفة من صفات الفيزياء الاتباعية التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وإلى اليوم ما زالت سائدة في المقياس الاعتيادي بالنظر إلى الحواس والآلات التي تكمل الحواس، حيث المكان فيها مطلقاً أوقليدي متصل والزمان مستقل عن المكان، وهو متصل اتصالاً حقيقياً، ويجري جريباً منتظماً متجانساً، إلى غير ذلك من صفات الفيزياء الحديثة الاتباعية⁽²⁾.

وبداية من القرن التاسع عشر اضطر العلماء شيئاً فشيئاً التحلي عن فكرة الاتصال في مجالات تجارهم وتأملاتهم، حيث أصبحوا يتصورون المادة تتألف من ذرات؛ غير أن تصورهم للأشياء كان مبهماً، مما جعلهم يضطروا إليه اضطراراً، فبدت لهم الأجسام صنفين: أجساماً مركبة يمكن تحليلها وتجزئتها إلى أجسام أبسط منها وأجساماً بسيطة هي العناصر التي تقاوم التحليل وتقف مانعاً دون تجزئته⁽³⁾.

ثم إن دراسة القوانين الكمية لاتحاد هذه العناصر البسيطة بعضها ببعض كقانون النسب المحدودة وقانون النسب المضاعفة جعلت الكيميائيين إلى اعتبار الجسم البسيط مركباً من أجزاء متشابهة ومتناهية وهي الذرات، واعتبار الجسم المركب مؤلفاً من جزئيات، وكل جزيء من جزئيات الجسم المركب أيّاً كان يتألف من ذرات في نسب ثابتة لا تتغير، فالاتحاد بين العناصر البسيطة يجري على شكل أعداد تقابل أجزاء معينة من كل منها، فهو يشف عن بنية منفصلة لتلك العناصر البسيطة⁽⁴⁾. وقد تجاوز الانفصال الذرة إلى الطاقة والكهرباء والمادة، ودخل في بنية الضوء؛ وذلك عند اكتشاف العلماء الظاهرة الكهروضوئية التي يحصل فيها التيار الكهربائي بتأثير الضوء وذلك في صفيحة معدنية والتي لم يمكن تفسيرها إلا باعتبار الضوء ذا بنية منفصلة أيضاً⁽⁵⁾.

(1) - البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 103.

(2) - عبد الكريم الياني، نظرات الجزء الذي لا يتجزأ في التراث الإسلامي العربي، مجلة التراث العربي، العدد 08، ص 08.

(3) - عبد الكريم الياني، المرجع السابق، العدد 08، ص 20.

(4) - عبد الكريم الياني، المرجع السابق، العدد 08، ص 20.

(5) - عبد الكريم الياني، المرجع السابق، العدد 08، ص 20.

وكما يقول أحد الكتاب: «نحن في هذا العصر مضطرون إلى اعتبار الانفصال والاتصال في تعريف بنية المادة وتعريف بنية الضوء إلى اعتبار الجانب الجسيمي المنفصل والجانب الموجي المتصل في تركيب كليهما، ويكمن إعجابنا في حدس العلماء الطبيعيين العرب القدماء، حيث وجدوا في تأملاتهم وبحوثهم صعوبات في الاقتصار على الاتصال دون الانفصال في طبائع الأجسام أو على الانفصال دون الاتصال فيها ونوهوا بتلك الصعوبات والعقبات الفكرية. والماديين الجدليين يعتبرون ذلك التفاعل بين الجانبين المتصل والمنفصل أو الموجي والجسيمي صورة لتقابل حدين من حدود المخامر للطبيعة كلها. وفلاسفة العلوم الحديثة الغربيين يدعون ذلك التفاعل بالتتامية (وبالإنجليزية complementarity)، وهي ليست مقصورة على هذين الجانبين في كل من المادة والضوء؛ بل هي تدخل في كثير من طرق البحث في المعرفة العلمية الحديثة كدخول الذاتية إلى جانب الموضوعية، وحوار الأشكال القبلية والأشكال البعدية، وحوار العياني والمجرد، والخاص والعام»⁽¹⁾.

(1)- عبد الكريم اليانبي، نظرات الجزء الذي لا يتجزأ في التراث الإسلامي العربي، مجلة التراث العربي، العدد 08، ص 22. وأبحاث علماء الفيزياء وسائر العلوم المرتبطة بما أثبتت علمياً أن الذرة تنفصل أو تنقسم على الرغم أنها كانت رؤيتهم لها هي آخر جزء لا ينقسم؛ غير أن تجارب العلماء الطويلة والعديدة توصلوا من خلالها التعرف على البنية الدقيقة للمادة، فبعد أن صارت الذرة عبارة عن نواة وموكب من الإلكترونات إكتشف العلماء بعدها طبيعة النواة نفسها فهي عبارة عن بروتونات ونيوترونات، واكتشاف التفاعل النووي بينهما، وكان ذلك خلال فترة الثلاثينات وما بعدها، واكتشف خلال الستينات والسبعينات مستوى آخر للمادة وهو الكواركات (Quarks) التي تتكون منها البروتونات والنيوترونات نفسها. -ينظر: جمال ميموني ونضال قسوم، قصة الكون من التصورات البدائية إلى الانفجار العظيم، ط02، دار المعرفة، الجزائر، 2002م، ص199. وتلك متماسكة مع بعضها بفعل تبادل كيانات ماثلة للفتونات، ووجدوا أن القوة النووية شديدة الكثافة وما هي إلا تجل ظاهري لهذه القوة الأعمق في حالة تأثيرها النشط، وفي مطلع القرن الواحد والعشرين اقتنع كثيرون من علماء الفيزياء بالدليل المتاح الذي يفيد أن هذه الجسيمات يمكن فهمها على أحسن وجه، باعتبارها تجليات لطبقات أعمق من النشاط والتي تتضمن عقداً دقيقاً (وتر) في حالة ذبذبة. -ينظر: جون غريبين، تاريخ العلم (1543-2001)، ترجمة: شوقي جلال، [د.ط.]، عالم المعرفة، الكويت، 1433هـ-2012م، ج02، ص262. وهو ما يفيد أن هذا الكون على الرغم من عظمه وشساعته المهولة كان قد نشأ من مادة أعدت في مساحة صغيرة جداً أصغر من الحيز الذي يشغله كوارك (جسيم في مستويات الدنيا من الصغر والضآلة) واحد، وبكثافة لا يصدقها الخيال؛ وهو ما يعني أن جميع الكواكب والنجوم والمجرات والطاقة والمادة التي اشتمل عليها الكون، كانت قد تخلقت في حيز لا يذكر، وأن الانفجار العظيم (Big Bang) حسب ما أفاد علماء فيزياء الكم قبل (12-20) مليار سنة. -ينظر: سليم الجاي، النظرية القرآنية الكونية حول خلق العالم، ط01، دار الجليل، بيروت، 1995م، ص98-99. لكن في العصر الذري الحديث اتمارت نظرية الجزء الذي لا يتجزأ إلى طاقة، حينما فحرت الذرة إلى قبلة ذرية ثم بعد ذلك إلى اكتشاف القبلة النووية، وتفجيرها في بعض الأماكن، كرقان في الجنوب الجزائري، وغيرها من بعض أماكن العالم ما يعد عند بعض الباحثين انمياراً لعلم الكلام القائم على تلك النظرية. -ينظر: عبد الرحمان الزيندي، مناهج البحث في العقيدة الإسلامية، ط01، دار إشبيلية، الرياض، 1418هـ، ص166.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

بعد هذا العرض من الانجازات والاكتشافات حُقّق لابن رشد أن يشكّك في نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، ويعتبره دليل غامض لا يقوم على براهين صحيحة في زمانه؛ لأنّ العلم في ذلك الوقت ما زال بكرة ولم ينضج النضج الكافي لتتخمر أفكاره وانجازاته، ويواصل العلماء تأملاتهم ليجدوا تفسيرات أخرى غير التي اعتادها ابن رشد من المتكلمين الأشاعرة أو المعتزلة أو حتى بعض الفلاسفة الذين مالوا إلى تلك النظرية، زد على ذلك أن آراء أصحاب الفرق المختلفة في زمانه وقبله أيضاً بقرون طويلة كانت تفسيراتهم في الإطار الفلسفي المجرد لم تخرج عنها إلى البحث العلمي التقني الذي يتطلب وسائل مادية فيزيائية وكيميائية ليتسنى لهم التوصل إلى نتائج ملموسة بتلك الوسائل ومقنعة في نفس الوقت؛ بل هناك من كبار علماء الإسلام السابقين من المدرسة السلفية كابن تيمية مثلاً أنكر تلك النظرية مطلقاً مستشهداً على ذلك من السلف، ومن أكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم؛ بل حتى الطوائف الكبار ممن اشتغلوا بالكلام كالجارية والضرارية والهشامية والكلابية وكثير من الكرامية مع أكثر الفلاسفة⁽¹⁾، كما قد يكون شكّه أيضاً راجع إلى أن المعلم الأول (أرسطو) لم يقتنع بتلك النظرية كما أسلفنا؛ لأنه قدوته فلسفياً، ولا بُدَّ أن ابن رشد قد اطلع على رأيه فيما قاله عن نظرية الجزء الذي لم يتجزأ.

6- كما كان هناك اتفاق بين ابن ميمون وابن رشد في نفي المقدمة التي ترى أن كل ما نراه في العالم من أجسام وأشكال ومقادير يمكن أن تكون على خلاف ذلك؛ أي جواز أن تكون المخلوقات على غير هذا الشكل والمقدار، ومنه فإنها محدثة وإذا كانت محدثة فلها محدث بالضرورة، وإن كان ابن ميمون يقرّ للمتكلمون أن هذه القاعدة أو هذا الطريق هو أوضح الطرق في الاستدلال على حدث العالم ومنه فله محدث.

وقد كان نقد ابن رشد منطقي وموضوعي ويتسم بالعلمية، حيث أثار حول تلك المقدمة عدّة إشكالات مما يتعلق بالصدفة والإرادة المرتبطة بأفعال الله تعالى؛ أي أن العالم صدر عن إرادة أم عن غير إرادة، وإذا كان عن إرادة هل هي قديمة أم حديثة؟ ورأى أن القرآن لم يتعمق في هذا المفهوم من الإرادة أهى قديمة أم حديثة، كما أنه لم يصرّح بذلك إنما صرّح بما هو أوضح من ذلك التعقيد الذي مارسه الأشاعرة، حيث قال تعالى:

(1) - أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ-1991م، ج3، ص355.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽¹⁾. وأن عامة الناس لا يفهمون أن الموجودات حادثه عن إرادة قديمة، وأن عدم تصريح الشرع في الإرادة قديمة أو محدثة؛ لأن ذلك من المتشابهات عند أكثر الخلق، وقد نفى ابن رشد أن يكون عند الأشاعرة دليل قطعي على استحالة قيام إرادة حادثه في موجود قديم.

7- لقد عرض ابن ميمون طرق وأدلة المتكلمين الأشاعرة عرضاً أقرب إلى الإخباري منه إلى النقد والتحليل، لذا وضع ووضح منهجه ابتداءً لتلميذه وزميله، قائلاً له: «هذا الفصل أضمن لك فيه الإخبار بدلائل المتكلمين على كون العالم محدثاً ولا تطالبي بوصف ذلك بعبارتهم، ولا بتطويلهم؛ ولكني أخبرك بمقصد كل واحد منهم، وبطريق استدلاله على إثبات حدث العالم أو إبطال قدمه، وأنتبهك على المقدمات التي استعملها صاحب تلك الطرق بإيجاز، وأنت إذا قرأت كتبهم-الأشاعرة-المطولة وتآليفهم المشهورة لا تجد بوجه معنى زائداً على ما تفهمه من كلامي هذا في استدلالهم على هذا الغرض؛ لكنك تجد كلاماً أبسط، وعبارات راقية حسنة، وقد ربما سُجعت وفُقرت وانتخب لها فصيح الكلام، وقد ربما أجمعت العبارة وقُصد فيها إدهاش السامع والتحويل على المتأمل، وتجد في تآليفهم أيضاً من تكرار المعاني وإيقاع الشكوك وحلّها بزعمهم ومقاومة من خالفهم كثيراً جداً»⁽²⁾.

لقد التزم ابن ميمون بذلك المنهج في هذه المسألة وغيرها، وهي حدوث العالم عند الأشاعرة والمتكلمين عموماً؛ غير أنه لم يتأثر أو يأخذ بطرقهم في إثبات حدوث العالم على الرغم من إيمانه بفكرة الحدوث، لذا فإنه لم يستعمل الأدلة كثيراً، وقد يكون مرد ذلك إلى أمر آخر ألا وهو أن ابن ميمون لا يستطيع أن يظهر النقد اللاذع لهم؛ لأن المتكلمين الأشاعرة جماعة من جماعات المسلمين الكبيرة والقوية في زمانه وقبلة، وهم يديهم السلطان وإدارة شؤون البلاد والعباد، ومعظم الجمهور يدين لهم ولأفكارهم بالولاء؛ ولأن أفكارهم بنيت كلها للدفاع عن عقيدة المسلمين من المبتدعين وشبهات النصارى واليهود، لذا لا يمكنه-ابن ميمون-أن ينتقدهم نقداً عميقاً يحيط بحيثيات عقيدتهم والمصادر الدينية التي اعتمدوا واستندوا عليها؛ لأن المس بتلك المصادر أو التشكيك فيها أو إعطائها تفسيرات أخرى لا تتفق مع تفسيرات أهل الظاهر من الفقهاء والمحدثين، يؤلّب عليه الفقهاء وأهل الحديث والسلطان وجمهور المسلمين، باعتبار أنه يهودي وتصبح التهمة

(1)- سورة النحل: الآية: 40.

(2)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص214.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الموجهة إليه في المسّ بعقيدة المسلمين والتشكيك في التفسيرات التي هي محل قناعة عند غالبية المسلمين سهلة على الفقهاء وأهل السلطان لردعه بأي شكل من أشكال الردع. وحتى لما انتقدتهم نقداً خفيفاً غير عميق في مسائل أخرى، كان النقد غير جارح وغير لاذع وموجهاً للقواعد الكلامية فهي الأقرب للمعنى الفلسفي، وأن التفكير الفلسفي والمعاني الفلسفية ليست حكراً على أحد، كما أن التحليلات الكلامية والفلسفية الغير المرتبطة بنصوص دينية مقدّسة عندهم لا يفهمها عادة غالبية الناس؛ بل نجدهم ينفرون منها بسبب غموضها والتوائها؛ ولأنّ أهل الكلام والفلاسفة عموماً تعرضوا للهجوم عليهم من عدّة مجموعات مسلمة-الأشاعرة وأهل الظاهر-رأت أن عقيدة المسلمين لا تثبت بهذه الطرق والعلوم المعقدة، باعتبار أن المصادر الإسلامية الأولى كانت واضحة وبسيطة، وقد فهم الصدر الأول عقيدتهم من خلالها دون اللجوء إلى منهج علم الكلام أو فلسفة اليونان التي مصدرها من مجتمعات وثنية، لذا وجدنا بعض العلماء ينهى عن الاشتغال بعلم الكلام من أمثال فقهاء أهل السنة⁽¹⁾. كما كان أبو حامد الغزالي⁽²⁾ متسلطاً على الفلسفة والفلاسفة بقلم ناقد

(1)- حيث قال أحمد بن حنبل: «ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح. وقال أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غلٌّ على أهل الإسلام».

- ينظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام-دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين-، ج02، ص44.

(2)- حيث قال في ذلك: «أما بعد فياني قد رأيت طائفة- قصده المتفلسفة من المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وغيرهما- يعتقدون في أنفسهم التميّز عن الأتراب والنظراء بمزيد من الفطنة والذكاء، وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين... ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده؛ بل خلعوا بالكلية ربة الدين، بفنون من الظنون، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي كتقليد اليهود والنصارى... ومصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية... فلما قرع ذلك سمعهم، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم، تجملوا باعتقاد الكفر... وترفعوا عن مسaire الجماهير والدهاء، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء، ظناً بأن إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق، بالشروع في تقليد الباطل، جمال... فأى رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتحمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً دون أن يقبله خبراً وتحققاً... فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء، انتدبت لتحرير هذا الكتاب، ردّاً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تمهات عقيدتهم، وتناقض كلمتهم، فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء». - ينظر: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص41-43. كما يذكر أبو حامد الغزالي أن مجموع ما وقعوا فيه-الفلاسفة-من الأباطيل والفساد يرجعه إلى عشرين مسألة، حيث «يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعه في سبعة عشر. وإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين، صنفنا كتاب(التهافت). أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها كافة المسلمين؛ وذلك في قولهم: إن الأجساد لا تحشر... ومن ذلك قولهم: إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات... ومن ذلك-أيضاً- قولهم: بقدّم العالم وأزليته. فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل». - ينظر: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تقديم وتعليق: عبد الحليم محمود، ط01، دار الجيل، بيروت، 2003م، ص ص72-74.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ولسان جارج لمن يشتغل بالفلسفة من أهل ملته، لذا أَلّف بعض الكتب التي يبيّن فيها مقاصد الفلاسفة، كما يتهمهم بالقصور والخروج عن الإجماع المنعقد في الأمة، فكان تأليفه لكتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) وقبلة كتاب (مقاصد الفلاسفة) بالوقوف نداءً للفلسفة والفلاسفة وتعرية أدلتهم التي يرى أنها لا تقوم على براهين، فاتهمهم بالكفر والزيف عن الحق. كما أَلّف الشّهستاني وهو تلميذ الغزالي كتاب في الرد على الفلاسفة في كثير من مسائلهم التي رآها تخالف منقول الشّرع، وكان عنوانه (مصارعة الفلاسفة)⁽¹⁾.

خلافاً لابن رشد فإنّ نقده للمقدمات والطرق كان أكثر عمقاً وشرحاً وتحليلاً، وفي نفس الوقت كان لاذعاً، واتسم أيضاً بالتجريح والتهمك بعقولهم، حيث شمل كل ما يتعلق بالقواعد والطرق التي اتبعوها، ورأى أنها تخالف الشّرع الحكيم الذي يدعون أنهم يتبعونه ويدافعون عنه وهم أبعد عنه فهماً، وهذا ظاهر في كثير من مواضع كتبه الخاصة، حيث قال: «ولا يعرف الشّرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد. وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شبيهاً به، كالحال في أحوال المعاد. وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عُرفوا أنه ليس من علمهم، كما قال تعالى في الروح»⁽²⁾. أو التي هي عبارة عن شروح لأرسطو؛ بل إننا نجد ابن رشد اعترض حتى على فهمهم لبعض الآيات سواء في مسألة حدوث العالم؛ لأنّ الشّرع الحكيم لم ينطق بذلك، مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾⁽³⁾. ومنطق ابن رشد في تفسيره لهذه الآية أن ظاهرها يفيد أن هناك وجوداً سبق هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان أي المرتبط بصورة هذا الوجود وهو عدد حركة الفلك. واعتقد ابن رشد أن المتكلمين من الأشعرية والمعتزلة ليسوا على ظاهر الشّرع؛ بل إنهم متأولون لكثير من النصوص الشرعية، والتي ظاهرها لا يشير أن الله تعالى كان موجود مع العدم المحض، ولذا لا يمكن أن يتصور وجود إجماع منعقد في مسألة حدوث العالم، والرأي الذي أبداه عن العالم قد قال به بعض الفلاسفة⁽⁴⁾. أو في مسائل أخرى.

(1) - وهذا الكتاب يوجد من ضمن كتاب (مصارع المصارع) الذي صنفه الطوسي للرد على الشّهستاني، وكتاب الأخير شبيه بـ(تهافت

الفلاسفة) للغزالي. - ينظر: الشّهستاني، الملل والنحل، ص 06.

(2) - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 85.

(3) - سورة هود: الآية: 07.

(4) - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 44-45.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

أما ابن رشد فاتباعه ذاك المنهج النقدي التحليلي لطرق المتكلمين هو إظهار أن الشرع الإسلامي لم يدعو إلى تلك الطرق العقلية المجردة ولا بينها في ثنايا الآيات القرآنية، لذا فهو يريد أن يبرز الشرع الحكيم عن تلك الطرق الخطائية الجدلية، كما أنها ليست طرقاً يفهما كل الناس بما أن القرآن الكريم واضح وصریح لذا كان خطابه عاماً لا يستثني منه أحد في فهم مضمونه، لذا نجد ابن رشد دائماً يعاتب المتكلمين في كل القضايا التي تناولوها، بأنهم ابتعدوا عن هدف القرآن في عرضه لأدلة صريحة وواضحة ليس فيها غموض أو التواء.

وعند ابن رشد أن الطرق التي اعتمدها المتكلمون في حدوث العالم جمعت بين أمرين: أحدهما: أن عامة الناس لا يرغبون في قبولها لتعقيدها وتشعبها. وثانيهما: أن أدلة المتكلمين لا تقوم على برهان منطقي صحيح يُقبل عقلاً، لذا فلا تصلح حتى عند العلماء كطريق للبرهان على حدث العالم.

ومنه نخلص في الأخير إلى أن فكرة نقد المتكلمين الأشاعرة تحديداً بين ابن ميمون وابن رشد⁽¹⁾. نجدها الطابع المشترك بينهما في كل أفكار متعلقة بالمتكلمين، وهو ما يعني أن ابن ميمون يسير في طريق ابن رشد، وهو عدم رضاه بمنهجهم ومسالكهم البرهانية، لكن ابن ميمون يختلف عن ابن رشد أنه لا يذكر أدلتهم الدينية ويستغني عنها بذكر الفكرة العقلية وتحليلاتهم ومقارباتهم المثالية، ثم يظهر عدم قناعته أو عدم رضاه بتلك الفكرة؛ لأنها في رأيه لا تتماشى مع منطق العقل السليم، أما ابن رشد فإنه يزيد عليه بأن الفكرة التي أباها المتكلمون لا تتماشى مع مدلول أو مقصد الشرع الإسلامي الحنيف وهو ما يعتبر عنده تحريفاً في فهم الآيات، أو بعداً عن مغزاها الحقيقي.

وكان من ضمن أهدافه إظهار حقيقة الدليل القرآني أو دليل الوحي؛ لأنه دليل تتقبله كافة العقول السليمة، ولا يتعد بهم عن الواقع المحسوس، حيث يمكن للبسيط من عامة الناس والعالم والفيلسوف فهمه دون صعوبات أو تعقيدات.

(1) - نرى ابن رشد يتحامل كثيراً على المتكلمين الأشاعرة، والسبب الأول أنهم عارضوا الفلسفة وشهروا وشنعوا بمن يشتغل بها كأبي حامد الغزالي (ت505هـ/1113م) الذي ألف كتاباً سماه (تحافت الفلاسفة) ومن بعده الشهرستاني (ت548هـ/1153م) ألف كتاباً سماه (مصارعة الفلاسفة) وغيره من الكتب، أما السبب الثاني وهو ما تعرض له ابن رشد من نكته المشهورة على أيديهم التي ذكرناها في التمهيد. أما ابن ميمون فلا نجد له سبب مادي ظاهر لمعارضته وتحامله على الأشاعرة، سوى أنه اتبع منهج ابن رشد في نقده لهم، خلافاً للمعتزلة الذين يعتمدون على العقل في تأويل الآيات والأحاديث وفهم الشريعة؛ فإنّ الفيلسوفين ابن رشد وابن ميمون لا يتحاملان عليهم كثيراً، ويظهر من خلال مواقفهم الفلسفية أنهما يفضلان المعتزلة عن الأشاعرة.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بعد المقارنة تبين لنا كيف أن ابن ميمون لا يختلف عن ابن رشد في كيفية نقده للمتكلمين، وأنه يسير في نفس اتجاه فيلسوف المسلمين، ننتقل إلى معرفة مواقف كل من ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة أو طرقهم في قدم العالم من خلال الفصل الثاني.

الفصل الثاني: رأي ابن ميمون في قدم العالم-دراسة مقارنة بابن رشد-:

تمهيد:

إن أفعال الإله وقع فيها جدل كبير بين الفلاسفة قديماً، كثناليس الملطي وأنكساغورس وأنكسيمانس وأنبادقليس وفيثاغورس وسقراط، فهؤلاء على الرغم من تكلمهم في الإله ووحديته وإحاطة علمه بالكائنات، أدلوا بدلوهم في الطبيعة وكيف وجدت؟ وفي المبادئ الأولى، وما هي؟ وكم هي؟ غير أن المتأخرين من فلاسفة الإسلام لم يوردوا ذكرهم وآرائهم، ثم جاء بعدهم فلاسفة آخريين كأفلاطون الإلهي وتلميذه أرسطو، حيث تموقع الفلاسفة على أساس أفكارهم العميقة في الطبيعة وما قبلها إلى مجموعتين: إحداها تتبني آراء أفلاطون. والثانية تتبني أفكار أرسطو.

وكان لكل من المجموعتين مفكرين وفلاسفة في كل المسائل التي طرحوها ووقع الجدل والحوار حولها عبر المراحل التاريخية لتطور الفكر الفلسفي، ولم يبقى الجدل منحصراً بين فلاسفة العصر اليوناني والروماني؛ بل انتقل أثره إلى فلاسفة عصر الحضارة الإسلامية، سواء الذين انتموا إلى المشرق أم إلى المغرب زمن الحقبة الأندلسية الإسلامية، حيث نبغ في كلا الجغرافيتين فلاسفة عظام، أهمهم: الكندي والفارابي وابن سينا في المشرق، وابن باجه وابن طفيل وابن رشد في المغرب، ولم يكن التأثير الفلسفي اليوناني على فلاسفة المسلمين؛ بل امتد إلى دائرة مفكرين آخريين ينتمون إلى عصر الحضارة الإسلامية، وهم ليسوا من أهل الإسلام مثل: ابن جبيرول وابن ميمون وغيرهما، لكن اطلاع هؤلاء وتأثرهم بالفكر الفلسفي اليوناني لم يكن ذاتياً؛ بل كان العامل الأهم في ذلك هو تراجم مفكري المسلمين لكتب المدارس الفلسفية اليونانية وتحديداً مدرستي أفلاطون وأرسطو، وكانت أهم المسائل التي كان يدور فيها الجدل والحوار بالتحليل والنقد المسائل الطبيعية المتعلقة بنشأة العالم، ومن أي شيء وجد من مادة أم من غير ذلك؟ وقد تفاعل فلاسفة أرض الإسلام بتلك التحليلات والبراهين العقلية والطبيعية، وانقسموا على أساسها إلى مدرستين: إحداها: تؤيد آراء أفلاطون في حدث العالم، وأخرى تؤيد آراء أرسطو في قدم العالم. وقد كان لهذا الفصل مبحث واحد، وهو:

- موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على قدم العالم-دراسة مقارنة بابن رشد-

المبحث:

موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على قدم العالم-دراسة مقارنة بابن رشد-:

الفكر الفلسفي اليوناني فيما يتعلق بالطبيعة وكيفية نشأتها بقي حاضراً لقرون طويلة في ذاكرة مفكري كل عصر وزمن، ثم طمسته المسيحية التي اعتبرت أفكار فلاسفة اليونان في قدم العالم وغيره نوع من البدع والمهرطقة، إلى أن ظهر مفكروا وفلاسفة الإسلام وأحيوا ذاك الفكر الذي يرى أن الطبيعة قديمة؛ أي أن المادة التي خلقت منها أزلية، وفي هذا المبحث أريد معرفة موقف كل من ابن ميمون وابن رشد من القائلين بذلك الرأي، وكيف أسس ذلك الموقف. وكان تقسيمي للمبحث إلى ثلاثة مطالب.

- المطلب الأول: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على قدم العالم:

إن ابن ميمون عندما أراد تناول مسألة العالم قديم أم محدث ذكر ثلاثة آراء: من بينها رأي يبين أن العالم محدث، وهو ليس من الآراء الفلسفية وإنما هو رأي منبعه ديني يهودي، ولذا فلا نتطرق إليه في هذا المطلب. الرأي الثاني: هو رأي عموم الفلاسفة- باستثناء أرسطو وأشياعه-، وعموم الفلاسفة يذهبون في تصورهم أنه لا يمكن أن يخلق الله شيء من العدم، أو يتحول الشيء إلى عدم مطلق، حسب رأيهم؛ ويعني هذا أنه لا يمكن أن يتكون موجود ما، دون مادة وصورة من عدم تلك المادة، ولما يوصف الله أنه قادر على ذلك فهو كوصفه بأنه قادر على الجمع بين النقيضين في نفس الوقت، أو يخلق مثله تعالى أو يخلق مربعاً قطره هو مسار ضلعه⁽¹⁾، وبالرغم من أنهم يؤكدون أبدية المادة؛ إلا أنهم يقولون بخلق العالم وحدوثه، وهو يعني حدوث الصور، ويزعم ابن ميمون أن أصحاب هذا الرأي يعتقدون أن المادة ليست في مرتبة ودرجة الله تعالى من حيث الوجود؛ بل إنه سببها؛ أي سبب وجودها، والمادة هنا بالنسبة إلى الله تعالى له مثلاً كالطير، حيث يخلق فيها ما يشاء. وأصحاب هذا الرأي في حدث العالم هو أفلاطون وتلامذته دون أرسطو⁽²⁾.

لكن في مسألة الحدوث عند أفلاطون نجد هناك ارتياب من أحد تلامذته في أخذ أفلاطون بما؛ بل نجده يفسر فكرة الحدوث بالحدوث الذي ليس من العدم، وهو ما يقوله لنا أحد عمالقة الفكر الإسلامي وتاريخ الأديان ألا وهو الشهرستاني نقلاً عن فرغوريوس: أن أفلاطون لم يقل بحدوث العالم معتبراً ذلك ادعاء غير

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص306.

(2)- المصدر السابق، ص307.

صحيح عنه، حيث قال: «وأما ما قذف به أفلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداءً زمانياً فدعوى كاذبة؛ وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداءً زمانياً؛ لكنه ابتداءً على جهة العلة، ويزعم أن علة كونه ابتداءً. وقد يكون أن المتوهم عليه في قوله: إن العالم مخلوق، وإنه حدث من لا شيء، وأنه خرج من لا نظام إلى نظام، فقد أخطأ وغلط؛ وذلك أنه لا يصح دائماً أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجود شيء آخر غيره، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام، وإنما يعني أفلاطون أن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود، وإن وجد أنه لم يكن من ذاته، لكن سبب وجوده من الخالق»⁽¹⁾.

وهو الرأي الخطأ أيضاً الذي مال إليه الكثير من الباحثين المعاصرين؛ وذلك استناداً إلى ما ورد عن قصة التكوين في محاوره تيمائوس وفي فلسفة أفلاطون، أن الصانع الذي يشكل موجودات العالم الأرضي محتدياً المثل، فهو يضع الصور في المادة القديمة، وهو أقل مرتبة من الخير بالذات وهو المرادف للإله الديني.

إن أفلاطون لم يقصد القول بالحدوث؛ لأنه لا معنى للقول بالقبلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان، ومعلوم أن زمان الموجودات الأرضية في الفلسفة الأفلاطونية من عمل الصانع، وأن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم الطبيعي، وهو يمثل عينة عن الأبدية التي يتصف بها العالم المعقول، والحقيقة أنه غاب عن الذين يفسرون موقف أفلاطون في محاوره تيمائوس أن أفلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه عن تكوين العالم الطبيعي، وهو ما أدى إلى غموض موقفه من مشكلة قدم العالم وحدوثه، وهو ما يستلزم الرجوع إلى قراءة مذهبه جيداً في المحاورات الأخرى، ليكتشف أن أفلاطون لم يقل بالحدوث العالم⁽²⁾.

الرأي الثالث: هو رأي أرسطو وأتباعه من المشائين أنه لا يمكن لشيء مادي أن يخلق دون مادة موجودة أصلاً، ويزيد على ذلك أن السماء الأولى لا تخضع للوجود والعدم، وعنده أن الزمان والحركة أبديان، و يكون فيهما كون أو فساد، والشيء الوحيد الذي يخضع للكون والفساد هو ما كان تحت فلك القمر؛ ويعني هذا أن المادة الأولى ليست بكائنة ولا فاسدة في ذاتها؛ غير أن الصور تتعاقب عليها، بحيث تخلع صورة وتلبس أخرى⁽³⁾.

(1)- الشَّهرستاني، الملل والنحل، ص 327-328.

(2)- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ط 04، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، [د.ت]، ج 01، ص 172.

(3)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 307-308.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

والرأيان اللذان عرضهما ابن ميمون هما آراء الفلاسفة المؤمنين بوجود الإله وبرهنوا على وجوده بالأدلة العقلية والكونية، ولم يعرض آراء الفلاسفة الذين يجحدون وجود الله، ويروا أن الكون حدث صدفة وبالتفاهت دون مدبر وناظم لأفعاله؛ لأن الذي يهمله من الآراء هي التي تؤدي إلى إثبات وجود الله. وخلافاً للفلاسفة الآخرين فإن ابن ميمون يخصص نظريات أرسطو بالتحليل والوصف دون غيرها، لاعتقاده أن أرسطو مال إلى رأي قدم العالم، خلافاً لأستاذه أفلاطون الذي قال بالحدث، وقد عرض في كتابه الفلسفي (دلالة الحائرين) عدّة طرق تفيد في رأيه القدم دون الحدث، وعلى الرغم من تلك الأدلة القوية والقاطعة على قدم العالم؛ فإن أرسطو نفسه- حسب ابن ميمون- لم يدعي أن لديه براهين قوية على قدم العالم، وإنما رأى أنها أدلة تميل إليها النفس أكثر من غيرها⁽¹⁾ وهذه طرقه في قدم العالم:

1- تعتبر الحركة لا كائنة ولا فاسدة وهي حادثة، وكل حادثة تتقدمها حركة وهي خروجها للفعل ووجودها بعد عدم، ومنه تصبح الحركة موجودة أيضاً، وهذه الحركة يرى أرسطو هي التي وجدت بها الحركة الأخيرة للأجسام، إذن فالحركة الأولى قديمة وإلا مرّ الأمر إلى ما لا نهاية.

والزمان عنده لا كائن ولا فاسد؛ لأنه تابع للحركة كما أنه لازم لها، ولا يمكن أن تكون حركة إلا في زمان، ولا يفهم الزمان إلا بوجود الحركة. وهي الطريقة الأولى التي يلزم بها قدم العالم⁽²⁾.

2- اعتبر أرسطو أن المادة الأولى المشتركة للمكونات الأربعة وهي ما يسميها الأسطقسات لا كائنة ولا فاسدة، فإذا فرضنا أنها كائنة فهذا يعني أن لها مادة تكونت منها، مما يلزم أن تكون تلك المادة لها صورة وهي حقيقة الكون المرئي، ولما فرضناها مادة لا ذات صورة فذلك ضرورة غير موجودة من شيء، ولذا فهي قديمة لا تنعدم مطلقاً، وهو ما يوجب أيضاً قدم العالم⁽³⁾.

3- رأى أرسطو أن مادة الفلك كله ليس فيها شيء من التضاد والتعاكس في الحركة، وهذا بسبب الحركة الدورية التي يتمتع بها الفلك، والتضاد يكون عادة في الحركة المستقيمة، وأن كل ما يتعرض للفساد ففساده بسبب التضاد والتعاكس، والفلك لا يكون فيه تضاد مطلقاً، إذن فهو غير فاسد، وما لا يقع فيه فساد فهو غير

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص312.

(2)- المصدر السابق، ص309.

(3)- المصدر السابق، ص310.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

متكوّن؛ أي غير حادث. وهنا عرض ابن ميمون القضايا التي اعتمد عليها في نتائجه وهي: «إن كل كائن فاسد، وكل فاسد كائن، وكل ما لم يتكون لا يفسد وكل ما لا يفسد لم يتكون»⁽¹⁾. وهي الطريقة الثالثة التي توجب قدم العالم.

4- اعتقد أرسطو أن كل حادث فإمكان حدوثه متقدم عليه بالزمان، وهو ما يكون على كل متغيّر، فإمكان تغيّره متقدم عليه أيضاً بالزمان، وهي مقدمة تلزم دوام الحركة الدورية للفلك ولا تنقضي أبداً، كما أنها ليس لها بداية. فأتباعه المتأخرين أثبتوا بهذه المقدمة قدم العالم: «العالم قبل أن يكون لا يخلو أن يكون حدوثه ممكناً أو واجباً أو ممتنعاً. فإن كان حدوثه واجباً فإنه لا يبرح موجوداً، وإن كان حدوثه ممتنعاً، فلا يصح أن يوجد أبداً، وإن كان ممكناً فمن حامل ذلك الإمكان فلا بُدَّ من شيء موجود هو حامل الإمكان، وبه يقال لذلك الشيء إنه ممكن»⁽²⁾ وقد اعتبر ابن ميمون أن هذه طريقة جيدة وقوية في إثبات قدم العالم⁽³⁾.

5- فالله تعالى أحدث العالم بعد عدم؛ وهذا يعني أن الله قبل خلقه للعالم كان فاعلاً بالقوة، ولما خلقه صار فاعلاً بالفعل، إذن فقد أخرج الله العالم من القوة إلى الفعل، وهو ما يفيد أن الله تعالى فيه إمكان ما، ومنه فلا بُدَّ له من مخرج أخرجه من القوة إلى الفعل⁽⁴⁾.

6- الفاعل يفعل في وقت ولا يفعل في وقت، يكون ذلك بحسب الدواعي والموانع الطارئة له، وعليه مما توجب له الموانع تعطيل فعل معين يريده، كما توجب له الدواعي إرادة ما لم يكن يريده ويشأه من قبل، ولما كان تعالى لا دواعي توجب له تغيّر إرادة أو مشيئة، كما لا عوائق عنده أو لا موانع تطرأ، ولذا فلا وجه لكونه يفعل في وقت ولا يفعل في وقت، وإنما الله تعالى فعله دائم كدوامه ذاته سبحانه⁽⁵⁾.

7- إن أفعال الله تعالى كلها كاملة ليس فيها نقصان وليس فيها شيء عبثي أو زائد عن الضرورة، وهو المعنى الذي يؤكد عليه أرسطو وهو أن الطبيعة (الخالق) تتميز بالحكمة حيث لا تفعل شيئاً عبثياً، وكل ما تفعله وتريده يكون على أكمل صورة، ومن هذه الحكمة المتجلية الوجود الطبيعي؛ فإنه ليس بعده غاية أخرى؛ لأنه

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص310.

(2)- المصدر السابق، ص310.

(3)- المصدر السابق، ص310.

(4)- المصدر السابق، ص311.

(5)- المصدر السابق، ص311.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

على أكمل ما يكون، ولذا يجب أن يكون دائماً لا يتغير ولا تجدد في مجمله ولا في أي جزء من أجزائه؛ لأن حكمته أيضاً دائماً؛ بل إن ذاته هي حكمته التي اقتضت وجود هذا العالم⁽¹⁾.

وهؤلاء الذين استخرجوا من فلسفة أرسطو آراء أخرى تدعم نظريته في قدم العالم، يشنعون على القائلين بحدث العالم، كيف أن هذا الإله الذي لا بداية ولا نهاية له بقي عاطلاً عن الخلق أمداً طويلاً وهو لا يفعل شيئاً، ثم بدا له بعد ذلك أن يفعل. وأيضاً على جهة رفق نظرية أرسطو بما يزيد من ثباتها؛ فإنّ الناس في الملل السابقة القديمة اشتهروا جميعهم بتصريحهم أن السماء دائمة وثابتة، ولما استشعروا بأنها غير كائنة ولا فاسدة اعتبروها مسكناً للآلهة وللروحانيات (الملائكة) وهذا للدلالة على دوامها⁽²⁾.

وقد انتقد ابن ميمون فكرة أرسطو القائلة بأن الأمم كلها أجمعت في قدم الدهر على أن السماء مسكن الملائكة والروحانيين والله وكما جاء أيضاً في ظاهر النصوص الدينية؛ فإنّ ذلك لا يدل على قدم السماء، وإنما قيل للدلالة على أن السماء تدلنا على وجود العقول المفارقة فيها، مثل الروحانيين والملائكة، كما أن السماء أيضاً تدلنا على وجود الإله وهو محرّكها ومدبّرها⁽³⁾.

لكن غاب على أرسطو أن الناس لا يعلمون عن حقيقة ومفهوم السماء عند الفلاسفة، فهؤلاء الفلاسفة يقصدون بالسماء التي هي غير مرئية عند كل كائن حيواني ناطق أو غير ناطق، ولا ما اعتاد عليها الناس كل صباح ومساءً، وإنما لها مفهوم آخر عندهم لا يعلمه العامة من الناس، فالناس لما يشاهدوا عظم السماء التي هي فوقهم وتحيط بهم من كل جانب وهولها وعظمتها وما يصدر عنها من أمور الحياة كنور القمر وأشعة الشمس والسحب والأمطار وغيرها مما يعتبر حياة للكائنات الحيوانية وغير الحيوانية وما فيها من أهوال مخيفة كالبرق والرعد والخسوف، وأن هذه الأشياء لا تكون من غيرها فهي دائمة الصدور عنها، جعلوها كما قال أرسطو مسكناً للآلهة وللروحانيين للدلالة على قدمها وأن ما فيها هي الآلهة، وبما أن الآلهة أزلية قديمة فهي أيضاً تتخذ أزليتها من أزلية الإله.

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 311-312.

(2) - المصدر السابق، ص 312.

(3) - المصدر السابق، ص 312.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

واعتبر ابن ميمون أن أرسطو لا يعتقد أن تلك الأقوال التي يشار إليها على أنها دليل على برهانه على قدم العالم من طرف أتباعه، ومعلوم أنه هو الذي وضع طرق البرهان الصحيحة وقوانينه وشروطه، فكيف به يضع احتجاجات على قدم العالم وهو لا يعلمها، على الرغم من تصريحه بأن تلك الطرق والأدلة يدخلها الشك؛ غير أنها أقل شكوكاً من غيرها على حسب الإسكندر الأفريدوسي⁽¹⁾.

وهذا الذي ذكره ابن ميمون عن الأتباع هو ردُّ على الذين يمثلون المدرسة المشائية الإسلامية وإن لم يشر إليهم مباشرة، وقد وجه لومه إلى أكثرهم تفسفاً وهو الفارابي وإن لم يذكره بالاسم، حيث قال: «وأكثر الناس من يزعم أنه تفسف، يقلد أرسطو في هذه المسألة، ويظن أن جميع ما ذكره برهان قطعي لا ريب فيه، ويستشع مخالفته أو كونه خفيت عنه أو وهم في أمر من الأمور»⁽²⁾.

واستعرض ابن ميمون كثيراً من الإشارات التي لا تفيد أن أرسطو زعم أنه تبني فكرة أزلية الكون وقدمه، وهو هدف أراد منه توضيح الأمر للذين يعتبرون أرسطو نحى منحى القدم تصريحاً أو حتى تلميحاً، من ذلك قول أرسطو: «إن جميع من تقدمنا من الطبيعيين يعتقد أن الحركة غير كائنة ولا فاسدة ما خلا أفلاطون؛ فإنه يعتقد أن الحركة كائنة فاسدة، وكذلك السماء أيضاً عنده كائنة فاسدة»⁽³⁾. ومما يدعم حجة أرسطو بعدم قوله وتأكيده على قدم العالم وأن المسألة لم تتركز على يقين مطلق بصحة نظريته في القدم، أنه لا بُدَّ أن تعرض على المخالفين لها، فإذا ما اقتنع المخالف أو المعارض بذلك الرأي بسبب قوة الحجة والدليل، أو أن الناس علموا حجة كل طرف وترجَّح لديهم الطريق الذي رأوه أسلم وأصح هنالك نحكم على نظرية القدم أنها قامت على أدلة وبرهان قوي، لا يستطيع المخالف أو عامة الناس أن ينقص من قيمتها⁽⁴⁾؛ وهذا يعني أن قوة الدليل والحجة في أي مسألة عند أرسطو حسب ابن ميمون لا يكون لها قبول حقيقي ورضا يقيني من الناس؛ إلا إذا عُرضت عليهم جميع الآراء لكي يستطيعوا التمييز بين الصحيح والفاقد وعندها يحكموا على أحدهما أنه الأصح والأقوى؛ بل رأى ابن ميمون أن الأهواء غلبت حتى على الفلاسفة بسبب ميلهم لفكرة القدم عند أرسطو، وتأكيدهم على أنه ادَّعى البرهنة على قدم العالم، وهو ذاته يصرِّح بعدم برهنته على القدم كثيراً، ومن

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 313.

(2) - المصدر السابق، ص 313.

(3) - المصدر السابق، ص 313.

(4) - المصدر السابق، ص 314.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

باب سخريّة ابن ميمون على بعضهم-الفلاسفة المشائين-قال: «فلعلّ على رأيهم برهن على هذه المسألة، وهو لم يشعر أنه برهن حتى تُنَبَّه لذلك بعده»⁽¹⁾.

وابن ميمون ليس لديه أدنى شك في آراء أرسطو المتعلقة بقدم العالم أو اختلاف حركات الأفلاك وترتيب العقول فهي لا برهان عليها، كما أنّها لا توهم حتى صاحبها يوماً أن تلك الأقوال والآراء قائمة على براهين؛ بل إن أرسطو يذكر أن طرق الاستدلال على تلك الأمور أبوابها مسدودة من دوننا، وليس لديه مبدأ يستند عليه ليكون دليلاً له فيها⁽²⁾.

وقد استغرب ابن ميمون من الفارابي الذي يؤكّد على أن أرسطو لا يمكنه أن يشك في قدم العالم؛ بل إنه استخف-الفارابي-حتى بجالينوس لما ذكر أن هذه المسألة لا يُعلم لها دليل أو برهان، وهي عنده-الفارابي-الأمر بيّن بأنه يكون عليها برهان؛ أي أن السماء قديمة وما بداخلها كائن فاسد، ورأى ابن ميمون أن بعض الفلاسفة ومن بينهم الفارابي اعتقدوا فقط القدم تقليداً للفلاسفة اليونانيين السابقين عنهم، ولا يولون اهتماماً لكلام الوحي؛ لأنّ كلامه-الوحي-لا يقوم على برهان فهو مجرد كلام إخباري عن الله تعالى، ومرّد ذلك بسبب تمجيدهم للعقل، وأنه الوحيد الذي تكون عن طريقه المعرفة الدقيقة والصحيحة للأمور والأشياء، لكن هذه المعرفة التي يدعونها لا يمكن تعميمها على كافة الناس فهي عادة ما تكون إلّا للبعض وهم قليل، وهذا يعني أن مسألة القدم والحدوث مسألتان ليس فيهما قطع على البرهنة عليهما بأدلة قاطعة؛ أي هما أقرب إلى الاحتمال منها إلى اليقين، وهو ما يفيد بأن النظرية الكلامية اليهودية والمسألة الأرسطية تستويان عند ابن ميمون⁽³⁾.

8- وذكر ابن ميمون رأياً آخر لفلاسفة متأخرين عن أرسطو قائلين أيضاً بقدم العالم، لكن لهم معنى في القدم يختلف عن المعنى الذي فسر به أرسطو وجود أو ظهور العالم، فهؤلاء عندهم أن الله تعالى هو فاعل العالم ومختار في وجوده، كما أنه قاصده ومخصّصه على ما هو عليه؛ غير أنه يستحيل أن يكون ذلك في وقت

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص314.

(2)- المصدر السابق، ص315.

(3)- المصدر السابق، ص315.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

دون وقت؛ بل إنه هكذا كان ويكون دائماً، فالله الذي لا عدم فيه ولا يوجد به شيء بالقوة، فما تقدم فعله؛ بل لم يزل فاعلاً، فكما أن الله ذاته تختلف عن ذاتنا، كذلك نسبة فعله إليه تختلف عن نسبة فعلنا إلينا⁽¹⁾.
فهؤلاء الفلاسفة في نظر ابن ميمون لم يتغيّر مفهومهم للقدم عن حقيقته الذي قال به أرسطو، وإنما غيروا لفظ اللزوم فقط، وأبقوا على المعنى الأصلي له، ولعلمهم -حسب ابن ميمون- أرادوا تحسين العبارة أو إزالة شناعة ذلك اللفظ، عند عموم الفلاسفة الذين يعتقدون بالحدث، ومعنى كون الوجود لازماً لعلته دائماً بدوامها وهو الإله على ما يعتقد أرسطو، فهو معنى قول هؤلاء الفلاسفة أن العالم هو من فعل الإله أو بقصده وإرادته واختياره وتخصيصه؛ غير أنهم يعتقدون أنه لم يزل على هذه الحال منذ ظهوره ولا يزال، ومثال هذا الأمر كطلوع الشمس هي فاعلة النهار دون شك، وإن كان في الأصل لا يتقدم أحدهما عن الآخر بزمان، وهذا المعنى من القصد ليس هو الذي يريده ويقصده ابن ميمون، وإنما يريد أن هذا العالم ليس لازماً عن الله تعالى كلزوم المعلول للعلّة، ولا يتغيّر إلا أن تتغيّر علته أو حالة من حالاتها⁽²⁾.

هذان رأيان -رأي أفلاطون وشيعته ورأي أرسطو وشيعته- ذكرهما ابن ميمون وكلاهما يأخذان بالقدم، لكن رأي أرسطو أكثر تصريحا، والرأي الآخر لم يتغيّر من مضمون فكرة القدم وإنما غير كلمة اللزوم التي أثارت كثيراً من الجدل بين الفلاسفة، وإذا ما اعتقدنا أن كل الوجود بقصد قاصد فعّله وخصّصه فلا يلزم شيء مما قال به أرسطو والفلاسفة الآخريين، وإنما يلزم هذا ممن يدعي أن هذا الوجود وما فيه كان على جهة اللزوم لا بإرادة مريد، ويعتقد ابن ميمون أن هذا الرأي عن العالم بعيد عن حقيقة نظام الوجود، ولا أصحابه أعطوا علّة أو حجّة مقنعة وقد تبعته عيوب كبيرة، وهي هذا الإله الذي يُقرُّ كل عاقل بكماله في أي جانب من جوانب الكمال أصبح وجوده عند جميع الموجودات أنه لا يبدي أو لا يستطيع فعل أي شيء أو تغيير أحوال.

لقد وضع ابن ميمون ثلاث طرق للذين يلزمون أنفسهم بقدم العالم على الحدوث، وهو يرى أنها كلها يدخلها الشك؛ لكنه يدحضها ويعرّبها عن حقيقتها، وهي⁽³⁾:

- الطريق الأول: الذي يدعيه أصحاب قدم العالم على أصحاب الحدوث، بأن الله تعالى قد خرج من

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 336.

(2) - المصدر السابق، ص 337.

(3) - المصدر السابق، ص 321-323.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

القوة إلى الفعل، بحيث يفعل وقتاً ولا يفعل وقتاً آخر.

وقد ردَّ ابن ميمون على هذا الشك بأن أمر الفعل من القوة إلى الفعل يكون في كل مركب من مادة ممكنة الوجود ولها صورة، فهو لا محالة كان فيه شيء من القوة وخرج للفعل، فلا بُدَّ له من مخرج، ورأى ابن ميمون أن هذه القاعدة إنما تنطبق على الأشياء التي ذات مادة، أما ما ليس بجسم ولا له مادة فهو ليس من الموجودات الممكنة الوجود، وأن كل ما له من إيجاد فهو بالفعل دائماً يفعل، بحيث ينتفي عنه ما بالقوة ولا يمتنع فيه أن يفعل وقتاً ولا يفعل وقتاً، وهذا لا يعتبر تغييراً في حقه سبحانه وتعالى⁽¹⁾ ودليل ذلك عند ابن ميمون أن العقل الفعّال هو عقل مفارق في تصور أرسطو وشيعته، الذي قد يفعل وقتاً ولا يفعل وقتاً، وهو ما بيّنه الفارابي في مقالته عن (العقل)⁽²⁾، معتبراً رأي الفارابي في العقل الفعّال صحيح، ومنه فلا يقال أن العقل الفعّال متغيّر، ولم يكن فاعلاً بالقوة ثم صار فاعلاً، لما فعل في وقت معين ما لم يفعله قبل ذلك، إذن فلا نسبة مشابهة بين الأجسام، وما ليس بجسم أو شبهه حين الفعل أو حين الكف عن الفعل، وإنما يكون هذا لفعل الصور ذات المواد، وإطلاق الفعل على فعل المفارق هو لفظاً فقط، وهو ما يعتبر اشتراك في الاسم بين المفارق وذات المواد، ومنه فلا يلزم من كون العقل المفارق لا يفعل في زمن ما الفعل الذي يفعله في ما بعد، أن يكون هذا إخراج من القوة إلى الفعل، كما يكون الحال في الصور ذات المواد⁽³⁾.

ونزعاً للشكوك التي قد ترد على البعض بسبب فعل العقل الفعّال حين يفعل وقتاً ولا يفعل في وقت آخر، سواء بسبب من ذاته أو بسبب تهيؤ المواد، بيّن ابن ميمون أن قصده ليس هو الإخبار بالسبب الذي جعل الله تعالى يفعل في وقت ولا يفعل في وقت آخر، فكما أن العقل الفعّال وهو ليس جسماً ولا قوة في جسم، فإذا خرج منه فعل في وقت أو لم يخرج الفعل في وقت آخر كان ذلك بأي سبب كان، فلا يقال فيه أنه خرج من القوة إلى الفعل، أو أن في ذاته إمكان، أو أنه محتاج لمخرج يخرجه من القوة إلى الفعل، ومنه فإنّ الشكوك

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص321.

(2) - للتأكد من الأمانة العلمية عند ابن ميمون في نقل الآراء بصيغتها التي كتبها صاحبها رجعنا إلى قول الفارابي في رأيه عن العقل الفعّال، وجدناه-ابن ميمون-نقل قول الفارابي كما هو في الرسالة التي أشار إليها، دون زيادة أو نقصان أو تحوير، حيث قال الفارابي في تلك الرسالة: «وظاهر أن العقل الفعّال ليس يفعل دائماً؛ بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً...». -ينظر: الفارابي، رسالة في العقل، ط02، دار المشرق، بيروت، 1963م، ص32.

(3) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص321.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

السابقة قد انتفت عنه من القائلين بقدوم العالم؛ لأن ابن ميمون اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ولا هو قوة في جسم، ومنه فلا يلزمه تغيير، إذا كان يفعل في زمن ولا يفعل في زمن آخر⁽¹⁾.

- الطريق الثاني: أن هؤلاء-معتقدي القدم- رأوا أن الشيء الذي يوجب لله تعالى قدم العالم هو ارتفاع الدواعي والطوارئ، بحيث لا يلزمه إيجاد العالم خلقاً. وقد بين ابن ميمون بمثال حي من الكائن الحيواني الناطق، فكل فاعل ذي إرادة من هذا النوع يفعل أفعاله من أجل شيء ما، وهذا يعني أنه يفعل بالضرورة وقتاً ولا يفعل وقتاً آخر بسبب موانع وطوارئ، مثل الإنسان يريد أن تكون له داراً فلا يبيها بسبب موانع كعدم وجود مادة البناء أو الآلات، وأحياناً تكون هذه حاضرة لكنه مستغني عن السكن⁽²⁾، فإذا ما طرأت عليه طوارئ كحرق أو برد، حينها يريد أن يبي، ومن هذا المثل تبين لابن ميمون أن الطوارئ تغير الإرادة والموانع تقاوم الإرادة، وهذا الأمر يكون متى كانت الأفعال من أجل شيء ما، أما إذا لم تكن للأفعال غاية أخرى إلا كون الأفعال تابعة للإرادة، فالإرادة حينئذ لا تحتاج لدواعي، والمريد إن لم تكن له موانع فلا يلزم أن يفعل في كل الأحوال، حيث لم تكن له إرادة خارجة من أجلها يفعل الشيء، ويلزم حينها إذا لم تكن موانع لحصول تلك الغاية أن يفعل الشيء؛ ومنه فإن الفعل هنا تابع للإرادة⁽³⁾.

وقد تقع شبهة لشخص كيف يكون مريداً في وقت وغير مريد في وقت آخر، ألا يُعدُّ هذا تغيير في صفة الفاعل؟ فيجاب على ذلك أن حقيقة الإرادة وماهيتها هو هذا المعنى، أن يريد ولا يريد، فإن كانت الإرادة من ذي مادة ليطلب بها غاية ما خارجة حينئذ تكون الإرادة متغيرة بسبب الموانع والطوارئ، أما إرادة الله تعالى المفارق للأشياء والأجسام فهي ليست من أجل شيء ما ومنه فهي غير متغيرة، ولا أنه يريد الآن شيئاً وغداً يريد شيئاً آخر، وبما أنه يفعل ولا يفعل فلا يعتبر هذا تغييراً في إرادته⁽⁴⁾.

ومنه يتبين بعد ذلك التحليل والعرض عند ابن ميمون أن الإرادتين عند الله تعالى والكائنات المادية أو حتى غير الجسمية تختلفان في الحقيقة ولا شبه بينهما مطلقاً، وإنما يشتركان في اللفظ فقط⁽⁵⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص322.

(2)- المصدر السابق، ص323.

(3)- المصدر السابق، ص323.

(4)- المصدر السابق، ص323.

(5)- المصدر السابق، ص323.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

- الطريق الثالث: عند من يعتبرون قدم العالم أن كل ما تتطلبه الحركة من البروز أو الظهور فقد برز وظهر، وبما أن حكمته قديمة كذاته فالذي يلزم عنها أيضاً قديم. وهو ما رآه ابن ميمون إلزام ضعيف؛ لأنّ كما نجعل حكمته التي أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا أقل؛ فإنّ كذلك نجعل حكمته في كونه أوجد كل هذه الأشياء بعد أن لم تكن، إذن فكل شيء تابع لحكمته الدائمة الغير متغيّرة وغير متجدّدة، والإنسان يجعل كل الجهل قانون الحكمة، والمشيفة عند ابن ميمون تابعة للحكمة، ورأى أن الكل واحد أي حكمته وذاته، وهذا بسبب عدم اعتقاده بالصفات المتعددة لله تعالى⁽¹⁾.

ورأى ابن ميمون أن مذهب أرسطو في قدم العالم أنه صدر عن الله تعالى على جهة اللزوم، وهو -تعالى- علته والعالم معلول له وهكذا لزم عنه، ولا يمكن أن يكون فيهما عدم أو تعيّر، وهذا الرأي حسب ابن ميمون يلزم أن يكون كل شيء دائماً على طبيعته، ويعدم تعيّر أي شيء من الأشياء التي فيه؛ أي يتمتع ذلك مطلقاً، وهو يعني أيضاً أن لا تكون هذه الأشياء الموجودة في الكون بقصد قاصد اختار وأراد أن تكون على هذا التركيب والشكل والصورة⁽²⁾.

وقد فسّر ابن ميمون معنى اللزوم الذي اعتقده أرسطو في العالم، وهو كل شيء من هذه الموجودات والتي ليست من فعل الإنسان لا بُدّ أن يكون له سبب موجب لذلك الشيء الذي أوجده على ما هو عليه، ولهذا السبب سبب ثان، وللسبب الثاني سبب ثالث، إلى أن ينتهي الأمر لسبب أوّل وعنه لزم الجميع؛ وذلك لامتناع التسلسل إلى لا نهاية، لكن ابن ميمون رأى أن أرسطو لا يعتقد لزوم وجود العالم أو الكون عن البارئ كلزوم الضوء عن الشمس، وإنما يعتقد لزومه كلزوم المعقول عن العقل⁽³⁾.

خلافاً لرأي ابن ميمون ومن يعتقدون الحدث للعالم أن الكون وما فيه من أشياء كان من قاصد وقد قصده على هذه الصورة وركبه بهذا التركيب المحكم للدلالة على إحكامه وحكمته، وأن عدم ظهوره على طريق اللزوم بحيث يجوز لقاصده أن يغيّره كيف ما شاء وفي أي وقت شاء ويريد شيئاً آخر إذا أراد، لكن ابن ميمون

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص323.

(2)- المصدر السابق، ص324-325.

(3)- المصدر السابق، ص335.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

يفاجئنا هنا بشرطه أن التغيير ليس مطلقاً؛ لأن هناك طبيعة ثابتة من القوانين داخل الكون أو العالم تمنع ذلك⁽¹⁾.

ولقد وضع ابن ميمون أدلة تقارب البرهان كما قال ليثبت بها أن خلق الله تعالى للعالم كان على قصد واختيار، وليس الأمر كما اعتقد أرسطو أنه لزوماً، ووضع مقدمة يرى أن جميع من أثبت أو أكد على أن العالم محدثاً أو قديماً اتفقوا عليها وهي «أن كل مادة مشتركة بين أشياء متغايرة بوجه من وجوه التغير فلا بُدَّ ضرورة من سبب آخر خارجاً عن تلك المادة المشتركة هو الذي أوجب كون بعضها بصفة ما وبعضها بصفة أخرى، أو أسباب على عدد المتغيرات»⁽²⁾.

كما وضع ابن ميمون عدة فرضيات على شكل تساؤلات طرحها على أرسطو الذي يعتقد أن الكون كان وجوده لزوماً، فكانت الإجابات التي تخطر لابن ميمون أن الاختلافات الموجودة في الأنواع ما تحت فلك القمر على الرغم أن لها مادة مشتركة، مردّها لتغيير امتزاج المركبات من تلك المادة، وهو يعني أن الأسطقسات كانت السبب في تهيؤ المواد لقبول الصور المختلفة كالنار والأرض والهواء والماء، كما أرجع الاختلاف في صور الأرض والماء إلى المواضع أو أماكنها، فالموضع أيضاً أوجب لهذه المادة الواحدة هيئات مختلفة، وهذا يعني أن أرسطو يرى أن باختلاف الأفعال يستدل على اختلاف الصور⁽³⁾.

ورأى ابن ميمون أن حركات الأسطقسات الأربعة؛ أي التراب والهواء والماء والنار كلها مستقيمة، أما حركة الفلك دورية أو دائرية، واعتبر أن مادة الأسطقسات غير مادة الفلك، وهو أمر قد أقر به ابن ميمون؛ لأنه مأخوذ من طبيعة النظر الطبيعي للكون. وأن حركة الأسطقسات على الرغم أنها مستقيمة غير أنها تختلف في الجهة التي تتحرك إليها، فوجد أن منها من يتحرك إلى الأعلى ومنها من يتحرك إلى الأسفل، ووجد أن الذي يتحرك لجهة واحدة بعضها أسرع من بعض، فعلم بهذا أنها مختلفة الصور، والأفلاك كلها تتحرك دائرياً أو دورياً وصورة كل فلك تختلف عن الآخر، فهذا يتحرك من الشرق إلى الغرب وذاك يتحرك من الغرب إلى الشرق،

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص324-325.

(2)- المصدر السابق، ص ص225-326.

(3)- المصدر السابق، ص ص226-327.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

كما أن حركاتها تختلف من حيث السرعة والبطء⁽¹⁾.

فهذا الاختلاف في الصور والحركات للأفلاك وهي لها مادة واحدة مشتركة بينها كذلك اختلاف الأسطقسات الأربعة في حركاتها وصورها وهي من مادة واحدة مشتركة، هل كان لزوماً أم أن هناك مخصص خصص لكل جسم صورته وحركته؟، وهل هناك بعد الفلك شيء آخر ينسب له هذا التخصيص، أم أن الإله هو الذي قام بذلك التخصيص؟ وهو تساؤل طرحه ابن ميمون على أرسطو. وأن أرسطو أراد أن ينظم وجود الأفلاك كما نظم وجود ما دون الفلك، حتى يظهر الكل على أنه وجد على جهة اللزوم الطبيعي، وليس من قاصد شاء أن يكون على هذه الصورة والحركة، أو مخصص خصصه على الجهة التي أرادها؛ غير أنه لم يتم له ذلك ولا يمكن أن يتم، وحسب ابن ميمون فإن كل ما بينه أرسطو هو ما كان دون فلك القمر، فقد جرى على نظام مطابق للموجود ظاهر العلل⁽²⁾.

وقد قصد أرسطو-حسب ابن ميمون-أن يكون للعلّة الدور أو السبب في أن الفلك تحرك من الشرق إلى الغرب، وأن هناك علّة هي التي جعلت بعضها سريع الحركة من بعض، وأن هذا الوضع الحركي للأفلاك كان أمراً لزومياً بسبب نظام موضوع من الفلك الأعلى، كما كان مقصد أرسطو أن يعطي للعلّة الدور في كون كل كوكب من الكواكب السبعة له عدة أفلاك، وهذا العدد الضخم في فلك واحد كان ذلك من أجل إعطاء أسباب كي ينظم تلك الكواكب تنظيماً طبيعياً؛ لكنّه على جهة اللزوم وليس من مخصص أو قاصد وضع ذلك النظام الحركي والجسمي⁽³⁾.

ولكي يبرر اختلاف حركات الأفلاك فيما بينها جعل لكل فلك عقل مفارق يدبره، ومنه تكون الحركة صادرة عنه، وهذا ليجعل-حسب تفسير ابن ميمون-أن هناك شيء يخصص كل فلك بحركة ما، وفي نفس الوقت يعطي تفسيراً لفكرة العلل التي ادعاها.

واعتقد ابن ميمون أن أرسطو لم يكن عنده أدلة قوية ليثبت بما اختلاف حركات الكواكب والأفلاك، وحتى لما أرجع الاختلاف لعلل فهو مجرد رأي تفسيري غير قائم على برهان، كما أنه غير مقنع، وقد استشرف

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص327.

(2)- المصدر السابق، ص328.

(3)- المصدر السابق، ص328.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

ابن ميمون ضعف آراء أرسطو في ما ادعاه عن الفلك والكواكب قوله: «نريد الآن أن نفحص عن مسألتين اثنتين فحصاً شافياً؛ فإنه من الواجب أن نفحص عنهما، ونقول فيهما بمبلغ عقولنا وعلمنا ورأينا؛ إلا أنه لا ينبغي لأحد أن ينزل ذلك منا على قحة وجرأة؛ لكنه ينبغي أن يعجب من حرصنا على الفلسفة ورغبتنا فيها، فإذا ما طلبنا المسائل الجزيلة الشريفة وقوينا على إطلاقها إطلاقاً يسيراً مبرماً فيحق على السامع أن يشتد سروره ويتهجج»⁽¹⁾.

وذاك القول فيه تصريح ضمني على ضعف آرائه، كما أرجع ابن ميمون تهاوت آراءه لسبب آخر، هو أن علم الرياضيات وعلم الفلك في أيام أرسطو لم يكتملا بعد، كما لم يُعلم من حركات الأفلاك مثلما عُلم في زمان ابن ميمون⁽²⁾.

والأمر الآخر الأكثر وضوحاً في وجود مخصّص قاصد شاء أن يكون هكذا هو وضع الكواكب؛ وذلك أن كون الفلك متحرّكاً دائماً والكواكب ثابتة دائماً فهو دليل على أن مادة الفلك تختلف عن مادة الكواكب، وقد استشهد ابن ميمون بالفارابي الذي رأى أن هناك فرقاً بين الفلك والكواكب وأن الفلك يشفّ والكواكب لا تشفّ، وسبب ذلك أن هناك اختلافاً بين المادتين والصورتين⁽³⁾.

إن ابن ميمون تعجب من دعاة اللزوم، لما رأى هذا الاختلاف الهائل بين مواد الأفلاك والكواكب، وكذلك حتى في حركات بعضها سواء المختلفة أو كانت من النوع الواحد، وهذا الاختلاف في مقادير أبعادها وأحجامها، وبعضها مجتمعة ومزدحمة، وأخرى متفرقة بعيدة عن بعضها البعض، وهذه رقعة كبيرة لا يوجد فيها أي شيء. وهنا طرح ابن ميمون تساؤله فما سبب هذا الاختلاف وتخصيص هذه الرقعة لمجموعة من الكواكب والأخرى يعدم تخصيص شيء لها؟ على الرغم أن جسم الفلك جميعه جسم واحد بسيط لا اختلاف فيه، فبأي سبب كان هذا الجزء من الفلك أحق من غيره في الحركة والحجم والمكان؟!⁽⁴⁾

وقد استبعد ابن ميمون جداً أن يكون هذا التنوع والاختلاف في كل شيء على الرغم من وجود مادة واحدة في الفلك أن يكون هذا صادراً على جهة اللزوم عن الله تعالى؛ بل إنه كان عن قاصد اختار أن تكون

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 329.

(2) - المصدر السابق، ص 329.

(3) - المصدر السابق، ص 331.

(4) - المصدر السابق، ص 331.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

هذه على هذا الشكل والوضع، وتلك على ذلك الشكل والوضع؛ لكننا نجعل لماذا جعل هذه الأشياء على هذا الوضع؟ فذلك مما لا نعلمه أو نجعله تماماً، وأن ليس هذا فعل عبثي أو كان صدفة دون رعاية وقيام من جهة هي أبعد عن نظر وتصور ذاتها ومعرفة كنهها من الإنسان.

وأن كل ما تحت أو دون الفلك من الاختلافات وإن كانت مادتها واحدة فمن الممكن عند ابن ميمون أن يكون مخصّصها قوى فلكية كما قال أرسطو، أما الاختلافات الموجودة في الأفلاك والكواكب فلا يرى ابن ميمون من مخصّص لها إلا الله تعالى⁽¹⁾.

إن أرسطو على رأى ابن ميمون رأى أن الأشياء الطبيعية ويقصد بذلك العالم وما فيه من أجسام لم يقع صدفة أو كما قال هو اتفاقاً، وبرهانه على امتناع ذلك أن الأشياء الاتفاقية ليست دائمة ولا أكثرية، أما هذه الأشياء فهي إما دائمة أو أكثرية، فالسماء مثلاً وكل ما فيها فهي دائمة على حالات وأوضاع لا تتغيّر لا في ذاتها ولا تتغيّر عن مواضعها، وأما الأشياء الطبيعية التي هي دون فلك القمر فمنها دائمة كتسخين النار أو إحراقها للأجسام ونزول الحجر إلى أسفل، ومنها أكثرية كأشكال أشخاص كل نوع وأفعاله، فإذا كانت جزئيات هذا العالم لم توجد اتفاقاً فكيف يكون كله بالاتفاق؟ وهو ما يعد برهان طبيعي على أن الموجودات لم تقع اتفاقاً أو صدفة⁽²⁾.

وقد أورد ابن ميمون نص لأرسطو يردّ فيه على الفلاسفة المتقدمين عنه الذين يعتقدون أن العالم وما فيه حصل اتفاقاً أو من تلقاء نفسه، مما جعله يتعجب من رأيهم «وقد جعل قوم آخر سبب هذه السماء والعوالم كلها من تلقاء أنفسها، فإنهم قالوا إن من تلقاء نفسه كان الدوران والحركة التي ميّزت وقومت الكل على هذا النظام، وإن هذا نفسه لموضع عجب شديد؛ أعني أن يقولوا في الحيوان والنبات أنها لا تكون ولا تحدث بالبخت، لكن لها سبب إما طبيعة وإما عقل وإما غير ذلك مما أشبهه؛ لأنه ليس يتولد أي شيء اتفاقاً... ويقولون في السماء وفي الأجسام التي هي من بين سائر الأجسام المرئية إلهية إنما كانت من تلقاء أنفسها وأنها ليس لها سبب أصلاً مثل ما للحيوان والنبات»⁽³⁾. وهذا النص يبيّن أن أرسطو لا يعتقد وجود

(1) - ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 333.

(2) - المصدر السابق، ص 334.

(3) - المصدر السابق، ص 334 - 335.

الموجودات اتفاقاً.

ذلك هو موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة في قدم العالم وخاصة أدلة أرسطو؛ لأنه المتهم الأول بالقول بقدم العالم على الرغم أن هذه النظرية قال بها غيره لكنها اشتهرت في فلسفته؛ لأنه وقر لها الأدلة الكافية على الاعتقاد أن العالم قديم، والآن نتقل إلى معرفة موقف ابن رشد من القدم.

- المطلب الثاني: موقف ابن رشد من أدلة الفلاسفة على قدم العالم:

لاحظ ابن رشد أن بعض المتكلمين صنفوا أهل العلم إلى فرقتين: فرقة أهل الحق، ثبت لديهم أن العالم حادث، وأن الحادث لا يمكن أن يوجد بنفسه، ولذا فإنه يحتاج إلى صانع. وأخرى: رأيت أن العالم قديم كما هو عليه، فلم يثبتوا له صناعاً. وهو ما يعني أنه وجد صدفة أو اتفاقاً؛ أي أن الطبيعة هي التي خلقت نفسها. وهؤلاء هم الدهرية، أما الفلاسفة فهم ابتداء مثل الدهرية في القول بقدم العالم، لكن يختلفون معهم في إثبات صانع قديم للعالم⁽¹⁾.

لقد ردّ ابن رشد على أولئك المتكلمين بأن ما ذهب إليه الفلاسفة في القول بقدم العالم وأن له صناعاً كان أكثر وضوحاً من رأيي الفرقتين؛ لأنّ المشاهد من مظاهر الكون دليل عليه؛ وأن الصانع أو الفاعل يكون على صنفين: فاعل أو صانع يكون منه مفعول يرتبط به فعله في زمن إيجاده، وإذا ما وجد أو تمّ لا يحتاج لفاعله، كوجود البيت عن البناء. والثاني: فاعل يكون عنه فعل فقط يرتبط بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بارتباط الفعل به، وهو ما يعني أنه إذا بطل ذلك الفعل بطل المفعول، إذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول، وعند ابن رشد أن هذا الفاعل الثاني أشرف وأكثر فاعلية من فاعل الصنف الأول؛ لأنه يُوجد ويحفظ ذلك المفعول، أما الفاعل الآخر يوجد مفعوله، لكن ليس شرطاً أن يستمر معه في إيجاده وحفظه⁽²⁾، وهذه طبيعة الشيء المحرّك مع الحركة، ولما اعتقد الفلاسفة أن الحركة فعل الفاعل والعالم لا يحصل وجوده إلا بالحركة اعتبروا أن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، ولو توقف فعله طرفة عين عن التحريك لُغِم العالم⁽³⁾. قام الفلاسفة بعملية قياسية تكون على هذه الطريقة: العالم فعل، وكل فعل لا بُدَّ له من فاعل موجود بوجوده، ويستلزم هذا أن

(1)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص105.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص175.

(3)- المصدر السابق، ص176.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

العالم له فاعل موجود بوجوده، فمن كان عنده أنه لا بُدَّ أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثاً، قال: العالم حادث عن فاعل قديم. ومن كان يرى فعل القديم قديماً، قال: العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً، وفعله قديم، فهو لا أول له ولا آخر، وهذا لا يعني أنه موجود قديم بذاته، وهو ردّ من ابن رشد على الذين تخيلوه من الفلاسفة بأنه يتصف بالقدم⁽¹⁾، وإن كان من الفلاسفة من يعتبر أن فعل الإله حادث ويقصدون به العالم؛ لكنه حدوثاً أزلياً وهو رأي أفلاطون وأصحابه أو بعض تلامذته، وذلك لكون الزمان متناه عندهم من الماضي⁽²⁾.

إن الفلاسفة وضعوا مجموعة من الأدلة لكي يثبتوا بها أزلية العالم، وقد أوردها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) قاصداً الرد عليهم، ومفنذاً قدم العالم من خلال طرحه لعدّة إشكالات، ووصل من خلال ردوده على الفلاسفة أن العالم محدث خلق من لا شيء، أوجده واجب الوجود بذاته دون أن يسبق ذلك وجود مادة وجدت بوجود الله تعالى.

والفلاسفة اختلفوا كثيراً في قدم العالم؛ غير أن الذي استقر عليه رأي الغالبية سواء المتقدمين أو المتأخرين القول بقدمه، وأنه لم يزل موجوداً مع الله، وأنه معلولاً له، ومساوقاً له، وغير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، كمساوقة النور للشمس، وحركة الماء لحركة اليد فيه، وأن تقدم الباري كتقدم العلة للمعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا تقدم بالزمان.

ومن أدلتهم في أزلية العالم: دليل العلة القديمة، ودليل الزمان، ودليل الإمكان، ودليل أزلية المادة. وهي أدلة ردّ عليها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة)، فكان أن قام ابن رشد بردّ مقابل على الغزالي بتأليف كتابه المشهور (تهافت التهافت) لينفي الشبهات والإشكالات عن نظرة الفلاسفة المؤمنون بقدم العالم التي أثارها الغزالي بحجج وأدلة قوية على فساد شبهاته وردوده المتهافتة حسب تعبيره.

1- دليل العلة القديمة: هو أنه يستحيل صدور حادث من قديم، فلا يصدر عن القديم إلا القديم؛ لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يكن للوجود مرجح؛ بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل الأمر: إما أن يتجدد مرجح أو لا يتجدد، فإذا لم يتجدد مرجح بقي العالم على

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص176.

(2)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص43.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح؟ ولما حَدَثَ الآن ولم يحدث من قبل⁽¹⁾.

والغزالي يعترض على هذا الدليل، ورأى دليلهم هذا هو أخبل أدلتهم، على الرغم أنه عندهم أقوى الأدلة على قدم العالم، ويخالفهم فيه أشد المخالفة، ورأى الغزالي أنه من الممكن صدور الحادث عن القديم، دون أن يكون في هذا عجز في قدرة الباري سبحانه وتعالى، أو أن يكون الباري محلاً للحوادث⁽²⁾.

وقد كان اعتراضه على ذلك الدليل من وجهين:

الأول: أن صدور الحادث عن القديم ليس من باب المستحيلات، ولا يفترض وجود مرجح، كما لا يفترض في الباري قدرة بعد عجز، ولا تجدد غرض لم يكن، ولا وجود آلة بعد فقدانها، ولا حدوث إرادة لم تكن قبل، وعنده ما الذي يمنع أن يكون العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتداء، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وإنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك؟ ولا يطعن في هذا كون الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها⁽³⁾.

الثاني: والغزالي قد ألزم الفلاسفة على صدور حادث عن قديم بدليل منطقي، وهو أن يقال لهم: إذا استبعدتم حدوث حادث من قديم، لكن في العالم حوادث كثيرة ولها أسباب متعددة ومختلفة، فإذا استندت الحوادث إلى الحوادث دون توقف وهذا مستحيل، فليس ذلك معتقد إنسان عاقل، ولما كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم. ومنه على أصل الفلاسفة من تجويز صدور حادث عن قديم⁽⁴⁾. وغيرها من الاعتراضات والإشكالات التي أثارها الغزالي عند رده على الفلاسفة القائلين بالقدم.

لكن ابن رشد دافع عن الفلاسفة لما أخذوا بهذا الدليل في إثبات قدم العالم، وبيّن بالشرح والبيان وضرب الأمثلة بأنه لا يمكن أن يصدر حادث عن قديم، وهذا ردّاً على المتكلمين والغزالي تحديداً؛ لأنه أثار إشكالات واعتراضات-ذكرت آنفاً- ليس في قدرة المتكلم أو حتى الغزالي إيجاد حلول لها لما أخذوا بفكرة الحدوث،

(1)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص54.

(2)- المرجع السابق، ص55.

(3)- المرجع السابق، ص55-56.

(4)- المرجع السابق، ص63.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

أو رجحوا الحدوث على القدم، فابن رشد نفسه لما أراد أولئك المتكلمين إثارة إشكالات وتساؤلات كثيرة قابل شكوكهم من نظرية القدم بأن آثار عدة مسائل أيضاً على القائلين بالحدوث دون القدم. ولا بُدَّ أن يوجد لها إجابات شافية.

فبيّن لهم أن إطلاق اسم الإمكان هو لفظ مشترك حيث يطلق على الممكن الأكثرى والممكن الأقلى وعلى المتساوي. والإمكان منه ما يكون في الفاعل وهو إمكان الفعل، ومنه ما هو في المنفعل وهو إمكان القبول. وهما لا يحتاجان في ظهور مرجح على التساوي؛ وذلك أن الإمكان في المنفعل عادة ما يحتاج إلى مرجح من خارجه؛ لأنه يعرف حساً في الأشياء المحسوسة الصناعية، وإن كان يدخله الشك في الأمور الطبيعية؛ لأنّ معظم الأمور الطبيعية مبدأ تغيّرها منها؛ ولذلك يعتقد في كثير منها أن المحرك هو المتحرك، وليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك فله محرك، ولا يوجد شيء يحرك ذاته، وهذا يعتبر عند ابن رشد من الأمور التي تحتاج إلى بيان وشرح وهو ما فعله الفلاسفة قديماً⁽¹⁾.

والإمكان الذي في الفاعل فقد يعتقد في كثير منه أنه لا يحتاج في خروجه إلى الفعل إلى مرجح من خارجه؛ لأنّ تحول الفاعل من أن لا يفعل إلى أن يفعل، فيعتقد في كثير منه أن ذلك ليس تغيّراً بحيث يحتاج إلى مغيّر، مثل: تحول المعلم من أن لا يعلم إلى أن يعلم، والتغيّر أو التحوّل الذي يحتاج إلى مغيّر منه ما يكون في الجوهر، ومنه ما هو في الكيف، ومنه ما هو في الكم، ومنه ما هو في الأين، كما أن القديم يطلق على ما هو قديم بذاته، وعلى ما هو قديم بغيره عند أكثر الفلاسفة⁽²⁾.

والتغيّرات منها ما يجوز عند البعض على القديم، كجواز الإرادة الحادثة على القديم عند بعض الفرق الإسلامية كالكرامية مثلاً، وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند قدماء الفلاسفة، وهي عندهم في الأصل قديمة، وكذلك الفاعل أيضاً منه من يفعل بإرادة، ومنه من لا يفعل بإرادة؛ أي بطبيعة⁽³⁾.

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص22.

(2) - المصدر السابق، ص22.

(3) - المصدر السابق، ص22.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

وقد أثار الغزالي إشكال الذين يقولون بالحدوث، إن العالم حدث بإرادة قديمة، حيث اقتضى وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يتبدى الوجود من حيث ابتداء، وأن الوجود قبله لم يكن مُراداً، فلم يحدث ذلك، وأنه في الوقت الذي حدث فيه مُراد بالارادة القديمة حدث.

وقد تمثل ردّ ابن رشد على الغزالي من جهتين⁽¹⁾:

- أن فعل الفاعل لا يوجب على الفاعل تغييراً، فيجب له معيّر من خارجه.
- أن من التغييرات ما يكون من ذات المتغيّر، من غير حاجة إلى معيّر يلحقه منه، وأن من التغييرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير معيّر.

وبين ابن رشد أن خصوم الفلاسفة يتمسكون بشيئين وهما:

- أن فعل الفاعل يلزمه التغيير، حيث لا يبقى على حالة واحدة، وأن كل تغيير فله معيّر.
 - أن القديم أو الأزلي لا يمكنه التغيير بأي نوع من أنواع التغيير.
- وقد اعتبره ابن رشد أمر عسير البيان، ما جعله يوجد مخرجاً للخصوم وهو إنزال فاعل أول، أو إنزال فعل له أول؛ لأنه لا يمكنهم أن تكون حالة الفاعل من المفعول المحدّث في زمن الفعل هي ذاتها في وقت عدم الفعل⁽²⁾.

إذن لا بدّ أن تكون حالة تغيير أو تجدد، أو نسبة لم تكن-وهو أمر ضروري-، إما في الفاعل، أو في المفعول، أو في كليهما، فإذا أوجبنا أن لكل حالة متجدّدة فاعلاً، فلا بدّ أن يكون الفاعل لها أحد الأمرين: إما فاعلاً آخر، بحيث لا يكون ذلك الفاعل هو الأول، كما لا يكون مكثفياً بفعله بنفسه؛ بل فعله يتم بغيره. وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هي نفسه أو ذاته، حيث لا يكون ذلك الفعل الذي افترض أنه صادراً عنه أولاً؛ بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعل المفعول⁽³⁾.

وهو ما اعتبره ابن رشد لازم ضرورة؛ إلا أن يجوز مجوّز أن من الأحوال والتغييرات في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدّث، وهو ما يراه ابن رشد بعيد التصور؛ إلا على من يجوز أن هنا أشياء تحدث من تلقائها أو صدفة،

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص ص22-24.

(2)- المصدر السابق، ص24.

(3)- المصدر السابق، ص24.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

وهو قول الأوائل من القدماء الذين ينكرون الفاعل وهم ما يسميهم بالدهرية الذين رأوا أن الطبيعة تحدث منها الأشياء من ذاتها دون تدبير وحكمة ورعاية وتمييز، وهو قول فاسد ضرورة⁽¹⁾. وهو رأى أن اعتراضه على المتكلمين ومنهم الغزالي قولهم: إرادة أزلية، وإرادة حادثة، هي متضادة؛ لأنَّ الإرادة التي في عالم الشاهد هي عبارة عن قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء فلا ترجيح، كما أن إمكان قبوله لمرادين في وقت واحد بعيد تصوره واقعاً وعقلاً، فالإرادة هي شوق الفاعل إلى الفعل، إذا فعل مراده كفت عن الشوق، وهذا الشوق والمراد متعلق بالمتقابلين على السواء⁽²⁾.

فإذا ما كان هناك مراد أحد المتقابلين فيه أولى ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجود، وإذا كانت الإرادة أزلية لم ترتفع الإرادة بوجود المراد، أما إذا كانت لا أول لها لم يتحدّد منها وقت من وقت ليحصل المراد. ورداً على المتكلمين فإنَّ ابن رشد ينفي تلك المسميات إرادة حادثة أو إرادة أزلية؛ بل عنده أن الأمر لا يعدو أن يكون هناك معنى واحد أنها إرادة دون أن تتعلق بالحدوث أو الأزلية⁽³⁾.

هذه المسائل والإشكالات وغيرها من المسائل التي لم يشرها أصحاب الحدوث، رأى ابن رشد أنه لا بُدَّ أن تفحص كل مسألة فحوصاً مفرداً وما كان يعتقده الفلاسفة القدماء فيها، لكي يستطيع الباحث ترجيح رأي على آخر لما يعرف كل آراء الفلاسفة فيها، ومنه يصدر الحكم لها أو عليها بالقبول أو الرفض المبني على المسلمات والمقدمات العقلية والطبيعية⁽⁴⁾.

وقد خلص ابن رشد في الأخير بأن رأي القدم هو أسلم من رأي الحدوث نظراً لقلّة الشكوك والحيرة التي انتابت ترجيح القول بالحدوث على القدم.

2- دليل الزمان: وهو إن كان الله خالقاً لهذا العالم، إما أن يتقدم عليه بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين، وتقدم العلة على المعلول، وكحركة اليد مع حركة الخاتم، وإن كانت متساوية في الزمان، وإما أن يتقدم عليه لا بالذات؛ بل بالزمان⁽⁵⁾.

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص24.

(2)- المصدر السابق، ص24.

(3)- المصدر السابق، ص ص24-25.

(4)- المصدر السابق، ص23.

(5)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص67.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

فإذا كان الوجه الأول: يقتضي أن يكون كلاهما (الله والعالم) قديمين معاً أو محدثين معاً، ويستحيل أن يكون أحدهما قديماً والآخر محدثاً، كتقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له، وكحركة اليد مع حركة الخاتم، فالتقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان؛ لأنّ الحركتين متساويتان هنا في الزمان؛ وإذ لا سبيل إلى القول بحدوث العلة الخالقة، فقد وجب القول بقدم معلولها وهو العالم⁽¹⁾.

أما الوجه الثاني: وهو يقتضي وجود زمان قبل العالم، والزمان كان العالم فيه معدوماً، وهذا الأمر لا يستقيم، فوجب أن يكون الزمان قديماً، ولما كان الزمان هو قدر الحركة، وجب إذن قدم الحركة؛ لأنها معلولة لعلة أزلية، كما يجب قدم المتحرك وهو العالم الذي يدوم الزمان بدوام حركته، والزمان أزلي؛ لأنه قياس لها، دون أن يميّز بين الأزلية، وهي ثابتة غير خاضعة لقياس، والزمان متجزئ وغير ثابت. وبهذا فقد ثبت أن العالم قدس⁽²⁾.

والغزالي يعترض على صفة الزمان حيث يعتبره حادثاً ومخلوقاً، وأنه ليس قبله زمان آخر، ومعنى أن الله متقدم على العالم والزمان، أن الله تعالى كان منفرداً بالوجود وحده فقط دون وجود العالم والزمان، ثم كان الوجود المطلق ومعه العالم والزمان؛ أي أصبح وجود ذاتين⁽³⁾.

غير أن ابن رشد ردّ على اعتراض الغزالي بأن هناك نوعين من الوجود، أحدهما: من طبيعته الحركة وهو العالم، وهو لا ينفصل عن الزمان. والثاني: ليس من طبيعته الحركة، وهو أزلي ولا يتصف بصفة الزمان. والذي ليس من طبيعته الحركة ولا التغيير فقد برهن على وجوده عند من يعترفون بوجود محرّك لكل متحرّك، وكل مفعول لا بُدَّ وأن يكون له فاعل⁽⁴⁾، وأن الأسباب عند الفلاسفة الطبيعيين المحرّكة لبعضها البعض لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية؛ بل إنها تتوقف عند سبب أول ليس من طبيعته التحرك وهو العلة في الموجود الذي في طبيعته الحركة، كما قام البرهان عند أولئك الفلاسفة ومن بينهم ابن رشد أن الموجود الذي في طبيعته الحركة لا ينفصل عن الزمان، خلافاً للموجود المطلق (الله تعالى) الذي ليس في طبيعته الحركة لا يتبعه الزمان، فهو قائم

(1) - أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 67-68.

(2) - المرجع السابق، ص 68.

(3) - المرجع السابق، ص 68.

(4) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 57.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بنفسه لا يحتاج لمن يحركه بحيث يتبع ذلك زمان عند تحريكه⁽¹⁾.

فإذن تقدم الموجود الذي لا يتبع زمان ليس تقدمه بسبب الزمان ولا هو تقدم العلة على المعلول، وهما -الزمان والعلّة- من طبيعة الموجود المتحرّك، مثل تقدم الإنسان لظله، أو تقدم حركة اليد عن حركة الخاتم فيها، واعتبر ابن رشد أن من شبهه تقدم الموجود الغير المتحرّك على الموجود المتحرّك بتقدم الموجودين المتحرّكين أحدهما على الآخر فهو في خطأ، وعليه تصحيح اعتقاده في الباري سبحانه وتعالى والعالم، وعنده أن هذا يصدق على الموجودين من جنس المتحرّك، فهو إذا اعتبر أحدهما بالثاني يصدق عليه أنه إما أن يكون معاً، وإما أن يكون أحدهما متقدماً عليه بالزمان أو متأخراً عنه، وقد اعتبر ابن رشد هذا الرأي هو مما جناه بعض متفلسفة المسلمين على الفلاسفة ويقصد بذلك ابن سينا⁽²⁾، حيث قال عنه: «والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة، هم المتأخرون من فلاسفة الإسلام لقلّة تحصيلهم لمذهب القدماء، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يصدق على الوجودين لا أنهما معاً، ولا أن أحدهما متقدم على الآخر... إن تقدم الباري سبحانه على العالم، ليس تقدماً زمانياً، صحيح. لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه، إذا لم يكن تقدمه زمانياً؛ إلا تأخر المعلول عن العلة؛ لأنّ التأخر يقابل التقدم... فإذا كان التقدم ليس زمانياً فالتأخر ليس زمانياً. ويلحق ذلك الشك المتقدم وهو: كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط الفعل؟»⁽³⁾.

3- دليل الإمكان: وهو قولهم أن وجود العالم كان ممكناً قبل وجوده، فلو كان ممتنعاً لاستحالة وجوده مطلقاً، وهذا الإمكان لا أول له؛ إذ لو صحّ أن له أولاً لكان معنى ذلك أنه كان غير ممكن من قبل ثم انقلب ممكناً، ولما كان وجوده ممكن أبداً فقد كان موجوداً منذ الأزل، والفلاسفة يستنتجون من قدم الإمكان قدم الممكن وهو العالم، ولما كان الإمكان قديماً فلا بُدّ أن يكون الممكن (العالم) أيضاً قديماً، ومنه فلا أول له⁽⁴⁾.

لقد رفض ابن رشد رأي الغزالي وردوده كما رفض من قبله قول المتكلمين الذين يعتقدون بحدوث العالم؛ لأنّ هذا يؤدي بنا إلى القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ذلك العالم، ويمر هذا الأمر إلى غير نهاية، كالحال في أشخاص البشر، وخاصة إذا وضع فساد المتقدم شرطاً في وجود عالم متأخر، مثل ذلك أنه إذا كان

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص58.

(2)- المصدر السابق، ص58.

(3)- المصدر السابق، ص58.

(4)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص74.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

الله تعالى يستطيع أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر وقيل ذلك الآخر آخر؛ فإنه يلزم أن يمر الأمر إلى غير نهاية؛ وإلا لزم أن ينتهي إلى عالم لم يمكن أن يخلق قبله عالم آخر⁽¹⁾.

وإذا كان جائزاً أن يكون قبل هذا العالم عالماً آخر إلى غير نهاية فاعتباره كذلك قد يظن به أنه ليس محالاً؛ غير أن اعتباره كذلك إذا دقق فيه يتبين أنه مستحيل؛ لأنّ هذا يلزم أن تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي هو في هذا العالم الكائن الفاسد، فيكون عندئذ صدوره عن المبدأ الأول بنفس الطريقة التي صدر عنه الشخص؛ وذلك بتوسط متحرك قديم وبحركة قديمة، ومنه يكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر، كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم، ومنه يضطر حسب ابن رشد إلى أن تنتهي إلى عالم قديم بالشخص أو بتسلسل، وإذا لزم قطع التسلسل؛ فإنّ قطعها بهذا العالم أولى؛ معنى ذلك اعتباره واحداً بالعدد قديماً⁽²⁾.

4- دليل أزلية المادة: وعند الفلاسفة أن كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه؛ إذ لا يمكن أن يستغني الحادث عن مادته، فلا تكون المادة حادثه، وإنما الحادث هي الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد، وإذا فرضنا أن العالم حادث فإنه كان قبل حدوثه ممكناً؛ لأنه يستحيل أن يكون ممتنعاً أو واجباً؛ لأنّ الممتنع بذاته لا يحدث قط، كما أن الواجب بذاته لا يندم قط، إذن فالعالم ممكن بذاته، والإمكان صفة إضافية لا قوام لها من نفسها، ومنه يقتضي أن يكون لها محل تضاف إليه وهو المادة، والمادة لا يمكن أن يكون لها مادة؛ لأنها تكون عندئذ حادثه؛ ومعنى ذلك تقدم إمكانها حدوثها، ومنه يكون إمكانها قائماً بنفسه غير مضاف، وهو من المستحيلات، أو قائماً بمادة أخرى، وهذه بدورها بمادة أخرى، فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية له، وهو أيضاً من المستحيلات، فالمادة الأولى إذن ليست بحادثة فهي أزلية، ومنه فالعالم يتبع مادته، فيكون هو أيضاً أزلياً باعتبار أنه مكوّن من مادة⁽³⁾.

وقد كان موقف ابن رشد من أزلية المادة الأولى أنه أقرّ بها على الرغم من أن هذه المادة لا وجود لها، وإنما دعت الحاجة إليها لتتم عملية الخلق، خلافاً للمتكلمين الذين اعتنقوا مذهب الخلق من لا شيء؛ لأنّ الله تعالى في نظرهم حُرٌّ في أفعاله وهو المذهب الذي أنكره الفلاسفة مستندين في ذلك إلى العقل السليم فهو لا

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص76.

(2)- المصدر السابق، ص76.

(3)- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص75.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

يقر بهذا الرأي القائل بأن العالم ينشأ من لا شيء أو من العدم، لذا افترض الفلاسفة وجود مادة أزلية وهي خيالية في أذهانهم مجردة من كل وصف، ذات قوة خاصة كامنة فيها تحول دقائقها بموجب قوانين ثابتة لا تتوقف، سنّها لها الله تعالى أو المحرّك الأول، فأخرج المادة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فحرّكها فاتحدت بالصورة، إذن فالمحرّك الأول هو الذي يسهّل عملية تولد المادة وينظم حركتها، لذا وجدنا ابن سينا يعتبر قوة الإيجاد من خصائص الله لا تشاركه فيها المادة، ولكنها قديمة يهب لها الله الصورة فيتم وجودها الفعلي⁽¹⁾.

إن القول بأزلية المادة ينتج عنه أنها كانت موجودة بذاتها قبل وجود العالم منذ القدم؛ وهو ما يعني أنها لا ابتداء لها، فلو كانت تلك المادة ابتداءً للزم أن يكون العالم مصنوعاً من العدم، وهو ما يعد فساداً في التفكير، كما لا يقبل العقل السليم هذا الرأي؛ لأنه لا وجود في نظره من عدم، كما لا عدم بعد وجوده. وبعد ردوده على الغزالي والمتكلمين وإيضاح آراء متفلسفة المسلمين، وإثبات سببية الحركة، أنهى ابن رشد ردوده دون أن يظهر تموقعه واتجاهه لأحد الأطراف فلم يجاهر برأيه لأي الأطراف يميل وهو ما يعني تردده، على الرغم من استماتته في الدفاع عن مذهب الفلاسفة، وقد اكتفى بنقد الغزالي والمتكلمين وبعرض رأي الفلاسفة، حيث قال: «كل واحد من الفريقين يدعي أن ما يقوله معروف بنفسه، وليس عند واحد منهما دليل على مذهبه، وأنت فاستفت قلبك فما أنباك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده، وهو الذي كُلفت إياه والله يجعلنا وإياك من أهل الحقيقة واليقين»⁽²⁾.

إن ابن رشد كان مدافعاً عن الفلاسفة من هجوم المتكلمين عليهم وخصوصاً منهم أبو حامد الغزالي، ودفاعه كان منصباً خاصة على أرسطو وطريقته في الاستدلال على قدم العالم؛ لأنه الأول الذي اتهم القول بالقدم، على الرغم أن شبهة القدم وردت حتى عند فلاسفة آخرين من بينهم بئرفلس⁽³⁾.

(1)- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، القسم الثالث، ص114.

(2)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص364.

(3)- بئرفلس (الفاء) كما ذكر الشَّهرستاني، أما عند القفطي هو بئرفلس (القاف)، أفلاطوني وعدّه القفطي أحد الذين قالوا بالدهر، وذكر القفطي أنه تجرّد للزّد عليه يحي النحوي في كتاب كبير صنفه لذلك الغرض، له تصانيف كثيرة في الفلسفة منها كتاب (حدود أوائل الطبيعيات)، وكتاب (شرح أفلاطون أن النفس غير مائة)، وكتاب (الثاؤلوجيا) وهي الربوبية، وكتاب (تفسير وصايا فيثاغورس الذهبية) وغيرها من المصنفات العديدة. -ينظر: القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص63.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

لقد وصف ابن رشد ردود الغزالي على الفلاسفة بأنها لا تصل إلى مراتب البراهين، وأنها في أعلى مراتب الجدل والسوفسطائية والمغالطة، لذا قال عنها: «وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهن والضعف، وقد كان يجب عليه أن لا يشحن كتابه هذا بمثل هذه الأقاويل، إن كان قصده فيه إقناع الخواص»⁽¹⁾. وعلى الرغم من دفاعه عنهم من مغالطات الغزالي؛ إلا أنه لم يصرح برأيه في أدلتهم، وإنما كان مدافعاً عن وجهة نظرهم الحقيقية التي شوهدت للغزالي بتعامله عليهم، بسبب عدم فهمه ومغالطاته المتكررة والتي يرى ابن رشد أحياناً أنها متعمدة بسبب من الأسباب، مثل المداهنة والوجهة والمكانة بين الناس، وهو ما تكرر كثيراً في ثنايا ردوده عليه، حيث قال عنه «فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح؛ فإنه يظن به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك، وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه، وهو بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق، ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه؛ فإنّ هذا الرجل امتحن في كتبه، ولكون هذه الأقاويل ليست بمفيدة نوعاً من أنواع اليقين»⁽²⁾.

وذكر الشهرستاني أن نظرية القدم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع أو الخالق، والقول بالعلّة الأولى اشتهر بها أرسطو، وتبعه فيها بعض تلامذته وصرحوا القول فيها؛ مثل: الأسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس، وفرفوربوس. لكن شبهة القدم أثرت قبل أرسطو من طرف بُرْفُلْس المنتسب لأفلاطون في كتاب أورد فيه تلك الشبهة، وأورد الشهرستاني شبهه وهي ثمانية، كلها تعزز رأيه في قدم العالم، ومن شبهه، أنه اعتبر البارّي تعالى جواد بذاته، وعلّة وجود العالم جوده، وجوده قديم لم يزل، ومنه يلزم أن يكون وجود العالم قديماً أيضاً لم يزل؛ لأنه لا يمكن أن يكون البارّي مرّة جواداً ومرّة غير جواد، فهذا يوجب التغيير في ذاته، وهو جواد لذاته، ولا مانع من فيض جوده؛ إذ لو كان هناك مانع لما كان من ذاته؛ بل من غيره، وليس لواجب الوجود لذاته حامل على شيء، ولا مانع من شيء⁽³⁾. وأيضاً عنده أن العالم حسن التركيب والنظام وصانعه جواد خير، ولا يمكن أن ينقض الجيد الحسن إلا الشرير والسيئ، وصانع العالم ليس بشرير، كما أنه لا يمكن نقضه من غيره، وما لا ينتقض أبداً كان أبدياً سرمدياً⁽⁴⁾، ومما نقل عنه في قدم العالم قوله: «لن يتوهم حدوث العالم إلا بعد أن يتوهم أنه لم يكن، فأبدعه البارّي تعالى في الحالة التي لم يكن، وفي الحالة التي لم يكن لا يخلو من حالات

(1) - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 29.

(2) - المصدر السابق، ص 38.

(3) - الشهرستاني، الملل والنحل، ص 324.

(4) - المرجع السابق، ص 325.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون - دراسة مقارنة بابن رشد-

ثلاث: إما أن الباري لم يكن قادراً فصار قادراً، وذلك محال؛ لأنه قادر لم يزل، وإما أنه لم يرد فأراد، وذلك محال أيضاً؛ لأنه مريد لم يزل. وإما أنه لم تقتض الحكمة وجوده؛ وذلك محال أيضاً؛ لأنّ الوجود أشرف من العدم على الإطلاق، فإذا بطلت هذه الجهات الثلاث تشابهاً في الصفة الخاصة، وهي القدم على أصل المتكلم، وكان القدم بالذات له دون غيره، وإن كانا معاً في الوجود»⁽¹⁾.

ذاك هو موقف ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة، وما علينا الآن إلا المقارنة بين موقفهما من تلك الأدلة.

- المطلب الثالث: المقارنة بين موقف ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة على قدم العالم:

لقد ذكر ابن ميمون مجموعة من الطرق ليثبت بها قدم العالم منها: أربع طرق استنتجها من خلال قراءته لشراح كتب أرسطو، وطرق أخرى وهي ثلاثة للذين جاؤوا بعد أرسطو، كما ذكر رأياً آخر لفلاسفة قائلين بالقدم لكنهم يختلفون في طريقة إثباته عن طرق أرسطو وإن كان هناك تشابه، وإنما الاختلاف فقط أنهم غيروا لفظ اللزوم الذي قال به أرسطو وشيعته وأبقوا على المعنى والمضمون.

أما ابن رشد ذكر أربعة طرق وهي التي أشرنا إليها سابقاً عند ابن ميمون، كطريق أو دليل الحركة، ودليل قدم المادة الأولى، ودليل الإمكان، ودليل الزمان، كما تضمنت الطرق التي أشار إليها ابن رشد طرق أخرى ذكرها ابن ميمون، كطريق القوة والفعل، وكطريق أن الإله يفعل في وقت ولا يفعل في وقت آخر؛ وذلك بحسب الدواعي والموانع، وبما أنه لا دواعي توجب عليه التغيير في الإرادة أو المشيئة ففعله دائم كدوام ذاته.

حيث لم يختلفا الإثنيين في طرق وأدلة أرسطو أو عموم الفلاسفة؛ غير أن ابن ميمون انفرد بذكر طريقين من طرق أرسطو والفلاسفة لم يشر إليهما ابن رشد، وهما: دليل مادة الفلك وعدم تضاد حركته؛ لأنّ حركته دورية، والتضاد عادة ما يكون في الحركة المستقيمة. والثاني: أن الإله هو فاعل العالم ومختار في وجوده، كما أنه مخصّصه وأنه يستحيل أن يكون ذلك في وقت دون وقت؛ بل إنه هكذا كان ويكون دائماً، فلا تخصيص في زمن أو حركة أو فعل، فدوامه شبيه بدوام ذاته. ومما ذكرناه من الطرق التي أشار إليها ابن ميمون وابن رشد نستنتج ما يلي:

(1) - الشّهستاني، الملل والنحل، ص325.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

1- إن ابن ميمون يختلف قليلاً عن ابن رشد من خلال موقفه من الفلاسفة الطبيعيين وحتى الإلهيين ورائدهم هو أفلاطون، حيث رأى ابن ميمون أن طرق الفلاسفة القائلين بالقدم مقدماتهم صحيحة وهي تصلح للبرهان على قدم العالم وهي سليمة في مبناها، لكن مشكلة ابن ميمون أنه متعلق برأي عقيدته الدينية لا يستطيع التخلّص منها، وهذا مردّه أنه ربي وتوراتي يؤمن بكل ما جاءت به التوراة، إذن فهو لا يستطيع أن يخرج عن مسارها وطريقها، لذا نجدّه يقرّ بصحة أدلة الفلاسفة الطبيعيين لكنه لا يؤمن بفكرتهم عن العالم الأزلي، وهو كثيراً ما يصرّح بصحة أحكام الديانة الموسوية، ومع التسليم لهم-الفلاسفة-بطرقهم فلا يأخذ برأيهم ولا يتبعهم؛ لأنه مناقض لعقيدته، حيث قال في ذلك: «مع ما نسلم لهم-الفلاسفة الطبيعيين-من قدم العالم، وإن كنا لا نعتقده»⁽¹⁾.

إن تسليم ابن ميمون بطرق الفلاسفة مردّه أنه رأى أن طرقهم أقل شكوكاً وحيرة من طرق أصحاب الحدوث، وهو ما توافق فيه مع ابن رشد عند دفاعه عن الفلاسفة من هجوم الغزالي عليهم، وبيان حقيقة معتقدتهم والمقدمات التي بنوا عليها رأيهم في قدم العالم؛ لأنّ بعض الفلاسفة المسلمين والغزالي وحتى المتكلمين أسأؤوا فهم آرائهم وحتى نصوصهم الفلسفية، وهو ما يعتبر أن موقف ابن ميمون ليس بدعاً منه؛ بل هو مسار سار فيه من قبله ابن رشد، وقد يكون الأول-ابن ميمون-تأثر بالثاني-ابن رشد-في نظره للفلاسفة في هذه المسألة مع الاختلاف البسيط بينهما، وهو أن الأول كان أكثر ميلاً للتصريح بعدم الأخذ بآرائهم، وإن كان يسلم بمقدماتهم وطرقهم؛ لأنّها تصلح للبرهنة على قدم العالم ولا تصلح للحدث خلافاً للثاني فإنه كان شارحاً لآراء الفلاسفة مع الدفاع عن أفكارهم، ومن ثم هاجم الذين أسأؤوا فهم الفلسفة ومقاصد الفلاسفة هجوماً عنيفاً وكأنه يتراء للذي قرأ كتبه أنه مع كل ما روجه الفلاسفة الطبيعيين من أفكار فلسفية؛ غير أن هذا خلاف الحقيقة؛ فإنّ لابن رشد استقلالية مثلما عند أي فيلسوف في فكره ومنهجه؛ أي كانت له آراء مستقلة عن أرسطو واختلف فيها معه، مثلما اختلف مع باقي الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا، وهو ما توصل إليه المستشرق الفرنسي أرنست رينان⁽²⁾.

(1)- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 221 .

(2)- أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 105.

فإذا كان رينان يعد ابن رشد أكثر الفلاسفة المتأخرين عرضاً لآراء الفلاسفة؛ لأنه لم يبق غيره في هذا الميدان فعده مبدعاً في زمانه، فلم يصنع في رأيه غير أنه أحسن عرضها عرضاً أكمل مما صنع سلفه من فلاسفة اليونان بعد أرسطو أو فلاسفة المسلمين من المشائين؛ غير أنه تدارك الأمر وذلك لكي لا ينزل بالرجل من رتبته في الإبداع، بأن الإبداع لا يعوز ابن رشد، على الرغم أن الرجل-ابن رشد- لم يطمح في نظره إلى مجد وشرف آخر غير شرف الشارح لفلسفة أرسطو، لكن هذا التواضع الظاهر في نظره لا يحدعنا أبداً؛ فالنفس البشرية تعرف دائماً حب الاستقلال، فإذا ما قيّدت الالتزام بنص عرفت كيف تتنصل من ذلك القيد، وتجد حريتها في تفسير ذلك النص ووضع بصمات فكرها فيه بجرية واستقلالية⁽¹⁾.

2- إن ابن ميمون رأى أن أرسطو أفحم نفسه في أمور ليس له فيها إمام وهي المتعلقة بفلك القمر وما فوقه، فأراه فيها نوع من التخمين والحدس غير قائمة على برهان منطقي، وهي أمور رأى أنه-أرسطو- أخذها عن كثير من الأمم.

وقد انتقد ابن ميمون أرسطو كيف به يأخذ بآراء الصابئة، وأن الله تعالى هو وحده الذي يعلم حقيقة السماء وطبيعتها وجوهرها وصورتها وحركاتها وأسبابها، وأن أسباب الاستدلال على السماء ممتنعة على الإنسان، وما عليه إلا أن يسلم الأمر في ما لا يدركه إلى من نزل عليه من الوحي الإلهي. وهنا نجد نوعاً من التوافق بينه وبين ابن رشد حيث أن الأخير اعتبر أن المادة التي هي غير معروفة بنفسها وهي مجرد افتراض من الفلاسفة وغير معروفة لا عقلاً ولا طبيعة فهي فوق فلك القمر، ومنه لا يستطيع الإنسان أن يدرك كنهها، فذاك العالم العلوي أو بالأحرى الروحاني بعيد الإدراك عن طبيعة العقل الإنساني، فنجد ابن رشد يصرح بأن ذاك العالم مردّ معرفته ليس العقلية وإنما ما سكبته لنا الوحي من معارف عن طريق النبي والرسول، وهو أمر يدعو للاستغراب، كيف برجل عقلي يقيم كل آرائه على البراهين العقلية وينافح عنها بشتى الطرق والأدلة ويثق في نتائج العقل، ويحكم على صدقها؛ بل إنه يؤوّل أحياناً بعض نصوص الشرع التي تتعارض مع العقل لتوائم مقدماته ونتائجها، كيف به يتحول فجأة إلى عدم تصديق نتائج العقل وطرقه في مسألة قدم المادة وأزلية العالم

(1)- أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 105.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

ويحيل أمرها إلى السمعيات أي إلى الوحي، حيث يقول: «فإن لم يكن في العقل إمكان الوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع إلى السمع، ولا تعد هذه المسألة من العقليات»⁽¹⁾.

3- إن اختلاف عرض كل من ابن ميمون وابن رشد لآراء أرسطو يدعونا إلى أن نتخذ موقفاً من كل منهما، فالأول ربّي وفقه تلمودي غير أنه اشتغل بالفلسفة، ولذا كان يتجه أحياناً بنقد الفلاسفة وأفكارهم؛ لأنّ العقيدة الدينية اليهودية مكبلاً بها، فهو على الرغم من استحسانه لطرق أرسطو إلا أنه لا يقتنع بها، لذا كان نقده للفلاسفة من منطلق ديني أكثر منه من منطلق عقلي منفتح على الأفكار العالمية للآخرين، فهو يعترض وينتقد بحذر، أما ابن رشد فهو أولاً فيلسوف، وعلى الرغم من ممارسته القضاء وتأليفه كتب في الفقه ككتابه المشهور (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) فإنّ الروح الدينية لم تسيطر عليه في الآراء الفلسفية المرتبطة بالطبيعة أو العقل التي جاءتنا من فلاسفة اليونان أو غيرهم، فهو نوعاً ما متحرراً؛ لأنّ غايته طلب المعرفة من أي منبع جاءت أو مورد كانت منه، شرط قيامها على قاعدة صحيحة، وهو ما صرح به في عدّة مواضع من كتابه (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، حيث قال: «وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبيّن أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص من القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن نستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به؛ فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه ابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي؛ بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك، وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة؛ فإنّ الآلة التي تصحّ بها التزكية ليس يعتبر في صحّة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة، أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحّة؛ وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام، وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس

(1)- ابن رشد، تهافت التهافت، ص74.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

بصواب نهنا عليه»⁽¹⁾. وهو ما جرّ عليه كيد الكائدين من الحساد كعلماء السلطان من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين.

4- إن ابن ميمون يختلف موقفه من المعلم الأول عن موقف ابن رشد منه، وهذا بسبب اختلاف فكر ووظيفة كل منهما، فابن ميمون اعتقد أن كل ما جاء عن أرسطو حقيقي ومقنع ولا يمكن مخالفته إلا من لم يفهمه؛ وذلك في نظريته لعالم ما تحت القمر، حيث يقرّ أن ما دون السماء فإنّه يجري على القياس، وأموره معلومة العلّة، ومتلازمة مع بعضها البعض، فقد مكّن الإنسان من معرفته؛ لأنه عالّمه ومسكنه وهو جزء منها وأن مواضع الحكمة فيها والعناية الطبيعية واضحة لمن بحث ونقّب بين جنبات الكون، واعتبر ابن ميمون أن كل ما قاله أرسطو عن الموجودات التي هي في هذا الوجود من فلك القمر إلى مركز الأرض هو صحيح؛ لأنه علم طبيعي يستطيع أي إنسان أمعن بفكره وجمال جولات دقيقة فيه وصل إلى حقائق صحيحة أيدها البرهان المنطقي والمشاهدة اليومية، مع تعلم الرياضيات وعلم الفلك اللذان يساعدان الإنسان للوصول إلى حقائق تنفعه في دنياه، وأما ما قاله أرسطو عن فلك القمر وما فوقه إلا القليل منه أشبه بالافتراضات وتحديدًا فيما يتعلق بالعقول وترتيبها، ومنه فقد اتخذ ابن ميمون موقفاً يتسم بالتشكيك والنقد لميتافيزيقا أرسطو، وهذا خلافاً لابن رشد أنه كان شارحاً لأرائه ومبيناً ومنقحاً لمذهبه من شوائب آراء الفلاسفة الآخرين بسبب التشويه الغير المتعمد من شراح اليونان أو المسلمين كالفارابي وابن سينان وعلى الرغم من اختلاف كثير من الفلاسفة معه في بعض من نظرياته؛ إلا أن إعجابه بأرسطو كان كبيراً؛ لأنّ أرسطو يعتبره أعلى مفكر وفيلسوف على الإطلاق، فهو الذي نظّم الفكر وبناه بناءً صحيحاً وسليماً لم يأتي به من سبقه أو من جاء بعده، فكان ذلك الفكر يعطي براهين سليمة عن حقيقة الموجودات بما فيها العالم، وكيف خلقت وتكونت. ويتجلى انبهار ابن رشد وإعجابه بأرسطو إلى حد المبالغة فيه، وقد صرّح بذلك في بعض كتبه، حيث قال عنه: «فما أعجب شأن هذا الرجل، وما أشد مبايته فطرته للفطر الإنسانية، حتى كأنه الذي أبرزته العناية الالهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى في النوع الإنساني محسوساً ومشاراً إليه بما هو إنسان؛ ولذلك كان القدماء يسمونه

(1)- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 27-28.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

اللاهي»⁽¹⁾. ولذا لم يُظهر ابن رشد نقداً بيناً لأرسطو فيما يتعلق بنظرته للعالم؛ بل نجده مدافعاً عنه من هجوم الغزالي وعموم المتكلمين في كل جزئيات نظرية القدم والدلائل عليها، وهو ما يعدّ تأثير واضح من أرسطو على ابن رشد.

وشهادة أخرى من غيره تزيد من بيان تأثير أرسطو على ابن رشد ما قاله ابن خلدون: «وأما ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعاً له غير مخالف»⁽²⁾. وبسبب شرح ابن رشد لكتبه واقتفائه لأثره عدّه كثير من المفكرين والمستشرقين شارحاً وهو اللفظ الذي أطلقه عليه دانتي في (الكوميديا الإلهية)⁽³⁾. وهذا التأثير لأرسطو لم يتوقف عند ابن رشد؛ فإنّه امتد إلى ابن ميمون، لذا نجد كثير من آرائ الأخير مستقاة من فلسفة أرسطو ولا يخالفه إلا قليلاً.

5- إن ابن ميمون تعرّض لأرسطو بالنقد وهو ما لمسناه في كثير من المواضع والجزئيات من بينها الجزئية التي يعتبر فيها أرسطو أن الأمم كلها أجمعت في قديم الدهر على أن السماء مسكن للملائكة والروحانيين والله، معاتباً إياه على أخذ ذلك من الصابئة، وهذه الجسارة في نقده لأرسطو لم نجدها عند ابن رشد، حيث كان الأخير مدافعاً بقوة على الفلاسفة ومن بينهم أرسطو، من هجوم المتكلمين عليهم وتحديداً حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، والسبب في دفاعه عنهم أراد توضيح مذهبهم الذي شوّهه الغزالي وباقي المتكلمين، ولا يعني ذلك أنه مقتنع بأرائهم وإنما أراد بيان حقيقة مذهبهم وعرضه بأمانة وموضوعية دون تزييف أو تحريف، لذا خلا كلامه عنهم من النقد وخاصة أرسطو، وكان مشيداً به وبفكره، حيث قال عنه: «نحمد الله حمداً لا حدّ له، ذاك الذي اختار هذا الرجل (أرسطو) للكمال، فوضعه في أعلى درجات الفضل البشري التي لم يستطع أن يبلغها أي رجل في أي عصر كان، وأرسطو هو الذي أشار الله إليه بقوله: ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ

(1)- ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتعليق: حيار جهامي، ط01، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992م، مج04 (كتاب القياس)، ص213. كما نقل لنا ابن خلدون رأيه عن أرسطو، وتأثيره على كل من رآه وسمع منه وقرأ له، حيث قال عنه: «وكان أرسطو معلماً للإسكندر... وكان أرسطو في هذه العلوم قدماً وأبعدهم فيه صيتاً، وكان يسمى المعلم الأول،

فطار له في العالم ذكر». -ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ط07، دار القلم، بيروت، 1409هـ-1989م، ص515.

(2)- ابن خلدون، المقدمة، ص492.

(3)- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط03، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1954م، ص316.

الباب الرابع: نشأة العالم عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد-

يُشَاء»⁽¹⁾. كما ذكره في كتاب (الطبيعات) قائلاً: «إن مؤلف هذا الكتاب (الطبيعات) هو أرسطو ابن نيكوماكس أعقل أهل اليونان، وأكثرهم حكمة وواضع علوم المنطق، والطبيعات وما وراء الطبيعة وتمامها، وقد قلت إنه واضعها؛ لأن جميع الكتب التي وضعت قبله في هذه العلوم غير جدية بالذكر إزاء كتبه. وقد قلت إنه متممها؛ لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ولا وجدوا خطأ فيه»⁽²⁾.

6- إن تأثير شخصية ذاك الرجل-أرسطو- لم تتوقف عند ابن ميمون وابن رشد؛ بل كان قبل ذلك على تلامذته ومن جاء بعدهم من أهل اليونان أو الرومان أو فلاسفة آخرين من شعوب أخرى قريبة لعهدده؛ بل امتد تأثيره بعده بقرون طويلة جداً حيث شملت كثير من فلاسفة المسلمين قبل ابن رشد كابن سينا والفارابي وغيرهما كثير، حيث معظمهم سلكوا طريقة أرسطو في جميع ما ذهب إليه وانفرد به على من سبقه من الفلاسفة، إلا كلمات أو أقوال رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين عنه، يقول الشهرستاني فيهم: «قد سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين»⁽³⁾. كذلك ينقل لنا ابن خلدون عن أثر أرسطو على فلاسفة الإسلام المتأخرين-الفارابي وابن سينا-، حيث قال عنهم: «ثم كان من بعده-أرسطو- في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل... وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا»⁽⁴⁾.

تلك هي المقارنة بين موقفي ابن ميمون وابن رشد من نظرية القدم عند الفلاسفة، ويتراء لنا منها أن الرجلين أرسطيين بامتياز وأنهما في الغالب يأخذان برأيه، وأن ابن ميمون في كثير من المسائل وحتى الجزئيات في المسألة الواحدة يقتبس من ابن رشد ويسير في طريقه خطوة بخطوة، سواء تعلق بإرائه الخاصة أو في طريقة نقده للمتكلمين أو في مواقفه من آراء الفلاسفة، وعلى الرغم من علامات تأثر ابن ميمون بابن رشد في كثير من المسائل كان من المفروض عليه أن يذكره في كتبه ويشيد ويثني عليه لما أفاد منه من فلسفته الطبيعية وحتى الميتافيزيقية، على الرغم أنه يذكر كثير من الفلاسفة وهم أقل منه علماً وفكراً.

(1)- أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص71.

(2)- المرجع السابق، ص70.

(3)- الشهرستاني، الملل والنحل، ص330.

(4)- ابن خلدون، المقدمة، ص515.

الخاتمة

الخاتمة

على ضوء ما عرضناه من أفكار فلسفية وحتى دينية في بحث "الجانب الإلهي عند موسى بن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-" توصلنا إلى التالي:

- النتائج:

1- دليلاً العناية الإلهية والآفاق (الاختراع)، حيث نجد ابن ميمون اقتصر عليهما كما اقتصر من قبله ابن رشد، وإن كان الدليل الأول قد أشار إليه أرسطو؛ إلا أن الاثنان استندا في دليل العناية على نصوص كتابية، فابن رشد استشهد بالقرآن الكريم، وابن ميمون بنصوص من التوراة أو العهد القديم، مما يعني أن ابن ميمون متأثر بالمدارس الإسلامية ومن بين شخصياتها ابن رشد.

2- إن لابن ميمون وابن رشد رأي واحد من أدلة الوجدانية، حيث سلكا الاثنان المسلك العقلي مدعوماً بنصوص كتابية، كالحال في أدلة إثبات وجود الإله (دليل العناية ودليل الآفاق)؛ غير أن ابن ميمون قدم الحجة العقلية على النقلية، خلافاً لابن رشد قدم النص على الفكر أو النقل على العقل؛ ومعنى ذلك أن ابن ميمون اتجه نفس اتجاه ابن رشد في دعم رأيه بنصوص دينية من العهد القديم لما استشهد الأخير عليها بآيات من القرآن الكريم.

3- كان لابن ميمون وابن رشد نفس الرأي في الصفات وهو أن إطلاقها عليه دليل على كماله، وهنا يختلف ابن رشد عن ابن ميمون حيث اعتبرها الأول صفات قدم، أما الثاني فينفي قدم الصفات خوفاً من الوقوع في التعدد وإثنية الإله وعنده أن الصفات هي ذاته، فلا تتكثر له صفات؛ بل هو معنى واحد، وإنما هو تعدد في الإطلاق واللفظ فقط؛ إلا أن ذلك يقربه للمعتزلة لما يعتبر أن الذات هي عين الصفات، وهو ما لم يقل به ابن رشد؛ لأنّ الأخير أكثر وقوفاً عند ظاهر النص الديني المتمثل في آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية فلا يتعداهما إلى التأويل المفرط الذي مال إليه ابن ميمون، وهو ما يعدّ تأثير اعتزالي عليه أكثر منه رشدي.

وبخصوص كلام الله حيث اعتبر ابن ميمون أن الكلام المنطوق أو المتلفظ هو المخلوق لله تعالى فلا دخل للبشر فيه، ما يعني أن ألفاظ التوراة-حسبه-هي خلق الله تعالى، وبهذا يكون ابن ميمون قد اقترب أكثر من المعتزلة؛ لأنهم يؤمنون أن التوراة مخلوقة لله تعالى وهو ما قاله قبل ذلك وما أجمع عليه مشرعيهم وفقهائهم من

قبله وبعده، أما ابن رشد فإنه كان وسط بين المعتزلة والأشاعرة، فأخذ من هؤلاء وأولئك، فمما أخذه عن الأشاعرة أن القرآن كلام الله وهو قديم؛ وذلك لما احتكم للمعنى دون اللفظ، ومما أخذه عن المعتزلة في إطلاق لفظ المخلوق عن القرآن هو لما احتكم للفظ دون المعنى.

4- ومثلما رفض ابن رشد تقسيمات المتكلمين في الصفات من صفات ذات وأخرى صفات أفعال وخبرية، نجد كذلك ابن ميمون رفض التقسيمات تلك وأرجع كل صفاته تعالى إلى صفة واحدة هي صفة الفعل، خلافاً لابن رشد فإن صفات الفعل في اعتقاده متعدّدة من بينها صفة الكلام، والخلق والإحياء والإماتة، والشفاء والتمريض... إلى آخره، كما لا يرضى ابن رشد بفكرة أن لله صفات ذات بمفهوم الأشاعرة، وهو ما اعتبره من البدع التي أدخلت على الإسلام من أولئك الأشاعرة.

5- كان ابن ميمون متفقاً في تنزيه الله تعالى عن كل مماثلة ومشابه مع ابن رشد، وإن كان الأول أكثر قرباً من المعتزلة على الثاني، حيث لم يقرّ بالصفات التي تتمسك بها الأشعرية كالصفات الإيجابية والخبرية والنفسية والمعنوية، وعنده أن الإله لكي يكون أكثر بعداً عن مشابحة مخلوقه لا بُدّ أن نسلب عنه الصفات؛ فكلما نزعنا عنه صفات المخلوق تقرّبنا منه أكثر وتخصّص أكثر عن غيره، وهو ما يؤدي بتعالى الإله عن أي مماثلة، ومنه اقترب ابن ميمون من المعتزلة الذين تنزيه الإله عندهم متعالى عن أدنى شبهة ومماثلة، أما ابن رشد بسبب تفسيراته الظاهرية للنصوص الدينية الكتابية واعتماده أكثر على المعنى الحرفي دون المعنى الخفي؛ أي أن تنزيهه لله هو ما صرّح به القرآن أو النص الديني ووقع فيه إجماع بين علماء الأمة، إذن فهو قريب في هذه النظرة إلى الأشاعرة أو بالأحرى إلى إجماع الأمة أن صفاته تعالى تخالف صفات المخلوق أيّاً كان المخلوق، مما جعل تنزيهه تشوبه شائبة المماثلة والمشابحة بالمخلوق، كجزئية التجسيم رأى فيها ابن رشد أن عدم تطرق النصوص الكتابية إلى نفيها تجعلنا نسكت عنها ولا نتطرق إلى نفيها أو إثباتها، وإن كان هذا التفسير الظاهري ليس عاماً لكل الناس، وإنما يكون للغالبية العظمى منهم، أما الخواص -عنده- فهم الذين يفهمون المعاني الخفية، والمعنى الخفي يراه لا يليق بالعامّة من الناس ولذا لا يظهر لهم، خلافاً لابن ميمون كان أكثر صراحة بنفي التجسيم، محتجاً على ذلك بحجج وبراهين عقلية.

إن كلمات المكان، والكرسي، والنزول، والصعود، والعلو، والوقوف والمجيء؛ فإنّها تعبّر عن أن الإله في جهة وهو ما ينفيه، وجدنا ابن ميمون عند تفسيره لها استعمل منهج التأويل، محاولاً عن طريقه تنزيه الإله عمّ هو

للإنسان أو ما يكون عليه في بعض حالاته، وهو خلاف ما رآه ابن رشد الذي يستشهد بنصوص دينية من القرآن الكريم والسنة النبوية التي تبين أن الله تعالى ينزل من السماء، وصعود الملائكة إليها والنزول منها، ليثبت بها وجود الإله في جهة وهي السماء، هذه الحالة وغيرها من حالات الصفات الخبرية يميل فيها ابن رشد إلى التفسير الظاهري فلا يتعداه إلى غيره خوفاً أن تصبح النصوص الدينية كلها من المتشابهات مما يتطلب منا فتح باب التأويل على مصراعيه، وهذا مما لم يرد عن السلف الصالح كما لم تدعو إليه الشريعة؛ ولأنّ غلق هذه الذريعة-التأويل- تحافظ لنا على إيمان العامة، الذين عقولهم لا تصل إلى حد استيعاب طريقة التأويل في تفسير كل نصوص الشريعة.

6- استعمل ابن ميمون وابن رشد التأويل فكان رأيهما أنه لا بُدّ منه أحياناً، لكي يزال التعارض بين النقل والعقل، شريطة عدم الإفصاح به لكل الناس، وقد وضع له الاثنان ضوابط وشروط ونرى أنهما اقتربا من بعضهما بتلك الضوابط والشروط، حيث يكاد أن لا يكون بينهما فيها اختلاف يذكر.

7- الجزئية الأحيوية التي فيها اختلاف بينهما وهي مسألة حدوث العالم وقدمه، فابن ميمون على الرغم من إعجابه بالفلاسفة وتحديداً منهم المعلم الأول (أرسطو)؛ إلا أنه بقي محتفظاً بالروح الدينية اليهودية القائمة على التعصب لملته، فهو يؤمن بالحدوث ليس من منطلق عقلي ولكن من منطلق ديني، وبهذا يكون قد اقترب أكثر من المعتزلة والأشاعرة، الذين أرادوا الدفاع عن العقيدة لما استعانوا بالنصوص الدينية، كما استعملوا الطرق والحجج العقلية والمنطقية، وهو ما جارهم فيه معهم ابن ميمون. وهو بهذا يختلف عن ابن رشد، الذي يرى الحدوث بنوع آخر من الحدوث الذي ليس ما نراه في حدوث الأجسام في الطبيعة، لذا قام بمحاولة التوفيق بين معنى القدم عند أرسطو ومعنى الحدوث في نصوص القرآن الكريم، ومنه فهو لا ينكر قدم العالم مع الأخذ في نفس الوقت بمبدأ القرآن الذي تشير آياته بحدوثه، لكن حدوثاً ليس في زمن، وهي تعتبر طريقة أراد منها توضيح مراد أرسطو من القدم وأن هذا المفهوم لا يتعارض مع الحدوث القرآني، وبهذا يكون قصد ابن رشد هو تكريس النظرة الأرسطوية، مع محاولة تفسير التصور القرآني أو التصور الشرعي لعملية الخلق الأولى، بما ينسجم مع النظرة الفلسفية الأرسطوية.

8- بعد عرض طرق المتكلمين ونقدها من كلا الشخصيتين والمقارنة بينهما في كل جزئيات الجانب الإلهي؛ فإننا نجد ابن ميمون اتبع طريقة نقد ابن رشد للمتكلمين الأشاعرة، بحيث يكاد يكون هناك تطابق

بينهما، لما يكون النقد بأدوات عقلية من المنطق المسلم به منهما إلى طرق عقلية تتميز بالغموض والعسر والالتواء أو بالضعف في رأيهما، ويختلفان فقط لما يتعلّق نقد ابن رشد في طريقة الوصول إلى الحقيقة من خلال النص الديني الإسلامي المقدّس (القرآن)؛ فإننا نجد ابن ميمون لا يتعرّض إلى ذلك، باعتبار أن الأمر لا يعنيه لا من قريب ولا من بعيد، فهو يهودي الديانة، وابن رشد مسلم ومن حق المسلم إيجاد تفسير وطريقة أخرى يفهم ويُحافظ بها على مقصد النص الديني القرآني والنبوي، كما كان بينهما توافق لما يتعلّق الأمر برأي المعتزلة، وهو ما تجلّى أكثر في مسألة الصفات، حيث وجدنا ابن ميمون يميل أكثر إلى رأي المعتزلة معتبراً الصفات هي عين الذات، ولم يكن ناقداً لهم مطلقاً على ذلك، وهو ما كان عليه قبله ابن رشد، حيث ينعدم النقد الموجه لهم، لكن نجد الاثنين انتقاداً للطريقة التي شُرح بها أن الصفات زائدة على الذات عند الأشاعرة؛ غير أن نقد ابن ميمون لهم لا يتسم بالتشنّج، خلافاً لابن رشد فإنه يتميز بالغلظة والشدّة في نقده للأشاعرة. ومن جملة ما اتفقا عليه أيضاً مسألة التجسيم عند الأشاعرة، حيث نقدا طريقتيهما بسبب ضعفها، كذلك اتفقا على نقد طريقة المتكلمين في حدث العالم وكانت طريقة نقدهما تكاد أن تكون متماثلة، حيث لا توجد اختلافات تذكر في كيفية النقد، وهي طرق كلها عقلية.

9- إن موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة يتأرجح بين التوافق مع ابن رشد والاختلاف عنه، فمثال التوافق: أن معظم أدلة الفلاسفة في إثبات وجود الله لم يختلفا عليها، ودليل ذلك أن معظم تلك الأدلة لم تتخذ فيها نفس المواقف، وهو الإقرار بأنها أدلة صحيحة ومقنعة، كما كانت لهما نفس المواقف من أدلتهم في الوجدانية، حيث حرص ابن ميمون على عرض نفس الأدلة التي استشهد بها ابن رشد، كذلك نجد الاثنين قد اتفقا على رأي ابن سينا الذي اعتبر أن ماهية الله هي وجوده خلافاً للموجودات المادية المحسوسة؛ فإنّ الموجود يختلف عن الماهية أو الذات، وأن أمر الماهية الإلهية غامض لا يعرفه أحد مهما أوتي من سعة علم وذكاء، وهذا رأي اتفقت عليه كل الفلاسفة قديماً من عهد فلاسفة اليونان وإلى يومنا هذا؛ لأنه أمر محسوم فيه، نظراً لقصور العقل عنده، كما لم يكن هناك اختلاف بينهما اتجاه الفلاسفة عند مسألة الصفات، حيث توافقا الاثنين على أن الفلاسفة لا يعتبرون أن للإله صفاته كثيرة؛ بل كلها ترجع إلى ذات واحدة لذا فهو عقل وعقل ومعقول، وكل ما يظهر من تعدد في الأسماء والصفات ترجع لمعنى واحد هو ذاته، كما كان لهما موقف واحد من أدلة الفلاسفة في نفي التجسيم وهو الإقرار بأدلتهم العقلية والمنطقية. تكررت أيضاً نفس المواقف

من أدلة الفلاسفة في إثبات قدم العالم ونقد نظرية الحدوث، على الرغم من إعجاب ابن ميمون بهم، فلا يعني ذلك أنه اقتنع بالقدم وفضّله على الحدوث، لكن وجد أن أدلتهم التي يثبت بها القدم أفضل وأقوى برهاناً من طرق المتكلمين التي يثبت بها الحدوث. أما مثال الاختلاف: هو استحسان ابن ميمون دليل الممكن والواجب في إثبات وجود الإله، الذي انتقده ابن رشد كثيراً، وتمنى لو كانت صياغته بطريقة أخرى ليُقبل ويُجنب النقد.

لقد ظهر لي من موقفهما من آراء الفلاسفة أنهما يميلان للتوافق على صحة وقوة أدلة الفلاسفة؛ لأنها اعتمدت على المنطق السليم، كما تستمد قوتها من الطبيعة والعقل المجرد، لذا فهي أقرب للواقع الكوني وبعيدة عن الخيال والوهم السالب، والأمر الآخر مما جعلهما في الغالب لهما نفس المواقف من مناهج وأدلة الفلاسفة وهو نفسي، أنهما يحاولان التحرر من التقليد، وإعطاء العقل دوره الحقيقي وهو التنقيب والتقصي عن الحقيقة مهما خفيت وكانت غامضة وبعيدة عن العقل البسيط.

من كل ما عرضناه تبرز لنا عدة آراء لابن ميمون: آراء هي نفس ما ينظر إليه ابن رشد لبعض الجزئيات في الجوانب الإلهية، كما له آراء ممزوجة باللمسة الدينية، للدلالة على مدى التأثير الديني عليه، وعلى الرغم من اهتماماته الفلسفية؛ فإنه لم يستطع في الغالب التخلص منه؛ وهذا يعني أن التعاليم الدينية السماوية إن كانت صحيحة فإنها لا تتعارض مع العقل والمنطق السليم، مما دفع بابن ميمون من خلال كتابه (دلالة الحائرين) أن يوفق بين المعارف الدينية التي مصدرها الوحي وبين المعارف الذهنية التي مصدرها العقل والمشاهدة، وهو الطريق الذي ابتغاه قبله ابن رشد من أبحاثه الدينية والفلسفية، وهو التوفيق بين الدين والفلسفة، ولا شك أن طريق التوفيق بين المعارف الدينية والمعارف الفلسفية لم يتوقف عند ابن ميمون كيهودي؛ بل امتد إلى غيره من أبناء ملته، وبرزت أكثر بعد ابن ميمون في محاولة الفيلسوف باروخ اسبينوزا عند تأويله للنصوص الدينية كي تتوافق مع معارف النظر العقلي؛ وذلك في مؤلفه القيم (رسالة في اللاهوت والسياسة)، وتلك المحاولة لا شك أنها ترجع لتأثير ابن رشد عليه، وإن كان هو -اسبينوزا- قد اختلف عن ابن ميمون الذي غالى في تأويلاته للنصوص الدينية. آراء ناتجة عن كيفية نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين، وآراء ناتجة عن تحليله لأدلة الفلاسفة، بحيث نتج عن ذلك التحليل والشرح مواقف يتوافق في كثير منها مع ابن رشد، سوى من حيث المساندة أو مصوّبة لخطأهم، وآراء إما مركّبة من نظرة المتكلمين والفلاسفة للأمور الإلهية معاً.

وبما أن جزئيات الموضوعات الإلهية كلها مصدرها أرسطي أو إسلامي؛ فإنه لم يكن بمقدورنا أن نسلّم بأن ابن ميمون فيلسوف بمعنى الكلمة، بما أنه أخذ كل شيء عن غيره ولا يوجد في مؤلفه ما يشير أنه أتى بنظرية من عنده أو نتاج قريحته، لذا آثرنا أن نطلق عليه بالفقيه والمشرّع اليهودي كما أطلق هو على نفسه في كثير من مواضع مؤلفه السابق، ومنه لا يمكن أن يكون في درجة فيلسوف قرطبة المسلم ابن رشد، الذي استطاع بقوة قريحته وذهنه أن يصوّب ويبرّر حتى أقوال أرسطو ويخطئه فيها، وتكون له نظريات تختلف عن المعلم الأول (أرسطو)، كما استطاع أن يخلّص فلسفة الأخير من أخطاء وشرّاح الفلاسفة المشائين ويبيّن لهم الصواب ومقصد أرسطو من موضوعات فلسفته، وهذا ليس بالعمل الهين لما يصل فيلسوف مسلم بتنقية فلسفة أرسطو من الأفلاطونية والأفلوطينية المحدثّة التي سبغتها الشروح زمناً طويلاً كادت أن تشوّهها وتطمسها، فهو عمل جليل لم يصل إليه حتى تلاميذ أرسطو الذين سبّروا فلسفته وكتبوا عنها.

إن هذا البحث بيّن لي منزلة ودرجة ابن رشد في فكر ابن ميمون، على الرغم أن الأخير لم يذكره ولو لمرة واحدة في كتابه أو حتى إشارة ضمنية، وقد ذكر كثير من الفلاسفة بمن فيهم بعض الإسلاميين كالفارابي وابن سينا وغيرهما.

- التوصيات:

1- إن شخصية ابن ميمون مازالت في حاجة لدراسة أبحاثها أكثر؛ لأنّ كتابه (دلالة الحائرين) تبين لي أنه توجد فيه جوانب أخرى من أبحاثه يختلف فيها ابن ميمون عن ابن رشد في الجزء الإلهي؛ مما يعني أن هناك شخصيات أخرى تأثرت بها وأخذت عنها ابن ميمون.

2- في كتاب ابن ميمون الذي ذكرناه آنفاً هناك إشارات عن جوانب روحية تزيد من ربط الإنسان بربه أو معبوده وتهدّب سلوكه ونفسه، فهي حتماً ليست من الروح اليهودية، التي تتميز بالمادية والانحراف والصّلافة، وبالالتواء وعدم قبول الأمر بطبيعية نفس، لذا فهي مما يجب أن يبحث عن مصدرها.

3- أن الموضوعات المتعلقة بتكوين العالم في كتابه (دلالة الحائرين) تحتاج لدراسة وتنقيب لمعرفة مصدرها، وكذلك النظريات العلمية التي حوتها تلك الأبحاث، كعلم الفلك مثلاً. وغيرها من الموضوعات تحتاج منا نحن طلاب العلم أن نكشف عن مصدرها.

وفي الأخير آخِر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الفهارس العامة

1- فهرس الآيات القرآنية:

الآية	رقمها	الصفحة
سورة البقرة		
يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ	21- 22	67
وَاللَّهُ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ	114	326,309
لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ	254	296
رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ	257	313
وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِسْكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ	271	309
سورة آل عمران		
الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ	7	373,359,317
قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ	72	326
وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِسْكُمْ	73	309

الفهارس

67-66	191	الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ
359	7	هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ
سورة المائدة		
309	66	وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا
235	73	لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةٌ
سورة الأنعام		
231	60	وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتٍ الْأَرْضِ
435 و 174-173 و 120 و 86 و 66	76	وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
159 و 66	80	إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ
325	122	وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا
سورة الأعراف		
174	143	رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي

الفهارس

86 و 66	185	أَوَّلَ مَا يَنْظُرُونَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ
231	188	قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ
سورة الأنفال		
448 و 429 و 84	68	تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا
سورة هود		
456 و 414 و 401	7	وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ
326	37	وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا
42	107	فَعَالَ لَمَّا يُرِيدُ
سورة يوسف		
324	40	مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا
سورة إبراهيم		
57	33	وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ
406	50	يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ
سورة النحل		
295 و 64	17	أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ

الفهارس

454 و 233-232 و 99 و 64	40	إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ
سورة الإسراء		
145 و 144 و 137	42	قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا
402 و 313	85	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي
سورة طه		
345	4	الرِّيحَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ
296	51	عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَىٰ
سورة الأنبياء		
149 و 144 و 140 و 136	22	لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا
سورة الحج		
65	70	إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا
سورة المؤمنون		
102	-12 14	وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ
145 و 144 و 137	92	مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ

الفهارس

سورة النور		
174	35	اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
سورة الفرقان		
296	58	وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ
59	61	تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجاً
سورة النمل		
231	67	قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ
438 و 409 و 188	90	صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ مِثْلُهُ
سورة الأحزاب		
70	72	إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ
سورة سبأ		
275	3	لَا يَعْزِبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ
سورة فاطر		
345	10	إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ
64	11	وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا

الفهارس

		تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ
426	41	إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ
سورة الصافات		
65	96	وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ
سورة ص		
326 و 234	74	لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ
سورة غافر		
347	56	لَخَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ
سورة فصّلت		
414 و 406 و 402 و 58	10	ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ... أَتَيْنَا طَائِعِينَ
120	11	وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا
126	53	أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ
سورة الشورى		
-233 و 178 234 و 241 و 242 و 295 و 297 و 300 و 348 و 326	9	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
217	51	وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ

الفهارس

سورة الدخان		
345	2	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ
سورة الأحقاف		
448,429,84	23	قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّطَرِنًا
سورة الذاريات		
102	21	وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ
327	47	وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّ لِمُوسِعُونَ
سورة الحشر		
86,66	2	فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ
سورة الملك		
438	3	مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَافُوتٍ
213	14	أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ
سورة الحاقة		
345	16	وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ
سورة المعارج		
345	4	تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ
سورة الجن		

الفارس

231	26	عَالِمُ الْعَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَيَّ عَيْبِي أَحَدًا
سورة النبأ		
439 و 408 و 59 و 57	8-6	أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا
42	16	وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا
سورة عبس		
59	24	فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ
سورة الطارق		
66 و 65	6-5	فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ
سورة الغاشية		
66	-17 18	أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ
سورة الفجر		
312	24	وَجَاءَ رُبُكُ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

2- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة:

الصفحة	طرف الحديث
164	مَا جَمَعَكُمْ؟ فَقَالُوا: اجْتَمَعْنَا نَذُكُرُ رَبَّنَا وَنَتَفَكَّرُ فِي عَظَمَتِهِ
174	نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ
295	إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ
350 و 312	يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا حَتَّى يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ
313	إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ
374-373	مَا مِنْ نَبِيٍّ لَمْ أَرَهُ إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا حَتَّى الْجَنَّةَ وَالنَّارَ
374	كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابَ إِلَّا عُجْبُ الذَّنْبِ مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ يُرَكَّبُ

3- فهرس فقرات العهد القديم:

الصفحة	الإصحاح	رقمها	الفقرات
سفر التكوين			
397	الأول	-6	وَقَالَ اللَّهُ لِيَكُنْ جَلْدٌ فِي وَسْطِ الْمِيَاهِ،
		11	وَلِيَكُنْ فاصِلًا بَيْنَ مِيَاهِ وَمِيَاهِ
372		10	وَرَأَى اللَّهُ ذَلِكَ أَنَّهُ حَسَنٌ
209		21	وَرَأَى اللَّهُ جَمِيعَ مَا صَنَعَهُ فَإِذَا هُوَ حَسَنٌ
371,366,315,305		-26	وَقَالَ اللَّهُ نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا
		27	كَشَبَهِنَا
344	السابع	17	فَارْتَفَعَ عَنِ الْأَرْضِ
343	الحادي عشر	5	فَنَزَلَ الرَّبُّ لِيَنْظُرَ
343	الثامن عشر	21	أَنْزُلُ وَأَرَى
344	الخامس والعشرون	13	ارْتَفَعَ اللَّهُ عَنِ إِبْرَاهِيمَ
361	الثاني والثلاثون	-24	فَبَقِيَ يَعْقُوبُ وَخَدَهُ وَصَارَعَهُ إِنْسَانٌ حَتَّى
		31	طُلُوعِ الْفَجْرِ
344	الثاني والأربعون	26	فَحَمَلُوا فَمَحَهُمْ عَلَى حِمِيرِهِمْ
سفر الخروج			
211	الثاني	15	أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي
372	الثالث	4	لِيَنْظُرَ نَادَاهُ اللَّهُ
211	الخامس	5	فَقَالَ فِرْعَوْنُ
344	التاسع عشر	3	وَأَمَّا مُوسَى فَصَعِدَ إِلَى اللَّهِ
211		19	وَمُوسَى يَتَكَلَّمُ
209	الثاني	18	أَرِنِي جَدِّكَ

الفهارس

	والعشرون		
209	الرابع والعشرون	6	رَحِيمٌ وَرَأُوفٌ طَوِيلُ الْأُنَاةِ
47	الثاني والثلاثون	24	وَلَكِنْ فِي يَوْمٍ افْتِقَادِي افْتَقِدُوا فِيهِمْ خَطِيئَتَهُمْ
209	الثالث والثلاثون	12	فَعَرَّفْنِي طَرِيقَكَ حَتَّى أَعْرِفَكَ
209		19	أَنَا أَجِيزُ جَمِيعِ جُودَتِي أَمَامَكَ
209		20	أَمَّا وَجْهِي فَلَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَرَاهُ
342		21	هُوَ ذَا عِنْدِي مَوْضِعٌ
سفر التثنية			
372	الأول	16	وَصُورَةُ الرَّبِّ يُعَايِنُ
136	السادس	4	الرَّبُّ إِلَهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ
سفر الملوك الثاني			
372	الثاني والعشرون	19	رَأَيْتُ الرَّبَّ
سفر أيوب			
48	الثاني	8	أَلَيْسَ شَرُّكَ حَسِيمًا وَأَتَامُكَ لَا حَدَّ لَهَا
48	الثامن	7-6	كُنْتَ أَنْتَ زَكِيًّا مُسْتَقِيمًا فَإِنَّهُ الْآنَ يَتَّبَعُ لَكَ
48	الحادي عشر	6-5	وَلَكِنْ يَا لَيْتَ اللَّهُ يَتَكَلَّمُ وَيَفْتَحُ شَفَتَيْهِ مَعَكَ
389	الثالث والعشرون	13	أَمَّا هُوَ فَوَحْدَهُ فَمَنْ يَرُدُّهُ
49	الثالث والثلاثون	23	إِنْ وُجِدَ عِنْدَهُ مُرْسَلٌ وَسَيْطٌ وَاحِدٌ مِنْ أَلْفٍ

الفهارس

		23	مَلَكًا شَفِيعًا لَهُ
48	الثاني والأربعون	6-4	اسْمِعِ الْآنَ وَأَنَا أَتَكَلَّمُ. أَسْأَلُكَ فَتُعَلِّمْنِي
المزامير			
307	الثاني عشر	5	الْآنَ أَقُومُ يَقُولُ الرَّبُّ
212	السابع والعشرون	8	بِكَلِمَةِ الرَّبِّ صُنِعَتِ السَّمَاوَاتِ
306	التاسع والعشرون	10	الرَّبُّ بِالطُّوفَانِ جَلَسَ وَيَجْلِسُ الرَّبُّ مَلِكًا إِلَى الْأَبَدِ
256	الثالث والسبعون	-11 14	وَقَالُوا كَيْفَ يَعْلَمُ اللَّهُ عَالِمًا وَهَلْ عِنْدَ الْعَلِيِّ مَعْرِفَةٌ
344	الرابع	2	ارْتَفِعْ يَا دَيَّانَ الْأَرْضِ
257	والتسعون	9-6	يَقْتُلُونَ الْأَزْمَلَةَ وَالْعَرِيبَ وَيُمِيتُونَ الْبَتِيمَ
210	مئة وثلاثة	12	كَمَا يَتَرَأَفُ الْأَبُ عَلَى الْبَنِينَ
389	المئة والخامس والثلاثون	6	كُلِّ مَا شَاءَ الرَّبُّ صَنَعَ
392	المئة والثامن والأربعون	6-1	سَبَّحُوا الرَّبَّ مِنَ السَّمَاوَاتِ، سَبَّحُوهُ فِي الْأَعَالِي
سفر الأمثال			
363	السابع	-6 22	لَأُني من كوة بيتي من وراء شباكِي تطلعت
سفر الجامعة			
392	الأول	4	وَالْأَرْضُ قَائِمَةٌ إِلَى الْأَبَدِ
372		16	وَقَدْ رَأَى قَلْبِي كَثِيرًا مِنَ الْحِكْمَةِ وَالْعِلْمِ
211	الثاني	15	وَهُمْ أَنْ يَقْتُلَ دَاوُدَ فَتَكَلَّمْتُ فِي قَلْبِي

الفهارس

211			فَعَلْتُ فِي قَلْبِي
سفر إشعيا			
304	أربعون	18	فَبِمَنْ تُشَبِّهُونَ اللَّهَ وَأَيُّ شَبِّهِ تَعَادِلُونَ بِهِ
254	الخامس والخمسون	9-8	لَأَنَّ أَفْكَارِي لَيْسَتْ أَفْكَارِكُمْ وَلَا طُرُقِكُمْ طُرُقِي يَقُولُ الرَّبُّ
344	الثالث والستون	9	وَرَفَعَهُمْ وَحَمَلَهُمْ
305	السادس والستون	1	هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ السَّمَاءِ كُرْسِي
سفر إرميا			
304	العاشر	6	لَا مِثْلَ لَكَ يَا رَبُّ
343	السابع عشر	12	يَا كُرْسِي بَجْدٍ مُرْتَفِعٍ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ
47	الثاني والثلاثون	19	عَيْنَاكَ مَفْتُوحَتَانِ عَلَى كُلِّ طُرُقِ بَنِي آدَمَ لِتُعْطِيَ كُلَّ وَاحِدٍ حَسَبَ طُرُقِهِ
سفر حزقيال			
342	الثالث	12	مُبَارَكُ بَجْدِ الرَّبِّ مِنْ مَكَانِهِ سفر عاموس
سفر عاموس			
307	السابع	9	وَأَقُومُ عَلَى بَيْتِ يَارُبُوَعَامَ
سفر ملاخي			
257-256	الثالث	-13	أَقُولُكُمْ اشْتَدَّتْ عَلَيَّ قَالَ الرَّبُّ. وَقُلْتُمْ
		18	مَاذَا قُلْنَا عَلَيْكَ
210		17	وَأَشْفِقُ عَلَيْهِمْ كَمَا يُشْفِقُ الْإِنْسَانُ عَلَى ابْنِهِ

4- فهرس المصادر والمراجع:

- المصادر بالعربية:

- 1- القرآن الكريم (رواية ورش).
 - 2- صحيح البخاري.
 - 3- صحيح مسلم.
 - 4- الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، القاهرة، 1989م.
 - 5- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد)
 - 6- تفسير ما بعد الطبيعة، تقديم: موريس بويج، [د. ن]، بيروت، 1948م.
 - 7- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، [د. ط]، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1958م.
 - 8- تهافت التهافت، تقديم وتعليق: أحمد شمس الدين، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ-2001م.
 - 9- رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق: رفيق العجم وجيرار جهامي، ط01، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م.
 - 10- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق: أحمد شمس الدين، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ-2002م.
 - 11- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ وحلول البدوي، [د. ط]، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م.
 - 12- نص تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتعليق: جيرار جهامي، ط01، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992م.
- ابن ميمون (موسى)
- 13- دلالة الحائرين، ترجمة: حسين آتاي، [د، ط]، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1428هـ-2007م.

- المراجع بالعربية:

آل ياسين (جعفر)

1- فيلسوف عالم، ط01، دار الأندلس، بيروت، 1404هـ-1984م.

ابن أبي أصيبعة(أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي)

2- عيون الأنباء في طبقات الأطباء شرح وتحقيق: نزار رضا، [د، ط]، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، [د، ت].

ابن باجة(أبو بكر محمد بن يحيى)

3- رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق وتقديم: ماجد فخري، [د.ط]، دار النهار، بيروت، 1968م، ضمن رسالة تدبير التوحيد.

4- رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، ضبط وتحقيق وتقديم: جمال الدين العلوي، [د.ط]، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء-المغرب، 1983م.

ابن بشكوال(أبو القاسم خلف بن عبد الملك)

5- كتاب الصلة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط01، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1410هـ-1989م.

ابن تيمية(أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم)

6- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ج03، 1411هـ-1991م.

ابن حجر(شهاب الدين أبي الفضل العقلاي)

7- فتح الباري بشرح البخاري، [د.ط]، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1959م.

ابن حزم(أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي الظاهري)

8- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: أحمد السيد سيد أحمد علي، [د.ط]، المكتبة التوفيقية، القاهرة، [د.ت].

ابن خلدون(أبو زيد عبد الرحمان بن محمد)

9- المقدمة، ط07، دار القلم، بيروت، 1409هـ-1989م.

ابن سينا(أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي)

- 10- الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، ط03، دار المعارف، القاهرة، [د، ت].
- 11- الشفاء-المنطق-، تحقيق: الأب قنواقي ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهوازى، ط02، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى الكبرى-الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية-، قم-إيران، 1433هـ-2012م، مج01، ج01.
- 12- النجاة، [د.ط.]، مطبعة السعادة، مصر، 1331هـ.
- ابن طفيل(أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد)
- 13- حى بن يقظان، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، ط06، دار الشروق، بيروت، 2009م.
- ابن فرحون(برهان الدين بن علي بن محمد اليعمرى المدنى المالكي)
- 14- الديباج المذهب، [د، ط.]، دار الكتب العلمية، بيروت، [د، ت].
- أبو الحسن(عبد الجبار بن أحمد المعتزلى)
- 15- شرح الأصول الخمسة، تقديم: عبد الرحمان بوزيدة، [د.ط.]، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية-الجزائر، 1990م.
- أبو ريان (محمد علي)
- 16- تاريخ الفكر الفلسفي، ط04، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، [د.ت].
- 17- تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو-، ط04، دار النهضة العربية، بيروت، 1976م.
- 18- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، [د، ط.]، دار النهضة العربية، بيروت، [د، ت].
- الأشعري(أبو الحسن علي بن إسماعيل)
- 19- الإبانة عن أصول الديانة، ط01، دار ابن حزم، بيروت، 1424هـ-2003م.
- 20- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تصحيح وتقديم وتعليق: حموده غرابه، [د.ط.]، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، القاهرة، 1955م.
- 21- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ط01، المكتبة العصرية، بيروت، 1426هـ-2005م.
- أرسطو
- 22 - كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهوازى، [د.ط.]، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009م.

أمين (أحمد)

23- ظهر الإسلام، [د، ط]، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2010م.

الإيجي (عبد الرحمان بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الشيرازي)

24- المواقف في علم الكلام، [د.ط]، مطبعة السعادة، القاهرة، 1907م، مج04، ج08،

الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم)

25- التمهيد، تصحيح: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، [د.ط]، المكتبة الشرقية،

بيروت، 1957م.

26- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد زاهد الحسن

الكوثري، ط02 المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1421هـ-2000م.

بدوي (عبد الرحمان)

27- أرسطو عند العرب-دراسة ونصوص غير منشورة-، ط02، وكالة المطبوعات، الكويت،

1978م.

بروكلمان (شارل)

28- تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: أمين فارس ومنير البعلبكي، ط10، دار العلم للملايين،

بيروت، 1984م.

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي)

29- الفِرْقُ بين الفِرَق، تحقيق: مجدي فتحي السيد، [د، ط]، المكتبة التوفيقية، القاهرة، [د،

ت].

30- كتاب أصول الدين، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط01، دار

الآفاق الجديدة، بيروت، 1401هـ-1981م.

البهي (محمد)

31- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط05، دار الفكر، بيروت، 1391هـ-1972م.

بور (دي).

32- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط03، دار النهضة العربية

للطباعة والنشر، بيروت، 1954م.

بيصار(محمد)

33- في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود، ط03، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.

التكريتي(ناجي)

34- الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط02، دار الأندلس، بيروت،

1402هـ-1982م.

التوحيدى(أبو حيان علي بن محمد بن العباس)

35- المقابسات، تحقيق وتعليق: حسن السندي، ط01، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسه-

تونس، 1991م.

الجايي(سليم)

36- النظرية القرآنية الكونية حول خلق العالم، ط01، دار الجيل، بيروت، 1995م.

الجرجاني(السيد الشريف علي بن محمد بن علي)

37- التعريفات، تحقيق: مصطفى أبو يعقوب، ط01، مؤسسة الحسيني، المغرب، 1427هـ-

2006م.

الجويني(أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف)

38- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق وتعليق: محمد يوسف موسى وعلي عبد

المنعم عبد الحميد، [د.ط.]، مكتبة الخانجي، مصر، 1369هـ-1950م.

39- البرهان في أصول الفقه، تعليق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط01، دار الكتب العلمية،

بيروت، 1418هـ-1997م.

40- لَمَعُ الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، اعتناء: نزار حمادي، ط01، نشر دار الإمام ابن

عرفة، تونس، 1433هـ-2012م.

الحفني(عبد المنعم)

41- الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ط01، دار المسيرة، بيروت، 1400هـ-1980م.

خان(ظفر الإسلام)

42- التلمود تاريخه وتعاليمه، ط08، دار النفائس، بيروت، 1423هـ-2002م.

الخضري (زينب محمود)

43- أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، [د.ط]، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م.

دانتي (أليجييري)

44- الكوميديا الإلهية، تصدير وترجمة: حسن عثمان، ط04، دار المعارف، القاهرة، [د.ت]. ديورانت (ول)

45- قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ط02، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964م.

الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان)

46- سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف ويحي هلال السرحان، ط11، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1417هـ-1996م.

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين)

47- الأربعون في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد حجازي السقا، ط01، دار الجيل، بيروت، ج01، 1424هـ-2004م.

48- التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط01، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1401هـ-1981م.

49- المباحث المشرقية- في علم الإلهيات والطبيعات-، ط01، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد-الهند، ج02، 1343هـ.

50- نهاية العقول في دراية الأصول، تقديم: سعيد عبد اللطيف فودة، ط01، دار الذخائر، بيروت، 1436هـ-2015م، ج01.

رينان (أرنست)

51- ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، [د، ط]، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م.

الزبيدي (عبد الرحمان)

52- مناهج البحث في العقيدة الإسلامية، ط01، دار إشبيليا، الرياض، 1418هـ.

زيدان (محمود)

53- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ط01، دار النهضة العربية، بيروت، 1989م.

السُّبكي (تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن عبد الكافي)

54- طبقات الشافعية، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلوة، ط03، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، [د.ت].

سبينوزا (باروخ)

55- رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، ط02، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 1981م.

الشمالي (عبد)

56- دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، ط05، دار صادر، بيروت، 1399هـ-1979م.

الشناوي (أحمد) وخورشيد (إبراهيم زكي) وغيرهما.

57- دائرة المعارف الإسلامية، [د.ط.]، دار المعرفة، بيروت، [د.ت].

الشَّهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد)

58- الملل والنحل، تعديل وتقديم: صدقي جميل العطار، ط02، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1422هـ-2002م.

صبحي (أحمد محمد)

59- في علم الكلام دراسة فلسفية-لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين-، ط05، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ-1985م.

العراقي (محمد عاطف)

60- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، [د.ط.]، دار المعارف، مصر، [د.ت].

غريبين (جون)

61- تاريخ العلم (1543-2001)، ترجمة: شوقي جلال، [د.ط.]، عالم المعرفة، الكويت،

1433هـ-2012م، ج02.

- الغزالي(أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد)
- 62- إلهام العوام عن علم الكلام ضمن(مجموع رسائل الإمام الغزالي)، تحقيق وتعليق: إبراهيم أمين محمد، ط02، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2015م.
- 63- تهافت الفلاسفة، تعليق: صلاح الدين الهواري، [د، ط]، المكتبة العصرية، بيروت، 1424هـ-2003م.
- 64- المنقذ من الضلال، ضمن(رسائل الإمام الغزالي)، تحقيق وتعليق: إبراهيم أمين محمد، ط02، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2015م
- 65- المنقذ من الضلال، تقديم وتعليق: عبد الحلیم محمود، ط01، دار الجيل، بيروت، 2003م.
- 66- كتاب الأربعين في أصول الدين، [د، ط]، شركة شهاب، الجزائر، [د، ت].
- 67- معيار العلم في فن المنطق، ط04، دار الأندلس، بيروت، 1983م.
- الفارابي(أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان أوزلغ)
- 68- آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم: عبد الرحمان بو زبدة، ط02، منشورات أنيس، الجزائر، 1990م.
- 69- رسالة في العقل، ط02، دار المشرق، بيروت، 1963م.
- 70- عيون المسائل ، [د، ط]، [د، ن]، القاهرة، 1907م.
- 71- فصوص الحكم، [د، ط]، [د، ن]، القاهرة، 1907م.
- القفطي(الوزير جمال الدين أبي الحسن محمد علي بن القاضي الأشرف يوسف)
- 72- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، [د، ط]، مكتبة المتنبي، القاهرة، [د، ت].
قنديل(عبد الرزاق)
- 73- الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، [د، ط]، دار التراث بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط، القاهرة، 1404هـ-1984م.
- كرم(يوسف)
- 74- تاريخ الفلسفة اليونانية، ط01، دار القلم، بيروت، 1977م.

- المراكشي (أبو محمد عبد الواحد بن علي نحي الدين)
75- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، شرح واعتناء: صلاح الدين ملبهوارى، ط01، المكتبة
العصرية، صيدا-بيروت، 1426هـ-2006م.
مرحبا(عبد الرحمان)
76- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط03، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،
منشورات عويدات، بيروت، 1983م.
محمود(زكي نجيب) وغيره.
77- قصة الفلسفة اليونانية، ط06، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.
المقريزي(أبو العباس أحمد بن علي)
78- تاريخ اليهود وآثارهم في مصر، تحقيق: د.عبد المجيد دياب، [د، ط]، دار الفضيلة، القاهرة،
[د.ت].
موسى(محمد يوسف)
79- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط02، مطبعة العصر
الحديث، القاهرة، 1408هـ-1988م.
ميموني(جمال) وغيره
80- قصة الكون من التصورات البدائية إلى الانفجار العظيم، ط02، دار المعرفة، الجزائر،
2002م.
النباهي(أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن)
81- تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط05،
منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ-1983م.
النشار(علي سامي).
82- الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، [د، ط]، الناشر منشأة المعارف، الإسكندرية،
1972م.
83- مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط03،
دار النهضة العربية، بيروت، 1404هـ-1984م.

همو(عبد المجيد)

84- الفِرَق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، ط02، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 1425هـ-2004م.

هنداوي(إبراهيم موسى)

85- الأثر العربي في الفكر اليهودي، [د، ط]، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، [د، ت].
ولفنسون(إسرائيل)

86- موسى بن ميمون-حياته ومصنفاته-، ط01، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م.

- المعاجم والمجالات:

1- المعجم الوسيط، ط02، دار الفكر، بيروت، [د.ت].

2- الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، السنة الثامنة رجب- شعبان1399هـ./جوان-جويلية1979م، العدد70-71.

3- مجلة التراث العربي، دمشق، السنة الثانية(أغسطس ونوفمبر1981م)، العدد05-06.
والعدد 08 و 11.

- المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

1- André chouraqui, Histoire du Judaïsme, 9^{em} Edition,
Presse Universitaire. Paris,1987.

2- Charles touati, prophetes talmudistes philosophes,
les éditions du cerf, Paris, 1990.

3- Emile Brehier, la Philosophie du Moyen âge, Édition
Albin Michel, Paris, 1971.

- 4- Gérard Israël, La question chrétienne, Édition Payot & Rivages, Paris,1999.
- 5- Haïm Zafrani, Juifs d'Andalousie et du Magreb, Maisonneuve et Larose, Paris,1996.
- 6- Maurice - Ruben Hayoun, Maïmonide ou l'autre Moïse, Edition J.c Lattes, Paris,1994.
- 7- Moïse Maïmonide, le livre de la Connaissance, Par yendôme, Impressions, Paris, 2004.
- 8- Régine Azria, Le Judaïsme, Édition, La Découverte, Paris,1996.
- 9- S.Munk, Mélanges de Philosophie Juive et arabe, librairie Philosophique. J.vin, octobre, Paris,1988.

– الموسوعات والقواميس بالفرنسية:

- 1- Emmanuel Lévinas Et Autres auteurs, Encyclopaedia Universalis, Éditeur Encyclopaedia Britannica, Paris, 1997.
- 2- Geoffrey wigoder et Sylvie Anne Goldberg, Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1993.

- 3- Mircea Eliade et Ioan P. Couliano, Dictionnaire des Religions, Édition Plon, Paris,1997.
- 4- Unterman Alan, Dictionnaire du Judaïsme, thomas et hudson, Paris,1997.

5- فهرس الموضوعات:

المقدمة.....(أ،ب،ج،د،هـ،و،...)

تمهيد:

حياة ابن ميمون وابن رشد ومصنفاتهما:

أولاً: حياة ابن ميمون ومصنفاته:.....18-27

ثانياً: حياة ابن رشد ومصنفاته:.....27-36

الباب الأول:

وجود الله ووحدانيته عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:

الفصل الأول: وجود الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:.....38

تمهيد.....38

المبحث الأول: أدلة وجود الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:.....39

- المطلب الأول: أدلة وجود الله عند ابن ميمون.....39

- المطلب الثاني: أدلة وجود الله عند ابن رشد.....56

- المطلب الثالث: المقارنة بين أدلة وجود الله عند ابن ميمون وابن رشد.....68

المبحث الثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في إثبات وجود الله-دراسة مقارنة بابن

رشد-:.....74

- المطلب الأول: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين في إثبات وجود الله.....75

- المطلب الثاني: نقد ابن رشد لطرق المتكلمين في إثبات وجود الله.....80

- المطلب الثالث: المقارنة بين نقدي ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين في إثبات وجود...
الله:.....106
- المبحث الثالث: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على وجود الله-دراسة مقارنة بابن
رشد-:.....105
- المطلب الأول: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على وجود الله.....105
- المطلب الثاني: موقف ابن رشد من أدلة الفلاسفة على وجود الله.....117
- المطلب الثالث: المقارنة بين موقفي ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة على وجود
الله:.....129
- الفصل الثاني: وحدانية الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:.....134
- تمهيد.....134
- المبحث الأول: حجج ابن ميمون على وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن رشد-:.....135
- المطلب الأول: حجج ابن ميمون على وحدانية الله.....135
- المطلب الثاني: حجج ابن رشد على وحدانية الله.....136
- المطلب الثالث: المقارنة بين حجج ابن ميمون وابن رشد على وحدانية الله.....138
- المبحث الثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين على وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن
رشد-:.....139
- المطلب الأول: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين على وحدانية الله.....140
- المطلب الثاني: نقد ابن رشد لطرق المتكلمين على وحدانية الله.....143
- المطلب الثالث: المقارنة بين نقدي ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين على وحدانية
الله.....146

المبحث الثالث: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على وحدانية الله-دراسة مقارنة بابن
 رشد-:..... 150
 - المطلب الأول: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على وحدانية الله..... 151
 - المطلب الثاني: موقف ابن رشد من أدلة الفلاسفة على وحدانية الله..... 153
 - المطلب الثالث: المقارنة بين موقفي ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة على وحدانية
 الله..... 160

الباب الثاني:

ماهية الله وصفاته عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:

الفصل الأول: ماهية الله في نظر ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:..... 164
 تمهيد..... 164
 المبحث الأول: حقيقة ماهية الله في نظر ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-
 :..... 165
 - المطلب الأول: حقيقة ماهية الله في نظر ابن ميمون..... 165
 - المطلب الثاني: حقيقة ماهية الله في نظر ابن رشد..... 170
 - المطلب الثالث: المقارنة بين نظرتي ابن ميمون وابن رشد لحقيقة ماهية الله..... 175
 المبحث الثاني: موقف ابن ميمون من ماهية الله في نظر الفلاسفة-دراسة مقارنة بابن رشد-
 :..... 179
 - المطلب الأول: موقف ابن ميمون من ماهية الله في نظر الفلاسفة..... 180
 - المطلب الثاني: موقف ابن رشد من ماهية الله في نظر الفلاسفة..... 182

- المطلب الثالث: المقارنة بين موقفي ابن ميمون وابن رشد من ماهية الله في نظر الفلاسفة.....193
- الفصل الثاني: صفات الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد:.....200
- تمهيد.....200
- المبحث الأول: نظرة ابن ميمون للصفات الإلهية- دراسة مقارنة بابن رشد:.....201
- المطلب الأول: نظرة ابن ميمون للصفات الإلهية.....201
- المطلب الثاني: نظرة ابن رشد للصفات الإلهية.....213
- المطلب الثالث: المقارنة بين نظرتي ابن ميمون وابن رشد للصفات الإلهية.....218
- المبحث الثاني: نقد ابن ميمون لصفات الله عند المتكلمين-دراسة مقارنة بابن رشد-.....222
- المطلب الأول: نقد ابن ميمون للصفات الإلهية عند المتكلمين.....223
- المطلب الثاني: نقد ابن رشد للصفات الإلهية عند المتكلمين.....230
- المطلب الثالث: المقارنة بين نقدي ابن ميمون وابن رشد للصفات الإلهية عند المتكلمين.....238
- المبحث الثالث: موقف ابن ميمون من الصفات الإلهية عند الفلاسفة-دراسة مقارنة بابن رشد-:.....246
- المطلب الأول: موقف ابن ميمون من الصفات الإلهية عند الفلاسفة.....246
- المطلب الثاني: موقف ابن رشد من الصفات الإلهية عند الفلاسفة.....258
- المطلب الثالث: المقارنة بين موقفي ابن ميمون وابن رشد من الصفات الإلهية عند الفلاسفة.....269

الباب الثالث:

التنزيه والتأويل عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:

- 277.....:الفصل الأول: تنزيه الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:
- 277.....تمهيد
- 278.....المبحث الأول: حجج تنزيه الله عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:
- 278.....- المطلب الأول: حجج تنزيه الله عند ابن ميمون.....
- 295.....- المطلب الثاني: حجج تنزيه الله عند ابن رشد.....
- 296.....- المطلب الثالث: المقارنة بين حجج تنزيه الله عند ابن ميمون وابن رشد.....
- 301.....المبحث الثاني: نفي التجسيم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:
- 302.....- المطلب الأول: حجج ابن ميمون من التجسيم-دراسة مقارنة بابن رشد-:
- 302.....- الفرع الأول: حجج ابن ميمون من نفي التجسيم.....
- 308.....- الفرع الثاني: حجج ابن رشد من نفي التجسيم.....
- 313.....- الفرع الثالث: المقارنة بين حجج ابن ميمون وابن رشد من نفي التجسيم.....
- المطلب الثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين من نفي التجسيم-دراسة مقارنة بابن رشد-
- 318.....
- 318.....- الفرع الأول: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين من نفي التجسيم.....
- 321.....- الفرع الثاني: نقد ابن رشد لطرق المتكلمين من نفي التجسيم.....
- 329.....- الفرع الثالث: المقارنة بين نقدي ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين من نفي التجسيم.....
- المطلب الثالث: موقف ابن ميمون من نفي التجسيم عند الفلاسفة-دراسة مقارنة بابن رشد-
- 331.....
- 331.....- الفرع الأول: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على نفي التجسيم.....

- 333.....- الفرع الثاني: موقف ابن رشد من أدلة الفلاسفة على نفي التجسيم.
- 338.....- الفرع الثالث: المقارنة بين موقفي ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة على نفي التجسيم.
- 341.....المبحث الثالث: نفي الجهة عند ابن ميمون- دراسة مقارنة بابن رشد:
- 341.....- المطلب: حجج ابن ميمون من نفي الجهة-دراسة مقارنة بابن رشد-:
- 342.....- الفرع الأول: حجج ابن ميمون من نفي الجهة.
- 345.....- الفرع الثاني: حجج ابن رشد في إثبات الجهة.
- 348.....- الفرع الثالث: المقارنة بين حجج ابن ميمون من نفي الجهة مع إثباتها عند ابن رشد.
- 352.....الفصل الثاني: التأويل وضوابطه عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد:
- 352.....تمهيد
- 353.....المبحث الأول: رأي ابن ميمون في التأويل- دراسة مقارنة بابن رشد-:
- 353.....- المطلب الأول: رأي ابن ميمون في التأويل:
- 357.....- المطلب الثاني: رأي ابن رشد في التأويل:
- 362.....- المطلب الثالث: المقارنة بين رأي ابن ميمون وابن رشد في التأويل:
- 365.....المبحث الثاني: ضوابط التأويل عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:
- 365.....- المطلب الأول: ضوابط التأويل عند ابن ميمون.
- 373.....- المطلب الثاني: ضوابط التأويل عند ابن رشد.
- 377.....- المطلب الثالث: المقارنة بين ضوابط التأويل عند ابن ميمون وابن رشد.

الباب الرابع:

نشأة العالم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:

- 381.....الفصل الأول: حدث العالم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:

- 381.....تمهيد
- 382.....المبحث الأول: أدلة حدث العالم عند ابن ميمون-دراسة مقارنة بابن رشد-:
- 382.....- المطلب الأول: أدلة حدث العالم عند ابن ميمون
- 398.....- المطلب الثاني: أدلة حدث العالم عند ابن رشد
- 421.....- المطلب الثالث: المقارنة بين أدلة حدث العالم عند ابن ميمون وابن رشد
- المبحث الثاني: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين على حدث العالم-دراسة مقارنة بابن
رشد-:.....
- 427.....- المطلب الأول: نقد ابن ميمون لطرق المتكلمين على حدث العالم
- 433.....- المطلب الثاني: نقد ابن رشد لطرق المتكلمين على حدث العالم
- المطلب الثالث: المقارنة بين نقدي ابن ميمون وابن رشد لطرق المتكلمين على حدث
العالم.....
- 444.....
- 459.....الفصل الثاني: رأي ابن ميمون من قدم العالم-دراسة مقارنة بابن رشد-:
- 459.....تمهيد
- المبحث: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على قدم العالم-دراسة مقارنة بابن رشد-
.....
- 460.....
- 460.....- المطلب الأول: موقف ابن ميمون من أدلة الفلاسفة على قدم العالم
- 475.....- المطلب الثاني: موقف ابن رشد من أدلة الفلاسفة على قدم العالم
- المطلب الثالث: المقارنة بين موقفي ابن ميمون وابن رشد من أدلة الفلاسفة على قدم
العالم.....
- 486.....
- 494.....الخاتمة
- 500.....الفهارس العامة:

الفهارس

- 1- فهرس الآيات القرآنية.....501
- 2- فهرس الأحاديث النبوية.....509
- 3- فهرس نصوص العهد القديم.....510
- 4- فهرس المصادر والمراجع.....514
- 5- فهرس الموضوعات.....526

ملخص البحث

الملخص

ملخص البحث

إن شخصية موسى بن ميمون الحكيم واللاهوتي اليهودي تتشابه في كثير من جوانبها العلمية والحوادث التي مرت عليها مع الفيلسوف المسلم ابن رشد، ولذا اخترنا أن تكون مقارنة الشخصية الأولى بالثانية في الجانب العلمي فقط، ألا وهو الجانب الإلهي.

لقد تطرق ابن ميمون إلى مسألة أدلة وجود الإله ووحدانيته، وحقيقة الذات الإلهية وماهيتها والصفات التي يجب أن تكون لها، وما تنتزه عنه من صفات النقص والمشابهة، وتأويله لكثير من صفات التجسيم والمشابهة التي يوهم ظاهرها أنها مثلما هي للمخلوق، كما تطرق ابن ميمون لمسألة أفعال الله تعالى في العالم، وقد ركز بحثه وتحليله على مسألة قدم العالم أو حدوثه؛ لأنه المبحث الذي شغل أكثر المتكلمين والفلاسفة باختلافهم وتعدد مشاربهم.

وتلك الموضوعات المتعددة عرضها ابن ميمون من وجهة نظره الفلسفية الخاصة للمباحث الإلهية، وحتى من وجهة النظر الدينية اليهودية، كما عرض وجهات المدارس المتعددة والمختلفة من متكلمين وفلاسفة.

إن لابن ميمون آراء هي أقرب لآراء ابن رشد وأخرى أقرب لعقيدته اليهودية في تلك الموضوعات، مثل: دليلاً العناية الإلهية والآفاق (الاختراع) في إثبات وجود الإله، حيث نجد ابن ميمون اقتصر عليهما كما اقتصر عليهما من قبله ابن رشد، وإن كان الدليل الأول قد أشار إليه أرسطو، ويظهر الأمر نفسه في دليل الاختراع أو دليل الصنع أو الآفاق؛ فإنه لا محالة قد أخذه عن ابن رشد، ودليل ذلك استناد ابن ميمون على نصوص كتابية، كما استند عليها من قبله ابن رشد، وهذا يعني تأثير الأخير عليه؛ كذلك الأمر من أدلة الوحدانية، حيث سلك ابن ميمون المسلك العقلي مدعوماً بنصوص كتابية (العهد القديم)، مما يعني أن ابن ميمون اتجه نفس اتجاه ابن رشد في دعم رأيه بنصوص دينية من آيات القرآن الكريم، كذلك كان ابن ميمون عالة على ابن رشد في أن الماهية الإلهية حجاب لا يصل إليه الإنسان، وعلى الرغم من وجود صفات للخالق تقربه إلى المخلوق في الظاهر؛ فإن ذلك ليس هو حقيقة وماهية الإله.

واختلاف ابن ميمون عن ابن رشد في الجانب الإلهي طفيفاً يكاد لا يذكر، ويظهر قليلاً في مسألة قدم العالم أو حدوثه، حيث نجد ابن ميمون لم يقتنع بنظرية القدم التي ذهب إليها أرسطو وكثير من الفلاسفة؛ غير أن طرق البرهان عليها يراها مقنعة كثيراً؛ وهو ما يعني أن الحدوث هو أقرب إليه من القدم في نشأة العالم،

وهنا يظهر تأثير العقيدة الدينية اليهودية عليه أكثر من تأثير الآراء الفلسفية في القدم، وبهذا فقد اقترب من المتكلمين على الرغم من بعده عنهم في أغلب المسائل الكلامية والفلسفية، أما ابن رشد فقد رأى أن المادة الأولى قديمة لكنها أحدثها الله تعالى بطريقة تختلف عن حدوث الأشياء في الكون. وإن كان كثير من الباحثين في فلسفة ابن رشد رأوا أنه قال بالقدم تماشياً مع المعلم الأول (أرسطو).

وعند عرضه لوجهة نظر المتكلمين-الأشاعرة- في الموضوعات التي بحثوها تعرّض لها بالنقد، مثل نقده لنظريتهم في إثبات وجود الإله، وأن الصفات زائدة على الذات، ومسألة التجسيم، ورؤيتهم لحدث العالم، حيث اعتبر أدلتهم في غاية الضعف، وقد بيّن عوارها، وهو في نقده هذا يسير في طريق ابن رشد؛ لأن المتكلمين لم يتعرض لهم أحد من الفلاسفة بالنقد الشديد والجرح أحياناً ما عدا ابن رشد، ويكاد يكون نقد ابن ميمون متطابقاً مع نقد ابن رشد، حيث لا توجد اختلافات كبيرة بينهما في طريقة النقد؛ لأنها كلها طرق عقلية.

أما وجهة نظر المدارس الفلسفية المختلفة من يونانيين وإسلاميين عادة لا يتعرض لها بالنقد الشديد أو الجرح، وإنما يكون له موقف أقرب إلى الإقرار والتوافق على الاختلاف والتعارض مع أصحابها؛ وذلك الموقف أحياناً يكون شبيهاً بموقف ابن رشد، كأدلة الفلاسفة في إثبات وجود الله حيث لم يختلفان عليها، على الرغم من اختلافهما في عرض الأدلة، بالزيادة والنقصان أحياناً، ودليل ذلك أن معظم تلك الأدلة لم تتخذ فيها نفس المواقف، وهو الإقرار بأنها أدلة صحيحة ومقنعة، كما اتفقا على رأي ابن سينا الذي يعتبر أن ماهية الله هي وجوده خلافاً للموجودات المادية المحسوسة؛ فإن الموجود يختلف عن الماهية أو الذات، وهذا ما اتفقت عليه كل الفلاسفة منذ القدم؛ لأنه أمر مقطوع فيه، نظراً لقصور العقل عنده، كما كان ابن ميمون متوافقاً مع ابن رشد على أن الفلاسفة لا يعتبرون الإله ذو صفات كثيرة ومتعددة؛ بل كلها ترجع إلى ذات واحدة، ولذا فهو عقل وعامل ومعقول، وكل ما يظهر من تعدد في الأسماء والصفات ترجع لمعنى واحد هو ذاته، كما كان لابن ميمون موقف واحد مع ابن رشد من طرق الفلاسفة في نفي التجسيم وهو الإقرار بطرقهم وأدلتهم العقلية والمنطقية. وتكرر نفس الأمر من موقفه من طرق وأدلة الفلاسفة في إثبات قدم العالم ونقد نظرية الحدوث، حيث لم يتعد فيها عن موقف ابن رشد، وأحياناً أخرى يخالفه ويكون أقرب إلى موقف فيلسوف آخر كابن سينا، مثل موقفه من دليل الممكن والواجب في إثبات وجود الإله.

من ذلك يتبيّن لنا أن ابن ميمون لاهوتي، أراد التوفيق بين نصوص الدين والآراء الفلسفية، أو بين الوحي والفلسفة، مثلما دأب عليه من سبقه من الفلاسفة الإسلاميين، من بينهم ابن رشد، وقد تأثر كثيراً بمنهج الأخير، إن في طريقة نقده للمتكلمين، أو في مواقفه من بعض آراء الفلاسفة، أو من بعض النظريات التي انفرد بها ابن رشد عن الفلاسفة اليونانيين أو الإسلاميين؛ وبذلك يتبيّن لنا أنه لم تكن لابن ميمون أصالة في الموضوعات الفلسفية التي بحثها، فهو مجرد ناقل أو وعاء صُبّت فيه عصارة الفكر الفلسفي اليوناني القديم والإسلامي الوسيط.

Abstract of Doctorate Thesis.

Divine side at Mussa Maimonides as compared study with Ibn Rushd.

Student: Amara Necira.

The personality of Mussa Maimonides, the wise and the Jewish theologian, is similar in many scientific aspects and incidents that have passed on with the Muslim philosopher Ibn Rushd, so we choose the first personality compared per the second one to the scientific side only, and that's the divine side.

Maimonides has touched the question of the existence of God and the Oneness evidence, the Divine truth and self, the qualities and the fact that should have, and what a romp with Him of the shortage qualities and similar, and his interpretation for many of the qualities of anthropomorphism and similar which deludes the face of it as they're just as the creature. Maimonides has also touched the issue of fate and destiny in the world, and has focused his research and analysis on the issue of the ancientness of the world or its incidence. Because it's the theme which ran more speakers, philosophers, their differences and the multiplicity of backgrounds.

Those multiple topics are presented by Maimonides from the standpoint of several different schools of speakers and philosophers, and even the point of view of religious Judaism, and his own vision of the divine Investigation.

As it was for Maimonides views closer to the ones of Ibn Rushd and other nearest Jewish faith in those subjects, such as proofs of divine providence and prospects (invention) to prove the existence of God, where we find Maimonides confined them just like Averroes did before him, even so the first evidence is indicated by Aristotle, it shows the same thing in the invention evidence or manufacture or prospects guide, it's inevitably been taken from Ibn Rushd. The evidence for that is based on Maimonides on written texts, also it relied upon by him Averroes, and this means the final effect of it, as is the evidence of oneness, where wire Maimonides mental attitude supported by written texts (the Old Testament), which means that Maimonides went the same Ibn Rushd's direction in support of his view religious texts of the Qu'ran verses. Maimonides was also a burden on Averroes in the divine essence is the veil not up to it human, and although there are qualities closer to the Creator of the creature apparently, it is not a fact and a divine essence.

The difference between Maimonides and Ibn Rushd in the divine side is slightly negligible, and it appears a little on the issue of the ancientness of the world or its incidence, where we find Maimonides not convinced of the theory of the ancientness that went to Aristotle and many philosophers, but the methods of proof seem convincing a lot, which means the incidence is closer to him than ancientness of the world, and here it appears the influence of Jewish religious belief more than the impact of philosophical ideas in the ancientness, and that has approached the speakers although after them in the most verbal and philosophical issues, and the Ibn Rushd believes that the first article old, but the

most recent of God in a way different from the things happening in the universe. Though many researchers in the philosophy of Ibn Rushd see that he said ancientness in line with the teacher (Aristotle).

And when he introduced the viewpoint of ' Alashayira ' speakers about topics they were researching in, he presented them in a critic way, such as his criticism of the theory to prove the existence of God, and the qualities that are redundant upon the self, and the issue of anthropomorphism, and their vision for the world event, where he considered their arguments too weak, and revealed their shortcomings, and by a such criticism he went in the way of Ibn Rushd, because the speakers did not suffer from the philosophers in severe criticism and sometimes terrible except Ibn Rushd. And it's almost identical criticism of Maimonides with the criticism of Ibn Rushd, where there are no significant differences between them in the way of criticism, because they are all mental ways.

The point of view of different philosophical schools of the Greeks and the Islamists is not usually exposed to severe or terrible criticism, but rather an attitude closer to approval and agreement on the differences and incompatibility with the owners', and that attitude sometimes is to be similar to the position of Averroes, as philosophers' evidence to prove the existence of God, where they did not differ, although their difference in the presentation of evidence, the increase and decrease at times, and the evidence for that is that most of the evidence did not take the same positions, as recognition that it is correct and convincing evidence. They also agreed on the opinion of Ibn Sina, which is the essence of God is existence unlike physical assets perceived the existing differs from the essence or self, and this is what all philosophers agreed upon since ancient times, because it is a lump in it, due to the deficiencies of the mind. As it's Maimonides agreed with Ibn Rushd that philosophers do not consider God with many qualities and multiple, but all refer to the same one, and so it is the mind, the sane and the reasonable, and all that emerges from the multiplicity of the names and characteristics attributed to one meaning is the same. It was also one of Maimonides' and Averroes' position with the ways of the philosophers in exile embodiment, a recognition of their ways and their mental logical evidence. The same thing is repeated from his position on the ways and philosophers' evidence presented to prove the world and criticism of the occurrence theory, where he's not away from the position of Ibn Rushd. And sometimes he disagrees with him and is closer to the position of another philosopher as Ibn Sina' position of the possible evidence and the duty to prove the existence of God.

From this, we can see that Maimonides is the theologian who wanted to reconcile religious texts and philosophical opinions, or between revelation and philosophy, just as it's used to be consistently from his predecessors the Islamic philosophers including Averroes, was greatly influenced by the latter approach that in the way of his criticism of the speakers or the positions of some of the views philosophers or some of the theories that have scored the Ibn Rushd for Greek philosophers or Islamists, and thus prove that it were not for the authenticity of Maimonides in philosophical topics discussed, it is just a carrier or container in which poured philosophical thought liquor of ancient Greek and Islamic mediator.