

الكاشف الصغير

عن

مواقع الغلط في كتب الفيلسوف ابن رشد

وهو ملخص في الرد على ابن رشد وفيه بيان أهدافه وغاياته من الهجوم على الأشاعرة، وطرقه في نصره فلسفة أرسطو. ويحتوي أيضاً على لفت أنظار الناظرين إلى أساليبه الملتوية في تحقيق ما يريد

كتبه

سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين:

أها بعد ،،،

فهذه تعليقات عاجلة ومختصرة على بعض ما كتبه ابن رشد الحفيد الفيلسوف، وخاصة ما أودعه في كتبه التالية:

أولاً: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والانفصال.

ثانياً: ضميمة في العلم الإلهي⁽¹⁾.

ثالثاً: مناهج الأدلة⁽²⁾.

وسوف نوجه جهدنا إلى إبراز بعض المواضع التي خالف فيها ما هو معلوم من المناهج الشرعية والقوانين النقلية والعقلية، ونشير إلى بعض ما وقع فيه من مغالطات في الاستدلال وخاصة في مناقشته للأشاعرة ومن يوافقهم من المتكلمين في المباحث التي تكلم فيها .

وسنقسم هذه المقالة إلى ثلاثة أقسام بحسب الكتب الثلاثة المذكورة سابقاً . وكل قسم إلى مسائل بحسب المسألة التي سنتكلم عليها، وسوف نمهد لذلك كله بتمهيد نبين فيه باختصار حقيقة ابن رشد وهدفه الذي يسعى إليه .

[1] هذا الكتاب والكتاب الذي قبله، سوف نعتمد فيهما على الطبعة التي أصدرها الأستاذ محمد عمارة، تحت سلسلة ذخائر العرب رقم 47، دار المعارف، 1969 م .

[2] سوف نعتمد في هذا الكتاب على طبعة دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى 1402هـ-1982م.

التمهيد

في بيان حقيقة فلسفة ابن رشد

أبو الوليد ابن رشد فيلسوف معروف ، بل هو من أشهر الفلاسفة الإسلاميين، فلا نريد التحدث هنا عن حياته، بل نريد إجمال حقيقة أهدافه من فلسفته كما نعتقده نحن .

وحقيقة الأمر فإن الهدف الأكبر الذي يسعى إليه ابن رشد هو نشر فلسفة أرسطو الفيلسوف اليوناني المعروف ونصرتها ، وإن كلفه الأمر محاولة إثبات أنها لا تعارض لا في جزئي ولا كلي الشريعة الإسلامية، والأساس عنده هو الحكمة أي الفلسفة لا الشريعة، وليس الأساس عنده هو الحكمة مطلقاً، بل حكمة أرسطو على التحديد، فإنه يوجد فلاسفة آخرون غير أرسطو سواء كانوا من اليونان أو من غيرهم، ولكن ابن رشد لا يهتم على الخصوص إلا بأرسطو، فهو مغرم به، ومحِب فلسفته وناصر لها ومعتقد بما فيها. نعم له بعض الإضافات والتعديلات ولكنها لا تذكر إذا قورنت بما وافقه فيه .

ولكن نصرة فلسفة أرسطو أمر لا يخلو من يريد تحقيقه من الاحتمالات التالية:

· إما أن يتحقق عنده أن فلسفته توافق تماماً الشريعة الإسلامية وأقوال علماء الإسلام الذين هم أولى الناس بفهم الشريعة، وحينذاك فإن هذه الحالة تكون غاية المراد بلا تكلف ولا توفيق ، لأنه حاصل أصلي .

· وإما أن يلاحظ أن فلسفة أرسطو تخالف الشريعة في بعض الأمور، وحينذاك، فلا يخلو الحال: إما أن يحكم بغلط الفلسفة وصواب الشريعة، أو العكس أو يتوقف بينهما .

ويمكن أن يلجأ إلى نوع آخر من التوفيق وهو التأويل، أي محاولة تفسير أحد الأمرين على خلاف ما يظهر منه لأول نظرة، وحينذاك إما أن يقع التأويل على فلسفة أرسطو أو على الشريعة .

فهذه الاحتمالات لا غير هي الواقعة في نفس الأمر .

وأما بالفعل فإن التوافق التام بين الحكمة الأرسطية والشريعة الإسلامية غير حاصل

والحكم بغلط الشريعة هكذا بصراحة لم يقع من ابن رشد، وكذلك الحكم بغلط أرسطو لم يقع كذلك .

فالباقى من ذلك كله هو التأويل، والتأويل إما أن يقع على الشريعة أو الحكمة أو عليهما معاً .

والحاصل بالفعل من ذلك كله، هو أن أكثر التأويلات التي فعلها ابن رشد إنما هي تأولات للشريعة، وتفسير نصوصها بطريقة تخالف ما فهمه منها علماء الشريعة أنفسهم .

وقد كانت تأولات الشريعة عند ابن رشد بطريقة حاصلها أن علماء الشريعة لم يفهموا حقيقة مراد الشريعة، وما نسبوه إليها من أفهام وأحكام في هذه المطالب إنما هي تقولات عليها، وكذب وتشويه لحقيقتها .

وأما وصف الشريعة على ما هي عليه في نفس الأمر، فإنه يدعي في هذه الكتب أنه هو من استطاع أن يقدمه، وأن سائر الناس غيره انخرفوا عنه إما بسبب أو بلا سبب .

ووقع من ابن رشد بعض تأولات لفلسفة أرسطو ولكن من حيث أن ما اشتهر من المعاني عند بعض شراح أرسطو كابن سينا وغيره من الفلاسفة إنما هو أمر غلط، لأنهم لم يفهموا حقيقة مراده في أقواله، ويشرع بعد ذلك في تقديم توضيحاته وتأويلاته هو لكلام ومعاني أرسطو، ويدعي أنها هي المحاكاة المخلصة لأرسطو !!

فابن رشد في الحاصل يضع فلسفة أرسطو مقابلة للشريعة، ومن نفس جنسها، أي في نفس مرتبتها، لأن ما يوضع مقابلاً لأمر فيجب أن يكون من نفس رتبته - لا أقول من نفس المصدر - ويعتبر أن الشريعة لم يفهمها أكثر من اتبعها، ولذلك فإنه بالغ في تأويلاته لها، وردّه على من شرحها من علماء الشريعة، وأما فلسفة أرسطو فإنه يعتبر نفسه المبلغ الأعظم لحقائقها ومعانيها، وبالتالي فإن ما يقوله عنها فإنه الحق في ذاته في شرحها، وأما ما يقوله غيره فالأصل أن لا يعبر به إلا عن صاحبه ولا ينسب إلى أرسطو .

هذا كان عرضاً جماً لطريقة ابن رشد في هذه الكتب، وفيه تلخيص لهدفه .

وفيما يلي سوف نحاول أن نتعقبه في بعض المسائل التي تكلم فيها في هذه الكتب،
ونبين وجوه الغلط التي وقع فيها، وندعو الله تعالى أن ييسر لنا من الوقت والفرغ ما فيه
نتمكن من التوسع في هذا الباب لأهميته .

القسم الأول

كتاب

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل

من الشبه المزيفة والبدع المضلة

المسألة الأولى: الشريعة لها ظاهر ومؤول

قال ابن رشد في ص45 وهي أول صفحة من الكتاب: ((إن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول، وإن الظاهر منها فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء)) .

هذا هو الأسلوب العام والطريقة الشاملة التي بنى عليها ابن رشد نقده لمناهج الأدلة التي اتبعها المتكلمون وعلماء الشريعة في شرحها، فالشريعة عنده قسمان، الأول ظاهر وهو فرض الجمهور، والثاني مؤول وهو فرض العلماء .

ثم قال: ((وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور، كما قال علي رضي الله عنه: حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله)) .

إذن فالجمهور يجب عليهم الأخذ بالظاهر ويحرم عليهم أن يعرفوا المؤول من الشريعة، ويعتمد ابن رشد في ذلك على القول الذي أورد عن الإمام علي كرم الله وجهه .

وليس لابن رشد دليل في هذه الكلمة المروية عن الإمام علي رضي الله عنه، كما ستري، فإن لها مفهوماً آخر عبر عنه المتكلمون باختلاف الناس في فهمهم من حيث التفصيل والإجمال، لا كما قال ابن رشد .

واعلم أن هذا الذي يقوله ابن رشد في غاية الخطورة على الشريعة، وإن كان هو يقول به ويدعي أنه لنصرة الشريعة، فإنه لا يجوز أن نقول إن الشريعة تأمرنا أن نقول للعامّة مثلاً إن الله تعالى جسم أو إن علمه حادث، أو إن إرادته حادثه، بينما تأمرنا أن نقول للخاصة عكس ذلك بالمرّة، فإن هذا بعيد عن الحكمة .

وأما كون الناس على مراتب في الفهم، فهذا أمر لا يستنكر، ولكنهم على كل الأحوال يجب أن يلقى إليهم نفس المفهوم ولكن يختلف هذا الإلقاء بالإجمال والتفصيل، أما أن يُثبَّت مفهومٌ ما للبعض وينفى عند البعض، فإن هذا لعمرى غريب !!

وأما المتكلمون فإنهم يقولون بالتأويل والتفويض، كمرتبتين للناس، ولكنهم لا يقولون إن الناس بناء على التفويض يجب أن يعتدوا الجسميّة، وبناءً على التأويل يجب أن ينفوها، بل الجسميّة تنفى بناءً على الطريقتين، ولكن الاختلاف إنما يكون من حيث الإجمال والتفصيل .

ففرق كبير بين طريقة ابن رشد، وبين طريقتهم ، وطريقة ابن رشد لا يوجد له دليل عليها، أما طريقة المتكلمين فإنها الموافقة للكتاب والسنة واللغة، كما هو بيّن بنفسه .

وأما قول ابن رشد في ص45: ((وتنحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة)) اهـ فإنه غير مسلم، وغير ظاهر، فإن مقصده - أي ابن رشد - إنما هو ما وضحناه سابقاً، وهو تحصيل التوافق بين الشريعة وفلسفة أرسطو ولو بتأويل الشريعة على النحو الباطل الذي قرناه .

المسألة الثانية: مسألة حدوث العالم

أما في مسألة حدوث العالم، فإن ابن رشد يتخبط ويغالط مغالطات عديدة، وذلك كله في سبيل الوصول إلى طريقة يחדش فيها ما قاله المتكلمون من أن العالم حادث والله تعالى قديم، وسوف نشير نحن إلى بعض مغالطاته في ذلك .

أما ما حاوله من نقض القول بأن الفاعل قديم والمفعول حادث، وهو الأمر الذي يقول به الأشاعرة، فهو لا قيمة له .

وقوله في ص48 واصفاً ما قال الأشاعرة من حدوث العالم عن محدث قديم: ((ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري، وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم كما يقولون أن يكون له ولا بد من فاعل محدث)) اهـ ، فهذا الكلام لا يعدو أن يكون تشغيلاً عليهم، فطريقتهم يقينية، وجميع الشكوك التي أوردها ابن رشد فقد ردّها عليها المتكلمون المتقدمون والمتأخرون .

وقد تعلق ابن رشد بالشك المشهور وهو أن الحادث لا بد أن يكون قد حدث بفعل حادث، للزوم حدوثه عن إرادة حادثة !! وغاية ما يتعلق به هؤلاء أنه لا يتعقل إرادة قديمة، يترتب عليها فعل حادث !!

وهذا كله عبارة عن استبعاد قائم على نظر سطحي وظاهري، وليس مبنياً على أدلة عقلية، بل على مجرد مبالغات خطائية .

وغاية ما يريد ابن رشد من ذلك هو إثبات حدوث الحادث عن فعل حادث، وأن هذا الفعل الحادث مترتب على فعل قديم بوسائط لا متناهية، وفي نهاية الأمر فهذا الفعل القديم صادر عن الواجب الوجود أصالة .

فهذه هي الطريقة الوحيدة التي يتعقل فيها ابن رشد صدور الفعل الحادث عن فاعل قديم، وأن حاصل ما يقوله هو أن الفعل الحادث لا يصدر عن الفاعل القديم إلا بالواسطة، أي بواسطة مفعولات عديدة بعضها حادث بالزمان وبعضها قديم بالزمان .

وفي أثناء تعلق ابن رشد بمثل هذه الأقاويل الضعيفة، وقع في مغالطات كما قلنا، فمنها ما قاله في ص49: ((وأيضاً فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعد الحادث دهرًا لا نهاية

له، إذا كان الحادث معدوما دهرًا لا نهاية له، فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له، وما لا نهاية له لا ينقضي، فيجب أن لا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقضي دهر لا نهاية له، وذلك ممتنع ((اهـ .

أقول: هذا القول مجرد مغالطة واضحة، فإن الأشاعرة القائلين بالإرادة القديمة، لا يقولون بالدهر القديم، فضلاً عن قولهم بكون هذه الإرادة في هذا الدهر القديم، وإلزام ابن رشد لا يتم إلا بعد التسليم بماتين المقدمتين، وهم لا يسلمون بحما، بل نصوا على انتفائهما في كتبهم كما بينتُ ذلك في تعليقاتي على رد الإخميمي على ابن تيمية في مسألة التسلسل .

فالقائل بالدهر القديم لا يريد منه إلا القديم بالفرض، أي لكي يمكن تقريب ما يقول للسامع، أما في نفس الأمر، فهو ينفيه.

وهذا الدهر الذي يفترض ابن رشد وجوده على مذهب الأشاعرة، كيف يوجد في حال عدم وجود شيء إلا الله تعالى، والدهر كما يعلم حتى الأطفال في العلوم إنما هو عبارة عن تجريد مشتق من وجود المتغيرات، وهم قد نفوا كون الله تعالى متغيراً، فكيف بالله يلزمهم ابن رشد بمثل هذا الإلزام الفاسد في نفسه !!

وابن رشد لا شك أنه يعلم أنهم ينفون هذا الدهر القديم لشهرة ذلك عنهم، وأقرب من ذكر ذلك الإمام الغزالي في كتابه التهافت، وقد نصَّب ابنُ رشد خصماً للغزالي مع أنه وقع في أثناء خصومته لتهافتات عديدة لا يقع فيها إلا مجسم أو حاقد .

ونفس هذا الإيراد الذي صاح به ابن رشد، فقد اعتمد عليه ابن تيمية المجسم الكبير ، بل شيخ المجسمة على التحقيق، وقد أخذ هذا لتعصبه وانعدام بصيرته من ابن رشد، ووجهه على الأشاعرة أيضاً .

وهذا يثبت ما ذكرناه في أكثر من محل من أن ابن تيمية إنما يعتمد على ابن رشد في رده على الأشاعرة، وكما وقع ابن رشد في مغالطات فإن ابن تيمية قد سبح في بحر منها، وزاد عليه أقوالاً كثيرة قريبة من الكذب على أئمة الدين، وكلُّ منهما هدفه مختلف، فهدف ابن تيمية هو ترويح مذهب المجسمة، وهدف ابن رشد هو ترويح مذهب أرسطو، والحائل الوحيد الذي يقف أما هذين المذهبين هو مذهب أهل السنة الأشاعرة، فلذلك ترى كلاً من ابن

تيمية وابن رشد قد بذل عمره في سبيل نقض مذهبهم ، وأنى لهما ولغيرهما أن يستطيعوا ذلك

بل كان كل ما قدموه من أقوال متهاقنة دليلاً على قوة مذهب الأشاعرة، لا

غير .

وأما كلامه على الجوهر الفرد، هل هو ثابت أو غير ثابت، ومدخليته في إثبات حدوث العالم، فقد قال في ذلك ص50 : ((وجود جوهر فرد غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان)) اه .

فنقول: لم يدع أحد من المتكلمين أن وجود جوهر فرد معلوم بنفسه، ومعنى هذه العبارة أنه معلوم بالبديهة، بل إنهم ادعوا أنه معلوم بالبرهان ، وأقروا أن الاستدلال عليه صعب، ولا يوجد في ذلك خلاف .

وأما ادعاء ابن رشد أن إثبات الجوهر الفرد لا تطبيقه صناعة الكلام، وإنما هذا من اغتراره بالفلسفة، وعدم معرفته لعلم الكلام، فعلم الكلام لم يقل أحد أنه مختص فقط بالأدلة الخطائية، أو الجدلية حتى يقال هذا الكلام، وإنما أكد محققو المتكلمين أن الكلام يستعمل البراهين .

والحاصل أنه يوجد فريقان يصران على أن الكلام لا يستعمل إلا الأدلة الخطائية فما دونها في الإفادة، الأول الفلاسفة مثل ابن رشد ، والثاني المجسمة مثل ابن تيمية ، وكل منهما له هدف معلوم من ذلك .

وأما اعتراضه على المتكلمين في إثبات الجوهر الفرد ص50 بعد أن ذكر حجة الانقسام المشهورة، وإن ذكرها بأسلوب غير مشهور، ثم قال: ((وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة)) اه .

أقول: الصحيح أنه إن أراد بكلامه السابق اللزوم بالفعل، فقد يصح، مع ما يرد عليه من اعتراضات، ولكن قد يكون له وجه يصحح النظر فيه، أما إن أراد اللزوم مطلقاً، فكلامه باطل، لأنه يكفي في برهان الجوهر الفرد اللزوم ولو بالإمكان، وهو مقطوع فيه هنا، فكلامه مجرد اغترار وتحامل .

وأما قوله في نفس الصفحة: ((وعلى هذا تكون الأشياء كلها أعداداً، ولا يكون هنالك عظم متصل أبداً، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها)) اهـ .

أقول: هذا كلام باطل، فلو ثبت الجوهر الفرد، فإن صناعة الهندسة لا تبطل كما يشير هنا، ولا تصبح هي بعينها صناعة العدد، وذلك لأنه على فرض ثبوت الجوهر الفرد، فإن الكمية المتصلة التي يقوم عليها الهندسة، تكون من باب الإضافيات، وهذا الكون كافي في إقامة علم الهندسة عليه، ولا يلزم أن يكون الكم المتصل حقيقياً، أي له وجود في الخارج، حتى تصح الهندسة .

وكذلك يقال في عدم وجود العظم المتصل، فهذا هو غاية اللازم، أما انتفاء العظم نفسه، فكيف يلزم !؟

وبالإضافة إلى ذلك، فإن كلامه غير دقيق من حيث التعبير، فإن الصحيح أن يقول: (وعلى هذا تكون الأشياء كلها معدودات) لا أعداداً، كما قال، لما يعلمه المبتدئ في علوم العقلية أن العدد هو من المعقولات الثانية، وهذا لا يلزم المتكلمين من مجرد إثبات الجوهر الفرد، بل يلزمهم كون كل شيء معدوداً .

نقول: وإن لزم ذلك فأين وجه بطلانه، بل يمكن أن يقال هنا إن بطلان ذلك غير معلوم بنفسه، كما قال سابقاً، وإثباته يبني على مقولات غير مسلمة كإثبات عدم وجود الجوهر الفرد !!

فهذا كلام في مقابل كلامه، وهو متساو معه في الدرجة، فكيف يدعي أن ما قاله كاف لإبطال كلام المتكلمين، بل الصحيح الظاهر أن كلامه ما هو إلا مجرد اتهام لا أساس عليه، وتحويل لا يلتفت إليه .

وأيضاً فإن قوله في ص51: ((ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ، ما القابل لنفس الحدوث، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر، فيضطرهم الأمر أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما)) اه .

والحقيقة أن هذا السؤال قد يكون معتاصاً عند المغفلين، ولكنه يضحك منه من تحقق عنده أدنى علم من مبادئ علم الكلام ، فالحدوث صحيح أنه عرض، ولكنه من الأعراض الثانية، أي التي لا تحقق لها إلا بالنسبة إلى حالتين، وليس من الكبر مثلاً، أو مثل اللون، كمثال أوضح، فالحدوث هو أمر يصف به العقل الموجود الذي يحدث بعد أن لم يكن حادثاً، وليس هو أمراً يقوم بأمر، حتى يسأل ما القابل له، ومن وقع فيه من المتكلمين فليس بحجة على غيرهم .

ومثل هذه الإشكالات التي يثيرها ابنُ رشد، تظهر لنا مدى جديته في معرفة الحق، فإنه لا يتجاوز التشكيك بالأمر، ولا يقوم على المعتمد عند المتكلمين من قواعد وأصول، كما ستلاحظ بوضوح أكثر، ثم إن حاصل تشكيكاته هواء .

وأما قوله في ص51: ((وأما المقدمة الثانية وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنى فيها لخفائه في الجسم)) اه .

يقصد من ذلك أن حدوث الجسم معرفته خفية، بمعنى أنه لكي يصدق به يجب أن يتوصل إليه بأدلة، فليس بديهياً، أو ربما يقصد أن الجسم لا يمكن أن يتوصل إلى معرفة حدوثه

فإن قصد المعنى الأول، فنقول: ما أتى به المتكلمون من أدلة فقد بسطوها وسهلوها حتى صارت قريبة إلى العامة من الناس ، وهذه هي إحدى ميزاتهم، وربما هذا هو ما يدفع مثل ابن رشد إلى التعدي على الأشاعرة، والاستهانة بأدلتهم وربما يتصور أن الصياغة القريبة إلى العامة التي يراها في بعض كتبهم للمبتدئين هي تفصيل دليلهم على ذلك، فيتجرأ عليهم كما يحصل للكثير من المتسرعين ، ويكون الواجب على من تعرض لمثل هذا أن يتوجه مباشرة إلى الكتب المطولة في علم الكلام ليحدد تحقيق المرام في مثل هذه المطالب، ومن المحال

أن تكون المعلومات المذكورة للمبتدئي هي عين المعلومات المذكورة للمتتهين في التفصيل والإجمال .

وإن قصد المعنى الثاني فإنه يكون قد اعترف بقدم الأجسام، وهو عين القول بأن الله موجب لا مختار !!

ويتهافت مرة أخرى في نفس الباب فيقول في محاولته لتصوير ضعف دليل المتكلمين ص52: ((وأيضاً فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه، وذلك أن كل حادث يجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان)) اهـ .

وهذا الكلام باطل ومحاولة سخيصة منه للتشكيك في دليل الحدوث، ومن قال بأن تقدم العدم على العالم يكون بالزمان!؟

ألا يعلم ابن رشد أن المتكلمين قالوا بأن هذا التقدم إنما يسمى تقدماً بالذات، وليس تقدماً بالزمان، لما يلزم على هذا من التسلسل في القدم بالنسبة إلى الزمان .

وأما كون الزمان من الأعراض، فإنه من الأعراض غير الموجودة بذاته بل من الأعراض النسبية، التي تكون من قبيل حكم العقل على الشيء بعد ملاحظة التغير فيه، وهذا النوع من الأعراض لا يشترط لكي يقال به، أن يحدث أولاً ثم يحدث الذي يقوم هو به، كما يعتقد ابن رشد أو كما يوحي به إلى القراء .

وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك، ولذلك صرح الأشاعرة بأن الزمان غير موجود بذاته، وإنما يكون نتيجة حكم عقلي للتغير الحاصل للشيء ومقارنة ذلك بغيره من التغيرات الموجودة أو الموهومة، كما بينوه في موضعه ، وقالوا بأن الزمان لازم للحوادث، وليس شرطاً لها، وفرق كبير بين العبارتين كما هو ظاهر للنبيه.

وأيضاً فقد تحافت ابن رشد مرة أخرى في كلامه عن المكان في نفس الصفحة وبناء على نفس الأساس فقال: ((وأيضاً فإن المكان الذي يكون فيه العالم إذا كان كل متكون بالمكان سابق له يعسر تصور حدوثه أيضاً)) اه .

أقول: ومن قال إن المكان شرط لحصول الحادث، بل التحقيق الذي صرح به أئمة الأشاعرة من المتكلمين أن المكان لازم من لوازم الحوادث المشاهدة، وليس شرطاً لوجودها كما يتوهمه ويوهمه ابن رشد. فالمكان بما أنه لازم للحادث، فهو غير مفارق له، من حيث الوجود، ويمكن مفارقتة له من حيث التصور، بأن تتصور المكان بدون حادث، ولكن العكس مستحيل، فافهم .

وقد ذكر ابن رشد بعض الشكوك الأخرى، ثم قال: ((وهذه كلها شكوك عويصة)) اه

قلت: كذا يتوهم ابن رشد، وكذا يريد للقارئ أن يعتقد، ولكن من شذا نحواً من الكلام يعرف أن هذا الكلام ليس بكلام .

والحقيقة أن كلامه كله في هذا الكتاب عبارة عن تمهيلات غير مبنية على تحقيق يليق بالسمعة التي اكتسبها ابن رشد عند أهل هذا العصر لغفلة منهم عن غيره ولجهلهم بحقيقة أقوال أهل السنة من علماء الكلام. فتأمل ولا تغتر .

وأما قوله ص53: ((وأما المقدمة الثالثة، وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فهي مشتركة الاسم)) اه .

يريد بذلك أنها محتملة لأن يكون المراد منها ما لا يخلو عن جنس الحوادث، أو عن حادث معين، فإن كان الثاني فهو يسلم بحدوثه، وأما الأول فلا يسلم بحدوثه، بل يقول بوجود قدمه .

ووجوب قدم هذا النوع عند ابن رشد قائم على القول بقدم العالم الذي يعترف هو به ولا ينكره، ومعنى قدم العالم وجوب وجوده، ولكنه يقول بأن العالم موجود شيئاً بعد شيء، ولم يمر زمان منذ الأزل لم يكن فيه العالم موجوداً، أو بعض مراحل تكون العالم، وهذا القول منه مبني على القول بجواز التسلسل في القدم، بل وجوبه .

وأنت ترى أن هذا هو عين كلام ابن تيمية المحسم الحرابي الذي مألأ الدنيا بصراخه القبيح بمذهبه التهافت، وقد انقاد ابن تيمية لابن رشد انقياداً تاماً كما نرى، ولكن كل منهما يبني نفس الأساس لإقامة بناء مختلف، فهذا يبني مذهب التجسيم، وذلك يبني مذهب أرسطو !!

وقد ردّ علماء الكلام على هذا التهافت ببيان أن التسلسل باطل جملة وتفصيلاً، وبينوا ذلك بعدة أدلة تنتج وجوب انقطاع السلسلة، وليس هذا موضع بيانها .

وفي كلام ابن رشد على هذه المقدمة وقع في مغالطات عديدة نذكر لك بعضها هنا تمثيلاً .

فتأمل مثلاً كيف وضع المثال الذي ضربه المتكلمون على انتفاء التسلسل وهو مثال الدرهم، فقد قال في ص54: ((ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً)) اه .

هذه هي الطريقة التي وضع بها ابن رشد مثال المتكلمين .

ثم شرع في نقده قائلاً: ((وهذا التمثيل ليس بصحيح، لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه، لأن قوله وقع في زمان محدود، وإعطاءه الدينار يقع أيضاً في زمن محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أمانة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل، فهذا التمثيل بيّن من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها)) اه .

كذا قال ابن رشد، وفي الحقيقة فإن توضيحه للمثال ليس صحيحاً، وأيضاً فإن طريقة نقده لهذا التوضيح ليست صحيحة، ونحن هنا لا نريد التفصيل في بيان غلطه في

ذلك، فإن الظاهر من كلامه هو التكلف ، ولكن ما نريد توضيحه هنا هو المثال الذي ضربه المتكلمون حقيقة من كلامهم، ليفهم الفرق بين ما قال وبين ما ذكره، فيكون هذا مغنياً عن بيان ناحية الغلط في كلامه .

فالإمام الجويني في كتاب الإرشاد قد ذكر هذا المثال وهانحن نورد لك نص كلامه، فقد قال رحمه الله في ص26: ((وضرب المحصلون مثالين في الوجهين، فقالوا مثال إثبات حوادث لا أول لها، قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً، فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه لا ديناراً ولا درهماً... الخ)) اه .

فهذا التوضيح يظهر منه مخالفته للطريقة التي بينها ابن رشد كما ترى، والخلاف جوهرى، لأن كلام الجويني لا يوجد فيه حصر لما لا نهاية له بين محدودين، خلافاً لكلام ابن رشد .

والمثال الذي ذكره الجويني صحيح فإن حاصله، أن يقول القائل: لا أعطيك درهماً إلا بعد أن أكون قد أعطيتك ديناراً ، ولا أعطي هذا الدينار، إلا بعد أن أكون قد أعطيتك درهماً قبله، ولا أعطيك هذا الدرهم إلا بعد أن أكون قد أعطيتك ديناراً، وهكذا لا إلى بداية !!

فإن حاصل هذا الكلام أنه لا أعطيك لا درهماً ولا ديناراً، لأن هذه القبليّة لا بداية لها، بل إنها لا تنتهى في الأزل المفروض، فيكون هذا من قبيل اشتراط وقوع شروط لا نهاية لها لحصول أمر من الأمور، ومعلوم أن انقضاء ما لا نهاية له باطل تماماً، فيكون الحاصل عدم حصول أي أمر من الأمور المشروطة بذلك .

وهذا هو ما يعبر عنه العلماء بأن التسلسل في القدم يلزم عنه فراغ العالم .

ومن هذا الكلام تعلم أن ابن رشد قد ابتعد ونأى عن طريقة المثال، واستلزم عليها ما لا يلزمهم، من التناقض، وهذا تشويه للكلام لا يجوز صدوره ممن يدعي أنه يبين حقيقة معاني الشريعة !!

وقد اعترض الجسم الغالي في التعصب ولكن بصورة الاجتهاد وعدم التقليد، وهو ابن أبي العز المنتسب إلى الأحناف خداعاً للمغفلة من الناس، اعترض على هذا المثال الذي ذكره

الجويني فقال كما في شرحه على العقيدة الطحاوية ص136: ((وقد أورد أبو المعالي في إرشاده وغيره من النظار على التسلسل في الماضي، فقالوا إنك لو قلت لا أعطيك درهما إلا أعطيك بعده درهما، كان هذا ممكناً، ولو قلت لا أعطيك درهما حتى أعطيك قبله درهما كان هذا ممتمناً. وهذا التمثيل الموازنة غير صحيحة بل الموازنة الصحيحة أن تقول ما أعطيتك درهما إلا أعطيتك قبله درهما، فتجعل ماضياً قبل ماضٍ، كما جعلت هناك مستقبلاً بعد مستقبل، وأما قول القائل لا أعطيك حتى أعطيك قبله، فهو نفي للمستقبل حتى يحصل في المستقبل، ويكون قبله، فقد نفي المستقبل حتى يوجد المستقبل، وهذا ممتمن، أما نفي الماضي حتى يكون قبله ماضٍ، فإن هذا ممكن، والعطاء المستقبل ابتداءً من المستقبل، والمعطى الذي له ابتداء وانتهاء لا يكون قبله ما لا نهاية له، فإن ما لا نهاية فيما يتناهى ممتمن)) اهـ .

هذا هو كلامه، وهو يدل على تهافت عقله، ويرد عليه أمور:

أولها: أن ما نسبه إلى الإمام الجويني ليس كما نسبه بل كما ذكرناه لك سابقاً عنه، فإن الإمام الجويني قال كما مضى: ((لا أعطيك درهما إلا أعطيك قبله ديناراً، ولا أعطيك ديناراً إلا أعطيك قبله درهما)) ، فهذا حاصله أني لا أعطيك درهما حتى أكون قد أعطيتك ديناراً، كما وضحناه، وليس كما قاله هذا الشارح. وبناء على ما قلنا فلا يترتب على كلام الجويني ومثاله نفي المستقبل حتى يحصل في المستقبل ويكون قبله كما ادعى الشارح .

ثانيها: قوله: ((أما نفي الماضي حتى يكون قبله ماضٍ، فإن هذا ممكن)) اهـ .

أقول: هذا هو محل النزاع، فحكمه عليه بالإمكان مصادرة على المطلوب، فلا يجوز ادعاء الجواز فيه من غير تجريد دليل أو توضيح مثال لتقريب الجواز، ولم يفعل الشارح من ذلك شيئاً .

ثالثاً: قوله: ((أما نفي الماضي حتى يكون قبله ماضٍ)) .

يريد به أما نفي الماضي بشرط أن يكون قبله ماضٍ، قاصداً تجويز التسلسل ولكن تعبيره عن ذلك مختل، والصواب ما ذكرته .

ولكن يشكل عليه أن محل الاتفاق هو أن الله تعالى فاعل، والفعل الواحد -اتفاقاً
بيننا وبين المجسمة - له ابتداء، معنى أنّ له ابتداءً أي أن الله تعالى سابق عليه، وإنما الخلاف
وقع في جنس المفعولات، ولا يتصور أنّ أحد أن الخلاف قد وقع في جنس الفعل ، بمعنى أن
الفعل كان مستحيلاً ثم صار جائزاً كما يوهمه ابن تيمية في كثير من كتبه، بل الخلاف إنما هو
في أن جنس المفعولات هل له ابتداء أم ليس له ابتداء ؟

فالمجسمة قالوا: لا ابتداء له، ولم تنزل المفعولات توجد واحداً وقبلها واحد لا إلى بداية
ولا إلى الانتهاء إلى أول للمفعولات، وهم في هذا الموضوع بالتحديد قد خالفوا أهل السنة
الأشاعرة والمتكلمين، وخالفوا الفلاسفة أيضاً، لأن الفلاسفة اعترفوا بأنه يوجد مخلوق أول
بحيث لا يوجد قبله مخلوق، وغاية خلافنا معهم إنما هو في أن هذا الموجود هل هو قدم
بالزمان أو لا ؟ وهذا مبني في التحقيق على أن الله تعالى هل هو فاعل بالإيجاب أم لا ؟ ولم
يقبل الفلاسفة بالتسلسل بالطريقة التي قال بها ابن تيمية، لاستحالتها عقلاً ونقلها كما بيناه في
موضعه، فيكون الحاصل أن المجسمة قد خالفوا الفريقين في هذا الموضوع .

ويلزمهم بناءً عليه ما لزم الفلاسفة من كون الله تعالى موجباً بالذات، بل يلزمهم
أكثر من ذلك كما أوضحناه في التعليق على الإخميمي .

رابعاً: أما قوله: ((والمعطى الذي له ابتداء وانتهاء لا يكون قبله ما لا نهاية له، فإن ما
لا نهاية فيما يتناهى ممتنع))، فهو لا يحتمل إلا أحد معينين:

الأول: أن حصر ما لا نهاية له بين محدودين ليس جائزاً، وعند ذاك يعود إلى اعتراض
ابن رشد، ولكننا قد بينا أن هذا لا يفهم من كلام الجويني ولا من كلام غيره، فبطل أصل
كلامه .

الثاني: أن أصل الإعطاء لا بد أن يكون له بداية، والإعطاء لا يكون إلا بمعطى،
والمعطى لا بد أن يكون له بداية، وما كان كذلك فلا يمكن أن يكون قبله لا نهاية له،
لتعارض ذلك مع أول الكلام. هذا احتمال آخر لكلامه، وهو قد يبدو أظهر من بعض
الجوانب، ولكن لو كان هذا ما قصده، لعاد على أصل كلامه ومقصده بالإبطال، وهو إثبات
أصل التسلسل في القدم .

وربما كان هذا هو الحاصل، ولا نستغرب نحن هذا التناقض لشيوع ذلك عند المحسمة خصوصاً في مباحث العقليات لعدم تمكنهم من فهمها فكيف يحققون الحق فيها .

وما كان قصدنا من إيراد كلام ابن أبي العز الحنفي شارح الطحاوية بل جارحها، إلا الإشارة إلى أن هذا الكلام - الذي أصله من كلام ابن تيمية - اعتمد فيه على كلام ابن رشد الفيلسوف ناصر فلسفة أرسطو. فالحاصل أن هؤلاء قد اجتمعوا على محاولة هدم كلام الأشاعرة لا لبطلانه، بل لمخالفته لما يقولون، ولذلك نراهم يقعون في تهاجمات وتناقضات لا يستسيغها العاقل .

ولنرجع الآن إلى كلام ابن رشد .

قال ابن رشد في ص54: ((وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقاً في جميع الوجوه، وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين، إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة، فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عليها ما ينهيها...)) ثم قال: ((... وأما التى توجد على الاستقامة مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر، فإن هذا إن كان بالذات، لم يصح أن يمر إلى غير نهاية، لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير، وإن كان بالعرض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذى هو الأب وهو المصور له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يتمتع إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له أن يفعل بآلات متبدلة أشخاصاً لا نهاية لهم ، وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع)) اهـ .

هذا الكلام منه محاولة لتبرير قول الفلاسفة بقدوم العالم، فلجأوا إلى هذا التفريق، وسنبين ضعف قولهم هذا .

فانظر أولاً إلى قوله: ((فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية)) لتعرف أن مقصده هو تبرير القول بقدوم العالم، ثم كيف يقول إن الواجب فيها أن تكون غير متناهية، والمفهوم من هذا القول هو القول بقدومها أولاً، ثم القول بوجوبها على الله تعالى، ومعلوم أن القول بالواجبات على الله تعالى باطل، خصوصاً إذا كان ابتداء فعل من الأفعال، فقد يتصور أن يخلق الأمر على سبيل الجواز، ثم يطرأ أمر واجب على هذا الأمر، بعد ذلك، ولكن أن يقال: إن أمراً ما يجب أن يكون غير متنه فإنه يساوي القول بوجوب أن يخلق الله

تعالى هذا الفعل، وهو شنيع جداً ، ورغم شناعة هذا القول فقد قال به ابن تيمية كما بيناه في تعليقاتنا على رسالة الإخيمي، وبيننا هناك بعض لوازمه الفاسدة .

وأما قول ابن رشد هنا بأن ما على سبيل الدور فيجب أن يكون غير متناه، فيفهم منه أصالة أنه يجب أن يكون قديماً، ولكن قد يعدم لطارئ يعرض عليه فيما لا يزال .

ويفهم منه أن كونه على سبيل الدور علة لوجوب عدم تناهيه، أي قدمه، وهذا باطل، فالأمر سواء كان على سبيل الدور أو على سبيل الاستقامة فإنه يكون ممكناً، ما دام غير الله تعالى، وإذا سلم ابن رشد أنه ممكن فيستحيل أن يكون واجب الوجود ، ومن ثم فيستحيل أن يكون قديماً .

أما إذا قال ابن رشد بأن هذا الأمر واجب أصالة على الله تعالى، فهذا قول باطل بنفسه، كما أشرنا إليك وكما هو معلوم من مباحث أصول الدين .

وأما قوله بعد ذلك: ((... وأما التي توجد على الاستقامة مثل كون الإنسان)) فهو قول لا معنى له، ولا معنى للتفريق بين الأمرين، إلا أن يريد بأن الأول الدوري مادته واحدة، وصورته متغيرة، وأما الآخر فإن كانت مادته واحدة رجع إلى الدوري، وإلا فلا فرق بينه وبين الدوري إلا في حصول المادة والصورة، ولكن كل من المادة والصورة، أمر مكن، فلا يجوز أن يكون ما هو ممكن علة في أمر واجب، بل إن هذا تناقض ، ولذلك قال ابن رشد في نهاية كلامه: ((فليس يمتنع إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له أن يفعل بآلات متبدلة أشخاصاً لا نهاية لهم)) ، فإن هذا قول منه بتجويز القول بالتسلسل بالصورة، ولكن بشرط عدم التسلسل بالمادة أيضاً، أي بالقول بقدم المادة، ولكن قد أشرنا إلى أنه لا فرق بين المادة والصورة في ذلك .

وبناءً على هذا نتبين أن ابن تيمية قد خالف في قوله بالتسلسل النوعي للحوادث بمعنى أن المادة والصورة كلا منهما حادثة، قول ابن رشد أيضاً، ولا يشابه إلا قول بعض المتقدمين من الفلاسفة اليونان .

وقد يُفهم من كلام ابن رشد أن المادة والصورة إن كانتا حادثتين كليهما، فيجوز التسلسل في القدم فيهما معاً، وذلك مطابق لقول ابن تيمية، وهذا هو الأظهر في تفسير كلام